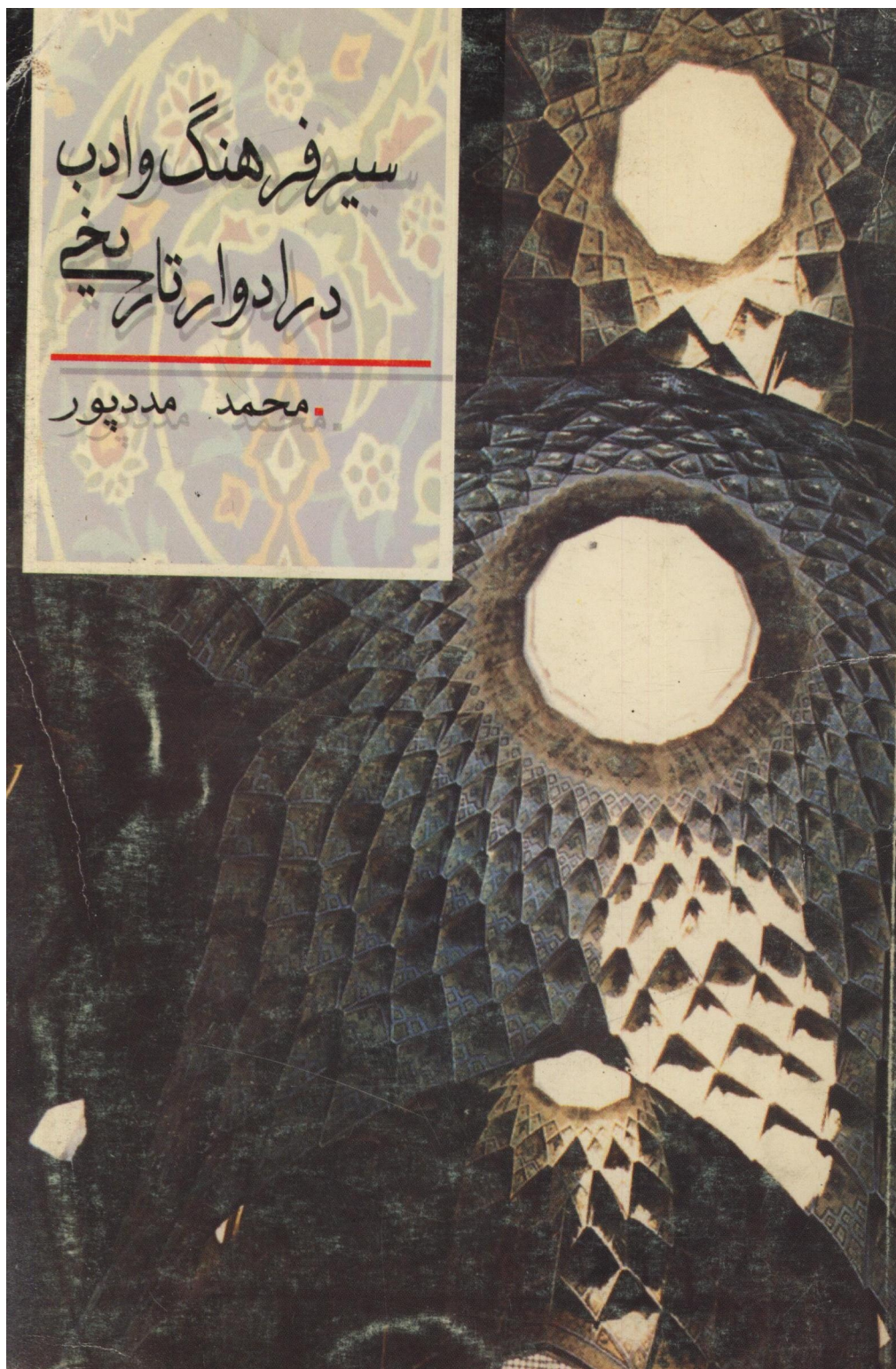
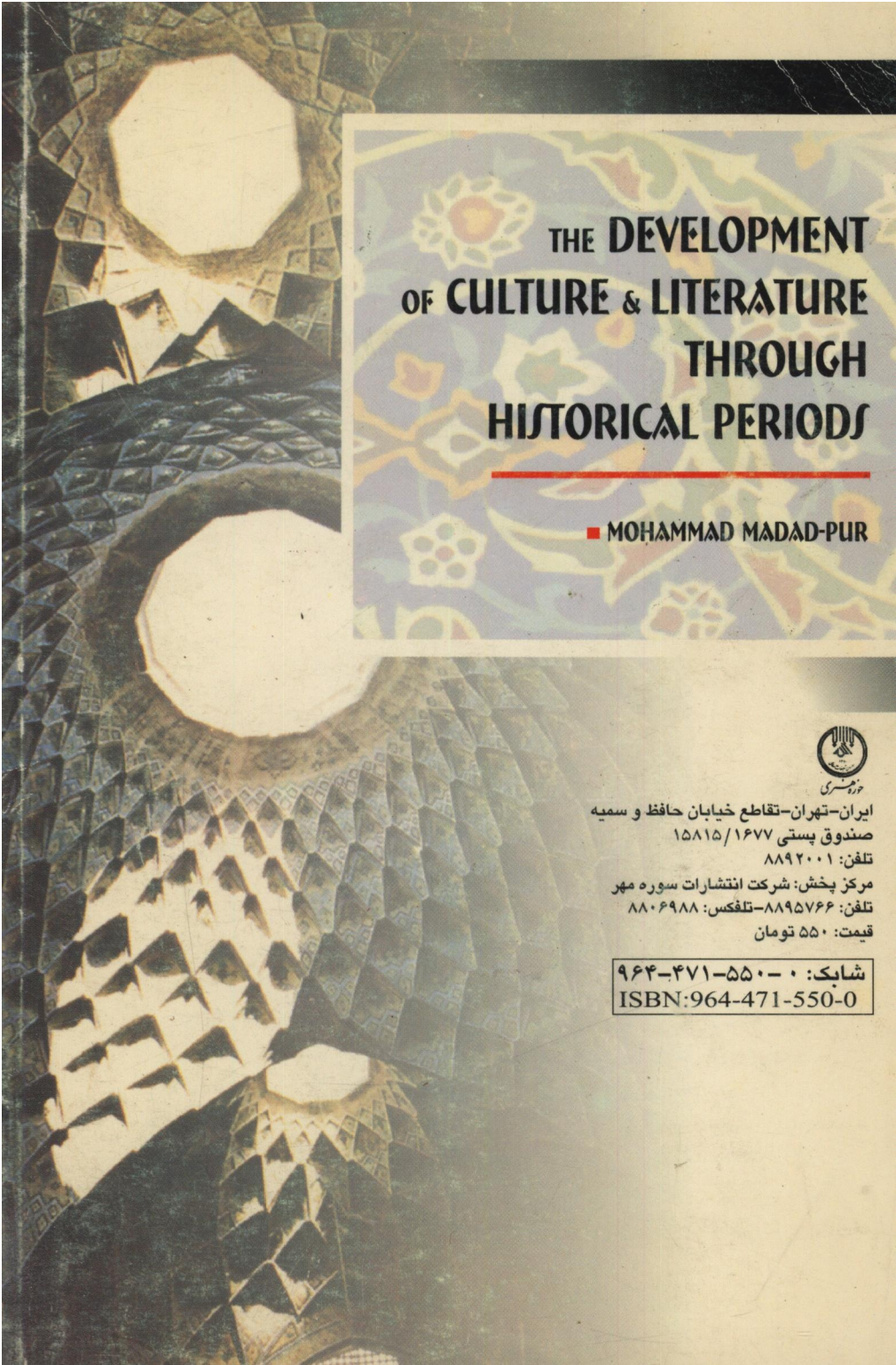


سیر فرہنگ و ادب در ادوار تاریخی

محمد مددیپور





THE DEVELOPMENT OF CULTURE & LITERATURE THROUGH HISTORICAL PERIODS

■ MOHAMMAD MADAD-PUR



ایران-تهران-تقاطع خیابان حافظ و سمیه

صندوق پستی ۱۶۷۷/۱۵۸۱۵

تلفن: ۸۸۹۲۰۰۱

مرکز پخش: شرکت انتشارات سوره مهر

تلفن: ۸۸۹۵۷۶۶-۸۸۰۶۹۸۸ تلفکس:

قیمت: ۵۵۰ تومان

شابک: ۹۶۴-۴۷۱-۵۵۰-۰

ISBN: 964-471-550-0

محمد مدد پور

سیر فرهنگ و ادب در ادوار تاریخی

٢٠
١٠٨٥

بسم الله الرحمن الرحيم

۱۱ کن شد

سیر فرهنگ و ادب در ادوار تاریخی

محمد مددپور



مددپور، محمد

سیر فرهنگ و ادب در ادوار تاریخی / مولف: محمد مددپور - تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، حوزه هنری، ۱۳۷۸.
۱۶۳ ص. - (پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی)

ISBN: 964-471-550-0

فهرست نویسی براساس اطلاعات فیبا:

The Development of Culture...

عنوان پشت جلد به انگلیسی:

کتابنامه بصورت زیر نویس

۱. خدا - نامها - فلسفه . ۲. فرهنگ اسلامی - تاریخ . ۳. فرهنگ اسلامی - فلسفه .

۴. تمدن اسلامی . الف . عنوان .

۱۳۷۸ م ۳۹۹/۴۲

۲۰

کتابخانه حوزه هنری



■ پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی

■ سیر فرهنگ و ادب در ادوار تاریخی

■ نوشته محمد مددپور

□ طرح جلد: سیدعلی میرفتاح

□ چاپ اول: ۱۳۷۸ - تیراژ: ۲۲۰۰ نسخه

□ چاپ و صحافی: مؤسسه انتشارات سوره

□ نقل و چاپ نوشته ها منوط به اجازه رسمی از ناشر است.

ISBN: 964-471-550-0

شابک: ۹۶۴-۴۷۱-۵۵۰-۰۰

فهرست

۷	مقدمه: علم الاسماء تاریخی
۱۱	باب اول: ادوار و مواقف تاریخی
۱۳	فصل اول: وجود موجود و اسماء
۱۳	وجود موجود
۱۸	علم الاسماء جمالی و جلالی موجودات و انسان
۲۳	عالم و اسماء الله
۲۴	عالم انسان
۲۵	انسان موجود تاریخی
۲۹	فصل دوم: ادوار تاریخی
۲۹	اسماء الله و تاریخ: ادوار تاریخی
۳۲	سه ساحت وجودی در هر دوره تاریخی
۳۴	نسخ و فسخ و مسخ تاریخی
۳۵	مواقف و مواقیت تاریخی
۳۵	ودایع فرهنگی و سنن تمدنی

فصل اول: معانی فرهنگ و ادب ۳۹

- ۳۹ معانی ادب در معارف و مآثورات اسلامی
 معانی لغوی و اصطلاحی ادب در فرهنگهای فارسی و
 عربی ۴۹
 اتیمولوژی و ریشه لغوی ادب و فرهنگ ۵۱
 فرهنگ و ادب به معنی عام: مترادف ادب و فرهنگ ۵۲

فصل دوم: ادوار فرهنگی ۵۷

- دوره ادب حق و ادب دین پیروزی امت واحده ۵۷
 دوره ادب اساطیری ماقبل یونانی ۶۰
 دوره ادب جهانی یونانی ۹۲
 ادب دین و دنیای قرون وسطی و اسلام ۱۰۱
 دوره ادب دنیای نفسانی جدید ۱۱۵
 مقایسه فرهنگ جدید با فرهنگ یونانی ۱۱۹
 فرهنگ و ادب دوران رنسانس ۱۲۲
 ادب در دوران بحران تمدن غربی ۱۳۸
 مختصری در باب فرهنگ و ادب بعد از مشروطه ۱۴۶

مقدمه:

علم الاسماء تاریخی

اسم شناسی یا بحث اسماء الهی ، سوابقی طولانی در حکمت معنوی همه ادیان دارد اما بطور دقیق ، با مباحث حکمای انسی اسلام، علی الخصوص ابن عربی صوری خاص یافته است. این مباحث خود در حقیقت متذکر تلقی حکمت دینی قبل از ابن عربی نیز بوده است. آنچه در غرب در طوری متباین با مباحث حکمای الهی مسیحی در باب اسماء الهی که عمدتاً در آثار دیونوسوس جمع شده یا در آراء آوگوستینوس در این باب گرد آمده است، نوعی از مباحث را دربرمی گیرد که به ادوار متأخر پس از پیدایی فلسفه فنومنولوژی و جامعه شناسی درایتی و تفقهی (Hermeneutic) برمی گردد. این حوزه های بالنسبه غیررسمی که اکنون در حال رسمی شدن هستند، در حوزه تاریخ بر اساس مسأله صورت شناسی تاریخی و تمایز ذاتی میان ادوار و اکوار تاریخی سامان یافته اند. بنابر اصل ترگب عالم ممکنات از صورت (Morphe) به

یونانی) و ماده (هوله *Hule* به یونانی) در فلسفه ارسطویی - و امثال آن در فلسفه مشایی و غیره - هر تاریخی صورت و ماده‌ای دارد. چنانکه اگر یک انسان را در نظر بگیریم، صورتی دارد که امری است بسیط و ماده‌ای دارد که خود از مواد و صور جمادی و نباتی و حیوانی ترکیب یافته است. تاریخ هر قوم نیز چنین است؛ هر تاریخی با نسخ صورتی و تأسیس صورت دیگر شروع می‌شود و صورت سابق آن با مواد سابقش حکم ماده تازه‌ای را پیدا می‌کند.

با نظری به علم الاسماء و امکان داتی تفصیلی علم الاسماء برای مطالعات تاریخی - چنانکه ابن عربی در نظر به تاریخ انبیاء (ع) از آن بهره گرفته است - افقی نو با ماده صورت‌شناسی که بعضی از علمای علوم اجتماعی یا فلاسفه تحت عناوین مورفولوژی *Morphology* آرکئولوژی *Archeology* و تیپولوژی *Typology* درباره صورت حقیقی تمدنها بحث کرده‌اند گشوده می‌شود. البته بدین حقیقت باید متذکر بود که تفکر رسمی صورت‌شناسی جدید مبتنی بر تذکر تاریخی نبوده و توجه به معنی حوالت تاریخی اسماء الله ندارد. اما علم الاسماء تاریخی حاصل مواجهه‌ای است که در آن حکمت دینی در مقام صورت، و فلسفه دینی و دنیوی معاصر در حکم ماده تلقی شده است. مؤسس این مباحث در ایران استاد مسلم حکمت و فلسفه آقای دکتر سیداحمد فردید بوده‌اند. ایشان طی سالها تفکر «اسم شناسی تاریخی» را با حوزه‌ای وسیع‌تر از حوزه سنتی آن در حکمت نظری ابن عربی، طرح کرده و متذکر حوالت تاریخی اسماء الله و ظهور و بطون و میقات و موقف حقیقی از حقایق و اسمی از اسماء شده‌اند. ایشان با نسبتی که با مسئله تلقی اسماء در تصوف نظری، بویژه در محی الدین بن عربی - فی‌المثل در

فصوص الحکم که هر یک از انبیاء (ع) را مظهر اسمی از اسماء دانسته است - داشته‌اند، اصطلاح «اسم شناسی تاریخی» را در هم سخنی با هیدگر متفکر آلمانی در طرح ظهور و خفای وجود در مواقف تاریخی ابداع کرده‌اند.

برای روشن شدن اسم شناسی تاریخی و تذکر به سیر ادواری و اکواری تاریخ و مواقف و مواقیت تاریخی به کلام و آثار عرفا و متفکرین اسلامی رجوع خواهیم داشت، و با استمداد از آنها، سعی در روشن شدن آن می‌کنیم و پس از طرح مقدماتی در باب اسماء الله از جمال و جلال و عوالم و حضرات خمسه واعیان ثابته و نسبت موجودات با عین ثابتشان و اسمی که مظهرشان هستند، وارد مبحث ادوار تاریخی می‌شویم.

باب اول

ادوار و مواقف تاريخی

فصل اول

وجود موجود و اسماء

وجود موجود

پرسش از وجود و اصل بی اصل و ریشه بی ریشه و علت بی علت عالم، همواره با مخافتی غریب همراه بوده است. تفکر در مواجهه با وجود همواره با نحوی خطر کردن آغاز می شود. پس چنانکه نخستین فیلسوفان یونان و حکمای انسی گفته اند بحث و پرسش وجود به مثابه اساس حکمت و فلسفه با نوعی ترس و خوف آغاز می شود.

چرا چنین است؟ ما در مقام پرسش از موجودات با چنین ترسی مواجه نمی شویم اما در برابر وجود موجودات ترس و دلهره و اضطراب تمام وجود ما را احاطه می کند. در حقیقت ما با پرسش از وجود خود را در سرزمین هولناک «راز» فرامی افکنیم و خود را تنها در

حاق وجود می‌بینیم که تنها مخاطب ندای وجود است و این نداست که ما را به خود نRAMی خواند. درحالی که ابتدا برای ما چون شب تاریک تجلی می‌کند و این همان تجلی ذاتی وجود است که اصل همه روشنایی‌هاست اما خود را تاریک محض و ظلمات ابدی نشان می‌دهد. به همین دلیل نیز حکمای انسی آن را به «نور سیاه» تعبیر کرده‌اند و هرگونه تجلی و اختفاء و انکشاف و استتار را به این نور مخفی رجوع داده‌اند. شیخ محمد لاهیجی در تأویل این نور می‌گوید: «چنانچه غایت قرب مری نسبت با دیده ظاهر سبب تاریکی بصر و عدم ادراک مبصر می‌گردد، نسبت به دیده باطن نیز همین حکم را دارد و چون سالک راه‌الله به سیرالی الله از مراتب انوار تجلیات اسماء و صفات عبور نمود مستعد قبول تجلی ذاتی گشت. آن نور تجلی به رنگ سیاه متمثل می‌گردد و از غایت نزدیکی که سالک رابه حسب معنی حاصل شده دیده بصیرت او تاریک می‌شود و از ادراک قاصر می‌گردد.»

پس «نور سیاه» اشاره به تجلی ذاتی است که دیده عقل را تاریک می‌گرداند و هنگام ظهورش وجود و عقل انسان فانی می‌گردند. تجلی ذاتی که جلال خداوند و فنای جمیع موجودات است. حالت افناء، سطوت و صولت، عظمت، الوهیت، قهاریت، فناء النساء، اعدام، اماته، هیبت و هیمنان ایجاد می‌کند. همین نور جلالی سیاه که موجب فنای همه مظاهر است انسان را دستخوش خوف، هیبت و هیمنان می‌کند و عقل در برابر تشعشع آن متزلزل می‌شود و وجود انسان در پرتو آن نیست می‌گردد و سرانجام این نور، نور ذات است که از غایت قرب و نزدیکی، تاریک جلوه می‌کند. پس وجود من حیث هو هو لا بشرط شئی مقام تنزیه کامل است از اینجانبی اکرم (ص) فرمود: «ما

عرفناک حق معرفتک» همین وجود در مقام تجلی ذاتی است که چون سکوت ابدی در فضای لایتناهی آدمی را می ترساند که رودلف اتوا از آن به «مطلقاً دیگر» تعبیر می کند.

همین اولین مرتبه ظهور و تجلی حق مرتبه ای است که آفتاب جمال وی در حجاب عزت و جلال محبوب است و چنانکه اهل معرفت گفته اند برای آن هیچ حد رسمی نیست. در این مرحله حق به اعتبار مقام ذات در نهایت خفی مدعوری است و مبری و معری از هر قید و صفتی است. از این مرتبه به کنز خفی، عنقای مغرب، غیب هویت و هویت غیب تعبیر کرده اند که به کنه آن نتوان رسید.

حلاوتی که ترا در چه زرخدان است به قعر آن نرسد صد هزار فکر عمیق حقیقت در این مرتبه که حق فی ذاته است مطلق از جمیع قیود و لا بشرط از جمیع شروط حتی از قید و شرط اطلاق و متنزه از همه اعتبارات و اضافات حتی از اعتبار و نسبت و منقطع الارتباط از هر حقیقت دیگری است که مادون آن است و به جهت غنا و کمال مطلق او را با هیچ چیز نسبتی نیست لکن چنانکه در حدیث قدسی آمده فرمود: «كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق» لذا حق اراده ظهور نمود. اما چنانکه گفته اند ظاهر بی مظهر و مطلق بی مقید ممکن نیست. مظهر حق همانا آئینه عدم است که حق در آن خود را به صفات جلال و جمال مشاهده می کند و از صور متجلی در این آئینه در اصطلاح عرفا به اعیان ثابته یا ماهیات ممکنات و هویات تعبیر کرده اند که صور علمیه ذات حقند. آنچه در این آئینه نموده شده، عکس و صورت وجود مطلق اوست و همان طوری که آئینه به صورتی که در آن منعکس است متصف نیست، عدم هم تا آنجا که آئینه وجود حق است متصف به وجود نیست لکن این عدم نه عدم

مطلق بلکه عدم اضافی است زیرا نسبت به وجود خارجی عدم است و نسبت به علم حق ثابت و ثابت اعم از موجود و معدوم است. کثرتی که در این مرتبه وجود دارد نه از ذات حق بلکه از قابلیت و استعداد و استحقاق «اعیان ثابت» است.

میان ذات حق با هر یک از صور علمی و اعیان ثابت نسبتی خاص وجود دارد که از آن به اسم تعبیر کرده‌اند زیرا هر نسبتی مستلزم صفتی است و نسبت میان ذات و صفت را اسم گفته‌اند. به این اعتبار هر یک از اعیان ثابته مظهر اسمی از اسماء الهی‌اند و مسمای جمله اسماء، ذات واحد حق است. نکته‌ای که در اینجا است این است که بنا به قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» کثرات علمیه و اسماء الله نمی‌توانند بی واسطه از ذات حق صادر شوند از این رو می‌بایست واسطه‌ای در کار باشد، این واسطه اسم اعظم الله یا حق مخلوق به است که جامع جمیع اسماء جلالیه و جمالیه است، و به واسطه اسم اعظم است که اسماء جزئیة متکثرة تعین پیدا می‌کنند. این مرتبه، مرتبه «فیض اقدس» است.

چنانکه لاهیجی در شرح گلشن راز می‌گوید، نسبت اسم به عین ثابت مانند نسبت روح به بدن است، بنابراین همچنان که قوام بدن به روح است، قوام هر عین ثابتی به اسمی است که مظهر آن است. نسبت ظاهر و باطن یا جسم و روح همچنان میان تمام موجودات ممکنه، اعیان ثابته، اسماء، اسم اعظم و ذات حق وجود دارد و حقیقت هر یک آن چیزی است که مأثور آن است و هر یک به ترتیب ظاهر و دیگری باطن اوست. عرفا از مجموع اعیان ثابته که آینه‌های وجود حق‌اند به عالم تعبیر کرده‌اند. عالم در لغت به معنی چیزی است که چیز دیگر با آن شناخته می‌شود و چون اعیان ثابته واسطه و

آلت علم به وجود حق هستند، عالم نامیده شده‌اند. بنابراین عالم تا آنجا که آینه است عدم است و در این آینه عدم، حق به تفصیل ناظر بر صفات و شئون ذاتی خود است. در اینجا نکته بسیار باریک و زیبایی است که شیخ محمود شبستری آن را به دقت و فصاحت بسیار بیان کرده است:

عدم آینه، عالم عکس، و انسان

چو چشم عکس در وی شخص پنهان
خلاصه و جان کلام در این بیت این است که انسان بنا به آیه کریمه:
«وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» مظهر اسم اعظم حق، الله تعالی است و هر یک از حقایق عالم مظهري است از مظاهر او و اوست که در عالم پیداست و عالم، صورت و عکس اوست و از آنجا که اسم اعظم دو جهت دارد از جهتی ناظر به هویت غیب است و از جهتی واسطه فیض به عالم ماهیات، انسان نیز از آن جهت که چشم عالم است از یک سو ناظر به حق است و از سویی واسطه حق در ظهور اعیان ثابته: گلشن حسنت نه خود شد دلفریب

ما دم همت بر آن بگماشتیم
این انسان به اعتبار مظهریت آن برای اسم الله، دل جهان، حقیقت عالم و انسان کامل است که به قول مولانا:

این چنین انسان که نامش می‌برم گر ستایم تا ابد من قاصر
اما در این بین پیامبر اسلام (ص) به مصداق «اوتیت جوامع الکلم» و «لولاک لما خلقت الافلاک»، مظهر اسم اعظم حق، الله است و انسان کامل باطن و حقیقت اوست. از آنجا که اولین مظهر از مظاهر اسم الله رحمت و رحیمیت است خداوند در حقش فرمود: «اَنَا ارسلناک رحمہ للعالمین.»

علم الاسماء جمالی و جلالی موجودات و انسان

تجلی ذاتی حق و نور ذاتی قدس با دفع و فنا همراه است. اما در درون تاریکی نور ذات که مقتضی فناست آب حیات بقاء بالله که موجب حیات سرمدی است، پنهان است. در این چشمه کشش و جذبه‌ای است که جز به جمال الهی بر نمی‌گردد. پس آنچه موجب بقای انسان می‌گردد از چشمه حیات «کنز مخفی» است که از کمون محض به در می‌آید و جمال خویش را می‌نماید، این کشش رخ جهان‌تاب (بهاء) معشوق است که در ازل پرتو حسنش ز تجلی دم زده، در حالی که سلسله زلف سیاهش مظهر ظلمات جلال اوست. از اینجا هر جمالی مستلزم جلالی است مانند هیبتی که از مشاهده جمال حق حاصل می‌شود و هر جلالی مقتضی جمالی است که همان رحمت مستتر در قهاریت دست نیافتنی جلال خداوندی است. پس تجلیات حق به اسماء جمال و جلال است.

شیخ محمد لاهیجی شارح گلشن راز می‌آورد:

«مقتضای حکمت بالغه الهی به جهت اظهار اسماء و صفات نامتناهی آن بود که انشاء مراتب کلیه و اظهار مظاهر جزئیة غیرمتناهیة نماید تا هر یکی از این مراتب کلیه و جزئیة، مظهر اسمی از اسماء کلیه و جزئیة الهی گردد و احکام سلطنت آن اسم که رب و مدبر آن مرتبه است در آن مظهر به تمام و کمال ظهور یابد و مجموع اسماء کلیه و جزئیة با نفس رحمانی از کرب کمون به روح بروز مروح گردند... و مقرر است که هر کس را حظی و نصیبی از علمی و صفتی نباشد نداند که دیگری آن صفت دارد «انما يعرف بالفضل من الناس ذووه» پس از هر صفتی که شخصی فی الجمله از آن محظوظ نباشد آن صفت نسبت با وی مخفی است و موجودات باسرها که مظاهر اسماء

الهیّه اند هر یک مظهر بعضی اسماء اند، چنانکه ملائکه فرمودند: «و نحن نسبح بحمدك ونقدس لك» و شیطان می گوید: «فبعزتك لاغوينهم اجمعين» و مظهر تمامت اسماء و صفات غیر از انسان نیست و لهذا عبادت و معرفت تامه جدا از انسان کامل نباشد چون باقی موجودات هر یکی به بعضی از اسماء و صفات عارف شده اند که مظهر آند و عبادت آن اسم می کنند که ایشان را از آن اسم نصیبی هست و انسان به حسب جامعیت عارف به جمیع اشیاء است.»

یعنی تجلی و ظهور حق را جمالی باشد و جلالی، جمال آنست که مستلزم لطف و رحمت و قرب باشد و جلال آنکه موجب قهر و غضب و بُعد باشد. به بیان شیخ محمود شبستری:

تجلی گه جمال و گه جلالست رخ و زلف آن معانی را مثالست
صفات حق لطف و قهر است رخ و زلف بتاتر از آن دو بهر است
شیخ محمد لاهیجی در باب وجه نسبت این دو اسم با مبدأ از قول شیخ ناظم قدس سرّه در رساله حق الیقین می آورد:

«ظاهر و باطن و اول و آخر چون هر یکی از غلبه ظهور تنزل کرد بفعل از ظهور و بطون، عالم شهادت و غیب، و دنیا و آخرت ظاهر گشت و وجه نسبت این دو اسم با مبدأ و مظهر صفات متقابل باشد چون رضا و غضب، و لطف و قهر و بسط و قبض، و ... از شایبه تعلق بفعل تعبیر شد به یدین و صفات جمالی و جلالی تبارک اسم ربک ذوالجلال و الاکرم. و آن وجه دیگر اعمنی ظهور در فعل، تسمیه یافت به نور و ظلمت و ایمان و کفر و روح و جسد. خلق الموت و الحیوة و جعل الظلمات و النور. پس هر آینه روی مهر و یان به مناسبت لطف و نور و رحمت با تجلی جمالی مشابّهت داشته باشد و زلف بتان شوخ دلربا را به مشابّهت ظلمت و پریشانی و حجاب با تجلی جلالی نسبت

تام بوده باشد. پس حضرت حق را صفات لطف مانند لطیف و نور و هادی و رزاق و محیی و امثال آن و صنات قهر مثال مانع و قابض و قهار و مدّل و ضارّ، و ما اقرب من هذه هست و رخ و زلف بتان مه پیکر را به حسب جامعیت نشأة انسانی از این دو صفت متقابل بهره و نصیب داده‌اند.»

با توجه به مراتب فوق، تجلی حق به اسماء مختلف است و موجودات مظاهر اسماء مختلف الهی‌اند و عالم هر موجود تحت اسمی است که مربوط آن قرار گرفته است و آن اسم بر او محیط و از غیر آن اسم بیگانه است. و در این بین انسان به جهت احاطه اسمی که مظهر آن است آشنای به اسمائی است که شیطان و فرشته از آن بیگانه‌اند.

حکما و عرفا برای موجودات مختلف اسامی مختلفی را برشمرده‌اند، حاج ملاهادی سبزواری در کتاب «اسرار الحکم» در باب این اسامی چنین می‌نویسد:

«و اسم به این معنی است که عرفا عالم و عالمیان را بشراشرها و اجزائها و جزئیاتها مظاهر اسماء الله تعالی می‌دانند و اسماء را مربیّات که هر یک از عالمیان در تحت تربیت اسمی از اسماء الله است. چون ملک تحت اسم القدّوس السّبح ربّ الملائکه و الرّوح، و الفلک تحت اسمه الدّائم الرّفیع قاضی الحاجات مدبّر الکائنات، و الحیوان تحت اسمه السّميع و البصیر، و الشیطان تحت اسمه المّضل و الرّقیب، و الجنان و الجنانی تحت اسمه اللّطیف و النّیران و النّیرانی تحت اسمه القاهر و الانسان تحت اسمه الاعظم الله و علّم آدم الاسماء کلّها و حق تعلیم کردن همه اسماء را با آدم مظهر ساختن اوست برای همه اسماء و این تعلیم و تعلم وجودی است و تکوینی.»

پس با توجه به مظهریت اسماء، فرشته عالمی دارد و علمی و معلومی ولی یک عالمی است. و عالمش عالم اسم القدوس السبوح ربّ الملائکه و الرّوح است و شیطان نیز یک عالمی است و از هر آنچه غیر اسم الرّقیب و المّصل باشد غریب خواهد بود. و به این جهت است که فرشتگان از اسم جلال بیگانه و غریب بودند و گفتند: «اتجعل فیها من یفسد فیها و یسفک الدّماء»، و شیطان گفت: «فبعزّتک لا غوینّهم اجمعین». اما انسان برخلاف همه موجودات عرشی و فرشی، دو عالمی است یک عالمش عالم فرشی و یک عالمش عالم عرشی است. به عبارتی یک عالمش عالم جلالی و یک عالمش عالم جمالی است و به این جهت او زاهد شب است و شیر روز. مقام او مظهریت صورت ذات احدیت است چنانچه فرمود: «خلق الله تعالی آدم علی صورته» و اوست افتاده میان حق و باطل؛ گاه متوجه باطل شده و در این حال همه برایش آینه می شوند و خود را در این آینه می بیند و گاه متوجه و متذکر حق و در این حال خود آینه می شود و همه را در این آینه می بیند. و «من عرف نفسه فقد عرف ربه» به این معنی است که آدمی به واسطه آینگی نفس خود آشنا به حق شود و خدا را در مرآت عدمی وجود خود بیند و این عبارت است از لقاء الله و ملاقی خدا شدن. و کمال انسان آنجاست که ذات عدمی خود را متذکر شود: ذاتی که اکمل مجالی حق است، حقی که در جمیع صور عالم تجلی دارد، و تجلی اش در انسان به نحو اعلی و اکمل است. از این رو انسان مجمع جمیع حقایق و مراتب وجود است و در مراتب وجودش همه کمالات عالم اکبر با جمیع کمالات حضرت الهی اسمائی و صفاتی منعکس است به صورت ظاهر و صورت باطن و به این جهت خلیفه الله است و از اجزای عالم برتر است، حتی مقامش

از فرشتگان و کزوبیان عالم بالا نیز بالاتر است، زیرا فرشتگان تنها مظهر صفات جمال حقند در صورتی که انسان هم مظهر صفات جمال است و هم مظهر صفات جلال. به سخن لاهیجی:

«طینت آدم را خداوند در فطرت مرکب گردانید از جمیع اسماء جلالی و جمالی که معبربیدی شده‌اند و غیرانسان هر یکی مخلوق به ید واحدند زیرا که مظهر اسماء جمالیّه‌اند همچون ملائکه رحمت یا مظهر اسماء جلالیّه‌اند مثل شیطان و ملائکه عذاب»

از اینجا چون فطرت و طبیعت انسان جامع این دو صفت به ظاهر متناقض است از این رهگذر انسان هم شب روشن و هم روز تاریک است. انسان در مقابل آنچه که او را دفع می‌کند احساس جذب و شوق می‌نماید زیرا آنچه که دافع اوست در واقع اصل وجود اوست، فقط آنگاه که در فتنای جلال حق فانی گشت می‌تواند به بقای رحمت الهی باقی بماند.

ابن عربی در فص آدمی «فصوص الحکم»، این عقیده شگفت را اظهار می‌کند که فرشتگان از اسراری که خداوند در انسان نهاده است غافل ماندند و لذا متام خلافت الهی انسان را نپذیرفتند و از سجده وی به این بهانه که او در زمین خود می‌ریزد و فساد می‌کند سرباز زدند بی‌خبر از این که خون‌ریزی و فساد ... از مظاهر صفات جلال حق است که ایشان از مظهریت آن صفات بی‌بهره‌اند و از این جهت است که معترف می‌شوند: بسبحانک لا علم لنا الا ما علمتنا انک انت العلیم الحکیم. و از این علم، فرشتگان به اقتضای ماهیتشان تنها متوجه و مظهر اسم جمال هستند و غافل از اسم جلال. و در مقابلش، شیاطین متوجه و مظهر اسم جلال هستند و غافل از اسم جمال. و تنها انسان

است که مظهر خلافت و حقایق الهی است و علم او و آئینه دلش
مجلای انوار جلالی و جمالی ربّانی است.

عالم و اسماء الله

عرفا معتقدند که عالم عبارت است از تجلّی حق و ظهور نور
«وجود مطلق»، اما چنانکه اشاره رفت حق را در ظهور، مراتب، شئون
و مواطنی است که هر مرتبه به لحاظی متفاوت از مرتبه دیگر و به
لحاظی عین مراتب دیگر است. بر این اساس به ازای هر مرتبه از
تجلّیات حق عالمی قرار دارد که در کتب اهل الله از آنها به اسامی
مختلف یاد کرده‌اند.

قیصری در مقدمه خویش در شرح «فصوص الحکم» ابن عربی در
باب عالم چنین می‌نویسد:

«عالم از آن روی که لغّه خود از علامت است، عبارت است از
آنچه که شئی بدان دانسته شود و اصطلاحاً عبارت است از کل ما
سوی الله از آن روی که خدا از حیث اسماء و صفات بدان دانسته
شود زیرا که به هر فردی از افراد عالم اسمی از اسماء الله آشکار
می‌گردد که مظهر اسم خاصی است از آن... و عقل اول از رهگذر
اشتمال بر جمیع حقایق عالم و صور آن به طریق اجمال عالمی است
کلی که اسم رحمان بدان دانسته شود. و نفس کلیه از رهگذر اشتمال
بر جمیع جزئیات و آنچه که عقل اول مستمل بر آن است، به تفصیل،
نیز عالمی است کلی که اسم رحیم بدان دانسته شود و انسان کامل که
جامع جمیع آن است در مرتبت روح به اجمال و در مرتبت قلب به
تفصیل عالمی است کلی که اسم الله جامع اسماء بدان دانسته شود و
از این وجه عوالم غیرمتناهی است لکن حضرات الهیه کلی پنج

است، و عوالم کلی جامعه نیز پنج است:

اول حضرات کلی خمس، حضرت غیب مطلق است که عالم آن، عالم اعیان ثابته در حضرت علمی است. و دوم حضرات کلی، مقابل اول، حضرت شهادت مطلق است. و عالم آن عالم ملک. سوم و چهارم حضرات کلی، حضرت غیب مضاف است و بر دو قسم است. آنکه نزدیکتر به غیب مطلق است عالم ارواح جبروتی و ملکوتی است، آنکه نزدیکتر به شهادت مطلق است عالم آن عالم مثال است. غیب مضاف از آنجای بر دو قسم است که ارواح را صوری است مثالی مناسب با عالم شهادت مطلق و صوری عقلی مجرد مناسب با غیب مطلق. پنجم حضرات کلی، حضرت جامعه است که عالم آن، عالم انسانی است که جامع جمیع عوالم فوق است پس: عالم ملک مظهر عالم ملکوت است که عالم مثال مطلق است؛ و عالم ملکوت مظهر عالم جبروت است که عالم مجردات است. و عالم جبروت مظهر عالم اعیان ثابته؛ و عالم اعیان ثابته مظهر اسماء الهی است و حضرت واحدیت و حضرت واحدیت مظهر حضرت احدیت است.

عالم انسان

انسان کامل که جمیع عوالم را در خود دارد، کتابی است جامع کتب مذکور از آن روی که نسخه عالم کبیر است او همان موجودی است که، حضرت امیر علی بن ابی طالب (ع) درباره او فرمود:

دوائک فیک ولا تبصر (و ما تخبروا) ودائک فیک ولا تشعر (ما تشعروا)
اتزعمنک جرم صغیر و فیک انطوی العالم الاکبر

وانت الكتاب المبين الذي باحرفه يظهر المضمهر
 دواک فیک و ما تشعر و دایک فیک و ما تبصر (تنظروا)^۱
 از این جا عالم انسان غیر از عالم فرشته و عالم شیطان است. عالم
 به معنی دیگر با توجه به علم و اسم آن، محل وقوع و حدوث مظاهر
 است و به این معنی می توان عالم را محل ظهور علم و مظاهر دانست
 و همانطوری که قبلاً اشاره شد حق عالمی دارد که عبارت است از
 عالم اعیان ثابت که حقایق اشیاء در علم اویند و از اینجا حقایق اشیاء
 در علم انسان وجود ندارد بلکه محل آنها علم ازلی حق است.
 حال به هر نحوی قیام معلوم به نفس را تفسیر کنیم اعم از حلولی و
 صدورری یا اضافی، عین و حقیقت اشیاء در نفس تحقق نمی یابد بلکه
 انسان نسبتی با اعیان موجودات و اسمایی که مظهر آنند برقرار و به
 آنها علم پیدا می کند. بنابراین مبدأ علم انسان و فرشته و شیطان
 مشاهده مظاهر اعیان و حقایق اشیاء در علم حق است؛ مظاهری که
 مظهر اسماء هستند. و از اینجا انسان و فرشته و شیطان علمشان
 محدود به حدی است و هر کدام آشنا به عالمی و اسمی هستند.

انسان موجود تاریخی

بنابر حالات مختلفی که انسان در نسبتش با اسماء می تواند پیدا
 کند یعنی از حال بالقوه مظهریت به حالت بالفعل مظهریت جامع
 برسد، موجودی تاریخی است حال آنکه سایر موجودات همواره
 مظهریشان نسبت به اسماء خاص ثابت است. به سخن جامی:

۱. دیوان امام علی بن ابیطالب (ع) جمع و ترتیب عبدالعزیز الکریم، ص ۵۷.

- دیوان امام علی، ترجمه محمدجواد نجفی، ص ۴۱.

در این نوبتکده صورت پرستی زند هر کس به نوبت کوس هستی
 حقیقت را به هر دوری ظهوری است زاسمی بر جهان افتاده نوری است
 اگر عالم به یک منوال بودی بسا از ماست کان مستور ماندی
 بدین ترتیب انسان تنها موجودی است که تاریخی است و بنا بر
 تفسیر ابیات جامی، حقیقه الحقایق برای او ظهورات مختلف دارد؛ او
 نسبت ثابتی به اسماء نداشته بلکه دائما در کشاکش مظهریت اسماء
 جمال و جلال الهی است که در نهایت با مظهریت نسبت به اسم
 اعظم و با گذشت از تقابل و تفرقه به مقام جمع و توحید می‌رسد.
 بنا بر مطاوی این ابیات انسان در نوبتکده‌ای است که حکایت از
 تاریخی بودن او می‌کند و او در هر دوره در این نوبتکده صورتی و
 اسمی را می‌پرستد و از اینجا بشر می‌نواند صورت و اسمی را بیان
 کند که عبارت است از اسم الاسم. فرهنگ و ادب و زبان او نیز در این
 نسبت متحقق می‌شود، از این رو در هر کدام از ادوار و اکوار تاریخی
 صورتی خاص پیدا می‌کند. خلاصه اینکه انسان در هر دوره از ادوار
 تاریخی به تعبیر هیدگر با ندایی دیگر از وجود آشنا می‌شود و با این
 ندا سخن از وجود موجودات می‌گوید. از اینجا در هر دوره‌ای
 حقیقتی برای انسان ظهور دارد و اسمی که همان حقیقت تاریخی
 است در جهان، برای انسان نورافشانی می‌کند. و اگر عالم به یک
 منوال بود و حقیقت یک ظهور برای آدمی داشت، اسم اعظم و اسماء
 متکثر الهی برای او مستور می‌ماند، همانطوری که برای سایر
 موجودات مستور مانده و تنها برای آدمی آشنایی کلی حاصل شده
 ولی با وجود این آشنایی ممکن است دچار غفلت شود که حاکی از
 مستوری اسماء الهی در ورای حجابهای متدانی است و در این مرتبه
 او حقیقت خویش را فراموش می‌کند.

پس دو نسبت متباین انسان با اسماءِ لطف و قهر، تاریخی دوگانه را برای او رقم می‌زند، در یک نسبت، آدمی غافل از حقیقت خویش و افتاده در ضلالت و گمراهی است، در تنهایی حائل هر لحظه او را در برمی‌گیرد. او با نور طبیعی عقل خویش می‌خواهد راه را بیابد ولی همواره در تاریکی فرو می‌ماند. وی می‌پندارد در عالم حقیقی است آخرین پندار بزرگ تاریخی بشر به متافیزیک نفسانی تعبیر شده است. در نسبتی دیگر آدمی متذکر به حقیقت خویش است و با نور هدایت خاصه الهی دوباره عهدالست را که روزگاری با غفلت خویش گسسته و شکسته به یاد می‌آورد و از حکمت ایمانی و انسی جانش سیراب می‌شود و در جوار قرب الهی به مقام محمود انسانی می‌رسد و آرامش می‌یابد و از کشاکش این جهانی رها شده و به اسم الله تعالی مطمئن می‌شود و به سوی ربّ خویش رجوع می‌کند (ارجعی الی ربّک راضیه مرضیه). در صدر تاریخ، این نسبت است که متحقق می‌شود. مبدأ و اصل این تاریخ و حقیقتی که در آن به ظهور می‌رسد اسماءِ الهی رحمانیت و رحیمیت است. تاریخ همه ادیان حقیقی و انبیاء و اولیاء چنین است، که هر کدام مظهر اسمی از این اسماء هستند.

فصل دوم

ادوار تاریخی

اسماء الله و تاریخ: ادوار تاریخی

تاریخ جهان که سرآغاز آن با نزول وحی بر دل پاک حضرت آدم علیه السلام قرین است از پرتو اسمی شروع شده است. و چون مبدأ و معاد هر یک از موجودات از اسمی به اسمی است که مظهر آن هستند، آغاز و ختم حیات هر موجود و از آنجا هر تاریخی نیز به آن اسم است. به قول شیخ محمود شبستری:

به مبدأ هر یکی زآن مصدری شد بوقت بازگشتن چون دری شد

از آن در کامد اول هم بدر شد اگرچه در معاش از در بدر شد

از اینجا تاریخ اسلام - به معنی تاریخ ادیان - همچنان که با اسمی از اسماء الله شروع شده است ختم آن نیز با تمامیت این اسم است، در

حقیقت آنچه در قوام این تاریخ مدخلیت تام و تمام دارد، صورت دینی بسم الله و رحمن و رحیم است.

حال دوباره به ابتدای بحث، یعنی شناسایی صور نوعی ادوار تاریخی و اسم شناسی تاریخی برمی گردیم، آنجا که گفته شد هر تاریخی با نسخ صورتی و تأسیس صورت دیگر شروع می شود و صورت سابق آن با مواد سابقش حکم ماده تازه ای پیدا می کند.

با توجه به ظهور و خفای اسماء و مظهریت آدم به اسماء متقابل و تفسیر ایات جامی، گفتیم که بنابر صور نوعی اسمائی، ادوار تاریخی پیدا می شود. حال اگر ادوار تاریخی را در نظر بگیریم باید ببینیم که هر دوره مظهر کدام اسم بوده؛ یعنی چه اسم مسمی و محتومی حواله شده و کدام اسماء را نهان کرده است. اسم جدید در حکم صورت و اسم قدیم در حکم ماده تاریخی می شود و هر بار که صورت تازه و اسم تازه می آید صورت گذشته واپس زده می شود و حکم ماده برای صورت جدید پیدا می کند. بنابراین در هر دوره ای صورت، همان اسم غالب است و اسماء گذشته در حکم ماده اند. بدین نحو، صورتهای گذشته از بین نمی روند بلکه منشأ اثر نیستند؛ آنها از فعلیت خارج می شوند و به صورت امر بالقوه در می آیند و آن صورتی که غالب است منشأ اثر است.

به سخن هیدگر، در هر دوره ای از ادوار تاریخی، حواله چنانست که حقیقتی تحقق پیدا می کند و تحقق این حقیقت مستلزم خفای حقایق دیگر است؛ در این مواقف نوری غلبه می کند و انوار دیگر مورد غفلت قرار می گیرد. متفکر آلمانی این مواقف را مواقف وجود و حقیقت وجود می نامد به عبارت دیگر در هر دوره وجود انکشاف ظهوری دارد اما ظهور وجود، مستلزم استتار و اختفاء وجود دیگری

است.

با توجه به مطالب فوق و مسئله ظاهریت و مظهریت و ظهور و خفای اسماء و ابیات جامی و سخن هیدگر در باب ظهور و خفای حقایق می‌توان برای سیر ادواری تاریخ با رجوع به آثار دینی، اساطیری و فلسفی طی هزاران سال تاریخ بشر چهار دوره به ترتیب ذیل قائل شد:

اول: دوره اساطیر و امانی ماقبل یونانی

دوم: دوره یونانی

سوم: دوره وسطی و اسلامی

چهارم: دوره جدید

هر دوره از این ادوار مظهر اسمی است. در ضمن، قبل از (قبل معنوی و زمانی) دوره یونانی و عصر اساطیر و امانی، ایامی بوده و رای ایام البشر، ایام العالم، ایام الطاغوت و ایام الاساطیر، که همان ایام الله است. در این ایام درهای آسمان به واسطه نبی‌ای از انبیاء (ع) به روی بشر باز شده است و زندگانی فطری و دینی حقیقی بشر غلبه می‌کند. به بشارت ادیان فرا روی بشر نیز تجدید عهد قدیم و ایام الله است. این ایام بنا به تعبیر استاد دکتر سیداحمد فردید، ایام پریروزی و پس‌فردایی انسان است. البته این ایام تنها به ادوار پیش از یونان محدود نمی‌شود بلکه صورتهای دیگر آن در سرتاسر تاریخ منتشر است و با ظهور نبی‌ای از انبیاء (ع) و ولی‌ای از اولیاء که ایام الله را متذکر می‌شوند این تاریخ و دوره به نحوی دیگر تجدید می‌گردد، ولی با غلبه طاغوت دوباره این حقیقت پریروزی و پس‌فردایی مورد غفلت قرار می‌گیرد، و در حجابهای دوره‌های اساطیری، یونانی، قرون وسطی و دوره جدید مستور می‌شود.

سه ساحت حیاتی در هر دوره تاریخی

در هر دوره تاریخی، اسم یا اصل و حقیقت وجود در سه ساحت حیاتی آدمی که عبارت است از علم الیقین، عین الیقین و حق الیقین تحقق می‌یابد و به سه صورت «علم» و «فلسفه» و «هنر و عرفان و دین» به ظهور می‌آید. علم الیقین عبارت از آگاهی منتشری است که متأثر از عین الیقین و حق الیقین است، عین الیقین عبارت از خودآگاهی است که علم به ماهیت و حقیقت اشیاء است و حق الیقین عبارت است از دل‌آگاهی یعنی نسبت بی‌واسطه با اسم و اصل و حقیقت وجود و رفتن به سرسیر ماهیات که اختصاص به اهل الله دارد.

عجز از ادراک ماهیت عمو حالت عامه بود مطلق مگو
زانکه ماهیات و سُر و سُرشان پیش چشم کاملان باشد عیان

به عبارت آخری حق الیقین نسبت بی‌واسطه با اسم، و عین الیقین نسبت با واسطه با اسم، و یقین علمی، ذیل یقین حقی و عینی است. همان طوری که راقم این سطور قبلاً اشاره کرد، هر دوره مظهر اسمی است و اینجا سه ساحت حیاتی آدمی نیز مظهر اسمی است که در هر دوره تاریخی مدار تفکر می‌شود و از آنجا که مدار تفکر امروزی بشر «من نفسانی» است علم الیقین و عین الیقین و حق الیقین بشر کنونی نیز بر مدار من نفسانی می‌گردد، یعنی علم و هنر و فلسفه هر سه نفسانی می‌شود. بدین معنی صورت نوعی تازه که اسم طاغوت جدید است همچون صورت قدیم، واجد سه ساحت متمایز آگاهی، خودآگاهی و دل‌آگاهی است و آنچه به این سه ساحت صورت می‌بخشد خودبنیادی و سوژکتیویته نفسانی است.

همواره در پایان هر دوره تاریخی چنان است که ساحت آگاهی

یعنی علم‌الیقین بر دو ساحت خودآگاهی و دل‌آگاهی غلبه پیدا می‌کند یعنی کسب و عمل بر نظر و کشف و شهود رجحان پیدا می‌کند. مثلاً دوره رومی دوره بسط تفکر یونانی است که در آن «کسب» به نهایت غلبه می‌رسد و اخلاق اهمیت فوق‌العاده می‌یابد و رواج جنبه‌های عملی فلسفه‌های رواقی و اپیکوری نشانه و دلیل این گسترش و پذیرش همگانی کسب است یا در دوره اسلام افزایش کتب در شرح و حاشیه و ضعف نظر و سیر و سلوک و تبدیل سیر باطنی صوفیه به آداب و عادات خائناقی و یا در دوره جدید رواج فلسفه‌های تربیتی و انواع انسان‌شناسی‌ها با حوزه‌های رنگارنگ و بسط فرهنگ پراگماتیستی و امپریالیسم نشانه غلبه علم‌الیقین نفسانی جدید بر علم‌الیقین و عین‌الیقین و حق‌الیقین دینی است. البته باید متوجه بود که با بسط و گسترش همگانی نظریه کسب و عمل و رجحان آن بر نظر، خود نظری است، منتهی در نهایت انحطاط نظر. و در این دوره نه تنها اخلاق و حیات عملی به کمال نمی‌رسد بلکه دوره، دوره بی‌اخلاقی و بی‌ادبی است.

برتری و غلبه علم‌الیقین در تمدن جدید با جمله معروف مارکس در کتاب ایدئولوژی آلمانی آغاز شد: «فلاسفه تاکنون همواره به نظر پرداخته‌اند؛ اینک شایسته است که به تغییر عالم پرداخته شود». با این جمله مارکس، عصر فرهنگ دیار غرب پایان یافته و عصر تمدن آغاز می‌شود و عملاً ساحت آگاهی علمی و تجربه متداول و توفیق علمی و تکنولوژی در مقابل ساحت خودآگاهی و دل‌آگاهی قرار می‌گیرد.

نسخ و فسخ و مسخ تاریخی

علاوه بر وجود سه ساحت حیاتی در هر دوره تاریخی، هر دوره از لحاظ زمانی و معنوی و ظهور اسم و حقیقت آن دوره بنابر تأسیس، بسط و انحطاط، به سه دوره فرعی نسخ و فسخ و مسخ قسمت می شود. با هر نسخ، دوره اسم قبلی به سر می آید و دوره اسم جدید آغاز می شود که دوره تأسیس نظر و تفکر جدید است. فلسفه دکارت، هنر میکل آنژ، داوینچی و سیاست ماکیاولی نشانگر این دوره در تاریخ غرب است و فلسفه لایبنیتس، کانت، هگل و هنر رمانتیسم، نشانگر دوره فسخ است که دوره جدال و کشمکش نظریه ها و رد و ابطال یکدیگر است. در پایان دوره فسخ است که تفکر محض نظری یکباره مورد تردید واقع می شود بی مورد انگاشته می شود و کسب و عمل و فلسفه های اخلاق و مانند آن مورد توجه قرار می گیرد و اصل شمرده می شود. این دوره پایانی در هر دوره تاریخی دوره مسخ است. اگر این سه دوره با سه ساحت حیاتی و نسبتشان با یکدیگر در نظر گرفته شود در دوره نسخ ساحت دل آگاهی غالب و در دوره فسخ ساحت خود آگاهی مستولی است و در دوره مسخ با غلبه ساحت آگاهی تمام می شود.

البته این سه دوره فرعی در تاریخ پیروزی و پس فردایی امت واحده، بر خلاف ادوار دیگر، رخ نداده است. همچنان که «لانفرق بین احد من رسله» بدین معنی حتی ت انسان کامل با حجاب تفرقه برای آنها ظهور نمی کند تا انبیاء (ع) با هم مخالفت کرده و به جنگ هم بروند، از اینجا برای ادوار پیروزی تنها نسخ است و کمال و تعالی و غالباً هر نبی بعدی کمال نبی قبلی است.

مواقف و مواقیت تاریخی

از آنجاکه در هر دوره از ادوار و اسمی خفی یا اسمائی پنهان است و اسمی آشکار، این اسماء در موقف و میقات قرار می‌گیرند هرگاه اسمی نهان باشد در موقف است و مستور، و هرگاه اسمی ظاهر باشد در میقات است و مکشوف.

بنابراین در دوره پریروزی و پس‌فردایی تاریخ اسم انبیاء (ع) و اولیاء در میقات، اسم طاغوت در موقف است، و در دوره یونانی و جدید اسم طاغوت در میقات و اسم انبیاء (ع) و اولیاء در موقف. در قرون وسطی و اسلام این دو اسم در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند و سرانجام در دوره جدید غلبه با اسم طاغوت است.

ودایع فرهنگی و سنن تمدنی

هر فرهنگی با ودایع تاریخی آغاز می‌شود اما با سنن تمدنی به پایان می‌رسد، یعنی همواره پایان تاریخ همراه با عصر سنن تمدنی است. فی‌المثل عصری که در آن زندگی می‌کنیم، نه عصر ودایع فرهنگی بلکه عصر سنن تمدنی است. عصری که از قرن هجدهم در تاریخ اقوام غربی آغاز گردید. درست زمانی که ودایع تاریخی و به عبارت دیگر دوران فرهنگی غرب از قرن هجدهم پس از طی دوره نسخ و فسخ به دوره مسخ تمدنی رسید و به سنن تاریخی و تمدنی تبدیل گردید. مراد از ودایع تاریخی و فرهنگ عبارت است از آنچه که در معارف اسلامی بنام «امانات» و «مآثر مآثورات» خوانده شده که با ترادیسیون *Tradition* به لاتینی به پارادوریس *Paradoris* و پراداته به اوستایی و هوبرلیفرونک به آلمانی هم معنی است و به فارسی با فراداهش.

اساساً تا وقتی که قومی واجد ودایع و امانات و فرادشه‌های تاریخی باشد واجد فرهنگ به معنی حقیقی لفظ و همچنین واجد تفکر به معنی حقیقی لفظ است. وقتی امانات تاریخی قومی فاقد تفکر گردیده دیگر فرهنگ او به صرف تمدن، و امانات تاریخی او به مجموعه‌ای از آداب و رسوم و عادات و تقالید منجمد که امروز روی هم رفته در مطبوعات از آنها به سنن تعبیر می‌شود تبدیل خواهد شد.

با توجه به مراتب فوق می‌توان هر دوره از تاریخ فرهنگ و ادب را به دو دوره ودایع و سنن ادبی تقسیم کرد و اکنون ما در پایان دوره فرهنگ و ادب، یعنی در دوره سنن به سر می‌بریم، دوره‌ای که در آن بحران آغاز می‌شود تا تاریخ دیگر ظهور پیدا کند، در این دوره بحرانی دیگر پرسش اصیل فلسفی یا به تعبیر کانت شبه متعالی (ترانساندانتال) *Transcendental*، همچنین پرسش هنری یعنی متعالی (ترانساندانت) *Transendant* که به زندگانی هر روزینه بشر تعلق داشته باشد گذشته است و امروز هر چه بشر سؤال می‌کند ذیل پرسش قلابی ادبیاتی است مانند پرسش ادبیاتی سارتر، کامو، کافکا و دیگران.

باب دوم

فرهنگ و ادب در ادوار تاریخی

فصل اول

معانی فرهنگ و ادب

معانی ادب در معارف و مآثورات اسلامی

با نظر به اسم‌شناسی تاریخی و ظهور حقیقت در هر دوره و خفای حقیقت سابق، فرهنگ و ادب صور مختلفی پیدا می‌کند اما برای اینکه فرهنگی را که مظهر اسم دوره جدید و اسماء ادوار دیگر است توضیح دهیم باید معانی فرهنگ را در مسیر تاریخ روشن نماییم. و قبل از پرداختن به معنی جدید و یونانی آن ببینم معنای ادب در دوره اسلام و قرون وسطی چه بوده است.

ادب در دوره اسلامی به یک اعتبار تقسیم می‌شود به ادب ظاهر و ادب باطن. ادب ظاهر، ادب دنیا و دین است و ادب باطن همان طوری که از نامش پیداست ادب حضور و قرب به حق است؛ دنیا و

دین در مرتبه خلق، و حضور و قرب در مرتبه حق است. از اینجاست که در تفکر صوفیه اشاراتی حاکی از گذشت از ادب ظاهر مشاهده می‌شود، بدین جهت کلام بعضی صوفیه را در باب ادب می‌آوریم: ابونصر سراج، در «کتاب اللمع» مردم را به سه دسته قسمت می‌کند:

«اول: اهل دنیا که آدابشان فصاحت و بلاغت و حفظ علوم و اسماء ملوک و اسما عرب و معرفت صنایع است.

دوم: اهل دین که بیشتر آدابشان در ریاضت نفوس و تأدیب جوارح و طهارت اسرار و حفظ حدود و ترک شهوات و اجتناب از شیئات و تجرید طاعات و مسارعه در خیرات است.

سوم: خواص اهل دین یا اهل خصوصیت که آدابشان طهارت قلوب و مراعات اسرار و انابه عقود بعد از عهود و حفظ وقت و کمی التفات به ظواهر... و حسن ادب در مواقف طلب و مقامات قرب و اوقات حضور و قرب و دنو و صلت است که این مرتبه کاملان است.»
عطار در «تذکرة الاولیاء» از قول ابن عطا آورده است:

«هر که ادب یافته به آداب صدیقان، او را صلاحیت بساط مشاهده بود. هر که ادب یافته بود به آداب صالحان، او را صلاحیت بساط کرامت بود. هر که ادبی یافته بود به آداب انبیاء، او را صلاحیت بساط انس بود و انبساط.»^۱

ابن عربی در مورد ادب و اقسام آن در رساله «اصطلاحات صوفیه» می‌گوید:

«گاهی مقصود از آن ادب شریعت است و وقتی ادب خدمت و

۱. تذکرة الاولیاء، عطار نیشابوری، ص ۷۱.

وقتی ادب حق و مقصود از: ادب شریعت، قیام به رسوم شرع است؛^۱ ادب خدمت، عبارت از عدم شعور به خدمت یا مبالغه در خدمت است؛ ادب حق، آن است که بدانی چه از اوست و چه از او نیست، یعنی به حق خود و حق او واقف باشی.

کلمه ادب در مآثورات دوره اسلام، مأخوذ از آیه شریفه «و الحافظون لحدود الله» است. حدود در اینجا عبارت است از اوامر و نواهی الهی که یا واجب است و یا محظور و یا مکروه؛ و ادب همواره ملزم با مندوبات است و بعد از مکروهات و رعایت کردن حدود هر کسی عبارت از ادب است نسبت بدان، و مأخوذ از روایت نبوی است که فرمود: «ادبني ربی فاحسن تادیبی» پروردگارا مرا به احسن ادب تأدیب کن، از اینجا حدود حق و اشخاص را حق تعالی به او نیکو آموخت.

حضرت امام در کتاب «اسرار الصلوة»، که در سرتاسر آن در باب آداب قلبیه یعنی ادب حق خواص اهل دل سخن رفته، در مورد «ادب حضور» می آورد:

«بدان که از برای حضور در محضر هر بزرگی ادبی است که اگر شخص حاضر مراعات آن ادب را نکند از عنایات خاصه آن محضر بهره مند نشود بلکه بسا باشد که مورد غضب و نکوهش صاحب محضر قرار گیرد تا آنجا که از لیاقت حضور بیفتد و بکلی مطرود شود.»

بزرگی فرموده است: «ترك الادب» موجب للطرد، فمن اساء الادب

۱. به کلام شعری:

بر حدود خدا ایستادن
به موازین شرع سنجیدن.

چيست آداب بستگی کردن
قول و فعل و شنیدن و دیدن

علی البساط رد الی الباب، و من اساء الادب علی الباب ردالی سیاسة الدواب.» بی ادبی موجب رانده شدن است. هر آن کسی که در بساط بزرگان ادب نگاه ندارد به در آستانش برانند. و اگر ادب آستانه را نیز نداشت میان چهار پایانش کنند. و دیگری فرماید:

«حضرت ایوب به منظور حفظ ادب بود که عرض کرد: ربّ ائی مسنی الضّر و انت ارحم الراحمین، و نگفت ارحمنی. و همچنین عیسی بن مریم عرض کرد: ان کنت قلته و فقد علمته، و نگفت لم اقله.» و بزرگی دیگر می گوید «نحن الی قلیل من الادب احوج منا الی کثیر من العلم» به اندکی از ادب نیازمندتریم تا به بسیاری علم. عارف رومی می گوید:

از خدا جوییم توفیق ادب بی ادب محروم ماند از فیض رب
بی ادب تنها نه خود را داشت بر بلکه آتش بر همه آفاق زد
اکنون گوئیم از جمله آداب بسیار مهم حضور توجه بنده است به عزّ ربوبیت و ذلّ عبودیت، چنانچه امام صادق علیه السلام در مصباح الشریعه می فرماید: «و احذر ان تطأ بساط ملک الا بالذل و الافتقار.» بر حذر باش از آنکه بر بساط پادشاه خود به جز با قدم ذلت و مسکنت قدم نهی. که اینجا تن ضعیف و دل خسته می خرنند، بازار خودفروشی از آن سوی دیگر است. با توجه به مراتب فوق حضرت امام «عزّ ربوبیت و ذلّ عبودیت» را اساس «ادب حضور» در محضر حق دانسته اند.

در «کشف المحجوب» هجویری ادب عبارت از سه قسم است: «اول اندر توحید با حق عزوجل، آن چنان بود که اندر خلأ و ملأ خود را از بی حرمتی نگهداری و در خلأ معاملت چنان کنی که اندر مشاهده نمایی. دوم ادب در معاملات، و آن چنان است که اندر همه احوال

مروت را مراعات کنی با نفس خود تا آنچه اندر صحبت خلق و بحق بی ادبی باشد اندر صحبت خود استعمال نکنی. سوم. ادب در صحبت با خلق اندر سفر و حضر به حسن معاملت و حفظ است و این هر سه نوع را از یکدیگر جدا نتوان کرد.»

کاشانی در «صباح الهدایه» ادب را دو قسم دانسته: اول، ادب اصغای سمع با کلام الهی و حسن اوامر و نواهی اوست. دوم، ادب سؤال و آن تحسین خطاب است.

از کلام فقها و عرفای بزرگ می توان دریافت که ادب به طور اخص بر دو یاسه قسم است: ادب خلق و ادب حق، ادب شریعت و ادب طریقت و ادب حقیقت. میان ادب خلق و ادب حق نسبت میان ظاهر و باطن است اولی ادب ظاهر است در برابر ادب باطن که ادب حق است و نهایت این دومی درک عز ربوبیت و ذل عبودیت است.

با توجه به مراتب و تقسیماتی که در باب ادب در کلام صوفیه مورد توجه قرار گرفته می توان گذشت از ادب ظاهری را در تصوف حقیقی مشاهده کرد مخصوصاً در حافظ که می بینیم در همین گذشت است که حافظ ادب را با گناه ارتباط می دهد و می گوید:

گناه اگرچه نبود اختیار ما حافظ

تو در طریق ادب کوش و گو گناه منست

در جایی دیگر، عقل و ادب را با مرتبه مستوری قرین می داند:

هزار عقل و ادب داشتم من ای خواجه

کنون که مست و خرابم صلاهی بی ادبیست

و در جایی دیگر حافظ مؤید ادب می شود تا حد خویش را نگهدارد:

حافظا علم و ادب ورز که در مجلس شاه

هر که را نیست ادب لایق صحبت نبود

باز به همین معنی:

حافظ به ادب باش که واخواست نباشد

گرشاه پیامی به غلامی نفرستد

دوباره حافظ ادب را در مرتبه ادب حق و حفظ مرتبه و حریم و

حیای حاصل از آن تعبیر می‌کند:

قدم منه به خرابات جز به شرط ادب که ساکنان درش محرمان پادشهند

به هوش باش که هنگام باد استغنا هزار خرمن طاعت به نیم جو نهند

در جایی دیگر طی طریق را شرط حفظ مراتب دانسته:

قدح به شرط ادب گیر زآنکه ترکیبش

زکاسه سر جمشید و بهمن است و قباد

بعد می‌گوید با حفظ مراتب به مشاهده جلال الهی بپرداز و از این

منظر عاشقان را تحقیر مکن:

به ادب نامه‌گشایی کن از آن زلف سیاه

جای دلها عزیز است به هم برمنش

حافظ به آنجا می‌رود که ادب را در نسبتش با رسوایی، که در نظر او

چونان جنون و دیوانگی، مقام محمود انسانی است، می‌بیند:

حافظ نگشتی رسوای گیتی گر می‌شنیدی پسند ادیبان

حافظ در بیتی دیگر ادیب را در مرتبه پیر و مرشد می‌آورد که عشق

را در مکتب حقایق می‌آموزد:

در مکتب حقایق و پیش ادیب عشق

هان ای پسر بکوش که روزی پدر شوی

و باز در مرتبه نگهداشتن حد و حریم می‌گوید:

با گدایان در میکده ای سالک راه به ادب باش گر از سرخدا آگاهی

همان طوری که در این اشعار مشاهده می‌شود، در مقامی حافظ

در مرتبه ادب دنیا و دین یعنی ادب دنیا و آخرت است و در مرتبه‌ای
سعی در گذشت از ادب دنیا و آخرت دارد، از آنجا که این سعی به
گذشت از دنیا و عقبی یعنی جهان فانی و باقی رجوع می‌کند می‌گوید:
جهان فانی و باقی، فدای شاهد و ساقی

که سلطانی عالم را طفیل عشق می‌گیرم

و یا:

عرضه کردم دو جهان بر دل کار افتاده

به جز از عشق تو باقی همه فانی دانست

حافظ عشق را بر جهان فانی و باقی مقدم می‌دارد و این گذشت از
ادب است. اساساً برای حافظ مرتبه عشق فوق ادب و آداب است و
فضائل، که اینها همه کسب‌اند و قال نه در مقام دل و حال.

نبود نقش دو عالم که رنگ الفت بود

زمانه طرح محبت نه این زمان انداخت

سعدی از متفکران اهل ادب است و شاعر اخلاق و فضائل که گاه

از ادب دنیا و عقبی می‌گذرد. او ابتدا از دنیا و دین می‌گوید:

خواهی متمتع شوی از دینی و عقبی با خلق کرم کن چو خدا با تو کرم کرد
در بیتی دیگر از این مرتبه می‌گذارد و به مرتبه غم روی یار
می‌رسد.

هر کس غم دین دارد و هر کس غم دنیا

بعد از غم رویت غم بیهوده خوراندند

در این بیت سعدی در اندیشه غم روی یار است نه در غم دنیا و

عقبی، نه غم معاد و نه غم معاش. سرانجام به مرتبه‌ای می‌رسد که
ملک دو عالم را به می‌یکشبه می‌فروشد:

رو ملک دو عالم به می یکشبه بفروش
گو زهد چهل ساله به هیاهات برآرید
در جایی باغ فردوس و سر در دامن حور گذاشتن را از خود دور
می‌کند زیرا مقام زندان بالاتر از نعیم بهشتی است:
باغ فردوس میارای که ما رندان را سر آن نیست که در دامن حور آویزیم
همان طور که حافظ هم روضه رضوان را می‌فروشد چون آدم:
پدرم روضه رضوان به دو گندم بفروخت
ناخلف باشم اگر من به جوی نفروشم
و در بیتی دیگر همین حکایت را تکرار می‌کند:
نه من از پرده تقوی به در افتادم و بس
پدرم نیز بهشت ابد از دست بهشت
و در جایی و غزلی دیگر حافظ صلاح و تقوی را در برابر رندی به
چیزی نمی‌گیرد
چه نسبت است به رندی صلاح و تقوی را
سماع و عظم کجا، نغمه ریاب کجا
حافظ سایه بید و لب کشت را که مقام مشاهده حق است بر باغ
فردوس ترجیح می‌دهد.
باغ فردوس لطیف است ولیکن زنهار
تو غنیمت بشمر این سایه بید و لب کشت
و در غزل دیگری باغ بهشت و قصر حور را با خاک کوی دوست
برابر نمی‌داند
باغ بهشت و سایه طوبی و قصر حور با خاک کوی دوست برابر نمی‌کنم
تو و طوبی و ما وقامت یار فکر هر کس به قدر همت اوست

و در مقامی دیگر در مقابل دنیا و عقبی سر فرود نمی آورد:
سرم به دنیی و عقبی فرو نمی آید
تبارک الله از این فتنه ها که در سرماست
اصلاً ادب دنیا و دین هر لحظه برای حافظ در معرض از دست
رفتن است.

علم و فضلی که به چهل سال دلم جمع آورد
ترسم آن نرگس مستانه به یغما ببرد
او در این حال می خواهد از هوای باغ خلد به نسیم خنک کوی
دلبر برود:

گفتم خوشا هوایی کز باغ خلد خیزد گفتا خنک نسیمی کز کوی دلبر آید
در بیتی دیگر زهی همت به خویش می گوید اگر جز خاک سرکوش
به نظر آورد:

زهی همت که حافظ راست کزد دنیا و از عقبی
نیاید هیچ در چشمش به جز خاک سرکویت
مولانا ادب را در باب درخواست توفیق رعایت ادب در مثنوی
معنوی با لفظ لطف حق قرین می آورد:

از خدا جویم توفیق ادب بر ادب محروم ماند از لطف رب
بی ادب تنها نه خود را داشت بد بلکه آتش در همه آفاق زد
بعد از ذکر داستان کفران، و ناسپاسی بنی اسرائیل و بدگمانی
حرص آوری و بی باکی و گستاخی آنها چنین بیان می دارد که ادب
مرتبه کمال انسانی است و کمال عالم، و گستاخی را در مقابل آن قرار
می دهد.

از ادب پرنور گشته است این فلک وز ادب معصوم و پاک آید ملک
و سرانجام مولانا به جایی می رسد که در آن مقام آدهی از مذهب و

دین عامه می‌گذرد یعنی از ادب دنیا و عقبی^۱:

هست معراج فلک را نیستی عاشقان رامذهب و دین نیستی
دوباره به حافظ برمی‌گردیم. کسی که از آداب و فضل ظاهری
گذشته است. حافظ با مشاهده و مکاشفه شاهد غیبی که مستلزم
گذشت از ادب العالم یونانی و ادب الدنیا والدین است، شراب الست
می‌نوشد تا دام ادب گرگ پیر که همان عالم پیر است یعنی روح ادب
العالم و ادب الدنیا والدین ممسوخ بر هم زند، زیرا که عالم عالم
فلک‌زدگی است با ادب فلک‌زده است:

بده تا روم بر فلک شیرگیر بهم بر زنم دام این گرگ پیر
حافظ احساس می‌کند که بشر می‌تواند تابع چرخ و فلک و گردش
ایام فانی نباشد، گرچه فاضلان آخرالزمان این احساس را به هیچ
می‌گیرند، زیرا بشر در نظرشان شیئی است در میان اشیاء، بالطبع تابع
فلک و چرخ و زمان و مکان فانی، و با گیاهی که در کنار جویباری
رسته است فرقی ندارد و حافظ که به عالم فانی تعلّقی ندارد در مقابل
این تعلّقی است. او حتّی عالم باقی و فردوس را در برابر خود نمی‌بیند،
بلکه این هر دو (عالم فانی و باقی) برای او یک فروغ‌روی حق است.
علیرغم این حافظ با خاک کوی دوست نیز به فردوس نمی‌نگرد:
واعظ مکن نصیحت شوریدگان که ما

با خاک کوی دوست به فردوس ننگریم

۱. مولانا در ابیاتی دیگر از مقام ادب و فرهنگ و فرزانی به نیروی عشق می‌گذرد:

زین خرد جاهل همی باید شدن	دست در دیوانگی باید زدن
آزمودم عقل دوراندیش را	بعد از این دیوانه سازم خویش را
عاشقم من برخش دیوانگی	سیرم از فرهنگ و از فرزانی
اوست دیوانه که دیوانه نشد	این عس را دید و در خانه نشد.

حافظ! چو ره به کنگره کاخ وصل نیست

با خاک آستانه این در بسر بریم

من که امروز بهشت نقد حاصل می شود

و عده فردای زاهد را چرا باور کنم

در غزلی دیگر دین (ظاهر شریعت) و دانش که از آن اهل سلامت

است بر باد می شود تا به مقام قرب و شهادت برسد.

به غیر آنکه بشد دین و دانش از دستم بیا بگو که ز عشقت چه طرف بریستم

در غزل دیگر در باب گذشت از مکر لیل و نهار که مستلزم گذشت

از ادب دنیا است چنین آورد:

سحرگاهان که مخمور شبانه گرفتم باده با چنگ و چغانه

نهادم عقل را از ره توشه از می ز شهر هستیش کردم روانه

نگار می فروشم عشوه ای داد که ایمن گشتم از مکر زمانه

همان طوری که در اشعار حافظ و سعدی و مولانا مشاهده

می شود گذشت از ادب ظاهر - که البته به معنی ترک شریعت و

حدود الله نیست - و رفتن به ادب باطن که مرتبه انس است و انبساط،

اساس تفکر عرفانی است.

معانی لغوی و اصطلاحی ادب در فرهنگهای فارسی و عربی

ادب از لحاظ لغوی عبارت است: از ظرف و حسن تناول: ظرف

در این جا مصدر است به معنی کیاست مطلق یا ظرافت در لسان یا

براعت یا ذكاء قلب با حذاقت همان طوری که در اقرب المورّد آمده

است: «ادب ادباً ظرف و حسن تناوله فهو ادیب» و «الظرف: الکیاسة

و قیل انما هو فی اللسان و قیل هو حسن لوجه و الهيئة او یکون فی

الوجه و اللسان و قیل البراعه و ذكاء القلب و قیل الحذق.»

جلال الدین همائی در «تاریخ ادبیات» ادب را نیک گفتاری و نیک کرداری دانسته است. فروغی نویسنده «تاریخ ادبیات ایران» ادب را فرهنگ ترجمه می‌کند. مؤلف «برهان قاطع» در معنی «فرهنگ» لغاتی آورده از جمله علم و دانش و عقل و ادب و بزرگی و سنجیدگی، و فرنجیدن را به معنی ادب کردن و تأدیب نمودن آورده است. صاحب «منتهی الارب فی لغة العرب» ادب را به معنی رفتارها و حرکات خوب کسی نسبت به دیگران به طوری که همه از آن خوشحال شوند معنی می‌کند.

علاوه بر معانی فوق، ادب را تزیین و تالیف در یک زبان دانسته‌اند که شامل همه مکتوبات در رشته‌های ذوقی و عقلی است. «تاریخ ادبیات» ذبیح الله صفا نمونه چنین نظری است. و گاهی نیز صرفاً به رشته‌های ذوقی اطلاق شده همان طوری که در تاریخ ادبیات همائی آمده است. جمع این لغت در عربی آداب و در فارسی ادبیات است.

جرجانی در «تعریفات» می‌گوید: «الادب عبارة عن معرفة ما يحترز به عن جميع انواع الخطايا». فارابی در «نوامیس و سفاده» درباره ادب می‌نویسد: «الذی یورث العقل هو الادب التادیب، طریق ایجاد الفضائل الخلقیه والبضاعات العملیه». از نظر ملاحسین واعظ کاشفی سبزواری نویسنده «اخلاق محسنی» ادب، صیانت نفس است از قول ناپسند و فضل ناستوده، و خود را و مردم را در پایه حرمت نگاه داشتن، و آبروی خود و دیگران ناریختن و حقیقت ادب آن است که در جمیع احوال متابعت حضرت نبی (ص) نماید. نویسندگان

«الوسیط» و «معیار اللغة» و «جواهر الادب»^۱ ادب را چنین تعریف می‌کنند: «الادب کلّ رياضة محمودة یتخرّج بها الانسان فی فضیلة من الفضایل»؛ «الادب کلّ رياضة محمودة یتحلّی بها الانسان بفضیلة من الفضایل» و «الادب عبارة عن معرفة یحترز به عن جمیع انواع الخطایا».

ادب به یک اعتبار دیگر در فرهنگها قسمت شده است به ادب درس و ادب نفس: ادب درس، عبارت است از ادب اکتسابی زیرا به درس و حفظ و نظر و کسب می‌گردد. به تعبیر دیگر علم ادب عبارت است از علم صناعی: «تعرف به اسالیب الکلام البلیغ فی کلّ احواله»^۲. ادب دیگر ادب نفس است که به تعبیر نویسندۀ «جواهر الادب» در این مورد «هی قسمان: طبعی و کسبی، فالطبعی و ما فطر علیه الانسان من الاخلاق الحسنه و الصّفات المحمودة کالکرم و الحلم» و به این ترتیب ادب النفس عبارت است از اخلاق مجیده و صفات پسندیده‌ای که با ذات انسان سرشته شده باشد.

ایمولوژی ریشه لغوی ادب و فرهنگ

در زبان یونانی ادب و فرهنگ معادل *Paideia* است^۳ و در زبان انگلیسی و فرانسه با *Culture* و *Education* و در زبان فارسی از دو قسمت تشکیل می‌شود: فر (پیشاوند) + هنگ (از ریشه تهنگ اوستائی به معنی کشیدن) مطابق با *educat* و *educare* لاتینی به معنی کشیدن و کشش، و نیز به معنی آموزش و تعلیم و تربیت است. فر یا

۱. به نقل از تاریخ ادبیات مرحوم همایی، ص ۳، ۸، ۶۱ کتابهای مذکور.

۲. جواهر الادب، احمد هاشمی، ص ۹. ۳. فرهنگی فلسفی سهیل محسن افنان.

فرا *fra* و *frâ* در فارسی هخامنشی و اوستا به معنی پیش و طرف و سو و افق و بالاست در سانسکریت پر *pra* و در لاتینی پرو *pro* به همین معنی است. و هنگ در فارسی به معنی قصد و نیت نیز گرفته شده است.

آهنگ از فارسی هخامنشی به ما رسیده که از ریشه تهنگ (*thonga*) باشد، به معنی کشیدن. حرف «ته» فارسی هخامنشی و اوستایی در فارسی به هاء تبدیل می‌گردد: چون میترا *Mithra* یا چیترا *ichithra* بنابراین فرهنگ، به معنی پیش کشیدن و تربیت یافتن است که مستلزم بالارفتن و سیر کمالی است و در اوستا به همین معنی به کار رفته است و با پیشاوند «فر» به معنی دانش و ادب است.

در زبان پهلوی نیز به همین معنی است، فرهنگ و فرهیختن درست مطابق *educat* و *educare* لاتینی است که به معنی کشش و کشیدن و پرورش و آموزش و تربیت کردن است. در زبانهای انگلیسی فرانسه *education* و *eduquer* و در زبان آلمانی *ziehon* به معنی کشیدن است با پیشاوندی *er* به صورت *erziehung* و *erziehen* شده و به معنی آموزش و آموزانیدن یا تربیت کردن و تعلیم دادن.

فرهنگ و ادب به معنی عام: ترادف فرهنگ و ادب

در اینجا اغلب از ادب و فرهنگ مراد به ادب و فرهنگ به معنی عام شده است، به همین دلیل نیز در گذشته عده‌ای ادب را مرادف هوش و عقل و خرد و عده‌ای دیگر به معنی حکمت و علم و دانش و ادب و تربیت درست و برخی برای هنر و معرفت و آگاهی و نیروی سنجش و قوه تمیز بد از خوب، و در حدی وسیعتر شناخت حد هر چیز (ادب بیشتر به این معنی است) تلقی کرده‌اند و بعضی نیز در

مفهوم فضیلت اخلاقی و مجموع صفات پسندیده و فضایل روحی و معنوی و آنچه در دایره اخلاق و رفتار و گفتار و فکر خوب قرار می‌گیرد و به طور کلی شامل ادب ظاهر و ادب باطن، ادب النفس و ادب الدرس و غیره می‌شود، در کار می‌آید. در معنی عام، ادب و فرهنگ مرادف همدیگر در مکتوبات فارسی به کار رفته‌اند.

محمد غزالی در کتاب «نصيحة الملوك» آورده است:

«و آن آزار در دل می‌داشتند تا رسید امیری ارمنیه به عبدالله داد. آنجا فرستاده، مردی از مردمان عراق، خداوند «ادب و فرهنگ» را دست تنگ شد و حال بر وی بگشت^۱»

افضل الدین کاشانی در آثار خویش از کلمه فرهنگ یاد کرده است و شرح و بیانی را که درباره آن در این آثار آورده، ظاهراً جامعترین تعبیری است که از این کلمه در آثار مکتوب قدیم و زبان فارسی می‌توان یافت. وی در «رساله مدراج الکمال» فرهنگ و ادب را در اصناف مردم چنین طرح کرده است:

«شنوای شنونده امیدوار که از مردم آنکه به وی امید بهی توان داشت آن است که خاصیت مردیش بر خواص سبعی و بهیمی فرمانده و مستولی بود.»

کاشانی پس از برشمردن خصایص این صنف می‌گوید:

«و صنفی دیگر باشد که بهره‌شان تمامتر و کارشان شریفتر و عملشان لطیف‌تر از آن اهل مرتبه پیشین بود، و کارشان نه به حرکت آلات جسمانی در اعمال مقصور آید، بلکه آثار عقل را در اخلاق و قوت‌های حیوانی به کار برند و خویهای حیوانی را بدان آراسته و

۱. نصیحه الملوك، ابو حامد محمد غزالی.

پیراسته دارند،... و طبیعت و قوت خود را پاک و زدوده دارند چون زهاد مردم و عباد و اهل کوشش و روش در کارهای خیر و راههای صواب و نیکوکاران و فرهنگ جویان و آنکه به حق و پروردگار خود نیکوگمان بود...»

با توجه به عبارات فوق، افضل الدین کاشانی، و کسانی را که اعمالشان شریف و حاکی از بزرگی است و طبیعت خود را از آلودگیها پاک و منزّه نگاه می دارند در عداد فرهنگ جویان می داند. و با توجه به قسمت اخیر نوشته او دانسته می شود که از نظر او «فرهنگ جستن» تنها تخلق به صفات نیکو نیست بلکه فرهنگ جو کسی است که اهل کوشش و مجاهدت در کارهای خیر و راههای صواب و از حیث حق پرستی، مصداق کامل پندار نیک به شمار می آید.

وی در رساله ای دیگر آنجا که از خاصیت های نهانی معنوی که موجب کمال انسان است سخن می گوید، این چنین نظر خویش را بیان می کند: چون خاصیت خرد مردم را از قوه به فعل آید جمله قوت های حیوانی و نباتی و طبیعی خود را به تدبیر و کارسازی خود به سامان دارد و سامان و تدبیرکار هر قومی که به خرد یافته شود ادب و فرهنگ خوانند، چون خورد و خفت و دید و شنید و گفت و کرد خردمند. و فضیلت های خلقی چون کرم و جود و راستی و ثبات چون به تدبیر خرد اندر زخته شود نشان قدرت و قوت عقل بود و باز وی در همین رساله یعنی رساله ساز و پیرایه شاهان پرمایه مجموعه مصنفات می گوید شناختن مکارم اخلاق و رذایل اخلاق و طریق رسیدن به مکارم و پاک شدن از رذایل را «ادب» خوانند و «فرهنگ». از اینجا گوید:

«اصل و مایه همه خوبیها خرد است، و چگونه نبود که خوب و بد

— را جز خرد از هم جدا ندارد، و چون خرد را در جان گویا درنگی شد
خوبیها فراوان شوند، زشتیهای اخلاق باز نیکوئی کردند... و تهور و
ناپاکی شجاعت و پردلی شود و درشتی و عقوبت کردن، ادب و
فرهنگ دادن...»

و بالأخره در گفتار سوم که درباره «اندر نایبان پادشاه» بحث می‌کند
چنین می‌آورد:

«طریق آسانتر در تدبیر و کارسازی مردم آن است که در خود و
احوال جسد و قوت‌های نفسانی خویش اندیشه کند، و صلاح و فساد
هر یک را بنگرد که از چیست... و قوت فرهنگ خود را که کارساز و
مدبر و به صلاح آرنده این اخلاق است با علماء شرع و اهل تقوی و
خداوندان مکارم اخلاق رعیت برابر کند و همچنان که بدانش خود
مملکت نفس خویشتن را به صلاح همی دارد بدانا آن رعیت کار
رعیت و مملکت به صلاح همی دارد»

از مجموع این عبارات که از افضل‌الدین کاشانی نقل کردیم روشن
می‌شود که فرهنگ به معنی اعم توجه کامل انسانی به اخلاق و علم و
هنر و دین است؛ و آراسته شدن به کمالات انسانی و فضایل اخلاقی و
روحی همگی ناشی از فرهنگ است.

زمخشری در «مقدمه الادب» خویش در تعریف فرهنگ
می‌نویسد: «فرهنگ عبارت است از عقل و ادب و نگاهداشتن حد و
اندازه هرچند». با توجه به کلمات افضل‌الدین کاشانی و زمخشری
می‌توان ادب به معنی عام را با فرهنگ یکی دانست. اما باید توجه
داشت که این تعاریف انتزاعی بدون توجه به سیر فرهنگ و ادب و
تباین ذاتی آن در ادوار و اکوار تاریخ است. ادواری که بدون توجه به
آن همه آثار و مآثورات و منقولات گشتگان در ابتدای خطی قرار

می‌گیرد که انتهایش را ما تمدن جدید می‌دانیم و به این معنی فرهنگ
قدیم و ادب‌العالم یونانی و ادب‌الدنیای والدین قرون وسطی و اسلام
مراحل کودکی و ابتدایی فرهنگ و ادب، جدید توهم می‌شوند.

فصل دوم

ادوار فرهنگی

دورهٔ ادب حق و ادب دین پرروزی امت واحده

بنا به ظهور اسماء الهی، در هر دوره‌ای از ادوار تاریخی صورتی غالب است. و گفتیم در دورهٔ پرروزی و پس‌فردایی غلبه با ادب الحق و ادب الدنیا والدین حقیقی است و این غلبه تا آنجاست که هنوز فرهنگ دینی در دو صورت شریعت و طریقت (اهل ظاهر و اهل باطن) دچار تفرقه نشده است. در دیگر ادوار، فرهنگ و ادب جهتی دیگر پیدا می‌کند و به صورتی دیگر رجوع می‌کند، از اینجاست که فرهنگ و ادب را به فرهنگ و ادب الاساطیر و فرهنگ و ادب العالم و فرهنگ و ادب الدنیا قسمت کردیم. اگر حقیقت و اسم آدم را حقیقت پرروزی بگیریم که اولین مرتبهٔ

ظهور و جلوه انسان کامل است، تاریخ با آن آغاز می شود. این حقیقت که عرفا به آن «حقیقت و نور محمدیه» گفته اند به صور و اسماء مختلف نوح، ابراهیم، موسی و عیسی - سلام الله علیهم - و محمد - صلوات الله علیه و آله - که مراتب و درجات انسان کاملند ظهور کرده است. این حقیقت، با ظهور اسم اعظم که خورشید حقیقت و ماهیت حضرت خاتم است در ماه واقعیتی که وجود مقدس اوست به تمامیت و کمال رسیده است و دوره ولایت آغاز می شود و آخرین مرتبه و ختم ولایت نیز در وجود مقدس حضرت مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف تحقق تام و تمام پیدا می کند. این حقیقت محمدیه منتشر در همه ادوار تا پایان تاریخ یعنی پس فردای تاریخ بشر استمرار می یابد و در هر دوره ظهور و خفایی دارد یعنی گاهی اسمش که همان اسم اعظم است در غیبت و گاهی در ظهور است و در عصر حاضر با غیبت این اسم جهان سراسر ظلمت و تیرگی است. دوره ای که هندی ها آن را کالی یوگا و یونانی ها دوس کالا نامیده اند: دوره ای که به کلام استاد فردید، چهره دانی انسان بر چهره عالی انسان غلبه می کند و در این مرتبه تاماس *Tamas* یعنی تاریکی عقل ناسوتی و راجاس پلیدی *Rajas* نفس اماره بر ساتوا *Satva* یعنی روشنائی قلب لاهوتی انسان غلبه می یابد (این سه در تفکر عرفانی هند، جلوه سه چهره انسان است).

در مقابل تاریخ پیروزی و پس فردایی آدمی، همان طوری که قبلاً اشاره رفت، چهار دوره وجود دارد و در هر دوره غالباً حجابی به روی حقیقت پیروزی کشیده می شود (صدر تاریخ مسیحیت و اسلام با رفع این حجاب همراه است اما در ذیل تاریخ این ادوار التقاط سراغ هر دو می آید و خود حجابی برای حقیقت پیروزی و پس فردایی

مسیحیت و اسلام می‌شوند)

کتب دینی که شأنی از ظهور و حیانی این حقیقت‌اند همواره در طی ادوار تاریخی در حجاب رفته است و از کهن‌ترین اعصار از فیلون اسکندرانی تا سن توما و اسپینوزا بر مبنای اساطیر و متافیزیک و عقل یونانی که حجاب حق‌اند مورد تفسیر قرار گرفته و گاهی با بدترین نوع متافیزیک یعنی متافیزیک سوپژکتیو (نفسانی) به شرح و بسط آن پرداخته‌اند که در حقیقت، این کتب در حجاب مضاعف قرار گرفته‌اند و در حکم مادة‌المواد صورتهای جدید در آمده‌اند.^۱

البته باید توجه داشت که در ضمن، انبیاء (ع) و اولیاء مجدد عهد قدیم حجابهای متافیزیک و اساطیر و ایمانی را در ادوار آخرالزمانی که غالب شده است پس می‌زنند و مدتی نور حقیقت بر عالم می‌تابد

۱. در تمدن اسلامی نیز فیلسوفان و عده‌ای از متکلمین و متصوفه با استمداد از عقل یونانی به تفسیر کتب دینی از جمله قرآن و احادیث مأثوره پرداخته‌اند که به نسبت درجه تأثیر عقل، یونانی‌زدگی و متافیزیک‌زدگی را به همراه دارند. آنها دین را با حجاب متافیزیک محجوب کرده و نسبت به حقیقت قرآن و کتب دینی آسمانی که ورای متافیزیک و اساطیر و ایمانی است غفلت پیدا کرده‌اند. با نهضت مشروطه در ایران و ورود متافیزیک سوپژکتیو به سطحی و علوم طبیعی و تجربی و اجتماعی و انسانی تفاسیر جدیدی از قرآن و احادیث بر اساس علم فیزیک و شیمی و جامعه‌شناسی و روانشناسی و این نوع معلومات با علامگی و فضل تام و تمام بویژه توسط کسانی که در انجمنهای سرّی ماسونی در اروپا غسل تعمید یافته بودند به عمل آمده است و عده‌ای از عوام الناس نیز مشغول پیدا کردن جز سی و یکم قرآن شدند، جزئی که به توهم این عده موجب دستیابی غربی‌ها به علوم تحصیلی جدید شده بود و عده‌ای مشغول پیدا کردن آیات و روایاتی شدند که مؤید کشفیات جدید از حرکت ابرها و ایجاد باد و باران و هواسنج و جهت چهارگانه و هشت‌گانه و شانزده‌گانه گرفته تا سفاین و کشتی‌های فضایی و نظریه‌های نجومی لاپلاس و انیشتین و نظریه‌های زیستی داروین و لامارک و نظریه‌های روانی مکانیکی پائولف و تحلیلی فروید و همچنین نظریه‌های اجتماعی گوریچ و دورکیم و مارکس باشند، خلاصه در این دوره همه علومات تحصیلی برای کشف اسرار آیات و روایات به کار گرفته می‌شود!!

ولی پس از مدتی دوباره حجابها می آیند و این بار مضاعف و مرکب، تا جایی که آدمی در غفلت تام و تمام نسبت به حقیقت پریروزی و پس فردایی فرو می رود و در مقابلش هفتاد هزار حجاب جلال الهی قرار می گیرد.

دوره ادب اساطیری ماقبل یونانی

اولین مرتبه بعد از حقیقت پریروز و پس فردا با حجاب اساطیر و امانی متحقق می شود. در این مرتبه گرچه از حقیقت متعالی و عدالت پریروزی و پس فردایی دور شده اند اما شبحی از این حقیقت در دل مردم خانه دارد از این رو نحوی معرفت تثولوجیک و خدا مدارانه بر اذهان و عقول و افهام سیطره دارد تا آنجا که این دوره را عصر ربّانی خواندند. مردم این عصر در پس هر حادثه و هر موجودی، حقیقتی متعالی و اصلی ثابت مشاهده می کنند که نهایتاً به خدایان می رسد. به عبارت دیگر هر موجودی و هر حادثه و امری مظهر خدایی از خدایان، یا جلوه محسوس امر نامحسوس و غیبی است.

بر این اساس چشم آدمیان این دوره هنوز به زمین برهوت دوخته نشده است. اگر زمینی هست چون آینه آسمان و آسمانیان ملاحظه می شود، حقیقت در این عصر نحوی انکشاف است نه مطابقت علم با واقع و از اینجا معرفت نه معرفت برهانی و تطبیقی بلکه معرفت حضوری و شهودی است. از این رو تئوریا به معنی کشف و شهود حقیقت است نه نظر حصولی.

به هر تقدیر اساطیر و امانی با ممیزات خاص خویش هزاران سال به صور مختلف در اقوام مختلف تنها طریقه تفکر و اندیشه در باب خدا و جهان و انسان بوده و از اینجا دین را به حجاب خویش کشیده

است. از این رو بسیاری از مضامین دینی که در حکم ماده برای صورت اساطیری درآمده‌اند، در فرهنگ اساطیری مشاهده می‌شود و این تصور بوجود می‌آید که دین ریشه اساطیری دارد (با توجه به اینکه اغلب بقایای دین اولیه از بین رفته ولی بقایا و آثار اساطیر و امانی غالباً تا به امروز مانده است).

عصر اساطیر و امانی با ظهور تفکر فلسفی یونان خود به نوبه در حکم ماده این تفکر در می‌آید و حقیقت خویش و منشأیت اثر خود را از دست می‌دهد. قبل از سیطره تفکر متافیزیک یونانی آنچه در جهان غلبه داشت عبارت بود از حقیقتی که با میت و قصص تحقق می‌یافت. قصص حکایتی از مبدأ قدسی بود و به عبارتی میت از عالم و آدم و مبدأ عالم و آدم بازبانی حضوری و سمبلیک سخن می‌گفت، انسانی که در کره ارض می‌زیست، در میت به جستجوی حقیقت خویش می‌پرداخت. او تمام نمونه‌ها و حقایق ازلی و دیدارهای جاویدان را در میت و قصص مشاهده می‌کرد. این نحوه تلقی در باب جهان، فرهنگ این دوره را چون فرهنگی دینی یا شبه‌دینی به نمایش می‌گذارد.

قصص در این فرهنگ، نحوه‌ای شناسایی بی‌واسطه و حضوری بود که آدمی را به حقیقت خویش و آرکتیپهای *Archetype* ازلی اتصال می‌داد. در عالمی که قصص توصیف می‌کند ارتباط اشیاء چون ارتباط معقول علی و معلولی بنابر دریافت عقل فلسفی مرده و تاریک نیست، همه حوادث ارتباطی اسرارآمیز با هم دارند و به زبانی، جهان اساطیری، جهانی شاعرانه و انضمامی و حضوری است از اینجا ارتباطات در یک نظم انتزاعی نمی‌گنجند و همه چیز با عالم قدس و وجود انسان نسبت رازگونه‌ای دارند.

چنین فرهنگی با تلقیات فوق نمی‌تواند با زبان عبارت و صورتهای معقول بیان شود. بنابراین زبان و صورت غالب در قصص زبان اشاره و صورت خیالی است همان زبان و صورتی که در هنر به کمال متحقق می‌شود و از این لحاظ میتولوژی با هنر و هنرمندی هم سنخ می‌گردد و هگل بر آن نام دین هنری می‌نهد.

صور هنری کهن وقتی سراغ انسان می‌آیند که ارتباط روزمره، مبتذل و وهمی او با جهان قطع می‌شود و در این مرتبه رجوع آدمی به عالمی دیگر است، عالمی که عالم امور اجتماعی و معاملات هر روزی نیست! یعنی عالم آلودگی نفسانی. این صور خیالی و زبان اشاره وقتی سراغ انسان می‌آید او را از وضعیت عادی خارج می‌کند اگرچه انسان با این صور به نفسانیت برود و حدیث نفس بگوید و محاکات از شیاطین جنی و انسی کند.

در مقام حضور، انسان خود را همچون اشیاء و امور، گرفتار در رفع نیازهای زندگی معمولی به تدبیر امور و تأثیر و تصرف در عالم طبیعت نمی‌بیند در این حضور قلب آدمی با دنیای دردناک فانی قطع رابطه می‌کند و به عالم دیگری می‌رود. در اینجا او به عالم لایتغیری که در جهان غریزه و توانمند و متحرک امروزی از آن خبری نیست توجه پیدا می‌کند. در جهان میتولوژی این حقایق لایتغیر و طباع مفارق از عالم قانی‌اند که موجب تغییر متغیّرات هستند. البته این نسبت میان عالم باقی و عالم فانی، نسبت علی و معلولی عقلی نیست بلکه در طوری و رای طور عقل متحقق است. در میت آدمی با سیر به زمان باقی به نحوی بی‌واسطه و انضمامی با منشأ ازلی همه طرحها و بنیانهای حیات و وجود و حقیقت ساحات حیاتی خود آشنا می‌شود.

میت *Myth* یا به قول یونانیان موتوس یعنی کلام، و کلام بالوگوس ارتباط پیدا می‌کند. لوگوس «سخن یا وجود» است و میت «یاد وجود»، به اعتباری میت، قصه و یاد حضوری است. در مقابل اساطیر و امانی که یاد حصولی آشفته و درهم و برهم است. این یاد حصولی بعد از فراموشی یاد حضوری قدسیان تاریخ پیروزی در عصر آشفته‌گی و بعد از حق و حقیقت و عصر انحطاط میت سراغ انسان می‌آید.

با توجه به مراتب فوق، اصل و حقیقت میتولوژی، تاریخ و یاد مقدسی است که حکایت از راز آفرینش می‌کند و اساس قدیم و ازلی هر دین و آداب و عادات و هر قول و فعل و فکری را به پیدائی می‌آورد. همه اینها در ازل و یک بار برای همیشه به ظهور رسیده و به صورت نمونه و ایده‌آل و تیپ و ارکتیپ برای انواع درآمده‌اند: یعنی نمونه‌ای که کمال زندگی فرد در تشبه به آن است. بنابراین هر میتی در عین حال طرح صورت ایده‌آل (*Type Ideal*) حیات آدمی را نیز در بردارد. از این رو میت راه می‌نماید، راهی که انسان را به تجلی ازلی و عالم غیب ارتباط دوباره می‌دهد، ارتباطی که دائماً در زندگی عادی گسسته می‌شود.

میت و یاد حضوری، متذکر به اصل آدمی است بنابراین میت به صورت کلام مقدس دینی در ذات انسان موجب ارتباطی رازگونه و مرموز بین انسان و وجود می‌شود. به عبارت دیگر از آنجا که میت به صور نوعی و ارکتیپها متعلق است و کل دیدارهای ازلی و جاویدان را در خود دارد، برای انسان حامل پیام قدسیان است. انسان با میت و یاد حضوری با مبدأ و اصل خویش ارتباط پیدا می‌کند. از اینجا قصص چونان قصه‌ای که صرفاً از زندگی عادی انسان سخن بگویند

نیست بلکه حقیقتی است که انسان نسبت به آن حضوری بی‌واسطه دارد. قصص حکایتی رمزی از مبدأ و معاد عالم و آدم است: یعنی از آغاز و انجام اموری که رجوع به نمونه‌های ازلی که جهان با آن آغاز می‌شود و با آن انجام می‌گیرد.

میت، داستان مقدسی است که سرآغاز هستی و عالم و زندگی انسانی را حکایت می‌کند، یعنی: میت هم طرح عالم است و هم طراح زندگی آدم. پس معانی قصص چونان حدیث آفرینش یک تجلی وجودی است که در ازل رخ داده و از این رو قصه‌گونیز حدیث نفس نمی‌گوید بلکه حدیث از عالم فوق انسانی دارد، در نتیجه هر میت، تجلی الهی در ساحت کلام است.

چنانکه اشاره رفت، وقایع در میت واقعی‌تر از حوادث این جهانی هستند و از اینجا میت که باطن این حوادث را باز می‌گوید به صورت نمونه‌ها و ایده‌آل‌هایی جلوه می‌کند که انسانها و موجودات مظاهر آنها می‌شوند و با تقلید و تکرار و تشبیه به این صور نوعی می‌توانند از زمان دنیوی رهائی یابند و به زمان ملکوتی بپیوندند.

بشر کنونی این صور ازلی و الگوهای دائمی را از دست داده و نسبتی دیگر با حقیقت پیدا کرده است و با این نسبت در جهان امروز، میت مترادف با تخیلات و وهمیات باطل انگاشته می‌شود حال آنکه در دیده انسان کهن، هر آنچه متعلق به فرادش دینی و اساطیری است بیش از هر چیز معتبر است.

در دیده انسان ماقبل یونانی، میت به این عالم اعتبار و معنی می‌دهد. میت به این تعبیر پایه و اساس دین و بنیاد تفکر است یعنی میت پایه و اساس و پی می‌افکند و بنیاد می‌نهد، از این رو میت به قول رساله کهن «جهان‌شناسی پهلوی» به معنی اصیل لفظ بُن دِهَش

است. در میت، انسان نمونه‌های عرشی (به یونانی *Archeos typos*) وجود را می‌یابد. قصه‌گویان و حکایت‌کنندگان، نیز در عرصه این ارخه‌ها سیر می‌کند آنان به عالم ازلی روی می‌کنند و از موجودات این جهانی و افق عالم حس فراتر می‌روند و پرده‌ای از جهان ازلی را کنار می‌زنند، جهانی که انسان دینی همواره از آن مایه می‌گیرد و بدین ترتیب، قصه‌گوی سنتی با عالم قدسی ارتباط می‌یابد و به تبع او انسان در میت با یاد حضوری به مبدأ قدسی اتصال و با حضور در ساحت قدسی مبدأ با گذشتگان خویش همدلی و همسخنی پیدا می‌کند، و در حالی که پرده‌های ملکوت و حقایق اشیاء و امور کنار می‌روند، ادامه دهنده میراث آنها می‌شود، یعنی با یاد حضوری، گذشته انعکاس در آینده پیدا می‌کند.

اصل میت و قصص برای انسانهای گذشته چشمه فیاض است و کانون و مرکزی است که جهان را صورت می‌دهد و جهانی کوچک را که انعکاس جهان بزرگ است بنا می‌کند. و بدین ترتیب میتولوژی همه شئون دینی، هنری، معماری، اجتماعی و قومی را در برمی‌گیرد. هر خانه‌ای که ساخته می‌شود، هر شهری که بنا می‌گردد و هر معبدی که به وجود می‌آید، پرتوی از تجلی صور نوعی و اعیان ثابت و ارکتیپهای آسمانی و ملکوتی است و چنین است که فضای مسکونی، انعکاسی از طرح شهر و شهر انعکاسی از طرح معبد و معبد انعکاسی از طرح نظام کیهانی و اعیان ثابت و مثالهای جاویدان و ازلی؛ است و جهان کوچک انسان باید طبق همان صورتهای ایده‌آلی طراحی شود که بر اساس آن انسان عاقبت خویش را سامان یافته می‌داند و همان طرح را در جهان بزرگ باز می‌شناسد.

انسان فطری در قصه همواره با احوالات و مواجید مواجه است از

این رو محیط و طبیعت و کل عالم برای انسان جلوه‌ای اسرارآمیز پیدا می‌کند، به همین ترتیب کلیه اشیاء و موجودات در یک شبکه ارتباطات حیرت‌آمیز ظاهر می‌شود. اصولاً قصه‌های عرشی در حوزه و محدوده تفکر و روابط عقلی، موجودات را حکایت نمی‌کند میت و قصص ساحتی دیگر از وجود را حکایت می‌نماید، که نه تنها منطبق با اصول عقلی و استدلالی نیست بلکه فوق آن و در طوری و رای طور عقل است.

تفکر اقوام ماقبل یونانی تماماً مبتنی بر حضور تخیلی است (نه منطقی و نه غیرمنطقی)، در چنین تفکری انسان سیری حضوری از ظاهر به باطن می‌کند. ظاهر برای او این جهان متغیر و ظلی است و باطن آن، عالم ثابتات و ذی ظل است. بنابراین تفکر صوری و حضوری نسبت به مکاشفات شاعرانه و کاهنانه هنوز مقامی جدی ندارد. در آغاز عصر متافیزیک، در تفکر افلاطون از این تفکر فقط شبیحی باقی است.

در میت با چنین تفکری علیّت به معنی فلسفی لفظ وجود ندارد هر چیزی ممکن است در هر زمان و مکانی پدید آید. از جسم جمادی حیوان به وجود آید و از خاک و سنگ، انسانی زاییده شود. حوادثی که در عالم میتولوژیک رخ می‌دهد، ناشی از دخالت و نفوذ بی‌واسطه عوامل اسرارآمیز است. انسان میتولوژیک دنبال سبب انضمامی و اصیل است و آنچه در میت اهمیت دارد این است که چرا این حادثه مشخص در این مکان بخصوص و زمان خاص رخ داده است نه وضع کلی و انتزاعی، مثلاً اینکه «همه انسانها روزی خواهند مرد.»

در فیزیک جدید و هنگامی که امکان محاسبه شدن قطعی بعضی

پدیده‌های فیزیکی متزلزل شد، احتمال گسستگی و انقطاع در قلمرو علوم طرح گردید. با این انقطاع نسبت علی و معلولی علمی - نه فلسفی - درهم شکسته و فرمولهای احتمالی عدم قطعیت مطرح گردیده است و از اصل علیت متداول دست کشیده می‌شود که البته این مسئله باز به معنی علیت مرموز میتولوژیک نیست.

در «زمان» میتولوژیک، گذشته و حال و آینده وحدت پیدا می‌کنند و ارتباطات زمانی صرفاً کمی کنار می‌رود و جهشهای دفعی، اصیل انگاشته می‌شود. این زمان همواره آغازی جاویدان است که جهان از آن نشأت می‌گیرد و همه چیز در آن باز آفریده می‌شود. پس زمان در اینجا اکنونی ابدی است. زمان میتولوژیک نیرویی سحرآمیز در خود دارد، این زمان بر خلاف زمان علمی و فلسفی که به صورت کمی و قابل انطباق بر اعداد جلوه می‌کند، رازهایی با خود همراه دارد و هر لحظه زمانی به سبب رویداد فلان حادثه آیینی یا واقعه دینی، کیفیتی خاص و مرموز می‌پذیرد که آن ساعت را از دیگر ساعات جدا می‌کند. انسان در زمان میتولوژیک از بازی گردش ایام رهایی می‌یابد. زمان در حقیقت ظرف و وعاء ظهور حقیقت لطفی و قهری در ساحت باقی و فانی و حق و باطل است که جلوه‌هایی از آن را در زمانهای دینی، میتولوژیک، متافیزیک، جدید و مدرنیته کنونی می‌بینیم. زمان کنونی، زمان و وقتی است که در آن حق در افق عالم فانی بشری روی نمی‌نماید: در زمان تیره‌ای که از صرف کمیّت و تدریج و سرعت برخوردار است. اما زمان فانی و خطی در تفکر میتولوژیک همواره مظهر زمان باقی است که نزد یونانیان همان زمان دوری فلکی است. بنابراین زمان کرانمند، انعکاس زمان بی‌کران است.

در اوستا، زمان کرانمند در چهار دوره تاریخی ظهور می‌کند. در دوره اول از این ادوار، عالم روحانی ظاهر می‌شود و در دوره دوم عالم جسمانی به وجود می‌آید، دوره سوم با حمله اهریمن و آمیختگی و آلودگی موجودات در جهان به ظهور می‌رسد و سرانجام، دوره چهارم، عصر رجعت به اصل مینوی است و این با همت انسانی و با مدد سروشها و ظهور سوشیانت‌ها ممکن می‌شود. در زمان میتولوژیک اوستایی هر روز و هر ساعت، مظهر یکی از فرشتگان است و اینها هستند که به زمان خاکی ما ساحتی معنوی می‌بخشند و زمان ناسوتی و دنیوی را مبدل به زمان لاهوتی و اخروی می‌کنند.

از نظر هیدگر متفکر و حکیم معاصر استثنایی با تفسیر مفاهیم اساسی تفکر یونانی یعنی کلماتی چون لوگوس (سخن با وجود) فوزیس (طبیعت)، کاسموس (نظام کیهانی) و اثیون (زمان) پایه‌های تفکر متافیزیک فلسفی یونان روشن می‌شود و نحوه تبدیل علم حضوری میتولوژیک یونانی به علم حصولی فلسفی یونان آشکار می‌گردد.

هیدگر تفسیری از این کلمات بویژه از لوگوس و میت کرده که به تفکر معنوی خاص وی منحصر می‌شود. از نظر او تفکر میتولوژیک تفکری است که متذکر به ارکتیپهاست. میت و لوگوس دو ساحت تفکر حضوری است. میت در اینجا حاصل یاد حضوری اصل و مبدأ قدسی است و لوگوس سخن با اصل و مبدأ قدسی و وجود موجود است. این دو در افلاطون از هم جدا می‌افتند و تفسیری جدید از منظر متافیزیک افلاطون می‌شوند.

این جدائی در افلاطون مرگ تفکر قدسی است، اما در حقیقت ساحت الوهیت نابود نمی‌شود بلکه این خدای حقیقی است که

مستور می شود و از آنجا تفکر دینی نیز بی اثر می گردد. بنابراین «منطق هیچ گاه دین را نابود نمی کند و نابودی دین فقط به این دلیل است که خداوند قدسیان را مستور می کند.»

به مطلب اول برگردیم، با لوگوس (کلام) وجود به ظهور می رسد و انسان با ریشه بی ریشه وجود ارتباط می یابد و با او هم سخن می شود و با پوئیسس (شعر) و میت (قصص) حقایق ملکوتی و ابدی را به جهان ناسوتی و طبیعت می آورد و به این معنی میت، پیام ازلی و حقایق ابدی را به انسان می دهد. آثار آیینی و ابداعی انسانی از جمله عبادات و مراسم و رسوم، همه پاسخ انسان به ندای وجود است و حقیقتی که در وجود انسانی ظهور دارد با او هم سخن می شود.

هیدگر تفسیر خود را با نظر کردن به «ائیون» (زمان یونانی میتولوژیک و ماقبل یونان فلسفی) در تفکر هراکلیتوس آغاز کرده، چنین می گوید:

«زمان در تفکر هراکلیتوس از نسبت میان وجود و اصل و بن و اساس و ریشه و بنیاد حکایت می کند و این ارتباط در ظهور وجود است که در هر دوره از تاریخ چیزی دیگر می گوید و زمان هر دوره زمان دیگری می شود، آنگاه که وجود ندا به ما می دهد خود را روشن می کند و با روشن کردن خود به زمان نظام می بخشد که در آن موجود بتواند ظاهر شود و تاریخ نیز از این ظهور وجود متحقق می شود.»

هیدگر جمله هراکلیتوس را با توجه به همین مطالب تفسیر می کند، او جمله معروف هراکلیتوس یعنی: «زمان (دهر) کودکی است نرد می بازد، سلطنت به کودک تعلق دارد.» را بدین گونه برمی گرداند: «بخش وجود کودکی است که بازی می کند، مشغول بازی با مهره هاست، از آن کودک است این سلطنت». سپس هیدگر

سلطنت این کودک را به معنی «ارخه» یعنی آغاز و مبدأ تعبیر می‌کند و آغاز را به معنی بن و اصلی که حاکم است و صورت بخشنده، یعنی به عبارت دیگر «وجود برای موجود». خلاصه این که غرض از کودکی که بازی می‌کند همان بخش وجود است پس زمان بخش وجود است. این زمان که بازی است متعلق به تفکر ماقبل فلسفه یونان و غرب است، در فلاسفه بعدی یونان چون افلاطون و ارسطو، زمان با اینکه ادواری است این جلوه رازوارنه میتولرژیک را ندارد، بنابر عقیده افلاطون در کتاب «تیمائوس» در صفحات 37c - 38a زمانی که از انقلاب گردش افلاک سماوی انتزاع می‌گردد خود تصویر متحرک ابدیت ثابت است و این زمان نسبی چون انعکاس زمان ابدی است از این رو به صورت ادواری جلوه می‌کند که دائم در گردش است و در نتیجه، تحول کائنات و همچنین مدت جاری در این عالم کون و فساد به صورت ادوار منظم و بر طبق تسلسلی پایان ناپذیر جلوه می‌کند که طی آن موجودات پدید می‌آیند، فنا می‌شوند و از نو احیا می‌گردند. برخی از متفکران پایان عصر باستان چون فیثاغورثیها و رواقیان و دیگران معتقدند که نه فقط ما حاصل جمیع موجودات همچنان باقی می‌ماند - بدون آنکه چیزی از آنها بکاهد یا چیزی به آن بیفزاید - بلکه در درون هر یک از این ادوار همان وقایع ادوار آینده بالضروره پدید خواهند آمد؛ هیچ حادثه‌ای بی سابقه نیست (مثلاً مرگ سقراط) بلکه اتفاق افتاده، می‌افتد و خواهد افتاد. در این میان ارسطو به بازگشت ابدی انواع قائل است.

چون طی گذشت زمان اتفاق نویی رخ نمی‌دهد به این سبب یونانی به تاریخ بی‌علاقه است، دنیای بی اعتبار کون و فساد توجه فیلسوف یونانی را که معطوف به حقایق ازلی - و به عبارت صحیح تر

مفاهیم ثابت - بود چندان به خود جلب نمی‌کرد، و چون از طرف دیگر، وقایع جهان در دایره‌ای ظاهر می‌شوند که تمام نقاط آن می‌توانستند هم آغاز هم میانه و هم پایان باشند، و نسبت به یکدیگر هرگونه تقدم و تاخر. از این رو در یونان متافیزیک هیچ نقطه عطفی نیافتند که بر اساس آن بتوان گذشته و آینده تاریخی را بیان کرد.

به هر تقدیر زمان در منظر تفکر متافیزیک یونانی مربوط به نظام کیهانی بوده و از لحاظی اثر و تجلی آن به شمار می‌رفت. این نظام را یونانیان کاسموس *Cosmos* می‌خواندند که هم معنی نظام را القا می‌کرد و هم معنی کیهان را. در نظر آنها این نظام انعکاس نظام الهی است و برای برخی از یونانیان پسر خداوند به حساب می‌آید. بنابراین دین و تفکر یونانی از اواخر عصر افلاطون تا پانگانیسم *Paganism* یعنی عصر شرك آمیز قبل از ظهور مسیح، رنگی کیهانی *Cosmique* به خود می‌گیرد.

دوشادوش شگفتی‌هایی که یونانیان متأخر در قبال این نظام احساس می‌کردند، نوعی غم و خستگی و اضطراب و همچنین عجز مشاهده می‌شود، زیرا این نظام خلل‌ناپذیر همواره می‌آغازد و هیچ چیز در اصل تغییر نمی‌کند و چیزها همیشگی و همانند بوده‌اند. زندگی ما امری استثنایی نیست بلکه ما هزاران بار بوده‌ایم و هستیم و باز خواهیم بود و این تناسخ‌ها و این دگرگونی‌ها همچنان تکرار می‌شوند و پایان ندارند. اجرام سماوی و نظام نجومی، تغییری در اصل نمی‌کنند و سرنوشت همگان^۱ تعیین می‌کنند و این تقدیر بر آدمیان سنگینی می‌کند. بنابراین چون قوانین حاکم بر هیئت نجومی عالم تغییرناپذیر، و نظام کیهانی فناپذیر است، بهترین راه این است که انسان بدان تن دردهد و همه چیز را بپذیرد و در عاقبت جهان،

توهم و خواب و خیالی نداشته باشد. تنها راه تلطیف این احساس نیست‌انگاران برای یونانیان استمداد از ابداع شاعرانه و تخیلی هنرمندان و کاتارسیس (پالایش نفسانی) ناشی از آن بود.

اگر در آغاز فلسفه یونان، به قول هیدگر زمان داده وجود است در پایان دوره تفکر یونان این زمان مبدل به ظرف گردش ایام نظام ملال انگیزی می‌شود که در پس گردشش هیچ بشارت تازه‌ای ندارد مگر تکرار و وقایع همیشگی. مجادله و کشمکش سن آوگوستینوس با فلاسفه یونان، نشان دهنده کشمکش بین دو دید زمان‌دوری یونانی و زمان معادی مسیحی است. سن آگوستینوس یکی از کسانی است که با طرح شهر خدا و شهر شیطان با زمان معادی دینی و عهدی مسیحی در حقیقت به جنگ زمان نیست‌انگاران در تلقی تفکر متافیزیک یونانی رفته‌است؛ زمان برای او مخلوق خداوند است.

در مقابل تفکر دینی اولریوس آوگوستینوس، فلاسفه یونان معتقد به ادواری هستند که اشیاء در آن همواره به همان صورت تجدید و تکرار می‌شود، آوگوستینوس در مقابل آنها راه مستقیم زمانی (معادی) را طرح می‌کند، و در برابر تکرار ابدی و بیجان و کشنده یونانی، سخن از تازگی دین مسیح به میان می‌آورد و بر ضد گردش ادواری زمان، سعادت مؤمنی را به رخ می‌کشد که دایره زمان را شکسته است و سرانجام اشاره به واقعیت استثنایی و معجزه‌آسای عیسی مسیح می‌کند که براستی یکبار برای همیشه برای گناهان بشر مرده است.

اما مسئله مکان در تفکر میتولوژیک این مکان مانند مکان متجانس هندسی فونکسیونل یعنی نقطه‌هایی که در یک جا گرد هم آمده و فقط در حکم چیزی سه بعدی باشد نیست. در مکان قدسی

میتولوژی هر نقطه‌ای و هر عنصر موجود در مکان، رنگی مثالی، ملکوتی و معنوی دارد، هر مکان محل ظهور و تجلی نیروهای اسرارآمیز است، و در کل محل ظهور امری قدسی. در این مکان نسبت شئی به فضایی که این شئی اشغال می‌کند مرموز است. مکان در چنین حالتی مظهر یکی از ساحات کلّ است و تمام مکان طبق طرحی که در مرکز این فضا مستتر است نظام می‌یابد، هر بخش فضا مظهر فضای کل است و در دل هر ذره فضایی، آفتابی است. جمع کل فضا به انضمام کائنات و افلاک براساس طرح و نمونه‌ای خاص ساخته شده و این طرح ممکن است در معیار کیهان جلوه کند و هم در فضای کوچکتر. از اینجا در همه بخشهای مکان اساطیری یک طرح ازلی منعکس است و این طرح خود انعکاس صورت نوعی و ارکتیپ میتولوژیک است. در جهان میتولوژیک یک تطابقی میان انسان و جهان برقرار است. از اینجا هر عمل انسان و هر رفتار او به منزله بنیانگذاری صورت نوعی موجودات (آرکتیپ) در میت است و فضای مثالی محل وقوع و مظهر تجلیات صورت نوعی در مرتبه دیگری است.

به تعبیر نجم‌الدین رازی در «عالم کبیر» عالم مثال خیال منفصل به منزله خیال در عالم صغیر انسانی است. بدین معنی ارکتیپ و نقش عرشی در عالم خیال متصل بشری، صورت خیالی به خود می‌گیرد. از اینجا صورت خیالی مظهر ارکتیپ و صورت نوعی و عین ثابت در انسان است همچنان که انسان نیز مظهر ارکتیپ کلی انسانی (خورشید اعظم) است. این ارکتیپ با زبان رمزی و تمثیلی صورت خیالی در میت ظاهر می‌شود. صورت نوعی برای تحقق یافتن چنین صورتی را لازم دارد، از آنجا که صورت خیالی نیست و شس است و می‌تواند

نخستین مظهر عدم واسطه‌ای شود در زبان شعری و سپس فضای حیاتی و محیط زندگی را صورتی اسرارآمیز بخشد.

به هر تقدیر در میتولوژی ایرانی و چینی و مصری و هندی سخن از عالمی است که در خیال متصل خود را می‌نمایاند و با آن می‌توان به عالم خیال منفصل و مطلق اتصال یافت و از آنجا به عالم اعیان ثابت‌ه رفت. صورت متصل این عالم بی‌تردید عالم قصص است. از این ناحیه است که میت بیش از هر چیز دیگر به عالم بشری معنی و صورت و طرح می‌بخشد، طرحها و نقشهایی که در قصص در حکم رجوع به اصل (عالم اعیان و معانی) پی‌درپی تکرار می‌شوند و خود را به زبان رمز و تمثیل حکایت می‌کنند. این صورتهای نوعی که خود را به واسطه صور خیالی در وجود انسان می‌نمایاند، با ظهور یونان متافیزیکی مورد غفلت قرار می‌گیرند. میتی که یاد حضوری ارکتیپها و سرگذشت تاریخ قدسی و نمونه‌های ازلی و ابدی رازگونه و به تعبیری سنت قدسی یا مینوی اصیل یا آغازین است، افسانه و وهم و تاریخ دروغین انگاشته می‌شود و لوگوسی که سخن با وجود و اصل و مبدأ عالم و آدم بود، به گفتار مطابق عقل تفسیر می‌شود. گرچه در یونان متأخر، میت به صورت یاد حصولی پریشان و آشفته و به همان معنی کلمه قرآنی اساطیر و امانی در می‌آید، اما با آمدن عقل یونانی صورت اسطوره‌ای میت نیز مورد انکار قرار می‌گیرد و با ظهور فلاسفه و تفکر جدید غرب بالکل به صورت بقایای دیرینه مورد مطالعه علم باستان‌شناسی در می‌آید.

ساحت انتولوژیک (وجود شناسانه) ارکتیپ در عرفان ابن عربی همان عالم اعیان ثابت‌ه است که در مرتبه واحدیت طبق نظامی واحد متحقق و متعین می‌شود. کل عالم اعیان که در زمان و مکان باقی

متحقق است، عکس حق در آینه عدم است، این عکسها که واسطه میان جهان هستی و نیستی اند از جهتی کثرت و از جهتی وحدت پیدا می‌کنند، متفکر در ساحت میت و قصص به عالم ارختیوس، که در ساحت عدم مکان باقی مقرر است، نزدیک می‌شود و با سیر به فضای عالم اعیان و انس با عدم.

این سیر و سلوک، به مدد الهامات و مواجید قلبی که مرکز تجلیات وجود قدسی است و عالم اعیان در آن متجلی، حاصل می‌شود. قلب در همه ادیان مرکز القاءات غیبی در عالم صغیر است. صور نوعی و ثابتات ازلی اشیاء و امور خود را در این عالم می‌نمایانند و به واسطه زبان رمز و اشاره و صورت خیالی محاکات و ابداع می‌شوند. از این جاست که عرفا صورت خیالی را نحوی مشاهده و شهود عالم غیبی دانسته‌اند، در این صورتهای خیالی اصل موجودات یعنی وجود حقیقی موجودات خود را به نمایش می‌گذارد و در حقیقت عالم معقول در صورت محسوس متحقق می‌شود، در چنین مقامی است که کشف حجاب از راز هستی می‌شود و انسان از ظاهر به باطن می‌رود، زیرا صور خیالی جلوه محسوس عالم نامحسوس است.

حال به یکی از اولین نقوش و صور نوعی و اعیان ثابته در صورت خیالی می‌پردازیم. ازلی‌ترین و مرکزی‌ترین این نقوش عرشی در معارف و مآثورات هند عبارت است از ماندالا. کلمه ماندالا به سانسکریت یعنی دایره و منظور از آن دایره سحرآمیز است. بنابه روایت قصص هند و بودایی، نحوه پیدایش ماندالا مربوط به راز هستی و تجلی غیبی است. ماندالا یا دایره، به مثابه نخستین سمبل صورت ازلی که با صورت خیالی ماندالا در عالم به ظهور می‌رسد، با تصاویر چهارگانه خود، تاریخی بسیار مفصل دارد و در ادیان گوناگون

و تمدنهای مختلف ظاهر می‌شود. این صورت خیالی خاص خواه به صورت ماندالاها و خواه به صورت تصاویر چهارگانه به انواع و اقسام اشکال در می‌آید مانند گل، صفحه‌ ساعت، باغی با فواره‌ای در مرکز، میزی که چهار صندلی دورش قرار گرفته، چهارستون، چرخ هشت پره خورشیدی که اشعه فروزان از آن جدا می‌شود، چهارفصل و غیره. انواع و اقسام ماندالاها را در هنر شمایل نگاری تبتی و بودایی نیز می‌بینیم. در هند ساده‌ترین صورت ماندالا معروف به مانتراست. مانترا در اصل آلت تمرکز معنوی و مراقبه فکری است و موجب تمرکز فکر انسان زاهد می‌شود. بیشتر ماندالاهای مسیحی، مسیح را در مرکز یک دایره و چهارتن از حواریون را در چهار جهت فضا نشان می‌دهند.

ماندالا نقش جهان است که به انواع و اقسام گوناگون جلوه می‌کند و اغلب به صورت تصویری است که چندین دایره متحدالمركز دارد و در میان آن مربعی است که چهار دروازه دارد و هر دروازه به یکی از چهار جهت فضا گشوده شده است، در داخل هر مربع چهار مثلث است. مانترا تصویری هندسی است که از دایره تشکیل یافته و در داخل چهارگوشی قرار گرفته، این مربع چهار در دارد، و هر یک به یکی از چهار جهت فضا باز است و با سایر علامات ماندالا و مانترا نقطه جمع اضداد است، ماندالا و مانترا به معنی حقیقی لفظ، سمبل تلقی می‌شوند. اگر سمبل را مشتق از فعل سمبالین بدانیم که به معنی جفت کردن و بهم پیوستن است، انسان اساطیری با اتصال به مرکز ماندالا که مظهر مرکز هستی است به مرکز هستی یعنی عرش (arche) راه می‌یابد. عرش واسطه اتصال به مبدأ عالم و آدم است؛ همین مرتبه هستی در تفکر عرفانی هند و اسلام حجاب وجود حق تلقی می‌شود،

در تفکر چینی خلأ چنین مرتبتی دارد. انسان با اتصال به مرکز ماندالا که سمبل نظام هستی است و مرکز آن که سمبل مرکز این نظام و مبدأ آن است می تواند به مرکز عالم پیوندد و از زمان کرانمند فانی به زمان بیکران باقی برود.

اما در میتولوژی های ایرانی عالم ارکتهیها و اعیان ثابت در صورت خیالی خورنه (در شمایل نگاری فره ایزدی) ظهور می کند که محل آفرینش و صدور و قرار ایزدان، سروشها و جاویدانان (قدسیان) و دین زرتشت است. این اقلیم و عالم، اقلیم و عالمی سوای اقلیم و عوالم مملکی است. خورنه همان بهشت است که در فارسی باستان به آن «پائیری دائزا» می گفتند. این نقش عرشی به صورتهای مختلف طرحهای مرکزی در آمده است.

در زمانی که به سخن نیچه همه خدایان اخلاقی و متعالی در آن می میرند و خدایان ارزش انگاشته شده نابود می شوند و جایشان را خدایی دیگر پر نمی کنند مگر انسان متدانی و وجود نفسانی بشر و قیل و قال بی سرو ته ای که در حوزه های مختلف فلسفه در باب صور نوعی صورت می گیرد. بدین سان با سیطره تام و تمام عقل جزوی اعداد اندیش صورت خیالی نیز عین توهم و اصغات احلام انگاشته می شود. با رفتن خیال و تمثیل قدیم و محدودیت قوه خیال و اسارت نفسانی آن در خدمت قدرت تکنیکی بشری، معنویت گذشته میتولوژی زدوده می شود.

این فراموشی همان طوری که اشاره رفت با غفلت از حقیقت متعالی صورت خیالی و ارکتهیهای پریروزی آغاز می شود. و در این میان یونان متافیزیک باکسنوفانس (در حدود ۴۷۰ - ۵۶۵) آغازگر آن می گردد. او نخستین کسی بود که تفسیرات اساطیری هسیودوس را از

خدایان نقد و طرد کرد. یونانیان بتدریج تمام معنی یا حتی ارزش اخلاقی، دینی و ماوراء طبیعی را از کلمه موتوس *Mutos* به معنی قصص و تاریخ و یاد حضوری اصل و مبدأ زدودند و پالودند. در نتیجه میت را هم در مقابل لوگوس *Logos* به معنی سخن مطابق عقل قرار دادند و هم بعداً معنا مخالف *Historia* (تاریخ و یاد حصولی) از آن مراد کردند و سرانجام به معنی هر چیزی که نمی تواند واقعا وجود داشته باشد، تعبیر شد و چیزی، جز خیالبافی بی پایه افسانه وار انگاشته نشد. همان میتی که برای رفتار و سلوک آدمی الگوهائی مقرر می داشت و از این رهگذر به هستی او معنی و اعتبار می بخشید، دیگر حقیقت قدسی خود را در مقابل عقل جزوی از دست داده بود و در دنبال آن جدائی انسان و مبدأ قدسی تفکر قدیم و قدسیان رخ می دهد.

بنابراین در افق دید عقل حسابگر یونان وجود قدسی مستور می شود اما متفکران و شاعران حقیقی با اصالت عقل یونانی مقابله می کنند زیرا می دانند که صورت خیالی و تخیل ابداعی راز و رمزی است که نامحسوس در آن جلوه محسوس دارد. حتی آخرین نحل شورشی تفکر جدید غرب که خود قیامی در مقابل عقل آپولونی عصر روشنایی است، هر چند نفسانی، فریادی در مقابل نظم و عقل شیطانی جدید معنویت زدار تلقی می شود. جهان جدید تا قرن هجدهم جهانی آپولونی و راسیونالیسم تفکر غالب در آن بود. اما با بحران تفکر و فرهنگ جدید و مقابله آخرین جریانها و نحله های فلسفی، هنری و سیاسی که حکایت از پایان تفکر جدید می کند، فروپاشی راسیونالیسم آغاز می شود. در این عصر است که شوریده سری چون نیچه فریاد برمی آورد و پایان نیهلسم منفعل غربی را در

آینده اعلام می‌کند.

به هر تقدیر در عصر حاضر دوباره بشر متوجه تخیل ابداعی شاعرانه شده است، و صورت نوعی قدیم در تفکرات و تأملات انسانی من جمله فلسفه تاریخ دوباره مطرح می‌شود (هیدگر، وبر، اشپنگلر و دیگران). اگر امروز سخن از فائوست در میان است، درحقیقت اشاره است به صورت نوعی فرهنگ غرب (یعنی قدرت)، غرب همین تفکر پرومته را به عنوان صورت ازلی فرهنگ غرب مطرح می‌کند، که خود نحوی توجه به صور نوعی و ارکتیپها در صورت متدانی است. به هر حال امروزه در مباحث عده‌ای از علمای تاریخ و علوم انسانی به صور خیالی منجلی در ارکتیپهای ازلی توجه شده است. در تفسیر این عالمان صور نوعی خود را در نقشها و قالبهای خاص به نمایش در می‌آورند.

با سیر فرهنگ جدید به جای صورتهای نوعی قدیم، صورتی دیگر در کار آمده که در حقیقت صورت برهوت زده نفسانی است. به قول فیلیپ شرارد هر چه انسان در خود می‌جوید با صورتهایی مواجه می‌شود که در حقیقت جز تجلیات نفس اماره چیزی نیست و غفلت انسان از صور خیالی حقیقی مانع اتصال به اصل باقی شده است و این غفلت، غفلت از تفکر میتولوژیک اصیل یعنی تفکر حضوری است که همسنگ تفکر دینی است، ازان روکه در رجوع به اصل ثابت، بین میتولوژیها و ادیان همزمانی وجود دارد و راز گونگی در جهاتی موجب وحدت آنها می‌شود، گرچه ممکن است دین و میتولوژی صور مختلف و تباین ذاتی پیدا کنند، ولی طریقت تفکر در هر دو رجوع حضوری به باطن و اصل ثابت حقیقت می‌کند.

خلاصه اینکه حوادث خارجی در میتولوژی به منزله مظاهر

حقایق ازلی است و انسان ظهور این آرکیپهای ازلی را در مراتب وجود که طرح می‌اندازد مشاهده می‌کند.

پس از تحولات تنزلی میتولوژی د، فرهنگ یونانی ارکتیپ (به یونانی ارخئوس توپوس) تاریخ دیگری در فرهنگ غرب پیدا می‌کند که به نحوی با تعالی آن همراه است. در فلسفه فیلون اسکندرانی این لفظ به «صورت الهی» تعبیر می‌شود، و در رساله هرمسی خدا را «نور ارکتیپی» می‌نامید. در فلسفه «آوگوستینوس قدیس» گرچه کلمه ارکتیپ نیامده ولی مفهومش مستتر است، وی آن را چنین شرح می‌کند: «ایده‌هایی که خود صورت نگرفته‌اند ولی در عقل الهی موجودند.» از اینجا می‌توان گفت که ارکتیپ در نظر آوگوستینوس بی‌شباهت به معنی اعیان ثابت در تفکر اسلامی نیست. از این رو باید برای ارکتیپ چون اعیان ثابت حقیقت پیشین قائل شد.

ارکتیپ در حقیقت فی نفسه ناپیداست و آنچه ما از ساحت کلام آن به میراث می‌بریم جنبه صورت بخشی ارکتیپهاست. ارکتیپ در قلمر و کلام با رمزو سمبل و صورت خیالی به ظهور می‌آید، زیرا سمبل و صورت خیالی در اصل صورت مشهود ارکتیپ است که خود نامشهود است. و از اینجا ارتباط بین ارکتیپ و تمثیل و استعاره روشن می‌شود، این ارکتیپها خود آینه حق هستند و تمثیل و تخیل ابداعی و صورت خیالی حکم واسطه را دارند.

هیدگر، با توجه به زبان و تفکر خاص خود، درباره رابطه میت با لوگوس و منه موزینه (خاطره ازلی) مطالبی را طرح می‌کند، در منظر تفکر او لوگوس، میت و وجود به هم مربوط هستند. هیدگر، لوگوس و میت را به صور مختلف با وجود مرتبط می‌داند، در فلسفه پارمنیدس نیز لوگوس و میت به یک امر اطلاق می‌شد و هر دو به خاطره ازلی

بازگشت می‌کرد، توضیح اینکه خاطرهٔ ازلی را در میتولوژی یونان منه موزینه می‌نامند و این خاطره ازلی مادر فرشتگان الهام بخش هنرها یعنی موزهاست. به نظر هیدگر تاریخ وجود همان دادهٔ وجود است، در هر دوره وجود متجلی می‌شود، از اینجا هر بار چیز دیگر می‌گوید یا به عبارت دیگر، وجود هر بار به اسم دیگری متجلی می‌شود. از آغاز تفکر غرب در دورهٔ ما قبل متافیزیک یونانی و عهد دانایان وجود به اسمی ظهور می‌کند که لوگوس و میت نخستین مظاهر آند زیرا در آن زمان تفکر از حقیقت وجود دور نیست و وجود علی‌رغم استتار، هنوز منشاء فیاض تفکر بوده‌است و انسان به حقیقت نزدیکتر. از اینجا است که ملاحظه می‌شود هنوز ساحت تفکر حضوری غالب است و هنوز حجاب عقل یونانی سراغ بشر نیامده‌است، بنابراین دیرینه‌ترین نحوهٔ ظهور وجود در تفکر غرب عبارت از کلام ابداعی میت است البته همان طوری که اشاره رفت میت اختصاص به تفکر غربی ندارد در کنار ادیان شرق، میتولوژی نیز خود را می‌نمایاند.

اما ظهور میتولوژی ممسوخ (اساطیر) نقطه‌ای آغازین برای یک تحول است در این تحول تفکر به ساحتی دیگر می‌رود و انقلاب پیدا می‌کند. محل این جهش تاریخ تفکر غرب است که انسان اتصال به مبدأ دیگری پیدا می‌کند. در این جهش نحو جدیدی از تفکر ظهور می‌کند که دین نیست.

حال به خاطرهٔ ازلی یعنی منه موزینه چون منبع فیاض میتولوژی می‌پردازیم، در اساطیر یونان منه موزینه الههٔ خاطره و حافظه است او مادر فرشته‌های الهام بخش هنر و دانشهاست. منه موزینه در میتولوژی یونانی دختر آسمان و زمین و نامزد زئوس است. بازی، موسیقی، رقص و سحر به منه موزینه یا خاطرهٔ ازلی تعلق دارد،

منه موزینه از حال و آینده بشر خبر دارد ولی مهمترین وظیفه‌اش این است که بودها را به روشنایی ابدیت برساند، غرور شاعر باستان در این بود که با تذکر این خاطره و سرودن پیام آن به زندگی جاوید راه می‌یابد و این کار فقط ناشی از قریحه شاعرانه او نیست بلکه در حقیقت بودی به سوی او می‌آید و او را روشن می‌سازد. بسیاری چیزهایی که در خاطره ازلی بظاهر فراموش شده محسوب می‌شوند و منتظر کلامی هستند که به آنها «بود» ببخشد. برای شاعر روشن است که این موجودات ازلی هستند و ماهیت و حقیقت ثابت دارند و از حیات الهی برخوردارند.

به همین مناسبت شاعری موسوم به ساپو می‌گوید: «در خانه‌ای که به خدمت فرشتگان الهام بخش مشغولند نالیدن مجاز نیست و چنین کاری در شأن ما نیست.» تمام اقوام قدیم جهان خاطره ازلی را که حافظه جمعی نیز محسوب می‌شده گرامی می‌داشتند، آیین نیاکان نیز بر همین اصل استوار بود زیرا حیات قدسیان و یادگار نیاکان و وقایع ازلی و میتولوژیک همه در بطن این خاطره محفوظند و آدمی می‌توانسته با توسل به آداب رمزی، خاطره این موجودات ازلی را در دلش احیا کند.

حال پس از مقدمات فوق قدری به ادبیات و فرهنگ میتولوژی و بعد اساطیری می‌پردازیم که براساس این مبادی تکوین یافته‌اند.

گفتیم که میتولوژی همان تفکر حضوری ما قبل یونانی است، میتولوژی اولین ظهور وجود در تفکر عربی است و در شرق به همراه ادیان توحیدی به ظهور رسیده است، و گاهی در صورت انحطاط اسطوره شده‌اش به اخلال در تفکر دینی می‌پردازد مانند اسرائیلیات در اسلام که یکی از صور این نحوه تفکر انحطاط یافته است و در قرآن

به آن اشاره رفته است: «ان هذا الأساطير الأولین»، و «اذا قيل لهم ماذا انزل ربکم قالوا اساطیر الاولین». از مطاوی آیات فهمیده می شود که مخالفین اسلام را اساطیر الاولین خوانده اند و در جایی قرآن، تورات را در زمره اساطیر و امانی دانسته است.

بنه هر تقدیر میتولوژی معرف یکی از ساحتهای شناسایی حضوری انسان در ادوار تاریخی است که بشر تحت غلبه این ساحت، تلقی خاصی از عالم و آدم و مبدأ عالم و آدم داشته است. این تلقی گاه در مقابل و معارض با سایر تلقی ها در یک دوره است ولی همواره یک قسم تلقی وجه غالب می شود. اصولاً در گذشته وقتی به ادبیات جهان باستان صرف نظر از فرهنگ و ادب الحق دینی که از سنخ سایر فرهنگها نیست، نگاه می کنیم ادبیاتی غیر از ادبیات میتولوژیک و اساطیری نمی بینیم از «ایلیاد» و «ادیسه» یونانی تا «مهاباراتا»ی هندی همه در زمره میتولوژی هستند.

با توجه به رابطه لغوی میت و اسطوره می توان بخشی از قصص باقی مانده را اسطوره دانست، در فرهنگهای اسلام غالباً میت را با اسطوره یکی گرفته و به غلط یکی انگاشته اند از اینجا که اسطوره از ریشه سطر به معنی نوشتن گرفته شده، راغب اصفهانی در مفردات اسطوره را به نوشتن غلط تعبیر کرده است. اما این برداشت غلط است، اسطوره اساساً لغت سامی و عربی نیست. در قرآن کلماتی وجود دارد که ریشه عربی ندارند به نحوی که سیوطی خود در کتاب «الاتقان فی علوم القرآن» بحثی دارد راجع به کلمات غیر عربی که در قرآن به کار رفته است. فی المثل طاغوت از کلمات و لغاتی است که اصلاً لغت عربی نیست و در واقع از ریشه طغی نیامده است.

حال با این اوصاف اساطیر از چه ریشه است؟

اساطیر اصلاً واژه‌ای یونانی است و یونانی آن *Historia* است. کلمه *History* انگلیسی از همین است که به معنی وقت‌یابی است. استاد دکتر سیداحمد فردید، در ترجمه اساطیر، تعبیر «یاد حصولی» را آورده‌اند، با این قید که اسطوره یاد حصولی آشفته است. از اینجا تاریخ حصولی هم معنی حکایت پریشان و دروغ ترجمه شده است. لوگوس را نیز به «کلام» (کلام مقدس یا کلام الهی) و «کلمه» معنی کرده‌اند، اما استاد فردید با همسخنی با هیدگر، میت را به «یاد حضوری» و لوگوس را به «سخن با وجود» تفسیر کرده‌اند. معنی کلام در هر دو به نحوی مستتر است، زیرا در هر دو، یاد حضوری وجود و سخن با وجود با کلام و کلمه متحقق می‌شود. و با کلام است که پوشیدگی آشکار می‌شود و در حقیقت با لوگوس و میت (کلام) راز عالم انکشاف حاصل می‌کند. بنابراین بشر در ورای میت رازهایی را مشاهده می‌کرد که با اساطیر مستور شده و زمانی که باطن میت پوشیده می‌شود میت به اسطوره تبدیل می‌گردد و چون داستانهای تخیلی بنظر می‌رسد تا آنجا که فلاسفه یونانی بالتمام آن را دروغ تلقی می‌کنند.

اما نسبت میان میت و هیستوریا؟

گفتیم که هیستوریا به معنی یاد حصولی است و در مقابل میت که به معنی قصص، تاریخ و کلام مقدس است، قرار دارد. هیستوریا تاریخی است محل صدق و کذب، در سیر تفکر غربی پس از سقراط «تاریخ مقدس»، ترکیبی از اخبار راست و دروغ انگاشته می‌شود و در مقابل، هیستوریا، تاریخ واقعی و حقیقی این جهان تلقی می‌گردد. در این مرتبه حکایت از مبدأ قدسی موضوعیت ندارد، بدین معنی تاریخ زمینی و بشری و زمان فانی اصیل پنداشته می‌شود و این ناشی از

مبانی و اصول تمدن غربی است که عبارت است از اومانیسیم و لوازم آن، که عبارت است از سیطره و قدرت استیلاست و تفرعن نظری و عملی.

قبل از این، کلام با رمز و راز و به پیدایی آوردن و ظهور بطون ارتباط داشت و به تعبیری فرهنگ و ادب انسانی در ادوار تاریخی به نحوی با کلام و کلمه تلازم پیدا می‌کرد، و با کلام بود که رازهای عالم از عمق به سطح می‌آمد و از افقهای دور در منظر نظر آدمی آشکار می‌شد. از همین معناست که عرفای اسلامی (ابن عربی و قونوی و فرغانی و جندی و ...) مباحثی عمیق در باب کلام و کلمه و کتاب داشته‌اند و از هفت کلام و هفت کلمه نام برده‌اند. ابن عربی هرفص از فصوص را به کلمه‌ای که در کلام پیامبری ظهور کرده تخصیص داده‌است. بعضی کلمات چونان کلام حضرت آدم است که از نظر ابن عربی چشم انسان است و کلام حضرت ابراهیم «قلب» و کلام عیسی «روح» است. از اینجا ملقب به روح‌الله و کلمه‌الله (کلمه من ربّک) و آخرین ظهور حقیقت و وجود، در کلمه محمدی است که در آن حقیقت انسان است ظاهر می‌شود، همان کلمه‌ای که به حقیقت محمدی تعبیر شده‌است. به هر حال بشر با میت و کلمه و کلام از ظاهر به باطن می‌رود و حقایق ازلی برایش انکشاف حاصل می‌کند، پس به جهانی پر از راز و رمز قدم می‌گذارد و به لقا مبدأ عالم و آدم می‌رسد و به سیر در بنیان و مبدأ می‌پردازد و برای تطبیق رفتار خود بر مبنای الگوها و اسوه‌های ازلی که از مبدأ فرا می‌گیرد، سعی می‌کند. تفاوت الگوها و ایده‌آل‌های (ارکتیپ‌های) نظام میتولوژیک با مدینه فاضله و اتوبی در این است که اولی در آغاز تکوین عالم تحقق یافته است و ثانوی در فراوی انسان است، به علاوه انسان میتولوژیک

همواره در ساحت حضور میتولوژی به نحوی انضمامی سکنی می‌گزیند حال آنکه اتوپی به آغاز دوره متافیزیک و تکوین انتزاعیات فلسفی مربوط است.

به هرتقدیر میت در پشت ظواهر حقایق را می‌جوید و پرده‌ها را می‌خواهد کنار بزند و حقیقت نهفته را آشکار کند. بدین سان آدمی به سیری از ظاهر به باطن با حضور شاعرانه فراخوانده می‌شود. اما سیر از ظواهر اشیاء به ارکتیپ یعنی صورت نوعی ازلی و اصلی اشیاء با بسط تفکر حصولی متافیزیک یونانی که از انقلاب علم حضوری (اساطیر) یونانی حاصل شده بود، به پایان می‌رسد. میتولوژی به اسطوره و یادهای آشفته حصولی و به یک معنی تاریخ دروغین تبدیل شده و ارج و قدرش از هیستوری و تاریخ و یادگار حصولی نیز متنزل گردیده بود. در حقیقت در عصر حماسی و تراژدیها، قدسیان مستور شده بودند و شرک یونانی روح دینی عصر را گرفته بود، و بینشی سطحی از عالم و ماوراء آن مستولی گشته بود. در این زمان یونانی خود را جدای از میتولوژی گذشته احساس می‌کرد و بالتبع پرسش حصولی از حقیقت میتولوژی و از حقیقت هر امری غالباً پس از جدائی از آن آغاز می‌شود.

این جدائی که در یونان واقع شد در حقیقت در پی انقلابی بود در معانی و اسم‌الاسم و همان طوری که بارها گفتیم دراسم؛ مانند هر حقیقت و امر تاریخی، اسماء الهی در هر دوره مظاهر خاص خود را در شعر شاعران و تفکر متفکران، فلسفه فیلسوفان، آثار ادبی ادیبان، سیاست سیاستمداران و هنر هنرمندان متحقق می‌کنند.

در حقیقت با آغاز متافیزیک یونانی نسبتی جدید با حق و خلق پیدا می‌شود که به تفکر یونانی اختصاص دارد. بسیاری از معانی

میتولوژیک به تعبیر تئودور اویزمان نشانه ناسوتی شده و این جهانی شدن امر لاهوتی است یکی از این معانی ناسوتی شده عقل بود.^۱ البته تئودور اویزمان مارکسیست، از این تعبیر قصد مذمت اندیشه لاهوتی و اهل لاهوت دارد.

عقلی که در میتولوژی یونانی مراد می شد با موضوع پیشگویی ارتباط داشت. به عقیده انسان این عصر شناخت آشیایی که آدمی نسبت به آنها جاهل بوده با این عقل ممکن می شده است اما این عقل منسوب به خدایان بود و پیکر آتنا خدای عقل را به صورت بانویی که پای او جغدی آرمیده، تراشیده بودند، جغد پرنده ای مقدس به شمار می رفت، شاید از آن رو که در تاریکی قادر به دیدن بود. بنابراین در میتولوژی ما قبل یونان عقل مانند هر فضیلت یا رذیلت برجسته دیگر مانند هنر و سیاست و حکمت موهبتی بود که قدسیان به پیشگویان و برگزیدگان دیگر بخشیده بودند، در کتاب اول «ایلید» هومر از «کالخاس» هانتف بزرگ چنین سخن می گوید:

«و سپس کالخاس پسر تستور و پیشوای پیشگویان ظهور کرد که از گذشته، حال و آینده امور آگاه بود. او از رهگذر هنر غیبگویی که آپولون به وی عطا کرده بود، سفاین و کشتی های یونانی را راه می نمود.»

اما این عقل در عصر متافیزیک یونانی از مقام لاهوتی و خدایی کهن خویش تنزل یافت. و نخستین متفکران و فیلسوفان بعد از سوفسطائیان و سقراط با هر گونه مفهوم قدسی کهن درافتادند و انقلابی در تفکر انسانی به وقوع پیوست. در این مقام فلاسفه پرسش از

۱. مسائل تاریخ فلسفه، تئودور اویزمان، ترجمه پرویز بابائی.

ماهیت عقل و دیگر معانی نویی کردند که بیگانه از سنت میتولوژیک و دینی بود از این پس سنن گذشته صورت ماده تاریخی پیدا کرده بودند. به هر حال گرایش کلی به سمت این جهانی شدن معانی لاهوتی منجمله خرد لاهوتی در این عصر آغاز می شود. در تفکر شهودی و شاعرانه دانایان ما قبل سقراطی هنوز این انحطاط و تنزل ظاهر نیست، در تفکر این دانایان هنوز گسستگی از عالم لاهوتی و دینی تحقق نیافته بود. مثلاً لوگوس در تفکر هراکلیتوس هنوز عبارت از همسخن شدن با وجود و توجه به ندای وجود و عمل هماهنگ با ندای وجود بود و این کلمه ها بعداً در فلسفه یونانی به معنی گفتار مطابق عقل تفسیر می شود. توجه به سنن دینی در هراکلیتوس در این عبارت دیده می شود که در مقایسه انسان و خدایان می گوید: «خردمندترین انسان از حیث خرد، زیبایی و سایر فضیلت ها، در مقایسه با قدسیان، میمونی مقلد بیش نیست».

با انقلاب متافیزیکی جدائی میان انسان و قدسیان و سپس قصص پیدا می شود. و بدین ترتیب تاریخ جدیدی آغاز می شود. هیدگر در کتاب «فلسفه چیست» طرح پرسشی در باب حقیقت فلسفه و از آنجا عقل دارد که انقلاب جدید را روشن می کند. او بارجوع به کلمات دانایان یونانی در می یابد که استفاده از لوگوس برای یونانیان قبل از متافیزیک از این حقیقت حکایت دارد که انسان هنوز با وجود و هستی پیوندی نداشته بلکه در درون آن موجود و خود نشان همان وجود بود، در منظر تفکر هیدگر کلمه لوگوس یونانی دال بر وحدت و عدم جدائی میان سوژه و ابژه - فاعل و مفعول شناسایی - و علم و وجود است، متفکران یونانی به این مسائل حضوراً و بی واسطه آگاه بودند و از این لحاظ فوق فلاسفه اند و تفکر نیز از چنین وحدتی

حکایت می‌کرد. به اعتقاد هیدگر در تفکر ما قبل سقراطی حقایق از طریق مکاشفه شهودی اولیه هستی متحقق می‌شد و حقیقت زبان نیز بدون واسطه در معنی لوگوس پدیدار می‌گردید، این معانی و حقایق در تفکر فلسفی و متافیزیک یونانی از دست رفت. از اینجا فلسفه به یک معنی در مقام بازگشت به هماهنگ کردن انسان با وجود و در پاسخ به ندای وجود بود. در فلسفه امری مورد پرسش قرار گرفت که در حقیقت شناخت ناپذیر بود.

اما آرای که هیدگر طرح می‌کند چه ربطی به قصص دارد؟ در نظر هیدگر، مکاشفه شهودی وجود در عالم متافیزیک رفع می‌شود و از این رفع به این نتیجه می‌توان رسید که میتولوژی باطن خویش را که عبارت بود از حضور قلبی از دست می‌دهد. و بدین ترتیب میان انسانها و میت جدائی می‌افتد. جدائی از میت‌ها پرسش از چگونگی و چرایی میتولوژی را برای متفکران یونان ممکن می‌سازد. و پس از این بود که ادیبان و فیلسوفان معانی میتولوژیک را با مفاهیم ناسوتی آمیختند. پرودیکوس، قهرمانان اساطیری را نمونه‌های اخلاقی دانست و اساطیر به عنوان عامل تربیت کننده و پرورش دهنده اذهان و افکار تلقی شد. و با ظهور سوفسطائیان انتقاد اخلاقی از اساطیر و میتولوژی قدیم گسترش یافت. در نزد کسانی چون خیلئوس و پینداروس، اساطیر و مضامین آن نمایشگر حالات روانی انسان و شرح آرزوها و یا ذکر ناکامیهای او بود.

سقراط پس از سوفسطائیان باور به اساطیر را مورد استهزاء و ریشخند قرارداد و بر سر مرگ آن جان باخت. چنانکه نیچه فیلسوف آلمانی می‌گوید: «افکار و تمایلات سقراط موجب مرگ میتولوژی شد». سقراط مدعی بود خرمگسی است که مردم را از خواب

می‌پرانند و این رسالت را خدایان به او داده‌اند.

از این پس بتدریج خدایان اساطیری را اشخاص عادی دانستند که به سبب اعمالی فوق‌العاده جنبه فوق بشری یافته‌اند. با این تنزل تلقی، موجودات اساطیری عامه مردم نیز جنبه افسانه پیدا کردند و این تا آنجا بسط یافت که خواص نیز دائماً به تفسیر آن پرداختند. در این باب نویسنده فرهنگ اساطیر یونان و روم می‌گوید:

«در قرن سوم قبل از میلاد اساطیر به طریق دیگری مورد توجه واقع شدند چنانکه فی‌المثل، رواقیون، اساطیر را برای درک حقایق درباره طبیعت و عالم مطالعه می‌کردند. در نظر آنها قصص صورت پیچیده و کنایت‌آمیزی از حقایق عقلی بود. زئوس دیگر فاتح و شکست‌دهنده تیتانها محسوب نمی‌شد. وی را عقلی عقل، نخستین محرک، غایت نهایی و ذات هستی می‌دانستند.

در سیر ادواری تاریخ پس از یونان در قرون وسطی میتولوژی به نحوی گاه در تعارض و گاه به عنوان مدد رساننده تفکر دینی وجود داشت. از آن جهت که یکی از خصوصیات میتولوژی جنبه غیب و نهان باوری آن بود. این دوره، دوره غلبه تفکر دینی غیب‌اندیشانه‌ای بود که دائماً در جدال با متافیزیک غیب‌گریز به سر می‌برد. به هر حال هنوز عقل لاهوتی غلبه داشت و در ستیز با عقل ناسوتی و فلسفه مشرکین یونانی رومی بود.

تئولوژی^۱ به عنوان صورت تلقیات تفکر دینی می‌توانست از این نزاع برکنار باشد. بدین لحاظ که به نظر متکلمان مسیحی از جمله توماس اکوئیناس تئولوژی از عالم لاهوت به عالم دنیوی نازل شده

۱. الهیات یا حکمت الهی مسیحی.

بود، در حالی که فلسفه یونانی - رومی در مقام صعود از عالم دنیوی و غیرروحانی به عالم لاهوت و مطلق بود. گرچه در این نظر محل نزاع وجود داشت اما به هر حال او و دیگر متکلمین، الهیات مسیحی را آسمانی و لاهوتی می‌دانستند، و فلسفه و الهیات - تئولوگیا (خدانشناسی) یونانی رومی را ناسوبی تلقی می‌کردند. حتی افلوپین نماینده واپسین فلسفه‌های سنکریستی اختلاطی و التقاطی یونانی را نیز با وجود اینکه در متکلمین مسیحی بسیار تأثیر گذاشته بود، زمینی و ناسوبی می‌خواندند و در تعارض با او نیز می‌کوشیدند.

اما با ظهور رنسانس و غلبه اصل الاصول تفکر دوره جدید یعنی اومانیسم بالکل و بالتّمام عالم غیب میتولوژی و دین مستور می‌شود، بالتّیجه میتولوژی غیب‌اندیش نیز با اومانیسم تأویل می‌گردد. براین اساس است که هگل می‌گوید: اسطوره نشانه ناتوانی روان است در استوار ساختن «خود» به طور مستقل. خود همان بشر است. با پیدایش فلسفه انحراف از میتولوژی که از چشمه فوق طبیعی و لاهوتی خود بهره‌مند بود پیدا شد و باز به قول هگل: «پیشگویی و غیب‌آگاهی جای خود را به خودآگاهی فرد متفکر و اندیشنده داد». نظریه هگل، فی الواقع بیانگر خود بنیادی دوره جدید و اصیل انگاشتن وجود انسانی است که در آن همه چیز رنگ نفسانی می‌گیرد و غیب نیز بالتبع فراموش می‌شود یا از وجهه نظر نفسانی انسان ملاحظه می‌شود اما یک نوع میتولوژی و اسطوره دنیوی شکل می‌گیرد که در حقیقت همان توهم بزرگ بشری یعنی پیشرفت تاریخی در افق زمان فانی و نجات و سعادت انسان‌ها در سایه

تکنولوژی است که به تعبیر هیدگر ذیل پرسش متافیزیکی از وجود حاصل شده است، پرسش تاریخی وجود که با ندای وجود و دعوت

او متحقق شده و این پرسش از وجود به پیدایی عصر تکنولوژی هسته‌ای و انرژی هسته‌ای منجر شده. فی الواقع بنظر هیدگر انرژی هسته‌ای که در بمب اتمی نهفته است، از گرایش برای شناختن حقیقت وجود ناشی می‌شود، حقیقتی که ادراک ناپذیر است. حال با این تفصیل در باب میتولوژی و ادبیات و فرهنگ میتولوژیک و دینی ما قبل یونانی به بررسی چگونگی و چرایی تحول فرهنگ ماقبل یونانی به فرهنگ فلسفی یونانی به عصر و دوره متافیزیک یونانی می‌پردازیم.

دوره ادب جهانی یونانی

دومین دوره تاریخی بشر که حجاب دوره فطرت است و شرق حقیقت، عقل و تفکر متافیزیک یونانی است. با مطالعه فلسفه‌ها و آثار یونانی دو هزار و پانصد ساله متوجه می‌شویم که در این دوره تفکر برمدار کاسموسانتريزم (مذهب جهان‌مداری: *Cosmocentrism*) یا کاسمولوژیسم (مذهب اصالت عالم: *cosmologism*) دائر است. بنابراین در این دوره مدار تفکر «عالم» است. عالم حکم اسم طاغوت را دارد. طاغوت یونانی، و خدایان پس مانده اساطیر و امانی و میتهای ممسوخ در حیاتی مکرر با نظام علی و معلولی ثابت در یک سلسله جهانی قرار گرفته‌اند.

ملاک حقیقت در این دوره انطباق فکر با خارج و واقعیت است. فرهنگ یونانی هم مکرر با نظام علی و معلولی ثابت عالم به تفسیر و بیان حقیقت می‌پردازد و واقعیات خارجتی را وصف می‌کند. بدین‌سان، با ظهور اسم طاغوت یونانی متفکران این دوره حقیقت را به مطابقت داشتن علم با واقعیت تعریف می‌کنند و با توجه به این

تلقی از حقیقت، فرهنگ و ادب یونانی عبارت است از مطابقت با واقعیت این جهانی که از سلسله مراتب موجودات جهانی به وجود می آید. در این تفکر اموری از قبیل نبوت و وحی آسمانی وجود ندارد.^۱

مبدأ عالم و آدم و تعبیرات امر و خلق، یا شهادت و غیب در کلمات قرآنی را نمی توان با مراتب وجود در فلسفه یونانی و فرهنگ یونانیت و تلقی متافیزیک زده های دوره اسلام و مسیحیت از عالم و آدم یکی دانست.

در تفکر یونانی سخن از خدای خالق و جهان فانی و مخلوق نیست. آنچه در یونانیت اصالت دارد قانون کلی نظام کیهانی و کاسموس یعنی جهان (*cosmos*) است و خدایان با سایر موجودات در این نظام تکوین می یابند. البته در آثار افلاطون به جهت وجود فرادش پیروزی که صورت معقول یافته است اثری از خدای اصیل مشاهده می شود هرچند به تعبیر هیدگر جلوه گاه آن تنزل یافته ولی در ارسطو و پیروانش که در سرتاسر دوره عقل زده یونان و روم و حتی قرون وسطی تفکر غالب است، از این خدای شبه دینی و ایدوس (مثال) یعنی عالم دیدار به معنی متعالی لفظ خبری نیست، جهان مجموعه ای است از موجودات ثابت و متغیر که متغیرات نیز در ادوار مکرر هفت هزار ساله تجدید می شوند (به عقیده ارسطو) و جایی

۱. با ظهور انقلاب اسلامی امید است که این نحوه دیده به قرآن که حقیقت آن ورای فلسفه و علم و حتی عرفان رابع در تمدن اسلامی است پس زده شود و انسان بدون حجاب ظلمانی علومات غربی به نظاره قرآن پردازد و قلبش آینه قرآن بر و محل رفت و آمد فرشتگان شود. چشم دل آدمی جلوه گاه صورت خیالی اسعظم باشد که در آن صورت خیالی عین مشاهده و مکاشفه است.

شاه نشین چشم من تکیه گاه خیال تست جای دعاست شاه من بی تو مباد جای تو

برای مبدأ و معاد دینی در این نحوه نظر و تلقی نسبت به عالم و آدم و مبدأ عالم و آدم مشاهده نمی شود.

همین نوع تفکر است که جدال با دیانت و حیانی را تلویحاً در آراء شاعران و فلاسفه‌ای از قبیل ابوالعلاء معری نشان می دهد. جدال میان معتزله و زنادقه و بعد اشاعره و متصوفه با فلاسفه و بالاتر از همه اینها مقابله ائمه اطهار (ع) با زنادقه‌ای که متأثر از افکار یونانی و اساطیر و امانی مندرس و پوسیده مصر و بابل و یهود و غیره بودند همگی نشانه‌های ستیز دائمی وحی با عقل یونانی است. وضع جدال چنان است که متکلمین در تاریخ مذاهب و فرق خود، آراء فلاسفه را در مرتبه اهواء و نحل آورده‌اند و آراء متشرعین از جمله فقها و متکلمین را از ادیان و ملل ذکر کرده‌اند^۱ کتاب «الملل و النحل» شهرستانی چنین است.

جدال با یونان زدگی در قرن چهارم و پنجم و ششم و هفتم به دلیل ظهور اشاعره که با یونانیت به جدالی سخت برخاستند به اوج خود رسید ولی آنها نیز به سبب دوری از ائمه اطهار (ع) و ماندن در ظاهر شریعت و توجه کمتر به باطن آن موفقیت چندانی کسب نکردند. و سرانجام به یونانیت از طریق آراء کسانی چون فخر رازی و دیگران به نحوی با صورت منطقی خویش در میان اشاعره نیز نفوذ کرد. علاوه بر آثار اهل کلام در شعر شاعران حکیم و عارف نیز، جدال ملل و نحل مشاهده شده است، سنایی در این مورد می گوید:

۱. مسئله حدوث و قدم و تقدم و تأخر عقل و وحی، منجمله مسائل مبدأ و معاد بیانگر تعارض ملل و نحل است که نمونه آن مسئله معاد شفا‌ی ابن سیناست. او به صراحت معترف به تعارض میان معاد فلسفی و معاد دینی است.

شراب حکمت شرعی خورید اندر حریم دین
که محرومند از این عشرت هوش‌گویان یونانی
برون کن طوق عقلانی به سوی ذوق ایمان شو

چه باشد حکمت یونان به پیش ذوق ایمانی
بعضی از ابیات یکی از قصاید خاقانی را از باب آن که نمونه‌ای از
عقاید مردم قرن ششم نسبت به فلسفه و فلاسفه است در اینجا نقل
می‌کنیم:

علم تعطیل مشنوید از غیر	سرتو حید را خلل منهید
فلسفه در سخن میامیزید	وانگهی نام آن جدل منهید

رحل زندقه جهان بگرفت	گوش همت بر این رحل منهید
نقد هر فلسفی کم از فلسی است	فلس در کیسه عمل منهید

مرکب دین که زاده عرب است	داغ یونانش بر کفل منهید
قفل اسطوره ارسطورا	بر در احسن الملل منهید
نقش فرسوده فلاطن را	بر طراز بهین حلل منهید
فرض وزرید و سنت آموزید	عذر ناکردن از کسل منهید

با توجه به معنی رستگاری و بی‌جست درادوار تاریخی می‌توان
جهت صورت نوعیه غالب بر ادبیات و ادب و فرهنگ را تعیین کرد.
چنین است معنی رستگاری «اویدیمونیا» در تفکر یونانی. این لفظ در
فلسفه یونانی معنایی دنیوی دارد و به صور مختلف در ادب و
فرهنگ یونانی آمده که همه جهتشان یکی است. در این بین تفکر
روافیان کاملترین شکل ممکن رستگاری یونانی را بیان می‌دارد:
مفهوم «هومولوگو منوس ته فوزئی زن» (زیستن بر وفق طبیعت) بدین

معنی است که انسان باید خویش را با قوانین جهان به معنی وسیع تطبیق دهد یا رفتار خود را با طبیعت ذاتی خویش یعنی عقل مطابق سازد زیرا جهان تحت حکومت قانون طبیعت است، این طبیعت، انسان و جهان است. بر طبق نظر رواقیان غایت اخلاقی که رستگاری است متابعت از نظر معین و مقرر الهی است.^۱ با ابتدای از این نظر پلوتارک می‌گوید که همه پژوهشهای اخلاقی با ملاحظه و بررسی نظم و ترتیب جهان و طبیعت آغاز می‌شود.

اما این طبیعت چیست؟ گزینه‌ای که طبیعت در حیوان جای داده است، گزینه ذات است که در نظر رواقیان تقریباً همان چیزی است که در نظر مردمان امروز سبب توسعه و پیشرفت مادی است. و اما انسان از موهبت عقل برخوردار است و بنابراین برای انسان زندگی بر وفق طبیعت حقاً باید به معنی زندگی بر طبق عقل فهمیده شود از این رو تعریف زنون از غایت زندگی همان زیستن در انطباق و سازگاری با طبیعت، یعنی زندگی با فضیلت، است. از سوی دیگر زندگی فضیلت‌آمیز نوعی زندگانی است که با تجربه ما از سیر و جریان طبیعت توافق و تطابق دارد زیرا طبایع انسانی ما جز اجزائی از طبیعت جهانی نیست و بدین ترتیب غایت و مقصد عبارت از زندگانی‌ای است که از طبیعت پیروی می‌کند که منظور از آن نه تنها طبیعت خود ماست بلکه طبیعت جهان است.

۱. الهی به معنی ژئوسی و دئوسی و طاغوتی است نه به معنی الله قرآنی. لفظ الهیات مأخوذ از الهی به معنی یونانی، در تمدنهای اساطیری و مسیحی این توهّم رام‌رجب‌شده که عده‌ای طاغوت را با الله یکی بدانند و بالتّبع مباحثی از قبیل بقای روحانی انسان در نفس کلی و عقل کلی که در بعضی آثار ارسطو بیان ملاحظه می‌شود با معاد و زندگی اخروی انسان در ادیان مقایسه شده و متولی این قیاس، فلاسفه و زندافه برده‌اند. برای شناختن بیشتر نظر این گروه درباره معاد به «ملل و نحل» شهرستانی و «کشف الحقایق» نسفی رجوع شود.

به طور کلی اصرار در عقل سلیم و قوانین جهانی و طبیعت انسانی برای پیدا کردن پایه مطمئن برای زندگی فردی و جمعی و دینوی، اساس تفکر یونانی است. در چنین فرهنگی رستگاری به صورت مختلف از افتخار سیاسی، لذت و ارضاء شهوت عامی که شکل حیوانی رستگاری است و از ثروت گرفته تا لذت عقلی و معرفت مثل و زندگی مطابق عقل سلیم، همه حکایت از نحوه تلقی عقلی و فلسفی یونانیان از عالم و آدم و مبدأ عالم و آدم دارد. و آنچه در این فرهنگ مطلوب است عبارت است از آرامش نفس با «آتاراکسی»: که بی ترسی و عدم تشویش در مرگ و عوارض زندگی روزمره آدمی است که با زندگی منطبق بر عقل تحقق می یابد.

از لحاظ دیگر نیز باید به فرهنگ یونانی نگاه کرد و آن دقت در معنی پائیدیا *paideia* یعنی فرهنگ است. این لفظ با فتوت و مروت و جوانمردی ارتباط پیدا می کند. *Paideia* مشتق از *pais* (فتی) به معنی بچه و جوان، با تربیت آتنی ارتباط پیدا می کند.

اگر ادب و تربیت یونانی را بخواهیم با اقسام ادب که ذکر کردیم مقایسه کنیم باید بگوییم ادب ظاهر و حتی ادب دنیا است. در نظر یونانیان ادب و تعلیم و تربیت و فرهنگی که زندگی انسان را با عقل سلیم یعنی نوس تطبیق می دهد، نهایتاً به سعادت نائل می شود و عقل تنها وسیله این نیل است. جان کلام اینکه *Paideia* یونانی همان تربیت برای تطبیق دادن انسان با زندگی این جهانی و رستگاری دینوی است. این عقل سلیم طاغوتی یونانی در آثار ارسطو به ما توجه می دهد که حد عالی رستگاری منحصر به طبقات فوقانی است که فارغ از مشکل معاش هستند. وی برای طبقات بردگان به جهت توجه به معاش، لذت و خوشی جسمانی که برایشان غایت

رستگاری است، در واقع نازلترین صورت رستگاری در فلسفه یونانی را قائل شده است ولی به هر صورت رستگاری یونانی آن سعادت‌ی است که عقل طاغوتی منفصل از وحی آسمانی آن را مهیا می‌کند. برای یونانی انگیزه‌ای که انسان را به جستجوی سعادت وامی‌دارد *Eros* است، همان میل یا اشتاق به سوی خیر و سعادت که در حقیقت به معنی حرص در عالم دینی است.

به طور کلی در باب ادب یونانی به این مطالب باید اذعان داشت که جز افلاطون و صورت مسخ شده آن درنو افلاطونیان که آثاری از فرادش دینی یونانیان پریروزی در خود داشتند، با صورتی کاسموسانتریک، بقیه همگی توجه‌شان به عالمی بود که در آن طاغوت را مشاهده می‌کردند نه الله را. اگر از عالم غیب سخنی به میان می‌آید در حقیقت عالم الهه‌ها و طواغیت است، عالم غیبی که تأثیری قابل تأمل در زندگی آدمی ندارد و حتی در آغاز عصر یونانی تأثیر خدا در زندگانی بشر آن قدر حقیر است که او از سر حسادت می‌خواهد مانع جلال و عظمت انسان شود. اساساً خدای یونانی خدای مقدس ادیان نیست تا الهیات مأخوذ از آن نیز مقدس باشد. اگرچه تأثیر غایی خدا را در فلسفه افلاطون و ارسطو مشاهده می‌کنیم اما اثری از حضور فاعلی او در فعل آدمیان دیده نمی‌شود. تأثیر خدای فلسفی یونان تابع قانون کلی جهانی است او در سلسله مراتب عالم در صدر آن قرار می‌گیرد و صرفاً از جهت کمالی که دارد مطلوب موجودات من جمله آدمیان است نه آنکه آدمیان مخلوق او باشند و قصدشان فنای در او باشد. و به این معنی در یونان سقراطی از شریعت و طریقت و حقیقت دینی خبری نیست. به عبارت اخری ادب یونانی ادب العالم است و عالم آن، عالم طاغوت، نه ادب دین و

نه ادب حق.

برای شناخت بیشتر معنی تحول فرهنگ و ادب یونانی باید به تفسیر حقیقت آن در تفکر افلاطون رجوع کنیم، همان ادبی که در یونان صورت جهانی و در قرون وسطی و اسلام صورت دینی و در دوره جدید به صورت دنیوی صرف پیدا می‌کنند. هیدگر رأی افلاطون را درباره حقیقت روشن ساخته است. به عقیده او افلاطون در سیر معرفت قائل به مراتب و منازل است و در منزل و مرتبه اول که در همان مغاره است ناگهان باید وضع او و بالنتیجه وجهه نظرش تغییر کند، یعنی به پشت سر نگاه کند و با پرتو نوری که در بیرون مغاره است آشنا شود و پس از آنکه از مغاره خارج شد، یعنی رجوع به ذات خود و به وطن خود کرده و دوستدار دانایی شد، اشیاء را به حقایقها در پرتو نور خیر مطلق ببیند. این رجوع به اصل ذات که به نظر افلاطون نیل به حقیقت است و مستلزم قبول تربیت و ادب نفس و طی مقامات، به *paideia* تعبیر می‌شود. این کلمه در قرن نوزدهم معنایی پیدا کرده که ما امروز در زبان فارسی به فرهنگ تعبیر می‌کنیم و در زبان یونانی معنایی قریب به معنای رشد و تربیت و قبول صورت دارد. این کلمه با ادب دینی متباین است.

با توجه به معنی فرهنگ در تفکر افلاطون، صرف غرقه بودن در عادات زندگی روزمره نه تنها در شأن فیلسوف نیست بلکه عین جهل و بی‌خبری است. به نظر افلاطون که در فصل هفتم کتاب «جمهور» که تمثیل مغاره را می‌آورد و به ذات *paideia* که بعداً تعبیر به هومانیته و کولتور شده است می‌پردازد، فرهنگ صرف آداب و عادات و افکار موجود نیست بلکه خروج از مغاره عادات است و به قول متفکران اسلامی سیر از ادب الدرس به ادب النفس شرط تحقق فرهنگ است.

به عبارت دیگر زندانی مغاره عادات باید از این مغاره که محبس آدمی است یعنی عالم پندار و دوکسا و دوگما وایکازیا نجات یابد و طی مقامات کند و در هر مرتبه و مقام شبیه آن عالمی شود که منزلگاه تفکرش است تا بالأخره اتصال بی واسطه به عالم غیب و دیدار پیدا کند، پس فرهنگ به معنی افلاطونی لفظ مستلزم تعرض وجود آدمی به عالم مثل و غیب و دیدار است و در معارف اسلامی از این فرهنگ به نام ادب نفس یاد شده است (باید توجه داشت که در دیالکتیک افلاطون ادب درس و ادب نفس یکی می شود اما وقتی ادب درس از ادب نفس جدا تلقی شود ادب افلاطون به ادب نفس نزدیکتر است.) پس مسامحه این فرهنگ را می توان فرهنگ و ادب نفس خواند زیرا که مدار آن بر شخص از آن جهت که رو به عالم شهادت دارد نیست، بلکه بازگشت علمی آدمی به عالم غیب و دیدار است. پس فرهنگ به معنی افلاطونی لفظ این نیست که فضل و معلومات را در انبان نفس اشخاص بریزند و نفس آدمی ظرف آن فضل و معلومات باشد بلکه نفس در سیری که دارد در مقامات مختلف و مراتب عالی صورتهایی پیدا می کند و در فرهنگ انسان تحول و تعالی پیدا می شود و در همین سیر که عین تجافی از دار پندار است آدمی به مقام ذات خود می رسد. اما در دوره جدید این معنی وارونه می شود.

باتوجه به تفکر افلاطون، ادب و فرهنگ به معنی تعرض به عالم دیدار و اسم طاغوت یونانی است و سیر و سلوک عقلی در جهت تقرب به این اسم است که اصل ذات انسانی تلقی می شود. در پاسخ به اینکه ادب و فرهنگ در دوره جدید تعرض به چیست باید گفت تعرض به عالم هاویه نفسانی و اسم طاغوت جدید، فرهنگ و ادب در این دوره، مظهر ظهورات نفسانیت انسان است، مدار فرهنگ

جدید موضوعیت نفسانی است و بشریت، یعنی هومانیته. به عبارت دیگر مدار این ادب بر شخص - از آن جهت که روبه عالم شهادت و خلق دارد - دائر است. در این ادب انسان خلق را در آینه حق می بیند بنابراین خویشتن را منشأ حق و احکام می پندارد و آرای خویش را مطلق می گیرد.

ادب دین و دنیای قرون وسطی و اسلام

دومین دوره که با ظهور انبیاء و اولیایی بزرگ و تجدید عهد قدیم پریروزی و پس فردایی آغاز می شود مدتی در متافیزیک آخرالزمانی یونانی اخلال ایجاد می کند. به این ترتیب متافیزیک تحت تأثیر انبیاء و اسم تئولوژی قرار می گیرد. از این جهت اسم تئولوژی که اسم غالب این دوره است در جلال دیانت با دو صورت ظاهری و باطنی شریعت و طریقت، تأثیر داشته است^۱ - در این دو به نحوی حضور پریروزی و پس فردایی جلوه ای دارد که در مقابل متافیزیک قرار می گیرد.

با توجه به تأثیر اسم الله در این دور، تقابلی میان دو صورت دینی و اسم تئولوژی و متافیزیک یونانی برپا می شود که در یک سو ملاقی خدا بودن و در سوی دیگر وجود خدا را با دلایل اثبات کردن اصالت دارد و تا آنجا که قرون وسطی خواسته است خدا را در الهیات اثبات کند لقاء خداوند از سر حضور جایش را به منطق الهی داده است نمونه این امر هم بحثهای کلامی است که هرچه جلوتر آمده منطق

۱. در مسیحیت این دو صورت در زندگی تشریفاتی و مقام شرعی دستگاه پایی از یک سو و زندگی ساده رهبانی و توجه محض به امور باطنی از سوی دیگر جلوه کرده است. باید توجه داشت که این دو نحوه زندگی، فاصله ای در حد فاصله اهل شریعت و اهل طریقت دارند.

مطلق انگاشته شده و اصالت پیدا کرده تا آنجا که حتی علم اصول فقه که در آن از راه و رسم استنباط احکام گفتگو می شود همواره بیشتر به یک دوره علم منطق مفهومی شریعت تبدیل می گردد و معنی فقه نیز دگرگون شده است. صدر المتألهین در رساله «سه اصل» در این باب چنین می نویسد:

«چنانچه بعضی از دانایان تصریح بدان نموده اند که در ازمنه سابقه لفظ فقه را اطلاق می کرده اند بر علم طریق آخرت و معرفت نفس و دقایق آفات و مکاید و اغراض وی و تسویلات و غرور شیطانی، فهم نمودن و اعراض نمودن از لذات دنیا و اغراض نفس و هوا و مشتاق بودن به نعم آخرت و لقاء پروردگار و خوف داشتن از روز شمار است و اکنون پیش طالبان علم و علمای این زمان فقه عبارت است از استحضار مسائل طلاق و عتاق و لعان و بیع و سلم و رهانت و مهارت در قسمت موازیث و مناسکات، و معرفت حدود جرائم و تعزیرات و کفارات و غیر آن. هر که خوض در این مسائل بیشتر می کند و اگرچه از علوم حقیقیه هیچ نداند او را افقه می دانند و نزد ارباب بصیرت چنانچه از مؤدای انما یخشی الله من عباده العلماء و از فحوای لیتفقها فی الدین و لینذروا قومهم اذا رجعوا الیهم معلوم می گردد آن است که فقیه کسی است که بیش از همه کس از خدای می ترسد و خوف و وحشت در دل وی بیشتر باشد».

به هر تقدیر در این دوره موضوع تفکر خداست و حقیقت الله و اسماء الهی است و موجودات در نسبتی که با اسماء الله دارند موجودند. در چنین تفسیری از حقیقت، متفکران مدینه دینی بر دو دسته اند. دسته اول که به مشاهده و مکاشفه غیبی و محاکات تجربه های انسی و ایمانی می پردازند و دسته دوم که به ابداع مظاهر

اسماء الله مشغولند و سعی دارند که در این مظاهر به معرفت الله برسند و در این موجودات به نیروی الهامات و مواجید و احوالاتی که برایشان مفتوح می شود جلوه ای از جلوات حق را مشاهده کنند، و گروهی بتدریج به هدایت خاصه الهی که رحمت خاص الهی به بندگان خویش است با اسقاط اضافات و تعلقات اعتباری و مجازی قدم به عالمی دیگر که همان عالم گروه اول است می گذارند تا مشاهده و مکاشفه شاهد غیبی برایشان ممکن شود و این عبارت است از فرهنگ دینی. در این فرهنگ متعاطی علوم طبیعی، انسانی، تاریخ و غیره مظاهر وجوه الله را می بیند و سعی در گذشت از مظاهر و اظلال وجود و رفتن به ذی ظل دارد تا باطن امور را دریابد و به عمق بحر و دریای معارف الهی برسد و دست به اسرار الهی ببرد. عطار می گوید:

چون می تحقیق خورد در حرم کبریا

پای طبیعت بیست دست به اسرار برد
 با دور شدن از دوره ظهور حضرت محمد (ص) و حضرت عیسی (ع) بتدریج از این دو دسته کاسته می شود مردم به ظاهر حیات دنیا توجه می کنند و در حقیقت، این طاغوت و اسم قهر الهی است که مطلوب بشر می شود و همانطوری که به قول صدرالستائین اشاره رفت معانی حقیقی دینی مسخ و از آن حقیقت و حیانی بعد حاصل می شود.

قبل از ادب جهان مدار یونانی - رومی، ادب خدامدار میتولوژیک و دینی تنها طریق اندیشیدن بود. با بازگشت به دین، فرهنگهای دینی در مقابل فرهنگ غیب زدار وحی ستیز یعنی فرهنگ و ادب العالم یونانی قرار می گیرد. اساس فرهنگ دینی نحوی تلقی خاص

نسبت به عالم و آدم و مبدأ عالم و آدم است. در این تلقی جهان فانی پرتوی از جهان باقی است. یعنی عالم شهادت مرتبه نازل عالم غیب و جهان باقی است و عالم غیب نهایتاً به ذات احدیت رجوع می‌کند. در این فرهنگ ادب دنیا به ادب دین و ادب حق باز می‌گردد. انسان فرهنگ دینی متعاطی اسماء الله و فرهنگ پریروزی و پس‌فردایی است. بنابراین فرهنگ و ادب دین و دنیا جلوه‌ای از فرهنگ و ادب پریروزی دینی است که در غیبت انبیاء و اولیاء خاص خدا درادواری مسخ پیدامی‌کند. در قرون وسطای مسیحی در غیبت حضرت مسیح، و در دوره اسلام حتی در ایام غیبت ولی عصر (عج) تا پیدایی دوره جدید، دین امور دنیا و آخرت مردم را تنظیم می‌کند. در ادب الدنیا والدین، دنیا فی نفسه اصالت ندارد بلکه راه گذر از ملک را به عالم ملکوت فراروی انسان می‌گذارد و آن را روشن می‌کند، پس زمین محل اقامت موقت انسان است. از اینجا حضرت نبی مکرم صلی الله علیه و اله و سلم فرمود: «الدنیا مرزقة الاخره»: بدین معنی دنیا محل و منزلگاهی چند روزه برای آدمی است، محلی که او را در معرض ابتلائات و امتحانات الهی قرار می‌دهد و به هرکه به فراخور اعمال خویش در آخرت پاداش داده می‌شود.

ادب دین بر خلاف ادب دنیا که بر اساس اصالت عالم خلق که مبتنی بر عالم پندار و اهوای نفس است برپایه مبادی و مبانی ایده آل دینی استنباط می‌شود که البته با عالم ظاهر یعنی عالم خلق و شهادت و دنیا هم مابینتی ندارد. ادبیات این دوره وصف حق تعالی و ظهورات آن در عالم غیب و شهادت و حیات دنیا و آخرت و مراتب فوق دنیا و آخرت است. پس حیات دنیوی نیز در این عصر روح دینی

از منظر و نگاه تفکر اسلامی و مسیحی و به طور کلی دینی، انسان امانتدار الهی است و اوست تنها موجودی که به «صورت الهی» آفریده شده است گرچه این مطلب در مسیحیت به نحو تلویحی و اجمالی است ولی در اسلام به تفصیل مطرح شده است.

در قرون وسطی، چنانکه فیلسوف مشهور فرانسوی اتین ژیلسون در کتاب «روح فلسفه قرون وسطی» گفته است، نظام طبیعی چه از جهت مبدأ و منشأ و چه از نظر غرض و غایت متکی بر نظام مابعدالطبیعه (متافیزیک) و بنابر تعریف این حکمت انسان بر صورت پروردگار خویش آفریده آمده بود و از این رو موجباتی جهت بحث و تدقیق مستقل دربارهٔ موجود و خصوصیت آدمی و جامعه که شامل او می شد وجود نداشت و چون انسان در ردیف سایر مخلوقات قرار

۱. یکی از نویسندگان و معلمین فلسفه (قواعد علوم فلسفی در فلسفه اسلامی، جلد دوم، تألیف غلامحسین ابراهیمی مزینانی، ص ۲۴۴) بر این مطلب که در دوره قرون وسطی مدار تفکر خداست اعتراض کرده است. ایشان آثار متفکرین، علما و دانشمندانی را که در علوم طبیعت و فیزیک و ریاضیات نوشته شده (از قبیل ابن هیثم، کمال الدین فارسی، ابوریحان بیرونی، ابن سینا و ...) دال بر طرح مباحثی غیر از مسئله وجود خدا دانسته، که به زعم ایشان ناقض تقسیم تاریخ به ادوار تاریخی است. مطلبی که در مرتبه اول باید متذکر آن بود، این است که دائر مدار بودن خدا در فلسفه قرون وسطی به این معنی نیست که دیگر بحث بیهیات و ریاضیات و سیاست مدن و تدبیر منزل و غیره منتفی شود، مگر موضوع طبیعیات و ریاضیات و علوم که مورد تجسس و مذاقه و بحث عالمان است مظاهر و جلوه ها و مخلوقات باواسطه و بی واسطه خداوند نیستند؟ به علاوه خدا مداری قرون وسطی در حقیقت صورت نوعی مسلط بر تفکر بشر است. نویسنده محترم کتاب قواعد کلی در دنباله بحث قاعده «الحَد لا یکتسب بالقسمه»، در باب دوره جدید نیز همان اعتراضات را به نحوی دیگر می کند، و قبل از این دو نظریه جهان مداری یونانیان را مورد شک قرار می دهد و می نویسد که اساساً حد را نمی توان تاریخ تعیین کرد. حال آنکه بودن اصلاً مطلب حد نیست بحث بر سر صورت نوعی و ایده آل است و ترقی تاریخی.

نمی‌گرفت تا مطالعه او ممکن و عملی گردد نگاه مطلق و عام و شامل حکمای یونان به انسان مبدل به نگاه متقید و خاص شد. آدمی از این پس مظهر کامل پروردگار بود و از حالت یک وجود قابل مطالعه نظیر دیگر مخلوقات خارج شده بود. بدین نحو می‌بینیم که در تفکر مسیحی قرون وسطی علوم انسانی و اجتماعی تحت الشعاع علوم الهی و شرعی قرار گرفته بود، و دیگر شناسایی و معرفت دنیای خارج چه انسانی و چه غیرانسانی نظیر دوران یونان غایت اصلی فلسفه و علوم نبود (کشف حقیقت)، بلکه مقصد اساسی هر معرفتی فهم و اثبات نظام الهی در کون و مکان و تجلی آن در میان مخلوقات این جهان بود.

اما امانت یا صورت الهی چیست؟

امانت الهی همان امانتی است که در روز الست به انسان عطا شده و آن عبارت از عهد و پیمانی که حق با بشر می‌بندد، به تعبیر دیگر امانت عبارت است از نسبت خاصی که میان انسان و حق برقرار است و از آنجا که حیات او در مظهریت اسماء الهی است، این اسماء بنیاد هستی و وجود آدمی شده است. بدین معنی است که انسان به صورت الهی آفریده شده.

اصولاً در عرفان اسلامی «اسماء» حقیقت و اصل ذات اشیاء تلقی شده‌اند. از اینجا هر شئی تحت تربیت و سیطره و حاکمیت اسمی است و در این میان انسان مظهر جمیع اسماء و صفات است و انسان مصداق بالعرض اسم الله است و از این رو حقیقت انسانی اقتضای فرهنگی فراتر از فرهنگ و ادب این جهانی دارد و به این معنی حیات حقیقی انسانی فراسوی های و هوی زندگی روزمره و قیل و قال روزگار است. او در مقام خاص خویش گوش هوش خود را به کلام

الهی و خطاب حق می‌سپارد و اوست تنها موجودی که با وجود هم سخن می‌شود.

به مصداق این کلمات و امانت الهی، آیه شریفه قرآن می‌فرماید. اَنَا عَرْضْنَا الْإِمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» در تفسیر این آیه، شیخ محمد لاهیجی، غرض از امانت را امانت جامعیت می‌داند که شامل جمیع اسماء و صفات است. زیرا انسان نسخه و آیینۀ تمام‌نمای کلیۀ اسماء و صفات است. مراد از آسمان عالم ارواح است یعنی عالم جبروت، و زمین اشاره به عالم ملک و شهادت است، در حالی که جبال مظهر عالم مثال است که میان عالم ارواح و اجسام قرار گرفته است. خداوند این امانت جامعیت را به سه عالم عرضه کرد و آنان از حملش ابا کردند زیرا استعداد ذاتی‌شان از قبول امانت قاصر بود ولی بدان تن در داد چون انسان ظلوم و جهول بود. با اشاره به همین آیه حافظ می‌گوید:

آسمان بار امانت نتوانست کشید قرعۀ فال به نام من دیوانه زدند
انسان از این جهت امانت را پذیرفت زیرا آیینۀ تمام‌نمای اسماء و صفات الهی بود. انسان امانت را پذیرفت زیرا ظلوم و جهول بود. کلمۀ ظلوم به تعبیر ابن عربی مأخوذ از ظلمات است و نه ظلم، چون انسان آخرین مرتبۀ ظهورات و نزولات است یک طرف وی ظلمانی و عدم است. ولی انسان در عین حال جهول است و مراد از جهول جهل به ما سوی الله است و با چنین توصیفی از انسان دیگر تمام جنبه‌های زندگی انسان رازگونه می‌شود و چنین نسبت میان انسان و حق با تمام شئون و وجود محفوف به نیستی آدمی متحقق می‌گردد. ظلوماً جهولاً، به قول ابن عربی غایت مدح است که در صورت به

ذمّ می‌ماند. انسان از طرفی ظلمانی و از طرف دیگر جاهل به ما
 سوای حق است، از این رو جمع اضداد و به همین دلیل دیوانه است،
 ولی از آنجا که انسان حامل و حافظ امانت است و این امانت نیز در
 روز الست به او عطا شده (آنجا که حق تعالی فرمود: «الست برّیکم»؟
 و انسان گفت: «بلی») به مقام مظهریت جمیع اسماء رسیده است. تمام
 حقیقت انسانی در به خاطر آوردن و تجدید این عهد معهود میان
 انسان و حق و تذکر به حقیقت آن عهد است که در مظهریت اسماء و
 امانت الهی نهفته است. از آنجا که انسان همواره طالب تذکر است در
 پرسش دائمی از حق در سیر و سلوک است. و پاسخ به این پرسش،
 در حقیقت تجدید عهد و متذکر شدن به یاد و یادگار حق و افروختن
 دوباره مصباح امانت است. بدین نحو حقیقت در افق تفکر دینی در
 ساحت تذکر به امانت روز الست انکشاف پیدا می‌کند.

این تلقی از آدم و عالم، انسان قرون وسطی و دوره اسلام را
 وامی‌دارد تا همواره در قلمرو ادبیات توجّهش به صورت متعالی
 موجودات و آثار آنها معطوف شود. او با تشبیهات سعی در نیل و
 تقرب به حقیقت موجودات دارد، از آنجا که بنا بر باور او «المجاز
 قنطرة الحقیقة»، عشق مجازی همواره می‌تواند نشانه‌ای از عشق
 حقیقی باشد، همانطوری که در لسان عرفا این معنی به نحو دیگر بیان
 شده و آن فنای عاشق در جمال و جلال معشوق است. در چنین
 تفکری صورت متعالی ادبیات به زبان نظم و نثر در متون دینی و
 عرفانی آشکار می‌شود.

ادبیات دینی بدین معنی بسط وجود انسان در افق زمان فانی با
 رجوع به تجلی وجود در افق زمان باقی است. او گرچه با زمان فانی
 انس می‌گیرد اما در قرب به زمان باقی است که بالتمام متحقق می‌شود

و به طور کلی انسان در ادبیات این دوره همواره در کشاکش زمان فانی و زمان باقی است. از رساله فلسفی «حی بن یقظان» تا منظومه عرفانی «منطق الطیر» بیان حکایت سیر انسان از زمان فانی به زمان باقی است. در ادبیات دینی مسیحی و اسلامی، انسان و هویت او تابع شرایط محیطی و اجتماعی (بیرونی) نیست. در حقیقت محیط حقیقی انسان اسماء و صورت الهی اوست و آن عبارت است از اسم اعظم که مظهریت انسان به آن است، و این اسم است که محیط بر اوست، و در نسبتی خاص میان انسان و حق است که حقیقت انسانی متحقق می شود. در این مقام دائماً عهد الست تجدید می شود. و آنچه که او را به مقام حقیقی انسانی اش می رساند در تذکر به عهد قدیم است و به این معنی او وجودی تاریخی است زیرا همواره در میان حق و باطل (تذکر و غفلت) در سیر است و در کشاکش حق و خلق، بعثت انبیاء (ع) از آدم تا خاتم (ص) احیاء و تذکر پی در پی همان امانتی است که در روز الست به انسان سپرده شده است. این چنین انسانی که بار امانت و جامعیت را پذیرفته و نسخه جامع کتاب تکوین است خود بالقوه انسان کامل و مظهر حقیقت محمدیه محسوب می شود و در نتیجه، نهایت کمال انسان در این است که به این جامعیت بالقوه با فیض الهی فعلیت ببخشد و صورت و مظهر و آینه بالفعل اسماء الهی گردد.

در اینجا تفکر، تفکر امانت و عهد است و علم به اسماء، صرف مطابقت شئی و نفس شناسنده (سوژه و مدرک) نیست چنانکه در علم حصولی یونان زده از آن مراد می شود. به این معنی تفکر و علم همان تذکر است «اذکرو الله کثیراً» و «ذکر هم بایام الله». البته هر تذکری مستلزم غفلت است و از این رو تذکر حق تعالی همراه با

نسیان و فراموشی و غفلت تاریخی و شخصی ازوست و از آنجا که انسان موجودی خاص آنجایی و اینجایی است همواره در مقام تذکر و نسیان و غفلت است و به تعبیری گاه در قرب فرایض و نوافل و گاه در بُعد به سر می برد و در طریقت تذکر، به قوه عشق و فیض الهی است که انسان به حقیقت خویش و لقاء الله می رسد. به عبارت دیگر عشق از تمنای انسان به لقاء الله برمی خیزد. عشق نوسانی بین جلال و جمال است. جلال هیبتی است که در حین دفع جذب می کند و جمال جذبه ای است که در حین جذب دفع می کند. این کشاکش همان سیر و سلوکی است که نهایتاً سالک را به کوی دوست و فنای در مصشوق می کشاند.

استعارات عارفانه و شاعرانه ای که مقام انسان و نقش تفکر و تذکر را در عرفان اسلامی بیان می کند آن چیزی نیست که از تفکری حسابگرانه برخیزد؛ اساساً تفکر حقیقی دینی فوق محاسبه و حساب و اندازه است. تفکر و تذکر در حکمت عرفانی و شعر شاعران حقیقی که حافظان و اساس هستی معنوی آدمی هستند عبارت است از مشاهده بی واسطه و کشف و شهود حقایق. این را در منظر تفکر هیدگر و نسبت او با تفکر، حقیقی و حقیقت تفکر، در طرح «وجود حاضر» انسانی (یعنی *dasein*) و در حالات عمیق شهود معنوی می توان مشاهده کرد. حالات عمیق در انسان چون مرگ و نیستی و حیرت و ترس که خاص هستی اختصاصی انسانی (دراگزیستانس خاص و حقیقی) اوست، همه حکایت از طوری و رای طور عقل دارد. اما همواره در سیر تحول تفکر از یونان تا به امروز، بشر در جهت فراموشی حقیقت وجود به سر برده و نقش اصیل تفکر و تذکر را مورد غفلت قرار گرفته است. این تفکر که در مراتب فوق مطرح گردید غیر

از تفکر تکنیکی جدید و حتی تفکر فلسفی شبه متعالی افلاطونی و ارسطویی و کانتی و هگلی است.

فلاسفه اسلام و مسیحیت همواره در صدد تعالی عقل اعداد اندیش در پرتو وحی آسمانی بودند. ولی به هر تقدیر بیگانگی از عالم تمثیل و تفکر دینی گهگاه به عنوان غلبه کرده است. در این وضع متفکرانی دینی از جمله حکمای انسی و اشراقیان همواره نظری به عالم مثال و صور مثالی داشته‌اند که در حقیقت در معارضه با تفکر تکنیکی و محاسبه گر جدید است، تفکری که در آن دیانت و تفکر فلسفی متأثر از مآثورات دینی رخت برمی‌بندد. این تفکر بذات، غیب‌زدار است.

با تفکر دینی امر قدسی در دل انسان تجلی می‌کند. ابتدا حجابهای ظلمانی به مدد احوال و مواجید و الهامات قلبی و خوف اجلال و حیرت ناشی از آن و سکوت و تاریکی رفع می‌شود، سپس آشنای قدیم دوباره روی می‌نماید و یاد روز الست دوباره در آدمی زنده می‌شود و هر بار در تاریخ برای تجدید خاطره، آن خورشید ازلی در وجود مقدس اولیاء و انبیاء ظاهر می‌گردد. در تفکر غربی همواره شاعران و فیلسوفان از وجود موجودات پرسش کرده‌اند. اما این پرسش در تفکر دینی از جانب حق تعالی آغاز می‌شود آنجا که می‌فرماید. «الست برّیکم» این کلمات خطاب به انسان است و پاسخ انسان در هر دوره تاریخی همانا تذکر عهدالست است و رفتن از باطل به حق و حاصل این تفکر، یاد و تذکر نسبت به اصل و حقیقت وجود و زمان باقی است.

از اینجا می‌توان دریافت که در تفکر دینی همواره حضور بر حصول غلبه داشته و در مقابل، تفکر غربی ظهورش در تعقل و

منطقی اندیشیدن در ماهیت و وجود عالم و آدم و مبدأ عالم و آدم
تمامیت پیدا می‌کند. و نهایت منطقی اندیشیدن غرب در این کلام
نیچه که: «خدا مرده است» به پایان می‌رسد. تفکر غربی در سیر
تاریخی خویش که عالم و آدم را به شئی بی‌جان تحویل کرده است
سرانجام خدای ادیان را بالکل نیست می‌انگارد و این نیست‌انگاری و
نیهلسم از طریق آشفتگی و پریشانی و هجوم نیروهای تاریک
ناخودآگاه که در تئوریهای روانکاوان و آثار سوررئالیستها و نحله‌های
مختلف ادبی و هنری در ادبیات و هنر امروز بالتمام به ظهور رسیده
است.

زمانی که در ادبیات قرون وسطی مطرح می‌شود چون زمان یونانی
تکراری و ملال‌آور نیست. در تفکر اسلامی و مسیحی، زمان سیری
ادواری رو به سوی معاد دارد که دوره آخر آن به دوره قیامت صغری
و ظهور موعود و آبادی جهان و راحت خلق ختم می‌شود. این دوره
در تفکر اسلامی و مسیحی در بحث آخرالزمان شناسی و
اسکاتولوژی *Scatology* به آن اشاره رفته است. در تفکر دینی گریز از
زمان و غفلت از رنج و مرگ‌آلودگی آن مطرح نیست بلکه درد و رنج
مقدمه ورود به ملکوت خداست. در این مسئله بین تفکر اسلامی و
مسیحی و منظر مسیحیت تفاوت ذاتی وجود ندارد.

با گرفتن صورت از ماده حکمت و فلسفه یونانی - رومی از جمله
اندیشه افلاطونی و ارسطویی و اخلاقیات رواقیان، حکمت الهی
مسیحی یا تئولوژی (الهیات) تکوین یافته است^۱ و در حوزه عرفان

۱. فیلون اسکندرانی فیلسوف یهودی اولین کسی است که در اواخر قرن اول پیش از میلاد در
اسکندریه مضامین تورات را با فلسفه یونان تفسیر کرد. وی همان وضعی رانسبت به این

مسیحی نیز با ماده گنوسی، عارفان بزرگی مانند سن بوناونتورا ایتالیایی (St. Bonaventura) قرن سیزدهم) و اکهارت آلمانی (Akhar) قرن چهاردهم و پانزدهم) به ظهور رسیدند.

اساس اندیشه مسیحی، اعتقاد به یگانگی خداوند و خالقیت اوست. خداوند که قادر و عالم است بدون ضرورت و اجبار از راه محبت و از روی اختیار عالم را از عدم به وجود آورده است و در عین یگانگی سه وجود است «پدر - پسر - روح القدس» که «اقانیم ثلاثه اند». «پدر» وجود مطلق است و منشأ قدرت، و «پسر» کلام اوست با عقلی که به آن وسیله مخلوقات را آفریده است و «روح القدس» واسطه میان پدر و پسر و جنبه محبت است. مسیحیان «اقانیم سه گانه» را در عرض هم و مقرون به یکدیگر می دانند چنانکه میان خورشید و آفتاب که زاده او است جدائی و دوئی نیست و در هر حال این عقیده را منافی توحید نمی پندارند و از اسرار الهی و طوری و رای عقل می شمارند. آنها معتقدند چون بشر گناهکار و از درگاه احدیت رانده شد، نفوس بنی آدم هبوط کرد، و دچار حرمان گردید. خداوند که خیر و لطف محض است «فرزند» خود را جسمیت داد تا

→ کتاب دینی گرفته نه فلاسفه و بعضی از متکلمین اسلامی و مسیحی و زردشتی در اصالت دادن به عقل در برابر وحی با کتب مقدس خویش مواجه شده اند. از مسائلی که فیلون با آن روبه رو بوده مسئله خلق از عدم است که در تورات و قرآن بدان تصریح شده، و اسماء و صفات خدا و معاد نیز از اهم مسائل مشکله فلاسفه پس از او بوده است. در اسلام صورتی از این مسائل را در آراء غزالی و ابن رشد در «تهافت الفلاسفه» و «تهافت الانهافه» و نیز «فصل المقال» ابن رشد در مقام جمع میان شریعت و فلسفه می توان ملاحظه کرد. به هر تقدیر این تقابل همواره از مسائل مهم تاریخ تفکر اسلامی و مسیحی است. با این اوصاف حکمت الهی مسیحی همان تفسیر انجیل و تورات بر اساس فلسفه تألیفی افلاطونی و افلاطونی و رواقی در پرتو تفکر دینی متکلمان مسیحی است. تفسیر سن آوگوستینوس از تاریخ جهان چنین است.

به صورت آدمی (حضرت عیسی علیه السلام) درآمد و دستگیر نوع بشر و فدائی آنها شود، و نفوس ایشان را از هلاکت رهایی بخشد و «باز خرید» نماید. پس نجات مردم با ایمان به مسیح علیه السلام ممکن است و وظیفه ایشان آن است که خداوند را دوست بدارند و حضرت عیسی را پروردگار بدانند، و عموم مردم را بدون امتیاز قومیت و نژاد و تفاوت زن و مرد و ملاحظه وضع و شریف و خواجه و بنده، برادر خود انگارند، و نسبت به آنها محبت بورزند، که محبت خاصه الهی، مایه و باعث خلقت است و باید تسلیم و رضا و خضوع و فروتنی و فقر و ریاضت را پیشه سازند، تا فضل خداوند نصیب آنها شود و اثر تباهی که وسوسه شیطان به روزگار انسان وارد آورده برطرف گردد و نفوس مؤمنین به مشاهده جمال حق نائل و واصل آید.^۱

حقوق و فقه مسیحی نیز بر اساس تورات و انجیل و حقوق کهن رومیان و ژرمنها تدوین شد، تورات از این لحاظ تأثیر مهمی دارد زیرا اناجیل اربعه بیشتر در مقام بیان سیره حضرت مسیح و حواریون و نحوه زندگی و عقاید مسیحیان اولیه است.

به هر تقدیر همانطوری که ملاحظه می شود گرچه از لحاظ کلیات و جزئیات تلقی دینی اسلام و مسیحیت از عالم و آدم و مبدأ عالم و آدم تفاوت بسیار وجود دارد ولی در بسیاری از مبادی و اصول از جمله اصالت خدا، وحی، نبوت و معاد مشترکند از اینجاست که آیه شریفه: «قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمة سواء بیننا و بینکم» (آل عمران آیه ۶۴) حکایت از اعتقاد به اصل واحد یعنی حق تعالی و به

۱. محمد علی فروغی، سیر حکمت در اروپا، ص ۷۹.

تعبیر دیگر تئوسانتریزم (*Teocentrism*) یعنی خدامداری می‌کند. پس خدا را دایره مدار عالم و آدم دیدن، مشترک میان مسیحیان و مسلمین است با تفاوتی در تجلیات تاریخی اسماء الهی.

دوره ادب دنیای نفسانی جدید

اما دوره سوم یعنی دوره جدید که در آن جدال متافیزیک بنیاداندیش یعنی فراهش و ترادیسیون *Tradition* متافیزیک یونانی با تجربیات دینی عصر میانه و کهن، پایان می‌گیرد و متافیزیک خودبنیاد به جای دو صورت تئولوژی می‌نشیند. قرن هجدهم پایان این دوره است و بعد از آن دوران مسخ، بسط و سیطره آن بر عالم و آدم و به عبارتی دوران بحران متافیزیک مرگ‌آلوده و عالم رجس و طمس زده شیطانی آغاز می‌شود. در این دوران است که شرقیان نیز آلوده به متافیزیک خودبنیاد می‌شوند و نسبتی نفسانی با عالم و آدم و مبدأ عالم و آدم پیدا می‌کنند. شرقیان که مدت‌ها در مقابل ایلغار و یورش و شورش متافیزیک مقاومت کرده بودند با غفلت تام و تمام تسلیم بدترین صورت یعنی صورت ممسوخ آن می‌گردند لازم به تذکر است که اختلاف کنونی تمدنهای شرقی در مواد است نه در صورت بدین معنی صورت نوعی همه تمدنهای مشرق زمین کنونی همان صورت نوعی تمدن غربی است. در این دوره اغلب شرقیها قادر نیستند که به حقیقت جدید خود آگاهی پیدا کنند.

به هر حال تفکر در این دوره بر مدار آنتروپوسانتریزم (مذهب اصالت انسان شناسی *Anthropocentrism*) دایر است. و آنتروپولوژیسم (مذهب بشرمداری *Anthropologism*) صورت جدید تفکر، بر خلاف صورتهای قدیم که مدار تفکرشان بر موضوع اندیشی

است «نفس» است. بنابراین، اگر در تفکر یونانی موضوع «جهان» است، در قرون وسطی «خدا» موضوع تفکر قرار می‌گیرد؟، در دوره جدید بشر از این موضوع اندیشی اعم از اینکه موضوع «جهان» یا «خدا» باشد می‌گذرد و «خود» یعنی «من نفسانی» را موضوع و مدار تفکر قرار می‌دهد. *Cogito* «من متفکر» دکارت اثبات این من نفسانی است. از اینجا حقیقت جدید همان حجاب ظلمانی نفسانیت و در نسبت و تابعیت اهواء انسان است. با این تفسیر تاریخی از حقیقت، فرهنگ جدید به طرح مسائل باموضوعیت بشری در مقابل خدا و جهان می‌پردازد؛ بشری که با خدا، جهان ستیز، و تلاشی سهمگین برای سیطره بر عالم و آدم دارد. این چنین فرهنگ جدید چهار فرهنگ و ادب اساطیری ما قبل یونانی، ادب جهانی یونانی، ادب دین و دنیای قرون وسطی و ادب دنیای جدید، ادب حق و ادب دین و دنیای دوره پریروزی و پس فردایی را در حجاب خود می‌گیرند.

حال به ادب دوره نوازش و رنسانس که آغاز ادب دنیای فرعونى جدید است می‌پردازیم. ادب این دوره ادب اومانستی است و آنچه به اومانیتته یعنی بشریت تعبیر می‌شود همان *Paideia* یونانی است. اما این فرهنگ و ادب یعنی اومانیسیم دوره جدید، عین ادب یونانی نیست بلکه در این دوره ادب، دنیای تازه‌ای پیدا می‌شود که در آن طومار ادب دینی قرون وسطی و اسلام و ادب جهان مدار یونانی بسته می‌شود و این دو ادب که در دوره خود حکم صورت داشته در دوره جدید به ماده فرهنگی تبدیل می‌شوند و اومانیسیم به عنوان اسم و صورت غالب ظهور می‌کند. البته سیر از یک ادب به ادب دیگر یا به عبارت دیگر تجدید تاریخ مستلزم ترک ادب است. یعنی در هر دوره تاریخی با ترک ادب سابق و اخذ ادب لاحق آغاز می‌شود، منتهی در

سیر یک تاریخ هر چه بشر جلوتر می‌رود بی‌ادبی کمتر مطرح می‌شود تا آنجا که ادب نفسانی جای همه اداب را می‌گیرد. اما بشر تا از ادب موجود آزاد نشود، نمی‌تواند فرهنگ دیگری بیاورد. در رنسانس بشر غربی می‌خواهد از ادب دینی قرون وسطی به بی‌ادبی یونانی (در عرف ادیان و حیانی) بازگردد تا بنای ادب دیگری بگذارد و آن اومانیسم است، و در این اومانیسم ادب دین هم از بین می‌رود و آنچه اصالت پیدا می‌کند ادب دنیای مبتنی بر اهوای نفس انسان است.

وجه امتیاز تمدنها صورت غالب در آن تمدنهاست و امتیاز تمدن جدید که صورتهای گذشته را همچون ماده در آورده است عبارت از اومانیسم است که فعلاً در همه جهان اسم الاسماء است و این اومانیسم که ادب دنیاست حوالت تاریخ بشر است. اگر گهگاهی در غرب گفتگویی از دین هم می‌شود مبنایش اغلب همین ادب دنیای خودبنیادانه است. به عبارت دیگر در ادب دوره جدید بشر خود را بنیاد هر امر و هر چیزی می‌انگارد و حال آنکه ادب قرون وسطی و همچنین ادب تمدن اسلامی بنیاد اندیش است نه خود بنیاداندیش. در قرون وسطی صورت قطعی شریعت بود و دوره جدید و ایدئولوژی‌های آن همه ادب دنیاست. بسیاری اکنون با غفلت از ظاهر حقیقت از شرق و غرب سخن می‌گویند. بشر کنونی با شتاب دارد در این اومانیسم و ادب و ادبیات خودبنیادانه جلو می‌رود.

در کنار بسط تکنولوژی گهگاه این پرسش مطرح می‌شود که اومانیسم جدید و ادبیات چیست؟ اگر این پرسش به نحو جدی مطرح شود می‌توان به نحوی به حقیقت حوالت تاریخ کنونی توجه پیدا کرد. با استیلای ادبیات، آگاهی، اعلان و تظاهر جای وضع جدی فلسفی و علمی را می‌گیرد. پرسش علمی و فلسفی اگر درست باشد

پرسش قالبی و صوری است اما پرسش ادبیات، پرسش قلبی است و اساس آن بر این است که هر حقیقتی را در هم و برهم و هیچ و پوچ گرداند. اساساً گذشت از ادبیات با گذشت از بشرانگاری توأم است. همانطوریکه قبلاً گفته شد در تمدن اسلامی بعضی از صوفیه خواسته‌اند از ادب الدنیا والدین یعنی از دنیا و عقبی گذشت پیدا کنند و مثلاً در این بیت حافظ بی ادبی اشاره به همین معنی است:

هزار عقل و ادب داشتم من ای خواجه

کنون که مست و خرابم صلاهی بی ادبی است
حتی در مثنوی همان طوری که قبلاً متذکر شدیم به درشدن از ادب الدنیا والدین در بی فناء فی الله و غلبه حال محو و نیستی به نحو جدی مطرح است:

هست معراج فلک این نیستی عاشقان را مذهب و دین نیستی
در وضعی که در آن تمام جهان با حرص (به یونانی Eros) تکنولوژیک پیش می‌رود، آیا نباید پرسش شود که این معنویت که این همه در ادبیات درباره آن حرف می‌زنند چیست؟ می‌بینیم که این پرسشها گهگاه مطرح می‌شود اما از آنجا که ادبیات استیلا دارد، پرسش هم صورت پرسش ادبیاتی پیدا می‌کند و معنویت هم هیچ و پوچ و گاه وضعی عین ادبیات پیدا می‌کند. در جایی که اگر در گذشته معنویت باشد در دیانت و بویژه طریقت تصوف و عرفان ملتزم و حی و کتاب که متعرض باطن دیانت شود می‌توان یافت، جایی که آدمی به مقام دیدار حقیقت و لقاء الله نائل می‌شود. حال آنکه امروز هر چه هست اصرار در ولایت و استیلاست که عین تفرعن و فرعونیت است. گذشت از این فرعونیت وحشتناک امروزی فقط با گذشت از ادبیات شیطانی ممکن است.

حوالت تاریخی جهان و نیست‌انگاری جهانی به نحوی منتشر و ناپیدا ولی چنان عمیق است که مصداق این ابیات مولانا است:

جمله عالم ز اختیار و هست خود	می‌گیرزند بر سر سرمست خود
تادمی از هوشیاری و اره‌ند	ننگ خمر و بنگ بر خود می‌نهند
جمله دانسته که این هستی فح است	ذکر و فکر اختیاری دوزخ است
می‌گیرزند از خودی در بیخودی	با به مستی یا به شغل ای مهتدی
نفس را زان نیستی و امی‌کشی	زانکه بی فرمان شد اندر بیهشی
نیستی باید که آن از حق بود	تا که بینی اندر آن حسن احد
هست معراج فلک این نیستی	عاشقان را مذهب و دین نیستی

به هر حال گرچه حوالت تاریخی دوره جدید چنان است که به آسانی نمی‌توان روی از آن برتافت اما این بدان معنی نیست که در سر سویدای بشر در همه جهان خواست عمیقی برای گذشت از این اسم و از این حوالت تاریخی نیست‌انگارانه وجود نداشته باشد.

مقایسه فرهنگ جدید با فرهنگ یونانی

آنچه بیش از هر چیزی در فرهنگ جدید طنین انداز است بانگ خودبیناد انا الحقی است که عین تفرعن و فرعون صفتی آخر الزمان است. در ادب و فرهنگ رسمی جدید اغلب سیر از ظاهر به باطن یا از عقل جزوی به عقل کلی و اعیان و مُثُل به معنی افلاطونی و حتی صورت نوعی به معنی ارسطویی مورد ندارد. دوره جدید دوره اصرار در اعراض از عالم دیدار و پرداختن به عالم پندار است به نحوی که عقل کلی و عالم دیدار و حتی مُثُل مستور می‌شود و فاهمه بشری به معنی اصیل لفظ همه چیز را به سیطره خویش در می‌آورد. و چون عالم پندار اصالت یافت در پی آن سیر آدمی هم سیر عرضی - نه

طولی - یعنی سیر در مقولات و اوهام است و به این معنی، ادب و فرهنگ نیز در پایان به صرف اکتساب عادات تبدیل می‌شود، عاداتی که عین ظهورات نفس اماره است. اما ادب اکتسابی، شأن مرحله تمدنی تاریخ است نه عصر فرهنگی تاریخ. از آنجا که هر تاریخی فرهنگ و تمدنی دارد و فرهنگ تا وقتی هست که ابداع و تفکر و ادب النفس وجود دارد اما وقتی ادب به ادب درس و ادب اکتسابی صرف تبدیل شد، دیگر هر چه هست تمدن است. و اینکه امروز فرهنگ را اکتسابی می‌دانند از آن جهت است که فرهنگ غربی در قرن هجدهم تمام شده و تمدن جای آن را می‌گیرد و از آن به بعد فرهنگ و تمدن نیز با یکدیگر خلط می‌شوند و به عبارت دیگر از قرن هجدهم «اکتساب» اهمیتی بیش از تفکر پیدا می‌کند.

از این رو در قرن نوزدهم نظر باید برود تا بتوان به عمل پرداخت. اگر افلاطون ادب و فرهنگ را مبنای تربیت سیاست مداران می‌دانست، نظر او منحصر به کسب نبود و اگر به کسب توجه داشت این کسب در سیر مقامات حاصل می‌شد و فرع بر ادب نفس بود که در سیر معنوی از عالم پندار به عالم دیدار حاصل می‌گردید. اما بتدریج این ادب و فرهنگ درسی و بحثی چنان تفسیر شد که مثلاً در نزد رومی‌ها کسب غلبه پیدا کرد و به عنوان تنها وسیله نیل به سعادت تلقی شد.

باز هم در این مورد باید تصریح شود که افلاطون منشاء علم و ادب و فرهنگ را مصداق ما بالذات نفس آدمی یعنی دیدار و مثال و به اصطلاح دینی ربّ می‌داند و نه خود آدمی که مصداق ما بالعرض است و حال آنکه در دوره جدید که دوره بشرانگاری است آدمی دایره مدار کائنات و میزان همه چیز تلقی می‌شود در نتیجه با همین تغییر،

ادب و فرهنگ هم مفهوم تازه‌ای پیدا می‌کند و در حکم وسیله‌ای برای استیلای بر طبیعت و اقوام تفسیر می‌شود و در این جاست که آدمی موجودی خارج از طبیعت و در تضاد با آن و یا مانند شیئی در میان اشیاء انگاشته می‌شود.

اگر افلاطون فرهنگ را «استذکار من شناسا» به دیدار و مثال آدمی از من به معنی من نفسانی می‌دانست علم و فرهنگ امروز، وسیله تحکیم بنیاد نفس و نفسانیت آدمی است و اساساً فرهنگ امروز، فرهنگ استیلا و سیطره نفس است که تعریف فرهنگ شناسان نیز به وضوح چنین نظری را در بردارد.

از جمله آراء مهم فرهنگ شناسان غربی آراء توین بی است. وی به عنوان یک فرهنگ شناس و فیلسوف تاریخ، پیدایی فرهنگ را ناشی از جدال نفسانی انسان با طبیعت و تضاد این دو با یکدیگر می‌داند؛ بنابراین فرهنگ، وسیله سیطره آدمی بر طبیعت است و در طی این سیر جدالی، فرهنگ تکوین می‌یابد و وسیله سیطره آدمی تکمیل می‌گردد.

با توجه به مراتب فوق، فرهنگ و ادب هر دوره صورت و مبنای خاص خود را دارد چنانکه ادب ماقبل یونانی، ادب دین و حق است و خدامداری اساس آن. اما ادب یونانی اعم از ادب النفس و ادب الدرس و ادب العالم است، به این معنی که هر دو صورت فرعی فرهنگ و ادب در تفکر یونانی در ذیل جهان مداری ظهور کرده‌اند. ادب و فرهنگ قرون وسطی ادب دین و دنیا است و حال آنکه ادب جدید ادب دنیای صرف خود بنیاد و رجوع آن به ادب الدرس و ادب النفس مبتنی بر مذهب و اصالت بشر و فرهنگ نفسانیت است. فرهنگهای مختلف در جهان گرچه در هر دوره تاریخی اختلافاتی

دارند اما از لحاظ صورت مشترکند بدین معنی که فرهنگ چینی، هندی، ایرانی، سومری، آشوری و مصری گرچه از لحاظ ماده و عناصر متشکله تفاوت‌هایی دارند اما از حیث صورت و ماهیت و حقیقت همه به یک امر واحد بازمی‌گردند. بدین معنی در همه این فرهنگ‌ها چه تشبیهی و چه تنزیهی، غلبه با غیب‌اندیشی و خدامداری است. فرادش و ودایع فرهنگی همه این فرهنگ‌ها به قدسیان و الهامات غیبی و صور آسمانی ازلی (ارکتیپ‌ها) و عوالم دوزخ و بهشت و برزخ، و حیاتی جاوید در جهان دیگر تأکید می‌کند.

در دوره جدید نیز، باز چنین است با تفاوت صورت و ماده، بدین معنی که ماده، عناصری را از فرهنگ‌های قدیم و جدید دربرمی‌گیرد و «صورت» وجه ممیزه این فرهنگ‌هاست و آن انسان‌مداری مشترک همه نحل و جریان‌ات فرهنگی و قومی و بین‌الانسانی^۱ است. از این لحاظ فرهنگ امریکایی با فرهنگ آلمانی و یا فرهنگ انگلیسی و فرانسوی و فرهنگ چینی و روسی و هندی از لحاظ صورت هیچ تفاوتی با یکدیگر ندارند در همه این فرهنگ‌ها آنچه اصالت دارد آدمی و شئون حیاتی او از جمله عقل و خیال و وهم و حس و اوست. حال با این مقدمات به تفصیل در باب آنچه به اجمال از عصر فرهنگ و تمدن تاریخ جدید گفتیم می‌پردازیم.

الف: فرهنگ و ادب دوران رنسانس

با شروع رنسانس و بازگشت خودبنیادانه به فرهنگ و تمدن مابعدالطبیعی یونان و روم، هر آنچه از مآثورات و منقولات و ادبیات

۱. معنی دقیق Nation قوم و نسب است که به خطا در ترجمه‌ها به ملت تعبیر شده.

این دو تمدن جهان باستان در زیر سیطرهٔ دیانت مسیحی فراموش شده بود دیگر بار مورد توجه متفکران قرار گرفت. از اینجا متون ادبی از جمله داستانهای اساطیری، و کتب حماسی و بزمی و آثار هنری و باقی ماندهٔ آن دوران که بازگوکننده اعتقادات و باور مردم آن زمان بود، کشف و جمع‌آوری شد. این آثار در حکم مادهٔ تفکر متفکران و شاعران و محققان و مایهٔ دنیاپرستی اشراف و سوداگران جدید بود. از این پس هر آنچه که متعلق به دوران مقدم بر مسیحیت بود توجه برانگیز و با ارزش شده بود اما این بار نه به صورت کاسمو سانتریستی یا میتولوژیک؛ اکنون صورت نوعی دیگری بر تاریخ جهان زده شده بود، فرهنگ و تمدنی که سن آوگوستینوس در کتاب «مدینه الله» در مقابل فرهنگ خدایی، فرهنگ شیطانی خوانده بود فرهنگ خدایی قرون وسطی را در حجاب خود می‌کشید. موضوع ادبیات جدید دیگر نه ارکیتهای ازلی بود و نه جهان و کاسموس و نه خدا و تئوس، موضوع جدید عبارت بود از انسان و حدیث نفس امارهٔ او با تمام قوای نفسانی^۱ که پس از خاموشی هزار ساله تجدید حیات یافته بود. ادبیات جدید را می‌توان محاکات جلوات نفس دانست، اما این محاکات همانطوری که اشاره رفت نه از جهان نه از خداست، بلکه متکفل وصف زندگی این جهانی انسان است.

در این ادبیات جدید غرایز بشر در همه جا ظهور و بروز دارد. این به معنی پیدایش ادبی با غلبه تدانی (رساندانس) در مقابل تعالی (ترانساندانس) ادبیات و فرهنگ قرون وسطی و دورهٔ اسلام است.

۱. قوای نفسانی طبق نظر ارسطو عبارتند از: ۱. در مرتبهٔ نفس نباتی: قوهٔ غازییه (هضم) و قوهٔ نامیه (تولید مثل) ۲. در مرحلهٔ نفس حیوانی قوهٔ ادراک حسی، قوهٔ میل و شوق، قوهٔ حرکت مکانی، قوهٔ تخیل، قوهٔ حافظه ۳. در مرحلهٔ نفس انسانی: قوهٔ عقل (نظری و عمل)

متفکران این عصر، همه سعی در ابداع ادبیات و فرهنگی بودند که اصرار در تدانی داشته باشد. این «ساندانس و تدانی در ذیل تفکر ظاهر پرستانه دنیوی آدمی و در منظرنگاه سفلی و متدانی او متحقق شده و از اینجا شئون و مراتب تفکر رساندانی ادبیات جدید برای ادیبان، دیگر آن جلوه گاه متعالی تفکر ترانساندانسی اسلامی و مسیحی را ندارد. بنابراین تمام عالم متدانی و نفسانیات و جسمانیات موجودی که عین نفس اماره است در چنین ادبیاتی غالب می شود، مگر اندکی از متفکران که از ساحت حیات نفسانی غرب گذاشته اند.

به هر تقدیر تفکری که منشأ فرهنگ و ادبیات جدید است دیگر از فکر میتولوژیک شاعرانه که از نشأت ملکوتی برخوردار باشد بیگانه است و در حقیقت قصص برای ادبیات جدید صورت دنیوی مضاعف پیدا کرده است. بر این اساس آن نسبتهایی که مقدمه سیر متعالی انسان است، در سیطره ابتذال و روزمرگی فرو می پاشد.

انسانی که در ادبیات رنسانسی و جدید مطرح است بنا به گفته هوسرل، فیلسوف معاصر آلمانی، انسانی است که با نظر به موجودیت خود در میان دیگر اشیاء در مقام رفع نیازهای زندگی به تدبیر امور و تأثیر و تصرف در عالم طبیعت توقف کرده است در این ادبیات مردم بالتمام در فرار و تأمین اسباب و دواعی هجر و مهجوریت و غفلت از عالم حق و حق بینی و گم گشتگی در دنیای روزمره شخص منتشر و زندگی معمولی اجتماعی به سر می برند. و با غلبه این زندگی مبتذل روزمره است که فضای تمثیلی و عرفانی قدیم جای خود را به فضای رجس زده و نفسانیت و جنحه و جنایت کنونی می دهد.

این ادبیات آنچه که در تفکر قدیم به صورت امانات و ودایع و موهبت الهی است، یعنی تمام فرادهاشها و سنن و تفصیلات دینی را به صورت تمثیل بی جان و بی معنی درمی آورد و در مقابل آن، صور تمثیلی و روائی جدید را ابداع و ادبی دیگر بنا می کند. بی وجه نخواهد بود که بگوییم وجه تسمیه بنایان آزاد، یعنی فراماسونها در همین افکندن طرح جدید عالم غرب باشد.

طرح جدید در ادبیات رنسانس عبارت است از اصالت خرد و اراده و خواهش نفس و قدرت نفسانی و گستاخی و همیستاری اهریمنی انسان در مقابل حق و حقیقت. در حقیقت سوانق و غرایز نفس انسانی چون باطن صورت های خیالی متدانی و مذموم در ادبیات جدید جولان می دهد که جهان را در عصر حاضر به هزاران جبهه متخاصم و متعارض با یکدیگر تقسیم کرده است. در چنین جهانی است که زبان، سیاست، هنر، عشق، امور جنسی، روابط انسانی میان افراد، میان پدر و فرزند، معلم و شاگرد و پزشک و بیمار، با بیگانه گشتگی از حق و حقیقت به پستی و زیونی وحشتناکی گراییده است. در چنین ادبیاتی دیگر تاریخ با آفرینش الهی آغاز نمی شود، در اینجا انسان خودبنیادانه به پندار خویش تاریخ را ایجاد می کند. انسان در چنین نگاهی تشبه به حیوان می جوید و تفاوت خود را با حیوان تفاوت درجه ای می بیند نه تفاوت ماهوی، این حیوان در کلنجار تاریخی خویش با طبیعت، انسان می شود. بنابراین تاریخ وجود انسان فقط عبارت است از گسترش نیازها و امیال حیوانی که عقل اعداداندیش نیز به آن مدد می رساند. این تلقی با تلقی تاریخی آثاری نظیر «مروج الذهب» مسعودی و «تاریخ یعقوبی» تباین ذاتی خویش را نشان می دهد. دائر مدار تاریخ وجود انسان

تاریخی در تفکر قدیم خدا است، اما در تاریخ جدید تنها انسان و طبیعت در برابر یکدیگرند. بزعم توین بی، فیلسوف معاصر انگلیسی - که مقام مستشار وزارت خارجه بریتانیا داشته تاریخ چیزی نیست جز جنگ انسان و طبیعت است. در این بین تکنولوژی و فرهنگ و تمدن حاصل این جدال است و این مطلب از رنسانس در دهها نظریه جدید در انسان‌شناسی و فلسفه تاریخ بسط یافته است.^۱

در ادبیات جدید راز سخن با وجود که در ادبیات راز و رانه قدیم بسیار به آن اشاره شده، یعنی سخن با رودخانه، کوه و فرشتگان و هر آنچه در عالم قیام و ظهوری دارد صورت اومانستی پیدا می‌کند که آن هم نشانگر بحران معنوی تمدن غربی است، دیگر، آدمیان با عالم و آدم و از آنجا با مبدأ عالم و آدم و حقیقت وجود هم سخنی ندارند و عهد الست و امانت الهی در مظهریت اسم مصل به طاق نسیان سپرده می‌شود و دیگر تجدید عهدی در کار نیست، هر چه هست نفس اماره انسانی است و از اینجا در این مرتبه و مقام افق فراروی آدمی جز ارضای شهوات و رفاه حیوانی در ایلغار و یورش او برای تصرف عالم و آدم با حرص تکنولوژیک نخواهد بود.

این حرص تکنولوژیک با تلقی مکانیکی دکارتی آغاز می‌شود، و بشر در عالمی که خود را در آن مالک و فرمانروا می‌داند بانگ اناالحق فرعونی برمی‌دارد چنین وضع و حالی ملازمه با این دارد که آدمی هرچه پیش می‌رود، همه صور معنی و متعالی حیات خویش را ویران کرده و یا به آنها صور نفسانی بخشد، همان طوری که برای نقاشان

۱. در مورد انتروپولوژی رایج در تمدن اسلامی، مطالب رساله دوم کتاب کشف الحقایق نسفی را در بیان انسان و آنچه تعلق به انسان دارد با نظریه‌های زیستی غالب در دوره جدید مقایسه کنید.

رئس‌انسان موجودات غیبی و ملکوتی به صورت انسان مدارانه بر پرده نقاشی رقم زده می‌شوند و رازگونگی این موجودات از میان می‌رود و به این معنی انسان نیز شیئی در کنار سایر اشیاء می‌شود. این تحول سرانجام بدانجا ختم می‌شود که رازگونگی میتولوژیک و دینی همه اشیاء در ادبیات جدید به فراموشی سپرده می‌شود و از باطن و امر باطنی تهی می‌شود حتی در تفسیر روانکاوانه فروید که طرح ضمیر ناخودآگاه می‌کند و اساس ادبیات مدرن سورئالیستی می‌گذارد نیز این باطن معنوی باز نمی‌گردد. در حقیقت، باطن دوره جدید همان تجسس و تحلیل خصوصی‌ترین امور نفسانی آدمی است.

با توجه به مراتب فوق، در ادبیات غیر دینی آن تطابق وجودی میان عالم و آدم، و سیر میان ظاهر و باطن و رازگونگی ادبیات دینی فراموش می‌شود. در تفکر اسلامی، انسان عالمی است صغیر که آینه و عصاره عالم کبیر است و به تعبیر عرفا انسان عالمی است جامع عوالم دیگر اما در ادبیات، جدید میان آدم و عالم برهوتی حائل است که انسان را از خاک و آسمان می‌کند و مقام آینگی آدمی رامستور می‌سازد و جهانی وهمی و انتزاعی و در ستیز و جنگ با او ایجاد می‌کند، جهانی که جنگها و تراحمها و دشمنی آن را به صورت‌ها ویه‌ای درآورده است و هیچ‌گاه چنین نمایشی از انسان حتی در ادبیات دنیوی بزمی و رزمی دوره اسلام و مسیحیت در میان نبوده است. در کدامیک از حماسه‌ها تراژدیهای اشیل، هومر، فردوسی، و رومانس‌های قرون وسطی می‌توان این قدر فریب و نیرنگی که در تراژدیهای شکسپیر می‌بینیم مشاهده کرد. شکسپیر چنان به جهان نگاه می‌کند که گوئی همه در کمین همدند و همه گرگ یکدیگر. متعلق و مورد بحث ادبیات جدید همواره دنیا است و هر آنچه که

دنیوی نیست با صورت دنیوی به تدانی کشیده می‌شود، رمان‌های جدید، هیچ‌گاه متذکر تجدید عهد قدیم و تحقق نمونه‌های اصلی و صور ازلی حیات نیست و اصلاً اسوه ثابت و باقی در دوره جدید بی‌معنی است. این نوشته‌ها در واقع وسیله تفنن و یا دربردارنده الگوهایی برای زندگی معمولی و گذران آن و خلاصه وسیله‌ای برای غفلت انسان از حق و حقیقت است.

زمان در ادبیات جدید زمان بسته یونانی و معادی دینی و زمان اکنون ابدی قصص نیست، این زمان خطی است طولی که در فرا روی آدمی بسط و گسترش می‌یابد، زمانی تاریک و بی‌معنی. چنین زمانی بی‌نسبت با زمان فانی یونانی نیست، به تعبیری بسط زمان متافیزیک یونانی است. به صورت بخودبنیادانه و عین بی‌وقتی در حالی که وقت در تفکر دینی و به اصطلاح عرفا، عین احوالات و مواجید قلبی و تذکر به اصل است، در زمان و وقت بی‌وقت و بی‌معنای جدید خدا مستور می‌شود و انسان در این زمان در جستجوی اسباب و دواعی فرار از عالم حق و حق‌بینی با گم‌گشتگی در عالم واقع و واقع‌بینی آخر الزمان فرعون‌ی ظلمانی است. در پایان چنین جهانی است که به قول مولانا:

جمله عالم ز اختیار هست خود می‌گریزد بر سر سرمست خرد
تا دمی از هوشیاری وارهند ننگ خمر و ننگ برخود می‌نهند
جمله دانسته که این هستی فح است ذکر و فکر اختیاری دوزخ است
می‌گریزند از خودی در بیخودی یا به مستی یا به شغل ای مهتدی
و این حکایت تاریخ بشر در عهد غفلت از دین و دیانت است
مردم این عصر در طلب دوستی با جهان سست بنیاد، و بستگی به زمان و زمانه فانی اند. یعنی آنچه که حافظ از آن می‌گریزد و آن را چنین

مذمت می‌کند:

مجو درستی عهد از جهان سست نهاد

که این عجزه عروس هزار داماد است

عهد و پیمان فلک را نیست چندان اعتبار

عهد با پیمانه بندم شرط با ساغر کنم

در چنین عهدی است که متفکران معاصر، جامعه جدید را جامعه مصرف نامیده‌اند که از ملازمت آن، مستی و غفلت، و بیخودی حاصل از اشتغال و مصرف خمر و بنگ است، حیات بشر در این جامعه با تعلق و وابستگی به دنیا تمامیت پیدا می‌کند. اساساً ادبیات در چنین عهدی موضوع اصلی اش همین جلوه‌های نفسانی می‌شود. در ادبیات تمدنهای پیشین هیچ‌گاه معاش و علوم مربوط به معاش اصیل انگاشته نمی‌شد و هرگاه معاش مطرح می‌گردید در کنارش معاد نیز مطرح بود، حتی در یونان شریف‌ترین علوم، علوم می‌هستند که منشأ سود و نفع مادی نشوند. این علوم موجب سعادت آدمی و کمال قوه نظر و عمل تلقی می‌شوند. از اینجا اشرف علوم در عرف ارسطو فلسفه اولی است که همان مقام الهیات را نزد ابن سینا دارد و عبارت است از شریف‌ترین علوم، به جهت واجد بودن شریف‌ترین معلومات.

در نگاه عارفانه متفکران اسلامی و مسیحی اصلاً در مرتبه‌ای ورای طور یونانی و جدید، علم در حقیقت تماشا و مکاشفه راز عالم و درک ماهیات و سرّ و سرّشان یعنی اسماء الله الحسنى است و چنین نگاهی رجوع به جلوه خاص حق تعالی دارد و علم حقیقی نیز با این تجلّی حق تعالی متحقق می‌شود. اما علم در ادبیات جدید موقف و میقات دیگری دارد، علم جدید تکنولوژیک در حقیقت فصل ممیز

انسان و تمدن کنونی انگاشته می‌شود، علمی که در حقیقت اراده معطوف به قدرت است. دکارت در کتاب «گفتار در روش درست راه بردن عقل» علم را به عنوان وسیله‌ای برای تملک طبیعت و سیطره و تسلط بر آن تعریف می‌کند و چنین علمی است که امکان غلبه امپریالیسم فرعونی بر عالم و آدم را فراهم می‌سازد. در اینجا منظور از علم و تکنولوژی ما حاصل علوم انسانی و تجربی جدید است و اصلاً تکنولوژی استیلایی حاصل از این علوم، چه در سیاست و چه در اقتصاد، چه در هنر به یک مرتبه بسط پیدا می‌کند. بنابراین امپریالیسمی که علوم جدید مقتضی آن است ذات تلقی بشر جدید از عالم و آدم و مبدأ عالم و آدم است، و با این معنی که دکارت از علم مراد می‌کند و با نگاه مکانیستی او به جهان دیگر از علمی که در آن سخن از شاهد قدسی باشد خبری نخواهد بود و یا هرگونه معرفت و علمی که عبارت باشد از مشاهده اسماء متجلی در ارض و سماء. در این مرتبه متعالی، شناخت طبیعت و فوق‌طبیعت در حقیقت تعرض به اسماء الله است. و نهایتاً با این علم که همان معرفت الله و کشف سیاحت جلال است هفتاد هزار حجاب کنار می‌رود و آدمی که اتصالی بی‌تکلیف و بی‌قیاس با رب الناس دارد با حقیقت و اصل وجود نسبتی خاص پیدا می‌کند. این مقام همان است که در پاسخ علی بن ابیطالب (ع) در سؤال کمیل از حقیقت بیان شده است. خلاصه اینکه در این مقام انسان نمی‌بیند شئی را مگر اینکه خدا را قبل از آن، با آن، در آن بعد از آن ببیند - «ما رأیت شیئاً الا و رایت الله قبله و معه و فیه و بعده».

به تناسب علم جدید، عقلی که در ادبیات و فرهنگ چهارپنج قرن اخیر منشأ انشاء و خبر در باب عالم و آدم و مبدأ عالم و آدم شده

بالتمام در انفصال از عقل هدایت است، این عقل دکارتی و تفکر محاسبه گر که با نور طبیعی آن حجابی بر نور حق و نور فوق طبیعی یعنی اعیان ثابت و ماهیات متعالی اشیاء و امور، می کشد روشنی عقل طبیعی ناسوتی که چون ظلمت کده ای جهان را در بر می گیرد تمام همش در ارضای شهوات چهارگانه در جهان سیاست و اقتصاد است که به زبان مولانا عبارتند از: شهوت عمر، شهوت جاه، شهوت بطن و شهوت جنسی که آنها را شهوات کلاغی، طاووسی، خوکی و خروسی می نامد.

اما خدا در فرهنگ و ادبیات غرب.

در چنین ادبیات و با آن عقل فرعه نی انسانی که همیستار حق و حقیقت است، کدام خدا می تواند متجلی باشد. به هر حال همین خدا و اله است که در نسبتی که با فلاسفه غرب دارد، آنان را ملقب به الهی کرده است، از جمله آنها دکارت الهی و هگل الهی است. از الهی بودن هگل همین بس که با فلسفه هگل وجود آدمی در صورت تاریخی بالتمام با خدا حلول و اتحاد پیدا می کند؛ خدا شدن به معنی دایر مدار شدن آدمی است. به همین مناسبت روزه گارودی کتابی نوشته بنام «مرگ خدا در هگل». بنابراین ادب دنیای جدید بسط سیر تلقی نزولی وجود خدا در فلسفه غرب است.

اکنون باید این را پرسید:

خدایی که امروز در غرب و حتی در جهان از آن سخن به میان می آید و در تعبیراتی چون اتخاذ رفتار خداپسندانه که در کنار تئوری های اخلاق و علم آداب در رفتار و حوزه های مختلف تعلیم و تربیت و تعلیمات کلیسای دنیوی شده می آید کدام خداست؟ به عبارت دیگر، خدایی که در غرب، چه در فلسفه و چه در

تعلیمات دینی رسمی طرح می‌شود، راستی چه خدایی (طاغوتی)^۱ است که انکار و قبولش جز فساد و مکر و حيله چیزی نیست؟ در این نکته تردیدی نیست که با فلسفه دکارت، نحوی تلقی جدید از خدا و جهان تبیین یافته است. نحوه تلقی در روح خود بنیاد متافیزیک‌های شعری، هنری، ادبی، سیاسی و حقوقی دانت، پتراکا، ماکیاولی، توماس مور، گروسیوس، رابله، داوینچی، میکل آنژ، برونو و گالیله تحقق یافته بود.

خدای دکارت در این میان، بارزترین جلوه خدای سوپرکتیو غرب است. عده‌ای از مدرسین الهیات و کشیشان مسیحی در آغاز او را متهم کردند که برای اثبات وجود صانع، دلایل ضعیف می‌آورد تا بنیاد خداپرستی را در نزد عوام متزلزل سازد پس حکم بطلان تعلیمات دکارت را صادر کردند. برهانی که دکارت برای اثبات خدا استفاده می‌کند، بخشی ابداعی و بخشی مبتنی بر استدالات قدیم است ولی به هر حال عده‌ای به ذوق حضور دریافته بودند که این خدای دکارت غیر از خدای سن توماس اکوئیناس است. گرچه بخشی از برهانها ظاهراً یکی است ولی شاید مطالبی که اتین ژیلسون متکلم مسیحی نئوتومیسست در کتاب «نقد تفکر فلسفی» آورده، بهترین نحوه بیان حقیقت خدای دکارت باشد. ژیلسون در کتاب «نقد فلسفی غرب» چنین می‌گوید: «راستی که خدای دکارت خدای فکور

۱. طاغوت با زئوس هم معنی است، طاغوت اصلاً یک لغت عربی نیست و ریشه یونانی و هندی دارد. زئوس با دیوس در یونانی، دیو فرانسه و دیو فارسی یکی است و همچنین هندهای، ایرانیها، یونانی‌ها، ژرمنها و لاتین‌ها با دوا هندی هم ریشه است. خلاصه این لغت در زبان همه اقوام هند و اروپایی (هندی‌ها، ایرانیها، برنانهها، ژرمن‌ها و لاتین‌ها) به یک معنی آمده است و از اینجا با توجه به ظهورات خدای تفکر جدید، می‌توان استنباط کرد که در حقیقت خدای غرب، عین طاغوت و زئوس در صورت خود بنیادانه جدید است.

و محاسبه گر بود. این قادر مطلق عالم را درست طوری آفریده بود که فلسفه دکارت بتواند آن را تبیین و توجیه کند و نظم موجودات را آنچنان هوشمندانه حفظ می کرد که دکارت بتواند جهان را بدون تحمل مشقت توصیف نماید. پاسکال عمیقاً گفته دکارت را خوب دریافته بود که نوشت: غرض دکارت در سرتاسر فلسفه اش این است که خدا را برکنار کند، چون او را فقط برای همین می خواهد که تلنگری به عالم بزند و آن را به حرکت درآورد و گرنه احتیاجی به خدا ندارد.^۱

لازم به تذکر است که نحوه و روش علم جدید به نحوی است که خدا به راحتی کنار گذاشته می شود. در این علم جهان توده بی شکل، هیولایی و نامتعین است که ظاهری دارد، از این ظاهر چیزی به حس ما می آید که کانت آن را پس از ترکیب به صور عقلی مقولات «فنون» نامید - که به فارسی معادل پدیدار^۲ است و عربها آن را به ظاهره

۱. نقد تفکر فلسفی غرب، ترجمه دکتر احمدی، انتشارات حکمت.

۲. در زبان فارسی جدید لفظ پدیده که در فرهنگ های فارسی نیامده و در زبان فارسی به کار نرفته است به جای کلمه فنومن استعمال می شود. بعضی از متجددان لفظ فنومن را به آیه ترجمه کرده اند که کاملاً بی ربط و بی وجه است حال آنکه آیه به معنی مظهر و نشانه است؛ مثلاً گفته می شود انسان کامل آیت الله است یعنی مظهر تام و تمام اسم اعظم الله یعنی اسم ذات حق و مستجمع جمیع اسماء و صفات حق تعالی است. و به عبارت ساده، انسان مظهر و نشانه خداست و اگر کلمه پدیده را به جای آیت به کار ببریم، عبارت پدیده الله عبارتی بی سابقه و بی معنی در زبان فارسی خواهد بود و اگر فنومن را بجای پدیده قرار دهیم، «فنون خدا» یا «فنونم الله» می شود که کاملاً بیگانه از تفکر و فرهنگ اسلامی است. آقای دکتر فردید در گفته ها و نوشته های سابقشان به جای فنومن کلمه نمود را به کار برده بودند، ولی اکنون نظر ایشان این است که معادل دقیق نمود در فلسفه غرب الفاظ *das schein* به آلمانی و *appearance* به فرانسه و انگلیسی است که در زبان فلسفی آلمان *erscheinung* نیز تعبیر می شود مثلاً در این بیت فارسی:

ترجمه کرده‌اند - البته کانت درورای فنومن، قائل به نومن یا ذات بوده که گفتیم همان شتات ماهیات و ذات هیولایی است. بعداً نفوکانتی‌ها به آن را نادیده انگاشته و بی‌معنی دانستند. در فلسفه سارتر، نومن با فنومن یکی گرفته شد. با این عبارت که پدیدار هستی، هستی پدیدار است. بر این اساس قول اصالت پدیدار علم جدید متلازم است با ساده اندیشی. بدین معنی کار علم عبارت است از مطالعه کمی پدیدارهای نفسانی، بدون پرسش از موضوع واصل و ماهیت اشیاء و امور. چنین است که در علم جدید پدیدار را به پدیدار وصف و روابط کمی پدیدارها را با دقت در مدل‌های ریاضی و فرمول‌های انتزاعی بیان می‌کنند و بدین ترتیب نه تنها خدا در تئوری‌های علمی جایی نداشته، موضوع علم تحصیلی نیز قرار نمی‌گیرد و محل بحثی نیز در علوم طبیعت و ریاضی ندارد. علوم جدید سعی در امعان نظر و تعمق در امور و پرسش از موضوعات نفس‌الامری و ماهوی ندارند از اینجاست که هیدگر می‌گوید علم فکر نمی‌کند. در حقیقت علم موضوع خود را مورد پرسش قرار نمی‌دهد. از خدای دکارت دور نشویم. به دنبال نقل قول پاسکال درباره ماهیت علم جدید و کار خدا در فلسفه دکارت، چنین می‌نویسد: «شاید این حرف درست باشد اما نباید فراموش کرد که خدای دکارت اگر به یک معنی کاره‌ای نیست، زیرا علم می‌تواند چنان آزاد پیش برود که گوئی خدا وجود ندارد، اما به یک معنی همه‌کاره عالم است.

→ هستی عالم نمودی بیش نیست سیر او جز در درو خویشت نیست

معلوم است که معنی نمود به مفهوم فلسفی آن نیست بلکه به مفهوم اسر عاری از وجود خارجی است. از این جهت است که در سالهای اخیر ایشان همواره لفظ پدیدارشناسی را به جای نمود شناسی به کار برده‌اند.

البته همه کاره‌ای که در حقیقت کارساز فلسفهٔ دکارت است. اما کار خدا چیست؟ این مسئله به شکل و صورت حقیقت مربوط می‌شود. طبیعت و عالم در نظر دکارت، چیزی جز امتداد و حرکت و قوانین امتداد و حرکت نیست و طبیعت هم عبارت از تغییراتی است که در قسمتهای مختلف ماده روی می‌دهد و قوانین طبیعت یعنی یک رشته قواعد که خدا به دلخواه خود وضع کرده و تغییرات طبیعت مطابق آنها انجام می‌گیرد. در چنین عالمی علت واقعی، همان فعل همیشگی خداست. حال از این رو دکارت، یعنی دکارتی که می‌خواست دست خدا را یکسره از عالم کوتاه کند و دکارتی که می‌خواست هر گونه علیتی را از خدا بداند، کدامیک دکارت واقعی بود؟ جواب: هر دو، زیرا غرض دکارت این بود که اگر قرار است چیزی به خدا داده شود باید همه در فوق عالم طبیعت باشد تا در طبیعت چیزی جز امتداد نباشد. آری چون طبیعات دکارت کاملاً مکانیکی بود، به استفاده از هیچ گونه نیروی فوق طبیعی نیاز نداشت، اما در مابعدالطبیعه، خدایی لازم داشت بی‌نهایت عظیم و مستبد که کارش بیرون کشیدن غیر امتداد از امتداد باشد بنابراین اگر بخواهیم چنین عالمی را در هر لحظه توجیه کنیم جز به قدرت خلاقه و نگهدارندهٔ خداوندی که عالم را این چنین می‌خواهد، به چیز دیگر احتیاج نداریم»^۱.

۱. شاید عده‌ای این مطلب مورد اعتراضشان باشد که با وجود این همه متدین در غرب چگونه چنین خدائی حاکم می‌شود. پاسخ چیست؟ گفتیم که تمدن غرب امروز در اصل یک تمدن الحادی است و ذات این تمدن، سیطره و استیلا و قدرت است و به تعبیری تمدنی غربی تمدن غیر دینی است نه اینکه غربیها به طور منفرد اعتقادی به خدا نداشته باشند، شاید بسیاری از مردم فرانسه و اسپانیا اعتقادات دینی محکمی داشته باشند، مسئله اصلاً این

به هر حال در فلسفه دکارت، در معانی خدا و جهان و انسان قرون وسطی انقلابی رخ می دهد که به تفصیل در کتب مختلف به آن پرداخته اند. چون قبلاً اشاراتی در باب خدای دکارت و علم دکارتی داشتیم، حال در تکمیل بررسی تلقی جدید در تفکر غربی نسبت به عالم در نظر دکارت می پردازیم تا تحولی را که با تفکر جدید رخ داده بهتر مشاهده کنیم. اتین ژیلسون در این باب چنین می نویسد:

«برای اینکه معنی این انقلاب فلسفی خوب روشن شود اجازه بدهید چند لحظه ای شما را به عالم قرون وسطی - که دکارت سعی داشت آنرا دگرگون سازد - بازگردانیم. به نظر سن توماس نظام طبیعت در اصل از طبایع یعنی از مبادی ترکیب شده و علت حرکات و افعال مختلف ماده، همینها هستند و به عبارت دیگر: هر طبیعت یا صورتی، بالذات فعل و نیرو است. بدیهی است چنین عالمی برای تفسیر تحولات طبیعت بر مبنای کاملاً مکانیکی، موضوع مناسبی نبود، بعد،

منیست که دانشمندان اعتقادی به خدا نداشته باشند، اصلاً اینطور نیست. از دکارت تا پاستور و اینشتین و در جهان فلاسفه تقریباً تا هگل، همگی قائل به خدا هستند و بعضی شان متأثر از مسیحیت و به نحوی اعتقاد به دیانت دارند. اما این مسئله فردی نیست بلکه به ذات تفکر و فرهنگ و تمدن غربی و نحوه تلقی آن تفکر و فرهنگ و تمدن از عالم و آدم و مبدأ عالم و آدم برمی گردد. فی الواقع تفکر غالب و مسلط در غرب غیر دینی است، خدای تفکر جدید نیز خدائی نامقدس و انسان مدارانه است. همانطور که از ابتدای بحث به آن اشاره داشته ایم این تمدن بر اساس اصالت عقل تأسیس و سازمان و قوام یافته نه وحی. این نحوه تفکر عقلانی با غفلت از تفکر دینی از قرن پانزدهم رنسانس جوانه زد، و کم کم گسترش پیدا کرد و با انقلاب فرانسه به اتمام متحقق شد و به تعبیر هیدگر به پایا رسید ولی بسط سطحی اش استمرار یافته و امروز تفکر مسلط بر جهان شده. عقب ماندگی و پیشرفت کشورها نیز منوط به این تفکر است. بدین معنی هر قومی که این تفکر را خوب اخذ کرده، اوضاع اقتصادی و سیاسی برتر و رفاه و تولید و مصرف بیشتری دارد؛ فی المثل ژاپن در آسیا و یا دیگر کشورها بنا بر مراتب صنعتی شدن. بنابراین در مقابل این تفکر غیر دینی تفکر دینی قرار می گیرد و جان کلام اینکه مومن و کافر در غرب اسیر این تفکر غیر دینی و نامقدس اند.

وضع و فاصله، به خودی خود، اموری واضح و قابل شمارش و اندازه‌گیری هستند اما نیروهای نهفته ارسطو و سن توماس به هیچ وجه قابل محاسبه نیستند. اگر بگذارند باز هم نیروها در طبیعت باقی بمانند در آن صورت امر پیچیده و مبهمی در طبیعت و عنصر تعقل ناپذیری در علم باقی می‌ماند و این چیزی است که دکارت با آن مخالف بود او هندسه دانی بود که می‌خواست طبیعات هم بخشی از ریاضیات عام باشد و به همین علت نمی‌توانست قوه را که مایه دردسر می‌شد نادیده بگیرد بلکه می‌بایست عالم طبیعت را یکسره از وجود «صور» و «طبیاع» و «قوا» تهی سازد و چیزی در آن باقی نگذارد مگر صرف امتداد و تعدادی. حرکت که معلول خداست و تعدادش هم همیشه ثابت است».

از مطاوی آنچه که ذکر رفت دانسته می‌شود که با انقلاب رنسانس یک تدانی بنیادی در تفکر بشر رخ داده و این رساندانس وقتی به دکارت می‌رسد صورت بالفعل پیدا می‌کند و در هگل بالتمام متحقق می‌شود و انسان مشیت مطلقه و خدا تلقی می‌شود^۱. پس از این نیچه اعلام می‌کند خدایان مرده‌اند و آدمیان خدا را کشته‌اند ادبیات جهان سرتاسر از نام چنین انسانی پر است. در چنین اوضاعی است که فوئر باخ می‌گوید این انسان است که خدا را آفرید نه خدا انسان را، بدین صورت که انسان ایده‌ال‌های خویش را به آسمان پرتاب کرده و خدایان را خلق کرده و آنها را پرستیده است. این خدای فوئر باخ و آن خدای دکارت و حتی خدای مسیحیت دنیوی شده لازم و ملزوم

۱. خدا شدن به معنی وهمی لفظ، دایره مدار شدن آدمی است، بدین معنی آدمی خویش را خدا توهم می‌کند، وهمه او را مبدأ و مرجع می‌دانند.

یکدیگرند و انکار و اثباتشان یکی است، اما خدای حقیقی و الوهیت، متعالی از نفی و اثبات نفس اماره بشر آخرالزمان است.

ب: ادب در دوران بحران تمدن غربی

با سیر در تاریخ جدید غرب، کانت که اثری از حیرت در او دیده می‌شود راز هستی و حقایق را در حوزه علم حصولی و نظری مابعدالطبیعه و فلسفه، نایافتنی تلقی می‌کند. اما او را نیز در آغاز و پایان فلسفه خویش در سیطره و استیلاي اصالت عقل خودبنیاد می‌بینیم. به هر تقدیر، فلاسفه جدید از دکارت تا هگل جهان را چنان دیده‌اند که نهایتاً جز عکس رخ نفس اماره آدمی در آن ندیده‌اند. همه فلسفه‌های جدید بعد از هگل، بر اصالت موجود نفسانی صحنه گذاشته‌اند. به اقتضای این تلقی و سیطره نفسانیت جهان امروز به جایی رسیده که اضطراب و خوف عافیت همگانی و مشترک به مهمترین سوژه‌های ادبی مبدل گردیده است و در حقیقت بشر در چنین ادبیاتی پشت به حق دارد و حق را در حجاب خلق می‌بیند و از اینجا آرامش حقیقی از او رخت برمی‌بندد. از آنجا که برای آدمی حضور مشترک و همدردی متقابل با خلق تنها در قرب به حق حاصل می‌شود. با بُعد از حق، همدردی جای خود را به نفرت و کین و تفرقه می‌دهد و همچنان که اشاره کردیم در این مرتبه تمام هم بشر در گریز به شغل و مستی است تا قدری از اضطراب و خوف و درد این جهانی وارهد که در حقیقت هر سه امری مجازی و نشانه‌ای از حقیقت آدمی‌اند. پس شغل و مستی آنگاه سراغ آدمی می‌آید که تذکره به حق و حقیقت رفته باشد و چنین است وضع ادبیات مبتذل که اسرار در روز مَرگی در شغل و مستی و خوف و اضطراب حاصل از این زندگی

دارد.

سخنی که امروز بسیاری از ادیبان در دفاع از آن کوشش می‌کنند، عبارت است از برادری و برابری و آزادی. ولی حقیقت این سه چیست؟

با طرح مقدماتی در باب وجود انسانی دریافتیم که وجود انسانی بنابر تلقی دوره جدید، اغلب جز شهوات و جسمانیات و نفسانیات نیست و از «امر الهی» در فرهنگ و تفکر غربی اثری مشاهده نمی‌شود. اگرهم در گوشه و کنار عده‌ای از اسپریتوالیسم و اصالت نفس و روح دفاع می‌کنند، چندان تفاوت و تباینی با سایر دستجات فلسفی ندارند و به تعبیر هیدگر، کل فلسفه جدید در سوبرکتیویسم تمامیت پیدا کرده است که خود عبارت است از اومانیسم. بنابراین موضوع نفسانی در همه فلسفه‌های دوره جدید اصیل انگاشته می‌شود. با توجه به مطالب فوق آزادی و برابری و برادری دوره جدید در حقیقت آزادی و برابری و برادری نفس اماره بشری است. در دوره جدید به این سه حق از حقوق حق الناس دوره جدید در اعلامیه جهانی حقوق بشر، با غفلت از حق الله اصالت داده می‌شود. پس به یک معنی حقوق بشر عبارت از آزادی انسان از خدا و از هر آنچه خدائی است و از اینجا حقوق بشر عین فرعونیت بشر و بندگی او نسبت به نفس اماره است. اگر قبلاً انسان دوستی مظهریت ولایت و دوستی حق و تقرب جستن به معشوق ازلی بود، این بار انسان دوستی چنان است که فریاد فرعونی آزاد اندیشان بلند می‌شود که انسان مشیت مطلقه است و برادری و برابری او در سایه انفصال از امر قدسی متحقق می‌شود.

قبلاً در زمینه عقل در ادبیات جا. بد مطالبی را مطرح کردیم. این

عقل در کنار عشق جدید که تمام ادبیات جدید بیانگر آن است همان عقل مشترک همگانی است که دکارت در آغاز کتاب «گفتار در روش درست راه بردن عقل و حقیقت علم» از آن چنین حکایت می‌کند. بشر بالسویه از این عقل بهره می‌برد. اما این عقل آنچنان که در عالم جدید مشاهده می‌شود ابزار ارضای شهوات انسانی است در برابر عالمی تهی از هرگونه مقصد و غایت الهی. عقل جدید در حقیقت جانشین وحی منزل انگاشته شده از اینجا فراموشی و فراموشاندن آن سرازلی که اساس هرگونه تفکر دینی و عرفانی است، با غلبه این عقل به نهایت می‌رسد. این عقل همه امور را به تفکر مفهومی التذاذی تقلیل می‌دهد و همواره به ماندن در یک سیر عرضی در مقولات و پندارهای انتزاعی و وهمی بسنده می‌کند و اساساً این عقل و تفکر عقلی جدید ورای مقوله نمی‌تواند بیندیشد و در چنین حال و مقامی سیر تفکر عبارت است از سیر دنیوی کردن در همه امور، از اسرار الهی فوق طبیعت تا رازهای نهفته در بطن طبیعت، و از اینجا است که جهان تبدیل به موجودی می‌شود که همواره مورد تصرف انسانهاست اساساً با تلقی راز، جهان را نمی‌توان محاسبه کرد. با این محاسبه است که تکنولوژی جدید متحقق می‌شود. رابطه انضمامی انسان با خاک و آسمان و عالم و آدم با تفکر تکنیکی به عنوان ذات تکنولوژی یکسره از بین می‌رود و حتی رفتن به میان طبیعت و زندگی در زیستگاههای طبیعی نیز نمی‌تواند ارتباطی انضمامی میان انسان و طبیعت ایجاد کند زیرا دیگر آن نسبت حضوری قدیم به یک نسبت حضوری انقلاب پیدا کرده که ملازمه با غلبه حجب وهمی و انتزاعی دارد. به این معنی که نسبت انضمامی به قوه عقل تکنولوژیک جدید به نسبت انتزاعی مبدل می‌گردد و این

عبارت است از غربت و بیگانگی از عالم حقیقی و حقیقت عالم؛ در چنین عالمی انسان از مجموعه شرایط محیطی ترکیب یافته، و از اینجاست که در ادبیات جدید ایده‌آلهای انسانی چیزی جز انعکاس این شرایط محیطی نیست.

بنابراین در دوره جدید ارتباط حضوری و فطری انسان با عالم از بین رفته و هرچه بیشتر از طبیعت دور می‌شود، به عبارتی از زمین و آسمان کنده می‌شود. او می‌خواهد با بمب اتم و در سایه انفجار آن با سیطره و استیلای بر عالم و آدم زندگی کند، چنین است که در ادبیات جدید، انسان موجودی است بیگانه، افتاده در طبیعت، نه اینکه طبیعت پیوسته با وجود او یا چنانکه در تفکر اسلامی آمده انسان عصاره همه موجودات باشد.

برای پیدایی چنین عالم و طبیعت و ادبیاتی که این عالم و طبیعت را وصف و حکایت می‌کند، لازم بود نسبت انسان با عالم و آدم تغییر کند، و انسان نگاه نویی به عالم و آدم و مبدأ عالم و آدم داشته باشد، یعنی حقیقتی دیگر برای او ظهور کند. در ظهور این حقیقت و در این نظرگاه جدید است که به گفته دکارت، انسان فرمانروا و صاحب کائنات می‌شود و علم بنابه تلقی فرانسبس بیکن وسیله قدرت است نه کشف حقیقت و با چنین تصوراتی بشر خانه و کاشانه مألوف خویش را ویران می‌کند. او با علم جدید، رابطه خویش را به زبان طبیعت با قواعد ریاضی بیان می‌کند و با این قواعد و رازگونگی دینی و اساطیری و حتی طبایع و قوای مفروض متافیزیک یونانی در طبیعت را فراموش کند و کاسموس یونانی که روزگاری زیوری درخشان بود، و ارض و سماء قرآنی که جلوه حق تعالی تلقی می‌شد، با تفکر تکنیکی به جهانی بی جان و مرده تنزل کرده و به امتداد صرفاً

هندسی مبدل می‌گردد. بدین معنی انسان موجودی است بیگانه، معلق درعالم وهمی، مرده و بی‌جان با خدایی که در تفکر مفهومی فلاسفه خودبنیاد غرب صورت انسانی پیدا کرده است. خدای جدید به صورت خدایی حسابگر که جهان را با محاسبه خلق می‌کند، ضامن فلسفه فلاسفه‌ای چون دکارت است.

با چنین اوضاعی برای تفکر، مسئله اساسی یافتن روش پژوهش یا شیوه تحقیق است، تحقیقی که رازداری ممیزه اساسی آن است. این پژوهش و تحقیق در مقابل آن تحقیقی است که عطار می‌گفت. روش پژوهش و شیوه تحقیق جای هیبت و حیرت را می‌گیرد یعنی قیل و قال جای حال و حضور را می‌گیرد خواه این روش هنر اختراع باشد چنانکه برای دیویی چنین است، خواه شیوه شک عمومی برای دکارت، خواه روش ریاضی و هندسی برای اسپینوزا.

پیش‌بینی نیچه از ویرانی نیست‌انگارانه غرب، امروز به وضوح مشاهده می‌شود. درجهان امروز تفکر فلسفی به سختی می‌تواند جز به گونه سطحی تأثیری در کردار و کار انسان بگذارد. با افول ایمان دینی و نبود اندیشه فلسفی زنده، خلائى پدید آمده که مصداق نیست‌انگاری است. این نیست‌انگاری را نیچه برای قرن بیستم پیش‌بینی کرده بود؛ و این پایان تاریخ غرب است.

به هر تقدیر اکنون در پایان تاریخ غرب دوباره سخن از ترس آگاهی و مرگ و نیستی به می‌آید که با آن همیستاری با فرادش و سنن دینی سست می‌شود و دوباره آدمی حضورش به سرچشمه ازلی. و تذکر و تنکر شهودی باز می‌گردد تئوریهای یونانی در آغاز چنین معنی می‌شدند. از اینجا بشر در سعی خویش اکنون در آثاتی، از ساحت شناسایی حصولی فراتر می‌رود اما آنچه هنوز غالب است همان

ساحت شناسایی نفسانی است متعلق و متعلق، و فاعل و مفعول این شناسائی «نفسانی» است. وراز گونگی ساحت دین جای خود را به نور طبیعی عقل دکارتی که همه چیز را در بداعت عقلی می جوید می دهد، حال آنکه در طور دین، ملاک حقیقت کلام و اخبار آسمانی است. به عبارتی انسان حقیقت را در مرتبه صحو معلوم و محو موهوم می بیند.

با توجه به مطاوی آنچه که ذکر آن رفت با ادبیات جدید، فرهنگ فلسفی کاسمو سانتریک یونانی مبدل به ساحت انتزاعی ریاضی می شود که فی الحقیقه طراح آن عقل جزوی منفصل از حق تعالی است که با صورت نفسانی و به تبع اهواء آدمی قوام یافته است. به هر صورت در شرق هیچ گاه عالم چنین انگاشته نشده، بدین معنی عالم در تلقی قدیم شرقیان مجلا و آینه اسماء الهی و تجلی و مظهر فیض الهی است. اما در فرهنگ و ادب جدید، از فیوضات الهی در عالم خبری نیست. همانطوری که قبلاً اشاره شد خدای حقیقی و آفرینش او در تفکر فلسفی جدید غایب است. از اینجا به زعم آخرین فلاسفه غرب، این انسان است که خدا را به صورت خویش می آفریند، در حقیقت انسان خدا می شود و خدا انسان و این تفکر غالب در تمدن جدید است.

ما قبلاً در شرح سیر مفهوم خدا در فلسفه دکارت و غرب دیدیم که خدای مفهومی فلاسفه غرب در ذیل و در حکم ماده برای صورت نفس انسانی است، این خدا در همه جا ظهور و غلبه دارد، و دیگر در این عالم جایی برای ظهور «حقیقتی» که در عین ظهور مستور است نخواهد بود؛ آن حقیقتی که از نفَس رحمانی آن همه صور عالم اشیاء و موجودات متحقق شده است. عالمی که به تعبیر ابن عربی ظاهر آن

تماماً عکوس (تصاویر) و ظلال (سایه) است و باطن آن حقیقه الحقایق. شناسایی چنین عالمی به علم حصولی منحصر نمی‌شود، حکیمان انسی و هنرمندان حقیقی با معرفت شهودی و حضور تخیلی به این عالم راه می‌یابند و با قدسیان هم سخن می‌شوند، اینان با حضور و خیال خویش تجلیات الهی را در عالم خیال متصل و عوالم بالاتر به ذوق حضور در می‌یابند. در اینجا شاعری که از شبکه‌های خیالش انوار عوالم غیبی می‌گذرد و در آینه قلبش می‌تابد، هر نقشی برایش حسن و جمال و جلال حق را ظاهر می‌کند.

هر نقشی و نگاری که مرا در نظر آید حسنی و جمالی و جلالی بنماید
عالم در چنین تفکری دیگر شبکه مفاهیم ریاضی نیست بلکه
تماشاگاه راز است. حدیث «ما رایت شیئاً الا ورأیت الله...» این معنی
را بیان می‌کند که هر مشاهده‌ای کشف حجاب است و راهی است به
ملکوت و اسماء و صفات الهی.

اما عالم ادبیات جدید، آرامش در تاریکی و روشنی با نور طبیعی
است و این در روزگاری است که کوكب هدایت از هیچ گوشه بیرون
نمی‌آید تا راه حقیقت انسانی را به او بنماید، چنین است که گم
گشتگان عصر غلبه ظلمت، حدیث نفس می‌گویند و این حدیث
نفس، در کتب نویسندگانی نظیر کافکا و جویس، که ناظر بر دنیای
تاریک انسانها و تیرگی قدرتهای شیطانی و نفسانی انسانی بریده از
خدا است. این قدرتهای ظلمانی با سلطه جهانی خویش در صور
نفسانی رقم زده شده تا آنجایی که بعضی چون بودلر، کاملترین
صورت زیبایی را شیطان می‌دانند و این حدیث نفس انسان به تنگ
آمده در بی نسبتی با اسماء لطف الهی است، حال این در ادب و هنر

جدید باشد یا در سیاست و یا در فلسفه.

به هر تقدیر در عصر بحران تاریخ غرب همانقدر که در آثار نقاشانی چون سزان، وان گوگ، کله، شاگال و پیکاسو این بی لطفی را می بینیم. در آثار نویسندگانی چون داستایوفسکی، کافکا و کامو نیز از چنین عالمی حکایت می شود. گرچه این نقاشان و نویسندگان با انبوه رجس زده ای که تمام حکایتشان از دنیای بی درد و بی اضطراب و مستی و معاش و عیش و عشرت است در ظاهر متفاوتند ولی در بدایت و نهایت مظهر یک اسم هستند.

به هر حال تذکر تک ساحتی غرب و ادبیات جدید در زمانه عسرت چنین جهان هاویه را وصف می کند، زمانه ای که در نظر هیدگر شاعر بین خدایانی که گریخته اند و خدایی که خواهد آمد مانده و در عسرت است. اساسی ترین جلوه این زمان خودبنیاد در پایان تاریخ، نیست انگاری آخرالزمان است که نیچه آن را با عبارت خدا مرده است بیان می کند در این زمان غیبت خدا به صور مختلف احساس می شود.

نیست انگاری ملازمه با این دارد که زمان فانی اصالت بیابد و آنچه که نفس اماره آن را می جوید زمان فانی است. سیطره زمان فانی جدید با دنیوی شدن تفکر تاریخی و معادی قرون وسطی ملازمه داشت و این زمان چه زمان کیفی و کدّی نفسانی باشد چه زمان مکانیکی، در هر صورت در ارضای نفسانیت بشر تمامیت یافته است. زمان جدید زمان بی خدائی انسان است؛ زمانی مرده و تهی از معنویت دینی و ابدیت میتولوژیک. این زمان چونان تاریخ و تمدن صورتی خطی دارد که تا آینده ای نامعلوم ادامه می یابد. تمدن غرب با گسترش این زمان جدید است که بسط پیدا می کند. چنین زمانی در

مواجهه و مقابله با زمان در تفکر یونانی و مسیحی مستقر شده است و استقرار آن با شکافی عمیق میان انسان و طبیعت و خدای حقیقی همراه بوده و به تکوین برهوتی در حیات انسان منجر شده است. نیچه از کسانی است که در مقابل این زمان بی زمان فریاد برمی دارد، زمانی که خالی از جنبه معنوی است، آدمی را هر چه بیشتر در سرگردانی مطلق در آن برهوت بی فکری غرق می کند. این برهوت در تمام ادبیات و هنر و به طور کلی فرهنگ غرب به ظهور و پیدایی آمده و با تجسس در هاویۀ اهواء نفس تمامیت پیدا کرده است گذشت از این وضع، تفکری دیگر را اقتضا می کند که با گذشت از اسم غالب دوره جدید متحقق می شود، یعنی درگذشت از اسماء قهر الهی و ظهور و انکشاف عالمی دیگر لطف الهی و انقلاب اسلامی در حقیقت گذشت از زمانه عسرت یعنی عصر نیست انگاشتن حق و حقیقت است.

مختصری در باب فرهنگ و ادب بعد از مشروطه

عصری که نه عصر ودایع فرهنگی بلکه عصر سنن تمدنی است، از قرن هجدهم در تاریخ اقوام غربی آغاز گردید. ودایع تاریخی به عبارت دیگر فرهنگ غرب از قرن هجدهم پس از دوره نسخ و فسخ به دوره مسخ تمدنی رسید و به سنن تاریخی و تمدنی تبدیل گردید. مراد از ودایع تاریخی و فرهنگی عبارت است از آنچه در معارف اسلامی به نام امانات و مآثر ماثورات خوانده شده که با ترادیسون Tradition لاتینی و پارادوریس *Paradoris* و پراداتۀ اوستایی و هوبرلیفرونک آلمانی و فرادش به فارسی هم معنی است. اساساً تا وقتی که قومی واجد ودایع و امانات و فرادشهای

تاریخی باشد، واجد «فرهنگ» به معنی حقیقی لفظ و همچنین واجد تفکر به معنی حقیقی لفظ است. وقتی امانات تاریخی قومی فاقد تفکر گردیده دیگر فرهنگ او به صرف تمدن امانات تاریخی او به مجموعه‌ای از آداب و رسوم و عادات و تقالید منجمد که امروزه هم رفته در مطبوعات از آنها به «سن» تعبیر می‌شود، تبدیل خواهد شد.

با توجه به مراتب فوق می‌توان دوره تاریخی یک فرهنگ را به دو دوره «ودایع ادبی» و «سنن ادبی» قسمت کرد، ما در پایان دوره ادبی یعنی دوره سنن هستیم؛ دوره‌ای که بحران آغاز می‌شود تا تاریخی دیگر ظهور پیدا کند. در این دوره بحرانی دیگر پرسش اصیل فلسفی یا به تعبیر کانت شبه متعالی و همچنین پرسش متعالی دینی فراموش شده. تنها پرسشی مورد توجه است که به زندگانی هر روزینه بشر تعلق داشته باشد

در ایران این وضع در شکلی بدتر در ادبیات بعد از مشروطه مشاهده می‌شود؛ زیرا انقلاب مشروطه در ذیل تاریخ ممسوخ غرب متحقق شده است، ادیبان و فاضلانی با سنن خانوادگی و اجتماعی مسخ شده شرقی با شیفتگی به سنن ادبی گندیده و پوسیده غربی ظهور می‌کنند. این عده از جهت این شیفتگی نسبت به سنن تاریخی غرب به پرخاش و منازعه با سنن گذشته شرقی برخاسته بودند در حالی که نسبت به دین احساس کراهت می‌کردند تمایل به سنن ممسوخ زردشتی و مآثورات دینی و اساطیری ایران قبل از اسلام داشتند و با تتبع به روش غربی، به رواج این سنن می‌پرداختند. عده‌ای دیگر در تمنای محال جمع میان علم و تکنولوژی با اخلاق و آداب دینی بودند. این گروه کمتر به این امر توجه داشتند که

تکنولوژی^۱ و علم جدید در ترادیسیون متافیزیکی است که تکوین

۱. چنین نیست که تکنولوژی جدید، صرفاً مجموعه‌ای از ابزار و از ترقی و تغییر ابزار قدیم به وجود آمده باشد. اصولاً تکنولوژی جدید و علمی که در عصر حاضر در جهان در حال گسترش است، جهت و به تعبیر هیدگر غایت فطری و تقدیر دارد. تکنولوژی جدید بالذات نامقدس و قدس زداست و هر چه بیشتر گسترش می‌یابد در جهت ارضای شهوات نفس اماره قرار می‌گیرد. اصلاً در علم جدید نسبت حضوری با خدا در میان نیست و تکنولوژی آدمی را در حجاب می‌برد و او را از زمین و خاک و آسمان می‌کند و نسبت به اصل خویش بیگانه می‌کند. علم جدید بالتمام اساسش بر هوای نفس بوده و با تغییراتی که در اشیاء ایجاد می‌کند، نیازهای نفسانی آدمی را بر طرف می‌کند ولی در اصل منشاء بهیودی عام زندگی بشر نیست و هرچه گسترش می‌یابد، محیط زیست انسان را ویران می‌کند، زیرا در این تفکر تکنیکی آنچه که نیست شکر است. تکنولوژی در نهایت به جایی رسیده که برای خواست نفسانی تبدیل به مهمترین ابزار رقابت سیاسی و نظامی شده است. علم فیزیک و ریاضی در غرب تلاش می‌کند که ابزاری بهتر برای کشتار بشر بسازند و این از خواست نفسانی بشر ناشی می‌شود. مطالب فوق به این معنی نیست که تکنولوژی‌ای که در عصر حاضر بر تمدن بشری غالب شده، کنار گذاشته شود اصولاً صنعت جدید با تدبیر نیامده و در حوزه اختیار و انتخاب فردی و جمعی او نیست که با تدبیر کنار گذاشته شود. ظهور این صنعت و تفکر تکنیکی به نسبتی که انسان با حق پیدا کرده رجوع می‌کند و این در سیر ادواری تاریخ در صورت تکنیک مدون با رجوع به نسبت جدید به کمال رسیده است.

در آغاز، علم حضوری ماقبل یونانی به فلسفه تبدیل می‌شود و خدا در تفکر فلسفی تحویل به «بنیاد» و «جوهر» می‌گردد و اثبات می‌شود و این فلسفه به فلسفه جدید تبدیل می‌یابد. این بار «بنیاد» خود آدمی است که تمام ادبیات جدید در اثبات آن می‌کوشد. با آمدن فلسفه جدید و حقیقت تفکر تکنیکی، انسان خود را حق و همه را باطل می‌انگارد و حق‌الله به طاق نسیان سپرده می‌شود؛ اعلامیه جهانی حقوق بشر مظهر این اثبات و فرعونیت است. آنچه که مسلمان پایان تاریخ باید بدان توجه کند، عبارت از این است که عصر جدید همان عصر طامة الکبریٰ است. او باید فراروی سرد افقی دیگر، ببیند که لازمه آن گذشت از سنن منجمد ادبیات غربی است که در صورت زلزلک جامعه مصرف و فرهنگ و ادبیات مصرفی به نهایت نهایت می‌رسد. و این گذشت تنها با تفکر، آماده‌گر امکان‌پذیر است و با این تفکر، مقدمات ظهور تفکر حقیقی پس فردایی و ظهور ولی عصر عجل‌الله تعالی فرجه الشریف، مهیا می‌شود. به تبع این تفکر حقیقی باید صنعتی دیگر متحقق شود که جهت و غایت نفسانی نداشته باشد در این مقام از صنعتی که به قول هیدگر: صدای انفجار بمب اتمی آن را در شعر پارمنیدس می‌توان شنید و از پرسش خودبنیادانه از وجود موجود ناشی شده، خواهیم گذشت.

یافته‌اند و بالذات با ترادیس‌یون دینی که عین ذکر و فکر و فرهنگ حقیقی است تباین و تعارض دارد. عجیب آنکه بعضی از این گروه‌ها با جامعه‌شناسی، و روانشناسی، و فیزیک، و شیمی و حتی با تشبث به اعلامیه جهانی حقوق بشر و با آراء مارکس، سعی در تجدید حیات دینی داشتند.^۱

در این میان عده کثیری متأثر از ادبیات اروپایی با معجون‌ی از عادات منحرف خودمانی همراه با ادبیات جنسی میان دو جنگ و بعد از آن و بدآموزی پسیکانالیستها به نحو ناپسندی در هم آمیخته بود. حتی در نشست این ادیبان با دیگران بیشتر گفتگوها در اطراف اسافل اعضاء و اعمال و اقوال جنسی و به تعبیرشان عیش و عشرت دور می‌زد.

از آثار تمدنی فاقد ذکر و فکر امروزی یکی هم دفاعی است که روشنفکران ما از زبان مردم می‌کردند حال آنکه هیچ‌کس بیش از این طایفه نسبت به این زبان بیگانه نبود. اگر کسی بنشیند و نوشته‌های این روشنفکران را رسیدگی کند، حتی هدایت که پاره‌ای از ضرب‌المثل‌ها و تعبیرات عامیانه تهرانی و خانوادگی رابه کار گرفته، هیچ‌یک از

۱. در میان این گروه‌های رنگارنگ کسانی بودند که خواهان حفظ سنن عامه جامعه ایرانی که بتدریج در مقابل سنن جامعه غربی از دست می‌رفت بودند. اینها صحبت از سنن دینی نمی‌کردند بلکه هر آنچه که با نفس اماره و برای راحتی آن در گذشته وجود داشت طالبشان شده بودند. فی‌المثل رونق آوازه‌ها و دستگاه‌های ایرانی در موسیقی و شعر موزون و مقفی و احترامات خانوادگی قدیم و حتی رونق غذاهای ایرانی و طبقه‌بندی کردن آنها به غذای ملی و محلی و غیره که طرح چلوکبابی ایرانی و غده و جمع‌آوری فولکورها و خرافه‌های عامیانه از آن جمله بود. البته این طرح با وجود تشویق خاندان سلطنت به جایی نرسید. از جمله برنامه‌های جشنواره طوس که سنتهای محلی ایران را به صورت مدرن به نمایش می‌گذاشتند و با انقلاب اسلامی فاتحه همدشان خوانده شد.

اسماء و افعال و حروف آن واقعاً متعلق به زبان مردم نیست، اکنون زدگی روشنفکران تا بحدی است که بعضی از حرفهایی را هم که به کار می‌برند بی‌بند و بی‌اصل و نسب است^۱ مثل شاعر نوپا و امثال آن. نکته قابل تأمل اینکه این دسته از روشنفکران، با آغاز انقلاب اسلامی به صورت دسته‌های سیاسی در آمدند، وکیل مدافع مردم شدند و اولین ادعای این طایفه، بی‌دینی باطنی مردم بود و اسلامی نبودن انقلاب؛ و عده‌ای را هم به دور خود جمع کردند ولی با قدرت انقلاب اسلامی نتوانستند مقابله کنند و کارشان به محافل خصوصی کشیده شد و مشغول تتبع و تحقیقات خصوصی شدند!!

۱. به سخن سیدنا الاستاد معلوم نیست که این «بر» را از کجا آورده‌اند و به «نقد» افزوده‌اند و اصطلاح «نقدی بر» را درست کرده‌اند اگر زبان فارسی آشنا باشیم می‌دانیم که نقدی از درست است، نه نقدی بر چرا که همه از کسی یا چیزی انتقاد می‌کند نه بر کسی یا چیزی، همانطوریکه نزد شما از کسی غیبت می‌کنند یا غیبت کسی را می‌کنند و یا غیبت از کسی می‌کنند و در همه این موارد «از» به کار می‌برند زبان فارسی ادیبانه و روشنفکرانه ما امروز به طور عجیبی دستخوش اکنون زدگی است و هر روز تعبیری نادرست می‌کنند. عجیب آنکه بعضی از این تعبیرها موسمی است فی‌المثل مدتی است موسم «به خاطر» است که به جای به علت، به جهت، به سبب، از پرتو، به رسید، به واسطه، به وساطت و همه و همه نشسته است.

