

۷ کارنیل، بزرگترین شبکه موفقیت ایرانیان می باشد، که افرادی زیادی توانسته اند با آن به موفقیت برسند، فاطمه رتبه ۱۱ کنکور کارشناسی، محمد حسین رتبه ۶۸ کنکور کارشناسی، سپیده رتبه ۳ کنکور ارشد، مریم و همسرش راه اندازی تولیدی مانتو، امیر راه اندازی فروشگاه اینترنتی، کیوان پیوستن به تیم تراکتور سازی تبریز، میلاد پیوستن به تیم صبا، مهسا تحصیل در ایتالیا، و.... این موارد گوشه از افرادی بودند که با کارنیل به موفقیت رسیده اند، شما هم می توانید موفقیت خود را با کارنیل شروع کنید.

برای پیوستن به تیم کارنیلی های موفق روی لینک زیر کلیک کنید.

[www.karnil.com](http://www.karnil.com)

همچنین برای ورود به کانال تلگرام کارنیل روی لینک زیر کلیک کنید.

<https://telegram.me/karnil>



# درد جاودانگی

میگل د او نامونو

ترجمه بهاءالدین خرمشاهی





ویلیام بارت درد جاودانگی را «تغزل فلسفی شگرف» نامیده است. زبان فلسفه زبانی است غامض، آکنده از اصطلاحات فنی و دیرباب. اما پای تغزل که به میان می آید، شور و سرود و سرمستی سر برمی آورد. او نامونو برای جلوه گر ساختن این تغزل شگرف از واژگانی استفاده کرده است که همچون باران و شکوفه های بهاران پر از طراوت است. درد جاودانگی در اصل مبحث غامض فلسفی است، ولی این مبحث غامض با همت طلبی از شکسپیر و دانته و میلتون و مؤلفان عهد جدید و در آمیختن قول و غزل آنها با درد اشتیاقی که از سینه شرحه شرحه از فراق برمی خیزد، به یکی از شاعرانه ترین و شکوهمندترین نوشته های زمان ما تبدیل شده است. بهاءالدین خرمشاهی هم به مدد دانش و بینش و قریحه سرشار و با همت طلبی از عطار و مولانا و خیام و سعدی و حافظ موفق شده است این «تغزل فلسفی شگرف» را در زبان فارسی بازآفرینی کند.

صالح حسینی

# درد جاودانگی

(سرشت سوگناک زندگی)



# درد جاودانگی

(سرشت سوگناک زندگی)

اونامونو

ترجمه بهاءالدین خرمشاهی



انتشارات ناهید

اونامونو، میگل د، ۱۸۶۴-۱۹۳۶.

درد جاودانگی (سرشت سوگناک زندگی) / میگل د اونامونو؛ ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. - [ویرایش ۲]. - تهران: ناهید، ۱۳۸۰.

ISBN 964-6205-17-8

۴۴۰ ص.

فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیبا.

The tragic sense of life in men and nations. عنوان اصلی:

واژه‌نامه.

کتابنامه به صورت زیرنویس.

چاپ ششم.

جاودانگی (فلسفه). ۲. فلسفه و دین. ۳. بدبینی. الف. خرمشاهی،

بهاء‌الدین، ۱۳۲۴ - ، مترجم. ب. عنوان. ج. عنوان: سرشت سوگناک زندگی.

۱۹۶/۱

۸۴ الف/۴۵۶۸ B

[PQ]

۷۹۴۸۳۱ م

کتابخانه ملی ایران

● میگل د اونامونو  
● درد جاودانگی (سرشت سوگناک زندگی)

● ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی

● طرح روی جلد: لیلیا علیزاده

● چاپ چهارم: ۱۳۷۹

● چاپ پنجم: ۱۳۸۰

● چاپ ششم: ۱۳۸۳

● چاپ گلشن

● شمارگان: ۲۲۰۰ نسخه

● حق چاپ محفوظ است.



انتشارات ناهید

با نام خدا

## یادداشتی برای چاپ چهارم

مثل اینکه بحمدالله این کتاب کتابستان - که اینک اصل اسپانیایی / انگلیسی اش به بیش از ۳۰ زبان ترجمه شده، و شهرت نویسنده اش در اسپانیا مانند مولوی و حافظ در ایران است - کم کم در ایران خوانده می شود، و خواننده درد آشنا و دیرآشنای خود را می یابد. در این کتاب شاید در حدود ۲۰۰۰ جمله / عبارت ژرف و شگرف نقل شده، که به قول حافظ بنیاد هستی آدم را زیر و زیر می کند / و در عین حال: در دل مدار هیچ که زیر و زیر شوی، ولی هرچه باشد انسان را هم به گفته حافظ تشویق می کند که دست از مس وجود [= انانیت] چو مردان ره بشوید. اما پس از آنکه حتی سست ترین پیوند امیدت را به جاودانگی برید، در زیر آبخاری از امید و ایمان - که این دو را همزاد می دانند - روح مجروحت را با گلاب ناب ترین سخنانی که در چنته دوهزارساله حکما و عرفا و متکلمان یافت می شود می شوید، و امیدت را، این بار آبدیده تر باز می گرداند که در این دامگه حادثه (به قول حافظ) احساس می کنی با هفت هزار سالگان سربه سر و از آنان ماندنی تری. و ماندگاری را در ژرفنای وجودت که فقط لامکان خدا و «خدا-درد» است، مشهود می کنی، و عدم را با مرهم نوشداروی ایمان که همان امید است، بدل به وجود می کنی. دوباره درد جاودانگی را به جاودانگی درد و رؤیایت را به کابوسِ نومیدی که بافته شک و شیطان و شر است، مبدل می سازد. باز دوباره در شب تنهایی روح، خورشید را در جامت می چلانند و شاهد شاید شیرین را در کامت می چکانند. دوباره با منجیق منطق و علم پرمدعا، شیشه خانه خوابت را می کوبد و خیال خامت را می آشوبد و خاکسترت را



می‌روید، تا باز قنوس پدیدار و بختِ خفته بیدار شود. و دیگر بار از قول ترتولین حرف آخر را می‌زند (و حرف و حکمت‌های روح‌بخش و جانگداز او پایان ندارد) که: محال است، از این روی باور می‌کنم. کاش دستش به دامن قرآن می‌رسید تا بگوید اعاده هستی، از آفریدن آن [از کتم عدم]، آسان‌تر، یعنی عقل‌پذیرتر و پذیرفتنی‌تر است. یا از قول حکیمی که اکنون نامش را به یاد ندارم بگوید: از هیچ، هیچ زاید / ناید، حال که هست در کار است، سر از هیچ در نخواهد آورد.

\*

در پایان این گفتار کوتاه، گفتنی است که این چاپ به زیور نقد و نظری به قلم دوست دانای دلبندم، جناب آقای صالح حسینی، مترجم و ترجمه‌پژوه توانا، استاد زبان و ادب انگلیسی و نقد ادبی در دانشگاه اهواز، آراسته است. از این تحقیق دقیق، طبعاً شاد، و از اینکه به جای مؤلف، یا خود کتاب به ترجمه و کار مترجم پرداخته‌اند، قهرماً شرمندهام. ما که باشیم که اندیشه ما نیز کنند (سعدی). طبعش پرتوان و قلمش چون شعر سعدی و حافظ همواره روان باد.

با سپاس از ناشر چاپ دوم و سوم این اثر، جناب آقای علی علمی، مدیر نشر البرز، از ناشر چاپ حاضر، برادر کاردان بلنده‌متم، جناب آقای مسعود کریمی، مدیر نشر ناهید که همتی بدرقه راه ساخت، و پیرانه‌سر، خاطر خسته‌ام را با تجدید چاپ پاکیزه این اثر نواخت، نهایت تشکر را دارم. و این همه از نظر لطف خدا می‌بینم.  
له الحمد فی الأولی و الآخرة.

بهاء‌الدین خرمشاهی

تهران، شهریور ۱۳۷۹ ش.

## فهرست

۱	پیشگفتار مترجم
۱۵	مقدمه
۲۷	پیشگفتار مؤلف
۳۱	انسانی که گوشت و خون دارد
۵۳	نخستین منزل
۷۳	عطش جاودانگی
۹۷	ماهیت کاتولیسیم
۱۲۵	بی چارگی عقل
۱۵۵	ژرفنای بی پایان
۱۸۵	عشق، رنج، شفقت و تشخیص یافتن
۲۱۳	از خدا تا به خدا
۲۴۵	ایمان، امید و خیرخواهی
۲۷۷	دیانت، اساطیر عالم بالا و بازگشت به خدا
۳۲۵	شالوده عمل
۳۶۷	دن کیشوت در تراژدی - کمندی امروز اروپا
۴۰۳	چالشگری اونا مونوبا مرگ
۴۱۷	نقد و نظری به مناسبت چاپ چهارم (صالح حسینی)
۴۲۹	واژه نامه

ترجمه این کتاب، یادگاری  
است از اثر تشویق سرورانم  
غلامحسین ساعدی و کامران فانی

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

### پیشگفتار مترجم \*

میگل دِ اونامونوا فیلسوف، متکلم، شاعر و نویسنده اسپانیایی، در ۲۹ سپتامبر ۱۸۶۴ در بیلباو مرکز صنعتی و فرهنگی باسک اسپانیا به دنیا آمد. کودکی و سالهائی از نوجوانیش را در همانجا زیست. باسک<sup>۱</sup> و بیلباو تأثیری ماندگار بر ذهن و زندگی نهاد. کاستیل<sup>۲</sup> را نیز گرمی می شمرد. بیلباو را موطن عشق و کاستیل را موطن رنج خود می دانست.

### نسل ۱۸۹۸

اونامونوا از نویسندگان و رهبران نسل ادبی معروف به «نسل ۱۸۹۸» است. اونامونوا از غالب اعضای این گروه مسن تر بود. همین است که عده‌ای او و آنخل

• قسمت عمده این پیشگفتار ترجمه و تلخیصی است از کتاب اونامونوا، فلسفه تراژدی. نوشته خوزه فراترمورا با این مشخصات:

Jose Ferrater Mora, *Unamono, A Philosophy of Tragedy*. Tr. by Philip Silver (Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1962).

1) Miguel de Unamono

2) Bilbao

3) Spanish Basque

4) Castile

گانی وت<sup>۵</sup> (۱۸۶۵-۱۸۹۸) را متعلق به یک یا نیم نسل پیشتر از «نسل ۱۸۹۸» می‌شمارند.

در باب اهمیت و ویژگیهای این نسل نیز منتقدان آراء متفاوتی ابراز کرده‌اند. گروهی معتقدند نخستین ویژگی این نسل، صبغهٔ سیاسی یا تاریخی – سیاسی آن است. این منتقدان، نسل ۱۸۹۸ را نماد «فاجعه» از دست دادن مستعمرات اسپانیا، از جمله کوبا، در جنگ امریکا و اسپانیا و بازتابی از این شکست می‌دانند که پس از آن ملت اسپانیا کوشید به تفسیر تازه‌ای از تاریخ خود دست یابد. گروهی دیگر از منتقدان پیدایش این نسل را مسأله‌ای صرفاً ادبی و یکی از بزرگترین تحولات تاریخ ادبی اسپانیا به‌شمار می‌آورند. این نسل، حیات ادبی و هنری اسپانیا را تجدید و زیباییهای زبان اسپانیایی را از نو کشف کرد.

هرگز نمی‌توان گفت که یک نسل ادبی، موجودیت تاریخی کاملاً تعریف‌پذیری دارد و همهٔ دستاوردهای ادبی یکایک افراد آن نسل، دقیقاً بازتاب آرمانهای معنوی و هنجارهای زیباشناسی آن نسل است. با این مقدمه می‌توان چنین نتیجه گرفت که اولاً با اطمینان نمی‌توان خصلت ویژه‌ای به این نسل نسبت داد، ثانیاً اونامونورا می‌توان هم از افراد این نسل شمرد و هم نشمرد. اونامونو و گانی وت گرچه چندین سال از سایر نویسندگان این نسل بزرگتر بودند ولی به‌کانون گرایشها و اندیشه‌های آن نزدیک بودند و در واقع، راه این گرایشها و اندیشه‌ها را آن دو هموار کرده بودند؛ و از آنجا که پیوند و ارتباط اونامونو با این نسل، عمیق و همه‌جانبه بود، و به گفتهٔ آثورین تمام افراد این نسل اونامونورا پیش‌کسوت خود می‌شمردند و از آبخشور اندیشه‌های او سیراب می‌شدند و او را سخت‌گرامی می‌داشتند، نمی‌توان او، همچنین با اندکی تفاوت گانی وت را، از نسلی که آنهمه در شکل آن نقش و نفوذ داشتند، جدا دانست.

### سالهای تحصیل

تولد اونامونو همزمان با آشوب و بحرانهای سالهای ۱۸۶۸، ۱۸۶۹، ۱۸۷۰ اسپانیا

5) Angel Ganivet

بود که معلوم نبود تندشدن نبض همیشه نامنظم اسپانیا، حاکی از نشاط زندگی بیشتر بود یا نشانه انحطاطی دیگر. جنگ داخلی بین سلطنت طلبان و جمهوریخواهان در گرفته بود و کارلوسیان در سال ۱۸۷۳ بلبائو (زادگاه اونا مونو) را محاصره کردند. اونا مونو که در شش سالگی پدرش را از دست داده بود، در این هنگام نه ساله بود و نخستین حادثه مهم زندگی، چنانکه خود بعدها حکایت می‌کرده انفجار بمب کارلوسیان در خانه همسایه آنها بوده است. از این پس و در سراسر عمر، زندگی اونا مونو با تاب و تنش، آمیخته و آموخته گردید.

تجربه بنیادینی که در نخستین داستان او صلح در جنگ<sup>۶</sup> نهفته است، همان بوی باروتی است که از انفجار آن بمب در محاصره بلبائو در مشام حافظه اش مانده بود.

اونا مونو در سالهای نوجوانی گرایش غریبی به اندیشه و مخصوصاً به شعر، هم شعر شاعران و هم شعر فیلسوفان، پیدا کرد. در سال ۱۸۸۰ پس از پایان تحصیلات متوسطه اش برای ادامه تحصیل ناگزیر از ترک بلبائو شد و به مادرید رفت و تا ۱۸۸۴ در آنجا بود. ولی مادرید طبع طبیعت گرای او را راضی نمی‌کرد. زندگی دانشگاهی و دانشگاه مادرید هم با داشتن اساتیدی چون اورتگای گاست<sup>۷</sup> برای ذهن شکاک او، جاذبه چندانی نداشت؛ در عوض علاقه شدیدی به خواندن کتاب و گفت و گو با روشنفکران مادرید و شرکت در مباحثه های اعضای گروهی که به نسل ۱۸۹۸ معروف شدند، داشت. بحثهایی که در می‌گرفت، فی‌المثل بین طرفداران فلسفه کراوزه<sup>۸</sup> و کاتولیکها، غالباً گرم و پر شور بود. حاصل آنکه در

6) *Peace in War* عنوان ترجمه انگلیسی *Paz en guerra*

۷) خوزه اورتگای گاست: (۱۸۸۱-۱۹۵۵) نویسنده و فیلسوف اسپانیایی، استاد مابعدالطبیعه در دانشگاه مادرید. مصنفات بسیار در فلسفه تمدن دارد، و معتقد است (مخصوصاً در طغیان توده‌ها، ۱۹۳۰، ترجمه فارسی ۱۳۳۴ شمسی) که اقلیتی از خردمندان و هوشمندان (اتلکتوتل) باید توده‌ها را رهبری کنند تا از هرج و مرج جلوگیری شود. از آثار دیگرش اتلکتوتل و دیگری (ترجمه فارسی ۱۳۳۳ شمسی) و دوران‌دبشی و تکنیک (ترجمه فارسی ۱۳۳۲) است. (دایرة المعارف فارسی)

۸) کارل کریستین فریدریش کراوزه (۱۷۸۱-۱۸۳۲) Karl Christian Friedrich Krause

سالهای ۱۸۸۰-۱۸۸۴ پس از گرفتن دکترا به باسک و بیلبائو برگشت و تا سال ۱۸۹۱ در همانجا بی حادشه و با تأمل زیست. در این ایام اوقاتش به تدریس خصوصی و کتاب خواندن و نوشتن مقالات بی امضا و پرسه زدن‌ها و گشت و گذارهای طولانی که عادت مادام‌العمرش بود، می‌گذشت. همچنین به گردآوری اطلاعات و مصاحبه با بازماندگان دومین جنگ کارلوسیان و کندوکاو در خاطراتی که خود از این جنگ داشت پرداخت، تا قالب و زمینه تاریخی دقیقی برای کتاب صلح در جنگ فراهم آورد.

### سالهای بحرانی

سپس برای تکمیل نگارش این کتاب که به تأمین مادی نیاز داشت، دوباره عازم مادرید شد و برای احراز شغل آموزشی در دانشگاه، یک سلسله امتحان داد. عاقبت کرسی زبان و ادبیات یونانی دانشگاه سالامانکا<sup>۱</sup> به او داده شد. این امتحان در بهار ۱۸۹۱ صورت گرفت و در همین اوان اونامونو با آنخل گانی‌وت آشنا شد و در او روحی بی آرام همانند روح خویش سراغ یافت. هر دو در گیرودار یافتن نظام گمشده تفکر اصیل اسپانیا بودند که نه تحت تأثیر جریان اروپازدگی و نه زیر بار سنت‌گرایی افراطی مانده باشد. هر دو معتقد بودند که فلسفه اسپانیا را نه از لابلای قفسه‌های کتاب، بلکه از زندگی اسپانیایی باید تقطیر کرد.

اونامونو در اواخر سال ۱۸۹۱ به سالامانکا کوچید و در آرامش این شهر، مجال خلوت با خویش و کشف تواناییها و ناتوانیهای خود را پیدا کرد. کمتر شهری

۱) سالامانکا Salamanca: در مآخذ اسلامی شلمنقه، شهری در غرب اسپانیا در لئون بر ساحل راست رود تورمس. در دوره رومیان از پساگاههای نظامی بود. موسی بن نصیر آن را تصرف کرد؛ در دوره حکومت مسلمانان علم و تمدن اسلامی در آن رونق داشت. در ۱۰۸۵ مسیحیان آن را گرفتند، در ۱۲۳۰ آلفونسو نهم دانشگاه آن را تأسیس کرد که کمی بعد رقیب دانشگاههای بولونیا و پاریس و آکسفورد گردید و وسیله نقل علوم اسلامی به مغرب زمین شد. سالامانکا در اواخر قرون وسطی و در دوره رنسانس مرکز فرهنگی اسپانیا و منبع علوم الهی در این سرزمین بود. در جنگ داخلی اسپانیا، پایتخت شورشیان بود (۱۹۳۷-۱۹۳۸) کاهنهای عالی و کلیساهای زیبا (از جمله کلیسای جامعی از قرن دوازدهم) دارد. (دایرةالمعارف فارسی).

دارای این زمینه مناسب برای تفکر و اینهمه گرانبار از تاریخ و تأمل بود. در سال ۱۸۹۷ بحران فکری شدیدی به او دست داد که از بحرانی که چندین سال پیش در مادرید بر او عارض شده بود، عمیقتر، عاطفی تر و مذهبی تر بود. شدت این بحران بحدی بود که در لحن آثاری که قبل از ۱۸۹۷ و بعد از آن نوشته است تفاوت محسوسی هست. قبل از سال ۱۸۹۷ و مخصوصاً بین سالهای ۹۵ تا ۹۷ با سرهنویسی و سنت گرایی به ستیزه برخاست و بشدت معتقد بود که اسپانیا باید از سنتهای دست‌وپاگیرش رها شود. ولی پس از ۱۸۹۷ به ویژه به مسأله یا بلکه معمای شخصیت و فردیت و «جمعیت» پرداخت. اکنون به جای آنکه فریاد بزند «به پیش روید» فریاد می‌زد «به خویش آید». دیگر دن کیشوت و سنن اسپانیا را عزیز می‌شمرد. در سال ۱۹۰۲ عشق و آموزش<sup>۱۰</sup> و در سال ۱۹۰۵ زندگی دن کیشوت و سانچو<sup>۱۱</sup> را نوشت.

### دانشگاه و سیاست

زندگی اونا مونو در شهر و دانشگاه سالامانکا، آکنده از تدریس و بحث و فحص و گشت و گذار و تألیف و تفکر بود. گهگاه به مادرید سر می‌زد و در اجتماعات سیاسی و دفتر مجلات و نشریات نقد ادبی، آتش بحثهای سیاسی و ادبی را دامن می‌زد. گرایش سیاسی اونا مونو تا پایان عمرش گرایشی ویژه خود او بود. در سال ۱۹۱۴ به علت مداخله در سیاست، از ریاست دانشگاه سالامانکا معزول شد. حکومت اعلام کرده بود که شغل آموزش با سیاست مانعاً الجمع است. اونا مونو در پاسخ می‌گفت این دو در واقع یک چیزند؛ زیرا سیاست، آموزش ملی و آموزش، سیاست فردی است. در سیاست نیز مانند فلسفه شخصیت گرا بود نه مکتب گرا. سلطنت طلب نبود ولی جمهور یخواه نیز نتوانست باشد؛ به همین جهت او را از نظرگاه سیاسی، عنصری بی ثبات خوانده‌اند.

10) *Amor y Pedagogia: Love and Pedagogy*

11) *Vida de Don Quijote y Sancho: The Life of Don Quixote and Sancho*



پس از برکناری از ریاست دانشگاه، فعالیت سیاسی اش افزایش یافت و دو جدال در پیش گرفت: یکی علیه آلفونسوی سیزدهم، و دیگر علیه دول مرکزی و به دفاع از متفقین در جنگ جهانی اول. این نکته را باید خاطر نشان کرد که اونا مونو هرگز یکسره خود را وقف سیاست نکرد و هرگز نگذاشت سیاست فعالیت‌های دیگرش را تحت الشعاع قرار دهد.

از سال ۱۹۰۵ که زندگی دن کیشوت و سانچورا منتشر کرد تا ۱۹۱۳ که عمیقترین اثرش درد جاودانگی (سرشت سوگناک زندگی)<sup>۱۲</sup> را انتشار داد، حیات درونی اش ژرفتر و پربارتر شده بود. در فاصله این دو کتاب، کتابهای متعدد دیگری نیز از او منتشر شد: اشعار (۱۹۰۷)، خاطرات کودکی و نوجوانی (۱۹۱۱)، گلزار غزل (۱۹۱۱) و سفرنامه‌ای به نام سیری در پرتغال و اسپانیا (۱۹۱۱). اونا مونو در این سیر و سیاحت بینش تازه‌ای نسبت به اسپانیا و «برادران پرتغالی» اش پیدا کرد که نقطه‌ی مقابل دیدار نزدیک بینانه اش از فرانسه و ایتالیا و سوئیس بود. باروخا معتقد است که اونا مونو با کله شقی غریب و تعصب روشنفکرانه‌ای که داشت نتوانست چیزی از اروپا ببیند، یا فقط اندکی دید. این حرف تا این حد و به این تعبیر درست است که اونا مونو نمی‌خواست چنان محو تماشای اروپا شود که وطن خود را فراموش کند. پیش از آغاز جنگ اول، اونا مونو قطب و مقتدای بسیاری از اسپانیاردهای جوان بود؛ منظور از قطب این نیست که همواره حرف‌هایش را به سمع قبول می‌شنیدند، فی الواقع بحث و مناقشه برقرار بود، ولی در عرصه تفکر اسپانیایی و در جمع رقیبان و مدعیان رهبری، گردنفر از بود. دو رقیب بزرگ او یکی اورتگا ای گاست بود که از سال ۱۹۰۲ مستمراً در روزنامه‌ها مقاله می‌نوشت و در سال ۱۹۱۴ اندیشه‌هایی در باب دن کیشوت را منتشر کرد، و دیگر اوخنیودورس<sup>۱۳</sup> که در سال ۱۹۰۵ کتابی به نام نقد و نظر انتشار داده بود.

12) *Del Sentimiento tragico de vida en los hombres y en los pueblos: The Tragic Sense of Life*

13) Eugenio d'ors

## تبعید

اونامونو تا سال ۱۹۲۴ همچنان به تدریس و سیر و سفر و مباحثه و احیاناً درگیریهای سیاسی گذراند. در این سال، لحنی جدی تر و رفتاری مصممانه تر در پیش گرفت. آثارش خوانندگان بسیاری پیدا کرده بود. مخالفتش با آلفونسوی سیزدهم به دنبال کودتای پریمود ریورا در سال ۱۹۲۳ شدت یافت و هنگامی که دیکتاتوری پریمود ریورا علنی و رسمی شد این مخالفت ابعاد شگرفی پیدا کرد. واکنش ریورا در قبال قیام ایدئولوژیک اونامونو در مجموع چندان خشن نبود. اعتراضات اونامونو به رفتار پریمود ریورا، پس از آنکه به جزیره فوئرته ون تورا، از جزایر قناری، تبعید شد، ادامه داشت، و از آنجا که احساس کرده بود این تبعید مهمترین واقعه سیاسی اسپانیا در قرن بیستم (تا دهه سوم این قرن) است به آسانی از پا نمی نشست و در همانجا به نوشتن مقاله و ایراد سخنرانی علیه آلفونسو و پریمود ریورا ادامه می داد. وقتی که سردبیر روزنامه *La Quotidien* وسایل فرار او را از جزیره فراهم کرد، به فرانسه رفت و این تبعید اختیاری را به آن تبعید اجباری ترجیح داد. مبارزه اونامونو در فرانسه اهمیت و انعکاس جهانی پیدا کرد.

سپس به آندای، شهر مرزی واقع در جنوب فرانسه رفت. از آنجا می توانست دشت و دهکده های مرزی اسپانیا را تماشا کند. در اینجا دیگر احساس تبعید نمی کرد و به نوشتن و مباحثه و گشت و گذار می پرداخت.

## بازگشت از تبعید

با سقوط دیکتاتوری پریمود ریورا در سال ۱۹۳۰، اونامونو آخرالامر توانست در نهم فوریه همان سال آزادانه قدم به خاک اسپانیا بگذارد. مردم و مطبوعات از بازگشت مشهورترین تبعیدی اسپانیا ابراز شادی کردند. هنگامی که در ۱۴ آوریل ۱۹۳۱ جمهوری اسپانیا اعلام شد، اونامونو که از دیرباز در انتظار تحقق چنین آرزویی بود، بنای مخالفت با جمهوری جدید نهاد و همان گردنکش همیشگی شد.

## آخرین سالها و جنگ داخلی اسپانیا

اونا مونو در ۱۱ فوریه ۱۹۳۰ به سالامانکا بازگشت و دیگر بار ریاست دانشگاه سالامانکا را به عهده گرفت و چنانکه گفته شد تلویحاً و تصریحاً با رژیم جمهوری مخالفت کرد. از سال ۱۹۳۲ تا پایان عمر با تهدید تجزیه معنوی و جغرافیایی اسپانیا دست و گریبان بود. ولی همچنان موضع و جهت سیاسی او حتی برای خودش روشن نبود، و دیگران مصرانه حتی با زدن تهمت از او می خواستند موضع خود را روشن کند. در سال ۱۹۳۴ از سمت استادی بازنشسته و به ریاست مادام العمر دانشگاه سالامانکا منصوب شد.

اونا مونو در کتاب زندگی دن کیشوت و سانچو (۱۹۰۵، ۱۹۱۴) گفته بود: «آنچه ما احتیاج داریم جنگ داخلی است» و سپس که جنگ داخلی در گرفته بود جنگ خانگی (Civil War) را جنگ خائنانگی (Uncivil War) خوانده بود. هیوتامس مورخ معاصر انگلیسی در کتاب جنگ داخلی اسپانیا می گوید:

«واقعه مهم دیگری در این زمان در هر دو اردوی متخاصم اثر بسیار کرد و آن، تغییر روشی بود که در نامدارترین روشنفکران اسپانیای پیش از جنگ ظاهر شد. اکثریت این گروه که در لحظه قیام در خاک اسپانیای جمهوری بودند بیانه ای در پشتیبانی و حمایت از جمهوری امضا کرده بودند. مارانون طیب و نویسنده شرح حال و بیوگرافی؛ منندز پیدال مورخ؛ و نویسنده و فیلسوف خوزه اورتگا ای گاسه از جمله ایشان بودند. لیکن خشونت هایی که جمهوریخواهان نشان دادند و نفوذ رو به افزایش کمونیستها موجب شد که تمامی این افراد که در سال ۱۹۳۱ چنان صمیمانه به سازمان جمهوری پیوستگی داشتند، در جستجوی کوچکترین موقعیت برای عزیمت به خارج از کشور برآیند و هنگامی که به این کار توفیق یافتند قطع پیوند خود را با جمهوری اعلام داشتند. فیلسوف بزرگ باسک، میگل د اونا مونو، نویسنده «احساس غم انگیز زندگی» [= درد جاودانگی] هنگام شروع جنگ داخلی، در سرزمین ناسیونالیست می زیست و تا ۱۵ سپتامبر پشتیبانی از نهضت شورشیان را در راه «مبارزه برای

تمدن و علیه ظلم و بیداد» ادامه داد. لیکن روز ۱۲ اکتبر راه دیگری برگزید. این روز مصادف با جشنوارهٔ مسابقات اسبدوانی بود و مراسم بزرگی در آمفی تئاتر دانشگاه سالامانکا بر پا شده بود. در این مراسم اسقف، فرماندار شهر، خانم فرانکو و ژنرال میلان استرای حضور داشتند و اوناونو، رئیس دانشگاه، ریاست مجلس را بر عهده داشت. پس از تشریفات گشایش، میلان استرای به شدت ایالت کاتالونیا و قلمرو باسک را مورد حمله قرار داد و گفت که اینها «سرطانهایی در پیکر ملت هستند. فاشیسم که سلامت را به اسپانیا بازخواهد گرداند، خوب می داند که چگونه باید، همانطور که یک جراح مصمم و دور از هرگونه احساس همدردی کاذب، عمل می کند، این سرطان را ببرد و آن را از بدن خارج سازد» از ته آمفی تئاتر، یک نفر شعارمورد علاقهٔ ژنرال را که «زنده باد مرگ» بود، فریاد زد! و آنگاه میلان استرای کلام مهیج خود را که «اسپانیا» بود بر زبان راند و گروهی به او پاسخ دادند: «یکی!» و او باز گفت «اسپانیا» و جمع حاضران که هنوز مردد بودند پاسخ دادند: «بزرگ!» و هنگامی که میلان استرای آخرین «اسپانیا!»ی خود را به فریاد گفت طرفدارانش پاسخ دادند «آزاد!». و آنگاه چند فالانژیست آبی پیراهن در برابر تصویر قاب شدهٔ فرانکو که در بالای سکوی سخنرانی آویزان بود سلام فاشیستی دادند. اینک تمام چشمها به اوناونو دوخته شده بود. او آهسته سرخاست و گفت:

— همه در انتظار سخنانی هستید که من بر زبان خواهم راند. شما مرا می شناسید و می دانید که نمی توانم سکوت کنم. در بعضی شرایط خاموش ماندن، دروغ گفتن است، چون سکوت ممکن است، علامت تأیید و تصدیق تلقی شود. من می خواهم کلامی چند به سخنرانی — اگر بشود بر آن چنین نامی گذاشت — ژنرال میلان استرای که همینجا در میان ماست، اضافه کنم. از ناسزاگویی او علیه باسکها و کاتالانها که یک

توهین شخصی نسبت به من بود بحث نکنیم. من خود در یلبا تو زاده شده ام و اسقف نیز (در اینجا اونا مونوا اشاره به رهبر کلیسای سالامانک که در کنار او به لرزه افتاده بود کرد) چه راضی باشد چه نباشد، یک کاتالان اهل بارسلون است.

لحظه ای توقف شد. سکوتی وحشتناک بر آمفی تئاتر حاکم بود. هرگز سخنانی چنین، در اسپانیای ناسیونالیست بر زبان کسی نیامده بود. آیا رئیس دانشگاه دیگر چه خواهد گفت؟ و او از سر گرفت:

— در اینجا من فریادی مرگبار و بی معنا شنیدم: زنده باد مرگ! و من که زندگی ام را با ساختن و پرداختن اصطلاحات و عباراتی گذرانده ام که پیوسته خشم کسانی را که به معنای آنها پی نمی برده اند، برانگیخته است، باید به شما به عنوان یک کارشناس، بگویم که این کلام غیرعادی و دور از تمدن را نفرت انگیز می یابم. ژنرال میلان استرای، انسان علیلی است. این را بدون هیچگونه قصد بی احترامی بیان کنیم. او معلول جنگی است. و سروانتس نیز چنین بود. بدبختانه، امروز در اسپانیا، بیش از حد، معلول وجود دارد و اگر خداوند به کمک ما نشتابد، بزودی تعداد اینها باز هم بیشتر خواهد شد. من از این اندیشه در رنجم که مبادا ژنرال میلان استرای قدرت آن را بیابد که بنیانهای نوعی روانشناسی توده ای را استوار سازد چون یک فرد معلول و ناقص که از عظمت روحی سروانتس نیز بی نصیب است، معمولاً آرامش روحی خود را در معلول ساختن کسانی می یابد که در اطراف اویند.

به اینجا که رسید میلان استرای دیگر نتوانست تحمل کند و فریاد زد: «مرگ بر روشنفکران — زنده باد مرگ!» غوغایی که برخاست نشان آن بود که فالانترئیستها از او حمایت می‌کنند. لیکن اوانامونو ادامه داد:

— این دانشگاه معبد روشنفکری است و من کاهن بزرگ آنم. این شماست که صحن مقدس آن را آلوده ساخته‌اید. شما پیروز می‌شوید زیرا بیش از حد ضرورت، نیروی خشونت در اختیار دارید. لیکن افکار را تسخیر نخواهید کرد. زیرا برای تسخیر عقاید باید دیگران را به خود معتقد و مؤمن سازید و برای برانگیختن ایمان، آن چیزی لازم است که شما ندارید: منطق و حق در نبرد؛ می‌بینم که برانگیختن شما به اینکه در اندیشه اسپانیا باشید، بیهوده است. سخنان خود را پایان می‌دهم.

سکوتی سنگین برقرار شد. و بعد استاد حقوق کلیسای کاتولیک دانشگاه با حرکتی سرشار از شجاعت و شهامت در حالی که رئیس دانشگاه را با یک دست و مادام فرانکورا با دست دیگر گرفته بود، از تالار خارج شد. این آخرین کنفرانس اوانامونو بود و او پس از آن در خانه‌اش تحت نظر گرفته شد و بی‌تردید اگر ترس از واکنش بین‌المللی در میان نبود، رهبران ناسیونالیست او را به زندان می‌انداختند.<sup>۱۴</sup>

اوانامونو در آخرین روز سال ۱۹۳۶ در بوجوه جنگ داخلی، بر اثر سکت قلبی که پس از مناقشه با بارتولومو آراگون بر او عارض شد، درگذشت. آراگون حقوقدان جوانی بود که به تازگی از دیدار رم موسولینی بازگشته و دارای افکار فاشیستی بود. در سالامانکا، مجسمه برنزی عظیمی از اوانامونو بر پاست که ساخته پابلو سرانو، یکی از بزرگترین مجسمه‌سازان معاصر اسپانیاست. کتابخانه نفیس او را در

(۱۴) هیونامس، جنگ داخلی اسپانیا. ترجمه سمسار (تهران، خوارزمی، ۱۳۵۲) ص ۵۰۴-۵۰۷.

دانشگاه سالامانکا، همچنان محفوظ نگه داشته اند.

### درد جاودانگی [= سرشت سوگناک زندگی]

درد جاودانگی در میان بیش از پنجاه اثر شاهکار ادبی — کلامی [= الهیاتی] اوانامونو است و به بیش از بیست زبان ترجمه شده است. این اثر از روی دو ترجمه انگلیسی، به فارسی برگردانده شده است. متنی که مینا قرار گرفته ترجمه جی. ای. کرافورد فلیچ<sup>۱۵</sup> است که در سال ۱۹۲۱ انتشار یافته و اوانامونو خود مقدمه‌ای (که خواهید خواند) بر آن نوشته و در مقابله و حک و اصلاح آن با مترجم همکاری کرده است و آن را با متن اصلی برابر و از بعضی جهات برتر دانسته است. مقدمه‌ای که آمالیا الگرا<sup>۱۶</sup> بر این طبع نوشته است نیز به فارسی ترجمه شد. ترجمه دیگری به قلم آنتونی کریگان است، که چنانکه گفته شد با همکاری مارتین نوئیک تعلیقات بسیار سودمندی بر آن افزوده است. این تعلیقات در ترجمه فارسی با علامت «ک» در پایان هر فصل آمده است (سایر یادداشتها از مترجم است). ویلیام بارت<sup>۱۷</sup> بر ترجمه کریگان مؤخره‌ای نوشته است که در مؤخره خواهد آمد.

□

نخستین چاپ این ترجمه (ترجمه فارسی) در سال ۱۳۶۰ منتشر شد. حروف آن بیش از اندازه ریز بود. چاپ و صحافی آن نیز سزاوار چنین کتابی نبود. پخش کتاب نیز مانند چاپ و صحافی آن نامطلوب بود. درد جاودانگی شاهکار اوانامونو یکی از معدود فلاسفه و متکلمان طراز اول معاصر اسپانیا و یکی از برجسته‌ترین متفکران اگزیستانسیالیست مسیحی، پس از کی‌یر گگور است. مترجم با شور و علاقه زایدالوصفی این اثر را به فارسی درآورده است، و در میان ده — دوازده اثری که ترجمه کرده است این اثر را بیشتر از همه ارج می‌نهد و دوست می‌دارد. اینک

15) J. E. Crawford Fritch

16) Amalia Elguera

17) William Barret

خداوند را سپاس می‌گویند که توفیق تجدیدنظر در ترجمه را پیدا کرد. دوست دانشورم جناب آقای دکتر میرشمس‌الدین ادیب سلطانی با حل مشکلات بعضی کلمات و جملات لاتین مترجم را رهین لطف خویش ساختند. همچنین از آقای علی علمی مدیر محترم نشر البرز که چاپ دوم این اثر گرانقدر کلامی – فلسفی را در هیأتی شایسته عرضه داشته‌اند، صمیمانه سپاسگزار است.

والحمد لله كما هو اهله  
بهاء‌الدین خرمشاهی  
تهران، بهار ۱۳۷۰





## مقدمه

آثار فراوان منظوم و منثورِ اونا مونورا می توان به یک معنا زندگینامهٔ خودنوشت<sup>۱</sup> او دانست، ولی زندگینامه نه به معنای روایی و تاریخی که از قرن نوزدهم شایع شده، بلکه به معنای اصیلی که به نوشتهٔ قدیس آوگوستینوس<sup>۲</sup> و قدیسه تیرسای آویلابی<sup>۳</sup> و رمانتیکهای بزرگ اطلاق می کنیم. زندگینامهٔ خودنوشت «قالب»ی است که مسیحیت به ادبیات غرب عرضه کرد و در اصل برای آن ابداع شد که نه روایتگر حادثه ای باشد که بر انسانی در میان انسانهای دیگر می گذرد — که این خود وظیفهٔ تاریخ است — بلکه تا راوی حدیث درونی انسان باشد؛ و محتوای آن پاسخی بود که فرد به واقعیت وجود خود می داد. در مورد متفکران مسیحی، این پاسخ روحانی بود و منتهی به تفکر مابعدالطبیعه می شد، زیرا واقعیت وجود را در رابطهٔ بین خدا و انسان می یافتند. پاسخ رمانتیکها بستگی به خلق و خوی خاصشان داشت و مآلاً خود کاوانه می شد زیرا با طرد خدا از قلمرو تجربهٔ انسانی، به توسط فلسفهٔ خردگرایانه، واقعیت وجود انسان بدل به ستیزهٔ عقل و احساس گردیده بود.

1) autobiography

2) St. Augustine

3) St. Teresa of Avila

دیگری در کار نبود، فقط دو انگیزه بیگانه از هم، در درون یگانه انسان خلجان داشت. در هر دو مورد زندگی‌نامه خودنوشت، همچنان درد دل گویانه باقی ماند، نه رویتگرانه؛ به عبارت دیگر حدیث نفس بود نه گزارش.

پیشنهاد اونامونو که می‌خواست «حدیث نفس»<sup>۴</sup> اش را «مخاطبه با خویش»<sup>۵</sup> بخوانیم حاکی از شکاف رمانتیک بین عقل و احساسش بود. در واقع گرایشهای رمانتیک او مخصوصاً با مشغله‌هایی نظیر ستایش بیش از حد دن کیشوت و حرمت فوق‌العاده‌ای که در سراسر عمرش برای اوبرمان<sup>۶</sup> قائل بود و ترجیح تفکر قدیمی لاتینی به تفکر امروزی، و این ادعایش که پیش از او در جهان اسپانیای زبان «هرگز فریادی از صمیم دل برنکشیده‌اند» مسلم است.

اگرچه مناقشه‌ای که او به راه انداخت ممکن است رمانتیک باشد، ولی مسائلی که مطرح کرد، در مجموع رمانتیک نیست. این مسائل ویژه متفکران مسیحی و فیلسوفانی است که دارای گرایش عرفانی - خودکاوی آوگوستینوسی اند، نظیر کیر کگور و پاسکال.

مع الوصف اونامونو نمی‌توان در چهارچوب هیچ مکتب فلسفی گنجانند، زیرا به معنای اخص کلمه فیلسوف نیست بلکه منتقد فلسفه است؛ و به تعبیری دقیق‌تر نقاد فلاسفه است. اونامونوبی شک تحت تأثیر کارلایل، که سخت گرمی‌اش می‌شمرد، فلسفه را تاریخ مردان و اذهان بزرگ می‌داند، از افلاطون گرفته تا کانت، شوپنهاور، هگل و اسپینسر. ولی بیشتر با رشته‌ای از اندیشه که بین دو اعتراف: اعترافات قدیس آوگوستینوس و روسو کشیده شده است، هم‌دلی دارد.

انگاره اندیشه‌ای که در نوشته‌های او می‌بینیم به «جدول تب‌نما» بیشتر شباهت دارد تا نظام فکری منسجم، و او دامن زدن به آتش این تب و بی‌آرام کردن دیگران را با آگاه‌اندنشان از محمضه بشری، رسالت مذهبی خود می‌دانست. و بر وفق رگه رمانتیکی که داشت، بیماری یا مناقشه بین عقل و احساس را

4) monologue

5) auto-dialogue

6) Obermann

نیرومندترین انگیزه آگاهی می‌شمرد. به عقیده او تب‌نومیدی ذهن آدمی را شعله‌ور می‌سازد و بدینسان بر ظلمتی که او را احاطه کرده است روشنی می‌اندازد، و در انسان «سرسام عقل» را پدید می‌آورد. به این ترتیب هدف او در این کتاب القاء — و نه الغاء — احساس تراژیک زندگی است.

از همین جاست که بیهودگی فلسفه و الهیات را بیشتر از هر نظام دیگری، بتأکید اعلام می‌کند. و نخستین گام که در این معرکه برمی‌دارد فحوای این گفته پاسکال است «انسانی که گوشت و خون دارد، نه انسان فیلسوفان و متألهان».

رمانتیسیم او ایجاب می‌کند که امکان دانش عینی را انکار کند، و نظامهای علمی را تظاهرات پا در هوای خوشبینی علمی بداند و بگوید که این نظامهای بیهوده، و خامت مخصصه بشری را پرده‌پوشی می‌کنند، و اگر مضر به حال بشر نباشند فایده‌ای هم در بر ندارند. به اعتقاد او دانش عینی، وقتی فایده انسانی دارد که زندگینامه ذات بیسابقه انسان باشد: تمامت هستی باشد، نه تجرید آن. زیرا انسان، موضوع ساده و سطحی علم نیست، متعین است و ماده و معنا و جسم و جانی یکپارچه و عینی است؛ تنها چیزی است که بُعد درونی دارد. هنر زندگینامه خودنوشت در این است که به استثنای شعر، تنها هنر متاملی است که می‌تواند اعماق بیان‌نشدنی «انسان زنده گوشت و خوندار» را بیان کند.

آنچه در این اعماق می‌گذرد باید بیان شود. اولین و آخرین تمسک و استناد او نامونو به فلسفه در همین جاست. فلسفه، هر چه باشد بیان‌نگرست و گاه سروکارش با امثال اسپینوزا «استاد ذات و جوهر» می‌افتد و خواننده را فی‌المثل، به اخلاق، قسمت سوم، قضایای ۶ و ۷ رهنمون می‌شود: «هر چیز مادام که فی‌نفسه وجود دارد تلاش می‌ورزد که هستی خود را پایدار نگه دارد؛ و تلاشی که هر چیزی برای ادامه و پاییدن خود به خرج می‌دهد، چیزی جز ذات متحقق‌اش نیست.» و ذات موجودی به نام انسان همانا تلاش اوست برای همیشه ماندن. سقراط‌گرایی او نامونو، یعنی برداشتی که از «خودت را بشناس» سقراط دارد، از این قرار است: «خودت را بشناس که می‌خواهی جاودانه باشی.»

بدینسان نخستین گره تراژیک مخصمه بشر در خود او ریشه دارد، و دومین جنبه اش چنانکه خواهیم دید در او نیست و به دست او گشوده نمی شود، بلکه مستلزم وجود خداست که عقلاً اثبات ناپذیرست. به بیان دقیقتر مستلزم وجود خدای مسیحیت است. زیرا چنین استدلالی لامحاله در کارست که اگر «هر چیز مادام که فی نفسه وجود دارد تلاش می ورزد که هستی خود را پایدار نگه دارد» و تلاش انسان این است که همواره انسان باقی بماند، فقط مسیحیت، با اعتقاد قاطع به رستخیز پس از مرگ، می تواند این آرزو را برآورد.

مهم این است که فقط در چنین مرحله ایست که مسأله وجود خدا و حقیقت مسیحیت برای اونا مونو مطرح می شود. او به خدای مسیحیت به عنوان آفریدگار و دادار و بخشایشگر نیاز ندارد، بلکه نیازمند خدایی است که ضامن جاودانگی بشر باشد. خدایی را می خواهد که در او امید ببندد، نه به او ایمان بیاورد. کانون توجه او «انسانی است که گوشت و خون دارد» می گوید: «ما به خدا نه برای پی بردن به علت آفرینش، بلکه برای حس کردن و حفظ کردن غایت و معنی بخشیدن به جهان نیازمندیم.» ولی از آنجا که اصولاً بی توسل به دلیل و برهان قائل به وجود خداست، می توان گفته اش را به این صورت درآورد. انسان است که غایت جهان را درمی یابد و می آفریند: خدا برای این است که به این معنا ابدیت بخشد. در این صورت، فلسفه و الهیات بیهوده است. این دو، نهالهای نازک آرای سایه پروردی هستند که میوه مراد برنمی آورند. یعنی ناتوان از اثبات یقین آور وجود خدایی هستند که ضامن بقای جاودانه بشر باشد. ادبیات مقام و موضع بهتری دارد و در کنار «انسان گوشت و خوندار» باقی می ماند و معنا بخشیدن انسان را به جهان نظاره می کند. متفکران قدیم تردید داشتند که انسان خطا کار محدود اندیش، توانایی شناخت خدا را داشته باشد. ولی اونا مونو نمی داند آیا انسانی که از شناخت خدا محروم باشد، توانایی شناخت انسان را دارد یا نه. اصیلترین پرسشی که سرشت سوگناک زندگی مطرح می کند این است: اگر انسان فقط به این جهت توانایی شناخت خدا را ندارد که خدا وجود ندارد، آیا این از عجز هولناک بشر

نیست؟ معنای این سخن این است که بشر خدا را آفریده است ولی نمی تواند از ثمره این آفرینش والای خود بهره مند شود. بنابراین مشغله مذهبی «انسانی که گوشت و خون دارد» ایمان داشتن یا نداشتن به خدا نیست، بلکه این آرزوست که خدا وجود داشته باشد.

طرح قضیه به این صورت، هم مؤمنان و هم بی ایمانان را می رنجاند. این رنجاندن دوگانه، دقیقاً مقصود و مراد اونا مونیست، که در سراسر آثار و کردارش به دقت پیگیری شده است. او از رضایت نفس و انبساط خاطر ضد مسیحی ماده گرایان که از دام اعتقاد به بهشت و دوزخ گریخته و به دامان خرافات دنیوی زمخت تری پناه برده اند، بیزار است. در پشت پرده خردستیزی او چنین شک تاریکی نهفته است: انسان متجدد که به فرمایش عقل از اندیشیدن به خدا منع شده است، ممکن است از این حق والای خود که اندیشیدن به خداست، دست بردارد و بدینسان خلاقیت انسانی را خدشه دار سازد. اگر خدا چنانکه می گویند «آن است که عظیمتر از او در تصور بشر نمی گنجد» در این صورت باید چنان باشد که عظیمتر از او هم به احساس در نیاید. اگر بشر متجدد محروم از این تجربه باشد، در قیاس با بشر قدیم، بسی بی جریزه و جوهر است. اونا مونیست معتقد است که بشر امروزه خدا را کمتر حس می کند، و می گوید که ادبیات قرن بیستم اسپانیا باید باعث «رستخیز خدا» شود. این نکته قابل توجه است که این آرزو را در کتاب دن کیشوت و سانچو بیان می کند. اونا مونی با آنکه داروین را گرامی می داشت، از اینکه می دید دو کتابی که پیش از هر کتاب دیگر در میان طبقه کارگر اسپانیا در اوایل قرن بیستم خواننده داشت، یا دست به دست می گشت، یکی فتح نان<sup>۷</sup> اثر کروپاتکین<sup>۸</sup> و دیگری اصل انواع<sup>۹</sup> اثر داروین بود، نگران می شد و آن را لقمه گلوگیری برای اندیشه آنان می دانست. اگر کارگران آثار کروپاتکین را می خواندند برایش قابل قبول یا حتی قابل توصیه بود. آنارشی در خلق و خوی اسپانیایی ریشه عمیقی داشت و کروپاتکین که نیمه ایش متعصب و نیمه دیگرش

سفسطه گر بود، هر چه بود شاعر و حتی مبشر خلق به شمار می آمد، ولی کارگرانی که آثار داروین را می خواندند به دنبال چه چیزی بودند؟ به دنبال علم؟ بعید بود. صریحاً می توان گفت به دنبال حملات ضد مسیحی — نه فقط ضد کاتولیکی — بودند. اونا مونو می گوید در سخنرانیهای عمومی یا به قول خودش مواعظ دنیوی اش، هرگاه که در کلام او اشاره ای بود که تلویحاً حقایق متعالی را انکار می کرد، با تحسین و ابراز احساسات مواجه می شد. «اگر کسی ایمان داشته باشد که خدا و روح جاودانه ای در کار نیست، یا ایمان نداشته باشد که خدا و روح جاودانه ای در کار هست — و این دو با هم متفاوت اند — برای من محترم است؛ ولی از کسی که آرزو می کند نه خدا نه روح جاودانه وجود داشته باشد، بیزارم.» به عقیده او این آرزو انسانگراییانه نیست، تنگ نظرانه است. زیرا معتقد است که «ملحدان راستین، دیوانه وار شیفته خدا هستند» اظهار نظرش در باب آیه ای از مزمو پنبجاه و سوم «احمق در دل خود می گوید که خدایی نیست» شایان توجه است؛ «این درست است. زیرا انسان عاقل منصف ممکن است در خلوت عقل خود با خود بگوید خدایی نیست. ولی فقط مرد شریر [در ترجمه کتاب مقدس احمق] در خلوت دل خود می گوید خدایی نیست» آری فقط شریران، یعنی کسانی که آرزو نمی کنند خدا وجود داشته باشد.

برعکس، فقط کسانی که آرزو نمی کنند «انسان گوشت و خوندار» خود راستین خود باشد، در خلوت عقل با خود می گویند خدا وجود دارد، زیرا انسان همچنانکه «روح و ماده» و «عقل و احساس» ی یکپارچه و یگانه است، عنصر تجزیه ناپذیری از «شک و ایمان» هم هست. «ایمان می آورم خداوند بی ایمانی مرا امداد فرما» این آیه انجیل، اعتقاد انسان نیست، اقرار اوست. شاید ایراد کنند که انسان در اعتقاد خود، چیزی را که ایمان دارد بیان می کند، نه لزوماً آنچه را بدون شائبه ای از شک پذیرفته است. ولی ایراد متقابل یا پاسخ اونا مونو این است که از آنجا که ایمان، علم نیست، انسان نمی داند به چه چیزی باید ایمان بیاورد، بلکه فقط به خدا ایمان می آورد. تفسیر ضمنی او از پرسش صدوقیان در انجیل

مرقس، باب دوازدهم، ۱۸-۲۷ (که از عیسی پرسیدند زنی که پاپی هفت شوهر کرده باشد، در قیامت زن کدامیک از شوهرها خواهد بود) حائز اهمیت است. او می‌پذیرد که صدوقیان سنتاً قائل به وجود خدا هستند ولی ایمانشان لفظی است و به خدای زنده ایمان ندارند ولی همین ایمان لفظی شان را مترادف با اعتقاد می‌گیرد. به زعم اونا مونو همه مؤمنان عادی، مانند صدوقیان به چیزی واقعاً مرده ایمان دارند. ولی ماده گرای صدوقیانه را با ماده گرای فلاسفه فرق می‌نهد. ماده گرای فلاسفه را عقلانی و ماده گرای صدوقیانه را شرعی می‌داند. و می‌بینیم که غالباً مباحث خداشناسی و الهیات را صرفاً مناقشه شرعیاتی می‌داند، چنانکه در مثال اخیر هم پرسش صدوقیان مبتنی بر شریعت موسی بوده است. به عقیده او، مرد یا زنی که ایمان واقعی دارد، می‌گوید امیدوارم، ولی کسی که ایمان دارد دیگر امید یا انتظار ندارد، زیرا اعتقاد، حاکی از نوعی اطمینان و لذا نوعی علم یا معرفت است. اونا مونو می‌گوید: ایمان اعتماد است، معرفت نیست. و به تبع قدیس پولس رسول، ایمان را نه کرامت می‌داند، نه حکمت، بلکه ابتلا می‌داند؛ و خاطرنشان می‌سازد که این ابتلا، ابتلای امیدست «امید، زیرا ایمان عبارتست از امید و انتظار» و عبارتست از اعتماد به ناممکن و نامحتمل و بدینسان نمی‌تواند از امکان یا احتمال تحقق یافتن محتوای خود دفاع کند. «ایمان این است که در دل شب، در میان برهوت و عجز کنی؛ ایمان این است که به ستارگان نظاره کنی و اعتماد داشته باشی که به عجز تو گوش فرامی‌دهند، و با روح آنان سخن گویی، چنانکه قدیس آنتونیوس پادوایی<sup>۱</sup> با ماهیان سخن می‌گفت»، ماحصل آنکه ایمان به امید انسانی داشته باشی و به جاودانگی مشتاق و آرزومند باشی و در سراسر عمرت، که به تعبیری انتظار مرگ است، این ایمان را حفظ کنی. سرشت سوگناک زندگی انسانها و ملتها این است.

آشکار است که این مفهوم، مفهومی قهرمانی است نه دینی؛ و بر وفق همین بینش، اونا مونو مسیح را نه موجودی اهل فدیة و فدا، بلکه خویشتندار و مبارز

۱۰ St. Anthony of Padua (۱۱۹۵-۱۲۳۱) روحانی و عارف پرتغالی، از فرقه فرانسیسیان. - م.



می داند، چنانکه در باب تصلیب مسیح می گوید:

توبر پای خود مثل انسان  
 نه مانند حیوان بی دست و پا  
 مثل سرو و صنوبر  
 به پا ایستادی و مُردی

این واقعیتی طنزآمیز است که اونامونو، حامی خودخاسته «انسانی که گوشت و خون دارد» هیچ علاقه و اعتنایی به «شخص» و شخصیت جسمانی مسیح نشان نداده است. مخصوصاً با توجه به این حقیقت که او در زمانی که ذهن غربیان در جست و جوی مسیح تاریخی بود، غالباً آثار متألهان پروتستان را می خواند. وجود داشتن یا نداشتن مسیح، برای اونامونو علی السویه بود، و یحتمل اصرار ورزیدن در اثبات وجود او را شرعیات بافی پروتستانها می دانست. و دلیل این بی تفاوتی طنزآمیز و آشکار فقط در این است که مسیحیت اونامونو، قائم به انسانی «گوشت و خوندار» و تاریخی و الهیاتی که مخلوق خدا باشد نیست، بلکه متکی به حالت ایده آلیستی ذهنی است. او واعظ نیست، مبلغ دن کیشوت است.

آری او دن کیشوت را در جای مسیح — و نه بجای او — تبلیغ می کند، ولی مع ذلک همین تلاش و تعلق خاطر او حاکی از این است که دن کیشوت را جانشین مسیح می گیرد. ادعای شگفت انگیزش که می گوید خودش هم به اندازه سروانتس — اگر نه بیشتر از او — مؤلف بزرگترین رمان اسپانیا [= دن کیشوت] است از همینجاست. و بالصراحه می گوید سروانتس فقط «مبشر» دن کیشوت بود. و لاجرم فحوای سخنش این است که وظیفه دشوار سنگینتری که پولس حواری به عهده گرفته بود، بر دوش میگل د اونامونو افتاده است. وقتی که می گوید «هرآنگاه که خاک اسپانیا را درمی نوردم...» لحنش به لحن پولس رسول می ماند که از

مبدایی دوردست به میان ایبریان<sup>۱۱</sup> رفته بود و مسیحیت صدوقیانیه‌ای را که با بزرگداشت یعقوب<sup>۱۲</sup>، حواری مبارزه‌جو، در آنجا پا گرفته بود، برهم زده بود. با چنین لحنی و حالتی بود که اونامونو فصلهای نهم تا دوازدهم سرشت سوگناک زندگی را نوشت. برای بهتر فهمیدن این کتاب و این اصول و ادعای غریبی که در استقرار «کیشوتیسم بعنوان مذهب ملی» دارد، خوانندگان باید بدانند که اونامونو پیش از آنکه به مسیح به چشم دن کیشوت بنگرد، قدر و مقدار آن مرد محزون، آن شهسوار افسرده‌سیما را سنجیده بود. مؤید این قول آنکه: زندگی دن کیشوت و سانچو چنین آغاز می‌شود: «از تاریخ ولادت دن کیشوت، چیزی نمی‌دانیم؛ از کودکی و نوجوانیش هم... خاطره نیاکان او از یادها رفته است... سلسله‌النسب او به حال بیشتر وابسته است تا به گذشته... سلسله‌النسب او با خودش آغاز می‌شود.»

«انسانی که گوشت و خون دارد» هم مانند دن کیشوت است. در نظر اونامونو، آغاز نوع بشر در خود بشرست و بشر تولد و کودکی و جوانی نداشته است. به همین جهت است که خدا را نه بعنوان آفریدگار و دادار و بخشایشگر، بلکه ضامن جاودانگی نوع بشر قبول دارد. «ما به خدا نه به این جهت نیازمندیم که علت هستی را بفهمیم، بلکه به این جهت که غایت هستی را احساس کنیم و از دست ننهیم، و به جهان معنا بدهیم.» ملاحظه می‌کنید که مابعدالطبیعه را مانند ادبیات تلقی می‌کند، یعنی بالواسطه می‌گیرد نه بالاصالة. همین است که مسیحیت را نیز مانند زندگی دن کیشوت با تأویل و تفسیر می‌پذیرد. اصرار اونامونو در اینکه ایمان را مترادف با اعتماد قلمداد کند، بخشی از تلاش مداوم اوست در اینکه «میان»ی هر چیز را آغاز آن بینگارد؛ چنانکه فایده‌ثانوی الهیات را فایده اصلی آن می‌شمارد تا با سرنوشت «انسانی که گوشت و خون دارد» انطباق پیدا کند.

۱۱) Iberians: یا قوم ایبر، ساکنان قدیم شبه جزیره ایبری، شامل پرتغال و اسپانیا، بین اقیانوس اطلس و دریای مدیترانه. — م.

۱۲) St. James: یکی از حواریون عیسی. او و برادرش موسوم به فرزندان رعد بودند، زیرا جور و مبارزه‌جو بودند. تنها حواری است که ذکر شهادتش در انجیل آمده است به فرمان هیروдіس در سال چهارم میلادی به ضرب شمشیر کشته شد. — م.

او متافیزیک را در متن و نه فراتر یا بیرون از تاریخ می جوید و این منشأ اعتراض او به انتزاعی شدن فلسفه و الهیات است که هر دو را از محتوای تاریخی تهی و بیفایده می داند. به همین ترتیب سقوط یا هبوط انسان را نیز افقی می داند نه قائم. یعنی معتقد است که انسان از انسان دیگر هبوط یافته نه از خدا؛ زیرا تاریخ هم حاکی از اشتقاق انسان از انسان است.

این اشتقاق، بیشتر از «شقاق» و جدل مایه می‌گیرد؛ و مناقشه‌ای را که در اندرون انسان آشیاں دارد بازمی‌نماید. مثل اعلای این شقاق در نظر اوانامونو، در ماجرای هابیل و قابیل است، که می‌توان گفت مضمون و مایه غالب داستانهای اوست. به عقیده اوانامونو، هستی انسان، بدون هستی اش «در آنجا» یعنی حضور در حیات یا حافظه انسانی، نامفهوم است. به تعبیری منطقی، آرزو و اشتیاقی که به جاودانگی دارد، ممکن است به آرزوی جاودانه ماندن در تاریخ، تأویل شود.

تصور و برداشت تاریخی اوانامونو از جهان حاکی از این است که می‌خواهد در کانون مسیحیتش بجای نگرش قربانی‌گرا، نگرش قهرمانی‌گرا بگذارد. تاریخ، بدون انسان البته فاقد معناست؛ و اوانامونو با این فقدان فرارسنده که در ناپدید شدن بالمآل بشر از صحنه گیتی مستتر است، سرستیز دارد. لذا به نظر او ایمان لزوماً به معنای «پذیرفتن» نیست بلکه «درافتادن» است. و برای تخیل انسان، نیروی فره‌آسای ژرف‌بینی قائل است که می‌تواند چیزی را که ایمان دارد بیافریند، و جهان را چنانکه آرزو می‌کند بسازد. دن کیشوت، وقتی که مهمانخانه را قصر می‌انگاشت واقعاً طعم زندگی در قصر را می‌چشید و این طعم و چشیدن واقعیت داشت، اگرچه قصر واقعیت نداشت. تضاد بنیادین بین حقیقت و خطا نیست، بین معنی و نیستی است. بدینسان انسانی که او در مرکز تاریخ قرار می‌دهد، نه حیوان سیاسی نه انسان اندیشه‌ورز، نه انسان اقتصادی بلکه انسان خیال‌اندیش و متخیل است. او مدعی نیست که اندیشه، جانشین عمل است، بلکه مدعی است والاترین کاری که از عهده بشر ساخته است اندیشیدن تخیلی است. و به مدد تخیل می‌توان «چرخ نیلوفری را به زیر آورد» و توسن فلک را رام کرد و بر جهان

صبغهٔ انسانی زد. چنانکه در یکی از آثارش<sup>۱۳</sup> می‌گوید:

ای مسیحا تو جهان را رنگ انسانی زدی  
و جهان با دست تو، رام بشر شد  
آنک انسان بین که از نامش خدا هم نامور شد

همهٔ معانی، شخصی اند. زیرا پرداختهٔ انسانند و خود ساخته نیستند. «تاریخ فلسفه، تنها فلسفهٔ ماندگار است» زیرا جامع معانی ایست که بشر به خود یا به جهان نسبت داده است. اونا مونو انتظار ندارد که خواننده «فلسفه»ی او را بپذیرد، فقط انتظار دارد از دیدگاه او به فلسفه بنگرد و هر معنایی که می‌خواهد، به طیب خاطر، در آن بجوید. سالها بعد از نگارش سرشت سوگناک زندگی [= درد جاودانگی]، این کتاب را «اثری پدران و مادرانه» وصف کرد؛ زیرا این کتاب اساساً با نسل انسانی معانی، و بارور کردن زمان با تفکر فردی، سروکار دارد.

برای درک عمیقتر آنچه در پردهٔ اساطیر اخروی اونا مونو نهفته است، لازم است آثار انبوهش تفصیلاً مورد مذاقه قرار گیرد. مع الوصف هم، بعضی مسائل که در سرشت سوگناک زندگی طرح کرده، به نحو مطلوب حل نخواهد شد. فی المثل این نکته که آیا اونا مونو به خدای مسیحیت ایمان داشته است یا نه، همچنان در پرده، و مورد مناقشه‌های بسیاری است. کسی که سرشت سوگناک زندگی را خوانده باشد، از طرح این سؤال تعجب می‌کند، چه اونا مونو در این کتاب می‌گوید خدا آفریدهٔ بشر است و چنین الوهیتی، حتی اگر واقعیت داشته باشد، نمی‌تواند مقبول مسیحیت باشد. از این گذشته، اونا مونو تصویری از الوهیت ارائه می‌کند که نه تنها انسان انگارانه<sup>۱۴</sup> بلکه دوجنسی<sup>۱۵</sup> است. همچنین در زندگی دن کیشوت و سرشت سوگناک زندگی با مطرح کردن عروج مریم عذرا به آسمان، و به مرتبهٔ خدایی

13) Elcristo de Velazquez. I. vi

14) anthropomorphic

15) Hermaphroditic

رساندن او، بجای «تثلیث» سخن از «تربیع»<sup>۱۶</sup> می‌گوید. با اینهمه اونامونو، نویسنده‌ای بغرنجتر از آن است که از یکایک کتابهایش برمی‌آید. باید گفت که قسمت اعظم بغرنجی او، خودخواسته و تابع موضوع نگارش اوست. شگرد اصیل او، همانا قدرت کم‌نظیری است که در برانگیختن و نگران کردن آدمی دارد. طبق معاییر نقد ادبی جدید، می‌توان گفت پربارترین و ماندگارترین دستاورد او در زمینهٔ رمان تجربی<sup>۱۷</sup> و تغزل جدلی<sup>۱۸</sup> است که از ۱۹۱۴ به بعد، به آنها دست یازیده است. ولی حملات دوسویه‌اش به کفر و ایمان و شماتتی که بر سر «کاتولیسیم و لئتری» می‌بارد و بی‌زاری که از تومیسیم<sup>۱۹</sup> منحنط دارد — و مدعی است که سکهٔ قلب شرعیات و دستورالعملهای شرعی را به صورت گوهر اصیل معرفت فرامی‌نماید — از گوشه و کنار آثار او، زنده و گزنده سر برآورده است.

دشوار می‌توان فقط با استناد به سرشت سوگناک زندگی تأثیر افکار اونامونو را بر آگاهی اسپانیا، در مرحلهٔ خطیر و حیاتی گذر از خردگرایی کهنهٔ قرن هجدهم، به تجدد عاطفی نوین امروزیش، تقویم کرد. اگرچه طبیعت افکار اونامونو، او را از تأسیس هرگونه مکتب فکری بازمی‌داشت، چنانکه از پیوستن به هر مکتبی هم بازداشته بود، ولی نفوذ او بر سه نسل اخیر اسپانیایی<sup>۲۰</sup> بی‌حد و حساب است.

## آمالیا الگرا<sup>۲۱</sup>

16) Quaternity

17) experimental novel

18) dialectical lyric

19) Thomism : مکتب فلسفی و کلامی توماس آکویناس.

۲۰) تأثیر افکار اونامونو، با همه اسپانیایی‌گرایی‌اش، در خارج از اسپانیا نیز بسیار بوده است چنانکه سرشت سوگناک زندگی که در سال ۱۹۱۳ در مادرید منتشر شد، در سال ۱۹۱۴ به ایتالیایی، در ۱۹۱۷ به فرانسه (و این ترجمه پیاپی سه بار در همانسال طبع شد) در ۱۹۲۱ به انگلیسی، در ۱۹۲۵ به آلمانی، باز در ۱۹۲۵ به دانمارکی، در ۱۹۲۷ به چک، در ۱۹۷۱ به ژاپنی، و اخیراً بار دیگر به انگلیسی، و در سالهای اخیر به چندین زبان دیگر ترجمه شده است. — م.

21) Amalia Elguera

## پیشگفتار مؤلف

ابتدا در نظر داشتم دیباچه‌ای بر ترجمه‌ای که دوستم آقای جی. ای. کرافورد فلیچ از سرشت سوگناک زندگی به عمل آورده است بنویسم. ولی پس از تأمل بیشتر از این قصد منصرف شدم، زیرا این کتاب را نه فقط برای اسپانیاردها، بلکه برای همه فرهیختگان و مسیحیان نوشته‌ام. مسیحیان هر مرز و بومی، اعم از اینکه به مسیحی بودن خود استشعار داشته یا نداشته باشند.

از این گذشته، با توجه به مصائبی که از جنگ بزرگ (= جنگ جهانی اول) دیدیم و کشیدیم، و همچنین با توجه به آنچه اکنون پیشاپیش می‌بینیم و حس می‌کنیم، اگر می‌خواستم مقدمه‌ای به این کتاب بنویسم چه بسا آن مقدمه از ذی‌المقدمه مفضلتر می‌شد. و این کاری بود که غور و تأمل بسیار می‌خواست و مستلزم این بود که این صلح هراس‌انگیز را، که چیزی جز نقاهت دردناک جنگ نیست، به خوبی هضم کنم.

از دیرباز روح من از سرچشمه ادبیات انگلیسی سیراب بوده است. و خوانندگان، گواه این مدعا را در سراسر کتابی که در دست دارند خواهند دید.

مترجم در برگرداندن سرشت سوگناک زندگی به انگلیسی، غالباً اصل اقوال و افکاری را که من از این ادبیات برگرفته‌ام نقل کرده، و گاه که دستیابی به مأخذ مقدور نبوده، از نو ترجمه کرده است.

در صحت و دقت این ترجمه همین بس که من و مترجم، در خانه من، در شهر باستانی سالامانکا، متن و ترجمه را مقابله و تنقیح کرده‌ایم و علاوه بر آن، متن را نیز در بعضی موارد تصحیح کرده‌ام.

حقیقت این است که من اسپانیاردی لاابالی هستم، و طبیعتاً گرایش به بدیهه‌نویسی دارم و از دفتر و دستک غافلم. به این جهت، در متن اصلی این اثر و همچنین در ترجمه‌های ایتالیایی و فرانسوی‌اش، اغلاط چاپی و اشتباهات معنوی و ارجاعی چندی پیدا شده است. خوشبختانه زحمتی که دوستم آقای کرافورد فلیچ بردوش من گذاشت و مرا وادار به جرح و تعدیل و تجدیدنظر در ترجمه انگلیسی این اثر کرد باعث شد که آن اغلاط تصحیح و آن اشتباهات و ابهامات برطرف و ارجاعاتی که به اقوال نویسندگان خارجی داده‌ام، دقیقاً بررسی شود. بالنتیجه این ترجمه انگلیسی سرشت سوگناک زندگی از بعضی جهات پیراسته‌تر و درست‌تر از متن اصلی اسپانیایی است. و شاید این حسن، از دست رفتن بداهت اندیشه اسپانیایی مرا، که گاه فکرمی‌کنم ترجمه ناپذیر است، جبران کند.

اگر این ترجمه که دریچه‌ای از آشنایی بین من و خوانندگان انگلیسی زبان بازمی‌کند، ترغیب کند که از آنان و برای آنان چیزی بنویسم، بسیار خوشوقت خواهم شد. داشتن مخاطب جدید، مانند دوست جدید است که روح ما را نه فقط با آنچه به ما می‌بخشد، بلکه بیشتر با آنچه باعث می‌شود در وجود خودمان کشف کنیم، غنی‌تر می‌سازد؛ که اگر این مخاطب با دوست جدید را هرگز نشناخته بودیم، به آن کشف نایل نمی‌شدیم. چه بسا گوشه‌هایی از روح اسپانیایی من — یا بلکه از روح «باسک»ی من که اسپانیایی مضاعف است — بر من نامکشوف و همچنان ناپرورده مانده باشد، که امیدوارم بدینسان بارور شود تا گل و میوه‌اش را

به انگلیسی زبانان پیشکش کنم. همین والسلام.  
خداوند آن عطش سیرابی ناپذیر را به حقیقت، که من خود آرزویش را دارم، به  
خوانندگان من عطا کند.

میگل دِ اونامونو

سالامانکا، آوریل ۱۹۲۱





## انسانی که گوشت و خون دارد

یکی از نمایشنامه‌نویسان لاتین<sup>۱</sup> گفته است: «من انسانم و هیچ چیز انسانی با من بیگانه نیست.» و من خوشتر دارم بگویم: «من انسانم و هیچ انسان با من بیگانه نیست.» زیرا در گوشت من طنین صفت انسانی مانند اسم معنای انسانیت مبهم و مشکوک است. نه انسانی، نه انسانیت. نه این صفت نسبی نه آن اسم معنا، بلکه اسم ذات انسان را برمی‌گزینم. انسانی که گوشت و خون دارد. انسانی که زاده می‌شود، رنج می‌برد و می‌میرد، آری می‌میرد؛ انسانی که می‌خورد و می‌نوشد و بازی می‌کند و می‌خوابد و می‌اندیشد و می‌خواهد؛ انسانی که دیده و شنیده می‌شود؛ که برادر است، برادر راستین<sup>۲</sup>.  
باری، موجود دیگری هم به نام انسان وجود دارد که کمابیش دستخوش

(۱) منظور نویسنده از نمایشنامه‌نویس لاتین، ترنس Terence (پولیوس ترنتیوس آفر) کمدی‌نویس رومی، متولد در حدود ۱۸۵ یا ۱۹۵ قبل از میلاد متوفای ۱۵۹ ق. م است که شش کمدی از او باقی مانده است. جمله بالا منقول از یکی از آنها به عنوان *Heauton Timoroumenos* (: عذاب دهنده به خود) است. — م.

(۲) تأکید او نامونوبر انسان واقعی عینی به جای انسانیت و انسان انتزاعی، او را مدتها پیش از آنکه نامی از اگرستانسیالیسم در میان باشد، جزو اگرستانسیالیستها قرار می‌دهد. — ک.

تحقیقات و تبتّعات عالمانه گردیده است. و همان جانور دوپای بی پر افسانه‌ای، حیوان سیاسی ارسطو، قراردادساز اجتماعی روسو، انسان اقتصادی<sup>۳</sup> مکتب منچستر<sup>۴</sup> و انسان اندیشه ورزه لینه<sup>۵</sup> و اگر دلتان می‌خواهد پستاندار مستوی القامه است. انسانی که نه از روم است نه از زنگ، نه امروزین است نه دیروزین. نه جنسیت دارد نه وطن. انسانی که نه استخوان دارد نه ریشه و «همین اندیشه» ی محض است. انسانی که ناانسان است.

ما با انسانی سروکار داریم که گوشت و خون دارد. همین من و تو و ما و شما و ایشان که روی زمین راه می‌رویم.

و این انسان عینی، انسانی که گوشت و خون دارد، در عین حال ذهنیت و عینیت والای تمام فلسفه‌هاست و این حرف به مذاق فلاسفه خودرأی چه خوش آید چه نیاید.

در تمام تواریخ فلسفه‌ای که من می‌شناسم، مکاتب فلسفی چنان به دنبال هم به یک رشته کشیده شده‌اند که گویی خودبه‌خود هر یک از بطن دیگری زاده شده‌اند و در این میانه پدیدآورندگان این مکاتب، یعنی فلاسفه، بهانه‌ای بیش نیستند. و شرح احوال درونی و سیروسلوک فیلسوفان یعنی انسانهایی که فلسفه می‌سازند در درجه دوم اهمیت قرار گرفته است، در حالیکه همین شرح حالها و سیر و سلوکهاست که بسا رازها را می‌گشاید.

دلخواه ما این است که بگویم فلسفه به شعر نزدیکتر است تا به علم. در هر عصری همه نظامهای فلسفی که حاصل هماهنگی نتایج غائی علوم مختلفند، بیروحتروبی انسجامتر از فلسفه‌هایی هستند که درد اشتیاق را بیان می‌کنند.

### 3) Homo Economicus

۴) مکتب منچستر Manchester School : (آزادی مبادله) جنبشی که از سال ۱۸۲۰ تا ۱۸۵۰ در انگلستان به رهبری Cobden و Bright پدید آمد و طرفدار فلسفه سیاسی - اقتصادی «تجارت آزاد» بود. این مکتب دخالت دولت را در کارهای بازرگانی مجاز نمی‌دانست و بر تجارت آزاد تکیه می‌کرد. - م.

### 5) Homo Sapiens

۶) کارلوس لینه (لینوس) (۱۷۰۷-۱۷۷۸) : Carolus Linnaeus : گیاهشناس سوئدی، تحقیقاتی که در باب رده‌بندی گیاهان و حیوانات انجام داد مبنای رده‌بندیهای علمی امروز است. - م.

علوم اگرچه مورد اعتنای بشر است و نقشی که در حیات و اندیشه انسان دارد واقعاً بدون جانشین است ولی به یک معنای بیگانه تر از فلسفه به نظر می آید. علم نیازهایی را برمی آورد که بیشتر عینی و به اصطلاح بیرونی است. این نیازها اساساً به اقتصاد مربوطند. یک کشف نوین علمی، مخصوصاً نوعی که به آن کشف نظری می گویند، درست مانند کشفیات مکانیکی از قبیل ماشین بخار، تلفن، عکاسی، یا هواپیما، چیزی است که به کار دیگری می آید و به درد دیگری خورد یعنی خودش فی نفسه اهمیتی ندارد. به این شرح که فایده تلفن در این است که مثلاً گفت و گو با معشوقمان را از فاصله بعید ممکن می سازد، ولی معشوقه دورمانده چه دردی از ما دوا می کند؟ انسان ممکن است با تراموای برقی به اپرا برود و در دل از خود پرسد از این دو کدام مفیدتر است: تراموا یا اپرا؟

فلسفه به نیازی که برای پیدا کردن یک مفهوم یکپارچه و کامل از جهان و زندگی داریم پاسخ می گوید و در نتیجه این مفهوم، احساسی پیدا می کنیم که گرایش درونی و کردار بیرونی ما را شکل می دهد. ولی حقیقت این است که این احساس بجای آنکه معلول این مفهوم باشد، علت آن است، فلسفه هر یک از ما — یعنی نوع درک یا عدم درک ما از جهان و زندگی — از سرچشمه احساسی که به زندگی فی نفسه داریم آب می خورد. و زندگی مانند سایر چیزهای عاطفی دیگر ریشه در نیمه - هشیاری یا بلکه ناهشیاری دارد.

اندیشه و افکاری که داریم ما را خوشبین یا بدبین بار نمی آورند، بلکه خوشبینی یا بدبینی ما — با منشأ روانی و یا احتمالاً روان - تنی و آسیب مندانه ای که ممکن است داشته باشد — اندیشه و افکار ما را می سازد و شکل می دهد.

می گویند انسان حیوان عاقل است. نمی دانم چرا نگفته اند انسان حیوان عاطفی یا با احساس است. شاید آنچه فارق انسان از حیوان است احساس و عاطفه باشد نه عقل. چه بسا دیده ام که گربه ای عقل به خرج می دهد ولی هرگز ندیده ام بخندد یا بگرید. شاید خنده و گریه گربه درونی باشد — ولی از طرفی شاید خرچنگ هم در دل خودش معادلات دوجوهولی حل می کند.

به این ترتیب آنچه از فیلسوف انتظار و احتیاج داریم، انسان بودن اوست. کانت را در نظر بگیرید. آدمی به اسم ایمانوئل کانت که در اواخر قرن هجدهم در کونیگسبرگ<sup>۷</sup> زاد و زندگی کرد و در اوایل قرن نوزدهم در همانجا مُرد. در فلسفه این آدم که اهل عقل و اشراق هر دو بود جهشی دیده می شود که آدم دیگری مانند کیر کگور — و چه آدمی! — باید بگوید کانت از نقادی عقل محض به نقادی عقل عملی جهیده است.<sup>۸</sup> وی هر آنچه را در کتاب نخستین ویران کرده است در کتاب دوم از نومی سازد و این کار را به کوری چشم کسانی انجام می دهد که فقط فلسفه را می بینند و انسانی را که در پشت نقاب فیلسوف وجود دارد نمی توانند ببینند. کانت پس از آنکه در ترازوی دقیق تجزیه و تحلیلش دلایل سنتی وجود خدا را سنجید و خدای ارسطویی را که همان وجود بحت بسیط و همان محرک اول است برانداز کرد از نو خدای دیگر برای خود ساخت که خدای وجدان و سرسلسله نظام اخلاقی و خلاصه خدای لوتری بود. این جهش کانت، در مفهوم لوتری ایمان، به حالت جنینی نهفته است.

خدای نخستین، خدای عقلانی، تصویری نهایی بیرونی انسانی است که باید او را انسان محض و مجرد و بلکه نا-انسان نامید. خدای دیگر، خدای احساس و اراده، تصویری نهایی درونی انسانی است که زنده و عینی است و گوشت و خون دارد.

کانت آنچه را با عقل ویران ساخته بود، با دل، از نو آباد کرد. و ما به شهادت آنچه از او می دانیم و به شهادت خودش در نامه هایش و سایر اظهارات خصوصی اش، می دانیم که این مرد موسوم به کانت، همین مرد بی زن کمابیش از خود راضی، که در کونیگسبرگ در پایان قرن دایرة المعارف و الهه عقل، فلسفه تدریس می کرد، به آن مسأله دشواری اندیشید. منظور من از مسأله تنها مسأله

7) Königsberg

۸) شناختن سورن کیر کگور (۱۸۱۳-۱۸۵۵) یکی از بزرگترین حوادث در حیات روحی اوانامونو بود که او را به آموختن زبان و فلسفه دانمارکی واداشت. اوانامونو، کیر کگور را برادر روحانی خود می شمرد. جهشی که کیر کگور بدان قابل است جهیدن از عقل به دامن ایمان است. — ک.

حقیقی حیاتی است که ریشه وجودمان را می‌کاود، مسأله فردیت ما و سرنوشت ما: مسأله جاودانگی و بيمرگی روح. کانت از آن آدمها نبود که بالمره دل به مرگ بسپارد و از آنجا که چنین آدمی نبود و نمی‌خواست یکسره بمیرد دست به آن جهش جاودانه زد و از ورطه نقادی اول به دامان نقادی دوم پرید.

هر کس که نقادی عقل عملی را با دقت و بی‌غرض بخواند خواهد دید که تحقیقاً وجود خدا را از جاودانگی و بيمرگی بشر نتیجه گرفته است، نه بيمرگی بشر را از وجود خدا. امر مطلق<sup>۹</sup> ما را به اصل اخلاقی مسلمی رهنمون می‌شود که این اصل به نوبه خود و طبق فرجام‌شناسی<sup>۱۰</sup> و معادشناسی<sup>۱۱</sup>، جاودانگی روح را، و برای تحقق بخشیدن به جاودانگی روح، وجود خدا را ضروری می‌داند. بقیه فلسفه کانت بحث الفاظ است و لقلقه لسان که خاص فیلسوفان حرفه‌ایست.

کانت در حالت عادی حس می‌کرد که اخلاق، مبنا و شالوده معادشناسی است ولی شخصیت دیگرش که استاد فلسفه بود جای این دو کلمه را عوض می‌کرد.

استاد دیگری به نام ویلیام جیمز گفته است که خدا برای اکثریت مردم فراهم کننده جاودانگی و بيمرگی است. آری برای اکثریت مردم که شامل کانت و ویلیام جیمز و راقم این سطور نیز می‌گردد.<sup>۱۲</sup>

یک روز با کشاورز ساده‌ای صحبت می‌کردم و این فرضیه را برایش به زبان ساده بیان می‌کردم که واقعاً امکان دارد خدایی وجود داشته باشد که بر زمین و

9) Categorical Imperative

10) Teleology

11) Eschatology

۱۲) تأثیر ویلیام جیمز مخصوصاً با آثاری چون *The Will to Believe* و *The Varieties of Religious Experience* و *Pragmatism* مصلحت‌گرایی

بر اونا مونو و مخصوصاً در همین کتاب محسوس است. اونا مونو برای بسیاری از اندیشه‌ها و تعبیراتش از قبیل اینکه «نیازهای عاطفی و روانی انسان در شکل بخشیدن به افکارش سهم است» و «اطمینان عینی، حدی دارد» و «قدرت خلافة ایمان» و «جهیدن در تاریکی، از فضای تجربی به فضای روحانی» و غیره در دامن استدالات ویلیام جیمز آویخته بود. در این باره می‌توان رجوع کرد به این

کتاب: Oelayo H. Fernandez, *Miguel de Unamuno y William James, un Paralelo Pragmatico* Salamanca, 1961.

زمان حکم می راند و آگاهی و وجدان جهان است ولی با این وجود، امکان دارد که روح همه انسانها جاویدان و بیمرگ نباشد. مرد کشاورز به سادگی پرسید: «پس خدا به چه درد می خورد؟». کانت و جیمز هم در پیشگاه محکمه وجدان همین پرسش ساده را به زبان آورده اند، ولی به لحاظ جبروت استادی شان ناگزیر بوده اند توجیحات عقلانی به کار ببرند که در واقع فقط مختصری عقل در آنها به کار رفته است. ولی به هر حال منظورم این نیست که روششان را یکسره عبث بدانم.

هگل کلمه قصار معروفش را چنین بیان کرد که هرچه عقلانی است واقعی است و هرچه واقعی است عقلانی است. ولی بسیاری از ما به گفته هگل قانع نمی شویم و همچنان معتقد می مانیم که چیز واقعی، چیزی که واقعاً واقعی است، غیر عقلانی است و عقل، خودش بر مبانی غیر عقلانی استوار است. هگل که در بیان تعاریفات ید طولای داشت می خواست به ضرب تعاریفات، جهان را دوباره بسازد؛ درست مثل گروهیان توپخانه ای که می گفت برای ساختن توپ باید ابتدا سوراخی تعیبه کنیم و بعد اطراف آن را با فولاد پُر کنیم.

آدم دیگری موسوم به جوزف باتلر<sup>۱۳</sup> که اسقف انگلیکان<sup>۱۴</sup> بود در نیمه اول قرن هجدهم می زیست و کاردینال نیومن<sup>۱۵</sup> در حقش گفته بود بزرگترین مردی است که کلیسای انگلیکان به خود دیده، در پایان فصل اول کتابش قیاس دین طبیعی و دین الهی<sup>۱۶</sup> که اختصاص به بحث در باب زندگی اخروی دارد این

۱۳) Joseph Butler (۱۶۹۲-۱۷۵۲) اسقف انگلیسی و عالم الهیات مسیحی، اثر عمده اش قیاس دین طبیعی و دین الهی است.

۱۴) Anglican : جامعه انگلیکان، هیأت کلیساهایی که با کلیسای انگلستان از یک خانواده اند. مانند کلیسای اسقفی پروتستان امریکا، کلیسای اسقفی اسکاتلند و کلیسای ایرلند. — م.

۱۵) جان هنری نیومن (۱۸۰۱-۱۸۹۰) J. H. Newman : کاردینال انگلیسی یکی از رهبران نهضت آکسفورد (نهضتی دینی که در قرن ۱۹ در انگلستان به دست گروهی از روحانیان درگرفت و هدفش تجدید حیات کلیسای رسمی بود) که قلمی شیوا داشت. — م.

کلمات پُربار را نوشته است:

«محمتمل بودن حیات اخروی که اینهمه در موردش پافشاری می‌کنند، صرف نظر از اینکه تا چه حد عطش کنجکاوی ما را فرومی‌نشانند، ظاهراً همه هدفهای دین را دربر دارد، درست مانند یک برهان اثباتی. ولی در واقع هر برهانی حتی برهان اثباتی که در باب حیات اخروی اقامه شود برهان دینی نیست. زیرا همین حیات دنیوی ما با کفر و شرک نیز قابل جمع است و از نظرگاه کفر و شرک نیز معنای خودش را دارد و به همین ترتیب هم هیچ چیز عبث‌تر از بحث و احتجاج این چنین در باب امکان نداشتن حیات اخروی نیست.»

باتلر که احتمالاً آثارش برای کانت آشنا بود، آرزو داشت دل در جاودانگی روح ببندد و به بیماری روح ایمان داشته باشد و بدینسان این ایمان را از ایمان به خدا، مستقل گرداند. نخستین فصل کتاب باتلر چنانکه گفتم به بحث درباره حیات اخروی و دومین فصلش درباره استقرار حکومت الهی به مدد ثواب و عقاب اختصاص دارد. و حقیقت این است که اسقف نیکدل انگلیکان، وجود خدا را از جاودانگی و بقای روح، نتیجه گرفته است. و چون این استنتاج و استدلال، سرآغاز سلوک اسقف نیکدل انگلیکان بود دیگر نیازی به جهشی که در پایان همان قرن فیلسوف لوتری انجام داده بود، نداشت. اسقف باتلر این گونه آدم بود و استاد کانت آن گونه.

انسان بودن یعنی تعیین داشتن و مادیت داشتن؛ یعنی شیء بودن، شیء متحیز. و می‌دانیم که آدم دیگری موسوم به بندیکت اسپینوزا<sup>۱۷</sup>، یهودی پرتغالیی که در اواسط قرن هفدهم در هلند زاد و زیست، در قضیه ششم از قسمت سوم کتاب اخلاق<sup>۱۸</sup>ش در باب طبیعت اشیاء نوشته است: «هر چیز مادام که خودش است (۱۷) باروخ یا بندیکت اسپینوزا (۱۶۳۲-۱۶۷۷) Baruch (Benedict) Spinoza: فیلسوف وحدت وجودی هلندی. — م.

(۱۸) Ethica: این کتاب را ابتدا مهندس منوچهر داوری با عنوان اتیک به فارسی ترجمه کرده است (تهران، معرفت، ۱۳۳۳) سپس ترجمه شیوائی از آن به قلم آقای دکتر محسن جهانگیری تحت عنوان اخلاق (تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۴) انتشار یافته است. — م.



تلاش می‌کند که هستی خود را همچنان حفظ کند.» منظور از «مادام که خودش است» این است که مادام که تعین مادی دارد و منظور از تعین به تعبیر او، ادراک نفس و وجود بنفسه است. و در قضیه هفتم از همان کتاب نوشته است: «این تلاش که هر موجودی برای حفظ و ادامه هستی خود دارد چیزی بغیر از ماهیت به فعل درآمده آن موجود نیست.» معنای این عبارت این است که ماهیت تو، ای خواننده و ماهیت من و اسپینوزا و آدمی موسوم به باتلر و آدمی موسوم به کانت و هر انسان دیگر، چیزی بغیر از تلاش و تقلایی که برای ادامه آدم ماندن و انسان ماندن خود و برای نمردن به خرج می دهد نیست. و در قضیه هشتم گوید: «تلاشی که هر موجود منفرد برای ادامه خود به کار می برد در چهارچوب برهه کوتاهی از زمان نیست. در چهارچوب بی نهایت زمان است.» به عبارت دیگر، شما و من و اسپینوزا آرزو داریم هرگز نمیریم و این آرزوی هرگز نمردندان، ماهیت محقق ماست. مع ذلک این پرتغالی یهودی بیچاره که به فضای مه آلود هلند تبعید شده بود، هرگز نتوانست به ایمان به بيمرگی خود دست یابد. و تمام فلسفه اش تسلائی بود که به خود می داد و پرده ای بود که بر این عیب، بر این فقدان ایمان می کشید. و بهمانگونه که دیگران پادرد و دل درد و سردرد دارند او خدا-درد داشت. چه انسان ناشادی، چه هموعان ناشادی هستیم ما.

و آیا شیئی به نام انسان واقعاً شیء است؟ و با همه عبث نمودن این سؤال کسانی هستند که در این مسأله تعمق کرده اند. هنوز مدت زمان زیادی از ابداع و اشاعه مکتبی به نام اثبات گرایی<sup>۱۹</sup> که خیر و شرفراوانی برانگیخت نمی گذرد. از جمله مضرت های این مکتب، معرفی روش تجزیه و تحلیلی بود که بایستی پنبه حقایق را تا بدانجا حلاجی کرد که دست آخر چیزی بجز گردوغباری از حقایق بجا نماند. بسیاری از حقایقی که اثبات گرایی بر آنها انگ حقیقت زده بود، خرده ریزهای حقایق بودند. در حوزه روانشناسی نیز عملکرد اثبات گرایی زیانبار بود. حتی بعضی از فیلسوفان اسکولاستیک که دست اندرکار ادبیات بودند — و

نمی‌گوییم فلاسفه ای که دست اندرکار شعر بودند، زیرا شاعران و فیلسوفان اگر آدم واحدی نباشند، برادران توأم‌مانند — این تجزیه و تحلیل روانی ی اثبات گرایانه را به داستان و نمایشنامه (که کارشان فعلیت و حرکت بخشیدن به انسانهای عینی و گوشت و خوندار است) منتقل کردند و ندانستند که با خیره شدن در آگاهی بشر، این آگاهی ناپدید خواهد شد و تن به تحقیق بشر نخواهد داد. همین خبط راهم کسانی که دست اندرکار آزمایش و آزمون ترکیبات شیمیایی آلی جانداران بودند مرتکب می شدند بدین معنی که شناساگری که به کار می بردند موجود زنده را می‌کشت و آنچه باقی می ماند اجزای لت و پیا شده موجود بود.

نقطه آغاز کارشان این حقیقت بدیهی بود که حالات متناقضی به خود آگاهی بشر عارض می‌شود. ولی نتوانستند خود این خود آگاهی یعنی «من» را تحت مطالعه در آورند. وقتی که از «من» دیگران سخن به میان می‌آوریم گویی از تشنان حرفی می‌زنیم و توجه داشته باشید که وقتی می‌گوییم «من»، منظورم «من» عینی و شخصی است و نه «من»ی است که مراد فیخته است یعنی منظورم خود فیخته است.

آنچه انسان را می‌سازد، آنچه انسان را بصورت یک آدم بخصوص و نه بشکل همگان، می‌سازد؛ آنچه انسان را به یک صورت می‌سازد و به صورت دیگر نمی‌سازد، اصل وحدت و اصل تداوم است. اصل وحدت در مکان، که به شکرانه وجود بدن، لاجرم در حیّز مکان گنجیده‌ایم و دیگر وحدت در قصد و عمل. وقتی که راه می‌رویم یک پا پس و یک پا پیش نمی‌گذاریم و وقتی نگاه می‌کنیم اگر چشمانمان نقضی نداشته باشد یکی به طرف مشرق و یکی به طرف مغرب خیره نمی‌شود. در هر لحظه از حیاتمان، سرگرم هدفی هستیم و قوای فعاله مان در جهت آن هدف مستقر شده است. مع ذلک ممکن است در لحظه دیگر هدفمان تغییر کند. و به یک معنی انسان هر چه کردارهایش وحدت بیشتر داشته باشند، انسانتر و آدمتر خواهد بود. بعضی هم هستند که در سراسر عمر، سر به آستانه یک هدف، از هر قبیل که باشد، نهاده‌اند.

همچنین بشر وحدت زمانی هم دارد. در اینجا وارد مناقشه ای ثابت نکردنی و بیحاصل نمی شویم که آیا من دقیقاً همان آدم بیست سال پیش هستم یا نه. به گمان من بلاشبهه آنچه (یا آنکه) من امروز هستم، طی یک سلسله خودآگاهیهای متوالی از آنچه (یا آنکه) در بیست سال پیش بوده ام، ناشی شده است.

حافظه، شالوده شخصیت فرد است، به همانگونه که سنت شالوده شخصیت یک ملت است. ما در حافظه و با حافظه زندگی می کنیم و حیات روحیمان در تحلیل نهایی عبارتست از تلاش حافظه مان برای ماندن و تبدیل شدنش به امید، و تلاش گذشته مان که به آینده بدل شود.

می دانم که این حرفها توضیح واضحات است، ولی وقتی که آدم در گوشه و کنار جهان گشت و گذار می کند به آدمهایی برمی خورد که هیچگونه احساسی از شخصیت خودشان ندارند. یکی از بهترین دوستان من که سالهای سال انیس و جلیس من بوده هر وقت که این بحث احساس کردن شخصیت را پیش می کشم می گوید: «ولی من خودم را حس نمی کنم، اصلاً نمی دانم چنین احساسی یعنی چه.»

در یکی از گفت و گوهایمان این دوست می گفت: «دلم می خواست فلانی بودم.» (و اسم کسی را به زبان آورد) و من گفتم: «ولی این چیزی است که من قادر به فهمش نیستم که آدمی بخواهد بجای دیگری باشد. آرزوی «دیگری» بودن مستلزم «خود» نبودن است. این را می توانم بفهمم که انسان آرزوی داشتن چیزهایی را که دیگران دارند از قبیل ثروت یا علم داشته باشد ولی «دیگری بودن» را نمی توانم هضم کنم.» این حرف را بارها زده اند که هر کس که فلاکتی هم کشیده باشد بیشتر دوست دارد خودش باشد تا شخص دیگری که آن فلاکتها را نکشیده باشد. زیرا انسانهای مفلوک و بدبختی که می کوشند در حین فلاکت کشیدن حالت عادی خود را حفظ کنند — یعنی می کوشند هستی خود را حفظ کنند و ادامه دهند — بدبختی را به نابودی ونیستی ترجیح می دهند. من خودم وقتی که جوان بودم و حتی وقتی که بچه بودم، اگر تکان دهنده ترین

توصیفات را از جهنم می‌کردند خم به ابرو نمی‌آوردیم. زیرا حتی در عین طفولیت، هیچ چیز را هولناکتر از نفس نیستی نمی‌دانستم. آن روزها دیوانه وار گرسنه هستی بودم و به قول یکی از ریاضت کشان هموطنان<sup>۲۰</sup> گرسنه الوهیت بودم.

اگر به انسانی بگویند باید دیگری باشی مثل این است که بگویند نباید خودت باشی. هر کسی از حریم شخصیت خودش دفاع می‌کند و اگر به تغییر و تحولی در اندیشه یا احساس خود تن در بدهد فقط تا به حدی است که این تغییر بتواند با وحدت و تداوم روحش همگام و همراه شود و با بقیه هستی و احساس و اندیشه اش هماهنگ و یگانه شود و بالاخره بتواند با حافظه اش پیوند پیدا کند. نه از یک فرد و نه از یک ملت — که به یک معنا همان فرد است — می‌توان انتظار داشت که تن به تحولی بدهند که وحدت و تداوم شخصیتشان را برهم می‌زند. یک فرد می‌تواند تا حد بسیاری و یا حتی کاملاً دگرگون شود ولی این دگرگونی باید در محدوده تداوم شخصیتش صورت گیرد.

درست است که در حال بعضی آدمها تغییراتی پیدا می‌شود که «دگرگون شدن شخصیت» نام دارد ولی این موارد، مرضی اند و به همین جهت در حوزه تخصص روانکاوان و روانپزشکان قرار دارند. در این گونه دگرگونی، حافظه که شالوده خودآگاهی انسان است، از بین می‌رود و آنچه باقی می‌ماند و مبنای تداوم فرد — که دیگر شخصیت ندارد — قرار می‌گیرد تن و جسمانیت دردمند اوست. این حالت، برای صاحب دردمندش در حکم مرگ است و فقط برای میراث خوارانش — اگر میراث و میراث خوارانی داشته باشد — در حکم مرگ نیست! این چنین حال و روزی، چیزی کم از انقلاب و استحاله واقعی ندارد.

به یک معنا هر مرضی یکنوع گسستگی حیاتی است و طغیان عنصر یا اندامی از بدن موجود زنده است که به نیروی فعاله حیاتی خیانت می‌کند و راهش را از راه

۲۰ منظور اونا مونسان خوان دلاکروت (۱۵۴۲-۱۵۹۱) San Juan de la Cruz عارف اسپانیایی و بنیانگذار جامعه یسوعی و قولی که نقل شده از کتاب صعود به کوه کرمل (Subida del Monte Carmela) (۱۵۸۳) اوست. — ک.

سایر عناصر و اعضا جدا می‌کند. هدف و راهی که این عنصر یا عضو در پیش می‌گیرد فی نفسه — و در عالم تجرید — ممکن است والا تر و نجیبانه تر و بهتر (به هر معنایی که بخواهید) از سایر اعضا باشد ولی با هدف آنها فرق دارد. شاید پرواز کردن و در هوا دم زدن بهتر از شنا کردن و تنفس در آب باشد، ولی اگر فلسفهای ماهی بخواهند تبدیل به پرشوند، ماهی دیگر ماهی نخواهد بود. و لازم به گفتن نیست که ماهی وقتی بدل به پرنده خواهد شد که در حال پرنده شدن، تداوم ماهی بودنش را از دست بدهد. من دقیقاً نمی‌دانم ولی شاید یک ماهی بتواند پرنده‌ای از خود به وجود بیاورد یا فی المثل از تخمش ماهی پدید آید که به پرنده شبیه تر باشد تا به ماهی؛ ولی این ماهی خودش نمی‌تواند در مدت حیات خودش بدل به پرنده شود.

هر چیز که در وجود من، سر به طغیان بردارد و بخواهد که وحدت و تداوم حیات مرا براندازد، در حقیقت می‌خواهد مرا و بالنتیجه خودش را نابود کند. هر فردی از یک ملت که بخواهد وحدت و تداوم روحانی آن ملت را بگسلد، به قصد نابود کردن آن ملت و از بین بردن خود که جزئی از آنست برخاسته است؛ از کجا معلوم که اقوام دیگر بهتر از قوم ما نباشند؟ احتمالش زیاد است، ولی احتمال هم دارد که دقیقاً مراد از بهتر یا بدتر را نفهمیده باشیم. یعنی ثروتمندتر باشند؟ با استعدادتر باشند؟ فرهیخته تر باشند؟ شادتر باشند؟ — خوب باز هم شادی یک چیزی هست. ولی بگذریم آنها ملت فاتح (یا آنچه اصطلاحاً فاتح می‌گویند) هستند و ما مغلوبیم؟ اشکالی ندارد. همین هم بد نیست ولی به هر حال آنها ملت دیگری هستند. و همین کافی است. زیرا به نظر من، من دیگری شدن، یعنی گسستن از وحدت و تداوم حیاتی برابرست با هیچکس نبودن و خلاصه برابرست با نبودن.

و امان از این نبودن و نیستی! به هر چیز تن درمی‌دهم بغیر از همین!  
 شما می‌گویید دیگری می‌تواند جای مرا پُر کند و نقش مرا مثل من یا بهتر از من برعهده بگیرد؟ و وظیفه‌ای را که من در اجتماع به عهده دارم انجام بدهد؟ بله

ممکن است ولی آن آدم دیگر من نیست.

من، من، من، همه اش من. خواننده ممکن است سر من داد بزند:  
 «مگر تو کی هستی؟» می توانم از قول او برمان<sup>۲۱</sup>، از قول مرد شگرفی به نام  
 او برمان جواب بدهم: «برای جهان هیچم، اما برای خودم همه چیز.» ولی نه.  
 بهتر می دانم به یکی از اصول عقاید کانت اشاره کنم: «ما باید هموعانمان را  
 غایت بدانیم، نه وسیله.» یک چنین سؤالی نه فقط دست بردل من می گذارد، که  
 دل تو را نیز، ای خواننده ناخشنود، و دل همگان را می فشارد. به اصطلاح اهل  
 منطق، ارج و اعتبار احکام جزئی<sup>۲۲</sup> به اندازه احکام کلی<sup>۲۳</sup> است. یعنی  
 «جزئی» خاص نیست، عام است.

انسان غایت است، میانه نیست. همه تمدنها، نسبت خود را به انسان  
 می رسانند به افراد انسانی به «من» ها. کدامین بت است موسوم به انسانیت، یا هر  
 آن اسمی که شما بگذارید، که باید همه و یکایک انسانها درپایش قربانی شوند؟  
 من خودم را فدای همسایه ام، هموطنم، هموعم، فرزندانم می کنم و آنان نیز به نوبه  
 خود، خودشان را فدای همسایه و هموطن و غیر ذلک، و آن دیگران نیز برای آن  
 دیگرتران و قس علی هذا، نسل اندر نسل و پشت اندر پشت. چه کسی از این  
 فداکاریها سود می برد؟

کسانی که این گونه فداکاریهای شگفت، این گونه از خود گذشتگیهای  
 بی هدف را به ما توصیه می کنند، همواره از حق حیات نیز دم می زنند. این حق  
 حیات چگونه چیزی است؟ به زعم اینان ما نه تنها باید در پی غایات اجتماعی مان

۲۱) او برمان Obermann: رمانی است که اثراتین پیوردو سنانکور (۱۷۷۰-۱۸۴۶) Etienne Pivert  
 de Sénancour نویسنده رمانتیک فرانسوی که پدرش می خواست او را وارد حرفه کشیشی کند و وی برای  
 فرار از این کار به سوئیس رفت (۱۷۸۹). در انقلاب فرانسه نامش در جزء امیگره ها به شمار آمد ولی در  
 کارهای اصلی اش اصولاً این انقلاب را نادیده گرفت. او برمان که در سال ۱۸۰۴ منتشر شد به صورت  
 مجموعه نامه بود و بر ادبیات رمانتیک که پس از آن پدید آمد تأثیر نهاد. این رمان مالخیولیایی رمانتیک یکی  
 از کتابهای سوگلی اونا مونو بود. — م.

بکوشیم بلکه هر یک از ما، مانند سایر هموعانمان، باید به خویشتن خودمان نیز بپردازیم و زندگی کنیم.

بله، بله منظورشان را خوب می فهمم! — تلاش اجتماعی پیگیر، تمدن عظیم، علم و هنر و صنعت و اخلاق سرشار، سپس وقتی که جهان را با شگفتیهای صنعت و کارخانه های بزرگ و جاده و موزه و کتابخانه های بسیار انباشتیم، در پای آنها، از پا در خواهیم آمد و آنها همه برقرار و پایدار خواهد ماند — اما برای کی؟ انسان برای علم است یا علم برای انسان؟ خواننده دوباره فریاد برمی دارد، این چه حرفی است، آخر به همان سؤال و جواب «اصول دینی» می رسم که: «س. خدا جهان را برای که آفرید؟ ج. برای انسان.» چه اشکالی دارد؟ باید در نظر داشته باشیم که این انسان است که چنین پاسخی می دهد. اگر مورچه گوشش به این حرفها بدهکار بود و می توانست حرف بزند، جواب می داد: «برای مورچه.» و جوابش هم درست بود. جهان برای آگاهی آفریده شده است. برای یکایک آگاهها.

یکی از اهل تمیز، که نمی شناسمش، گفته است: «یک انسان به همه کون و مکان می ارزد.» و چه خوب گفته است. توجه کنید که گفته است یک انسان و نه یک حیات انسانی، و نه این نشأه از حیات. و چه بسا که انسان هر چه کمتر به روح ایمان داشته باشد — یعنی به بیمرگی آگاهانه فردی و عینی روح — بیشتر در ارزش این زندگانی گذران ناچیز، مبالغه می کند. همه جوش و خروشهای احساساتی و زنانه که در قبال جنگ نشان می دهند از این سرچشمه آب می خورد. درست است که انسان نباید آرزوی مرگ داشته باشد، ولی مرگی که باید از آن پروا و پرهیز داشت، مرگ روح است. در انجیل آمده است: «هر که جان خود را دریابد آن را هلاک سازد.»<sup>۲۴</sup> ولی نیامده است: «هر کس که روح خود را دریابد.» یعنی روح بیمرگ را، یا روحی را که امیدوار و آرزومند بیمرگی اش هستیم.

چیزی که عینیت گرایان<sup>۲۵</sup> نمی توانند ببینند یا بلکه نمی خواهند ببینند این

(۲۴) انجیل متی، باب دهم، آیه ۳۹.

است که وقتی انسان، «من» یعنی آگاهی شخصی خود را مطرح می‌کند، انسان، انسان متعین واقعی را و اصالت راستین انسانیت را — اصالت انسان و نه چیزهای وابسته به او را — اثبات می‌کند و با اثبات انسان، آگاهی او را اثبات و تثبیت می‌کند. چه تنها آگاهی ای که ما از آن آگاهی داریم، آگاهی انسان است.

جهان برای آگاهی است. و حتی این برای، که حاکی از مفهوم غائیت است، و یا حتی احساس این مفهوم، یعنی این احساس غایت گریانه، فقط وقتی پدید می‌آید که آگاهی در کار باشد. آگاهی و غائیت، از بن و بنیاد یک چیزند. اگر خورشید دارای آگاهی بود، بی شک می‌اندیشید که برای این زنده است که به جهان نور ببخشد؛ و از این بالاتر می‌اندیشید که جهان برای این وجود دارد که گیرنده نور او باشد و بدنسان از نوربخشیدن خود سرمست می‌شد و با این اندیشه سر می‌کرد. و الحق نیز خوب اندیشه‌ای می‌پرورد.

و همه دست‌وپازندهای دردناک و غم‌انگیز بشر در راه نجات خویش، این تمنای جاودانه جاودانگی که کانت را به آن جهش جاودانه برانگیخت، و بیشتر از آن سخن گفتیم، همه اینها تلاش و تقلایی برای کسب آگاهی است. اگر آگاهی، چنانکه بعضی متفکران ناانسان تصور می‌کنند، چیزی بیشتر از درخشش اخگری در میان دو ابدیت ظلمانی نباشد، هستی بسی حقیر و مبتذل خواهد بود.

بعضی ممکن است در گفته‌های من در باب تمنای حیات بی پایان و اینکه حاصل زندگانی روزمره دنیوی، اینهمه نیست، تناقض بیابند. بله تناقض. یعنی تعارض مابین دلم که می‌گوید «آری» و عقلم که می‌گوید «نه». منکر وجود این تناقض و تعارض نمی‌توان شد. انسان بی اختیار به یاد آیه‌ای از انجیل می‌افتد که گفت: «ایمان می‌آورم، ای خداوند بی‌ایمانی مرا امداد فرما.»<sup>۲۶</sup> آری تناقض آشکار است. از آنجا که ما در تناقض و با تناقض زندگی می‌کنیم، و از آنجا که زندگی تراژدی است و تراژدی یعنی کشاکش بی‌پایانی که فاقد پیروزی یا حتی امید پیروزی است، زندگی خود، تناقض و تعارض است.



ارزشهایی که مورد بحث ماست، چنانکه می دانید، ارزشهایی است که دل، پسندیده و پذیرفته است و هیچ عقل و استدلالی نمی تواند در برابر ارزشهای دل، قد علم کند. دلیل وبرهان فقط ارزش استدلالی دارند و حتی در حد حقایق بدیهی نیستند. گروهی از فضل فروشان نکته گیر هستند که بالذات و بالعنایه نکته بینند و مرا به یاد حدیث آن مرد می اندازند که هنگام تسلی دادن به پدري که فرزندش در عنفوان جوانی درگذشته بود، گفته بود: «عزیز من، صبور باش، همه ما باید بمیریم.» به نظر شما اگر این پدر از چنین حرف بیربطی رنجیده خاطر شود عجیب است؟ این حرف بی شک بیربط و موهن است. گاهی امثال سائرو یا کلمات قصار هم اهانت آمیز می شود. بارها شنیده ایم که فی المثل می گویند: «کارنیکان را قیاس از خود مگیر.»<sup>۲۷</sup>

فی الواقع کسانی هستند که فقط با مغزشان یا هر عضو و آلت دیگری که مختص فکر کردن باشد، فکر می کنند و دیگرانی هم هستند که با همه جسم و جانشان، با مغز استخوانشان، با قلبشان، با ریه و معده و دریک کلمه، با زندگیشان می اندیشند. مردمی که فقط با مغزشان فکر می کنند، اهل اهتمام و «لغت معنی» از آب درمی آیند؛ متفکر حرفه ای می شوند. و می دانید که حرفه ای چه موجودی است؟ یا حاصل تقسیم و تخصصی کردن کارها چیست؟

یک بوکسور حرفه ای را در نظر بگیرید. این آدم خوب می داند که اولاً باید ضربه هایش را در عین صرفه جویی و حسابگری وارد آورد و ثانیاً در حالیکه همه نیرویش را در یک ضربه جمع می کند، فقط از قدرت ماهیچه هایی که در رسیدن به هدف آتی و آتی اش (یعنی ناک-اوت کردن حریف) لازم است، کار بگیرد. ولی ضربه یک آدم غیر حرفه ای، اینهمه کاری نیست و در عوض او را به تحرک و سرزندگی بیشتری وامی دارد و تمام بدنش را به کار می اندازد. تفاوت ضربه مشت زن حرفه ای و آدم عادی در همین است. و همه می دانند که پهلوانان سیرک و قهرمانان رینگ، قاعدتاً سالم نیستند. حریفانشان را به زانو درمی آورند،

۲۷) بیت اسپانیایی متن با این مصرع مولوی شباهت داشت. -م.

وزنه‌های کمرشکن برمی دارند ولی از سل و سوءهاضمه می‌میزند. اگر فیلسوف انسان نباشد، هر چیز دیگری ممکن است باشد غیر از فیلسوف؛ از همه بهتر فضل فروش است و فضل فروش، کاریکاتور انسان است. پیشرفت و پختگی هریک از شاخه‌های علم، فی‌المثل شیمی، فیزیک، هندسه، و زبان‌شناسی، ممکن است مرهون تقسیم و تخصیص کار باشد و یا حتی مرهون تخصص‌گرایی و محدودیت افراطی باشد؛ ولی فلسفه مانند شعر، حاصل ترکیب و یکپارچگی است، که اگر نباشد در حد اظهار فضل و شبه - شعر و شبه - فلسفه خواهد ماند.

هر دانشی، غایت و هدفی دارد. دانش بخاطر دانش، خواه ناخواه، چیزی فراتر از ذلتِ سؤال نیست. ما برای این دانش می‌جوییم که یا یک نیاز و هدف مادی را برآورده سازیم یا در پی تکمیل دانسته‌های قبلی برآیم. حتی دانشی که بیش از همه نظری است - یعنی کمترین سهم را در برآوردن نیازهای مادی زندگی ما دارد - پاسخگوی نیازی است که نمی‌توان به سبب معنوی بودنش منکرش شد، و ما را در رسیدن به اقتصاد تفکر، و اصل وحدت و تداوم آگاهی مان، یاری می‌دهد. ولی همانطور که غایت و غایت حقیقت علمی با توجه به کلّ دانش بشری معلوم و موجه می‌گردد، فلسفه‌ای که ما برمی‌گزینیم و از آن خویش می‌سازیم نیز هدف و مابازاء خارجی دارد و به کلّ سرنوشت ما و مواجهه ما با حیات و جهان بازمی‌گردد و بستگی دارد. و سوگمندانترین مصائب فلسفه، الفت دادن میان نیازهای عقلانی و عاطفی بشرست. و در این سنگستان است که جام جهان‌بین هر فلسفه‌ای که مدعی گشودنِ گره تعارض ابدی و غمناک وجود ماست، بر سنگ می‌آید و درهم می‌شکند. ولی آیا همه انسانها صمیمانه با این تعارض رویاروی می‌شوند؟

از قانندی که فی‌المثل گاه و بیگاه، حتی به نحوی مبهم به سرآغاز و سرانجام جهان و آنچه دروست و از همه بالا تر به انسان، نیندیشیده است و اندیشناک مقصود آفرینش و مقصد سرنوشت خود نبوده است، امید و انتظاری نمی‌توان داشت.

و این اندیشناکی و دلمشغولی والا نباید صرفاً عقلانی باشد، باید دل آدمی را نیز مشغول کند. کافی نیست که به سرنوشتمان بیندیشیم؛ باید احساسش کنیم. و رهبر آینده بشر اگر نپرسد: «چیست این سقف بلند ساده بسیار نقش»<sup>۲۸</sup> سزاوار رهبری انسانها نیست. منظورم این است که حلال مشکلات باشد و چاره دردهای ما را بداند. چاره؟ آیا چاره‌ای هم درکار است؟ من تا آنجا که اختیار دارم، اختیارم را و اعتمادم را به دست راهبری که احساس نمی‌کند ملتها و انسانها را راه می‌برد نخواهم سپرد؛ انسانهایی که گوشت و خون دارند، انسانهایی که زاده می‌شوند، رنج می‌کشند، و با آنکه نمی‌خواهند بمیرند می‌میرند، انسانهایی که خود هدف و غایت خویشند نه وسیله‌ای به دست این و آن، انسانهایی که باید خودشان باشند و نه دیگران، خلاصه انسانهایی که طالب کیمیای سعادت‌اند.

فداکردن یک نسل از انسانها برای نسل آینده، بی‌آنکه در غم سرنوشت آنان باشیم، غیر انسانی است، منظورم گرامی داشتن یاد آنها یا نام آنها نیست، نفس وجودشان خود مهمتر از اینهاست.

اینکه می‌گویند انسان در فرزندانش زندگی می‌کند یا با آثارش زنده می‌ماند یا شأنی در جهان دارد، دلخوشکنکی بیش نیست که فقط دل کسانی را که از نظر عاطفی کودنند، خوش می‌سازد، اگرچه این قبیل کسان ممکن است از عقل و هوش خوبی هم برخوردار باشند. چرا که بعید نیست کسی از استعدادی شگرف — یا بهرحال آنچه استعداد شگرف می‌نامیم — بهره‌مند باشد ولی از نظر احساس یا روحیه کند و کودن باشد. نمونه این گونه آدمها کم نیست.

این آدمهای تیزهوش ولی گند احساس، برآنند که غوطه خوردن در دل رازها و در طلب نادانستنیها<sup>۲۹</sup> برآمدن، آهن سرد کوفتن است و مشت برنیشتر زدن. این

(۲۸) مصرعی از حافظ که به جای یک جمله از متن که در همین حال و هوا بود برگزیده شد. — م.  
 (۲۹) اوانامونو در اینجا تعریفی به هربرت اسپنسر (۱۸۲۰-۱۹۰۳) و مکتب فلسفی اش که مذهب را در قلمرو «نادانستنیها» می‌داند، دارد. وی در سالهای ۱۸۸۰ شدیداً تحت تأثیر اسپنسر بود ولی بعدها خود را از قید این نفوذ رها نمود و با آنکه بسیاری از مقالات اسپنسر را ترجمه کرد، رهایی خود را از قید او یکی از بزرگترین پیروزیهای زندگیش می‌شمرد. — ک.

قول به آن می ماند که به آدمی که می خواهند پایش را ببرند بگوییم فایده‌ی ندارد به پایش فکر کند. همه ما چیزی از دست داده‌ایم، تنها بعضی این فقدان را احساس می‌کنند و بعضی نمی‌کنند یا تظاهر به احساس نکردن می‌کنند، که لامحاله ریاکارند.

یکی از نکته‌بینان که سولون<sup>۳۰</sup> را در حال ندبه برمرگ پسرش دیده بود گفت: «چرا می‌گیری در حالیکه می‌دانی با گریه ات مرده برنمی‌گردد؟» مرد حکیم در پاسخ گفت: «درست به همین جهت می‌گیرم، به همین جهت که عبث است.» مسلم است که گریستن فایده‌ای دارد، حتی اگر منحصربه‌تسکین‌آلام آدمی باشد، ولی عمق و احساسی که در پاسخ سولون به آن فضول نکته‌گیر نهفته است، آشکارست. من معتقدم که اگر همه با هم در کوی و برزن، نقاب از چهره غمهایمان برگیریم، گره از کار فرو بسته‌مان گشوده خواهد شد، خواهیم دید که غمی مشترک و یگانه داریم، و چون همه با هم بنالیم و شیون به آسمان برسانیم و خدا را بخوانیم، خدا اگر چه نباید ندبه‌مان را بشنود، خواهد شنید. بزرگترین قدس و حرمت معابد در این است که انسانها یکصدا در آنجا به شیون برمی‌خیزند. زاری همگانی که از حلقوم انبوهی خلق، خلقی که از سرنوشت خود در شکنجند برآید، کم‌ارج‌تر از فلسفه نیست. درمان درد کافی نیست، باید گریستن از درد را بیاموزیم، آری باید گریستن بیاموزیم! شاید اوج فرزاندگی در همین باشد. اگر باور نداری از سولون بپرس.

چیزی هست که چون نام بهتری برایش نمی‌بایم احساس تراژیک زندگی می‌نامیم؛ که در خود همه معنای زندگی و جهان و فلسفه‌ای کامل و کمابیش مدوّن و کمابیش آگاهانه مستتر دارد. یک چنین احساس از تراژدی حیات را نه فقط یکایک انسانها بلکه اقوام و ملتها نیز درک می‌کنند. این احساس، از افکار و اندیشه‌ها شکل نمی‌گیرد، اگر چه بعدها فکر و اندیشه بر آن کارگر می‌افتد و به آن

۳۰ سولون (حدود ۶۳۹-۵۵۹ ق. م) Solon: قانونگذار و شاعر آتنی و مؤسس دموکراسی در آتن، که یکی از حکمای سبعة محسوب است. — م.

استحکام می بخشد. گاهی چنین احساس، هنگام بیماری اتفاقی، مثلاً سوءهاضمه، دست می دهد، ولی در سایر موارد به جوهر و جبلت آدمها مربوط است. تقسیم بندی انسانها به سالم و بیمار، چنانکه خواهیم دید، بیفایده است. صرف نظر از این واقعیت که هنوز معیار مقبولی برای سلامت نداریم، اثبات نشده است که انسان بالفطره و یا بالضرورة شاد باید باشد. از این بالا تر انسان به سبب همین واقعیت انسان بودن و داشتن خودآگاهی، در مقایسه با خر و خرچنگ، جانوری بیمار است. خودآگاهی، بیماری است.

در میان مردان مردستان، کسانی بوده اند که به حد اعلا احساس تراژیک حیات را در خود داشته اند از جمله مارکوس اورلیوس<sup>۳۱</sup>، قدیس آوگوستینوس، پاسکال، روسو، رنه<sup>۳۲</sup>، اوبرمان<sup>۳۳</sup>، تامسن<sup>۳۴</sup>، لئوپاردی<sup>۳۵</sup>، وینی<sup>۳۶</sup>، لینو<sup>۳۷</sup>،

(۳۱) مارکوس اورلیوس (۱۲۱-۱۸۰) Marcus Aurelius : یکی از مقتدرترین امپراتوران روم، و یکی از برجسته ترین فیلسوفان رواقی، که شخصیتی نجیب داشت و مردی دانا و فرزانه بود، با مسیحیت و مسیحیان بسختی مخالفت می کرد، صاحب کتابی به نام تأملات در اخلاق عملی. - م.

(۳۲) رنه: رمانی است اثر شاتوبریان، نویسنده فرانسوی. قهرمان داستان، رنه، جوانی است سودائی که همواره دستخوش تخیلات خویش می باشد، و چون از زادگاه خود سخت به تنگ آمده است از آن دوری می گزیند، و به وحشیان امریکای شمالی پناه می برد و در آنجا با شاکتانس، بومی سالخورده بی آشنا می شود و او را پدرخوانده خویش می نامد. کتاب رنه بیان مذاکراتی است که میان رنه و شاکتانس روی می دهد و مظهری از غم انگیزترین احساسات بشری و سخت ترین هیجانات روحی است، در واقع تصویری از روح حساس و زودرنج نویسنده است. (نقل به اختصار از دایرة المعارف فارسی)

(۳۳) نگاه کنید به زیرنویس شماره ۲۱.

(۳۴) جیمز تامسن (۱۸۳۴-۱۸۸۲) James Thomson : شاعر دردمند اسکاتلندی که بیماری و مرگ معشوقش بدبینی اش را عمیق تر و ثابت تر کرد. همه عمر با فقر و فلاکت زیست و گرفتار مواد مخدر و الکل بود. آثارش سرشار از یأس و کفرگویی است. معروفترین اثرش شهرشهای هائل *The City of Dreadful Night* است. - م.

(۳۵) جاکومو لئوپاردی (۱۷۹۸-۱۸۳۷) Giacomo Leopardi : شاعر ایتالیایی که از نقص جسمانی و امراض مزمن تا پایان عمر کوتاهش رنجور بود. شاعری دردمند و بدبین بود. صاحب اشعار بسیار و همچنین آثار تحقیقی لغوی است. - م.

کلایست<sup>۳۸</sup>، آمیل<sup>۳۹</sup>، کینتال<sup>۴۰</sup>، کیر کگور، که بیشتر فرزاندگی داشتند تا دانایی.

۳۶) کنت آلفرد ویکتور دو وینی (۱۷۹۷-۱۸۶۳) Alfred Victor de Vigny : ادیب فرانسوی که چهارده سال افسر ارتش بود، ستایشگر ویکتور هوگو، و خود از رهبران رمانتیکها به شمار می‌رفت. صاحب شعر و نمایشنامه و داستانهای تاریخی است و بعضی از آثار شکسپیر را به فرانسه ترجمه کرده است. — م.

۳۷) نیکلاوس لینو (۱۸۰۲-۱۸۵۰) Nikolaus Lenau : اسم مستعار نیمپش فن شترالینو شاعر غزلسرا و حماسه پرداز مجار که بیشتر عمرش را در وین و اشتونگارت گذراند. در چهل و دو سالگی دیوانه شد. آثار تغزلی و حماسی بسیاری از او بجا مانده است. — م.

۳۸) کلایست Kleist : معلوم نیست منظور اونا موناو از کلایست کیست. محتمل است یکی از این دو تن باشد: ۱) ایوالد کریستیان فن کلایست (۱۷۱۵-۱۷۵۹) شاعر پرکار آلمانی. ۲) هاینریش فن کلایست (۱۷۷۷-۱۸۱۱) نمایشنامه نویس، شاعر و داستان نویس آلمانی. — م.

۳۹) هانری فردریک آمیل (۱۸۲۱-۱۸۸۱) Henri Frederic Ameil : شاعر و فیلسوف سوئسی. استاد زیبایی شناسی و فلسفه اخلاق در دانشگاه ژنو که خاطرات روزانه اش *Journal Intime* مشهور است. — م.

۴۰) آنترو دو کینتال (۱۸۴۲-۱۸۹۱) Antero de Quental : شاعر غزلسرای ، دردمند و بدبین پرتغالی که سرانجام خودکشی کرد. — م.



## نخستین منزل

شاید به زعم عده‌ای، تأملاتی که در فصل پیشین بیان کردم، بیمارگونه باشد. بیمارگونه؟ ولی بیماری دقیقاً چگونه چیزی است؟ همچنین سلامتی؟ آیا ممکن نیست بیماری شرط لازم چیزی باشد که پیشرفت می‌نامیمش و پیشرفت، خود عین بیماری باشد؟

کیست که اسطورهٔ سوگناک آدم و حوا را در بهشت نداند؟ که در دامن فراغت آنجا، در عین عافیت و کمال معصومیت به سر می‌بردند و بهوه آنان را از درخت زندگی خورش می‌داد و هر چه می‌خواستند برایشان مهیا می‌کرد ولی نهی کرده بود که نباید میوهٔ درخت دانش را، که معرفت نیک از بد را به آنان می‌آموخت، بچشند. ولی آنان به اغوای مار— که مسیح نمونهٔ کامل حزم و دوراندیشی اش می‌دانست — میوهٔ درخت معرفت نیک و بد را چشیدند و دستخوش مرض و مرگ شدند که آخرین معراج و منزلگاهشان است، و اسیر مشقت تلاش و ترقی گردیدند. چه بر طبق این داستان، میل به ارتقا از گناه نخستین، سرچشمه می‌گیرد. و بدینسان کنجکاوی حوا یعنی زن که اینهمه اسیر جسم و نیازهای



جسمانی خویشتن است و مسؤولیت بقای نسل بشر را بر دوش دارد، باعث هبوط آدم و بخشایش الهی شد. و این بخشایش بود که راه ما را بسوی خدا باز کرد تا بتوانیم به او واصل شویم و در او بقا یابیم.

آیا روایت دیگری از منشأ و مأوای نخستین بشر می خواهید؟ بسیار خوب. طبق این روایت، انسان، خیلی ساده، نوعی از گوریل، اوران گوتان، شمپانزه، یا نظیر آنها و کمابیش «کله گنده»<sup>۱</sup> بوده است. و روز و روزگاری یکی از این میمونهای آدم نما بچه ای بیمارگونه می زاید — یعنی بیمار از نظر جانورشناسی — و این بیماری اگر چه مایه ضعف و ناتوانی او بود، ولی قدرت فوق العاده ای در عرصه تنازع بقا به او بخشید. و تنها پستاندار مستوی القامه، سرانجام توانست راست و مستقیم بر سر دو پا بایستد — آنک انسان. وضعیت قائم، دستهای انسان را از شرکت در راه رفتن، آزاد کرد؛ و بدینسان انسان توانست با شستش که در مقابل چهار انگشت دیگر دستش قرار گرفته بود، اشیاء را بگیرد و ابزار بسازد. و همه می دانیم که دستها نقش عظیم و اساسی در گسترش عقل و هوش بشر داشته اند. و همین وضعیت قائم، به ریه ها، حلقوم، نای و دهان بشر آمادگی و توانایی تلفظ اصوات و قدرت تکلم بخشید. و تکلم همانا تعقل است. از این گذشته، سر، که جایگاه مغز است با وضع قائم انسان، مستقیماً بر تنه او استوار بود و بدینسان رشد و افزایش وزن آسانتر شده بود. ولی چون بزرگی سر مستلزم استحکام و مقاومت بیشتر استخوانهای لگن خاصره بود، این بار به دوش زن، که طبق سفر پیدایش باعث هبوط انسان است، افتاد چرا که ناگزیر بود نوزادی که سرش از انواع دیگر جانوران به نسبت جثه و طرز قرار گرفتن، بزرگتر بود بزاید. و پهوه مقرر داشت که زن، به سبب گناه نخستینش، فرزندان را با رنج و تعب دنیا آورد.

بی شک، گوریل، شمپانزه، اوران گوتان و هموعان دیگرشان به انسان به چشم حیوانی نحیف و بیمارگونه نگاه می کنند، حیوان بیماری که از بس غیرعادی است، مردگانش را در دل خاک پنهان می کند. و این کار چه سودی برایش دارد؟

این بیماری نخستین و سایر بیماریها آیا عمده‌ترین عامل پیشرفت او نیست؟ فی‌المثل نقرس بیماری است که زهرابه‌ای در خون وارد و آن را عفونی می‌کند. این زهرابه، نوعی رسوب است که بر اثر متابولیسم ناقص آلی پدید می‌آید، ولی آیا ممکن نیست که همین آلودگی باعث تهییج و انگیزش بیشتر خون باشد؟ ممکن نیست آلودگی خون باعث تشدید فعالیت‌های دماغی بشر بشود؟ آبی که از نظر شیمیایی کاملاً پاک و خالص باشد، چندان گوارا نیست. چه بسا خونی هم که از نظر فیزیولوژیکی پاک و پالوده باشد، برای مغز این پستاندار مستوی‌القامه که ناگزیر است به نیروی اندیشیدنش زندگی کند، مناسب نباشد.

از این گذشته، تاریخ طب به ما می‌آموزد که پیشرفت و تکامل بشریاً هر اورگانسیم دیگر نه فقط در دفع میکروب‌امراض یا خودامراض است، بلکه در قبول و راه‌دادن آنها به داخل بدن و پروراندن و منحل کردن آنها در جریان خون است. واکسیناسیون و انواع سرماها و مصونیت‌های اکتسابی و طبیعی در مقابل بعضی امراض، جز این معنا و منطقی ندارد.

اگر مفهوم سلامت مطلق، خود مفهومی انتزاعی نبود، که هرگز هم کاملاً به تحقق نخواهد پیوست، در آن صورت می‌توانستیم بگویم، انسانی که کاملاً سالم باشد انسان نیست و حیوانی غیرعاقل است. از آنجا که فاقد بیماری هست که عقلش را مشتعل کند. بیماری که به ما التهاب و اشتهای دانستن — فقط به دلیل لذت دانستن — می‌بخشد. و بی‌تابی‌ای که برای چشیدن میوه درخت معرفت نیک و بد داریم، یک مرض واقعی است، مرضی غم‌انگیز و چاره‌ناپذیر.

ارسطو مابعدالطبیعه‌اش را با این کلمات آغاز کرده است: «همه انسانها طبیعتاً میل به دانستن دارند»، و از آن‌پس هزاران بار شنیده‌ایم که کنجکاوی یا عطش و آرزوی دانستن، که به روایت سفرپیدایش، نخستین مادرا را به گناه واداشت، خاستگاه دانش است.

لازم است بین عطش دانستن، که طبعاً بر اثر عشق به دانش پدید می‌آید، یعنی بین اشتیاق و اشتهای چشیدن میوه درخت دانش، و دانشی که برای ادامه حیات

به آن نیازمندیم، فرق بگذاریم. دانش اخیر که دانشی مستقیم و بلافصل است، و به یک معنا — اگر مهمل و دوپهلوه نظر نیاید — می‌توان دانش ناخودآگاه نامیدش، بین انسان و حیوان مشترک و مشاع است؛ و حال آنکه دانشی که فارق انسان از حیوان است، دانشی است متأمل، یعنی دانستن اینکه می‌دانیم.

انسان بحث و فحصهای دور و درازی به راه انداخته است و به راه خواهد انداخت — و جهان عرصه جولان این بحثها بوده است — که منشأ دانش چیست؛ ولی صرف نظر از اینکه پاسخ حقیقی این سؤال چیست، و تا این اواخر این پاسخ مهمل مانده بود، قدر متیقن این است که اگر حکم به ظاهر و وضع حاضر کنیم، در حیات موجوداتی که کمابیش برخوردار از استعداد مبهم درک و دانش هستند، یا چنان عمل می‌کنند که گویی از آن برخوردارند، دانش، ضرورت زندگی و لازمه ادامه و حفظ آن است. و پیامد جوهر وجود انسان است که به گفته اسپینوزا عبارتست از تلاش در جهت حفظ همیشگی موجودیت خویش. اگر بخواهیم خیلی عینی و حتی زمخت حرف بزیم باید بگوییم که کارکرد مغز مبتنی بر معده آدمیزاد است. در موجوداتی که در پایین جدول تکامل قرار دارند یا از وجود ضعیفتری برخوردارند، اعمالی که بالاراده از آنان سر می‌زند یا کمابیش به آگاهیشان ارتباط دارد، اعمالی هستند که برای تغذیه وجود آنها و تکرار همان سلسله اعمال لازمند.

منشأ تاریخی دانش یک چنین چیزی است، که ممکن است از نظرگاههای دیگر، چیز دیگری به نظر آید. موجوداتی که از احساس و ادراک برخوردارند، از آن جهت حس و درک می‌کنند که بتوانند زنده بمانند و فقط تا آنجا درک و حس می‌کنند که برای زنده ماندنشانشان لازم است. ولی شاید ذخیره کردن و روی هم انباشتن این دانش که در ابتدا ضرورت محض داشته و سپس از ضرورت آن کاسته شده، منبعی از دانش برای انسان فراهم آورده که بیشتر از لازمه زندگی بوده است.

بدینسان ابتدا برای ادامه حیات نیاز به دانش داریم و سپس که این نیاز برآورده شد، دست به دانش دیگری می‌اندازیم که می‌توان دانش اضافی یا

تجملی ناپدید است به نوبه خود بدل به ضرورت و نیاز گردد. کنجکاوی، یعنی همان میل فطری معهود به دانستن، هنگامی بیدار می شود و به تکاپو برمی خیزد که دانش ضروری برای زیستن فراهم شده باشد؛ و گرچه در همه ادوار و شرایط زندگی بشر چنین تقدیمی وجود نداشته، و گاه کنجکاوی بر احتیاج و دانایی بر گرسنگی غلبه می کرده، مع ذلک واقعیت اولیه و انکارناپذیر این است که کنجکاوی، از ضرورت دانستن و دانش به منظور ادامه حیات ناشی شده است. و این داغ همیشه برجین همه علوم و دانشهای ما آشکار است. و علم اگر هم در آغاز هوای دانش برای دانش و کشف حقیقت برای حقیقت را در سر می پروراند به جبر ضرورتهای زندگی، به خدمت زندگی درآمده است. و بشر با آنکه معتقد است حقیقت را بخاطر خود حقیقت می طلبد، در واقع زندگی را در آن می جوید. تنوع علوم تابع تنوع نیازهای آدمی است، و اهل علم همیشه، خواه ناخواه، دانسته یا ندانسته، در خدمت ارباب قدرت، یا ملتی که از آنان تأیید و تسجیل آرزوهایش را می خواسته، بوده اند.

آیا این وضع واقعاً زور و وبال علم و مانع پیشرفت آن است یا برعکس مایه رهایی و رهایی بخشی اوست؟ حق آن است که احتمال اخیر صائب تر است، و عین جهل است اگر در صدد مقابله با این خاصه زندگی برآیم.

دانش به خدمت نیازهای زندگی و در وهله اول به خدمت غریزه صیانت نفس درآمده است. این نیازها و این غریزه، در انسان اندامها و اعضا حاسه و دراکه پدید آورده اند. انسان آن چیزهایی را می بیند و می شنود، لمس می کند، می چشد و می بوید که دیدن، شنیدن، لمس کردن، چشیدن و بویدنش برای حفظ حیاتش لازم است. تباهی یا از دست دادن هر یک از این حواس، خطرهایی را که زندگی ما را احاطه کرده اند افزایش می دهد، و اگر در شرایط حاضر کمتر افزایش می دهد از آن است که عده ای می توانند بجای کسانی که حس یا حواسی را از دست داده اند، ببینند، بشنوند، لمس کنند و بویند. یک نابینا بتنهایی و بی مدد دیگران نمی تواند زمان درازی زندگی کند. جامعه خود، یک حس اضافی است؛ حس

مشترک به معنی واقعی کلمه است.

بنابراین، انسان در این وجود فردی و جداگانه‌ای که دارد، فقط تا آنجا که برای زیستن و صیانت نفسش لازم است می‌بیند، می‌شنود، لمس می‌کند و می‌بوید. اگر رنگهای مادون قرمز و ماوراء بنفش را نمی‌بیند شاید به این سبب است که رنگهایی که می‌بیند برای ادامه‌ی حیات و صیانت ذاتش کافی است. و خود حواس نیز دستگاههای ساده‌کننده‌ای هستند که از هر واقعیت عینی خارجی، به مقداری که برای شناختن و استفاده‌بردن از آن، در جهت صیانت ذات لازم است، می‌گیرند. جانوری که در ظلمت محض بماند، اگر از بین نرود، نابینا می‌شود. انگلهایی که در روده‌ی سایر جانوران و با شیره‌ی مغذی آنها، که آماده در دسترسشان قرار می‌گیرد، زندگی می‌کنند، از آنجا که نه به دیدن، نه به شنیدن احتیاج دارند، عملاً هم بینایی و شنوایی ندارند، فقط طفیلی وار به امعا و احشای جانوران چسبیده‌اند. برای این انگلها جهان شنیدنی و دیدنی وجود ندارد. همین قدر که جانوران میزبانشان ببینند و بشنوند، آنها را کفایت می‌کند.

باری، دانش در وهله‌ی اول در خدمت غریزه‌ی صیانت ذات است و چنانکه با اسپینوزا هم‌زبان شدیم: جوهر حیات است. ممکن است تصور شود که غریزه‌ی صیانت نفس، حقیقت و واقعیت جهان را برای ما قابل درک می‌سازد، چه هموست که آنچه را برای ما مناسب دارد، از قلمرو بی حد و نهایت امکان، جدا می‌کند و لذا آنچه برای ما و از نظر ما وجود دارد دقیقاً آن چیزی است که برای بقای خویش به دانستنش نیازمندیم؛ وجود خارجی اشیاء به آن نحو که ما می‌شناسیم متعلق و متکی به وجود شخصی و نفسانی خود ماست. و هیچکس نمی‌تواند منکر شود که جنبه‌هایی از واقعیت که تا امروز بر ما معلوم نشده و شاید هرگز هم معلوم نشود، فقط از آن جهت که برای حفظ حیات کنونی ما لازم نیست، نمی‌تواند وجود داشته باشد یا در حال حاضر وجود ندارد.

ولی بشر، موجودی جدا افتاده نیست و بتنهایی زندگی نمی‌کند؛ عضوی از پیکر جامعه است. اینکه می‌گویند یک فرد واقعاً تنهای انسانی، مانند جزء لایتجزی،

فقط وجود انتزاعی ذهنی است، درست است. و اگر فرد، حیات خود را با غریزهٔ صیانت نفس حفظ می‌کند، جامعه، حفظ و حیات خود را مرهون غریزهٔ تداوم طلبی فرد است. و از این غریزه یا بلکه از جامعه است که عقل برمی‌خیزد. آنچه ما «عقل» می‌نامیم یعنی دانش بازتافته و بازتابنده، که وجه افتراق انسان از سایر جانوران است، فرآوردهٔ اجتماع است. عقل، اصلیتش را مرهون زبان است. تفکر نوعی تکلم است یعنی ما با کلمات ملفوظ و شمرده — البته کلمات ملفوظ درونی — می‌اندیشیم. و زبان، زادهٔ نیاز ما به ارتباط و در میان نهادن افکارمان با دیگران است. اندیشیدن عبارتست از با خود سخن گفتن، و ما از آنجا که ناگزیر بوده‌ایم با دیگران سخن بگوییم می‌توانیم با خودمان حرف بزنیم. در زندگی روزمره، اغلب اتفاق می‌افتد که اندیشه‌ای به ذهن ما خطور می‌کند که از مدت‌ها پیش در جست‌وجویش بوده‌ایم و این بار به چنگش می‌آوریم و به آن شکل می‌دهیم، یعنی آن را از نهانخانهٔ معانی مبهم و مه‌آلودی که دارد بیرون می‌کشیم، و از آنجا که گویی می‌خواهیم برای دیگران بازگو کنیم، مفهوم و معنای مستقیم به آن می‌بخشیم. تفکر، زبان درونی آدم است و این زبان درونی، ریشه در زبان بیرونی دارد. بالنتیجه، عقل، پروردهٔ اجتماع و مشاع بین همگان است. این واقعیت پیامدهایی به همراه دارد که در موقع مناسب بیان خواهیم کرد.

حال که تا حد دانش ما، واقعیتی به نام غریزهٔ صیانت نفس وجود دارد و همهٔ حواس در خدمت او هستند، ممکن نیست در همین حد، واقعیت دیگری هم به نام غریزهٔ بقا و تداوم طلبی — که واقعیتش از واقعیت نخستین کمتر نباشد، — وجود داشته باشد، که خاص تمام جانوران باشد و حواس آنها را نیز در خدمت خود آورده باشد؟ غریزهٔ صیانت — گرسنگی — شالودهٔ هستی فرد انسان است و غریزهٔ بقا طلبی — عشق — در ابتدایی‌ترین و حتی جسمانی‌ترین شکلش، شالودهٔ جامعهٔ انسانی است. و انسان می‌داند که آنچه می‌خواهد بداند برای حیات او و حفظ جامعه ضرورت دارد و به عبارت دیگر از آنجا که موجودی اجتماعی است می‌داند که به چه دانسته‌هایی احتیاج دارد که بقای او را در جامعه امکان‌پذیر سازد.

جهان محسوسات، زادهٔ گرسنگی بشرست و جهان دیگر، جهان معقولات، زادهٔ عشق است. و همانطور که حواس چندگانه در خدمت شناسایی جهان محسوسات اند، حواسی نیز، که در حال حاضر غالباً خفته اند و علت خفته بودنشان این است که آگاهی اجتماعی هنوز چنانکه باید بیدار نشده است، نیز در خدمت شناختن جهان معقولات هستند. و چرا باید واقعیت عینی آفریده‌های عشق یعنی غریزهٔ بقاطلبی را انکار کنیم، ولی آثار و پدیده‌های گرسنگی یا غریزهٔ صیانت نفس را قبول داشته باشیم. اگر بگویید مخلوقات آن غریزهٔ نخستین، فقط زادهٔ تخیل ما هستند و ارزش و اعتبار عینی ندارند، آیا در مقابل نمی‌توان گفت مخلوقات غریزهٔ صیانت نفس نیز صرفاً آفریدهٔ حواس ما هستند؟ چه کسی می‌تواند منکر وجود جهان نامرئی نامحموسی بشود که فقط حواس درونی ما، که در خدمت غریزهٔ بقاطلبی هستند، درکش می‌کنند؟

جامعهٔ بشری، به عنوان جامعه، دارای حواسی هست که فرد انسانی، صرف نظر از وجودش در آن جامعه، فاقد آنهاست، همچنانکه فرد انسان که به نوبهٔ خود، در حکم یک جامعه است، دارای حواسی است که در فرد فرد یاخته‌های تشکیل دهندهٔ وجودش وجود ندارد. سلولهای کورشنوایی، در آگاهی مبهمی که دارند ضرورتاً از وجود جهان دیدنی بیخبرند و اگر از دیدن و دیدار با آنها سخن بگوئید، آن را مخلوق و برساختهٔ سلولهای کربینایی خواهند شمرد؛ همچنین سلولهای کربینایی نیز به نوبهٔ خود، جهان شنیدنی و شنوایی را فریبی می‌دانند که ساخته و پرداختهٔ سلولهای شنوایی است.

بیشتر از این گفتیم که انگلهایی که در رودهٔ جانوران کاملتر از خود می‌زیند، از شیرۀ مغذی آمادهٔ آن جانوران تغذیه می‌کنند و نیازی به دیدن یا شنیدن ندارند و لذا عالم دیدار و شنیدار برای آنان وجود ندارد. و اگر مختصری از آگاهی بهره داشتند و از این حقیقت باخبر می‌شدند که آن جانوران، یعنی جانورانی که بار زندگی آنان را به دوش می‌کشند به عالم دیداری و شنیداری معتقدند، شاید این اعتقاد را حمل بر تخیل بی‌بندوبار آنان می‌کردند. به همین ترتیب انگلهای

اجتماعی هم که آقای ا. جی. بالفور<sup>۲</sup> بخوبی توصیفشان می‌کند، وجود دارند که در عین آنکه انگیزه‌های سلوک اخلاقی شان را از جامعه‌ای که در آن می‌زیند می‌گیرند، و منکر آنند که اعتقاد به خدا و حیات اخروی لازمهٔ حسن سلوک و تحمل پذیر ساختن زندگی باشد، جامعه غذای روحیشان را فراهم می‌سازد. یک فرد تکرو می‌تواند تابِ تعب زندگی را داشته باشد و بخوبی و حتی قهرمانانه، عمر بگذارد بی آنکه به جاودانگی روح و خدا ایمان داشته باشد، ولی زندگیش زندگی یک طفیلی معنوی خواهد بود. آنچه ما شرافت می‌نامیم، حتی اگر در غیر مسیحیان باشد، فرآورده‌ای مسیحی است. حتی از این فراتر می‌روم و می‌گویم هرگاه ایمان به خدا، در وجود یک فرد با اعتلای روحی و پاکیزه‌خویی توأم باشد، دلیل این نیست که ایمان به خدا باعث خوبی او شده است بلکه بیشتر دلالت بر این دارد که خوب بودنش او را به سوی ایمان به خدا کشانده است.<sup>۳</sup> خوبی بهترین سرمایهٔ بصیرت روحی است.

من خود بخوبی می‌دانم که ممکن است نکته‌گیران بگویند همهٔ این حرفها در باب اینکه انسان جهان محسوس را می‌آفریند و به جهان آرمانی نامحسوس عشق

۲) A. J. Balfour: در فصل چهارم کتاب مبانی اعتقاد، یا مقدمه‌ای بر مطالعهٔ الهیات *The Foundations of Belief, being Notes Introductory to the Study of Theology* تألیف خودش و رایت هون، که در سال ۱۸۹۵ در لندن به طبع رسیده می‌گوید: «این جماعت ادعا می‌کنند که وجود و رفتارشان حاکی از این است که آرمانهای اخلاقی عملاً موافق با طبیعت‌گرایی است و حال آنکه هرگز سنخیت طبیعی بین این دو وجود ندارد. حیات معنوی اینان انگلی است. یعنی تحت‌الحمایهٔ قواعد و قراردادهایی است که نه متعلق به آنان، بلکه متعلق به جامعهٔ آنان است و بر طبق روندهایی ساخته می‌شود که اینان دستی در آن ندارند و چون آن قواعد و قراردادهای منحل و مضمحل شود و آن روندها به پایان آید، زندگی بیگانه از خویشینی که دارند با حیات خودشان به پایان می‌آید.» آرتور جیمز بالفور (۱۸۴۷-۱۹۳۰) محافظه‌کار و نمایندهٔ پارلمان انگلستان بود و مشاغل حساس بسیاری داشت. هنگامی که وزیر خارجهٔ بریتانیا بود اعلامیه بالفور را دایر بر حمایت بریتانیا از توتون یهودیان در فلسطین، در سال ۱۹۱۷ منتشر کرد و از پایه‌گذاران حقوقی تشکیل دولت اسرائیل بود. — م.

۳) در اینجا تأثیر فلسفهٔ اخلاقی کانتی که می‌گوید اقتضای حتمی اخلاق، اعتقاد به خداوند است، آشکار است. — ک.



می ورزد، یا در باب سلولهای کربینایی و سلولهای کورشنوایی، یا انگلهای معنوی و غیره استعاره‌ای بیش نیست. واقعاً هم همینطور است، و من ادعا نمی‌کنم که جز به طریق استعاره سخن بگویم. و برآستی که حس اجتماعی که آفریده عشق و آفریننده زبان و عقل است (و همچنین جهان آرمانی‌ای که زاده آنست) چیزی فراتر از خیال و تخیل نیست. عقل خود، پرورده تخیل است. و اگر مراد از تخیل، استعداد و قوه ذهنی باشد که به میل خود صور گوناگون می‌سازد، در آن صورت باید پرسید میل یا به میل خود، یعنی چه؟ و در هر حال، هم عقل و هم حواس در معرض خطا هستند.

باید بدانیم این استعداد اجتماعی و جمعی بشر یعنی تخیل چگونه چیزی است که همه چیز را جان می‌دهد و چون به خدمت غریزه بقا طلبی درمی‌آید، پرده از چهره خدا و جاودانگی روح برمی‌گیرد؛ و چنین می‌نماید که خدا فرآوردی اجتماعی است. ولی این بحث را به فرصت دیگر موكول می‌کنیم. اکنون باید دید چرا بشر فلسفه می‌بافد؟ یعنی چرا در صدد پی بردن به علت اولی و غایت قصوای هر چیز است؟ چرا در طلب حقیقتی است که آن حقیقت خود بی تفاوت است؟ درست است که بشر گرایش طبیعی به دانستن دارد ولی برای چه؟

فلاسفه برای این وظیفه انسانی شان که فلسفیدن است، نقطه آغاز نظری یا آرمانی می‌جویند، ولی از طلب سرآغاز واقعی و عملی که همانا هدف از فلسفه باشد غافل می‌مانند. هدف از فلسفه سازی یعنی فلسفی اندیشیدن و سپس آن فلسفه را برای دیگران بازگو کردن چیست؟ فیلسوف در این جست‌وجو چه می‌جوید و از آن چه می‌خواهد؟ حقیقت برای حقیقت؟ آیا از آن جهت در پی حقیقت است، تا دستمایه سیر و سلوک ما شود یا تلقی روحی ما را از حیات و هستی تعیین کند و با آن تطبیق دهد؟

فلسفه فرآورده انسانیت هر فیلسوفی است، و هر فیلسوف انسانی است که گوشت و خون دارد و با انسانهایی خطاب می‌کند که همانند خودش گوشت و خون دارند. و فلسفیدنش، هر کاری هم که بکند، نه فقط از عقل، که از اراده،

احساسات، گوشت و خون و تمامت روح و جسم او آب می خورد. نمی خواهم در مورد فلسفه ورزیدن، کلمه «من» را به زبان بیاورم، چه بیم آن می رود که «من» غیر شخصی، به جای انسانی که می فلسفد گرفته شود. یعنی به جای این «من» متعین و متحیز که گوشت و خون دارد و از دندان درد رنج می کشد و اگر مرگ مترادف با تباهی آگاهی شخصی باشد، زندگی را بر نمی تابد؛ آری نباید این «من» با آن «من» تقلبی با «من» نظری و ذهنی که فیخته وارد فلسفه کرد، و نه حتی با «یکه و یگانه»ی ذهنی ما کس اشترنر<sup>۴</sup> مشتبه شود. بهتر است بجای «من» بگویم «ما» یعنی مایی که محاط در مکانیم.

دانش برای دانش؛ حقیقت به خاطر حقیقت! غیر انسانی است. و اگر بگویند فلسفه نظری ناظر به فلسفه عملی است، و حقیقت ناظر به خیرست، و علم ناظر به اخلاق است، خواهم پرسید خیر ناظر به چیست و بسوی کدام هدف است؟ شاید خیر بنفسه و لئفسه مطلوب است؟ خیر، به عبارت ساده، عبارت از آن چیزی است که به حفظ و بقا و غنای آگاهی کمک می کند. خیر، ملائم طبع انسان است و به جامعه بشری که متشکل از آحاد انسانهاست بقا و کمال می بخشد. و این بقا و کمال ناظر به چیست و بسوی کدام هدف است؟ کانت به ما می گوید: «چنان رفتار کنی که کردارت بتواند سرمشق همه انسانها باشد.»<sup>۵</sup> حرف خوبی است ولی چرا؟ ما باید در طلب چرا باشیم.

در سراغاز همه فلسفه ها، در سراغاز واقعی فلسفه های عملی، و نه نظری، آن

۴) Max Stirner نام مستعار یوهان کاسپر اشمیت (۱۸۰۶-۱۸۵۶) Johann Kaspar Schmidt مؤلف کتاب من و خویش (ترجمه انگلیسی: *The Ego and His Own*: ۱۹۰۷). اشترنر با هگل مخالفت و به فلسفه سیستماتیک حمله می کرد و معتقد بود که تنها چیزی که ما به آن علم قطعی داریم یکه و یگانه بودن هویت ماست و اینکه هر یکه و یگانه ای باید هویت خود را در برابر هجوم عقاید و فلسفه های کلی و عمومی حفظ و تقویت کند. اشترنر، طلایه طلوع نیچه بود. — ک.

۵) کانت در کتاب اصول اساسی فلسفه اخلاق (ترجمه انگلیسی:

*Fundamental Principles of the Metaphysic Morals* (نیویورک، ۱۹۴۹) ص ۴۷

می گوید: «فقط یک دستور اخلاقی وجود دارد: به چنان قاعده ای رفتار کن که بخواهی آن گونه رفتار، قانون جهانی و همگانی شود.»

«چرا» نهفته است. یک مثل قدیمی لاتین هست که: نخست زندگی، سپس فلسفه؛ و از آنجا که فیلسوف، پیش از آنکه فیلسوف باشد انسان است، لذا لازم است پیشتر از آنکه بتواند فلسفه آغازد، زیسته باشد؛ و در واقع از آثروی به فلسفه می پردازد که زندگی کرده باشد. و معمولاً از آن جهت دست به دامان فلسفه می زند که یا گوهر زندگی را در آن بیابد یا هدف و غایتی از زندگی بجوید یا انصراف خاطرری پیدا کند و غمهای خود را فراموش کند یا دل خود را خوش و سرخود را گرم سازد. نمونه خوبی از این شق اخیر، یعنی فلسفه به قصد سرگرمی را طنز پرداز عظیم آتن، سقراط، به کار بسته بود که طبق روایت گزنفون در کتاب زندگی و اندیشه سقراط<sup>۶</sup>، روش عاشق تراشی را چنان زیرکانه به تئوداتای<sup>۷</sup> فاحشه آموخته بود که تئوداتا از او خواهش کرد تا ملازمش باشد یا صریحتر بگویم واسطه اش باشد. حقیقت این است که فلسفه غالباً شباهت به هنر واسطه گری پیدا می کند؛ البته واسطه گری روحانی. گاهی هم لالایی خواب آموز غمهای بشری شود.

بدون قصد خاص، یکی از کتابهای فلسفه مابعدالطبیعه را که در دسترس هست برمی دارم. رساله متافیزیکی زمان و مکان<sup>۸</sup> است؛ تألیف شدورث اچ. هاجسون<sup>۹</sup>، باز می کنم و در پنجمین بند از نخستین فصلش چنین می خوانم: «متافیزیک، اگر دقیق سخن بگویم، علم نیست، فلسفه است، یعنی علمی است که غایتش در خودش است و در ترضیه و تربیت اندیشه ای که آن را می پرورد، نه در بیرون از خودش، فی المثل در ایجاد هنری که منتهی به آسایش و آسودگی شود.» عیار این حرف را باید بسنجیم. منظور این است که متافیزیک، اگر دقیق سخن بگویم، علم نیست — یعنی علمی هست که غایتش در خودش است. و این علم که اگر درست سخن بگویم علم نیست، غایت و غرضش در خودش است یعنی در ترضیه و تربیت اندیشه ای که آن را می پرورد. بالاخره غایتش در کدامست؟ در خودش است یا در خشنود کردن و تربیت کردن اذهانی

6) Xenophon, *Memorabilia and Oeconomicus*. Loeb Classical Library, 1959.

7) Theodora

8) *Time and Space a Metaphysical Essay*

9) Shadworth Holloway Hodgson

که آن را می‌پرورد؟ در این است یا در آن؟ هاجسون در حکم بعدیش می‌افزاید که غایت متافیزیک، بیرون از خودش نیست، یعنی فی‌المثل در ایجاد هنری که منتهی به آسایش و آسودگی بشر شود. ولی آیا خشنودی خاطر کسی که فلسفه را می‌سازد و می‌پرورد، جزئی از آسایش و آسودگی اش نیست؟ آیا خواننده خود در گفتار این متافیزیسین انگلیسی تناقض نمی‌بیند؟

وقتی که با قصور انسانی خویش بکوشیم چنین نظریه‌ای در باب علم یا دانشی که خودش غایت خودش است یا در باب دانایی بخاطر دانایی، یا حقیقت جوئی بخاطر نفس حقیقت به دست دهیم، ناگزیر تناقض پیش می‌آید. علم فقط در آگاهی شخصی افراد وجود دارد و بدینسان نجوم یا ریاضیات واقعی غیر از آنچه به صورت دانش در ذهن عالمان و پرورندگان خود دارند، ندارند. و اگر روز و روزگاری همه آگاهیهای فردی انسانی از بین برود، اگر روح انسانی به محاق عدم، یعنی از ناآگاهی مطلق که هم از آنجا بیرون آمده، بازگردد و اگر دیگر در آن دیار هیچ روحی نباشد که بتواند دانش انباشته بشر را دریابد — آنگاه این دانش چه ثمر و چه غایتی دارد؟ چرا که هرگز نباید این بصیرت را از دست بیهیم که مسأله بيمرگی روح انسانی به آینده همه نوع انسان مربوط می‌شود.

این سلسله تناقضات که این مرد انگلیسی، در بیان نظریه علمی که غایتش در خودش است، گرفتارشان شده است، وقتی که در نظر داشته باشیم که این مرد، انگلیسی است و بیشتر و بیشتر از آنکه فیلسوف باشد انسان است، قابل فهم می‌شود. شاید یک متخصص آلمانی، یعنی فیلسوفی که فلسفه را تخصص خود قرار داده و ابتدا بشریت خود را کشته و سپس در فلسفه اش مدفون ساخته است، بهتر می‌توانست از عهده تبیین علمی که غایتش در خودش باشد و دانشی که هدفی جز دانش نداشته باشد برآید.

اسپینوزا را در نظر بگیرید، آن یهودی پرتغالی تبعیدشده به هلند را، و کتاب اخلاق اش را بسان مرثیه‌ای مایوسانه، که واقعاً هم هست، بخوانید، و ببینید آیا در زیر ظاهر ساده و آرام و حتی هندسی نمای این کتاب، طنین غمگانه مزامیر

پیمبرانه ای نمی شنوید؟ این دیگر فلسفه تسلیم و تفویض نیست، فلسفه یأس است و هنگامی که نوشت انسان آزاده، به مرگ کمتر از هر چیز دیگر می اندیشد، و فرزاندگی آن است که به زندگی بیندیشیم نه به مرگ، وقتی که این سخنان را نوشت، حس کرد، چنانکه همه حس می کنیم، که ما همه بردگانیم، و در حقیقت به مرگ می اندیشید، و با نوشتن این جملات تلاش عبثی به کار می برد که گریبان خود را از دست این اندیشه برهاند. وقتی هم که در بخش پنجم همین کتاب نوشت: «سعادت، پاداش فضیلت و تقوا نیست؛ پاداش فضیلت، همانا نفس فضیلت است.» مطمئناً خوب می دانست چه می نویسد. عادتاً دلیل فلسفه ورزیدن بشر همین است یعنی متقاعد کردن خود، حتی اگر توفیق نیابد. و این آرزوی متقاعد کردن خود — یا بهتر بگویم این تحمیل و تحکم بر طبیعت انسانی خویش — سرآغاز حقیقی بسیاری از فلسفه هاست.

من از کجا می آیم و جهانی که در آن و با آن می ریم از کجا پدید آمده؟ من به کجا خواهم رفت و آنچه مرا احاطه کرده است به کجا خواهد رفت؟ معنی و مقصود اینها چیست؟ انسان بمحض آنکه از ضرورت سفله پرور تلاش معاش فراغت یافت، چنین پرسشهایی از خود می کند. اگر دقت کنیم می بینیم که در پس این پرسشها، بیشتر میل به دانستن «سرانجام» چیزها نهفته است تا «چرایی» آنها، یعنی علت مهم نیست، غایت مهم است. تعریف سیسرون از فلسفه معروف است: «دانش چیزهای الهی و انسانی و پی بردن به علل نهفته در آنها» ولی در عالم واقع، این علل را غایت می گیریم. و علت اولی، خدا، بجز غایت قصوی چیست؟ ما به عشق غایت است که به علّیت می اندیشیم. اگر می خواهیم بدانیم که از کجا آمده ایم به این امید است که بهتر بتوانیم بدانیم که به کجا خواهیم رفت.

این تعریف سیسرونی فلسفه، که تعریفی روایانه است، در آثار خردگرای کبیری به نام کلمنت اسکندرانی<sup>۱۰</sup>، که کلیسای کاتولیک از زمره قدیسانش

۱۰ Clement of Alexandria: متوفی در حدود ۲۱۵ م. متأله مسیحی، متولد در آن، که آشتی دهنده راست کیشی مسیحی با گنوستیسیزم بود. — م.

شمرده است، نیز مشهودست مخصوصاً در فصل پنجم از نخستین خوان رنگارنگ<sup>۱۱</sup>. ولی همین فیلسوف مسیحی (مسیحی؟) در فصل بیست و دوم از چهارمین خوان می‌گوید که برای گنوسی<sup>۱۲</sup> یا به عبارت دیگر اهل خرد، معرفت (= gnosis) بسنده است و می‌افزاید: «می‌توانم به ضرس قاطع بگویم، کسی که خود را وقف علم الهی می‌کند، به خاطر رستگاری خود نیست که این علم را برمی‌گزیند. چرا که به کاربردن خرد بر اثر ممارست، بصورت عادت تداوم می‌یابد و طبیعت ثانوی یا بلکه ذات موجود خردمند می‌گردد که بر اثر التقاط و اتحاد طولانی غیر منقطع پدید می‌آید و بصورت تأمل ابدی یعنی ذات زنده درمی‌آید. سپس آیا می‌توانیم بگویم کسی که به غنوصیت<sup>۱۳</sup> گرایش یافته خواستار خداشناسی است یا رستگاری ابدی؟ و اگر این دو که بکلی یک چیز و یکسانند، تفکیک پذیر بودند، آیا می‌توانیم بگویم او بی هیچ تردیدی معرفت به خدا را ترجیح می‌دهد؟» امیدوارم که خداوند، که این همه آرزوی جوار رحمت ابدی او را داریم، خودش ما را از این خردگرایی یا گنوستیسیمز کلمنتی نجات دهد. چرا من آرزو دارم بدانم که از کجا آمده‌ام و به کجا خواهم رفت، و آنچه در اطراف من است از کجا آمده و به کجا خواهد رفت، و معنای این معما چیست؟ زیرا نمی‌خواهم بکلی بمیرم و می‌خواهم بدانم آیا اصولاً باید بمیرم یا نه. اگر نباید بمیرم سرنوشتم و سرانجامم چیست؟ اگر باید بمیرم دیگر بالا تراز سیاهی رنگی نیست و هیچ چیز دیگر برای من معنی و اهمیت ندارد. چاره از سه بیرون نیست: الف) می‌دانم که باید بمیرم و بکلی نابود

#### 11) Stromata

۱۲ و ۱۳) Gnostic قائل به گنوستیسیمز Gnosticism یا غنوصیت که به فارسی معادل واحد و جامعی برای آن نمی‌توان یافت. نهضت و مکتب قرون اولیه مسیحی است که با مسیحیت ابتدای تعارض و سپس تا حدودی الفت یافت. اصل این اصطلاح از واژه یونانی gnostikos (یعنی دارنده gnosis : دانش) مشتق است. این مکتب اشراقی التقاطی آمیزه‌ای از فلسفه یونان، بویژه افلاطون (مخصوصاً در تیمائوس) و عرفان اولیه یهود و مسیحی است. گنوستیسیمز بدعتی در مسیحیت نیست، خود یک نحله مستقل است و ویژگی‌هایی دارد که گاه با سنت مسیحی و یونانی بیگانه است. گنوستیسیمز مسیحی در قرن دوم شکل گرفت و تحت تأثیر مانویت قرار گرفت و قول به دوگانگی dualism جهانی یعنی نبرد بین نور و ظلمت و روح و ماده از آیین مانی در آن نفوذ کرد. — م.

شوم، که در این صورت دردم درمان ندارد. ب) می دانم که مرگ مطلق و نابودی مطلق نخواهم داشت، که در این صورت چاره‌ام تن به قضا دادن است یا، پ) از هیچیک مطمئن نیستم، که در این صورت، چاره‌ام توکل مایوسانه یا یأس متوکلانه است، توکل دریأس یا یأس در توکل، و کشمکش درون از اینجا آغاز می شود. ممکن است خوانندگان بگویند: «بهتر این است که در پی دانستن چیزهایی که ندانستی است نباشی.» ولی آیا مگر می توانم؟ تنیسون<sup>۱۴</sup> در شعر بسیار زیبای حکیم باستان چنین سروده است:

آه فرزندم

تو توانایی نداری از پی اثبات آن چیزی که بی نام است

ناتوانی همچنین در چون و چند گردش گیتی

همچنین گر مدعی باشی بشر جسمانی محض است

یا روحانی صرف است.

یا که خود ترکیبی از هم جسم هم روح است

همچنین اثبات نتوانی که تو بیمرگ و جاویدی

یا که میرایی و ناجاوید، آری کس نمی داند

چه بسا این من که اینک با تو گرم گفتم و گو هستم

خود تو باشم کاینچنین با خویشتن سرگرم نجوایی

آنچه می ارزد به اثبات، ای دریغا نیست هرگز قابل اثبات

همچنین هم قابل انکار: حاصل فرزاندگی در چیست؟ ✓

کاوش روشن ترین گوش و کنار شک

جُستن ایمانی آنهم همجوار شک

بله، شاید چنانکه این «حکیم» می گوید: «آنچه به اثبات کردن بپردازد، قابل

اثبات نباشد؛ قابل انکار هم نباشد.» ولی آیا می‌توانیم آن‌غریزه را که بشر را به دانستن برمی‌انگیزد، و از همه برتر به دانستن آنچه زندگی بخش است و زندگی جاوید می‌بخشد، بازداریم؟ نه دانش جاوید چنانکه حکیم گنوسی اسکندرانی می‌گفت، بلکه حیات جاوید. چرا که دانش یک چیز است و حیات چیز دیگر؛ و شاید بین این دو چنان تعارضی باشد که بتوان گفت هرآنچه زندگی بخش است ضد عقلانی است — نه فقط غیرعقلانی — و هرآنچه عقلانی است ضد حیاتی است. و جان کلام در سوگناکی زندگی همین جاست.

عیب گفتار در روش راه‌بردن عقل دکارت در این نیست که قائل به سبقت شک دستوری است؛ و در این نیست که همه چیز را به محک شک می‌زند که تعبیه‌ای صرفاً عقلانی است؛ بلکه در این است که چاره را در تهی کردن خود از خویشستن، یعنی دکارت، — که واقعیت دارد و گوشت و خون دارد و نمی‌خواهد بمیرد — می‌داند به این هدف که متفکر محض باشد یعنی انتزاع صرف. ولی آخر الامر نتوانسته است این انسان واقعی را از خود خلع کند، و بشریت او در فلسفه‌اش سریان یافته است.

گفتار در روش راه‌بردن عقل با این جمله آغاز می‌شود: «میان مردم عقل از هر چیز بهتر تقسیم شده است»\* و همین عقل است که به نجات دکارت می‌آید. سپس از خودش، از شخص دکارت حرف می‌زند و می‌گوید در جنب سایر چیزها «بلاغت را گرامی داشتم و به شعر عاشق بودم»... «از ریاضیات لذت مخصوص می‌بردم از آترو که برهینش را یقین و واضح می‌یافتم»... «علم الهی خودمان را بسی ارجمند می‌شمردم و مانند دیگران وصول بهشت را آرزومند بودم»\* و این تمنا، که بسی قابل ستایش است و به گمان من گذشته از هر چیز خیلی طبیعی است، مانع از آن شد که استنتاجهای بیشتری از شک دستورش بکند. انسانی به نام دکارت، خواهان وصول بهشت است. «اما به من بییقین آموخته بودند که راه آن

\* قسمتهایی که از گفتار در روش راه‌بردن عقل نقل شده از ترجمه محمدعلی فروغی است، در دو مورد برای حفظ سیاق کلام، زمان افعال تغییر داده شده است. — م.



برای نادان و دانا یکسان باز است و رهبرش حقایق مُنزله می باشد که برتر از عقلهای ماست. پس جرأت نداشتم که آن را تابع قوه استدلال ضعیف خود سازم و معتقد بودم که اقدام و نیل به مطالعه در آن حقایق محتاج به تأیید فوق العاده از عالم بالا و احراز مقامی فوق بشر است.» اینک با انسانی مواجهیم که «به فضل الهی خود را نیازمند نمی بیند که علم را برای مال پیشه کند و اگر چه مانند پیروان روش کلبیان مجد و شرف را خوار نمی شمرد» و سپس می گوید که ناگزیر از سفری به آلمان شده بود و در دل زمستان، در کنار آتش به اندیشیدن درباره روش خود پرداخته بود. بله در آلمان، در گرمخانه ای خوش! لاجرم گفتارش از جای گرم برخاسته، آنهم گرمخانه ای آلمانی. و آنکه در کنج این گرمخانه آرمیده بوده مردی فرانسوی بوده که هوای وصول بهشت را در سر داشته است.

و سپس به قضیه موجز معروفش می رسد که می اندیشم پس هستم که قبل از او، سنت آوگوستین نظیرش را گفته بود؛ ولی «من» ی که در این قضیه نهفته است «من اندیشه می کنم پس من وجود دارم» منی غیر واقعی، و پنداری است و هستم آن یعنی هستی اش نیز غیر واقعی است. می اندیشم، پس هستم فقط این معنی را می دهد که «من می اندیشم، پس اندیشنده هستم» این هستم که از می اندیشم استنتاج شده فقط حاکی از دانستن است، یعنی آن چیزی که هست دانش است، نه حیات. و واقعیت بدیهی اولیه، اندیشیدن من نیست، زندگی کردن من است، چرا که بیشتر زندگان، کسانی هستند که نمی اندیشند؛ اگر چه چنین زیستن را زندگانی نمی توان دانست. خداوندا! چه تناقضاتی از الفت دادن و ترویج عقل و زندگی برمی خیزد.

درست این است که هستم، پس می اندیشم — من هستی دارم، لذا می اندیشم، البته لزوماً هر چیزی که هستی دارد اندیشه ندارد. آیا آگاهی اندیشه، نخستین و برترین آگاهی هستی نیست؟ آیا بدون آگاهی از خویش، بدون احساس نوعی مادیت، وجود دارد؟ آیا آن مرد گرمخانه نشین نمی توانست بگوید: «من احساس دارم، پس هستم»؟ یا «من اراده دارم، پس هستم»؟ و آیا احساس کردن خود،

تقریباً همان احساس فناپذیری خود نیست؟ آیا اراده ورزیدن، همان آرزوی ابدیت داشتن خود نیست؟ — یعنی آرزوی بيمرگی داشتن؟ آنچه یهودی غمناک آمستردام ذات چیزها خوانده است، یعنی تلاش در جهت حفظ وجود خویش الی غیر النهایه، یعنی دوست داشتن خود و تمنای بيمرگی؛ آیا نخستین و اساسی ترین شرط تأمل یا دانش انسانی نیست؟ و همین آیا پایه حقیقی و مایه واقعی همه فلسفه ها نیست؟ اگرچه فیلسوفان که گرفتار اصالت عقل اند ممکن است به آن گردن نهند.

و از این گذشته همین می اندیشم بود که مایه تمایز — تمایزی سرشار از حقایق و همچنین سرمنشأ بسی تخلیط و تعمیمه ها — شد و این تمایز همانا تمییز بین ذهن یعنی می اندیشم و عین یعنی هستم است. البته هیچ تفریق و تمییزی نیست که به تخلیط نینجامد که بعدها از آن سخن خواهیم گفت.

عجالتاً بگذارید همچنان اندیشناک بمانیم که تمنای نمردن، عطش بيمرگی و جاودانگی خویش، تلاشی که ما در جهت همیشه ماندن خودمان می ورزیم که به گفته آن یهودی دردمند همانا ذات ماست، عبارت است از مبنای دردمندانۀ همه دانشها و سرآغاز درونی و شخصی کل فلسفه انسانی که به دست انسان و برای انسان ساخته و پرداخته شده است. و خواهیم دید که این مشکل دردناک درونی، که مشکلی را حل نمی کند و انسان را از یافتن هرگونه راه حلی مأیوس می سازد، جلوه و جلای همه فلسفه هاست. در پس مشکل دانش، همین احساس انسانی نهفته است، همچنانکه در پشت پرسش «چرا» یا علت، جست و جوی «برای چه» یا غایت پنهان است، مابقی یا تلبیس خودفریبی است یا سعی در فریفتن دیگران، و فریفتن دیگران به قصد فریفتن خود. و این سرآغاز دردناک همه فلسفه ها و مذاهب، همان سوگناکی زندگی است. اکنون ببینیم این سوگ در چیست.



## عطش جاودانگی

بباید در باب این عطش جاودانگی تأمل کنیم — حتی اگر گنوسها<sup>۱</sup> و اصحاب عقل مدعی شوند آنچه می‌گوییم سخنوری است نه فلسفه. بالا تر از این، افلاطون الهی، آنجا که در فایدون<sup>۲</sup> مسئله جاودانگی روح را مطرح کرده، گفته است بهتر آنست که «سر دلبران» را «در حدیث دیگران» و در لفاظی افسانه باز گوید.

قبل از هر چیز یکبار دیگر — و نه برای آخرین بار — گفته اسپینوزا را به یاد آوریم که می‌گوید هر موجودی در تلاش ادامه خویش است و این تلاش ذات متحقق اوست، و روح بالنتیجه، تمایل به ادامه غیرالنهایی خویش دارد، و از دیر پایی و ماندگاری خویش آگاه است. ( اخلاق بخش سوم، قضایای ششم تا دهم).

بدینسان، برای ما امکان ندارد که بتوانیم خودمان را فارغ از وجود تصور کنیم. و هیچ تلاش نمی‌تواند آگاهی ما را قادر به درک ناآگاهی مطلق، یعنی نفی و

۱) نگاه کنید به پانویس فصل پیش. — م.

۲) *Phaedo*: این رساله به فارسی ترجمه شده است، تحت عنوان جاودانی روح، فایدون، ترجمه رضا کاویانی و

محمدحسن لطفی (تهران، ابن سینا، ۱۳۴۷). — م.

نابودی خودش بنماید.

شما هم پیش خودتان، در عین بیداری و هشیاری، سعی کنید حالت روحتان را به هنگام خواب عمیق، مجسم کنید و بکشید آگاهی خودتان را از شب و شمایل ناآگاهی، آکنده سازید: بی شک خواهید دید چنین چیزی امکان ندارد. تلاش در پی «شکار این سایه» گیجی عذاب دهنده‌ای به بار می‌آورد. ما نمی‌توانیم خودمان را فارغ از وجود تصور کنیم. جهان مرئی محسوس، جهانی که آفریده‌ی غریزه‌ی صیانت نفس است، بر من بسی تنگ است. به دخمه‌ای تنگ می‌ماند که روح من در آن، به عبث بال و پیربه دیوارهایش می‌کوبد. از بی‌هوایی اش در حال خفقانم. هر چه بیشتر و بیشتر می‌خواهم خودم باشم و در عین حال بی‌آنکه از خویشتن بودنم بکاهم، دیگران هم باشم، خودم را در فضای لایتناهی بگسترانم و تا فراسوی زمان ادامه دهم. همه چیز نبودن و همیشگی نبودن، به نبودن می‌ماند؛ لااقل بگذارید من تمامت خودم باشم و همیشه همچنان بمانم. و چون تمامت خویشتن باشم، یک‌تنه همه‌ی دیگران هم خواهم بود. یا همه یا هیچ!

یا همه یا هیچ! و معنای جمله‌ی معروف شکسپیر «بودن یا نبودن» یا عبارتی که در کوریولانوس<sup>۳</sup> درباره‌ی ماریوس کوریولانوس<sup>۴</sup> می‌گوید: «و او از خدایان چیزی بجز ابدیت نمی‌خواست» غیر از این چیست؟ ابدیت، ابدیت! والاترین آرزوی بشر: عطش ابدیت، همان چیزی است که آدمیان عشق می‌نامند، و هر کس که دیگری را دوست دارد می‌خواهد خود را در او ابدی کند. آنچه ابدی نباشد، راستین نیست.

شاعران همه‌ی اعصار، در اعماق روحشان، جلوه‌ی چون آب گذران زندگی را حس کرده‌اند و از آن بتلخی نالیده‌اند — از گفته‌ی پنداروس<sup>۵</sup> «رؤیای یک سایه»

(۳) *Coriolanus*: نمایشنامه‌ی تاریخی اثر شکسپیر که به فارسی نیز ترجمه شده است، ترجمه‌ی علاء‌الدین بازارگادی (تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۷). — م.

(۴) *Gaius Marcius Coriolanus*: سردار افسانه‌ای روم (قرن پنجم پیش از میلاد). — م.

(۵) پنداریا پنداروس (۵۱۸-۴۲۸ ق. م.). بزرگترین شاعر غنایی یونان. — م.

گرفته تا گفته کالدرون<sup>۶</sup> که «زندگی رؤیا است» و گفته شکسپیر «ما خود خمیرمایه رؤیاییم». و این قول اخیر سوگمندهانه تر از قول کالدرون است، چه این مرد کاستیلی فقط می گوید زندگی رؤیاست. ولی نمی گوید که ما خود بیننده آن رؤیاییم. ولی شاعر انگلیسی ما را خوابی می داند که خود خواب می بیند.

بی اعتباری جهان گذران و عشق، دو نوای اصیل و دلنشین از شعری راستین است. و ممکن نیست یکی از این دو نوا، بی اهتزاز آن دیگری، بلند شود. احساس بی اعتباری جهان گذران، شعله عشق را در دل ما می افروزد؛ و فقط عشق است که بر این بی اعتبار گذران غلبه می کند؛ که زندگی را از نوسرشار می کند و به آن ابدیت می بخشد. — لا اقل اگر چنین بودی ندارد، چنین نمودی دارد. و عشق، بویژه وقتی که با تقدیر درمی افتد، ما را از شدت احساس این بی اعتباری جهان ظاهر می فرساید ولی جلوه ای از جهان دیگر به ما می نمایاند، که در آنجا تقدیر مغلوب، و آزادی حاکم است. همه چیز گذران است: این حرمان کسانی است که لب بر لب چشمه حیات نهاده اند و نوشیده اند و هم کسانی که میوه درخت معرفت نیک و بد را چشیده اند.

بودن، همیشه بودن، بی پایان بودن! عطش بودن، عطش بیشتر بودن! اشتیاق خدا شدن! عطش عشق ابدی و ابدیت بودن! خدا بودن!

در سفر پیدایش آمده است که ماره به نخستین زوج عاشقان گفت: «و مانند خدا خواهید بود!»<sup>۷</sup> و پولس حواری نوشته است: «اگر فقط در این جهان در مسیح امیدواریم، از جمیع مردم بدبخت تریم»<sup>۸</sup> و منشأ تاریخی همه ادیان در پرستش و ۶ پندرو کالدرون دولا بارکا (۱۶۰۰-۱۶۸۱) Pedro Calderon De La Barca : شاعرو نمایشنامه نویس اسپانیایی که پس از لوپ دوگا بزرگترین نمایشنامه نویس اسپانیایی عصر خویش شمرده می شود. — م.

۷) در کتاب مقدس به این صورت است: «و مانند خدا عارف نیک و بد خواهید بود» ( سفر پیدایش ، باب سیم ، آیه ۵). — م.

۸) این گفته را اونا مونو در مطلع آخرین کتابش، داستان قدیس مانوئل نیکوکار شهید قرار داده است. — ک. (این داستان با دو داستان دیگر تحت عنوان هابیل (تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۶) توسط همین مترجم به فارسی درآمده است. — م.)

حرمت نهادن به مردگان — در پرستش و حرمت نهادن به جاودانگی — است. یهودی غمناک پرتغالی آمستردام گفته است که انسان آزاده، به مرگ کمتر از هر چیز دیگری می‌اندیشد؛ ولی این انسان آزاده، مرداری بیش نیست که فارغ از شوق زندگی است و محروم از عشق، و برده آزادی خویش. اندیشه مرگ و معمای عوالم پس از مرگ، ضربان و نبضان آگاهی من است. وقتی به آرامش غمناک باغها می‌اندیشم یا در اعماق چشمان زلالی که همروح مرا جلوه گر می‌سازد، می‌نگرم، آگاهی ام بال می‌گسترده، انبساط روحم را حس می‌کنم و در سیالی حیات که مرا دربر می‌گیرد، غوطه می‌خورم و در آینده امید می‌بندم؛ ولی بناگاه صدای راز را می‌شنوم که در گوشم نجوا می‌کند «تونیز خواهی مُرد» و پروبال فرشته مرگ بر سر و صورتم می‌خورد، و انقباض روحم، اعماق وجودم را از خونی ملکوتی سرشار می‌سازد.

مانند پاسکال، من هم زبان کسانی را که مدعی اند پیشیزی برای این تأملات ارزش قائل نیستند، نمی‌فهمم، چنین بی‌اعتنایی «در موردی که مستقیماً به آنان مربوط است، در کارویار ابدیت و تمامت هستی شان، مرا می‌آزرد حتی به ترحم وامی دارد حیرانم می‌کند و تکانم می‌دهد» و چنین کسانی در چشم من، همچنانکه در چشم پاسکال که کلامش را نقل کردم، «کژطبع جانورند»<sup>۱</sup>.

هزاران بار در هزاران کتاب گفته‌اند که پرستش نیاکان، منشأ اصلی ادیان ابتدایی است، و می‌توان به قاطعیت گفت آنچه فارق انسان از سایر جانوران است این است که انسان به انحاء مختلف، پاسدار مردگان خویش است. ولی آنان را به دست فراموشی سرد خاک نمی‌سپارد؛ انسان جانوری است که پاسدار مردگان خویش است. ولی آنان را از شر چه چیزی پاسداری می‌کند؟ از ترس چیست که این گونه عبث نگاهبانشان می‌کند؟ آگاهی بیچاره از نابودی خود گریزان است و هنگامی که یک روح حیوانی بند نافش را از این جهان ببرد، خود را رویاروی با جهانی بیگانه خواهد یافت و خود را جدا خواهد دید و آرزوی

۱) پاسکال در اندیشه شماره ۱۹۴ صریحاً بی‌اعتنایی را ددمنشانه می‌خواند. — ک.

زندگی جز زندگی این جهان خواهد کرد: چرا که این جهان پیشتر از آنکه مردگان بار دیگر بمیرند، گورستان درندشتی خواهد شد.

در روزگارانی که کلبه‌های حصیری و گلی — بی آنکه تاب باد و باران را داشته باشند — سر پناه بشر بود، انسان برای مردگانش قبر برجسته می ساخت و سنگ را پیشتر از آنکه برای ساختن خانه بکار برد، برای ساختن مقابر، بکار می برد. و اغلب، خانه‌های مردگان، و نه خانه‌های زندگان است که از باد و باران گزند نیافته است؛ آری نه منزل موقت، بلکه منزلگاه ابدی انسانها توانسته است از پس سالیان سر برآورد.

این پرستش، که پرستش بیمارگی است نه مرگ، منشأ و مأمن ادیان بوده است. رومیسپیر در بجهوه بحران و آشوب، کنوانسیون را بر آن داشت که به وجود واجب الوجود و «اصل تسلی بخش بقای روح» اذعان کنند. موجود «فسادناپذیر»<sup>۱۰</sup> نگران روزی بود که خود فساد بپذیرد و نابود گردد.

این نگرانی را بیماری می دانید؟ شاید؛ ولی کسی که توجهی به بیماری خود نداشته باشد به سلامت خود نیز بی توجه است، و انسان جانوری است که ذاتاً و ماهیتاً بیمار است. می گوید بیماری است؟ شاید باشد، مانند خود زندگی که از بیماری جدایی ناپذیر است، و شاید تنها سلامت ممکن، همانا مرگ باشد؛ ولی این بیماری سرچشمه درستیها و تندرستیهاست. از مغاک این محنت، از چاهسار اندوه میرایی مان، به روشنای آسمان دیگر می رسیم. همچنانکه دانه از اعماق دوزخ بیرون آمد و بار دیگر ستارگان را تماشا کرد: «بیرون شدیم باز به دیدار روشنان.»

اگرچه این مرگ اندیشی، دلمان را می آزارد ولی آبدیده مان می سازد. خواننده عزیز، دمی با خویش سر به حیب تفکر فرو بر و تخیل کن که آرام آرام تجزیه می شوی — و نوری که در اطراف توست آهسته آهسته به خاموشی می گراید — همه چیز گنگ و بی صدا می شود و سکوت تو را در خود می پوشاند — به هر چیز دست



می زنی خرد می شود و از میان انگشتانت فرومی ریزد — زمین از زیر پایت می لغزد —  
 حافظه ات، چنانکه در بیخودی و بیهوشی، محومی شود — آنچه در اطراف توست  
 بخار می شود و به عدم می پیوندد و تو خود نیز تحلیل می روی — و همین آگاهی  
 از نیستی هم، بسان سایه ای رمان، با تونمی ماند.

شینده ام که برزیگر فقیری که بر تخت بیمارستانی مرده بود، در حال مرگ،  
 وقتی که کشیش برای تدهین آخرینش خواسته بود به دستانش روغن بمالد، از  
 بازکردن دست راستش که چند سکه چرکین را در مشت می فشرد، امتناع کرده  
 بود، و ندانسته بود که بزودی دست و دسترنجش به تاراج خواهد رفت. ما نیز نه  
 دست که دلمان را بسختی می بندیم و می کوشیم دنیا را در آن نگه داریم.

یکی از دوستانم، نزد من اقرار می کرد یکبار در ریعان سلامت، نزدیک شدن  
 مرگ را احساس کرده بود و بر آن شده بود که همه قوایش را چند صباح  
 باقیمانده، فراهم آورد و بر سر نوشتن کتابی بگذارد. هیهات! هیهات!

اگر با مرگ تن، تنی که مرا بر پا نگه می دارد و من آن را «تن من» می خوانم  
 تا از خود من، از «من» ممتاز باشد، آگاهی من به ناآگاهی مطلق که هم از آن  
 فراز آمده است، باز گردد، و اگر سرنوشت همه برادران انسانی من همین باشد،  
 آنگاه تبار محنت کشیده فرزندان آدم، جز کاروانی از اشباح نخواهد بود که از عدم  
 برآمده اند و به عدم فرا می روند، و انسانگرایی<sup>۱۱</sup>، ننانسانی ترین گرایش  
 انسانست. و چاره درد در این نیست که این قطعه می گوید:

هرگه که می اندیشم از مُردن گریزی نیست  
 می گسترم روی زمین شولای خود را  
 و می روم آنگه به خوابِ خوبِ سیری ناپذیر خویش

نه چاره این است که با سرنوشت خود رویاروی شویم و چشم در چشم ابوالهول

بدوزیم تا طلسم شورش را باطل کنیم. اگر مقدر است که ما بکلی از صفحه روزگار محو شویم، هدف از وجود اینهمه موجودات چیست؟ برای چه هستند؟ برای چه؟ همین پرسش از غایت وجود ابوالهول راز است که مغز استخوان روح ما را می خورد و می پوساند، و هموست که درد ما رنج و آزاری می آفریند که ناگزیر دل در امید می بندیم.

در میان مراثنی «کوپر»<sup>۱۲</sup> ناشاد، قطعه ای هست که بر اثر فشار هذیان جنون سروده است و خود را آماج انتقام الهی دانسته است: «مگر دوزخ پناهی باشد از این درد بی درمان که من دارم.»

این احساساتی شدن خشکه مقدسانه است. یعنی اشتغال خاطر دائمی داشتن به گناه و سرنوشت ازلی. باید کلمات هول انگیزتر سنانکور را خواند، که یأس و حرمان کاتولیکی را بازمی گوید، نه حرمان پرستان را؛ آنجا که در او برهان می گوید: «انسان فناپذیر است... چه می توان کرد؛ ولی باید مقاومت کنان تن به فنا بدهیم، و اگر نابودی سرشت و سرنوشت ماست، نگذاریم عادلانه باشد.» و من باید اقرار کنم، با همه دردناکی که اقرار دارد، در ایام طفولیت که ایمان ساده ای داشتم، توصیفاتی که از عذابهای جهنم می شنیدم، با همه هولناکیش هرگز پشت مرا به لرزه در نمی آورد، چرا که همیشه حس می کردم نیستی از آن هم هولناکتر است. هر کسی که رنج می کشد زندگی می کند و هر که در رنج می زید، حتی اگر بر سر در منزلگاهش نوشته باشند «از همه امیدهای دست بشوی»<sup>۱۳</sup> عشق می ورزد و امید می پرورد. زیستن با درد بهترست تا نزیستن و آرامش داشتن. حقیقت این است که من نه اعتقادی به بیرحمانگی جهنم، یعنی خلود عذاب، دارم و نه هیچ جهنمی را از نیستی و چشم انداز آن واقعی تر می دانم. و این باور را در دل می پرورم که اگر همه ما به رستگاری و رهایی مان از چنگال نیستی باور داشته باشیم بهتر و دلپذیرتر است.

۱۲) ویلیام کوپر (۱۷۳۱ - ۱۸۰۰) William Cowper: شاعر شوریده و مجنون صفت انگلیسی

که سالها گرفتار جنون یا هذیان جنون بود. - م.

۱۳) عبارتی از دوزخ دانه. - م.

نشاط زندگی<sup>۱۴</sup> که امروزه خیلی بر سر زبانها افتاده است چیست؟ درد اشتیاقی که ما به خدا داریم، عطش بمرگی و جاودانگی، و تمنای بقا، این نشاط رقت انگیز زندگانی را که می‌گذرد و نمی‌پاید، درد دل ما خاموش می‌کند. عشق دیوانه وار به زندگی، یعنی عشق به زندگی بی پایان است که بیشتر از هر چیز در ما آرزوی مرگ را می‌انگیزد. به خودمان می‌گوییم: «اگر حقیقت دارد که من باید بکلی نیست و نابود شوم، جهان هم تا آنجا که پای من در میان است پایان خواهد گرفت. پس چرا هم اکنون پایان نگیرد تا هیچ آگاهی تازه‌ای که محکوم به تحمل فریب شکنجه ناک زندگی گذران و هستی ظاهری خواهد بود، به هم نرسد؟ اگر فریب این زندگی فناپذیر، زندگی برای زیستن یا برای دیگران که مانند ما محکوم به مردن‌اند، روح ما را راضی نمی‌کند، فایده زندگی چیست؟ بهترین چاره ما مرگ است.» و بدینسان مجیز آرامش ابدی را می‌گوییم. زیرا از آن می‌ترسیم و از مرگ رهایی بخش سخن می‌گوییم.

لئوپاردی، شاعر غم و نیستی، این آخرین فریب، یعنی اعتقاد به بمرگی خودش را از دست داده است که می‌گوید: «ای دل خسته من، تو در آرامش جاویدان خواهی خفت، من فریب ابدیت را دادم از دست»<sup>۱۵</sup> و با دلش «از بیهودگی نهایی همه چیز» سخن می‌گوید و درمی‌یابد که پیوند عشق و مرگ چه نزدیک است و «هنگامی که عشق در اعماق قلب انسان زایش می‌یابد، چگونه آرزوی محو و مبهم مرگ نیز درد احساس می‌شود.» بیشتر کسانی که به دست خود به زندگیشان پایان می‌دهند انگیزه‌ای جز عشق ندارند. عشق متعالی به حیات، و حیات بیشتر. تمنای اطاله و ادامه حیات و پی بردن به عبث بودن این تمناست که به سوی مرگ می‌رانندشان.

این درد، سوگناک و ابدی است و هر چه بیشتر از آن بگریزیم بیشتر در دلمان

#### 14) Joie de Vivre

۱۵) اوانامونو در سراسر زندگیش لئوپاردی (۱۷۹۸-۱۸۳۷) شاعر دردمند ایتالیایی را ستایش می‌کرد و هم‌دل می‌شمرد، وقتی هم که در سال ۱۹۲۴ به جزیره فویرتاواتورا تبعید شد، سه کتاب همراه خود بُرد: ترجمه یونانی عهد جدید، کمی الهی دانتو و مجموعه‌ای از اشعار لئوپاردی. — ک.

جا می‌کند. بیست و چهار قرن پیش، افلاطون دل آسوده — ولی آیا او دل آسوده بود؟ — در مکالماتش در باب جاودانگی روح، سخن از اطمینان بخش نبودن و قطعیت نداشتن آرزوی جاودانگی بشر، و اینکه این آرزو ممکن است عبث باشد و خطرکردنی، بیش نباشد، می‌گفت. و سپس از ژرفای روحش این ندا را برکشید: چه شکوهمند است خطرکردن! این خطرکردن وقتی بشکوه است که روح ما نمیرد. شرط بندی پاسکال<sup>۱۶</sup> از این جمله افلاطون برخاسته است.

من که مواجه با این خطرکردنم، دلایلی می‌یابم که نقیض و نافی آن است، دلایلی که عبث بودن اعتقاد به جاودانگی روح را مدلل می‌دارد ولی این دلایل تأثیری بر من ندارد، زیرا صرفاً دلیل اند و چیزی بیشتر و فراتر از استدلال نیستند، و استدلال هرگز مایه تسلی دل نیست. نه، من نمی‌خواهم بمیرم و نه می‌خواهم که بخوام. می‌خواهم همیشه بمانم. همیشه و تا ابدآباد. دلم می‌خواهد این «من» زنده بماند، این «من» مسکین که منم و خود را در این محدوده زمان و مکان حس می‌کنم. این است که ماجرای بقای روح، و روح جزئی من، رنجم می‌دهد.

من کانون جهان خویشم، کانون جهان، و از درد والای خود همصدا با میشله<sup>۱۷</sup> بانگ می‌زنم: «ای من من تورا از من می‌رُبایند» «زیرا شخص را چه سود دارد که تمام دنیا را ببرد و جان خود را ببازد.»<sup>۱۸</sup>

می‌گویید این خودگرایی است؟ هیچ چیز کلی‌تر از فرد جزئی نیست، چرا که آنچه خاصه جزئی است خاص کلی نیز هست. هر فرد انسان از کلیت انسان ارزشمندتر است: و هیچ معنایی ندارد که فرد خود را فدای جمع کند مگر تا حدی که جمع خود را فدای فرد کند. آنچه ما خودگرایی می‌نامیم، شالوده‌وقار روحی و

۱۶) شرط بندی پاسکال این است (اندیشه شماره ۲۳۳): اکنون که طوعاً یا کرهاً به جهان آمده ایم و ادامه حیات می‌دهیم چاره‌ای نداریم جز اینکه دل بریکی از دو راه بگذاریم و معتقد و مصمم شویم که خدا وجود دارد یا ندارد ولی عاقلانه‌تر این است که جنبه مثبت قضیه را بگیریم، چه اگر خدا باشد انسان رستگار ابدی است و اگر نباشد، انسان خسروانی نکرده است. — ک.

۱۷) ژول میشله (۱۷۹۸-۱۸۴۷)، مورخ فرانسوی.

۱۸) انجیل متی، باب شانزدهم، آیه ۲۶.

بدیهه هستی ماست. گفته‌اند: «همنوع را مانند خودت دوست بدار.» و در این گفته این اصل را تلویحاً مسلم شمرده‌اند که هر کس خودش را دوست می‌دارد و نگفته‌اند: «خودت را دوست بدار.» و با اینهمه، نمی‌دانیم چگونه خودمان را دوست بداریم.

از خویشتن خویش کناره‌کن و بیندیش تا چه می‌گویند. خود را فدای فرزندان کن! خودت را فدای آنان کن زیرا متعلق به تو هستند. جگرگوشه تو و ادامه وجود تو، و آنها نیز به نوبه خود، خود را فدای فرزندان خود خواهند کرد، و آن فرزندان نیز فدای فرزندان خویش و همچنین تا غیرالتهایه پیش خواهند رفت: این فداکاری عبث است که هیچکس از آن بهره‌ای نمی‌برد. من به دنیا آمده‌ام که طرخی از خود بیفکنم، ولی دست آخر چه طرخی از خود خواهیم افکند و بر ما چه خواهد گذشت؟ برای حقیقت، خوبی، زیبایی زندگی کن! بیهودگی والا و بی‌صمیمیتی شگرف این رأی ریاکارانه را معاینه خواهیم دید.

به من از زبان او پانیشادها می‌گویند: «آن تویی» و من پاسخ می‌دهم: آری من او هستم، هرگاه او «من» من و آنچه متعلق به من است باشد و آنچه متعلق به من است، تمامیت همه چیز باشد. من کل هستی را دوست می‌دارم اگر از آن من باشد. همنوع را دوست می‌دارم از آنکه در من زنده است و جزئی از آگاهی من است. شبیه من است و از آن من است.

آه، ادامه دادن این لحظه مسعود، خفتن و خود را در آن ابدی کردن! اکنون و اینجا، در این روشنایی ملایم فیاض، در این دریاچه آرامش، توفان دلم بازیستاده است و پژواکهای جهان خاموش شده است! تمنای تسکین ناپذیر خفته است و حتی خواب نمی‌بیند: انس و عادت، انس و عادت عزیز، حاکم بر ابدیت من است: سرخوردگیهای من دست در آغوش خاطراتم مرده است و بیمها و امیدهایم نیز.

و می‌خواهند ما را به فریباترین فریب بفریبند، می‌گویند هیچ چیز از بین نمی‌رود، همه چیز تغییرشکل می‌دهد، و دیگرگون می‌شود، کوچکترین ذره ما

نابود نمی شود، ناچیزترین نیرو نیز هبا و هدر نمی شود. وعده ای می کوشند ما را به این حرفها دلداری بدهند: چه دلداری عبثی! جسم من یا نیروی من نیست که مایه ناآرامی من است، چرا که اگر من متعلق به خود نباشم یعنی جاوید نباشم اینها نیز از آن من نیستند، نه، آرزوی من این نیست که در کل هستی مستحیل باشم، یا در ماده و نیروی بی نهایت و ابدی، یا در خدا؛ و نه می خواهم متعلق به خدا باشم می خواهم خدا از آن من باشد، خود خدا باشم بی آنکه خویشتن خویش را از دست بنهم، همین خویشتنی را که اکنون با شما سخن می گوید. تعبیه و ترفندهای وحدت گرایانه، درد ما را دوا نمی کند؛ ما در پی عین ذات ابدیتیم نه سایه و أعراض آن.

می گوید این ماده گرایی است؟ مادیگری است؟ بلا تردید؛ اما به این ترتیب روح ما یا باید نوعی از ماده باشد یا هیچ چیز نباشد. من از فکر اینکه خودم را از گوشت و پوست جدا کنم بر خود می لرزم و بیشتر از آن، از این می ترسم که خودم را از هر آنچه محسوس و مادی است و دارای ذات است منتزع کنم. آری. شاید این که گفتم سزاوار نام مادیگری باشد؛ و اگر با همه قوا و حواسم دست در دامن خدا بزنم، چه بسا مرا در آغوش خود بگیرد و از مهلکه مرگ برهاند. و چون فروغ زمینی برای همیشه در چشمان من خاموشی گیرد با فروغ آسمانیش در چشمان من بنگرد. خود فریبی است؟ با من از فریب نگوئید بگذارید زندگی کنم.

همان حضرات این حرفها را غرور می نامند و به قول لثوپاردی «غرور گندان» — و می پرسند مگر ما که هستیم، ما کرمهای خاکی که مدعی جاودانگی هستیم؛ به چه دلیل؟ برای چه؟ به چه حق؟ — می پرسید «به چه دلیل؟» من می گویم به چه دلیل ما اکنون زندگی می کنیم؟ «برای چه؟» — برای چه اکنون زنده ایم؟ «به چه حق؟» — به چه حقی ما وجود داریم؟ وجود داشتن همانقدر عبث و بی موجب است که ادامه دادن ابدی آن. بهتر است درباره استحقاق یا حق یا جهت و دلیل این تمنا برنماییم، که خود بنفسه غایت خویش است، وگرنه تخته پاره عقل را در گرداب پوچیها و پریشانیها از دست خواهیم داد. من مدعی

حق و حقیقت نیستم، این خواهش یک ضرورت است که من برای زیستن بدان محتاجم.

و شما از من می پرسید مگر تو کیستی و من از زبان او برمان پاسخ می گویم: «در ترازوی جهان هیچ، و برای خودم همه چیز!» می گوید این غرورست؟ آیا تمنای بيمرگی داشتن غرورست؟ بیچاره بنی آدم! چه سرنوشت سوگناکی است که تحقق و اثبات جاودانگی را بر شالوده لرزان و لغزان تمنای بيمرگی بگذاریم. ولی عین بی ارادگی و ذلت است که این تمنا را به این جهت که حصول بيمرگی و جاودانگی برای بشر مدلل نشده است، محکوم و مردود بشماریم و حال آنکه متقن بودن این دلیل هنوز مسلم نیست. آیا من خواب می بینم؟ بگذار ببینم. که این خواب، زندگی من است. مرا از این خواب بیدار مکن. من معتقد به منشأ جاویدان تمنای جاودانگی، که ذات روح من است، هستم. ولی آیا واقعاً به آن معتقدم...؟ از من می پرسید برای چه می خواهی بيمرگ باشی، چرا؟ بی پرده بگویم که این سؤال را نمی فهمم. زیرا شما دلالتِ دلیل، و غایتِ غایت و اصلیتِ اصل را از من می پرسید.

چیزهایی هستند که به قالب بحث در نمی گنجند.

در کتاب اعمال رسولان آمده است که هر جا پولس رفت، یهودیان که حسادتشان برانگیخته شده بود در پی آزار او برآمدند و با وجود کراماتی که از او دیدند در ایقونیه<sup>۱۹</sup> و لستره<sup>۲۰</sup> — از شهرهای لیکائونیه<sup>۲۱</sup> — سنگسارش کردند و در فیلیپی<sup>۲۲</sup> — از شهرهای مکادونیه<sup>۲۳</sup> (مقدونیه) تازیانه اش زدند و بردارانش را در تسالونیکی<sup>۲۴</sup> و بریه<sup>۲۵</sup> زجر و زندان کردند. تا که به اطینا (آتن) درآمد، شهر نجیب اندیشمندان که روح والای افلاطون بر آن سایه گسترده بود، افلاطونی که قائل به شکوهمندی کاروبار خطیر جاودانگی بود. و در آنجا با بعضی از فلاسفه اپیکوری و رواقی مباحثه کرد و بعضی گفتند: «این یاوه گوچه می خواهد

19) Iconium

20) Lystra

21) Lycaonia

22) Philippi

23) Macedonia

24) Thessalonica

25) Berea

بگوید،» و بعضی دیگر: «ظاهراً واعظ به خدایان غریب است،» (عهد جدید، کتاب اعمال رسولان، باب ۱۷، آیه ۱۸) «پس او را گرفته به کوه مریخ بردند و گفتند آیا می‌توانیم یافت که این تعلیم تازه‌ای که تو می‌گویی چیست. چونکه سخنان غریب به گوش ما می‌رسانی پس می‌خواهیم بدانیم از اینها چه مقصود است.» (آیات ۱۹-۲۰) و سپس خصلت و خوی آتشیان عصر انحطاط را بازمی‌نماید که اهل چیزهای بدیع و غریب و ظرافت‌پیشه بودند. «اما جمیع اهل اطمینا و غربائی ساکن آنجا جز برای گفت‌شنید درباره چیزهای تازه فراغتی نمی‌داشتند.» (آیه ۲۱) تصویر شگرفی است و ذهنیت کسانی را به ما بازمی‌نمایاند که از اودیه آموخته بودند که خدایان شیشه عمرمیرندگان را از آن بر سنگ می‌زند تا بازماندگان حدیثی برای حکایت داشته باشند<sup>۲۶</sup>.

پولس در آنجا درنگ کرد، نزد آتشیهای مهذب، نزد Graeuli مردان فرهیخته و وسیع‌المشرب که آماده استقبال و واری هرگونه عقیده‌ای هستند، که هیچ بشری را برای بیان فلان عقیده سنگسار نمی‌کنند و به تازیانه نمی‌بندند و به زندان نمی‌افکنند، و آزادی عقیده را حرمت می‌نهند و به هر عقیده‌ای گوش شنوا فرا می‌دارند، یک چند مقیم شد. بدینسان در وسط کوه مریخ<sup>۲۷</sup> با زبانی که درخور شهروندان فرهیخته آن بود با آنان به صدای بلند سخن گفت همگان سراپا گوش، بی‌تاب و بی‌قرار شنیدن تازه‌ترین شگفتیها شدند ولی چون با آنان سخن از رستاخیز مردگان گفت، پایاب شکیبایی شان از دست رفت و بعضی از او استهزا کردند و گفتند: «مرتبه دیگر در این امر از تو خواهیم شنید.» (آیه ۳۳) که منظورشان از این حرف، گوش‌ن سپردن به سخنان او بود. نظیر این اتفاق در قیصریه

(۲۶) اوانامونو در خاطرات همدلانه‌اش نوشته است: «مدتهای مدید در اتاقم دو تصویر، یکی از اسپنسر و دیگری از هومر قرار داشت که خودم کشیده بودم. زیر تصویر هومر چند سطر از اودیه نقل کرده بودم: «خدایان شیشه عمر...» که جان کلام روحیه سطحی کفرگرایی است که خود، زیباشناسی افراطی‌ای است که ذات و زیباییهای معنوی را می‌کشد.» - ک.

(۲۷) Areopagus (= تپه مریخ): تپه‌ای تقریباً واقع در مرکز آتن که محل تشکیل دادگاههای باستان



نیز برای او رخ داد که نزد امپراطور فلیکس<sup>۲۸</sup> بردندش که اونیز مردی فرهیخته و وسیع‌المشرب بود و مشقت زندان را بر او آسانتر کرد و خواست سخنان او را بشنود، و چون شنید که چگونه در بارهٔ پرهیزکاری و درست‌کرداری و داوری سخن می‌راند ترسان گشته گفت: «الحال برو چون فرصت کنم تورا بازخواهم خواند.» (اعمال رسولان، باب ۲۴، آیات ۲۲-۲۵)، و فستوس<sup>۲۹</sup> والی که در حضور اغریپاس پادشاه<sup>۳۰</sup>، در جمع مستمعان او بود چون شنید که از قیامت مردگان سخن می‌گوید به آواز بلند گفت: «ای پولس دیوانه هستی، کثرت علم تورا دیوانه کرده است.» (باب ۲۶، آیه ۲۴)

هر اندازه حقیقت که در خطاب پولس بر سر کوه مریخ وجود داشته باشد یا حتی وجود نداشته باشد، این قدر هست که این گفتار ستایش‌انگیز بسادگی حدود مدارا و وسعت مشرب اهل آن و همچنین حد لبریز شدن کاسهٔ صبر فرهیختگان را نشان می‌دهد. همهٔ آنها صبورانه و لبخندزنان گوش فرامی‌دارند و گهگاه تشویقت می‌کنند و می‌گویند: «شگفتا!» یا «مرد متفکری است!» یا «نکتهٔ دل‌انگیزی است!» «چه بکرست!» یا «حیف که چیزی به این زیبایی نمی‌تواند حقیقت داشته باشد!» یا «آدم را به فکر می‌اندازد.» ولی تا سخن از رستخیز و حیات پس از مرگ می‌گویی، طاقشان طاق می‌شود و کلامت را قطع می‌کنند و می‌گویند: «برای امروز بس است. [این زمان بگذار تا وقت دگر!]]» و بر سر همین است آتیه‌های مسکین من، روشنفکران بی‌مدارای من، که می‌خواهم با شما حرف بزنم و نکته‌ای بگویم. حتی اگر این اعتقاد، پوچ و عبث باشد چرا تحملش بر منکران دشوارتر است از تحمل عقاید دیگر که بسی از آن پوچ‌ترند؟ چرا نسبت به این عقیده، احساس خصومت دارند؟ آیا این احساس ناشی از ترس است؟ یا شاید کینه‌ای است که از ناتوانیشان در داشتن این اعتقاد، برمی‌خیزد؟

و عاقلان، که دستخوش هیچ فریبی نمی‌شوند، در گوش ما آیهٔ یأس می‌خوانند که این دیوانگیها و مشت بر درفش زندنها و سر به دیوار کوفتنها فایده‌ای ندارد زیرا

28) Felix

29) Festus

30) King Agrippa

چیزی که نمی تواند باشد، لامحاله نمی تواند وجود پیدا کند. اینان می گویند رفتار مردانه این است که دل به تقدیر بسپاریم، از آنجا که بیمارگ نیستیم، به خودمان چنین وعده ای ندهیم، و در مقابل عقل سر تسلیم فرود آوریم و خود را با اندیشه این درد بی درمان نیازاریم و زند گیمان را تلختر و تیره تر نگردانیم. همچنین، فراتر از این می گویند این وسواس، بیماری است. بیماری، جنون، عقل. همان پروا و پرهیز ابدی! بسیار خوب — ولی نه! من تن به عقل نمی دهم و برآن می شورم، و می کوشم به نیروی ایمانم خدای جاودانه سازم را بیافرینم و ستارگان را به نیروی همتم از مدارشان بیرون کنم «هرآینه به شما می گویم اگر ایمان بقدر دانه خردلی می داشتید بدین کوه می گفتم از اینجا بدانجا منتقل شوالته منتقل می شد و هیچ امری بر شما محال نمی بود.» (انجیل متی، باب ۱۷، آیه ۲۰)

در اینجا با «غاصب تواناییها» یعنی لقبی که آن مرد<sup>۳۱</sup> به مسیح می داد و خود می کوشید هیچ انگاری<sup>۳۲</sup> را با تنازع بقا پیوند بزند و سخن از شهادت می گفت، رودر روید. مردی که دلش تمنای هستی جاوید داشت و عقلش او را به قبول نیستی متقاعد می کرد و از آنجا که نومیدانه و دیوانه وار از خود در مقابل خود دفاع می کرد، آنچه را بیشتر از هر چیز دوست می داشت آماج طعن و لعن قرار می داد. چون نمی توانست مسیحا باشد به او می تاخت و کفرگویی می کرد. از آنجا که در خویشتن خویش نمی گنجید، آرزو می کرد بی پایان و بی انجام باشد و نظریه

۳۱ منظور اونامونو از آن مرد، نیچه است ولی سهواً یا عمدأ «غاصب تواناییها»، قسمتی از شعر آرتور رمبورا، به او نسبت می دهد. در آثار نیچه بارها مسیح و مسیحیت محکوم و مردود شمرده شده و اونامونو خود اذعان می کند که نیچه را فقط از طریق نقل قولهای جسته و گریخته آثارش می شناسد، و گرچه کتاب هنری لیشتنبرزه (۱۸۶۴-۱۹۴۱) H. Lichtenberger به نام فلسفه نیچه و کتاب کانت و نیچه اثر ژول دوگولتیه Jules de Gaultier را خوانده بود و او را شاعری توانا می شمرد ولی از نظر اندیشمندی بغایت ناتوانش می دانست پروفسور گونثالو در کتاب محققانه اش به نام نیچه و اسپانیا می گوید تأثیر نیچه بر اونامونو بیشتر از نظر رفتار بوده است تا افکار و اونامونو احتمالاً تا سال ۱۹۰۰ چنین گفت زردشت نیچه را به آلمانی یا فرانسه یا ترجمه اسپانیایی خوانده بوده و تشابهات بین آن دو حاکی از این است که اونامونو آگاهی و اطلاع دست اول از آثار نیچه داشته است. — ک.

خیالپردازانه بازگشت ابدی<sup>۳۳</sup> را که قرینه کمرنگ جاودانگی است بازمی‌گفت، و چون سرشار از شفقت به خویشان بود، از همه شفقتها تبری می‌جست. وعده‌ای معتقدند که فلسفه او فلسفه نیرومندان است. نه! چنین نیست. اگر قدرت و سلامت در کار باشد، انسان را به بقاطلبی وامی‌دارد. فلسفه او فلسفه نوپایان نواخته‌ای است که در هوای نیرومندانند، نه نیرومندانانی که فی الحقیقه نیرومندانند. فقط ناتوانان دل به مرگ نهایی می‌سپارند و تمنای دیگری را جانشین تمنای بیمرگی می‌سازند. در توانایان واقعی، حرص بقا، برترید و احتمالاً تحقق نیافتن بقا، غلبه می‌کند و سرشاری زندگیشان تا فراسوی مرگ سرریز می‌کند. انسان در برابر راز هولناک مرگ و میرایی اش، رودرروی این ابوالهول، راه و رفتارهای گونه‌گونی پیش می‌گیرد تا خود را از اندوه زادن و به جهان آمدن تسلی دهد. و به خاطرش خطور می‌کند که این زندگی را مشغله و مشغولیتی بیش نداند و هم‌زمان با رنان<sup>۳۴</sup> می‌گوید جهان نمایشی است که خدا برای تماشای خودش بر پا کرده است و ما «لعبت‌کنیم» که این «لعبت‌باز» به بازی می‌گیرد تا نمایش هر چه خوشناتر و تماشایی‌تر شود. و از هنر برای خود مذهب ساخته‌اند که چارهٔ مرض ماوراءالطبیعه جویی شان باشد و خزعبلاتی به نام هنر برای هنر پرداخته‌اند.

و این خرسند و خشنودشان نمی‌کند. اگر کسی مدعی باشد که برای دلش می‌نویسد یا نقاشی می‌کند یا مجسمه می‌سازد یا آواز می‌خواند و آنگاه هنرش را به دیگران ارائه کند، و اسم و امضایش را در پای اثرش بگذارد بی شک دروغ می‌گوید. چرا که دست کم می‌خواهد ردپایی از خود بگذارد که پس از مرگش باقی بماند. اگر نویسنده کتاب *سیرهٔ مسیح*<sup>۳۵</sup> ناشناس است از این است که در پی

33) Eternal recurrence

۳۴) ژوزف ارنست رنان (۱۸۲۳-۱۸۹۲): Joseph Ernest Renan. فیلسوف و مورخ مذهبی فرانسوی، که تربیت کشیشی یافت ولی از آن برگشت و از اعتقاد به معجزات و کرامات و تثلیث و الوهیت مسیح و سایر اصول و مبانی مسیحیت دست شست، و معتقد شد بشر جز بوسیله علم به سعادت نخواهد رسید، زنان تحقیقات و تألیفات بسیاری در تاریخ و تحقیق یهودیت و مسیحیت دارد. — م.

۳۵) *Imitation of Christ*: کتابی مجهول المؤلف که مابین سالهای ۱۳۹۰ و ۱۴۴۰ میلادی در باب

جاودانگی روح بوده است و پروای نام و نان نداشته است. هرادیب و نویسنده‌ای که مدعی باشد از شهرت بیزار است، شبادی دروغزن است. بوکاتچو<sup>۳۶</sup> می‌گوید دانه، یعنی همان کسی که سی و سه قطعه بلند و شیوا در دم جاه و جلال دنیوی سروده است (برزخ، قسمت ششم) از نام و آوازه خود خرسند بوده و حتی گاهی بیشتر از آنچه درخور شأنش باشد بدان مباحثات می‌کرده است. سوزانترین تمنای دوزخ‌نشینان دانه این است که کاش زمینیان خاطره‌شان را از یاد نبرند و از آنان سخن بگویند، و این بزرگترین تسلی است که ظلمات دوزخ دانه را بدل به روشنایی می‌کند. و دانه خود اذعان کرد که هدفش در دفاع از سلطنت مطلقه، صرفاً خدمت به دیگران نبود، بلکه می‌خواست برای خود کسب وجهه و افتخار بیشتری بکند. در باب سلطنت<sup>۳۷</sup>، آیا همین کافی نیست؟ حتی آن قدیس که وارسته‌ترین مردم از قید جهان‌گذران بود، همان راه‌نشین فروتن آسیزی<sup>۳۸</sup>، به گفته صاحب کتاب داستان سه همدم<sup>۳۹</sup> گفته است: «خواهید دید که چگونه همه جهانیان مرا ستایش خواهند کرد!» و حتی در مورد خداوند نیز متألهان معتقدند که جهان را برای نشان دادن جلال و جبروت خود آفریده است.

سیره مسیح و سیر و سلوک و حیات روحانی مسیحیان تألیف شده و رنگ عرفانی دارد و از زمان تألیف سخت محل توجه مؤمنان و از نظر تأثیر، تالی کتاب مقدس بوده است، عده‌ای آن را به Thomas á Kempis نسبت می‌دهند. — م.

۳۶) جوانی بوکاتچویا بوکاجو (۱۳۱۳-۱۳۷۵) شاعر و داستان‌نویس ایتالیایی، معاصر با پتراک و دانه، که شاهکارش دکامرون است. — م.

۳۸) سان‌فرانسیس آسیزی Saint Francis of Assisi (لقب قدیس جوانی فرانسیسکو بیروماردونه ۱۱۸۲-۱۲۲۶ م.) عارف و واعظ ایتالیایی، مؤسس فرقه فرانسیسکن که همه عمر در فقر و وارستگی زیست و در اواخر عمر از خلق بکلی کناره گرفت و به کوهی رفت و طبق حکایات کرامتها از خود ظاهر کرد: از جمله آنکه از چند نقطه بدنش — همان نقاطی که دست و پای عیسی را با میخ به صلیب کوفته بودند — خون جاری شد. — م.

۳۹) *Legenda Trium Sociorum* زندگینامه سان‌فرانسیس آسیزی، تألیف توماس چلانویسی (۱۲۰۰-؟-۱۲۵۵ م) Thomas of Celano راهب ایتالیایی، از فرقه فرانسیسکن، و مرید سان‌فرانسیس که دو شرح حال از او نوشته است. — ک.

هنگامی که شک به ما هجوم می‌آورد و آینه‌ی ایمانی را که به بیمرگی روح داریم تیره می‌کند، خواهش سوزان و عمیقی، نگرانی ما را برای بقای نام و نشانمان، و دست کم شکار سایه‌ای از جاودانگی، تشدید می‌کند. تلاش و تقلایی که برای تفرّدبخشیدن به خودمان و به نوعی باقی ماندن در یاد دیگران و بازماندگان داریم از اینجاست. و این تنازع و تلاش، هزاران بار شدیدتر از تنازع بقای روزمره است، که رنگ و لحن و حالتش را به جامعه امروزیمان بخشیده است، جامعه‌ای که ایمان قرون وسطایی به جاودانگی روح در آن پژمرده است. هر کس در پی تأیید و اثبات خویشتن است، حتی اگر در حد حفظ ظاهر باشد.

تا نیاز گرسنگیمان فرو نشست، که چه زود هم فرو می‌نشیند، خودخواهی یا نیاز دیگر در دل ما بیدار می‌شود که خود را بر دیگران تحمیل کنیم و در آنان بقا یابیم. انسان عادتاً سرش را در راه زرمی دهد ولی زرش را فقط در راه هوا و خودخواهیش می‌بازد. حتی اگر از ضعفها و بدبختیهایش لاف می‌زند در طلب و طمع به دست آوردن چیزی است که لاف زدنی تر باشد، و به کودکی می‌ماند که برای جلب توجه اطرافیان، انگشت مجروح باندپچیده‌اش را به رخ می‌کشد. و خودخواهی چیست بجز اشتیاق بقا؟ آدم خودخواه، قرینه‌ی آدم طماع است که وسیله را بجای هدف می‌گیرد، و هدف را از یاد می‌نهد و اصالتاً خواهان وسیله می‌شود و قدمی فراتر نمی‌گذارد. تظاهر به فلانکس بودن یا فلان چیز داشتن، در جهت بودن یا داشتن همان چیزست و هنگامی که بدان نایل شویم پایان می‌گیرد. ما نیاز به این داریم که دیگران برتری ما را بر خود باور داشته باشند تا خود نیز بتوانیم آن را باور کنیم و بر مبنای اعتقاد آنان، ایمانمان را به بقای خودمان، یا لاقابل بقای ناممان، استوار کنیم. ما از کسی که مهارتمان را در دفاع از یک هدف تحسین می‌کند، بیشتر سپاسگزاریم تا کسی که حقیقت یا خوبی آن هدف را برایمان اثبات می‌کند. در فضای فکری و روشنفکری جدید، شیدایی زایدالوصفی نسبت به اصلیت و اصالت، موج می‌زند که در رفتار و کردار روشنفکران احساس می‌شود. همه ما خوشتر داریم که بر خطا باشیم ولی در زمره‌ی خواص، تا بر حق باشیم ولی

در زمرهٔ عوام. روسودر کتاب اهل می گوید: «فلاسفه، حتی اگر می توانستند نقاب از رخ حقیقت برکشند آیا زحمت این کار را بر خود هموار می کردند؟ همهٔ آنها بخوبی می دانند که نظام فلسفی شان از دیگران استوارتر نیست، ولی نظام خودشان را دوستتر دارند چون از آن خودشان است. حتی یک تن از آنان نیز اگر می توانست خطا را از صواب بازشناسد، حاضر نبود حقیقتی را که دیگران یافته اند بر باطلی که خود یافته است ترجیح دهد. کدام فیلسوف است که عالمأ و عامدأ بشریت را، بخاطر کسب وجهه برای خودش، فریب نداده باشد. کجاست فیلسوفی که در نهانگاه ضمیرش، غرضی جز ممتاز وانمودن خود داشته باشد؟ اگر خود را از عامه برتر بکشد، اگر رقیبانش را تحت الشعاع قرار دهد، دیگر چه می خواهد؟ اصل این است که مانند دیگران نیندیشد، در جمع مؤمنان کافر باشد و در جمع کافران مؤمن.» چه حقایق جاننداری در اعترافات پرملال این مرد، که صمیمیت دردمندانه ای دارد، نهفته است!

تلاش پی گیر، برای بقای نام و نشانمان، عطف به گذشته نیز می شود، گذشته ای که می خواهد بر آینده چیره شود. ما زندگان با رفتگان پنجه در پنجه می افکنیم، چرا که ما را در سایه نگه می دارند. ما به نوابغ گذشته رشک می ورزیم که نامشان، خطوط برجستهٔ تاریخ است و اعصار گذشته را از غبار فراموشی می رهند. بهشتِ اشتها، چندان گسترشی ندارد. و هر چه شمارهٔ واصلانش بیشتر شود، نصیب هریک کمتر می گردد. نام و آوازهٔ عظیم گذشتگان، سهم ما را تاراج می کند. جایی که آنان در خاطر خلق می یابند جایی را که ما در آرزوی به دست آوردنش هستیم، غصب می کند. از این است که ما بر آنان طغیان می کنیم. ترشروی مشاهیر عالم ادب، هنگام قضاوت در بارهٔ تازه به شهرت رسیدگان، از همینجاست. اگر هر دم از باغ ادب، بری برسد، زمانی خواهد رسید که بایست نقدها را عیار گرفت و همگان نگران خواهند شد که مبادا از محک تجربه، روسیاه بیرون آیند. جوانان جوای نام که نام بزرگان به نیکی نمی برند، فقط می کوشند از خود دفاع کرده باشند؛ هربت شکن یا شمایل شکنی،

ستون نشینی<sup>۴۰</sup> است که از خود بت و شمایل‌ی می‌سازد. به قول معروف «مقایسه شدن با دیگران، ناگوار و مایهٔ دشمنی است.» همین است که همهٔ ما می‌خواهیم تافتهٔ جدا بافته باشیم. اگر به آقای فلانی بگویید که خوش قریحه‌ترین نویسندهٔ نسل جوان اسپانیاست ممکن است از این خوشامدگویی ممنون شود ولی باطناً مکدر خواهد شد. اگر لاقلمی گفتید با قریحه‌ترین فرد اسپانیایی است باز هم یک چیزی بود! ولی این هم کافی نیست. اگر، بگوید آوازهٔ جهانی دارد بیشتر به دلش می‌چسبد، ولی تنها چیزی که واقعاً به دلش چنگ می‌زند این است که بگوید تابناک‌ترین چهرهٔ آدم و عالم و همهٔ اعصار و قرون است. هر چه یک اسم، مفردتر و یگانه‌تر باشد به جاودانگی صوری یعنی جاودانگی نام، نزدیکتر خواهد بود، وگرنه زیر دست و پای اسمهای دیگر از بین خواهد رفت.

هنگامی که دیگران، عبارت یا اندیشه یا تشبیهی را که یقین داریم متعلق به ماست، انتحال می‌کنند چه حرص و جوشی می‌خوریم؟ ولی آیا تعبیر انتحال یا سرقت در این مورد صادق است؟ آیا آن عبارت یا اندیشه یا تشبیه پس از آنکه بیان و عیان‌ش کردیم هنوز به ما تعلق دارد؟ اگر قدر این چیزها را می‌دانیم برای آنست که انگ ما را دارد، و ما سکهٔ قلبی را که نقش ما بر خود داشته باشد دوستتر داریم از سکهٔ زرین بی‌غشی که نقش و نشان ما را از آن زدوده باشند. اغلب اتفاق می‌افتد که وقتی نویسنده‌ای نامش از سر زبانها افتاد، شروع به تأثیر واقعی می‌کند و روح سخنش در اذهان خوانندگان جذب می‌شود و رسوخ می‌کند، و فقط در ۴۰ سن سیمئون ستون‌نشین (حدود ۳۹۰-۴۵۹ م.) Saint Simeon, Stylite: راهب سوری که ریاضتهای غربی می‌کشید و شبها و روزها بر ستونی می‌ایستاد و کراماتی از خود ظاهر می‌کرد و چون مردمان به دیدارش می‌آمدند ارتفاع ستون خود را بیشتر می‌کرد تا ارتفاع آخرین ستونش که بیست سال بر آن مقیم ماند به هجده متر بالغ شده بود و بر گرد آن نرده‌ای کشیده بود و هیچ سر پناهی در برابر سرما و گرما و باد و باران و آفتاب نداشت و در واقع فقط با قوت لایموتی که در زنبیلیش می‌گذاشتند و به بالا می‌کشید زنده بود و روزی دوباره وعظ و خطابه و دعوت کفار به دین مسیح و حل و فصل دعاوی خلق می‌پرداخت و داستانش داستان همان مردی بود که بر سر شاخ بود و بن می‌برید، چرا که هر چه با بالا تر بردن ستونش از خلق و یعنی از شهرت و کبریای نفس فاصله می‌گرفت، خلق بیشتر به تماشای او گرد می‌آمدند که به گفتهٔ اوانامونوبت می‌شکست ولی از خود بت می‌ساخت. — م.

موردی که اندیشه یا گفتارش برخلاف عقاید و افکار جاری باشد، نامش را ذکر می‌کنند که پشتوانهٔ سخنش باشد. افکار و گفتار او اکنون متعلق به همگان است و او در همگان زنده است. ولی او دسته گل افتخارش را پژمرده می‌بیند و خود را شکست خورده می‌یابد. چرا که دیگر تشویق یا تاب و تب خوانندگان آثارش را حس نمی‌کند. از زهر هنرمند صمیمی که دلتان می‌خواهد بپرسید کدام یک از این دو را دوستتر دارد: آثارش از بین برود ولی خاطره اش زنده بماند یا خاطره اش از بین برود ولی آثارش بماند؟ و خواهید دید که چه پاسخی خواهد داد. ولی شرطش این است که با خودش یکدل باشد. انسانی وقتی که صرفاً برای گذران معیشت کار نکنند، برای این تلاش می‌کند که باقی بماند. کارکردن بخاطر نفس کار، کار نیست بلکه بازی است، بله، که از آن بعدها سخن خواهیم گفت.

شور عظیمی که در ما هست یکی همین بی‌تابی است که می‌کوشیم، اگر ممکن باشد، نام و یادمان را از هجوم فراموشی حفظ کنیم. از این شور و بی‌تابی است که رشک زاده می‌شود که به گفتهٔ داستان تورات باعث جنایتی شد که تاریخ بشر را آغاز کرد: قتل هابیل به دست برادرش قابیل. نزاع آن دو بر سر نان نبود. بر سر بقای نامشان در خدا، در خاطرهٔ خدایی بود. رشک هزاران بار موحش‌تر از گرسنگی است، زیرا گرسنگی روح است. اگر مشکل مادی زندگی، مشکل نان، ناگهان حل می‌شود، زمین جهنمی می‌شد دستخوش تنازع بقای نام.

انسان برای نام، زندگی که سهل است، سعادت خود را نیز قربان می‌کند. رودریگو آریاس<sup>۴۱</sup> هنگامی که در نبرد بادون اوردونیات دولا را<sup>۴۲</sup> زخمی سهمگین برداشت و از پا افتاد فریاد زد: «من می‌میرم ولی نام و آوازهٔ من زنده خواهد ماند.» کسانی هستند که حاضرند حتی بالای دار بروند ولی شهرتی به هم برسانند،

۴۱ و ۴۲) دوتن، از قهرمانان نمایشنامه *Las Mocedades de Cid* اثر گیلیان دوکاسترو (۱۵۶۹-۱۶۲۱) نمایشنامه‌نویس اسپانیایی. رودریگو آریاس در نبرد تن به تن با دون اوردونیات دولا را بر او پیروز می‌شود و خود نیز اندکی پس از او می‌میرد. دون دولا را هنگام مرگ می‌گوید: «او با کشتن من بر من پیروز نشد ولی با مرگش بر من غلبه کرد.» ولی داوران رأی می‌دهند که آنان هر دو به یکسان پیروز شده‌اند. — ک.



اگرچه شهرتی ننگین باشد. به قول تاکیوس<sup>۴۳</sup>: «تریوی نابغه که در میان جاسوسان شهره بود، عطش ننگ و بدنامی داشت.»

این حرص قهرمان‌نمایی، اساساً جز تمناى بیمارگی چیست؟ و اگر به بیمارگی جسمانی و عینی امیدى نیست، به جاودانگی نام هست. این حرص و تمنا درجاتی دارد. اگر کسی از تشویق و استقبال مردم امروز رویگردان باشد از این است که می‌خواهد در خاطره‌عده‌ای برجسته و گزیده در طول نسلها، زنده بماند. گونو<sup>۴۴</sup> می‌گوید: «آیندگان، همان اقلیت نخبه‌اند.» انسان می‌خواهد در زمان، ادامه و گسترش یابد نه در مکان. بتهای عامه بزودی فرومی‌افتند و خُرد و خوار می‌شوند و در زیر دست و پاها محومی شوند. ولی آنان که از دامن دلِ نخبگان آویخته باشند و دل از دست خاصان ربوده باشند در محرابی اگرچه کوچک و مهجور، همواره ستایش و نیایش خواهند دید؛ که چون سدی استوار در برابر سیل فراموشی خواهد ایستاد و آنان را در پناه خود خواهد گرفت. هنرمند دوام و بقای شهرت خود را از عرض و طول آن بیشتر دوست دارد. بیشتر در بند آنست که نامش در محدوده‌ای کوچک، ولی برای همیشه باقی بماند تا درخشش عالمگیر داشته باشد ولی دولتش مستعجل باشد. خوشتر دارد ذره‌ای باشد ابدی و آگاه از خویش، تا اینکه در لحظه‌ای زودگذر آگاهی همه جهان باشد. بشر جاودانگی را بر بیکرانگی ترجیح می‌نهد.

و همچنان طنین غرور! غرورگندان! گوش ما را کر می‌کند. ولی آیا تمناى نام جاودان، غرور است؟ درست به این می‌ماند که حرص ثروت‌اندوزی را، صرفاً جست‌وجوی فراغت بدانیم. هرگز، بیشتر ترس از فقر است که ما تهی‌مایگان را به مال‌اندوزی وامی‌دارد تا جست‌وجو و آرزوی فراغت. همچنین ترس از جهنم بود نه آرزوی بهشت و بهروزی، که مردم قرون وسطی را به رهبانیت و دلمردگی سوق می‌داد. بدینسان جست‌وجوی نام نیز از غرور نیست. از بیم ابرماندن است. اگر

۴۳) تاسیت تاکیوس Tacitus: (حدود ۵۵-۱۱۷ م.) موزخ رومی. - م.

۴۴) شارل فرانسوا گونو Charles Francois Gounod (۱۸۱۸-۱۸۹۳): آهنگساز فرانسوی. - م.

در آرزوی همه چیز شدن هستیم، فقط از آن رو است که می خواهیم از هیچ بودن بگریزیم. باری ما آرزومند نجات دادن خاطره و یاد و نام خویشیم. این یاد و نام چقدر دوام دارد؟ حداکثر مادام که بشر باقی باشد. چه می شد اگر یاد و نام ما در خدا بقا می یافت؟

می دانم این درد دل کردنها غمگنانه است؛ ولی از اعماق اندوه انسانی، حیات تازه می تراود، و با صاف کردنِ دُرد این اندوه پنهان است که می توان سرانجام به شاهد و شراب زندگی دست یافت. رنج ما را به سرمنزل تسلی خواهد رساند.

چشمه سار ایمان مذهبی، عطش حیات جاودان را در بسیاری کسان، بویژه ساده دلان، فرومی نشانده؛ اما همگان نمی توانند از این سرچشمه سیراب شوند. نهادی که نخستین هدفش، حمایت از این ایمان به جاودانگی فردی روح است، کاتولیسیم است؛ ولی کاتولیسیم در پی آن بوده است که با تبدیل دیانت به الهیات، این ایمان را عقلانی کند و فلسفه ای — از قبیل فلسفه قرن ۱۳ — را شالوده حیاتی آن قرار دهد. این ماجرا و تبعات آن را در فصل بعد بررسی می کنیم.



## ماهیت کاتولیسزم

اکنون پاسخ کاتولیکی، اعم از پولسی<sup>۱</sup> یا آتاناسیوسی<sup>۲</sup> این مسأله حیاتی درونی — عطش جاودانگی — مان را بررسی می‌کنیم. مسیحیت از برآیند دو جریان نیرومند معنوی، یعنی یهودی و هلنی که هر دو متقابلاً بر یکدیگر تأثیر نهاده بودند، و همچنین از فرهنگ رومی که بدان صبغه عملی و صلابت اجتماعی بخشید، پدید آمد.

گروهی یحتمل بدون تأمل برآنند که مسیحیت اولیه فارغ از اندیشه معاد بوده است، یعنی به حیات پس از مرگ، تصریح نکرده بوده است و در عوض به پایان عن قریب جهان و استقرار ملکوت الهی یا رجعت معتقد بوده است. ولی آیا این دو اساساً یک چیز نیست؟ می‌توان گفت ایمان به جاودانگی روح که کیفیت آن چنانکه باید و شاید توصیف نشده بود، به صورت توافقی ضمنی و مسکوت در

۱) منسوب به عقاید پولس رسول که از بارزترین شخصیت‌های تاریخ مسیحیت است و آثار او یا منسوب به او (اعمال رسولان و رسالات) مأخذ بسیاری از عقاید مسیحیت است. — م.

۲) منسوب به عقاید قدیس آتاناسیوس (۳۷۳-۲۹۵) Athanasius متأله بزرگ مسیحی، از رهبران شورای نیقیه و تدوین کنندگان عقاید کاتولیک. — م.

تاروپود انجیل مضمربست و تفاوت بینش و نگرش خوانندگان امروزی انجیل با نگرش مسیحیانی که انجیل از میان آنها برآمده است، مانع پی بردن به این حقیقت است. بدون تردید آنچه راجع به رجعت دوباره مسیح است، که از میان ابرها در هاله شکوه و حشمت ظاهر خواهد شد تا میان زندگان و مردگان داوری کند، و ملکوت آسمان را به روی عده‌ای بگشاید و دیگران را بسوی سقر سوق دهد تا در آنجا به ندبه بنشینند و دندان برهم بسایند، همه حاکی از بازگشت است؛ حتی در انجیل (مرقس، ۹، آیه ۱) مسیح خود: «بدیشان گفت هرآینه بشما می‌گویم بعضی از استادگان در اینجا می‌باشند که تا ملکوت خدا را بقوت می‌آید نیبندن ذائقه موت را نخواهند چشید.» یعنی ملکوت خدا در زمان زندگیشان ظاهر خواهد شد. و در همان باب، آیه ۱۰، از پطرس و یعقوب و یوحنا سخن می‌گوید که با مسیح از کوه بالا رفتند و از او شنیدند که می‌گفت از میان مردگان برخواید خاست: «و این سخن را در خاطر خود نگاه داشته از یکدیگر سؤال می‌کردند که برخاستن از میان مردگان چه باشد.» و به هر تقدیر، انجیل در زمانی نوشته شده که این اعتقاد، که شالوده و فلسفه وجودی مسیحیت است در حال شکل گرفتن بود. نگاه‌کنید به انجیل متی، باب ۲۲، آیات ۲۹-۳۲؛ انجیل مرقس باب ۱۲، آیات ۲۴-۲۷؛ انجیل لوقا باب ۱۶، آیات ۲۲-۳۱ و باب ۲۰، آیات ۳۴-۳۷؛ انجیل یوحنا، باب ۵، آیات ۲۴-۲۹، و باب ۶ آیات ۴۰، ۴۴، ۵۴، ۵۸ و باب ۸ آیه ۵۱ و باب ۱۱، آیات ۲۵ و ۵۶ و باب ۱۴، آیات ۲ و ۱۹ و از همه بالا تر عبارتی در انجیل متی، باب ۲۷، آیه ۵۲ که می‌گوید هنگام رستخیز مسیح «بسیاری از بدنهای مقدسین که آرا می‌بودند برخاستند.» و این رستخیز طبیعی نبود. دیانت مسیح مبتنی بر این اعتقاد بود که مسیح، مرده نمی‌ماند و خدا او را برمی‌انگیزاند و چنین بعث و رستخیزی واقعیت دارد و تحقق یافته است؛ و این ماجرا، صرفاً بقای روحی که در فلسفه مطرح است نیست. (نگاه کنید به جلد چهارم تاریخ جزئیات تألیف هارناک<sup>۳</sup>). به زعم نخستین

۳) آدولف فن هارناک (۱۸۵۱-۱۹۳۰) Adolf Von Harnack : متاله شهبر پروتستان آلمانی و مورخ کلیسا، که با تألیف کتاب تاریخ جزئیات Dogmengeschichte شهره شد و اونامونو آثار او را و همچنین

آباء کلیسا هم بقای روح لازمه نظام طبیعت نبود: تعلیمات کتاب مقدس چنانکه نیمسیوس<sup>۴</sup> گفته است نیز خود برهان خویشند و به گفته لاکتانسیوس<sup>۵</sup> جاودانگی روح موهبتی است — لاجرم ناموجب<sup>۶</sup> — از جانب خدا و بعداً در این باب بیشتر سخن خواهیم گفت.

مسیحیت، چنانکه گفتیم از برآیند دو جریان نیرومند معنوی — یهودی و هلنی — برآمد که هریک از آن دو اگرهم بحث و توصیف مستوفایی از حیات دیگر نکرده بود، چنین تمایل و تمنایی را در خود داشت. در میان یهودیان، ایمان به حیات دیگر نه صراحت داشت نه عمومیت. ولی با ایمانی که به خدا یعنی به خدایی زنده و یگانه داشتند به چنین ایمانی رسیده بودند و تمامت تاریخ معنویشان، عبارت است از شکل گرفتن این ایمان.

یهوه، خدای یهود، از میان خدایان دیگر تفرّد و وحدانیت یافت و خدای قوم اسرائیل شد و از میان رعد و برق بر کوه سینا تجلی کرد. ولی چنان غیور بود که می خواست تنها خودش پرستش شود، و بدینسان بر اثر پرستش یک خدا بود که یهود به یگانه پرستی رسید. این خدا نه بصورت موجودی ماوراءالطبیعی بلکه بسان موجودی زنده نیایش می شد و خدای جنگ بود. چنین خدایی که خاستگاه اجتماعی و مادی داشت، و از این پس، بیشتر در باره اش خواهیم گفت، با آمدن پیامبران، درونی تر و انسانی تر شد. و با این درونی تر و انسانی تر شدن، هم تفرّد و هم تعمیم بیشتری یافت. و همان یهوه ای شد که بجای آنکه اسرائیل را چون فرزندش است دوست داشته باشد، او را چون دوست دارد فرزند خود می شمارد.

→

آثار دیگر حکمای الهی پرستان آلمان را، در آخرین سالهای قرن نوزدهم با شور و شوق می خواند. اونا مونو بر اغلب کتابهای هارناک تعلیق و تحشیه های بسیاری نوشته است. تأثیر افکار و آثار هارناک بر اونا مونو بویژه در همین کتاب و مقاله مهمی که به نام ایمان در سال ۱۹۰۰ نوشته مشهود است. — م.

(۴) Nemesius (اواخر قرن چهارم میلاد) فیلسوف و متکلم مسیحی. — م.

(۵) Lactantius (۲۴۰-۳۲۰): متکلم مسیحی و مدافع مسیحیت که به سیرون مسیحی شهرت داشت. — ک.

(صحیفه هوشع نبی، باب ۱۱ آیه ۷) و ایمان به خدای انسانی، به پدر انسان، متضمن ایمان به جاودانه گشتن فرد انسانی است، ایمانی که در میان فریسیان، حتی پیش از مسیح، وجود داشت.

فرهنگ هلنی، با کشف مرگ به نهایت رسید، و کشف مرگ همانا عطش جاودانگی یافتن است. این عطش و اشتیاق در اشعار هومر ظاهر نیست. و اشعار هومر نه از سرآغاز، که از سرانجام سخن می گوید؛ نه از بدایت که از نهایت یک تمدن حکایت می کند. و نشانگر انتقال از دیانت قدیم طبیعت پرستی، از زئوس، به دیانت معنوی تراپولون است — یعنی رسیدن به معنای رستگاری و فدیه. ولی مذهب مختار نهانی و رازآمیز الئوسی<sup>۷</sup> و پرستش ارواح و نیاکان همچنان مقبول ماند. «اگر بتوان پذیرفت که الهیات دلفی<sup>۸</sup> وجود داشته، یکی از مهمترین عناصر آن، اعتقاد عامه پسند به ادامه حیات روح پس از مرگ، و پرستش ارواح مردگان است.»<sup>۹</sup> در این اعتقاد عناصری از مشربهای تیتانی<sup>۱۱</sup> و دیونوسوسی<sup>۱۲</sup> مشاهده می شود. طبق مشرب اورفئوسی<sup>۱۳</sup>، وظیفه بشر رهاندن خویش از کند و زنجیر جسم است که روح را به بند کشیده است. (نگاه کنید به کتاب روح اثر رُده<sup>۱۴</sup>).

۷) «هنگامیکه اسرائیل طفل بود او را دوست داشتم و پسر خود را مصر خواندم.»

۸) Eleusinian Mysteries: از مذاهب اصلی و رازآمیز یونان باستان که کانونش شهر الئوسیس و یکی از میانی اش اعتقاد به زندگانی پس از مرگ بود. — م.

۹) Delphic Theology: منسوب به «دلفی» معروفترین و متنفذترین معبد یونان قدیم. — م.

۱۰) ارویس رُده Erwin Rhode: روح، پرستش ارواح و اعتقاد به جاودانگی روح در نزد یونانیان (توبینگن، ۱۹۰۷). اوانامونودریانوویس صفحه ای که به کتاب رُده اشاره کرده می گوید: «این کتاب بهترین کتابی است که تاکنون در باب اعتقاد به جاودانگی روح در نزد یونانیان، به رشته تحریر درآمده است.» — ک.

۱۱) Titanic: منسوب به تیتانها؛ ۱۲) غفرته و غفرته در اساطیر یونان که اجداد خدایان اولمپی بودند. — م.

۱۲) Dionysiac: منسوب به دیونوسوس، خدای باروری و شراب، فرزند زئوس.

۱۳ و ۱۴) رُده در همان کتاب ص ۱۲۱ می گوید: «تمایز بین عناصر تیتانی و دیونوسوسی در وجود انسان، بیان تمثیلی تفاوتی است که بین روح و جسم وجود دارد، همچنین برآوردی است از ارزش نسبی این دو جنبه از وجود انسان، طبق مشرب اورفئوسی وظیفه انسان رهاندن خویش از کند و زنجیر جسم است که روح را مانند زندانی در زندان به بند کشیده است.» — ک.

فحوای نظریه بازگشت ابدی نیچه، اورفئوسی است. ولی اندیشه جاودانگی روح، یک اصل فلسفی نبوده است. کوشش امپدوکلس<sup>۱۵</sup> برای التیام دادن و هماهنگ ساختن مکتب اصالت ماده طبیعی قدیمی<sup>۱۶</sup> با اصالت روح ثابت می‌کند که «طبیعیات» فی نفسه اصل بدیهی بقای روح بشر را تأیید نمی‌کند. و حداکثر می‌تواند مؤید تفکرات مطروحه در الهیات باشد. نخستین فیلسوفان بزرگ یونان به مدد یک تناقض و تعارض یعنی با دست شستن از طبیعیات و روی کردن به الهیات، یا به عبارت دیگر با تأیید جزم دیونوسوسی و اورفئوسی — و نه آپولونی — قائل به بقای روح شدند. ولی «یک چنین اعتقادی به بقای روح، با این کیفیت و ماهیت — یعنی بسان قوه‌ای ملکوتی و نامیرا که در وجود بشر به ودیعه گذاشته شده باشد — هرگز در فرهنگ هلنی قبول عام نیافت»<sup>۱۷</sup>.

فدون افلاطون و تتبعات نوافلاطونیان را در نظر بگیرید. در افکار و آثار اینان، آرزوی جاودانگی روح جلوه گریز است. آرزویی که چون به مدد عقل، راه به جایی نمی‌برد، بدبینی خاص هلنی را پدید آورد. فلایدر<sup>۱۸</sup> این معنی را بخوبی بیان کرده است: «هیچ قومی بر روی زمین به شادی و آرامش یونانیان در عنفوان هستی تاریخی شان نبوده است... ولی هیچ قومی هم، چنین از بنیاد نگرش خود را به زندگی تغییر نداده است. هلنیسم که با اندیشه‌های مذهبی نوفیشاغوری و نوافلاطونی به پایان آمد، این جهان را که زمانی آنهمه شاد و سرشار از زندگی می‌دید، بصورت محنت آبادی آکنده از تیرگی و تباهی تصویر کرد و زندگی این جهانی را، بمنزله امتحانی دانست که به آسانی نمی‌توان از عهده آن بیرون آمد»<sup>۱۹</sup>. نیروانا، اندیشه‌ای هلنی است.

بدینسان یونانیان و یهودیان، هر یک به شیوه خود، به کشف راستین مرگ دست یافتند. کشفی که ملتها و همچنین آحاد انسانها را به سرحد بلوغ معنوی یعنی

15) Empedocles

16) Hylozoism

۱۷) زده، همان کتاب، ص ۳۷۸.

18) Otto Pfliederer (۱۸۳۹-۱۹۰۸): متآله پرتستان آلمانی.

19) Religion Philosophie auf Geschichtliche Grund Lage (Berline. 1896) P. 539



پی بردن به سرشت سوگناک حیات، می رساند و از این به بعد است که انسان، خدای زنده را طرح می افکند. کشف مرگ، خدا را بر ما آشکار کرد و مرگ انسان کامل، مسیح، والاترین مکاشفه مرگ بود، مرگ انسانی بود که نمی بایست می مُرد و مع ذلک مُرد.

یک چنین کشفی – کشف جاودانگی – که در سیر دینی یهودی و هلنی پرورده شده بود، خصلتاً یک کشف مسیحی بود. و او جش را بیش از همه به پولس طرطوسی<sup>۲۰</sup>، فریسی هلنی مآب، مدیون بود. پل، مصاحبت «عیسی» را درک نکرده بود، و بدینسان او را به عنوان «مسیح» می شناخت. و ایتسخر<sup>۲۱</sup> گفته است: «می توان گفت الهیات پولس حواری، علی الاصول نخستین الهیات مسیحی است. پولس به این الهیات احتیاج داشت، چرا که به یک معنی، آن را جانشین فقدان شناخت شخصی خود از عیسی، گرفته بود»<sup>۲۲</sup>. او عیسی را نمی شناخت ولی حس می کرد عیسی در او تولدی دیگر یافته است و چنین بود که می توانست بگوید: «با مسیح مصلوب شده ام ولی زندگی می کنم لیکن نه بعد از این، بلکه مسیح در من زندگی می کند»<sup>۲۳</sup> و همچنین: «لکن ما به مسیح مصلوب وعظ می کنیم که یهود را لغزش و امّتها [= یونانیان] را جهالت است»<sup>۲۴</sup>. هسته مرکزی اعتقاد این حواری مهدی، رستخیز مسیح بود. چیزی که برای او اهمیت داشت این بود که مسیح انسان بوده و مُرده و پس از مرگ بر پا خاسته است و آنچه مسیح در ایام حیاتش، از جمله با موعظه های اخلاقی و هدایت خلق انجام داده بود در نظر او مهم نبود، آنچه مهم بود این بود که مسیح بخشنده و آورنده جاودانگی بوده (۲۰) پولس یا بولس حواری یا پولس رسول یا قدیس پولس یا سن پول St. Paul. متوفای ۶۷ میلادی، رسول امّتها، یکی از بارزترین شخصیت های تاریخ مسیحیت، متولد طرطوس. – م.

۲۱ و ۲۲) کارل هاینریش فن وایتسخر (۱۸۹۹-۱۸۲۲) Karl Heinrich Von Weizsäcker : مقاله پرتستان آلمانی. مولف کتاب عصر حواریانۀ کلیسای مسیحی Das apostolische Zeitalter der Christlichen Kirche (فرایبورگ، ۱۸۹۲). جمله فوق از ص ۱۰۲ این کتاب نقل شده است. – ک.

۲۳) رساله پولس رسول به غلاطیان، باب ۲، آیه ۲.

۲۴) رساله اول پولس رسول به قرنتیان، باب ۱، آیه ۲۳.

است. و او بود که این کلمات جاودانه را بر زبان آورده است: «لیکن اگر به مسیح وعظ می شود که از مردگان برخاست چون است که بعضی از شما می گویند که قیامت مردگان نیست. اما اگر مردگان را قیامت نیست مسیح نیز برخاسته است. و اگر مسیح برخاست باطل است وعظ ما و نیز باطل است ایمان شما. و شهود کذب نیز برای خدا شدیم زیرا درباره خدا شهادت دادیم که مسیح را برخیزانید، و حال آنکه او را همچنین سایر مردگان را برخیزانید. زیرا هرگاه مردگان بر نمی خیزند مسیح نیز برخاسته است. اما هرگاه مسیح برخاسته است ایمان شما باطل است و شما تا کنون در گناهان خود هستید. بلکه آنانی هم که در مسیح خوابیده اند هلاک شدند.» (رساله اول پولس رسول به قرنتیان، باب ۱۵، آیات ۱۲-۱۹).

و از اینجا می توان گفت آنکه معتقد به معاد جسمانی مسیح نیست ممکن است دوستدار مسیح باشد ولی مسیحی به معنی اخص نیست. و بدینسان کسی چون ژوستین شهید<sup>۲۵</sup> حق دارد بگوید: «کسانی مسیحی اند که بتوانند بر مبنای عقل زندگی کنند؛ اگرچه از نظر دیگران خدانشناس شمرده شوند، چنانکه سقراط و هراکلیتوس در نظر یونانیان، خدانشناس بودند. ولی آیا شهید، شهید یعنی شاهد مسیحیت این است؟ هرگز.»

و بر مبنای این اعتقاد جزمی که پولس بدان دل بسته بود، یعنی اعتقاد به رستخیز و جاودانگی مسیح — که خود ضامن رستخیز و جاودانگی همه مؤمنان است — شاخه ای از الهیات، موسوم به «معرفة المسيح»<sup>۲۶</sup> بنا شد. انسان — خدا، کلمه الله انسانی، از آن جهت پدید آمد تا انسان، بر صورت آن خداوار یعنی جاودانه شود. و خدای مسیحی، پدر ما که در آسمانهاست، خدایی که اساساً انسانوار<sup>۲۷</sup> است، خدایی است که طبق محفوظات دبستانی ما از تعلیمات دینی،

(۲۵) سن ژوستین (۹۱۰-۹۱۶): معروف به ژوستین شهید و ژوستین حکیم. نخستین مکتب مسیحی را در رم پایه نهاد، وزیر تازیانه مخالفان جان سپرد. — م.

جهان را برای انسان، برای فرد فرد انسانها، آفریده است. و هدف از فدیۀ مسیح، برخلاف آنچه وانمود کرده اند یعنی بر اثر تخطی اخلاقی از یک عقیدۀ راسخ دینی ناچار از تحریف آن شده اند، این بوده است که ما را از مرگ برهاند نه از گناه؛ مگر اینکه گناه شامل مرگ هم باشد. و مسیح برای نجات من و هریک از ما مُرد یا بهتر بگوییم رستخیز یافت. و رابطه استواری بین خدا و خلق پیدا شد. ما لبرانش<sup>۲۸</sup> می‌گویید: نخستین آدم برای آن گناه کرد و هبوط یافت که مسیح بتواند ما را فدیۀ دهد و برهاند نه آنکه مسیح ما را بعلت گناه و هبوط آدم فدیۀ می‌دهد و می‌رهاند.

از مرگ پولس سالها گذشت، و مسیحیان نسل اندر نسل، به این اعتقاد جزمی و آثاری که بر آن مترتب بود وفادار ماندند تا بتوانند ایمان خود را به بقای روح انسانی حفظ کنند؛ سپس شوای نیقیه<sup>۲۹</sup> تشکیل شد و چهره پرهیبت آتاناسیوس<sup>۳۰</sup>، که مظهر ایمان عامیانه بود و نامش هنوز معرکه انگیز است پدیدار شد. آتاناسیوس دانش چندانی نداشت ولی ایمانی عظیم داشت، ایمانی عامیانه که در تب و تمنای جاودانگی می‌سوخت. با آیین آریوس مخالفت کرد. این آیین

(۲۸) نیکلا دومالبرانش (۱۶۳۸-۱۷۱۵) Nicholas de Malebranche: فیلسوف الهی دکارت‌گرای فرانسوی. صاحب کتاب جست‌وجوی حقیقت و راه طبیعت و طریق عنایت و غیره که نظیر مضمونی که اونا مورنواز او نقل کرده در آثارش بسیار است. — م.

(۲۹) Council of Nicaea: نخستین شورای بود که در نیقیه به فرمان قسطنطین و با حضور همه اسقفهای رم در ژوئن سال ۳۲۵ میلادی تشکیل شد و بدعت آریوس را محکوم شمرد. بدعت آریوس یا آریانیسم بدعتی بود در باب تثلیث که از تعلیمات کشیشی به نام آریوس (حدود ۲۵۶-۳۳۶ م.) ناشی شد و می‌گفت که خدا قبل از خلقت کائنات فرزند خود عیسی را به وجود آورد، ولی عیسی نه با پدر برابر است و نه چون او ابدی است. این عقیده رواج یافت و باعث مناقشاتی شد که وحدت عالم مسیحیت را متزلزل ساخت. قسطنطین امپراتور نخستین شورای نیقیه را برای رسیدگی به این مسأله تشکیل داد. در این شوری، قدیس آتاناسیوس بشدت به عقیده آریوس تاخت و شوری آریوس و آریانیسم را رسماً محکوم کرد. — م.

(۳۰) قدیس آتاناسیوس (۲۹۵-۳۷۳) St. Athanasius: عالم متأله مسیحی، اسقف اسکندریه که مدت ۴۶ سال این سمت را داشت چندین بار بر اثر مخالفت با آریانیسم که بعضی از امپراتوران از جمله قسطنطین طرفدار آن بودند، تبعید شد. (نگاه کنید به پانویس پیشین) وی اسقفی کاردان و نویسنده‌ای باقریحه بود و به تدوین عقاید کاتولیکها کمک کرد. — م.

مانند پروتستانیسم سوکینوسی<sup>۳۱</sup> و پروتستانیسم وحدت‌گرا<sup>۳۲</sup>، مبانی این اعتقاد را، اگرچه بدون عمد و آگاهی، به لرزه درآورد. مسیح در نظر پیروان آریوس پیش از هر چیز و بیش از هر چیز معلم بود، معلم اخلاق و انسانی کامل بود و بدینسان ضامن کمال و تعالی همه مؤمنان بود. ولی آتاناسیوس چنین می‌پنداشت که مسیح نمی‌تواند به ما الوهیت ببخشد مگر اینکه خود از ابتدا خدا باشد. اگر الوهیت او مکتسب بود نمی‌توانست سهمی از آن به ما ببخشد و می‌گفت: «نه اینکه مسیح در آغاز انسان بود و سپس خدا شد؛ بلکه در آغاز خدا بود و سپس انسان شد تا بهتر بتواند به ما الوهیت ببخشد.» چیزی که آتاناسیوس می‌شناخت و ستایش می‌کرد. لوگوس<sup>۳۳</sup> یا کلمه الله که فلاسفه قائلند یا روح کائنات نبود و بدینسان مابین [مبداء] وحی و طبیعت [انسان] فاصله انداخت. مسیح آتاناسیوسی یا نقیه‌ای که مسیح کاتولیک‌هاست، مسیح کیهانی یا حتی مسیح اخلاقی نیست؛ مسیح مذهبی است که بخشنده جاودانگی و الوهیت است. هارناک می‌گوید این مسیح، مسیح نقیه یا کاتولیک، کاملاً جسمانی، یعنی کاملاً عادی و بدیهی است، زیرا معتقدانش سیر و سلوک الوهیت یافتن بشر را در مسیح، پس از معاد دانسته‌اند. ولی مسیح راستین کدام است؟ آیا همان مسیح تاریخی «کتابی» عاقلانه است که رنگ و رمقش را در اساطیر گرفته‌اند و به صورت موجودی منفرد و مهجور درآورده‌اند؟

۳۱) Socinian Protestantism: نحله‌ای در مسیحیت که دوترن از متألهان ایتالیایی، لائلبوس سوتسینی (= سوکینوس) (۱۵۲۵-۱۵۶۲) و فاستون سوتسینی (۱۵۳۹-۱۶۰۴) بنیان نهادند؛ از جمله رئوس اعتقادات این نحله این است که مسیح انسان است، انسانی با موهبت‌های ربانی و بصیرت خارق‌العاده، ولی معبود بحق نیست و با مرگش تعالی و تکامل بیشتری یافته و راه را برای رستخیز که بنیان مسیحیت است باز کرده است. همچنین روح القدس را نیروی الهی می‌شمرند، نه موجودی مستقل، و غالب شعائر را کنایی و عنایت الهی را نیز عام و روح را بالفطره پاک، و اعتبار کتاب مقدس را تابع عقل می‌دانند. این نحله و نهضت از لهستان به هلند، انگلستان و در قرن هجدهم به نیوانگلند رسید و گسترش یافت. — م.

32) Unitarianism

۳۳) Logos، اونامونو در پانویس افزوده است: در این باب همچنین نگاه کنید به تاریخ جزیمت. جلد دوم، کتاب اول، فصل هفتم، بند ۱.

همین هارناک، که پروتستانی خردگراست می‌گوید آریانیسم (= آیین آریوس) و پروتستانیسم وحدت‌گرا بمنزله مرگ مسیحیت بوده‌اند و مسیحیت را تا حد کیهانشناسی<sup>۳۴</sup> و اخلاق تقلیل داده‌اند و فقط از آن پلی ساخته‌اند که فرهیختگان بتوانند به کاتولیسیم، یعنی از عقل به ایمان برسند. در نظر این مرد که در تاریخ اعتقاد جزمی یا جزمیت صاحب‌نظر است، بسیار غریب و غیرعادی می‌نماید که مردی به نام آتاناسیوس که مسیحیت را بصورت دیانتی که متکی به اتحاد زنده خلق با خداست، بر پا نگه داشته است، بر چهره عیسی ناصری یا عیسی تاریخی که نه پولس و نه آتاناسیوس شخصاً نمی‌شناختند و حتی هارناک خودش نیز نمی‌شناسد، پرده‌ای تاریک کشیده باشد. پروتستانها این مسیح تاریخی را با مذاقه و مته به خشخاش گذاردنهای بسیار بررسی کرده‌اند، حال آنکه مسیح کاتولیکها، که مسیح تاریخی واقعی است همچنان قرن‌ها زنده مانده است و ضامن ایمان به بقای روح فرد فرد انسانها و رستگاری آنهاست.

آتاناسیوس از والا‌ترین جسارت ایمان یعنی تأیید چیزهایی که با یکدیگر در تعارض و تناقض‌اند، برخوردار بود؛ هارناک می‌گوید: «تناقض کاملی که در ذات ایمان نهفته است، تناقضهای دیگری به بار می‌آورد که هرچه پیشتر می‌رود بیشتر می‌شود.» آری چنین بوده است و باید هم چنین باشد. و می‌افزاید: «جزمیت، همواره از روشن‌اندیشی و مفاهیم معقول جدا افتاده است و همیشه در بطن نامعقول آشیان دارد.» در واقع بدین ترتیب به زندگی نزدیکتر است، زیرا خود زندگی هم نامعقول و مغایر با روشن‌بینی است. داوری ارزشها نه تنها هرگز عاقلانه نبوده، بلکه ضد عقلانی بوده است.

در نیکه و سپس در واتیکان، برد با ابلهان بود، دقیقتر بگویم با ساده‌دلان، با اسقفهای گستاخ‌گردن‌شوق، یعنی نمایندگان روح اصیل و عامیانه انسانی، روحی که نمی‌خواهد بمیرد و زیر بار هیچ منطقی نمی‌رود و تضمینی هرچه مادی‌تر، برای نیل به این آرزو می‌جوید: در طلب ابدیت تا کجا می‌رویم؟ پرسش بزرگ

همین است. قطعنامه شورای نبقیه به این عبارت ختم می شود: «رستاخیز مردگان و زندگانی در جهان دیگر». در گورستان مهجور مالونا<sup>۳۵</sup>، در زادگاه بیلباو<sup>۳۶</sup>، سنگ گوری هست که بر آن این رباعی را نوشته اند:

هرچند که مرده و پراکنده شویم یا رب به امید تودل آکنده شویم  
داریم امید از کرمست بار دیگر خلعت ز تو یابیم و ز نوزنده شویم  
یا چنانکه اصول دین و تعلیمات دینی می گوید: «با همان جسم و روحی که  
داریم از نوزنده خواهیم شد». این تمنا چنان عمیق است که اصول عقاید  
کاتولیک ارتدکس می گوید شادی رستگاران کامل نخواهد شد مگر زمانی که  
بدنهای خود را بازیابند. فرای پذیر مالون دوچاید<sup>۳۷</sup> پیر و مشرب آوگوستین قدیس  
که اسپانیایی و از قوم باسک<sup>۳۸</sup> است می گوید: «اهل بهشت سوگواری و سوگ  
آنان از این است که تمام وجودشان در بهشت نیست و فقط روحشان در آنجاست  
و اگر چه از شوق لقای خدا تا ابد فارغ از درد و سرمست اند، مع ذلک خشنودیشان  
کامل نیست و زمانی کامل خواهد شد که بدنهایشان را بازیابند.» یکی از شعائر  
اصلی که شالوده دینداری و کاتولیسیم عامیانه است، یعنی آیین عشاء ربانی، با  
عقیده جزمی رستاخیز در مسیح و با مسیح مشابهت دارد. در عشاء ربانی، جسم  
مسیح، که نان و شراب جاودانگی است، به ودیعه نهاده شده است. این آیین، به  
نحواصیلی واقعی است یا به قول آلمانیها dinglich است که بدون تحریف و  
تخطی می توان به «مادی» یا «عینی» ترجمه اش کرد. این شعره یا آیین بنفسه و  
صرف نظر از اجراکننده اش اعتبار و اصالت دارد. و اساساً با در نظر گرفتن  
احتمالات و ابهامات دیگر، معنای حقیقی کلمه (: عشاء ربانی) یعنی خوردن و  
آشامیدن خدای جاودانگی بخش، و تغذیه کردن از او، و پروتستانها بجای آن، آیین

35) Mallona

36) Bilbao

37) Fray Pedro Malón de Chaide (۱۵۳۰-۱۵۸۹) عارف اسپانیایی. -م.

38) Basque

پندارگرایانه «کلام ربانی» را گذاشته‌اند. چندان عجب نیست که سان ترسا<sup>۳۹</sup> می‌گوید یک روز که در صومعه در حال شرکت در اجرای آیین عشاء ربانی، بوده و سرپرستی راهبگان را به عهده داشته، و یک هفته از روز عزیز «سن مارتین»<sup>۴۰</sup> می‌گذشته، پدر روحانی مأمور اجرای آیین، یعنی سان خوان دلاکروث<sup>۴۱</sup>، نان مقدس عشاء ربانی را مابین او و سایر خواهران مقدس بالسویه تقسیم می‌کند، و او با خود می‌اندیشد دلاکروث این کار را نه از جهت کمبود نان بلکه به آن نیت انجام داده است که می‌خواسته است او را بمیراند: «ازپیش، به او گفته بودم که اگر سهم وافر از نان مقدس داشته باشم، بسیار خوشنود خواهم شد. ولی غافل از این نکته نبودم که اندازه و مقدار نان اهمیتی ندارد و پروردگار ما در کوچکترین ذره نان مقدس نیز به تمام و کمال حضور دارد.» می‌بینید که عقل به راهی می‌رود و احساس به راه دیگر. و تا آنجا که پای این احساس در میان است، چه فرق می‌کند که از تأمل و تعقل در راز این آیین، مشکلات بسیار پدید آید؟ جسم لاهوتی چیست؟ آیا بدن انسان، اگر هم بدن مسیح باشد، ربانی و لاهوتی است؟ جسم جاودانه و جاودانگی بخش کدام است؟ جوهری که جدا از اعراض باشد چگونه چیزی است؟ امروزه مفهومی که ما از جوهر و جسم در ذهن داریم خیلی روشن و شسته و رفته است. ولی برای بعضی از آباء کلیسا مسأله غیر مادی بودن خدا، به آن اندازه که برای ما روشن است، روشن نبوده است و همین آیین عشاء ربانی یکی از والاترین شعائر جاودانگی بخش است و به همین جهت شالوده تعصب دینی عامه کاتولیکهاست؛ و می‌توان گفت ویژه‌ترین شعائر مذهبی به

۳۹) قدیسه ترسای آویلای (۱۵۱۵-۱۵۸۲) Saint Teresa of Avila: راهبه کرملی و از بنیانگذاران نحلّه کرملی اسپانیایی، یکی از بزرگترین قدیسان، صومعه‌های بسیاری بر پا کرد، دوست خوان دلاکروث بود و در نهضت اصلاح طلبی کاتولیسیم سهم مؤثر داشت آثارش از ساده‌ترین و عمیقترین متون عرفانی مسیحی محسوب می‌شود. — م.

۴۰) St. Martin: روز عزیزش یازدهم نوامبرست. — م.

۴۱) خوان دلاکروث (۱۵۴۲-۱۵۹۱) Juan de la Cruz (= Saint John of the Cross): عارف اسپانیایی و مؤسس آیین یسوعی که شعرها و رسالات عرفانی اش بر کاتولیسیم جدید تأثیر داشته است. — م.

معنای اخص کلمه است. زیرا آنچه در مذهب کاتولیک اهمیت دارد بقای روح و جاودانگی است، نه استقرار عدالت به معنای پروتستانی آن. استقرار عدل الهی تا حدودی مسأله‌ای اخلاقی است. به مدد کانت بود — و گرچه پروتستانهای ارتدکس از او دلخوشی نداشته باشند — که مذهب پروتستان واپسین توجیه خود را به دست آورد؛ یعنی معتقد شد که دین مبتنی بر اخلاق است، نه اخلاق مبتنی بر دین چنانکه کاتولیکها می‌گویند.

مشغله ذهنی گناه هرگز مایه عذاب خاطر کاتولیکها نبوده است. یا بهرحال بظاهر چندان عذاب آور ننموده است. آیین اعتراف در این مورد دخیل بوده است. همچنین در میان کاتولیکها، زمینه مفهوم گناه چنانکه در یهودیت اولیه و عهد شرک و جاهلیت مطرح بوده یعنی به صورت چیزی مادی و پلید و کفرآور که فقط با تعمید و آمرزش الهی می‌توان لوثش را از خود دور کرد، وجود نداشته است، همه فرزندان آدم، با گناهی که آدم کرد عیناً و علناً شریک بودند، و گناه آدم درست مانند یک مرض مسری به اعقابش منتقل شد. زنان که تعلیم و تربیت کاتولیک داشت، حق داشت که ایراد آمیل<sup>۴۲</sup> پروتستان را بر کتاب خود — زندگانی مسیح —

(۴۲) اعتراض آمیل Amiel که در روزانه نویسی تحت عنوان *Amiel's Journal* به ترجمه خانم هامفری Mrs. Humphry چاپ شده (نیویورک، ۱۹۲۸) ص ۲۵۲ چنین است: «کتاب زندگانی مسیح زنان را از روی چاپ شانزدهم دوباره خواندم. مهمترین نکته که در تحلیل زنان از مسیحیت جلب نظر را کرد این بود که گناه بالمره نقشی در آن ندارد. حال آنکه قبول عامی که اناجیل در طی اعصار و قرون پیدا کرد از این رهگذر بود که خلائق را از گناه رهایی می‌داد، یعنی به آنان نوید رستگاری می‌داد. مؤلف (زنان) می‌بایست جداً در مقام توجیه و تبیین مسیحیت برمی‌آمد، و این نکته اساسی و هسته مرکزی را به ظفره برگذار نمی‌کرد. زنان هنوز از سفسطه بازیهای کشیش مآبانه‌اش دست برنداشته است.» زنان در دو مقاله به عنوان «هنری فردریک آمیل» که در اکتبر سال ۱۸۸۴ منتشر کرد پاسخ شدیداللحنی به آمیل داد و گفت با هزاران وظیفه و مشغله خطیری که بشر در جهان امروز دارد، آمیل بیهوده جانش را می‌فرساید و زندگی را دست کم می‌گیرد و در مقاله دومش چنین نوشت: «دیگر نیاید از گناه، کفاره و فدیبه سخن گفت... باید از مهربانی و مودت و سخاوت و خوش خلقی و وارستگی حرف زد. رفته‌رفته با ناپدید شدن امید به زندگانی پس از مرگ، باید به انسانهای فانی هشدار دهیم که زندگانی را قابل زیستن بدانند وگرنه همه طاعنی خواهند شد... بدبینی و هیچ‌انگاری، محصول کسالتباری زندگی است که بر اثر نقص سازمانهای نابسامان اجتماعی به این صورت درآمده است.» — ک.



در باب اینکه چرا اهمیت کافی به مسأله گناه نداده است، بی پایه بخواند. مذهب پروتستان، چنانکه گفتیم مستغرق در اندیشه عدالت است، و این اندیشه علی رغم ظاهر مذهبی اش، بیش از هر چیز فحوای اخلاقی دارد، و مسأله معاد را بکلی خنثی و تقریباً ملغی می‌کند و نمادهایی را که در شورای نیتیه مطرح بود نادیده می‌گیرد و در باب اعتقادات و اعترافات، موضوع مشخصی ندارد و به دامن فردگرایی ناب دینی و دینداری کمابیش زیبایی شناختی، اخلاقی و یا فرهنگی پناه می‌برد. آنچه «کاروبار آن جهانی» می‌نامیم رفته رفته جای خود را به «کاروبار این جهانی» داده است و این علی رغم نظر کانت است که می‌خواست کاروبار آن جهانی را با منتفی کردن آن، مطرح کند. خشونت و زمختی مذهب لوتر، در پرداختن به مشغله‌های دنیوی و ایمان منفعلانه به خداست، و این مذهب، در عصر روشنگری در حال افول بود، و نفخه‌ای از پارسایی و پرهیزگاری و روح کاتولیسزم در آن دمیده شد، که مختصری رمق گرفت. همینجاست که به صدق و صحت نکاتی که اولیوریا مارتینز<sup>۴۳</sup> در کتاب معتبرش تاریخ تمدن ایریایی<sup>۴۴</sup> بیان کرده است پی می‌بریم: «مذهب کاتولیک، قهرمان می‌پرورد و مذهب پروتستان جوامعی پراحساس، شاد، مرفه، آزاد پدید می‌آورد. — و شرطش این است که نهادهای اجتماعی چنین جوامعی بسامان باشد — ولی نمی‌تواند منشأ کارهای خطبر باشد. چرا که از ابتدا، شراره شهامت و از خودگذشتگی نجیبانه را در دل پیروانش خاموش کرده است.»<sup>۴۵</sup>

یکایک مکاتب جزم‌اندیشی را که از تجزیه و تفرقه پروتستانی منتج شده، فی المثل کافتان<sup>۴۶</sup>، پیرو ریچل<sup>۴۷</sup>، را بررسی کنید و ببینید کاروبار آن جهانی و

۴۳-۴۴-۴۵) خواکیم پدرو اولیوریا مارتینز (Hoaquim Pedro Oliveria Martins) (۱۸۹۴-۱۸۴۵) مورخ برجسته پرتغالی که تألیفات بسیاری دارد و کتاب تاریخ تمدن ایریایی او از جمله کتابهای سوگلی اونامونوست. این کتاب توسط اوبری بل Aubrey Bell ترجمه شده است (آکسفورد، ۱۹۳۰) قسمت مزبور از ص ۲۰۰ ترجمه انگلیسی نقل شده است. — ک.

۴۶) یولیوس کافتان (Julius Kaftan) (۱۹۲۶-۱۸۴۸): متأله آلمانی. نماینده مکتب الهیات «لیبرال» ریچل. — م.

۴۷) آبریخت ریچل (Albrecht Ritschl): متأله پروتستان آلمانی. — م.

معاد چقدر کاسد است. آبرخت ریچل مرشد کافتان چنین می‌گوید: «مسأله وجود عدالت و آموزش فقط در صورتی حل می‌شود که زندگانی ابدی را هدف و غایت آفرینش الهی بشماریم. ولی اگر صرف بودن در زندگانی بعدی، ایده‌آل حیات ابدی باشد، محتوای چنین حیاتی، فراتر از حد تجربه‌های امروزین ماست و نمی‌تواند مبنای دانش و آگاهی علمی باشد. امید و تعلق خاطر ما به تحقق این آرزو، هر قدر هم که با ایقان و ایمان ذهنی همراه باشد، موجه و معقول نیست و هرگز دلالت بر کمال آن چیزی که در آن امید بسته ایم نخواهد کرد. صراحت و جامعیت اندیشه، شرط لازم برای درک هر چیزیست، یعنی درک پیوستگی‌هایی که بالضرورة بین عناصر مختلف یک چیز وجود دارد و یا بین یک چیز و مقدمات و مفروضات آن موجود است. یکی از اعتقادات اساسی مذهب پروتستان که قائل است صرف داشتن ایمان مستلزم نیل به حیات ابدی است، از نظرگاه الهیات مردود است چرا که نمی‌توان مطمئن بود و مدلل داشت که این لازمه عدل الهی است.»

ملانکتون<sup>۴۸</sup> در نخستین طبع کتابش *Loci Communes* که به سال ۱۵۲۱ منتشر شد و نخستین کتاب جامع از الهیات لوتری است، اثری از عقاید و اندیشه‌های سنتی راجع به مسیح‌شناسی و اقاویم ثلاثه که مبانی جزمی معادند، باقی نگذاشته است. و دکتر هرمان<sup>۴۹</sup> استاد الهیات در ماربورگ<sup>۵۰</sup>، مؤلف کتاب *معامله مسیحیان با خدا*<sup>۵۱</sup> که نخستین فصل آن به ناسازگاری عرفان با دیانت مسیح پرداخته است، و به گفته هارناک آئینه تمام‌نمای آیین لوتر است در جای دیگر<sup>۵۲</sup> ضمن اشاره به تأملات مسیح‌شناسی یا آتاناسوسی می‌گوید: «رسیدن به معرفت وافی در باب خدا یا مسیح، که شالوده ایمان بر آن است، چیز دیگری

(۴۸) ملانکتون Melanchthon [یعنی خاک سیاه] لقب فیلیپ شوابتسرت (۱۴۹۷-۱۵۶۰) Philipp Schwarzert : عالم و مصلح مذهبی پروتستان است. - م.

49) Dr. Hermann

50) Marburg

51) *Der Verkehr des Christen mit Gott*52) *Systematische Christliche Religion*

است. هیچ چیز نباید در آیین مسیح راه پیدا کند که نتواند انسان را در شناختن گناهش و استحقاق عنایت الهی و ایفای عبادت صادقانه به درگاه او، یاری دهد. تا آن زمان — یعنی تا زمان لوتر — کلیسا عقاید بسیاری را به عنوان عقاید مقدسه<sup>۵۳</sup> پذیرفته بود که به بشر طمأنینه قلب و آرامش وجدان نمی داد. من بشخصه نمی توانم طمأنینه قلب و آرامش وجدان را بدون اطمینان از بقای پس از مرگ تصور کنم. هرمان سخن خود را چنین ادامه می دهد: «آرزوی رستگاری روح سرانجام انسان را به معرفت و درک این اعتقاد [اعتقاد به رستگاری] رهنمون خواهد شد.» این متاله برجسته لوتری در کتاب *معامله مسیحیان با خدا مدام در باب ایمان و اطمینان به خدا، آرامش وجدان، و اطمینان به رستگاری* — نه دقیقاً به معنای قطعیت حیات ابد، بلکه اطمینان از آموزش گناهان — بحث می کند.

در یکی از کتابهای ارنست تروئلچ<sup>۵۴</sup> متاله پروتستان نکته ای خواننده ام که می گوید مذهب پروتستان از نظرگاه معنوی بزرگترین اوجش را در موسیقی یافته است، در هنری که باخ غنی ترین بیان هنری اش را ارائه کرده است. یعنی که مذهب پروتستان آخرالامر به این موسیقی دلخوشکنک<sup>۵۵</sup> رسیده است. از سوی

### 53) Doctrina Sacra

۵۴) ارنست تروئلچ (۱۸۶۵-۱۹۲۳) Ernst Troeltsch : مورخ نام آور کلیسا، که مسیحیت را در محیط و موقعیتهای تاریخی بررسی می کرد نه خارج از تاریخ. اونا مونو به این قسمت از نوشته او اشاره دارد: «نیایش مذهبی، سرانجام درخشان ترین اوج و اعتلاش را در موسیقی مقدس یافت. که به همت همسرایان مدارس و رهبران و سرآمدن لوتری همسرای این هنر را بصورت یکی از عناصر کلیسا درآوردند. والاترین و در واقع یگانه کمال هنری در طی این دوره از تاریخ کلیسا و در زمینه موسیقی به دست آمد. مذهب لوتر اصیل ترین بیانش را در وجود باخ پیدا کرد.» — ک.

۵۵) در اصل اسپانیایی این کلمه *musica celestial* است که دارای ابهام است. یک معنی آن «موسیقی آسمانی» است و معنای دیگرش «چرت و پرت» و مزخرفاتی که ارزش شنیدن ندارد. این ابهام در ترجمه انگلیسی و فارسی از دست رفته است. در باب این حکم اونا مونو که موسیقی باخ «آسمانی» یا دلخوشکنک یا بی معنی است، والتر استارکی W. Starkie در مقدمه ای که بر خداوند گارما دن کیوت اثر اونا مونو نوشته است می گوید: «در مادرید به این نکته پی بردم که اونا مونو «ناموسیقی» است یعنی شم موسیقی ندارد و نوای خوش را «موسیقی آسمانی» که در اسپانیایی به معنای چرت و پرت است می داند. — ک، م.

دیگر می توان گفت اوج بیان هنری مذهب کاتولیک، یا لاقلاً کاتولیک اسپانیا، در هنری است که مادی ترین، ملموس ترین و ماندگارترین هنرهاست: مجسمه سازی و نقاشی — موسیقی که می دانید بنیادش بر باد است! — یعنی در مسیح اثر ولاسکوئز<sup>۵۶</sup>، مسیحی که همواره در حال مُردن است و مرگش از آن روبه پایان نمی رسد که شاید بتواند به ما زندگی ببخشد. و مذهب کاتولیک هنوز اخلاق را وانهاده است. هرگز، هیچ مذهب جدیدی به هیچ وجه نمی تواند اخلاق را نادیده بگیرد. ولی مذهب ما — اگرچه ارباب شرع به این حرف معترض اند — اساساً و عمدتاً تلفیقی است از معادشناسی و اخلاق؛ یعنی معادشناسی در خدمت اخلاق گمارده شده است. به همین جهت است که بیرحمانگی عذاب جاودانه جهنم در جنب اعتقاد پولسی به رحمت عام<sup>۵۷</sup> یا بازگشت همه چیز به خدا این همه ناهماهنگ به نظر می آید. کلماتی را که در الهیات آلمانی<sup>۵۸</sup>، طریقت نامه عرفانی که مطلوب لوتر بود، از زبان خدا بیان شده در نظر بگیریم: «اگر بخواهم جرایم اعمال شما را جزا دهم، باید به خیر جزا دهم. زیرا که من خود، خیرم و جز این ندارم.» و مسیح می گوید: «ای پدر، بر آنان ببخشای، که خود نمی دانند چه می کنند.» و کسی نیست که بدانند چه می کند. ولی برای خیر و صلاح اجتماع لازم بوده است که مذهب را به صورت دستگاهی رعب انگیز درآورند، و پیدایش اندیشه جهنم از اینجاست. مسیحیت شرقی یا یونانی بیش از هر چیز متکی بر معادشناسی است، مذهب پروتستان عمدتاً اخلاقی، و مذهب کاتولیک تلفیقی از

(۵۶) دیگو رودریگس داسیلواری ولانکیث (یا ولاسکوئز) (۱۵۹۹ - ۱۶۶۰) Diego Rodriguez de Silva y Velazquez: نقاش شهیر اسپانیایی. نقاشیهای تاریخی و مذهبی و اساطیری فراوان دارد. محنت مسیح و تصلیب او مایه بسیاری از تابلوهای اوست. — م.

57) Apocatastasis

(۵۸) *Theologia Germanica* یا *Theologia Deutsch*: کتابی است در شرح سیر و سلوک عرفانی که به زبان ساده، در حدود سال ۱۳۵۰ میلادی، احتمالاً در فرانکفورت نوشته شده و نویسنده اش ناشناخته است. لوتر شدیداً به این کتاب تعلق خاطر داشت و در سال ۱۵۱۸ قسمتی از آن را به طبع رساند. قسمتی که نقل شد از متن زیر است:

*Theologia Germanica*, ed. Thomas S. Kepler (Cleveland; New York, 1952) P. 119

این دواست ولی سهم معادشناختی اش بیشترست. اصیل ترین اخلاقیات کاتولیک، یعنی ریاضت گرایی دیرنیشینی، اخلاق معادشناختی است که بیشتر در جهت رستگاری فردی نفس انسانی است تا صلاح و دوام جامعه. آیا در تقدیس عفت و عزوبت این نکته مبهم پنهان نیست که می اندیشیم مبادا بقایافتن در دیگران، مانع بقای فردی ما گردد؟ اخلاق مرتاضانه، اخلاق منفی است. و دقیقتر بگویم، آنچه برای انسان مهم است نمردن است، چه گناه کرده باشد چه نکرده باشد. این غزل معروف را باید به معنی حقیقی اش بگیریم. اگر چه تغزلی یا حتی آمیخته به صنایع بدیعی است:

خدایا عشق تو شد سرنوشتم      وگرنه نیست سودای بهشتم<sup>۵۹</sup>

و همچنین تا پایان غزل.

گناه واقعی — شاید گناهی که بر ضد روح القدس ارتکاب می یابد و غفران ناپذیر است — گناه بدعت و ارتداد است یعنی تکیه بر رأی خویش داشتن. در اسپانیا، تا این اواخر، این قول قبول عام داشت که آزاداندیش بودن، یعنی اهل رفض و بدعت بودن، بترست از قاتل، دزد، یا زنا کار بودن. نابخشودنی ترین گناه، اطاعت نکردن از کلیسا است که معصومیت و خطاناپذیری اش ما را از اتکا به رأی خویش در امان می دارد.

و چرا اینهمه درباره معصومیت یک فرد، یعنی پاپ، غوغا به راه می اندازیم؟ چه فرق می کند که یک کتاب — کتاب مقدس — خطاناپذیر باشد، یا جمعی از انسانها — کلیسا — یا یک فرد تنها؟ آیا در مشکل عقلانی مسأله تغییری می دهد؟ و از آنجا که خطاناپذیری یک کتاب یا یک جمع، معقول تر از خطاناپذیری و

۵۹) این غزل به مطلع:

No me mueve, mi Dios, Para quererte  
el cielo que me tienes Prometido

به شاعران بسیاری از جمله سان ایگناتیوس لویلائی و سان ترسا نسبت داده شده است ولی اکنون مسلم شده است که سروده میگل دیگوارا Miguel de Guevara (در حدود ۱۵۸۵-۱۶۴۶) شاعر درویش مسلک مکزیکی است. — ک.

معصومیت یک فرد نیست، لذا با وجودی که عقل ابا دارد باید پذیرفت هر گوهر حیاتی و زنده، خود را تأیید می‌کند، و در طی تأیید خویش، از عقلانیت که دشمنش است نیز سود می‌جوید تا مجموعه‌ای از عقاید جزمی بسازد و بدینسان می‌بینیم که کلیسا به خردگرایی، به پروتستانسیم و تجددطلبی می‌تازد. کلیسا از حیات و از حیات خویش دفاع می‌کند. کلیسا با گالیله مخالفت کرد و حق داشت؛ چرا که کشف گالیله در همان قدم اول و پیش از آنکه جزو مجموعه معارف بشری شود تیشه بر ریشه این عقیده انسان‌انگاران<sup>۶۰</sup> می‌زند که جهان برای بشر آفریده شده است. با داروینسیم هم مخالفت کرد و حق داشت، زیرا داروینسیم این عقیده را از پایه سست می‌کرد که انسان اشرف مخلوقات و موجودی استثنایی است و برای جاودانگی آفریده شده است. و بالاخره پیوس نهم<sup>۶۱</sup>، نخستین پاپی که لقب معصوم گرفت، اعلام کرد که با تمدن به اصطلاح جدید سر آشتی ندارد و حق با او بود.

لوازری<sup>۶۲</sup> کشیش اسبق کاتولیک می‌گوید: «من صریحاً معتقدم که کلیسا و الهیات، نظر خوشی به نهضت‌های علمی نداشته‌اند. و در مواقع بحرانی تا آنجا که در قدرت داشته‌اند، سد راه آن شده‌اند. گذشته از این، تعلیمات کاتولیک در حاشیه یا متن این نهضت جایی ندارد. الهیات در گذشته و حال چنان هیأتی به خود گرفته است که گویی علوم طبیعی و اجتماعی، و فلسفه‌ای از این دورا با شناخت علمی به دست آورده است. باید دانست که قلمرو الهیات و علم اگرچه اصولاً، و حتی طبق تعریف شورای واتیکان، از یکدیگر مشخص و ممتازست، در عمل نباید دور و جدا باشد. همه این فرض را مسلم گرفته‌اند که الهیات نباید چیزی از علوم طبیعی و اجتماعی و انسانی جدید فراگیرد و بنفسه دارای چنان

60) anthropomorphic

61) Pius IX

۶۲) آلفرد فرمن لوازری (۱۸۵۷-۱۹۴۰) Alfred Firmin Loisy: کشیش کاتولیک شرق‌شناس و مفسر فرانسوی. با انتشار دو کتاب *L'Evangile et L'Eglise* (۱۹۰۲) و *Autour d'un Petit Livre* (۱۹۰۳) که به طرفداری از نهضت تجددطلبی کاتولیک نوشته بود از کلیسا طرد و تکفیر و در کلژ دو فرانس به تدریس پرداخت. - ک.

قدرت و حقی است که می‌تواند نظارت تامه به کلیه فعالیت‌های ذهن بشر داشته باشد.»

جز این نمی‌تواند باشد. و رفتار کلیسا در ستیزه‌ای که با نوآئینی کاتولیک داشته — و لوآزی از طرفداران فعال و فرهیخته آن بوده — از همین قرار بوده است. مجادله‌ای که اخیراً علیه نوآئینی کانتی و ایمان گرایانه<sup>۶۳</sup> کاتولیک در گرفته، همان تنازع بقاست. آیا به صلاح زندگی است — زندگی که در جست و جوی اطمینان یافتن از بقای خویش است — که تاب و تحمل کشیش کاتولیکی به نام لوآزی را داشته باشد که می‌گوید رستخیز مسیح حقیقت تاریخی نیست و تنها با شهادت تاریخ مدلل نمی‌شود و نشده است؟ باید توجیه و تعلیلی را که ا. لوروا<sup>۶۴</sup> در اثر معتبرش موسوم به اندیشه جزمی و انتقاد<sup>۶۵</sup>، از اساسی‌ترین اندیشه جزمی مسیحیت — رستخیز عیسی — به دست می‌دهد بخوانید تا بدانید آیا جایی برای امیدواری باقی مانده است یا نه؟ آیا نوآئیان (= مدرنیست‌های کاتولیک) نمی‌دانند که مسئله دوباره زنده شدن عیسی، صرفاً ناظر به زندگی جسمانی او نیست، بلکه شاید ناظر به زندگانی است که مسیح در وجدان جمعی مسیحیان یافته است و ضامن رستخیز جسمانی و روحانی فرد فرد ماست؟ این دفاع روانی، نیاز ما را به معجزه اخلاقی نشان می‌دهد و مانند یهودیان در پی دیدن نشانه‌ای هستیم که با تمام قوای روحی و حواس جسمانی مان در آن بیاویزیم. ولی دریغاً! جز باد به دست نداریم. عقل پر خاش می‌کند، و ایمان که بی‌تأیید عقل، خود را در امان نمی‌یابد، ناگزیر است با عقل مدارا کند. و از اینجا تعارضات دردناک در دل بشر

### 63) Fideist

۶۴ و ۶۵) ادوار لوروا (۱۸۷۰-۱۹۵۴) Edouard Le Roy: فیلسوف فرانسوی صاحب کتاب اعتقاد و انتقاد *Dogme et Critique* که در سال ۱۹۰۶ در پاریس چاپ شد. او نامونه فصل پنجم این کتاب اشاره می‌کند. این فصل درباره رستخیز مسیح است که لوروا معتقد است پدیده واقعی و مادی به معنای عادی کلمه نبوده است. می‌گوید رستخیز که معنوی و ترانساندانتال است، نمی‌تواند با شرایط جسمانی و زیست‌شناختی تناسب داشته باشد، و حقیقتش از نوعی دیگر است یعنی ذاتاً روحانی و روانی است. تأثیر ماندگار مسیح و زنده ماندن او در کلیسا و عشاء ربانی خود دلیل بر حقیقت رستخیز اوست. — ک.

پیدا می شود و سینه از فراق شرحه شرحه، می گردد. ما به آرامش خاطر، به یقین، به نشانه ای یقین آور احتیاج داریم تا مطمئنیم دل پیدا کنیم تا بتوانیم به تسلیم و رضای عقلی دست یابیم و اگرچه به گفته سنت آگوستین<sup>۶۶</sup> ایمان مقدم و سابق بر عقل است، ولی همین مجتهد و اسقف دانا در پی آن بود که به دستگیری ایمان، به درک و بینش برسد و ایمان بورزد تا دانش بیابد. این نکته، چقدر با بیان متعالی ترتولیان<sup>۶۷</sup> فرق دارد: «او را به خاک سپردند و دوباره از خاک سر بر آورد؛ این واقعہ حقیقت دارد، زیرا امکان ناپذیر است!» یا سخن دیگرش: «باور دارم زیرا باور نکردنی است.» — که مایه رسوایی خردگرایان است، چقدر از گفته پاسکال «برای ایمان داشتن باید احمق شد.» دور است و همچنین از گفته دونوسوکورتس<sup>۶۸</sup> خودمان: «عقل انسان، محال<sup>۶۹</sup> را خوش دارد.» که باید از ژوزف دومستر<sup>۷۰</sup> آموخته باشد.

و نخستین سنگ بنا با توسل به اعتبار سنت و وحی الهی گذاشته شد و اجماع، اصل اصیلی شد. به قول ترتولیان: «یک مورد نادر، کالمعدوم است ولی چون شیوع و شمول یابد، دیگر بدعت نیست، که سنت است.» و لمنه<sup>۷۱</sup> قرنهای بعد، بر

۶۶ قدیس آگوستین (یا آگوستینوس) (۳۵۴-۴۳۰ م). St. Augustine: مجتهد بزرگ کلیسا که ابتدا به مذهب مانوی گروید و سپس تحت تأثیر تعالیم قدیس آمبروسیوس دوباره به دین مسیح درآمد. اسقف شهر هیپو بود. در تقریر تعالیم مسیحیت یدی طولی داشت. متألهان مسیحی اعم از کاتولیک و پروتستان او را استاد الهیات دانسته از آثارش استفاده فراوان برده اند. معروفترین آثارش اعترافات و مدینه الهی است. — م.

۶۷ ترتولیان یا ترتولیانوس (حدود ۱۵۰-۲۳۰ م) Tertullian: متاله رومی، متولد کارتاژ، از بزرگترین نوابع مسیحیت، وموجد الهیات مسیحی لاتینی. کتب بسیاری در الهیات نوشته است. — م.

۶۸ خوان دونوسوکورتس (۱۸۰۹-۱۸۵۳) Juan Donoso Cortés: خطیب، نویسنده و سیاستمدار اسپانیایی. — م.

69) absurd

۷۰ کنت ژوزف ماری دومستر (۱۷۵۳-۱۸۲۱) Joseph Marie de Maistre: فیلسوف، سیاستمدار و ادیب فرانسوی، در زمان انقلاب به سوئیس مهاجرت کرد. مدتی سفیر فرانسه در سن پترزبورگ بود و تا پایان عمر با انقلاب فرانسه و ثمرات آن مخالفت ورزید. — م.

۷۱ فلیسیته روبر دولمنه (۱۷۷۲-۱۸۵۴) Félicite Robert de Lamennais: فیلسوف فرانسوی. از مردان کلیسا و از مدافعان اقتدار پاپها، که رفته رفته نسبت به بعضی از معتقدات ضروری مسیحیت از جمله



این گفته چنین افزود: «یقین، که اصل حیات و عقل است... بنظر من اگر بتوان گفت، فرآوردی اجتماعی است.» ولی در این مورد، همچنین بسا موارد دیگر، والاترین قاعده را، آن کاتولیک بزرگ — کنت ژوزف دومستر — که مذهبش زنده‌ترین و عامه‌پسندترین مذهب بود، به دست می‌دهد: «هرگز نمی‌توان حتی یک عقیده پیدا کرد که فایده‌عام داشته باشد ولی حقیقت نداشته باشد.» این اصیل‌ترین معیار کاتولیک است؛ یعنی استنتاج حقیقت از اصلی که خیر و صلاحش مسلم است.<sup>۷۲</sup> و کدام خیر و صلاحی والاتر از بیمرگی روح است؟ لاکتانتیوس می‌گوید: «از آنجا که هیچ چیز مسلم و هیچ کس بر حق نیست، یا باید به همه اعتقاد داشته باشیم یا به هیچکس.» ولی آن عارف و زاهد بزرگ، هاینریش زویزه<sup>۷۳</sup>ی دومینیکی از «خرد جاویدان» به التماس می‌پرسد آیا او «عشق» است. و سپس چون پاسخ می‌آید: «جمیع خلق می‌گویند که من هستم.»<sup>۷۴</sup> زویزه می‌گوید: «هیئات! پروردگارا، این دردی از دل شوریده دوا نمی‌کند.» ایمان نه به قبول عام، نه با تأیید سنت، نه با ارج و اعتبار یافتن، با هیچیک احساس امنیت و آرامش نمی‌کند. ایمان در پی تأیید یافتن از دشمن خویش است، از عقل.

و بدینسان الهیات مدرسی به هیأت خاتونی درآمد و فلسفه مدرسی خدمتکارش شد. سپس این خدمتکار بر خاتون خود شورید و زبان‌درازی آغاز کرد. فلسفه

عشاء رنسانی بی اعتقاد شد. کتاب گفتاری در باب مسامحه در مسائل دینی *Essai sur L'Indifférence en Matière de Religion* او در رد افکار خردگرایانه است که به دنبال شک‌گرایی ولتر و روسو پدید آمد. لمنه در این کتاب می‌گوید هرگونه عقیده مخصوصاً عقاید مذهبی بر جامعه تأثیر می‌گذارد و لذا جایی برای مسامحه و بی‌اعتنایی باقی نیست. وی مدافع عقاید جمعی جامعه، در قبال استدلال و تعقل فردی بود. — ک.

(۷۲) در اینجا تأثیر مصلحت‌گرایی ویلیام جیمز بر اوانامونو مشهودست. — ک.

(۷۳) هاینریش زویزه H. Seuse یا زوزو Suso (۱۳۰۰-؟-۱۳۶۶ م): عارف بزرگ آلمانی از مریدان اکهارت Echhart. — م.

(۷۴) ایهام گونه‌ای در این عبارت دیده می‌شود، یعنی هم عشق هستم یا صرفاً هستم، یعنی خلق به وجود من ایمان دارند. — م.

مدرسی، بصورت کلیسای جامعی عظیم و رفیع بنا شد، و انواع رموز معماری و فنون مهندسی در آن به کار رفت که نکته آموز آیندگان شود. ولی این بنای عظیم از خشت خام ساخته شده بود. همین بود که رفته رفته وانشت و جای خود را به الهیات داد که در حقیقت چیزی جز مسیحیتی بی امید و آینده نیست. حتی تلاش کردند که حتی المقدور عقاید جزم را بر مبنای عقلانی استوار کنند و چنین نمایانند که این عقاید اگرچه فوق عقلانی اند ولی ضد عقلانی نیستند و کوشیدند این تعبیر را با شالوده فلسفی ارسطویی – نوافلاطونی قرن سیزدهم استحکام ببخشند. و مالا تومیس<sup>۷۵</sup> به دست آمد که پاپ لئوی سیزدهم طرفدار و مبلغ آن بود. اکنون تحمیل یا تقویت عقیده جزمی مطرح نیست. چیزی که مهم است تعبیر فلسفی قرون وسطایی و تومیستی آن است. فقط کافی نیست که معتقد باشیم با خوردن نان مقدس، با جسم و خون پروردگارمان عیسی مسیح اتحاد می یابیم، بلکه لازم است همه مراحل جسمانیت یافتن و جدا شدن جوهر را از اعراض طی کنیم و بدینسان، از مفهوم عقلانی و جدید جسمانیت تبری بجویم.

برای این کار، ایمان ساده درونی بسنده است – ایمان هیزم شکنان. ایمان کسانی که مانند سان تیرسا (زندگی، فصل ۲۵، بند ۲) نمی خواهند اسیر الهیات شوند. چنانکه در تعلیمات دینی و ادارمان می کردند بخوانیم و از بر کنیم: «دلیلش را از من مپرس من نادانم؛ کلیسای مادر مقدس مجتهدانی دارد که می دانند چگونه جوابت را بدهند.» از جمله برای این قبیل پاسخگوییها بود که پرورش کشیش لازم شد تا رفته رفته تعلیمات کلیسا به قول بروکس<sup>۷۶</sup> (که در مورد

۷۵) فلسفه قدیس توماس آکویناس (۱۲۲۵-۱۲۷۴ م) St. Thomas Aquinas: معروف به حکیم آسمانی، فیلسوف ایتالیایی، بزرگترین شخصیت فلسفه مدرسی، یکی از بزرگترین قدیسان کاتولیکها، واضع دستگاه فلسفی که پاپ لئوی سیزدهم فلسفه رسمی مذهب کاتولیک اعلام کرد. – م.

۷۶) فیلیپس بروکس (۱۸۳۵-۱۸۹۳) Phillips Brooks: اسقف، خطیب و نویسنده امریکایی. قول مزبور از این کتاب نقل شده:

“The sufficient Grace of God” in *Sermons Preached in English Churches* (New York, 1883) P. 127.

الهیات می‌گفت) بصورت «گنجینهٔ نهان درآید، نه رودخانهٔ روان». هارناک<sup>۷۷</sup> می‌گوید: «قطعنامهٔ شورای نیقیه، پیروزی ارباب کلیسا بر ایمان مسیحیان بود. اصل اعتقاد به لوگوس، رفته رفته برای آنان که اهل الهیات نیستند نامفهوم شده است. پذیرفته شدن فتوانامهٔ نیقیه — کاپادوکیه، بمنزله اصول عقاید کلیسا، رشته را از دست قاطبهٔ کاتولیکها به در برده است. آن چنانکه درک و دریافت عمیق ایمان مسیحی، ناممکن شده است، یعنی نمی‌تواند آنچه را که به نام ایمان در اصول عقاید کلیسا مندرج است، دلیل راه خود بگیرند. و بیش از پیش، این اندیشه در اذهان مردم دویده که مسیحیت مشتی عقاید وحی شده ولی درنیافتنی است.» و در واقع هم چنین چیزی است.

چرا کار به اینجا کشیده است؟ زیرا ایمان — و یعنی زندگی — طمأنینه خود را از دست داده است. نه سنت گرایبی<sup>۷۸</sup> نه اثبات گرایی الهی<sup>۷۹</sup> دانزاسکاتس<sup>۸۰</sup> به کارش نمی‌آید. اکنون ایمان در پی عقلانی ساختن خویش است. و می‌خواهد شالودهٔ خود را نه بر ضدیت عقل بلکه بر مبنای عقل و اگر بتوان گفت در قلمرو عقل بریزد. نظرگاه نام گرایانه<sup>۸۱</sup> یا اثبات گرایانه یا اراده گرایانه<sup>۸۲</sup> اسکاتس — که معتقدست شریعت<sup>۸۳</sup> و حقیقت، آن قدر که به اراده و مشیت مرموز الهی بستگی دارد به ذات او بستگی ندارد — با تأکیدی که بر ناعقلانی بودن والای مذهب دارد، پایگاه مذهب را در دل مؤمنان اهل تمیز، و نه فقط در دل هیزم شکنان، سست می‌کند. پیروزی فرد گرایی الهیات تومیستی همین جاست. ایمان داشتن به

77) Adolf Harnak. *History of Dogma*. Tr. by Neil Buchanan (New York, 1958), vol. 4. P. 106

78) Traditionalism

79) Theological Positivism

۸۰) جان دانز اسکاتس (یا اسکوتس، متوفای ۱۳۰۸) : فیلسوف مدرسی، از مردم انگلستان یا ایرلند. از فرانسویان بود و در آکسفورد، پاریس و کولونی تدریس کرد. وی مؤسس نحلهٔ اسکوتیسم در مقابل نحلهٔ تومیسم است. پیروان اسکوتیسم معتقد بودند که فلسفه خادم دیانت نیست بلکه دیانت باید تابع تعقل باشد. بسیاری از مسائل الهیات به برهان در نمی‌آید، و در آنها جز توسل به ایمان چاره نیست... پیروان اسکوتیسم در افکار کاتولیکی تأثیر فراوان داشته‌اند، (نقل به اختصار از دایرةالمعارف فارسی) — م.

وجود خدا کافی نیست؛ بلکه هرآنکس که علاوه بر این ایمان، اعتقاد نداشته باشد که هستی او با توسل به ادله عقلانی، قابل اثبات است و یا تاکنون با ادله عقلانی مبرهن نشده است، ملعون خواهد بود. در این باب، گفته پوله<sup>۸۴</sup> مصداق دارد: «اگر رستگاری ابدی، مبتنی بر اصول بدیهی ریاضی می‌بود، می‌بایست انتظار داشته باشیم که ارزش و اعتبار کلی آن اصول، دستخوش همان حملات سفسطه‌آمیز و عجیب و غریبی شود که اکنون بر خدا و روح و مسیح وارد می‌کنیم.»<sup>۸۵</sup>

حقیقت این است که مذهب کاتولیک بین عرفان<sup>۸۶</sup> و خردگرایی نوسان دارد. عرفان همانا حس کردن حیات خداوند حی در مسیح است، و این حس و حال قابل بیان یا انتقال به دیگری نیست و خطرش این است که شخصیت و فردیت ما در ذات خدا محومی شود و آن انگیزه حیاتی و نوسان بین عقل و عرفان از دست می‌رود. مذهب کاتولیک بین علم مذهبی و مذهب علمی شده در نوسان است. بدینسان شوق مکاشفه، رفته رفته به عرفان نوافلاطونی بدل شد که الهیات به کنارش زده بود. کلیسا بیمناک از این شده که تخیل بی پروا جای ایمان را گرفته و سطحیات گنوسی<sup>۸۷</sup> پدید آورده بود. ولی، ناگزیر بود از یک سو با گنوستیسیم<sup>۸۸</sup> و از سوی دیگر با خردگرایی پیمان ببندد. نه تخیل نه تعقل هیچیک مقهور و مغلوب نمی‌شد. و به این ترتیب عقاید جزمی کاتولیک به هیأت مجموعه یا منظومه‌ای از تناقض درآمد که کمابیش هماهنگی داشت. تثلیث، نوعی عهد و پیمان بود که مابین توحید و شرک، بسته شده بود، ناسوت و لاهوت در وجود مسیح به صلح رسیده بودند و طبیعت با عنایت، عنایت با اختیار، اختیار با علم ازلی الهی و هکذا... پیمان بسته بودند و شاید حقیقت داشته باشد که به گفته هرمان «وقتی که اندیشه دینی تا غایت منطقی اش پیش می‌رود، با سایر اندیشه‌های حیاتی دینی

(۸۴) یوزف پوله (۱۸۵۲-۱۹۲۲) Joseph Pohle : متأله و فلسفه‌دان آلمانی. -م.

85) Joseph Pohle, "christlich - katolische dogmatik" In *Systematische Christliche Religion*, Berlin, 1909

86) mysticism

۸۷ و ۸۸) نگاه کنید به پانویسهای قبلی.

برخورد پیدا می‌کند» و این برخورد و تناقض است که به مذهب کاتولیک، دیالکتیک ژرف و زنده‌ای می‌بخشد. ولی به چه قیمت؟

باید گفت به قیمت سرکوب نیازهای عقلانی مؤمنانی که اهل تمیزند؛ زیرا از آنها می‌خواهد به همه چیز ایمان داشته باشند و گرنه ایمانشان عبث خواهد بود، یا باید به مجموعه‌ی تمامی اصول عقاید جزمی گردن بنهند یا با انکار کوچکترین جزء، از موهبت ایمان محروم باشند. و از اینجا می‌توان نتیجه گرفت، چنانکه خطیب موحد بزرگ، ویلیام چانینگ<sup>۸۹</sup> خاطر نشان کرده است، در فرانسه و اسپانیا هزاران نفر هستند که به دنبال انکار دستگاه پاپ، بکلی به الحاد و ارتداد کشیده شده‌اند زیرا «حقیقت این است که عقاید و آیینهای ساختگی و عبث هنگامی که برملا می‌شوند ایمان کسانی را که بدون تأمل آنها را پذیرفته‌اند، سست می‌کنند. هیچکس به اندازه‌ی کسانی که ایمان و اعتقاد دارند در معرض ازدست دادن ایمان و اعتقاد، نیست.»<sup>۹۰</sup> اینجا هم خطر ایمان شدید وجود دارد. ولی نه! خطر موحش در جای دیگری نهفته است: در ایمان داشتن به ضرب عقل، به جای ایمان داشتن از تپ دل و با فیضان زندگی.

چاره‌ی کاتولیکی درد ما، درد دلاویز یگانه‌ما، درد جاودانگی و رستگاری ابدی روح، اراده و زندگی ما را خرم و خشنود می‌سازد؛ ولی اگر با توسل به الهیات جزمی در مقام عقلانی کردن این درد و این طلب برآییم، عقلمان ناخشنود خواهد ماند. و عقل خود نیازها و خواستهایی دارد که مانند نیازهای زندگی، مبرم است. بیفایده است که اگر بکوشیم و خود را مجبور سازیم که چیزی را که ضد عقلانی به نظر می‌رسد، فوق عقلانی بدانیم، و همچنین چه ثمر دارد که آرزو کنیم هیتم شکن شویم و ایمان هیتم شکنان داشته باشیم، در حالی که می‌دانیم که نمی‌توانیم.

۸۹) ویلیام الری چانینگ (۱۷۸۰-۱۸۴۲) W. E. Channing : کشیش توحیدگرای امریکایی که ملقب به پیشوای موحدان بود. — هم.

90) "Objections to Unitarian Christianity Considered". 1816, in The Complete Works of William Ellery Channing, D. D., London, 1884.

---

۱۲۳

ماهیت کاتولیسزم

---

خطاناپذیری یا معصومیت که اصلاً مفهومی هلنی است، از مقولهٔ خردگرایی است. اکنون چاره — یا درست‌تر بگوییم بی‌چارگی — عقلانی یا علمی این درد را بررسی می‌کنیم.



## بی چارگی عقل

دیوید هیوم استاد بزرگ اصالت پدیدار خرد گرایانه، مقاله «در باب جاودانگی روح»<sup>۱</sup> را با چنین کلمات قاطعی آغاز می‌کند: «مشکل بتوان به مدد عقل، جاودانگی روح را ثابت کرد. احتجاجاتی که در این باب ارائه می‌شود غالباً از ملاحظات متافیزیکی، اخلاقی یا فیزیکی ناشی می‌شود. انجیل و تنها انجیل است که مسأله حیات و جاودانگی را با وضوح تمام مطمح نظر قرار داده است.»<sup>۲</sup> که به منزله انکار معقول بودن ایمان به جاودانگی روح یکایک ماست.

کانت، که فلسفه هیوم را نقطه آغاز نقادی اش قرار داده، کوشیده است معقول بودن تمنای بیمرگی و مهم بودن ایمان به جاودانگی را مطرح و مبرهن سازد. این کوشش منشأ واقعی و نهانی نقادی عقل عملی<sup>۱</sup> و امر مطلق<sup>۲</sup> و خدای کانت است. ولی با وجود این حرفها، تشکیک هیوم، بیفایده هم نیست. هیچ راهی برای اثبات عقلانی جاودانگی روح وجود ندارد. بلکه برعکس راههایی برای اثبات عقلانی میرایی روح وجود دارد.

در اینجا زائد و حتی مضحک است که بکوشیم وابستگی آگاهی انسان را با

1) Critique of Practical Reason

2) categorical imperative



وضع جسمانی او بزرگتر از آنچه هست نشان بدهیم یا تفصیلاً بگوییم که آگاهی و شعور انسان چگونه بتدریج و اندک اندک با تأثراتی که ذهن از جهان خارج می‌گیرد، ساخته می‌شود و چگونه همین آگاهی هنگام خواب یا در حالت غش و بیخودی و عوارض دیگر معلق می‌ماند. و چگونه همه چیز دلالت بر صحت این حدس دارد که با مرگ، آگاهی بشر از دست می‌رود. و همچنانکه پیش از تولد، فاقد هستی بودیم و هیچ خاطره از پیش از تولد نداریم، پس از مرگ نیز هستی مان پایان خواهد گرفت. این موضع، موضع عقلانی است.

تسمیهٔ «روح» صرفاً برای نامیدن و مراد کردن آگاهی فردی انسان است که از یکپارچگی و تداوم برخوردار است و بدیهی است که این روح در معرض دگرگونی است و به همانگونه که یکپارچه و منسجم است نامنجم هم هست. ارسطو آن را جوهر<sup>۳</sup> نه، بلکه صورت جوهری<sup>۴</sup> یا ذرهٔ کمال<sup>۵</sup> می‌دانست. چند تن از فلاسفهٔ متجدد آن را پدیدارِ ثانوی<sup>۶</sup> نامیده‌اند که تسمیه‌ای یاوه و بی‌مسماست. همان «پدیدار» کافیتست.

خردگرایی<sup>۷</sup> — و منظور من از این اصطلاح مکتب و آیینی است که یک آن دست از دامن عقل یا واقعیت عینی بر نمی‌دارد — لزوماً ماده‌گراست. بیش از این پردهٔ ایده‌آلیستها را ندریم.

حقیقت این است — و در اینجا باید صریح و بی‌ابهام سخن گفت — که اصالت ماده<sup>۸</sup>، در نظر ما فقط عبارت از عقیده‌ای است که منکر جاودانگی فردی روح انسانی و بقای آگاهی او پس از مرگ است.

از سوی دیگر و به تعبیر دیگر می‌توان گفت از آنجا که ما ماده را هم بیشتر از روح نمی‌شناسیم و از ماده تصویری بیش در ذهن نداریم، لذا ماتریالیسم نیز ایده‌آلیسم است. تا آنجا که به بحث ما مربوط است اگر بگوییم همه چیز ماده و مادی است یا بگوییم همه چیز ایده و انگار است یا همه چیز انرژی است، یا هر

3) substance

4) substantial form

5) entelechy

6) epiphenomenon

7) rationalism

8) materialism

چیز دیگری که شما بگویید، فرق ندارد. هر مکتب و نظام وحدت گرا<sup>۹</sup> مادی به نظر می آید. فقط مکاتب و نظامهای ثنوی<sup>۱۰</sup> طرفدار جاودانگی روح اند. یعنی نظامهایی که می گویند آگاهی و شعور انسانی چیزی است که با سایر جلوه های پدیدارها، تفاوت گوهری دارد. عقل انسان نیز طبیعتاً وحدت گراست. زیرا کار عقل عبارتست از درک و تبیین جهان، و برای درک و تبیین جهان لازم نیست که روح، جوهری فنا ناپذیر باشد. برای شناخت و تبیین زندگی روانی، یعنی روانشناسی نیز فرض وجود روح ضرورت ندارد. آنچه سابقاً روانشناسی عقلانی خوانده می شد و نقطه مقابل روانشناسی تجربی بود، روانشناسی نیست، بلکه متافیزیک است و متافیزیک مبهم و مهجوری هم هست؛ که عقلانی نیست و عمیقاً غیرعقلانی و حتی ضدعقلانی است.

اعتقاد ظاهراً عقلانی به جوهریت و «روحانیت» روح، با همه لوازم و توابعش زاده نیاز بشرست به اینکه برای تمنای جاودانگی و ایمان به جاودانگی، مبنای عقلی بسازد. و تمامی سفسطه هایی که می خواهند ثابت کنند روح، جوهر و بسیط و فسادناپذیرست، از همین جاست. از این گذشته، مفهوم جوهر<sup>۱۱</sup>، آن چنانکه فلسفه مدرسی<sup>۱۲</sup> قائل است، و مورد مذاقه و نقادی قرار نگرفته، مفهومی است که صرفاً برای تحکیم ایمان به جاودانگی روح، تعبیه شده است.

ویلیام جیمز در سومین سخنرانی که درباره پراگماتیسم<sup>۱۳</sup> در موسسه لاول در دسامبر ۱۹۰۶ و ژانویه ۱۹۰۷ ایراد کرد<sup>۱۴</sup> — واقعاً ضعیف ترین اثر این متفکر مشهور امریکایی است — چنین گفت: «فلسفه مدرسی، مفهوم جوهر را از عرف عام گرفته و به آن رنگ فنی و فلسفی داده است. کمتر چیزی هست که به اندازه جوهر از نظرگاه اصالت عمل (= پراگماتیسم)، بیفایده باشد. مخصوصاً که اینهمه هم دیرباب و دور از ذهن است. ولی فلسفه مدرسی، در یک مورد با برداشت

9) monist

10) dualist

11) substance

12) Scholasticism

13) Pragmatism

14) Wiliam James, "Pragmatism, a New Name foe Some Old Ways of Thinking".

*Popular Lectures on philosophy* by William James (London: New York, 1907) PP.

87-88.

مصلحت گرایانه (= پراگماتیک)، اهمیت مفهوم جوهر را ثابت کرده است. منظور من در مورد تعبیری است که از آیین رمزی «عشاء ربانی» به عمل آورده است. جوهر در اینجا ارزش پراگماتیک مهمی دارد. از آنجا که أعراض فطیر مقدس در عشاء ربانی، لایتغیر باقی می ماند و مع الوصف بدل به جسم عیسی مسیح می گردد، لامحاله جوهرش باید استحاله یافته باشد. یعنی جوهر فطیر به سویی می رود و جوهر ملکوتی، به نحوی معجزه آسا و بی آنکه خواص محسوس و بلا فصل فطیر مقدس تغییر کند، جای آن را می گیرد، اگر چه این خواص تغییری نیافته اند ولی تفاوت عظیمی پدید آمده است؛ و چه تفاوت عظیمی که ما با اجرای آیین عشاء ربانی، از جوهر الوهی تغذیه کرده ایم. همین که یکبار پذیرفتید که جوهرها می توانند از أعراض جدا شوند و یا مبادله عرض کنند، مفهوم جوهر در کلیه شئون زندگی رخنه می کند. این تنها کاربرد مصلحت گرایانه مفهوم جوهر است که من می شناسم. و بدیهی است که فقط کسانی که به دلایل دیگر به «حضور حقیقی»<sup>۱۵</sup> اعتماد دارند، آن را معتبر می شمارند.»

وارد این بحث نمی شوم که آیا الهیاتی که جیمز در اینجا عرضه کرده — و به نظر من نمی توان این حرفها را استدلال نامید، چه بکلی خارج از محدوده عقل و استدلال است — موجه است یا نه. ولی مشتبه کردن و یکی دانستن جوهر جسم، و نه روح مسیح، با جوهر یا ذات الهی یعنی با خود خدا، از آدمی مثل ویلیام جیمز که مشتاقانه تمنای جاودانگی روح دارد، خیلی بعید است. آنهم آدمی که تمامی هدف فلسفه اش، جست و جوی مبنای عقلانی برای این ایمان است. و محال است چنین کسی در نیافته باشد که کاربرد مصلحت گرایانه مفهوم جوهر در استحاله<sup>۱۶</sup> عشاء ربانی، مسبوق به اعتقاد به جاودانگی روح است.

چنانکه در فصل پیشین بیان کردم آیین عشاء ربانی، انعکاس ساده از اعتقاد به جاودانگی است، و برای معتقدان، دلیل و نشانه ایست که به مدد آن و طی تجربه عرفانی درمی یابند که روح جاویدان است و جاودانه از لقای ربّانی برخوردار

15) real presence

16) transubstantiation

خواهد بود. و مفهوم جوهر، بیش از هر چیز و پیش از هر چیز ناشی از تصور جوهریت روح است و جوهریت روح از آن جهت مقبول افتاده است که باعث تحکیم ایمان به بقای روح پس از جدا شدن از بدن باشد. این نخستین منشاء و کاربرد مصلحت گرایانه جوهر بوده است. بعدها این مفهوم و تصور را به اشیاء خارجی نیز تعمیم داده ایم. من از آنجا که احساس می‌کنم جوهرم — یعنی در عین دگرگونیها، ثابت می‌مانم — به عوامل و اعیان خارج از خود نیز — که در عین تحولات، ثابت اند — داشتن جوهر را نسبت می‌دهم؛ درست همانطور که تصور زور یا نیرو، در ذهن من، از احساس تلاش و کوششی که برای جابجا کردن یا حرکت دادن اشیا بکار می‌برم، زاده می‌شود.

شش ماده مسأله هفتاد و پنجم از نخستین بخش کتاب کلیات الهیات اثر قدیس توماس آکویناس را درباره اینکه — آیا روح انسانی از مقوله جسم است، آیا قائم به ذات است، آیا روح جانوران پست تر هم همینطور است، آیا انسان فقط روح است، آیا روح متشکل از ماده و صورت است، آیا فسادناپذیر است — بدقت بخوانید و ببینید آیا این مباحث طرح و تعبیه زیرکانه‌ای برای تأیید این اعتقاد نیست که روح با جوهریت و فسادناپذیری اش سزاوار نیل به جاودانگی از جانب خداوند می‌گردد؟ چه واضح است که خداوند همانگونه که به تعبیر قدیس توماس با افاضه روح به بدن آن را خلق کرده است، هنگام نزع روح از بدن می‌تواند آن را نابود گرداند. از آنجا که این دلایل را صدها بار مورد نقد و انتقاد قرار داده‌اند، تکرارش در اینجا لازم نمی‌نماید. آیا ممکن است که خام‌اندیشان، صرفاً با توسل به این حقیقت که آگاهی ما از هویت خویش، با وجود همه تبدلات جسمانی مان، ثابت و یکسان باقی می‌ماند، نتیجه بگیرند که روح جوهر است؟ مثالی می‌زنیم؛ کشتی را در نظر بگیریم که راه دریا را در پیش می‌گیرد و همچنانکه پیش می‌رود یکی از تخته‌هایش را از دست می‌دهد، و ملاحان بجای آن قطعه از دست رفته، قطعه دیگری با همان شکل و طول و عرض می‌سازند، بعد، دوباره تخته دیگری از دست می‌دهد و همچنان بجایش قطعه دیگری می‌گذارند، و به همین ترتیب یکایک

و تمامی تخته هایش را از دست می دهد و تخته های نوبه دست می آورد تا به آنجا که با همان شکل و شمایلی که داشت روبه ساحل می آورد و همان کیفیات دریایمایی اش را با خود دارد و هرکس که ببیند همانش می داند که بود؛ در این حال می توان گفت که این کشتی جوهرش را از دست نداده است و دارای روح جوهری است. آیا ممکن است که خام اندیشان، بساطت روح را از قوه تصدیق و وحدت افکار بشر استنباط کنند؟ ولی فکر واحد نیست بلکه مجموعه ای درهم تنیده است و به همین جهت روح چیزی نیست مگر توالی حالات متناظر آگاهی بشر.

در کتابهای روانشناسی که از نظرگاه اصالت روح<sup>۱۷</sup> نوشته شده، رسم است که بحث از وجود روح را به عنوان جوهری بسیط و قابل انتزاع از بدن، چنین آغاز کنند؛ در وجود هر انسان و من، اصل و مبدایی هست که می اندیشد، اراده می کند، و احساس می کند... همین خود طفره از سؤال است. زیرا حقیقت بحث و بلافصل این نیست که در وجود من چنین اصل و مبدایی هست، حقیقت بلافصل این است که من می اندیشم، اراده می کنم و احساس می کنم. و من — منی که می اندیشد، اراده می کند و احساس می کند — بی هیچ فاصله ای همین موجود زنده ای هستم که از درجه ای از آگاهی برخوردارم. این موجود یا جسم زنده من است که می اندیشد، اراده می کند و احساس می کند. چطور؟ هرطور که شما بگویید.

و همچنان در صدد اثبات جوهریت روح با اتکاء به حالات مختلف آگاهی انسان، برمی آیند و می گویند این جوهر باید بسیط باشد — یعنی به شیوه ثنویت یا دوگرایی<sup>۱۸</sup> دکارت، مفهوم و مصداق<sup>۱۹</sup> را نقطه مقابل هم قرار می دهند. از آنجا

#### 17) spiritualism

(۱۸) Cartesian dualism : به زعم دکارت روح جدا از اعیان خارجی و امتداد جسمانی است. چنانکه در اصل شصت و سوم از کتاب اصول فلسفه اش می گوید «ما نمی توانیم تصور روشنی از مفهوم و مصداق داشته باشیم. چه مفهوم ماهیت ذهن، و مصداق [= امتداد] ماهیت جسم ما را تشکیل می دهد». — ک.

#### 19) extension

که بالمز<sup>۲۰</sup> یکی از نویسندگان پیرو اصالت روح است و صریح‌ترین و دقیق‌ترین بحث را در این باره ارائه کرده است، در اینجا بحث او را که در فصل دوم فلسفهٔ مقدمه‌ماتی<sup>۲۱</sup> آمده است مطرح می‌کنم؛ او معتقد است: «روح انسان بسیط است، بساطت، یعنی فقدان اجزاء، و روح فاقد اجزاء است. برای اثبات این امر، فرض می‌کنیم روح متشکل از سه قسمت الف، ب، جیم است. اکنون می‌توان پرسید تصور در کدامیک از این سه قسمت قرار دارد؟ اگر فقط در الف باشد، دو قسمت ب و جیم زائد خواهند بود و بالنتیجه فقط قسمت الف که بسیط است روح خواهد بود. اگر بگوئید تصور در هر سه قسمت الف و ب و جیم قرار دارد، معنایش این است که قابل تقسیم به سه بخش است، که لا یعنی و باطل است. چگونه می‌توان یک تصور، یک تصدیق، یک مقایسه و یک تفکر را به سه بخش منقسم دانست؟» دیگر از این صریح‌تر نمی‌توان از سؤال طرفه رفت. بالمز بی جهت این نکته را حقیقت مسلم می‌انگارد که کل، با کلیت و جامعیتی که دارد از تصدیق عاجز است. و چنین ادامه می‌دهد: «وحدت آگاهی انسان، مانع از تجزی روح است. وقتی که می‌اندیشیم، ذهن ما به تمامی آن اندیشه آگاهی دارد، و اگر روح دارای اجزاء بود چنین چیزی امکان نداشت. یعنی بخش ب و جیم، از اندیشه‌ای که در بخش الف بود بی‌خبر می‌ماند و هکذا هر بخش از بخشهای دیگر. و در این صورت از همهٔ این افکار و اندیشه‌ها یک آگاهی واحد و بسیط حاصل نمی‌شد و در وجود ما به تعداد آن بخشها، تأمل و تعقل پیدا می‌شد.» طرفه از سؤال همچنان ادامه دارد، گویی بی‌هیچگونه دلیلی مسلم است که کل، بخاطر کلیتش نمی‌تواند مانند جزء ادراک داشته باشد. بالمز همچنان این بحث را ادامه می‌دهد و می‌پرسد آیا اجزاء سه‌گانه الف، ب و جیم بسیط اند یا مرکب؟ و احتجاج را به همان شیوه تکرار می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که مفکره یا جزء اندیشیده باید

۲۰) خایمه لوچیانو بالمز (۱۸۱۰ - ۱۸۴۸) Jaime Luciano Balmes یکی از نخستین فیلسوفانی بود که اونا مونو در جوانی آثارش را در کتابخانه پدرش خوانده بود. - ک.

جزء باشد نه کل، یعنی ساده و بسیط باشد. این احتجاج چنانکه خواهیم دید، مبتنی بر یکی دانستن تصور و تصدیق است به همین جهت تلاش می‌کند تا امکان ارتباط اجزاء را با یکدیگر رد کند.

بالمز اصالت روحی که با برهان لمی [= پیشینی]<sup>۲۲</sup> استدلال می‌کند و می‌کوشد ایمان به جاودانگی روح را عقلانی سازد، از تنها توجیه عقلانی ممکن، غافل است؛ یعنی این که تصور و تصدیق خود از چیزهای دیگر نتیجه می‌شوند، و تصورات یا اندیشه‌ها خود اجزاء مرکبی هستند که با یکدیگر ترکیب می‌شوند. اینان اندیشه و افکار را چیزی بیرونی و متمایز از حالات آگاهی بشر می‌دانند، یعنی چیزی که ناشی از جسم زنده نیست. چیزی که «من» نیست بلکه «در من» است. عده‌ای دیگر می‌گویند روح از این جهت بسیط است که می‌تواند خود را چونان کلی کامل دریابد. چنین نیست؛ حالت آگاهی الف، با حالتی که من در آن به آگاهی قبلی ام موسوم به ب می‌اندیشم، یکسان نیست. یا هنگامی که من به روح خود می‌اندیشم، به مفهومی می‌اندیشم که متمایز و متفاوت از عمل اندیشیدن من به آن مفهوم است. اگر فقط به عمل اندیشیدن بیندیشم، نمی‌توان آن را اندیشیدن نامید.

می‌گویند روح، اصل و مبدأ حیات است. آری و به همین ترتیب مقوله قوه یا نیرو را نیز اصل و منشأ حرکت می‌دانند. ولی این اصل و منشأها مفهوم اند نه پدیدار یا واقعیت خارجی. آیا اصل حرکت، خود حرکت می‌کند؟ آنچه حرکت می‌کند وجود و واقعیت خارجی دارد. آیا اصل حیات، خود حیات دارد؟ هیوم حق داشت که می‌گفت هرگز خودش را بصورت محض و مجرد حس نکرده است، بلکه همواره خود را در حال خواستن یا انجام دادن یا احساس کردن چیزی دیده است. مفهوم یک فرد یعنی فردیت یک فرد جزئی، مثلاً این قلمدان که روبروی من است یا آن اسب که نزدیک در ایستاده است، یعنی درست همین دوفرد از همین دو نوع، حقیقت متحقق آن دورا تشکیل می‌دهد، یعنی نفس پدیده را. معنا و مفهوم

من، خود من است.

همه تلاشهایی که برای مادی شمردن آگاهی بشر و در ضمن، مصداق<sup>۲۳</sup> خارجی نداشتن آن به خرج می دهند — به یاد داشته باشید که دکارت مفهوم (یا اندیشه) را نقطه مقابل مصداق (یا امتداد و تحیز خارجی) قرار می داد — سفسطه زیرکانه ای بیش نیست برای عقلانی ساختن ایمان به جاودانگی روح. می کوشند به چیزی که فاقد واقعیت عینی است، و صرفاً وجود و واقعیت ذهنی دارد، اعتبار عینی ببخشند. جاودانگی که ما در پی آنیم، جاودانگی عینی و پدیداری<sup>۲۴</sup> است، یعنی ادامه همین حیات کنونی.

وحدت آگاهی، فقط به کار روانشناسی علمی که تنها روانشناسی عقلانی است می آید و صریحاً وحدت پدیداری است. هیچکس نمی تواند بگوید وحدت جوهری چیست. از این گذشته، هیچ کسی نمی تواند بگوید خود جوهر چگونه چیزی است. زیرا مفهوم جوهر، خود مقوله ای غیر پدیداری است. و اسم بی مسمایی است که به قلمرو نادانستنیها تعلق دارد. البته می توان گفت معنایش بستگی به کاربردش دارد. معنا یا کاربرد متعالی اش<sup>۲۵</sup> واقعاً نامفهوم و حقیقتاً نامعقول است. و خام اندیشان، همین مفهوم نامعقول را از جوهر مراد می کنند که بسی دور از کاربرد مصلحت گرایانه منظور ویلیام جیمز است.

توسل به مفهوم ایده آلیستی جوهر نیز سودی ندارد، یعنی قائل شدن به این اصل بارکلی که وجود داشتن همانا درک شدن توسط موجودی درآک است. قائل شدن به اینکه همه چیز تصور (= ایده) است یا همه چیز روح است به این می ماند که قائل شویم همه چیز ماده یا همه چیز نیرو (= انرژی) است، زیرا اگر همه چیز تصور یا روح باشد و به این ترتیب فی المثل این تکه الماس هم تصور یا روح باشد، همانطور که آگاهی من نیز هست، معلوم نیست چرا نباید همیشه بقا داشته باشد، حال آنکه آگاهی من بعلمت مثالی بودن یا روحانی بودنش می تواند همیشه باقی بماند.

24) phenomenal

(۲۳) extension: امتداد، حیز، مصداق. — م.

25) transcendental



جورج بارکلی<sup>۲۶</sup> اسقف آنگلیکان کلونین<sup>۲۷</sup> و برادر روحانی اش، اسقف آنگلیکان دیگری موسوم به جوزف باتلر<sup>۲۸</sup> هر دو به یک اندازه نگران حفظ اعتقادشان به جاودانگی روح بودند. بارکلی در سرآغاز مقدمه اش بر رساله درباره مبانی علم انسانی می‌گوید که به زعم او این رساله، رساله مفیدی است «علی‌الخصوص برای کسانی که به شک‌گرایی آلوده‌اند، یا احتیاج به برهان برای اثبات وجود خدا و جسمانی نبودن او، و جاودانگی طبیعی روح دارند.» در بند صد و چهلم<sup>۲۹</sup> کتابش می‌گوید که ما تصور و یا معنایی از روح در ضمیر خود داریم، و روح دیگران را به مدد روح خود می‌شناسیم. و به همین ترتیب در بند بعدی با قاطعیت تمام نتیجه می‌گیرد که روح، جاودانگی طبیعی دارد. و در اینجا در چند مورد گرفتار خلط مبحث می‌شود که باعث مبهم بودن اصطلاح «تصور»<sup>۳۰</sup> است.

۲۶ و ۲۷) جورج بارکلی (۱۶۸۵ – ۱۷۵۳) : فیلسوف بریتانیایی، متولد ایرلند، اسقف کلیسای دهکنه کلونین Cloyn و مقتدای اصالت تصور ذهن، که بموجب آن خواص اشیاء فقط معلوم ذهن انسان‌اند و ماده جز در مواقعی که بوسیله ذهن ادراک می‌شود وجود ندارد و بواسطه ذات مدرک خداست که وجود ظاهری مداوم اشیاء مادی نزد ما ممکن می‌شود. آثار عمده اش نظریه جدید رؤیت (۱۷۰۹) و رساله درباره مبانی علم انسانی (۱۷۱۰) و مکالمات (۱۷۱۳) است. (نقل به اختصار از دایرة المعارف فارسی)

۲۸) جوزف باتلر (۱۶۹۲ – ۱۷۵۲) : اسقف انگلیسی و عالم الهیات مسیحی، اثر عمده اش قیاس دین با جریان طبیعت (۱۷۳۶) است که هدفش مبارزه با نفوذ خداپرستان در انگلستان بود. (دایرة المعارف فارسی)

۲۹) به یک معنا می‌توانیم بگوییم که ما از روح، مفهوم یا تصویری در ضمیر خود داریم. یعنی (۱) می‌توانیم معانی کلمات را بفهمیم، وگرنه نمی‌توانستیم معانی را نفی یا اثبات کنیم، از این گذشته (۲) از آنجا که می‌توانیم تصویری را که در اذهان ارواح دیگر می‌گذرد بخاطر شباهتی که با تصورات ما دارد درک کنیم، به همین ترتیب هم می‌توانیم با روح خودمان به وجود دیگران پی ببریم منقول از

*Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge, in A New Theory of Vision and other Select Philosophical Writings.* London and New York, p. 186.

کتاب بارکلی تحت عنوان رساله در اصول علم انسانی به فارسی ترجمه شده است (دانشگاه تهران، ۱۳۴۵). — ک. م.

۳۰) notion : تصور، مفهوم، علم اجمالی.

و پس از آنکه بنا گهان و بدون طی مراحل برهانی، جاودانگی روح را بر این مبنا که روح مانند جسم انفعالی<sup>۳۱</sup> نیست، مسلم می‌انگارد، در بند صد و چهل وهفتم می‌گوید که وجود خدا از وجود انسان، بدیهی‌تر و آشکارتر است، و علی‌رغم این بداهت، هنوز عده‌ای شک دارند!

مسأله وقتی بغرنج‌تر شد که عده‌ای گفتند آگاهی یا شعور، خاصه روح است، و بلکه آگاهی، چیزی هم از روح فراتر است. به عبارت دیگر صورت جوهری بدن و سلسله جنبان تمامی اعمال حیاتی بدن است. و روح نه تنها می‌اندیشد، و احساس و اراده می‌کند بلکه بدن را نیز به جنبش وامی‌دارد و اعمال حیاتی اش را برمی‌انگیزد، و اعمال نباتی، حیوانی و عقلانی در روح انسان وحدت و اتحاد یافته‌اند. آنان قائل به چنین نظریه‌ای بودند؛ ولی روح پس از مفارقت از بدن نه اعمال نباتی می‌تواند داشته باشد نه اعمال حیوانی.

این نظریه، در پیشگاه عقل، باطیل سردرگمی بیش نیست.

پس از رنسانس و استقرار تفکر عقلانی محض، و آزادی از قید و بند الهیات، اعتقاد به میرایی روح، بر اثر انتشار آثار اسکندر افرودیسی<sup>۳۲</sup> فیلسوف قرن دوم و پیتر و پومپوناتسی<sup>۳۳</sup> و دیگران نشو و نمایی تازه یافت. و در واقع، به آنچه پومپوناتسی در کتاب اندر بقای نفس<sup>۳۴</sup> آورده، کمتر چیزی می‌توان افزود.

### 31) passive

۳۲) اسکندر افرودیسی Alexander of Aphrodisias: فیلسوف مشائی یونانی که در اواخر قرن دوم و اوایل قرن سوم میلادی در آن می‌زیست. نام او معرب نسبت اوست به شهر آفرودیسیاس. وی از شارحان بزرگ آثار ارسطو و بسیاری از شرح‌های وی در دست است و بعضی نیز از طریق ترجمه‌های عربی محفوظ مانده است. اومانیستهای قرن پانزدهم رغبت بسیاری به آثار او داشتند. — م.

۳۳ و ۳۴) پیتر و پومپوناتسی Pietro Pomponazzi (۱۵۲۴ — ۱۴۶۲): فیلسوف مشائی و اومانیست ایتالیائی. از اولین کسانی بود که اصول عقاید فلسفه مدرسی را مورد تردید قرار داد. معروفترین اثرش اندر بقای نفس *De Immortalitate Animae* نام دارد. او معتقد بود که جاودانگی روح را، با تمسک به دلایل طبیعی نه اثبات می‌توان کرد نه ابطال. روح به هر حال در جسم، و گرچه نه در محلی خاص، تمکن دارد و بدن را به فعالیت وامی‌دارد. اصلی‌ترین کار روح، دانستن است و از آنجا که علم به کلیات دارد، می‌توان گفت که حظی از جاودانگی دارد. — م.

حرفهای او همه عقل‌پسندست و تکرارش در اینجا متضمن فایده‌ای نیست. از سوی دیگر چه بسا تلاشها برای یافتن تأیید تجربی و حمایت از اعتقاد به نامیرایی روح به خرج داده‌اند. از جمله فردریک مایرز<sup>۳۵</sup> در تألیف کتابش *شخصیت انسانی و بقای آن پس از فنای جسمانی* متحمل چه رنج عظیمی شده است. هیچکس مشتاقانه‌تر از من این کتاب دو جلدی ضخیم را نخوانده است که این رهبر «انجمن تحقیقات روحی»<sup>۳۶</sup> انبوهی از شطح و طامات و تحقیقات و اطلاعاتی که در زرادخانه طرفداران اصالت روح یافت می‌شود از احضار ارواح گرفته تا بازگشت مردگان و شناخت رؤیاهای وتله‌پاتی و هیپنوتیزم و خودکاری حواس و خلسه و غیره در آن گرد آورده است. من خواندن این کتاب را با شک و احتیاطی که دانشمندان در کار این قبیل تحقیقات می‌کنند شروع کردم؛ همچنین تمایل و آمادگی ذهنی آدمی را داشتم که برای نهانی‌ترین تمنیاتش، در پی جستن تأیید است. ولی درست به همین جهت سرخوردگی ام شدیدتر شد. این همه ادله و شواهد، علی‌رغم ظاهر تحقیقی و انتقادی‌اش، تفاوتی با معجزه‌نمایی و کرامت‌فروشیهای قرون وسطی ندارد. روش و منطق این کار نقص اساسی دارد.

اگر نتوان برای اعتقاد به جاودانگی روح، از تجربه‌گرایی علمی و عقلانی تأیید پیدا کرد، تمسک به وحدت وجود نیز گرهی نمی‌گشاید. قائل شدن به اینکه همه چیز خداست و ما پس از مرگ به او ملحق می‌شویم، یا دقیقتر، هستی ما در هستی او ادامه می‌یابد، درد اشتیاق ما را دوا نمی‌کند. چه اگر واقع امر چنین باشد، ما پیش از زادن نیز در خدا وجود داشته‌ایم و پس از مرگ به همان جایی بازگشت خواهیم کرد که پیش از زادن بودیم. و به این ترتیب آگاهی فردی انسانی، فناپذیر است. و چون بخوبی می‌دانیم که خدا، خدای انسان‌وار و آگاهی که در توحید مسیحی منعکس است، بخشنده و حتی ضامن جاودانگی

۳۵ و ۳۶) فردریک ویلیام هنری مایرز (۱۸۴۳ - ۱۹۰۱) Frederic William Henry Myers: شاعرو مقاله‌نویس و آموزشگر انگلیسی و از بنیادگذاران و رهبران «انجمن تحقیقات روحی» Society for Psychical Research

ماست؛ وحدت وجود، چنانکه می‌گویند و درست هم می‌گویند، شرک تغییر شکل یافته و حتی به گمان من تغییر شکل نیافته‌ای بیش نیست. و کسانی که اسپینوزا را مشرک و ملحد می‌دانند حق دارند. زیرا وحدت وجود اسپینوزا منطقی‌ترین و عقلانی‌ترین نظام وحدت وجودی است. لادریگری<sup>۳۷</sup> نیز نه تنها اشتیاق به جاودانگی را حمایت نمی‌کند بلکه آن را منتفی و نیمه مسکوت می‌گذارد. منظورم از لادریگری، اعتقاد به نادانستن و نادانستنی بودن حقایق است که با آنکه مدعی است کاری با احساسات مذهبی ندارد، سرشار از ریاکاریهای باریک و نامحسوس است. تمامی نخستین بخش از کتاب اصول اولیه<sup>۳۸</sup> اسپینوزا مخصوصاً پنجمین فصل آن «آشتی» - که ظاهراً منظورش الفت و آشتی دادن عقل و ایمان و علم و مذهب است - نمونه تمام عیاری از شطوحیات سطحی فلسفی و بی‌صدافتی مذهبی است و زبانش هم زبانی است پر آب و تاب و پراز لغز و معما. نادانستنی، اگر مراد از آن چیزی بیشتر از ناشناخته‌ها باشد، مفهومی است بکلی منفی و حصری. و هیچگونه احساس انسانی بر آن نمی‌توان بنا کرد.

از سوی دیگر، علم دین، یعنی دینی که صرف نظر از اعتبار عینی متعالی مذهبی، پدیدار روانی اجتماعی یگانه‌ای شمرده شود، علمی است که هنگام تبیین منشأ این اعتقاد که روح می‌تواند پس از مفارقت از بدن باقی بماند، خود مبنای عقلانی این اعتقاد را ویران کرده است. به‌رحال انسان دیندار می‌تواند همصدا با شلایرماخر<sup>۳۹</sup> بگوید: «تواز علم چیزی نمی‌آموزی، بگذار علم از تو

(۳۷) agnosticism : لادریگری، آیین لادریه، آیین توقف، آیین تعطیل.

### 38) First Principles

(۳۹) فریدریش دانیل ارنست شلایرماخر (۱۷۶۸ - ۱۸۳۴) Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher : متأله و فیلسوف آلمانی، یکی از بانفوذترین متفکران قرن نوزدهم آلمان در حوزه پروتستانسیم. وی معتقد بود که انسان موجودی خودآگاه است و از آنجا که می‌داند خود به خود به وجود نیامده است، همواره نقطه‌انکایی می‌جوید و این احساس منشاء پیدایش همه ادیان است. همه ادیان به یک تعبیر، اثبات‌گرا هستند زیرا احساس مذهبی نوعی آگاهی حسی است، حال آنکه مذهب عقل، تجرید محض است. - ک.

چیزی بیاموزد.»

از هر سو که به این موضوع نگاه کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که عقل به مقابله و معارضه با اشتیاق و عطش جاودانگی فردی مان برمی‌خیزد. حقیقت این است که عقل، دشمن زندگی است.

چه چیز هولناکی است این عقل. هر چقدر حافظه، گرایش به ماندن و ماندگاری دارد، عقل گرایش به مرگ دارد. چیزی که واقعاً زنده و کاملاً بی‌ثبات و مطلقاً یگانه باشد، دقیقاً نامعقول است. منطق تمایل به تجزیه دارد و همه چیز را به جنس و فصل تحویل و تقسیم می‌کند تا آنجا که هر «تصور»، در هر زمان و مکان و هر وضعی که به ذهن، خطور کند دارای محتوایی ثابت و یکسان نیست. تصور من از خدا، هر بار که تأمل می‌کنم، با تصورات پیشین، فرق می‌کند. بخشیدن هویت که همانا مرگ است، همان چیزی است که عقل به دنبال آنست. ذهن آدمی در پی چیزهای مرده است، زیرا آنچه زنده است از دست او می‌گریزد. ذهن آدمی می‌خواهد جریان سیال را جامد و یخ زده کند تا فرا چنگ آورد. برای تشریح یک بدن، چاره‌ای جز لت و پار کردن آن نیست؛ هر چیزی برای آنکه مفهوم واقع شود ابتدا بیجان می‌شود و سپس جسم بی‌جان در اختیار ذهن قرار می‌گیرد. علم گورستان اندیشه‌های مرده است، حتی اگر از آن اندیشه‌ها، زندگی بتراود. کرمها هم از اجساد تغذیه می‌کنند. اندیشه‌های خود من، که آشفته و پریشان در نهانخانه روح من اند، به محض آنکه از دل من ریشه کن شدند و به روی کاغذ آمدند و صورت ثابت و راکدی پیدا کردند، چیزی جز لاشه‌های اندیشه نیستند. پس عقل چگونه دریچه‌اش را بر اشراق زندگی می‌گشاید؟ این ستیزی غم‌انگیز است؛ جوهر تراژدی در همین جاست: در ستیز زندگی با عقل. و حقیقت چیست؟ آیا حقیقت زیستی است یا دریافتنی؟ باید کتاب پرمهابت پارمنیدس افلاطون را خواند و به همان استنتاج غمناک او رسید که «حقیقت] هست و نیست. هم حقیقت و هم سایر چیزها نسبت به خودشان و دیگر چیزها هم وجود دارند هم ندارند، چنانند که گویی هستند و چنانند که گویی نیستند». آنچه زندگی بخش

است غیرعقلانی است و آنچه عقلانی است ضدزندگی است زیرا عقل ازبُن و بنیاد، شکاک است. امور عقلانی، به همین جهت، اعتباری<sup>۴۰</sup> و نسبی اند. عقل به عوالم و عناصر غیرعقلانی راه ندارد. ریاضیات تنها علمی است که کامل است؛ زیرا اعداد را جمع و تفریق و ضرب و تقسیم می‌کند نه اشیاء واقعی و متعین را. و هم از آن جهت که صوریت‌ترین علم است. چه کسی می‌تواند ریشه کعب درخت زبان گنجشک را بگیرد؟

مع ذلک، به منطق، به این قدرت هولناک، برای در میان نهادن افکار و مفاهیم ذهنی مان و حتی برای تفکر و درک مفاهیم، احتیاج داریم زیرا با کلمات می‌اندیشیم و با کمک صور ذهنی، درک می‌کنیم، اندیشیدن، با خود حرف زدن است و تکلم پدیده‌ای اجتماعی است و لذا فکر و منطق هم اجتماعی اند. ولی آیا ممکن نیست که در فکر و منطق، چیزی غیرقابل انتقال و تعبیرناپذیر وجود داشته باشد؟ و آیا قدرت آنها در همین نهفته نیست؟

حقیقت این است که انسان، این زندانی منطق، که بی مدد منطق قادر به اندیشیدن نیست، همواره در صدد بوده است که منطق را تابع آرزوها و مخصوصاً آرزوی بنیادینش بگرداند. بدین ترتیب همیشه و مخصوصاً در قرون وسطی و در قلمرو الهیات و فقه — که هر دو از قبول عام برخوردار بودند — دست به دامان منطق بود. ولی چندی بر نیامد که به طرح مسأله شناخت، و ارزش و اعتبار خود منطق و تدقیق در مبانی معرفت فرامنتقی<sup>۴۱</sup> پرداخت.

آرتور استنلی<sup>۴۲</sup> می‌گوید: «الهیات غرب اساساً منطقی و مبتنی بر شریعت است. الهیات شرق، بیشتر سخن پردازانه<sup>۴۳</sup> و مبتنی بر فلسفه است. متأله لاتینی، وارث حقوقدان رومی است و متأله شرقی وارث سوفسطایی یونانی است.»

40) relational

41) metalogical

۴۲) آرتور پرنرین استنلی (۱۸۸۱—۱۸۱۵) Arthur Penrhyn Stanley: متأله انگلیسی، مدرّس تاریخ کلیسا در آکسفورد، پیشوای نمازخانه وست مینستر. جمله فوق منقول است از:

*Lectures on the History of the Eastern Church* (London, 1861) P. 27.

43) rhetorical

و همهٔ بحث‌های مطنظنی که به دفاع از عطش جاودانگی مان راه می‌اندازیم و وانمود می‌کنیم بر مبنای عقل و منطق است، در واقع همان حمایتگری حقوق‌دانان و سوفسطائیان باستان است.

خاصه و خاصیت حمایتگری<sup>۴۴</sup> و جانبداری این است که منطق را دستاویز دفاع از حکمی یا امر معینی بگرداند؛ حال آنکه روش منظم علمی، از بررسی داده‌ها و بوده‌های واقعی آغاز می‌شود و برحسب مورد به نتیجه می‌رسد یا نمی‌رسد. آنچه مهم است طرح و تعریف مسأله است و غالباً اتفاق می‌افتد که نتیجهٔ مطلوب در عکس جهتی که تصور می‌رفت به دست می‌آید. حمایتگری و جانبداری همواره گرفتار مصادره به مطلوب<sup>۴۵</sup> است و صدق احکامش احتمالی است. و الهیات که در بادی نظر عقلانی و معقول به نظر می‌رسد در باطن چیزی جز حمیت و حمایت نیست.

الهیات از جزم آغاز می‌شود، و جزم در معنای اولیه و مستقیمش دلالت بر حکم یا به اصطلاح لاتینی *placitum* دارد، حکمی که از نظرگاه قانونگذاری و تشریع، قابلیت قانون شدن دارد. فحوای شرعی و قانونی، سرآغاز الهیات است. متألهان، همچنین حقوق‌دانان و وکلای مدافع، که خود به نوعی حمایتگر و جانبدارند، جزم یا قانون را فقط از آن نظر مورد مباحثه قرار می‌دهند که با مورد خاص و مطلوبشان تطبیق بدهند. همین است که پیشهٔ وکلای مدافع و متألهان اساساً مبتنی بر جزمیت است. حال آنکه روح تحقیق علمی و عقلی، شکاک یعنی جوینده و پرسشگر است. منظوم این است که لا اقل در اصل چنین است. زیرا شک‌گرایی به معنی دیگرش، که امروزه بیشتر متبادر به ذهن است، یعنی ملغمه‌ای از تردید و ظن عدم حتمیت، زادهٔ سوءاستعمال عقل در حیطة الهیات و مدافعه‌های حقوقی و قانونی است، ناشی از بد به کار بردن عقیدهٔ جزمی است. تلاش در تطبیق دادن قانون یا حکم یا *placitum* یا جزم با موارد مختلف و گاه متخالف باعث بی‌اعتباری شک شده است. جانبداری یا قرینه‌اش الهیات است که مدعی

بی اعتباری عقل است — و نه علم راستین، علم جست و جوگر که به معنای دقیق کلمه، شکاک است و هرگز به نتیجه‌های از پیش آماده نمی‌رسد، و بدون آنکه صحت و صدق فرضیه‌ای را بیازماید پیش نمی‌رود.

کتاب کلیات الهیات اثر قدیس توماس آکویناس را که عظیم‌ترین اثر کلامی و به عبارت دیگر بزرگترین حامی کاتولیسیزم است، از هر جا که می‌خواهید باز کنید. فرضاً به قاعدهٔ *utrum* برمی‌خورید... «از دو حال خارج نیست یا چنین است یا چنین نیست...» سپس به ایرادات می‌رسید، و بعد از آن به پاسخ ایرادات، که سراپا جانبداری و حمایت محض است! و در بطن تمامی مباحث و احتجاجاتش به مغالطهٔ منطقی برمی‌خورید که شیوهٔ اصحاب مدرسه بریک چنین قیاسی مبتنی است: این قضیه را در نمی‌یابم مگر آنکه به این شیوه توجیهش کنم، و از آنجا که فقط بدین طریق درمی‌یابم، بناچار توجیهی جز این نباید داشته باشد. حال آنکه وجه دیگرش این است که اصولاً به درک آن نایل نمی‌شوم. علم راستین، پیش و بیش از هر چیز شک می‌آموزد و انسان را به اقرار جهل خود وامی‌دارد، ولی حمایتگری و جانبداری نه شک می‌ورزد و نه از جهل خود مطمئن می‌شود او همواره چاره‌ای برای خود دست و پا می‌کند.

روحیه و طرز فکری که کمابیش آگاهانه تصور می‌کند که همیشه و بالضروره برای هر مشکل و مسأله‌ای چاره‌ای باید پیدا کرد، معتقد به «تالی فاسد» است. هر یک از کتب احتجاجی کلامی را که بگشایید بارها به چنین عبارتی برخورد خواهید خورد: «تالی فاسد چنین اعتقادی...» توالی یک اعتقاد ممکن است فاسد باشد ولی معلوم نیست لزوماً باطل باشد، چرا که هنوز این نکته ثابت نشده است که هر آنچه حق باشد به حال ما مفید است. همسان دانستن و یکی انگاشتن حق و خیر، آرزوی متعصبانهٔ دینی است. آ. وینه<sup>۴۶</sup> در کتاب مطالعاتی در باب بلز باسکال<sup>۴۷</sup> می‌گوید: «از دو نیازی که همواره دل انسان را به خود مشغول داشته و نگران کرده

۴۶ و ۴۷) الکساندر ردولف وینه (۱۷۹۷ — ۱۸۴۷) Alexandre Rodolphe Vinet : منتقد و متأله

سوئسی. مؤلف کتاب مطالعاتی در باب بلز باسکال، *Etudes sur Blaise Pascal* — ک.



است، نیاز به سعادت، مطلوبتر و محسوستر و همچنین مُبرمتر است. این نیاز فقط متعلق به حواس نیست، عقلی و عقلانی است. سعادت نه فقط برای روح که برای ذهن هم ضرورت دارد. سعادت بهره‌ای از حقیقت است.» این عبارت اخیر جانبداری و حمایتگری محض او را نشان می‌دهد نه علم و عقل ناب او را. بهتر بود می‌گفت به تعبیر ترتولینی، سعادت بهره‌ای از حقیقت است، یعنی به قول ترتولین: «باور می‌کنم چون باور نکردنی است.» که در تحلیل آخرین معنی را می‌دهد که «به آن اعتقاد دارم چون مایهٔ تسلی خاطر من است.»

در پیشگاه عقل، حقیقت آن چیزی است که وجودش مبرهن و مسلم باشد، حال چه تسلی بخش باشد چه نباشد. و خود عقل هم مسلماً تسلی دهندهٔ خاطر انسان نیست. لوکرسیوس<sup>۴۸</sup> شاعر پرمهابت لاتینی که طمأنینه و وارستگی اپیکوری‌اش پرده‌پوش بسی نومیدیه‌های اوست می‌گوید دیانت و دینداری عبارتست از توانایی تأمل بر همه چیز، توأم با طمأنینهٔ روح. و این همان لوکرسیوس است که نوشته است دین می‌تواند ما را به تبهکاریهای بزرگ وادارد. و حق این است که دین — و بیش از همه دین مسیح — چنانکه پولس حواری گفته است مایهٔ لغزش یهودیان و حماقت خردمندان است.<sup>۴۹</sup> تاکیتوس<sup>۵۰</sup> دین مسیح، دینی را که قائل به جاودانگی روح است، خرافه‌ای زیانبار خوانده است. و آن را کینه‌ورز به نوع بشر دانسته است.

فلویر هنگام بحث از زمانه‌ای که این مردان می‌زیستند، زمانه‌ای که اصیل‌ترین عصر عقل از تاریخ بشر است، در نامه‌ای خطاب به مادام روژه دژنت<sup>۵۱</sup> این کلمات پربار را نوشته است: «حق با شماست، باید از لوکرسیوس به احترام یاد کنیم. من هیچکس را جز بایرون قابل مقایسه با او نمی‌بینم و بایرون هم وقار و

۴۸) لوکرسیوس Lucretius: (در حدود ۹۹-۵۵ قبل از میلاد) شاعر رومی، مؤلف درباب طبیعت اشیاء - م.  
 ۴۹) مقایسه کنید با آیهٔ ۲۳ از باب اول رسالهٔ پولس رسول به فرنیان: «لیکن ما به مسیح مصلوب و عظمی‌کنیم که یهود را لغزش و امتهای را جهالت است.» - ک.

۵۰) تاکیتوس یا تاسیت (حدود ۵۵-۱۱۷ میلادی) مورخ شهیر رومی - م.

اندوه صمیمانه او را ندارد. اندوه قدما به زعم من ژرفتر از اندوه متجددان است که همه به جاودانگی در آنسوی سیاه چال امید بسته اند. ولی در چشم قدما این سیاه چال همانا نقش بی نهایت بود و تصویر آرزوهایشان بر زمینه ای آبنوس رنگ و یکنواخت می گذشت. عصر خدایان به سر آمده بود و مسیح هنوز از گرد راه نرسیده بود، و در فاصله بین سیسرون و مارکوس اوریلیوس<sup>۵۲</sup>، برهه ای در میان افتاد که بشر تنها و بر سرپای خویش ایستاد. من چنان زمانه باشکوهی را در جای دیگر سراغ ندارم؛ ولی آنچه لوکرسیوس را غیرقابل تحمل می سازد طبیعیات یا فیزیک اوست که گویی بالاتر از آن نمی توان گفت، در این میدان، پیاده اش می بینم زیرا به اندازه کافی شک نورزیده است و همواره در پی توجیه و اخذ نتیجه بوده است!<sup>۵۳</sup>

آری، لوکرسیوس خواهان نتیجه گیری و چاره یابی بود و از این بترطمع می برد که در عقل تسلی بجوید. زیرا برخلاف آنچه پیشتر از این گفتیم، جانبداری ضد-الهیاتی، و الهیات-ستیزی هم وجود دارد. بسا مردان علم، انبوهی از کسانی که خود را خردگرا می خوانند، گرفتار این نوع جانبداری اند.

خردگرا خردمندانه عمل می کند یعنی از حد و حوزه خود پا بیرون نمی گذارد، و به همین اکتفا می کند که بگوید عقل نمی تواند عطش حیاتی ما را به جاودانگی فرونشاند، ولی خشمگین از اینکه نمی تواند ایمان داشته باشد، دستخوش کینه ورزیدن به الهیات می شود و همصدا با فریسیان می گوید: «این گروه که شریعت را نمی دانند ملعون هستند.»<sup>۵۴</sup> در این کلماتِ سولوویف<sup>۵۵</sup> حقیقت فراوانی نهفته است (۵۲) Marcus Aurelius (۱۲۱ - ۱۸۰ م): امپراطور روم و فیلسوف رواقی، که بیشتر به سبب کتاب تأملات اش مشهور است. - م.

53) Gustave Flaubert, *Correspondance*, troisieme (1854-1869) Paris, 1910.

۵۴) انجیل یوحنا، باب ۷، آیه ۴۹.

۵۵) ولادیمیر سرگیویچ سولوویف (۱۸۵۳-۱۹۰۰) Vladimir Sergeevich Soloviev: فیلسوف مذهبی و شاعر روسی، دوست داستایوسکی (احتمالاً «اصل» الیوشا در برادران کاراهازوف) معتقد به ربانیت بشریت در آینده، که افکارش تأثیر عمیقی بر نیکلای بردیایف و الکساندر بلاک باقی گذاشت. - ک.

است: «از این نگرانم که بزودی زمانی خواهد رسید که مسیحیان دوباره در سردابه‌ها و دخمه‌ها انجمن کنند و زجر و ایدای مؤمنان از نو در گیرد، زجر و ایدائی که احتمال از عهد نرون بیرحمانه‌تر نباشد ولی به همان جدیت و سراپا آغشته به دروغ و ریشخند و سالوس و ریا.»

آن کینهٔ ضد-الهیاتی، و خشم و خروش عالمانه-ونه علمی-امروزه پدیدارست. نه در احوال پژوهندگان علمی که خود خوب می‌دانند چگونگی شک کنند، بلکه در احوال سرسپردگان خردگرایی تأمل کنید، و ببینید با چه بیرحمانگی زمختی از ایمان حرف می‌زنند. و گت<sup>۵۶</sup> مدعی بود که ساختمان جمجمهٔ حواریون تفاوتی با میمونهای انسان نما ندارد. از بدزبانیهای هکل<sup>۵۷</sup>، آن بی‌مشعر عظیم‌الشان، و بوخنر<sup>۵۸</sup> لازم نیست سخنی به میان آوریم، حتی فرخو<sup>۵۹</sup> نیز از این جمع جدا نیست. و دیگران، این قبیل سخنان را زیرکانه‌تر می‌زنند. عده‌ای هستند که از ایمان نداشتن به حیات اخروی یا به عبارت دیگر از ایمان به نبودن چنین حیاتی، ناخرسندند ولی از اینکه دیگران به حیات اخروی ایمان دارند یا حتی آرزومندند که چنین حیاتی وجود داشته باشد، معذب و رنجیده‌خاطرند. این رفتار قابل تحقیر است ولی رفتار کسانی که نیاز درونی به چنین ایمانی احساس می‌کنند ولی ناتوان از ایمانند، به همان اندازه قابل احترام است. بزودی از این والاترین گرایش روح، از این ژرفترین و انسانی‌ترین و بارورترین گرایشهای بشر یعنی مقام‌نومیدی، سخن خواهیم گفت. خردگرایانی که دستخوش خشم و خروش ضدالهیاتی نشده‌اند می‌کوشند انسانها را متقاعد کنند که حتی اگر پس از

۵۶) کارل وگت (۱۸۹۵-۱۸۱۷) Karl Vogt : طبیعی دان و ماده‌گرای آلمانی. - ک.

۵۷) ارنست هاینریش هکل (۱۸۳۴ - ۱۹۱۹) Ernst Heinrich Haeckel : زیست‌شناس و تکامل‌شناس آلمانی و مبتکر فلسفه وحدت‌گرایی مادی. - ک.

۵۸) فریدریش بوخنر (۱۸۲۴-۱۸۹۹) Friedrich K. C. L. Büchner : پزشک آلمانی. کتاب مشهورش نیرو و ماده Kraft und Stoff (۱۸۵۵) بینش مادی از جهان ارائه می‌کند. - ک.

۵۹) رودولف فرخو (۱۸۲۱ - ۱۹۰۲) Rudolf Virchow : آسیب‌شناس و تشریح‌دان آلمانی، واضع آسیب‌شناسی سلولی و تداوم جزئومه‌ای، همچنین در مردشنامی و سیاست دستی داشت. - ک.

گذشت دهها یا صدها و میلیونها قرن، آگاهی بشری به نابودی بگراید، بهرحال انگیزه‌هایی برای ادامه زندگی و تسلیهایی بر درد زیستن وجود دارد. و این انگیزه‌های زندگی و عمل که بعضی انسانگرایی<sup>۶۰</sup> می‌خوانندش، فرآورده‌های حیرت‌انگیزی هستند که از خلاء عاطفی خردگرایی و تزویر و ریای بهت‌آور آن پدید آمده‌اند، تزویر و ریایی که می‌کوشد صدق و صفا را از ریشه براندازد و از اقرار به اینکه عقل نیرویی پریشانگر و فاقد تسلی است، تن می‌زند.

آیا لازم است آنچه را درباره مشغله فرهنگ سازی و پیشرفت و شناخت و تحقق خیر و حقیقت و زیبایی، و استقرار عدالت بر زمین، و زندگی را بهتر از این که هست به آیندگان تحویل دادن و سر نهادن به نوعی سرنوشت، و این قبیل سخنان گفته‌ام دوباره تکرار کنم بی آنکه به غایت القوای بشر اندیشیده باشم؟ آیا معنایی دارد که از تُنک مایه شدن فرهنگ، علم، هنر، تهی مایگی خوبی و حقیقت و زیبایی و عدالت... و از همه مفاهیم زیبا سخن بگوییم ولی آخرالامر پس از چهار روز یا چهار میلیون قرن — و این هر دو فرقی ندارد — هیچ آگاهی و نفس انسانی نمانده باشد که آن فرهنگ، علم، هنر، حقیقت، زیبایی، عدالت و خیر و خوبیهای دیگر را از ما به ارث ببرد...؟

طرح و تعبیه‌های خردگرایان که کمابیش هم خردمندانه است بسی متنوع است. اینان با توسل به این تعبیه و ترفندها از روزگار اسپیکوریا و رواقیها کوشیده‌اند که در «حقیقت» تسلای عقلانی بجویند و مردمان را متقاعد کنند — هر چند که این متقاعدکنندگان نامعتقد و نامتقاعد بوده‌اند — که انگیزه و دلخوشیهایی برای عمل و حکمتی برای زندگی وجود دارد — حتی اگر مقدر باشد که روزی هشیاری و آگاهی بشری نابود و ناپدید گردد.

طرز فکر اسپیکوری که افراطی‌ترین و زمخت‌ترین بیانش این است: «بنوشیم و بخوریم که فردا خواهیم مرد» یا گفته هوراس که «دم غنیمت است» یا «امروز را دریاب» ماهیتاً با طرز فکر رواقیان فرقی ندارد: «آنچه وجدانت می‌گوید بکن و

سپس هر چه پیش آید خوش آید» این هر دو فکریا گرایش مبنای واحدی دارد. لذت برای لذت به همان می انجامد که انجام وظیفه بخاطر وظیفه.

اسپینوزا، این منطقی ترین و مبرزترین ملحدان — منظور از ملحد یعنی کسی که بقای آگاهی فردی انسانی را تا غیرالنهاییه، منکراست — و در عین حال متدین ترین ملحدان، بخش پنجم و در واقع آخرین بخش از کتاب اخلاق خود را به روشن کردن راه آزادی و کم و کیف مفهوم رستگاری یا سعادت بشر اختصاص داده است. آری مفهوم، مفهوم، و نه احساس سعادت. به زعم اسپینوزا که خرد گرای گردنکشی بود، سعادت beatitudo یک مفهوم است و عشق به خدا عشقی عقلانی است. در قضیه بیست و یکم از بخش پنجم می گوید: «نفس<sup>۶۱</sup> فقط مادام که جسم وجود دارد می تواند چیزی را تصور کند یا گذشته را به یاد بیاورد.» — که در حکم انکار جاودانگی روح است، زیرا روحی که با گسستن از بدن، گذشته اش را به یاد نیاورد، نه جاودانه است و نه روح. — در قضیه بیست و سوم چنین ادامه می دهد: «نفس انسانی با نابودی بدن، مطلقاً نابود نمی گردد و چیزی از آن ابدی می ماند.» و این ابدیت نفس، بصورت نوعی تفکر است. ولی نباید فریب این حرف را خورد؛ چنین ابدیتی برای نفس انسانی وجود ندارد. همه آنها توهم است. هیچ چیز ملال انگیزتر، مهجورتر، ضد زندگی تر از این سعادت که اسپینوزا می گوید وجود ندارد، سعادت است که در عشق عقلانی بشر به خدا نهفته است و این عشق همان عشقی است که خدا به خویشتن دارد (قضیه سی و ششم). سعادت ما — یا به عبارت دیگر آزادی و رستگاری ما — عبارتست از عشق ابدی و پایدار خدا به انسان. تبصره این قضیه مؤید همین نکته است. و این همه را می گوید تا به نتیجه ای برسد که واسطه العقد تمامی قضایای اخلاق است: «سعادت پاداش فضیلت نیست، عین آن است.» «ترجیع بند ابدی یا به عبارت ساده تر اینکه ما از خدا آغاز می شویم و به خدا بازمی گردیم که اگر به زبان احساس و زندگی برگردانیمش این می شود که آگاهی فردی من از عدم، از نا آگاهی من،

برخاسته و به عدم باز خواهد گشت.

و این لحن ملول و مهجور اسپینوزا، لحن عقل است. و رستگاری و آزادی که از آن سخن می‌گوید، آزادی هولناکی است. در مقابل اسپینوزا و سعادت‌ی که مطرح می‌کند از یک بحث از یک پرسش انسانی و اقلانی<sup>۶۲</sup> ناگزیریم: آیا بندیکت اسپینوزا، که برای تسکین ناشادی و ناسعادتمندی‌اش، از رستگاری و سعادت سخن می‌گفت خود شاد و آزاد و رستگار بود؟ در تبصره قضیهٔ چهل و یکم از همین آخرین و تراژیک‌ترین بخش تراژدی بزرگ اخلاق، یهودی بیچارهٔ نومید آمستردام با ما از اعتقاد عامهٔ مردم به حقیقت حیات ابد، حرف می‌زند. ببینیم چه می‌گوید:

«اینان چنین می‌انگارند که دین و دینداری و علی‌الاطلاق هر آنچه به نفس انسانی استکمال و استحکام می‌بخشد باری است که بردوشان نهاده شده و امیدوارند پس از مرگ آن را به زمین بگذارند و پاداش بندگی یعنی دیانت و دین‌ورزی‌شان را بگیرند؛ و نه فقط به این امید بلکه بیشتر از بیم کيفرهای اخروی است که شریعت را تحمل می‌کنند و تن به احکام الهی می‌دهند. اگر عامهٔ انسانها این بیم و این امید را نداشتند و بلکه برعکس معتقد بودند که نفس انسانی با فانی جسم فانی می‌شود و امیدی برای حیات ابدی بیچارگانی که زیر بار دیانت کمر خسته کرده‌اند، وجود ندارد، به تمایلات و هوسهایشان میدان می‌دادند و هر کاری را به میل و خواست خویش انجام می‌دادند و بخت را از عقل دوستر می‌داشتند. این طرز فکر به زعم من باطل است و درست به کار کسی می‌ماند که نومید باشد از اینکه با تغذیهٔ خوب بتواند برای همیشه جسمش را زنده نگاهدارد، و بر اثر نومیدی خود را تا حد مرگ، مست و مسموم سازد؛ یا چون به جاودانگی و نامیرایی روح معتقد نیست خوش داشته باشد که بی‌روح و بی‌عقل زندگی کند، این کارها چنان باطل است که به رد و تخطئه نمی‌ارزد.»

وقتی که می‌گویند یک چیز قابل رد کردن نیست، مطمئناً یا به طرز بارزی احمقانه است — که در این صورت به توصیه و تذکار حاجت ندارد — یا مردافکن و

کمرشکن است، نکته همین جاست. و مسأله مورد بحث اسپینوزا از این دست است. آری، یهودی بیچاره به هلندرانده، آری او که بدون ذره‌ای شک، و بدون اندکی تردید — که خود رهایی بخش است — معتقد است که روحش جاودانه نیست، لاجرم خوشتر می‌دارد که بیروح باشد، یا نابخرد باشد، یا ابله، و آرزو می‌کند که کاش به دنیا نیامده بود، و این تصور با این صورت هرگز باطل و عبث نیست. اما آیا یهودی بیچاره خردگرایی که مفسر عشق عقلانی و سعادت بشر است، خود سعادتمند است؟ به گفتهٔ توماس آکمپیس<sup>۶۳</sup> «دانستن تعریف توبه، اگر توبه را در دل خود حس نکنی، چه سودی دارد؟» و داد سخن دادن در باب سعادتمندی و رستگاری بشر، اگر خود نتوانی بدان دست یابی، چه حاصل دارد؟ و در اینجا نقل داستانی که دیدرو گفته است بی‌مناسبت نیست: «خواج‌ای بود که از یکی از مردان اهل ماریس درس زیبایی شناسی فرا می‌گرفت تا بتواند کنیزکان بهتری برای حرمسرای سلطان دست‌چین کند. در پایان نخستین درسی که درس فیزیولوژی و شناخت بی‌پردهٔ اعضای پنهانی بود، خواج‌ای سرد از دل برکشید: پیداست که من از زیبایی شناسی چیزی نخواهم فهمید!» نکته همین جاست. خواجگان، علم الجمالی را که برای انتخاب دخترکان دلربا لازم است نمی‌توانند آموخت، همچنین خردگرایان محض نه از اخلاق چیزی سر در می‌آورند، نه می‌توانند سعادت و رستگاری را معنا کنند، زیرا سعادت چیزی است زیستنی و حس‌کردنی، نه اندیشیدنی و معنا‌کردنی.

خردگرایی دیگری هم داریم که برخلاف اسپینوزای اندوهناک و ارسته، گردنکش است و اگر چه نومیدی‌اش به همان تلخی است، تظاهر ریاکارانه‌ای به شادمانی دارد، آری نیچه را می‌گویم که از طریق ریاضی! قرینهٔ مجعولی برای جاودانگی روح کشف کرده و آن را «بازگشت ابدی»<sup>۶۴</sup> نام نهاده است که در حقیقت شگفتی‌انگیزترین تراژدی - کمدی یا کُمی - تراژدی است؛ از آنجا که تعداد

63) Thomas á Kempis, *The Imitation of Christ*. Modern Library, Part I. ch. I. P. 130.

64) The eternal recurrence

اتهما یا عناصر بسیط اولیه، معین و محدود است، به استنباط او، در جهانی ابدی، ترکیبی همسان و یکسان با ترکیب کنونی باید پدید آید، و آنچه اکنون اتفاق می افتد باید بی نهایت دفعه دیگر هم اتفاق بیفتد. آری! و بدین ترتیب همانطور که دیگر بار زندگی کنونیم را خواهیم زیست، تا کنون بی نهایت بار، آن را زیسته ام، زیرا سرمدیت جهان هم ازلی است. یعنی در گذشته امتداد دارد و هم ابدی است. یعنی در آینده گسترده است. ولی بدبختانه من وجودهای<sup>۶۵</sup> پیشینم را به یاد ندارم، و شاید به یاد آوردن آنها غیرممکن باشد. چه دو چیز کاملاً و مطلقاً همسان بیشتر از یک چیز نیستند. به جای این فرض که ما در جهان متناهی و محدود زندگی می کنیم که از تعداد متناهی و محدود عناصر بسیط تشکیل یافته، فرض می کنیم که در جهان نامتناهی که حد و مرز مکانی ندارد زندگی می کنیم — بی نهایی عینی مکانی، نامعقولتر و نامفهومتر از بی نهایی عینی زمانی نیست — در این صورت می توان گفت منظومه ما یعنی منظومه کهکشانی «راه شیری»، بی نهایت مرتبه در بی نهایی مکان تکرار و تجدید وجود یافته است و بدینسان من هم بی نهایت مرتبه زیسته ام و همه زندگیا هم یکسان و همسان بوده است. منظور من شوخی است. شوخیی که از شوخی نیچه — آن شیر خندان — کمتر کمیک و یا به عبارت دیگر کمتر تراژیک نیست. و راستی این شیر چرا می خندد، زیرا هرگز نمی تواند از این فکر که در گذشته هم شیر بوده و در آینده هم مقدرست دوباره همان شیر باشد، تسلی بیابد.

و اسپینوزا و نیچه اگر هم هریک به شیوه خاص خود خردگرا هستند ولی روحاً خواجه و خنثی نیستند، شور دارند، احساس دارند و از همه برتر عطش دارند، عطش دیوانه وار به ابدیت، به جاودانگی. خواجه جسمی، احساس نیاز به تولید و تکثیر جسمانی خود ندارد و خواجه روحی نیز عطش بقا طلبی ندارد.

هستند کسانی که مُصرانه معتقدند عقل از همه چیز بی نیازشان می کند و ما را نصیحت می کنند که از غور در اعماق ناپیمودنی دست برداریم، من از اندیشه



کسانی که مدعی اند نیازی به اعتقاد جاودانگی ندارند تا انگیزهٔ زندگیشان باشد و دست و دلشان را به کار وادارد، سردر نمی آورم، اگر کور مادرزاد به ما بگوید که اشتیاق سوزانی برای دیدار و تماشای عالم ندارد، و از اینکه از چنین دیدار و تماشایی محظوظ نشده چندان رنجی نمی برد، باید حرفش را بپذیریم، زیرا چیزی که بکلی ناشناخته باشد، مورد تمنی، و آماج آرزو واقع نمی شود، فقط چیزهایی را می توان آرزو کرد که تا حدودی شناخته شده باشند. ولی نمی توانیم باور کنیم کسی که در جوانی یا مراحل دیگر عمرش دل به عقیدهٔ جاودانگی روح سپرده باشد، بدون آن، آرام و قرار داشته باشد. از آن گونه کوری مادرزاد، فقط نمونه های اندک شماری در میان ما هست که آنهم زادهٔ کوردلی است. زیرا انسانی که سراپا خردگرا باشد لامحاله کوردل است.

صمیمی تر و بسی مخلص ترند کسانی که می گویند: «ما بحثی در این باب نداریم، چه هرگونه بحث و سخنی از این دست، اتلاف وقت و تضعیف اراده است؛ بهترست به وظایفمان عمل کنیم تا ببینیم چه پیش می آید.» ولی این صمیمیت و اخلاص، بی صمیمیتی عمیقتری را در خود پنهان دارد. آیا می توانند با گفتن این عبارت که «ما بحثی در این باب نداریم» این ماجرا را بکلی فراموش کنند و به آن نیندیشند؟ باعث تضعیف اراده می شود؟ یعنی چه! — توانایی عمل را از ما سلب خواهد کرد؟ چرا؛ به ظاهر آسانست که به انسانی که در چنگ بیماری مهلکی، محکوم به مرگی پیش رس است، و خود از آن باخبرست، بگوییم به این موضوع فکر نکند.

کاردوتچی<sup>۶۶</sup> در مجموعهٔ *Idilio Maremmano* اش چنین شعری دارد: «بهرترست که تن به کار بسپاریم و جست و جوی رازدهر را فراموش کنیم.» و این همان کاردوتچی است که در قصیدهٔ Monte Mario اش می گوید که زمین، پناهگاه ارواح آواره، باید ردای سُکوه و اندوه خود را بر گرداگرد خورشید بپسند:

۶۶ جوزونه کاردوتچی (۱۸۳۵ — ۱۹۰۷) Giosué Carducci: شاعر و منتقد ایتالیایی برندهٔ جایزهٔ نوبل ۱۹۰۶. اومانو تعلق خاطر عمیقی به او داشت. — م.

تا آن زمان که فرسوده بر خط استوا، دستخوش آخرین شعله های گرمای میرنده، از نسل منقرض انسان، تنها مردی و زنی بازماند و آنان در دل بیشه های خاموش و محصور در میان کوهستانهای برهنه، کبود از سرما و با چشمان درخشان تو را تماشا کنند ای خورشید! که در برهوت یخبندان غروب می کنی.

ولی مگر ما می توانیم یکسره دل به کار و بار دنیا بسپاریم و راز بیکرانه جهان را فراموش کنیم و هیچ تلاشی برای فهمیدن آن نورزیم؟ آیا اگر بدانیم که زمانی خواهد آمد که دیگر هستی بیکرانه در آئینه آگاهی انسانی منعکس نخواهد شد، می توانیم طبق توصیه لوکریسیوس بر همه چیز و بر بیکرانه این هستی، با طمأنینه روح تأمل کنیم؟

قابیل در یکی از منظومه های بایرون به همین عنوان از ابلیس، مقتدای همه خردمندان، می پرسد: «آیا تو شاد کامی؟» و ابلیس پاسخ می دهد: «ما توانایم؟» قابیل دوباره می پرسد: «آیا تو شاد کامی؟» و خردمند کبیر می گوید: «نه؛ آیا خودت هستی؟» و در جای دیگر همین ابلیس به عاده، خواهر و همسر قابیل می گوید: «از عشق یا دانایی یکی را برگزین، زیرا راه دیگری نداری.» و در همین شعر شگرف، وقتی که قابیل می گوید که درخت معرفت خیر و شر، درختی دروغگو بوده است زیرا «ما هیچ چیزی نمی دانیم، ولی به ما وعده داده بود که اگر به قیمت مرگمان هم باشد به ما دانایی ببخشد.» شیطان در جوابش می گوید: «شاید مرگ به والا ترین دانایی رهنمون شود.» یعنی به نیستی.

در مقابل کلمه دانایی یعنی Knowledge که لرد بایرون در این شعر به کار برده و اسپانیایی اش Ciencia فرانسوی اش Science آلمانی اش Wissenschaft می شود همواره کلمه فرزانیگی یا در انگلیسی Wisdom در اسپانیایی Sabiduria در فرانسوی Sogesse و در آلمانی Weisheit قرار دارد. تیسون<sup>۶۷</sup>، شاعر لرد دیگر در منظومه Lochksley Hall می گوید:

۶۷) لرد آلفرد تیسون (۱۸۰۹ - ۱۸۹۲) Alfred Tennyson : شاعر انگلیسی. - م.

دانایی گذراست، اما فرزاندگی پایدارست  
فرزاندگی سینه‌یی دارد سنگین  
که سرشار از تجربه‌های غمناک است  
و آهسته به سوی آرامش و آهستگی گام برمی‌دارد.

و این فرزاندگی چیست که در جست‌وجویش به شاعران رومی آوریم و دانایی را به سوئی می‌نهیم؟ بهترست با ماتیو آرنولد<sup>۶۸</sup> همصدا شویم که در مقدمه‌اش بر اشعار وردزورث<sup>۶۹</sup> گفته است: «شعر واقعیت و فلسفه توهم است.» ولی عقل همیشه همان عقل است و واقعیت است و وجود خارجی‌اش همواره قابل اثبات است. و فرقی نمی‌کند که ما در آن تسلی بیابیم یا نومی‌دی.

من نمی‌دانم چرا هنگامی که برونتیر<sup>۷۰</sup> دیگر بار و رشکستگی علم را اعلام کرد بسیاری کسان رنجیده شدند یا تظاهر به رنجیده شدن کردند. زیرا علم در مقام جانشین مذهب، و عقل در نقش جانشین ایمان از دیرباز همواره ناتوان از آب درآمده‌اند. علم می‌تواند و همواره این توانایی‌اش بیشتر شده است، که نیازهای افزاینده منطقی و عقلی ما را برآورد و عطش حقیقت‌جویی و حرص شناخت حقیقت را در وجود ما تسکین دهد؛ ولی هرگز خواسته‌های دل ما و آرزوهای اراده ما را تحقق نمی‌بخشد، و از آنجا که نمی‌تواند تمنای جاودانگی را ارضاء کند با آن به مخالفت برمی‌خیزد. حقیقت عقلانی و زندگی همواره رودررو و مخالف یکدیگر می‌ایستند. آیا ممکن است حقیقت دیگری غیر از حقیقت عقلانی وجود داشته باشد؟

بدینسان باید اذعان کرد که عقل — عقل انسانی — فی حد نفسه نه تنها جاودانگی روح را از روی برهان عقلی ثابت نکرده و فناپذیری آگاهی انسانی را

۶۸) ماتیو آرنولد (۱۸۲۲ - ۱۸۸۸) Mathew Arnold: شاعر و منتقد انگلیسی فرزند تامس آرنولد. — م.

۶۹) ویلیام وردزورث (۱۷۷۰ - ۱۸۵۰) William Wordsworth: شاعر رمانتیک انگلیسی. — م.

۷۰) فردینان برونتیر (۱۸۴۹ - ۱۹۰۶) Ferdinand Brunetiere: منتقد فرانسوی. — م.

در طول زمانهای آینده مبرهن نساخته، بلکه برعکس و باز هم فی حدنفسه اثبات کرده است که آگاهی فردی انسان نمی تواند پس از مرگ و محوارگانسیم — که مقرآن آگاهی است — باقی بماند. و منظور من از حدی که به آن اشاره کردم حد و مرز تعقل و عقلانیت بشرست که ما به مدد برهان از چون و چند آن خیر داریم. فراتر از این حد و مرز به قلمرو نامعقول می رسیم که نامش را هر چه بگذاریم: مافوق عقلانی، مادون عقلانی، ضدعقلانی، فرق نمی کند، از این حد به آن سو، به گفته گزاف ترولین می رسیم: باور دارم چون محال است. و چنین حرف محال و گزاف فقط می تواند بر شک مطلق مبتنی باشد.

بی چارگی عقلانی، عقل ما را بناچار بسوی مطلق ترین شک گرایی یعنی پدیدارگرایی<sup>۷۱</sup> هیوم یا احتمالات<sup>۷۲</sup> مطلق استوارت میل که ثابت قدم ترین و منطقی ترین اثبات گرایان<sup>۷۳</sup> اند می راند. بزرگترین شاهکار عقل قوه تحلیلی — یعنی ویرانگری و تجزیه کنندگی — آن است که می تواند در اعتبار خویش هم شک کند. بسان معده زخمناکی که خود را هضم و حل می کند. پایان کار عقل نیز در تخطئه اعتبار بلافصل و مطلق دو مفهوم است: مفهوم<sup>۷۴</sup> حقیقت و مفهوم ضرورت. این هر دو مفهوم، اعتباری و نسبی اند، نه حقیقت مطلق وجود دارد و نه ضرورت مطلق. وقتی یک مفهوم را حقیقی می دانیم که با نظام کلی مفاهیم ذهن ما سازگار و منطبق باشد؛ همچنین یک ادراک<sup>۷۵</sup> را نیز وقتی حقیقی

(۷۱) پدیدارگرایی هیوم Phenomenalism of Hume : دیوید هیوم (۱۷۱۱ – ۱۷۷۶) فیلسوف و مورخ اسکاتلندی در رساله درباب طبیعت انسانی (لندن، ۱۹۱۱)، بخش یکم، ص ۵، می گوید: «علم انسانی تنها شالوده استوار علوم دیگرست، زیرا شالوده این علم خود باید بر تجربه و مشاهده استوار باشد.»

(۷۲) احتمالات استوارت میل: Contingencies of Stuart Mill جان استوارت میل (۱۸۰۶ – ۱۸۷۳) فیلسوف انگلیسی در کتاب منطق استدلالی و استقرائی اش می گوید: «شبهات توالی حوادث یا به عبارت دیگر قانون علیت، قانون کل جهان نیست بلکه قاعده ایست که در قلمرو تجربه های مطمئن بشر جاری است و فقط تا حد معقول می توان به موارد مشابه تعمیم داد. تعمیم بیش از حد آن، فرضیه های بی اثبات و تصورات بدون تصدیق به بار می آورد. بدون زمینه تجربی که تعیین کننده میزان احتمال، یا صدق یک پدیده با یک قاعده است، هرگونه حمل و استنتاجی عبث است.»

می دانیم که با نظام و مجموعه کلی ادراکات ذهنی ما متناقض نباشد. حقیقت همانا سامانمندی و انسجام<sup>۷۶</sup> است. ولی آنجا که بخواهیم عیار حقیقت کل این نظام و مجموعه را بسنجیم، از آنجا که ما جز آن و خارج آن، دانش و دستاویز دیگری نداریم، لاجرم نمی توانیم حکم به حقیقی بودن یا نبودنش بدهیم. کاملاً معقول است که جهان، فی نفسه و خارج از آگاهی، چیزی باشد بکلی متفاوت از آنچه به نظر ما می رسد. ولی باید اذعان کرد که این فرض و تصور، نزد عقل معنایی ندارد. در باب ضرورت هم هیچ مطمئن نیستم ضرورت مطلق وجود داشته باشد. منظور از ضرورت، وجود یا وجوب یک موجود است. به مفهوم و معنایی متعالی<sup>۷۷</sup> می توان پرسید صرف نظر از این واقعیت که جهان وجود دارد، آیا چه ضرورت مطلق و منطقی، وجود جهان و یا هر چیز دیگر را ایجاب کرده است؟

نسبی گرایی<sup>۷۸</sup> مطلق که نه کمتر و نه بیشتر از شک گرایی<sup>۷۹</sup> است — مخصوصاً در معنای کاملاً جدیدی که اصطلاح نسبی گرایی یا نسبیّت یافته است — مهمترین دستاورد عقل استدلالیان است.

احساس نمی تواند تسلی را تبدیل به حقیقت کند؛ و عقل هم نمی تواند حقیقت را تسلی بخش گرداند. ولی عقل از حقیقت هم فراتر می رود، از مفهوم واقعیت هم پا فراتر می گذارد و می تواند اعماق شک را بپیماید. و عقل در ژرفای بی پایان شک، با نومیدی دل، دیدار می کند و از این دیدار و در این ویل جاودان ژرف، جای پایی پدید می آید که می توان آشیانه ای برای تسلی ساخت. و چه آشیانه خطرناکی! باید دید.

76) coherence

77) transcendental

78) relativism

79) scepticism

## ژرفنای بی پایان

تنها امید جهان را، دریاب.

ترنویانوس

تا بدینجا دیدیم که تمنای سوزان جاودانگی، تایید و تسلایی از عقل نمی یابد و عقل ما را بی شوق و بی تسلی با زندگی وامی نهد و در زندگی، خود غایتی و هدفی راستین پدیدار نیست. ولی در اینجا در اعماق این ویل، در این ژرفنای بی پایان، نومیدی دل با شک عقل رودر رو درمی آیند و برادرانه دست در آغوش می شوند. و خواهیم دید که از این در آغوش گرفتن، که غمگانه و عاشقانه است، چشمه جوشان زندگی خواهد جوشید. و چه زندگی خطیری. شک گرایی یا عدم یقین — یعنی مقامی که عقل با خود کاوی و عیارگیری از خود، آخر الامر بدانجا می رسد — جای پای است که نومیدی دل باید بر آن آشیانه بسازد.

ما که سرخورده ایم و به خود آمده، باید از شیوه و شگرد کسانی که می کوشند به پیکر تسلی جامه ای از حقیقت عقلانی و منطقی بپوشانند و وانمود می کنند که عقلانی بودن و یا بهر حال ضد عقلانی نبودن تسلی را ثابت کرده اند، دست بشویم؛ همچنین پا به جای پای کسانی که می خواهند به پیکر حقیقت عقلانی، دیبایی از تسلی بپوشانند و در آن شور و شوق زندگی بدمند، نگذاریم. هیچیک از

اینها مرهمی بر درد ما نمی‌گذارند. یکی با عقل ما جدال دارد و دیگری با احساسمان. این دو نیرو هرگز با یکدیگر آشتی نمی‌کنند و ما باید از رهگذر این جنگ زندگی کنیم. باید از این جنگ، درد این جنگ، زیستگاهی برای حیات روحی مان دست و پا کنیم.

اینجا جایی برای توسل به معاهدهٔ ناخوشایند عامیانه‌ای که شگرد سیاستمداران بویژه پارلمان‌نشینان است و به «معاهدهٔ نه جنگ نه صلح» معروف است و در آن غالب و مغلوب وجود ندارد، باقی نیست. سازشکاری و دفع‌الوقت جایی ندارد. شاید عقلی جیون و تباه بتواند به چنین قاعده و قراردادی گردن بگذارد؛ زیرا هر چه باشد عقل با قاعده‌سازی زندگی می‌کند؛ ولی زندگی که در قالب و قاعده نمی‌گنجد، و در پی زیستن و همیشه زنده ماندن است، تن به چنین قاعده‌ها و معاهده‌ها نمی‌دهد. تنها قاعدهٔ زندگی این است: هیچ یا همه. احساس و عاطفه، با پند و پیمان میانه‌ای ندارد. چه بسا سرآغاز فرزاندگی در ترس نهفته باشد.

آیا می‌توان گفت این شک‌گرایی رهاننده که من از آن سخن می‌گویم تردیدی بیش نیست؟ آری چنین است ولی بسی بیش از تردیدست. تردید یا تشکیک، قاعدتاً چیزی سرد و بی‌روح است و چندان نیروی زندگی بخش ندارد و از اینها گذشته غالباً تصنعی است، مخصوصاً از زمانی که دکارت روش خود را بدان تحمیل کرد. ستیز عقل و زندگی چیزی فراتر از شک است. زیرا شک باسانی به چیزی مضحک بدل می‌شود.

شک دستوری دکارت، شکی مضحک است، شکی است که یکسره نظری و گذراست، به عبارت دیگر این شک از آن کسی است که شک می‌ورزد بی‌آنکه واقعاً شک کرده باشد و از آنجا که این شک از گرمخانهٔ دکارت برمی‌خیزد، لاجرم همو که هستی خود را از اندیشیدن استنتاج می‌کند «بهیچوجه طبایع شهر آشوب بی‌آرام را نمی‌پسندد که اصل و نسب و استطاعت آنها درخور اشتغال به امور عامه نیست ولیکن همواره فکر تجدد و اصلاحی در آن امور دارند»<sup>۱</sup> و از این شک

۱) این عبارات از گفتار در روش راه‌بردن عقل ترجمهٔ محمدعلی فروغی (تهران، زوار، بی‌تا.) ص ۱۳۷-۱۴۳،

در رنج است که مبدا در رساله خود، نشانه‌ای از آن افکار داشته باشد. ولی نه «دلخواه او بیش از این نیست که افکار خویش را اصلاح کند و بر بنیادی استوار سازد که خود آن را پی افکنده باشد»<sup>۲</sup> و بر آن شد هیچ حقیقتی را تا بر خودش مسلم نشده باشد نپذیرد و همه پیشداوریها و افکار و اندیشه‌های فراموخته را از ذهن خود بیرون بریزد تا بتواند خانه اندیشه خود را از نو بسازد: «باری همچنانکه هرگاه کسی خانه‌ای دارد و می‌خواهد آن را نو کند، پیش از دست بردن به این کار هر آینه آن را می‌کوبد و مصالح فراهم می‌سازد و معماری می‌یابد یا خود فن معماری می‌آموزد و با دقت تمام طرح می‌ریزد، اما با اینهمه نمی‌تواند قانع شود. بلکه ناچار از پیش، خانه دیگری آماده می‌کند که هنگام ساختمان بتواند در آن به آسایش زیست نماید.»<sup>۳</sup> و بدینسان برای خود یک دستور اخلاقی موقت برگزید که اصل اولش پیروی از قوانین و آداب کشور خود بود و دیانتی که خداوند به او تفضل کرده و از کودکی او را به آن پرورده بود و همچنین پیروی کردن از عقاید معتدل دور از افراط و تفریط. آری دیانت موقت و حتی خدای موقت برگزیده بود! و از معتدلترین عقاید پیروی می‌کرد: «چه عقاید معتدل همواره در عمل آسانترست.»<sup>۴</sup> بهترست از این بیشتر پیش نرویم.

این شک دستوری یا نظری دکارت، این شک فلسفی - گرمخانه‌ای، شک یا شک‌گرایی یا عدم قطعیتی نیست که من از آن سخن می‌گویم. نه! این شک دیگرگون، شکی پرشورست، جدال جاودانه‌ایست که بین عقل و احساس، علم و زندگی و منطق و علم‌الحیات در گرفته است. زیرا علم، مفهوم فردیت را از بین می‌برد و آن را در ملغمه دائم‌التغییری گم و گور می‌کند؛ به عبارت دیگر علم شالوده حیات روحانی و عاطفی انسان را که سرسختانه با عقل مجادله می‌کند، می‌شوید و می‌برد.

این شک اخلاق موقت را بر نمی‌تابد، ولی اخلاقی از آن خویش بر مبنای این جنگ و جدل خواهد ساخت؛ اخلاقی جنگی که مبنای دیانت خاص خویش هم خواهد بود. و در خانه‌ای سکنا خواهد گزید که مدام فرو می‌نشیند و مدام از نو



ساخته می شود. و همواره اراده هرگز نمردن، روحیه تسلیم مرگ نشدن، این خانه زندگی را برپا خواهد داشت و لاینقطع تندبادهای توفنده عقل آن را از پا خواهد انداخت.

باری، در این مسأله حیاتی که با آن رویارویم، عقل، زحمت چندانی برای ابراز مخالفت به خود نمی دهد. در واقع رفتاری می کند که از انکار جاودانگی روح بدترست — زیرا انکار هم خود یک راه یا راه حل شمرده می شود — بلکه بالمره این مسأله را بدانگونه که اشتیاق حیاتی ما به ما عرضه می کند ندیده و نشناخته می گیرد. یعنی به معنای عقلانی و منطقی که اصطلاح «مسأله» دارد آن را مسأله نمی داند. مسأله جاودانگی روح، یا بقای آگاهی فردی انسانی را غیرعقلانی و خارج از حوزه عقل قلمداد می کند. حتی از نظر عقل همین عمیق شدن در معنای «مسأله» نیز عبث و بی معناست؛ و بقای روح را دقیقاً همانقدر درنیافتنی می داند که فنای مطلق آن را. برای تبیین جهان هستی — که وظیفه عقل همین است — فرض بقا یا فنای روح ضرورت ندارد. بنابراین طرح مسأله مفروض، غیرعقلانی است.

ببینیم برادرمان کیرگور چه می گوید:

«خطر تفکر انتزاعی، در مبحث وجود بیشتر و دقیقتر محسوس است. مشکل بحث از وجود را با دور زدن در اطراف مسأله حل می کنند و بعد لاف می زنند که موضوع را کاملاً حلایی کرده اند. تفکر انتزاعی، جاودانگی را بطور کلی تبیین می کند و تردستانه آن را با ابدیت — با ابدیت که اساساً محمل تفکرست — یکی می انگارد. ولی خود را با جاودانگی فرد فرد انسانها — که درست مشکل اصلی همین جاست — درگیر نمی کند و اعتنایی به آن نشان نمی دهد. و همچنان مشکل وجود در علاقه موجودیت زنده نسبت به هستی نهفته است. انسانی که وجود دارد تعلق و علاقه بی پایانی به هستی خود دارد. تفکر انتزاعی فقط از آن روی قائل به جاودانگی است که تصور می کند جاودانگی، فردیت مرا از بین خواهد برد و به این معنی مرا جاودانه خواهد کرد، درست مانند پزشک نمایشنامه هولبرگ<sup>۵</sup> که

۵) لودویگ هولبرگ (۱۶۸۴-۱۷۵۴) L. Holoberg: ادیب و نمایشنامه نویس دانمارکی. - م.

با داروی تب‌برش بیمارانش را می‌کشت ولی در عوض تبشان را نیز قطع می‌کرد. متفکر انتزاعی، که از اذعان به رابطه تفکر انتزاعیش با موجودیت و فردیت خود، ابا می‌کند، هر قدر هم برجسته باشد در ذهن ما تصویر مضحکی از خود رسم می‌کند. زیرا خطر انسان نبودن را به جان می‌خرد. یک انسان مبرز و مؤثر که ترکیبی از نهایت و بی‌نهایت است اثر وجودیش را به اتحاد این دو عنصر مدیون است و تعلق خاطر بی‌پایان به هستی خویش دارد، حال آنکه متفکر انتزاعی، که آمیخته‌ای از همان دو عنصر است، دارای وجودی دوگانه است، تمثالیست که در قالب انتزاع زندگی می‌کند و گاه شباهت به شیخ غمناک استادی پیدا می‌کند که با گذاشتن عصایش به زمین، گویی آن ماهیت انتزاعی را نیز بسوی می‌نهد. وقتی که انسان شرح حال متفکری از این دست را می‌خواند که معمولاً در نوشتن هم، دستی دارند - بر خود می‌لرزد که انسان چه موجود غریبی است. و چون در نوشته او می‌خواند که اندیشیدن و بودن یک چیزست، با تأمل بر زندگی او، با خود می‌اندیشد که آن گونه بودن - که با اندیشیدن یکسان و همسان است - با انسان بودن همسان و یگانه نیست.<sup>۶</sup>

چه شور و شدتی یا به عبارت دیگر چه حقیقتی در این پرخاش تند و تلخ به هگل<sup>۷</sup>، مثل اعلامی خردگرایان، در این گفتار هست. آری خردگرایان تب ما را وقتی قطع می‌کنند که رشته حیاتمان را قطع کرده باشند و به جای جاودانگی عینی به ما وعده جاودانگی انتزاعی می‌دهند. گویی این عطش جاودانگی که آتش

۶) منقول از کتاب واپس‌نوشته‌ی غیر علمی اثر کیرکگور که ترجمه انگلیسی آن توسط دیوید سوئنون David Swenson با عنوان *Concluding Unscientific Postscript* با مقدمه و حواشی والتر لوری Walter Lowrie در سال ۱۹۴۱ در پرینستون چاپ و منتشر شد. مجلد دوم، بخش دوم، فصل سوم، ص ۲۶۷-۲۶۸. - ک.

۷) هگل همانقدر غیرذهنی و غیرفردی می‌اندیشد که کیرکگور ذهنی. به زعم هگل، انسان فقط به صورت «لحظه» ای در مطلق، می‌تواند عینیت پیدا کند. و مذهب را شکلی از فلسفه می‌دانست و کیرکگور بر او تهمت کافری می‌زد. دلیل دیگر پرخاش او به هگل از این بود که چرا فرد عینی انسانی را در «مطلق» انتزاعی، محو می‌گرداند و فرد را فقط در نهادهای بزرگی چون دولت و کلیسا متجلی می‌داند و در یک کلام چرا انسان را از اهمیت وجود فردی خویش غافل کرده است. - ک.

به جان ما زده است، عطشی انتزاعی و ذهنی است، نه عینی! می‌توانند بگویند وقتی که سگ مرد، هاری اش هم به پایان رسیده است، و وقتی من مردم دیگر از این خشم و خروش — که نباید بمیرم — در عذاب نخواهم بود، و ترس از مرگ، یا دقیقتر بگویم ترس از نیستی، ترسی نامعقول است، ولی ... آری مع ذلک می‌چرخد!<sup>۸</sup> و همواره جنبش و چرخش خواهد داشت. زیرا این خود، سرآغاز همه جنبشها و حرکتهاست.

باری، من شک دارم که آیا برادرمان کیر کگور کاملاً برحق است یا نه، زیرا همان متفکر انتزاعی یا اندیشنده تجریبات، از آن جهت می‌اندیشد که وجود داشته باشد و وجودش پایان نگیرد، یا شاید از آن جهت فکر می‌کند که پایان گرفتن هستی اش را فراموش کند. ریشه‌ی علاقه به تفکر انتزاعی در همینجاست. یحتمل هگل هم مانند کیر کگور تعلق خاطری بی‌پایان به هستی عینی و فردی خود داشت ولیکن جلال و جبروت فیلسوف رسمی و دولتی بودن<sup>۹</sup> وادارش به کتمان حقیقت می‌کرد.

ایمان به جاودانگی روح، نامعقول و غیرعقلانی است. و مع ذلک، ایمان، زندگی و عقل نیازم تقابلی به یکدیگر دارند. این اشتیاق حیاتی، به هیأت یک «مسأله»ی مقبول در نمی‌آید و انسجام منطقی به خود نمی‌گیرد و در قالب قضایای منطقی نمی‌گنجد تا بتواند موضوع مباحثه عقلانی قرار گیرد؛ ولی هر چه هست وجود خودش را اعلام می‌کند، درست همانگونه که گرسنگی وجود خودش را اعلام می‌کند. گرگی هم که از شدت گرسنگی، خود را بر روی طعمه می‌افکند یا از التهاب غریزه بر گرگ ماده می‌پرد، خواهش و خواسته خود را بصورت عقلانی و قضیه منطقی در نمی‌آورد. عقل و ایمان دشمن یکدیگرند، ولی هیچیک بدون دیگری نمی‌تواند سر کند. غیر عقلانی می‌خواهد عقلانی شود و عقل فقط با غیر

(۸) Eppur si Muove!، مع ذلک می‌چرخد، گفته معروف گالیله است.

(۹) به زعم هگل دولت و نهادهای وابسته اش مظهر عقل عینی و آزادی عقلانی است، و بدینسان دولت پروس را بسی بزرگ می‌شمرد و از جانب آن دولت در سال ۱۸۱۸ صاحب نخستین کرسی فلسفه در برلین شد. — ک.

عقلانی می تواند در افتد و کلنجار برود. این دو ناچارند هوای یکدیگر را داشته باشند و با هم متحد باشند. ولی اتحاد در عین کشمکش، چه کشمکش خود نوعی اتحاد است.

در عالم موجودات زنده، کشمکش و تنازع بقا، اتحادی بس استوار بین جانوران پدید می آورد و این اتحاد نه فقط بین جانوران و دشمن مشترک آنان بلکه بین خود جانورانی است که با یکدیگر سرستیز دارند و آکل و مأكول یکدیگرند. و آیا پیوندی نزدیکتر از پیوند دو جانور که یکی دیگری را می خورد، که یکی آکل است و آن دیگر مأكول، وجود دارد؟ و این تنازع و اتحاد که بین آحاد جانوران برقرار است، بین ملتها نیز آشکارا برقرار است. جنگ، همیشه مؤثرترین عامل پیشرفت بوده است، حتی بیشتر از تجارت. فقط به مدد جنگ است که غالب و مغلوب می توانند یکدیگر را چنانکه باید بشناسند و بالنتیجه یکدیگر را دوست بدارند.

مسیحیت، حماقت خاج [پرستی]، ایمان نامعقول به رستخیز مسیح پس از مرگ که ما را نیز پس از مرگ به رستخیز بر پا خواهد داشت، در بطن فرهنگ عقلانی هلنی پایدار ماند و این فرهنگ نیز به نوبه خود به مدد مسیحیت جان به در برد و ادامه یافت. بدون مسیحیت، رنسانس امکان نداشت. بدون اناجیل، بدون سنت پل، مردمان قرون وسطی نه حکمت افلاطون را درمی یافتند نه ارسطورا. وجود سنت کاملاً عقلانی، درست به اندازه سنت کاملاً دینی، غیرممکن است. مدام این بحث درگیر بوده است که آیا «نهضت اصلاح دینی» فرزند رنسانس و زاده رنسانس بود یا اعتراضی در برابر رنسانس؛ می توان گفت هر دو قضیه صادق است زیرا پسران وقتی که به دنیا می آیند بمثابه اعتراضی هستند در برابر پدران. همچنین عده ای می گویند که احیای آثار کلاسیک یونان، مردانی چون اراسموس را به شناخت سنت پل و بازگشت به مسیحیت اولیه که غیرعقلانی ترین مرحله مسیحیت بود، رهنمون شد. ولی در پاسخ اینان بلافاصله باید گفت این سنت پل و نامعقولیت نهفته در الهیات کاتولیک او بود که مردانی نظیر اراسموس را بسوی شناخت آثار کلاسیک سوق داد. گفته اند «مسیحیت فقط با اتحاد با مظاهر عهد

باستان، معنی و عظمت می یابد، به همین جهت وقتی در نزد قبطیان و حبشیان باشد مسخره می نماید. اسلام تحت سیطره فرهنگ ایرانی و یونانی رونق و رواج گرفت، ولی در دست ترکان بدل به بربریتی ویرانگر شد.<sup>۱۰</sup> ما از قرون وسطی و ایمانش، که سخت پرشور و عمیقاً نومیدانه و آغشته به شک است برآمده ایم و یکسره قدم به عصر عقل گذاشته ایم که خود از شک و تردید خالی نیست. ایمان به عقل نیز مانند سایر ایمانها، از نظرگاه عقلانی بلا دفاع است. و بهترست با رابرت براونینگ همصدا شویم:

آنچه آموختم از حیرت خود  
زیستن با شک است  
شکی آغشته به ایمان  
و سپس جستن ایمانی آغشته به شک<sup>۱۱</sup>

و اگر چنانکه پیشتر از این گفتم، ایمان — یعنی زندگی — بتواند موجودیت خود را با تکیه بر عقل حفظ کند، که بدین ترتیب قابل انتقال هم خواهد شد، مخصوصاً قابل انتقال از من به من، یعنی متأمل و خودآگاه — آنگاه عقل نیز خواهد توانست خود را با تکیه بر ایمان و زندگی، حتی ایمان به عقل، ایمان به توانایی خود در فراتر رفتن از دانایی، ایمان به توانایی خود برای زندگی، برپا نگاه دارد. با اینهمه ایمان نه قابل تسری و انتقال است و نه عقلانی؛ عقل نیز حیاتی و حیات بخش نیست.

خواستن و شناختن هر دو به هم نیازمندند. و اگر آن کلمه قصار قدیمی را که هیچ چیز خواسته نمی شود مگر آنکه از پیش شناخته شده باشد برعکس کنیم

10) V. Troeltsch, *Systematische Christliche Religion*, in *Die Kultur der Gegenwart* series.

۱۱) رابرت براونینگ (۱۸۱۲-۱۸۸۹): Robert Browning: شاعر انگلیسی، قطعه ای که نقل شد از مجموعه دفاعیه اسقف بلوگرم *Bishop Blugram's Apology* این شاعر است. — ک.

چندان باطل و متناقض به نظر نمی آید: هیچ چیز شناخته نمی شود مگر آنکه از پیش خواسته شده باشد. وینه ۱۲ در ضمن اظهار نظر راجع به کتاب کوزن ۱۳ که بررسی ای از اندیشه های پاسکال است می نویسد: «دانش ذهنی یا روحانی نیز به تأیید دل نیازمند است. بدون اشتیاق دیدن، چیزی را نمی توان دید. وقتی که زندگی و اندیشه را از نظرگاه مادی بنگرند لاجرم ایمانی به حقایق روحانی وجود نخواهد داشت.» و خواهیم دید که ایمان داشتن، در قدم اول همانا آرزو و اشتیاق ایمان داشتن است. خواستن و شناختن، غایات متقابل دارند: اراده یا خواست در پی آنست که جهان را در درون ما جذب و با وجود ما همسان کند؛ ولی عقل یا نیروی شناختی که در ما هست می خواهد ما را در جهان جذب و حل کند. آیا این دو غایت نقطه مقابل همدند؟ آیا هر دو یک چیز نیستند؟ نه؛ با آنکه مشابه به نظر می رسند یک چیز نیستند. عقل یا شناخت وحدت گرا ( monist ) یا وحدت موجودی است، اراده توحیدگرا ( monotheist ) یا خودگراست. عقل به چیزی خارج از خود احتیاج ندارد و شالوده خود را از تصورات مجرد، می سازد، حال آنکه اراده به ماده نیازمندست. شناختن یا دانستن یک چیز، در این است که چیزی را که می دانیم از آن خود سازیم یا با خود یکی کنیم، ولی به دست آوردن یک چیز و تسلط یافتن بر آن مستلزم جدا بودن آن چیز از ماست.

فلسفه و دین، دشمن یکدیگرند و چون دشمن یکدیگرند، به یکدیگر نیازمندند. هیچ دینی بدون مبنای فلسفی وجود ندارد، همچنین هیچ فلسفه ای نیست که ریشه ای در دین نداشته باشد. هریک با ضد خود برپا می مانند. تاریخ فلسفه، اگر دقیق شویم همانا تاریخ دین است و حملاتی که از نظرگاه فلسفی یا فرضاً علمی

(۱۲) الکساندر ردولف وینه (۱۷۹۷ - ۱۸۴۷) A. R. VInet. منتقد و متأله سوئیسی، کتابی که او نامونو به آن اشاره می کند *Etudes sur Blaise Pascal* (طبع چهارم، ۱۹۰۴) است. - ک.

(۱۳) ویکتور کوزن (۱۷۹۲ - ۱۸۶۷) Victor Cousin: فیلسوف فرانسوی، صاحب کتابی مشابه با کتاب

وینه: *Etudes sur Pascal*

به دین می شود دقیقاً از ناحیه دین دیگری است که نظرگاه مخالف دارد. ریچل<sup>۱۴</sup> می گوید: «ستیزه‌ای که از دیرباز بین علوم طبیعی و مسیحیت وجود دارد. در واقع، بین دین طبیعی که با پژوهشهای علمی طبیعت آمیخته شده است از یک سو، و اعتبار جهان بینی مسیحی — که هنوز روح را قاهر بر جهان طبیعت می داند — از سوی دیگر، در گرفته است.» و ایده آلیسم انتقادی کانت نیز منشأ دینی دارد و منظور از آن نجات دادن دینی است که کانت با گسترده تر گرفتن دامنه عقل، آن را در شک گرایسی غرق کرده بود. نظام آنتی تزاها، تناقضها و تنازع احکام (یا قضایای جدلی الطرفین) که هگل ایده آلیسم مطلق خود را بر آن نهاده بود، ریشه در اندیشه های کانت دارد<sup>۱۵</sup> و این ریشه، ریشه ای غیرعقلانی است.

بزودی، هنگام بحث از ایمان، خواهیم دید که ایمان ماهیتاً وابسته به اراده و صادر از آن است، نه وابسته به عقل؛ و ایمان داشتن، همانا آرزوی ایمان داشتن است و ایمان به خدا، بیش و پیش از هر چیز، بیان این آرزوست که خدا وجود داشته باشد. به همین ترتیب، ایمان به جاودانگی روح، آرزو کردن جاودانگی روح است. و این آرزو چنان نیرومندست که پا بر سر عقل می گذارد و از آن فرا می رود. ولی عقل نیز انتقام خود را می گیرد.

غریزه دانستن و غریزه زیستن یا بقا طلبی با یکدیگر تنازع دارند. دکتر ارنست ماخ<sup>۱۶</sup> در کتابی که در تحلیل احساسها و رابطه جسمانیات و نفسانیات نگاشته

۱۴) آلبریخت ریچل (۱۸۲۲ — ۱۸۸۹) Albrecht Ritschl : مقاله پرستان آلمانی. جمله فوق منقول از این کتاب اوست:

*Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* ( vols. 1870-1874) III, Ch. IV, Para. 28.

۱۵) کانت معتقد بود وقتی که خرد ناب نتواند پدیده های فوق تجربی را دریابد، تناقضات لاینحل پدید می آید. ولی به زعم هگل این تناقضات یا تقابلهای دیالکتیک (تزو و آنتی تز) در بسیاری از سن تزه های قابل فهم، صدق و مصداق دارد. — ک.

۱۶) ارنست ماخ (۱۸۳۸ — ۱۹۱۶) E. Mach : فیزیکدان و فیلسوف اتریشی، اومانوئوبه کتاب زیر اشاره می کند:

*Die Analyse der Empfindungen und Physischen zum psychischen*, 1880, I, Section 12.

می‌گوید پژوهندگان و دانش‌پیشگان نیز از شرکت در تنازع‌بقا معاف نیستند و علم به طرف گزافه‌گویی و بحث الفاظ پیش می‌رود و در شرایط فعلی اجتماعی که ما زندگی می‌کنیم داشتن غریزه پاک دانایی، آرزویی بیش نیست و همواره چنین خواهد بود. شاید مصلحت همین باشد.

هرگونه سازگاری و هماهنگی پایدار بین عقل و زندگی، و فلسفه و دین غیرممکن شده است. و تاریخ تراژیک فکربشر، تاریخ تنازعی است که بین عقل و زندگی درگیر بوده است. عقل می‌کوشد زندگی را عقلانی کند و وادارش کند که به محتوم، به مرگ، گردن بنهد؛ و زندگی تلاش می‌کند که عقل را زنده‌تر و زندگی بخش‌تر بسازد و آن را به حمایت از آرزوهای حیاتی اش وادارد. و این تاریخ فلسفه است، که از تاریخ دین جدا نیست.

شناخت ما از جهان، یا از واقعیت عینی، ضرورتاً ذهنی، انسانی و انسان‌انگاران<sup>۱۷</sup> است. و حیات‌گرایی<sup>۱۸</sup> همواره در برابر خرد‌گرایی قَدْ عَلَم می‌کند؛ عقل همیشه خود را با اراده رودررو خواهد دید. توالی و تناوبی که در ادوار تاریخ فلسفه مشاهده می‌شود از همین است که گاه زندگی گردن برمی‌افزاید و خودی نشان می‌دهد و صور معنوی را طرح می‌افکند و گاه عقل به کرسی می‌نشیند و صور مادی پدید می‌آورد و غالباً این صور اسامی مبدل دیگری به خود می‌گیرند. نه عقل نه زندگی هیچکدام خود را مغلوب نمی‌شمارند. در فصل دیگر تفصیلاً به این بحث باز خواهیم گشت.

نتیجه و تالی حیاتی خرد‌گرایی چیزی جز خودکشی نیست. کیرک‌گور این معنی را بهتر ادا کرده است: «نتیجه وجودی و عملی اندیشه محض، خودکشی است... منظور ما ستودن خودکشی نیست بلکه ستایش شور و شوق است. انسان متفکر قاعدتاً جانوری کنجکاوست — هر روز لحظاتی چند هشیار می‌شود و پس از آن وجه مشترکی با انسان ندارد.» (واپسین نوشته‌های غیرعلمی، بخش دوم، جلد سوم، ص ۲۷۳). ولی هر متفکری، علی‌رغم این حرفها، از خلعت انسان بودن خلع



نمی شود و عقل را آگاهانه یا ناآگاهانه در خدمت زندگی بکار می گیرد. زندگی عقل را می فریبد و عقل زندگی را؛ فلسفه مدرسی - ارسطویی، به هواخواهی زندگی برخاسته و مکتب غایت شناسی - تکامل گرایی<sup>۱۹</sup> اش را به نحوی ساخته و پرداخته است که ظاهراً عقلانی به نظر می آید ولی در باطن می تواند از اشتیاق حیاتی ما حمایت کند. این فلسفه که مبنای ماوراء الطبیعه گرایی<sup>۲۰</sup> مسیحیت ارتدکس است، چه کاتولیک چه پروتستان، حيله ای بوده که زندگی با توسل به آن توانسته است حمایت عقل را به خود جلب کند. ولی فشار و سنگینی حمایت عقل چندان شدید بوده که زندگی را لِه کرده است.

در جایی می خواندم که یاسنت لوآزون<sup>۲۱</sup> کشیش کرملی فرانسوی مدعی بوده است که می تواند با آرامش تمام، در پیشگاه خدا حاضر شود زیرا با عقل و وجدانش در صلح و صفاست. ولی باید پرسید با کدام وجدانش؟ اگر منظورش وجدان دینی بوده، نمی توانم سخنش را بفهمم. زیرا این خود حقیقتی است که هیچ انسانی نمی تواند از دو مرشد یا خدایگان اطاعت کند، مخصوصاً اگر این دو خدایگان یعنی عقل و وجدان، با وجود معاهده های صلح و ترک مخاصمه و سازش، بعلت اهداف و منافع مختلفشان، با یکدیگر دشمن باشند.

ممکن است مدعیان اعتراض کنند که بهرحال زندگی باید تابع و مطیع عقل باشد، ولی پاسخ ما این است که هیچکس نمی تواند کاری را که از توانایی اش خارج است انجام دهد، زندگی هم نمی تواند در مقابل عقل سرفرو آورد. ممکن است کانتیها بگویند: «چون ملزم است، پس می تواند» ولی ما در جواب

19) teleological - evolutionist

20) supernaturalism

۲۱) شارل [یا] پیریا سنت لوآزون (۱۸۲۷ - ۱۹۱۲) Hyacinthe Loyson : کشیش فرانسوی، ابتدا دومینیکی بود سپس به فرقه کرملی پیوست، مدتی واعظ نتردام بود. با واتیکان اول، مخالفت کرد. در سال ۱۸۷۲ با یک زن پروتستان ازدواج کرد و از فرقه کرملی بیرون آمد. در ژنو «کلیسای لیبرال کاتولیک» را در سال ۱۸۷۳-۷۴ تأسیس کرد و در سال ۱۸۷۹ کلیسای گالیکان را در پاریس بنا نهاد. او نامونو در کتاب دیگرش: *محدث مسیحیت* (ترجمه انگلیسی، *The Agony of Christianity*) از او بتفصیل یاد کرده است. - ک.

می‌گوییم: «چون نمی‌تواند، پس ملزم نیست». و زندگی نمی‌تواند خود را تسلیم عقل کند، زیرا غایت زندگی، زیستن است نه دانستن.

همچنین کسانی هم هستند که از وظیفه دینی گردن نهادن به مرگ، سخن می‌گویند، این اوج کج اندیشی و بی‌صمیمیتی است. لابد دیگران ممکن است صمیمیت ما را خالی از حقیقت طلبی بدانند. باکی نیست، ولی این دو مانع‌الجمع نیستند.

حقیقت‌طلبی، یعنی حرمتی که من برای آنچه معقول می‌انگارم قائم، یا ستایش آنچه منطقاً حقیقت می‌نامیم، مرا بر آن می‌دارد که اذعان و تصدیق کنم که جاودانگی روح انسان، مستلزم تناقض است، و نه فقط غیرعقلانی بلکه ضدعقلانی است؛ ولی صمیمیت مرا بر آن می‌دارد که اذعان کنم تن به تصدیق و اذعان قبلی خود نمی‌دهم و نسبت به اعتبار آن اعتراض دارم. آنچه با تمام وجودم احساس می‌کنم حقیقتی است، که بهر حال به اندازه آنچه می‌بینم، لمس می‌کنم، می‌شنوم یا هر امر دیگری که بر من مدلل و برهانی می‌شود، حقیقت دارد. ولی نه — از این هم فراتر، من مؤمنم به اینکه آنچه حس می‌کنم بیشتر از یک حقیقت ساده است؛ و صمیمیت نمی‌گذارد آنچه را حس می‌کنم، پنهان کنم.

و زندگی که در دفاع از خویش چالاک است، در پی رخنه‌ای در زره عقل می‌گردد و این رخنه را در شک‌گرایی می‌یابد و از این نقطه ضعیف آسیب‌پذیر به عقل حمله می‌کند و با این شیوه و شگرد خود را حفظ می‌کند. به عبارت دیگر اتکای او به نقاط ضعف رقیب است.

هیچ چیز یقینی و مطمئن نیست. همه چیز فرار و پادرواست. لمنه<sup>۲۲</sup> با جوش و خروش فریاد برمی‌آورد:

(۲۲) فلیسه لمنه (۱۷۸۲ - ۱۸۵۴) کشیش و فیلسوف فرانسوی که سخت طرفدار آزادی مذهب بود. گفتار فوق از معروفترین اثر او نقل شده است:

*Essai sur l'indifference en matiere de religion*, Tome deuxième, Troisième partie, Ch. I, P. 83.

یعنی چه! آیا ما باید دست از هر امیدی بشویم، چشمانمان را بندیم و در اعماق نفس گیر شک گراییم مطلق غوطه ور شویم؟ آیا می توان شک کرد که ما می اندیشیم، حس می کنیم، وجود داریم؟ طبیعت این اجازه را به ما نمی دهد، و مجبورمان می کند به یقین برسیم، حتی اگر عقلمان قانع نشود! یقین مطلق و شک مطلق، هر دو برای ما ممنوع و ممتنع است. ما در مرحله مبهم بینابین این دو قطب در نوسانیم، چنانکه بین هستی و نیستی هم. زیرا شک مطلق، شعله هوش ما را خاموش می کند و بمنزله مرگ انسان است. ولی انسان مجاز نیست این چنین خود را به نابودی بکشد، در او چیزی هست که سرسختانه با نابودی پنجه در پنجه می افکند، در او ایمان حیاتی هست که حتی مقهور اراده نمی شود. انسان چه بخواهد چه نخواهد، باید ایمان داشته باشد، زیرا باید عمل کند، زیرا باید بقای خود را ادامه دهد. عقل، اگر انسان بدان گوش فرا دهد، به او می آموزد که در همه چیز، حتی در خودش، شک کند و او را به بیکارگی و بی عملی مطلق سوق می دهد، و انسان حتی پیش از آنکه بتواند وجود خودش را برای خودش اثبات کند، نابود خواهد شد.

باری، عقل عملاً ما را به شک گراییم مطلق سوق نمی دهد. هرگز! عقل هرگز مرا از وجود خودم به شک نمی اندازد و نمی تواند بیندازد. عقل فقط می تواند مرا به سرمنزله شک گراییم حیاتی سوق دهد، یا بهتر از آن به نفی حیاتی و حیات بخش، نه شک مطلق بلکه نفی، تا به همت نفی بتوانم بگویم آگاهی من پس از مرگ باقی خواهد ماند. شک گراییم از برخورد عقل و آرزو پدید می آید. و از برکت این برخورد، یعنی هنگامی که نومیدی و شک یکدیگر را در آغوش

گرفتند، عدم قطعیت پدید می آید که مقدس و دلنشین و نجات بخش است و والا ترین تسلائی ماست.

از یک سو، اطمینان کامل و مطلق به اینکه مرگ به معنای نابودی کامل و مطلق و برگشت ناپذیر آگاهی فردی انسانی است، اطمینانی از آنگونه که فی المثل می دانیم سه زاویه مثلث برابر با دو زاویه قائمه است یا از سوی دیگر، اطمینان کامل و مطلق به اینکه آگاهی فردی ما پس از مرگ با همین شرایط فعلی یا به شکلی دیگر ادامه خواهد داشت — و اگر زیادتر از این پیش برویم متضمن قبول غرابی چون ثواب و عقاب ابدی هم خواهد بود — هر دوی این ایمانها و اطمینانها عرصه زندگی را بر ما تنگ خواهد کرد. در نهانخانه روح کسی که ایمان دارد به اینکه مرگ به آگاهی فردی اش و حتی حافظه اش برای همیشه پایان خواهد داد، در آن نهانگاه ژرف، بی آنکه خودش بداند، سایه ای نوسان می کند، سایه ای جا خوش کرده است، سایه ای از سایه بی اطمینانی، و هنگامی که با خود می گوید: «جز گذراندن همین زندگی کار دیگری نمی شود و نمی شاید کرد.» شکش خلیجان می کند: «کس چه می داند؟...» باور نمی کند که چنین چیزی را گفته باشد یا در دل خود شنیده باشد، ولی آشکارا می شنود. همچنین در نهانخانه روح کسی که معتقد راستین به حیات دیگرست صدای خاموشی شنیده می شود، که صدای بی اطمینانی است، که در گوش روحش نجوا می کند: «کس چه می داند؟...» شاید این نداها و نجواها، بلندتر از همه مهمه مبهم پشه ای نباشد که در غرش توفانی که در بیشه می توفد محو شده باشد: بدشواری می توان آن همه مهمه مبهم را شنید ولی با اینهمه، با آنکه آغشته به غرش توفان است، قابل شنیدن است. آری، بدون این تردید، بدون این بی اطمینانی آیا می توانیم زنده بمانیم؟

«آیا هست؟» «آیا نیست؟» این پرسشها شالوده حیات درونی ماست. ممکن است خردگرایانی باشند که هرگز در اعتقادشان به فنای روح کوچکترین تردیدی به خاطر راه نداده باشند، و ممکن است حیات گرایانی باشند که هرگز لمحهای در ایمان به بقای روح شک نکرده باشند، ولی این واقعیت فقط این حقیقت را ثابت

می‌کند که درست همانطور که در طبیعت چیزهای نادر و شگفت‌انگیز پیدا می‌شود، کسانی هم پیدا می‌شوند که با همه هوش و درایت، در کار و بار دل‌آبله‌ند، و هم کسانی یافت می‌شوند که با همه فضل و هنر، در کار و بار عقل‌احمقند. ولی در شرایط عادی و غیراستثنایی، نمی‌توانم حرف کسانی را باور کنم که با قاطعیت تمام، مدعی می‌شوند که هرگز، حتی در یک لحظه زودگذر، حتی در تلخترین لحظات تنهایی و دلتنگی، این زمزمه تردید را که در گوش وجدانشان نجوا کند، نشنیده‌اند. من حرف کسانی را که می‌گویند چشم انداز آنسوی مرگ هرگز گریبانگیرشان نبوده است، یا اندیشه نابودی خودشان آرامشان را نبریده است، نمی‌فهمم. من به سهم خود آرزو ندارم بین دل و ذهن، و ایمان و عقلم صلح و سازش برقرار کنم، بلکه می‌خواهم همواره بینشان جنگ و جدل باشد!

در باب نهم انجیل مرقس داستان مردی است که پسر مصروعش را نزد عیسی می‌آورد. و می‌گوید هرگاه که صرع گریبانگیر پسر می‌شود، می‌اندازدش. چنانکه کف برمی‌آورد و دندان به هم می‌ساید و خشک می‌شود و بدین جهت او را به قصد شفا به نزد عیسی آورده است و «استاد» که از دست معجزه‌طلبان و کرامت‌جویان به تنگ آمده بانگ برمی‌دارد: «ای فرقه بی‌ایمان تا کی با شما باشم و تا چه حد متحمل شما شوم او را نزد من آورید.» (انجیل مرقس، باب نهم، آیه ۱۹) پس او را به نزد وی می‌آورند. و چون استاد او را می‌بیند که بر زمین می‌غلتد، از پدرش می‌پرسد از کی این بیماری را دارد و پدر پاسخ می‌دهد: از طفولیت. و عیسی به او می‌گوید: «اگر می‌توانی ایمان آری مؤمن را همه چیز ممکن است» (آیه ۲۳) سپس پدر آن طفل مصروع یا جن زده این کلمات پربار جاودانه را بر زبان می‌آورد: «ایمان می‌آورم ای خداوند بی‌ایمانی مرا امداد فرما.» (آیه ۲۴).

«ایمان می‌آورم، ای خداوند بی‌ایمانی مرا امداد فرما» به ظاهر متناقض است، چه اگر ایمان می‌آورد، و اعتقاد می‌بندد، چگونه از خداوند به التماس می‌خواهد بی‌ایمانی و بی‌اعتقادی او را مدد کند؟ مع الوصف همین تناقض است که به فریاد از دل برکشیده پدر پسرک مصروع، عمیق‌ترین ارزش انسانی اش را

بخشیده است. ایمان او ایمانی است مبتنی بر عدم قطعیت. چون ایمان می آورد یا بهتر بگویم چون آرزو می کند ایمان داشته باشد، چون از ته دل می خواهد فرزندش شفا پیدا کند، از خدا استمداد می کند که در شک یورش باشد، یعنی او را در جدال با این شک که آیا فرزندش شفا می پذیرد یا نه، مدد دهد. ایمان انسان از همین دست است؛ ایمان قهرمانانه ای که سانچو پانثا<sup>۲۳</sup> به اربابش حضرت دن کیشوت دلامانچا<sup>۲۴</sup> دارد که فکر می کنم در کتاب زندگی دن کیشوت و سانچو<sup>۲۵</sup> نشان داده باشم، از همین قبیل است، ایمانی است مبتنی بر عدم یقین و بر پایه شک. سانچو پانثا برای خودش مردی بود، مرد مردستان بود، ابله نبود، چرا که اگر ابله بود بدون شائبه شک حماقتهای اربابش را می پذیرفت. اربابش هم با شائبه ای از شک به کارهای خود معتقد بود، زیرا دن کیشوت، اگر دیوانه هم بود، ابله نبود. او مردی عمیقاً نوامید بود و تصور می کند توانسته باشم این حقیقت را در کتابی که ذکرش گذشت، بیان کنم. و از آنجا که نوامیدیش قهرمانانه بود، یعنی قهرمان نوامیدی درونی و تسلیم بود، به هیأت مقتدای جاودانه هر انسانی که روحش عرصه نبرد عقل و آرزویی بیمرگ باشد، درآمده است. خداوند گارما دن کیشوت، مثل اعلای زنده دلانی است که ایمانشان بر پایه عدم قطعیت است و سانچو مظهر خرد گرایانی است که در عقل خویش شک دارند.

اگوست هرمان فرانک<sup>۲۶</sup> که از دست شکهای جانکاه به جان آمده بود، بر آن شد به خدا متوسل شود، خدایی که به آن اعتقاد نداشت، یا می انگاشت که اعتقاد ندارد، و از او عاجزانه بخواهد که اگر واقعاً وجود دارد، بر او، بر فرانک «متشرع»

۲۳) Sancho Panza: مهتر و اسلحه دار و همسفر و همکاب دن کیشوت. - م.

۲۴) Don Quijote de la Mancha: قهرمان کتاب معروف دن کیشوت اثر سروانتس، تلفظ اسپانیایی این کلمه دن کیخوته و تلفظ انگلیسی اش دن کوئیکسوت است. ولی در ایران به تلفظ فرانسوی اش دن کیشوت معروف است. - م.

25) *Vida de Don Quijote y Sancho*. : Life of Don Quixote and Sancho

۲۶) اگوست هرمان فرانک (۱۷۲۷ - ۱۶۶۳): August Herman Francke: «متوّرّع» پرستان و متخصص تعلیم و تربیت و مؤسس مدرسه «ژنده پوشان» ویژه تهیدستان و یتیمان، و از رهبران نحله متوّرّعان: pietism. - م.

بیچاره رحمت آورد. الهام غزل معروف به «دعای کافر» که من در کتاب گلزار تغزل<sup>۲۷</sup> ام آورده ام نیز از چنین سرچشمه ای است:

در عذابم من زدست تو خداوندا  
 ولیکن نیستی تو  
 چون اگر بودی تو، من هم نیز می بودم

آری، اگر خداوند که ضامن جاودانگی فردی ماست وجود داشته باشد، ما نیز حقیقاً وجود خواهیم داشت. و اگر او وجود نداشته باشد، ما نیز وجودی نخواهیم داشت.

آن راز هائل، یعنی ارادهٔ پنهانی خداوند که به تعبیر الهیات تقدیر نام دارد و مایهٔ الهام لوتر در نگارش کتاب اسارت اراده<sup>۲۸</sup> گردیده و به کالونیسم لحن و معنای سوگناک بخشیده، یا به عبارت دیگر مشکوک بودن رستگاری بشر، ماهیتاً چیزی جز همان عدم قطعیت نیست و این عدم قطعیت، وقتی که با نومییدی جمع شود، شالودهٔ ایمان را تشکیل می دهد. بعضی معتقدند که ایمان در نیندیشیدن به ایمان است، در تسلیم شدن به حکم خداوند است که اسرار مشیتش را کسی نمی داند. ولی کفر و بی ایمانی هم در نیندیشیدن به بی ایمانی است. این چنین ایمان عبث، ایمان تهی از شک، ایمان هیزم شکنان، دست به دست بی ایمانی عبث، بی ایمانی تهی از شک، بی ایمانی خرد گرایان می دهد که به علت خللی که در عواطف دارند نمی توانند به ایمانشان بیندیشند. و آیا آن ژرفنای بی پایان، آن ویل هائل که پاسکال در کنارش بر خود می لرزید، چیزی جز دودلی، شک و نجوای عقل بود؟ و همین بود که وادار به گفتن آن عبارت هولناکش کرد: باید ابله بود!

27) Rosario de Sonetos Liricos

۲۸) Servum Arbitrium ، اسارت اراده، اثر لوتر، که پاسخی به کتاب آزادی اراده، اثر اراسموس است. لوتر در این کتاب می گوید انسان نمی تواند به اراده و خواست خودش رابطه ای با خدا برقرار کند.

نهضت یانسنیسم<sup>۲۹</sup>، که اقتباس کاتولیکی از کالونیسیم بود، نیز همین انگ را داشت. پور روایال<sup>۳۰</sup> که هستی اش را مدیون راهب سن-سیری<sup>۳۱</sup> اهل باسک است که هم‌نژاد اینیگودلویولا<sup>۳۲</sup> و راقم این سطور است، همواره رسوب یأس مذهبی و خودکشی عقل را در خود پنهان داشته است. لویالا نیز عقل خود را شهید راه اطاعت کرده بود.

اثبات از یأس است، نفی از یأس است و در عین حال، ما به برکت یأس از نفی و اثبات بی نیازیم. اگر در حال اکثریت کافرکیشان و بیخدایان تأمل کنید، خواهید دید کفر و بیخدایی شان از سرخشم است، خشم از اینکه نمی‌توانند ایمان داشته باشند که خدایی هست. اینان کینه شخصی با خدا دارند. اینان صرفاً به نبودن خدا قانع نیستند، و به نیستی او تشخص و شخصیت بخشیده‌اند، همین است که بی‌خدا نیستند، ضد خدا هستند.

و در برابر آن قول معروف سخیف و جاهلانه که «اگر خدا نبود، بایسته بود خدایی بر ساخته شود»، چیزی نمی‌گوییم. این قول حسب الحال شک‌گرایی پلشت محافظه‌کارانی است که مذهب را آلت دست حکومتها و کسانی که منافعشان حکم می‌کند که بگویند در جهان دیگر جهنمی خواهد بود که از مخالفان آنها

۲۹ و ۳۰) Jansenism: نهضت مذهبی مرتاضانه‌ای مبتنی بر تعلیمات کتاب Augustinus (۱۶۴۰) که رهبر آن اسقف یانسنیوس Jansenius (۱۵۸۵-۱۶۳۸) متأله لهستانی و اسقف اپیر Ypres بود. مرکز این نهضت پور روایال Port-Royal بود که در عهد سلطه انژلیک ارنودAngélique Arnaud فراترگاهی برای باسکال و سایر دانشمندان بود. لوئی چهاردهم در سال ۱۷۰۵ این نهضت را مطرود اعلام کرد و در سال ۱۷۱۰ بکلی منتفی شد. — ک.

۳۱) منظور اونا-مونوژان دوورژه دواورن (۱۵۸۱-۱۶۴۳) Jean du Verger de Hauranne راهب فرانسوی، دوست یانسنیوس و رهبر روحانی پور روایال، متولد بیون Bayonne و بالنسجه اهل ناحیه باسک فرانسه و طبق گفته اونا-مونو هم‌نژاد لویولا (: متولد در ایالت لویولا واقع در گئی پوٹ کوآ ( Guipuzcoa ) بود. خود اونا-مونو هم چنانکه می‌دانیم متولد در بیلانو و اهل باسک است. — ک.

۳۲) ایگناتیوس [یا] اینیگولویولایی (۱۴۹۱-۱۵۵۶) Inigo de Loyola : از ارباب کلیسا، بنیانگذار آیین یسوعی، متولد در لویولا واقع در گئی پوٹ کوآ (اسپانیا).



پذیرایی خواهد کرد، می دانند. این عبارت زننده صدوقیانه<sup>۳۳</sup> درخور شأن همه شکاکان ابن الوقتی است که قائل آن بوده اند.

این قبیل حرفها، ربطی به آن احساس عمیق حیاتی ندارد. کار این احساس از مقوله آن نیروی پلیس ترانساندانتال یا ترفندهای حفظ نظم — و چه نظمی! — بر روی زمین با توسل به وعده و وعید و ثواب و عقاب اخروی، نیست. این کار و بارها حقیر است، چیزی بیش از سیاست یا حداکثر، اخلاقیات نیست. آن احساس حیاتی، با جان و زندگانی سروکار دارد.

کوشش ما برای تصور و تجسم چگونگی حیات روح پس از مرگ، باعث پا گرفتن شک ما می شود. این تلاش بیش از هر چیز دیگر اشتیاق حیاتی ما را متزلزل و نیروی اخلاکگر عقل را تشدید می کند. چه حتی اگر به نیروی قاهر ایمان، بتوانیم بر عقل که مدعی است روح فقط جلوه کارکرد اورگانسیم است، غلبه کنیم، هنوز میدان برای قوه تخیلیمان باز است که تصویری از حیات جاودانه روح داشته باشد. این بحث یعنی این تصور منتهی به تناقض و قول محال می شود، و شاید به همان حرف کیرکگور برسیم که: «اگر فنای روح هول انگیز باشد بقای روح هم همینطور است.»<sup>۳۴</sup>

ولی هنگامی که بر نخستین مشکل، بر تنها مشکل واقعی، یعنی بر مانع عقل غلبه کردیم، هنگامی که به ایمان دست یافتیم، هر قدر هم که ایمان رنج آور و آمیخته به دودلی باشد، و مؤمن شدیم به این که آگاهی فردی مان پس از مرگ ادامه خواهد داشت، چه مشکلی، چه مانعی در راه این تصور وجود دارد که این بقای

۳۳ صدوقیان Sadducees از فرقه های کهن یهودی، معاصر با عیسی، که قائل به ظاهر و نص مکتوب تورات بودند (برعکس فریسیان که طرفدار تأویل بودند) اینان به وجود فرشتگان، رستاخیز و جاودانگی روح ایمان نداشتند. — م.

۳۴ مقایسه کنید با صفحات ۱۵۲-۱۵۸ واپسین نوشته غیرعلمی اثر کیرکگور. از جمله درص ۱۵۴ می گوید: مسأله جاودانگی، ماهیتاً مسأله ای عالمانه نیست، بلکه بیشترین مسأله درونی است، که با ذهنی تر شدن انسان برای او مطرح می شود. از جنبه عینی، این مسأله بی جواب است، چرا که به صورت عینی اصولاً قابل طرح نیست، قول به جاودانگی، اوج قدرت بالقوه ذهن و کمال ذهنیت است. — ک.

نفس با آن آرزوی دیرینه‌ای که داریم مطابقت دارد؟ آری می‌توانیم این بقا را بصورت جوان شدن جاودانه، بصورت استکمال ابدی، بصورت سیرالی الهه، یا سیر بسوی آگاهی عام جهانی، بدون پایان و به سرمنزل رسیدن تصور کنیم، یا بصورت... ولی چه کسی می‌تواند بند برپای طایر تخیل بگذارد وقتی که این طایر قفس عقل را شکسته باشد؟

می‌دانم که این حرفها ملال‌آور و شاید هم خسته‌کننده باشد، ولی ضرورت دارد. و بار دیگر تکرار می‌کنم که ما سروکاری با نظام پلیسی ترانساندانتال یا مجسم کردن خدا در هیأت قاضی القضاة یا سرکلانتر نداریم؛ آری پروایی به بهشت یا بیمی از جهنم که بصورت قائمه‌هایی برای برپا نگه داشتن اخلاقیات سخیف دنیوی مان لازم باشد، یا هر تعبیه خودخواهانه و شخصی دیگر نداریم. تنها من مطرح نیستم، پای نوع انسان در میان است، سخن از سرنوشت و سرانجام تمدن ماست. من یک تن بیش نیستم، ولی هر تنی یک «من» است.

لئوپاردی نومید که قربانی عقل بود و هرگز نتوانست به ایمان دست پیدا کند، قطعه‌ای دارد به‌نثر در آخر منظومه آواز خروس وحشی، از این قرار: «زمانی خواهد آمد که جهان و طبیعت سرد و خاموش خواهد شد. و درست بسان امپراطوریه‌ها و تمدنهای بزرگ و حیرت‌انگیز نوع انسان که در گذشته پدید آمده و در آن اعصار اشتهار فراوان داشته ولی امروز نقش و نشانی از آنها باقی نیست، به همین ترتیب، از کل جهان و فرازونشیبها و حوادث ناگواری که بر عالم آفرینش گذشته، نقش و نشانی باقی نخواهد ماند و سکوتی نافذ و آرامشی عمیق، بیکرانگی فضا را خواهد انباشت و راز عظیم و عزیز هستی جهان، بی‌آنکه گشوده یا فهمیده شده باشد، محو و منتفی خواهد شد.» امروز همین معنی را با اصطلاح علمی و عقل‌پسندانه‌ای تعبیر می‌کنند، یعنی با ترمودینامیک. شگفت‌انگیز نیست؟ اسپنسر قائل به هماهنگی و همگنی آغازین جهان بود که مشکل می‌توان تصور کرد چگونه از بطن آن، ناهمگنی پدیدار شده است. ترمودینامیک و اصطلاح «گرمای مرگ جهان» تعبیری از نوعی همگنی نهایی، و آرامش کامل جهان است. برای روحی

که تشنه زندگی باشد این حالت شبیه‌ترین حالت به عدم است. تا بدینجا، از میان یک سلسله تأملات رنج آور، خواننده‌ای را که شکیبایی همراهی مرا داشته، با خود آورده‌ام و کوشیده‌ام در میان عقل و احساس از روی عدل و انصاف داوری کنم. هرگز نخواسته‌ام در موضوعی که دیگران به سکوت برگذارش کرده‌اند، ساکت بمانم؛ و در پی آن بوده‌ام که نه فقط از روح خودم بلکه از روح انسانی پرده برگیرم، حال سرشت و سرنوشت این روح هر چه باشد، چه مرگش مقدر باشد، چه ماندنش. ما به پایان آن ژرفنای هائل رسیدیم؛ آنجا که جدال آشتی ناپذیری بین عقل و احساس جریان داشت. و چون به این سرمنزل رسیدیم با شما گفتم باید این جدال را پذیرفت و با آن زندگی کرد. اکنون بر من است که برای شما تشریح کنم که چگونه بر طبق نحوه احساس یا حتی شیوه اندیشیدن من، می‌توان این نومیدی را مبنای یک زندگی مؤثر و سرشار از فعالیت، و شالوده یک نوع اخلاق، زیبایی شناسی، مذهب و حتی منطق قرار داد. ولی در آنچه از این پس خواهم گفت همانقدر که تعقل به کار می‌برم، تخیل نیز به کار خواهم برد، یا حتی بیشتر.

هرگز قصد فریفتن کسی را ندارم و نمی‌خواهم چیزی را که در حدود شعر و تخیلات، و بهر حال نوعی اساطیر است، به جای فلسفه عرضه کنم. افلاطون الهی، پس از مطرح کردن جاودانگی روح در *مکالمه فدون* (و جاودانگی که در اینجا مطرح می‌کند آرمانی و به عبارت دیگر کاذب است) دست به تعبیر اساطیر مربوط به زندگی آینده می‌زند و می‌گوید اسطوره‌سازی، ناگزیر و ضروری است. پس ما نیز اسطوره بسازیم. کسی که طالب دلیل و برهان به معنی اخص کلمه و خواهان مباحثات علمی و تأملات فنی منطقی است، مختار است که از همراهی با من سر باز زند. در تأملاتی که پس از این درباره سرشت سوگناک زندگی خواهم کرد، تأمل و توجه خواننده را مثل ماهی، و با قلبی بدون طعمه و خالی، شکار خواهم کرد، ولی حيله و نیرنگی در کار نیست؛ هر کس که می‌خواهد این قلاب را بگیرد، بگیرد. فقط امیدوارم در نتیجه گیری نهایی، مطالب پراکنده را جمع و جور

کنم و مبرهن کنم که این یأس مذهبی که از آن سخن می‌گویم، و چیزی جز همان سرشت سوگناک زندگی نیست، اگر چه کمابیش مکتم است، شالوده آگاهی انسانها و ملتهای بافرهنگ امروز است. البته انسانها و ملتهایی که گرفتار تحجر عقل و تباهی عاطفه نگردیده‌اند.

و این مفهوم تراژیک، سرچشمه تمامی اعمال قهرمانانه است. باری، اگر در گفتار من عبارات خودساخته گزافه، جسته و گریخته و از این شاخه به آن شاخه — که اینها همه شگردها و معلق زندهای اندیشه آدمی است — دیدید بانگ برنارید که فریب خورده‌اید. ما می‌خواهیم — اگر هنوز شما بخواهید همراه من باشید — قدم به سرزمین تناقضها بگذاریم، تناقضهای احساس و عقل، و باید آمادگی مواجهه با آنها را داشته باشیم.

آنچه از این پس خواهید خواند، حاصل عقل نیست، حاصل زندگی است؛ ولی چون به‌رحال باید با شما در میان بگذارم، ناگزیرم صورت «معقول» به آنها بدهم. غالب این گفته‌ها در قالب هیچ نظام و نظریه منطقی نمی‌گنجد. ولی مانند آن شاعر مهیب ینگه دنیایی، والت ویتمن «هشدار می‌دهم که از من هیچ مکتب و منبری نسازید» (منظومه من و از آن من)<sup>۳۵</sup>.

همچنین باید بگویم تفکرات و تخیلاتی که بیان می‌کنم، کلاً متعلق به من نیست. بهیچوجه. اگر دقیقاً نتوانم بگویم کدام متفکران، ولی کسانی که در این وادی و وداع غمناک از من سبقت داشته‌اند، و زندگی خود را شرحه شرحه بیان کرده‌اند، نظایر این تفکرات و تخیلات داشته‌اند. تأکید من بر زندگی آنهاست نه افکارشان؛ مگر تا آنجا که افکارشان ملهم از زندگی باشد، یعنی افکاری که

(۳۵) از منظومه بلند *Myself and Mine* از مجموعه صحیفه‌های چمن *Leaves of Grass* شاهکار والت ویتمن (۱۸۱۹-۱۸۹۲) Walt Whitman شاعر امریکایی. در سال ۱۹۰۶ یکی از اساتید دانشگاه کرنل یک نسخه از صحیفه‌های چمن را برای اوانامونو فرستاد. اوانامونو در داستان *El canto Adámico* که همانسال انتشار داد ترجمه چند قطعه از شعرهای ویتمن را نیز گنجانده بود. او نخستین نویسنده اسپانیایی بود که به این شاعر امریکایی توجه شایان کرده بود. برای اطلاع بیشتر در این زمینه می‌توان به کتاب زیر مراجعه کرد:

ریشه در نامعقول داشته باشد.

آیا معنای این حرف این است که در آنچه از این پس خواهم گفت، یعنی در کوششی که این امر نامعقول و غیرعقلانی برای بیان خود خواهد کرد، مطلقاً نشانه‌ای از عقلانیت و اثری از عینیت نیست؟ هرگز؛ هر چیز که مطلقاً و کاملاً نامعقول باشد، به بیان در نمی‌آید و قابلیت در میان نهادن ندارد. ولی ضدعقلانی را می‌توان بیان کرد. شاید هیچ راهی برای عقلانی نمودن غیرعقلانیها وجود نداشته باشد؛ ولی برای عقلانی کردن ضدعقلانیها راهی هست. این راه این است که در مقام توجیه و تبیین آنها برآیم، از آنجا که فقط قسمتهای معقول، مفهوم است، و از آنجا که محال و نامعقول، فاقد معنی است — و لاجرم قابل انتقال و بیان نیست — در این صورت مسلم می‌شود که هرگاه بتوان چیزی نامعقول یا محالی را بیان و تفهیم کرد و به آن معنی داد، بدون شک به معقول و عقلانی تبدیلش کرده‌ایم، که در جهت خلاف مدعاست.

دیوانه‌وارترین تخیلات نیز زمینه و مبنایی در عقل دارند، و چه بسا هر آنچه تخیل بشر در یابد، یا در گذشته اتفاق افتاده یا در حال حاضر در حال وقوع است و یا در زمان دیگر، در این جهان یا جهانهای دیگر، به تحقق خواهد پیوست. صور ممکن خیال بشر شاید بی‌نهایت باشد. فقط این نکته را باید دانست که آیا هر آنچه قابل تخیل است قابل تحقق هم هست یا نه.

باز هم با رعایت انصاف باید بگویم، غالب حرفهایی که از این پس می‌خواهم مطرح کنم همانهایی است که تا کنون صدها بار مطرح شده و صدها بار هم مورد رد و انکار قرار گرفته است؛ ولی تکرار یک حرف یا اندیشه، حقیقتاً دلالت بر این دارد که آن ردوانکار، کامل و نهایی نبوده است. و همچنانکه وانمود نمی‌کنم که غالب این تخیلات بکر و تازه هستند، آشکار است که وانمود نمی‌کنم که پیش از من هیچکس، مرثیه‌ای از این گونه، در گوش باد فرو نخوانده است. ولی اکنون که صدای تازه‌ای می‌تواند همان مرثیه کهن را بخواند، شاید بتوان گفت که همان غم دیرینه را در سینه دارد.

و بی فایده نیست اگر بار دیگر همان مرثیه‌ها و ندبه‌های ابدی را که در عهد «ایوب» و «جامعه» هم قدیمی بوده، حتی با همان کلمات بازخوانی کنیم تا سرسپردگان اندیشه ترقی ببینند که در آن چیزی هست که هرگز نمی‌میرد. کسی که «باطل الاباطیل» جامعه یا ندبه‌های ایوب را باز می‌خواند، حتی بی آنکه کلمه‌ای از آنها را تغییر دهد، بشرط آنکه از دلش برآید، تنبه خواهد یافت.

می‌پرسید «برای چه؟» — حتی فقط برای این منظور که بعضی غفلت‌زدگان به خود بیایند و ببینند که این چیزها مهجور و مرده نیستند و مادام که انسان باقی باشد زنده خواهند ماند؛ برای اینکه آنان را متقاعد کند که امروزه، در قرن بیستم، همه اعصار و قرون گذشته، و میراث معنوی شان زنده است. وقتی که یک اشتباه فرضی قدیمی، تکرار شود، بی شک به این علت است که هنوز بکلی از حقیقتی که داشته است عاری نشده است، درست همانطور که وقتی مرده‌بی دوباره زنده شود، معلوم است که کاملاً نمرده بوده است.

آری، بخوبی می‌دانم که دیگران پیش از من آنچه را من احساس و بیان می‌کنم، احساس کرده‌اند و بسیاری هم، امروزه آن را حس می‌کنند ولی خاموش می‌مانند. چرا من هم خاموشی پیشه نمی‌کنم؟ — درست به همین دلیل که بسیاری از آنان که این احساس را آزموده‌اند، مهر سکوت بر لب زده‌اند؛ و با آنکه ساکتند، در سکوت خویش به آن ندای درونی گوش فرا می‌دهند. من خاموش نمی‌مانم، درست به همین جهت که بسیاری کسان، این راز را نگفتنی و نهفتنی، یعنی رازی سربه مهر می‌دانند. و من معتقدم که لازم است گاهی مهر از سر این راز بر گرفته شود. ولی آیا حاصلی دربر خواهد داشت؟ حتی اگر کسانی را که شیفته پیشرفت‌اند، کسانی را که معتقدند حقیقت تسلی بخش است، اندکی برانگیزد و به خود آورد، کم حاصلی نیست. آری برانگیزدشان و به گفتن این حرف وادار کند: «آدم بیچاره! کاش هوشش را در راه دیگری به کار می‌انداخت!» دیگری ممکن است بگوید من خود نمی‌دانم چه می‌گویم، که در پاسخ خواهی گفت شاید حق به جانب او باشد؛ و این حق به جانب بودن، چیز حقیری است.

ولی من آنچه را می‌گویم احساس می‌کنم و آنچه را احساس می‌کنم بخوبی می‌دانم و همین برای من کافی است. اگر انسان، از عقل کم بیاورد بهترست تا زیاد بیاورد. خوانندگان که هنوز همراه من باشند خواهند دید که چگونه از اعماق آن ژرفنای بی‌پایان، امید می‌جوید، و چگونه آن موضع بحرانی، سرچشمه کار و تلاش عمیقاً انسانی و منشأ اتحاد و حتی پیشرفت خواهد شد. و توجیه مصلحت‌گرایانه آن را خواهند دید. و خواهند دید که برای عمل کردن و مؤثر بودن، احتیاجی به اتکا بر هیچیک از دویقین مخالف، یعنی یقین ایمانی و یقین عقلی نیست و هرگز به طفره رفتن از مسأله جاودانگی روح یا تحریف آرمان‌گرایانه — یعنی ریاکارانه — آن حاجت نداریم. و خواهند دید که چگونه این دودلی و عدم یقین، با وجود رنجی که به همراه دارد، و تلاش بی‌حاصلی که برای فرار از آن صرف می‌شود، می‌تواند شالوده عمل و اصول اخلاقی باشد.

این احساس دودلی و عدم قطعیت و کشاکش درونی بین عقل از یک سو و ایمان و آرزوی پرشور حیات ابدی از سوی دیگر، از آنجا که شالوده عمل و اخلاق قرار می‌گیرد، از نظرگاه مصلحت‌گرایی، توجیه خود را خواهد یافت. توضیحاً باید بگویم که اگر نتیجه عملی را مطرح می‌کنم، منظورم توجیه این احساس نیست، منظورم بیان تجربه درونی خودم است. من نه علاقه و نه التزامی به توجیه این کشاکش درونی و یا آن دودلی و اشتیاق دارم؛ این حالت در من واقعیت دارد و همین کافی است. و اگر کسی که خود را در چنین وضعی احساس می‌کند و در اعماق این ژرفنای بی‌پایان نمی‌تواند علاقه‌ای به زندگی و انگیزه‌ای برای عمل پیدا کند و می‌کوشد بحران خود را با اقدام به خودکشی جسمانی یا روحانی خاتمه دهد، چه خودش را بکشد و چه پیوندها و پیمانهایش را با هم‌نوعانش بگسلد و دست از تلاش و تعاون انسانی بشوید، من کسی نیستم که ملامتش کنم. اگر عواقب ناگوار پیروی از یک آیین یا عقیده، ثابت کند که آن آیین یا عقیده با انتظارات ما هماهنگ نیست و با آرزوهای ما اصطکاک شدید دارد، چنانچه آن آیین بنفسه عیب و فساد نداشته باشد، در این صورت گناه آن عواقب ناگوار را

باید بیشتر به گردن آرزوهای ما و نحوه استنتاج ما انداخت، تا خود آن آیین. همچنین یک اصل واحد، ممکن است کسی را وادار به یک عمل نکند ولی دیگری را از همان عمل بازدارد؛ پیروی از یک اصل واحد ممکن است کسی را به نحوه عمل خاصی ملزم کند و دیگری را به نحوه مخالف. حقیقت این است که اصول و عقایدی که ما از آنها پیروی می‌کنیم، در واقع توجیه آنی<sup>۳۶</sup> (= پسینی) رفتار ما هستند یا به تعبیر دیگر شیوه‌هایی هستند که ما برای توجیه رفتار خودمان برمی‌گیریم.

بالتجیه انسان مایل نیست نسبت به انگیزه‌های رفتارش در جهل بماند. و درست مانند کسی که با تلقین خواب مغناطیسی به انجام عملی وادار شده باشد، و پس از انجام آن عمل و رفع تلقین، در صدد جعل دلیل و توجیه رفتار خود و منطقی نمودن آن در نظر خود و دیگران برآید، و از علت واقعی عملش بی‌خبر باشد، به همین ترتیب، از آنجا که «زندگی خواب است»<sup>۳۷</sup> همه ما در شرایط هیپنوتیسمی به سر می‌بریم و در صدد یافتن دلایلی برای رفتار خود هستیم. و اگر مهره‌های شطرنج، از آگاهی برخوردار بودند، حرکت‌هایشان را به اراده آزاد منتسب می‌کردند و برای آنها مقصد معقولی قائل می‌شدند. به همین ترتیب هر مکتب فلسفی در خدمت توجیه یک اخلاق یا یک آیین عمل است که در واقع ریشه در حس اخلاقی مؤسس آن دارد. ولی ممکن است دلیل یا علت وجود چنین حسی، در آگاهی او و برای او به روشنی معلوم نباشد.

بنابراین، اگر چه عقل من، که به یک معنی، جزئی از عقل انسانی همه برادران هم‌نوع من است، این شک‌گرایی مطلق را در آرزوی حیات ابد، به من می‌آموزد، ولی فکر می‌کنم احساس من از زندگی، که خود جوهر حیات است، زنده دلی من، اشتیهای بی‌پایان من برای زیستن، و بی‌زاری من از مردن، امتناع من

36) a posteriori

۳۷) «زندگی خواب است» اشاره دارد به نمایشنامه کالدرون La Vida es Sueño که او نامونو در اغلب آثارش از آن نام می‌برد. — ک.



از تسلیم شدن به مرگ، آری این است آنچه به من اندیشه و اعتقادی القا می‌کند که به مدد آن بتوانم در مقابل عقل بایستم. اگر از من بپرسند آیا این اندیشه‌ها و اعتقادات، ارزش عینی دارد، پاسخ من این است که نمی‌دانم ارزش عینی یک اندیشه یا عقیده چیست. من مدعی نیستم که افکار و اندیشه‌های کمابیش شاعرانه و غیرفلسفی که بیان خواهم کرد، مرا زنده نگه می‌دارند، ولی به جرأت می‌توانم بگویم که این اشتیاق زندگی و شوق زندگی ابدی است که این افکار و اندیشه‌ها را به من الهام می‌کند. و اگر این اندیشه‌ها پا بگیرد و همین اشتیاق را در دیگری القا کند، اگر چه از شور و شدت کاسته شده باشد، کاری شایان و انسانی انجام داده‌ام و از آن مهمتر، زندگی کرده‌ام. ملخص کلام آنکه چه با عقل، چه بی عقل و چه برخلاف عقل، من نمی‌خواهم بمیرم. و اگر آخرالامر بمیرم، یعنی به مرگ کشیده شوم، به اختیار خودم نمرده‌ام، آری تن به مرگ نداده‌ام، بلکه سرنوشت انسانی من، مرا کشته است. تا زمانی که مشاعرم یا عواطفم را از دست نداده‌ام، از زندگی دل نمی‌کنم، فقط می‌توان بزور زندگی را از جان من بیرون کشید.

تشبیه به کلمات مبهم و دوپهلویی مانند «خوشبینی» و «بدبینی» فایده‌ای ندارد و مشکلی را حل نمی‌کند، زیرا غالباً عکس معنایی را که مرادست بیان می‌کند. اگر بر عقیده و اندیشه‌ای انگ «بدبینی» بچسبانند ارزش و اعتبار آن را نفی نمی‌کند، همچنین اندیشه‌ها و عقاید خوشبینانه، در عمل مفیدتر و مؤثرتر نیستند. برعکس من برآنم که اکثر قهرمانان بزرگ، و شاید بزرگترین قهرمانها، اهل نومیدی بوده‌اند و به نیروی نومیدی توانسته‌اند کارهای خارق‌العاده‌شان را انجام بدهند. از این ملاحظات گذشته، اگر این دو اصطلاح خوشبینی و بدبینی را با همه ابهام و ایهامی که دارند بپذیریم، به اعتقاد من بدبینی والایی وجود دارد که می‌تواند منشأ خوشبینی دنیوی گذران باشد، که بخش بعدی این رساله را به بحث در این باره اختصاص داده‌ام.

بخوبی می‌دانم که برداشت هموطنان ترقیخواه من که خواهان پیوستن و

رساندن اسپانیا به «جریان اصلی تفکر امروز اروپایی»<sup>۳۸</sup> هستند بکلی با برداشت من فرق دارد؛ ولی هرگز نمی توانم به خودم بقبولانم که این افراد عمداً چشم خود را بر مسأله بزرگ و شکوهمند هستی بسته باشند، و نمی توانم بپذیرم که در تلاشی که برای خفه کردن احساس سوگناک زندگی، در وجود خود صرف می کنند، زندگیشان پوچ و کاذب نشده باشد.

بیان و بازگو کردن این تأملات، در حکم به دست دادن خلاصه ای از انتقاداتی است که در شش فصل پیشین این رساله مطرح شد. و بمنزله تعریف و شناساندن موقعیت کسانی است که هنوز از زندگی و از عقل کناره نگرفته اند و مجبورند مابین دو سنگ آسیای زیرین و زبرین که روح ما را در خود گرفته، زندگی کنند و دست به عمل بزنند. خوانندگانی که در این سیر و سفر همراه من اند، می دانند که من به سرزمین تخیلات رهنمونشان می شوم، نه تخیلاتی که از عقل بی بهره باشد، چون بدون عقل هیچ چیز معنای مستقیم ندارد، بلکه تخیلاتی که ریشه در احساس و عاطفه داشته باشد. و از حقیقت این تخیلات، حقیقت حقیقی آنها، که مستقل از ماست و دور از دسترس منطق ما و دل ماست، کس چه می داند؟

۳۸) اوانامونو که در عهد جوانی، طرفدار اروپا بود و همراه با دیگران بجان می کوشید که اسپانیا را به سطح فرانسه، انگلستان و آلمان برساند، در اوایل قرن بیستم، دشمن این طرز فکر قدیمی خود شد و برعکس، خواهان این شد که اروپا باید «اسپانیایی» بشود. کافی است مقاله *En torno al casticismo* را که در سال ۱۸۹۵ نوشته شده است با مقاله *Sobre la Europeización* و مخصوصاً با کتاب زندگی دن کیشوت و سانچو مقایسه کنید. — ک.



## عشق، رنج، شفقت و تشخیص یافتن

قابیل: به من بیاموز شاد یا غمگین چگونه در انتظار

جاودانگی باشم

شیطان: تو خود پیش از دیدار من، دانسته بودی

قابیل: چگونه؟

شیطان: با رنج کشیدن

**با یرون: قابیل،**

پرده دوم، صحنه اول. o

غمناکترین چیز در جهان و در زندگی، خوانندگان و برادران من، عشق است. عشق، زاییده مستی است و زاینده هشیاری، عشق تسلای تنهایی انسان است؛ عشق پادزهر مرگ است، زیرا خواهر مرگ است. به گفته لئوپاردی:

برادران، سرنوشت در یک شکم زاد

عشق و مرگ را

\* یکی از مضامین اصلی آثار اونا مونوماجرای هایبل و قابیل است که به تعبیرات مختلف در بیان کرده است از جمله در داستان *Abel Sánchez* [ترجمه فارسی تحت عنوان هایبل] و نمایشنامه *Eloiro*. — ک.

هرگاه سخن از عشق می رود، عشق جنسی در ذهن، تداعی می شود، عشق بین مردوزن، که هدفش بقای نسل انسان بر زمین است. همین است که هرگز نمی توانیم عشق را تا حد عقلانی محض یا ارادی محض، تجرید کنیم و بخش عاطفی یا احساسی اش را کنار بگذاریم. زیرا عشق ماهیتاً نه اندیشه است نه اراده، بلکه خواهش است، احساس است، جلوه جسمانی روح است. از برکت عشق است که درمی یابیم روح هم بهره ای از جسم دارد.

در میان انواع عشق، عشق جنسی، نمونه عشق زاینده است. ما در عشق و با عشق بقای خود را می جویم و فقط به شرطی می توانیم در روی زمین بقا و ادامه داشته باشیم که بمیریم، یعنی حیثانمان را به دیگران تفویض کنیم. پست ترین نوع جانوران، خوارترین موجودات زنده، با تقسیم خود تولیدمثل می کنند، با تقسیم خود به دو قسمت، با ازدست دادن وحدتی که دارند، تکثیر می یابند.

ولی زمانی که نیروی زندگی بخش این جانور که با تقسیم خود تکثیر می یابد، به پایان رسید، دو فرد از این جانوران فرسوده، نیروی حیاتی خود را با نوعی اتحاد (که در مورد تازکداران «ازدواج» نامیده می شود) تجدید می کنند. و این دو متحد می شوند تا بهتر و با نیروی بیشتر منقسم شوند. و هر تولیدمثلی عبارتست از دست شستن از همه یا قسمتی از وجود پیشین، و وجود خود را منقسم کردن و به نوعی مرگ ناقص رسیدن. زیستن یعنی واسپردن خود به ادامه حیات و مرگ یعنی ادامه حیات خود را واسپردن. لذت والای تولیدمثل شاید چیزی جز چشیدن پیشاپیش مزه مرگ و جابه جا شدن ریشه حیات ما نباشد. ما با یکدیگری گانه می شویم ولی باید خودمان را تقسیم کنیم؛ آری هماغوشی که نهانی ترین «درآغوش گرفتن» است نهانی ترین و شدیدترین جدایی هم هست. لذت عشق جنسی، آن لذت و لحظه جادویی اوج، احساس رستخیز است، یعنی تجدید حیات ما در دیگری، زیرا فقط در وجود دیگران است که ما می توانیم زندگیمان را تجدید و بدینسان بقای خود را ادامه دهیم.

بدون شک، چیز غمگنانه ویرانگری در طبیعت عشق نهفته است که در شکل

ابتدایی حیوانی اش در ما ظاهر می شود، در غریزه ناآرامی که نروماده را وادار می کند که با شور و شدت با یکدیگر در آمیزند. همان نیرویی که جسم آنها را به یکدیگر نزدیک می کند، به یک معنی روحشان را از هم جدا می کند. و در عین هماغوشی، همانقدر که عشق می ورزند، کینه می ورزند و از آن فراتر با یکدیگر کشمکش و رقابت می کنند، رقابت بر سر موجود سومی که هنوز حیات ندارد. عشق کشاکش است و انواعی از جانوران هستند که هنگام هماغوشی، جانور نر، جانور ماده را آزار می دهد و حتی گاه هست که جانور ماده پس از آنکه از جانور نر بارور شد، او را می دزد.

گفته اند که عشق، خودخواهی متقابل است؛ و در واقع عاشق و معشوق هر دو در صدد تملک دیگری هستند و می خواهند با وسیله قرار دادن دیگری، خود دوام و بقا یابند، و اگر چه قصد و آگاهی نداشته باشند ولی هر یک در جست و جوی کام خویشند. هر یک از دو عاشق، وسیله بلا واسطه بر آوردن کام دیگری و وسیله مع الواسطه بقای اوست. و بدینسان هر دو فرمانبر و فرمانروا هستند، یعنی در آن واحد هم فرمان می برند و هم فرمان می رانند.

آیا در این واقعیت که عمیقترین حس مذهبی، عشق جسمانی را محکوم ولی عفت و پرهیزکاری را ممدوح می شمارد، چیز غریبی وجود دارد؟ و عشق جسمانی بجز هوس چیست؟ زیرا لذت را غایت عشق می گیرد حال آنکه لذت فقط وسیله ادامه و بقای نسل است، که غایت واقعی عشق این است. و شاید کسانی باشند که بقای خود را در حفظ بکارت و غزوبت خود بدانند: یعنی جويا و طالب بقایی باشند، انسانیت را از بقای جسمانی.

زیرا آنچه عاشقان، از خود بر زمین به یادگار می گذارند و می گسترند، جسم رنجور، رنج، و مرگ است. عشق در عین حال برادر، پسر و پدر مرگ است و مرگ خواهر، مادر و دختر اوست. و بدینسان در عمق عشق، نومییدی ابدی نهفته است، و از چشمه این نومییدی است که امیدواری و تسلا می جوشد. زیرا از این عشق جسمانی و بدوی که من از آن سخن می گویم، از این عشق که یکسر جسم و

حواس را به خود معطوف می‌کند و منشأ حیوانی جامعه انسانی است، از این عشق و عشق باختن است که عشق روحانی و غمناک پدید می‌آید.

این عشق دیگر، این عشق روحانی، از غم زاده می‌شود، از مرگ عشق جسمانی زاده می‌شود. همچنین از احساس شفقت و حمایت، نظیر آنچه پدران و مادران نسبت به فرزندان بی‌تاب و توان خود احساس می‌کنند، پدید می‌آید. عاشقان هرگز به عشقی سرشار از ایشاریا به گداختگی روح، و نه فقط جسم، نمی‌رسند. به آنجا نمی‌رسند که دلشان در هاون عظیم اندوه، کوفته و خسته و درهاویۀ رنج شکسته شود. عشق جسمانی جسمها را به هم پیوند می‌زند ولی میان روحها فاصله می‌اندازد، حتی روحها را نسبت به یکدیگر بیگانه نگه می‌دارد؛ ولی از پیوند جسم، میوه‌ای به بار می‌آورد: فرزندی. و گاه هست که این فرزند، که زاده مرگ است، بیمار می‌گردد و می‌میرد ۵۵

و با پدید آمدن میوه‌ای که حاصل پیوند جسمانی و جدایی و غرابت روحانی آن دو عاشق یعنی پدر و مادر است، بدنهایشان تنها و از اندوه سرد می‌شود ولی روحشان با اندوه متحد می‌گردد و سپس در آغوش نومییدی یکدیگر جای می‌گیرند و آنگاه، از مرگ فرزند جسمشان عشق راستین روحانی زاده می‌شود. می‌توان گفت هنگامی که پیوند جسمانی که آنها را به یکدیگر بسته است گسسته شود، نفسی به راحت برمی‌کشند. زیرا حقیقتاً انسانها فقط وقتی یکدیگر را روحاً دوست می‌دارند که از غمی یگانه رنج برده باشند. و زمانی دراز، دوشادوش یکدیگر، در زیر یوغ اندوهی یگانه، سنگلاخی درشت را شخم کرده باشند. آن‌گاه یکدیگر را می‌شناسند و با یکدیگر در رنج مشترکی که دارند، همدل و همدرد می‌شوند و بر یکدیگر شفقت می‌آورند و به یکدیگر عشق می‌ورزند. زیرا عاشق شدن همانا

۵۵ این نکته قابل توجه را باید در اینجا خاطرنشان کرد که سومین فرزند اوناونو، رایمونو و خنارو چند ماه پس از تولدش در اکتبر ۱۸۹۶، گرفتار بیماری منژیت شد و هیدروسفالی (= آب آوردن مغز، گاه همراه با بزرگ شدن جمجمه) پیدا کرد. غم بیماری و بدبختی فرزند، احساس گناه اوناونو را که با از دست دادن ایمان مذهبی اش پدید آمده بود، شدیدتر کرد و بحران معروف ۱۸۹۷ او را به بار آورد. که در بسیاری از نامه‌ها و خاطرات *محرمانه Diario intimo* اش از آن گفت و گو می‌کند. — ک.

شفقت داشتن است و اگر بدنها با لذت اتحاد می یابند، روحها با درد متحد و یگانه می شوند.

و اینها که گفتیم با قوت و صراحت بیشتر دریا گرفتن و ریشه دواندن و شکوفه کردن یکی از غمناکترین عشقها که محکوم است با قوانین سخت تر از الماس تقدیر پنجه در پنجه بیفکند، صادق است. عشقی که در فصل و موسم نامساعد، زودتر یا دیرتر از زمان مناسب، و بیرون از قرار و قاعدهٔ جهان — که عادت است — به بار آمده و خوشامد نشنیده است. هر چه تقدیر و جهان و قوانین جهان میان این گونه عاشقان، بیشتر مانع ایجاد کند، بی تابی آنان برای رسیدن به یکدیگر بیشتر می شود، و شادی شیرین عشقشان به تلخی می گراید و حرمانشان از اینکه نمی توانند یکدیگر را آشکار و آزادانه دوست بدارند، افزونتر می شود و بر یکدیگر از اعماق قلبشان شفقت می ورزند و این شفقت مشترک، که بدبختی و خوشبختی مشترکشان است، به عشقشان آب و دانه می دهد. و از شادی شان رنج می برند و از رنجشان شاد می شوند. و بدینسان آشیانهٔ عشقشان را در فضایی بیرون از قفس این جهان بر پا می دارند و نیروی این عشق در به در، که اسیریوغ تقدیر است، بردشان اشرافی از جهان دیگر می تاباند که در آنجا قانونی جز آزادی عشق وجود ندارد، جهانی که در آنجا مرز و مانع نیست، زیرا جسم و بدنی نیست. زیرا هیچ چیز به اندازهٔ عدم امکان شکوفا شدن راستین عشقمان در این جهان، ما را به جهان دیگر امیدوار و مؤمن نمی گرداند.

و عشق مادری چیست بجز شفقت بر کودکِ ضعیف بی پناه بی دفاع که محتاج شیر مادر و مشتاق آغوش اوست. و عشق زن همیشه مادرانه است.

عشق روحانی، همانا شفقت است و آنکه بیشتر شفقت می ورزد عاشقتر است. کسانی که محبت بیش از اندازه به همنوع و همسایهٔ خود دارند، از آن جهت آتش این محبت در دلشان روشن شده است که به کُنه درماندگی و ناپایداری و ناچیزی خود پی برده اند و سپس چشمان نوگشوده شان را بر همنوع و همسایه باز کرده اند و دیده اند که آنان نیز درمانده و ناپایدار و ناچیز و محکوم به نیستی اند و



بدینسان نسبت به آنان شفقت و سپس عشق پیدا کرده‌اند. انسان، تشنهٔ این است که مورد محبت یا شفقت قرار گیرد، که هر دو یک چیز است. انسان آرزومند است که دیگران در غم و سختیهایش همدرد و سهیم باشند. خواستهٔ گدایان خاکسترنشینی که جراحی و قانقاریای خود را در معرض تماشا می‌گذارند، چیزی بیش از جلب صدقات رهگذران است. صدقهٔ واقعی نه درهم و دیناری که مشکل مادی زندگی را رفع و رجوع کند. گدایان چندان امتنانی نسبت به صدقاتی که کسی با عجله و اعراض بسویشان پرتاب می‌کند نشان نمی‌دهند؛ گدایان، بیشتر، از کسانی سپاسگزارند که شفقت کنند و کمک نکنند تا کمک کنند ولی شفقت نداشته باشند؛ اگر چه ممکن است گاهی در فشار عسرت، شق اخیر را ترجیح دهند. می‌بینید که با چه رضایت خاطر دستان بدبختیهایشان را برای کسی که از وضعشان به رقت آمده باشد، تعریف می‌کنند. آرزویشان این است که مورد شفقت، یعنی محبت قرار بگیرند.

عشق زن، چنانکه پیش از این هم گفتم، همیشه و ذاتاً مشفقانه و مادرانه است. زن از آن روی خودش را به عاشقش تفویض می‌کند که حس می‌کند او از درد اشتیاق رنج می‌برد. ایزابل<sup>۱</sup> به لورنتسو<sup>۲</sup> شفقت داشت، جولیت<sup>۳</sup> به رومئو<sup>۴</sup>، فرانچسکا<sup>۵</sup> به پائولو<sup>۶</sup>. زن گویی می‌گوید: «بیا طفلکم، تو نباید برای من غصه بخوری!» و همین است که مهر او از عشق مرد، مهربانانه تر و ناب تر و بی پروا تر و ماندگارتر است.

بدینسان، شفقت جوهر عشق روحانی انسان است، عشقی که از «عشقیّت» خود، آگاه است، عشقی که — به کوتاه سخن — عاقلانه است. عشق، شفقت می‌ورزد و هر چه شدیدتر باشد، شفقتش بیشتر است.

اگر به خاطر داشته باشید، کلمات آن عبارت معروف را که: «هیچ چیز خواسته نمی‌شود مگر آنکه از پیش شناخته شده باشد» جابه‌جا کردم و به این صورت

1) Isabel

2) Lorenzo

3) Juliet

4) Romeo

5) Francesca

6) Paolo

درآوردم: «هیچ چیز شناخته نمی شود مگر آنکه از پیش خواسته شده باشد» و می توان به آن افزود که هیچ چیز را بخوبی نمی توان شناخت مگر آنکه دوستش داشت، و به آن احساس شفقت کرد.

وقتی که عشق رشد می کند، اشتیاق آتیشینی برای رسیدن به کنه و نهایت هر چیز که در مدنظر آید، پیدا می شود و شفقت عاشق همه چیز را دربر می گیرد. و سپس هر چه بیشتر سر به درون خویش ببری و بیشتر در اعماق وجود خود فرو روی، بیشتر به تهی مایگی خود پی میبری و می بینی آنچه می انگاشتی نیستی و آنچه آرزو داشتی نیستی و ملخص آنکه لاشیء ولا وجودی. و چون به کُنه ناچیزی خود رسیدی و زیر پای خود را چون همیشه استوار ندیدی و از بی نهایتی و ابديت خود نشان ندیدی، از ته دل بر خودت شفقت خواهی کرد، و عشق غمناکی به خویشتن خواهی یافت، عشقی که خود شیفتگی ات را — که نوعی التذاذ حسی و متعلق به جنبه جسمانیت روح است — از بین خواهد برد.

ممکن است عشق روحانی به خویشتن یعنی شفقتی را که انسان نسبت به خود احساس می کند، خود شیفتگی بدانند، ولی هیچ چیز به اندازه این عشق، نقطه مقابل خود شیفتگی عادی نیست. زیرا این عشق یا شفقت به خویشتن، این نو میدی تلخ که زاده این آگاهی است که همان سان که پیش از به دنیا آمدن وجود نداشتی، پس از دنیا رفتن هم فنا خواهی پذیرفت؛ در دلت شفقت یعنی عشق به همه ممنوعان و برادرانی که در این جهان خاکی داری، به این سایه های ناشاد که یک یک از صندوق عدم فرا می آیند و به صندوق عدم فرو می روند، به این جرقه های آگاهی که لحظه ای در ظلمت جاودانه بیگانه می درخشند، پیدا خواهی کرد. و این احساس شفقت را که به سایر انسانها، به ممنوعان داری، ابتدا به کسانی پیدا می کنی که به تو نزدیکترند. یعنی کسانی که با آنها زندگی می کنی؛ و سپس شفقتی شامل و کامل می شود و به همه موجودات زنده و شاید موجوداتی که حیات ندارند و فقط وجود دارند، گسترش می یابد. آن ستاره دور، که شبها در دل آسمان می درخشد، روزی خاموش و خاکستر خواهد شد و نخواهد

درخشید و نخواهد وجود داشت. همه آسمان پرستاره چنین سرنوشتی خواهد داشت. چه آسمان بیچاره ای!

و اگر محکوم بودن به نیستی، تلخ و غم انگیز است، شاید همواره «خویشتن بودن» از آن هم تلخ تر و غم انگیزتر باشد. آری همواره خویشتن بودن، و قدرت دیگر شدن نداشتن، و قدرت همه چیز شدن نداشتن، غمناکتر است.

اگر بتوانی به جهان، همانقدر بی فاصله نگاه کنی که به اندرون خود نگاه می کنی — یعنی اگر می توانی چشم دل بگشایی، اگر همه چیز را که از ضمیرت می گذرد و بر ضمیرت نقشی دردناک باقی می گذارد، بجای آنکه تأمل کنی احساس کنی — به ژرفنای بی پایان ملال، نه فقط ملال حیات، بلکه بیشتر از آن به ملال هستی خواهی رسید؛ به ویل بی پایان باطل اباطیل. و بدینسان بر همه چیز شفقت خواهی کرد و به عشق جهانی خواهی رسید.

برای دوست داشتن همه چیز، برای شفقت داشتن بر همه چیز، اعم از انسانی و غیر انسانی، زنده و غیر زنده، باید همه چیز را در دل خودت بگنجانی و احساس کنی، باید به همه چیز تشخص ببخشی و انسانوار کنی. زیرا عشق، آنچه را دوست می دارد و بر آن شفقت می ورزد، تشخص می دهد و بسان خود می کند. ما فقط بر چیزی شفقت داریم — یا به عبارت دیگر فقط چیزی را دوست داریم — که شبیه خودمان باشد و تا آنجا که شبیه ما باشد دوستش داریم. و هر چه بیشتر شبیه ما باشد عشق ما به آن بیشتر می شود؛ و بدینسان شفقت ما به همه چیز و همراه با آن عشق ما به هر چیزی، به تناسب شباهتی که در آنها با خودمان کشف می کنیم، رشد می کند. شاید هم این خود عشق باشد که خود به خود رشد و گسترش می یابد و این شباهتها را در چشم ما و می نمایاند. اگر من از نظاره آن ستاره بدبخت که یک روز از صفحه آسمان محو خواهد شد، رقت و شفقت پیدا می کنم و دوستش می دارم، از این است که عشق و شفقت مرا وادار به این احساس می کند که آن ستاره از خود، آگاهی دارد و این آگاهی کمابیش مبهم رنجش می دهد از اینکه نمی تواند چیزی بیش از ستاره باشد، آنهم ستاره ای که یک روز محکوم به نابودی است. زیرا همه

آگاهیهها، آگاهی از مرگ و رنج است.

آگاهی، دانشی مشاع و مشترک است، همدلی است و همدلی همانا همدردی است. عشق هر چه را دوست دارد عاشقانه می‌کند و به شکل خود درمی‌آورد. فقط با تشخیص بخشیدن و انسانوار ساختن یک اندیشه، می‌توان عاشق آن اندیشه شد. وقتی که عشق آنچنان عظیم و حیات بخش و نیرومند و سرشار باشد که همه چیز را دوست بدارد، در این صورت به همه چیز رنگی از خویش می‌زند و به آن تشخیص می‌بخشد و کشف می‌کند که کل هستی، که تمام جهان، «شخص»ی است که آگاهی دارد، آگاهی که به نوبه خود رنج می‌برد، شفقت می‌ورزد و دوست می‌دارد و از همین است که از خویشتن، آگاهی دارد. و این آگاهی جهان — که عشق با تشخیص بخشیدن به آنچه دوست دارد، کشفش کرده است همانست که خدا می‌نامیم. و بدینسان روح به خدا شفقت پیدا می‌کند و شفقت او را به خود، احساس می‌کند و او را دوست می‌دارد و حس می‌کند که او هم دوستش دارد و بدبختی خود را در آغوش بدبختی بیکرانه جاودانه پناه می‌دهد. بدبختی که با جاودانه و بیکرانه کردن خود، بدل به خوشبختی والا می‌شود.

خدا بدینسان، تشخیص یافتن کل هستی است؛ آگاهی جاودانه و بیکرانه جهان است؛ آگاهی که در دام ماده گرفتار آمده و می‌کوشد خود را از آن برهاند. ما کل هستی را از آن جهت متشخص و انسانوار می‌سازیم تا خود را از چنگال نیستی رهایی بخشیم؛ و تنها رازی که واقعاً سر به مهر است، راز رنج کشیدن است.

رنج، راه آگاهی است، و موجودات زنده با رنج کشیدن به خود آگاهی دست می‌یابند. زیرا دست یافتن به آگاهی از خویش، و «منش» یافتن، همانا شناختن خویش است و خود را جدا از دیگران احساس کردن؛ و این احساس جدایی، با تکانی شدید همراه است و با کشیدن رنجی کمابیش گران، و پی بردن به محدودیت وجود خود، به دست می‌آید. آگاهی از خویش، همانا آگاهی از حدود

و محدودیت‌های خویش است. من وقتی خودم را حس می‌کنم که حس کنم دیگران نیستم؛ شناختن و حس کردن حدود وجود به این معنی است که بدانیم وجود من تا کجاست و در چه نقطه‌ای کرانمند است، یا به عبارت دیگر، از کجا به بعد دیگر من وجود ندارم.

و اگر کم یا بیش رنج نمی‌بردیم چگونه می‌دانستیم که وجود داریم؟ جز با رنج کشیدن، چگونه می‌توانیم در نفس خودمان تأمل کنیم و آگاهی متأمل به دست بیاوریم؟ ما وقتی که خوشیم خودمان را فراموش می‌کنیم، از یاد می‌بریم که وجود داریم؛ و تبدیل به موجود دیگر، موجودی بیگانه می‌شویم. از خودمان بیگانه می‌شویم. و تنها با رنج، دوباره در وجود خویش تمرکز می‌یابیم و به خود بازمی‌گردیم.

هیچ غمی تلختر از این نیست که در بدبختی  
ایام خوشبختی را به یاد آوری<sup>۷</sup>

این کلمات را دانته به دهان فرانچسکا داریمینی<sup>۸</sup> گذاشته است. آری هیچ غمی تلختر از یادآوری ایام خوش گذشته، در هنگام بدبختی نیست، ولی از سوی دیگر، هیچ شادایی در یاد آوردن ایام عسرت، در روزگار عسرت نیست.

هرودوت در تاریخش نقل می‌کند که یکی از ایرانیان به یکی از اهالی «تب» در ضیافتی چنین گفت: «تلخترین اندوهی که انسان می‌تواند بشناسد این است که آرزو و دانایی عمل داشته باشد ولی توانایی نداشته باشد.»<sup>۹</sup> و حق با اوست. با آرزو و دانایی می‌توانیم همه چیز، یا تقریباً همه چیز را احاطه کنیم، ولی با

7) Dante, *Divine Comedy*, translated by Charles S. Singleton (Princeton, 1970) Canto V. Verses 121-23-

8) Francesca da Rimini

9) Herodotus, *The Histories of Herodotus*, Tr. George Rawlinson, ed. E. H. Blakeney (London and New York, 1964) P. 281.

اراده و توانایی، هیچ چیزیا تقریباً هیچ چیز را. تأمل شادی و خوشی به بار نمی آورد. مخصوصاً اگر همراه با ناتوانی باشد. و از برخورد بین دانایی و توانایی ما، شفقت پدید می آید.

ما به چیزی شفقت داریم که شبیه خودمان باشد، و هر چه احساس ما از این شباهت بیشتر و صریحتر باشد، شفقت ما بیشتر خواهد بود. و اگر بگوییم که این شباهت، شفقت ما را برمی انگیزد، از سوی دیگر هم می توان گفت این ذخیره شفقت ماست که مشتاق فیضان و سرریز کردن بر همه چیز است و ما را به کشف شباهت بین اشیاء و خودمان وامی دارد و این شباهت، زنجیری است از رنج که ما را با آنها می پیوندد.

تلاش انسانی ما برای کسب، حفظ و افزایش آگاهی مان ما را به کشف این نکته رهنمون می شود که در تلاشها و حرکات و تکامل جویهای همه اشیاء کوششی هست برای کسب، حفظ و افزایش آگاهی، که همه چیز به سوی آن گرایش دارد. در پشت اعمال کسانی که بیش از همه به من نزدیک اند، یعنی هموعان من، احساس می کنم، حالتی از آگاهی، شبیه به آنچه در پشت اعمال خود من پنهان است، وجود دارد. وقتی می شنوم برادرم فریادی از درد برمی کشد، درد پنهانی ام بیدار می شود و در ژرفنای آگاهی ام فریاد می کشد. و به همین ترتیب درد جانوران را و درد درختی را که شاخه اش بریده می شود نیز حس می کنم، زمانی بیشتر حس می کنم که تخیل زنده و فعال باشد، زیرا تخیل، مایه و ملکه اشراق و بصیرت درون است.

وقتی که خود را مبنا می گیریم و آگاهی انسانی خود را ملاک قرار می دهیم که تنها آگاهی است که ما در خود احساس می کنیم و در آن احساس با وجود همسان و یکسان است، به همه موجودات زنده حتی به سنگها نیز نوعی آگاهی کمابیش مبهم نسبت می دهیم. و تکامل موجودات زنده، صرفاً تلاشی برای تحقق بخشیدن به کمال آگاهی از طریق رنج است، آرزوی مداومی است برای اینکه دیگری بشویم، بی آنکه از بودن خود دست برداریم، و حد و مرز خاص خود را هم

حفظ کنیم و هم بر هم بزیم.

و این سیر یعنی این شخصی کردن و ذهنی کردن آنچه بیرونی، پدیدار، یا عینی است، چیزی نیست مگر سیر حیاتی فلسفه در رقابت با زندگی در برابر عقل و رقابت با عقل در برابر زندگی. و این ماجرا را در فصل پیشین باز گفته ایم و باز هم خواهیم گفت.

جووانی باپتیستا ویکو<sup>۱۱</sup> با غور زیباشناختی ژرفی که در شناخت روحیه روزگار باستان داشت، بر آن بود که فلسفه خود به خودی<sup>۱۱</sup> انسان این بوده است که از خود و به هدایت غریزه حیات معیار و هنجاری برای جهان بسازد. زبان که اساساً انسان انگارانه و اسطوره سازانه است اندیشه را پدید می آورد. وی در کتاب دانش نوین می گوید: «بینش شاعرانه، که بینش بدوی مذهب ارباب انواع است، لازم بود با نوعی متافیزیک، نه تعقلی و تجربیدی، چنانکه متعلق به انسان با فرهنگ جدید است بلکه حسی و تخیلی آغاز شود. چنانکه درخور انسانهای بدوی باشد. این متافیزیک شعرآنان بود که در جبلت آنان بود، ملکه همزاد آنان بود زیرا طبیعت به آنان چنین احساسات و تخیلی بخشیده بود، ملکه و مهارت شعری آنان زاده جهل از علت و معلول بود، و بدینسان جهل در آنان احساس حیرت عظیمی پدید آورده بود و چون چیزی نمی دانستند، از همه چیز حیرت می کردند. این شعر و شاعری منشأ مذهبی داشت، زیرا همچنانکه به نیروی تخیل خود عللی برای اشیاء و پدیده ها می تراشیدند، با حس اعجاب و حیرتی که داشتند این علل معمول را بمنزله «ارباب انواع» می گرفتند. بدین طریق، نخستین انسانهای اقوام

۱۰ Giovanni Bapista Vico (۱۶۶۸ – ۱۷۷۴): موزه فرهنگ، اهل ایتالیا، که قائل به دوره های پیشرفت تاریخی بود و رد اسطوره های کهن را بازمی جست. دانش نوین او از آثار مهم فلسفه تاریخ و تاریخ نظری علوم و افکار است. دو قسمتی که از او نقل شد یکی از کتاب متافیزیک شاعرانه *Della Metafisica Poetica* و دیگری از دانش نوین *Scienza Nuova* است با این مشخصات:

*The New Science of Giambattista Vico*. Tr. by Thomas G. Bergin and Max Harold Fisch. 3rd. ed. (Ithaca. 1958) PP. 104, 105, 106.

11) spontaneous

لامذهب، بسان کودکان نسلهای بعدی انسان، اشیاء را بر حسب تصورات خود می ساختند و می پرداختند. و از این برداشت انسانی، خاصیتی ابدی به میراث مانده است که تا کیتوس<sup>۱۲</sup> با عبارتی زیبا و معقول چنین بیان کرده است: «انسانهای هراسان پیشتر از آنکه تظاهر داشته باشند اعتقاد دارند.»

و پس از گذر از عصر تخیل، ویکوسیر خود را دنبال می گیرد و عصر عقل را به ما نشان می دهد، همین عصر ما را که ذهن، حتی اذهان عامیانه اش از عالم حواس جدا افتاده است «عصری که همه زبانهای آکنده از تجرید است» عصری که «توانایی درک تمثال عظیمی را که مادر طبیعت نام دارد، ندارد. ممکن است این تلفظ هنوز بر سر زبانهای ما مانده باشد ولی در ذهن چیزی نیست که با آن مطابقت داشته باشد. اذهان ما آکنده از چیزهای کاذب و ناموجود است» ویکوسپس ادامه می دهد: «طبیعتاً برای ما نفوذ در تخیل عظیم انسانهای بدوی امکان ندارد» ولی آیا واقعاً امکان ندارد؟ آیا ما با آفریده های تخیل آنها زندگی نمی کنیم که جاودانه در زبانی که با آن می اندیشیم یا در ما اندیشیده می شود تجسم یافته است؟

کنت<sup>۱۳</sup> به عبث اعلام کرد که اندیشه انسانی بتازگی از عصر الهیات بیرون آمده و اکنون در حال بیرون شدن از عصر متافیزیک و درون شدن به عصر اثبات گرایی است. و حال آنکه این سه عصر عملاً با یکدیگر همزیست بوده اند و اگر چه با یکدیگر معارض بوده اند، یکدیگر را حمایت کرده اند. اثبات گرایی پر سروصدا، هرگاه که دست از انکار یک چیز برمی دارد و به اثبات آن می پردازد، هنگامی که واقعاً اثباتی یا تحقیقی می شود چیزی جز متافیزیک نیست؛ و متافیزیک ماهیتاً همیشه الهیات است. و الهیات زاده تخیلی است که در خدمت زندگی بوده است، زندگی که تمنای بیمرگی دارد.

۱۲ Tacitus (در حدود ۵۵ - در حدود ۱۱۷): مورخ شهیر رومی، عبارتی که از او نقل شد از جلد دهم *Annals* است. - ک.

۱۳ ۱۸۵۷-۱۷۹۸ Auguste Comte بانی مکتب تحقیق، تاریخ بشر را به سه مرحله تقسیم کرده بود: الهیاتی، متافیزیکی و تحقیقی. - ک.



احساس ما از جهان، که شناخت ما از جهان بر آن مبتنی است، الزاماً انسان‌انگارانه و اسطوره‌سازانه است. هنگامی که با ظهور طالس ملطی، خردگرایی طالع شد، این فیلسوف اوکئانوس<sup>۱۴</sup> و تتوس<sup>۱۵</sup> را که ارباب انواع و پدیدآوردگان ارباب انواع بودند، وانهاد و منشأ چیزها را به آب نسبت داد، ولی این آب هم، رب‌التوعی در جامهٔ مبدل بود. در «طبیعت سفلی» و «جهان» موجودات اساطیری و انسانواری با زندگی پدید آمده بود. ولی صرفاً ساختمان زبان این مخلوقات را پدید آورده بود. گزنوفن می‌گوید (Memorabilia I, i, 6.9) که سقراط پدیدارها را به دو دسته تقسیم کرده بود، نخست آنهایی که در حیطهٔ درک و درایت بشر قرار داشتند، دیگر آنهایی که خدایان برای خود نگه داشته بودند، و همو تلاش آناکساگوراس را در تبیین عقلانی همه چیز، تقبیح می‌کرد. معاصرش بقراط امراض را دارای منشأ آسمانی می‌دانست، و افلاطون معتقد بود که خورشید و ستارگان، خدایانی زنده و دارای روح اند. (فیلوس، فصل ۱۶؛ قوانین، ۱۰)، و پژوهشهای اخترشناسی را تا آنجا مجاز می‌دانست که از اهانت به ساحت خدایان، پرهیز کنند. و ارسطو در طبیعیات<sup>۱۶</sup> اش می‌گوید ژئوس باران را نه برای رویاندن غلات، بلکه قهراً فرو می‌بارد. اینان همگی می‌کوشیدند خدا را ماشینی و عقلانی کنند ولی خدا بر آنان شورید.

آیا مفهوم خدا، مفهومی که مدام تجدید می‌شود — زیرا تابع احساس شدن مداوم و همیشگی خدا در وجود بشر است — چیزی بجز اعتراض ابدی زندگی در مقابل عقل، و غریزهٔ غلبه‌ناپذیر «تشخص بخشیدن»<sup>۱۶</sup> است؟ و مفهوم ماده، چیست بجز عینیت بخشیدن به ذهنی‌ترین چیزها، یعنی اراده یا آگاهی؟ زیرا آگاهی حتی پیش از آنکه خود را در پرتو عقل بشناسد، خود را حس می‌کند، از وجود خود مطمئن است، و از همیشه با خود سازگارترست، و بیش از همیشه به شکل و در نقش اراده است، ارادهٔ معطوف به نمردن. و مراحل ادواری و

۱۴) Oceanus: یکی از نرّه تیتانها و شوهر تتوس.

۱۵) Thetis در دین یونانی، یکی از ماده تیتانها، زوجه اوکئانوس. (دایرةالمعارف فارسی)

تکرار شونده تاریخ اندیشه که از آن سخن گفتیم از همین است. اثبات گرایی، برای ما عصر عقل را به ارمغان آورد، به عبارت دیگر ماتریالیسم و مکانیسم را و یعنی مرگ گرایی<sup>۱۷</sup> را. ظهور مجدد حیات گرایی<sup>۱۸</sup> و روح گرایی<sup>۱۹</sup> به صحنه اندیشه بشر، از همین جاست. تلاش مصلحت گرایی<sup>۲۰</sup>، بجز تحکیم این ایمان که انسان غایت جهان است، چه بود؟ کوشش برگسون<sup>۲۱</sup> فی المثل، مخصوصاً کارهایش در باب تحول خلاق، غیر از سعی در پیوند زدن و یگانه ساختن خدای تشخیص یافته<sup>۲۲</sup> با آگاهی ابدی چه بود؟ زندگی هرگز به زانو در نمی آید.

فایده ای ندارد که این سیر اسطوره سازانه<sup>۲۳</sup> و انسان انگارانه<sup>۲۴</sup> خود را متوقف کنیم و به عقلانی کردن افکارمان پردازیم. مگر ما فقط برای اندیشیدن و دانستن می اندیشیم، یا برای زندگی؟ همین زبانی که ما با آن می اندیشیم ما را از چنین کاری مانع می شود. زبان که ماده اندیشه است، نظامی است متشکل از استعارات، بر زمینه ای اسطوره ای و انسان انگارانه. برای ساختن فلسفه ای کاملاً عقلانی، باید به فورمولهای جبری متوسل شد یا زبان تازه ای برای آن ساخت، یعنی زبانی غیر انسانی، زبانی که برای رفع حوائج زندگی مناسب نباشد، چنانکه همین کار را دکتر ریکارد آوناریوس<sup>۲۵</sup>، استاد فلسفه در زوریخ در کتاب نقادی تجربه محض<sup>۲۶</sup> خود کرد و منظورش این بود که از سبق ذهن و تصدیق بلا تصور

17) mortalism

18) vitalism

19) spiritualism

20) pragmatism

(۲۱) هنری برگسون (۱۸۵۹ – ۱۹۴۱): فیلسوف فرانسوی و برنده جایزه نوبل ادبیات در ۱۹۲۷. اعضاء «نسل ۱۸۹۸» از جمله آثورین Azorin، ماچادو Machado و اونامونو رغبت وافر به مطالعه آثار فلاسفه خارجی داشتند. اشاره اونامونو به تحول خلاق L' Evolution Créatrice (۱۹۰۷) است که مانند سایر آثار او واکنشی بر ضد اثبات گرایی، جبرگرایی و تکامل گرایی اواخر قرن نوزدهم، و دفاع از اشراق گرایی، در بر دارد. — ک.

22) personalized

23) mythopeic

24) anthropomorphic

۲۵ و ۲۶) Richard Avenarius (۱۸۴۳ – ۱۸۹۶) فیلسوف آلمانی و استاد فلسفه در دانشگاه زوریخ، مؤسس مکتبی تحقیقی معروف به تجربه سنجی Empirio-kritizismus قول مذکور از کتاب نقادی تجربه محض Kritik der Reinen Erfahrung (لایپزیک، ۱۸۸۸)، صفحه XIX نقل شده است. — ک.

اجتناب کنند. و این کوشش نیرومند آوناریوس، بزرگترین نقاد تجربه، دقیقاً به شک گرایي محض خاتمه یافت. خودش در پایان پیشگفتاری که بر کتاب مذکور نوشته می‌گوید: «آرزو و اعتماد کود کانه‌ای که ما در کشف حقیقت داشته‌ایم، دیرزمانی است که از میان ما رخت بر بسته است، همچنان که پیش می‌رویم از موانع و مشکلاتی که بر سر راه این کشف وجود دارد و همچنین از محدودیت توانایی خودمان آگاه می‌شویم و منظور از کشف حقیقت چیست؟ ... ای کاش می‌توانستیم بصیرت بیشتری بر نفس خودمان پیدا کنیم.»

بصیرت بیشتر! بصیرت بیشتر! بصیرت محض را فقط متفکران ناب‌اندیش که از فرمول جبر بجای زبان استفاده می‌کنند می‌توانند به دست بیاورند، متفکرانی که می‌توانند بشریت خود را نادیده بگیرند، و تبدیل به موجودی غیر واقعی و عینی محض، و خلاصه «لا وجود» شوند. علی‌رغم عقل ما ناگزیریم با زندگی بیندیشیم، و علی‌رغم زندگی ناگزیریم اندیشه خود را عقلانی کنیم.

این زنده‌انگاری<sup>۲۷</sup>، این تشخیص بخشیدن، در اعماق دانش ما ریشه دوانده است. در کتاب ابر<sup>۲۸</sup> اثر آریستوفانس<sup>۲۹</sup> نقل است که استریپسیادس<sup>۳۰</sup> پیراز سقراط می‌پرسد: «کیست که باران را نازل می‌کند؟ کیست که رعد و برق را برمی‌انگیزد؟» و مرد حکیم در پاسخ او می‌گوید: «زئوس نه، ابر.» استریپسیادس می‌پرسد: «ولی کیست جز زئوس که ابرها را به پیش می‌راند؟» سقراط پاسخ می‌دهد: «زئوس نیست، گردباد جوئی است.» استریپسیادس؛ زیر لب می‌گوید: «گردباد؟ گردباد؟» و می‌افزاید: «نمی‌دانستم عهد زئوس سپری شده و فرزندش گردباد بجایش نشسته است.» و پیرمرد بیچاره همچنان به تشخیص بخشیدن و زنده انگاشتن «گردباد» که بی‌آنکه خود خبر داشته باشد بر اریکه قدرت تکیه زده است، ادامه می‌دهد. و ما همه در مشتبه گرفتن گردباد بجای زئوس یا فی‌المثل ماده به جای خدا همین کار را می‌کنیم. و علتش این است که فلسفه، بنای کارش

27) animation

28) Clouds

29) Aristophanes

30) Strepsiades

را نه برواقعیت عینی که ما با حواس خود درمی یابیم، بلکه برملمغه ای از تصورات و صورخیالی و مفاهیم و معانی و نظایر آنها، می گذارد که در قالب زبان تجسم یافته و از طریق پدران ما به ما رسیده است، جهان، آنچه ما جهان می نامیم، یعنی جهان عینی، یک سنت اجتماعی است، که حاضر و آماده به دست ما رسیده است.

انسان، با آگاهی که دارد، راضی به این نیست که تنها در جهان باشد، یا صرفاً پدیدار عینی دیگری در میان پدیدارها باشد. بلکه می خواهد ذهنیت حیاتی و شورمند خود را با نسبت دادن حیات، شخصیت و روح به تمام جهان، حفظ کند. برای تحقق بخشیدن به این آرزو، خدا و ماده را کشف کرده است؛ خدا و ماده، مدام در اندیشه انسان، در هیأت های مختلف و مبدل ظاهر می شود. ما از آنجا که به خود، آگاهی داریم، احساس می کنیم که وجود داریم، و احساس وجود، کاملاً با علم به وجود، فرق دارد. و می خواهیم وجود هر چیز دیگر را هم احساس کنیم؛ و می خواهیم که همه آحاد اشیاء و موجودات برای خود «من» باشند.

یکدست ترین و یکپارچه ترین — و در عین حال بی پایه ترین — ایده آلیسم ها از آن بارکلی است، که وجود ماده را منکر بود، یعنی وجود چیزی متعین، منفعل، و متعطل<sup>۳۱</sup> به نام ماده را که محسوس حواس ما واقع می شود و محیل یعنی خارج از محض است، انکار می کرد و آن را ذاتاً چیزی جز روحیت مطلق یا دینامیسم محض نمی دانست و قائل به این بود که هر احساسی که به ما دست می دهد، علتش در روح دیگر نهفته است، یعنی از آگاهی دیگری به آگاهی ما می رسد. این عقیده بارکلی شباهت خاصی با عقیده شوپنهاور و هارتمان<sup>۳۲</sup> داشت. نظریه اراده

(۳۱) inert نخت، درنگیده.

(۳۲) کارل روبرت ادوارد فن هارتمان (۱۸۴۲-۱۹۰۶) فیلسوف آلمانی، مؤلف کتاب فلسفه ناخودآگاه *Die Philosophie des Unbewussten* (۱۸۶۹) (ترجمه انگلیسی اش: *The Philosophy of Unconscious* (۱۸۸۴)). به زعم هارتمان اراده و هستی، گناه است و عقل جمعی بشر قهرماً منتهی به تلاش جمعی آنان در کسب اراده معطوف به نابودی می گردد، تمدن غرامتی است که اراده برای ادامه زیست خود و رهاندن آگاهی از رنج، می پردازد. — ک.

شوپنهاور و نظریه معروف به «ناخودآگاه» هارتمان هر دو در نظریه بارکلی که معتقد بود «وجود داشتن همانا مُدرک بودن است» منطوبی بود. ولی به نظریه بارکلی این تبصره باید افزوده شود: «وبرانگیختن دیگران به ادراک آنچه هست.» و بدینسان آن کلمه سائر قدیمی لاتین: «فعل، سایه هستی است» باید تعدیل شود که بگوییم: هستی، همانا قدرت داشتن بر فعل است، و فقط آنچه دارای فعل — یا فعال است وجود دارد و مادام که فعل از او صادر می شود، دارای وجود است. در مورد نظر شوپنهاور، اثبات این نکته دشوار نیست که اراده — که به نظر او جوهر اشیاء است — از آگاهی صادر می شود. و کافیت تا کتابی را که در باب اراده در طبیعت نوشته است بخوانیم تا ببینیم که چگونه روحی خاص و حتی نوعی شخصیت برای نباتات قائل است. و منطقاً مسلم بود که این نظریه، او را به بدبینی می کشاند، زیرا خاصیت حقیقی و درونی ترین کارکرد اراده، رنج کشیدن است. اراده نیرویی است که خودش را حس می کند، یعنی رنج می برد. و می توانید این را هم اضافه کنید: و لذت می برد. ولی توانایی لذت بردن بدون توانایی رنج بردن، ممکن نیست. و توانش ۳۳ لذت و درد یکی است. هر آنکس که رنج نمی برد لذت هم نمی برد، همچنانکه هر کس در مقابل سرما بیحس باشد در برابر گرما هم بیحس است.

کاملاً منطقی بود که شوپنهاور، که از نظریه اراده گرایی ۳۴ یا تشخیص عام ۳۵ به بدبینی رسیده بود از هر دوی این نظریه ها به این نتیجه برسد که بنای اخلاق بر شفقت است. فقط نداشتن احساس اجتماعی و تاریخی، ناتوانی اش از این احساس که انسانیت نیز خود انسان است، اگر چه به صورت جمع گرا، و همچنین خود گرایی ۳۶ اش او را از احساس کردن خدا، یا از تفرد و تشخیص بخشیدن به «اراده کلی و جمعی» به «اراده جهان» — بازداشت.

از سوی دیگر بیزاری او از نظریه ها و آیین های تجربی محض و تکامل گرا ۳۷،

33) faculty

34) voluntarism

35) Universal Personalization

36) egoism

37) evolutionist

یا تحول‌گرا<sup>۳۸</sup>، بدان‌سان که در آثار لامارک<sup>۳۹</sup> و داروین مطرح شده و توجه‌ها را جلب کرده بود، به آسانی مشهود است. او نظریهٔ داروین را فقط بر مبنای خلاصهٔ مفصلی که در تایمز لندن آمده بود مورد بررسی قرار داده و در نامه‌ای که به آدام لویی فن دوس<sup>۴۰</sup> نوشته بود (اول مارس ۱۸۶۰) آن را «تجربه‌گرایی مبتذل» خوانده بود. حقیقتاً هم، از نظر اراده‌گرایی نظیر شوپنهاور، نظریه‌ای آنهمه سنجیده و محتاطانه و تجربی و عقلانی که داروین مطرح کرده بود، نیروی درونی، و انگیزه ماهوی<sup>۴۱</sup> تکامل را از بین می‌برد. زیرا سرانجام آن نیروی نهانی، و واپسین عاملی که موجودات زنده را وادار به ادامهٔ وجود خود و تنازع بقا و تولیدمثل می‌کند چیست؟ انتخاب، انطباق، و توارث فقط شرایط بیرونی اند. این نیروی ذاتی درونی، بر مبنای این گمان که موجودات دیگر نیز نیرویی نظیر آنچه ما به صورت «اراده» احساس می‌کنیم دارند، اراده نامیده شده است. و منظور همان سائقهٔ غریزی است که می‌خواهیم همه چیز باشیم، هم دیگران باشیم و هم خودمان، بی آنکه از آنچه هستیم خلع شویم. به یک تعبیر شاید بتوان گفت این نیرویی که در ما هست الوهی<sup>۴۲</sup> است. و این خداوند است که در وجود ما خلجان می‌کند، زیرا در وجود ما رنج می‌برد. و همدردی ما را بر آن می‌دارد که این نیرو، این کشش به سوی آگاهی را، در همه چیز کشف کنیم. این نیرو خردترین و خوارترین موجودات زنده را به جنب و جوش برمی‌انگیزد؛ و شاید یکایک یاخته‌های بدن ما را که خود مجموعهٔ متحد و کمابیش منسجمی از موجودات زنده است، و تمامی گلبولهای خون ما را به کشش و کوشش وامی‌دارد. زندگی ما، از زندگیهای

## 38) transformist

۳۹) ژان باپتیست پیر-آنتوان دو-مونیه لامارک (۱۷۴۴-۱۸۲۹) Jean Baptiste Pierre Antoine de Monet Lamark : طبیعی دان فرانسوی که قائل به توارث خصایص مکتسب موجودات زنده بود، و نظریهٔ تکاملی اش این بود که موجودات زنده طبق نیروی پرورندهٔ طبیعت و تحولات محیط، از نقص به سوی کمال می‌روند. داروین اذعان کرد که نخستین بار لامارک بود که اذهان را به این احتمال معطوف کرد که تحول موجودات زنده بر حسب قانون است نه معجزه. — ک.

بسیار، و این کوشش حیاتی از کششهایی تشکیل یافته که شاید در فراموشخانه ناخودآگاهمان وجود داشته است. اعتقاد به اینکه یاخته‌های ما، و گویچه‌های خون ما، ممکن است چیزی شبیه به آگاهی بدوی یاخته‌ای و گویچه‌ای یا به‌رحال مبنای مبهمی از آگاهی داشته باشند، از بعضی خواب و خیالهایی که به صورت نظریه معتبر قبول عام یافته‌اند، گزافتر و محالتر نیست. و از آنجا که عنان تخیل را رها کرده‌ایم، این تصویر خیالی را هم بر آن می‌افزاییم که ممکن است این یاخته‌ها با یکدیگر در ارتباط باشند و بعضی از آنها این عقیده را ابراز کنند که تمامی آنها تشکیل دهنده ارگانسیم برتری هستند که دارای آگاهی فردی و جمعی همه آنهاست. و در تاریخ احساس انسانی بارها این تخیل و تصویر از ذهن فیلسوف یا شاعری تراوش کرده که ما در حکم گویچه‌های خون موجودی برتر هستیم که آگاهی فردی و جمعی، یا آگاهی جهانی دارد.

شاید کهکشان عظیمی که در شبهای بی ابرمی بینیم در پهنه آسمان دراز کشیده، این حلقه کمربندی عظیم که منظومه شمسی ما در حکم مولکولی از آن است، به نوبه خود، فروتنتر از یاخته‌ای از جهان که به منزله جسم خداوند است، نباشد. تمامی یاخته‌های بدن ما با جنب و جوشی که دارند در روشن نگه داشتن آگاهی ما و روح ما شرکت و همکاری می‌کنند؛ و اگر آگاهی یا روح همه این یاخته‌ها یکباره و تمامی وارد حوزه آگاهی ما وارد این کل یکپارچه می‌شد، اگر من از همه آنچه در بدنم اتفاق می‌افتاد آگاه می‌شدم، بدون شک حس می‌کردم که جهان در وجود من راه باز کرده و گنجینه است، و شاید احساس دردناکی که از محدودیت وجود خود دارم ناپدید می‌شد. و اگر آگاهی همه موجودات بتامی به آگاهی عام جهانی پیوندند، این آگاهی — یا به عبارت دیگر خدا — کل هستی خواهد بود. هر لحظه آگاهیهای مبهم، و روحهای عنصری در وجود ما پدید می‌شوند و زاد و میر آنان زندگی ما را تشکیل می‌دهد و مرگ ناگهانی و شدید آنان، همانا درد ماست. و به همین کردار، و در دل خداوند، آگاهیهای زاده می‌شوند و می‌میرند — ولی آیا می‌میرند؟ — و زاد و مرگ آنان حیات خداوندی

را تشکیل می دهد.

اگر یک آگاهی جهانی و متعالی وجود داشته باشد، من تصویری هستم در آن آگاهی؛ و آیا امکان دارد چنین تصویری، که در این آگاهی متعالی جا خوش کرده است، بکلی محو شود؟ پس از آنکه من مُردم، خدا همچنان مرا به یاد خواهد آورد، و به یاد خدا آمدن، و توسط آگاهی متعالی، به خود، آگاهی داشتن، آیا هستی نیست؟

اگر کسی بگوید خدا جهان را ساخته است، ما هم خواهیم گفت که روح ما نیز جسم ما را ساخته است، درست به همان اندازه که جسم روح را ساخته است. البته اگر روحی وجود داشته باشد.

هنگامی که شفقت، یعنی عشق، بر ما مکشوف می دارد که تمامی جهان در پی به دست آوردن، نگه داشتن و گستردن آگاهی خویشند و حریصانه می کوشند سرشار از آگاهی شوند، آنگاه این شفقت، ناهماهنگیهایی را که در جهان پدید می آیند، مانند درد، احساس می کند، به شباهت ما و تمامی جهان پی می برد، و این راز را بر ما می گشاید که جهان انسانی است. و ما را بر آن می دارد که اصل خود را در آن بجوییم، اصلمان و پدرمان را که وجود ما از وجود اوست؛ عشق ما را بر آن می دارد که «کل»ی را که ما «جزء»ی از آن هستیم تشخیص بخشیم.

قائل شدن به اینکه خدا، جاودانه، چیزها را می آفریند برابر با این قول است که چیزهای جاودانه خدا را می سازند. و اعتقاد به خدای متشخص و روحانی مبتنی بر اعتقاد به تشخص و روحانی بودن خود ماست. از آنجا که ما خود را آگاه احساس می کنیم، خدا را نیز آگاه احساس می کنیم یا به عبارت دیگر برای او شخصیت قائلیم؛ و از آنجا که مشتاقانه آرزومندیم که آگاهی مان زنده خواهد ماند و مستقل از جسم خواهد بود، معتقدیم که شخص الهی نیز زنده و مستقل از جهان است و آگاهی اش نیز فراتر از جهان است.

بدون شک، منطقیان سر بلند خواهند کرد و از موانع عقلانی و آشکاری که چنین قول در بر دارد، بر ما خرده خواهند گرفت. ولی پیشاپیش — اگر چه در



قالب منطق — گفته ایم که فحوای گفتار ما دقیقاً عقلانی نیست. هرگونه تصور عقلانی از خدا، بنفسه متناقض است. ایمان به خدا، زادهٔ عشق به خداست؛ ما از بس که آرزمندیم خدا وجود داشته باشد، به وجود او معتقدیم و شاید این شدت آرزو، زادهٔ عشق خدا به ما باشد. عقل اثبات نمی‌کند که خدا وجود دارد، و همچنین ثابت نمی‌کند که خدا نمی‌تواند باشد.

در بارهٔ مفهوم خدا بمنزلهٔ تشخیص جهان پس از این به تفصیل سخن خواهیم گفت.

پیش از این به عنوان نقطهٔ عزیمت و سرآغاز سخن گفتیم و اکنون بازمی‌گوییم که اشیاء مادی، تا آنجا که می‌توانیم بشناسیمشان، طبق نیاز و اشتیاق ما به ما شناخته می‌شوند، و جهان مادی متعلق به حواس که محسوسات مادی ما در آنجا متمرکز می‌شود، نیز از رهگذر این نیاز و اشتیاق ساخته و پرداخته می‌شود؛ و چیزهای آرمانی از عشق پدید می‌آیند، و خدا نیز از عشق پدید می‌آید و ما این چیزهای آرمانی را چنانکه گویی در آگاهی جهان به ودیعه نهاده ایم، در وجود او جمع می‌آوریم. آگاهی اجتماعی و جمعی که زادهٔ عشق است، زادهٔ غریزهٔ بقای نفس است، ما را به اجتماعی کردن و اجتماعی دانستن همه چیز وادار می‌کند، و بر آن می‌دارد که اجتماع را در همه جا ببینیم، و آخر الامر چشم ما را به این حقیقت باز می‌کند که طبیعت به واقع جامعه‌ای نامتناهی است. به شخص من، هنگام قدم زدن در جنگل و احساس همبستگی با درختان کهنسال بلوط، با این توهم که آنان از حضور من آگاهی دارند، صدها بار این احساس دست داده است که طبیعت، جامعه‌ای است برای خود.

تخیل که یک حس اجتماعی است، به بیجان جان می‌بخشد و بر همه چیز زندگی انسانی می‌زند. همه چیز را انسانی و حتی با انسان همسان می‌کند، کار انسان، ماوراءالطبیعی ساختن طبیعت است؛ به عبارت دیگر با انسانی کردن طبیعت آن را الوهی می‌کند و به کوتاه سخن، به طبیعت کمک می‌کند که از خویش آگاهی پیدا کند. ولی از سوی دیگر، کار عقل همانا مکانیزه کردن و مادی کردن

است و چون اتحاد باروری بین فرد — که خود به یک معنی بسان جامعه است — و جامعه — که خود به یک معنی فرد است — سرگرفته است، این دو موجود چنان از یکدیگر جدایی ناپذیرند که نمی توان گفت آغاز هریک و انجام هریک و حدود هر یک کجاست، زیرا دو جلوه از یک ذات اند — همچنین روح که عنصری اجتماعی است و با ارتباط دادن ما به دیگران به ما آگاهی می بخشد، با ماده متحد می شود که عنصری فرد و فردیت بخش است، و به همین ترتیب عقل یا هوش نیز با تخیل دست در آغوش می شوند و اتحاد ثمربخش متقابلی پدید می آورند، و بدینسان جهان با خدا یکی می شود.

آیا اینها حقیقت دارد؟ من هم به نوبه خود می پرسم «و حقیقت چیست!» چنانکه پیلاطس<sup>۴۳</sup> پرسید. ولی نه فقط برای اینکه رفع تکلیف کرده باشم و دست خود را شسته و منتظر جواب نمانده باشم.<sup>۴۴</sup>

آیا حقیقت در عقل و با عقل است، فراتر از عقل است، یا فروتر از عقل است، یا بیرون از قلمرو عقل است، در کجاست؟ آیا فقط چیزی که عقلانی است حقیقت دارد؟ آیا ممکن نیست حقیقتی وجود داشته باشد که طبیعتاً قابل درک عقلانی نباشد، یا بلکه طبیعتاً مخالف با عقل باشد؟ واگر کلید خزاین دانش به دست عقل باشد، چگونه می توانیم به این حقیقت پی ببریم؟ اشتیاق و نیاز ما به زیستن، به زبان حال می گوید چیزی می تواند حقیقی باشد که ما را به صیانت

۴۳ و ۴۴) اونا منوبه ماجرای پنتیوس پیلاطس Pontius Pilate اشاره می کند. این مرد ششمین والی یهودیه بود (۲۶-۳۶ میلادی) که از جانب تیبریوس، امپراطور روم به این سمت منصوب شده بود. در زمان او عیسی را برای محاکمه به اورشلیم آوردند. او خود گناهی در کار عیسی نمی دید ولی: «پیلاطس بدیشان [مردم] گفت پس با عیسی مشهور به مسیح چکنم. جمیعاً گفتند مصلوب شود. والی گفت چرا چه بدی کرده است. ایشان بیشتر فریاد زده گفتند مصلوب شود. چون پیلاطس دید که ثمری ندارد بلکه آشوب زیاده می گردد آب طلبیده پیش مردم دست خود را شسته گفت من بری هستم از خون این شخص عادل شما ببینید. تمام قوم در جواب گفتند خون او بر ما و بر فرزندان ما باد.» انجیل متی، باب ۲۷، ۲۲-۲۶. همچنین در انجیل یوحنا، باب هجدهم، ۳۷-۳۸، آمده است که عیسی به پیلاطس گفت: «از این جهت من متولد شدم و بجهت این در جهان آمدم تا به راستی شهادت دهم و هر که از راستی است سخن مرا می شنود. پیلاطس به او گفت راستی چیست...» م.

نفس و ادامهٔ حیات خویش وادارد؛ و می‌گوید که آب حقیقی آن است که عطش ما را فرو نماند، و چون می‌تواند عطش ما را بنماند، حقیقی است و همچنین نان حقیقی آن است که سد جوع کند.

حواس ما، سرسپردهٔ خدمت به غریزهٔ صیانت نفس اند و هر آنچه نیاز به صیانت نفس را برآورد، حتی اگر از طریق حواس هم به وجود ما راه پیدا نکند، مع ذلک نوعی حقیقت نافذ و مطلوب در او هست. آیا عمل جذب و تحلیل غذا کمتر از عمل شناختن مواد غذایی، حقیقت دارد؟ می‌توان گفت خوردن یک قرص نان، با دیدن، لمس کردن و مزیدن آن فرق دارد. به عبارت دیگر در مورد اول، نان فقط وارد بدن ما می‌شود و نه وارد آگاهی ما. آیا این حرف درست است؟ آیا قرص نانی که من تبدیل به گوشت و خون خودم کرده‌ام، از آن نان مجردی که دیده‌ام یا لمس کرده‌ام و متعلق به خود دانسته‌ام، بیشتر وارد آگاهی من نشده است؟ و آیا می‌توانم حقیقت عینی نانی را که بدل به خون و گوشت من شده نفی کنم، و لااقل همان حقیقتی را که برای نان ملموس قائلم از آن دریغ بدارم؟

بعضی انسانها هستند که نمی‌دانند زندگیشان وابسته به وجود هواست. همچنین ممکن است ما خود ندانیم ولی زندگیمان با خدا و در خدا باشد، خدایی که روح و آگاهی جامعه و همهٔ جهان است، و جهان نیز خود، جامعه‌ای است. و خدا فقط تا زمانی احساس می‌شود که در دل زنده نگاه داشته شود: «و انسان تنها به نان زیست نمی‌کند بلکه به هر کلمه‌ای که از دهان خداوند صادر شود.» (سفر تثنیه، باب هشتم، ۳؛ انجیل متی، باب چهارم، ۴).

و این تشخیص بخشیدن به همه چیز، به همهٔ جهان، که عشق و شفقت ما را بر آن می‌دارد، شایان کسی است که بسا شخصها را که خود از آنها متشکل است در درون خویش گرد آورده باشد.

تنها راه، برای غایت بخشیدن به جهان، آگاهی دادن به آن است. زیرا آنجا که آگاهی نیست، غایت هم نیست، غایتی که هدفی برای جهان دست و پا کند. و چنانکه خواهیم دید، ایمان به خدا، بسادگی مبتنی بر این نیاز حیاتی است

که می خواهیم به هستی غائیت بدهیم و غرض و غایتی برایش قائل شویم. ما به خدا نیازمندیم، نه برای اینکه علت آفرینش را بفهمیم، بلکه برای این که غایت نهایی هستی را دریابیم و به جهان معنا بدهیم.

و نباید از این قول تعجب کنیم که آگاهی جهان از اجتماع و اتحاد آگاهیهای موجوداتی که تشکیل دهنده جهانند، پدید آمده است، یعنی از مجموع آگاهی همه موجودات فراهم شده و در عین حال مشخص و ممتاز از آنها است. تنها به این نحوی توان تصور کرد که ما چگونه در خدا زنده ایم و جنب و جوش داریم و از هستی مستقل بهره مندیم. آن ژرف بین بزرگ، امانوئل سودنبرگ<sup>۴۵</sup>، چیزی از این جمله دیده یا دریافته و در کتابی که در باب بهشت و جهنم نگاشته، چنین آورده است: «خیل فرشتگان، گاه بصورت فرشته ای واحد درمی آید که ما خود چنین چیزی به فضل الهی دیده ایم. وقتی که حضرت باری در میان فرشتگان ظاهر می شود، محصور آن جمع واقع نمی گردد، بلکه وجود یگانه ای دارد در هیأت فرشتگان. همین است که خداوند در کتاب مقدس فرشته نامیده شده است، چنانکه به خیل فرشتگان نیز فرشته اطلاق می گردد. میکائیل، جبرائیل، و رافائیل، چیزی جز خیل فرشتگان نیستند و نام خود را از وظایفی که انجام می دهند گرفته اند.»<sup>۴۶</sup>

آیا ما در این وجود شامل مطلق، در این فرد متعال، زندگی نمی کنیم و مهر نمی ورزیم، یا به عبارت دیگر رنج نمی بریم و شفقت نمی ورزیم؟ ما، فرد فرد ما که رنج می بریم و شفقت داریم، و همه موجوداتی که در تلاش رسیدن به تشخیص،

۴۵ و ۴۶) امانوئل سودنبرگ (۱۶۸۸ - ۱۷۷۲) Emanuel Swedenborg : دانشمند، فیلسوف و متفکر مذهبی سوئدی. ابتدا ارزیاب معدن بود و سپس با اختراع دستگاههایی برای حمل قایقها در محاصره فردریکسهال (۱۷۱۸) شهر یافت. همواره به پژوهشهای علمی اشتغال داشت. ولی پس از آنکه چندین بار به او شهود و دیدار غیب (vision) دست داد، از ارزیابی معدن و تحقیقات علمی دست کشید و به تحقیقات روحی و روانی پرداخت، و هم در زمینه علمی و هم مذهبی و عرفانی آثار معتبر بسیاری تألیف کرده است. قسمتی که نقل شد از ترجمه انگلیسی یکی از آثار اوست با این مشخصات:

و کسب آگاهی از رنج کشیدن و محدودیت وجود خویشند. و آیا ممکن است ما تصوراتی از این آگاهی شکوهمند باشیم که با اندیشیدن به ما، به ما وجود می بخشد؟ آیا هستی ما همین نیست که خدا ادراک و احساسمان کند؟ باری این حکیم ژرف بین، در لفافه تمثیل به ما می گوید که هر فرشته، هر خیلی از فرشتگان و تمامی آسمان، اگر به چشم بصیرت بنگری، در هیأت انسانی ظاهر می شود و به برکت این هیأت انسانی، خدا بر تمامی آنان، چنانکه بر یک انسان، حکم می راند.

کیرکگور می نویسد: «خدا نمی اندیشد، می آفریند، خودش ندارد ابدیت دارد»<sup>۴۷</sup> ولی شاید درست تر باشد که همزبان با ماتسینی<sup>۴۸</sup> عارفی که در راه وحدت ایتالیا نبرد می کرد، بگوییم: «خدا بزرگ است زیرا اندیشه اش عمل است.» زیرا برای او اندیشیدن همانا آفریدن است و او به هر آنچه در اندیشه اش هست، صرفاً با اندیشیدن به آن، هستی می بخشد؛ و چیزی محال و ممتنع است که برای خدا اندیشیدنی نباشد. آیا در کتاب مقدس نیامده است که خدا با کلمه خویش خلق می کند — و کلمه خویش یعنی اندیشه خویش — و با آن، با کلمه خویش همه موجودات را هستی بخشیده است؟ و آیا خدا چیزی را که ساخته است، هرگز از یاد می برد؟ آیا ممکن نیست همه اندیشه هایی که به آن «آگاهی متعال»<sup>۴۹</sup>  
خطور کرده باشد، همچنان در همانجا مانده باشد؟ آیا در وجود خدا که ابدی است، همه هستی ابدیت نیافته است؟

آرزو و اشتیاق ما به حفظ و حراست آگاهی، و غایت انسانی بخشیدن به جهان و هستی، تا به حدی است که حتی در حال قربانی شدن، قربانی شدنی متعالی و دردناک و دلخراش، می توانیم صدایی بشنویم که به ما اطمینان می بخشد که اگر آگاهی ما ناپدید می شود، از آن است که ممکن است «آگاهی ابدی» با پیوستن

۴۷) وایسین نوشته غیر علمی، *Concluding Unscientific Postscript*، ص ۲۹۶.

۴۸) جوزپه ماتسینی (۱۸۰۵ — ۱۸۷۲) Giuseppe Mazzini: متفکر سیاسی و قهرمان وحدت و استقلال ایتالیا، متولد جنوا Genoa که بیشتر عمرش را در تبعید گذراند. — ک.

ما به او غنی تر شود، و ممکن است روح ما بمنزلهٔ غذای «روح جهانی» باشد. آری من بدینسان در سرشار شدن خدا، می‌کوشم زیرا من یکی، و از جملهٔ هزاران هزارانم، که چون واقعاً زیسته‌اند، واقعاً رنج برده‌اند، و واقعاً مهر ورزیده‌اند، به حریم او راه یافته‌اند. این اشتیاق دیوانه‌وار برای غایت بخشیدن به جهان، و آگاه و متشخص ساختن آن است که ما را واداشته است به خدا ایمان داشته باشیم و آرزو کنیم خدا وجود داشته باشد، و به عبارت دیگر او را بیافرینیم.\* این قول نباید حتی متعصب‌ترین خداپرستان را هم برنجاند. زیرا ایمان به خدا، به یک معنی آفریدن اوست، اگر چه ابتدا او ما را آفریده است. این اوست که در وجود ما مدام خود را می‌آفریند. ما خدا را آفریده‌ایم تا جهان را از نیستی برهانیم، زیرا هر آنچه آگاهی نباشد و جاودانه آگاه نباشد، به عبارت دیگر از ابدیت خود، آگاهی و در آگاهی خود ابدیت نداشته باشد، «نمود»<sup>۴۹</sup>ی بیش نیست. هیچ چیز حقیقتاً واقعی، بغیر از آنچه احساس می‌کند، رنج می‌برد، شفقت دارد و مهر می‌ورزد و آرزو می‌کند، یعنی بغیر از آگاهی، وجود ندارد. هیچ چیز گوهرین<sup>۵۰</sup> بجز آگاهی در میان نیست. و ما از آن جهت به خدا نیازمندیم که آگاهی را نجات دهد؛ نه برای آنکه هستی را ببیندش، بلکه برای آنکه هستی را زنده کند؛ نه برای آنکه به چون و چرای آن برسد، برای آنکه منظور و غایت آن را دریابد. اگر خدا نباشد، عشق تناقض است.

اکنون این مفهوم یعنی مفهوم منطقی خدا یا «عقل متعال» و مفهوم حیاتی خدا یا خدای دل و به عبارت دیگر «عشق متعال» را مورد مذاقه قرار می‌دهیم.

\* در متن اصلی اسپانیایی، اونا مونودر اینجا یعنی با کلمات creer (=ایمان داشتن) و crear (=آفریدن)، برای گریز از صراحت معنا، متوسل به ابهام و جناس شده است. مترجمان انگلیسی به این نکته و ترجمه‌ناپذیری آن اشاره کرده‌اند، در ترجمهٔ فارسی نیز چاره‌ای نمی‌شد اندیشید. حاصل آنکه معنای این جمله دقیقاً همان نیست که در متن اصلی هست. — م.



## از خدا تا به خدا

اگر بگویم حس مذهبی، حس الوهی<sup>۱</sup> است، و خاطرنشان کنیم که امکان ندارد بدون تخطی از زبان رایج بشری — سخن از مذهبی غیر الوهی به میان آوریم، گمان نمی‌کنم از حقیقت عدول کرده باشیم، اگر چه کاملاً بستگی به مفهومی دارد که ما از خدا در نظر داریم، مفهومی که به نوبه خود، مبتنی است بر مفهومی که از الوهیت<sup>۲</sup> داریم.

بهتر این است که سیر خود را با مفهوم و معنای ساده الوهیت آغاز کنیم تا رفته رفته الوهیت را به صورت معرفه در آوریم و برسیم به «مقام الوهیت» یعنی خدا. زیرا بشر با تأله و جست و جوی الوهیت به خدا رسیده است، نه اینکه از خدا حس الوهی و تأله را استنباط کرده است.

در طی این تأملات پراکنده ولی ضروری که بر مفهوم تراژیک زندگی داشته‌ام به عبارتی از استاتیوس<sup>۳</sup> اشاره کردم: «ابتدا، ترس بود که خدایان را در جهان آفرید» و منظورم مذاقه در اطراف آن بود. قصد من این نیست که بار دیگر در

1) sense of divinity

2) divinity

۳) پابلیوس یا پینیوس استاتیوس (۴۰-۹۶ میلادی) شاعر درباری رومی. — م.



تاریخی سیری را که اقوام و ملتها طی کرده و به آگاهی و مفهوم خدای تشخص یافته و انسانی، مانند خدای مسیحیت، رسیده اند دنبال کنم. و می گویم اقوام و ملتها، و نه افراد و آحاد انسانی، زیرا اگر احساس یا مفهومی واقعاً جمعی و اجتماعی وجود داشته باشد، همانا احساس و مفهوم خداست، اگر چه افراد بناگزیر به آن تفرد می بخشند. فلسفه منشأ فردی دارد، عملاً هم ثابت شده است؛ ولی الهیات بالضرورة خاستگاه جمعی دارد.

نظریهٔ شلایر ماخر<sup>۴</sup> که منشأ یا بلکه ماهیت احساس مذهبی را به احساس بلافصل و ساده و وابستگی نسبت می دهد، به نظر می رسد که از تعابیر دیگر دقیقتر و عمیقتر است. انسان بدوی، که در جمع زندگی می کرد، احساس می کرد به نیروهای نامرئی و مرموزی که احاطه اش کرده اند بستگی دارد، او خود را نه فقط با موجوداتی نظیر خودش، با هم نوعانش، بلکه با همهٔ طبیعت، از جاندار و بیجان، مرتبط حس می کرد که معنایش بسادگی این است که به همه چیز تشخص انسانی می بخشید. نه فقط دارای آگاهی از جهان بود، بلکه تصور می کرد که جهان نیز بمانند خودش آگاهی دارد. درست همانطور که کودک با بازیچه اش یا سگش حرف می زند و تصور می کند که حرفش را می فهمند؛ وحشیان نیز معتقد بودند که بتواره<sup>۵</sup>ها درد دلشان را درمی یابند و خیال می کردند که رعد و برق خشمگین او را می شناسد و بدنبال اوست. زیرا ذهن تازه زاد بشر بدوی طبیعی هنوز بکلی بند ناف خود را از طبیعت نبریده بود، همچنین هنوز بروشنی نمی دانست مرز قاطع بین رؤیا و بیداری و تخیل و واقعیت چیست.

حس دینی یا احساس الوهی، بنابراین، اصولاً عینی نبود، بلکه ذهنیت آگاهی بود که به بیرون فراقکنده شده بود، یعنی تشخص بخشیدن به جهان و انسانی انگاشتن آن بود. مفهوم الوهی، از احساس الوهی پدید آمد، و احساس الوهی نیز بسادگی همان احساس نوپا و مبهم تشخص بخشی و انسان انگاری

۴) قول مذکور از ترجمهٔ انگلیسی این اثر و نقل شده: *The Christian Faith* (Edinburgh, 1948) P. 12

5) fetich

است که بر جهان بیرونی منعکس شده است. اگر دقیقتر سخن بگویم، نمی توان بدین قاطعیت، بر درونی و بیرونی و ذهنی و عینی تکیه کرد، چرا که آنان چنین تمایزی را عملاً احساس نمی کردند. و در حقیقت درست از فقدان چنین تمایز و تمیزی است که احساس و مفهوم الوهی، آغاز به تکوین می کند. هر چه آگاهی ما از تمایز بین عینی و ذهنی بیشتر باشد، احساس الوهی در ما تیره تر و مبهم تر است. گفته اند که دین هلنی بیشتر همه خدایی<sup>۶</sup> بوده تا چند خدایی<sup>۷</sup>، و واقعاً هم این قول درست می نماید. من قائل نیستم به اینکه اعتقاد به خدایان بسیار، به آن معنایی که ما امروزه از «خدا» مراد می کنیم، هرگز واقعاً در ذهن هیچ انسانی، وجود داشته است. اگر مراد از همه خدایی (= وحدت وجود) این نباشد که هر موجود مفردی خداست — که این قول یعنی وحدت موجود به گمان من بکلی مردود است — و این باشد که همه چیز الوهی است، در این صورت بدون اسراف کلام می توان گفت که دین هلنی همه خدایی بوده است. خدایان این عصر همه خدایی، نه تنها در میان انسانها، بلکه با انسانها آمیزش می کردند و از آمیزش آنان با زنان آدمیزاد، خدایان تازه، و از آمیزش مردان با الاهیگان، نیمه خدایان پدید می آمدند و اگر به وجود نیمه خدایان، یا به عبارت دیگر نیمه انسانها، معتقد بودند از آن بود که انسانی و الوهی را بصورت جنبه های مختلف یک واقعیت می نگرستند. الوهی کردن همه چیز بسادگی همانا انسانی کردن آن بود. اعتقاد به اینکه خورشید خداست برابر با قول به این بود که خورشید انسان است، که کمابیش همان آگاهی انسانی است که گسترش و والایش یافته است. و در مورد همه اعتقادات باستان از بتواره پرستی<sup>۸</sup> تا پرستش ارباب انواع، صادق است.

فرق فارق بین خدایان و انسانها در این بود که خدایان بیمارگ و جاودانه بودند. خدایان هنگامی با انسان بیمارگ یکسان انگاشته می شدند، و انسانها هنگامی به خدایی می رسیدند، که این اعتقاد پیدا شود که هنگام مرگشان، واقعاً نمرده اند. نسبت به بعضی قهرمانان، این اعتقاد شیوع داشت که در عالم مردگان، زنده اند. و

6) pantheism

7) polytheism

8) fetichism

این نکته در ارزیابی مفهوم الوهیت، بسیار حائز اهمیت است.

در قلمرو حکمرانی خدایان، بعضی خدایان سلطه جو، بسان سلاطین خود کام وجود داشتند. و به تأثیر این موناشری<sup>۹</sup> الوهی بود که اقوام بدوی از یگانه ستایی<sup>۱۰</sup> به یگانه پرستی<sup>۱۱</sup> راه بردند؛ از آن به بعد است که موناشری و یگانه پرستی، برادران توأمان اند. زئوس یا ژوپیتر رفته رفته تبدیل به یک خدا شد و به هیأت یهوه درآمدند و از مرحله یک خدا در میان خدایان دیگر، به مرحله یک خدای واحد، نخست خدای بنی اسرائیل و سپس خدای نوع بشر و در نهایت به ذروه خدای همه جهان رسید.

یکتاپرستی نیز مانند موناشری منشأ جنگی دارد. رابرتسون اسمیت<sup>۱۲</sup> در کتاب پیامبران بنی اسرائیل<sup>۱۳</sup> می نویسد: «فقط هنگام راه پیمایی جنگی و زمانه جنگ است که قوم چادر نشین احساس احتیاج به قدرت مرکزی پیدا می کند، به همین جهت در نخستین مجمع ملی قوم اسرائیل که در «خیمه اجتماع» تشکیل شد، اسرائیل را بمنزله میزبان یهوه گرفتند. حتی همین نام اسرائیل هم جنگی است و معنایش این است که «خدا(اله) می جنگد» و یهوه در عهد عتیق، حامی و یهوه سپاه اسرائیل است. در عرصه نبرد بود که حضور یهوه بیشتر و صریحتر احساس می شد؛ ولی در میان اقوام بدوی، رهبر زمان جنگ، طبعاً داور زمان صلح هم می بود.» بنابراین، مفهوم خدا، خدای واحد، زاده این احساس بود که الوهیت را به صورت خدای اجتماعی رزمجوی مستقل و مستبد، می انگاشتند. این خدا، خود را بر یک قوم ظاهر کرد نه بر یک فرد. او خدای خاص یک قوم بود و از روی غیرت مقرر داشت که پرستش فقط باید مختص او باشد. مرحله گذراز یگانه ستایی به یگانه پرستی بیشتر نتیجه کوشش فردی پیامبران بود، که بیشتر فلسفی بود تا الهیاتی. و در واقع کوشش فردی پیامبران بود که الوهیت را فردی کرد، مخصوصاً با اخلاقی کردن آن.

9) monarchy

10) monocultism

11) monotheism

12,13) Robertson Smith, *The Prophets of Israel* (London, 1895) Lecture I, P. 36.

عقل، یعنی فلسفه بدینسان این خدا را که در نتیجه احساس الوهی بشر به آگاهی بشر وارد شده بود، پذیرفت و بر آن شد که «او» را تعریف کند و به صورت ایده و اندیشه درآورد. زیرا تعریف کردن یک چیز، «ایده آیزه» کردن آن است، و مستلزم این است که آن را از عنصر درنیافتنی یا غیرعقلانی اش — که همان جوهر حیاتی است — تحرید کنیم. بدینسان خدای حسی، یا آن الوهیتی که به صورت تشخیصی یگانه و آگاهی بیرون از ما، احساس می شد و در عین حال بر ما احاطه داشت و یاورمان بود، تبدیل و تحریف شد و به صورت تصور<sup>۱۴</sup> خدا درآمد.

خدای منطقی، خدای عقلانی، وجود اعلیٰ، محرک اول، وجود متعالی فلسفه الهی، خدایی که به سه طریق: نفی *negatinis*، رفع *eminentiae*، علیت *causalitatis* بدان می توان رسید. چیزی جز تصور خدا نیست، جز صورت بی جان نیست. دلایل سنتی و تکراری وجود خدا، حداکثر، کوشش بی فایده ای است برای اثبات ذات او؛ زیرا چنانکه وینه<sup>۱۵</sup> به خوبی بیان کرده است، وجود از ذات مشتق و منتج می شود: اگر بگویم خدا هست ولی ندانیم چگونه چیزی است و چگونه هست، مثل این است که هیچ چیز نگفته باشیم. که درست مانند تعریفی می شود که اسکاتس اریگنا<sup>۱۶</sup> از او به دست داده است. «به هیچ روی به سبب ارزش نیست که خداوند، تعالی (متعالی) خوانده می شود.» یا

#### 14) idea

۱۵) الکساندر رودولف وینه (۱۷۹۷ - ۱۸۴۷) A. R. Vinet متأله و منتقد سوئیسی می گوید: «علم به اینکه چیزی وجود دارد، بدون علم به اینکه چگونه هست، علم نیست. وجود وقتی که از وجه ( ) وجودی جدا شود کلمه ای پیش نیست: *Studies on Pascal*. tr. by Thomas Smith (Edinburgh, 1859) P. 18۵.

۱۶) جوهانز اسکاتس اریگنا (؟۸۱۵ - ؟۸۷۷) Johannes Scotus Erigena: فیلسوف و متأله قرون وسطایی ایرلندی (احتمالاً چون نیاکانش اسکاتلندی بوده اند به اسکاتس یعنی اسکاتلندی مشهور شده است) وی تألیفات دینی و فلسفی بسیاری دارد. و رسالات مجهول دیونوسیوس آریوپاگوسی را نیز ترجمه کرده است. قائل به تجلی خداوند بود و انسان را از مظاهر این تجلی می دانست و معتقد بود که بشر نیز به همین جهت مجهول الکنه است. — ک.

کلماتی که دیونوسیوس آریوپاگی<sup>۱۷</sup> در رساله پنجمش می‌گوید: «ظلمت الوهی، نوری است دست‌نیافتنی که گویند خداوند در آنجاست» خدای انسان‌انگاران، خدایی که محسوس است، از صفات محدود و نسبی و موقت انسانی، پیراسته شده و جای خود را به خدایی داده است که در خداگرایی طبیعی و وحدت وجود مطرح است.

براهین سنتی اثبات وجود خدا همه در باره تصور خدا و این خدای منطقی و انتزاعی اقامه شده‌اند و به همین جهت واقعاً چیزی را اثبات نمی‌کنند، یا بلکه چیزی را جز وجود چنین تصویری از خدا، ثابت نمی‌کنند.

در عنفوان جوانی، که بتازگی از مواجهه با این مسائل ابدی گرفتار حیرت شده بودم، در کتابی که «مؤلف آن را نمی‌خواهم به یاد بیاورم»<sup>۱۸</sup> این جمله را خواندم: «خدا، مجهول بزرگی است که در مرز نهایی دانش بشر قرار دارد، هر قدر علم و دانش پیش برود، این مرز پس می‌رود.» و در حاشیه اش نوشتم «در این سوی مرز همه چیز بدون توسل به وجود خدا روشن است؛ در آن سوی مرز هیچ چیز، با توسل یا بی توسل به خدا، روشن و توجیه پذیر نیست؛ در این صورت خدا زائد خواهد بود.» و در این بحث هم تا آنجا که به تصور خدا و خدای تصویری و استدلالی مربوط است، من بر همان عقیده‌ام. معروف است که لاپلاس<sup>۱۹</sup> گفته است برای تنظیم نظریه خود راجع به منشأ جهان، فرض وجود خدا را لازم نیافته است. و کاملاً حق با

۱۷) دیونوسیوس آریوپاگوس (قرن اول میلادی) Dionysius the Areopagite کسی که بدین نام یا دیونوسیوس کاذب خوانده شده یکی از میردان پولس حواری است، که شهرتش بعثت انتساب ده نامه کوتاه و چهار رساله به اوست، ولی این انتساب مشکوک است. یکی از مباحث عمده او قول به تنزل روح است به طریق سلب و نفی، تا بدانجا که حواس و عقل و اندیشه محو شوند و روح به «ظلمت نادانایی» واصل شود و در آنجا به «شعشعه لاهوت و غیب الغیوب» منور شود. — ک.

۱۸) این عبارت: که «نام آن را نمی‌خواهم به یاد بیاورم» قسمتی از جمله افتتاحیه دن کیشوت است. — م.

۱۹) پیرسیمون دولاپلاس (۱۷۴۹ — ۱۸۲۷) Pierre Simon de Laplace: اخترشناس و ریاضی دان فرانسوی، که کوشید تا تمامی ضعف فیزیک نیوتونی مخصوصاً تصور «مداخله الوهی» را رد و ابطال کند. جمله‌ای که از او نقل شد، پاسخ مشهور اوست به پرسش ناپلئون، که می‌پرسید چرا خدا در نظریه او جایی ندارد. — ک.

اوست. تصور (= ایده) خدا هر چه باشد، به هیچ روی ما را در بهتر فهمیدن هستی و ذات و غایت جهان کمک نمی‌کند. قول به اینکه باید وجودی متعالی، بی‌نهایت، مطلق و ابدی، که هستی‌اش بر ما مجهول است، جهان را آفریده باشد، بیشتر از قول به بنیاد مادی داشتن جهان و خود ماده ابدی و بی‌نهایت و مطلق، مفهوم و دریافته‌نی نیست. قائل شدن به اینکه خدا جهان را آفریده است، باعث نمی‌شود که حتی ذره‌ای بیشتر، هستی عالم را درک کنیم. این پیش خود مسلم انگاشتن مسأله، یا دست و پا کردن راه حل لفظی برای آن، به قصد پرده‌پوشی بر جهل است. به بیان دقیقتر ما وجود آفریننده را از این واقعیت که شیء آفریده شده، وجود دارد، استنباط می‌کنیم. این استنباط، عقلاً وجود او را موجه و مبرهن نمی‌کند. زیرا نمی‌توان یک ضرورت را از یک واقعیت، نتیجه گرفت، مگر اینکه همه چیز ضروری و واجب باشد.

و اگر از طبیعت جهان، نظم را استنباط کنیم، که مستلزم وجودی نظم دهنده است، در جواب باید گفت نظم، چیزی ناگزیر است، نظم همانا نحوه وجود است و نمی‌شود نباشد. این گونه استنباط وجود خدا، از نظم جهان، دلالت دارد بر گذر از نظم آرمانی به نظم واقعی موجود و فراقکنی بیرونی ذهن بشر، و متضمن این تصور است که توجیه عقلانی یک چیز، آن چیز را می‌سازد. هنر انسانی، که آموخته از طبیعت است، توانش<sup>۲۰</sup> آفرینشگر و آگاهانه‌ای دارد که به مدد آن، روند آفرینش را درک می‌کند، و ما می‌کوشیم که این توانش آفرینشگر هنرمندانه را به آگاهی یک هنرمند - آفریننده منتسب و منتقل کنیم، ولی نمی‌دانیم که این هنرمند به نوبه خود، هنرش را از کدام طبیعت آموخته است.

دلیل قدیمی «ساعت و ساعت ساز»<sup>۲۱</sup> در مورد یک وجود مطلق بی‌نهایت ابدی، صدق ندارد. این هم شگردی دیگری است برای طفره از توجیه. گفتن

20) faculty

The Watch and the Watchmaker (۲۱) : همچنانکه وجود ساعت مستلزم وجود ساعتسازي هوشمند است که آن را ساخته باشد هستی جهان نیز مستلزم وجود آفریننده است. این قصه را ویلیام پلی (۱۷۴۳ - William Paley (۱۸۰۵ متااله و فیلسوف انگلیسی بیان کرده است. - م.

اینکه جهان چنین است و چنان نیست زیرا خدا آن را چنین خلق کرده است، در حالیکه نمی دانیم خداوند به چه دلیل آن را به این شکل ساخته است، در حکم هیچ نگفتن است. اگر همه چیز ریاضی بود، اگر هیچ عنصر غیر عقلانی در کار نبود، ما ناگزیر نبودیم به نظریه توجیهی «نظم دهنده جهان» که نوعی استدلال در امر نامعقول و نامدلل است، متوسل شویم که فقط نهادن سرپوش دیگری است بر جهلمان. و بهتر است در اینجا وارد بحث در باب آن قضیه باطل نشویم، که اگر تمام حروف چاپخانه ای بدون هیچگونه نظم و ترتیبی چیده شوند و چیزی چاپ کنند مسلماً دن کیشوت از آب بیرون نخواهد آمد. ولی چیزی که از چاپ بیرون خواهد آمد برای کسانی که ناگزیر باشند با آن سر کنند و با آن شکل بگیرند و خود جزئی از آن باشند، به خوبی همان دن کیشوت خواهد بود.

نتیجتاً این دلیل قدیمی اثبات وجود خدا، منتهی به گوهرین کردن و اوصول دانستن توجیه یا علت یک پدیدار می گردد، و کار بدانجا می رسد که بگویند «مکانیک» علت حرکت است، «زیستشناسی» علت حیات است، «زبانشناسی» علت زبان است، شیمی علت پیدایش و ترکیب اجسام است، یعنی این علوم را به صورت نیرویی بدانند متمایز از پدیدارهایی که ما از همان پدیدارها این علوم را اتخاذ و استخراج کرده ایم، و جدا از ذهن ما که خود عامل این استخراج و مؤثر بر آن است. ولی خدایی که از این گونه استدلال، نتیجه می شود، خدایی که جز دلیلی گوهرین شده و فرافراکننده بر بی نهایت، نیست، بسان چیزی زنده و واقعی احساس نمی شود، و نمی توان جز بصورت تصور (= ایده) محض که با ما خواهد مرد، درکش کرد.

از سوی دیگر این سؤال پیش می آید: آیا چیزی که تصورش درک می شود ولی وجود واقعی ندارد، وجود نداشتنش به این جهت است که خدا اراده کرده است نباید وجود داشته باشد، یا اینکه چون خدا اراده اش به وجود او تعلق نگرفته است وجود پیدا نکرده است. همچنین در مورد چیزهای ممتنع و محال، آیا یک چیز از آن جهت وجودش ممتنع است که خدا اراده کرده است چنین باشد یا خدا از

آنروری چنین اراده ای کرده است که آن چیز بنفسه و بعلت امتناع ذاتی اش، از قبول وجود ابا دارد. خداوند ناگزیر است از قاعده منطقی تناقض، تبعیت کند و طبق گفته متألهان نمی تواند کاری کند که دو به اضافه دو، از چهار کمتری یا بیشتر باشد. او یا برتر از قاعده ضرورت است یا نفس قاعده ضرورت. و در قواعد اخلاقی نیز چنین سؤالهایی پیش می آید که آیا کذب، قتل، زنا از آن جهت مذموم اند که او چنین حکم کرده، یا چون بنفسه مذموم اند، او نیز مذمومشان شمرده است. اگر صورت اول صادق باشد در این صورت خدا، از روی هوس و بدون دلیل حکم کرده است، در حالیکه داعی و مرجحی نداشته است و می توانسته است برعکس این، حکم کند؛ اگر صورت دوم صحیح باشد، در این صورت او تابع طبیعت و ذاتی است که در اشیاء، مستقل از اراده و مشیت قاهره او وجود دارد. و اگر حال بر این منوال باشد، اگر خداوند از دلیل و علتی که در ذات چیزها نهفته است پیروی می کند، این دلیل یا علت، اگر سررشته اش را به دست بیاوریم، ما را از وجود خدا بی نیاز می کند، و از سوی دیگر، مادام که آن دلیل یا علت را نشناخته باشیم، توسل به وجود خدا، مشکلی نمی گشاید. و آنگاه، این علت از خدا برتر خواهد بود. و فایده ای ندارد که قائل شویم این علت همانا خداست که علت اولی و اعلا ی هر چیز است. علتی از این دست، علتی واجب و ضروری، نمی تواند شخصی و یا تشخص یافته باشد. فقط اراده شخصیت و تشخص می بخشد و بعلت رابطه دشوار بین علت الهی، که بالضروره ضروری است و اراده او، که بالضروره آزاد است، خدای منطقی و ارسطویی، همواره خدایی متناقض است.

متألهان اسکولاستیک هرگز نتوانسته اند گریبان خود را از دست مشکلاتی که در جمع بین آزادی بشر و علم الهی و علمی که خداوند نسبت به آینده آزاد و حادث ۲۲ دارد، رها کنند، و درست به همین علت است که نمی توانند خدای عقلانی را به حادث ربط بدهند، زیرا مفهوم حدوث، اساساً با مفهوم غیرعقلانیت یکی است. خدای عاقل عقلانی، وجود و فعلش واجب است؛ در هر مورد بهترین



و صالحترین فعل از او سر می زند، و چندین چیز مختلف همه نمی توانند به یک اندازه خوب یا بهترین باشند، زیرا در میان امکانات بی نهایت، فقط یک امکان است که با توجه به غایتش از همه بهترست. درست چنانکه از میان بی نهایت خطی که می توان بین دو نقطه رسم کرد، فقط یک خط مستقیم وجود دارد. و خدای عاقل، خدایی که اهل دلیل و برهان است، نمی تواند در هر مورد جز از خط راست پیروی کند، خطی که مستقیم تر از هر خط دیگری به مقصود می رسد، مقصودی که ضروری است، درست همچنانکه تنها خط راستی که به آن منتهی می شود هم ضروری است. و بدینسان، ضرورت یا وجوب خدا، جانشین الوهیت او می گردد. و در وجوب خدا، اراده آزاد او — یعنی تشخیص آگاه او — محو می گردد. خدایی که آرزوی دل ماست، خدایی که روح ما را از نابودی و نیستی نجات خواهد داد، باید خدایی مختار و غیرموجب<sup>۲۳</sup> باشد.

خدا، نه از آن جهت که می اندیشد می تواند خدا باشد، بلکه از آن جهت که فعال است و می آفریند. او خدایی اندیشنده نیست، فعال است. «خدا — خرد»، خدای نظری یا اندیشیدنی، چنانکه در خردگرایی الهیاتی هست، خدایی است که با اندیشه و در اندیشه اش رقیق شده است. این خدا چنانکه خواهیم دید شباهت به خدایی دارد که در لقاء ربانی که والا ترین جلوه سعادت ابدی بشر است مطرح است، و خدایی است که خرسند است، هم بدانسان که عقل ذاتاً خرسند است.

دلیل مشهور دیگری که در اثبات وجود خدا اقامه شده، استناد به احساس فطری و اتفاق آرای همه مردم در اعتقاد به خداست. ولی این دلیل، دقیقاً عقلانی نیست، و نیز حجتی به نفع اثبات خدای عقلانی که توجیه کننده وجود جهان باشد به شمار نمی رود، بلکه منظورش خدای دل است که ما را زنده نگاه می دارد. فقط در صورتی می توانیم این دلیل را عقلانی بدانیم که معتقد باشیم عقل همان اتفاق آرا و احساس فطری مردمان است که به حکم نوعی رأی عام تعیین شده است. به عبارت دیگر موکول به اثبات این فرض است که صدای مردم که می گویند

صدای خداست؛ عملاً صدای عقل بوده باشد.

در واقع اعتقاد لمنه<sup>۲۴</sup>، آن روح دردمند شیدا، همین بود که می‌گفت زندگی و حقیقت ذاتاً یک چیزند — ای کاش چنین باشد! — و عقل نیز یگانه و جهانی و جاودانی و مقدس است. و سخن لاکتانیوس<sup>۲۵</sup> را تکرار می‌کرد که «یا باید به همه چیز اعتقاد داشته باشیم یا به هیچ چیز نداشته باشیم» و گفته‌ها را کلیتوس را بازمی‌گفت که «هر عقیده فردی در معرض احتمال خطاست» و از ارسطو می‌گفت که «محکمترین دلیلها آن است که از اتفاق آراء و اجماع عقول بشری پدید آمده باشد.» و مهمتر از همه، گفته پلینی<sup>۲۶</sup> را بازگو می‌کند که «یک فرد نمی‌تواند همه انسانها را فریب بدهد یا از همه آنها فریب بخورد» ای کاش چنین باشد، و آخر الامر سخنش را با گفته‌های سیرون ختم می‌کند که «ما باید به حدیث و سنت نیاکانمان باور داشته باشیم، اگر چه نتوانسته باشند دلیلی ارائه کنند.»

باری، اکنون پیش خود فرض می‌کنیم این عقیده قدما در تعبیر الوهی کل طبیعت، اجماعی و همیشگی است و چنانکه ارسطو گفته است، جزم اندیشی آبا و اجدادی است، در این صورت فقط ثابت می‌شود که انگیزه‌ای در وجود افراد و اقوام انسانی هست — یعنی در وجود همه یا اکثریت آنها — که وادارشان به اعتقاد داشتن به خدا می‌کند. ولی آیا ممکن نیست، مغالطه‌ها و توهمات در طبع بشر ریشه کرده باشد؟ آیا همه انسانها، ابتدا معتقد به گردش خورشید به دور زمین نبودند؟ و آیا ما طبیعتاً گرایش به اعتقاداتی نداریم که آرزوهایمان را برآورده می‌سازد؟ آیا می‌توانیم با هرمان<sup>۲۷</sup> همصدا باشیم که: «اگر خدا وجود داشته باشد، باید ما را از

24) Hugues F. R. de Lamennais, *Essai pur L' Indifférence en Matière de Religion*.

Quatrième partie, Chapitre VIII, tome troisième, P. 177.

25) لاکتانیوس کلسیوس فرمیانیوس لاکتانتیوس (۲۴۰؟ - ۳۲۰؟) Lucius Caelius Firmianus Lactantius: متکلم مسیحی، که آثارش یونانی به لاتینی در میانی مسیحیت نوشته است. اصلاً افریقایی بود، ولی بیشتر عمرش را در گل و روم گذراند. از آنجا که سبک نگارشش میسرونی بود، او مانیستهای رنسانس او را «میسرون مسیحی» لقب داده بودند. — م.

26) Pliny

27) W. Hermann, "Christlich - Protestantische Dogmatik" in *Systematische Christliche*

اشاره ای دال بر وجود خویش محروم نگذارد، و اراده کند که ما به وجودش پی ببریم.»

بی شک، آرزوی دیندارانه ای است، ولی دقیقاً دلیل به حساب نمی آید، مگر اینکه کلام آگوستین را هم بر آن بیفزاییم، که در این صورت هم به اندازه یک دلیل نخواهد شد: «از آنجا که در جست و جوی «من» ی چه بسا مرا یافته باشی.» که منظورش این است که خدا خود سلسله جنبان این طلب و جست و جواست. این بحث و احتجاج مشهور راجع به اتفاق آراء و احساس فطری نوع بشر در ایمان به خدا، احتجاجی که قدا با غریزه سالم و مطمئن خود بدان چنگ انداخته بودند، ذاتاً همان دلیل اخلاقی هست که کانت در نقادی عقل عملی اش به کار برده است و اطلاقش را از نوع بشر به یک فرد محدود کرده است. مقصود من دلیلی است که کانت از وجدان ما، یا بلکه از احساس الهی ما اتخاذ می کرد. این دلیل صرفاً و اختصاصاً عقلانی نیست بلکه ناظر به زندگی است، و نمی توان به خدای منطقی، وجود اعلی، موجودی ذاتاً بسیط و مطلق، محرک اول که خود محاط نشدنی و بلا حرکت است، به همان «خدا - خرد» اطلاقش کرد، زیرا مقصود خدای زنده است، یعنی وجودی ذاتاً غامض و عینی، خدایی که در وجود ما رنج می کشد و آرزو برمی انگیزد، «پدر» مسیح که هیچکس جز از طریق عیسی نزد او نمی رسد (انجیل یوحنا، باب چهاردهم، ۶) که وحی و تنزیش<sup>۲۸</sup> تاریخی است، یا اگر بیشتر بپسندید، واقعه گویانه<sup>۲۹</sup> است، نه فلسفی و منجز<sup>۳۰</sup>.

اتفاق آراء و احساس فطری عام (فرض می کنیم عام) نوع بشر، یا به عبارت دیگر این اشتیاق همگانی همه ارواح انسانها، که به آگاهی انسانی خود رسیده اند، و می بیوسند که غایت و معنای جهان باشند، این آرزو و اشتیاقشان، که ذاتی روحشان است که می کوشد بی هیچ وقفه و گسلی در تداوم آگاهی اش، جاودانه باقی باشد، ما را به سر منزل خدای انسانی و انسانوار رهنمون می گردد، که

→  
 Religion, in the series Die Kultur der Gegenwart, I, IV, 2 (Berlin and Leipzig, 1909)  
 P. 166.

فراتاب آگاهی ما بر آگاهی جهان است. ما را به خدایی رهنمون می‌شود که معنا و غایت انسانی را بر جهان منعکس می‌کند، و وجود اعلیٰ و محرک اول، و آفرینشگر جهان، و حتی تصور (= ایده) خدا نیست.

ما را به خدای زنده و ذهنی رهنمون می‌شود، ذهنی از آن جهت که صرفاً ذهنیتی است عینی شده یا تشخیصی است تعمیم یافته. «او» فراتر از تصور محض است، و بیشتر «اراده» است تا «عقل». خدا همانا عشق است، یعنی اراده است. عقل، کلام و کتاب مقدس، از او مشتق و متخذ است، ولی او، بیش از هر چیز اراده محض است.

ریچل<sup>۳۱</sup> می‌گوید: «به هر حال تردیدی نیست که در الهیات قدیم، تصویر ناقصی از تشخص روحانی خدا ارائه شده و فقط از صفات «علم» و «اراده» در ترکیب این تصویر استفاده شده است. اندیشه مذهبی، بسادگی و صراحت، به خدا احساسات نسبت می‌دهد. ولی الهیات قدیم، نگران از اینکه احساس و عاطفه فقط خاص مخلوقات محدود و ضعیف است، به مقابله برخاسته و تصور مذهبی خشنودی الهی را به خودشناسی ابدی، و همچنین خشم الهی را به صورت کیفر بخشیدن به گناهان، درآورده است.» آری، این خدای منطقی، که از طریق سلب صفات می‌توان به شناخت او رسید، خدایی بود که دقیقاً نه مهر می‌ورزید نه کینه، زیرا نه حظ می‌برد نه رنج، و به عبارت دیگر خدایی ناانسانی بود، و عدالتش، عدالتی عقلانی یا ریاضی، یعنی بی-عدالتی بود. صفات خدای زنده، پدر مسیح، باید از وحی و تنزل تاریخی اش در اناجیل و وجدان مسیحیان مؤمن استنباط شود، نه از استدلال‌ات متافیزیکی که فقط سراز «نا-خدا»ی اسکاتس اریگنا، و خدای عقلانی یا وحدت وجودی، و به کوتاه سخن خدای کافرانه، و الوهیت فاقد فردیت و شخصیت، درمی‌آورد.

نه از راه عقل و استدلال، بلکه فقط از طریق عشق و رنج، به خدای زنده،

31) Albercht Ritschl, *The Christian Doctrine of Justification and Recolcilation*, Tr. by H. R. Mackintosh and A. B. Macaulay (New York, 1900) P. 322.

به خدای انسانی می‌رسیم. عقل و استدلال، ما را از خدا دور می‌کند. نمی‌توانیم اول خدا را بشناسیم به این امید که بعدها ممکن است دوستش داشته باشیم، باید در وهله اول دوستش بداریم، مشتاقش باشیم، هوایش را در دل داشته باشیم تا سپس بشناسیمش. شناخت خدا از عشق به او آغاز می‌شود، و این شناخت فقط اندکی از عقل و برهان در خود دارد یا هیچ ندارد. زیرا خدا تعریف‌ناپذیر است. سعی در تعریف او، سعی در محدود کردن او در قالب ذهن ماست. یا به تعبیر دیگر کشتن اوست. هر چه تلاش کنیم و در پی تعریف او باشیم، آنچه در برابر ما پدیدار می‌شود فقط «نیستی» خواهد بود.

تصور خدا آنچه‌نانکه خداشناسی استدلالی، مدعی عقلانیت آن است، فرضیه‌ای بیش نیست فی‌المثل مانند فرضیه‌ی اثیر.

اثیر موجودی است صرفاً فرضی، و ارزش آن تا آنجاست که بتوسط آن چیز دیگری را می‌خواهیم توجیه کنیم یعنی، نور، برق و جاذبه را و در آن است که این واقعیتهای را به نحو دیگری نمی‌توان تبیین کرد. به همین ترتیب تصور خدا نیز یک فرضیه است و ارزش آن وابسته به ارزش چیزی است که با توسل به آن، می‌خواهیم توجیهش کنیم، یعنی ذات و هستی عالم — و مخصوصاً با توجه به اینکه این واقعیات را به نحو دیگری نتوان تبیین کرد. و از آنجا که فی‌الحقیقه با توسل به تصور خدا، جهان را بهتر و بی‌تصور خدا بدتر توجیه نمی‌کنیم، لذا تصور خدا بی‌فایده و مصادره به مطلوب<sup>۳۲</sup> است.

ولی اگر اثیر چیزی جز توجیه‌کننده فرضی نور باشد، هوا چیزی است که مستقیماً احساس می‌شود و حتی اگر ما را قادر به تبیین پدیده صوت، سازد مع ذلک مستقیماً از وجودش آگاهیم و مخصوصاً از فقدانش، در لحظاتی که گرفتار خفقان می‌شویم. به همین ترتیب خدا — و نه تصور خدا — می‌تواند واقعیتی باشد که مستقیماً احساس شود؛ و حتی اگر تصور او نتواند ما را به تبیین هستی یا ذات جهان قادر سازد، ما از وجود او، گاه، احساس مستقیم داریم، مخصوصاً در

لحظات خفقان روحی. و این احساس — بهوش باشید زیرا بسی تراژیک است و همه سرشت سوگناک زندگی، ریشه در آن دارد — احساس گرسنگی به خداست، احساس فقدان اوست. ایمان به خدا، در وهله اول، چنانکه خواهیم دید، آرزوی وجود اوست، و ناتوانی از زیستن بی او.

تا بدینجا که من زائرانه در وادی عقل در طلب خدا بوده‌ام، او را نیافته‌ام، زیرا فریب تصور خدا را نخورده‌ام و نتوانسته‌ام تصویری از خدا داشته باشم و آنگاه همچنانکه در برهوت خرد گرایی سرگردان بودم به خود گفتم نباید جز در حقیقت تسلی جست، و آنجا منظوم از حقیقت، عقل بود؛ و هنوز و هرگز تسلی و آرامش نیافته‌ام. ولی همچنانکه از یک سو ژرفتر و ژرفتر در شک گرایی عقلانی و از سوی دیگر در نومیدی دل فرو می‌رفتم، عطش خدا در دلم پدیدار می‌شد، و خفقان روحانی مرا محتاج به خدا و واقعیت داشتن او می‌کرد. و آرزوی می‌کردم خدایی وجود داشته باشد، خدا وجود داشته باشد. و خدا وجود ندارد، بلکه پُر وجود دارد، و وجود ما را بر پرا ننگه می‌دارد، ما را هست می‌کند.

خدا که عشق است، پدر عشق است، فرزند عشق است در وجود ما. بعضی ساده لوحان سطحی اندیش که برده عقل اند، عقلی که ما را بیرونی و بیرون گرا می‌کند، تصور می‌کنند این سخن نغزی است که بگویند بسی بیشتر از آنچه خدا بشر را بر صورت خویش آفریده است، بشر خدایان یا خدای خودش را بر صورت و مثال خویش آفریده است. و چنان سطحی اند که تأمل نمی‌کنند اگر حالت دوم صادق باشد، که در واقع هست، صدق خود را مدیون این واقعیت است که حالت اول نیز کمتر از آن صادق نیست. انسان و خدا متقابلاً یکدیگر را می‌آفرینند؛ خدا خود را در انسان می‌آفریند یا بر انسان مکشوف می‌کند و انسان خود را در خدا می‌آفریند. به قول لاکتانتیوس<sup>۳۳</sup> خدا آفریننده خویش است و می‌توانیم بگوییم او خود را مدام در انسان و با انسان می‌آفریند. و اگر هریک از ما، به مدد عشق و نیاز الهی، برای خود و طبق آرزوی خود، صورتی از خدا بسازیم و اگر خدا بر طبق خواست

33) Firmianus Lactantius, *Divinarum Institutionum*, II, 8.

خود، خود را برای هریک از ما بیافریند، آنگاه خدایی جمعی و اجتماعی و انسانی وجود خواهد یافت که دسترنج تمامی تخیلات انسانی است که او را تخیل کرده اند. زیرا خدا در «جمعیت» ماست و خود را بر جمعیت ما مکشوف می دارد و خدا سرشارترین و مانوس ترین مفاهیم بشری است.

استاد الوهیت [= مسیح] به ما می گوید: «کامل باشید چنانکه پدر شما که در آسمان است کامل است» (انجیل متی، باب پنجم، ۴۸) و در سپهر اندیشه و احساس، کمال، ما عبارت است از شوری که به مدد آن بکوشیم تخیل خود را با تخیل کل بشریت، که ما بخشی از آن در وجود خدا هستیم، هماهنگ کنیم.

نظریه منطقی تقابل بین مفهوم<sup>۳۴</sup> و مصداق<sup>۳۵</sup>، که هر چه یکی کمتر شود دیگری بیشتر می شود، مشهور است. موردی که دارای بیشترین مصداق و در عین حال کمترین مفهوم است، «وجود» است که شامل تمام موجودات می شود و هیچ کیفیت متمایز دیگری جز هستی ندارد؛ و موردی که مفهومش بسیار و مصداقش از همه کمتر است «جهان» است که فقط به خودش قابل اطلاق است و همه کیفیات وجودی را دارا است. و خدای منطقی یا عقلانی، خدایی که از طریق نفی و سلب می توان به او رسید، هستی مطلق، درست بسان واقعیت، با نیستی می آمیزد؛ زیرا همچنانکه هگل گفته است، هستی مطلق و نیستی مطلق، یکسان و همسانند. و خدای دل، خدایی که احساس می شود، خدای زندگان بیدار، «جهان» است که بمنزله وجودی تشخیص یافته ادراک شود، آگاهی جهان است؛ خدایی است جهانی و تشخیص یافته و انسانی، که بکلی از خدای فردی مطرح در یکتاپرستی متافیزیکی جداست.

در اینجا باید نظرم را درباره تقابلی که بین تفرد<sup>۳۶</sup> و تشخیص<sup>۳۷</sup> برقرار است — اگر چه این دو لازم و ملزوم یکدیگرند — بیان کنم. تفرد، به تعبیر من چیزی است که در بر دارنده یا حاوی است، تشخیص چیزی است که در بر و محتوی است، یا به بیان دیگر می توانم بگویم که تشخیص من، به یک معنی، «مفهوم» من

34) comprehension

35) extension

36) individuality

37) personality

است که من در درون خودم به آن علم و احاطه دارم — و به یک تعبیر همهٔ جهان است — و تفرد من («مصدق») من است، یکی بی‌نهایتی من است، دیگری نهایت من. یکصد ابریق سفالین صیقلی، بشدت فردیت و تفرد دارند، اگر چه ممکن است که همه خالی یا پراز مایعی مشابه باشند. ولی دو آبدان که دارای غشاء بسیار ظریف باشند بطوریکه عمل درون‌تراوی<sup>۳۸</sup> و برون‌تراوی<sup>۳۹</sup> بینشان امکان‌پذیر باشد، اگر هم از دو مایع مختلف سرشار باشند می‌توانند محتویات خود را مبادله کنند. به همین ترتیب هم یک فرد انسان، با توجه به فردیتش، ممکن است عمیقاً از دیگران جدا باشد و در لاک روحی خویش فرو رفته باشد و نتواند با دیگران دادوستد درونی داشته باشد. از سوی دیگر، هر چه انسان تشخص بیشتر و غنای درونی فراوان‌تر داشته باشد و در خویش مجموعتر و فراهم‌تر باشد، کمتر از دیگران جدا خواهد بود. بدینسان خدای عبوسی که در خداگرایی طبیعی<sup>۴۰</sup> و در یکتاپرستی ارسطویی مطرح است یا وجود اعلیٰ موجودی است که تفردش یا بلکه بساطتش، تشخصش را ناپدید کرده است. تعریف، چنانکه گفتیم، او را می‌کشد، زیرا تعریف یعنی تحمیل حد و رسم، و محدود کردن، و تعریف کردنِ تعریف‌ناپذیرِ مطلق، محال است. این چنین خدا فاقد غنای درونی است، و خود «جمعیتی» در خویش نیست. این فقدان با مکاشفهٔ حیاتی و ایمان به تثلیث جبران شد، که خدا را جامعه‌ای حتی خانواده‌ای در خویش می‌ساخت، و از تفرد محض می‌رهانید. خدای مسیحیت، انسانی و تشخص یافته است؛ زیرا خود شامل سه «شخص» است، و شخصیت یا تشخص خود را جدا و جدا مانده حس نمی‌کند. شخص جدا مانده از دیگران، رفته رفته تشخص خود را از دست خواهد داد — زیرا به چه کسی مهربورزد؟ و اگر مهربورزد، خودی خود را گم خواهد کرد و هیچ موجود ساده‌ای، بدون اینکه عشق به موجود مرکبی داشته باشد، نمی‌تواند خود را دوست بدارد.

اعتقاد به تثلیث، از پدر انگاشتن خدا، پدید آمد. زیرا خدا — پدر نمی‌تواند



خدایی تنها و منزوی باشد. پدر قاعدتاً پدر خانواده است. و این واقعیت که خدا بسان پدر احساس می‌شود، به صورت انگیزه مداومی درآمد که باعث انسان‌انگاری<sup>۴۱</sup> و حتی مردانگاری<sup>۴۲</sup> او شد. همین است که در تخیل عامیانه مسیحی، خدا مذکر است. و دلیلش این است که انسان قاعدتاً یا مذکر است یا مؤنث و به این دو، باید کودک را هم افزود که خنثی است. و برای ارضاء تخیلی این نیازها احساس انسان انگاشتن خدا و یا به عبارت دیگر در جنب پدر خانواده بودن خدا، مادر-خدا، مریم-عذرا، و عیسی‌ای فرزند نیز پدید می‌آید و پرستش می‌شود.

پرستش مریم-عذرا یا مریم‌پرستی<sup>۴۳</sup>، که رفته رفته با نسبت دادن صفات الوهی به او، به خداوارگی<sup>۴۴</sup> او منتهی شده و اکنشی در قبال این احساس است که خدا باید انسان کامل باشد، و حتی در سرشتش عنصری از تأنیث داشته باشد. دیانت کاتولیک، پس از مادر خدا دانستن مریم تا به آنجا پیش رفته است که او را «شفیع»<sup>۴۵</sup> خوانده‌اند و آبتنی او را، جزماً عاری از هرگونه شائبه گناه و خطا دانسته‌اند. و بدینسان بود که مریم مقامی بینابین بشریت و الوهیت، و نزدیکتر به الوهیت تا بشریت، پیدا کرد. و گمان می‌رود که با گذشت زمان تا بدان پایه برسد که جلوه بشری الوهیت شمرده شود.

ولی با این فرض هم، «تثلیث»<sup>۴۶</sup> به «تربیع»<sup>۴۷</sup> بدل نمی‌شود. اگر روح، بجای آنکه خنثی باشد مؤنث بود چه کسی می‌توانست قائل نباشد که مریم-عذرا، تجسد<sup>۴۸</sup> یا انسان‌شدگی<sup>۴۹</sup> روح القدس است؟ آن دیانت تعصب‌آمیز که می‌داند چگونه تأملات الهیاتی را، به قالب آرزوهای خود درآورد، می‌تواند تضمین کافی برای چنین عقیده‌ای در آیات انجیل بیابد. از جمله در انجیل لوقا، هنگامی که جبرائیل بر مریم ظاهر می‌شود می‌گوید: «روح القدس بر تو خواهد آمد» (لوقا،

41) anthropomorphism

42) andromorphism

43) Mariolatry

44) deificatain

45) co-redeemer

46) Trinity

47) Quaternity

48) incarnation

49) humanization

باب یکم، ۳۵) و بدینسان عقیدهٔ جزمی دیگر در موازات الوهی شدن عیسی، همان «ابن»ی که «کلمهٔ الله» است، پدید می‌آید.

در یکی از کتابهایم (زندگی دن کیشوت و سانچو، بخش دوم، فصل شصت و هفتم) گفته‌ام: «خدا همواره در اذهان ما، مذکر بوده و هست. در نحوهٔ قضاوت و محکوم کردن انسان، مانند مرد عمل می‌کند، نه مانند انسانی فراتر از حد جنسیت؛ به تعبیر دیگر مانند «پدر» رفتار می‌کند. و برای تعدیل و قرینه‌سازی این تصویر، به عناصر و صفات مادرانه احتیاج بوده است؛ مادری که همیشه می‌بخشاید، مادری که همواره آغوشش به سوی کودکی که از نگاه عبوس یا حالت خشمگین پدر به او پناهنده می‌شود، باز است؛ مادری که در آغوشش خاطرهٔ خوش آرامش و گرمای ناهشیواری پیش از تولد را می‌جویم، و طعم شیر را که رؤیاهای معصومیت‌مان را شیرین می‌کرد. مادری که اهل عدالت نیست، اهل بخشایش است و هیچ قانونی جز عشق نمی‌شناسد. درک تصویر ضعیف و ناقصی که ما از خدا می‌سازیم و او را به صورت خدایی با ریش بلند و صدای رعد مجسم می‌کنیم، خدایی که قوانین و احکام صادر می‌کند و به صورت پدرسالاران رومی است، احتیاج به قرینه و تکمله دارد، و از آنجا که نمی‌توانیم خدای زنده و مشخصی، که فراتر از خصوصیات انسانی و حتی فراتر از خصوصیات مردانه یا حتی خنثی و دوجنسی<sup>۵۰</sup>، تصور کنیم، متوسل به تکملهٔ خدای مؤنث می‌شویم و در کنار خداوند پدر، الههٔ مادر را می‌نشانیم که بخشایشگر است. زیرا از آنجا که با دیدهٔ عشق می‌نگرد، علت نهانی گناه، و در آن علت نهانی، فقط عدالت بخشایش را می‌بیند...»

اکنون باید به این گفته بیفزایم که ما نه فقط خدای زنده و کاملی را که مذکر باشد نمی‌توانیم تعقل کنیم، بلکه نمی‌توانیم فرد و منفردش بدانیم، زیرا که این تفرد فراتاب تنهایی و تفرد «من» است، من منزوی و تک افتاده که در حقیقت «من»ی انتزاعی است. «من» زندهٔ من، «من»ی است که در واقع «ما»ست؛

من زنده خودی یافته من، فقط در «من» ها و با «من» های دیگر زیست می‌کند؛ من از میانه نیاکان بسیار، فراز آمده‌ام، و نقاوه‌ای از آنان در خود دارم، و همچنین بالقوه فرزندان و نوادگان بسیار در خود نهان دارم، و خدا که فراتاب من در بی نهایت است — یا منی که فراتاب خدا در نهایت ام — باید هزاران هزار در یک تن باشد. نیاز به ایمان یعنی نیاز به احساس و تخیلی که او را چونان تکثری درک و احساس کند، و تشخیص و حیات او را نگه دارد، از همینجاست.

احساس مشرکانه به الوهیت زنده، این نیاز را با توسل به چند خدایی برمی آورد، این الوهیت متشکل از مجمع و مجموعه‌ای از خدایان است. خدای واقعی «ارباب انواع»<sup>۵۱</sup> هلنی تنها زئوس (= ژوپیتر) نیست بلکه مجمعی از خدایان و نیمه خدایان است و خرد گرایان فقط «خدایان» را از حالت جمع به صورت مفرد درآوردند و «خدا»ی بیروح و انتزاعی فلسفی را پرداختند که فاقد تشخیص است. گذر از مرحله احساس الوهیت در همه چیز، به مرحله گوه‌رین کردن<sup>۵۲</sup> آن الوهیت و بدل کردن الوهیت به خدا، همراه با خطر تحریف است. و خدای ارسطویی، خدای منطقی و برهانی، چیزی بیشتر از همان «الوهیت» نیست، یک مفهوم است نه وجود تشخیص یافته زنده‌ای که انسان به مدد عشق می‌تواند با او ارتباط داشته باشد. این خدا، فقط اسمی است گوه‌رین شده، خدای مشروطه است که فرمان می‌راند و دست در حکومت ندارد، و فرمان مشروطیت او «علم» است.

و حتی در مذهب «ارباب انواع» یونانی - رومی، گرایش به یکتاپرستی زنده، در این حقیقت مشهود است که زئوس را به صورت پدر می‌گرفتند، چنانکه هومر نیز او را پدر می‌خواند و ژوپیتر یا ژوپتر لا تینی به همین معناست، و او را پدر تمام خانواده وسیع خدایان و الهه‌ها می‌دانستند، که همه با هم «الوهیت» را تشکیل می‌دادند.

ائتلاف چند خدایی با یکتاپرستی یهودی، که بقصد حفظ تشخیص خدا انجام گرفته بود، خدای کاتولیکی را پدید آورد، خدایی که بسان خدای «ارباب انواع»

51) paganism

52) substantivize

— که از آن سخن گفتیم — جامع و کثیر است و در عین حال واحد است. چنانکه خدای اسرائیل نیز آخرالامر واحد شد. تثلیث مسیحی چنین چیزی است، که خداگرایی طبیعی، بندرت عمق معنای آن را دریافته است. آن خداگرایی طبیعی که اگر چه کمابیش از مسیحیت بار گرفت، همچنان توحیدگرای و سوکسینی<sup>۵۳</sup> باقی ماند.

و حق این است که ما خدا را کمتر بمنزله یک آگاهی فوق انسانی احساس می‌کنیم تا بمنزله آگاهی بالفعل گذشته و حال و آینده نوع بشر، یا بمنزله آگاهی جمعی همه نژادهای بشر، و بیشتر از این، آگاهی کلی و بی‌نهایتی که شامل و حافظ همه آگاهیها است، از مادون انسانی گرفته تا انسانی و فوق انسانی. الوهیتی که در هر چیز هست، از کمترین یعنی کم آگاه‌ترین موجودات زنده گرفته تا بیش آگاه‌ترین موجودات از جمله انسان. ما چنین احساس می‌کنیم که این الوهیت، تشخیص یافته و از وجود خویش آگاه است، و در خداست. و این رده بندی انواع آگاهیها، این احساس فاصله بین بشر و آگاهی جهانی کاملاً الوهی، قرینه دیگرش اعتقاد به سلسله مراتب فرشتگان است، که واسطه بین آگاهی بشری ما و آگاهی خداوندی انگاشته می‌شوند. و یک ایمان محکم قائل به بی‌نهایت بودن این درجات و رده‌ها باید باشد، چه با طی درجات بی‌نهایت می‌توان از نهایت به بینهایت رسید.

خردگرایی وابسته به خداگرایی طبیعی، خدا را بمنزله عقل جهان می‌داند، ولی منطقی الزام دارد به اینکه او را عقل فاقد تشخیص بینگارد، که در حکم تصور (= ایده) محض است؛ ولی حیاتگرایی وابسته به خداگرایی طبیعی، خدا را بسان آگاهی، تخیل و حس می‌کند و در این صورت او را بسان شخص یا بلکه جمع در نظر می‌گیرد. به همین ترتیب آگاهی هر یک از ما هم جامع و جمعی است؛ در من «من»های فراوانی هست، حتی «من»های کسانی که من در میان آنها می‌زیم،

۵۳) پیرو آئین سوکسینی، طرفدار عقاید فاستوس سوکینوس یا فاستوسوتینی (۱۵۳۹ - ۱۶۰۴)

در من می‌زیند،

خدایی که در این گونه خردگرایی مطرح است، خدایی که وجودش وابسته به منطقی و برهان است، حق اعلیٰ و محرک بلا تحرک است، چیزی جز «عقل متعالی» نیست، ولی به همان معنی که ما قانون جاذبه را علت سقوط اجسام بشمریم، حال آنکه این قانون فقط توجیه این پدیده است، نه علت آن. ولی آیا کسی می‌گوید که آنچه ما قانون جاذبه یا هر قانون و اصل ریاضی دیگر می‌خوانیم، یک واقعیت مستقل حقیقی است، فرشته است، چیزی هست که از خود و از دیگران آگاهی دارد و دارای تشخیص است؟ هرگز، این اصل یا قانون چیزی نیست جز تصویری که در خارج از ذهن ادراک کننده‌اش، واقعیت ندارد. به همین ترتیب این «خدا-خرد» یا آگاهی از خود دارد، یا وجودی خارج از ذهن کسانی که ادراکش می‌کنند ندارد. و اگر از خود، آگاهی داشته باشد، همانا عقل متشخص است و در این صورت همه اعتبار دلایل قدیمی بر باد می‌رود، زیرا این دلایل وجود یک عقل و علت را ثابت می‌کردند، ولی اینها اثبات نمی‌کنند که این علت، آگاهی از خویش دارد. این علت، یک ضرورت منطقی است، ولی ضرورت و وجوب منطقی، ضرورت فرجامین<sup>۵۴</sup> و غایی را ثابت نمی‌کند. و آنجا که غایت نباشد، تشخیص و آگاهی نخواهد بود.

لذا، خدای عقلانی یعنی خدایی که صرفاً علت جهان است و نه بیش از آن، خود ویرانگر خویش است؛ و در ذهن، نقشی بر آب می‌نماید و فقط زمانی دوباره پدیدار می‌شود که در دلمان بسان وجودی زنده، بسان آگاهی، احساس کنیم، و نه صرفاً بمنزله علت عینی و بی جان جهان. اگر بخواهیم ساختمان یک ماشین را عقلاً تبیین کنیم، تنها چیزی که باید بدانیم، علم مکانیکی است که سازنده آن داشته است؛ ولی اگر علت وجود آن ماشین را بخواهیم بدانیم، از آنجا که ساخته طبیعت نیست و مصنوع بشر است، ناگزیر از فرض وجود یک سازنده آگاه هستیم، ولی نمی‌توانیم بگوییم این سازنده آگاه، خداست، حتی اگر قائل باشیم که علم

54) teleological finality

مکانیک و مکانیسین که سازنده آن ماشین است، هر دو یک چیز است، و چون مکانیسین را خدا آفریده، پس ماشین نیز مصنوع او است. این یکی انگاشتن و همسان گرفتن منطقاً ظفره‌ای بیش نیست. همین است که این قبیل علت جویی، «عقل متعالی» را از بین می‌برد، همچنانکه در این تمثیل دیدیم.

باری، عقل بشری، بر پایه غیرعقلانی است، بر پایه آگاهی حیاتی کلی است، بر پایه اراده و احساس است؛ عقل بشری ما عقلی نیست که بتواند برای ما وجود «عقل متعالی» را اثبات کند، علی‌الخصوص که این عقل متعالی نیز به نوبه خود بر پایه «غیرعقلانی متعالی»، بر آگاهی جهانی استوار است. و مکاشفه این آگاهی متعالی در احساس و تخیل ما، که به مدد عشق، ایمان، و تشخیص بخشیدن انجام می‌گیرد، چیزی است که ما را به ایمان به خدای زنده رهنمون می‌شود.

و این خدا، خدای زنده، خدای شما، خدای ما، در من است، در توست، در من زنده است، در تو زنده است، و زندگی و حرکت و هستی ما در اوست. و او به برکت این شوق و شیدایی که به او داریم در ماست؛ و خود این شیدایی را دامن می‌زند. و او خدای فروتنان است، زیرا به گفته پولس رسول «خدا جهال جهان را برگزید تا حکما را رسوا سازد و خدا ناتوانان عالم را برگزید تا توانایان را رسوا سازد» (رساله اول پولس رسول به قرنثیان، باب اول، ۲۷). و خدا در هر یک از ما به اندازه‌ای که هر یک از ما احساسش می‌کنیم و دوستش داریم، هست. کیرکگور می‌گوید: «اگر از دوتن، یکی بدون خلوص قلب به خدای واقعی نیایش کند، و دیگری با حضور قلب و اشتیاق بی نهایت به بتی سجده بَرَد، آنکه واقعاً بت پرستیده است، نخستین از این دوتن است، حال آنکه آن دیگری خدا را نیایش کرده است.»<sup>۵۵</sup> بهتر است بگوییم خدای واقعی آن است که انسان برآستی به او نماز می‌برد و از صمیم قلب به او مشتاق است. و چه بسا در خرافات، بیشتر از الهیات، وحی و مکاشفه واقعی باشد. پدر محترم و موقری که ریش بلند و موی سپید دارد و

55) kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*. PP. 179-180.

در میان ابرها ظاهر می شود و کره جهان را در دست دارد، زنده تر و واقعی تر از حق اعلی است که در مبحث خداشناسی الهیات مطرح می شود.

عقل، هنگامی که فعالیت شهودی اش را تغییر می دهد، یعنی علم شهودی متعلق به غریزه فردی صیانت نفس و غریزه اجتماعی بقا طلبی را از دست می نهد، و در مبانی و ذات این شهود و غریزه تأمل می کند، بدل به نیرویی تحلیل کننده و تحلیل برنده می شود. عقل، ادراکات حسی را که از جهان مادی به ما می رسد، سروسامان می دهد، ولی اگر نیروی تحلیلی اش را متوجه واقعیت این ادراکات و شناخت آنها بنماید، معنای مأنوس این ادراکات را از بین خواهد برد و ما را اسیر نمودها و پدیدارها<sup>۵۶</sup> یعنی جهانی سرشار از سایه هایی بی ذات خواهد کرد، زیرا عقل بیرون از قلمرو صور و قواعد نیستگرا<sup>۵۷</sup> و نابود کننده است. همچنین هنگامی که از حوزه ویژه اش بیرونش بیاوریم و به امعان در کشف و شهودهای تخیلی که فرادهنده جهان روحانی به ما هستند بگماریم، همان نقش ویرانگر را به خود خواهد گرفت. زیرا تعقل، پریشانگر است ولی تخیل پرورنده و فراهم آورنده و کمال بخش است؛ تعقل به تنهایی کشنده است و تخیل حیات بخشنده. اگر درست باشد که تخیل به تنهایی، چون به ما حیات بی حد و انتها می بخشد، هویت ما را در کل هستی محومی گرداند و فردیت ما را نابود می کند، باید گفت اگر ما را می کشد از شدت حیات می کشد. تعقل با ما سخن از نیستی می گوید و تخیل سخن از تمامت هستی. و میان هستی و نیستی، با درآمیختن هستی و نیستی در وجودمان، در خدا زندگی می کنیم، که تمامت هستی است، و خدا در ما که بی او هیچیم، می زید. عقل، مدام می گوید: باطل اباطیل! هستی باطل است! و دل پاسخ می دهد: بسیاری و سرشاری! هستی سرشاری است! و بدینسان ما بطلان سرشاری و سرشاری بطلان را زندگی می کنیم.

این نیاز حیاتی به عالمی غیرمنطقی، غیر عقلانی، انسانوار و الوهی، آنچنان در اعماق وجود بشر ریشه دارد که کسانی که به خدا ایمان ندارند، یا به ایمان خود

اعتقاد ندارند، مع ذلک به خداواره ای ایمان دارند یا به دیوی، به سعد و نحسی، یا به نعل اسبی که برحسب اتفاق در جاده ای یافته اند و برای جلب خوشبختی و یا دفع مضرات همان عقل — که خود را سرسپرده اش می دانند — با خود آورده اند. خدایی که ما شیفته و طالبش هستیم، خدایی است که نیایشش می کنیم، خدایِ دعای «پدر ما»<sup>۵۸</sup> است. خدایی که بیش از هر چیز و پیش از هر چیز، چه آگاهانه و چه ناآگاهانه، از او می خواهیم که شعله ایمان را در دل ما فروزان نگاه دارد، و ما را به راه راست، به ایمان، هدایت کند، خدایی که نیایش کنان آرزو می کنم که نامش متبرک باشد و اراده اش — آری اراده اش نه عقلش — بر زمین نیز مانند آسمان جاری باشد؛ و مع الوصف احساس می کنیم که اراده او، جز جوهر اراده ما: اشتیاق بقای ابدی، نمی تواند باشد.

خدای عشق چنین خدایی است، پرسیدن از اینکه چرا چنین است، بی حاصل است. بهتر آن است که هریک از ما به دل خود رجوع کنیم و عنان خیالش را آزاد بگذاریم تا تصویر او را در دوردست جهان بسازد، و ببیند که با هزاران چشم که در آسمان شب می درخشند، نگاهش را به او دوخته است. همو که به او ایمان داری، خواننده عزیز من، او خدای توست، که با تو در تویزسته است، که با تو زاده است، که هنگام کودکی، کودک بوده و پا به پای توبه مردی و مردانگی رسیده است، که با افول تو افول خواهد کرد، و او اصل تداوم حیات روحی توست، زیرا او مایه پیوند و التیام بین انسانها و بین انسان و جهان است، و او نیز به سان شما «شخص» است. و اگر توبه خدا مؤمن باشی، خدا نیز به تو مؤمن خواهد بود، و با ایمانش به تو، تو را مدام از نو خواهد آفرید. زیرا به ذات خویش هیچ نیستی مگر تصویری (= ایده) که خدا از تو دارد، که تصویری زنده است زیرا از آن خدایی زنده و خودآگاه است، از خود آگاهی خدایی است، و تو جز در معیت خدا، هیچ نیستی. خدا را چگونه بنامیم؟ آری این آرزو و اشتیاق ماست. آرزو و اشتیاق یعقوب هم همین بود که چون «تنها ماند و مردی با وی تا طلوع فجر کشتی می گرفت»



یعقوب به الحاح از او خواست: «مرا از نام خود آگاه ساز» (سفر پیدایش، باب سی و دوم، ۲۴ و ۲۹). به سخنانی که فردریک ویلیام رابرتسون، واعظ بزرگ مسیحی، در خطابه‌ای که در دهم ژوئن ۱۸۴۹ در نمازخانه‌ی ترینیتی (= تثلیث) واقع در برایتون ایراد کرد گوش فرا دهید: «این مجاهده‌ی ماست، کشتی گرفتن ماست. به هر انسان آزاده‌ی راستینی بگوئید، در درون خود تأمل کند و بگویند ندایی که از صمیم و سویدای دلش برمی‌خیزد چیست؟ آیا این ندا در طلب نان است؟ و یعقوب در نخستین رؤیای صادقه‌ای که دید، از خدا امنیت و عافیت طلب کرد. آیا آن ندای درونی این است که گناهانمان آمرزیده شود؟ یعقوب هم گناهی داشت که می‌بایست استغفار می‌کرد ولی در خطرترین لحظه‌ی هستی‌اش، یک کلمه در آن باره نگفت. شاید این است: «و متبرک باد نام تو»؟ — ندایی که از بشریت خاکی و در عین حال آسمانی ما در دنیوی‌ترین لحظات و حالات مذهبی مان برمی‌خیزد این است: «مرا در یاب» ولی در معنوی‌ترین لحظات این است: «مرا از نام خود، آگاه ساز»، ما از هر سو گرفتار رازیم؛ و ژرف‌ترین پرسش این است که آن که نزدیک دل ماست، و گاه احساسش می‌کنیم و هرگز نمی‌بینیم؛ که با رؤیای پر یوارش، از کودکی بسان شبحی همراه ما بوده، و هرگز نشناخته‌ایمش، چیست. همان چیزی که مانند دلتنگی و آواز پر «فرشته‌ی مرگ» از شبِ روحمان می‌گذرد، و ما را هراسیده و خاموش در تنهائیمان تنها می‌گذارد؛ که بسان مردی که با یعقوب کشتی می‌گرفت، آسیب‌پذیرترین جای وجود ما را لمس کرده، و بدنمان را به ریشه‌ی دردافکننده است، و رنجور از ابتلائی عظیم ساخته؛ همان چیزی که به صورت تمنای نجابت و فضیلت فوق انسانی است چیست؟ آیا باید «چیز» بخوانیمش یا «کس»؟ چگونه چیزی است، چگونه کسی است؟ آیا تمنای جاودانگی و خداجویی چیست؟ آیا صرفاً ضربان قلب من است که با جنبش زنده‌ی دیگری در درونم مشته می‌شود؟ آیا پژواک آرزوهای من است که از خلاء پهناور عدم برمی‌گردد؟ یا همانا خداست، پدیر آسمانی است، روح است، عشق است این جنبش زنده در من است یا بیرون از من؟ ای رازِ جلیلِ جمیل!

«مرا از نام خود، آگاه ساز» این مجاهده شورمندانه حیات است»<sup>۵۹</sup>.  
 و من به گفتار رابرتسون این نظر را می افزایم که «مرا از نام خود، آگاه ساز»  
 ماهیتاً تفاوتی با «مرا دریاب» ندارد. ما می خواهیم نام او را بدانیم به این امید که  
 ما را نجات دهد، و روح انسانی ما را از فنا برهاند و انسان را غایت جهان گرداند.  
 و اگر بگویند نام او «هو» است، و او حق اعلی است و «وجود متعالی» است یا  
 اسامی و القاب متافیزیکی دیگری به او نسبت دهند، دل ما راضی نمی شود، زیرا  
 می دانیم که هر اسم متافیزیکی، یک مجهول است و ما ناگزیریم همچنان از او  
 نام او را بپرسیم. و تنها یک نام است که ما را خشنود می کند، آنهم «عیسی» به  
 معنای «مُنجی» است. خدا، عشق است که نجات بخش است. چنانکه  
 براونینگ<sup>۶۰</sup> در منظومه شب عید میلاد مسیح و روز عید فصح<sup>۶۱</sup> می گوید:

یکی کرم عاشق که در پيله اش می تند تار  
 بجرأت توان گفت  
 خداوارتر از خدایی است بی عشق و، با ماه و خورشید بسیار.

ذات الوهیت، عشق است و اراده ای است که تشخیص و ابدیت می بخشد که  
 عطشناک ابدیت و بی نهایت است. ما خودمان را، ابدیت خودمان را در خدا  
 می جویم، این تآله<sup>۶۲</sup> ماست. همین براونینگ در منظومه دیگرش شائول<sup>۶۳</sup>  
 می گوید:

۵۹) فردریک ویلیام رابرتسون (۱۸۱۶ – ۱۸۵۳) کشیش و خطیب معروف انگلیسی، پیرو کلیسای  
 انگلیکان، که در مواعظش کمتر از الهیات، و بیشتر از حیات روحی انسان سخنی می گفت. کلیات  
 و عظه‌ایش بارها به طبع رسیده است، آنچه نقل شد از کلیات و عظ اوست:

Frederick W. Robertson. Sermons, First series, Sermon iii "Jacob's Wrestling"  
 (London, Kegan Paul, 1898)

۶۰) رابرت براونینگ (۱۸۱۲ – ۱۸۸۹) Robert Browning : شاعر انگلیسی. - م.

آنچه من می‌جستم از قدرت همانا ناتوانی بود  
 و مُرادم از الوهیت، همانا زندگانی بود

ولی این خدا که ما را نجات می‌دهد، این خدای «شخص‌مانند»، این آگاهی جهان که آگاهی ما را حفظ می‌کند و با آگاهی خود می‌پوشاند، این خدا که به همه آفرینش غایت انسانی بخشیده، آیا وجود دارد؟ آیا دلیلی بر هستی اش داریم؟ پاسخ به این سؤال مستلزم تفحص در معنای وجود اوست. وجود داشتن یعنی چه؟ و ما به چه معنی از چیزهایی که وجود ندارند سخن می‌گوییم؟ معنای لغوی ex.sistere [= وجود به لا تینی] یعنی بیرون از بشر، بیرون از ذهن او، بودن، یا بر ایستادن یا قیام ظهوری؛ ولی آیا چیزی بیرون از ذهن ما، بیرون از آگاهی ما که سرجمع همه دانسته‌ها و دانستنی‌هاست وجود دارد؟ بی شک آری، وجود دارد. ماده و مایه دانستن، از بیرون به ذهن ما می‌رسد. وجه و صورت این ماده چیست؟ دانستن برای ما محال است، زیرا دانستن یعنی لباس «صورت» پوشاندن به «ماده». همین است که ما چیزی بی شکل یا بی صورت را نمی‌توانیم بشناسیم یا بدانیم. و این کار برابر با این است که بخواهیم «آشفته‌گی نخستین»<sup>۶۴</sup> را نظم ببخشیم.

مسئله وجود خدا، که عقلاً لاینحل است، درست مانند مسئله آگاهی است، یعنی وجود خارجی آگاهی و نه وجود ذهنی اش، و همچنین مسئله وجود جوهری و بالاصالة روح، و مسئله بقای روح انسانی، و مسئله غایت انسانی جهان. ایمان به وجود خدای زنده و «شخص‌مانند» ایمان به آگاهی ابدی و جهانی، که ما را می‌شناسد و به ما مهر می‌ورزد، برابر با اعتقاد به این است که جهان برای بشر وجود دارد. برای بشر، یا برای یک آگاهی دیگر که همان سامان و سرشت را داشته باشد، ولی والایش یافته‌تر باشد، آگاهی که بتواند ما را بشناسد و خاطره ما در ژرفنایش، همیشه زنده بماند.

شاید، چنانکه پیش از این هم گفتم، با یک تلاش نومیدانه و ارستگی، بتوانیم تشخیص خودمان را فدا کنیم، بشرط آنکه مطمئن باشیم که با مرگ ما، آن تشخیص فداشده، «تشخیص متعالی» را سرشارتر خواهد کرد، ولی باز هم مشروط به اینکه بدانیم «روح جهانی» از روح ما «تغذیه» خواهد کرد و به آن احتیاج خواهد داشت. شاید ما با و ارستگی نومیدانه یا نومیدی وارسته وار، روح خود را هنگام مرگ، به سوی روح «انسانیت» گسیل داریم. و نامه اعمالمان را، اعمالی را که نقش و نشان از شخصیت ما دارد، به همراهش بفرستیم ولی ای کاش مسلم بود که این «انسانیت»، مقدر است هنگامی که واپسین آگاهی از این خاکدان پر از آرزو، رخت بریست، روح خود را برای روح دیگری میراث بگذارد. ولی اگر چنین نباشد چه باید کرد؟ و اگر روح انسانیت ابدی است، اگر آگاهی جمعی بشری ابدی است، اگر آگاهی جهانی وجود دارد، و اگر این آگاهی ابدی است، چرا آگاهی فردی ما — آگاهی تو خواننده عزیز، و من، نباید ابدی باشد؟

آیا ممکن است در این جهان ناپیدا کرانه، فقط یک بار چنین نادره ای اتفاق افتاده باشد که یک آگاهی که نسبت به خود علم دارد، خود را دوست دارد، خود را احساس می‌کند، با کالبدی پیوند یافته باشد، که فقط بین فلان درجه و فلان درجه حرارت می‌تواند زیست کند، و پدیداری زودگذر و ناپایدار است؟! نه، صرفاً کنجکاوی نیست که بشر را بی تاب می‌کند تا بداند آیا موجودات زنده در سایر سیارات پیدا می‌شوند که آگاهی‌شان نظیر آگاهی انسانی باشد، بلکه این آرزوی کهن نیز در آن نهفته است که روح ما در فضای درندشت آسمانها سیر خواهد کرد و با تناسخهای پیاپی بی‌نهایت، از ستاره‌ای به ستاره دیگر خواهد رفت. احساس الهی، این آرزو و اعتقاد را در ما پدید می‌آورد که همه چیز دارای جان است، و آگاهی، کم یا بیش در تمام موجودات سریان دارد. ما فقط اشتیاق نجات خودمان را نداریم، بلکه آرزومان این است که جهان را از نیستی برهانیم. این است که به خدا پناهنده می‌شویم. غایت خدا را در این می‌بینیم.

جهان بدون هیچگونه آگاهی که بتواند منعکس کند و بشناسدش، چه معنا

و ارزش دارد؟ عقل عینی شده بی اراده و احساس چه ثمری دارد؟ در نظر ما بمنزله هیچ است، و هزاران بار هول انگیزتر از هیچ است.

اگر چنین فرض و تصویری واقعیت داشته باشد، زندگی، فاقد معنی و ارزش است. لذا آنچه ما را بسوی ایمان به خدا می راند، ضرورت عقلی نیست، رنج حیاتی است. و ایمان به خدا — بارها گفته ام و بار دگر می گویم — پیش از هر چیز و بیش از هر چیز، همانا احساس نیاز و اشتیاق به وجود اوست، عطش الوهیت است، حس کردن جای خالی اوست، آرزوی وجود داشتن اوست. و همچنین آرزوی نجات غایت بشری جهان است. اگر آگاهی ما محدود در آگاهی بزرگ خدایی باشد، اگر آگاهی غایت جهان باشد، باید دل از خویشتن بکنیم و بگذاریم ذره صفت به خورشید الهی برسیم. «احمق در دل خود می گوید که خدایی نیست» (کتاب مزامیر، مزمر چهاردهم، ۱؛ مزمر پنجاه و سوم، ۱) به یک تعبیر درست است. زیرا مرد زیرک نیز ممکن است در خلوت «عقل» خود بگوید خدایی نیست ولی فقط احمقان شریر می توانند در «دل» خود این سخن را بگویند. مسلم است که ایمان به وجود داشتن خدا، با ایمان به وجود نداشتن خدا یکسان نیست، همچنین مسامحه در اعتقاد به وجود خدا نیز شق دیگری است و چه شق هولناک و نامردانه ای است؛ ولی آرزو و اشتیاق نداشتن به وجود خدا، از همه ددمنشیهای اخلاقی بزرگتر است؛ اگر چه کسانی که منکر وجود خدا هستند، به دلیل یأس خود از یافتن او، او را انکار می کنند.

و عقل دیگر بار رویاروی پرسشی ابوالهول آسا قرار می گیرد — و در واقع ابوالهول، خود عقل است —: آیا خدا وجود دارد؟ آن کسی که ابدی و ابدیت بخش است که به جهان معنی می دهد — و من از خود می افزایم: معنای انسانی، زیرا معنای دیگری وجود ندارد — آیا وجود جوهری دارد، آیا وجودش مستقل از آگاهی و آرزوی ماست؟ در اینجا به بن بست لاینحل می رسیم، و این بهترین مقصد است. برای عقل همین بس که نمی توان امتناع وجود خدا را ثابت کرد.

ایمان به خدا همانا آرزوی وجود داشتن اوست و همچنین عمل کردن به مقتضای وجود محتمل او، و زیستن با این آرزو و اشتیاق، و او را سرچشمه درونی کردار انسانی خود دانستن. این اشتیاق یا عطش به الوهیت، زاینده امید است، امید زاینده ایمان است. و از ایمان و امید، کردار نیک می زاید. از این اشتیاق درونی است که حس زیبایی و کمال و خوبی در ما پدیدار می شود. خواهیم دید که این سیر و سلوک از چه قرار است.



## ایمان، امید و خیرخواهی

«ایمان آوردن به آثار الوهی، به دیانت و

حرمت نزدیکترست تا فهم آن آثار»

تاکیتوس<sup>۱</sup>؛ گرمانیا، ۳۴

راهی که ما را به خدای زنده، خدای دل می رساند، راهی که پس از وانهادن این خدا و جست و جوی خدای بی جان منطقی و نیافتن او، باز هم ما را به این خدا می رساند، راه ایمان است و نه راه استدلالات عقلانی و ریاضی.

این همان مسأله‌ای است که در تعلیمات دینی مدارس ابتدایی به ما می‌آموختند و چنین پاسخ می‌دادند: ایمان یعنی اعتقاد به نادیده.

من این پاسخ را در یکی از مقالاتم که ده‌پانزده سال پیش نوشتم به این صورت، سروسامان دادم: «نه اعتقاد به نادیده و آنچه ندیده‌ایم، بلکه ایجاد آنچه نمی‌توانیم دید.» و بارها این حرف را تکرار کرده‌ام که ایمان به خدا، در وهلهٔ اول

۱) تاکیتوس یا تاسیت (در حدود ۵۵ – در حدود ۱۷ م) Tacitus: مورخ رومی. آثار موجودش حاکی از مبانی عالی اخلاقی او و مشتمل بر انتقادات شدید از روم می‌باشد. مهمترین آنها عبارتند از گرمانیا Germania که شرح دقیقی از قبایل ژرمنی است، تواریخ که از آن چهار مقاله از جزئی مربوط به دورهٔ گالیا تا اوایل زمان و سپاسیانوس باقی است، سالنامه‌ها که ۱۲ مقالهٔ آن مشتمل بر دوره تیبریوس و قسمتی از زمان کلاودیوس و نرون باقی است (دائرة المعارف فارسی) قسمتی که نقل شد از ترجمهٔ انگلیسی زیر است:

Tacitus, *The Dialogues of Pablius Cornelius Tacitus*. Tr. William Peterson (London) Loeb classical Library, 1914.



و لا اقل، آرزوی وجود داشتن اوست.

فضیلت ایمان چنانکه در الهیات مطرح است، بر وفق تعریف پولس رسول که شالودهٔ مبحث اعتقادات مسیحی است، چنین است: «پس ایمان، اعتماد بر چیزهای امید داشته شده است و مبرهن دانستن چیزهای نادیده» (رسالهٔ به عبرانیان، باب یازدهم، ۱).

ایمان مایه و مبنای امید است و امید ضامن ایمان است. این حاکی از پیوند امید و ایمان است، بلکه حاکی از دست‌نشانندگی ایمان به امید است. در حقیقت ما امیدمان را از ایمان نداریم، ایمانمان را از امید داریم. امید به خدا، و آرزوی پرشور وجود داشتن او که ضامن جاودانگی آگاهی بشر خواهد بود، ما را بسوی ایمان به خدا سوق می‌دهد.

ولی ایمان، که هر چه باشد چیزی مرکب است، و از ترکیب عناصر علمی، منطقی یا عقلانی، با عناصری عاطفی، حیاتی، احساسی و نیز عنصری بکلی غیرعقلانی، تشکیل شده، در ذهن ما به صورت نوعی دانایی جلوه می‌کند، و مشکل تمیز و بازشناختن آن از سایر اندیشه‌های جزئی از همین جاست. ایمان ناب، که پیراسته از هرگونه اندیشهٔ جزئی باشد، چنانکه سالها پیش در این باب نوشتم، شبحی بیش نیست. این مشکل را با تعبیهٔ نظریهٔ «ایمان به نفس ایمان» نمی‌توان حل کرد. ایمان احتیاج به موضوع و زمینهٔ عمل دارد.

ایمان، نوعی دانستن و دانایی است، حتی اگر بیشتر از «دانستن» و یا حتی بیان اشتیاق و آرزوی حیاتی ما باشد. در تداول عادی زبان، اصطلاح «ایمان داشتن» معنای دو پهلو و حتی متناقض دارد. یک معنایش بیان بالاترین درجهٔ اعتقاد ذهن انسانی به حقیقت یک چیز است، و معنا و فحوای دیگرش حاکی از قبول ضعیف و تردیدآمیز حقیقت آن چیز است. زیرا اگر چه یک معنای ایمان حاکی از شدیدترین و محکم‌ترین تصدیق، نسبت به حقیقت یک چیز است، معذک در محاورات عادی نظیر این گفته بسیار است: «ایمان دارم که اینطور است، ولی مطمئن نیستم.»

و این بر وفق همان حرفی است که من قبلاً دربارهٔ اینکه دودلی و عدم قطعیت مبنای ایمان است، گفتم. محکمترین ایمانها، تا آنجا که بری از تمام دانستیها و شناختههای تبدی و مؤمنانه باشد، می توان گفت مبتنی بر عدم قطعیت است. و دلیلش این است که ایمان که ضامن «چیزهای امیدداشته شده» است، صرفاً به معنای تمسک عقلانی به یک اصل نظری نیست. بلکه بیشتر بمنزلهٔ اطمینان داشتن به کسی است که ما را از چیزی مطمئن کند. ایمان شامل یک عنصر عینی شخصی است. ما آنقدرها به یک چیز خاص ایمان نمی آوریم که به یک شخص خاص که ما را از چیزی مطمئن می کند یا به چیزی امیدواری می گرداند. ما به یک شخص و به خدا تا آنجا که «شخص مانند» است و تشخص جهان است، می توانیم ایمان پیدا کنیم.

وجود این عنصر شخصی یا مذهبی در ایمان مسلم است. ایمان چنانکه گفته شد بنفسه نه یک دانایی نظری است نه تمسک عقلانی به یک حقیقت، و نه ذاتاً با این تعریف که «اطمینان به خداست» چنانکه باید و شاید تبیین می شود. زیبرگ<sup>۲</sup> می گوید ایمان عبارت است از «خشوع قلبی در برابر قدرت خداوند؛ اطاعت بی چون و چرا. و چون این اطاعت وسیلهٔ رسیدن به یک اصل عقلانی است، ایمان اعتقاد شخصی و فردی است». قدیس پولس ایمان را به یونانی pistis تعریف کرده است که معادل بهتر آن اعتماد و وثوق (= trust) است کلمهٔ pistis از فعل peitho مشتق است که در حالت متعدی، واداشتن و ترغیب به یک امر، معنی می دهد و در حالت لازم، وثوق و توجه به کسی و اعتماد به او و اطاعت از اوست. و وثوق یا fidarese از ریشهٔ fid است و faith یعنی ایمان از آن مشتق است. ریشهٔ یونانی pith و ریشهٔ لاتینی fid سان برادران همزادند. بنابراین در ریشهٔ کلمهٔ faith (= ایمان)، مفهوم وثوق و اعتماد، و تسلیم در برابر ارادهٔ دیگری، و اطمینان به شخص دیگر مستتر است. فقط

2) Reinold Seeberg, *Christliche - Protestantische Etik in Systematische Christliche Religion*, in *Die Kulture der Genewart* series.

به «شخص» می توان اعتماد یا اطمینان کرد. ما به «مشیت»<sup>۳</sup> که آن را وابسته به شخص، و آگاه می دانیم اعتماد داریم نه به «تقدیر»<sup>۴</sup> که نامشخص است. و بدینسان به کسی که حقیقت را به ما می گوید، به کسی که به ما امید و نوید می بخشد، می توان ایمان داشت نه مستقیماً و بلاواسطه به خود آن حقیقت یا امید. و این عنصر شخصی یا «شخص مانند»ی که در ایمان هست، شامل ساده ترین انواع ایمان هم می شود که باعث ایمان آوردن به شبه -وحی و الهام و کرامت و معجزه می گردد.

داستانی هست دربارهٔ یک پزشک پاریسی که وقتی دید شارلاتان پزشک نمایی مشتریهایش را از دستش روده است، محل کارش را تغییر داد و تا آنجا که امکان داشت از مطب قدیمی اش دورتر شد، تا هیچکس شناسدش، و در محل جدید شایع کرد که پزشک واقعی نیست و پزشک نماست و شروع کرد به معاینهٔ بیماران. وقتی که به اتهام مداخله در امر پزشکی توقیفش کردند، گواهینامهٔ پزشکی اش را نشان داد و کار خودش را کمابیش چنین توجیه کرد: «من واقعاً پزشکم، ولی اگر مردم این واقعیت را می دانستند، آنقدرها که دوروبر پزشک نمایان جمع می شوند، به من مراجعه نمی کردند. حالا هم که مشتریان من فهمیده اند که من طب خوانده ام و صلاحیت این کار را دارم از دوروبر من پراکنده خواهند شد و به دنبال پزشک نمایی خواهند رفت که مطمئنشان کند یک سطر از کتابهای پزشکی نخوانده است، ولی دستش شفاست و با الهام غیبی معالجه می کند.» واقعاً هم یک پزشک وقتی بی اعتبار می شود که ثابت شود علم طب نخوانده و گواهینامهٔ عالی ندارد، و یک پزشک نما وقتی بی اعتبار می شود که معلوم شود علم طب خوانده و گواهینامهٔ تخصصی دارد. زیرا عده ای به علم و تخصص معتقدند و عده ای به شخص، به الهام، و حتی به جهل.

فیلیپس بروکس<sup>۵</sup>، واعظ بزرگ توحید گرای امریکایی، اسقف فقید

3) Providence

4) Fate

۵) فیلیپس بروکس (۱۸۳۵ - ۱۸۹۳) Phillips Brooks: واعظ واسقف امریکایی. او نامونو از این جهت اورا



ماساچوستز، در یکی از مواعظش چنین می‌گوید:

«هنگامی که به افکار و تمایلات مختلف بشر در زمینهٔ مذهب می‌اندیشیم، تمایز و تفاوت جغرافیایی جهان، متبادربه ذهن می‌شود: به یاد می‌آوریم که جهان را از نظرگاه مذهبی به دونیمکره تقسیم کرده‌اند. یک نیمکرهٔ جهان، شرق بزرگ ابهام‌گرا، عرفانی و عرفان‌پیشه است. و اصرار می‌ورزد که هیچ چیز را بصراحت نیندند. اگر یکی از اندیشه‌های عمیق حیاتی را واضح و روشن بیان کنید، بلافاصله در نظر شرقیان نادرست می‌آید. دید عرفانی شرقی، بالغریزه می‌داند که اندیشه‌ها و افکار بزرگ از حد درک ذهن بشری فراتر است، و اگر این «بحر» را «کوزه» بریزند که فراخور حوصلهٔ ادراک بشر باشد، قلب ماهیت پیدا می‌کند و معنای نغزش را از دست می‌دهد.

در سوی دیگر، انسان غربی، تشنهٔ صراحت است و تاب راز را نمی‌آورد. او همانقدر بیان صریح و روشن را دوست دارد که برادر شرقی اش از آن نفرت دارد. او در پی آن است که نیروهای ابدی و بی‌نهایت، در حیات فردی او چه معنا و تأثیری دارند، چگونه ممکن است او را شادتر و زندگیش را مرفه‌تر سازند، تا چه حد می‌توانند پناهش بدهند و آتش در زیر دیگدان روزمرهٔ اش بگذارند. این تفاوت شرق و غرب است، تفاوت بین انسانهای کرانهٔ گنگ و انسانهای سواحل میسیسیپی است. البته استثنا بسیار است. هم در بوستون<sup>۶</sup> (= باستن) و سن لویی<sup>۷</sup> عارف پیدا می‌شود و هم در بمبئی و کلکته مردمان حقیقت‌جوی سختکوش علمی. و این دوفضای مختلف با وجود اقیانوس و سلسله‌جبال که بین دو نیمکره حائل است، همیشه از هم جدا نمانده‌اند و در میان بعضی ملل و سرزمینها — از جمله در میان ملت یهود و در نیوانگلند خودمان — این دو دید با یکدیگر آمیخته‌اند. ولی کلاً جهان میان این دو نظرگاه منقسم است. شرق در

→  
توحیدگرا Unitarian می‌داند که بیشتر به بیان عوالم حیات روحی بشر پرداخته است تا کار و بار کلیسا و الهیات. مواعظ او به طبع رسیده است و آنچه نقل شد از این کتاب است:

Phillips Brooks, *The Mystery of Iniquity and other Sermons* (London, 1900), PP. 278-279.

6) Boston

7) St. Louis

ماهتاب راز و عرفان، و غرب در آفتاب علم زندگی می‌کنند. شرق با التهابی غریب و مبهم، چنگ در ابدیت می‌افکند و غرب «حال» را می‌باید و آنچه را در دست دارد، تا بهتر از آن به دست نیاورد و انگیزه معقول و مفهومی نداشته باشد، از دست نمی‌نهد. هریک با دیگری سوء تفاهم، و به دیگری سوء ظن و کم یا بیش از دیگری نفرت دارد. ولی مجموع این دو نیمکره، و نه هریک به تنهایی، است که جهان بشری را تشکیل می‌دهد.»

بهتر این است که بگوییم در سراسر جهان، چه در مشرق چه در غرب، خرد گرایان در پی تعریف و توجیه و معتقد به مفاهیم اند، حال آنکه حیات گرایان در پی الهام و معتقد به «شخص» اند. خردگرا در کار جهان خیره می‌شود تا رازهایش را بگشاید و از چنگش برآید، و حیات گرا در مقابل آگاهی جهان نیایش می‌کند و می‌کوشد در نزد روح جهان، با خدا، تقرب پیدا کند تا ضمانت و اعتمادی برای آنچه «امید داشته شده» یعنی برای نمردن، و «برهان برای نادیده» بیابد.

و از آنجا که شخص همانا اراده است، و اراده همواره معطوف به آینده است، آنکه مؤمن است، به چیزی ایمان دارد که در آینده تحقق خواهد یافت، و چشم امیدش به راه آن است. به عبارت دقیقتر ما به آنچه هست یا آنچه بود ایمان نداریم مگر به عنوان ضمانت و وثیقه آنچه تحقق خواهد یافت. برای مسیحیان، اعتماد به رستخیز مسیح، که در سنت و در نص اناجیل تصریح شده به اینکه مسیح پس از مرگ، بر پا خاست، همانا اعتماد به این است که او خود، روزی به عنایت و دستگیری مسیح، از گور برخواید خاست. و حتی ایمان علمی — و یک چنین ایمانی هم وجود دارد — نظر و اعتماد به آینده دارد. فی المثل عالم اخترشناس معتقد است به اینکه در آینده ای معین و در فلان ساعت و دقیقه خورشید کسوف خواهد کرد؛ زیرا معتقد است که قوانینی که تا کنون بر جهان حاکم بوده اند از این پس هم خواهد بود.

ایمان داشتن، تکرار می‌کنم، اعتماد یافتن به کسی است و معطوف

به («شخص») است نه به چیز. مثالی می‌زنم، من می‌گویم که می‌دانم جانوری به نام اسب وجود دارد و خصایصی چنین و چنان دارد، زیرا چنین جانوری دیده‌ام. در مورد دیگری می‌گویم به وجود زرافه و اورنیتورینکوس<sup>۸</sup>، معتمد، و چنین شکل و شمایی دارد، زیرا به حرف کسانی که مرا مطمئن کرده‌اند چنان جانورهایی را دیده‌اند، اعتقاد دارم و اینجاست که عنصر «عدم قطعیت» به ایمان پیوند می‌خورد، زیرا ممکن و محتمل است که آن راوی فریب خورده باشد یا دچار توهم شده باشد، یا ممکن است بخواهد ما را فریب بدهد.

ولی از سوی دیگر، این عنصر شخصی که در ایمان هست، خصوصیتی دوست‌داشتنی و مهربانگیز به آن می‌دهد، و در ایمان مذهبی، این جاذبه را متوجه («آنچه امید داشته شده») می‌گرداند. شاید هرگز کسی زندگی خود را برای این حقیقت که مجموع زوایای مثلث دو قائمه است، فدا نکرده باشد. زیرا چنین حقیقتی اقتضای شهادت ندارد. ولی از سوی دیگر بسا کسان که جانشان را بر سر ایمان مذهبی شان نهاده‌اند. در واقع درست‌ترین است که بگوییم شهدا ایمان را می‌سازند تا ایمان شهدا را. زیرا ایمان در تمسک عقل به یک اصل انتزاعی نیست، شناخت یک حقیقت نظری نیست، سیر و سلوکی است که اراده، فهم ما را به حرکت درمی‌آورد؛ ایمان، کنش اراده است، سلوک روح است به سوی یک حقیقت علمی، به سوی شخص، به سوی چیزی که نه تنها زندگی را به ما می‌فهماند، بلکه ما را زنده می‌دارد.<sup>۹</sup>

ایمان ما را زنده نگه می‌دارد زیرا نشان می‌دهد که حیات، اگر چه بر عقل

(۸) اورنیتورینکوس Ornithorhynchus: یکی از قدیم‌ترین و بدوی‌ترین پستانداران. تنها پستانداری است که تخم می‌گذارد و پستان ندارد، و شیرش از تجاویف جدار شکمش جاری می‌شود. پوزه‌ای مرغابی مانند دارد، طول بدنش در حدود ۶۰ سانتیمتر است، بدنش خردار و انگشتان دست و پایش پر دار است و در قوزک پاهایش نیزه‌ای استخوانی است که به کیسه‌زهر متصل می‌شود و وسیله دفاعی اوست. از حشرات، کرملها، سخت‌پوستان ریز و نظایر آنها تغذیه می‌کند. فقط در استرالیا و تاسمانی پیدا می‌شود. (ترجمه کوتاه از

دائرة المعارف بریتانیکا: "Platypus", 1976, Britannica)

(۹) مقایسه کنید با: کلیات الهیات اثر توماس آکویناس با این مشخصات:

Thomas Aquinas, *Summa*, 'Secunda Secundae, quaestio IV, art. 2.

تکیه دارد، ولی سرچشمه و نیروگاهش در چیزی فوق طبیعی و معجزه‌آسا است. کورنو<sup>۱۰</sup> ی ریاضیدان که ذهنی سخت متعادل و علمی داشت می‌گوید این تمایل به فوق طبیعی و معجزه‌آسا است که زندگی بخش است، و اگر این تمایل نباشد، تمام تأملات عقل به هیچ ختم خواهد شد و فلج روحی به بار خواهد آورد. و در حقیقت ما حرص زندگی داریم.

ولی اگر چه گفته ایم که ایمان متعلق اراده است، بهتر است بگوییم همانا نفس اراده است، اراده معطوف به نمردن، یا نیروی روحی است متمایز از عقل و اراده و احساس. و به این ترتیب ما دارای احساس، شناخت، اراده و ایمان یا نیروی آفریننده هستیم. زیرا نه احساس، نه عقل نه اراده، هیچکدام دست به آفرینش نمی‌زنند؛ و بر موضوع یا ماده‌ای که به آنها داده شده است یا ایمان به آنها داده است کار می‌کنند. ایمان نیروی آفرینشگری است که در نهاد انسان است. ولی چون تعلق و ارتباط نزدیکی به اراده دارد تا به قوا و توانشهای دیگر ما، ما آن را به شکل «خواست»<sup>۱۱</sup> درک می‌کنیم. باید در نظر داشت که آرزوی ایمان یا به عبارت دیگر آرزو و اشتیاق آفرینش، دقیقاً با ایمان یا آفرینش یکسان نیست، اگر چه سرآغاز آن است.

بنابراین، ایمان اگر نیروی آفریننده نباشد، ثمره اراده است و کارکردش آفریدن است. ایمان، به یک معنا، موضوع خود را می‌آفریند. و ایمان به خدا عبارت است از آفریدن خدا، و چون خداوند، ایمان خود را در دل ما می‌اندازد، پس این خود اونست که مدام خود را در ما می‌آفریند. همین است که قدیس آوگوستین گفته است: «خدایا من در طلب توام و به دعا تو را می‌جویم و چون دست دعا به سوی تو برمی‌دارم پس به تو ایمان دارم. شاید این ایمان من است که تو را می‌خواند،

۱۰) آنتون آوگوستین کورنو (۱۸۰۱ - ۱۸۷۷) ریاضیدان و اقتصاددان فرانسوی. آنچه نقل شد از کتاب زیر است:

Antoine Augustin Cournot, *Traite de L'enchainement des Idées Fondamentals dans les Sciences et dans L' Histoire* (Paris, 1911), P. 616.

11) volition

ایمانی که به من بخشیدی و از برکت انفاس فرزندت و به یمن موعظت در دل من زنده نگاه داشتی.» توانایی ما در آفریدن خدا بر صورت و مثال خودمان، و تشخیص بخشیدن به جهان، صریحاً حاکی از این است که ما خدا را در وجود خود داریم و همانا او وثیقه‌ای است برای «آنچه امید داشته شده»، و او مدام ما را بر صورت و مثال خویش می‌آفریند.

و ما خدا را می‌آفرینیم، یعنی خدا خود را در ما می‌آفریند. با شفقت، با عشق. ایمان داشتن به خدا، همانا دوست داشتن خداست و در عشق ما پروایی هست؛ و ما او را حتی پیشتر از آنکه بشناسیم، دوست می‌داریم، و به امداد این عشق، آخر الامر او را در همه چیز خواهیم یافت و خواهیم دید.

کسانی که مدعی اند به خدا ایمان دارند ولی نه عشقی به او نه پروایی از او دارند، در حقیقت به او ایمان ندارند، بلکه به کسانی ایمان دارند که به ایشان تلقین کرده‌اند که خدا وجود دارد، و اینان نیز به نوبه خود ایمان ندارند. کسانی که معتقدند به خدا ایمان دارند، ولی شور و شراهه‌ای در دلشان نیست، رنج روحی ندارند، عدم قطعیت ندارند، دو دلی ندارند، فقط به «تصور خدا» ایمان دارند نه به خود خدا. و درست همچنان که ایمان به خدا، زاده عشق است، زاده پروا و تقوی هم هست، حتی زاده کینه هم هست، از آن دست که ایمان وانی فوجی<sup>۱۲</sup> راهزن بود که دانته او را توصیف می‌کند که در جهنم با حرکات شنیع به خدا اهانت می‌کرد. زیرا حتی شیاطین، و بسی کافران هم به خدا ایمان دارند.

آیا این خود نوعی ایمان به خدا نیست که منکران وجود او با این همه شور و خشم او را انکاریا به او اهانت می‌کنند، و آیا از این جهت نیست که نمی‌توانند خود را به وجود او مؤمن گردانند، و به همین جهت نیست که آرزو می‌کنند او وجود نداشته باشد؟ درست همچنانکه کسانی که به او ایمان دارند، آرزو دارند وجود

(۱۲) Vanni Fucci: راهزنی بود که به همدستانش گنجینه یکی از کلیساها را غارت کرده بود، و دانته رفتار او را در دوزخ چنین تصویر می‌کند: «راهزن پس از آنکه حرفش را تمام کرد دستانش را بلند کرد، و شستش را به طرف بالا گرفت و گفت اینهم مال تو!»؛ Inferno, XXV, 1-۱۰



داشته باشد؛ ولی آنان از آنجا که مردمی ضعیف النفس و کج اندیشند، و عقلشان از اراده شان قوی تر است، خود را اسیر چنگال عقل احساس می کنند و علی رغم خودشان با چنگال عقل کشیده می شوند، و در دامان نومیدی می غلتند، و از روی نومیدی انکار می کنند، و در انکار خود، وجود چیزی را که انکار می کنند، اثبات می کنند، و خدا خود را بر آنان می نمایاند، و خود را با همین انکاری که آنان دارند اثبات می کند.

ممکن است به این سخن ایراد بگیرند که این قول یعنی اینکه ایمان موضوع خود را می آفریند ناگزیر اقرار به این است که این موضوع فقط متعلق به ایمان است و در خارج از ایمان، واقعیت عینی ندارند؛ چنانکه فی المثل قول به اینکه ایمان ضرورت دارد زیرا باعث تسلاهی خاطر توده مردمان می شود، یا خواهشهای آنان را مهار می کند، درست اقرار به این است که موضوع و متعلق ایمان موهوم است. چیزی که مسلم است، امروزه ایمان به خدا، بویژه در مؤمنان اندیشه ور، همانا آرزوی وجود داشتن او است.

آرزوی وجود داشتن خدا یعنی احساس و عمل کردن به مقتضای وجود او. و با این آرزو و عمل به مقتضای این آرزو ما خدا را می آفرینیم، یا به تعبیر دیگر خدا خود را در ما می آفریند، و بر ما تجلی می کند و خود را بر ما مشکوف می دارد. زیرا خدا در جست و جوی کسانی است که با عشق و در عشق در جست و جوی اویند، و خود را از کسانی که با سردمهری و عقل بی عشق، در طلب او هستند، پنهان می کند. خدا اراده کرده است که برعکس نظام حیات جسمانی — که عقل گهگاه آرام است و دل همیشه بیدار و بی آرام — دل به یاد او آرام گیرد ولی عقل نیارآمد. همین است که دانایی بدون عشق ما را از خدا دور و جدا می کند، ولی عشق بدون دانایی — و چه بهتر که بدون دانایی باشد — ما را به او و به مدد او به فرزاندگی می رساند. خوشا به حال پا کدلان که خدا را خواهند دید!

و اگر از من پرسید چگونه ایمانی به خدا دارم یا به تعبیر دیگر چگونه خدا خود را در من می آفریند و بر من مشکوف می دارد، ممکن است پاسخ من به تبسم یا به

قهقهه و ادارتان کند یا حتی ریشخندآمیز به نظر آید.

من به خدا همانطور ایمان دارم که به دوستان دارم، زیرا نسیم محبتش را حس می‌کنم، و احساس می‌کنم که دست نامرئی و ناملموسش مرا با خود می‌کشد، هدایت می‌کند، دستم را می‌فشارد؛ ایمان دارم زیرا آگاهی درونی از وجود یک مشیت مخصوص و عنایت کلی دارم که مسیر سرنوشتم را به من می‌نمایاند. ولی اینکه چه تصویری از قوانین و قواعد دارم — که جز تصور هیچ نیستند! — به من چیزی نمی‌دهد و نمی‌آموزد.

بارها در زندگیم تا لبه پرتگاه رفته‌ام؛ بارها خود را بر سر چندراهی حیرت دیده‌ام و مجبور به انتخاب یک راه بوده‌ام و آگاهی داشته‌ام که با انتخاب یک راه، راه‌های دیگر را نفی کرده و بر روی خود بسته‌ام، زیرا راه زندگی برگشت‌ناپذیرست و بارها در چنین لحظات نادر و خطیری، احساس کرده‌ام که فشاری نیرومند، و نیرویی آگاه و قاهر و مهربان مرا در راهی که بایست، به پیش رانده است. و بدینسان مرا به طریق خدا کشانده است.

ممکن است کسی احساس کند که جهان او را ندا می‌دهد و هدایت می‌کند، درست مانند انسانی که انسان دیگر را صدا کند و پایه پای خود ببرد، و در دل خود نجوای جهان را بشنود که بدون کلام با او می‌گوید: «برو و همه امتها را تعلیم ده». ۱۳ شما از کجا می‌دانید که انسانی که در مقابل چشم شماست، آگاهی و

۱۳) اوانامونو در نامه‌ای به تاریخ ۲۵ مه ۱۸۹۸ به دوستش پدرو خیمنز یلونیدین نوشته است: «سالها پیش که من خیلی جوان و سخت مذهبی بودم یک بار که از مراسم عشاء ربانی برمی‌گشتم به دلم افتاد که انجیل را باز کنم و انگشتم را بدون قصد خاص بر روی یک آیه بگذارم و ببینم چه می‌آید. چنین آمد: «برو و همه امتها را تعلیم ده» (انجیل متی، باب بیست و هشتم، ۱۹). این واقعه تأثیر عمیقی بر من کرد، و چنین تعبیر کردم که به من امر می‌کند کشیش شوم، ولی چون بیشتر از پانزده سال نداشتم و با دختری که اکنون همسر من است، نامزد شده بودم، حیران شدم و تصمیم گرفتم برای مزید اطمینان رفع شبهه دوباره استخاره کنم. باز هم پس از اجرای عشاء ربانی به منزل رفتم و بار دیگر انجیل را باز کردم، آیه بیست و هفتم از باب نهم انجیل یوحنا آمد: «ایشان را جواب داد که الآن به شما گفتم نشنیدید و برای چه باز می‌خواهید بشنوید» نمی‌توانم وصف کنم چقدر درمن اثر کرد.» نقل از کتاب درام مذهبی اوانامونو.

مشاعری مانند شما دارد، و حیوان نیز آگاهی کمابیش مبهمی دارد ولی یک قطعه سنگ ندارد؟ لابد بخاطر این است که آن انسان با شما رفتار و حرکات انسانی دارد و موجودی است که به شما شباهت دارد، ولی آن قطعه سنگ با شما کاری ندارد و شما باید با او کار داشته باشید. به همین ترتیب من معتقدم که جهان، آگاهی مخصوصی شبیه به آگاهی من دارد، زیرا رفتارش با من مانند رفتار انسانی است و احساس می‌کنم آگاهی که مرا احاطه کرده است، «شخص مانند» است.

توده‌ای بی شکل است؛ ظاهراً شبیه جانداران است، ولی نمی‌توان اعضای بدنش را از یکدیگر تمیز داد؛ من فقط دو چشم می‌بینم، چشمانی که با نگاه انسان، نگاه هم‌نوعانه به من می‌نگرند، نگاهی که شفقت می‌طلبد، و من دم‌زدنش را می‌شنوم. احساس من این است که در این توده بی شکل، آگاهی وجود دارد. درست به همان حالت — و نه حالت دیگر — که آسمانها با چشمان ستاره‌شان، به مؤمنی خیره می‌شوند، و نگاهی فوق انسانی و الوهی دارند، نگاهی که در جست‌وجوی شفقت والا و عشق والا است. و او در آرامش شب، صدای نفسهای خدا را می‌شنود و خدا در سویدای دلش رسوخ می‌کند، و خود را بر او مکشوف می‌دارد. این جهان است، که زنده و دردمند و عاشق است و خواهان عشق است.

از دوست داشتن چیزهای بی‌قدر مادی، که با باد می‌آیند و با باد می‌روند، و در عاطفه ما ریشه نمی‌بندند، به دوست داشتن چیزهای پایدارتر می‌رسیم، چیزهایی که «مشت‌پُرکن» نیستند، از عشق چیزهای خوب، به عشق «خوبی»، و از عشق چیزهای زیبا، به عشق «زیبایی» و از عشق و علاقه به چیزهای حقیقی، به عشق «حقیقت»: و از عشق به شادی، به عشق «سعادت» و آخر الامر به عشق عشق می‌رسیم. از خودمان فارغ می‌شویم که به خویشتن والا برسیم؛ آگاهی فردی از ما بیرون می‌شود تا به آگاهی کلی که ما جزئی از آنیم پیوندد، بی‌آنکه در آن محو شود. و خدا همانا عشق است که از رنج جهانی برمی‌آید و آگاهی می‌شود. شاید به ما ایراد کنند که این نوعی دور و تسلسل است و چنین خدایی وجود عینی

ندارد. در اینجا باید بیشتر امعان نظر کرد و دید دقیقاً منظور از وجود داشتن یک چیز یا عینی بودن وجود آن چیست.

باری، وجود داشتن یعنی چه؟ و کی می توان گفت یک چیز وجود دارد؟ یک چیز وقتی وجود دارد که بیرون از ما باشد و به نحوی باشد که مسبوق بر ادراک ما از آن باشد و بتواند بیرون از ما و بدون ما به وجود خود ادامه دهد. ولی آیا ما مطمئنیم که چیزی مسبوق بر ما وجود داشته و بعد از ما و بدون ما وجود خواهد داشت؟ آیا آگاهی من می تواند بداند که چیزی بیرون از او وجود دارد؟ آنچه من می دانم یا می توانم بدانم در محدوده آگاهی من است. در اینجا خود را درگیر با مسأله لاینحل عینیت خارج از ادراک بشر نمی کنیم. اشیاء وجود دارند مادام که کنش داشته باشند. وجود داشتن همانا کنش داشتن<sup>۱۴</sup> است.

باز هم ممکن است ایراد شبهه کنند که آنچه در وجود ما کنش دارد خدا نیست، تصور خداست. پاسخ ما این است که گاهی خدا با تصور خویش، کنش خویش را بروز می دهد، ولی غالباً خود مستقیماً در ما کنش دارد. در جواب ما دلیل حقیقت عینی وجود خدا را خواهند پرسید، نه علائم وجود او را، و ما همزبان با پیلاتس می پرسیم: حقیقت چیست؟ و پیلاتس با این پرسش، بی آنکه منتظر جواب بماند روی خود را برگرداند و شروع کرد به شستن دستهایش تا ذمه خود را از اینکه اجازه داده است مسیح محکوم به مرگ شود، بری کند. و بسا کسان که این پرسش را می پرسند: حقیقت چیست؟ ولی هرگز قصد آن را ندارند که منتظر جواب بمانند و این پرسش را می کنند که بتواند دستان خود را از لوث این جنایت یعنی کشتن خدا و راندن او از قلمرو آگاهی خودشان و دیگران بشویند.

حقیقت چیست؟ — دو نوع حقیقت وجود دارد: منطقی یا عینی که نقطه مقابلش خطاست. و دیگر حقیقت اخلاقی یا ذهنی که نقطه مقابلش کذب است. و من دریکی از مقالات قدیمی ام سعی در اثبات این نکته کرده ام که خطا، زاده کذب است<sup>۱۵</sup>.

14) to act

15) مقاله «حقیقت چیست» Qué es verdad منتشر شده در *La Espana Moderna* مارس ۱۹۰۶، شماره۲۰۷ و تجدید چاپ شده در مجموعه مقالات اونا مونو *Ensayos* جلد ششم، مادرید، ۱۹۱۸.

حقیقت اخلاقی، راهی است که به حقیقت عقلانی می رسد — که آن هم به نوبه خود حقیقتی اخلاقی است — و ما را برمی انگیزد که دانش بیروبریم، که بیشتر و بیشتر از هر چیز، مکتب خلوص و فروتنی است. علم یا دانش به ما می آموزد که عقل خود را تابع و مطیع حقیقت سازیم و اشیاء را چنانکه هستند بشناسیم و ارزیابی کنیم — به عبارت دیگر چنانکه خودشان هستند نه چنانکه خودمان می خواهیم. در پژوهش علمی مذهبی، داده ها<sup>۱۶</sup> حقیقت و واقعیتی از آن خود دارند، یعنی ادراکاتی هستند که ما از جهان خارج دریافت می کنیم و در ذهن ما بصورت ضابطه و قاعده درمی آیند، و این ما نیستیم که آنها را بصورت ضابطه و قاعده درمی آوریم. این خود اعدادند که در ذهن ما ریاضیات را پدید می آورند. علم، دوستانه ترین مکتب و ارستگگی و فروتنی است، زیرا به ما می آموزد که در مقابل بی اهمیت ترین واقعیات هم سر تصدیق و تکریم فرود آوریم؛ و خود، دروازه دین است. ولی وقتی که پا به معبد گذاریم، دیگر کاری با ما ندارند.

و درست همچنان که حقیقت منطقی وجود دارد که نقطه مقابل خطاست، و حقیقت اخلاقی وجود دارد که نقطه مقابل کذب و خلاف است، حقیقت و حقانیت زیباشناختی هم وجود دارد که نقطه مقابل اسراف و شلختگی است و همچنین حقیقت یا امید مذهبی نیز وجود دارد که نقطه مقابل اضطرابِ نومیدی مطلق است. زیرا حقانیت زیباشناختی، که وابسته به حس و احساس است، با حقیقت منطقی فرق دارد که وابسته به برهان عقلی است؛ و حقیقت مذهبی، حقیقت ایمان، یعنی وثیقه آنچه امید داشته شده، هم ارزش با حقیقت اخلاقی نیست، ولی خود را بر آن منطبق می کند. کسی که ایمان خود را بر مبنای عدم قطعیت بنا می کند، اهل دروغ و تزویر نیست و نمی تواند باشد.

و ایمان ما نه تنها با عقل یا حتی فراتر از عقل یا فرورتر از عقل نیست، بلکه برخلاف عقل است. ایمان مذهبی، بازهم باید تکرار کنم، نه فقط غیر عقلانی است، که ضد عقلانی است. کیرکگور می گوید: «شعر، فریب و توهمی است

پیش از دانایی؛ و مذهب فریب و توهمی بعد از دانایی، بین شعر و مذهب، عقل معاش کم‌دی خود را بازی می‌کند هرکس که نه شاعرانه نه دیندارانه زندگی کند، ابله است<sup>۱۷</sup>». همین مرد به ما می‌گوید که مسیحیت، مفری نومیدانه است. حتی اگر چنین باشد، فقط به مدد نومیدانه بودن این مفر است که ما می‌توانیم به امید برسیم، به امیدی که فریابی حیات بَخَشْش، نیرومندتر از دانایی عقلانی است، و ما را مطمئن می‌کند که همیشه چیزهایی هست که با عقل نمی‌خواند. سخنی را که دربارهٔ مسیح گفته‌اند می‌توان در مورد عقل هم صادق دانست: آنکه با او نیست، بر اوست. آنچه عقلانی نیست، ضد عقلانی است، و امید چنین است.

در این مدار دایره‌وار، همیشه آخر الامر به امید می‌رسیم.

شکل مرموزی، راز عشق را که راز رنج است، در خود پوشانده است، این شکل همانا زمان است. ما دیروز را با بند اشتیاق به فردا پیوند می‌زنیم و «اکنون» دقیقاً چیزی نیست جز تلاش «گذشته» که خود را «آینده» کند؛ زمان حال همانا عزم گذشته یا «قبل» است برای آینده یا «بعد» شدن. اکنون نقطه‌ای است اگر چه چندان مشخص و متمایز نیست، که ناپدید می‌شود، ولی مع ذلک، همهٔ ابدیت در همین نقطه است که جوهر زمان است.

آنچه بوده است، همچنان باید بوده باشد، و آنچه اکنون هست، فقط چنین می‌تواند باشد، «ممکن» همیشه حواله به آینده می‌شود، به یگانه قلمرو آزادی، آنجا که نیروی رهایی‌بخش و آفرینشگر تخیل، که تجسد ایمان است، آزادانه می‌چمد.

عشق همیشه نظر و گرایش به آینده دارد، زیرا مشغله‌اش مشغلهٔ بقای ماست؛ خاصه<sup>۱۸</sup> عشق، امیدورزیدن است و فقط با امید می‌تواند خود را بر سر پا نگه دارد. و بدینسان عشق وقتی که به مقصود یا به وصال می‌رسد، افسرده می‌شود، زیرا درمی‌یابد آنچه اینهمه اشتیاقش را داشت، هدف راستینش نیست، و خدا این کام

17) Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, ed. Swenson and Lowrie, PP. 408-09.

را بسان دامی در راه او قرار داده تا هشیارتر و رهوارتر شود. و درمی یابد که منزلگه مقصودش دورتر است، و دیگر بار سیر و سلوک دشوارش را در زندگی از سر می‌گیرد، و همچنان از پیچ و خمهای پیایی مستی و هشیاری می‌گذرد. و مدام امیدهای ناکامش را بدل به خاطرات می‌کند، و از این خاطرات، امیدهای تازه بیرون می‌کشد. ما از مخزن خاطره، شهود گوه‌را آگین آینده‌مان را، به دست می‌آوریم. تخیل، خاطره‌های ما را به شکل امید درمی آورد. و انسانیت به دوشیزه جوانی آرزومند می‌ماند که گرسنه زندگی و تشنه عشق است، که در تاروپود روزهایش رؤیا می‌بافد و امید می‌دارد، همواره امید می‌بندد، امید بی پایان در عاشق ابدی و مقدر، که چون از آغاز، ناف این عاشق را در تقدیر به نام او بریده‌اند، و در دوردست‌ترین خاطره‌اش نام او نقش بسته، و از گهواره هوای او را در سر داشته، لاجرم این عاشق تا آینده‌ای بی‌منتها با او و برای او خواهد زیست، و از حد آرزوهای او، و گور دامنگیر هم فراتر خواهد رفت و برای این انسانیتِ عاشق محزون، همچنانکه برای آن دوشیزه همیشه منتظر محروم، آرزویی مهربانتر از این نیست که چون خزان زندگیش فرا رسد رؤیاهای شیرین بهاره‌اش، به خاطراتی همچنان شیرین تر بدل شده باشد، و از نهال این خاطرات، جوانه امیدهای تازه برمد. در آفتاب زرد عمرمان، یاد آوردن امیدهایی که هرگز برآورده نشده‌اند، و در این برآورده نشدن، پاکیزگی و بکارت خود را حفظ کرده‌اند، ما را از خشنودی و احساس تفویض در برابر تقدیر، سرشار می‌کند.

عشق امید می‌ورزد، همواره امید می‌ورزد و هرگز از امید خسته نمی‌شود؛ و عشق ما به خدا، ایمان ما به او، بیش از هر چیز همانا امید ما به اوست. زیرا خدا نمی‌میرد و هرآنکه در خدا امید بسته باشد، همیشه زنده خواهد ماند. و اساسی‌ترین امید ما، که ریشه و ساقه همه امیدهای ماست، امید حیات ابدی است.

و اگر ایمان، «ماده» امید است، امید نیز به نوبه خود «صورت» ایمان است. ایمان تا زمانی که به ما امید نبخشیده است ایمانی بی‌شکل و صورت است، مبهم

است، آشفته است، بالقوه است، چیزی بجز امکان ایمان یا آرزوی ایمان نیست. ما نیازمند به ایمان داشتیم و به چیزی که امید بسته ایم ایمان می آوریم، به امید ایمان می آوریم. گذشته را به یاد می آوریم، حال را می شناسیم، و تنها به آینده ایمان داریم. ایمان داشتن به آنچه ندیده ایم، همانا ایمان داشتن است به آنچه خواهیم دید. ایمان تکرار می کنم، ایمان به امید است: ما به چیزی که امید داریم ایمان داریم.

عشق ما را وادار به ایمان به خدا می کند، خدایی که در او و از او امید زندگی آینده داریم؛ عشق و ما می داردمان به آنچه رؤیای امید برایمان آفریده است، ایمان داشته باشیم.

ایمان، آرزو و اشتیاق ما به جاودانه، به خداست؛ و امید آرزو و اشتیاق خداست، اشتیاق جاودانه الهی در ماست که ما را به لقای ایمانمان هدایت می کند و به ما اعتلا می بخشد. انسان با ایمان خود خدا را می خواهد و او را می خواند: «خدایا ایمان دارم، چیزی عطا کن تا به آن ایمان بیاورم» و خدا، الهیتی که در انسان هست، به او امید به حیات دیگر عطا می کند که به آن ایمان بیاورد. امید، پاداش ایمان است. فقط آنکه ایمان راستین دارد امید می ورزد، و تنها آنکه برستی امید می ورزد، ایمان دارد. ما تنها به چیزی که امید داریم ایمان داریم، و تنها به چیزی که ایمان داریم، امیدواریم.

همانا امید بود که خدا را به نام «پدر» خواند؛ و این نام، که اینهمه آرامبخش و در عین حال مرموز است، به مدد امید است که بر او مانده است. پدر به ما حیات بخشیده و معاشمان را تأمین کرده است و ما از او انتظار داریم که سایه حمایت خود را از ما وامگیرد. و اگر مسیح با دلی درست و سرشار و دهانی پاک، پدر خود و پدر ما را به لفظ «پدر» نامید، اگر والاترین احساس مسیحیت، احساس پدرانگی خداست، از این است که نوع انسان عطش ابدیت خود را، در وجود مسیح و الایش داده است.

شاید بگویند این آرزوی ایمان، این امید، بیش از هر چیز احساس



زیباشناختی است. محتملاً احساس زیباشناختی در آن هست ولی چنانکه باید این تمنی را ارضا نمی‌کند.

ما در هنر، تمثیل و تمثالی از «جاودانه‌سازی»<sup>۱۹</sup> می‌جوییم. اگر روح ما لحظه‌ای چند در تأمل یک شیء زیبا، صلح و آرامش و تسکین می‌یابد — اگر چه دردش را چاره نمی‌کند — از این است که زیبا، همانا مکاشفهٔ ابدیت است، جلوهٔ الوهی در اشیاء است، و تداوم و تکرار لحظه‌های خوش ناپایدار است. درست همچنانکه حقیقت، هدف دانش عقلانی است، زیبایی هدف امید است، که یحتمل ذاتاً غیر عقلانی باشد.

هیچ چیز از دست نمی‌رود، هیچ چیز به کلی زایل نمی‌شود، زیرا هر چیز بصورتی بقا می‌یابد، و هر چیز پس از گذراندن سیر زمانی خود، به ابدیت بازمی‌گردد. جهانِ زمانمند<sup>۲۰</sup> ریشه در ابدیت دارد، و در ابدیت، دیروز با امروز و فردا پیوسته و یکسان است. صحنه‌های زندگی، مانند تصاویر سینما در پیش چشم ما تحرک دارد، ولی فیلمی که در سوی دیگر زمان است، واحد و بی‌تحرک است. فیزیکدانها به ضرس قاطع می‌گویند که نه یک ذره ماده نه یک مثقال انرژی، از بین نخواهد رفت، بلکه به صورتهای دیگر منتقل و متبدل خواهد شد و خواهد پایید. آیا ممکن است هیچ شکل و صورتی، با همه گریز پایی که دارد، هدر برود؟ باید ایمان داشته باشیم، باید ایمان و امید داشته باشیم که چنین نیست. بلکه همه در جایی بایگانی خواهند شد و ادامه خواهند یافت، و آینه‌ای از ابدیت هست که همهٔ تصاویری که از میان زمان می‌گذرند، بی‌آنکه در یکدیگر محو شوند، در آنجا منعکس می‌شوند. هر تأثیری که از طریق حواس و ادراک به ذهن من برسد در آنجا ذخیره می‌شود، حتی اگر چنان ژرف یا ضعیف باشد که در اعماق ناخودآگاه من مدفون شود؛ ولی از همان اعماق، سلسلهٔ زندگی مرا می‌جنبانند؛ و اگر تمام روان من، یعنی تمام محتویات روان من، می‌توانستند کاملاً بیدار و هشیار شوند، همهٔ این تأثرات سایه‌روشن و گریز پا و رنگ‌باخته،

دوباره جان می‌گرفتند، حتی آنهایی که خود هرگز از وجود آنها آگاه نبوده‌ام. من هرچه را بر من گذشته است، در خود دارم و آن را با خود تداوم می‌بخشم، و شاید همه آنها در جرثومه حیاتی یا ژن من اثر بگذارند، و چه بسا نیاکان من بی کم و کسر هنوز در من زنده باشند و همچنان به زندگی خود، پیوسته با من و در اخلاف من ادامه دهند. و شاید من، تمامت من، با این دنیایی که دارم، در هر یک از کار و کنشهای خود، جاری و ساری باشم؛ یا لاقلاً بخش ذاتی من، ذاتی که مرا «من» می‌سازد، ذات فردی من، در هر یک از کار و کنشهایم نافذ باشد.

و این ذات فردی هر چیز — که آن چیز را همان که هست می‌گرداند و نه چیز دیگر — و بر ما مکشوف می‌گردد بجز زیبایی چیست؟ زیبایی هر چیز چیست جز ذات ابدی آن، که گذشته‌اش را به آینده می‌پیوندد، آن عنصری که در زهدان ابدیت می‌آرامد؟ یا بلکه چیست جز اشراق الوهیت آن؟

و این زیبایی، که ریشه ابدیت است، با عشق بر ما اشراق می‌شود، اشراق والای عشق خدا و نشانه پیروزی نهایی ما بر زمان است. عشق است که جلوه ابدیت را بر دل ما و همنوع ما می‌تاباند.

آیا جلوه جمال و ابدیت هر چیز است که شعله عشق را در ما می‌افروزد یا عشق ما به چیزهاست که جمال و ابدیت آنها را به ما می‌نمایاند؟ آیا زیبایی محتملاً آفریده عشق نیست، به همان شیوه و معنا که جهان محسوس، آفریده غریزه صیانت نفس ماست، و جهان فوق محسوس، آفریده غریزه بقاطلبی ماست؟ آیا زیبایی، و همراه با آن، ابدیت، آفریده عشق نیست؟

«هر چند انسانیت ظاهری ما فانی می‌گردد لیکن باطن روزبه روز تازه می‌گردد.» (رسالة دوم پولس رسول به قرنتیان، باب چهارم، ۱۶) انسان پدیدارهای ناپایدار محومی شود و با همان پدیدارها ناپدید می‌گردد، و انسان حقیقی، می‌ماند و می‌بالد. «زیرا که این زحمت سبک ما که برای لحظه‌ای است بار جاودانی جلال را برای ما زیاده و زیاده پیدا می‌کند» (همانجا، آیه ۱۷) رنج ما باعث درد ما می‌شود و این درد که از شدت سرشاری در خود نمی‌گنجد، در نظر ما تسلاً می‌آید.

«در حالی که ما نظر نمی‌کنیم به چیزهای دیدنی، بلکه به چیزهای نادیدنی، زیرا آنچه دیدنی است زمانی است و نادیدنی جاودانی» (همانجا، آیهٔ ۱۸).

رنج، امید می‌بخشد که جمال زندگی است، جمال والا، یا تسلای والا. و از آنجا که عشق سرشار از رنج است، از آنجا که عشق همانا شفقت و رحم است، زیبایی از شفقت برمی‌خیزد و همانا تسلای موقتی است که شفقت طالب آن است. چه تسلای غمناکی! و زیبایی والا، نیز غمناک است. آگاهی از اینکه همه چیز در گذر است، که ما خود در گذریم، و هر آنچه از ماست یا دوروبر ماست در گذر است، ما را به درد می‌آورد، و این درد تسلائی بر دل ما اشراق می‌کند که جلوه‌ای از ابدیت و از جمال است، و ماندنی است.

و این زیبایی که بدینسان اشراق می‌شود، این پایدار ساختن ناپایدارها، فقط در عمل تحقق خود را پیدا می‌کند، و فقط در کردار نیک و خیرخواهی، زندگی می‌یابد. امید، وقتی که به فعل درآید خیرخواهی است، و زیبایی وقتی که به فعل درآید خوبی است.

خیرخواهی، که متعلق و محبوب خود را جاودانه می‌سازد، و زیبایی پنهان آن را آشکار می‌گرداند، ریشه در عشق خدا دارد، یا اگر می‌خواهید، در خیرخواهی نسبت به خدا، در شفقت به خدا. چنانکه پیش از این گفتیم، عشق، شفقت، به همه چیز تشخص می‌بخشد، و با کشف رنج در هر چیز و با تشخص بخشیدن به همه چیز، خود جهان را نیز تشخص می‌بخشد — زیرا جهان نیز در رنج است — و خدا را بر ما مکشوف می‌دارد. زیرا خدا چون در رنج است و چون ما رنج می‌کشیم، خود را به ما اشراق می‌کند. و چون در رنج است، عشق ما را می‌طلبد و چون ما در رنجیم عشقش را به ما تفویض می‌کند، و درد ما را با ردای درد ابدی بی‌منتها، می‌پوشاند.

و این در میان یهودیان و یونانیان، در میان فریسیان و رواقیان<sup>۲۱</sup>، همانا و هن<sup>۲۲</sup> مسیحیت بود، و این و هن باستانی، و هن صلیب، امروزه هم و هن مسیحیت است،

و همچنان خواهد بود، حتی در میان خود مسیحیان؛ وهن خدایی که انسان شد تا رنج بکشد و بمیرد و دوباره برخیزد زیرا که رنج برده و مرده است، وهن خدایی که دستخوش رنج و مرگ است. و این حقیقت که خدا رنج می‌کشد — حقیقتی که ذهن بشری را می‌هراساند — همانا اشراق جان جهان و برملا شدن راز اوست، اشراقی است که خدا هنگامی که فرزندش را فرستاد تا با رنج و مرگ خویش فدیۀ ما شود، بر ما تاباند. اشراق الوهیت رنجور است، زیرا تنها آنچه رنج می‌کشد الوهی است.

و بشر از این مسیح که رنج می‌کشید، خدایی ساخت و به توسط او ذات ابدی خدای زندهٔ انسانی را کشف کرد — یعنی خدایی که رنج می‌کشید، زیرا فقط مردۀ نایمان رنج نمی‌کشد — خدایی که دوست می‌دارد و تشنهٔ عشق و شفقت است، خدایی که انسانوار است. هرآنکس که «پسر» را شناسد («پدر») را نخواهد شناخت، و فقط به توسط پسر می‌توان پدر را شناخت؛ هرآنکس که «فرزند انسان» را شناسد — او را که دردی گران تحمل کرد، و دلش در چنگال شکنجه بود، و رنجی بر او رفت که می‌گشت و باز زنده می‌کرد — هرگز پدر را نخواهد شناخت، و از خدای رنجبر چیزی نخواهد دانست. آنکه رنج نکشیده است، و از آن جهت رنج نکشیده است که زنده نبوده است، حق اعلائی منطقی و منجمد است، محرک اول است، وجودی بی‌جان که بعلت بی‌جانی اش چیزی جز تصویری محض نیست. مقولهٔ ۲۳ رنج نمی‌کشد، ولی زنده هم نیست و وجودی شخص مانند و انسانوار ندارد. و چگونه ممکن است حیات از اندیشه‌ای محض و تصویری بی‌جان تنشأ یافته باشد؟ چنین جهانی، جز تصور جهان نخواهد بود. ولی جهان رنج می‌کشد. و رنج، همانا لمس کردن واقعیت است. همانا حس کردن روح است ماده و ذات خود را؛ همانا احساس نفس است از ملموسیت خویش؛ و واقعیت بلافضل است. رنج جوهر زندگی و ریشهٔ تشخیص است. زیرا فقط رنج است که ما را به هیأت «شخص» درمی‌آورد. رنج، جهانی و همگانی است، رنج پیوندی است که همهٔ ما موجودات

زنده را واحد و متحد می‌کند، و خون جهانی یا الوهی است که در رگهای ما جاری است. آنچه اراده می‌نامیم، چیست بجز رنج؟<sup>۲۴</sup>

رنج هم درجاتی دارد، طبق ژرفای نفوذش، از رنجی که بر سطح دریای پدیدارها جاری است گرفته، تا درد ابدی، که خاستگاه مفهوم تراژیک زندگی است، که در اعماق ابدیت آشیانه می‌جوید و در آنجا تسلا برمی‌انگیزد؛ از رنج جسمانی که بر بدنمان بیداد می‌کند تا درد دین که ما را به آغوش خدا می‌افکند تا با اشک الوهی آمرزش یابیم. درد عمیقتر، دوستانه‌تر و روحانیت‌تر از رنج است. غالباً تلنگر درد را در گرما گرم آنچه «شادی» می‌نامیم، حس می‌کنیم و حتی از رهگذر همین شادی که نمی‌توانیم با تمام وجودمان بپذیریمش، و به هراسمان می‌افکند، آن احساس درد را در دل خود می‌یابیم. خوشباشانی که خود را به دست شادی ظاهری شان می‌سپارند، و دل در شادی ناپایدار می‌بندند، انسانهایی بی‌ذات می‌نمایند، یا به هر حال انسانهایی که گوهر ذات خود را نیافته‌اند و لمس نکرده‌اند. این گونه انسانها معمولاً ناتوان از دوست داشتن یا دوست داشته شدن‌اند، و به زندگی شان ادامه می‌دهند بی‌آنکه واقعاً معنای درد و شادی را بدانند.

عشق واقعی، جز در رنج یافته نمی‌شود، و در این جهان یا باید عشق را بخواهیم، که در رنج است، یا شادی را. و عشق به هیچ شادی دیگری جز همان سعادت عشق و تسلائی غمناک بیم و امید نمی‌رساند. لحظه‌ای که عشق خرسند و خشنود شود، از اشتیاق تهی می‌شود و دیگر عشق نیست. خرسندها و خشنودها عشق نمی‌ورزند، عادتاً به خواب فرو می‌روند که همسایه دیوار به دیوار فناست. گرفتار عادت شدن، دست شستن از وجود است. هر چه انسان توانایی رنج بردن و درد کشیدنش بیشتر باشد، انسانتر، یعنی الوهی‌تر است.

هنگامی که می‌خواستیم از دروازه جهان پا به درون بگذاریم به ما گفته شد

۲۴) اوتامونو، آگاهانه یا ناآگاهانه، برای ادای مقصود خود، عقیده شوپنهاور را بیان می‌کند که اراده غیر عقلانی در همه جنبه‌های حیات نهفته است، مخصوصاً در نیاز به صیانت و بقای نفس، و در عین حال همین اراده مضمر، منشاء رنج و درد است. — ک.

که بین عشق و شادی یکی را برگزینیم، و ما که خام طمع بودیم هر دو را آرزو کردیم: شادی عشق و عشق شادی را. می بایست موهبت عشق را می خواستیم نه شادی را، و آرزو می کردیم که از چرت زدن در سایه سار عادت، مصون باشیم که مبادا به خواب عمیقی فرو رویم، خوابی که بیداری ندارد، و آگاهیمان را آنچنان از دست می برد که دوباره به دست نمی آید. می بایست از خدا می خواستیم ما را از خویشتن خودمان آگاه کند، و در رنجی که می کشیم به ما آگاهی ببخشد.

قضا و قدر چیست جز برادری عشق و رنج؟ چیست جز آن راز هولناکی که عشق به محض رسیدن به شادی، که در طلبش بوده، می میرد و شادی راستین نیز همراه آن می میرد؟ عشق و رنج متقابلاً یکدیگر را پدید می آورند، و عشق همانا خیرخواهی و شفقت است، و عشقی که خیرخواه و مشفق نباشد، عشق نیست. عشق، در یک کلمه، نومی و وارسته است.

آنچه ریاضیدان مسأله حد اکثر و حداقل می نامند، و قانون صرفه جویی نیز نام دارد، قاعده ای است که در فعالیت های وجودی یعنی عاطفی و شورمندانه، نیز ساری و صادق است. در مکانیک مادی و مکانیک اجتماعی، در صنعت و اقتصاد سیاسی، هر مسأله و مشکلی تمایل به این دارد، که با حل خود بیشترین بهره ممکن را به دست بیاورد و حداقل تلاش ممکن را صرف کند، یا به عبارت دیگر بیشترین درآمد را با کمترین هزینه به دست آورد، یا بیشترین لذت را با کمترین رنج و قاعده سهمگین و اندوهبار حیات درونی و روحانی یا به دست آوردن بیشترین شادی با کمترین عشق است یا بیشترین عشق با کمترین شادی. گریز و گزیری از انتخاب نیست، و آنکه انتخاب می کند در قدم اول باید بداند که هرگاه به بی نهایت عشق نزدیک شود، و به عشقی که بی نهایت است، به صفر شادی نزدیک شده است، که والاترین مقام درد است. و چون به این صفر برسد، از تیررس بدبختی های قتال خواهد رست. خوان دولوس آنخلس<sup>۲۵</sup> در یکی از گفتارهایش می گوید: «هیچ باش تا از همه افزونتر باشی<sup>۲۶</sup>» و این چیزی است

25,26) Juan de los Angeles, *Dialogos de la Conquista del Espiritual y Secreto Reino de Dios* (Madrid, 1912) (Dial-iii. 8.)

دردناکتر از رنج.

کسی که انتظار ضربه هولناکی را داشته باشد که گزیری از آسایش ندارد، چنان نگران می شود که پیشاپیش به پیشوا رنج می رود، و چون ضربه فرود می آید، تقریباً هیچ دردی حس نمی کند؛ ولی بعد که به خود می آید و از عدم حساسیت خودش آگاه می شود، ترس برش می دارد، ترسی اندوهبار و هائل و در حالی که درد حلقومش را می فشارد فریاد می زند: «یعنی من دیگر وجود ندارم؟»<sup>۲۷</sup> کدام هول انگیزتر است: اینکه فی المثل آهنی گذاخته تنت را سوراخ کند، و دردی احساس کنی که از طاقت و توانت خارج باشد، یا با همان آهن گذاخته تنت سوراخ شود و هیچ دردی حس نکنی — آیا هرگز ترس هولناک آن حالتی را که قادر به رنج کشیدن یا گریستن نیستید، آزموده اید؟ رنج، به ما می گوید که وجود داریم، و جهانی که در آن زندگی می کنیم وجود دارد؛ و رنج به ما می گوید که خدا وجود دارد و در رنج است؛ ولی رنج او از دردست، درد بقا داشتن و ابدیت یافتن. درد، خدا را بر ما مکشوف می دارد و ما را به عشق او می کشاند.

ایمان به خدا، همانا عشق به خداست، و دوست داشتن او، احساس کردن رنج اوست، و شفقت داشتن بر اوست.

شاید این قول که خدا رنج می کشد، کفرآمیز به نظر آید، زیرا رنج کشیدن متضمن و مستلزم محدود بودن است. مع ذلک خدا، آگاهی محصور در میان ماده زمخت و بیجان است که در میان آن زندگی می کند، یعنی محصور در میان ناآگاهی است که می کوشد خود را و ما را از آن برهاند. و ما نیز به نوبه خود باید در رها شدن او بکوشیم. خدا در یکایک ما و همه ما، در یکایک و همه آگاهی هایی که زندانی ماده حادثیم، رنج می کشد و ما همه در او رنج می کشیم. درد دین، چیزی جز رنج الوهی نیست و این احساس که خدا در من رنج می کشد و من در او.

۲۷) این وضع قابل مقایسه و تطبیق است با حال خود اونا مونو در بحران مذهبی ای که در ۱۸۹۷ به او دست داد. در خاطرات محرمانه اش می نویسد: «ترس من از هیچ و پوچ شدن و نابود شدن پس از مرگ است». این بحران به دنبال عارضه حمله قلبی برای او پیش آمد و بعضی از زندگینامه نویسان او معتقدند که اگر خود را «در چنگال فرشته نیستی» احساس می کرد، بازتاب عارضه قلبی او بود. — ک.

رنج جهانی، درد کُلّی وجود است که می‌خواهد کُلّی دیگری باشد، و عبث است، درد یکایک موجودات است که می‌خواهند در عین حال هم خود و هم «همه» باشند و برای همیشه وجود داشته باشند. جوهر یک موجود چنانکه اسپینوزا معتقد است فقط در تلاش او برای همیشه ماندن نیست، بلکه در کلیت بخشیدن به خود نیز هست؛ که همانا عطش ابدیت یافتن و تمنای بی‌نهایت شدن است. هر موجود مخلوقی نه فقط گرایش به بقای خویش دارد، بلکه می‌خواهد به خود تداوم ببخشد، و از این هم بیشتر، به حیطة موجودات دیگر دست اندازی کند، دیگران باشد بی‌آنکه از خودی خود بکاهد، و می‌خواهد حدود خود را تا بی‌نهایت بگسترده و بی‌آنکه از هم بگسلد. نمی‌خواهد دیوارهای خود را فرو بریزد، و همه چیز را ساده و عادی و بی‌مرز بنمایاند و فردیت خود را باطل کند و از دست بدهد، بلکه می‌خواهد دیوارهایش را قالب‌وار در بیشترین محدوده آفرینش بگذارد و همه چیز را در آن بگنجاند. هم بیشترین تفرّد را می‌خواهد و می‌جوید و هم بیشترین تشخّص را؛ و در هوای آن است که خود را با جهان، همسر و همسان کند، در هوای خداست.

این «من» عظیم — که هر «من» مفردی می‌خواهد جهان را در آن بگنجاند — جز خدا چیست؟ و من چون در هوای خدایم، عاشق اویم؛ و این هوای من به خدا و این کشش من بسوی او، همانا عشق من به اوست، و هم چنانکه «من» رنج می‌کشم از اینکه «او» هستم، «او» نیز رنج می‌کشد از اینکه «من» است و هر دوی ماست.

خوب می‌دانم علی‌رغم وعده‌ای که کرده بودم که بکوشم به یک سلسله حرفهای نامنتقی، سروسامان منطقی بدهم، با بحث از خدایی که رنج می‌کشد، و با نسبت دادن شور مسیحانه به خدا، احتمال بعضی از خوانندگان را آورده باشم. باری خدای الهیات باصطلاح عقلانی، رنج را از ساحت خود می‌راند. و خوانندگان بی‌هیچ شبهه خواهند اندیشید که این انتساب رنج به خدای اسرائیل نسبت داده شده. زیرا خشم و کینه و انتقام بدون رنج امکان ندارد. و در آن مورد



که گفتم خدا در اسارت ماده رنج می‌کشد، می‌توان این پاسخ را از زبان فلوپتین به من داد: «روح جهانی نمی‌تواند محاط در چیزی — یعنی جسم یا ماده — باشد که خود آن چیز محاط اوست.»<sup>۲۸</sup>

تمامی مسأله منشأ شر، بصورت گناه و شر بصورت درد، در همینجاست. زیرا اگر خدا رنج نمی‌کشد پس خود مسبب رنج است؛ و اگر حیات او، سیر تحقق‌بخشیدن به آگاهی کلی نیست که هر دم سرشارتر می‌شود — یا به عبارت دیگر مدام بیشتر و بیشتر خدا می‌شود — پس لاجرم عبارتست از کشیدن همه چیز به سوی خویش، و سهمی از خود به همه چیز بخشیدن، و راندن آگاهی هر «جزء» به درون آگاهی «کُل» که همانا خود اوست. تا به آنجا که طبق توصیف پولس رسول، نخستین عارف مسیحی، «کُل در کُل» بگردد. در فصل بعد که در باب رحمت عام و بازگشت همه چیز به خداست، دنباله این بحث را بتفصیل خواهیم گرفت.

عجالتاً به بیان این نکته اکتفا می‌کنیم که جریان عظیمی از رنج هست که موجودات زنده را بسوی یکدیگر می‌راند و وادارشان می‌کند یکدیگر را دوست داشته باشند و در طلب یکدیگر باشند و در پی تکمیل یکدیگر برآیند، و در عین حال هم خود باشند و هم دیگری. در خدا همه چیز زنده است، و در رنج او، همه چیز رنج می‌کشد، و ما با دوست داشتن خدا، آفریدگانش را در او دوست می‌داریم، هم چنانکه در دوست داشتن آفریدگان او و شفقت بر آنها، خدا را در آنان دوست می‌داریم و به او شفقت می‌ورزیم. هیچ روح یگانه‌ای، مادام که در قلمرو خداوند، چیزی اسیر و بندی باشد، نمی‌تواند آزاد و آزاده باشد، و خدا نیز که در روح یکایک ما می‌زید، نمی‌تواند مادام که روح ما آزاد نیست، آزاد باشد.

بلافاصل‌ترین احساس من، احساس و عشقی است که به بیچارگی و درد خودم دارم، شفقتی است که نسبت به خود حس می‌کنم و عشقی است که به خود دارم. آنگاه که این شفقت سرزنده و سرشار شود، از من بر دیگران سرریر می‌کند، و از

شدت شفقت که بر خود دارم، بر همسایه و همسایه خود هم شفقت می آورم. بیچارگی و درماندگی من چندان عظیم است که شفقتی که در من برمی انگیزد از من سرریر می کند و درماندگی جهانی را به من می نمایاند. خیرخواهی بجز فیضان شفقت چیست؟ چیست جز اندوهی تأمل یافته، که فیضان می یابد و به شفقتی بیکرانه می پیوندد، شفقت بر درد و درماندگی دیگران، و سپس به عمل درآوردن آن خیرخواهی.

وقتی که فیضان شفقت، ما را از وجود خدا در خودمان آگاه می کند، از درماندگی که در اشیاء بیرونی می بینیم، آن چنان دردمند می شویم که ناگزیر می شویم شفقت خودمان را بیرون بریزیم و این کار را بصورت خیرخواهی انجام می دهیم. و در این بیرون ریزی شفقت، به ما احساس گشایش و رهایش، و شیرینی دردناک خیر و خوبی، دست می دهد. این همان چیزی است که عارفه بزرگ، سان ترِسا، «رنج شیرین» خوانده است. و او گنه عشق رنجناک را می شناخت. یک نمونه عشق رنجناک، هنگامی هست که در یک چیز زیبا محو تماشا می شویم، و بشدت دلمان می خواهد دیگران را در آن حال و تماشا سهیم کنیم. زیرا انگیزش آفرینش، که از روی خیرخواهی صورت می گیرد، ثمره عشق رنجناک است.

باری، هنگامی که خوبی در ما فراوان شود، هنگامی که از شفقت سرشار شویم، از اقدام به نیکی و کردار نیک خرسند می شویم؛ و زمانی از شفقت سرشار می شویم که خدا روح ما را مالا مال کند تا رنج حیات جهانی را احساس کنیم، رنج اشتیاق جهانی را برای الوهیت ابدی. زیرا ما را در این جهان، پهلو به پهلو ی یکدیگر نچیده اند، که ریشه مشترک با یکدیگر نداشته باشیم، و نسبت به سرنوشت یکدیگر بی تفاوت باشیم. بلکه از رنج یکدیگر رنج می کشیم و از درد دیگران به درد می آییم، و یگانگی خود را با آنان در اصلیت و در رنج، حتی بی آنکه بدانیم، احساس می کنیم. رنج، و شفقت که زاده رنج است، هر دو، برادری همه موجوداتی را که حیات و کمابیش آگاهی دارند، به ما می نمایاند. قدیس فرانسیس آسیزی.

گرگ بیچاره‌ای را که بی تابانه آرزومند از هم دریدن و خوردن گوسفندان بود، به لفظ «برادر گرگ» خطاب کرد؛ این برادرانگی، پدرانگی خدا را بر ما مکشوف می‌دارد، و به ما می‌نمایاند که خدا، پدروار است و وجود دارد. و درماندگی و بیچارگی همه ما را، پدرانه چاره می‌کند.

خیرخواهی، لهذا، انگیزه‌ای است برای رها کردن خویش و همه هم‌نوعان از رنج، و رها کردن خدا، که همه ما را در خود دارد. رنج، روحانی است، بی واسطه‌ترین اشراق آگاهی ماست، و شاید این بدن را از آن روی به ما داده باشند که رنج بتواند خود را جلوه گر سازد. انسانی که هرگز و کم یا بیش رنج را نشناخته باشد، بعید است که از خود، آگاهی داشته باشد. نوزادی که به دنیا می‌آید، نخستین فریاد خود را هنگامی سر می‌دهد که هوا وارد ریه‌هایش می‌شود و محدودش می‌کند و گویی به او می‌گوید: باید مرا تنفس کنی تا بتوانی زنده بمانی.

ما باید به نیروی ایمان باور کنیم — و عقل هر چه می‌گوید بگوید — که جهان مادی یا محسوس که حواس ما برای ما می‌آفریند، فقط برای این وجود دارد که جهان مخیل یا روحانی را که تخیل برای ما می‌آفریند، تجسم بخشد و بر پا نگه دارد. آگاهی، گرایش به این دارد که همواره بیشتر و بیشتر آگاهی باشد، آگاهی خود را تشدید می‌کند، می‌خواهد آگاهی کامل از خویشتن کامل خویش داشته باشد، و از محتوای خویشتن نیز آگاهی داشته باشد. ما باید به نیروی ایمان باور کنیم — و عقل هر چه می‌گوید بگوید — که در عمق جسم ما، در حیوانات، در نباتات، در سنگ و صخره، در همه جانداران، در همه جهان، روحی هست که می‌خواهد خود را بشناسد، از خود، آگاهی داشته باشد، خودش باشد — زیرا خود بودن، همانا شناختن خویش است — و روح محض باشد؛ و چون به این مرتبه فقط با مدد جسم می‌رسد، با مدد ماده می‌رسد، ماده را می‌آفریند و به کار می‌گیرد و در همان زمان زندانی ماده می‌شود. چهره، فقط وقتی می‌تواند خود را ببیند که در آینه منعکس شده باشد، ولی برای باز دیدن خویش باید زندانی آینه بشود، و

تصویری که در آینه خواهد دید، تحریف آینه را نیز متضمن است؛ و اگر آینه بشکند، تصویر نیز می شکند؛ و اگر آینه کدر شود، تصویر هم کدر می شود. روح خود را در ماده محصور و محدود می یابد، و ناگزیر است در آن زندگی کند و از خود آگاهی کسب کند، درست همانند اندیشه ای که در واژه محصور است و در آن بصورت یک میانجی جمعی تجسد یافته است. بدون ماده، روح نخواهد بود، ولی ماده روح را با محدود کردنش رنج می دهد. و رنج همانا مانعی است که ماده را در راه روح قرار می دهد؛ و حاکی از برخورد آگاه با ناآگاه است.

باری، رنج، مرز و مانعی است که ناآگاهی — یعنی ماده — در مقابل آگاهی — یعنی روح — قرار می دهد؛ مقاومت در برابر اراده است، حدی است که جهان مرئی برای خدا قرار می دهد، دیواری است که آگاهی هرآنگاه که می خواهد خود را بر ناآگاهی تحمیل کند، با آن برخورد می کند، مقاومتی است که ناآگاهی در قبال آگاه شدن، نشان می دهد.

بازهم برخلاف مشهور باید باور کنیم که ما در واقع مادام که قلب و معده و ریه، باعث رنج و درد و ناراحتیمان نشوند، نمی دانیم که چنین اعضائی داریم. رنج جسمانی، یا حتی ناراحتی جسمانی، وجود درونی ما را بر ما مکشوف می دارد. رنج و درد روحی هم همچنین حکم را دارد، زیرا عادتاً این واقعیت را که دارای روح هستیم، تا زمانی که روحمان آفت و آسیبی پیدا نکرده است، چندان به جد نمی گیریم.

درد چیزی است که آگاهی را به خویش یعنی به آگاهی رجعت می دهد. کسی که درد را نمی شناسد، می داند که کار می کند و می اندیشد ولی واقعاً نمی داند چه کار می کند و به چه می اندیشد. ولی به اندیشیدن خود نمی اندیشد، و گویی اندیشه هایش از آن او نیست. خودش هم چنانکه باید به خودش تعلق ندارد، زیرا فقط درد و اشتیاق شورمندانه نمردن است که روح انسانی را استوار و مسلط بر خویش نگه می دارد.

درد و رنج نوعی بیچارگی است ولی باعث می شود هسته و وجود درونی خود

را بیابیم؛ و در بیچارگی عظیم، در مرگ، آخرالامرو به مدد درد نابودی، به کُنه و کانون این جان عاریت می‌رسیم، که خداست، که در درد و خفقان روحی مان با نسیمش آمیخته و با عشقش آموخته بودیم.

باید به نیروی ایمان چنین باوری داشته باشیم، و عقل هر چه می‌گوید بگوید. منشأ شر، چنانکه قدما دریافته بودند، همان است که به تعبیری غیر معهود، در مورد ماده، رکود و لختی ماده، و در مورد روح، خمود، و سستی روح نامیده می‌شود. و این سخن قدیمی بی حکمت نیست که گفته‌اند سستی و کاهلی، ام‌الفساد است، زیرا نباید فراموش کرد بالاترین کاهلی همانا اشتیاق دیوانه‌وار نداشتن به جاودانگی است.

آگاهی خواهی، خواستن آگاهی بیشتر و بیشتر، عطش ابدیت و طلب بی‌نهایت، و تمنای خدا، هرگز تسکین نمی‌پذیرد، هر آگاهی در پی آن است که هم خودش باشد و هم همه آگاهیهای دیگر، بی آنکه خودی خود را کاهش دهد: در پی خدا شدن است. و ماده، یا ناآگاهی، گرایش به کمتر و کم‌تر بودن، گرایش به نیستی دارد، آزمند آرمیدن است. روح می‌گوید: می‌خواهم باشم! و ماده می‌گوید: می‌خواهم نباشم! در نظام حیات بشر، اگر برای اجتماع نبود که در فرد غریزه بقاطلبی تعبیه کرده، و برای او جهان روحانی را آفریده، و او را بسوی «کل» و جاودانه‌سازی خویش رانده، فرد انسانی، تحت سیطره غریزه صیانت نفس، که برای او جهان مادی را آفریده، به تباهی و نابودی گرایش می‌داشت. و آنچه یک فرد انسانی، برای صیانت نفس خویش، و علی‌رغم اجتماع و گاه به ضرر اجتماع، انجام می‌دهد همانا شراست. و آنچه همان فرد در نقش یک شخص اجتماعی، برای جامعه‌ای که خود جزئی از آن است، برای بقای جامعه و بقاطلبی خویش در آن، انجام دهد خیر است. و بسا کسانی که خودخواه و خویش‌گرای بزرگ شمرده شده‌اند، و همه چیز را در راه رسیدن به پیروزی خود، به زیر پا خرد کرده‌اند، در حقیقت انسانهایی هستند که روحشان سرشار و شعله‌ور از خیرخواهی است، زیرا «من» کوچک خویش را دست‌نشانده و زیردست

«من» اجتماعی قرار داده‌اند که رسالتی درپیش دارد. هرآنکس که کاروبار عشق را و روح و رهایی را، بسته صورت‌های ناپایدار فردی بگرداند، خدا را در ماده به صلیب کشیده است. به صلیب برکشنده خدا، کسی است که آرمان والای خود را خادم منافع موقت و جیفه و جلال دنیوی می‌گرداند، یک چنین کسی خداکش<sup>۲۹</sup> است.

وظیفه خیرخواهی و عشق به خدا این است که خدا را از چنگال ماده بی جان برهاند، و بکوشد که به همه چیز آگاهی ببخشد، و همه چیز را روحانی و کلی کند؛ به دیدن این خواب است که سنگ و صخره زبان باز کرده‌اند و با روح این خواب هم‌نوا شده‌اند. دیدن این خواب است که هرآنچه وجود دارد ممکن است آگاهی پیدا کند، و «کلمه» جان بگیرد.

کافی است تا به آیین عشاء ربانی نظر افکنیم و نمونه‌ای از آن را متجلی ببینیم. «کلمه» یا کلمه‌الله در قطعه‌ای فطیر مادی زندانی شده است، و به آن جهت زندانی شده است که ما بتوانیم بخوریمش، و با خوردنش، آن را از آن خویش کنیم، تا به همه گوشه و کنار بدنمان که مقرر روح است برسد، و چه بسا در قلبمان به صورت نبضان، و در ذهنمان به صورت خلجان درآید و بدل به آگاهی بشود. و به این منظور در فطیر اسیر مانده است که پس از آنکه در گورتن ما مدفون شد، در روحمان رستخیز کند.

و باید همه چیز را روحانی کنیم. این کار را با بخش کردن و بخشیدن روح خود به همه انسانها و اشیاء، سرمی‌گیریم، و روح هر چه بیشتر بخشیده شود بیشتر می‌شود، و ما وقتی روح خود را می‌بخشیم که ارواح دیگر را فتح کرده باشیم و بر آنان چیره شده باشیم.

و با نیروی ایمان باید باور داشت، عقل هر چه می‌گوید بگوید. و اکنون باید دید چه نتایج و فواید عملی بر این عقاید کمابیش تخیلی و توهم‌گونه، با توجه به منطق، زیباشناسی، و برتر از همه اخلاق، مترتب است و به

عبارت موجزتر تعین مذهبی آنها چیست. و شاید در آن صورت، دز نظر خوانندگان که علی رغم هشدارهای من، همچنان انتظار سیر علمی یا حتی فلسفی این نظام تفکر غیر عقلانی را داشته اند، موجه تر بنماید.

گمان می‌کنیم یادآوری آنچه در خاتمه فصل ششم: «ژرفنای بی پایان» گفتیم، زائد باشد. ولی اکنون به بخش علمی و یا مصلحت گرایانه این رساله نزدیک می‌شویم. بهتر است ابتدا ببینیم چگونه حس مذهبی، در انتظار آرزومندان حیات دیگر، متعین می‌گردد.

## دیانت، اساطیر عالم بالا و بازگشت به خدا

«به زعم من، برای کسی که از این جهان رخت برخواهد بست، هیچ مشغله‌ای بهتر از تبع آراء ما دربارهٔ حیات اخروی و اندیشیدن در چگونگی آن، نیست»<sup>۱</sup>.

افلاطون، فدون

دیانت، مبتنی بر ایمان، امید و خیرخواهی است که بنوبهٔ خود مبتنی بر احساس الهی و خدا هستند. از ایمان به خدا، ایمان ما به بشرزاده می‌شود، و از امیدواری به خدا، امیدواری به بشر، و از خیرخواهی یا شفقت به خدا خیرخواهی نسبت به بشر پدید می‌آید؛ چنانکه سیسرون می‌گوید: «شفقت همانا عدالت کردن با خدایان است.» در خدا نه فقط بشریت منظوی است بلکه کل جهان، جهانی که روحانیت و آگاهی یافته است؛ زیرا چنانکه اصول عقاید مسیحیت، تعلیم می‌کند، خدا آخرالامر «کل در کل» خواهد بود. سان ترسا گفت و میگل دمولینوس<sup>۲</sup> با صدایی گرفته‌تر و نومیدانه‌تر تکرار کرد که روح باید بداند که جز او و خدا هیچ

1) Plato, *The Collected Dialogues of Plato*, ed. E. Hamilton and H. Cairns, P. 11.

۲) میگل دمولینوس (۱۶۲۸ – ۱۶۹۶) Miguel de Molinos کشیش و عارف اسپانیایی که بانی مکتب توکل و تفویض افراطی Quietism بود و از سوی «تفتیش عقاید» به حبس ابد محکوم شد و در زندان جان سپرد. معتقد بود که هرگونه اراده‌ای که بشر برای انجام کاری از خود ظاهر سازد، گناه و اهانت به ارادهٔ الهی است. وی همچنین سخت طرفدار اباحیگری Antinomianism بود. تنها کتابی که تألیف کرد رهنمای روحانی *Guia espiritual* بود. — م.



نیست. و این ارتباط با خدا، این اتحاد کمابیش رفیقانه با خدا، همان چیزی است که دیانت می‌نامیم.

دیانت چیست؟ با حس مذهبی چه فرق و چه ربطی دارد؟ تعریفی که هر انسان از دیانت می‌کند، بیشتر مبتنی بر آزمون و احساس درونی او از دیانت است، تا مشاهده او از دیانت دیگران. همچنین به دست دادن تعریفی از دیانت، بدون داشتن شم و شمه‌ای از آن امکان ندارد. تاکیتوس (تواریخ، ج ۴)، می‌گوید یهودیان هر چیز را که رومیان پاک می‌دانستند، پلید می‌شمردند، و آنچه نزد ایشان پاک و مقدس بود، نزد رومیان پلید بود. همین است که خودش که رومی بود، یهودیان را ملتی خرافات‌زده و دشمن دیانت، توصیف می‌کند. و در مورد مسیحیت، که آشنایی بسیار ناقصی از آن داشت و بزحمت آن را از یهودیت تمیز می‌داد، حکم می‌کند که یک مشت خرافات مضر و مُلهم از کینه و نفرت از نوع بشر است. و بسیاری کسان با او در این حکم هم‌عقیده بوده‌اند.

ولی دیانت دقیقاً به کجا ختم می‌شود، و خرافات از کجا آغاز می‌گردد؟ یا بهتر بگوییم پایان خرافات و آغاز دیانت کجاست؟ چه معیار و محکی برای تمیز این دو از هم داریم؟

در اینجا، بازگو کردن، حتی خلاصه کردن تعاریفات اصلی و عمده‌ای که تا کنون از مذهب به دست داده‌اند و هر یک صبغه احساسات صاحب خود را دارد، چندان مفید نیست. دیانت بهتر توصیف می‌شود تا تعریف، و بهتر احساس می‌شود تا توصیف. ولی اگر تعریف جامع و مانعی باشد که اخیراً قبول عام یافته باشد، تعریف شلایر مآخراً<sup>۳</sup> است از این قرار که دیانت عبارت است از احساس ساده‌ای از یک رابطه اتکایی و همبستگی با چیزی فراتر از بشر، و اشتیاق به برقراری رابطه بیشتر با آن قدرت مرموز. که تفاوت چندانی با قول هرمان<sup>۴</sup> ندارد که می‌گوید: شوق دینی انسان، اشتیاق به حقیقت است تا آنجا که به وجود بشری او مربوط

3) Schleiermacher

4) Wilhelm Hermann, "Christliche - Protestantische Dogmatik" in *Systematische Christliche Religion* in the series *Die Kulture der Gegenwart*, I, IV, 2, P. 140.

است.

و برای حسن ختام و پایان دادن به این تعریفات خشک، گفته کورنوه<sup>۵</sup> را نقل می‌کنم که اهل ذوق و تمیز است: «تجلیات مذهب، نتیجه محتوم آمادگی ذهنی بشر است برای ایمان داشتن به وجود نامرئی، ماوراءطبیعی و معجزه‌آسا. این آمادگی ذهنی، گاه بصورت یادآوری خاطرات و عوالم گذشته، و گاه بصورت انس و الفت یافتن با سرنوشت آینده، به نظر می‌آید.»<sup>۶</sup> و ما اکنون به مسأله غامض سرنوشت بشر، و حیات ابد، یا غائیت انسانی جهان یا خدا، رسیده‌ایم. همه شاهراههای دیانت به همین جا ختم می‌شود، زیرا جوهر همه مذاهب همین است. دیانت، از همان آغاز که بشر وحشی، همه جهان را در بُتواره<sup>۷</sup> خود تشخیص می‌بخشید، ریشه در ضرورت حیاتی غائیت انسانی بخشیدن به جهان، یا به خدا داشت. و این ضرورت ناگزیرش می‌کرد به جهان، به خدا، خودآگاهی و قصد و اراده نسبت بدهد.

شاید بتوان گفت دیانت همانا اتحاد با خداست، و هر دینی از این اتحاد تعبیری ویژه خویش دارد. خدا به زندگی معنای متعالی و غائیت می‌بخشد؛ ولی این معنا را به کسانی از ما که ایمان دارند می‌چشاند. بدینسان خدا همان قدر برای انسان است که انسان برای اوست. زیرا خدا با انسانوار شدن و انسان شدنش، خود را با عشقی که به انسان داشته، به او تفویض کرده است.

و این شوق دینی برای اتحاد با خدا، شوق وحدت جویانه‌ای است که نه در علم، نه در هنر، بلکه تنها در زندگی به اوج و اعتلا می‌رسد. گوته دریکی از شطحیات کافرانۀ فراوانش می‌گوید: «هرکس علم و هنر دارد، گویی مذهب هم دارد؛ هرکس که علم و هنر ندارد، باید مذهب داشته باشد.» ولی با وجود این حرف، خود گوته...؟

اشتیاق به اتحاد با خدا، آرزوی محوشدن و گم شدن در او نیست؛ زیرا این

5,6) Antoiné Augustin Cournot, *Traité de l'Enchaînement des Idées Fondamentales dans les Sciences et dans l' Histoire* (Paris, Hachette, 1911) p. 150.

7) fetich

محو و گم کردن خود، آخرالامر به فناى مطلق نفس، در خواب بی رؤیای نیزوانا ختم می شود. این اشتیاق، شوق به دست آوردن اوست، نه خود را به دست او دادن. وقتی که شاگردان عیسی از این گفته او که «شخص دولتمند به ملکوت آسمان بدشواری داخل می شود» در شگفت شدند و پرسیدند: «پس که می تواند نجات یابد» عیسی در پاسخ گفت: «نزد انسان این محال است ولیکن نزد خدا همه چیز ممکن است.» و سپس پطرس گفت: «اینک ما همه چیزها را ترک کرده تو را متابعت می کنیم، پس ما را چه خواهد بود». عیسی پاسخ داد که آنان به پدر باز نخواهند گشت و در او محو نخواهند شد بلکه «شما نیز به دروازه کرسی نشسته بر دوازده سبط اسرائیل داوری خواهید نمود» (انجیل متی، باب نوزدهم، ۲۳-۲۹).

اسپانیایی دواآشه ای موسوم به میگل دومولینوس در کتاب رهنمای روحانی<sup>۸</sup> اش می گوید: «آنکه علم طریقت را برمی گزیند باید از پنج چیز دست بشوید و از آنها بگسلد، نخست از خلاق، دوم از جیفهٔ دنیوی، سوم از موهبتهای روح القدس، چهارم از خویش و پنجم از خدا.» و سپس می افزاید: «این آخرین ترک از همه کاملتر است، زیرا آن روحی که بداند چگونه از خدا بگسلد، بهتر از همه می داند که چگونه در خدا محو شود، و فقط روحی که می تواند در خدا محو شود می تواند خود را دوباره بازیابد.»<sup>۹</sup> مولینوس، اسپانیایی اصیل و دواآشه ای بود، و این توصیف توکل گرایانه<sup>۱۰</sup> مهمل نمایانه بلکه نیست گرایانه اش — چون در جای دیگر و در همین مورد از نیست گرای حرف می زند — کاملاً اسپانیایی است. و یسوعیانی که به او حمله و اعتراض می کردند، و از «همه» در برابر «هیچ» او دفاع می کردند، همین قدری بلکه بیشتر اصالت اسپانیایی داشتند. زیرا دیانت، اشتیاق نابود کردن خود نیست، بلکه برای کمال طلبی است، اشتیاق مرگ نیست، شوق

8,9) Miguel de Molinos, *Guía Espiritual que Desembaraza al almay la conduce por el Interior Camino para alcanzar la perfecta contemplación y el rico tesoro de la paz interior*, book III, chap XVIII, s 176.

10) Quietism

زندگی است. چنانکه روح دردمند فلور ببحوبی از آن آگاه بود: «دیانت ابدی و درونی انسان... یگانه رؤیای دل او، پرستش هستی خویش است، ستایش زندگی است.»<sup>۱۱</sup>

هنگامی که در طلیعه عصر جدید، در عهد رنسانس، فحوای مشرکانه دیانت از نوزنده شد، در آرمانهای شهبواری و سلحشوری، با آداب و رسوم عشق و افتخاری که دارند، تعیین یافت. ولی شرک مسیحیانه ای بود، شرک تعمیدیافته ای بود. فرانچسکو دوسنکتیس<sup>۱۲</sup> در کتاب تاریخ ادبیات ایتالیا<sup>۱۳</sup> می نویسد:

«زن، الوهیتی بود که در دل سخت آن عصر تقدس یافته بود. اگر در منابع و مدارک همان عصر بررسی کنیم این آرمان ناب و پرتوان را بازمی یابیم که: جهان زن بود. همین آرمان در جوامع جدید در آلمان، فرانسه، پروانوس، اسپانیا و ایتالیا هم شایع بود. و تاریخ از تصاویر و تماثیل سلحشورانه آکنده بود: تروئیائها، رومیها شهبوران سرگردان و ماجراجویی بودند. همچنین عربها، سارسنها<sup>۱۴</sup>، ترکها، خلفای عثمانی و صلاح الدین، فرشتگان، قدیسان، معجزات و بهشت، با یکدیگر برابر و برادر و با تخیلات و شهوازیت شرقی، به نحو غریبی آمیخته و همه با نام شهبواری تعمید یافته بودند.» و همونوشته است که در نظر آن نسل و نژاد: «در خود بهشت هم خرسندی عاشق در این بود که نگران بانوی خود باشد، و اگر در معیت بانویش نبود، اصولاً آرزوی بهشت نمی کرد.» که همانا شرط شهبواری بود — شهبواری که سروانتس می خواست با تمسخر فاتحه اش را بخواند ولی در هیأتی پاکیزه و مسیحیانه در دن کیشوت ارائه داد — ولی هر چه بود دیانتی

11) Gustave Flaubert, par les Champs et par les Grèves, pyrénées, Corse (Paris, 1910) P. 156.

12) Francesco de Sanctis (۱۳ و ۱۲): زبده ترین ناقد و مورخ ادبی ایتالیا در عصر خود. او و ویرایشگر آثارش، بندیتو کروچه و جامباتیستا ویکو، فیلسوفان وسیع المشرب تاریخ اند. تاریخ ادبی اش *Storia della Letteratura Italiana* در سال ۱۸۷۰ انتشار یافت. — ک.

14) سارسنها، نامی بود که یونانیان و رومیان متأخر به مردم چادرنشین بیابانی سوریه و عربستان که مزاحم مرزهای امپراطوری روم در جانب سوریه بودند، اطلاق می کردند. و سپس به عربها، و توسعاً — خاصه در موارد مربوط به جنگهای صلیبی — به مسلمانان به طور کلی اطلاق می شد... (به اختصار از دایرة المعارف فارسی)

درهم برهم بود، آمیزه‌ای از شرک و مسیحیت که شاید کتاب مقدسش تریستان وایزولد<sup>۱۵</sup> بود. ولی آیا مسیحیت عارفان — آن شهسواران خطهٔ روح — هم احتمالاً ذروهٔ کمالش را در پرستش زن الوهی، مریم عذرا، نیافته بود؟ مریم پرستی<sup>۱۶</sup> قدیس بوناونتورا<sup>۱۷</sup>، عاشق غزلخوان<sup>۱۸</sup> مریم جز این چه بود؟ و این احساس، منبع الهام خود را در عشق به سرچشمهٔ حیات، که ما را از مرگ می‌رهاند، یافت.

ولی با پیشرفت رنسانس، مردان از مذهب زن پرستی دست کشیدند و به مذهب علم روی آوردند؛ از اشتیاق که شالوده‌اش کنجکاوی بود، همان کنجکاوی برجا ماند، و آزمندی به چشیدن میوهٔ درخت نیک و بد. همهٔ اروپا در پی کسب دانش به دانشگاه بولونیا<sup>۱۹</sup> هجوم آوردند. افلاطون‌گرایی<sup>۲۰</sup> پس از شہسواری، در رسید. همه می‌کوشیدند از راز جهان و زندگی سر درآورند. ولی هدفشان واقعاً نجات زندگی بود، که از آن پیش این نجات را در پرستش زن جسته بودند. آگاهی انسانی، در پی نفوذ در آگاهی جهانی بود، ولی هدف واقعی‌اش،

(۱۵) تریستان و ایزولد یا تریستم و ایزالده، از داستانهای قرون وسطایی، که یکی از دلکشترین داستانهای عشقی است که تاکنون نوشته شده. این داستان تاریخچه‌ای طولانی دارد. قهرمانان عمدهٔ داستان تریستم و ایزالده هستند که نامهایشان به صورتهای تریستان و تریستران، و ایزو و ایسولد و ایسولت نیز نقل شده. (به اختصار از دایرة المعارف فارسی). — م.

#### 16) Mariolatry

(۱۷) قدیس بوناونتورا (۱۲۲۱ — ۱۲۷۴) St. Bonaventura متأله مدرسی ایتالیایی و فرانسیسی، کاردینال، مجتهد کلیسا، ملقب به استاد اسرافیل صفت، به مقام ریاست فرقهٔ فرانسیسیان رسید، و اسقف اعظم پاریس شد. آثار اولیه او در الهیات و فلسفه بیشتر در توفیق میان حکمت ارسطو و تعالیم قدیس آوگوستینوس بود. آثار اخیرش مبتنی بر عقاید صوفیانه قدیس برنار کلرووئی است. (به اختصار از دایرة المعارف فارسی)

(۱۸) در مقابل Troubadour: که عنوان شاعران قرون وسطایی جنوب فرانسه، و سپس پرووانس و ایتالیا و اسپانیا بود که اغلب از اشراف بودند و اشعارشان نیز اصولاً اشرافی و از نظر موزونی و هنرمندی ممتاز و مشخص و موضوع عمدهٔ آنها عشق رمانتیک بود... (نقل به اختصار از دایرة المعارف فارسی)

(۱۹) بولونیا Bologna از شهرهای ایتالیای مرکزی، از مراکز عمدهٔ تجارتی و فرهنگی. دانشگاه بولونیا که در اصل (قرن ۱۱ میلادی) یک مدرسهٔ حقوقی رومی بود، این شهر را یکی از مراکز مهم فرهنگی قرون وسطی ساخت. در جنگ دوم جهانی سخت آسیب دید، ولی کاخها و کلیساهای زیبای قرون وسطایی آن باقی است. دو برج مایل و کوهچه‌های مسقف آن معروف است... (نقل به اختصار از دایرة المعارف فارسی). — م.

#### 20) Platonism

چه خود می دانست و چه نمی دانست، نجات دادن خویش بود. زیرا حق این است که ما آگاهی جهان را صرفاً از آن روی تخیل یا احساس می کنیم — و در این احساس و تخیل، آزمون و احساس دیانت هم دخالت دارد — تا بتوانیم آگاهی فردی خود را نجات بدهیم. و چگونه؟

یک بار دیگر باید تکرار کنم که اشتیاق و آرزوی جاودانگی روح، آرزوی بقای آگاهی فردی شخصی مان به هر نحو، به اندازه آرزوی وجود داشتن خدا، ماهیت دینی دارد. هیچیک از این دو آرزو و اشتیاق، بی آن دیگری، نمی تواند وجود داشته باشد، به این دلیل که این دو اساساً یک چیزند. ولی تا در صد برمی آیم که به این آرزوی بی مرگی و بقاء لباس عینی و عقلانی بپوشانیم، و آن را برای خودمان تعریف و توجیه کنیم، با موانعی مواجه می شویم که حتی بیشتر از دشواریهای توجیه عقلی و عقلانی نمایانند خداست.

دوباره تمسک به اتفاق آراء و احساس فطری بشر، در توجیه این اشتیاق جاودانه به جاودانگی، و قبول ندادن آن به عقل ضعیف، پیش آمد. سیسرون با بازگ کردن عقیده قدما چنین می گفت: «با تکیه بر اتفاق آرا و اجماع اُمم مختلف بشر، می توان پذیرفت که روح، بقا خواهد داشت.»<sup>21</sup> و همو که درد دل گویان سخن می گوید، اذعان می کند وقتی که مباحث اثبات جاودانگی روح را در فدون افلاطون می خواند ناگزیر از قبول آنها بود، ولی بمحض اینکه کتاب را می بست و موضوع را در ذهن خود دنبال و بررسی می کرد، قبول قبلی اش را از دست می داد.<sup>22</sup> ابتلای سیسرون، مبتلا به همه ماست، همچنین ابتلای سودنبرگ، اشراقی فعل و ژرف بین جهان دیگر، هم بوده است. سودنبرگ می گوید: «کسی که بدون داشتن دانشی از روح و شناختن نحوه اتصال آن با بدن، به بحث درباره حیات پس از مرگ می پردازد، دل خود را به این خوش می کند که پس از مرگ غرق در شهود و مشاهده جلال خواهد بود، و در میان فرشتگان خواهد زیست، ولی

21) Cicero. *Tusculan Disputations (Tusculanarum Disputationum)* Loeb edition, 1927.

BK. I. XVI. -6

22) Op. Cit. BK. I. XI. 25.

چون به تأمل فرو رود و دربارهٔ نحوهٔ ارتباط و اتصال روح با بدن تفکر کند یا در عقاید نظری راجع به کیفیت وجود روح تعمق کند، به شک و شبهه خواهد افتاد که روح چنین است یا چنان، و چون در ورطهٔ این شک سقوط کرد، تصورات پیشینش را از دست خواهد داد.<sup>۲۳</sup> کورنومی گوید: «سرنوشتی که در انتظار من یا شخص من است، که مرا تکان می دهد، نگران می کند، تسلی می بخشد، و مرا قادر به ازخودگذشتگی و فداکاری می سازد، مهم است، حال منشأ، سرشت و ماهیت آن پیوند بفرنج و درنیافتنی، که فلاسفه بدون آن وجود مرا بی قوام می دانند، هر چه می خواهد باشد.»<sup>۲۴</sup>

آیا باید آن حقیقت عریان و محض، یعنی ایمان مجرد به حیات ابدی را، بی آنکه سعی در تجسم آن برای خود داشته باشیم، بپذیریم؟ چنین چیزی محال است. به آن صورت پذیرفتنی نخواهد بود. و کسانی هستند که خود را مسیحی می دانند ولی دست از این تلاش، از این تجسم، برداشته اند. کتابی را که در اصول عقاید آیین پروتستان است و از همه معقولتر و منقحتر است در نظر بگیرید، فی المثل کتاب اندیشهٔ جزمی اثر یولیوس کافتان<sup>۲۵</sup> را، که از ۶۶۸ صفحهٔ آن (ویرایش ششم، ۱۹۰۹) فقط یک صفحه به این مطلب اختصاص دارد. و در این یک صفحه پس از تأکید در این باب که مسیح فی الواقع طلیعه و واسطهٔ العقد و غایت تاریخ است، و آنان که در مسیح اند، به حیات ابد دست خواهند یافت؛ حتی یک کلمه در باب اینکه آن حیات چگونه خواهد بود، نیامده است. در همین صفحه اشاره ای به مرگ ابدی، یعنی خلود در دوزخ نیز هست: «زیرا خصلت اخلاقی و وعده وعید مسیحیت، وجود آن را الزام کرده است». خصلت اخلاقی؟ ... ممکن است. ولی خصلت دینی نه. زیرا تا آنجا که من می دانم وجود دوزخ از ضروریات دینی یا خصلت دینی نیست. و این تلقی، حاکی از امساک

23) Emanuel Swedenborg, *Heaven and Hell* (London and New York, Everyman, 1911) 80-81.

24) Antoine Augustin Cournot, *Traite*, (Paris, 1911) 297, P. 343.

25) Julius Kaften, *Dogmatik* (Tübingen, 1909)

بخردانه لا ادری گرایان در بیان عقاید خویش است.

آری، ممکن است بعضی بر آن باشند که پرس وجود رباب اسراری که دوراز دسترس دانش ماست، و اصرار در تجسم و جسمانیت بخشیدن به جلال ابدی — آنچنانکه کمدی الهی بدان دست یافته است — معقول و بخردانه و دیندارانه نیست. و همچنان بگویند که ایمان واقعی، تدین درست مسیحی، در وثوق داشتن به این است که خداوند، به عنایت مسیحایی، ما را، در او، در پسرش، چنانکه حکمتش اقتضا کند، زنده خواهد کرد؛ و از آنجا که سرنوشت ما در ید قدرت اوست، باید خود را به دست او رها کنیم و مطمئن باشیم که با ما چنانکه مصلحت غایی حیات و روح و جهان اقتضا می‌کند، رفتار خواهد کرد. این تعلیماتی است که قرنها و مخصوصاً در برهه بین لوتر و کانت، نقل و تکرار شده است.

و مع ذلک انسان دست از این تخیل و تجسم که حیات ابد چگونه خواهد بود، برنداشته است و تا زمانی که انسان است و بدل به «ماشین اندیشه» نشده است، دست بر نخواهد داشت. بعضی از کتب الهیات — یا به ظاهر الهیاتی — سرشار از غور و تعمق در باره نحوه زندگی رستگاران در بهشت، در باره نحوه التذاذشان و چگونگی بدن بهشتی شان است؛ زیرا بدون هیچگونه بدن و قالب مثالی، وجود روح قابل فهم نیست.

جاذبه پایان ناپذیر عقایدی چون اصالت روح و حلول و تناسخ و مهاجرت ارواح از کره ای به کره دیگر و نظایر آنها، بیش از هر چیز این ضرورت و نیاز را منعکس می‌کنند، نیاز واقعی به تجسم عینی حیات دیگر. این عقاید، اگرچه بارها مرده و مهجور قلمداد شده‌اند، ولی دوباره سر بر کرده‌اند، و شکلی کمابیش تازه به خود گرفته‌اند. نادیده گرفتن این عقاید و کندوکاو نکردن در ماهیت ماندگار و زنده آنها، سهل گرفتن و از سر باز کردن موضوع است. انسان هرگز به طیب خاطر، دست از تلاش خود برای تجسم عینی حیات دیگر نخواهد کشید.

ولی آیا حیات ابدی بی پایان، پس از مرگ، واقعاً به اندیشه درمی آید؟ چگونه می‌توان حیات روح گسسته از بدن را تصور کرد؟ چنین روحی را چگونه می‌توانیم



درک و فهم کنیم؟ چگونه یک آگاهی محض، بدون اورگانیکسم جسمانی، تصور پذیر است؟ دکارت جهان را متشکل از اندیشه و امتداد می‌دانست، این ثنویت را، اعتقاد جزمی مسیحیت دربارهٔ جاودانگی روح به او القا و تحمیل کرده بود. ولی آیا امتداد یا ماده است که می‌تواند مفهوم و روحانی شود، یا اندیشه است که می‌تواند مادی و متحیز گردد؟ دشوارترین مسائل متافیزیک عملاً از آرزو و اشتیاق ما به فهم امکان جاودانگی مان برمی‌خیزد. از همینجاست که این مسائل ارزش و اعتبار می‌یابند و از صورت بحثهای بی‌حاصلی که زادهٔ کنجکاوی عبث است، خارج می‌گردند. زیرا در حقیقت متافیزیک ارزشی ندارد مگر تا آنجا که بتواند توجه کند که آن اشتیاق حیاتی ما به چه طریق می‌تواند تحقق یابد یا نیابد. و بدینسان همیشه یک متافیزیک عقلانی و متافیزیک حیاتی وجود دارد و خواهد داشت، که ستیزی جاودانه با هم دارند؛ یکی از تصور علت پدید می‌آید و دیگری از تصور جوهر.

و اگر بالفرض ما در تخیل و تجسم جاودانگی فردی توفیق یابیم، آیا احساس نخواهیم کرد که قبول چنین فرض و تخیلی به اندازهٔ نفی و انکارش هولناک خواهد بود؟ فنلون<sup>۲۶</sup> عارف آزاده، در مقدمهٔ تلماک<sup>۲۷</sup> نوشت: «کالیپسوس از فراق اولیس، در اندوه خود از این هراسان بود که مبادا جاودانه شود. این خود نوعی محکومیت و مجازات نبود که خدایان باستان، و بسیاری دیوها، از قدرت خود کشتی محروم بودند؟»

۲۶) فرانسوا دو-الیناک دولاموت فنلون (۱۶۵۱ - ۱۷۱۵)  
 Francois de Salignac de la Mothe Fenelon از مردان کلیسا. اسقف اعظم کانبره Cambraie که در نویسندگی دستی داشت و عرفان‌پیشه بود. معتقد به این بود که سالک باید چندان انکار نفس کند که به حالت رضا، که عشق است، برسد قائل به توکل و تفویض مطلق Quietism بود. اثر معروفش تلماک Telemaque (۱۶۹۹) سرگذشت تلماخوس در جست‌وجوی پدرش اولیس (= اولوسس) بود ولی رنگ سیاسی داشت بعضی بخشهای این کتاب از شدت ظرافت، شعر منثور است. قسمتی که نقل شد از ترجمهٔ انگلیسی این کتاب است با مشخصات زیر:

27) *The Adventures of Telemachus, The Son of Ulysses*. Tr. John Hawkesworth  
 (Dublin, 1791).

هنگامی که عیسی، پطرس و یعقوب و یوحنا را با خود بر فراز کوهی به خلوت برد و هیأتش در نظر ایشان متغیر گشت و لباس او درخشان و چون برف بغایت سفید گردید، و موسی و الیاس برایشان ظاهر شده با عیسی گفت و گو کردند، پطرس به عیسی گفت: «ای استاد بودن ما در اینجا نیکوست، پس سه سایبان می سازیم، یکی را برای تو، یکی برای موسی و سیمی برای الیاس». زیرا می خواست آن لحظه را ابدی سازد. «و چون از کوه به زیر می آمدند، ایشان را قدغن فرمود که تا پسر انسان از مردگان برنخیزد از آنچه دیده اید کسی را خبر ندهند. و این سخن را در خاطر خود نگاه داشته از یکدیگر سؤال می کردند که برخاستن از مردگان چه باشد» که انسان معنای آن را در نمی یابد. و پس از این بود که عیسی پدری را دید که پسرش روحی گنگ داشت و بسوی او نالید: «ایمان می آورم ای خداوند بی ایمانی مرا امداد فرما» (انجیل مرقس، باب نهم).

آن سه حواری در نیافتند رستخیز مردگان چیست. صدوقیان هم که از استاد (= عیسی) می پرسیدند زنی که پسایی هفت شوهر کرده باشد، در قیامت همسر کدامیک از شوهران هفتگانه خواهد بود، این معنی را نمی دانستند (انجیل متی، باب بیست و دوم) و آنجا بود که عیسی گفت «خدا خدای مردگان نیست، بلکه خدای زندگانست» (همانجا، آیه ۳۳). و حیات دیگر جز به همان صورتی که این حیات دنیوی دارد، به اندیشه ما در نمی آید. و استعاره پولس رسول هم، این راز را روشن تر نمی سازد: «اما اگر کسی گوید مردگان چگونه برمی خیزند و به کدام بدن می آیند. ای احمق آنچه تو می کاری زنده نمی گردد جز آنکه بمیرد» (رساله اول پولس رسول به قرنتیان، باب پانزدهم، ۳۵-۳۶).

روح انسانی چگونه می تواند بی آنکه تشخص فردی خود را، و یعنی خودی خود را، از دست بدهد، جاودانه در خدا زندگی کند و از خدا برخوردار باشد؟ از خدا برخوردار بودن چیست؟ ابدیت در قبال زمان و در قیاس با زمان چیست؟ آیا روح در حیات دیگر تحول می یابد یا نه؟ اگر تحول نمی یابد، پس چگونه زندگی می کند؟ و اگر تحول می یابد، فردیت خود را در طول آن همه زمان چگونه حفظ

می‌کند؟ زیرا حیات دیگر اگر فارغ از مکان باشد فارغ از زمان نمی‌تواند باشد، چنانکه کورنودر کتابی که ذکرش گذشت به همین مطلب اشاره دارد.

اگر حیات دیگر در کار باشد، تحول هم در کار خواهد بود. سودنبرگ می‌گوید فرشتگان تحول حال می‌یابند، زیرا لذت حیات آسمانی، اگر فرشتگان همیشه و بکمال از آن برخوردار باشند، بتدریج ارزش خود را از دست خواهد داد. و دلیل دیگر آنکه فرشتگان مانند انسانها، خود را دوست دارند، و هر که خود را دوست داشته باشد، تحول حال می‌یابد؛ و می‌افزاید که فرشتگان گهگاه محزون می‌شوند و او، سودنبرگ، با بعضی از آنان که محزون بوده‌اند سخن گفته است.<sup>۲۸</sup> در هر حال، تصور زندگی بدون تحول، رشد یا کاهش، شادی یا غم، عشق یا نفرت، محال است.

باری حیات ابد به اندیشه در نمی‌آید، و حیات ابدی که تماماً حظ روحانی و رؤیت ربانی باشد بیشتر غیر قابل تصور است.

رؤیت ربانی دقیقاً یعنی چه؟ می‌بینیم که در وهله اول بینش است نه کنش، و حالتی انفعالی است. و آیا این لقاء ربانی به معنای از دست دادن آگاهی فردی نیست. بوسوئه<sup>۲۹</sup> می‌گوید قدیسان در بهشت، چندان بخود نیستند، زیرا محو و مغروق در جلال ربانی‌اند. ما نمی‌توانیم به جانب آنان نظر افکنیم، زیرا آنان بیخویش‌اند و مدهوش از عشقی بلا تبدیل به منشأ هستی و مستی خویشند. این کلمات را بوسوئه‌ی ضد توکل می‌گوید. این بینش عاشقانه از خدا مستلزم محوشدن در اوست. کسی که در عین رضوان و رؤیت، کمال خداوندی را درمی‌یابد،

28) Emanuel Swedenborg, *Heaven and Hell*. London, New York, Everyman, 1911 (§ 158, § 160).

۲۹) ژاک بینی بوسوئه (۱۶۲۷ – ۱۷۰۴): Jacques Bénigne Bossuet; واعظ و نویسنده فرانسوی و یکی از بزرگترین خطبای فرانسه. در ۱۶۷۰ – ۱۶۸۱ لاله پسر لویی چهاردهم بود و کتاب بزرگ گفتار در تاریخ عمومی را برای او نوشت. در ۱۶۸۱ اسقف مو Meaux شد. مناظراتی به طرفداری از گالیکانیسم بر ضد پروتستانها و علیه پیروان توکل و تفویض مطلق Quietism و مخصوصاً در رد فنلون نوشته است. سبک نگارش او به سادگی و بلاغت ممتاز است. او هم مانند اوانامونوبشدت از تعارض درونی بشر که هم موجودی ناپایدار است و هم جویای جاودانگی، آگاه بود. — ک.

بناچار یادش از خویشتن نمی آید، و به خود نمی اندیشد، و از خود، آگاهی ندارد، بلکه سرمست و وجد جاوید است، و از خویش بیگانه است. وجدی که عارفان وصف می کنند پیش درآمد این رضوان است.

طبق نص کتاب مقدس هر که خدا را ببیند، خواهد مُرد (سفر داوران، باب سیزدهم، ۲۲) و آیا رؤیت ابدی خدا، مرگ جاودانه و مدهوش افتادن تشخص آدمی نیست؟ ولی سان ترسا در توصیفی که از آخرین مرحله ذکر — یعنی از شور و حال رهایش و وجد روح — به دست می دهد می گوید روح بر سریری مانند ابریا عقابی نیرومند بالا می رود «می بینی که به جایی می روی ولی نمی دانی به کجا و شادمانه می روی و اگر تکلف نکنی، حواست از کار نخواهد افتاد. من خود دیدم که می توانم بالا رفتنم را حس کنم». یعنی بدون از دست دادن آگاهی. و خدا «گویی از اینکه روح را این چنین بسوی خود کشیده است خرسند نیست، بلکه می خواهد جسم را نیز با آنکه فانی و خاکی و پلشت است؛ بسوی خود بخواند. گهگاه روح مجذوب می شود یا دقیقتر بگویم، خداوند آن را به خود جذب می کند، و چون لمحهای روح مجذوب را با خود نگه می دارد، اراده مجرداً با خدا اتحاد می یابد» — و نه عقل. می بینیم که بیشتر اتحاد اراده مطرح است تا بینش و رؤیت. و در عین حال «دراکه و حافظه آشفته می شوند... مثل کسی که زمان زیادی خفته باشد و خواب دیده باشد و هنوز درست بیدار نشده باشد.» مانند «پروازی نرم و لذت بخش و بی صداست.» و در این پرواز لذت بخش، آگاهی نفس یعنی تمییز خود و خدایی که با او اتحاد خواهد یافت، محفوظ است. و به گفته این عارف اسپانیایی، انسان با تفکر در انسانیت مسیح به این وجد و حال می رسد. یعنی با تفکر به چیزی عینی و انسانی که شهودی است از خدای زنده نه از تصور خدا. و در فصل بیست و هشتم از کتاب زندگی<sup>۳۰</sup> می گوید: «اگر چه در ملکوت، چیزی جز جمال و جلال، چشم را نمی نوازد، سعادت و برکت عظیمی

30) St. Teresa. *The Life of St. Teresa of Avila*. Tr. David Lewis, (London, 1962) Cf. *The Life*. In *The Complete Works of Saint Teresa of Jesus*, Tr. and ed. E. Allison Peers (London, 1916)

است که دیده به دیدار انسانیت عیسی مسیح خداوند گارمان بگشایی. این دیدار اگر چه محسوس است ولی من خود به چشم سر ندیده‌ام و هیچکس هم نمی‌تواند ببیند، این مشاهده با چشم روح میسر است.» و بدینسان می‌توان گفت روح در ملکوت نه تنها خدا را می‌بیند، بلکه همه چیز را در خدا می‌بیند، یا بلکه همه چیز را خدا می‌بیند، زیرا خدا در بر دارنده همه چیز است. این معنا را یاکوب بومه<sup>۳۱</sup> تأیید کرده است: این قدیس می‌گوید: «این اتحاد پنهانی در ژرفترین کانون روح که باید مَقَرِّ خدا باشد، صورت می‌گیرد» و می‌افزاید: «روح، یعنی جان روح با خدا یکی می‌شود...» و این اتحاد شباهت دارد با «دو شمع که سر به آغوش یکدیگر آورده باشند و فقط یک شعله از گریبانشان برآید، و موم و فتیله و نوریکی شده باشند، ولی باز شمعها بتوانند از یکدیگر جدا شوند و دوباره همان دو شمع پیشین باشند، و فتیله از موم متمایز باشد.» ولی اتحاد نزدیکتری هم هست که همانا «بسان ریزش بارانی است که از آسمان به رود بیارد و با آن یکی شود، که دیگر نمی‌توان آب رود را از آب باران جدا کرد؛ یا به جویساری می‌ماند که به دریا ریخته باشد، که نمی‌توان از دریا تمیزش داد یا به غرفه‌ای می‌ماند که از دو دریچه نور به درون آن بتابد، که اگر چه هنگام درون‌تابیدن از هم جدا هستند، با هم یکی می‌شوند. و چه تفاوت شگرفی هست بین این گفتارها و سکوت درونی و عرفانی میگل دو مولینوس، که سومین و کاملترین مرحله آن سکوت اندیشه است؟» (رهنمای روحانی، کتاب اول فصل هفدهم، بند ۱۲۸) آیا کاملاً به نظر دیگری که او ابراز می‌کند نزدیک نشده‌ایم: «نیستی، طریق نیل به نفسی است دوباره شکل یافته» (همانجا، کتاب سوم، فصل بیستم، بند ۱۹۶) و جای شگفتی

۳۱) Jakob Böhme (۱۵۷۵-۱۶۲۴): عارف و متأله شهیر آلمانی که می‌کوشید وجود شر را در آفرینش توجیه کند و راهی برای الفت خیر و شر و نفی و اثبات - که سراسر جهان را در سیطره آنها می‌دید - پیدا کند. آموزش رسمی او اندک و پیشه‌اش کفاشی بود ولی ۲۹ رساله فلسفی و عرفانی و کلامی تألیف کرد. افکار او تأثیر عمیقی بر تفکر فلسفی و مذهبی غرب باقی نهاده است. و متفکران بسیاری چون شلینگ، هگل، شوپنهاور، نیچه، هارتمان، برگسون، هایدگر، و متألهانی چون نیکلای بردیایف و پل تیلیخ، و نویسندگانی چون هنری میلر از او متأثر بوده‌اند. - م.

است که امیل<sup>۳۲</sup> در کتاب یادداشت‌های خصوصی دوباره واژه اسپانیایی nada به معنای «نیست» و «هیچ» را به کار برده، و بی شک به این جهت این واژه را به کار برده که معادلی رساتر از آن در هیچ زبانی نمی شناخته. و مع ذلك اگر آثار عارف بزرگمان سان ترسا را بدقت بخوانیم، خواهیم دید که هرگز از صبغه احساساتی خالی نیست، صبغه وجد و حال، و به عبارت دیگر صبغه آگاهی شخصی. روح از آنروی خود را وامی نهد که در خدا جذب شود که بتواند خدا را جذب کند، و از الوهیت خویش آگاه شود.

بینش رضوانی و لقاء ربانی، یعنی تأمل عاشقانه‌ای که روح را مجذوب خدا می‌کند یا روح را در خدا محو می‌کند، همانا یا نابودی نفس است یا ملالی دراز آهنگ. و همین است که ما چون گهگاه نظیر این احساس را آزموده‌ایم، همواره به طنز گفته‌ایم — و از شائبه بی حرمتی و ترک اولی خالی نبوده — که ملکوت جلال ابدی همانا جایگاه ملال جاویدان است. و تجاهل و تخطئه چنین احساسهایی که اینهمه خودانگیخته و طبیعی اند فایده‌ای ندارد.

مسلماً کسانی که چنین احساسی می‌کرده‌اند، از این حقیقت غافل بوده‌اند که والاترین لذتها و خوشیهای بشر در کسب و تشدید آگاهی است. نه فقط لذت دانستن، بلکه لذت آموختن. ما با دانستن یک چیز تمایل به فراموش کردن آن داریم، یا دگرگون کردن آن، و اگر بتوان گفت تبدیل کردن آن به دانش ناخودآگاه. نابترین لذت و خوشی انسان، در آموختن و دانستن است، در رسیدن به حقیقت چیزهاست، در کسب دانش از روی تمییز است. و این همان قول مشهور لسینگ است که من بارها آن را تکرار کرده‌ام. داستانی نقل می‌کنند از یک مرد اسپانیایی که با وسکونونی یت دو بالبا<sup>۳۳</sup> همراه و همسفر بود و چون به قلّه

(۳۲) هانری فردریک آمیل (۱۸۲۱ - ۱۸۸۱) Henri Feredric Amiel شاعر و فیلسوف سوئیسی. - م.

(۳۳) Vasco Núñez de Balboa (۱۴۷۵ - ۱۵۱۷): کشورگشای اسپانیایی، کاشف «دریای جنوب» که بعدها ماژلان آن را اقیانوس آرام خواند. در ۲۵ دسامبر ۱۵۱۳ از فراز یکی از کوههای دارین Darien برای اولین بار اقیانوس آرام را مشاهده کرد. بعدها موفق به اکتشافات جغرافیائی دیگری نیز شد. آخرالامر پنداریاس حاکم پاناما و دارین، او را به اتهام خیانت به پادشاه اسپانی، گردن زد. - م.

جبال «دارین» رسیدند که هم اقیانوس آرام و هم اقیانوس اطلس از فراز آن دیده می شد، اسپانیایی پیر با مشاهده دو اقیانوس عظیم، به زانو درآمد و فریاد زد: «خدایا شکر، که مرا از دنیا نبردی تا این منظره شگرف را به چشم بینم.» ولی اگر این مرد در همانجا می ماند دیگر آن منظره شگرف، تازگی و شکفت انگیزی خود را از دست می داد، و به همراه آن، لذت مشاهده اش نیز پایان می گرفت. آن لذت، لذت کشف بود، شاید لذت لقاء ربّانی، صرفاً تأمل بر حقیقت والا، و به تمام و کمال نباشد (زیرا روح تاب این دیدار را ندارد) و بلکه کشف مداوم حقیقت باشد، و آموختن و دانستن مداومی باشد که احساس آگاهی فردی را، برقرار نگه می دارد.

برای ما دشوار است که رؤیت ربّانی را بصورت آرامش ذهنی مطلق، بصورت دانش ناگهانی و نه ادراک تدریجی، که متفاوت از نیروانا باشد درک کنیم، یا بصورت فیضان روحانی، و تشعشع نیرو در ذات خداوند، و بازگشت به ناخودآگاهی، که بر اثر فقدان هرگونه تکان یا تفاوتی، یا فقدان هرگونه فعالیتی پدید آمده باشد، بدانیم.

آیا ممکن نیست همین شرایطی که اتحاد ابدی ما را با خدا تصور پذیر می سازد، آرزو و اشتیاق ما را از بین ببرد؟ چه تفاوتی هست بین جذب شدن در خدا یا جذب کردن خدا در خود؟ آیا جو بسیار در دریا گم می شود یا دریا در جو بسیار؟ می توان گفت فرقی ندارد.

اصیلترین احساس ما، اشتیاق ماست به از دست ندادن تداوم آگاهیمان، و نگه داشتن توالی خاطراتمان، حس کردن هویت عینی فردی مان، حتی اگر بتدریج در خدا جذب شویم، و او را سرشار کنیم. چه کسی می تواند در هشتاد سالگی، کودک هشت ساله ای را که یک زمان بوده، به یاد آورد؟ اگر چه ممکن است از توالی و تداوم ناگسسته ای که این دو را به هم پیوسته است آگاه باشد. ممکن است بگویند چنین احساسی بصورت این پرسش درمی آید که آیا خدا وجود دارد یا نه، و آیا جهان وجود دارد یا نه، و آیا جهان غایتی انسانی دارد؟ ولی غایتی یعنی چه؟

زیرا همانطور که می‌توان علتِ هر «چرا» را پرسید، غایتِ هر «برای چه» را هم می‌توان جوینا شد. با فرض وجود خدا می‌توان پرسید خدا برای چه هست؟ و می‌توان پاسخ داد، برای خودش. ولی چه فرقی بین این آگاهی و ناآگاهی وجود دارد؟ ولی چنانکه فلوپین<sup>۳۴</sup> می‌گوید پرسش از اینکه چرا خدا جهان را آفرید، در حکم این پرسش است که چرا روح وجود دارد. شاید هم در این سخن فلوپین بجای «چرا» بتوان گذاشت «برای چه.»

برای کسی که خود را از خویش خلع می‌کند، و در حالت عینی فرضی قرار می‌دهد — که می‌توان گفت حالتی غیرانسانی است — پرسش از غایتِ غایی همانقدر پرت و باطل است که پرسش از علتِ غاییِ هستی. چه فرق می‌کند که غایتی در کار باشد؟ چه تناقض منطقی پیش می‌آید که غایتی، انسانی یا فوق انسانی، برای جهان مقدر نشده باشد؟ اگر برای همهٔ اشیاء هدفی و غایتی جز وجودداشتن و رخدادن، در کار نباشد عقلاً جای چه ایرادی هست؟ این مسأله، برای کسی که در خویشتن خویش می‌زید و رنج می‌برد و آرزو و اشتیاق دارد — و نه برای کسی که فارغ از خویشتن و بیرون از خویش است — مسألهٔ مرگ و زندگی است.

باری، خویشتن را بجوی! ولی در جستن و یافتن خویش آیا نیستی خود را نیز نمی‌یابیم؟ بوسوئه می‌گوید: «انسان بر اثر گناهی که در جست و جوی خویش مرتکب شده بود، با یافتن خویش، بیچاره شد.<sup>۳۵</sup>» «خویشتن را بجوی» با «خویشتن را بشناس» آغاز می‌شود. کارلایل در این باب می‌گوید: «آخرین بشارت در این جهان این است: کار خود را بشناس و انجام بده. گفته‌اند «خودت را بشناس» و چه بسیار، «خود» بیچارهٔ توتورا در پی شناختن آزار داده است. تو هرگز خود را نخواهی شناخت. مطمئنم! تصور نکنی کار تو این است که خودت را بشناسی؛ تو موجودی ناشناختنی هستی. بشناس و بدان که چه از دستت برمی‌آید

34) Plotinus, *Enneads*, Tr. Mc Kenna, II, 9. P. 1.9.

35) Bassuet, *Traité de la Concupiscence*, oeuvres Complètes de Bossuet, ed. F. Lachat (Paris, 1862) Vol. VII, ch. XI, P. 468.



و بر آن باش. هرکول آسا، کاری را که می توانی انجام بده. این بهترین رویه ای است که می توانی در پیش بگیری.»<sup>۳۶</sup>

آری، ولی کاری که در آن همت می بندم، آخرالامر به هدر نخواهد رفت؟ و اگر به هدر خواهد رفت چرا بکوشم؟ گیرم که باید کار خود را بشناسم و آن را به بهترین وجه به پایان ببرم، ولی کار من چیست؟ اگر به خود نیندیشم، کار من مهرورزیدن به خداست، ولی مهرورزیدن به خدا چیست؟

از سوی دیگر، اگر خدا را در خود دوست داشته باشم، آیا خود را بیشتر از خدا، و یا خود را در خدا دوست نداشته ام؟

آنچه ما واقعاً پس از مرگ آرزو داریم، ادامه همین زندگی است، همین زندگی خاکی فانی، ولی بدون مرارتها و شرارتها، بدون مرگ و ملالش.

سینکا<sup>۳۷</sup> که اصلاً اسپانیایی بود، این معنی را در *Comsalatig ad Marciam* بیان کرده است: آنچه او آرزو داشت، دوباره زیستن همین زندگانی بود. و ایوب می خواست خدا را جسماً ببیند نه روحاً. (کتاب ایوب، باب نوزدهم، ۲۵-۲۷) و معنای اعتقاد مضحک بازگشت ابدی که از روح دردمند نیچه — آن مشتاق جاودانگی عینی وزمانی — تراوش کرده بود، جز این چیست؟

بار دیگر می پرسم که رؤیت ربانی که نخستین پاسخ کاتولیک به این مسأله است، بدون امحاء خودآگاهی، چگونه تحقق پذیر است؟ آیا شباهت به خوابی ندارد که ما در آن رؤیایی می بینیم بی آنکه بدانیم چه می بینیم؟ چه کسی آرزوی چنین حیات جاودانه ای دارد؟ اندیشیدن بدون علم به آن اندیشیدن، همانا

36) Thomas Carlyle, *Past and Present* (Chicago and New York) P. 276.

۳۷) لویسیوس آنایوس سنکا (۴ ق. م — ۶۵ ب. م) فیلسوف رواقی و نمایشنامه نویس و سیاستمدار رومی، متولد اسپانیا (قرطبه). در طفولیت به روم رفت. در آنجا به تحصیل فن خطابه و فلسفه پرداخت و در جوانی به عنوان خطیب شهرت یافت... در سالهای اول سلطنت نرون حاکم واقعی او بود. به اتهام توطئه، محکوم به مرگ شد و به او تکلیف شد که انتحار کند، و رگهای خود را گشود و جان داد. سنکا رسالتی در فلسفه و اخلاق بر وفق مشرب رواقیان دارد. تراژدیهای نه گانه اش (مخصوصاً مدئا، فدرا، آگاممنون، اودیپ و توستس) در آثار دوره رنسانس و در ادبیات متأخر اروپا تأثیر بسیار داشته است. او همچنین رسالتی در فیزیک، نجوم، جغرافیا و زمین شناسی و کائنات جوتالیف کرده است (به اختصار از دایرةالمعارف فارسی).

احساس نکردنِ خویشتن است، خویشتن نبودن است. و آیا حیات جاودانه، احتمالاً آگاهی جاودانه نیست، و نه فقط دیدار خدا، بلکه دیدنِ این دیدار که او را می بینیم، و در عین دیدنِ خودمان، متمایز از اویم؟ کسی که خفته باشد زنده است، ولی آگاهی از خویش ندارد؛ و آیا هیچکس آرزومند خواب جاویدان هست؟ وقتی که سیرسه به اولوسس (اولیس) نصیحت می کند که به مقرر مردگان برود و به تیرزیاس فالگیر مراجعه کند، به او می گوید که در میان اشباح مردگان فقط تیرزیاس، درک و شعور دارد و دیگران سایه وار از سویی به سویی سرگردانند.<sup>۳۸</sup> و آیا می توان گفت که آن دیگران، بغیر از تیرزیاس، واقعاً به مرگ غلبه کرده اند؟ آیا بی هیچ درک و شعوری، سایه وار به این سو و آن سو حرکت کردن، غلبه بر مرگ است؟

از سوی دیگر، آیا نمی توان تخیل کرد که شاید این حیات دنیوی ما در برابر حیات دیگر مانند خواب در مقایسه با بیداری باشد؟ آیا ممکن نیست سراسر این زندگی، خواب، و مرگ بیداری باشد؟ ولی بیداری از چه یا در چه؟ اگر فرض کنیم هر چیز که در این عالم هست رؤیای خدا باشد، و خدا روزی از این رؤیا بیدار شود، آیا رؤیایش را به یاد می آورد؟

ارسطوی خردگرا، در اخلاق<sup>۳۹</sup>ش می گوید والاترین خوشیها و سعادتها در حیات متفکرانه است، و همه خردگرایان، سعادت را در دانش می دانند. و مفهوم سعادت ابدی، و برخورداری از جوار خداوند، یا لقاء ربانی، و ادراک و شناختن خدا، منشأ خردگرایانه دارد، و سعادت است که بر وفق تصور- خدا در فلسفه ارسطویی است. ولی حقیقت این است که، سعادت، علاوه بر رؤیت، مستلزم خوشی هم هست، و این چیزی است که چندان ربطی به خردگرایی ندارد، و فقط با احساس تمایز از خدا، قابل حصول است.

قدیس توماس آکویناس، متأله کاتولیک و ارسطوگرا، که در پی عقلانی کردن احساسات کاتولیک بود، در کلیات الهیات اش می گوید: «خوشی لازمه سعادت

38) Homer, *Odyssey*, Tr. E. V. Rieu (Harmondsworth, 1967) Book X, 488-92.

39) Aristotle, *Ethics*, X, B, 7.

است. زیرا خوشی بر اثر شوقی که در تحصیل خیر آرامش می‌یابد، پدید می‌آید. و از آنجا که سعادت، چیزی جز حصول خیر متعالی نیست، لذا امکان ندارد سعادت خالی از خوشی باشد.» ولی خوشی آن کسی که می‌آرد کجاست، و مگر آرمیدن، خفتنی نیست که حتی از آرامش خود غافل است؟ آکویناس ادامه می‌دهد: «خوشی بر اثر دیدار خداوند دست می‌دهد.» ولی آیا روح خود را مستقل از خدا حس می‌کند؟ و می‌افزاید: «خوشی که همراه با فعالیت ادراکی باشد، نه باعث توقف، بلکه باعث تقویت آن فعالیت می‌گردد.»<sup>۴۰</sup> مسلماً! وگرنه خوشی نخواهد بود. و برای حفظ آن حظ یا لذت یا خوشی، که مانند درد، چیزی مادی در آن هست، و ما فقط به صورت روحی که در کالبد متجسد شده باشد می‌توانیم درکش کنیم، لازم است تصور کنیم که روح در حالتی مبارک و مسرور با کالبد خویش پیوسته باشد. بدون هیچگونه کالبد یا جسم، خوشی چگونه میسر است؟ جاودانگی روح محض، بدون هیچگونه کالبد یا قالب مثالی، جاودانگی راستین نیست. و آخر الامر، آنچه ما آرزویش را داریم، تداوم و ادامه همین زندگی است، همین زندگی و نه زندگی دیگر، همین زندگی ملموس و محسوس که توأم با رنج است و گهگاه صرفاً برای آنکه پایان‌پذیر است، از آن بیزار می‌شویم. بسیاری از کسانی که خود را کشته‌اند، اگر مطمئن بودند که در روی زمین، هرگز نخواهند مُرد، زندگی خودشان را به دست خود، نمی‌گرفتند. کسی که انتحار می‌کند، از آن جهت دست به این کار می‌زند که نمی‌خواهد منتظر مرگ بماند.

دانته در بند سی و سوم از بهشت توصیف می‌کند که چگونه به لقاء ربانی رسیده است، و آن را به حالت کسی که از رؤیایی بیدار شده باشد، و اندکی از اثر و احساس آن هنوز در ذهنش مانده باشد، تشبیه می‌کند؛ آن چنانکه پس از بربادرفتن آن نقش نگارین، شیرینی اش را در دل خود احساس می‌کند:

چون کسی کز خواب، از رؤیا شود بیدار

40) Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I-IIae, IV, 1. (New York and London) 1966.

مانده نقشی بر دلش زان جلوه، زان دیدار  
 گرچه گردد، لوح ذهنش پاک از آن پندار  
 مانده زان رؤیای شیرین اندکی برجای  
 آشیان در خلوت ژرف دلم کرده  
 شهد شیرینش  
 مثل برفی مانده زیر پنجه خورشید<sup>۴۱</sup>

به عبارت دیگر، آن رؤیت و رؤیا، آن محتوای فکری ناپایدارست و آنچه می ماند خوشی آن است، اثر دل انگیز آن است، جنبه عاطفی و غیر عقلانی و در یک کلمه، جلوه ملموس آن است.

آنچه ما طالبیم، فقط انبساط روحی نیست، صرفاً دیدار نیست، خوشی و حظ جسمانی است. آن حظ و خوشی دیگر که خشنودی عقلانی باشد، خشنودی غوطه خوردن در درک و دانش، فقط می تواند — و به عقیده واقعی من حتی نمی تواند — امثال اسپینوزا را خرسند کند یا فریب دهد. اسپینوزا در بخش پنجم از کتاب اخلاق، در قضیه ۳۵ و ۳۶ می گوید خدا خود را با عشقی معنوی و نامحدود دوست دارد؛ و عشق معنوی بشر به خدا، درست از جنس همان عشقی است که خدا نسبت به خود دارد. و این عشق نه در قالب بی نهایت و نامحدود، بلکه تا آنجا که خداوند در آینه ذات انسان متجلی می گردد، و صورت ابدی به خود می گیرد، وجود دارد. به عبارت دیگر عشق معنوی انسان به خدا، جزئی از عشق نامحدودی است که خداوند به خود دارد. و پس از این قضایای غمناک و دلگیر، در آخرین قضیه کتاب که خاتمه و حسن ختام تراژدی بزرگ اخلاق است، می گوید سعادت، پاداش تقوی نیست، نفس تقوی است، و منع و مهار کردن هوسها نیست که تقوی را لذتبخش می سازد، بلکه ما چون در تقوی لذت می یابیم،

41) Dante, *paradise*, Tr. Dorothy L. Sayers and Barbara Reynold (Harmondsworth, 1967) Canto XXXIII, 58-6 (PP.344-45)

می توانیم و می خواهیم هوسهایمان را مهار کنیم. عشق معنوی! عشق عقلانی! این عشق معنوی عقلانی چگونگی چیزی است. چیزی مثل طعم سرخ، صدای تلخ، مثلث عاشق و بیضی خشمگین است.

استعاره محض است، ولی استعاره ای تراژیک. استعاره ای که از نظر غمناکی، مشابهت به این قول دارد که دل هم عقلی برای خود دارد<sup>۴۲</sup>. عقل دل! و عشق سر! خوشی عقلانی، تعقل سرشار از خوشی! تراژدی! تراژدی! تراژدی!

و مع ذلک، چیزی هست که می توان عشق عقلانی نامش داد، که همانا عشق فهمیدن است؛ که منظور ارسطو از «حیات متفکرانه» همان است، زیرا در نفس فهمیدن، عشق و تحرکی هست، لقاء ربانی، همانا دیدار حقیقت کل است. آیا در اعماق هر شور و شهوتی، چیزی از کنجکاوی نهفته نیست؟ و آیا نخستین نیاکان ما، طبق روایت تورات، بر اثر اشتیاقی که به چشیدن میوه درخت معرفت نیک و بد داشتند و می خواستند خداوار و داننده این معرفت باشند، از بهشت آواره نشدند؟ آیا رؤیت ربانی، یعنی دیدار جهان بی حجاب، دیدار روح جهان و کنه ذاتش، همه شور و شوق ما را خاموش نخواهد کرد؟ و این دیدار فقط اذهان خام و خشنی را خرسند خواهد کرد که نمی توانند دریابند که بزرگترین شادی انسان در این است که بیشتر انسان — و یعنی خداوار — باشد و هر چه انسان آگاهی اش بیشتر باشد، بیشتر خداوار خواهد بود.

و این عشق معنوی عقلانی، که چیزی جز همان عشق مشهور افلاطونی نیست، بهانه ای برای تسلط و تملک است. و در حقیقت هیچ تسلطی کاملتر از معرفت نیست. هر کس که چیزی را می داند، مالک آنست. معرفت باعث اتحاد داننده و دانسته می گردد، و بر این قاعده: من به تومی اندیشم و به تو معرفت می یابم، و با این اندیشیدن تو را از آن خویش می گردانم. و شناختن خدا، جز تملک او چیست. و کسی که خدا را می شناسد، خود خداست.

برناربرونس<sup>۴۳</sup> در کتاب *تنزل انرژی*<sup>۴۴</sup> داستانی درباب ریاضیدان بزرگ کاتولیک، کوشی<sup>۴۵</sup>، از زبان م. سارائو<sup>۴۶</sup> که خود از پدر روحانی گراتری<sup>۴۷</sup> شنیده است، نقل می‌کند. روزی کوشی و پدر روحانی گراتری در یکی از باغهای لوکزامبورگ قدم می‌زدند، و گفت و گویشان به اینجا می‌رسد که اهل بهشت وقتی که بالاخره به حقایقی می‌رسند که در زمان حیات، آن‌همه در پی فهمیدن آنها تلاش کرده بودند، چه لذت و سعادت می‌خواهند برد. و پدر روحانی، با اشاره به تحقیقاتی که کوشی در زمینه نظریه مکانیکی انعکاس نور، به عمل آورده می‌گوید که یکی از بزرگترین لذت‌های روحی او که ریاضیدان بزرگی است، در حیات دیگر، پی بردن به راز نور است. و کوشی پاسخ می‌دهد که به زعم او امکان دانستن، بیشتر از آنچه او در این زمینه می‌داند وجود ندارد، و همچنین نمی‌تواند تصور کند که کاملترین عقول بتواند به فهم صریحتری از راز انعکاس نور برسد که از توجیه او روشنتر باشد. زیرا او نظریه مکانیستی این پدیده را بیان کرده است. برونس می‌افزاید: «ایمان او تا به آنجا نرسیده بود که باور کند خدا چیزی غیر از آن و کاملتر از آن می‌تواند خلق کند.»

از این داستان دو نکته جالب توجه برمی‌آید. نخست اینکه حیات متفکرانه، عشق عقلانی یا دیدار ربانی، در نظر مردانی که در سطح درک و دانش بالاتری هستند و قویترین شور و انگیزه‌شان دانش است، چه معنایی دارد؛ و نکته دوم ایمان و اعتقاد ژرفی است که به تبیین مکانیستی جهان دارند.

این گرایش مکانیستی عقل، بر وفق همان فرمول مشهورست که: «هیچ چیز

43,44) Bernard Brunhes, *La Dégradation de l' Energie* (Paris, 1912), IV Partie, Ch. XVIII, 2, PP. 261-262-

۴۵) آوگوستین لویی بارون کوشی (۱۷۸۹ – ۱۸۵۷) A. L. Baron Cauchy : ریاضیدان فرانسوی که در زمینه‌های مختلف علمی تحقیق و تألیف کرده است، از اخترشناسی تا نورشناسی. مجموعه آثار علمی او در ۲۷ مجلد به طبع رسیده است. — ک.

46) M. Sarrau

۴۷) آوگوست ژوزف آلفونس گراتری (۱۸۰۵ – ۱۸۷۲) Auguste Joseph Alphonse Gratry کشیش فرانسوی و استاد دانشگاه سوربن، طرفدار خردگرایی و وحدت وجود. — ک.

پدید نمی آید، هیچ چیز ناپدید نمی شود، همه چیز در حال دگرگونی است.» و این فرمول که با توسل به آن کوشیده اند اصل مبهم بقاء انرژی را توجیه کنند، عملاً فراموش کرده است که برای ما انسانها، انرژی همانا انرژی بالفعل و قابل استفاده است، که مداوم در حال تحلیل رفتن است، و با تشعشع حرارت از دست می رود و کاهش می یابد و بسوی حالت مرگ آسای همگنی همه چیز، سیر می کند. آنچه برای ما ارزش و بالاتر از ارزش، واقعیت دارد «تحلیل تغییرات توابع» (= دیفرانسیل) است که کیفی است؛ ولی کمیت محض و تغییرناپذیر برای ما در حکم وجودنداشتن است، زیرا دارای فعل و انفعال نیست. و جهان مادی، یا جسم جهان چنین می نماید که بسوی حالت ثبات و همگنی کامل پیش می رود، و کنشهای کندکننده موجودات زنده یا حتی اعمال آگاهانه انسان، در آهنگ آن تأثیری ندارد. زیرا، همچنانکه روح گرایش به تمرکز و تجمع دارد، انرژی مادی متمایل به تشعشع و تفرقه است.

و آیا این مسأله، با مسأله ما ارتباط نزدیک ندارد؟

آیا بین این نتیجه گیری فلسفه علمی درباره ثبات و همگنی نهایی جهان، با رؤیای عرفانی بازگشت همه چیز به خدا، ارتباطی وجود ندارد؟ آیا ممکن نیست که مرگ جسمانی جهان، پیروزی نهایی روح جهان — خدا — باشد؟

آشکارا ارتباط نزدیکی بین نیاز مذهبی به حیات جاودانه پس از مرگ، و استنتاجهای — غالباً موقت — که فلسفه علمی درباره آینده احتمالی جهان مادی یا محسوس بیان می کند، وجود دارد. و در حقیقت همچنانکه متألّهان مذهبی به مسأله وجود خدا و جاودانگی روح می پردازند، متألّهانی هم هستند که به قول برونس یک گرا<sup>۴۸</sup> هستند، و بهتر است آنها را ضد متألّهان بنامیم، که سرسختانه طرفدار روش و استدلال لمی<sup>۴۹</sup> (= پیشینی) اند و خصیصه ای که غیرقابل تحملشان می سازد، به گفته برونس، این است که تظاهرها به بیزاری از الهیات می کنند، یک فرد بارز و برجسته از این جمع، هیکل است که همه معماهای

طبیعت را به فکر بکر خویش حل کرده است!

این ضد متألّهان دست از این قاعده برنمی دارند که: «هیچ چیز پدید نمی آید، هیچ چیز ناپدید نمی شود، همه چیز در حال دگرگون شدن است.» منشأ الهیاتی این قاعده در یکی از عقاید دکارت است. و اینان چنان به ذیل این قاعده متوسل شده اند که گویی دیگر وجود خدا زائد است. برونس می گوید: «جهان چنان ساخته شده است که پایدار بماند، و در برابر هرگونه خلل مقاوم است، و خودبه خود هر خرقی را التیام می کند — چه مضمون پُر آب و تابی برای وعظ و خطابه است! — ولی همین آب و تابها که در قرن هفدهم در راه اثبات حکمت بالغه آفریدگار صرف می شد، امروزه دستمایه رونق بازار کسانانی است که تصور می کنند وجود خدا زائد است.» تکرار همان داستان قدیمی است: فلسفه علمی، که منشأ و مایه الهامش در اصل همین الهیات و مذهب بوده است، به ضد-الهیات و ضد-مذهب رسیده است، که، در واقع چیزی جز الهیات و مذهب نیست.

امروزه آخرین کلام در علم، یا فلسفه علمی، این است که می گویند با تنزل انرژری، و کاهش یافتن فراوانی پدیده های برگشت ناپذیر، جهان مادی محسوس، بسوی همسانی و همسطحی نهایی پیش می رود، یعنی به سوی همگنی غایی. از اینجا فرضیه ای که بارها مورد استفاده و سوءاستفاده اسپنسر قرار گرفته، تداعی می شود. یعنی مسأله همگنی آغازین همه چیزها، و همچنین فرضیه خیالبافانه اش راجع به ناپایداری همگنها. ناپایداری ای که لاادریگری ضد الهیاتی اسپنسر را می خواهد تا مرحله توجیه ناپذیر عبور از همگن به ناهمگن را، سرهم بندی کند. زیرا، بدون هیچگونه دخالتی از بیرون، چگونه ناهمگنی، از بطن همگنی کامل و مطلق پدیدار می شود؟ ولی چون می خواست به هر قیمت از قبول هر نوع آفرینش طفره برود، این بود که به قول پاپینی<sup>۵۰</sup> «این مهندس بیکار، فیلسوف مابعدالطبیعه از آب درآمد» و نظریه ناپایداری همگنها را پیش آورد، که چه بگویم، رازآمیزتر و

۵۰ اسپنسر مهندس راه آهن بود، از ۱۸۳۱ تا ۱۸۴۱. مأخذ قول پاپینی این کتاب است:

Papini, *Il Crepuscolo dei Filosofi*, Societa Editrice Lombarda (Milano, 1906) P. 186.



اساطیری تر از آفرینش خداوندی است.

روبرتو آردیگو<sup>۵۱</sup> اثبات گرای ایتالیایی، از او بیشتر به حقیقت نزدیک شده بود که در طی اعتراض به نظریه اسپنسر، می‌گفت طبیعی‌ترین فرض این است که بگوئیم اشیاء همیشه چنان بوده‌اند که اکنون هستند، و همواره جهانهایی در حال تشکیل بوده است، یعنی در مرحله کهنکشان، جهان‌هایی کامل پدیدآمده و انحلال یافته‌اند و یا در حال انحلال‌اند. و ملخص آنکه ناهمگنی ابدی است. چنانکه می‌بینیم به این ترتیب بازهم معما حل نشده باقی مانده است.

آیا کلید معما این است؟ ولی در این صورت جهان بی‌نهایت خواهد بود، و ما واقعاً ناتوان از درک جهانی هستیم که هم ابدی و هم محدود باشد، یعنی مانند جهانی باشد که نیچه در نظریه بازگشت ابدی خود، تصور کرده است. اگر جهان باید ابدی باشد اگر در این جهان و جهانیان درون آن، دوره‌هایی هست که همه بسوی همگنی پیش می‌روند، بسوی تنزل انرژی می‌روند، باید دوره‌هایی هم باشد که حرکت به سوی ناهمگنی باشد؛ در این صورت لازم می‌آید که جهان نامحدود و بی‌نهایت باشد. یعنی همیشه و در هر جهانی از این جهان بزرگ باید زمینه‌ای برای کنشی که از بیرون به آن برسد، وجود داشته باشد. و در واقع کالبد خداوندی باید ابدی و بی‌نهایت باشد.

ولی تا آنجا که به جهان ما مربوط می‌شود، باید گفت، از حرکت ایستادن و یکنواخت شدنش، یا به عبارت دیگر مرگش، گویی مسلم شده است. و این حرکت جهان بسوی مرگ، چگونه به سرنوشت روح ما اثر می‌گذارد؟ آیا روح

۵۱) روبرتو آردیگو (۱۸۲۸ - ۱۹۲۰) Roberto Ardigo: اثبات‌گرای میرز ایتالیایی که هنگام تماشای یک گل سرخ به او «ضد مکاشفه» دست داد، و از جامعه کشیشی بیرون آمد و عقیدهٔ راسخ پیدا کرد که علم در احساس، ریشه دارد. تفاوت مشرب او با اسپنسر در این بود که بجای رابطه همگن با ناهمگن، قائل به رابطه مشخص در شکل واقعیات بود. و نامشخص را نامحدود می‌انگاشت یا به تعبیر اوانامونو ناهمگن را ابدی می‌پنداشت. اوانامونو در نامه‌ای به تاریخ ۲۳ نوامبر ۱۸۹۱ به دوستش پدرو مویخیکا Pedro de Múgica می‌نویسد که در حال مطالعه کتاب *Opere Filosofiche* تألیف روبرتو آردیگوست و او را قابل مقایسه با بزرگترین فلاسفه عصر از قبیل اسپنسر، تن، و وونت می‌داند. — ک.

همپای تنزل انرژی، در محاق خواهد افتاد و به ناآگاهی بازخواهد گشت، یا برعکس، همچنانکه انرژی قابل استفاده رو به تحلیل می رود، بر اثر تلاشی که برای متوقف ساختن این تنزل و انحطاط، به خرج می دهد، رشد خواهد کرد و بر طبیعت تسلط خواهد یافت. زیرا همین کنش روح است که حیاتش را تشکیل می دهد. آیا آگاهی و مابازاء خارجی اش دو نیروی مختلف الجهت اند که یکی به ضرر دیگری رشد می کند؟

حقیقت این است که بهترین فعالیت علمی ما، بهترین فعالیت صنعتی ما (منظورم قسمتی از علم و صنعت است که بخش عظیمی از این دو است، و در راه تخریب و تباهی به کار نمی رود) متوجه متوقف ساختن این روند مهلک تنزل انرژی است. و حیات اورگانیک، که مایه و ماده آگاهی ماست، خود کوششی است برای پرهیز از این سیر مهلک و تا سرحد امکان، و به تأخیر انداختن آن.

بیفایده است که خودمان را با ستایه های مشرکانه در مدح طبیعت فریب بدهیم، زیرا چنانکه لئوپاردی، آن ملحد مسیحی، در منظومه شگرفش گل طاووسی *La Ginestra* با حقیقت بینی ژرفش بیان کرده است، طبیعت «مادرانه به ما حیات می بخشد، ولی دایه وار دوستان دارد.» منشأ همبستگی افراد بشر با یکدیگر، مقابله و مقاومت در برابر طبیعت بود؛ نخستین پیوند اجتماعی بشر، بر اثر واکنش هراس آلود در برابر طبیعت بیرحم پدید آمد. همین است که جامعه بشری، منبع آگاهی و اشتیاق جاودانگی است، و همین جامعه بشری است که مهر قبول خود را بر طبیعت می زند، و انسان با انسانی کردن و روحانی گردانیدن طبیعت، به دستیاری علم و صنعت، آن را فوق طبیعی می گرداند.

آنترو دو کینتال<sup>۵۲</sup> شاعر دردمند پرتغالی، در دو غزل دل انگیزش موسوم به فدیه

۵۲) آنترو دو کینتال (۱۸۴۲ - ۱۸۹۱) Antero de Quental یکی از بزرگترین شعرای پرتغال در قرن نوزدهم، که مانند اوانامونو در خانواده کاتولیک ارتدکسی به بار آمد و در سالهای نوجوانی که در کوئینبرا Coimbra می زیست با جریانهای سیاسی، فلسفی مذهبی و ادبی نوین آشنا شد. بیشتر عمر کوتاهش را در سرخوردگی و التهاب گذراند. و جسماً سخت رنجور بود تا آخرالامر خود کشی کرد. مهمترین مجموعه های شعرش *Modernas* (۱۸۶۵) و مخصوصاً *Sonetos* (۱۸۶۱، ۱۸۸۱، ۱۸۸۶) است؛ که مضامین فلسفی

تخیل می‌کند که روحی زندانی است، ولی نه در اتمها، و یونها و بلورها، بلکه چنانکه اقتضای حال شاعرانه است، در دریا، در درختان، در جنگل، در کوه، در باد، همه ذرات مادی و قالبهای گوناگون، و پیش خود مجسم می‌کند که یک روز خواهد آمد که همه این روحهای زندانی، که در گتم وجودند، بیدار و هشیار خواهند شد، و مانند اندیشه محض از بند صورتها و قالبهایی که اسیرشان کرده، خواهند رست، و به این صورتها و قالبها، که آفریده توهم اند خواهند نگرست و سپس دوباره چون رؤیایی بی پایه پراکنده و پریشان خواهند شد. چه تصویر زیبایی از حلول آگاهی در همه چیز ارائه کرده است.

آیا ممکن نیست که جهان، جهان ما — چه کسی می‌داند که جهانهای دیگری هم وجود دارد؟ — در آغاز روحی به اندازه «صفر» — و «صفر» با «هیچ» فرق دارد — و ماده‌ای بی نهایت داشته، و هدف و سیرش این است که آخرالمر به اندازه «صفر» ماده و بی نهایت روح داشته باشد؟ چه خواب و خیالی!

آیا ممکن است همه چیز روح داشته باشد و آن روح، تشنه آزادی باشد؟

شاعر هموطنمان آنتونیو ماشادو<sup>۵۳</sup> در منظومه *Campos de Castilla* می‌گوید:

### ای سرزمین آوارگونثالث<sup>۵۴</sup> که در قلب اسپانیایی

موجز و غمناکی دارد که سرشار از شور و صمیمیت است. اونا مونو تعلق خاطر عمیقی به دو کینتال داشت و او را در جنب سانکور، لئو پاردی، و کیرکگوراز گرامترین باران همدلش می‌شمرد. برای اطلاع بیشتر، به این کتاب رجوع کنید:

Julio Garchía Morejon, *Unamono y Portugal* (Madrid, 1964) Ch. IX.

۵۳) آنتونیو ماشادو (۱۸۷۵ — ۱۹۳۹) Antonio Machado بزرگترین شاعر «نسل ۱۸۹۸» که شعرهایش سرشار از مضامین متناقض ناست و چندان تابع منطق شعری ادبی نیست. او نیز مانند اونا مونو در پی تعبیر رؤیای زندگی بود و مانند دیگر شعرای این نسل علاقه بسیاری به سرزمین و سنت کاستیلیا *Castilla* داشت و شعرهای بسیار در ستایش آن سرود. بعد از جنگ دوم جهانی به عنوان شاعری متعهد شهرت یافت. — ک.

ای سرزمین غمگین بیچاره  
که از فرط غم، روح داری!

آیا سرزمین غمگین است یا ما از وراء غم به آن می نگریم؟ آیا سرزمینها رنج نمی کشند؟ ولی یک روح تنها، در جهان ماده چه می تواند باشد؟ آیا کوه و صخره تنهایند؟ و آیا درخت؟

و با اینهمه این حقیقت همچنان برجاست که روح و ماده در جدالند.  
ایسپرونثیده<sup>۵۵</sup> همین معنی را در نظر داشت که سرود:

برای زندگی آرمیده در دنیا  
دریغ! ماده و روح دست و پا گیرند

و آیا در تاریخ اندیشه بشر، یا اگر می خواهید در تخیل بشر، چیزی نظیر احیاء ماده به معنای تبدیل همه چیز به آگاهی، وجود ندارد؟ آری هست و دارنده این فکر، نخستین عارف مسیحی، قدیس پولس طرطوسی، رسول امتهاست که چون با چشم ظاهر، سیمای جسمانی و فانی مسیح را، مسیح اخلاقی را، ندیده بود، در دل خود مسیحی باقی و مذهبی از او ساخت — همانکه تا آسمان سوم ربوده شد و رازهای ناگفتنی مشاهده کرد. (رساله دوم پولس به قرنتیان، باب دوازدهم،) و همین نخستین عارف مسیحی قائل به پیروزی نهایی روح، بود و این قول همان است که در اصطلاح الهیات، رحمت عام یا بازگشت همه چیز به خدا نام دارد.

در رساله اول به قرنتیان، باب پانزدهم، ۲۶-۲۸، می گوید: «دشمن آخر که نابود می شود موت است. زیرا همه چیز را زیر پایهای وی انداخته است، اما چون می گوید که همه چیز را زیر انداخته است، واضح است که او که همه چیز را زیر

۵۵) خوزه د ایسپرونثیده (۱۸۰۸-۱۸۴۲) Jose de Espronceda شاعر رمانتیک اسپانیا، ملقب به «بایرون اسپانیا» غالب عمر کوتاهش را در فعالیتهای انقلابی و یا تبعید گذراند. — ک.

او انداخت مستثنی است. اما زمانی که همه مطیع وی شده باشند آنگاه خود پسر هم مطیع خواهد شد او را که همه چیز را مطیع وی گردانید تا آنکه خدا کل در کل باشد.» یعنی که پایان کار، این است که خدا، آگاهی، کل در کل خواهد شد.

این عقیده، در تعلیمات پولس، در رساله اش به افسسیان، که ناظر به پایان تاریخ جهان است، تکمیل شده است. در این رساله چنانکه می دانید مسیح را کسی می خواند که بوسیله او «همه چیز آفریده شد، و همه چیز که در آسمان است، و همه چیز که در زمین است، از مرئی و نامرئی» و او را «سر همه چیز» می نامد (رساله به افسسیان، باب اول، ۲۲) و در او، در این سر، خواهیم بالید و در اتحاد با مقدسان خواهیم زیست «تا استطاعت بیابیم که با تمام مقدسین ادراک کنیم که طول و عرض و عمق و بلندی چیست و عارف شویم به محبت مسیح که فوق معرفت است» (همانجا، باب سوم، ۱۸ و ۱۹) و این اجتماع همه ما در مسیح، که سر همه چیز است و نقاوه بشریت است، همان است که پولس خواری اجتماع و تجمع همه چیز در مسیح می خواند.

و این تجمع و رجعت، که پایان تاریخ جهان و نوع انسان است، جنبه دیگری از بازگشت همه چیز به خداست. بازگشت همه چیز به خدا، و کل در کل شدن خدا، به صورت رجعت درمی آید، یعنی تجمع همه چیز در مسیح، در بشر، و بشر بدینسان خاتم و خاتمه آفرینش است.

و آیا این بازگشت همه چیز به خدا، این انسانی گردانیدن یا خدایی گردانیدن همه چیز، فارغ شدن از سر ماده نیست؟ ولی اگر ماده، که منشأ و اصل تفر دست و به اصطلاح فلسفه مدرسی اصل الانقسام است، یک باره از بین برود، آیا همه چیز به آگاهی محض بازنمی گردد که از شدت ویژگی و خلوص، نه از خود خیر دارد و نه محسوس و مُدرک واقع می گردد. و اگر ماده از بین برود، چه محل و پشتوانه ای برای روح باقی خواهد ماند؟

به این ترتیب، یک سلسله افکار که با این افکار هم متفاوت باشد، باز به

همین دشواریها و بن بستها خواهد رسید و به همین اندازه نیندیشیدنی خواهد بود. از سوی دیگر ممکن است بگویند، بازگشت همه چیز به خدا، کلی مطلق شدن خدا، مستلزم این است که زمانی بوده باشد که کلی مطلق نبوده باشد. این فرض که همه موجودات از دیدار و قرب جوار خداوند برخوردار خواهند شد، متضمن این فرض است که خداوند نیز از دیدار و قرب جوار همه موجودات برخوردار خواهد شد، زیرا لقاء ربانی دوجانبه و متقابل است، و خدا با بهتر شناخته شدنش، کمال مطلق می شود و از سرچشمه روحهایی که به او می پیوندند سیراب و سرشار خواهد شد.

به دنبال این تخیلات رام نشدنی، می توان خدایی ناآگاه را تصور کرد که غوطه ور در ماده است، و بتدریج هشیار و از همه چیز آگاه می گردد، و از الوهیت خویش آگاهی می یابد؛ در اینحال می توان تخیل کرد که کل جهان، از کلیت خود، آگاه می گردد و از هر یک از آگاهیهای سازنده آگاهی خودش نیز آگاهی می یابد، و خدا می شود. آیا خدا، همانا ماده نیست؟ آیا بدینسان خدا اگر آغاز جهان نباشد، پایان آن نیست؟ ولی آیا می تواند بی آنکه آغاز آن باشد، انجام آن باشد؟ آیا، بیرون از قلمرو زمان، در ابدیت، بین آغاز و انجام تفاوتی هست؟ فلوطین می گوید: «روح همه چیز نمی تواند وابسته به چیز — یعنی ماده ای — باشد که خود وابسته اوست» آیا چنین نیست که آگاهی کل می خواهد آگاهی هر جزء باشد و هر آگاهی جزئی را از خود، آگاه کند یا به عبارت دیگر از کلی آگاهی بیاهانند؟ آیا این روح کلی جهانی، خدای تنهای واحدی نیست که در سیر بسوی همه خدایی است؟ اگر چنین نیست، اگر خدا از ماده و درد منز و بیگانه است، می توان پرسید پس چرا جهان را آفریده است؟ به چه منظور و مقصودی ماده را آفریده و با درد آشنا ساخته است؟ آیا بهتر نبود که دست به هیچ آفرینشی نمی زد؟ چه جلال و حبروت بیشتری با خلق فرشتگان و انسانهایی که سقوط و لغزششان را باید با عذاب ابدی مکافات کند، به دست می آورد؟ آیا شر را از اینجهت آفریده که ریشه کن سازد؟ یا می خواسته است فدیہ بپذیرد، فدیہ کامل و مطلق، فدیہ ای از همه چیزها و همه انسانها؟

این فرضیه هم از سایر فرضیه‌ها، نه عقلانی تر است و نه دیندارانه‌تر. مادام که بکوشیم سعادت ابدی را برای خود مجسم کنیم، با یک سلسله مسائل که جواب مقنع — یعنی عقلانی — ندارد مواجه می‌شویم. و فرق نمی‌کند که نظرگاه ما «یکتا‌گرایانه»، یا «همه‌خدایی»<sup>۵۶</sup>، یا «همه‌درخدایی»<sup>۵۷</sup> باشد. بازگردیم به مبحث رحمت عام و «بازگشت همه چیز به خدا» که پولس رسول معتقد است.

آیا ممکن نیست خدا در کامل مطلق شدنش خود را کمال ببخشد، و آخرالامر خدایی بشود «کُل در کُل»؛ یا آگاهی بی‌نهایتی که دربرگیرنده همه آگاهی‌هاست؟ و آگاهی بی‌نهایت چیست؟ از آنجا که آگاهی مستلزم محدودیت است، یا به عبارت دیگر از آنجا که آگاهی همانا آگاهی از محدودیت و تمایز است، آیا بی‌نهایتی در آن می‌گنجد؟ مفهوم بی‌نهایت وقتی که به آگاهی حمل شود، چه ارزشی دارد؟ آگاهی که تماماً آگاهی باشد و هیچ ناآگاهی خارج از آن نباشد، چیست؟ در این صورت آن آگاهی، از چه چیزی آگاهی دارد؟ از محتویات خویش؟ آیا ممکن و محتمل نیست ما که درازل از غیبِ عمی، از ناآگاهی مطلق برآمده‌ایم، مدام در حال بازگشت به خدا و تأله باشیم بی‌آنکه به پایان آن برسیم؟

آیا محتمل نیست که «بازگشت به خدا» منزلگاه آرمانی باشد که ما بی‌امان به آن نزدیک می‌شویم — و بعضی شتابانتر از دیگران — ولی چنین مقدرست که هرگز به آن نرسیم؟ آیا ممکن نیست سعادت مطلق و کامل ابدی، همانا امیدی جاودانه باشد، که اگر تحقق پیدا کند، پژمرده می‌گردد؟ و هرگاه وصل تحقق پذیرد، دیگر جایی برای امید نیست، چرا که وصل، گشوده امید و اشتیاق است. آیا محتمل نیست که همه روحها، رشد و کمال بی‌پایان، بعضی آهسته‌تر و بعضی سریعتر، پیدا کنند و آخرالامر همگی از مرحله رشد و کمال یکسانی بگذرند، و آن مرحله هر چه باشد، و با اینهمه هرگز به بی‌نهایت، به خدا که مدام در حال تقرب

به او هستند، نرسند؟ آیا سعادت و شادی ابدی، امید جاودانه‌ای نیست که در دل خود اندوهی دارد، تا مبادا آن شادی در دامان نیستی بغلتد؟

باز هم به این پرسشهای بی پاسخ ادامه بدهیم، پولس حواری می‌گوید «او کل در کل خواهد بود» ولی آیا وجه بودن او در هر یک از موجودات متفاوت یا در همه یکسان خواهد بود؟ آیا خدا در ملعونان نخواهد بود؟ آیا در روح آنان هم نخواهد بود؟ آیا در آنچه دوزخ نامیده‌اند هم نخواهد بود؟ و اگر خواهد بود، به چه معنی؟

و از اینجا مشکلات تازه‌ای سر برمی‌کنند، که مربوط به تقابل و تضاد بهشت و دوزخ است و تقابل سعادت ابدی و شقاوت ابدی. آیا ممکن نیست چنانکه اقتباس اوریگنس<sup>۵۸</sup> از عقیده «بازگشت همه چیز به خدا» ی پولس رسول، او را امیدوار کرده بود آخرالامر همگان بخشوده شوند، حتی قابیل و یهودا و شیطان؟

هنگامی که متألهان کاتولیک، در مقام توجیه عقلانی — یا به عبارت دیگر اخلاقی — اعتقادِ جزمی به خُلودِ عذاب دوزخ، برمی‌آیند، چنان دلایل دوپهلوی و مضحک و کودکانه‌ای اقامه می‌کنند که محال است هرگز رواج و قبول عام بیابند. زیرا این ادعا که چون خدا نامتناهی است، خطایی که نسبت به او از بندگان سر بزند نیز نامتناهی است و مستلزم کیفر ابدی است، صرف نظر از آنکه خطای نامتناهی معنا و مفهومی ندارد، بی‌خبر بودن از اینکه، در قاموس اخلاق بشری — اگر نگوئیم در نظام محتسبی — و خامت یک خطا و خلاف را نه با شأن کسی که آن خطا و خلاف نسبت به او صادر شده، بلکه با قصد و نیت خاطی می‌سنجند، و سخن گفتن از سوءنیت نامتناهی، پاک بیربط است. در اینجا سخنانی که مسیح خطاب به پدر آسمانی گفت مناسب مقام است: «پدر، بر آنان ببخشای، زیرا نمی‌دانند چه می‌کنند.» و هرآنکس که خطایی نسبت به خدا و خلافی نسبت به هموع از او سر بزند، خود نمی‌داند چه می‌کند. در اخلاقیات بشر،

(۵۸) اوریگنس (۱۸۵-۲۵۴؟) Origen حکیم مسیحی، متولد مصر. در اسکندریه حوزه‌ی درسش مشهور شد و سپس به قیصریه انتقال یافت. کتاب مقدس را در شش قرائت عبرانی و یونانی بموازات هم تدوین کرد (متون سته) صاحب تألیفات کثیره است، از جمله کتاب درباب اصول (در الهیات) و رد بر کلیت (در جدل).



یا اگر می‌خواهید بگویم در مقررات محتسبی، که قانون جزا نام دارد و هر چیزی هست جز قانون، مجازات ابدی معنا و محلی ندارد.

لمنه می‌گوید: «خدا داور و دادگر است و به ما کیفر خواهد داد؛ همین برای ما کافی است، مابقی بحث و سخنها، صرفاً کنجکاوی است.»<sup>۵۹</sup> و بسیاری کسان با او هم‌عقیده‌اند. کالون<sup>۶۰</sup> نیز بر همین اعتقاد بود. ولی آیا می‌توان به همین قانع بود؟ آیا مابقی صرفاً کنجکاوی است؟ این بار سنگین را که می‌خواهد قلب ما را متلاشی کند، صرفاً کنجکاوی بنامیم؟

آیا محتمل نیست که انسان شریر و بدکار از آنجهت در دوزخ نابود می‌شود که خود مشتاق نابودی بوده است، یا از آنرو که بدکار بوده آرزوی شدیدی به ابدی ساختن خود نداشته است؟ آیا نمی‌توان گفت که ایمان داشتن به حیات دیگر نیست که انسان را نیک و نیکوکار می‌سازد، بلکه نیکی و نیکوکاری انسان را به راه این ایمان می‌کشاند؟ بدکاری و نیکوکاری چیست؟ این صفات و حالات معانی اخلاقی دارند نه مذهبی: آیا نه این است که کار نیک اگر چه از آدم بد صادر شود، متعلق به حوزه اخلاق است و منزه بودن — اگر چه مرتکب معاصی هم شدن — در قلمرو مذهب است؟

شاید در پاسخ ما بگویند که اگر گنه‌کار کیفر ابدی می‌بیند از این است که هرگز دست از گناه برنداشته است. زیرا آنکه شقی است نمی‌تواند گناه نکند. این، مشکل ما را حل نمی‌کند و بطلانش ناشی از این حقیقت است که کیفر را نوعی کینه و انتقام تلقی می‌کنند که از طرز فکر وحشیان اقتباس شده است، نه نوعی تأدیب. و به این ترتیب دوزخ را دستگاه پلیسی می‌دانند که کارش افکندن رعب در دل جهان و جهانیان است. و عیب کار اینجاست که این دستگاه دیگر

59) Lamennais, *œuvres de F. de Lamennais, Essai sur sur L'Indifférence en matière de religion*, nouvelle édition, tome troisième, quatrième partie, ch. VII, P. 111.

۶۰) ژان کالون (۱۵۰۹-۱۵۶۴) John Calvin: متأله و مصلح مذهبی فرانسوی که آیین کالونیسیم را که نوعی پرتستانیسیم افراطی و التقاطی بود عرضه کرد. این آیین در اوج نهضت اصلاح دینی — که کالون و لوتر بزرگترین رهبران آن بودند — در فرانسه و هلند پیروان بسیاری پیدا کرد. — م.

تهدید و ترعیش را از دست داده است و باید تعطیل شود.

از سوی دیگر به قضیه نگاه می‌کنیم، از نظرگاهی مذهبی و رازآمیز: چرا نباید رنج جاودانه باشد؟ — هر چند که احساسات ما علیه این تصور طغیان می‌کند. چرا نباید خدایی وجود داشته باشد که از رنج ما کامیاب شود؟ آیا سعادت ما غایت جهان است؟ آیا محتمل نیست که بر اثر رنج کشیدن، سعادت ناشناخته و بیگانه تحصیل کنیم؟ بهترست بار دیگر نظری به نمایشنامه ائومیدس<sup>۶۱</sup> اثر آیسخولوس<sup>۶۲</sup> (= اشیل) تراژدی نویس بزرگ بیفکنیم. در این نمایشنامه، الاهگان انتقام<sup>۶۳</sup>، خدایان جدید را نفرین و لعنت می‌کنند که چرا قوانین باستان را برهم زده‌اند و اورستس<sup>۶۴</sup> را از دست آنها ربه‌ده‌اند؛ که در واقع انتقاد شدیدالحنی است از فدیة آپولونی. آیا این فدیة باعث نمی‌شد که انسان یعنی اسیر و بازیچه خدایان که حظ و تفریحشان در رنج انسان بود — به گفته این شاعر تراژیک: مانند کودکانی که از شکنجه کردن سوسکها لذت می‌برند — از دست آنان به دربرود؟ و به یاد بیاوریم آن ناله و ندا را: «خدای من، خدای من، چرا مرا فراموش کرده‌ای؟»

آری چرا رنج ابدی نباشد؟ دوزخ، مایة ابدی ساختن روح است، حتی اگر این ابدیت آکنده از درد و رنج باشد. آیا درد لازمة حیات نیست؟

۶۱ Eumenides: یونانیان به عنوان تفال به خیر، الاهگان انتقام را ائومیدس (= مهربان) می‌خواندند. — م.  
 ۶۲ Aeschylus (۵۲۵ ق.م — ۴۵۶ ق.م.): در ائومیس یونانی و پایه گذار تراژدی یونان، گویا جمعاً ۹۰ نمایشنامه نوشته است. اما فقط هفت نمایشنامه از او باقی مانده است. از جمله اورستیا که سه بخشی و مرکب از سه نمایشنامه آگامنون، خولفریونه و ائومیدس است. (به اختصار از دایرة المعارف فارسی).

۶۳ الاهگان انتقام Furies: (به یونانی: ارینوس Erinyes) در دین یونان، خدایان انتقام که معمولاً به صورت سه دختر بالداریا مارهائی در گیسوان تصویری می‌شوند. این الاهگان مجرمین را تعقیب می‌نمودند و بی طرفانه و بدون کینه جویی در هایدس شکنجه می‌کردند. (به اختصار از دایرة المعارف فارسی)

۶۴ اورستس Orestes: در اساطیر یونان، شاهزاده میسنی، یگانه پسر آگامنون و کلوتایمنسترا برادر الکترا و ایفینگیا. در دوره کودکی او کلوتایمنسترا و محبوبش ایگستوس آگامنون را کشتند و از ترس انتقامجویی اورستس، او را به سرزمین دوری فرستادند ولی اورستس وقتی که بزرگ شد، بازگشت و به کمک الکترا مادر خود و ایگستوس را کشت. به این جهت الاهگان انتقام به تعقیب او پرداختند تا به آتن رسید. در آنجا آریوپاگوس او را محاکمه و تبرئه کرد. برای اینکه بکلی پاک شود به دنبال تصویر مقدس آرتیمس به تاوریس رفت، و در آنجا ایفینگیا را یافت. (دایرة المعارف فارسی)

انسان نظریه‌های بسیاری در توجیه منشأ شر، ابراز می‌کند؛ ولی چرا در پی توجیه منشأ خیر نیست؟ چرا می‌پنداریم که خیر مثبت و اصیل است و شر منفی و فرعی است؟ قدیس آوگوستین می‌گوید: «هرآنچه وجود دارد، مادام که هست، خوب است»<sup>۶۵</sup> ولی چرا؟ «خوب بودن» چه معنایی دارد؟ خوب باید برای چیزی خوب باشد، ناظر به یک غایت باشد، و اگر بگوییم همه چیز خوب است، برابر با این است که بگوییم، همه چیز در جهت و بسوی غایتی است که باید باشد. ولی غایت هر چیز چیست؟ آرزو و اشتیاق ما جاودانه ساختن خودمان است، بقایافتن است، هرآنچه را در نیل به این غایت، مفید و مؤثر باشد نیک یا خیر می‌نامیم و هرآنچه آگاهی ما را تخفیف دهد یا تباه کند، شرمی‌نامیم. ما چنین می‌پنداریم که آگاهی انسان، غایت است و نه وسیله برای چیز دیگر که ممکن است آگاهی انسانی یا فوق انسانی نباشد.

خوشبینی متافیزیک، مانند متافیزیک لایب‌نیتس، و بدبینی متافیزیک مانند متافیزیک شوپنهاور، بنیانی جز این ندارد. برای لایب‌نیتس این جهان، بهترین جهان ممکن است، زیرا تداوم آگاهی را میسر می‌سازد، و علاوه بر آگاهی، اراده را، زیرا هوش و عقل، اراده را کامل می‌کنند و افزایش می‌دهند؛ و به این جهت که غایت بشر، اندیشیدن به خداست؛ ولی برای شوپنهاور، این جهان بدترین جهانهای ممکن است، زیرا به تباهی اراده کمک می‌کند، زیرا هوش و عقل، یا نیروی تصور، اراده را که زاینده آنهاست، نفی می‌کنند.

همچنین فرانکلین، که به حیات دیگر ایمان داشت، اذعان می‌کرد که مایل است همین زندگی را، زندگی را که بالفعل زیسته بود، از نو «از آغاز تا انجام» دوباره بسربرد<sup>۶۶</sup>، در حالیکه لئوپاردی، که به حیات دیگر ایمان نداشت، مدعی بود که هیچکس دلش نمی‌خواهد زندگی زیسته‌اش را تکرار کند. این دو بینش و برداشت از زندگی صرفاً اخلاقی نیست، مذهبی است؛ و احساس خیر اخلاقی تا

65) St. Augustine, *Confessions*, Book VII.

66) Benjamin Franklin, *The Autobiography of Benjamin Franklin* (London 190 ) P. 2.

آنجا که ارزش و اعتبار اخروی و فرجام گرایانه دارد، نیز منشأ مذهبی دارد. و بازگردیم به پرسشهایی که می‌کردیم: آیا کسانی که ما خوب می‌نامیم و کسانی که بد می‌نامیم، همه رستگاران خواهند شد، همه به جاودانگی — و نه جاودانگی در رنج بلکه در شادی و سعادت — نخواهند رسید؟

و در این مسأله نیکی و بدی، آیا اغراض کسی که داوری می‌کند، در نیک یا بد دانستن یک فعل، دخالت ندارد؟ آیا بدی در نیت کسی است که فاعل آن است یا در قضاوت کسی که آن را بد می‌داند؟ این هول‌انگیز است که بشر خود را قضاوت می‌کند، خود را قاضی خویش می‌سازد.

پس چه کسی اهل نجات است؟ و اکنون یک احتمال جدید، در تخیل من خلجان می‌کند — که از انواع احتمالاتی که پرسش وار مطرح شده نه کمتر معقول است و نه بیشتر — و آن این است که فقط کسانی نجات می‌یابند و رستگار می‌شوند که آرزو و اشتیاق نجات داشته باشند، فقط کسانی به جاودانگی می‌رسند که درد و داغ ابدی شدن داشته باشند. کسی که آرزو و اشتیاق دارد که هرگز نمیرد و ایمان داشته باشد که هرگز روحاً نخواهد مُرد، از آنجا اشتیاق دارد که چنین استحقاقی دارد. یا به عبارت دیگر فقط کسی جاودانگی خود را آرزو می‌کند که جاودانگی را در درون خود داشته باشد. فقط کسی که همواره و شورمندانه، با شور و حرارتی که بر عقل و استدلال چیره باشد، اشتیاق و آرزوی جاودانگی خود را نداشته باشد، استحقاق آن را نخواهد داشت. و چون چنین استحقاقی ندارد، چنین اشتیاقی ندارد. و این بی‌عدالتی نیست که چیزی را به کسی که آرزوی آن را در سر ندارد، ببخشند. زیرا گفته‌اند: «بجوید تا بیاید.» شاید به هر کس همان چیزی را ببخشند که آرزو و اشتیاقش را دارد. و شاید تنها گناهی که نسبت به روح القدس می‌توان مرتکب شد — که به قول نویسنده‌گان اناجیل نابخشودنی است — همانا اشتیاق نداشتن به خداست، و آرزو نکردن ابدیت.

رابرت براونینگ در منظومه شب میلاد مسیح و روز عید فصح می‌گوید:

هر چه باشد ضمیرت  
 جست و جویت همانست  
 و آنچه را جویی آن را بیابی  
 معنی مؤمن اینست<sup>۶۷</sup>

دانته در *دوزخ*، اپیکورگرایان را که به حیات دیگر ایمان نداشتند، به چیزی محکوم می‌کند که از نداشتن حیات بسی هولناکتر است، یعنی به آگاهی از حیات نداشتن، و توصیف و تصویری دقیق از آنان ارائه می‌کند که تا ابدالآباد در گورهایی بی نور، بی هوا، سرد و خاموش و بیحرکت و بی حیات، زندانی شده‌اند.<sup>۶۸</sup> دریغ داشتن چیزی از کسی که آرزویش را نداشته یا نمی‌توانسته است داشته باشد، اجحاف و ستم نیست. ویرژیل<sup>۶۹</sup> در کتاب *ششم از انئید*، طنین شیون و زاری کودکان نوزاد را که در آستانه هایدس (= مرگ آباد، دوزخ) گریه می‌کردند، به ما می‌شنواند. و می‌گوید از این ناشادند که هنوز قدم به عرصه زندگی نگذاشته، از جهان رفته‌اند و شهد حیات را چنانکه باید نچشیده‌اند، و از آغوش مادر به زور جدا شده‌اند، و در روزی ظلمانی در گرداب مرگ، غرق شده‌اند.

ولی اگر زندگی را نمی‌شناختند یا آرزویش را نداشتند، چه زندگی از دست داده‌اند؟ و آیا واقعاً هرگز آرزوی زندگی نداشته‌اند؟ می‌توان گفت دیگران به جای آنها چنین آرزو و اشتیاقی داشته‌اند، و پدر و مادرهایشان، آرزو کرده‌اند که جاودانه باشند تا در بهشت به دیدار آنان خرسند شوند. و به این ترتیب راه تازه‌ای پیش پای تخیل باز می‌شود یعنی امکان توکیل و شفاعت در مسأله نجات و

67) Robert Browning, *Easter Day*, Vol. VII, P. 498.

68) Dante, *The Divine Comedy*, Inferno canto X, 10-15.

۶۹) ویرژیل یا کاملتر: پابیوس ورجیلوس مارو (۷۰-۱۹ ق.م): Vergil: شاعر رومی و سراینده حماسه بزرگ انئید. - م.

رستگاری ابدی.

در واقع بسیاری هستند که نوع انسان را بمنزلهٔ یک موجود واحد، موجودی جمعی و جامع، می‌انگارند، که در هر فردی از آحاد انسانی، این «جمعیت» و کلیت منعکس و نمایان است؛ و رستگاری را نیز امری جمعی می‌دانند. همچنین پاداش و پادافراه، گناه و فدیة را نیز کلی و جمعی می‌دانند. طبق این احساس و تخیل، یا همگان رستگارند یا هیچکس نیست. فدیة نیز کلی و متقابل است، هر انسانی برای همنوع خویش در حکم مسیح است.

و آیا نقش و نشانه‌ای از تخیل در عقیدهٔ عامهٔ کاتولیک نیست که قائل به توقف ارواح در برزخ‌اند، و به اینکه زندگان می‌توانند با دعا و شفاعت خود، ارواح مردگان خود را برای رستگاری یاری دهند. — ؟ این مفهوم انتقال استحقاق یا «فرستادن ثواب» هم برای مردگان هم برای زندگان، در شریعت عامهٔ کاتولیک، شایع است.

نباید فراموش کرد که در تاریخ اندیشهٔ مذهبی بشر، گاه این تصور رخ می‌نموده است که جاودانگی منحصر به عدهٔ معدودی از ارواح نخبگان است که نمایندهٔ دیگرانند و به یک معنا دیگران را در خود منطوی دارند. این تصور منشأ مشرکانهٔ یونانی دارد زیرا قهرمانان و نیمه‌خدایان، زمرهٔ این نخبگان شمرده می‌شدند، و گاه در پشت چنین فتوایی پنهان می‌شود که «بسیاری را می‌خوانند و اندکی را برمی‌گزینند» (انجیل متی، باب بیست و دوم، ۱۴).

اخیراً که سرگرم نگارش این رساله بودم، ویرایش سوم کتابی<sup>۷۰</sup> از شارل بونفون<sup>۷۱</sup> به دستم رسید. در این کتاب مفاهیم تخیلی، از همان قبیل که من در این رساله آورده‌ام، با بیانی مؤثر و دل‌انگیز مطرح شده است. بونفون می‌گوید روح نمی‌تواند بدون جسم زندگی کند، جسم هم بدون روح نمی‌تواند. و همچنین تولد و مرگ، وجود واقعی ندارند — به بیان دقیقتر بدن و روح و تولد و مرگ که همه انتزاعی و نمود ظاهری هستند، وجود ندارند، فقط حیات اندیشنده وجود دارد که ما

70,71) Charles Bonnefon, *Dialogue sur la vie et sur la mort*, 3e édition. (Paris. 1911)

جزئی از آنیم که تولد و مرگ نمی پذیرد. بدینسان منکر فردیت انسانی می شود و ادعا می کند که هیچکس نمی تواند بگوید «من هستم» فقط می تواند بگوید «ما هستیم» یا صحیحتر: «در ما هست». انسانیت یا نوع انسانی است که در ما می اندیشد و مهر می ورزد. ارواح هم مانند اجساد، جابه جا می شوند. «اندیشه زنده یا زندگی اندیشنده که ما نیم گاه خود را بی هیچ فصل و فاصله در قالبی مشابه با قالب اصیل اولیه و وجودی که در زهدان مادر داشتیم، می یابد. بنابراین هر یک از ما پیش از این زندگی، زیسته و پس از آنهم دیگر بار خواهد زیست. اگر چه از آن آگاهی نداشته باشد.

اگر انسانیت به اوج اعتلا برسد، سپس زمان مرگ آخرین فرد انسانی، که همه بشریت را در خود دارد، فرا برسد، آیا می توان منکر شد که انسانیت به ذره کمالی رسیده است که در هیچ جای دیگر، حتی در بهشت، به آن نخواهد رسید؟ و چون همه با هم پیوسته ایم رفته رفته از ثمره تلاش و مشقت خود برخوردار خواهیم شد.» طبق این احساس و تخیل، از آنجا که هیچکس تولد نمی یابد و هیچکس نمی میرد، از همان زمان که جنینهای انسانی، آگاهی همسان و مشابهی پیدا کردند، هیچ روحی دست از تلاش خود نکشیده است، بلکه در این تلاش جمعی انسانی مستغرق بوده است. آشکار است که بونفون چون منکر فردیت و تشخیص ماست، آن اشتیاق واقعی را نیز که همانا نجات فردیت خودمان باشد، قبول ندارد. ولی از سوی دیگر از آنجا که او خود یک فرد واحد است و این آرزو و اشتیاق را احساس می کند ناچار است به تمایز بین خوانده شدن و برگزیده شدن، و تصور ارواح نخبه و نماینده متوسل شود، و برای معدودی از انسانها، نمایندگی جاودانگی فردی قائل شود. درباره این نخبگان می گوید: «آنان بیشتر از ما برای خداوند ضرورت دارند» و این رؤیای عالی را چنین ختام می بخشد: «امکان دارد که ما، پس از یک سلسله عروج نفسانی به سعادت متعالی دست یابیم، و حیات ما به آن حیات کامل، چون قطره ای به دریا، پیوندد. و سپس خواهیم دریافت که وجود همه چیز ضرورت داشته است، هر فلسفه و هر مذهب، بهره یی از حقیقت داشته است و در

همه سرگشتگیهای گذشته، در تاریکترین لحظات زندگیمان، نور دوردست آن مناره راهنما را حس کرده ایم، و مقدر بوده است که همه ما در «نور عظیم ابدی» سهیم باشیم. و اگر خدا که دوباره خواهیم یافت دارای جسم باشد — و نمی توانیم خدای زنده را بی جسم تصور کنیم — ما، در معیت هزاران هزار نسل و نژادی که هزاران هزار خورشید پدید آورده اند، یاخته های آگاه جسم او خواهیم بود. اگر این رؤیا به تحقق پیوندد، اقیانوسی از عشق بر کرانه ما خواهد خورد، و پایان هر زندگی، قطره ای به بیکرانگی این اقیانوس خواهد افزود.» و این رؤیای کیهانی بونفون، جز بازسازی مصور عقیده پولس رسول — بازگشت همه چیز به خدا — چیست؟

آری، این رؤیا، که ریشه در آغاز مسیحیت دارد، اساساً همان عقیده رجعت است که پولس اظهار کرده است، تجمع همه انسانها در یک انسان، در کل انسانیت که در یک شخص تجسد یافته است، و آن شخص همانا مسیح است، و نه فقط تجمع همه انسانها بلکه همه چیز، و متفاد شدن همه چیز به خداوند، تا خداوند، که همانا آگاهی عظیم است، کل در کل باشد. و لازمه چنین عقیده ای اعتقاد به فدیة جمعی و کلی و اجتماع پس از مرگ است.

در اواسط قرن هجدهم، دو پروتستان متعصب به نامهای یوهان یاکوب موزر<sup>۷۲</sup> و فریدریش کریستوف اوتینگر<sup>۷۳</sup> نیرو و اعتبار تازه ای به عقیده پولس رسول دادند. موزر «اعلام کرد که مذهب او صرفاً در اعتقاد به چند عقیده حقه و رعایت پرهیز و تقوی در زندگی نیست، بلکه در باز پیوستن به خدا از طریق مسیح است. ولی لازمه این اتحاد، دانایی کامل است، این دانایی تا پایان زندگی همچنان افزایش خواهد یافت، دانایی و آگاهی به گناهان خویش و همچنین به بخشاینده گی و شکیبایی خداوند، آگاهی به تحول حالات نفسانی خویش، آگاهی و علم به

۷۲ J. Jakob Moser (۱۷۰۱ — ۱۷۸۵): قانون دان آلمانی و نخستین حقوقدانی که قانون اساسی کاملی برای آلمان تدوین کرد. — م.

۷۳ Friedrich Christoph Oetinger (۱۷۰۲ — ۱۷۸۲): متأله پرستان و تئوسوفست آلمانی. — م.



ارزشمندی کفاره‌ای که با مرگ مسیح ادا شد؛ برخورداری از آرامش و قرب جوار خداوند، در حضور و به شهادت روح القدس پس از آموزش یافتن گناهان؛ زیست به رویه و سیرهٔ مسیح که فقط ثمرهٔ ایمان است، تقرب جستن به خداوند و ارتباط روحانی با او، سر نهادن به مرگ به طوع و رغبت در انتظار روز حساب؛ که از سعادت حضور خداوند بیشتر برخوردار خواهیم شد، و نیز از مصاحبت با همهٔ مقدسان<sup>۷۴</sup>». مصاحبت با همهٔ مقدسان، یعنی حشر و نشر انسانی ابدی. اوتینگر می‌گوید سعادت ابدی، تأمل بر نامتناهی بودن خدا نیست، بلکه در رساندن رسالهٔ پولس است به افسسیان (= افسوسیان) و در اندیشیدن به خدا، هماهنگ با همهٔ مخلوقات و با مسیح. به اعتقاد او مصاحبت، و محشورشدن با همهٔ مقدسان، برای سعادت ابدی لازم بود. این همانا تحقق ملکوت الهی است که بدینسان بصورت ملکوت انسان درمی‌آید. ریچل در توصیفی که از عقاید این دو متشرع به دست می‌دهد اذعان می‌کند که هر دو با این عقاید به تشکل مذهب پروتستان کمک کرده‌اند، نظیر کمکی که متشرع پروتستان دیگر، اشپنر<sup>۷۵</sup>، با روش ابداعی خود در الهیات، به آن مذهب کرده است.

می‌بینم که از زمان قدیس پولس اشتیاق دینی، عرفانی و درونی انسان، به جهان غائیت انسانی یا الوهی بخشیده است؛ و برای آنکه آگاهی انسانی را نجات بدهد همهٔ انسانیت را در یک فرد متجلی دانسته است. این آرزو و اشتیاق در «رجعت»<sup>۷۶</sup> بیان شده است، در تجمع همه چیز، هر آنچه در آسمان و زمین است، از مرئی و نامرئی، در وجود مسیح، و در «بازگشت همه چیز به خدا» در بازگشت همه چیز به آگاهی، برای آنکه خداوند کل در کل باشد، نیز همین آرزو

74) Albrecht Ritschl, *Geschichte des Pietismus in der lutherischen Kirche des 17. und 18. Jahrhunderts*, ۵ vols. (Bonn, 1880, 1884, 1886).

75) فیلیپ یا کوپ اشپنر (۱۶۳۵ – ۱۷۰۵): Philipp Jakob Spener: رهبر نحلهٔ «متورعان» پروتستان Pietist که شباهت به نحلهٔ انجیلیهای پروتستان داشت. این نحله بر کسانی چون کانت و شلاپرماخر تأثیر نهاد. - م.

76) Anacefaleosis

نهفته است. و آیا کل در کل شدن خدا به این معنی نیست که همه چیز، آگاهی پیدا خواهد کرد و در این آگاهی هرآنچه پیش از این، حیات و آگاهی داشته، دوباره حیات خواهد یافت، و هرآنچه در زمان وجود داشته ابدیت پیدا خواهد کرد؟ و در آن کل، همه آگاهیهای فردی که وجود داشته اند، یا وجود دارند، یا خواهند داشت، همچنانکه بودند و هستند و خواهند بود، در حشر و نشر و اتحاد و اجتماع خواهند زیست.

ولی آیا این بیدار شدن آگاهی همه چیز، ضرورتاً باعث ترکیب و ادغام چیزهای همسان و یکسان نمی‌گردد؟ در این تبدیل نوع انسانی بصورت جمع و جامعه‌ای واقعی در هیأت مسیح، و در حشر و نشر و اتحاد با مقدسان، در یگانه شدن ملکوت آسمان، آیا تفاوت‌های فردی، که رنگی از ناشایستگی و حتی گناه دارند، محو نخواهند شد و در آن تجمع کامل، فقط جزء مقوم و ذاتی هر کس، بر پا نخواهد ماند؟ آیا طبق پنداشت بونفون نمی‌توان نتیجه گرفت که این آگاهی که در قرن بیستم در این گوشه از جهان زندگی می‌کند، خود را آگاهی فلان و بهمانی که در قرون دیگر و بلکه در جهانهای دیگر زیسته است احساس نخواهد کرد؟

و چه قدرتی خواهد داشت اتحاد راستین، و مؤثر، اتحاد جوهری و بلا فصل روح با روح همه کسانی که تا آن زمان وجود داشته‌اند؟ براونینگ در منظومه گریز دوشس می‌گوید<sup>۷۷</sup>:

گر، دو آفریده چون یکی شوند  
 چرخ را به چنبر آورند

و مسیح گفته است: «جایی که دو یا سه نفر به اسم من جمع شوند آنجا در میان ایشان حاضرم» (انجیل متی، باب هجدهم، ۲۰)

بسیاری نیز، بهشت را جامعه‌ای می‌دانند که از جامعهٔ این جهانی کاملتر است، جامعهٔ انسانی که بصورت یک فرد کلی تجمع یافته است. و کسانی هستند که اعتقاد دارند به اینکه پیشرفت انسانی، نوع بشر را به موجود جامع و واحدی که آگاهی راستین دارد، بدل خواهد کرد: و آیا بدن انسان، خود جامعهٔ مؤتلفی از یاخته‌ها نیست؟ و همچنین معتقدند که وقتی آن موجود جامع واحد، به آگاهی کامل دست یافت، آنگاه همهٔ کسانی که در او وجود داشته‌اند، دوباره از نوزنده خواهند شد.

بسیاری کسان معتقدند که بهشت، جامعه است. همچنانکه هیچکس نمی‌تواند به تنهایی و در تنهایی زندگی کند، هیچکس نیز به تنهایی بقا نخواهد یافت.

هیچکس نمی‌تواند از لقاء خداوند بهره‌مند و شادمان گردد در حالیکه می‌بیند برادرش در دوزخ عذاب می‌کشد. زیرا هر دو در معرض گناه و ثواب بوده‌اند. ما با فکر دیگران می‌اندیشیم و با احساس آنان حس می‌کنیم. دیدار خدا، آنگاه که کل در کل باشد همانا دیدن همه چیز در خداست و زیستن در خدا با همه چیز است.

این رؤیای باشکوه: همبستگی و اتحاد نهایی نوع بشر، عقیدهٔ رجعت و بازگشت همه چیز به خداست که پولس رسول قائل بوده است. ما مسیحیان، به گفتهٔ پولس (رسالهٔ اول پولس رسول به قرنتیان، باب دوازدهم، ۲۷) بدن مسیح و اعضای او هستیم؛ از جسم او و از استخوانهای او (رسالهٔ پولس رسول به افسسیان، باب پنجم ۳۰) و شاخه‌های آن درختیم.

ولی در این همبستگی و اتحاد نهایی، در این مسیحیایی شدن راستین و الوالی همهٔ آفریدگان، چه بر سر آگاهی فردی خواهد آمد؟ چه بر سر من، بر سر این «من» یک قبای نحیف، این «من» که اسیر زمان و مکان است، این من که به گفتهٔ عقل، حادثی گذرا بیش نیست، ولی من برای نجات همان «من» می‌زیم و رنج می‌برم و امید می‌بندم و ایمان می‌ورزم، چه خواهد آمد؟ گیرم که غائیت

انسانی جهان مسلم و محفوظ باشد، و آگاهی نیز از دست رفتنی نباشد، چرا باید این «من» نحیف را، که فقط به مدد آن من از این غائیت و آگاهی خبر دارم، از دست بدهم و قربانی کنم؟

و در اینجا، با «ذبح عظیم» مذهبی مواجه می شویم، به اوج تراژدی می رسیم، به اعماق آن — که همانا قربان کردن آگاهی فردی مان در محراب آگاهی کامل انسانی، در پیشگاه آگاهی الوهی است.

آیا این واقعاً تراژدی است؟ اگر ما درک و دانش عمیقی از عقیده رجعت یا بازگشت داشتیم، و اگر می توانستیم ادراک و احساس کنیم که با پیوستن خود، مسیح را سرشارتر خواهیم کرد، آیا در تفویض و تسلیم مطلق خود به او، لحظه ای تردید روا می داشتیم؟ آیا جویباری که به دریا می پیوندد در طراوت خویش تلخی نمک اقیانوس را حس می کند، آرزو می کند به سرچشمه خود بازگردد؟ آیا می خواهد به آغوش ابر، که خود از بطن اقیانوس زاده است، بازگردد؟ آیا شادکامی اش در این نیست که مجذوبیت و از خویش رفتن خود را احساس کند؟  
مع الوصف...

آری، با اینهمه، این اوج تراژدی است. و روح، لااقل روح من، تمنای دیگری دارد. آرزو و اشتیاق روح من، جذب شدن، آرامش یافتن، صلح و صفا، و تسکین و تسلا نیست، بلکه این است که همواره در راه باشد و به منزلگه مقصود نزدیک شود، ولی هرگز نرسد. این است که شوق و تمنای بی پایان داشته باشد، امیدی جاودانه بیابد که جاودانه تجدید و تازه شود و هرگز برآورده نگردد. همراه با این اشتیاق، روح من فقدان جاودانه و اندوهی ابدی احساس می کند. این اندوه، این درد، مدام روح مرا در آگاهی و اشتیاق گسترش می دهد. بر رواق بهشت جمله ای را ننویسد که دانته بر دروازه دوزخ نوشته بود: «نومید باش ای که به اینجا رسیده ای.» وقت را تلف نکنید! زندگی ما امیدی است که همواره به خاطره بدل می شود، و خاطره نیز به نوبه خود بدل به امید می گردد. بگذارید به همین زندگی ادامه دهیم! ابدیت که مانند زمان حال ابدی است، بدون خاطره و بدون

امید، همانا مرگ است. همین است که تصورات زنده می مانند، ولی انسانها نمی مانند. همین است که تصورات، در تصور خدا یا خدای تصویری می پابند ولی انسان نمی تواند در خدای زنده در خدا-انسان، زندگی کند.

روح من بجای بهشت، طالب دوزخ ابدی است، تشنهٔ عروج ابدی است. اگر رنجها، هر قدر هم که روحانی شان بینگاریم، پایان پذیرند، اگر آرزوها آخر و انجامی داشته باشند، چه چیزی رستگاری بهشتی را به ادامهٔ زندگی برمی انگیزد؟ اگر در بهشت از فراق خداوند رنج نبرند، چگونه او را دوست خواهند داشت؟ و هم در آن اعلیٰ علیین، که رفته رفته بیشتر به خدا تقرب پیدا می کنند و به مشاهدهٔ او نایل می گردند، ولی هنوز چنانکه باید به لقاء او واصل نمی گردند، اگر چیزی برایشان باقی نمانده باشد که بشناسند یا بخواهند، اگر هنوز پردهٔ شک و حجابی در میان نمانده باشد، چگونه ممکن است خواب گریبانشان را نگیرد؟

یا، موجزتر بگویم، اگر در بهشت چیزی از این تراژدی نهانی روح باقی نباشد، زندگی بهشتی، چگونه چیزی خواهد بود؟ آیا احتمالاً در آنجا شادی ای بزرگتر از به یاد آوردن — و به یاد آوردن یعنی احساس کردن — بدبختی در ایام خوشبختی وجود دارد؟<sup>۷۸</sup>

آیا زندانی آزاد شده، نسبت به زندانش «یاد و دریغ» ندارد؟ آیا رؤیاهای آزادی جویی نخستینش را از دست نمی دهد؟ ممکن است بگوئید چه تخیلات اساطیری! و من به تکلف وانمود نمی کنم که اینها چیز دیگری باشند. ولی آیا تخیلات اساطیری هم بهره ای از حقیقت ندارند؟ آیا تخیل و رؤیا و اسطوره، مکاشفاتی نیست که در برخورد با حقیقت بیان ناپذیر، حقیقت غیر عقلانی، حقیقت برهان ناپذیر، به انسان دست می دهد؟

اسطوره پردازی! شاید؛ ولی مانند روزگار افلاطون، وقتی که به مسألهٔ حیات دیگر می پردازیم گزیری از اسطوره پردازی نداریم. و تا کنون دیدیم که هرگاه می خواهیم صورتی عینی، مفهوم، یا به عبارت دیگر عقلانی، به اشتیاق و آرزوی

(۷۸) در اینجا اونا مونو جملهٔ دانه را مقلوب کرده است. — م.

بنیادین و آغازینمان به زندگی ابدی که از خود، و از تفرد و تشخیص خود، آگاه باشد، بدهیم، تناقضات و شطحیات ذوقی و منطقی و اخلاقی، روی می آورند و برای فهم لقاء ربانی و «بازگشت همه چیز به خدا» راهی که به تعارض و تناقض نینجامد، وجود ندارد.

و مع ذلک!...

آری مع ذلک، هر قدر این اشتیاق، عبث بنماید، نباید دست از دامنش برداریم، و از این فراتر، باید به هر شیوه که ممکن باشد به آن ایمان بیاوریم تا بتوانیم زندگی کنیم. آری برای اینکه بتوانیم زندگی کنیم، و نه برای آنکه از راز کائنات سردرآوریم. آری نیازه چنین ایمانی داریم و داشتن چنین ایمان، همانا مؤمن بودن و مذهبی بودن است. مسیحیت، یعنی تنها مذهبی که ما اروپاییان قرن بیستم، واقعاً می توانیم احساسش کنیم، به قول کیرکگور مفری مذبحخانه است<sup>۷۹</sup>. و این مفرق فقط با شهادت ایمان، کارآمد می گردد و شهید شدن ایمان به گفته همین متفکر غمناک، تصلیب عقل است.

همین است که بعضی از جهالت یا جنون صلیب سخن می گویند. و طنز پرداز امریکایی، الیور وندل هلمز<sup>۸۰</sup> از مرحله پرت نبود که از زبان یکی از شخصیت‌های داستانی اش می گفت او دیوانگانی را که بر اثر شیدایی مذهبی در دارالمجانین بسر می برند، از کسانی که قائل به همان تصورات مذهبی اند، و عقلشان را هم از دست نداده اند و از زندگی مرفهی در بیرون دارالمجانین برخوردارند، بهتر می داند، ولی آیا این بیرون ماندگان نیز به فضل الهی مجنون نیستند؟ و آیا جنون ملایم نیست که ما را به حشر و نشر با همسر و همسایه وامی دارد بی آنکه خطری متوجه جامعه باشد؟ آری به برکت جنون ملایم است که قادر به این کارها می شویم و می توانیم برای زندگی و جامعه غایت و معنا قائل شویم.

79) Soren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, (Princeton) II, I, Ch. II; P. 97.

80) O. W. Holmes (۱۸۰۹ - ۱۸۹۴): ادیب، شاعر و نویسنده امریکایی، قوی که نقل شد از کتاب فرمانروای میز صبحانه است: *The Autocrat of the Breakfast Table*، ص ۴۷.

و از این گذشته جنون چیست، و ما چگونه آن را از عقل تمیز می‌دهیم بی‌آنکه بتوانیم خود را در مقامی که نه عقل باشد نه جنون قرار دهیم — که برای ما محال است؟

شاید هم جنون باشد، جنونی عظیم، که در پی شناختن و شکافتن اسرار عالم پس از مرگ برمی‌آیم، و می‌کوشیم تخیلات متناقض واضح البطلانی را به عقل سلیم تحمیل کنیم. و عقل سالم به ما می‌گوید هیچ چیزی پایه نمی‌تواند باشد، و این مشغله عبث و متکلفانه‌ای است که خلاء ناشناخته‌ها را با تخیلات و رؤیاهای خود پُر می‌کنیم. و مع ذلک...

ما ناگزیرانه نیازمند ایمان به حیات دیگریم، به حیات ابدی پس از مرگ، به حیاتی فردی و شخصی، به حیاتی که هر یک از ما آگاهی خود را احساس کند که بی‌آنکه محدود باشد، با سایر آگاهیها در آگاهی متعالی، در خدا، متحد است؛ ما ناگزیر از ایمان به حیات دیگریم، برای آنکه همین حیات را بتوانیم بسر ببریم و تحمل کنیم و به آن معنا و غایت ببخشیم. و ما باید به حیات دیگر ایمان داشته باشیم یحتمل به آن جهت که استحقاق آن را پیدا کنیم، به این جهت که ممکن است به آن دست یابیم، زیرا ممکن است هرآنکه شورمندانه چنین حیاتی را در فراسوی عقل یا حتی علی‌رغم عقلش آرزو نکند، استحقاق آن را پیدا نکند و به آن نرسد. و از همه اینها گذشته، ما باید چنان احساس و عمل کنیم که گویی دنباله بی‌پایان همین زندگی خاکی را پس از مرگ در پیش خواهیم داشت، و اگر سرنوشتمان این است که نیستی در انتظار ما باشد، به قول اوبرمان نباید چنان عمل کنیم که گویی این سرنوشت را عادلانه می‌دانیم. و این نکته ما را به بررسی جنبه‌های اخلاقی و عملی این مسأله یگانه، برمی‌انگیزد.

## شالودهٔ عمل

انسان فناپذیر است... شاید چنین باشد، ولی  
بگذارید مقاومت کنان فنا شویم، و اگر نابودی در  
انتظار ماست، آن را سرنوشتی عادلانه نگیریم  
سنانکور، اوبرمان، نامهٔ پانزدهم \*

چندبار در طی این مقالات با همه پروایی که از تعریف کردن دارم، موضع خود را  
در برابر مسأله‌ای که به آن پرداخته‌ام، روشن کرده‌ام؛ ولی می‌دانم خوانندگان  
ناخرسندی هستند که پابسته و پرورش یافتهٔ نوعی اندیشهٔ جزمی‌اند و می‌گویند:  
«این مرد معلوم نیست چه می‌گوید، همه‌اش تردید دارد، گاهی یک چیز را اثبات  
می‌کند و بعد خلاف آن را، پُر از تناقض است، معلوم نیست اهل چه فرقه است،  
چه کاره است؟» آری کار من همین است. قائل به طرفین تناقضم، اهل تناقض و

\* اتین پیور دو سنانکور (۱۷۷۰ - ۱۸۴۶) Etienne Pivert de S nancour ادیب فرانسوی. پدرش  
می‌خواست او را وارد حرفهٔ کشیشی کند و وی برای فرار از این کار به سوئیس رفت (۱۷۸۹) منظرهٔ جذاب  
کوه‌های آلپ و اضطرابات و نگرانیهای ایام جوانی گرایش او را به بدبینی و خیالپردازی تقویت کرد. در  
انقلاب فرانسه نامش در حزهٔ امیگه‌ها به شمار آمد و بیشتر مالیه‌اش از دست رفت. در ۱۸۰۳ به فرانسه  
بازگشت. تحت تأثیر نظریات اجتماعی ژ. ژ. روسو بود و در کتاب خود به نام رؤیاهایی در باب طبیعت بدوی انسان  
(۱۷۹۹) از او الهام گرفت. رمان معروفش به نام اوبرمان (۱۸۰۴) داستانی پر از توصیفهای رمانتیک از  
طبیعت و سخت رمانتیک است. اما بعضی از افکار فلسفی آن بسیار ابتکاری است (دایرة المعارف فارسی)  
جالب این است که آلبر کامو هم همین عبارت منقول از اوبرمان را در صدر چهارمین نامه از مجموعهٔ نامه‌هایی به  
یک دوست آلمانی، قرار داده است. — ک.



جدلم چنانکه ارمیاء نبی خود را چنین می خوانند<sup>۱</sup>. کسی هستم که با دلش یک چیز می گوید و با عقلش برعکس آن را، و این تعارض و جدل، مایه و معنای زندگی او است. و این حقیقت بروشنی برف گذاخته ایست که ازستیغ کوه سرازیر شود.

خواهند گفت این موضع قابل دفاع نیست، و باید کار و کردارمان شالوده ای داشته باشد، و زیستن با تناقض محال است، و یکدلی و صراحت، هم در اندیشه هم در زندگی لازم است و باید افکارمان را یکپارچه و یکجته کنیم. ولی همه این کارها، ما را از آنچه پیش از این بودیم فراتر نمی برد. زیرا دقیقاً همین تعارض درونی است که زندگی مرا یکپارچه و بسامان می کند و به آن غایت عملی می بخشد.

یا بلکه همین ستیزه درونی، همین عدم حتمیت همیشگی و پرشور است که پریشانی مرا به «جمعیت» مبدل می سازد و مرا به کار و زندگی وامی دارد.

پیش از این گفته ام که ما می اندیشیم تا بتوانیم زندگی کنیم، ولی شاید درست تر این باشد که بگوییم می اندیشیم زیرا زندگی می کنیم، و شکل اندیشه ما به شکل زندگیمان شباهت دارد. و باید بار دیگر تکرار کنم که عقاید اخلاقی و فلسفی غالباً و صرفاً توجیه «پسینی»<sup>۲</sup> رفتار یا کردار ماست. عقاید ما معمولاً دستاویزهایی هستند که برای تبیین و توجیه نحوه رفتار ما، به خودمان و دیگران، به کار می روند. و فراموش نکنید که نه فقط به دیگران، بلکه به خودمان. کسی که واقعاً نداند چرا فلان کار را به نحوه خاصی انجام داده است نه نحوه دیگر، احساس می کند که باید برای خود انگیزه آن را توجیه کند و بدینسان انگیزه ای برای خود می تراشد. آنچه را واقعاً انگیزه رفتارمان می دانیم، در واقع فقط بهانه آن رفتار است. همان دلیلی که یک نفر را به حفظ الصحة و مواظبت از خود وامی دارد، ممکن است انگیزه کسی هم باشد که گلوله ای به مغز خود شلیک می کند.

(۱) «وای بر من که توای مادرم مرا مرد جنگجو و نزاع کننده برای تمامی جهان زایدی» کتاب ارمیاء نبی، باب پانزدهم، آیه ۱۰.

2) a posteriori

مع الوصف، نمی توان انکار کرد که دلیل و منطق، بر کردار انسانی تأثیر دارد. گاه حتی تعیین کننده آن است، که در این صورت نحوه تأثیر آن شبیه تلقین به شخص هیپنوتیسم شده است، و دلیلش این است که هر اندیشه و تصویری گرایش به این دارد که به صورت عمل درآید. و هر تصویری، همانا عملی ناقص و نارس است. و این معنی، نظریه «تصور-نیرو» را به فویه القاء<sup>۳</sup> کرد. ولی تصورات عادی نیروهایی هستند که ما به نیروهای نهانیتز و ناآگاهتر و ذهنی مان، الفتشان می دهیم.

ولی عجالتاً این بحثها به کنار، آنچه می خواهم تقریر کنم این است که عدم قطعیت، شک، کلنجار رفتن مداوم با سرنوشت نهائیمان، نومیذی ذهنی، و فقدان شالوده جزمی محکم و استوار، خود می تواند مبنای نوعی اخلاق قرارگیرد.

هرآنکس که رفتار- رفتار درونی یا بیرونی: احساس یا کردارش- را بر پایه یک اصل جزمی یا نظری که مسلم و بی چون و چرا می انگارند، بگذارد یا فکر کند که بر این پایه گذارده است، خطر تعصب را به جان خریده است، و از این فراتر، زمانی که این جزم تضعیف یا بکلی تخطئه شود، اخلاقی که مبتنی بر آن است، فرو خواهد ریخت. اگر زمینی که استوار می انگاشت، در زیر پاهایش بلرزد، خودش نیز هنگام زلزله خواهد لرزید، زیرا ما همه به حد آن واقیون آرمانی نرسیده ایم که می توانستند در جهانی ویران شده هم، آرامش فکری خود را حفظ کنند. خوشبختانه غالباً آنچه در زیر تصورات یک فرد پنهان است مایه نجات اوست. زیرا اگر کسی به شما بگوید که فقط به این دلیل سرهمنوعش کلاه نمی گذارد یا زن رفیقش را از راه بدر نمی برد که از آتش جهنم می ترسد، ممکن است بر مبنای آن حرف باور کنید که حتی اگر هم اعتقادش را به جهنم از دست بدهد، دست به آن کارها نخواهد زد، ولی ای کاش برای این مناعت دلیل دیگری

۳) آلفرد فویه (۱۸۳۸ - ۱۹۱۲) Alfred Fouillée: فیلسوف، آموزشگر و جامعه شناس فرانسوی که می کوشید اندیشه های سنتی متافیزیک را با علوم طبیعی، به مدد نظریه تصور-نیرو - Force - Idée الفت دهد. مهمترین اثرش: روانشناسی تصور-نیروها - *Psychologie de Idée - Forces* (پاریس، ۱۸۹۳) ۲ مجلد. - م.

ارائه می‌کرد، که نوع بشر بتواند به آن مباحثات کند. ولی کسی که خود می‌داند که بدون خط سیر مشخصی، با کرجی شکسته بسته و غرق شدنی اش دل به دریا می‌زند، اگر کرجی در زیر پایش فرورود و به غرق تهدیدش کند نباید بهراسد. چنین آدمی از آن جهت دست به اقدام نمی‌زند که شالوده کارش را درست می‌داند، بلکه از آن جهت که آن شالوده را درست گرداند، و حقیقت آن را مبرهن کند و دنیای روحی خویش را خلق کند.

رفتار من بهترین دلیل، دلیل اخلاقی، بر شدت اشتیاق من است؛ و اگر در محدوده این عدم حتمیت غائی و لاعلاج، نتوانسته‌ام خود را از حقیقت آنچه بدان امیدوارم متقاعد گردانم، از آن است که سیر و سلوک چنانکه باید خالصانه و مخلصانه نبوده است. بنابراین تقوی، مبتنی بر جزم نیست، جزم مبتنی بر تقوی است، و ایمان نیست که شهید می‌آفریند، شهیدانند که ایمان را می‌آفرینند. هیچ امن و آسایشی — تا آنجا که امن و آسایش در این حیات ناامن و ناآرام، حصول می‌پذیرد — نیست مگر در سیر و سلوک و کار و کردار پرشور.

کردار که همانا عمل است، دلیل درستی یا نادرستی عقیده یا نظر است. مسیح می‌گوید: «اگر کسی بخواهد اراده او را — که فرستنده من است — به عمل درآورد، از همان تعلیم خواهد دانست که از خداست یا آنکه من از خود سخن می‌رانم» (انجیل یوحنا باب هفتم، ۱۷). پاسکال قول مشهوری در این باب دارد: «اول آب تبرک را می‌نوشی، بعداً مؤمن از آب درمی‌آیی». اعتقاد یوهان یا کوپ موزر از همین دست بود که می‌گفت هیچ خدانشناس طبیعت‌گرا مادام که به دستورات و احکام مسیحیت عمل نکرده باشد، حق ندارد این مذهب را خالی از حقیقت بشمارد<sup>۴</sup>.

حقیقتی که دل ما قبول دارد، حتی اگر ضد عقلانی هم باشد، کدام است؟ — جاودانگی روح انسانی و بقا و استمرار آگاهی ما بدون انقطاع، غایت انسانی جهان. و برهان اخلاقی اش چیست؟ می‌توان به این صورت بیانش کرد: چنان

4) Albrecht Ritchl, *Geschichte des Pietismus...* 6vols, (Bon, 1880, 1881, 1886).

عمل کن که به قضاوت خود و دیگران، شایستگی ابدیت داشته باشی، چنان رفتار کن که از توبه‌تری بجای تونباشد، چنان زندگی کن که سزاوار مرگ نباشی، یا شاید به این تعبیر: چنان باش که گویی فردا خواهی مُرد، ولی خواهی مُرد که از نوزنده و جاودانه شوی. غایت اخلاق، همانا غایت شخصی و انسانی بخشیدن به جهان است؛ و کشف چنین غایت — اگر اصولاً غایتی داشته باشد — و کشف آن با عمل و در عمل.

بیش از یک قرن پیش، در سال ۱۸۰۴، ژرف‌اندیشترین و عاطفیت‌ترین فرزندان روحانی روسو، و غمناکترین و دردمندترین فرانسویان اهل دل (بی‌آنکه پاسکال را مستثنی کنیم) یعنی سنانکور، در نامهٔ پانزدهم از مجموعهٔ نامه‌هایی که غم‌نامهٔ اویرمان را تشکیل می‌دهد، عباراتی نوشت که من بر صدر این فصل نشاندم: «انسان فناپذیر است... شاید چنین باشد، ولی بگذارید مقاومت کنان فنا شویم، و اگر نابودی در انتظار ماست، آن را سرنوشتی عادلانه نگیریم.» این جملهٔ اخیر را از شکل منفی، به صورت مثبت درآورید: «و اگر نابودی در انتظار ماست، آن را سرنوشتی ناعادلانه بگیریم.» آنگاه محکمترین شالودهٔ عمل برای کسانی که نمی‌توانند یا نمی‌خواهند جزمی باشند، به دست خواهد آمد.

بدبینی که گوته از زبان مفیستوفلس<sup>۵</sup> نقل می‌کند: «آنچه هستی یافته باشد، سزاوار فناست»<sup>۶</sup> بدبینی است که لامذهبانه و شیطانی است، که توانایی عمل را از ما سلب می‌کند، و ما را در گرایش که به بدی داریم، بی‌دفاع می‌گذارد. این نوع بدبینی است که بد و مردود است نه بدبینی که با این ترس — که سرانجام همه چیز محکوم به نابودی است — می‌جنگد. مفیستوفلس مدعی است که آنچه هستی یافته باشد سزاوار فنا و نابودی است ولی نمی‌گوید که فانی و نابود خواهد شد و ما مدعی هستیم هرآنچه هست، سزاوار اعتلا و شایستهٔ ابدیت است، حتی اگر به چنین سرانجامی نرسد. آری گرایش اخلاقی، چنین است.

5) Mephistopheles

6) Goethe, *Faust*, I, lines 1669-40.

آری، همه چیز سزاوار جاودانه شدن است، همه چیز علی الاطلاق، حتی «شر»، زیرا آنچه ما اکنون «شر» می‌نامیم، با جاودانه شدن بدی خود را از دست خواهد داد، زیرا سرشست زمانی‌اش را گم خواهد کرد، چه ذات شر در سرشست زمانی اوست. در این است که خود را با هدفی ثابت و غایی منطبق نگردانده است. و در اینجا شاید زائد نباشد که سخنی درباره آنچه عادتاً بدبینی و خوشبینی می‌نامیم بگوییم. این دو مفهوم بیش از هر مفهوم دیگر گرفتار خلیط مبحث شده است، و درست مانند فردگرایی و جمع‌گرایی، مغشوش و نامشخص مانده است. در واقع دشوار می‌توان مفهوم و معنای صریحی از بدبینی به دست داد.

همین امروز مقاله‌ای با عنوان دوزخ دراماتیک در مجله *Nation* (ششم جولای ۱۹۱۲) در باره ترجمه انگلیسی آثار استریندبرگ<sup>۷</sup> خواندم که با این مقدمه ملایم آغاز می‌شد: «اگر در جهان، بدبینی کامل و صمیمانه‌ای وجود داشته باشد، لاجرم خاموش و بی صدا خواهد بود. یأسی که به صدا درمی‌آید، یک حالت و احساس اجتماعی است، ناله درماندگی است از برادری به سوی برادر دیگرش، هنگامی که افتان و خیزان در میان سایه‌های مفاکی که خلق در آن ازدحام کرده‌اند، می‌گذرند، دردی که در آن یأس، نهفته است شاید چیزی است انسانی که به نفع زندگی است. زیرا در طلب همدردی است... اندوه واقعی، یأس صمیمانه، کور و کر است، نه کتابی می‌نویسد و نه احساسی و انگیزه‌ای برای اضافه کردن یادمانها در اینجهان غیرقابل تحمل، در خود می‌بیند.» بی شک در این انتقاد، اندکی سفسطه هست. زیرا انسانی که واقعاً درد بکشد، می‌گرید و حتی به صدای بلند می‌نالد، برای آنکه دردش را تسکین دهد، حتی اگر تنها باشد و کسی ناله‌اش را نشنود. اگر چه می‌توان این را هم یک عادت اجتماعی محسوب کرد. ولی آیا شیری هم که در بیابان تنها باشد، اگر دندان درد داشته باشد نمی‌نالد؟ صرف نظر از این ملاحظات، حقیقتی در این گفتار نهفته است. بدبینی که

۷) یوهان آوگوست استریندبرگ (۱۸۴۹ - ۱۹۱۲) J. A. Strindberg: درام‌نویس و رمان‌نویس سوئدی. استاد مسلم زبان سوئدی و مبتکر سبک‌های نو در ادبیات و نمایشنامه‌نویسی. - م.

اعتراض و از خود دفاع می‌کند واقعاً نمی‌توان گفت بدبینی است. حقیقتاً قول به اینکه هیچ چیز نباید فنا بپذیرد، اگرچه ممکن است همه چیز محکوم به نابودی باشد، هم بدبینی نیست. حال آنکه برعکس، تأیید و اثبات اینکه همه چیز باید نابود شود، اگرچه ممکن است همه چیز واقعاً فنا نپذیرد، بدبینی است.

از این گذشته، بدبینی مراتب و اعتباراتی دارد: بدبینی مقتصدانه، منکر سعادت است؛ بدبینی اخلاقی منکر پیروزی خیر اخلاقی است؛ و بدبینی مذهبی، نومید از غایت انسانی جهان ورستگاری ابدی روح انسان است.

همه انسانها، شایسته این نجات هستند ولی چنانکه در فصل پیشین گفتم، بیش از همه کسانی استحقاق جاودانگی دارند که شورمندانه حتی علی‌رغم عقل، آرزو و اشتیاقش را داشته باشند. اچ. جی. ولز<sup>۸</sup> نویسنده انگلیسی، که نقش پیامبرانه به خود گرفته است (و در کشور او چنین چیزی نادر نیست)، در کتاب انتظارات<sup>۹</sup> می‌گوید: «مردان فعال و توانایی که کاروبار و اشتغال مذهبی داشته‌اند، عملاً تمایل به نادیده گرفتن مسأله جاودانگی داشته‌اند» علتش این است که اشتغالات مذهبی این مردان فعال و توانا که منظور ولزند، غالباً کاذب است. و زندگیشان هم اگر بر پایه مذهب نهاده باشند، دروغی بیش نیست. از این گذشته ادعای ولز، چندان که او و دیگران تصور می‌کنند، حقیقت ندارد. این مردان فعال و توانا در جامعه‌ای زیست می‌کنند که ملهم از اصول مسیحیت است، و محاط در نهادها و احساساتی اجتماعی هستند که فرآورده مسیحیت است، و ایمان به جاودانگی روح، مانند جویباری در عمق روحشان جریان دارد، که اگر هم دیده یا شنیده نمی‌شود، ریشه‌های اعمال و انگیزه‌هایشان را سیراب می‌کند.

باید اذعان کرد که در حقیقت جز شالوده اخلاق کاتولیک، هیچ شالوده محکمی برای اخلاق وجود ندارد. غایت انسان، سعادت ابدی است که در لقاء و

۸) هربرت جورج ولز (۱۸۶۶ - ۱۹۴۶) Herbert George Wells داستان‌نویس انگلیسی، که بیشتر داستانهایش تخیلی علمی هستند، و دربره‌های از عمرش اعتقاد به ماوراء الطبیعه داشته است. - م.

9) *Anticipations*

قرب خداوند ابدالآباد است. و اگر خطایی در اخلاق هست در انتخاب راهی است که باید به این غایت منتهی شود. زیرا نیل به سعادت ابدی بستگی دارد به ایمان داشتن یا نداشتن به سیر روح القدس از پدر و پسر و نه فقط از پدر، یا به الوهیت مسیح، یا نظریه وحدت اقانیم ثلاثه، یا حتی وجود خدا، که در این صورت یعنی اگر بر خطا رود، هولناک است. یک خدای انسانی — و ما فقط چنین خدایی را می توانیم بفهمیم — کسی را که نتواند عقلاً به او ایمان بیاورد، طرد نخواهد کرد، و آنکه ابله است یا شریر است در دل خود، نه در عقل خود، می گوید خدا نیست، که برابرست با اینکه آرزو کند خدا وجود نداشته باشد. اگر حصول سعادت ابدی منوط به نوعی ایمان باشد، آن ایمان همانا ایمان به نفس این سعادت و امکان آنست.

و در جواب آن فضل فروش گرانمایه که مدعی است ما به جهان نیامده ایم که سعادت مند باشیم، بلکه برای ادای وظیفه آمده ایم، چه باید گفت؟ اگر ما برای چیزی به جهان آمده ایم، این برای از کجا می تواند برآید جز از ذات اراده ما؛ که خود مقصود غائی اش طلب سعادت است، نه انجام وظیفه و اگر در صدد نسبت دادن ارزش دیگر، یعنی ارزش عینی، به این برای برآیند، چنانکه فضلی صدوقی وار چنین می کنند، باید دانست که واقعیت عینی، یعنی واقعیتی که حتی با از بین رفتن انسانها، به قوت خود باقی است، همانقدر در نظر وظیفه ما بیگانه است که در نظر سعادت ما، و همانقدر با اخلاق ما بی ربط است که با شادی ما. نمی دانم که مشتری و اورانوس و شعرای یمانی آیا حاضرند مسیر و مدارشان را برای اینکه ما وظیفه خود را انجام نداده ایم یا سعادت مند هستیم یا نیستیم تغییر بدهند.

این تأملات ممکن است خام و سطحی و ظرافت بازانه به نظر آید (جهان روشنفکری به دو بخش منقسم است: فضل فروشانه و ظرافت بازانه) کدامیک را باید انتخاب کرد؟ انسان متجدد کسی است که پذیرای حقیقت است ولی رضا

می دهد که از ترکیب کلی فرهنگ، بیخبر باشد. به خاطر بیاورید که ویندلپاند<sup>۱۰</sup> در بررسی که از سرگذشت و سرنوشت هولدرلین به عمل آورده، در این باب چه می گوید. <sup>۱۱</sup> آری این فرهیختگان، فارغبال اند، ولی وحشی صفتان عقل ریمیده ای مانند ما هستند که برایشان فراغ بال محال است. ما تن به این تصور نمی دهیم که روزی باید نابود و ناپدید شویم و انتقاد فضلرفروشان گرانمایه، به ما تسلی نمی دهد.

جان کلام را گالیه گفته است: «شاید بعضیها بگویند که تلخترین دردها، از دست دادن زندگی است، ولی من معتقدم دردهای تلختری هم هست، زیرا آنکه از نعمت زندگی محروم می شود، توانایی تعزیت بر این فقدان و هر حرمان دیگر را نیز از دست می دهد.» نمی دانم گالیه از طنزی که در این عبارت هست آگاه بوده است یا نه، ولی بهرحال طنز دردناکی است.

به سخن خویش بازگردیم؛ تکرار می کنم اگر حصول سعادت ابدی، منوط به نوعی ایمان باشد، آن ایمان همانا اعتقاد به امکان تحقق این سعادت است. ولی حقیقتاً این اعتقاد هم به تنهایی کاری از پیش نمی برد. انسان عاقل در خلوتِ عقل با خود می گوید: «حیات دیگری پس از مرگ نیست» ولی فقط بدخواه در خلوتِ دل چنین می گوید. ولی از آنجا که بدخواه شاید کسی باشد که در سرایشب نومییدی لغزیده باشد، آیا خدای انسانی او را بعلت این نومییدی مؤاخذه می کند؟ بدبختی همین نومییدی او را بس است.

باری کالدرون در نمایشنامه زندگی رؤیاست می گوید:

من خواب می بینم ولیکن  
 هر کار را شایسته خواهم کرد زیرا

۱۰) ویلهلم ویندلپاند (۱۸۴۸ - ۱۹۱۵) فیلسوف آلمانی و مورخ فلسفه، صاحب کتاب:

Präludien: Aufsätze und Reden zur Einführung in die Philosophie

۱۱) کتاب فوق الذکر (توبینگن، ۱۹۱۱)، ۲۳۹ - ۲۵۹.



در خواب هم هر خیر و خوبی ماندگار است<sup>۱۲</sup>

ولی آیا خیر و خوبی واقعاً ماندگار است؟ آیا کالدرون به آن معتقد بود؟  
در جای دیگر می‌گوید:

در پی حیاتِ ابد بودن  
کام، شادمانه همانست  
آن سعادتِی که نگاهد  
جاهِ جاودانه همان است<sup>۱۳</sup>

آیا واقعاً چنین است؟ آیا کالدرون به آن معتقد بود؟  
آری کالدرون ایمان داشت. ایمان کاتولیک محکمی هم داشت؛ ولی برای  
کسی که ایمان نداشته باشد، برای کسی که نتواند به آنچه دون‌پذرو کالدرون  
دولابارکا ایمان داشت، معتقد باشد، همیشه پیشنهاد او برمان باقی است.  
اگر نابودی در انتظار ماست، آن را سرنوشتی نا عادلانه بگیریم، با تقدیر پنجه  
در پنجه بیفکنیم، حتی بی امید پیروزی؛ بیاید کیشوت وار بجنگیم.  
و نه فقط در پی آرزوی آنچه غیر عقلانی است، با تقدیر پنجه افکنیم، بلکه  
چنان عمل کنیم که جانشین ناپذیر باشیم، نقش و نفوذ خود را بر دیگران  
بگستریم، با هم‌نوعان خود بجوشیم و با آنان برآیم و در دل آنان جا کنیم تا  
حتی المقدور خود را جاودانه سازیم.

بزرگترین تلاش ما باید مصروف به جانشین ناپذیر ساختن خودمان باشد؛ و این  
واقعیت نظری را — اگر اصطلاح «واقعیت نظری» متناقض نباشد — بسازد که هر  
یک از ما یگانه و بی جانشینیم، و هیچکس دیگر نمی‌تواند پس از مرگ ما، جای

12) Pedro calderón de la Barca, *La vida es Sueno*, Acto III, escena 4.

13) *Op. Cit.* Acto II, escena 10

ما را بگیرد و شکاف فقدان ما را پُر کند، که این خود حقیقتی عملی است. زیرا عملاً هر انسانی یگانه و جانشین ناپذیر است؛ یک «من» دیگر نمی تواند وجود داشته باشد؛ هر یک از ما — یعنی روح ما و نه زندگی ما — هم از همه جهان است. می‌گوییم روح و نه زندگی، زیرا ارزش مبالغه‌آمیز مضحکی که عده‌ای نامعتقد به روح یا جاودانگی فردی، برای حیات انسانی قائلند و فی‌المثل اعتراضات شدیداللحنی علیه جنگ و مجازات اعدام به راه می‌اندازند، از آن جهت است که واقعاً به روحی که این حیات در خدمت آن است، معتقد نیستند. زیرا حیات فقط مادام به کار می‌آید که خادم سرور خود روح باشد، و اگر خادم و مخدوم هر دو فنا شوند، هیچیک چندان ارزش والایی ندارند.

و عمل کردن به نحوی که نابودی مان را ناعادلانه کند، به نحوی که برادرانمان، فرزندانمان، و فرزندان برادرانمان و فرزندان فرزندانمان حس کنند که ما نمی‌بایست می‌مُردیم، در حیطة توانایی همگان هست.

فحوای اعتقاد به فدیة در مسیحیت این است که آنکه رنج دید و عذاب مرگ را چشید انسانی یگانه بود، مظهر نوع انسان بود، فرزند انسان بود، یا فرزند خدا بود؛ و او از آنجا که بیگناه بود، سزاوار مرگ نبود؛ و این قربانی یا کفارة الوهی به این مقصود مُرد که دوباره بتواند زنده شود و از مردگان برخیزد، به این منظور که بتواند با بخشیدن شایستگی و سزاواری خودش به ما، ما را از مرگ برهاند، و راه زندگی را به ما بنمایاند. و مسیح که در راه برادران انسانیش از خود گذشتگی مطلق نشان داد، اُسوه‌ای برای ماست که به او تأسی کنیم.

همه ما، یکایک ما، می‌توانیم و می‌باید برآن باشیم که هر قدر که مقدور است، یا نه، بیشتر از حد مقدور، از خود بگذریم، از خود فراتر برویم، و خود را جانشین ناپذیر بگردانیم، خود را به آنان ببخشیم تا از آنان باز پس گیریم و هر یک این کار را به وجوب عینی انجام دهیم، و وجوب یعنی الزام عینی و مآلاً یعنی عملاً و در عمل باید بکوشیم. و نباید در پی شغل و مشغله‌ای باشیم که تصور می‌کنیم خاص و مخصوص ماست بلکه باید از هر آن مشغله‌ای که به اتفاق یا به عنایت یا

به اراده دست می دهد، در این راه سود جوییم.

شاید لوتر هیچ خدمتی مهمتر از این به تمدن مسیحی نکرد که برای کارها و خدمات و مشاغل روزمره، ارزش و اعتبار مذهبی قایل شد. و تصور قدس آمیز و قرون وسطایی مشاغل مذهبی را زایل کرد، تصویری که در شور و تخیل انسانهای آن روزگار ریشه کرده و آن همه هنگامه فاجعه آمیز به بار آورده بود. کاش سری به صومعه ها زده بودیم و پیشه مذهبی کسانی را که در طفولیت بر اثر خودخواهی پدران قدم به حجره صومعه نهاده بودند و سپس ناگهان دیده به دیدار آفتاب و زندگی باز کرده بودند — اگر اصلاً می توانستند بازکنند! — یا کسانی را که خودفریبی به آنجا کشانده بودشان دیده بودیم. لوتر خود از نزدیک زندگی رهبانی را مشاهده کرده بود و خود عذابش را چشیده بود و لذا قدر و ارزش مذهبی مشاغل اجتماعی را که تعهد مادام العمر ندارد، دریافته بود.

آنچه پولس رسول در چهارمین فصل رساله به افسسیان در باب کردار و حسن سلوک مسیحیان می گوید باید به زندگی روزمره غیر کلیسایی امروز نیز اطلاق شود. زیرا ما مسیحیان چه بدانیم چه ندانیم، چه بخواهیم چه نخواهیم، اهل و امت مسیحیتیم، و همچنانکه پولس رسول فریاد زد «من رومیم»<sup>۱۴</sup> هر یک از ما حتی آنکه کافر است نیز می تواند بگوید «من اهل مسیحیتیم» و این مستلزم غیر کلیسایی کردن مسیحیت است، که کار لوتر بود، هر چند خود او نیز مآلاً کلیسایی پی افکند.

انگلیسیها می گویند: «آدم درست، کار درست دارد.» مثل دیگری هم هست که می گویند: «هرکسی را بهر کاری ساختند.» ولی که می داند که کار و مقام مناسب چیست و برای چه کاری مناسبتر است؟ آیا خود شخص بهتر می داند، یا دیگران؟ چه کسی می تواند استعدادها و لیاقتها را بسنجد؟ گرایش مذهبی بدون شک این است که هر پیشه ای را که ما در پیش گرفتیم، مناسبترین پیشه برای ما بدانند، مگر آنکه بالاخره از زی آن حرفه خارج شویم و به پیشه دیگر روی آوریم.

مسأله پیشه مناسب، شاید جدی ترین و ریشه دارترین مسائل اجتماعی است که سایر مسائل از آن منشعب می‌گردد. مسأله اساسی اجتماعی، آنقدرها به توزیع ثروت که فرآورده کارست وابسته نیست که به توزیع مشاغل یعنی وجوه تولید، وابسته است. نه لیاقت، بلکه ملاحظات معهود اجتماعی و سیاسی است که تعیین کننده شغل انسان است. وگرنه وجود لیاقت، پیش از عمل و بدون آزمون عملی مسلم نمی‌گردد و تشخیص آن نیز بصراحت میسر نیست، زیرا فرد، استعداد مادرزاد برای یک شغل ندارد، و برای مشاغل بسیاری می‌تواند پرورش یابد. در بعضی زمانها و مکانها، مسأله «کاست» و وراثت مطرح است، در ازمنه و امکانه دیگر مسأله صنف و اتحادیه و اخیراً مسأله ماشین. و در همه این موارد آنچه تعیین کننده است ضرورت است نه انتخاب آزاد. و اوج تراژدی در مشاغلی است که خرج معاش با فروختن روح به دست می‌آید، و آنجاست که کارگر می‌داند کارش نه فقط زائد است بلکه تحریف کننده ارزشهای اجتماعی است، زیرا ممکن است فی المثل سازنده زهری باشد که به نابودی اش بینجامد یا سازنده آلتی باشد که قتاله از آب درآید. نکته اصلی در اینجا نهفته است نه در دستمزد.

هرگز واقعه‌ای را که در حوالی ساحل رودی که از بیلباتو، زادگاه من، می‌گذرد، اتفاق افتاد، فراموش نمی‌کنم. کارگری در حال چکش کاری در محوطه کشتی سازی بود، و پیدا بود که دست و دلش به کار نمی‌رفت. بی حال و بی علاقه می‌نمود، گویا فقط برای اینکه دستمزدی بگیرد کار می‌کرد، که ناگهان فریاد زنی شنیده شد که کمک می‌خواست. کودکی به رودخانه افتاده بود. کارگر در یک لحظه تغییر ماهیت پیدا کرد، با چالاکی و حضور ذهن و خونسردی و تصمیم گیری قاطع لباسهایش را کند و برای نجات کودک به رودخانه پرید.

شاید دلیل کمتر بودن خشونت سوسیالیسم ارضی<sup>۱۵</sup> از سوسیالیسم شهری صنعتی، در این است که کارگر مزرعه، اگر چه دستمزد و سطح زندگی از معدنکاران و ابزارمندان دیگر بالاتر نیست، ولی آگاهی صریحتری از ارزش

اجتماعی کار خود دارد. دانه پاشیدن در مزرعه خیلی فرق دارد با الماس درآوردن از معدن.

و شاید بزرگترین پیشرفت اجتماعی در همگونه بودن کارها باشد، در سهولت تبدیل شغل، نه شغلی که محتملاً پُردرآمدتر باشد، بلکه شغلی که شریفتر باشد — زیرا شرافت شغلها متفاوت است. ولی بدبختانه نادر است کسی که بدون تغییر دادن شغلش، بخواهد و بتواند از آن اشتغالی، مذهبی برای خود بسازد، یا کسی که شغل خود را تغییر می دهد، به انگیزه مذهبی این کار را بکند.

ولی آیا شما موردی را می شناسید که کسی برای توجیه عملش بر این مبنا که اورگانیزم حرفه ای که او بدان تعلق دارد و در آن کار می کند، سازمان بدی دارد و چنانکه باید کار نمی کند، از انجام وظیفه اش طفره رود و بهانه بیاورد که بدینوسیله وظیفه مهمتری را انجام دهد؟ آیا این انجام وظیفه و حفظ نظم صوری، انضباط گرایی<sup>۱۶</sup> بیهوده ای نیست، و همگان از دیوانسالاری و رفتار فریسیانه<sup>۱۷</sup> ادارات بد نمی گویند؟ همه اینها را می توان تشبیه کرد به سرنوشت افسری هشیار و جسور که چون در سازمان نظامی کشوری کژی و کاستی ببیند و ناگزیر است آن را به اطلاع مافوق و یا حتی افکار عمومی برساند — و بدینسان وظیفه اش را به نحو احسن انجام دهد، ولی همین افسر هنگام خدمت اگر از انجام وظیفه ای که به او محول شده، به این دلیل سر باززند که احتمال موفقیت آن وظیفه را ضعیف می داند، یا بدون رفع بعضی نواقص، بروز شکست را حتمی می داند، محکوم به اعدام می گردد. و اما در باب رفتار فریسیانه...

شیوه دیگری هم هست در پیروی کردن از یک نظام و اطاعت از دستورات آن، شیوه ای که انسان، عملی را که می داند عبث است انجام می دهد و در ضمن حتی المقدور می کوشد که از پوچی آن بکاهد و کژی و کاستیهایش را رفع کند، حتی اگر جان بر سر این کار بگذارد. من خود در کار اداری ام<sup>۱۸</sup> وقتی که با

16) disciplinarianism

17) Pharisaism

۱۸) اوانمونو، نخستین بار از سال ۱۹۰۰ تا ۱۹۱۴ رئیس دانشگاه سالامانکا بود، بعدها نیز بارها به این شغل منصوب یا از آن معزول شد. — ک.

بعضی مقررات برخورد کردم که از شدت بیهودگی، مندرس و مهجور مانده بود، در صدد تصحیح و رفع و رجوع آنها برآمدم.

هیچ چیز بدتر از طپانچه پُری نیست که بی فایده در گوشه ای افتاده و از یاد رفته باشد، و کودکی اتفاقاً پیدا کند و با آن وربرود و پدرش را با آن بکشد. قوانین و مقرراتی که مهجور و موقوف مانده اند از همه قوانین خطرناکترند، مخصوصاً اگر علت مهجور و موقوف ماندن، همانا غلط بودن آنها باشد.

این پندارها پا در هوا نیست، مخصوصاً در کشور خودمان خیلی مصداق دارد. چه بسیارند کسانی که در هوای نمی دانم چه آرزایی هستند — یعنی در هوای وظایف و مسؤولیتهای موهوم افسانه ای — و فراموش می کنند که دل به کاری بدهند که بر عهده دارند و ممر معاششان از آن است؛ و بسیاری که اکثریت عظیمی را تشکیل می دهند، وظیفه شان را باری به هر جهت انجام می دهند، صرفاً به قصد انجام وظیفه و رفع تکلیف — که عبارت غیر اخلاقی شنیعی است — و برای اینکه برای خودشان دردسر درست نکنند، و کاری به ظاهر صورت بدهند و دستمزدی بگیرند، بی آنکه واقعاً تحصیلش کرده باشند، چه دستمزد مادی چه غیر مادی.

فرض کنید کفشدوزی هست که از دوختن و فروختن کفش امرارمعاش می کند و فقط به اندازه ای که مشتریانش را از دست ندهد، در کارش مایه می گذارد. و کفشدوز دیگری را در نظر بگیرید که سطح بینش بالاتری دارد، زیرا به کارش عشق می ورزد، و به سائقه غرور یا کسب افتخار می کوشد که عنوان بهترین کفشدوز شهر یا مملکت را به دست بیاورد، حتی اگر این عنوان فقط مایه حیثیت و اعتبارش باشد و فروش و درآمدش را افزایش ندهد. ولی هنوز کمال اخلاقی و شرافت بیشتری در این پیشه می توان سراغ کرد. و این شأن کفشدوزی است که می خواهد برای همشهریانش، یگانه و بی رقیب و جانشین ناپذیر باشد. و چنان با علاقه برای آنها پاپوش می دوزد که چون درمی گذرد نه فقط از دست می رود بلکه از دست آنان می رود و شدیداً فقدانش را احساس می کنند، و درد دل می گویند که او نبایست می مُرد. و این احساس ناشی از این حقیقت است که آن

کفشدوز همیشه نگران بود که مشتریانش هیچگونه نارضایی نداشته باشند و اصلاً در غم پاهایشان نباشند تا بتوانند فارغبال به حقایق برتری بیندیشند. او از عشقی که به آنان داشت، از عشقی که به خدای نهفته در دل آنان داشت، برایشان کفش می دوخت، و دیندارانه می دوخت.

من این مثال را تعمداً انتخاب کردم، اگرچه ممکن است عامیانه به نظر آید. زیرا در این شغل شریف کفشدوزی، حس مذهبی، — به آن معنا که نقطهٔ مقابل حس اخلاقی است — سخت نایاب است.

کارگران در اتحادیه‌های صنفی و تعاونی، برای دفاع از حقوق خود متشکل می‌شوند، و شرافتمندانه در راه بهبود و رفاه طبقهٔ خویش می‌کوشند. ولی معلوم نیست که این انجمنها تأثیر شگرفی بر گرایش اخلاقی شان نسبت به کار، داشته باشد. اینان توانسته‌اند کارفرمایان را وادار کنند که فقط متقاضیانی را که اتحادیه توصیه و تجویز می‌کند، استخدام کنند، ولی در انتخاب آن متقاضیان، چندان توجهی به شایستگی فنی آنان ندارند. غالباً کارفرما، برکنارکردن کارگر ناشی و بی‌مهارت را غیرممکن می‌یابد، زیرا همکاران کارگر جنبش را می‌گیرند. کار اینان غالباً بصورت رفع تکلیف است، و فقط بهانهٔ گرفتن دستمزد است، گاه نیز تعمداً کار خود را بد انجام می‌دهند که کارفرما را آزرده کنند.

در توجیه یک چنین وضع، باید گفت که کارفرمایان صدها بار بیشتر از کارگران، سزاوار سرزنش‌اند، زیرا در این فکر نیستند که اگر کسی کار خود را بهتر انجام داد، دستمزد بهتری به او بدهند، یا آموزش همگانی و فنی برای کارگران تدارک ببینند، یا از مرغوبیت کالایی که تولید می‌شود اطمینان حاصل کنند. بهبود و مرغوبتر ساختن کالا — که قطع نظر از دلایل رقابت صنعتی و تجاری، باید به خاطر نفس کار و صلاح خریداری یعنی به دلیل خیرخواهی، انجام بگیرد که برترین غایت همین است — نه از جانب کارفرما و نه از سوی کارگر، رعایت نمی‌گردد، و دلیلش این است که هیچکدام در نقش و وظیفهٔ اجتماعیشان، حس مذهبی ندارند. و ماجرا وقتی وخیمتر می‌شود که کسب و کار بصورت

شرکتهای غیر شخصی با مسؤلیت محدود درآید، زیرا آنجا که امضای شخصی در کار نباشد، غروری نیز که به آن امضا حیثیت می بخشد و در جای خود بمنزله نوعی آرزوی جاودانگی بود، در کار نخواهد بود. با ناپدیدشدن فردیت عینی، که شالوده همه مذاهب است، حس مذهبی نیز از همه پیشه ها و حرفه ها رخت برمی بندد.

آنچه راجع به کارفرمایان و کارگران گفته شد، در مورد مشاغل آزاد و اداری بیشتر صادق است. بندرت می توان مستخدم دولتی یافت که احساس مذهبی وار نسبت به وظیفه اداری اش داشته باشد. چیزی ناخرسندانه تر و مغشوشتر از احساسی که مردم ما نسبت به وظیفه شان در قبال دولت دارند، وجود ندارد. و رفتار کلیسای کاتولیک در برابر دولت که فی الواقع ضد دولتی است، این احساس را بیشتر نشان می دهد و بیشتر دامن می زند. کشیشانی هستند که قاچاق اجناس را مجاز و جایز می دانند، گویی قاچاقچی از موازین قانونی که این کار را منع کرده است، سرپیچی نمی کند یا از چهارمین حکم شریعت الهی تخطی نکرده است که در جنب لزوم احترام به پدر و مادر، ما را به اطلاعات از اولیای امور قانونی می خواند — مادام که احکامشان با حکم الهی برخورد نداشته باشد — که در این صورت یعنی در وضع مالیات بر ورود اجناس، ندارد.

و عده بسیاری با توجه به نص کتاب مقدس: «و به عرق پیشانی ات نان خواهی خورد» کار را نوعی کیفر می دانند و لذا برای کار روزمره صرفاً ارزش اقتصادی — سیاسی، یا حداعلی، ارزشی ذوقی و استحسانی قائلند. برای این قبیل مردمان — که بیشتر یسوعیان از این دسته اند — دو نوع کار و مشغله وجود دارد: یکی مشغله بی اهمیت و ناپدیدار دنیوی که همانا تلاش معاش و تحصیل نان برای خود و فرزندان به طریقی شرافتمندانه است — و دامنه توسع این شرافتمندانگی بر همگان معلوم است — و دیگر مشغله والای رستگاری و رسیدن به جلال جاودانه است. این مشغله دنیوی را نه فقط از آن روی درپیش می گیریم که به ما امکان می دهد، بدون فریفتن یا آزدن هموعان، شرافتمندانه و بر طبق موقع اجتماعیمان



زندگی کنیم، بلکه از آن جهت هم که فراغتی و فرصتی به ما می دهد که به آن مشغله والا بپردازیم. عده ای هم هستند که از حد این تعبیر و معنایی که از کار روزمره به دست دادیم فراتر رفته اند، و برای کار مفهومی که بیشتر اقتصادی است تا اخلاقی قایلند و به آن صبغه ذوقی زده اند و می گویند ما در پیشه ای که در پیش می گیریم به دنبال امتیاز و کسب وجهه ایم، یعنی کار را بصورت هنر برای هنر، و در خدمت جاه و جمال می دانند. ولی لازم است فراتر برویم، و در کار روزمره مفهوم و معنای اخلاقی بیابیم، که از احساس مذهبی مان مشتق است. از عطش جاودانگی طلبی مان به کار روزمره پرداختن، و دیده بسوی خدا داشتن و به عشق او کارکردن که همانا برابر است با عشق به جاودانگی، از کار عادی، مشغله ای مذهبی می سازد.

آن گفتار که «به عرق پیشانی ات نان خواهی خورد» به این معنی نیست که خدا بشر را محکوم به کار کرده است، بلکه ناظر به مشقت کار است. اگر خدا انسان را به کارکردن محکوم کرده بود، محکومیتی نبود، زیرا کار، عملی ترین تسلائی اندوه به دنیا آمدن است. دلیل اینکه خدا انسان را به نفس کارکردن محکوم نکرده است در همان سفر پیدایش (باب دوم، آیه ۱۵) است که وقتی خداوند انسان را در زمانی که هنوز بی گناه بود و هبوط نکرده بود در باغ عدن رها کرد و «او را گمارد تا کار آن را بکند و آن را محافظت نماید.» و فی الواقع اگر انسان کار نمی کرد و به بهشت سروسامان نمی داد، چگونه می توانست وقت خود را بگذراند؟ و آیا ممکن نیست لقاء ربانی نیز خود نوعی کار باشد؟

و اگر هم کار کیفر ما بود، بایست می کوشیدیم از آن کیفر برای خود مایه تسلا و کفاره بسازیم. و اگر هر یک از ما بناگزیر باید صلیب خود را بردوش کشد، برای یکایک ما هیچ صلیبی بهتر از کار روزمره مان نیست. زیرا مسیح نگفت: «صلیب مرا بردارید و به دنبال من بیایید.» بلکه گفت: «صلیبان را بردارید، و به دنبال من بیایید.» هر کس صلیب خودش را، زیرا نجات دهنده، خود صلیب خود را برمی دارد، و سیره مسیح، پیروی از آداب رهبانی نیست که کمپیس<sup>۱۹</sup> در

19) Thomas á Kempis, *The Imitation of Christ*

کتابی به همین نام (= سیره مسیح) گردآورده است. آن آداب را فقط عدهٔ خیلی می‌توانند پیروی کنند، که نظر به قلت عده‌شان همانا نامسیحی‌اند، ولی پیروی از سیرهٔ مسیح در این است که هر کس صلیب خود را بردارد، صلیب کار روزمرهٔ خودش را — کار روزمرهٔ دنیوی و نه مذهبی اش را — و آن را در آغوش و بردوش کشد، و به سوی خدا بنگردد و بکوشد تا هر قدمی که در آن راه برمی‌دارد، نیایشی راستین باشد. حتی با کفشدوزی، و صرفاً با همین عمل، انسان می‌تواند شایستهٔ ملکوت آسمانها شود، بشرط آنکه در همین پیشه کامل باشد، همچنانکه پدر ما در آسمانها کامل است. فوریهٔ ۲۰، سوسیالیست پندارگرا، آرزویش این بود که در مجتمعهای زراعی-مسکونی، انتخاب کار را آزاد بگذارد و بدینسان و با شیوه‌های دیگر بر جاذبهٔ کار بیفزاید، ولی شیوهٔ دیگری جز همان آزادی وجود ندارد. جاذبهٔ بازیهای شانسی نیز در همین است، که خود نوعی کار است، خود را به امان طبیعت رها کردن است. ولی بهتراست کار را با بازی مقایسه نکنیم.

و منظور از جانشین ناپذیر ساختن خودمان، و سزاوار مرگ نبودن، و نابودی خود را ناعادلانه گرفتن — اگر نابودی در انتظارمان باشد — این است که برآن باشیم که نه فقط پیشهٔ خود را دیندارانه، و از روی عشق به خدا و عشق به جاودانگی و جاودانگی طلبی انجام دهیم بلکه شورمندانه، و اگر می‌خواهید سوگمندانه، در آن بکوشیم. باید وادار دمان که نقش خود را بر دیگران بنشانیم و با سلطه‌ای که بر آنان می‌یابیم خود را در آنان و در فرزندانشان تداوم بخشیم و امضای فناپذیر خود را بر همه چیز باقی بگذاریم. بارورترین اخلاق همانا تحمیل و تأثیر متقابل است. گذشته از این، باید احکام منفی گذشته را که از شریعت قدیم به ارث برده‌ایم، در قالب مثبت بریزیم. فی‌المثل آنجا که مکتوب و مقرر است که «نباید دروغ بگویند!» چنین استنباط کنیم «باید همیشه راست بگوییم، چه بموقع، چه بی‌موقع!» و همیشه این ما هستیم، نه دیگران، که موقع و مقام آن را می‌دانیم. و

۲۰) فرانسوا ماری شارل فوریه (۱۷۷۲ — ۱۸۳۷) Francois Marie Charles Fourier فیلسوف و متفکر

اجتماعی فرانسوی. — م.

از «نباید قتل نفس کنی!» چنین استنباط کنیم «باید حیاتبخش باشی و دامنه آن را بگستری!» و از «نباید دزدی کنی!» استنباط کنیم «باید بر ثروت همگانی بیفزایی!» و از «نباید زنا کنی» استنباط کنیم «باید فرزندان بی‌آوری نیرومند، تندرست که هم در کار دنیا بکوشند و هم در کار عقبی!» و همچنین در مورد سایر احکام.

کسی که زندگیش را از دست ندهد، آن را به دست نخواهد آورد. خود را وقف دیگران کن، ولی برای آنکه وقف دیگران کنی، باید نخست در آنان نفوذ کنی. زیرا جز با نفوذپذیرفتن از دیگران نمی‌توان در آنان نفوذ کرد. هر کس با آنچه از دیگران گرفته است تغذیه می‌کند. برای آنکه در هم‌نوعت نفوذ کنی باید او را بشناسی و دوست بداری. در پذیراندن اندیشه خود به دیگران است، که اندیشه دیگران را پذیرنده می‌شوم. دوست داشتن هم‌نوع و همسایه، همانا این آرزوست که او نیز مرا دوست بدارد، که او «من» دیگری باشد، یا این آرزوست که من او باشم؛ آرزوی برداشتن فاصله میان من و اوست یعنی کندن ریشه شر. کوشش من برای تحمیل خود به دیگری، و با او بودن و در او و با او زیستن، و او را از آن خود کردن — که برابر است با خود را از آن او کردن — همان چیزی است که به اجتماع و تجمع بشری، و به همبستگی انسانی، معنای مذهبی می‌دهد.

احساس همبستگی با دیگران، در خود من ریشه دارد؛ زیرا از آنجا که من خود جامعه‌ای هستم، نیازمندم که بر جامعه انسانی سلطه یابم؛ از آنجا که من خود فرآورده اجتماعیم، باید خود را اجتماعی کنم، و از خود بسوی خدا رهسپار شوم — و خدا همانا «من»ی است که بر «همه» فراتابیده است — و از خدا بسوی یکایک هم‌نوعانم.

در بادی امر، دلم می‌خواهد بر محتسب بتازم و متاعم را از هر مقامی که خواستم، و از هر بازرگانی که به من پیشنهاد کرد، تهیه کنم. ولی پس از غور و تأمل، درمی‌یابم که محتسب، اگر نیتش خیر باشد، با من چون انسان رفتار می‌کند، یعنی مرا غایت می‌انگارد، نه وسیله؛ و اگر متعرض من می‌شود آرزوی

خیرخواهانه برای رستگاری روح من دارد؛ حال آنکه برعکس، بازرگان مرا فقط مشتری می داند، و وسیله هدف خودش و روی خوش و تسامحی که نشان می دهد، در تحلیل آخر چیزی جز بی تفاوتی عظیم نسبت به سرنوشت من نیست. انسانیت محتسب، به این حساب، بیشتر است.

به همین ترتیب، در جنگ بیشتر از صلح، انسانیت هست. عدم مقاومت در برابر شر، دلالت بر مقاومت در برابر خیر دارد. هجوم، بسی بیشتر از دفاع، شاید الوهی ترین گرایشی است که برای بشر ممکن است. جنگ، مکتب اخوت و پیوند عشق است؛ جنگ است که با پرخاش و برخورد متقابل، ملتها و انسانها را با یکدیگر متصل می سازد و باعث می شود که یکدیگر را بشناسند و دوست بدارند. عشق انسانی، هیچ مصافحه ای صمیمانه تر و پرمتر از مصافحه غالب و مغلوب در صحنه نبرد، نمی شناسد. حتی کینه پاکیزه ای که از جنگ می زاید نیز بارور است. جنگ در دقیقترین معنایش، تطهیر و تقدیس قتل نفس است، و قابیل وقتی که فرمانده سپاه باشد، آمرزیده است. و اگر قابیل، برادرش هابیل را نکشته بود چه بسا به دست او کشته شده بود. و از این فراتر، خدا خود در جنگ جلوه کرده است؛ و ابتدا خدای جنگ بوده است؛ و یکی از بزرگترین خدمات صلیب این است که در هیأت قبضه شمشیر، حامی دستی بوده است که شمشیر را به اهتزاز درمی آورد.

دشمنان دولت می گویند که قابیل برادرگش، بنیانگذار دولت بوده است. باید به این حقیقت گردن بنهیم و آن را مایه احتشام دولت، که فرزند جنگ است، بشماریم. تمدن، زمانی آغاز شد که یک انسان، انسان دیگر را به اطاعت خود درآورد و وادار کرد که هم کار خود و هم کار او را به گردن بگیرد، بدین شیوه توانست به تأمل و تفکر در باب جهان پردازد، و آن بنده مطیع را به تهیه عیش و معاش وادارد. در سایه برده داری بود که افلاطون توانست به جمهوریت آرمانی خود بیندیشد، و جنگ بود که برده داری را به بار آورده بود. بی جهت نبود که آتنه ۲۱ هم

الهه علم و حکمت بود، و هم الهه جنگ. ولی آیا نیازی هست به بازگو کردن این حقایق آشکار، که بارها فراموش شده‌اند، تا بارها یادآوری شوند؟  
والا ترین حکم از عشق به خدا برمی خیزد، و شالوده همه اخلاقیات است. این است: دست از خویشتن بشوی، روح خود را ببخش و تفویض کن تا مگر بازیابی و جاودانه اش کنی.

فدا کردن زندگی، چنین معنایی دارد.

فرد منفرد، فردی که مقهور غریزه صیانت نفس و حواس پنجگانه است، فقط در غم حفظ خویش است، و همه پروایش این است که مبادا دیگران به حریم او راه پیدا کنند، او را فراغت او را مشوش کنند؛ و در قبال پرهیز دیگران یا برای آنکه دیگران از او تبعیت کنند، خود نیز از قدم نهادن به حریم دیگران، و برهم زدن فراغت آنان، و دست یافتن بر آنان، پرهیز می‌کند. و «بر دیگران روا مدار آنچه از آنان بر خود روا مداری» را در دل خود به این شکل تعبیر می‌کند: «من کاری به کار دیگران ندارم — آنها هم نباید کاری به کار من داشته باشند.» و در خود فرو می‌رود، و در آزمندی و ضنّت روحی، و این اخلاق ناخوشایند فرد گرایانه آنارشیک، می‌ماند و می‌فرساید؛ و از آنجا که هیچکس نمی‌تواند زی خود باشد، نمی‌تواند زندگی را در لاک خویش به سربرد.

ولی فرد چون حس می‌کند که عضوی از جامعه است، احساس می‌کند که در خداست، و غریزه بقا اخگری در دلش می‌افروزد و آنگاه از عشق به خدا مشتعل می‌گردد و از زور خیرخواهی، می‌کوشد خود را در دیگران تداوم بخشد؛ روح خود را فراتر از زمان ببرد، جاودانه کند، و جلوه خدا را عیان سازد، و تنها آرزویش این است که نقش روح خود را بر روحهای دیگر بنگارد و خود نیز از نگار آنان نقش پذیرد. دیگر یوغ کاهلی و ضنّت روحی اش را شکسته است.

گفته‌اند که کاهلی، ام الفساد است؛ و در واقع هم کاهلی و کوتاه همتی، دو



نگهبان آتن. باکره و از پیشانی زئوس برخاسته بود. معمولاً با کلاه خود و زرهی با کله مدوسا نمایش داده می‌شود. پارتنوس معبدش بود. با مینروای رومیان یکی شمرده می‌شود. (دایرة المعارف فارسی)

صفت مذموم پدید می‌آورد؛ بخل و حسد، که خود منشأ رذایل دیگرند. کاهلی یا تنبلی، همانا گرائش ماده است که بی حرکت است و در اندرون ماست و وعده می‌دهد که نیروهای ما را ذخیره و صرفه‌جویی خواهد کرد ولی در واقع ما را می‌کاهد و به هیچ می‌رساند.

در انسان یا روح زیاد است یا ماده، یا به عبارت بهتر یا انسان تشنه روح است — یعنی عطش جاودانگی دارد — یا تشنه ماده است، یعنی گرایش به فنا دارد. اگر کسی از روح سرشار باشد و هنوز خواهان روح بیشتر باشد، روح خود را سرریز می‌کند و به بیرون می‌پراکند، و در این پراکندن است که روحش از ارتباط با روح دیگران بسط می‌یابد؛ و برعکس اگر کسی در این بخشش بخیل باشد، و تصور کند که با خزیدن در لاک خویش، روح خود را بیشتر حفظ می‌کند، آن را بیشتر از دست خواهد داد. درست مانند کسی که از قریحه‌ای برخوردار باشد، و آن را چون گوه‌ری در مخزن دلش چندان پنهان نگه دارد، تا از دستش برود. زیرا آنکه بسیار داشته باشد، بازهم خواهد یافت، و آنکه اندکی دارد، آن اندک را هم خواهد باخت.

بکوش تا کامل باشی، چنانکه پدرت که در آسمانها است کامل است. ما در این راه افتاده‌ایم، و این مفهوم هراس‌انگیز — هراس‌انگیز از آن جهت که رسیدن به کمال بی منتهای پدر، برای ما نامقدور است — باید والاترین قاعده سلوک ما باشد. تا انسان در طلب و در هوای ناممکن نباشد، هر ممکنی که به دست آورد، به زحمتش نمی‌ارزد. ما باید در هوای ناممکن باشیم، در طلب کمال مطلق و به «پدر» بگوییم: «خدایا! نمی‌توانم، ناتوانی مرا امداد فرما!» و او که در دن ماست، این کمال را برای ما خواهد یافت.

و کامل بودن، یعنی کل بودن؛ یعنی هم خود باشم و هم دیگران، کل بشریت، و کل جهان باشم. و هیچ راه دیگری برای کل شدن، جز بخشیدن خود به کل وجود ندارد، و هنگامی که «کل در کل» تحقق پذیرد، کل در یکایک ما خواهد بود. «بازگشت همه به خدا» فراتر از یک رؤیای عارفانه است؛ قاعده و قبله عمل

است.

و اخلاق تهاجمی، سلطه جویانه، پرخاشگرانه، و اگر می خواهید تفتیشگرانه، از همین سلوک، ناشی می شود. زیرا خیرخواهی واقعی، نوعی، تهاجم است و عبارتست از وارد کردن روح خویش در روح دیگران، و برای رنجهای دیگران از رنج خویش غذا و تسلا ساختن، و بی تابی آنان را با بی تابی خویش دامن زدن، و عطش آنان را به خدا، با عطش خویشتن به خدا تشدید کردن. خیرخواهی این نیست که در گوش برادرانمان لالایی بخوانیم که در خواب کاهلی و خواب آلودگی ماده فرو روند، این است که آنان را به بی قراری و بی تابی روح، هشیار و بیدار کنیم.

بر چهارده نمونه ای که از رحم و شفقت، در تعلیمات عقاید مسیحیت به ما آموخته اند، باید یک مورد دیگر افزوده شود: بیدار کردن خفتگان. گاهی چنین کار خیری ضرورت دارد، مخصوصاً اگر فی المثل کسی بر لبه پرتگاه خفته باشد که بیدار کردنش بسی مشفقانه تر است تا به خاک سپردنش. بهتر است مردگان، در غم مردگان باشند. قول مقبولی هست که می گویند: «هر کس تو را عمیقتر دوست داشته باشد، می گریاندت.» و خیرخواهی غالباً می گریاند. عارف و راهب پرشور پرتغالی، فرای تومه دوخسوس<sup>۲۲</sup>، می گوید: «عشقی که انسان را از پا نیندازد، شایسته نام الوهی [عشق] نیست.» و همو گفته است: «ای آتش بیکران، ای عشق جاویدان، چه کسی بی آنکه تو در آغوشش بگیرد و قلبش را به آتش بکشی، می گرید؟» کسی که همنوع و همسایه را دوست می دارد، در دل او شعله می افروزد و دل، مانند شاخه سرسبز تازه، وقتی که می سوزد، می نالد و همه هستی اش می گرید.

و این کار، همانا ایثار است، و ایثار یکی از دو خصلت حمیده انسانی است که پس از زوال سستی و کاهلی، زاده می شود. غالب بدبختیهای ما نتیجهٔ (۲۲) F. T. de Jesus (متوفای ۱۵۸۲): راهب و عارف پرتغالی، که سفری به افریقا رفت و در آنجا به اسارت گرفته شد و در زندان کتاب رنجهای مسیح *Trabalhos de Jesus* را نوشت. و هم در زندان مرد. قوی که نقل شد از جزء اول کتاب است (لیسبوا، ۱۸۶۵) ص ۳ و ص ۸۲.

امساک روحی است.

چاره رنج — که گفتیم از برخورد آگاهی با ناآگاهی پدید می آید — در تن دادن به ناآگاهی نیست، بلکه در آگاه تر شدن و بیشتر رنج کشیدن است. مرارت رنج، با بیشتر رنج کشیدن و با رنج والا تر کشیدن، چاره می شود. جریحه روح را نباید تخدیر کرد، باید بر آن سرکه و نمک پاشید، زیرا وقتی که بخوابی و احساس رنج نکنی، دیگر وجود نداری. آنچه مهم است، وجود داشتن و زنده بودن است. در برابر ابوالهول هول انگیز درد، چشمانت را مبنند، بلکه در چهره اش خیره شو و بگذار تو را در کام فرو برد و با صدهزار دندان زهر بار بجود و بلعد. آنگاه، پس از آنکه بلعیده شدی شیرینی طعم رنج را خواهی دانست.

و اخلاقی که مبتنی بر تحمیل و تأثیر متقابل باشد، راه عملی رسیدن به این هدف است. انسانها باید در پی تحمیل خود بر یکدیگر باشند، روح خود را به یکدیگر ببخشند، و نقش خود را بر روح یکدیگر نگارند.

این نکته شایان تفکر است که اخلاق مسیحی را اخلاق بردگان نامیده اند<sup>۲۳</sup> ولی این نام را چه کسانی نهاده اند؟ آنارشئیستها! این آنارشئیسم است که اخلاق بردگان است، زیرا فقط بردگان ستاینده گان آزادی آنارشئیستی اند. آنارشئیسم، نه! بلکه پانارشئیسم (= Panarchism) نه اعتقاد به «نه خدا، نه سرور!» بلکه اعتقاد به «خدایان و سروران بسیار» همه می خواهند بصورت خدایان درآیند، جاودانه شوند، و با تسلط یافتن بر دیگران به این هدف برسند.

سلطه جویی راههای بسیاری دارد. گاه حتی این قانون حیات، به شیوه ای ظاهراً انفعالی اعمال می شود. انطباق با محیط، تقلید، خود را بجای دیگران نهادن، و در یک کلمه همدردی، علاوه بر آنکه جلوه ای از وحدت نوع است، نوعی خودگستری است، نوعی دیگری شدن است. مغلوب بودن و یا لااقل مغلوب نمودن، غالباً غلبه یافتن است. گرفتن آنچه از دیگرانست، نوعی زیستن در آنان است.

(۲۳) منظور، نیچه است که در این مورد اصطلاح Sklavenmoral را به کار برده است. — ک.



و هنگامی که از سلطه جویی و غلبه سخن می‌گویم، منظورم سلطه جویی ببر نیست. روباه نیز با نیرنگ، و خرگوش با فرار و افعی با زهرریختن و پشه با کوچکی جثهٔ خویش، و ماهی مرکب با ترشح مایع تیره‌رنگی که در اطراف خود پخش می‌کند و در پردهٔ آن می‌گریزد، همه سلطه می‌جویند. و ملامتی بر آنان روا نیست؛ زیرا همان آفریدگاری که به ببر سبوعیت و چنگال و آروارهٔ تیز داده است، به روباه نیز نیرنگ، به خرگوش گریز پایبی، به افعی زهر، به پشه خُردی، و به ماهی مرکب، مایع تیره‌رنگ بخشیده است. و شرافت و بی‌شرافتی در سلاحی نیست که به کار می‌بریم، هر نوع یا حتی هر فرد سلاح خاص خود را دارد، بلکه در شیوه یا از آن مهمتر در هدفی است که از آن استفاده می‌کنیم.

و باید شکیبایی و وارستگی، بلکه شکیبایی پرشور و وابستگی شورمندانه را که گوهری کاری و اشتیاقی کهن در خود نهفته دارند، از سلاح‌های سلطه جویی به شمار آوریم. آن شعر نغمز میلتن را به یاد آورید، آن سلحشور محتشم، آن پیرایشگر برآشوبندهٔ صلح راه، که پیرو کرامول و ستایشگر شیطان بود، که چون خود را نابینا یافت، و نور خود را از دست رفته دید، و آن قریحه که پنهان داشتش همانا مرگ است در او بی‌حاصل ماند، ندای شکیبایی را شنید که به او می‌گفت:

خدا بی‌نیاز است

هم از طاعت بنده و هم عطا‌های خویش.

کسی بیشتر خادم اوست کوبار خود را صبورانه تر می‌رساند به

منزل

کران تا کران ملک اوست

هزاران سبکسیر بی‌هیچ آسایش از دشت و دریا به امرش

گذشتند

ولی آن شکبیا که در گوشه‌ای ماند هم خادم اوست<sup>۲۴</sup>

24) John Milton, "On His Blindness" in *Oxford Book of English Verse* (Oxford, 1657) P. 52.

آری کسانی هم که در گوشه ای بایستند و شکیبایی پیشه کنند، در خدمت او هستند، ولی به این شرط که بیقرارانه شکیبای او باشند و بی تابانه سرشار از آرزوی جاودانگی در او باشند.

و ما باید خود را، حتی اگر با شکیبایی، تحمیل کنیم، شاعری خودخواه از ملتی ممسک<sup>۲۵</sup> می‌گوید: «جام من کوچک است اما من فقط از جام خویش می‌نوشم» نه، از جام من همه می‌نوشند، زیرا چنین آرزو و اشتیاقی دارم که همه از جام من بنوشند. جام خود را بر همگان عرضه می‌کنم و هماهنگ با افزایش تعداد کسانی که از آن می‌نوشند، جام من سرشارتر می‌گردد، و هرآنکس که لب بر لب جام من بگذارد، جزئی از روح خود را در آن خواهد نهاد. و همچنانکه آنان از جام من می‌نوشند، من نیز از جام آنان می‌نوشم، زیرا هرچه من بیشتر متعلق به خود باشم، و بیشتر خودم باشم، بیشتر به دیگران تعلق خواهم داشت؛ و از سرشاری خویش بسوی برادرانم سرریز می‌کنم، و در این فیضان است که از فیض آنان بهره‌مند می‌شوم.

به ما گفته‌اند «کامل باشید چنانکه پدر شما که در آسمان است کامل است» (انجیل متی، باب پنجم، ۴۸) و پدر ما از آن جهت کامل است که تمامی هم خویشتن است و هم در یکایک فرزندانش که زندگی و جنب و جوش و هستی شان در اوست، حضور دارد، و غایت این کمال آنجاست که «تا همه یکی گردند» (انجیل یوحنا، باب هفدهم، ۲۱) و همه «یک جسد شویم در مسیح» (رساله پولس رسول به رومیان، باب دوازدهم، ۵) و چون آخر الامر همه چیز به اطاعت و انقیاد «پسر» درآید، پسر خود منقاد «او» خواهد شد که همه چیز را به انقیادش درآورده است، و خدا «کل در کل» خواهد شد. و این همان آگاهانیدن جهان است، و جهان را بدل به آگاهی‌کردن، و از طبیعت جامعه ساختن، جامعه‌ای انسانی. و آنگاه است که می‌توانیم صمیمانه خدا را پدر بخوانیم.

۲۵) منظور اونا مونوا از «شاعری خودخواه» آلفرد دوموسه (۱۸۱۰ - ۱۸۵۷) و از «ملتی ممسک» مردم فرانسه

است. شعری که نقل شد از این مجموعه است: *La Coupe et les Lèvres, Premières Poésies*

مطمئنم کسانی که اخلاق را علم می دانند، تعبیر و تفسیرهای مرا، چیزی جز سخنوری نمی دانند. هریک از ما زبان و شور و حال خاص خویش را دارد. بشرط آنکه بداند شور و حال چیست، که اگر نداند، علم گرهی از کارش نخواهد گشود. این سرسپردگان اخلاق علمی، شور و حالی را که در این «سخنوری» نهفته است، خودگرایی می نامند. ولی این خودگرایی بهترین چاره خودخواهی، یعنی بخل و امساک روحی است، امساک که با احتکار و در خود نگه داشتن خویش، نمی گذارد که با ایثار نفس در طلب جاودانگی باشیم. خوان دولوس آنجلس در یکی از مکالماتش می گوید: «هیچ باش تا از همه افزونتر باشی»<sup>۲۶</sup>. ولی این «هیچ باش» یعنی چه؟ آیا ممکن نیست که به شیوه معهود عرفا که خلاف ظاهر عبارت را مراد می کنند، عکس این معنی منظور باشد؟ آیا اخلاق تسلیم و توکل، دارای چنین ایهام یا تناقض غم انگیز نیست؟ آیا اخلاق رهبانی، آیا رهبانیت محض، عبث نیست؟ منظور من از اخلاق رهبانی، اخلاق و آداب کارتوزیهایی<sup>۲۷</sup> انزواطلب و گوشه گیر است که پشت پا به دنیا می زنند — شاید هم روی دل با دنیا دارند — تا تنها زندگی کنند و با خدای خود، که مانند خودشان تنها و منزوی است، به سر برند. و منظوم اخلاق تفتیش عقاید کنندگان دومینیکی<sup>۲۸</sup> نیست که

26) Fray Juan de los Angeles, *Dialogos la conquista del espiritual y secreto Reine de Dios, obras misticas de Fr. Juan de los Angeles* (Nueva Biblioteca de Autores Españoles, 1912) p. 69.

۲۷) کارتوزیها Carthusians : فرقه رهبانی کاتولیک رومی که در سال ۱۰۸۴ میلادی در فرانسه تأسیس شد. و رژیم مرتاضانه رهبانیتش تا ۹ قرن همچنان برقرار ماند. هر راهبی در زاویه و عزلتگاه خویش به تنهایی می زیست، و مواظبت بر سکوت می کرد، و در روز فقط یک وعده (بدون گوشت) غذا می خورد، و غذایی می خورد که خود با دست خود کاشته بود. و بندرت و غالباً به هنگام نیایش، با سالکان دیگر دیدار می کرد. — م.

۲۸) Dominican: فرقه کاتولیک رومی که در ۱۲۱۶ بوسیله قدیس دومینیک تأسیس گردید و نام رسمی آن فرقه واعظان است... این فرقه یکی از مهمترین فرقه های کلیسای کاتولیک است... و از میان آنها متألهین نامی برخاسته اند که معروفترین آنها قدیس توماس آکویناس است. دومینیکیان در تفتیش افکار نقش موثری ایفا کرده اند... (به تلخیص از دایرة المعارف فارسی)

و جب به وجب خاک پروانس را برای به آتش کشیدن مراکز آلیبگائیان<sup>۲۹</sup> جست و جومی کردند.

ممکن است بگویند «بهتر است توکل بر خدا کنیم» ولی اگر بشر دست روی دست بگذارد، خداوند در خواب خواهد رفت.

این اخلاق کارتوزی، و آن اخلاق علمی که متخذ از علم اخلاق است — و چه طرفه ای است این علم اخلاق، اخلاق عقلی و عقلانی! که سراپا فضلفروشی فضلفرشان است! — آری خودخواهی و دلمردگی همین است.

بعضی مدعی اند از خلق روی به خدا می آزند تا بهتر در راه رستگاری و آمرزش خویش بکوشند؛ ولی از آنجا که گناه همگانی و جمعی است، آمرزش هم باید همگانی و جمعی باشد. چنانکه کبیر کگور در واپسین نوشته غیر علمی می گوید: «دیانت، نیت جمعی است، و جز این هر تعبیر دیگری، خطای حواس است.

همین است که بزرگترین جانی هم در باطن بیگناه و خیرخواه و مقدس است.» از سوی دیگر آیا قابل فهم است که عده ای با ترک این زندگی می خواهند به حیات دیگر، به حیات ابد برسند. اگر حیات اخروی معنایی داشته باشد لاجرم باید ادامه همین حیات باشد و فقط تصویر کمابیش پیراسته چنین حیاتی است که در آئینه آرزوی ما انعکاس می یابد، و چون این تصویر از همین زندگی در آرزوی ما راه یافته، لذا می توان گفت این زندگی زمانی هر چه باشد، زندگی فراتر از زمان و ابدی نیز به همان صورت خواهد بود.

ویندلباند از یک متفکر عرب چنین قولی نقل می کند: «دنیا و آخرت بسان دو

۲۹) آلیبگائیان Albigenses [منسوب به آلیبگا، نام لاتینی شهر آبی در جنوب فرانسه] فرقه دینی قرون وسطائی در جنوب فرانسه که در قرن یازدهم در آلبی پیدایش یافت. این فرقه رسماً اهل بدعت در دین مسیح به شمار می آمد، ولی در واقع آلیبگائیان از کاتارها بودند و به چوچه مسیحی نبودند، بلکه پیرو آیین ثنویت مانی بودند که قرنها در نواحی مدیترانه رواج داشت. آلیبگائیان مردمی بسیار ریاضت کش و با حرارت بودند... در ۱۲۴۳ پاپ گروگوریوس IX دستگاهی برای تفتیش مراکز آلیبگائیان برقرار کرد و این آغاز تفتیش افکار قرون وسطایی بود. پس از صد سال تفتیش و موعظه آیین البیگائی از بین رفت (به تلخیص از دایرة المعارف فارسی).

زوجهٔ یک شوهرند، که اگر یکی را خرسند کند آن یکی رشک می‌ورزد»<sup>۳۰</sup> ولی چنین اندیشه‌ای فقط به ذهن کسی می‌رسد، که نتوانسته باشد ستیز دردناک روح خویش و جهان را به ستیزی بارور مبدل سازد، و به صورت تناقض عملی و مفید درآورد. مسیح به ما آموخته است که هنگام دعا به «پدر» بگوییم: «ملکوت تو بر ما بیاید»، نه «ما به ملکوت تو بیاییم» و طبق عقاید اولیهٔ مسیحیت، حیات ابد در همین جهان و به دنبال همین زندگی دنیوی، تحقق می‌یافت. و ما انسان آفریده شده بودیم نه فرشته، لذا می‌بایست سعادت خود را به توسط همین زندگی و در همین زندگی بجوییم، و مسیح مسیحیت، خود فرشته نبود و انسان بود و به مدد جسمانیت واقعی، و نه ظاهری اش توانست گناهان ما را فدیة دهد. و طبق همین اصول عقاید اولیهٔ مسیحی، مقررترین ملائکه نیز مریم عذرا را ستایش می‌کنند و او را مثل اعلاى انسانیت ناسوتی می‌دانند. لذا آرمان ملکی، آرمان مسیحی نیست، و به طریق اولی آرمان انسانی هم نیست و نمی‌تواند باشد. از این گذشته، فرشته، موجودی خنثی است، نه جنسیت دارد و نه زادبوم.

چنانکه بارها تکرار کرده‌ام، محال است که ما حیات دیگر را مانند عالم فرشتگان بدانیم و احساس کنیم. حیات دیگر باید سرشار از تحرک باشد. گوته گفته است: «انسان باید به جاودانگی ایمان داشته باشد، زیرا در طبیعت او چنین حقی نهفته است»<sup>۳۱</sup> و افزوده است: «برای من، جاودانگی روح از اعتقادی که به عمل دارم ثابت شده است؛ اگر من بشدت و بی وقفه به کار پردازم و سپس

۳۰ اصل عبارت به عربی این است: «الدنيا والآخرة صُرتان إذا رُضيت احدهما سخطت الأخرى» ابتدا گمان می‌رفت حدیث باشد ولی با مراجعه به المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی (لیدن، ۱۹۴۵) معلوم شد حدیث نیست، و یا اگر هست با عبارات دیگر است؛ ولی همچنان معلوم نشد منظور از «متفکر عرب» کیست. در کلمات قصار نهج البلاغه شبیه به این عبارت، عبارتی هست که در بارهٔ جمع ناپذیری دنیا و آخرت است: «... کَلِمًا قَرِبَ مِنْ وَاحِدٍ بَعْدَ مِنَ الْآخِرِ، وَهَمَّا بَعْدُ صُرتان» نهج البلاغه بتصحیح صحیح صالح، بخش کلمات قصار، کلمهٔ شمارهٔ ۱۰۳.

31) Goethe, *Conversations of Goethe with Eckermann*. Tr. John Oxenford, ed. J. K. Moorhead (London, 1946) P. 287.

مرگم فرارسد، طبیعت ملزم است که وقتی قالب کنونی نمی‌تواند محمل روح من باشد، قالب وجودی دیگری به من بدهد». در این گفتار بجای «طبیعت» بگذارید «خدا» تا اندیشه‌ای به دست آید که خصلتاً مسیحی است، زیرا نخستین آباء کلیسا، معتقد به این نبودند که جاودانگی روح، موهبت طبیعی است، یعنی چیزی عقلانی است، بلکه آن را فیض ربانی می‌دانستند. و آنچه به فیض و عنایت وابسته باشد، قاعدتاً و ذاتاً ناشی از عدالت است، و عدالت هم الوهی و ناموجب<sup>۳۲</sup> است، نه طبیعی. گوته می‌افزاید: «من با سعادت ابدی کاری نمی‌توانم بکنم، مگر اینکه وظایف و مشکلات جدیدی در سر راه من قرارگیرد که بکوشم بر آنها غلبه کنم» و حق این است که در هیچستان تأمل، سعادت‌ی وجود نخواهد داشت.

ولی آیا توجیهی برای اخلاق رهبانی کارتوزی و اخلاق انزواطلبانه گوشه‌گیران «تب»<sup>۳۳</sup> وجود ندارد؟ آیا نمی‌توان گفت که لازم است این نمونه‌های استثنایی حفظ شوند تا انگاره‌های همیشگی برای نوع بشر باشند؟ آیا انسان اسب مسابقه پرورش نمی‌دهد، که هیچگونه فایدهٔ عملی ندارد، ولی باعث اصلاح نژاد و عمل آوردن اسبهای خوبی برای شکار و سواری می‌گردد؟ آیا نوعی تجمل اخلاقی وجود ندارد، که از انواع دیگر تجمل ناموجه‌تر هم نیست؟ و در تحلیل آخر آیا این نوع اخلاق، واقعاً زیبایی شناسی نیست، و آیا بیشتر از زیبایی شناسی، فارغ از مذهب نیست؟ آیا نمی‌توان گفت آرمان رهبانیت متفکرانهٔ قرون وسطایی، بجای آنکه مذهبی یا حتی اخلاقی باشد، زیبایی شناختی است؟ گذشته از همهٔ این حرفها، آن عزلت‌گزیدگانی که از مکالمات خود با خدا، با ما سخن گفته‌اند، دست به جاودانه‌سازی زده‌اند، و پروای روح دیگران را هم داشته‌اند. و از همین رهگذر است که کسانی چون اکهارت<sup>۳۴</sup>، زوزو<sup>۳۵</sup>، تولر<sup>۳۶</sup>،

32) Gratuitus

۳۳) Thebes: شهر عمدۀ بئوسی در یونان قدیم؛ نخستین راهبان مسیحیت در حوالی این شهر عزلت می‌گزیدند. - م.

۳۴) یوهانس اکهارت (۱۲۶۰؟ - ۱۳۲۷؟): متأله دو مینیکی، عارف و واعظ و مؤسس عرفان و زبان فلسفی آلمانی. - م.

رویسبروک<sup>۳۷</sup>، خوان دلاکروث<sup>۳۸</sup>، کاترین سیانایی<sup>۳۹</sup>، آنجلافلینویایی<sup>۴۰</sup>، و سان ترِسا<sup>۴۱</sup>، پدیدار شده‌اند و رهبانیت را موجه نشان داده‌اند.

ولی عمده‌ترین فرقه‌های مذهبی اسپانیایی ما عبارتند از فرقهٔ واعظان<sup>۴۲</sup> مشهور به فرقهٔ دومینیکیان<sup>۴۳</sup> یا فرایارهای سیاهپوش<sup>۴۴</sup> که به دست دومینگوگوئتمان<sup>۴۵</sup> و به قصد ریشه کن ساختن بدعت تأسیس شد، و جامعهٔ یسوعیان<sup>۴۶</sup> که «مبارزان مسیح در قلب معركةٔ جهان» نامیده می‌شدند و این عبارت توصیف کاملی از آنها به دست می‌دهد، و فرقهٔ پیاریست‌ها<sup>۴۷</sup> یا مکتب کشیشان متشرع<sup>۴۸</sup> که همانند یسوعیان در تعلیم و تعلم مبرز و مبارز بودند... و هنوز می‌توان به یاد آورد که اصلاحاتی که فرقهٔ اندیشهٔ کرملی به رهبری سان ترسا به عمل آورد، نیز اسپانیایی بود. آری اسپانیایی بود و در جست‌وجوی آزادی درگرفته بود.

آری تلاش و تمنای آزادی، آزادی درونی بود که در روزگار پر آشوب تفتیش

(۳۵) هاینریش زوزو (۱۳۰۰-۱۳۶۶) Heinrich Suso (یا زویزه Seuse) عارف آلمانی و مرید اکهارت. - م.

(۳۶) یوهانس تولر (۱۳۰۰-۱۳۶۱) Johannes Tauler واعظ و عارف دومینیکی آلمانی. - م.

(۱) یان فان رویسبروک (۱۲۹۳-۱۳۸۱) Jan van Ruysbroeck: متأله و عارف فلاندری. - م.

(۳۸) سان‌خوان دلاکروث (۱۵۴۲-۱۵۹۱) San Juan de la Cruz (=Saint John of the Cross) عارف اسپانیایی. - م.

(۳۹) کاترین سینایی (۱۳۴۷-۱۳۸۰) Catherine of Siena: عارفة ایتالیایی.

(۴۰) آنجلافلینویایی Angela of Foligno: عارفة ایتالیایی.

(۴۱) سان ترِسا (۱۵۱۵-۱۵۸۲) San Teresa: قدیسه و عارفة کرملی اسپانیایی و دوست سان دلاکروث. - م.

42) Order of Preachers      43) Dominicans      44) Black Friars

(۴۵) Domingo de Guzman: یا قدیس دومینیک (۱۱۷۰-۱۲۲۱) Saint Dominic کشیش کاستیلی، مؤسس فرقهٔ دومینیکیان (=فرقه واعظان یا فرایارهای سیاهپوش). - م.

(۴۶) Society of Jesus: از فرقه‌های عمدهٔ کلیسای کاتولیک که در سالهای ۱۵۳۴-۱۵۳۹ توسط قدیس ایگناتیوس لویولائی St. Ignatius of Loyola تأسیس گردید. - م.

(۴۷ و ۴۸) Piarists (= Order of the Pious Schools) فرقهٔ تعلیمی از کلیسای کاتولیک که در سال ۱۵۹۷ توسط قدیس خوسف کالاسانشیایی St. Joseph of Calasanz (در حدود ۱۵۵۷-۱۶۴۸) تأسیس گردید. - م.

افکار، بسی نخبگان را به صومعه کشانید. اینان به امید آزادی بیشتر خود را زندانی می‌کردند. سان ترسا در زندگی می‌گوید: «آیا شکرگف نیست که راهب راه نشینی چون سان خوزه<sup>۴۹</sup> بر عالم و آدم اقتدار یابد؟» این تمنای آزادی، تمنای پولس‌واری بود، اشتیاق درهم شکستن قالب و قاعده‌های درشت و دشوار بیرونی بود که به گفتهٔ میستروفرای لوئیس دلئون<sup>۵۰</sup> بسی سخت و دیرشکن بود.

ولی آیا آزادی گمشده را در دیر و صومعه بازیافتند؟ بعیدست، و امروز محال است. زیرا آزادی در شکستن قالب و قاعده‌های بیرونی نیست، بلکه آگاهی از قاعده و قانون است. آنکه یوغ قانون را می‌شکند آزاد نیست. آزاد آنست که بر قانون دست دارد. آزادی را باید در معرکهٔ جهان، قلمرو قانون و قانون‌شکنی — که همانا زادهٔ قانون است — جست و جو کرد. چیزی که باید از قیدش آزاد شویم، گناه و تخطی از قانون است، که جمعی است نه فردی.

بجای آنکه با کناره‌گرفتن از دنیا بکوشیم بر آن غلبه یابیم — و کیست که از غریزهٔ جمعی غلبه جویی فرقه‌های مذهبی که اعضایش تارک دنیا هستند، آگاه نباشد؟ — باید بر دنیا غلبه یابیم تا بتوانیم از آن کناره جوییم. فقر و تسلیم را طالب نباشیم، بلکه از ثروت و قدرت در راه افزایش آگاهی انسانی استفاده کنیم.

شگفت اینجاست که تارکان دنیا و آنارشیستها دشمن یکدیگرند، حال آنکه شباهت اخلاقی بسیاری با یکدیگر دارند. آنارشیسم بیشتر گرایش به این دارد که نوعی رهبانیت ملحدانه و مکتبی مذهبی باشد تا اخلاقی و اقتصادی — اجتماعی. رهبانان بنا را بر این نهاده‌اند که انسان طبیعتاً بد و دستخوش گناه است، و به برکت عنایت به خیر و خوبی می‌گراید، اگر بگراید؛ و آنارشیستها بنا را بر این

۴۹) ظاهراً همان سان خوزه فوق‌الذکر. — م.

۵۰) M. Fray Luis de León (۱۵۲۷ — ۱۵۹۱): فرایار آوگوستینوسی، و انسان‌دوست و شاعر مذهبی، استاد دانشگاه سالامانکا. اوانامونو برای او حرمت بسیاری قائل بود. قولی که از او نقل شد از کتاب زیر است: *Delos nombres de Cristo (= On the Names of Christ)* (Biblioteca Salvatella, Barcelona, 1885) Libro I, P. 61.



نهاده‌اند که انسان طبیعتاً خوب است ولی جامعه او را به تباهی سوق می‌دهد: این دو نظریه، در واقع قائل به یک چیزند، زیرا هر دو انسان را مخالف جامعه می‌انگارند، گویی فرد بر اجتماع مقدم است و لذا مقدرست که بعد از جامعه و بیرون از جامعه بقا یابد. این هر دو اخلاق، اخلاق رهبانی است.

جمعی و کلی دانستن گناه را بهانه‌ای برای نهادن بار گناهان خود به دوش دیگران نمی‌سازم، بلکه مرادم این است که گناهان دیگران را هم به گردن می‌گیرم، گناهان همه انسانها را؛ و نمی‌خواهم گناهان خود را در انبوه گناهان همگان مستغرق و ناپدید سازم، بلکه می‌خواهم این انبوه گناهان را گناه خویش بدانم، تبرئه نفس نکنم، بلکه درهای دلم را بروی گناهان دیگران بگشایم، خود را کانون آنها و آن گناهان را از آن خویش بگردانم. همه ما باید در تطهیر این گناه بکوشیم، بویژه از آنجا که عده‌ای در این کار اهتمام نمی‌کنند. گناهکار بودن جامعه، گناه یکایک افراد جامعه را سنگین‌تر می‌کند. گفته بارها شنیده‌ست همتان، به قول انی بسنت<sup>۵۱</sup> این است که: «کسی باید این کار را بکند، ولی چرا من. ولی صلاهی آنکه از جان و دل خدمتگزاران انسان است این است: «کسی باید آستین همت بالا بزند، چرا من آن کس نباشم؟ و هموست که به پیشباز مخاطره می‌شتابد. و قرنهای تکامل اخلاقی در میان این دو عبارت نهفته است.» نظرگاه تئوزوفی<sup>۵۲</sup> چنین است.

پی بردن به این حقیقت که جامعه گناهکار است، گناه یکایک ما را سنگین‌تر

(۵۱) انی (وود) بسنت (۱۸۴۷ – ۱۹۳۳) : A. Wood Besant : بانوی انگلیسی که هواخواه سوسیالیسم، آزادی فکر و اصلاحات اجتماعی و پیرو تئوزوفی و مرید مادام بلاواتسکی بود. قولی که نقل شد از این کتاب است: *An Autobiography* (London, 1908) P. 335.

(۵۲) تئوزوفی Theosophy: هر مذهب فلسفی ناشی از این اعتقاد عرفانی که نیروی ذاتی سرمدی (خدا) در سراسر جهان ساری است و شر نتیجه پرداختن آدمی به هدفهای محدود است. بالاخص تئوزوفی به نهضتی گفته می‌شود که در اواخر قرن نوزدهم بوسیله هلنا پتروونا بلاواتسکی Blavatsky برای افتاد، و بیشتر مبتنی بر فلسفه هندی است، و در آن به نیروی نهفته روحانی آدمی اهمیت فراوان داده می‌شود و پیروان این فلسفه معتقدند که نفس با حلول در بدنهای مختلف تصفیه می‌شود. و از راه علم و روشنفکری حاصل می‌کند. انی وود بسنت درباره تئوزوفی کتابهای فراوان نوشته است. (دایرة المعارف فارسی)

می‌کند، و آنکس که به گناه حساس ترست، گنهکارترست. مسیح معصوم از آنجا که بهتر از همه از شدت و وخامت گناه آگاه بود، به یک تعبیر از همه گنهکارتر بود. و مجرمیت انسان و الوهیت او در وجود مسیح به اوج آگاهی از خویش رسید. بسیاری کسان وقتی که در سرگذشت قدیسان می‌خوانند که با ارتکاب جزئی‌ترین تقصیر و تخطی، تقصیراتی که اهل دنیا به لبخند برگزار می‌کنند، خود را بزرگترین گنهکاران می‌شمارند، تفریح می‌کنند؛ ولی شدت گناه با ارتکاب عملی آن سنجیده نمی‌شود، بلکه بستگی به آگاهی از گناه دارد، تقصیر و گناهی که وجدان مرتکبش را عذاب می‌دهد، چندان اثری بر وجدان دیگران ندارد. و وجدان قدیسان ممکن است چنان منزّه باشد و به چنان درجه‌ای از حساسیت رسیده باشد که کوچکترین گناه، ندامتی بزرگتر از آنچه بزرگترین جنایت در دل جانیان پدید می‌آورد، پدید آورد. گناه از آگاهی به گناه ناشی می‌شود و بسته به انصاف و قضاوت کسی است که چنین آگاهی‌ای دارد. هرگاه کسی با نیت خیر، مرتکب عمل بدی شود و قلباً آن عمل را فضیلت بینگارد، اخلاقاً نمی‌توانیم او را گنهکار بدانیم، در حالیکه برعکس اگر کسی مرتکب عملی شود که خود می‌داند ناشایست است، حتی اگر آن عمل بیضرریا حتی مفید باشد، مع الوصف گنهکارست. عمل گذران است ولی نیت ماندگارست و بدی عمل بد در این است که نیت را تباه می‌کند، و کسی که عالمأ و عامداً مرتکب فعل قبیح می‌گردد، استعداد و عادت ادامه آن را پیدا می‌کند که وجدان را به تباهی می‌کشاند. و مرتکب عمل بد شدن، با بدعمل بودن فرق دارد. عمل بد وجدان را، و نه فقط وجدان اخلاقی را، که مشاعر و آگاهی روحانی را نیز تباه می‌کند. و هرآنچه باعث استعلا و انبساط آگاهی می‌گردد خیرست، و هرآنچه باعث انقباض و استخفاف آن گردد، شرست.

در اینجا پرسشی پیش می‌آید که به گفته افلاطون، سقراط پیش کشیده است، که آیا فضیلت، دانایی است یا نه، و این پرسش به این می‌ماند که بپرسیم آیا فضیلت عقلانی است یا نه.

اخلاقیون، یعنی کسانی که اخلاق را علم می دانند، و همان کسانی که با خواندن این حاشیه رویها بانگ برمی دارند «اینها همه بحث الفاظ و کلمات مظنن است» به گمان من بر این اعتقادند که فضیلت را می توان به مدد علم و پژوهشهای عقلی کسب کرد و حتی ریاضیات در تهذیب نفس مؤثرست. من نمی دانم حق با آنهاست یا نه، ولی به زعم من فضیلت، مانند دیانت، مانند تمنای هرگز نمردن — و این هر سه اساساً یک چیزند — ثمره شور و اشتیاق است.

ولی ممکن است بگویند شور و اشتیاق چیست؟ نمی دانم، یا بهتر بگویم خیلی خوب می دانم، زیرا احساسش می کنم، و چون احساسش می کنم نیازی به تعریفش ندارم. از این گذشته، می ترسم اگر در صدد تعریفش برایم، کمتر احساسش کنم و از دستم بگریزد. شور مانند رنج موضوع خود را می آفریند. آسانتر است که آتش چیزی برای سوزاندن پیدا کند تا آن چیز سوزاندنی آتش را.

من خود از تهی مایگی و سفسطه آلودگی این گفتار آگاهم. همچنین ممکن است بگویند که هم علم شور و شوق و هم شور و شوق علم وجود دارد و فقط در ساحت اخلاق است که عقل و زندگی با یکدیگر می آمیزند.

نمی دانم، نمی دانم، نمی دانم... و شاید آنچه من می گویم، اگر چه پریشانتز ولی اساساً همان چیزی باشد که مخالفان خیالی من می گویند و من چنین مخالفانی برای خود تخیل کرده ام تا حریفی برای جدل داشته باشم، و آنان همین حرفها را روشنتر و قطعیتور و عقلائیتر می زنند. نمی دانم، نمی دانم... ولی آنچه می گویند مرا سرد می کند و حس می کنم که از خلاء عاطفیشان حکایت دارد. برگردیم به پرسش پیشین، آیا فضیلت، دانش است؟ — آیا دانش فضیلت است؟ این دو پرسش، دو پرسش متمایزند. فضیلت ممکن است دانش باشد، دانش رفتار درست، بی آنکه جنبه های دیگر دانش فضیلت باشند. فضیلت ما کیاولی نوعی دانش است، ولی نمی توان گفت فضیلت او همیشه فضیلتی اخلاقی است. از این گذشته، مسلم است که زیرکترین و داناترین مردمان، بهترین مردمان نیستند.

نه، نه، نه! فیزیولوژی به ما نمی آموزد که چگونه غذایمان را هضم کنیم،

منطق نیز به ما تفکر نمی آموزد، زیبایی شناسی نیز نمی آموزد که چگونه زیبایی را احساس یا بیان کنیم، اخلاق هم خوبی نمی آموزد، جای شکرش باقی است که ریاورزیدن هم نمی آموزد؛ زیرا فضل و تبخر، چه در منطق چه در زیبایی شناسی، چه در اخلاق، از بن و بنیاد چیزی جز ریا و سالوس نیست.

عقل شاید فضایل بورژوازی معدودی بیاموزد ولی نه قهرمان می پرورد نه قدیس. شاید قدیس کسی باشد که خوبی را نه برای خوبی بلکه محضاً لله و در طلب جاودانگی انجام می دهد.

شاید فرهنگ که سرشار از فرهنگ است! و پیش از هر چیز دست پرورده فیلسوفان و دانشمندان است، چیزی است که نه قدیسان و نه قهرمانان سهمی در ساختن آن ندارند. زیرا قدیسان چندان پروای پیشرفت فرهنگ بشری را ندارند؛ بلکه بیشتر در غم رستگاری روح کسانی هستند که با آنان حشر و نشر دارند. فی المثل سان خوان دلاکروث ما در تاریخ فرهنگ بشر، و در فرهنگی که او را به توصیفی نافرهیخته، راهب ریزنقش پرجوش و خروش می خواند، در قیاس با دکارت چه ارجی دارد؟<sup>۵۳</sup>

همه قدیسانی که در آتش خیرخواهی دینی و برای هموعان خود می سوختند، و در هوای جاودانه ساختن خود و ابنای نوع خود بودند، و در دلهای دیگران آتش می افروختند، در راه پیشرفت علم اخلاق چه کرده اند؟ آیا یکی از آنها توانست

۵۳) اوناونو تلویحاً اشاره دارد به مناقشه ای که بین او و خوزه اورتگای گاست Jose Ortega y Gasset در سال ۱۹۰۹ درگرفت. تفصیل ماجرا از این قرار است که آثورین در شماره ۱۲ سپتامبر ۱۹۰۹ روزنامه ABC مقاله ای انتشار داد و از مقام تاریخی و فرهنگی اسپانیا در برابر بدگویان خارجی دفاع کرد. اوناونو نامه ای خصوصی به آثورین Azorin نوشت و به او تبریک گفت و این نامه در همان روزنامه منعکس شد. در این نامه نوشته بود: «ساده دلان اروپا زده شده اند، زمان آن رسیده است که کوس همسری با اروپائیان بزنیم و حتی در بعضی زمینه ها خود را برتر بدانیم... اگر برای ملتی امکان داشت که هم دکارت داشته باشد و هم سان خوان دلاکروث داشتن دلاکروث را ترجیح می دهم.» اورتگا رذیه ای بر گفتار اوناونو نوشت و خوان آن دلاکروث را «راهبی ریزنقش و زیباروی که دلی جوشان و خروشان دارد و در زاویه عزلتگاه خویش شحطیات می بافد» خواند و اوناونو را مرد نافرهیخته ای قلم داد که نمی تواند ببیند که بدون دکارت «ما همچنان در ظلمات می ماندیم و هیچ چیز، حتی خرقة سیاه خوان دلاکروث را نمی دیدیم». — ک.

حتی برحسب اتفاق، امر مطلق<sup>۵۴</sup> را چنانکه آن عزلت گزیده کونیکسبرگ<sup>۵۵</sup> کشف کرد — که اگر هم قدیس نبود سزاوار قداست بود — کشف کند؟  
 یک روز، فرزند یکی از اساتید عظیم الشان اخلاق، از آن اساتیدی که «امر مطلق» از زبانش نمی افتاد، با من درددل می کرد که زندگی روحی اش بی برگ و بار و سترون است، در خلاء درونی زندگی می کند. من بنا گزیر لب باز کردم که:

فرزند من، حقیقت این است که آبشخور معنوی پدرت جو بیاری قدیمی است که از امید و اعتقاد عهد کودکیش به ماوراء محسوسات سرچشمه می گیرد، و هرگاه که می اندیشد و رو به آبشخور معنوی خود می آورد، خود را از همان «امر مطلق» یا نظایر آن سیراب می کند، و در واقع آب از سرچشمه می خورد. و شاید به تو گلی روحش را، یعنی عقاید اخلاقی اش را داده باشد ولی بدون ریشه، بدون اینکه ریشه ای در آب، یا در خاک آن عهد بیخبری و بی عقلی داشته باشد.

چرا فلسفه کراوزه<sup>۵۶</sup> در اسپانیا ریشه دوانده است، ولی فلسفه کانت و هگل (۵۴) categorical imperative: امر جازم، امر تنجیزی، فرمان حتمی، نظریه اخلاقی معروف کانت. — م. (۵۵) منظور اوتامونو، کانت است. — م.

(۵۶) کارل کریستین فریدریش کراوزه (۱۷۸۱ — ۱۸۳۲) Karl Christian Friedrich Krause: فیلسوف آلمانی که نظریه «همه در خدایی» (= Panentheism) که از اصلاحات نظریه وحدت وجودی «همه خدایی» (: Pantheism) است) او معتقدان و پیروان بسیاری در آلمان و اسپانیا پیدا کرد. به عقیده او شناخت خدا از طریق شهود وجدانی است و خدا فاقد تشخیص است (که محدود کننده است) و ذاتی است که جهان را در خود دارد. اصطلاح «همه در خدا» را او وضع کرد. خولیوان سانث دل ریو (۱۸۱۴ — ۱۸۶۹) Julian Sanz del Rio. مُبلِّغ فلسفه کراوزه در اسپانیا شد و این فلسفه در آنجا رواج و نفوذ شایانی یافت. ریودرهایدلبرگ با شاگردان کراوزه همدرس و همبحث بود و پس از بازگشت به اسپانیا در دانشگاه مرکزی مادرید به تدریس فلسفه و اشاعه آراء و افکار کراوزه پرداخت. آثورین در نقد این فلسفه می گفت: «در تفلسف مبهم کراوزه، دهرگرایی بهشتی و احساساتیگری انتزاعی نهفته است.» رامون دوکامپوآمور (۱۸۱۷ — ۱۹۰۱) شاعر و فیلسوف و سیاستمدار اسپانیایی می گفت محتوای نظری این مکتب «در فلسفه هیچ و پوچ، و همه خدایی بی برگ و بار، در اخلاق متمایل به لایبالیگری، و در هنر علت ناگرایی و در سیاست طرفدار کمونیسم و در ادبیات بی بند و بار است و در مجموع از هر مکتب فلسفی شناخته شده ای امکان دارد هنرمند و شاعر و نویسنده برخیزد، غیر از مکتب کراوزه». — ک —.

[Ramon de Campoamor, *Obras Completas* (Madrid, 1901) III, PP. 17, 154].

ندوانده است، حال آنکه این دو نظام فلسفی از نظر فلسفی و اخلاقی، عمیقتر از فلسفه کراوزه است؟ زیرا در جابجا کردن و نشا کردن نهال آن فلسفه، ریشه هایش نیز همراهش بود. اندیشه فلسفی یک ملت یا یک عصر، بمنزله شکوفه است، یعنی بیرونی و بیرون از خاک است؛ ولی این شکوفه، یا اگر می خواهید این میوه، از شیره ریشه خویش تغذیه می کند و ریشه، که درونی و در خاک است، همانا مفهوم مذهبی است. اندیشه فلسفی کانت، که شکوفه شاداب تکامل ذهنی ملت آلمان است، ریشه در احساس مذهبی لوتر دارد، و محال است فلسفه کانت، مخصوصاً بخش عملی آن، در خاک ملتی که ماجرای «اصلاح دینی» را از سر نگذرانده و احتمال تاب آن را نداشته است، شکوفه و میوه دهد. فلسفه کانت پروتستانی است و ما اسپانیاردها از بن و بنیاد کاتولیکیم.

و اگر کراوزه در اسپانیا ریشه گرفت — و ریشه هایش بسی انبوه تر و درهم تنیده تر از آن است که گمان می رود — از این است که در تشریح یا «تورع»<sup>۵۷</sup> ریشه داشت، و تورع چنانکه ریچل اثبات کرده است ریشه های کاتولیکی فراوانی دارد و می توان آن را نفوذ یا تداوم عرفان کاتولیک در عمق خردگرایی پروتستان دانست. و همین است که در اسپانیا، متفکران کاتولیک بسیاری به فلسفه کراوزه گرویدند.

و از آنجا که ما اسپانیاردها کاتولیک هستیم — چه بدانیم، چه ندانیم، چه بخواهیم، چه نخواهیم — و علی رغم آنکه بعضی از ما ممکن است خود را خردگرا یا خداناگرا بدانند، احتمال بزرگترین خدمتی که می توانیم به فرهنگ، یا مهمتر از فرهنگ به روح دیانت بکنیم — اگر این هر دو یک چیز نباشد — در این است که بکوشیم که این کاتولیسیم عامه پسند اجتماعی و نیمه آگاهمان را به خودمان بشناسانیم. و این کاری است که من کوشیده ام در این کتاب انجام بدهم.

۵۷ تورع یا پیتسم Pietism نهضتی دینی در کلیساهای لوتری آلمان که در اواخر قرن ۱۷ م. علم شد. مؤسس آن ف. ی. شپنر بود... هدف این نهضت «پرایشگری» نبود بلکه می خواست زندگی بر طبق اصول مسیحیت را مافوق ظاهر اصول عقاید مسیحی قرار دهد. نظریات تورعیان چنین تعبیر شد که، برخلاف عقاید لوتر، انسان با انجام دادن کارهای نیک از گناه پاک می شود (به اختصار از دایرة المعارف فارسی).

آنچه من سرشت سوگناک زندگی انسانها و ملتها می نامم، به هر تقدیر احساس تراژیک است که ما از زندگی داریم، احساسی که ما اسپانیاردها و ملت اسپانیا داریم، و در آگاهی من که آگاهی اسپانیایی و پرورده اسپانیاست، منعکس گردیده است. و این احساس یا مفهوم تراژیک زندگی، ذاتاً احساس و مفهوم کاتولیکی زندگی است، زیرا کاتولیسیم و بویژه کاتولیسیم عامه پسند، تراژیک است. مردم از کمدی بیزارند. هنگامی که پیلطس، نمونه نازک طبعان و سرآمد اهل ذوق — یا اگر می خواهید قدوه خردگرایان — برآن شد که به مردم کمدی نشان دهد و استهزاکنان مسیح را در معرض تماشای خلاق نهاد و از ایشان پرسید: «با او چه کنم؟» جمیعاً دیوانه وار و بی تاب شدند و فریاد برآوردند «مصلوب شود! مصلوب شود!» مردم کمدی نمی خواهند، تشنه تراژدی اند. و آنچه دانت، آن کاتولیک بزرگ، کمدی الهی نامید، تراژیکترین تراژدی است که تا کنون نوشته شده است.

و من که کوشیده ام در این مقالات روح یک اسپانیارد، و لاجرم روح اسپانیایی را نشان بدهم، از اقوال نویسندگان اسپانیایی کمتر آورده ام ولی در نقل گفتار نویسندگان دیگر کشورها گشاده دست بوده ام. زیرا همه انسانها برادران روحانی اند.

شخصیتی هست که کمدی وار تراژیک است، و در او هرآنچه در کمدی انسانی عمیقاً تراژیک است، جمع است و او همانا خداوندگار ما دن کیشوت است که مسیح اسپانیایی است، و روح جاودانه ملت مرا در خود دارد. شاید نمایش آلام و مرگ آن شهسوار محزون، نمایش آلام و مرگ، مرگ و رستخیز ملت اسپانیا باشد.

آری، فلسفه ای کیشوتی، و حتی متافیزیک کیشوتی، منطق کیشوتی و همچنین اخلاق و حس مذهبی کیشوتی وجود دارد که همانا حس مذهبی کاتولیسیم اسپانیایی است. همین فلسفه، همین منطق، همین اخلاق و همین حس مذهبی است که من کوشیده ام اجمالاً و نه تفصیلاً در این کتاب بیان کنم.

تحلیل و تفصیل، روشی عقلانی است، و هیئات، شیدایی کیشوتی، گردن به منطق علمی نمی نهد.

و اکنون قبل از ختم کلام و خداحافظی با خوانندگان، می خواهم از نقشی که دن کیشوت در تراژدی — کمدی امروز اروپا دارد سخن بگویم. در مقالهٔ بعدی که آخرین فصل این کتاب است، خواهیم دید که این نقش چگونه نقشی است.





## دن کیشوت در تراژدی – کمدی امروز اروپا

«صدایی نالنده در برهوت»

اشعیا باب چهارم، ۳.

ناگزیرم دامن سخن را در چینم، زیرا بیم آن می رود که این سلسله مقالات به قصه ای بی انتها شباهت پیدا کند. هریک از این مقاله ها را که به شیوه بدیهه سازی ولی با تکیه بر یادداشت هایی که در طول سالیان فراهم کرده بودم، به پایان می بردم، یگراست از زیر دست من به چاپخانه می رفت؛ به این جهت هنگامی که مقاله بعدی را آغاز می کردم مقاله قبلی را پیش چشم نداشتم. و از اینجاست که سرشار از تناقضهای درونی و آشکارند؛ آری، مانند زندگی و خود من. گناه من، اگر گناهی مرتکب شده باشم، این بوده است که در هر مقاله ای اقوال مهجور فراوانی ترصیع کرده ام که بسیاری از آنها بشدت مانع پیشرفت کار بوده است، باری بگذریم.

یا کوپ بومه چند سال پس از آنکه خداوندگار ما دن کیشوت سیاحتش را در اسپانیا آغاز کرد، در یکی از آثارش می گوید که او نمی خواست نویسنده داستانی باشد که دیگران با او در میان گذاشته باشند، بلکه ناگزیر بود، خود وارد معرکه

شود، و دیوانه وار بجنگد، و همانند دیگران به زانو درآید. و سپس می افزاید: «اگرچه درخور سرزنش جهانیان شوم ولی امیدم در حیات دیگر به خداست؛ من در او خطر می کنم و در برابر روح القدس به خیره نمی ایستم.» من نیز مانند این دن کیشوت اندیشه آلمانی، در برابر روح القدس به خیره نمی ایستم.

من با صدایی نالنده در برهوت، فریادم را از دانشگاه سالامانکا<sup>۱</sup> برمی کشم. از دانشگاهی که مغرورانه خودش را «منبع و مظهر فلسفه» می نامد. دانشگاهی که کارلایل، سنگر جهلش نامیده است و اخیراً یکی از ادبای فرانسه<sup>۲</sup> به «دانشگاه ارواح» موسومش کرده است. من فریادم را از قلب اسپانیا سر می دهم، و به قول یکی از شعرای امریکا، آرچر. م. هانتینگتن<sup>۳</sup>، که چندی پیش برایم نامه نوشته است: «از سرزمین رؤیاهای به حقیقت پیوسته، از حصن حصین اروپا، از سرزمین آرمانهای دلاورانه.» از اسپانیایی که مرکز نهضت ضد اصلاح دینی قرن شانزدهم بود و مکافات خدمتش را هنوز هم پس می دهد.

در فصل چهارم این کتاب از ماهیت کاتولیسیم و از عوامل انحلالش سخن گفته ام. آری، اروپای رهاشونده از کاتولیسیم، رنسانس و اصلاح دینی و انقلاب به خود دیده است و در تمنای ابدیت و زندگانی برتر از روزمره های خاکی، آرمان «پیشرفت» و «خرد» و «علم» و اخیراً آرمان تب آلوده «فرهنگ» را جانشین کاتولیسیم کرده است.

در نیمه دوم قرن نوزدهم — قرنی که از ریشه غیر فلسفی ولی تکنیک زده بود و در سلطه تخصص زدگیهای نزدیک بینانه و ماتریالیسم تاریخی بسر می برد — این آرمان جامه عمل پوشید. ولی البته در ابتدال گرای علمی و یا صحیحتر بگویم شبه علوم، که در میان خروارها متون و آثار مردم پسند و خر رنگ کن دست و پا

1) Salamanca

۲) منظور اونا مونو رمی دو گورمون (۱۸۵۸ - ۱۹۱۵) R. de Gourmont: نویسنده و منتقد ادبی فرانسوی است. — م.

۳) Archer M. Huntington (۱۸۷۰ - ۱۹۵۵): شاعر امریکایی، از دوستان سرسخت اسپانیا و بنیانگذار انجمن اسپانیایی امریکا. — ک.

می‌زد، هرگز مطرح نشد. علم چنانکه در ذاتش گرایش بسوی مردم و مهارکردن شور و شهواتشان نهفته است، به فهم عوام نزدیک می‌شد ولی عوام به فهم علم نزدیک نمی‌شدند و از نردبان‌شان به معراج نمی‌رفتند و در طلب هواهای تازه نبودند. همه این گیرودارها منجر به این شد که «برونتیر»<sup>۴</sup> ورشکستگی علم را اعلام کند. و بدینسان علم — اگر آن را علم بدانیم — ورشکسته شد.

با خشکیدن پستان علم، مردمان دست از طلب شادی برداشتند و دریغا که نه در مال، نه کمال، نه قدرت، نه وارستگی، نه وجدان پاک و نه در فرهنگ نشانه‌اش را یافتند. بالنتیجه بدبینی پدیدار شد. حتی شق القمر «پیشرفت» نیز رضایت خاطر بی‌بار نیاورد. «پیشرفت» چه دردی را درمان می‌کرد؟ آدمیزاد در تنگنای خردگرایی نمی‌گنجد؛ کولتور کامپف<sup>۵</sup> گرهی از کارش نمی‌گشاید.

بشر در جستجوی غایت القصوی<sup>۶</sup> است. «بیماری زمانه»<sup>۶</sup> که در آثار «روسو» ظاهر شد و با صراحت در او برهان اثر سنانکور مطرح شد، چیزی بجز از دست رفتن ایمان — ایمان به جاودانگی روح و غایت القصوی بودن بشر در جهان — نبود و بهترین تجلی آن در آفرینش دکتر فاستوس دیده می‌شود. دکتر فاستوس بیمارگ، که دسترنج رنسانس و اصلاح دینی بود، نخستین بار در طلوع قرن هفدهم (یعنی سال ۱۶۰۴ که کریستوفر مارلوبه ما معرفی اش کرد) به سراغ ما آمد. و این همان شخصیتی است که در قرن بعد گوته بازآفرینی اش کرد. ولی فاوست نخستین از بسیاری جنبه‌های تازه‌تر و طبیعی‌تر از فاوست دوم بود. شانه به شانه فاوست با مفیستوفلس<sup>۷</sup> مواجه می‌شویم که فاوست از او می‌پرسد: «روح من چه خدمتی به خدای تو می‌تواند کرد؟» و مفیستوفلس پاسخ می‌دهد: «ملکوتش را گسترده‌تر

۴) ونسان دوپل برونتیر (۱۸۴۹ — ۱۹۰۶) Vincent de paul Bruntier : منتقد ادبی فرانسوی. — م.  
 ۵) Kulturkampf : (آلمانی = نبرد فرهنگی) کشاکشی که از سال ۱۸۷۳ تا ۱۸۸۷ بین دولت آلمان، در زمان صدارت بیسمارک و با سختکوشی او، و کلیسای کاتولیک رومی در گرفت. هدف بیسمارک کاستن از اقتدار کلیسا و نفوذ سیاسی و مدنی پاپها و کشیوها و به اختیار دولت در آوردن تعلیم و تربیت کلیسایی و مآلاً حفظ وحدت آلمان بود. — م.

کند.» دکتر فاستوس دوباره می پرسد: «پس به این دلیل است که وسوسه مان می کند؟» و شیطان چیزی می گوید که در زبانهای «رمانس»<sup>۸</sup> بد تعبیر شده است ولی معادل این مثل سائراست که «عزای مردمان، عید ابلهان است.»

شیطان دنبال کلامش را می گیرد که: «جایی که ما هستیم جهنم است و جهنم باید جاودانه باشد» ولی فاستوس می گوید که جهنم را افسانه می داند و از شیطان می پرسد که آفریننده جهان کیست؟ — و آخرالامر دکتر فاستوس بیچاره که عذابهایش به عذابهای ما شباهت دارد، با «هلن» مواجه می شود که بی شک — اگرچه مارلو اشاره ای نکرده است — چیزی بجز فرهنگ رنسانسی نیست. در فاستوس مارلو صحنه ای هست که به تمامی قسمت دوم فاستوس گوته می ارزد. فاستوس به هلن می گوید «هلن نازنینم مرا با بوسه ای بیمرگ گردان» و او را می بوسد:

ربوده روحم را با بوسه ای

کجا گریخته روحم

بیا و روح مرا بازده

ومن همین جا می مانم زیرا هلن در این لبهاست

و هرچه رنگ هلن نیست اندر آن عبث است.

و همچنان فریاد فاستوس (دکتر فاستوس) پس از بوسیدن هلن به آسمان می رود که روح مرا به من برگردان و می رود که جاودانه از دست برود، زیرا در فاستوس اصیل اول، مارگارت بی اصلتی در کار نیست که نجاتش دهد. فکر نجات دادن فاستوس ابتکار گوته است. و آیا فاستوسی نیست که همه بشناسیمش؟ فاستوسی که از خودمان باشد؟... این فاستوس فلسفه و حقوق و طب و حتی الهیات خوانده است تا

۸) Romance : یا Romanic : شاخه ای از زبان لاتین که شامل زبانهای ایتالیایی، پرتغالی، فرانسوی،

رومانی و غیره می شود. — م.

بداند که هیچ نمی داند و سپس سر به صحرا زده است و با مفیستوفلس رویاروی شده است و مفیستوفلس تجسم آن نیرویی است که اگر چه همواره شرمی طلبد ولی علی رغم میل باطنی اش فقط خیر از او صادر می شود.

این فاوست با راهنمایی مفیستوفلس در آغوش مارگارت — که فرزند ساده لوحان است — جای می گیرد. فاوست خردمند فرزانه، مارگارت را گم کرده بوده است. از رهگذر مهربانی مارگارت که خودش را به فاوست تسلیم می کند، فاوست جان بدر می برد و به دست مردمی که دین و ایمان ساده ای دارند نجات می یابد. اما این ماجرا پایان دیگری دارد. زیرا این فاوست، شخصی است و فاوستِ پرصورتِ گوتنه نیست و لذا دوباره خودش را به فرهنگ — به هلن — وامی گذارد و از او صاحب «اوفوریون» می شود و همه چیز در همسرایی عرفانی و کشف زن جاودانه، پایان می یابد. بیچاره اوفوریون!

و همین هلن بود که همسر منه لائوس نیکوکار شد؛ هلنی که همراه با پاریس<sup>۱۰</sup> گریخت و آتش افروز جنگ تروآ بود و تروآییهای باستانی در حقش می گفتند شگفت نیست که مردان بر سر زنی بجنگند که با خدایان جاویدان، شباهتی چنین هول انگیز دارد. ولی من دلم می خواهد فکر کنم که هلن فاوست، هلن دیگری بود که دوشادوش شمعون جادوگر<sup>۱۱</sup> ظاهر می شود و ادعا می کند عقل و حکمت الهی است، و فاوست می تواند به او بگوید: روح مرا به من برگردان.

۹) Euphorion: شاعر و سخنران یونانی که در قرن سوم قبل از میلاد می زیست؛ وی همواره آرزومند دیدار اسکندریه، کانون تمدن و فرهنگ عصر هلنیستی (یونانی مآبی) بود، ولی هرگز به این آرزو نرسید. ظاهراً غرض اومانو فرهنگ هلنیستی است. — م.

۱۰) پاریس Paris: (یا الکساندرس) در اساطیر یونان شاهزاده تروآ فرزند پریاموس و هکابه، که چون پیش بینی می کنند تروآ را بر باد خواهد داد، در بیابان رهایش می کنند ولی نجات می یابد و شبانی پیش می گیرد، فرارش با هلن، جنگ تروآ را پدید می آورد. — م

۱۱) شمعون جادوگر Simon Magus: جادوگر سامریایی که با بشارت فیلیپس به مسیحیت گروید (اعمال رسولان، باب هشتم، ۹ — ۲۴) هلن فاحشه ای بود که با شمعون ارتباط داشت و بعدها که اهل سامره، شمعون را خدا دانستند، شمعون ادعا کرد که هلن «عقل اول» است و از او صادر شده است و رفته رفته شخصیت این هلن با هلن تروآ مشتبه و همسان شد. — ک.

زیرا که هلن با شهید بوسه اش، روح ما را از ما ربوده است و چیزی که ما بدان نیازمندیم روح است، روحی که جسمانیت داشته باشد. ولی رنسانس و اصلاح دینی و انقلاب از پی یکدیگر آمده اند و هلن را برای ما به ارمغان آورده اند. یا شاید هلن آنها را به ارمغان آورده است و امروزه سخن از «فرهنگ» و «اروپا» است. اروپا! این طنینی که اروپا در گوش ما دارد و قبل از هر چیز باید اهمیت جغرافیایی داشته باشد، خودش را در چشم ما با ترفند و تردستی به مقوله ای متافیزیکی بدل کرده است. امروزه چه کسی می تواند — لاقبل در اسپانیا — بگوید که اروپا چیست؟ من بشخصه اروپا را فقط یک «اسم اعظم» می دانم و وقتی که درباره چیزی که اروپازدگان، اروپا می نامند تأمل می کنم به نظرم می رسد که اکثریت حد و مرزهایش از آن مفهوم بیرون می ماند از جمله اسپانیا و همچنین انگلستان و ایتالیا و اسکاندیناوی و روسیه — و بدین ترتیب فقط بخش مرکزی اش که فرانسه و آلمان و زواید و ضمائشان باشد دست نخورده باقی می ماند.

بازهم تکرار می کنم که همه اینها رهاورد رنسانس و اصلاح دینی است و گرنه این کشورها، اگر چه جنگهای خانمانسوز بر پا می کردند، ولی از یک شکم زاده بودند. ایتالیاییهای عهد رنسانس همه «سوکینوسی»<sup>۱۲</sup> و انساندوست بودند و به رهبری «اراسموس»، لوتر را وحشی صفتی می دانستند که مانند «برونو»<sup>۱۳</sup> و «کامپانلا»<sup>۱۴</sup>، تکیه بر نیروی صومعه دارد.

اما این وحشی صفت، برادر همزاد آنان بود و اگر مخالف آنان شمرده می شد (۱۲) Socinian: پیرو عقاید پائولوسوتسینی (۱۵۳۹ — ۱۶۰۴) Fausto Paolo Sozzini : مصلح مذهبی ایتالیایی. — م.

(۱۳) جوردانو برونو Giordano Bruno (۱۵۴۸ — ۱۶۰۰): فیلسوف ایتالیایی که در آغاز جوانی دومینیکی بود ولی به بدعت متهم شد و متواری شد و در آثار فلسفی خود کلیه عقاید جزمی رایج را انکار کرد. و درونیز به دست محفل تفتیش عقاید افتاد و زندانی شد و چون دست از بدعتهای مذهبی و ایمانش به هیأت کپرنیک برنداشت بر توده هیزم سوزانده شد. — م.

(۱۴) تومازو کامپانلا Tomaso Campanella (۱۵۶۸ — ۱۶۳۹) شاعر و فیلسوف نوافلاطونی ایتالیایی که از دست اندیشه های بدعت آمیز مذهبی اش، همه عمر در زجر و زندان بود. — م.

با دشمن مشترک آنان نیز مخالف بود. همه اینها را که بر رنسانس و اصلاح دینی بار می‌کنیم بر زاد و ولد آن دو یعنی انقلاب نیز صدق می‌کند. ما این «تفتیش عقاید» مدرن را مدیون این سه هستیم. منظوم همین تفتیش عقاید علمی یا فرهنگی است که با هر کس که سلاح طعنه و تحقیرش را از دست نگذارد، می‌ستیزد.

وقتی که گالیله رساله‌اش را که در باب حرکت زمین بود برای گراندوک توسکانی فرستاد به او گفت البته آنچه مقامات عالی‌ه می‌گویند متقن و مطاع است ولی رساله او «شعر است... یعنی یک مقدار تخیلات است... از حضرت مستطاب عالی استدعا دارد آن را بپذیرند» و یکبار دیگر هم رساله‌اش را تخیلات هیولانی و تفننات ریاضی نامید. من نیز به همان شیوه — و اقرار می‌کنم که از روی ترس — ترس از تفتیش عقاید مدرن، تفتیش عقاید علمی، آنچه را از اعماق ذاتم می‌جوشد، به عنوان شعر و خواب و خیال و تخیلات هیولانی و بلهوسیهای صوفیانه عرضه می‌دارم؛ و مثل گالیله می‌گویم مع الوصف می‌چرخد. اما باید دید آیا فقط از روی ترس این کار را می‌کنم؟ نه هرگز. برای اینکه «تفتیش عقاید» دیگر و غم‌انگیزتری هم در کار است. تفتیش عقایدی که انسان امروز، انسان بافرهنگ، انسان اروپایی — و من چه بخوادم چه نخواهم از این جماعتم — در اندرون خود دارد. این وحشتناکترین طنز است. طنز و تمسخری است که به معیت آن انسان خود را می‌اندیشد. این عقل من است که برایمان من می‌خندد و تحقیرش می‌کند؛ و اینجاست که من خود را به پای خداوندگارم دن کیشوت می‌اندازم تا از او بیاموزم که چگونه با تمسخر مواجه شوم و بر آن غلبه کنم. تمسخری که — کس چه می‌داند — شاید دن کیشوت هم آن را نمی‌شناخت.

چطور انتظار دارم که عقلم بر این اندیشه‌های ظریف نما و بظاهر صوفیانه و تعبیر شبه فلسفی که در آنها همه چیزی بجز بررسیهای صبورانه، و اگر بتوانم بگویم «علمی» هست لبخند نزند؟ بر این اندیشه‌ها که همه چیزی دارد غیر از عینیت و روش صحیح و مع ذلک هنوز می‌چرخد!...



همچنان می چرخد. و من به اندیشه های ظریف پناه می برم، به اندیشه هایی که از نظر فضل فروشان، فلسفه ای «نیمه جهانی<sup>۱۵</sup>» است. از کومه بینی تخصص زدگان و از فلسفه فیلسوفان حرفه ای پناه می برم. و کس چه می داند؟ پیشرفت از سر چشمه وحشی صفتان آب می خورد. و هیچ چیز را کدتر از فلسفه فیلسوفان و الهیات متألهان نیست. بگذارید درباره اروپا داد سخن بدهند. تمدن تبت، شانه به شانه تمدن ماست و مردانی که در اعتلای این تمدن کوشیده اند مانند ما هستند و با این تمدن زیسته اند و بازهم خواهند زیست. و بر فراز سر همه تمدنها «سفر جامعه»<sup>۱۶</sup> با لحن نصیحت گرانه اش سایه افکنده است: «دانا چگونه می میرد؟... — مانند نادان.»<sup>۱۷</sup>

در احوالپرسی روزمره، در میان هموطنان من، نکته دلپسندی وجود دارد: وقتی می پرسند «چطورید؟» جواب می دهند: «زنده ایم.» و حقیقت همین است — ما زنده ایم و به اندازه دیگران زنده ایم. چه کسی بیشتر از این ادعا دارد؟ و این شعر را از یاد می برد؟ «هرگه که می اندیشم از مردن گریزی نیست / می گسترم روی زمین شولای خود را / و می روم آنکه به خواب خوب سیری ناپذیر خویش» ما «خفته» نیستیم اما خواب می بینیم. زندگی را خواب می بینیم چرا که زندگانی خواب است.

ما اسپانیا ردها تکیه کلام دیگری هم داریم که بسرعت رونق و رواج پیدا کرده است. منظور عبارت «دفع الوقت کردن» یا «کشتن وقت» است. ما وقت را می پروریم که بکشیم. ولی مطلبی هست که دل ما را بیشتر از «کشتن وقت» به خود مشغول می دارد و آب و رنگ زیباشناسانه دارد و آن به چنگ آوردن ابدیت است: که البته گرایش مذهبی دارد.

حقیقت این است که ما از زیبایی شناسی و اقتصاد به مذهب می پریم. از فراز سر اخلاق و منطق پرواز می کنیم. از هنر به دامان مذهب می گریزیم. یکی از

15) demi - mondaine

16) Ecclesiastes

17) سفر جامعه، باب دوم، آیه شانزدهم.

داستان نویسان جوان ما «رامون پارات دِ آیالا»<sup>۱۸</sup> در آخرین داستانش می‌گوید که اندیشهٔ مرگ به «تله» می‌ماند و روح به روباه هشیاری می‌ماند که از دامچاله‌های تقدیر پرهیزمان می‌دهد و چنین ادامه می‌دهد: وقتی به دام می‌افتم، ناتوانان و ضعیف‌النفسها عاجزانه شکم بر خاک می‌سایند؛ ولی ضربهٔ خطر، هوش و حواس قویدلان را تیزتر می‌کند. اینان بناگهان تا اعماق زیبایی ناپیمودنی زندگی نفوذ می‌کنند و برای همیشه دست از شتابزدگیها و ندانم کاریهایشان می‌شویند و از کورهٔ «دام» صدچندان قویدل‌تر و کاردان‌تر و اهل عمل‌تر و آبدیده‌تر بیرون می‌آیند. ولی باید دید ضعیف‌النفس، ناتوان و قویدل و توانا چه معنایی دارد؟ — من نمی‌دانم. چیزی که گمان می‌کنم می‌دانم این است که بعضی خلاق هنوز حقیقتاً دربارهٔ مرگ و بی‌مرگی اندیشه نکرده‌اند و این دورا احساس نمی‌کنند. برای هیچ فرد و ملتی، این حقیقت که هرگز در فضای مذهب دم نزنده‌اند و از مرحلهٔ مذهبی نگذشته‌اند به گمان من نمی‌تواند مایهٔ مباهات باشد.

از زیبایی ناپیمودنی زندگی می‌توان سخنها گفت؛ و فی الواقع خیلیها هستند که آن را یافته‌اند و به آن دل سپرده‌اند حتی کسانی هستند که می‌گویند راز و رمزی در دام و «تله» نیست، اما کالدرون<sup>۱۹</sup> گفته است: «اگر به مردمی که بدبخت‌اند بگویند بدبختیهایشان بدبختی نیست، این مایهٔ تسکین و تسلاهی آنان نیست، بلکه خود بدبختی تازه‌ای است!» و از این گذشته، «فقط دل با دل سخن می‌گوید.»

۱۸ راموپرت دِ آیالا (۱۸۸۱ — ۱۹۶۲) Ramon Perez de Ayala داستان‌نویس، شاعر، نقاد و دیپلمات اسپانیایی، در فرهنگ اسپانیایی، به جهات مختلف همانند و همسان او نامونو شمرده می‌شود، داستانه‌ها و شعرهایش با آرمانها و اندیشه‌های «نسل» (۱۸۹۸) شباهت داشت (از جمله در تناقص بین رؤیا و واقعیت و حرمت ننهادن به اندیشهٔ محض). آنچه نقل شد از این کتاب اوست: *La pata de la raposae* (Buenos Aires, Austral, 1966) *La Nacion* ۱۳ اوت ۱۹۱۲، نقدی بر این کتاب نوشته است. — ک.

۱۹ پدرو کالدرون دلا بارکا (۱۶۰۰ — ۱۶۸۱) Pedro Calderon de la Barca: نمایشنامه‌نویس اسپانیایی که آخرین نمایشنامه‌نویس برجستهٔ عصر طلایی بود و اغلب نمایشنامه‌های تک‌پرده‌ای مذهبی و فلسفی می‌نوشت. آنچه نقل شد از این اثر اوست:

*Custos y disgustos no son más que imaginación*, Act. I, esc. IV.

چندی پیش به کسانی که ما اسپانیاردها را به دلیل نداشتن استعداد علمی سرزنش می‌کنند جوابی دادم که شرمنده‌شان کرد. گفتم ملاحظه می‌کنید که چراغ برق و ماشین بخار، در اسپانیا هم درست مانند سرزمینی که محل اختراعشان بوده است، کار می‌کنند. ما هم از لگاریتم به اندازه کسانی که اختراع ابتکارش را دارند استفاده می‌کنیم. پس بگذار اختراعشان را بکنند! — این حرف مهمل نماست ولی من حرفم را پس نمی‌گیرم. ما اسپانیاردها باید قدر مواظب حکیمانمانه‌ای را که کنت ژوزف دومستر<sup>۲۰</sup> به روسها — که با ما بی‌شبهت هم نیستند — می‌گفت بدانیم. در نامه‌های ارزشمندی که برای کنت رازوموسکی<sup>۲۱</sup> راجع به تعلیم و تربیت عمومی در روسیه می‌نوشت گفته بود: اگر ملتی برای علم ساخته نشده باشد، نباید از خودش ناامید باشد. رومیها بویی از علم نبرده بودند. حتی یک ریاضیدان هم نداشتند، اما به‌رحال تأثیر خودشان را بر همهٔ عالم باقی گذاردند. مخصوصاً باید در نظر داشته باشیم که منظور رازوموسکی، جماعت از خودراضی و کوتاه فکری بود که ذوق و پسند و زبان و مد بیگانگان را دیوانه وار دوست دارند و آماده‌اند که هر چه را دوست ندارند لجن مال کنند و هیچ چیز را هم واقعاً دوست ندارند.

پس ما روح علمی نداریم؟! اگر در چیزهای دیگر روح داشته باشیم چطور؟ و از کجا معلوم است روحی که ما داریم با روح و روحیهٔ علمی وفاق نداشته باشد؟ اما منظورم از «بگذار اختراعشان را بکنند» این نبود که خودمان نقش انفعالی داشته باشیم، هرگز. برای آنها علم خوب است — که البته ما نیز از پرتو آن بهره‌مند می‌شویم — و برای ما همین کار و باری که داریم. ما حتی به دفاع اکتفا (۲۰) کنت ژوزف ماری دومستر (۱۷۵۳ — ۱۸۲۱) Joseph Marie de Maistre: فیلسوف، سیاستمدار و ادیب فرانسوی، که در انقلاب فرانسه به سوئیس و ایتالیا مهاجرت کرد، و تا پایان عمر مخالف انقلاب فرانسه و آثار آن بود، مأخذ قول اوتامونو نامهٔ اول از این سری است:

“Cinq lettres sur l' Education Publique en Russie á M.

Le Comte Rasoumowsky, Minstre de l' Istruction Publique”, in Considerations sur la France, Mélanges. (Paris, 1909) IV, 182-192.

21) Count Rasoumowsky

نمی‌کنیم، حمله می‌کنیم. اما باید حساب شده و محتاطانه حمله کرد. سلاح ما باید عقلمان باشد. این عقل حتی سلاح ابلهان هم هست. ابله عظیم الشان و مقتدای ما دن کیشوت، پس از آنکه با دوزبیه شمشیر، کلاهدک مقوائی که بر کلاهدوش چسبانده بود، دریده شد دوباره آن را از نو ساخت و سیم و سیخی در آن کار گذاشت و از استحکامش دلگرم شد و بی آنکه دوباره امتحانش کند از آن راضی شد. و با این کلاهدک مقوائی خودش را جاودانه کرد؛ یعنی خودش را مضحکه مردم کرد. زیرا با مضحکه شدن بود که دن کیشوت به جاودانگی دست یافت.

کورنو<sup>۲۲</sup> می‌گوید: «بهتر است که هرگز با اشراف و همچنین با عوام الناس سخنی از احتمال مرگ به میان نیاورید زیرا اشراف، در ازای این جسارت رسوای خاص و عامتان می‌کند و عوام الناس با لودگی و مسخرگی انتقامش را می‌گیرد.»

لازم است بدانیم که چگونه خودمان را — هم در انظار خلق و هم در نظر خودمان — مضحکه سازیم. بیشتر از همیشه حالا باید این کار را بکنیم که این همه سرکوفت عقب ماندگی می‌خوریم و با ملل راقیه مقایسه می‌شویم. بله... مخصوصاً همین روزها که مشتی از منتقدان سبک مغز می‌گویند ما علم نداشته‌ایم، هنر نداشته‌ایم، فلسفه نداشته‌ایم، رنسانس نداشته‌ایم (که از این یکی تا دلتان بخواهد داشته‌ایم) هیچ چیز نداشته‌ایم. این منتقدان چشم بصیرت نداشته‌اند که تاریخ حقیقی ما را ببینند، تاریخی که هنوز نانوخته مانده است؛ و نخستین قدم در راه نوشتن این است که گردوغبار این همه افترا و اعتراض را از تار و پودش بتکانیم.

کاردوتچی<sup>۲۳</sup> نوشته است: «حتی اسپانیا که هرگز در جهان اندیشه پیشگام نبوده است، سروانتس اش را دارد» اما مگر سروانتس یک پدیده مهجور و جدا افتاده بود؟ ریشه نداشت؟ اصل و نسب نداشت؟ پایه و مایه نداشت؟ آیا

22) Antoin Augustin Cournot, *Traité de l'Enchaînement des idées fondamentales les sciences et dans l' Histoire* (Paris, 1911) par, 510.

۲۳) جوزونه کاردوتچی (۱۸۳۵ — ۱۹۰۷): Giosuè Carducci: شاعر ایتالیایی، برنده جایزه نوبل ادبیات

اسپانیا در نهضت ضد اصلاح دینی — که خود پرچمدارشان بود — نقشی نداشت؟ و چیزی شبیه پیشتازی فرهنگی از خود نشان نداد؟ مگر همین نهضت نبود که با یغمای رم به دست اسپانیاییها و گوشمالی دادن پاپهای مشرک و رنسانس کفرآلود آغاز شد؟ صرف نظر از این مسأله که اصولاً نهضت ضد اصلاح مذهبی خوب بود یا بد آیا چیزی شبیه به پیشتازی فرهنگی در لویولا و همچنین شورای ترنت<sup>۲۴</sup> نهفته نبود؟

قبل از این شورا، ایتالیا شاهد اتحاد نامشروع و نامیمون مسیحیت و زندقه بود یا بلکه بیمرگی و مرگ. اتحادی که بعضی پاپها در ته دلشان به آن رغبت داشتند. باری... اشتباهاتی که در زمینه الهیات مرتکب می شدند بصورت حقیقت فلسفی درآمد بود. همه مشکلات را با اسم اعظم «تعبد» حل می کردند. اما بعد از «شورا» ورق برگشت. بعد از «شورا» ستیزه خونین و مالین عقل و ایمان و علم و مذهب پدید آمد؛ و آیا این حقیقت یعنی این تحولی که پدید آمد، اساساً مدیون سرسختی اسپانیاییها و حاکی از پیشتازی فرهنگی شان نبود؟

آیا رنسانس بدون نهضت «ضد اصلاح مذهبی» به همان راهی که رفت می رفت؟ بدون نهضت ضد اصلاح مذهبی که از حمایت ایمان راستین محروم مانده بود، زیر دست و پای «خردگرایی» عصر روشنگری پایمال نمی شد؟ اگر آب از آب تکان نمی خورد آیا بازهم شارل اول و فیلیپ دوم و فیلیپ کبیر روی کار می آمدند؟ ممکن است بعضیها بگویند این صرفاً یک موفقیت منفی است. اما این حرف چه معنایی دارد؟ منفی یعنی چه؟ مثبت یعنی چه؟ چگونه می توان خطی رسم کرد که یکراست گذشته را از آینده ببرد و بگوید صفر از فلان جا شروع می شود و اینجا مثبت است و آنجا منفی؟

اسپانیا که سرزمین دونان و دلاوران است، سرزمینی است که صرفاً به دلیل علم کردن نهضت ضد اصلاح مذهبی و هم از آنجا که غرورش اجازه نداد بود تا

۲۴ Council of Trent: ۱۵۴۵ - ۱۵۴۷، ۱۵۵۱ - ۱۵۵۲، ۱۵۶۲ - ۱۵۶۳ نوزدهمین شورای

عمومی کلیسای کاتولیک رم و عامل مهم اصلاح طلبی کاتولیک. - م.

در پیشگاه غرور جهانی زانو به زمین بزند و تقاضای عفو کند، این همه مغضوب تاریخ واقع گشته است. هنوز از پیکار هشت قرنی اسپانیا علیه مسلمانان مغربی، که در گیرودار آن از اروپا در مقابل هجوم اسلام دفاع می‌کرد و همچنین از وحدت داخلی اش و از کشف امریکا و هند غربی که توفیق اسپانیا و پرتغال بود و نه فقط کریستف کلمب و واسکوداگاما<sup>۲۵</sup> حرفی به میان نیآورده‌ایم. اینها را، و بزرگتر از اینها را نادیده می‌گیریم و این خود مسأله کوچکی نیست.

آیا این پیروزی فرهنگی نیست که اسپانیا چندین ملت را سروسامان ببخشد و خودش بی نصیب بماند و به همت فاتحان<sup>۲۶</sup> از بردگان هندیشمرده<sup>۲۷</sup>، آزاد مردانی پدید آورد؟ از همه اینها گذشته آیا عرفان ما در عالم اندیشه پیشیزی ارزش ندارد؟ چه بسا ملت‌هایی که «هلن» روحشان را با بوسه‌ای ربوده است، روز و روزگاری به این عرفان روی آورند و روح گمگشته خود را در آن بازجویند. همانطور که همه می‌دانند فرهنگ تبلور ایده‌ها و صرفاً ایده‌هاست. انسان ابزار فرهنگ است. انسان در خدمت ایده است و نه ایده در خدمت انسان؛ یعنی که ذات به دنبال سایه می‌آید. پایان بشریت (چنانکه در کتاب عشق و آموزش نوشته‌ام) زمانی است که بشر علم را بیافریند و جهان را فهرست بندی کند که دسته بندی شده به دست خدا برسد! و آشکار است که انسان حتی از ایده کمتر است. و آخر الامر نژاد بشر، بی جان و بی نفس در پای کتابخانه‌ها — که همه چو بهای عالم را برای ساختن کاغذ کتابهایشان به کار برده‌اند — و در پای موزه‌ها و ماشینها و کارخانه‌ها و آزمایشگاهها در خواهد غلتید و آنها را از خود به میراث خواهد نهاد. اما معلوم نیست برای کی؟ به درد خدا که نمی‌خورد!

ادبیات اصلاحگرانه و وحشتناکی که سرپایش شید و زرق است و پس از آنکه ما مستعمرات امریکایمان را از دست داده‌ایم گُل کرده است ما را به خودداری و تلاشهای خاموش دعوت می‌کند و این دعوت را با کوس و کرنا بیان می‌کند. با

25) Vasco da Gama

26) Conquistadores

۲۷) غرض بومیان امریکاست. کریستف کلمب پس از کشف قاره امریکا به اشتباه تصور می‌کرد به هند رسیده است و ساکنان بومی امریکا را هندی «می‌شمرد». — م.

کوس و کرنای خاموش. ما را به احتیاط و وسواس و ملاحظه کاری و نحکیم روحیه و هضم نفس و آرامش و فضایل اجتماعی می‌خواند. کسانی که بیشتر سنگ این اصلاحات را به سینه می‌زنند، همانهایی هستند که بیشتر فاقد آنند. همه ما اسپانیارها کمابیش ادبیات مسخره‌ای پیدا کرده‌ایم تا به آنجا که چندی پیش اسپانیایی اصیلی چون خواکین کوستا<sup>۲۸</sup> که کمتر از همه اسپانیاییها «اروپازده» است فرمایش می‌کرد که باید اسپانیا را اروپایی کنیم و در حالی که اعلام می‌کرد باید مقبره «سید» را با قفلی گرانسنگ ببندیم، مانند «سید» و سوسه مان می‌کرد به افریقا حمله کنیم! و من خودم فریاد می‌زدم: «مرگ بردن کیشوت!» و از این کفرگویی که البته معنایش درست برعکس است و در گیرودار آن زمانه از دهان بیرون بسته بود، کتاب زندگی دن کیشوت و سانچو و ستایش «کیشوتیسیم» به عنوان مذهب ملی، پدید آمد.

من این کتاب را برای این نوشتم که بتوانم درباره دن کیشوت، درست برخلاف سروانتیستها و فضلا ببندیشم؛ تا از چیزی که برای اکثریت مردم کلمه مهجور و مرده‌ای بیش نیست اثری زنده بسازم. برای من مهم نیست که سروانتس چه پیامی می‌خواسته در اثرش بگذارد و یا واقعاً چه چیزی در آن گذاشته است. عنصرزنده‌ای که در آنست همانست که من کشف کرده‌ام، حالا چه سروانتس آن را در نظر داشته یا نه، همان چیزی است که از خودم در آن دمیده‌ام و همان چیزی است که همه ما در آن دمیده‌ایم. من ردپای فلسفه خودمان را در آن بازمی‌جویم زیرا عمیقاً معتقدم که فلسفه ما یعنی فلسفه اسپانیایی، در تاروپود ادبیات ما، در زندگانی ما،

۲۸) خواکین کوستا (۱۸۴۶ – ۱۹۱۱) Joaquín Costa: محقق و نویسنده و «اصلاحگر» اسپانیایی که هشدار می‌داد اسپانیا باید از رکود و رخوتی که دارد به مدد اصلاحگری سیاسی و صنعتی و کشاورزی و آموزشی بدرآید و به سایر کشورهای اروپایی برسد. به عقیده او شخصیت «سید» قهرمان حماسه بزرگ اسپانیا، اگر درست تحلیل و تعبیر می‌شد می‌توانست درسهای بسیاری به اسپانیا بیاموزد. کوستا خود کردار و گفتار سید را حاکی از اعتقاد او به سلطنت مشروطه و جدایی کلیسا از دولت و عدالت اجتماعی و ائتلاف معتدلی از سنهای بنیانی و نبوغ اسپانیایی می‌دانست. و هنگامی که سید را مظهر دولت‌گرایی مطلق و بلامنازع شمرند، کوستا آرزو کرد مقبره سید را دو قفله بروی خلق ببندند. — ک.

در رفتار ما و در تصوف ما دویده است نه در سیستمهای فلسفی.

فلسفه ما عینی و ملموس است؛ و راستی مگر گوته فی المثل از هگل کمتر فیلسوف است؟ مرثیه خورخه مانریکه<sup>۲۹</sup>، منظومه های قرون وسطایی ما (= رومانسرو)<sup>۳۰</sup>، دن کیشوت، زندگی رؤیاست<sup>۳۱</sup> و صعود به کوه کرمل<sup>۳۲</sup> درک و دریافتی از زندگی و کشف و شهودی از جهان ارائه می دهند. برای چنین فلسفه ای که ما داریم دشوار بود که در قالب سیستمهای فلسفی نیمه دوم قرن نوزدهم بگنجد؛ یعنی دوره ای که از پایه غیر فلسفی و اثبات گرا و تکنیک زده و در خدمت تاریخ محض و علوم طبیعی و از بن و بنیاد «ماده گرا» و بدبین بود.

زبان ما فی نفسه، مثل هر زبان با فرهنگ دیگر، فلسفه ای ساده و روشن در خود دارد. هر زبان، فلسفه ای بالقوه است. فلسفه افلاطونی همان زبان یونانی است که با زبان افلاطون سخن می گوید و کنایه های باستانی اش را در آن بازمی یابد. اسکولاستیسیم، فلسفه زبان مهجور لا تین قرون وسطی است که با زبان روزمره کلنجار می رود. زبان فرانسه با دکارت سخن می گوید. زبان آلمانی با کانت و هگل و زبان انگلیسی با هیوم و استوارت میل. زیرا حقیقت این است که سرآغاز منطقی تفکر فلسفی نه «من» است و نه حتی تظاهر و جلوه آن و نه جهانی که محسوس حواس ما واقع می شود؛ بلکه جلوه مع الواسطه و یا تاریخی جهان است که صیقل انسانی یافته باشد و اصولاً از طریق زبان — که به مددش جهان را می شناسیم — بیان شده باشد. این جلوه، جسمانی نیست روحانی است. وقتی که در حال اندیشیدن هستیم چه بخواهیم و چه نخواهیم، چه بدانیم و چه ندانیم، میراث خوار اندیشه های دیگرانیم که پیش از ما آمده اند و ما را احاطه کرده اند. تفکر، میراث ما از دیگران است. کانت، آلمانی می اندیشید و هیوم و

۲۹ خورخه مانریکه (۱۴۴۰ - ۱۴۷۹) J. Manrique: شاعر بزرگ اسپانیایی، منظور اوتامونو مرثیه معروف و مؤثری است با عنوان *Coplas por la muerte de su padre don Rodrigo* که در رثای پدرش سروده است، لانگ فلوا این مرثیه را به سبک دلنشینی به انگلیسی ترجمه کرده است. — ک.

30) *Romancero*

۳۱) *La vida es sueño*: مشهورترین نمایشنامه پدرو کالدرون دلا یارکا. — ک.

۳۲) *Subida del Monte Carmelo*: بزرگترین اثر سان خوان دلا کروت. — ک.



روسورا هم که به انگلیسی و فرانسه می‌اندیشیدند به آلمانی تأویل می‌کرد. و مگر اسپینوزا که زبان هلندی برایش رسا نبود، به یهودی — پرتغالی نمی‌اندیشید؟

زبان بر پیشداوریها تکیه دارد و پیشداوریها از میان زبان می‌گذرند. «بیکن» حق داشت که بسیاری از خطاهای بتهای بازاری<sup>۳۳</sup> را به گردن زبان می‌انداخت. اما آیا ممکن است با زبان «جبر» و یا حتی اسپیرانتو فلسفه بافی کرد؟ برای اطلاع یافتن از نتایج چنین تصویری کافی است کتاب آوناریوس<sup>۳۴</sup> را که انتقاد از تجربه ناب و این چنین تجربه پیش از انسانی یا غیر انسانی است، بخوانیم. حتی آوناریوس که ناگزیر از اختراع چنین زبانی شده بود، زبانی اختراع کرد که مبتنی بر سنن لاتینی بود و در ریشه‌ها و استعاراتش، نشانه‌هایی از تجربه‌های غیر ناب، یعنی تجارب اجتماعی انسان، مشهود بود. با این حساب هر فلسفه‌ای در نهایت فقه‌الغه است و فقه‌الغه با قوانین مفید تمثیلی اش در چینه حادثه، در چینه نامعقول، در چینه ناپیمودنی مطلق را بر روی ما می‌گشاید. تاریخ مثل ریاضیات نیست؛ فلسفه هم همینطور. و چه بسیارند اندیشه‌هایی که هستی خود را مدیون چیزی شبیه به قافیه‌اند. یعنی مدیون محل مناسب یک حرف صامت‌اند! در فلسفه کانت این گزینه سازی بدیعی یعنی قافیه، بسیار است.

تصور، بر این مبنا مثل خود زبان، مثل خود عقل که بسادگی می‌توان آن را زبان درونی خواند، یک فرآورد اجتماعی و نژادی است و نژاد که خون روح است — همانطور که اولیور وندل هلمز گفته است و من بارها تکرار کرده‌ام — عبارت است از زبان. نخستین بار در آتن و با سقراط بود که فلسفه غربی ما قوام گرفت و به خود استعار یافت و این خود آگاهی را از طریق «دیالوگ» یعنی مکالمه اجتماعی بدست آورد. و این مسأله حائز اهمیت است که نظریه «اندیشه‌های فطری» و ارزش معیاری و عینی «ایده‌ها» — که بعدها اسکولاستیسیم آن را رئالیسم دانست — ناگزیر بود در هیأت دیالوگ ظاهر شود. و این ایده‌ها که

33) Idola fori

۳۴) ریشارد آوناریوس (۱۸۴۳ — ۱۸۹۶) Richard Avenarius : فیلسوف اثبات‌گرای آلمان. — م.

واقعیت را می سازند، همانطور که اصالت تسمیه (نام گرایی<sup>۳۵</sup>) قائل است، چیزی بجز اسامی نیستند. البته نه اینکه چیزی بیشتر از اسم ندارند بلکه به این معنا که چیزی از اسم کمتر ندارند.

زبان همان چیزی است که حامل واقعیت است و نه فقط حامل و ناقل واقعیت است بلکه گوشت و خون واقعیت است و باقیمانده جلوه‌های شکسته بسته واقعیت در حکم استخوان بندی این واقعیت اند. و از اینجاست که منطق بر زیبایی شناسی و همچنین مفهوم بر بیان (و بر کلمه و نه فقط درک خام مفاهیم) داغ خود را باقی می‌گذارد. این قضیه حتی در مورد عشق هم صادق است. عشق مادام که به سخن درنیامده است و نگفته است «دوستت دارم» از «عشقیّت» خود بی‌خبر است. در داستان صومعه پارم اثر استاندال، کنت موسکا که دیوانه وار بر عشقی که تصور می‌کند بین دوشس سانسورینا و خواهرزاده اش فابریس وجود دارد، حسادت می‌کند از روی اشراق محض می‌گوید: «باید خاموش باشم. اگر رفتارم خشن باشد، دوشس صرفاً بخاطر جریحه دار شدن غرورش، می‌تواند به دنبال بلگیره برود و در طول سفر ممکن است تصادفاً کلمه‌ای از دهانشان درآید که اسمی بر این احساسات بگذارد و بعداً در یک چشم برهم زدن، همه رشته‌ها پنبه می‌شود.»

از اینجاست که همه چیز از کلمه ساخته شده است... و در «ابتدا کلمه بود». اندیشه و تعقل — که همانا زبان زنده است — میراث ماست. و «متفکر خلوت‌نشین»ی که ابن طفیل<sup>۳۶</sup>، فیلسوف عربی غرناطی قائل بود به اندازه «من» دکارت، لایعنی است. حقیقت عینی و واقعی (و نه حقیقت ایده‌آل و متودیک) این است:

### 35) Nominalism

۳۶) ابوبکر محمد بن عبدالملک معروف به ابن طفیل (متوفای ۵۸۱ قمری) فیلسوف و طبیب و ادیب مسلمان اسپانیایی، معروفترین اثر وی داستان فلسفی (حی بن یقظان است. این کتاب به فارسی ترجمه شده است (زنده بیدار، ترجمه بدیع الزمان فروزانفر - م.). متفکر خلوت‌نشین یا حی بن یقظان داستان کودکی است که در انزوا و عزلت بار می‌آید. او نامونو همین مضمون را با اندکی تفاوت در داستان عشق و آموزش پرورانه است. در این داستان کودکی هست که بر طبق قواعد علمی و بزرگنار از واقعیتهای زنده روزمره پرورش می‌یابد. — ک.

انسان هستیم، لذا می‌اندیشیم. احساس بشری بودن، خیلی بلافاصله تراز اندیشیدن است. از سوی دیگر تاریخ، یعنی پوشش فرهنگ، کمال و اوج کارآیی اش را در فرد می‌یابد. غایت تاریخ و نهایت انسانیت انسان است؛ هر انسان و همهٔ انسانها. «من انسانم، لذا می‌اندیشم، و می‌اندیشم که می‌گل در اوانمونو هستیم.» انسان، غایت جهان است. و ما اسپانیاردها این مسأله را عمیقاً احساس می‌کنیم که غایت جهان، انسان است. مارتین ا. س. هیوم<sup>۳۷</sup> در قسمتی از کتابش به نام مردم اسپانیا،<sup>۳۸</sup> که من در مجلهٔ اسپانیای امروز<sup>۳۹</sup> نقدی بر آن نوشتم، به این «فردیت متأمل» اسپانیاییها اشاره می‌کند. و شاید همین «فردیت متأمل» است که نگذاشته است در خاک اسپانیا سیستمهای خشک فلسفی و حتی متافیزیکی ریشه بدواند.

و این حرف برخلاف عقاید سوارث<sup>۴۰</sup> است که ظریف‌گوییهای شسته و رفته اش را نمی‌توان فلسفه نامید. مابعدالطبیعهٔ ما — اگر اصولاً چنین چیزی داشته باشیم — مابعدالبشر<sup>۴۱</sup> بوده است و عالمان مابعدالطبیعهٔ ما، علمای فقه اللغه یا بهتر بگویم، به معنای وسیع کلمه اومانیتست بوده‌اند.

منندت پلایو<sup>۴۲</sup>، چنانکه بندیتو کروچه (در ضمیمهٔ کتابشناسی

37,38) Martin A. S. Hume, *The Spanish People, their Origin. Growth and Influence* (London, 1901) Ch. X. P. :75.

39) *La España Moderna*

۴۰) فرانسیسکو سوارث (۱۵۴۸ — ۱۶۱۷) Francisco Suarez : متأله یسوعی اسپانیایی و آخرین فیلسوف بزرگ اسکولاستیک که بزرگترین فیلسوف صاحب مکتب اسپانیا، قبل از قرن بیستم، شمرده می‌شود کتاب مباحث مابعدالطبیعه *Disputationes Metaphysica* (۱۵۹۷) اش تأثیر و نفوذ بسیاری داشته است. — ک.

41) Metanthropics

۴۲) مارتلینومنندت ای پلایو (۱۸۵۶ — ۱۹۱۲) Marcelino Menendez y Pelayo : بنیانگذار تحقیقات نوین تاریخی و ادبی اسپانیا و استاد ادبیات اسپانیا در دانشگاه مادرید (۱۸۷۸) عضو فرهنگستان سلطنتی اسپانیا (۱۸۸۱). در سال ۱۸۸۹ از تدریس کناره گرفت و رئیس کتابخانه ملی شد. بسیار با فرهنگ بود و به اغلب زبانهای اروپایی تسلط داشت. عمیقاً مذهبی و سنت گرا بود و با آنکه بعدها نظریاتش را تعدیل کرد، عظمت اسپانیا را در ارتدکسی آن می‌دانست. تألیفات مهمی دارد از جمله تاریخ اندیشه‌های زیبایی‌شناختی در اسپانیا: *Historia de las ideas esteticas en España* — ک.

زیبایی شناسی اش) گفته است به ایده آلیسم متافیزیکی تمایل داشت ولی چنگ به سیستمهای دیگر و حتی نظریه های تجربی انداخت و بر مبنای این دلیل است که کروچه، کتاب تاریخ اندیشه های زیبایی شناسی در اسپانیا تألیف منندث ای پلایورا از جنبه خاصی (که همان دیدگاه نظری نویسنده کتاب باشد) بی اعتبار می داند. و می گوید که منندث ای پلایو که یک اومانیسست دوآتشفه اسپانیایی بود و نمی خواست خودش را از سلطه رنسانس برهاند از خودش مکتبی به نام ویویسم<sup>۴۳</sup> که مبتنی بر فلسفه لوئیس ویویس<sup>۴۴</sup> بود ابداع کرد و شاید تنها دلیل مکتب سازی اش این بود که خودش هم اسپانیایی التقاطی مذهب رنسانسی بود. فلسفه منندث ای پلایوی تردید سرشار از تردید بود. او در بارسلونا و در مکتب تردیدآمیز اسکاتلندی ای که پیوند کاتالانی یافته بود، یعنی با فلسفه اصالت «عقل عادی» بار آمده بود که از سازشکاری پروا داشت ولی سراپا سازشکاری بود و مثل اعلایش بلیمز بود، و همواره از هرگونه کشاکش درونی طفره می رفت و به سازش و مسامحه خو گرفته بود.

آنخل گانی وت<sup>۴۵</sup> که سراپا ایمان و غریزه بود و به گمان من از سرچشمه های شاداب تری الهام گرفته بود، ادعا می کرد فلسفه اسپانیا، فلسفه سنکا (ی رواقی لامذهب اهل قرطبه) است که خیلی از مسیحیان او را از خود می شمردند. در فلسفه این مرد، اصالت اندیشه مطرح نیست ولی لحن و بیانش عجیب دلنشین است. لحن فلسفه اش «اسپانیایی — لاتینی — افریقایی» است نه یونانی. طنین افکار او در تروتولیانوس<sup>۴۶</sup> که او هم قلباً اسپانیایی است و قائل به جسمانیت و

#### 43) Vivism

۴۴) خوان لوئیس ویویس (۱۴۹۲ — ۱۵۴۰) Juan Luis Vives: فیلسوف اومانیسست اسپانیایی. با اسکولاستیسیم مخالفت می ورزید و مدافع استدلال استقرایی و تجربی بود. — م.

۴۵) آنجل گانی وت (۱۸۶۵ — ۱۸۹۸) Angel Ganivet: داستان نویس و مقاله نویس اسپانیایی. با اوانامونو در بهار ۱۸۹۱ در مادرید آشنا شد و پس از یک دو ماه از شروع این آشنایی، تا پنج سال یکدیگر را ندیدند ولی از سال ۱۸۹۶ تا ۱۸۹۸ (که گانی وت خودکشی کرد) مکاتبه داشتند. — ک.

۴۶) تروتولیانوس (در حدود ۱۵۰ — ۲۳۰) Tertulian: متاله رومی، متولد کارتاژ، پیش از ۱۹۷ به مسیحیت گروید. با حرارت تمام از مسیحیت در مقابل بت پرستی دفاع کرد. بعداً علناً به مونوتانوسیان پیوست و با همان

عینیت ذات خدا و روح بشر است و در عالم اندیشه‌های مسیحی قرن دوم، برای خودش دن کیشوتی شمرده می‌شد، احساس می‌شود. گویا باید به دنبال یک‌ه‌تاز میدان اندیشهٔ اسپانیایی باشیم، نه بدنبال فیلسوفی که واقعاً گوشت و پوست و استخوان دارد؛ بلکه به دنبال مخلوق یکی از داستانها به دنبال مردی که اهل عمل است و واقعتر از همهٔ فیلسوفان است: به دنبال دن کیشوت.

شک نیست که به هر حال کیشوتیسم فلسفی وجود دارد. ولی فلسفهٔ کیشوتی نیز در میان است. و راستی فلسفهٔ «فاتحان» و «ضد اصلاح طلبان» ولویولا و از همه مهمتر در عالم اندیشه‌های عمیق و انتزاعی: اندیشهٔ عرفای ما از بن و بنیاد همین فلسفهٔ کیشوتی نیست؟...

مگر عرفان خوان دلا کروت چیزی بجز ماجراجویی دل در گیرودارهای ملکوتی

است؟

ولی فلسفهٔ دن کیشوت را نمی‌توان در بست ایده‌آلیسم نامید چرا که دن کیشوت در رکاب «ایده‌ها» شمشیر نمی‌زد، بلکه در راه روح و برای نظم و سامان روحانی بود که می‌جنگید. تصور کنید که دن کیشوت اندیشه‌های مذهبی یافته است؛ چنانکه یکبار هم موقعی که روستاییان شمالی را به محراب کلیسای دهکده‌شان می‌بردند، چنین حالتی به او دست داد. تصورش را بکنید که دن کیشوت غرق در بحر اندیشهٔ حقایق ابدی است و بینیدش که دارد از «کوه کرمل» در شب تاریک روح، بالا می‌رود، تا از قلعه‌اش طلوع خورشیدی را که هرگز غروب نمی‌کند تماشا کند. و مانند عقابی که انیس یوحنا در جزیرهٔ پطمس<sup>۴۷</sup> بود، رودروی آن بماند و چشم در چشم آن بدوزد. می‌بینمش که وظیفهٔ چشم دوختن به این سو و آن سو و طعمه یافتن را به جغد آتنا (اله‌ای که چشمان آبی و جغدآسا داشت و در تاریکی می‌دید ولی در روشنایی روز چشمانش تیره

→  
 حرارت به کلیسای رسمی حمله کرد. اما طبع سرکش او مانع از این بود که به این فرقه پایند بماند و رهبر فرقه‌ای گردید که به نام او ترولیانوسیان خوانده شده است. وی از بزرگترین نوابغ مسیحیت و موجد ادبیات مسیحی لاتینی است. کتابهای بسیار در الهیات نوشته است. (دایرة‌المعارف فارسی)

می‌شد) سپرده است.

کیشوتیسم اندیشمندانه و نظری مانند کیشوتیسم عملی، دیوانگی است. دیوانگی ای که زادهٔ جنون صلیب است. در تحلیل آخر، فلسفه از مسیحیت بدش می‌آید و این مطلب را مارکوس اوریلیوس<sup>۴۸</sup> به خوبی ثابت کرده است. تراژدی مسیح، تراژدی الوهی، همان تراژدی صلیب است. پیلاتس شک‌گرای بافرهنگ، با دست‌انداختن آن می‌خواست آن را به کم‌دی تبدیل کند. او هیأت خنده‌دار سلطانی را که بر ستمش از خیزران و تاجش از خار است درمی‌یابد و می‌پرسد: «با او چه کار باید کرد؟» اما مردم، که انساتر از او هستند، مردمی که تشنهٔ تراژدی اند فریاد می‌زنند: «(به صلیبش بکشید!... به صلیبش بکشید!)»

تراژدی انسانی، تراژدی عمیقاً انسانی، تراژدی دن کیشوت است که چهره‌اش را به صابون آغشته است تا مایهٔ تفریح خاطر عمله و اگرهٔ دوکها و خود دوکها باشد و همه فریاد بزنند «دیوانه را ببین.» و تراژدی نامعقول و خنده‌دار، همین تراژدی عذاب کشیدن از تحقیر و تمسخر است. اوج قهرمانی فردی و ملی که می‌توان بدان دست یافت همین است که بدانیم چگونه با تحقیر و تمسخر مواجه شویم و از آن بهتر این است که بدانیم چگونه خودمان را مضحکه سازیم و از تمسخر و تحقیر پروا نکنیم.

بارها از غزلیات پرشور آنترو دوکنتال<sup>۴۹</sup>، شاعر دردمند پرتغالی که خود کشی کرد، سخن گفته‌ام. این شاعر وقتی که از رنج و محن میهنش زیر فشار اولتیماتوم انگلیسیها در سال ۱۸۹۰ به جان آمد چنین نوشت: «یکی از سیاستمداران قرن اخیر انگلستان، هوراس والپول، که مردی تیزبین و اهل فلسفه بود گفته است: زندگی برای کسانی که احساس دارند تراژدی است و برای کسانی که فکر دارند کم‌دی است. با این حساب اگر مقدر است ما پرتغالیها که اهل احساسیم پایان (۴۸) مارکوس اوریلیوس (۱۲۱-۱۸۰) Marcus Aurelius: امپراطور روم (از ۱۶۱-۱۸۰) که بسیار سلیم‌النفس و با فرهنگ و از بزرگترین حکمای رواقی و مخالف مسیحیت بود. کتاب او به نام تأملات که به زبان یونانی نوشته، معروف است. — م.

(۴۹) آنترو دوکنتال (۱۸۴۲-۱۸۹۱) Antero de Quental: شاعر دردمند و بدبین پرتغالی. — م.

تراژیک داشته باشیم این سرنوشت موحش ولی نجیبانه را به سرنوشتی که آینده برای انگلستان در آستین دارد ترجیح می دهیم؛ یعنی به سرنوشت کشوری که «فکر می کند» و «محاسبه می کند» و مقدر است که پایانی مضحک و مفلوک داشته باشد.»

حالا این حکم قطعی را کنار می گذاریم که انگلیسیها ملتی فکور و محاسبه گرند و به همین لحاظ فاقد احساسند و بارها در موقعیتهایی که پیش آمده است آن را ثابت کرده اند؛ و همچنین این حکم را که پرتغالیها اهل احساسند و به همین جهت فکر و محاسبه سرشان نمی شود (آخر ما برادران دوقلوی کرانه اقیانوس اطلس، به شدت احساس معروف و ممتازیم) ولی بهر حال زیر سر پوش این ایده ترس انگیز، حقیقتی نهفته است به این شرح که: مردمانی که فکر را مقدم و برتر از احساس می دانند (و یا به قول من عقل را برتر از ایمان می دانند) مرگشان کُمیک خواهد بود. و کسانی که مرگشان تراژیک است کسانی هستند که ایمان را بر عقل مقدم می دارند. مسخره کنندگان همان کسانی هستند که مرگشان کمیک است و خدا بر پایان خنده دارشان می خندد. در حالیکه بهره فاضلتر از آن کسانی است که تمسخر را به جان می خرند. تمسخری که در کاروبار دن کیشوت دیده می شود چیزی است که باید به دریافتنش کمر همت ببندیم.

آیا باز هم می گویند فلسفه اسپانیایی به معنای فنی کلمه، وجود خارجی ندارد؟ — بهتر است با پرسیدن پاسخ دهیم: معنای فنی کلمه یعنی چه؟ اصلاً باید دید منظور از فلسفه چیست؟ ویندلبناند، مورخ فلسفه، در مقاله ای که راجع به معنای فلسفه نوشته است؛ می گوید:

«تاریخ و سرگذشت واژه «فلسفه» همان تاریخ اهمیت فرهنگی یافتن علم است. وقتی که اندیشه علمی، وجود مستقلی پیدا می کند و بصورت «علم برای علم» درمی آید، آن وقت است که نام «فلسفه» به خود می گیرد؛ و هنگامی که دانش بطور کلی، به شاخه های فراوان تقسیم می شود، فلسفه عبارت خواهد بود از دانش کلی از جهان، به نحوی که همه دانشها را دربر بگیرد. بمحض اینکه اندیشه

علمی، آلت دست اخلاق یا افکار مذهبی قرار گیرد، فلسفه به هیأت «هنر زندگی» یا بصورت قاعده و قانونی برای ایمان مذهبی درمی آید، و سپس چون حیات علمی آزادیش را دوباره به دست آورد، فلسفه دیگر بار معنای قبلی اش را — بصورت دانش مستقلی از جهان — پیدا می کند و هر قدر از زیر بار این وظیفه شانه خالی کند به همان مقدار خودش تبدیل به نظریه دانش می شود.»

همین مختصر، یک دوره کوتاه از تاریخ فلسفه، از طالس تا کانت و اسکولاستیسیم قرون وسطی را نیز — که سعی می کرد ایمان مذهبی را بر مبنای فلسفه مستقر کند — دربر می گیرد. اما فلسفه هنری بهتر از این ندارد؟... و آیا هنرش همین نیست که بر مفهوم تراژیک زندگی تأمل کند؟ — همانطور که ما داریم تأمل می کنیم — و سپس از این مناقشه عقل و ایمان و علم و مذهب ضابطه و قاعده ای بیرون بیاورد و این مناقشه را همیشه عمداً دامن بزند؟

ویندلبناند در جای دیگر می گوید: «من از فلسفه به معنای سیستماتیک (ونه تاریخی) اش، شناسایی انتقادی ارزشهای جهانی را مراد می کنم» ولی کدامین ارزش بیشتر از جاودانگی عینی و فردی و شخصی روح، اعتبار و ارزش جهانی دارد؟ یا به عبارت دیگر همان معنا که بشر غایت القصوای جهان است و این ماجرا که عقل بشر، معقول بودن و حتی امکان داشتن این طلب را انکار می کند. کدامین ارزش، بیشتر از مناقشه دائمی بین ارزشهای ریاضی و عقلانی از یک سو و ارزشهای ارادی<sup>۵۰</sup> و غایت شناسی<sup>۵۱</sup> جهان از سوی دیگر اعتبار و ارزش عام دارد؟ در نظر ویندلبناند و همچنین در نظر کانتها و نوکانتها بطور کلی، سه مقوله هنجارین<sup>۵۲</sup> یا سه هنجار جهانی وجود دارد: مقوله حق و باطل، مقوله زشت و زیبا و مقوله خوب و بد اخلاقی. فلسفه بسته به اینکه علم یا هنر یا اخلاق را بررسی کند تا حد منطقی، زیبایی شناسی و یا علم اخلاق تخفیف پیدا می کند... فقط یک مقوله دیگر باقی می ماند یعنی مقوله خوشایند و ناخوشایند، یا سازگار و ناسازگاریا به عبارت دیگر مقوله لذت گرایی<sup>۵۳</sup>. به گفته این حضرات، لذت گرایی نمی تواند



هنجار جهانی باشد و ارزش عام شمرده شود.

ویندل‌باند نوشته است: «هر کس که تعیین تکلیف بدبینی و خوش بینی را بر عهده فلسفه بیندازد، هر کس ادعا کند که فلسفه باید به این مسأله جواب بدهد که آیا دنیا طوری ساخته شده است که بیشتر درد به بار آورد تا لذت. یا برعکس، چنین آدمی اگر صرفاً اهل تفنن نباشد در برهوتی به دنبال سراب جواب می‌گردد که هیچ آدم عاقلی نگشته است» و باید دید آیا در مورد آدمی مثل من که هم عاقلم و هم متفنن (و این خود، ترس تنها ماندنم را تشدید می‌کند) به همین صراحت صادق است؟

این حاکی از بینش عمیق بندیتو کروچه بود که در فلسفه روحش آنجا که با زیبایی شناسی (به عنوان علم بیان<sup>۵۴</sup>) و با منطق (به عنوان علم ادراکات محض) مربوط بود، فلسفه علمی را به دو شاخه تقسیم کرد: اقتصاد و اخلاق. معلوم است که «حیث» عملی روح را که متوجه به فرد است و از جهان رهاست، دریافته بود. نمونه های کاملی که از نبوغ اقتصادی برمی شمرد عبارتند از یاگو<sup>۵۵</sup> و ناپلئون که خارج از حیث و مرحله اخلاقی هستند. هر انسانی از این مرحله می‌گذرد چرا که بعنوان یک فرد انسانی قبل از هر چیز دلش می‌خواهد خودش باشد. و بدون گذشتن از این حیث و مرحله، اخلاقیات بی معنی خواهد بود: همانطور که منطق بدون زیبایی شناسی معنایش را از دست می‌دهد.

عجیب نیست که کشف ارزش هنجاری مرحله اقتصادی — که در حقیقت جستجوی لذت است — کاریکی از شاگردان ماکیاولی است که آنچنان فضیلت (= کارایی عملی) را بی پروا مطرح می‌کرد که دیگر نامی از فضیلت اخلاقی معهود برجا نمی‌ماند. ولی در تحلیل آخر، این «حیث» اقتصادی چیزی بجز طلیعه «حیث» مذهبی نیست. مذهب گرا همان اقتصاد گرا یا لذت گرای ترانساندانتال است. مذهب همان اقتصاد و لذت گرایی ترانساندانتال است. چیزی که بشر از مذهب و ایمان مذهبی می‌خواهد این است که «فردیت» او را نجات دهد و

جاودانه کند و این نه از دست علم، نه از هنر و نه از اخلاق ساخته است. وجود خدا در قلمرو علم و هنر و اخلاق واجب نیست. چیزی که خدا را واجب الوجود می شمارد مذهب است. و یسوعیان با بصیرت تمام از مشغله شکوهمند رستگاری سخن می گویند. بله «مشغله.» مشغله ای که با مقولات اقتصادی و لذت گرایی سروکار دارد و در عین حال ترانساندانتال است. ما خدا را برای این نمی خواهیم که حقیقت یا زیبایی اشیاء را به ما بشناساند یا اینکه با یک سلسله مکافات و مجازات، اخلاقیات ما را تضمین کند. بلکه برای این می خواهیم که نجاتمان بدهد، که نگذارد بمیریم. و از آنجا که چنین آرزویی، آرزوی همه مردم عادی است — آنهایی که از برکت عقل وحشیانه و فرهنگ دوآتشه شان غیرعادی شده اند از این حساب خارج اند — لذا جهانی بهنجار است.

بر این مبنای، مذهب اقتصاد تعالی گرا، یا اگر می خواهید مابعدالطبیعه است. جهان با ارزشهای منطقی و زیبایی شناسانه و اخلاقی اش، برای بشر ارزش اقتصادی هم دارد. و این ارزش اقتصادی وقتی که جهانی و بهنجار شود در آنصورت ارزش مذهبی پیدا می کند. ما تنها در بند حقیقت، زیبایی و خوبی نیستیم؛ بلکه بیشتر و برتر از همه در بند رستگاری نوع انسانیم. رستگاری جاودانه که از رهگذر هنجارهای دیگر (حقیقت، زیبایی و خوبی) بدان دست نمی یابیم. شاخه ای از علم اقتصاد که سیاست نام دارد بهتر از هر چیزی، کاملترین و مقصدانه ترین طریقه رفع نیازمندیهایمان را، چه عقلانی باشد چه غیرعقلانی، چه زشت باشد چه زیبا، چه اخلاقی باشد چه غیر اخلاقی، به ما می آموزد. معامله ای که از نظر اقتصادی خوبست ممکن است حاصلی بغیر از غبن نداشته باشد — غبنی که اگر ادامه یابد روح را می کشد.

نیاز متعالی انسان، نیاز بیمرگی است؛ نیاز به لذت بردن جاودانه از فراوانیهای فردی خویش است. و اگر آیین عشاء ربانی می گوید که جسم و بدن عیسی مسیح بتمامه در فطیر مقدس حاضر است و در ذره ذره اش وجود دارد این بدان معنی است

که خدا بتمامه و کماله در گُل جهان و در هر یک از افراد و اجزای تشکیل دهنده آن سریان دارد. و در این گفتار اساساً اصل منطقی یا زیبایی شناختی یا اخلاقی وجود ندارد. بلکه اصل متعالی اقتصادی یا مذهبی در آن مطرح است. و با این هنجار است که فلسفه می تواند بین خوشبختی و بدبختی داوری کند: «اگر روح بشر بيمرگ باشد، جهان از دیدگاه اقتصادی یا لذت گرایی خوب و خیر است، اگر نباشد شر است.» معنایی که خوشبختی و بدبختی به خیر و شر داده است اخلاقی نیست بلکه اقتصادی و لذت گرایانه است.

خیر چیزی است که آرزوی حیاتی ما را برآورده می کند و شر چیزی است که برآورده نمی کند. فلسفه به این معنا تراژدی حیات است، یعنی تأملی بر مفهوم تراژیک زندگی. چیزی که من در این مقاله خواسته ام نشان بدهم همین گشت و گذار در فضای این فلسفه، با همه تناقضات و تضادهای درونی و اجتناب ناپذیرش، بوده است. و خواننده نباید از نظر دور داشته باشد که من صرفاً خودم را بررسی می کنم، خودم را «جراحی» می کنم و جز نفس عمل، هیچگونه داوری بیهوشی هم به کار نبرده ام. نجابت عمل، درد عمل را نجیب کرده است.

اما در مورد ادعای دیگرم دایر بر اینکه نوعی فلسفه اسپانیایی یا اصولاً «فلسفه اسپانیایی» وجود دارد و این قولم که اگر یک آدم ایتالیایی بود که ارزشهای جهانی و هنجارین اقتصادی را کشف کرد، یک نفر اسپانیایی هم هست که ادعا می کند این «حیث» اقتصادی، صرفاً طلیعه «حیث» مذهبی است و اساس مذهب ما (کاتولیسیم اسپانیایی) متشکل از چیزهایی است که دقیقاً نه علم است نه هنر نه اخلاق بلکه «اقتصاد چیزهای ابدی و الهی است» و از این قبیل... باید بگویم اگر ادعا کنم همه اینها اسپانیایی است، کاملاً نمی توانم به تحقیق تاریخی تبدیلش کنم. اما صرف نظر از سنن مکتوب و حقایق خارجی دیگر، که با مراجعه به اسناد تاریخی کم و کیفش را باید روشن کرد، آیا در همین حقیقت که من یک اسپانیایی هستم — و اسپانیایی که بندرت پا از مرز میهنش بیرون گذاشته است و لذا فرآورده خالص سنت اسپانیاست، سنت جاندار، سنتی که به احساس و اندیشه

خارجی تبدیل شده است و نه به متون مرده مهجور — توجیهی برای این ادعا نمی توان یافت؟

فلسفه ای که در روح ملت من هست، در چشم من جلوه تراژدی درونی است که با تراژدی روح «دن کیشوت» همسان است که جلوه ای است از جدالی بین آنچه عقل علمی از جهان نشانمان می دهد و آنچه آرزو داریم و ایمان مذهبی مان تأییدش می کند. و در این فلسفه باید توضیح مهمتی را که به ما می زنند — یعنی اینکه ما اساساً در چهارچوب «فرهنگ» نمی گنجیم یا به عبارت دیگر تن به فرهنگ نمی دهیم — پیدا کرد. البته که تن در نمی دهیم. دن کیشوت نه تن به دنیا می دهد و نه دل به علم و منطق یا هنر و زیبایی شناسی، یا اخلاق و اخلاقیات.

و بارها بسیاری کسان به من گفته اند: «و نتیجه همه حرفها — اگر هم موفق شوید — صرفاً مردم را به لاطائل ترین کاتولیسیم سوق خواهد داد». و مهم شده ام که موجودی ارتجاعی و حتی یسوعی ام. فرضاً که باشم، چه خواهد شد؟... بله می دانم، خیلی هم خوب می دانم که آب رودخانه ها را نمی توان دوباره به سرچشمه هایشان بازگرداند. بی دانم که فقط جاهلان، دوی دردهای حاضر را در گذشته می جویند. اما این را هم می دانم هر کس که در راه آرمانی از دل و جان تلاش می کند — اگر چه این آرمان ریشه در گذشته داشته باشد — زمانه را روبه آینده پیش می برد، تنها مرتجعان واقعی کسانی هستند که دست به روی دست گذاشته اند. به هر نحوی که گذشته را بازگردانیم، در حقیقت آینده را ساخته ایم؛ و اگر گذشته، مانند خواب و خیال و ناآشنا باشد که چه بهتر، پیشروی، روبه آینده دارد و آنکه راهی باشد به آینده خواهد رسید، اگر چه «روبه گذشته» پیش برود و کسی چه می داند شاید بهترین شیوه سیر و سفر همین باشد.

من احساس می کنم که در عمق وجودم یک روح قرون وسطایی دارم و به عقیده من روح میهن من، روح قرون وسطایی است که از دست رنسانس و اصلاح دینی و انقلاب، جان بدر برده است؛ البته رهاوردهایی با خود از آنها دارد ولی نگذاشته است رنگ و رمقش را بگیرند. و میراث روحانی را که از قرون تاریک

سرچشمه گرفته با خود آورده است. و واضح است «کیشوتیسیم» مرحله مغلوبه شدن جنگ و جدلی است که بین قرون وسطی و رنسانس (که خود فرزند خلف قرون وسطی بود) درگرفته است.

ممکن است بعضیها بگویند که اعتراض کاتولیکها را برمی انگیزم. اگر اعتراض دیگران را بگویند یک چیزی هست ولی این کاتولیکهای رسمی اسپانیا، به سبب کمتر چیزی خودشان را ناراحت می کنند و فقط به جنگ و جدلهای فرقه ای خودشان علاقه دارند و علاوه بر این، این حضرات هوش و گوششان تیز نیست.

حقیقت این است که رساله من - و می خواهم بگویم رسالت من - در راه این هدف است که بذرایمان انسانی را اینجا و آنجا و همه جا بپراکنم. ایمان به اثبات، ایمان به نفی؛ حتی ایمان به امتناع ایمان، و این کار را بخاطر «ایمان لنفسه» انجام می دهم و می خواهم علیه کسانی که کورکورانه به کاتولیسیم یا خردگرایی یا «لاادری گری»<sup>۵۶</sup> تسلیم می شوند، بجنگم. می خواهم همه انسانها، زندگی بی آرام و تمنای سوزان داشته باشند.

و آیا این کتاب ثمربخش خواهد بود؟... ولی مگر «دن کیشوت» در ثمربخشی عاجل کارهایش، امیدی بسته بود؟ هیچ معلوم نیست ولی چیزی که مسلم است زحمت و ارسی کردن کلا خود مقوایی اش را به خود نمی داد. و سرگذشتش نشان می دهد که چندان اطمینانی به حصول آرزویش، درباره بازگرداندن آداب و رسوم شوالیه گری، نداشته است، و این برای آدمی مثل او که این همه زنده مانده است و خودش را جاودانه کرده است چه اهمیتی دارد؟ او بایستی پیش بینی می کرد، و درحقیقت هم کرده بود، که کارش ثمره دیگر و برتری خواهد داشت. می دانست که در اذهان کسانی که با روحیه مذهبی، ماجراهایش را می خوانند، بارور خواهد شد.

دن کیشوت خودش را مضحکه کرد، اما آیا از غم انگیزترین مضحکه ها

— مضحکه درونی، مسخره کردن آدمی خودش را در پیشگاه روح — خبر داشت؟ تصورش را بکنید که میدان مبارزات دن کیشوت، عرصه روحش باشد، تصورش را بکنید که او در دلش می جنگد که قرون وسطی را از چنگال رنسانس برهاند، و گنجینه کود کیش را محفوظ نگه دارد. تصور کنید که دن کیشوت، دن کیشوت درونی و باطنی است و سانچو در کنار او سانچوی قهرمان و درونی است. در این صورت هیچ جنبه کمیک در این تراژدی می بینید؟...

می پرسید دن کیشوت از خودش چه گذاشت؟ جواب می دهم خودش را باقی گذاشت و یک آدم زنده، یک آدم جاویدان به همه تئوریه‌ها و فلسفه‌ها می ارزد. ملت‌های دیگر از خودشان قانون و قاعده باقی می گذارند و ما روح. سان ترسا به هر قاعده و قانون و به هزاران نقادی خردناب می ارزد.

اما دن کیشوت نیتش را عوض کرد و دارفانی را وداع گفت، ولی دن کیشوت دیگر، دن کیشوت واقعی، همان دن کیشوتی که دارفانی را وداع نکرده و روی خاک در میان ما مانده و روحش را در ما می دمد و زنده مان می دارد، این دن کیشوت نیتش را عوض نکرده بود. این دن کیشوت برآنمان می دارد که خودمان را مضحکه کنیم. این دن کیشوت هرگز نمی میرد. اما تغییر نیت دادن دن کیشوت اول، که فقط برای مردن نیتش را عوض کرده بود، ممکن و محتمل بود برای اینکه دیوانه بود، و این دیوانگیش بود (نه مرگ یا تغییر عقیده اش) که جاودانه اش کرد. و از «گناه زیستن و به دنیا آمدن» تطهیرش کرد. و جنونش هرگز شفا نیافت بلکه دیگرگون شد. مرگش آخرین ماجراجویی دلاورانه اش بود. با مرگش آسمان را برآشفته که همچنان آشفته مانده است.

این دن کیشوت میرا، مُرد و وارد جهنم شد، با نیزه‌ای که بر بازو تکیه داده بود پا به جهنم گذاشت، و تمام جهنمیان را همانطور که پاروزنان کشتی را نجات داده بود، آزاد کرد؛ و دروازه‌های جهنم را بست، و طوماری را که دانته در جهنم دیده بود، درید و طومار دیگری بجایش قرار داد که بر آن نوشته بود: «زنده باد امید!» و سپس نجات یافتگان جهنمی در حالی که اسکورتنش می کردند به او

خندیدند و از آنجا به بهشت قدم گذاشت و خداوند پدرانہ بر او خندید و این خندۀ ربانی، روحش را از شادی جاودانه‌ای سرشار کرد.

و آن دن کیشوت دیگر، در اینجا در میان ما ماند که با نومیدی بجنگد و آیا نومیدانه نمی‌جنگید؟... و چرا در میان لغاتی که انگلیسیها از زبان ما گرفته‌اند از قبیل: سیستا<sup>۵۷</sup>، کامریلا<sup>۵۸</sup> و گریلا<sup>۵۹</sup>، واژه «دسپرادو<sup>۶۰</sup>» هم دیده می‌شود؟ آیا این دن کیشوت درونی که من تصویرش را ارائه دادم، وقتی که از مضحکه بودن تراژیکش آگاه می‌شود، نومید [دسپرادو] نمی‌شود؟ بلکه نومید می‌شود درست مثل پیشارو<sup>۶۱</sup> و لویولا. ولی چنانکه سالائاری توریس<sup>۶۲</sup> گفته است: «نومیدی کلید ناممکنهاست.» و فقط نومیدی ما می‌تواند امیدهای قهرمانی بپروراند، امیدهای پوچ، امیدهای خام.

و دن کیشوت که در انزوا می‌زیست، و همچنان آرزوی انزوای بیشتر داشت عزلتگاهی چون کوه قاف<sup>۶۳</sup> را آرزو می‌کرد، تا تنها بدور از انظار، دل به دریای حماقتهای بزرگتر بزند و روحش را تسلی ببخشد، ولی کاملاً تنها نبود زیرا سانچو، سانچوی خوب، سانچوی باوفا، سانچوی بی‌ریا همراهیش می‌کرد.

اگر همانطور که بعضیها معتقدند، دن کیشوت را در اسپانیا مرده و سانچو را زنده بدانند در آن صورت هم ما رستگاریم. زیرا سانچو موقعی که اربابش مُرد، خودش بدل به دلاور ماجراجویی شد. و بهرحال در انتظار ظهور شوالیه‌ای ماند که

۵۷) siesta: قیلوله، استراحت کوتاه.

۵۸) camarilla: تقریباً خلوتخانه.

۵۹) guerrilla: جنگهای نامنظم.

۶۰) desperado: نومید و مضطر و خاسر.

۶۱) فرانسیسکو پیشارو (۱۴۷۶ - ۱۵۴۱) Francisco Pizarro: از فاتحان و کشورگشایان اسپانیایی، فاتح پرو، خیال فتح شیلی را نیز در سر می‌پخت که کشتندش. - م.

۶۲) آوگوستین دسالائاری توریس (۱۶۴۲-۱۶۷۵) Agustín de Salazar y Torres: شاعر و نمایشنامه‌نویس اسپانیایی. - ک.

۶۳) در اصل عزلتگاه Pena Pobre آمده، ریاضتگاهی در کوههای سیرامورنا که دن کیشوت یک چند در آنجا گذراند، دن کیشوت، بخش اول، فصل بیست و پنجم. - ک.

دوباره در رکابش خدمت کند.

در واقع تراژدی سانچو هم وجود دارد. منظورم آن یکی سانچو است که با دن کیشوت میرا همسفر بود. معلوم نیست حتماً این سانچو مرده باشد. ولی بعضیها فکر می‌کنند در اوج جنونش جان سپرده است، و در لحظه مرگ نیزه‌اش را می‌خواست است و به حقیقت تمام چیزهایی که اربابش پس از تغییر دادن نیتش گفته بود و او دروغ پنداشته بود، پی برده است. ولی معلوم نیست که کشیش («سانسون کاراسکو») و اسقف و دوک و سلمانی و دیگران هم مرده باشند. دلخوشی سانچوی قهرمان به همینهاست.

دن کیشوت تنها سفر می‌کرد، تنها با سانچو، تنها با تنهایی اش. آیا ما هم که عاشقان دن کیشوتیم نمی‌توانیم تنها سیر و سلوک کنیم و برای خودمان اسپانیای کیشوتسک بسازیم که تنها در مخیله مان وجود داشته باشد؟ — دوباره با این سؤال روبرو می‌شویم که دن کیشوت چه گلی به سر «فرهنگ» زده است؟ جواب این است که: کیشوتیسم. و این کم چیزی نیست. این خودش یک طریقت کامل است، شناخت‌شناسی<sup>۶۴</sup> کامل است، زیبایی‌شناسی کامل، منطق کامل و اخلاق کامل و برتر از همه یک مذهب کامل است. بلکه اقتصاد کامل همه چیزهای ابدی و الهی است. امید کامل به چیزی است که عقلاً باطل است.

دن کیشوت در راه چه می‌جنگید؟ در راه معشوقه‌اش دولثینی<sup>۶۵</sup>؟ در راه کسب افتخار؟ در راه زندگی؟ در راه بقا؟... مسلم است که در راه «ایزولت<sup>۶۶</sup>» که جسمانیت ابدی است یا «بئاتریس» که الهیات است، یا «مارگارت» که مردم است یا «هلن» که فرهنگ است، نمی‌جنگید. در راه معشوقه‌اش شمشیر می‌زد و او را هم به دست آورد. چرا که زنده ماند. و بزرگترین موهبتش این بود که مغلوب و مضحکه شد... زیرا در مغلوب شدن بود که غالب شد. او بر دنیا غلبه کرد، زیرا به دنیا بهانه‌ای داد که به ریشش بخندد.

و امروز؟... امروزه دن کیشوت مضحکه بودن خودش و پوچ بودن اعمالش را



— تا آنجا که پای مسائل روزمره و نتایج عاجل در میان است — می‌داند. امروز دن کیشوت خودش را از بیرون نظاره می‌کند. «فرهنگ» به او آموخته است که خودش را عینی کند و بجای آنکه با خود یگانه شود از خود بیگانه شود. و چون از بیرون به خودش نگاه می‌کند، به خودش می‌خندد ولی با خنده‌ای تلخ. شاید تراژیکترین شخصیت، شخصیت مارگوت<sup>۶۷</sup> در درون آدمیزاد باشد که باید مثل مارگوت پولچی<sup>۶۸</sup> از خنده‌ای که بر خودش می‌کند، بمیرد. به قول «آنخل گابریل» باید ابدالآباد بخندد. صدای خنده خدا را نمی‌شنوی؟ ... دن کیشوت میرا، هنگام مرگش مضحکه بودن خودش را می‌فهمد و بر گناهانش می‌گرید، ولی دن کیشوت نامیرا مضحکه بودن خودش را می‌فهمد ولی خودش را برتر از آن می‌داند و بی آنکه از آن دوری کند بر آن چیره می‌شود. دن کیشوت هرگز تسلیم نمی‌شود زیرا که بدبین نیست. همواره می‌جنگد و بدبین نیست زیرا بدبینی زاده خودخواهی است، مد روز است، استنویسم محض است و دن کیشوت نه خودخواه است نه متجدد (هرگونه تجدیدی که بگویید) و معنای کلمه «اسنوب»<sup>۶۹</sup> را هم نمی‌داند مگر اینکه به زبان اسپانیایی قدیمی برایش معنا کنند. دن کیشوت بدبین نیست و تا نداند «لذت زندگی»<sup>۷۰</sup> یعنی چه، معنای متقابلش را هم در نمی‌یابد همچنین از حماقت‌های فوتوریستی هم سر در نمی‌آورد. با همه تلاشی که «اسب پرنده»<sup>۷۱</sup> به خرج می‌دهد حتی به اندازه هواپیماهای امروزه هم (که بسیاری از ابلهان را از عرش اعلی فراتر می‌برد) بالا نمی‌رود.

دن کیشوت در عصر ملال زندگی، پدید نیامده است. منظور اوضاع و احوالی است که اغلب صورت «ترس از مکان»<sup>۷۲</sup> به خود می‌گیرد و در میان مردم این ۶۷ و ۶۸) لوییجی پولچی (۱۴۳۲ — ۱۴۸۴) Luigi Pulci : شاعر ایتالیایی، سراینده یک منظومه قهرمانی مسخره به نام *Morgante maggiore* و مارگوت نیمه غولی است در این افسانه که از شدت خنده می‌میرد. — م.

69) Snob

70) *Joie de vivre*

71) کلاویلنو Claviteño : اسب چوبینی که دن کیشوت گمان می‌برد سانچو و خودش را به آسمان می‌برد، دن کیشوت، قسمت دوم، فصل چهلم.

72) Topophobia

روزگار عجیب شایع است که خانمانشان را رها می‌کنند و سراسیمه از جایی به جای دیگر می‌گریزند و این گریختنشان از علاقه‌ای نیست که به فضاهاى تازه دارند بلکه از نفرتی است که به فضای نخستین داشتند و بدین ترتیب از همه جا می‌گریزند که یکی از تجلیات نومیدی است. ولی دن کیشوت طنین خنده خودش را می‌شنود، خنده ربانی را می‌شنود و چون بدین نیست و دل در حیات ابد بسته است، ناچار است، بجنگد و به آیین «تفتیش عقایدی» علمی مدرن حمله کند تا مگر قرون وسطای ناممکن تازه‌ای را که ثنوی مذهب و متناقض و پرشور و حرارت باشد بازآورد. مثل ساونارولا<sup>۷۳</sup> دن کیشوت ایتالیایی اواخر قرن پانزدهم که با «قرون جدید»ی که از ما کیاولی شروع شده است و پایانی مضحک خواهد داشت، سرسبزه داشت. وی با خردگرایی میراث قرن هجدهم مخالفت می‌کرد. خدا را شکر که آرامش روحی و الفت دادن عقل و ایمان دیگر امکانپذیر نیست. دنیا باید همانطور که دن کیشوت می‌خواست بشود. مسافرخانه‌ها باید تبدیل به قلعه شوند تا او با آنها بجنگد و چنانکه معلوم است مغلوب شود، ولی بالاخره با مضحکه کردن خودش بر همه غالب خواهد شد. دن کیشوت با خنده‌ای که بر خود می‌کند و با خنده دار کردن خودش در نظر خودش، به پیروزی خواهد رسید.

پتراک گفته است: «عقل حرف می‌زند اما احساس نیش می‌زند.» ولی عقل هم نیش دارد و اعماق دل آدمی را نیش می‌زند و با نور بیشتر، گرمای بیشتر به دست نمی‌آید. می‌گویند گوته در دم مرگ فریاد می‌زد: «نور، نور... باز هم نور...» ولی من می‌گویم «گرما، گرما...» — زیرا که ما از سرما می‌میریم نه از تاریکی. شب آدم را نمی‌کشد ولی یخبندان می‌کشد. ما باید بانوی ربوده شده را نجات بدهیم و بساط نمایش استاد پی‌تر را ویران کنیم<sup>۷۴</sup>. بارالها! در همین هم که از خودمان

(۷۳) جیرولامو ساونارولا (۱۴۵۲ - ۱۴۹۸) Girolamo Savonarola: اصلاح طلب مذهبی ایتالیایی که نطقی آتشین داشت و به سیاست نیز می‌پرداخت و آخرالمره به بهانه اینکه ادعای نبوت کرده است پس از شکنجه به دارش آویختند. - م.

(۷۴) دن کیشوت، قسمت دوم، فصل بیست و هشتم.

دن کیشوت می سازیم و خودمان را دستخوش مسخرهٔ این و آن می‌کنیم تکلف نیست؟!...

کیرکگور می‌گوید: «هدایت‌یافتگان، آرزو می‌کنند که هدایت‌نیافتگان ریشخندشان کنند، تا بدین شیوه از هدایت‌یافتگی خودشان مطمئن شوند و از لذت نوحه‌سرایي بر فساد جهانی برخوردار گردند.»

مسألهٔ این است که چگونه از قید این تکلفها فرار کنیم. مسألهٔ این است که اگر بگوییم انسان طبیعی، افسانه‌ای و دست‌نیافتنی و ما، همه کمابیش متصنعیم در این صورت چگونه می‌توانیم از شر تعارف و تکلف نجات پیدا کنیم. می‌گوید اینها رمانتیک بازی است...؟! بله شاید تا حدودی همین‌طور باشد. و خوشبختانه عدم دقتی که در رمانتیسزم مطرح است خودش موهبتی است.

فصلفروشی خردگرایان و کلاسیسیستها اخیراً علیه رمانتیسزم، مخصوصاً در فرانسه، صف‌آرایی کرده است. آیا رمانتیسزم هم نوعی تکلف، یعنی تکلف در احساسات نیست؟ بعید نیست. در دنیای امروز ما مردم با فرهنگ ناچارند یا متفنن باشند یا متکلف. هر کدام را می‌خواهید انتخاب کنید. شاید رنه و آدولف و او برمان و لارا همگی آثار متکلفانه باشند؟!... مسألهٔ این است که باید با «ضد تسلی» تسلی یافت.

فلسفهٔ برگسون که نوعی بازگشت روحانی و اساساً عرفانی و قرون وسطایی و کیشوتسک است ملقب به فلسفهٔ «نیمه‌جهانی» شده است. «نیمه» اش را کنار می‌گذاریم... «جهانی»، بله فلسفه‌ای جهانی است که برای همهٔ مردم جهان باشد و نه فقط برای فلاسفه. درست همانطور که شیمی هم نباید برای شیمیدانها باشد. دنیا از فریب خوشش می‌آید. حالا این فریب چه مقدم بر عقل باشد که شعر است و چه مؤخر بر عقل که مذهب است. ماکیاولی گفته است: هرکس که خیال فریبکاری داشته باشد همیشه عده‌ای را پیدا می‌کند که فریب بدهد. درود بر فریب‌خوردگان!...

ژول دوگوتیه<sup>۷۵</sup> فرانسوی می‌گوید یکی از امتیازات هموطنان او در این است

75) Jules de Gaultier (1858-1942)

که تحت تأثیر قرار نمی‌گیرند. عجب امتیازی است. علم نمی‌تواند چیزی را که دن کیشوت می‌خواهد به او بدهد. ممکن است بگویند پس بگذار نخواهد؛ بگذار تن در بدهد و هر برداشتی که دلش می‌خواهد از زندگی و حقیقت داشته باشد. ولی دن کیشوت این دنیا و این حقیقت را نمی‌خواهد و از سانچو که در کنارش ایستاده است راهنمایی و نشانی می‌خواهد. مسأله این نیست که دن کیشوت در نمی‌یابد که دیگران (که براحتی می‌توانند به هر چیزی تن در بدهند و زندگی عقلانی و حقیقت عقلانی را بپذیرند) چه چیزها درمی‌یابند. نه مسأله این است که نیاز قلبی دن کیشوت عظیمتر است. می‌گویید این هم تکلف است؟ نمی‌دانم.

و در این قرن نقادی، دن کیشوت هم که به لوث انتقاد آلوده شده است باید به خودش — که قربانی اتلکتوتلیسم و سانتیمان‌تالیزم شده است — حمله کند و وقتی می‌کوشد طبیعیت را باشد از همیشه غیر طبیعیت می‌شود. این آدم ناشاد می‌خواهد غیر عقلانی را عقلانی و عقلانی را غیر عقلانی کند، و در چاه‌سار نومیدی قرن نقادی که دو تن از بزرگترین قربانیانش نیچه و تالستوی اند، در غلتیده است. و همانطور که جوردانو برونو — که خودش دن کیشوت عاقلی بود که از صومعه گریخته بود — می‌گوید به مدد این نومیدی به خشم قهرمانانه دست می‌یابد و بیدارکننده خفتگان می‌شود. همانطور که آن دومینیکی اسبق (برونو) هم در حق خودش قایل بود. برونو می‌گوید: «عشق قهرمانانه، موهبت مخصوص طبایع برترست که «دیوانه» نام دارند. دیوانگی این آدمها از این نیست که چیزی نمی‌دانند از این است که بسیار می‌دانند.»

برونو به رواج عقیده اش اطمینان دارد و کتیبه‌ای که در پای مجسمه اش در «کمپودی فوری» روبروی واتیکان، نصب است حاکی است که این موهبت از جانب روزگاران آینده که پیش‌بینی اش کرده بوده به او اعطا شده است.

ولی دن کیشوت، دن کیشوت نامیرای باطنی که از مضحکه بودن خودش آگاه است اعتقاد ندارد که عقایدش در این جهان گُل خواهد کرد زیرا که عقاید او این جهانی نیستند، و چه بهتر که پانمی‌گیرند. و اگر مردم جهان می‌خواستند

دن کیشوت را به سلطنت برگزینند دن کیشوت سر به کوه می نهاد و از جماعتی که بت ساز و بت شکن اند دامن درمی کشید. درست به کردار عیسی که چون پس از معجزه «نان و ماهی» خلائق سلطانش خواندند، روی برتافت و به کوهی فرارفت. عیسی شکوه سلطانی را با کتیبه ای که بر صلیبش نوشته اند معاوضه کرد.

— رسالت امروزی دن کیشوت در دنیای امروز چیست؟

— رسالتش این است که از اعماق دل، فریادی در برهوت برکشد.

اگرچه انسانها نمی شنوند، بیابانها خواهند شنید و روز و روزگاری، پژواک این فریاد، ره به بیشه ای همهمه گر خواهد برد و این بانگ تنها که بذراسا بر بیابان پاشیده می شود، درخت سدر برومندی خواهد شد که با صد هزار زبان به خداوندگار زندگی و مرگ لبیک جاودانه خواهد گفت.

و اکنون روی سخنم با شما نسل جوان است. با شما که پرچمداران «اروپازدگی» هستید. روی سخنم با شماست که زیر علم اروپا سینه می زنید و با روش علمی و انتقادی کار می کنید. با شما هستم: مال بیندوزید، ملیت بسازید، هنر بیافرینید، علم بیافرینید، اخلاق بیافرینید و از همه مهمتر فرهنگ بیافرینید (یا بلکه اقتباس کنید) و بدین سان زندگی و مرگ را در نهاد خودتان بکشید اینها همه هیچ است.

در همین جا اگرچه تأخیر کرده ام، این رساله را که در باب سرشت سوگناک زندگی انسانها و ملتهاست (یا لاقلاً سرشت سوگناک زندگی خود من که به هر حال یکی از آحاد انسانها هستم) بنحوی که در روح و روحیه من و هموطنانم منعکس شده است، ختم می کنم. امیدوارم در زمانی که هنوز تراژدی ما روی صحنه است، در فاصله بین پرده ها، همدیگر را دیدار کنیم و یکدیگر را بشناسیم. اگر بیشتر از آنچه نیاز داشتیم و ناگزیر بودم، در دسر دادم ببخشید. موقعی که قلم به دست گرفتم، در صدد بودم اندکی از انصرافات ذهنی، منصرفتان کنم.

امیدوارم خداوند آرامش را از شما دریغ ندارد ولی شکوهمندی ببخشید.

سالامانکا، سال عنایت، ۱۹۱۲.

## چالشگری اونامونوبا مرگ

نوشتهٔ ویلیام بارت

بازخواندن آثار اونامونو— بویژه اگر به این قصد باشد که حسابت را با او روشن کنی — کم چالشی نیست. باری، از عرصهٔ این کشاکش هراسان و گیج بیرون می آیی، چه این نویسنده غالباً با سربه حریف یورش می آورد. با وجود این، مردی ساده و شریف و افسونگر است. دوستی است یکدل ولی نگران و نگران کننده، و بیش از همیشه هنگامی نگرانت می کند که بخواهی میانبربزی و رودررویش درآیی. می ترسم آنچه اکنون می خواهم بگویم، نگرانیها و پرسشها و تردیدهایی باشد که در برابر آن چالش نهایی که او برانگیخته، برخاسته باشد.

بهتر است با تذکار این نکته بحث را آغاز کنیم که اونامونو روزگار درازی استاد زبان و ادبیات یونانی در دانشگاه سالامانکا بود. از این واقعیت در ارزیابی اندیشهٔ اونامونو نباید غافل باشیم. البته شیوه های عمیقتری برای بازشناختن شخصیت او هست: از جمله اینکه از نژاد باسک است یعنی اسپانیایی خالص است: «وجدان اسپانیا و پروردهٔ دامان اسپانیاست.» یا به گفتهٔ یکی از شرح حال نویسان صمیمی اش: مردی است که عقلاً پروتستان و قلباً کاتولیک است. یا، چنانکه خودش خوشتر داشت، می توان گفت شهسوار لامانچایی

[= دن کیشوت] است که سلحشورانه در پی مبارزه با اژدهاهای آدمخوار آخرالزمان است. ولی این گونه توصیفات به او و رسالت او هیأت دراماتیک می دهد. واقعیت آرامتری که در تکامل ذهنی و عقلانی اش مؤثر افتاد همانا آموختن زبان یونانی بود که چشم اندازش را بسی گسترش داد. چنانکه به شیوه دیگر، چشم اندازی که دیگر از متفکران بزرگ معاصر، مارتین هایدگر را هم گسترده تر کرد.

در یونانی واژه ای هست به نام *agonia* که ستیزه و چالش معنا می دهد. در انگلیسی این کلمه معنای ریشه ای اش را از دست داده است و *agony* صرفاً به معنای درد جسمانی ورنج عاطفی است. ولی اگر باریکتر شویم حس می کنیم که هنوز معنای ریشه ای در زیر معنای ظاهری نهفته است. وقتی که ضربه های درد به ما روی می آورد که هنوز تاب پایداری و چالشگری در برابرش داشته باشیم وگرنه از هیأت و حالت انسانی درآمده به توده ای گوشت و استخوان که گاه در گوشه و کنار بیمارستان می بینیم، بدل شده ایم.

در نظر اوانامونو، زندگی مبارزه ای بی امان است که روح انسانی در معرکه اش سرنوشت خود را می سازد و اثر وجودی خود را می یابد. این معنا با گفتاری که از قدیمترین فیلسوفان یونان، هراکلیتوس، موافق است که می گوید: «جنگ [ستیزه] پدیدآورنده همه چیزهاست.» بدینسان وقتی که اوانامونو در موارد عدیده از درد احتضار مسیحیت *agony of Christianity* سخن می گوید باید به فراست دریابیم که این تعبیر را درست از آن روی بکار می برد که مسیحیت را هنوز عمیقاً زنده می داند. آنچه یا آنکه درد می کشد هنوز هم زنده است و بشدت زنده است. این همه حس و حیات که او در مسیحیت می بیند، بیشتر ناشی از این است که تمثیلهای و تمثالهایش را عمیقاً درک می کند. پیش از آنکه سر جیمز فریزر و سایر مردمشناسان، وجوه تشابه بین شعائر مسیحی و نمادهای اقوام بدوی را باز نمایند، اوانامونو پیوند مسیحیت را با آنچه از طبیعت ما که زمینی و باستانی است، شناخته و قدر نهاده بود. نمادها (که سرشت باستانی به مدد آنها سخن می گویند) هرگاه مادی و عینی گرفته شوند زنده اند و زنده می مانند و هرگاه علائمی انتزاعی

انگاشته شوند مهجور و مرده اند و زنده نمی مانند. در تاریخ الهیات کاتولیک عقیده جزمی dogma را نماد symbola نامیده اند. اونامونو با شور بسیار به سیر تاریخی عقیده جزمی علاقه داشت و از چم و خم تکامل معنایی آن دلایلی برای این اعتقاد پیدا کرد که جریان حیاتی زندگی نه فقط ناعقلانی است بلکه عملاً و طبیعتاً ضد عقلانی است. شاید دقیقتر این بود که می گفت ضد تعقلی است. در اندیشه اونامونو این نکته اساسی و کانونی است. در هر حال این قضیه بیشتر از اینها محتاجِ حُسنِ قبول و تأیید عینی است. اونامونو شور و شوق مؤمنانه ای به این اندیشه دارد، ولی تغزل و طراوت نوشته هایش نباید گمراهان کند، چنانکه ای بسا کس را که صورت راه زد، و باعث شود که پیچیدگی و پیشرفتگی اندیشه اش را نادیده یا دست کم بگیریم. همین عقیده یا قضیه را بی اعتقادان می توانند با خونسردی و با اصطلاحات عینی علوم رفتاری<sup>۱</sup> بیان کنند. با همه تحقیقات و تدقیقاتی که در این علوم انجام گرفته هنوز تصویر یکپارچه و مضبوطی از سرشت انسانی نداریم. چنین می نماید که شیوه درست تر این است که نمونه های محدودی را که از رفتار بشر داریم به انسان بعنوان مکانیسمی دارای کنش و واکنش نسبت ندهیم، بلکه آن نمونه ها را از همه زمینه هایی که سرشت انسانی جلوه می نماید، گردآوریم. کلیسا در تاریخ هزار ساله اش، هرگاه با مشکلی صعب روبرو بوده و قاعده عقل پسندی برای حل آن مشکل به دست بوده، از گردن نهادن به آن ابا کرده و برای بر پا نگه داشتن خود آیین و اعتقادی عقل ناپسند در پیش گرفته است. اونامونو از همین، اتخاذ سند می کند و مدعی می شود که نیروی زندگی باید ما را از فراز و نشیب عقل برهاند.

مناقشه ای که در قرن چهارم بر سر آیین آریوس (آریانیسم)<sup>۲</sup> در گرفت، مسأله

#### 1) behavioral science

(۲) Arianism یا آیین آریوس، بدعتی در دین مسیح که از تعلیمات کشیشی به نام آریوس (حدود ۲۵۶ - ۳۳۶) ناشی شد. .... بدعت آریوس در باب تثلیث است. وی می گفت که خدا قبل از خلقت کائنات، فرزند خود عیسی، را بوجود آورد، ولی عیسی نه با پدر برابرست و نه چون او ابدی است. این عقیده رواج یافت، و باعث مناقشاتی شد که وحدت عالم مسیحیت را متزلزل ساخت. قسطنطین امپراطور، نخستین شورای



حلول<sup>۳</sup> را مطرح ساخت. عیسی هم انسان حقیقی است، هم خدای حقیقی، ولی در هیأت انسان — خدا آیا واقعاً هم ذات با «پدر» است؟ ممکن است بعضی پیش خود بیندیشند که مسیحیت استحکاماتی داشت که بتواند بی آنکه به این اعتقاد وهن آور عقل ناپسند متوسل شود و بگوید که خدای نامتناهی می تواند به هیأت بشر درآید و متناهی شود، در مقابل حملات شکا کانه مشرکانه مقاومت کند. آریوس با کلید مشکل گشای عقلانی وارد صحنه شد و توانست توحید<sup>۴</sup> صریح و ساده ای به مسیحیت ببخشد که بدین ترتیب بیشتر مطبوع طبع فلاسفه قرار گرفت. ولی آتاناسیوس<sup>۵</sup>، حریف و مخالف او، که مدافع مردم — امت کلیسا — بود، بر او چیره آمد و «حلول» جزو عقاید و اصول جزمی کلیسا درآمد.

این اعتقاد از آرای آریوس عینی تر و ملموس تر — و اگرچه در پیشگاه عقل، بغرنج تر و بوالعجب تر — بود. گهگاه انسانها به عینیت ملموس احتیاج دارند و اشتیاق به نمادهای مادی در آنها بسان نیازهای جسمانی بی تاب می کند.

سپس در قرن نهم، بر سر مسأله استحاله (= تبدیل جوهری)<sup>۶</sup> مناقشه در گرفت... آیا فطیری که در آیین عشاء ربانی تقدیس می شد حقیقتاً به خون و جسم واقعی مسیح تبدیل می شد؟ عیسی در شام آخر، به سادگی گفته بود: «هرگاه چنین کردید [یعنی نان را پاره کردید] این را به یاد من بجای آرید.» بدین ترتیب مؤمنان، آیین عشاء ربانی را باید بسان یادگاری از آخرین شام که عیسی با حواریون خورد، بگیرند. چرا قضیه را سهل و ساده نگیریم؟ چرا مشکلات فراوانی در ذهن مؤمنان تل انبار کنیم، مخصوصاً در باب این آیین که مسیحیت را با شعائر نیکه را برای رسیدگی به این مسئله تشکیل داد. در این شوری، قدیس آتاناسیوس شدت به عقیده آریوس تاخت، و شوری آریوس و آریانیسم را رسماً محکوم کرد... (به اختصار از دایرة المعارف فارسی)

3) Incarnation

4) theism

۵) قدیس آتاناسیوس (۲۹۵ — ۳۷۳) Athanasius عالم الاهیات مسیحی، بطرک اسکندریه در شورای نیکه، بسبب بلاغتی که در مخالفت با آریانیسم نشان داد، سرشناس شد. امور حوزه بطرکی [بطریق] را با کاردانی و جدیت اداره کرد، نویسنده با قریحه ای نیز بود، و به تدوین عقاید کاتولیکها کمک کرد... (به اختصار از دایرة المعارف فارسی)

6) transubstantiation

بدوی توتم پرستی که به خوردن حیوان مقدس ختم می شود، پیوند می زند. ولی در اینجا هم اشتیاق به مادیت صرف نماد، با عقل درافتاده است. راهبی به نام رادبرتوس<sup>۷</sup>، سنگ این اعتقاد را به سینه زد که نان و شراب عشاء ربانی واقعاً به بدن و خون مسیح استحاله می یابد. یوهانس اسکوتوس اریگنا<sup>۸</sup>، که بزرگترین فیلسوف عهد خویش بود، با براهین عقلی و منطقی با این عقیده مخالفت کرد. ولی سرانجام، اشتیاق به عینیت نماد پیروز شد و راهبان هم خرقة اریگنا، طبق روایات تاریخی، بر او شوریدند و بقتل آوردندش.

سومین نمونه، در سال ۱۹۵۰، یعنی چهارده سال بعد از مرگ اونامونو، که خود رواج چنین اعتقادی را پیش بینی کرده بود، پیش آمد. این مورد همانا اعتقاد به معراج مریم عذرا<sup>۹</sup> بود. این نماد حاکی است که بدن مریم به آسمان عروج یافته و در جوار خداوند پدر، عیسی و روح القدس آرمیده است. (قول به استعلای روحانی بدن زن و این چنین اوج و عروج یافتن او، یونگ را برآن داشت که رسمیت یافتن این اعتقاد را، مهمترین واقعه عالم مسیحیت — از اصلاح دینی آیین پروتستان به این سو — بشمارد. از جنبه روانشناسی حق با یونگ است، ولی از جنبه تاریخی، هنوز باید دید چرا چنین اعتقادی به این دیری در عالم مسیحیت پا گرفته است، البته اصحاب عقل چنین اعتقادی را مضحکه می دانند.

ولی آیا می توانیم آنچه را در محدوده تاریخ کلیسا می گذرد، ناشی از طبیعت بشری و ناظر به نیازهای انسانی بدانیم؟ دانشمندان «علوم رفتاری» با شیوه نمونه گیری، از ما خواهند پرسید که تاریخ کلیسا چگونه نمونه ای از رفتار بشر ارائه می دهد؟ جواب این است که این نمونه، بخش عظیمی از انسان اندیشه ور غرب را دربر می گیرد که در بخش کانونی هستی اش که دیانت نامیده می شود، چنین عمل

7) Radbertus

8) Johannes Scotus Erigena (حدود ۸۱۰ — ۸۸۰م) حکیم مدرسی. فلسفه و الاهیات را نوأم ساخت، طبیعت را به چهار وجه ممتاز تقسیم کرد و به دور خلاقه ای قائل شد که ابتدا و انتهای آن خداست.

(دایرة المعارف فارسی)

9) Assumption of the Virgin

می‌کند. البته صرف همین حقیقت که این نمونه‌ها از قلمرو دینی تجربه بشر اتخاذ شده، فی الفور شک عده‌ای را برمی‌انگیزد. آیا این رفتارها متعلق به گذشته خرافه‌آمیزی نیست که اکنون بشریت از آن بریده است؟ فحوائی که در پشت این نگرش نهفته است این است که انسان در هیأت نوین ناسوتی و عقلمندانه‌اش باید محک و معیار همه چیز گرفته شود. ولی این استنباط هیچ حاکی از آن هست که طبیعت بشری ما و نیازهایش در عصر جدید دیگرگون شده است؟ این پرسشی است که اونا مونو در ستیزه‌اش با اثبات‌گرایی و خردگرایی قرن نوزدهم مدام پیش می‌کشد.

در اینجا شواهد مردم‌شناسی، تاریخ مذهب را تکمیل می‌کند. تمامی تاریخ بر بخش عظیم و دور و دراز «ماقبل تاریخ» متکی است، و در هر تأملی بر سرشت انسان، غفلت از آن بخش عظیم، در حکم حماقت است. کشفیات مردم‌شناسی از سال ۱۹۱۲ که اونا مونو سرشت سوگناک را نوشت، تا به امروز افزایش بسیاری یافته است. و تردیدی نیست که اگر او زنده بود، با شور و شوق بسیار مجذوب آنها می‌شد. قوم‌شناسان به صراحت گواهی می‌دهند که بشر بدوی همان حیوان انسانی است که ما هستیم. بارها پژوهندگان مردم‌شناس که در کاروبار زندگی قبایل بدوی کند و کاومی کرده‌اند و در بادی امر شیوه زندگی آنان را غریب می‌یافته‌اند، آخرالامر گفته‌اند: «قطع نظر از جزئیات، چقدر به ما شباهت دارند.» شک نیست که بین فرهنگهای بدویان و فرهنگ ما فرق و فاصله بسیار هست و رفتار آنان با رفتار ما متفاوت است، ولی وجود انسانی مان اساساً یکسان می‌نماید. می‌گویند ذهن انسان وحشی، جهان را عینی<sup>۱۰</sup>، حرمت‌دار<sup>۱۱</sup> و کاملاً بامعنی می‌بیند (هیچ واقعیتی نیست که پادرها رهایش کرده باشند و در قالب عینی معنی داری نریخته باشند). دیگر آنکه، در نظر بشر بدوی، تعامل و بده‌وبستانی بین مردگان و زندگان برقرار است. (از سوی دیگر و در سطح دیگر همین نگرش در عقیده کاتولیکی «حشر زندگان با مردگان» مشهود است.) این نگرشهای

10) concrete

11) sacral

بدوی تا چه حد می تواند نیازهای سرشت انسانی ما را که تا امروز هم در وجود ما هست، برآورد؟ آیا بشر جدید توانسته است این نیازها را بکلی ریشه کن کند؟ یا فرهنگ جدید صرفاً آنها را واپس زده است؟

توجه به عامل زمان در این بحث، بی مناسبت نیست. دیرین شناسی کنونی می گوید انسان اندیشه ور (= homo sapiens) نزدیک به یک میلیون سال است که بر روی زمین ظاهر شده است. اگر انقلاب فرانسه را بعنوان تاریخ قراردادی در نظر بگیریم که برنامه همگانی و آگاهانه پیشرفت مادی جهان غرب آغاز شد، لازمه این حکم این خواهد بود که از هستی خردگرایانه و پیشرفت اندیش بشر کمابیش دویست سال می گذرد. دویست سال در مقابل یک میلیون سال! این مدت برابر با یک پنجهزارم عمر هستی بشر بر زمین است. در مقام مقایسه، اگر مثلاً عقربه ساعت شمار، گذشتن دوازده ساعت را نشان بدهد. این بُرهه، یعنی خردگرایی برنامه دار انسان، برابر با کمتر از ده ثانیه است.

باید دید این هشت ده ثانیه اخیر، در تاریخ عمر بشر، معیاری برای شناختن سرشت او به دست می دهد؟ آیا می توان باور کرد که انسان در این ده ثانیه کذایی سراپا خود را دگرگون کرده و سنگینی «ماقبل تاریخ» را از سر خود به کنار زده است؟

وزنه نمونه گیری<sup>۱۲</sup>، شاهین ترازوی سنجش ما را بسوی گستره عظیم زمان دیرین شناختی و مردم شناختی متفایل می کند. از این گذشته، سراسیمگی و بیمارگونگی زندگی کنونی دلالت بر این دارد که تمدن تکنیک آموخته و خرد آمیخته ما با سرشت بنیادین انسانی، در ستیز است. کشفیات روانشناسی عمقی<sup>۱۳</sup> در این قرن، آگاهمان می کند که آن جانور اسطوره ساز باستانی — همان موجودی که تشنه نماد است — همچنان در زیر روکش نوین جا خوش کرده است.

اشتیاق اوانامونوبه بی مرگی با چنین عطشی به عینیت و جسمانیت توجیه

می شود. تمنای او، بقای پس از مرگ بصورت آگاهی محض یا روح آواره از جسم نیست، بلکه بقا در همین گوشت و استخوان و با همین بدن است. از همین روی مشتاق ایمان به رستاخیز و «معاد جسمانی» است (که چنین ایمانی از عهدهٔ عقل خارج است).

خواننده، بر وفق ایمانش، اونا مونورا تا بدین جا همراهی می‌کند، یا نمی‌کند. مسألهٔ ایمان به کنار بهرحال می‌توانیم چند پرسش فلسفی دربارهٔ معنای مرگ و نگرشهایی که انسانها به آن داشته‌اند، داشته باشیم. تمامت فلسفه، به گفتهٔ سقراط، عبارتست از تأمل بر مرگ. ولی این مسأله پیش از آنکه اونا مونو سرشت سوگناک را بنویسد چندان اعتنای معاصران او را جلب نکرده بود. از آن به بعد، نهضت فلسفی اصالت وجود<sup>۱۴</sup> در گرفته است و هنوز همچنان شکوفان است و در روشنایی (یا تاریکی) آن شهرت اونا مونو بعنوان مردی ژرف بین بالا گرفته است. اصالت وجود از نظر مردم و فلاسفهٔ مختلف، معانی مختلف دارد؛ ولی چیزی که مسلم و مورد اتفاق است این است که کوشیده است، و گاه توانسته است، مسألهٔ زندگی و مرگ را دوباره به قلمرو فلسفه بازگرداند. بی‌مناسبت نیست که دو تن از متفکران این مکتب، هایدگر و کامورا، که مرگ اندیشی نقش اساسی در تفکرشان دارد، با اونا مونو مقایسه کنیم.

زمان مقام مهمی در فلسفهٔ هایدگر اشغال کرده است. انسان جانوری است که هستی در برابرش هم به پیش، بسوی آینده، و هم به پس، بسوی گذشته، گسترده می‌شود. هستی او بدینسان آغشته به نیستی است: به «نه — هنوز» آینده و «نه — دیگر» گذشته. فقط هنگامی که در چکاد این دو، در «اکنون»، ایستاده است می‌تواند جای پای در زمان پیدا کند؛ و سپس آنگاه است که می‌تواند به ساختن ابزارهای زمان سنج دست یازد و برای مقاصد عملی اش ساعت و دقیقه و ثانیه را تقطیع کند. این زمان ساعتی، تیک و تاک کنان پیش می‌رود، حتی ممکن است با پرشدن پیمانۀ عمر، پیمانۀ اش لبریز شود، آنهم در حالیکه ما

می‌کوشیم از آن بگریزیم. سرانجام فقط وقتی برای هر انسان واقعی می‌شود که امکان مرگش در برابرش قد عَلَم می‌کند. آنگاه درمی‌یابیم که انسان واقعاً متناهی<sup>۱۵</sup> است، واقعاً هستی رو به مرگ<sup>۱۶</sup> است. و از لحظه‌ای که زاده می‌شود دستخوش امکانِ مرگ است، و نه مرگ علی‌الاطلاق، بلکه مرگ جزئی حقیقی، مرگ خودش.

انسان چگونه تاب این اضطراب را می‌آورد؟ هایدگر می‌گوید فقط وقتی که بگذارد این امکان مرگ – هستی رو به مرگ جزئی خودش – در کمالتش در برابر او جلوه کند، آنگاه می‌تواند ثبات قدم و آزادی در قبال مرگ بیابد که او را از خدمت به غمهای خُرد و خوار، جوش و خروشهای روزمره و نگرانیهای لحظه‌ای و اکنون زده برهاند. اما مسأله بی‌مرگی تقریباً بیرون از حوزه تفکر هایدگر قرار می‌گیرد. انسان بسادگی ناگزیر است همزیستی با نیستی را فرا بگیرد.

آنچه هایدگر در باب زمان و میرایی نوشته، دارای چنان صلابت و جزالتی است که در فلسفه معاصر نظیر ندارد. با این حال تصویری که از وجود حضور<sup>۱۷</sup> صاحب عزم و آزادی (= انسان) به دست می‌دهد، به نظر من چندانکه باید دلپسند نیست. این موجود در برابر مرگش خیلی تنهاست، و زره عزمش چنان دست‌وپاگیر است که نمی‌تواند بجنبد. گزیری نیست که هریک از ما باید بداند که خودش (و نه فقط کسانی که آگهی ترحیمشان را در روزنامه‌ها می‌خواند) میراست. ولی مرگ دیگران چه؟ آیا صرفاً واقعه‌ای است بیرونی که در دوردست رخ می‌دهد؟ آیا گاه ممکن نیست که مردی مرگ را، مرگ واقعی را، با این اندیشه دردناک که زن محبوبش روزی خواهد مُرد، کشف کند؟ نگرش هایدگر، چالش بامرگ را تا حد تکنوازی در انزوای مطلق، محدود می‌کند.

ولی چالش دیگری هم هست که تسلیم و تصمیم را به هم‌نوازی وامی‌دارد؛ چالشی که فی‌المثل ما می‌خواهیم مرگی را با مرگ دیگر معامله کنیم و مرگ خودمان را بلاگردان فرزند یا یاری دل‌بند بگردانیم: به کوتاه‌سخن، چالش عشق با

مرگ.

اونامونو باید تاوان سنگینی برای این خودگرایی اش پردازد. مدام، مخصوصاً در نخستین فصلهای کتابش، از اشتیاق شخصی، و ویژه‌ای که به نامیرایی خویش دارد سخن می‌گوید؛ گویی منکر این است که مرگ دیگران گاه ممکن است دردناکتر باشد. اگرچه روح و لحن روایت کتاب، برخلاف خودگرایی است. این مرد از خیرخواهی و شفقت چنان سرشار و زلال است که می‌خواهد زندگی خود را برای سرشارکردن دیگران، مشفقانه سرریز کند (نگاه کنید بویژه به فصل «ایمان، امید و خیرخواهی.»)

کاموی افسانهٔ سیسوفوس (= سیزیف) کمابیش آثار هایدگر را خوانده بود و بعضی از همان نغمه‌ها را ساز می‌کرد. در اینجا همان احساس از وجود متناهی، زمانمند و میرای انسانی و همان «من<sup>۱۸</sup>» وجودی<sup>۱۹</sup> خویش اندیش<sup>۲۰</sup> پرسشگر در کار است که با این واقعیات دست و گریبان است. زمان و مرگ، در چشم کامو، بمشابهٔ تهدیدگران تمامی ارزشهای انسانی می‌آمد. والاترین ارزشهای فرهنگی ما — مثلاً آثار شکسپیر یا گوته — اگر ده هزار سال پس از ما فهمیده نشود، چه ارزشی دارد؟ یا اگر نوع انسان وجود نداشته باشد که آنها را بخواند. این چشم انداز نیستی ناگزیر، اونامونورا به خشم و خروش وامی‌دارد، حال آنکه کاموی جوان با روشن‌بینی دکارتی ریشخندآمیز با آن روبرو می‌شود.

کامو نمی‌تواند در این موضع زیبایی شناختی باقی بماند. انسان پوچگر<sup>۲۱</sup> که با شهامتی صریح با مرگ خویش مواجه می‌شود، چه بسا هیأت و حالت تحسین‌انگیزی داشته باشد؛ ولی در برابر خیل عظیم بشریت که در چنبر گردش ایام، روزمره با مرگ رویارویند، چه می‌تواند بگوید. کامونا گزیر بود از «من» زدن در برابر مرگ به «ما» برسد. همچنانکه در سیرش از بیگانه به طاعون می‌بینیم. هر دو داستان به میرایی انسان می‌پردازند. ولی در حالی که داستان اول انسان تک‌افتاده‌ای را که از برادران هم‌نوعش بیگانه است،

18) ego .

19) existential

20) self - absorbed

21) absurd

و رو به دیوار سفید مرگ نگهش داشته اند، تصویر می‌کند، دومی نشان می‌دهد که انسانها چگونه از بیم مرگ می‌توانند هوای یکدیگر را داشته باشند. در شهری طاعون زده، همه چون محکوم به مرگ بسر می‌برند. طاعون بدینسان، تمثیلی از وضع بشری است، که ما همه به یکسان محکومش هستیم. ولی در همان موقعیت انسان برای نخستین بار درمی‌یابد که میرایی و مرگ، همه را با هم برابر و برادر کرده است، و از حضور مرگ است که می‌توانند کمر همت به نجات زندگی ببندند. چالش با مرگ چه بسا نبردی نابرابرانه باشد، ولی به کوشیدنش می‌ارزد. نه هایدگر و نه کامو هیچکدام بسوی نامیرایی (= اندیشهٔ جاودانگی) نمی‌جهند. هر دو در پذیرفتن واقعیت مرگ توانا می‌نمایند؛ البته با درد و دریغ ولی بی آنکه دل در هوای زندگی پس از مرگ داشته باشند. اونا مونو تاب این روایتگری را ندارد. زیرا اگرچه این نگرش از نگرش او معقولتر و موجه‌تر است، ولی به زعم او دل نهادن به مرگ، پاره‌ای از سرشت انسانی ما را نادیده می‌گیرد، که همانا اشتیاقی محال و خاموشی ناپذیری است که به حیات ابد داریم. و می‌گوید اگر در را بر روی این اشتیاق ببندیم، به هیأت دیگر، سر از روزن برمی‌آورد. به یک تعبیر جای بحث هست که کامو در طاعون در جامعهٔ مُبَدَل جامعه‌ای متحد و منسجم، که با مرگ افرادش همچنان پایدار است، در واقع جانشینی برای بی‌مرگی دست‌ویا می‌کند. فرد انسانی می‌تواند اخگر پارهٔ خود را — به این امید که دیگرانی باشند که از آن اخگر شعله برافروزند — بنحوی روشن نگه دارد.

چرا مرگ هست؟ چرا خدا مرگ را به قلمرو آفرینش راه داد؟ متألهان قرن‌ها این پرسش را پرسیده و خود را تا سرحد مرگ در جست‌وجوی پاسخ فرسوده‌اند. از نظرگاه زیست‌شناسی جدید این پرسشها، چنانکه پیش خود خیال می‌کنیم، چندان عبث نیستند و عجب اینجاست که پاسخ زیست‌شناسان به پاسخ متألهان بی‌شبهت نیست. زیست‌شناسان توانسته‌اند نقطه‌ای را در سیر دراز آهنگ تکامل تعیین کنند که مرگ برای موجودات زنده ظاهر می‌شود. پایینتر از آن نقطه، در میان



اورگان‌سیمهای خیلی ساده، مرگ نمی دهد: این موجودات ابتدایی ممکن است بر اثر دخالت عاملی فیزیکی یا شیمیایی نابود شوند، ولی سیر طبیعی شان، برعکس موجودات پیشرفته تر، به مرگ نمی انجامد. از سوی دیگر، آنجا که مرگ از نردبان تکامل بالا می رود، تفاوت جنسیت نیز پدیدار می شود. جنسیت و مرگ باهمند! از نظر زیست‌شناسان، فایده زیستی این دو پدیدار کاملاً آشکار است: تفاوت جنسیت، دایره تنوع زاد و رود را گسترش می دهد، و مرگ که یکی را جانشین دیگری می کند، این امکان را به بازماندگان می بخشد که از گذشتگان فراتر بروند. مرگ و جنسیت، دو تعبیه کارآمد طبیعت است برای بارورتر ساختن روند تکامل.

ولی از نظرگاه شاعرانه یا فیلسوفانه، این پیوند تکاملی، پیامدهای ویژه دیگری نیز در حیات بشر دارد. اروس<sup>۲۲</sup> که ما را با نزدیکترین پیوند به یکدیگر دلبسته می کند، در طی مراحل زندگی، با مرگ همداستان می شود که بین ما جدایی می افکند. ولی این دو ضد آیا بکلی از یکدیگر جدا هستند؟ آیا در زندگی بشر در هم تنیده نیستند؟ آیا مرگ آگاهی، پیوند انسانها را با عشق و در عشق محکمتر نمی گرداند؟ حال که در مرگ برابر و برادریم چرا به یکدیگر مهر نورزیم؟

داستان مرگ ایوان ایلیچ تولستوی، در این زمانه مرجع کلاسیکی در موضوع مرگ است، و هنوز تمامی پیامش دریافت نشده است. (مثلاً هایدگر تحلیلش از مرگ را بر قسمت اول مبتنی می کند که مربوط به علیل شدن ایوان است، و دیگر کاری با آرامش و رهایی که ایوان در اواخر داستان به آن می رسد، ندارد.) ایوان ایلیچ بورژوازی متوسط الحالی است: حادثه ای برایش رخ می دهد و می داند که باید دل به مرگ بسپارد. همه نیروها و نویدهایش را از دست داده است؛ و برای اولین بار در تمام زندگیش، با خویشتن خویش تنها مانده است. او، ایوان ایلیچ، و نه دیگری، باید بمیرد. بناگهان از همه دوستان و آشنایان و حتی خانواده خودش جدا افتاده است؛ همه را بیگانه وار و از فاصله ای بس دور می بیند. این فراگیرندگی

۲۲) Eros : در زبان یونانی «عشق» و در اساطیر یونان «خدای عشق». — م.

مرگ است که بصورت تنهایی محض احساس می شود. با این همه، در اواخر داستان، پا بر تارک این تنهایی می نهد و در دامن عشق می آویزد: عشق به انسانی دیگر، به روستایی جوانی که هر روز می آید و کنار بسترش می نشیند که تنها نماند. حضور نزدیک شونده مرگ او را به تسلیم در برابر حیاتی بزرگتر از زندگی من مزوی اش توانایی می بخشد. ما فرد فرد انسانها می میریم، تا مگر به زندگانی محتملاً بیمرگ نوع انسان پیوندیم.

البته اونامونو، بیمرگی و جاودانگی بیشتری می خواهد. در این نقطه اهل فلسفه به طیب خاطر می توانند راه خود را از راه اهل ایمان جدا کنند. به عقیده من اونامونو در شور شدید یکدلانه ای که دارد، انواع نگرشهایی را که ممکن است انسان به مرگ داشته باشد ساده و محدود می کند. اشتیاق و تمنای طبیعی (به ادامه بی منتهای زندگی) چه بسا شکلها و شدتهای گوناگونی در مردم مختلف داشته باشد. در بعضی لحظات انسان آرزو می کند، همچنان خودش باشد و تا ابد بپاید؛ و در لحظات دیگر، بی آنکه به دامان هیچ انگاری یا نومیدی بغلتد، خوشتر دارد که جایش را به دیگران واگذارد. بعلاوه، بیمرگی و جاودانگی فردی، از ایهام و احتمال ناگوار خالی نیست: ممکن است اندیشه ای هول انگیز باشد تا آرامش بخش، لا اقل کیرکگور چنین احساسی داشت که در کتاب بیماری مرگ انجام<sup>۲۳</sup> اش، بر اثر سرخوردگی از امکان همیشه خود بودن، و عجز از وانهادن خویش در طول ابدیت، به آخرین مقام یأس می رسد. و می گوید فقط امید یا ایمان مسیحی همشدت با این یأس می تواند به آن آینده (: به همیشه و همچنان خود بودن) دل خوش دارد. اونامونو که گردنکش تراست، هرگز چنین هراسی به خود راه نمی دهد.

سرشت سوگناک زندگی را باید بعنوان تغزل فلسفی شگرفی خواند. و دید که چگونه یک انسان — انسانی شخیص و شاخص — مرگ و بیمرگی را در برهه ای از زندگیش اندیشه و احساس کرده است. اونامونو خود به تکرار و تأکید می گوید این

احساسات توجیه منطقی ندارد ولی منطق نمی تواند آن را طرد و تخطئه کند. اصولاً این کار در حد منطق نیست. واکنش خوانندگان او نامونو در برابر شور و التهاب او، بستگی به میزان شور و التهاب خودشان دارد. چیزی که جای بحث و سخن ندارد این است که این کتاب، تغزلی نجیبانه است، صدای یک انسان است، یکی از ابنای آدم که با بنی آدم در میانه این قرن دلشکن سخن می گوید. هیچکس نمی تواند گریبانش را از دست این کتاب رها کند مگر با دگر باره چالاک شدن در چالش بی امان خود با مرگ — بویژه مرگ روح — که روزه روزه و گاه حتی ساعت به ساعت، در زندگی همه ما پیش می رود.

ویلیام بارت

صالح حسینی

## درد جاودانگی

و

## ترجمه پehناور

(نقد و نظری به مناسبت چاپ چهارم)

نام اصلی درد جاودانگی، احساس تراژیک زندگی یا سرشت سوگناک زندگی است — به اسپانیولی *Del sentimiento trágico de la vida*، و در ترجمه انگلیسی *The Tragic Sense of Life*. البته عنوان کامل آن چنین است:

*Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*

یعنی، همچنان که در پیشگفتار مترجم آمده است: سرشت سوگناک زندگی انسانها و ملتها، و در ترجمه انگلیسی:

*The Tragic Sense of Life in Men and Nations*

عنوان گویای درد جاودانگی در ترجمه فارسی، با توجه به مضمون کتاب و تمنای سوزان نویسنده برای بیان درد اشتیاقی که از سینه شرحه شرحه اش موج می زند، اختیار گردیده است و موسیقی نهفته در آن با نغمه و نای مسموع در عنوان متن اصلی پهلو می زند. شرح بسیار دقیق و عالمانه ای از سیره و سلوک نویسنده و نیز کتابشناسی کاملی مشتمل بر آثار منتشرشده او در دوران حیات و بعد از وفات و ترجمه های انگلیسی آثارش و آثاری که درباره خود او و نوشته هایش درآمده است در پیشگفتار مترجم آمده است. وانگهی، به شکرانه حوصله و همت مترجم در استفاده از دو ترجمه موجود انگلیسی این کتاب — یکی به قلم کرافورد فلیچ و

دیگری به قلم آنتونی کریگان - مقدمه و مؤخره‌ای به ترتیب از آمالیا الگرا و ویلیام بارت زینت بخش ترجمه فارسی شده است. مقدمه الگرا از ترجمه نخست و مؤخره با عنوان «چالشگری اوانامونو با مرگ» از ترجمه دوم است. متنی که مینا قرار گرفته است، به گواه مترجم، ترجمه کرافورد فلیچ است و اوانامونو «خود مقدمه‌ای (که خواهید خواند) بر آن نوشته و در مقابله و حک و اصلاح آن با مترجم همکاری کرده است و آن را با متن اصلی برابر و از بعضی جهات برتر دانسته است» (رک: پیشگفتار مترجم). منتها ترجمه کریگان، به رغم بعضی ناهمواریها و بی‌نصیب ماندن از یاری و نظارت نویسنده، به لحاظ تعلیقات ممتاز است و از این تعلیقات سودمند در ترجمه فارسی استفاده بهینه شده است. جای جای نیز مترجم در انتقال شایسته معنی و مقصود نویسنده از آن بهره جسته است. این هم شاهد مثال:

These clever-witted, affectively stupid persons are wont to say that it is useless to seek to delve into the unknowable or to **kick against the pricks**.

از ترجمه فلیچ (تأکید از نگارنده)

The affective dunces with talent are wont to say that it is useless to try and delve into the unknowable or to **wrestle against thorns**.

از ترجمه کریگان (ایضاً تأکید از نگارنده)

این آدمهای تیزهوش ولی کُنْداحساس، برآندند که غوطه خوردن در

دل رازها و در طلب نادانستنیها برآمدن، آهن سرد کوفتن است و

مشت بر نیشتر زدن. (تأکید از نگارنده)

همچنانکه پیداست، آهن سرد کوفتن مأخوذ از ترجمه فلیچ، و مشت بر نیشتر زدن برگرفته از ترجمه کریگان است.

اکنون بازگردم و ابتدا کنم به «ترجمه پهناور». این تعبیر مأخوذ است از مولانا،

آنجا که در مثنوی می‌فرماید:

این سخن را ترجمه پهناوری

گفته آید در مقام دیگری

آقای حبیب نبوی ایچی در مقاله محققانه‌ای با عنوان «مولانا و ترجمه پهناور» (کیان، سال دهم، شماره ۵۲، خرداد و تیر ۱۳۷۹) - که پیداست عنوان مقاله حاضر

ملهم از آن است - غرض از تعبیر مولانا را تأویل می‌داند و آن را «از نوادر مصطلحات ادیبان و عارفان» می‌شمارد و کاربرد آن را در مثنوی حامل «مفهومی ژرف و پر دامنه و رهگشا برای حوزه‌های فرهنگی» می‌داند و دربارهٔ مثنوی می‌گوید که «خود ترجمهٔ مبسوطی است از تحرکات باطنی و تفاعلات ذهنی و جنبشهای عرفانی [مولانا] و نیز گزارشی است از دیالوگ مرموز طبیعت و تأویلی است از وحی و تجربه‌های روحانی و آموزه‌های انحصاری و اندوخته‌های عرفانی». وی بر آن است که «زبان ترجمه در مقام ترجمهٔ پهناور در گفتار خلاصه نمی‌شود. به همین منظور مولانا که از پیشکسوتان این حرفهٔ شریف است پیوسته از نارسایی و محدودیت زبان قال می‌نالیده و دهان پهناوری برای ترجمهٔ پهناور می‌طلبیده است.»

به زعم من، ترجمهٔ پهناور همان است که مولانا با نام «شرح» از آن مکرر در مکرر یاد می‌کند، از جمله: «من چه گویم یک رگم هشیار نیست / شرح آن یاری که او را یار نیست»، یا «من چه گویم شرح آن رشک ملک...» یا «سینه خواهم شرحه شرحه از فراق / تا بگویم شرح درد اشتیاق.» گویا «حدیث» هم از همین مقوله است. باری با سینهٔ شرحه شرحه از فراق است که دهانی به پهنای فلک می‌خواهد تا شرح درد اشتیاق را بازگو کند و به حدیث راه پرخون بپردازد. از این نظر، نوشتهٔ او نامونو را نیز می‌توان ترجمهٔ پهناوری دانست که درد اشتیاق او را بازگو می‌کند. مترجم اثر او هم به مدد دانش و بینش و تخیل فراوان خود توانسته است شرح درد اشتیاق وی را به فارسی ترجمان کند و با درد جاودانگی به حریم ترجمهٔ پهناور راه یابد.

بنابراین، ضمن احترام به نویسندهٔ محقق «مولانا و ترجمهٔ پهناور» و ادای دین به او، بر این عقیده‌ام که ترجمه علاوه بر اینکه حرفه‌ای شریف است هنر هم هست - یا به قول خرمشاهی، ابواب جمعی هنر ادبیات است. و یعنی اینکه مترجم باید نصیبی‌ای از همان چیزی داشته باشد که حافظ بزرگ «لطیفهٔ نهانی» می‌نامد. ذیلاً پاره‌ای از مشخصات این هنر را که لطف سخن خدادادی جلیس و ندیم آن است با عنایت به درد جاودانگی برمی‌شمارم و به وقت ضرورت در تأیید سخن خویش شاهد مثال می‌آورم.

الف - قدرت مترجم در ابداع کلمات و ترکیبات جدید و احاطهٔ او بر چهارده قرن تاریخ زبان فارسی و آثار گونه‌گون آن و برخوردار بودن از ذوق و قریحهٔ ادبی در

شعر و نثر. متنعم بودن مترجم از ذوق و قریحه ادبی به وی امکان می‌دهد «متنی را ابداع کند (اعم از واژگان و جمله‌بندی و سبک) که نویسنده اگر زبان مادریش همان زبان مترجم بود آن را می‌نوشت» (ابوالحسن نجفی، «مسئله امانت در ترجمه»). چنین خصلتی به ترجمه حالت تألیفی می‌دهد. خوب است همینجا از میان نمونه‌های فراوان در درد جاودانگی چند جمله را در تأیید گفتار نقل کنم. در هر مورد پس از ذکر ترجمه فارسی، عین متن انگلیسی را هم با ذکر صفحه (از ترجمه فلیچ) می‌آورم.

(۱) و در این سنگستان است که جام جهان‌بین هر فلسفه‌ای که مدعی گشودن گره تعارض ابدی و غمناک وجود ماست، بر سنگ می‌آید و درهم می‌شکند (ص ۳۳).

For it is on this rock that every philosophy that pretends to resolve the eternal and tragic contradictions... (p.34).

(۲) ... انسانهایی که خود هدف و غایت خویشند نه وسیله‌ای به دست این‌وآن... انسانهایی که طالب کیمیای سعادت‌اند (ص ۳۴).

... men who are ends in themselves, not merely means... men who seek that which we call happiness (p.34).

(۳) من معتقدم که اگر همه با هم در کوی و برزن، نقاب از چهره غمهایمان برگیریم، گره از کار فروبسته‌مان گشوده خواهد شد... (ص ۳۴).

And I am convinced that we should solve many things if we all went out into the streets and uncovered our griefs... (p.35).

(۴) شاعران همه اعصار، در اعماق روحشان، جلوه چون آبِ گذران زندگی را حس کرده‌اند و از آن به تلخی نالیده‌اند... (ص ۵۲).

From the poets of all ages and from the depths of their souls this tremendous vision of the flowing away of life like water has wrung bitter cries... (p.55).

(۵) ... به مدد درد نابودی، به کنه و کانون این جان عاریت می‌رسیم، که خداست... (ص ۱۸۱).

... we shall... through the pain of annihilation, arrive at the core of our temporal core- at God... (p.211).

همینجا پراتتزی باز کنم و بگویم از آنجا که هدف من، چه در این نوشته و چه در دیگر نوشته‌هایم درباره ترجمه، تأکید بر لزوم انس با ادب فارسی در ترجمه است، گذرا نظر خواننده را جلب می‌کنم به بهره‌وری شایسته مترجم از تعابیر و ترکیبات پیشینیان سخنساز در نمونه‌های فوق – «جام جهان‌بین»، «کیمیای سعادت»، گشوده شدن «گره از کار فرو بسته»، «آب گذران» [به قیاس از «جهان گذران»] و «جان عاریت». گفتم گذرا، چون در بند بعدی به توانایی کم‌نظیر خرمشاهی در این زمینه به تفصیل می‌پردازم. اما دریغ می‌آید که طرفه اجتماع «سنگستان» و «جام جهان‌بین» را در نمونه نخست نگفته بگذارم و بگذرم. «سنگستان» برگرفته از «قصه شهر سنگستان» سروده اخوان ثالث است، همان شهری که سنگستان گمنامش «که روزی روزگاری شب چراغ روزگاران بود... / کنون ننگ‌آشیانی نفرت آباد است...» و «جام جهان‌بین» هم مأخوذ از این بیت حافظ که می‌فرماید: «گفتم این جام جهان‌بین به تو کی داد حکیم / گفت آن روز که این گنبد مینا می‌کرد.» اگر بدانیم که این جام با قدح باده و آینه یگانگی استعاری دارد، آنوقت معلوم می‌شود که مترجم با نسبت دادن آن به فلسفه و نشان دادن آن در شهر سنگستان چه نادره‌ای خلق کرده است.

ب – احاطه بر تاریخ زبان فارسی و آثار گونه‌گون آن به مترجم این امکان را می‌دهد که تعبیرات و ترکیبات و مفردات کلامی پیشینیان سخنساز (و همینطور هم شاعران معاصر) را جذب حوزه واژگانی خود سازد، به وقت ضرورت در آنها دخل و تصرف کند یا به قیاس از آنها خود به ساختن واژه و تعبیر و ترکیب دست بزند. در واقع – همچنان که در مقام دیگری گفته‌ام – نشانه قدرت و هنر مترجم در این است که بتواند تعابیر و ترکیبات برگرفته از متون قدیم را خارج از بافت چنان به کار گیرد که جلوه و تشخیص تازه‌ای به خود بگیرند. از این لحاظ گزاره نیست اگر بگوئیم مثل مترجم مثل زنبور عسل است که روی گلهای گوناگون می‌نشیند و شیره آنها را جذب ذرات خود می‌سازد و آنچه به وجود می‌آورد از ذات مستقلی برخوردار است، گو اینکه رنگ و بوی گلهای مکیده شده را دارد. در تأیید گفتار گلچینی از تعبیرات و ترکیبات و مفردات درد جاودانگی را همراه معادل انگلیسی آنها می‌آوریم.



۱) هفده نمونه برگرفته از پیشینیان سخنساز. در این قسمت پس از نقل سخن آنان، جملاتی را که تعبیر یا مفردات کلامی مورد نظر در آن به کار رفته است نیز ذکر می‌کنیم. [جملگی تأکیدها از نگارنده است]

yearning

درد اشتیاق

سینه خواهم شرحه شرحه از فراق

تا بگویم شرح درد اشتیاق (مولانا)

«در هر عصری همه نظامهای فلسفی... بی‌روحتر و بی‌انسجامتر از فلسفه‌هایی هستند که درد اشتیاق را بیان می‌کنند» (ص ۲۴).

passing world

جهان گذران

بر لب جوی نشین و گذر عمر ببین

کاین اشارت ز جهان گذران ما را بس (حافظ)

«بی‌اعتباری جهان گذران و عشق، دو نوای اصیل و دلنشین از شعری راستین است» (ص ۵۲).

monster

کژطبع جانور

اشتر به شعر عرب، در حالتست و طرب

گر ذوق نیست تو را، کژطبع جانوری (گلستان)

«... چنین کسانی در چشم من، همچنانکه در چشم پاسکال که کلامش را نقل کردم، کژطبع جانورند» (ص ۵۳).

start [and] close

بدایت [و] نهایت

در دایره‌ای که آمد و رفتن ماست

او را نه بدایت نه نهایت پیداست (خیام)

«اشعار هومر نه از سرآغاز، که از سرانجام سخن می‌گوید؛ نه از بدایت که از نهایت یک تمدن حکایت می‌کند» (ص ۶۹).

vital

دلاویز

گلی خوشبوی در حمام روزی / رسید از دست محبوبی به دستم

بدو گفتم که مشک‌ی یا عبیری / که از بوی دلاویز تو مستم (گلستان)

«چاره کاتولیکی درد ما، درد دلایز و یگانه ما، درد جاودانگی و رستگاری ابدی روح، اراده و زندگی ما را خرم و خشنود می‌سازد» (ص ۸۴).

mystery of the universe

راز دهر

حدیث از مطرب و می‌گوی و راز دهر کمتر جو

که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معما را (حافظ)

«بهترست که تن به کار بسپاریم و جست‌وجوی راز دهر را فراموش کنیم» (ص ۱۰۲).

vitalists

زنده‌دلان

جمال کعبه مگر عذر رهروان خواهد

که جان زنده‌دلان سوخت در بیابانش (حافظ)

«خداوندگار ما دن کیشوت، مثل اعلای زنده‌دلانی است که ایمانشان بر پایه عدم قطعیت است...» (ص ۱۱۵).

terrible secret

راز هائل

شب تاریک و بیم موج و گردابی چنین هائل (حافظ)

«آن راز هائل، یعنی اراده پنهانی خداوند که به تعبیر الهیات تقدیر نام دارد... ماهیتاً چیزی جز همان عدم قطعیت نیست...» (ص ۱۱۶).

atheists

کافرکیشان

که دل به دست کمان ابرویست کافرکیش (حافظ)

«اگر در حال اکثریت کافرکیشان و بیخدایان تأمل کنید، خواهید دید کفر و بیخدایی‌شان از سر خشم است» (ص ۱۱۶).

nothingness

صندوق عدم

رفتیم به صندوق عدم یک‌یک باز (خیام)

«... این سایه‌های ناشاد که یک‌یک از صندوق عدم فرامی‌آیند و به صندوق عدم فرومی‌روند...» (ص ۱۲۹).

cause

سلسله‌جنبان

همت اگر سلسله‌جنبان شود

مور تواند که سلیمان شود (نظامی)

«... منظورش این است که خدا خود سلسله‌جنبان این طلب و جست‌وجوست»  
(ص ۱۵۰).

omen

سعد و نحس

بگیر طرّه‌مه‌چهره‌ای و قصه مخوان  
که سعد و نحس ز تأثیر زهره و زحل است (حافظ)

«... مع‌ذلک به خداواره‌ای ایمان دارند یا به دیوی، به سعد و نحسی، یا به نعل  
اسبی...» (ص ۱۵۸).

vast all of the universe

جهان ناپیداکرانه

بده کشتی می تا خوش برآیم  
از این دریای ناپیداکرانه (حافظ)

«آیا ممکن است در این جهان ناپیداکرانه، فقط یک بار چنین نادره‌ای اتفاق افتاده  
باشد...؟» (ص ۱۶۱).

end

منزلگه مقصود

کس ندانست که منزلگه مقصود کجاست  
این قدر هست که بانگ جرسی می‌آید (حافظ)

«... درمی‌یابد که منزلگه مقصودش دورتر است، و دیگر بار سیر و سلوک دشوارش را  
در زندگی از سر می‌گیرد» (ص ۱۷۲).

heart of the universe

جان جهان

جان جهان دوش کجا بوده‌ای  
نی غلطم در دل ما بوده‌ای (غزلیات شمس)

«و این حقیقت که خدا رنج می‌کشد... همانا اشراق جان جهان و برملا شدن راز  
اوست...» (ص ۱۷۶).

wanderings

سرگشتگیها

تا قوت عشق تو بدیدم  
سرگشتگی‌ام بسی فزون گشت (عطار)

«... در همه سرگشتگیهای گذشته... نور دوردست آن مناره راهنما را حس کرده‌ایم»  
(ص ۲۱۱).

imposture

شیدوزرق

حافظ بحق قرآن از شیدوزرق بازآی

«ادبیات اصلاحگرانه و وحشتناکی که سراپایش شیدوزرق است... ما را به خودداری و تلاشهای خاموش دعوت می‌کند...» (ص ۲۵۳).

۲) چهار نمونه به قیاس از ترکیبات متون قدیم:

transitory life

زندگانی گذران (به قیاس از «جهان گذران»)

imaginative thinker

خیال‌اندیش (به قیاس از «محال‌اندیش»)

prolonged tedium

ملال درازآهنگ (به قیاس از شعر منوچهری: سیل درازآهنگ)

solitary thinker

متفکر خلوت‌نشین (به قیاس از «زاهد خلوت‌نشین»)

۳) دو نمونه برگرفته از شعر معاصر:

glorious

بشکوه (از شعر «برف» اخوان ثالث)

یاد باد ایام سرشار برومندی، / و نشاط یکه‌پروازی، / که چه بشکوه

و چه شیرین بود.

vacuity of contemplation

هیچستان تأمل (از «آخر شاهنامه» اخوان ثالث)

ما برای فتح سوی پایتخت قرن می‌آییم

تا که هیچستان نه‌توی فراخ این غبارآلود بیغم را...

[البته «هیچستان» در شعر سپهری هم آمده است که مفهوم قدسی دارد و با توجه به

مفهوم جمله مورد نظر: «و حق این است که در هیچستان تأمل، سعادت و وجود

نخواهد داشت» (ص ۲۳۶)، مترجم به اقوی احتمال «هیچستان» اخوان را در نظر

داشته است.]

۴) چهار نمونه ترکیب‌سازی بدیع:

civil war

جنگ خانگی

uncivil war

جنگ خائنانگی

meditation upon immortality

مرگ‌اندیشی

believers in possession of an adult reason

مؤمنان اهل تمیز

ج - اشرف مترجم بر زبان فارسی و آثار گونه‌گون آن اعم از نظم و نثر، و گرایش

او به فارسی به هیچ وجه نافی گرایش به زبان عربی - که به قول خرمشاهی در

مقدمه خواندنی و آموختنی‌اش بر هلم و دین، «شخصیتی نیرومند و پربار دارد... [و] در سرشت و سرنوشت زبان ما دخیل و سهیم است»- نیست. به عبارت دیگر، این فارسی با عربی آمیخته است و باز به گفته خرمشاهی «فارسی در عربی» است. و یعنی اینکه ناسره است، ناخالص است. عین نژاد آدمیزاد. تصور زبان خالص یا سره به همان اندازه پوچ و محال است که تصور نژاد خالص. این همان فارسی‌ای است که شعر شکوهمند حافظ را پدید آورده است. لحظه‌ای در تصور بیاورید که حافظ پیرو سره‌نویسی بوده و در بیت زیر:

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد  
 عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد

بر آن می‌شده که به جای «حسن» و «تجلی» و «عالم» واژه‌های فارسی سره استعمال کند، آنوقت صدق گفته خرمشاهی عیان‌تر می‌شود که فارسی بدون عربی را مثلث دوضلعی یا همان شیربی‌یال و دم و اشکم خوانده است. البته ایشان در همان مقدمه مذکور به تأکید می‌گوید که «در این راه به افراط نگراییده و لابلشراط هر کلمه مغلق و مهجور عربی را به ترجمه راه نداده است، فقط از دقت و وسعت واژگان عربی، آنهم عربی‌ای که در فارسی اهلی و بومی شده است، و به‌آسانی قابل پی‌گیری در فرهنگهای فارسی و عربی است، و معادل رسای فارسی برای آن نمی‌یافته است، سود برده است.» ضمن ارجاع خوانندگان به مقاله بسیار ارزنده و پربار ایشان با عنوان «زبان خموش ولیکن دهان پر از عربیست» در کتاب مبارک سیر بی‌سلوک، ذیلاً چند نمونه از مفردات و ترکیبات عربی را در برابر واژه‌ها و ترکیبات انگلیسی فهرست‌وار می‌آوریم.

coherence	اتساق
co-redeemer	شفیع
monologue	حدیث نفس
personality	تشخص
individualism	تفرّد
transubstantiation	استحاله (تبدّل جوهری)
metantropics	مابعدالبشر

theism	وحدانیت
Logos	کلمه الله
pietism	توزع، تشرع
The universe	کون و مکان
vision of God	لقاء ربّانی
mother of all vices	ام الفساد
personal preservation	صیانت نفس
reward and punishment	ثواب و عقاب

حالا دیگر گمان می‌کنم منظور من از اطلاق ترجمه پهناور به درد جاودانگی معلوم شده باشد. ویلیام بارت درد جاودانگی را «تغزل فلسفی شگرف» نامیده است. زبان فلسفه ربّانی است غامض، آکنده از اصطلاحات فنی و دیرباب. اما پای تغزل که به میان می‌آید، شور و سرود و سرمستی سر برمی‌آورد. اونا مونو برای جلوه‌گر ساختن این تغزل شگرف از واژگانی استفاده کرده است که همچون باران و شکوفه‌های بهاران پر از طراوت است. درد جاودانگی در اصل مبحث غامض فلسفی است، ولی این مبحث غامض با همت‌طلبی از شکسپیر و دانته و میلتون و مؤلفان عهد جدید و درآمیختن قول و غزل آنها با درد اشتیاقی که از سینه شرحه شرحه از فراق برمی‌خیزد، به یکی از شاعرانه‌ترین و شکوهمندترین نوشته‌های زمان ما تبدیل شده است. بهاء‌الدین خرمشاهی هم به مدد دانش و بینش و قریحه سرشار و با همت‌طلبی از عطار و مولانا و خیام و سعدی و حافظ موفق شده است این «تغزل فلسفی شگرف» را در زبان فارسی بازآفرینی کند. پس بار دیگر شعر مولانا را، آنچنان که در صدر، زینت‌بخش ذیل مقاله قرار می‌دهم:

این سخن را ترجمه پهنآوری  
گفته آید در مقام دیگری



## واژه نامه

absurd	محال، گزاف، یاوه، پوچگرا
<i>ad hominem</i>	اقتاعی
advocatory	حمایتگری، جانبداری، جانبدارانه
agnosticism	لاادریگری، آیین توقف، آیین تعطیل
anacefaleosis	رجعت
andromorphism	مردانگاری، نرینه انگاری
anecdotal	واقعه گویانه، حسب الحال
animation	زنده انگاشتن، زنده داشتن
animism	زنده انگاری
anthropomorphism	انسان وارانگاری
antinomianism	اباحیگری
apocatastasis	رحمت عام، بازگشت همه چیز به خدا، کُل در کُل شدن
<i>a posteriori</i>	پسینی، اِتی، مابعد
appearance	نمود، ظاهر
<i>a priori</i>	پیشینی، یتمی



<b>arbitrary</b>	غیر مُوجب، خود-رایانه
attitude	رأی، نگرش، برداشت
autobiography	زندگینامه خودنوشت
auto-dialogue	مخاطبه با خویش، حدیث نفس
beatitudo	سعادت
categorycal imperative	امر مطلق، امر تنجیزی
causalitatis	علّیت
Christology	معرفة المسيح، مسیح شناسی
coherence	انسجام، اتساق
comprehension	مفهوم (در مقابل مصداق)
concept	مفهوم
co-redeemer	شفیع
contingencies	احتمالات، ممکنات، حادثات
contingent	حادث، محتمل
<i>crear</i>	آفریدن
<i>creer</i>	ایمان داشتن
<i>dasein</i>	وجود حضوری، قیام حضوری
data	داده‌ها، معلومات
deicide	خداکُش، خداکُشی
deification	خداوارگی، تشبه به خدا
deism	خداگرایی طبیعی
dialectical lyric	تغزل جدلی
disciplinarianism	انضباط‌گرایی
divine	الوهی، لاهوتی
divinity	الوهیت، لاهوت
divinization	تأله
<i>doctrina sacra</i>	عقاید مقدسه

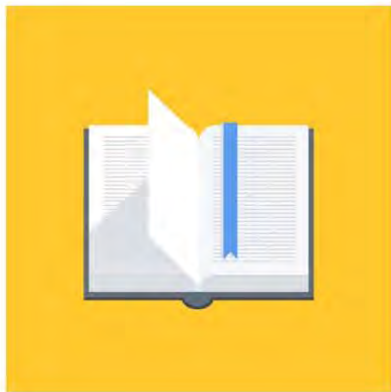
dualism	دوگانگی، دوگرایی، ثنویت
ego	«من»، خود، نفس
egoism	خودگرایی، خودخواهی
eminentiae	رفع
entelechy	دُرُوهٔ کمال
epiphenomenon	پدیدار ثانوی، پدیدار پسین
epistemology	شناخت شناسی
eschatology	معادشناسی، بحث معاد
eternalization	جاودانه سازی، سرمدیت، تخلید
eternity	ابدیت
evolutionist	تکامل گرا
existence	وجود، هستی، تقرر
existential	وجودی
exmosis	برون تراوی
extention	مصدق، امتداد، حیز
faculty	توانش، قوه، ملکه
fate	تقدیر
fetich	بُتواره
fetichism	بُتواره پرستی
gratuituous	ناموجب
hedonism	لذت گرایی، مسلک لذت پرستی
hermaphroditic	دوجنسی، نر- ماده
homo sapiens	انسان اندیشه ور، اندیشه ورز
humanization	انسان شدگی، انسانی گردانیدن، انسانی شدن
humanism	انسانگرایی، اصالت بشر

humanitarianism	انسانیت‌گرایی، انسانی‌گرایی
idea	تصور، ایده
<i>idola fori</i>	بتهای بازاری
immortality	بیمرگی، جاودانگی، بقا، نامیرایی
incarnation	تجسد، حلول
individualism	تفرد، فردیت
inert	مُتَقَطِّل، لُخت، درنگیده
<i>kulturkampf</i>	نبرد فرهنگی، کولتورکامپف
law	شریعت
logos	لوگوس، کلمه، کلمه‌الله
<i>Lord's prayer</i> [= <i>Pater Noster</i> ]	دعای پدر ما
Mariolatry	مریم‌پرستی
materialism	مادی‌گرایی، مادینگری، اصالت ماده،
metalogical	فرامنطقی
metanthropics	مابعدالبشر
mind	نفس، ذهن
monist	اصالت وحدت، وحدت‌گرایی، توحید
monocultism	یگانه‌ستایی
monologue	حدیث نفس
monotheism	یگانه‌پرستی
mortalism	مرگ‌گرایی، مرگ‌اندیشی
mysticism	عرفان
mythopoeic	اسطوره‌سازانه
negation	نفی، سلب

nihilism	نیست‌گرایی ، هیچ‌انگاری
nihilist	نیست‌گرا، هیچ‌انگار
nominalism	اصالت‌تسمیه، نام‌گرایی
nominalist	نام‌گرا، نام‌گرایانه
normative	هنجارین
notion	تصور، مفهوم، علم اجمالی
objectivist	عینیت‌گرا
ontology	بحث وجود، وجودشناسی
osmosis	درون‌تراوی
paganism	[پرستش یا اعتقاد به] ارباب انواع، شرک
pantheism	همه در خدایی
pantheism	همه خدایی، وحدت وجود
<i>Pater Noster (= Lord's prayer)</i>	دعای پدر ما
perception	ادراک، درک
personality	تشخص
personalization	تشخص‌بخشیدن
<i>Petitio Principii</i>	مصادره به مطلوب
<b>Pharisaism</b>	رفتار فریسیانه، ریاکاری
phenomenal	پدیداری
phenomenalism	پدیدارگرایی
Pietism	تووع، تشرع (آیین تووع)
placitum	حکم
polytheism	چندخدایی، ایزدان‌پرستی
property	خاصه
providence	مشیت
Quaternity	تربیع

quietism	توکل [گرایی]
rationalism	خردگرایی، اصالت عقل
realism	اصالت واقع، واقع گرایی
real presence	حضور حقیقی
relational	اعتباری، نسبی
relativism	نسبی گرایی
revelation	وحی، تنزیل، کشف
rhetorical	سخن پردازانه، بلاغی
rhetorics	سخن پردازی، سخنوری، بلاغت، بحث الفاظ
sacral	حرمت دار
scandal	وَهْن
scepticism	شک گرایی، شک ورزی
Scholasticism	فلسفه مدرسی، اسکولاستیسیسم
self-absorbed	خویش اندیش
self-knowledge	خودشناسی
sense	احساس، حس، سرشت
sense of divinity	حس الوهی
spiritualism	روح گرایی، روح گروهی
Stoic	رواقی، رند
substance	جوهر، گوهر
substantial	جوهری، گوهرین
Substantial from	صورت جوهری
teleology	غایت شناسی، فرجام شناسی، معادشناسی
temporal	زمانمند، زودگذر
theism	وحدانیت، یگانه پرستی
theodicy	خداشناسی استدلالی، الهیات خاص، عدل الهی (مبحث)

theosophy	تئوزوفی، حکمت
Thomism	تومیسزم، مکتب قدیس توماس آکویناس
traditonalism	سنت گرایی
tragic	سوگناک، سوگمندانه، تراژیک
transformist	تحول گرا
transcendental	متعالی، تعالی گرا [یانه]
transubstantiation	استحاله، تبدل جوهری
trinity	تثلیث
trust	وئوق
unitarian	توحید گرا، موحد
unitarianism	وحدتگرایی، توحید
universal personalization	تشخص عام
vitalism	حیات گرایی، حیویت
voluntarism	اراده گرایی، اختیارگرایی
volitional	ارادی، تخییری



آیا می‌دونستید لذت مطالعه و درصد یادگیری با کتاب‌های چاپی بیشتره؟  
کارنیل (محبوب‌ترین شبکه موفقیت ایران) بهترین کتاب‌های موفقیت فردی  
رو برای همه ایرانیان تهیه کرده

از طریق لینک زیر به کتاب‌ها دسترسی خواهید داشت

[www.karnil.com](http://www.karnil.com)

با کارنیل موفقیت سادست، منتظر شما هستیم

 Karnil  [Karnil.com](http://Karnil.com)

