



دریای ایمان

دان کیویت / حسن کامشاد





طرح نو

● دین و فرهنگ ●

دریای ایمان

دان کیو پیت

حسن کامشاد



نشانی: خیابان خرمشهر (آبادانا) - خیابان نوبخت - کوچه دوازدهم - شماره ۱۴
تلفن: ۸۷۶۵۶۳۴

● دریای ایمان

● نویسنده: دان کیوپیت

● مترجم: حسن کامشاد

● ویراستار: هومن پناهنده

● طراح روی جلد: علی خورشیدپور

● حروفچینی و صفحه‌آرایی: حروفچینی هُما (امید سیدکاظمی)

● نوبت چاپ: اول، ۱۳۷۶

● چاپ: قیام

● تعداد: ۳۳۰۰ جلد

● قیمت: ۲۰۰۰ تومان

● همه حقوق محفوظ است.

● شابک: ۹۶۴-۵۶۲۵-۱۴-۹

964-5625-14-9

این اثر ترجمه‌ای است از:

Don Cupitt, *The Sea of Faith*

(British Broadcasting Corporation, 1984),

Translated from the original English into

Persian by Hassan Kamshad.

فهرست

□ یادداشت مترجم

□ پیشگفتار

۱. ساحل دوور

اصالت امور دنیوی

گسترش طرز فکرهای دنیوی

پایداری دین

۲. جهان مکانیکی

جهان قرون وسطا

گالیله

پاسکال

۳. حیوان تاریخی

جهان‌بینی تورات و انجیل

ویلیام اسمیت

هیو میلر

چارلز داروین

زیگموند فروید

کارل گوستاو یونگ

۴. بهروایت کتاب مقدس

متون مقدس

پیوزی قافیه را باخت

تراژدی دی. اف. اشتراوس

نظام اربعاب

محاكمة رابرتسون اسمیت

آلبرت شوایتسر

کتاب مقدس از شوایتسر به بعد

۵. پرومته از بندرسته

۱۴۷	گناه کبیر
۱۵۵	بذر پرخاش
۱۵۹	می‌اندیشم، پس هستم
۱۶۲	شهروند
۱۶۶	کانت
۱۷۱	مارکس جوان
۱۸۰	کی‌یرکه‌گور
۱۹۶	۶. ضربه دینی
۱۹۶	بوته آزمایش
۲۰۲	رواداری
۲۰۸	تلاقی اندیشه‌ها
۲۱۷	مبلغان
۲۲۴	ضربه دینی
۲۳۰	چشم‌انداز
۲۳۵	۷. جهان نو
۲۴۴	نیچه
۲۶۶	ویتگنشتاین
۲۸۴	ارزیابی
۲۸۸	۸. برگشت موج
۲۸۸	آزادسازی ایمان
۳۰۶	معنویت انتقادی
۳۲۱	دانش‌طریاک
۳۳۲	۹. نتیجه‌گیری
۳۳۹	□ یادداشتهای و کتابشناسی
۳۴۷	□ فهرست نامها

یادداشت مترجم

نویسنده این کتاب از نواندیشان بنام و بسیار پرکار جهان مسیحی است (فهرست کامل آثار او در پایان کتاب آمده). هم‌کشی کلیساست هم مدرّس فلسفه دین در دانشگاه؛ پس نه لامذهب است نه کم‌سواد. و افکار او را، هر چقدر هم طرفه و نابه‌روال، نمی‌توان سرسری و بی‌اهمیت انگاشت.

دان کیوپیت در ۱۹۳۴ در ایالت لانکاشایر انگلستان به دنیا آمد. در دانشگاه کیمبریج علوم طبیعی، فلسفه و نهیت خواند. در ۱۹۵۹ خلعت روحانی پوشید و در ۱۹۶۶ دانشیار دانشگاه کیمبریج و سرپرست امور مذهبی کالج (Immanuel) شد.

مضامین این کتاب ابتدا در ۱۹۸۴ به صورت رشته برنامه‌هایی از تلویزیون نیمه‌دولتی انگلستان (بی‌بی‌سی) پخش شد و از همان آغاز سروصدای فراوان راه انداخت. نویسنده در پاسخ منتقدان مقالاتی نوشت^۱ و در دفاع از نظریات خود از جمله گفت:

ما دین را انضباطی شدید و درونی، طرحی اخلاقی، نوعی معنویت می‌پنداریم. وظیفه تاریخی دین تجسم ارزشهای ماست، گواهی و نگهداری آنهاست. و تحقق بخشیدن ارزشها در حیات انسان، دین را باید از خرافات زدود. به‌اجنه و شیاطین نباید بیش از این اجازه ابراز وجود داد. دین هر چه روشنتر و بی‌پیرایه‌تر بهتر. آنچه به حساب می‌آید انسجام و تمامیت آدمی است نه عظمت ساده‌لوحی آدمی. ماهیت ایمان حقیقی بسته به ماهیت تقوای حقیقی است.

این برداشت تازه از دین ابتدا در آیین لوتر خودنمایی کرد، و سپس آشکارتر در افکار کانت، نیچه، کی‌یرکه‌گور و بالاخره ویتگنشتاین. تکیه اینان، به‌طوری که خواهید دید، بیشتر بر شیوه ایمان است تا بر موضوع ایمان. اندیشه دینی بر انسان، بر مؤمن و بر نفس ایمان او تمرکز می‌یابد. انسان کانون زندگی می‌شود و دین فضیلتی ارادی و بشری. در قدیم، پیش از رواج فرهنگ علمی، تصور می‌رفت که عقل بشر قادر است از

1. «A Future for Religious Thought», *The Listener*, 13 September– 11 October, 1984.

ظواهر طبیعت درگذرد و حقایق جاودانی ورای آنها را بر شناسد. نهضت روشنگری و تفکر انتقادی جنت مکانی معتقدات پیشین را فرو ریخت. علم جدید، شک گرایی همراه آورد و از همان ابتدا دلالت بر این داشت که در ورای ظواهر طبیعت قوانین ریاضی نهفته است. سروکار عقل به جای کشف حقایق جزئی و جاودانی ماوراء طبیعت، شناسایی الگوهای تجربی ریاضی شد.

حمله به عنیت و واقع گرایی دینی را در حقیقت بودا در دوهزار و پانصد سال پیش شروع کرد. بودا در صدد انکار وجود خدا نبود؛ تدبیر کار، راه فرار، می جست. می گفت: «ما مجال دستیابی به پاسخ نظری پرسشهای بزرگ زندگی را نداریم، باید بدون آنها روزگار بگذرانیم. طرح پرسشهای بزرگ، هوس دانستن توضیحات غائی، بیماری ذهن است. از آن بیرهیزیم.»

در اندیشه سنتی مرگ لحظه مکاشفه بود. از راه مرگ همه بنا بر موازین مطلق اخلاقی سرانجام به کیفر نهایی می رسیدیم؛ به حقیقت خود، و حقیقت نهایی تمامی اشیاء پی می بردیم، بدی عاقبت منکوب می شد، از ظلم اثری نمی ماند، کم و کاستها از بین می رفت.

دیوید هیوم، فیلسوف انگلیسی، نخستین متفکر برجسته ای بود که آشکارا حیات پس از مرگ را نفی کرد. البته لوکریتیوس، شاعر و فیلسوف رومی، مدتها پیش گفته بود که مرگ بیم ندارد چون خوابی بیش نیست، مرگ شامگاه زندگی است، رویدادی است که در زندگی خویش طعم آن را نمی چشیم. مرگ دیگران در واقع بخشی از زندگی ماست و خواهی نخواهی باید آن را برتابیم. «مرگ خود من جزئی از حیات من نیست. من هرگز به عزای خود نخواهم نشست. اندیشه آینده بی من غصه ندارد، مگر اندیشه گذشته بی من غصه داشت؟ مگر من از این که در زندگی امروز کشور چین نقشی ندارم غمی به خود راه می دهم؟ اسطوره آخرت را باید به تجربه حال مبدل کرد، بهشت و دوزخ احوال روحی است... فردای قیامت فردای زندگی است.»

ولی اگر پس از مرگ حیاتی در کار نباشد، دنیای ما فاقد هدف نهایی نمی شود؟ پاسخ دان کیویت آن است که نبود زندگی پس از مرگ از قضا موجب بسیار خوبی است برای پاکی و بی غرضی، چرا که انسان را وامی دارد به زندگی مذهبی به خاطر نفس آن زندگی رو نماید، نه به چشمداشت وعده های سر خرمن دین سنتی.

در این صورت «تفکر دینی از کجا ارتزاق کند؟» توصیه نویسنده یک چرخش ۳۶۰ درجه ای است. با چرخش ۹۰ درجه ای نگاهمان محتملاً به بهشت برین یا دوزخ زیرین می افتد. با چرخش ۱۸۰ درجه ای ناچار به عقب رو می کنیم، راه رفته را باز

می رویم. اما چرخش ۳۶۰ درجه ای دور کامل است، سراسر افق را که در نوردی بازمی رسی به لحظه کنونی و گام بعدی - یعنی به قلمرو انسانی.

دین در حقیقت بیشتر عملی است تا نظری. با این همه قرنهای متمادی، به پیروی از افلاطون، در چهارچوب ماوراء الطبیعه جزئی اسیر شده بود. ریشه اصلی هستی انسان و نیز معیار هرگونه پندار و کردار را در عالم لایزال بالا می جست. زندگی کنونی نوعی غربت و جدایی موقت از موطن حقیقی بود.

در سایه این تعالیم آدمی در این جهان بیش از دوهزار سال به حال تبعیدی زیست. دین را باید از سلطه فلسفه هایی از این دست رها کرد. ایمان که منزّه شود به صورت تلاشی منضبط و عملی در راه تحصیل آرمان زندگی درمی آید، آرمانی که سرچشمه آن در نهاد خود ماست. جهان برونی بازتاب جهان درونی است. دین بی شباهت به هنر نیست، متنها مایه کارش در عوض صدا یا سنگ، واژه یا رنگ، زندگی یک یک ماست.

روزگاری مردم خدا را وجودی عینی در عالمی دست نیافتنی می پنداشتند، حال پی می بریم که خدا چکیده ارزشهای ماست، خدای راستین خدای آرمان دینی ماست و آرمان به هر جهت بی کران است. «خدای هر کس یعنی آنچه او می پرستد، یعنی آنچه بر حیات او بیش از هر چیز فرمان می راند، یعنی آنچه برای او مهمترین است، یعنی آنچه احساس او را از خویشتن و هدف او را در زندگی عمیقتر از هر چیز دیگر مشخص می سازد، یعنی آنچه ژرف ترین حقیقت وجودی او را ابراز می کند... یعنی آنی که برتر از آن نتوان اندیشید، آنی که برتر از آن است که بتوان اندیشید».

اینها همه اگر نه بدعت، دست کم عقایدی بحث انگیز است. با این حال، نویسنده این کتاب ادعا دارد، مسیر آتی اندیشه دینی در این جهت است و بسیاری از این تغییرات هم اینک در جهان مسیحیت در دست انجام است.

حسن کامشاد

تیر ماه ۱۳۷۶

پیشگفتار

درک بحیوۃ آشفتنگی دینی، برای کسانی که گرفتار آنند، سخت دشوار است. در این شرایط ژرفترین اعتقادات مردم، فلسفه زندگی آنان و صورت آگاهی مذهبی شان کاملاً متزلزل می شود. همه جا تاریک، همه چیز در هم ریخته و مغشوش، هنگامه ای از نواهای ناهمگون و متعارض به گوش می رسد. تنها با تأمل در گذشته و پس از آن که غبار فرونشست می توان آنچه را به دست آمده و آنچه را از دست رفته است – و همچنین پیوستگیهای غیرمترقبه حوادث را به روشنی مشاهده کرد.

ما در چنین دورانی به سر می بریم و این کتاب کوششی است برای نشان دادن گام به گام آنچه روی داده است و صورتهای تازه ای که در شرف پدید آمدن است. این کار ساده ای نیست؛ اما به زحمتش می ارزد. تمدن جدید صنعتی، که امروزه سراسر جهان را درنوردیده در زمان و مکان معینی، و زیر نفوذ سنت دینی خاصی ساخته و پرداخته شده است. البته بحث از اروپای قرن هفدهم تا اوایل قرن بیستم، و مسیحیت باخترازمین است. پس دامنه سخن محدود است، و داستان را می توان بازگفت. فرایند تدریجی دنیاگرایی^۱، نفوذ علم، تأثیر نقد دینی و تاریخی، گرایش هر چه بیشتر به جهان بینی انسان مدار، برخورد با ادیان دیگر، و سرانجام گذر هولناک و البته هنوز ناتمام ما به تجدد، در کنار هم ماجرایی را می سازند که در سه یا چهار قرن گذشته بر مسیحیان رفته است. در دینهای دیگر، کسانی هستند که می گویند این جریان منحصر به مسیحیت است

و ناتوانی این دین را در مهار کردن تحولات فرهنگ خود، و نارسایی اش را در برابر اثرات فرساینده شک آوری^۱ نشان می دهد. مسلمانان به خود می بالند که دچار سرنوشت مسیحیان نخواهند شد، و جمعی حتی مدعی اند که می توان علم اسلامی، بری از جریان نهفته شک گرایی که لازمه علم غربی است به وجود آورد. اینها، بدبختانه، در اشتباه اند. داستان ما ممکن است محلی باشد، ولی درس اخلاقی آن کلی است. مزیت بزرگ مسیحیت فرصت طولی است که برای دریافت و تا اندازه ای تطبیق خود با رویدادها داشته است، حال آن که فرایند تجدید برای دیگر فرهنگها، چون در طول یک عمر فشرده می شود، به مراتب ناگهانی تر، پیچیده تر و دردناکتر است. پس تعجب ندارد که این همه افراد از حقیقت می گریزند، و برای مصون داشتن خود از هجوم اندیشه های نو به کهنه پاره های مسلک قدیم می چسبند.

دوره های دگرگونیهای تند دینی پیوسته بسیار توانفرسا بوده است. امپراتوری روم در قرن سوم میلادی آنچنان پهناور و در بردارنده اقوام و ادیان گوناگون بود که در شهرهای بزرگ، در محل تلاقی راههای بازرگانی، دهها مذهب و فلسفه برای پذیرش همگانی با هم رقابت می کردند. اینها زمانهای ناپیمنی و بدبینی بود، و تنوع مذاهب، که مدام ذهن مردم را مشغول می داشت، مجاهدت دینی را بسی پراشتهاب می کرد. خدا گویی از جهان کناره گرفته بود. آدمها در معرض گزند افکار شیطانی بودند، و دین می توانست به سهولت به جانب ریاضت^۲ یا عرفان^۳ غلو آمیز کشانده شود.

وضع امروز چندان متفاوت نیست. نقشی که امپراتوری روم آن زمان برای سرزمینهای اطراف مدیریت ایفا می کرد، اینک مسافرت های جمعی و ارتباطات جدید در مقیاس جهانی انجام می دهد. بازاری آشفته از اندیشه ها، از تجربه های گوناگون مذهبی، از وامگیری و نوآوری به وجود آمده است.

مردم، در این میان، همه جا شاهد اثر ویرانگر دانش نو بر جهان بینی دینی

۱. Scepticism، که بسته به مورد، شک گرایی، شکاکیت و آیین شک هم ترجمه شده است.

(مترجم)

2. ascetic

3. mysticism

و ارزشهای سنتی اند. علم اینک گسترده و بسیار نیرومند است. چرخ پژوهشهای تازه و نوآوریهای فنی در دوره های رکود نیز از کار نمی افتد. و از آنجا که تحقیقات علمی به ارزشها کاری ندارند، و به عقاید سیاسی یا مذهبی محلی هم بی اعتنا نیستند آسان و یکسان به همه فرهنگها رخنه می کنند. علم به شناخت غیر مذهبی و به عمل کارآ امکانات فراوان می دهد و خواهی نخواهی بر دنیاگرایی نفوذ شایان می گذارد. با این تفصیل مگر می توان از علم اجتناب کرد؟ فرهنگ و ارزشهای سنتی ماهر چقدر هم زیبا و استوار، واقعیت این است که پزشکی باخترزمین (نمونه بارزی را ذکر می کنم) آشکارا مؤثر و کارآمد است. یک گروه پزشکی به میان قبیله ای می رود و با هزینه مختصری صدها نابینا را درمان می کند. طبیعی است که قبیله نشینان تحت تأثیر قرار می گیرند و خدایان آنها در قبرهای خود به لرزه درمی آیند. معتقدات و ارزشهای سنتی آنها دیگر ثبات و کمال و جامعیت پیشین را ندارد. درد و رنج که همواره در نظر آنان مجازات خدایان برای گناهان دینی به شمار رفته بود، حال معلوم می شود ناشی از چیزهایی مانند انگل و باکتری است، و تند و ارزان، و بدون پادرمیانی دین، قابل درمان. خوب، بفرمایید تکلیف چیست؟

تازه تأثیر فنون نیمه مفهوم جدید — هرچند هم جالب و چشمگیر — در مقایسه با تأثیر شیوه های تازه اندیشیدن، یعنی پایه و مایه و سازنده آن فنون، ناچیز است. آموزش علمی به مردم یاد می دهد برای کشف حقیقت روشی نو ظهور برگزینند که طرز کار آن نقطه کاملاً متقابل رویه سنتی جوامع دینی است. برای کسب معرفت، به جای بلعیدن لقمه ای بزرگ و هضم تدریجی آن، علم به آنها می آموزد هر چه بیشتر وسواس به خرج بدهند، ابتدا بررسی کنند و سپس برگزینند، مسائل را یکی یکی تشریح و به اثبات برسانند. کلیات بغرنج را به مثابه تعامتهای واجب الحرمیت نپذیرند، بلکه اجزاء سازنده آنها را از هم مجزا نمایند و به دقت بیازمایند. این روش همیشه و همه جا شکاک است. هر چه از بوتۀ آزمایش بگذرد عاجلاً محفوظ می ماند و آنچه مردود شود، هر چقدر هم مورد اقبال عام و مرجع آن بزرگوار، بی امان کنار می رود. مدام در گوشمان می خوانند که نظریه^۱ ها همه صرفاً ساخته بشر و موقتی اند. دیر یا زود

1. theory

به کم و کاستشان پی می‌بریم و آنها را یا کنار می‌نهم یا از نو صورت‌بندی می‌کنیم. حُسن بزرگ و نیروی شگرف شناخت علمی در این واقعیت است که بر مبنای استوار شک بنا شده است. توانمندی و سرزندگی جامعه علمی در آن است که سالخوردگان آن (دست‌کم در حالت آرمانی) مشتاق و چشم‌هراوانند که جوانان خلاف نظر آنان را ثابت بکنند. شاید همه دانشمندان در عمل کاملاً از چنین آرمانی پیروی نکنند؛ ولی در تازگی و شگفتی نفس این آرمان بحثی نیست. علوم طبیعی شاید نمایان‌ترین دستاورد این مشرب جدید دانش است، ولی به هیچ‌روی تنها رشته نیست. از روح انتقاد، که دستمایه علم است، به همین‌سان می‌توان در تاریخ و علوم انسانی دیگر و نیز در زمینه باور دینی هم استفاده کرد.

این امر در عصر روشنگری^۱ روی داد، که تقریباً همزمان قرن هجدهم است. دکارت، نخستین متفکر انتقادی دوران جدید، روش‌هایی را که گالیله برای طرد فلسفه طبیعی ارسطو به کار برده بود تعمیم داد. اعتماد بیکران دکارت به نیروی عقلِ نابِ انسان، در ایجاد علمِ بنیادینِ کامل طبیعت، از راه به کار گرفتن روش شک و ریاضیاتِ عملی، شاید که با دستاوردهای خود او تحقق نیافت، اما بعدها با توفیق نیوتن به خوبی تلافی شد. دانشمندان روشنگر نسل‌های بعد، از اصولی مشابه در دیگر رشته‌های دانش بهره جستند و نقد جامعی از سنت و آیین کهن عرضه کردند. تفکر انتقادی که اصولاً پذیرای جزم^۲ نیست، و هر گونه جزم را بازخواست و رسوا می‌کند، بر اعتقادات ماوراء طبیعی^۳ جزمی دین مسیح تأثیری بس خطیر نهاد، و متکلمان از آن پس پیوسته برای جبران مافات کوشیده‌اند، ولی نتایج به دست آمده — به اذعان خودشان — محدود بوده است. ناکامی آنها شاید تا اندازه‌ای ناشی از عدم محبوبیت کار آنها باشد. از سویی افراد بی‌اعتقاد پیوسته به آنها می‌تازند که هنوز به اندازه کافی دست از تعصب برنداشته‌اند؛ و از سوی دیگر برادران دیندار بی‌خبر از مشکلات به آنها تهمت خیانت می‌زنند. اینان می‌خواستند مرضی را درمان کنند و حالا همه می‌گویند خود آن مرض را به وجود آورده‌اند.

1. Enlightenment

2. dogma

3. supernatural

باری، حقیقت عاقبت آشکار می‌شود. مثال زیر نمونه‌ای هراسناک از گرفتاری کنونی ماست: فرهنگ عام آمریکا سودای «رهانندگان ماوراء طبیعی» را از بنیادگذارانِ پروتستان خویش به میراث برده است: موجوداتی که از آسمان به زمین می‌آیند، ناشناس به سر می‌برند، تا موعد ابراز هویت راستین آنها فرا برسد، و نیروی آبرانسانی خود را در خدمت حقیقت و عدالت و راه و رسم امریکایی به کار گمارند. تا همین اواخر یعنی تا چهل سال پیش کتابهای مضحکی درباره این چهره‌ها نوشته و با جدیت تام خوانده می‌شد. کسانی که این چرندیات را نمی‌پسندیدند، به خود دلخوشی می‌دادند که اینها قصه‌هایی تخیلی بیش نیست، و خواندن این خیالپردازیها بی‌زبان است، از کسی انتظار نمی‌رود زندگی خود را یکسره بر این توهمات پایه نهد، و به هر تقدیر این قهرمانان به سخن دقیق موجودات ماوراء طبیعی یا نیمه‌الوهی نیستند و می‌توان آنها را موجوداتی برون‌زمینی^۱، مهاجرانی از سیارات دیگر خواند. اما امروزه این بهانه‌ها دیگر بسنده نیست، پس هنگام تحریر این داستانها — که هنوز ادامه دارد — آنها را عمداً به صورتی خنده‌دار درمی‌آورند، چون اوهام کودکانه درباره همه‌توانی^۲ دیگر خریدار ندارد. بدین قرار اسطوره رهاننده فوق طبیعی وقتی حتی تغییر شکل دهد و جامه داستانهای علمی-تخیلی امروزین را بپوشد، باز نمی‌تواند قیافه کاملاً جدی به خود بگیرد. و اگر اسطوره به چنین روزی افتاده، پس تکلیف اصول دین مسیحی که واجد این اسطوره به شکل اصلی و انعطاف‌ناپذیر آن است چیست؟ آیا ممکن است کیشی که تمدنی بزرگ بر سبای آن بنا شد طی چند سال به خرافه‌ای عوام‌پسند تقلیل یافته باشد، خرافه‌ای که از سر اغماض تحمل می‌شود. البته متکلمان بیش از صد و پنجاه سال است که می‌گویند عیسی مسیح را نباید مسافری برون‌زمینی انگاشت، و عباراتی چون «از آسمان به زمین آمده» و «به بهشت عروج کرد» نبایدست تحت‌اللفظی قرائت بشود. مسیح به راستی موجودی بشری و از تبار آدمی بود. اما ادعیه و سرودهای عید میلاد که مردم به‌طور جمعی می‌خوانند چیز دیگری می‌گوید، و زبان نیاش ما تغییر چندانی

1. extra-terrestrial

2. omnipotence

نکرده است. کوشش متکلمان برای اسطوره‌زدایی مسیحیت و جلوگیری از سقوط آن به گرداب خرافات تاکنون بدین سبب توفیق زیادی نداشته است که بیشتر مردم به‌طور غریزی حس می‌کنند جان کلام در همان اسطوره، به معنای تحت‌اللفظی آن است، و با وجود آن‌که اعتبار اسطوره آشکارا از هر جهت رو به کاهش می‌رود، مردم هنوز دست از این طرز فکر برنمی‌دارند.

تحول دینی خواه‌ناخواه روی می‌دهد، حتی برای کسانی که منکر تحول‌اند و در برابر آن مقاومت می‌کنند. بر فرض هم که بتوان معتقدات، زبان و اعمال دینی را با منتهای تعصب دست‌نخورده نگه داشت، تغییرات محیط فرهنگی بار معنایی اینها را تغییر خواهد داد. داستان علمی-تخیلی دربارهٔ موجودی بیرون‌زمینی با نیروی فوق بشری که در هیئت مبدل از آسمان به زمین می‌آید [منظور داستانهایی است که برای نوجوانان اروپایی و آمریکایی نوشته می‌شود] در دریافت افراد از روایت حلول خدا به صورت انسان^۱ اثر می‌گذارد و مسیحیان را ناچار می‌سازد معلوم کنند منظورشان چیزی از همین دست است یا نه؟ موضوع دیگر: در زمانی که آیین مسیح شکل می‌یافت انتظار پیشرفت مادی و دنیوی ناچیز بود، اما در عصر جدید جنبه‌هایی بزرگ، به امید و آرزوی بنانه‌دان جامعه‌ای بهتر همین جا و بر روی زمین، پدید آمده است؛ و مسیحیان که نوزده قرن ستوالی دعا کرده‌اند «ملکوت تو بر زمین آید» ناچار باید از خود بپرسند آیا آرمان آنان برای آینده انسان چیزی از همین دست است یا نه؟ مثال دیگر: از جنگ جهانی دوم به این طرف همه با این واقعیت زیسته‌ایم که ماقدرت داریم تمامی آثار حیات را به سرعت از روی زمین محو سازیم، و این ادراک تازه برداشت و برخورد ما را با زبان مکاشفاتی^۲ کهن دربارهٔ قریب‌الوقوع بودن آخرت تغییر می‌دهد.

تحول دینی اجتناب‌ناپذیر است چون، چه بخواهیم چه نخواهیم، با تغییر محیط فرهنگی مفاهیم دینی هم تغییر می‌کند؛ و پیامد این‌گونه تغییرهای اجباری و غیرارادی معمولاً تنزل دین به خرافه بوده است و هر چه پیکر دانش و فنون علمی کنونی بشر تاورتر و نیرومندتر می‌شود، علم بیشتر و بیشتر در

بخشهای مختلف حیات به جای دین وظیفهٔ توضیح رویدادها و تجویز درمانها را به عهده می‌گیرد. حتی در رشته‌هایی چون اقتصاد، علوم اجتماعی و روان‌شناسی، که موضع دقیق علمی آنها قطعی نیست، در عمل شیوهٔ تفکر دنیوی، سودگرا، «مهندسی» یا ابزاری غلبه یافته است. توضیحهای ماوراء طبیعی قدیم رفته‌رفته بی‌اثر می‌شود و با نگاهی به گذشته می‌بینیم که این حرفها تقریباً از زمان داروین به این طرف در هیچ یک از شاخه‌های عمدهٔ دانش نقشی نداشته است. پندار و کردار دینی، ناگزیر، به شکل تفنن، به شکل جهان‌بینی اقلیت، به شکل نوعی سرگرمی دلخواه و اصولاً بی‌اهمیت درآمده است و مختص کسانی است که نیاز روانی به «ریشه» داشتن در گذشتهٔ قومی^۲ یا در سنت فرهنگی دارند. آیین مذهبی، ایمان ماوراء طبیعی، ممکن است با سرسختی صیانت بشود، اما حالت روانی، جنبهٔ خصوصی پیدا می‌کند، به هویت محرمانهٔ شخص مربوط می‌گردد و دیگر با شیوهٔ رفتار افراد در زندگی اجتماعی و اقتصادی واقعی آنها بستگی کارساز ندارد. این نوع ایمان همانند عناوین اشرافیت، ممکن است لنگرگاه اطمینان‌بخش گذشته باشد؛ ولی به درد امروز نمی‌خورد.

آنهایی که ایمان دینی خود را جدی می‌گیرند طبعاً از این روند ناخشنودند، اما در دموکراسیهای سهلگیر و دهری مسلک غرب، چگونه می‌توان از سوق دین به حاشیهٔ زندگی جلوگیری کرد؟ پاسخ بی‌تردید در اسطوره‌زدایی عقیدهٔ دینی و در تلاش منظم برای پیوستن الگوهای کهن پندار و کردار دینی به الگوهای تازهٔ فرهنگی است. و این کار نه تنها عملی، بلکه در دست انجام است. برای نمونه، زبان سنتی مذهب تأکید دارد که «توبه کنید، زیرا ملکوت خدا نزدیک است.» مراد این بود که به سبب گناهکاری بشر فاجعه‌ای بزرگ بالای سر آدمیان پَر می‌زند. خداوند به داوری خواهد نشست، و تنها کسانی که خود را پاک سازند و زندگی‌شان را تغییر بدهند جان سالم به‌در می‌برند. این الگوی کهن^۳ البته به شکل اصلی ماوراء طبیعی آن امروزه دیگر مطرح نیست - چون دلایل علمی خوب در دست داریم که جهان میلیاردها

سال دیگر دوام خواهد آورد - با این همه در فرهنگ نو می توان موقعیت و هماوردهای مشابهی یافت و این مفهوم را از نو زنده کرد. مثلاً، اگر رفتار آدمی تغییر فاحش نکند، چه بسا که حیات انسان بر کره زمین در جنگی هسته‌ای نابود گردد. بدین طریق پیام مذهبی دیرین درباره داورى آخرت و نیاز به توبه و ندامت، می تواند تعبیری تازه و مؤثر و، از لحاظ اجتماعی، با ربط امروزی، بیابد. و نیازی نیست که افراد متکبر باد در گلو اندازند و به این تعبیر بخندند؛ آنجا که ایمان برای عمل مفّر می جوید بایسته و شایسته است که در مناسب ترین مجاری موجود روان شود. بنابراین کلیسا می تواند و وظیفه دارد هم خود را وقف صلح و خلع سلاح بکند و با استفاده از اقتدار اخلاقی و بصیرت فراوان خود از آنچه در دل انسانها می گذرد، ریشه های ملت پرستی، جنگ افروزی و این گونه چیزها را بر شناسد و علاج مؤثر برای آنها ببندیشد.

و چنین هم می کند. مسیحیت امروزی با مسیحیت دورانهای پیشین تفاوت اساسی دارد. کلیسای کنونی مسائل رفتار اجتماعی، دفاع از حقوق فردی بشر، و صیانت شؤون اخلاقی و دینی زن و مرد را، در برابر تمایلات غیر انسانی و منحرف دولتهای مدرن و تکنولوژی مدرن، وظیفه اصلی خود می شمارد. مسیحیت، به دیده خود و دیگران، اینک دقیقاً در همین زمینه ها بسی کارا شده است. و این می رساند که اسطوره زدایی از مسیحیت به قصد پیوند دادن مؤثر آن به اوضاع و احوال زمان نو و چالشهای آن، و نیز تلاش ایمان برای یافتن جایگاهی فراخور در جامعه، در عمل اگر نه در اندیشه، هم اکنون صورت گرفته است. در امور اخلاقی عقاید ماوراءطبیعی پیشین تلویحاً کنار نهاده شده است. نیرو و بیانی که روزگاری صرف پیکار با شیاطین می شد اینک بر ضد قوای غیر انسانی جامعه نو به کار می رود، و آموزه رستگاری^۱ ماوراءطبیعی قدیم حال مبدل شده است به تلاش عملی برای ایجاد جامعه ای که توانش اخلاقی و دینی یکایک افراد خود را تحقق کامل می بخشد. بدین ترتیب اشاره قبلی من در مورد بی حاصلی کوشش متکلمان در اسطوره زدایی از مسیحیت

1. redemption

اندکی یکطرفه بود. اسطوره زدایی در قلمرو اخلاقی به مقیاس وسیع انجام یافته است. مسیحیت کارا تا اندازه زیادی به صورت نهضت مذهبی انسان گرای پیشروی درآمده که در صدد تحقق بخشیدن بینش خاصی از زندگی بشر است، و در برابر نژادپرستی، خودکامگی و دیگر ستمهای تهدیدکننده این بینش ایستادگی به خرج می دهد. پاپ کنونی، در زمانی که کارول وژتیل^۱ نام داشت، کتابی در همین زمینه، زیر عنوان مرد عمل^۲ منتشر کرد.

به هر حال وی به موازات این در باب تجدید در اصول دین^۳ مسیح چیزی نگفت، و بعید است که چیزی بگوید، و مشکل همین است. نوآوری در اخلاقیات مسیحی جدال برمی انگیزد و چه بسا روزنامه نگاران دست راستی را برنجانند، اما از دید دیلگارتون^۴ چندان دردناک نیست. به سادگی می توان دید که تعلیم مسیحی سنتی در مورد دستگیری بی تظاهر و خصوصی از هموعان، در مقیاس فقر و تنگدستی کنونی جهان، کافی نیست. پس کلیسا ناچار باید به صدا درآید و دولت را برای اقدام تحت فشار قرار بدهد، چون امروزه تنها دولتهایند که قدرت و امکانات لازم برای اجرای تحول مؤثر اجتماعی در اختیار دارند. گرایش به چپ در این سطح و در این گونه امور سهل و بی دردسر است، و دارد انجام می پذیرد. تغییر باورهای اخلاقی در مورد انسان، به دلایل تاریخی و روان شناختی (به ویژه در کلیسای کاتولیک روم) اندکی دشوارتر است، ولی در این راستا نیز نوآوریهای سریعی مسلماً روی می دهد. پس از داروین و نیچه و فروید ما هر روز بیشتر به ریشه های زیست شناختی^۵ طبیعت انسان پی برده ایم و بر آگاهی روان شناختی ما بسی افزوده شده است. اینک به سهولت می توان تشخیص داد که مقدار زیادی از معنویت و روحانیت سابق ما - چه از نوع کاتولیسیسم باروکی^۶ و چه پروتستانهای اصلاح طلب و انجیلی - غالباً خام و ستم آمیز، بیشتر بازدارنده تا رهاننده، و سرشار از تمایلات نامطلوب آزارخواهی^۷ بود. اسطوره های بازدارنده ای که در گذشته رفتار مسیحیان را با

1. Karol Wojtyla

3. doctrine

5. Baroque Catholicism

2. The Acting Man

4. biological

6. sadomasochistic

یهودیان، با زنان، با کودکان، و نیز در زمینه رفتار جنسی و غیره مقید می‌داشت، یکی پس از دیگری به محک نقد گذاشته شد و از بین رفت و نتایج به‌دست آمده همه سودمند است.

نمی‌خواهم بگویم که وقوع این تغییرات در اخلاق اجتماعی، اخلاق فردی و روان‌شناسی دینی بدون مناقشه صورت گرفته یا حال دیگر تکمیل شده است. ضدیت با اینها شدید بود و مبارزه هنوز ادامه دارد. ولی اگر شیوه رفتار امروز مسیحیت را با روشهای یک قرن پیش مقایسه کنیم معلوم می‌شود که بسیاری از این دگرگوینها اجتناب‌ناپذیر بود، و به‌همین سبب روی داد، و هنوز هم روی می‌دهد. این تحولات بر هشیاری کلیسا از ارزشهای بارز خود افزود، کلیسا را از رسالت انتقادی خاص خود، در برابر جامعه مدنی آگاه ساخت و تا حدودی موجب جدایی فرهنگی کلیسا از دستگاه دولتی گردید. اینها همه سود خالص بوده است.

اما تکلیف اصول دین چیست؟ این بحثی کاملاً علیحده است. آموزه ماوراءالطبیعه کهن در مبانی ایمان و در آیین نماز و ساختارهای نهادی، و نیز در ژرفای عواطف مردم، ریشه بسیار عمیق دارد. تمام آنچه جامعه‌شناسان «روند نهادی»^۱ می‌خوانند این آموزه را در کلیساها محفوظ نگه می‌دارد و آن را دامن می‌زند. ماوراءالطبیعه آخرین ملجأ و ضامن بقای هویت [کلیسا] است. نگهداری آن به‌شکلی که هست مایه از میان رفتن بیم کسانی است که گمان می‌برند فرایند تجدد اخلاقی ممکن است مسیحیت را به‌نوعی انسان‌گرایی دنیوی مبدل بکند. کلیسای رم و نیز کلیساهای دیگر از نقطه‌نظر سیاسی مصلحت دیده‌اند اخلاقیات نسبتاً مترقی را با برداشت بسیار محافظه‌کارانه‌ای از اصول دین توأم سازند. از این رو، از دیدگاه فکری و عقلی، سخت به‌زحمت افتاده‌اند. حتی خود پاپ هم نمی‌تواند عصایش را بسجرخاند، و فتواهای دینی‌اش را مانند مواظظ اخلاق اجتماعی‌اش جالب و پراهمیت سازد. تازه این هم اصل مطلب نیست. اصول دین، صرف‌نظر از معضلات فکری و عقلی آن،

می‌بایست مورد اطاعت و تقدیس جمعی قرار گیرد. رهبری کلیسا در زمینه تجدد و نوسازی مسائل اخلاقی، آشکارا آزادیهایی دارد، اما در مورد اصول دین دستش بسته است. کلیسا در ضمن خوب می‌داند که دقیقاً همین اصول ماوراءالطبیعه دین است که در صف نماز جماعت و خیمترین دشواری و دردسر را فراهم آورده است، هرچند انگار دیگر در صف از جماعت اثری نمانده است.

پس، بحران اصلی و پیگیر، در زمینه اصول دین است، و دریای ایمان نیز بیشتر به‌همین امر می‌پردازد. تا قرن هفدهم، توضیح نهایی رویدادها، و نیز رهنمود حیات انسان در این جهان، تقریباً در همه جامعه‌های بشری، به‌جهانی برتر و کامل‌تر حواله می‌شد. قدرت و مرجعیت از بالا به‌پایین می‌آمد، و این «بالا» گاه خدا، گاه جهانی مرکب از موجودات ماوراء طبیعی، و گاه نظامی آرمانی و متافیزیکی پنداشته می‌شد. تمایز میان جهان طبیعی پیرامون و قلمرو متعالی برین در اصل از افلاطون بود و پانزده قرن تمام اصل بنیادین اعتقاد مسیحیان به‌شمار می‌رفت؛ و همین تمایز است که در دوران جدید مورد حمله پیگیر قرار گرفته است. حتی در سالیان بسیار پیش، حدود ۱۵۸۰ میلادی کشیشی از فرقه دومینیکن^۱ به‌نام جوردانو برونو^۲ با مطالعه آثار کوپرنیک^۳ پی‌برد که چنانچه خورشید در کانون گیتی باشد و زمین در فضا گرد آن بچرخد، دیگر تمایز قدیمی جهان خاکی زیرین و جهان آسمانی برین پذیرفتنی نیست. زمین خود یکی از اجرام فلکی و بخشی از افلاک است. به‌علاوه، وقتی ستارگان را از دو قطب متباین مدار بزرگ زمین در موضع نسبی خود ثابت می‌بینیم، پس گستره کائنات (همان‌طور که کوپرنیک خاطرنشان کرد) باید خیلی بیش از آنچه پیش از آن می‌انگاشتیم پهناور باشد. برونو، در حقیقت، گمان برد که کائنات نامتناهی است، و سیارگان مسکون بی‌شماری دور خورشیدهای بی‌شمار می‌گردند. بدین ترتیب، جهان کائنات را دارای خصایصی چون بی‌کرانی، جساودانگی، باروری

1. Dominican

۲. Giordano Bruno (۱۶۰۰-۱۵۴۸). حکیم و فیلسوف ایتالیایی. (مترجم)

۳. Copernicus (۱۵۴۳-۱۵۴۳). منجم لهستانی. (مترجم)

1. institutional drift

خلاقه یافت که تا آن زمان تنها منحصر به خدا بود. برونو با ادغام زمین در آسمانها آغاز کرد، و با ادغام خدا و جهان در هم کار خود را پایان داد. جهان هستی، از نظر او، تنها و یگانه وجود لاهوتی مجسم و خودنمود^۱ خدا، می‌باشد، و کلیه تصورات این یا آن وحی محلی و مداخله آسمانی زیادی است. فیلسوف بدعت‌گذار یهودی، باروخ اسپینوزا^۲، اهل آمستردام با قوت و تعمق بسیار بیشتر، دو نسل بعد اندیشه‌های مشابهی بیان کرد. اسپینوزا پس از دکارت^۳ می‌زیست، در زمانی که انقلاب علمی آغاز شده بود. وی سیطره کلی قوانین فیزیکی را دلیل وجود کیهانی یکتا و خودبسنده خواند و آن را «خدا یا طبیعت» نامید. اسپینوزا از نخستین منتقدان کتاب مقدس بود، و هرگونه پندار مداخله آسمانی را مولود اندیشه پیش علمی^۴ می‌دانست، و سرانجام به نوعی جهان‌بینی دست یافت که بی‌اندازه عرفانی و در ضمن سراسر عقلی و طبیعت‌گرا بود.

چهره‌هایی چون برونو و اسپینوزا از زمان خود بسیار جلو بودند. طرز تفکر عمومی به مراتب کندتر حرکت می‌کرد؛ اما از بسیاری جهات به همان سو می‌رفت: اندیشه علمی و انتقادی سرانجام به اصال‌ت طبیعت منجر می‌شود، یعنی به آموزه‌ای که می‌گوید یگانه توضیح قانع‌کننده هر پدیده در طبیعت پیوند دادن آن به شیوه‌ای منظم با پدیده‌های دیگر و نشان دادن این واقعیت است که آن پدیده مصداق و نمونه‌ای است از یک الگوی تکرارشونده. در هر حال، تمام طرز فکرهایی که برای رویدادها و برای نهادهای اجتماعی دنبال علل ماوراء طبیعی می‌گشت رفته‌رفته رو به تضعیف نهاد. علت طبیعی زلزله، ستاره دنباله‌دار، بیماری و بدی محصول روشن شد، و اینها آشکارا بسیار مؤثرتر و نیرومندتر از توضیحات پیشین می‌نمود. هر چه این عادت بیشتر از سر مسیحیان افتاد که حوادث روزمره را قهر و مهر ایزدی بشمرند، اندیشه‌های آنها درباره خدا از او کمتر موجودی ترسناک و مستقل و شخصی ارائه داد، و کم‌کم

1. self-expression

۲. Baruch Spinoza (۱۶۳۲-۱۶۷۷). فیلسوف هلندی. (مترجم)

۳. René Descartes (۱۵۹۶-۱۶۵۰). فیلسوف و ریاضیدان و دانشمند فرانسوی. (مترجم)

4. prescientific

از مداخله خدا در کارها، و از درهم‌برهمی و ابهام او کاست. نگاهی به تعلیمات متکلمان نامدار کنونی نشان می‌دهد که آموزه‌های مربوط به خدا امروزه تا کجا پیش رفته است. خدا اینک چیزی نیست جز تجسم نوعی خوشبینی گسترده کیهانی، «اعتمادی بنیادی» داور بر این که عالم وجود، بر رغم ظاهر در کُنه باطن، یار و یاور ماست. خدا امیدی مقدس است، و از آنجا که افراد بشر پیچیده‌ترین موجودات عالم معلوم‌اند و مهر و محبت برترین ارزش انسانی است، پس جهان یا «بنیاد» همه هستیا نیز می‌باید به نحوی مرموز شفیق و مهربان باشد. این زبان بسیار مبهم، از نظر قدرت تبیین بسیار فقیر، و عاری از هرگونه نیروی زنده دینی است و نشان می‌دهد که اعتقاد به خدا امروزه حتی در درون خود کلیساها دستخوش بحرانی فزاینده است.

مردم عادی این وضع را «سقوط تدریجی دین» و فقدان ایمان می‌پندارند. این تصور، به طوری که نشان خواهم داد، بسیار نادرست است. اشکال آن است که دریافت مردم از مفاهیم دینی بسیار خشک و انعطاف‌ناپذیر است. همان‌گونه که پیشتر در بحث تحولات اجباری و غیرارادی دینی دیدیم، تلاش در ثابت نگه داشتن مفاهیم دینی محکوم به شکست است. فرایند تغییر تاریخی رفته‌رفته مفاهیم دینی را نیز تهی می‌کند و به صورت خرافات درمی‌آورد. در نتیجه همین فرایند، ایمان افرادی چون لوتر^۱ و باین^۲ - ایمانی نوسکه و دست اول و والاگوهر - وقتی حالت جزمی پیدا کرد، به تعصب بی‌لجام بنیادگویی تنزل یافت. مفاهیم دینی را، دست‌کم در سنت مسیحی، نمی‌توان در بست و دست‌نخورده منتقل کرد. مسیحیت محافظه کار نقض غرض است.

بدین قرار، سن برداشت رایج از موهبت ایمان و فقدان ایمان را یکسره رد می‌کنم، و برای اندیشه پی‌آیند آن - که میان مؤمن و نامؤمن خط فاصلی مشخص و روشن و پایدار وجود دارد - هم ارزشی قائل نیستم. آنجا که افراد در صدد ثابت نگاه داشتن مفاهیم دینی‌اند، برداشت آنها از ایمان به ناچار روز

۱. Martin Luther (۱۵۴۶-۱۵۸۳). اصلاحگر دینی آلمانی. پایه‌گذار نهضت پروتستان. (مترجم)

۲. John Bunyan (۱۶۲۸-۱۶۸۸). نویسنده مذهبی انگلیسی. (مترجم)

به روز نابخردانه‌تر و خودکامه‌تر می‌شود. و دیری نپاییده نغمه سر می‌دهند که ایمان بسان عشق رمانتیک است، بی دلیل و نازادی می‌آید و می‌رود، حالتی معنوی است که یا به‌ما تفویض شده یا نشده است، و چون و چرا ندارد. فراطبیعت‌باوری نوشته‌های سالهای ۱۹۳۰ تا ۱۹۵۰ گراهام گرین^۱، ماوراءالطبیعه‌ای که پیوسته در فشار است، این مفهوم را از ایمان عیناً به‌بار می‌آورد، و در نمایشنامه آلونک کشت گلدان^۲ به‌اوجی مضمّن‌کننده می‌رسد، و اینجا بود که شیرازه از هم گسست. ایمان را عبارت از قبول حقایق فراعقلی می‌شمردند؛ این قبول را ملکوت در دل مؤمن وارد می‌کرد تا آن‌که بالاخره پوچی این اندیشه آشکار شد. گرین دیگر نتوانست این‌گونه افکار را به‌طرز قانع‌کننده در آثار هنری خود بگنجانند، و مجبور شد شیوه‌های اندیشیدن تازه‌ای بیابد، و یافت.

بنابراین سخن از دو اردوی ثابت و پابرجا و مرز مشخصی میان آنها نیست. برعکس، تاریخ تفکر نشان می‌دهد که این خطوط و تمایزات همه متغیر است، و اندیشمندان بزرگ مدام خط‌ها را از نو می‌کشند. این، در مورد دین، بدان معناست که ایمان شخصی دست اول به‌دست نمی‌آید مگر از طریق، به‌قول معروف، «از دست رفتن ایمان». می‌بایست از آشوب و غلغلۀ درون گذشت؛ به‌ورطۀ آغازین^۳ فرو رفت، و در ژرفای روح بشر به‌وادی بی‌نام به‌جایی که همه مفاهیم را اوراق می‌کنند و از نو می‌سازند رسید، و در آنجا، در سرچشمۀ نیروی خلاق که ما و جهان ما را هستی می‌بخشد، طعم نوعی مرگ و تولد تازه را چشید. در اینجا هر چه بیشتر از دست بدهی، بیشتر به‌دست می‌آوری.

مسیحیت باید پیوسته از همین راه فرایند مرگ و تولد دوباره بگذرد و تجدید حیات بکند. ایمان زنده هیچ‌گاه به‌طریق دیگری بنا نشده و نخواهد شد؛ باید از صدق مفاهیم کهن یکسره دل برکند. این حقایق فرضی که دست دوم به‌ما رسیده همه تباهی‌پذیرند، مانند ابر در هوا پخش و پراکنده‌اند و مثل زئوس^۴ در

۱. Graham Greene (۱۹۰۴-۱۹۹۱). داستان و نمایشنامه‌نویس انگلیسی. (مترجم)

2. The Potting Shed

۳. primal chaos، یا بی‌نظمی آغازین.

۴. (Jupiter) Zeus. خدای خدایان یونان. (مترجم)

آغوش یو^۱، در میان انگشتهایمان محو می‌شوند^۲. می‌گویند ما در دورانی به‌سر می‌بریم که یقینهای قدیم از هم می‌پاشد؛ این که غصه ندارد، از هم پاشیدن طبیعت تمامی یقینها است. هر متفکر وجودگرای^۳ ژرف‌اندیش مکلف است به‌قعر جهان زیرین، به‌ورطۀ آغازین، فرو برود، و در آنجا چشم‌انتظار بازسازی مفاهیم و پدیداری حقیقت تازه باشد. بنابراین، اگر برگردیم به‌پرسش اصلی، که اعتقاد به‌خدا در چه حال است، معلوم می‌شود که مفهوم ویژه‌ای از خدا آشکارا در حال از بین رفتن است و این کار را نه دشمنان که بهترین هوادارانش انجام می‌دهند. سالهای سال خلاق کوشیدند مفهومی از خدا را که دیگر منسوخ شده بود معتبر نگاه بدارند. لابد تصور می‌کردند این مفهوم اصلی و یگانه مفهوم ممکن خداست. ولی اگر پذیرفتیم که معانی متغیرند و باید نوپردازی بشوند، پس بر ماست که در جستجوی علائم دگرگونی عمیق مسیحیت و در جستجوی نو سازی جامع کلیۀ مفاهیمش، برآییم.

اینها همه پیش از این هم روی داده است. پیام انجیل در دنیای فلسطینی و آرامی^۴ عیسی و در میان نسل نخست پیروانش آغاز شد، در جهان اندیشه‌ای که حتی برای یونانیان و رومیان همزمان نیز تقریباً به‌اندازۀ امروز ما عجیب و بعید بود. عهد جدید، خود سند تحول عمیقی است که در شریعت اولیه روی داد تا به‌صورت پیامی قابل فهم برای دنیای روم و یونان درآمد. در زمان قسطنطین^۵ و دوران اصلاح دین^۶ هم تغییرات مشابه دیگری در معانی داده شد. از چشم‌انداز درازمدت تاریخی، چنین می‌نماید که فرارسیدن فرهنگ نو نیز مستلزم تغییر معنای بس بزرگ و بس دشواری است؛ ولی روال گذشته نشان می‌دهد که ناممکن نیست و نباید دلسرد شد. آدمیزاد هیچ‌گاه نمی‌تواند تماس خود را با نیروهای نوآفرینی کاملاً از دست بدهد. وقتی رشته‌ای از مفاهیم و ارزشها، «واقعیت»ی

۱. Io. الهه اساطیری یونان که زئوس عاشقش بود. (مترجم)

۲. اشاره به‌دروغ زئوس به‌همسر خود که: «هرگز به‌یو دست نزده‌ام». (مترجم)

3. existential

4. Aramaic

۵. Constantine (۳۲۷-۳۰۶). امپراتور روم که به‌مسیحیان آزادی دینی داد. (مترجم)

۶. Reformation، انقلاب دینی در اروپای غربی که در نیمۀ اول قرن شانزدهم برای اصلاح

مذهب کاتولیک آغاز شد و به‌نهضت پروتستان انجامید. (مترجم)

که مردم در سایه آن زیسته‌اند، دچار عیب و نقص می‌شود، چندتایی ذهن پیامبرگونه همواره بو می‌برند چه در شرف روی دادن است و گویی از روی غریزه درمی‌یابند چه رسالتی در پیش دارند. از غلغله و آشوب درونی اینان، نظام نوینی شکل می‌گیرد.

از این رو، در گفتگوهای متناوبی که سالی چند در جریان بود، دریای ایمان، بیشتر و بیشتر رشته مطالعاتی پیرامون چهره‌هایی شد که افرادی برجسته‌اند. البته می‌توانستیم با بازسازی ایمان مسیحی و جهان‌بینی دینداران عادی، به گونه‌ای که طی قرون تدریجاً نشو و نما یافته و هنوز می‌یابد، به مطالعه خود شکل تاریخی گسترده‌تری بدهیم. و این، اگر کسی از عهده برآید، کار جالبی است. اما داستان به گمان من چنان پیچیده و درک مورخان از آن هنوز چنان ناکامل است، که این کار خیلی عملی به نظر نمی‌رسد. از طرف دیگر، چهره‌های فوق‌العاده خلاق و آینده‌نگری که ما سرانجام برای مطالعه خود برگزیدیم بسیار سهل و ساده‌تر در دسترس‌اند، ما را به‌نهایتین افکار خویش راه می‌دهند، و به ما این امکان را می‌دهند که گهگاه نگاهی گذرا به ظهور نظم نوین بیندازیم. با این همه اگر کتاب حاضر را با معانی ثابت و پیش‌ساخته دینی در ذهن خود بخوانید و برای ایمان و بی‌ایمانی مرز مشخصی قائل بشوید، فقط پس رفتن آب را در جزر و مد دریا خواهید دید. اما آنهایی که حاضرند پیش پندارهای خود را کنار بنهند و همانند سقراط معصوم و پاک‌دل بشوند، باز آمدن آب را مشاهده خواهند کرد. دریای ایمان، بنا به تشبیه شگرف ماتیو آرنولد^۱، در فراز و نشیب است؛ اما جزری که می‌رود و مدی که باز می‌آید، کاملاً یکی نیست. ولی این هم به همان اندازه اوج می‌گیرد؛ و پیوستگی دارد. صرف استعاره‌هایی که به کار بردیم: فروپاشی و بازآفرینی، مرگ و تولد دوباره، سود و زیان، همه گویای آن است که پیوستگی و تداوم در عمقی‌ترین سطح یعنی در سطح کهن‌الگو همچنان برقرار است. اما اگر انتظار دارید نو و کهنه عیناً یکی باشند مطلب را درست در نیافته‌اید.

۱. Matthew Arnold (۱۸۲۲-۸۸). شاعر و منتقد انگلیسی. (مترجم) ن. ک. به صفحه ۲-۳۱.

البته، همان‌طور که خواهیم دید، بینشی تازه مدتهاست که دارد شکل می‌گیرد، ولی درک آن هنوز کار ساده‌ای نیست، شاید هم ما در ادراک آن سرسختی به خرج می‌دهیم. ترسیم نوعی طرح مقدماتی برای نمودن راه پریچ و خمی که پیش رو داریم بی‌فایده نیست.

بیشتر مردم عقاید دینی خود را لفظاً و معنأً راست می‌دانند، آنها را -ولو نارسا- شرح و وصف موجودات حقیقی، و نیروها و احوال واقعی می‌پندارند. بدین قرار گمان می‌برند که خدایی عینی، جهانی دیگر و برتر، زندگی پس از مرگ و مانند اینها وجود دارد. این نوع ایمان ساده‌اندیش را واقع‌گرایی^۱ دینی می‌نامیم. این طرز فکر، اگرچه طبیعی، ولی خالی از نقص نیست، چرا که امروزه ضوابط و آزمونهای بسیار پیشرفته‌ای برای آنچه شناخت شمرده می‌شود در اختیار ماست، و بنابراین معیارها، هیچ‌یک از عقاید دینی امروزه به‌بیکر عمومی دانش آزمونی تعلق ندارد.

ممکن است اعتراض کنید که در عقیده دینی نیز عناصری حاکی از واقعیت یافت می‌شود. مثلاً، مورخان غیر مذهبی هم شاید تردیدی به خود راه ندهند که عیسای ناصری به فرمان پونتئوس پیلاتوس^۲ به قتل رسید. این نشان می‌دهد که اصل گزاره تاریخی است نه دینی، منتها هنگامی که مردم آن را به شکلی خاص به خود تعلق می‌دهند و تأکید می‌ورزند که عیسی «به‌خاطر ما» جان داد، جنبه مذهبی پیدا می‌کند. اعتقاد دینی بیشتر به شکل بستگی دارد تا به محتوا.

از نکته اخیر برمی‌آید که نباید اعتقادات دینی را وصف امر واقع دانست بلکه آنها را باید باورهای اخلاقی شمرد. عقاید دینی حقایق کلی و جهانی نیست، حقایق این یا آن جماعت است، توصیف امور واقع نیست، رهنمود زندگی است. این عقاید به دستگاهایی فکری متعلق‌اند، و هر دستگاه فکری به‌نوبه خود متعلق به یک جامعه است؛ و نشان می‌دهد وابستگی به آن جامعه، بهره‌مندی از آن شیوه زندگی و وفاداری به آن ارزشها چه مفهومی دارد. هیچ عقیده دینی ویلان و سیلان نیست؛ همه با جوامع پیوند خورده‌اند، و از هر عضو

1. realism

۲. Pontius Pilate، والی رومی فلسطین که عیسی را تسلیم یهودیان کرد. (مترجم)

جامعه انتظار می‌رود مجموعه آنها را درست بپذیرد، و از کسی که بدان جامعه تعلق ندارد این چنین توقعی نیست. از هر مسیحی انتظار می‌رود رستاخیز مسیح را قطعی بداند، ولی مسلمانان چنین تکلیفی ندارند. فزون بر این، تصور نباید کرد که مفهوم ایمان به رستاخیز مسیح هرگز جزو هیئت عمومی دانش آزمونی بشود، این چنین تصویری برخلاف طبیعت عقیده دینی است. برای باور کردن این چنین چیزی ایمان لازم است، و این خود یعنی پایبندی به نوعی اجتماع و راه و رسم زندگی آن.

اینها همه امروزه روشن و در شمار بدیهیات است. اما انقلاب هنگامی می‌آید که به اینها عمل کنیم و پیوسته در حق خود به کارشان بندیم. در صورت به کار بستن می‌بینیم که واقع‌گرایی [در دین] را کنار نهاده‌ایم. معتقدات ما قواعد زندگی است در لباس تصاویر، بیان نمادین^۱ تعهد ماست به نوع خاصی اجتماع، به ارزشهای آن، به دریافت آن در باب این که حیات بشر چه شکل و چه مسیری داشته باشد، خلاصه به معنویت جامعه.

در جهان ما بسی معنویت‌های همبسته و کامل یا بسیار شیوه‌های زندگی وجود دارد. ارزشهای آنها چه‌بسا در هم تداخل می‌کند، ولی هر کدام واحدی جداگانه است؛ و نقطه‌ای ارشمیدسی، مستقل از این معنویات نمی‌توان یافت که از آنجا به ارزشیابی آنها پرداخت. چون که به مجرد آن که دست به ارزشیابی زدید، به یکی از آنها پیوسته‌اید.

پس اساسی‌ترین معتقداتمان را باید برگزینیم. «حقیقت» آنها حقیقت توصیفی یا ناظر به‌ماز واقع نیست، بلکه حقیقت چگونگی تأثیر آنها در زندگی ماست. آنها را باید دستور عمل قرار داد.

اگر هیچ چیزی نتواند مقدم بر گزینشهایی باشد که ارزشها و خط‌مشی زندگی ما را مشخص می‌کند، پس مشاهده می‌شود که دین کاملاً بشری است، و با فرهنگ و تاریخی که خود می‌آفریند پیوند ناگسستنی دارد. مردم عادی ممکن است افسانه‌وار معتقدات دینی خود را حقایق عینی و جاودانی بپندارند،

۱. symbolic expression

ولی اهل فن می‌دانند که جزء به جزء هر مذهب بشری است، در جوامع بشری تکامل یافته است، و دارای تاریخی صرفاً بشری است که می‌تواند اصولاً بازسازی بشود.

در گذشته کسانی که دریافتند دین صرفاً بشری است خود لامذهب شدند. امروز وضع چنین نیست. کم‌کم نخستین معتقدان آگاه پدید می‌آیند. مردمی که می‌دانند دین بشری است ولی در ضمن پی برده‌اند که این امر چیزی از اهمیت آن برای ما نمی‌کاهد. دین باید بشری باشد، جز این راهی ندارد، اگر بشری نباشد کاری از پیش نمی‌برد.

مسئله دیگری که به همراه اینها می‌آید دگرگونی فلسفی پرامنه‌ای است که اصطلاحاً «ختم متافیزیک» خوانده می‌شود. به تدریج می‌بینیم که برای ما غیر از عوالم دستاورد زبان و فعالیت‌های خودمان چیز دیگری نمی‌تواند وجود داشته باشد. مفاهیم و حقایق و ارزشها همه ساخته انسان است و نمی‌تواند جز این باشد. سیلان تجربه پیوسته است و ساختاری از خود ندارد. این ماییم که به آن شکل می‌دهیم و از آن جهانی برای زیست می‌سازیم.

مادر بررسی خود به شکلهای گوناگون به این آموزه — آموزه انسان‌گرایی^۱ یا انسان‌مداری^۲ ریشه‌ای — به روایت مارکس، نیچه، ویتگنشتاین و دیگران، سرخواهیم خورد. نیچه به‌ویژه پیامد کامل آن را مصیبت‌بار و انقلابی می‌پنداشت. شاید حق با او بود، هرچند این به تعبیری دیگر اندیشه‌ای کهن است، و به‌طور تلویحی در مکتب انسان‌گرایی یونان، و نیز در انگاره^۳ عروج و شکوه عیسی، و در آیین [آزادی] اراده مسیحیت دیده می‌شود. آن‌که به کیش نو درمی‌آمد به‌هنگام تعمید زندگی تازه، وابستگی تازه، ارزشهای تازه، و دنیای تازه‌ای برای خود انتخاب می‌کرد. دوشادوش سنت خردورزی^۴، که عقاید دینی را همنوایی با حقایق می‌انگارد، آیین اراده‌گرایی^۵ هم وجود دارد که بر تقدم و خلاقیت اراده تأکید می‌گذارد. این ماییم که باید برگزینیم که چه باشیم، چه چیز

۱. humanism

۲. anthropocentrism

۳. image

۴. intellectualism

۵. voluntarism

را ارزش نهمیم، و چگونه جهانی پیرامون خود بسازیم، و این مسؤولیت خطیر سرلوحه همه مسؤولیتهای ماست. وظیفه اصلی دین بر ملا کردن آن لحظه تصمیم آغازین است، لحظه‌ای که همه چیز از هیچ آفریده می‌شود، و این همه را ما باید انجام بدهیم.

این تفسیر انسان‌مدار و اراده‌گرایانه از دین بی‌شک منجر به تجدید نظر اساسی در دریافت مردم از ایمان دینی خواهد شد؛ و این نه از سر اجبار است نه غیرطبیعی است. آنهایی که فکر می‌کنند مسیحیت کاملاً بی‌اسطوره ناممکن است مطلب را عوضی فهمیده‌اند. ما، برخلاف تصور آنها، می‌خواهیم مفاهیم سهل و ساده را بازآوریم. «حیات بعدی شما» برای مثال، می‌شود... زندگی آینده شما، و خدا... خدای شما، موضوع به‌همین سادگی است.

سردیران نشریه تئولوژی^۱ از سر لطف اجازه دادند پاره‌ای مطالب را که آنها ابتدا در ۱۹۸۳ منتشر کردند اینجا دوباره به کار برم. از پیتر آرمسترانگ^۲، که این کتاب به‌او پیشکش شده، و همه کسانی که در برنامه [تلویزیونی] دریای ایمان با ما همکاری کردند نیز سپاسگزارم.

د.ک.

۱

ساحل دوور^۱

امشب آرام است دریا.
جزر و مد کامل، مه تابان.
بر فراز تنگه — در کرانه فرانسه
روشنی گاه پیدا و گاه نهان.
در خلیج ساکت و آرام، از کران تا به کران.
سوسوی صخره‌های انگلستان.
بیا پای پنجره، هوای شب دلریاست!
گوش فرادار! در امتداد خط کف آلود،
آنجایی که دریا به زمین خفته در مهتاب پیوسته،
غرش خروشان شن‌ها را می‌شنوی،
موج آنها را فرومی‌برد، و در برگشت،
به ساحل بالا می‌افکند،
یاورچین، منظم، لرز لرزان، می‌آیند و می‌روند و بازمی‌گردند.
و نغمه اندوه جاودان سر می‌دهند.

روزی روزگاری سوفوکلس^۱

همین نوارا، از دریای اژه شنید،

و به فراز و نشیب تیره و تار و سیه‌بختی بشر اندیشید؛

ما هم در کنار این دریای دوردست شمالی،

به شنیدن این آوا در اندیشه می‌شویم.

زمانی، دریای ایمان، نیز در اوج بود

و همچون رشته‌ای تابناک

گرداگرد ساحل زمین حلقه زده بود.

ولی امروز فقط خروش افسرده، طولانی و پس‌گرایی

از آن به گوش می‌رسد

خروشی گریزان به دم باد شب، به بی‌غله‌های سرد پهناور،

به ریگزاران برهنه جهان.

ماتیو آرنلند «ساحل دوور» را، در آخرین دیوان شعر خود، در ۱۸۶۷ انتشار داد. این شعر بیانگر مفهومی است که در زمان او رواج داشت: دنیای کهن ماوراء طبیعی خدایان و ارواحی که بشریت را از سرآغاز آگاهی‌اش احاطه کرده بودند سرانجام به‌طور محتوم رو به زوال می‌رفتند. نظام اجتماعی و دینی انگلستان تا همین اواخر آنچنان نیرومند بود که می‌توانست بی‌ایمانی را منزوی سازد و از نفوذ و دست‌اندازی آن جلو گیرد. ولی اندک‌اندک آشکار شد که این تلاش‌ها بی‌ثمر است. مسیحیان اندیشمند از این‌پس یا گونه‌ای تجدید نظر طلب خواهند بود یا آگاهانه به اقلیت ناراضی خواهند پیوست.

آرنلند خودش تجدید نظر طلب بود، و پس از کنار نهادن شعر و شاعری در دهه ۱۸۷۰، چهار کتاب منتشر کرد که امروز می‌توان آنها را الهیات انقلابی خواند. اما ماتیو آرنلند در درجه اول متفکر نبود. به سبک انگلیسی‌ترکیبی از شاعر و دکاندار بود، ذهنی شهودی و وقاد را با دریافتی تیز از واقعیت اجتماعی درآمیخته بود. چیزی که او را تکان داد نه بحث فلسفی بلکه احساس او از

۱. Sophocles (حدود ۴۹۶-۴۰۶ پیش از میلاد). شاعر تراژدی‌نویس یونانی. (مترجم)

تغییرات اجتماعی و فرهنگی پیامد انقلاب فرانسه بود. شیوع تفکر شهودی، درک اجتماعی تیز و تجربه طولانی و بی‌همتای صنعتی شدن موجب شده که حتی امروزه در بریتانیا هر رویدادی در دل شهرهای بزرگ فوق‌العاده مهم و توان‌آزما انگاشته شود.

اصالت امور دنیوی

من در روز یکشنبه ۲۴ مه ۱۹۵۹ به دست ویلیام گریر^۱، اسقف منچستر، خلعت روحانی پوشیدم و کشیش کلیسای قدیس فیلیپ^۲ در شهر سالفرد^۳ شدم. مراجعت به لانکشاير به میل خودم بود، چون از سویی می‌خواستم، پس از مدتی تحصیل در جنوب شرقی انگلیس، از نو به اصل و نسب خود بازگردم، و از سوی دیگر همانند گروهی از دوستانم لازم می‌دانستم دریافت خود را از مسیحیت در رویارویی با واقعیات زندگی در شهری صنعتی بیازمایم.

سالفرد، از این نظر، اگر نه از جهات دیگر، شهر مطلوبی بود. سالفرد قدیم در ساحل غربی رود ایرویل^۴ با منچستر قدیم در کرانه شرقی روبه‌رو، کهن‌ترین منطقه عظیم صنعتی را در جهان تشکیل می‌دهند. جمعیت شهر در اواخر قرن هیجدهم رو به افزایش گذارده بود، و در سال ۱۸۰۰ به ۱۰۰،۰۰۰ و در ۱۸۵۰ به ۵۰۰،۰۰۰ رسیده بود. فردریش انگلیس^۵ جوان و همسرش ماری آنجا را خوب می‌شناختند، و انگلس بسیاری از مطالب تکان‌دهنده کتاب نخستین خود، وضع طبقه کارگر در انگلستان ۱۸۴۴^۶، را در آن شهر گرد آورد.

در ۱۸۲۵ که کلیسای قدیس فیلیپ ساخته شد توده مردم این ناحیه تا حد زیادی ناگزیر تماس خود را با کلیسا از دست داده بودند. دو کلیسای کمابیش متشخص از عهد ملکه آن مانده بود، یکی کلیسای قدیس آن^۷ در منچستر و

۱. William Greer

۲. St. Philip

۳. Salford. شهری در ایالت لانکشاير انگلستان. (مترجم)

۴. Irwell

۵. Friedrich Engels (۱۸۲۰-۱۹۵). سوسیالیست آلمانی. یار و همکار مارکس. (مترجم)

۶. *The Condition of the Working Class in England in 1844.*

۷. St. Ann

دیگری تثلیث مقدس^۱ در سالفرد، هر دو پر از «لژ»های خانوادگی کرایه‌ای. فزون بر اینها کلیسای کهن منچستر (کلیسای جامع امروزی) به سرپرستی جاس بروکس^۲ افسانه‌ای نیز بود. این شخص مردی خشن و عجیب و غریب بود، و دوران تصدی او بیشتر به سبب ازدواجها و غسل تعمیدهای بسیار عظیم و بی‌دروپیکری که ترتیب می‌داد در خاطره‌ها مانده است، کار مهم دیگری ظاهراً انجام نداد.

حکومت وقت پی برد که در شهرهای صنعتی جدید جمعیتی کاملاً بی‌ایمان در حال نشو و نماست. از این رو، به شکرانه پیروزی در جنگ و اترلو، دو عطیه بزرگ از وجوه عمومی برای تأمین و تدارک کلیساها اختصاص یافت. کلیسای قدیس فیلیپ، بنای پرهیبتی که سیر رابرت اسمرک^۳ در ۱۸۲۴ به سبک یونانی مد روز ساخت، یکی از همین «کلیساهای واترلویی» است. از بنای درونی‌اش پیداست که این کلیسا برای جادادن هر چه بیشتر افراد و برای پول درآوردن طرح‌ریزی شده است. در راهروهای طبقه بالا، جای نشستن تهیدستان، که تنگ و ارزان قیمت بود، هنوز دیده می‌شود. جایگاههای استیجاری قسمت پایین ابتدا برای طبقات متوسط بود. در آن زمان سکونت در حومه شهر هنوز متداول نبود و اینان هنوز در خیابانهای اصلی شهرهای صنعتی جدید به سر می‌بردند. کرایه پرداختی اینها برای این جایگاهها، مثل پاره‌ای طرحهای مباشرت امروزی، به هزینه مالی کلیسا کمک می‌کرد، ولی آدم را به یاد انتقاد حضرت عیسی از فریسیان^۴ می‌انداخت که گفت نشیمنهای اصلی کنیسه‌ها را به انحصار خود درآورده‌اند.

با این حال، در اوایل قرن نوزدهم جامعه دست کم می‌کوشید برای کارگران جدید صنعتی جایی در کلیسا تهیه کند. در فاصله سالهای ۱۸۰۱ و ۱۸۵۱ تعداد ۲۵۲۹ کلیسای انگلیکان^۵ تازه در سرتاسر انگلستان ساخته شد. بر فرض هم که همه اینها مانند کلیسای قدیس فیلیپ بزرگ می‌بود - یعنی به طور متوسط ۷۵۰ جای نشستن می‌داشت - باز جابرای کمتر از دو میلیون نفر فراهم می‌ساخت.

1. Sacred Trinity

2. Joss Brooks

3. Sir Robert Smirke

۴. Pharisses، فرقه بزرگ مذهبی و سیاسی یهود. (مترجم)

۵. Anglican، کلیسای رسمی انگلستان. (مترجم)

بدبختانه، این اصلاً کفاف نمی‌داد. جمعیت انگلستان در طول این مدت از ۸ به ۱۸ میلیون تن رسیده بود. در نتیجه، در اواسط قرن در کلیساهای شهرهای صنعتی بزرگ تنها برای یک سوم جمعیت جا بود، نیمی از این جاها در کلیساهای محلی، و نیم دیگر در نمازخانه‌های کوچک و کلیساهای کاتولیک پیروزم بود.

چنانچه، احیاناً، تمام اهالی شهرهای بزرگ می‌خواستند، همانند جوامع سنتی روستایی، با هم به کلیسا بروند، برای همه آنها به هیچ وجه جا نبود. و آیا اساساً هیچ‌گاه چنین قصدی در کار بود؟ ظاهراً نه. سرشماری ۱۸۵۱ (که تا اندازه‌ای حدسی است ولی بهتر از آن چیزی در دست نداریم) مدعی است که در روز سرشماری ۴۲ درصد جمعیت انگلیس و ویلز به کلیسا رفته بودند. اما سرپرست این سرشماری دینی، هوریس مان^۱، خوب می‌دانست، و تذکر داد که میانگین طبقات بالا و متوسط و حومه‌نشین خیلی بیشتر، و میانگین مناطق صنعتی خیلی کمتر از رقم فوق است. در کلیساهای نواحی بسیار فقیر از این هم پایین‌تر - حدود ده درصد - و پایین‌تر از همه میانگین کارگران کم‌مزد جوان بود.

این افراد از تمکین ملاحظه‌کاری سنتی خویش دست شسته بودند، و نظم موجود اجتماعی و کلیسای همدست آن‌را دیگر قبول نداشتند. شرح تکان‌دهنده‌ای از نظریات آنها در نامه‌ای که نایب اسقف شهر لیدز^۲، دبلیو. اف. هوک^۳، در ۱۸۴۳ نوشته، دیده می‌شود. هوک افراطی و آتشی‌مزاج نبود، مردی قریص و محکم، تحصیل‌کرده آکسفورد، بلندپایه در کلیسا، مورخ و شخصیتی وزین و محترم بود. می‌گوید:

کلیسا در نواحی صنعتی مورد تفریطات زحمتکش است. من دوستان کلیسایی پرشور و خوش‌فکر در میان این طبقه زیاد دارم و از طریق آنان، و عذابی که می‌کشند، از احساس مردم باخبرم. طبقات زحمتکش خود را ستمدیده می‌دانند و معتقدند حق و منزلت دلخواه خود را فقط با ابراز قدرت می‌توانند به دست آورند...

1. Horace Mann

2. Leeds

3. W. F. Hook

هوک در ادامه سخن می‌افزاید که کارگران از افراد خیرخواه طبقه بالا، مثلاً لُرد شافتزبری^۱، بدشان می‌آید. این کارگران خود را حزب یا طبقه تازه‌ای در کشور می‌پندارند، و

... بسیاری از آنها بانجابت و با شور و شوق به حزب خود عشق می‌ورزند. اینها حزب را جایگزین کلیسا کرده‌اند؛ کلیسا را وابسته به حزبی که به آنها ستم می‌کند می‌دانند. از این‌رو از آن بیزارند؛ و هر کس از طبقه زحمتکش را که به عضویت کلیسا درآید خائن به حزب و صنف خود می‌شمرند. او را از میان جمع خود طرد می‌کنند. افراد بینوا و محتاج مجازند که به کلیسا بروند؛ زیستن از قتل دشمن مانعی ندارد، اما وای بر احوال نوجوان تندرست و نیرومندی که خود را اهل کلیسا بخواند.

چنین نوشت هوک در ۱۸۴۳، سالی چند پیش از ۱۸۴۸، «سال انقلابها»، سال چارتریزم^۲ و مانیفست کمونیستها. هوک می‌گوید «حزب را جایگزین کلیسا کرده‌اند» که این خود می‌رساند که گروه اجتماعی غیر مذهبی تازه‌ای پدید آمده است. آنها را غیر مذهبی می‌خوانیم چون بالاترین هدف آنها در زندگی، به جای دین، مبارزه سیاسی برای پیشبرد مرام طبقه زحمتکش در این جهان است. در ظرف چند سال بعد تعدادی مفاهیم جدید وارد زبان انگلیسی شد: Secularism (۱۸۴۶)، Secularist (۱۸۵۱) و Secularisation به مفهوم این جهانی کردن کامل آموزش و پرورش، اخلاق و زندگی عملی (۱۸۶۳). تا آنجا که من دریافته‌ام، در سالهای نسبتاً اخیر است که ما اصطلاح Secularisation را به مفهوم وسیعتر آن، یعنی گسترش تدریجی طرز فکر ابزاری و سودگرایانه، به جنبه‌های هر چه بیشتر زندگی، اطلاق کلی داده‌ایم. بدین تعبیر نفوذ دین در جامعه و در تفکر فردی رفته‌رفته کم می‌شود تا آنکه سرانجام مقدس از بین می‌رود و نامقدس یکسره جای آن را می‌گیرد. خود لفظ

۱. Lord Shaftesbury (۱۸۰۱-۸۵). مردم‌دوست و مصلح اجتماعی انگلیسی که مبتکر بسیاری از قوانین مرفی چون تحریم کار زنان و کودکان در معادن و محدود کردن کار روزانه به ده ساعت بود. (مترجم)
۲. Chartism. نهضت اصلاح طلبانه کارگران در بریتانیا. (مترجم)

هر چند تازگی دارد ولی مصداق آشکارش را در قرن نوزدهم می‌توان دید. قرن نوزدهم دوران دگرگونی و رشد سریع جمعیت بود و توسعه وسیع کلیسا و نیز پیشرفت پیگیر فرایند دنیاگرایی (Secularisation) در این زمان تحقق یافت.

سالهای دهه ۱۸۴۰ بحرانی بود. برخی از اندیشمندان نامدار خارجی، فیلسوفانی چون لودویگ فویرباخ^۱ و اوگوست کنت^۲، به‌طور آشکار از خدا به‌انسان، از زندگی بعدی به زندگی کنونی، و از دین به‌انسان‌گرایی‌دند، و بر بسیاری نویسندگان برجسته انگلیسی که ایمان خود را در این دهه از دست دادند، اثر نهادند. اما بخش عمده طبقه متوسط انگلیس، دین خود را از دست ندادند تا این‌که این اتفاق در فاصله زمانی میان داروین و بلومزبری^۳ رخ داد. حال آن‌که کارگران خیلی زودتر دست از دیانت شسته بودند. کارگران تا چندین نسل برای دین و مسیح احترام قائل بودند؛ ولی دیگر کلیسا را از خود نمی‌دانستند.

چرا چنین بود؟ خیلی چیزها می‌توان گفت. لهستانیها، ایرلندیها، رومانیاییها، یونانیها و دیگران کلیسای قومی دارند، کلیسایی که در نتیجه قرن‌ها مبارزه سخت بر ضد استیلای خارجی هویتی کاملاً همسان با مردم خود یافته است. کلیسای قومی قدرت آن را دارد که، دست کم تا مدتی، در برابر هجوم صنعتی پابرجا بماند. اما در انگلستان ما هیچ‌گاه کلیسای قومی نداشته‌ایم. تغییر پیوسته از جانب پادشاه و دربار آغاز شده است، و سپس اینها طریقت تازه را به کشور تحمیل کرده‌اند. چنین بود در سال ۵۹۷ میلادی و پادشاهی اِتلبرت کنتی^۴، و نیز در پادشاهی ویلیام اول و راهبان و اسقف‌های بدنام او از نورماندی؛ و این وضعیت همین‌طور تکرار شد تا رسیدیم (از همه رسواتر) به زمان تیودرها^۵ و استوارتها^۶. بدین قرار انگلیسیها در مورد طریقتی که از بالا توسط بزرگان به آنها

۱. Ludwig Feuerbach (۱۸۰۴-۷۲). فیلسوف بزرگ آلمانی. (مترجم)

۲. Auguste Comte (۱۷۹۸-۱۸۵۷). فیلسوف و جامعه‌شناس بزرگ فرانسوی. (مترجم)

۳. Bloomsbury. ناحیه‌ای در قلب لندن که در اواخر قرن نوزدهم کانون فرهنگی و روشنگری انگلستان بود و در قرن بیستم، در فاصله دو جنگ جهانی، مرکز جمعی نویسندگان و دیگر اندیشمندان مشهور به «گروه بلومزبری» شد. (مترجم)

4. Ethelbert of Kent

5. Tudors

6. Stuarts

تحویل شود سابقه طولانی دارند و پیوسته از این بابت ناراضی و یا دست کم اندکی بدگمان بوده‌اند. کسانی که در ۱۸۳۱ کاخ اسقف بریستول را سوزاندند بیانگر احساساتی بودند که در ترانه‌های رایین هود^۱، و حتی از مدتها پیش از او، به گوش مردم آشنا بود. انکار دین در انگلستان همیشه آسانتر از جاهای دیگر بوده است زیرا مردم دین را دستاورد حکومت می‌دانسته‌اند. درست مثل کلیسای قدیس فیلیپ بینوا، که با همه دل‌بستگی من به آن، معلوم است که به دست مردم برای ابراز ایمانشان ساخته نشده است، و بیشتر شباهت دارد به تالار موعظه‌ای که دولت برای متعبد کردن اهالی برپا کرده باشد، که در حقیقت علت اصلی بنا نیز همین بود.

علیرغم شورشها و طغیانهایی که گاه‌گاه رخ می‌داد اکثریت مردم انگلستان به احتمال تا سال ۱۸۰۰ همچنان به کردار دینی وفادار ماندند. توجه دارید که می‌گویم گردار، نه ایمان، چون گواه چندانی در دست نداریم که تا پیش از دوران جدید مردم عادی حقیقتاً به چه ایمان داشتند. تصویر «قرون ایمان»^۲ را اقلیت کوچکی که می‌توانست قلم به دست گیرد و اربابان قدرتمند آنها برای ما ترسیم کرده‌اند. مورخان که امروزه اسناد دادگاههای محلی کلیسایی را بررسی می‌کنند به شواهدی برمی‌خورند که نشان می‌دهد خیال‌پردازی و خرافه پرستی خیلی بیشتر از آنچه اولیای امور به روی خود می‌آوردند در میان مردم شایع بوده است.

با این همه فرایض شرعی در سطح وسیعی انجام می‌شد. نوسان جمعیت در قرون وسطا زیاد بود، ولی برای سه میلیون جمعیت انگلستان در اواخر قرن سیزدهم نزدیک ۱۰,۰۰۰ کلیسای محلی وجود داشت. سرزمینی به معیارهای امروزی بسیار فقیر، که برای هر ۳۰۰ تن از مردم خود کلیسایی غنی و پرهزینه بسازد، بی شک خیلی دیندار است. لندن دوران تودور و استوارت چندان دیندار و پارسا نبود، با این حال برای ۸۰,۰۰۰ جمعیت خود ۸۰ کلیسا داشت. دین هنوز از اهمیت شایان برخوردار بود: برای نمونه شماره بسیار زیاد کلیساهایی

۱. Robin Hood، ماجراجوی افسانه‌ای انگلیسی که اموال توانگران را می‌گرفت و به بینوایان می‌داد. (مترجم)

2. Ages of Faith

را در نظر بگیرید که پس از آتش‌سوزی لندن [۱۶۶۶] از نو بنا شد. کفرپروری رنسانس، آزاداندیشی خداشناسان تعقلی^۱، بی‌بندوباری دوره بازگشت پادشاهی^۲، و شک‌آوری دوران خرد^۳—این‌گونه جنبشها هنوز تنها بر معدودی از نخبگان اثر می‌نهاد. بدین ترتیب، پاسخ ساده به پرسش «بیشتر مردم چه وقت از رفتن به کلیسا خودداری کردند؟» آن است که روی گرداندن مستمر توده‌ها از کلیسا، دست کم در انگلستان، از ابتدای ایجاد شهرهای صنعتی آغاز شد.

و چرا بعضی از رهبران طبقه کارگر صنعتی دین را کنار گذارند و به سیاست پناه بردند؟ بیشترین نابسامانی در زندگانی اینان روی داده بود، آنچنان‌که همه به صورت آوارگان درآمده بودند. در جامعه کشاورزی پیشین، نظم اجتماعی و نظم طبیعی به هم پیوند خورده با هم سازگار بود، و امور بر مدار اقتدار خدا و سنت می‌گشت. نظم پیشین نیز سخت و بی‌رحم بود و گاه شورش برمی‌انگیخت، با این حال مردم آن را می‌فهمیدند و کمابیش به آن وفادار بودند. اما در نواحی صنعتی جدید ضوابط کهن اجتماعی که افراد را به کلیسا پیوند می‌داد در هم شکست، و هر چه شهر بزرگتر، شدت این شکستگی بیشتر بود. کلیسا هم از وضع مناطق صنعتی غافل یا بیزار بود. مردم ناگهان خود را در جهانی نو، جهانی ساخته بشر یافتند، جهانی که سازمان آن دیگر با نظم فراگیر آسمانی بستگی نداشت. طبیعت، نظم موجود، صرفاً مواد خام و نیروهای مادبی می‌نمود که در اختیار و تحت هدایت بشر بود. از قدرت مافوق بشر دیگر خبری نبود. شرایط زندگی تنگدستان را نه خداوند که مدیران و سهامداران بنیانگذار و گرداننده نظم نوین تعیین می‌کردند. جستجوی سستی دین برای رستن از چنگ شر و بدی بایست از نو تدوین می‌شد. این تلاش کم‌کم به شکل مبارزه سیاسی برای براندازی سرمایه‌داری و بنا نهادن اجتماعی دادگستر بر روی زمین درآمد.

1. Deists

۲. Restoration، بازگشت چارلز دوم (پس از شکست از کرامول و فرار به فرانسه) به تخت شاهی. سالهای ۱۶۶۰ تا ۱۷۰۲ در تاریخ انگلیس دوره بازگشت خوانده می‌شود. (مترجم)

۳. Age of Reason، دوران پیشرفتهای علمی و فکری قرن هفدهم به‌ویژه در ارتباط با گالیله، دکارت و نیوتن که منجر به نهضت روشنگری شد. (مترجم)

پس، دنیاگرایی تازه، بهروشنترین و آشستی‌ناپذیرترین شکل آن، در میان **محروران** انقلاب صنعتی ظهور کرد، و احساسات و توانهایی که در گذشته به‌زبان دینی و آن‌جهانی ابراز می‌شد اینک در میری تازه به‌سوی هدفهای سیاسی و دنیوی هدایت شد. در این میان نوعی مهدویت و مسیح‌باوری^۱ به‌زبان سیاست راه یافت. مفهوم ویژه هویت جمعی، رسالت تاریخی و حرمت قدیسان و شهیدان که روزگاری تنها از آن کلیسا بود حال به‌اختیار دولت-ملت درآمد. برادری مؤسسان شکل دنیوی همبستگی کارگران به‌خود گرفت. زحمتکشان رنج‌دیده، به‌پیروی از سنت کهن، چهره مسیح یافتند. عضو فدایی حزب واجد بسیاری از صفتهای خادم جان‌نثار کلیسا شد.

این تغییرات پرسشهایی همراه آورد. اگر پایه انقلاب صنعتی دریافت دنیوی تازه‌ای از جهان طبیعی و از نیروهای طبیعت است، این دریافت از کجا سرچشمه گرفت؟ این موضوع را در فصل بعدی بررسی خواهیم کرد. و از این فوری‌تر، اگر طرح دینی جامع و مانعی در کار بود که همه چیز را بی‌واسطه به‌خدا منتسب می‌دانست، پس امر دنیوی^۲ دیگر چه صیغه‌ای است، و اصلاً چگونه پا به‌وجود گذارد؟

گسترش طرز فکرهای دنیوی

دنیوی کردن یعنی انتقال دادن چیزی از قلمرو لاهوت به‌قلمرو ناسوت. فرایند دنیاگرایی در مقیاس بزرگ به‌مفهوم انتقال تدریجی حقوق، وظایف و امتیازات کلیسا به‌نهادهای غیرمذهبی است.

بدین ترتیب لاهوت گام به‌گام از اهمیت می‌افتد و سرانجام کاملاً طعمه نیروی مطمئن، متشکل و هشیار ناسوت می‌شود. پس باید دید این نیروی دنیوی با چنین قدرتی ابتدا چگونه تکوین یافت.

مسیحیت به‌عنوان دینی معتقد به‌آمزش و معاد آغاز شد. این تلویحاً بدان معنا بود که قلمرو ناسوتی را برمی‌شناخت، ولی کاری با آن نداشت، چرا

1. messianism

2. the secular

که قلمرو ناسوتی را — که همه چیزش متعلق به‌نظم و سازمان این جهان است — اهریمنی، منتظر حکم الهی، و ناپایدار می‌انگاشت. فرد مسیحی باید دارفانی را ترک بگوید، از دنیا و همه مظاهر آن بگریزد، و چشم به‌راه وصول عاجل به‌رستگاری ماوراء طبیعی آخرت باشد. دنیا زشت و گذراست، و فرد دیندار باید دست رد بر سینه همه چیز آن بزند.

ولی آخرت، به‌نحوی نامنتظر، به‌تأخیر افتاد، و معلوم شد که بیاری مؤمنان ناچارند تمام عمر خود را در این جهان بگذرانند بدون آن‌که ثمره دعا و امیدهای خود را به‌چشم ببینند. پس گفتند زندگی انسان سراسر در تبعید می‌گذرد. این دنیا ورطه‌ای هولناک، سفری پر مخاطره است به‌سوی موطن واقعی ما فراسوی مرگ. آدم مؤمن به‌چپ و راست خود نمی‌نگرد، به‌هر جان‌کدنی شده پیش می‌رود و چشم به‌سرمنزل مقصود می‌دوزد. دینداران در کلیسا تصویر کسانی را در ذهن مجسم می‌کردند که این راه را پیموده‌اند — کسانی چون عیسی، مریم، قدیسان و شهیدان — و اینک آسوده در جهان مینوی جای گرفته‌اند. صورتهای خیالی کلیسا همه انگاره ساکنان بهشت، یا طریق وصول به‌بهشت از طریق سنگاب تعمید و محراب و صلیب بود.

وقتی مسیحیت دین رسمی امپراتوری روم شد، ابتدا تمثال سلاطین زنده را همه‌جا آویختند، چه اینان مظهر اقتدار و رحمت الهی بر روی زمین بودند. مؤمنان، حالا برای تحقق آمال اجتماعی و متافیزیکی خویش نه به‌جلو یا به‌جوانب بلکه به‌بالا می‌نگریستند. کلیسا خشنود بود که امپراتور بر طبق تعلیمات آن قانون می‌گذارد. کلیسا در این دوره هنوز علاقه چندانی به‌مدیریت اجتماعی نداشت، و قسمت اعظم حیات سیاسی و اجتماعی را به‌دیگران وامی‌گذاشت، و در پی تحویل گرفتن این‌گونه امور نبود.

گیبون^۱ معتقد است که ناچیز شمردن زندگی دنیوی از طرف کلیسا موجب از دست رفتن روحیه نیکوکاری شد، و همین مآلاً سقوط امپراتوری را پیش آورد. از سوی دیگر می‌توان گفت که دقیقاً چون کلیسا درگیر امور

۱. Edward Gibbon (۹۴-۱۷۳۷). مورخ نامدار انگلیسی. (مترجم)

امپراتوری نبود، توانست پس از فاجعه سرپا بماند و بعداً به برقراری نظمی نوین یاری رساند. انعطاف‌پذیری و قدرت تجدید حیات بی‌مانند مسیحیت شاید منوط به این واقعیت است که همه تخم‌مرغ‌هایش را در یک سبد نمی‌گذارد. در هر حال، سابقه‌ای پدید آمده بود، حکومتی دنیوی، با طرز تفکری ویژه خود، بیرون از تسلط کلیسا توانست موجودیت یابد و در دوره‌های پررونق و باثبات قرون وسطا بار دیگر از نو پدید آمد.

در هنر، در قرن دوازدهم، با تردید و دودلی، دلستگی پرشوری به عشق انسانی و طبیعت‌گرایی پیدا شد، و این، نقطه عطفی بود. سرآغاز رویکرد مثبت نویسندگان رمانسهای عشقی و عاشقان درباری در فرانسه به مسائل جنسی و زنان از همین جاست. در دیر سیسترسیان^۱ در ریوالکس^۲ در ایالت یورکشایر به ارزشیابی موافقی از «دوستی خاص» میان رهبانان برمی‌خوریم. برگهای حجاری شده بر روی سرستونهای کلیسای ساوت‌ول^۳ نمونه‌های اولیه طبیعت‌گرایی در هنر اروپایی است.

اینها بی‌شک رویدادهای مهمی بود. پس از قرن‌ها مبارزه سخت و انضباط شدید نظامی و مذهبی، جامعه رفاه بیشتری می‌یافت و کمی می‌آسود. فضایل بربریت اندکی فرومی‌نشست، و فضایل لطیف و زنانه‌تر تمدنی والا گام پیش می‌نهاد. قرائن بیشتری از دل سپردن به انسانیت مسیح، خاصه به رنج و مصائب او – مسانند دلستگی به خون‌گرا نقدر و زخمهای او – مشهود بود. علاقه به محبت صرفاً بشری و توجه به زیبایی زمینی افزایش می‌یافت. و طولی نکشید که انواع چیزهای تازه، مثلاً، چهره‌نگاری، چشم‌اندازنمایی و منظره‌سازی واقع‌گرایانه پدید آمد.

رویداد دیگری که در پیدایش زندگی آگاه و باسامان دنیوی نقش مهم داشت، جدایی دین از دولت و پادشاهی بود. در اوایل قرون وسطا پادشاه [روم]، که همواره در بیزانس^۴ می‌ماند، چهره‌ای مقدس، منزّه و پارسا داشت. اما در مسیحیت باخترزمین روحانیون تقدس را در بست از آن خود کرده بودند، و

1. Cistercian
3. Southwell

2. Rievaulx
4. Byzantium

خود را کلیسای نخبه‌ای در درون کلیسا می‌شمردند، و آنچه را که بیرون از حوزه عمل و نظارت انحصاری آنها بود دنیوی می‌خواندند. از قضا، در اوج قرون وسطا پس از سال ۱۱۰۰، همین‌که روحانیون خود قدرت و سازمان و مزایای بیشتری یافتند، از پادشاه، از وظایف حکومتی او و از غیرروحانیون سلب تقدس کردند. گفتند: «پادشاه مقام روحانی ندارد»، غافل از این‌که با این عمل رقیبی بالقوه برای خود می‌تراشند. روحانیتی که قادر بود پادشاه و دولت را صرفاً غیرمذهبی بخواند، در حقیقت کانون قدرت نیرومند دیگری به وجود می‌آورد که می‌توانست روزی شمشیر دنیوی در کف بر ضد خود او بشورد.

در اواخر قرون وسطا رفته‌رفته سلطه و نفوذ سلطنت بر کلیسا بیشتر شد. وقتی جنبش پروتستان اصلاح دین به انگلستان رسید، هنری هشتم دریافت که لحظه تاریخی برای اعمال حقوق بی‌مثال پادشاه در قلمرو فرمانروایی‌اش فرارسیده است. در زمان تیودرها از تسلط انحصاری روحانیون، حتی در حوزه امور خودشان، رفته‌رفته کاسته شد، و نفوذ آنها در دادگاهها، سیاست و در خزانه‌داری تا اندازه‌ای از میان رفت. دادگاههای کلیسایی رو به افول گذاشتند.

در قرن هفدهم دگراندیشان دست کم حق وجود پیدا کردند. دیگر همه شهروندان مجبور نبودند از کیش پادشاه پیروی کنند، و این گامی حیاتی در پیشرفت جامعه کثرت‌مند و روادار و سرانجام شک‌گرا بود. در قرن نوزدهم نیروهای دگراندیش و غیرمذهبی همدست شدند و بر امتیازهای سنتی کلیسای رسمی حمله بردند. پس از سرشماری ۱۸۵۱ که نشان داد فقط نیمی از دینداران کشور هوادار کلیسای انگلستان‌اند، دفاع از این امتیازها بسی دشوارتر شد. بدین ترتیب کلیسا مزایای ویژه خود را در مورد عضویت پارلمان، در قوه قضائیه، در دانشگاهها، در رسته افسران نیروهای مسلح، در صف آموزگاران، در مراسم زناشویی و غیره از دست داد. به‌زودی ثبت احوال کشوری، آموزش و پرورش دولتی، ازدواج و طلاق مدنی، و گورستانهای شهرداری به وجود آمد. جبهه غیرمذهبی در واقع در تمامی زمینه‌ها برابری به دست آورد؛ و این فرایند در قرن بیستم از این هم پیش‌تر رفت و حوزه دنیوی آنقدر اعتماد اخلاقی یافت که حتی وظایف کشیشی کیشان را از آنان گرفت و به نقش رهبری آنها در جوامع محلی و الهام‌بخشی آنها در فعالیتهای نیکوکاری و نועدوستی نیز پایان داده شد.

این آخری بخصوص نشانه افزایش خودمختاری اخلاقی در نزد غیرمذهبیان است. این جماعت بی‌رودریاستی بسیاری از فضایل مسیحی، مثلاً دلسوزی برای زندانیان، بیماران، گرسنگان و ستم‌دیدگان را به‌خود اختصاص داده‌اند. در عین حال مقدار زیادی از آموزه‌های سنتی مسیحیت و تعلیمی مانند گناه آغازین [آدم و حوا]، انضباط کودکان، فرمانبرداری زنان، نهی برهنگی، و نهی همجنس‌بازی و نهی جلوگیری از بارداری را به‌شدت به‌یاد انتقاد می‌گیرند. در موارد دیگر، مثلاً روزه‌داری و امساک، بی‌پروا فرایض دینی کهن را کنار نهاده‌اند، و برابری تازه و دنیوی از قبیل ریاضت به‌قصد نیکوکاری از خود درآورده‌اند. بنابراین انسان دنی‌گرای امروزی خود اخلاقیات آزاد خود را می‌سازد و دیگر حاضر نیست اولیای مذهبی به‌او درس اخلاق بدهند.

از همه اینها مهمتر، ازدیاد بسیار دامنه‌دار کسب و کارهای آزاد و غیرمذهبی، انواع و اقسام تخصصها و شاخه‌های دانش در دوره‌های جدید است. این گسترش در طول قرن‌ها تا آنجا پیش رفته که اکنون بیشتر مردم اجباری نمی‌بینند که در زندگی روزانه خود به‌دین واقعی بنهند.

شکل امروزی دنیاگرایی، تا اندازه زیادی تحت تأثیر استعارات مهندسی است. سروکار همه در مرتبه نخست با کارایی است یا آنچه در اصطلاح جاری بهینه‌سازی^۱ خوانده می‌شود. فعالیتها و نهادهای ما در کلیه سطوح تابع یک دستور است: «اداره منابع و امور بشر باید به‌نحوی انجام پذیرد که بیشترین بهره‌وری برای بشر بار آورد!» چنین منطقی نه هنر سرش می‌شود نه نیایش، منتها بر ما تسلط یافته است. در این جهان‌بینی علم جای الهیات را گرفته، علاقه مردم از دین و اخلاق بریده به اقتصاد و سیاست گرویده است.

دگرگونی پیچیده‌ای در ادراک انسان از خویش و از جهان پیراسونش روی داده است. به‌جای مشاهده جهان بر مبنای شعر و اسطوره و نماد – یعنی نگریستن به هر چیز به‌اعتبار چیز دیگر، و تقریباً همه چیز را بر حسب داستانها و صور خیال بشر دیدن – امروزه ما جهان را بر طبق قالبهای ریاضی و موازین

ساختاری می‌نگریم. به‌جای توسل جستن به نیروهای غیبی روحی، هر چیز را تابع قوانین ذاتی خود می‌دانیم. در این میان دانش ما به‌حدی فزونی یافته است که گویی نیاکان ما در رؤیا به‌سر می‌بردند. آنها توضیح همه چیز را در بالا می‌جستند، ما در پایین. ما همچون کودکی که به‌موتورسیکلت خود وَر برود برای دریافت طرز کار هر چیز، آن را اوراق و از نو سوار می‌کنیم. گالیله این را «روش تجزیه و ترکیب»^۱ نامید. اینک همه چیز، حتی خود موجود انسان، را دستاورد تدریجی اصل و تباری ساده‌تر می‌شماریم. پیش از ظهور علم تصور مردم درست بر عکس این بود. توضیح همه چیز از بالا بود، همه چیز در رابطه با نظم آرمانی و آسمانی امور برآورد می‌شد. ما حالا انسان را به‌سیاق پیشینه حیوانی او می‌بینیم؛ قدیمیها انسان را فروافتاده از کمال آغازین می‌دانستند. آرمان دینی و اخلاقی آن روزها بسیار روشن بود، و به‌فرد ماقبل دوران علمی معیاری برای سنجش و پیمایش چیزهای پیرامون خود می‌داد.

دگرگونی، بدین قرار، از اسطوره به‌علوم دقیقه، از روح‌باوری^۲ به‌افزاروارگی^۳ است؛ سبب‌یابی از بالا به‌پایین مبدل به‌سبب‌یابی از پایین به‌بالا شده. جهان‌بینی کهنه مردم که نو شد، نیاز کمتری به‌دین احساس کردند. اکنون دیگر، ظاهراً خیلی لازم نیست دل ارواح پشت صحنه را به‌دست آورد. دیگر هر رویداد ناگوارِ ناچیز روزمره را به‌طور غریزی تنبیه الهی نمی‌شمیریم. افرادی را که تصور می‌کنند مدام به آنها وحی می‌شود خرافه‌پرست یا حتی دیوانه می‌پنداریم. بدین طریق، جنبه تبیینی افکار دینی محو می‌گردد. اسطوره رفته‌رفته بدنام و هم‌سنگ نادرست می‌شود. دین محتوای توصیفی، یعنی قابلیت روشنگری خود را از دست می‌دهد. دیگر قادر نیست به‌ما بگوید ماهیت چیزها چیست و جهان چگونه می‌گردد. کمتر کسی دیگر گمان می‌برد که یگانه تعریف درست جهان را تنها یک مذهب بخصوص ارائه کرده است. و

1. resolution and composition

۲. animism، روح دادن به‌جمله موجودات، عقیده به‌این‌که کلیه اشیاء موجود در عالم دارای شعور و شخصیت‌اند. (مترجم)

3. mechanism

انگار تشریح جهان را امروزه علم بسی بهتر انجام می‌دهد تا دین. بدین ترتیب، سروکار دین بیشتر با الهام است تا با توضیح. دین در درون بیان پارسایی، و در برون تلاش اخلاقی برای تحقق آمال خویش است.

پایداری دین

فرایند دنیاگرایی مدت‌هاست آهسته‌آهسته پیش می‌آید. آغاز آن، در اوج تمدن مسیحی در قرن دوازدهم، ظاهراً بدان سبب بود که مسیحیت بیش از ادیان دیگر میان فرد روحانی و غیر روحانی، میان مینوی و دنیوی، تمایز قائل است. دیانت مسیحی افراد سیاسی و اقتصادی را از خود دور می‌کرد و به قلمرو غیر مذهبی می‌فرستاد. به‌مرور زمان قلمرو دنیوی سیاست، اقتصاد، علوم و فنون گسترش یافت و بر الهیات چیره گشت. دین نفوذ خود را در حیات عمومی از دست داد، و تقریباً از قرن گذشته به‌این طرف نفوذ خود را در زندگی خصوصی نیز تا اندازه زیادی از دست داده است.

از زمان گالیله و دکارت طرز نگرش تازه‌ای به جهان، دید عقلانی بی‌سابقه‌ای، توسعه یافت که با جهان‌بینی کهن مسیحیت وجه مشترک نداشت. پس از انقلاب صنعتی و به‌دنبال آن رشد تمدن نوین، طبقاتی از جامعه تماس خود را با دین سنتی به کلی از دست دادند. امروزه، انقلاب صنعتی دومی در حال تکوین است و در قرن آینده بخش اعظم باقیمانده جامعه سنتی و طرز تفکر سنتی احتمالاً از بین می‌رود. محافظه‌کاران سرخورده فراوانی اینجا و آنجا هستند که از عقلانیت دنیوی جدید دل خوشی ندارند و تأسف تباهی ارزشهای قدیم را می‌خورند، اما نمی‌توانند جلو رویدادها را بگیرند. در واقع اینها صدق معتقدات ماوراء طبیعی خود را هم نمی‌توانند ثابت بکنند. در حالی که، رشد و تحول جامعه نوین از مدت‌ها پیش بدین‌گونه عقاید روی موافق نشان نداده است. بحثمان را با این پرسش شروع کردیم که چرا مردم دیگر به کلیسا نمی‌روند، ولی می‌توان هم پرسید چرا با وجود همه این حرف‌ها هنوز این همه مردم به کلیسا می‌روند. اگر محیط فکری این همه وقت با دین ناسازگاری کرده، پس دین چگونه دوام آورده است؟

دلیل بقای دین، بی‌شک، این است که تضعیف تدریجی اندیشه و نهادهای

دینی مانع از آن نیست که کشش و نیاز مذهبی هنوز در ژرفترین ژرفای ضمیر آدمی به‌شگرفی همیشگی خود وجود داشته باشد. پاره‌ای از وظایف سنتی دین اینک به کارگزاران دیگر واگذار شده است، مثلاً امروزه ابلهانه است که برای درمان بیماری یا بهبود کشت به اقدام مذهبی چشم دوزیم. ولی هدفهای دیگر و جدی‌تر دین دست‌نخورده باقی است. تصور مرگ، تصور حقارت ما، تصور ناپایداری ارزشهای بشر در برخورد با بی‌اعتنایی وافر طبیعت، هنوز هراس و جذبه دینی در ما برمی‌انگیزد. چه دورانهای بزرگی پیش از ما بوده و پس از ما خواهد بود، که ما از آنها بی‌خبریم و آنها از ما بی‌خبر! انسان چقدر ضعیف، زندگی بیشتر آدمیان چقدر مصیبت‌بار، و سعادت ما چقدر در معرض خطر شرّ و بدی درون و پیرامون ماست! با این حال هنوز وظیفه دین است که مفاهیم و ارزشهای زندگی ما را نظم بخشد، نظمی که به‌زندگی فردی و اجتماعی ما وزن اخلاقی و مقصود بدهد. جامعه بشر پیوسته به‌نظمی این‌چنین نیاز خواهد داشت تا در زندگی اخلاقی، میان بستگی [به دنیا] و وارستگی، میان پیگیری فضیلت‌های اجتماعی کارا از یک طرف و روگردانی از دنیا و آزادی درونی از طرف دیگر تعادل برقرار کند.

پس دین سنتی به‌این دلیل برجا مانده است که هنوز کارساز است. افراد بی‌ایمان، ای‌سا به‌حق، مشکلات عقلی الهیات را بازگویند، ولی برای دینداران مهم آن است که دین کهن هنوز توانمند است و هنوز از عهده کار برمی‌آید.

ما با معمایی روبرویم. دینداران می‌گویند «دین کارساز است، پس الهیات لابد درست است.» شکاکان بی‌درنگ پاسخ می‌دهند «الهیات خبر از امر واقع [=نفس الامر] نمی‌دهد، پس دین چگونه می‌تواند کارساز باشد.» و بحث همیشگی دیندار و شکاک درمی‌گیرد، بحثی که همه می‌دانند بی‌فایده است و به‌جایی نمی‌رسد. این بازی برنده ندارد چون حرکت مهره‌ها تکرار می‌شود، و تماشاچیان هم خسته و دلزده پی کار خود رفته‌اند.

من بار نخست بیست سال پیش در سالفرد متوجه شدم که این مباحثات بیهوده است، و هر دو طرف ماهیت ایمان دینی را عوضی فهمیده‌اند. دینداران در برابر حمله‌های شکاکان به‌غلط از مواضعی دفاع می‌کردند که خود در دل به‌راستی باور نداشتند. من در آن موقع کشیش بیمارستانی بودم. بیماران از درد

و فشار غالباً به طرز تفکرهای کهن متوسل می شدند، و بامزه بود که من، من کشیش، به حیرت می افتادم و می کوشیدم آنها را منصرف سازم. کودکی نقص عضو داشت. مادرش، مایوس و بیقرار، خود را سرزنش می کرد. حتماً خدا را به نحوی آزاده است، که این طور مجازات می شود. گناهش چه بوده و چگونه می تواند جبران کند؟

این بی گمان روزگاری واکنش درست دینی در برابر تولد کودکی معلول بود. در حقیقت، تا همین اواخر بچه ناقص خلقت را آیت شرف و نشان قطعی نارضایی خداوند می پنداشتند. ولی من حاضر نبودم بر چنین نظری صحه گذارم. باید اصرار می ورزیدم که هر نقصی علل طبیعی دارد. گفتم «خود را سرزنش نکن. خدا ترا مجازات نکرده است.» من خادم کلام خدا، ناچار بودم واکنش مذهبی آن زن را خام بشمارم و نفی بکنم، و در عوض تأویلی دنیوی برای نقص خلقت بچه اش پیش بیاورم. شما کاری جز این می کردید؟

همین اتفاق با مردی افتاد که داشت از سرطان می مرد؟ «چرا این بلا سر من آمد؟ چه گناهی کرده ام که مستحق چنین عذابی باشم؟» ناله تلخ و آشنای آدمی که در عنفوان جوانی از پا افتاده و در حال جان سپردن است. خط مشیی که باید پیش بگیرم آشکار بود، این در کتاب دعای عام^۱، به روشنی بیان شده است. باید به او می گفتم سرطانش را خدا فرستاده است، و باید توبه بکند. کتاب دعا می گوید «بدان و آگاه باش بیماری ات هر چه باشد کیفری است که از جانب خدا مقدر شده است... تنبیه پدران او را با فروتنی سپاس بگزار و خود را کاملاً تسلیم اراده او کن تا رستگار شوی.» پس باید به او می گفتم برو برای سرطانت ممنون خدا باش و توبه کن و تسلیم شو.

این کار از من ساخته نبود. همچون مورد پیش، ناگزیر گفتم سرطان علل طبیعی دارد، و من به راحتی نمی توانم تصور کنم که مستقیم از جانب خدا فرستاده شده باشد. در عین حال کوشیدم به این مرد، مانند آن زن، تلقین کنم که با توسل به خدا می توان بر مصائب غلبه یافت. باید از شعور حقیر و رنجور و کوتاه بین خود بگریزم و خود را تسلیم شعور بی کران الهی بکنیم. به نرمی در گوشش خواندم، «به رودی فکر کن که روانه دریاست.» از این بیشتر کاری از دستم بر نمی آمد.

آن زمان، جوان و نادان بودم، معنای کامل حرف خود را نمی فهمیدم. برای من قابل هضم نبود که مصیبت هایی چون نقص خلقت یک کودک یا سرطان یک مرد را خدا مستقیماً باعث شده باشد. اگر در مورد بلاهایی که سر خودم آمده بود واقعاً چنین می اندیشیدم، چه بسا کارم به جنون می کشید. خدایی چنین کینه توز هر آن ممکن است درد و رنج های دیگری بفرستد و مرا هم یارای آن نباشد که از آن بلاها حذر کنم. پس به نظرم رسید که بیش علمی، رهایی خجسته ای از این قبیل تروریسم است. جهان فرایند طبیعی مداومی است، و نباید تصور کنیم که هر رویداد طبیعی حامل پیام غیبی کوچکی برای ماست. امروزه چنین طرز تفکری نوعی دیوانگی است. به علوم طبیعی باید دل بست چون قادرند ما را از هراس خرافات برهانند، علم همسری حسود است که وفاداری کامل می طلبد. باید استوار و ثابت قدم بود. برداشت علمی نیمه وقت نمی توان داشت.

با این حال من هنوز هم می خواستم ارزشها و رهیافتهای دینی به بیماران توصیه بکنم. هنوز در ارزشمندی ستایش و نیایش تردید نداشتم و معتقد بودم هر فرد برای غلبه بر رنج و بدی نیاز مبرم دارد که سرچشمه های دینی درونی خود را پیروارند. می خواستم سرچشمه های ایمان را فراخوانم، نه برای سبب یابی رویدادها، بلکه برای تجهیز قوا در رویارویی با آنها. مقصود از «ایمان ترلز ناپذیر» مطمئناً ایمانی است که این گونه نیروی درونی یار بیاورد. خدا نوعی نظریه نیست، پناهگاه است.

مفهوم ضمنی این سخن آن است که باید علانم و غرایب را کنار گذارد، و برای دین دنیال دلایل عینی نگشت. در دوران جدید توضیح رویدادهای این جهان روز به روز بیشتر بیان این جهانی پیدا می کند. تصور قدیمی که جهانی نامرئی از موجودات فراطبیعی در ورای این جهان قرار دارد، دیگر ضروری به نظر نمی رسد. مردم، کم و بیش، پی برده اند که توضیحات علمی بهتر از توضیحات اجنه و ارواح پیشین است. مفهوم این دگرگونی بزرگ فرهنگی گرچه به معنای پایان دین نیست، اما به معنای دست کشیدن از پاره ای اندیشه های از کار افتاده دینی هست.

شبی بر بستر بیماری رفتم که غده مغزی داشت، و انتظار نمی رفت زنده بماند. تازه از زیر عمل درآمده بی هوش بود و خویشانش دور او جمع بودند.

به درخواست آنان برای بیمار دعا خواندیم و مدتی آنجا ماندیم. دو شب گذشت، حالش به طور آشکار بهبود یافت، و چندی بعد مرخص شد. خویشتان او همه خیال کردند معجزی روی داده است و چنان گرد من حلقه زدند که وحشت کردم. حاج و واج به آنها گفتم: «مرا فراموش کنید، معجزه را فراموش کنید. سپاسگزار پزشکها باشید. خدا را شکر گوید!» و موضوع را به همکارانم نگفتم. در سالهای بعد هر وقت که یاد قضیه می افتادم خود را دست می انداختم، کشیش انگلیکن شکاکي مخالف با شور دینی! اما حالا دیگر قضیه را شوخی نمی بندارم. بلی، حق با غریزه من بود. اعتقاد به معجزه را باید پیوسته منع کرد، همان طور که عیسی کرد.

گمان کنم آن موقع داشتم به این عقیده می رسیدم که دین علل و قایع جهان را بیان نمی کند، و گونه ای فن آوری یدکی نیست تا هر کجا که کُمیت علم لنگ شد وارد میدان شود. اعمال دینی را باید به خاطر اعمال دینی و کاملاً بی چشمداشت، بجا آورد. این نتیجه گیری شبی حدود سه بامداد، پس از ترک بستر مرگ مردی تنها، بیش از پیش برایم حاصل شد. بیمار کاملاً بی هوش بود و هنگام مرگ کسی از خویشتان به دیدنش نیامده بود. البته عقیده نداشتم که با خواندن نماز میت، سرنوشت ازلی او را، سحرآسا تغییر خواهم داد. با این حال فریضه را بجا آوردم. احدی نمی دانست که من آنجا بودم و حتی خودم هم تصور نمی کردم کار سنجیده ای انجام داده باشم؛ با این همه کار خود را بی ارج نمی پنداشتم. چرا؟ چون اساطیری می اندیشیدم. با خود گفتم: «روز قیامت خواهند گفت یک نفر دلسوز پیدا شد، یک کسی سراغش آمد. و انشاء الله نوبت من هم که برسد یکی همین کار را برای من می کند، و مطلب همین است و بس.» تفکر اساطیری تفکر روشن نیست، ولی در آن لحظه بیش از این کاری از دست من بر نمی آمد. اینک می توانم مقصود را اندکی واضحتر شرح بدهم و بگویم اعمال مذهبی، مثلاً نماز خواندن، را باید به خاطر خود عمل، نه به خاطر نوعی پاداش آتی انجام داد، چون انجام آن به خودی خود مطلوب است. دین نوعی واکنش به زندگی، شکل دادن به زندگی، مفهوم بخشیدن و ارزش نهادنِ نهایی زندگی است.

این البته اشاره ای خام و مقدماتی بیش نیست. تازه اول راه است. برای روشن شدن تصویر راهی دراز در پیش داریم.

۲

جهان مکانیکی

دنیاگرایی مُدرن، همان طور که گفته شد، مشتمل است بر تسری «خردورزی فنی» (یعنی طرز تفکر ابزاری، سودگرایانه یا «مهندسی») به زوایای هر چه بیشتر زندگی. در پشت این دنیاگرایی عصر ماشین قرار دارد؛ و در پشت ماشین بینش مکانیکی از جهان. علت آن است که ماشین خود از طبیعت برگرفته شده، از مواد طبیعی ساخته شده و مهارکننده نیروهای طبیعی است. پس تئوری ماشین حتماً با تئوری عمومی در باب طبیعت به منزله یک کل (که تئوری سابقه داری است) بی ارتباط نیست.

به سخن دیگر، چگونگی کار گرفتن از چیزها را توسط انسان باید در چگونگی عملکرد خود جهان جست. نخستین فن آوران بدوی، درست به همین دلیل، خیال می کردند خدایان صنعتگرند و مهارت خویشتن را نازل از آسمان می دانستند و عملیات فنی خود را شکل سرعت یافته فرایندهای طبیعی می شمردند. برای نمونه کسانی که نخست فلز استخراج کردند، کار خود را تقلیدی از فرایند به وجود آمدن طبیعی در زهدان مام زمین انگاشتند، و در حقیقت کوره های ذوب فلز قدیمی افریقا هنوز به شکل زهدان است.

پس تصور کلی آن بود که مهندسی بشری بر مبنای مهندسی کائنات، و عملکرد فنی بشر بر پایه فعل و انفعال از پیش موجود و بزرگتر کائنات پایه ریزی شده است. ولی، در این صورت، انقلاب صنعتی، و به ویژه آن پدیده

فوق‌العاده، ماشینِ قدرتمندِ تولیدِ پرشمار، از کدامین دید طبیعت مایه گرفته؟ نکته اصلی این است که وقتی ماشین را طرح می‌ریزیم، برای کار آمد شدن آن از ریاضیات کاربردی استفاده می‌کنیم و این شیوه از هر شیوه دیگری کارتر است. نیرویی که ماشین به خدمت می‌گیرد کمیت مجرد ریاضی دارد، و نامذهبی، منظم، پیش‌بینی‌پذیر و قابل نظارت است. و چون این نیرویی که مهار کرده‌ایم قدرتی طبیعی است، نحوه کار قوا در طبیعت نیز می‌باید همین باشد.

و نکته تازه همین است. در جوامع سنتی گرایش بر این بود که تجلیات هر گونه قدرت غیر بشری و هر حرکت غیر زستی طبیعت را به نیروهای ماوراء طبیعی ارتباط بدهند. هر حادثه مهم، نامترقب یا مهیب، که به دست انسان یا حیوان صورت نپذیرفته بود، به ارواح نسبت داده می‌شد و ارواح را به هیچ‌رو انتزاعی، ناسنجیدنی، غیر شخصی و مهارناپذیر نمی‌دانستند. انسان متمدن اولیه، البته آب و باد و آتش را به خدمت درآورده بود، ولی این عناصر هنوز دمدمی، غیر قابل پیش‌بینی، و اندکی مهیب یا مینوی بودند. اشیاء هنوز جاندار می‌نمودند، و باد، توفان، رود، آتش و غیره همه مظاهر قدرت ملکوتی شمرده می‌شدند. به گفته نخستین فیلسوف یونانی، «همه چیز پر از خداست».

بنابراین نگاه اولیه بشر به نیروها، نه از دید مهندسی امروزی، بلکه به مفهوم دینی بود. برای وقوع انقلاب صنعتی ابتدا می‌باید انقلابی در دریافت مردم از طبیعت پیش می‌آمد. مردم می‌بایست پی می‌بردند که نیروهای طبیعی غیر شخصی، اندازه‌گرفتنی، قانون‌مدار و مهارپذیرند. اهمیت انقلاب علمی در همین بود.

جهان قرون وسطا

بقایای اندیشیدن غیر علمی حتی امروزه هنوز در زبان و نمادپردازی ما فراوان یافت می‌شود، و در فهم جهان‌بینی کهن به ما یاری می‌دهد. هنرپیشگان مشهور را ما هنوز «ستاره» می‌نامیم، گویی میان جایگاه رفیع و تابناک اجتماعی اینان و اجسام سماوی نوعی شباهت و همگونی است. مردم را به سیاق چیزهای کیهانی و چیزهای کیهانی را به سیاق مردم می‌بینیم. ستارگان به هر دو معنا صورت آرمانی به خود می‌گیرند و الهام‌بخش و راهنمای ما می‌شوند.

این طرز فکر بر کل کیهان‌شناسی قدیم مسلط بود. مردم با عینک فرهنگ [وقت]، یعنی به سیاق الگوهای پیچیده نماد و باور دینی به جهان کائنات می‌نگریستند. در نتیجه، به‌زعم آنان، نوعی هماهنگی میان نظم کیهانی و نظم اجتماعی وجود داشت و این انسان را در جهان ادغام می‌کرد. حتی دریافت مردم از زمان و مکان را نیز افکار دینی سامان می‌بخشید. بنای یک کلیسای کوچک قدیمی نمونه بارز اصولی است که در این کار نقش داشتند. ابتدا از دنیای بی‌حرمت و بی‌تفاوت و همگانی خیابان وارد آن می‌شویم. به دروازه صحن کلیسا که می‌رسیم اهمیت یک یک طاق‌نماها، درها و راهروها را درمی‌یابیم، چه اینها نشانگر گذار از فضایی به فضای دیگر است. از میان آنها که می‌گذریم تغییر حال می‌دهیم، و می‌باید گوش به‌زنگ باشیم. روزگاری در آستانه اینها شیاطین در کمین نشسته بودند و به‌هنگام بنای این در و دروازه‌ها چه‌بسا قربانیها نثار شده است.

صحن بسیاری از کلیساها دروازه تابوت دارد، نعش میّت را پیش از مراسم خاکسپاری در اینجا قرار می‌دهند و آنگاه گذار از جهان زندگان به جهان مردگان صورت می‌پذیرد. در آیین مسیحی در و دروازه نماد عبور از عالم ناسوت به عالم لاهوت، از حیات کنونی به حیات آتی، از دوری به‌رستگاری است. مردگان در صحن کلیسا در انتظار ظهور عیسی مسیح آرمیده‌اند. بنای کلیسا، در مسیحیت مغرب‌زمین، نمادی است هم از کیهان و هم از جسد عیسی بر صلیب. در قسمت غربی کلیسا در ورودی دیگری می‌بینیم، این یکی راه به‌اجماع جسد عیسی می‌برد. سنگاب تعمید را معمولاً نزدیک اینجا قرار می‌دهند، که به نحوی نمادین هم‌گور است و هم زهدان، هم محل مرگ است و هم جای میلاد مجدد.

در شستان کلیسا — که یادآور کشتی، کشتی نجات، است — جماعت عبادت‌کننده را طوری می‌نشانند که انگار در موکب‌اند، در موکب سفر زیارتی از این حیات به آسمان.

محراب سرودخوانی در صدر کلیسا نماد دیگر سیر از عالم خاکی به عالم ملکوتی است. پرده چلیپایی معمولاً محراب را پوشانده است و بر بالای آن

صحنه‌ای از مصلوب شدن عیسی آویخته است. بر بالای دیوار شرقی شبستان گاه تصویری از محشر دیده می‌شود. پس برای عبور از جهان ناسوتی زیرین به جهان لاهوتی برین باید از مرحله مرگ، ایثار مسیح، و داوری رستاخیز گذشت. در داخل شبستان اولیای مختلف کلیسا که مراسم نیایش را رهبری می‌کنند، کشیشان و همسرایان، همه جامه سپید بهشتی پوشیده‌اند.

به جایگاه مقدس و نرده‌های پیرامون آن که می‌رسیم، رعب و هیبت مقدسی ما را در بر می‌گیرد. پلکان فرارونده نشانه افزایش میزان تقدیس و ستایش است. تخت اسقف، که نمودار اقتدار خداست، در اینجا نهاده می‌شود. اما کانون اصلی توجه، محراب یا میزی است که رهگشای ما به پروردگار، به ایثار مسیح، و پیام‌آور لطف ایزدی به بشر و پیوند کلیسا با خدا از طریق عیسی است.

در حین سیر و سیاحت خود در کلیسا شاهد نظم و ترتیب مذهبی آن مکان به صورت شماری مناطق بسیار مقدس بودیم. زمان هم در طول سال کلیسایی به همین منوال به ایام عادی، ایام روزه‌داری، ایام مصیبت، ایام متبرک و اعیاد مهم نظم می‌یابد. بدین ترتیب زمان و مکان را به ما می‌نماید، اما نه به صورت کمیات ریاضی مجرد مُدرن بشر با خط‌کش و ساعت، بلکه زمان و مکانی حائز نظم نمادین و ساختار بسیار غنی. سروکار ما با درجات گوناگون رتبه و پایگاه، با نمادهای همبسته و تودرتو، نفوذهای و قدرتهای مقدس بوده است. اگر بخواهید گوشه چشمی به جهان‌بینی قرون وسطا بیندازید، جامعه‌ای را در نظر بیاورید که دریافتش از هر چیز جهان طبیعی و جهان انسانی تحت سیطوره این‌گونه افکار بود. امروزه ما از دریچه ریاضیات، مکانیسمها، و علت‌های طبیعی به جهان می‌نگریم، حال آن‌که مردم آن زمان با دید دینی و اساطیری به جهان می‌نگریستند. هستی خارجی، در نظر ما، درنگیده و ماندگراست و تنها هنگامی مفهوم می‌یابد که ما با فعالیت خلاق خود به آن نام و نشان و سامان

می‌دهیم، تئوری به آن تحمیل می‌کنیم و فرمانبر خویش می‌سازیمش. ما، به زعم خودمان، در حقیقت، خود نظم زندگی، جامعه، علم و هنر خود را می‌سازیم. اما جهان آنان مالا مال نظم و معانی پیش‌ساخته آسمانی بود. نظم کیهانی^۱ راستین به مفهومی به مراتب غنی‌تر از آنچه ما می‌شناسیم بود. نه تنها مسیح، بلکه همه چیز، در غایت از جهان برین فرود آمده بود. از عالم ماوراء طبیعی بالا نیروی قدوسی نظم‌دهنده‌ای برمی‌تافت و تمامی تجربه انسان از زمان و مکان، از جهان و اجتماع و نیز سرگذشت زندگی افراد را بنا می‌نهاد.

منابع فرهنگی باستانی مسیحیت صرفاً انجیلی نبود، رکن بزرگی از فلسفه و کیهان‌شناسی یونانی را نیز در بر می‌گرفت. کیهان‌شناسی مسیحی، در واقع، تقریباً یکسره برگرفته از افلاطون، شاگردش ادوکسوس^۲، ارسطو و بطلمیوس^۳ بود. جهان فیزیکی، متاهی و کروی بود، قطری متجاوز از صد میلیون میل داشت، و مشتمل می‌گشت بر رشته‌ای اقشار متحدالمرکز شفاف، یکی در درون دیگری، ساخته‌شده از ماده‌ای فسادناپذیر به نام جانمایه^۴، و ستارگان ثابت و سیارات سرگردان گوناگون همه در این اقشار نشانه شده بود. اینها همه دور می‌چرخیدند، و کل دستگاه از بالا توان می‌گرفت، و نیروی محرک آن از سوی خدا نازل می‌شد و از طریق فرشتگان و افلاک سماوی مختلف برای اعمال نفوذ نهایی در رویدادها، به زمین فسادپذیر می‌رسید، و زمین در مرکز جهان کائنات بود و ثابت و بی‌حرکت بود.

افلاک سماوی هر کدام با فضیلتی مرتبط می‌شد و انبوه فرشتگان و ارواح مرحوم خود را داشت. هر سیاره با فلزی در زمین نیز پیوند داشت، و بر بخشی از بدن انسان اثر می‌گذارد. در این جهان نجومی، بروج دوازده گانه آسمان پرستاره، حیات بشر را از طریق سیارگان تحت تأثیر قرار می‌داد. بدین ترتیب اسد از راه خورشید بدل راه می‌یافت و آدمی را خوش‌بین و امیدوار می‌کرد، حَمَل از راه مریخ بر سر و صورت اثر می‌نهاد و مانند آن، و شگفت‌آور از دید مسیحی امروزی این‌که مسیح غالباً در مرکز منطقه البروج تصویر سی‌شد، و قدرتش از برجهای بیرون می‌تافت.

1. cosmos

2. Eudoxus

3. Ptolemy

4. quintessence

زمین یگانه قسمت متغیر و فسادپذیر عالم بود، و بنابراین می‌توانست تاریخ داشته باشد. زمین از چهار عنصر خاک، آب، هوا و آتش تشکیل شده، و هر یک از اینها در جایگاه طبیعی خود بود. خاک در پست‌ترین قسمت قرار دارد، چون در آب فرومی‌رود، و حال آن‌که آب از زمین می‌تراود و بر روی زمین می‌آرامد. حبابهای هوا از آب می‌جوشد، پس جای طبیعی لفافه فلکی هوا در بالا و در پیرامون زمین است. شعله آتش در هوا برمی‌خیزد. پس در ورای جو سپهری آتشین باید وجود داشته باشد، که بقیه قلمرو آسمانی را آکنده است. هر چیز، بدین منوال، در خطی مستقیم بالا و پایین می‌رود تا جایگاه طبیعی خود را در دایره امکان بیابد. زمین و آسمان نه تنها از مواد متفاوت ساخته شده‌اند، بلکه تابع قوانین فیزیکی متفاوت‌اند؛ حرکات سماوی طبعاً دورانی یا مداری است، حال آن‌که حرکات طبیعی بر روی زمین خطی و افقی است.

جهان زیرین دوزخ در دل زمین است، که خود سلسله مراتب وارونه‌ای دارد و دایره‌های گوناگون آن پله پله پایین می‌رود تا به ابلیس می‌رسد که در کانون این دایره‌ها پای در بند دارد، و این در ست نقطه متقابل جایگاه خداوند در کائنات است. بدین صورت، جهان هستی در خود ترازوی ارزشی داشت، هر چیز خوب و جاودانی و کامل رده به رده از بالای سر انسان تا پیش پای خدا می‌گسترده. قدرت و اقتدار یکسره از بالا به پایین می‌آمد، و چیزهای بد و مخرب و آشوبگر از قبیل زلزله و آتشفشان از پایین به بالا می‌رفت.

همه چیز مربوط به بشر در زمین پیرامون او می‌گشت، و مفهومی مکتوم برای او داشت. آدمیزاد، عالم صغیر، دنیای کوچک آفرینش بود. عالم کبیر، خود کیهان بزرگ، نظام پیچیده‌ای از نمادها گرداگرد انسان بود و همچون متون مقدس سرشار از رمز و اشاره و معانی پنهان، و نیازمند تفسیر و تبیین بود، و بهترین کسی که صلاحیت داشت این مفاهیم درونی را برای ما تشریح بکند و اهمیت کامل آنها را نشانمان بدهد نه مهندس و ریاضیدان، بلکه واعظ، مفسر کلام خدا، عالم الهیات بود. دین در این فرهنگ نیرومندترین شارح کم و کیف احوال بود. هر چه بود و هر چه روی می‌داد به منظوری بود و توضیحها همه مذهبی بود، یعنی همه چیز را تحقق مثبت مقدر الهی می‌شمردند.

فزون بر این، جهان‌بینی قرون وسطایی قدیم علم و فلسفه یونانی را به نحوی همساز کرده بود که یکی از تأثیرهای سودمند جنبی آن پشتیبانی از سلطه اجتماعی و کلیسایی بود. نویسنده بسیار بانفوذی، به نام دیونوسیوس^۱، در اوایل قرون وسطا فرشتگان همسرای نه گانه پایگان مینوی را به سه دسته تقسیم کرد و سپس نشان داد که در روی زمین نیز سلسله مراتب در کلیسا به صورت تیره‌های سه گانه اسقفها، کشیشها و شماسها وجود دارد. طرحهای بعدی از این هم بسیار مبسوط‌تر بود، ولی وجه مشترک همه آنها این تصور بود که هر گونه اقتدار زمینی ادامه و بازتاب قوای کیهانی است.

اصول مورد گفتگو ویژه مسیحیت نبود، کم و بیش در تمام جوامع قدیمی به چشم می‌خورد. برای نشو و نمای آدمی زندگی او باید با نظم طبیعی آمیخته و منطبق می‌شد. اینک که به عقب می‌نگریم، با تأثیری که مارکس بر دیدمان نهاده، می‌بینیم که قیاس نظم اجتماعی و نظم کیهانی تمهیدی بود برای سلطه جویی. ولی وضع برای مردم آن زمان جلوه‌ای دیگر داشت. در تصور آنها نمی‌گنجید که گردش امور می‌تواند یا می‌باید چیزی جز این باشد. در ضمن، از آنجا که بافتار تفکر دینی به مراتب شل‌تر و انعطاف‌پذیرتر از تفکر علمی است، بیش آن زمان خیلی کمتر از آنچه در این مختصر بیان شد تمامت‌خواه و قاعده‌مند، و بسی بیشتر متنوع و در درون خود گونه گونه بود.

در هر حال، صرف نظر از این که مردم از ماهیت امر آگاه بودند یا نه، تردید نیست که تمایلات و منافع قدرت در میان بود. در سالهای رنسانس و در دوره اصلاح دین، کلیسای کاتولیک مغرب زمین به طور کلی به فلسفه طبیعی ارسطو و به جهان‌بینی سستی وفادار ماند، و هر وقت سلطه خود را به طور ضمنی در مخاطره دید بر شدت مدافعه خود افزود. علت آن بود که طرح کهن امور از استیلای کلیسا پشتیبانی می‌کرد: زیرا همه چیز عالم را نهایتاً مرتبط و منبعث از قدرت الهی می‌دانست. طبیعت خودمختاری نداشت، برای کار روزمره خود متکی به خدا بود، علم بدین قرار وابسته به الهیات می‌شد، و همه شاخه‌های

1. Dionysius

دانش به تبعیت و نظارت کلیسا درمی آمد. و چون حقیقت و اقتدار اجتماعی به هم پیوند دارد، دانش، سیاست به شمار می رفت. هر گونه توان آزمایی با جهان بینی کهن نوعی معارضه جویی تلویحی با صاحبان قدرت جامعه بود، و ناچار به جنگ قدرت می انجامید. در قرن ما انقلابی بزرگ در فیزیک بی درنگ تهدیدی برای شالوده جامعه شمرده نمی شود. اما در زمان گالیله وضع چنین نبود.

گالیله

داستان انقلابی که در فاصله زمان کوپرنیک و زمان نیوتن در درک مردم از جهان به وجود آمد، بارها گفته شده است. این انقلاب شماری چهره های بزرگ را در بر می گیرد، ولی شاید هیچ کدام از آنها به اندازه گالیلئو گالیلئی^۱ (۱۶۴۲-۱۵۶۴) سزاوار لقب پدر علم نو، و زندگی و سرنوشتش واجد این همه اهمیت برای ما نباشد.

گالیله و شکسپیر در یک سال به دنیا آمدند. گالیله بیشتر زندگی فعال خود را در حول و حوش پیزا، پادوا و فلورانس گذراند. پشت و تبار او به گروهی ریاضیدانهای پادوایی نامدار، و سنتهای بزرگ رنسانس در نقاشی و هنرهای مکانیکی می رسید. در زمان او افراد به طور طبیعی خود را پیرو سنت این یا آن حکیم یونان باستان می خواندند، و الهام دهنده گالیله نه مابعدالطبیعه شناسی چون افلاطون یا ارسطو، بلکه ارشمیدیس مهندس و ریاضیدان بود. گالیله خود صنعتگر خوبی بود، و جهان او نه عالم مقدس اسطوره و نماد آفرینی کهن بلکه جهان یک مهندس بود.

نوآوری شگفت گالیله را چگونه می توان شرح داد؟ یک راه آن است که بگوئیم به جای آن که در صدد برآید رویدادها را بر حسب علل غائی^۲ (اهداف مورد نظر) توضیح دهد، وی آنها را بر حسب علل فاعلی^۳ توضیح داد، یعنی روشن کرد که آنها به نحوی منظم در پی رویدادهای پیشین می آیند. پس رویدادها در پی هدفی نیستند، بلکه فشار وارد از پشت آنها را ماشین وار جلو

1. Galileo Galilei

2. final cause

3. efficient cause

می برد. ولی اهمیتی که گالیله به ریاضیات عملی داد از این هم بیشتر بود. آنچه دنیا را زیرورو کرد این اعتقاد او بود که کتاب عظیم طبیعت سراپا به زبان ریاضیات نوشته شده است. تمامی رویدادهای طبیعی را می توان در حرکات موضعی اجسام مادی بر طبق قوانین ریاضی آزمون پذیر خلاصه کرد، و یگانه راه فهم واقعی طبیعت همین گونه تحلیل است.

بدین قرار، گالیله در تجربه مشهور خود با سطوح شیب دار ماهیت پدیده شتاب را نشان داد.

بر صفحه ای چوبی به درازای تقریباً شش ذرع، پهنای یک چهارم ذرع، و ضخامت سه بند انگشت، شیاری به عمق یک بند انگشت کشیدیم؛ این شیار را کاملاً صاف و تخت و پرداخت کردیم و با کاغذ روغنی صیقلی شده و یراقی پوشاندیم، و گوی برنزی گرد و سفت و سختی را بر آن غلتانیدیم. تخته را به حالت شیب دار، یعنی یک سر آن را نیم ذرعی بالای سر دیگر، نهادیم و گوی را در امتداد شیار قل دادیم، و به طرزیکه خواهیم دید، مدت زمان لازم برای پایین آمدن آن را حساب کردیم. این آزمایش آنقدر تکرار شد تا اختلاف زمان مشاهدات ما به یک دهم تپش نبض رسید.

پس از انجام این عملیات همین که به صحت کار خود اطمینان یافتیم، گوی را حال در یک چهارم درازای شیار رها کردیم، و زمان فرود آمدن آن را اندازه گرفتیم و دیدیم که درست نصف وقت قبلی است. آنگاه مسافتهای دیگر را آزمودیم، و وقت لازم برای پیمودن طول کامل و نیمی از طول، و دوسوم و سه چهارم طول، یا دیگر کسور را، صدها بار، با هم سنجیدیم، و پیوسته به این نتیجه رسیدیم که مسافت طی شده متناسب با مجذور زمان است، و این در مورد تمامی شیبهای صفحه چوبی، یعنی شیاری که گوی را بر آن می غلتانیدیم، صدق می کند. همچنین مشاهده کردیم نسبت زمانهای فرود آمدن برای شیبهای گوناگون صفحه، در قیاس با یکدیگر درست همانی است که مؤلف پیش بینی کرده و نشان داده بود، که شرح آن بعداً خواهد آمد.

برای اندازه گیری زمان، ظرف بزرگی آب را در جای بلندی قرار دادیم؛ لوله کم قطری به ته این ظرف لحیم کردیم که آب بساریکی از آن می رفت، و در مدت فرود آمدن گوی از تمامی یا از بخشی از درازای شیار، این آب در لیوانی جمع می شد. آبهای جمع شده را هر بار با ترازوی بسیار دقیقی وزن

می‌کردیم؛ تفاوتها و نسبتهای این وزنها تفاوتها و نسبتهای زمانها را به ما برمی‌نمود، و این کار با چنان صحت و دقتی انجام می‌گرفت که، اگرچه آزمایش را بارها و بارها تکرار کردیم، اختلاف قابل ملاحظه‌ای در نتیجه‌ها مشاهده نشد.

گالیله کوشید برای آزمایش خود وضع کاملاً مطلوب به وجود آورد، متغیرهای مهم او در این وضعیت فقط سرعت، زمان و مسافت بود. تا آنجا که تکنیکهای زمان او اجازه می‌داد سعی داشت عواملی چون اصطکاک را نادیده بگیرد، و در ضمن نشان دهد که زاویه دقیق سطح متمایل او حائز اهمیت نیست و می‌توان آن را تغییر داد بدون آن که به اصل مطلب لطمه‌ای بخورد، و اصل مطلب این است که سرعت اجسام در حال فرود متناسب است با مجذور زمان افتادن آنها. گالیله سپس نموداری می‌کشید و رابطه ریاضی اینها را نشان می‌دهد. گالیله با ساده کردن وضع، با آزمونهای پیاپی و اندازه‌گیری دقیق، و با تحلیل ریاضی، به کشف قوانین ثابت حرکت موضعی دست یافت؛ و نشان داد که ارسطو در موردی مهم به خطا رفته است. ارسطو از عامل شتاب دریافت چندانی نداشت، خیال می‌کرد سرعت سقوط اجسام ثابت و مستقیماً متناسب با وزن آنهاست. اما گالیله می‌دانست که یک گوی بزرگ سرب و یک گوی کوچک سرب که از ارتفاع واحدی هم‌زمان رها شوند هم‌زمان به زمین می‌رسند. پس حال الگویی ریاضی در اختیار داشت که میزان شتاب حرکت اجسام را شرح می‌داد.

گالیله به صحت پیش مکانیکی در باب طبیعت، و به قدرت ریاضیات برای افشای اسرار طبیعت یقین داشت. با به کار گرفتن این مفروضات به نتیجه‌های مهمی رسید و حس می‌کرد حقانیت خود را ثابت کرده است. مرحله بعدی آن بود که مشاهدات و نتیجه‌گیریهای انبوه خود را به عنوان سلاح در مجادله به کار برد و به بقایای طبیعیات ارسطویی کهن حمله قاطع آورد. رقیبان باید بی‌رحمانه از میدان بیرون رانده می‌شدند، چون تا مجموعه مفروضات گالیله پذیرفته نمی‌شد، علم پیشرفت راستین نمی‌کرد.

این انقلابی‌ترین چهره گالیله است، وی نه تنها کاشف داده‌ها و نظریه‌های علمی نوین، بلکه کسی است که آگاهانه همت گماشت مفروضات اصلی

متداول (یا به تعبیر امروزی، سرمشقها)^۱ را، که تا آن زمان مبنای کار علمی بود، یکسره براندازد، و سرمشق تازه‌ای جانشین آنها سازد.

گالیله کاتولیک باایمانی بود و تصور می‌کرد سرمشق تازه‌ او (فلسفه مکانیکی‌اش درباره طبیعت و نیز طریقه پژوهش ریاضی و تجربی او)، همانند شیوه قدیم، با مذهب کاتولیک سازگاری دارد. اما دشواریهای آشکاری در کار بود. در جهان‌بینی پویایی که حال رفته‌رفته شکل می‌گرفت، حرکت، بی‌وقفه و جزء خمیره جهان شمرده می‌شد. اجسام مدام در حرکتند مگر آن که چیزی از حرکت بازشان بدارد؛ و آنگاه کنش و واکنش برابر و متقابل است. حرکت ذخیره شده است، و جهان دیگر نیازی به تزریق مستمر نیروی تازه در نهایت از جانب خدا، محرک اول^۲، ندارد. جهان که بدین گونه خودکار شد، استدلال گذشته، انتساب حرکت به خدا، به محرک اول، از کار می‌افتد. علم جدید مکانیک می‌تواند طرز کار جهان طبیعی را شرح بدهد و تحلیل بکند و داستان را بی‌کم و کاست بگوید بدون آن که نیاز باشد سراغ خداوند برود. علوم فیزیکی بدین ترتیب خودمختار می‌شوند - که نتیجه منطقی آن استقلال آنها از نظارت دین است - و این تهدیدی تلویحی بود به نیروی حقیقت کلیسا، و پیشوایی آن بر همه شاخه‌های شناخت و معرفت.

اینها در آن زمان بیشتر نهان بود تا عیان. کار گالیله در زمینه ستاره‌شناسی اهمیتی فوری‌تر داشت. ستاره‌شناسان زمان پیرو کوپرنیک و غرق مثالهای نیم‌مرموز افلاطونی بودند. گالیله با این تصورات سروکاری نداشت. وی اصول عقاید کوپرنیک را برگرفت و آنها را با مشغله‌های ذهنی خویش - با فلسفه مکانیکی خود و مبارزه‌اش بر ضد پیروان ارسطو - انطباق داد. وقتی شنید شماری شیشه عدسی را می‌شود پشت هم قرار داد، دست به کار شد و نخستین دوربین نجومی خود را ساخت، و آن را به سوی آسمان گرداند و بی‌درنگ برهانه‌های تازه‌ای علیه ارسطو مشاهده کرد. (که از گالیله انتظار دیگری نمی‌رفت). آنچه که او دید، یا پنداشت که دید، جهان بسته قرون وسطایی با

مرکزیت زمین نبود، جهان کوپرنیکی بود با ستارگان پراکنده بیشمار در پهنه فضای بیکران. ماههای پیرامون مشتری نیز فوراً به برهان تازه‌ای علیه ارسطو تبدیل شد، چون اینها ظاهراً نشان داد که افلاک بلورین نمی‌تواند وجود داشته باشد، و طرز گردش آنها به دور سیاره خود دلیل روشنی بر وجود اجسام سماوی در طبیعت بود، درست به گونه‌ای که در هیت منظومه شمسی کوپرنیک مسلم انگاشته شده بود. اگر مشتری می‌تواند ماهواره‌هایی همراه داشته باشد و آنها را پشت سر نگذارد، پس زمین هم چه بسا قادر است ماه را با خود همراه ببرد.

گالیله کشفیات خود را شتابان در کتاب کوچکی به نام پیام ستارگان^۱ (۱۶۱۰) منتشر کرد و با موفقیت بزرگی روبه‌رو شد. دیری نپایید که کشمکش با کلیسا شروع شد، ولی باید تأکید ورزید کشفیات گالیله نبود که اهانت آمیز تلقی شد. همچنین نباید تصور کرد که گالیله ضد مسیحی بود؛ در حقیقت او بینشی بسیار محافظه کار داشت، چون هنوز میان علم مکانیک فلکی^۲ و علم مکانیک خاکی^۳ تمایز می‌گذاشت. در آسمانها خدا مقدر فرموده که حرکت اجسام به طور طبیعی در مدار مدور صورت گیرد، حال آن‌که در روی زمین حرکت اجسام ترکیبی از حرکات خطی است. توهین اصلی گالیله خصومت سرسختانه وی با ارسطو و اصرار متعصبانه‌اش به صحت نظریه کوپرنیک بود. می‌گفت اگر روایت کتاب مقدس خلاف نظریه کوپرنیک به نظر رسد، باید در این صورت آن را صرفاً استعاره شمرد.

یاران بلندپایه گالیله در کلیسا به او توصیه کردند آهسته تر گام بردارد. می‌گفتند کلیسا بی‌تردید نظریات کوپرنیک را، به مرور زمان و به شرط اثبات روشن صدق این نظریات، خواهد پذیرفت. اما حوادث بسیار به سرعت روی داد. در ۱۶۱۶ مشاوران دربار مقدس [واتیکان] نظر دادند که گردش خورشید وحی منزل است. آموزه گالیله بنابرین کفر است و باید رد شود. در ۲۶ فوریه نماینده‌ای از دربار مقدس، احتمالاً بیرون از حیطه اختیاراتش، گالیله را فراخواند:

1. *The Message from the Stars*

2. celestial

3. terrestrial

... و به او فرمان داد از عقیده مذکور، که خورشید کانون جهان و زمین متحرک است، یکسره دست بشوید؛ و از این پس به هیچ وجه، کتباً یا شفاهاً، بر این عقیده یا نفشارد، آن را درس ندهد و از آن دفاع نکند. وگرنه، دربار مقدس علیه او اقدام خواهد کرد. گالیله نامبرده به این حکم رضایت داد و تعهد سپرد آن را اطاعت کند.

سندی که این عبارات از آن نقل شده شکل مخدوشی دارد، و نمی‌توان کاملاً یقین داشت که گالیله تحریمی چنین سخت را به‌راستی پذیرفته باشد، و اگر هم پذیرفت، آیا خود را مکلف به متابعت از آن می‌شمرد. آنچه قطعی است دربار مقدس، ماه بعد هر گونه تلاش برای آشتی دادن نظریه کوپرنیک و کتاب مقدس راه‌حکوم دانست، و کتاب کوپرنیک را توقیف کرد. این توقیف تا ۱۷۵۷ برقرار ماند.

گالیله، به هر حال، چهره برجسته‌ای بود، و طرفداران قدرتمند داشت. مفاد تحریم‌نامه، اگر دقیق و تحت‌اللفظی هم خوانده شود، باز راه‌گریز باقی می‌گذارد: ارزشمندی نظریه کوپرنیک را شاید می‌شد در لوای نوعی فرضیه، بدون ابراز علنی عقیده‌نهایی نویسنده، در کتابی به صورت گفت و شنود مورد بحث قرار داد. بدین قرار، گالیله سرانجام کتاب محاوره درباره دو منظومه بزرگ جهان^۱ را پس از (به‌زعم خودش) گذراندن آن از نظر اولیای کلیسا، در ۱۶۳۲ منتشر کرد. اجازه چاپ در پشت جلد به چشم می‌خورد.

بدبختانه، با وجود آن‌که گالیله به‌راستی از حد گفتگو پا فراتر نمی‌نهد، شوق جدل بر او چیره می‌شود و سخنگوی مکتب کوپرنیکی [در کتاب] پیروزی بی‌اندازه درخشانی به دست می‌آورد، و سخنگوی ارسطویی را، که آدمی ساده لوح است، سخت دست می‌اندازد. حتی نام این شخص را «ساده‌دل»^۲ می‌گذارد، و پاپ اوربانوس هشتم^۳، که سالها با گالیله دوستانه رفتار کرده بود، وقتی می‌فهمد برخی گفته‌های خود او، از زبان «ساده‌دل» بی‌رحمانه مورد تمسخر قرار گرفته است، احساس خفت و خواری می‌کند، از این گذشته، اگر

1. *Dialogue on the two Chief World Systems*

2. Simplico

3. Pope Urban VIII

فرمان واتیکان بر ضد کوپرنیک چنان بی‌پروا زیر پا نهاده شود، در مسائل دیگر نیز به اقتدار کلیسا لطمه می‌خورد. پس چرخها به گردش درآمد. کتاب به هیئت‌ی احاله شد، و گزارش هیئت به دربار پاپ نامساعد بود. نشر و فروش کتاب قدغن و گالیله بهرم احضار شد. گالیله، بیمار و سالخورده، چند روز به تولد شخصت و نه سالگی‌اش مانده، بهرم رفت. بازپرسی او روز ۱۲ آوریل ۱۶۳۳ شروع شد. گالیله از خود دفاع کرد، کسانی هنوز امید نرمش و مدارا داشتند. به او ایراد گرفتند چرا هنگام درخواست اجازه چاپ کتاب، درباره تحریم پیشین (ولی مشکوک) ۱۶۱۶ که طبق آن گالیله از اشاعه آراء کوپرنیک منع می‌شد به‌مأمور سانسور چیزی نگفته است و همین کارش را ساخت. پاپ، پس از دریافت گزارش چگونگی پیشرفت محاکمه، دستور داد باید هر طور شده «حتی با تهدید به شکنجه» از گالیله پاسخ قانع‌کننده گرفته شود، و وقتی این کار را کرد، باید کتاب را هم رسماً رد و انکار بکند، آنگاه به زندان برود و کتاب در توقیف بماند. استغفار معروف گالیله چند روز بعد روی داد، و از آن‌پس رفتار با او نسبتاً ملایم بود، و اجازه یافت به ویلای خود در آرچتری^۱ بازگردد. گالیله، سوای مدت کوتاهی که اجازه دادند برای معالجه به فلورانس برود، بقیه عمر را در آرچتری به سر برد. با وجود مشکلات و محدودیت‌های گوناگون به کار خود ادامه داد، بازدیدکنندگان را می‌پذیرفت، تدریس می‌کرد، گفتارش را املاء می‌کرد، و در شهرهای خارج از حوزه اقتدار واتیکان، مثلاً در استراسبورگ و لیدن، به نشر نوشته‌های خود می‌پرداخت.

محکومیت گالیله موضوع بحث‌های بی‌پایان بوده و ناگزیر جنبه اسطوره یافته است. گالیله را مظهر روح پژوهش آزاد، تعقل و روشن‌بینی، و کلیسا را مظهر ظلم و تاریک‌اندیشی تصویر کرده‌اند. دیگران، مطمئن و بی‌پروا، می‌گویند که این سرتاسر رویدادی ناگوار بود. کلیسا چنانچه اصول عقاید کوپرنیک را پذیرفته بود، میان علم و دین نفاق نمی‌افتاد، و تاریخ بعدی اروپا بسیار متفاوت می‌بود.

این نظرها سطحی است. مسائل بسیار بزرگی در میان بود، و هنوز هم هست، اگرچه به اقتضای طبیعت این‌گونه مسائل، طرفین دعوا به‌هنگام درگیری خود هیچ‌گاه از آنها آگاهی کامل ندارند. برای نمونه، بازنگری نشان می‌دهد که انقلاب در کیهان‌شناسی، که گالیله موفقیت آن را تضمین کرد، پیامدهای اجتماعی شگرفی داشت، چون از آن‌پس نهادهای بزرگ از قبیل پادشاهی، دین و نظم اخلاقی، دیگر نمی‌توانستند مانند جوامع گذشته دعوی حمایت کیهانی برای خود بکنند. و در درازمدت مردم پی بردند که نظم و اقتدار از پایین به بالا می‌رود نه از بالا به پایین، و از جامعه بشر ناشی می‌شود نه از جهانی برتر در آسمان. این واقعیت مهم را هم نادیده نگیریم که نخستین انقلاب موفق دموکراتیک در تاریخ جدید در سالیان واپسین عمر گالیله در انگلستان روی داد. اما هیچ‌کس در آن زمان این اندیشه را به‌روشنی تدوین و تنظیم نکرد و نمی‌توانست بکند. فکری بسیار بکر بود، و باید چند نسلی طول می‌کشید تا مردم بدان توجه یابند. اما فیلسوفان سیاسی نامدار، الگوی پادشاهی را که از جانب خدا بر اتباع خود حق سلطه مطلق داشته باشد، رفته‌رفته کنار نهادند، و الگوی دولت قرارداد اجتماعی جدید را جایگزین آن کردند. وقتی اندیشه دولت شهروندی و حکومت انتخابی سرانجام پا گرفت، مردم به گذشته نگریستند و به‌وضوح دیدند که اقتدار سیاسی در زمانهای قدیم چگونه اعتبار و قانونیت می‌یافته است — و بالاخره فهمیدند که انقلاب در جهان‌بینی ما منجر به‌دگرگونی اجتماعی شگرفی شده است — اگرچه گالیله خود بویی از این مطالب نبرده بود.

روش تحویلی گالیله در برخورد با نیروها و قدرتها و نفوذهای دست‌اندرکار طبیعت نیز در درازمدت اهمیتی مشابه یافت. سرمشق تازه او فقط نیروهایی را به رسمیت می‌شناسد که کارشان منظم، آزمودنی، و از نظر ریاضی توصیف‌پذیر باشد. گالیله تمامی معادلات رمزی و نفوذهای غیبی قدیم را اوهم باطل می‌پندارد و دور می‌اندازد. سعد و نحس ستارگان در محتوای فکری کهن قابل فهم می‌نمود، ولی پس از گالیله هر کسی که علوم تحصیل کرده نفوذ ستارگان را نه تنها نادرست بلکه بی‌معنی می‌داند. چون

تصور چنین مکانیسمی را نمی‌توان کرد، نمی‌توان فکر کرد رشته‌ای مرموز یک‌دوازدهم نسل بشر را با برجی از منطقه البروج پیوند می‌دهد، و ستارگان و سیارات بر رویدادهای زندگی اجتماعی انسان چیره‌اند. با آمدن گالیله ضوابط دقیق و روشن و تازه‌ای برقرار شد، مشکل ستاره‌بینی بر طبق این ضوابط تنها آن نیست که باطل است، بلکه آنچنان مبهم و مغشوش است که شأن بطلان بدان نمی‌توان داد.

این ابهام با ابهام در پیش‌بینی هوا فرق دارد. هواشناسان اندازه‌گیریهای مشخصی انجام می‌دهند، و بنا بر آنها و به یاری نظریه‌های روشن مکانیکی پیشگوییهای می‌کنند. از آنجا که شرایط اقلیمی جهان بسیار بفرنج است، پیشگویی آنها می‌تواند نادرست باشد، و بی‌شک اغلب هست. ولی هیچ‌کس تردید نمی‌کند که آب و هوا علل طبیعی قابل فهم دارد، و هواشناسی علم اصلی است که می‌تواند پیش‌برود و می‌رود. هر چه اطلاعات بیشتر گردآوری شود و سریعتر تجزیه و تحلیل گردد، بر صحت پیشگوییها می‌افزاید. و حال آن‌که ابهام ستاره‌بینی چیزی دیگر و روی هم‌رفته بسیار خطرناک‌تر است. قوایی را که مسلم می‌انگارد با ابزار علمی نمی‌توان شناسایی کرد، و هیچ نظریه روشن و آزمودنی مکانیکی در دست نداریم که مشروحاً ارتباط موضع نسبی اجسام فلکی را با جزئیات سلوک و سیرت آدمی نشان بدهد. و حتی اگر پاره‌ای از این پیشگوییها درست از آب درآید، حتی اگر همبستگیهای پراهمیتی ثابت بشود، ستاره‌بینی باز نمی‌تواند توجه جدی برانگیزد، مگر آن‌که نظریه‌هایی مشخص‌تر و آزمودنی‌تر برای اثبات این بستگیها ارائه کند.

آنچه درباره سعد و نحس ستارگان گفته شد، به‌طور جدی‌تر، در مورد اندیشه‌های مهم‌تر درباره قوا و عوامل غیبی دست‌اندرکار جهان نیز صادق است. و در باب مشیت آسمانی، کارسازی علی نیایش، کارکرد رحمت ایزدی، فعالیت روح القدس و مانند اینها چه می‌توان گفت؟ آیا می‌توان این اندیشه‌ها را به‌درجه‌ای ارتقا داد که از ضوابط دقیق و روشن علوم مکانیکی برخوردار باشند، و اگر نه، چرا نه؟ اگر، همان‌طور که بیشتر مردم می‌گویند، آزمون عقاید دینی با روش علمی روا نباشد، در آن صورت باز این پرسش باقی می‌ماند که،

«آیا اینها نیز دستخوش همان ابهام و سردرگمی درمان‌ناپذیر ستاره‌بینی است، یا می‌توان عقاید دینی را به‌طریقی غیر علمی هم که شده روشن‌تر و مشخص‌تر نمود، به نحوی که مدعای آنها دست کم فهمیده شود؟»

می‌گویند علوم جدید دیگر به مفهوم زمان گالیله و دکارت مکانیکی نیست. اگر تصویری که از مکانیسم در ذهن دارید چکاچاک مادی مشتی چرخ و دنده باشد که یکی دیگری را جلو می‌راند، این حرف درست است، چون مدل‌های ریاضی کارآمدتر در حقیقت در فیزیک جانشین این قبیل الگوهای مکانیکی شده است. منتها مدل‌های جدید نیز هنوز نمایانگر الگوهای منظم و مکرر و مشروح و مشخص و آزمودنی ارتباط رویدادها و به مفهوم غیرمادی‌گرایانه، هنوز مکانیکی‌اند و ضرورت دقیق‌سنجی و آزمون‌پذیری آنها همچنان اجتناب‌ناپذیر است.

پس سرمشقهای تازه گالیله در علوم بسیاری از افکار دینی را به‌دردسر انداخت. فلسفه دین را، که می‌کوشد تعریفی دقیق از جایگاه اندیشه‌های دینی عرضه کند، تبدیل به موضوع مهمی کرد. ولی در اینجا خود گالیله نمی‌دانست که دید او از طبیعت چه دلالت‌های شگرفی دارد. گالیله با خشنودی گفت که آفریدگار دو کتاب نوشته است، کتاب طبیعت و کتاب مقدس. در کتاب طبیعت خدا خود را به‌صورت نوعی مهندس و ریاضیدان ظاهر می‌سازد و این کتاب را یکسره به زبان ریاضی می‌نویسد. الهامهای کتاب مقدس، بر عکس، به زبان بشری و با واژه و استعاره و تمثیل نگاشته شده است. این سیاست مناسبی بود و نسل‌های آتی جهت تفکیک قلمرو علم و دین و کاهش تعارض آن دو، از همین روش استفاده کردند. گالیله هیچ‌گاه خیلی جویا نشد که چگونه خواست خدا، معجزه‌ها، ارشادها، مداخله‌ها و اجابت دعا‌های مشروح در کتاب مقدس را می‌توان در جهان طبیعت او جای داد. این همه به آینده موکول شد.

پاسکال

محکومیت گالیله روحیه علمی را در ایتالیا به کلی از بین نبرد ولی مطمئناً بر جذابیت سرزمینهای شمالی‌تر، کشورهایی چون هلند و انگلستان، که نشر

مطالب علمی در آنها آسانتر بود، افزود. در فرانسه احیاء مجدد مذهب کاتولیک با حدت در جریان بود، از این رو بایست با احتیاط گام برداشت، و دانشمندان زیادی که در جلسات انجمنها و فرهنگستانهای علمی غیررسمی شرکت می‌کردند بر روی هم از درگیر شدن با اولیای امور می‌پرهیزیدند. یکی از اینان، بلز پاسکال^۱ (۱۶۶۲-۱۶۲۳)، ریاضیدان و آزمایشگر خوش استعداد و مردی بی‌نهایت پارسا بود. او نخستین کسی بود که تا اندازه‌ای به پیامد «فلسفه جدید» برای دین پی برد.

پاسکال فرزند کارمند دولتی بلندپایه در شهر کلرمون-فران^۲ بود. چهارساله بود که مادرش درگذشت، و پدر هوشمند و فرهیخته او نبوغ زودرس پسر را پروراند. همان‌طور که اغلب در این‌گونه موارد روی می‌دهد، وی بسیار فکور، تنزه‌طلب و افسرده‌خاطر بار آمد. روزی خواهر شوهردارش را به‌خاطر نوازش کودکان خودش سرزنش کرد، و در کتاب اندیشه‌ها^۳ (که پس از مرگش در ۱۶۷۰ انتشار یافت) می‌گوید برای او اخلاقاً خطاست محبت کسی را جلب کند چون نمی‌تواند آن را بازگرداند. پاسکال همه احساسات خود را وقف اندیشه، ایمان و نوشته‌هایش کرد. جای شگفت نیست که پیروان اصول روشنگری، از ولتر گرفته تا نیچه، او را مثال بارز جنبه بیمارگون روان‌شناسی دینی مسیحیت مغرب‌زمین در مصیبت‌بارترین شکل آن می‌پنداشتند. اگرچه مآلاً، از او اعاده حیثیت شد، و ما امروزها به احتمال سپاسگزاریم که او مصائب شخصی خود را بر قلم آورد و برای بهره‌وری نسلهای آینده یادگار گذارد.

پاسکال چهره‌ای تابناک بود: نخستین اثرش، درباره مقاطع مخروطی، را در سن هفده‌سالگی منتشر کرد. در یک‌رشته آزمونهای کلاسیک اصول مکانیکی فشارسنج را شرح داد، و آن را ابزاری علمی برای اندازه‌گیری فشار هوا ساخت (و در ضمن با اثبات وجود خلأ، که ارسطو ناممکن پنداشته بود، میخ دیگری بر تابوت ارسطو کوبید). ماشینهای حسابی اختراع کرد که هنوز کار می‌کنند و در موزه هنرستان پیشه و هنر^۴ پاریس در معرض تماشا است، و نیز

1. Blaise Pascal

2. Clermont Ferrand

3. Pensées

4. Musée de Conservatoire des Arts et Metiers

پایه‌گذار نظریه احتمالات مدرن بود. پاسکال حتی سرویس اتوبوسی در پاریس تشکیل داد که با اسب کشیده می‌شد.

پدر پاسکال پسر نوجوان خود را در اواخر دهه ۱۶۳۰ به جلسات انجمنهای علمی پاریس می‌برد. یکی از برجسته‌ترین این گروهها در پاله روآیال^۱ گرد می‌آمد، سرپرستی این حوزه با پدر روحانی مارن مرسن^۲ بود، و رنه دکارت هنگام بازدید از پاریس به این محفل می‌رفت، و در همین جا بود که این دو ملاقات کردند.

دکارت (به صفحه‌های ۱۶۲-۱۵۹ نگاه کنید) در صدر نظریه‌پردازان علوم مکانیکی جدید جا داشت، خردگرایی بی‌گذشت، و نیز (دست‌کم به گفته دیگران) کاتولیکی وفادار و درست‌ایمان بود؛ ولی دلبستگی واقعی فلسفی او توجیه شناخت علمی بود. پایه فلسفه دکارت، به‌طوری که همه می‌دانند، روش شک کامل و مکاشفه هستی خویشتن به‌عنوان وجود اندیشنده است. او می‌خواست از راه برهان صرفاً نظری نوعی چهارچوب متافیزیکی بنیادین برپا سازد. نظام او سه جوهر را در بر می‌گیرد: ذهن اندیشنده و نگرنده انسان به‌منزله جوهر معنوی؛ جهان مکانیکی اجسام متحرک؛ و خدا، که تضمین‌کننده هستی جهان طبیعی و نیز قدرت عقل انسان برای دستیابی به علم دقیق و بنیادی طبیعت است. اینها هیچ‌یک از نظر دینی خلاف عرف نمی‌نماید. مگر دکارت به‌خدا، به‌جهان و به‌روح انسان اعتقاد نمی‌ورزد؟ ولی از دیدگاهی دیگر به‌نظر می‌رسد که دکارت خدا را وسیله قرار داده است تا مطلب دیگری را که برای او بیشتر اهمیت دارد محقق سازد، یعنی توان عقل انسان را، تا عقل به‌اتکای امکانات خود علم کاملی در باب طبیعت به‌وجود بیاورد.

پاسکال و دکارت یک وجه اشتراک داشتند هر دو برای انسان نوعی برتری قائل بودند. در سنت قرون وسطایی کهن کیهان مقدم بود. انسان در طبیعت ادغام شده بود؛ گویی روان آدمی در سراسر طبیعت گسترده است، و بنابراین طبیعت سرشار از ارزش و معنا و مقصود شمرده می‌شد. اما فلسفه

۱. Palace Royale، مجموعه‌ای از ابنیه در پاریس.

2. Marin Mersenne

مکانیکی طبیعت را پاکسازی و دنیوی و سرتاپا عریان کرد؛ در نتیجه روان بشر به اصطلاح به خود بازگشت؛ ذهن به روشنی از خویش آگاهی یافت، پی برد که با جهان طبیعی مورد تفکر خود فرق دارد، تافته‌ای کاملاً جداافتاده است. دکارت حتی ماده و ذهن را متضاد هم شمرد، اولی را اصولاً مکانی و نامتفکر، و دومی را نامکانی و متفکر خواند. بیگانگی ذهن و جهان تکیه کلام زمان شد. چنین بود که گونه‌ای خودآگاهی شدید و دل‌بستگی به کندوکاو روان‌شناختی در ادبیات پدید آمد.

تفاوت دکارت و پاسکال در این است که دکارت ذهن انسان را از جهان طبیعت بیرون می‌برد تا از خارج، فارغ از قیود قوانین طبیعی و از جایگاه نظری یک عالم محض به طبیعت بنگرد. دکارت برعکس پاسکال از احساس بیگانگی نمی‌نالد، بیگانگی را عمداً می‌آفریند تا به فیزیکدان بیش ضروری برای بررسی فیزیک بدهد.

در هر حال، بیگانگی ذهن از جهان، که دکارت از نقطه نظر کارکرد فیزیک آن همه مطلوب می‌داند برای پاسکال از دیدگاه دینی وحشت‌آور است. و اختلاف آنها در همین جاست: دکارت در نهایت بیش از هر چیز در اندیشه فیزیک است، و پاسکال در اندیشه خدا. ضمناً پاسکال بهره‌گیری خون‌سردانه دکارت را از خدا مهوع می‌شمارد:

من نمی‌توانم دکارت را ببخشم: در سراسر فلسفه‌اش می‌خواهد خدا را کنار بگذارد؛ ولی در گردش جهان به ناچار سرانگشت او را دخالت می‌دهد؛ و سپس دیگر کاری با خدا ندارد.

این حرف در مورد دیدگاه دکارت اصلاً روا نیست (و در حقیقت قولی است منسوب به پاسکال، و به خط خود او نیست)، اما قرینه‌ای است از تفر پاسکال از فقدان حرمت ژرف دینی در اندیشه دکارت. پاسکال به کلی منکر بیش مکانیکی جهان، یا نتایج علوم جدید، یا اعتبار استدلال‌های دکارت نیست؛ ولی تأکید می‌ورزد که تصویر تازه جهان و برداشت نوین از جایگاه انسان در طبیعت، مسئله دینی سهمناکی پدید می‌آورد که خدای خون‌سرد فیلسوفان پاسخگوی آن نیست. دل آدمی در تمنی است، و در جهان سرد و بی‌احساس نوظهور ما، جز «سکوت جاودان این فضاها بیکران»، پاسخی برای تمنای خود نمی‌یابد.

پاسکال، البته کاملاً مستقلاً، روان‌شناسی دینی آوگوستینوسی^۱، یعنی روان‌شناسی دینی مسیحیت مغرب‌زمین، را شدیداً در خود داشت، و این روان‌شناسی طبیعت انسان را پر از تناقض، باطناً متشتت، بزرگ در عین حال کوچک، بلا تکلیف میان دیو و فرشته، فاسد و خودفرب، آکنده از تبهکاری، هوسبازی، نگرانی، و ناامیدی می‌داند؛ و جهان تازه معرفی شده توسط علوم این معنا را بیشتر شدت می‌داد. انسان واقعاً در میان اضداد، در میان بیکرانی عظمت دنیای برین (که با تلسکوپ دیده می‌شد) و بی‌حدی خردی دنیای زیرین (که با میکروسکوپ دیده می‌شد)، گیر افتاده است، و چیزی بر وفق نیاز دل خود در این میان نمی‌یابد. پاسکال، مانند بعضی از اگزیستانسیالیست‌های بعدی، قسمت عمده حیات بشر را تلاشی گوناگون برای گریز از چنگ مشکلات لاینحل و زجرآور زندگی می‌بیند. دل‌بستگی او به قمار و شرط‌بندی به قصد انصراف خاطر و دفع یأس و ملال از همین جا سرچشمه می‌گیرد: برهان شرط‌بندی^۲ معروف پاسکال صرفاً نوعی سفسطه برای بهره‌برداری از علاقه قمارباز به محاسبه احتمالات نیست. پاسکال حالت روانی افرادی را که به قمار سوق می‌یابند به چشم می‌بیند، حتی حس می‌کند؛ و در حقیقت می‌گوید، «حق داری که نومید باشی، حق داری که مسائل زندگی را معمایی لاینحل بدانی، حق داری که خود را اسیر چیزی ناشناخته ببینی، و حق داری تصور کنی که باید خود را به پای رحمت او بیندازی. دریافت عمیق باطنی تو از حالت و تمایل قلبی‌ات تقریباً از هر جهت درست است. فقط مواظب باش مصلحت این است که خود را به پای رحمت خدا، نه بخت و اقبال، بیندازی چون خلأ قلبت را تنها خدا می‌تواند پر کند. اگر در این قمار برنده شوی، همه چیز نصیب می‌شود، و اگر برنده نشوی، دست کم سرگشته‌تر از حالا نیستی».

اگر شرط‌بندی پاسکال را بدین‌گونه تفسیر کنیم می‌بینیم چه اندازه در حق اشراف «بی‌بندوبار»^۳ی که طرف خطایش بودند دلسوزی و همبستگی دارد، و چقدر طرز فکرش وجودی است. خدایی که باید سرش شرط‌بندی کرد

1. Augustinian

2. Wager argument

3. libertine

آشکارا خدای عقل نیست، خدای کتاب مقدس است و تنها اوست به نظر پاسکال که می‌تواند حاجت قلب بشر را برآورد. مقصود پاسکال از خدای کتاب مقدس نیز البته خدای متجلی به صورت عیسی مسیح است. حال که آفرینش، جهان طبیعت، فاقد هر گونه مفهوم و ارزش دینی قابل ادراک شده، پس دیگر از طریق جهان فیزیکی راهی به خدا نیست. بدین قرار اندیشه دینی پاسکال سخت بر قلمرو انسانی تمرکز می‌یابد. خدا می‌باید خود را در انسان و از راه انسان، یعنی از طریق مسیح آشکار گرداند.

و در اینجا است که در آثار پاسکال، اولین مرحله دگرگونی در تفکر دینی را مشاهده می‌کنیم. این دگرگونی بعدها بر مکاتب پروتستان و کاتولیک اثر عمیق نهاد. تفکر دینی درونی‌تر، انسان‌مدارتر و مسیحایی‌تر شد. تفکر دینی سبک قدیم بیشتر بر خدا تمرکز داشت، و از میان کیهان و نظم اجتماعی می‌گذشت: مؤمنان از راه مسیح آسمانی خدا را ستایش می‌کردند. اما در قرن هفدهم کرایشی آغاز می‌شود که خدا را تنها در شخص مسیح می‌بیند. سرودها و دعاها مذهبی صرفاً خطاب به عیسی برای نخستین بار واقعاً رواج می‌یابد. نوعی انسان‌گرایی پدید می‌آید که مسیح را دوست، برادری بزرگ، کانون نیایشی دست‌یافتنی، آرمانی برای دینداری آدمی تصور می‌کند. اندیشه دینی، به جای مضمونهای کهنه کیهانی، به روانشناسی آدمی، به ارشاد، فیض ایزدی و حیات باطنی دینداران می‌پردازد. اینها بذر تحولات آتی مانند آیین تورع^۱، متدیسم^۲ و انجیل‌گرایی^۳ که امروزه هم پرنفوذند بود و نیز کلیدی است برای تفسیر و تأویل تمویذ پاسکال، دستخط پوستی که در جامه او دوخته شده بود و پس از مرگش پیدا شد:

۱. Pietism، نهضت دینی کلیسای لوتری آلمان در اواخر سده هفدهم که کتاب مقدس را وسیله پیشبرد زهد و ورع می‌دانست نه تلقین آمرانه اصول دین. (مترجم)
 ۲. Methodism، اصول عقاید اعضای «انجمن مقدس» که در ۱۷۲۹ به وسیله جان و چارلز وزلی (Wesley) در آکسفورد تشکیل شد و فرقه مذهبی Methodist را به وجود آورد. (مترجم)
 ۳. evangelicalism، اصول مسیحیان انجیلی که اعتقاد به قربانی شدن مسیح برای گناهان انسان را اساس دینداری می‌دانند و منکر آیینهای مقدس و کردار نیکاند. (مترجم)

سال فیض و شکرانه ۱۶۵۴.

دوشنبه، ۲۳ نوامبر، عید قدیس کلمنس^۱، پاپ شهید، و دیگر شهدا.

شب عید قدیس کریسوگونوس^۲ شهید و دیگران.

از حدود ده و نیم شب تا نیم ساعت پس از نصف شب.

آتش

«خدای ابراهیم، خدای اسحق، خدای یعقوب»، نه خدای فیلسوفان و دانشمندان.

یقین، یقین، احساس قلبی، شادی، آرامش.

خدای عیسی مسیح.

خدای عیسی مسیح.

خدای من و خدای تو.

«خدای تو خدای من خواهد بود.»

فراموشی جهان، و فراموشی هر چیز به جز خدا.

او را فقط از راههایی که انجیلها می‌آموزند می‌توان یافت.

عظمت روح انسان.

ای پدر یارسا، جهان ترا نشناخته، ولی من ترا می‌شناسم.

شادی، شادی، شادی، اشکهای شادی.

من از او دور افتاده‌ام.

«آنها مرا، سرچشمه آبهای حیات را، ترک کرده‌اند.»

«خدای من تو هم مرا ترک خواهی کرد؟»

مگذار من تا ابد از او دور بیفتم!

«و زندگی جاودان این است که آنها ترا، ای تنها خدای راستین، و عیسی

مسیح را که فرستاده‌ای، بشناسند.»

عیسی مسیح.

عیسی مسیح.

من خود را از او بریده‌ام، از او دوری جسته‌ام، او را منکر شده‌ام، او را

به صلیب کشیده‌ام.

مگذار از او دور بیفتم!

او را فقط از راههایی که انجیل می آموزد می توان یافت.
انکار نفس شیرین و کامل.

تسلیم کامل به عیسی مسیح، راهبر من.
شادی بی پایان در عوض یک روز جد و جهد در زمین.
«من کلام ترا از یاد نخواهم برد». آمین.

پاسکال می گوید «ایمان احساس خداوند از راه دل نه از راه عقل است.»
دلیل و برهان در نهایت می تواند توافقی ساختگی و موقتی به بار آورد؛ و اگر هم
بتوان از جهان برای وجود خدا به نحوی معتبر دلیل آورد، این صرفاً به خدای
اپیکوریان^۱ می انجامد، که ارزش دینی ندارد. خدای راستین تنها از طریق
مسیح و از راه دل یافت می شود.

بسیاری مردم به همین راضی اند. اینها معتقدند که پاسکال با تحلیل عمیق
خود از وضع انسان، با نشان دادن نیاز ما به ایمان رهایی بخش، با جهش
خویش به دیانت، با گواه شخصی و آیین «قلبی» خویش، مسیحیگری خود را
به ثبوت رسانیده است. بیش از این چه می شود گفت؟ بدبختانه، پرسشهای
حقیقی تازه شروع شده. گالیله، با آموزه «دو کتاب» خود، تفاوت آشکاری میان
صدق علمی و صدق دینی گذارد، البته گالیله، هر چند که ثابت نکرد، ولی باور
داشت که این دو کتاب یک مؤلف دارد. اینک، در پاسکال، به تمایز بارزی میان
عقل و ایمان بر می خوریم، و بیان موضع دقیق مدعیات ایمانی او اگر محال
نباشد باری دشوار که هست.

یک قهرمان شکسپیری را در نظر بیاورید، خرامان خرامان رجز
می خواند و خطابه ای دراز بر زبان می آورد. آیا انتظار دارید خطابه درباره
چیزی باشد؟ (ماکس بیروم^۲ یک بار بی حرمتی به خرج داد و گفت
سخنرانیهای شکسپیر را که بررسی کنی معنای چندانی ندارد). نه، چنین
انتظاری نداریم، و بیروم (شاید به عمد) نکته اصلی را از یاد می برد؛ چون

۱. Epicureans، پیروان فیلسوف یونانی به این نام که خوشبختی را صرفاً لذت معنوی و آرامش
درونی می داند. (مترجم)
۲. Sir Max Beerbohm (۱۸۷۲-۱۹۵۶)، منتقد، هجونویس و لطیفه پرداز انگلیسی. (مترجم)

خطابه های نغز شکسپیر تقریباً همه از سرتاپا بیشتر بیانگر^۱ است تا
توصیفگر^۲، وظیفه آنها، به زبان دیگر، بیان افکار و احساسات و نیت گوینده در
قالب استعاره های شکوهمند و صناعات ادبی است. اگر کسی فکر کند برای
فهم معنی هر خطابه شکسپیر باید جزء به جزء آن را با آنچه در عالم هستی است
سنجید، جان مطلب را دریافته است. معنای آن همان معنایی است که گوینده
منظور نظر دارد، نه چیزی در عالم هستی که بخواهد درباره اش حرف بزند؛ و
حقیقتی که بر زبان می آورد حقیقت بیان، بیان اصیل و نیرومند است، نه حقیقت
متناظر با امور واقع و مستقل. ذهن بشر طبعاً مایل به واقع گرایی است. و آیین
واقع گرایی می گوید که واژگان باید چیزی را مشخص کنند و حقایق همه با
واقعیات خارجی بخوانند. ولی بسیاری از مهمترین گفته های بشر در حقیقت
بیانگر است نه توصیفگر.

آیا ایمان پاسکال نیز به همین سان بیانگر است، یعنی چیزی نیست مگر
بیان راستین احساس دینی انسان در لفاف استعارات متعارف مسیحی؟ یا آن که
او تصور می کرد ذاتی واقعی اما نامرئی، مثلاً خدا و مسیح، در آسمان وجود
دارند و ندای او را پاسخ می دهند؟ آیا پاسکال در دین واقع گراست (اصطلاحی
که در صفحات اخیر کوشیده ام مطرحش کنم) و گمان می برد در برابر هر اندیشه
دینی ذات دینی متناظر با آن و ویژه ای وجود دارد؟ یا این که نا واقع گراست.
جواب آن است که پاسکال با طرد برهان متافیزیکی برای راهیابی به خدا، هیچ
راهی برای دانستن قطعی وضع عینی نداشت، و چه بسا به این امر وقعی هم
نمی نهاد. عقیده او که متافیزیک را با دین کاری نیست او را برای حصول ایمان
راستین به دیدگاهی رسانده بود که میان زبان دینی بیانگر و توصیفگر فرقی
نمی گذارد. برای دستیابی به ایمان رهاننده، یعنی تنها ایمانی که پاسکال
می جوید و ارج می نهد - ایمان به خدای ناپیدا - او ناچار است از دلواپسی
درباره عینیت فرابگذرد. «ناپیدا» در این محتوا به معنای «غیر عینی» است.
مفهوم درونی هر دیانتی که یاری متافیزیک را طرد بکند؛ یا تشخیص

1. expressive

2. descriptive

بدهد که دیگر نمی‌تواند به متافیزیک توسل بجوید، همین است؛ و این در ضمن تباین ظریف و طنزآمیز پاسکال و دکارت را هم نمایان می‌سازد. دکارت در متافیزیک خود قائل به خدایی عینی است، یعنی «عرف‌گرا»^۱، ولی کاملاً نامذهبی است — زیرا اقرار او به کاتولیک بودن هیچ‌گونه تغییر جدی در زندگی واقعی و فعالیت علمی و فکری او نمی‌دهد. برعکس، پاسکال جداً مذهبی و عیسوی پرحرارتی است و همه عمرش را وقف ایمان خود کرده — اما فاقد عینیت است. در قیاس پاسکال و دکارت به نخستین نمونه چشمگیر معمایی برمی‌خوریم که در سالیان بعد بارها سر برمی‌آورد: الهیات واقع‌گرا شخص را به سویی می‌کشد و جدی گرفتن دین او را به سویی دیگر؛ این دو راهشان از هم جداست. می‌توان یا — همچون دکارت — دعوی خدایی عینی کرد — یا همچون پاسکال — دعوی ایمان راستین مسیحی. یا این یا آن: حق انتخاب با توست.

فهم مطلب آسان نیست، و هر که در صدد برآید آن را زیاده سهل و هویدا سازد سرش به خطر است. افراد سطحی اندیش در زمینه الهیات، مانند سایر زمینه‌ها، واقع‌گرای طبیعی‌اند. اما از آنجا که هر طریقت ایمانی که نارسایی دینی متافیزیک را دریافته است تلویحاً نادان واقع‌گراست، و از آنجا که از زمان پیدایش علم، زبان دینی ما دیگر کاملاً همگون شناخت ما از جهان پیرامونمان نبوده است، رویارویی واقع‌گرایی با نادان واقع‌گرایی، مسئله مهم و بحث‌نشده‌ای است که در تمام تحولات اندیشه دینی نو ریشه دوانیده است. این کتاب نخستین پژوهشی است که این نکته را پیوسته مد نظر خواهد داشت.

۳

حیوان تاریخی

جهان‌بینی تورات و انجیل

اغلب مردم، حتی در این دور و زمان، با داستان آفرینش جهان به روایت سفر پیدایش^۱ که در کودکی آموختند، احیاناً بیشتر آشنایی دارند تا با موازین علمی که رسماً جایگزین آن داستان شده است. تصویری که کتاب مقدس از خدا عرضه می‌کند چنین است: او ظاهراً در وضعیت بی‌شکلی^۲ آغازین دست به کار می‌شود و سپس با استقرار شماری تمایزات بدان نظم می‌بخشد و آشفتگی را به صورت خلقتی کامل و بی‌نقص درمی‌آورد که هم به چشم خودش نیکو می‌آید و هم فراخور سکونت انسان می‌شود. طبق این روایت جهان همه یک جا، و نسبتاً همین اواخر، آفریده شد و همسن و سال نژاد آدم است و به خاطر بنی آدم به وجود آمد. انسان را خداوند بر اوج چیزهای مرئی، مخصوصاً اندکی مادون فرشته‌ها، خلق کرد، و بر کلیه موجودات دون پایه مسلط ساخت. بدی و رنج پس از هبوط آدم پا به جهان نهاد.

این تصویر را می‌توان به یاری قطعات دیگری از عهد عتیق بزرگ کرد، و نشان داد یهودیان قدیم دنیای خود را چگونه می‌دیدند: کانون جهان کهن آنها زمین است. صفحه‌ای مسطح و پهناور، خشکی را تشکیل می‌دهد، و پیرامون و

۱. Genesis، کتاب اول تورات.

۲. chaos، آشفتگی، هاریه.

بر روی این صفحه دریاها به هم پیوسته اقیانوس می‌شوند. در اطراف لبه‌های صفحه زمین ستونهای محافظ فلک قرار دارد، و تکیه خود زمین بر ستونهای است که تا لایتهای رو به پایین می‌روند.

اجسام سماوی بر فراز زمین همچون فانوسهایی در زیر پهنه گنبد کبود و بلورین فلک در حرکت‌اند. در این فلک دریچه‌هایی هست - پنجره‌های آسمان - که خدا می‌تواند باز بکند و برف و باران و تگرگ را بیرون بریزد. پس در بالای افلاک آب وجود دارد، و در مخازن یا خزانه‌هایی میان طبقات فوقانی و تحتانی آسمان انبار شده است. مخازنی از باد نیز هست.

آسمان چندان مرتفع نیست، چون در سفر خروج^۱ داستانی است که آدمها از کوهی بالا می‌روند به آسمان می‌رسند و از آنجا به جاده یا قوت کبود آن گام می‌نهند. تخت خداوند در آن بالای بالاست و می‌تواند به پایین نگاه بکند و تمام اعمال ما را بنگرد. زمین کرسی زیر پای او خوانده می‌شود.

در زیر چرخ فلک، در قعر زمین، علاوه بر آبهایی که خداوند به هنگام آفرینش در دریاها گود آورد، چاهها و چشمه‌ها و گودابهایی است که از «فواره‌های ورطه عظیم» بر می‌خیزند. هاویه و عالم اموات نیز در زیر زمین قرار دارند. دنیای تحتانی اسرائیلیان قدیم در واقع بسیار شبیه دنیایی است که هومر در کتاب یازدهم اودیسه^۲ تصویر کرده است.

□□□

این جهان‌بینی، همچون طرز فکر بسیاری از قبایل دیگر آن زمان، بر پایه مشاهده سطحی انسان با چشم عریان، و همراه با مقداری تمثیلهای روزمره است. باران فرو می‌بارد، پس می‌بایست در آن بالا آب باشد و گنبد کبود آسمان همچون آبکشی وارونه. مردگان را به خاک می‌سپاریم، پس حتماً همان‌گونه که اشعیای نبی می‌گوید، در زیر زمین با هم حرف می‌زنند. این نگرش با برداشت ستادول^۱ ما از جهان از زمان کوپرنیک و گالیله به این طرف به نحوی حیرت‌آور تفاوت دارد. اما شکاف خیلی بیش از آن است که ما تا کنون اشاره کرده‌ایم. کتاب مقدس

1. Exodus

2. Homer, *Odyssey*

نه علم می‌شناسد نه دانشمند. یهودیان باستان هیچ سرشته‌ای در ترسیم طرح یا نموداری کلی از کیهان نداشتند. برجسته‌ترین کار آنها در این زمینه داستان آفرینش سفر پیدایش است، که در حقیقت علم نیست. الهیات است و مقصود آن بیشتر نشان دادن قدرت و اقتدار پروردگار است تا ساختار جهان کائنات. تصویر من از جهان‌بینی آنان ذهنیت مفسری امروزی است، که با طرز فکر آنها ارتباطی ندارد. یهودیان قدیم شناخت یا علم منظم واقعیت‌نمون نداشتند، و از جهان هستی، به عنوان واحدی ارگانیک دارای وجود مستقل و اصول تحول ویژه خود، بی‌خبر بودند. مفهوم طبیعت به منزله یک کل که آن را مدیون یونانیانیم، اصلاً به ذهن آنها نرسیده بود. آنچه را ما جهان طبیعی می‌خوانیم در نظر آنان حاصل کار خدا بود. آنها شماری پدیده‌های گوناگون مشاهده می‌کردند، و اینها همه هر کدام به طریقی بیانگر قدرت، حکمت، حشمت و خواست نیک خداوند بود. به زبان کتاب مقدس، همان‌گونه که جامه حرکات اندام را در درون خود بر می‌نماید، چیزهای این جهان هم خدا را آشکار می‌کند. بدین ترتیب همه چیز را در رابطه با خدا مشاهده می‌کردند، و از دید آنها چیزی به کل جدا از خدا وجود نداشت. از قلمرو دنیوی و از شاخه‌های مستقل معرفت خبری نبود. دنیا عرصه نمایش قدرت ملکوتی بود. سلسله مراتبی از قدرتهای کوچکتر وجود داشت، که همه به خدا، به قادر متعال، به سرور سروران منتهی می‌شد و او بود که همه زیردستان را به حرکت درمی‌آورد و بر آنها فرمانروایی می‌کرد.

با همه تفصیل، هنوز به اساسی‌ترین تضاد بینش آنها و بینش خودمان نرسیده‌ایم، و آن این بود که جهان‌بینی قدما بیشتر امری بود تا اخباری، می‌خواست نشان بدهد چگونه باید زندگی کرد. قدیمیان از انبوه مفاهیم نظری که ما از یونانیان ارث برده‌ایم بی‌بهره بودند، و زبانشان برای دین، اخلاق، تجربه، وجدان، شخصیت، فضیلت، تاریخ، طبیعت، یا چرا دور برویم، برای نظریه (تئوری) واژه‌ای نداشت. به جای اینها، کتاب مقدس همه‌جا از کلام خدا، فرمان خدا، قانون خدا، حقیقت خدا، حکمت خدا، عدل خدا، رحمت خدا، حقانیت خدا، تقدس خدا و جلال خدا سخن می‌گفت.

زبان قدیمیها در همه کاربردهایش خیلی بیش از زبان امروزیها امری و اخلاقی بود. آنچه ما احکام ده گانه^۱ می نامیم، در زبان عبری ده واژه خوانده می شود، چون واژگان نیروهایی پنداشته می شدند که رویدادها را شکل می دهند و رفتار را رهنمایی می کنند. اندیشیدن تأمل اخلاقی بود، یعنی تصمیم قلبی که چه باید کرد، صدق ثبات و اعتماد اخلاقی بود، و شناختن، به رسمیت شناختن بود، تمایز خوب از بد بود، همبستگی و راز و نیاز بود با آنچه شخص برگزیده بود. تفکر کتاب مقدس سراپا عملی و دینی است. واقعیات کاملاً بی طرف به ندرت در آن یافت می شود و بنابراین از شناخت نظری خدا یا هر گونه مقصود یا رویداد دیگر دینی از نوع یونانی اثری نیست. بینش کتاب مقدس، به اصطلاح امروزی، بیشتر اراده گراست تا واقع گرا، چون اراده را بر هستی مقدم می دارد. در نتیجه، عقیده دینی در اندیشه کهن یهودی نوعی نظریه تبیینی نبود بیشتر درخواست متابعت و دعوی وفاداری فرد بود. خداشناسی همان درستکاری به شمار می رفت. بدین جهت ایمان یهودی تا امروز نیز بیشتر موضوع عمل و وفاداری قومی است، تا موضوع عقیده و آموزه، که یهودیت درباره آن همیشه سهل گیر بوده است.

همان گونه که دیدیم کیهان شناسی کتاب مقدس، تا آنجا که بتوان آن را کیهان شناسی ناامید، بدوی، زمین مدار و ماقبل علمی است. پس لابد کسانی که امروز کتاب مقدس را کلام بی خطای خدا می دانند، زمین را هم مسطح می پندارند. اما نه، دیگر این طور نمی اندیشند: خشم این جماعت فقط متوجه چارلز داروین شوم بخت است. تاریخی شدن جهان در قرن نوزدهم دین را بیشتر تکان داد تا مکانیکی شدن جهان در قرن هفدهم.

یک عامل آن بود که مقدار زیادی از علوم نسبتاً جدید در اوایل قرن نوزدهم هنوز از جهاتی مذهبی بود: هنوز درباره طبیعت نظری ایستا داشت، هنوز خدا را برقرارکننده اصلی نظم کیهانی می شمرد. با این که طبیعت رسماً مکانیکی شناخته شده بود هنوز نمایانگر صفات الهی بود، و کتب تاریخ طبیعی

هنوز کماکان موعظه می کردند. یکی از مشهورترین این کتابها حکمت نمایان خدا در آثار آفرینش (۱۶۹۱) نوشته جان ری^۱، «ارسطوی انگلستان»، و عضو کالج ترینیتی کیمبریج بود. این کتاب سالهای سال از نو به چاپ می رسید و تا زمان داروین با شور و شوق خوانده می شد، چون نمونه بارز سازش بسیار رضایتبخش علم و دین بود و مذهبیون حاضر بودند به خاطر حفظ این سازش شکاف میان کتاب مقدس و سیر آیزاک نیوتن را نادیده انگارند.

اندیشه اصلی، بسط نظریه دو کتاب [کتاب طبیعت و کتاب مقدس] بود. علوم مکانیکی می تواند بدون محدودیت ساختار و طرز کار طبیعت مادی را توضیح بدهند. اما چه کسی این ماشین جهانی زیبا را طرح ریخت و ابتدا به حرکت درآورد؟ این پرسش را تنها کتاب مقدس می تواند پاسخ گوید. بدین قرار علم به تیک تیک روزانه ساعت کیهانی پرداخت، و دین به غایتها: به آغازها و فرجامها، به خدا و روح. این تعیین حدود حوزه توضیح علمی و توضیح دینی مورد تأیید هم گاليله هم سیر فرانسيس يکین^۲ بود.

این در زمان خرد سازش مطلوبی بود. علم زیبایی و کیفیت ساخت جهان را شرح می داد و آرمان، دین را پیش می برد. نظریه های مکانیکی هیچ کدام قادر نبود چگونگی آغاز حیات و آغاز راه و رسم زندگی موجودات زنده را شرح بدهد. تنها آفریدگاری نیک و دانا می توانست در ابتدا پا و مقدار اردکهارا درست به شکلی بسازد که لازمه بقای آنهاست. این خدای مهربان است که کوهها را طوری قرار داد که از آب باران بیارد و آب تازه آشامیدنی برای ما بیاورد. برهان نظم^۳ همین بود، و هرچند امروزه برای ما شگفت انگیز است، روزگاری متقاعدکننده و سودمند بود، پر دید افراد اثر می گذارد، و مردم به جای آن که خدا را سهمناک و هوسباز پندارند، درایت و مهارت او را در سیر عادی امور می ستودند. بدین منوال، دین کمتر عصبی و خرافاتی، و بیشتر آرام و عقلی شد. عقیده به سحر و جادو، ارواح خبیثه، فال خوب و فال بد، و پاره های داوریه ها و

1. John Ray, *The Wisdom of God manifested in the Works of Creation*.

۲. Sir Francis Bacon (۱۶۲۶-۱۵۶۱). فیلسوف انگلیسی. (مترجم)

۳. Argument from Design, برهان صنع، یا برهان غایت هم ترجمه شده است. (مترجم)

آینده‌نگریهای پیش‌پاافتاده به تدریج از رونق افتاد. مردم دیگر تصور نمی‌کردند که خداوند پیوسته سرگرم ارسال پیام غیبی برای آنهاست. ایمان نرمش و ملایمت بیشتری یافت. آدمهایی چون گیلبرت وایت سِلبِرنی^۱، معقول‌ترین قدیس دست‌پورده دین، سرمشق دینداران قرار گرفتند.

اما این همنهاد (ستز) نقصی مهلک نیز داشت. اندیشه‌های دینی برای پوشاندن شکافهای نظریه‌های علمی به کار گرفته شد. علم هنوز نمی‌توانست توضیح بدهد که حیوانات و نباتات چگونه پدید آمدند و چگونه به این شگفتی با محیط خود تطبیق یافتند، پس این به دین حواله شد. مردم هنوز میان جسم و روح تفاوت فاحش می‌نهادند، روح بیرون از جرگه علم بود و آنچه که با نهاد انسان و رفتار شخصی و اجتماعی او ارتباط داشت همچنان در قلمرو واعظ و معلم اخلاق برجا ماند.

اندیشه‌های دینی را برای جبران نارساییهای علم زمان به کار گرفتند، و به همین جهت این اندیشه‌ها بیش از حد واقع‌گرا و شبه علمی شدند. ولی رفته رفته که علم توضیح‌های تاریخی و تکاملی ارائه کرد و نشان داد نظم کیهانی چگونه شکل پذیرفت، اینها ناگزیر جایگزین افکار دینی سردستی گردید. و کشمکش درگرفت.

نخستین علمی که سراغ تاریخ رفت زمین‌شناسی بود. داستان دراز است، چرا که حتی در قرن هفدهم افرادی مانند رابرت هوک^۲ و نیلس استینسن^۳ (استنر دانمارکی) با دیدی پژوهنده به سنگواره‌ها و چشم‌اندازهای طبیعی می‌نگریستند. اما هضم اندیشه گونه‌ای تاریخ برای زمین در دوران پیش از پیدایش انسان دشوار بود مگر آن‌که توالی مراحل این تاریخ به روشنی معلوم می‌شد. پیشرفت اساسی در این زمینه به دست مردی انجام شد که زمین‌شناسی حرفه‌ای نبود.

۱. Gilbert White of Selborne (۱۷۲۰-۱۸۹۳). کشیش و طبیعیدان انگلیسی که در نهایت سادگی و پارسایی زیست و هم و غم خود را وقف «رویدادهای باغچه» خود کرد و آثاری در تاریخ طبیعی نگاشت که هنوز بسیار خواننده دارد. (مترجم)
۲. Robert Hooke (۱۶۳۵-۱۷۰۳). دانشمند انگلیسی. (مترجم)
۳. Nils Steensen (۱۶۲۸-۱۸۴۰). زمین‌شناس و کالبدشناس و مقاله‌نویس دانمارکی. (مترجم)

ویلیام اسمیت^۱

ویلیام اسمیت (۱۸۳۹-۱۷۶۹) مهندس زهکشی و ارزیاب معادن بود. از پدری آهنگر در دهکده چرچیل ایالت آکسفوردشایر زاده شد. یگانه تحصیل رسمی او در دبستان روستا بود، سپس به کارآموزی مساحی پرداخت، و مدتی بعد خودش مستقلاً شروع به کار کرد، و سرپرستی ساختمان کاریزی را برای معادن ذغال سنگ به عهده گرفت. ^۲ اسمیت از کودکی سنگ و سنگواره جمع می‌کرد، و حالا یادداشتهای منظم زمین‌شناختی برای خود برمی‌داشت و اندیشه‌هایی در سر می‌پروراند. در سالهای بعد، محل اقامت خود، مزرعه راگبرن^۳، را «زادگاه زمین‌شناسی» نامید.

کاریز او با موفقیت ساخته شد، و به زودی وی را از گوشه و کنار کشور برای امور معدنی، فاضلاب، مساحی، کاریزسازی و کناره‌های مشابه فراخواندند. هر کجا زمینی می‌شکافتند، اسمیت آنجا بود، از توالی چینه‌ها یادداشت برمی‌داشت و سنگواره لایه‌ها را گرد می‌آورد. رفته رفته اسناد و مدارک و مجموعه‌های او به حدی رسید که وضعیت زمین‌شناختی تقریباً همه انگلستان و ویلز تنها در دست او بود.

اسمیت خود را دانشمند نمی‌شمرد. اطلاعاتی که جمع می‌کرد، به نظر خودش، فقط به درد کاری که پیش گرفته بود می‌خورد، نه عضو انجمن زمین‌شناسان لندن بود و نه از مجادلاتی که آن زمان میان اینان در جریان بود آگاهی داشت. ولی این واقعیات را کاملتر از هر استاد دانشگاهی گرد آورده سامان بخشیده بود، و از ۱۸۱۵ شروع به نشر مشروح آنها کرد، و اولین اینها نقشه لایه‌های انگلستان و ویلز^۴ بود. در سالیان بعد هم مقداری کتاب، تصویر، سنگواره، نقشه و بُرش دورنمای زمین به چاپ رسانید، تا آن‌که پولش ته کشید و برای پرداخت بدهیهای خود ناچار شد خانه‌اش را بفروشد.

1. William Smith

۲. پاره‌ای از اسامی و تفصیل محلی به دلایل پیشگفته در ترجمه حذف شد. (مترجم)

3. Rugborn Farm

4. Map of the Straits of England and Wales

نتیجه کار اسمیت چه بود؟ وی روشهایی برای نقشه برداری زمین‌شناختی و نیز اصطلاحات فنی ابداع کرد که امروزه هنوز به کار می‌رود. به طور قطعی نشان داد که سطح زمین مرکب از لایه‌های ساییده و موجدار است. همه لایه‌ها همه جا نیست، اما لایه‌های موجود همیشه سلسله مراتبی مشخص و معیار دارد و از سنگ خارا که کهن‌ترین است آغاز و به خاک رُس که تازه‌ترین است ختم می‌شود. هرچند ترکیب شیمیایی چینه‌ها از محلی به محل دیگر احیاناً فرق می‌کند، ولی سنگواره‌های آنها ثابت می‌ماند، و اسمیت نخستین کسی بود که پی برد توالی تغییرناپذیر سنگواره‌ها بهترین قرینه‌ها، سرفصلهای تاریخ زمین، را در اختیار زمین‌شناس می‌گذارد: فرو رفتن به زیر زمین در واقع هبوط به جهان زیرین افسانه‌ای نیست، بلکه گذار به تاریخ پرقدمت خود زمین است. اسمیت دریافت که این تاریخ را می‌توان بازسازی کرد. به گفته او، توالی منظم و خوانای لایه‌ها، هر کدام با سنگواره‌های ویژه خود، «باید بی‌درنگ هر شخص دانشمند و نکته‌سنج را قانع کند که زمین، همچون دیگر آثار پروردگار بزرگ، بر طبق قوانینی منظم و دگرگونی‌ناپذیر تشکیل یافته اداره می‌شود و اینها با کوشش و بینش انسان قابل کشف است...» و نیز پی برد که مفهوم ضمنی این واقعیت آن است، که نه تنها سنگها بلکه موجودات زنده نیز توالی دارند:

بخشهای بزرگی از زمین زمانی سرشار از حیات بود و... حیوانات و نباتاتی که در بخشهای جامد درونی زمین خوب محافظت شده‌اند، از نظر مادی چنان متمایز از موجودات زنده امروزی‌اند، که می‌توان آنها را خلقتی علیحده خواند... بیشتر اینها در زیر آب می‌زیستند، و به همان اندازه که با ساکنان کنونی دریاها تفاوت کلی دارند، در دورانه‌های گوناگون تشکیل زمین نیز با یکدیگر فرق داشتند. تا آنجا که هر لایه این جسد های تشکیل‌دهنده سنگواره‌ها را باید آفرینشی جداگانه پنداشت؛ و گر نه چگونه ممکن است زمین، لایه‌ای بر فراز لایه دیگر، شکل پذیرد و هر لایه مخزن سرشار نژادی مختلف از حیوانات و نباتات باشد؟

جای خوشوقتی است که اسمیت عمر طولانی کرد و ستایش علمی‌ای که لایقش بود نصیبش شد. به علاوه او ناظر بود که زمین‌شناسی به یمن کتاب اصول

زمین‌شناسی^۱ (۱۸۳۳-۱۸۳۰) چارلز لایل شروع مطمئنی داشته است. کتاب لایل اولین [کتاب در زمینه] علم تاریخ طبیعت بود. علمی که نه تنها طرز کار کنونی بخشهایی از طبیعت، بلکه چگونگی رشد آنرا هم توضیح می‌دهد. داستانهای دینی نحوه استقرار نظم آغازین جهان در اینجا کم‌کم جای خود را به گزارشهای موثق علمی تکامل تدریجی از طریق عملکرد مداوم علل طبیعی می‌سپارد.

این در تاریخ دین لحظه‌ای حساس بود، با این همه اسمیت اصلاً خود را انقلابی نمی‌پنداشت. با آن‌که داستان چگونگی آغاز جهان، به روایت سفر پیدایش، را بر هم زده بود، از آنجا که اهل نظروری نبود، نشانی از نگرانی در او دیده نمی‌شد. او هم مثل بسیاری از معاصرانش، ظاهراً به چیزی شبیه اندیشه بوفن^۲ فرانسوی معتقد بود که می‌گفت هر روز خلقت در کتاب مقدس معادل تمامی یک دوران زمین‌شناسی است. و باز مانند بسیاری از هم‌عصران، اسمیت هم بر این گمان بود که خدا از طریق قوانین طبیعی کار می‌کند. این داعیه که کلیه چیزها معجزه‌آسا در چند چشم بر هم زدن کامل و تام و تمام آفریده شد، برای توضیح و تبیین به وجود آمدن علمی مرحله به مرحله چیزها محلی باقی نمی‌گذارد، و برای ذهن پژوهنده بسیار نارساست. از این رو تا مدت‌ها از راه سیانه‌ای استفاده می‌شد: خدا سازنده همه چیز است، ولی چیزها را از طریق قوانین طبیعی، که دانشمندان می‌توانند کشف کنند، می‌سازد. خدا، همانند شهریار قانونمدار، اعمالش کاملاً توجیه‌پذیر است، چون همه طبق قواعد و بنابراین قابل پیش‌بینی است.

خلاصه، در نظر اسمیت هر لایه زمین‌شناختی و شکل حیاتی خاص آن خلقتی متمایز و قانون بنیاد است (یعنی به دست خدا و بر اثر قوانین منظم عملکرد خدا در طبیعت ساخته شده است). این قبیل اعمال خدا باید چندین بار و طی زمانهای بسیار طولانی روی داده باشد، پس آفرینش را نه کاری یکباره و ماوراء طبیعی بلکه فرایندی درازمدت می‌باید پنداشت، که ضمن آن خداوند از راه قوانین به کار می‌پردازد.

1. *Principles of Geology*

۲. George Louis Leclerc Buffon (۱۷۰۷-۱۷۸۸). طبیعی‌دان و نویسنده فرانسوی. (مترجم)

خدا، در زمین‌شناسی دهه‌های قرن نوزدهم هرچند در مقایسه با گذشته بیشتر پشت پرده رفته بود، ولی هنوز حی و حاضر و گرداننده امور جهان بود. هنوز از فورانهای آنی و فاجعه‌آمیز پیشین خدا در فرایند جهان به شدت دفاع می‌شد، ولی به تدریج که توضیحات طبیعی پدیده‌های زمین‌شناختی شکل قانع‌کننده‌تر یافت، این‌گونه مدافعات هم رنگ باخت. سرانجام فرایند طبیعی قاعده‌سند، بدون نیاز به توشیح تشریفاتی شهریار قانونمدار جهان، صاف و ساده بر پای خود ایستاد. زمین‌شناسی بدین روال رفته‌رفته مثبت و دنیوی و خودمختار شد، و اهمیت نقش توضیحی خدا در آن کم‌کم رو به کاهش نهاد.

در توالی سنگ و خاره توالی سنگواره نهفته است. آیا زیست‌شناسی هم به‌راه زمین‌شناسی خواهد رفت؟ نه ضرورتاً - یا دست‌کم چنین ادعا شد - چون با وجود آن‌که شواهد سنگواره‌ها بی‌گمان نمایانگر توالی و پیشروی تاریخی است، ولی این را نمی‌توان دلیل تکامل شمرد. توالی شکلها را ای‌سا که خدا مخصوصاً آفریده باشد. بسیاری حس می‌کردند ولو هم توضیحات مکانیکی بتواند تمامی وجوه طبیعت غیرآلی را شرح دهد، باز بسیار ساده‌لوحانه است گمان بریم که «گرد آمدن تصادفی اتمها» موجب پیدایش نخستین موجود زنده، و یا صرف فرایند طبیعی موجب ایجاد تمامی توالی بعدی موجودات زنده شده باشد. از این ژرفتر، پیوند دینی کهنی بود که میان اندیشه‌های حیات، نفس حیات و فعالیت روح وجود داشت. زندگی رازی سر بسته بود: حالتی بسیار ویژه داشت. فقط عاملی فراطبیعی می‌توانست آن را به وجود آورده باشد.

بسیاری کسان که اصل حیات را چیزی ویژه می‌پنداشتند، توضیحات طبیعت‌گرا را برای اصل و نسب انسان اصلاً کافی نمی‌دانستند، آخر انسان امکانات اخلاقی و دینی هم دارد. به نظر اینها انسان برتر از طبیعت است: اگر او را یکسره در دامن طبیعت قرار بدهیم، مبانی دین و اخلاق را از بین برده‌ایم. مشروح این نگرانیهای شدید را از زبان نویسنده‌ای بشنویم که حدود ده سال پیش از انتشار بنیاد انواع^۱ خوانندگان بسیار زیادی در بریتانیا داشت.

۱. *The Origin of Species*، کتاب معروف چارلز داروین. (مترجم)

هیو میلر^۱

غرش ملایم راه‌آهن، خرناش ماشین بخار، زوزه باد در میان سیمهای تلگراف، گویای این واقعیت است... که مغزهای بزرگ زمان در بخش فیزیک، نه در بخش متافیزیک، در کارند.

چنین نوشت زمین‌شناس نامدار اسکاتلندی، هیو میلر (۱۸۵۶-۱۸۰۲)، و این هشدار بود به کلیسا که چالش عمده در برابر ایمان آنان این روزها نه از فلسفه که از علوم طبیعی برمی‌خیزد. میلر در کتاب مشهور و پرخواننده خود، رد پای آفریدگار^۲ (۱۸۴۷)، کوشید تکامل را نفی کند و نشان دهد که هنوز هم شواهد سنگواره و شناخت تازه علمی همه هم‌ماز بی‌فرو پیدایش [تورات] است. حمله میلر البته نه به داروین، بلکه متوجه تکامل‌گرایی قدیمی‌تر و بر روی هم ضعیف‌تری، به نام رابرت چیمبرز^۳، نویسنده قراین تاریخ طبیعی آفریش^۴ (۱۸۴۴)، بود. قراین کتاب بسیار مهملی است، ولی دگرذیسی تدریجی انواع را تعلیم می‌داد، و میلر کتابی بدون اغراق غول‌آسا بر ضد آن نگاشت. این آخرین اثر بزرگ زمین‌شناسی تورات-انجیلی است، و افکار علمی و دینی را به نحوی درهم آمیخت که به‌زودی ترکیبی ناهنجار به نظر آمد. میلر می‌گفت مؤلف کتاب مقدس و مؤلف طبیعت یکی است. پس در این صورت، الگوی اعمال متسبب به خدا در انجیل و تورات می‌بایست مشابهاتی در نظم طبیعی داشته باشد. سپس می‌کوشد از شواهد سنگواره‌ها ثابت کند که ماهیان و خزندگان از الگوی کتاب مقدس تبعیت کرده‌اند یعنی ابتدا کامل بودند و سپس به انحطاط و سقوط گراییدند. خزندگان در آغاز بزرگ و محتشم بودند، تا آن‌که خدا آنها را از ابهت انداخت و سر جای خود نشاند، و پادشاهی آنها را به پستانداران داد. سوسماران که زمانی سر پا می‌ایستادند به موجودات منحنی چون مار تنزل یافتند. ماهیان اولیه شکل و قیافه شکوهمند داشتند و تنها در سنگواره‌های بعدی است که به شکلهای پست و پهن و کژدیسه ماهی برمی‌خوریم.

1. Hugh Miller

2. *Foot-Prints of the Creator*

3. Robert Chambers (۱۸۰۲-۷۱). نویسنده و ناشر اسکاتلندی. (مترجم)

4. *Vestiges of the Natural History of Creation*

پس، میلر بانگ برآورد، این درست نیست که شواهد سنگواره‌ها مؤید فلسفه‌های الحادی پیشرفت طبیعی و دنیوی است. به کتاب او اقبال فراوان شد و به چاپ هفدهم رسید.

هیو میلر مردی عجیب، تیزهوش، زهدفروش، خوش‌بین، و آشنا با سلیقه مردم بود. یگانه زمین‌شناسی است که نوشته‌اش جزو کتابهای پرفروش درآمد. با این همه دلیلی نیست که در صداقت و صمیمیت او تردید کنیم. میلر به‌راستی گمان می‌برد که اگر انسان به‌توالی از اجداد حیوانی برخاسته باشد، تمامی موازین مسیحیت بر باد می‌رود. چون این، اولاً، یعنی که آموزه درستی‌های آغازین و هبوط نادرست است. یعنی انسان طبیعتاً موجود ماقطی نیست و رو به‌تعالی می‌رود و پیوسته شریفتر می‌گردد و نباید او را فرومایه و نیازمند رهایی ماوراء طبیعی دانست. از این گذشته، بینش طبیعی و این جهانی مکتب تکامل‌گرایی میان انسان و حیوان تمایز کیفی نمی‌گذارد، و به‌همین جهت منجر به بی‌اعتقادی به‌حیات پس از مرگ می‌شود. مردم دیگر خود را ارواح جاودانی دارای سرنوشت ازلی و تابع اقتدار یک داور متعالی اخلاقی نخواهند شمرد. میلر، مانند دیگر نویسندگان زمان خود، پیامدها را به‌روشنی می‌دید: آموزه‌های رشد و پیشرفت در هر دوسوی اقیانوس اطلس زیان فراوان بار آورده است، به‌ویژه در میان افزارمندان هوشمند، و طبقه جوان در بخشهای حقوق و تجارت... افراد این رشته‌ها همین‌که ماده‌پرست بشوند، اتباعی شرور، آدمهایی بد از آب درمی‌آیند.

از این واضحتر چه می‌توان گفت؟ تکامل‌گرایی اعتبار عامل دینی بازدارنده را تضعیف می‌کند، و نظم اجتماعی را برهم می‌زند. مفهوم ضمنی این گفته آن است که زمین‌شناسی خود میلر - که موازین مسیحی هبوط و رهایی را تأیید می‌کند - نظم اجتماعی را نیرو می‌بخشد. در نظر میلر روزهای آفرینش هر یک دورانی پهناور است، و دیرین‌شناس^۱ کار خدا را در روزهای چهارم و پنجم و ششم - یعنی دوران اول

l. paleontologist

و دوم و سوم - که مربوط به عصر ماهیان و خزندگان و پستانداران است، بررسی می‌کند. آفرینش با ظهور انسان در دیرگاه روز ششم تکمیل شد، و کار خدا به مرحله‌ی رهایی رسید. اما از آنجا که رهاننده همان آفریننده است، میلر - مثل معتقدان دوره‌های ماقبل علم - اعتقاد دارد که می‌باید میان کتاب مقدس و کتاب طبیعت، میان انجیل رستگاری و داده‌های علم، قیاس و تشابه‌هایی وجود داشته باشد. اعتقاد شگفت او - البته از نظر ما - که شواهد سنگوارمای ماهیان و خزندگان حاوی مضامین الهیات مسیحی است، از همین‌جا ناشی می‌شود. این حرف را مردم پسندیدند، ولی شیوه فکری میلر دیگر منسوخ شده بود، و کتابهایش که زمانی آن‌همه خریدار داشت، اکنون به‌دست فراموشی سپرده شده است. هر چقدر هم که مردم اندیشه‌های داروین را نپسندیدند، در سالهای دهه ۱۸۶۰ دیگر نمی‌شد افکار میلر را نظریه جدی علمی انگاشت و به‌جای افکار داروین نشاند.

چارلز داروین (۱۸۸۲-۱۸۰۹)

بنیاد انواع (۱۸۵۹) را آخرین اثر بزرگ علمی که افکار یزدان‌شناسی در آن نقش مهمی دارد نامیده‌اند. ولی به‌رغم - یا شاید هم به‌سبب - انبوه شواهد، هنوز درباره عقاید دینی شخص داروین اختلاف نظر وجود دارد. با این حال، همان‌گونه که خودش پیش از دیگران گفت، در نظریات دینی‌اش چیز فوق‌العاده‌ای دیده نمی‌شود و تا حد زیادی همانی است که از دانشمندی با خلق و خوی او در آن زمان انتظار می‌رفت.

داروین ابتدا، در اوایل شباب - در اواخر دهه ۱۸۳۰ - به این‌که کتاب مقدس وحی آسمانی است بی‌اعتقاد شد. چند سال پیش از آن وضع او بسیار متفاوت بود. خودش به‌خاطر می‌آورد: «بر عرشه بیگل^۱ من ایمان درست و حسابی داشتم و هنگام بحث با افسران، یاد می‌آید، به کتاب مقدس که استناد کردم و آن را مرجعی بی‌چون و چرا خواندم، جمعی از آنها (با آن‌که خود مذهبی

۱. Beagle، نام کشتی‌ای که داروین و همراهانش را به‌سفر تحقیقاتی امریکای جنوبی برد. (مترجم)

بودند) از ته دل به من خندیدند... ولی طولی نمی کشد که پی می برد «به عهد عتیق نباید بیشتر از کتاب مقدس هندوها اعتماد کرد». داروین همه عمرش به رنج و بدی حساسیت داشت و (مانند بسیاری از مردم دوران ویکتوریا) از کشتارهای جمعی بیرحمانه‌ای که در تورات و انجیل به حکم خدا صورت می گیرد حیران بود، و بسیاری از مطالب عهد عتیق را هم نمی توانست باور کند. مطالعه انجیلها داروین را به فکر انداخت که اینها به عالمی شگفت تعلق دارند: «هر چه بر دانش ما از قوانین ثابت طبیعت می افزاید معجزه‌ها باور نکردنی تر می شوند، درجه جهالت و ساده لوحی مردم آن زمان برای ما نامفهوم است... بسیاری ادیان دروغین در بخشهای بزرگی از زمین همچون آتشی سرکش گسترده است... این تأملات منجر به سلب ایمان او به وحی مسیحی شد.

در ثانی، داروین در تمام عمر خود ماشین گرایی علمی و سنتی، و متعایل به ماتریالیسم بود. به نظر او علم باید پدیده‌ها را بر حسب مکانیسمها و قوانین علی توضیح بدهد، و نه بر اساس دلیلها و هدفها. خدا به اعتقاد داروین بی واسطه عمل نمی کند. اگر خدایی وجود دارد، فقط از طریق قوانین به کار می پردازد. داروین به دنیا آموخت چگونه حیوانات و نباتات را ثمره انتخاب طبیعی دست اندرکار دگرشوندگی^۱ بدانند. این شیوه نگارش «برهان نظم» را کنار می زند. پس، در نظر داروین، اگر خدایی هست، در دور دستهاست.

با این همه داروین اکراه داشت اعتقاد به خدا را یکسره از دست بدهد. در بنیاد انواع از «قوانینی که آفریدگار بر ماده پذیرانده» است صحبت می کند و می گوید پروردگار در نخستین موجودات زنده حیات دمید. در تمام سالهای بعدی زندگیش، در پاسخ پرسشهای خبرنگاران، می گوید:

... تصور آن که این جهان شگفت و شگرف، از جمله انسان با توانایی اش برای نگرش به گذشته دور و آینده دور، نتیجه نوعی تصادف یا ضرورت بی هدف است بی نهایت دشوار بل محال است. هرگاه به این موضوع می اندیشم حس می کنم ناچارم به علت اول، به ذهنی ذیشعور تا اندازه‌ای هسان ذهن انسان، بنگرم و سزااست که خداشناس خوانده شوم. تا آنجا که به یاد دارم،

1. variation

این نتیجه گیری هنگامی که بنیاد انواع را نوشتم بر ذهنم غلبه داشت، و پس از آن بود که آهسته آهسته و با نوسان زیاد، کاهش یافت. اما شک همچنان سر برمی کشد، آیا می توان به ذهن بشر که من اعتقاد کامل دارم از ذهن دون پایه ترین حیوانها نشو و نما یافته است اعتماد کرد که به نتایجی چنین والا برسد؟

من ادعا ندارم که بتوانم کوچکترین کمکی به روشن شدن این مسائل پیچیده بکنم. راز آغاز کل چیزها برای ما لاینحل است. و من یکی ناچارم لا ادری^۱ باقی بمانم.

این داروین سال ۱۸۷۶، نزدیکیهای پایان عمر است، و از داروین بنیاد انواع خیلی لا ادری تر. داروین در حقیقت مثال بارز زمان خویش است، مثال بارز سوء تفاهم عجیبی که شالوده از دست رفتن کلی ایمان بود. او هم، مانند بسیاری از معاصران خود، معتقدات دینی را اساساً همسنگ فرضیه علمی می انگاشت. او و هاگسلی^۲ هر دو تصور می کردند انتخاب طبیعی و آفرینش ویژه خدا دو فرضیه رقیب در بیان واقعیات مربوط به انطباق زیستی اند. و اگر انتخاب طبیعی مباحثه را برده باشد، پس خدا باخته است و باید کنار بکشد. دین گونه‌ای علم بدوی انگاشته می شد و هر چه علوم جدید تسلط می یافت و قلمرو خود را به مرزهای تازه تر می گسترده، دین بیشتر و بیشتر عقب می نشست.

این، بی شک، نفوذ مداوم مصالحه پس-نیوتنی بود که داروین را به این شیوه اندیشه واداشت. نگاهی به گذشته اکنون روشن می کند که در خلال این مناقشات افراد بیشماری بیش از آن که معتقدات دینی شان واهی باشد، درکشان درباره ماهیت این معتقادات باطل، دفاع ناپذیر و شبه علمی بود. حقیقت آن است که پایبندی به فرضیات مبنایی درباره ماهیت عقاید دینی بیش از پایبندی به خود عقاید دینی است.

به هر تقدیر، این سؤال که دوران داروین چه چیز را «توان اخلاقی و دینی انسان» می خواند، هنوز بی جواب مانده است. در گذشته تعریف طبیعت بشر

۱. Agnosticism، اعتقاد به این که به وجود خدا یا حقایق نخستین نمی توان پی برد. (مترجم)

۲. T. H. Huxley (۱۸۲۵-۱۹۰۵)، زیست شناس انگلیسی. (مترجم)

بیشتر در دست واعظان، اخلاقیون و فیلسوفان بود، و نمایشنامه‌نویسان (و تازگیها، داستان‌نویسان) هم نقشی در آن بازی می‌کردند. بعضی فیلسوفان، مثل هیوم و شوپنهاور، نیز پیشگام آموزه‌های کم و بیش کامل طبیعت‌گرا دربارهٔ انسان بودند. ولی موجود آدمی به‌طور کلی بر حسب رابطه‌اش با ضوابط غیرطبیعت‌گرایانه - یعنی بر حسب ضوابط اخلاقی، دینی و نیز ضوابط عقلانیت - تعریف شده بود. ما خود را (به اصطلاح) از دیدگاهی برتر از طبیعت ارزیابی می‌کردیم؛ حقیقت وجودی ما از سنجش خودمان با معیارهای^۱ بی‌زمان، برتر از سیلان طبیعت، به‌دست می‌آمد.

داروین تقریباً در آخرین صفحه بنیاد انواع اشاره کرده بود که اندیشه‌های تکاملی را می‌توان و می‌باید در روان‌شناسی به کار برد. در دواثر دیگر خود، تبار آدمی^۲ (۱۸۷۱) و ابراز عواطف^۳ (۱۸۷۳)، این مضمون را بسط داد و نظر داد که رفتار انسان و توانایی ذهنی انسان ساختاری همسان جسم انسان دارد و از نظر تاریخی و زیستی توضیح‌پذیر است. داروین حتی گفت، همان‌طور که سپاهیان آزموده و منضبط بر انبوه جمع آشفته چیره می‌شوند، ضوابط اخلاقی نیز با پیوند دادن گروه‌های آدمی به یکدیگر از طریق همکاری و دلسوزی و احترام متقابل، چه‌بسا که در ازمنهٔ اولیه دواشتان محصول یک انتخاب طبیعی بوده باشد. ارزش افکار دینی نیز شاید به‌همین دلیل بوده است، چون اینها هم ضوابط و دعاوی جامعه را در بر می‌گیرند و علناً به یکایک افراد گوشزد می‌کنند. اینها اشاراتی بیش نیست، اما اشارات بسیار پراهمیتی است و می‌رساند که شاید بتوان اخلاق و دین را ساخته و پرداخته به‌خاطر بشر شمرد، و نه برعکس، و شاید تفسیر و تأویل طبیعت‌گرایانه و تبارشناسانه^۴ کنارکرد اجتماعی و تحول اخلاق و دین ما را یاری بدهد این دو را به چشم تازه‌ای بنگریم. از همه بالاتر، میدان برای یک داروین ذهن آشکارا باز شد، تا نظریه‌ای تازه دربارهٔ شخصیت انسان، و از زمین نه از آسمان، بیاورد، نظریه‌ای که مفاهیم

1. norms

2. The Descent of Man

3. The Expression of Emotions

4. geneological

اصلی آن سائقه‌های زیستی و کمبود عواطف، و مکانیسم‌هایی باشد که در نهاد ما طبیعت را به فرهنگ و احساس را به خود آگاهی مبدل بکند.

زیگموند فروید

داروین به مفهوم فراگیر آلمانی نابغه نبود، اما وی زیست‌شناسی نظریه‌آفرین بود با قدرتی آنچنان شگفت‌انگیز که حتی امروزه هنوز بر بخش وسیعی از رشته و موضوع خویش سلطه می‌راند. اندیشمندان نظریه‌پرداز بزرگ به‌دلایلی در زیست‌شناسی کمیاب‌اند، و در این میان داروین توانست در بینش ما از خودمان و از جایگاهمان در طبیعت، انقلابی تاریخی و بی‌نهایت مهم پدید بیاورد. و چرا افکار داروین به این سرعت پذیرفته شد؟ چون اساساً زمان آن رسیده بود، و مردم برای آنها آمادگی داشتند.

در فضای بیکران، گرات تابناک بیشمار [است]، و پیرامون هر کدام تعدادی کرهٔ کوچکتر می‌گردد، هستهٔ درونی آنها گرم و سطح بیرونی پوشیده از قشری سفت و سرد؛ پوسته‌ای غبارآلود بر روی این قشر موجوداتی زنده و آگاه تولید کرده...

این از کتاب جهان همچون اراده و تصور / نمایش^۱ (۱۸۱۸) شوپنهاور^۲ است، که سالهای زیادی پیش از بنیاد انواع نوشته شد. در این اثر بزرگ، شوپنهاور به‌اندیشهٔ کشش همگانی به‌سوی حیات، به‌اندیشهٔ تنازع بقا، به‌اندیشهٔ ضمیری خودآگاه متکی بر اساسی ناخودآگاه و بسیار بزرگتر از خود، و به‌اندیشهٔ تفوق کشش جنسی در طبیعت انسان، از همان زمان مقامی برجسته داده است. آگاهی فقط پوشش برون ذهن است، و ما از درون آن - همانند درون زمین - چیزی نمی‌دانیم، تنها پوستهٔ خارج را می‌شناسیم ایجاب اراده همان خواست پیگیر است، بدون مزاحمت شناخت، که حیات بشر را پر می‌کند... اندامهای تناسلی کانون اراده‌اند... عمل جنسی نمایانگر بارزترین تأکید بر ارادهٔ زیستن فراسوی حیات فرد است.

1. The World as Will and as Idea

2. Schopenhauer (۱۸۶۰-۱۷۸۸). فیلسوف آلمانی. (مترجم)

شوپنهاور در اینجا اندیشه وجود نوعی روح مشخص و خردپذیر، ذاتی لایزال برتر از طبیعت، را برای انسان نفی می‌کند. برعکس، می‌گوید ما چوب‌پنبه‌هایی هستیم شناور در اقیانوس، و خودآگاهی ما محصول فرعی و موقتی و آلت دست قدرتی است کوشا و مقاومت‌ناپذیر و جاودانی که شوپنهاور آن را «اراده» می‌خواند. بدیهی است اندیشه‌های افرادی چون داروین و فروید را نباید فقط کشفیات علمی تازه و نامترقب شمرد که بر فرهنگی یکسره نامستعد فروید آمد، بلکه آنها را باید دستاورد سنتی دانست که از مدتها پیش به این سو روان بوده است. مخترع مسائل جنسی فروید نبود، بلکه قرنی پیش از او شوپنهاور بود.

به‌رغم تصور رایجی که قرن نوزدهم را دوران خوش‌بینی، توسعه و پیشرفت می‌داند، درک طبیعت‌گرایانه درباره انسان، به‌آسانی منجر شد به احساس بدبینی در نزد آنانی که موجود بشر را محبوس در طبیعت و اسیر نیروهای طبیعی می‌شمردند. شوپنهاور خود شخصاً بدبین بود و انسان را «سنجابی در قفس» می‌خواند. در نظر او انسان بازیچه قدرت قهار طبیعت است و به هیچ‌روی توانایی تعدیل طبیعت را ندارد، پس این باور مسیحی که آدمی قادر است در وجود جسمانی خویش به‌رستگاری و سعادت کامل برسد، اصلاً درست نیست. دید دینی شوپنهاور ریاضت‌گرا بود، گمان می‌کرد شخص می‌تواند اراده را در درون خود واژگون کند و نابود سازد. انسان بدین طریق قادر است به سعادت غیرشخصی نیروانا^۱ گام بنهد. ولی این حالت نهایی رستگاری، توصیف‌پذیر نیست. از دیدگاه انسان طبیعی که در جهان به‌سر می‌برد میان این حالت و نیستی تمایزی وجود ندارد. با این همه شوپنهاور این حالت نهایی بیان‌ناپذیر را تأیید کرد، پس با آن که منکر خداست و در فلسفه‌اش به شدت طبیعت‌گرا، هنوز، به مفهوم مهم، متفکری دینی است.

زیگموند فروید (۱۸۵۹-۱۹۳۹) چنین نبود. وی حتی راه‌گریز شوپنهاور را رد کرد. هنگامی که شش ساله بود مادرش درسی به او داد که

۱. در آیین بودا، خاموشی شعله‌های سه گانه شهوت و کینه و وهم. ن. ک. به‌دائرة المعارف مصاحب. (مترجم)

بسیاری از مادران یهودی به‌فرزندان خود می‌دهند: کف دو دست خود را تند به‌هم مالید و تکه‌های سیاه چرک که پیدا شد نشانش داد و گفت: «بین، همان‌طور که تورات گفته، ما از خاک ساخته شده‌ایم». تو خاکی و به‌خاک بازخواهی گشت؛ این سنت یهود، درباره سرنوشت بشر گونه‌ای واقع‌نگری سفت و سخت را به‌فروید آموخت. در سالهای بعد از ژرفی را که این واقعه بر او نهاد به‌خاطر آورد: «کم‌کم به‌اندیشه مرگ بدهی ما به طبیعت است» که بعدها شنیدم تن در دادم». در نظر فروید بزرگسال شکیبایی رواقیان^۲، پذیرش آرام و پیگیر هستی بدون توهّمات حفاظتی، والاترین حالت معنوی است که بشر می‌تواند بدان دست یابد. از آنجا که نیروهای محرک ما نه تنها سیراب‌نشدنی و چیره‌ناپذیر، بلکه با یکدیگر و با حقیقت خارجی نیز در جدال‌اند، خوشبختی و هماهنگی کامل درونی در این زندگی میسر نیست و حیات دیگری هم در کار نیست: فروید با ریاضت‌جویی شوپنهاور و یا با دریافت ظریف او از رستگاری موافق نیست. کمتر متفکری پیش از فروید - هابز^۳ و هیوم^۴ استثنایند - همه شکلهای اعتقاد به‌خیر اعلی^۴ را چنین بی‌پرده رد کرده بود، خیر اعلی، برترین نیکی، حالت قدوسیت کامل است و از دیرباز هدف غایی حیات انسان شمرده شده بود. در نظریه روانکاوی و در روش درمانی فروید حداکثر چیزی که به‌بیماران ارائه می‌شد کاهش مختصری در ناخوشی آنها بود، آنقدر که زندگی تحمل‌پذیر گردد.

با این همه، در اینجا هم، پژواکی خفیف از دین به گوش می‌رسد. مردمی که در گذشته گناهان خود را نزد کشیش می‌بردند، در قرن نوزدهم اندک‌اندک مشکلات خود را با پزشکان در میان نهادند. شباهت روانکاو جدید و جن‌گیران و اقرارنویسان قدیم را خود فروید هم قبول داشت. تجربه روانکاوی را در مقام گذاری هدایت‌شده و طولانی از راه رنج به‌خودشناسی، می‌توان برگردان

1. stoics

۲. Thomas Hobbes (۱۶۷۹-۱۵۸۸) فیلسوف انگلیسی. (مترجم)

۳. David Hume (۱۷۶۱-۱۷۱۱). فیلسوف و مورخ اسکاتلندی. (مترجم)

4. summum bonum

امروزی هبوط اساطیری کهن به جهان زیرین شمرد. در هر حال، با وجود آن که بصیرت به دست آمده از این گشت و گذار، بیمار را از زیر سیطره توهّمات جانفرسا درمی آورد، این رهایی چیزی نیست مگر شناسایی و پذیرش بی پرده استلزامات وضع بشر. نوید رهایی از قید این الزامات به هیچ وجه در کار نیست. فروید هر گونه آموزه رستگاری ماوراء طبیعی را رد می کند، و همین کلید فهم عداوت او با دین است. اگر غیر از این به قضیه نگاه کنیم تصور فروید را درباره دین آشفته و بی مایه خواهیم دانست. عیب کار در این است که وی نظرو رزی دینی را بی ربط می شمرد و کنار می نهد و لبه تیز حمله خود را متوجه تکاپوی عاطفی دین می کند. خدای واقعی [در نظر او] نه پندار انتزاعی فیلسوفان بلکه پدر بی اندازه حسود، «ایزد خونخوار کوهستان»، «شخصیت زورمند اصول دین» است. این مخالفت از کجا سرچشمه می گیرد؟ فروید همان طور که معروف است، خود شدیداً پدرسالار بود و به پدرهای قوی عقیده داشت. نقش حیاتی گذشته دین را در آشتی دادن آدمیان با مقتضیات حیات اجتماعی کاملاً می شناخت. تأکید می کرد که بشر همیشه بیشتر حیوان گروهی است تا حیوان گله ای، بدین معنا که گروههای آدمی همه در فرمانبری از رهبری چیره و مسلط به هم می پیوندند و عواطف خود را معطوف او می کنند. و می پذیرفت که پدر آسمانی در نهاد ما، چون خواستهایش اغلب بخردانه و خطاناپذیر و کلی است، جانشین طبیعی پدر میرنده و خطاکار انسانی در وجود ما می شود. این نکات را که کنار هم بگذارید انتظار دارید که فروید بنا بر فرضیات خویش به این نتیجه برسد که اعتقاد به نوعی ایزد پدر که خواستهای فرهنگ و وجدان را به ما بنماید، احتمالاً پیوسته ضرورتی اجتماعی و روان شناختی باقی خواهد ماند. از آنجا که هیچ کس به اندازه فروید در تاریخمندی نفس^۱ و پایداری و قدرت گریزناپذیر کودکی درون ما اصرار نورزیده است، برآزنده فروید نبود که باور دینی را بی اجر بکند و آن را کودکانه بخواند. مثال قرینه ای بیاوریم که مورد قبول فروید هم بود: هر مرد بالغی که در

روابطش با زنان به اهمیت کودک درون خویش پی نبرد ناپخته و بی تجربه است. قیاس دیگر فروید میان اعمال دینی و وسواسهای روان رنجوری^۱ نیز به همین سان سطحی است. حیات اجتماعی بشر تقریباً همه آمیخته با آداب و رسوم است. صرف این بیان که کلیسا مملو از مناسک است توجیه کافی برای تحلیل تحویلی^۲ ایمان کلیسا نیست کما این که صرف این ملاحظه که دانشگاه کهنسال محل خدمت من [کیمبرج] پر از تشریفات است نیز روا نمی دارد در مورد خدمات آن به دانش شبهای به خود راه بدهیم. دانشگاهیان طبعاً دقیق و وسواسی اند. ولی این که نشد دلیل!

پاسخ فروید به انتقادهای ناشی از حمله او به خدا شباهت او را به داروین می رساند. از دید فروید اگر شکل بسیار خام و قشری اعتقاد دینی دیگر قبایل دفاع نباشد، شکلهای پیراسته آن نیز از هم می پاشد. فروید خیال می کرد با افشای مکانیسمهای عاطفی طبیعی ایمان ورزی انسان به خدا دل و جان آن را گرفته است. و از این پس، هر که او را بفهمد، و باز از دین دفاع کند برای آن است که لابد دین را برای مردم توهّمی مطلوب می شمرد. رشد هشیاری انتقادی نشان داده است که چگونه و چرا ایمان به خدا زمانی چنان حیاتی بود، و چرا اینک اقتدار پیشین خود را باز نمی یابد. کسانی که ایمان را هنوز نیک و سودمند می شمارند، در ته دل می دانند که نبرد را باخته اند.

فروید در آغاز بحثش، مانند بسیاری بی ایمانان دیگر، به قصد خلع سلاح حریف بر این نظر محافظه کارانه اصرار می ورزد که باید مفاهیم دینی را به معنای حقیقی و تحت اللفظی شان گرفت، نه به معنای مجازی. این از نظر او اصل مطلب است. سپس با استفاده از این رأی نتیجه می گیرد که حقایق دینی مفاهیمی هستند به غایت مشکوک.

در زمینه کارکرد اجتماعی دین نیز به همین روال عمل می کند، یعنی شکل بسیار رسمی و خودکامه مذهب را ملاک کار خود قرار می دهد. به حق یادآور می شود که نظامهای بزرگ ایجابی که در گذشته طبیعت انسان را ضبط و

ربط می‌داد، برای تاب و توان روانِ امروزی زیادی خشن است. می‌گوید دین سنتی نظامی سلطه‌گر بود و احساس گناه و اضطراب را همان اندازه که تسکین می‌داد شدت هم می‌بخشید، و حال می‌بینیم که وعد و وعید و دل‌داریهای همه واهی بوده است. دین در آینده می‌باید تاج و تخت خود را به آیین ملایمتر و عقلانی‌تر علم و اخلاق فایده‌گرا بسپارد. در آغاز کار وقتی مردم می‌آموزند که بدون دلگرمیهای سنتی دین زندگی کنند احساس کم و کاست خواهند کرد، ولی در طول زمان سود حاصل بیش از زیان خواهد بود.

فروید در این زمان به چشم‌انداز جامعه کاملاً متکی به عقلانیت علمی بی‌اندازه خوشبین بود، و از بررسی نقش راستین دین در جوامع امروزی غفلت می‌ورزید. او فقط نوع قدیمی دین را می‌دید: دین را فقط آلتی در دست جامعه برای ترغیب یا تخویف فرد به پذیرش خواسته‌های فرهنگ می‌پنداشت، و متوجه نبود که در شرایط امروزی دین اغلب نقشی کاملاً متفاوت بازی می‌کند، و نیرومندترین حربه‌ای است که ما در مبارزه با حکومت خودکامه در اختیار داریم. دین در نقش نوین خود رهاننده است دقیقاً چون ارزشهایی متمایز و در بسیاری موارد مغایر با ارزشهای مدنی پیش می‌نهد. این تعارض ارزشها آنچنان اهمیت دارد که بسیاری از نمونه‌های برجسته ایمان مسیحی (یحیای تعمیددهنده، خود عیسی، تقریباً همه حواریون، شهیدان و اعتراف‌کنندگان) قربانی قدرت همان دولتی شدند که مسیحیان همواره آرزویش را کرده‌اند. و بدین طریق مذهب بیانگر دیدی تراژیک شد، و همین خاصیت تراژیک آن را رهاننده می‌سازد، چون با هر گونه نظام‌بندی مستبدانه زندگی اجتماعی ضدیت می‌کند.

این شناخت اهمیت تراژدی اخلاقی بسیار تازگی دارد و موجب تغییر رابطه کلیسا با دولت و جامعه مدنی شده است. در فلسفه اخلاق به صورت شورشی بر ضد اندیشه هر نوع نظام منسجم در اخلاقیات درآمده است. منشأ اصلی آن نیچه است، که فروید نوشته‌های او را خوب می‌شناخت.

با این حال فروید مطمئناً حق داشت فکر کند که دید روشنتری از علل روان‌شناختی ایمان نسبت به خدا تأثیری بس نیرومند بر اسطوره‌زدایی از دین می‌گذارد، و به مردم نشان می‌دهد که دین به راستی انسانی و تاریخی است، و نیز

معلوم می‌دارد که فرافکنی^۱ و تروم و سلطه‌جویی و القای گناه چه اندازه در آن موجود است. این خود، دست کم، باعث دگرگونی دین می‌شود؛ اما فروید از این پیشتر می‌رود، القای کامل دین را می‌خواهد. با سرسختی اصرار می‌ورزد که عرفان سرناپا آرزوی برگشت به زهدان است، تقدس ناممکن است، و آداب دینی و سواس فکری است. فروید الهیات فلسفی را بی‌ارزش می‌شمارد، و منکر می‌شود که دین خالی شده از اسطوره بتواند پاره‌ای ارزشهای اصلی و جانشین‌ناپذیر دینی را صیانت کند. در نظر او هیچ چیز دینی ارزش نگهداری ندارد.

شالوده‌کلی بحث او نفی مفهوم رستگاری است. فروید منکر هر گونه سهم ارزشمند دین در رشد روانی است، چون رشد روانی طبق نظام فکری او در بزرگسالی بسیار ناچیز است. فروید از سر‌آغازی بسیار داروینی شروع می‌کند، از دید او وجود ما تنها و تنها برای انتقال «ژن» است، و پس از انجام این کار، دیگر ما برای طبیعت بی‌مصرف می‌شویم. نظام فروید نظریه‌ای بسیار مفصل و پیچیده درباره رشد روانی تا مرحله بلوغ کامل جنسی عرضه می‌کند ولی از آن پس فقط قفس به برخی کارهای ترمیمی است. همین و بس.

دل‌بستگی فروید به آثار عتیق ناهنجاری دیگری بود که همه عمر در نهاد او بود. مجموعه بس عزیز مجسمه‌هایش ابتدا اکثر آثار کلاسیک بود، و بعد کارهای شرقی و بدوی بیشتر و بیشتر جای آنها را گرفت. اینها دفتر کارش را چنان انباشته بودند که بیمارانش به شکوه می‌گفتند آنجا بیشتر شبیه موزه است تا اتاق مشاوره پزشکی. علت این دل‌بستگی قرابت عتیقه با ناخودآگاه بود. در اینجا تشبیهی در کار است: همان‌گونه که ضمیر پهناور ناخودآگاه پوسته‌ای نازک از تعقل بر روی خود کشیده است، خردگرایی جدید غربی نیز، در تاریخ فرهنگی بشر، بر روی میلیون‌ها سال تفکر باستانی گذشته جا گرفته است. فروید خوب می‌دانست که کهنه و عتیقه هنوز در ضمیر ما مقام برجسته دارد، در ضمن پیکره‌های اتاق هر روز یادآورش می‌شدند که دوران کهن سر تا پا جادویی و مذهبی است، پس با این وصف چگونه توانست دل‌بستگی به کهنه و عتیقه را با علم‌گرایی^۲ آتش آشتی بدهد؟

1. projection

2. scientism

اگر ناخودآگاه را به چشم تاریخی و نه صرفاً زیست‌شناختی، و همچون مخزنی از تاریخ دینی نژاد بشر بنگریم، امکان بازگشت به دین فراهم می‌شود. کسی که تعقل علمی را به خودی خود نارسا و تحریف‌کننده می‌پندارد می‌تواند استدلال کند که باید بین سطح هشیار عقلی ذهن و ژرفای دینی-جادویی آن میان‌گیری کرد. بدین طریق شاید امکان‌ناهی برای رشد و انسجام روانی که فروید نادیده می‌گیرد پیدا بشود. فروید همکاری داشت و او دقیقاً به این راه رفت.

کارل گوستاو یونگ^۱

یونگ، مانند بعضی چهره‌های بزرگ دیگر سده ما، در سالهای واپسین عمر خود بر اثر سوء تبلیغات تا حدی خوار شد. این بلا ابتدا سر تالستوی آمد؛ آلبرت شوایتسر و (شاید به‌میزانی کمتر) آینشتاین، فروید و بیکاسو نیز همین سرنوشت را داشتند. در تمام این موارد وضع و حال سالهای کهولت شخص نامدار در ذهن مردم مانده، روزگار شکوفایی‌اش از یادها رفته است. این به‌ویژه در مورد یونگ همراه‌کننده است، چون عارف فرزانه بولینگن^۲ با روان‌شناس جوان و پرتحرک شصت سال پیش بیمارستان روانی بورگ‌هولتزلی^۳ زورینخ بسی تفاوت داشت.

یونگ با آن‌که از فروید نوزده سال جوانتر بود، خیلی زودتر از او رشد کرد. در ۱۹۰۷ که نخست یکدیگر را دیدند، یونگ کارهایی اصیل و ابتکاری در بورگ‌هولتزلی انجام داده بود. از راه آزمونهای تداعی دریافته بود که رشته‌ای از واژه‌ها می‌تواند دارای تداعی عاطفی نیرومند و پنهان از خود بیمار باشد، و این را به شکل فیزیولوژیک هم نشان داده بود. اصطلاح «عقده» را از همین جا وارد روان‌شناسی کرد و به کارهای فروید علاقه‌مند شد، در حالی که کارهای فروید در اوایل به‌ندرت علاقه‌مند داشت. کتاب تعبیر رویاهای فروید را در همان سال انتشار - ۱۹۰۰ - خوانده بود، و این پرسش خیلی طبیعی برایش پیش آمده بود که آیا با به‌کار بردن اندیشه‌های فروید در زمینه تعبیر خواب و علائم روان‌سنجی، می‌توان به‌گونه جنون کامل، به‌ویژه توهمات روان‌پارگی

(اسکیزوفرنیک^۱) پی برد. در این راه پیشرفت‌هایی صورت گرفت، ولی کم‌کم مطالبی دیگر که کمتر جنبه فرویدی داشت هم پدیدار شد. از عقده و از پدیده مشهور چندشخصیتی، یونگ به‌این فکر افتاد که پاره‌هایی از ذهن انسان می‌تواند به‌شکل شخصیت‌های مستقل و مجزا درآید. او همچنین ملاحظه کرد که توهمات روان‌گسیختگان معمولاً همانند الهیات است: همچون مذهبهای خصوصی، یا اسطوره‌های شخصی است که روان آدمی آنها را خلق می‌کند تا از رهگذرشان وضع موجود خود را توضیح و نیز خود را با جهان تطبیق دهد. در میان اسطوره‌ها و نمادهایی که روان‌گسیختگان از خود درمی‌آوردند و آنهایی که یونگ از مطالعات خود در اساطیر و دین‌شناسی تطبیقی آموخته بود، اغلب شباهتهایی شگفت به چشم می‌خورد. اندیشه قرابت دین و دیوانگی بسیار قدیمی است. یونگ در این مرحله از کار خود هنوز با دین نظر موافق نداشت، و همین موجب شد که قدر دین در نظرش بیشتر بکاهد نه این‌که دیوانگی را بتاید.

در ۱۹۰۶ یونگ نسخه‌ای از کتاب پیشگام خود، روان‌شناسی جنون زودرس^۲، را برای فروید فرستاد. فروید با آن‌که پنجاه سال از عمرش می‌گذشت هنوز در تلاش و تقلا بود، و هرگونه نشانه علاقه جدی در سطح بین‌المللی به کارهای او سخت خشنودش می‌کرد. سال بعد ملاقات بسیار موفقی میان آنها روی داد، و این دو از ۱۹۰۷ تا ۱۹۱۲ یار و همدم هم شدند. در هر حال، درست نیست که یونگ را صرفاً مریدی تصویر کنیم که از مراد خود برگشت. وی پیش از آن نیز شخصیتی بود بسیار با‌ابهت، دارای منزلت اجتماعی و فوق‌العاده باهوش که مشغول پختن و پروردن اندیشه‌هایی از آن خود بود. نه تنها مرعوب فروید نبود، از پاره‌ای جهات همانند رقیب بالقوه‌ای برای رهبری نهضت روان‌کاری عمل می‌کرد. دیری نیاید که ریاست انجمن بین‌المللی روان‌شناسی و سردبیری نشریه آن را نیز به‌دست آورد، و همین‌که شکاف بین آنها آشکار شد، شتابی برای ترک این دو سیمت به‌خرج نداد. یونگ در سن سی و هفت‌سالگی بالاخره از فروید بُرید، چرا که گویا احساس می‌کرد برای خود کسی شده است. در ۱۹۰۹ از بورگ‌هولتزلی استعفا کرد و طبابت خصوصی پررونق خود را در خانه زیبای تازه‌اش در

1. schizophrenics

2. *The Psychology of Dementia Praecox*

1. Carl Gustav Jung

3. Burghölzli

2. Bollingen

4. *The Interpretation of Dreams*

کوزناخت^۱ توسعه داد. در ۱۹۱۳ روان‌شناسی ضمیر ناهشیار^۲ (که بعدها نمادهای دگرگونی^۳ نامیده شد) انتشار یافت، و رویکرد یونگ را به‌دیدگاهی کاملاً مغایر فروید اعلام کرد، و این دیگر ضربه نهایی بود.

اوضاع بر وفق مراد یونگ می‌نمود، ولی جدایی از فروید، در حقیقت، دورانی دراز آشفته‌گی فکری همراه آورد که از ۱۹۱۳ تا ۱۹۱۷ طول کشید. طنز قضیه به‌زبان ملایم آن بود که آزمون احوال ذهن که قبلاً از برون درباره آن نظریه‌پردازی کرده بود حال از درون به‌رشد اندیشه او شتاب شدید بخشید.

یونگ زیر تأثیر رمانتیکهای جدید و نیز افکار کهن تسخیر و الهام بود. به‌نظر رمانتیکها اندیشمندان نوآفرین هواسنج عصر خودند، از راه کشمکشهای روحی آنهاست که بینش و امکانات تازه زندگی پدید می‌آید. در تصور انسان بدوی، پیامبر و حکیم الهی باید آزمونهای دشواری را از سر بگذرانند تا سرانجام به‌عرضه دانایی و اقتدار معنوی قدم گذارند. این دو اندیشه را که پهلوی هم قرار بدهیم، می‌فهمیم چرا یونگ اختلال روانی شخص خود را سازنده و حتی واجد اهمیت همگانی شمرد. احساس او درباره همخوانی عوالم درونی و برونی به‌آنجا کشید که خیالات سال ۱۹۱۳ خود را درباره ویرانی جهانی، پیشگویی جنگ اول جهانی خواند. توفان درون او پایه‌پای آشوب سیاسی بزرگ پیرامون او در اروپا پیش می‌رفت. به‌نداهایی که از ذهنش برمی‌آمد و با او حرف می‌زد، بسان سروش غیبی فرشتگان کتاب مقدس، به‌دقت گوش می‌داد. کم‌کم به‌ترسیم رمل و اسطرلاب، و نمودارهای امطوره‌ای دنیای درون خود - از نوعی که بوداییان هیمالیایی در یاری به‌تفکر و مراقبه به‌کار می‌گیرند - پرداخت. در این نقشهای نمادین، عوامل ستیزنده موجود در ضمیر هشیار یونگ به‌شکل نمادهای قرینه در دو قطب متقابل نمودار به‌چشم می‌آیند و رو به‌درون و به‌سوی مرکز دارند. بدین قرار نمودار مذکور، حرکت روح را از دالان کشمکش روحی به‌سوی وحدت و یکپارچگی بیان و یاری می‌کند. یونگ رفته‌رفته «بیماری» به‌اصطلاح روحی را در واقع نوعی شتاب بخشیدن به‌فرایند شگرف دگرگونی و رشد روانی پنداشت.

1. Kusnacht

2. The Psychology of the Unconscious

3. Symbols of Transformation

یونگ از کودکی شروع به‌ساختن طلسم و بُت‌واره و اشیاء خصوصی کرده بود و این کار را تا پایان عمر ادامه داد. اینها نمودگار و بیانگر وجوه نفس درونی او بودند. یونگ ادعای استعداد هنری شخصی نداشت، اما این طلسمها، کنده‌کاریها و نقاشیها نظریه بیانی هنر را به‌او القاء می‌کرد. روان انسان در جد و جهد خردانگیخته آن به‌سوی یکپارچگی در پی بیان نمادین می‌گردد. این بیان در کارهای هنری ما تحقق می‌یابد، به‌ساخته خود که می‌نگریم، بر آگاهی ما از آنچه هستیم و از آنچه داریم می‌شویم می‌افزاید. اشیاء تولید و تکمیل شده به‌دست ما را می‌توان زندگینامه معنوی عینیت‌یافته ما پنداشت. و از آنجا که تولید اینها پیشبرد فرایند روانی را یاری می‌دهد پس خود درمانگراند. و کشش مداوم و خود به‌خود روان برای رشد و تکامل از راه نماد و داستان سرچشمه خلاقیت هنری است.

این ما را به‌یاد ادعای کولریج^۱ می‌اندازد که می‌گفت منظومه قوبلا خان^۲ را در «خوابی عمیق» سروده است؛ و شک نیست که یونگ هم در کاهش دادن منع و بازداری^۳ خود و میدان دادن به‌روان خویشتن ید طولایی داشت. اثر درخشان و نامتعارف او پاسخ به‌ایوب^۴ (۱۹۵۲)، که در هفتاد و چندسالگی نوشت، شاهد بسنده این مدعاست. ولی رویه او نقایصی هم دارد. یونگ در نوشته‌هایش زیاد از این شاخه به‌آن شاخه می‌پرد، و کارهایش بیش از حد شورانگیز و پراکنده است، برخلاف کارهای فروید، که پیام‌آور خردگرایی و منتهی نیرومند بود و افکار خود را با روشنی تمام شرح می‌داد. یونگ در اوج کار خود بسیار مهیج و انگیزنده است، اما حقیقت این است که هنر راستین نه تنها الهام «یونگی» بلکه انتقاد از خود و مهار عقلی شدیدی هم لازم دارد. دعوی کولریج، حال می‌دانیم که نادرست بود؛ بگویم خیالبافی بود.

در زمینه دین نیز روش تسلیم و رضای یونگ در برابر ناخودآگاه، با خوش خیالی منفعل و آسان‌گیر مویی بیشتر فاصله ندارد. یونگ در واقع مردی بسیار فعال و پرکار بود و چون درون‌گرا بود از تنهایی و انزوا برای تجدید قوا استفاده می‌کرد. همیشه تأکید می‌کرد که رویارویی با ناخودآگاه بس قهرآمیز

۱. Samuel Taylor Coleridge (۱۸۲۴-۱۷۷۲). شاعر، منتقد و فیلسوف انگلیسی.

(مترجم)

2. Kubla Khan

3. inhibition

4. Answer to Job

است، و نفس کوچک ما باید برای تحقق نفس بزرگ جان نثار کند و این بسیار دردناک است. دینداری سالهای آخر عمر یونگ باب طبع توانگران است و لی او را از این بابت احتمالاً سرزنش نباید کرد.

یونگ شاید اهمیت اراده را در دین دست کم می گیرد، اما نوشته های او ارزشهایی دیگر و بس بزرگتر دارد. او روان را اندامه ای خودسامان می داند که در جست و جوی هماهنگی درونی و برونی است. دستاوردهای روان، برخلاف نظر فروید، صرفاً معلول علل گذشته نیست بلکه فرجام گرا نیز هست یعنی به سوی هدفهایی که باید در آینده به دست آید هم می نگرد. یونگ نشان داد چگونه از راه دین و هنر می توان در پیری روان را به جانب رضایت خاطر پیش برد. بر این قرار یونگ بیش از هر متفکر دیگری پس از داروین به نیمه دوم عمر انسان مفهوم بخشیده است. یونگ دست کم خطوط اصلی شیوه نگارش تازه به دین را پیشنهاد کرد، طبق این نگرش، دین بیان چندوجهی طبیعت کلی بشر است و اتفاقاً ارزشش هم به همین است. در طرح او، در زیر ناخودآگاه شخصی ناخودآگاه جمعی، قرار دارد، که وجه مشترک تمام نژاد است. الگوهای کهن - نه نمادهای بخصوص، بلکه گرایشهای فطری پدید آوردن الگوهای اساطیری و نمادگرایی - در این ناخودآگاه جمعی یافت می شود، و اینها سرچشمه گونه گونی شگفت دین و اسطوره و هنر است.

وجه عینی دین، نهادها، احکام، اساطیر و مناسک دینی، را یونگ فراقنی روانی می داند، که همه به عنوان منابع موسع در اختیار ما نهاده شده است تا در خدمت معنویت نوین از آنها بهره گیریم. انسان مداری یونگ در دین به ما می گوید که اقسام گوناگون مذاهب جهان بیانگر نوعی طبیعت ژرف مشترک بشری است که ما همه در آن ذی سهمیم. این به مورخ دینی الهام می بخشد تا با روحی حساس و پذیرا به موضوع خود نزدیک بشود و باور داشته باشد که در این صورت حرفهایش برای معاصران غیرمذهبی اش قابل فهم و واقعاً سودبخش است.

یونگ کشیش زاده بود، ولی خیلی زود از مسیحیت قشری زده شد. در فلسفه از کانت پیروی می کرد که عقیده داشت ما فقط قادر به شناخت پدیده هاییم نه خود چیزها (شیء فی نفسه). بدین ترتیب یونگ همیشه در مورد صدق عینی یا ماوراء طبیعی عقاید دینی لادری باقی ماند. گاهی خود را

تجربه گرا^۱ یعنی کسی که سروکارش فقط با امور واقع تجربی است، می خواند و این در حقیقت بدان معنی بود که در مقام دانش پژوه روان شناسی و دین تنها به مسائلی می پرداخت که آدمی در زمینه دین اندیشیده و احساس کرده و انجام داده است. ایمان دینی را تنها از نظر «روان شناختی درست» می دانست و آن را ابزاری ارزشمند برای ایجاد شخصیت همساز می شمرد. جنبه عینی دین برای یونگ دست نیافتنی یا حتی بی ربط است، زیرا اغلب طوری حرف می زند که گویی مرجع و مابازاء حقیقی تمامی عقاید دینی «روانی» است، خدای عینی «ماوراء» صرفاً فراقنی ای است از خدای راستین، و خدای راستین همان صورت خدا^۲ در روان ماست.

یونگ بدین قرار همیشه در فلسفه دین ناواقف گرا بود. آنچه اندیشه او را جالب توجه می کند پذیرش کامل نظریه فراقنی دین است. این نظریه را ابتدا خداآباورانی چون فویرباخ و مارکس پروراندند و یونگ به نحوی نامنتظر آن را چرخاند و رشته ای استدلالهای تازه از آن به دست آورد که دین را بعد از همه حرفها می باید خیلی جدی گرفت.

بدین منظور از اندیشه درونی گردانیدن^۳ بهره جویی کرد. در قرون وسطا حیات روانی انسان بر پهنه جهان فرا فکنده شده بود. عالم درون و عالم بیرون در تجلی مقدس واحدی با هم عجین بود و، به استثنای عارفانی انگشت شمار، میزان معرفت به نفس بسیار پایین بود. وقتی آنچه را می جویم در جلو چشم ما، گسترده در آسمان، منقوش بر دیوار کلیسا است، به درونکاوای چه نیاز؟ اما امروزه علم هستی خارجی را دنیوی کرده است، از این رو مفهوم و ارزش دینی بار دگر جذب روان شده است. مردم گرسنه معنویات اند. به انسان دنیاپرست امروزی که حس می کند زندگی اش فاقد معناست، یونگ می گوید معانی همه دست نخورده در نهاد خودت است. رؤیاهای و خیال پردازیها و نارضایتیهای معنوی تو همه نشانه فریاد برای به رسمیت شناخته شدن است. همراه فقر جهان برونی در مقابل و به ضرورت غنای جهان درونی پیش می آید. دستور دینی دیرین: به درون بنگر و خود را بشناس، و آموزه دینی دیرین که خدا در

1. empiricist

2. God-image

3. internalisation

دلهاست و احساس نیاز به جست‌وجوی او خود دلیل وجود او در ماست، اینها همه بدین قرار مفهوم تازه می‌یابد.

یونگ با ظرافت از کنار انتقاد داروین از دین می‌گذرد. وقتی از او می‌خواهند این واقعیت را بپذیرد که آدمی یکسره فراورده طبیعت است، و تاریخیچه زیستی مادر هر یاخته بدنمان و در ساختار شخصیتمان مدون است، بی‌درنگ پاسخ می‌دهد، «در آن صورت باید تکامل فرهنگی و دینی را نیز بپذیریم، چون این هم پس‌مانده خود را در روان ما جا نهاده است. اگر پیش-تاریخ زیستی ما به‌میزانی در رشد جنینی ما در زهدان منعکس است، تکامل دینی‌مان نیز به‌همان میزان در پرورش دوره طفولیت ما منعکس است، یعنی از طرز تفکر جادویی-دینی کودکی به‌اندیشیدن جزئی-اساطیری ایام دبستان و از آنجا به‌ایمان خودگردان و درونی‌شده دوران بلوغ گام می‌گذاریم.» یونگ چالش طبیعت‌گرایی را می‌پذیرد ولی یادآور می‌شود که نموده‌های^۱ دینی هم جزئی از کل طبیعت و سرشت و تاریخ بشر است.

تردیدی باقی است. یونگ دعوی علم دارد، پس باید پرسید آموزه‌های او را درباره روان، ناخودآگاه جمعی، و الگوهای کهن تاجه اندازه می‌توان باروش علمی سنجید. آیا این آموزه‌ها به‌مفهوم واقعی است، یا صرفاً توجیهی اساطیری برای این گزاره بسیار کم‌مجادله‌تر که می‌گوید از آنجا که همه ادیان دستاورد اجتماعی انسان است، و از آنجا که علم امروزی مرزی نمی‌شناسد، پس چیزی مانع راه ما نیست که هر کجا می‌خواهیم بگردیم و از منابع مختلف تغذیه کنیم؟ آیا یونگ واقعاً چیزی بیش از این می‌گوید؟

پاسخ آن است که، با وجود ساختارگرایی^۲ و نهضت‌های دیگر که از زمان یونگ به‌این طرف پدید آمده‌اند ما هنوز جواب این سؤال را نمی‌دانیم.

1. expressions

۲. Structuralism. مکتب فکری لوی استروس (Lévi-Strauss) که با تحلیل صور گوناگون اجتماعی الگوی رفتاری برای جامعه خاص می‌سازد و ساختار ذهن بشر را به‌ساختار اجتماعی ربط می‌دهد. (مترجم)

۴

به‌روایت کتاب مقدس

متون مقدس

همه ادیان بزرگ صاحب کتاب مقدس‌اند: یهودیان و مسیحیان تورات و انجیل، هندوها متون ودا^۱، به‌ویژه اوپانیشاده‌ها^۲ و گیتا^۳؛ سیخها گرنه^۴، بوداییان شرایع پالی، مسلمانان قرآن، چینیه‌ها نصوص کنفوسیوس و تائو دارند و غیره. آموزش و پرورش در درجه اول در هر سنت تعلیم خواندن بود تا انسان بتواند غرق کتاب مقدس شود. متون مقدس و تفاسیر دینی دوره‌ای کامل از معرفت رهایی‌بخش قدسی به‌شمار می‌رفت و غوطه‌وری در آنها آدم را قرین سعادت و حکمت الهی می‌کرد. مطالعه کتاب مقدس خود عبادت دینی مهمی محسوب می‌شد، و از آنجا که سطح تعلیمات رسمی غیرمذهبی تا آغاز دوران جدید بسیار اندک بود، آموزه کتاب مقدس قسمت اعظم گنجینه معرفتی بود که جامعه در پرتو آن می‌زیست. در حقیقت، به‌معیار امروزی، معرفت غیرمذهبی چندانی هم وجود نداشت که افاده بشود. منظور از «معرفت» بیشتر شناخت اخلاقی و دینی بود تا شناخت علمی، و سرشت شناخت دینی و شناخت علمی کاملاً متفاوت بود. شناخت دینی حالتی شخصی است و از نیروی درونی، از خردمندی و صفای باطن، در نتیجه فراگیری عمیق متون مقدس، و نیز ایمان و

1. Vedas
3. Gita

2. Upanisads
4. Granth

انجام فرایض دین سنتی حاصل می‌شود. شناخت دینی پذیرش یافته و پیوسته الهی و ازلی است و از آسمان نازل می‌شود. بدین طریق تورات یهودیان و قرآن مسلمانان کتابهای جاودانی آسمانی به‌شمار می‌رود که به موسی و به محمد نازل شد. هرچند متون مقدس در زمانی مشخص پدید آمدند، با این حال به‌راستی آسمانی و جاودانی تلقی می‌شدند. این عملاً خصلت انسانی و تاریخی کتاب مقدس را مکنون می‌داشت، چون تصور می‌رفت، که کتاب مقدس، اصلاً پیش از آن‌که وارد جریان تاریخ شود، تا کوچکترین و آخرین جزئیات در همان روز ازل توسط خداوند تکمیل یافته است.

شناخت علمی، برعکس، به‌هیچ سنت ایمانی وابسته نیست. از نظر اخلاقی بی‌طرف است. ادعا ندارد که باطن ما را تغییر می‌دهد یا سعادت ابدی برای ما می‌آورد. ساخته و پرداخته انسان، موقت و گذرا، مدام در معرض دگرگونی و تندتند در حال رشد است. هدف آن دریافتن و مهار کردن جهان پیرامون ماست، و در این کار به‌طور حیرت‌انگیزی تواناست.

شناخت علمی و شناخت دینی چنان با هم تفاوت دارند که گاه به‌نظر می‌رسد این دو می‌توانند بدون تعارض همزیستی کنند. ولی، در عمل، چنان‌که همه می‌دانند، تعارض در سطوح مختلف روی می‌دهد. فرهنگ علم-بنیاد فعال و مترقی است، تغیز را مطلوب می‌شمارد، و دین غالباً به‌نظرش تاریک‌اندیش و اخلاقاً عقب‌مانده می‌آید. دین، در مقابل، اغلب عصر طلایی خود را در گذشته می‌جوید و هرگونه تغییر را گرایش به‌دتر می‌پندارد. از دیدگاه دین هدفهای تحول اجتماعی علم-بنیاد و مترقی و دنیوی، همه نارسا و سطحی و غیرمعنوی است.

شناخت دینی ادعای کمال، قطعیت و اعتبار جاودانه دارد، بدین جهت با کیهان‌شناسی سروکار پیدا می‌کند. دین معمولاً ویژگیهای کلی جهان کائنات و تاریخ بشر را در اختیار جامعه می‌گذارد. اصل و بنیاد سرنوشت انسان را به‌تعبیری شرح می‌دهد، و برای بیماری، قحطی و سایر پیشامدهای زندگی تفسیر و چاره‌جوییهایی فراهم می‌آورد. اما اینها دقیقاً قلمروهایی است که بخصوص علم جدید ویژه خود می‌داند. توان علم جدید به‌جایی رسیده است که استیلای عقلانی علوم پزشکی و کشاورزی و ستاره‌شناسی امروزه در هر

اجتماعی بی‌درنگ، به‌مجرد دریافت، به‌رسمیت شناخته می‌شود. دین در این زمینه‌ها به‌ناچار عقب می‌نشیند.

به‌بیان کلی‌تر، دین حالت روحی تسلیم و رضا را ترویج می‌دهد، حال آن‌که علم مشوق و خواستار خلق و خوی انتقادی و تحلیل‌گراست. علم پیوسته و منظم به‌ما می‌آموزد که نظریه‌های پذیرفته را مورد پرسش قرار دهیم، آنها را بهتر سازیم، و در جست‌وجوی دشواریها و نابهنجاریها^۱ برآییم، چیزها را اوراق کنیم و جزء به‌جزء آنها را بررسییم. از دید دین سنتی، خلق و خوی علمی و انتقادی بی‌پروا و نامناسب و مسئله‌ساز و نافرمان است.

طرز فکر علمی و انتقادی در نیمه دوم قرن هفدهم پا گرفت. این شیوه تازه اندیشیدن را مردم طبعاً در مورد منشأ و محتوای شناخت دینی نیز به‌کار بستند. این امر تعارض میان طرز تفکر دینی-سنتی و طرز تفکر علمی-انتقادی را به‌تعارض در درون خود دین مبدل کرد، تعارضی که پس از گذشت سه قرن هنوز به‌راه‌حلی نرسیده است. در یک‌سو کسانی هستند که مفهوم سنتی شناخت دینی برای آنها حقیقتی سراسر است و بی‌زمان است، حقیقتی چنان قرص و استوار که از دست دادن آن به‌تصور نمی‌گنجد. در سوی دیگر افرادی ایستاده‌اند که مفهوم دیرین دین را آشکارا پذیرفتنی نمی‌دانند، و به‌نظرشان ایمان را امروزه باید بیشتر جست‌وجویی مداوم انگاشت تا ودیعه‌ای تضمین‌شده و هم‌اینک در تملک ما.

مجادله این دو دیدگاه وقتی به کتاب مقدس می‌رسد تند و خشمگین می‌شود. از دید سنت‌گرایان، تورات و انجیل کتابهایی مقدس و آسمانی‌اند و مؤلفشان خود خداست: کلام پروردگارند خطاب به‌انسان. تنها طرز خواندن درست، و یگانه راه گشودن رموز آنها، قرائت آنها با حضور ذهن ایمان سنتی است. برخورد انتقادی با آنها قطعاً زبینه نیست چرا که به‌اصل مطلب تردید راه می‌دهد، و از اول کتاب مقدس را نه کلام خدا بلکه کتابی صرفاً بشری می‌شمارد. پاسخ نقادان تورات و انجیل آن است که دین و کتاب مقدس بسیار است.

نباید جزم‌اندیش بود و یکی را بر حق دانست و دیگران را نادیده انگاشت. همه کتابهای مقدس را باید با دید سنجشگر خواند، و به‌دوری ارزشهای دینی و اخلاقی که می‌آموزند و اطلاعات تاریخی که می‌دهند پرداخت. از این گذشته انجیل مسیحیان به‌وضوح سندی بشری و تاریخی، وابسته به زمانها و مکانهای مشخصی در گذشته است. اگر آن را منبع اطلاعات خود سازیم، باید همان پرسشهایی را از آن بکنیم که از دیگر مدارک تاریخی می‌کنیم. انجیل، برخلاف برخی کتب مقدس دیگر، سرشت ادبی بسیار آمیخته‌ای دارد. نوشته‌های انجیل از آغاز جنبه مقدس نداشت، اینها در ابتدا تحریراتی گهگاهی بود، که مصون ماند، احترام گسترده یافت، و سرانجام کلیسا آنها را مقدس ساخت. پس انجیل در اصل مقدس نبود، تحولات تاریخی بعدی بدان تقدس داد. نامه به‌رومیان به‌ظاهر به‌قلم پولس و خطاب به‌جمعی مردم روم است، و همان‌گونه که از مفادش برمی‌آید، به‌هیچ‌وجه خطاب سرمدی پروردگار به‌ابناء بشر نیست. بدین قرار، منتقدانجیل می‌گوید، روش قرائت من طبیعی است نه روش قرائت شما! آتش این جدال همچنان در طول زمان زبانه کشیده است. در اینجا گوشه‌هایی از ماجرا را نمونه‌وار می‌آوریم.

پیوزی قافیه را باخت

دکتر لوید، استاد کرسی سلطنتی الهیات دانشگاه آکسفورد، در ۱۸۲۵ به‌ادوارد پیوزی^۱ جوان گفت: «کاش درباره آن ناقدان آلمانی تحقیقی می‌کردی». آکسفورد خبر یافته بود که الهیات جدید آلمان در‌خور اهمیت است و باید مطالعه شود. مردی از کیمبریج، به‌نام هیو جیمز رُز^۲، که تازه از قاره اروپا برگشته بود در مواعظ خود، که بعداً به‌صورت کتاب منتشر شد، بر این افکار نو تاخته بود. آکسفورد نباید از قافله عقب می‌ماند، اما اشکال این بود که در تمام آکسفورد ظاهراً تنها دو نفر آلمانی می‌دانستند. دکتر لوید بر آن نبود که خودش نفر سوم بشود، ولی احساس کرد که موضوع آنقدر در‌خور توجه هست که جوانی جوئی نام به‌طرزی معقول به آن بپردازد.

1. Edward Pusey

2. Hugh James Rose

ادوارد پیوزی (۱۸۸۲-۱۸۰۰) بدون تردید جوئی نام بود، همت بلند و تلاش او در راه مقصود حتی در میان نسل سختکوش آن زمان به‌چشم می‌خورد. وی اشاره دکتر لوید را دریافت و شروع به‌یاد گرفتن آلمانی کرد. در ماه ژوئن همان سال به آلمان رفت و در گوتینگن اقامت گزید. دو ماه بعد سر کلاس آیشهورن بزرگ نشسته بود و به‌درس-گفتارهای او درباره پنج کتاب موسی (اسفار خمس) گوش می‌داد.

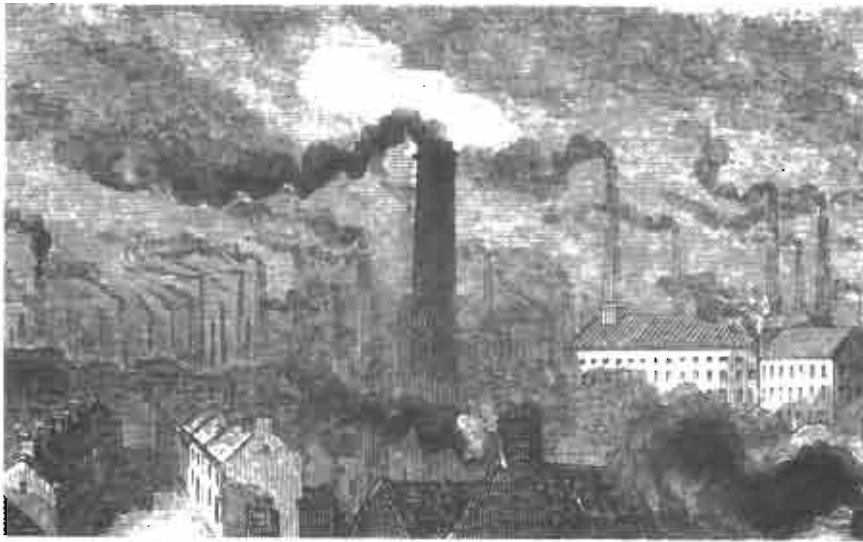
شکاف فرهنگی میان آلمان و بریتانیا در آن زمان فراخ بود. پیوزی خود پرورده خانوادگی اشرافی، معتقد به‌اصول خشک محافظه‌کاری، و تحصیل‌کرده مدرسه ایتن در دوره شلاق‌زن معروف، جان کیت^۱ بود. فرهنگ انگلستان بی‌رودربایستی عقب مانده بود. روح نهضت روشنگری بر آلمان تأثیر بسیار ژرف نهاده بود، این کشور آموزش و پرورش همگانی داشت و با شمار زیادی دانشگاه و انبوهی متفکر و دانشمند برجسته به‌خود می‌بالید.

یان گاتفرید آیشهورن^۲، یکی از مشهورترین این دانشمندان بود. در سن هفتاد و سه‌سالگی هنوز درس می‌داد و پیرانه‌سر به شهرت رسیده بود. وی یکی از منتقدان بزرگ کتاب مقدس بود، و با تورات و انجیل همچون هر اثر ادبی باستانی دیگر برخورد می‌کرد. نتیجه‌گیریهای او در قیاس با معیارهای بعدی، آنقدرها تند و ریشه‌ای نبود، ولی چنان بود که دانشجویی خارجی و متعلق به‌جهانی معصوم‌تر را به‌حیرت اندازد. آیشهورن، در ۱۷۷۹ در کتابی با نام مستعار، استدلال کرده بود که قصه‌های سفر پیدایش درباره آفرینش جهان، نخستین موجودات بشر، توفان و غیره همانند داستانهای بی‌شمار دیگر ادبیات کهن است. این اندیشه چه‌بسا امروزه شگفت‌انگیز ننماید، اما آیشهورن در زمان خود با ابراز این نظر نوعی مرزبندی سنتی را شکست. هر فرد انگلیسی که لاتین آموخته بود می‌دانست که اووید^۳ یک داستان آفرینش و یک داستان توفان

۱. John Keate (۱۸۵۲-۱۷۷۳). مدیر کالج معروف ایتن که شدت چوب و شلاق‌زدنش به‌شاگردان هنوز در انگلستان بر سر زبانهاست. (مترجم)

۲. John Gottfried Eichhorn (۱۸۲۷-۱۷۵۲). دانشور کتاب مقدس و خاورشناس نامدار آلمانی. (مترجم)

۳. Ovid (۴۳ پیش از میلاد-۱۸ بعد از میلاد). شاعر و نویسنده بزرگ روم باستان. (مترجم)

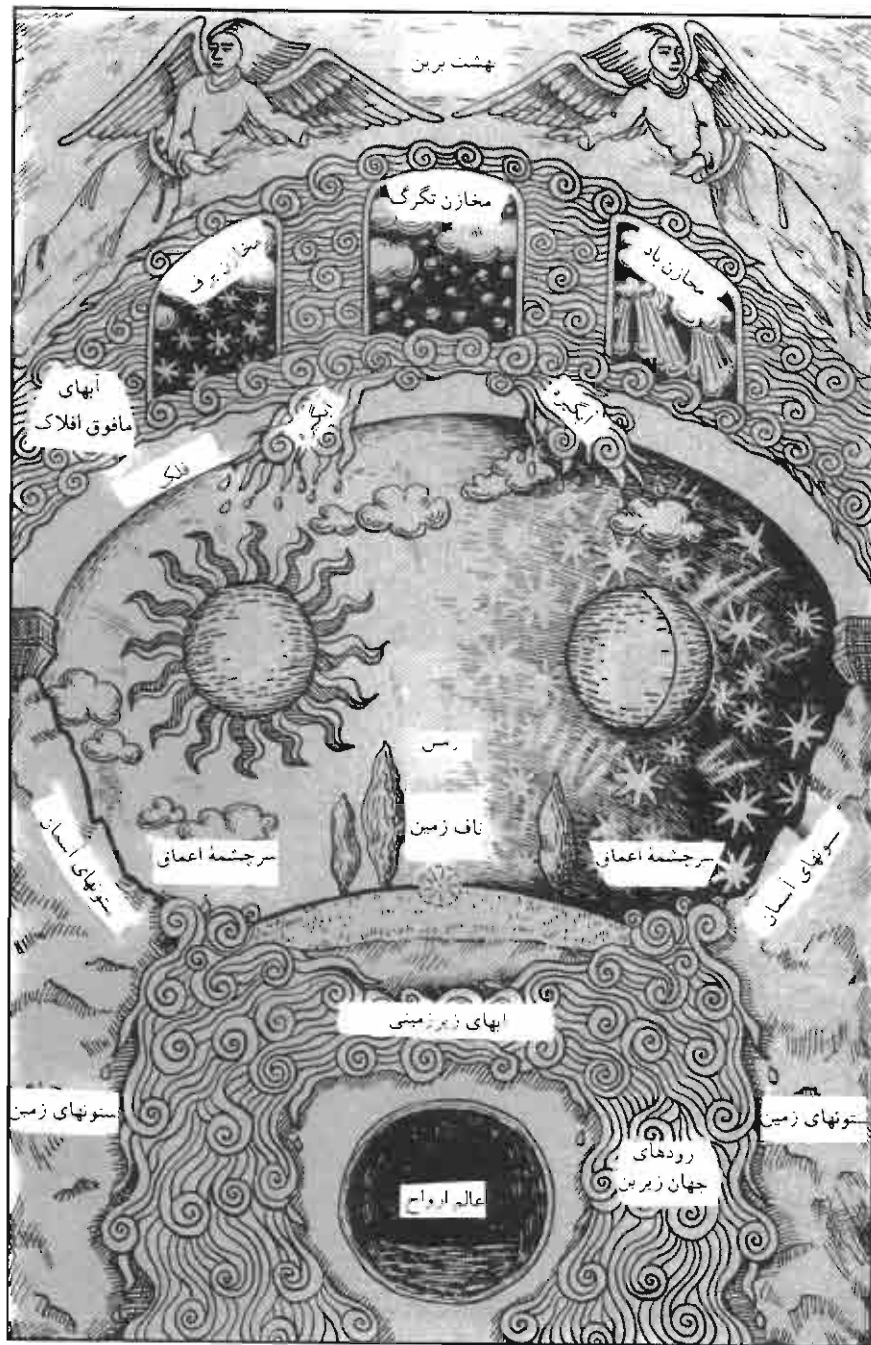


بالا: بریتانیای صنعتی دوران ویکتوریا، منچستر حدود ۱۸۵۰.
پایین: ماتیو آرنلند.

سروده است. ولی نفوذ دین مانع از آن بود که مردم آفرینش و توفانِ عبری را بسان آفرینش و توفان لاتینی افسانه یا اسطوره ببینارند. آفرینش و توفان کتاب مقدس به نحوی وحی مُنزل تلقی می‌شد، و تمامی آفرینش و توفانهای دیگر صرفاً قصه‌های کافران. پس از آیشهورن، به هر حال، لفظ «اسطوره» بیشتر و بیشتر برای هر دو مورد به کار رفت، اسطوره (به گفته او) سبک تفکر همه مردمان در مراحل اولیه تاریخ آنان است.

پس آیشهورن نخستین کسی است که اصطلاح «اسطوره» را در مطالعات انجیلی به کار برد، ولی این فقط جزئی بود از تغییر نگرشی بزرگتر. در شیوه قدیم قرائت کتاب مقدس، کتاب را به دست می‌گرفتیم و خداوند یگراست از خلال صفحات با ما سخن می‌گفت. ولی حال، دانشمندانی چون آیشهورن، تورات و انجیل را نوعی سند تاریخی بشری و محتوای آن را دستاورد انسان می‌انگاشتند. روایت کتاب مقدس درباره ظهور و تکلم خدا واقعاً برای او به معنی ظهور و تکلم خدا نبود، بلکه گواه دوران شگرفی در نخستین وهله رشد شعور انسان بود، نشان روزگاری که آدمیان بدین روال می‌اندیشیدند. این دیدگاه تاریخی خدا را هم، بدین طریق، یکجا می‌بلعید: خدا نیز، مانند هر چیز دیگر در کتاب مقدس، فراورده اندیشه آدمی در دوره ویژه‌ای از تاریخ بشر بود. طرز تفکر قدیمی نوعی بی‌واسطگی غیرتاریخی دینی بود. در دفاع از آن می‌گفتند خدا دگرگونی‌ناپذیر است. خدایی که با ما حرف می‌زند همان خدایی است که با ابراهیم حرف می‌زد، متنها خدا روایت دیرین رفتارش با ابراهیم را برای رهنمود امروز ما به کار می‌برد. فاصله ۴۰۰۰ ساله این میان محلی از اعراب ندارد، چون خدا تابع تغییرهای تاریخی نیست. کتاب مقدس را ما در درجه نخست برای فراگرفتن تاریخ نمی‌خوانیم، می‌خوانیم تا از خدایی جاودانه نه تاریخی که رفتارش با بندگان پیوسته یکسان است تعلیم بگیریم. فرض این امر مشکل نیست که خدا امروز با من به همان گونه و به همان طریقه‌ای سخن می‌گوید که آن زمان با ابراهیم سخن می‌گفت.

این شیوه تفکر قدیمی بود، اما در آثار آیشهورن روش تاریخی تازه‌ای که انسان در کانون آن است جای آن می‌نشیند و در برخورد با افکار دینی به کار



تصویر کتاب مقدس از جهان.

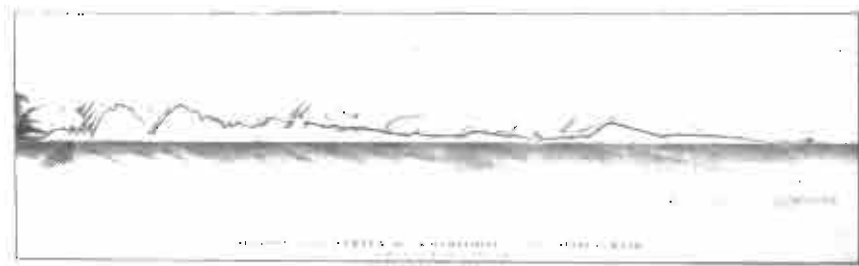


رنه دکارت.

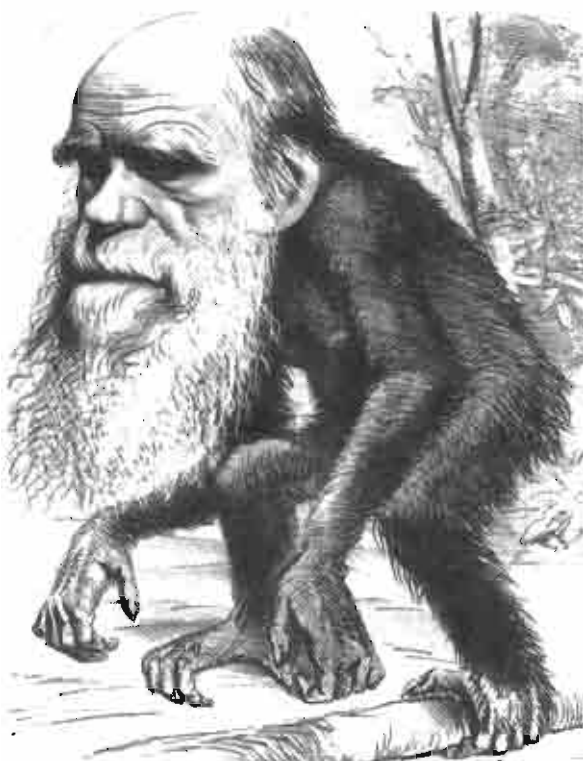


بلز پاسکال.

داروین به هنگام سفر دریایی
«بیگل».



داروین به هنگام انتشار نسل
آدمی، از دید یکی از
کاریکاتورستهای زمان.



بالا: مقطع زمین‌شناسی ویلیام اسمیت، که توالی چینه‌ها را نشان می‌دهد.
پایین: ویلیام اسمیت، «پدر زمین‌شناسی».



بالا: یونگ در بولینگن، ۱۹۵۸.
پایین: داوید فریدریش اشتراوس، حدود ۱۸۶۰.



بالا: فروید در ۱۹۰۶.
پایین: بخشی از مجموعه مجسمه‌های کلاسیک و شرقی و قبیله‌ای در اتاق مشاوره فروید.

می‌رود. اثر تکان‌دهنده این طرز فکر را می‌توان بر پیوزی جوان حدس زد. از آنجا که مرد زیرک و توانایی بود، این افق‌های تازه فکری ناگزیر او را به هیجان می‌آورد، ولی در عین حال بسیاری از چیزهایی که می‌شنید توهین به غیرت دینی و محافظه کاری عمیق او بود. پنجاه سال بعد به خاطر می‌آورد:

یادم می‌آید در گوتینگن در اتاقی نشسته بودم و در این وقت وضع واقعی اندیشه دینی در آلمان به مغزم خطور کرد. به خود گفتم «اینها همه بر سر مادر انگلستان هم خواهد آمد، و ما برای آن هیچ آمادگی نداریم!»

آیسهورن، در داوریه‌های انتقادی مشروح خود از سفر پیدایش، دو روایت در هم بافته تشخیص می‌دهد. در یکی پروردگار یهوه^۱، «سرور» و در دیگری الوهیم^۲ یا «خدا»، نامیده می‌شود. او همچنین ملاحظه کرد که خصلت احکام در سفر تثبیه با احکام سفر خروج، سفر لاویان و سفر اعداد متفاوت است. آیسهورن عقل‌گرا بود، یعنی در داستانهای مربوط به معجزات دنبال توضیحات عقلی می‌گشت. پیوزی سالها بعد بهت‌زدگی خود را از طرز برخورد آیسهورن با قضیه تکلم الاغ بلعام^۳ به یاد می‌آورد:

آیسهورن در آن زمان در تیزهوشی بسیار شهرت داشت، اما حرمت نمی‌شناخت. نزدیکیهای آخر آن ثلث از طلبه‌ای پرسیدم آیا برای تعطیلات به شهر خود می‌رود. گفت نه؛ منتظر الاغ بلعام می‌ماند چون خیلی خنده‌دار است. این را به گوش خود شنیدم، و سر آن درس هم رفتم. صدای خنده از سراسر اتاق شنیده می‌شد. فقط یکی را دیدم که روی در هم کرده بود.

از این مضحک‌تر — و مهم‌تر — خاطره پیوزی از چگونگی موعظه در کلیسای لوتری کرچک محلی است، که زندگینامه‌نویس او، اچ. پی. لیدن^۴، چنین نقل می‌کند:

۱. Yahweh و Elohim، از اسماء خدا در عبری. (مترجم)

۲. خدا از دست بلعام در غضب است و فرشته‌ای برای تنبیه او می‌فرستد. بلعام فرشته را نمی‌بیند ولی الاغش او را می‌بیند و مرتب از فرمان صاحبش سرپیچی می‌کند تا این که بلعام بالاخره متوجه می‌شود. تورات، سفر اعداد، فصل ۲۲، آیه‌های ۲۰ تا ۳۵. (مترجم)

3. H. P. Liddon

بالا: ویلیام رابر تسون اسمیت
در ۱۸۷۷.
پایین: آلبرت شواتسدر در
دوره دانشجویی، دهه ۱۸۹۰.



واعظ آن روز از عقل‌گرایان بود، و می‌خواست - البته به‌زبانی که فقط افراد تحصیل‌کرده متوجه شوند - نشان بدهد که به‌طور کلی پاره‌ای از قسمت‌های تاریخی کتاب مقدس قابل دفاع نیست. در ضمن؛ البته، به‌سیاق سخن مرتب نام مقدس عیسی را بر زبان می‌آورد. کلیسا پر از دهاتی و شهریه‌ای ساده‌دل بود، و هر بار که نام سرور ما برده می‌شد همه به احترام سر فرو می‌آوردند: «یعنی هر بار که نام رهاننده‌مان می‌آمد عبادت تازه‌ای به‌درگاهش می‌کردند». اینها از معنی و مقصود موعظه که به آن گوش می‌دادند هیچ نمی‌فهمیدند؛ برای آنها دلگرم‌کننده این بود که مرتب نام خدا را می‌شنیدند. پیوزی، برای آن‌که نشان دهد خداوند کاملاً بر خبط بشر چیره است، اغلب از این ماجرا یاد می‌کرد و اصرار داشت بگوید که خدا، گاه، خطاآموزان را بی‌آن‌که خود بدانند یار و خادم حقیقت می‌گرداند.

داستان بدون شک بی‌مزه نیست: واعظی پرشوق و لیبرال گام از فهم جماعت فرامی‌نهد، و به‌نمایندگی آنها دلیرانه دست به گریبان مشکلاتی می‌شود که هرگز به فکر خود آنها خطور نکرده است. اما در نحوه بازگویی داستان چیز ناراحت‌کننده این است که پیوزی سالمند و زندگینامه‌نویس او قطع دارند که آنها بهتر می‌دانند. از کجا معلوم که واعظ عقل‌گرای بینوا نادان باشد؟ دلیل فهم برتر این دو چیست؟

اینها همه، در هر حال، تا اندازه‌ای نشانه‌های مقدماتی سالهای بعدی است. پیوزی بیست و پنج‌ساله فعلاً در گوتینگن روزی چهارده ساعت کار می‌کرد، و بدون تردید مجذوب و دل‌بسته الهیات تازه آلمان بود. سپس به‌برلن رفت، و در آنجا شماری چهره‌های نامدار زمان، از جمله حکیم آزاداندیش الهیات شلایرماخر^۱ و حتی هگل بزرگ را ملاقات کرد. در طول دو یا سه سال بعد شناخت کاملی از الهیات آلمان به‌ویژه در رابطه با عهد عتیق و مطالعات سامی اندوخت. دستاوردهای او در کتابی دوجلدی، که در ۱۸۲۸ و ۱۸۳۰ منتشر شد، به‌اطلاع مردم بریتانیا رسید. منظور کتاب تصحیح روایت سهل‌انگار

۱. Schleiermacher (۱۷۶۸-۱۸۳۴)، فیلسوف و متکلم آلمانی. (مترجم)

و مناقشه‌انگیز دانش‌پژوه دیگری - هیو جیمز رز - از کیمبریج بود که سالها پیش درباره بازدید خود از آلمان چیز نوشته بود.

در بازگشت به‌بریتانیا همه چیز بر وفق مراد پیوزی بود. در ۱۸۲۸ در ظرف چند ماه، به‌استادی کرسی سلطنتی عبری آکسفورد منصوب گردید. ازدواج کرد و به‌دست همان دکتر لوی، که حال اسقف آکسفورد شده بود، خلعت کشیشی و خادمی کلیسا پوشید. پیوزی به‌مراد خود رسیده بود و امن و امان می‌زیست، ولی ناگهان مزاحمی سر برآورد. هیو جیمز رز به کتاب او درباره الهیات آلمان علناً حمله برد، و در درست‌کشی او مقداری شبهه پیدا شد.

پیوزی، چندی، خودی نمود، و از نظریات نسبتاً لیبرال خود در مورد الهام کتاب مقدس و این‌گونه مباحث دفاع کرد، اما سرانجام در سالیان بعد مذبح‌خانه به‌نوعی تدین خشک و افراطی تن در داد. عاقبت کتاب الهیات آلمانی خود را طرد کرد و به‌جای آن آثاری چنان ابلهانه و کسالت‌آور نوشت که امروزه حتی علمای دینی هم طاق‌خواندن آنها را ندارند. انگلستان هنوز برای نقد کتاب مقدس آمادگی نداشت.

تراژدی دی. اف. اشتراوس^۱

در ۱۸۲۵، هنگامی که پیوزی برای تحصیل به گوتینگن رفت، دی. اف. اشتراوس جوان نیز وارد کالج نویینگن^۲ شد. این کالج نامی ترکیبی است از دبیرستان و مدرسه طلبگی لوثری و با دانشکده الهیات پروتستان دانشگاه ارتباط دارد.

نویینگن، که کمی پیش از جنبش اصلاح دین به‌وجود آمد، دانشگاه دولتی ایالت ویرتامبرگ^۳ می‌باشد و از دیرگاه یکی از کانونهای فکری عمده اروپا بوده است. ملانکتن^۴ و کپلر^۵ در آنجا تحصیل کردند. در سالیان بعد فیلسوفان ایده‌نالیست، هگل و فریدریش شلینگ^۶ گذرشان به این کالج افتاد.

۱. D. F. Strauss (۱۸۰۸-۷۴).

2. Tübingen Stift

3. Württemberg

۴. P. S. Melancthon (۱۵۶۰-۱۴۹۷)، دانشمند بشردوست و مصلح دینی آلمان. (مترجم)

۵. Johannes Kepler (۱۶۳۰-۱۵۷۱)، ستاره‌شناس و ریاضیدان آلمانی. (مترجم)

۶. Friedrich Schelling (۱۸۵۴-۱۷۵۵)، فیلسوف آلمانی. (مترجم)

در ۱۸۱۷ دانشکده الهیات کاتولیکی به دانشکده معتبر پروتستان افزوده شد. عصر اشتراوس آغاز یکی از دوره‌های بزرگ و خلاق اندیشه دینی در توپینگن بود. در هر حال، همان‌طور که ماجرای پروفیسور هانس کونگ^۱ اخیراً نشان داد، استادان الهیات در توپینگن معمولاً به جوانب مختلف کشیده می‌شوند. از آنجا که دانشکده‌ها روحانیون آینده را آموزش می‌دهند، ناگزیر از آنها انتظار می‌رود تعالیم خود را با موازین شرعی روز همساز کنند. در عین حال، توپینگن دانشگاهی دولتی و مآلاً زیر نظر وزیر آموزش و پرورش ایالتی است. و نکته آخر این‌که تفکر دینی توپینگن غالباً پیش‌تاز بوده است، و بر تغییر تاریخی و ضرورت تقریری نو از ایمان تأکید ورزیده است. بدین ترتیب، سنت فکری آنجا جویای تهور و نوآوری است، ولی مقامات ایالتی پی در پی در دسر نمی‌گردند و کلیسا به نوبه خود طبعاً می‌خواهد که آخرین روز آمده‌ها جوانان دانشگاهی را از راه به در نبرد، بلکه ایمان ناب به آنها آموخته شود، ایمانی که بتوان وعظ کرد. اشتراوس و یارانش در کالج غرق عرفان و رمانتیسم شدند. در ۱۸۲۸ همه با هم به مطالعه کتاب بزرگ زمان، پدیده‌شناسی روح^۲ (۱۸۰۷) نوشته هگل پرداختند. این اثر مهیب، هرچند نامفهوم، تاریخ جهان را یکسره تکامل تدریجی نوعی حیات واحد معنوی و ناستاهی می‌پندارد، و بر آن است که کلیه ادیان، فلسفه‌ها و مراحل آگاهی پیشین چیزی جز وجوه تحول روح نبوده است. خدا را، در واقع، درونی و تاریخی و هم‌هویت با روح می‌داند، روحی که در تاریخ تمامی انسانیت گسترش می‌یابد. الهیات مسیحی پیشگویی نمادی و محلی حقیقتی جهان‌شمول است که هگل حال از آن پُرده برمی‌داشت. برای مثال، آموزه ربوبیت مسیح گویای این صدق واقعی بود که کلیت متحول انسان، تا آنجا که خود شتابی بالنده روح است، در حقیقت حلول خدا در تن انسان است. آیین مسیح به راستی آیین هر فرد بشر است، و اسرار و معجزات ماوراء

۱. Hans Küng (۱۹۲۸-). کشیش و متأله سوئی. کتاب معروف او خطانابذیر (Infallible) درباره احکام جزمی و خطانابذیری پاپها سروصدای زیادی راه انداخت. در ۱۹۷۹ کلیسای روم او را از کشیشی خلع کرد. (مترجم)

2. Phenomenology of Spirit

طبیعی شگرفی که مسیح را در بر گرفته در واقع تصویرهای اساطیری لحظه‌هایی در حیات معنوی هر کس است. مسیحیت بدین ترتیب توضیح و تبیین می‌شد و در همنهاد بزرگتری قرار می‌گرفت. دانشجوی الهیاتی که افکاری از این دست در گوشش خوانده شود در وضعی بالقوه ناجور قرار می‌گیرد. اشتراوس بیست‌ساله، در همان سال ۱۸۲۸ مقاله‌ای نوشت که جایزه برد و بعدها راجع به آن گفت: از راه تفسیر و به یاری فلسفه طبیعت، با ایمان تام، رستاخیز مردگان را ثابت کردم، ولی نوشته که به انتها رسید برایم روشن بود که سرتاپای داستان واهی است.

سه سال بعد اشتراوس که حالا معاون کشیش کلیسای روستایی کوچکی شده بود، با دوست خود کریستیان مرکلین^۱، که او هم وضعیت مشابهی داشت، درباره محظور فکری‌شان نامه رد و بدل می‌کردند. هگل به آنها آموخته بود که مسیحیت همه‌پسند فقط و فقط شماری نماد جزئی از حقیقتی کلی و متعالی است؛ اما این را مگر می‌توان از بالای منبر گفت، مؤمنان نخواهند پذیرفت. اشتراوس و دوستش ناچار بودند در حین موعظه جوری صحبت کنند که گویی نمادهای مسیحی امور واقع تاریخی ماوراء طبیعی‌اند، ناچار بودند بگویند که باکره‌زادی، تجسد مسیح، معجزه‌ها، رستاخیز و عروج و غیره رویدادهای معجز‌آسای بی‌مانندی است که واقعاً اتفاق افتاد، و این طبعاً وجدان آنها را می‌آزرد. چه باید کرد؟ از سویی نمی‌توانستند به الهیات قدیم بازگردند، و از سوی دیگر نمی‌توانستند صاف و ساده حقیقت متعالی معنوی را موعظه کنند، زیرا این امر ایمان مردم عادی را از بین می‌برد. ترک خدمت و واگذاری کلیسا به سنت‌پرستان هم درست نبود، چون بخشی از مسئله این واقعیت بود که اشتراوس و دوستش هر دو روحانیون خوبی بودند و در کار دیانت و ارشاد استعداد وافر داشتند. اشتراوس مصلحت دید در سمت خود بماند، مگر هگل نشان نداده بود که محتوای درونی پنداشت‌های مسیحی واقعاً درست است؟

1. Christian Märklin

می‌توان، برای نمونه، از رستاخیز سخن گفت و مردم را به زبان خوش رفته‌رفته از این فکر خام عامیانه بازداشت که رستاخیز رویدادی در گذشته بود و این حقیقت را - که قدیس پولس پیشترها می‌آموخت - به آنها فهمانید که رستاخیز، در حقیقت، همان زندگی تازه است که مؤمنان بدان گام می‌نهند.

اشتراوس در سال ۱۸۳۲ در کالج توبینگن دانشیار شد. در اینجا آموزگاری موفق بود و زندگی خوشی داشت. اما توفیق او حسادت پاره‌ای افراد را برانگیخت، و او در سال سوم، موقتاً دست از تدریس کشید، و طرح نگارش زندگی مسیح را آغاز کرد.

نشریه‌ای در برلن از چاپ مقاله‌ای حاوی خطوط اصلی اندیشه‌های او خودداری کرده گفته بود نوشته خوب است ولی برای انتشار زیادی جسورانه است. و این اشتراوس را تکان داد. آزرده‌خاطر اعلام کرد: «زمان آن رسیده که به‌این کتمان مزورانه عقاید پایان داده شود!» متجاوز از یک سال کنار پنجره اتاق استادیار مشرف بر در ورودی دانشگاه، نشست و قلم زد. بررسی انتقادی زندگانی مسیح^۱، در دو مجلد بزرگ و در بیش از ۱۵۰۰ صفحه، در ژوئن و اکتبر ۱۸۳۵ از چاپ درآمد.

کتاب با کامیابی شگرفی روبه‌رو شد. اشتراوس را مشهور کرد، ولی کار و زندگی او را در سن بیست و هفت‌سالگی برهم زد، و اثر این ضربه همه عمر باقی ماند.

اندیشه اصلی کتاب ساده است. تعالیم مسیحیت آثار عادی نیست. محتوای آنها تفسیر لازم دارد. دو مکتب فکری در زمان اشتراوس متداول بود. ماوراء طبیعی‌گرایان اندیشه معجزه را قبول داشتند و می‌پنداشتند وقایع مندرج در کتاب مقدس به‌شرحی که آمده عیناً روی داده است، و نیروهای فراطبیعی - چه نیروی اهریمنان چه نیروی خدا از طریق مسیح - آنها را موجب شده است. این نظریه سنتی و جزمی مذهب عامه بود. دسته دیگر، عقل‌گرایان، در امور دینی آزاداندیش بودند. آنها پندار مداخله ماوراء طبیعی را نمی‌پذیرفتند و

ترجیح می‌دادند برای حوادثی که به‌نظر آنان به‌خطا معجز‌آمیز تفسیر شده بود توضیحاتی طبیعی ارائه کنند.

اشتراوس در کتاب خود هر دو نظریه را به تفصیل رد می‌کند و یکی را بر ضد دیگری به کار می‌گیرد. به جای آنها تفسیر اماسطیری تازه و جامعی از انجیلها عرضه می‌دارد. ماوراء طبیعی‌گرایان بیش از حد ساده‌لوح‌اند و عقل‌گرایان بیش از حد کج‌مدار و هیچ‌یک با دید انتقادی به تاریخیت انجیلها ننگریسته‌اند. اشتراوس نشان می‌دهد که عیسی آموزگار و شهیدی یهودی بود، سرشار از اندیشه‌های قیامت‌بین، که پیروانش دعوی مهدویت او را پذیرفتند. آنگاه به مقتضای بینش کلی خودشان، و با پس‌نگری به عهد عتیق، چهره او را به صفاتی فراطبیعی آراستند. با توجه به دنیای فکری آن زمان، فریب و تقلبی در کار نبود: این را می‌شد درک کرد که تخیل دینی مسیحیان اولیه برای بیان اعتقادات خود راجع به عیسی سیمای او را به‌اسطوره درآمیخت. پس ماوراء‌الطبیعه انجیلها سراپا نمادپردازی مذهبی است نه تاریخ، و توضیح ادبی کامل آن را با پی‌جویی منابع آن در عهد عتیق می‌توان یافت.

اکثر محققان انجیلها حال قبول دارند که نظریات اشتراوس اساساً درست بود، هرچند امروزه احتمال می‌رود گفته شود که انجیلها بیشتر دست‌آورد الهیات است تا تاریخ ساده. کتاب اشتراوس برای مردی چنان جوان کاری شگفت بود. از این گذشته اشتراوس به‌هنگام نوشتن کتاب هنوز مسیحی معتقدی بود: البته مسیحی هگلی که به جزئیات کلیت و معنویت می‌بخشد. با این حال کتاب غوغای تقریباً بی‌سابقه‌ای برپا کرد. اشتراوس بخش عمده انجیل یوحنا را غیرتاریخی می‌خواند، و آخر سر به عیسایی صرفاً انسان می‌رسد که ظاهراً برای حفظ جزم سنتی وافی به مقصود نیست و - شاید از همه بدتر - نشان می‌دهد که رموز گرانقدری که قرن‌ها وحی آسمانی انگاشته شده بود آفریده تخیل اسطوره‌پرداز آدمی بوده است. این نه تنها لرزه بر اندام مؤمنان آورد بلکه علمای دینی آزاداندیش را هم بسی ناراحت کرد. آنها را به مخمصه انداخت. اینها حال باید از خود می‌پرسیدند آیا به‌راه اشتراوس می‌روند، و حاضرند چون او وجهه و شغل خود را از دست بدهند. یا این‌که بر شرافت و صداقت خود سرپوش می‌نهند و از توهین به دین رسمی که حقوق آنها را می‌پردازد خودداری می‌ورزند.

اشتراوس خود در پایان کتابش این محذور را تشریح کرده بود. تکلیف متکلمان امروزه چیست؟ مردم آنها را عوامفریب می خوانند. همان گونه که اشتراوس ساده و روشن گفت: «روایت انجیل را کلیسا تاریخ می خواند، ولی متکلم نقاد قسمت اعظم آن را اسطوره محض می داند». پس علمای مذهبی چگونه در کلیسا به موعظه بپردازند؟ پاسخ اشتراوس ما را به یاد بحث چند سال پیش او با همدانش سرکلین می اندازد: نه انتظار دارد که کلیسا طرز فکر او را بپذیرد نه او می تواند به طرز تفکر کلیسا بگردد. همچنین قادر نیست درست در لحظه ای که حقیقت را دریافته است و به ژرفای رموز امر رخنه کرده است، الهیات را به حال خود رها کند: این دیگر محال است. نه، چاره ای نیست باید مسئله را دنبال کند و منتهای کوشش خود را برای پر کردن شکاف میان آگاهی متکلمان و آگاهی کلیسا به کار ببرد. این برخورد حاصل کنجکاوی عجولانه یک فرد نیست؛ برعکس، «به ضرورت پیشرفت زمان و تحول الهیات مسیحی پیش آمده است، فرد را غافلگیر می کند و بر او چیره می شود، انسان را از آن گریزی نیست».

اشتراوس در جمله های نهایی کتاب خود در مورد استقبال احتمالی مردم از آن کمابیش ابراز نگرانی می کند. او در سالیان بعد تبعید شده از دین و زندگی اش غم انگیز بود، و رفتاری که با او شد هنوز درس عبرتی هولناک است. پس از او متکلمان دیگری نیز داغ شورش خوردند و تبعیدی شناخته شدند و تا حدی سر نوشت او را داشتند. و سزااست که او را پیر خطاکار و قدیس غیررسمی حامی خویش بپندارند.

نظام ارباب

زندگانی مسیح اشتراوس، احتمالاً مهمترین کتاب الهیات قرن نوزدهم، هیاهویی در آلمان راه انداخت و زندگی نویسنده اش را بر هم زد. با این همه، چشم انداز نقد دینی - یا در واقع هر گونه آزاداندیشی آشکار دینی - آن زمان در بریتانیا از این هم بدتر بود. کتاب اشتراوس در انگلستان چون اثری ضد دینی فروش رفت. گروه کوچکی که امید داشت با تضعیف جنگ شریعت انگلیکان بر افکار عمومی بتواند

آرمان اصلاح اجتماعی را تقویت کند به نشر کتاب کمک مالی کرد. ترجمه معروف جرج الیوت^۱، پس از تأخیراتی، سرانجام در ۱۸۴۶ بیرون آمد. در هر صورت، هنوز تنی چند متکلم لیبرال یافت می شد، ولی اینها می بایست بسیار دست به عصا راه می رفتند. در ۱۵ اوت ۱۸۵۸، یکی از روحانیون، بنجامین جاورث^۲ از کالج بلیول^۳ در آکسفورد به کشیش دیگری^۴، پی. استانلی^۵ از کانتربری، نامه ای نوشت و به او خبر داد که گروه کوچکی از آنها قصد دارند مجموعه ای مقاله انتشار بدهند:

نمی خواهیم کار عجولانه ای بکنیم و مردم یا دانشگاه را برنجانیم، اما تصمیم داریم تسلیم این نظام ارباب هم نشویم، نظامی که مانع بیان حقایق بدیهی می شود، و الهیات واقعی و آموزش دینی را محال می سازد.

استانلی مردی محتاط بود و شامه ای حساس داشت. به طرح پیشنهادی نپیوست، و مجموعه بدون او انتشار یافت. عنوان آن مقاله ها و بررسیها^۶ بود و در فوریه ۱۸۶۰ منتشر شد. امروزه هیچ کس آن را کتاب هیجان آوری نمی خواند، ولی در آن زمان بیش از هر کتاب دینی دیگر انگلیسی سروصدا راه انداخت. مقاله ها و بررسیها، به قلم گروهی اکثراً دانشگاهی، با لحنی ملایم خواستار لیبرالیسم دینی است. فردریک تمپل^۷ مدیر مدرسه راگی^۸ از نقد کتاب مقدس دفاع می کند؛ رولاند ویلیامز کمپتری^۹ کار معروف یک منتقد غیرروحانی کتاب مقدس را در آلمان شرح می دهد؛ اچ. بی. ویلسن^{۱۰} به احتیاط ابراز امیدواری

۱. George Eliot (۱۸۱۹-۸۰). بانوی داستان نویس انگلیسی که نام واقعی اش Mary Ann Evans بود. (مترجم)

۲. Benjamin Jowett (۱۸۱۷-۹۳). متکلم و دانشمند انگلیسی. (مترجم)

3. Balliol College

۴. A. P. Stanley (۱۸۱۵-۸۱). روحانی انگلیسی. (مترجم)

5. Essays and Reviews

۶. Fredrick Temple (۱۸۲۱-۹۰). روحانی انگلیسی، اسقف اعظم کانتربری. (مترجم)

۷. Rugby. مدرسه مشهور انگلستان. (مترجم)

۸. Rowland Williams of Lampeter (۱۸۱۷-۷۰). روحانی انگلیسی. نویسنده کتاب مسیحیت و هندوئیسم (۱۸۵۶) در ۸ جلد. (مترجم)

۹. H. B. Wilson (۱۸۵۳-۱۷۷۴). روحانی انگلیسی. (مترجم)

می‌کند که بشر سرانجام چه بسا رهایی یابد، و می‌افزاید مانعی ندارد که نوادری چون الاغ ناطق^۱ بلعام تورات را افسانه بخوانیم (و این بود که به‌ویژه پیوزی را آزرد)؛ چارلز گودوین^۲، هیو میلر و دیگران را به‌تمسخر می‌گیرد و می‌گوید سفر پیدایش را منبع اطلاعات علمی شمردن خطاست، و خود جاوت هم استدلال می‌کند که انجیل و تورات را «باید مثل سایر کتابها تفسیر کرد».

ابتدا چندان خبری نشد، سپس در اول اکتبر آزاداندیشی سرشناس مقاله‌ای بر ضد کتاب انتشار داد: فردریک هریسن^۳ «مسیحیت جدید» را محکوم کرد زیرا خود خدانشناس بود و نمی‌خواست مسیحیت آزادمنش شود. بنابراین، همان‌طور که از آن‌پس معمول شد، کلیسایان را به‌جان هم انداخت، و متشرعان را علیه لیبرالها برانگیخت و در این میان آرمان کلیسا آسیب دید. سام ویلبرفورس^۴، اسقف آکسفورد که دو سال پیش به‌داروین حمله آورده بود، فوراً به‌دام افتاد، مقاله آتشینی نوشت و نویسندگان کتاب را به «ریاکاری اخلاقی» متهم کرد و گفت کشیشی و آزادمنشی جور در نمی‌آید. از آن‌پس آزار و اذیت شروع شد. در فوریه ۱۸۶۱ دو اسقف اعظم کانتربری و یورک و بیس و چهار اسقف دیگر در نامه‌ای رنج و عذاب خود را از این کتاب و اقداماتی را که در صدد بودند علیه آن به‌عمل آورند شرح دادند، و شورای کلیسا نخستین گام را در محکوم کردن رسمی آن برداشت.

در جوش و خروش سه سال بعدی بیشتر هفت نویسنده کتاب صدمه دیدند. چارلز گودوین روحانی نبود و نمی‌توانستند او را تعقیب کنند. بیدن پاول^۵ درگذشت، و مارک پاتیسن^۶، رئیس کالج لینکلن آکسفورد، همان حالت وارستگی طنزآیز و تسخیرناپذیری را که در مقاله‌اش نشان داده بود همچنان نگاه داشت. چهار تن دیگر چنین خوشبخت نبودند. دو کشیش حقوق‌بگیر،

۱. Charles Goodwin (۱۸۱۷-۷۴). مصرشناس انگلیسی. (مترجم)

۲. Fredric Harrison (۱۸۳۱-۱۹۲۳). ادیب و حقوق‌دان انگلیسی. (مترجم)

۳. Sam Wilberforce (۱۸۰۵-۷۳). اسقف انگلیسی. (مترجم)

۴. Baden Powell (۱۸۶۰-۱۷۹۶). روحانی انگلیسی. استاد هندسه دانشگاه آکسفورد.

(مترجم)

۵. Mark Pattison (۱۸۱۳-۸۴). نویسنده انگلیسی. (مترجم)

ویلیامز و ویلسن، مورد پیگرد دادگاههای کلیسایی قرار گرفتند. در ۱۸۶۲ محکوم شناخته شدند، ولی دادگاه تجدید نظر در ۱۸۶۴ آنها را تبرئه کرد، با این حال هیچ‌گاه از این ضربه نرستند. فردریک تمپل در مدرسه راگبی گرفتاری زیادی پیدا کرد، ولی همه را با موفقیت از سر گذراند و در اواخر عمر به‌مقام اسقف عظمای کانتربری رسید. اما جاوت، که استاد آکسفورد بود، از مجاری دانشگاهی تعقیب شد و پیوزی دو استاد دیگر الهیات را اغوا کرد تا با او بر ضد جاوت به‌دادگاه دانشگاه شکایت برند. خوشبختانه بازرس دانشگاهی مأمور رسیدگی به‌پرونده درایت به‌خرج داد و شکایت آنان را نپذیرفت، و گفت مطمئن نیست چنین صلاحیتی داشته باشد. بنابراین جاوت جان سالم به‌در برد. در سالیان بعد مدیر مشهور کالج بیلول شد. اما این ماجرا چنان او را آزرد که دیگر هیچ‌گاه علناً درباره مسائل دینی اظهار نظر نکرد. بدین قرار، بر رغم لاف خود در ۱۸۵۸، سرانجام «تسلیم این نظام خبیث ارباب شد».

اقدامات حقوقی در ارتباط با مقاله‌ها و بررسیها به‌همه دست‌اندرکاران صدمه زد، ولی آخر سر همه بازنده بودند. با این حال پیوزی دست‌بردار نبود. در بهار ۱۸۶۴ برای صدور اعلامیه‌ای امضا جمع کردند. اکثریت اعظم کشیشان انگلیکان - حدود یازده یا دوازده هزار نفر - امضای خود را پای اعلامیه گذارند و ایمان کلیسا را به‌مرجعیت کتاب مقدس و سومدیت مجازات دوزخ مورد تأیید مجدد قرار دادند. همچنین ۱۳۷,۰۰۰ غیرروحانی نیز نامه‌ای خطاب به‌اسقفان نوشتند، و اینها هم نامه‌های رسمی کلیسایی در رد کتاب بیرون دادند و شورای کلیسا سرانجام در ژوئن ۱۸۶۴ حکم محکومیت کتاب را صادر کرد.

جاروجنجال، در وضعیتی که گاه بی‌شبهت به‌آزار و اذیت [قرون وسطایی] نبود، سه سال تمام طول کشید. متکلمی چون اف. دی. ماریس^۱ شکایت کرد که اعلامیه آکسفورد به‌صورت آزمون وفاداری درآمده است، آن را نزد کشیشان جوان می‌برند و اینان زیر فشار امضا می‌دهند. تهدید، از دید ماریس، این بود: «امضا کن یا گرسنه بمان!» وی این رویه را نمی‌پسندد و شکوه

۱. F. D. Maurice (۱۸۰۵-۷۲). مثاله معروف انگلیسی. (مترجم)

می‌کند: «اسم این را گذارده‌اند امضا به عشق خدا». روشهای ناپسند پیوزی، ویلبرفورس و دیگران بر ضد مقاله‌ها و بررسیها هر چقدر هم نفرت‌انگیز، فراموش نباید کرد که اینها به‌خاطر چیزی که برای آنها بی‌اندازه‌گراقتدر بود، یعنی کلام خدا بودن کتاب مقدس و مفهوم سنتی صدق دینی می‌جنگیدند و طبعاً هر سلاحی که به‌دست می‌آوردند به کار می‌بردند. به‌تصور آنان لیبرالها عنان از صخره ایمان راستین گسیخته غوطه‌ور در یای بی‌انتها شده بودند و کی می‌داند کجا به ساحل برسند؟

شدت و حرارت مجادلات قرن نوزدهم فقط در صورتی قابل فهم است که ابتدا اهمیت مطالب مورد بحث شناخته شود. وقتی دید سرراست دیرین از کتاب مقدس از دست رفت، وضع دیگر وضع پیشین نماند.

محاكمة رابرتسون اسمیت

محاكمة رابرتسون اسمیت، لحظه حقیقت در اسکاتلند بود، و شاید از قاعده کلی که همین الان گفتیم مستثنی باشد، چون در نبرد سختی که درگرفت اسمیت قرص و محکم ایستاد و از مدعای خود دفاع کرد و اصرار ورزید که او می‌تواند نظرات انتقادی مترقی و ایمان راسخ کالونی^۱ را با هم تلفیق بدهد.

ویلیام رابرتسون اسمیت^۲ (۱۸۹۴-۱۸۴۶) روحانی‌زاده باقریحه‌ای بود که کشیش کلیسای آزاد اسکاتلند شد. در دوران دانش‌آموزی در ریاضیات و الهیات بر همه سبقت جست. زبان آلمانی فراگرفت و در ۱۸۶۷ از بَن و در ۱۸۶۹ از گوتینگن دیدار کرد و به‌این ترتیب سیر و سلوک فکری لازم را به‌انجام رسانید. در ۱۸۷۰ هنوز بیست و چهارساله بود که استاد عهد عتیق کالج آزاد ابردین^۳ شد. در چند سال بعد به‌تناوب هم تدریس کرد و هم برای تحصیل نزد خاورشناسان و محققان نامدار عهد عتیق به آلمان رفت.

۱. Calvinist، اصول عقاید ناشی از تعالیم ژان کالون (۱۵۰۹-۶۴)، متأله پروتستان فرانسوی در دوران اصلاح دینی. (مترجم)

2. William Robertson Smith

3. Aberdeen

در دهه ۱۸۷۰ تدوین چاپ نهم دایرةالمعارف بریتانیکا^۱ در دست تهیه بود، و از اسمیت با همه جوانی‌اش خواسته شد مقاله‌های بسیاری در ارتباط با مباحث کتاب مقدس بنویسد. تصور می‌رفت اسمیت تازه‌ترین تحقیقات و تتبعات را می‌داند و -در سمیت آموزگار کشیشان در مؤسسه بسیار متعصب کلیسای آزاد- لابد می‌توان به‌او اعتماد کرد که شیوه‌ای صد درصد فاضلانه و مسؤول پیش بگیرد. مجلد دایرةالمعارف حاوی مقاله اسمیت درباره «تورات و انجیل» در ۱۸۷۵ از چاپ درآمد. و گرفتاریهای بعدی او را پیش آورد.

مفاهیم عمده مقاله برای بیشتر خوانندگان انگلیسی تازگی داشت. پنج کتاب اول عهد عتیق، که یهودیان آنها را تورات یا شریعت می‌خوانند، بی‌آن‌که در متن آنها چیزی صریحاً گفته شده باشد، همه بنا بر سنت فرموده خدا شمرده می‌شود که بر موسی نازل گردید، و از زمان موسی به‌این طرف اساس دین یهود بوده است. بنابراین اسفار خمسة موسی، که تقریباً چهارده قرن پیش از سیلاد بر قلم آمد، بر طبق عهد عتیق، هم از نظر تاریخ تصنیف مقدم است هم از حیث مرجعیت. نخست شریعت آنگاه رسولان: ابتدا خدا الگوی کامل دین یهود را به‌دست موسی پی می‌ریزد، سپس خیلی بعد رسولان می‌آیند و مردم را به‌دین می‌خوانند.

تا زمان اسمیت بر دانشوران پیشگام روشن شده بود که این روایت نمی‌تواند درست باشد، چون اگر اسفار تاریخی داوران، سموئیل و پادشاهان -مشمول بر دوران طولانی اولین اسکان اسرائیلیها در کنعان تا خروج آنها از بابل- را مرور کنید می‌بینید که شریعت موسی در آن هنگام مبنای حیات دینی اسرائیلیها نبوده است. ولی روایتی وجود دارد که نزدیک پایان این دوران، در ۶۲۱ پیش از سیلاد، کتاب شریعتی در معبد پیدا شد. پوشش آبی پادشاه از این کشف الهام گرفت و مبنای دین یهود را بر حسب آیه‌های فصلهای اصلی سفر تثئیه تغییر داد. فزون بر این خود کتابهای تاریخی، و نیز شمه‌ای از بخش رسولان، به‌سبک سفر تثئیه ویرایش یافته است. پس به‌نظر می‌رسد که الهیات

1. Encyclopaedia Britannica

2. Josiah

تشیه، و مکتبی از نویسندگان و معلمان که آنرا تبلیغ می‌کردند، در انتهای دوران پادشاهی به وجود آمدند. و بالاخره بنفر پنجم^۱، داستانی دارد از مدتها پس از خروج بابل که می‌گوید شریعت موسی رسماً تبلیغ می‌شده است. اصول آنرا برای مردم قرائت و تفسیر می‌کردند، و از آن‌پس همه این شریعت را مبنای دین یهود پذیرفتند.

از این و نیز از دیگر داده‌ها چنین برمی‌آید که ترتیب دیرین شریعت و رسولان را باید وارونه کرد. نوآوران، پیامبران، آموزگاران پیشگو و اخلاق، اول آمدند و تدوین‌کنندگان بعد. توالی معمول رویدادها در تجربه ما یقیناً به این روال است. شریعت موسی بدون تردید سستهای بسیار کهنی را در بر می‌گیرد و چکیده مرده‌ریگ پیامبران و داستان‌سرایان و کاهنان زمانهای پیش از تبعید است، ولی پس از تبعید - که از ۵۸۷ تا ۵۳۷ پیش از میلاد طول کشید - بود که این شریعت به شکل کنونی درآمد و نصی اساسی آیین یهود شد. و اگر ابتدا رسولان آمدند، اهمیت آنان بیشتر می‌شود. آنها را نه صرفاً بازگرداندگان یکتاپرستی اخلاقی موسوی، که آباء بنیادگذار آن باید شمرد.

پس چرا تورات به موسی نسبت داده شد؟ یکی از ویژگیهای اندیشه کهن این است که نظامهای معنایی متفاوت را در هم می‌آمیزد. بدین قرار اسفار پنجگانه شریعت مدون واجد اهمیت طراز اول می‌شود و اینها در تورات عبری پیش از سایر اسفار می‌آیند، و به نقل از منة آغازین و مقدس‌ترین مطالب می‌پردازند. اما بر طبق سنت کهن موسی بود که قوم یهود را از مصر بیرون برد، و با خدا پیمان بست، و مقام شامخ کاهن و پیامبر داشت. چنین فردی طبعاً چهره اصلی تورات می‌گردد، و چون منبع نهایی شریعت اسرائیل بوده طبیعی است که مصنف تورات هم خوانده شود. در انتساب تورات به موسی - بنا بر الگوهای تفکر سنتی - هیچ‌گونه سوء نیت و وانمود غلط وجود ندارد.

انقلاب در شیوه نگرش ما به عهد عتیق، در ۱۸۷۵، برای مردم عادی نه قابل قبول بود نه قابل درک. فرهیختگان چیزهایی در این باره شنیده بودند، اما حتی آنها هم این حرفها را احتمالاً افراطی می‌شمردند.

رابرتسون اسمیت نیز اعتقاداتی انتقادآمیز از این دست داشت و مسئله این بود که آیا اینها مغایر با ایمان کلیسا نیست و با «الهام بی‌میانجی، صدق منزه از خطا، و مرجعیت الهی کتاب مقدس»، که اسمیت بدانها دل سپرده بود جور درمی‌آمد؟ اسمیت در پاسخ استدلال می‌کرد که کتاب مقدس را نباید کلمه به کلمه کلام خدا پنداشت. کتاب مقدس «متضمن» کلام خداست. دستاورد انسان و تاریخ است و رویدادهای تاریخی بشر را شرح می‌دهد. بنابراین مشمول موازین متعارف نقد تاریخی است. منتها پس از آنکه همه این کارها انجام شد، پس از آنکه بازسازی تاریخی به اتمام رسید، هنوز هم می‌توان در این ایمان خود استوار ماند که در خلال این برهه از تاریخ بشر، و این رشته نگارشهای عبری و یونانی کهن، کلام خطاناپذیر خدا بی‌واسطه به آدمیان وحی شده است. مخالفان اسمیت اتهامات خود را علیه او مرتب تغییر می‌دادند، با این حال نتوانستند او را محکوم کنند. عاقبت در ژوئن ۱۸۸۱ با یک قطعنامه ساده مجمع عمومی از کلیسا اخراجش کردند. در این سرانجام عنصری از مصالحه سیاسی هم بود. شخص اسمیت فدا شد و سروصدای مخالفانش خوابید، ولی از آنجا که نظرات انتقادی او به وضوح محکوم نشده بود امکان تداوم آنها از بین نرفت، و به مرور زمان همینها آموزه‌های معیار شد. به هر تقدیر شگفت‌آور بود که مجمعی مسیحی به سبک و روال قیافه^۱ عمل کرد.

اسمیت از میان نرفت. در دهه ۱۸۸۰ اوضاع به‌بدی دهه ۱۸۶۰، و از آن وخیمتر دهه ۱۸۳۰، نبود. چندی نگذشت که او را ویراستار مشترک بریتانیکا کردند، سپس به کیمبریج رفت و جزو هیئت مدرسان کالج کریست^۲ و استاد زبان عربی، و مآلاً رئیس کتابخانه دانشگاه شد. اسمیت خیلی جوان درگذشت، بیماری نابکاری گریبانش را گرفت، همه توان او در مناقشه‌های ۸۱-۱۸۷۵ از دست رفته بود. در بستر مرگ، در واپسین هذیانهایش، درد و رنج محاکمات

۱. Caiaphas. کاهن اعظم یهود که «سران کاهنان و مشایخ قوم در قصر او جمع شدند و مشورت کردند که چگونه عیسی را با حيله دستگیر کرده به قتل برسانند». بنفر حتی، فصل ۲۶، آیه‌های ۳ و ۴. (مترجم)

طولانی بدعت و الحاد را باز برزیست. وقایع بر کار و بر تندرستی او اثر نامطلوب نهاده بود. و با آن که دو یا سه کتاب کلاسیک از خود به یادگار گذارد، میراث ادبی او می توانست خیلی بیشتر از این باشد.

مجمع کلیسای آزاد اسکاتلند، از حق نگذریم، رابرتسون اسمیت را به اتفاق آراء محکوم نکرد، شماره رأی ۳۹۴ به ۲۳۱ بود. و کی می تواند بگوید که اکثریت در باطن چه فکر می کرد؟ شاید بتوان حدس زد که یکی از عوامل بدگمانی بود. در دعوی اسمیت در مورد تلفیق عقاید پیشتاز و انتقادی با ایمان راستین دینی و الهام و مرجعیت کتاب مقدس، با همه زیرکی او، چیز مشکوکی وجود داشت. اگر اسمیت درست می گفت، ظاهر امر این بود که منتقدان به هر نتیجه ای که برسند آیین کهن همچنان برقرار خواهد ماند. اما آیا حد و غایتی در کار نیست؟ در چه نقطه ای اسمیت سرانجام مجبور می شود بپذیرد که حال دیگر باید در عقایدش تجدید نظر کند؟

نحوه موعظه کتاب مقدس توسط کشیشان جزء و قرائت آن توسط افراد عادی مشکل دیگری بود. سنت پروتستان می گفت که هر کس می تواند کلام خدا را بفهمد. کلام خدا بی ابهام است؛ روح خدا نصوص مقدس را برای خواننده صادق، هر چقدر هم دون مرتبه، تعبیر و تأویل می کند. اما بنا بر نقد جدید هر گونه دریافت تورات و انجیل به صورت ظاهری آن گمراه کننده است. همان طور که در قرون وسطا تصور می رفت که کلیسا می باید کتاب مقدس را برای دینداران تفسیر بکند، خواننده امروزی نیز به رهنمود متکلمان نیاز دارد. قبول این امر برای کلیسای پرسبتری^۱ اسکاتلند، که می خواست در هر خانواده کشاورز انجیلی موجود باشد، ناممکن بود.

به طور کلی، کلیساها هنوز هم نتوانسته اند نقدهای همه پسند کتاب مقدس را به آسانی بپذیرند. نکته اصلی این انتقادات بسیار باریک و موشکافانه است. برای نمونه، منتقدان می گویند که در هر یک از انجیلها کلام منتسب به عیسی در واقع معتقدات آن انجیل نویس بخصوص است، پس ما هرگز

نمی توانیم کلام مطلق خود مسیح را نقل بکنیم؛ و نقل از قول مسیح یک انجیل نویس مشخص است. نباید پنداشت که کلمه ای از آنچه مسیح یوحنا می گوید واقعاً بر زبان خود مسیح جاری شده باشد.

این اظهارات چه بسا درست باشد — و به نظر من درست است — اما جامعه عمل پوشاندن به آنها کار ساده ای نیست، و این که ادعا می شود کلیساها دارند آرام آرام با نقد کتاب مقدس کنار می آیند حقیقت ندارد. مردم در عمل بدون هیچ گونه قید و بند و آوردن نام انجیل نویس، مثل گذشته، گفته های مسیح را نقل می کنند. عید، مثلاً، میلاد مسیح، را با شور و شوق همگانی جشن می گیرند، بی آن که به ناراحتی منتقدان واقعی نهند. ما هنوز در دعا و نیایش خود زبان آیین ماوراء طبیعی کهن را به کار می بریم، انگار که جهان بینی امروز ما عیناً همان جهان بینی مسیحیان اولیه است. و احتمال تغییر جهتی هم فعلاً به چشم نمی آید، چون کمتر کسی خواستار تغییر است. از دیدگاه اکثریت شاید همان گونه که کلیسا از لحاظ اخلاقی با فرهنگ پیرامون خود در ستیز است، از لحاظ فکری هم باید با دنیایی که در آن به سر می برد بستیزد.

منتقدان پیشرو کتاب مقدس عموماً نامحبوب اند، اما در میان آنها یک استثناء قابل ملاحظه وجود دارد. آلبرت شوائتسر اندیشمند مسیحی کاملاً تندروی بود، و عیسایی تصویر کرد که نه تنها با دوران خود او بلکه بیشتر از آن با دوران ما در تعارض است. با این همه شوائتسر به نحوی سر سالم از معرکه بدر برد، زیرا ستایش همگانی برای کارهای اخلاقی که او به تبعیت از مسیح خودش انجام داد بر هر گونه بدگمانی در مورد درست کیشی او چیره گشت.

آلبرت شوائتسر^۱

شوائتسر از بخت بد زیادی عمر کرد. کیش شخصیت بسیار اغراق آمیزی پیرامون او روید، و مفهوم حقیقی زندگی و اندیشه او را تیره و تار ساخت. آخر سر که حجاب ترکیب، پیرمرد نودساله را به دشنام بستند و وی را نامناسب برای زمانه خود خواندند. شوائتسر امروزه از «مُد» افتاده است و به ارزشیابی مجدد نیاز دارد.

آلبرت شوابتسر (۱۹۶۵-۱۸۷۵) فرزند کشیشی لوتری از ایالت آلزاس در مرز فرانسه و آلمان، و از خویشان سارتر بود. از کودکی ارگ می‌نواخت، و در ۱۸۹۳ ابتدا شاگرد و سپس یار و همکار س. ام. ویدر^۱ ارگ‌زن بزرگ پاریس شد. فعالیت‌های بعدی شوابتسر در رشته موسیقی همه در پاریس بود، و کتابش دربارهٔ باخ نیز نخست به فرانسه نوشته شد.

ولی الهیات شوابتسر آلمانی بود. قرار بود وارد کلیسا بشود از این رو برای تحصیل الهیات و فلسفه به دانشگاه استراسبورگ رفت. هولتسمان^۲، استاد بسیار توانمند عهد جدید آنجا به تازگی استدلال کرده بود که موقس قدیمیترین کتاب انجیل است و متی بعد از آن می‌آید، و شوابتسر به تشویق او با شور وافر غرق مطالعهٔ متن یونانی کتاب مقدس شد.

برخورد شوابتسر حتی در این دورهٔ نوجوانی با دین در مقایسه با معیارهای امروزی غیرعادی بود. ذهنی پژوهشگر، غیرجزمی و به‌غایت مستقل داشت. عقاید ماوراء طبیعی گذشته را با بصیرت تام شرح می‌داد، ولی خود او ظاهراً ایداً بدانها معتقد نبود. شوابتسر در نقطهٔ فرجامین سنت بزرگ خردگرایی پروتستان قرار داشت و در سرتاسر زندگی بر آن بود که جستجوی بی‌قید و شرط حقیقت نه‌تنها با وفای به مسیح قابل جمع است بلکه عین آن وفاست. شوابتسر در متافیزیک، لادری بود و، به‌پیروی از کانت، بیش از هر چیز از دید اخلاق و اراده به دین می‌نگریست. بنابراین، با آن‌که دارای استعداد فراوان بود، خود را بیشتر مرد عمل می‌دانست تا دانشمند محض، و در همان دوران دانشجویی طرح زندگی آینده‌اش را ریخت: تا سی‌سالگی خود را وقف فضل و هنر می‌کند، و آنگاه به خدمت بشریت در می‌آید. متفکرانی که بیش از همه ذهن او را مشغول داشتند: گوته، کانت، احتمالاً شوپنهاور، و یقیناً نیچه، همه در دههٔ ۱۸۹۰ بر او اثر گذاردند. هیچ‌کدام از اینها به‌دیانت رسمی پایبند نبودند و دو تاشان ملحد دو آتشه بودند، با وجود این خوی فکری شجاعت‌آمیز پروتستان شوابتسر، بدون هر گونه کشمکش درونی و «شک»‌هایی که امروزه از

امثال او انتظار می‌رود، همهٔ این متفکران را بی‌درنگ در ذهن خود جا داد. در حقیقت، هیچ‌وقت در وفاداری شوابتسر به گذشتهٔ لوتری روستایی خود، و نیز به پدر فوق‌العاده سخت‌جان کهنسال خود، که تا سن نود و هفت‌سالگی به خدمت در کلیسای محلی‌اش ادامه داد، خللی وارد نشد.

شوابتسر کتاب مقدس یونانی را به‌دست گرفت. و خودش تعریف می‌کند که چگونه روزی در دهکدهٔ گوگنهایم^۱، هنگام خواندن فصل‌های ۱۰ و ۱۱ سفر متی علاقه‌اش به مسئلهٔ تفسیر پیام مسیح برانگیخته شد:

در فصل ده سفر متی از رسالت دوازده حواری سخن رفته است. هنگام اعزام آنها به مأموریت، عیسی به آنها می‌گوید که همه تقریباً بلافاصله دستخوش جور و جفای سخت خواهند شد. اما بلایی سر آنها نیامد.

همچنین به آنها می‌گوید که پیش از گذر آنها از شهرهای اسرائیل پسر انسان ظهور خواهد کرد، یعنی ملکوت آسمانی مسیحایی در حین عبور آنها برقرار می‌شود. از این رو انتظار ندارد بازگشتشان را ببیند.

عیسی چرا حواریان خود را چشم‌انتظار رویدادهایی می‌کند که در بقیهٔ داستان مکتوب مانده است؟...

از نص صریح متن ناچار چنین دریافتیم که عیسی به‌راستی جور و جفا برای حواریان، و در پی آن، ظهور فوری پسر آسمانی انسان را خبر داد، اما رویدادهای بعدی ثابت کرد که بشارت او اشتباه بوده است. این انتظار را از کجا یافت، و وقتی حوادث به‌نوعی دیگر اتفاق افتاد چه احساسی داشت؟

در فصل یازده سفر متی یرشس یحیای تعمیددهنده از عیسی، و پاسخ عیسی به او آمده است... آنجا که یحیی از عیسی می‌پرسد «آیا تو همان کسی هستی که قرار است بیاید؟» منظورش کیست؟ از خود پرسیدم، آیا منظور از آن‌که می‌آید می‌تواند کسی جز مسیح باشد؟ به‌موجب معتقدات کهنِ مهدویت یهودی، پیش از ظهور مسیح طلایه‌دار او الیاس سر از خاک برمی‌دارد، و عیسی تعبیر آن‌که می‌آید را در مورد همین الیاس منتظر به‌کار می‌برد. عیسی به حواریان می‌گوید که یحیای تعمیددهنده خود الیاس موعود است (متی، فصل ۱۱، آیهٔ ۱۴). پس من هم به‌این نتیجه رسیدم که

یحیی نیز در سؤال خود تعبیر [آن که می آید] را به همین معنا به کار برد. یحیی مریدانش را نزد عیسی نفرستاد که بپرسند آیا او مسیح است؛ بلکه، هرچند به نظر ما شگفت آور است، می خواست از او بیاموزد که آیا خود وی [یحیی] طلایه مسیح، الیاس موعود، می باشد.

پس از رفتن قاصدان یحیی، عیسی به حواریان می گوید کسی بزرگتر از یحیی از مادر زاده نشده، با این حال کوچکترین فرد ملکوت خدا از او بزرگتر است. (متی، فصل ۱۱، آیه ۱۱). این سخن عیسی ذهن مرا به سوی تفسیرهای تازه ای سوق داد.

توضیح متداول — که عیسی با این حرف از یحییای تعمیددهنده خرده گرفت و او را در سطحی پایین تر از پیروان تعالیم خود یعنی معتقدان ملکوت خدا که پیرامون او گرد آمده بودند قرار داد — به نظر من خام و غیر قانع کننده آمد، چون این پیروان نیز خود از مادر زاده شده بودند. پس این تأویل را رها کردم و به گمانم رسید که عیسی در قیاس یحیی با افراد ملکوت خدا، تمایز عالم طبیعی و عالم فراطبیعی — عالم مسیحایی — را مد نظر دارد. یحیی، در موضعی که همه آدمیان هنگام تولد بدان گام می گذارند، بزرگترین انسان است. اما افراد ملکوت خدا دیگر فرد طبیعی نیستند، در طلایه ملکوت مسیح دگرگون می شوند و به مقامی فراطبیعی نظیر مقام فرشتگان می رسند. و همین که موجودات فراطبیعی شدند کوچکترین آنها بزرگتر از بزرگترین فرد جهان طبیعی دوران گذران کنونی است.

شوایتسر البته با این فصلهای کتاب متی از دوران کودکی آشنا بود، ولی مفهوم کامل آنها را تازه برای بار نخست درمی یافت. عیسی آشکارا در همان اوایل با اطمینان منتظر فرارسیدن نوعی ملکوت سراپا ماوراء طبیعی الهی بود که وضع هستی بشر را دگرگون می ساخت. ابتدا تصور می کرد این در زمان حیات خودش روی خواهد داد، و سرگرم تمهید مقدمات آن بود.

این انتظار حاد رستاخیزی ظاهراً پس از مرگ مسیح نیز همچنان باقی ماند. شوایتسر به این واقعیت باز می اندیشد که در اسفار متی و مرقس حضرت عیسی دستور تجدید شام آخر را به حواریان نمی دهد:

به خود گفتم، اگر فرمان تجدید شام در قدیمترین انجیلها دیده نمی شود، این یعنی که حواریان به ابتکار و اقتدار خود، همراه با جماعت مؤمنان، آن را تکرار کردند. و اینها تنها در صورتی دست به چنین کاری می زدند که، صرف نظر از گفتار و کردار عیسی، چیزی در ذات این آخرین شام می بود که بدان اهمیتی خاص می دادند. اما از آنجا که هیچ کدام از تفسیرهای رایج شام آخر توضیحی در این باره نمی دهد، چگونه در آن جامعه بدوی بدون مسیح چنان کردند. ناچار نتیجه گرفتم، که همه به یکسان مسئله را حل نشده گذاشته اند. از این رو به تحقیق خود درباره این سؤال ادامه دادم: آیا اهمیت شام برای عیسی و حواریان او به صیافت مسیحایی موعود در ملکوت الهی مربوط نبود؟ همان ملکوتی که انتظار می رفت تقریباً بی درنگ پدیدار گردد^۱.

این کشفیات تکان دهنده بود چون کل پایه و اساس لیبرال آیین پروتستان زمان شوایتسر را تهدید می کرد. در سراسر قرن نوزدهم بسیاری فکر می کردند که مسیح ملکوت الهی را همچون نوعی هستی درونی و معنوی بنا نهاد تا مانند بذری محرمانه در دل مؤمنان بروید. خداوند درون دل مؤمن فرمان می راند، وی را سرشار روح مسیح می کند، و به او الهام می دهد تا بکوشد و ارزشهای مسیح را در حیات اجتماعی تحقق بخشد. انبوه مردم دیندار، با گسترش آرمان محبت مسیحی و جد و جهد در راه بهبود آدمی، رفته رفته بشریت را به سوی هدف تاریخ، برقراری ملکوت آشکار خدا بر زمین، رهنمون خواهند شد. فرهنگ مسیحی قرن نوزدهم، بر پایه این موازین، اخلاقی مسیحی را با اعتقاد متداول روز به پیشرفت و به بهبود اجتماعی، همنا می کرد. مسیحیان لیبرال جهان نو می توانستند یقین باشند که اعمال آنها بر وفق خواستهای اصلی مسیح است. بدین ترتیب، ملکوت خدا در مسیحیت لیبرال در عرصه نظم تاریخی فعلی است. و حضور خدا در مسیح در درون قلب انسان است که اعمال ما را الهام می بخشد، و نیز هدف آتی پیشرفت اجتماعی می شود که در پرتو تلاش انسان به دست می آید. ولی شوایتسر، همراه شماری از دانشوران نسل خود،

۱. اشاره به آیه ۲۹ فصل ۲۶ بفر متی است که می گوید «بدانید که من دیگر از این شراب نخواهم نوشید تا روزی که با شما در ملکوت پدرم شراب تازه بنوشم.» (مترجم)

استدلال کردند که عیسای اصلی با عیسای پروتستانهای لیبرال بسیار تفاوت داشته است. عیسای اصلی غرق افکار کهن یهودی در باب معاد (آموزه آخر زمان) بود، و یک فکر اساسی بر تمامی گفتار و کردار او فرمان می‌راند، و آن این بود که انسان چه بخواند و چه نخواهد ملکوت سراسر ماوراء طبیعی خدا به‌زودی فرا می‌رسد.

به گمان شوائتسر عیسی از سرنوشت شامخ خویش باخبر بود. این را فعلاً می‌بایست سر بسته نگاه می‌داشت اما ملکوت که فرا برسد عیسی با جلال تمام در مقام مسیح پسر انسان باز می‌آید. برخی این را نمی‌پذیرفتند و می‌گفتند پس عیسی لابد خود بزرگ‌بین و عقل‌باخته بوده است. شوائتسر در سالیان بعد به‌یاری معلومات پزشکی خود استدلال کرد که هیچ برهانی برای این دیوانگی وجود ندارد، و به‌هر حال، امیدواری عیسی هر چند هم در نظر ما حیرت‌انگیز بنماید، در محتوای جهان‌اندیشی آن زمان، کاملاً قابل فهم است.

در اعتقاد رستاخیزی کهن یهودی پیش از فرارسیدن ملکوت دورانی سخت و محنت‌بار پدید می‌آید و این همان زجر و مصیبت مسیحایی یا درد زایش ملکوت آتی است، که عیسی بارها از آن سخن گفت. وقتی عیسی پی برد که ظهور ملکوت بیش از پیش‌بینی اولیه او معطلی دارد، به‌صراحت افتاد که حتماً مقدر است او شخصاً این مشقات را تحمل کند تا مقصود نهایی را شتاب بخشد، و بدین طریق با پذیرش ارادی درد و رنج، «خود را فدای بسیاری سازد» (مرقس، فصل ۱۰، آیه ۴۵). از این رو به‌اورشلیم رفت و خود را به‌دشمنان تسلیم کرد. بزرگداشت شام آخر نوید شادمانی ملکوتی بود که حتماً پس از مرگش به‌وقوع می‌پیوندد، و در روایت لوقا از شام آخر، عیسی خود این نکته را اعلام کرد، و حواریان، با تجدید شام پس از شهادت عیسی، اعتماد خود را ابراز می‌داشتند که ملکوت به‌سرعت تمام فرا خواهد رسید: و در هر یک از این مراسم، خود عیسی هم چه‌بسا با شکوه و جلال به‌آنها پیوندد.

این تفسیر درباره‌ی دوران اولیه‌ی مسیحیت را شوائتسر – و نیز متکلم گوتینگن، یوهانسن ویس^۱، که ده سال پیش از او به‌نتایجی مشابه رسیده بود –

۱. Johannes Weiss (۱۸۶۳–۱۹۱۴).

«معادشناسی پیگیر» می‌خوانند. این نظر به‌طور تلویحی می‌گوید که نه تنها الهیات جزئی معیار بلکه الهیات لیبرال هم به‌خطا رفته است، و کوشش دلیرانه‌ی منتقدان آلمانی کتاب مقدس برای بازیابی عیسای آغازین و تعریف کردن کُنه و بنیاد مسیحیت، با همه‌ی کامیابی آن به‌جایی نرسیده است. اینها عیسی را یافته بودند، منتها این عیسی برای جهان نو چهره‌ای کاملاً بیگانه بود.

عیسی البته در اشتباه بود. ملکوت مورد انتظار او هرگز نیامد. عیسای شوائتسر قهرمانی تراژیک است: شخصیتی واجد بزرگواری اخلاقی و نجابت خارق‌العاده، که ملهم از درک سرنوشت است و کیش محبت برادرانه تعلیم می‌دهد و به‌امید فرارسیدن نظمی جدید رنج و عذاب انسان را داوطلبانه گردن می‌گیرد. شوائتسر زندگی خود را وقف این عیسای تازه‌شگفت و تراژیکِ پسا-ارتدوکس^۱ و پسا-لیبرال کرد. اگرچه افکار بعدی شوائتسر از بسیاری جهات ناقص و نارساست، اهمیت تاریخی او در این است که وی نخستین مسیحی پسا-مسیحیت است. همان‌گونه که نیچه نخستین فیلسوف تراژیک بود، شوائتسر را هم (شاید صرف‌نظر از کسی‌یرکه‌گور^۲ و احتمالاً اونا مونو^۳، فیلسوف اسپانیایی) می‌توان نخستین مسیحی تراژیک نامید. در سالهای بعد همه او را چهره‌ی آرام فرقه‌ی فرانسیسیان می‌انگاشتند ولی گفته‌ی خود او نادرستی این پندار را ثابت می‌کند:

دو ادراک بر وجود من سایه افکنده است. یکی درک این‌که جهان به‌نحوی توضیح‌ناپذیر مرموز و لبریز از مصیبت است؛ و دیگر آن‌که من در عصر انحطاط معنوی بشر به‌دنیا آمده‌ام...

من آدم بدبینی‌ام زیرا آنچه را بی‌هدفی روند رویدادهای جهانی می‌خوانم با شدت تام می‌آزمایم. فقط در لحظاتی بسیار نادر از زنده بودن خود به‌راستی احساس خوشی کرده‌ام. دست خودم نیست من همه‌ی درد و رنج نه‌تنها آدمیان بلکه تمامی مخلوقات پیرامون خود را حس می‌کنم. هیچ‌گاه نکوشیده‌ام از این جامعه‌ی دردمند کناره بگیرم. برای من مسلم است که هر

1. post-orthodox

۲. S. Kierkegaard (۱۸۱۳–۵۵). فیلفوف دانمارکی. (مترجم)

۳. Miguel De Unamuno (۱۸۶۴–۱۹۳۶). دانشمند و نویسنده اسپانیایی. (مترجم)

یک از ما باید جزئی از زجر جهان را عهده‌دار شویم. حتی موقعی که کودک دبستانی بودم برایم آشکار بود که هیچ‌گونه توجیهی برای وجود بدی در جهان نمی‌تواند مرا قانع کند. حس می‌کردم که توضیحات همه به سفسطه می‌انجامد و مقصود آنها در نهایت مهیا ساختن آدمی برای تحمل فلاکت پیرامون خود با احساسی ملایم‌تر می‌باشد.

شوایتسر، همسان ملحدانی چون شوپنهاور و نیچه، در سیر رویدادهای این جهان قصد نیک نمی‌بیند: از پدر آسمانی پرمحبتی که مراقب همه چیز است اثری نیست؛ برعکس، جهان عرصه رنج و ستیز تراژیک، و حیات در این جهان دستخوش از خود بیگانگی است. قهرمان مسیحی اراده معطوف به محبت^۱ خویش را در ستیز با جهان به کار می‌اندازد، خود را در رنج و مصیبت آفرینش غرق می‌کند و می‌کوشد - هرچند بی‌فایده - اراده معطوف به حیات نااخلاقی^۲ را با اراده معطوف به حیات اخلاقی در هم آمیزد و آن را دگرگون سازد. خدای شوایتسر الهامبخش و هدف آرمانی این جد و جهد است؛ طرز تفکر شوایتسر، به زبان اهل فن، اراده‌گرایانه است، بر تقدم اراده تأکید دارد.

شوایتسر می‌گوید، از همان اوایل، یعنی از تابستان ۱۸۹۹، این فکر به ذهنش راه یافته بود که «ما همه فرزندان 'ناخلف' هستیم»، مردمی منحط و سست‌اراده که سرمایه اخلاقی بجا مانده از گذشته را به سرعت هدر می‌دهیم. شوایتسر در این مرحله فکری خود بسیار نزدیک به نیچه است؛ قدرت هر فرهنگ وابسته به قدرت نظم اخلاقی زیربنایی آن است، و قدرت نظم اخلاقی به نوبه خود وابسته است به شهامت و نیروی اراده مردم در پافشاری بر ارزشهای خویش. این شهامت در روزگار شوایتسر نایاب بود. ناچار می‌باید به آغاز برگردد، تا پلکان نخستین پایین برود، و با اقدامی شجاعانه نظم اخلاقی مسیحی را از نو برقرار بکند. شوایتسر پیرو عیسی بود، خویش‌ننگری نداشت، و طبعاً هرگونه اندیشه بزرگی یا قهرمانی را از سر بیرون می‌کرد. با این حال معنی واقعی تصمیم او را در عزیمت به آفریقا باید بی‌شک در همین حول و

حوش جست. خودرأیی او در سالیان بعد بازدیدکنندگان را به حیرت می‌انداخت، چون انتظار داشتند با «روح مقدسی» روبه‌رو شوند. شوایتسر البته چنین چیزی نبود؛ او مسیحی تراژیکی بود، با عزم جزم و اراده آهنین؛ به‌قدیس نحیف و مفلوک مورد انتظار مردم هیچ شباهتی نداشت، مسیحی تراژیک می‌باید نیرومند باشد.

نیرومندی شوایتسر وقتی سی و چندساله بود نمودار شد. در آن موقع دانشیار و نویسنده و واعظی پرکار، و سخت غرق در جروبخندهای مذهبی بود. مرتب با قطار به پاریس می‌رفت، و در آنجا به نوازندگی ارگ و نگارش درباره موسیقی و ارگ‌سازی می‌پرداخت؛ در همان دانشگاهی که تدریس می‌کرد درس پزشکی هم می‌خواند. خود را به بی‌خوابی عادت داده بود تا به همه کارهایش برسد، پاهای خود را در آب سرد می‌گذاشت و تمام شب پشت میز تحریرش می‌نشست، و قهوه سیاه می‌نوشت. نامزدش در این احوال کارآموزی پرستاری می‌کرد تا بتواند در کارهای آینده او را یاری بدهد.

رفتن به آفریقا آسان نبود: در ۱۹۰۵ که شوایتسر ابتدا درخواست کار کرد فهمید که هیئتهای مبلغ دینی به نظریات کلامی او ظنین‌اند، و آخر سر هم که انجمن تبلیغات پاریس او را برای خدمت پزشکی در کشور گابن پذیرفت شرط گذاشت که دست به وعظ نزند و فقط به درمان بپردازد، و «همچون ماهی خاموش» بماند. نخستین وظیفه او تهیه پول برای بنای بیمارستانش بود، و بار گران جمع‌آوری اعانه همه عمر بر شانه او سنگینی می‌کرد. سرانجام نخستین بیمارستان ساخته شد، ولی به‌زودی جنگ جهانی درگرفت و کار بیمارستان خوابید. شوایتسر و همسرش هر دو آلمانی بودند و حال در مستعمره‌ای فرانسوی، بیگانه دشمن محسوب می‌شدند.

بازسازی بیمارستان و ازسرگیری کار در لامبارن^۱ تا ۱۹۲۴ به تعویق افتاد. جنگ جهانی در این میان بیم شوایتسر را در مورد انحطاط تمدن غرب به ثبوت رسانده بود. به عقیده او نوعی آری‌گویی اخلاقی به جهان و به حیات

پایه هر فرهنگ نیرومند است. این اراده اخلاقی در قرن هیجدهم (قرن محبوب شوائتسر) پرتوان بود، ولی از آن پس به نوعی اعتقاد سطحی به پیشرفت صرفاً اقتصادی و فنی کاهش یافته است. فرمول او برای بازسازی در عبارت «حرمت حیات»، یعنی در تأیید و در احترام اخلاقی به اراده معطوف به حیات، هم در خود شخص هم در همه موجودات زنده دیگر، خلاصه می‌شد.

فرمول شوائتسر و کار او در اوج رونق بیمارستان لامبارن، وی را به صورت پیامبری انسان‌گرا و طرفدار محیط زیست، که بسیاری امروزه در پی چنین کسی‌اند، درآورد. ولی آموزه حرمت حیات در حقیقت هیچ‌گاه به نحو رضایتبخش کار نکرد چون شوائتسر نتوانست مشکلاتی را که این آموزه برای او پیش آورد برطرف سازد.

در وهله اول، نگرش شوائتسر محدودیتی داشت که خود از آن کاملاً بی‌خبر بود. شوائتسر، پدرسالاری نیکخواه، با طرز فکری کاملاً اروپایی، یک نسل زود به دنیا آمده بود و بنابراین اهمیت بررسیهای بومی مردم‌شناسی را درک نمی‌کرد، و هرگز متوجه نشد به میان مردمانی رفته است که فرهنگها و سنتهای هنری شایان توجه خود را دارند. او به‌افریقا چیز یاد داد، اما چیزی از آن یاد نگرفت.

در ثانی، شوائتسر بیش از پنجاه سال کوشید تا مگر باور خود را به این که فرهنگ باید به حیات دنیوی روی خوش نشان دهد با بیعت آتشینش با عیسی آشتی دهد؛ عیسایی که به تحقیق خود او عمیقاً تارک دنیا بود. می‌گفت پندید آمدن کیش جاودانی عشق و محبت عیسی در محتوای جهان‌بینی معادی کهن یهودیت، نوعی تصادف تاریخ بود؛ ولی این به‌نحوی مخاطره‌آمیز تقریباً بازگویی همان الهیات لیبرالی است که شوائتسر خود دفاع‌ناپذیری آن را بیشتر نشان داده بود. واقعیت این است که میان نظریه پیشنهادی شوائتسر و نظریه ویس تناقضی وجود دارد. ویس می‌گفت ملکوت موعود اولیه عیسی یکسره ماوراء طبیعی بود و اقدام بشری در پیدایش آن دخالتی نداشت، حال آن‌که اراده‌گرایی دینی شوائتسر دین را موضوعی کاملاً وابسته به اراده اخلاقی انسان می‌پندارد. شوائتسر در تلاش خود برای از میان برداشتن این تناقض یادآور می‌شود که عیسی خود از حواریان خواست به اخلاقی عشق و محبت توسل

بجویند و خود را مهبای ملکوت الهی بسازند، و با پای خود به سوی اورشلیم [به استقبال مرگ] رفت، و محنت و پریشانی مسیحایی را داوطلبانه به گردن گرفت. شوائتسر استدلال می‌کرد که چون از ملکوت خبری نشد مسیحیت سرانجام ناگزیر در جنبش اصلاح دین به این جهان روی آورد. شوائتسر در سالهای آخر عمر پدید آمدن بمب اتمی را نوعی بازگشت به چیزی همانند فوریت و اضطرار آغازین می‌شمرد: «بشر امروز باید یا ملکوت الهی را تحقق بخشد یا نابود بشود». اما تضاد میان ملکوت ماوراء طبیعی و ملکوتی ساخته و پرداخته اراده بشر همچنان باقی مانده و به بیعت شوائتسر با عیسی حال و هوای تراژیک بخشیده است.

این نکته در مورد اصل اخلاقی حرمت حیات نیز صادق است: یعنی نمی‌توان آن را همچون نوعی خط‌مشی اخلاقی استوار پیوسته به کار برد:

در جهان نمایشنامه هولناکی از تقابل اراده‌های معطوف به حیات بر سر صحنه است. وجود یکی به بهای عدم دیگری دوام می‌آورد؛ یکی دیگری را از بین می‌برد. فقط در انسان اندیشگر است که اراده معطوف به حیات از اراده معطوف به حیات دیگران آگاه می‌شود، و در صدد همبستگی با آنها برمی‌آید. ولی این همبستگی به‌طور کامل تحقق نمی‌پذیرد، چون آدمی تابع قانون مرموز و وحشتناکی است که او را ناگزیر می‌سازد به بهای جان دیگری به حیات خود ادامه بدهد، و گناه آسیب‌رسانی و انهدام حیات را به کرات مرتکب بشود. با این همه انسان اندیشگر چون موجودی اخلاقی است می‌کوشد هرگاه بتواند از این ناگزیری بگریزد، و همچون فردی روشن‌بین و مهربان تا آنجا که دامنه نفوذ هستی‌اش بگسترده جلوا این از خود بیگانگی اراده معطوف به حیات را بگیرد.

صداقت شوائتسر در اعتراف به دشواریهای جایگاه فکری‌اش قابل تحسین است، و در ضمن سرزنی است به خوشبینی زیاده از حد هواداران امروزی حفظ محیط زیست و مبارزان و مبلغان حقوق حیوانات. شوائتسر در پی فضایل دینی سنتی: دوستی واقعی، ترحم و پرهیز از خشونت است، اما جهانی که در آن به سر می‌برد جهان شوپنهاور و داروین است، جهانی سرتاپا

خشن و رقابت طلب. با این همه بدبینی و کناره گیری شوپنهاور را «بزدلانه» می خواند و رد می کند، و تا آخر به اصل اخلاقی محبت جوشان جهانی خود، هر چند ناممکن، اصرار می ورزد. کارل بارت^۱ ضابطه اخلاقی حرمت حیات را با زیرکی زیاد «نوعی شیون» نامید، نوعی تأیید دنیا و زندگی که در سطح ژرفتری نوعی ضجه درد و اعتراض هم هست.

اندیشه شوائتسر بدین قرار، سرانجام ناقص ماند. وی به پیروی از دید تراژیک خود از عیسی، نخستین مسیحی تراژیک پس از کی‌یر که گور شده بود.

کتاب مقدس از شوائتسر به بعد

کمتر کسی پس از شوائتسر توانسته است عهد جدید را با آمیزه عجیب عینیت علمی و غیرت دینی وی بررسی کند. شوائتسر انتظار داشت پاسخ مهمترین مسئله دینی خود را صرفاً از راه تحقیق و تتبع به دست بیاورد؛ ولی خود شاهد بود که در نهایت در تمامی دورانی که با خود او به سر آمد چیزی متناقض‌نما^۲ وجود داشت. به گفته او، سنت بزرگ آلمانی پژوهش درباره حیات عیسی «بیان شگرف صمیمیتی بی‌مثال، و بیان یکی از مهمترین رویدادهای همه حیات فکری و معنوی انسان» بوده است. اینان می‌خواستند صرفاً «از راه افزایش شناخت تاریخی، مسیحیتی نو و توانمند بسازند و به نیروهای معنوی تازه‌ای میدان بدهند». در واقع ایمان و عقل نقاد را یکی دانسته بودند، و درست در همین جاست که شوائتسر را باید برجسته‌ترین پرورش‌یافته سنتی شمرد که خود آن‌را پایان داد. وی نه تنها نخستین مسیحی تراژیک، بلکه، مدتها، صادق‌ترین آنها بود: بدین معنا که رهیافت او به عهد جدید بدون اعتقاد به وحی یا به ماوراءالطبیعه بود، و سرمایه مذهبی کلان خود را در گرو نتایج تحقیقی گذاشت که صرفاً جنبه تاریخی داشت. شوائتسر یقین داشت که عیسای تاریخی را می‌توان باز یافت و چهره باز یافته — به هر شکل و شمایل — برای زندگی او (زندگی شوائتسر) واجد اهمیتی سرنوشت‌ساز خواهد بود؛ برخوردارش با

۱. Karl Barth (۱۸۶۸-۱۸۸۶). متکلم سوییسی. (مترجم)

2. paradoxical

کتاب متی، و به ویژه با مرقس به همین سبب بسیار سراسر است و همچون مأخذی تاریخی بود.

شوائتسر با پیگیری چشمگیری راه خود را تا پایان ادامه داد، گو که دیگر به بن بست رسیده بود. پس از او دیگر به سادگی نمی‌توان رهیافت ایسمانی به کتاب مقدس را با رهیافت عقلی-انتقادی یکی دانست. پس از او، عقل و ایمان از هم جدا افتادند: خواندن کتاب مقدس با روحی کاملاً عینی و نقاد یک چیز بود، و داوری ایمانی آنچه خوانده‌اید چیزی دیگر.

این تغییر جهت دو علت عمده داشت. یکی این بود که کار شوائتسر و دیگر دانشوران عهد جدید، مثلاً ویلهلم ورده^۱ و آلفرد لوازی^۲، نشان داده بود که شکاف فرهنگی میان دنیای کتاب مقدس و دنیای دینداران قرن بیستم چه اندازه فراخ است. هر چه بر فهم ما از جهان فکری فلسطین قدیم افزوده می‌شود، و هر چه توضیح و تبیین متون مقدس را به مقتضای دنیای فکری پدیدآورندگان آنها بهتر می‌آموزیم، پژوهش انجیلی را بیشتر شاخه‌ای از تاریخ اندیشه‌ها می‌بینیم. تفسیر کتاب مقدس باز نمودن شیوه تفکر مردم آن زمان می‌شود، و به نحوه تفسیر دیگری به نام علم تأویل^۳ نیاز داریم تا فاصله آن روز و امروز را پر کنیم. شک نیست که متون کهن در گیرودار دگرگونیهای بزرگ فرهنگی به حیات خود ادامه می‌دهند و همچنان بر زندگی اخلاقی و تخیلی نسلهای آتی اثر می‌گذارند (برای نمونه نفوذ جمهوری^۴ افلاطون را بر بیش کتابهای آرمانشهری و ناکجا آبادی و کتابهای علمی-تخیلی بعدی در نظر بگیرید)، منتها نظریه مربوط به چگونگی وقوع این تأثیر یک چیز است و موضوع صرفاً تاریخی مفهوم اصلی متون چیزی دیگر.

پژوهندگان عیسای تاریخی، از جمله خود شوائتسر، تا آن زمان همه به نحوی تفسیر و علم تأویل را یکی انگاشته بودند. به مجرد یافتن عیسای اصلی بی‌درنگ اهمیت تاریخی او را برای عصر خود مسلم شمردند. این پندار،

۱. Wilhelm Wrede (۱۸۵۹-۱۹۰۶). متکلم آلمانی. (مترجم)

۲. Alfred Loisy (۱۸۵۷-۱۹۴۰). متکلم فرانسوی. پایه‌گذار مدرنیسم دینی. (مترجم)

3. hermeneutics

4. Republic

همان‌طور که شوائتسر هم تصدیق می‌کند، درست از آب درنیامد، زیرا عیسی‌ای اصلی که او یافت چهره‌ای کاملاً بیگانه با زمان ما بود. و معلوم شد که یافتن عیسی تاریخی، نه تنها تمامی کار نیست، بلکه «فقط یکی از مقدمات فکری وظیفه بزرگ دینی» است.

از این بدتر، این دریافت سرانجام مرجعیت بی‌واسطه دیرین کتاب مقدس را از بین برد. از این پس، تفسیر صرفاً علمی کتاب مقدس کاری اساساً غیر مذهبی، پژوهشی در تاریخ اندیشه‌های باستانی گردید. و شمول این تفسیر هم، به خودی خود هیچ‌گاه به زمان حاضر نمی‌رسد. علم تأویل را نیز به سهولت می‌توان نشان داد که پیوسته در معرض تغییر و تفسیر تازه است: برای نمونه نگاه کنید به شیوه‌های گوناگونی که نمایشنامه‌های شکسپیر در سده‌های پیاپی از زمان نگارش تا کنون بر صحنه تئاتر بریتانیا از نو تعبیر و تفسیر شده‌اند. ولی تفسیر نو «راستین» و «دروغین» را چگونه می‌توان از هم باز شناخت؟ راستش را بخواهید نمی‌توان. فقط می‌شود گفت که هنرپیشگان و تهیه‌کنندگان خلاق نسلهای متعادی در گفت و شنود با این متون، شکسپیر را پیوسته از نو می‌آفرینند. متن کتاب مقدس هم، به همین روال، طی قرنهای مختلف و نیز از دید مفسران مختلف در قرنی واحد، به شیوه‌های شگرف متفاوت ادراک شده است؛ و از کتابی چنین مستعد دریافتهای گوناگون نمی‌توان ضوابطی عینی و ایستا و همه‌پسند به دست آورد؛ ضوابطی که حدود تفسیرهای ممکن را مشخص کند.

بنابراین، همین‌که فرق واضح تفسیر با تأویل فهمیده شد، تفسیر، با توجه به تثبیت معمول عقاید، به صورت شاخه‌ای از شناخت تاریخی انسان درآمد؛ شناختی که وجود اختلاف نظر در آن امری طبیعی بود. و تأویل یکی از کارهای غیر قابل پیش‌بینی و مهارناپذیر خلاقیت انسان شد که از طریق آن مسیحیت پیوسته از نو آفریده و دگرسان می‌شود. مسیحیت هر روز بیشتر و بیشتر دستاورد تخیل خلاق دینی انسان به شمار می‌رود، که در درون یک سنت و در گفت و شنود با منابعی که در اختیارش هست عمل می‌کند، و دیگر مقید به پندار کهن حقایق نامتغیر و ازلی و وابسته به نوعی مرجع نیست، ارگانیک می‌شود زنده، پیوسته در تغییر و گونه‌گون. این رهیافت ممکن است رهایی‌بخش به نظر برسد یا نرسد، اما بی‌شک بدیع است.

این رهیافت در شیوه نگرش ما به خود عهد جدید نیز اثر نهاده است. حال می‌بینیم که نظر شوائتسر درباره شناخت تاریخی هم زیادی ساده بود. طوری حرف می‌زد که گویی اصولاً می‌توان عیسی‌راستین را کشف کرد: عیسی را بدان‌گونه شناخت که حقیقتاً بود، عیسی را مستقل از اساطیر و الهیاتی که در اذهان پیروانش ساخته و پرداخته شده دریافت. ولی انسان مستقل از محیط اجتماعی خویش و مستقل از تأثیر متقابل دیگر مردمان وجود ندارد. ناگزیر، یگانه عیسایی که مورخ اصولاً می‌تواند امید پیدا کردنش را در دل بپروراند عیسی از دیدگاه معاصران او، عیسی از لحاظ مفهومی که برای دیگران داشت: خلاصه، عیسایی عمیقاً غرق الهیات (چون ویژگی دورانی که در آن به سر می‌برد چنین بود) و از زاویه شماری دیدگاههای رنگارنگ است. در پیچ و خمهای گوناگون نقد انجیلیها، از زمان شوائتسر تا حال، تنها مطلبی که شاید مورد توافق است این است که متی و مرقس و لوقا هر یک الهیات ویژه خود را دارند. هر کدام داستان خود را می‌گویند و گفته‌های عیسی را در پرتو دید خاص خود شکل می‌دهند. تاریخ «ناب» بسان انتهای رنگین‌کمان است، دنبالش که می‌گردیم ناپدید می‌گردد. خطوط کلی تصویر شوائتسر از عیسی و جهان‌بینی او به نظر بسیاری محتمل‌تر از توصیف رقیبانش می‌آید، ولی ایشان در ضمن تأکید می‌کنند که این تصویر هم، از نظر تاریخی، اینک بسی نامطمئن‌تر از آن است که شوائتسر فکر می‌کرد.

روزگاری مردم گمان می‌بردند که عهد جدید حاوی پیامی یکتا و منسجم از حقیقت و خدایانی خطاب به آدمی است، اما امروزه تصور می‌رود که عهد جدید واجد شماری الهیات ستمایز و بشری است. روزگاری مردم خیال می‌کردند که عیسی تاریخی را اگر باز یابند همانند عاملی بدیل گام پیش می‌نهد و همه را متحد می‌سازد، ولی حالا دریافته‌ایم که به خود عیسی دسترسی نیست، تنها تعدادی تصویرهای گوناگون از او در اختیار داریم. در تمام این موارد از عامل وحدت‌بخش عینی کاسته و بر دامنه عملکرد خلاق انسان افزوده شده است. این فرض هر روز کمتر می‌شود که می‌توان عهد جدید را خواند و مجموعه‌ای حقایق از پیش بسته‌بندی‌شده الهی در آن یافت و آنها را پذیرفت. آنچه آنجا در

حقیقت به ما عرضه می شود دعوتی است از خلاقیت دینی برای ورود به عرصه چالش و تلاش.

هر چه مردم بیشتر درمی یابند که از نقد صریحاً تاریخی کتاب مقدس ثمرات ناجور به دست می آید، رویکردی ادبی تر به آن پیدا می کنند. افرادی بر این عقیده اند که شیوه های تفسیر مردم شناسان در زمینه اساطیر و نمادها، یا روشهای ساخت گرایي و نهضتهای تازه تر نقد ادبی، چه بسا موفق به کشف قوانینی درباره طرز کار تخیل خلاق بشود و با بهره گیری از آنها بتوان متون ادبی را توضیح کرد. اگر چنین باشد، شاید که واقعاً بتوان از مفهوم نصوص مقدس و کاربرد آنها بیشتر سر در آورد. ولی این نتایج هم باز استلزامات طبیعت گرایانه خواهد داشت، چون بیش از پیش آشکار می سازد که نوشته های دینی حاصل روان شناسی دینی بشر در شرایط مشخص تاریخی است؛ و بدین ترتیب پیشروی بزرگ تاریخی به سوی پیش بیانی و انسان مدار در مورد دین مرحله دیگری به پیش می رود.

در این فرایند سود هست یا زیان؟ زیان: چنانچه در حسرت گذشته شکلهای کهن دریافت دینی را دودستی بجسیم؛ و سود، سود بسیار کلان، چنانچه پذیرای نو بشویم.

۵

پرومتئ از بندرسته

همان طور که فروید و یونگ یادآور شده اند، انسان گاه درباره یک چیز دو احساس مغایر دارد، هر دو می خواهد به بیان درآید و هر کدام به نحوی عمل می کند که گویی از وجود دیگری بی خبر است. در این گونه موارد، نیرنگ شگفت و ناهشیار روان بشر در پی الگوی عملکردی است که هم احساسات متعارض را ابراز دارد هم آنها را آشتی دهد و میانجی آنها بشود.

برونیسلاو مالینووسکی^۱، مردم شناس نامی، مراسم خاکسپاری را بدین منوال تفسیر می کند و آنها را راه حل زیرکانه ای برای عواطف متضاد و دردناک ما پس از مرگ عزیزانمان می داند. از سویی دستخوش غم و اندوه درگذشت آن شخص و چشم انداز زندگی بدون نفوذ راهنمایی وی هستیم، و از سوی دیگر گرفتار انزجار و نیازی مبرم تا از این شیء ترسناک و ناهنجار، نعش مرده، خلاصی یابیم. برای رفع مشکل میان روح مرده، نیای بزرگواری که همواره ما را با مهربانی خواهد نگرست، و جسد او، که نه تنها می توان بل می بایست هر چه زودتر از شرش راحت شد، تفاوت می گذاریم، و گرد هم می آییم و مراسمی به جا می آوریم که هر دو مقصود را در آن واحد تحقق بخشد و غائله را بخواباند: با نزاکت جسد را از پیش چشم برمی داریم و به آرامگاه ابدی آن در

۱. Bronislaw Malinowski (۱۸۸۴-۱۹۴۲). مردم شناس بریتانیایی، زاده لهستان. (مترجم)

همان پیرامون (ولی قطعاً) بیرون از منطقه زیست خود می‌بریم. در ضمن با تذکر دادن ایمان و ارزشهای مشترکمان همدیگر را تسلی می‌دهیم، آن مرحوم یا مرحومه را نمونه‌والای این ملکات می‌شمیریم و یادش را همواره زنده نگه می‌داریم.

اگر بگوییم اعمال ما در حق خدا نیز غالباً به همین نحو دوپهلوست لابد حیرت می‌کنید، ولی بی‌تردید چنین است، و احساساتی که پدید می‌آید قابل فهم است. مردم در صددند به خدایان خود نزدیک شوند، ولی انگیزه‌هایی آنها این است که خدایان را دور نگه دارند. چرا که جایگاه خدایان در بالا، در آسمان است و جای ما این پایین، در زمین، و بهتر آن‌که هر کدام جای خود بشنیم. رابطه این دو منطقه همان‌به‌که رسمی و بقاعده باشد، ما با رفتار خویش ابراز وفاداری و بندگی کنیم و خاطر خدایان را مشعوف سازیم، و آنها به‌نوبه خود لطف بفرمایند و خدمتگذاری ما را بپذیرند و گردش امور خانوار کیهانی را که پشت و پناه ماست همچنان استوار نگه دارند. نزدیکی و محرمیت بیش از اندازه هر یک از دو طرف مشکوک است. دلبنده‌ی زیادی آنها به‌امور ما معمولاً مایه دردسر است و نباید از آن استقبال کرد، و، از سوی دیگر، فراموشمان نشود که آنان در قبال کوچکترین نشان جسارت بی‌نهایت حساسند.

مردم در این رهگذر از قرار معلوم پندارهای روابط اجتماعی را به‌دین سرایت می‌دهند. و این، با در نظر گرفتن قدرت انگاره‌ی سرور-بنده در مناسک ما، خیلی هم حیرت‌آور نیست. مگر مردم‌شناسان نمی‌گویند که هدف بسیاری از مناسک دینی برقراری فاصله مناسب میان مردم و خدایان آن‌هاست؟ چه بسیار اعمال دینی که از شوربختی سرچشمه می‌گیرد. وقتی اتفاق ناگواری برای من می‌افتد فکر می‌کنم که لابد به‌گونه‌ای پا از گلیم خود فرانه‌دام و جلب توجه کرده‌ام. پس باید نذر و نیازی بکنم تا گناهم بخشوده شود و خشم خدای آزرده فرونشیند و خاطرش پیوسته از احترام قلبی من آسوده باشد. می‌خواهم که توجه اضافی او از بین برود، و اوضاع به‌حال عادی برگردد.

واکنشهای من در اینجا می‌رساند که تصور می‌کنم خدایان نیز در مورد شؤن و مزایای خود حساس و حسودند، احترام می‌طلبند و از گستاخی بیزارند. و هرگاه که احدی از آحاد بندگان آنان افاده بفرشد، فوراً بی‌رحمانه گوشمال می‌شود.

اگر این تحلیل را قبول ندارید از خود بپرسید پس برای چه کبر و خودرایی آدمی در چشم این همه کسان آس و اساس گناه است؟

گناه کبر

زهره، ستاره بامدادی - معروف به سیاره ناهید - گویی بخواهد بر خورشید پیشی جوید، یکی دو ساعتی پیش از سپیده‌دم در خاور سر برمی‌آورد. ولی خورشید که برمی‌خیزد و جان می‌گیرد، خودنمایی زهره را می‌نکوهد و ستاره از آسمان می‌گریزد و ناپدید می‌شود.

منشأ اسطوره‌های گوناگون درباره ستاره زیبا و پرنخوت بامدادی، که ابلهانه تصور کرد قادر است در جای خدای بزرگ بنشیند، همین است. کهن‌ترین روایت مکتوب آن شاید لوحی است که در خانه کشیشان در همسایگی معبد بعل در شهر قدیمی اوگاریت^۱ یافته شده است. این فرهنگ‌کنمانی است. و تاریخش در حدود ۱۴۰۰ پیش از میلاد مسیح. ستاره بامدادی را در آن زمان اختر تابان می‌خواندند. بعل، خدای بزرگ، قدرت طبیعت متجلی در نور و شمس، اریکه‌اش بر قلعه کوه صفون است. اختر تابان می‌کوشد جانشین بعل غایب گردد:

بدین قرار اختر تابان

به کمرگاه صفون می‌رود؛

بر تخت بعل قدرتمند می‌نشیند.

ولی نه پاهایش به چهارپایه زیربایی می‌رسد،

و نه سرش بر تارک تخت.

قرنها بعد، در حدود سال ۵۳۹ پیش از میلاد، اشعیاء نبی از همین اسطوره کنعانی بهره جست و در ترانه‌ای نیونیدوس^۲ پادشاه از پافتاده بابل را دست انداخت و سقوط امپراتوری او را جشن گرفت:

ای زهره، دختر بامداد

چگونه از آسمان افتاده‌ای!

تو ذلیل تراز همه مردم،

بر زمین افکنده شده‌ای،

تو می‌گفتی «به آسمان صعود می‌کنم

و کرسی خود را بر بالای ستاره‌های خدا می‌افرازم،

بر کوه تجمع، بر قلّه کوه صفون، به تخت می‌نشینم:

از اوج ابرها برمی‌گذرم،

و همتای حضرت اعلی می‌شوم»

ولی به‌هاویه افتادی،

به درک اسفل واصل شدی.

هر که ترا ببیند خیره بر تو خواهد نگریست،

در تو تأمل خواهد کرد و خواهد گفت:

این همان کسی است که زمین را به لرزه درآورد،

کشورها را تکان داد،

جهان را بیابان،

و شهرها را ویران کرد،

ولی اسیران را آزاد نکرد؟^۱

قطعات دیگری در کتاب مقدس تحولات بیشتر این داستان را نشان

می‌دهد. عیسی در جایی می‌گوید که به چشم خود دیده «شیطان مانند صاعقه از

آسمان فرو افتاده است». در کتاب مکاشفه، بر اساس اشاره کوچکی در دانیل،

تصویری از شیطان و فرشتگانش دیده می‌شود که در نبرد بزرگی در آسمان

شکست می‌خورند. میکائیل و اطرافیان آنها را به زمین می‌افکنند، و سرانجام

در دوزخ به بند می‌افتند.

در دورانهای بعدی آباء مسیحی از جمله جروم^۲ و اوگوستین^۳، که هر دو

۱. اشعیه نبی، باب چهاردهم، آیه‌های ۱۹-۱۲. (مترجم)

۲. St. Jerome (۳۴۷-۴۲۰). مجتهد کلیسای مسیحی. مترجم انجیل به لاتین. (مترجم)

۳. St. Augustine (۳۵۴-۴۳۰). مجتهد کلیسای مسیحی. (مترجم)

حدود ۴۰۰ بعد از میلاد قلم به‌دست داشتند، این تکه‌پاره‌ها را سر هم کردند و اسطوره بزرگ سقوط ابلیس را ساختند. این داستانی است که روزگاری تخیل مسیحیان را قبضه کرده بود، و الهامبخش اولین و آخرین حماسه مسیحی به زبان انگلیسی بود: یکی پیدایش کدمن^۱ و دیگری، هزار سال بعد، بهشت از دست‌شده میلتن^۲. این داستان معمولاً به صورت قسمت نخست نمایشنامه‌های مذهبی اجرا می‌شد.

ماهیت گناه ابلیس چه بود؟ سرپیچی از فرمان الهی، خودرایی لجوجانه و سر فرونیارودن در برابر مسیح و خدای پدر. فرشتگان موجودات خود فرمان و جاودانی‌اند. از دید شیطان، به پیروی از قانون نیازی ندارند، و باید آزاد و خودمختار باشند. ابلیس میلتن، در نطق آتشی‌نی به سپاهیان خود می‌گوید:

کی می‌تواند از سر عقل یا بنا بر حق

بر همتای خود فرمان براند

بر آن‌که ولو هم قدرت و شوکتش کمتر،

آزادی‌اش همسان است؟

یا برای ما حکم و قانون بیاورد

برای مایی که بدون قانون

خطا نمی‌ورزیم...؟

عبدنیل^۳، فرشته وفادار خدا، جروبحث می‌کند که تمام فرشتگان به‌خاطر مسیح آفریده شدند، و امر آفرینش وظیفه پرستش را بر عهده آنها می‌گذارد. پاسخ شیطان بسیار جالب است و طنین امروزی دارد. می‌گوید، من خود تصمیم نگرفتم که آفریده شوم، و با کسی پیمان بسته‌ام؛ مهم این است که فعلاً خودمختارم و دلیلی نمی‌بینم هیچ‌کس را سرور خود بپندارم:

کی می‌داند آفرینش کی روی داد،

تو خلقت خود را به یاد داری،

۱. Caedmon، نخستین شاعر مسیحی انگلیسی. (مترجم)

۲. John Milton (۱۶۰۸-۷۴). شاعر حماسی و غنایی انگلیسی. (مترجم)

3. Abdiel

آنگه که پروردگار به تو هستی داد؟
ما از ابد بدین سان بوده ایم؛
چیزی پیش از خود نمی شناسیم،
خودساخته، خودپرورده،
دست‌آورد قدرت فزاینده خود...

مفسران می گویند که شیطان دروغ می گوید و می داند دروغ می گوید که فرشتگان «خودساخته» اند، ولی من فکر می کنم قضیه به این سادگی نیست. شیطان دارد می گوید که واقعیت چگونگی آفرینش او مطرح نیست، و به هر حال، نمی تواند از آگاهی فعلی او در مورد قدرت و خودمختاری خویش بکاهد. از این رو ادامه می دهد:
توانایی ما از آن خود ماست،
دست راست خود ما، برترین اعمال را به ما خواهد آموخت،
به همین سبب هیچ کس همتای ما نیست...

تکرار «خود ما... خود ما» پافشاری بر این نکته است که خودسالاری و خودفرمانی کنونی توجیه لازم ندارد. خود دلیل خود است، و داده های گذشته درباره چگونگی آفرینش شیطان خدشه ای به این خودبینی نمی زند. به هر صورت، تردید نیست که در مسیحیت سستی، و نیز از دید فرهنگهای دیگر، این گونه خودبینی گستاخانه درونمایه گناه بود. کبر، یاغیگری، نافرمانی محسوب می شد. فراروی از محدوده مشخص وضع و حال ما بود، برخورداری از شکوه و قدرت و استقلال ویژه خدا بود. در اندیشه سستی جهان کائنات نظامی از روابط وابستگیهاست، هر چیز در این نظام تحت حمایت و هدایت چیز برتری است. این جهانی طبقاتی است. همه محتاج آقابالاسریم و باید به آنها وفادار باشیم. خدا در رأس این نظام قرار دارد، و فقط خداست که آزادی مطلق دارد و هیچ چیز و هیچ کس بالای سر او نیست. تنها خداست که قانون سر خود است. همان طور که حکیم الهیات دوران الیزابت، ریچارد هوکر^۱ گفته، «وجود خدا نوعی قانون برای اوست.» کافی است که خدا

۱. Richard Hooker (۱۶۰۰-۱۵۵۴)، متکلم انگلیسی. (مترجم)

طبیعت خود را به کار اندازد، همین و بس، زیرا، باز به قول هوکر، از آنجا که خدا کامل است، به هر چه هم می کند کمال می بخشد، و در جهان سستی تنها خدا آنچنان کامل است که می تواند کاملاً خودرأی و خودفرمان باشد. هر چیز دیگر در صورت متابعت از خدا به نحو احسن تحقق می پذیرد، و خدمت به خدا منتهای آزادی است. خبط است تصور کنیم، بهتر از خدا صلاح خود را می دانیم. خودفرمانی حق انحصاری الهی است و داعیه آن از جانب بشر خیانت شمرده می شود.

در حلقه این افکار، کنجکاوی و نوآوری طبعاً نشانه نفوذ شیطانی است. فرق میان حوا و مریم در همین است. حوا برهنه و مطمئن است. زن طبیعی است، کنجکاوی دارد، نظم آسمانی را زیر پرسش می برد، و می تواند راحت شوهرش را رهبری کند. بدعتگذار، و بنابراین بد است. مریم از سوی دیگر زن آرمانی است؛ باکره و شرمناک است. جامه قرمز - نماد طبع عاشقانه - او را شغل آبی پا کدانی او پوشانده است. مریم محجوب است، و هر پیشامدی را با سپاس و فرمانبرداری گردن می نهد. با مسرت خود را خدمتکار می خواند و هیچ میلی به سرکشی ندارد. از وسوسه های شیطان مصون است.

تضاد حوا و مریم می رساند که در طول مسیر انقلابی بزرگ در ارزشهای ما روی داده است، مریم شبیه زن آرمانی قدیم است که حالا دیگر پذیرفته نیست و حوا بیشتر همانند زن امروز است.

برای روشنتر شدن ماهیت این انقلاب، طرز کار شیطان را در گذشته در نظر بیاورید. شیطان از راه تخیل وارد روح می شد، و این یاد در خواب یا به هنگام سرگردانی ذهن بود. میدان دادن به خیال پردازی تا حدود سال ۱۷۰۰ خطرناک محسوب می شد و مسیحیان دعا می کردند از شر آن در امان بمانند. هنر منحصر بود به بازگویی قصه ها و مضمونهای کهن. توانایی مغز برای نوآفرینی و خیالبافی محض منشأ گناه به شمار می رفت، واژه fiction [ادبیات داستانی] در انگلیسی از feigning [از خود درآوردن] گرفته شده است، و از خود درآوردن یعنی دروغ و نیرنگ. قدیسان سر به بیابان می گذاردند تا با افکار شیطانی که بی اختیار در تخیلات آنها سر بر می کشید بجنگند. می پنداشتند با شیطان می جنگند؛ ولی از دید کنونی ما، در حقیقت فقط با خلاقیت خویش می جنگیدند.

از اساطیر قدیمی چنین برمی آید که در گذشته هر گونه تمایل جسورانه برای پیشبرد شناخت علمی و مهار فنی طبیعت نیز به همین ترتیب سخت کوبیده می شد؛ و آن را نشانه کبر و جاه طلبی بی لجام، نوعی دست اندازی مصیبت بار به مرز خداوند می شمردند.

برج بابل در کتاب مقدس مثال کلاسیک این امر است: نخستین آسمان خراش جهان، بنایی که می خواست سر به آسمان بساید. از داستان پیداست که پدران چادرنشین اسرائیل وقتی چشمشان به هر مه های غول پیکر بین النهرین افتاد، چه احساسی داشتند. یکی از بزرگترین اینها، در اور^۱، در حدود ۲۲۴۰ پیش از میلاد ساخته شده بود، و به هنگام داستان ما شاید به صورت مخروبه هنوز برجا بود. به هر حال، واکنش اسرائیلیان این بود که تصور کردند خدا باید از مشاهده بنایی آنچنان عظیم به خشم آمده باشد. سازندگان این بناها پا از گلیم خود فراتر نهاده بودند. خداوند آنها را متفرق کرد و زبانشان را در هم آشفست، و بنابراین برج بابل، همان طور که هنر همیشه گفته، ناتمام ماند.

در اساطیر یونان هم خدایان به همین روال مراقب و نگران حقوق خویش اند، هر چند که یونانیان به رسم معهود خود ترحم بیشتری در حق قربانیان خشم الهی نشان می دهند. آتینها، پرومتئوس تیتان^۲، حامی علم و هنر، را احترام می نهادند. او بود که آتش را از آسمان ربود و فن آن را به انسان یاد داد. زنوس برای مجازات بشر زنی زیبا ولی کنجکاو، به نام پاندورا^۳، آفرید که همسر برادر پرومتئوس شد. این زن بود که جعبه نمادینِ فرویدها را باز کرد، و بلاهایی که هنوز بشر را آزار می دهد از آن بیرون آمد. و اما خود پرومتئوس در کوه قفقاز به بند و زنجیر افتاد، و عقابی در آنجا هر روز جگرش را می خورد. شبها جگر او از نو پدید می آمد، و روزها شکنجه ادامه می یافت. سرنوشت کسی که بخواهد با کشفیات علمی به بشریت بهره رساند چنین است.

فن سالار دیگر، دایدالوس^۴، مخترع اژه و تبر، بود که بار نخست صورت

۱. Ur، شهر باستانی سومر. (مترجم)

2. Prometheus the Titan

3. Pandora

4. Daedalus

خدایان را به شکل انسان در آورد. وی هزار تویی (لابیرنت) برای مینوس^۱ پادشاه کرت ساخت، ولی بعداً خودش را در آن زندانی کردند. دایدالوس، برای فرار و رهایی از این زندان، برای خود و پسرش ایکاروس^۲ بالهایی درست کرد. ولی ایکاروس زیادی بالا در نزدیکی خورشید به پرواز درآمد. مومهای نگهدارنده بالهایش آب شد و او به دریا افتاد.

مضمون خفت و خواری غرور فنی بشر آن قدر دلرباست که در دوران جدید هم اساطیر تازه ای بدان افزوده شده است. فرانکشتاین یهودی، خاخام یهودا لئو بن بزابل^۳، که آدمی مصنوعی، به نام جولم^۴ ساخت، مربوط به اواخر قرون وسطاست. داستانِ فاوست^۵، همزمان با انقلاب علمی نضج یافت و خود فرانکشتاین مخلوق دنیای پیشرفته و آزاداندیش مری شلی^۶، اندکی پس از انقلاب فرانسه است. حتی در این اواخر، در دهه ۱۹۶۰ بعضی بر آن بودند که برنامه های فضایی ممکن است امریکارا گرفتار عذاب الهی کند.

درونیای همه این داستانها آن است که آزادی انسان، قدرت انسان و شناخت انسان را حدی مشخص است. خدایان مرزهایی گذارده اند و بشر نمی تواند از آنها بگذرد و مجازات نبیند. طغیان بر ضد این حدود، پا از خط خود بیرون نهادن، از راه راست منحرف شدن، استقبال از فاجعه است. اساطیر میان کنجکاو علمی و کنجکاو جنسی، که در زن و مرد مبدأ و مقصدشان عکس یکدیگر است، ارتباط جالبی برقرار می کنند. زنی که مانند حوا و پاندورا زیاده کنجکاو است، از لحاظ جنسی نیز بیدار و انگیزه می شود؛ حال آن که در مردان، مثلاً در فاوست، میل و نخوت زیاد شهوانی، به امیال ناهنجار دیگری برای کسب قدرت و شناخت ممنوع می انجامد. اسارت تاریخی زنهار در درجه اول جنسی است، حال آن که اسارت تاریخی مردها اسارت کنجکاو و قدرتهای خلاقه آنهاست.

1. Minos

2. Icarus

3. Judah Loew ben Bezabel

4. Golem

۵. Faust، نوشته معروف گوته. (مترجم)

۶. Mary Shelley، نویسنده انگلیسی (همسر شلی شاعر مشهور). (مترجم)

اخلاق برای هم زنان و هم مردان فرمانبرداری از دیگری بود، متابعت از قانون مقدسی بود که دیگری بر ما وضع می‌کرد. این قانون بر ابنای قوم وحی شده بود و در متون مقدس گنجیده بود. نوعی چهارچوب اخلاقی مقدر و دگرگونی‌ناپذیر برای زندگی بشر بود.

چنین سنتی از اخلاقیات، که هدف آن جلوگیری از نوآوری و هر تغییر اجتماعی بود، نقشی بسیار بزرگ در گذشته ما بازی کرده است. چگونه توانستیم از چنگ آن بگریزیم؟

یک عامل حتماً آن است که سنت ما پر از تناقض بود. میراث ما از یونانیان متضمن سنتی از نظام اخلاقی-فلسفی یکسره دنیوی، و نیز مقداری انسان‌گرایی بنیادی است که انسان را مقیاس همه چیز می‌داند. از این مهم‌تر در خود مسیحیت هم گرایش انسان‌گرایانه ریشه‌داری وجود دارد. دین مسیح در بسیاری از مضامین اصلی خود در صدد است دوگانگی خدا و انسان را از بین ببرد. کانون این دیانت مردی است که خداوند در وجود او به زمین می‌آید تا در انسانیت ما شرکت جوید و ما از طریق او در ربوبیتش سهیم شویم؛ مردی که شریعت دینی کهنه و تابعانه را منسوخ کرد و در وجود او ما به درجه‌والایی از شأن کیهانی، حتی برتر از درجه ابلیس پیش از سقوطش، اعتلا می‌یابیم. دیانت عیسی بدین قرار رشته تصاویری از رهایی و از کمال بشر - از مسیح برخاسته از خاک و عروج یافته به آسمان و تجلیل شده از جانب خدا، قدیسان و دیگران - در برابر دینداران می‌نهد که هر کدام می‌گویند، «تو هم در این سهیم خواهی بود». این مذهبی است که از همان ابتدا فرد فرد بشر، به‌ویژه مستمندان و درماندگان را مخاطب خود قرار داد. مسیحی چشم به راه آمدن ملکوت خدا یعنی انسانیت نو و جامعه‌بی‌نقیصه بر روی زمین است، جامعه‌ای که در آن روح و ارزشهای مسیح استیلا خواهد یافت و اثری از زور و ستم باقی نخواهد ماند. و این گرایش انسانی انقلابی در مسیحیت ریشه دیرین دارد، و احتمالاً کهنه‌تر از گرایش سنت پرست و محافظه کارانه‌ای است که بعدها به آن از بالا تحمیل شد. این گرایش سرکوبگر، تابعانه و تحمیلی چنان اخلاق دینی مسیحی را در بر گرفت که وقتی در دوران جدید فرهنگ اروپایی در راستای انسان‌گرایی

بنیادی روان شد به مقابله و ضدیت با دین برخاست. ولی، همان‌طور که خواهیم دید، گوشه‌ای از انسان‌گرایی مسیحی با همه این احوال بدان راه یافت.

بذر برخاش

در میان منابع گوناگون انقلاب اخلاقی باید از انسان‌گرایی قرون وسطا نام ببریم. دلبستگی این مکتب به انسانیت رنج‌دیده عیسی، جسد برهنه او بر بالای صلیب، زخمها و خونریزیهای فراوان وی، منجر به نوعی احیای عاطفی و باروری دوجانبه احساسات دینی و دنیوی می‌شود. گهگاه زمزمه‌ای از شورش علنی نیز به گوش می‌رسد.

اوکاسن و نیکولت^۱، که در حدود ۱۲۰۰ در فرانسه نوشته شد، امروز تصور می‌رود دلپذیرترین داستان عشقی قرون وسطا بود. اوکاسن اشراف‌زاده عاشق نیکولت می‌شود، اصل و نسب دختر مبهم است، ارباب محل را از قبایل بادیه‌نشین خریده است. به پسر می‌گویند نمی‌تواند با دختر ازدواج کند چون بی‌تبار است، و نمی‌تواند او را معشوقه خود کند چون این عمل گناه است و به بهشت نخواهد رفت. اوکاسن گوشش به این حرفها بدهکار نیست:

مرا با بهشت چه کار؟ من خیال ندارم آنجا بروم. من تنها آرزویم وصلت با نیکولت است. محبوب عزیزی که من چنان درستش دارم. در بهشت به‌چگونه آدبهایی برمی‌خوری... جمعی کشیش سالخورده، مفلوچه‌های پیر و پاتال، مشت‌ی مفلوک که شب و روز در برابر محراب و سرداب کلیساها سرفه می‌کنند، آدماهای ژنده‌پوشی که همه‌جا پرسه می‌زنند، لختیها، پابرهنه‌ها، دردمندها، کسانی که از گشنگی و تشنگی، از سردی و بینوایی جان می‌دهند. اینها بندگان موجوداتی که وارد بهشت می‌شوند. و من با آنها وجه اشتراکی ندارم. اما چه اشخاصی به‌دو زخم می‌روند: نجیب‌زادگان زیبا، شهبازان بی‌باک جان‌باخته توان‌آزماییها و جنگهای بزرگ، کمانگیران نیرومند و سربازان جان‌نثار. من همراه اینان می‌شوم. در ضمن بانوان خوشگل و مؤدب که فزون بر شوهر دوسه تا رفیق دارند نیز به‌دو زخم می‌روند. زر و زیور و خوشگذرانیهای جهان همه آنجا می‌روند. من همراه اینان می‌روم، مادام که دلبر جانانم نیکولت در کنارم باشد.

این نفی شگرف و آشکار ارزشهای مسیحی، در اوج دوران ایمان، و در قلمرو مرکزی مسیحیت باختری، به قلم آمد. درست است که داستان تا حدی مضحکه است، و لابد انتظار می‌رود که ما به گرافگوییهای عاشق و معشوق جوان، که شهوتشان نیرومندتر از قیود دین و اخلاق است، بخندیم. با این حال شک نیست که خواننده خواهناخواه خود را جای آنها می‌گذارد، و پایان خوشی که انتظار دارد به دست می‌آید، و اوکاسن برای کفرگویی‌اش کوچکترین کیفری نمی‌بیند.

اوکاسن و نیکولت قصه-ترانه^۱ است، ترکیب بی‌نظیری از سرود و داستان. حتی چنانچه احساسات آن را تصنعی و گزاف بپنداریم، کلام اوکاسن شیواست، و خواننده اگر خیال نمی‌کرد که عشاق یک چنین احساساتی دارند دل بدان نمی‌داد. به هر صورت قابل توجه است که کسی در سال ۱۲۰۰ میلادی حتی تصور حمله به مسیحیت را به ذهنش راه دهد، آن هم با لحنی تقریباً شبیه نیچه، و آیین مسیح را بی‌روح و بی‌شور و بخواند و در عوض شهوت جسم و لذت چشم و فخر حیات را بستاند. پس امکان عصیان اراده فردی در قرون وسطا هم وجود داشت.

این چگونه ممکن بود؟ اکثریت فرهیختگان در آن زمان روحانیون بی‌همسر بودند و چشم به دنیای دیگر داشتند. با وجود این سنت شعر عاشقانه لاتینهای کافر حتی در میان این جماعت یکسره از بین نرفته بود. دستنوشته‌هایی اینجا و آنجا باقی بود و خوانده می‌شد. مگر نه این است که آدم نسبت به نظریه متقابل خود در زندگی همیشه مقداری کشش و گیرایی دارد! اگر مسیحیت بر آن بود که بندگان برای دوستی مطلق خدا می‌بایست جهان، نزدیکی جسمی و (از همه بالاتر) عشق جنسی را پشت گوش اندازند، خود همین افراط‌گرایی گاه مردم را به دیدگاه متضاد، به دنیای خاکی، به حسیات، دم حال، اراده فردی و عشق جنسی سوق می‌داد.

شاعران به یاری این فردگرایی و انسان‌گرایی کافرانه برخاستند و با روحانیون درافتادند. معمول این بود که روحانیون زنهارا تسبیل، شهوتران و

1. chant-fable

خطری برای رستگاری مردان می‌خواندند، و در عوض شاعران نیکی زنان و لذت عشق جنسی را می‌ستودند.

این مشاجره کریستین دوپزان^۱ را برانگیخت تا قلم برگردد و نخستین زن اروپایی شود که در دفاع از جنس خود چیز نوشت، ولی مسئله در حقیقت مسئله آزادسازی زنان نبود. مشاجره میان دو دید متفاوت از زندگی، میان عشق مقدس و عشق نامقدس، میان آن دنیا و این دنیا، میان عقل و احساس، دین و میل جنسی، میان امر درازمدت و چیز زودگذر بود.

دیدگاه مردسالارانه و کلیسایی بر نظم و خرد تأکید می‌ورزید، از ما می‌خواست لذتهای آنی نفسانی این جهان را کنار بگذاریم و در پی جهان برتر آخری برویم. آیا این به نوعی تعارض درونی نمی‌انجامد؟ هیچ بعید نیست، ولی جز این چه انتظاری دارید. کیهان میان این جهان و جهان برتر بخش شده، و موجود بشر هم به همین نهج مرکب از دو بخش جسم و روح است. کشیشان، با این تصویر کلی از جهان، ناگزیر به این نتیجه رسیدند که ما غالباً در این زندگی شخصیت‌های دوگانه‌ایم و روح و جسم ما پیوسته در ستیزاند. اینان کشیش-دانشورانی بودند بیشتر وامدار افلاطون تا قوم یهود. فکر می‌کردند دنیای متغیر و ناقص و حسی کنونی بسی فرودست دنیای عقلانی و بی‌نقص آسمانی، منزلگه حقیقی ما، می‌باشد. ما اغلب فراموش می‌کنیم که آسمان برای آنها عالم عقلانی، و روح برای آنها امری مطلقاً معقول بود. عالم عقلانی آسمان را جایگاه واقعی روح ما می‌دانستند. بشر باید ذهن خود را متوجه آسمان سازد و اجازه ندهد حسیات او از راه بدرش ببرد.

نگرش عقل‌گرای روحانیون هم برای کلیسا خوب بود هم برای دولت. برای کلیسا خوب بود، چون اگر دلبستگی اصلی مردم این باشد که خود را برای دنیای دیگر مهیا سازند، دنیایی که ما هیچ از آن نمی‌دانیم، پس ناچارند تا حد زیادی به وحی و مرجعیت کلیسا متوسل بشوند تا حقایق رهایی‌بخش را به آنها بیاموزد. برای دولت هم خوب بود، چون ضوابط آن جهانی دین که چشمداشت چندان از حیات کنونی ندارد، اتباع را سر به راه بار می‌آورد.

۱. Christian de Pisan (۱۴۳۰-۱۳۵۴). نویسنده فرانسوی. (مترجم)

آیا تک‌مضرب پر خاش اوکاسن می‌توانست خم به ابروی اتلاف بزرگ عقل، کلیسا، و دولت بیاورد؟ البته که نمی‌توانست. پیشرفت در این راستا نیازمند چیزهای گوناگون بود. بیش و پیش از همه، می‌بایست نگاه عقل را از آن جهان به این جهان انداخت. می‌بایست نشان داد که آدمیزاد می‌تواند مقداری زیاد شناخت توانمند از این جهان متغیر به‌دست آورد، می‌تواند تا حدی معقول امیدوار به‌خوشی در این زندگی باشد، و می‌تواند مستقلاً و به‌طور مؤثر برای نیکبختی خویش در این دور و زمان عمل بکند. علم طبیعی، اخلاق مستقل، و دیدی طبیعت‌گرا از انسان، اینها چیزهایی است که امثال اوکاسن نیاز دارند. مادام که در این زمینه‌ها پیشرفت حاصل نشود مردم همچنان بر این باور خواهند ماند که ایجاب مستقلانه عقل و اراده و حسیات انسان و نیز حیات کنونی گناه شیطانی است و سزاوار عذاب ابدی.

در آن روزگار کلیسا می‌توانست به اوکاسن بخندد و حتی شیوه تفکرش را برتابد. می‌گفت تمام فرهنگها این اختلافات داخلی را دارند و آنها را با هم آشتی می‌دهند، پس دو دیدگاه مسیحی و شرک‌آمیز نبایست ضرورتاً دشمن خونی هم باشند و در صدد نابودی یکدیگر برآیند. برعکس، می‌تواند به‌خوبی با هم بسازند متنها حرف آخر باید با کلیسا باشد، مگر کلید آخرین درها نزد کلیسا نیست؟ آدمها می‌توانند همه روز به کاروبار خود پردازند، به شرط آن‌که شامگاه به دامن مادر کلیسا برگردند.

کیش مسیح، برای تسهیل کار از همان اوان از استعاره‌های جنسی بهره گرفت، و شاعران عشقهای دنیوی در فرانسه قرون وسطا - با رشادت تام - به زبان دینی توسل جستند. طبیعی پنداشته می‌شد که شاعری در جوانی اشعار شهوانی پر از استعارات مذهبی بسراید و در سالهای واپسین عمر شعرهای مذهبی پر از استعارات شهوی. وقتی سیمای مریم و سیمای افرو دیته^۱ آنچنان شبیه یکدیگر ترسیم شود، کی می‌تواند به نقاش اعتراض کند چرا دلدادۀ خود را مُدل مریم باکره کرده است؟ همانندیهایی آیین اروس^۲ و آیین مریم با مهر و

۱. Aphrodite، الهه عشق و زیبایی در یونان باستان. (مترجم)

۲. Eros، خدای عشق در اساطیر یونان. (مترجم)

محبت به قلم می‌آمد: کوتاهی عمر، التماسهای جانانه، زخمهای عشق، ایثار و فداکاریهای غلوآمیز، آهها و ناله‌ها، وعده‌ها و اشکها. نماد مریم مجدلیه پشیمان با ظرافت این دو کیش را به هم پیوند می‌داد. بدین قرار، جنبه نامقدس و شهوانی زندگی را می‌توان در درون کل فرهنگ جا داد، و تحمل کرد و حتی مقدمه‌ای برای ایمان ساخت. راه حل ظریفی بود، ولی چندان دوام نیافت.

می‌اندیشم، پس هستم

ناشری به نام یان مایر^۱ در لیدن در ۱۶۳۷ کتاب کوچکی منتشر کرد که نویسنده‌اش ناشناس بود. عنوان کتاب گفتار در روش کاربرد درست عقل و جستجوی حقیقت در علوم^۲ بود و سه مقاله و پیشگفتاری دراز داشت. این کتاب شاید بیش از هر اثر دیگری تولد ذهن نو را مژده داد.

نویسنده آن رنه دکارت (۱۶۵۰-۱۵۹۶) مردی فرانسوی بود که آرام در هلند می‌زیست و، همان‌طور که قبلاً گفتیم، از معاصران مسن‌تر پاسکال بود. این نخستین اثر او بود که منتشر می‌شد. از روز معروف ژرف‌اندیشی او در خلوت اتاقی در کنار بخاری در جنوب آلمان حال هیجده سال می‌گذشت، آن در ۱۰ نوامبر ۱۶۱۹ بود. آن روز دکارت به چشم دل دیده بود چگونه می‌تواند بر شک خود چیره شود و تمامی شاخه‌های شناخت انسانی را بر پایه‌های مطمئن استوار کند؛ ولی این همه سال منتظر مانده بود تا افکارش پخته گردد.

شک‌گرایی به‌ویژه در فرانسه قدرت مهمی به‌شمار می‌رفت. دستگاه فکری عظیم قرون وسطا که در زمینه معقولات نقش همچون کلیسای جامع بود، ویران افتاده و هنوز جانشین رضایتبخشی نیافته بود. شکاکان می‌پنداشتند ذهن انسان نمی‌تواند از حواس ظاهری فراتر برود: حقیقت نهان هر چه هست، ما نمی‌توانیم بدان راه جویم. دکارت انتقاد فراگیر شکاکان را از مراجع سنتی و

1. Jan Maire

2. *Discourse on the Method of Rightly Conducting the Reason and Searching for Truth in the Sciences*

معرفت موجود پذیرفت، ولی در صدد برآمد درون آتش شک گرایی سر فرو بزد و با دفاع تازه‌ای از معرفت از سوی دیگر سر بر آورد. بر نامه او این بود که ماهیت نفس و اندیشیدن را مشخص سازد، و سپس نشان بدهد که آنچه در واقع در کُنه ظاهر چیزها نهفته است رشته‌ای قوانین ریاضی است که نفس متفکر می‌تواند دریابد.

دکارت در ۱۶۳۲ رساله درباره جهان را که کتابی عظیم بود آماده چاپ داشت، ولی خیر محکومیت گالیله را که شنید از انتشار آن خودداری کرد. هلند، به‌هر صورت، از ایتالیا شکیبایی و رواداری بیشتری داشت و در ۱۶۳۶ چهل سال از عمر دکارت می‌گذشت. اگر به‌زودی اقدام به‌نشر نمی‌کرد دیگر دیر می‌شد. بنابراین گفتار در روش بیرون آمد، و بگو و مگوی دوستان، دکارت را وادار کرد اقرار کند نویسنده اوست. نگرانی او از بابت اتهام ارتداد بی‌مورد بود، چون به‌رغم سروصداهای اولیه دیری نپایید که کتاب بسیار مشهور و پرنفوذ شد.

علت عمده کامیابی او آن بود که رشته افکاری را پیش می‌نهاد که هنگام آنها رسیده بود، و این کار را به‌دلیلیزترین سبک فلسفی که پس از افلاطون سابقه نداشت انجام می‌داد. از این گذشته، دست‌کم ضروریات اصلی جهان‌بینی مسیحی - خدا و جهان مادی و روح غیر مادی بشر - را مصون نگه می‌داشت، و در عین حال از فیزیک مکانیکی جدید نیز پشتیبانی همه‌جانبه می‌کرد.

اعتماد بیکران به نیروی عقل مستقل انسان ویژگی سده پس از دکارت بود، و سهم او در تقویت این روحیه کمتر از دیگران نبود. برای او جای کوچکترین تردید نبود که ذهن انسان قادر است از خود و از جهان مادی شناخت بسیار روشن به‌دست بیاورد، بدون آن‌که حاجت به مرجعیت نهادها، سنتها یا نویسندگان عهد کهن باشد. در قرون وسطا حقایق پراهمیت برای بشر همه به تأیید کلیسا رسیده بود: مرجعیت اجتماعی مرجعیت فکری هم بود. ولی دکارت واقعیت را از ارزش، و حقیقت را از نظم اجتماعی مجزا می‌کند. هیچ چیز را حقیقی نمی‌پندارد مگر این‌که حقیقت آن به‌وضوح ریاضی برای عقل او روشن و مسلم بشود. بدین قرار، او مردی بی‌شک آزاداندیش است؛ اما نه در دین.

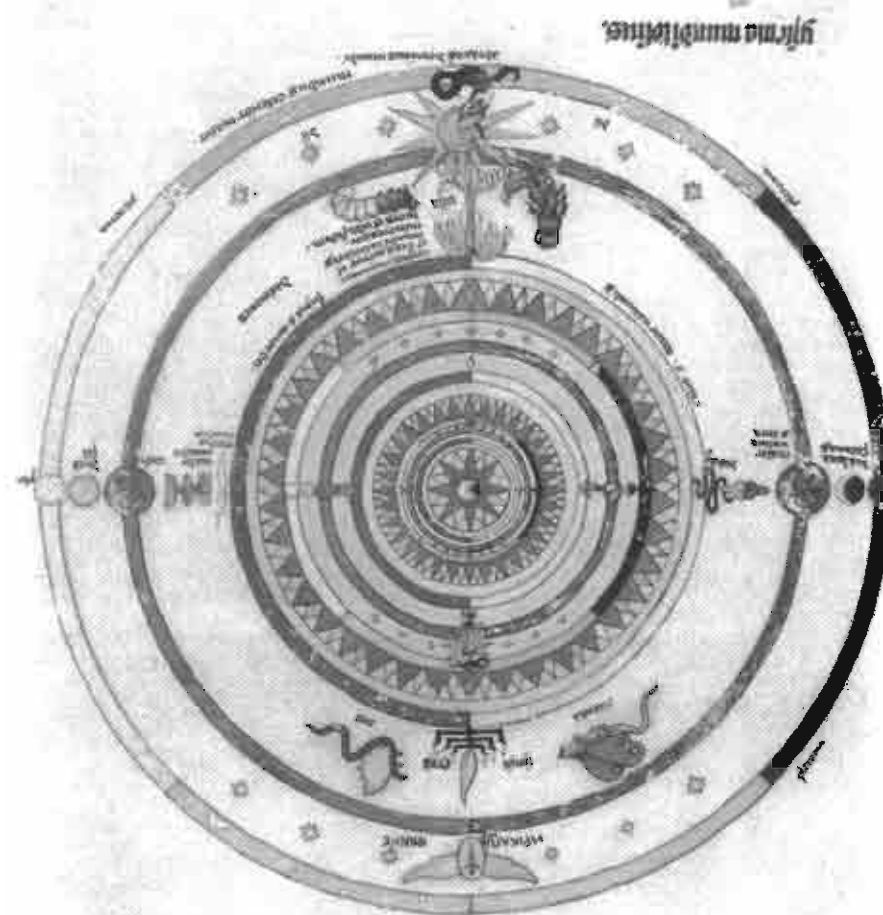
عامل مهمتری که عقل‌گرایی دکارت را نیرو می‌بخشد نقادی و سنجشگری اوست. عمداً به‌هر چه بتوان شک کرد شک می‌کند، تمام معتقدات خود را مورد



جهان‌بینی قرون وسطا: پیرامون زمین سپهرهای آب، هوا و آتش قرار دارد. سعد و نحس آسمانی بر آدمیان و جانوران و گیاهان فرو می‌بارد.



بولینگن: «برج» بونگ در انتهای جنوبی دریاچه زوریخسی. بونگ این بنا را مرحله به مرحله در فاصله سالهای ۱۹۲۳ تا ۱۹۵۵ ساخت. وی نقشه و پیشرفت کار ساختمان را نماد زندگی معنوی خود می شمرد.



نخستین چرخ وجود بونگ، که شباهت زیادی به نمودارهای فلسفه انتظام گیتی دارد. حیات معنوی از محیط دایره به مرکز ایستاد حرکت است. اصول متباین درونی حیات فکری در بالا و پایین، راست و چپ، با یکدیگر متوازن می شوند.

الگوی زن خوب و بد در سنت
 مسیحی. مریم (بالا)
 دوشیزه‌ای مطیع و سر به زیر
 است و حوّا (پایین) زنی
 چشم‌سفید و بی‌حیا. از عصر
 روشنگری به این طرف زنان
 برابر طلب ارزشهای سنتی را
 به تدریج واژگونه کردند و
 اینک بیشتر به حوّا تأسی
 می‌جویند تا به مریم.



شمایل مسیح (بالا)
 گورستان اثر استانیلی اسپنسر
 (Stanley Spencer). (پایین) در
 دوران مسیحیت اولیه نمادهای
 پادشاهی و کیهانی مورد پسند
 بود. این نمونه‌ای است از قرن
 ششم در محراب کلیسای سان
 ویتاله در شهر راوینا در ایتالیا.



بازبینی قرار می‌دهد و فقط آنهایی را که از عهده آزمایش دقیق برآیند نگاه می‌دارد. فرهنگ سنتی بنا بر معیارهای او معجون عجیبی است. علوم قدیمی - نجوم، کیمیاگری، طب گیاهی، قصه‌های جانوران، دعاوی هواشناسی - همه مسلماً واجد مقداری حقیقت است، ولی مادام که به‌خبط و خطا و خرافات آغشته است به‌هیچ دردی نمی‌خورد. مردم در زمان دکارت تازه به‌اهمیت این امر پی می‌برند که برای نیرومند ساختن یک نظام معرفت باید بیرحمانه اشتباهات آن‌را دور ریخت. فکر سنتی از کاستن و هزس کردن بیزار است. پیوسته اضافه می‌کند، بدین سبب انبوهی آت و آشغال روی دستش می‌ماند. روش دکارت برای نیل به‌شناخت که سببی بود بر شک ریشه‌ای، پیش‌درآمد مقام و اهمیتی است که در عصر جدید برای ابطال تجربی‌گرائند و آن‌را شیوه‌ای در جهت پیرایش و پاکسازی نظریات به‌شمار می‌آورند.

دکارت کار خود را با فرد انسان شروع می‌کند و از این بابت نیز بسیار امروزی است. شناخت در نهاد خود انسان آغاز می‌شود. دکارت پس از آن‌که تصمیم می‌گیرد همه عقاید خود را کنار بگذارد، گواهی حواس خود را ننپذیرد، به‌استدلال‌های معمولاً معتبر اعتماد نکند، و حتی شک بیاورد که آیا بیدار است، درمی‌یابد که یک چیز هنوز برایش باقی است: ولو هم صد در صد گول خورده باشد و حتی اگر هم به‌همه چیز شک کند باز موجودی اندیشنده است. این را هیچ‌کس و هیچ چیز نمی‌تواند از او بگیرد. و در این‌که می‌اندیشد شکی نیست، چون شک کردن خود نوعی اندیشیدن است.

حال دکارت گامی فراتر می‌رود. صدق «می‌اندیشم، پس هستم»، هستی دکارت را به‌او داده است؛ ولی او چیست؟ از خصصتهای خود هنوز چیزی نمی‌داند چرا که به‌همه آنها شک آورده است. تنها حقیقتی را که درباره خود نتوانسته رد کند آن است که می‌اندیشد. پس موجودی معنوی است و اندیشه جوهر اوست. و از کجا چنان مطمئن است که «می‌اندیشم، پس هستم»؟ به‌دلیل وضوح مشهود این گزاره کلی که لازمه اندیشیدن هستی است. پس، نتیجه می‌گیرد آنچه را که واضح و مشخص است اندیشد درست است.

دکارت خود را کاتولیکی معتقد می‌شمرد. با این حال با چند پاراکراف

بالا: منازعه بر سر کتاب زندگانی عیسی نوشته اشتراوس، از دید یکی از کاریکاتورستهای زمان. اشتراوس (در آلمانی به معنای شتر مرغ) به مردی که زور می‌زند صلیب را پایین اندازد کمک می‌کند. گوسفندان گوش به فرمان، خوانندگان نشریه‌های کلیسایی، جلو زورورزی آنها را می‌گیرند و ایشهورن (در آلمانی، سنجاب) وزیر آموزش و پرورش، از سیدی در دست پادشاه، نشان افتخار بر سر آنها می‌بارد. پایین: دفتر مارکس در طبقه همکف خانه شماره ۲۲ کوچه وانو در پاریس.



خویشتن تازه‌ای آفریده است، خویشتنی خودمختار و خودشناس، خویشتنی که ملاک حقیقت را در درون خود می‌یابد، خویشتنی که به یاری ذخایر خود برای خود شناخت به وجود می‌آورد. آنچه روی داده این است که انسان کاملاً بدون مداخله خدا یا جهان یا دیگر مردم به خود رسیده و نخستین اقدام شناخت و ملاک حقیقت را مطلقاً خود شخصاً به دست آورده است. با این حال این «سن» خود فرمان متجدد که پدیدار شده است [یعنی دکارت] هنوز می‌خواهد مسیحی بماند و برای تکمیل نظام خود به خدا توسل می‌جوید. قابل ملاحظه است که «من» جدید از همان ابتدا می‌خواهد، اگر بتواند، با دین در نیفتد.

شهروند

رشد بالنده شناخت علمی، که ابتدا با نیوتن اوج گرفت، همراه بود با تحولی سیاسی که درازمدت چه‌بسا برای دین اهمیت بیشتری داشت.

طلیعه آن، اصلاح دینی پروتستان بود که تعلیم می‌داد همه دینداران کشیش خویش‌اند و می‌گفت مرجع نهایی در مهمترین مسائل دینی «شهادت درونی» وجدان هر فرد مؤمن هنگام قرائت کتاب مقدس نزد خود است، شهادتی که روح القدس به او اعطا می‌کند. پروتستانهای دو آتشه مثلاً کویکرها معانی ضمنی این مفهوم را روشن بر زبان می‌آوردند. اینان هر گونه تمایز خارجی عنوان و رتبه را مردود می‌دانستند و قبول نداشتند که دین بخواهد نوعی نظام وسیع تکالیف عینی بر هر فرد با ایمان تحمیل کند. اینها در عوض خدا را در نهاد افراد جای دادند، و او را نوری درونی در وجدان هر شخص پنداشتند. هر عضو انجمن یاران^۱، بدین ترتیب، دارای شأن و اعتبار دینی یکسان بود و، چه مرد چه زن، به اندازه دیگری حق شرکت در نیایش عام داشت. نظم و ترتیب کلیسایی وابسته به ساختار اقتدار سنتی موروثی نبود، بلکه از عامه مردم سرچشمه می‌گرفت و رو به بالا جاری می‌شد و بر این اعتقاد استوار بود که چیزی از خدا در هر کدام از ما هست. ارزش آدمی و مسیر زندگی او

۱. Society of Friends، گروهی مذهبی که در قرن هفدهم در انگلستان پیدا شد و معمولاً کویکرز (Quakers) خوانده می‌شوند. (مترجم)

بر حسب جایگاهش در ساختار اجتماعی و میانجیگری سنت به او تخصیص نمی‌یافت، بلکه در مقام آدمیزادی آفریده خدا مختص او بود. جرارد وینستلی^۱ در ۱۶۴۸ اعلام کرد که جایگاه ملکوت خدا در انسان «روح غیر قابل درک، [یعنی] عقل» آدمی است و خواستار جامعه‌ای شد که در آن

احدی بر دیگری سروری نکند، بلکه هر کس سرور خود باشد، و از قانون در ستکاری، عقل و عدل، که در نهاد شخص سکنا دارد و فرمان می‌راند متابعت بکند، و این یعنی خدا.

در همان سالیان، تنها یک قرن پس از اصلاح دین، مسئله حق رأی برای همه افراد بالغ را سرهنگ رینبارو^۲ و دوستانش در مباحثات پاتنی^۳ مطرح کردند. فقیرترین فرد انگلستان همانند بزرگان حق حیات دارد، بنابراین، حضرت مستطاب، برای من حقیقتاً بدیهی است که هر که قرار است تحت حکومتی به سر ببرد باید اول به رضایت خویشتن خود را تحت آن حکومت قرار بدهد.

داستان داستانی آشناست: اصلاح دین با درونی و باطنی ساختن مرجعیت دین راه را برای دگرگونی عظیم سیاسی که مآلاً از طریق توسعه اقتصاد بازار و انقلاب صنعتی روی داد هموار کرد. انسان تازه‌ای پدید آمد، شهروند آزاد نوعی جمهوری دموکراتیک. مردم دیگر صرفاً اتباع یک پادشاه که بر آنها اقتدار مطلق داشت نبودند. بلکه، حاکمیت به خود مردم برگشت. حکومت نماینده مردم شد و به آنها حساب پس می‌داد. مردم فقط تابع قانونی بودند که خود از طریق مجلس برگزیده خودشان در واقع بر خود تحمیل کرده بودند. کار سیاست دیگر تنها آن نبود که اطاعت از مرجعیت مقدس را برقرار کند، سیاست اینک ایجاد توافق از راه گفت‌وگوی همگانی بود. سیاستمدار حال دیگر، نه فرمانروا، بلکه نوعی مدیر بود. قانون دیگر از آسمان نازل نشده بود، بلکه ساخته و پرداخته انسان و بیانگر اتفاق نظر جاری اجتماعی بود. هر گاه

۱. Gerrard Winstanley (۱۶۰۹-۱۶۶۰)، رهبر و نظریه پرداز گروه انقلابی موسوم به کینندگان (Diggers) در انگلستان که معتقد به اصول اشتراکی در کشاورزی بودند. (مترجم)

۲. Thomas Rainbournough (۱۶۴۸-?). سرباز و سیاستمدار انگلیسی که در ۱۶۴۷ مدتی به نیروهای شورشی پیوست. (مترجم)

۳. Putney، محله‌ای در لندن. (مترجم)

عقیده همگانی درباره موضوعی تغییر یابد، قانون نیز باید به موقع خود به پیروی از آن تغییر بکند. خلاصه مردم دیگر حکمران و خودفرمان و خودگردان شده اند.

این تغییری شگرف، و از لحاظ دینی مبهم بود. از جهتی ریشه و انگیزه مذهبی داشت، و مادام که روح پروتستانی نیرومند بود برای آن مرتب دلیل دینی ارائه می شد. ادله تام پین^۱ زاده توفورد، که خود از اصل و تبار کویکری بود، دنباله بلا فصل استدلالهای پروتستانهای تندرو ۱۵۰ سال پیش بود: یکی از زشت ترین کارهای حکومت های فعلی در همه قسمتهای اروپا آن است که فرد را، در مقام انسان، از آفریدگارش بسی دور می افکنند، و این شکاف مصنوعی را با یک سلسله موانع، یا نوعی دروازه های اخذ عوارض، که باید از آنها بگذرد، پر می کنند...

پین داستان آفرینش را پیش می کشد، و می گوید، برعکس: رتبه تمام آدمیان یکسان است، یعنی همه برابر زاده شده اند، و حقوق برابر دارند... (برای هر کودکی که به دنیا می آید) جهان همان اندازه تازه است که برای نخستین انسان بود، و حق طبیعی او در این جهان نیز به همان گونه است.

این واقعیت که مسیحیت بنیادگوار این همه به رشد دموکراسی لیبرال امروزی یاری کرد، می رساند که چه بسا در نظم جدید دین و اخلاق بتوانند خودفرمان بشوند و درون انسان جا بگیرند. تام پین گفت، «ذهن من کلیسای من است»، و اصلی آزادی دینی را بی پروا تا آخرین حد پیش برد. با این همه - و ابهام در اینجا است - جامعه نوع تازه از بسیاری جهات مظهر روح شیطانی است و ارزشهای شیطانی را می جوید. خودفرمانی شخصی، پرسشگری انتقادی، نوآفرینی و ابتکار، اینها چیزهایی است که برای کنارآیی جامعه جدید لازم است. اینها را دیگر نمی توان گناه شمرد و نفی کرد.

۱. Tom Paine (۱۸۰۹-۱۷۳۷). برای مشروح زندگی و عقاید این آزادمرد انگلیسی ن. ک. به شهروند تام پین، نویسنده هاوارد فاست، ترجمه حسن کامشاد، خوارزمی، چاپ جدید ۱۳۷۷. (مترجم)

نشانی از انقلاب در ارزشها در ۱۷۵۹ فرا آمد، هنگامی که گ. ا. لسینگ^۱ ابتدا لعنت و محکومیت فاوست [گوته] را زیر سؤال بُرد. دکتر یوهان فاوست^۲ اصلی، به روایتی، همزمان لوتر بود، و حتی گفته می شود که او نیمه تاریک لوتر بود؛ هر چند اصل قدیمی افسانه به شمعون مجوس^۳ در دوران عهد جدید برمی گردد. فاوست رفته رفته نمونه دانشمند زیانکاری شد که روح خود را در ازای دانش و قدرت و خوشی در این حیات به شیطان می فروخت، و داستان همیشه با صحنه ای خارق العاده از لعن و طعن شیطان پایان می یافت. لسینگ از فاوست اعاده حیثیت کرد و گفت از کجا معلوم که خداوند به راستی موافق جد و جهد خستگی ناپذیر او در راه شناخت نباشد؟ و تصور رستگاری نهایی فاوست میسر شد.

کتاب حقوق بشر (۱۷۹۱-۹۲) تام پین و در فاصله کمی پس از آن کتاب حقوق زن (۱۷۹۴) مری وولستانکرافت^۴ هشدار دیگری بود. همان گونه که لسینگ ارزشهای متضمن در افسانه فاوست را وارونه کرد مری وولستانکرافت نیز ارزشهای مربوط به قیاس دیرین حوا و مریم را زیرورو می کند. واکنش کلیساهادر قبال انقلاب اخلاقی تحول از پادشاهی مطلقه به دموکراسی لیبرال بسیار پیچیده بوده است. کلیساهای سوئی به نحو بایسته خود را با اوضاع تطبیق داده اند و دیگر در پی اعمال مهار اجتماعی سابق نیستند، دیگر مردان را نمی سوزانند، تا اندازه ای رسمیت فرهنگی خود را از دست داده اند، و به صورت نوعی گروه فشار در آمده اند که برای صلح، حقوق فردی و مانند آن مبارزه می کند. از سوی دیگر، طرز فکر مردسالارانه و سلطنت طلبانه پیشین هنوز در نمادگرایی مذهبی و به تناسب آن در ساختارهای مرجعیت در کلیسا به شدت برقرار است، و باعث کشمکشهای همیشگی می شود. مثال بارز

۱. G. E. Lessing (۱۷۲۹-۸۱). ادیب، منتقد و نمایشنامه نویس آلمانی. (مترجم)

۲. Johann Faust، دکتر دانشمند آلمانی که کارهای بزرگ جادویی کرد و افسانه های زیادی به نام او پرداخته شده است. (مترجم)

3. Simon Magus

۴. Mary Wollstonecraft (۱۷۵۹-۹۷). نویسنده انگلیسی، مدافع سرسخت حقوق زنان. (مترجم)

این امر در ۱۸ دسامبر ۱۹۷۹ در ژم روی داد: پاپ در پیامی رسم «خاموش کردن کسانی که همفکر ما نیستند» را در قلمرو سیاسی محکوم کرد، ولی هنوز مرکب این پیام خشک نشده کاشف به عمل آمد که جماعت کلیسای «آیین ایمان»، رسالت شرعی^۱ پرفسور هانس کونگ^۲ را پس گرفته‌اند، که دیگر اجازه نداشته باشد در سمت حکیم الهیات کاتولیکی انجام وظیفه کند.

مشکلات هنوز حل نشده، و احتمالاً کاملاً حل نخواهد شد مگر این که تغییرات عقیدتی و ساختاری فراگیری روی بدهد که اکثر مسیحیان هنوز حاضر نیستند بپذیرند. به هر صورت، چالش اساسی تری اینها را پشت سر نهاده است. فلسفه انتقادی ایمانوئل کانت^۳ راه را بر بینش انسان‌مدار تازه‌ای گشود، که انسان را کانون تمام چیزها می‌داند.

کانت

همان‌گونه که دیدیم، در اوایل قرن هیجدهم اعتماد فراوانی بود که ذهن بشر بتواند به مجموعه به تدریج فزاینده‌ای شناخت عینی از جهان دست بیابد. فلسفه دکارت، موفقیت چشمگیر فیزیک نیوتنی، پیشرفت در رشته‌های زیادی از معرفت، و نیز نهضت‌های تازه در اقتصاد و سیاست در بسیاری جاها موجب روحیه خوشبینی فوق‌العاده‌ای شد.

ولی شک و تردید هم هنوز بود. محیط فکری تازه برخود چندان تشویق‌آمیزی با اسرار ماوراء طبیعی قدیمی نداشت چرا که اینها را می‌بایست بنا بر حجیت مرجع باور کرد و مناقشه تندوتیزی در گرفت که در الهیات تا چه حد لازم است تجدید نظر بشود (یا حتی، همان‌طور که بعضی به کنایه می‌گفتند، الهیات یکسره کنار نهاده شود). نسل نخست متکلمان لیبرال و تندرو پیشنهاد می‌کردند مسیحیت اسطوره‌زدایی گردد و به شکل خبردگرایی پروتستان، یا خداشناسی عقلی یا حتی نوعی یکی‌دانی اسپینوزایی خدا و طبیعت درآید. و

1. missio Canonica

۲. ن. ک. پانویشت شماره ۱ صفحه ۱۱۶. (مترجم)

3. Immanuel Kant

در سطحی از این هم اساسی‌تر، بحث بر سر این بود که اگر خلقت انسان چنان است که هیچ منبعی برای شناخت واقعی ندارد مگر تجربه حسی، در آن صورت آیا شناخت ما را از قوانین کلی طبیعت و از اصول بنیادی اخلاق می‌توان به‌راستی توجیه کرد؟

برای آنهایی که گوش شنوا داشتند، فیلسوف بزرگ اسکاتلندی دیوید هیوم (۱۷۷۶-۱۷۰۰) طرح این مطالب را گریزناپذیر ساخته بود چون ثابت کرده بود که تجربه‌گرایی پیگیر حتماً به شک‌گرایی می‌گردد. اصول دوربین عکاسی از مدتی پیش شناخته شده بود، و گویای این نظریه بود که شبکیه چشم و پرده گوش و نیز دیگر سطوح حسی ما همانند پرده‌های کوچکی است که تصویر اشیاء خارجی بر آنها منعکس می‌شود. این تصویرها سپس به مغز انتقال می‌یابد و ذهن یا روح به بررسی آنها می‌پردازد. پس در این صورت، و از آنجا که ما هیچ‌گاه از مغز خود بیرون نمی‌آییم، هیچ‌گاه نمی‌توانیم بفهمیم آیا تصاویر دریافتی تصاویر نوعی هستی خارجی است یا نیست.

مشکل را می‌توان به زبان امروزی چنین بیان کرد که فرض کنیم ناچار باشیم همه عمرمان را در تماشاخانه تاریکی بگذرانیم و دروندادهای مختلفی دریافت داریم. پرده‌ای نمایانگر درونداد بصری باشد، بلندگویی نمایانگر درونداد سمعی، و غیره. پس آنچه به ما می‌رسد یک‌رشته تابش، همه‌ه، بو، مزه، فشرده‌گی است. بعد از چندی شاید توالی منظمی در تابشهای روی پرده یا در همه‌ه‌های بلندگو حس کنیم. ای بسا که یاد بگیریم پاره‌ای الگوهای تابشی و پاره‌ای الگوهای همه‌ه‌ای را با هم درآمی‌زیم. ولی، همان‌گونه که هیوم می‌گوید، «همه ادراکات حسی جدا و متمایزند (و) چیزی در اختیار من نیست مگر ادراکات حسی مشخص». هیوم در شگفت است ما چه حق داریم همواره ادراکات حسی خود را سر هم کنیم و تصوراتی از چیزها که خیال می‌کنیم در جهان بیرون تماشاخانه بر یکدیگر اثر می‌نهند در ذهن بی‌روانیم و ادراکات حسی خود را معلول آنها بدانیم. حتی نمی‌تواند بفهمد چه حق داریم، تنها از جریان تجربه‌هایمان، استدلال کنیم که حتماً «منی» وجود دارد که این تجربه‌ها را کرده است. فیلسوفان در گذشته معمولاً با به اصطلاح

حقایق کلی و بدیهی خود را از مخمسه نجات داده بودند، مثلاً: «هر کیفیت متعلق به جوهری است»، «هر تغییر علتی دارد» و «هر ادراک حسی متعلق به ذهنی اندیشنده است». ولی، هیوم می‌پرسد، از کجا می‌دانیم این گفته‌ها درست است؟ اینها را که مسلماً از راه تجربه نمی‌توان به اثبات رسانید. اینها ظاهراً هم لازمه شناخت ماست هم غیر قابل اثبات.

کمتر کسی در زمان هیوم پرسشهای او را می‌فهمید تا چه رسد که خود را واجد صلاحیت بداند و پاسخ بدهد. ولی ایمانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴) هم می‌فهمید هم صلاحیت داشت. کانت یکی از هواداران پروپاقرص جهان‌بینی نیوتن بود و جهان را نظامی از اجسام می‌دانست که بر طبق قوانین کلی در زمان و مکان در حرکت‌اند. اما معتقد بود برای بیان فلسفه نیوتن ابتدا باید گزاره‌هایی درباره ماهیت زمان و مکان، جوهرها و کیفیت آنها، حرکت، علیت و غیره ارائه داد. این گزاره‌ها قالبهایی است که خمیره تجربه در آنها گنجانده می‌شود. این گزاره‌ها باید مقدم بر تجربه درست باشند، چون همان‌گونه که هیوم به حق یادآور شد، اینها در واقع به تجربه نمی‌آیند. کانت این گزاره‌ها را «دوریه‌های ترکیبی پیشین»^۱ خواند، و سؤال هیوم را از خود کرد، از کجا معلوم که این گزاره‌ها درست باشد، و چگونه می‌توان گذار از تجربه حسی خام و ناساخته به جهان‌بینی شکوهمند نیوتن را توضیح و توجیه کرد.

پاسخ کانت به این معضل آن بود که ذهن ما به تجربه ما فرمان می‌دهد، چون فرمان نمی‌تواند از جای دیگری بیاید. اصول فرماندهی، «دوریه‌های ترکیبی پیشین»، حتماً به گونه‌ای در فهم انسان ساخته شده است. ذهن انسان طوری از پیش برنامه‌ریزی شده که تجربه را تجربه جهان عینی فیزیکی می‌پندارد.

با این حال، این پاسخ بسنده هیوم نبود. چون هیوم در ضمن قبول داشت که طبیعت به گونه‌ای ما را از پیش برنامه‌ریزی کرده که تجربه را تجربه جهان عینی فیزیکی بپنداریم. شک نیست که ما چنان ساخته شده‌ایم که باور داریم «خود» هستیم، در جهانی از مکان و زمان و اجسام فیزیکی و قوانین علی قرار

گرفته‌ایم؛ ولی چگونه می‌توان ثابت کرد که این باورهای ما درباره جهان واقعاً درست است؟

پاسخ کانت آن بود که نشان دهد راه دیگری به شناخت نیست. اگر موجود کرانمندی چون من یا تو بخواهد از راه تجربه از جهان فیزیکی شناخت عینی به دست آورد، باید تجربه خود را به سیاق زمان و مکان، به سیاق اشیاء و کیفیات آنها نظم بخشد، و قوانین کلی را بر آن جاری سازد. تجربه ذهنی را از هیچ راه دیگری نمی‌توان به شناخت عینی تبدیل کرد: تنها راه عینیت و گذاری آن به تجربه است.

در کتاب نقد عقل محض^۱ (۱۷۸۱)، کانت تحلیل مشروحی به دست می‌دهد که چگونه ذهن نه تنها به میل، بلکه به اجبار، آشفتگی تجربه خام حسی را به جهانی واجد نظم مبدل می‌کند. نتیجه نوعی ایده‌آلیسم است: بیشتر فلاسفه پیشین تصور کرده بودند که ذهن از نظم جهان برونی پیروی می‌کند یا آن را منعکس می‌سازد، کانت رابطه فکر و چیزها را وارونه کرد. اگر جهان را منظم می‌بینیم این مولود ذهن ماست، و باید این چنین باشد، چون راه دیگری برای شناخت ما از آن وجود ندارد. جهان باز تاب ذهن است، و نه برعکس.

این کشف کانت یک رشته پیامدهای منطقی شگرف داشت. اول، دستگاه مغزی ما تنها هنگامی که تجربه حسی به آن خورانده بشود شناخت بروز می‌دهد، یعنی ما نمی‌توانیم خارج از تجربه شناختی از چیزها آن‌طور که به خودی خود هستند داشته باشیم. از آنچه در ورای مرزهای تجربه ممکن نهفته است اطلاعی نداریم. مثلاً می‌توانیم از راه تفکر علی عناصر تجربه را به هم ببیونددیم، ولی نمی‌توانیم از این راه جهان یا بخشی از جهان را به خدا پیوند بدهیم، چون خدا جزو جهان تجربه نیست. قواعد موجودات اندیشگر در مورد او مصداق ندارد. کانت بدین ترتیب، درباره خدا، نوعی لادری تمام‌عیار است. به زبان خود او، ما نمی‌توانیم هیچ‌گونه علم نظری از خدا داشته باشیم. دوم، طبق شرح کانت، ذهن بشر فقط حقیقت را کشف نمی‌کند، آن را

1. Critique of Pure Reason

1. «systematic a priori judgements»

به وجود هم می آورد. رهیافت انسان مدار به فلسفه که با دکارت پدید آمده بود حال مرحله دیگری پیش رفت. انسان مداری تنها قسمی خودپسندی اخلاقی بشر، تنها نقطه آغازی در میان نقطه آغازهای ممکن دیگر نیست، بلکه به نوعی ضرورت فلسفی بدل گردید. کار خلاق تبدیل آشفتگی به نظم کیهانی، که در گذشته به خدا نسبت داده می شد، حال چیزی می نمود که الزاماً با فعالیت انسان انجام می پذیرفت.

مفهوم تلویحی انسان گرایی شدید کانت وقتی سراغ اخلاقیات می رود از این هم بیشتر به چشم می آید. فکر و عمل انسان همه تقنینی^۱ است: قاعده و قانون برقرار می کند. تفکر نظری نظم و ترتیب بر تجربه تحمیل می کند تا تجربه را به صورت جهانی فهم پذیر، جهان واقعیت، جهان آنچنان که هست، در بیاورد. ما در تفکر عملی و اخلاقی مستقلانه قواعدی برای اعمال خود وضع می کنیم تا جهانی را که عقلمان می گوید باید باشد به وجود آوریم. دید کانت از اخلاقیات، هر چند عقلی و عینی، کاملاً خودگردان نیز بود؛ این عقل ماست که اقتدار ذاتی اصول اخلاقی را بازمی شناسد — همچنین وظیفه ما را در پیروی از آنها به مثابه اندرزهایی که حق دارند رهنمون کردار ما باشند. سربلندی اخلاقی ما تماماً در این است که می توانیم و می باید خود قانونگذار خود باشیم. از این شرح ممکن است چنین فهمیده شود که فلسفه کانت جایی برای دین نمی گذارد. این به تمامه درست نیست. کانت زندگی انسان را نوعی سیر و سلوک می شمرد، و خود گونه ای پروتستان دو آتشه بود و مذهب او یکپارچه آرمانی و امری بود. در جهانی بی خدا قهرمان ایمان جان سختی نشان می دهد، در پی نوری راهنما می رود، به دنبال حالتی می گردد که خود در آن نه تنها متهورانه فضیلت مند بلکه مقدس هم باشد؛ حالتی که در آن دنیای واقعی و دنیای ارزشهای آرمانی همناخت شده اند، دنیایی که در آن چیزها آن گونه که باید باشند هستند و آنهایی که شایستگی دارند سرانجام به راستی نیک بخت اند. پس خدا هنوز در فلسفه کانت به حساب می آید: و با آن که شالوده چیزها به صورتی که هستند محسوب نمی شود، هنوز هدف متعالی آرمانی و دلخواه دینداران باقی می ماند.

پیروان بلافصل کانت، به هر حال، فلسفه دینی او را برنگزیدند. آنچه قوه تخیل آنها را برانگیخت امکان پیشبرد اندیشه وی در جهت، ابتدا آرمان گرایی، و سپس انسان گرایی شدید دنیوی بود.

مارکس جوان

کارل و همسرش ینی مارکس در اواخر اکتبر ۱۸۴۳ از سویس به پاریس رفتند. ابتدا در شماره ۲۳ خیابان وانو، در میان گروه کوچکی از مهاجران سیاسی آلمان به سرکردگی آرنولد روگه^۱، سزل کردند. بنا بود مارکس به اتفاق روگه سردبیر نشریه تندرو «سالنامه آلمان-فرانسه»^۲ بشود، و اداره نشریه در اتاق بزرگی در طبقه همکف شماره ۲۲ همان خیابان تأسیس شد.

کارل مارکس در ۱۸۱۸ در تریر^۳، کهن ترین شهر آلمان، در کنار رود موزل^۴ به دنیا آمد، نوباوه پشت در پشت خاخامهای یهودی بود. پدرش هاینریش اندکی پیش از تولد کارل به خاطر شغل حقوقی خویش غسل تعمید پروتستان کرده بود، و کارل هم هنگام ورود به دبستان به همین ترتیب تعمید یافت. ینی دختر بارون فون وستفالن^۵، یکی از همکاران مارکس بزرگ بود و دو خانواده سالها با هم رابطه نزدیک داشتند. در هر دو خانواده از دیرباز با ازدواج کارل و ینی مخالفت شده بود، تا اندازه ای به علت تفاوت مقام و مرتبه دو خانواده و تا اندازه ای هم به این علت که ینی چهار سال بزرگتر بود. سرانجام پنج ماه پیش از این، در ماه ژوئن، پیوند صورت گرفته بود. به رغم همه مشکلات و سختیهای زندگی مشترک بعدی، زناشویی آنها فوق العاده موفق بود، چرا که مارکس در میان اندیشمندان بزرگ تا حدی استثنایی بود، یعنی مردی به شدت زن دوست و وفادار به همسر خود بود و ینی با شوق و ذوق او را «بچه گنده من» می خواند. وقتی به پاریس رسیدند ینی آبستن بود.

۱. Arnold Ruge (۱۸۰۳-۱۸۷۰)، فیلسوف و سیاستمدار آلمانی. (مترجم)

2. Deutsch-Französische Jahrbücher

3. Trier

۴. Mosel، شعبه ای از رود راین. (مترجم)

5. Baron von Westphalen

در ایام دانشجویی مارکس، فلسفه هگل نیروی چیره زندگی فکری آلمان بود. گئورگ ویلهلم فریدریش هگل^۱ (۱۷۷۰-۱۸۳۱) ایده‌آلیست و عقل‌گرا بود. هگل اندیشه کانت را که ذهن به تجربه عینیت می‌بخشد توسعه داد و به جایی رساند که می‌گفت کل هستی نتیجه خودگشایی^۲ عقل، در حرکت به سوی شناخت مطلق: آزادی کامل، خودسالاری^۳ و حدیث نفس^۴ است. این خودگشایی عقل بر طبق منطق پویای تازه‌ای از فرایند صورت می‌پذیرد، نه منطقی سنتی صوری و قیاسی، بلکه منطقی از دگرگونی که در آن روح پیوسته بیرون می‌رود و به خود باز می‌گردد، از هم تفکیک می‌شود و باز به هم می‌پیوندد، تناقض می‌آفریند و سپس در سطحی بالاتر تناقضها را با هم آشتی می‌دهد. با این حال، هگل ادعا می‌کند، کل فرایند که محصول ضرورت مفهومی محض است به سوی نوعی حالت شناخت مطلق سیر می‌کند که در آن همه چیز حفظ می‌شود و همه چیزها به طور کامل با هم جمع می‌شوند.

فلسفه هگل بسیار فراگیر و همه‌جانبه است و، در دیدی واحد، خدا، طبیعت، تاریخ و نفس را متحد می‌سازد. در کتابی که نخستین فشرده تمامی نظام او در آن بیان شده، پدیدارشناسی روح^۵، هگل رشد آگاهی را از ادراک ساده حسی تا فهم و تعقل و سپس تا شناخت مطلق روح تحلیل می‌کند. هر مرحله از این فرایند نشانگر نوعی با خودبیگانگی موقت روح است، که چندی نقش مسلط دارد ولی به لحاظ منطق درونی خود خواه‌ناخواه مغلوب می‌شود و همنهادی برتر جای آن را می‌گیرد. کتاب را که می‌خوانیم، می‌بینیم ایده‌آلیسم هگل نظرگاهی به او می‌دهد که از آنجا می‌تواند در آن واحد، و در دیدی واحد، سیر و سلوک معنوی فرد آدمی، تمامی فرایند تاریخی جهان و حدیث نفس بالنده عقل الهی را توصیف کند. نظام او هر سه مقوله را در عین حال در بر می‌گیرد، و طبعاً به سیاست، هنر، دین و فلسفه نیز جای شایان خود را می‌دهد. هگل مسیحی دینداری پیرو لوثر بود و ادعا می‌کرد فلسفه‌اش بیانگر

1. Georg Wilhelm Friedrich Hegel

2. self-unfolding

4. self-expression

3. self-possession

5. *The Phenomenology of Spirit*

محتوای درونی مسیحیت است. هدف نهایی امید مسیحی که خدا وجود مطلق و همه چیز برای همه کس است، در فلسفه او به صورت بازگشت روح مطلق به خویش شدن بیان شده است. کل فرایند جهانی به نظر هگل در آن واحد آفرینش و خودنمایانگری روح است. تجسد خدا در مسیح را در نظام خود به صورت این هماني نهایی روح انسان و خود روح نشان می‌دهد. مرگ و رستاخیز عیسی نماد اصلی سود و زیان، تضاد و آشتی، که همه منطق هگل را در بر گرفته، شمرده می‌شود. حقایقی که قدرت تخیل دینی صرفاً به شکل نمادین درمی‌یابد در نظام هگل، به ادعای خود او، به زبان صرفاً تعقلی حفظ و بیان شده است.

شهرت هگل چنان مهیب بود که وی از مزاحمت‌های سانسور که حتی دامن کانت را گرفته بود مصون ماند. با این حال انحراف او از آیین رسمی شدید بود. هگل تمایز سنتی میان خدا و جهان را کنار انداخت. فلسفه او کاملاً درونی بود؛ یعنی، پرسشهای غائی همه در درون خود نظام، و بدون توسل به هیچ گونه امر متعالی غیر قابل درک در بیرون آن، پاسخ داده می‌شد. راز مطلق باقی نمی‌ماند. نظام هگل چنان فراگیر بود که ظاهراً جایی برای سخن باقی نمی‌گذارد. انگار هر چیز و هر نقطه نظری را شامل می‌شد، و در زمان حیات خود هگل کمتر کسی پی برد که نظام او را به خاطر درون‌گرایی^۱ آن به آسانی می‌توان به نوعی انسان‌گرایی کاملاً دنیوی و بی‌خدا مبدل کرد. ولی نشانها و قرینه‌هایی به چشم می‌خورد. تصورات دینی را می‌شد بیرون افکنی تخیل بشر خواند. هر چیز را که سر راه انسان بایستد می‌شد نوعی بیگانگی موقت روح پنداشت، چیزی که روح متحول بیرون افکنده، چیزی که فعلاً ای بسا مانعی سر راه انسان به نظر برسد ولی به مرور زمان همین که خود آگاهی انسان به مرحله بالاتر برود آن را در خود مستحیل می‌کند. به جای تصویر خدای ضد بشر عهد عتیق خدای عهد جدید می‌آید که خود را دگربار به انسان می‌رساند و در واقع خود انسان می‌شود. و سرانجام، شاید بتوان با به کار بردن منطق خود هگل، بر محور اصلی تمامی نظام او، بر آرمان‌گرایی او، بر آموزه او که عقل واقعیت می‌آفریند و

1. immanentism

اندیشه مقدم بر هستی است، چیره شد. هگل از آرمانی به واقعی می‌رود؛ ولی روش خود او چه‌بسا از ما می‌طلبد که گامی فراتر برویم و آرمان‌گرایی را هم پشت سر نهیم. وقتی این گام اضافی را برداشتیم دریافت ما از حقیقت کاملاً عینی و بی‌واسطه می‌شود. نظریه و عمل یکی می‌شوند. و فرایند را می‌توان نه تنها با ژرف‌اندیشی فلسفی، بلکه با عمل انقلابی نیز پیش برد.

مارکس از همان اوان تمایل به چنین کاری نشان داد و در صدد برآمد گذار از آرمان به حقیقت را تکمیل کند. پس از یک سال بی‌بار در دانشگاه بُن باز در ۱۸۳۶ در برلن دست به کار شد و در اینجا بود که تأثیر کامل فلسفه هگل را احساس کرد. نامه فوق‌العاده بلند و شیوایی به پدرش، به تاریخ ۱۰ نوامبر ۱۸۳۷، حالت منقلب ذهن او را در این زمان به خوبی نشان می‌دهد. در آن می‌گوید، «من... در صدد برآمدم که [ریشه] اندیشه را در واقعیت [مادی] بجویم. اگر که خدایان پیشترها بر فراز زمین مأوا داشتند، اکنون در دل و درون آنند.» سخنوری احساساتی مارکس پدرش را متشوش کرد: «نمی‌دانم ابلیسی که دل تو را آشکارا ربوده است، روح خداست یا روح شیطان.» به طوری که بعدها معلوم شد، روحی که در مارکس حلول کرده بود بیشتر روح پرومته بود.

مارکس پس از آن که هگل مشرب شد، و درسش را تمام کرد، به «باشگاه دکترهای برلن» پیوست، این انجمن گفت و شنود بسیاری از هگلیان جوان سرشناس بود. پس از انتشار زندگانی عیسی اشتراوس در ۱۸۳۵، و سپس انتشار اثر بنیادی‌تر برونو باور^۱، این گروه تغییر نظر داد و دیگر افکار دینی را تصورات و خیالات موجه نمی‌دانست بلکه آنها را توهمات منسوخ و زیانمند می‌شمرد. کاهش حکمت الهی به مردم‌شناسی و مسیحیت به انسان‌گرایی الحادی در ۱۸۴۱ با انتشار کتاب ماهیت مسیحیت^۲ نوشته لودویک فویرباخ تکمیل گردید. در این میان تندروی مذهبی به تندروی سیاسی می‌گرایید، و این گروه مورد بی‌مهری

۱. Bruno Bauer (۱۸۰۹—۱۸۸۲)، متکلم و مورخ آلمانی که معتقد بود مسیحیت مولود وجدان پیروان اولیه این دین است، نه عیسای تاریخی، و مفاهیم آن بیشتر یونانی است تا یهودی. اثر مورد اشاره در اینجا احتمالاً نقدی بر تاریخ انجیل‌های مرقس، متی و لوقا (*Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*) است که در ۱۸۴۱ منتشر شد. (مترجم)

2. *The Essence of Christianity*

دستگاه دولتی قرار گرفت. باور، که هنوز شغل دانشگاهی‌اش را داشت، از برلن به بن منتقل شد. وی مارکس را تشویق کرده بود دوره دکتری را بخواند، به امید این که کاری در دانشگاه بگیرد. مارکس بدون دفع وقت دکتری خود را گرفت، روانه بُن شد که با باور کار کند، شروع به نوشتن رساله فارغ‌التحصیلی خود کرد؛ ولی در مارس ۱۸۴۲ باور کار خود را از دست داد و امیدهای مارکس همه بر باد رفت. جوانهای هگل مشرب از این پس دیگر انتظار کار و زندگی عادی نداشتند، و می‌بایست از راه نوشتن و روزنامه‌نگاری آزاد در تلاش معاش برآیند. اینها چندین نشریه سیاسی به وجود آوردند یا تحویل گرفتند، که اکثر عمر کوتاه داشت، و مارکس هم، در اکتبر ۱۸۴۲، سردبیر یکی از آنها، *Rheinische Zeitung*، شد. نشریه ابتدا بی‌موفقیت نبود، ولی چند ماه بعد در مارس دولت آن را توقیف کرد، و مارکس بیکار شد، منتها هنوز همسر نداشت. هگلیان جوان در این زمان بیشتر لیبرال و دموکرات تندرو بودند تا سوسیالیست، آلمان از نظر صنعتی، و بنابراین سیاسی، کشوری نسبتاً عقب‌افتاده بود و در هر بیست و پنج تن از جمعیت به سختی یک کارگر صنعتی پیدا می‌شد. پاریس، در مقابل، صنعتی‌تر بود و از همان وقت نوعی سنت انقلابی داشت. تفکر سوسیالیستی فرانسه کم‌کم بر آلمانیها اثر گذارد، و آنها در صدد پیوند دادن باریک‌بینی نظری آلمانی با تجربه عملی فرانسوی برآمدند، یا، به گفته مارکس، بستگی میان انسانیت اندیشمند که در رنج است و انسانیت رنجبر که می‌اندیشد. نقشه اقامت مارکس در پاریس از اینجا شروع شد. روگه اندکی پول داشت، وی و مارکس سردبیر مشترک نشریه می‌شدند. اینک باید هگلیان جوان سرشناس و سوسیالیستهای برجسته فرانسوی را ترغیب کرد برای نشریه مقاله بفرستند.

این موضوع بیش از آنچه انتظار داشتند دشوار از آب درآمد. در میان آلمانیها بعضی از چهره‌های عمده، مثلاً فویرباخ، مایل نبودند تعهد سیاسی گردن گیرند، و حس می‌کردند موقع این کار هنوز نرسیده است. فرانسویان، از سوی دیگر، از ظرایف فلسفه هگل سر در نمی‌آوردند و حاضر نبودند از جوانانی که نمی‌دانستند سوسیالیسم چیست درم بگیرند، جوانانی که تجربه

سیاسی نداشتند و خصوصیت بارز آنها نوعی انسان‌گرایی تازه شدیداً کفرآمیز بود که فقط و فقط خصومت برمی‌انگیخت و مردم را سردرگم می‌کرد. خلاصه، طرز تفکری که رفته‌رفته در میان هگلیان جوان پدید می‌آمد هنوز آیین انقلابی سیاسی معتبری نبود.

بدین قرار، وقتی اولین و آخرین شماره «سالنامه» درآمد، تنها هفت نویسنده داشت، و مقاله‌ها همه آلمانی بود. نویسنده‌های نسبتاً معروف آنها، علاوه بر مارکس و روگه، هاینه^۱ و انگلس^۲ و موزر هس^۳ بودند.

دو مقاله مارکس نمونه‌های خوبی از سبک رزمنده و غلوآمیز روزنامه‌نگاری اوست. مقاله اول را پیش از آمدن به پاریس نوشته بود، و نقدی است بر نوشته‌های برونو باور درباره مسئله یهود. هس به تازگی مقاله‌ای با عنوان «درباره ماهیت پول» (۱۸۴۴) نوشته بود، و آشکار است که مارکس اندیشه قیاس خدا و پول را از این مقاله گرفته بود: خدا و پول هر دو در ابتدا نمادهایی بشری بودند اما به تدریج بدل به تجریداتی عظیم و سلطه‌جو شدند و زندگی را بی‌ارزش کردند. حال هر دو را باید اسطوره‌زدایی کرد و به‌اصل انسانی آنها برگرداند. مقاله همچنین نمایانگر دور شدن مارکس از فردگرایی لیبرال است. می‌گوید در آمریکا که رهایش کامل سیاسی، به اصطلاح، تحقق پذیرفته، مسئله دین هنوز حل نشده است. «همان‌گونه که مسیح واسطه‌ای است که انسان بار همه الوهیت، همه تعهد دینی، خود را بر شانه او می‌گذارد، دولت هم واسطه‌ای است که انسان تمامی لامذهبی و تمامی آزادی بشری خود را به آن منتقل می‌کند». دولت آزاد و دنیوی است، منتها در زندگی مدنی هر روزینه روح فردگرایی دینی پروتستان بیش از پیش نیرو گرفته است: «دین روح جامعه مدنی، جو لانگاه خودخواهی، نبرد هر کس بر ضد هر کس دیگر، شده است». روحیه دادوستد رقابت‌آمیز آزاد پروتستانی همه جا بی‌مهار حکمفرماست. آرمان والای جمهور شهر و ندان بر این واقعیت نقاب کشیده که انسان در زندگی

۱. Heinrich Heine (۱۸۵۶-۱۷۹۷). شاعر و منتقد آلمانی. (مترجم)

۲. Friedrich Engels (۱۸۵۱-۱۸۲۰). سوسیالیست آلمانی، همکار نزدیک مارکس. (مترجم)

۳. Moses Hess (۱۸۱۲-۷۵). روزنامه‌نگار سوسیالیست آلمانی. (مترجم)

مدنی خود «چون فردی خصوصی فعالیت می‌کند، دیگران را وسیله می‌داند و باز یچه قدرتهای بیگانه می‌شود».

مقاله دوم مارکس بخشی از اثر بزرگتری بود که در دست نگارش داشت، و عنوان آن، به‌سوی نقد فلسفه هگل: مقدمه^۱، چنگی به دل نمی‌زد. ولی پیشرفت بزرگی در تفکر او بود. فویرباخ چندی پیش به آرمان‌گرایی نظری هگل تاخته بود، گفته بود این نوع فلسفه شیخی بیش از الهیات نیست و مانند آنها نیاز به اسطوره‌زدایی دارد. روش هگل در پدید آوردن حقیقت از آرمان صرفاً سر در گم کردن است: «اندیشه از هستی برمی‌خیزد، نه هستی از اندیشه»، یا به‌زبان ساده‌تر، نقطه شروع اندیشه سیاسی باید واقعیات باشد. مارکس این روزها دیگر کمتر فلسفه، و بیشتر تاریخ و اقتصاد می‌خواند.

نیروی تازه و مهم دیگر نیروی رهبران طبقه کارگر بود که مارکس در پاریس دیده بود، و اینان هم فرانسویان بومی بودند هم مهاجران آلمانی. مضمون اصلی مقاله نشان می‌دهد که مارکس به‌سوی سوسیالیسم انقلابی می‌رود، هرچند به‌هیچ‌وجه هنوز به آنجا نرسیده بود. می‌گوید، آلمان چنان عقب افتاده است که نه تنها دگرگونی سیاسی بلکه دگرگونی اجتماعی لازم دارد. یک طبقه خاص، مثلاً بورژوازی، فقط می‌تواند جامعه را بر حسب دیدگاه و منافع خود اصلاح کند. تنها کسانی که چیزی ندارند و روی هم‌رفته بیرون نظام طبقاتی به‌سر می‌برند، یعنی پرولتاریا، قادر است رهایی کامل جامعه را تحقق دهد. فلسفه انقلابی می‌تواند پشتوانه و ابزار ضروری نظری را در اختیار آنها بگذارد.

شهرت این مقاله به‌ویژه برای قطعه سرآغاز آن درباره دین است. مضمونهای اصلی چند سال پیش در آثار اشتراوس، باور و فویرباخ آمده بود. بشر مدت‌ها به‌سپهر برین نگریسته است که حقیقت خویش را دریابد. حال می‌داند که آنچه آنجا می‌بیند بازتابی کج و معوج بیش نیست، و بایست به این جهان، به دولت و به جامعه، بازگردد. انتقاد از سیاست باید جایگزین انتقاد از دین بشود.

پیام تازگی نداشت، ولی در آشنایی خروشان از استعارات چشمگیر و با قدرتی شگرف بیان شده بود:

1. Towards a Critique of Hegel's Philosophy: Introduction

نقد دین در آلمان اساساً به پایان رسیده است، نقد دین پیشفرض هر گونه نقد دیگر است...

شالوده نقد غیردینی چنین است: انسان دین می‌سازد، دین انسان نمی‌سازد. دین در حقیقت خودآگاهی آدمی است که یا هنوز به خود دست نیافته است یا باز خود را گم کرده است. ولی انسان موجودی انتزاعی نیست و در بیرون جهان قرار نگرفته است. انسان همان دنیای انسان، دولت، اجتماع... است. رنج دینی در آن واحد هم بیانگر رنج واقعی است هم اعتراضی علیه رنج واقعی. دین آه موجود ستمدیده، احساس جهان سنگدل، روح زمانه بی‌روح است. تریاک خلق است...

دین نیک‌بختی واهی مردم است و الغای آن در عین حال درخواستی برای نیک‌بختی واقعی آنان. درخواست کنار نهادن توهمات وضع آنها درخواست کنار نهادن وضعی است که به توهم نیاز دارد. انتقاد گلهای خیالی را از زنجیر درآورده تا انسان بتواند زنجیرها را دور بیندازد و گلهای واقعی بچیند. دین خورشید خیالی است که انسان گرد آن می‌چرخد، البته تنها موقعی که گرد خود نمی‌چرخد...

نقد دین به این آموزه می‌انجامد که انسان برترین موجود برای انسان است، و براندازی هر گونه اوضاعی که انسان را تحقیر بکند، به بردگی و ابدار، بی‌کس و تنها بگذارد، مورد تنفر قرار بدهد، از واجبات است.

کلام فوق‌العاده شیواست، ولی حتی برخی از همکاران مارکس با این همه تندگویی مخالفت کردند. برای درک احساسات پس پشت آن باید پاره‌ای تصاویر چاپی قرن نوزدهم را به یاد آورد که کارگران را رنجور، با باری چن‌د طبقه که مجبورند بر پشت حمل کنند، نشان می‌دهد. این بار، به ترتیب، عبارت است از پلیس و نظامیان، سرمایه‌داران، قضات، کشیشان، و بر فراز همه، پادشاه. تمامی نظم اجتماعی که در سده‌های گذشته کم و بیش به سختی پذیرفته شده بود، حال، با آمدن انقلاب صنعتی، باری مخوف می‌شد.

زبان مارکس در توصیف زحمتکشان در بخشهای پایانی مقاله، به رغم انکار بیشتر مفسران، قطعاً لحن مسیحایی دارد. چشمگیرترین جمله این است:

وقتی زحمتکشان فروپاشی نظم تاکنون موجود جهان را اعلام می‌کنند، صرفاً راز وجود خود را اعلام می‌کنند، چون خود در واقع فروپاشی این نظم‌اند.

بیان این سخن بی‌شک مستلزم شناخت نقد انجیل، به ویژه بحث پیام معادی عیسی، راز هویت عیسی، و سهم او در ملکوت آتی خداست. ولی این که چرا مارکس معتقد شد که این بار نوبت پروتئاریای نسبتاً ناچیز، و نه گروه دیگری از اجتماع، فرا رسیده است که هسته اصلی انسانیت تازه را تشکیل دهد، باعث از قرار معلوم مطالعه تاریخ سیاسی و اقتصادی فرانسه بود که مارکس را به فکر انداخت که ۱۷۸۹ نوبت بورژوازی بود، و دفعه بعد حتماً نوبت پروتئاریاست. این حرفها هیچ‌کدام عجلتاً اهمیت نداشت، چون «سالنامه» با شکست مواجه شد. مردم فرانسه آن را نخریدند، و دولت آلمان بی‌درنگ جلوه آن را گرفت، و حکم توقیف روگه، مارکس و هاینه را صادر کرد. خود گروه نیز با هم به نزاع درآمد و این بر مشکلات آنان افزود.

با این حال مارکس سال پرباری داشت، با تاب و توان فراوان می‌خواند و می‌نوشت و مشاخره می‌کرد. فرزند نخست او در ماه مه به دنیا آمد و دختر را همچون مادرش ینی نامیدند. در ماه سپتامبر انگلس، که برای «سالنامه» از آلمان مقاله فرستاده بود، به پاریس آمد؛ و آن دو وقتی همدیگر را دیدند فوری دوست نزدیک شدند و این آغاز همکاری طولانی آنها بود.

تحول بعدی مارکس خارج از بحث ماست. مهم برای ما فعلاً این واقعیت است که در نیمه دوم سال ۱۸۴۴ مارکس به نظرگاهی رسیده بود که دیگر به دین هیچ‌گونه علاقه جدی نداشت. چند خط زیر نشان می‌دهد چرا: از آنجا که تاریخ برای فرد سوسیالیست چیزی نیست مگر آفرینش انسان از راه کار و رشد و پرورش طبیعت برای انسان. پس او حائز گواهی مشهود و انکارناپذیر خود-آفرینی خود و پرورش اصل و آغاز خود است.

از این دیدگاه حتی الحاد اصطلاحی بی‌معنا می‌شود، چون دیگر لازم نیست برای اثبات انسان چیزی را انکار کرد. سوسیالیسم صاف و ساده با انسان و طبیعت آغاز می‌شود. انسان با فعالیت تاریخی و اجتماعی خویش هم خود را می‌سازد هم طبیعت را برای خود.

این انسان‌گرایی تندوتیز، که مسائلی دینی سنتی را یکسره به‌دست فراموشی می‌سپارد، در نهایت از دو منبع می‌آمد. یکی از کانت که نشان داد انسان باید و شاید که در قلمرو دانش و اخلاق مستقلاً فرمان براند، و دیگری از درون‌گرایی هگل. برای کانت، آن کهنه‌پرستان افراطی سرسخت، پرستهای نهایی سنتی هنوز بسیار زنده بود. به‌زبان خود او، «برترین نیکی در درون تحقق‌پذیر نیست». روح باید سرانجام به‌فراسوی این جهان بنگرد. ولی فلسفه هگل ادعا داشت، در عین مسیحی بودن، همهٔ پرستهای نهایی را از درون پاسخ داده است؛ و پیروان جوان و پر استعداد او، پس از مرگش، فوراً فلسفهٔ او را به کاملترین انسان‌گرایی دنیوی که بشر تاکنون شناخته بود، دگرگون کردند. برای مقابله با این تحول ناچار باید باز به هگل برگشت و ادعای او را که پرستهای نهایی زندگی را در نظام خود پاسخ گفته مورد سؤال قرار داد.

کی‌یوکه‌گور

در اواخر قرن هیجدهم شماری از اندیشمندان پیشگو در مورد چگونگی پیشرفت جامعهٔ جدید ابراز ناراحتی کردند. مکانیکی شدن جهان فیزیکی گسترش علوم و دادوستدهای جدید، و نیز رشد اقتصاد بازار، را با خود همراه آورده بود. نتیجه نوعی فروپاشی زندگی بود. مردم توان تلفیق هدفهای خصوصی زندگی و نیز تخصص‌گرایی خود را با کل بزرگتر همگانی از دست دادند. فریدریش شیلر^۱، به‌رسم آلمانیها یونانیان را به‌صورت آرمانی درآورد، و شکوه کرد که آرمان باستانی

دولتهای یونانی، که در آنها هر فرد از هستی مستقلی برخوردار بود و می‌توانست در صورت لزوم به‌کل ارگانیزم نیز بپیوندد، حال راه به‌دستگاهی داده است که در آن، پس از سرهم‌بندی کردن مقداری قطعه‌های بی‌جان، گونه‌ای حیات مکانیکی جمعی پدید می‌آید.

فرد در این جهان کوچک می‌شود:

۱. Friedrich Schiller (۱۷۵۹-۱۸۰۵). شاعر، مورخ، نمایشنامه‌نویس و فیلسوف آلمانی. (مترجم)

انسان که به‌جزء ناچیزی از کل وابسته است، خود به‌شکل جزء درمی‌آید؛ صدای یکنواخت چرخشی که می‌گرداند پیوسته به‌گوشش می‌رسد، چنین آدمی هرگز به‌سازواری هستی خویش دست نمی‌یابد، و به‌جای نهادن مهر انسانیت بر طبیعت خود، به‌اثر نقشی از شغل یا از دانش تخصصی خود مبدل می‌گردد.

وقتی نهادهای بزرگی چون کلیسا و دولت قادر نباشند هدفهای زندگی افراد شهروند را هم‌نوا سازند، مردم رفته‌رفته آنها را بی‌ربط و توانفرسا می‌شمرند. اجتماع به‌نحوی خطرناک بیمار و ناآرام می‌شود.

این تشخیص پراهمیتی بود و نشان می‌داد تقصیر وضعیت تازهٔ انسان آن است که مقصود ذهنی فرد تحقق نمی‌یابد و در نهادهای عینی و هدفهای بزرگتر اجتماع تحلیل می‌رود. نتیجه بیگانگی است، بیگانگی به‌مفهوم دقیق این واژهٔ پر استعمال: یعنی غریبه شدن آدم در دیار خودش. هگل برای درمان این درد عظیم طرح فلسفی عظیم و خوش‌بینانهٔ رهایش^۱، و مارکس انقلاب سوسیالیستی را پیشنهاد کرد. هر دو در صدد بودند بر تضادها و تعارضهای حالت کنونی چیره شوند، و نفس را با جامعه و طبیعت متحد سازند.

در هر حال، در اواخر ۱۸۴۴ بینش مارکس چنان یکسره طبیعت‌گرا شده بود که تمامی موضوعهای حیات را، بدون استثناء، موضوع سیاست می‌شمرد. آموزهٔ کهن یونانیان که انسان حیوانی سیاسی است، و دولت‌شهر^۲ در نظرش مقصد عمدهٔ زندگی، به‌نهایت خود رسیده بود، و نتیجه‌اش نوعی سطحی‌نگری بود. مارکس هیچ‌گونه دلبستگی شخصی به‌دین نداشت. از دید او، انسان خود خود را آفریده است، چون انسان تاریخ را می‌سازد و تاریخ انسان را. انسان حتی جهان را آفریده است، بدین معنی که تنها جهان مورد توجه ما جهان انسانیت است، جهانی که در ساینهٔ کار خلاق آدمی، بشری و قابل فهم شده و به‌تصاحب ما درآمده است. «انسان» مورد بحث اینان همواره انسان کلی، جماعت خلق، است، گویی یگانگی و بی‌همتایی فرد فرد ما اهمیت والا ندارد. مارکس طوری سخن می‌گوید که انگار اندیشه‌های انسان و خودآگاهی و آزادسازی مطالبی

1. redemption

2. polis

روشن و ساده است. هیچ هراسی از هستی ندارد. حتی مرگ ظاهراً فکرش را خیلی مشغول نمی‌کند: فرد می‌میرد، ولی نوع^۱ به زندگی ادامه می‌دهد، همین و بس. پس جا داشت اعتراض شود که عیبی در کار است. این صدا از دانمارک برخاست، کشوری که با سختی و رنج وارد قرن نوزدهم شده بود. دانمارک هنوز فنودال و عقب افتاده بود، ضمناً در جنگهای ناپلئونی صدمه فراوان دید، تورم و حشمتناکی دامن آن را گرفت، و پادشاه ناچار شد در ۱۸۱۳ بانک دولتی را ببندد. از آن پس، نفوذهای جدید: اقتصاد انگلیسی، رمانتیسم و فلسفه آلمانی، تفکر سیاسی فرانسوی، علوم طبیعی و به تدریج طلیعه‌های صنعتگری - تلگراف برقی، راه آهن - یکی یکی پا به کشور نهاد. پیشروی به سوی کشوری لیبرال و دموکراتیک و مدرن در سال ۱۸۴۹ با توشیح قانون اساسی تازه به دست پادشاه تکمیل شد.

کلیسا در دانمارک پیشین، هم در میان دانشگاهیان در کپنهاگ هم به طور کلی در حیات فکری، طبعاً نقشی بزرگ داشت. همین که پای هگلیسم، الهیات لیبرال و نقد کتاب مقدس به دانشگاه رسید، روحانیون در برابر معارضه تجدید قرار گرفتند. در ادوی تفکر دینی، میان لو تریهای محافظه کار و لیبرالها اختلاف افتاد. ولی مقامات کلیسایی به طور کلی از دگرگونی اجتماعی کشور پشتیبانی کردند و گفتند نظم نو می‌تواند مسیحی باقی بماند و خواهد ماند.

دهکده سایدینگ^۲ در میان خلنگ‌زارهای ژوتلند، در دهه ۱۷۶۰، یکی از فقیرترین مناطق دانمارک قدیم بود؛ و چون از عهده برنمی‌آمد که کشتیش داشته باشد، خانه کشیشی به خانواده‌ای روستایی اجاره داده شده بود. نام خانوادگی هنوز در آن زمان مرسوم نبود، از این رو خانواده را به نام نشانی آنها «حیات کلیسا» - کی یرکه گور - می‌نامیدند. پسر یازده ساله خانواده، میکال، چوپانی می‌کرد. پسر این شخص بعدها به یاد می‌آورد،

وضع هولناک کسی که در کودکی سختی فراوان دید. گرسنه بود، از سرما بی‌حس شده بود. بر روی تپه‌ای ایستاد و به خدا ناسزا گفت، و حتی وقتی که هشتاد و دوساله بود توانست این را فراموش بکند.

سال بعد یکی از عموها میکال کی یرکه گور را نجات داد و دست او را در یک جوراب فروشی در کپنهاگ بند کرد. سالها گذشت و میکال کی یرکه گور آنقدر ثروتمند شد که توانست در دهه چهل عمرش بازنشته شود. همسر اولش بی آن که بچه‌ای به دنیا بیاورد درگذشت، و اندکی بعد خدمتکار خانه از او آبتن شد و به ازدواجش درآمد. از این پیوند هفت فرزند به وجود آمد و آخرین آنها، سورن (۱۸۵۵-۱۸۱۳)، هنگامی زاده شد که مادرش چهل و پنج ساله و پدرش پنجاه و شش ساله بود. بچه‌ها همه با استعداد بودند، اما در حین بزرگ شدن نمی‌دانستند چرا مادر در خانه این همه زیر دست است یا چرا پدر، هرچند به ظاهر متمول و ستدین، همیشه این قدر احساس گناه و هراس دارد.

کیفری که پیرمرد از دیرباز منتظرش بود عاقبت سر رسید. همسر و پنج فرزند او مردند. دو پسر باقی ماند. پسر بزرگتر، پیت، که جان سالم بدر برد، مآلاً اسقف کلیسا شد، و کمابیش زندگی عادی داشت، هرچند او هم پیوسته احساس ناشایستگی می‌کرد و سرانجام هم نابهنگام کنار رفت. تنها سورن باقی ماند، و پیرمرد تمام توجه خود را معطوف او کرد:

مرا در کودکی سفت و سخت مسیحی بار آوردند. از نظر انسانی، پرورش احمقانه‌ای بود. عمق افسردگی من و عمق مهارت من در پنهان دانستن آن دست کمی از هم نداشت. تنها دلخوشی‌ام این بود که هیچ کس نمی‌تواند بفهمد من چقدر ناراحتم. هیچ چیز برای من هیچ گاه فوریت نداشته است، و من به مفهوم عادی انسانی واژه هرگز زندگی نکرده‌ام. من تفکر و تأمل را به تدریج نیاموختم: خود سرتاپا تأملم. من با زور به خویشتن و به رابطه‌ام با خداوند بازگردانده شدم.

سورن جسماً کوچک بود، علاوه بر این سقوط از درختی در کودکی او را معلول کرد و ستون فقراتش کمی انحنایافت. برای محفوظ نگاه داشتن خود، زبانی بسیار تیز و رفتاری جلف و نامتعارف پیدا کرد. از آنجا که به دلیل رشد فکری زودرس، پدر تعلیمش را بر عهده گرفته بود، به همین دلیل قریحه و استعدادهای خود را خوب می‌شناخت، و خیلی زود پی برد که در زندگی هرگز به کسی همتای خود بر نخواهد خورد. و به همین سبب هرگز آدمی معمولی

نخواهد شد. احساس می‌کرد محکوم است بیرون از مسیر کلی زندگی به سر برد، و تماشاگر و تبعیدی و در کار پس دادن کیفر به خاطر جرمی باشد که حتی نمی‌داند چیست.

روزی روزگاری پدری بود و پسری: هر دو شوخ و پر استعداد. معمولاً با هم گفتگو می‌کردند و مثل همه آدمهای باهوش همدیگر را سرگرم می‌داشتند. ولی روزی، پدر به پسرش نگریست، دید سخت در عذاب است، گفت: «بیجه بینوا، تو خاموش در یأس به سر می‌بری.» اما بیش از این وارد مطلب نشد: نمی‌توانست. چون خودش هم گرفتار یأس خاموش بود... پدر بر آن بود که خودش سبب افسردگی پسر است، و پسر فکر می‌کرد افسردگی پدر به خاطر اوست، و بدین جهت هیچ‌گاه درباره آن حرفی با هم نزدند.

با در نظر گرفتن این سابقه عجیب، چندان حیرت‌آور نیست که دوران جوانی کی‌یرکه‌گور تا اندازه‌ای مغشوش و آشوب‌زده بود. او فوق‌العاده درون‌نگر بود، نیاز و سواس‌انگیزی داشت که خود را، و روابط خود را با پدرش، بفهمد، و همین امر او را نوعی روان‌شناس و تحلیلگر دقیق حیات معنوی کرد. وی شاید نخستین نویسنده‌ای بود که خود را دزد و جاسوس انگاشت: دزد به خاطر این‌که کی‌یرکه‌گور در سرقت اسرار زندگی دیگران مهارت یافت، و این کار را با اسرار پدرش شروع کرد، و جاسوس چون بدون آن‌که کسی بداند او خود را «در خدمت سرویس بالاتری» می‌دید، و رسالت و هویت ویژه‌ای برای خود قائل بود. بعدها خود را نوعی قاچاقچی پنداشت با هدف متناقض‌نمائی «قاچاق کردن مسیحیت به عالم مسیحیت»، آموزش حقیقت به کسانی که فکر می‌کردند حقیقت را می‌دانند. این استعاره‌های جنایی بی‌شک نشانگر احساس دوگانه فوق‌العاده نیرومند فردی است که هم خود را گناهکار هم آدمی استثنایی می‌شمارد.

کی‌یرکه‌گور ده‌سالی از عمر خود را در دانشگاه کپنهاگ گذراند و میان هوشمندی و بی‌بندوباری نوسان کرد. به عمق اسرار پدرش راه یافت، و دوره‌ای از طغیان و حرمان رومانتیک را پشت سر نهاد. سپس میان پدر و پسر آشتی روی داد و با مرگ پیرمرد مهر و موم شد.

به‌رغم همه آشفتگیها، کی‌یرکه‌گور آموزش و پرورش لازم را دید. ده زبان می‌دانست، و به‌هومر، شکسپیر، مونتسارت و گوته دلبستگی ویژه داشت. فیلسوفانی که بر او تأثیر بیشتر نهادند، به‌ترتیب، هگل، افلاطون و کانت بودند. کی‌یرکه‌گور استعداد هنرپیشگی داشت، می‌توانست به‌آسانی ادای دیگران را در بیاورد، و خود را با فاوست، دون ژوان^۱، پی‌یر آبلار^۲ و هملت قیاس می‌کرد، که هر کدام به گونه‌ای با زنان روابط مصیبت‌بار داشتند.

به‌طور کلی، آموزش و سازوبرگ او در زمینه‌های هنری بسیار عالی بود. عدم ورزشی‌دگی در علوم طبیعی یگانه کمبود او بود. سابقه فرهنگی او از بسیاری جهات بر روی هم بسیار شبیه مارکس بود: علت این‌که کی‌یرکه‌گور به‌سوی دیگری رفت تا اندازه زیادی ناشی از تأثیر پدرش بر او و نیز سنت نیرومند پارسایی لوتری بود.

مرگ پدر دست و بال کی‌یرکه‌گور را باز کرد، و به‌او توانایی مالی داد تا از کشیشی بگریزد و نویسنده و اندیشمندی آزاد بشود. در سالهای بعد، در انزجار او از دانشگاهیان، در زندگی منزوی و شوخ‌طبعی نیشدار او، در عشق او به‌تئاتر و موسیقی و نیز در خلق و خوی زاهدانه او، شباهتهایی با شوپنهاور به‌چشم می‌خورد. ولی او از شوپنهاور هم شگفت‌انگیزتر بود، چرا که مدت‌ها بود اندیشمندی به‌صحنه نیامده بود که هم به‌اندازه کی‌یرکه‌گور بلندمرتبه و هم در اعتقاد به‌مسیحیت چنان محکم و پابرجا باشد. پس از او هم نیامد. غرابت او در این عرصه موجب پاره‌ای ایستادگیها در برابر افکار او شده است: نیچه از خواندن آثار او خودداری کرد، و سارتر (هرچند از او فراوان آموخت) او را افشاگر دروغ هگل خواند، زیرا کی‌یرکه‌گور به‌ثبوت رساند که با وجود همه حرف‌ها ممکن آن هست که گونه‌ای از آگاهی گذشته خارج از زمان خود از نو پدید آید. ولی عقیده سارتر، در حقیقت، نادرست است: کی‌یرکه‌گور فقط و

۱. Don Juan، مرد زن‌باز و زن‌نواز و بی‌بندوبار داستانهای اروپایی. (مترجم)

۲. Pierre Abélard (۱۱۴۲-۱۱۷۹)، حکیم مدرسی فرانسوی، بنانی دانشگاه پاریس که ماجرای عشق‌بازی و ازدواج پنهانی او با شاگردش هلوئیز به‌جایی رسید که جمعی از اوباش بیضه‌های او را درآوردند. (مترجم)

فقط بازگشت آگاهی سستی مسیحی را بیان نمی‌کند، بلکه نماینده دگرگونی‌ای است ریشه‌دارتر از آنچه تاکنون فهمیده شده.

شکل‌گیری نویسندگی کی‌یرکه‌گور را رویداد دیگری تکمیل ساخت. او در مه ۱۸۳۷ با دختری چهارده‌ساله، رگینه اولسن^۱، آشنا شد و به‌دام عشق او افتاد، امروز به‌خانه‌ی ورودام^۲ رفتم. خدای بخشنده، چرا باید این میل اکنون بیدار شود؟ اه، چقدر احساس تنهایی می‌کنم. اه، لعنت بر این رضایت خاطر خودخواهانه از تنها ماندن!

ولی کلمه‌ای بر زبان نمی‌آورد، و تصمیم می‌گیرد ساکت بنشیند و صبر کند تا دختر بزرگ شود. سال بعد، در سن بیست و سه‌سالگی، از تجربه‌ی ژرف شادی دینی خود سخن می‌گوید:

۱۹ مه. ده و نیم صبح. شادی وصف‌ناپذیری در ما شعله می‌زند. بدان فوران بی‌دلیل و توجیه‌ناپذیر آن مرد حواری: «به‌شما می‌گویم، شاد باشید، و باز به‌شما می‌گویم، شاد باشید» نه شادی برای این یا آن، بلکه سرود سرکش روح «با زبان و دهان، از ژرفای قلب»: «من از راه شادی‌ام، از درون و برون و زیر و روی شادی‌ام، شادمانی می‌کنم» گویی ترجیع‌بندی آسمانی، ناگهان سرود دیگر ما را قطع می‌کند: نوعی شادی که همچون دم نسیم طراوت می‌آورد و ما را خنک می‌دارد، موجی از هوا، از باد وقفه‌ناپذیری که از دشتهای مامر^۳ به‌بروبومهای جاودان می‌وزد.

در طول دو سال بعدی کی‌یرکه‌گور به‌ظاهر به‌سوی وضعیت عادی، یا به‌قول خودش «جهان‌روایی» رفت. پس از مدتی دوری و بیگانگی به‌کلیسا بازگشت، دنباله‌ی تحصیلاتش را گرفت، و امتحانات نهایی کشیشی را گذراند. با رگینه به‌قصد ازدواج نامزد شد و آرزوی ورود به‌عالم روحانیت و جاف‌افتادن در زندگی آرام کشیشی روستایی را در کنار همسرش در دل می‌پرورد. و برای، به‌اصطلاح، آزمایش این فکر خود به‌زادگاهش برگشت، و در کلبه‌ی محقر خاله‌اش اقامت کرد. سری به‌کلیسای دهکده زد و تناسب موقعیت با این سخن انجیل او را تکان داد: «چگونه می‌توان این مردمان را در این برهوت با نان راضی نگه داشت؟»

1. Regine Ølsen

2. Rordam

۳. Mamre، شهری در نزدیکی هیرون (خلیل)؛ ابراهیم در مامر وحی پیامبری یافت. (مترجم)

سرانجام نتوانست این کار را بکند. این احساس که او قطعاً فردی «استثنایی» است، و وظیفه دارد تنها بماند، بر امیدواری پیوستن به اکثریت چیره آمد. حس کرد برای رگینه «بی‌نهایت پیر» است، و طبایع آنها بسیار متفاوت. دختر یکپارچه «فوریت و صراحت» بود، و او سراپا «تأمل و درنگ». نامزدی را به‌هم زد، و شتابزده به‌برلن پناه برد تا از رسوایی پی‌آمد آن بگریزد.

در برلن، در کنار کسانی چون انگلس و باکونین^۱، سر درسهای شلینگ نشست. شلینگ تازه به‌این سمت منصوب شده بود تا نفوذ تعالیم هگل را از بین ببرد، ولی کی‌یرکه‌گور، همچون آن دو [انگلس و باکونین]، از نحوه‌ی تدریس او خوشش نیامد. موضوع مهم این بود که کی‌یرکه‌گور، با عمل خویش، خود را وقف رسالتش کرده بود.

کی‌یرکه‌گور در شش سال بعدی مجموعه‌ی بزرگ «تألیفات با نام مستعار» را بیرون داد. در کنار میز تحریر بلند خود، که شبها گرداگرد آن شمع روشن بود، می‌ایستاد و با شتاب می‌نوشت. نیروی محرکه‌ی عاطفی او در ابتدا بیشتر نیاز توضیح دادن خویشتن برای رگینه بود. رگینه همان «فرد»ی است که نوشته‌ها خطاب به‌اوست، فردی که قادر است لایه‌های گمنامی نویسنده را پس بزند و مقصود واقعی او را بفهمد. بدین قرار، ترس و لرز^۲ (۱۸۴۵) به‌قلم «بحای» خاموش^۳ است، و آمادگی ابراهیم را برای قربانی کردن اسحاق^۴ به‌بحث می‌گذارد. تکلیف والای دینی چه‌بسا انسان را به‌کاری غیرانسانی و ابدارد، و این نام مستعار از آن کسی است که نمی‌خواهد علنی بگوید چرا خودش به‌کاری همانند دست زده است. کسانی که واردند در کتاب بازتابی می‌بینند از آنچه پدر کی‌یرکه‌گور در حق او کرد، و او به‌نوبه‌ی خود در حق رگینه. در عین حال کتاب یکی از قواعد کلی حیات معنوی را به‌ما می‌آموزد، می‌گوید از راه حفظ و صیانت تضادهای تراژیک زندگی، و نه از راه حل و فصل آنها، است که

۱. Bakunin (۱۸۱۴-۷۶). سوسیالیست انقلابی روسی. (مترجم)

2. Fear and Trembling

۳. اسحاق، پسر ابراهیم، هنگامی که پدر می‌خواست او را قربانی کند، فرشته‌ای او را نجات داد. در روایات اسلامی غالباً اسماعیل، پسر دیگر ابراهیم، را برای قربانی نام برده‌اند. (مترجم)

روح بشر به برترین اوج خود می‌رسد. کتاب دیگری که در همان سال منتشر شد، تکرار^۱ نام دارد به قلم «قسطنطین قسطنتیوس» و واجد پیامی مشابه است. داستان جوانی است که پس از عاشق شدن شاعر می‌شود، آنگاه از عشق خود چشم می‌پوشد تا شاعر بماند. ولی این را چگونه می‌توان حالی یک دختر کرد؟ مع الوصف، این نام مستعار گویای نوعی وفاداری پنهانی در سطحی بالاتر است.^۲ این دو کتاب اولیه از همان موقع خطوط اصلی جدایی کی‌یرکه گور را از هگل نشان می‌دهد. هگل تردید نداشت که حیات معنوی در میان تضادها یا قطبهای گوناگون معلق است: در میان مثالی و واقعی، ضروری و امکانی، زمانی و جاودانی، عینی و ذهنی و مانند آن. وظیفه فلسفه به نظر هگل «میانجیگری» میان این تضادهاست و نشان دادن این‌که چگونه هر کدام بر دیگری دلالت می‌کند، و چگونه هر دو را می‌توان نگهداری کرد و در هم نهادی در سطح بالاتر آشتی داد. بنابراین فلسفه هگل می‌خواهد خواننده را به سوی نوعی حالت تحقق کامل معنوی رهنمون شود که در آن همه تضادها از میان رفته است و هگل ادعا دارد که این برگردان آموزه رستگاری مسیحی به زبان فلسفی است. کی‌یرکه گور در اندیشه حمله به پندار میانجیگری هگل است. به نظر او مسیحیت پیامی است برای و درباره فرد واقعی موجود انسان، حال آن‌که تعلیمات هگل فردیت واقعی را زایل می‌سازد و آن را در مطلق ادغام می‌کند. می‌نویسد، «فلسفه نظری از مسیحیت، کفرگرایی را به نحوی منطقی استنتاج می‌کند». از این گذشته، میانجیگری هگل آیین کاملاً خطایی برای عصر حاضر است، آن هم در موقعی که دموکراسی، صنعتی‌گری و روزنامه‌ها همه دست به دست هم داده در صددند انسان را وادارند «آنتهایش را پایین آورد و یکی از جمع شود». این نیروهای تازه نوعی شیوه اندیشه عینی و آماری می‌پروراند که شخص را ناچار می‌کند خود را موجودی گویی از خارج، جزئی ساده از تجریداتی چون «اقتصاد کشور»، «افراد کارگر»، «زنان خانه‌دار»،

1. Repetition

۲. اشاره به دبستگی پنهانی قسطنطین کیر به دین مسیح. قسطنطین بالاخره در ۱۳۱۳ پس از میلاد به مسیحیان آزادی دینی داد و خود در بستر مرگ تعمید یافت. (مترجم)

«رأی دهندگان»، «مسالیات پردازان» بپندارد. نیچه در کتاب سیه‌دم^۱ (۱۸۸۱) خود از کارگران کارخانه می‌خواهد کار و کشور خود را رها کنند و مانند خود او فقیر و سرگردان، «جانه‌های آزاده» تبعیدی بشوند؛ و عقیده کی‌یرکه گور هم خیلی متفاوت نبود. از همه مهم‌تر آن است که انسان یک فرد گردد، یعنی در برابر «میانجیگری» مقاومت بورزد. می‌گوید، «من از روی دهن کجی با سراپای قرن نوزدهم، تن به ازدواج نخواهم داد.» برای جان [آزاده] شدن باید به ضد و نقیض چسبید، و کی‌یرکه گور برخلاف نیچه مسیحیت را تنها راهی می‌داند که ره به فردیت واقعی می‌برد، چون دینی در درجه اول تراژیک و پرتضاد است. «چه وحشتناک است غریبه زاده شدن، رفتن و هیچ رهگذر ندیدن»، ولی این کاری است که مریدان مسیح باید بکنند:

فرق مرد معنوی یا ما این است که او می‌تواند تنهایی را برتابد، مقام او به منزله فردی روحانی متناسب با توان او در تحمل تنهایی است، حال آن‌که ما مردم مدام نیازمند «دیگران»، نیازمند جماعت‌ایم؛ ما اگر در میان جمع نباشیم، یا هم عقیده جمع نباشیم و غیره و غیره. می‌میریم یا ماتم می‌گیریم. ولی مسیحیت عهد جدید دقیقاً از این مایه است و به تنهایی مرد معنوی ربط می‌یابد. مسیحیت عهد جدید عبارت است از عشق به خدا، و تنفر از انسان... آبراز بسیار شدید دردناک‌ترین تنهاییها.

پافشاری کی‌یرکه گور بر دوگانگی^۲، خواننده را به یاد لوتر می‌اندازد، لوتری که می‌گفت اهل ایمان «در آن واحد درستکار و گناهکارند»، و انسان باید «به شدت گناه بکند و از آن شدیدتر ایمان بیاورد». ایمان اضداد را پیوسته با یکدیگر در تنش نگه می‌دارد، و به همین سبب است که در کیش لوتری قهرمان ایمان جانشین آرمان کهن‌تر قدیس می‌شود.

نوآفرینی دیگری، که باز یادآور لوتر است، نظر کی‌یرکه گور نسبت به صدق آیین مسیحی است. لوتر میان ایمان تاریخی و ایمان الهی تمایز نهاده بود. گفته تاریخی «عیسی جان سپرد» به خودی خود فاقد اهمیت دینی است. اما

وقتی «به خاطر من» را بدان می‌افزاییم ارزش دینی پیدا می‌کند. بنابراین حقیقت دینی امر واقع عینی نیست بلکه تملک ذهنی آن چیزی است که بدان عمل می‌کنیم. کی‌یرکه‌گور این مضمون را گامی جلوتر می‌برد، چون دیدگاه کلی او مانع عینیت در دین است. مشاجره قلمی خستگی‌ناپذیر او بر ضد کلیسای رسمی از همین جا سرچشمه می‌گیرد. در کلیسای رسمی سرمایه‌دار مسیحی دعا و نمازش را به صورت احکام جزمی عینی به جا می‌آورد و سپس با خیال راحت به خانه می‌رود و سر سبز شام می‌نشیند، ولی کوچکترین تغییری در او روی نداده است، فقط عقیده او به این که آدم خوبی است، اندکی استوارتر شده است. برعکس، همان‌طور که کی‌یرکه‌گور می‌گوید، عالم مثالی و عالم واقعی می‌باید در تباین بمانند و دین را نباید به حقیقت عینی تنزل داد، چون حقیقت آن صرفاً در تداوم تملک ذهنی آن، و در عمل اهل ایمان است؛ این حقیقت را تصاحب نمی‌توان کرد، بلکه باید رو به سوی آن زندگی کرد.

کی‌یرکه‌گور مسیحیت را از اسطوره زدود و آن را معنوی نمود، و این کار را به‌طور کاملاً طبیعی، بدون تقلای ویژه‌ای، انجام داد، و علت این بود که او پس از روشنگری، پس از باطل‌سازی متافیزیک جزمی توسط کانت، و در سایه فلسفه اصالت تصور (ایده‌آلیسم) می‌زیست، بنابراین مسائل همه در چشم او مسائل معنویت بود. برای او خیلی طبیعی بود که فکر کند همه چیز در حیطه ذهنیت انسان حل و فصل می‌شود. شیوه‌های مختلف زندگی که برمی‌شمارد: زندگی هنری، اخلاقی، دینی و مسیحی، همه صرفاً صورتهای ممکن گاهی، شکل‌های ممکن حیات معنوی، و عوالمی است که ذهن احیاناً پیرامون خود می‌تند. هیچ‌کدام آنها از روی تطبیق با واقعیات عینی و ساختارهای جهان خارجی ارزیابی نمی‌شد، همه ارزیابی درونی بود، و بر سیاق منطق و حرکت درونی‌شان.

برخورد کی‌یرکه‌گور با مرگ پدرش مثال خوبی است از نا-واقع‌گرایی^۱ فکر او. در همه چیزهایی که، مستقیم یا غیرمستقیم، درباره پدر درگذشته خود نوشت هیچ قرینه‌ای نیست که او فکر می‌کرد میکِل کی‌یرکه‌گور «حقیقتاً»

به نحوی در جهانی دیگر به سر می‌برد. برعکس، پدر صاف و ساده در قطعیت و تغییرناپذیری مرگ تثبیت شده، و به همین سبب است که در هشجاری پسر آن قدر بزرگ می‌نماید. حیات معنوی خود پسر البته به امید سعادت سرمدی نظم یافته است، ولی این امید صرفاً نقطه ارجاعی است رهنمون حیات معنوی کنونی او. پندار مردم ساده‌دل که «حقیقتاً» نوعی زندگی پس از مرگ هست، و میکِل کی‌یرکه‌گور اینک آنجا و پسرش در آینده آنجا خواهد بود، از دید کی‌یرکه‌گور فیلسوف مطرح نبود و نمی‌توانست باشد.

همین ملاحظات در مورد نظریه کی‌یرکه‌گور درباره خدا نیز صادق است. برخی مفسران شکایت دارند که وی به دو یا چندین خدا اعتقاد داشت، چون خدا به شکل‌های گوناگون در نوشته‌هایش ظاهر می‌شود. پاره‌ای وقتها خدا همان مطلق غیرشخصی یونانی، همان «وجود ابدی» می‌باشد. گاهی به صورت پدری سختگیر درمی‌آید که هم مقید به تغییرناپذیری خود است هم هراسان از آن، نمونه‌اش هنگامی که کی‌یرکه‌گور پیش خود مجسم می‌کند برای خدا چقدر دردآور می‌باید بوده باشد که ضجه بی‌پناهی مسیح را بر بالای صلیب بشنود و چیزی به روی خود نیاورد. و باز، خدا گاه پدری مهربان است، و مرتب به نیازهای فرزنداناش می‌رسد. چرا کی‌یرکه‌گور با این تصویرهای گوناگون از خدا به کار می‌پردازد؟ چون همه آنها بخشی از سنت است، و همه نقشی در تکوین فرد مسیحی دارد. ما هیچ‌گونه شناخت عینی از خدا نداریم، و کی‌یرکه‌گور اصرار دارد که و جرد خدا را نمی‌توان ثابت کرد؛ پس این تصور که می‌توان بر مبنای اصل و بنیادی مستقل [و بیرون از ما] صحت و دقت تصاویر متعددی را که ما از خدا داریم آزمود و از این راه به ایجاد هماهنگی و رفع تعارض میان این تصاویر پرداخت، چیزی نیست جز فروافتادن در خیالات عبث و کفرآلود الهیات جزمی و عینیت‌گرا. خدا، از نظر ما، نقشه‌ای است که او در تکرین فرد مسیحی ایفا می‌کند، و بیش از این چیزی نمی‌توان و نمی‌باید گفت.

در مخالفت با درون‌گرایی^۱ هگل، کی‌یرکه‌گور شدیداً بر تعالی خداوند

تأکید می‌ورزد، اما اشتباه است تصور کنیم او در اینجا عینیتی را بازمی‌آورد که در جاهای دیگر مرتب کوبیده است. تعالی خداوند را باید از دریچه چشم حیات معنوی کی‌یرکه‌گور نگریم: که کارش جلوگیری از توافق خیالی اضداد است، که هدف هگل بود. تعالی خداوند را نمی‌توان چنان در نظام امور گنجانده که ذهن با خیال راحت بیاساید، بلکه باید ذهن را آماده‌کار و نیز پرتنش نگه داشت. کی‌یرکه‌گور اجازه نمی‌دهد که مادر تنبلی مسیحیت بورژوازی با آن خدای عینی‌اش یا در غلبه «نظری» هگل بر تعالی خداوند آرام گیریم. وی به هیچ‌یک از این دو شیوه همگون‌سازی^۱ خدا رخصت خودنمایی نمی‌دهد. در عوض، تناقضات حیات معنوی را حل نشده می‌گذارد و هدفش آن است که ذهن را به تصمیم‌گیری و عملکرد وادارد. این بازگشت به امر انضمامی^۲ را کی‌یرکه‌گور «تکرار» می‌نامد. این حالت ما را مجبور می‌کند افراد واقعی‌ای بشویم، که از روی ایمان، در زمان، در دم، دست به عمل می‌زنیم.

تناقضات تراژیک حیات، به نظر کی‌یرکه‌گور، به نحوی بسیار چشمگیر در مسیح تمرکز یافته است. همان‌طور که پاسکال گفت، وقتی خدا کاملاً به ما نزدیک می‌شود رازناکی او، ناشناختگی او، و فاصله بی‌حد او از ما بیشتر از همیشه آشکار می‌شود. رنج دینی مؤمن هنگامی به اوج می‌رسد که در مصیبت عیسی شرکت جوید. از راه این تجربه سرانجام نفسی می‌گردد اصل، در جهان ولی نه از آن جهان، مسؤول کامل آینده خود، موظف به عمل کردن و به تقلید از مسیح مهر و محبت ورزیدن. این نفس اصل حال که مسیحی شده چنان یکسره به جهان بازمی‌گردد که کی‌یرکه‌گور مآلاً می‌تواند به عقب بنگرد و به خود بگوید، «اگر من ایمان می‌داشتم، با رگینه از دواج کرده بودم.» ولی برداشتن این گام نهایی و باقی ماندن در آن پیوسته برای او دشوار بود: از آنجا که وظیفه خود می‌دانست به نسل خود نشان دهد مسیحی بودن مستلزم چیست، بیشتر دم دروازه ماند و کمتر از آن گذشت.

بحث، بار دگر، سراپا در قلمرو معنویات صورت می‌پذیرد، چرا که برای

کی‌یرکه‌گور، با پیشینه آرمان‌گرایی‌اش، مطلب همه همین است. جهان در نظر هگل تجسم یا حدیث نفس روح بود؛ برای کی‌یرکه‌گور جهانهای گوناگونی که آدمیان می‌سازند و در آن به سر می‌برند همه دستاورد حیات درونی آنهاست. آنچه می‌بینیم بازتاب وجود ماست، وجودی که خود برگزیده‌ایم. از آنجا که موجود انسان، و به ویژه انگلوساکسونها، به صورت واقع‌گرایان خردپا به این دنیا می‌آیند و فکر می‌کنند تصورات ذهنی آنان بازتابی است از ساختارهایی عینی که از قبل در جهان وجود داشته، پس در کار الهیات شخص عادی به نحو اصلاح‌ناپذیری رئالیست مشرب است. اگر موضع کی‌یرکه‌گور را به روشنی کامل برای چنین شخصی شرح دهی شک نیست که - بنده خوب می‌دانم - چوب تکفیر «بی‌دینی» را بر خراهد گرفت. ولی کی‌یرکه‌گور به این‌گونه عینیت‌گرایی ساده‌لوحانه به شدت حمله می‌برد، و این کار را از روی موازین دینی می‌کند؛ و خود را قطعاً «تقلیل‌دهنده»^۱ نمی‌داند، و کسی هم تا حال او را متهم نکرده که چیزی را تقلیل داده است. برعکس، اتهامی که اغلب به او می‌بندند این است که برای مسیحی شدن بهای گزافی قائل شده است.

کی‌یرکه‌گور مهمترین نویسنده مسیحی دوران جدید است، چون اولاً انسان‌مداری بنیادی را که نخست کانت و پیروان آرمان‌گرای او به فرهنگ اروپایی آوردند می‌پذیرد و در ثانی نشان می‌دهد که می‌توان، در همین محدوده به ظاهر تنگ، نوعی ایمان استوار مسیحی ابراز داشت. وی، برخلاف گفته سارتر، نشانگر بازگشت به مراحل پیشین آگاهی نیست؛ بلکه بیشتر قدرت مسیحیت را می‌نماید که چگونه می‌تواند یکسره خود را دگرگون سازد و در عین حال همان که هست بماند.

نظرات کی‌یرکه‌گور امروزه چه وضعی دارد؟ اتهام این که زیبادی فردگراست معمولاً ناشی از بی‌اطلاعی از نوشته‌های بعدی اوست، و به هر تقدیر مسیحیت همیشه در کنار گرایش اجتماعی و کلیسایی سنت کمال‌گرایی فردی نیز در درون خود داشته است. از سوی دیگر، کی‌یرکه‌گور برای ادعای

1. assimilation

2. concrete

1. reductionist

دیگر خود که هویت اصیل تنها از طریق مسیح تحقق می‌یابد - و این که احتمالاً از طریق سنتهای مذهبی دیگر، یا اصلاً از طریق تعبیر دنیوی شده تعالیم وجودی خود او تحقق نمی‌یابد - دلیل زیادی ارائه نمی‌کند. از روان‌شناسی دینی دوگانه گرا و غربی کی‌یرکه گور، پس از آمدن داروین، انتقاد شدیدی به عمل آمد، اما وی این را پیش‌بینی نکرده بود. در هر حال، کی‌یرکه گور با خواندن زندگانی عیسی نوشته اشتراوس به فراست دریافت که نقد کتاب مقدس چه‌بسا مؤید افکار افراطی او در مورد تجسد خدا به صورت انسان نباشد، و شاید سبب تغییر موضع و گراییدن او به اخلاقیات مسیحی و تقلید از عیسی در سالهای واپسین عمر همین بود.

سالهای چندان هم به پایان عمرش نمانده بود، چون او در چهل و دو سالگی از پا درآمد، و در بستر مرگ نیز اجرای مناسک کلیسا را نپذیرفت. زمانی ابراز امیدواری کرده بود که روی سنگ قبرش واژگان «آن فرد» حک شود، ولی به هنگام خاکسپاری او اندکی بی‌نظمی روی داد، و برادرش، اسقف پیتز کی‌یرکه گور، پس از آن واقعه نصب هر گونه بنای یادبود بر مزار او را به تأخیر انداخت. شاید هم برای چهره‌ای چنان آشفته و آشوبگر شایسته همین بود. تقریباً آخرین کلمات دفتر یادداشت روزانه او چنین است:

آدمیزاده باید در چنان حالت دلهره‌ای به سر برد که اگر بی‌دین باشد لحظهای در ارتکاب خودکشی تردید نکند. پس، در این حالت باید زندگی کند! و تنها در این حالت می‌تواند خدا را دوست بدارد.

کی‌یرکه گور خود در این حالت زیست، اما شاید نمی‌خواست به روی خود بیاورد که کمتر کسی از عهده این امر برمی‌آید. هرمین ویتگنشتاین^۱ زمانی از زندگی عنان‌گسیخته برادر خود انتقاد کرد. برادر نگاهی به او انداخت و گفت تو مانند کسی هستی که داخل نشسته می‌بیند آدمی در خارج تلوتلو می‌خورد، و رفتار او را عجیب می‌پندارد. غافل از این که بیرون توفان است و آن شخص نمی‌تواند در جای خویش بایستد. دختر می‌گوید، این حرف مرا ساکت کرد.

۱. Hermine Wittgenstein، خواهر ویتگنشتاین فیلسوف. (مترجم)

ولی اگر سخن بدین ختم کنیم ممکن است تصور شود که کی‌یرکه گور نمایشی جنبی و غیرمنتظره بود: همچون چیزی که از دیدنش تحریر می‌کنیم، و بعد برمی‌گردیم و به کارهای روزمره می‌پردازیم. نه این‌طور نیست. کی‌یرکه گور، بیشتر از هر نویسنده دیگری در سده‌های اخیر، توانایی دارد به ما بپذیراند که ای بسا واقعاً بتوانیم چیز لایقی از آب درآیم. به سخن دیگر: آمدیم و به راستی و به روشنی بیهودگی مطلق زندگی کنونی خود را دریافتیم. مردم عادی ممکن است تصور کنند که می‌توان با بچه‌دار شدن، یا با ایجاد اثری ماندگار در صحنه زندگی، یا با انجام کاری بزرگ، به زندگی ارزش بخشید. ولی فایده آوردن فرزندی که چون خود ما بیهوده زندگی کنند، یا برجا نهادن اثری یا عملی در صحنه‌ای که خودش بیهوده است، چیست؟ به ما اطمینان می‌دهند که زمانی فراخواهد رسید که آخرین فرد بشر می‌میرد و از میان می‌رود، و در جهان کائنات چیزی جز تشعشعات باقی نمی‌ماند. وقتی کاملاً پی بردیم که زمان همه چیز را به گردوغبار کاهش می‌دهد، و این مشتمل بر بناهای یادبودی که مردم برای جلوگیری از این امر می‌سازند نیز می‌شود؛ وقتی پی بردیم که هیچ چیز در برون ما قادر نیست ما را از بیهودگیمان رها سازد، وقتی به «حالت دلهره» کی‌یرکه گور کشیده شدیم، آنگاه، به گفته وی، می‌توانیم بفهمیم دوست داشتن خدا و فرد شدن یعنی چه.

تئوسوفیستها^۱، مرمونها^۲، مکاشفه‌پردازان استعلایی^۳، و وحدت‌گرایان^۴ - نیز در این شهرها هستند.

در برمینگام، بیشتر فعالیت دینی حائز اهمیت عمومی عملاً در یکی از هفت گروه مذهبی - سه فرقه مسیحی و چهار دیانت اصلی دیگر - صورت می‌گیرد. و همین هفت گروه‌اند که معمولاً در مجامع چند-مذهبی گوناگون شهر نماینده دارند. اعضای کمیته‌ها به‌ضرورت کاتولیک، انگلیکن، عضو کلیسای آزاد، مسلمان، هندو، یهودی و سیک‌اند.

این ترکیب غیرعادی است، ولی در عمل کارآست، متها شکیبایی لازم دارد. یکی از مشکلات ادیان جدیدتر پیدا کردن عبادتگاه است. مردم محلی و شوراهای شهری اغلب نمی‌دانند کیش تازه‌ای که به منطقه آنها آمده چه می‌پرستد. در این قسمت مسیحیان نقش فعالی داشته‌اند و هراس اهالی را برطرف کرده‌اند و در گرفتن اجازه ساختمان به تازه‌واردان یاری داده‌اند، و در مواردی حتی بناهای متناسب در اختیار آنها گذارده‌اند، برای مثال، از هشت معبد سیک شهر برمینگام چهارتای آنها کلیساهای قدیمی است که بازسازی شده است. بنابراین مسیحیان نشان داده‌اند که مایلند واقعاً و عملاً کمک کنند تا عبادت مذاهب جدید و تازه‌وارد به منطقه آنها برگزار شود. رقابت ناخوشایندی که در گذشته میان ادیان مختلف معمول بود رفته‌رفته مبدل به روحیه رواداری، احترام و حتی همکاری متقابل شده است. از نظر تاریخی، این درست عکس خط‌مشی سابق است و اجداد ما را بی‌شک به وحشت می‌انداخت، ولی در آن زمان آنها هرگز نمی‌توانستند پیش‌بینی کنند که برمینگام روزی، همانند امروز، دو مسجد اسلامی و بیست عبادتگاه دیگر خواهد داشت.

۱. Theosophists، پیروان فرقه مذهبی که در ۱۸۷۵ در امریکا پدید آمد و از تعالیم بودا و برهمن به‌ویژه در مورد وحدت وجود و تناسخ پیروی می‌کند. (مترجم)
۲. Mormons، پیروان فرقه مذهبی که بر اساس تعالیم کتابی به‌همین نام در ۱۸۳۰ در امریکا به‌وجود آمد و ویژگی معروف آنها اعتقاد به چندهمسری است. (مترجم)
۳. Transcendental Meditators، پیروان نوعی مکاشفه که برای به‌دست آوردن آرامش، خلاقیت و سعادت معنوی به صدای بلند ورد می‌خوانند. (مترجم)
۴. Unitarians، مؤمنان مسیحی که تثلیث را رد می‌کنند و به‌خدای واحد معتقدند. (مترجم)

۶

ضربه دینی

بوته آزمایش

به‌نظر شما امروزه در کجای جهان می‌توان در جامعه‌ای واحد بیشترین چندگونگی مذهبی را یافت؟ در کالیفرنیا؟ خیال نکنم، چون با این‌که جنبشهای مذهبی جدید در کالیفرنیا زیاد است، بسیاری از آنها خیلی شبیه یکدیگرند. همه دلبستگی به روان‌درمانگری دارند. همه از نوعی هستند که «درمان ذهن» خوانده می‌شود و درصددند احساس گناه و نگرانی را برطرف کنند و وحدت شخصیت و خودآگاهی را هر چه بیشتر افزایش دهند، و به‌همین سبب اغلب همانند یکدیگرند. در مقابل، اگر بخواهیم به تنوعی عمیقتر و به‌آمیزه‌ای از ادیان به‌راستی جهانی دست یابیم باید، نه به کالیفرنیا، که به پاره‌ای شهرهای بریتانیا - به لندن، برمینگام، و ولورهمپتون، لیستر، لیدز، بردفورد، گلاسگو و چندتای دیگر - نظر بیندازیم.

در سیان یک میلیون جمعیت برمینگام، برای مثال، بیش از ۳۰،۰۰۰ مسلمان، ۱۵،۰۰۰ سیک، ۱۰،۰۰۰ هندو، ۶،۰۰۰ یهودی و شمار کمتری بودایی دیده می‌شود. فزون بر این طبعاً تمامی شاخه‌های عمده مسیحیت و انبوه شگفتی از فرقه‌های کوچک رنگارنگ - رستافاریها^۱، علميون مسیحی^۲،

۱. Rastafarians (رستافاری نام هیلالاسی پیش از تاجگذاری)، پیروان فرقه‌ای که رستگاری آتی سیاهپوستان و برگشت آنان را به آفریقا تعلیم می‌دهند و هیلالاسی را نوعی خدا می‌شمارند. (مترجم)
۲. Christian Scientists، پیروان فرقه مذهبی که در ۱۸۶۶ در امریکا پدید آمد و علت و معلول را ذهنی می‌پندارد و قائل به شفابخشی روحانی می‌باشد. (مترجم)

در بعضی از مدارس شهر برمینگام چه‌بسا که کودکان مسیحی در میان شاگردان در اقلیت‌اند. این بر اهمیت استدلال زعمای قوم این جوامع جدید می‌افزاید که می‌گویند آموزش تعالیم صرفاً مسیحی در مدارس [انگلستان] تبلیغ نارواست. راه‌حلی که پس از سالها گفتگو پیدا شده آن است که شاگردان هر کدام یک مذهب را (به‌انتخاب خود) به‌عنوان درس اصلی برگزینند، و در عین حال دو مذهب دیگر را هم جزو دروس فرعی خود بیاموزند، مشروط بر آن‌که مسیحیت که دین تاریخی کشور است درس اصلی یا فرعی هر نفر باشد. این به‌هر کس اجازه می‌دهد دین خود را مقدم بدارد، در ضمن بر این نکته هم تأکید می‌نهد که جامعه و فرهنگ بریتانیا از نظر تاریخی مسیحی بوده است و از جهاتی هنوز هم عمیقاً مسیحی می‌باشد؛ همچنین همه را خواهی‌نخواهی با این واقعیت روبه‌رو می‌کند که بریتانیای امروزی اجتماعی چند-مذهبی است و کسی را تشویق نمی‌کند در عوالم مذهبی سربسته و خصوصی به‌سربرد.

راستی ناگفته نماند که شاگردان می‌توانند یکی از فلسفه‌های غیردینی زندگی، مثلاً کمونیسم یا او مانیسیم (انسان‌گرایی)، را هم به‌عنوان درس فرعی، ولی نه اصلی خود برگزینند.

این تغییر مشی، انتقال از برنامه درسی صد درصد مسیحی به‌برنامه چند-مذهبی، در بسیاری از نقاط بریتانیا در دست اجراست. لازمه این کار مواد و مصالح آموزشی متناسب است، به‌همین جهت بر شمار انتشارات در رشته ادیان تطبیقی افزوده است؛ و از آنجا که این کار آموزگاران واجد صلاحیت می‌خواهد، در مواد درسی دانشگاه‌ها و کالجها، که آموزگاران آینده را می‌پرورند، نیز تغییراتی همانند صورت می‌پذیرد.

درباره وسعت این تغییرات فعلاً نباید اغراق کرد. هنوز تنها اقلیت کوچکی از مردم تجربه دست اول از نیایش در کیشی جز کیش اجدادی خود دارند. معدودی نشریات مذهبی سایر ادیان را خوانده‌اند. با وجود این تردید نیست که گرایشی تدریجی به‌سوی بینشی چند-مذهبی در حال وقوع است. این را می‌توان در میان دینداران نسبتاً متعصب و استثنایی هم دید. امروزه ابتکار عملهایی در مورد سایر دینها از جانب حتی مسلمانها، یهودیهای دواشته و

مسیحیان انجیلی محافظه‌کار ابراز می‌شود. شورای دوم واتیکان اعلامیه بسیار احترام‌آمیزی درباره «رابطه کلیسا با ادیان غیر مسیحی» (۲۸ اکتبر ۱۹۶۵) صادر کرد که می‌گفت هر گونه تبعیض بر ضد مردم به‌خاطر مذهب آنان «با روح مسیح بیگانه است».

مفهوم تلویحی این گفته کلیسای کاتولیکی قابل ملاحظه است. مقصود از این سخن بی‌شک آن نیست که هیچ‌یک از دعاوی کاتولیکی درباره حقیقت غایی و مرجعیت در امر رستگاری بشر پس گرفته می‌شود؛ ولی می‌پذیرد که دولت نباید در اتخاذ سیاست عمومی چنین ادعاهایی را دستاویز قرار بدهد. دولت باید (مگر در چند مورد ویژه) همه مذاهب را همچون آدمیان یکسان بشمارد، و نباید هیچ‌یک را فکراً یا اخلاقاً برتر از دیگران بپندارد و به‌آنها مقام و امتیاز خاص بخشد. در حقیقت، کلیسا دارد تشخیص می‌دهد که کثرت‌گرایی^۱ فزاینده و دل‌بستگی به حقوق بشر در همه جوامع جدید سرانجام منجر به آن خواهد شد که به‌رسمیت شناختن یک مذهب بخصوص منسوخ گردد. جامعه جدید می‌گوید، حقوق برابر برای حقایق کثیر! پذیرش کثرت‌گرایی و ضدیت با تبعیض لازم و ملزوم یکدیگرند.

و این تازگی دارد. مقصودم این نیست که کثرت‌گرایی چیز تازه‌ای است، نه، چون جامعه‌های کثرت‌گرا در گذشته نیز زیاد بوده‌اند. هندوستان، امپراتوری روم، و به‌ویژه ایران، هر کدام به‌راه و رسم خود، در دوره‌هایی جوامعی بسیار کثرت‌گرا داشته‌اند. ایران دست‌کم ده‌دوازده مذهب در خاک خود دیده است که پنج‌تای آنها بومی بودند (آیین آریایی، زردشتی، زروانی، میتراپی، و در دوران جدید بهایی)، به‌اضافه سه دیانت ابراهیمی (یهودی، مسیحی و اسلام)، به‌اضافه کیشهای هندی که گاه به‌ایران سرایت کرده‌اند، و نیز آیینهای دیگری نظیر مندایی^۲ و مانوی که در اصل از خاور میانه برخاستند. این «رکوردها» را بعید است جای دیگری بتواند بشکند. ولی دین در گذشته به‌مفهوم شیوه کامل و جامعه‌ساز زندگی بود، و مردم عموماً تصور می‌کردند آمیزش

۱. pluralism

۲. Mandaism، کیش نصرانیهای قرن دوم و سوم که در بین‌النهرین می‌زیستند. (مترجم)

اجتماعی مذهبیها نامیر است. مرسوم این بود که آنها را از هم مجزا نگه دارند: پیروان هر مذهب محله‌ای از شهر را اشغال می‌کردند - که نمونه‌اش هنوز امروزه در شهر قدیمی اورشلیم دیده می‌شود - و در مناطق روستایی غالباً در دهکده‌های جداگانه به‌سر می‌بردند. به‌طور کلی، یهودیان در لهستان، و مسیحیها در کشورهای اسلامی جداسازی را پذیرفتند. بسیاری تعالیم و شعائر دینی میان مؤمنان و کافران تمایز می‌گذاشتند، و پیروان خود را شدیداً تشویق می‌کردند در دنیای سر بسته هم‌مسلمانان خود بمانند. فرقه‌ای بودن نوعی وظیفه بود.

این خودبستگی و در بستگی جامعه مذهبی در داستانهای معروف آیزاک باشویس زینگر^۱ درباره زندگی یهودیان در لهستان در دوره‌های پیش از آمدن نازیها به‌خوبی مشهود است. یهودیان لهستانی زینگر دنیای اجتماعی پرمایه و پیچیده‌ای دارند، که آفریده نبوغ نویسنده است، ولی کمتر کسی در میان صدها چهره داستانهای او از هستی غریبه‌دیان، از وجود افراد دیگر بشر، که همه برای خود روح و جان دارند، باخبر است. افراد غیر یهودی سایه‌هایی در پس‌زمینه‌اند که، بی‌رودربایستی، خیلی داخل آدم محسوب نمی‌شوند. اینها اعضای تمام‌عیار جامعه به‌شمار نمی‌روند. و در واقع شرعاً نجس‌اند. این برخورد مختص یهودیت نیست: این پدیده‌ای متداول است. یکی از نتایج این طرز فکر این معماست که اگرچه مردم به‌مفهوم می‌همیشه می‌دانسته‌اند که مذهبی غیر از مذهب خودشان وجود دارد، فقط در ظرف یکصد سال اخیر، یا حتی کمتر، است که به‌ادیان دیگر توجه نزدیک کرده‌اند. مسیحیان بیش از هزار سال با مسلمانان تماس داشتند و هیچ‌گاه عقاید و مراسم آنها را واقعاً نیاموختند. برای نمونه، تا یک نسل پیش اصطلاح نادرست و اهانت‌بار «محمّدیت» را به کار می‌بردند تا آن‌که بالاخره از زبانها افتاد.

میان دعوی حقانیت کامل و انحصاری یک مذهب و گرایش آن به تفکیک و محبوس ساختن پیروان خود در دنیایی سر به‌مهر، پیوند آشکاری وجود دارد. این دو جنبه دین همواره مؤید یکدیگرند. ایمان پر شور دینی معمولاً انسان را

۱. Issac Bashevis Singer (۱۹۰۴-۱۹۹۱). نویسنده آمریکایی. زاده لهستان. برنده جایزه ادبیات نوبل. به‌زبان ییدیش چیز می‌نوشت. (مترجم)

در خرده‌فرهنگی متشکل از افراد همفکر به‌بند می‌اندازد. در محدوده این جهان حقانیت ایمانها بدیهی و بی‌چون و چرا می‌نماید، و چنان واضح و هویدا که اساساً به‌ندرت حرفش پیش می‌آید. این‌گونه رضا و قبول ضمنی محیطی نیرومند و متمایز پدید می‌آورد و بیگانگان اهل شک و پرسشهای ناراحت‌کننده آنها را از صحنه خارج می‌کند. و هر چه بیشتر بر این گمان باشیم که حقیقت ما حقیقت کامل و دنیای ما دنیای کامل است، کمتر از دنیای بیرون از دنیای خودمان آگاه می‌شویم.

به‌هر تقدیر، جهان امروزی مخالف جدایی و افتراق است. این امر را، چه داوطلبانه باشد چه اجباری، از نظر سیاسی و اخلاقی ناممکن می‌شمرد. و دلیل هم دارد: ببینید عاقبت یهودیان لهستان به کجا کشید. اکنون آرزو مندیم که پیروان ادیان مختلف نه تنها در جهانهای گوناگون اجتماعی از هم مجزا نشوند، بلکه به‌آسانی با هم درآیزند و همه شهروندانی برابر در جهان اجتماعی واحدی باشند. هم خواهان برابری کامل هستیم هم خواهان آزادی کامل در با فشردن بر تفاوت‌های مذهبی و فرهنگی مان. این دو خواسته نسبتاً ضد و نقیض باعث می‌شود که به‌مذاهب یکدیگر توجه کنیم آن هم توجهی بی‌سابقه.

آنچه تازگی دارد همین است؛ نه کثرت‌گرایی به‌خودی‌خود، بلکه این واقعیت که جامعه نوین ناگزیر به‌ما می‌فهماند که در امر دین، در فلسفه حیات، در اخلاقیات و عرفیات نه صرفاً یک حقیقت، که حقایق متعدد وجود دارد. راه ما یگانه راه نیست؛ راههای بسیار دیگر نیز هست. در ضمن، اگر از نظر اخلاقی همه ما معتقدیم که هر گونه تبعیض نژادی، فرهنگی و دینی را باید کوبید، این خود پذیرش این اصل است که دست کم در حیطه دین نه یک حقیقت بلکه حقایق مختلف وجود دارد. و نیز، تصور می‌رود، که لزومی ندارد هر کدام از این حقایق جهان اجتماعی جداگانه خود را بیافریند: اینها اجزای سازنده گوناگون جهان اجتماعی واحدی هستند و می‌توانند با هم بسازند.

و اگر راست است که اندیشه سرانجام تن به واقعیات اجتماعی می‌دهد، پس این به آن معناست که ادیان نیز باید در نهایت همه و جوه مختلف یک کل واحد جلوه کنند.

رواداری^۱

در سال ۳۸۵ مردی غیرروحانی به نام پریسیلیان^۲ و جمعی از پیروانش به اتهام کفر در شهر تریر^۳ اسپانیا کشته شدند. اینها نخستین کسانی بودند که به خاطر عقایدشان به دست کلیسا شهادت یافتند، و پس از آن هم نوبت بسیاری دیگر رسید، چون کلیسا، راستش را بخواهید، در سیزده قرن بعدی خودکامه بود. چند سال بعد اوگوستینوس، اسقف هیو^۴، نه تنها مجازات بدنی مرتدین را می‌طلبید، بلکه برای توجیه آن نظریه هم می‌ساخت.

برای اوگوستینوس، با نظر به مقدماتی که در ذهن او بود، توجیه عدم رواداری دینی کار دشواری نبود. از نظر او، یک خدا، یک ذهن کامل و مطلق، وجود دارد. این خدا حقیقت رهایی‌بخش را بر کلیسا مکشوف کرده است، و چون او کامل و همه‌توان است نمی‌گذارد کلیسا مرتکب خطا بشود و کلیسا بی‌عیب و بی‌نقص کمال حقیقت را در قبضه خود نگه می‌دارد. پس یک خدا هست، و یک ایمان، و آن هم در امانت کلیسا است؛ و از آنجا که یک حقیقت مطلق بیش نیست و این حقیقت لازمه رستگاری هر کس است، و مراجع دینی آنرا می‌دانند، پس حکومت تمامت‌خواه ایدئولوژیک اجتناب‌ناپذیر است. و خبط و خطا مخاطره‌آمیز است و نباید تحمل بشود. و دیگر دینها و بدعتهای مسیحی صرفاً دروغ و بدآموزی است و باید آنها را طرد کرد.

بنا بر این استدلال حقیقت و خیانی معمولاً در تمامی کلیسا پخش نشده بلکه اختصاصاً به مراجع سپرده شده است، تنها اینها هستند که می‌دانند این حقیقت چیست، و وظیفه دارند آنرا مصون بدارند، و با اعمال قدرت خویش خبط و خطا را کنار بزنند.

و رفته‌رفته برهان آوردند که غسل تعمید انسان را بی‌چون و چرا همه عمر تحت اختیار کلیسا قرار می‌دهد. و چون آیین کاتولیکی یگانه کیش راستین و شالوده جامعه مسیحی است، هر کس که از این آیین راستین دوری جوید

1. Toleration

2. Priscillian

3. Trier

۴. Hippo، شهری در شمال آفریقا. (مترجم)

اساس جامعه را به خطر انداخته مستحق مجازات افراد یاغی و خائن است. و بدین ترتیب متجاوز از هزار سال مرگ کیفر بدعتگذاران سرسخت بود. غیرمسیحیان، مثلاً یهودیان، که این قواعد شامل حالشان نمی‌شد، از بسیاری جهات وضع بهتری از دگرواندیشان مسیحی داشتند، ولی اینها نیز می‌بایست سر به‌زیر می‌ماندند. در جامعه‌ای که آزار و پیگرد دینی امری بسیار عادی بود، دیگر دلیل موجه آوردن علیه آزار دینی یا هر نوع مقابله دیگر با آن ظاهراً محلی از اعراب نداشت.

اصلاحگران پروتستان هم از همین قماش بودند. لوتر، پزا^۱، کالون^۲، تسوینگلی^۳ با آزار و اذیت بی‌رحمانه پروتستانهای تندروتر از خود موافقت داشتند، و مرگ همچنان مجازاتی مناسب باقی ماند. جنبش اصلاح دین به هیچ‌رو شامل دآوری شخصی یا آزادی دینی نبود. در اجلاس صلح اوگسبورگ^۴ در ۱۵۵۵ اصلی «دین هر کس که فرمان می‌راند»^۵ تدوین شد، یعنی همه باید بپذیرند که آلمان و برخی از سرزمینهای مجاور از آن‌پس عملاً بر اساس گرایش دینی تقسیم می‌شوند، پاره‌ای، ایالتهای لوتری و مابقی کاتولیکی به حساب می‌آیند. ولی این موافقتنامه — که ناکام ماند — تلاشی بود برای ایجاد همزیستی صلح‌آمیز میان دو نظام تمام‌طلب. ربطی به رواداری نداشت.

سرانجام در قرن هفدهم تجربیاتی عملی در رواداری راستین دینی به‌عمل آمد، به‌ویژه در امریکا. راجر ویلیامز^۶، از کالج پمبروک^۷ کیمبریج، به امریکا سفر کرد و در ۱۶۳۶ مهاجرنشینی، که می‌خواست واقعاً مداراگر باشد، در پراویدنس^۸ بنا نهاد. این مهاجرنشین وقتی منشور خود را به دست آورد،

۱. Beza (۱۶۰۵-۱۵۱۸)، متکلم پروتستان فرانسوی. (مترجم)

۲. Calvin (۱۵۰۹-۱۵۶۴)، متکلم پروتستان فرانسوی در دوران اصلاح دینی. (مترجم)

۳. Zwingli (۱۵۳۱-۱۴۸۴)، متکلم پروتستان سوئیسی. (مترجم)

۴. Peace of Augsburg، حل و فصل موقت اختلافاتی که در نتیجه اصلاح دین در امپراتوری مقدس روم پیش آمده بود. (مترجم)

5. cuius regio eius religio

۶. Roger Williams (۱۶۰۳?-۱۸۳۲)، یکی از پیشگامان آزادی دینی. (مترجم)

7. Pembroke College

8. Providence

اصل آزادی دینی را در قانون اساسی خود گنجانند. نام آنجا بعدها رادآیلند شد. در دهه ۱۶۳۰ مری‌لند نیز پناهگاهی برای هم کاتولیکها هم پروتستانها بود. در اروپا، انگلستان از همه پیشتر بود. ولتر به سبک خود آنرا تمجید کرد: در انگلستان اگر تنها یک مذهب بود، خطر استبداد بود؛ اگر دو مذهب بود، سر همدیگر را می‌بردند؛ ولی آنها سی مذهب دارند، و خوب و خوش در آرامش با هم به سر می‌برند.

این آزادی دینی دامنه چندانی نداشت. منشأ آن قانون رواداری ۱۶۸۹ بود، که نوعی آزادی عبادت مشروط به دگراندیشان پروتستان می‌داد. این قانون محرومیت‌های مدنی آنها را که تا قرن نوزدهم باقی ماند - برطرف نمی‌کرد، ولی دست کم آغازی بود. ویلیام و مری^۱ هنگامی که به پادشاهی رسیدند با دو واقعیت بزرگ روبه‌رو شدند: یکی نیاز به متحد ساختن ملت در برابر جیمز دوم پادشاه کاتولیک از تخت افتاده، و دیگری این واقعیت که پس از آن همه جنگ، ستیز و آشوب دینی که کشور از زمان هنری هشتم تا آنگاه متحمل شده بود، هنوز هیچ گروهی تسلط آشکار به دست نیاورده بود. هنوز هواداران کلیسای اسقفی^۲ پروتستان معتقد به کلیسای سنتی زیر سلطه اسقفان بودند، و هنوز انواع گوناگون پرسبتریه‌ها^۳ و سایر دگراندیشان اینجا و آنجا دیده می‌شدند. چاره‌ای نبود مگر این که سعی شود ائتلافی از پروتستانهای ارتدوکس کلیساهای مختلف به وجود آید. رواداری در هر حال از حد لازم فراتر نمی‌رفت. بنابود آزادی دینی شامل خدانشناسان، کاتولیکها یا مخالفان تثلیث^۴ گردد، و جان لاک^۵، مدافع عمده نظام نو، در نوشته‌های خود از آزادی کاتولیکها و خدانشناسان دفاعی نکرد بلکه آزادی را فقط برای گروههای گوناگون پروتستان خواست.

۱. William and Mary. ویلیام سوم فرمانروای هلند و همسرش مری دختر جیمز دوم در ۱۶۸۹ مشترکاً به سلطنت انگلستان رسیدند. (مترجم)

2. Episcopolians

3. Presbyterians

4. anti-trinitarians

۵. John Locke (۱۷۰۴-۱۶۳۲). فیلسوف انگلیسی. (مترجم)

بنابراین رواداشتی که ویلیام و مری آوردند و ولتر ستود بسیار محدود بود، ولی با این حال نشانی از آینده بود. دوران عقل در شرف آمدن بود، و همین امتیاز کوچک انگلستان سابقه‌ای بود که می‌شد در کشورهای دیگر هنگام بحث درباره آزادی فکر و بیان آنرا شاهد مثال آورد.

برای ولتر، «ادیان» گوناگون بیشتر روایات مختلف مسیحیت بود. ولی بحث را به سهولت از این پیشتر هم می‌شد برد. گ. ا. لسینگ، یکی از چهره‌های برجسته روشنگری آلمان، در نمایشنامه خود، ناتان فرزانه^۱ (۱۷۷۹)، همین کار را کرد.

شخصیت ناتان، یهودی بردبار و آزاداندیش نمایشنامه، از روی الگوی دوست لسینگ، موزس مندلسون^۲، بانی نهضت اصلاحگر یهودیت، ساخته شده است. شخصیت دیگر، صلاح‌الدین، مسلمان است، و مردی به نام شوالیه تمپلر^۳ نیز نماینده مسیحیت می‌باشد. در نقطه اوج نمایشنامه صلاح‌الدین از ناتان می‌پرسد کدام یک از سه دیانت آنها برحق است. ناتان در پاسخ داستان سه انگشتی را به شرح زیر نقل می‌کند:

پیرمردی انگشتی معجز آسا داشت و هر کس آنرا در دست می‌کرد مورد محبت خدا و آدمیان قرار می‌گرفت. انگشت به پسر او ارث رسید و به همین ترتیب چندین نسل در خانواده دست به دست گشت. آخر سر به مردی رسید که سه پسر داشت. این مرد نمی‌خواست میان پسرهایش فرق بگذارد، از این رو دو انگشت مشابه دیگر از روی آن ساخت و به هر کدام از پسران یکی داد، و سپس دیده از جهان بست بی آن که به پسرها بگوید کدامین انگشت اصل است. سه پسر با هم در افتادند، هر یک مدعی بود اصل نزد اوست. داوری آوردند تا میان آنان داوری کند، و او رأی داد که به هیچ وجه نمی‌توان گفت کدام یک انگشت اصلی است، و شاید هم در واقع هیچ یک اصیل نباشد. از کجا معلوم که انگشت اصلی گم نشده باشد، و پدر سه نسخه بدل از روی آن ساخته باشد. از دست سه برادر کاری ساخته نبود جز این که هر یک سعی کند با رفتار خود نشان

1. *Natan the Wise*

۲. Moses Mendelssohn (۱۷۲۹-۸۶).

3. Knight Templar

دهد که انگشتر او انگشتر حقیقی است. یگانه معیار صدقِ دینی، در حقیقت، اخلاقیات است.

حکایت سه انگشتر به‌طور کلی منکر آن نیست که یکی از این سه دین ممکن است به‌راستی حقیقت مطلق و خَیانی باشد. در قرن بعد جهان استوارت میل^۱، در مشهورترین مقاله‌ای که تاکنون در زبان انگلیسی درباره آزادی نوشته شده است، بحث را گامی فراتر می‌برد. یکی از استدلال‌های عمده او در پشتیبانی از رواداری این است که انسان نمی‌تواند آن‌چنان از صحت نظر خود مطمئن باشد که به‌خود کاملاً حق دهد یا حتی مصلحت بیند عقاید دیگر را سرکوب کند. چون، به گفته میل، دریافت بشر از حقیقت سراپا ناقص و گذراست. ما همیشه تحت تأثیر دوران خود، دوستان خود، شیوه‌های تفکری که در دسترس داریم و مانند اینها هستیم. هیچ‌کس خطاناپذیر نیست. همه ما می‌توانیم از مردمان دیگر، از دورانیهای دیگر، و از فرهنگهای دیگر چیز بیاموزیم.

جان استوارت میل بنابراین از کثرت‌گرایی استقبال می‌کند. هواخواه رواداری است نه بدان‌سبب که نمی‌توان گفت در تحلیل نهایی کدام دین صد درصد درست است و نیازی به بهسازی ندارد، بلکه بدین سبب که با اطمینان می‌توان گفت یک‌چنین دینی وجود ندارد. در جهانی نامتین بهترین امید دستیابی به حقیقت گفت و شنود بی‌قیدوبند است. اگر تمامی اندیشه و زبان انسان وابسته به تاریخ و پیوسته در تغییر است، پس تمامی فهم انسان هم وابسته و ناکامل است، و هیچ‌گونه صورت‌بندی مطلق و بی‌عیب از حقیقت امکان‌پذیر نیست. همه چیز کهنه می‌شود، همه چیز را روزی باید بازاندیشی کرد. بنابراین هیچ آیینی در برگیرنده نظام سخت و همبسته‌ای از حقایق لایتغیر و خَیانی نیست، حقایقی که در قالب احکامی بیان شوند و گذشت زمان معنای این احکام را دچار فرسایش و دگرگونی نکند. چنین برخوردی با دین اصولاً غلط است. کسی که ماهیت تاریخ را بفهمد می‌داند که دین نمی‌تواند نوعی ایدئولوژی تغییرناپذیر باشد، چون تاریخ نشان داده است که دینی مثلاً مانند دین کاتولیک

۱. John Stuart Mill (۱۸۰۶-۷۳). فیلسوف انگلیسی. (مترجم)

نهری زنده و بی‌وقفه از حیات اجتماعی، از ایمان و پارسایی، از تفکر و مباحثه است، و این نهر جاری از همان سرآغاز خود پیوسته در حال تطور و تغییر بوده همیشه شماری دیدگاههای گوناگون را در بر گرفته است. تاریخ، فزون بر این، نشان می‌دهد که ادیان در گذشته در هم تداخل داشته‌اند، از هم اقتباس کرده‌اند، و به‌طور کلی خیلی بیش از آنچه معمولاً پنداشته می‌شود چندجانبه و التقاطی‌اند.

با این حساب استدلال امروزی در دفاع از رواداری دینی بر مبنای این شناخت است که دین امری انسانی، تاریخی، گونه‌گون، و مدام در تغییر است، تمامت‌خواهی دینی و انحصارطلبی دینی بر پایه درک غلط است. حقیقت و خَیانی مطلق و دست‌نخورده‌ای که مردم در گذشته باور داشتند دیگر نمی‌تواند وجود داشته باشد. پای برهانهایی که زمانی تمامت‌خواهی، انحصارطلبی و عدم رواداری را توجیه می‌کرد امروزه لنگ است. آموزه‌های قدیمی مثلاً می‌گفتند، «تنها کسی رستگار می‌شود که از راه و رسم من پیروی کند»، ولی امروزه به‌سهولت می‌توان در کسانی که به‌هیچ‌رو پیرو سنت ما نیستند نیز تقدس واقعی دید. اگر قدسیت چنین فردی آشکار است پس مسخره نیست که چون صرفاً پیرو آموزه‌های ما نیست او را کافر بنامیم؟ مثال دیگر، امروزه ما با این فکر خو گرفته‌ایم که نوشته خوب دینی و هنر خوب دینی را، ولو یکسره خارج از سنت ما، قدر بشناسیم. روشن است که داریم یاد می‌گیریم میان‌کیش خوب و کیش بد فرق بگذاریم و کاری به ضوابط سنتی کفر و شریعت نداشته باشیم.

پیشروی تدریجی چند سده اخیر به‌سوی رواداری دینی افزون‌تر، حال ظاهراً با وقوع تحولی عمده در فهم مردم نسبت به دین همراه می‌شود. مردم رفته‌رفته دین را چیزی عمیقاً ریشه‌دار در طبیعت انسان، و در فرهنگ و تاریخ، می‌پندارند. دین اینک بیانگر احساس جامعه از میانی، ارزشها و سرنوشت جمعی خویش است، و از طریق اسطوره و مناسک، آیین و اخلاق، خط سیری در راه زندگی پیش پای فرد می‌گذارد. در گذشته افراد بیش از یک انتخاب نداشتند، ولی به تدریج که دینها و فرهنگها در جوامع نوین به هم درمی‌آمیزند، مردم سنتهای دیگر را می‌آزمایند، آنچه را در جاهای دیگر می‌بینند نزد خود

می‌سجند، و به راحتی اقتباس می‌کنند. دین دیگر و دیعه اجتماعی انعطاف‌ناپذیر و اجباری و مینوی گذشته نیست، حال بیشتر اختیاری شده است، چیزی که مردم ترجیح می‌دهند اجزایش را خود از منابع گوناگونی که در دست‌رسان هست فراهم آورند.

تلاقی اندیشه‌ها

اندیشه‌های آسپایی به تناوب از دوران کهن به جهان مدیرانه‌ای رسیده است. این‌گونه اندیشه‌ها گمان می‌رود، برای مثال، بر پیروان فیثاغورس^۱، و از طریق آنها بر افلاطون، تأثیر نهاده باشد. فتوحات اسکندر در آسیا منجر به کنش و واکنشهایی میان فرهنگ یونانی-رومی و فرهنگ بودایی شد. متون مقدس بودایی حاوی گفت و شنود معروفی میان گروهی راهب و پادشاه یونان مناندر، یا میلیندا^۲، می‌باشد. یکی از آباء مسیحی، کلمنس اسکندرانی^۳، در سال ۲۰۰ بعد از میلاد از بودا نام برده است.

نخستین نویسنده مسیحی اروپایی که استدلال کرد مسیحیان می‌توانند واقعاً از ادیان دیگر چیز بیاموزند مدتها پس از این آمد. در ۱۵۸۳ مائو ریتیچی^۴ یسوعی پرتک‌وپو وارد چین شد. برخلاف مارکوپولو و سیاحان اولیه دیگر او تنها به دیدن عجایب و غرایب نرفت، بلکه زبان چینی آموخت و متنها ی کنفوسیوسی را مطالعه کرد. و نتیجه گرفت که چینیها دارای «دین طبیعی» - یعنی رشته‌ای افکار اساسی درباره خدا، اخلاقیات و اعتقاد به جاودانگی روح- هستند، تا آنجا که می‌توان نوعی مسیحیت چینی بومی بر پایه آنها ساخت. هیئت یسوعیان در طول مالیان کم‌کم رونق گرفت، به پایتخت رفت و حتی در محافل درباری نفوذ یافت. چینیها به ویژه به منجمان یسوعی احترام می‌نهادند. در دهه ۱۶۹۰ امید می‌رفت که امپراتور کانگ‌شی و پس از او شاید همه کشور به مسیحیت بگردد.

1. Pythagoreans

2. Menander, or Milinda

۳. Clement of Alexandria (۲۱۵-۱۵۰ بعد از میلاد). متکلم یونانی. (مترجم)

۴. Matteo Ricci (۱۶۱۰-۱۵۵۲). مبلغ ایتالیایی. (مترجم)

در این میان، در اروپا پیشرفت یسوعیان با علاقه دنبال می‌شد. کالاهای چینی از راه می‌رسید و مورد پسند بود، و اروپاییان حال می‌توانستند کنفوسیوس را به زبان خود بخوانند. بدبختانه، مابند همیشه، یسوعیها خرده‌گیری داشتند و رفته‌رفته سؤالهایی درباره مبانی دینی هیئت آنها مطرح شد. بالاخره، در ۱۷۰۴، پاپ آیین کنفوسیوس را خدانشناس خواند، و بر مسیحیان چینی قدغن کرد که مناسک و اسامی کنفوسیوسی خدا را به کار برند. چینیها طبعاً رنجیدند، و امپراتور هم به نوبه خود در صدد تلافی برآمد و مسیحیت را ممنوع کرد. فرصت مسیحی کردن چین از دست رفت.

در اروپا تصمیم پاپ جروبحث زیادی برانگیخت زیرا اخلاق و نظام اجتماعی چین بسیار مورد تحسین اروپاییان بود. لایبنیتس^۱ فیلسوف (۱۷۱۶-۱۶۴۶)، که خود کاتولیک بود، به تفصیل استدلال کرد که نفی کیش کنفوسیوس از جانب کلیسا ناشی از قرائت نادرست متنهاست. و خواستار سیاست مبادلات فرهنگی و حتی دینی شد. چین می‌تواند دین طبیعی، اخلاق و سازمان سیاسی به اروپا بیاموزد، و اروپا در عوض می‌تواند انجیل و علوم جدید را در اختیار چین نهد. لایبنیتس حتی با پتر کبیر در این باره که روسیه شاید بتواند میانجی چین و غرب شود صحبت کرد.

لایبنیتس بدین قرار نخستین اروپایی سرشنایی بود که تشخیص داد ما در جهانی چند-ایمانی^۲ به سر می‌بریم که سنتهای گوناگون آن می‌تواند و می‌باید یکدیگر را غنی بکنند. این اندیشه آتیه‌داری بود: تجربه چین ناموفق ماند، اما پیوند دوجانبه پایدارتری میان شرق و غرب از راه مانروایی بریتانیا بر هند پدید آمد.

نمونه نسبتاً تحیرانگیز شناخت هند در ادوار پیشین جان تولند^۳ (۱۷۲۲-۱۶۷۰) است. وی نویسنده و مقاله‌نویسی آزاد از تبار انگلیسی-ایرلندی بود، رفتار عجیب و غریبی داشت، و لایبنیتس او را می‌شناخت. تولند در ضمن متکلم تندرویی هم بود، اصطلاح وحدت وجود (Pantheism) را او وضع کرد. در بیان

1. G. W. Leibniz

2. multi-faith

3. John Toland

پیشینه این اندیشه از «الهیات برهمنی» یاد کرد. ولی این را از کجا گرفته بود، من بی خبرم. معمولاً گفته می‌شود که نخستین ترجمه متنهای مقدس هندی به زبانهای اروپایی، مثلاً، برگردان چارلز ویلکز^۱ از گیتا^۲ (۱۷۸۵)، سر ویلیام جونز^۳ از شکوتلا^۴ (۱۷۸۹) و از قوانین مانو^۵ (۱۷۹۴)، و از همه مهمتر ترجمه آنکتیل دو پرون^۶، ماجراجوی فرانسوی، از تخمیناً پنجاه قطعه اوپانیشاده^۷ (۱۸۰۲)، مدتها بعد از این صورت گرفت. در ضمن پرون این قطعه‌ها را از فارسی به لاتین برگردانید، و بنابراین خواننده اروپایی اوپانیشاده‌ها را دست سوم دریافت می‌کرد؛ با این حال این نوشته‌ها اثر خود را برجا نهاد.

مهمترین چهره‌ای که تحت تأثیر تفکر دینی هند قرار گرفت آرتور شوپنهاور (۱۸۶۱-۱۷۸۸) بود. شوپنهاور با آنکه پیوسته احترامی عمیق برای عیسی قائل بود، بیش از هر فیلسوف آلمانی دیگر پیش از خود آشکارا با مسیحیت به‌طور کلی و به‌ویژه با اعتقاد به‌خدا به‌مخالفت برخاست. اکنون معلوم می‌شود که نقطه عطف مهم در جریان رشد او عبارت از دوره کوتاهی دانش‌آموزی در ویملدن^۸ در جنوب غربی لندن بود.

شوپنهاور پسر هاینریش فلوریس شوپنهاور^۹، بازرگان ثروتمندی از شهر دانتریگ (گدانسک) بود، شهر کهنی که آن زمان، همچون زمان خود ما، شهری شایان برای عشق آتشین به‌آزادی داشت. وقتی پروسها شهر را ضمیمه کشور خود کردند، این خانواده آنجا را ترک گفت و شوپنهاور جوان بیشتر در مسافرت آموزش یافت. پدر و مادرش برای تکمیل زبان انگلیسی چندماهی او

1. Charles Wilkes

2. Gita

۳. Sir William Jones (۱۷۴۶-۱۷۹۴). مستشرق و زبان‌شناس انگلیسی. جونز برای زبان و ادبیات فارسی هم اهمیت بسیار قائل بود. کارهای عمده او در این زمینه عبارت است از ترجمه سرگذشت نادرشاه نوشته میرزا مهدی‌خان اسدآبادی (۱۷۷۰)؛ دستور زبان فارسی (۱۷۷۱)؛ و نیز طبع مثنوی لیلی و مجنون هانفی (۱۷۸۸). (مترجم)

4. Shakuntala

5. The Laws of Manu

۶. Anquetil-Duperron (۱۷۳۱-۱۸۰۵).

7. Upanishads

8. Wimbledon

9. Heinrich Floris Shopenhauer

را در مدرسه نلسن هاوس^۱، که حال ایگل هاوس^۲ شده است، و در خیابان اصلی ویملدن قرار دارد، گذاردند. مدیر مدرسه کشیشی به‌نام جیمز لنکستر^۳، از محافظه‌کاران و بسیار کهنه‌پرست بود. لنکستر کشیش مرتن^۴ نیز بود، و این شهرک با خانواده نلسن [سردار و قهرمان ملی] پیوند دیرین داشت، و اتفاقاً در همان سال ۱۸۰۳ نلسن و لیدی همیلتن [معشوقه نلسن] از مدرسه دیدن کردند و کودکان برای آنها سرود خواندند^۵.

شوپنهاور در ویملدن خوش نبود. پانزده سال بیش نداشت، اما مُسن‌تر از دیگر شاگردان بود و خود را هم‌ردیف آنها نمی‌پنداشت. هر روز یکشنبه می‌بایست سه مرتبه دین دنیوی انگلستان جین اوستن^۶ را برتابد و از این کار به‌ویژه بدش می‌آمد. پارسایی چهره‌هایی چون عیسی و بودا را می‌ستود، اینها حیات انسان را در این جهان سرشار از رنج و نابخردی می‌دیدند، ولی این امری کاملاً علیحده بود. نامه‌های او به‌پدر و مادرش پر از شکایت از تزویر و ریا در دین انگلیسیهاست. قضاوت بعدی او چنین بود:

[آین پروتستان با کنار نهادن زهد و پارسایی هسته مرکزی مسیحیت را از دست داده است]. سرانجام این کار قائل شدن به این آموزه است که پدری مهربان جهان را آفرید تا اوضاع در آن به‌نحو مطلوب برگردد (که، البته، در این باره محکوم به شکست بود)، پدری که، اگر در پاره‌ای موارد اراده‌اش را گردن نهد، بعداً جهانی حتی دلپسندتر در اختیارمان می‌گذارد (تنها تأسفی که می‌ماند این‌که آن جهان [باقی] را مدخلی چنین مرگبار است). این شاید برای افراد مرفه و متأهل و متمدن پروتستان مذهب خوبی باشد، ولی مسیحیت نیست.

دو سال پس از ویملدن، پدر شوپنهاور درگذشت و مادر او در ویمار^۷

1. Nelson Honse

2. Eagle House

3. James Lancaster

4. Merton

۵. خوانندگان تیزبین توجه دارند که پاره‌ای از این مطالب ربطی به‌اصل موضوع ندارد و صرفاً برای تصاویر تلویزیونی آورده شده است. (مترجم)

۶. Jane Austen (۱۷۷۵-۱۸۱۷). نویسنده نامدار انگلیسی. (مترجم)

7. Weimar

منزل کرد. مادرش میزبان معروفی بود، در محافل بالا رفت و آمد داشت و رُمان‌نویس سرشناسی هم شد. شوپنهاور در خانه مادر گوته را دید، و گوته مقداری او را تشویق کرد، و در آنجا بود که خاورشناسی به دیدار آنها آمد و نسخه‌ای از اوپانیسادهای ترجمه پرون را به او هدیه داد. شوپنهاور عاشق کتاب شد:

این کتاب برترین پاداش، برترین فرهیختگی دستاورد خواندن را... در این جهان نصیب انسان می‌کند. مایه دلگرمی من در این زندگی بوده است و به هنگام مرگ نیز دلگرمی‌ام خواهد داد.

بیشتر تاریخ‌نویسان فلسفه بر این عقیده‌اند که شوپنهاور بدون نفوذ فکر هندی نیز به همین راه می‌رفت. و لیکن، شهادت خود او بسیار شگرف است. برای نمونه:

ما... برای برهمنان، کشیشان و کش‌یافان انجیلی می‌فرستیم... به آنها می‌گوییم از عدم آفریده شده‌اند، و باید با استن از این امر واقع‌خشنود باشند. مثل آن است که تیر به صخره‌ای بزنیم. دین ما هیچ‌گاه در هند ریشه نمی‌گیرد. آنچه در جلیل روی داد جایگزین خردمندی باستانی نژاد بشر نمی‌شود. برعکس، فلسفه هندی روانه اروپا خواهد شد، و در شناخت و اندیشه ما تغییری بنیادی پدید خواهد آورد.

شوپنهاور یک بار به فکر شغلی ثابت افتاد. در دانشگاه برلن به تدریس پرداخت، و بعد با تکبر همیشگی‌اش درسهای خود را درست در همان ساعت درس هگل، که از او بدش می‌آمد، ترتیب داد. کسی سراغ درس او نرفت و او با انزجار کناره‌گیری کرد و کینه‌ای از فیلسوفان دانشگاهی به دل گرفت که تمام عمر برجا ماند. رابطه او با مادرش هم دلپسند نبود، و مدام با هم دعوا می‌کردند و سرانجام هم از پیش او رفت و تنها زندگی کرد. از مصاحبت زنان به کلی نمی‌گریخت ولی کم‌کم زن‌ستیز مشهوری شد، مردم او را به عنوان گوشه‌نشین مجرد فرانکفورت می‌شناختند که عادت دو ساعت قدم زدن روزانه او در کنار رودخانه ترک نمی‌شد و دو مجسمه از کانت و بودا بر روی میز تحریرش داشت. همه توافق دارند که، حتی در میان ادیبان سبک‌سر و خودخواه، شوپنهاور آدمی بی‌اندازه تندخو و نامپاس بود. اما اثر او چیز دیگری است:

بسان ناله مرغان دریایی بر فراز غرش موجهاست، و با این صداست که در دوره‌های طولانی دلتنگی او، زنجموره‌هایش را درباره وضع بشر می‌شنویم. افکار او در اوایل زندگی‌اش شکل گرفت، و با آن‌که حجم شاهکار خود - جهان همچون اراده و تصور / نمایش / (۱۸۱۸) - را بعدها دو برابر کرد، پیام آنرا تغییر نداد.

برداشت شوپنهاور از شناخت ما از جهان پیرامون، از جهان پدیداری^۱، بی‌شباهت به ایده‌آلیسم کانت نیست. «جهان بازنمایی ذهن من است»، یعنی محصول امر و نهی ذهن ماست:

فرض این‌که چیزها، حتی در خارج و مستقل از آگاهی، به‌خودی‌خود وجود دارند، بی‌معناست... میان ما و چیزها پیوسته نیروی عقل قرار گرفته است، و صورتهای شناخت این نیرو، یعنی مکان و زمان و علیت، تصور ما را از جهان قالب می‌ریزد.

علم فقط ظواهر را به هم پیوند می‌دهد. علم قادر نیست به حقیقت واقعی جهان پی ببرد، حقیقتی که شوپنهاور، برخلاف کانت، معتقد است به هر حال می‌توان شناخت. ره یافتن به ماهیت درونی جهان از طریق نفس است. نفس، به عنوان موضوع شناخت واقعی و علمی، طبعاً، مثل هر چیز دیگر، بخشی از جهان تصور است؛ ولی روان‌شناسی فلسفی درون‌کاو می‌تواند به ژرفتر هم رخنه کند:

فلاسفه پیش از من همه طبیعت حقیقی و درونی انسان را در ضمیر آگاه قرار دادند. ولی عامل اصلی و اساسی اراده است، که پیوسته بر عقل تفوق می‌یابد.

مقصود شوپنهاور از «اراده» در انسان، اراده عقلی نیست، بلکه تلاشی کور و بی‌زمان و تسخیرناپذیر، یعنی اراده معطوف به حیات است. بارزترین صفت آن شهوت جنسی است، که در آن حالت اراده خود را می‌نمایاند و خود را فراتر از زندگی فردی ما می‌گستراند و عنان رفتار عقلی ما را می‌گسلد، به همان‌گونه که خودکشی‌کننده در حال نزع دست و پا می‌زند. این اراده در زمان نیست، چون زمان صرفاً نوعی فهم بشری است؛ از فرد بشر، که فقط نمود گذرا

و زندانی آن است، فراتر می‌رود، و در تمامی حیات زیستی جلوه‌گر می‌شود. این ملاحظات شوپنهاور را متقاعد می‌کند که اراده نه تنها طبیعت درونی خود ما، بلکه ناموس کلی هستی است.

اراده معطوف به حیات تنها توصیف واقعی طبیعت درونی جهان است. همه چیز به سوی وجود، در صورت امکان به سوی موجودیت اندامی، و سپس به سوی بالاترین درجه ممکن، در جد و جهد و تقلاست.

طبیعت اراده آن چنان است که خواسته‌های ما یقیناً هیچ‌گاه کاملاً برآورده نمی‌شود، و سعادت در این زندگی اصولاً دست‌نیافتنی باقی می‌ماند.

یک خطای مادرزاد وجود دارد، و آن این تصور است که ما به اینجا آمده‌ایم که خوش باشیم... زندگی عمیقاً غرق رنج است و از بند آن نمی‌توان رست. ورود ما به این زندگی با گریه روی می‌دهد. مسیر زندگی در ژرفایش همیشه تراژیک است، و پایان زندگی حتی تراژیک‌تر...

مردن قطعاً هدف واقعی زندگی است. مرگ سرجمع همه آموزه‌های حیات است. یعنی که مقصود سرنوشت ویرانی خوشبختی ما، شرمساری اراده ما، و از بین بردن توهمات است که ما را به جهان مقید کرده است.

تا اینجا پیام شوپنهاور ظاهراً بدینی محض است؛ ولی علاج‌ناپذیر نیست. ما می‌توانیم از راه نوعی اخلاقی دلسوزی بر درد و رنج دیگران، و نیز با تأمل در کارهای هنری، از افسردگی و خودخوری خویش بگریزیم و به میزانی از فراغ بال و ترک تعلقات دست یابیم و شوپنهاور آیینی هم برای رستگاری دارد، چون معتقد است که می‌توان اراده معطوف به حیات را نفی کرد، و با برگرداندن آن بر ضدش خویشتن را رهانید:

کسی که به نفی اراده معطوف به حیات دست یافته است، هر چقدر هم وضع او به ظاهر بد و غم‌انگیز و پرمشقت به نظر رسد، با این حال سرشار از سرور درونی و آرامش راستین بهشتی است...

چه خجسته است زندگی آدمی که اراده‌اش خاموش شده است، نه مانند هنگام لذت از زیبایی، خاموش برای لحظه‌ای، بلکه خاموش برای ابد... چنین آدمی، که پس از کشمکش تلخ بسیار با طبیعت خود، سرانجام بر آن

چیرگی کامل یافته است، اکنون به صورت وجود دانای محض، به صورت آینه درخشان جهان، به موجودیت خود ادامه می‌دهد. دیگر چیزی نمی‌تواند او را آزار بدهد، دیگر چیزی احساسات او را بر نمی‌انگیزد، چون او هزاران بند اراده را که ما را به این جهان مقید می‌دارد، قید میل، ترس، رشک و خشم را که ما را پیوسته دردمند پس و پیش می‌بزد... پاره کرده است.

و آنچه من اینجا با زبان ناتوان و به صورت کلیات بر قلم آوردم افسانه فلسفی من درآوردی نیست؛ نه، این حیات حسرت‌انگیز بسیاری قدیسان و ارواح زیبا در میان مسیحیان، و از آنها بیشتر در میان هندوان و بوداییان و نیز در میان مؤمنان سایر ادیان است. احکام جزمی که بر عقل اینان اثر نهاد متفاوت بود، ولی شناخت شهودی درونی و سراسر آنها یکی بود، و تنها از این منبع است که تمامی تقوی و تقدس می‌دمد، و در سلوک حیات نیز عیناً به همین صورت به منصه ظهور می‌رسد.

شوپنهاور در این جا اندیشه‌ای را بیان می‌کند که در سالهای بعد بر تالستوی و ویتگنشتاین تأثیر فراوان گذارد: جوهر دین اصول دین نیست نفس تقدس است، چیزی شگفت‌آور و بسیار کمیاب است، حاصل گونه‌ای شناخت است که به زبان نمی‌آید. دین، هر اندازه هم روبنای فکری آن احیاناً بی‌اعتبار شود، چیزی بی‌نهایت مهم ولی توصیف‌ناپذیر در دل خود دارد. حائر «رمز و راز»^۱ است.

رمز و راز واقعاً وصف‌پذیر نیست، و شوپنهاور چیزی جز چیستان تحویل ما نمی‌دهد. می‌گوید، همان‌طور که بدون معده هضم انجام نمی‌گیرد، آگاهی نیز بدون مغز روی نمی‌دهد. نابودی اراده، از قرار معلوم، نابودی کامل ماست. با وجود این

اراده که نباشد، تصور نیست، و تصور که نباشد جهان نیست. ما به سهولت می‌دانیم که پس از نابودی کامل اراده، حتی برای کسانی که سرشار از اراده‌اند، چیزی قطعاً باقی نمی‌ماند. ولی برعکس، برای قدیسان که اراده‌شان تغییر جهت داده و نفی شده است، این جهان بسیار واقعی ما هم هیچ است.

1. «the mystical»

بلی، چنین است، قدیسان در دنیا هیچ‌اند، و دنیا در نظر قدیسان هیچ؛ ولی آیا دیگر چیزی هست که برای قدیسان چیزی باشد؟ این پرسش را، انگار از دیوار بکنی، شوپنهاور ابتدا به‌روی خود نمی‌آورد، تا چه رسد که درصدد پاسخ برآید. کتاب او می‌کوشد به‌ما بفهماند که این سؤالِ احمقانه را اصلاً نباید می‌کردیم. و اما در مورد دَم و دستگاه برونی دین، «حقیقت همانند آب است؛ ظرفی لازم دارد که آن‌را در میان گیرد». آدمیزاد همیشه مایل است پرجمی بالای سر خود ببیند، و برای او چندان مهم نیست که چه نام و نمادی بر آن نقش بسته است:

نسل‌های گذرای انسان یکی پس از دیگری به‌سرعت می‌آیند و می‌روند؛ افراد بشر، آکنده از ترس، نیاز و اندوه، پای‌کویان به‌آغوش مرگ می‌خزند. و در این میان به‌نحوی خستگی‌ناپذیر مدام می‌پرسند آن چیست که آسایشان می‌رساند و این تراژدی-کمدی اصلاً چه معنایی دارد. دست به‌دامان آسمان می‌شوند که جوابی بشنوند. ولی آسمان خاموش می‌ماند. به‌جای ندای آسمانی، کشیشان با ندای و خیشان فرامی‌رسند ولی هرکس که فکر کند ابرمردانی تاکنون درباره‌ی مقصود هستی یا مقصود جهان اطلاعی در اختیار نزاد خود گذارده‌اند هنوز در عالم کودکی‌اش به‌سر می‌برد. وحی چیزی جز اندیشه‌های فرزندان نیست، حتی اگر اینها را... غالباً لباس تمثیلات و اساطیر عجیب پوشانند، و سپس نامشان را دین نهند...

نقطه‌ی ضعف همه‌ی ادیان آن است که هرگز جرئت به‌خود نمی‌دهند اذعان کنند که تمثیل‌اند. از این‌رو ناچار می‌شوند آموزه‌های خود را با جدیت تمام حقیقی [به‌معنای دقیق کلمه] وانمود کنند؛ که، به‌خاطر بی‌منطقی‌ای که ضروری تمثیل است، منجر به‌فریب دائمی و نقضی بزرگ برای دین می‌شود.

شوپنهاور میان مذهب عوام و تعلیمات عالی که ویژه‌ی نجبگان است تمایز قائل می‌شود، و در این راه از ادیان هندی - و نیز از افلاطون - پیروی می‌کند. پیام کلی او ظاهراً نزدیک به‌پیام بوداست: زندگی پر از رنج است، علت رنج میل و هوس است، و راه رستگاری از بین بردن هوس. توصیف وافیه هدف غائی حیات دینی، از دید شوپنهاور و بودا، از عهده‌ی زبان خارج است. با این حال میان این دو تن اختلافی است که می‌رساند شوپنهاور در امر دین خیلی جدی نیست. بودا طریق را مشروحاً

تعیین می‌کند و نشان می‌دهد کجا می‌رود. اجرای شماری فرایض اخلاقی و معنوی را، که دست‌کم ما را به‌راه راست هدایت می‌کند، واجب می‌شمارد و خود نیز بدان متعهد است. شوپنهاور، برعکس، اصلاً چنین کاری نمی‌کند، فقط علامت سؤال عطش‌برانگیزی در برابر ما می‌گذارد، پنداری انتظار جدی ندارد که تعلیماتش را خودش یا کس دیگری به‌عمل آورد. به‌عقیده‌ی من، ویتگنشتاین که روزگاری سخت تحت تأثیر شوپنهاور بود، به‌همین سبب سرانجام پی برد که وی [شوپنهاور] به‌پای کی‌یرکه‌گور نمی‌رسد.

شوپنهاور بسیار آهسته شهرت یافت، بیست سال گذشت تا چاپ دوم جهان همچون اراده و تصور / نمایش / منتشر شد، و ده سال دیگر، تا چاپ سوم. شوپنهاور در آخر عمر دل به‌این خوش داشت که می‌دانست نامش زنده خواهد ماند، و در پایان قرن تقریباً همه‌ی هنرمندان و نویسندگان جوان واقعاً هوشمند اروپا پیرو او یا نیچه بودند. شوپنهاور در نهایت آرمان‌کیش هندی را چندان پیش نبرد، چون اولاً اعتبار آموزگار دینی را نداشت، و ثانیاً در هر مورد آن‌را بسیار بدبینانه تفسیر می‌کرد. دلیل اصلی شهرت زیاد او، به‌ویژه میان سالهای ۱۸۵۰ تا ۱۹۰۰، این بود که وی در دورانی که اکثر تحصیل‌کرده‌ها، برای نخستین بار، ایمان خود را از دست دادند، نوعی فلسفه‌ی زندگی برای بی‌دینان ارائه کرد. این ظن باقی می‌ماند که گویا او و پیروانش به‌جای این‌که به‌دین هندی عمل کنند بیشتر درصدد بودند تا با چماق آن دین، مسیحیت را بکوبند.

در هر صورت، این حکم کلی شامل همه‌ی آنان نمی‌شد، استثناهایی هم بودند، آدمهایی که ادیان هندی را با شور و شوق پذیرفتند و اینها را رهایی‌بخش یافتند. یکی از آنها آنی بسانت^۱ (نام خانوادگی پدرش، وود) (۱۸۴۷-۱۹۳۳) است، که سرگذشتی هم رقت‌انگیز هم آموزنده دارد، هرچند باید فوراً بیفزایم که وی متفکر نبود.

مُبلغان

در پایان قرن نوزدهم اروپا مستشرقان نامدار زیاد داشت و اینها متون قدیمی را

1. Annie Besant (née Wood)

انتشار داده تاریخ ادیان آسیایی را ردیابی کرده بودند، اما آگاهی از این که ادیان مزبور حال چه وضعی داشتند هنوز نسبتاً مبهم بود. داستانهای مستشرقان دلباخته‌ای که در اولین برخورد با آسیا از یافته خود یک‌ه خوردند کم نبود. آنی وود یکی از زنان دوران ویکتوریا بود که هندوستان را کعبه آمال معنوی خود می‌پنداشت. وی در ۱۸۴۷ زاده شد. پدرش در جوانی درگذشت، و خانواده به فقر و تنگدستی افتاد. در آن روزها مرسوم این بود که همه امکانات صرف پسران خانواده شود، پس مادر پانسیون کوچکی برای شاگردان مدرسه «هرو»^۱ باز کرد تا از این راه هزینه آموزش پسر خودش را بپردازد. آموزش آنی عبارت از هشت سال تحصیل در دینداری کلیسایی، به علاوه مقداری زبان فرانسوی و کمی آلمانی و لاتینی، در خانه خانم ماریات، خواهر داستان‌نویس نامی، بود.^۲

آن‌ی وود، مانند بسیاری زنان هم‌عصر خود به نسبت استعدادش، بسیار اندک درس خوانده بود، و از همین رو لقمه چربی برای باورهای عوضی و اعتقاد به الهامهای غیبی شد. با این حال زندگی پرباری داشت. در نوزده سالگی، سرشار از عشق عیسی و میل خدمت و ایثار، دست به کاری زد که همه دنیا توصیه می‌کرد، به عقد ازدواج یک کشیش، پدر روحانی فرنک بسانت^۳ درآمد. همان‌طور که خودش بعدها تعریف کرد، در آن زمان پسندیده این بود که دخترها بدون اطلاع درباره مسائل جنسی یا مردها یا جهان ازدواج کنند. رفتاری که از شوهرش دید برایش کاملاً غیرمنتظره بود، و ازدواج با شکست روبه‌رو شد.

در سرای کلیسایی شوهر در لینکن‌شایر^۴، در اوایل دهه ۱۸۷۰، ایمان دختر به تدریج بر باد رفت. او حتی پیش از زناشویی نیز در هماهنگ‌سازی روایتهای انجیل دشواری داشت. حال ازدواج ناخوشایند، فشار بیماری طولانی دختر بچه‌ای که چیزی نمانده بود به مرگ بینجامد، و نیز درد و رنج کارگران مزرعه حوزه کلیسایی مزید بر علت شد و ایمان او را به محک آزمایش نهاد.

۱. Harrow، یکی از مدارس ملی معروف انگلستان. (مترجم)

۲. Marryat (منظور فردریک ماریات ۱۸۴۸-۱۷۹۲، سرباز و نویسنده است). (مترجم)

3. Frank Besant

4. Lincolnshire

عذاب این تقلّاد در نوزده ماه نخست بود. تا کسی خود گرفتار نشود نمی‌تواند بفهمد چه زجر وحشتناکی بر روح آدم واقعاً مذهبی در نتیجه شک وارد می‌آید. گویی همه چیز تباه شده است. آیا اینها همه تصادف کور است، همه برخورد قوای ناآگاه است، یا آن که ما بازیچه با احساس قادری مطلقیم که با مشقت ما تفریح می‌کند؟

در این نگاه به گذشته که از خود زندگی‌نامه او گرفته شده است، او به روشنی خود را بسان قهرمانی از یکی از رمانهای تامس هاردی^۱ می‌بیند. نخستین شک‌های او در زمینه خطاناپذیری انجیل و تورات، مسئله شر، حقانیت مجازات نیابتی مسیح به خاطر گناهان بندگان، و پندار جهنم بود. با مطالعه الهیات لیبرال رفته‌رفته خود را از چنگ عقاید قدیمی کلیسایی رها کنید ولی این پایان کار بود. چون بعداً به معتقدات اختصاصی‌تر مسیحی، مثلاً اصرار بر این عقیده که مسیح تنها پسر خداست، نیز شک برد. در حین مطالعاتم با اندیشه تجسد^۲ ادیان شرقی آشنا شده بودم و مشاهده کردم که خدای تن یافته را همه مذاهب کهن همچون اسری واقعی ذکر می‌کنند. بدین قرار آموزه‌های اخلاقاً زنده را که کنار گذاردم، راه برای مقابله با تعالیم خاص مسیحی نیز گشوده شد.

یگانه مسیحیتی که او می‌شناخت دینی وحیانی و شدیداً جزمی بود. این اعتقاد که تکه‌تکه از میان رفت، دید دیگر هیچ در دست ندارد. با دکتر پیوژی^۳ در آکسفورد به مشورت پرداخت، ولی از او هم چیزی عایدش نشد: شکهای او گناه‌آلود بود، باید دعا می‌کرد از شر آنها رهایی یابد. اما رهایی نیافت، و به تدریج ایمان او به مسیح، و سپس به خدا، از بین رفت.

در این میان کم‌کم پی برد که قدرت بیان دارد. مختصر پولی از راه نوشتن به دست می‌آورد، ولی این به جیب شوهرش می‌رفت چون زن شوهردار نمی‌توانست پول از آن خود داشته باشد. آنی روزی، کلیسا را که خالی دید از منبر بالا رفت و نطقی ایراد کرد، و فهمید می‌تواند سخنرانی کند.

۱. Thomas Hardy (۱۸۶۸-۱۸۴۰). نویسنده و شاعر انگلیسی. (مترجم)

2. Avatars

۳. ن. ک. به صفحه‌های ۱۵-۱۱۰.

بحران چند ماه بعد فرارسید. بامداد یکشنبه‌ای دست از عبادت کشید و از کلیسا خارج شد. شوهرش به او التیماutom داد: باید همرنگ جماعت بشود، یا از خانه او برود. بدین ترتیب، آنی بسانت، در اواخر ۱۸۷۳، در سن بیست و شش سالگی، قانوناً از شوهر جدا شد و با دو بچه کوچک خود در فقری آبرومند در محله‌ای در جنوب لندن به سر برد.

نیروه‌های او رها شد. به‌نشستهای آزاداندیشان می‌رفت و نشریه خدانشناسان، نشنال رفورمر^۱، را می‌خواند. به «انجمن غیردینی ملی»^۲ پیوست، مبلغ و ملحد نامی، چارلز بردلا^۳ را ملاقات کرد، و همکار او شد. روزنامه‌ای درمی‌آورد، مرتب اعلامیه بیرون می‌داد، و در تظاهرات سراسر کشور، اغلب جسماً، مورد ضرب و شتم قرار می‌گرفت. در ۱۸۷۷ به‌اتفاق بردلا به‌دادگاه دادستان کل کشانده شد، پرونده آنها محک مهمی برای تثبیت حق نشر اطلاعات درباره کنترل بارداری بود. آنها در دادگاه تجدید نظر برنده شدند، ولی این به‌قیمت محرومیت او از سرپرستی دو کودکش به‌دست آمد چون گفتند با این عقاید صلاحیت بچه‌داری ندارد. وقتی که ورود بردلا به پارلمان به‌اشکالات حقوقی برخورد، آنی همراه او به مبارزه حقوقی طولانی‌ای دست زد، و در همان سال هم توانست از دانشگاه لندن لیسانسی در علوم بگیرد.

ولی دختر کم‌کم از خدانشناسی نسبتاً تنگ‌نظر و فرقه‌ای بردلا فاصله گرفت. آنگاه سوسیالیست فعالی شد و با کسانی چون ویلیام موریس^۴، سیدنی وب^۵، برنارد شاو^۶، اولینگها^۷، بلندها^۸، و روحانی تندرو استوارت هدلم^۹ طرح دوستی ریخت. در تظاهرات خونین ۱۳ نوامبر ۱۸۷۷، که راهپیمایان

1. The National Reformer

2. National Secular Society

3. Charles Bradlaugh (۱۸۳۳-۹۱). آزادخواه انگلیسی. (مترجم)

4. William Morris (۱۸۳۴-۹۶). شاعر و نقاش انگلیسی. (مترجم)

5. Sidney Webb (۱۸۵۹-۱۹۴۷). مورخ اجتماعی و سوسیالیست انگلیسی. (مترجم)

6. Bernard Shaw (۱۸۵۶-۱۹۵۰). نویسنده و نمایشنامه‌نویس ایرلندی. (مترجم)

7. T. W. B. Aveling (۱۸۸۴-?). روحانی انگلیسی. (مترجم)

8. Robert Bland (۱۸۲۵-۱۷۷۹). روحانی انگلیسی، دانشور یونان و روم باستان. (مترجم)

9. Stuart Headlam (۱۸۶۲-۱۹۴۷). اسقف شهر گلاستر در انگلستان. (مترجم)

سوسیالیست در میدان ترافالگار با باتون پلیس و سرنیزه سربازان گارد شاهی روبه‌رو شدند، نیز دست داشت. در این هنگام آرزوی برپا کردن نوعی کلیسای جهانی بشر، که سوسیالیستها و مسیحیان چپ‌رو و آزاداندیشان را گرد هم آورد، در میان دارودسته او بر سر زبانها بود.

با این‌همه، آنی بسانت هنوز در باطن آرام نیافته بود. گویی می‌خواست با خاطره مادر و تربیت خویش از در سازش درآید. پس از مقداری تفنن در روح‌گروی^۱، کتاب آیین سری^۲ مادام بلاواتسکی^۳ را خواند. در ۱۸۸۹ با خود او ملاقات کرد و در میان بهت و حیرت دوستانش با حرارت تمام به‌نهضت تنوزوفی^۴ پیوست.

گاندی، نخستین دیدار خود را در سال بعد با این دو زن به‌قلم آورده است. او در ۱۸۹۰ در لندن دانشجوی حقوق بود، در اتاقی کرایه‌ای به‌سر می‌برد و با قناعت در رستورانها گیاهخواری می‌کرد:

در اواخر سال دوم اقامتم در انگلستان با دو تن از پیروان تنوزوفی آشنا شدم و اینها صحبت گیتا را پیش آوردند و از من دعوت کردند اصل کتاب را با آنها بخوانم. خجالت کشیدم. چون این سرود آسمانی را نه به‌سانسکریت خوانده بودم نه به‌گجراتی. در حقیقت، سواد سانسکریت من بسیار ناچیز بود... ولی شروع کردیم و گیتا را با هم خواندیم. کتاب به‌نظر من بسیار گرانقدر آمد.

اینها مرا به‌کلبه بلاواتسکی بردند و به‌مادام بلاواتسکی و خانم بسانت معرفی کردند. خانم بسانت تازه به‌انجمن تنوزوفی پیوسته بود و من جریوحتهای گرویدن او را به‌این نهضت با علاقه دنبال کرده بودم... در ضمن کتاب کلید تنوزوفی^۵ مادام بلاواتسکی را خواندم، که اشتیاق مرا دامن زد و کتابهایی درباره هندویسم خواندم، و تصوراتی را که مبلغان [مسیحی] در من پرورده بودند که کیش هندو مملو از خرافه است از سر بیرون کردم.

1. spiritualism

2. The Secret Doctrine

3. Madame Blavatsky (۱۸۳۱-۹۱). بانوی روسی، از پیروان تنوزوفی. (مترجم)

4. Theosophy، اعتقاد عرفانی که نیروی سرمدی در سراسر جهان بسازی است. نهضت تنوزوفی بیشتر مبتنی بر فلسفه هندی است و به‌نیروی درونی روحانی انسان اهمیت فراوان می‌دهد. ن. ک. به‌دایرةالمعارف مصاحب. (مترجم)

5. Key to Theosophy

این نوشته گاندی بسیار روشنگر است. حتی آدمی به منزلت او به تعلیم نیاز دارد - آن هم توسط تئوزوفیست‌ها در لندن! - تا کیش خود را حرمت نهد و متون مقدسش را بخواند. تئوزوفی امروزه نهضتی فرعی می‌نماید، ولی آن زمان این‌طور نبود. اعتقاد به تناسخ و پندار دانایی خاورزمین را این نهضت به غرب شناساند. از نظر سیاسی، جنبشی پیشرو بود، مدرسه‌ها به وجود آورد، و برای آزادسازی در همه جبهه‌ها به تبلیغ پرداخت. از همه مهمتر، آدمهایی چون آنی بسانت شور و شوق خود را به هند بردند و این سرزمین را بیدار کردند.

خانم بسانت، پس از شرکت در پارلمان بزرگ ادیان، که برای اولین بار در ۱۸۹۳ در شیکاگو تشکیل شد، به هند رفت. شیکاگو در آن زمان پویاترین شهر جهان بود و از همان وقت دست به کار بنای آسمان‌خراشها بود و می‌خواست تمامی بشریت را در آغوش باز خود جا بدهد. برای نمایشگاه جهانی کلمبوس در ۱۸۹۳ دویست کنگره طرح‌ریزی شده بود، که چهل و یک‌تای آنها به دین اختصاص داشت. پارلمان ادیان می‌خواست مذاهب را با هم پیوند دهد، و آنی بسانت از طرف پیروان تئوزوفی در آنجا سخنرانی کرد. ولی سروصدای اصلی را کسی دیگری به پا کرد، و این مردی بود که از سوی مقابل، از هند به غرب آمده بود. نامش ویوکاناندا^۱ بود، نخستین مبلغ هندو در مغرب‌زمین.

عکسهای باقی‌مانده از ویوکاناندا سیمای راستین او را نشان نمی‌دهد و او را آدمی فربه، مرشدی سالتی و بازیگوش می‌نماید، حال آن‌که وی جایگاه برتری داشت. ویوکاناندا چهره مذهبی بااهمیتی بود. مرید راما کریشنا^۲ بود، و دانتا^۳ - نه هندو بیسم باب روز - تعلیم می‌داد. چندین سال در غرب اقامت کرد و هیئت دینی راما کریشنا و انجمنهای دانتا را در امریکا و اروپا پایه نهاد. دو آموزه او جزو آگاهی مغرب‌زمین شد. او این پندار را همه‌جا می‌گسترده که تمام ادیان یکی است، و راههای گوناگون را با هدفی واحد می‌پیمایند. هدف همه

۱. Vivekananda (۱۸۶۳-۱۹۰۲). قدیس هندو و رهبر مذهبی. (مترجم)

۲. Ramakrishna (۱۸۳۶-۱۸۸۶). متصوف هندی که همه دین‌ها را طریق وصول به حق می‌دانست. (مترجم)

۳. Vedanta. یکی از شش مکتب فکری فلسفه هندی که در قرن بیستم در غرب پیروانی پیدا کرد. (مترجم)

همان است که در تعالیم و دانتایی آمده است، وحدت و در حقیقت این‌همانی روح و خدا. در ثانی، وی پندار مسیحی گناه را نفی کرد، و گفت انسان با زندگی فضیلت‌مندی می‌تواند خدا را در خود تحقق بخشد.

عقیده او درباره زندگی فضیلت‌مند از گیتا آمده بود، که در آن کریشنا تعلیم می‌دهد برای آزاد کردن خود از کارما^۱ - زنجیره علت و معلول و گردونه نوزایش - نباید مانند مرتاضان از جهان کنار کشید بلکه باید یاد گرفت بی‌تعلق در جهان رفتار کرد، باید صواب را به خاطر صواب کرد، و پیش رفت، و به پیامدها، و ستایش و نکوهشهای تفاوت بود. انسان می‌تواند به گونه‌ای رفتار کند که مدام خود را از دست خود آزاد سازد و این با آموزش به دست می‌آید. هر که بدین سان از قیدوبند حیات رهایی یافت، می‌تواند به نوعی آزادی خداگونه دست یابد، می‌تواند خدای درونی خود بشود.

ویوکاناندا آموزه‌های برتر کهن هند را بدین ترتیب امروزی کرد و ایمانی جهانی از آنها به وجود آورد. اکنون مردم عادی هم می‌توانستند در حین زندگی پر جنب و جوش دنیایی خویش از طریق فعالیت همگانی هدف زاهدان و عارفان را تحقق بخشند:

وقتی کسی را نداشته باشیم که کورمال کورمال دنبالش رویم، نه شیطانی که گناه را به گردنش اندازیم، نه خدای متشخصی که بار ما را بر دوش گیرد، وقتی تنها خود ما مسؤولیم، آنگاه به بهترین و برترین وجه به پا می‌خیزیم. من مسزول سرنوشت خود هستم، من آورنده نیکی و بدی‌ام. من خود وجود پاک و مقدسم... من در بند ثواب و عقاب، در بند نیکبختی و بدبختی نیستم، زیارت و کتاب و آداب دست و پای مرا نمی‌تواند ببندد. من نه گشنگی می‌شناسم نه تشنگی؛ این تن از من نیست، و فساد و تباهیایی که سر بدن می‌آید شامل حال من نمی‌شود. من وجود مطلق، شناخت مطلق و سعادت مطلق‌ام.

ویوکاناندا در میان اصلاحگران دینی مدرن معمولاً موفق بود. ریشه در سنت کهنی داشت که خواستار تحقق این‌همانی روح با مطلق است، با این حال او توانست این سنت کهن را با روح انسان‌گرایی بنیادی جدید درآمیزد. مریدان

۱. Karma (سانسکریت)، علیت در امور مادی و معنوی. (مترجم)

او فقط عارفانِ سالتی نبودند. خانم مارگرت نوبل^۱، مدیر مدرسهٔ راسکین در ویملدن، نخست در شب یکشنبه‌ای در ۱۸۹۵، در اتاق پذیرایی لیدی ایزابل مارگسن^۲ در لندن سخنان او را شنید. و سپس **خواهزنی و دیتا**^۳ شد، یکی از پیشاهنگان مهم آموزش و پرورش زنان در هندوستان، و شاید تواناترین گروندهٔ اروپایی به‌هندوئیسم در میان گروندگان اولیه.

ضربهٔ دینی

آشنایی و رویارویی ادیان جهان هنوز، حتی امروزه، در آغاز راه است. دلایل تاریخی و اجتماعی زیادی برای این دیرکرد وجود دارد. دلیل اصلی، بی‌شک، این اعتقاد قابل فهم است که سنت هر یک از ما، پس از قرن‌ها رشد و تنوع، امروزه متضمن آنچنان منابع گوناگون است که می‌تواند نیاز انواع مردم را برآورد. این استدلال در مدافعه از باقی ماندن در اردوی خود، به‌هرحال، در معرض گزند چیزی است که می‌توان آن‌را به قیاس با ضربهٔ فرهنگی – «ضربهٔ دینی» خواند. ضربهٔ دینی هنگامی وارد می‌شود که آدمی دیندار، صدیق و نیرومند در کیش خود، بدون طفره رفتن و بدون آن‌که بتواند دلیلی بیاورد، با واقعیت دیانتی کاملاً دگرگونه روبه‌رو می‌گردد، و آنگاه با ژرفترین فرضهای خود کلنجار می‌رود.

یک نمونه، این کشف دیر هنگام مسیحیت نوین است که می‌گوید یهودیت را بعد از همهٔ حرف‌ها نمی‌توان دینی منسوخ پنداشت که با آمدن مسیح از میان رفت و مسیحیت جای آن‌را گرفت، بلکه دینی زنده و مستدام و وابسته به کتاب مقدس است، ولی چگونگی بستگی آن با کتاب مقدس با بستگی مسیحیت فرق فراوان دارد.

مسیحیت سنتی در شناسایی واقعیت دینی یهودیت مانعی نیرومند در نهاد خود داشت. اعتقاد بر این بود که یهودیان دیگر جامعهٔ مذهبی مهمی نبودند، و با طرد مسیح رابطهٔ ویژهٔ خود را با خدا از دست دادند. عنوان

1. Margaret Noble

2. Lady Isabel Margesson

3. Sister Nivedita

«اسرائیل»^۱ اینک باید به کلیسا تفویض شود، که عهد تازه‌ای با خدا بسته است. به‌زبان ساده و پوست کنده، حتی تورات عبری دیگر به مفهوم درست به‌یهودیان تعلق ندارد، چون نویدهای آن دیگر خطاب به آنها نیست. این کتاب دیگر از آن آنها نیست. عهد عتیق حال دیگر مسیحی است، وعده‌های آن همه در مسیح و در کلیسای او تحقق یافته است.

از این گذشته، در تشریح قسمت اعظم آموزهٔ مسیحی معمولاً مقایسه‌ای به‌عمل می‌آمد میان گذشتهٔ خراب امور در یهودیت و وضع جدید انجام آنها در مسیحیت – قیاسی البته بسیار به‌زیان یهودیان – پس از آن‌که خداوند بندگان را به‌راه راست هدایت کرد. یهودیت در هر فرصت نمونهٔ بارز کجروی در دین معرفی می‌شد. پس، از دید مسیحی، صرف به‌وجود آمدن مسیحیت به‌عنوان دینی مستقل دلیل روگردانی خدا از قوم یهود بود. تعریف کردن مسیحیت با کاریکاتوری از یهودیت تکمیل می‌شد.

از همه بدتر، وانمود می‌کردند که عیسی خود بر این دریافت صحهٔ گذارده است. در حالی که عیسی آموزگاری یهودی بود، و درست مانند پیامبران پیش از خود، از برخی رهبران یهودی انتقاد می‌کرد. ولی کم‌کم او را جوروی جلوه دادند که گویی چهره‌ای غیر یهودی، خدای مجسم، بوده و داوری الهیش کل یهودیت را شامل می‌شود.

این‌که آیا به‌حق می‌توان همهٔ این‌ها را «ضد یهودیت» نامید یا نه فعلاً اهمیت ندارد. مهم آن است که صرف‌نظر از اتهام «خداگشی» و مزخرفاتی از این قبیل، مسیحیان همواره نوعی تعصب عقیدتی بسیار عمیق علیه یهودیت، به‌عنوان یک دیانت، داشته‌اند. یهودیان را معمولاً گروه بسیار یکدندهٔ بی‌ایمانی می‌شمردند که باید به‌دست هیئتهای کمارکشتهٔ مُبلغان سخت‌جان به‌صراط مستقیم هدایت شوند. مسیحیان هیچ‌وقت به‌مراسم عبادت یهودیان نمی‌رفتند و از ادبیات یهودی چیزی نمی‌دانستند.

آزار و پیگرد خوفناک یهودیان به‌دست نازیها بیش از هر چیز مسیحیان

۱. معنای واژهٔ اسرائیل: «آن‌که همپای خدا مجاهده کند». (مترجم)

را واداشت تا تعصبات دیرین خود را بررسی کنند و این راه را بر شناسایی یهودیت به عنوان دینی زنده و صاحب کتاب گشود. البته از چند سال پیش وضع شروع به تغییر کرده بود. کشیشی انگلیسی به نام جیمز پارکز^۱ در دهه ۱۹۳۰ زندگی خود را صرف بهبود روابط مسیحی-یهودی کرد. در آلمان، از بد حادثه، گفتگوهای جدی مسیحی-یهودی درست در همان سالی آغاز شد که هیتلر به قدرت رسید. ولی در سال ۱۹۴۲، آن هم پس از آگاه شدن متفقین از راه حل نهایی^۲ بود که «شورای مسیحیان و یهودیان» تشکیل گردید. و در ۱۹۴۸، در نخستین نشست «شورای جهانی کلیساها»، «رویکرد» مسیحیان به یهودیان مورد بررسی قرار گرفت و از آن پس بیانیه‌های کلیسا یکی پس از دیگری در صدد تغییر موضع و ترمیم گذشته برآمده است.

امروزه، مسیحیانی که بخواهند دوستان یهودی خود را مسیحی کنند انگشت‌شمارند. درک مردم از دین یهود بهتر از سابق شده است و بسیاری از مسیحیان اینک با پارکز هم عقیده‌اند که یهودیان مسلماً قوم زنده دینداری هستند، در مشیت الهی جایی خاص خویش دارند و با وجود جدایی از کلیسا از حق حیات دینی برخوردارند.

ولی اگر چنین است، پس تکلیف تعالیم طردکننده قدیمی که تعمیم و ورود به کلیسا را یگانه راه رستگاری برای همگان می‌شمرد چیست؟ مگر ما نمی‌گفتیم کسی قادر نیست خدا را بشناسد مگر از طریق عیسی، یعنی از راه ایمان به مهدویت و الوهیت و شهادت گناه شوینده عیسی؟ اکنون معلوم می‌شود که غرض از این تعالیم صیانت از تجربه رستگاری مسیحی و ظاهراً توجه مرجعیت و دعای کلیسا بوده است، ولی حال که اعتراف می‌کنیم اسرائیل در تمام این سالیان، بدون رهیافت از طریق عیسی، در حقیقت همان خدایی را می‌شناخت که ما می‌شناسیم، دیدگاه سنتی ما مورد پرسش قرار می‌گیرد. و فایده هم ندارد، همانند بعضی متکلمان مسیحی، بگوییم که یهودیان «جوهر» یا «در کمون» یا «ناشناخته» مسیحی بوده‌اند، زیرا یهودیان هنوز هم

1. James Parkes

۲. Final Solution. اشاره به سیاست نازیها در انهدام کامل یهودیان. (مترجم)

مهدویت عیسی را رد می‌کنند و نمی‌خواهند مسیحیان به آنها عضویت افتخاری مسیحیت بدهند. آنها ناگزیرند این گونه پیشکشها را نپذیرند.

پس مسیحیان ناچارند بگویند، «ما از این طریق رستگاری می‌یابیم، و بر آنیم که این راه بر همه گشوده است، و در این مفهوم ما هنوز می‌گوییم که عیسی رهاننده جهان است. با این همه باید اذعان کنیم که به نظر می‌رسد راههای رستگاری دیگری هم وجود دارد و کارساز هم هست.»

نمونه دیگر: مسیحیان گناه طوری حرف می‌زنند که گویی اندیشه مهربانی و بخشندگی خدا در انحصار آنهاست، و گویی رستگاری از راه ایمان اندیشه‌ای صرفاً مسیحی است. بسیاری از غریبان در خصوص کیش هندو اصطلاح ادوئته ویدانته^۱ را شنیده‌اند (تفسیری غیر ثنوی از اوپانیاشدها که شانکارا^۲ تعلیم می‌داد) و بدین ترتیب تصور می‌کنند هندوئیسم به‌طور کلی نوعی عرفان وحدت وجودی است.

از این رو مسیحیان معمولاً انتظار دارند که هندوئیسم برای آنها کیشی عجیب و بیگانه باشد. و وقتی کشف می‌کنند که قسمت عمده دینداری هندو از دیرباز از نوع بکتی^۳ بوده که هم یزدان پرستانه هم عبادی است، به حیرت می‌افتند. طریقت بکتی ظاهراً ابتدا در میان تاملیها در جنوب هند شروع شد، و از آنجا رفته رفته به همه شبه‌قاره گسترده. این طریقت منکر آن است که با کشف عنصری جاودانی در درون نفس بتوان به رستگاری رسید، و طریق تازه‌ای را در عوض تعلیم می‌دهد: بنده گناهکار باید از راه عشق و عبادت خود را یکسره تسلیم خدا کند. پیام این مسلک آن است که هر چه بیشتر خود را تسلیم خدا کنی، خدا بیشتر خود را در اختیار می‌گذارد. شاعر قرن نهم مانیکا و ساگار^۴ خدا را بدین گونه مخاطب قرار می‌دهد:

تو خود را به من دادی، و مرا به دست آوردی:

کدام یک از این معامله سود بیشتر بردیم؟

۱. Advita Vedanta (نادوگانگی و دها: اوپانیاشدها). (مترجم)

۲. Śaṅkara (۷۸۰-۸۲۰). مبدع اصلی مکتب نادوگانگی، مفسر برجسته اوپانیاشدها. (مترجم)

۳. Bhakti [حُصّه، در سانسکریت]. نیایش الوهیت رهنمای رستگاری در کیش هندو. (مترجم)

4. Manikka Vasagar

من در نامتناهی سعادت یافتم؛
ولی تو از من چه عایدت شد؟
ای شیوا^۱، خدای پروندورای^۲،
تو ذهن مرا آرامگاه خود:
و تن مرا اقامتگاه خود کردی؛
دیگر چه می توانم به تو بدهم، ای سرور من؟

مسیحیان همیشه گمان می کردند این قسم ایثار ویژه مسیحیت است و تنها از طریق مسیح میسر می شود. ولی طریقت بکتی از طرفی متضمن شرح طبیعی طریف «متافیزیکی»^۳ دو بیت اول بالاست و از طرف دیگر ما را به یاد دینداری مسیحیان قرن هفدهم و سرسپردگی وجدآور و شهوانی آنان می اندازد. با این حال روان شناسی این دو گروه به هیچ رو یکسان نبود، چون قدیسان شیوایی دور گردن خود لینگام^۴ (آلت تناسلی مرد، نماد شیوا) می انداختند، حال آن که این کار چندان به مذاق مسیحیان نمی ساخت. به نظر من عشق و عرفان شیوایی و ایثار مسیحی می توانند از مبدأ روانی و عقیدتی بسیار متفاوتی به تجربه دینی کمابیش یکسانی برسند.

آیین هندو و دین یهود، به دلایل متباین، هر دو مسیحیان را به شگفت می اندازند: یهودیان چون همان خدا را به طریق دیگری می شناسد، و هندوان چون خدایی به کل متفاوت را به همان طریق می شناسند. شگفتی ما از یهودیان در آن است که اینها در تقرب خود به خدای کتاب مقدس مقوله های مسیحیت را به کار نمی برند. و شگفتی ما از هندوان این که آنها مقوله هایی بسیار شبیه

۱. Siva، یکی از خدایان بزرگ آیین هندو. (مترجم)

2. Perundurai

۳. کلمه «متافیزیک» در اینجا ربطی به متافیزیک فلسفی ندارد بلکه نام سبکی شعری است از آن دسته ای از شاعران قرن هفدهم در انگلیس. از مشخصات این نوع شعر، صور خیال پیچیده و دور از ذهن است. جان دان مؤسس و مهم ترین شاعر این سبک محسوب می شود. به قول بعضی کلمه «متافیزیک» در مقام نام این سبک شعری چه بسا گمراه کننده است زیرا هیچ یک از شعرای این مکتب تعلق خاطر خاصی به «ما بعد الطبیعه» نداشتند. (مترجم)

4. lingam

مسیحیت، ولی نه منبعث از مسیح، دارند و اینها را در تقرب به خدایی بسیار متفاوت با خدای کتاب مقدس به کار می برند.

و دین سومی نیز هست، دین بودایی، که از این دو هم شگفت آورتر است، چون این یکی اصولاً می پرسد آیا در دین به خدا یا نوعی روح جاودانی نیازی هست. مردم در تمام ادیان در جستجوی رهایی از رنج، از بدی، از بیهودگی، از ناپایداری و آشفتگی معنوی اند. معمولاً به ما توصیه می شود از خویشتن تنگ چشم و آزمند دیرین درآییم و به بیداری معنوی، آرامش، عدم تعلق و همدردی جهانی پناه بریم. کانون دین مسلماً همین خواست دگرگونی درونی اهل ایمان است. و اگر این را قبول داریم که دین راهی است به دگرگونی درونی برای چیرگی بر بدی و نادانی و بیهودگی، در آن صورت بودیسم نه تنها دینی اصیل بلکه یکی از پاکترین ادیان است، چون وجوب روشنی درونی و وارستگی را تا بدان جا پیش می برد که متافیزیک دین تا اندازه زیادی از بین می رود. لازم نمی بیند که انسان به نامیرندگی شخصی خود یا به هیچ خدایی وابسته باشد.

این برای اکثر غیربوداییان بسیار نگران کننده است، چون در ذهن ما به شدت نقش بسته است که فقط داده های متافیزیکی، و هیچ چیز مگر داده های متافیزیکی، توجیه گر عملکرد دینی است. اگر وجود خدا و حیات پس از مرگ برای ما امری واقعی است پس اعمال دینی هم عقلانی است، ولی اگر نه خدایی باشد نه حیاتی پس از مرگ دینداری نیز بی معنا می شود. یا بیشتر مردم مغرب زمین چنین می اندیشند. ولی بودیسم می گوید اگر چنین بیندیشیم مقصود اصلی دین را به کلی اشتباه فهمیده ایم. دین اصولاً درباره ترک خودخواهی و ترک تعلق است. باید تمام شکل های بیهوده و شهوت آسای هوا و هوس را کنار گذاشت. تعلق خاطر وابستگی است عیاشی روحی است پرچی و بیچارگی است. از خودگذشتگی محض دین راستین است، و از خودگذشتگی محض را نمی توان به خاطر چیزی فراسوی آن دنبال کرد، چه این نقض غرض می شود. از خودگذشتگی محض را فقط به خاطر خودش و به خاطر این که ذاتاً ارزشمند است باید پی گرفت. پس دین، به حساب بوداییها، نمی تواند بر

داده‌های متافیزیکی مثلاً وجود خدا استوار باشد. سازوکار مرسوم دینهای دیگر – از قبیل عبادت، عقیده به خدایان و ارواح، پرستش بوداها – اغلب در داخل بودیسم هم پیدا شده است، ولی سعی دارند این تمایلات را مهار کنند. انضباط معنوی مهمترین مطلب است، و پرستش خدایان و بوداها تا حدی جایز است که مریدان را یاری دهد به هدفهای معنوی خویش دست یابند.

پس معنویت در آیین بودا برتر از همه چیز است، و توان آن دارد که معین کند در طریق عقیدتی و در پرستش خدایان چه درست و چه نادرست است. خدایان به‌خاطر معنویت می‌آیند، و این مغایر وضعیت در ادیان ابراهیمی است که ما می‌شناسیم. بدین قرار آیین بودا چالش و سوسه‌انگیزی پیش روی ما می‌نهد که اندیشه‌های متعارف ما دربارهٔ دین وارونه است و بایست واژگون شود.

چشم‌انداز

در جوامع کثرت‌گرا، ادیان جهان با این تجربهٔ تازه روبرو شده‌اند که در کنار یکدیگر و در نقش اقلیتهای دینی زندگی کنند. جوامعی اینچنین دیگر تبعیض یا حتی جدایی را برنمی‌تابند. به‌علت همین اوضاع، تحول ادیان آغاز شده است. هیچ‌کدام بر روی هم از این تغییر خشنود نیستند، چون همه احساس تبعید، احساس حسرت روزهای پیشین را می‌کنند، روزهایی که دین نیرویی چیره در حیات همگانی فرهنگ یکپارچه مذهبی بود؛ ولی این تغییر به‌هرحال در حال وقوع است. مذاهب یاد می‌گیرند که دیگران به‌راههای دیگر می‌روند و ارزشهای دیگر دارند، و بدین ترتیب از انحصارطلبی آنها می‌کاهد و بر رواداری آنها می‌افزاید. اعتقادات دینی به‌دیدهٔ تازه‌ای نگریسته می‌شود: به‌جای این‌که دارای مرجعیت کلی فراگیرنده باشد، چیزی شبیهٔ ت موسیقی به‌شمار می‌آید، یعنی وسیله‌ای برای بیان درونمایهٔ اصلی دین، که عبارت است از حیات دین، ارزشهای اخلاقی و معنوی دین.

این تغییرات التقاط‌گرایی^۱ فزاینده با خود می‌آورد. مرزهای میان ادیان

1. electicism

مبهم‌تر می‌گردد، و آدمها و اندیشه‌ها به‌آسانی در بین ادیان رفت‌وآمد می‌کنند. در پاره‌ای نقاط، انشعاب فرقه‌ها و تمایل افراد به‌ابداع کیشی برای خود به‌جایی رسیده که تشکیلات کهن عمدتاً از هم گسته‌اند. نمونهٔ بارز آن بخشهایی از کالیفرنیاست، و هواداران نظریه‌های دینی یونگ از این موضوع خرسندند. می‌توان گفت یونگ با ابداع دیانتی از آن خود و زیستن بر وفق آن به‌دیانتهای فردی حرمت بخشید. می‌گفت ما هر یک باید کیشی از خود درآوریم چون دین هر کس اسطورهٔ شخصی اوست، که روان در حین نشو و نمای خود پدید می‌آورد. یونگ نمایندهٔ تام و تمام کیش شخصی است. از سوی دیگر مذهبی ممکن است راه افراط پیش گیرد و یکسره دنیوی شود و به‌نهضتی عمدتاً سیاسی تبدیل گردد، که در آن همبستگی فرد با مردم خود برتر از پارسایی او در برابر خدایش شمرده شود. صهیونیسم امروزه چه‌بسا افراد یهودی بیشتری را دور هم گرد می‌آورد تا اجرای عادی فرایض سنتی دین یهود؛ و چیزی از این دست ممکن است در اسلام نیز در حال وقوع باشد. واژهٔ «اسلام»، که اصلاً به‌معنای تسلیم به‌خداست، رفته‌رفته مفهوم یک اردوی بزرگ فرهنگی-اجتماعی را که افرادش بیش و پیش از هر چیز بدان وفادارند، پیدا کرده است.

اگر فرهنگ غیردینی امروزی همچنان به‌خصوصی کردن دین در سطح شخصی، و دنیوی کردن آن در سطح جمعی، ادامه دهد امکان سومی ممکن است پیدا شود: گونه‌ای بنیادگرایی که فرهنگ مدرن غربی را نفی کند و در صدد برگشت دادن نظم کهن چه در سطح شخصی چه در سطح اجتماعی برآید. جنبشهای بنیادگرایی که در این قرن در چندین دیانت پدید آمده است قدرت خود را مدیون همین خصوصیت دوگانهٔ دینی و سیاسی‌شان می‌باشند. [...]

بنیادگرایی یک بینش قابل ملاحظه دارد. فرهنگ علمی و آزاداندیش و انسان‌گرای عصر حاضر را نوعی مذهب تازه می‌شمارد، و دشمن پُرکین آن است. ما [غربیها] این را نمی‌بینیم چون غرق این فرهنگ‌ایم، بیش از نُه‌دهم زندگی ما را فراگرفته است، و شکل مشخصی ندارد. این مذهب کتاب، مرام، پیامبر، یا سازمان به‌رسمیت شناخته‌شده‌ای ندارد. ائتلافی شل و ول از بسیاری نیروهای گوناگون: از علم و تکنولوژی، تفکر انتقادی، انسان‌گرایی، صنعت جدید،

اقتصاد و سیاست است؛ و همه را اخلاق فعال و کوشا و برآمده از آیین پروتستان، پیوسته در تکوپو و انتقاد از خود و تصحیح خود نگه می‌دارد. متکلمان، کشیشان، و پیامبران این به اصطلاح مذهب، به ترتیب عبارتند از: عالمان و دانشمندان که وظیفه شان نقد و افزایش شناخت است، هنرمندان که فهم ما را می‌پیرایند و راه به امکانات تازه حیات می‌گشایند، و همچنین فوج فوج رزمندگان آرمان‌گرا که تحریم بمب اتمی، مبارزه برای حقوق بشر، حفظ محیط زیست، یاری آوارگان و به طور کلی جنب و جوش در راه صدها مرام نیک را خواستارند.

این مذهب تازه - اگر اسمش را مذهب بگذاریم - چنان فریبنده و گیراست که دشوار بتوان زبان و شیوه تفکرش را به کار نبرد. چون همه جا هستند، و مقاومت ناپذیراند. و همین است که آن را به صورت مذهب درمی‌آورد: و از آنجا که ما در بطن آن هستیم و حس نمی‌کنیم که بوی آن چه اندازه تند و مشخص است، معمولاً از قدرت مخوف، وقعه ناپذیر، آشوبگر و شورانگیز آن غافلیم. این مذهب - حتی بیشتر از اسلام در اواخر سده هفت - هر چه سر راه خود ببیند از میان برمی‌دارد. برای درک امر، باید چندی از آن بیرون آمد و رفت سراغ یکی از فرهنگهای دلپذیر و کهن جهان سوم که تازه دارد ضربه «غرب زدگی» را حس می‌کند. (غرب زدگی اصطلاحی است که به این دست اندازی شورانگیز داده شده است، و گاه آن را به نامهای دیگر، مثلاً، «امریکایی شدن»، نیز می‌خوانند) و لازم نیست زیاد هم در آن سرزمین بمانیم تا بفهمیم که غرب زدگی گریز ناپذیر است و هر چه را که این مردمان گرامی می‌دارند نابود خواهد کرد. در آنجا خوب می‌توان دید که این بلا دارد می‌آید و بویش از دور شنیده می‌شود. آنچه مردم درباره امریکاییها می‌گویند - که فرهنگهای دیگر را نمی‌فهمند و احترام نمی‌گذارند، که هر کجا می‌روند فرهنگ پرزور خود را همراه می‌برند و خبر ندارند که این چه اندازه آنها را نامحبوب می‌کند - چیزی است که باید در حقیقت در وصف غربی شدن به طور کلی، و بنابراین در مورد همه ما [غربیان] که بخشی از این مذهب عجیب جدید هستیم و خود چندان از آن سر در نمی‌آوریم، گفت. نه تنها امریکاییان (که

شاید بیش از سهم سزاوار خود سرزنش می‌شوند)، بلکه همه ما در غرب مبلغان ناآگاه مذهب بی‌اندازه نیرومند تازه‌ای هستیم که تمامی ادیان کهن را مورد تهدید قرار داده است و می‌کوشد آنها را به صورت مناظر توریستی و قصه‌های عامیانه محلی درآورد.

با این همه، آیا این را به راحتی می‌توان نوعی مذهب تازه خواند؟ هر چه هست عجیب از خود بی‌خبر است، پنداری اندکی از خود خجالت می‌کشد. معمولاً در صدفی میان تهی از مسیحیت به سر می‌برد، گویی بخواهد هویت واقعی خود را پنهان کند. بدین قرار، امریکاییها در جهان سوم به نظر مردم محلی اصلاً مسیحی یا به معنای متعارف، دینی نمی‌آیند، همه آنها را به چشم مبلغان راه و رسم امریکایی می‌نگرند. حال آن که همین امریکاییان خود را پروتستانهای طراز نو و مانند آن می‌دانند. اگر ما فرهنگ جدید غربی خود را به راستی نوعی مذهب دنیوی تازه می‌پنداریم و بر آنیم که باید جایگزین ادیان سنتی بشود، پس چرا خجالت می‌کشیم این را به روی خود بیاوریم. در حقیقت، این طور که معلوم است با ناراحتی می‌دانیم که این مذهب تو خالی است، فاقد ریشه‌های معنوی است، مهبای خشونت است، و چپته‌اش تهی است. از نظر تاریخی، سیرت شهری دارد، و نارضایی و ناآرامی توده‌های شهری را همه جا می‌گسترده. وقتی زندگی آدمی پیوسته دستخوش تغییر باشد و بینشی از نظم متعالی هم در کار نباشد، ثابت نگاه داشتن بینش بشر درباره این زندگی بسیار دشوار است. ما فرهنگ دنیوی، شهری و صنعتی جدید خود را با فرهنگهای پیشین که مقایسه می‌کنیم، سخت احساس کاستی می‌کنیم، تا آنجا که حتی امروزه اکثریت نژاد بشر هنوز می‌خواهد همبستگی خویش را با دینهای کهن دوران تمدن زراعی نگه‌دارد، دینهایی که بین یک هزار و پانصد تا سه هزار سال پیش به وجود آمدند، دینهایی که از بسیاری جهات شدیداً با دانش نوین و شیوه زندگی امروزه ما بیگانه‌اند، دینهایی که با همه این احوال چیزی ارزشمند که جانشین‌پذیر نیست دارند، چیزی که نمی‌توانیم و جرئت نداریم به کلی از آن دست برداریم.

این چیز چیست؟ ظاهراً نوعی احساس تعالی است، انضباطی روحی، توان آفرینش واقعی اخلاقی، استوار و همگانی است که مردم بتوانند در آن و

بنا بر آن به سر برند. به زبان ساده، می توان گفت که هستی در گذشته امری دینی بود. منظور کسانی که معتقدند خدا جهان را آفرید همین بود: مفهوم خدا، ضوابط روحی گوناگون که رابطه با خدا در بر دارد، و تضمین کردن همه کارهای عمومی با عبارت «به نام ایزد متعال»، اینها همه دست به دست هم داده واقعیتهای را که مردم در آن و با آن زندگی می کنند به وجود آورده بودند. وظیفه دین برقرار کردن معیارهایی بود که چیزها را با آنها بسنجند، فراهم آوردن همارا^۱هایی بود که مردم بر حسب آنها می توانستند راه زندگی خود را طرح ریزند. خرده گیران در قدیم می گفتند که جهان متعالی آرمانی ارزش و حقیقت جهان کنونی را می ریاید، ولی حال که بساط جهان متعالی را بر چیده اند، می بینیم که واقعیت بسی برعکس بود؛ چون هر جا که تعالی یکسره از بین رفته، زندگانی جریانی واهی و خواب مانند شده است.

پس مسئله دینی فعلی ما این است: ادیان قدیمی چگونه می توانند چیزی از ارزشهای معنوی خود را، و به ویژه توانایی خود را در ایجاد آشنایی استوار برای روح و جان، به دوران غیر مذهبی جدید انتقال بدهند یا میراث بگذارند؟ هدف دین تنها نباید این باشد که خود را با واقعیات تازه فقط تا آن حد سازگاری بدهد که پابرجا بماند (هر چند این به خودی خود بی شک کار بسیار دشواری است)؛ بلکه باید پیشتر برود و از خود بپرسد از چه راهی واقعاً می توان به فرهنگ مدرن محتوای معنوی، که چنان آشکارا نیازمند آن است، داد.



جهان نو

در شهرهای عمده اروپا آثار هنری را معمولاً در تالارهای گوناگونی جدا از یکدیگر نگاه می دارند و به این ترتیب نمونه جالبی از تاریخ اخیر فرهنگ ما فراهم می شود. سه گونه تالار داریم، تالار هنر، تالار هنرهای مدرن و تالار هنرهای معاصر، و اینها سه نوع کار متفاوت را به نمایش می گذارند که می توان آنها را به ترتیب تقریباً هنر عمومی، هنر بورژوازی و هنر امروزی خواند.

در تالار هنر — که غالباً به نحوی شایسته در کاخی یا معماری باروک قرار گرفته — بیشتر نقاشیهای آویخته به دیوارها زبانی نمادین و همه فهم دارند و برای تماشای همگان در جاهایی چون کلیساها، ساختمانهای دولتی و اقامتگاههای بزرگان کشوری عرضه می شوند. این آثار اساطیر، نهادها و چهره های بزرگ مذهبی و غیر مذهبی را ارج می نهند یا تجلیل می کنند. همان طور که هنگام معرفی کی رکه گور دیدیم، فردریک شیلر در ۱۷۹۵ شکایت داشت که بازرگانی و صنعتی شدن جامعه جدید عظمت و جلال قلمرو عمومی را به زوال می برد؛ و پس از او ناپلئون و هگل هر کدام به شیوه ای متفاوت واپسین سعی بزرگ را مبذول داشتند تا مگر شکوه و شوکت قلمرو عمومی را حفظ کنند. نفوذ اینان که از میان رفت سنخ تازه جامعه، جامعه بی شکوه و جلال، همه جا چیره شد. بنابراین، حال که به گذشته می نگریم می بینیم که دوران ناپلئون به احتمال آخرین زمانی بود که مفهوم قلمرو عمومی هنوز آنچنان

عظمت و اعتماد و گسترده‌گی معنوی داشت که به هنرمندان بزرگ امکان بدهد سر پا بایستند و آثار بزرگی در ستایش آن بیافرینند. در اروپای مرکزی و شرقی این جدایی تا دهه ۱۸۹۰ هنوز قطعی نشده بود، و در این وقت هنرمندان برجسته سرانجام از آکادمیها و از شکل پیشین حمایت و کارگماری بریدند، هرچند در این هنگام آشکار بود که فاتحه این نوع ارتباط از مدتها پیش خوانده شده بود. از این پس وجود هنر دیگر همانند گذشته برای تجلیل قلمرو عمومی نبود؛ منتها در موارد استثنایی وقتی می‌خواست صدای اعتراض یا اندوه همگانی را بر زبان آورد هنر دلالت عمومی می‌یافت.

نوع جدید هنر که جانشین هنر همگانی قدیم می‌شد، از چندی پیش نضج گرفته بود، و در تالارهای هنر مقداری کارهای کم‌اهمیت تر به چشم می‌خورد که به‌ویژه پس از اصلاح دین در «هلند و بلژیک و لوکزامبورگ»^۱ به وجود آمده بود. این آثار بیشتر خصوصی‌اند، و برای خشنودی و سرگرمی افراد و آویختن در اتاقهای شخصی ترسیم شده‌اند. تصویر مناظر، طبیعت بی‌جان، تک‌چهره‌های خانوادگی، صحنه‌های عبادت خانگی، صحنه‌های زندگی در طبقه پایین اجتماع، نقاشی گلها و مانند آنها از این قماش است، و اینها هیچ‌کدام همچون پیش‌بینانگر نمادین جلال و عظمت عمومی نبود. این‌گونه هنر بورژوازی، که خصوصی به مردم فروخته می‌شد، در قرن نوزدهم رواج یافت، و تالارهای ویژه هنرهای «مدرن» برای جادادن آنها ساخته شد. به هر تقدیر، این نیز گذرا بود، چه در تالار هنرهای معاصر به کارهایی برمی‌خوریم که اختصاصاً در سی تا شصت سال گذشته به وجود آمده‌اند، کارهایی که منادی عصر کاملاً تازه‌ای هستند و هیچ کاری با گذشته ندارند. سنت مُرده است، و دنیا را باید از بُنِ آن نو آفرید. قابل توجه است که تالارهای هنر می‌توانند هنر عمومی و هنر بورژوازی را در هم بیامیزند - زیرا طبقات متوسط جدید علاقه‌مندند نمونه‌های کوچکتری از کارهایی که برای کلیسا یا اشراف درست شده بود در اختیار داشته باشند - حال آن‌که هنر به‌راستی مُدرن چنان با پیشینیان خود فرق دارد که نمی‌توان آنها را به سهولت کنار هم آویخت.

احساس فرارسیدن دورانی کاملاً نوین، خواه هراسناک، خواه هیجان‌انگیز، یا شگفت‌آور، بارها در صد سال گذشته و هر بار با قدرتی تازه، حس شده است. در دنیای هنر فروپاشی بیشتر و بیشتر تمامی واقعیت‌های بزرگ و عمومی در برگیرنده حیات بشر را مشاهده می‌کنیم: و این تنها در دین و دولت و نهادهای آن و نظم اخلاقی عمومی نیست، بلکه از پایان قرن نوزدهم به این طرف، جهان عینی فیزیکی و هستی انسان را نیز در بر گرفته است. نقاشیها دیگر پیام نمادین عام در ستایش اساطیر عمومی، یا بازنمایی یا پنجره‌ای در میان قاب نیستند، بلکه سرانجام از چهارچوب خود بیرون می‌آیند (و دقت کنید که در این نقطه است که قابهای سنتی نامتناسب می‌شوند) و تابلوی نقاشی چون نوعی بیان صرفاً خلاق در برابر ما می‌ایستد و کاملاً غیر تاریخی می‌گردد و به هیچ چیزی بستگی ندارد. در حالت‌های افراطی حتی هیچ شکلی به خود نمی‌گیرد.

تجدد (مدرنیته) چیست؟ حیرت‌آور است که یونگ، که احساس هنری نداشت و در سالهای آخر عمر سنت‌پرست دوآتشه، اگرچه غیرمتعارفی شد، در مرحله‌ای از کارش توانست تجربه تجدد را خیلی خوب شرح بدهد. در مقاله‌ای در ۱۹۳۰ درباره «مشکل روحی انسان متجدد»، او بر سرشت غیر تاریخی این مشکل تأکید می‌ورزد. تجدد از آنجا که بسیار هشیارانه است، به راه سنت نمی‌رود. افراد محدودی، تا حال، به آن دست یافته‌اند:

انسان متجدد - یا اجازه دهید باز بگوییم، انسانی دَم حاضر - کمتر یافت می‌شود. افراد انگشت‌شماری به حق این شهرت را دارند، چیرا که اینها می‌باید بی‌اندازه هشیار باشند. صد درصد به حال تعلق داشتن یعنی کاملاً از وجود انسانی خویش خبر داشتن، و این نیازمند حداکثر هشیاری ژرف و گسترده، و حداقل ناهشیاری است. باید این را به روشنی فهمید که صرف زیستن در حال انسان را متجدد نمی‌کند، چون اگر چنین بود همه کسانی که فعلاً زنده‌اند متجدد بودند. متجدد تنها آن کس است که از حال کاملاً آگاه است.

هر که را به حق بتوان «متجدد» خواند حتماً تنهاست. و تنها به اش ضروری و همیشگی است، زیرا که هر گام او به سوی هشیاری برتر از حال، وی را بیشتر و بیشتر از «رمز و راز مشارکت» آغازین با توده خلق - از فرو رفتن در ناآگاهی عام - دور می‌اندازد.

فقط کسی که در حال به‌سر می‌برد متجدد به معنای مورد نظر ماست؛ تنها او هشیاری امروزی دارد، و تنها او می‌فهمد که شیوه‌های زندگی متناسب سطوح گذشته راهش را سد می‌کند. ارزشها و تلاشهای جهانهای پیشین دیگر علاقه او را، جز از نظر تاریخی، بر نمی‌انگیزد. پس او به مفهوم واقعی «غیرتاریخی» شده است و خود را با توده خلق که یکسره در چهارچوب سنت زندگی می‌کند بیگانه کرده است. در حقیقت، هنگامی می‌توان او را کاملاً متجدد خواند که به انتهای لبه جهان برود، همه چیزهای منسوخ و فرتوت را پشت سر نهد و دریابد که در برابر نوعی خلأ ایستاده است که هر چیز ممکن است از آن برآید.

و چون تجدد شدیداً غیرتاریخی است و سنت در آن تأثیر ندارد، پس تنگدست و خطاآمیز می‌شود:

اقرار صادقانه به تجدد به معنای اعلام داوطلبانه ورشکستگی است. ادای سوگند فقر و عفت به مفهومی تازه است و — از همه دردناکتر — طرد هاله‌ای است که تاریخ به‌نشان تصویب تفویض می‌کند. «غیرتاریخی» بودن گناه پرومته‌ای است، و آدم متجدد به این معنا در گناه به‌سر می‌برد. هر سطح برتر هشیاری همانند بار گناهی است.

زیستن در زمانه خود هیچ‌گاه به اندازه امروزه دشوار نبوده است. طبقات گوناگون مردم مایلند تجدد را دور بیندازند و در عوض سراغ عتیقه‌فروشیهای هنری بروند، و بکوشند از ته مانده‌های شکل‌های پیشین هشیاری و شیوه‌های قدیم زندگی هستی التقاطی قابل زیستی برای خود بیافرینند. و طبیعی است که این مردم از نهادهای دینی انتظار دارند و وظیفه عتیقه‌فروشیهای معنوی را بر عهده گیرند، و یادگارهای خوش‌نمای ایام کهن را برایشان فراهم آورند تا اینان در کنار آن یادگارها در منزل و مأوای خود آسوده به‌سر برند.

بازار هنر نیز حسرت گذشته را دارد و از تجدد می‌گریزد و همین امر آثار مُدرن را عملاً از قفسه تمامی هنرهایی که برای بقای خود نیازمند فروش نسبتاً زیادند، پایین آورده است. بدین قرار، نوآوری فنی در صحنه داستان‌نویسی، تقریباً با جویس^۱ خاتمه یافت. و شگفت‌انگیز نیست که دین هم در حسرت

۱. James Joyce (۱۸۸۲-۱۹۴۱)، نویسنده ایرلندی. (مترجم)

گذشته است و کنار آمدن با تجدد را پراشکال یافته است. بیشتر فرهنگ ما وسیله خیالات دلخوش‌کننده شده است، و این فساد عمومی به دین هم سرایت کرده است. از یکی چند استثنای آبرومند که بگذریم، پیشرفته‌ترین اندیشه‌های دینی ما امروزه جرئت ندارند حتی به مواضع دهه ۱۸۷۰ ماتیو آرنلند پا نهند. تجدد به مفهوم واقعی پدیده‌ای است که ابتدا در زمان نسل گذشته در سالهای پیش از ۱۹۱۴ رخ نمود، و برای کلیساهای ما عموماً هنوز سرزمینی نامکشوف، دورافتاده و هولناک، و برهوت باقی مانده است.

با وجود این، ناچاریم دیر یا زود با تجدد کنار آییم، چون این جنبشی گذرا و ناپایدار صرفاً در هنر نیست، دگرگونی فرهنگی ژرف و ماندگار است. فهم آن دشوار است چون وجهه‌های بسیار گوناگون دارد. در فصل یکم این کتاب گفتیم که نزدیک یک قرن پیش فرایند دنیاگرایی تا حدی انجام یافت؛ در فصل دوم دیدیم که طرز فکر ریاضی-مکانیکی موجب شد که آخرین بقایای اعتقاد به پیشرفت یا اعتقاد به نوعی مشیت اخلاقی در فراگرد جهان از میان برود؛ فصل سوم به ما گفت که داروینسم چشم مردم را باز کرد و همه دیدند که موجود اندیشنده ذات متافیزیکی حائز مقامی ممتاز در خارج از طبیعت نیست، بلکه صرفاً محصول طبیعت و غرق در طبیعت است، و تمامی اندیشه او در نهایت عملی است؛ فصل چهارم نشان داد این اعتقاد که در تاریخ کثب و شهودی فرارونده از خود تاریخ وجود دارد، و برای زندگی بعد از این انسان رهنمودهای تغییرناپذیر تاریخی تدارک می‌بیند، بی‌اعتبار است؛ و فصل پنجم درباره آن بود که مردم رفته‌رفته پی بردند انسان جهان را فقط از دید انسان می‌تواند ببیند، و بی‌معناست ادعا کنیم که ما قادریم دیدگاه دیگری داشته باشیم، یا برای ما جهانی جز جهان انسانی خودمان می‌تواند وجود داشته باشد؛ و در فصل ششم گفته شد که مردم کم‌کم دریافتند دین متاعی انسانی، گونه‌گون و پیوسته در تغییر است و بنابراین درست به همان معنا که یک دین برحق است مذاهبهای بسیاری باید برحق باشند.

این دریافتهای متعدد، به دلایلی، حدود یک قرن پیش با همدیگر، و نیز با دریافتهای دیگر در آمیختند. بدین قرار، جهان فیزیکی بازسازی شده نیوتن تا

اواخر قرن نوزدهم هنوز پابرجا بود. منطق ارسطو، هندسه اقلیدس، و دریافت‌های نیوتن از زمان و ماده و قوانین فیزیکی همه ذاتاً منطبق با حقیقت پنداشته می‌شد. جهان یکپارچه بود، و ساختار عقلی ذاتی داشت. فلسفه سنجشگرانه کانت در واقع عینیت این ساختار را بود و آرمان (ایده‌آل) را جای آن نشاند، ولی خود ساختار با این وصف برای کانت ضروری می‌نمود، و او راه دیگری برای بنا نهادن واقعیت نیافت. پیروان کانت، همانند واقع‌گرایان، هنوز به چشم ارسطو و اقلیدس و نیوتن به جهان می‌نگریستند: تنها فرق آنان این بود که واقع‌گرایان می‌گفتند اصول تعلیمی آن اندیشمندان به نحو عینی معتبر و در نتیجه گریزناپذیر است، در حالی که پیروان کانت عقیده داشتند این اصول به نحو ذهنی و در مقام شرایط شناخت، ضروری و بنابراین ناگزیر است.

در هر حال، در اواخر قرن نوزدهم پیشرفت هندسه نو انحصار اقلیدس را برانداخت، و انقلاب گوتلوب فرگه^۱ و دیگران در منطق به همین سان ارسطو را کنار نهاد. آنگاه انقلاب بزرگ در فیزیک دریافت نیوتن را از زمان و مکان و ماده و غیره بی اعتبار ساخت. اعتقاد دیرین به این که نظم جهانی عینی و یگانه‌ای در کار است و فقط و فقط در ساختار عقلی واحدی منعکس می‌شود - و یا این که (به روایت کانت) جهان را تا آنجا می‌توان به نحو عینی شناخت که با مقتضیات ساختار عقل که یکی هم بیشتر نیست منطبق باشد - سرانجام از میان رفت. و بیشتر و بیشتر آشکار شد که نظریه‌ها اختراع‌اند نه اکتشاف، بناهای تخیلی‌اند که بشر بر تجربه تحمیل می‌کند و اینها را فقط تا آنجا که مفیدند، و تنها در این معنا، می‌توان «حقیقی» انگاشت. یعنی، به زبان صریح، دیگر هستی عینی ساخته و پرداخته‌ای وجود ندارد: آنچه هست سیلان شدن است، و تلاش مداوم و پیوسته متغیر بشر در طریق تخیل و تحمیل نظم. ما باید معنی را بیافرینیم، ما باید آشفستگی را سامان بخشیم.

در اینجا به طیفی از عقاید برمی‌خوریم. طرفداران تمام‌عیار اختیار خواهند گفت هر «واقعیتی» که موجود بشر تاکنون تجربه کرده یا بعد از این

بکند، ضرورت یکسره ساخته و پرداخته خودش است، خواه این امر را بپذیرد یا نه. تنها جهان ممکن ما جهان خودمان است و این امری بدیهی است، و بیز بدیهی است که ما مسئول کامل جهان خود هستیم، و آدمیان همان‌طور که سابقه نشان می‌دهد ظاهراً قادرند انواع جهانهای گوناگون بیافرینند. جهان نوعی فرض اجتماعی است، و کیفیت جهانی که ما با هم می‌سازیم بازتابی از کیفیت درونی خود ماست، یعنی جهان خارج آینه حیات درونی ما و محک داوری درباره آن است. از کوزه همان برون تراود که در اوست. برای این که جهان بهتری بسازیم باید خود اول مردم بهتری بشویم: و همین جاست که اراده اخلاقی و شهامت و خلاقیت ما به چالش خوانده می‌شود.

دیگران نمی‌خواهند تا این حد پیش بروند. اینها می‌گویند که این گونه هیچ‌انگاری^۱ بی دلیل است، و فراسوی ما ظاهراً نوعی هستی وجود دارد، که تجربه ما ناشی از آن است و بدین ترتیب آدمی می‌تواند به مقداری شناخت تجربی (هرچند موقتی و خطاپذیر) دست یابد. این گونه واقع‌گرایی انتقادی معتدل، ویژه بسیاری از فلاسفه جهان انگلیسی‌زبان است، و در عبارت ج. ال. مک کی^۲ در مورد موقعیت انسان: «شناخت خطاپذیر و اخلاق من درآوردی» - و، تلویحاً، دیگر هیچ - به ظرافت خلاصه شده است.

این واقع‌گرایی احتیاط‌آمیز، به هر تقدیر، با دید رادیکال چندان فرقی ندارد، و وقتی به مشکلات دیوید هیوم می‌رسیم، پیوسته به سوی آن می‌گراید: مشکل هیوم اثبات این امر بود که تجربه خام پیشاپیش و مستقل از فعالیت سازنده فهم بشری دارای مقداری نظم مشخص عینی است و نیز این واقعیت تاریخی که تمامی ارزشها و نظامهای معرفت انسان مدام در حال تغییراند و این تغییر امروزه بسیار سریع است.

بدین قرار با وجود آن که امروزه طیفی از دیدهای ممکن، از هیچ‌انگاری گرفته تا واقع‌گرایی انتقادی، وجود دارد، اما بین دو سر طیف قریب‌ترین هم هست. هیچ‌انگارا ناچارند قیدوبندهایی را در زمینه فعالیت بشری بپذیرند تا

1. nihilism

۲. J. L. Mackie (۱۹۸۱-۱۹۱۷). استاد دانشگاه آکفورد. زاده استراليا (مترجم)

۱. Gottlob Frege (۱۸۷۵-۱۸۴۸). ریاضیدان و عالم منطق آلمانی. (مترجم)

کار راه بیفتد، تا دلیلی بیابند که یک عمل خلاق انسان را بر عمل دیگر ترجیح بدهند. و واقع‌گرایان نمی‌توانند انکار کنند که شناخت ما بشری و خطاپذیر است، و در حقیقت دائماً به ناکامی می‌انجامد و از نو تدوین می‌شود. تنها تفاوت عمده باقیمانده این است که آنهایی که در قطب هیچ‌انگار طیف ایستاده‌اند اخلاقیات را مقدم می‌شمرند، و «هستی» را آفریده‌اراده می‌دانند، حال آن‌که افراد قطب واقع‌گرا معرفت‌را، با همه خطاپذیری‌اش، مقدم می‌دارند، و بر مبنای تصویری که از جهان دارند، برای بهتر ساختن زندگی در این جهان، اخلاقی از خود درمی‌آورند.

با این همه، بار دگر تأمل بیشتر راه بر این اختلاف باقیمانده می‌بندد؛ و می‌بینیم که کوشش دیرین واقع‌گرایان برای تفکیک تقریر از تقویم به جایی نرسیده است، و اینک نمی‌توان حاشا کرد که ارزشهایی که ما مسلم می‌انگاریم و در زندگی خویش برمی‌گزینیم، در شیوه ادراک و توصیف ما از جهان تجربه عمیقاً مؤثر است. واقع‌گرا حتی اگر بخواهد بگوید که امور واقع مقدمند، باید بپذیرد که واقعیات و ارزشهای ما به نحوی ناگسستگی به همدیگر پیچیده‌اند. در ضمن هیچ‌گرایان و اصحاب اختیار هم لابد، اگر نه از کل طبیعت دست کم از طبیعت بشر، استنباطی دارند، و گرنه ادعا نمی‌کردند که پاره‌ای ارزشها بیش از دیگران زندگی را بهبود می‌بخشند. بدین ترتیب با آن‌که فرد خودنمای هیچ‌انگار یا گریستانیالیست قاره اروپا در نگاه نخست ممکن است از همکار آرام و محتاط انگلوساکسون خود خیلی متفاوت بنماید، در تحلیل و بازاندیشی، شکاف میان آنها معمولاً پرمی‌شود و مادر مورد وضع امروزی بشر به چیزی نزدیک به اتفاق رأی می‌رسیم.

این نظر، همان‌گونه که از استدلال ما برمی‌آید، بی‌اندازه فرامابعدطبیعی^۱ و نیز انسان‌مدار است، و آزادی و آفرینندگی ما را محک می‌زند. تکیه بر تصور اساطیری کهن که نظم عقلی و جاودانی و از پیش موجود برای مادر جهان قائل است، امروزه دیگر خودفریبی است، زیستن در خانه‌ای خیالی است، در

حالی که باید خانه‌ای واقعی ساخت. مردم، و به‌ویژه افراد دیندار، از تجدد می‌ترسند چون بار دگر امر ایمان را دشوار می‌کند. پیش از آمدن تجدد، ایمان به خدا واجد این اعتماد راحت و مقدس بود که مادر خانه خانوادگی حاضر و آماده‌ای به سر می‌بریم و همه چیز در اختیار داریم. لازم نیست قاعده‌ای وضع کنیم، فقط باید قواعد را حفظ کنیم، تا امور به نحو مطلوب بگذرد. ولی تجدد که بیاید، اعتقاد به خدا چیزی کاملاً دیگر، نوعی ابراز نارضایتی می‌شود، نارضایتی ژرف از جهان و از سرشت آدمی در دوران گناه‌آلوده کنونی، و نیز نوعی داوری آنها. ایمان داشتن یعنی در جهان حاضر بیگانه شدن، یعنی از این جهان گریختن، و شدیداً امید بستن و کوشیدن به سوی جهان و انسان تازه و بهتری، که هنوز نیامده‌اند. پس از قرن‌ها تنبلی و توجه به کیهان‌شناسی، دین دوباره متوقع و پرمدعی، بیشتر موضوع اراده، کمتر یاور نظم از پیش برقرار، و روانه در جهت نظم نوین، می‌شود. بر فرجام‌شناسی^۱ آن اضافه می‌شود، چون به سوی نوعی جهان تازه و نوعی سرشت تازه بشری می‌گراید که عصر کنونی ناممکن می‌پندارد. دیگر هدفهای خود را به چشم نمی‌بیند (یا خیال نمی‌کند که می‌بیند). هدفها به صورت نامریی، به صورت چیزهای نادیده، به صورت آرمان و امیدواری درمی‌آیند. این رخت بر بستن کامل عینیت البته که مشکل است، این را هیچ‌کس بهتر از من نمی‌داند. از دست دادن آخرین تکه پاره‌های عینیت فوق‌العاده دشوار است، ولی چاره‌ای جز این نیست، این تنها راهی است که دین می‌تواند خود را سرانجام از هر آنچه کهنه و مسوخ است آزاد سازد و آن‌گونه که امروزه اقتضا دارد کاملاً اراده‌گرا و خلاق و متهور گردد.

این است چالش تجدد؛ و اگر دشوار می‌نماید، در نظر بیاورید که برای افرادی در نسلهای پیش از ما از این هم دشوارتر بود، چون آنها نخستین کسانی بودند که به این واقعیت پی بردند. در صفحات پیش یکی از اینان - شوایتسر - را ستودیم. ولی پشت سر او چهره‌ای حتی بزرگتر و خارق‌العاده‌تر ایستاده است.

نیچه

پس از گذشت یک قرن، هنوز دو مانع جلو دیدگانمان را می‌گیرد تا نیچه را نبینیم. وقتی بر پیشداوری خود که مولود شهرت هراسناک و گمراه‌کننده نیچه است چیره شدیم و با شخص او روبه‌رو گشتیم، آنگاه استعداد، تراژدی و سخنوری تقریباً تحمل‌ناپذیری در برابر خود می‌بینیم:

من خود را آخرین فیلسوف می‌خوانم، چون آخرین موجود بشرم. هیچ‌کس جز خودم با من صحبت نمی‌کند و صدایم بسان صدای آدمی در حال نزع به گوشم می‌رسد. بگذار با تو سخن گویم، با تو صدای محبوبم، با تو ای واپسین دم خوش همه انسانها، حتی اگر گفتگوی ما ساعتی بیش طول نکشد. تو سبب می‌شوی من خود را فریب دهم که تنها نیستم و به کثرت و عشق بازگردم، و قلباً باورم شود که عشق نمرده است. دل من نمی‌تواند لرزه‌های سرد تنهاترین تنهایی را برتابد، و مرا وامی‌دارد طوری حرف بزنم که انگار دو تن هستم.

فریدریش نیچه (۱۹۰۰-۱۸۴۴) روحاً پروتستان بود. پیشینه روحانیت لوتری و تحصیلات خشک کلاسیک به او جدیت وافر در راه مقصود، علاقه شدید به صداقت باطنی، تسخیر نفس، از خویشتن فراتر رفتن، و نیز دلبستگی عظیم به یونانیان داده بود. نیچه گرفتار یک دور شد، زیرا هر چه صادق و راستگو تر شد بر تنهایی خود افزود، و چون کسی نبود که با او صحبت کند با خودش صحبت کرد، و تمامی قدرت فکری خود را بر ضد خود به کار انداخت، و با انتقاد بی‌وقفه از خویشتن خود آگاهی و تنش روحی خود را بالا و بالاتر برد. ایسن و اکشن زنجیره‌ای، همان‌طور که فروید گفت، او را به درجه‌ای از درون‌نگری رسانید که در گذشته هیچ‌گاه برای کسی پیش نیامده بود و احتمالاً در آینده هم پیش نخواهد آمد، ولی البته به بهایی که خواننده را می‌هرساند.

بلندپروازی سرکش او خیلی زود آشکار شد. می‌گویند وقتی هشت‌ساله بود خواهر شش‌ساله‌اش کارهای ادبی او را از همان هنگام پرونده می‌کرد و کنار می‌نهاد، و در سن دوازده‌سالگی پیش از برآمدن آفتاب از خواب برمی‌خاست و تا دیروقت شب چیز می‌خواند، و در چهارده‌سالگی آثار منظوم خود را بررسی

کرد و سه مرحله در آنها یافت. نیچه کوشید فلسفه زندگی رضایت‌بخشی پیدا کند، از مسیحیت و رمانتیسم برگذشت، داروینیسم را جذب کرد، و سپس، در شور و شوق خود برای فلسفه شوپنهاور و موسیقی واگنر آرامشی موقت یافت، و در همین ایام تحت هدایت اروین راد^۱، کارشناس ادبیات یونان و روم باستان، به چنان پیشرفت سریعی نائل آمد که در ۱۸۶۹ در سن بیست و چهار سالگی به استادی دانشگاه بال برگزیده شد. در اینجا به همکاران دلسوز و بلندپایه‌ای چون یاکوب بورکهارت^۲ و فرانتس اووربک^۳ برخورد، و شور و حرارتش برای فلاسفه یونان و روم، برای آموزش و پرورش، برای هنر و بازسازی فرهنگی، او را محبوب دانشجویان کرد. هنوز دیری نپاییده، خیلی زود، به سرمنزلی رسیده بود.

با این حال نیچه در زمینه‌های دیگر خیلی پیش‌رس نبود. برای آدمی که می‌بایست آن‌همه کار انجام می‌داد و آنقدر وقت کم داشت، عجیب است که هفت سال از عمر خود را (۷۶-۱۸۶۹) دست‌پرورد ریشارد واگنر^۴ بماند و بعد سه یا چهار سال دشوار دیگر را صرف بریدن پیوندهای خود با دانشگاه و آلمان و شوپنهاور، و تلاش برای رسیدن به دید سنجیده خویش بکند. اکنون به‌حدود سی و پنج‌سالگی رسیده بود، و خستگی چشم، و تجربه ارتش به‌هنگام جنگ پروس-فرانسه، و فشارهای روانی مفرطی که او بر خود می‌آورد، سلامت او را کاسته بود. حقوق بازنشستگی ناچیزی از دانشگاه می‌گرفت، آنقدر که زندگی تازه‌اش را در مقام «جان آزاده» تأمین کند، و در ایتالیا و جنوب فرانسه و سربس در جست‌وجوی تدرستی بیشتر از ماسخ‌خانه آرزائی به مسافرخانه ارزان دیگر برود. هر جامی رفت طرز زندگی‌اش کم و بیش یکسان بود:

مرد نزدیک‌بین با احتیاط سر میزی می‌نشاند، و از آنجا که معده حساسی دارد مواد صورت غذا را یک‌یک بررسی می‌کند؛ مبادا چای زیادی قوی

۱. Erwin Rhode

۲. Jacob Burckhardt (۱۸۱۸-۹۷). مورخ و هنرشناس سوییسی. برای شرح زندگی و روابط این شخص با نیچه نگاه کنید به یاکوب بورکهارت، نوشته جان لوکاج، ترجمه حسن کاشانی.

۳. Franz Overbeck (۱۸۳۷-۱۹۰۵). (مترجم) ۱۲۷۳.

۴. Richard Wagner (۱۸۱۳-۸۳). آهنگاز آلمانی. (مترجم)

باشد، میادا به خوراک زیادی ادویه زده باشند، زیرا که کوچکترین خطا در انتخاب غذا معده حساسش را به هم می‌زند، و هرگونه زیاده‌روی در تغذیه او اعصاب لرزانش را روزها پریشان می‌دارد. نه لیوانی شراب، نه لیوانی آبجو. نه هیچ‌گونه الکل، نه قهوه، نه سیگار، نه سیگار برگی پس از غذا، آنچه محرک باشد، آنچه طراوت بخشد. یا او را آرامش دهد [همه قدغن]؛ فقط غذای ساده و مختصر و گاه با صدایی ملایم گفتگویی سطحی با میز بغل دستی (به‌روال صحبت کسی که سالها حرف نزده است و می‌ترسد زیادی از او پرسش شود).

و مرد باز می‌رود بالا به اتاق کرایه‌ای کوچک و باریک و مفلوک و بی‌اثاثیه خود، و انبوه یادداشتهای بی‌شمار، برگهای کاغذ، نوشته‌ها و نمونه‌های چاپخانه و گهگاه کتابی و به‌ندرت نامه‌ای بر روی میز. از گل، از تزیین خبری نیست. در گوشه‌ای از اتاق صندوقی چوبی سنگین و بدریخت، یگانه دارایی او، با دو پیراهن و یک دست لباس مندرس. از اینها که بگذریم فقط کتاب و دستنوشته، و روی یک سینی مقداری بطری و شیشه و معجونهای گوناگون، برای رفع «میگرن»، که اغلب ساعتها او را بی‌حس می‌اندازد، و چنگه و گرفتگی شکم، و تهوعهای ناشی از انقباض عضلانی. و روده‌های تنبل، و از همه مهمتر کلورال هایدريت^۱ و ورنال^۲، داروهای وحشتناک ضد بی‌خوابی. زردخانه هراسناکی از زهرها و داروها، ولی، با این حال، تنها یاوران وی در سکوت خالی این اتاق عجیب که در آن هیچ‌گاه آسایشی نیست مگر در همین خوابهای کوتاه و مصنوعی. پالتو در بر، شال گردن پشمی دور سر (چون بخاری لعتتی فقط دود می‌کند و گرمایی بیرون نمی‌دهد)، انگشتها یخ‌زده، عینک ذره‌بینی چسبیده به کاغذ، دستهای شتابان مرد ساعتها می‌نویسد، واژه‌هایی را که چشمهای تیره و تارش به‌سختی تشخیص می‌دهد. مرد ساعتها بدین حال می‌نشیند و می‌نویسد تا آن‌که چشمهایش به‌سوزش می‌افتد.

تنی چند دوست‌گاه از روی نگرانی سراغ نیچه می‌رفتند. اما خود او کمتر سراغ کسی می‌رفت، و صحبت از رابطه‌ی موقت با یکی چند زن نیز در میان بود

1. chloral hydrate

2. Veronal

که با عجله تکذیب شد. ولی روی هم‌رفته این مرد که چنان بی‌پروا روان‌شناسی ریاضت را رسوا کرد، و به‌ما آموخت که به‌زندگی آری بگوییم، خود به‌زندگی نه گفت، و خود ریاضت‌کشی جدی و قابل دلسوزی بود. همان‌گونه که میزان نقاش نقاشان بود، نیچه هم نه‌تنها یکی از بزرگترین نویسندگان، که نویسنده نویسندگان بود، عمر او همه وقف کلام مکتوب شد، و با این‌همه زندگی او سرشار از برنامه‌های ناتمام و وعده‌های تحقق‌نیافته است. هگل این فکر را در مغز سنت بزرگ آلمانی کرده بود که هر نسل وظیفه دارد از نسل پیش فراتر برود، و با آن‌که نیچه پیوسته مخالف سرسخت تاریخ‌گرایی^۱ و اعتقاد به پیشرفت بود، به‌این مصاف تن داد که «فراتر برو» و چنان با پرسش و پرسش از خود بر روش تفکر انتقادی اصرار ورزید که برای روح شکنجه‌دیده او نیل به آرامش برای همیشه محال شد.

من می‌خواهم کارها را بیش از هر کس بر خودم سخت سازم: تنها در زیر این‌گونه فشار است که من وجدانی نسبتاً آرام می‌یابم و صاحب چیزی می‌شوم که افرادی انگشت‌شمار دارند یا در گذشته داشته‌اند، یعنی، پروبال.

نیچه بی‌شبهت به‌کی‌یر که گور نیست یعنی، با دشوار ساختن کارها بر خود، سرزمین موعودی را که برای خوانندگانش می‌جوید، بر شخص خود روا نمی‌دارد. از کوه فِسْجَه^۲ بالا می‌رود که سوی دیگر را ببیند، ولی همان‌جا متوقف می‌ماند:

من نمی‌خواهم زندگی را از سر گیرم. چگونه تاکنون آن‌را تحمل کرده‌ام؟ با آفرینش. چه چیز مرا به‌تحمل منظره زندگی وامی‌دارد؟ بیش آب‌مرد که به‌زندگی به‌دیدۀ مثبت می‌نگرد. من خود نیز کوشیده‌ام به‌آن به‌دیدۀ مثبت بنگرم. ولی...^۳

برای فهم نیچه پخته و جاف‌تاده بهترین نقطه شروع، شک‌گرایی و

1. historicism

۲. Pisgah، کوهی که موسی پیش از مرگ خود سرزمینهای مقدس را از فراز آن دید. (مترجم)

۳. برگردان فارسی (با برخی تغییرات کوچک) از نیچه، ترجمه عزت‌الله فولادوند، ص ۳۶، طرح نو، ۱۳۷۳.

خود را از مایه‌های سالهای ۸۱-۱۸۷۶ است، سالهایی که او انسانی، زیاده‌انسانی^۱ و سپیده‌دم را در دست نگاشت. نتیجه وقتی از واگنر بزرید. آرمان‌گرایی اولیه، رمانتیسم، و نیز ایمان خود را بدنیروی رهاننده هنر از دست داد: ... پس از این سرخوردگی محکوم بودم شدیدتر از همیشه به گمان بشوم. شدیدتر از همیشه غرس بورژم، شدیدتر از همیشه تنها باشم و طیفه من، کجا غیب شده بود؟

نیچه به این مفهوم مردی دین بود که می‌بایست در زندگی مسالمتی می‌داشت، انجیلی که بشارت بدهد:

آن پیغمبر قادر نهان، که نامی برای آن نداریم تا این که خود را اسرار خاتم در تقدیر تکلیف مایه‌سانی نماید، آن جبار در نهاد ما برای هر تلاشی که به قصد گریز یا در رفتن از دست او انجام بدهیم، برای هر غریزشداری نهنگام برای هر سازگاری یا کسانی که از آن ایسان نیستیم، برای هر گونه فعالیتی، هر چند آبرومند، که ما را از هدف اصلی‌مان کنار بزنند، آری، حقیر برای هر فصلیتی که بخواهد ما را از سنگری برترین مسؤولیت فردی‌مان محضون بدارد، بهایی هراسناک می‌گیرد.

نیچه در این دوران در صدد بود از مسیری که کژرویش می‌شمرد به‌راه راست باز آید. اگر در این مدت خود را دست آرمان‌گرایی داده بود، چاره آن است که اینک به مطالعه علوم اثباتی بپردازد و تفکر خود را با شدت بیشتری طبیعت گرایاند. نتیجه انسانی، زیاده‌انسانی (۸۱-۱۸۷۸) بود. و اگر ساده‌لوحی به خرج داده است، اکنون می‌باید مظهر فکر خود را در معرض حسودار مایی و انتقاد سختی قرار بدهد. نتیجه این یکی سپیده‌دم بود.

انسانی، زیاده‌انسانی یادآور آن است که نیچه عمیقاً تحت تأثیر داروینیسیم بود. نیچه به داروین ارادت خاصی نداشت، عقاید او را البته درست ولی خطرناک می‌پنداشت، حرفهای داروین تبارت نبود، حظور بود که باید بر آن علیه کرد. روش غلبه او، طبق معمول، ردیابی و آرمودن مستبعدترین معانی

1. Human, All Too Human

ضمنی شک‌آورانه داروینیسیم در شخص خویش بود. اگر ذهن آدمی با همه تواناییها و دستاوردهایش صرفاً جزئی از طبیعت است، پس نتیجه هم باید تفسیرهایی کاملاً طبیعت‌گرایانه برای اخلاق، برای هنر، برای دین، برای نوع و حتی برای خود اراده معطوف به حقیقت بتواند ببیند. پس بدین مسائل اندیشید و در خلال آن دریافت که دارد به سوی هیچ‌نگاری می‌رود.

در نخستین و ساده‌ترین مرحله، هر موجود زنده جهان کوچه‌ی برای خود می‌آفریند و با ابزار توان و خواستها و تجربه‌های عادی خود دیوار به‌دور خود می‌کشد. توانایی موجودات زنده برای شبیه‌سازی، برای اختراع، نمونه‌سازی و ابزار وجود، خصلت بارزی است که آنها را زنده نگه می‌دارد. اینها جهانی که چک وجود می‌آورند و از طریق آن خود را در وضعی قرار می‌دهند که نمرسد خواستهای خود را تحقق بخشند. این کار در انسان، که حیوانی اجتماعی و زباندار است، به‌طور جمعی انجام می‌پذیرد. دانش ما همه دانش جمعی است، مفاهیم ما همه مفاهیم جمعی است. مطلب اصلی بقای جمعی است، و آدم مخالف‌خوان، فرد استثنایی، همواره به‌عنوان دیوانه و کسی که لایق زیستن نیست، کنار رانده شده است، مگر آن که جمع تصادفاً مصلحت بیند بخشهای درخوری از تعالیم او را برگیرد و مورد استفاده خود قرار بدهد. بدین ترتیب تمامی مقوله‌های فکری ما، تمامی ساختارهای زبان ما، و حتی جهان خارج که موضوع درک و تصور ماست دستاورد جمعی است. طرح‌ریزیهای تخیلی توده‌هاست که از راه انتخاب طبیعی و تنازع بقا پیرایش و پدیدار شده است. شناخت ما همه عملی و وابسته به چشم‌انداز است، و در خدمت حیات گروهی به‌وجود آمده است. امر واقعی در کار نیست، فقط تفسیر و تأویل است، حقیقتی در کار نیست، فقط افسانه‌های مفید است. بهترین علم آینده تبارشناختی خواهد بود: تکامل افسانه‌های بشر را نشان خواهد داد، و دانستنی که باز خواهد گفت باز لاجرم چیزی نیست، مگر افسانه‌ای دیگر. آنگاه در سپیده‌دم، در گفتگو با پیشینیانی چون موتنی^۱، پاسکال و

۱. Michel de Montaigne (۹۲-۱۵۳۳)، مقاله نویسی فرانسوی. (ترجم)

شوپنهاور، نیچه باز همان ابزار تحلیل تحویلی و شکاکانه را در جهت روان‌شناسی درون‌گرا به کار می‌گیرد. این کتاب در حقیقت تا اندازه‌ای به تعبیر رویاها (۱۸۹۹) نوشته فروید شباهت دارد و در مورد بسیاری از بینشهای روانکاوی نقش پیشگام دارد. نفس خودآگاه و عقلی و اخلاقی ما بیشتر نوعی نظام تخیلات موروثی حفاظتی ماست: نفس حقیقی رؤیابین است، به شکل خیالیاف جلوه‌گر می‌شود، نمادپرداز مهجوری است که می‌کوشد تا مگر کلاف سردرگم محرکات متعارض و غیرعقلی خود را بیان کند و با هم آشتی دهد. کار نیچه به جایی می‌رسد که آزادی اراده را نفی می‌کند، و اصرار می‌ورزد که عقلانیت و سیله و واسطه‌ای بیش نیست. نفس به راستی فرآوردی طبیعی است، و سرچشمه نهایی اعمال ما کاملاً بر ما نهان است:

... شاید نه اراده‌ای وجود دارد نه مقصودی، و اینها فقط تصورات ماست. دستهای آهنین جبر و ضرورت که تاس بخت را به چرخش درمی‌آورند بازی خود را برای مدتی بی‌پایان ادامه می‌دهند: پس لابد چرخشهایی هم هست که با هدفمندی و عقلانیت مو نمی‌زند. شاید کارکردهای اراده و مقصود ما چیزی جز همین چرخشها نباشد، و ما آنچنان محدود و آنچنان مغروریم که محدودیتهای مفرط خود را نمی‌بینیم: یعنی نمی‌فهمیم که ما خود با دستهای آهنین تاسها را به چرخش درمی‌آوریم، و در ارادی‌ترین اعمال خود فقط در بازی جبر و ضرورت شرکت داریم. شاید!

از دید نیچه همین «شاید» کافی است تا به اعتماد ما به تصورات سنتی درباره عقل، به صدق و حقیقت، و به آزادی لطمه مرگبار بزند. بررسیهای نیچه او را به سوی نوعی آموزه خودبینی روانی کشانید. اعمال ما همه مولود جبر است: تعارض انگیزه‌ها در تأملات ما اثر می‌گذارد، و گزینشهای ما صرفاً پیروزی نیرومندترین انگیزه‌های ماست. نفس صرفاً در صدد ایجاب خویشدن و برآوردن خواسته‌های خود است. بدین ترتیب، انتظار می‌رفت که سپیده دم کتاب بدبین و هیچ‌انگار دیگری باشد؛ اما این طور نبود. بصیرت‌کلیدی آن این است که اگر همه چیز به جبر و ضرورت است، پس همه چیز بی‌گناه است. دیگر

دلیلی باقی نمی‌ماند که احساس تقصیر کنیم، که خود را متهم سازیم، یا بخواهیم چیزی جز این که هستیم باشیم. باید بیاموزیم که به خود نهمت نزنیم، و خود را بفهمیم و بپذیریم. سپیده دم که فرارسد اخلاقیات آزارنده قدیم، که شهوتها را پلید می‌شمرد و به ما می‌آموخت بکوشیم بیهوده خود را عذاب دهیم و بر خود غلبه جویم همه چون کابوس از بین می‌رود. نیچه پاکی و معصومیت مقدس اخلاق خوددینانه را ندا می‌دهد:

خودخواهی آرمانی. آیا حالتی مقدس‌تر از آبتنی هست؟ هر چه می‌کنیم بر این باور ناگفته است که برای آن که درون ماست به نحوی مفید است! بر ارزش مرموز آن می‌افزاید، و فکر آن ما را مسرور می‌سازد! در حالت زایمان بی‌آن که زیادی به خود فشار بیاوریم از بسیاری چیزها پرهیز می‌کنیم! خشم خود را فرومی‌بریم، از در آشتی درمی‌آیم: نوزاد ما بایست در نهایت خوبی و ملایمت زاده شود. اگر تند یا بی‌پروایی به خرج دهیم نگران می‌شویم: مبادا قطره ناپاکی در جام زندگی عزیز ناشناخته ما بریزد! همه چیز در پس پرده است، شوم و تهدیدآمیز، نمی‌دانیم چه دارد روی می‌دهد، چشم به راهیم و سعی می‌کنیم آماده باشیم. در عین حال، نوعی احساس پاک و پالانده عدم مسؤولیت ژرف بر ما مستولی است، تقریباً مانند احساس تماشاگر پیش از آن که پرده بالا برود، آن دارد نمو می‌کند، دارد عیان می‌شود: اختیار تعیین ارزش آن یا ساعت ورود آن در دست ما نیست، از ما کاری ساخته نیست جز این که آن را سالم نگه داریم. نهانی‌ترین امید ما این است که «آنچه اینجا پرورش می‌یابد چیزی عظیم‌تر از ماست»: پس نه تنها چیزهایی را که به حال آن سودمند است بلکه شادی و افتخارات روح خود را: همه چیز را برای او مهیا می‌کنیم که خوش به دنیا بیاید. آدمیزاد هم باید در یک چنین حالت تقدیسی زندگی بکند! این است حالتی که آدم می‌تواند در آن به سر برد!

این واژه‌ها که در زمستان ۸۱-۱۸۸۰ در جنوا نوشته شد، نشانگر اعتلای روحیات نیچه است. پس از آن که طبیعت‌گرایی و شک‌آوری را به منتهاالیه آنها می‌راند، چیزی تازه و زیبا در خود کشف می‌کند، که بشارت فکر پخته او، و دربرگیرنده رشته‌ای تصورات همبسته است. همه چیز به جبر و ضرورت است.

پس همه چیز بی‌گناه است. هر گونه آرمان‌گرایی نوعی توهم زیان‌بار است و ما را از خود و از زندگی بیزار می‌گرداند. پیشنهاد نیچه در عوض «معصومیت صیروت و شدن» است. وقتی خود را واقعاً شناختیم و از خواستهای خود باخبر شدیم، آنگاه معصومانه و ضروری و درست است که ارزشهای خود را بر پایه خواستهای خود برگزینیم. ما خودآگاهانه و معصومانه تأیید و ایجاب خواستهای خود را می‌پذیریم، و به‌زندگانی آری می‌گوییم. ولی این واقعیت که اخلاق زندگی طلب خودخواهانه تازه نیز در واقع خود نوعی دلیل‌تراشی دیگر است، و خود نیز می‌داند که چنین است، سبب می‌شود که این اخلاق هم بازیگوش و نامسئول گردد. این دانش طربناک^۱: عشق به‌سرنوشت^۲، عشق به‌وجود است.

سپیده‌دم در ژوئیه ۱۸۸۱ منتشر شد، و طبق معمول هیچ توجهی جلب نکرد: «هیچ‌کس در مورد من هیچ تغییری نکرده است؛ هیچ‌کس توجهی به‌من نداشته است.» نیچه در همان ماه وارد زیلس ماریا^۳، در انگادین^۴، علیا، در چندمیلی سن موریتس شد. در اتاقی که بیشتر تابستانهای باقیماندهٔ عمر او در آن گذشت، سه روز نخست را بستری و گرفتار سردرد شدید و استفراغ بود. سپس حالش که رو به‌بهبود رفت بار دیگر اسپینوزا را خواند، و باشف شباهت و قرابتی با کارهای خود در او یافت. اسپینوزا هم اندیشمندی طبیعت‌گرا و منکر هر گونه نظم جهانی بود، در مورد آزادی اراده و نوع‌دوستی شک داشت، و می‌گفت اخلاق می‌باید بر روان‌شناسی خوددینانه استوار شود. از این گذشته، او هم مانند نیچه، طبیعت‌گرایی را به‌عرفان تبدیل کرده بود؛ چون که اسپینوزا پذیرش ضرورت و «عشق عقلی خداوند» را یکی می‌دانست، و نیچه می‌گفت کسی که ضرورت، و بنابراین معصومیت صیروت را بپذیرد، می‌تواند بیاموزد که «به‌جهان همچون به‌خدا بنگرد».

نیچه در آن ماه اوت در زیلس ماریا به‌اوج گونه‌ای وجد و سرور رسید:

1. gaya scienza
3. Sils Maria

2. amor fati
4. Engadin

در افق من اندیشه‌هایی سر برآورده که نظیر آنها را هرگز ندیده‌ام. گاهی فکر می‌کنم زندگی فعلی‌ام به‌راستی خطرناک است چون من از جمله ماشینهایی هستم که می‌تواند منفجر شود.

در این زمان شروع به‌نگارش یادداشتهایی کرده بود که بعدها وارد دانش طربناک (۱۸۸۲) و زرتشت (۵-۱۸۸۳) خواهد شد. به‌تمامی توان ادبی‌اش نیاز داشت تا بتواند پیام تازه‌اش را به‌نحوی قابل فهم عرضه کند، چون بدون تردید آموزهٔ او چنان بدیع و چنان عجیب بود که فهم آن آسان نبود. می‌خواست در دانش طربناک انتقادی تمام‌عیار از همهٔ اخلاقیات تا به‌امروز به‌عمل بیاورد و بعد راه «ارزیابی دوبارهٔ همهٔ ارزشها»^۱ و آفرینش نوعی اخلاق تازه را نشان بدهد. اخلاق تازه فقط اخلاق خوددینانهٔ انسان‌مداری طبیعت‌باور نخواهد بود. اگر صرفاً این باشد دیگر طربناک نیست: طرب در خود ریشخند^۲ سرخوشانهٔ آن است. جوهری وجود ندارد، همه نمود و ظاهر است:

نمود و ظاهر برای من خود چیز زنده و فعال است، و آتچنان در ریشخند خود پیش می‌رود که حس می‌کنم اینجا آنچه هست نمود و ظاهر، امید واهی^۳. رقص روانی است و جز این نیست، که در میان این همه رویایینان من اندیشمند هم رقص خود را می‌رقصم، که اندیشمند نیز وسیله‌ای است برای طولانی‌تر کردن رقص زمینی، و بنابراین او هم یکی از تعزیه‌گردانان هستی است...

اغلب گفته می‌شود که قرن بیستم در ذهن نیچه و در دههٔ ۱۸۸۰ تولد یافت. سپیده‌دم نه‌تنها اندیشه‌های فروید بلکه، در قطعهٔ مربوط به‌آبستنی، اندیشه‌های یونگ را، که خودخواهی کوچک باید کنار بایستد تا خویشتن بزرگتر تولد یابد، نیز در بر دارد. اندیشهٔ وجودی پوچی و بی‌معنایی هستی آدمی، و نیازمندی ما به‌پذیرش مسؤولیت کامل برای آفرینش ارزشهای نو، همه از نیچه سرچشمه گرفته است. همچنین این اندیشهٔ عجیب‌تر و گرانمایه‌تر که با پذیرش در بست پوچی، بشر می‌تواند نوعی «رهایش و عدم مسؤولیت

1. transvaluation of all values

2. self-mockery

3. Will o' the Wisp

نهایی» پیدا کند. رؤیا و رقص ادامه می‌یابد، و شناخت شادشان از پوچی خود و نیز «پیوند خنده و خرد» محفوظشان می‌دارد.

همان‌گونه که کانت امر مطلق^۱ را وضع کرد و آنرا محک مطمئن اخلاقی بودن اصول عملکرد ما قرار داد، نیچه هم محک خود را آورد، محکی که به وسیله آن می‌توان دریافت آیا ما به راستی خواهان آری‌گویی به زندگانی هستیم. فرض کنید شیطانک آزارنده‌ای در لحظه بیشترین تنهایی‌تان دزدانه به‌دل شما راه یابد و به شما بگوید: «تو باید همه عمرت را به همین روال، با همین دردها و شادیها و فکرها و آه و ناله‌ها، بارها به سربری. در گردش بی‌پایان چرخ روزگار ساعت شنی هستی مرتب سروته خواهد شد، و تو هم به همراه آن، ای ذره غبار». پاسخ شیطانک را چه می‌دهید؟ آیا او را نفرین می‌کنید؟ یا آن‌که در زندگی شما لحظه‌ای وجود داشته چنان شگرف که هر چیز دیگر را تلافی می‌کند و حال می‌توانید جواب بدهید: «تو از خدایانی، من عالی‌تر از این هرگز چیزی نشنیده‌ام!» اگر توانستید این را بگویید، آنگاه به راستی می‌توانید به زندگانی آری بگویید.

این نیمروز بزرگ، برترین لحظه حیات، برای خود نیچه هنگامی فرا آمد که این محک را کشف کرد و فهمید که می‌تواند از عهده آزمون برآید: اکنون داستان زرتشت را خواهیم گفت. مفهوم بنیادی کار، اندیشه تکرار جاودانه، برترین دستور ایجابی که می‌توان به دست آورد، متعلق به اوت ۱۸۸۱ است: آن را بر تکه‌ای کاغذ یادداشت کردم و در کنارش نوشتم: «دو هزار متر بر فراز انسان و زمان». آن روز در میان درختان کنار دریاچه سیلواپلنا^۲ راه می‌رفتم: پهلوی قطعه سنگ اهرام‌ماندگی کلانی که در نزدیکی سورلی^۳ سر به آسمان کشیده ایستادم. آنگاه این اندیشه به ذهنم رسید.

مادام که مغز او کار می‌کرد نیچه بناور داشت که این مکاشفه رویداد تاریخی بزرگی بود. می‌توان آن را با کشف لوتر درباره توجیه توسط ایمان قیاس کرد، و نیچه آنقدر صداقت داشت که از خود پرسد آیا این دلیل آن است

1. Categorical Imperative
3. Surlei

2. Silvaplana

که پس از همه حرفها مثبت الهی نادیده‌ای تابه‌حال زندگی او را هدایت می‌کرده است و پس از آن‌همه درگیری و تعارض سرانجام او را به این عزم رهنمون شده است. ولی این فکر را از سر بیرون کرد و با خود گفت پیروی از مفاهیم تلویحی الحاد و شکاکیت تمام عیار او را به موضع تازه‌اش رسانید. با این حال، مگر او خود از طریق برهوت مرگ ره به حیات تازه‌ای نیافته بود؟ بلی، حتماً؛ ولی خدای مرده و دوباره برخاسته او دیونوسوس^۱، خدای طبیعت، خواهد بود نه مسیح. او هم، به پیروی شوپنهاور، عیسی را چهره‌ای اساساً جهان‌گریز و ملکوت آسمانی او را دوری از زندگی می‌پنداشت، حال آن‌که دیونوسوس در پی تأیید زندگی بود. در زمان نیچه بازگشت مسیحیت به جسم و به جهان خاکی، که اندکی بعد در کارهای حتی هنرمندان خرده‌پا از قبیل اریک گیل^۲ نمایان است، هنوز آغاز نشده بود: و نیچه فکر می‌کرد کشف او شدیداً ضد مسیحی است، چون آخرین سایه‌های برج‌مانده خدا، واپسین حسرت هر چیز متعالی‌تر از این جهان و این حیات را از بین می‌برد. نیچه حال احساس کرد می‌تواند خود را ضد مسیح (دجال) بنامد، مسیحیت را دینی حیات‌برانداز بخواند، و بیشتر و بیشتر به آن حمله آورد، و از همه مهم‌تر مرگ خدا را اعلام کند. مشاجره قلمی او با مسیحیت روز به روز شدیدتر شد، با وجود این پیوند او با چهره‌هایی نظیر پاسکال به او آموخته بود که در کُنه این دین اشتیاقی آتشین برای حقیقت و صداقت باطنی وجود دارد. آیا مسیحیت عیناً همین را به شخص او نیاموخته بود؟ ولی در ضمن سالها کشمکش و رنج و محنت نیز به وی آموخته بود که اراده معطوف به حقیقت، ضابطه عقل انتقادی سنجشگر، وقتی در غایت خود به کار رفت، سرانجام به این نتیجه طنزآمیز می‌رسد که حقیقت مطلق وجود ندارد، و ناچار می‌شود دست به دامن دانش طربناک «اراده نکوی معطوف به ظاهر» که از آن اَبَر مرد است بشود. نیچه بر آن بود که مسیحیت هرگز نمی‌تواند آن گام نهایی معنوی را بردارد. برعکس، الهیات انتقادی قرن نوزدهم در نظر او، اقدام قهرمانانه مسیحیت برای ابطال خود بود.

۱. Dionysus، خدای باروری و شراب و حامی ادب و هنر در آیین یونان قدیم. (مترجم)
۲. Eric Gill (۱۸۸۲-۱۹۴۰). حکاک، مجسمه‌ساز، طراح و نویسنده انگلیسی. (مترجم)

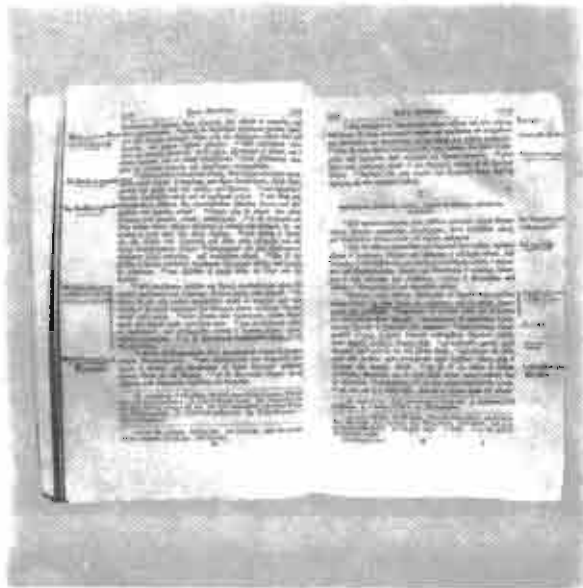
تمامی چیزهای بزرگ خود به خود، از طریق عمل ابطال خود، از بین می‌رود؛ قانون زندگی چنین حکم می‌کند... بدین سان احکام جزئی مسیحیت را اخلاقیات آن از بین برد، و اخلاقیات مسیحیت نیز به همان گونه از بین خواهد رفت، مادر آستانه این رویداد ایستاده‌ایم. حقیقت و صداقت مسیحی، پس از یک رشته نتیجه‌گیری، اینک باید نتیجه‌گانی را بگیرد، نتیجه‌ای که می‌گوید: باید فاتحه خود را بخواند. این با پرشی که مسیحیت از خود می‌کند: «اراده معطوف به حقیقت بر تاسر چه نشان می‌دهد؟» تحقق می‌پذیرد.

این نکته ما را به یاد شوایتسر می‌اندازد و رأی او درباره دستاورد الهیات لیبرال قرن نوزدهم، و روی آوردن بعدی او به مذهب عشق و حرمت حیات. دانشمندان مسیحی طرز تفکر انتقادی خود را به جایی می‌رسانند که اراده معطوف به حقیقت به خود شک می‌برد، و درباره خود به آگاهی انتقادی می‌رسد — و نتیجه نخستین کسی بود که به این نقطه رسید — آن وقت مسیحیت به آخر رسیده است. نتیجه ادامه می‌دهد:

پیدایش این خودآگاهی به اراده معطوف به حقیقت ناگزیر اخلاقیات را از بین می‌برد. این چشم‌انداز بزرگی صدها عملی است که در دو سده آینده توجه اروپا را به خود مشغول خواهد داشت، چشم‌اندازی بی‌اندازه سهمناک و مشکل‌آفرین ولی در عین حال بی‌اندازه امیدبخش.

این بحران فاجعه‌آمیز در فرهنگ اروپایی، که نتیجه آن را مرگ خدا می‌نامد، از مدتی پیش شروع شده بود. نتیجه خود را آغازگر آن نمی‌دانست. برعکس، او می‌کوشید به نسل خود هشدار دهد که این رویدادی چنان عظیم است که هنوز کاملاً سر نرسیده است؛ استلزامات کامل آن تازه دارد پدیدار می‌شود.

آیا نشنیده‌اید حکایت آن دیوانه‌ای را که با مقدار روز روشن قناتوسی برافروخت و به بازار دوید و پیایی فریاد کشید: «من خدا را می‌جویم! من خدا را می‌جویم!» در آن هنگام بسیاری از کسانی که به خدا ایمان نداشتند در آن پیرامون ایستاده بودند و، بنا بر این، دیوانه‌خنده‌های فراوان برانگیخت. یکی پرسید: مگر گم شده است؟ دیگری پرسید: مگر همچون کودکی راه خود را گم کرده است؟ یا پنهان شده است؟ مگر از ما می‌ترسد؟



انجیل یونانی که شوایتسر در مانورهای نظامی ۱۸۹۴ همراه خود برد، با حاشیه‌نویسیهای اصلی خود او.

شوایتسر مشغول ساختمان در لامبارن.



گنورک ویلهلم فریدریش
هگل.



ایمانوئل کانت.



اتاق خواب «خانه دکتر» در
لامبارن.



شوایتسر در حین کار.



تصویرهای برجامانده از
کی پرکه گور اندک و نامرغوب
و همه یا مبالغه آمیز یا
کاریکاتور است.



پاریس ۱۸۴۴، کارل و پنی مارکس در خانه کوچۀ وانو با هاینریش هاینه (نشسته).

(بالا) آرتور شوپنهاور در
۲۱ سالگی. رابطه نامساعد او با
مادرش، یوهانا، (پایین) چه بسا
علت بدبینی و زن‌ستیزی او
بود. مادر میزبان محافل اعیانی
و ژمان‌نویس معروفی از آب
درآمد؛ و پسر گوشه‌نشین و
مردم‌گریز شد.



مسیحیت در آسیا. پدر روحانی یسوعی ماتئو ریچی با نخستین مسیحی چینی، لی بالوس.
در حدود ۱۶۰۰.



ویوکاناندا، در شبکاگو، ۱۸۹۳.



مگر به سفر رفته؟ یا مهاجرت کرده است؟ و همین طور نعره می زدند و می خندیدند.

دیوانه به میانشان پرید و با نگاه میخکوبشان کرد. فریاد زد: «خدا کجا رفته؟ به شما خواهم گفت. ما — من و شما — او را کشتیم. ما همه قاتلان او هستیم. ولی چگونه چنین کاری کردیم؟ چگونه توانستیم دریا را بنوشیم؟ که به ما ابری [از اسفنج] داد که سراسر افق را با آن بزدانیم؟ چه می کردیم هنگامی که این زمین را از خورشید گسلاندیم؟ اکنون زمین به کجا می رود؟ ما به کجا می رویم؟ به دور از همه خورشیدها؟ پیوسته سرازیر در سراشیب سقوط؟ به پس، به پهلوی، به پیش، به هر سو؟ مگر هنوز زیر و زبری هست؟ مگر در هیچی بیکران سرگردان نشده ایم؟ مگر دم سرد تهیگی را احساس نمی کنیم؟ مگر این دم سرد، سردتر نشده است؟ مگر شب دم به دم بیشتر ما را در تاریکی فرو نمی پیچد؟ مگر نباید در بامداد تابناک فانوسها را روشن کنیم؟ مگر هیاهوی گورکنانی که خدا را به خاک می سپارند به گوشمان نرسیده؟ مگر بوی واپاشیدگی الوهی به مشاممان نخورده؟ خدایان نیز متلاشی می شوند. خدا مرده است. خدا مرده می ماند. ما او را کشته ایم.

ما قاتلان سرآمد همه قاتلان چگونه خویشتن را تسلی دهیم؟ آن که جهان تاکنون از او مقدس تر و نیرومندتر به خود ندیده، زیر خنجرهای ما آنقدر خون داد تا مرد. کیست که این خون را از ما پاک کند؟ به چه آبی خویشتن را بشوئیم؟ چه آینه های توبه و چه بازیهای آسمانی ناگزیر خواهیم بود اختراع کنیم؟ آیا عظمت این واقعه از حد ما در نمی گذرد؟ آیا نباید صرفاً برای این که شایسته آن بنماییم خودمان خدا بشویم؟ هرگز واقعه ای به این عظمت نبوده است، و هر که پس از ما زاییده شود، به جهت این واقعه به تاریخی بالاتر از هر تاریخی تا امروز تعلق خواهد داشت.»

اینجا دیوانه ساکت ماند و بار دیگر به شنوندگانش نگریست؛ آنان نیز دم درکشیدند و شگفت زده به او نگریستند. سرانجام دیوانه فانوس را بر زمین کوبید، فانوس شکست و خاموش شد. دیوانه گفت: «من زود آمده ام. زمان من هنوز نرسیده است. این رویداد عظیم و دهشتناک هنوز در راه است، هنوز سرگردان است، هنوز به گوش آدمیان نرسیده است. رعدوبرق نیازمند زمان است، نور ستارگان نیازمند زمان است، رویدادها هرچند روی داده

باشند، باز برای این که دیده و شنیده شوند، نیازمند زمانند. این واقعه هنوز از ایشان دورتر از دورترین ستارگان است، و با این همه آنها خودشان این کار را کرده‌اند!^۱

مرگ خدا فقط نوعی الحاد تعصب‌آمیز نیست. فراموش نکنیم نیچه از ایام جوانی خدانشناس بود، یعنی خیلی پیش از آن که خود را قادر بیند که مرگ خدا را اعلام کند. پس مفهوم این حرف بیشتر فقدان نهایی ایمان به هر گونه هستی خارجی هدایت‌کننده و نگهدارنده حیات بشر، و از جمله حتی جهانی عینی و بانظم است: و این یعنی هیچ‌انگاری.

در کتاب غروب بتان^۲ (۱۸۸۰) نیچه در فصل فوق‌العاده کوتاهی، زیر عنوان «چگونه 'جهان حقایق' سرانجام اسطوره شد»، فروپاشی جهان را ردیابی می‌کند و نشان می‌دهد که آمادگی دارد این فکر را تا به کجا بکشد. در آغاز، جهان حقایق، صاف و ساده همین جهان انسان دانا، شریف و پارسا بود. آنگاه [این جهان] موقتاً دست‌نیافتنی شد، ولی دست‌کم وعده آن داده شد. سپس، به روایت مسیحیت، این جهان بالا یا فراسوی ما رفت. در مرحله بعد، تقریباً همزمان با فلسفه کانت، اندیشه دست‌نیافتنی، ستاره‌ای راهنما شد. سپس مردم گفتند، «دست‌نیافتنی؟ بنابراین نامعلوم، و عملاً بی‌اهمیت»، و رو بردند به علوم تجربی و اثباتی. در قدم بعدی تصور «جهان حقایق» سراپا زائد خوانده شد و نفی گردید، و خواننده انتظار دارد نیچه در اینجا بایستد، و به اراده نیکوی معطوف به نمودها و روح سرخوش دانش طربناک بسنده کند. ولی وی همچنان پیش می‌رود: «اکنون دیگر چه مانده؟ شاید جهان نمودها و ظواهر... ولی نه! جهان نمودها و ظواهر را نیز با جهان حقایق برانداخته‌ایم!» و در پراتز رشته‌ای عبارت دیگر می‌آورد: «نیمروز؛ لحظه کوتاه‌ترین سایه‌ها؛ پایان بزرگترین خطاها؛ نقطه اوج انسانیت؛ زرتشت [سخن] آغاز می‌کند.»

نیچه اینجا کار را به جایی می‌رساند که از جهتی هیچ‌انگاری، ولی از

۱. برگردان فارسی (با برخی تغییرات کوچک) از نیچه، ترجمه عزت‌الله فولادوند، صفحه‌های

جهت دیگر نوعی آرمان‌گرایی اراده‌باورانه محض است، که سخن می‌گوید، «چیزی سدره تو نیست: تو می‌توانی، و می‌باید، هر چه دلت می‌خواهد بکنی!» اینجاست که از خود می‌پرسیم طبیعت‌باوری دهه پیش، سالهای آخر دهه ۱۸۷۰، که نیچه کار خود را با آن شروع کرد چه شد. آیا شاخه‌ای را که بر آن ایستاده بود نبریده است؟ مگر نیچه سفر خود را به دیار شک‌گرایی با اندیشه داروین شروع نکرد که می‌گفت ذهن انسان با همه توانایی آن کاملاً محصول جبر و تصادف فرایند تکامل در طبیعت است؟ این نقطه آغاز خود نوعی جهان، جهان زیستی، و میزانی شناخت از محتویات و قوانین این جهان را مفروض می‌گیرد. نتیجه‌گیریهای نیچه تا سال ۱۸۸۱ کمابیش با این سرآغاز می‌خواند، چون او هم به پیروی از تعلیمات کانت و شوپنهاور معتقد بود که علم فقط جهان نمودها و ظواهر را سروسامان می‌دهد، و سپس استدلال می‌کرد که دانش طربناک تشخیص این امر است که جهان چیزی نیست مگر نمود و ظاهر، و ما هم که محصول آئیم چیزی جز نمود و ظاهر نیستیم، و همین‌طور است همه نظریه‌های ما درباره جهان. بدین قرار انسان، «حیوان خیالپرو»^۱ که دوست دارد در باهای خود را باور کند می‌تواند دست‌کم به خودشناسی زیستی مختصری دست یابد، و همین او را قادر می‌سازد به خود و به این خودشناسی بخندد، و بر قصد و به‌زندگی آری بگوید.

نیچه طبیعت‌باور تا اینجا با خود همساز است، و آنهایی که او را مردی روشنگر، یکی از پیروان گوته (آدمی در واقع کاملاً معتدل، و نه آن‌طور که شما همه خیال می‌کنید وحشتناک) می‌دانند می‌توانند او را بر این مبنا تعبیر و تفسیر کنند. ولی این همه داستان نیست، چون نیچه هیچ‌انگار، شکاک واقعاً تندر که نه تنها جهان حقایق بلکه جهان نمودها و ظواهر — از جمله نمودها و ظواهر زیستی — را برمی‌اندازد نیز وجود دارد. با این همه وقتی واژه‌هایی چون زندگی، میل و رؤیا شالوده خود را در زیست‌شناسی از دست بدهند، معنای آنها نیز از دست می‌رود، و دیگر چیزی نمی‌ماند که به آن آری گویی. آبرمرد باید جهان تازه خود را بیافریند، و نه از میان مواد و مصالح زیستی، بلکه از هیچ^۱، و به‌راستی از هیچ.

1. ex nihilo

2. *The Twilight of the Idols*

پس در اندیشه نیچه، میان طبیعت‌باوری و هیچ‌انگاری تعارضی جدی وجود دارد. نظر من این است که هیچ‌انگاری او جالب توجه‌تر است، و سرانجام چیره می‌شود. برای همین است که نیچه این همه الهام‌بخش نهضت جدید در هنر می‌باشد. و هرچند از طبیعت‌باوری او برای طرد مسیحیت استفاده شد، هیچ‌انگاری او باز باید راه بر مسیحیت بگشاید و آن را یکی از امکانات بشمارد، چرا که باز می‌رسیم به موضعی چون موضع کی‌یرکه‌گور: آخر دست چیزی در برابر ما وجود ندارد مگر یک‌رشته صورتهای ممکن آگاهی، و نیاز ما به برگزیدن راه و رسم زندگی خویش.

نیچه، نیچه فوق‌العاده هوشیار، که هیچ چیز از نظرش پنهان نیست حتی ستوجه این نکته هم شده است. اگر حقیقت سراسر اختراع و نه اکتشاف است، و نظامهای شناخت همه آثار هنری است؛ اگر فلسفه یکسره شعر و شاعری است، پس کار انسان آینده در واقع این خواهد بود که آنچه را در قرون گذشته ناخودآگاهانه انجام داده حال خودآگاهانه و باریشخند به‌خویشتن انجام بدهد. پس ما چرا حق نداشته باشیم اراده کنیم و همانند آن واقعیت مسیحی تازه‌ای بیافرینیم؟ پاسخ نیچه به این پرسش نشان می‌دهد که او می‌تواند آمدن فیلسوفان هنرمند را پیش‌بینی کند، ولی از متکلم هنرمند خبری نیست:

آفرینش دین عبارت از همین است، برانگیخته شدن ایمان توسط کسی در ساختاری اساطیری که او در خلأ بنا کرد: یعنی، نیاز فوق‌العاده‌ای برآورده شد. و بعید است که پس از نقد عقل محض دیگر چنین اتفاقی بیفتد. از سوی دیگر، تصور نوع تازه‌ای فیلسوف هنرمند آسان است.

از آنجا که من معتقدم دوران متکلم هنرمند در حقیقت فرارسیده است (و ما همه قلباً می‌دانیم که این حرف درست است: کی‌یرکه‌گور، که خود را شاعر می‌خواند، یکی از اینان بود، و کارل بارت در ته دل خبر داشت که او هم از این قماش است)، پس می‌خواهم بدانم نیچه به چه حسابی متکلم هنرمند را کنار می‌نهد، ولی فیلسوف هنرمند را می‌پذیرد. پاسخ وی این است که دین مستلزم ایمان است، و ایمان مستلزم قبول جزم، یعنی اعتقاد به نوعی هستی متافیزیکی مطلق. اما کانت (نیچه می‌گوید) ثابت کرده متافیزیک جزمی ناممکن است، و

بنابراین ایمان هم از این پس ناممکن می‌شود، یا در هر حال - اگر بخواهیم واژه احتیاط‌آمیزی به کار ببریم - «بعید» می‌شود.

نیچه متکلمان پس-کانتی بسیاری می‌شناخت که خاتمه متافیزیک را پذیرفته بودند و می‌گفتند دیانت نه قبول جزمها که تعهد به آرمانهاست؛ ولی او تحت تأثیر این حرفها قرار نگرفت. خدای آرمانی الهیات پس-کانتی سایه‌ای است از خدا، جانشینی موقت، نوعی احساس حرمان نسبت به گذشته و بالاخره تدبیری است برای پشت‌گوش انداختن این دریافت که ما حال باید خود ارزشهای خود را بیافرینیم. ایمان برای نیچه پیوسته وابسته، پذیرا، دگرمرکز^۱ است؛ و به‌تصور او نمی‌گنجد که ایمان هیچ‌وقت بی‌خیالی و استهزاء نفس طنزآمیز و سرخوشانه دانش طربناک را داشته باشد. نیچه دوست دارد اصرار ورزد که مسیحیت نظامی یکپارچه است و هر تکه آن چنان به تکه دیگر پیوسته که اگر عنصری برداشته شود همه آن از هم می‌پاشد. خلاصه، همان تدابیر فروید را به کار می‌برد، مسیحیت راستین را چیزی تفکیک‌ناپذیر، همگن و ضرورتاً پیش‌آگاه^۲ برمی‌شمارد، و سپس می‌گوید از آنجا که این [دین] از خود ناآگاه است و او بدان آگاهی دارد، پس او از آن، [از مسیحیت] در گذشته است و می‌تواند آن را پشت‌مر گذارد، و مطمئن باشد که آن دیگر نمی‌تواند به او برسد. در کشمکش طولانی خود با نیچه، با این خصم نازنین، سرانجام اینجا احساس می‌کنیم داریم بر او تفوق می‌یابیم. مگر او از ذن^۳، از حسیدیم^۴، از اِکهارت^۵ چیزی نشنیده است؟ نمی‌داند که دانش طربناک را خیلی پیش از آن‌که

1. other-centred

2. pre-conscious

۳. Zen، فرقه و آیینی بودایی. پیروان ذن معتقدند که کوشش فکری، کار نیک، و اجرای اعمال دینی به‌خودی‌خود ارزشی ندارد، و اغلب مانع بینش واقعی می‌شود. رستگاری را باید با نگرستن با دیده‌ای درون‌بین در دل خویشتن جستجو کرد. ن.ک. به‌دایرة‌المعارف فارسی. (مترجم)

۴. Hasidim، نام متعصب‌ترین افراد مذهبی یهودی. فرقه حسیدیم بین ۳۰۰ و ۱۷۵ پیش از میلاد رشد یافت. هنگامی که آنتیوخوس چهارم فرمان داد که یهودیان گوشت خوک بخورند و برای خدایان یونانی قربانی کنند، حسیدیم بر ضد هلنیسم برخاست و یهودیان را متحد ساخت تا مرگ را به‌جای تقض شریعتشان برگزینند. ن.ک. به‌دایرة‌المعارف فارسی. (مترجم)

۵. Eckhart (حدود ۱۲۲۸-۱۲۶۰)، متأله عارف مشرب آلمانی از فرقه دومینیکان، بانی نهضت عرفانی آلمانی در قرن چهاردهم که پاره‌ای از تعالیم او را کلیسا بدعت می‌شمرد. (مترجم)

او کشف کند، عارفان دینی به دست آوردند و تعلیم می دادند؟ در گذشته هم مواردی بوده که دین خودآگاهی یافته خود را ریشخند کرده است؛ این موارد شاید چندان زیاد نباشد ولی آنقدر هست که به امثال ما که معتقدیم دین می تواند و می باید چنین باشد دلگرمی بدهد. این که خدا اصولاً ناشناختنی است، این که او به همان چشمی به ما می نگرد که ما به او می نگریم، این که اندیشه های دینی ناگزیر و به حق انسانی است و سرشار از یواهای آدمی، این که اینها نه در وصف خدا یا بازداشتن ما بلکه برای رهانیدن روح ماست، اینها همه، هر چند که اینک کاملاً از یاد رفته است، روزگاری دانسته و معلوم بود. نیچه توانست ببیند که گرایش فکر دینی به نا-واقع گرایی از قرنهای پیش ادامه داشته و به ویژه از فلسفه کانت نشأت یافته است. ولی نمی توانست ببیند که این حرکت ممکن است در آینده به جایی برسد که دین سرانجام کاملاً خودآگاه گردد و دانش طربناک را باز یابد. چرا این را نمی دید؟ چون از کار شارحان اولیه، کسانی چون لوتر، پاسکال، و حتی (می توان گفت) کی پرکه گور، چنین برمی آمد که نخستین گامها به سوی گونه ای عقل ستیزی تاریک و استبدادی برداشته شده است که نیچه آن را «خودکشی عقل» خواند. مسیحیت در عصر جدید ناگزیر می بایست از مراحلی که شرح دادیم - از پروتستانیسم، ایمان گرایی^۱، وجود گرایی، مسیحیت تراژیک - بگذرد، تا به دانش طربناک برسد، و این مرحله های اولیه قدری خشن و دشوار بود. ولی مگر خود نیچه رشد و پیشرفت مشابهی نداشت و بدبینی رمانتیک، طبیعت باوری، شک آوری و هیچ انگاری را پشت سر نگذارده بود؟ قاعده این امور، همان گونه که خودش خوب می دانست، آن است که می باید از بسیاری ته ها برگذشت تا به آری دست یافت.

به هر حال، ما هنوز نمی توانیم به خود ببالیم که از بینش نیچه فراتر رفته ایم، یا حتی به پای آن رسیده ایم. طرز تفکر مسیحی، به عقیده من، در آستانه تحولی است و این تحول ابتدا باید در نا-واقع گرایی آگاهانه روی دهد و سپس کشف مجدد دانش طربناک عارفان را همراه آورد، ولی باید اعتراف کرد که فعلاً

از این بابت چندان خبری نیست؛ و جز و بحث نیچه بر ضد فساد که وی در اندیشه و اخلاق مسیحی یافت هنوز هم بسیار گویاست. والتر کافمن^۱ در کتاب خود درباره نیچه، با نقل گفته ای از گوته - در کتاب گفتگو با اکرمان^۲ - این نکات را به طرز زیبایی خلاصه کرده است. وقتی از گوته می پرسند درباره این اتهام که آثارش بسیار کفرآمیز است چه می گوید، پیرمرد پاسخ می دهد، «من، کفر؟ من گذاشتم گرتشن^۳ اعدام شود و او تیلی^۴ از گرسنگی بمیرد؛ آیا اینها به اندازه کافی مسیحی نیست؟ از این مسیحی تر دیگر چه می خواهند؟»

این جان کلام است: هر کس هرگاه این احساس را داشته که در نقاشیهای دیواری ایتالیایی مناظر دلخراش شهادت زیاده آمده است، هر کس صدها اپرا تماشا کرده و در همه آنها ضرورت رنج و مصیبت قهرمان زن و (اغلب) مرگ او را برای تأیید نظم اخلاقی دیده است، می داند که گوته چه می گوید. نوعی اخلاق شهرهای کوچک، فضول و حسود و کینه توز، که بی شباهت به توطئه آزاربارگی^۵ نیست، و در گذشته بارها خود را به جای مسیحیت قالب زده است، در میان ما وجود دارد. این اتفاق به این علت روی می دهد که اگر عقاید دینی را واقع گرا و عینیت یافته پنداشتیم، در حقیقت ابزار فشار و ستم می شوند، ابتدا حالتی روانی پدید می آورند که متمایل به تنبیه و مثله کردن خویشان است، و سپس اخلاقی که مصمم است روزگار دیگران را هم مثل مال خود سیاه کند. اگر امروزه تازه شروع کرده ایم که خود را از این هراسها برهانیم، این را مدیون نیچه ایم و چه بسا روزی بتوانیم موقعیت را به مذاق نیچه تغییر دهیم و او را یکی از اصلاحگران بزرگ مسیحی بشماریم و گرامی اش داریم. نیچه خود، ناگزیر،

۱. Walter Kaufmann (۱۹۲۱). استاد فلسفه در دانشگاه پرینستون. کتاب او نیچه: فیلسوف، روان شناس، ضد مسیح (۱۹۷۴) نام دارد. (مترجم)

۲. *Conversations with Eckermann* (اکرمان دوست و دستیار ادبی گوته بود). (مترجم)

۳. Gretchen، دختر ساده و بینوای نمایشنامه فاوست که اسم اصلی اش مارگارت است و فاوست به او عشق می ورزد و به وسوسه مفیستوفلس باعث سقوط و مرگ او می شود. (مترجم)

۴. Ottilie، قهرمان اصلی رمان امیال ترکیبی (The Elective Affinities)، که پدرخوانده اش عاشق اوست و دختر از عذاب وجدان دست به ریاضت می برد و در جوانی از گرسنگی می میرد. (مترجم)

این سرنوشت را پیش‌بینی کرد، و هشدار داد که نمی‌خواهد گونه‌ای قدیس گردد: گفت ترجیح می‌دهد دلقک باشد. دستور عمل او برای مریدان آتی‌اش پیوسته این بود: «با پیروی از خود از من پیروی کنید».

آخر و عاقبت وی وحشتناک بود. در اوایل ۱۸۸۸، که هنوز چهل و سه سال بیشتر نداشت، یادداشتهای کتاب ارزیابی دوباره همه ارزشهارا، که هیچ‌وقت به‌تمام نرسید، تهیه می‌کرد. سپس سراغ کتاب قضیه واگنر^۱ رفت. در ماههای ژوئیه و اوت در زیلز غروب بتان را نوشت و سپس بی‌درنگ به دجال^۲ پرداخت. در ۲۰ سپتامبر روانه تورینو شد و در آنجا دجال را به‌پایان رساند و اینک انسان^۳ را دست گرفت. باروری او وقفه‌ناپذیر بود، اما خیالات واهی کم‌کم بر او غلبه می‌کرد:

اینجا در تورینو من در جذبه کامل به‌سر می‌برم. همه به‌من چنان می‌نگرند که گویی یک شاهزاده‌ام... همه چیز برایم سهل‌الوصول است، همه چیز موفقیت‌آمیز است، هرچند احتمالاً کسی تاکنون کارهایی چنین بزرگ در دست نداشته است... درها را به‌طرزی خاص برایم باز نگه می‌دارند، غذاها را به‌طرزی خاص می‌چینند.

در ماه دسامبر آخرین خبر خوش، درودی گرم از استریندبرگ^۴ رسید. در این هنگام اختیار عضلات صورتش را از دست داده بود و خط او هر روز بدتر می‌شد. فروشکستگی نهایی - کم و بیش هم‌زمان با از پا درآمدن وان‌گوگ^۵ - روز ۳ ژانویه روی داد.

نیچه، که همواره می‌گفت انسان نباید همچون سقراط، تند و آزاد و به‌موقع بمیرد، ده سال محنت‌بار دیگر دوام آورد. دو تن از قدیمی‌ترین و وفادارترین دوستان او، پتر گاست^۶ موسیقیدان، که تقریرات او را می‌نوشت، و

1. The Wagner Case

2. The Antichrist

3. Ecce Homo

۴. Strindberg (۱۸۴۹-۱۹۱۲). نمایشنامه‌نویس، نویسنده و شاعر سوئدی. (مترجم)

۵. Van Gogh (۱۸۵۳-۱۸۹۰). نقاش هلندی. (مترجم)

6. Peter Gast

فرانتس اوپریک، همکار پیشین او در بال، هر دو گمان می‌بردند که دیوانگی او ساختگی است. دیگران شاید این واقعیت را یادآور شوند که پدرش در سی و پنج‌سالگی از جنون درگذشت، یا بگویند که فروشکستن او نقطه اوج شاعرانه آموزشهایش یا نتیجه فشار طولانی بود که او به‌مغز خود آورد، یا حتی فکر کنند که این انتقام خدایان از لایبالیگریهای او بود. پاسخ بسیار محتمل آن است که بیماری او علت کاملاً جسمانی داشت؛ شاید در ایام تحصیل خود در بن سیفلیس گرفته بود. اما هرگز به‌یقین نخواهیم دانست.

سبک ادبی عصبی و انفجاری نیچه، ادبار و تیرگی سالهای واپسین و لطمه خواهرش به‌او در دوره‌ای که امور ادبی‌اش را اداره می‌کرد، همه دست به‌دست هم داده احساس افراط و حرارت بیش از اندازه به‌وجود آورده است. با این حال نیچه واقعی مردی آرام، حساس و فروتن بود. آدم خلاق بود که احساس رسالت می‌کرد و با بیماریهایی که داشت می‌بایست مراقب قریحه خود باشد و فرصت کوتاه را غنیمت شمرد؛ ولی به‌هیچ‌روی نمی‌توان گفت که تا ماههای آخر پیش از فروشکستگی‌اش از نظر روانی نابهنجار بود. نیچه خود را «آخرین فیلسوف» می‌پنداشت یعنی فکر می‌کرد واقع‌گرایی و آرمان‌گرایی متافیزیک در اوبه‌غایت خود، و نژاد بشر به‌وضعیت تازه‌ای رسیده است. فرایند تفکر اروپایی که از زمان لوتر و دکارت به‌این طرف بیشتر و بیشتر انسان‌مدار شده بود حال تکامل می‌یافت، و افکار نیچه مصاف با، و حیرت از، این درک است. می‌توان مخالفت ورزید و گفت فویرباخ و مارکس پنجاه سال پیش کمابیش به‌همین نقطه رسیده بودند، ولی نیچه بر آن بود که اینها و مانند اینها نتوانسته بودند وخامت وضع را کاملاً درک کنند.

دست‌آورد اصلی نیچه اخلاقیات اوست، و او در این رهگذر یکی از چند مبتکر بزرگ به‌شمار می‌رود. در زمینه‌های دیگر، مثلاً در فلسفه، بیشتر منادی انقلاب است، تا معجری آن. فراموش نکنیم که او به‌هرحال متعلق به‌قرن نوزدهم است نه قرن بیستم، و وقتی فروپاشی نظم کهن را اعلام می‌کند زبان همان نظم را به‌کار می‌برد. همین بر فوریت و وحشت پیام او می‌افزاید، چون نشان می‌دهد چه چیزها که در حال از دست رفتن است؛ ولی دست‌کم حرفهای او را نسبتاً آسان می‌کند.

اینک می‌رویم سراغ اندیشمندی که به قرن تازه تعلق دارد و وضعیت بسیار عوض می‌شود. وی از بسیاری جهات به‌نیجه شباهت دارد، چون او هم مردی سرگشته و مرتاض‌منش بود، و نیاز مفرط به آزادی، همچنین به شور شک، او را به حرکت درمی‌آورد. تغییر جهت به‌سوی بینشی کاملاً تازه را در حقیقت این او بود که پدید آورد. به‌نظر او با شیوه‌های کهن تفکر نباید جنگید، بلکه باید آنها را توهماتی سمج دانست و به‌درمان آنها برخاست. از این‌رو وی چه‌بسا هم خونسردتر و هم درکش دشوارتر [از دیگران] بنماید. و لیکن، در پس این ظاهر عیان، احساس فشار درونی و فروپاشی، بسیار حاد است.

ویتگنشتاین

لودویک ویتگنشتاین^۱ (۱۸۸۹-۱۹۵۱) نهمین و آخرین فرزند کارل و لئوپولدین ویتگنشتاین وینی بود. پدرش یکی از صاحبان بسیار موفق صنایع فولاد، با ثروت سرشار، و حامی فعال هنر بود. موسیقیدانهای مهم روز، از جمله برامز^۲، مالر^۳، برونو والتر^۴، یواخیم^۵ و کاسالز^۶ جوان به‌خانه آنها رفت و آمد می‌کردند، و بیشتر بچه‌ها بسیار به موسیقی علاقه‌مند شدند. لودویک -که خود قره‌نی می‌زد- روزی در حرفه‌ایش گفت در کودکی در خانه آنها هفت پیانو بزرگ بود.

ویتگنشتاینها به‌خود می‌بالیدند که از نژاد یهودی‌اند، یهودیت را با آرمان‌گرایی زیبایی‌شناسانه، با موفقیتهای بزرگ، و اندکی دگراندیشی فکری پیوند می‌دادند. ولی، با این‌همه، پدر تمهید پروتستان یافته بود، و مادر و بچه‌ها کاتولیک بودند. خانه آنها دنیای کوچکی از وین آن زمان بود. پادشاهی خاندان هابسبورگ هنوز کورسویی می‌زد، و از راه هنرکده‌ها و تفقد و حمایت هنوز

1. Ludwig Wittgenstein

۲. Johannes Brahms (۱۸۳۳-۹۷). موسیقیدان آلمانی. (مترجم)
۳. Gustav Mahler (۱۸۶۰-۱۹۱۱). موسیقیدان اتریشی. (مترجم)
۴. Bruno Walter (۱۸۷۶-۱۹۶۲). موسیقیدان آلمانی. (مترجم)
۵. Joseph Joachim (۱۸۳۱-۱۹۰۷). ویولونیست مجارستانی. (مترجم)
۶. Pablo Casals (۱۸۷۶-۱۹۷۳). موسیقیدان اسپانیایی. (مترجم)

می‌کوشید حیات فکری و هنری را به‌خدمت نظام درآورد و گونه‌ای سبک منحنی و بسیار مبالغه‌آمیز باروک را زنده نگه دارد. در میان نسل هوشمند جوان احساسی از رخوت وجود داشت، که نمونه آن‌را در داستانهای نویسنده‌گانی چون آرتور شنیسلر^۱ و رابرت میل^۲ و از آن بالاتر در طغیان آشکار هواخواهان طنزنویس بزرگ کارل کراوس^۳ می‌توان دید. با نگاهی به آخرین بناهای یادبود هابسبورگها به‌خوبی می‌توان دریافت که چرا این طغیان‌گران گمان می‌کردند تمامی نظامهای نمادینی که جامعه از طریق آنها احساس خود را نسبت به‌خود باز می‌گفت دیگر ورشکسته و بی‌معنا شده است.

در سال ۱۸۹۷ گروهی از هنرمندان به‌رهبری گوستاو کلیمت^۴ از آکادمی جدا شدند، و هرمین ویتگنشتاین، فرزند ارشد کارل، که خود نقاش و از هواداران کلیمت بود، پدرش را واداشت هزینه ساختمان انشعاب^۵ را که یوزف-ماریا آلبریخ^۶ طرح آن‌را داده بود، بپردازد. انشعابیون، همان‌گونه که بنای عجیب و غریب آلبریخ آشکارا نشان می‌دهد، ابتدا از نظر هنری و زیباشناسی بسیار آشفته بودند؛ ولی دو سال بعد اسکار واگنر^۷ به‌نهضت پیوست و معماری شروع به‌تغییر کرد. انقلابی فرهنگی در بسیاری جبهه‌ها روی داد: معماری از آلبریخ و واگنر به‌آدولف لوس^۸، نقاشی از کلیمت و شیله^۹ به‌اسکار کوکوشکا^{۱۰} و موسیقی از مالر به‌شونبرگ^{۱۱} تحول یافت. نهضت مدرن فرا رسیده بود.

۱. Arthur Schnitzler (۱۸۶۲-۱۹۳۱). نویسنده اتریشی. (مترجم)

۲. Robert Musil (۱۸۸۰-۱۹۴۲). نویسنده اتریشی-آلمانی. (مترجم)

۳. Karl Kraus (۱۸۱۴-۱۹۳۶). طنزنویس و منتقد و شاعر اتریشی. (مترجم)

۴. Gustav Klimt (۱۸۶۲-۱۹۱۸). نقاش اتریشی. (مترجم)

5. Secession

۶. Josef-Maria Olbrich (۱۸۶۷-۱۹۰۸). معمار آلمانی. (مترجم)

۷. Otto Wagner (۱۸۷۱-۱۹۱۸). معمار معروف اتریشی است. (مترجم)

۸. Adolf Loos (۱۸۷۰-۱۹۳۳). معمار اتریشی. (مترجم)

۹. Egon Schiele (۱۸۹۰-۱۹۱۸). نقاش اتریشی. (مترجم)

۱۰. Oscar Kokoschka (۱۸۸۶-۱۹۸۰). نقاش و نمایشنامه‌نویس امپرسیونیست اتریشی.

(مترجم)

۱۱. Schönberg (۱۸۷۴-۱۹۵۱). موسیقیدان اتریشی. (مترجم)

جامعه وین در آن زمان خیلی کوچک و همبسته بود. براکنر^۱ به بولتزمان^۲ فیزیکدان درس پیاپی می‌داد، مالر مشکلات خود را نزد فروید می‌برد، و غزلسرای جوان هوگو فون هافمانستال^۳ به کلاسهای درس فیلسوف علوم، ارنست ماخ^۴ می‌رفت. لودویک ویتگنشتاین در سالهای بعد حسرت این‌گونه همبستگی و یکپارچگی فرهنگی را بیش از هر چیز می‌خورد، و مسلماً همین بود که پیشرفت بسیار سریع را در جوانی او ممکن ساخته بود. مضمون مشترک در میان یک نسل تمام از هنرمندان و متفکران عبارت بود از دلمشغولی درباره ارتباط راستین و کاملاً صادقانه. عصر فروید دوران اسطوره‌زدایی، دوران نقاب‌برداری از توهمات و پیکار آشکار بر ضد هر نوع دورویی و دروغ بود. در هنر، نیز تزیین و زیور نالازم و نمادگراییهای کهنه کنار می‌نشت و کاربردگرایی^۵ بی‌پیرایه جای آنها را می‌گرفت.

در دین و فلسفه، نوعی نهضت متناظر معنوی از آرمان‌گرایی و از تصریح انگاره‌های کاتولیسم باروکی روی گرداند و به‌سوی خاموشی و پیاکی رفت. فلسفه بر محدودیت فکر تأکید نهاد، و به‌سوی تجربه‌گرایی و اصالت تحقق^۶ منطقی حرکت کرد. بسیاری بر آن شدند که فلسفه برای آن‌که به‌راستی پاک و بی‌غل و غش شود باید دست‌وپای خود را جمع کند و صرفاً به تعریف چگونگی امکان شناخت تجربی و زبان واقع‌گو بپردازد. در اندیشه دینی توجه بیشتر معطوف طرد «مسیحیت» توسط کی‌پرکه‌گور بود، همچنین این آموزه او که حقیقت دینی را فقط غیرمستقیم می‌توان منتقل کرد، مثلاً با کاربرد حکایت، تا تغییر درونی در نهاد شنونده صورت پذیرد. اخلاق و پارسامنتی سالهای بعد نالستوی نیز تأثیر فراوان داشت و ویتگنشتاین از بیست و سه قصه^۷ و آنچه که به آن اعتقاد دارم^۸ وی بسی بهره برد. فریتس ماتنر^۹، فیلسوف زبان، آموزه

۱. Anton Bruckner (۱۸۲۴-۱۹۰۶). موسیقیدان اتریشی. (مترجم)

۲. Ludwig Eduard Boltzmann (۱۸۴۴-۱۹۰۶). فیزیکدان اتریشی. (مترجم)

۳. Hugo von Hofmannsthal (۱۸۷۴-۱۹۲۹). شاعر و نمایشنامه‌نویس اتریشی. (مترجم)

۴. Ernst Mach (۱۸۳۵-۱۹۱۶). فیلسوف و فیزیکدان اتریشی. (مترجم)

۵. functionalism

6. Positivism

7. Twenty-three Tales

8. What I Believe

۹. Fritz Mauthner (۱۸۴۹-۱۹۲۳). نویسنده و منتقد آلمانی. (مترجم)

شوپنهاور را مشعر بر این‌که «رمز و راز» [عرفانی] وصف‌ناپذیر است - یعنی حقایق متعالی درباره رستگاری و هدف غائی حیات را نمی‌توان با زبان بیان کرد - برگرفت و آن را به شکل جالب توجهی بسط داد.

این جریانات فکری همه در خانواده ویتگنشتاین مطرح بود. تمامی افراد خانواده جدی و پرشور و با‌مرام بودند، ولی میان پدر سرمایه‌دار و فرزندان هردوست تعارضهایی وجود داشت: پدر می‌توانست منافع مالی و موقع اجتماعی بورژوازی خود را با علائق جدی فرهنگی توأم کند ولی بیشتر فرزندان چنین نبودند. این تعارض موجب خودکشی دوتا از پسرها، هانس^۱ و رودی^۲ شد. پسر دیگری برای گریز از اسارت هنگام جنگ دست به خودکشی زد. این مصیبت‌های خانوادگی، همچنین آشفتگیهای بزرگ سیاسی، ویتگنشتاین را از جهان کودکی‌اش جدا کرد.

بچه‌ها همه به‌شدت در خانه تعلیم می‌دیدند. لودویک پس از آن در ۱۹۰۴ به‌مدرسه لیتس^۳ رفت، و در ریاضیات و فیزیک آموزش وافر یافت. استعداد او در ساختن الگو و ماکت، و درک او از چگونگی سرمشق قرار گرفتن طبیعت در علوم مکانیکی، بعدها در تکاپوی او که نشان دهد زبان چگونه می‌تواند هستی را الگو سازد یا برنماید منعکس گردید.

در ۱۹۰۸ که از مدرسه بیرون آمد، ویتگنشتاین به‌مهندسی هوانوردی دل بسته بود. تابستان آن سال در جو بالای داریشایر در انگلستان بادیادک در هوا آزمایش می‌کرد، و در پاییز دانشجوی پژوهنده دانشگاه منچستر شد. در اینجا روی ماشینهای هوانوردی کار می‌کرد و درباره اندیشه ماشینهای جت به تحقیق پرداخت. این ماشینها قادر بودند نیروی رانش را از ناوک پره‌های ملخ هواپیما بیرون بدهند.

هرچند می‌گویند ویتگنشتاین در این مرحله از زندگی‌اش دلشاد، توانگر و پرهیجان بوده است، با این همه نشانه‌هایی از خُلق و خوی بعدی او در این

1. Hans

2. Rudi

3. Linz

موقع هم به چشم می خورد. درباره اثاث و اسباب بی اندازه وسواس داشت. از حواس پرتی خود شکایت داشت، و روزی خود را در معرض هیپنوتیسم قرار داد تا در آن حال راجع به منطق از او پرسش بکنند، آزمایشی که کاملاً به ناکامی انجامید. داستان این که چگونه دریافت به چه رشته ای علاقه دارد معروف است. کارهای مهندسی او مستلزم حل مسائل ریاضی بود، و این منجر به دل بستگی او به مبانی ریاضیات شد. ماهیت صدق ریاضی چیست؟ هیچ کس این موضوع را مطالعه کرده؟ خوشبختانه او را پیش دو تن از بهترین فلاسفه زنده، فرگه در پنا و راسل در کیمبریج راهنمایی کردند. در اواخر سال ۱۹۱۱ او در کیمبریج بود، شاگرد راسل شد، و چنان فوق العاده پیش رفت که در ظرف کمتر از دو سال آمادگی پیدا کرد در کلبه ای در نروژ از نظرها پنهان شود و به نگارش کتابی بپردازد. برافروختن آتش جنگ تدوین کتاب را عقب انداخت. ویتگنشتاین با آن که از نظر پزشکی از خدمت نظام معاف بود، اصرار ورزید داوطلبانه وارد ارتش اتریش شود. امیدوار بود که مصائب و خطرهای زندگی نظامی او را آدم بهتری بکند، او هم مانند نیچه می بایست بر خود سخت می گرفت تا وجدانش آرام می یافت، ولی ویتگنشتاین مقصودش را برعکس نیچه به زبان دینی بیان می کند: شاید نزدیکی مرگ به زندگی روشنی بخشد. خدا مرا از گمراهی نجات بدهد. باید با خود در صلح و صفا بود. ولی این صلح و صفا را چگونه در خود می یابید؟ فقط اگر طوری زندگی کنم که خدا خشنود شود. فقط در این صورت می توان زندگی را تحمل کرد.

ویتگنشتاین آدمی به اصطلاح بسیار درون گرا بود و بیشتر از هر چیز نیاز داشت وجدان خود را راضی بکند. اعتقاد به خدا و انجام مشیت خدا برای چنین شخصی یعنی رهایی باطنی از دروغ و ریا، یعنی درک درست خود و زندگانی خود، و زیستنی هم آزاد هم با تعهد. صداقت و حقیقت فکری می بایست از چیزی بنیادی تر، یعنی از صداقت و حقیقت اخلاقی، سرچشمه بگیرد و بر آن استوار باشد.

ویتگنشتاین در طول جنگ دستنوشته خود، و نیز نسخه ای از آثار تالستوی را همه جا با خود برد. در ۱۹۱۹ از ارتش درآمد، تعلیم آموزگاری دید، و سپس در سالهای ۱۹۲۶-۱۹۲۰ مدیر یک مدرسه روستایی در پایین اتریش شد.

در این میان کتاب رساله منطقی-فلسفی^۱، در ۱۹۲۱ در آلمان و ترجمه انگلیسی آن در ۱۹۲۲ انتشار یافت. کتابی موجز، به سبکی وزین و گزین گویانه بود، و بی درنگ شهرت پیدا کرد. ویتگنشتاین خود از نظرها ناپدید شده بود: عقیده داشت کار فلسفه را به فرجام رسانده است، و به همین جهت می تواند موضوع را رها کند، و این واقعیت هم که فکر می کرد کتاب بد فهمیده شده او را تشویق نکرد که از گمنامی درآید.

کتاب در نگاه نخست بیانیه ای درباره اصلات تحقق منطقی می نماید، و می خواهد نشان بدهد که زبان می باید صرفاً به قصد توصیف دقیق حقیقت به کار برود. گزاره^۲های مربوط به منطق همه همانگویی^۳ و حقایقی میان تهی است. ویتگنشتاین از این تعبیر استفاده می کند تا حوزه تمام چیزهایی را که وجودشان امکانی است مشخص سازد. جهان واقعی، که مجموعه ای از چیزهای بسیط است، درون چارچوب انتزاعی این فضای منطقی قرار دارد. تمام زبان واقع گوی راستین را می توان به گزاره های ساده ای تجزیه و تحلیل کرد که این چیزها را نام می دهند و درباره آنها بیاناتی می کنند و ساختار منطقی آنها همانند ساختارهای عینی در عالم هستی است.

رساله حدود زبان معنی دار را چنان تنگ می کند و آنچنان سخت گیر است که حتی خود را بی معنا می سازد، چرا که گفته های آن درباره امر واقع نیست. ویتگنشتاین خود این را تشخیص می دهد: «هر کسی که [گزاره های] مرا بفهمد سرانجام تشخیص خواهد داد که آنها بی معناست». کسی نمی تواند در داخل زبان بگوید زبان چگونه به واقعیت بستگی دارد. این بستگی را فقط می توان نشان داد، و همین که کتاب این کار را کرد می توان آن را دور انداخت. کتاب، از این گذشته، خود انسان را، موضوع شناخت و به کاربرنده زبان را، کنار می گذارد. انسان فراجاهانی^۴، بیرون از جهان واقعیت است. و از آنجا که جهان چیزی جز اشیاء بسیط نیست، هر آنچه که با ارزشها سروکار دارد - دین،

1. *Tractatus Logico-Philosophicus*

2. proposition

3. tautology

4. transcendental

اخلاق، هنر — نیز بیرون نهاده شده است. این چیزها در جهان وارد نمی‌شوند، بنابراین درباره مصداق آنها نمی‌توان چیزی بر زبان آورد. اینها گفتنی نیستند، آنها را فقط می‌توان نشان داد.

ویتگنشتاین، با صداقت ژرف اخلاقی و دینی خود، ناراحت بود که بسیاری خوانندگان کتاب را اثری صرفاً در مقوله متافیزیک تحققی تحویلی انگاشته‌اند. از دید خود او کتاب مقاله‌ای درباره نظریه «ارتباط غیر مستقیم» کی‌یرکه گور است:

نکته اصلی کتاب نکته‌ای اخلاقی است... کار من شامل دو بخش است:

یک بخش آن که در کتاب آمده، به اضافه همه چیزهایی که نوشته‌ام.

در فلسفه روش درست واقعاً به‌قرار زیر است: هیچ مگو مگر آنچه می‌توان گفت، یعنی، گزاره‌های علوم طبیعی را — یعنی چیزهایی را که به فلسفه ربط ندارد — و سپس هرگاه کسی خواست چیزی متافیزیکی بگوید، به‌او نشان بده که پاره‌ای علائم گزاره‌های او افاده معنی نمی‌کند.

در زمینه اخلاق مردم پیوسته سعی دارند چیزی بگویند که، به لحاظ طبیعت چیزها گفتنی نیست و هرگز نمی‌تواند به‌بیان آید.

خلاصه، مقصود ویتگنشتاین تا حد زیادی با مقصود کانت یکی بود: او هم می‌خواست با تثبیت حدود شناخت جا برای دین و ایمان باز کند. وظیفه فلسفه آن است که ماهیت و حدود شناخت علمی را معین کند، و بعد مرخص شود. هر چه که سروکارش با ارزشها و مفهوم حیات باشد بدین منوال از محدوده علم خارج است، و علم نمی‌تواند به آن دست یازد. «حقایق» دین و اخلاق را نمی‌توان در قالب واژگان جا داد: اینها را فقط می‌توان از راه هنر غیر مستقیم نمایانید، و فرد خود باید آنها را احساس کند و به کار بندد. بنابراین حقیقت دینی را، همان‌طور که در یکی از قصه‌های تالستوی آمده، می‌توان منتقل کرد، ولی نمی‌توان درباره آن نظرپردازی کرد. هر گونه کوشش در راه نظرپردازی درباره دین و اخلاق، و هر گونه کوشش در راه دست زدن به متافیزیک نظری، محکوم به شکست است چون باورهای ما را در این زمینه‌ها از سنخ عینی و واقعی جلوه می‌دهد، حال آن‌که چنین نیستند.

نکته ویتگنشتاین در اینجا طبق معمول بسیار «مُدرن» است، ولی با این

وجود مورد اختلاف است و فهمش نیز آسان نیست. ویتگنشتاین با کشیدن خط آشکاری میان قلمرو شناخت واقعی و قلمرو «اخلاقی» (که دین را هم در بر می‌گیرد) جایگاه محفوظی برای باور دینی به‌دست می‌آورد، ولی این به‌بهای ناواقعی ساختن دین تمام می‌شود. می‌توان گفت که او سرتاسر عمر به‌خدا باور داشت، بدین معنا که فکر خدا پیوسته با او بود، او را هدایت می‌کرد و در زندگی‌اش تأثیر می‌گذاشت، و با این حال به‌زعم او خدا در معنای واقع‌گرایانه آن وجود نداشت. از همین‌رو در ۱۹۳۱ نوشت:

اگر من، منی که باور ندارم اینجا یا آنجا یا هیچ‌جا موجوداتی انسانی-آترانسانی وجود داشته باشد که بتوان آنها را خدایان نامید، اگر من بگویم «از خشم خدایان می‌ترسم»، این نشان می‌دهد که مقصودم از این کلمات چه‌بسا چیزی یا بیان احساسی است که به آن باور ربطی ندارد.

ایمان به‌خدا می‌تواند زندگی ما را شکل دهد، بی آن‌که لازم باشد گمان بریم خدای عینی در «آن بالا» وجود دارد. در حقیقت، ویتگنشتاین بر آن بود که چنین تصویری حتی خطاست. می‌گویند در ۱۹۳۰ گفته بود:

یکی از احکام کلیسای کاتولیکی این است که وجود خدا را می‌توان با دلایل طبیعی ثابت کرد. همین حکم است که کاتولیک رومی شدن را برایم ناممکن می‌سازد. اگر من خدا را موجودی دیگر، موجودی مانند خودم، برون خودم، منتها بی‌نهایت نیرومندتر ببندارم، آن وقت وظیفه خود می‌دانم که در برابر او بایستم.

ویتگنشتاین در مراحل از زندگی خود فراوان عبادت می‌کرد، و احساس شگرفی نسبت به قداست و هیبت اندیشه خدا داشت: «هیچ‌گاه به‌خود اجازه نده زیادی به چیزهای مقدس نزدیک شوی!» و به همین سبب خدا را نباید عینیت داد یا تبدیل به نوعی موجود واقعی کرد، چون این کفر و بی‌حرمتی است. بلکه، اندیشه خدا را باید مقدس داشت و در امر مراقبت از نفس به کار برد، مانند مثلاً هنگامی که خدا را داور می‌پنداریم، دوری که دیدگانش همه چیز را می‌بیند، و با این استعاره خود را مورد ارزیابی قرار می‌دهیم. آموزه ویتگنشتاین تا اینجا چندان عجیب و غریب نیست. اشخاص غیرروحانی امروزی معمولاً بسیار

اکراه دارند درباره عقاید مذهبی خصوصی خویش حرفی بزنند و آراء ویتگنشتاین را در اینجا شاید بتوان از این گونه شمرد.

ویتگنشتاین در اواخر دهه ۱۹۲۰ فرصت یافت پیام خود را به زبان هنری بیان کند. در ۱۹۲۶ پس از آن که یکی از شاگردان را تنبیه کرد از آموزگاری دست کشید. او همیشه بسیار حساس و زودرنج بود، ولی جزئیات دقیق قضیه ناروشن است. در هر حال، این واقعه تا سرحد انتحار او را بدین کرد به این که هیچ وقت بتواند «شخص بهتری بشود». خواهرش گرتل (مارگارت استونبارو)^۱ - ویتگنشتاین، که تصویرش به قلم کلیمت را می توان در مونیخ دید) تنها عضو خانواده بود که هنوز پول داشت، و او برادر را به کار کشید تا خانه ای جدید برای او در وین طرح بریزد. ویتگنشتاین غرق توان آزماییهای فنی و هنری این کار شد، و نتیجه نوعی شاهکار بود. کوچکترین جزئیات طرح به دقت مهندسی شده است، و شاید نشانگر نهایت کارکردگرایی^۲ محض باشد که تاکنون در معماری به دست آمده است. بیننده پس از اندکی پویش و هضم ساختمان، به یاد مسجد می افتد: آنچه گفتنی است با چنان سادگی گفته شده که آدم را غیر مستقیم از حضور هراس آور آنچه که نمی توان گفت، ولی می توان نشان داد، هشیار می سازد. الهیات سلبی یا نامستقیم ویتگنشتاین چنین بود. حداکثر چیزی که از آن نوعی برهان جهان شناسی [برای اثبات خدا] به مشام رسد این سخن اوست در رساله: «احساس کردن جهان بسانِ تمامی محدود، این آن چیزی است که متضمن رمز و راز است». حدود را هر چه ممکن است تنگ کردن، چه در وادی معماری و چه در وادی زبان، بر مفهوم جهان به منزله نوعی کل محدود تأکید می کند و بنابراین غیر مستقیم موجب احساس حضور «رمز و راز» می شود.

روان درمانی خواهر مؤثر افتاد، و ویتگنشتاین در صدد برآمد باز به فلسفه پردازد و دوباره کار خلاق بکند. در ۱۹۲۹، در چهل سالگی و پس از شانزده سال غیبت، بار دیگر به کیمبریج برگشت. ابتدا، کمی بی تناسب، به عنوان دانشجوی پژوهشگر اسم نویسی کرد، ولی بعد به ترتیب عضو وابسته کالج ترینیتی^۳، دانشیار و، درست پیش از آغاز جنگ، استاد آن دانشگاه شد.

1. Margarete Stonborough
3. Trinity College

2. functionalism

باید به کیمبریج آفرین گفت که با گشاده رویی توانایی او را تشخیص داد و به طرز بی مانند با آدمی که به هیچ روی مناسب زندگی دانشگاهی نبود ساخت، آدمی که در بدبینی نسبت به دانشگاه دست کمی از شوپنهاور یا نیچه نداشت. ویتگنشتاین هم به نوبه خود توانست در کیمبریج آزادی و گوشه ای دنج و گروه کوچکی دوستان مورد نیاز به دست آورد. چندین بار، کوتاه و بلند، غیبت کرد، ولی باز برگشت و در ۱۹۵۱ در آنجا درگذشت. منظره کمابیش بی سابقه نابغه ای بزرگ را در جامعه انگلستان، خالی از مزاح نیست، و این قصه ها و افسانه ها اینک به حد کافی بر سر زبانهاست: اما مطلب مهم آن است که او در بیست سال آخر عمر تقریباً پیوسته سرگرم کار بود، هر چند که هیچ چیز منتشر نکرد. بازده او شماری بحث شفاهی و مقداری عظیم یادداشتهای دست نویس بود که آنها را به دقت نگهداری می کرد. وصیت گزاران ادبی او وظیفه ای دشوار بر عهده دارند. تاکنون بیش از دوازده جلد از آثار او را بیرون داده اند، ولی انتشار آهسته و قطعه قطعه بودن این آثار باعث شده که اهمیت کامل فلسفه بعدی وی بطنی و تدریجی فهمیده شود.

آنچه مسلم است آن است که ویتگنشتاین تا ۱۹۳۳ بیشتر اصول اساسی فلسفه قبلی خود را دیگر رد کرده بود و دست اندرکار پروراندن چیزی چنان طرّفه، شگفت و دشوار فهم بود که خودش تصور می کرد دارد موضوع تازه ای اختراع می کند. شاید هم داشت تمامی مسیر تفکر غربی را تغییر می داد؛ در این صورت تغییر نه از نظامی به نظام دیگر، بلکه بیشتر از نظام به روش بود. این تغییر را باید مانند مهارتی آموخت و در بسیاری موارد معین در حین عمل مطالعه کرد. این تغییری است مستلزم کارآموزی: و به همین جهت فهم آن این همه دشوار است. اگر شرح فشرده من از این تحول آنرا به مثابه تحولی متافیزیکی معرفی کند در چنین کاری بی درنگ خشم او را [اگر زنده بود] برمی انگیزد. پس هر شرحی، به محض آن که ارائه شد می باید خود را نفی و نقض کند.

پس ویتگنشتاین بیش و کم منکر این تصور بود که وظیفه اصلی زبان آن است که ساختار واقعیت مستقل از پیش موجودی را رونویسی یا گرده برداری کند. زبان با این گونه نسخه برداری و ارجاع، معنا به دست نمی آورد. برعکس،

زبان را می‌باید در بطن کردار آدمی و عجین با آن دید. زبان بسیار قاعده‌مند است، و معنای خود را از کارهای گوناگونی که برای تحقق بازیهای زبانی^۱ و شکل‌های حیات آدمی انجام می‌دهد به‌دست می‌آورد.

مثال ساده‌ای بزنم، در تابستان فریاد «owzat!»^۲ از همه میدانهای بازی کریکت شنیده می‌شود. معنی این کلمه چیست؟ معنای آن را می‌باید بر حسب قوانین بازی کریکت توضیح داد یعنی: به‌هنگام برگزاری مسابقه کریکت، در ارتباط با هدفهای طرفی که توپ می‌اندازد، و بر طبق قواعدی که لحظه مناسب این فریاد را تعیین می‌کند، و نیز وظیفه داور که چگونه به این فریاد پاسخ بگوید. کاربردهای ساده زبان که «رمزهای محدود ارتباطی» خوانده می‌شوند - همه از همین نوع آیینی هستند، و نمونه آنها را می‌توان در جاهایی مانند دادگاههای حقوقی، اتاق جراحی، ارتش، کارگاهها، مراسم کلیسا، رستورانها و مانند اینها مشاهده کرد. ویتگنشتاین معتقد است که این‌گونه گفته‌های آشکارا آیینی سرنخ مهمی از ماهیت کلی زبان به‌دست ما می‌دهد، چون همان‌طور که هر کس که کوشیده زبانی خارجی فراگیرد خوب می‌داند، برای آن‌که پی بیرید مردم چه می‌گویند باید نه تنها تمامی یک دنیای اجتماعی را بفهمید، بلکه مهمتر از آن، بتوانید نقش خود را در آن بازی کنید. باید «ریزه کاریهای» زبان را بدانید. هر معنایی در محتوای اجتماعی خاصی به کار می‌رود. ویتگنشتاین فکر می‌کند زبان را می‌توان کاملاً بدین سیاق توضیح داد، و می‌کوشد نشان بدهد که یاری جستن از عوامل خارج از زبان فایده‌ای ندارد. زبان مقدم بر هر چیز است، چون زبان است که شکل «واقعتهای» گوناگون پیرامون ما را مشخص می‌کند، و نه برعکس. زبان موجب واقعیت می‌شود، نه واقعیت موجب زبان. بیشتر مردم زبان را صرفاً به کار می‌برند بدون این‌که متوجه آن باشند، ولی وقتی به زبان توجه کنیم (کار بسیار نادر و دشواری که ویتگنشتاین انجام داد چون سرگذشت غیرعادیش او را از پیش مهیای انجام این کار کرده بود) می‌بینیم که زبان

1. language-games

۲. فریاد پیروزی؛ و آن هنگامی است که توپ انداز در بازی کریکت تصور می‌کند حریف را از میدان بدر کرده است که صحت آن البته موکول به‌رای داور است. (مترجم)

آفریننده هر چیز است. ابتدا کلمه بود. و این آموزه، تحقیقی است، بدین معنا که وقتی در موردی خاص فهم کلی^۱ روشنی از چگونگی کارکرد زبان به‌دست آوریم، آنگاه می‌بینیم که توجیه بیشتر آن مورد دیگر نه لازم است نه ممکن.

این بینش در مورد دین بی سابقه نبود، چون حتی در ایام قدیم هم اندیشمندان باریک‌بین دینی از همان زمان فهمیده بودند که زبان ما درباره خدا همه استعاری و نمادی و تمثیلی است؛ به سخن دیگر، اندیشه‌های دینی ما همه انسانی است. پس فایده اینها چه می‌تواند باشد؟ همان‌گونه که در روایت حیوانات یا موجودات فضایی ناچاریم آنها را انسانی کنیم تا بتوانیم قصه‌ای درباره آنها بپردازیم، چون نا-انسان برای ما غیرقابل فهم است، تخیل دینی ما نیز باید به همین ترتیب انسانی باشد تا علایقمان را برانگیزد و رهنمای رفتار و واکنشهایمان شود، و اصل مطلب همین است. همان‌طور که خرگوشها یا موجودات عجیب‌الخلقه افسانه‌های علمی در کتابهای داستان شکل انسانی پیدا می‌کنند، خدایان نیز باید همه تجسد یابند تا خدای ما بشوند، چون نا-انسانی برای ما بی معنی است. تصور خدا در کسوت پدر آسمانی برای آن است که هر کجا می‌رویم تصویری در برابر خود داشته باشیم که ما را وابدارد دست از پا خطا نکنیم گویا که چشم ناپیدای پدری مراقب ماست، و بدین ترتیب خو می‌گیریم به زندگی اعتماد ورزیم و مثل آدمهای امیدوار و چشم به راه به سر بریم. خلاصه، هر چه بیشتر متوجه ماهیت صرفاً انسانی زبان دینی بشویم، روشتر مشاهده می‌کنیم که تمامی «شناخت» دینی ما یکسره عملی است، و می‌باید هم باشد یعنی از رویاهای متافیزیکی عرفانی دست برمی‌داریم و به قلمرو بشری؛ به احساس حرمت، به توکل به حیات، به دوستداری همسایه خود باز می‌گردیم.

پس دین باید صرفاً انسانی باشد تا دین بشود، و این تناقض دین را تالب مرز انسان‌گرایی غیردینی می‌برد. این بصیرت ژرف را ویتگنشتاین به اشاره بیان می‌کند:

متفکر صدیق دینی همانند بندباز است. تقریباً به نظر می‌آید که روی هوا گام برمی‌دارد. نقطه اتکای او بی‌اندازه ناچیز است. با این حال واقعاً هم می‌تواند بر آن راه برود.

جنب و جوش روح که ما را از حد و حصر زبان آگاه می‌سازد و وادارمان می‌کند توهمات متافیزیکی را کنار بگذاریم، و از عینیت [در دین] چشم پوشیم، و به جهان بشری و اولویت امر عملی برگردیم، ریشه مذهبی دارد. ویتگنشتاین آن را از آوگوستینوس آموخت، بعد تأیید کانت را دید، و از همه مهمتر (همان‌گونه که پیشتر گفته شد) دید که کی‌یرکه گور با صراحت تمام آن را تعلیم می‌دهد. ویتگنشتاین همه‌جا آن را به کار برد، به‌طوری که این موضوع سرتاسر فلسفه او را فرا گرفت. گمان می‌کنم معنای برخی سخنانی که از قول او نقل شده است همین باشد، مثلاً:

من آدم مذهبی نیستم ولی بی‌آن‌که بخواهم همه چیز را از دید مذهبی می‌بینم. اندیشه‌های دینی شما [درویدها]^۱ همیشه به‌نظر من بیشتر یونانی تا تورات و انجیلی آمده است. حال آن‌که افکار خود من صد درصد عبرانی است. دین آینده باید بی‌اندازه مرتاضانه باشد؛ و منظور من از این حرف فقط بی‌آب و نان گذراندن نیست.

دین برای ۹۹۹ نفر از هر هزار نفر یعنی آرزوهای متافیزیکی و شور و شوق یقین یافتن از وجود خداوند و حیات واقعی پس از مرگ و مانند اینها. و از آنجا که هدف فلسفه بعدی ویتگنشتاین دقیقاً رهایی ما از این‌گونه خواستهای ماوراء طبیعی و از هر گونه عینی‌گرایی و واقع‌گرایی دیگر در دین است، پس حتماً این فلسفه به‌نظر بسیاری مردم شدیداً ضد دینی می‌آید. ویتگنشتاین ظاهراً تصمیم دارد به‌ما بپذیراند که تلاش برای برگزشتن از قلمرو انسان و از حدود زبان بی‌ثمر است. فلسفه، در نظر او، کوشش مداومی است برای رهانیدن ما از چنگ توهمات فراج جهانی و ترغیب ما به پذیرفتن آنچه که هست، و آنچه

۱. Druids. کاهنان بریتانیای کبیر و کُل در دورهٔ سلطنتی. اینها مذهبی با آداب بسیار مبتنی بر پرستش ارباب انواع داشتند. به‌بقای روح و احتمالاً نوعی تناسخ معتقد بودند. رومیان قدرت آنها را در هم شکستند و سرانجام به‌مسیحیت گردن نهادند. ن. ک. به‌دائرة المعارف فارسی. (مترجم)

که هست زبان است و قلمرو انسان، و دیگر هیچ. دیدگاه دوران پختگی ویتگنشتاین طبیعت‌گرایی زبانی (سرانجام هیچ نیست مگر داده‌های زبانی)، اختیارگرایی زبانی (ما از راه زبان جهان خود را می‌سازیم)، و انسان‌گرایی ریشه‌ای (این تصور عیبی است که ما آدمیان ممکن است بتوانیم از حد و حصر آدمیت خود فراتر برویم، و در عین حال به‌نحوی از انحاء آدم بمانیم) است. ویتگنشتاین این آموزه‌ها را بسط می‌دهد تا آنجا که حتی منطق، ریاضیات و علوم طبیعی را نیز در بر می‌گیرند. و در این رهگذر همواره برساختگر^۱ و اختیارگرای تمام‌عیار می‌ماند: ضرورت منطقی زاینده قواعد حاکم بر زبان است. اگر در مورد دین واقع‌گرایی به‌خرج نمی‌دهد، در مورد چیزهای دیگر هم نا-واقع‌گراست.

این جنبه‌های تفکر او، که می‌کوشد ما را پیوسته از هر گونه گرایش به‌متافیزیک، یا واقع‌گرایی یا خودباوری^۲ برهاند و از دید همهٔ افراد شریعتمدار شدیداً ضد مذهبی می‌نماید برای خود ویتگنشتاین گواه و دلیل آن بود که وی به‌راستی به‌تمامی مسائل از دیدگاهی دینی نزدیک می‌شود. به‌قول اکهارت، «آخرین و برترین جدایی»، این دشوارترین حرکت روح، حرکتی است که از نظریه به‌عمل، از آرزوهای آسمانی به‌زندگی عادی آدمی، از واقع‌گرایی به‌اختیارگرایی بازمی‌گردد. کافی نیست که پیوسته فقط غرق در زندگی عادی باشیم، چون در صورت گذر از ضوابط تازه ویتگنشتاین می‌توان به‌نوع تازه‌ای ارتباط با زندگی وارد شد. کافی نیست که فقط بی‌گناه باشیم؛ باید گناه کرده و بخشوده شده باشیم. پس ویتگنشتاین می‌خواست موضع جدیدش، متعارض با انواع گوناگون واقع‌گرایی و به‌مثابه درمان آنها شمرده شود.

موضع تازه‌او از جهتی بسیار ساده است. یک شیء زرد رنگ را بردارید و به آن نگاه کنید. چه چیز به شما حق می‌دهد که این چیز را زرد بخوانید؟ اگر فرض کنید که زردی کیفیتی عینی و فیزیکی از آن اجسام مادی جهان ماست، به‌دشواریهایی برمی‌خورید که همه می‌دانید. پس آیا زردی احساس ذهنی

۱. Constructivist، کسی که معتقد است واقعیت برساخته زبان است.

2. solipsism

است در ما؟ اگر چنین باشد، چگونه آن را به خود می‌شناسانیم؟ چه معیاری به کار می‌بریم؛ و با چه معیاری یقین می‌کنیم که احساس ذهنی ما از زردی همانی است که دیگران حس می‌کنند؟ ویتگنشتاین راه درآمدن از این معما را به ما نشان می‌دهد و یادآورمان می‌شود که فرهنگ واژگان «زرد» را چنین تعریف کرده است: «رنگ زر، کره، زرده تخم مرغ، و غیره». در زبان انگلیسی قواعد همگان پذیرفته‌ای برای استعمال این واژه هست. اگر از آنها پیروی کنیم و واژه را آن گونه که همه به کار می‌برند به کار ببریم، آنگاه می‌فهمیم معنی «زرد» چیست. پس اگر این مهارت را داشته باشیم که اسامی رنگها را طبق توافق همگانی استعمال کنیم، از عهده هر آزمون بینایی رنگ برمی‌آییم، و دیگر صحبت از حسیات شخصی ما یا این که رنگ اشیاء «واقعاً» چیست بیهوده است و چیزی بر دانش ما نمی‌افزاید.

در درون زبان البته قلمروهای مختلف وجود دارد. علاوه بر زبان روزمره که زردی را به زر و کره و زرده تخم مرغ و امثالهم اطلاق می‌دهد، یک بازی زبانی نیز داریم که احساسات خصوصی ما از زردی را به خودمان باز می‌گوید، و یک زبان علمی که در آن نور زرد نوعی بُرد بسامد ارتعاشات الکترومغناطیسی تعریف شده است. ولی این بازیهای زبانی را باید از هم تمیز داد، چون قواعد مختلف دارند، و اگر در صحبت خود این مرزها را نادیده انگاریم، به معماهای متافیزیکی بی‌ثمری برمی‌خوریم. من بدون شک می‌توانم گلهای نرگس شما را ببینم و ستایش کنم، ولی اگر فکر کنید که می‌توانم بر حسب تصادف احساس شما را در مورد زردی آنها نیز به همان منوال بینم آشفنگی پیش می‌آید؛ و راه حل این آشفنگی آن است که فهم کلی روشتری از رنگ-واژه‌ها و از قواعد کاربرد آنها در بازیهای زبانی گوناگون به دست بیاوریم.

آری، ساده است. روش ویتگنشتاین تلاش برای دستیابی به چنین «فهم کلی» در هزاران مورد ویژه است. این بی‌شباهت به احساس جهان همچون نوعی کل محدود در فلسفه پیشین او نیست، و این یگانه استعلاء و فراروی^۱

است که او به خود اجازه می‌دهد، و آن را به کار می‌برد تا ما را وادار طبعیت گرایی زبانی، انسان گرایی ریشه‌ای و اختیارگرایی او را بپذیریم بی آن که حس کنیم یا غصه بخوریم که چیزی از دست داده‌ایم. انگیزه او دینی است یعنی که خیال پردازیهای عرفانی و توهمهای متافیزیکی را از ما می‌گیرد و ما را به دین [یهودیت]، به حیات عادی و تقدم امور عملی و اخلاقی باز می‌گرداند. بیش دستاورد او، همانند بیش مارکسیسم، بی‌روح و کسالت آور نیست، چون ویتگنشتاین در برانگیختن احساس شگفتی مایه طولایی دارد، و این توانایی او از روی شکاکیت نیست، چرا که او در آخرین نوشته‌های خود دست به تنقیدی بدیع و هوشمندانه از شک گرایی می‌زند. و نیز نباید شتابزده بیش او را از نظر دینی نارسا خواند. بیشتر بحثهایی که تا همین اواخر درباره نظریات دینی ویتگنشتاین درمی‌گرفت بر پایه شواهد و مدارک بسیار جزئی بود؛ یعنی مقداری یادداشت مغشوش و گنگ برگرفته از سه درس گفتار او در ۱۹۳۸، «ملاحظات درباره شاخه زرین»^۱ فریزر^۲، و چند ورق پاره دیگر. آثار صد درصد فلسفی ویتگنشتاین، بر روی هم، چیز چندانی در مورد دین نمی‌گوید. ولی در کتاب فرهنگ و ارزش^۳ (۱۹۸۰) مجموعه‌ای از یادداشتهای شخصی او آمده و در آنها ابراز نظر مذهبی شده است، و همینها نشان می‌دهد که به شدت به سنت کی‌پر که گور پای‌بند است:

به نظر من اعتقاد دینی فقط می‌تواند چیزی شبیه به تعهد آتشین به نوعی نظام راهنما باشد. بدین ترتیب، با آن که اعتقاد است، در حقیقت شیوه‌ای زیستن، طریقه‌ای ارزیابی زندگی است. با شور و حرارت دوستی به این تعبیر و تفسیر چسبیدن است. آموزش ایمان دینی، بنابراین، باید به صورت تصویر، یا توصیف آن نظام راهنما، و در عین حال به صورت توسل به وجدان باشد. و

1. *Golden Bough*

۲. Sir James George Frazer (۱۸۵۴-۱۹۴۱). مردم شناس بریتانیایی که در فرهنگ عامه و ادبیات یونان و روم باستان تبحر داشت. شاخه زرین پژوهشی است در سحر و جادو و دین در دوازده جلد. فریزر معتقد بود که بشر از سحر و جادو به مذهب و سرانجام به علم رسیده است. (مترجم)

3. *Culture and Value*

این ترکیب به آن می‌انجامد که شاگرد به طیب خاطر خود با شور و حرارت نظام راهنما را برگزید. مثل آن است که کسی ابتدا وخامت موقعیت مرا برایم بازگوید و سپس وسایل نجات را نشانم بدهد تا مگر خود، به طیب خاطر، و نه به هر حال به راهنمایی آموزگار به سوی آن بروم و آن را محکم بچسبم.

ویتگنشتاین با وجود این در الهیات آشکارا نا-واقع‌گراست: این طور که شما کلمه «خدا» را به کار می‌برید معلوم نمی‌کند که را، بلکه، بیشتر، می‌گوید چه را، مدّ نظر دارید. فرض بر این است که ذات خدا وجود او را تضمین می‌کند، معنی این حرف در حقیقت آن است که در اینجا وجود چیزی مطرح نیست.

بیشتر مردم هنوز به دیدگاه تازه نگریده‌اند، از این رو ویتگنشتاین را بی‌شک ملحد خواهند خواند، «ملحد» واژه‌ای شبه‌سیاسی است که در طول تاریخ به عنوان دشنام و برای لکه‌دار کردن نوآوران - از جمله، روزگاری، در مورد مسیحیان اولیه - به کار برده شده است. ولی بررسی افکار تازه انتشار یافته دینی ویتگنشتاین، به نظر من، نشان می‌دهد که بیش‌نویس او - هر چند خودش همیشه اصرار داشت که سطح دینی آنها بسیار پایین است - در حقیقت متضمن مقداری زیاد از گرانقدرترین عقاید دینی است. اگر دین و ایمان توانسته از گذارهای گذشته، از مکتبهای عبری، افلاطونی، ارسطویی و کانتی جان سالم بدر برد، چرا امروزه نتواند دگرگونی همانندی را پشت سر گذارد؟ بهترین تصویر روح آدمی موجود آدمی است.

وقتی افلاطون به جهان نگر است، برترین فکری که به ذهنش رسید اندیشه هستی بود. واقعیت را سلسله مراتبی از سطوح گوناگون هستی دید، و گمان برد از آنجا که انسان طبعاً به هستی گرایش دارد، پس می‌باید نحوه مشخصی شناخت متناسب با هر پایه هستی وجود داشته باشد. هدف والای حیات [در نظر او] ژرف‌اندیشی درباره برترین هستی از برترین راه بود. وقتی دکارت به پیرامون خود نگر است نخستین فکر او شناخت بود و این که چگونه می‌توان شناخت به دست آورد، بنابراین جهان را به مثابه موضوع شناخت خود

بر ساخت. ولی ویتگنشتاین که به اطراف خود می‌نگرد واژه‌ای معنادار می‌بیند. این دیدگاه آسان و بدون آموزش طولانی در فلسفه حاصل نمی‌شود. زیاد نیستند کسانی که بر آن باشند که در تمامی موضوعات با اهمیت مطالب مربوط به مفهوم و معنا در درجه نخست قرار دارد، ولی ویتگنشتاین چنین می‌اندیشد. شگفت است که او از وجود در می‌گذرد، وجود برای او مطلب اصلی نیست. جهان موجودات عینی، یا فرد دانای شناسا نیز برای او مطلب اصلی نیست، مطلب اصلی برای او موضوعهای مربوط به معنی و تلاش برای فهمیدن است. وجود و دعاوی شناخت فقط در درون بازیهایی زبانی، که ابتدا قواعد آنها را باید فهمید، صورت می‌گیرد: و از آنجا که معنا به طور عمومی ایجاد می‌شود نه به طور خصوصی، ویتگنشتاین خود را بی‌درنگ در جهانی همگانی، در جهان شگرف زبان می‌یابد. نیچه هم تا این حد پیش رفت، ولی چون فردگرا و قهرمان پرست بود معنای جمعی و حقیقت جمعی را نپذیرفت و در صدد برآمد معانی و حقایق تازه‌ای از آن خود درآورد؛ حال آن‌که ویتگنشتاین دیندار است، خود را در جهان معانی عام می‌بیند و آن را حرمت می‌نهد و، نه برای هستی یا شناخت، بلکه صرفاً برای فهمیدن تلاش می‌کند. وی رفتارگرا^۱ یا ماده‌گرا نیست که واقعیت عینی جسمانی را مقدم بشمارد، و تجربه‌گرا یا آرمان‌گرا هم نیست که حسیات شخصی یا فرایندهای ذهنی برایش متناهی اهمیت را داشته باشد. زبان، در نظر او، بر همه چیز تقدم دارد. بشر زبان مادی-عینی خود را اصل می‌انگارد و جهانی فیزیکی همگانی با آن می‌سازد، و در زبان خود درباره حسیات و فرایندهای فکری و مانند آنها جهانی درونی ذهنی هم می‌انگارد هم می‌سازد: ولی آنچه که سرانجام هست واقعیت اعمال زبانی ماست، و چگونگی در هم آمیختن اینها با شکل‌های حیات، که برای خدمتگزاری به آنها تکوین یافته است. یکی از این شکل‌های حیات، حیات دینی است. روش فهم کلی - روشی که با آن به زبان دینی می‌نگریم و سعی می‌کنیم چگونگی کارکرد زبان دینی را در حیات دینی به روشنی بفهمیم - نشان می‌دهد که ایمان دینی همچون نوعی

نظام رهنما عمل می‌کند. این روش مثتی تصویر، معیار ارزیابی و هدف در اختیار ما می‌گذارد و می‌توان آنها را به‌مانند خط سیر به‌کار برد و راه خود را در وادی حیات پیدا کرد. فهم کلی چشم‌اندازی از قلمرو آسمانی یا تمامی متافیزیک دینی در اختیار ما نمی‌گذارد؛ ما را فقط به‌عمل دینی باز می‌گرداند. وقتی ویتگنشتاین می‌گوید که دیانت آینده باید بی‌اندازه مرتاضانه باشد، منظورش این است که دین باید بیاموزد تنها به‌عمل بسنده کند، چون هر زمینه‌ای را که در نظر گیریم این همه آن چیزی است که آخر سر در دستان باقی می‌ماند.

ارزیابی

ویتگنشتاین نزدیک‌های پایان عمر، در حالی که دفترچه‌ها و دست‌نوشته‌های خود را در مهمانخانه‌ای در دوبلین بسته‌بندی می‌کرد، به‌دوستی گفت:
 باخ^۱ در صفحه عنوان **آهنگهای ارگ**^۲ خود نگاشت، «تقدیم به‌شکوه و جلال خداوند متعال، و انشاءالله که همسایه‌ام هم از این بهره‌بردار» این چیزی است که من دلم می‌خواهد درباره‌ی کار خود بگویم.

این گفته نفوذ انحطاط غرب^۳ (۱۹۱۸-۲۲) نوشته‌ی اشپنگلر^۴ را بر او نشان می‌دهد. در فرهنگ‌های سرزنده با گستره‌ی نیرومند همگانی در میان کلیه‌ی حوزه‌های بزرگ علایق انسانی - دین، هنر، سازمان اجتماعی، ریاضیات و غیره - شباهت و ارتباط متقابل وجود دارد. کسی که به‌یکی از این رشته‌ها چیزی بیفزاید به‌همه افزوده است، سنگی، نام خود بر آن، به‌بنای عمومی اضافه کرده است. مادام که وحدت فرهنگی محفوظ بماند، کار افراد به‌قلمرو عام منتقل می‌شود، و آنها می‌توانند کار خود را پیشکش بکنند به‌شکوه و جلال خداوند و بهره‌وری همسایه‌ام. ولی فرهنگ غرب، با ازهم‌پاشیدگی شباهتها و پیوندهای شکل‌های گوناگون حیات، نسلی است که رو به‌انقراض می‌رود، و امروزه ما دیگر نمی‌توانیم کار خود را مانند گذشته به‌شکوه و جلال خداوند

۱. Johann Sebastian Bach (۱۷۵۰-۱۶۸۵). آهنگساز بزرگ آلمانی. (مترجم)

2. Orgenbuchlein

3. The Decline of the West

۴. Oswald Spengler (۱۹۲۶-۱۸۸۰). فیلسوف آلمانی تاریخ. (مترجم)

پیشکش کنیم. به‌اعتقاد ویتگنشتاین، ما در دورانی بی‌فرهنگ، که مردم تنها برای مقاصد شخصی خود کار می‌کنند، به‌سر می‌بریم.

این دیگر شکایتی آشنا شده است، و ویتگنشتاین هم به‌پیروی از پیشینیانش گناه مصیبت را به‌گردن پیدایش تمدن علمی-صنعتی و اعتقاد پرزرق و برق این تمدن به‌پیشرفت فنی و برداشت سطحی آن از دانش می‌اندازد. بیشتر فلسفه‌ی او تلاشی است برای فراهم آوردن نوعی درمان؛ ولی چه درمان مبهمی!

طرز تفکر ویتگنشتاین را می‌توان عمیقاً محافظه‌کار خواند. اصطلاحات او ممکن است تازه باشد، ولی استدلال همان استدلال ادموند برک^۱ است. ویتگنشتاین پیوسته می‌کوشید که خودنماییها و تأثیرات ویرانگر علم را محدود کند و نشان دهد که تمامی حیات و افکار و عقاید ما به‌طرزی ناگسستی با بازیهای زبانی گروهی و شکل‌های زندگی که در طول تاریخ نشو و نما یافته پیوند خورده است. کار فیلسوف جلوگیری از این توهم در ماست که می‌توانیم از بازیهای زبانی بگریزیم. باید به‌کژروهایی که خیال می‌کنند از نهادهای موجود می‌توان خارج شد فهمانید که راه فراری نیست. آنها در این تصورند که راهی به‌بیرون هست؛ ولی در یک‌یک موارد می‌توان به‌آنها نشان داد که فقط دو گونه بازی متفاوت زبانی را با هم اشتباه کرده‌اند. یگانه جایی که می‌توان پا از خط بیرون نهاد آنجاست که حکمت ژرف وضع موجود^۲ را به‌ما نشان بدهد. در امر دین هم می‌توان، به‌همین سان، به‌ویتگنشتاین به‌چشم مهاجری دیگر که غربت‌زده و ناتوان است نگاه کرد، از آن قماش مهاجرانی که در مراسم نیایش ارتدوکس‌های غربی زیاد دیده می‌شود. چنین آدمی از الهیات لیبرال و تجددخواه بیزار است و ترجیح می‌دهد به‌آنچه خود اصیل می‌پندارد دودستی بچسبد، هرچند که خود شخصاً نصفه و نیمه در شک است و بستگی او به‌این آیین جنبه‌ی خصوصی پیدا کرده است و وی دیگر قادر نیست آنرا به‌طرز مؤثری در روند کلی زندگی واقعی خود بگنجانند. نیچه اگر بود با خشونت می‌گفت این

۱. Edmund Burke (۱۷۲۹-۹۷). سیاستمدار و نویسنده سیاسی بریتانیایی. (مترجم)

2. status quo

آدم را شیخ خدا تسخیر کرده است به این جهت ناچار است هر هفته برود و گل روی قبر خدا بگذارد.

پس می‌توان تعلیمات ویتگشتاین را بسیار گذشته‌پرست خواند. هدف این تعلیمات فهم جهان است، و ظاهراً توجهی به تغییر آن ندارد. برخلاف نیچه، ویتگشتاین معتقد نیست که فرد آفریننده بتواند در هنر، یا دین، یا سیاست تغییری اساسی به وجود آورد. ولی ویتگشتاین جنبه دیگری نیز دارد. او در ضمن مردی تجددگرا و انسان‌گرایی پرشور است. ضروری می‌بیند که احساس یکپارچگی فرهنگی در ما از نو زنده شود، ولی چون واقف است که دوران متافیزیک گذشته است و وظیفه فیلسوف از این‌پس آن خواهد بود که ما را با وضعیت تازه الفت دهد، بنابراین وحدت فرهنگی پیشنهادی او پیرامون انسان و زبان دور می‌زند، نه اندیشه «شکوه و جلال یزدان». ویتگشتاین هیچ‌وقت نمی‌توانست عضو حزبی بشود یا تاریخ‌گرایی و علم‌گرایی مارکسیستی را بپذیرد، با این حال چیزهایی از مارکسیسم را - مثلاً شور و شوق اخلاقی آن، ستایش آن از کار دستی، و نکوهش آن از امتیازات طبقاتی را - می‌پسندید. و به روسیه هم بی‌علاقه نبود تا آنجا که زبان روسی را آموخت، و در فکر بود آنجا ساکن شود، و در ۱۹۳۵ به آنجا سفری کرد.

شاید این تفسیرهای متضاد از ویتگشتاین صرفاً بازتاب این واقعیت است که تفکر اجتماعی محافظه‌کارانه و مارکسیستی، مانند یعقوب و عیسو، هم رقیب هم برادر یکدیگرند. پیشتر گفتم که برداشت ویتگشتاین - که انگیزه دینی عمیق مستلزم آن است که توهمات متافیزیکی را کنار بگذاریم و تقدم امور عملی و حیات مشترک را بپذیریم - از سنت یهودی-مسیحی سرچشمه گرفته بود؛ ولی همان‌گونه که دیدیم فویرباخ نیز رهیافت مشابهی داشت و آیین تجسد را به کار گرفت تا مسیحیت را به انسان‌گرایی رادیکال مبدل کند. در اینجا و در چند جای دیگر تقابل و دوگانگی دیرینی را که در تفکر غربی موجود است منعکس می‌کند: تقابل میان فرد و جامعه، میان محافظه‌کاری و تندروی، میان بیش‌خدامدار و بیش‌انسان‌مدار، میان نظم مستقر و آزادی خلاق رادیکال. گاهی فکر می‌کنیم که او [در جهت آشتی طرفین تقابل] به هم نهاد (ستنز) کاملاً

نازهای رسیده، یا دست‌کم از وجود چنین چیزی باخبر مان کرده است؛ ولی دیری نپاییده بدبینی و حس فرسودگی او را احساس می‌کنیم. خلق و خوی دینی گوشه‌گیرانه او با انسان‌گرایی اراده‌گرا و اجتماعی (که رشحه اندیشه اوست) نمی‌خواند ویتگشتاین تقدم قلمرو عمومی را از نو برقرار کرد ولی نتوانست کاملاً بگوید سهم ما را در آن چگونه می‌توان «به شکوه و جلال خداوند» پیشکش کرد.

عقیده خود من این است که اندیشه‌های دینی او زیادی محافظه‌کارانه و غربت‌زده بود. گرفتار گونه‌ای رخوت عرفانی بود، که از شوپنهاور میراث برده بود، و در حالی که سطوح برتر دستاورد دینی را بغایت می‌ستود، آنها را در عین حال توصیف‌ناپذیر و دور از دسترس آدمهای عادی و فانی روی زمین می‌دانست. این دستاوردها را باید دورادور حرمت نهاد، یعنی آنها را بیکه و تنها و بی‌اثر به حال خود گذارد. و ویتگشتاین همین کار را کرد، و در بازگشت خود به امور انسانی و عملی، این دستاوردها را کنار زد که مبدا به آنها بی‌احترامی بشود. انگیزه او در این کار بدون تردید مذهبی بود، اما مسیحی نبود. خدا [ای مسیحی] بالای صلیب، بیرون اردوگاه، جان می‌سپارد؛ یعنی که، در مسیحیت امر قدسی در حریمی سر بسته دور از دسترس محبوس نمی‌ماند، بلکه بی‌درنگ و بدون هرگونه قید و شرط خود را حتی در معرض توهین و بی‌حرمتی قرار می‌دهد. اگر ویتگشتاین توانسته بود از امر قدسی عالماً عامداً قداست‌زدایی کند، چه بسا دید نهایی او رضایت‌بخش‌تر می‌نمود، چرا که می‌توانست اندیشه‌های دینی را به نحوی خلاق‌تر و نیرومندتر و همگانی‌تر به کار ببنداند. در حال حاضر، انسان‌گرایی رادیکال او با گرده خفیف ولی مسلمی از ناکامی و افسردگی دینی در آمیخته است. ویتگشتاین موفق نشد هم نهاد دین و تجدد را کاملاً آن‌طور که می‌خواست ارمان بیاورد.

نیچه در آخرین سال
زندگی اش، ۱۹۰۰.



خانه محل اقامت نیچه در
زیلس ماریا در تابستانهای دهه
۱۸۸۰.



برگشت موج

آزادسازی ایمان

زمینه را آماده کرده ایم و مقداری مواد سودمند گرد آورده ایم و حال هنگام آن رسیده که بنای خانه را آغاز کنیم. نقشه ها کجاست؟

در پایان فصل دوم به تناقضی برخوردیم: رنه دکارت خدایی عینی و متافیزیکی داشت و وجود او را از طریق عقل محض ثابت می کرد، و با وجود این به هیچ رو آدمی چندان مذهبی نبود. بلز پاسکال، برعکس، سخت مذهبی بود، از آن آدمهایی بود که روحشان دین می طلبید و برای حفظ ایمان خود هر بهایی لازم شود می پردازند، و بها برای او این بود که می بایست از هر گونه یقین عینی عقلانی [در مذهب] چشم پوشد. و گفتیم که این نمونه اولیه مضمونی بود که در تفکر دینی مدرن بسیار پیش می آید: دعوی واقع گرایی الهیات و دعوی جدی شمردن دیانت ره به دو جهت متضاد می برد. به همین سبب است که گروهی از متکلمان آلمانی زیر نفوذ کی پرکه گور به آنچه خود الهیات عینیت گرا می خوانند اعلان جنگ داده اند، گویی به مصلحت دین نیست که خدا زیادی حقیقی بشود.

معنی این حرف چیست؟ اگر به کی پرکه گور گوش دهیم، پاسخ ظاهر این است که خدای ما اگر احياناً در برابر تنشهای معنوی حیات ما راه حل های عینی متافیزیکی فراهم می آورد، از دینداری ما می کاست. در آن حال دوگانگیها را

خانه‌ای که ویتگشتاین در
سالهای ۸-۱۹۲۶ در وین برای
خواهرش طرح ریخت و
ساخت.



این مجسمه برنز تنها
پیکر سازی ویتگشتاین است
که ما از آن اطلاع داریم.



لودویک ویتگشتاین.



تصویر خواهر ویتگشتاین،
مارگارت، اثر گوستاو کلیمت،
۱۹۰۵.





در کلیساهای قرون وسطایی عبادت کنندگان پشت سر هم ردیف می‌نشستند و کشیش و همسرایان در جلو قرار می‌گرفتند. کلیسا به اصطلاح در راه است، ما در حیات کنونی زائرانی هستیم روانه جهان برین آسمانی.

در کلیساهای مدرن (مثلاً کلیسای بالا در لیورپول) کانون نیایش در جهان متعالی در ویرای عبادت کنندگان نیست، بلکه در مرکز زندگی جامعه در همین جهان قرار دارد. در قرون وسطا - همانند دوران دانه - فقط پرستش آسمانی بود که یک چنین طرح مدوری داشت. سپس ترتیب به خط نشستن که از میان رفت، فلسفه انتظام دوجاهانی قدیم هم ظاهراً کنار نهاده شد. آسمان به زمین آمد.





هنر مسیحی هزاران نقش از مادر غرق شمع از نوزاد پسر خویش به وجود آورد. تصاویر مادر و دختر از این قبیل کمیاب است (تصویر ما قدیسه آن را با دخترش، مریم عذرا نشان می‌دهد، نقاشی از ماریو است). اندام مرد برهنه، با نقاشی بیکر مسیح، در قرون وسطا، ارج مذهبی یافت، حال آنکه تصویر زن لخت دنیوی و کفرآمیز شمرده می‌شد.



ویتگنشتاین در دهه ۳۰ در اتاقهای خود در کالج ترینیتی در کیمبریج به شاگردانش درس می‌داد. زندگی او ساده و بی‌تکلف بود.

به گردن خدا می انداختیم و همساز کردن آنها را از خدا می خواستیم؛ در حالی که این به نظر کی‌یرکه گور کفر است و می‌گوید مسیحیت در سوی مخالف حرکت می‌کند. به عقیده او، مسیحیت از پیروانش می‌طلبد که ذهنی^۱ بشوند. دوگانگیها و تنشهای زندگی را نباید کنار زد و به‌طور متافیزیکی حل و فصل کرد، بلکه باید آنها را به حد اعلا درونی ساخت و به‌طور ذهنی آزمود، و دگرگونی معنوی باطنی را، که مسیحیت می‌خواهد و نوید می‌دهد، حتماً از سر گذراند. کی‌یرکه گور به پیروی از لوتر اصرار دارد که همه چیز درونی شود. مسائل دینی باید به‌طور ملموس در وجود انسان، نه تجریدی در فکر او، حل شود. الهیات باید صورت معنویات به‌خود گیرد. حمله به متافیزیک و عینیت، و رشد تدریجی تفسیر نا-واقع‌گرای ایمان دینی از همین جا آب می‌خورد.

اگر این درست باشد، پس منطق درونی خرد مسیحیت به‌دیدنی انسان‌مدار و اراده‌گرا از حیات، به‌نوعی بشردوستی مسیحی ریشه‌دار، منعطف است. ولی، همان‌گونه که ویتگنشتاین می‌گوید، مسیحیت اینجا روی بند راه می‌رود، و باید مراقب هر گام خود باشد، چون هگل، فویرباخ و مارکس نیز بیرون از مسیحیت در سوی انسان‌گرایی انقلابی غیردینی دقیقاً به‌موازات همین راه روان‌اند و بسیاری از همین استدلالها را به کار می‌گیرند. لغزش از یکی به دیگری خیلی آسان است. شکایت درباره الهیات آزادسازی و درباره الحاد مسیحی هنگامی پیش می‌آید که مردم، به حق یا ناحق، گمان می‌برند بندباز گامی خطا برداشته است. با این حال باید دل به دریا زد و خطر کرد. «متفکر دینی صادق عین کسی است که روی بند راه می‌رود»؛ لازمه صداقت راه رفتن به روی این بند است؛ و لازمه دیانت فرونیفتادن از آن.

اینجا حرکت اندیشه در جهت نا-واقع‌گرایی است، و ما شرط کردیم که تفسیر واقع‌گرا و ناواقع‌گرای دینی را پیوسته در ذهن نگه‌بداریم. این کار را کردیم، در نتیجه حال می‌توانیم شاهد چشم‌اندازهای کاملاً تازه‌ای در جلو خود باشیم.

برای شروع کار سه چهره قرن بیستم، یعنی یونگ، شوائتسر و ویتگنشتاین

را، که پیشتر دیدیم، در نظر بگیرید. اینها تقریباً معاصر هم، دارای زبان و پیشینه فرهنگی آلمانی، و هر سه زیر نفوذ کانت بودند. کانت در باب متافیزیک لادری بود و می گفت شناخت ما را نمی توان به ماورای محدوده تجربه ممکن ما گسترش داد، و به همین سبب وجود خدا را در مقام آفریدگار متعال نمی توان با عقل نظری ثابت کرد. خدا را باید آرمان رهنمایی پنداشت، که در تجربه نمی آید، اما در عوض همچون کانون و مقصود نهایی زندگی فکری و اخلاقی ما عمل می کند.

تفسیر یونگ از کانت بر طبق علایق روان شناختی خودش است. لادریگری متافیزیکی را می پذیرد، و اندیشه خدای انسانی را به ویژه مورد توجه قرار می دهد. از آنجا که روان نوعی اندام زنده (ارگانیسم) است خود خود را متعادل می سازد و از این گذشته هدفمند نیز هست. روان تمایل ذاتی دارد که مسیر خود را تصحیح کند و به سوی تحقق واقعی خود پیش برود. خدا خود نفس^۱ است، هدف نوعی شخصیت کاملاً منسجم و یکپارچه است، که حیات روانی ما به جانب او می گراید. ولی نفس صرفاً نهایت آرمانی بی جنب و جوشی نیست، زیرا از آنجا که شیوه تفکر یونگ غایت گرا است، نفس را کهن الگویی می پندارد که از پیش در روان ما وجود و فعالیت داشته است. در چاپ رسمی مجموعه آثار^۲ یونگ (۱۹۵۳-۷۱) مقصود او از خدا پیوسته تصویری از خداست که در درون روان ما هست، هر چند در کارهای معروفش، و به ویژه در کتاب زیبای خاطرات، رؤیاها و بازاندیشیها^۳ (۱۹۶۳)، زبان خود را عامه پسند می کند و اصطلاحاتی تقریباً واقع گرایانه درباره خدا به کار می برد. این مصالحه، در هر حال، فقط ظاهری است، و به معنای هیچ گونه تغییری در موضع یونگ نیست. در توجیه این عمل خود می گوید که از هر چه بگذریم تأویل درونی و روانی او از خدا صحیح است، و جوهر مقصود مردم عادی را از لفظ خدا کاملاً نشان می دهد. این که مردم عادی میان واقعیات اساطیری و واقعیات وجودی^۴ فرقی نمی گذارند از دیدگاه دینی چندان اهمیت ندارد، و یونگ حرفی ندارد که زبان عامه را به کار برد، به شرط آن که مفهوم باطنی راستین خدا را برساند.

1. self

2. teleological

3. *Collected Works*4. *Memories, Dreams and Reflections*

5. ontological

باری، مردم این جریانات را آنقدر می فهمیدند که بپرسند دیدگاه واقعی یونگ چیست. و پرسش آنها مرتباً به این شکل مطرح می شد: «آیا یونگ حقیقتاً به خدا اعتقاد دارد؟» طرح سؤال به این شکل خود نمونه ای بود از رویکرد مردم به موضوعی دینی با مفاهیم ثابت و حاضر آماده دینی در ذهن آدمی. موضوع را در این چارچوب نهادن یعنی که ما همه دیگر می دانیم که معنای خدا چیست، یعنی که مفهوم واقع گرای خدا میدان دار است، یعنی هر آن که مطلب را مثل ما بدیهی نشمارد گنگ و طفره آمیز حرف می زند و باید نیتش را آشکار کرد، یعنی که مشکل واقعی فقط آن است که یونگ را مجبور کنیم از پرده درآید و بگوید کدام طرف خط به راستی ایستاده است. خلاصه: «جزو ماست، یا جزو آنها؛ با ماست یا با مخالفان ما؟» واقع گرایی جنبه سیاسی هم دارد، به این معنا که مردم پرسشهای دینی را در قالب اصطلاحات واقع گرایانه می ریزند چون می خواهند خط بکشند، طبقه بندی کنند، بز و گوسفند را از هم جدا سازند. انگیزه پنهان در پشت پرسش «آیا یونگ حقیقتاً به خدا اعتقاد دارد؟» آن است که بدانند او دوست است یا دشمن، پس سؤالی است ناشی از بی فرهنگی، چرا که در سطح ژرفتری نمایانگر اکراهی لجبازانه است تا نگذارد یونگ به زبان خود خود را توضیح بدهد. همان طور که پیشتر گفتیم، مردم در تغییر دادن استنباط خود از مفاهیم دینی بسیار محافظه کار و سختگیرترند تا درباره مطالب مربوط به صدق و حقیقت دینی. چه بسیار کسان که به مسیحیت روی آوردند، یا از مسیحیت بیرون رفتند، بی آن که نظر خود را نسبت به مفاهیم دینی ابداً درست بسنجند. متکلمی که در صدد برآید برداشت مردم را درباره معنای پاره ای تعالیم عوض کند شدیدتر مورد حمله قرار می گیرد تا دیگری که صاف و پوست کنده صدق آن را منکر بشود. با این همه، پرسشی که باید از یونگ کرد این نیست که، «آیا به خدا اعتقاد دارد؟»، بل این که، «مقصود یونگ از خدا چیست، و اندیشه خدا در تفکر یونگ و در دریافت او از حیات دینی چه نقشی ایفا می کند؟» پرسش در مورد معنا بسیار جالب توجه تر است تا پرسش در زمینه صدق و حقیقت، و بر آن تقدم دارد. در حقیقت، وقتی این کاملاً پاسخ داده شود دیگر پرسشی باقی نمی ماند.

حال اگر به آلبرت شوایتسر بپردازیم، به شخصیت کاملاً متفاوتی

برمی‌خوریم. شوائتسر هنگامی که دانشجو بود، رساله‌ای درباره فلسفه دین کانت نوشت، فزون بر این بسیار تحت تأثیر گوته، دید شوپنهاور از طبیعت، و تشخیص نیچه از بیماری فرهنگی اروپایی بود. شوائتسر در ضمن همیشه کثیش پروتستان بود. هرچند از خط دور افتاد باز دوست می‌داشت مرعظه بکند و در هر فرصتی پیشوای نیایش می‌شد. از همه جالبتر وی پروتستانی عقل‌گرا با سرشتی حماسی بود که دیگر اثری از آنها باقی نمانده است. برای شوائتسر بسیار طبیعی بود که تصور کند مادام که بی‌کم و کاست به حقیقت وفادار بماند به مسیح بی‌وفایی نکرده است. و بالاخره، شوائتسر مرد اراده بود، و زندگی خود را وقف عمل اخلاقی کرده بود.

بنابراین طبق برداشت شوائتسر از کانت خدا اساساً همان بنیاد مشخص و متعین اراده اخلاقی در ماست. ولی از آنجا که شوائتسر حکیم الهیات است ضرورت دست‌کم اندکی اندیشه آفاقی [و نه تماماً انفسی و ذهنی] را درباره [وجود] خدا حس می‌کند. پاسخ او در واقع آن است که خدا را با «اراده» شوپنهاور یکی بداند، آنرا نوعی تلاش ورای اخلاق^۱، اراده معطوف به حیات یا نیروی زندگی بخواند که همه‌جا در طبیعت و در خود ما حضور دارد، قدرتی که مملو از تعارض است و در درون با خود می‌ستیزد. وظیفه فرد دیندار در زندگی بدین ترتیب اصولاً اخلاقی است. وی باید خود را غرق کشمکش اخلاقی ناموفقی بکند تا خدا را و حدت بخشد و نیکی او را عملی سازد، و این یعنی کوشش در واداشتن اراده نابینا و ورای اخلاق معطوف به حیات به متابعت از اراده اخلاقی معطوف به محبت. این نبرد قهرمانانه و حتماً ناموفق اخلاقی برای همساز کردن جهان با استلزامات اخلاقی در نظر شوائتسر جوهر اصلی ایمان به خداست. بازتابی است از تهور تراژیک عیسی که حاضر بود به پای خود به سوی مرگی بیهوده اما اخلاقاً ضروری برود به امید آن‌که این کار شاید آمدن ملکوت خدا را جلو بیندازد، و نیز بازتاب امیدواری کانت است که به‌مرور زمان طبیعت و اخلاقیات چه‌بسا با هم هم‌نوا بشوند. با این همه

1. amoral

شوائتسر با تأکید خود بر ناکامی عیسی در آوردن ملکوت و با تأکید بر ناتوانی خودش از دیدن هر گونه مثبت نیکو یا نظم اخلاقی در جریان رویدادهای جهان بر سرشت تراژیک درک و تلقی خود از ایمان همچنان پامی‌فشرد. اصل اخلاقی حرمت حیات در واقع فریاد اعتراضی است، نوعی ناممکنی اجباری است.

اگر این تفسیر از دریافت شوائتسر درباره خدا درست باشد، که به نظر من هست، در آن صورت این یکی از استثنای‌ترین قطعات «الهیات بنیادی» در تاریخ تفکر مسیحی است، و شاید هم اراده‌گراترین آنها باشد. ولی باز ناخردانه است که پرسیم، «خوب در این صورت، آیا شوائتسر حقیقتاً به خدا معتقد است: آیا فکر می‌کند که خدا وجود دارد؟»، زیرا که پرسش بد تنظیم شده است. شوائتسر هم یک ناواقع‌گرای دیگر است، منتها با یونگ تفاوت بسیار دارد؛ و برای آن‌که در حق او بی‌عدالتی نشود باید نظرات او را با ذهن باز خواند تا پی برد اندیشه خدا در تفکر او واقعاً چه نقشی دارد.

مطالعه یونگ و شوائتسر به‌مایاری می‌دهد روشن ببینیم چرا در کارهای مرحله دوم ویتگنشتاین نگرانی معنا و مفهوم یکسره جایگزین نگرانی سستی وجود عینی و شناخت آنچه موجود است می‌شود. باید همواره جویا بود که اندیشه خدا چه کاری در زبان انجام می‌دهد و چه نقشی در شیوه زندگی مردم دارد. دین در قرن بیستم کاملاً انسانی شده است: خدای یونگ بخشی از وجود یونگ است، و خدای شوائتسر بخشی از وجود شوائتسر، و شخص ثالثی در میان نیست. هر کدام را باید به‌سیاق خود مطالعه کرد، و خواننده در ضمن قوام بخشیدن نظر خویش ممکن است به این یا به آن متمایل گردد، ولی به‌هر حال خدای یونگ منطقاً در فکر یونگ جا دارد، و خدای شوائتسر در فکر شوائتسر، و بر ماست که در هر مورد فهم کلی روشنی از کارکرد زندگی — و — اندیشه مورد بحث در تمامیت آن به‌دست بیاوریم.

و این همیشه آسان نیست. در مورد یونگ من شخصاً ناچارم پافرا تر بنهم و بیرسم آیا همه حرفهای او درباره روان، ناهشیار جمعی، الگوی کهن و غیره منطق منسجم و واجد معنایی دارد که به کار من آید. راستش را بخواهید، کمی شک دارم؛ ولی بر فرض که می‌توانستم این نکات را بپذیرم و فهمی

روشن و کامل از نقش خدا در تفکر یونگ به دست بیاورم، آنگاه تا حد امکان در این راه پیش رفته بودم. و دیگر سؤالی باقی نمی ماند که پیرسم، چون وجود خدا مطرح نیست: فقط می بایستی تصمیم بگیرم این نحوه سخن گفتن و زیستن را تا چه حد مایلم از آن خود بکنم. به عقیده ویتگنشتاین، که بسیاری از فلاسفه مدرن نیز می پذیرند، فلسفه آبر علم نیست و به حقایق برتر و نایاب برای سایر علوم دسترسی ندارد؛ بلکه اساساً جستجویی است برای فهم چیزهایی که در برابر ما، در معرض دید آشکار ما، قرار دارند. فلسفه مجموعه یادآوریهاست، عناصر مسئله را پس و پیش می کند، همین و بس. مفهوم و معنا همه چیز است.

در مورد موضع شخصی ویتگنشتاین، یکی از شاگردان سابق او در ۱۹۵۵ نوشت:

... نمی دانم آیا می توان وی را به هیچ رو «مذهبی» خواند مگر به معنای پیش پا افتاده کلمه. ایمان مسیحی که یقیناً نداشت. ولی دید او از زندگی کفرآمیز، نامسیحی، همانند گوته نبود. ویتگنشتاین معتقد به وحدت وجود نبود و این مطلب مهمی است. در رساله اش نوشت، «خدا خود را در جهان آشکار نمی سازد». می گوید، تصور خدا بیش از هر چیز برای او تصور قاضی بامهابت است.

شواهد و مدارک تازه انتشار یافته ما را و می دارد این رأی را تعدیل کنیم. در دفترچه های اولیه نروژ، ویتگنشتاین در واقع دست کم با فکر وحدت وجود بازی می کند. در نوشته های بعدی او، میراث کانت و انسان مداری قطعاً بسیار نیرومند است، و جای تردید نیست که ویتگنشتاین هیچ گاه احکام مسیحی را به طریق واقع گرایانه باور نداشت. حکم جزمی «نرمز تفکر است»، و سپس مرتکب خطایی خام می شود و می گوید از دید عینی یا نظری عقاید دینی درست است. بنابراین می توان در حقیقت گفت که او هیچ وقت عقاید — به صورت جمع — مسیحی نداشت. ولی، از سوی دیگر، واکنش عملی او به مسیحیت معمولاً سراسر است و از ته قلب است:

... مسیحیت می گوید که آموزه های معقول همه بی فایده است. می گوید باید زندگی تان را (یا مسیر زندگی تان) را تغییر بدهید.

زندگی نامه و یادداشتهای شخصی ویتگنشتاین نشان می دهد که او در طول عمر خود بارها کوشید این ندا را پاسخ گوید. در ضمن از یادداشتهایش پیداست که با حالات دینی آشنا بوده:

مسیحیت نوعی آموزه نیست، یعنی این که نوعی نظریه نیست که بگوید روح آدمی چه دیده و چه خواهد دید، بلکه شرح چیزی است که در واقع در زندگی بشر روی می دهد. چون «آگاهی از گناه» رویدادی واقعی است، و همین طور است ناامیدی و رستگاری از طریق ایمان.

مؤمن کسی است که در «عذاب بی پایان» صدای خواسته های عملی دین را می شنود: «این کار را بکن! چنین فکر بکن!» «قواعد حیات به صورت تصاویر» در اختیار او گذارده می شود. اگر — و این اگر پراهمیتی است — به اندازه کافی پریشان حال باشد در این قواعد و تصاویر بشارت رستگاری را می یابد، و «از سر توبه قلبش را می گشاید» و آنها را محکم می چسبد.

این شرحی است نا واقع گرا و اراده باور، ولی از نظر دینی بی مایه نیست. ویتگنشتاین در یادداشتی در ۱۹۳۷ می پرسد: «چست که حتی آدمی چون من را متعایل می سازد رستاخیز عیسی را باور کند؟» و تقریباً به صدای پاسکال پاسخ خود را می دهد. مسیح مرده قادر به یابوری نیست، در حالی که ما به یاور نیازمندیم. این یابوری، نه از راه نظریه داری، بلکه از راه عملی دل، یعنی از راه اراده و آتش درون به دست می آید. «این عشق است که رستاخیز را باور می کند... آنچه شک را از بین می برد، به اصطلاح، رستگاری است». فرد دینداری که در دل، و نه به صورت نظری بلکه به شیوه عملی، به مسیح می چسبد، بدان کسی می شود که به جای آن که جسمش بر زمین مستقر باشد از آسمان آویخته است. در حالی که وضعیت در ظاهر همانند وضع فرد پهلودستی است، ولی عمل او کاملاً تفاوت دارد.

ویتگنشتاین دوباره دارد بر بند باریک راه می رود، زیرا آنچه الان گفت به نحوی خطرناک شبیه گفته شکاک فرانسوی رنان^۱ است که می گوید این عشق

۱. Ernest Renan (۱۸۲۲-۹۲). منتقد و مورخ فرانسوی. برای حرفه کشیشی تربیت شد، ولی به تدریج از اعتقادات و اصول مسیحی روی گردانید و گفت بشر جز به وسیله علم سعادت نخواهد یافت. ن. ک. به دایرة المعارف فارسی. (مترجم)

حواریون به عیسی بود که قدرت آسمانی داشت و رستاخیز او را به وجود آورد. چیزی که ویتگنشتاین را روی بند نگه می‌دارد ناواقع‌گرایی اوست. وانمود نمی‌کند که افکارش او را به سوی ایمان‌ورزی جزمی می‌کشد. ایمان‌ورزی جزمی تلاشی است در این جهت که نیاز دل را دلیل و برهانی بر حقیقت جزمی به‌شمار آورد. این ایمان‌ورزی می‌گوید: «عقل نمی‌تواند تصمیم بگیرد که آموزه‌ها درست‌اند یا نه، پس من آزادم که خودم برگزینم، و هیچ‌کس در مقامی نیست که برگزیده من خُرده بگیرد: بدین قرار من بر آنم که حقیقت جزمی رستاخیز را باور کنم، و علت آن تجربه - ایمانی است که از این طریق برایم حاصل شده است.»

ویتگنشتاین، به هر تقدیر، چنین چیزی نمی‌گوید. ایمان او اختیارگرایی است نه جزمی. ایمان جزمی به نظر او نامنتقی است، و قبول ندارد که جزمیات بتواند نظراً درست باشد، آنها را نمادهای مبین حالت‌های روح می‌پندارد و بر خوردش با آنها از این حد تجاوز نمی‌کند. و در این حد هم آنها را «شگفتی‌های توصیف‌ناپذیر» می‌نامد. بدین ترتیب ویتگنشتاین دست‌کم بعضی وقت‌ها حالات روح را درمی‌یابد و در اندرون خود ایمان می‌ورزد، ولی ایمان‌گرا^۱ نیست، چون الهیات را باور ندارد، یا بهتر بگویم، الهیات را تأمین‌کننده قاموس نمادینی برای توضیف حالت‌های روح می‌پندارد، ولی قائل نیست که الهیات برای تجربه و عمل دینی توجیه نظری فراهم می‌آورد. ویتگنشتاین دین را مقدم بر الهیات می‌شمارد، و اصول دین را فقط وسیله ابراز ایمان می‌داند [و نه خود ایمان].

عملکرد مؤنان متشرع غالباً برعکس است، آنها دین خود را از الهیات خود استنتاج می‌کنند. از دید آنها، حقیقت نظری الهیات دلیل حقانیت اعمال دینی است. راه زندگی از حقایق ماوراءطبیعی - «می‌باید» از «هست» - استنتاج می‌شود. ویتگنشتاین این ترتیب را وارونه می‌کند: برای او واقعیت اصلی حالت‌ها، عمل‌ها و تجربه‌های روح است، و الهیات هم چیزی نیست مگر نوعی بیان زبانی آن. دین در قیاس با الهیات، همچون اجرای سمفونی است در قیاس

۱. fideist

با متن موسیقی: نُت گذاری موسیقی بی‌شک اختراع سخت زیرکانه و بسیار سودمندی است، اما این علائم فقط مثنی دستور است برای اجرای موسیقی. خود موسیقی نیست، و خبط منطقی است که تصور کنیم اینها چیزی بر موسیقی می‌افزاید. علت وجودی آنها صرفاً این است که تکرار موسیقی را در اجراهای دیگر تسهیل کنند، همان‌گونه که مناسبک تعمید تدبیری است برای تفویض حیات مسیحی. نُتهای موسیقی مصالح خوبی است برای گفت و شنود، دست‌کم در میان کسانی که می‌توانند آنها را بخوانند و کسانی که می‌دانند اجرای حقیقی چه شکلی است، ولی اینها توجیه‌گر اجراهایی که از روی آنها می‌شود نیستند: اینها فقط راستاها را ارائه می‌کنند. در دین نیز، مانند موسیقی، اجراست که اهمیت حیاتی دارد، آیین مثنی قاعده بیش نیست. یادمان باشد که ویتگنشتاین موسیقیدان هم بود.

قیاسی دیگر: فرض کنید آدم دینداری تمامی ایمان خود را به اعتقادهای جزمی قدیمی از دست بدهد، همان‌گونه که بسیاری داده‌اند، و در عوض به این نتیجه برسد که ما صرفاً محصول ناپایدار جهانی بی‌اعتنا هستیم که به مرور زمان ما و همه چیزهایی را که عزیز می‌داریم از بین می‌برد. چنین آدمی احساس ناپایداری، احساس بدردنخوری و نومیدی می‌کند، و به نوعی ارزش نیاز مبرم دارد. («چگونه می‌توانم، در فرصت کوتاهی که دارم، چیزی به راستی ارزشمند بشوم؟») و در حیص و بیص این افکار، با تعجب می‌بیند، دوباره متدین شده است، ولی این‌بار به گونه‌ای کاملاً نوظهور. برخورد ژرف قلبی او با محدودیت‌های ناگزیر آدمیزاد در حقیقت نخستین حرکت روح او به سوی ایمان است، و اکنون آمادگی دارد ایمان خود را با شور و شوقی کاملاً تازه دوستی بچسبد چون پیش از این هیچ‌گاه نیازی چنین عظیم به ایمان در خود احساس نکرده است. و اگر حیات خود را به شدت وقف این طریقت، این قواعد، این تصاویر نکند هرگز به ارزش خود پی نمی‌برد و از بیهودگی رهایی نمی‌یابد. پس ایمان می‌آورد، اما صریح و روشن تشخیص می‌دهد که اینک همه چیز با گذشته به کلی تفاوت کرده است. و از این واچرخیدن احساس حقارت هم نمی‌کند. کاملاً برعکس، زیرا حال می‌بیند که الهیات جزمی کهن که قرنهای

متمادی آن همه راحت بخش (بسیار بسیار راحت بخش) می بود در واقع به قدری فربه، پیرایه بسته و عینیت یافته بود که همانند پرده منقوش عظیمی می نمود که مردم در پشت آن خود را از حقیقت زندگی پنهان می کردند. انتظار این فروپاشی از مدتها پیش می رفت و به اصطلاح عدوی مسبب خیر بود، چرا که مرد دیندار ما را به تجربه های آغازین، به سرچشمه دیرین ایمان راستین، بازگردانید. الهیات جزئی، در وضع آرمانی، می بایست صاف و ساده باز نمود آن تجربه هایی باقی می ماند که خواه ناخواه گریبان مردم را می گیرند، و مردم را قادر می ساخت که آنها را بر شناسند، و راه گذشتن از درون آنها را نشان می داد. الهیات جزئی، متأسفانه، به مرور زمان، و به دلایل مربوط به قدرت نهادها و نیز بزدلی بشری و دلبستگی به آسایش و ایمنی، به طور وحشتناکی از وظیفه شایان خود دور افتاد. سرانجام، مردم برای پاسداری این پرده حایل انواع و اقسام دلایل - دلایل کلیسایی، زیبایی شناختی و حفظ محیط زیست - آوردند و سخت کوشیدند که آن را نگه دارند. با این حال چه بخواهیم چه نخواهیم، روزی بت شکنی از جا بر می خیزد و می گوید حال بهتر است این پرده را پایین کشیم تا آن که زورکی بر پا نگاهش داریم. بدین منوال لوتری سر می افرازد و به آیین کاتولیک اواخر قرون وسطا حمله می کند، و سپس بعدها، کی یکه گوری از راه می رسد و به نوبه خود به توهمات بورژوازی لوتریسم هجوم می برد.

در دنیای انگلیسی زبان نخستین فلسفه های دینی که علناً و آگاهانه نا واقع گرا باشند در آخر دهه ۱۹۵۰ ارائه شد. اینها نه چندان پر شمار و نه چندان مبسوط و مشروح بود، و در آن زمان بیشتر آنها را صرفاً تقلیل گر پنداشتند، و گفتند اینها واپسین نفسهای کسانی است که پایه و مایه اصلی اعتقاد دینی خود را از دست داده اند و در صددند چیزی از ارزشها و گرایشهای دینی خودشان را مصون بدارند. با آن که مسیحیت در حقیقت از دیرباز در طریقی نا واقع گرا گام برداشته است دریافت فوق شاید امروزه هنوز عقیده اکثریت باشد. حتی آنهایی که خود پیشاهنگ این راه اند، هشیاری از آنچه را که فعلاً دارد روی می دهد تا آخرین دم مکتوم می دارند. مثل آن است که نسلها در میان مه آهسته آهسته از کوهی بالا برویم و سرانجام روزی هوا روشن بشود و سر بگردانیم و آنچه را

پشت سر گذارده ایم تماشا کنیم. فقط در این چند سال اخیر است که دیدگاه نا واقع گرا عاقبت آنقدر اعتماد یافته و ارتفاع گرفته که برگردد و به روشنی ببیند از کجا آمده و به کجا رسیده است. نا گهان در برابر دیدگان حیران خود چشم اندازی به کلی تازه می بیند. و فراموش نکنیم که این طرز تفکر اصل و نسب بسیار کهنی دارد. همان طور که در فصل سوم گفتیم، اکنون می توان دید که عهد عتیق در کاربرد زبان دینی بسیار باطن نما و اختیار گراست. دستورات مذهبی کهنسالی چون: «ماهیت ایمان حقیقی بسته به ماهیت تقوای حقیقی است»^۱ و نفی رازورزی^۲ نمونه های برجسته این رویه است. همچنین است سنت عرفانی، با تأکیدهای آن بر محدودیتهای زبان دینی، نیاز به فراتر رفتن از عینیت بخشیدن^۳ دینی، و در نهایت جانشین کردن شناخت با محبت.

و از همه مهمتر، این دیدگاه تازه روشتر از همیشه تنوع و غنای کامل تفکر دینی را در این دوران بحرانی، به ویژه از زمان کانت به بعد، نشان می دهد. همان گونه که در مورد یونگ، شوایتسر و ویتگنشتاین دیدیم، بهترین رهیافت به تفکر دینی آن است که پرسش سیاسی واقع گرایانه آدمهای ساده را که «آیا این شخص فکر می کند خدا وجود دارد یا نه؟» پیش نکشیم، چون این سؤال مباحث را محدود و بدقواره می کند، در عوض باید وجود را کنار نهاد و معنا و مفهوم را به میان آورد، و پرسش زیر را که بسیار روشنگرتر است مطرح کرد: «کار خدا چیست، چه نقشی ایفا می کند، اندیشه خدا در فکر این آدم چه کاربردی دارد؟» از دیدگاه نا واقع گرای تازه، انسان معتقد به خدا کسی است که اندیشه خدا کاری واقعی در شیوه تفکر وی انجام بدهد و نقشی مؤثر در چگونگی زندگی وی بازی بکند، چون همان طور که ویتگنشتاین می گوید، واژه ای که کار واقعی انجام ندهد مانند دنده ای بیکار در ماشین است. می توان آن را برداشت بی آن که اتفاقی بیفتد. و به نقش خدا در تفکر هر یک از آن سه چهره [یونگ، شوایتسر، ویتگنشتاین] که می نگریم می بینیم خدا، برای همه آنها مهم بود، گرچه به اشکال بسیار متفاوت. الهیات نا واقع گرای جدید در

1. lex orandi, lex credendi
3. objectification

2. gnosticism

حقیقت بی اندازه متنوع است، و داوری بچگانه‌ای که بنا بر ضوابط واقع‌گرای سنتی هر سه اینها را «ملحد» صرف می‌داند، در فهم این تنوع دچار کمال کوردلی است. اگر به چشم نا-واقع‌گرا بنگریم می‌بینیم که هرچند اینان در اصطلاح قدیمی بدعت‌گذار شمرده می‌شوند، اما در حقیقت مؤمنان راستین قرن بیستم‌اند، و جالب توجه آن‌که بسیار هم با یکدیگر تفاوت دارند.

اینها همه نشان می‌دهد که ما اکنون در دوران نوی به‌سر می‌بریم، و مدتی است که در این دورانیم، دوران متکلم-هنرمند که دیدی شخصی از حیات دینی به‌ما عرضه می‌کند. واقع‌گرایی در دین مدتها پیش درگذشت و رفت: ما در عصری زندگی می‌کنیم که دین کاملاً انسانی شده است، و الهیات به‌هنر شباهت یافته است، و ما از تمامی منابع موجود در جهت شکل‌پذیری معنوی خود بهره می‌گیریم، و می‌بایستی آخر سر هر یک از ما صدای منحصر به‌فرد خویش را بیابیم.

منتقدان بر من خُرده خواهند گرفت که سرمشق قرار دادن گروهی آدم منحرف و در حاشیه غرض‌ورزی و پیشداوری است. اما چنانچه گروهی از متکلمان مشهور عصر جدید را هم مثال می‌زدم باز نتیجه همین بود. در میان بهترین و پرتعدادترین اینها باید از کارل بارت، رودلف بولتمان^۱، پال تیلیش^۲، کارل رانر^۳ و وولفهارت پاننبرگ^۴ نام برد. این پنج نفر، نیز الهیات بسیار متفاوت و بی‌شباهت به‌هم ارائه کرده‌اند، و کار هر کدام از آنها می‌باید همچون اثر فردی و کمابیش مستقل هنری و بیانگر دیدی شخصی مطالعه بشود: مگر در عصر جدید نیست که ما رفته‌رفته سخن از متکلمان «خلاق» می‌رانیم؟ در هر کدام از این پنج مورد زمینه‌ای فلسفی دیده می‌شود که در سطحی ژرف به تفکر شکل می‌بخشد، و کانت و هگل و کی‌یرکه‌گور ناگزیر در آن نقش اساسی دارند. ولی واقعیت این است که شیوه سخن بارت درباره خدا فقط در داخل نظام و

۱. Rudolf Bultmann (۱۸۸۴-۱۹۷۶). متکلم و محقق آلمانی که خواستار اسطوره‌زدایی عهد جدید بود. (مترجم)

۲. Paul Tillich (۱۸۸۶-۱۹۶۵). فیلسوف و متکلم آمریکایی زاده آلمان. (مترجم)

۳. Karl Rahner (۱۹۰۴-۸۴). کشیش و متکلم مشهور آلمانی. (مترجم)

۴. Wolfhart Pannenberg. متکلم آلمانی، نویسنده کتاب عیسی: خدا و انسان (۱۹۶۴). (مترجم)

اصطلاحات خود بارت، و شیوه سخن بولتمان درباره خدا به‌همان‌سان تنها به‌سیاق خود بولتمان فهم‌پذیر است، و همین‌طور تا آخر. ضوابط معنا چنان در هر مورد داخلی است که ارزیابی آنها به‌عنوان واقع‌گرا دیگر بی‌معناست، یعنی باید پذیرفت که اینها تصاویری شناختنی، به‌سبکهای اندک متفاوت، از نوعی وجود عینی واجد سیمای مشخص که مستقلاً در زبان جایی داشته باشد، عرضه نمی‌کنند. خدای بارت بخشی از الهیات بارت است، و خدای بولتمان بخشی از الهیات بولتمان، همین و بس. خلاصه، اینان متکلمان-هنرمندانند. در هنر، و همین‌طور در الهیات، روزگاری واقعاً زبان نمادین همگانی جاافتاده‌ای بود که همه می‌فهمیدند، و فرد نقاش وقتی تجلیل شخصی خویش را از مضمون یا از واقعیت همگانی مهمی عرضه می‌کرد، ایرادی نمی‌دید که در محدوده‌ای نسبتاً تنگ عمل بکند. وی کار خود را بیان شخصی نمی‌انگاشت، و خشنود بود در خدمت واقعیت همگانی بزرگی که مستقل از او وجود داشت فعالیت بکند. ولی امروزه دیگر وضع چنین نیست. اثر هنری را دیگر با پیمانه واقعیت اساطیری همگانی بزرگی که کار هنری برای تجلیل و بزرگداشت آن به‌وجود می‌آید اندازه‌گیری نمی‌کنند، بلکه آن‌را همچون بیان خلاق شخصی محک می‌زنند. الهیات نیز همین حال را پیدا کرده است.

پس، اگر تصورات متنوع و شخصی افراد درباره خدا در دوران حاضر دیگر مانند گذشته با مابازاء متافیزیکی همه‌پذیری به‌هم جوش نخورده باشد، اگر پژه‌های چرخ دیگر محوری نداشته باشد که آنها را با هم نگره بدارد، آیا گفتگوی ما درباره خدا به‌طرزی یأس‌آور گنگ و مبهم نمی‌گردد؟ گمان می‌کردم که این ایراد را بگیرید و حدس می‌زدم که آدم ابوالبشر واقع‌گرا در نهاد شما به‌این سادگی دست از سرتان برندارد. (من اگر هزار صفحه هم بنویسم، باز او سر بر می‌کشد.) و همین خُرده‌گیری نشان می‌دهد که چگونه واقع‌گرایی مفهوم حقیقی واژه خدا را در ذهن مردم مغشوش می‌کند. اما محور مشترک در واقع هنوز موجود است، و همان است که همواره بود؛ چرا که خدای هر کس یعنی آنچه او می‌پرستد، یعنی آنچه بر حیات او بیش از هر چیز فرمان می‌راند، یعنی آنچه برای او مهمترین است، یعنی آنچه احساس او را از خویشتن و هدف او را

در زندگی عمیقتر از هر چیز دیگر مشخص می‌سازد، یعنی آنچه ژرف‌ترین حقیقت وجود او را ابراز می‌دارد. وقتی پولیس نبی با اوقات تلخی می‌گوید، افرادی هستند که «خدایشان شکمشان است»، واژه «خدا» را در اینجا در همین معنای مهم به کار می‌برد. بسیاری از نویسندگان قرن هیجدهم این را تشخیص دادند، و آنرا استعمال «نسبی» کلمه خواندند. پال تیلیش، که افکارش خیلی با نا-واقع‌گرایی نزدیکی داشت، می‌گوید سخن هر کس از خدا نمایانگر «دلوپسی نهایی» اوست. از قدیم گفته‌اند، خدایت را به من بنما تا بگویم کی هستی. عقیده‌کی‌پر که گور به رابطه نزدیک میان ایمان به خداوند و امر حیاتی «فردیت یافتن» از همین جا آب می‌خورد: هر موجود بشر که هستی را جدی می‌گیرد، که نمی‌خواهد همراه جماعت آهسته‌آهسته به سوی مرگ برود، که می‌کوشد آرمانهای والا پیش روی خود نهد و به زندگی خویش ارزش بخشد، باید تصور خود را از خدای خود تدوین کند و او را نماد وحدت بخش غایت حیات آرمائی خود کند.

ای بسا که افرادی، و حتی تمامی اجتماعی، ایمان به خدا را از دست بدهند. چنین چیزی چگونه اتفاق می‌افتد؟ علت واقعی آن نیست که اینها پی می‌برند چیزی که فکر می‌کردند وجود دارد در واقع وجود ندارد، علت آن است که زبان موجود آنها درباره خدا زیادی محدود، کهنه و در زمینه معنویات منسوخ شده است، و دیگر ابزاری کارآمد برای بیان مقاصد زندگانی مردمان نیست. کار شخصیت‌های خلاق مذهبی این است که نمادها و اصطلاحات دینی را پیوسته غنی‌تر و سرشارتر سازند و متاع موجود را گهگاه پاکسازی کنند تا ایمان به خدا همچنان میسر و ممکن بماند. در جامعه‌ای متنوع و به سرعت رو به تحول، همچون جامعه خود ما هر چه فکر دینی پرتوخته‌تر، بهتر و ایمان به خدا قطعاً، شکوفان‌تر؛ حال آن‌که، از سوی دیگر، اگر ایمان به خدا محدود به جمعی خاص باشد و سخت پاسداری شود و به بازگویی اصطلاحات قدیمی بسنده کند، در آن صورت از بین خواهد رفت.

متأسفانه، امروزه در بسیاری از کلیساها این درست آن چیزی است که دارد روی می‌دهد. الهیاتی واقع‌گرا، دستخوش حسرت گذشته‌ها، که حیات

معنوی‌اش بسیار تنگ و محدود است و وسعت نخستین اندیشه خدا را از دست داده است، و به مثابه نوعی ایدئولوژی زوال عمل می‌کند. زوال آن را به وجود آورد، و آن به نوبه خود زوال می‌پرورد. افکار دینی مهم مدرن، برعکس، همه از زمان کانت به این طرف (بیشتر ناآگاهانه تا آگاهانه) خلاق، روایتگر درون و نا-واقع‌گرا بوده است.

و این راز سرپسته‌ای هم نیست که چرا تحول اندیشه دینی از آن زمان آغاز شد. در فلسفه پیش-انتقادی^۱ مردم به نظم عینی قابل فهمی اعتقاد داشتند، و ذهن بشر می‌کوشید خود را با آن وفق بدهد. این نظم برای افلاطون جهان مُثُل^۲، عالم ذوات بود؛ مسیحیان اینها همه را درون ذهن الهی جای دادند. اما بررسی انتقادی شگرف کانت درباره شناخت، پژوهش او درباره چگونگی تغییر و تبدیل تجربه بی‌شکل و خام به شناخت عینی منظم در ذهن انسان، تحولی انقلابی در دیدگاه او پدید آورد. کانت دریافت که ذهن گیرنده عینیت نیست؛ دهنده عینیت است. شک نیست که دنیای مثالها وجود دارد، ولی این دنیا رشته‌ای عظیم از اصول و ذوات فهم‌پذیر است که جهان محسوس را مجبور می‌سازد کیهان بانظم بشود. اصول منطق و ریاضیات، ارزشهای اخلاقی، مقولات، نظریه‌ها، قوانین و مانند آنها جزو این دنیا هستند. منتها این دنیا در آسمان بالا نیست، در سر خود ماست. این دنیا، به زبان کانت، متعالی^۳، یعنی واقع در جهانی فوق طبیعی نیست، بلکه استعلایی^۴، و اثبات‌پذیر از طریق تحلیل و شرط لازم امکان شناخت ما از جهان است. و در ماوراء، یعنی در برون‌سوی تجربه نیز نیست، بلکه هرچند به چشم نمی‌آید، در درون‌سوی تجربه قرار گرفته است.

بر طبق تحلیل خود کانت، ما باید به یک سلسله اصول و مقولات خاص، که از راه آنها به تجربه خود دستور می‌دهیم دنیای ما را بسازند، متعهد باشیم. فلسفه انتقادی مرحله بعد بیشتر محتاط است: می‌گوید ما نمی‌توانیم ثابت کنیم که شیوه ما در ساختن جهان تنها راه درست است؛ ما فقط می‌توانیم این را

1. pre-critical
3. transcendent

2. world of Ideas
4. transcendental

به مثابه یک امر واقع نشان دهیم که فرهنگ و زبان ما امر می‌کند جهان این‌گونه باشد و نه گونه‌ای دیگر. در هر حال، نکته اساسی آن است که قدرتی که به جهان نظم می‌بخشد و هابویه^۱ را کیهان^۲ می‌گرداند دیگر به آفریدگاری عینی متافیزیکی نسبت داده نمی‌شود، بلکه صرفاً برآیند مغز بشر است. نظم جهانی ثابت و جاودانی و فهم‌پذیری ماقبل ما نیست، آنچه هست صرفاً نظم جهانی ساخته خود ماست که به مرور تاریخ پرداخت شده است.

این، به قول کانت، «انقلاب کپرنیکی»، فاتحه پندار عینی و متافیزیکی قدیمی درباره خدا را خواند. خدای عینی واقع‌گرایان با تصور افلاطونی نظم عینی و جاودانی و فهم‌پذیر پیوند ناگسستی داشت. وقتی این نظم دستاورد بشر انگاشته شد، وقتی برای مثال معلوم شد که نظریه‌های علمی اختراع‌اند نه اکتشاف، آنگاه خدای واقع‌گرایان نیز نوعی طرح‌افکنی اساطیری ذهن بشر خوانده شد. فویرباخ، مارکس و دیگران توانستند خدای عینی دینداران را باز تاب بزرگ‌شده تصویر خود دینداران بنامند. از دید آنان اعتقاد دینی ضرورتاً بیش‌ی است پیش-انتقادی چون اصرار دارد که قدرت قانونگذاری و نظم‌بخشی کیهان را به حساب خدا بگذارد حال آنکه کانت ثابت کرد که اینها در حقیقت از آن خود ماست.

در نتیجه، متکلمان در موقعیتی بسیار دشوار قرار گرفتند. آنها می‌خواستند بگویند که طرز تفکر خود آنها نیز انتقادی است و در عین حال همه (یا بسیاری از آنان) می‌خواستند همچنان از نوعی دید واقع‌گرایانه خدا دفاع کنند. این کار را چگونه می‌توان کرد؟ فلسفه هگل خدا را باطنی و داخل در نیروهای ذهنی آدمی که خلاق و نظم‌دهنده به جهانند تصویر کرده بود؛ ولی آدمیان در طی هزاره‌ها شکلهای گوناگون زیادی از هشپاری داشته‌اند و جهان خود را به طرق مختلف ساخته‌اند، و بنابراین آنهایی که می‌خواهند خدا را درون فکر آدمی جا دهند ناچارند موجود تاریخی تحول‌پذیری از او بسازند، و این مستلزم دگرگونی قابل ملاحظه‌ای در اندیشه سنتی ما از خداست، که در نهایت

خدا را به صورت تشخیص^۱ ذهن بالنده جمعی همه بشریت درمی‌آورد. اگر هگل پدر اصلی الهیات لیبرال و پاسدار تصور کیهانی و آفاقی از خداست، هم اوست در ضمن که دلیل می‌آورد این امر به چه سبب در نهایت استعاره‌ای خوشبینانه و بی‌روح بیش نیست. روح یا ذهن^۲ هگل صرفاً شیخ خداست: چرا که او در واقع فقط مظهر چگونگی چیزها و رویدادهاست، و هیچ درخواست جدی از ما ندارد.

هگل پایه گذار عمده الهیات لیبرال است؛ و کی‌یرکه گور نمونه کلاسیک شورش الهیات ریشه‌گرا علیه آن، و تلاش برای بازگرداندن جدیت به دین. کی‌یرکه گور دشمن سوگندخورده همه کسانی است که می‌پندارند دین فرد بشر را در کل بزرگی ادغام می‌کند و تضادهای حیات به طور عینی در این کل بزرگ حل می‌شود. او از هر چیز عینی، متافیزیکی، کیهانی و تاریخ-جهانی [در امر دین] بیزار است. اصرار می‌ورزد که مسیحیت از امت خود می‌خواهد که وظیفه اساسی زندگی انسان را، که فردیت یافتن است، انجام بدهند و مسیحیت نباید به هیچ‌رو آنچنان عرضه شود که گویی می‌خواهد بار این مسؤولیت را از شانه‌ها بردارد. هر گونه حل و فصل عینی، متافیزیکی و موعود در زمینه تنش‌ها و تعارضات روح را در زندگی، گرچه کار را بر ما آسان می‌سازد، اما آن را باید وسوسه انگاشت و با آن جنگید. کی‌یرکه گور در صدد است که از اندیشه‌های عینی درباره خدا آنقدر فراب رود که برسد به مفهوم آغازین خدا یعنی به خدای من، مقصود حیات من، هدف و تکلیف معنوی من؛ و این «خدای من» وجودی متافیزیکی نیست بلکه بیانگر تعهد دینی من به آرمان زندگی‌ام است. بیشتر افکار دینی جدید از هگل و کی‌یرکه گور سرچشمه می‌گیرد. هگل پنداری واقع‌گرا درباره خدا ابراز می‌دارد، منتها این پندار چنان تار و مه‌آلود، متافیزیکی و نامشخص می‌شود که سرانجام یکسره محو می‌گردد. کی‌یرکه گور نشان می‌دهد که راه بازگرداندن جدیت و عمق دینی به زندگی آن است که جنبه کیهانی و متافیزیکی ایمان لاهوتی را کنار بگذاریم، و ایمان به خدا را ذهنی و

و جودی گردانیم. برای تحقق این مقصود او نا-واقع‌گراییِ مُدرن را پیش می‌نهد؛ ولی وظیفهٔ آزاد ساختن ایمان از اسارتِ بابلی واقع‌گراییِ سخت‌جانفر سا بود، و کی‌یرکه‌گور تا حدی فرسودگی و آشفتگی درونی از خود بروز می‌دهد و همین بود که بسیاری از مردم را از وی راند. بایستی سالها می‌گذشت تا بر ما روشن شود که به محیطی بزرگتر و آزادتر نقل مکان کرده‌ایم.

معنویت انتقادی

بسیاری از ادیان به صورت طریقت متعالی آغاز شدند، و کوشیدند به نفس انسان و جهان آن از برون، و به شکل یک کل بنگرند. معلم ازل خواست شاگردانش را وادارد جهشی خیالی بکنند و به تصور درآورند که حیات آنها از دیدگاهی مطلق، مثلاً از دریچهٔ چشم همه‌بین خدایِ داور، چگونه می‌نماید. اگر می‌شد این کار را دفعتاً انجام داد، این جابجایی ناگهانی از جایگاهی جهانی به جایگاهی جاودانی به منظور خود-ارزیابی بی‌اندازه آگاهی‌بخش و بیدارکننده می‌بود. مردم می‌دیدند که زندگی آنها تاکنون پوچ، بیهوده و بی‌هدف بوده است. و لازم است که فوراً توبه کنند، و زندگی تازه و آزموده‌ای در پیش گیرند.

اگر انتقادی این‌سان از خود شرط واجب بیداری دینی باشد، پس انتظار می‌رود که دین پیشرفت عظیم طرز تفکر انتقادیِ دوران جدید را یار و یاور خود بداند و از آن استقبال بکند. اگر طرز تفکر انتقادی می‌کوشد که فرض و انگارها را مورد پرسش قرار دهد، داعیه‌ها را فاش سازد، راز نهادها را بزاید، و آنچه را دانش می‌خوانند بیازماید، پس این فرایند همان کاری را می‌کند، منتها به شیوهٔ نو، که پیامبران و آموزگاران کهن با ویرانگری خود می‌کردند. و می‌بایست این را به منزلهٔ «الهیات طبیعی» مُدرن که راه را برای پشارت حیات نو هموار می‌کند خوشامد گفت.

از این گذشته، دین خود اصرار دارد که این فرایند خودآزمایی و پاکسازی بی‌وقفه ادامه یابد. دینداران باید بیاموزند که نقایص و نارساییهای اندیشه‌های دینی انسان را تشخیص دهند، و راهی در درون خویش برای طرد و نفی بیشتر و بیشتر اوهام بیابند. اگر حیات دینی جد و جهدی مداوم در راه انتقاد از خود و

تعالی بخشیدن نفس نباشد، دیانت به سرعت می‌پژمرد و می‌خشکد و خرافاتی و ناروحانی می‌شود.

با این همه، ظاهراً پسگردی عجیب روی داده است، گویی دین پس از به دست آوردن پیروزیهای نخستین، حال برای حفظ مقام خود با انتقاد، مخالفت می‌کند. کسانی از قدرت فرسایندهٔ تفکر انتقادی بیمناک‌اند و آن را دشمن ایمان می‌پندارند. تفکر انتقادی هیچ‌گاه فرض و انگارهای موجود را به سادگی نمی‌پذیرد، پیوسته طالب توضیح و تعلیل است، حال آن‌که کار مذهب به اینجا رسیده که از آن دقیقاً برای دفاع و نگهداری مثنی مفروضات مبنایی جامعه در مقابل تردید و پرسشگری استفاده کنند. دین مقدس، و خِیانی، حجیت‌مدار، جمعی و سستی شمرده می‌شود. دین واقعیتی را که مردم با آن زندگی می‌کنند پایه می‌نهد و پاس می‌دارد، و شک را نامقدس و گناه‌آلود می‌خواند. متفکر انتقادی را فطرتاً مخرب می‌داند، و حاضر است مجازاتهای شدید علیه او به کار برد.

سالها پیش سن در حضور جمعی با پیرو یکی از ادیان دربارهٔ مسائل مذهبی مباحثه داشتیم. برای هر پرسشی که می‌کردم او پاسخی محکم و روشن از کتاب مقدس خود می‌آورد. به او گفتم اگر من هم به دین او معتقد بودم عقاید جزمی او را دربارهٔ مرجعیت این متن در زمینهٔ کلیهٔ مسائل دینی می‌پذیرفتم، و در آن صورت گفتگویی خودمانی می‌داشتیم راجع به تفسیر و تأویل این کتاب مقدس؛ ولی چون مؤمن به این دین نیستم لابد نباید توقع داشته باشم به این سهولت مرجعیت جزمی اینها را گردن بنهم. دست کم چون هم‌کیش او نیستم مکلف است دلایلی ارائه کند که چرا باید کتاب او را برحق گیرم. پاسخ او صرفاً آن بود که برای حقانیت اینها باز از خود آنها شاهد بیاورد، درست مانند بعضی مسیحیانِ بنیادگرا که متون مقدس مسیحی را برای اثبات مرجعیت انجیل نقل می‌کنند. البته کار دیگری هم نمی‌توانست بکند، زیرا آن دین اصولاً قبول ندارد که دیوان عالی تمیزی بتواند حقانیت متن مقدس آن را دآوری کند و برحق بداند. متن مقدس خود دادگاه نهایی فرجام‌خواهی و معیار حقیقت محسوب می‌شود.

وقتی ادیان و فرهنگهای مختلف به هم برمی‌خورند هر یک به آسانی

جزمیت دیگری را متوجه می‌شود. من اگر در بحث خود با مؤمن به آن دین گام دیگری برداشته از خود پرسیده بودم، «آیا تفکر خود من نیز به همین ترتیب گرفتار پیشفرضهای پوشیده و عمیقی که خود از آن بی خبرم نیست؟» و سپس در صدد برمی آمدم آنها را بیابم، آن وقت متفکری انتقادی می شدم.

این کار را می توان در سطوح گوناگون کرد. مثلاً می توان با ژرف اندیشی پیشفرضهای اساسی خود را پیدا کرد، آنها را زیر سؤال برد، و به عقب برگشت و ضوابط ساده و شفاف شناخت درست را جست. می توان درباره ماهیت فهم و ادراک اندیشید، و کوشید از درون خود، ماهیت و حدود شناخت ممکن خود را کشف کرد. یا می توان پژوهش خود را، در سطحی عام تر، از زبان آغاز کرد، و گفت تمامی فکر و ارتباط ما آنچنان به میانجیگری زبان بستگی دارد که ناچار محدوده زبانی که در اختیار داریم آنچه را که برای ما شناسایی پذیر است تعیین می کند. ولی از هر راهی که برویم، بی شک به این نتیجه می رسیم که نظریه مربوط به ماهیت و محدودیت امور قابل شناسایی بر نظریه هستی اولویت دارد و آن را معین می کند، و این به نوبه خود به دیدگاهی انسان مدار می انجامد. این دو نکته هر دو برای دین بسیار مهم است.

من معتقدم که نظریه شناخت مهمتر است، چون تفکر انتقادی مستلزم آن است که تمامی دعاوی شناخت بدون استثنا با ضوابطی که بتوان در گستره اندیشه و تجربه عمومی بشر وضع کرد و به کار برد آزموده شود. تفکر انتقادی درون قلمرو بشری کار می کند، و هر چه ما بیشتر قدرت شناختی و زبانی خود را بررسی کنیم، روشنتر می بینیم که شناخت بشر فقط شناخت بشر، و بدین سبب موقتی، خطاپذیر و ساخته آدمی است، و بنابراین بی معنی است که گمان بریم ما می توانیم به نحوی از محدوده اندیشه و تجربه بشر فراتر برویم. من می توانم عینکم را بردارم و بینم دنیا بدون عینک چگونه به چشم می آید، ولی نمی توانم مغزم را بردارم و جهان را از دیدگاهی مطلق بنگرم، همچنین نمی توانم پا از حد زبان بیرون نهم و پیوند زبان را با واقعیت به زبان بی زبانی شرح دهم. و اگر قدری بیشتر در این باره بیندیشم می بینم که این وضع غصه ندارد، چون که جز این نمی توانست باشد. شناخت بشر شناخت بشر است، و

جهان برای ما فقط در گستره چیزهای قابل شناسایی برای بشر وجود دارد. طرز تفکر پیش-انتقادی اغلب ابتدا مقرر می کرد در عالم واقع چه چیز موجود است و سپس انسان را به میدان می آورد و می پرسید چگونه انسانها می توانند از راه وفق دادن خود با واقعیت به شناختی راستین از آن نایل آیند. ولی تفکر انتقادی واقع گرایی را کنار می گذارد و این ترتیب را وارونه می سازد. کار را با قدرت شناسایی، با زبان و روابط اجتماعی ما می آغازد و سپس نشان می دهد که جهان ما باید دارای وجوه کلی ای باشد که اینها مقرر می کند.

تاریخ نویسان و مردم شناسان پیر و مکتب نقدی امروزه در تفسیر و تأویل دوران یا قومی دور و غریب، پیوسته به همین طریق عمل می کنند. یعنی نشان می دهند که چگونه زبان، شیوه های تفکر، فرهنگ، اعتقادات و جهان بینی آن محیط، به سیاق و روال خودش، کلیت بشری فهمیدنی و منسجمی می سازد. عقاید فراورده انسان است و تاریخ آنها را می توان تعیین کرد و بسان هر فراورده دیگر آدمی منشأ و مبدائی دارند که بر کارشناسان آشکار است. فزون بر این، مورخان که خود هوادار انتقاد از خود هستند، خوب می دانند که کتابهای خودشان نیز مولود زمان است، و کارشناس با تجربه قرون وسطا، برای مثال، می تواند با خواندن اثری درباره تاریخ آن دوران، به سهولت بگوید که چه وقت نوشته شده و دیدگاه عقیدتی نویسنده اش چه بوده است.

تاریخنویس فرضی ما، خوب می داند که همکاران و پیشینیان او تا چه اندازه در پرتو نظریه ها به اطلاعات خود می نگریند، و این یکی دیگر از ویژگیهای تفکر انتقادی را پیش می آورد و آن این که: تفکر انتقادی سخت متوجه نظریه است. به سخن دیگر تشخیص داده است که ما جهان را بر مبنای نظریه ها می شناسیم، و بیشتر نظریه ها عمری نسبتاً کوتاه دارند، و فراورده خاص دوران خود می باشند. این دریافت بسیار هشیاری-افزا بوده است. تفکر انتقادی تفکری است که از خود و از محدودیتهای خود، و از نظریه های خود آگاهی دارد، می داند که نظریه ها همه ساخته بشر و موقتی اند. متفکر انتقادی در صدد است که اندیشه خود را از چنگ استبداد نظریه درآورد. پی در پی می آموزد آزمونهای فکری کوچک انجام دهد و نظریه معمول و مرسوم خود را

کنار گذارد، و در پرتو نظریه دیگری به پدیده‌ها بنگرد. نظریه‌ها برای او ابزارند نه قیدوبند - تا آنها را بزرگبرد و بیازماید، هر کجا مفیدند به کار برد، و هر کجا بدرنخورند دور بیندازد. بنابراین، برداشت او از نظریه بیشتر عملی است تا جزمی. تفکر انتقادی، همان‌طور که در مورد روش علمی به روشنی دیده می‌شود، برای نیل به حقیقت از شکِ روشمند استفاده می‌کند. از طریق روش سلبی حذف خطا بر شناخت خود می‌افزاید. البته کسانی هستند که فکر می‌کنند ایمان دینی نیروی خود را از پیروی و وابستگی استوار به چارچوب اعتقادی واحد به دست می‌آورد. اگر اینها درست می‌گویند، این واقعیت را هم باید در نظر بگیرند که علم نیروی شگرف خود را از طرز فکری کاملاً متضاد این دریافت می‌کند. علم گشاده و شکاک و پیرایشگر است، و همواره بر حسب قاعده دل‌بسته انتقاد از خود می‌باشد (یا باید باشد). با شور و شوقی تقریباً تعصب‌آمیز اسطوره‌ها را می‌زداید، و توهمات را می‌یابد و کنار می‌اندازد. این طرز فکر بنا بر تفکر جزمی سستی کز زونده، ویرانگر و پوچ‌گراست. هیچ چیز را «مقدس» به معنای بری از انتقاد نمی‌داند، با این همه این نیرومندترین راهی است که بشر تاکنون برای حصول شناخت اندیشیده است.

خوب اگر این روحیه را در امور انسانی، در اخلاق و سیاست و دین به کار بندیم چه می‌شود؟ بزور و باور، یکی از پیروان هگل، این اندیشه را که موجود آدمی با دید انتقادی خود مرتب توهمات خود را پیدا و رها می‌کند و بیشتر و بیشتر به سوی آگاهی و آزادی پیش می‌رود، گسترش داد. بعد کارل مارکس نظریه انتقادی خود را درباره جامعه پیش آورد که می‌خواهد بگوید چگونه روابط اجتماعی ما بر طرز تفکر ما اثر می‌گذارد و ما بدون آن که خود بدانیم در این کار دست داریم، و در نتیجه مرتب فریب می‌خوریم که منافع واقعی مان کدام است. زیگموند فروید نیز به همین روال خواست نشان بدهد که قید و بندهای روانی که ما به دست خود می‌پردازیم ولی از ماهیت حقیقی آنها بی‌خبریم می‌تواند ما را از توان بیندازد. هر دو اندیشمند راههای عملی برای رهایی پیش پای ما نهادند که چنانچه آنها را پی گیریم چشم‌اندازی روش‌تر از وضعیت و از منافع حقیقی خود به دست می‌آوریم، و منطقی‌تر و کارآتر عمل می‌کنیم.

مارکس و فروید، مانند مارتین لوتر، انسان طبیعی را در اسارت می‌بینند، و می‌بینند که قدرتهای خارج از کنترل آگاهانه انسان شعور او را تیره و تار و اراده او را مهار می‌کنند. ولی مارکس و فروید هر دو مخالف سرسخت دین جزمی بودند. در نظر آنها، این تفکر انتقادی است که راه را از اسارت به سوی آزادی می‌گشاید. اما برای این که به این دو تن بیش از شأنشان احترام نگذاشته باشیم، اجازه دهیم جنبه دیگری از تفکر انتقادی را در اینجا بیاوریم. تفکر انتقادی نسبت به نظریه‌هایی که زیادی جامع و فراگیرند به ویژه ظنین است، نظریه‌هایی که هر چیز و همه چیز را شرح می‌دهند، که جهان را از خود پر می‌کنند و ابطال‌ناپذیرند زیرا مواظب بوده‌اند تا همه ایرادهایی را که احتمال می‌رود به آنها بگیرند پیش‌بینی کنند. می‌گویند این نظریه‌ها اغلب «مانع در برابر بطلان» در خود دارند، این مانعها به صورت توضیح و دلیل تراشی برای هر گونه مخالفت با آنها و نیز استدلالهای از پیش آماده در رد هر گواه خلاف است که احیاناً بر ضد آنها ارائه بشود. مارکسیسم یا روانکاوی آنجا که این چنین به شکل پیکری جزمی، انکارناپذیر و در برگیرنده همه چیز درمی‌آید، دیگر در حقیقت خاصیت انتقادی خود را از دست می‌دهد.

شماری از جنبه‌های عمده تفکر انتقادی را از نظر گذرانندیم. تفکر انتقادی پژوهش آزاد است، هیچ فرضی را به طور جزمی نمی‌پذیرد، برایش «هیچ چیز مقدس نیست»، یعنی، جان مطلب را بخواهید، هیچ چیز را قدس‌آمیز یا «معاف از کندوکاو» نمی‌داند. همیشه مستقل از اقتدار مستقر اجتماعی عمل می‌کند، و می‌کوشد خود را از هر نوع فشار کانونهای قدرت بری دارد. پیرو روش سلبی شک در نیل به حقیقت است، و از آنجا که تفکر انتقادی باید در درجه نخست از خود ایراد گیرد، متفکر انتقادی معمولاً درون‌نگر است. پیشداوریهای نیازموده و قید و بندهای اجتماعی یا روانی خود را می‌جوید که مبدا اندیشه او را منحرف سازند.

همان‌طور که شوپنهاور به ظرافت گفته است:

آنچه بیش از هر چیز مانع کشف حقیقت می‌شود، ظاهر دروغین چیزها که به خطا راه می‌نماید، یا حتی مستقیماً ضعف عقل نیست. بلکه، برعکس،

عقیده پیش پنداشته، پیشداوری است که به منزله نوعی ماتقدم^۱ جعلی با حقیقت درمی افتد. در این حالت به یاد مخالفی می ماند که کشتی را به جهت عکس سوق می دهد، و از سکان و بادبان دیگر کاری بر نمی آید.

تفکر انتقادی با نظریه شناخت شروع می شود و نوعاً دید انسان مدار دارد. بدون شکوه و شکایت این حقیقت را می پذیرد که به رغم همه حرفها شناخت بشر صرفاً شناخت بشر است، یعنی مصنوعی و موقتی و خطاپذیر است. جز این چه می توانست باشد؟ و این که نگرش صحیح درباره نظریه (تنوری) نگرشی شک آورانه یا جزماندیشانه نیست بلکه نگرشی عملگرایانه است. ما باید نظریه داشته باشیم، اما هر نظریه ابزاری بیش نیست و سودمندی آن حد و غایتی دارد. تفکر انتقادی می کوشد ما را از شر خودکامگی نظریه هایی که حالت جزمی پیدا کرده اند نجات بخشد. روح تفکر انتقادی، همانند فرزاتگی در یهودیت قدیم و آیین تائو^۲ در چین، سبک و نرم و روشن و پویاست.

بودیسم اولیه نمایانگر یکی از پیشدستیهای چشمگیر معنویت انتقادی در اندیشه باستانی است. طریقت بودا مستلزم مقدار بسیار زیادی وارستگی و آزادی درونی است، مستلزم حالتی است که به اختصار «چسبیدن به خلأ و اعمال شفقت» خوانده می شود. بودا مخالفتی نداشت که یکی چند آموزه متافیزیکی نیز تعلیم بدهد، مثل آموزه «ناخود»^۳، که به نظر او در پدید آوردن نوع معنویتی که وی می طلبید کاملاً مؤثر است. ولی بودا در مورد بسیاری مباحث کلاسیک مربوط به متافیزیکیهای جزمی، مثلاً این که آیا علت اولی^۴ وجود دارد، آیا جهان جاودانی است، آیا روح و جسم یکی است، آیا قدیسان پس از مرگ به حیات ادامه می دهند یا نه، عمداً ساکت است. بودا گاه می گوید این پرسشها بدقواره و بی فایده است، و باید کنار نهاده شود. و گاه از طریق «نفی چهارگانه» آنها را پاسخ می گوید: درست نیست که بگوئیم علت اولی وجود دارد، یا وجود ندارد، یا هم

1. a priori

۲. Tao، کیش فلسفی چین که در رقابت با آیین کنفوسیوس از قرن پنجم میلادی در آن کشور توسعه یافت. (مترجم)

3. «no-self»

4. First Cause

وجود دارد هم ندارد، یا نه وجود دارد نه ندارد. تعلیمات بودا لادری نیست، البته اگر مقصود ما از «لادری» آن باشد که گرچه سؤالات مربوط به خدا و جاودانگی به راستی مطالبی بسیار مهم و قابل فهم است، لیکن این ماییم که بدبختانه در موقعیتی نیستیم که جوابشان را پیدا کنیم. بودا بیشتر می خواهد پیروانش را به دیدگاهی راه بنماید که این گونه پرسشها دیگر آنها را زحمت ندهد. متابعت از طریقت مذهبی او در مانگراست؛ ما را از ناخرسندیهای گوناگون، از جمله ناخرسندی متافیزیکی می رهاند. و این شباهت جالب توجهی به افکار بعدی ویتگنشتاین دارد، که فلسفه او نیز در مانگرا بود. ویتگنشتاین می کوشید نشان دهد که دنیای سخن و عمل انسان را می توان چنان از درون توصیف کرد که تمایل به هر گونه نقطه اتکای برونی برای آن آشکارا به خطا بینجامد. این دنیا صرفاً همان است که هست.

ویتگنشتاین در تلاش خود برای بازداشتن ما از جستجوی هر گونه پشتوانه خارجی متافیزیکی برای کردار خویش، اصل انتقادی را به سرحد آن می برد. همان طور که دیدیم، تفکر انتقادی برداشتی عملگرایانه از تنوری دارد. دانشمندان و مورخان همانند هم، هنگامی که به تاریخچه موضوعهای خود می نگرند، به این نتیجه می رسند که نظریه ها همه ساخته انسان و ابزار تأویل و تفسیرند و هر یک طول عمر و میزان سودمندی محدودی دارند. در ضمن واقع گرایی یا عینیت باوری همیشه وابسته به نوعی نظریه است. بنابراین تفکر انتقادی هیچ وقت قادر نیست مدتی طولانی در هیچ گونه واقع گرایی بیاساید: تنوری که تغییر کرد «واقعیت» هم تغییر می کند، و تنوری بی تردید دستخوش تغییر است. بنابراین در درازمدت چیزی بیش از این نمی توان گفت که شکلهای فعلاً دایر و رایج حیات و سخن، دنیاهای زیست افراد را می سازند، و اینها البته تغییر می یابند. بدین قرار آنچه که در «بیرون و ماوراء» اینها است حذف می شود، و تنها عمل انسان و سخن انسان باقی می ماند.

اگر عاقبت تفکر انتقادی انسان مداری شدید باشد، در آن صورت ویتگنشتاین از بابت استلزامات مذهبی آن ما را اندکی دچار سردرگمی می کند. همان طور که پیشتر گفتیم، در تعلیمات او نوعی درون مایه دینی عبرانی هست

که در صدد است ما را به جهان مشترک بشری برگرداند. در تعلیمات او حتی گرایش بودایی نیز دیده می‌شود، که می‌گوید حیات دینی را نه فقط می‌توان بر مبنای لادریگری متافیزیکی ادامه داد، بلکه حیات دینی هنگامی سراسر پاک است که به دیدگاهی برسد که موضوعات ستافیزیکی در آن حتی پیش نیاید. از سوی دیگر، ویتگنشتاینی هم داریم که دندان بر جگر می‌گذارد، به متافیزیکها و داع می‌گوید، خود را در مانگر می‌سازد، و می‌کوشد ما را متقاعد کند که چاره‌ای نداریم جز این که جهان یکسره بشری را بپذیریم. ویتگنشتاین بدبین دارد در اینجا ما را روحاً برای عصر یخبندان^۱ پس-متافیزیکی آماده می‌کند، دارد نشان می‌دهد که می‌توان و می‌بایست این امر را بدون شکایت پذیرفت چون که ظاهراً راه دیگری در کار نیست. ویتگنشتاین در این حال و هوا چنان عمیقاً پندار و کردار ما را در بازیهای زبانی و شکلهای حیات جاری فرومی‌برد که امکان هر گونه عمل خلاق برای تغییر دادن واقعیات موجود محال می‌نماید.

شاید که ویتگنشتاین در انتخاب دیدگاه معنوی نهایی خویش حتی تا پایان کار هم هنوز میان اختیارگرایی عبرانی و تسلیم و رضای شوپنهاوری سرگردان بود. ایمان انتقادی، به هر تقدیر، می‌باید تصمیم بگیرد که نهایتاً خواهان تفسیر کردن جهان است یا تغییر دادن آن.

در رشته الهیات عادی نیز حرکت در جهت انسان‌مداری مشهود است. در طول تقریباً دو قرن گذشته نقد انجیل و تورات به شیوه‌ای پیش رفته که سهم عامل ماوراء طبیعی در شکل‌یابی کتاب مقدس کوچک و کوچکتر گردیده، سهم روان‌شناسی دینی انسان متأثر از اوضاع تاریخی و فرهنگی بزرگ و بزرگتر شده است. ابتدا، در تعریفهای عقیدتی قرن شانزدهم، چه کاتولیک چه پروتستان، متون مقدس را وحی منزل می‌شمردند، و مؤمنان هنگام قرائت کلام خدا احساس می‌کردند که مستقیماً ندای آسمانی را می‌شنوند، و این صدای روشن و زرین، آمرانه و بی‌زمان و بی‌واسطه با دل آنان سخن می‌گوید. ولی تفکر

1. Ice Age

انتقادی بی‌ایمان این عینیت پاک و ساده را تحلیل می‌برد و یادآور می‌شود که بیشتر اسفار کتاب مقدس خود به‌واقع نشان می‌دهد که این نوشته‌ها به مناسبتهای خاص و توسط مؤلفانی که انسان بودند خطاب به معاصرانشان نگاشته شده و بنابراین می‌باید در همان سطح و ساحت تاریخی مورد ارزیابی و تفسیر قرار گیرند. تفکر انتقادی سپس توجه ما را به اختلافات عقیدتی و ناهمخوانیهای تاریخی انجیل‌های گوناگون جلب می‌کند. تفاوت فاحش کیفیت ادبی این متون را نشان می‌دهد. برای ما آشکار می‌سازد که نویسندگان کتاب مقدس چه اندازه تحت تأثیر عقاید جهان‌شناختی و باورهای دیگری که همه‌شان برای ما بسیار عجیب است بودند. تفکر انتقادی تأکید می‌ورزد که صدق هیچ داوری تاریخی از حد احتمال برتر نمی‌رود، و نشانمان می‌دهد که گفتگو از گونه‌ای رویداد به اصطلاح تاریخی که فقط از دست عامل ماوراء طبیعی نیکخواهی برمی‌آمد چقدر نامطمئن است؛ و سپس این مدعایش را با نشان دادن این که عناصر ماوراء طبیعی را می‌توان، مثلاً در انجیلها، بر حسب مقاصد، منابع فرهنگی و سبک ادبی نویسندگان آنها به‌طور بسنده توضیح داد تقویت می‌کند. بدین طریق آنچه ابتدا صاف و ساده حجت الهی پنداشته می‌شد اندک‌اندک بیان مذهبی بشری و مشروط به تاریخ شده است. البته اکنون بسیار روشتر فهمیده می‌شود، و بی‌تردید فوق‌العاده تکان‌دهنده و دارای ارزش عظیم دینی نیز هست، ولی با این حال سراپا انسانی است.

در دوران اخیر — در واقع، از اواسط قرن نوزدهم — این فرایند در زمینه احکام مسیحیت هم روی داده است. این احکام نیز چیزی جز بیانی انسانی نیست، تاریخ انسانی دارد و همان‌گونه که پژوهشهای تاریخی نشان می‌دهد محیط فرهنگی، نیازهای بشری و علایق قدرت پدیدآورنده و مستقرکننده آنها را می‌توان به تفصیل ردیابی کرد.

از این تازه‌تر، مطالعه تطبیقی ادیان از طریق روش نقد تاریخی است، که تنوع شگرف دینها، تغییرات تاریخی آنها و رابطه آنها را با محیط تاریخی‌شان، در مقیاسی جهانی بررسی می‌کند. ماوراء طبیعی‌گرایی سنتی دیگر چیز جالب توجهی درباره این مسائل نداشت بگوید جز این که خدایان کافران اهریمن‌اند،

و این برداشتی بود که می‌باید دور انداخته می‌شد تا این رشته تحقیقی اصلاً پا به عرصه وجود گذارد. تلاش برای یافتن اصول دینی جهانشمول و مشترک میان فرهنگها، ادیان مختلف را با طرحی تکاملی درجه‌بندی کردن سر نوشت بهتری نداشته است، ولی پاره‌ای اندیشه‌های تأویلی آزادتر و ملایم‌تر چه بسا که هنوز بی‌فایده نباشد. بدین قرار صرف این واقعیت که ما از خدایان یونانی، یا خدایان اسکانندیناوی، یا خدایان هندو سخن می‌گوییم خود نشان می‌دهد که دیانت مردم بیانگر نمادین هویت جمعی آنها، حرمت سنتهای آنها و بستگی آنها به ارزشهایشان است. پیروان یونگ توجه ما را به بسیاری الگوهای نمادین میان-فرهنگی^۱ معطوف می‌دارند، و می‌گویند اینها نشانگر گرایشهای ژرف و ویژه‌ای در روان انسان است. شباهتهای صوری موجود در نقل و انتقال مفاهیم دینی، و نحوه حیات عرفانی در سنتهای بسیار مختلف، جمع دیگری را تحت تأثیر قرار داده است. ولی بیشتر دانشمندان این رشته عجلتاً در ابراز موضع نظری خود احتیاط به خرج می‌دهند. فهم کلی ما آن است که اکثریت آنها به نوعی دید انسان‌مدار از دین معتقدند، و چاره‌ای جز این ندارند. الهیات ممکن است بگوید که خدایان آدمیان را آفریدند، ولی مورخ سنجشگر به اطراف که می‌نگرد می‌بیند جوامع بشری است که خدایان را فرض مسلم می‌شمارد، کیش پرستش آنها را بنیاد می‌نهد، صفتهایی برگرفته از قلمرو بشری به آنها نسبت می‌دهد، چنان تصورشان می‌کند که گویی به زبان آدمیان سخن می‌گویند، قانون می‌گذارند، بر خطه خود فرمان می‌رانند، و گاه نیز به یاری بندگان از جنس بشر خود در امور دخالت می‌ورزند. طبیعی است که تفکر انتقادی فقط نوعی بیان بشری در دین ببینند، و از آنجا که این شیوه تفکر بر فرهنگ ما چیره است، دیگر محلی برای عملکرد دین به صورت ساده‌دلانه پیش از دوران انتقادی باقی نمی‌ماند. تفکر انتقادی ما را همانند آدمهای خجالتی در مجلس رقص می‌کند: اینها غصه کمرویی خود را می‌خورند ولی نمی‌توانند هم از دست آن خلاصی یابند. همان‌طور که پیشتر اشاره کردم، من این چنین بدبین نیستم، چون فکر

1. cross-cultural

می‌کنم که تفکر انتقادی خود بخش مهمی از حیات دینی است، و نیز چون قبول ندارم که کردار دینی حتماً باید منوط به پذیرش مثنی اعتقاد جزمی باشد. البته معمولاً منوط است؛ ولی نیازی نیست که این طور باشد، و مسلماً نباید چنین باشد. و می‌توانم مقداری شاهد تاریخی را به یاری خود بطلبم. نویسندگان مسیحی در ایام قدیم به واژه «الهیات» ظنین بودند، زیرا اساطیر شاعران کافر را به ذهن تداعی می‌کرد. آنها خود را به فیلسوفان نزدیکتر می‌دیدند، ولی باید به یاد داشت که واژه «فلسفه» در آن زمان معنای مجموعه‌ای تعلیمات (dogmata) خیلی نمی‌داد و بیشتر به مفهوم تلاشی جدی در پی فرزاندگی بود و این امر تعهدی از ته دل به شیوه‌ای زندگی سرشار از پاکی و پارسایی لازم داشت. در ضمن، قدیس آوگوستین تعلیمات کلیسا را خرد، نه حکمت، و بیشتر عقلی^۱ تا علمی^۲ می‌انگاشت. و آباء یونانی هم وقتی اصطلاح «تئولوژی» [الهیات] را به کار بردند، منظورشان چیزی شبیه معنویت، ایشار زندگی به جستجوی عقل الهی بود. بدین ترتیب پیوند اولیه مسیحیت با فلسفه بیشتر پیوند میان دو معنویت بود تا پیوند بر اساس نوعی جزمیت متافیزیکی مشترک. ایمان انجیلی و فلسفه افلاطون، در سطح جزمیت متافیزیکی، در حقیقت شباهت زیادی به هم نداشت: آنچه مسیحیان و فیلسوفان را نخست به هم نزدیک ساخت احترام متقابل به معنویت یکدیگر و بیزاری هر دو از خرافات عامه‌پسند بود. مدتها پس از این، در حدود سال ۱۲۰۰ در پاریس بود که تعلیمات مسیحی، به صورت مجموعه عینیت‌یافته‌ای از جزمیات درآمد و تبدیل به رشته‌ای دانشگاهی شد و دعوی مقام علمی کرد.

استقرار الهیات در دانشگاهها به عنوان شاخه‌ای از دانش طبعاً موجب پیدایش نوعی دید واقع‌گرا و جزمی از ماهیت باور دینی شد، به ویژه در مواردی که تعلیمات مسیحی دست به دست متافیزیک ارسطویی داد، یا آنجایی که تحت تأثیر پرهان نظم^۳، خدا در نظر افراد تبدیل شد به فرضیه‌ای علمی. ضمناً عینیت بخشیدن فقط منحصر به مسیحیت نبود؛ و تا اندازه‌ای تحت نفوذ غرب، به سنتهای دیگر نیز سرایت کرده است.

1. sapientia

2. scientia

3. Design Argument

واقع‌گرایی جزئی فرمولهای موجزی در اختیار کلیسا نهاد تا به‌هنگام تغییرات سریع به آنها توسل جوید و هویت خود را حفظ کند، ولی این در ضمن کلیسا را متعهد ساخت تا بر ضد تفکر انتقادی به‌نبردی طولانی و سرانجام ناکام برخیزد. سنت پیشین‌راهی از این بن‌بست به‌بیرون می‌نمود. اگر وابستگی مسیحیت و مکتب افلاطون را در سده‌های نخست وابستگی جزئی نمی‌شمردیم، و می‌گوییم این بیشتر وابستگی دو معنویت بود، پس شاید اگر امروزه هم دین را در درجه نخست امری معنوی بینداریم چه‌بسا بتوانیم میان مسیحیت و تفکر انتقادی نیز رابطه‌ای بیابیم. اندیشه غربی اکنون همه نقدی شده است، پس اندیشه دینی هم باید نقدی بشود. ولی همان‌گونه که دیدیم، تفکر انتقادی شناخت‌شناسی^۱ را بر هستی‌شناسی^۲ (یا به‌صورت بسیار امروزی‌اش، زبان را بر واقعیت) مقدم می‌دارد و معتقد است که حدود و جودات را برای ما منابع شناختی و زبانی که در دسترس داریم مشخص می‌کند. تفکر دینی انتقادی نیز باید به‌همین منوال، ماهیت ایمان را بر متعلق ایمان تقدم دهد؛ و تعریف درست از ماهیت ایمان دینی را نهایت چیزی بداند که می‌توان درباره ماهیت متعلق ایمان گفت. چنانچه مفهوم معنویت را درست بفهمیم، به‌مفهوم خدا نیز پی می‌بریم؛ چون مقصود ما از ذکر خدا نقشی است که او در شکل دادن به‌حیات معنوی ما ایفا می‌کند. چگونگی ایمان چگونگی خدا را نشان می‌دهد. از این دیدگاه — که کی‌یرکه‌گور اول‌بار به‌روشنی بیان کرد — ایمان مسیحی نوعی ایدئولوژی نیست بلکه شیوه‌ای زندگی است، تعهدی شورانگیز در راه‌رهایی از جهان، در راه رستگاری و کمال معنوی است. تعلیمات دینی خط سیر را تعیین می‌کند؛ مسیر طریق را برمی‌نماید. آنها را باید به‌عنوان دستیار، همچون ابزار و راهنما به‌کار برد. تعلیمات دینی را اگر جزئی دریا بیاوریم، ما را سردرگم می‌کنند و چه‌بسا به‌صورت توهمات اسارت‌آور و زیانبار به‌حال دین درآیند، ولی اگر آنها را معنوی دریافتیم وسیله‌ی رهایی درونی می‌شوند. خدا در حالتی رهاکننده ما می‌شود که احکام دینی از برون ما را مقید نکند بلکه در درون به‌الهام و هدایت ما بپردازد.

کسی که به‌خدا یا دید متافیزیکی واقع‌گرا می‌نگرد و او را وجودی کیهانی-متعالی در «بیرون و ماوراء» می‌پندارد، پیوسته به‌این دشواری برمی‌خورد که مقصود ما را از وحدت با خدا و از جادادن خدا در دل خود چگونه توضیح بدهد. خدای ماورائی چگونه خدای من می‌شود، و طریق نیل به‌هویت^۱ راستین را به‌من می‌نماید؟ ولی اگر معنویت را تقدم بخشیم، ارزش و اهمیت این اصطلاحات را به‌خوبی درمی‌یابیم. چون تفکر عرفانی در جهت مخالف تفکر اساطیری و جزئی حرکت می‌کند. تفکر اساطیری واقعیات دینی را برونی جلوه می‌دهد، آنها را عینیت می‌بخشد و به‌شکل جهانی نامرئی از موجودات و نیروها و علل فراطبیعی رویدادها درمی‌آورد. سپس فرد مؤمن به‌خدمت همین چیزها که خودش آنها را مسلم فرض کرده درمی‌آید. ولی تفکر عرفانی این چیزها را به‌درون خویشتن می‌برد. آنها را درونی و معنوی می‌سازد. اندیشه‌های دین را تنظیم می‌پندارد، نه توصیفی و می‌گوید اینها اطلاعات ماوراء طبیعی در اختیار ما نمی‌گذارند بلکه شکل حیات دینی ما را تعیین می‌کنند. تفکر عرفانی نوعی انتقاد درونی در خود دارد که نفس از طریق آن از بند توهمات جزئی می‌رهد، پاک و منزّه می‌گردد، روشنایی و آزادگی و خداگونگی می‌یابد. عارف سعی دارد از جزم بیهیزد و تأکید می‌ورزد که خدا، مسیح و بهشت «بر فراز» ما نیستند بلکه باید از راه شور و شوق، از راه عشق، از راه اراده در دل یک‌یک ما یافته شوند، یعنی از راه تزکیه نفس. به‌همین سبب است که به‌ما دستور داده شده است که: «مگذار چیزی جز نیت بی‌پرده قربت به‌خداوند به‌ذهنت راه یابد»؛ و این نیت بی‌پرده هیچ نباید باشد مگر «فکری بی‌پرده و احساسی بی‌امان برای وصول به‌خویشتن خویش»، چون خدا «هستی خود توسست و در اوست که تو آنچه هستی هستی»^۲. این‌گونه بیانات کفرآمیز شمرده نمی‌شد تا آن‌که جزئی‌گرایی در کلیسا غلبه یافت، که ناگزیر به‌آزار و شکنجه نسلهای متمادی عارفان انجامید. در دوره‌های پیشین، معنای معنوی

1. selfhood

۲. عبارات بالا از کتاب اثر نادانی (The Cloud of Unknowing) است که انگلیسی آن در قرن چهاردهم منتشر شد. (مؤلف)

متون مقدس را برتر از معنای لفظی آنها می‌دانستند، و به همین ترتیب، تفسیر عرفانی، درونی شده و نا-واقع‌گرای آیین نیز حقیقتی والا تر از تفسیر واقع‌گرای عامه‌پسند آن به‌شمار می‌رفت.

پایگاه استوار واقع‌گرایی جزمی بی‌شک آموزه آفرینش، به‌اضافه پیشفرض خدایی عینی و متافیزیکی به‌منزله شالوده جهان است. این نوع الهیات، در هر حال، با دشواری همیشگی خود روبه‌رو است یعنی چنانچه نتواند مشکل وجود شر را حل کند از پا می‌افتد؛ و چنانچه بتواند، شاه‌رگ آموزه‌رهایی^۱ [از گناه] را بریده است، چون جهان در این صورت بیان اراده خدایی همه-نیک و همه-توان، و بنابراین بی‌نیاز از هر گونه بهبود می‌شود. ولی ابتدائاً چه در عهد عتیق و چه در عهد جدید چنین تلقی از خدا وجود نداشت. خدای عهد عتیق مبنای هویت ملت، واضع مناسک آن، مظهر ارزشها و امیدهای قوم به‌شمار می‌رفت: مضمون آفرینش بعدها، در ارتباط با امید رهایش از اسارت بابل، همچون مطلبی ثانوی، پیش آمد، و رفته‌رفته که آشکارتر عنوان شد، مشکل شر را هم با خود آورد. در عهد جدید کلیسای نوزاد اجتماع افرادی بود سرسپرده به‌امید انسانی تازه در جهانی تازه که عیسی نوید می‌داد. اعتقاد دینی در هیچ‌کدام از دو عهد در درجه نخست نظریه‌پردازی درباره بنیاد متافیزیکی نظم جهان حاضر نبود. هرچند ایمان عهد جدید به‌خدا بی‌تردید واقع‌گرایانه است - و اگر جز این بگوییم نامعقول است - ولی نباید این ایمان را بیش از آنچه بود عینی و متافیزیکی تصور نماییم. شر از دید نویسندگان عهد جدید هیچ‌گاه مسئله نظری درجه‌اولی نشد، که نیازمند استدلال‌هایی باشد که در دوره‌های بعد برای حل آن متداول شد. برعکس، دین مسیحی اولیه کیشی مؤکداً رهایی‌بخش بود. با خداپرستی کیهان‌شناختی که می‌کوشد نظم کنونی جهان را توجیه کند سروکاری نداشت. مسیحیت در آغاز جهان را به‌چشم یک خصم می‌دید و شر حاکم در جهان را مولودی ثانوی و تهدیدی نظری نسبت به‌ایمان آفاقی به‌شمار نمی‌آورد بلکه چیزی می‌شمرد که ضرورت ایمان را

1. redemption

باعث می‌شد. در بسیاری از الهیات عینیت‌یافته مدرن ما این احساس حاکم است که باید برای وجود شر عذری تراشید ولی ظهور مسیحیت با این امید همراه بود که به‌زودی نوبت غلبه بر شر می‌رسد و انسانیت. نوینی سر برمی‌آورد. نمونه آدمی که این آیین اولیه می‌جست مسیح بود، جامعه مورد نظرش ملکوت الهی نام داشت، و هدف متعالی آرمانی معنویت آن خدا بود و هست. این کل واحد اساساً نه نظام یا ایدئولوژی‌ای جزمی، بلکه طرحی است اخلاقی برای رهایی بشر.

دین را بدین منوال اگر طرحی اخلاقی و نوعی معنویت بپنداریم، ایمان دینی دیگر با تفکر انتقادی مبیان‌نی نخواهد داشت بلکه، برعکس، بی‌درنگ با دین دست دوستی می‌دهد. هر دو خواستار رهایی از خودکامی جهان، از بتواره‌پرستی عینیت‌اند؛ هر دو این رهایی را از طریق به‌کار گرفتن نظریه به‌صورت ابزار نه همچون آلت جزم به‌دست می‌آورند؛ هر دو بر خود-آزمایی تأکید می‌نهند و درصددند با شناسایی و از بین بردن موانع درونی شعور را روشنی بخشند و آزادی را پیش ببرند؛ هر دو در درازمدت عمیقاً انسان‌مدارند؛ و حیات در نظر هر دو جست‌وجوی پی در پی آرمانی است که هیچ‌گاه نمی‌توان گفت سرانجام نیل بدان تحقق می‌یابد. حقیقت برای تفکر انتقادی همانی است که خدا برای معنویت مسیحی است، به‌زبان ساده، هدف زندگی.

دانش طربناک

انتظار حیات پس از مرگ رفته‌رفته رنگ می‌بازد و این یکی از عوامل مهمی است که افراد را واهی دارد درصدد درک تازه‌ای از ایمان دینی برآیند. تضاد بین این جهان گذرا و بینوای خاکی که ما باید عمر کوتاه خود را در آن بگذرانیم با جهان جاودانی برین آسمانی که آشیان راستین روح است، در حدود دوهزار سال، یعنی تقریباً از ۵۰۰ پیش از میلاد تا ۱۵۰۰ پس از میلاد، بر بخش اعظم پندار و کردار مذهبی چیره بود. زندگی زمینی فقط دوره آزمایشی شمرده می‌شد، دوره‌ای که روح خود را برای حیات آتی مهیا می‌کرد. ضوابط فکری و عملی همه در جهان ماوراء طبیعی قرار داشتند، توجه دینی به‌آنجا منعطف بود،

عملکرد دینی راه به آنجا می‌برد. عالم اموات و موجودات آسمانی بی‌نهایت «حقیقی» تر از این جهان بود، و آنچه اهمیت داشت برگزاری عشاء ربانی، دعا و نماز و طلب مغفرت، و توسل به قدیسان برای یآوری ارواح در برزخ بود. اعتقاد به زندگی پس از مرگ نیرومند بود زیرا جهت‌گیری دینی یکسره به سوی دنیای ماوراء طبیعی بالا بود، و این اعتقادی واقع‌گرا بود زیرا انتظار می‌رفت پس از مرگ به اثبات برسد.

آنگاه با نهضت اصلاح دینی طغیانی روی داد. مذهب پروتستان سلسله مراتب قدیم را که به‌بشر امید رستگاری نهایی در عالم بالا می‌داد، نفی کرد و در عوض گفت که دینداران با ابراز ایمان شخصی می‌توانند با ایقان و اطمینان پیشاپیش در همین جهان و در حیات کنونی مژه رستگاری را ببخشند. راستای علایق در انجام اعمال دینی تغییر کرد، از تدارک زاهدانه برای مرگ و داوری و زندگی در جهان برین، به سوی تحقق ارزشهای دینی در زندگی اجتماعی دنیای خاکی گرایید. اصلاح‌گران، همان‌گونه که کتابهای دعای آنها نشان می‌دهد، همه مناسب‌ترین و مناسب‌ترین به‌مردگان را سخت کوتاه کردند. حال چیزی باقی نماند جز مراسم خاکسپاری که این هم فقط التماس دعایی شد به‌آنهايي که هنوز زنده‌اند که از قیامت بترسند، توبه کنند و مطمئن باشند که خداوند سرانجام در روز محشر بر سرِ چیره می‌شود. و اما در مورد روح مردگان، چیزی در این باره دیگر گفته نمی‌شد جز این که عزاداران امیدوارند که آن مرحوم «به رحمت ایزدی بیبوند». هیچ عمل مذهبی به‌نیابت مرده صورت نمی‌گرفت، و هیچ اشاره‌ای هم در کار نبود که او کماکان زندگی می‌کند و فعالیت دارد و ای بسا که بتوان میان مردگان و زندگان رابطه یا کنش و واکنش برقرار کرد.

مراسم خاکسپاری پروتستانی، بدین ترتیب سعی داشت هر گونه باور علنی و عملی را به حیات پس از مرگ تضعیف کند. توجه دینی چنان با شدت و حدت به سوی این جهان و تحقق بخشیدن ارزشهای دینی در حیات کنونی منعطف شد که فکر هر گونه جهان ماوراء طبیعی مردگان به‌ناچار از بین می‌رفت، چرا که رخصت نمی‌یافت هیچ نقش مؤثری در اعمال روزمره دین ایفا کند. به‌دیندار هشدار می‌دادند که وی تا ابد همانی خواهد بود که در دم مرگ

بود. هر چیز سرنوشت‌ساز پیش از مرگ روی می‌دهد، و پس از آن دیگر نمی‌توان آن را تغییر داد.

روگردانی کی‌یر که گور را از حیات پس از مرگ باید در همین محتوا نشانند. یکی از فکرهای آزاردهنده او درباره رستاخیز مردگان است. کی‌یر که گور هر گونه خیالپردازی درباره نامیرایی فرد را رد می‌کند:

نامیرایی همان داوری الهی است. درباره نامیرایی کلمه‌ای جز این نمی‌توان گفت... نامیرایی عمر بی‌اندازه دراز نیست. حتی حیات جاودان هم نیست. بلکه جدایی ابدی حق از ناحق است. نامیرایی تداومی بدیهی نیست، متارکمای است که در پی گذشته می‌آید.

هر گونه صحبت درباره این که «پس» از مرگ چه روی می‌دهد، در حقیقت، باید تنها بر پایه تأثیری که اینجا و اکنون بر اراده می‌نهد فهمیده شود: ابدیت تمایز درست از نادرست است. پس نامیرایی جدایی حق از ناحق است... تمنای حیات پس از مرگ به معنای عمر دراز، اندیشه‌ای عاطل و سست و زنانه است. فکر ابدیت آن است که در این زندگی خاکی آدمها با هم فرق دارند، جدایی در ابدیت روی می‌دهد.

تأکید پروتستانی کی‌یر که گور بر اینجا و اکنون، آنگاه که چگونگی زیستن به‌شیوه خطبه کوه^۱ را شرح می‌دهد، به همین میزان آشکار است. سه معنویت مختلف را برای نمونه با هم مقایسه می‌کند: یکی پرندگان هوا که زندگی صد درصد طبیعی دارند، دوم «امتها»^۲ که مردم معمولی معقول‌اند، و سوم مسیحیان. پرنده‌ها چیزی درباره فردا نمی‌دانند، از زمان یا از ابدیت سر در نمی‌آورند، فقط زیست می‌کنند و همانی‌اند که فعلاً هستند. امتها، عقل و تأمل دارند، پس از زمان باخبر و حتی از آن متوحش‌اند، چون بار گذشته را بر دوش می‌کشند، احساس می‌کنند زمان آنان می‌گذرد، ترس آینده آنها را آکنده است. مسیحی کسی است که مرحله امتها را پشت سر نهاده به‌حالتی شبیه وضع

۱. وعظ معروف عیسی بر بالای کوه که آغاز کار رسالت او بود. (مترجم)
۲. the Gentiles، منظور امتهای غیرمسیحی و غیریهودی است. (مترجم)

پرندگان رسیده است، چرا که او همواره در لحظه حاضر به سر می برد. اما ایمان وی فوریت^۱ بسیط نیست؛ بلکه فوریت پس از ژرف اندیشی است. آدمیزاد به معنای واقعی ترکیبی است از زمان و ابدیت، بدین سبب نباید در انتظار یا در صدد فوریت بسیط پرندگان بر آید، ولی باید از راه ایمان چنان خود را مدام به ابدیت پیوند دهد که در فوریت بازیافته ای، پس از ژرف اندیشی، به سر برد. در این حالت دیگر مورد ندارد به مرگ بیندیشد، چون حالا زندگی اش همه بر این اساس است که بر مرگ تفوق پیدا کرده است. و در لحظه، در حال حاضر، است که آدم دیندار داوروی الهی را پشت سر می گذارد و وارد حیات جاودانی می شود.

پس مؤمنان قرون وسطا، که عمر آنها در دلهره تمهید و تدارک مرگ و قیامت سپری می شد، از دیدگاه کی برکه گور مسیحی واقعی نبودند، و در شمار «امتها» می آمدند. کی برکه گور به روشنی نشان می دهد که کیش پروتستان، با طغیان خود بر ضد هر گونه چک مذهبی وعده دار و خواست فوری آن که همه چکها باید عملاً همین حالا نقد بشود، طبق منطق درونی خود به سوی وجودگرایی گرایش دارد. و با این روحیه بود که ویتگنشتاین، در حال مرگ از سر طاب، به دوستی گفت:

آیا عجیب نیست که من، هر چند می دانم که چیزی از عمرم باقی نمانده است، ذره ای در فکر «حیات آینده» نیستم. تمام دلبستگی من هنوز هم به این زندگی است و به قلمی که هنوز می توانم بزنم.

بدین قرار، تعلیم و مضامین دینی همه او امر کنونی می شوند، و چنانچه به نحو درست و با قدرت کامل عمل کنند، اهل ایمان را به راستی از نگرانی درمی آورند. ویتگنشتاین دیگر به مرگ و به حیات آتی نمی اندیشد: نیازی نمی بیند که به آنها بیندیشد. مسیحی تمام عیار دیگر هیچ گونه حریت متافیزیکی برای هیچ گونه مطلق در «ماوراء» ندارد، چون همه چیز را هم اینک دارد. اشتباه است که او را «ضد متافیزیک»، یا ایمان او را «غیر معرفت بخش» بخوانیم، گویی که او به نوعی معاند است و ایمانش کمتر از دیگران، و منکر

1. immediacy

جزئیات متافیزیکی است که دیگران آن همه عزیز می دارند. در حالی که حقیقت درست برعکس است: کسی که به راستی مسیحی شد دیگر خود را با واقعیات دینی بیگانه نمی بیند، و بنابراین دیگر نیازی نمی بیند که اعتقادات دینی واسطه پیوند او با آن واقعیات شوند. وقتی سراپای وجود کسی ایجاب و پذیرش محض و مطلق، یعنی آری به حال گردید وی را دیگر نیازی به هیچ اعتقادی نیست.

بنابراین، فکر حیات پس از مرگ برای مسیحی واقعی نشانی از عدم ایمان است، چون ایمان به او می گوید، «اگر نتوانی کار را حال انجام بدهی هرگز انجام نخواهی داد؛ پس حیات پس از مرگ را فراموش کن و هم اکنون زندگی جاودان کن.» به طور کلی طرز تفکر آماده کردن خود برای مرگ، نشستن و غصه خوردن که قراین حیات پس از مرگ متأسفانه بسیار کم است، زندگی را مسموم می کند. از راه ایمان، همین الآن زندگی را برگزین. حیات مسیحی حیات پس از «حیات پس از مرگ» است. اندیشه های مربوط به معاد وظیفه ای جز این ندارند که به ما یادآور شوند که عمر ما محدود است، و ما را به دامن حال پرتاب کنند. باورهای مذهبی، وقتی کار خود را انجام دادند، وقتی فرد مسیحی برای ابد در زمان حال زیست، کنار می روند، چون دیگر چیزی نمی ماند که بیان کنند.

بدین قرار، وقتی به جایگاهی کاملاً مسیحی رسیدیم، تفاوت مسیحی و نامسیحی دیگر تفاوت باورها نیست بلکه صاف و ساده تفاوت معنویتهاست. در قرنهای اخیر عنصر واقعیت نما یا توصیفی باور دینی به تدریج کاهش یافته است، به طوری که دیگر چیز مهمی از آن برجا نمانده است. این پاکسازی وقتی کامل شود، می بینیم که معنویت همه چیز است. آموزه هایی که تصور می رفت توصیف امور واقع ماوراء طبیعی است حال تجویز نوعی شیوه وجود ماوراء طبیعی شمرده می شوند. اختلاف میان ادیان گوناگون و فلسفه های گوناگون حیات اختلاف در مورد وضع و واقعیت امور نیست، بلکه اختلاف بر سر راههای بنیان نهادن هستی بشر، اختلاف بر سر انواع هشیار و خط مشیهای اخلاقی است. اینها، البته، اختلافاتی شدید و حقیقی است؛ ولی دست کم حال می توان گفت که ماهیت واقعی این اختلافات را درست می شناسیم.

بزرگترین و شگرف‌ترین سود حاصل این است که ما سرانجام شروع کرده‌ایم به یافتن راه حل درست مسئله خدا که آن‌همه بر سر آن جنگیده‌ایم. حتی امروزه هنوز بسیاری مردم خدا را یک شخص به راستی موجود عینی نامتناهی، جدا از ما و بر فراز ما می‌پندارند که دنیا را ساخته است و آن را زیر سلطه خود دارد. تصور خدا به منزله یک ذات واقعاً موجود وابسته به اندیشه‌هایی از خداست که او را وجود علیّی فعالی می‌انگارد. جهان مادی‌ای که به شعور عادی عرضه می‌شود و نیز علوم طبیعی، به طور تقریبی، قلمرو چیزهایی به شمار می‌آید که با یکدیگر رابطه متقابل دارند. ستاره‌ها، آدمها و سنگها همه «وجود» دارند چون بر یکدیگر اثر می‌گذارند، یا ممکن است بگذارند. ولی خدا را وجودی می‌دانستند که باعث هستی جهان شد، و خود علت غائی همه رویدادهاست، و گهگاه به شیوه مخصوصی در امور دخالت می‌کند و پاره‌ای حوادث را باعث می‌شود. پس خدا هم «وجود» داشت، منتها به مفهومی خاص.

یونانیان، که به طور کلی خدایان خود را بخشی از طبیعت می‌دانستند، برهانه‌های علیّی گوناگونی درباره خدا برای مسیحیان میراث نهادند، برهانهایی که از واقعیات مربوط به جهان به خدایی واقعی ره می‌برد. در زمانهایی که هر چیز این جهان از جهان ماوراء طبیعی مشروعت می‌یافت، و تصور پادشاهی رونق داشت، و آیین مسیحی برای مشروعت بخشیدن به دولت مسیحی به کار می‌رفت، خدا هم رفته رفته به صورتی بسیار «واقع‌گرا»، همانند شهریار شهریاران، گونه‌ای امپراتور کیهانی محسوب شد. و مسیحیان به سهولت فراموش کردند که روزگاری شیطان، این چهره شرور و برده‌ساز را فرمانروای این جهان می‌دانستند نه خدا را.

پندار واقع‌گرای کهن درباره خدا به طور کاملاً آشکار حوالی دوران انقلاب فرانسه در هم شکست. عوامل مختلفی در این امر دخیل بود، از جمله فیلسوفها که برهانه‌های علیّی پیشین را که به خدا «موجودیت» می‌داد، از هم پاشیدند، همچنین پاره‌ای تحولات اجتماعی و سیاسی. ولی از همه مهمتر احساس بی‌کفایتی این پندار حتی به لحاظ دینی بود. این خدای کیهانی واقع‌گرایان چگونه ممکن است هرگز خدای من گردد؟ این جان مطلب بود. چنانچه اندکی

درنگ بکنیم و مدتی آهسته و با احتیاط پیش برویم، و از خود پرسیم مفهوم دقیق چیزهای گوناگونی که درباره خدا می‌گویند چه می‌تواند باشد، پاسخ روشن می‌شود. مقصود از ایکس [مجهول اول] چه می‌تواند باشد، ایکسی که فکر او پیوسته در ذهن ماست، ایکسی که در دل ما خانه می‌کند، ایکسی که به ما ره می‌نماید و الهام می‌بخشد، ایکسی که ما را به سوی خویشستن راستین خویش می‌برد، ایکسی که دستیابی به او تکلیف و مقصود اصلی حیات ماست؟ بدیهی است که ایکس در اینجا نمودار آرمان شخصی دینی ماست، صورت ذهنی هدف زندگی ماست. و اگر مطلب را بیشتر شخصی کنم و از ایکس همچون سرور زندگی‌ام، آن‌که دلم را برایش می‌گشایم، خود را به خدمت او درمی‌آورم، احساس نقصان خود را با او در میان می‌گذارم، شکر و سپاس می‌گویم سخن برانم، پس آشکار است که دارم به زبان خودمانی آرمان شخصی دینی خویش را باز می‌نمایانم. بنابراین زبان دینی خدایی عینی کیهانی را فرض مسلم نمی‌شمارد، بلکه از خدایی صحبت می‌کند که آرمان دینی شخصی ما شده است و در نهاد حیات معنوی ماست، و در زندگی ما اقتدار کامل دارد و راه رسیدن به خویشستن راستین را نشان ما می‌دهد. در میان برهه‌های خداپرستی کهن تنها نمونه واقعاً و مشخصاً مسیحی آن است که انسلم کتربری^۱ بر مبنای اشاراتی از قدیس آوگوستین پیش نهاد، این برهان خدایی را تصویر می‌کند که آرمان کمال بی‌مثال است. این آرمان غیر تجربی یا ماقبل تجربی است؛ نوعی تعالی ناشناخته است که دست روی هیچ چیز خاصی نمی‌گذارد، و دقیقاً «آنی است که برتر از آن نتوان اندیشید، آنی که برتر از آن است که بتوان اندیشید». «تعریف» معروف انسلم از خدا یک برجسب نیست، نوعی نشانه راه است: توصیف چیزی نیست، جهت و هدف آرزوی روح را نشان می‌دهد. برای درک این آرمان کمال باید اقتدار آن، توان و صدق معنوی آن را در حکم آرمان خویش، آرمان حیات خویش بشناسیم.

در باب زندگی پس از مرگ، به اختصار، دیدیم که چگونه باورداشتی

۱. Anselm of Canterbury (۱۱۰۹-۱۰۹۳). مجتهد مسیحی، اسقف اعظم کلیسای کتربری انگلیس. (مترجم)

دگر جهانی، واقع‌گرا و جزمی جای خود را به اصول معنویتی داده است که هستی این جهانی دینداران را شکل می‌بخشد. چیزی از این دست در مورد خدا هم روی داده است، و در هر دو مورد نتیجه به دست آمده نبود یا کمبود ایمان نیست بلکه پرداخت و دریافت روشنتری از مفهوم درونی ایمان است. روزگاری مردم خدا را وجودی عینی در عالمی برین می‌پنداشتند. اما حال پی می‌بریم که تنها خدای راستین خدای ما، یعنی آرمان دینی ماست. او ذاتی معنویت است، و بنابراین از دیدگاه انسان‌مدار ما، خدا همانا کارکرد دینداری بشر است، ولی این حرف به هیچ‌رو به معنی کوچک یا محدود کردن گستره کار [خدا] نیست، چون آرمان به هر جهت بی‌کران است، متعالی و حائز اقتدار برتر می‌باشد. کنار نهادن توهمات کهن درباره خدا، سرانجام به آرمان دینی مجال می‌دهد که سزاوار عمل کند. دین نوعی فعالیت است: هدفی را فرض می‌شمارد و در صدد تحقق آن برمی‌آید. الهیات واقع‌گرا می‌گوید که آرمان دینی از پیش تحقق یافته است، در قلمرو متافیزیکی مستقل از هر گونه مساعی ما تمام و کمال به دست آمده است؛ و به ما اطمینان می‌دهد که نارضایی ما از جهان به شکلی که هست نایب‌جاست، و بدین روال شاه‌رگ تلاش دینی را می‌برد. از ما می‌خواهد که پذیرا باشیم، همین و بس. دوران این حرف‌ها گذشته است.

گذار از ادراک دینی مبتنی بر باور جزمی به ادراکی مبتنی بر معنویت و عملکرد اخلاقی، مقاومت‌ناپذیر به نظر می‌رسد. پس چرا مردم این همه در برابر آن ایستادگی می‌کنند؟ چون در نهایت، متضمن این اعتراف است که دین سرتاپا بشری است، ساخته بشر برای بشر است. و از این اعتراف دیگر گریز نیست، و مرحله بعدی پیشرفت اندیشه دینی می‌باید بر این اساس استوار گردد: ولی این را، همچنانکه در مورد هنر، نباید به معنای کاهش اهمیت دین در زندگی ما تلقی کرد. آدمیان که در گذشته توانستند به صورتی ناآگاهانه و به طور جمعی نظام‌های بزرگ و ممتازی از مفاهیم دینی و نیز بسیاری شکلهای حیات دینی بیافرینند پس امروزه که فعالیت دینی‌شان صورت آگاهانه یافته امکانات به مراتب بیشتری پیش رویشان قرار دارد.

در میان اهل دین ظهور آگاهی ناب و جدی در باب این که ماهیت دین

چیست و عملکردش چگونه است به طرز عجیبی پراکنده، نامنظم و حتی بسیار ناقص است. برای دین بسیار دشوار است که خود را از اسارت بابل، از ظلمات محض، از متافیزیک نجات بدهد، تاریخ پیدایش آگاهی را در دین هنوز نمی‌توان نگاشت. (فویرباخ، اگر فکرش اندکی به سوی دیگر رفته بود، ابزار کار را داشت). همان‌گونه که مثال مانی، پیامبر ایرانی قرن سوم که کیش مانوی را بنیاد نهاد، نشان می‌دهد، این امر گونه‌ای سابقه ماقبل تاریخی دارد. مانی نخستین کسی بود که متوجه کثرت ادیان شد، و آگاهانه در صدد برآمد یک دین جهانی تازه بنا کند. وی نخستین کسی بود که هشیارانه به نگارش یک کتاب مقدس پرداخت، هشیارانه یک نظام آموزه پدید آورد و الگویی برای سازمان مذهبی ریخت. دینی پایه نهاد که میلیون‌ها نفر را تحت تأثیر قرار داد و بیش از هزار سال رونق داشت، و اگر امروزه از آن خبری نیست علتش شاید این باشد که مانی در مواردی زیاده هوشمند و در مواردی دیگر کم‌توجه بود. حال که به او می‌نگریم بسان روشنفکری باستانی می‌نماید که دینی برای سایر مردم طرح می‌ریزد و نظام آموزه‌ای بی‌اندازه التقاطی و غیر عادی می‌آورد، و به همین سبب شیوه‌اش قدیمی و منسوخ به نظر می‌آید. مانی از میان آتش انتقاد، شک‌گرایی و انسان‌مداری شدید نگذشته است و اینها همان چیزهایی بودند که موجب شدند ما دیگر هوس ساختن نظامهای آموزه‌ای نکنیم و خیالات خام در سر نپرورانیم. ما فقط قادریم شخص انسان، و جهانی را که پیرامون خود می‌سازد، و برنامه معنوی را که پیش پای خود می‌نهد شناسایی کنیم، از این‌رو وظیفه دینی ما در دوران جدید به نحوی حقیقت‌جویانه وجودی و خلاق و اخلاقی است. پژوهش ما برای یافتن راههای نو جهت تحقق بخشیدن خویشتن راستین خود، برای به دست آوردن بی‌واسطگی پس از ژرف‌اندیشی، برای دست آخر «دینی شدن»، نمی‌تواند فقط یک آزمون فکری در قالب نظرپردازی عقیدتی باشد، بلکه می‌باید در عالم حقیقت و در عمل انجام پذیرد. ما به اجبار باز به انسان، به آنچه عملی و واقعی است، برگشت داده شده‌ایم. دین بی‌اسطوره دوباره کاری دشوار می‌شود. پس، وظیفه یافتن خویشتن راستین خود، وظیفه دینی ما شده است. برای نشان دادن دشواری انجام این وظیفه بهترین تشبیهی که می‌توان آورد عبارت از

نحوه شکل‌گیری یک هنرمند خلاق است، چون که هنرمند می‌بایست حدود پانزده تا بیست سال بی‌وقفه زحمت بکشد تا سبک پخته خود، صدای مشخص خود را بیابد، و ما می‌باید این کار را در زندگانی بکنیم، نه در هنر. پس به یاری نیاز داریم، یاری بصیرت ما از خدا و از مسیح به عنوان حدیث نفس خدا در قالب انسان، یاری مناسب و همراهی همسفران و مانند اینها. و این یاریها همه در دسترس است.

افرادی در زمان ما به فردگرایی به قول خودشان افراطی، به این که هر کس وظیفه اصلی خود بداند که در زندگی «کسی» بشود، اعتراض کرده‌اند. اینان به دوره‌هایی اشاره می‌کنند که انسان می‌توانست با یقین و تقوا خود را مخلوق تقدیر خدا و طبیعت، سلولی در پیکر اجتماع، سنگی در بنای جامعه بپندارد و خشنود باشد که نقش مقدر خود را بازی می‌کند. و آنجا که مردم خوشحالند این هویت جامعه داده خود را بپذیرند، می‌توان اجتماعی همبسته و ماندگار از آنها ساخت. ولی نیچه می‌گوید که آن روزها دیگر گذشته است:

آنچه دیگر به وجود نخواهد آمد، و نمی‌تواند از این پس به وجود آید، اجتماع به معنای قدیمی این واژه است؛ برای ساختن چنین اجتماعی از هر لحاظ، به ویژه از نظر مصالح، در مضیق‌ه‌ایم. هیچ کدام ما دیگر مصالح اجتماعی نیستیم؛ و این حقیقتی است که زمانش فرا رسیده...

آیا از این بابت متأسفیم؟ آیا فکر می‌کنیم که پل گوگن^۱ و پل سزان^۲ اشتباه کردند که چنین طولانی و بی‌امان زحمت کشیدند که خود را «گوگن» و «سزان» سازند؟ حتی اگر هم آنها را «خودخواه» بپنداریم، آنها نیکخواه مردم نیز بودند چرا که زندگی میلیون‌ها تن را غنا بخشیدند. از این گذشته، این تصور که هویت شخصی ما نه به طور طبیعی بلکه بیشتر از راه تدبیر و تکلیف دینی ما معین می‌شود، خود ریشه مسیحی دارد. در مراسم تعمید و پاره‌ای مناسب دینی دیگر به فرد نامی شخصی داده می‌شود که بر رابطه یکتای او با خدا و سرنوشت دینی شخصی او دلالت می‌کند. اسم شخصی هر کس رابطه او با خداست؛ یعنی

۱. Paul Gauguin (۱۸۴۸-۱۹۰۳). نقاش فرانسوی. (مترجم)

۲. Paul Cezann (۱۸۳۹-۱۹۰۶). نقاش بزرگ، فرانسوی. (مترجم)

معرف خویشنی است که خدا می‌شناسد و به یاری خدا بناست که آن بشود. آرمان انجیلی میثاق جدید^۱ و ملکوت الهی نشانگر جهانی بود که در آن دعاوی جامعه و دعاوی شخص برای فردیت یافتن دیگر با یکدیگر در تعارض نبود بلکه در سطحی برتر از آنچه پیشتر در گذشته تحقق یافته بود، اینک با همدیگر همنهاد می‌شدند:

و از این پس کسی به همسایه‌اش و به برادرش تعلیم نخواهد داد و نخواهد گفت، «خداوند را بشناس»، زیرا به گفته خدا، آنها همه چه خُرد و چه کلان مرا خواهند شناخت^۲...

از آنجا که ملکوت خدا به مراتب متجددتر از کلیساست به همین جهت این روزها بیشتر و بیشتر در اندیشه مسیحی اظهار وجود می‌کند. آرمان اجتماعی کلیسا به شیوه‌ای سامان یافته که به نسبت هنوز قرون وسطایی به نظر می‌رسد. از هر یک ما ظاهراً انتظار می‌رود، که کمال شخصی خود را با انجام وظایف درخور رتبه‌اش به دست آورد، مانند نقشی که سلول در عملکرد کل بدن ایفا می‌کند. ولی در ملکوت خدا از این استعارات اندامی و سلسله‌مراتبی خبری نیست و هر کس حداکثر سهم خود را نسبت به جمع تنها وقتی ادا می‌کند که فردیت تام و یگانه‌اش را تحقق بخشد.

در این برداشت از جهان چیزی که از پیش مقدر و یا تماماً غیربشری باشد وجود ندارد. طبیعت و طبیعت انسان پیش از فعالیت انسان هیولایی بی‌شکل، امکان محض است. خلاقیت انسان به رهبری آرمان دینی، جهان را یکسره انسانی می‌کند، و کل طبیعت به صورت هنر درمی‌آید. بدین روال جهان سرانجام آفرینشی الهی می‌شود.

۱. New Covenant

۲. ارمیا، ۳۱:۲۴. (مترجم)

متعالی، آسمانی و جاودانی وجود دارند. متافیزیک افلاطون نوعی اسطوره کمابیش انتزاعی بود، و ما حال می‌بینیم که او مرتکب خطای فلسفی شد. ارزشها حتماً نباید هستیهای عیناً و مستقلاً موجود باشند تا وفاداری ما را طلب کنند. مگر وقتی می‌گوییم وظیفه اقتضا می‌کند یا بزرگی مسؤولیت دارد، وظیفه و یا بزرگی را چیزهای واقعی می‌دانیم؟ وانگهی اگر بخواهیم از نقش ارزشها در حیاتمان درک بهتری داشته باشیم برای این کار هیچ نیازی به عینی و بیرونی انگاشتن ارزشها نداریم. پس این اندیشه اساطیری را کنار بگذاریم.

افلاطون، تحت تأثیر این باور که هر واژه مهم دلالت بر نوعی هستی دارد، عالم آسمانی خود را با معجون عجیبی از ارزشها، تصورات منطقی، اعیان ریاضی، اسامی عام، ارواح انسانی و کیفیات انباشت. امروزه، با تفکیک فزاینده معرفت، شناخت ما بسی فرهیخته‌تر شده است و دیگر این تلنارهای عجیب و غریب اساطیری را نمی‌پذیرد. در عوض می‌کوشیم تا با نگرش دقیق به راههای مختلفی که زبان به کار بسته می‌شود، آشفتگیها را برطرف کنیم. عادت دیرین ذهن به چیز-انگاری^۱ که جهان را پر از موجودات غیبی می‌نمود دیگر به کار نمی‌آید. ارزشهای اخلاقی را می‌توان بسیار بهتر به شیوه‌های دیگر توضیح داد. آنچه درباره ارزشها گفته شد، درباره خدا هم صادق است، زیرا جایگاه خدا در زبان به جایگاه ارزشها بسیار نزدیک است. خدا به زبان ساده وحدت آرمانی همه ارزشها، تکلیف ارزشها بر دوش ما، و قدرت خلاق آنهاست. (خدا به راستی خالق است، چون ارزش است که در حقیقت جهان را می‌سازد). ولی تصور افلاطون از خدا به مثابه وجودی عینی، در عالم بالا، برای چگونگی عملکرد خداوند در مقام خدای برگزیده ما، آرمان دینی و هدف زندگی ما و معنای باطنی هویت ما هیچ توضیحی ندارد. همان‌طور که عدالت و حقیقت را نیایستی موجودات مستقلی پنداشت، خدا را هم نباید آبرشخصی عیناً موجود انگاشت. این شیوه تفکر اساطیری و گیج‌کننده است. حقیقت، حال می‌بینیم، آن است که تصور خدا امری^۲ است نه اخباری^۳. وقتی می‌گوییم خدا، مقصودمان

1. reification
3. indicative

2. imperative

نتیجه‌گیری

راه دراز و پرپیچ و خمی پیمودیم، ولی نتایج به دست آمده از جهتی ساده است. شیوه کار ما در بنای جهان خویش و حتی در بنای نفس خویش وابسته به رشته ارزشهایی است که خود را به آنها متعهد می‌دانیم. اولویتهای ما نشان می‌دهد که ما چه هستیم، و همین اولویتها در جهانی که پیرامون خود می‌سازیم منعکس می‌گردد. جهان برونی بازتاب جهان درونی است، و خمیره هر دو نهایتاً اخلاقی. در بسیاری از جهان‌بینیها متافیزیک در صدر می‌نشیند، و سپس اخلاق به سختی جایی برای خود باز می‌کند: ولی حقیقت برعکس این است. اخلاق باید پیشی جوید، و دین راهی است برای نمایاندن مجموعه ارزشهای اخلاقی و معنوی به خودمان و تجدید عهد با این ارزشها؛ ارزشهایی که از طریق آنها به جهان خود شکل می‌دهیم و خود را می‌سازیم و هویت به دست می‌آوریم و حیاتمان را ثمر می‌بخشیم.

خدا (بنا به تعریف) چکیده ارزشهای ماست، و وحدت آرمانی ارزشها، تکلیف ما را در قبال ارزشها و قدرت خلاق آنها را به ما می‌نمایاند. خدا در اساطیر بدان جهت وجودی عینی تصویر شده است که تفکر کهن مایل بود برای ارزشها مرجعی انسانوار قائل شود و اعتقاد داشت که واژه‌های مهم بایستی مابازایی داشته باشند. افلاطون، که شیوه تفکرش نیم-اسطوره‌ای بود، می‌پنداشت که واژه‌هایی چون حقیقت، زیبایی و عدل نشانگر هستیهای واقعی است که در جهانی

هدفهای اخلاقی و معنوی است که باید پی بگیریم، مقصودمان چیزی است که باید آن بشویم. مفهوم «خدا» دینی است، نه متافیزیکی، هرچند بدبختانه عادت ریشه دار آدمیان به رازپردازی درباره خود^۱، بیشتر وقتها باعث می شود اکثر مردم معنی واقعی زبان دینی را سخت بد بفهمند. خدای راستین خدا به مفهوم نوعی موجود محتشم ماوراء طبیعی نیست، بلکه خدا به مفهوم آرمان دینی ماست.

تسلط مستمر الهیات منحط و گمراه کننده جزمی بر اذهان مردم، این پندار را همچنان دامن می زند که لازمه ایمان دینی این است که شماری گزاره های عجیب و غریب ماوراء طبیعی را صحیح بشمریم بدین معنا که آنها را حاکی از موجودات خارجی بدانیم. برای روشن شدن امر باید این پندار را یکسره کنار نهاد، و عمل دینی - یعنی اخلاق و معنویات - و فلسفه دین را جانشین آن ساخت. دین در آن صورت دوباره دین می شود، و سرانجام وجدان هوشمند و پاکی پیدا می کند.

آیا این در حکم آن است که بگوییم خدا صاف و ساده آرمانی است ساخته انسان، و چنانچه دیگر انسانی نباشد خدایی هم نخواهد بود؟ این پرسش نادرستی است، چون از دیدگاه واقع گرایی منسوخی شکل پذیرفته است. پیش نهادن این اندیشه که خدا ساخته انسان است در صورتی حیرت آور می بود که بتوان در مقابل چیزی را نشان داد که ساخته انسان نباشد. ولی از آنجا که فکر ماست که تمامی تعلقات تفکر را در اذهان ما شکل می بخشد، چنین کاری ناممکن است. این حرف گفتنش ضرری ندارد که همه اندیشه های هنجارین ما، از جمله حقایق منطق و ریاضیات، و نیز همه آرمانها و ارزشهای ما، مفروضات خود ماست. چگونه می توانستیم آنها را جز از این طریق کسب کنیم؟ بدین قرار خدا فقط به مفهومی ساخته انسان است که هر چیز دیگر هم هست و این حیرت آور نیست. این آیین انسان مداری مدرن است. ولی حتی طبق توصیف من هم خدا به اندازه هر چیز دیگری حقیقی، و بیش از هر چیز دیگری توانمند است.

با تغییر تاریخی مردم نیز تغییر می کنند، و اندیشه خدا هم به این حساب پیوسته در تغییر است. این چیزی نیکو و ضروری است، زیرا هیچ کاری در زندگی مهمتر از این نیست که دید شخصی خویش را از خدا سامان دهیم، و این کاری است که هر کس باید خود شخصاً بر عهده گیرد. ولی انگیزه دیگری هم برای این کار هست، زیرا آدمی که به خدا اعتقاد ورزد، در آرزوی نوعی همستگی و هماهنگی نهایی میان ارزشهای اخلاقی و معنوی است؛ و این مقدور ما نیست، چون که زندگی تراژیک است. ما هرگز نخواهیم توانست مجموعه ای از ارزشها و آرمانهای کاملاً همساز بیابیم و در سایه آنها خشنود زندگی کنیم. اندیشه ما از خدا پیوسته در داخل خود تعارضهای درونی خواهد داشت، برای مثال تعارض بسیار قدیمی عدالت و رحم که پیامبران اسرائیلی را آن همه آزار داد. پس ایمان به خدا، که ما را به جستجوی وحدت ارزشها می بزد که دست یافتنی نیست، تراژیک است، و همین است که آن را خلاق می کند، چون شخص را وامی دارد بکوشد تا بر این تضاد چیره شود. و همین کوشش دین راستین، دین اسرائیل است، «دین کسی که با خدا مجاهده می کند»^۱.

خداپرستی متافیزیکی اگر درست بود، دید تراژیک برطرف می شد و دید «کمیک» جای آن می نشست. برای تلاش و آفرینش دینی دیگر مجال چندانی باقی نمی ماند (مگر مجال تلاش در ترغیب خویشتن به پذیرفتن دید کمیک، که همه چیز بر وفق مراد است). ولی در خداپرستی ارزش باور، دید تراژیک به میدان می آید و خلاقیت و نوع شخصی توفیق دینی را بر می انگیزد.

این تکلیف مشخص ساختن دید خود از خدا، برای مسیحیان صورت انسانی و ملموس به خود می گیرد و به شکل دید شخصی ما از عیسی در می آید، که خویشتن آرمانی دیگر ماست، خویشتن راستینی است که ما می خواهیم بشویم، آرمان دینی ماست که قیافه انسانی یافته است. ولی عیسی نیز، همان گونه که مسیحیان مغرب زین همیشه پنداشته اند، چهره ای تراژیک است. تصویری که بیش از همه ما را به یاد او می اندازد صلیب است.

وقتی این اندیشه ها را به طور کامل قبول کنیم و خود را از درد دوری نوعی پدر آسمانی برهانیم، آنگاه، سرانجام ایمان ما یکسره انسانی، وجودی،

اختیاری، پاک و بری از خرافه می‌گردد. رسیدن به این هدف سر نوشت مسیحیت است، و هر روز داریم به آن نزدیکتر می‌شویم.

خواهید گفت چه از این ساده‌تر؟ و چرا اینها را همان ابتدا نگفتی؟ چون در واقع ساده نیست: انقلاب در آگاهی دینی ما و دستیابی به دیدگاه تازه دشوار و تکان‌دهنده است. من شخصاً افراد چندانی را نمی‌شناسم که برای آن آمادگی داشته باشند. اکثریت مردم به طریقت غنی‌تری خو گرفته‌اند و شیوه تازه را بی‌اندازه خشک و خالی می‌بینند و نمی‌پذیرند. می‌شنوند که ما می‌گوییم دین دیگر زیارت مقصدی تضمین‌شده در معیت بلند نیست، بلکه در عوض عبارت از شکل بخشی خلاقانه به زندگی خود به مثابه طرح و برنامه‌ای معنوی است. می‌شنوند که یگانه‌خدای راستین فکر خداست که تمامی حیات ما را شکل می‌دهد، و خدای عینی مورد پرستش بسیاری از مردم تصویری کافرانانه و توانفرساست، و در واقع همان اهریمن است. ما می‌گوییم که آموزه‌های دینی همه امری است، نه اخباری، و مستور در نماد است، و بدین قرار آموزه رستاخیز، برای مثال حیات دیگری را پس از حیات کنونی نوید نمی‌دهد بلکه به ما می‌گوید که اکنون بدون ترس مرگ زندگی تازه‌ای را پیش گیریم. آموزه دینی را اگر درست بفهمیم می‌بینیم مشتی واقعیات فوق طبیعی مجرد اخلاق و معنویت نیست: آموزه دینی خود اخلاق و معنویت است، و شکافی در این میان وجود ندارد. و مردم که اینها را می‌شنوند ناراحت می‌شوند و عقب می‌کشند. حتی اگر هم بفهمی نفهمی در تردید باشند که ایمان سراپا جز می‌سنتی امروزه بسیار عجیب و غریب می‌نماید، جانشین پیشنهادشده برای آن - یعنی دین غیر جز می یکسره وجودی - به نظر آنان بی‌اندازه عریان، و در ضمن نه عقلاً توجیه‌پذیر نه عملاً قابل نگهداری جلوه می‌کند. می‌گویند اگر موضع اسامی ما در زندگی نتواند پایه عینی داشته باشد، پس برای چه این چنین موضعی اتخاذ کنیم، و چرا سراغ چیز دیگری نرویم؟

این پرسش پاسخی دارد. اجتماعی را در نظر بگیرید - شاید، مثلاً حومه مرفهی در آلمان غربی امروزی - که نیازمندیهای مادی و اجتماعی اصلی زندگی در آن با کارایی و شایستگی بی‌نظیر برآورده می‌شود. مردم در آنجا

ظاهراً همه چیز دارند، ولی هر چه بیشتر دقت می‌کنیم می‌بینیم که مسائل عمده حیات بی جواب مانده است. فقر مردم مطلق است، چرا که گمگشته معنوی‌اند، حس می‌کنند زندگی آنها هدف و ارزش ندارد. نوید تسلی متافیزیکی به چنین افرادی دادن، آب در هاون کوبیدن است چون که مشکل اینها آن است که دیگر تا حلقوم با انواع و اقسام مُسکِنهای معنوی که چون سیل در بازار ریخته تخیل شده‌اند. چیزی که اینها نیاز دارند بیداری اراده، شهامت و بلندپروازی تحت انضباط در آوردن خویشتن برای نیل به دستاوردهای والا، و برای تبدیل کردن زندگی خود به یک پروژه معنوی شخصی است. فقط ایمانی خودگردان و نوین، بر پایه انکار بیرحمانه اوهام، می‌تواند مددکار آنان باشد. نوع دیگر ایمان تأیید حالت توهم و ناتوانی قبلی است، و قادر نیست انگیزه لازم برای رهایش آنها فراهم بیاورد.

و اصولاً چرا می‌باید گونه‌ای حیات دینی را بر گونه‌ای دیگر ترجیح داد؟ کی‌یرکه گور پاسخ ما را داده و شکلی حجت‌آوری^۱ مُدرن را نشان داده است. روش او این است که، مانند داستان‌نویسان، هر نوع خاص حیات را از درون تبیین می‌کند. و لزومی نمی‌بیند که این را با هیچ‌گونه واقعیت به اصطلاح برونی متافیزیکی بسنجد. کافی است ارزشهای موجود در این یا آن شکل از زندگی و منطق درویش را کشف کنیم و نیز امکاناتی را که مترتب بر آن است نمایان سازیم. با این روش چه بسا بتوان کاملاً از درون نشان داد که این یا آن نوع حیات مآلاً به مشکل بر می‌خورد و این مشکل را فقط با انتقال به نوع دیگری حیات می‌توان رفع کرد (و مقصود کی‌یرکه گور از «جهش ایمان»، که می‌گویند جهشی خردگرای است، صرفاً همین است). من شخصاً معتقدم چنانچه کیش بودا و انسان‌گرایی نیچه بر این مبنا کندوکاو شود شاید بتوان نشان داد که هر کدام محدودیت‌هایی دارد منتها هر دو در معنوی دینی به ثمر می‌رسد، معنوی که می‌تواند انسان‌گرایی شدید یکی را با دستاورد معنوی گرانقدر دیگری هم‌ا سازد. باری، در هر صورت مطلب مهم این است که مفهوم تازه ایمان به هیچ‌رو

1. apologetic

نامعقول نیست: کاملاً برعکس. و هر گونه احساس کمبود موقت و گذرا خواهد بود، و پس از چندی، تداوم از نو حاصل می‌شود و همه چیز باز برمی‌گردد. آنچه از دست رفته بود دوباره به دست می‌آید. منتها دگرگونه شده و بنگریسته از دیدگاهی تازه. حال می‌بینیم که دین کاملاً این جهانی است، کاملاً انسانی است، کاملاً مسؤولیت خود ماست، و اخلاقاً هم مبارز و کوشا شده است. دین است که ما را از ناهشیاری تیره و آشوبناک طبیعت برآورده آدممان کرده است؛ چون دین چیزی نیست مگر ارزشها، که در نهادهای اجتماعی ما و در اعمال ما تجلی می‌یابد. شکل‌های اولیه دین بیشتر گروهی بود، شکل‌های تازه ترش بیشتر با خویشتن-سازی^۱ سروکار دارد. دین هر چه بیشتر نضج می‌یابد تسلی‌های جزمی کهن آن، و ساختارهای پوسیده قدرت ستمگر اجتماعی و روانی که با آن جزمیات همراه است، رفته رفته ناگزیر از بین می‌رود. ولی وظیفه تاریخی دین، یعنی تجسم ارزشهای ما، گواهی و نگهداری آنها، نمادین کردن و تحقق بخشیدن آنها در حیات انسان، به حال خود باقی می‌ماند. پرده توهمی تاکنون عملکرد دین را نهان داشته بود، این پرده که سرانجام کنار برود، کار دین بسی بهتر انجام می‌پذیرد.

یادداشتها و کتابشناسی

این یادداشتها به اختصار است. و فقط به ذکر منابع اصلی اکتفا شده که خواننده بتواند خود نکات مورد علاقه‌اش را پیگیری کند. ناشران کتابها همه بریتانیایی اند و گرنه نامشان آمده است.

صفحه ۱۱، پیشگفتار پاره‌ای از مطالب کتاب حاضر در دو اثر زیر بحث شده است: Lloyd Geering, *Faith's New Age* (1980); John H. S. Kent, *The End of the Line?* (1982).

صفحه ۲۶، در مورد جوردانو برونو، ن.ک.، برای مثال، به: Alexander Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe* (Baltimore Johns Hopkins University Press, 1969).

صفحه ۲۲، ایمان به خدا برای بررسی جامعی از دگرگونیهای اندیشه و تصور خدا در دوران جدید ن.ک. به:

James Collins, *God in Modern Philosophy* (1978).

صفحه ۲-۳۱، ساحل دووور کتابهای دینی ماتیو آرنلڈ حاوی الهیات رادیکال عبارتند از: *St. Paul and Protestantism* (1870), *Literature and Dogma* (1873), *God and the Bible* (1875), *Last Essays on Church and Religion* (1877).

صفحه ۳۲، اصالت امور دنیوی موضوع بسیار بحث‌انگیز است. برای آشنایی با دیدگاههای گوناگون، ن.ک. به:

D. A. Martin, *The Religious and the Secular: Studies in Secularization* (1969); Susan Budd, *Sociologist and Religion* (1973); Owen Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century* (1976); S. S. Acquaviva, *The Decline of the Sacred in Industrial Society* (Milan, 1966).

صفحه ۳۵. دبلو. اف. هوک برای آمار دوران ویکتوریا، و متن کامل نامه هوک، ن. ک. به: *English Historical Documents 1833-1874* (1956), Part IV, به ویراستاری

G. M. Young and W. D. Hancock.

صفحه ۴۶. امپراتوری روم

Alistair Kee, *Constantine versus Christ* (1982).

صفحه ۴۲. قرن دوازدهم برای نمونه:

Colin Morris, *The Discovery of the Individual 1050-1200* (1980).

صفحه ۴۳. پادشاه مقام روحانی ندارد

R. W. Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages* (1970).

صفحه ۵۱. جهان مکانیکی

Hugh Kearney, *Science and Change 1500-1700* (1971),

که کتاب‌شناسی مشروحی دارد. همچنین ن. ک. به:

R. S. Westfall, *The Construction of Modern Science* (1978)

صفحه ۵۲. جهان قرون وسطا

C. S. Lewis, *The Discarded Image* (1964).

صفحه ۵۷. دیونوسیوس ن. ک. به:

Denys Rutledge, *Cosmic Theology* (1964).

صفحه ۵۸. گالیله

Jerome J. Langford, *Galileo, Science and the Church* (Ann Arbor, 1971); Galileo Galilei, *Dialogue Concerning the two Chief World Systems* (Berkeley, 1967).

صفحه ۶۷. پاسکال

انتشارات پنگون ترجمه *Pensées* و *Provincial Letters* را منتشر کرده است. برای اطلاعات بیشتر ن. ک. به:

Robert Mandrou, *From Humanism to Science 1480-1700* (1978).

صفحه ۷۷. جهان‌بینی تورات و انجیل

Carmen Blacker and Michael Loewe, *Ancient Cosmology* (1975).

صفحه ۷۹. جهان‌بینی امری

James Muilenberg, *The Way of Israel* (1962).

صفحه ۸۳. ویلیام اسمیت از ویلیام اسمیت در رابطه با پیدایش علم زمین‌شناسی در کتابهای تاریخ معیار، مثلاً در:

G. C. Gillespie, *Genesis and Geology* (Cambridge, Mass., 1951)

نام برده شده است. بهترین کتاب درباره او، اگرچه نایاب است، کتاب:

Thomas Sheppard, *William Smith: His Maps and Memoirs* (1920)

می‌باشد. مشهورترین تاریخنگار زمین‌شناسی معاصر، M. J. S. Rudwick، در کتاب: *The Meaning of Fossils* (1973)

متذکر می‌شود که هرچند اکتشافات ویلیام اسمیت زودتر به عمل آمد، اندیشه‌های اصلی را کوویه (Cuvier) و همکارش برونیار (Brogniart)، پس از مطالعات زمین‌شناختی ناحیه پاریس، در ۱۸۰۸ و ۱۸۱۱، برای بار نخست منتشر کردند. بدین ترتیب این هم یکی دیگر از آن منازعات خوشمزه‌ای است که پیوسته میان بریتانیا و قاره اروپا وجود داشته که کی پیشگام بود.

صفحه ۸۹. داروین

Autobiography and Selected Letters (New York, 1959)

برای نوشته‌های دیگر درباره او ن. ک. به:

Jonathan Howard, *Darwin* (1982).

صفحه ۹۳. شوپنهاور

Patrick Gardiner, *Schopenhauer* (1963).

صفحه ۹۴. فروید

Ernest Jones, *The Life of Sigmund Freud* (1964); Philip Rieff, *Freud: The Mind of the Moralist* (University of Chicago Press, 1979).

بحثهای دینی فروید در کتابهای زیر است:

Obsessive Acts and Religious Practices (1907); *Totem and Taboo* (1913); *The Future of an Illusion* (1928); *Civilization and Its Discontents* (1930); *New Introductory Lectures* (1932), XXXV.

صفحه ۱۰۰. یونگ

Anthony Storr, *Jung* (1973); *Jung, Memories, Dreams and Reflections* (1967)

— که باید اذعان کرد اثر زیبایی در زمینه اسطوره است — و نیز مجموعه آثار او، به ویژه جلد دوم.

صفحه ۱۰۷، به روایت کتاب مقدس

W. G. Kümmel, *The New Testament: The History of the Investigation of its Problems* (1973) کتابی بسیار آلمانی و بسیار دانشگاهی

اثر کلاسیک در این زمینه کتاب آلبرت شواتسر است:

The Quest of the Historical Jesus (1910).

صفحه ۱۱۰، پیوزی

H. P. Liddon, *The Life of Edward Pusey*, vol. I (1893).

صفحه ۱۱۵، اشتراوس

Horton Harris, *David Friedrich Strauss and His Theology* (1973).

صفحه ۱۲۰، نظام ارباب

Geoffrey Faber, *Jowett* (1957), cc. XI–XII.

صفحه ۱۲۴، محاکمه رابرتسون اسمیت

J. S. Black and G. W. Chrystal, *William Robertson Smith* (1912).

صفحه ۱۲۹، آلبرت شواتسر

Werner Picht, *Albert Schweitzer* (1964); *Albert Schweitzer, My Life and Thought* (1954).

صفحه ۱۴۶، اعمال بسیار خطاب به خدا

E. E. Evans-Prichard, *New Religion* (1956):

«برای جدا ساختن خدا و انسان، نه متحد کردن آنها، جانفشانی می شود». ص ۲۷۵.

صفحه ۱۴۷، ستاره یامدادی

John Gray, *New Eastern Mythology* (1970).

صفحه ۱۵۹، دکارت

ترجمه های زیادی از آثار دکارت به انگلیسی شده است. بهترین بررسی فشرده برای مبتدیان کتاب زیر است:

Anthony Kenny, *Descartes* (New York, 1968).

صفحه ۱۶۳، وینستلی

Gerrod Winstanley, *The Law of Freedom and other Writings* (1983).

صفحه ۱۶۴، تام پین

The Essential Thomas Paine (New York, 1969).

صفحه ۱۶۶، کانت

کانت دشوار است، و در حقیقت هیچ معرفی و مدخل سهل و روشنی به او ظاهراً وجود ندارد. کتاب زیر را بیازمایید:

W. H. Walsh, *Kant's Criticism of Metaphysics* (1975).

صفحه ۱۷۱، مارکس

David McLellan, *Karl Marx* (1973); *Karl Marx: Early Texts* (1971).

صفحه ۱۷۲، هگل

Charles Taylor, *Hegel* (1975); Sidney Hook, *From Hegel to Marx* (1936); Marx W. Wartofsky, *Feuerbach* (1977).

صفحه ۱۸۰، کی یوکه گور

هنوز هم بد فهمیده می شود، با خواندن یادداشت های روزانه اش (*Journals*) کار خود را آغاز کنید. بعد بروید سراغ:

Gregor Malantschuk, *Kierkegaard's Thought* (Princeton, 1974); Mark C. Taylor, *Journeys to Selfhood: Hegel and Kierkegaard* (Berkeley, 1980); John Elrod, *Kierkegaard and Christendom* (Princeton, 1981).

صفحه ۱۹۶، برمینگام

John Hick, *God has Many Names* (1980).

صفحه ۲۰۲، رواداری

Mandell Creighton, *Prosecution and Tolerance* (1895)

نوشته مورخ و آزادمرد بزرگ کلیسا در دوران ویکتوریا.

صفحه ۲۰۸، چین

شرح مختصری در:

Hans Küng, *Does God Exist?* (1980), pp. 588 ff.

صفحه ۲۰۹، ترجمه ها

Eric J. Sharpe, *Comparative Religion: A History* (1975).

صفحه ۲۱۰، شوپنهاور

به یادداشت بالا برای صفحه ۹۳ نگاه کنید.

صفحه ۲۱۸، آنی بسانت

Annie Besant, *Autobiography*

همچنین ن. ک. به داوری پرفسور

R. C. Zaehner, *Hinduism* (1962)

می‌گوید: «هیچ‌کس به اندازه این زن احساس غرور هندوان را نسبت به میراث دینی خود احیا نکرد». ص ۲۱۲.

صفحه ۲۲۱، گاندی

Autobiography (1982 چاپ تازه)

صفحه ۲۲۲، ویوکاناندا

Swami Nikhilananda, *Vivekananda: A Biography* (Culcutta, 1971).

صفحه ۲۳۷، یونگ

به نقل از:

Modern Man in Search of a Soul (1970).

صفحه ۲۴۱، مک‌کی، برای مثال:

The Miracle of Theism (1982).

صفحه ۲۴۳، تجدد و ایمان به خدا

یکی از معدود نویسندگانی که نظریاتی نزدیک به ملاحظات ما ابراز داشته نویسنده برزیلی Rubem A. Alves است، ن. ک. به مقاله او:

«What does it Mean to say the Truth»

در کتابی به ویراستاری A. R. Peacocke با عنوان:

The Sciences and Theology in the Twentieth Century (1982).

صفحه ۲۴۴، نیچه

ترجمه‌های تازه و بهتری از کارهای نیچه در آمریکا توسط Walter Kaufmann و در بریتانیا توسط R. J. Hollingdale در سالهای اخیر شده است. برای کتابشناسی او ن. ک. به:

Ronald Hayman, *Nietzsche* (1980).

بهترین مطالعات درباره نیچه به وسیله افراد زیر صورت پذیرفته است:

Karl Jaspers (Berlin, 1936: University of Arizona Press, 1965),

George A. Morgan (Cambridge, Mass., Harvard University Press,

1941), F. A. Lea (Methuen, 1957), and Walter Kaufmann

(Princeton, 4th edn., 1974).

صفحه ۲۴۶، ویتگنشتاین

آثار او را Basil Blackwell در آکسفورد به چاپ می‌رساند. شروع کنید با:

Philosophical Investigation (1973), pp. 1–51. *On Certainty* (1975) and *Culture and Value* (1980).

برای زندگینامه او ن. ک. به:

Allan Janik and Stephen Toulmin, *Wittgenstein Vienna* (New York, 1973), and Rush Rhees (ed.), *Ludwig Wittgenstein Personal Recollections* (1981).

کارهای بیشمار دیگری هم وجود دارد، از جمله ن. ک. به کتابهای نوشته:

K. T. Fann, David Pearce, Anthony Kenny and P. M. S. Hacker.

درباره خانه‌ای که برای خواهرش ساخت:

Bernhard Leitner, *The Architecture of Ludwig Wittgenstein* (Studio International, 1973).

ارزشیابی به راستی روزآمدی از نظریات ویتگنشتاین درباره دین هنوز وجود ندارد.

صفحه ۲۹۸، فلسفه نا-واقع‌گرای دین

برای تفصیل بیشتر به کتاب زیر نوشته همین قلم مراجعه کنید:

The World to Come (1982).

صفحه ۳۱۲، بودا

Edward Conze, *Buddhist Scriptures* (1969), E. J. Thomas, *Buddhist Scriptures* (1913).

صفحه ۳۱۴، آموزه مسیحی

D. F. Strauss, *Die Christliche Glaubenslehre* (Tübingen, 1840–1).

صفحه ۳۱۵، بررسی تطبیقی

Eric J. Sharpe, *Comparative Religion: A History* (1975).

صفحه ۳۱۶، الهیات

Wolfhart Pannenberg, *Theology and the Philosophy of Science* (1977), pp. 7–12.

صفحه ۳۱۷، عینیت‌بخشی

W. Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* (New York, 1962; London, 1978).

صفحه ۳۲۳. قطعه کی یکه گور درباره نامیرایی برگرفته از:

«Thoughts which Wound from Behind», from Christian Discourses.

صفحه ۳۲۵. حیات پس از مرگ

D. Z. Phillips, *Death and Immortality* (1970).

صفحه ۳۲۶. مسئله خدا

Don Cupitt, *Taking Leave of God* (1980).

صفحه ۳۲۹. مانی

W. Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* (1978).

صفحه ۳۳۰. نیچه

اندیشه‌هایی از دانش طربناک در اینجا به کار برده شد.

فهرست نامها

آرنلند، ماتیو ۲۶، ۳۲، ۳۹	الیوت، جرج ۱۲۱
آوگوستینوس، قدیس ۲۷۸، ۲۰۲	انسلم کتربری ۳۲۷
آیسهرون، یان گاتفرید ۱۱۱ تا ۱۱۳	انگلن، فردریش ۳۳، ۱۷۶، ۱۷۹، ۱۸۷
آیشتاین، آلبرت ۱۰۰	اوربانوس هشتم، پاپ ۶۳
	اوستن، جین ۲۱۱
اتلبرت کنتی، شاه ۳۷	اوگوستین، قدیس ۱۴۸، ۳۱۷، ۳۲۷
ادوکسوس ۵۵	اولسن، رگینه ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۹۲
ارسطو ۱۴، ۵۵، ۵۷، ۵۸، ۶۰، ۶۸، ۲۴۰	اونامونو، میگل د ۱۳۵
ارشمیدس ۵۸	اووریک، فرانتس ۲۴۵، ۲۴۵
اسپینوزا، باروخ ۲۲، ۲۵۲	اووید ۱۱۱
استانلی، ا. پی. ۱۲۱	
استریندبرگ، آوگوست ۲۶۴	باخ، ی. س. ۱۳۰
استینسن، نیلس ۸۲	بارت، کارل ۱۴۰، ۲۶۰، ۳۰۰
اسکندر کبیر ۲۰۸	بارو، برونو ۱۷۴ تا ۱۷۶، ۳۱۰
اسمرک، مر رابرت ۳۴	باکونین، م. ۱۸۷
اسمیت، رابرتسون ۱۲۴ تا ۱۲۹	بانیان، جان ۲۳
اشپنگلر، اسوالد ۲۸۴	پراکتر، آنتون ۲۶۸
اشتراوس، دی. اف. ۱۱۵ تا ۱۲۰، ۱۷۴، ۱۷۷، ۱۹۴	برامز، یوهانس ۲۶۶
افلاطون ۲۱، ۵۵، ۵۸، ۱۴۱، ۱۵۷، ۱۶۰	بردلا، چارلز ۲۲۰
۱۸۵، ۲۰۸، ۲۱۶، ۲۸۲، ۳۰۳	برک، ادموند ۲۸۵
اقلیدس ۲۴۰	بروکس، جاس ۳۴
اکهارت ۲۶۱، ۲۷۹	برونو، جوردانو ۲۱، ۲۲
البریخ، یوزف-ماریا ۲۶۷	بزا، ت. ۲۰۳
	بسانت، آنی ۲۱۷ تا ۲۲۲

بسانت، فرنک ۲۱۸	جاوت، بنجامین ۱۲۱ تا ۱۲۳
بطلمیوس، کلاودیوس ۵۵	جروم، قدیس ۱۴۸
بلاواتسکی، ه. ف. ۲۲۱	جونز، سر ویلیام ۲۱۰
بودا/بودیسم ۱۰۷، ۲۰۸، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۷	جویس، جیمز ۲۳۸
بورکهارت، یاکوب ۲۴۵	جیمز دوم ۲۰۴
بوفن، ژ. ل. ل. ۸۵	چیمبرز، رابرت ۸۷
بولتزمان، لودویک ۲۶۸	داروین، چارلز ۱۷، ۱۹، ۳۷، ۸۰، ۸۷، ۸۹ تا ۹۴، ۹۷، ۱۳۹، ۲۴۸، ۲۴۹
بولتمان، رودولف ۳۰۰	دکارت، رنه ۱۴، ۲۲، ۴۶، ۶۷، ۶۹، ۷۰
بیربوم، سر ماکس ۷۴	۱۵۹ تا ۱۶۲، ۱۷۰، ۲۶۵، ۲۸۲، ۲۸۸
بیکن، سر فرانسیس ۸۱	دوپرون، آنکتیل ۲۱۰، ۲۱۲
پاتینسن، مارک ۱۲۲	دوپیزان، کریستین ۱۵۷
پارکر، جیمز ۲۲۶	دیونوسیوس ۵۷
پاسکال، بلز ۲۶۷ تا ۲۶۹، ۱۹۲، ۲۴۹، ۲۵۵	راد، اروین ۲۴۵
۲۶۲، ۲۸۸، ۲۹۵	راسل، برتراند ۲۷۰
پاننبرگ، وولفهارت ۳۰۰	راما کریشنا ۲۲۲
پاول، بیدن ۱۲۲	رانر، کارل ۳۰۰
پریسیلیان ۲۰۲	رز، هیو جیمز ۱۱۰، ۱۱۵
پطر کبیر ۲۰۹	رنان، ارنست ۲۹۵
پولو، مارکو ۲۰۸	روگه، آرنولد ۱۷۱، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۹
پیکاسو، پابلو ۱۰۰	ریتچی، مانتو ۲۰۸
پین، تام ۱۶۴	ری، جان ۸۱
پیوزی، ادوارد ۱۱۰ تا ۱۱۵، ۱۲۲، ۱۲۴، ۲۱۹	رینبارو، سر هنگ ۱۶۳
تالستوی، لئو ۱۰۰، ۲۱۵، ۲۷۰	زینگر، آیزاک باشویس ۲۰۰
تسوینگلی، اولریش ۲۰۳	سارتر، ژ. پ. ۱۳۰، ۱۸۵
تمپل، فردریک ۱۲۱	سزان، پل ۲۴۷، ۳۳۰
تولند، جان ۲۰۹	سقراط ۲۶
تیلیش، پال ۳۰۰، ۳۰۲	

شاه، جرج برنارد ۲۲۰	کاسالز، پابلو ۲۶۶
شافتزبری، لرد ۳۶	کافمن، والتر ۲۶۳
شانکارا ۲۲۷	کالون، ژان ۲۰۳
شکسپیر، ویلیام ۵۸، ۱۴۲، ۱۸۵	کانت، ایمانوئل ۱۰۴، ۱۳۰، ۱۶۶ تا ۱۷۳، ۱۸۰، ۱۸۵، ۱۹۰، ۱۹۳، ۲۱۲، ۲۱۳
شلایرماخر، ف. د. ا. ۱۴۴	۲۴۰، ۲۵۸ تا ۲۶۰، ۲۷۲، ۲۷۸، ۲۹۰
شلی، مری ۱۵۳	۲۹۲، ۳۰۰
شلینگ، فریدریش ۱۱۵، ۱۸۷	کانگشی، امپراتور ۲۰۸
شوایتسر، آلبرت ۱۰۰، ۱۲۹ تا ۱۴۴	کپلر، یوهانس ۱۱۵
۲۴۳، ۲۵۶، ۲۸۹، ۲۹۱ تا ۲۹۳، ۲۹۹	کدمن ۱۴۹
شونپهاور، آرتور ۹۲، ۹۴، ۱۳۰، ۱۳۶	کراوس، کارل ۲۶۷
۱۳۹، ۱۴۰، ۱۸۵، ۲۱۰ تا ۲۱۷، ۲۴۵	کلنسن اسکندران ۲۰۸
۲۵۰، ۲۵۵، ۲۵۹، ۲۶۹، ۲۷۵، ۲۸۷	کلیمت، گوستاو ۲۶۷، ۲۷۴
۲۹۲، ۳۱۱	کنت، اوگوست ۳۷
شونبرگ، آدولف ۲۶۷	کوپرنیک، نیکلاس ۲۱، ۵۸، ۷۸
شیلر، فردریک ۱۸۰، ۲۳۵	کوکوشکا، اسکار ۲۶۷
شیله، اگون ۲۶۷	کولریج، سموئل تیلور ۱۰۳
شیتسلر، آرتور ۲۶۷	کونگ، هانس ۱۱۶
عیسی مسیح ۱۵، ۲۷، ۲۹، ۳۴، ۳۷، ۴۱	کیت، جان/شلاق زن ۱۱۱
۵۰، ۵۳ تا ۵۵، ۹۸، ۱۱۶ تا ۱۱۹، ۱۲۹	کی یرکه گور، پتر ۱۸۳، ۱۹۴
۱۴۴ تا ۱۴۷، ۱۴۹، ۲۱۱، ۲۱۸، ۲۱۹	کی یرکه گور، سورن ۱۳۵، ۱۴۰، ۱۸۰ تا ۲۷۸، ۲۶۸، ۲۶۰، ۲۳۵، ۲۱۷، ۱۹۵
۲۵۵، ۲۹۵، ۲۹۶، ۳۳۵	۲۸۱، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۸، ۳۰۰، ۳۰۲
فرگه، گوتلوب ۲۴۰، ۲۷۰	۳۰۵، ۳۱۸، ۳۲۳، ۳۳۷
فروید، زیگموند ۱۹، ۹۳ تا ۱۰۳، ۱۴۵	کی یرکه گور، میکل ۱۸۳، ۱۹۰، ۱۹۱
۲۴۴، ۲۵۰، ۲۵۳، ۲۶۱، ۲۶۸، ۳۱۰	گاست، پتر ۲۶۴
فریزر، سر جیمز جرج ۲۸۱	گالیله ۱۴، ۴۵، ۴۶، ۵۸ تا ۶۷، ۷۴، ۷۸
فویرباخ، لودویک ۳۷، ۱۰۵، ۱۷۴، ۱۷۵	۸۱، ۱۶۰
۱۷۷، ۲۶۵، ۲۸۶، ۲۸۹، ۳۰۴	

گاندی، م. ک. ۲۲۱	مان، هوریس ۳۵
گریز، ویلیام ۳۳	مانی/مانوی ۳۲۹
گرین، گراهام ۲۴	مایر، یان ۱۵۹
گوته، ی. گ. فون ۱۳۰، ۱۸۵، ۲۱۲	مرسن، مارن ۶۹
۲۵۹، ۲۶۳، ۲۹۲، ۲۹۴	مرکلین، کریستیان ۱۱۷، ۱۲۰
گودوین، چارلز ۱۲۲	مسلمانان ۱۲، ۲۸، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۹۷
گوگن، پل ۳۳۰	۲۳۱
گیبون، ادوارد ۴۱	مسیل، رابرت ۲۶۷
گیل، اریک ۲۵۵	مک کی، ج. ل. ۲۴۱
	ملانکتن، فیلیپ ۱۱۵
لاک، جان ۲۰۴	مناندر، شاه ۲۰۸
لایل، چارلز ۸۵	موتسارت، و. آ. ۱۸۵
لینگ، گ. ا. ۱۶۵، ۲۰۵	موریس، ویلیام ۲۲۰
لنکستر، جیمز ۲۱۱	مونتینی، میشل دو ۲۴۹
لوازی، آلفرد ۱۴۱	میلتن، جان ۱۴۹
لوتر، مارتین ۲۳، ۱۶۵، ۱۸۹، ۲۰۳، ۲۴۴	میل، جان استوارت ۲۰۶
۲۵۴، ۲۶۲، ۲۶۵، ۲۹۸، ۳۱۱	میلر، هیو ۸۷ تا ۸۹، ۱۲۲
لوس، آدولف ۲۶۷	نابلتون ۲۳۵
لوید، چارلز ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۵	نلسن، ه. ۲۱۱
لیدن، اچ. پی. ۱۱۳	نوبل، مارگرت ۲۲۴
ماتر، فریتس ۲۶۸	نیچه، فریدریش ۱۹، ۲۹، ۶۸، ۱۳۰
ماخ، ارنست ۲۶۸	۱۳۵، ۱۳۶، ۱۵۶، ۱۸۵، ۱۸۹، ۲۱۷
مارکس، کارل ۲۹، ۵۷، ۱۰۵، ۱۷۱ تا	۲۴۴ تا ۲۶۶، ۲۷۰، ۲۷۵، ۲۸۳، ۲۹۲
۱۸۱، ۱۸۵، ۲۶۵، ۲۸۹، ۳۱۰، ۳۱۱	۳۳۰، ۳۳۷
مارکس، بنی ۱۷۱	نیوتن، سر آیزاک ۱۴، ۵۸، ۸۱، ۱۶۲
مارگسن، ایزابل ۲۲۴	۱۶۸، ۲۳۹، ۲۴۰
ماریس، اف. دی. ۱۲۳	واگنر، اسکار ۲۶۷
مالر، گوستاو ۲۶۶، ۲۶۷	واگنر، ریشارد ۲۴۵، ۲۴۸
مالینوسکی، برتسلاو ۱۴۵	

والتر، برونو ۲۶۶	هابز، تامس ۹۵
وان گوگ، ونسان ۲۶۴	هاردی، تامس ۲۱۹
وایت، گیلبرت ۸۲	هافمانتال، هوگو فون ۲۶۸
وب، میدنی ۲۲۰	هاکسلی، ت. ه. ۹۱
ودر، س. ام. ۱۳۰	هاینه، هاینریش ۱۷۶، ۱۷۹
ورده، ویلهلم ۱۴۱	هدلم، استوارت ۲۲۰
وژتیل، کارول ۱۹	هریس، فردریک ۱۲۲
وساگار، مانیکا ۲۲۷	هس، موزز ۱۷۶
ولتر ۶۸، ۲۰۴، ۲۰۵	هگل، گ. و. ف. ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۷۲، ۱۷۳
وولستانکرافت، مری ۱۶۵	۱۸۵، ۱۸۷، ۱۸۸، ۲۱۲، ۲۳۵، ۲۴۷
رینگشتاین، لودویک ۲۹، ۲۱۷، ۲۶۶ تا ۲۸۷	۲۸۹، ۳۰۰، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۱۰
۲۸۹، ۲۹۴ تا ۲۹۶، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۲۴	همیلتن، اما ۲۱۱
ویتگنشتاین، مارگارت استونبارو ۲۴۷	هندوها ۹۰، ۱۰۷، ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۲۷، ۲۲۸
ویتگنشتاین، هرین ۱۹۴، ۲۶۷	هنری هشتم ۴۳، ۲۰۴
ویس، یوهانسن ۱۳۴، ۱۳۸	هوک، دبلیو. اف. ۳۵، ۳۶
ویلبرفورس، سام ۱۲۲، ۱۲۴	هوکر، ریچارد ۱۵۰، ۱۵۱
ویلسن، اچ. پی. ۱۲۱، ۱۲۳	هولتسمان، ه. ی. ۱۳۰
ویلکز، چارلز ۲۱۰	هومر ۷۸، ۱۸۵
ویلیام اول ۳۷	هیوم، دیوید ۹۲، ۹۵، ۱۶۷، ۱۶۸، ۲۴۱
ویلیامز، راجر ۲۰۳	
ویلیامز، رولاند ۱۲۱، ۱۲۳	یوآخیم، یوزف ۲۶۶
ویلیام سوم ۲۰۴، ۲۰۵	یونگ، کارل گوستاو ۱۰۰ تا ۱۰۶، ۱۴۵
وینستلی، جرارد ۱۶۳	۲۳۱، ۲۳۷، ۲۵۳، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۴
ویوکاتاند ۲۲۲	۲۹۹، ۳۱۶