



سازمان اسناد و کتابخانه ملی

انسان و سخن انسان و سخن انسان و سخن انسان و سخن انسان و سخن

خوسه ارتگا ای گاست

ترجمه احمد تدین

انسان و بحران



جامعه و اقتصاد

خوسه ارتکا ای گایت

انسان و بحران

ترجمة احمد تدین



تهران ۱۳۷۶

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مجموعه «جامعه و اقتصاد» می‌کوشد تا دانش پژوهان و دانش‌دوستان را با مسائل گوناگون علوم اجتماعی و اقتصادی امروز آشنا سازد. آنچه در این مجموعه نشر می‌یابد برگزیده‌ای از آثاری است که در زمینه‌های دانش اجتماعی، اطلاعات دقیق و تازه‌ای را به دست می‌دهد. تنها معیار در انتخاب کتابهای این مجموعه ارزش و فایده علمی نوشته‌هاست و نه یگانگی دید نویسندگان آنها.

ارتگای گاست، خوسه، ۱۸۸۳-۱۹۹۵. Ortega Y Gasset, Jose
 انسان و بحران خوسه ارتگا ای گاست؛ ترجمه احمد تدین؛ ویراستار
 جهانگیر افکاری - تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶
 نه، ۲۷۳ ص. - (جامعه و اقتصاد)

ISBN 964-445-071-X

فهرستویسی براساس اطلاعات فیبا (فهرستویسی پیش از انتشار)
 عنوان اصلی En torno a Galileo : (esquema de las crisis)
 ۱. تمدن - تاریخ ۲. تمدن - فلسفه الف تدین، احمد
 مترجم: ب. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی ح عنوان
 الف ۴ الف CB ۱۰۴ ۹۰۹
 ۱۳۷۶
 کتابخانه ملی ایران ۷۶-۳۵۶۵

فهرست مطالب

سخنی کوتاه درباره نویسنده	هفت
۱- گالیله و تأثیر او بر تاریخ	۱
۲- ساختار زندگی، جوهر تاریخ	۱۷
۳- فکرت (ایدۀ) نسل	۳۱
۴- روش نسلها در تاریخ	۵۷
۵- باز هم درباره مفهوم نسل	۷۹
۶- دگرگونی و بحران	۱۰۳
۷- حقیقت یعنی هماهنگی انسان یا خودش	۱۲۵
۸- گذار از مسیحیت به خردگرایی	۱۴۷
۹- تندروی، شکلی از زندگی	۱۷۱
۱۰- مراحل مهم در تفکر مسیحیت	۱۹۹
۱۱- انسان قرن پانزدهم	۲۲۱
۱۲- رنسانس و بازگشت	۲۴۹

انسان و بحران

نویسنده : خوسه ارتگا ای گاست
 مترجم : احمد تدین
 ویراستار : جهانگیر افکاری
 چاپ اول : ۱۳۷۶؛ تیراژ : ۳۰۰۰ نسخه
 آماده سازی و چاپ : شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
 حق چاپ محفوظ است.



شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

ت: اداره فروش و فروشگاه مرکزی : خیابان آفریقا، چهارراه حقانی (جهان کودک)، کوچه کسان،
 پلاک ۴، کد پستی ۱۵۱۷۸؛ صندوق پستی ۳۴۶-۱۵۱۷۵؛ تلفن: ۷۱-۸۷۷۴۵۶۹-۸۷۷۴۵۷۲ فاکس
 ۱: فروشگاه یک: خیابان انقلاب - روبروی دراصلی دانشگاه تهران؛ تلفن: ۶۴۰۰۷۸۶
 ۲: فروشگاه دو: خیابان انقلاب - نبش خیابان ۱۶ آذر؛ تلفن: ۶۴۹۸۴۶۷
 ۳: فروشگاه سه: خیابان جمهوری - نبش آقا شیخ هادی؛ تلفن: ۶۷۴۳۰۰

سخنی کوتاه درباره نویسنده

خوسه اورتگای گاست^۱، فیلسوف و اومانیست اسپانیایی، در نهم ماه مه ۱۸۸۳ در مادرید چشم به جهان گشود. قبل از ورود به دانشگاه به شیوه یسوعی‌ها تحصیل کرد. سالهای ۱۸۹۸-۱۹۰۴ را در دانشگاه مادرید به تحصیل پرداخت. سپس رهسپار آلمان شد و به فلسفه روی آورد (سالهای ۱۹۰۴-۱۹۰۸). ابتدا تحت تأثیر مکتب نوکانتی ماربورگ بود و از متفکرانی همچون نیچه، جورج زیمل، شلر، و (بخصوص بعد از سال ۱۹۲۹) ویلهلم دیلتای تأثیر پذیرفت و در ۱۹۱۰ استاد فلسفه در دانشگاه مادرید شد و در همان سالها راه خود را از نوکانتی‌ها جدا کرد و با مسائل جاری اسپانیا درگیر شد و در جمهوری جوان اسپانیا عضو کورتس^۲ بود. اما با پیروزی فاشیسم فرانکو از اسپانیا به آرژانتین رفت در سالهای ۱۹۳۶ تا ۱۹۴۵ را در آن کشور و در پرتغال گذراند. بعد از پایان جنگ جهانی دوم به اسپانیا بازگشت و در ۱۸ اکتبر ۱۹۵۵ در مادرید بدرود زندگی گفت.

1) José Ortega y Gasset

2) Cortes

اورتگای گاست معتقد است که واقعیت اساسی همانا زندگی فرد آدمی است و عقل به منزله کارکرد زندگی محسوب می‌شود. البته او عقل تاریخی یا عقل حیاتی را جایگزین عقل مطلق می‌نماید و چشم‌انداز (پرسپکتیو) هر شخص را به جای حقیقت مطلق او قرار می‌دهد. در مکتب چشم‌اندازگرایی یا پرسپکتیویسم، که نیچه و او از چهره‌های سرشناس آن به شمار می‌آیند، این نظریه فلسفی مطرح می‌گردد که نظام‌های گزینه مفاهیم و مفروضه‌هایی وجود دارند که با هم معادل نیستند، اما می‌توان به یاری آنها جهان را تفسیر کرد ولی مابین این نظام‌ها راه خروج آزادانه‌ای برای گزینش آزاد وجود ندارد. نیچه نظام باورها را ابزاری در خدمت انگیزه بقا و جانشینی می‌داند.

از اورتگای گاست آثار پرارزشی برجای مانده است. در کتاب انسان و مردم مبانی جامعه‌شناسی و معنای جامعه را مورد تفسیر فیلسوفانه قرار می‌دهد. فلسفه چیست؟ اثری پرارزش در زمینه فلسفه، هنر، علوم سیاسی، و فلسفه تاریخ است. خاستگاه‌های فلسفه به سرچشمه‌های تبیین تاریخی فلسفه و مسئله وحدت ذاتی فلسفه می‌پردازد. در درسهایی در فلسفه مسائل سرنوشت، آزادی، برون زیستی یا درون بودگی، دانستن، و بودن مورد بحث قرار می‌گیرد. در تفسیر تاریخ جهان به روند تمدن غرب و علل ظهور و سقوط تمدن‌ها می‌پردازد و به زمانه ما نیز نگاهی می‌اندازد. عقل تاریخی دو سخنرانی مربوط به دهه ۱۹۴۰ است که در آنها نیاز انسان غربی به تفکر جدید یا عقل تاریخی را گوشزد می‌کند. تاریخ به مثابه یک نظام شامل چهار مقاله است: «منشأ حمایتی دولت»، «وحدت و کثرت در اروپا»، «انسان فنی»، و «تاریخ به مثابه یک نظام». طغیان توده‌ها بزرگترین اثر نویسنده محسوب می‌شود.

اورتگای گاست در این اثر جامعه‌شناختی ظهور توده‌ها و ارتباط آن با پدیده فاشیسم را بررسی می‌کند و بنا به نوشته آتلانتیک مانتلی، در سده هجدهم قرارداد اجتماعی روسو را داریم؛ در سده نوزدهم سرمایه مارکس را؛ و در سده بیستم طغیان توده‌ها را. انسان و بحران، انسان قرن بیستم را در پرتو گذار اروپا از شرک به مسیحیت و از جامعه ایستای قرون وسطا به رنسانس پویا بررسی می‌کند و همانندی‌های بحران قرن حاضر را با بحران سده یکم میلادی و بحران سده پانزدهم نشان می‌دهد.

خوسه اورتگای گاست بزرگ‌ترین تأثیر را بر رنسانس فرهنگی و ادبی اسپانیای سده بیستم برجای نهاده است.

در پایان، مترجم لازم می‌داند از آقای پروفیسور آنجلوپیه مونتره، وابسته فرهنگی سفارت ایتالیا در تهران، و خانم مریم داورپناه که در ترجمه قسمت‌های لاتینی متن وی را یاری دادند سپاسگزاری کند.

احمد تدین

بهمن ماه ۱۳۷۱

گاليله و تأثير او بر تاريخ

در ماه ژوئن سال ۱۶۳۳، گاليله هفتاد ساله ناچار شد در پيشگاه دادگاه تفتيش عقايد رم زانو بزند و نظريه کوپرنیکی را مردود اعلام کند. اين همان نظريه‌ای بود که پيشرفت علم را امکانپذير می‌ساخت. بيش از سيصدسال از آن صحنه نفرت آور گذشته است. صحنه‌ای که اگر صادقانه بررسی کنیم از قيود خشک و جزمی کلیسا سرچشمه نمی‌گرفت، بلکه بيشتر در دسيسه‌های کوچک گروههای خصوصی ريشه داشت. اکنون به انگيزه گراميداشت گاليله از شما دعوت می‌کنم در بررسی پاره‌ای از موضوعهای مربوط به تفکر اين دوره با من همراه شويد.

تجدید عهد ما با گاليله به خاطر آن است که او به عنوان یک شخص توجه ما را به خود جلب می‌کند، ولی چرا چنین است؟ یک نکته بدیهی است و آن اینکه دلایل این جلب توجه ما به گاليله با دلایل توجه گاليله به شخص خودش از زمین تا آسمان فرق می‌کند. یکایک ما، خواهی و نخواهی، اعم از اینکه خود را آدمی مهم بدانیم یا ندانیم به خودمان توجه داریم و دل‌بسته‌ایم، صرفاً به این دلیل که خود را موضوع

و در عین حال بازیگر و قهرمان زندگی انتقال‌ناپذیر خویش می‌دانیم. هیچ‌کس نمی‌تواند به جای من و برای من زندگی کند، من خود باید به حساب خودم - و منحصرأ خودم - زندگی کنم، از لذت‌هایش بهره‌گیرم، با مشکلاتش دست و پنجه نرم کنم، با ناراحتی‌هایش بسازم، و با هیجان‌هایش بسوزم. بنابراین، دلبستگی و توجه ما به خود نیازی به توضیح ندارد، در حالی که دلبستگی به شخص دیگر باید توضیح و دلیلی داشته باشد؛ خاصه اینکه آن شخص در روزگاری قبل از ما و زمانه ما زندگی می‌کرده است. در بادی امر چنین به نظر می‌رسد که دلبستگی‌ها، تحسین‌ها، و کنج‌کاو‌یهای ما از روی یک تصادف محض بر هم انباشته شده و به صورت انبوهی درآمدہ است، در حالی که چنین نیست، وجود ما حالت یک اندام (ارگانسم) را دارد که هر عضو و قسمت آن جای مخصوص، مأموریت ویژه، و نقشی خاص برعهده دارد.

دلبستگی ما به گالیله یک دلبستگی ناب، آزاد، مجرد، پایاپای، و از نوع دلبستگی فرد به فرد نیست؛ به محض پرداختن به تحلیل علاقه و دلبستگی‌مان به گالیله متوجه می‌شویم که این دلبستگی سیری فزاینده دارد و پا به پای قراردادن گالیله در چارچوب دقیق تاریخی، یعنی در بخش و برهه عظیمی از گذشته با شکل بسیار دقیق آن، این علاقه نیز افزایش می‌یابد. این برهه تاریخی همانا آغاز عصر جدید نظام اندیشه‌ها و نیروهای است که بستر تاریخی حد فاصل میان ما و گالیله را تغذیه می‌کند و بر آن سیطره دارد. از این رو، برخلاف آنچه در بادی امر به نظر می‌رسد، علاقه ما به گالیله نه چندان بزرگوارانه است و نه ناعدستانه. در پس زمینه تمدن معاصر ما آنچه که مشخصه ویژه آن نسبت به همه تمدنهاست علوم دقیق طبیعی، فنون علمی، و چهره بزرگ گالیله است.

بدین ترتیب، نمی‌توانیم گالیله را عنصری تصادفی و گذرا در زندگی‌مان تلقی کنیم، زیرا او عنصر مهم تشکیل‌دهنده این زندگی است. او وظیفه داشت نقش پرراز و رمز یک پیشتاز و نوآور را ایفا کند.

اما گفته‌اند، و شاید هم نه بی‌دلیل، که همه آن اصول نوآورانه عصر جدید اکنون خود در وضعیتی بحرانی قرار گرفته است. در تأیید این نظر دلایل چندی وجود دارد که نشان می‌دهد انسان اروپایی مشغول جمع‌کردن خیمه و خرگاه خویش از سرزمین نوینی است که طی سیصد سال گذشته در آن رحل اقامت افکنده بود. این انسان آهنگ عزیمت به قلمرو تاریخی دیگر و شیوه زیستی دیگر دارد. به عبارت دیگر، سرآغاز عصر جدید هنگامی بود که گالیله بر این زمین پای نهاد و پایان آن در حال فرارسیدن است. پاهای ما هم اکنون از زمین کنده شده‌اند.

اگر این درست باشد، سیمای این ایتالیایی بزرگ بسی بیش از گذشته توجه و دلبستگی ما را به خود جلب می‌کند؛ ما بیش از پیش به او دل خواهیم بست؛ چون اگر قبول کنیم که ما هم اکنون در وضعیت بحران تاریخی ژرفی به سر می‌بریم و دوره‌ای را پشت سر می‌گذاریم تا به دوره‌ای دیگر گام نهیم، درک نکات ذیل برای‌مان شایان اهمیت بسیار است: نخست اینکه نظام زندگی دورانی را که در حال ترک آنیم دقیقاً بشناسیم؛ دوم بفهمیم که زندگی کردن در میان یک بحران تاریخی یعنی چه؛ سوم اینکه چگونه با پایان‌گرفتن یک بحران تاریخی وارد عصری جدید می‌شویم.

بزرگ‌ترین بحرانی که اروپا در طول تاریخش با آن دست به گریبان بوده با ظهور گالیله و دکارت به پایان می‌رسد. این بحران از اواخر سده چهاردهم آغاز شد و در نخستین سالهای سده هفدهم

فروکش کرد. چهره گالیله همچون قله‌ای رفیع در پایان این بحران میان دو عصر نمودار می‌شود و چونان آب پخشانی است که آبهای جاری در ارتفاعات را به دو قسمت تقسیم می‌کند. همراه او، انسان نو به عصر نو گام می‌نهد.

بنابراین، توجه دقیق به بحران و گام نهادن به دنیای نو اهمیتی بس شایان دارد. ورود به مکانها و خروج از آنها آداب و رسوم خاص خود را دارد؛ مثل مراسم و تشریفاتی که هنگام ورود یا خروج در آستانه در صورت می‌گیرد. رومیان برای ورود به جایی به نقش خدای آبتونا^۱ و برای خروج از مکانی به نقش خدای آدتونا^۲ اعتقاد داشتند و بر این باور بودند که این خدایان بر سرنوشت مبهم و نامعلوم ورود به مکان یا خروج از آن جانظارت دارند. حال اگر بخواهیم به جای این بت - خدای در گستره مسیحیت نگهبانی قدیس را قرار دهیم، می‌توان گفت گالیله موجه‌ترین چهره‌ای است که هم نقش آبتونا، قدیس نگهبان، برای ترک دوره تجدد را دارد و هم نقش آدتونا، قدیس نگهبان ما، در گام نهادن به آینده‌ای سرشار از راز و رمز و ابهام را دارد.

آنان که مطالعه آن عصر اروپایی، یعنی سالهای بین ۱۴۰۰ تا ۱۶۰۰، را وجهه همت خود قرار داده‌اند متوجه این مطلب نیز شده‌اند که این دوره از سراسر دوره‌های تاریخ ما غریبها مبهم‌تر است؛ حتی امروز هم درک و فهم آن از بقیه دوره‌ها دشوارتر می‌نماید. در سال ۱۸۶۰، یاکوب بورکهارت^۳ کتاب فرهنگ رنسانس ایتالیا^۴ را منتشر ساخت. واژه

1) Abeona

2) Adeona

3) Jakob Burckhardt

4) Die Kultur Renaissance in Italien

رنسانس که در سراسر کتاب و اساری^۵ مبهم، مخدوش، و نامشخص بود برای اولین بار معنا و اهمیتی دقیق پیدا کرد و در تعریف یک دوره تاریخی به کار گرفته شد. این نخستین تلاش در زمینه روشن ساختن تفکر سردرگمی بود که به مدت سه قرن بر اذهان سایه افکنده بود. انسان کنجکاو بار دیگر دریافت که دانش و شناخت به منزله رویارویی انسان با انبوهی از مواد خام و یافته‌های عریان نیست. یافته‌ها و اطلاعات هر اندازه هم دقیق باشند نمی‌توانند در راه اثبات نفس واقعیت به کار گرفته شوند؛ آنها خود واقعیتی ندارند، پس چگونه می‌توانند ذهن ما را با واقعیت آشنا سازند؟ اگر ذهن ما، به منظور شناخت و نیل به معرفت، تنها ناچار بود به بازتاب واقعیتی پردازد که در بطن یافته‌ها و حقایق وجود دارد و این واقعیت چونان ساکره‌ای دوران‌دیش در انتظار بخت و چشم‌به‌راه داماد خویش می‌بود علم و دانش‌اندوزی کاری راحت و آسوده می‌شد و در آن صورت انسان می‌توانست از مدتها پیش به کشف اغلب حقایق مورد نیاز و مبرم دست یابد. اما چنین نیست. حقیقت هدیه‌ای نیست که از طریق واقعیتها و یافته‌های موجود پیشکش انسان شود. برای مثال، در طول قرن‌ها حقایق نجومی این جهان در برابر چشمان انسانها بود، اما آنچه که بشر از این حقایق برداشت می‌کرد، آنچه که حقایق مزبور به انسان عرضه می‌کردند، و همه آنچه که انسان بدیهی می‌انگاشت به هیچ‌روی واقعیت نبودند. نه تنها واقعیت نبودند، بلکه درست نقطه مقابل آن قرار می‌گرفتند. حقایق نجومی معمّای آن راز عمیق و مسئله‌ای بود که بشر در برابر آن به خود می‌لرزید.

5) Vasari

پس می‌توان گفت حقایق هم مانند علایم خط تصویری هیروگلیف (مقدس) مصریان است. آیا هرگز به خصلت متناقض این علایم توجه کرده‌اید؟ به ظاهرشان که نگاه می‌کنیم، نیمرخهای روشن خود را با خودنمایی هرچه تمام‌تر به ما نشان می‌دهند، اما این ظاهر قضیه است؛ روشنی هم وسیله‌ای برای منتقل کردن رمزی به ماست. پس در واقع به جای آنکه ذهنمان را روشن کنند سردرگمش می‌سازند. خط تصویری به ما می‌گوید: «مرا بروشنی می‌بینید؟ بسیار خوب. متأسفانه! باید بگویم آنچه از من می‌بینید وجود راستین من نیست. من صرفاً اینجا هستم تا به شما هشدار بدهم که واقعیت جوهری و ذاتی خودم نیستم؛ واقعیت و معنای من در ورای من قرار دارد و به وسیله خود من پنهان مانده است. برای رسیدن به آن واقعیت لازم نیست تمامی توجهتان را به من معطوف دارید و مرا به جای واقعیت بگیرید، برعکس، من به تفسیر نیاز دارم، تفسیرم کنید؛ یعنی برای نیل به معنای راستین و باطنی این خط مقدس باید جویای چیزی باشید و رای آن نشانه‌های ظاهری که خط به شما نشان می‌دهد».

علم تفسیر حقایق است. حقایق، به خودی خود، واقعیت را بر ما معلوم نمی‌دارند، بلکه برعکس پنهانش می‌کنند. به سخن دیگر، حقایق ما را با مسئله و معمای واقعیت رویاروی می‌سازند. اگر حقایقی وجود نداشته باشد، مسئله‌ای هم در کار نخواهد بود، معمایی هم وجود نخواهد داشت، و چیزی نهفته نیست که نیاز به آشکار ساختن یا کشف آن باشد. یونانیان واژه *آلثیا*⁶ را مترادف «راستی» می‌گیرند؛ یعنی کشف و برداشتن

6) Aletheia

حجابی که چیزی را می‌پوشاند و پنهان می‌دارد. حقایق پوشاننده واقعیتند؛ در حالی که ما در دریای انبوه حقایق دست و پای می‌زنیم، دچار آشفتگی و گیج‌سری هستیم. اگر خواهان کشف واقعیتیم، باید برای لحظه‌ای از حقایق پیرامونمان به دور بمانیم و با ذهنمان خلوت کنیم. در آن صورت، با همه مسئولیتها و مخاطره‌ها واقعیت را به تصور می‌آوریم یا به سخن دیگر، تصویری می‌سازیم؛ این واقعیت صددرصد اختراع و ابداع خودمان است. در خلوتی که ایجاد کرده‌ایم و تنها به راهبری تصورات فردیمان درمی‌یابیم که کدام جنبه، کدام صور محسوس، و خلاصه، کدام حقایق در ساختن آن واقعیت تصویری به کارمان می‌آید. بعد از این کشف، از خلوت خیالیمان بیرون می‌آییم یعنی از آن حالت ذهنی ناب و مجرد خارج می‌شویم و به مقایسه آن حقایقی می‌پردازیم که واقعیت تصویری به یاری حقایق عملی پیرامونمان ایجاد می‌کند. اگر بخت با ما یار باشد و در این مقایسه به همطرازی و همخوانی آنها پی ببریم، به راز خط مقدس نیل شده‌ایم؛ واقعیتی را یافته‌ایم که حقایق از ما پنهانش می‌داشتند و بر ما نامعلوم بود.

مشکل و دردسر ما بر سر چیستی علم است. علم چیست؟ دیدیم که از دو مرحله عملیات تشکیل می‌گردد: یکی کاملاً تصویری و خلاق، که انسان آن را از آزادترین جوهر خویش می‌سازد؛ و دیگر رویارویی با غیرانسان، با اشیاء پیرامونی او؛ یعنی حقایق، داده‌ها، و یافته‌ها. واقعیت، یک داده یا یافته نیست، موهبت یا امر معلوم هم نیست، بنایی است که انسان از مواد موجود و معلوم برپا می‌کند.

لازم نیست این دردسر را بر خود هموار کنیم. کسی که به کار علمی علاقه‌مند است باید این را بداند. علوم جدید همه و همه جز این

نبوده‌اند و کاری جز این نکرده‌اند. آفرینندگان این علوم بخوبی آگاهند که علم به حقایق و پدیده‌ها و نمودها باید در لحظه‌ای معین از این حقایق جدا شود، آنها را کنار بگذارد و تمامی هم خود را صرف تصور ناب و مجرد سازد. برای مثال، اجرامی که در فضا غوطه‌ورند رفتارهایی بس متفاوت با یکدیگر دارند: برمی‌خیزند، سقوط می‌کنند، در مسیر خود منحیهای بسیار متفاوتی را طی می‌کنند، و سرعت‌هایشان نیز بسیار متنوع است. ما در میان یک چنین دگرگونی و تنوعی خود را می‌بازیم و هر اندازه هم در مورد حقایق حرکت به این قبیل مشاهدات ادامه دهیم، به کشف ماهیت راستین حرکت قادر نخواهیم بود. ببینیم گاليله در این باره چه کرد: او به جای ورود به جنگل حقایق و ایفای نقش ناظری منفعل و گم‌کردن خویش در این جنگل، کوشید تکوین حرکت اجسام پرتابی را به تصور آورد. جهت حرکت این شبهه را وجود می‌آورد که گویی جسمی متحرک روی سطح افقی بدون هیچ مانعی حرکت می‌کند.

بدین ترتیب است که گاليله فصل چهارم آخرین کتابش را به عنوان مناظره علوم جدید^۷ یا گفتارها و مشاهداتی درباره دو علم جدید مکانیک و حرکت آغاز می‌کند. «علوم جدید» چیزی کمتر از فیزیک جدید نیستند.

«شیء متحرکی را که بر روی یک سطح افقی سیر می‌کند و از تمامی موانع آزاد است به منزله کار ذهن خودم تصور می‌کنم». یعنی، یک شیء متحرک خیالی بر روی سطحی که افقی تصور می‌شود و از تمامی موانع آزاد است سیر می‌کند. آن موانع و سدهایی که گاليله در عالم تصور

7) Dialogue of the New Sciences, or Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienza attenenti a la mecanica edi movimenti locali.

اشیاء متحرک را از آنها آزاد می‌سازد همان حقایق موجودند. چون هر جرم قابل رؤیت از میان موانع عبور می‌کند با اجرام دیگر برخورد دارد. پس گاليله با بناکردن و ساختن واقعیت آغاز می‌کند و این کار را صرفاً به صورت مجرد و خیالی انجام می‌دهد. تنها بعد از دستیابی به واقعیت تصویری خویش، متوجه حقایق می‌شود و به رابطه میان حقایق و واقعیت تصویری پی می‌برد.

من، با چنین زمینه ذهنی، بر این عقیده‌ام که ما هم اکنون به یمن تلاش تاریخ‌نگاران، در رویارویی با حقایق تاریخی، درست به همان گونه که گاليله با حقایق فیزیکی روبه‌رو شد به دورانی درخشان از شکوفایی علوم تاریخی نزدیک می‌شویم. تاریخ‌نگاران متقاعد خواهند شد که علم به همان اندازه که حاصل مشاوره است حاصل تفکر و تأمل نیز هست و مشاهده بدون تأمل و تصور امکان‌پذیر نیست و خلاصه اینکه علم یعنی فرایند ساختن و بناکردن (منظورم از علم مجموعه دانش مربوط به چیزهاست، چه مادی، چه معنوی).

خصلت تصویری علم، یا دست‌کم خصلت گاه تصویری آن، موجب می‌شود تا علم را خواهر شعر و شاعری قلمداد کنند. اما بین تخیلات گاليله و تخیلات شاعر تفاوت بس ژرفی نهفته است: تخیل گاليله دقیق است. هم شیء متحرک و هم سطح افقی مورد تصور او صورت‌هایی کاملاً ریاضی‌اند. در این صورت، آیا باید تمامی تفکر مربوط به ساختمان علم را مردود شمرد و اعلام کرد که اینهمه جز شعر و شاعری چیزی نیست؟ یا جایی برای نوعی تأمل و تصور وجود دارد؟ تصویری که ریاضی نیست، اما دقیقاً همان خدمت‌سازنده‌ای را که علم مکانیک به فیزیک می‌کند، آن تصور را نیز در اختیار تاریخ قرار می‌دهد. آیا

جایی برای یک شبه مکانیک تاریخ وجود دارد؟

اکنون قصد پرداختن به این سؤاها را ندارم. به جای آن، می‌خواهم به صورت گذرا به چند مفروض عام و کلی اشاره کنم، مفروضهایی که به اعتقاد من نوعی تاریخ علمی راستین را امکانپذیر می‌سازد.

تاریخ‌نگاران، برای گریز از رویارویی و بحث با فیلسوفان، معمولاً همان عبارت مشهور لئوپولد دورانکه^۸، یکی از تواناترین پیشگامان خود، را تکرار می‌کنند. دورانکه مخالفت خود را با بحث و جدلهای زمانه‌اش در رابطه با صورت علم تاریخ (به شکل ضربه‌زدن خشمالود به گره گوردیوسی^۹) در قالب عبارت زیر بیان می‌دارد: «هدف تاریخ، دریافتن شیوه عملی رویداد چیزهاست»^{۱۰}.

در بادی امر به نظر می‌رسد این عبارت وافی به مقصود است؛ اما با توجه به بحث و جدلی که برمی‌انگیزد تا حدی معنایی ابلهانه دارد. چه شده است! چه واقع می‌شود! چه بود! اصلاً کدام «چه»؟ آیا علم تاریخ باید به کسوفهای واقع شده پردازد؟ مسلماً نه! عبارت، ناقص است. شخص فرض را بر این می‌گذارد که تاریخ به آنچه بر بشریت رفته یعنی آنچه برایش واقع شده و روی داده توجه می‌کند و بدان می‌پردازد. اما درست به همین دلیل، من جمله دورانکه را قدری ابلهانه تلقی می‌کنم و

8) Leopold de Ranke

9) Gordian knot، گرهی پیچیده که بنا به اساطیر، گوردیوس، پادشاه فریگی، ابداع کرده بود و می‌گفت هر آن‌کس بتواند گره را بگشاید، فرمانروای آسیا خواهد شد. اسکندر مقدونی به جای آنکه گره را با دست بگشاید، با ضربه شمشیر آن را گشود و از آن پس به هر مسئله و معمای که به جای حل کردن به روال سنتی و متعارف از راهی جورانه و سریع حل شود می‌گویند گره گوردیوسی را با ضربه تیغ باز کرده است. - م.

10) Wie es eigentlich gewesen ist

حال آنکه دورانکه را یکی از تواناترین سازندگان تاریخ می‌شناسم و برای او ارج و احترامی خاص قائل هستم. چون از فحوای عبارت چنین برمی‌آید که اتفاقات بسیاری برای انسان روی می‌دهد و بی‌نهایت چیزها می‌توانند در این اتفاقها مؤثر باشد. از جمله این رویدادها آن است که از لبه بام ساختمانی آجری کنده شود و بر فرق عابری فرود آید و او را بکشد. در این حالت و در چنان رویدادی نقش انسان بعینه نقش دیوارهای زمین ورزشی والیبال است که توپهای خارج از زمین با آن برخورد کند. در این صورت تاریخ نیز رسالتی جز ثبت یکایک این حرکات تصادفی ندارد. تاریخ یک تجربه‌گرایی ناب و مطلق است. گذشته بشریت عبارت خواهد بود از گسست اساسی حقایق نه چندان استواری که فاقد ساختار، شکل، یا قانونند.

اما یک چیز بدیهی است: هر آنچه که برای بشر روی می‌دهد و واقع می‌شود در چارچوب دوران زندگی‌اش رخ می‌دهد و واقع می‌شود و بعد هم به خودی خود به صورت واقعیتی از زندگی انسانی در می‌آید؛ یعنی ماهیت راستین و واقعیت آن حقیقت در آنچه که رویدادی خام و مجزا به نظر می‌رسد نهفته نیست؛ در آن چیزی نهفته است که حیات آدمی بدان مشخص می‌گردد. یک حقیقت مادی واحد اگر در زندگی آدمیان مختلف روی دهد به واقعیتهای بسیار گوناگون می‌انجامد. آن آجری که تصادفاً فرو می‌افتد اگر بر سر یک گمنام نومید بخورد، عملی رهایی‌بخش و نجات‌دهنده شمرده می‌شود، اما اگر بر سر یک نابغه جوان یا بنیانگذار یک امپراتوری فرود آید، فاجعه‌ای در بُعد جهانی به وقوع پیوسته است.

با این حساب، یک حقیقت انسانی هرگز یک مسئله مجرد و ناب

رویداد و سقوط نیست، بلکه کارکرد تمامی عمر آدمی، که به صورت انفرادی یا جمعی آن است به چیزی تعلق دارد که شاید بتوان آن را بدنه حقایق نامید و در آن هر کس چونان عضوی نقش فعال و پویای خویش را ایفا می‌نماید. دقیق‌تر بگوییم، تنها اتفاقی که برای انسان می‌افتد همانا ← نفس زیستن و زندگی کردن است؛ بقیه چیزها در چارچوب همین زندگی، در درون آن واکنشهایی نشان می‌دهند و در همین محدوده از ارزش و اهمیتی برخوردارند. واقعیت حقایق در خود حقایق نهفته نیست، بلکه در وحدت تجزیه‌ناپذیر هر زندگی حضور دارد.

اوضاع به گونه‌ای است که اگر ما هم، به پیروی از رانکه، از تاریخ بخواهیم طرز وقوع عملی و راستین رویدادها را به ما بنمایاند، راهی جز این نداریم که از هر حقیقت خام به نظام واحد و اندامواره زندگی که حقیقت در آن اتفاق افتاده رجوع کنیم؛ همان زندگی که حقیقت مزبور را زنده کرده و حقیقت در آن زیسته است.

این امر به قدری مهم است که مورخ نمی‌تواند حتی عبارتی از سندی را بخواند بی آنکه به عقب بازگردد و سراسر زندگی نویسنده سند را مرور کند و گرنه قادر به فهم آن سند نخواهد بود. وظیفه مقدماتی و حیاتی تاریخ تفسیرکردن است - تفسیری از آن گونه که هر حقیقت نه چندان استوار و لرزان را در ساختار اندامواره زندگی یا یک نظام حیاتی جای دهد.

از این دیدگاه، که به طور قطع دیدگاهی بدیهی است، دیگر تاریخ موضوع ساده دریافت رویدادها و تبدیل رویدادها به امری پیچیده‌تر نیست، بلکه کاوش و پژوهشی است در اینکه زندگی آدمیان چگونه است و چه تعداد از مردم از چنان زندگی برخوردار هستند. توجه دارید

که من نگفتم تاریخ عبارت از تحقیقی در مورد رویدادهای بشری است، چون چنانکه دیدیم آنچه برای بشریت اتفاق می‌افتد تنها هنگامی شناخته می‌شود که انسان به تمامی تاریخ زندگی خویش آگاهی کامل داشته باشد.

اما هنگامی که تاریخ در برابر انبوه عظیم زندگیهای انسانی قرار گرفت خود را در همان وضعیتی می‌یابد که گاليله به هنگام رویارویی با مسئله اجرام متحرک در آن وضعیت قرار گرفته بود. این همه آدم در حرکتند و حرکتها آنچنان متنوعند که اگر بخواهیم از روی آنها نفس حرکت را دریابیم، تلاشی بیهوده کرده‌ایم. اگر حرکت فاقد ساختار مورد لزومی باشد که اغلب اوقات هم این ساختار یکسان است و حرکات فردی هر جرم با حرکات دیگر اجرام فرق داشته باشد و همگی از تنوعی گسترده برخوردار باشند، شناخت فیزیک ناممکن می‌شود. از همین رو، گاليله راهی نداشت جز اینکه از حرکت، طرحی و نموداری تهیه نماید. طرح برای حرکاتی که او مشاهده می‌کرد درست بود و به برکت آن نمودار ما می‌دانیم که حرکات اساسی کدام هستند، چگونه با یکدیگر فرق می‌کنند، و چرا فرق می‌کنند. دودی که از لوله بخاری یک کلبه به هوا می‌رود و آجری که از لبه بام به پایین می‌افتد دو امر متضاد جلوه می‌کنند، اما باید در هر دو حرکت واقعیت یکسانی را پیدا کرد یعنی اینکه صعود و سقوط هر دو از یک قانون تبعیت می‌کند.

به همین شکل، تحقیق در زندگی آدمیان در صورتی امکان دارد که طیف وسیع جانداران ساختار اساسی یگانه را پنهان ندارند؛ و زندگی انسانی نهایتاً در قرن دهم پیش از میلاد مسیح همان گونه باشد که زندگی انسان ده قرن پس از میلاد مسیح، و در میان کلدانیان شهر اورا^{۱۱}

همان گونه باشد که در ورسای زمان لوئی پانزدهم.

حقیقت این است که مورخ، دانسته یا ندانسته، به داده‌هایی بیشتر توجه دارد و در ذهن خود مرور می‌کند که کم و بیش به فکر چستی زندگی نزدیک باشند؛ آن فکر این است که نیازها، امکانات، و خطوط عام رهبری زندگی - که ویژگی آدمیان است - کدامند. مورخ در برابر هر ذره اطلاعاتی که سند در اختیارش می‌گذارد مکتبی می‌کند و با خود می‌گوید: «این در مورد زندگی درست نیست»؛ نمی‌تواند چنان چیزی برای آدمیان روی دهد، زندگی انسانی بعضی انواع سلوکها را ناممکن می‌داند و مردود می‌شمارد. اما او پا را از این هم فراتر می‌نهد و اعلام می‌دارد که پاره‌ای از اعمال آدمیان نامحتملند؛ نه به آن دلیل که مطلقاً چنینند، بلکه بدان سبب که با دیگر یافته‌های مربوط به زندگی آدمی در تضاد شدید قرار می‌گیرند. و بعد با خود می‌گوید: «این در مورد انسان سده دهم صادق نیست، اما ممکن است برای انسان سده نوزدهم امری کاملاً طبیعی باشد.» نمی‌بینید مورخ با توجه به خصومت عمیقی که با تفکر فلسفی دارد چگونه در مورد واقعیت یا عدم واقعیت یک حقیقت تصمیم می‌گیرد؟ یعنی چنین می‌انگارد که زندگی انسانی یک کلیت و یک اندام است و حقیقت را، به عنوان برترین آزمون، به چنان طرز فکری می‌سپارد؟

آنچه من از تاریخ‌نگاران می‌خواهم این است که کار خود را جدی بگیرند؛ یعنی آنچه را در عمل تجربه می‌کنند دست کم نگیرند و به جای آنکه بدون در نظر گرفتن اقدامات خویش تاریخ را بسازند دقت کنند که

بنای تاریخ به صورتی عمدی و آگاهانه انجام شود؛ سرآغاز کارشان فکر مجذانه ساختار کلی زندگی ما باشد، ساختاری که در تمام مکانها و زمانها به یکسان عمل کند.

کسی که برای فهم دوره‌ای آشفته و بحرانی، چون دوره رنسانس، تلاش دارد باید از مفهوم روشن و دقیق «زندگی چیست؟» و «کارکردهای آن کدامند؟» آغاز کند و چون چنین کاری بسا جدیت و جامعیت انجام نشده است، رنسانس هم درست فهمیده نشده است؛ حتی نفهمیده‌اند بحران تاریخی یعنی چه. از همین رو، ارائه نموداری از زندگی انسان به طور مختصر ضرورت دارد.

ساختار زندگی، جوهر تاریخ

در فصل پیشین یادآور شدم هر علمی که علاقه‌مند به واقعیت باشد، جسمی یا روحی، باید به جای آنکه آینه‌ی صرف حقایق گردد ساختاری اصیل باشد. از آنجا که توسعه و تحول علم فیزیک در زمان گالیله بدین شکل بوده است، فیزیک به صورت علم الگو و هنجار شناخت در سراسر دوران نوین درآمده است.

تاریخ هم باید به همین راه برود و خود را برای ساختن آماده کند. ناگفته پیداست که این مقایسه میان فیزیک آنچنان که هست، با تاریخ آنچنان که هست و آنچنان که باید باشد، تنها در این لحظه و در همین نکته - یعنی عنصر صرف ساختن - معتبر است. ویژگیهای دیگر فیزیک باب طبع تاریخ نیست. برای مثال، دقت^۱ را در نظر بگیرید. کیفیت دقت در فیزیک، یعنی صحت تقریبی خاص آن، از شیوه سازندگی اش ناشی نمی‌شود، بلکه عین موضوع آن یعنی مقدار و اندازه این دقت را بر آن تحمیل می‌کند. کیفیت دقیق بودن بیش از آنکه در تفکر فیزیکدان باشد

1) Exactitude

در شیء مورد تفکر یعنی در پدیده فیزیکی است. بنابراین، نباید حسرت بخوریم که چرا تاریخ ظرفیت دقیق بودن را ندارد؛ اگر جز این می بود، برآستی جای حسرت خوردن داشت. اگر تاریخ، یعنی علم حیات انسانها، دقیق بود یا می توانست دقیق باشد، انسانها هم چیزی بیش از سنگ آتش زنه، اجسام فیزیکی - شیمیایی، و سنگها نمی شدند و در آن صورت هم نه علم فیزیک داشتیم و نه علم تاریخ؛ چون سنگها، با اجازه شما، از آدمیان خوشبخت تر بودند و لازم نبود به خاطر سنگ بودن خود علمی به وجود آورند، زیرا بدون آن علم هم سنگ هستند. از سوی دیگر نیز انسان شگفت ترین موجودات است، زیرا برای آنکه همان باشد که هست ابتدا باید دریابد که چیست و خواهی نخواهی باید از خود بپرسد اشیاء پیرامونی او چه هستند و در این میان خودش چیست. این دقیقاً همان چیزی است که وجه افتراق واقعی انسان با سنگ می شود و گرنه فرق انسان با سنگ در این نیست که انسان می فهمد و سنگ نمی فهمد. می توانیم سنگ بسیار باهوشی را به تصور آوریم، اما هستی درونی سنگ یک بار و برای همیشه ساخته شده و معلوم است از سنگ خواسته نمی شود در این باره تصمیمی بگیرد و برای اینکه سنگ باشد و سنگ باقی بماند نیازی به این ندارد که مدام با مسئله نفس و خود دست و پنجه نرم کند و از خود بپرسد: «حالا چه باید بکنم؟» یا «چه باید باشم؟»؛ که در واقع همان پرسش اول می شود. اگر به هوا پرتابش کنیم، نیازی به پرسش از خود ندارد، نیازی ندارد که درک و فهمش را به کار بیندازد تا همان گونه که ما تصور می کنیم به سوی مرکز ثقل زمین فرود آید. هوش و استعدادش، ولو بخشی از وجودش باشد، در این جریان مداخله ای ندارد؛ هوش و استعداد برای سنگ یک عامل اضافی و خارجی به شمار می آید.

و اما انسان، انسان به خاطر ذات و جوهر خویش ناگزیر از دانستن است. ناچار است دانشی - خوب یا بد - بنا کند تا مشکلات هستی خود را حل نماید و در مسیر رسیدن به این هدف دریابد که خود در میان چه چیزها به سر می برد. این امر - یعنی نیاز او به دانستن - صرف نظر از اینکه دوست داشته باشد یا نداشته باشد به بهترین وجه از استعدادهای فکری و هوشی خویش بهره گرفتن است که به طور قطع همان چیزی است که شرایط و سرنوشت بشر را تشکیل می دهد. از سوی دیگر، تعریف انسان با این مفهوم که او موجودی آگاه و هشیار است، حیوانی باشعور است، حیوانی است که می داند، موجود اندیشمند^۲ است، کاری خطرناک است؛ ما هر قدر هم در کاربرد این واژه ها دقت کنیم، اگر از خود بپرسیم «آیا انسان، ولو نابغه ترین آن که روزگار تاکنون به خود دیده، برآستی و به معنای دقیق و کامل کلمه آگاه و هشیار است؟ آیا واقعاً و بنابه اقتضای کامل هشیارش می فهمد و درک می کند؟ آیا همه چیز را با شناخت کامل و بی کم و کاست می داند؟»، باری اگر چنین پرسشهایی را مطرح سازیم، فوری درمی یابیم که موضوع سخت شک برانگیز و مسئله دار^۳ است. اما از سوی دیگر تکرار می کنم که انسان محتاج دانستن است.

با تهیه فهرستی از استعدادهای یا مهارتهای انسانی نمی توان به تعریف انسان پرداخت مگر اینکه همزمان گفته شود که این استعدادهای و مهارتها همان کاری را که از نامشان برمی آید انجام می دهند. بنابراین، استعدادهای و مهارتهای مزبور برای امر خطیری که او خواهی نخواهی

2) Homo sapiens

3) Problematic

مأمور انجامش شده است مناسب می‌باشد. مسئله را به شیوه دیگری مطرح کنیم: پرداختن انسان به فراگیری و فهم امور بدان سبب نیست که او استعدادها و مهارتهایی دارد و به یاری آنها می‌تواند بداند و بفهمد، بلکه برعکس درست به این دلیل که راهی جز فراگیری و دانستن ندارد همه استعدادهایش را بسیج می‌کند؛ ولو این استعدادها بخوبی جوابگوی چنان ضرورتی نباشند. اگر استعداد هوشی انسان همان‌گونه بود که از فحواي واژه برمی‌آید - یعنی استعداد درک و فهمیدن - بنابراین انسان می‌بایست در آن واحد بی‌درنگ همه چیز را درک کند، هیچ مسئله‌ای نداشته باشد، و با هیچ امر خطیر و وظیفه‌شاقی روبه‌رو نشود. یادآوری می‌کنیم که کسی نگفته است هوش و استعداد انسانها پدیده‌ای بالفعل است، اما از سوی دیگر در مورد وظیفه خطیری که انسان بناچار دست به گریبان آن است تردیدی وجود ندارد و به طور قطع همین وظیفه خطیر است که سرنوشت او را تعیین و تعریف می‌کند.

این وظیفه همان است که ما آن را «زندگی کردن» می‌نامیم. جوهر زندگی یعنی اینکه انسان غالباً در محیطی زیست می‌کند که بناگهان و بدون آنکه بداند چگونه بدان محیط آورده شده درمی‌یابد که به درون جهان یعنی مجموعه‌ای از محیط ثابت پیرامونی همین جهان کنونی که در آن هستیم پرتاب و در آن ادغام شده است.

برای حفظ و نگهداری خود در این محیط ناچار است همیشه کاری بکند. اما این کاری که او باید بکند همانند کار صفحه گرامافون در چرخیدن به دور یک محور یا کار یک ستاره در حرکت کردن در مسیر تعیین شده معین کاری تحمیلی و اجباری نیست.

آدم، هر آدمی، باید در هر لحظه از زندگی تصمیم بگیرد که لحظه

بعد چه بکند و چگونه باشد. تصمیمگیری تنها برعهده اوست؛ نمی‌تواند تصمیمگیری را به دیگری واگذارد. هیچ‌کس نمی‌تواند به جای من در مورد خودم تصمیمگیری کند، و درباره زندگی‌ام تصمیم بگیرد. اگر امر تصمیمگیری در مورد خود و زندگی‌ام را به دیگری واگذارم، باز این من هستم که چنان تصمیمی گرفته‌ام. تصمیم می‌گیرم که زمام امور زندگی‌ام را به دیگری بسپارم؛ در اینجا خود تصمیمگیری را واگذار نکرده و از آن دست نشسته‌ام، بلکه مکانیسم تصمیمگیری را واگذار نموده‌ام یعنی، به جای اینکه هنجارهای سلوک زندگی‌ام را از مکانیسم هوشی و استعدادی خود استخراج کنم، از مکانیسم هوشی کس دیگری بهره‌گیری کرده‌ام.

اما اگر به دنبال بستن این کتاب به جای رفتن از این راه از آن راه بروید، دلیلش این است که فکر می‌کنید باید در ساعت مقرر در مکان خاصی باشید و دلیل این تصمیمگیری شما هم امور مربوط به آینده است. انسان نمی‌تواند گامی بردارد بی‌آنکه کم و بیش تا حدود روشنی همه آینده خود را در نظر بگیرد و بداند که می‌خواهد چه باشد؛ یعنی تصمیم گرفته است در طول زندگی‌اش چه باشد. معنای این سخن آن است که انسان غالباً ناچار است در اوضاع و احوال معینی کاری بکند. در امر تصمیمگیری در زمینه این کار چاره‌ای ندارد جز اینکه با مسئله هستی خودش رویاروی گردد. وقتی همسایه‌ای را می‌بینیم، براحتی می‌فهمیم که وی چگونه به یاری «خویشتنی» که خود برگزیده رهبری می‌شود، اما خود او این را بروشنی نمی‌بیند و همیشه برایش یک معما و مسئله باقی می‌ماند. علتش این است که هر یک از ما هنگامی که از خود می‌پرسد می‌خواهد چه باشد و در نتیجه زندگی‌اش چگونه خواهد بود

راهی جز این ندارد که با مسئله هستی انسان دست و پنجه نرم کند؛ یعنی که انسان در کل چه می تواند باشد و چه باید باشد. اما این به نوبه خود ما را به اتخاذ فکرتی^۴ وادار می سازد تا به نوعی دریابیم که محیط پیرامونی ما چیست و این اوضاع و احوال و این جهانی که در آن زیست می کنیم چه هستند. اشیاء پیرامونی ما خودشان به ما نمی گویند که چه هستند ما خود باید این نکته را کشف نماییم. اما این مهم - یعنی کشف نفس اشیاء و کشف هستی هر انسان و هستی خود شخص - فقط و فقط کار ذهن و اندیشه است و وظیفه ای نیست که از خارج به صورت زائده بر زندگی آدمیان افزوده شده باشد؛ عنصر و بخش تشکیل دهنده زندگی آدمی است. این دیگر موضوع زندگی آدمی نیست که اگر زندگی جور شود و اگر آدمی کنجکاوی خاصی داشته باشد خود را در ایجاد فکرتهایی در زمینه اشیاء پیرامون خویش درگیر سازد. چنین نیست؛ زندگی کردن یعنی اینکه شخص خود را ناچار به تفسیر زندگی بیابد. اما اغلب و در لحظه لحظه های زندگی خویش و به صورتی مقاومت ناپذیر خود را با باورهای مشخص و بنیادینی رویاروی می بینیم که این اشیاء چه هستند و ما در میانه همه چیزها چه هستیم. نظم دادن و شکل بخشیدن و صیقل زدن آخرین باورها و اعتقاداتمان محیط بی سرو سامان و پر هرج و مرج ما را شکل و قالب می دهد و آن را به صورت وحدت جهان یسا کائنات در می آورد.

از آنچه گفته ایم چنین برمی آید که زندگی ما دو بُعد دارد؛ دو بعدی که از یکدیگر جدانشدینند. من دوست دارم این مطلب را با تأکید و

4) Idea

روشنی با شما در میان بگذارم. زندگی در بُعد مقدماتی و اولیه اش یعنی «خود بودن»، همان «من» هر یک از ماها در محیطی که پیرامونمان است و راهی جز دمسازی با آن نداریم. اما همین امر بُعد دومی را به زندگی می افزاید و آن نیاز به درک و فهم محیط و چستی آن است. در نخستین بُعد، هرچه در زندگی داریم مسئله ناب است. در بُعد دوم، قصد یا تلاش ما در راه حل مسائل به چشم می خورد. درباره پیرامونمان می اندیشیم و این اندیشیدن موجب پیدایش فکرت، نقشه، و طرح معمارانه مسئله ناب در مورد آشفتگی محیطی می شود که در وهله نخست به نظر می آید. این طرح معمارانه ای که فکر می کنیم اطراف ما را فرا گرفته و آنها را تفسیر می کند جهان یا کائنات می نامیم که نه بر ما معلوم است و نه به طور ساده وجود دارد، بلکه مخلوق باورهای ماست.

هیچ راهی برای روشن تر کردن مسئله زندگی آدمی وجود ندارد، مگر اینکه در نظر آوریم که جهان و کائنات راه حل هوشمندانه ای برای نشان دادن واکنش آدمیان به مسائل معین است؛ مسائلی گریزناپذیر و رام ناشدنی که انسان در برخورد با محیط آنها مواجه شود. نتیجه اینکه: (۱) چستی و چگونگی راه حلها به چستی و چگونگی مسائل بستگی دارد؛ (۲) راه حل تا آنجا اصالت دارد که مسئله اصالت داشته باشد؛ یعنی تا آنجا که ما عملاً در مورد آن دستخوش نگرانی شویم. هنگامی که به هر دلیل نمی توانیم عمق مسئله ای را دریابیم، راه حل هر قدر هم خوب باشد اهمیتش را برای ما از دست می دهد؛ دیگر نقش راه حل را بازی نمی کند و به صورت فکرتی مرده در می آید.

علت تأکید من بر اینهمه آن بود که اینها به روشنی و زلالی دوگانگی ذاتی زندگی انسان را نشان می دهند و انسان درست به دلیل

همین دوگانگی در میان دریای مسائلی است که محیط برای او ایجاد کرده است و چون ناچار است نسبت به مسئله واکنشی نشان دهد، همیشه در هنگامه راه حل نسبی است. شکاک ترین ما نیز در میان اعتقاداتی بنیادین زندگی می‌کنیم؛ در یک جهان، در یک تفسیر. جهان شکاکان جهانی «مردد» است؛ شکاک در این جهان زندگی می‌کند، در میان این تردید حضور دارد، در توصیف این جهان می‌گوید، و در دریایی از تردید، در دریایی از اغتشاش به زندگی ادامه می‌دهد. جهان آدم شکاک یعنی جهان مردد با همه دهشتناکی‌اش به جهان آدم جزمی و خشک‌اندیش می‌ماند. وقتی کسی از «آدم بی‌اعتقاد» سخن می‌گوید، باید با دقت تمام به او یادآور شد که این صرفاً شیوه‌ای از سخن گفتن است. زندگی اصولاً بدون باورهای غایی وجود ندارد؛ حتی آدم شکاک هم باور دارد که همه چیز در تعرض شک و تردید است.

وقتی که گفتم زندگی ما، زندگی یکایک ما تفسیری است از خود و شکل‌گیری فکرتهای مربوط به خود و هر چیز دیگر، شاید شنونده با خود گفته است که هرگز به یاد ندارد دست به چنان کاری [تفسیر زندگی] زده باشد. حق با اوست، به شرط آنکه بداند مقصود من از بیان بالا این بوده است که هر فردی با تلاش شخصی خویش به تفسیر کائنات می‌پردازد. متأسفانه یا خوشبختانه این امر تاکنون واقع نشده است. به مجردی که درمی‌یابیم در حال زندگی هستیم خود را نه فقط در میان چیزها، بلکه در میان مردم و نه تنها بر روی زمین، بلکه در جامعه می‌یابیم. و آن مردم و آن جامعه‌ای که فرایند زنده ماندن و زندگی کردن موجب راه یافتن ما به درونش شده دارای تفسیری از زندگی از آن خود، مجموعه‌ای از فکرتهای خویش، و باورهای حاکم در مورد کائنات و

جهان است. آنچنان که «فکرت زمانه ما» به صورت بخشی از پیرامون ما در می‌آید، ما را فرا می‌گیرد، به درونمان رخنه می‌کند، و ما را با خود می‌برد. انبوه اعتقاداتی که پیرامونمان را فرا گرفته‌اند یکی از عوامل سازنده سرنوشت ماست. اگر این نکته را درک نکنیم، خود را در شبکه راه‌حلهای از پیش آماده شده برای مسائل زندگیمان در مانده می‌بینیم. هنگامی که یکی از این مسائل بر دوش ما سنگینی می‌کند، به آن مخزن [از پیش آماده] مراجعه می‌کنیم، از همسایگان می‌پرسیم، یا به کتابهایی مراجعه می‌کنیم که آنها خوانده‌اند. در آن کتابها این پرسش‌ها مطرح شده است: «جهان چیست؟ انسان چیست؟ مرگ چیست؟ فراسوی زندگی چیست؟» یا حتی پرسشهایی از این دست: «فضا چیست؟ نور چیست؟ اندام جاندار چیست؟» هیچ ضرورتی برای مطرح کردن این پرسشها نیست. از همان لحظه تولد - در خانواده، در مدرسه، هنگام مطالعه، و در معاشرت و مراوده‌های اجتماعی - مدام در تلاشیم تا این باورهای جمعی را در رگهای خودمان تزریق کنیم؛ حتی پیش از آنکه به مسائلی آگاهی پیدا کنیم که اینها راه‌حلهای آن مسائل به شمار می‌روند. به طوری که در رویارویی با یک سؤال حیاتی که احساس دلستگی به ما دست می‌دهد، ولی با تمام قوا در صدد یافتن راه‌حلی هستیم و می‌خواهیم خود را با آن دمساز کنیم نه تنها باید با مسئله دست و پنجه نرم کنیم، بلکه خود را با راه‌حلهایی مواجه می‌یابیم که از قبل آنها را دریافت کرده‌ایم و باید با آنها نیز درگیر مبارزه شویم. همان زبانی که ما به یاری آن به تفکر می‌پردازیم خود یک شیوه بیگانه با تفکر است، یک فلسفه جمعی، و یک تفسیر مقدماتی از زندگانی است؛ حیاتی که این چنین ما را تنگاتنگ در برگرفته و اسیر خود ساخته است.

دیدیم که انسان، خواهی نخواهی، از مفهوم کائنات نقشه‌ای تهیه می‌کند تا به یاری آن در میان چیزها به سیر و سیاحت و گام‌زدن بپردازد و زندگی خود را بفهمد و بتواند در محیط آشفته پیرامونی راه خود را پیدا کند. اما این مفهوم را که محیط انسانی‌اش به او می‌دهد فکرت مسلط زمانه اوست. باید با آن زندگی کند؛ خواه آن را بپذیرد یا بر سر این یا آن نکته به جدل بپردازد.

انسان علاوه بر اندیشیدن به چیزها و آگاهی از آنها به ابزارسازی می‌پردازد، ابزارها را شکل می‌دهد و در حیطه ماده به بساری فنون به زندگی ادامه می‌دهد و محیط زندگی‌اش به تناسب پیشرفت فنی ایجاد شده در مقایسه با زمان تولد او متفاوت جلوه می‌کند. انسان عصر ما با مشکلات مادی انسان عصر پارینه سنگی مواجه نیست، چرا که خود را به مسائلی از انواع دیگر وقف کرده است. ساختار بنیادین زندگی او به همان‌گونه است منتها شکل مسائل او توفیر کرده است. زندگی در همه دورانها دلمشغولی است، منتها در هر دوره‌ای برخی چیزها بیش از دیگر مسائل توجهش را جلب می‌کند. برای مثال، بیماری آبله که در سال ۱۸۵۰ یک مسئله جدی بود امروزه موجب کمترین نگرانی نمی‌شود، اما حکومت پارلمانی که در دورانهای گذشته سبب هیچ نگرانی نمی‌شد، از مسائل مبتلا به زمانه ماست.

حال که پوسته مسئله را خراش داده‌ایم، خود را با این حقایق زلال روبه‌رو می‌بینیم: (۱) زندگی هر فرد با اعتقادات اساسی معینی درباره جهان و جایگاه انسان در این جهان آغاز می‌شود. از اینها آغاز می‌شود و در میان اینها جریان می‌یابد؛ (۲) هر زندگی در محیطی جریان می‌یابد که شامل مهارت فنی به درجات بیش و کم یا کنترل بر محیط مادی است.

در اینجا با دو کارکرد همیشگی و دو عامل بنیادین و ضرور در زندگی همه انسانها آشنا می‌شویم که تأثیری دو جانبه بر همدیگر دارند: ایدئولوژی و تکنیک (مسلک و فن).

بررسی کامل ما را به کشف سایر ابعاد زندگی رهنمون می‌شود، اما برای بحث کنونی ما این دو عامل کافی به نظر می‌رسند، چون به ما امکان می‌دهند نیم‌نگاهی به این حقیقت بیندازیم که زندگی انسانی اغلب از ساختار پرخوردار است؛ ساختاری که انسان را به دمسازی با جهان از پیش تعیین شده‌ای وا می‌دارد که می‌توانیم نیم‌رخ از آن را تهیه کنیم. جهان مسائلی را مطرح می‌سازد که به طور نسبی حل شده‌اند، سپس مسائل دیگری مطرح می‌شوند، و بدین ترتیب جنبه مشخصی از مبارزه انسان در راه سرنوشت خویش را نمودار می‌سازد.

تاریخ هم خود را صرف این مسئله می‌کند که زندگی انسانها چگونه بوده، اما حرف آن غالباً درست فهمیده نشده است؛ آنچنان‌که گویی تاریخ موضوع تحقیق و کاوش خصلت و ویژگی افراد بشر است. زندگی، تنها انسان یعنی فردی که زندگی می‌کند نیست؛ زندگی علاوه بر این نمایش است و این نمایش هنگامی برپا می‌شود که انسان کشتی شکسته در دریایی که جهان نام دارد برای نجات خویش دست و پا را برای شنا کردن به حرکت درمی‌آورد. بنابراین، تاریخ، روانشناسی انسان نیست، بلکه بازسازی صحنه نمایشی است که بین انسان و جهان جریان دارد. انسانهایی با روانشناسیهای متنوع در جهانی خاص و در مواجهه با آن پی می‌برند که دارای مجموعه مشترکی از مسائل گزیرناپذیر هستند و همین امر موجب همسانی ساختار اساسی همه آدمیان می‌شود. تفاوت‌های روانشناختی که ماهیتی ذهنی دارند دارای

حالت تبعی‌اند و در طرح نمایش مشترک آدمیان جز تغییرات جزئی و ناچیز ایجاد نمی‌کنند.

برای روشن شدن مطلب اجازه دهید مثالی بیاورم. دو نفر را بنا بر خلقیات متضاد در نظر بگیرید که یکی بسیار شاد و دیگری بسیار اندوهگین است، اما هر دو در جهانی زندگی می‌کنند که خدا وجود دارد و فن مادی (تکنولوژی) در مراحل اولیه و مقدماتی است (در کل دوره‌هایی که توجه به خدا بیشتر بوده دوره‌هایی است که پیشرفت فنی (تکنولوژی) ناچیز بوده است و در دوره‌های پیشرفت چشمگیر فن این توجه کاهش پیدا می‌کند و برعکس). ابتدا تمایل داریم در صورتبندی هر دو زندگی برای این تفاوت اخلاقی و شخصیتی اهمیت زیادی قائل شویم. اما به دنبال مقایسه یکی از این دو گونه آدم خوش خلق و شاد با آدم دیگری که او هم اخلاقاً خوش خلق و شاد است منتها در دنیایی متفاوت یعنی دنیایی بدون خدا، اما با تمدنی به غایت پیشرفته، درمی‌یابیم به رغم اینکه هر دو خلقیات یکسانی دارند، اما زندگی شان بمراتب متفاوت تر از زندگی دو فرد ناهمخو [شاد و اندوهگین] است که در جهان واحدی به سر می‌برند و در این جهان غوطه‌ورند.

تاریخ باید دست از روانشناسی بردارد. روانشناسی یک ذهنیت‌گرایی است که در آن ظریف‌ترین فراورده‌های نوین تاریخ راه خود را گم می‌کنند. تاریخ باید بپذیرد که رسالتش بازسازی شرایط عینی است که در آن افراد یعنی انسانها در هم تنیده‌اند. سؤال بنیادین تاریخ از این پس باید این باشد که ساختار عینی زندگانی چگونه دستخوش تنوع می‌شود؛ تاریخ نباید به این مسئله پردازد که انسانها چگونه با همدیگر متفاوتند.

امروز هر یک از ما احساس می‌کند که در نظامی غوطه‌ور است؛ در نظام مسئله‌ها، خطرات، چیزهایی ساده و چیزهایی دشوار، امکانات و عدم امکاناتی که به خود شخص مربوط نمی‌شود بلکه شخص را در برمی‌گیرند و او باید با آنها به جدال پردازد و زندگی‌اش در واقع همین اداره امور در همین چیزها یا مبارزه و کشمکش با آنهاست. اگر ما صد سال پیش به دنیا آمده بودیم، ولو همین خلقیات و استعدادها را می‌داشتیم، نمای زندگی مان با آنچه که امروز داریم فرق می‌کرد. پس سؤال اساسی تاریخ می‌تواند این باشد: در ساختار زندگی حیاتی چه تغییرهایی روی داده است؟ زندگی چگونه، کی، و برای چه تغییر می‌کند؟

فکرت (ایده) نسل

در مورد چیزی واحد می توان از دو راه به تفکر پرداخت: از درون یا از بیرون؛ در خلأ یا در محیط. اگر بگوئیم هدف تاریخ دریافت طرز سپری شدن زندگی آدمیان است، مطمئناً شنونده این گفتار با درک آنها و تکرار مطالب در خلأ بدان خواهد اندیشید؛ یعنی واقعیتی را که همان زندگی انسانی است پیش روی خود قرار نخواهد داد، به محتوای اندیشه به طور قطعی فکر نخواهد کرد، بلکه از این واژه ها به منزله ظرفهای خالی استفاده خواهد کرد؛ یعنی به عنوان تُنگی خالی که بر روی آن عبارت «زندگی آدمی» حک شده باشد. مثل اینکه بگوید: «بسیار خوب. می دانم که اکنون و به هنگام فکر کردن درباره این واژه ها - مطالعه آنها، شنیدنشان و بر زبان آوردنشان - واقعاً چیزهای مورد اشاره واژه ها را پیش رو مجسم نمی کنم، اما مطمئن هستم که هر وقت بخواهم بدانم که این واژگان چه معنایی دارند و واقعیت اشارتشان را پیش چشمانم مجسم سازم قادر به این کار خواهم بود. اینها پشتوانه و اعتبار منند؛ درست مثل وقتی که چکی در دست دارم و مطمئن هستم که هر وقت بخواهم می توانم به پول نقد تبدیلش کنم. اعتراف می کنم که من، به مفهوم

دقیق کلمه، به تجسم اندیشه‌هایم نپرداختم و تنها پوسته و محفظه را در نظر داشتم؛ در خلأ اندیشیده‌ام».

این اندیشیدن در خلأ و بر مبنای اعتبار و پشتوانه یعنی اندیشیدن به چیزی بدون اندیشیدن عملی به آن و تجسم آن چیز شیوه عادی اندیشیدن ما انسانهاست. واژه‌هایی که پشتوانه مادی تفکر می‌شوند مزایایی دربر دارند، اما این ایراد عمده را دارند که واژه‌ها می‌خواهند مکمل تفکر گردند و اگر چنانچه روزی روزگاری ناچار به کاویدن مجموعه عادی‌ترین و معمولی‌ترین اندیشه‌های خود بشویم، با تأسف و حیرت در خواهیم یافت که ما از فکر عملی برخوردار نیستیم، بلکه واژه‌هایی در مورد آن افکار داریم یا تصوراتی بس مبهم از آن اندیشه‌ها در ذهن ماست؛ یک چک بدون پشتوانه و بی‌محل در دست داریم که هیچ ارزش پولی ندارد. و خلاصه، از نظر فکری به بانکی می‌مانیم که در آستانه شبه‌ورشکستگی است. چرا شبه‌ورشکستگی؟ چون هر کسی با اندیشه‌ها و افکارش زندگی را سپری می‌سازد و اگر این افکار کاذب و تهی مایه‌اند، چنان آدمی زندگی کاذبی را سپری می‌کند و خود را گول می‌زند.

در دو فصل گذشته کوشیدیم به شما کمک کنم تا ظرف واژگان «زندگی انسانی» را با واقعیت پر کنید - شاید اینها مهم‌ترین واژه‌ها در فرهنگ لغوی ما باشند، زیرا واقعیت زندگی عیناً شبیه دیگر واقعیتها نیست؛ واقعیت‌های خود ما هستند و چون به ما تعلق دارند بقیه واقعیتها هم به واقعیت ما اضافه می‌شوند و ما واقعیت همه واقعیتها را در اختیار داریم. هر چیز که به مفهومی بخواهد واقعیتی باشد باید به گونه‌ای در زندگی من ظاهر شود.

اما زندگی آدمی واقعیتی نیست که به خارج متوجه باشد: زندگی هر یک از شماها صرفاً همان نیست که من از درون خودم و با نگر بستن به شما می‌بینم. آنچه من از شما می‌بینم زندگی شما نیست، بلکه پاره‌ای از زندگی خود من است. اینکه شما خوانندگان نوشته‌های من باشید یا از طریق نوشته‌ها با شما حرف بزنم امری مربوط به زندگی شما نیست، بلکه چیزی است که در زندگی من اتفاق می‌افتد. من شما را در چهره‌های گوناگون - جوانانی که درس می‌خوانند و مطالعه می‌کنند، مردان و زنان سالخورده - روبه روی خود می‌بینم و در ضمن سخن گفتن با شما، علاوه بر ملاحظات دیگر، خود را متعهد می‌دانم مطالبیم را به گونه‌ای ابراز کنم که برای همه شما قابل فهم باشد؛ یعنی باید طوری شما را در نظر داشته باشم و با شما برخورد کنم که گویی برای لحظه‌ای عاملی در سرنوشت من و پاره‌ای از محیط پیرامونی من هستید. یک نکته روشن است: زندگی هر یک از شما از نظر خودتان با آنچه از همان زندگی به نظر من می‌رسد، یعنی شما به من یا به هر عامل بیرون از وجود خودتان ارائه کنید، فرق دارد. زندگی شما آن است که هر یک از شما برای خودتان دارید، از خود شماست، و متوجه خودتان است. در زندگی خود شما، من فقط عنصری کوچک در سرنوشتان هستم؛ یعنی عنصری از محیط زندگی شما. از نظر یکایک شما زندگی در این لحظه یعنی نشستن در اینجا و خواندن مطالبی که من می‌گویم؛ حتی اگر در این لحظه نوشته‌های مرا نخوانید، باز به دلایل بی‌شمار دیگری - که می‌توانم ذکر کنم، اما از بیان آنها خودداری می‌ورزم - زندگی این لحظه‌ای شما همان است که گفتم. در مورد اخیر، زندگی این لحظه شما یعنی توجه به آنچه که من دارم می‌نویسم، خواه مطابق میلان باشد و خواه نباشد، چون اگر در حالی که

صفحات نوشته‌ام را در دست دارید قلباً مایل نباشید بخوانید و به آن توجه کنید، باید تلاش پرمراتبی به خرج دهید تا خود را از خواندن نوشته‌های من خلاص کنید؛ یعنی با تمرکز بر چیزی دیگر نوشته‌های مرا نادیده انگارید. این کاری است که مردم این روزها انجام می‌دهند تا از شر دو دشمن جدید آدمی یعنی گرامافون و رادیو راحت شوند.

بنابراین، واقعیت زندگی آن نیست که کسی از خارج یک زندگی بدان بنگرد. آن است که شخص واقع در بطن زندگی درک می‌کند؛ شخصی که آن زندگی را دارد و تا زمانی که آن زندگی را دارد. بنابراین، برای شناخت زندگی‌ای که از آن ما نیست نباید آن را از درون خودمان نگاه کنیم، بلکه باید از دیدگاه شخصی بدان بنگریم که صاحب آن زندگی است.

به همین جهت، وقتی می‌گوییم زندگی یک نمایش است منظورم استعاره نیست، بلکه معنی دقیق و رسمی این واژه را مدنظر دارم. خصلت واقعیت زندگی مانند واقعیت این میز نیست - واقعیت میز آن است که در اینجا حضور دارد، همین - واقعیت زندگی در این است که هر کس باید لحظه به لحظه، در تلاش بی‌وقفه درگیری با دشواریها و وابستگیها، به زندگی خود ادامه دهد و وظیفه خود را به انجام رساند؛ آیا این تعریف دقیق نمایش نیست؟ نمایش چیزی نیست که در جایی وجود داشته باشد، نمایش به مفهوم واقعی یک چیز یعنی یک هستی ایستا نیست؛ نمایش روی می‌دهد، واقع می‌شود، رویدادی از چیزی در رابطه با کسی است، چیزی است که برای کسی واقع می‌شود، چیزی است که در حین اجرا برای قهرمان اتفاق می‌افتد.

اما حتی وقتی می‌گوییم زندگی یک نمایش است باز درک

درستی از این گفته نداریم و برداشتی که از نمایش داریم آن است که ما در فرایند زندگی عادت کرده‌ایم که هرازگاهی نمایشی داشته باشیم؛ نمایشی که در زندگی مان اتفاق افتاده است؛ یا به سخن دیگر، زندگی کردن را در آن می‌دانیم که فرد با اتفاقات فراوانی روبه رو شود مثلاً دندان درد داشته باشد، بلیت بخت آزمایی اش برنده شود، غذای کافی نداشته باشد، عاشق دختری بشود، در آرزوی دست نیافتنی وزیر شدن باشد، به دانشگاه راه یابد، وارد نیروی دریایی بشود، و ... اما این بدان معناست که نمایش اعم از بزرگ یا کوچک، کم‌دی یا تراژدی، در بطن زندگی روی داده است نه آنکه خود زندگی اساساً و در کل یک نمایش باشد. من دقیقاً همین را می‌خواهم بگویم: آن همه رویداد و اتفاق از آن رو برای ما به وجود آمده که چیز واحدی برایمان حادث شده و آن زندگی کردن است. اگر زندگی نمی‌کردیم، هیچ حادثه‌ای هم برایمان اتفاق نمی‌افتاد. اما چون زندگی می‌کنیم، و تنها به این دلیل که زندگی می‌کنیم، آنهمه حوادث برایمان رخ می‌دهد.

همین «رویداد» یگانه و اصلی که علت همه رویدادهای دیگر است - این عمل زندگی - وضعی بسیار ویژه دارد: قدرتی در اختیار ماست که می‌توانیم جلو جریان زندگی را بگیریم. آدمها همیشه می‌توانند جریان زندگی خود را متوقف سازند. چه دردآور است که انسان بداند امکان فرار از زندگی برایش وجود دارد، دردآور است، اما در عین حال ضرورت دارد. چون این و تنها همین عامل ابتدایی‌ترین و حیاتی‌ترین خصلت زندگی را بر ما معلوم می‌دارد و آن این است: ما زندگی را به خود عطا نکرده‌ایم، آن را به همین صورت برای خویش یافته‌ایم و هنگامی که برای نخستین بار از خودمان آگاهی یافتیم، خود را در ورطه زندگی

دیدیم؛ با وجود اینکه خود را در زندگی می‌یابیم، بخوبی قادر به ترک آن و دست‌شستن از آنیم. اگر دست نمی‌شویم، به دلیل آن است که می‌خواهیم زندگی کنیم. حال ببینیم بعد چه پیش می‌آید: اگر به طوری که دیدیم اتفاقاتی که برایمان روی می‌دهد به دلیل اتفاق افتادن خود زندگی مان باشد و ما با تمایل به زندگی کردن این اتفاقهای ضرور را پذیرا می‌شویم، در این صورت هر امر دیگری که برایمان روی دهد، ولو برخلاف میل ما یا موجب سرخوردگی‌هایمان شود، از آن رو برایمان اتفاق می‌افتد که خودمان خواهانیم؛ چرا که می‌خواهیم به زندگی ادامه دهیم. انسان برای بودن و زندگی کردن حریص است، میل مطلق به بودن و زندگی کردن دارد، میل دارد بدان گونه که هست بماند، و برترین «من» فردی خود را تحقق بخشد.

اما این نیز دو چهره دارد: وجودی که از میل به ماندن و بودن مالا مال است و برای ماندن بسختی پیکار و تلاش می‌کند بوضوح و از قبل وجود دارد؛ چون اگر وجود نداشته باشد نمی‌تواند پیکار کند. این یک روی سکه است. روی دیگر سکه آن است که «آن هستی چیست؟» و ما هم اکنون آن را تلاش مشتاقانه برای ماندن و بودن توصیف کردیم. بسیار خوب، اما تنها کسی می‌تواند تلاش برای بودن را احساس کند که کاملاً به هستی و بودن اطمینان ندارد، دائم آن را موضوعی مسئله‌دار می‌بیند، اینکه او در لحظه بعدی خواهد بود یا نخواهد بود، و آیا به هستی ادامه خواهد داد؟ آیا وجودی از این نوع یا از آن نوع خواهد بود؟ بنابراین، زندگی ما عطش و اشتیاق به بودن است؛ درست به این دلیل که با وجود این اشتیاق سرانجام بنیادی نامطمئن دارد. پس ما اغلب کاری می‌کنیم که به زندگی مطمئن گردیم و قبل از هر کار دیگر محیطی که

هستی ما را دربر گرفته و خودمان را که باید در آن محیط به زندگی ادامه دهیم تفسیر می‌کنیم؛ ما به تعریف افق و محیطی می‌پردازیم که باید در آن زیست کنیم.

این تفسیر در چارچوب «باورهای ما» شکل می‌گیرد: باور به چیزهایی که برایمان مسلم هستند و به چیزی که می‌دانیم تکیه گاه ما تواند بود. این مجموعه مسلماتی که در تفکرمان در مورد محیط برای خود می‌سازیم - چونان تخته‌ای در دریای طوفانی و ناشناخته محیطمان - باری، این مجموعه همان جهان و افق حیاتی ماست. حال که معلوم شد انسان برای زیستن، خواهی نخواهی، به اندیشیدن نیاز دارد می‌خواهد باورهایی از آن خود داشته باشد یا، به سخن دیگر، زندگی کردن یعنی واکنش نشان دادن به ناامنی حیات از طریق امن ساختن جهان و اعتقاد به اینکه جهان چنین و چنان است و ما می‌توانیم زندگی خود را با جهان هماهنگ سازیم و با توجه به آن به زندگی ادامه دهیم.

ما تعریف انسان به عنوان موجود اندیشمند را رد کردیم، چون آن →
را نوعی مصالحه و در منتهای خوش بینی یافتیم: آیا انسان می‌داند؟
زمانی که من به نگارش می‌پردازم و به انسانیت نوین می‌نگرم این سؤال را آزاردهنده می‌یابم، چون در چنان موقعیتی تنها چیزی که روشن است این است که انسان، یعنی همان انسان بسیار متمدن در قاره ما یا قاره‌ای دیگر، نمی‌داند چه کند!

با توجه به آنچه در پیش گفتیم، باید تعریف دیگری از انسان به دست دهیم: هموفابرا^۱ یا به قول فرانکلین حیوان ابزارساز^۲. اما اگر →

1) Homo Faber

2) Animal Instrumentificum

می‌خواهیم از این تعریف استفاده کنیم باید برای آن معنایی بسیار اساسی در نظر بگیریم که حتی به ذهن فرانکلین خطور نمی‌کرده است؛ انسان می‌تواند ابزارها، وسایل، و اشیاء مفیدی بسازد که به درد زندگی‌اش بخورد. او تواناست، اما واقعیت نه از طریق آنچه که او می‌سازد، بلکه از طریق آنچه که نمی‌سازد تعریف می‌شود. امروزه ما به مفهومی که در تعریف آمده است ابزارساز نیستیم، اما باز هم انسانیم. تکرار می‌کنم که ما می‌توانیم برای این تعریف معنایی بس گسترده‌تر قائل شویم. انسان اغلب، در هر لحظه، بر وفق جهانی که برای خود ساخته زندگی می‌کند. شما این کتاب را به دست گرفته‌اید و می‌خوانید، چون در جهان شما این کار برایتان معنی‌دار است. بنابراین، در انجام این کار - یعنی فرایند تهیه کتاب، بازکردن و خواندن آن - و بذل توجه به نوشته من مفهومی از جهان را که با خود دارید به کار می‌بندید. شما در همین لحظه در حال ساختن جهانی هستید و به دنیای مشخصی نیرو و حرکت می‌دهید. اگر به جای خواندن این کتاب در جای دیگر کار دیگری نیز انجام می‌دادید، من می‌توانستم همین گفته را درباره‌تان تکرار کنم. شما اغلب این کار را با توجه به جهان یا کائناتی که بدان باور دارید و در فکرتان پروده‌اید انجام می‌دهید، جز اینکه در مورد مشخص و خاصی مثل مورد کنونی ما قضیه روشن‌تر و مدون‌تر است؛ چون بسیاری از شما بدان دلیل مطالعه می‌کنید که چیز جدیدی درباره چستی جهان پیدا کنید و ببینید آیا با تشریح مساعی می‌توانیم طرحی نو از جهان دراندازیم؛ هرچند ما تنها یکی از ابعاد، سطوح، یا بخشهای آن را لمس کرده‌ایم.

انسان هر اندازه هم توان یارایی یا اصالت داشته باشد مدام در کار ساختن جهانی است. بیشتر دیدیم که جهان یا کائنات چیزی بیش از

طرح یا تفسیری نیست که انسان به یاری آن طرح یا تفسیر می‌خواهد نسبت به زندگی خویش مطمئن‌تر شود. پس می‌توانیم بگوییم جهان → برترین ابزاری است که انسان در کار ساختن آن است و عمل ساختن جهان هم برای او مانند خود زندگی کردن است؛ مانند هستی اوست. انسان از همان بدو تولد کائنات‌ساز است.

حالا دیگر، باید دلیل وجودی تاریخ و دلیل این تنوع مداوم در زندگی بشر برایتان معلوم شده باشد. در هر مقطع از تاریخ بشر که نقبی به گذشته او بزنیم می‌بینیم انسان در جهان خاصی مانند خانه‌ای که برای سرپناه خود ساخته زندگی می‌کند. انسان در مواجهه با مسائلی خاص که ناشی از محیط است، در جهانی که خود ساخته است، احساس امنیت می‌کند، اما مسائل حل‌ناشده زیادی نیز پیش رو دارد؛ با مخاطراتی سر و کار پیدا می‌کند که نه قادر به حل آنهاست و نه می‌تواند از آنها روی بگرداند. زندگی‌اش، نمایش زندگی‌اش، با توجه به نگرشهای او به مسائل، نيمرخهای متفاوتی پیدا می‌کند و این نيمرخها با در نظر گرفتن موازنه میان عناصر امنیت از یک سو، و عدم اطمینانی که جهان ایجاد می‌کند از سوی دیگر، شکل‌های متفاوتی پیدا می‌کنند.

ما هم اکنون در حالت امنیت نسبی به سر می‌بریم و این حالت تا زمانی ادامه می‌یابد که مثلاً سیاره‌ای به زمین برخورد کند و آن را منهدم سازد. چرا این امنیت؟ چون ما به جهانی باور داریم که به قدر کافی عقلانی است و امکان می‌دهد تا علم ستاره‌شناسی پدید آید و علم ستاره‌شناسی به ما اطمینان می‌دهد که در زمان حیات ما احتمال چنان برخوردی عملاً نزدیک به صفر است. علاوه بر این، اخترشناسان، که غالباً هم آدم‌های عجیبی بوده‌اند، مشغول شمارش تعداد سال‌هایی هستند

که طول می‌کشد تا ستاره‌ای به خورشید ما برخورد کند و آن را منهدم سازد. گفته‌اند این زمان دقیقاً یک میلیارد و دویست و سه سال است. انگار هنوز جا دارد قدری به گفتارمان ادامه دهیم.

حالا تصور کنید یک پدیده طبیعی بناگهان از قوانین فیزیک تخطی کند و ما اعتمادمان را به علم از دست بدهیم؛ یعنی در واقع ایمانی که انسان امروزی اروپا با آن زندگی می‌کند به یکباره ناپدید شود. در چنان صورتی، با جهانی نامعقول سر و کار خواهیم داشت، دنیایی که با استدلال علمی ما رابطه‌ای ندارد و حال آن که رابطه علمی تنها چیزی است که امکان می‌دهد انسان از سیطره مشخص خویش بر محیط مادی مطمئن شود. ناگفته پیداست که چهره زندگی و نمایش انسانی ما دستخوش دگرگونی عظیمی می‌گردد؛ زندگی مان زندگی بسیار دشواری خواهد بود، زیرا ما در جهان دیگر زندگی خواهیم کرد که با جهان کنونی فرق دارد. خانه‌ای که برای سرپناه ساخته بودیم در هم فرو می‌ریزد. در زمینه‌های مادی هم نمی‌دانیم از آن پس به چه چیز می‌توان اعتماد کرد، بشریت بار دیگر در چنگال سرنوشت دهشتناکی خواهد افتاد که هزاران سال گلوی وی را می‌فشرد و او را اسیر و زندانی خویش ساخته بود و آن وحشت از کائنات و کیهان، وحشت عذاب‌آور و فراگیر است.

نباید چنین پنداشت که این فرض کاملاً از واقعیت به دور است. این روزها انسان متعذر از چیزهایی احساس ترس و هراس می‌کند که سی سال پیش از آنها بی‌خبر بود. سی سال پیش بر این باور بود که در جهانی زندگی می‌کند که پیشرفت اقتصادی آن را نهایی نیست و هیچ مانع و مشکلی بر سر راه این پیشرفت به وجود نخواهد آمد. اما جهان در این چند سال اخیر دگرگونی پیدا کرده و جوانانی که در دنیای رونق و

فراوانی چشم به جهان گشودند اکنون در جهان بحران اقتصادی زندگی می‌کنند و همه عناصر ایمنی و اطمینان‌بخش این بخش از زندگی دستخوش تزلزل شد؛ که چه بسا موجب تغییرات غیرمنتظره و باور نکردنی در حیات انسانها شود.

این نکته به ما امکان می‌دهد تا برای بنای تاریخ دو اصل بنیادین تدوین کنیم: (۱) انسان مدام در کار ساختن یک جهان و دمسازی با محیط است؛ (۲) هر تغییر در جهان و هر جا به جایی در افق و محیط با تغییری در ساختار نمایش حیاتی همراه است. وجود روانی - جسمانی زنده یعنی جسم و جان آدمی تغییر نمی‌کند؛ با وجود این، زندگی‌اش تغییر می‌کند، زیرا جهان تغییر می‌کند. انسان تنها جسم و جان نیست، هم زندگی است و هم تجسم معضل زندگی خویش.

بدین ترتیب، مضمون تاریخ به طور صوری تعیین و تعریف می‌شود: مطالعه شکلهای یا ساختارهای زندگی بشر از بدو آگاهی او به حیات.

اما می‌توان گفت زندگی نیز اغلب و به صورتی مداوم در حال تغییر ساختاری است. وقتی می‌گوییم انسان مدام در کار ساختن جهان است منظورمان این است که جهان به طور مداوم در معرض تعدیل و اصلاح است و از همین رو ساختار زندگی دستخوش تغییری بی‌امان و وقفه ناپذیر است؛ این امر در تحلیل نهایی درست است. برای تهیه این فصل ناچار شدم در مورد آنچه که به اعتقاد خودم جهان تاریخی بود غور و تأمل بیشتری بکنم، در حالی که این جهان پاره‌ای از جهان خود من است. از همین رو، در مواردی به تعدیل آن پرداختم. همین طور امیدوارم لحظه‌ای پیش که شما کتاب را به دست گرفتید این فصل کتاب

تغییری، ولو اندک، در جنبه‌ای از جهانی که در آن زندگی می‌کنید به وجود آورده باشد. اما در هر حال ساختمان کلی کائنات و جهانی که من و شما در آن زندگی می‌کنیم بی‌تغییر می‌ماند. مواد و مصالحی که دیوارهای خانه‌های ما را تشکیل می‌دهند روزانه دستخوش تغییری اندک می‌شوند، اما اگر خانه‌مان را عوض نکنیم، می‌توانیم بگوییم در همان خانه سال پیش زندگی می‌کنیم. نیازی به این نیست که در بیان مطالب حداکثر دقت را به خرج دهیم و به راه گزافه برویم، چون در آن صورت به موضع نادرستی می‌غلطیم.

اگر جرح و تعدیها و اصلاحات جهان در حدی باشد که، به اعتقاد من، بر عناصر اساسی ساختمان تأثیری نگذارد و نیمرخ کلی آن دست نخورده بماند، انسان نباید دگرگون شدن جهان را جدی بگیرد و بر آن پافشاری کند؛ تنها باید بگوید که چیزی یا چیزیهایی در جهان دگرگون شده‌اند.

در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که چه نوع جرح و تعدیلهایی ارزش آن را دارند که به عنوان عناصر تغییر مؤثر در جهان یا محیط قلمداد شوند. تاریخ تنها به زندگی فرد آدمی نمی‌پردازد؛ حتی هنگامی که مورخ می‌خواهد زندگینامه فرد خاصی را بنویسد درمی‌یابد که زندگی شخص با زندگی عده‌ای دیگر در هم تنیده و زندگی آن عده هم با عده‌ای دیگر درهم آمیخته؛ به طوری که می‌توان گفت هر زندگی با محیط خاص زندگی جمعی عجین و ادغام شده است. این زندگی جمعی و بی‌نام که هر یک از ما خود را در آن می‌یابیم در ضمن، جهان خود و گنجینه اعتقادات خود را در آن می‌بینیم و باید آنها را به حساب آوریم؛ اعم از اینکه دوستشان داشته باشیم یا از آنها بدمان بیاید. از آن گذشته، جهان

باورهای جمعی - که معمولاً «ایدۀهای دوران» یا «روح زمان» نامیده می‌شود - از خصوصیتی برخوردار است که جهان باورهای فردی آن ویژگی را ندارد و آن اینکه صرف‌نظر از پذیرش یا عدم پذیرش آن توسط شخص اعتبار دارند. باورهای فردی من، هر قدر هم عمیق و استوار باشند، فقط برای من معتبرند. اما مفاهیم زمانه و اعتقادات فراگیر راه فردی، صرف‌نظر از ویژگیهای خاصش، می‌پذیرد؛ این همان جامعه است. آن مفاهیم از توان و اعتباری برخوردارند؛ ولو مورد قبول من نباشند، آن توان و اعتبار بر من اثر می‌گذارد حتی اگر این تأثیر منفی باشد. آنها هم وجود دارند، همان‌گونه که دیوار وجود دارد. من خواه آنها را دوست داشته باشم یا دوست نداشته باشم باید در زندگی‌ام به حسابشان بیاورم؛ همان‌طور که دیوار را به حساب می‌آورم، دیواری که نمی‌گذارد من از آن عبور کنم و وادارم می‌کند بروم در را پیدا کنم یا بخشی از زندگی‌ام را صرف خراب کردن قسمتی از آن نمایم و عبور کنم. اما روشن است که بزرگ‌ترین تأثیر روح زمانه و جهان متغیر بر زندگی هر فرد به این سبب نیست که زندگی وجود دارد (به این سبب که من در آن هستم و در آن باید حرکت کنم و هستی خودم را داشته باشم)، بلکه به این دلیل است که پاره بزرگی از جهان من و باورهاهم از گنجینه جمعی ناشی می‌شود و با محتوایش در انطباق است. روح زمانه و بخش بزرگی از اندیشه‌های دوران در من است و به من تعلق دارد. انسان از بدو تولد باورهای زمانه‌اش را جذب می‌کند و، به عبارت دیگر، خود را در «جهان کنونی» می‌بیند.

این مطلب، با همه سادگی‌اش، بر آنچه که تغییرات تاریخی نامیده می‌شود پرتوی تعیین کننده می‌افکند؛ یعنی بر اصلاحاتی که به عنوان

تغییرات مؤثر در جهان تلقی می‌گردند و در نتیجه بز ساختار نمایش زندگی نوری قاطع می‌تابانند.

انسان تا بیست و پنج سالگی کاری جز آموختن نمی‌کند؛ درباره چیزهایی که محیط اجتماعی‌اش را می‌سازند - معلمانش، کتابهایش، و باورهایی که او را دربر گرفته‌اند - اطلاعاتی کسب می‌کند. طی این سالها درمی‌یابد که جهان چیست و در برابر جنبه‌هایی از جهان که به نظر او شکل گرفته‌اند قرار می‌گیرد؛ اما آن جهان صرفاً نظام اعتقادات مسلط در همان زمان است. نظام اعتقادات در فرایند زمانی طولانی شکل گرفته و برخی از عناصر این نظام نیز مربوط به انسان ابتدایی است. ناهایی از این جهان که سرزنده‌ترند و اموری از آن که اجبار کننده درمی‌نمایند و مربوط به بزرگ‌ترهای آن دوره و مدیران در همه حوزه‌ها - دانشگاه‌ها، روزنامه‌ها، دولت، زندگی ادبی و هنری - می‌باشند مورد تعبیر و تفسیری تازه قرار گرفته‌اند. همراه با انسانی که همیشه دست‌اندر کار ساختن جهان است، بزرگ‌ترهای آن دوره به جرح و تعدیلهایی در افق و محیط خویش اقدام کرده‌اند. مرد جوان به عنوان آدمی بیست و پنج ساله خود را درگیر جهان می‌بیند و با مسئولیت خود به زندگی در آن ادامه می‌دهد و، به عبارت دیگر، در ساختن جهان جایگاه خود را پیدا می‌کند. هنگام تأمل در جهان دگرگون‌شونده (جهان مردانی که در آن زمان دوران بلوغ و میانسالی را می‌گذارند) درمی‌یابد که نظر او، مشکلات، و تردیدهایش با نظریات، مشکلات، و تردیدهای همین مردان بالغ به هنگامی که جوان و به سن و سال او بودند و در کار جهان بزرگ‌ترها تأمل می‌کردند (و اکنون خیلی پیر شده‌اند) تفاوت دارد. هر چه به عقب برگردیم، قضیه بر همین منوال است.

اگر فرض کنیم تنها یکی دو جوان در برابر جهان بزرگ‌ترها واکنش نشان می‌دهند، در آن صورت جرح و تعدیل ناشی از تأمل آنها در جهان بسیار اندک خواهد بود. این تغییرها ولو در مقطعی بسیار با اهمیت جلوه کنند در تحلیل نهایی جزئی خواهند بود. نمی‌توان گفت با فعالیت آن یکی دو نفر جهان دستخوش تغییر شده است.

اما مسئله تنها به تعداد معدودی جوان محدود نمی‌شود؛ به جمله کسانی مربوط می‌شود که در مقطع معینی جوانند و از نظر شماره بیش از کسانی هستند که دوران بزرگسالی و سالخوردگی را سپری می‌سازند. هر جوان در نقطه خاصی از افق فعال است، اما در مجموع همگی بر همه نقاط افق و محیط فشار وارد می‌کنند؛ عده‌ای به هنر، گروهی به مذهب، بعضی به علم، صنعت یا سیاست می‌پردازند. تعدیلهایی که ایجاد می‌کنند در هر نقطه جزئی و اندک است، اما باید بپذیریم که همین تعدیلهای سراسر چهره جهان را عوض می‌کنند؛ به طوری که سالها بعد که جوانانی دیگر زندگی را آغاز می‌کنند، خود را در جهانی خواهند یافت که با جهان بزرگ‌ترهایشان از زمین تا آسمان فرق می‌کند.

اناسی‌ترین حقیقت زندگی آدمی آن است که عده‌ای می‌میرند و عده‌ای چشم به جهان می‌گشایند و زندگی بدین‌سان ادامه می‌یابد. زندگی انسانی، سراسر در جوهر خویش، بین دیگر زندگی‌های قبلی و بعدی قرار گرفته و از یک زندگی تداوم می‌یابد تا به زندگی بعدی متصل شود. من ضرورت اجتناب‌ناپذیر دگرگونی در ساختار جهان را درست براساس همین حقیقت بنیادی می‌گذارم؛ یک مکانیسم خودکار با قاطعیت گریزناپذیری در هر واحد زمانی معین خصیلت‌های نمایش زندگی را عوض می‌کند؛ درست همان‌گونه که در نمایش (تئاتر)

پرده‌های کوتاهی به دنبال هم می‌آیند و هر ساعت یک نمایش کم‌دی یا تراژدی متفاوت به صحنه می‌آید. نیازی به این فرض نداریم که بازیگران نیز متفاوت باشند. یک بازیگر باید نقشهای متفاوتی را ایفا کند. نمی‌خواهیم بگوییم جوان امروزی از نظر جسم و جان با جوان دیروزی فرق دارد، اما چارچوب زندگی او باید متفاوت باشد؛ این امری گریزناپذیر است.

کاری که ما می‌کنیم پیدا کردن دلیل برای دگرگونیهای تاریخی و دوره‌ای است که دگرگونی روی می‌دهد و با حقیقت زندگی انسانی ارتباطی تنگاتنگ دارد؛ یعنی زندگی همیشه دوره‌ای دارد که از چندین سال تشکیل می‌شود. و بلهلم ديلتای^۳ می‌گفت زندگی همان زمان است. امروز هم هایدگر همین حرف را تکرار می‌کند؛ منظور از زمان، زمان کیهانی و در نتیجه زمان تصویری و نامحدود نیست، بلکه زمان محدود، زمان پایان‌پذیر، زمان راستین، و زمان برگشت‌ناپذیر است. به همین سبب، هر انسان عمری دارد. عمر همان حقیقتی است که نشان می‌دهد هستی انسان غالباً در مقطعی از طول زندگی کوتاه او قرار دارد. این مقطع یا آغاز زندگی اوست یا به سوی بهار زندگی پیش می‌رود یا میانسال است یا سرانجام به پایان حیات نزدیک می‌شود؛ به زبان عرف، کودک، نوجوان، میانسال، و پیر است.

یعنی هر «حال» یا تاریخی یا هر «امروز» از سه زمان مشخص و سه «امروز» متفاوت تشکیل شود. به سخن دیگر، «حال» آستن سه بُعد حیاتی بزرگ است و این سه بعد خواهی‌نخواهی به همراه هم در درون

«حال» جای گرفته‌اند، با همدیگر پیوند دارند، و به خاطر تفاوت‌هایشان در خصومتی دائمی با یکدیگر به سر می‌برند. برای بعضی افراد، «امروز» یعنی بیست سالگی است، برای عده‌ای به معنی چهل سالگی، و برای گروهی نیز شصت سالگی است؛ و این حقیقت که سه شیوه متفاوت زندگی دارای یک «امروز» هستند نمایشی پویا به وجود می‌آورد و کشمکش و برخوردی درمی‌گیرد که زمینه ماده تاریخی و زمینه همگی کسانی است که در عصر نوین زندگی می‌کنند. در پرتو این ملاحظات، می‌توان ابهام نهفته در روشنی ظاهری سن تاریخی را مشاهده کرد. سال ۱۹۳۳ زمان واحدی به نظر می‌رسد، اما در سال ۱۹۳۳ یک پسر بچه، یک مرد میانسال، و یک پیرمرد زندگی می‌کردند و این مجموعه ارقام در آن واحد سه بخش می‌شود و سه معنای متفاوت پیدا می‌کند؛ ضمن اینکه در همان حال هر سه را دربرمی‌گیرد، این وحدت سه سن متفاوت در یک زمان تاریخی است.

ما همه معاصریم، در یک زمان زندگی می‌کنیم، و در جو واحدی به سر می‌بریم یعنی در جهان واحدی هستیم. اما در تشکیل این زمان و جهان به شیوه‌هایی بس متفاوت سهم می‌شویم. تنها کسانی که همسن و سال باشند در این مورد وضعی مشابه دارند؛ معاصران همسن و سال نیستند. در تاریخ، تمایزگذاری میان معاصران و همسن و سالها امر مهمی است. کسانی که در زمان تاریخی و خارجی واحدی زندگی می‌کنند در سه دوره متفاوت زندگی به سر می‌برند؛ من به این پدیده اشتباه اساسی تاریخ می‌گویم. به برکت عدم تعادل درونی حرکت می‌کند، دگرگون می‌شود، می‌چرخد، و جریان می‌یابد. اگر همه ما معاصران در ضمن همسن و سال هم بودیم، تاریخ در حالتی فلج متوقف می‌گردید، متحجر

3) Dilthey

می‌شد، یک چهره بیشتر نمی‌یافت، و هیچ نوع امکان نوآوری ریشه‌ای و تند در کار نبود.

بسیار خوب، بعد گروه همسالانی که در حلقه زندگی نوین با هم زیست می‌کنند یک نسل نامیده می‌شوند. مفهوم نسل، در بادی امر، بیش از دو مورد را به ذهن متبادر نمی‌سازد: همسن و سال بودن و در نوعی تماس حیاتی به سر بردن. هنوز هم در سیاره ما گروههایی به سر می‌برند که از بقیه مردم زمانه جدا افتاده‌اند. بدیهی است افرادی از این گروهها که همسن و سال افراد نسل ما هستند به نسل ما تعلق ندارند، چون در جهان ما نقشی بر عهده نگرفته‌اند. اما این در ضمن بدان معناست که: (۱) اگر هر نسل دارای بُعدی در زمان تاریخی است، در آهنگ نسلهای انسانی این بُعد مستقیماً در پی یکی دیگر از همان نوع خواهد آمد؛ درست مثل نت هر آواز که صدایش در رابطه با صدای نت قبلی است؛ (۲) بُعدی هم در فضا دارد.

در هر زمان حلقه زندگی آدمی می‌تواند گسترده یا تنگ باشد. در سپیده دم قرون وسطا، سرزمینهایی که در روزهای خوش امپراتوری روم با یکدیگر تماس تاریخی و زمانی داشتند به دلایلی از هم جدا شدند و هر سرزمین و هر قلمرو در خودش ادغام و جذب شد. این دوره تکرر پراکنده و گسسته بود و تقریباً هر قطعه خاکی زندگی مستقل خودش را داشت. این امر موجب تنوع حیرت‌انگیز راه‌های زندگی انسان و سرچشمه پیدایش ملیتها شد. در حالی که در عصر امپراتوری یک زندگی عام و کلی، از مرز هندوستان تا لیبون و از انگلستان تا آن سوی رود راین، وجود داشت. دوره امپراتوری دوره همسانی بود و هرچند مشکل ارتباطات خصلت بسیار نسبی به آن نوع زندگی می‌داد، اما با همه

اینها می‌شد گفت جمله همسن و سالها از لندن تا رود پونتوس ادر آسیای صغیر از نظر تفکر نسل واحدی را تشکیل می‌دادند. تعلق داشتن به نسلی یکپارچه و بزرگ یعنی سرنوشت حیاتی بسیار متفاوتی داشتن و برخورداری از ساختار زندگی بسیار متفاوت با نسلی که کم جمعیت، ناهمگن، و پراکنده بود. نسلهایی هم هستند که سرنوشتشان درهم شکستن انزوای مردم خویش و راهبری آنها به تشریک زندگی معنوی یا دیگر مردم و ادغام آنها در وحدتی بس گسترده تر است؛ مردم خویش را از عقب ماندگی تاریخی می‌رهانند، آنان را از قیود فردی و خانوادگی رها می‌سازند، و به ساحت عظیم تاریخ جهانی می‌برند.

تکرار می‌کنیم که اشتراک در تاریخ و مکان از مقتضیات مقدماتی هر نسل است. اینها بر روی هم اشتراک در سرنوشت اساسی را معین می‌سازند. آن ردیف محیطی که همسالان باید بر روی آن سونات همدلانه زندگی‌شان را بنوازند در اصل یکی بیش نیست. همسانی سرنوشت نوعی همانندی ثانوی در همسالان ایجاد می‌کند و این همانندی در وحدت سبک زندگی آنها خلاصه می‌شود.

در جایی گفته بودم یک نسل همچون «کاروانی است که در آن فرد زندانی را می‌گردانند، اما این زندانی در عین حال قلباً راضی و خشنود است. زندانی در درون کاروان می‌گردد، در حالی که به شاعران زمانه، به اندیشه‌های سیاسی دوران، به زنانی که در دوره جوانی‌اش آدمهایی موفق بودند، و حتی به شیوه قدم زدن خویش در سن بیست و پنج سالگی وفادار است. گهگاه کاروان دیگری را می‌بیند که با نیمرخی عجیب و کنجکاو برانگیز از کنار کاروان او عبور می‌کند؛ این نسل دیگری است. شاید جشن و ضیافتی روزی این دو نسل را یک جا گرد

آورد و درهم بیامیزد، اما وقتی زندگی روال عادی خود را از سر می‌گیرد نوعی جدایی بی‌سرو سامان موجب می‌شود دو گروه آلی از هم فاصله بگیرند. هر فرد به شیوه اسرارآمیزی افراد گروه خود را پیدا می‌کند؛ همان‌گونه که مورچه‌ای از طریق حس بویایی‌اش افراد لانه خود را شناسایی می‌کند».

«این کشف که ما در گروه مشخصی هستیم و از نظر سن و سال و سبک زندگی با افراد آن همانندیم، تجربه‌ای مالیخولیایی است که دیر یا زود به سراغ کلیه افراد حساس خواهد آمد. نسل یک منش یکپارچه وجود و یک شیوه زندگی است که به فرد می‌چسبد و زدوده نمی‌شود. در میان پاره‌ای از اقوام نامتمدن هر گروه همسال با نوع خالکوبیهایش از گروه دیگر مجزا و شناخته می‌شود. سبک تزئین پوست بدن که به هنگام بزرگسالی آنها مرسوم بود، با هستی آنها عجین می‌شود و باقی می‌ماند.»

«امروز» و هر «امروزی» نسلهای گوناگون همزیستی دارند و مناسبات متداول میان آنها، با در نظر گرفتن شرایط متفاوت سنی‌شان، نمایانگر نظام پویای جاذبه‌ها و دافعه‌ها و موافقتها و مخالفتی است که در هر لحظه معین واقعیت زندگی تاریخی را می‌سازند. مفهوم نسلها که به صورت روش تحقیق در تاریخ درآمده است چیزی جز بازتاب آن نظام در سرتاسر تاریخ گذشته نیست. جز این، هر چیز دیگر خودداری از کشف واقعیت پراعتبار زندگی آدمی در برهه‌ای معین و مردود شمردن رسالت تاریخ است. روش نسلها به ما امکان می‌دهد تا آن زندگی را از درون و آنچه که عملاً هست ببینیم. تاریخ عبارت است از برگردان عملی گذشته به حال. از این رو، تاریخ یعنی زندگی و زایش دوباره گذشته (این حرف را نباید یک استعاره صرف تلقی کنید) و چون زندگی کردن

چیزی جز فعلیت و «حال» نیست، پس باید از فعلیت و حال خودمان به فعلیت و حال پیشینیان بازگردیم، از بیرون به آنها ننگریم، و آنها را شرایط حیاتی که وجود داشته تلقی نکنیم، بلکه شرایطی بدانیم که هنوز هم به زندگی ادامه می‌دهند.

اکنون ناچاریم مسئله را از نزدیک بررسی و تعریف کنیم. نسلی که از آن سخن گفتیم انبوه مردمانی است که همسن و سال هستند.

شاید این گفته غریب به نظر برسد، اما عده‌ای مفهوم نسل را مردود می‌شمارند و با آن مخالفند، چون می‌گویند افراد در روزهای مختلفی از سال به دنیا می‌آیند و اگر بخواهیم دقیق باشیم افرادی هم‌نسل هستند و یک نسل واحد را تشکیل می‌دهند که همگی در یک روز از سال به دنیا می‌آیند. پس نسل یک توهم است، مفهومی است من‌درآوردی که واقعیتی را دربر ندارد و با به کارگیری این مفهوم موجب پنهان ماندن و از ریختافتادن واقعیت شده‌ایم. تاریخ نیاز به حدی از دقت و صحت دارد؛ البته صحت و دقت تاریخی هیچ‌گاه به دقت ریاضی نخواهد بود. اگر کسی بخواهد این دو را به جای هم بگیرد، به راه خطا می‌رود؛ درست مثل همین اعتراضی که به مفهوم نسل وارد شد و آن را محدود به کسانی کرد که در دقیقه، ساعت، و روز معینی از سالی مشخص به دنیا آمده‌اند.

شاید بهتر آن باشد که در نظر داشته باشیم مفهوم سال و عمر مفهومی ریاضی نیست، بلکه یک مفهوم زندگی است. عمر یا سن از دیدگاه مبدأ یک تاریخ نیست. مدت‌ها پیش از آنکه بشر عدد را بشناسد، جامعه پا به عرصه وجود نهاده بود - و در میان مردم ابتدایی هنوز هم

چنین است - و به طبقاتی تقسیم می‌شد که معیار و ضابطه‌شان سن و سال بود. این حقیقت بنیادین زندگی آنچنان واقعیتی است که به خودی خود به هستی اجتماعی و جامعه شکل می‌بخشد و با توجه به طول عمر افراد آنها را در سه یا چهار گروه تقسیم می‌کند. در مسیر زندگی انسان، سن و سال شیوه معین زندگی است. در چارچوب کلیت زندگی مان حیاتی قرار دارد که آن را آغازی و انجامی است. یکی به فراز جوانی می‌رود و دیگری به نشیب پیری می‌افتد. یکی زندگی را آغاز می‌کند و دیگری به پایان آن نزدیک می‌شود. آن منش زندگی که عمر و سن و سال نام دارد - به صورت خارجی و با وقایع‌نگاری زمان کیهانی و نجومی اندازه‌گیری می‌شود، زمانی سوای زمان حیاتی، زمانی که با سرعت اندازه گرفته می‌شود - و در طول تعدادی سال ادامه می‌یابد. فردی که جوان است تنها در سال معینی جوان نیست؛ نمی‌توان گفت شخص در بیست‌سالگی جوان است و در بیست و دو سالگی جوان نیست. فرد در طول یک رشته سالها جوان است، همان‌طور که شخص در برهه‌ای از تاریخ نجومی و کیهانی دوران میان‌سالی را می‌گذراند.

بنابراین، عمر یا سن و سال یک تاریخ و سنه تاریخی نیست، بلکه یک «منطقه سنواتی»^۴ است. درست نیست که بگوییم فقط همه کسانی که در سال معینی به دنیا آمده‌اند از نظر تاریخ و سن زندگی همانندند؛ همه آنها که در یک منطقه سنواتی به دنیا آمده‌اند یک نسل را می‌سازند.

اگر هر یک از شما به عقب برگردید و به همسالان خود به عنوان

اعضای نسل خویش بنگرید، خواهید دید که از سن و سال آشنایان خود آگاهی ندارید، بلکه می‌توانید حداکثر و حداقلی را مشخص سازید و بگویید «فلانی و فلانی» به زمان من نمی‌خورند، او یک پسر بچه است، او یک بزرگسال است...»

پس، چنان که می‌بینیم، با وقایع‌نگاری دقیق ریاضی نمی‌توان سن و سالی را مشخص و تثبیت نمود.

در روزگاران گذشته، پیش از آنکه ریاضیات به روح زندگی چنگ بیندازند، در جهان باستان، قرون وسطا، و حتی در فجر عصر جدید، حکما و نوابغ در مورد این مسئله بزرگ به تأمل پرداختند. نظریه سن و سال و عمر افراد ارائه شد و ارسطو صفحات درخشانی از نوشته‌هایش را به این مهم اختصاص داد.

برای هر نوع سلیقه پاسخی وجود دارد. زندگی انسانی به سه، چهار، پنج، هفت، و حتی ده مرحله تقسیم شده است. شکسپیر آن را به هفت مرحله تقسیم می‌کند:

جهان، همه یک صحنه است

و مردان و زنان همگی بازیگران صرف

و درهای ورودی و خروجی به روی یکایکشان باز

چه بسیار نقشها که شخص در زندگی بازی می‌کند

نمایش او را هفت پرده است^۵

اما نمی‌توان منکر شد که تقسیم عمر به سه یا چهار دوره در تفسیرها از همه مرسوم‌تر بوده است. این تقسیم در یونان باستان، در

5) As You Like it.

4) "zone of dates"

شرق، و در میان ژرمن‌های اولیه جنبهٔ تقدس داشته است. ارسطو از ساده‌ترین تقسیم - جوانی، بلوغ^۶ و پیری - جانبداری می‌کند. در افسانه‌های ازوپ که آمیزه‌ای از عناصر شرقی و ژرمنی است از چهار مرحله سخن رفته است: «مشیت خداوندی بر این قرار گرفت که انسان و حیوان طول عمر یکسانی - سی سال - داشته باشند. حیوانات این مدت را بسیار زیاد می‌شمردند، اما انسان از کوتاهی آن شکوه داشت. از همین رو به توافقی رسیدند. الاغ، سگ، و میمون حاضر شدند بخشی از عمر خود را به انسان ببخشند. با این تمهید، عمر انسانها به هفتاد سال رسید. سی سال اول سالهای خوب زندگی است و انسان از آنها لذت می‌برد، تندرست است، سرگرمی دارد، با شادی کار می‌کند، و از سرنوشتش راضی است. هجده سالی را که الاغ به او هبه کرده باید بار بکشد و بار بکشد، غله‌ای را حمل کند که دیگری به مصرف می‌رساند، و به خاطر این خدمتی که انجام می‌دهد نگد و تازیانه دریافت کند. دوازده سالی که از زندگی سگ به او داده شده در گوشه‌ای دراز می‌کشد، می‌غرد، و چنگ و دندان نشان می‌دهد؛ هر چند که دندان زیادی برای گاز گرفتن ندارد. بعد نوبت ده سال زندگی اهدایی میمون می‌رسد. اینها سالهای پایانی است با صداهای ناهنجار، حرکت‌های ابلهانه، دلخوشی به شیدازدگیهای مسخره، تاسی سر، و مضحکهٔ کودکان شدن».

این افسانه کاریکاتور ناشادی از واقعیت است رنگ قرون وسطا را بر خود دارد و با خشونت بی‌مانندی نشان می‌دهد که مفهوم مرحله‌های مختلف زندگی آدمی چگونه و قبل از هر چیز بر مبنای دوره‌های

6) akmé

گوناگون نمایش زندگی شکل می‌گیرد؛ دوره‌هایی که عدد، رقم، و تاریخ نیستند، بلکه وجوه زندگی‌اند. پلوتارک^۷ در شرح زندگی لوکورگوس^۸ سه سطر را نقل می‌کند که ظاهراً توسط گروه همسرایان اجرا می‌شده است:

مرد پیر: زمانی ما هم جوان، شجاع، و قوی بودیم.

مرد جوان: و ما هم اکنون اینچنینیم. بیاید و امتحان کنید.

کودک: اما ما از همه شما براتب قوی‌تر خواهیم بود.

با این اشارتها و نقل قولها خواستم عمق پژواک مضمون زمان را

در قلب انسانها از روزگاران بس دور نشان دهم.

اما تاکنون مفهوم عمر و مرحلهٔ زندگی تنها از دیدگاه زندگی فردی موجب دلمشغولی آدمیان بوده است. از این رو، با نوسان مربوط به چرخه و ویژگی مراحل زندگی - پسر بچه، جوانان، پسران در سرود نقل شده از پلوتارک یا جوان، بالغ، میانسالی و فرتوتی در افسانهٔ ازوپ؛ جوان، بزرگسال، پیر در ارسطو - روبه رو هستیم.

در فصل بعد تلاش خواهیم کرد مراحل زندگی و زمان هرکس را

از دید تاریخ بررسی کنیم. این مسئله و تصمیم دربارهٔ آن بیش از آنچه به ما مربوط باشد به واقعیت تاریخی مربوط می‌شود.

7) Plutarch

8) Lycurgus

روش نسلها در تاریخ

انسان در هر لحظه در جهان باورها زندگی می‌کند. بخش اعظم این باورها بین همه افرادی که در یک دوران با هم زندگی می‌کنند مشترک است. این روح زمان را جهان «کنونی» یا جهان فرمانروا نامیدیم تا نشان دهیم که این جهان نه تنها از واقعیتی برخوردار است که باورهای ما نیز بدان حکم می‌کند، بلکه خود را بر ما تحمیل می‌کند و چه بخواهیم و چه نخواهیم خود را به عنوان عنصر مهم تشکیل‌دهنده محیطمان به ما می‌قبولاند. انسان خود را در تخته‌بند تنی اسیر می‌یابد که گویی به تقدیر و تصادف در این سراجۀ تقدیر افتاده و ناچار است با آن و در آن زندگی کند؛ به همان‌گونه هم خود را محصور در اندیشه‌های زمان می‌بیند و باید با آنها و در درون آنها به زندگی ادامه دهد، هرچند به شیوه خاصی به معارضة با آنها برخیزد. جهان کنونی^۱، یعنی روح زمانها، که با آن و در جریان عمل آن زندگی می‌کنیم و در مورد ساده‌ترین اقدامهایمان با در نظر گرفتن آن تصمیم می‌گیریم عنصر متغیر زندگی آدمی است. با

1) *mundo vigente* = world in force

تغییر آن بحث نمایش انسانی نیز عوض می‌شود. جرح و تعدیلهای پراهمیت در زندگی آدمی بیش از آنچه به تغییر شخصیتها، نژادها،... بستگی داشته باشد به این تغییر در جهان وابسته است؛ و چون مضمون تاریخ به جای آنکه زندگی آدمی باشد تغییرها و دگرگونیهای زندگی آدمی است (زندگی آدمی مضمون فلسفه است) می‌پذیریم که عامل اولیه تاریخ جهانی است که در هر دوره اقتدار دارد و فرمانروایی می‌کند.

اما این جهان پایه‌پای هر نسل عوض می‌شود؛ درست به این دلیل که نسل پیشین کارهایی در این جهان انجام داده و آن را در مقایسه با زمانی که از نسل قبلی تحویل گرفته با مقداری تغییر به نسل بعدی تحویل می‌دهد. شهر مادرید از نظر جوانان بیست و پنجساله، حتی از نظر ظاهری، با زمانی که من در آن سنین بودم فرق کرده است. از ظاهر که بگذریم، در بقیه موارد تغییر از این هم بیشتر بوده است. نیرخ جهان تفاوت کرده و در پی آن ساختار زندگی نیز دستخوش دگرگونی شده است. این نکته مرا بر آن داشت تا یکبار در سال ۱۹۱۴ و بار دیگر در کتابی در سال ۱۹۲۱ اعلام کنم که نسل مفهوم بنیادین تاریخ است. در آن هنگام کس دیگری در اروپا این حرف را نمی‌زد. چند سال پیش پیندر^۲، مورخ هنر، از آن سخنان من با تحسین نقل قول کرد و بی آنکه آن را بخوبی درک کرده باشد در کتابی با عنوان مسئله نسلها در تاریخ هنر اروپا^۳ آن را مطرح ساخت. این امر موجب جلب توجه تاریخ‌نگاران به مسئله شد (همه اشارتهایی که قبل از آن تاریخ در این زمینه به عمل آمده بود - به

جز کتاب سردرگم و ضد و نقیض اوتوکارلورنتس^۴ و کتاب نسبتاً ناشناخته درامل^۵، که من از آنها یاد کردم و هر دو متعلق به قرن نوزدهم بودند - از چند سطر و گاه از چند کلمه تجاوز نمی‌کرد). بنابراین، فکر می‌کنم در امر ابداع رسمی مفهوم و روش نسلها سهمی داشته‌ام؛ هر چند کاهلی‌ام سبب شد تا درباره موضوعها سخن بگویم بی آنکه به چاپ و انتشار آنها مبادرت ورزم. در هر حال، به انتظار ماندم تا این کتاب دیدگاه مرا به طور کامل عرضه کرد.

گفتم که پیندر، به‌رغم گرایش مساعدش به این مفهوم، نتوانست جوهر آن را دریابد. تقصیر وی نبود، چون عبارتها و بندهایی که توانسته بود از ترجمه یکی از کتابهایم به زبان آلمانی بخواند مضمون را کاملاً باز نکرده بود. اما آنچه را که نمی‌توانم بفهمم این است که چرا وی بین معاصران و همسالان تمایز قائل نشده بود در حالی که کلید فهم عبارتی که وی نقل کرده بود همین تمایز است. برخلاف دیگر نظریه‌های مربوط به نسل، و حتی برخلاف نظریات بسیار قدیمی و سنتی مربوط به آنها، من همه را به جای آنکه یک توالی بدانم یک جدل (پلمیک) تلقی می‌کنم و منظورم از جدل معنای جدی و واقعی کلمه است نه مفهوم پیش پا افتاده‌ای که این روزها هر جوانی بر زبان می‌آورد. منظورم بحث و استدلال است، اما نمی‌خواهم بگویم زندگی هر نسل در مبارزه آن با نسل پیشین خلاصه می‌شود؛ چیزی که جوانان در این پانزده سال اخیر بدان باور داشته‌اند. این باور موجب خطایی بمراتب بزرگ‌تر شده و ریشه‌های بسیار عمیق پیدا کرده است که حاصل آن جز فاجعه نخواهد

2) Pinder

3) *Das Problem der Generationem in der Kunstgeschichte Europas.*

4) Ottokar Lorenz

5) Drommel

بود؛ فاجعه‌ای برای آنها، چون آنان که جوان نیستند به فاجعه نیز دچار نمی‌شوند. این جدل ضرورتاً خصلت منفی ندارد، برعکس، جدل اساسی بین نسلها به صورت توالی، آموزش، همکاری، و تداوم نسل قبلی توسط نسل بعدی است.

من برآنم که تاکنون مفهوم نسل با مفهوم تبارشناسی با پیوندهای زیست‌شناختی، - یا جانورشناسی - پسران، پدران، و پدربزرگها مغشوش شده است. سراسر تاریخهای اقوام ابتدایی، مثلاً عبریان، برمبنای رشته‌های تبارشناسی ساخته شده‌اند.

انجیل متی این طور آغاز می‌شود: «کتاب نسب‌نامه عیسی مسیح بن داوودین ابراهیم. ابراهیم اسحاق را آورد و اسحاق یعقوب را آورد و یعقوب یهودا و برادران او را آورد».^۶ در اینجا، مورخان ابتدایی مسیح را در سطح خاصی از سرنوشت انسان عام و کلی قرار داده‌اند که با معیار نسلهای تبارشناختی اندازه‌گیری می‌شود. با این مطلب به شهود جسورانه‌ای می‌رسیم که زندگی آدمی را در فرایندی گسترده‌تر قرار می‌دهد و این زندگی در چارچوب آن فرایند نماینده یک مرحله است. فرد به نسلش منتسب می‌شود و نسل چیزی بی‌زمان و در ناکجا آباد نیست و در همه‌جا یافت نمی‌شود، بلکه در حد فاصل بین دو نسل قبلی و بعدی قرار می‌گیرد. درست همان‌گونه که در زندگی فردی کارهایی انجام می‌دهیم و به عنوان اشخاص بخش برگشت‌ناپذیری از زمان خاصی را اشغال می‌کنیم که وجود ما در طی آن ادامه می‌یابد و بدین ترتیب هر نسلی نماینده بخش برگشت‌ناپذیر، غیر قابل انتقال، و ضرور

(۶) عبارت از انجیل متی، طبع بیل سوسایتی لندن، نقل شده است. - م.

زمان تاریخی و مسیر حیاتی بشر است.

این همان چیزی است که انسان را بخشی از جوهر تاریخ می‌سازد؛ و به همین دلیل در فصل نخست یادآور شدم که زندگی درست نقطه مقابل بی‌زمانی و ناکجا آباد است، زندگی یعنی ناچار به ماندن در «اینجا»ی معین و در «اکنون» یگانه‌ای که هیچ جایگزین احتمالی برای آن وجود ندارد. «حال» سرنوشت بشر، «حالی» که در آن زندگی می‌کنیم، یا «حالی» که هستی‌مان در آن است و به یاری آن زندگانیهای فردی خود را درک می‌کنیم، همان است که هست و به همین دلیل همه «حال»های دیگر و همگی نسلهای دیگر بر آن متکی‌اند. اگر آن «حال»ها که اکنون جزو گذشته شده‌اند و اگر ساختار زندگی در آن نسلها چیز دیگری می‌بود، وضعیت ما نیز با اکنونمان فرق می‌کرد. از این زاویه، هر نسل انسانی حامل سراسر نسلهای گذشته و به مثابه چکیده تاریخ جهانی است. از همین زاویه، شخص باید بپذیرد که گذشته در همین جا و در میان ماست، ما چکیده گذشته‌ایم، «اکنون» ما از مصالح گذشته ساخته می‌شود، گذشته‌ای که چونان دقیقه‌ای^۷ در دست ماست، قلب و مغز دانه پنهانی «اکنون» است.

از این جهت، در اصل مهم نیست که نسلی برای نسل پیشین هورا بکشد یا او را هو کند؛ در هر صورت، او نسل پیشین را در بطن خویش دارد. اگر تصور (ایماژ) سبک باروک نبود، شاید نسلها را به جای حالت افقی، عمودی نشان می‌دادیم که مانند آکروبات‌بازهای سیرک پا بر دوش یکدیگر می‌گذارند و یک برج آدم درست می‌کنند. وقتی در سیرک

7) moment

عده‌ای پا بردوش دیگران می‌گذارند و بالا می‌روند و برجی از آدمها می‌سازند، کسی که در بالاترین نقطه بردوش دیگران ایستاده احساس سلطه بر بقیه دارد، اما در همان حال باید احساس کند که اسیر و زندانی افرادی است که روی شانه‌هایشان قرار گرفته است. این هشداری است به ما که آنچه را گذشته است نمی‌توان گذشته صرف تلقی کرد، چیزی بیش از آن است. ما در هوا نایستاده‌ایم، بلکه پا بر شانه گذشته داریم؛ ما در گذشته هستیم، بخشی از آنیم، آن گذشته معینی که مسیر انسان را تا دقیقه کنونی تداوم می‌بخشد، گذشته‌ای که می‌توانست جور دیگری باشد، اما وقتی به وقوع پیوست دیگر امری است انجام یافته و غیر قابل برگشت. «اکنون» ما همانی است که دوستش داشته باشیم یا نه، بدان چسبیده‌ایم چونان غریقی که به تخته پاره‌ای چسبیده است.

در عمق این اغتشاش و نابسامانی سطحی میان نسلهای تاریخی و تبار شناختی - پسران، پدران، و نیاکان - نکته‌ای به طور مسلم مورد پذیرش قرار گرفته و آن اینکه مفهوم بیان‌کننده نظم کارآمد تاریخ مفهوم نسل است و به همین دلیل هم نسل شیوه بنیادین پژوهش تاریخی را فراهم می‌آورد. پس، جای هیچ شگفتی نیست تنها کتابی که تا این زمان به طور جدی به مضمون نسلها پرداخته کتاب او توکار لورنتس است که نویسنده کوشیده است راهی برای مشکل اغتشاش و سردرگمی فراهم آورد و نظریه‌ای تبارشناختی ارائه کند. تلاشهای نویسنده در این زمینه کاملاً عقیم و ناکام ماند؛ این یک پیامد گزیرناپذیر بود.

کسی که نسلها را از زاویه تبارشناسی بررسی و تفسیر می‌کند تنها بر عامل توالی تأکید دارد. هومر هم مانند انجیل - و با تأکید تکرار می‌کنم مانند همه تاریخهای ابتدایی - نسلها را به برگهای خشکی تشبیه می‌کند

که در فصل برگریزان می‌ریزند تا در بهار برگهای تازه و شادابی جایشان سبز شوند. توالی و جایگزینی! اینهمه ناشی از آن است که مفهوم نسل از دیدگاه فرد شکل گرفته و بنا بر یک چشم‌انداز ذهنی و آشنا - پسران، پدران، نیاکان - تبلور پیدا کرده است. چنان مفهومی یک پشتوانه هم دارد: اندیشه مرحله‌ها که آن نیز امری ذهنی و شخصی است. از واژه جوانی حالت معینی از جسم و جان انسان بر ایمان تداعی می‌شود که با حالت معین جسم و جان در مرحله سالخوردگی تفاوت بسیار دارد. اما از فحوای جمله بالا چنین برمی‌آید که انسان قبل از هر چیز جسم و جان است، در حالی که من با تمامی نیروی فکری‌ام به این اشتباه معتراضم. به نظر من، انسان قبل از هر چیز زندگی است؛ یعنی برهه‌ای مشخص شامل تعدادی سال که حداکثر آن از پیش معین است. عمر او به طوری که در فصل پیش دیدیم قبل از هر چیز مرحله‌ای در مسیر زندگی است، عمر او حالتی از جسم و جانش نیست.

آدمهایی هستند که عمری طولانی می‌کنند و وقتی به پایان خط می‌رسند هنوز از نظر بدنی آنچنانند که نمی‌توان میان عنفوان جوانی، میانسالی، و سالخورده‌گی‌شان تمایزی قائل شد. در میان روشنفکران این قضیه بدیهی‌تر است. همه می‌دانند که اوج زندگی فکری در حوالی پنجاه سالگی است؛ سن مزبور برای روشنفکر سن جوانی ذهن است، اما در هر دو مورد [جوانی جسمی و جوانی فکری] قضیه طور دیگری است. شخصی که از نظر وضع بدنی حتی در سنین بالا جوان و تندرست به نظر می‌رسد، مانند همه افراد دیگر از مراحل گوناگون زندگی گذشته است و به رغم جوان ماندن دوران میانسالی را سپری کرده و مرحله سالخوردگی را تجربه می‌کند. ارسطو افرادی را که از نظر جسمانی روبه رشد و

شکوفایی اند (آکمه، بالغ) بین سنین ۳۰ تا ۳۵ سال می‌داند، اما فردی را که از نظر فکری آکمه است (با دقتی بیشتر که چندان هم حیرت‌انگیز نیست) پنجاه و یکساله قلمداد می‌کند. ارسطو هم در اعتقاد به اینکه جوهر انسان اندامواردهای زیستی است متشکل از جسم و جان و انسان با این ساختار زندگی می‌کند همان اشتباه دیگران را، منتها به صورتی جدی‌تر، مرتکب می‌شود.

کشف اساسی یعنی اینکه در انسان اساسی‌ترین چیز همانا زندگی اوست و بقیه هر چه هست صفات و عَرَضهای این زندگی است؛ اینکه انسان شیء نیست، بلکه نمایش و سرنوشت است؛ باری، کشف اینها همه نوری روشنگر بر کلّ مسئله می‌تاباند. سنها و سالها، سالهای زندگی ما هستند. آنها مقدمتاً سالهای ساختار و اندام ما نیستند، اما مراحلی متفاوتند که کارهای ما در طول زندگی بین آنها تقسیم می‌شود. به یاد داشته باشیم که زندگی چیزی نیست جز کارهایی که ما بساچار انجام می‌دهیم و می‌سازیم، چون در جریان ساختن زندگی خودمان را نیز می‌سازیم. هر مرحله از زندگی، در هر سن و سالی، تلاشی خاص را اقتضا می‌کند. در مرحله نخست (سرآغاز زندگی) انسان با جهانی که به آن وارد شده و باید در آن زندگی کند آشنا می‌شود. این دوران، کودکی و همه آن بخشهای رشد جسمانی جوانی است که تا سی‌سالگی ادامه می‌یابد. از سی‌سالگی به بعد انسان به ابتکار خود نسبت به جهانی که کشف کرده است واکنش نشان می‌دهد؛ در مورد مسائل جهان اندیشه‌های تازه‌ای ابداع می‌کند - علم، تکنولوژی، دین، سیاست، صنعت، هنر، آداب و رسوم اجتماعی از آن جمله‌اند. او و دیگران در مورد نوآوریهای خود تبلیغ می‌کنند همان‌گونه که برعکس، همگی

ابداعات خود و ابداعات و آفریده‌های همسالان خویش را در هم ادغام می‌کنند، چون همگی می‌خواهند و ناچارند در برابر جهانی که پیش روی خود می‌یابند واکنش نشان دهند. بدین ترتیب، روزی خوب متوجه می‌شوند که جهانشان را ساخته‌اند؛ جهانی که ساخته کار آنهاست، جهان حاکم شده است. حالا دیگر چیزی پذیرفته شده است و در حیطه‌های علم، سیاست، هنر و ... فرمانرواست. در همان لحظه، مرحله جدیدی در زندگی آغاز می‌شود. انسان جهانی را با خود دارد که مخلوق اوست، آن را راهبری می‌کند، بر آن فرمان می‌راند، و از آن دفاع می‌کند. چرا دفاع می‌کند؟ زیرا سی‌سالگان جدید سر رسیده‌اند و به نوبه خود در حال واکنش نشان دادن در برابر نظم حاکمند.

با این توصیف معلوم شد تا آنجا که به تاریخ مربوط می‌شود تنها یک بخش خاص از زندگی ما بیشترین اهمیت را دارد. خردسالان و سالخورده‌گان بندرت در تاریخ مداخله می‌کنند؛ برای خردسالان هنوز زود است و برای سالخورده‌گان دیگر دیر شده است. انسان در آغاز جوانی نقش تاریخی فعال برعهده ندارد؛ نقش تاریخی و عمومی او نقشی منفعلانه و کنش‌پذیر است. در مدرسه و مشاغل گوناگون و خدمت سربازی مطالبی فرا می‌گیرد. از نظر کودکان و جوانان، زندگی فعال هنوز هم در آستانه تاریخ است و به امور شخصی توجه دارد. این مرحله‌ای از زندگی است که خودخواهیها در آن به اوج می‌رسد. جوان برای خودش زندگی می‌کند، نه چیزی به وجود می‌آورد و نه درباره زندگی جمعی نگران است. با ایجاد چیزهایی خود را سرگرم می‌کند؛ مثلاً نظریات جوانان را چاپ و منتشر می‌کند، خود را با مسائلی از سنخ جمعی سرگرم می‌سازد، و گاه آنچنان در این زمینه شور و شوق به خرج می‌دهد و

قهرمان بازی در می آورد که اگر کسی از رموز زندگی انسانی غافل باشد، اشتغال چنان جوانی را یک اشتغال اصیل و مبتکرانه تلقی می کند. در حالی که اینها همه پوششی و بهانه ای است تا جوان منحصرأً به خودش متوجه باشد و به خودش برسد. هنوز نیاز اساسی به کار کردن را احساس نمی کند، هنوز فکر نمی کند که باید ایشار کند، زندگی اش را جدأً و عمیقاً به مخاطره اندازد تا ارتقا پیدا کند و تعالی یابد؛ حتی اگر این امر مستلزم کار کوچکی مثل تشکیل خانواده و تحمل زندگی خانوادگی همراه با زندگی خویش باشد.

بدین ترتیب، در هر لحظه معین، واقعیت تاریخی شامل زندگی افراد بین سی تا شصت سالگی است. مهم ترین نکته نظریه من نیز در همین جاست. مرحله بین سی تا شصت سالگی، یعنی دوره فعالیت کامل تاریخی انسان، غالباً به عنوان یک نسل و سنخی از زندگی همگن تلقی شده است. این فکر ناشی از طرز تفکر نادرستی است که توالی نسلها را صرفاً عناصر توالی و جایگزینی می داند.

حال بیابید این کج بینی را اصلاح کنیم.

انسانی سی ساله را در نظر بگیریم که با علم سرو کار دارد. تا آن سن او تنها آن مقدار دانشی را که از پیش موجود بوده فرا گرفته و بدین وسیله جایگاه خود را در جهان علمی حاکم مشخص نموده است، اما چه کسی حامل و نگهدارنده بار آن حالت علمی حاکم است؟ شکی نیست که افراد بین چهل و پنج تا شصت ساله حاملان و نگهدارندگان آنند. اینها نماینده دانش موجود و مستقرند؛ دانشی که وجود دارد و انسان سی ساله نخستین کسی است که آن را فرامی گیرد و جذب می کند. از سن سی تا چهل و پنج سالگی گرداننده صحنه ای است که در آن یک انسان به طور

عادی همه اندیشه های خود را می یابد و، دست کم، نخستین اصول ایدئولوژی خویش را بنا می کند. بعد از چهل و پنج سالگی هم خود را صرف پیشبرد و تحول کامل اندیشه ها و آرمانهایی می سازد که بین سی تا چهل و پنج سالگی برای خود پرورانده بود.

در سیاست نیز همین امر واقع می شود: انسان در سنین سی تا چهل و پنج در راه آرمانهای همگانی، قوانین جدید، و نهادهای تازه مشخصی مبارزه می کند؛ با قدرتمدارانی به مبارزه می پردازد که معمولاً افرادی چهل و پنج تا شصت ساله اند.

در هنر نیز قضیه بر همین منوال است.

بسیار خوب، در این صورت آیا در حوزه ای که از نظر تاریخی مهم تر از آن است که تاکنون تصور می شده و مطالعه آن باید بخشی از تاریخ جدید باشد نیز همین امر روی نخواهد داد؟ اشاره من به آن بعد اساسی از زندگی آدمی است که در آن حقیقت بزرگ بنیادین دیگر انسانیت - یعنی تفاوت های جنسی و پویایی آن به صورت عشق - همراه با سن و سال، بر روی هم، زندگی را شکل و صیقل می دهد. مرحله ای از زندگی که مرد برآستی شیفته زن می شود بین سی تا چهل و پنج سالگی است. برای پاسخ دادن به این سؤالها نیاز به یک دوره کامل درسی داریم، دوره ای که باید روزی و در جایی مثل دانشگاه - و نه در هر جا و به هر مناسبت - تشکیل گردد؛ چون موضوع آن جدی ترین و ژرف ترین مضمونهای زندگی و تاریخ بشر را تشکیل می دهد. این همان چیزی است که تاکنون نداشته ایم؛ در گفت و گو از تاریخ و نسلها فقط از مردان سخن گفته ایم، گویی زنان - به جز معدودی انگشت شمار - وجود نداشته اند، نقشی در تاریخ ایفا نکرده اند، یا هزاران سال جلو مداخله

زنان در تاریخ گرفته شده بود تا اینکه ناگهان با پیدایش حق رأی در انتخابات این حق به آنان اعطا شد.^۸ در واقع، تاریخی که تاکنون تدوین شده در اساس تاریخ مذکور و خاص مردان بوده است؛ درست مثل بعضی از نمایشها که در آگهی آنها قید می‌شود: «فقط برای آقایان». واقعیت این است که مؤثرترین، دائمی‌ترین، اصیل‌ترین، و بنیادی‌ترین مداخله زن در تاریخ در بُعد امور عشقی بوده است. به همین دلیل، یادآوری این نکته بی‌مورد نیست که زنان هر نسل به صورتی اساسی - و نه تصادفی - کمی جوان‌تر از مردان همان نسلند؛ این یافته بیش از آنچه در بادی امر به نظر می‌رسد اهمیت دارد. این حقیقت تأییدی است بر نظر ما که واژه «نسل» ضرورتاً به معنای افرادی با تاریخ ولادت یکسان نیست.

اکنون به میرم‌ترین نکته این بحث برمی‌گردیم.

دیدیم که حاملان واقعیت تاریخی در مفهوم کامل آن مردانی هستند که در دو مرحله متفاوت زندگی به سر می‌برند که هر مرحله حدود پانزده سال طول می‌کشد. از سی تا چهل و پنج سالگی مرحله باربری، آفرینندگی، و کشمکش است؛ از چهل و پنج تا شصت سالگی مرحله تسلط و فرماندهی است؛ مردم در مرحله اخیر در دنیای ساخته شده و مستقر زندگی می‌کنند، اما آنان که در سنین سی تا چهل و پنج هستند هنوز دست‌اندر کار ساختن دنیای خویش می‌باشند. چنانکه می‌دانیم، در آن واحد برای دو مرحله از تعهدات حیاتی و دو

۸) جالب این است که خود نویسنده نیز در جای‌جای این کتاب از تاریخ مذکر استفاده می‌کند و همه‌جا در گفت‌وگو از نسلها می‌نویسد: «پسران، پدران، اجداد» و هیچ‌جا ذکر می‌کند «دختران، مادران، و جدّه‌ها» به میان نیاورده است. - م.

ساختار بسیار متفاوت زندگیهای کافی وجود ندارد. اینها دو نسلند و، از دیداندیشه‌های قدیمی در این باره، بدیع آنکه عنصر اساسی این دو نسل آن است که هر دو در آن واحد دست‌اندر کار ساختن واقعیت تاریخیند؛ به گونه‌ای که این دستها، در مبارزه صوری و بالقوه، یکی از این دو نسل را بر فراز آن دیگری قرار می‌دهد. پس مسئله مهم و ضروری آن نیست که نسلی به دنبال نسل قبلی می‌آید، بلکه آن است که آنها در کنار هم زندگی می‌کنند و معاصر یکدیگرند، هر چند همسن و سال نیستند. با این حساب، می‌خواهم در کل رشته تأملات گذشته در این باره تصحیحی به عمل آورم. امر تعیین‌کننده در زندگی نسلها این نیست که یکی به دنبال دیگری می‌آید، این است که با هم تداخل دارند، به هم متصلند. غالباً دو نسل فعال دوشادوش یکدیگر زندگی می‌کنند، با تمامی قوا روی مضامین همسان کار می‌کنند، و به امور همانند علاقه و توجه دارند؛ منتها مراحل سنی آنها مختلف است و بنابراین معناهای متفاوتی از امور برداشت می‌کنند.

اما شصت سال به بالا چه؟ آیا آنها دیگر نقشی در واقعیت تاریخی ندارند؟ مسلماً دارند. نقشی که بسیار دقیق و زیرکانه است. کافی است به یاد داشته باشیم که شصت سال به بالاها در مقایسه با دیگر گروههای سنی تعدادشان کمتر است و به همین لحاظ نفس وجودیشان امری استثنایی است. مداخله‌شان در تاریخ نیز چنین وضعی دارد. مرد سالخورده اساساً یک بازمانده نسلهای پیشین است و به هنگام اقدام و عمل نیز چونان یک بازمانده عمل می‌کند. گاه به دلیل اینکه به صورتی استثنایی از طراوت روح برخوردار است به خلق اندیشه‌های جدید یا دفاع کارآمد و جانانه از آنان که آرمیده‌اند می‌پردازد. گاه توجه انسان به

مرد سالخورده‌ای جلب می‌شود صرفاً به این دلیل که به جای زندگی کردن در چارچوب نسل حاضر، در خارج از آن زندگی را سپری می‌کند و از کشمکشها و عواطف و هیجانها تهی است. او بازمانده آن زندگی است که پانزده سال پیش از این مرده است. بدین ترتیب، مردان سی‌ساله در تلاش و کشمکش با صورتی از زندگی‌اند که بلافاصله به دنبال صورت قبلی می‌آید. مدام در جست‌وجوی یافتن سالخوردگانی هستند تا به یاری آنان بتوانند با نسل مسلط و فائق به مبارزه بپردازند. مجالس سنا و مجامع شیوخ در شکل‌های اولیه و ابتدایی‌شان گروه‌هایی در حاشیه زندگی فعال بودند که مورد مشورت مردم قرار می‌گرفتند و گویی با این رایزنی به خارج از حیطه زمان گام می‌نهادند، چون این گروه‌ها دیگر بخشی از واقعیت تام و کارآمد تاریخی نبودند.

با این تجزیه و تحلیل و دیدگاهی که از نظر تاریخ حائز اهمیت است زندگی آدمی به پنج مرحله - که هر کدام پانزده سال طول می‌کشد - تقسیم می‌شود: کودکی، جوانی، آشنایی (تشریف)، تسلط، و دوران پیری. مرحله تاریخی راستین را در مرحله بلوغ و پختگی - آشنایی و تسلط - می‌توان یافت. بنابراین، می‌توان گفت یک نسل تاریخی پانزده سال را در دوره باروری و پانزده سال را در آفرینندگی می‌گذراند.

به منظور استفاده از نسل به مثابه ابزار جدی پژوهش تاریخی هنوز به عامل‌گیرناپذیر دیگری نیاز داریم و آن طرز تصمیم‌گیری در مورد آغاز و پایان دقیق تاریخ تقویمی گسترش و تداوم یک نسل است. می‌دانیم که یک نسل پانزده سال تداوم دارد، اما دوران تاریخی را به چه

شکل میان گروه‌های پانزده ساله تقسیم کنیم؟

طبق معمول، نخستین چیزی که به ذهنمان می‌رسد این است که بنا به تجربه فردی و شخصی که خودمان در زندگی داشته‌ایم تقسیم‌بندی را انجام بدهیم. انسان غالباً دوست دارد خود را محور و مرکز جهان بداند؛ خاصه آنکه این آدم اسپانیایی هم باشد.

چنان جوانی که کتابهای مرا خوانده است می‌خواهد بداند به کدام نسل تعلق دارد. از خودش شروع می‌کند و می‌بیند سه راه حل پیش رو دارد: فرض کنیم جوان مورد نظر ما در سال ۱۹۳۳ سی‌سال داشت. قبلاً گفتیم که نسل، سنه تاریخ نیست. منطقه‌ای زمانی است که ما تاکنون آن را در دوره پانزده ساله تثبیت کرده‌ایم. این جوان نمی‌داند در سی‌سالگی به پانزده سال قبل و پانزده سال بعد (از سال ۱۹۳۳) تعلق دارد یا در وسط منطقه‌ای است که یک نسل را تشکیل می‌دهد و هر گروه قبلی و بعدی هفت‌سالگی با او تداخل دارند. به سخن دیگر، انسان نمی‌تواند مطمئن باشد در تاریخ سنی او نسلی آغاز می‌شود یا پایان می‌گیرد یا در مرکز یک نسل قرار دارد.

این نکته به طور غیرمستقیم خصلت عینی، یعنی تاریخی و نه شخصی، مفهوم نسل را نشان می‌دهد.

همان‌طور که دیدیم، از نظر این مفهوم لازم است هر نسل بین دو نسل دیگر واقع شود و از میان آنها سربلند کند؛ که هر نسل با نسل دیگر تا بی‌نهایت پیوند دارد. یعنی هر نسل بناچار با همه نسلها درگیر است. بنابراین، تعیین منطقه تاریخ تقویمی منطبق با یک نسل تنها در صورتی عملی است که این منطقه برای همه نسلها تعیین شود. چگونه این امر را می‌توان انجام داد؟ من در همین جا روش پیشنهادی خود را به مورخان

عرضه می‌کنم.

قلمرو تاریخی بزرگی را در نظر بگیرید که در آن یک تغییر بنیادین، محسوس، و بدون چون و چرا در زندگی انسان روی داده است. بهتر است از یک لحظه تاریخی آغاز کنیم که انسان در آرامش کامل در نوعی جهان زیست می‌کند. فرض کنیم این لحظه سال ۱۳۰۰ و زمان دانتته^{۱۰} باشد. اگر به دوره بعد از این تاریخ نگاهی بیفکنیم، خواهیم دید از دیدگاه جهان مورد نظر او انسان اروپایی آرامش درون و روان خود را از دست می‌داده است. کمی دیرتر، می‌بینیم جهان در سراسیمی سقوط افتاده است و انسان نمی‌داند موازنه خود را چگونه حفظ کند. باز هم در زمان به جلو می‌آییم و می‌بینیم دوره جدیدی فرارسیده و انسان احساس آرامش می‌کند. باز انسان اروپایی خود را در حال صعود به جهانی تزلزل‌ناپذیر می‌یابد، جهانی که طی چند قرن در آرامش و ثبات باقی می‌ماند. این جام جهان‌نما سه دوره را به ما نشان می‌دهد: قرون وسطا، که تا ۱۳۵۰ در اوج شکوفایی بود؛ دوره جدید، که تا سال ۱۶۵۰ ادامه یافت؛ و دوره حد فاصل این دو، که دوره بی‌تصمیمی بود.

فعالکاری به قرون وسطا نداریم و تنها به عنوان نقطه مرجع از آن استفاده می‌کنیم. دوره بی‌تصمیمی خصلتی غیر قاطع داشت و در نتیجه ما هم نمی‌توانیم جمع‌بندی دقیقی از آن ارائه کنیم. از سوی دیگر، دوره جدید را زلال و روشن با تحولی پیگیر و مداوم در اصول مشخصی از زندگی که برای نخستین بار در تاریخ معینی تعریف شده است داریم. آن تاریخ در میان رشته تاریخهای سازنده عصر جدید تاریخ تعیین‌کننده‌ای

است. نسلی زندگی می‌کند که برای نخستین بار در مورد افکار جدید با روشنی کامل و تسلط مسلم بر معنی می‌اندیشد؛ نسلی که نه هنوز پیشگام است و نه دنباله‌رو. نسلی است که من آن را نسل تعیین‌کننده می‌نامم. در قلمرو تفکر فلسفی و علوم عالی، که من مضمون کتاب حاضر را بدانها اختصاص داده‌ام، در مورد زمان به بلوغ رسیدن این دوران جدید تردیدی وجود ندارد؛ سالهای حساس و بحرانی آن از ۱۶۰۰ تا ۱۶۵۰ است. حال بسایید در درون همین دوره نسل تعیین‌کننده را جداگانه بررسی کنیم.

بدین منظور، چهره‌ای را که بیش از همه مظهر و نماینده این دوره است برمی‌گزینیم. این چهره بی‌شک کسی جز رنه دکارت^{۱۱} نخواهد بود. بندرت می‌توان چهره نوآوری را پیدا کرد که تا بدین حد نقشی کامل و قاطع را ایفا کرده باشد. نوآوری او از لحاظ صورت، کامل و پخته، کاملاً خود آگاه، و از نظر تدوین و فرمولبندی بی‌نقص بود.

دکارت سرسلسله نسلی تعیین‌کننده است. با یافتن او تعیین جایگاه بقیه یک موضوع ریاضی است. با سال ۱۶۲۶ آغاز کنیم که پایان سی‌سالگی دکارت بود. این یک تاریخ کلیدی در نسل دکارت است، نقطه عزیمتی است که بقیه افراد آن زمان را با کم کردن یا افزودن پانزده سال در این سو یا آن سوی نقطه قرار می‌دهیم. با این حساب، تاریخ کلیدی نزدیک‌ترین نسل به نسل او سال ۱۶۱۱ یعنی نسل تامس هابز^{۱۲} و هوخوگروتیوس^{۱۳} است. پیش از آن، سال ۱۵۹۶ و نسل گالیله^{۱۴}،

11) Descartes

12) Thomas Hobbes

13) Hugo Grotius

14) Galileo

10) Dante

کپلر^{۱۵}، و بیکن^{۱۶} یعنی نسلی نسبتاً خوب است. پیش از آن، سال ۱۵۸۱ و نسل جوردانو پرونو^{۱۷}، تیکو براهه^{۱۸}، سروانتس^{۱۹}، سوارث^{۲۰}، و سانچت^{۲۱}، شکاک است؛ قبل از آن، سال ۱۵۶۶، نسل موتنتی^{۲۲}، و زان بودن^{۲۳}؛ پیشتر از آن، سال ۱۵۵۱، نسلی بدون چهره است. البته لازم نیست هر نسلی دارای مردان و چهره‌های برجسته باشد. زندگی آدمی بی‌کم و کاست واقعی است و به صرف اینکه درخشان یا متوسط باشد ویژگی و خصلت منحصر به فرد خود را از دست نمی‌دهد.

اما چنانچه این چهره‌ها در سالهای متفاوتی - مثلاً سالهای ۱۶۲۶، ۱۶۱۱، ۱۵۹۶ و ... - به دنیا آمده باشند، چگونه می‌توانیم آنها را در نسلها گروهبندی کنیم؟ من این سته‌ها را سته نسلها - و نه اشخاص - می‌دانم. تنها برای آغاز کارمان تاریخ یک نسل را دلبخواهی برگزیدیم؛ یعنی سالی که دکارت پا به سن سی‌سالگی نهاد. با سال ۱۶۲۶ آغاز کردیم و گفتیم این تاریخ در محور و مرکز منطقه تاریخی قرار می‌گیرد که با نسل تعیین‌کننده‌ای دمسازند. بنابراین، همه کسانی که در سومین دهه زندگی بودند به آن نسل تعلق داشتند؛ اعم از اینکه هفت سال قبل از آن تاریخ یا هفت سال بعد از آن تاریخ به سن سی‌سالگی می‌رسیدند. برای مثال، تامس هابز، فیلسوف انگلیسی، در سال ۱۵۸۸ به دنیا آمد و در سال ۱۶۱۸ سی سال داشت. سی‌امین سال تولدش هشت سال قبل از سی‌امین سال تولد دکارت بود. بنابراین، با یک سال فاصله در مرز نسل دکارتی بود و به آن نسل تعلق داشت. اما اگر از زاویه ریاضی یعنی

15) Kepler

16) Bacon

17) Giordano Bruno

18) Tycho Brahe

19) Cervantes

20) Suarez

21) Sanchez

22) Montaigne

23) Jean Bodin

فرایندی خودکار به قضیه بنگریم، هابز به نسل قبل از دکارت تعلق پیدا می‌کند.

با این حرفها اصولاً می‌خواهیم چه چیزی را اثبات کنیم؟ آیا می‌خواهیم بگوییم خودبه‌خودی بودن ریاضیات با بلاهت و انتزاعی که مشخصه آن است می‌تواند در مورد یک واقعیت تاریخی تصمیمگیری کند؟ تا حدی پاسخ به این سؤال مثبت است، چون رشته دقیق نسلها ای پانزده ساله [به ما کمک می‌کند تا چارچوبی داشته باشیم و به یاری آن به حقایق تاریخی بنگریم تا بینیم این حقایق آیا طاقت تحمل نظم ریاضی را دارند و در چارچوب ما می‌گنجد یا نه. حالا برای لحظه‌ای تصور کنید که قضیه بر این منوال نباشد و هابز در مقایسه با دکارت ساختاری شبیه به او دارد و در رویارویی با معضلات جهان دقیقاً به شیوه دکارتی عمل می‌کند. بنابراین، رشته چارچوبهای مبتنی بر ریاضی ما درهم می‌ریزد. باید بار دیگر تمامی رشته پیاپی نسلها را تصحیح کنیم، عقب و جلو ببریم، تا نظم سنواتی با نظم تاریخی همخوانی پیدا کند و هابز بتواند به نسل دکارت تعلق داشته باشد.

در واقعیت امر، مثال هابز رشته پیاپی نسلها به شیوه پیشنهادی ما را به بهترین وجه تأیید می‌کند. با در نظر گرفتن کار خودبه‌خودی ریاضیات هابز به نسل ماقبل دکارت تعلق دارد، اما او در نقطه مرزی قرار می‌گیرد و با شیوه تفکر دکارتی تلاقی دارد. مطالعه آثار او و تحلیل گرایشهای کلی او که به یاری آنها به مسئله نزدیک می‌شود دقیقاً مؤید این نظر است. هابز هم کمابیش چیزها را به شیوه دکارت می‌دید. فاصله‌اش از دکارت در همه زمینه‌ها مثل فاصله زمانی آن دو بسیار ناچیز است. چنین نیست که وی در مواردی با دکارت همراه و در

مواردی با او مخالف باشد. برای تعریف دقیق رابطه این دو باید بگوییم در هر زمینه اندکی توافق دارند و در هر زمینه اندکی اختلاف دارند؛ گویی دو نفر چشم‌انداز واحدی را پیش رو دارند که یکی در فاصله‌ای دورتر و بالاتر از دیگری به چشم‌انداز می‌نگرد. بنابراین، تفاوت به خاطر ارتفاع موضع یکی از ناظران نسبت به دیگری است. من این تفاوت در سطح زندگی را یک نسل می‌نامم.

یک مثال ناسنجیده می‌آوریم: از لحظه پیدایش دموکراسی، هر نسل مشکلات دموکراسی را از زاویه و سطح متفاوتی دیده است. تجربه نسلی که پیش‌کسوت دموکراسی بود و دموکراسی با او آغاز شد با تجربه نسل بعدی که آن را دریافت فرق داشت. این فرق به همین روال از نسلی به نسل بعدی ادامه داشته است. نسلها هر چند در افق دموکراتیک و در میان باورهای دموکراتیک زندگی می‌کنند گرایش هر نسل با توجه به دموکراسی با نسل قبلی و بعدی فرق می‌کند.

اگر تا اینجا حرف من درست باشد، این ما نیستیم که به لحاظ تأثرات و برداشتهای بی‌واسطه‌مان می‌توانیم قضاوت کنیم که به کدام نسل تعلق داریم؛ این تاریخ است که با بنا نمودن واقعیت گذشته تا به زمان ما رشته متوالی کارآمد و عملی نسلها را ایجاد می‌نماید. چنین وظیفه‌ای به هیچ‌رویی به پایان نرسیده و بهتر است بگوییم هنوز شروع نشده است. این همان کاری است که به نظر من علم نوین تاریخ در صدد است خود را بدان مقید سازد.

تنها چیزی که در تلاش به منظور ایجاد و جا انداختن مفهوم زمانه‌مان در دسترس داریم این اصل کلی است که چهره جهان هر پانزده

سال یک بار عوض می‌شود. تاکیتوس^{۲۴} در شرح زندگی اگریکولا^{۲۵} عبارتی را به کار می‌برد که تا به امروز نیز معنای روشنی نداشته است، چون عبارتی دوپهلوست:

Per quindecim annos, grande mortalis aevi spatium

یعنی: «هر پانزده سال دوره بس مهمی در زندگی انسان». و این عبارت را در بندی از نوشته‌هایش می‌آورد که به نظر او مسیر زندگی فرد و تغییرات تاریخ است. به نظر من، اکنون معنای عبارت تاکیتوس روشن است.

با قبول این فرض که هر پانزده سال یک بار آهنگ تاریخ عوض می‌شود، می‌کوشیم جهت خود را در دوره خویش مشخص سازیم و به شناخت مشکلات نزدیک شویم و همیشه هدفمان چیزی باشد که در آخرین وهله تعیین‌کننده ساختمان علمی است؛ کاری که تنها از عهده تاریخ برمی‌آید.

با همه این احتیاط‌کاریها، استثناها، و حفظ حق اظهار نظرها، که ارزش کار مرا تا حد یک مسئله تردیدآمیز و نامسلم پایین می‌آورد، باز هم به خودم جرئت می‌دهم بگویم بنا به دلایل بسیار زیاد - که جای اقامه‌شان در اینجا نیست - سال ۱۹۱۷ که سرآغاز نسل و راه زندگی جدیدی است، با همه اساسی‌بودنش، در سال ۱۹۳۲ پایان می‌یابد. ترسیم و تهیه سیمایی از زندگی که با آن دوره تطبیق می‌کند و به نظر من به غلط به دوره «مابعد جنگ» موسوم شده است چندان دشوار نیست؛ حتی در صدد هموار کردن زمینه این موضوع نیستیم. اما اگر کسی به وجه حیاتی معینی - شیوه مشخص اندیشیدن در فیزیک و فلسفه،

24) Tacitus

25) Agricola

۵

باز هم درباره مفهوم نسل

سبک معینی در هنر، نهضت‌های سیاسی گوناگون - علاقه دارد و می‌خواهد با توجه به آینده این چیزها برای خود جهتی برگزیند، می‌تواند مبدأ تاریخی و مکان آن را در ارتباط با ۱۹۱۷ تعیین نماید. مثلاً جالب است بدانیم شکل‌های «فاشیسم» و «بلشویسم» دقیقاً در همین سال پدید آمدند. سبک کوبیسم در نقاشی و سبک شعری مربوط به آن در این سال ظهور کردند و ... آیا شخص بناچار باید بپذیرد که اینها همه بخش‌های ناگزیر گذشته بوده‌اند؟ ما در دوره پانزده‌ساله بعدی، که هم‌اکنون در وسط آنیم، این مطلب را به شیوه‌ای انکارناپذیر کشف خواهیم کرد.

در فصل پیش به توضیح نخستین مضمون در رابطه با نسل‌های تعیین‌کننده در تفکر اروپایی پرداختم؛ همان نسل‌هایی که از ۱۵۵۰ تا ۱۶۵۰ کار گالیله را از نظر زمان و محتوا نقطه محوری خویش قرار داده بودند. طبیعی بود که مفهوم نسل نخستین مضمون باشد، چون به طوری که دیدیم مفهوم نسل یک ابزار بصری است که از طریق آن واقعیت پرطراوت و اصیل تاریخی قابل رؤیت می‌شود. نسل نیز همانند ساختار زندگی آدمی در هر لحظه و دقیقه معین یکی بیش نیست. پی بردن به این مطلب که در فلان تاریخ واقعاً چه اتفاقی افتاد بدون مشخص کردن قبلی نسلی که حادثه برایش روی داده است امکان ندارد؛ یعنی باید بدانیم حادثه در کدام چارچوب وجود انسانی روی داده است.

اگر حادثه‌ای واحد برای دو نسل متفاوت روی دهد از آنجا که یک واقعیت زندگی است، بنابراین، در تاریخ دو واقعه کاملاً متفاوت قلمداد می‌شود. جنگی که روی می‌دهد، با توجه به تاریخ آغاز آن، معنای بسیار متفاوتی پیدا می‌کند، زیرا انسانها نتایج بسیار ضد و نقیضی از آن می‌گیرند. به همین سبب، خطای بزرگی است که بخواهیم از جنگ

جهانی اول به عنوان وسیله توضیح دگرگونیهای ژرفی که در زندگی بشر اتفاق افتاد استفاده کنیم. یک حقیقت، مجزا از دیگر پدیده‌ها، هر قدر هم عظیم باشد نمی‌تواند بتنهایی واقعیت تاریخی را توضیح بدهد. ابتدا باید آن را در چارچوب کلی سنخ زندگی آدمی قرار داد؛ بقیه کارها یافته‌های مرده تاریخی و وقایع نگارانه‌اند.

تاریخ تلاشی در بازسازی زندگی گذشته و به تصور درآوردن زندگی به گونه‌ای است که در گذشته جریان داشته است. تاریخ دیگر نباید موزه‌ای پر از مومیایی باشد، بلکه باید خود را به صورتی درآورد که واقعاً هست؛ یعنی تلاشی پرشور به منظور بازسازی. تاریخ کارزار درخشانی است علیه مرگ. بنابراین، نمی‌توان ادعا کرد که چیزی برآستی گفته شده و تاریخ را ساخته است مگر اینکه شخص یاد بگیرد آن چیز را در حال زایش و فوران از سرچشمه ازل بییند؛ از سرچشمه واقعیت یگانه زندگی آدمی و هر آنچه به این زندگی تعلق دارد. از این زاویه، معتقدم که وظیفه تاریخ ردیابی تمامی یافته‌های مربوط به گذشته تا سرچشمه حیاتی اولیه‌شان است. تاریخ باید در لحظه ولادت آن حوادث و یافته‌ها حضور داشته باشد؛ آنها را وادار به زایش دوباره و زندگی مجدد سازد؛ باید آنها را در حالت نوزادیشان قرار دهد، آنچنانکه گویی تازه چشم به جهان گشوده‌اند. اگر تاریخ نتواند ما را به گونه‌ای راهبری کند که تمامی گذشته انسان را به یک «اکنون» بالفعل و گسترده تبدیل سازیم و نتوانیم این «اکنون» مؤثر را به طرز غول‌آسایی بگسترانیم، زحمت تاریخ‌نگار کلاً به هدر رفته است.

اکنون، با ارائه نظریاتی چند - که هر چند پیش‌رس هستند و به شیوه نامطلوبی عرضه می‌شوند، اما من به آنها عمیقاً اعتقاد دارم -

می‌خواهم در تفهیم یک رویداد به شما کمک کنم. رویداد مزبور از حوادثی که تاکنون بر انسان اروپایی گذشته است اهمیت کمتری ندارد؛ منظورم جابه‌جایی ریشه‌ای موقعیت انسان اروپایی در حوالی سال ۱۶۰۰ است که زندگی جدید و انسان جدید یعنی انسان نوین را پدید آورد. مفهومی از تاریخ که مورد قبول من است و در این فصلها بدان پرداخته‌ام و اکنون دوباره مورد بحث قرار می‌گیرد مفهومی است که می‌گوید درک پدیده‌ای یا چیزی در گذشته امکان ندارد، مگر اینکه به طور غیرمستقیم بر اکنون و آینده ما پرتوی بیفکند. از این رو، اگر ضمن اعتراف به تقایصی در مفهوم مزبور بر اعتقاد راسخ خودم به آن پافشاری کنم، تنها به این دلیل نیست که قرنهایی از تاریخ گذشته را برای ما روشن ساخته است، بلکه بدان سبب نیز هست که ما را وادار می‌کند در واقعیت زمانه مان رخنه کنیم و به ما اجازه می‌دهد قلب لرزان این واقعیت را لمس کنیم؛ هر چند این امر موجب هراسمان شود.

عقبگرد بزرگ سال ۱۶۰۰ پیامد بحران تاریخی وخامت‌باری بود که دو قرن دوام آورد و می‌توان آن را جدی‌ترین بحرانی به حساب آورد که انسان معاصر تاکنون از سرگذرانده است. به اعتقاد من، این مطلب بسیار جالب توجه است، زیرا هم‌اکنون در عصر بحران عمیقی به سر می‌بریم که انسان خواهی‌نخواهی ناچار است عقبگرد بزرگ دیگری بکند. چرا؟ آیا بحران کنونی از این حقیقت ناشی نمی‌شود که موضع نوین اتخاذ شده در سال ۱۶۰۰ تمامی امکانات خود را از دست داده، به آخرین حد و مرزهای خود رسیده، و بنابراین، محدودیتها، تضادها، و نارساییهای خود را پیدا کرده است؟ آیا در این حقیقت بدیهی تردیدی وجود دارد؟ می‌گویند یکی از وسایلی که به ما کمک می‌کند تا «از بحران

خارج شویم»، سمتگیری جدیدی پیدا کنیم، و در مورد وضعیت جدیدمان تصمیم بگیریم آن است که به عقب برگردیم و به لحظه‌ای بنگریم که انسان در آن لحظه خود را در وضعیتی یافت که در عین همانندی با وضعیت کنونی ما با آن مغایرت داشته است. چرا همانند بود؟ زیرا در آن موقعیت نیز انسان می‌خواست «از بحران خارج شود» و موقعیتی مأیوس‌کننده و پایان‌یافته را رها سازد. چرا مغایرت داشت؟ زیرا ما اکنون بناچار وارد موقعیتی می‌شویم که انسان آن روزگار تازه بدان گام نهاده بود.

در آن هنگام انسان جدیدی پا به عرصه وجود نهاد؛ «آدمی دیگر» که تا آن زمان ناشناخته بود و بعد از آن نیز نظیرش یافت نشد. او انسان نوین یعنی انسان دکارتی بود. توجه داشته باشیم که انسان دکارتی در همان هنگام بخوبی می‌دانست که «آدمی دیگر» و انسانی جدید است؛ انسانی که تازه متولد می‌شد یا به عبارت دیگر انسانی که دوباره به دنیا می‌آمد. اگر بخواهیم دقیق‌تر صحبت کنیم باید بگویم پیش از آنکه انسان نوین به طور کامل به وجود آید لازم بود خود را بشناسد و حتی نامی برای خویش تعیین نماید. در اواخر سده چهارده و سراسر سده پانزده میلادی انسان سخن‌گفتن درباره «تجدد» [مدرنیسم] را آغاز کرده بود.

در کلام و فلسفه دانشگاهها «راه کهن» از «راه نوین» متمایز می‌شد؛ پرستش نوین^۱، که در حوالی سال ۱۵۰۰ به پیروزی رسید، در مقابل مراسم مذهبی سنتی قرار می‌گرفت.

احساس واقعه قبل از وقوع و پیش‌بینی دگرگونیهای عمیق و ریشه‌ای قبل از آنکه دگرگونیها عملاً صورت پذیرند نباید موجب شگفتی ما شود، چون تقریباً قبل از هر تغییر جهشی بزرگ چنین احساسی پدید می‌آید؛ در ضمن، این احساس خود دلیلی است بر اینکه دگرگونیهای از این قبیل از خارج و بنا به تصادف کور رویدادهای خارجی بر انسان تحمیل نشده‌اند، بلکه از جرح و تعدیلهای درونی پدید آمده و از هزارتوی روح انسانی سرچشمه گرفته‌اند. چند سال پیش خطاب به یاجوج و ماجوج گفته بودم که چهره تاریخ در حال دگرگونی است؛ مثل هواشناسی که تغییر هوا را پیش‌بینی می‌کند من نیز این تغییر را پیش‌بینی کرده بودم. آن پیش‌بینی جنبه عام و مبهم نداشت، بلکه از وقوع مشخص اندیشه‌ها و عقاید معینی خبر داده بودم. در سال ۱۹۱۱، طی سخنرانی در آنتنوی مادرید در مورد تفکر ریاضی صحبت کردم. آن لحظه و آن هنگام، زمان سلطه تردید ناپذیر تداوم‌گرایی^۲، اعتقاد به تحول و تکامل^۳ و عدم تناهی^۴ در ریاضیات، فیزیک، زیست‌شناسی، و تاریخ بود. با این وصف، گفتم که در تمامی این حوزه‌ها بزودی گرایش به گسستگی و تناهی پدید خواهد آمد. اظهاراتم در مورد دگرگونیهای سیاسی عمیق آینده - و در آن هنگام باور نکردنی - نیز چندان به دور از دقت و صحت نبود.

اما اکنون نمی‌خواهم گفته‌های آن روزهایم را بازگو کنم. مردم در آن هنگام به گفته‌هایم اعتنایی نکردند، اکنون نیز اعتنا نخواهند کرد. در سال ۱۹۱۶، مقاله‌ای با عنوان «قرن بیستم بی هیچ تازگی و تجدیدی»

2) Continualism

3) Evolutionism

4) Infinitism

1) *devotio moderna*

نوشتم که عبارت پردازی جسورانه و ساختگی داشت - آن روزها خیلی جوان بودم - اما پیش‌بینی‌های آن تا حد زیادی درست از آب درآمد. بعدها، در سال ۱۹۲۸، در بوئنوس آیرس سخنرانی داشتم. یادمان باشد که سال ۱۹۲۸ جهان بیش از هر وقت احساس امنیت می‌کرد. زمان زمان اعتقاد شدید به پیشرفت و ترقی نامحدود بود؛ دوره تورم و رونق بود. البته در آن هنگام هم چهره زندگی بظاهر دستخوش دگرگونی‌های زیادی شده بود، اما اعتقاد عمومی این بود که تغییرات جهشی و بحرانا در همان محدوده موجود و شناخته‌شده محصور خواهند ماند. در سخنرانی‌ام گفتم: «سالها قبل پیش‌بینی این دگرگونی تام و عظیم را کرده بودم، اما کسی گوش نداد. تنها عده‌ای به سخنم ایراد گرفتند و انتقاد کردند و آن را ناشی از عطش بیش از حد من به نوآوری تلقی کردند. باید حقایق مورد پیش‌بینی‌ام ظاهر می‌شدند تا دهان خرده‌گیران را می‌بستند... اکنون زندگی نوینی پیش روی ماست... اما نه، آن زندگی نوین هنوز فرا نرسیده است. دگرگونی بمراتب ریشه‌دارتر و عمیق‌تر از آن است که امروز مشاهده می‌کنیم؛ در لایه‌های زندگی انسان به طرز عمیقی رسوخ می‌کند، آنچنان عمیق که من با توجه به تجربیاتم مایل نیستم همه آنچه را که به رأی‌العین می‌بینم برای همگان بازگو کنم. چنین کاری بی‌فایده است؛ مردم را می‌ترساند بی‌آنکه متقاعدشان سازد. می‌ترساند، چون درست فهمیده نمی‌شود یا بهتر است بگوییم بد فهمیده می‌شود».

درباره خودم گفتم، درباره دیگران هم بگویم. مدت‌ها پیش که آلبرت اینشتین نخستین نظریه نسبیت را به همراه ریاضیات جدید کشف کرد، همه از نظریه فیزیک چهار بُعدی حرف می‌زدند.

دوره پیش‌بینی واقعه قبل از وقوع، پیش از پیدایش انسان نو، در حوالی سال ۱۶۰۰ یعنی دوره‌ای بود که تا به امروز نیز نام گمراه‌کننده نوزایی (رنسانس) را بر خود دارد. به نظر من، ما به تعریف و ارزیابی جدید این نوزایی مشهور نیاز مبرم داریم. از زمان برکهارت دانش ما نسبت به واقعیت تاریخی دستخوش پیشرفت زیادی شده و نخستین برداشت او به نظر ما وافی به مقصود نیست.

حقیقت این است که انسان تا زمان گالیله و دکارت نوزایی نداشت. همه شواهد قبلی از امید مشتاقانه چنان نوزایی خبر می‌دادند. نوزایی واقعی و اصیل که با گالیله و دکارت آغاز شد قبل از همه نوزایی صراحت و روشنی است؛ در حالی که دوره‌ای که رسماً نام نوزایی گرفت دوره سردرگمی‌های دهشتناک بود و این خصلت همه دوره‌هایی بی‌یقینی ریشه‌آور و از جمله دوره کنونی ماست.

در تمامی دوره‌های بحرانی اغتشاش و سردرگمی هم وجود دارد، چون «بحران»، بنا به تعریف، چیزی جز گذار از زندگی وابسته و متکی به یک مجموعه از چیزهای به زندگی وابسته و متکی به مجموعه‌ای از چیزهای دیگر نیست. گذار شامل دو مرحله عملیات جدی است: ۱) دست‌کشیدن از پستانی که زندگیمان را تغذیه می‌کرد - فراموش نکنیم که گذران و تداوم زندگی ما ناشی از تفسیری است که از جهان داریم؛ ۲) ذهنمان را برای تغذیه از پستانی جدید آماده کنیم، خود را به چشم‌اندازی از نوع دیگر عادت بدهیم، چیزهای دیگر را هم مورد مشاهده قرار دهیم، و آنها را با خود داشته باشیم. نسل‌های اروپایی در فاصله سالهای ۱۳۵۰ تا ۱۵۵۰ این دو وظیفه شاق را انجام دادند. به نظر می‌رسد انسان اروپایی طی دو سده مزبور در حالت خسران کامل به سر

می برده است، اما نادرستی این نظر امری بدیهی است. درست است که انسان غربی در دو سده مزبور به قلمروی استوار و اثباتی گام نهاد، اما در زیربنای فکری و ذهنیت او که بنای ساختمان جدیدی را امکانپذیر ساخته بود قطب بندی تازه ای پدید آمد. وقتی کارهای زیربنایی تمام شد، یعنی حوالی سال ۱۵۶۰ و در نسل گالیله، کپلر، و بیکن، تاریخ نود درجه چرخید و بدون هدر دادن وقت هر روز گامی به پیش نهاد. در حوالی سال ۱۶۵۰ و مصادف با مرگ دکارت، خانه جدید و بنای فرهنگی اروپا به شیوه تازه خود تکمیل شده و پایان یافته بود. آگاهی از اداره زندگی به سبکی تازه، در برابر سبک قدیم و سنتی زندگی، همان چیزی است که ما از واژه نوین (مدرن) در نظر داریم.

آن رنسانس مشهور، در دقیقه خود، تلاش در راه ترک فرهنگ سنتی بود؛ فرهنگی که در قرون وسطا شکل گرفته بود و خود سامانی انسان را دشوار می ساخت و از بین می برد. چنان رنسانسی بارها و بارها در طول تاریخ تکرار شده، اما دلیلی وجود ندارد که ما در مواجهه با چنان دقیقه ای زیاد حیرت زده شویم و همچون روباهی که برای رهایی از شر ککهای مودی سراپایش را به زیر آب می برد تا همه حشره ها در نوک دماغش جمع شوند و آنگاه با یک عطسه سریع به یک باره از مزاحمتهاشان خلاص می شود، انسان نیز باید هر چند گاه یک بار خود را از قید فرهنگ موجود برهاند.

توجه این پدیده حیرت انگیز - که حیرت انگیزترین چیز در مورد آن پیدایش مکررش در طول برهه های بهتر شناخته شده فرایند تاریخ است - عنوانی است که ما در رابطه با مضمون دوم این کتاب بدان خواهیم پرداخت. پدیده مزبور بحران تاریخی نام گرفته است. من به همان

شیوه ای که برای مفهومهای زندگی و نسل معنی دقیق و سودمندی ارائه کردم، می خواهم برای مفهوم بحران تاریخی هم معنای دقیقی ارائه دهم. در آن بحران، گالیله نقش بسیار پراهمیتی ایفا می کند و برای درک آن بحران باید گفت وگوهای نمایشی را که وی در آن به ایفای نقش پرداخت بخوبی درک کنیم. این کار به آمادگیهایی نیاز دارد و ما این فصل را به آمادگی و مشخص کردن نظریات مشخصی اختصاص خواهیم داد که در هر بحران دست اندرکارند.

قبل از همه باید بگوئیم تا راهمان را گم نکنیم. با نگاهی به عقب ببینیم چه گامهایی برداشته ایم و گامهای جدید و مورد نیاز را بموقع و در محل خاص خودشان برداریم. موضوع تحقیق ما تاریخ است. گفتیم که هدف تاریخ دریافتن نحوه زندگی آدمیان است. یک انسان منحصرأ جسم یا جان او نیست، بلکه زندگی اوست. جسم یک چیز است، جان چیز دیگر است؛ اما انسان شیء نیست، نمایش است، نمایش زندگی اوست. انسان باید با جسم و جانش که برحسب تصادف به وی داده شده است زندگی کند. جسم و جان نزدیک ترین دستگانهایی هستند که او با آنها زندگی می کند و با آنها باید در محیطش بماند و به هستی ادامه دهد. انسان برای ماندن در محیطی که در آن قرار گرفته باید تلاش کند تا خود را در آن نگاه دارد - او همیشه ناچار است دست به کاری بزند. نخستین کار او باید تصمیمگیری در این مورد باشد که می خواهد چه کند. برای آنکه چنان تصمیمی بگیرد ابتدا باید چارچوب تفسیر عام خود را از محیط ارائه کند، نظام اعتقادات مربوط به محیطش را تدوین نماید، و آن را چونان نقشه راهنمایی با خود داشته باشد تا بتواند در دل چیزها حرکت کند و بر آنها اثر بگذارد.

انسان در مواجهه با چیزها، به همان گونه که هستند و او آنها را در محیط می‌یابد، نمی‌داند چه کند، چون نمی‌داند در رابطه با آنها به چه چیز می‌تواند متکی باشد؛ و به سخن دیگر نمی‌داند که آنها چه هستند. زندگی در حال کنونی سراسر ناامنی است. انسان احساس کشتی شکستگانی را دارد که در دریای اسرارآمیز، ناآشنا، و سراسر خصمانه گرفتار آمده‌اند و با بیماری، گرسنگی، و اندوه دست به گریبانند. گزیدن نامی برای هر یک از این پدیده‌ها به منزله تفسیر آنهاست؛ نام، خود شکلی از تعریف است. اما انسان با آذرخش، آتش، بارانهای سیل آسا، یا خشکسالی، زمین لرزه، و دشنه‌ای که کسی به پهلویش فرو می‌کند نیز روبه روست؛ از همه اینها بالاتر اینکه ما شاهد وقوع حادثه بسیار غریبی برای کسانی هستیم که آنها را بسیار دوست داریم. آنها که تا همین یک لحظه پیش با ما بودند در گذشته‌اند. فرایند حضور آنها در اینجا بدان معنی نیست که آنها نزدیک ما در مکانی واقع شده‌اند، آنها مثل سنگ، درخت، یا جویبار نیستند؛ یک هستی بنیادین و یک همزیستی با ما بوده‌اند. من متوجه وجود سنگ هستم و سعی می‌کنم به آن اصابت نکنم و حتی روی آن بنشینم، اما سنگ متوجه وجود من نیست من ممکن است همسایه‌ام را هم مثل آن سنگ تلقی کنم، اما فرقی در این میان هست: همسایه، برخلاف سنگ، متوجه وجود من هست. نه تنها من برای او وجود دارم او هم برای من وجود دارد. این ویژه‌ترین نوع همزیستی است، چون دو جانبه است: هنگامی که به سنگی نگاه کنم تنها سنگ را می‌بینم، اما وقتی همسایه‌ام، یعنی شخص دیگری، را می‌بینم تنها این من نیستم که او را می‌بینم، او هم مرا می‌بیند؛ یعنی من همیشه در شخص دیگری خود را می‌بینم و «خویشتن» من نیز در او بازتاب پیدا می‌کند. من اینجا هستم و

شما آنجا هستید و چون اینجا و آنجا بیانگر نزدیکی مکانی‌اند و با یکدیگرند می‌توان گفت همان طور که شما آنجا هستید و من اینجا هستم، ما با یکدیگریم. اما این مطلب را در مورد این میز و آن نیمکت نیز می‌توان گفت. میز اینجا و نیمکت آنجاست؛ آنها هم با همدیگرند.

اما توفیر قضیه در روابط ماست. امر غریبی که در مورد میز یا نیمکت یا هر دو آنها روی نمی‌دهد آن است که من وقتی اینجا هستم می‌دانم آنجا هم هستم بی آنکه در لحظه حضور در آنجا اینجا نباشم. هم اینجا هستم و هم آنجا و با شما. و خلاصه می‌دانم که من برای شما وجود دارم؛ شما هم آنجا هستید و می‌دانید که برای من وجود دارید. شما بی حرکت در آنجا نشسته‌اید اما در همان حال اینجا در من هستید؛ برای من وجود دارید. این بوضوح شکلی از با هم بودن به مفهومی بسیار اساسی‌تر است و با موردی که یک میز در کنار یک نیمکت قرار گرفته است بسیار فرق دارد. به همان اندازه که من می‌دانم در شما هستم، هستی‌ام، حضورم، و وجودم با هستی و وجود و حضور شما پیوند می‌خورد؛ و درست به همان اندازه احساس می‌کنم که تنها نیستم، با شما هستم، هستی‌ام با شماست؛ خلاصه اینکه در یک جامعه هستم، با یک جامعه همراهم، و زندگی‌ام زندگی با دیگران و با جامعه است. واقعیتی را که ما رفاقت، مصاحبت، و جامعه می‌نامیم تنها بین دو چیز می‌تواند وجود داشته باشد که حقیقت هستی و بودن بین آن دو به طور دو جانبه رد و بدل شود؛ چیزهایی که متقابلاً یا اینند یا آن. یعنی اینکه من تا بدان اندازه دوست و مصاحب شما هستم که شما احساس می‌کنید برای من وجود دارید، در من حضور دارید، بخشی از هستی‌ام را پر می‌کنید و خلاصه من تا به آن حد مصاحب شما هستم، با شما زندگی می‌کنم، یا در

مناسبات اجتماعی با شما هستم که شما شده باشم، من همان شما باشم. برعکس، به همان اندازه که من شما نباشم و شما برای من یا هر انسان دیگری وجود نداشته باشید به همان درجه تنها هستید؛ به جای آنکه در اجتماع و در مناسبات اجتماعی و دوستانه باشید در انزوا به سر می‌برید. چه مضمون پرابهتی است این قطبی‌بودن یا تقابل بین تنهایی و جامعه! ما در اینجا قصد شکافتن عمقی مسئله را نداریم و آن را به زمان دیگری موکول می‌کنیم، اما حتی در همین حالت نیز درخواهید یافت که رفاقت راستین یا جامعه اصیل چه دشوار، چه اندازه مسئله‌دار، و حتی چقدر خیال‌پردازانه است. یادتان باشد که زندگی ما، زندگی یک‌ایک ماست، چیزی است که هر کدام از ما باید برای خود بسازد: چه تأسف بار است که هر کس باید خود بار آن را بر دوش بکشد و کسی نمی‌تواند در آن سهیم شود. من نمی‌توانم بخشی از درد دندانم را به دیگری منتقل سازم تا او به جایم درد بکشد. به همان اندازه و حتی به درجاتی کمتر از این، دیگری نیز نمی‌تواند در مورد کار و هستی من تصمیم بگیرد. همین‌طور هم من نمی‌توانم - توجه کنید، نکته خیلی مهمی است - دیگری را وادار سازم به جای من فکر کند و آنچه را که من باید ببیندیم او به جایم ببیند؛ یعنی من خود باید اعتقادات خود را شکل دهم و خودم را متقاعد کنم؛ من نمی‌توانم از همسایه‌ام بخواهم خودش را به جای من متقاعد سازد. این حرفهای من به همان اندازه که پیش پا افتاده می‌نماید سودمند نیز هست؛ یعنی زندگی من قابل انتقال به دیگری نیست، هر یک از ما تنها زندگی خودش را دارد. به عبارت دیگر، زندگی یعنی تنهایی، یک تنهایی اساسی و جوهری و درست به همین دلیل، در زندگی اشتیاقی وصف‌ناپذیر به مصاحبت، به جامعه، و به زیستن با

یکدیگر وجود دارد. برای مثال، در زمینه تفکر، ساده‌ترین امر میل به موافقت و همراهی با عقاید و آرای دیگران است؛ این میل در فطرت ما وجود دارد. وقتی کسی مشکلی دارد اولین کاری که می‌کند این است که به دیگران رجوع می‌کند و نظر آنها را در این باره جویا می‌شود. این همان ریشه حیاتبخش مطالعه است؛ شما به همین دلیل به اینجا آمده‌اید تا به حرفهای من گوش فرا دهید و دریابید که چه می‌گویم. سؤالهایی را مطرح می‌کنیم با این قصد که با دیگران همراهی و موافقت نشان دهیم؛ از این حد که بگذرد و به جایی برسد که ما دیگر موافق دیگران نباشیم، خود را موظف می‌دانیم اختلاف با آنها را به شیوه خاصی توجیه کنیم.

از ژرفای این تنهایی بنیادینی که زندگی تغییرناپذیر ماست مدام با اشتیاقی اساسی به مصاحبت و جامعه سر بر می‌آوریم. هر انسانی دلش می‌خواهد جای دیگران می‌بود و دیگران او بودند. زنجیره کاملی از ابعاد زندگی تلاشهای مشتاقانه انسانها در راه شکستن حصار این تنهایی است که اساس هستی ماست و ما را با دیگران در هستی اشتراکی پیوند می‌دهد. ریشه‌ای ترین تلاشها در این زمینه، به منظور فرار از تنهایی، وضعیت دیر آشنای عشق است: کسی دیگری را دوست دارد، به حدی که علاوه بر آنچه خودش است آرزو دارد آن دیگری یعنی محبوب نیز باشد؛ می‌خواهد خود را در هستی محبوبش عجین سازد. در واقع، شخص هستی محبوب را از هستی خود جدایی‌ناپذیر می‌بیند، هستی او را همان هستی خودش می‌داند. در این حالت اگر محبوب از شخص جدا شود، گویی نیمی از هستی خود را از دست داده است؛ آن هم نیمه‌ای که از نیمه خودش بمراتب مهم‌تر بوده است. عاشقی که معشوق وی را تنها نهاده در وضعیتی تناقض‌آمیز گرفتار می‌آید، یعنی ترجیح می‌دهد هستی

خودش از وی جدا می‌شد و وجود معشوق باقی می‌ماند. شلی^۵، در همین رابطه، به معشوقش می‌گوید: «محبوبم، تو خویشتنِ بهترِ منی!».

پدران، پسران، دوستان، و رفیقان نمایندگان درجات مختلف رابطه در فراگرد زندگی ما هستند و به نسبت همین رابطه ما خود را در زندگی با جمع احساس می‌کنیم.

اما در همین جا و بناگهان امر بس غریبی برای همسایه و مصاحب من اتفاق می‌افتد. جسدش بی‌حرکت و سخت می‌شود، گویی به سنگ تبدیل شده است. با او سخن می‌گویم، بی‌آنکه پاسخی دریافت کنم. پاسخ دادن او به من یک عمل اساسی و نوعی است و من از همین طریق می‌فهمم که برای دوست و همسایه‌ام وجود دارم، اما حالا به حرفهایم پاسخی نمی‌دهد. من دیگر برای او وجود ندارم؛ بنابراین دیگر مصاحب او نیستم. پس درمی‌یابم که در رابطه با او تنها مانده‌ام. حقیقت این واقعه و این احساس که مصاحب و دوست من از میان رفته و زندگی من چونان آبی که در حالت جزر عقب‌نشینی می‌کند از بودن با دیگری بازمانده و آن زندگی گسترده‌تر پیشین من، که اکنون به صورت زندگی با خودم تنها درآمده است، مرگ نام دارد. اما لطفاً توجه داشته باشید که این نام یک نظریه، یک تعبیر، و یک واکنش ایدئولوژیکی از ناحیه ما نسبت به حقیقت تجربه کردن تنهایی جدید است؛ حقیقتی که جنبه نظری (تئوریک) ندارد، بلکه مطلقاً انکارناپذیر است. مفهوم مرگ که تمامی جنبه‌های زیست‌شناسی، روانشناسی، و مابعدالطبیعه را دربرمی‌گیرد ضمن توضیح و تبیین به ما اجازه می‌دهد تا بدانیم در رابطه با این تنهایی

به چه چیز اتکا داشته باشیم؛ چون تنهایی همه آن چیزی است که از یک مصاحبت برایمان برجای مانده است، مصاحبتی که ما هم در آن جایی داشتیم. شاعر رمانتیک با یک پس‌وپیش کردن که در شعر و شاعری معمول است می‌گوید: «مردگان چه تنها به حال خود رها شده‌اند!»^۶، تو گویی این مردگانند که زندگان رهایشان کرده‌اند در حالی که برعکس، آن کسی که تنها مانده شخص زنده‌ای است که مرده او را ترک گفته است! مرگ، در لحظه خود، همان تنهایی باقی مانده از مصاحبت است؛ چونان خاکستری که از آتش برجای می‌ماند.

به دلایلی که در صفحات بعد توضیح خواهم داد در همین جا بحث را متوقف می‌کنم، اما عمده‌ترین دلیل این است که مثالی از رابطه مقدماتی انسان با محیط خالی پیرامونش را که سراسر معماهای انتزاعی‌اند و نادرست مطرح شده‌اند ارائه کنم. این معماها انسان را وادار می‌کنند تا از طریق تفسیر و تعبیرشان نسبت به آنها واکنش نشان دهد و خلاصه او را به فکر کردن و تشکیل نظریه‌ها و اندیشه‌ها، که بهترین ابزارهای زندگی هستند، مجبور می‌سازند. مجموعه پیچیده این نظریه‌ها و اندیشه‌ها جهان و محیطی را تشکیل می‌دهند که ما در آن زیست می‌کنیم. اما، به طور عادی و معمول، ما در چارچوب امنیت اندیشه‌های موروثی، متداول، و موضوعی خویش زندگی مستقر و امنی داریم؛ البته تا هنگامی که این اندیشه‌ها را بنا به عادت واقعیت صرف تلقی کنیم. نتیجه اینکه حتی به اندیشه‌های خودمان وقوف و درک درستی نداریم؛ در خلأ و بدون دلیل به آنها می‌اندیشیم. اندیشه‌های ما واکنشهایی نسبت

6) *Qué solos se quedan los muertos!*

5) Shelley

به یک مسئله‌اند. اگر در زندگی با چنان مسئله‌ای مواجه نباشیم، برداشت ما از آن و تفسیری که از آن به عمل می‌آوریم بی‌معنی می‌شوند و دیگر نمی‌توان آنها را اندیشه‌هایی زنده، کامل، و پرتحرک تلقی کرد. ملاحظه این امر برای من بسیار مهم بود، چون به نظر من کلید درک و فهم بحران تاریخی است.

در محدوده این افق زندگی، یعنی این جهان، و با در نظر گرفتن آن کاری را که میل داریم انجام می‌دهیم کاری را که مایل نیستیم انجام نمی‌دهیم و به هر حال زندگی می‌کنیم. این افق حیاتی، این جهان، پایه‌پای هر نسل تغییراتی را از سر می‌گذراند. من بر آنم که این تغییر، در محدوده مشخص و مسلم، امری عادی و اجتناب‌ناپذیر است و از تاریخ یک حرکت، یک تنوع، یک فرایند، و یک تغییر می‌سازد.

من انتظار ندارم شما واژه‌های دقیق توضیح من در مورد نوع تغییر جهان در طول هر نسل را به خاطر داشته باشید. البته آن مطالب پردامنه نبود، اما برای آن مبحث کافی به نظر می‌رسید. اکنون بناچار باید مطلب را قدری بیشتر باز کنم، زیرا برای بحث ما سرنوشت‌ساز است.

دگرگونی جهان که در طول هر نسل، خواهی نخواهی، بر روند عادی حوادث تأثیر می‌گذارد، دگرگونی در آهنگ کلی و عمومی جهان است. مسائل هر قدر هم عمیق باشند در رابطه با تغییر جهان جنبه ثانوی و حتی گاه حالت خنثی دارند. فرض کنیم چیزهای زیادی که مشخص و حتی با اهمیتند دستخوش دگرگونی شوند، در این صورت خواهیم گفت تغییراتی در جهان روی داده است. اما تفاوت زیادی وجود دارد میان اینکه بگوییم تغییراتی در جهان روی داده یا بگوییم جهان دستخوش تغییر شده است. در مقایسه جهان امروز - منظوم فقط اسپانیا نیست،

تمامی جهان است - با جهان ده سال پیش می‌بینیم که در هیچ زمینه‌ای جهان دستخوش تغییر آنچنان مشخص و ملموسی نشده است؛ تغییرات چندان محسوس نیستند، اما با همه اینها تغییر جهان خارق‌العاده بوده است.

با ذکر مثالی سعی می‌کنم فرق میان تغییر جهان و تغییر پاره‌ای چیزها در جهان را مشخص سازم. یک مثال معکوس - بزرگ، روشن، و محوری برای مضمون این کتاب - از بنیادی‌ترین و اساسی‌ترین تغییراتی که به خودی خود نمایانگر کم‌ترین تغییر جهانی نیست می‌آورم.

اگر بتوان نوآوری ژرفی را در تفکر اروپایی مشخص نمود مسلماً آن نوآوری فکری به کوپرنیک تعلق دارد که نه تنها موجب وارونه شدن تفسیر سنتی شد، بلکه دست‌کم تمامی جهان فیزیکی از آن تأثیر پذیرفت. کتاب کوپرنیک، گردش افلاک آسمانی^۷، در سال ۱۵۴۳ انتشار یافت. این کتاب چه تأثیری داشت؟ آیا نظر انسان نسبت به کائنات را عوض کرد؟ به هیچ وجه. نوآوری او به نجوم مربوط می‌شود و هر چند نجوم مهم‌ترین علم در تفسیر کائنات است در نهایت تفسیر محسوب نمی‌شود، بلکه خود یک علم است. نمی‌خواهم بگویم کسی به کتاب کوپرنیک اعتنایی نکرد؛ همه ستاره‌شناسان اروپایی به خاطر داده‌های دقیق متریک کتاب از آن استفاده می‌کردند. منتها از میان آنهمه ستاره‌شناس تنها یکی به نام رتیکوس^۸ نظریه کوپرنیک را پذیرفت. باید از سال ۱۵۴۳ به سال ۱۵۷۳ جهشی داشته باشیم تا مرد دیگری را پیدا کنیم که او نیز نظریه کوپرنیک را پذیرفته است: او توماس دیگنز^۹،

7) *De revolutionibus orbium coelestium*

8) Reticus

9) Thomas Digges

در منظومه مشهور بی حرکت است.»

البته پادره فایهو با در نظر گرفتن اسپانیای زمانه اش قضاوت می کند، اما اگر فکر کنیم اسپانیای نسلهای بعدی نیز به همان روال بوده است سخت اشتباه کرده ایم. رأی دادگاه رم در محکومیت کوپرنیک هم برای اسپانیا دارای معنی نبود. حتی با قاطعیت نمی توان گفت که در آن هنگام کسی در اسپانیا کوپرنیک را نمی شناخته است. اگر فایهو رأی دادگاه دایر بر محکومیت کوپرنیک در سال ۱۶۱۶ را خوانده بود، با تعجب می دید این رأی علیه دو کتاب و یک جزوه صادر شده است. این دو کتاب یکی گردش افلاک آسمانی، نوشته کوپرنیک، تاریخ انتشار ۱۵۴۳؛ و دیگری کتابی از دیداکوس آستونیکا^{۱۶}، تاریخ انتشار ۱۵۸۴، و قبل از انتشار کتاب برونو بود. دیداکوس آستونیکا کسی جز فرای دیه گولوپزدِ ثونیا، راهب آوگوستینی اسپانیا، نبود. او نخستین کسی بود که مصمم و با جدیت نظریات کوپرنیک را پذیرفت و در شهر تولدو به نشر اندیشه جدید و شگفت انگیز او پرداخت. پس این افتخار خاص راهب کوچک اندام سلتی - ایبریایی است. تصحیح اشتباه فایهو، در ضمن، هشدار به همه کسانی است که بین دوره های زمان یعنی بین نسلها فرق نمی گذارند و تفاوت های باورنکردنی را میان مردمی که سبک خود را از دست داده اند با همان مردم به هنگامی که نسل زندگی را به صورت کامل سپری می سازد نادیده می گیرند.

با این مثال تا حدی تفاوت اساسی میان تغییر در محیط زندگی و نوع خاصی از نوآوری - با هر میزان اهمیت - آشکار می شود. چرا کشف

دانشمند انگلیسی، بود. در سال ۱۵۷۷ هم یک آلمانی به نام مستلین^{۱۰} با آن نظریه روی موافق نشان داد، مستلین معلم کپلر بود. بندتی^{۱۱} هم در سال ۱۵۸۵ با اما و اگرها، احتیاط کاریها، و زیگزآگ زدنهای نظریه را پذیرفت. باید به همین ترتیب ادامه دهیم تا به جوردانو برونوی بزرگ، آن صومعه نشین توانا و قهرمان، هرکول قلمرو معنویات، و مبارز بی امان با غولان برسیم. آنگاه درمی یابیم که نظریه کوپرنیک در اندیشه او از قلمرو کشف خصوصی به حوزه جهان متغیر انتقال یافته است. با حسابی که قبلاً کردیم، برونو به فاصله پنج نسل بعد از کوپرنیک قرار می گیرد.

تا سال ۱۵۸۴، یعنی زمان انتشار کتاب برونو، شامگاه خاکسترها^{۱۲}، کوپرنیک چه تأثیری بر آن پنج نسل در ایتالیا، پیشرفته ترین کشور زمان و خاستگاه رنسانس، بر جای نهاد؟ هیچ. کتاب یکی از بزرگ ترین فرهیختگان آلمانی آن دوران به نام ارنست والسر^{۱۳} اخیراً به چاپ رسیده و در آن این جمله آمده است: «به یاد نمی آورم در سراسر رنسانس ایتالیا حتی اشاره ای به کوپرنیک شده باشد».

پادره فایهو^{۱۴}، نزدیک سال ۱۷۵۰، در نامه هایی در پی ارزیابی «تئاتر»، رساله معروفش، می نویسد: «در اسپانیا اعلامیه دادگاه رم علیه کوپرنیک کار زائدی بود، تا حدی به این علت که در آن زمان ما حتی نمی دانستیم کسی به نام کوپرنیک وجود دارد!»^{۱۵}؛ و تا حدی هم به این دلیل که در موضوع نظریات (حتی فلسفه و نجوم) کشور ما همچون کره خاکی

10) Maestlin 11) Benedetti 12) *Cena delle ceneri*
 13) Ernest Walser 14) Padre Feijoo
 15) *nec se Copernicus est audivimus*

16) *Commentaria a Job*, Didacus Astunica = Fray Diego Lopez de Zuniga

کوپرنیک نباید به طور مستقیم و بتنهایی جهان زمانه او را عوض کند؟ از سوی دیگر، چرا همان کشف پنج نسل بعد به صورت اندیشه بزرگی درمی آید و جهشی ریشه‌ای در افق زندگی انسانی پدید می‌آورد؟ پاسخ خیلی ساده است: در قرون وسطا علوم فردی یعنی علم به مثابه علم نماینده نوعی شناخت و دانش ثانوی بود شاید بتوانیم علوم را فعالیت معنوی درجه دوم قلمداد کنیم. کافی نیست که چیزی در چارچوب بینش خاص یک علم درست به نظر برسد و بی‌هیچ ددرسری به صورت یک حقیقت قاطع و فعال درآید. در آخرین تحلیل، تنها فلسفه و کلام می‌توانند بنفسه موجد ایمان و اعتقاد شوند.

اگر بخواهیم این حقیقت بدیهی را به زبان امروزی بیان کنیم، باید بگوییم در قرون وسطا تا سال ۱۵۵۰ علوم سازنده جهان نبودند؛ همان‌گونه که امروز - البته با اندکی اغراق - می‌توان گفت فن شطرنج‌بازی به هیچ‌روی جهانهای تازه‌ای خلق نمی‌کند. بنابراین، برای آنکه یک کشف علمی واحد مانند نظریه کوپرنیک بتواند عملاً موجب تغییر جهان شود لازم بود ابتدا مردم تصمیم خود را بگیرند و بپذیرند که حقیقت علمی، حقیقت درجه اول و حقیقت خلاق است. تنها در چارچوب یک چنان دگرگونی کلی و ارزیابی علوم نظریه کوپرنیکی می‌توانست موجب آنهمه پیامدهای حیاتی و خارق‌العاده‌ای شود که عوامل این پیامدها در بطن آن نهفته بود.

بنابراین، پنج نسل مابین کوپرنیک و گالیله دقیقاً همان دوره‌هایی است که در آنها یک چنان ارزیابی از علوم صورت می‌گیرد. این در واقع نقش، وظیفه، و دستاورد آن نسلا بود. کافی است در هر نسل یکی دو نام را ذکر کنیم تا ببینید اینها پله‌هایی در یک پلکان سراسر تصاعدی

بوده‌اند: ۱۵۰۶، کوپرنیک؛ ۱۵۲۱، لوئیس ویوس^{۱۷}؛ ۱۵۳۶، میگل سروتو^{۱۸}؛ ۱۵۵۱، پتروس راموس^{۱۹}؛ ۱۵۶۶، موتنتی ووییت^{۲۰}؛ ۱۵۸۱، پرونو، تیکوبراهه، و ناپیر^{۲۱}، کاشف نگار تیم. سرانجام، بعد از این سه، ظهور گالیله و کپلر امکانپذیر شد؛ یعنی زمان برای دستیابی به علمی اصیل و اثباتی و اعتقاد به آن فرارسیده بود.

با این حساب و بدین ترتیب، چشم‌انداز زندگی از چشم‌انداز علوم متفاوت می‌شود. در خلال عصر جدید این دو چشم‌انداز با هم اشتباه شده‌اند و درست همین اشتباه و سردرگمی عصر جدید است. در این عصر انسان علم را می‌سازد و خورد ناب به مثابه پایه نظام باورهای او عمل می‌کند. انسان با علم زندگی می‌کند. در همین رابطه است که تن^{۲۲} می‌گوید در دوره‌ای دیگر انسان اصول اعتقادی خود را از شوراهای کلیسا می‌گرفت، اما اکنون و در عصر جدید تصمیم گرفته است آنها را از آکادمی علوم دریافت کند. در بادی امر، چیزی منطقی‌تر و دوراندیشانه‌تر از این وجود ندارد. چه چیزی بهتر از علم می‌تواند به زندگی ما سمت و سو بدهد؟ آیا می‌خواهیم به کلام برگردیم؟

همین امر که استدلال مزبور تا بدین پایه کارآمد به نظر می‌رسد دلیلی است بر اینکه ما، هنوز که هنوز است، تنها یک پایمان در تجددطلبی (مدرنیسم) است. هدف این کتاب نیز نشان دادن دقیق و روشن شیوه رسیدن انسان به این ایمان غایی به علم و خورد ناب است. اما وقتی این مطلب بر ما روشن شود درخواهیم یافت که اشتباهی گرفتن چشم‌انداز علم با چشم‌انداز زندگی مشکلات خاص خود را دارد؛ یک

17) Luis Vives

18) Miguel Serveto

19) Petrus Ramus

20) Viète

21) Napier

22) Taine

چشم‌انداز کاذب ایجاد می‌کند، درست همان‌گونه که پذیرش چشم‌انداز مذهبی و کلامی به عنوان چشم‌انداز حیاتی چنان پیامدی دارد. خواهیم دید که زندگی نه تحمل آن را دارد که ایمان محض جایش را بگیرد، نه خرد ناب. بحران رنسانس به همین دلیل به وجود آمد، و نیز به همین سبب یک بحران مبهم و معمای در چشم‌انداز ما قرار دارد. انسان در مواجهه با وحی، خرد ناب، و علم، زبان به اعتراض گشود. زندگی امروزی، در برابر خرد ناب، در حال سازماندهی خویش است؛ بر آن است تا امپراتوری‌اش، یعنی خرد حیاتی، را بنا نهد، چون، به طوری که دیدیم، زندگی کردن یعنی اینکه انسان در برابر محیط سرسخت راهی جز تعقل ندارد.

شخص می‌تواند بدون توسل به استدلال هندسی، فیزیکی، اقتصادی، یا سیاسی زندگی کند. اینها همه خرد نابند و انسانیت هزاران سال توانسته است بدون آن زندگی کند. اگر هم توسلی به خرد ناب جسته است در حالت جنینی آن بوده است. همین امکان عملی زندگی کردن بدون حضور خرد ناب موجب شده است که بسیاری از مردم عصر جدید در آرزوی رها شدن از امر استدلال و تعقل باشند و با حالتی اهانته بار استفاده از عقل را مردود شمارند. هنگامی که انسان با تعصب خرد ناب و «فرهنگ‌گرایی» رو به رو باشد مردود. شمردن تعقل کار دشواری نخواهد بود. در صفحات آینده خواهیم دید که بحرانها همه از همین راه پدید می‌آیند. قرن پانزدهم نیز با رد کلی مسلکانه استفاده از عقل آغاز شد؛ بدیع اینکه همه بحرانها با فلسفه کلی آغاز می‌شوند. نخستین بحران جهان غرب، یعنی بحران تاریخ یونانی-رومی، با اختراع و تبلیغ مسلک کلی آغاز گردید. پدیده مزبور با آهنگی یکنواخت و

نومیدانه تکرار می‌شود. اما هنگامی که آدمیان به خاطر رهایی ظاهری و آسان از تعقل خود را بسیار خوشبخت می‌یابند در همان حال نومیدانه خود را در بند عقلی دیگر گرفتار می‌یابند؛ عقلی چاره‌ناپذیر که راه گریزی از آن وجود ندارد، چون این عقل یعنی «عقل حیاتی» در واقع مثل خود زندگی است.

دگرگونی و بحران

به اعتقاد من، آنچه رنسانس نام گرفته نماینده یک بحران تاریخی بزرگ است. بحران تاریخی یک مفهوم و یک مقوله تاریخ و در نتیجه صورتی بنیادین است که می تواند مورد تقلید و پذیرش ساختار زندگی قرار بگیرد. اما مفاهیم تعریف کننده این ساختار زندگی، به دلیل تعدد ابعاد زندگی انسانی، متعددند. بنابراین، بهتر است از همین آغاز مشخص کنیم که مفهوم بحران به کدامیک از آن جنبه ها و ابعاد اشاره دارد. اشاره آن به عنصر تغییر در زندگی تاریخی است. آیا بحران یک تغییر تاریخی ویژه است؟ کدامیک؟

با مروری به آنچه در صفحات پیش گفتیم، به دو دسته تغییر تاریخی زندگانی برمی خوریم:

(۱) هنگامی که چیزی در جهان ما دستخوش تغییر می شود؛

(۲) وقتی که خود جهان دگرگون می شود.

دیدیم که دگرگشت جهان در طول هر نسل اتفاق می افتد. اینجا سؤالمان این است: چه چیز ویژه و اختصاصی در مورد نوع دگرگونی جهانی - که ما آن را بحران تاریخی می نامیم - وجود دارد؟

پاسخ من قابل پیش‌بینی است و شما می‌توانید بروشنی مسیر تفکر را حدس بزنید. بحران تاریخی یک دگرگونی جهانی است که در نکات زیر با دگرگونی عادی فرق می‌کند: دگرگونی عادی نیم‌رخ از جهان است که برای نسلی که جایش را به نسل بعدی می‌دهد معتبر است؛ نیم‌رخ است با اندکی تفاوت. نظام باورهای دیروز راه را برای نظام باورهای امروز به آرامی و بدون ایجاد وقفه هموار می‌سازد؛ یعنی، اسکلت و چارچوب جهان بدون تغییر باقی می‌ماند یا اندکی تغییر می‌کند.

تا اینجا پیش‌عادی است؛ بسیار خوب. یک بحران تاریخی هنگامی روی می‌دهد که دگرگشت جهان به شرح زیر باشد: جهان، نظام باورهای متعلق به نسل پیش، راه را برای وضعیتی از زندگی هموار می‌سازد که انسان بدون این باورها و در نتیجه بدون جهان است. انسان به حالتی برمی‌گردد که نمی‌داند چه کند چون عملاً نمی‌داند دربارهٔ جهان به چه چیز بیندیشد. از همین رو، دگرگشت به صورت بحران درمی‌آید و خصلتی فاجعه‌بار پیدا می‌کند. دگرگونی جهان به معنای آن است که جهان، همان جهانی که انسان در آن زندگی می‌کرد و در این لحظه تنهاست، در هم ریخته و فروپاشیده است. دگرگونی با نفی و بحرانی بودن آغاز می‌شود. انسان نمی‌داند به چه چیز تازه‌ای بیندیشد، تنها این را می‌داند - یا فکر می‌کند که می‌داند - که هنجارها و اندیشه‌های سنتی، کاذب و ناروا هستند. نسبت به همه چیز یا تقریباً همه چیز حالتی تحقیرآمیز دارد؛ در حالی که تا دیروز آنها را باور داشت. هیچ حقیقت تازه‌ای هم وجود ندارد که او بتواند با باورهای سنتی عوض کند. آن نظام باورها، آن جهان، همچون نقشه‌ای به انسان امکان می‌داد با نوعی

احساس امنیت در چارچوب پیرامون خویش حرکت کند؛ اما اکنون آن نقشه را ندارد و بنابراین احساس می‌کند در بن‌بستی گرفتار آمده، ره‌گم‌کرده‌ای است که نمی‌داند به کدام سو برود. به این سو و آن سو می‌رود، اما نظم و ترتیبی در کارش نیست؛ ابتدا به این سو می‌رود و چون با بن‌بست روبه‌رو می‌شود به آن سو حرکت می‌کند؛ هیچ کدام را به طور کامل باور ندارد، اما گویی امر بر خودش هم مشتبه شده است. چون وانمود می‌کند که این یا آن را باور کرده است.

این نکتهٔ اخیر اهمیت زیادی دارد. در گرما گرم بحران مواضع نادرست و ساختگی به صورت امور روزمره درمی‌آیند. همگی نسل به خودشان هم دروغ می‌گویند؛ مثل اینکه خود را در لافافهٔ سبکهای هنری، در نظریات، و در تهذیب‌های سیاسی ناهمدل، تهی‌مایه، و خالی از باورهای اصیل می‌پوشانند. این نسلها به چهل سالگی که نزدیک می‌شوند میان تهی و خالی‌اند، چون در آن سن دیگر امکان زندگی کردن با اوهام وجود ندارد. شخص در این سن باید حقیقت خویش را دریابد. در یکی از فصلهای پیشین کتاب گفتم «انسان بدون باور و اعتقاد» وجود ندارد. بخواهیم یا نخواهیم زندگی کردن یعنی داشتن باورها و اعتقاد به چیزی دربارهٔ جهان و دربارهٔ خویشتن خویش. این اعتقادات و باورها می‌توانند منفی باشند. یکی از معتقدترین انسانهایی که تاکنون بر این کرهٔ خاکی گام نهاده است سقراط است و تازه همین سقراط اعتقاد داشت که چیزی نمی‌داند. بسیار خوب، با این حساب زندگی بحرانی یعنی وضعیتی که در آن انسان تنها باورهای منفی دارد وضعیت وحشت‌آوری است. باورهای منفی نداشتن احساسی مسلم دربارهٔ امور پراهمیت است و مانع می‌شود که انسان با دقت، نیرو، اعتماد،

همدلی، و اشتیاق در مورد کارهای آینده‌اش تصمیم بگیرد. نمی‌تواند زندگی‌اش را با چیزی دمساز کند و قادر به استقرار زندگی‌اش در چارچوب هدف و سرنوشت خاصی نیست. در مورد رفتار، احساس، اندیشه، و گفتارش تصمیم می‌گیرد و عمل می‌کند بی‌آنکه اعتقاد مثبتی داشته باشد؛ یعنی بدون هر نوع کارایی چنین می‌کند. در واقع، اینها اشباح رفتار، اندیشه، احساس، و گفتار واقعی‌اند: زندگی در حداقل، خالی از خود، ناشایست، و بی‌ثبات می‌شود.

از آنجا که انسان مزبور قلباً به هیچ چیز مثبتی باور ندارد در مورد چیزها با توجه به واقعیتها تصمیمگیری نمی‌کند؛ چنان انسانی و توده‌های انبوه مردم براحتی از سفید به سیاه روی می‌آورند. در هنگامه بحرانی کسی نمی‌داند هر آدمی واقعاً چیست و چه کاره است، چون در واقع چیز مشخصی نیست؛ امروز چیزی است و فردا چیز دیگر. آدمی را در نظر بیاورید که کاملاً حس جهت‌یابی‌اش را از دست داده باشد، چند گامی به یک سمت برمی‌دارد و سپس در جهتی دیگر - و شاید در جهت مخالف جهت اول - گام می‌نهد. جهان و اعتقادات ما نسبت به جهان حس جهت‌یابی ما را تشکیل می‌دهند و سمت و سوی ما را تعیین می‌کنند. همچون قطب‌نمایی جهت حرکتها و اقدامهای ما را مشخص می‌سازند. انسان بحرانی، بدون جهان، به حال خود رها شده است، به درون آشوبها و نابسامانیهای یک محیط ناب افتاده، و در یک وضعیت حسرت‌بار فاقد هر نوع جهت‌یابی گرفتار شده است. یک چنان ساختار زندگی موجب پیدایش گستره پهن‌اور طیف متنوع مایه‌های عاطفی می‌گردد؛ مایه‌هایی که با وجود تنوع همگی به همان سنخ منفی تعلق دارند و به عنوان صورت‌تکه‌هایی در زندگی مورد استفاده واقع می‌شوند. انسانی که

احساس گم‌شدگی می‌کند ممکن است با سردی شک‌آمیز، با اضطراب، یا با نومیدی واکنش نشان دهد؛ چنان انسانی کارهای زیاد و حتی بظاهر کارهای قهرمانانه و حماسی انجام می‌دهد، کارهایی که در واقع به جای آنکه انگیزه قهرمانی داشته باشند از روی نومیدی انجام می‌گیرند. یا آکنده از خشم، حس کینه، انتقام، و جنون است، زیرا زندگی‌اش تهی مایه شده است. اینها همه باعث می‌شوند تا ددمشانه و از روی بدگمانی به شهوت، قدرت، یا تجمل روی آورد؛ زندگی اندکی تلخ می‌شود. ما بزودی با پترارک، نخستین چهره رنسانس، و تلخیهای او آشنا خواهیم شد.

وجود بشری از خلأ بیزار است. این حالت منفی و نبود باورها و اعتقادات بر روی هم نخستین خمیرمایه‌های مبهم مجموعه جدیدی از گرایشهای مثبت را فعال می‌کنند. از این گذشته، برای آنکه اعتقاد به پاره‌ای چیزها در انسان شکل نگیرد، باید نوعی باور مبهم و مغشوش به دیگران در وی به وجود آید. این باور جدید، هر چند مانند روشنائی پگاه، مبهم و غیردقیق است، اما به صورت بی‌وقفه از پوسته منفی زندگی انسان بحرانزده ساطع می‌شود و موجب لذتهای ناگهانی و شور و شوقهای ناپایدار در او می‌شود و این اشتیاق در مقابله با مشرب عادی وی به صورت میل به عیاشی بروز می‌کند. شور و شوقها بتدریج در بُعدی از زندگی انسان مستقر می‌شوند، اما بر ابعاد و جنبه‌های دیگر زندگی تلخی و کناره‌گیری سایه می‌افکند. جالب توجه اینکه تقریباً در اکثر موارد آن بُعد از زندگی که باورهای جدید در آن مستقر می‌شوند بُعد هنری است. در رنسانس نیز چنین شد. چرا؟ پاسخ این سؤال را به روز دیگری موکول می‌کنیم.

از جانب دیگر، ما اکنون آماده‌ایم به ریشه مسئله «چرا بحرانهای تاریخی به وجود می‌آیند؟» پردازیم. این بی‌اعتقادی به نظام جهانی، که قبلاً مورد قبول بود، این حقیقت که تا انسان فرهنگ سنتی خود را رها می‌کند و از آن دور می‌شود، چیزی که بارها و بارها در طول تاریخ اتفاق افتاده است، حادثه‌ای است که باید به توضیح آن پرداخت. هر نوع سؤال دیگر در مقایسه با این سؤال ثانویه و فرعی به نظر می‌آید. اما برای درک سؤال باید بار دیگر به مضمونی بازگردیم که در فصل پیشین بدان اشاره کردیم: مضمون تنهایی در برابر جامعه. باید این مضمون را به شکلی دیگر مورد تحلیل قرار بدهیم.

گفتم که زندگی همانا تنهایی، تنهایی بنیادین و اساسی، است. من با بیان این جمله نمی‌خواستم در مورد زندگی به طرز مبهمی اظهار نظر کرده باشم. این مطلبی ساده و دقیق است و بحثی درباره آن نیست. مطلبی بیش یا افتاده است که پیامدهای فوق‌العاده پرباری دارد. زندگی، زندگی یکایک ماست؛ هر یک از ما باید خودش زندگی‌اش را به پیش ببرد. درد دندان من فقط و فقط موجب آزار من می‌شود. مسئله‌ای که من دارم و غذایی که می‌کشم منحصراً به من تعلق دارد. شاید به گونه‌ای چاره‌جویی کنم که مسئله خودم حل شود و عذابم را تسکین یا تخفیف بدهد. در هر لحظه از زندگی روزمره‌ام در مورد کاری که باید در لحظه بعد انجام دهم تصمیم‌گیری کنم. هیچ‌کس نمی‌تواند این تصمیم را برای من اتخاذ کند یا به جای من تصمیم گیرد.

اما برای تصمیم‌گیری در مورد وجودم، در مورد باید و نبایدهایم، باید در مورد جهان به مخزنی از باورها و اعتقادات مجهز باشم. من باید این گنجینه را داشته باشم و در موردشان متقاعد شده باشم. خلاصه، این

همان زندگی است و همه اینها برای شخص من اتفاق می‌افتد. من و تنها من باید به حل و فصل قاطع آنها اقدام کنم. در تحلیل نهایی، هر یک از ما وجود معلق خود را در فضای خالی دستان خویش حمل می‌کند.

من به عنوان یک انسان، در رابطه با مهم‌ترین مسائل واقعیت، باید عقیده‌ای داشته باشم؛ درباره‌شان فکر کنم، چون راه‌حلهای من، پیشبرد زندگی‌ام، و هستی‌ام به این عقاید و اندیشه‌ها بستگی دارند. از همین رو، لازم است که آن عقاید برآستی از خود من باشند؛ یعنی من بدان سبب که باورشان دارم بدانها پایبند باشم. چنین امری در صورتی ممکن است که من به اصل و ریشه‌های آنها فکر کرده باشم و مدرکی انکارناپذیر موجب پیشبرد و تغذیه آنها شود. اما این مدرک را نمی‌توانم حاضر و آماده به چنگ آورم؛ تنها در صورتی که مسئله مورد نظر را تحلیل کنم، آن را برای خودم بپذیرم، و باورهایم را پیرامون آن شکل ببخشم مدرک مزبور به صورتی که من می‌خواهم تهیه می‌شود و شکل می‌گیرد. از نظر من، اعتقاد داشتن به چیزی صرف آگاهی در مورد حقایقی است که برای تعیین موقعیتم در رابطه با آن چیز به آنها متکی باشم. امکان دارد در مورد مسئله‌ای چند فکر به ذهنم خطور کند، اما ابتدا باید حسابم را با خودم روشن کنم و مشخص سازم که کدام یک از این فکرها متقاعدم می‌کند و کدام یک (عقیده واقعی) من است. عقیده‌ای که بدین شکل برای خودم دست و پا کرده‌ام و شاهد و مدرکم را بر آن پایه مستقر ساخته‌ام حقیقتاً مال خود من است؛ دربردارنده آن چیزی است که من برآستی و اصالتاً درباره موضوع بدان می‌اندیشم و هنگامی که چنین می‌اندیشم با خودم همراهم، با خودم موافقم. من خودم هستم؛ زنجیره اعمال و اقدامات ناشی از آن عقیده اصیل، که با انگیزه آن عقیده صورت می‌گیرد، اصالتاً

بودن و در درون خود جای گرفتن، وضعیت دگر بودن^۱، تزلزل و سردرگم بودن است. هر آنچه بیرون از خویشتن من باشد چیزی که مرا دربر گرفته است و آن جهان فیزیکی، جهان انسانهای دیگر، و جهان اجتماعی است. اگر اجازه دهم چیزهای پیرامون من یا عقاید دیگران بر من تأثیر بگذارند، دیگر خودم نیستم، بلکه دستخوش دگربودگی، تغییر، و سردرگمی شده‌ام. انسان در حالت دگربودگی و بیرون از خود بودن خصلت اصیل خود را از دست می‌دهد و زندگی کاذبی را سپری می‌سازد.

بسیاری از اوقات زندگی همین است و جز این نیست؛ تحریف خود و مکمل خود با چیزی دیگر است. بسیاری از افکاری که با آنها زندگی می‌کنیم تفکر خود ما نیستند و با کمال شرمندگی درمی‌یابیم که معنای بسیاری از گفته‌های خود را بخوبی نمی‌فهمیم و اگر از خود بیرسیم چرا آنها را می‌گوییم و چرا درباره‌شان می‌اندیشیم، تازه می‌فهمیم فقط به این دلیل بوده که آنها را از کسی یا کسانی شنیده‌ایم. هرگز به خودمان زحمت اندیشیدن بدانها را نداده‌ایم؛ نخواستیم شواهدی در مورد آنها تهیه کنیم. برعکس، دلیل فکر نکردن ما به آنها این نیست که برای ما بدیهی نیستند؛ این است که از قول مردم نقلشان می‌کنیم. خویشتمان را به دیگران وا گذاشته‌ایم و در وضعیت دگربودگی زندگی می‌کنیم و با این کار مدام در صدد نیرنگ زدن و فریب دادن خود هستیم. از زندگی مان که

(۲) *alteracion*، معنی لغوی این واژه تغییر، سرگشتگی، و سردرگمی است. نویسنده این واژه را نقطه مقابل *ensimismarse* (در خود متمرکز بودن) می‌گذارد و با توجه به توضیحی که در مورد اشتقاق کلمه می‌دهد، علاوه بر «دگر بودن»، به معنای انجام و ناسامانی نیز می‌تواند باشد (توضیح مترجم انگلیسی). - م.

به خودم، به خود واقعی‌ام، و به هستی موقت من تعلق دارد. انسانی که با این فکر می‌اندیشد و با این زندگی زندگی می‌کند در درون خودش است؛ در خودش متمرکز شده است.^۱ انسان برای اینکه عملاً همانی باشد که هست راهی ندارد جز اینکه به درون خودش بخزد یعنی قبل از عمل، قبل از اظهار عقیده در مورد چیزی، لحظه‌ای درنگ کند و به جای انجام دادن کاری یا اندیشیدن به چیزی که قبل از همه به ذهنش متبادر می‌شود با خویشتن خودش همراه شود و به خلوت پناه ببرد تا بتواند تصمیم بگیرد از میان عقاید و اعمال متعددی که پیش روی او وجود دارند آنهایی را برگزیند که برآستی به خود او تعلق دارند. متمرکز شدن در خود و فرورفتن در خویش دقیقاً نقطه مقابل زندگی شتابزده و مغشوش است؛ زندگی مغشوش یعنی اینکه به چیزهای موجود در پیرامونمان اجازه بدهیم در مورد اعمال ما تصمیم بگیرند، ما را ماشین‌وار از این سو به آن سو بکشانند، و بدون هیچ نظم و قانونی ما را با خود ببرند. مردی که خودش است، در خود متمرکز است، مردی که همیشه مراقب خودش است، اجازه نمی‌دهد کنترل از دستش خارج شود، نمی‌گذارد این خویشتن او از خودش دور شود، از خودش بیگانه شود، به چیزی جز خودش، به چیزی که نیست تبدیل گردد.

نقطه مقابل خویشتن خود بودن، اصیل بودن، و در همه حال در خود بودن همانا خارج بودن از خویشتن، دور بودن از خود، و در چیزی به جز درون هستی واقعی خود بودن است. واژه اسپانیایی *otro* (دیگر) از واژه لاتینی *alter* مشتق می‌شود. بنابراین، نقطه مقابل خویشتن خود

1) *Ensimismarse* = Centered

مترادف با تنهایی است می‌ترسیم. بنابراین، از آن یعنی از واقعیت اصیل و از همتی که لازمه زندگی است می‌گریزیم؛ خوبشتمان را در پس خویشتن دیگران پنهان می‌سازیم، خودمان را پشت جامعه مخفی می‌کنیم.

اما این جامعه همان مصاحبت و معاشرت راستینی نیست که من قبلاً از آن سخن گفتم. مصاحبتی که با عشق و محبت همراه باشد یعنی مصاحبت گرم و تلاش در ایجاد وحدتی بین تنهایی من، اصالت زندگی‌ام با زندگی دیگری، در واقع مرتبط ساختن دو تنهایی و ایجاد تنهایی واحدی مرکب از هر دو آنهاست. اما این جامعه‌ای که من خود را تسلیم آن می‌کنم نوع دیگری است و مستلزم آن است که من قبلاً تنهایی ذاتی‌ام را مردود شمارم، آگاهی خودم را دستخوش ابهام و تیرگی سازم، خود را کورکورانه به خواستهای آن تسلیم کنم، از آگاهی‌ام فرار کنم، از خودم بگریزم تا از خودم «دیگران» را بسازم.

با تکرار گفته‌های دیگران عقاید را شکل می‌دهم، اما این «دیگری» یا «دیگران» که من از آنها می‌خواهم «من» باشند چه کسانی هستند؟ باید بگویم فرد یا افراد خاصی نیستند. این کیست که آنچه «دیگران می‌گویند» او هم می‌گوید. چه کسی مسئولیت آن گفتار اجتماعی را بر عهده دارد؟ چه کسی مسئول غیرشخصی «گفته‌های دیگران» است؟ بله، مردم. «مردم» هم که این یا آن شخص نیست؛ همیشه این «مردم» کسی دیگر است، اما این یا آن فرد بخصوصی نیست؛ یک «دیگر» محض است، کسی که هیچ کس نیست. «مردم» یک «من» غیر مسئول است، «من» جامعه است، «من» اجتماعی است. هنگامی که من با آنچه «دیگران می‌گویند» زندگی می‌کنم و زندگی‌ام را با آن پر

می‌سازم، «من» جای آن «منی» را گرفته‌ام که خود «من» است، منتها در تنهایی؛ یعنی «من» انبوه و توده. من از خودم یک «مردم» ساخته‌ام. به جای آنکه زندگی خودم را بکنم، با تغییر دادن آن به دگربودگی از آن زندگی‌زدایی می‌کنم.

و بدین ترتیب، آن دو راه زندگی، یعنی تنهایی و جامعه، یا «من» اصیل و موثق و مسئول با «من» غیرمسئول، «من» اجتماعی، «من» توده، و «من» مردم، امروز در زمان ما با صورتک تازه‌ای رخ می‌نمایند. در حقیقت، زندگی ما میان این دو راه در نوسان است؛ در هر دقیقه، میان آنچه که خودمانیم، آنچه می‌اندیشیم، احساس می‌کنیم، و با اصالت و خلوص انجام می‌دهیم، با آنچه که به حساب مردم و جامعه هستیم موازنه‌ای وجود دارد.

وقتی می‌گوییم زندگی شخصی، به هنگامی که این شخص «مردم» است، یک زندگی کاذب می‌باشد. و شخص بدین وسیله قدرتش را به هدر می‌دهد، خود را انسان‌زدایی می‌کند، و از انسانیت فرومی‌افتد - منظورمان همترازسازی آن با زندگی دیگری که با معیار خارجی و حکم ارزشی سنجیده می‌شود نیست. نمی‌خواهیم بگویم زندگی باید اصیل و ناب باشد و تنها هنگامی که انسان در خود فرومی‌رود و تمرکز پیدا می‌کند همان است که باید باشد. ما قصد ورود به جزم‌اندیشی اخلاقی را نداریم. چه راحت است خندیدن به اخلاقیات؛ اخلاق سنتی و کهنی که در برابر گستاخیهای زمانه بی‌دفاع مانده‌است. ما به آن نوع اخلاق کاری نداریم. ما می‌گوییم زندگی از واقعیتی برخوردار است که نه خوب است و نه شایسته؛ در همان حد که اصیل است، واقعیتی ناب و ساده است و هر انسانی آن را حس می‌کند، بدان می‌اندیشد و انجامش می‌دهد. درست به

همان شیوه‌ای که این انسان به مفهوم فردی کلمه باید آن را حس کند، بدان بیندیشد، و انجام دهد.

ممکن است بیرسید آن کدام واقعیتی در تفکر است که من می‌اندیشم بی‌آنکه عملاً خودم به آن اندیشیده باشم؟ وقتی اتوماتیک‌وار می‌گویم «دو به علاوه دو مساوی چهار است»، بدان می‌اندیشم و تکرارش می‌کنم، اما نظر و مدرک خاصی در مورد اینکه دو به علاوه دو مساوی چهار می‌شود ندارم، با آن اندیشه «زندگی نمی‌کنم»، و در خلال مدتی که در مورد آن شبه‌اندیشه و شبه‌گفتاری دارم از زندگی واقعی‌ام دور مانده‌ام و یک شبه‌زندگی دارم. این نکته در مورد همه کسانی که این نوشته مرا می‌خوانند صادق است، بی‌آنکه براستی آن را خوانده باشند؛ منظورم کسانی است که نه از روی شوق و جدیت، بلکه به دلیل اینکه دیگران این کتاب را می‌خوانند آنها نیز کتاب را برمی‌دارند و می‌خوانند. چنین کسانی ساعتی از زندگی را به هدر داده‌اند و لطفاً توجه داشته باشید که زندگی همین ساعت‌های قابل شمارش است و هر ساعتی که انسان خودش نباشد و آن ساعت را از دست بدهد، به جای زندگی کردن زندگی‌زدایی کرده و نتوانسته است زندگی واقعی خود را بسازد.

وقتی به مقایسه انسان با حیوان می‌پردازیم تقابل میان «در خود بودن» و «دگر بودن را روشن تر درک می‌کنیم. من در بامدادی زیبا در سالها پیش هنگامی که در پارک رتیرو^۳ جلو قفس میمونی ایستاده بودم، به شواهدی در مورد این حقیقت مهم دست یافتم.^۴

3) Retiro Park

۴) نگاه کنید به مقاله نویسنده با عنوان *Enimismamiento y Alteracion* که در کتاب انسان و مردم مجدداً به چاپ رسیده است (یادداشت مترجم انگلیسی). - م.

بی‌شک مهم‌ترین مکانیسم هر موجود زنده «توجه» است. ما جایی هستیم که بدان توجه می‌کنیم به همین دلیل بارها گفته‌ام: «به من بگویید به چه چیز توجه دارید، تا بگویم کجا هستید». من در پارک رتیرو جلو قفس میمونها ایستاده بودم و دیدم که توجه آنها به محیط فیزیکی و محوطه دور و برشان آنی قطع نمی‌شود. نسبت به محیط در حال آماده‌باش هستند و گویی نسبت به اندک تغییری در محیط پیرامونشان دلوپس می‌شوند. در آن لحظه فکر کردم اگر بنا بود آدمی هم مثل جانوران تا به این اندازه متوجه محیطش باشد، زندگی او چه وحشتناک می‌شد. وضعیت انسان به گونه‌ای است که می‌تواند کم و بیش نسبت به آنچه در محیط زندگی‌اش و در جهان چیزها می‌گذرد بی‌اعتنا باشد و اوقاتی از زندگی را صرف توجه به درون خویش و هدایت زندگی درونی خویش سازد. همین ظرفیت و قابلیت، یا همه‌سادگی‌اش، امکان می‌دهد انسان به گونه‌ای که ما می‌بینیم وجود داشته باشد. به یمن این قابلیت می‌تواند به جهان خارج و به محیط و چشم‌انداز پشت کند، از آن بیرون آید، و به درون خویش گام نهد.

اما حیوان چنین نیست. مدام در خارج است، مدام دیگری است، محیط و چشم‌انداز است. نه خانه‌ای، نه کاشانه‌ای، نه درونی و بنابراین فاقد «خویشتن» است. هنگامی که حیوان، به مفهوم مادی کلمه، اجازه می‌یابد به محیط بی‌اعتنا شود و از «دیگری بودن» دست بردارد، در بیرون و جهان خارج نباشد، جایی را ندارد که برود؛ نه خانه‌ای دارد، نه سرپناهی، و نه «درونی» که از جهان خارج جدا باشد. از همین رو، هنگامی که محیط او را در آرامش و بدون «دیگری» رها می‌کند او دیگر هیچ نیست، از بودن باز می‌ماند، حیوان به خواب می‌رود؛ یعنی از هستی

خود به عنوان موجود زنده دور می‌شود. تا وقتی «هست» در «دگر بود» دائم و در حالت ترس و خشم دائم است. یکی دو دقیقه به خواب می‌رود و ناگهان چشمانش را باز می‌کند تا ببیند در محیط چه خبر است، چه روی می‌دهد، و بار دیگر به خواب می‌رود و از هستی و بودن خارج می‌شود.

اما انسان این امکان را دارد که همیشه در خارج خود، یعنی در جهان، نباشد. اجازه دارد از جهان خارج شود و به درون خود گام نهد. انسان از پارک رتیرو یک «جز خارج» و «جز جهان» می‌سازد؛ میمون را به درون پارک می‌برد، میمون پارک را یک جنگل، یک چشم‌انداز، و انگیزه‌ای برای دگربودگی می‌بیند. انسان حیوانی است که به درون خود می‌خزد، حیوانی است که کناره می‌گیرد.

با قبول این نکته و با مطرح نکردن هر گونه پرسش اساسی‌تر می‌توانیم سرنخ ساده تغییرات محیط را بگیریم و به تاریخ انسان برویم. در آنجا با فراز و نشیب‌هایی روبه‌رو می‌شویم که انسانیت انسان را مشکل ساخته‌اند. ترس فوق‌العاده و ناگهانی و دوره‌ای از تغییرات گسترده انسان را به طبیعت بازمی‌گرداند. از او یک جانور یعنی یک موجود وحشی می‌سازد. این جدی‌ترین ویژگی بزرگ‌ترین بحران تاریخ در پایان جهان باستان بوده است. بربریت به دنبال فرهنگ رومی یعنی دوره‌ای می‌آید که شاید بتوان آن را بزرگ‌ترین قله پیشرفت بشریت تا آن زمان به حساب آورد. در آن دوره، امپراتور مارکوس اورلیوس^۵ با ریشی به سبک رواقیان، و یکی از فرزانه‌ترین مردان عصر خویش،

5) Marcus Aurelius

کتابی با عنوان برای خود^۶ نوشت. از عنوان کتاب چنین بر می‌آید که در آن هنگام انسان در اوج فرورفتن در خویش بوده است. امروز می‌دانیم که آن بحران سבעانه صرفاً ناشی از رخنه و تهاجم بربرها و نابودسازی فرهنگ رومی نبود؛ برعکس، مردان با فرهنگ و فرهیخته به صورت بربرها درآمدند. نه قرن طول کشید - قرن سوم تا قرن دوازدهم - تا انسان محیط خود را بار دیگر سازماندهی کرد آنچنانکه بتواند دوباره توجه خود را از آن به درون خویش معطوف دارد.

تردید در مورد پدیده رجعت مکرر به بربریت در طول تارخ آتقدرها هم آسان نیست. نشانه‌های بربریت را در بحران رنسانس - بحرانی بمراتب عمیق‌تر و جدی‌تر از بحران امپراتوری روم - نیز می‌توان ردیابی کرد. کسی را که نسلهای قبلی متصل به نسل من - بسورکهارت، نیچه، و ... - با شور و شوق «انسان رنسانس» نامیدند کسی جز انسان بازگشته به بربریت نبود. جنگهای سی‌ساله که برای مدت یک قرن اروپای مرکزی را ویران کرد چونان بستر و حوضه‌ای بود که طغیان بربریت ناشی از اوایل سده شانزدهم در آن سرازیر می‌شد. بروید جزئیات رویدادهای آن جنگ را مطالعه کنید، آنگاه درمی‌یابید که در طی قرون وسطا جنگی شبیه به آن پیدا نخواهید کرد. سزار بورژیا نسخه و نمونه کامل یک بربر جدید بود که ناگهان در میان فرهنگ پیشین رشد کرد و شکوفا شد. او مرد عمل بود. وقتی در تاریخ یک دوره درباره ظهور یک مرد عمل گفت‌وگو می‌شود معنایش این است که آن دوره اوج شکوفایی بربریت بوده است. مرد عمل هم مانند مرغ طوفان، که در

6) For Himself

آستانه طوفان پیدایش می‌شود، در سپیده دم هر بحران به صحنه می‌آید. با مطالبی که قبلاً گفته بودیم و مطالبی که در این فصل بدان افزودیم اکنون عناصر سازنده یک بحران را به اختصار می‌شناسیم و می‌توانیم به یاری آنها طرحی از یک بحران را ترسیم کنیم که برایمان قابل فهم باشد. طرح بدین‌گونه خواهد بود: فرهنگ فقط تعبیر و تفسیری است که انسان از حیات خویش به عمل می‌آورد، زنجیره‌ای از راه‌حلهای کم و بیش ارض‌کننده است که برای حل و فصل مسائل خویش و رفع نیازهای زندگی ابداع می‌کند. نظم مادی و نظم به اصطلاح معنوی چیزها نیز جزو همین راه‌حلهاست. هنگامی که این راه‌حلهها به خاطر نیازهای اصیل ابداع می‌گردند مفهوم، ارزیابی، اشتیاق، سبک اندیشیدن، سبک هنر، و قانونند که بواقع از ژرفای وجود انسان برمی‌آیند؛ انسانی که عملاً در لحظات اولیه خلقت آن فرهنگ حضور داشت. اما ایجاد مخزنی از اصول و هنجارهای فرهنگی و راه‌حلهها یک مشکل اساسی و درمان‌ناپذیر نیز به همراه دارد. درست به همین دلیل که راه‌حلی وجود دارد و به این دلیل که راه حل ایجاد شده در دسترس قرار دارد نسلهای بعدی ناچار به پیدا کردن راه‌حل نیستند؛ تنها باید راه‌حل به میراث‌برده را متحول سازند و توسعه دهند. اما این میراث که انسان را از تلاش در راه ایجاد راه‌حل معاف می‌کند یک عیب هم دارد: انسان را به کم‌کاری و بی‌حالی فرا می‌خواند. کسی که ایده‌ای را از پیشینیان به ارث می‌برد دیگر مایل به تفکر دوباره در مورد آن و بازآفرینی در درون خویش نیست. این بازآفرینی چیزی بیش از تکرار کاری که خالق آن ایده کرده بود نمی‌باشد؛ یعنی ایده را در صورتی بپذیرد که با مدرک و شاهد غیرقابل انکاری همراه باشد. خالق ایده بر آن نیست که ایده و فکر از

خود او بوده است، بلکه او نفس واقعیت را در تماس بی‌واسطه با خویشتن خود مشاهده می‌کند. در آن صورت، انسان و واقعیت به صورت عریان رویاروی هم قرار می‌گیرند و هیچ حجابی بین آنها وجود ندارد.

از سوی دیگر، انسانی که ایده‌ای را خلق نمی‌کند، بلکه آن را به ارث می‌برد بین چیزها و شخص خودش یک ایده از پیش درک شده می‌بیند و این ایده موجب تسهیل مناسبات او با چیزها می‌شود. بنابراین، تمایلی ندارد که از خودش سؤالهایی در مورد چیزها بکند، نیاز مبرمی هم به این کار حس نمی‌کند، زیرا قبل از احساس نیاز - که موجب پیدایش راه‌حلهایی می‌شود - مخزنی از راه‌حلهها را در دسترس می‌بیند. بدین‌گونه، انسانی که یک نظام فرهنگی را به میراث برده نسل اندر نسل عادت می‌کند که هیچ تماسی با مسائل اساسی نداشته باشد، به هیچ یک از آن چیزهایی که زندگی‌اش را تشکیل می‌دهند احساس نیاز نکند و تنها از فرایندهای فکری - مفاهیم، ارزش‌گذارها، و اشتیاقها - حاضر و آماده استفاده کند بی‌آنکه برایش مستند باشند. مستند و متکی به مدارک نیستند، زیرا از ژرفای خویشتن اصلی او بیرون نیامده‌اند. او بر روی فوقانی‌ترین لایه فرهنگی که از خارج به او رسیده زندگی و کار می‌کند؛ بر روی نظامی از باورهای بیگانه که از افراد دیگر به او رسیده، از چیزی واقع در هوا، در «دوران»، در «روح زمان»، و خلاصه از «من» جمعی، غیرمسئول، و قراردادی که نمی‌داند چرا به آنچه که در ذهنش هست می‌اندیشد و چرا چیزهایی را می‌خواهد.

هر فرهنگ پیروز و موفق به یک عنوان و یک عبارت تبدیل می‌شود. عنوان ایده‌ای است که نه به خاطر بداهتتش، بلکه به این دلیل که

مردم آن را بیان می‌کنند مورد استفاده پیدا می‌کند. در مورد عبارت همیشه فکر نمی‌شود، عبارت چیزی است که گفته می‌شود و تکرار می‌گردد. آنچه را که هم اکنون «عنوان» است و امکانات درونی‌اش رو به شکوفایی و تحول دارد، هرچند اثرات و عواقب آن رو به زوال و پایانند؛ خلاصه، فرهنگی که در سرآغاز پیدایش و در دقیقه‌اصالت و زایش خیلی ساده بود بتدریج پیچیده و بغرنج می‌شود. پیچیدگی فرهنگ موروثی پرده‌حایل بین خویشتن انسان و چیزهای پیرامون آن را ضخیم‌تر می‌سازد. هر چه بیشتر می‌گذرد، زندگی‌اش کمتر مال خودش و بیشتر متعلق به جمع می‌شود. آن «من» فردی، کارآمد، و غالباً ابتدایی جای «من»، «مردم»، «من» متعارف، پیچیده، و فرهیخته را می‌گیرد. انسان به اصطلاح فرهیخته غالباً در دوره‌هایی ظاهر می‌شود که فرهنگی بسیار پیشرفته شامل عنوانها و عبارتهای محض متداول باشد.

این فرایند فرایندی سرسخت و دشوار است. فرهنگ، این ناب‌ترین محصول زندگی و اصالت، از آنجا آغاز می‌شود که انسان با عذاب دردناک و شوق سوزانی نیازهای بی‌رحمانه‌ای را که عناصر سازنده زندگی‌اش هستند احساس می‌کند و با تحریف همان زندگی پایان می‌گیرد. خود اصیل انسان توسط خود فرهیخته، متعارف، و اجتماعی او بلعیده می‌شود. هر فرهنگ و هر مرحله بزرگی از فرهنگ با اجتماعی شدن انسان پایان می‌گیرد و برعکس، اجتماعی شدن انسان را از زندگی تنه‌ایش که زندگی واقعی و موثق اوست بیرون می‌کشد. توجه داشته باشید که اجتماعی شدن انسان و جذب شدنش در خود اجتماعی نه فقط در پایان تحول و تکامل فرهنگی، بلکه پیش از آغاز فرهنگ نیز انجام می‌شود. انسان ابتدایی انسانی اجتماعی شده بدون فردیت است.

آنان که تصور می‌کنند اجتماعی شدن یا جمعی شدن انسان از ابداعات عصر حاضر است سخت در اشتباهند. هر وقت تاریخ دستخوش بحران شود، این پدیده نیز روی می‌دهد و حد اعلای از خودبیگانگی انسان یا دگربودگی اوست که در هر بحرانی از جنبه و بُعد تازه‌ای آغاز شده است. مثلاً در امپراتوری روم از سده سوم میلادی به بعد، در پی سیاستهای سیوری^۷، انسان از نظر اخلاقی و مادی دستخوش ایستایی شد. روشنفکرانی که کمابیش خود را فیلسوف می‌نامیدند تحت تعقیب قرار گرفتند. مردان هر شهر که بیش از دیگران فردگرا و قدرتمند بودند بناچار بار زندگی شهر و خاصه امور شهری آن را برعهده گرفتند. این امر موجب انهدام زندگی معنوی و اقتصادی اقلیتهایی شد که تعالی و عظمت روم را سبب شده بودند.

در سده چهاردهم انسان در زیر بار نقش اجتماعی خویش ناپدید شد. همه چیز در اتحادیه، صنف، مرتبه، و سِلک خلاصه می‌شد. هر کسی با توجه به کارش لباس ویژه متحدالشکلی [یونیفورم] می‌پوشید. همه چیز به صورت متعارف از پیش تعیین شده و فیصله یافته بود. همه چیز جنبه مراسم و مناسک را داشت و بنابراین بسیار پیچیده بود.

برای مثال، دانش به صورتی پیچیده با طبقه‌بندیها، تمایزها، و بحث و استدلالها ارائه می‌شد و در میان چنان جنگل انبوهی کشف مخزن اندیشه‌های ساده و زلال که راهنمای راستین انسان در زندگی‌اش باشد ممکن نبود. من وقتی می‌بینم پیچیدگی فرهنگ به خودی خود و به عنوان یکی از علت‌های اصلی بحران اواخر قرون وسطا مورد تأکید قرار نمی‌گیرد

دستخوش حیرت می‌شوم و چون کسی به این موضوع نپرداخته است، هیچ کس در مورد زلال‌ترین و مداوم‌ترین میل موجود و بدیهی در دو سدهٔ مزبور - یعنی از آغاز سدهٔ پانزدهم تا عصر دکارت - چیزی نمی‌داند؛ این میل، میل به سادگی و دور شدن از پیچیدگیها و بغرنجیها بود. ما در فصل بعد در این زمینه صحبت خواهیم کرد.

حالا بهتر است به طرح کلی خویش بازگردیم و بر نقطه‌ای تمرکز کنیم که در آن انسان فرهیخته با فرهنگی پیچیده و شلوغ وارد می‌شود: واقعیتی که در اینجا به چشم می‌خورد آن است که انسان مزبور در میان آن فرهنگ در موقعیتی قرار می‌گیرد که به موقعیت پیشگامان همان فرهنگ در زندگی خودانگیختهٔ خود شباهت دارد. همان‌گونه که آغازگران فرهنگ زندانی محیط خیمه‌وار خویش بودند، انسان فرهیخته نیز به محیط فرهنگی خود مقید شده است و چون موقعیتها شبیه یکدیگرند، واکنش انسان فرهیخته نیز شبیه واکنش انسان در سرآغاز عصر فرهنگی است. انسانی که در جنگل است با ایجاد یک فرهنگ نسبت به محیطش واکنش نشان می‌دهد. در راه این هدف می‌تواند از جنگل خارج شود و به درون خود پناه ببرد. هیچ خلاقیتی بدون پناه بردن به خود و در خود فرو رفتن امکان ندارد. بسیار خوب، در این صورت انسان بسیار فرهیخته و اجتماعی شده بر بالاترین لایهٔ فرهنگی زندگی می‌کند که کاذب بودنش از پیش معلوم شده است. بنابراین، به فرهنگی دیگر نیاز مبرم دارد؛ به فرهنگی نیاز دارد که اصیل و بکر باشد. این چنین فرهنگی تنها در اعماق عریان و صمیمی خود شخصی او شکوفا می‌شود. پس باید برگردد و با خودش تماس بگیرد، اما این خود فرهیخته و فرهنگی که از خارج دریافت کرده و اکنون تهی‌مایه و نامستند می‌نماید

او را از تماس با خودش بازمی‌دارد. کاری به آن آسانی - یعنی خود بودن - به صورت یک مسئلهٔ وحشتناک در می‌آید. به یمن وجود فرهنگ، انسان از خودش دور شده، از خویشتن خود جدا مانده، و فرهنگ میان شخص واقعی او و جهان واقعی حایل شده است. پس چاره‌ای جز قیام در برابر آن فرهنگ ندارد؛ باید خود را از آن برهاند، از آن خلاص شود، و از آن دور گردد تا بلکه بار دیگر با واقعیت خود با جهان روبرو شود و به حقیقی‌ترین وجه به زندگی بازگردد. از این رو، دوره‌های «بازگشت به طبیعت» یعنی بازگشت به آنچه در انسان طبیعی است در تقابل با آنچه که به صورت فرهنگ بر انسان افزوده شده است می‌باشد. رنسانس، روسو، رمانتیسیسم، و سراسر دوران ما مثالهایی از این تقابل را نشان می‌دهند. با این برداشتِ طرح‌گونه در ذهنمان، به بحران سالهای ۱۳۵۰ و ۱۶۵۰ و از آنجا به لحظهٔ محوری یعنی رنسانس بازمی‌گردیم. حالا می‌فهمیم که انسان رنسانس نوزایی خود را پیش‌بینی کرده بود. اما درک ما از آن عصر به وسیلهٔ یک صورت خارجی محدود می‌شود؛ صورتی که در بازگشت به خویشتن و به طبیعت آغازین به خود گرفته بود، بازگشتی که در نخستین نگاه همان بازگشت به عصر کلاسیک است.

حقیقت یعنی هماهنگی انسان با خودش

طی دو فصل اخیر کوشیدم طرحی از بحران تاریخی یعنی ساختار کلی زندگی انسانی را که در وسط بحران قرار دارد ارائه کنم. گفتم که بحران یک تقسیم است، سخنی از تاریخ است، زیرا یک الگوی اساسی است که در زندگی آدمی مورد تقلید واقع می‌شود. عصر کلاسیک با عصر طلایی، این نامهای کمابیش ثقیل، به آن سنخ تاریخی اطلاق می‌شوند که درست نقطهٔ مقابل بحران است. در عصر کلاسیک یا عصر طلایی انسان معتقد است که می‌داند در رابطه با محیط پیرامونش به چه چیزی متکی باشد. نظام باورهای او یعنی جهان پیش روی او - که به نظرش شفاف می‌نماید - قوی و اصیل است. یادتان باشد که در فرهنگ وازگانی ما جهان یعنی مجموعهٔ کامل راه‌حلهایی که برای مسائل و مشکلات پیرامونش پیدا می‌کند. بسیار خوب، در جهانی که انسان عصر طلایی حضور دارد حداقلی از مسائل حل‌ناشده وجود دارد.

اما اگر کسی واقعاً خواهان درک این فرمول است، باید کلیه مفاهیم به کار رفته در آن را به واقعیت اساسی یعنی زندگی ما ارجاع دهد؛ به عبارت دیگر، باید در مفهومی زنده درک شوند. امروزه ما عادت

کرده‌ایم و ازه‌های مسئله و راه حل را به مفهوم عقلی یا به مفهوم علمی آنها به کار ببریم؛ گویی مسئله فقط و فقط مسئله علمی است و راه حل هم صرفاً راه‌حلی علمی است و این خود نشان‌دهنده جهان حاکم، یعنی نظام باورهای امروزی ما - یا دست‌کم تا همین اواخر - می‌باشد. حقیقت این است که ما با علم یعنی با اعتقادمان به علم زندگی می‌کنیم و این ایمان و اعتقاد از سایر ایمان و اعتقادهای نه چیزی کم دارد و نه چیزی زیاد! نمی‌خواهم بگویم برای این ایمان توجیه بهتری وجود ندارد یا از دیگر ایمانها برتر نیست، آنچه می‌خواهم بگویم این است که امر مورد بحث ما یک ایمان است؛ علم یک ایمان است، اعتقاد نسبت به چیزی است درست مثل اعتقاد مذهبی.

تاریخ مورد بررسی ما در این فصل گذار انسانی است که اعتقاد به علم و عقل آدمی را جایگزین اعتقاد به حقیقت خدا می‌سازد؛ گذار از مسیحیت به خردگرایی اومانیستی است. بنابراین، اتخاذ موضعی کاملاً عمیق برای ما اهمیت زیادی دارد، موضعی آنچنان عمیق که به یاری آن بتوانیم هم تفاوت‌های اعتقادی دیگران و هم نقاط اشتراکشان را بفهمیم و تشخیص بدهیم.

در اینجا باید به تصحیح یکی از جان‌سخت‌ترین و دیرپا‌ترین نظریه‌ها در سراسر روند سنت فکری انسان پردازیم. آن نظریه این است که انسان طبیعتاً به دانش تمایل دارد. نظریه از ارسطو است، اما تقریباً در همه فلسفه‌ها حضور دارد؛ آنچنانکه دیگر فیلسوفان، برخلاف ارسطو، حتی به خودشان زحمت نداده‌اند موضوع را بشکافند و روشن سازند. بنابراین نظریه، اندیشه مزبور ما را به تعریفی از انسان می‌رساند: انسان موجود اندیشمند و حیوان عاقل است. اگر یادتان باشد من از شما

خواستم این تعریف را قبول نکنید.

ما اکنون در صدد بسط کامل این مضمون نیستیم؛ هر چند در مورد بنیادی بودن آن در همه فلسفه‌ها تردیدی وجود ندارد. اگر مضمون را به ساده‌ترین شکل خود خلاصه کنیم و با اصولی موجز به بیان آن پردازیم، خواهیم گفت:

تقریباً جمله فلسفه‌ها با دو فرض شروع شده‌اند:

(۱) چیزها، به اضافه نقشی که به طور بی‌واسطه در زندگی ما ایفا می‌کنند، یک واقعیت ثانویه را با خود دارند؛ واقعیتی نهفته و بمراتب مهم‌تر از واقعیت بی‌واسطه و آشکار، واقعیتی پنهانی که آن را «خود» چیزها یا هستی آنها می‌نامیم. پس این چراغ به اضافه آنچه من می‌بینم و کارکردش نور دادن به من است یک خود، یک جوهر، و یک هستی به عنوان چراغ دارد.

(۲) انسان باید خود را به کشف آن هستی و آن «خود» چیز مشغول سازد.

باورنکردنی است که بگویم فلسفه‌های پیشین به این مسئله نپرداخته‌اند - یا اگر هم پرداخته‌اند، چندان عمیق نبوده است - که آیا این دو فرض از استحکام برخوردارند یا نه. همین‌طوری پذیرفته‌اند که چیزها به خودی خود از هستی برخوردارند؛ بنابراین، بدون تحقیق بیشتر به بررسی در مورد نوع هستی موجود می‌پردازند. هر کس هستی را به شیوه‌ای تفسیر می‌کند، اما همگی آن را به عنوان یک هستی و وجود می‌پذیرند. به همین طریق هم آن را طبیعی‌ترین عمل جهان تلقی می‌کنند. عملی که جایی برای بحث ندارد؛ انسان باید هم خود را صرف یافتن آن «خود» و آن هستی چیزها سازد؛ مشغله‌ای که با واژه‌های

درک کردن و شناختن بیان می‌شود. در همهٔ فلسفه‌ها اعتقاد بر این است که انسان تنها هنگامی انسان کامل و اخص است که هم خود را صرف شناخت و دانش بکند. بنا به این نظریه، من باید به گونه‌ای عمل کنم که «بدانم» و در رویارویی با هر چیز اندیشه‌ای برای خودم تشکیل دهم که بازتاب هستی آن باشد. بدین ترتیب، اندیشهٔ من با خود و هستی این چیزها منطبق می‌شود.

اگر نتوانم آن اندیشه را برای خودم شکل بدهم، نمی‌دانم که چیز مورد نظر چیست؛ یعنی شیء برایم یک معما و مسئله می‌شود. از طرفی، تعداد اشیائی که من به «خود» و هستی آنها آگاهی ندارم نامحدود است و از این گذشته، من حتی اغلب آنها را مورد ملاحظه قرار نداده‌ام. با همهٔ اینها و اینکه من بسیاری از آنها را ندیده‌ام، باز هم برای من مسئله‌اند. چون در مورد هستی و «خود» آنها هیچ ایده و تصویری ندارم.

با چنین حرف نامربوطی شخص از فیلسوف می‌پرسد: «اما آقا اینها همه برای چیست؟ چرا نباید با دیدن این چراغ و مرتب کردن آن به گونه‌ای که به من روشنائی بدهد قانع باشم و به جای آن به دنبال «خود» مفروض چراغ یا، بدتر از آن، به دنبال خود مفروض چیزهایی بروم که حتی به عنوان اشیاء ساده بر من مجهولند و از وجودشان آگاهی ندارم؟ برای آنکه بفهمم هر آنچه با من در تماس است مورد علاقه‌ام نیز می‌باشد، به تبیین بلندبالا نیازی ندارم. و اگر وجودی دارم، می‌فهمم که برای کشف این هستی باید دست به کار شوم. اما آیا این هستی، مانند شیء قائم به ذات فیلسوفان، آنقدر روشن و بدیهی است که من بتوانم بدان پردازم؟ آیا این فرض خودسرانه نیست؟ من می‌دانم که عده‌ای از آدمیان به بررسی هستی درونی چیزها می‌پردازند: ریاضیدانان، زیست‌شناسان،

فیزیکدانها، تاریخ‌نویسان، و فیلسوفان از آن جمله‌اند. اینها همه روشنفکرانند. اما من خود را جز انسان درمانده‌ای نمی‌دانم؛ انسانی که برای آمدنش به جهان قبلاً با او مشورت نشده و ناچار به زندگی در این جهان است.^۱ پس چرا باید اندیشمند باشم؟ چه اجباری در این نهفته است؟ در سراسر تفکر یونان باستان و دوران قرون وسطا و عصر جدید گفته شده است که انسان بودن به معنای اندیشمند بودن است. چرا باید چنین باشد؟ ممکن است یک دلیل، ولو دلیل ساختگی - اما ارزشمند - در این مورد برایم اقامه کنید؟»

اگر اشیاء دارای «خود» قائم به ذاتی هستند که از من جدا و دور از منند، چرا باید هم خود را بناچار صرف بررسی ماهیت چیزها بکنم؟ شاید مشغلهٔ مزبور برای آقایان اندیشمندانی که برای این کارشان توجیهی دارند مناسب باشد؛ آنها باید بتوانند توجیه کنند که چرا زندگی خود را وقف امور فکری و روشنفکری می‌کنند. زندگی هر فرد برای خود او تنها مایملک اوست؛ این یک واقعیت اساسی و جدی است. هر انسانی، خواهی نخواهی، باید پرداختن به خویشتن خود را توجیه کند. هر کارش حتماً دلیل دارد. آخر مگر می‌شود پرداختن به بازی شطرنج یا میگساری نیاز به توجیه و تبیین داشته باشد، اما مشغلهٔ روشنفکری و پرداختن به امور فکری بی‌نیاز از توجیه باشد؟ این خیلی خودسرانه می‌شود. اگر بگوییم به خاطر آنکه اشیاء دارای هستی‌اند و آدمها توانایی کشف این هستی را دارند پس خیلی طبیعی است که از این استعداد و توانایی بهره‌گیرند حرف نادرستی زده‌ایم. بازی شطرنج نیز همین حال را

(۱) مضمون گفتار پرمغز عمرخیم: «گر آمدنم به من بُدی نامدَمی». - م.

دارد، از اجزاء و قوانینی برخوردار است. انسان توانایی این را دارد که این مهره را با توجه به حرکت مهرهٔ حریف حرکت بدهد، اما، با همهٔ اینها، هیچ کس انسان را حیوان شطرنج باز نمی خواند. همین طور هم من دو پا دارم که می توانم با آنها بدوم، اما بندرت می دوم و بیشتر اوقات مثل همین حالا نشستن برایم مناسب تر است.

پس می بینیم که فیلسوفان بزرگ مسئله ای به این اندازه اساسی و بنیادین را خیلی دست کم گرفته اند. دانستن، که با توجه به بحث ما شامل طرح سؤال در مورد هر پدیده است، سؤال را با توجه به معنای آن پدیده مطرح نمی کند و نمی گوید چرا انسان خود را برای ایدهٔ دانستن به در دسر می اندازد و نگران آن می شود. آیا در اینجا نوعی پیشداوری روشنفکرانهٔ حیرت انگیز وجود ندارد؟ حیرت انگیز از این زاویه که طی ۲۷ یا ۲۸ قرن گذشته با مداومت و جان سختی - و با لحظه های کوتاه انقطاع - بشریت را به زحمت انداخته است.

سؤالم را تکرار می کنم: چرا باید خود را به تفکری مشغول دارم که هستی ذاتی اشیاء را بازتاب می دهد؟ آیا تنها دلیلش کنجکاوی است؟ اگر برای علم خاستگاهی چنین نازل و سبک قائل شویم، علم را در وضعیت بدی قرار داده ایم. انسان کنجکاو خود را به چیزی مشغول می دارد که واقعاً مورد علاقه اش نیست. کنجکاوی تقریباً - بلکه تقریباً - مترادف سبکی و نازل کردن است. اگر از این زاویه به علم بنگریم، آن را یک سرگرمی، یک سلیقه، و یک تمایل خواهیم یافت. اما هیچ کس موظف به داشتن سرگرمی خاص نمی باشد.

اثباتگرایان برآنند که می توانند دلیل پرداختن انسان به خود را توضیح دهند و می گویند این به خود مشغول بودن و دانستن به حال انسان

سودمند است: انسان هنگامی که به جوهر چیزها می پردازد، وسیله ای برای سیطره بر آنها به دست می آورد و سلطه اش را بر آنها اعمال می کند. بنابراین نظریه، دانش دارای خاستگاه فایده گرایانه است. چه توجیه روشن و زلالی! آگاهی بر این مطلب که دانش موجب سلطهٔ انسان بر اشیاء می شود مسبوق به دانشی است که بدون چشمداشت فایده کسب شده باشد؛ وقتی چنین دانش قبلی کسب شد، شخص ممکن است متوجه سودمندی آن نیز بشود. آن آدمی که برای نخستین بار به دانش پرداخت چگونه می توانست قبلاً از فواید و مزایای مشغلهٔ خویش آگاهی داشته باشد؟ از این گذشته، چگونه به این مطلب واقف شد که اشیاء از هستی برخوردارند؟

وانگهی، حتی اگر بنا به باور متداول بپذیریم که اشیاء وجودی از آن خود دارند، باز برای من توجیه این مطلب دشوار است که انسان علاقه ای به هستی و شناخت آن داشته باشد. من عکس این را باور دارم. شاید حقیقت درست عکس آن چیزی باشد که تاکنون فرض می شده است: یعنی اشیاء دارای خویشی از آن خود نباشند و درست به همین دلیل که چنان خویشی ندارند انسان در میان آنها احساس گمشدگی می کند، میان آنها سرگردان است، راهی ندارد جز اینکه وجودی برای آنها بیافریند، به خاطر آنها و به خاطر خودش یک هستی برایشان ابداع کند. اگر این حرف درست درآید، در آن صورت ما به شکلی غیر قابل تصور سنت فلسفی را وارونه کرده ایم. چه حرفی! هستی و خود - تاکنون، آنچه که از پیش در اینجا وجود دارد و آنچه از قبل هست معنی می داده - از این پس شامل چیزی است که [وجود ندارد] و باید ساخته شود؛ آن هم هنگامی که زندگی انسان بشدت ملالت بار و

طاقت فرساست، پر از اشیائی است که باید ساخته شوند، به این دلیل که انسان باید لحظه لحظه‌های زندگی‌اش را شخصاً بسازد. بله! در چنان صورتی می‌توان فهمید چرا جوهر اشیاء مورد علاقه و توجه انسان قرار دارد، چرا انسان باید برای کشف و شناخت اشیاء به تفکر در موردشان بپردازد. علت این است که با توجه به حرف ما اشیاء دارای هستی از آن خویش نیستند. این هستی را هنگامی کسب می‌کنند که انسان رویاروی آنها قرار بگیرد و ناچار شود با آنها کنار بیاید و در راه اجرای این هدف، برای مواجهه با هر چیز، برنامه‌ای تدوین کند؛ یعنی دریابد که با شیء مورد نظر چه می‌تواند بکند، چه نمی‌تواند بکند، و چه انتظاری از آن دارد.

حقیقت امر این است که با توجه به اشیاء پیرامونی‌ام باید بدانم به چه چیزی می‌توانم متکی باشم. این معنای راستین و ناب دانستن است: بدانم که به چه چیزی می‌توانم متکی باشم. بدین ترتیب، خود و هستی اشیاء تجلی نوع و گستره وابستگی من بدانهاست. خدایی که همیشه همه چیز را در ید قدرت خود دارد و ممکن است به آنها نیاز داشته باشد یا به هنگام نیازش درجا آنها را خلق کند، از آنها نمی‌خواهد که دارای یک خود یا یک هستی باشد. اما در مورد من چنین نیست؛ مشغله من حضورداشتن در لحظه بعدی، در آینده، و اتفاقاتی است که برایم روی خواهند داد. زمان حال هرگز موجب نگرانی‌ام نمی‌شود، زیرا در آن حضور دارم. مسئله جدی من با آینده است. برای حفظ آرامش حال به خاطر رویدادهای آینده باید احساس اطمینان کنم که مثلاً زمینی که بر روی آنم چیزی است که همین جا حضور دارد. اما زمین لحظات آینده، آینده متصل به حال، اینجا نیست، یک شیء نیست، چیزی است که من

هم‌اکنون باید ابداعش کنم، آن را به تصور درآورم و، به عنوان یک طرح فکری آن را به گونه‌ای بسازم که به آن باور داشته باشم.

وقتی که بدانم در رابطه با زمین به چه چیزی می‌توانم متکی باشم هر قدر دستخوش باورهای بدبینانه شوم آرامشم را حفظ خواهم کرد، زیرا خود را با آنچه که به اجتناب ناپذیر بودنش اعتماد دارم دمساز می‌کنم. انسان خود را با هر چیزی خوب یا بد دمساز می‌کند، اما با یک چیز دمساز شدن امکان ندارد، اینکه ذهن آدم در مورد باورش به اشیاء روشن نباشد. مثلاً ممکن است انسانها معتقد باشند که باید به همه چیز شک کرد و نمی‌توان به نفس اشیاء دست پیدا کرد؛ هر چند به این کشف نیاز مبرم داشته باشد. حتی در یک چنان حالت افراطی انسان باز هم احساس آرامش می‌کند، اما این آرامش درست به اندازه‌ای است که انسان به باورهای اثباتی پایبند باشد. شک‌گرایی از این زاویه شکلی از زندگی آدمی مانند دیگر شکلهاست و بنابراین، در آن جایی برای تفکر در مورد حصول موافقت با «خود» اثباتی اشیاء وجود ندارد، زیرا امکان کشف چنین «خودی» را مورد انکار قرار می‌دهد. تنها امر لازم در این زمینه آن است که شک‌گرا کاملاً شک‌گرایی خود را باور کند و این در واقع شکل ناب تفکر او باشد. خلاصه، وقتی به موضوع می‌اندیشد که با خودش موافقت داشته باشد و بداند که در مواجهه با اشیاء می‌خواهد به چیزی اتکا کند. بدترین چیز برای شک‌گرا آن است که در مورد شک‌کردنش شک کند، چون در آن صورت نخواهد فهمید اشیاء چه هستند و تفکر اصیل و ناب او کدام است. این تنها چیزی است که انسان نمی‌تواند خود را با آن دمساز کند؛ چیزی که زندگی، این واقعیت اساسی، نیز قادر به تحمل آن نیست.

اما در آن صورت مسئله و راه حل معنایی کاملاً جدا از معنای متداول و مرسوم خود پیدا می‌کنند؛ معنایی که در اصل خویش تفسیر عقلی و علمی را رد می‌کند و کنار می‌گذارد. چیزی برای من به صورت مسئله درمی‌آید نه به این دلیل که من نسبت به آن بی‌اطلاعم یا از انجام وظایف فکری‌ام در رابطه با آن قصور ورزیده‌ام، بلکه به این دلیل که با کاوش در درون خودم نمی‌فهمم گرایش ناب و اصیل من نسبت به آن چیست و با اندیشیدن بدان نیز نمی‌دانم براستی کدام فکر از آن من است؛ آن که واقعاً باورش دارم یا آن که در موافقت کامل با من قرار دارد. برعکس، راه حل مسئله ضرورتاً معنای کشف قانون علمی را نمی‌دهد؛ تنها در آن صورت انسان خودش در مورد چیزی که مسئله بوده روشن می‌شود و ناگهان، در میان اندیشه‌های متعدد مربوط به آن، اندیشه‌ای را می‌یابد که به سوی آن گرایش عملی و مطمئنی دارد. مسئله اساسی و ذاتی - و در مفهوم مورد بحث ما، تنها مسئله - آن است که انسان با خودش دمساز باشد، با خودش توافق داشته باشد، و خودش را بیابد.

من از همان لحظه تولدم به میان مجموعه‌ای از اشیاء پیرامونی، به انبوه آشفته و آزاردهنده اشیاء پرتاب می‌شوم و در میان این انبوه گم می‌شوم، نه به این دلیل که تعدادشان زیاد است، دشوارند، و با من توافق ندارند، بلکه بدان سبب که مرا از خودم بیرون می‌کشند، از من کسی دیگر می‌سازند، تغییرم می‌دهند، سردرگم می‌کنند، و من دیگر قادر به یافتن خود نیستم. در آن صورت، دیگر واقعاً نمی‌دانم چه می‌خواهم و چه نمی‌خواهم، احساس می‌کنم یا احساس نمی‌کنم، باور دارم یا ندارم. خودم را در میان اشیاء گم می‌کنم، چون خودم را گم می‌کنم. راه حل، راه فلاح پیدا کردن خودم است؛ بار دیگر با خودم به توافق برسم و در مورد

گرایش صمیمانه نسبت به هر چیز و همه چیز روشن باشم. مهم نیست که این گرایش چه باشد، بخردانه یا جاهلانه، مثبت یا منفی فرق نمی‌کند؛ مهم آن است که انسان در هر مورد فکر کند که عملاً به چه می‌اندیشد. در این صورت، حتی پست‌ترین دهقان هم آنچنان در مورد باورهای عملی خویش بسیار روشن، با خودش آنچنان هماهنگ، و در اندیشه مربوط به فهرست کاهش یافته اشیاء پیرامونش به قدری مطمئن است که بندرت با مسئله‌ای مواجه می‌شود. زندگی چنان آدمی آنقدر از آرامش عمیق برخوردار است که ما را به حیرت می‌افکند و او اجازه می‌دهد سرنوشت زندگی‌اش بر بستر این آرامش باوقار تعیین شود و جریان یابد. البته امروزه دیگر نظیر این مرد روستایی بسیار کم شده‌اند؛ فرهنگ و اجتماعی شدن به آنان سرایت کرده و آنها نیز زندگی کردن با ایده‌هایی را که از خارج می‌رسد آغاز کرده‌اند، چیزهایی را که باور ندارند باور می‌کنند. پس، خداحافظ ای آرامش باوقار و عمیق، بدرود ای زندگی عجیب شده با خود، بدرود ای سکون، بدرود ای اصالت. اگر انسان را از علائقش جدا کنید، او را دو پاره کرده‌اید؛ او دیگر با خودش یکی نیست. انسان همه چیزدان و انسان بافرهنگ این خطر را به جان می‌خرد که در جنگل دانسته‌های خود گم شود؛ چنان انسانی زندگی را به پایان می‌برد، اما سرانجام نمی‌فهمد که دانش اصیل و ناب خود او کدام بوده است. لازم نیست خیلی دور برویم، مرد متوسط معاصر چنین وضعی دارد. افکار و اندیشه‌هایی که او را دربر گرفته‌اند آنقدر زیادند که او نمی‌داند کدام یک از آن اندیشه‌ها واقعاً به خود او تعلق دارند و او آنها را باور دارد؛ از همین رو، عادت می‌کند با شبه‌باورها زندگی کند، با باورهای پیش‌پاافتاده‌ای که در زمان خود اصیل و روشنفکرانه‌اند، اما

که انسان خود و زندگی‌اش را واقعاً در برابر اشیاء گمشده می‌بیند، راهی جز این ندارد که مخزنی از عقاید، باورها، یا گرایشهای همدلانه در رابطه با آن اشیاء برای خویش تهیه کند. در راه رسیدن به این هدف همه استعداد‌های ذهنی خود را بسیج می‌کند و نقشه‌ای از نقاط قابل اتکا تهیه می‌نماید و با این نقشه می‌تواند بفهمد هر شیء و همه چیزهایی که جهان او را می‌سازند تا چه حد قابل اعتماد هستند. این طرح و نقشه اعتماد را ما «خود» و هستی اشیاء می‌نامیم.

۴) نتیجه اینکه، انسان به این جهان نیامده است تا زندگی‌اش را وقف دنبال کردن امور فکری و روشنفکری کند، بلکه قضیه درست عکس این است؛ ما خواهی نخواهی غرق زندگی شده‌ایم؛ بنابراین، باید ذهنمان را به کار بیندازیم، فکر کنیم، و در مورد محیط پیرامونمان ایده‌هایی داشته باشیم. اما باید حقیقت اینها را داشته باشیم یعنی خودمان باشیم. پس زندگی به معنای زندگی کردن به خاطر فکر، علم، و فرهنگ نیست؛ برعکس، فکر، علم، و فرهنگ واقعیتی جز این ندارند که به عنوان ابزارهای زندگی مورد استفاده قرار می‌گیرند. اگر بپذیریم که زندگی به خاطر علم و اندیشه و فرهنگ بوده است به دام روشنفکرگرایی می‌افتیم؛ امری که چندبار در تاریخ روی داده و موجب سقوط اندیشه شده است، زیرا فکر و ذهن را درست در لحظه‌ی خدایی شدن^۲، بدون هیچ توجیهی، رها می‌کند و با تأکید می‌گوید این تنها امری است که به توجیه نیازی ندارد. بدین ترتیب، فکر و ذهن پا در هوا، بی‌ریشه، و میان دو دشمن بی‌رحم - تعصب فرهنگی از یک سو و اهانت به فرهنگ از سوی دیگر -

وجود او را زیر سؤال می‌برند. نتیجه آن نبود آرامش و دگربودگی عمیقی است که اینهمه انسانهای عصر جدید در «خود» مخفی خویش دارند. حاصل کار، دلتنگی و بی‌درونگی شخصی است که نومیدانه می‌کوشد خود را با این یا آن باور آکنده سازد بی‌آنکه توانسته باشد خود را متقاعد کند. با وجود این، نجات و رهایی از مخمصه بسیار آسان است! فقط انسان عصر حاضر باید دقیقاً عکس کاری را که اکنون می‌کند انجام بدهد. مگر او چه می‌کند؟ می‌کوشد خود را به چیزی متقاعد کند که آن را باور ندارد. با باورها می‌جنگد و برای آنکه بهانه‌ی موجهی ارائه کند سعی دارد خود را به باورها و گرایشهایی پایبند سازد که از همه آسان‌تر، برجسته‌تر، و بیش از همه به فرمول نزدیک باشد. البته اینها همان گرایشهای تند و رادیکال هستند.

من اکنون قصد پرداختن به این موضوع را ندارم، زیرا می‌خواهم مسائل جاری را تا آنجا که برای فهم مضمون کتاب - مضمونی تاریخی و پره‌ای حیاتی در گذشته‌ی آدمیان - شدیداً ضرورت دارند به بحث بگذارم.

پس بهتر آن است که حرفهایم را خلاصه کنم و آنها را فهرست‌وار و از روی شماره بیان دارم تا در ذهنتان جای بگیرد:

۱) انسان، چه بخواهد و چه نخواهد، در رابطه با اشیاء پیرامونش خود را به عقاید ناب و اصیل خویش متعهد می‌کند.

۲) اما گاه نمی‌داند یا نمی‌خواهد بداند از میان عقایدی که بدان می‌اندیشد کدامیک جزو باورهای تغییرناپذیر خود او هستند.

۳) برداشت اولیه‌ای که در آن چیزی به صورت مسئله رویاروی انسان قرار می‌گیرد ابتدا خصلت عقلی و علمی ندارد. برعکس، از آنجا

رها می‌شود. در سراسر تاریخ شاهد آنیم که به دنبال دوره‌ای از تعصب فرهنگی دوره‌ی اهانت به فرهنگ و گرایشهای ضد فرهنگی آمده است. در همین سالهای اخیر دیده‌ایم که چگونه دو راه زندگی - تعصب و اهانت - دو شیوه‌ی کاذب و ناواقعی وجودند؛ و اگر به زبان دقیق‌تری بیان کنیم، انسان نمی‌تواند - ولو بخواهد - حقیقتاً در معرض تعصب یا اهانت قرار گیرد و هنگامی که در این یا آن حالت قرار می‌گیرد برآستی آن حالت یا وضعیت را دوست ندارد و در واقع مانند هنرپیشه‌ای به ایفای نقش می‌پردازد.

از سوی دیگر، با توجه به تعبیری که از اندیشه داشتیم و آن را پایان زندگی تلقی نکردیم بناچار باید بپذیریم که فکر ابزار زندگی است و با استفاده از این ابزار، زندگی در سرزمینی شاداب و پرطراوت ریشه می‌دواند و دیگر هیچ چیز نمی‌تواند آن را از بین ببرد یا پژمرده سازد. عقلگرایی سنتی معتقد بود که انسان باید فکر کند؛ اما در عین حال می‌پذیرفت که انسان می‌تواند بدون استفاده از عقل و فکر به زندگی ادامه دهد و درک آدمیان محدود و اندک است؛ در مفهوم مورد نظر ما، عقل و تفکر از وظایف انسان نیست. بنابر این مفهوم، انسان برای آنکه زندگی کند باید خواهی‌نخواهی به تفکر بپردازد. اگر بد فکر کند یعنی در تفکرش از صداقت و صمیمیت خبری نباشد، زندگی بدی خواهد داشت و برعکس چنانچه خوب فکر کند، در آن صورت در درون خویش جا می‌افتد و این در واقع همان خوشبختی است.

(۵) از این رو، تفکرات واقعی ما و باورهای پُرتوانمان عنصر گریزناپذیر سرنوشت ما را تشکیل می‌دهند. منظورم این است که انسان نمی‌تواند هر طور می‌خواهد فکر کند و به هر چه دوست دارد باور داشته

باشد؛ این از قدرت او خارج است. شخص می‌تواند بخواهد، به غیر از آنچه واقعاً می‌اندیشد فکر کند، و می‌تواند صادقانه در راه تغییر دادن عقیده‌ای بکوشد و شاید در این راه موفق هم بشود. اما آنچه شخص نمی‌تواند بکند این است که آرزوی فکر کردن به شکلی دیگر را با واقعیت فکر کردن یکی بگیرد و تظاهر کند که دارد به شیوه‌ی دلخواه خود می‌اندیشد. لئوناردو داوینچی درباره‌ی غولهای بزرگ رنسانس جمله‌ای دارد که در همه‌ی زمانها مصداق پیدا می‌کند: «کسی که نمی‌تواند آنچه را می‌خواهد انجام بدهد، بگذارد آنچه را می‌تواند انجام بدهد بخواهد»^۳.

(۶) هیچ یک از موارد پیش‌گفته به این مسئله نمی‌پردازند که آیا در تکامل تاریخی زندگی انسانی این مضمون نهفته است که انسان ممکن است باورهایی جز باورهای علمی نداشته باشد؟ آیا اصالت‌نهایی انسان همان خود عقل نیست؟ من اکنون قصد ورود به چنان بحث عمیق و دشواری را ندارم. تنها یادآوری می‌کنم که انسان از سال ۱۶۰۰ وارد دوره‌ی جدیدی شده است که طی آن عملاً با خودش راحت نبوده است، از شیوه‌های متداول زندگی بیرون بوده، وحدتش از بین رفته و دستخوش دوپارگی شده، و تنها استثنا زمانی بوده که آدمی موافق عقل می‌اندیشیده است. به سخن دیگر، انسان تنها هنگامی که باورهای خود را معقول می‌انگاشته دارای باورهای ناب و اصیل بوده است. انسان نوین، همان‌گونه که گفتم، به صورت انسانِ گالیله‌ای یا دکارتی ظهور کرد. عقلگرایی و اینکه خواهی‌نخواهی باید مثل یک عقلگرا فکر کند سرنوشت او بود. آیا این نوع انسان و این شکل زندگی بزمینای خرد، یک

3) "Chi non puo quel che Vuol, quel chepuo voglia"

امر مطلق و قطعی است؟

در کتاب طغیان توده‌ها^۴، ضمن توصیف و تشریح پدیده خاص انسانیت نوین، یادآور شدم که در افق اروپایی گروه‌هایی از مردم در حال پیدایشند که حق را نمی‌خواهند و جویای عقل و دلیل نیستند. شاید این گفته تناقض‌آمیز می‌نمود؛ آیا این یک پدیده گذرا و سطحی است یا سنخ جدیدی از انسان و زندگی پا به عرصه هستی می‌گذارد که به نامعقول بودن تمایل دارد؟ آیا در طرح کلی انسان از چیزها - صوری و ذاتی هر دو - جایی برای نامعقول بودن به عنوان شکلی از وثوق و اعتماد وجود دارد یا این خردگریزی چیزی بیش از نشانه بحران و زندگی کاذب نیست؟ سؤال بس بزرگی است و آینده همه ما در چارچوب همین سؤال می‌گنجد.

اما من به خودم اجازه دنبال کردن این سؤال را نمی‌دهم. مسئله‌ای که بدان متعهد هستم چنین ایجاب می‌کند. حال که به کشفیاتی همتای دستگاه‌های بصری، تلسکوپها، و عینکهای جاسوسی مجهز شده‌ایم به آغاز مطلب باز می‌گردیم.

در عصر کلاسیک و عصر طلایی انسان متوسط در لفافه درون خود پیچیده شده است. با مجموعه‌ای از اعتقادات قاطع و صمیمانه در مورد محیط پیرامونش زندگی را می‌گذرانند. دنیایش دنیای شفاف است و او با حداقل مسائل روبه‌رو است؛ اکنون بروشنی معنی این سخنان را می‌فهمیم. منظورمان این نیست که انسان عصر باستان همه مشکلات خود را که مشکلات امروز ما هم هستند حل کرده بود؛ او آنچه را که

روشنفکر مسئله‌اش می‌نامد نیز حل نکرده بود و منظور از مسائل روشنفکری پرسشهای بسیاری است که «خود» و روح چیزها می‌تواند مطرح سازد. نه، او فقط مسائل خودش را یعنی جدی‌ترین و بزرگ‌ترین بخش مسائل خود و محیطش را حل کرده بود. در مورد راه‌حلهای نسبی همین نکته صادق است: اینها راه‌حلهایی برای آن انسانند و او آنها را با خود همراه و دمساز می‌دید و می‌دانست در مواجهه با مضمونهای بزرگ زندگی و وجودش به چه چیزهایی می‌تواند اتکا کند. تعادل کامل و تحسین‌برانگیزی که او میان انسان و محیط برقرار کرد به زندگی او ویژگی‌هایی داد که ما همه آنها را زیر عنوان کلاسیسیسم طبقه‌بندی می‌کنیم. اما انسان هنگامی که می‌خواهد ارزش یک هنجار را به دوران کلاسیک بدهد باید با احتیاط تمام عمل کند. این یک امر بدیهی است. دقیق‌تر بگوییم: فقط کلاسیک می‌تواند کلاسیک باشد یعنی به خودی خود کامل باشد. اگر انسان آرزو کند در دورانی غیرکلاسیک به شیوه و منش دوران کلاسیک زندگی کند، در واقع خواسته است دوران دیگر را دستخوش تحریف درونی سازد. امر نمونه و سودمند از دوران کلاسیک محتوای خاص اندیشه‌های آن نیست، بلکه تعادل میان آنها و زندگی و تناسب رفتار آدمیان آن دوران است. در دوران طلایی هر چیز درخشان طلای ناب و واقعی است.

قرون وسطا هم دوران طلایی خود را داشته است و آن سده سیزدهم است؛ قریبی که با آلبرت کیبر آغاز می‌شود و با توماس آکویناس پایان می‌گیرد. در آن قرن، انسان خود را در جهانی می‌دید که فاقد فاصله‌های مسئله‌ساز و بزرگ بود. جهانی متعادل بود که مسائل اندوهبار و غیرقابل حل در آن راه نداشت. در آن جهان انسان می‌دانست

4) *The Revolt of the Masses*

بعدی پیامدهای بس مهمی داشت. اروپاییانی که در جنگهای صلیبی شرکت کردند با تمدن مشرق زمین [عربی] تماس گرفتند؛ تمدن مزبور هر آنچه را از تمدن یونان باستان برجای مانده بود با خود داشت. باقیمانده جنگجویان صلیبی در بازگشت به کشورهای خود علوم عربی - یونانی را به همراه بردند. موجی از دانش جدید سراسر اروپا، اروپای مسیحی و عرفانی، را فراگرفت، اما این موج بیش از آنچه روشنفکرانه باشد تقریباً جنبه صرف نظامی و مذهبی داشت و بنابراین در حد کمی علمی بود. این همان دوره‌ای بود که اندیشه‌های ارسطو به صورت جریانی که نماینده علم ناب و خرد عریان و خالص، یعنی درست نقطه مقابل ایمان مذهبی، بود در اروپای قرون وسطا رواج پیدا کرد.

مسیحیت با این وضع بر سر دو راهی قرار گرفت: یا به یاری فکر مذهبی با علم به نبرد برخیزد یا ایمان را با علم ارسطویی عجین سازد، دشمن را نابود کند، یا او را یکپارچه فرو بلعد. راه نخست ناممکن بود؛ مسیحیت و تفکر مسیحی به خودی خود آنقدر قوی نبود که بتواند با آن نیروی شگفت‌انگیز یعنی بهترین تعقل یونانی بجنگد. راه دوم تنها راه حل ممکن بود. آلبرت کیبر و توماس آکویناس در همین راستا مسیحیت را با ایدئولوژی یونانی تلفیق کردند.

این دومین جریان یونانی‌شدن^۷ روح مسیحیت بود؛ جریان نخست به سن آوگوستین و به صدر مسیحیت بازمی‌گردد. مسیحیت در بطن تمدن یونانی - رومی متولد شد. تصور دو الهام تا بدین اندازه متضاد - یعنی مسیحیت و یونانیت - چندان آسان نیست. با وجود این تناقض،

که نقطه اتکایش چیست و در رابطه با اشیاء پیرامونی و خودش به چه چیز می‌تواند تکیه کند. به مخزنی از ایده‌ها دسترسی داشت که زلال و روشن بودند؛ بندرت مسئله بغرنجی پیش می‌آمد. اما جهان آنها نیز در عین حال به قدر کافی پیچیدگی داشت و آنها می‌توانستند نگرانیهای انسان معاصر را که به همان جهان تعلق داشت پیش‌بینی کنند. قدیس توماس یکراست و بدون بازی و دلمشغولی به لذات یک تکنیسین یا روشنفکر به سراغ مسائل زمانه رفت. او کمر به حل آنها بست، زیرا به عنوان یک انسان احساس می‌کرد گره آن مشکلات به دست روشنفکری که در وجود خود او بود باز خواهد شد. قدیس توماس زیاد زیرک و بافراست نبود، اما قوه تمیز داشت. دانز اسکاتوس^۵ و بسیاری دیگر از جمله آکم^۶ باهوش و زیرک بودند. اما فراست داشتن بزرگ‌ترین رسالت انسان نیست؛ از او انتظار می‌رود صمیمانه و از روی وفاداری مسائل زندگی‌اش را حل کند. قدیس توماس به روشنفکر درون وجود خودش اجازه نداد به بازی روشنفکری بپردازد، اجازه نداد که «خودش» بازیچه دست تصوراتش گردد - به عنوان یک انسان تعهد روشنفکری را که زمانه‌اش بر او تحمیل کرده بود پذیرفت.

در آن هنگام یک رشته اتفاقات عظیم در غرب روی داده بود: اروپاییان دیوانه و رمانتیک در قالب جنگهای صلیبی به شرق حمله کردند. هنوز سرگذشت این جنگها بخوبی ارائه نشده است، اما می‌توان آنها را افراطی‌ترین رویدادهای این سیاره قلمداد کرد. برای مردم و ملت‌هایی که در این تهاجم شرکت کردند یک فاجعه بود؛ اما برای نسل‌های

5) Duns Scotus

6) Occam

7) Hellenization

مهم برآید. اما این رشد و بوعلی‌سینا تمامی تفکر ارسطویی را به سراسر دنیای غرب منتقل کردند و برای آلبرت کبیر و توماس آکویناس راه و چاره دیگری وجود نداشت. آنها ناچار بودند جباریت از شکل افتاده ارسطوگرایی را برشهود انجیلی گوتیک تحمیل کنند؛ ولو این اقدام به بهای نابودی فلسفه مسیحی آتی تمام شود. این از شکل‌افتادگی همان چیزی است که ژیلون^{۱۱} در کتاب اخیرش، با عنوان روح فلسفه قرون وسطا^{۱۲}، آن را فلسفه مسیحی می‌نامد.

فلسفه مسیحی راستین یک خط فرضی است که ما تنها می‌توانیم پاره‌ای از تقاطش را مشخص سازیم: سن آوگوستین، ویکتورین‌ها، دانز اسکاتوس، اکهارت^{۱۳}، و نیکولاس کوزایی^{۱۴} نقطه‌های مشخص آنند. این واقعیت که اکنون آلبرت کبیر به عنوان آغازگر فلسفه مسیحی شناخته می‌شود شاید یک ترازودی مسیحیت و یک نمونه از تلافیهای^{۱۵} شگفت‌انگیز نظیر نمونه‌های دیگری باشد که در سینه تاریخ ثبت شده است. اما حرفهایی که زدم، درست باشد یا نباشد، فعلاً قصد درنگ کردن و بحث در مورد آنها را ندارم فقط می‌خواهم نشان دهم انسان قرون وسطا را، که تحتانی‌ترین لایه آن مسیحیت بود، چگونه رها کرد.

اما خود مسیحیت چیست؟ مسیحیت کدام ساختار زندگی را نمایندگی می‌کند که نقطه مقابل خردگرایی عصر ما باشد؟

ما در صورتی پاسخ این پرسش را خواهیم یافت که بتوانیم چند کلمه‌ای در مورد وضعیتی صحبت کنیم که انسان یک قرن قبل از مسیح

11) Gilson 12) *L'esprit de la philosophie médiévale*

13) Eckhart 14) Nicolaus Cusanus

15) quid proquo

مسیحیت چاره‌ای جز دمساز شدن با تمدن یونانی نداشت و از همان بدو تولد خود را با آن همراه ساخت. از این زاویه، مسیحیت تاریخی سرنوشت غمباری داشت. این مسیحیت هرگز نتوانسته است به زبان خود سخن بگوید: در کلام خود - تکلم با خدا - *theos*^۱ مسیحی و *logos* یونانی است. اگر کسی به این واژه‌ها دقیق شود، خواهد دید که لوگوس یونانی مدام و بناچار شهود مسیحیت را تحت‌الشعاع قرار داده است. کسی که به این موضوع علاقمند است می‌تواند به کتاب ژان گیتون^۹ با عنوان زمان و ابدیت در فلوطین و سن آوگوستین^{۱۰} نگاه کند. یونانی نسبت به جهان دیگر، جهان ماوراء، نایبناست؛ مسیحی هم به این جهان یعنی به طبیعت نایبناست. مسیحی باید این نکته را برای خود توجیه کند: آنچه را می‌بیند و نمی‌تواند برای یونانی بگوید، چون یونانی آنچه را فرد مسیحی می‌بیند نمی‌تواند مشاهده کند. درست بدان می‌ماند که مرد نایبنازی از یک شخص فلج می‌پرسد: «دوست خوبم، چطور راه می‌روی؟» و مرد لنگ در پاسخ می‌گوید: «همین‌طور که می‌بینی، دوست عزیز!»

در سالهای اخیر، به شیوه‌ای نسبتاً دقیق، کشف این ترازدی مزمن مسیحیت را آغاز کرده‌ایم که شاید پیروزی مادی آن ناشی از همین نکته باشد، اما این پیروزی جلو تحول خودبه‌خودی ماورائیت و شهودی آن را گرفته و تحول مزبور را با مانع روبه‌رو ساخته است. در سده سیزدهم، بدون جنگهای صلیبی و بدون ارسطو، امکان پیدایش فلسفه مسیحیت به معنای دقیق هر دو کلمه و با قدرت و قوت واقعی وجود داشت. عقل قرون وسطایی آنقدر به پختگی و بلوغ رسیده بود که بتواند از پس این

(۸) به معنی کلمه. - م.

9) Jean Guiton

10) *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*



گذار از مسیحیت به خردگرایی

در آن قرار داشت. انسان یونانی، انسان رومی، و انسان یهودی همه خود را در وضعیت اساسی مشابهی می‌یافتند. این چه وضعیتی بود؟ پاسخ آن یک کلمه است: نومیدی. کسی می‌تواند مسیحیت را بفهمد که ابتدا با این زندگی اساسی نومیدانه آغاز کند.

ما نمی‌دانیم چه امری برایمان اتفاق می‌افتد و این ندانستن، که نمی‌دانیم چه بر سرمان خواهد آمد، دقیقاً همان واقعه‌ای است که برایمان اتفاق می‌افتد. سرآغاز انسان نو هنگامی است که رابطه‌اش با خودش به هم می‌خورد، از راه به در می‌شود؛ خارج از سرزمین خویش است و به جاهایی روی می‌آورد که مانند سرزمینهای ناشناخته‌اند. انسان غالباً در دوره‌های بحران تاریخی چنین احساسی دارد. این گم‌کردن مسیر و سرآغاز وحشت و بی‌خبرماندن نسبت به آنچه برایمان اتفاق می‌افتد برای کسانی که بخشی از زندگی‌شان را در سرزمینی شناخته‌سپری کرده‌اند و آنهایی که از همان آغاز در سرزمین ناشناخته چشم به جهان گشوده‌اند فرق می‌کند، زیرا گروه اول بخوبی می‌داند که از آن سرزمین شناخته‌جدا افتاده است. بنابراین، باید به توصیف این جنبه‌های متفاوت از یک واقعیت بپردازیم. واقعیت در اینجا همان بحران است که از نظر یک آدم میانسال و یک جوان فرق می‌کند. نتیجه برای هر دو اینها یکی است: انسان [در بحران تاریخی] خود را در نقطه‌ی جداکننده‌ی دو شکل زندگی، دو جهان، و دو دوران می‌یابد؛ و چون شکل جدید زندگی هنوز

جا نیفتاده است و آنچه که باید بشود نشده است، تنها کاری که می‌توانیم بکنیم آن است که به دنبال نوری باشیم که این آینده را روشن کند. پس باید به عقب، به شکل کهن زندگی یعنی همان شکلی که ما در حال ترک آنیم بازگردیم.

از آنجا که این شکل زندگی را پایان یافته تلقی می‌کنیم بروشنی آن را می‌بینیم. در واقع، تنها همین حالاست که ما تصور و برداشت روشنی از «عصر نوین» پیدا می‌کنیم؛ همیشه چنین بوده است. زندگی عملیاتی است که به سوی آینده سمتگیری می‌کند. ما از همان آغاز به سمت آینده زندگی می‌کنیم و به سوی آن هدفگیری داریم. اما آینده در ذات خود یک چیز مسئله‌دار است، نمی‌توانیم جاپایی در آن باز کنیم. شکل معین یا نیمرخ مشخصی ندارد، چون وقتی هنوز وجود ندارد چگونه می‌توان شکل و نیمرخ مشخص داشته باشد؟ آینده همیشه چند وجهی و شامل تمامی اموری است که ممکن است روی دهد. و چه بسیار امور که ممکن است اتفاق افتد، اتفاقاتی که کاملاً متناقضند و از همین رو وضعیت تناقض‌آمیزی که لازمه حیات است پدید می‌آید: انسان برای سمتگیری آتی خود راهی ندارد جز این که بر گذشته تمرکز و تأمل نماید؛ گذشته‌ای با شکل تثبیت‌شده که امکان تغییر در آن وجود ندارد. زندگی کردن یعنی احساس حرکت به سمت آینده و درست به همین دلیل انسان احساس می‌کند روی سطح لغزنده و شیب‌داری در حرکت است که به عقب، به گذشته، برمی‌گردد. اما در این پس افتادن جای پایی پیدا می‌کنیم تا بار دیگر به سوی آینده برویم؛ آینده‌ای که ما باید ایجادش کنیم. گذشته تنها زرادخانه‌ای است که در آنجا می‌توانیم ابزارهای ساخت آینده واقعی‌مان را پیدا کنیم. ما فقط به خاطر به یاد آوردن به یاد

نمی‌آوریم. من بارها تأکید کرده‌ام که در زندگی هیچ عملی به خاطر خود آن عمل انجام نمی‌شود؛ ما از آن رو گذشته را به یاد می‌آوریم که منتظر آینده‌ایم.

اینجا شما سرچشمه و خاستگاه تاریخ را دارید. انسان از آن رو تاریخ را می‌سازد که با آینده روبه‌روست، آینده‌ای که در دستهای او نیست و درمی‌یابد که تنها چیزی را که صاحب و مالک است همان گذشته است. او تنها از این گذشته می‌تواند بهره‌برگردد. گذشته زورقی است که او در آن نشسته است و به سوی آینده ناآرام و نامطمئن پارو می‌زند.

این بازگشت از آینده به گذشته امری است که مدام در مورد چیزهای بزرگ یا کوچک برای آدمی اتفاق می‌افتد. وقتی مطالعه این فصل کتاب را تمام کنید، خود را با آینده‌ای روبه‌رو می‌بینید که طی آن باید از اتاق مطالعه خارج بشوید و درست در همین لحظه در حافظه‌تان دنبال دری می‌گردید که از آن وارد اتاق شدید.

یعنی، آگاهی به اینکه به سوی آینده‌ای مسئله‌دار در حرکت هستیم و داریم به سوی شکل جدیدی از زندگی پیش می‌رویم ذهن ما را تیز می‌کند و توجه ما را به چگونگی زندگی آدمی در عصر نوین جلب می‌کند. امروز این دوره را به صورت مسیری کامل می‌یابیم که در سال ۱۶۰۰ آغاز شده و هم‌اکنون دارد پایان می‌گیرد. اما اگر ندانیم انسان در دوره قبلی و متصل به دوره مزبور چگونه زندگی می‌کرده است، آغاز این دوران را بروشنی درک نخواهیم کرد. پس درمی‌یابیم که خاستگاه دوران نوین هم مانند دوران ما دستخوش بحران بوده است. در آن هنگام نیز انسان خود را ناچار به ترک جهان و کشوری می‌دید که در آن می‌زیست؛

این جهان، جهان قرون وسطا بود.

اینجا مسئله صرفاً وجود زندگی نوین با ما، وجود رنسانس قبل از آن، و وجود قرون وسطا قبل از رنسانس نیست. اینها حلقه‌های زنجیری نیستند که صرفاً پشت سرهم قرار گرفته باشند. این کلاً یک سفر است که مراحل آن یکی پس از دیگری می‌آید. اگر امروز می‌بینیم که در محیطی آشوبزده به سر می‌بریم، نباید آن را زاده تصادف محض بدانیم. زندگی نوین همان زندگی قبلی بوده است، این زندگی در درون و قلب خود رنسانس را داشته و رنسانس هم همان زندگی قبلی بوده؛ یعنی قرون وسطا را در خود داشته و هرچه به عقب برگردیم قضیه بر همین منوال ادامه پیدا می‌کند. وضعیت کنونی ما حاصل تمامی گذشته آدمی است؛ آیا اگر کسی فصلهای قبلی و اولیه یک داستان را نخوانده باشد می‌تواند فصل آخر را بفهمد؟

به احتمال زیاد، شاید یکی از علل ناهماهنگی جدی انسان کنونی با خودش این باشد که انسان متوسط در طی چهار نسل گذشته خیلی چیزها را می‌دانسته، اما از تاریخ هیچ اطلاعی نداشته است. من بارها گفته‌ام انسان سده هفدهم یا هجدهم که همتای انسان متوسط کنونی بود بیش از این انسان تاریخ می‌دانست. آن انسان، دست‌کم، از تاریخ یونان و روم آگاهی داشت؛ این دو دوره گذشته مبنایی را برای انسان سده‌های مذکور فراهم می‌آوردند تا برای حال و اکنون خویش چشم‌اندازی داشته باشد. اما انسان متوسط امروزی، به خاطر جهالت تاریخی‌اش، خود را تقریباً همچون یک انسان ابتدایی و درست مانند آدمهای اولیه می‌بیند و صرف‌نظر از چیزهای دیگر، شکل‌های غیرمنتظره بربریت و ددمنشی بناگاه از روح ماقبل تمدن و کهن او فوران می‌کند.

از مطلب دور نشویم. واقعیت اساسی انسان زندگی ماست، به همان شکلی که وجود دارد، از ساختاری برخوردار می‌باشد؛ همان طور که شکل‌های پیشین زندگی نیز به همان صورت خویش در خط نامحدود سرنوشت یگانه خویش قرار داشتند. بنابراین، اگر دورانهای دیگر کاملاً درک نشوند، درک دوران بخصوصی آسان نخواهد بود. سرنوشت بشر مانند نوعی (آهنگ) ملودی است که در آن هر نُت هنگامی که در جای خاص خود و در میان دیگر نُت‌ها قرار می‌گیرد معنای موسیقایی خاص خود را می‌دهد. از این رو، نوای تاریخ تنها به صورت مجموعه کلی قابل نواختن خواهد بود و زندگی آدمی تنها هنگامی قابل درک است که از آغاز تا پایان آن فهمیده شود. تاریخ یک نظام است، نظامی خطی که در مسیر زمان تداوم پیدا می‌کند. دانه‌های زنجیر صورتهای زندگی آدمی نامحدود نیستند و شماره آنها معادل تعداد نسلهاست. تعداد دقیق، مسلم و معینی از آنها که جای یکدیگر را می‌گیرند و یکی پس از دیگری مثل تصویرهای سینمایی بر صفحه ظاهر می‌شوند و تشکیل یک ملودی را می‌دهند که ملودی سرنوشت زندگی جهان است. زندگی واقعیت اساسی است، زیرا تمامی واقعیت‌های دیگر در دوران زندگی انسان حضور دارند و وقتی واقعیت به صورت این واقعیت درآید - واقعیتی که باید به همین حیث و به صورت اخص بررسی شود - آشکارا واقعیت ماورایی است. به همین دلیل، تاریخ علم برتر است - هر چند نسل‌های اخیر این حرف را باور ندارند - بله، تاریخ، و نه فیزیک، علم واقعیت بنیادین است.

اکنون به قرون وسطا بازگردیم و ببینیم چارچوب زندگی قرون وسطایی در دقیقه کلاسیک آن چه بوده است. قبلاً گفتیم که زندگی سده سیزدهم میلادی شهود و الهام مسیحیت را با تفکر یونانی پیوند داده بود.

مسیحیت لایه اساسی و تعیین کننده است. هر چند می دانستیم ما تنها می توانیم واژه های معدودی را به این موضوع اختصاص دهیم، اما از خود پرسیدیم مسیحی کیست و مسیحیت چیست. تفکر مسیحی چگونه - به عنوان پاسخ به کدام محیط و موقعیت - در فکر انسان رسوخ کرد؟ پاسخ به این سؤال را آماده کرده ام: در نخستین سده پیش از میلاد، انسان یونانی، انسان رومی، و انسان یهودی همه خود را در موقعیت مشابهی می یافتند. زندگی - زندگی ما - از موقعیتها درست می شود، همان گونه که کتاب از صفحه ها و ماده از اتمها تشکیل می شود. موقعیت - به طوری که از فحوای واژه برمی آید - همانی است که انسان در آن قرار می گیرد. جایی که انسان در نهایت براستی همیشه آنجاست، موقعیت است. من می توانم در نقاط بسیار متفاوت زمینی که روی آن زندگی می کنم قرار بگیرم. سی سال پیش من در همین کتابخانه بودم، اما هم کتابخانه و هم من در موقعیتی کاملاً متفاوت با موقعیت امروز قرار داشتیم. زمینه راستین و مشخص که فرد در آن قرار می گیرد موقعیت حیاتی است. سی سال پیش، من و سایر اروپاییان در موقعیت رضایت خاطر بنیادین قرار داشتیم. حیف که وقت کم است و من نمی توانم آن رضایت خاطر را برایتان توضیح بدهم و بگویم چهره جهان چگونه بود! بعداً، خطرات رضایت خاطر بیش از حد انسانها را برخواهم شمرد. بله، درست به همین دلیل که اروپایی سی سال پیش چنان رضایت خاطری داشت اکنون در جوئی آکنده از نگرانی و ناآرامی به سر می برد.

موقعیت انسان مدیترانه ای هم در نخستین سده قبل از میلاد نویدکننده بود. برای روشن کردن معنای این گفته فقط به یک موضوع اشاره می کنم: سیسرون بیش از هر کسی نماینده انسان آن روزگار بود.

تمامی فرهنگ رومی و همه سنتهای حقوقی - سیاسی جمهوری در وی جمع شده بود. اما روم پیروزمند بناچار اجازه داد در معرض فرهنگ یونانی قرار گیرد و آلوده شود. سیسرون تا آنجا که توانست از یونان فلسفه، علم، و خطابه آموخت. جهان سیسرون چه جهانی بود؟ زندگی اش را بر پایه کدام باورها بنا کرده بود؟ با مشکلات و مسائل زمانه اش با کدام راه حل، کدام بساورهای محکم رویاروی می شد؟ سیسرون عضو شورای مذهبی روم^۱ بود. اگر کتاب در ماهیت خدایان^۲ او را مطالعه کنید، شگفتزده می شوید، چون می بینید این مرد، این عضو شورای مذهبی روم، در رویارویی با مسائل پراهمیت زندگی، مثل اینکه خدایان وجود دارند یا نه و اگر وجود دارند چه می کنند و در رابطه با مردم چه رفتاری دارند، نمی دانست به چه بیندیشد. از تمامی نظریه های مربوط به گذشته فرهنگی یونان و روم - خاصه یونان - درباره خدایان آگاهی داشت. نظریه هایی متعدد، متنوع، و حتی متناقض مربوط به افلاطون، مکتب مشاء، رواقیان، و اپیکوریان که سیسرون همه را می دانست؛ اما در عین حال این را می دانست که این نظریه ها هیچ کدام اصالتاً به او تعلق ندارند؛ یعنی این عضو شورای عالی مذهبی روم نمی دانست در مسئله بود یا نبود خدایان به چه چیزی اتکا کند.

آیا فکر می کنید شخص بدون آگاهی از اینکه به چه چیز می تواند اتکا کند، می تواند به زندگی ادامه دهد؟ (این تردیدها در رابطه با نهادهای سیاسی هم وجود دارند) بدیهی است که پاسخ مثبت است؛ یعنی شخص می تواند زندگی کند، اما آنچنان زندگی می کند که گویی در وادی

1) Pontifex

2) De deorum natura

بی‌پایان و پرمخافت مرگ گم شده است. در جهانی که سرتاسرش مسئله و معما شده است - و انسان هم بخشی از آن است - نمی‌توان چیز مثبتی را انتظار داشت. سیسرون در کتابش، هدفهای اعمال نیک و بد^۲، این مطلب را در کلماتی معدود و به صورت محدود ظاهراً بی‌هیچ تأکیدی بیان می‌کند: «ما، آکادمیسینها» - سیسرون خود را یک آکادمیسین می‌نامد - «در وضعیت نوید کننده‌ای از ادراک قرار داریم»؛ نوید به خاطر زیاد دانستنمان. کتاب جمهور^۴ او نیز که به تحلیل موقعیت نهادهای سنتی در آن برهه سیاسی پرداخته است چنان مضمونی دارد. او عضو شورای مذهبی روم است، اما نمی‌داند خدایان وجود دارند یا نه. در مقام کنسول، یعنی فرمانروای روم نمی‌داند دولت لازم است یا نه. نهادهای سیاسی ایجاد شده در روم بسیار پیچیده‌اند. در روم اوضاع بر وفق مراد اوست و او در دریای وفور غرق است. مردی است که در فرهنگ روشنفکری و سیاسی خود گم شده است.

زندگی عبرانیان تفاوت زیادی با ساختار زندگی یونانی - رومی داشت و از شکل آسیایی وجود و زندگی - سومر، اکد، کلد، بابل، ایران، و هند - نشأت می‌گرفت. در انسان غربی، ولو کودکانه جلوه کند هنجار، رضایت خاطر داشتن، و هراز چند گاهی مثل بچه‌ها دستخوش نوامیدی شدن است، اما انسان شرقی همیشه در حالت نوامیدی به سر می‌برد. نوامیدی گرایش اولیه و هنجاری اوست. از نظر او، رضایت خاطر داشتن یعنی از خود راضی بودن؛ راضی بودن از آنچه که خود اوست به آنچه که این خود دارد و از آنچه که خود از آن لذت می‌برد. یونانی به

ارزش و استعداد آفرینشگر خویش - یعنی به عقل خود - وقوف دارد. رومی به دولتش، به ارتش روم، به دستگاه دیوان سالاری، و به قاضیان رومی اعتماد دارد. از نظر او، زندگی کردن یعنی فرمان‌راندن، یعنی سازماندهی؛ تصور او از زندگی یک تصور پادگانی و سربازخانه‌ای است. انسان آسیایی به خودش بی‌اعتماد است و زندگی را بر پایه همین بی‌اعتمادی بنا می‌نهد؛ بی‌اعتمادی برای او فرضی اساسی است. بنابراین، نمی‌تواند به اتکای خودش تنها زندگی کند، به پشتیبان، به قدرتی قوی‌تر از خود نیاز دارد تا بتواند مدعی شود که تحت حمایت اوست و به اتکای او به زندگی ادامه می‌دهد. این قدرت خداست.

خدای آسیایی شباهت اندکی با خدای غربیان دارد. خدایان غربی همان واقعیت طبیعی منتها در درجه‌ای برتر و بالاترند؛ حداکثر قدرت ممکن در طبیعتند. بین انسان و وجودهای اساطیری تنها یک تفاوت کمی وجود دارد و این امر تداوم بین انسان و خدا را امکانپذیر می‌سازد. عجیب اینکه ارسطو نیز در رابطه با طبیعت دستخوش بی‌تصمیمی است. در رساله «درباره پیشگویی از طریق رؤیا»^۵ می‌گوید طبیعت الهی نیست، اهریمنی است. اما در اخلاق نیکوماخوس^۶ می‌گوید هر چیز طبیعی، الهی هم هست. این بی‌تصمیمی در انسان آسیایی یافت نمی‌شود، چون بی‌درنگ در تقابل دیالکتیکی انسان و طبیعت، خدا را قرار می‌دهد. بیان این عقیده از جانب او از اساس با ناخالصی همراه است؛ زیرا سرآغاز فکر آدمی در هر جا هستی جسمانی است یا اگر دقیق‌تر بگوییم فکر انسان از آنجا آغاز می‌شود که نمی‌تواند

5) *De divinatione per somnum*6) *Nicomachean Ethics*3) *De finibus bonorum et malorum*4) *De Republica*

برنامه‌ای بغایت روشن و بدون برو برگرد که اجرای مناسک و مراسم متعددی را پیش‌بینی کرده است. قانون الاهی از نظر فرد عبرانی مانند عقل از نظر فرد یونانی و دولت از نظر فرد رومی است، فرهنگ اوست، گنجینهٔ راه‌حل مسائل زندگی‌اش به شمار می‌رود. اما انسان عبری در سدهٔ یکم قبل از میلاد در رابطه با اجرای قانون احساس نومیدی می‌کرد و مانند سیسرون که خود را در وادی فلسفه و سیاست گمشده می‌یافت، احساس گم‌گشتی می‌کرد.

اگر طرح بحران یا طرح تمامی بحرانها را با توجه به توضیحی که من طی دو فصل این کتاب دادم به خاطر بیاورید، در این دستاوردهای بزرگ تاریخ مدیترانه به نکته‌ای برمی‌خورید که من از آن به عنوان سبب و شروع هر بحران تاریخی یاد کردم. انسان ابتدایی گرفتار محیط بی‌رحم و خشن با ایجاد مخزنی از گرایشها و کنش خود را نشان می‌دهد؛ به نظر او این مخزن حاوی راه‌حل مسائل و مشکلاتی است که محیط برایش به وجود آورده است. مخزن راه‌حلهای همان فرهنگ است، اما همین فرهنگ وقتی به نسلهای بعدی می‌رسد بتدریج پیچیده‌تر می‌شود و از اصالت خود دور می‌افتد. تبدیل به ظاهرسازی، توجه به عنوان، خود شیفتگی، و حروف مرده می‌شود. انسان بار دیگر خودش را گم می‌کند و روحیه‌اش را می‌بازد آنهم نه در جنگل ابتدایی، بلکه در کشتگاه فرهنگی که ساخته خود اوست. بتدریج که فرهنگ مزبور تحول می‌یابد و پیش می‌رود به مرحله‌ای می‌رسد که سه واقعه روی می‌دهد:

۱) فکر مربوط به چیزها و هنجارهای رفتار - که همان اجزای فرهنگ هستند - مدام پیچیده‌تر می‌شود و به جایی می‌رسد که از توان نگرایی و اخلاقی انسان فراتر است (در پرانتز بگوییم: اندکی قبل از

به چیز هستی] بدون ماده فکر کند. اما به‌رغم این ابزار مفهومی ناقص، در تفکر آسیایی درخششی وجود دارد و آن گرایش به این است که خدا را چیزی جز طبیعت، که فوق طبیعت یا فراسوی طبیعت است، تلقی می‌کند - شاید تنها در مورد چنین قضیه‌ای مسئله‌دار باشد. هستی طبیعی و بنابراین انسان واقعی است که از نظر ساختمان ناقص و معیوب است؛ به طوری که اگر تنها به حال خود رها شود، نمی‌تواند به هستی ادامه دهد و بنابراین واقعیتهای هم نخواهد داشت. انسان احساس می‌کند جزء ناقص یک واقعیت کامل و کافی یعنی خداست. برای کسی که زندگی‌اش را بر پایهٔ این باور بنا می‌نهد، وجود و هستی شامل انتساب بی‌پایان نواقص خود به واقعیت ماوراء الاهی، که واقعیت راستین است، می‌شود. زندگی انسان وابسته به خداست و به رابطهٔ بین انسان و خدا بستگی دارد؛ به خودش وابسته نیست.

با این حساب، زندگی یهودیان به این سنخ ساختار تعلق دارد. جامعهٔ عبریان و یکایک افراد این جامعه به برکت دوستی و اتحاد با خدا وجود دارد. تمامی فعالیت‌های طبیعی و ماورای دنیوی او از رابطهٔ قراردادی اولیه‌اش با خدا ناشی می‌شود و با توجه به عدم اعتمادی که به خودش دارد، با این اعتماد احساس امنیت می‌کند. بدی کار این است که اتحاد و قرارداد مذکور با یک شرط فوق‌العاده دشوار از جانب یهوه همراه است: قانون: «می‌بخشم آنچه را که تو ممکن است ببخشی»^۷، اصل مهم این قرارداد مافوق طبیعی است و خدا به شرطی متحد فرد عبرانی است که عبرانی احکام را مراعات کند. قانون، برنامهٔ تکالیف آدمی است؛

7) *do ut des*

روزگار سیسرون، ورو^۸ می‌گوید که در زمان او ۲۸۰ عقیده متفاوت در این مورد که خوبی چیست وجود داشته است).

(۲) آن فکرها و هنجارها، حدت و سرزندگی و بداهت خود را برای انسانی که مورد استفاده‌شان قرار می‌داد از دست می‌دهند.

(۳) فرهنگ دیگر به طور خودبه‌خودی و به صورت دقیق میان گروههای اجتماعی ایجادکننده‌اش توزیع نمی‌شود و بنابراین دیگر با درک و احساسات آنها دساز نیست. برعکس، این فرهنگ برتر حالا به طور مکانیکی به توده‌ها تزریق می‌شود. توده‌هایی که بدین ترتیب فرهیخته می‌شوند (یا بهتر است بگوییم شبه‌فرهیخته می‌شوند) اصالت خود را از دست می‌دهند و از دیدگان فرهنگ برتر وجودهایی کاذب می‌شوند. این همان پدیده اجتماعی شدن - یا سیطره ابتذال - است که در توده‌های بینوا رسوخ می‌کند و آنها را از خود واقعی اصلیشان دور می‌سازد.

اینها همه، برخی کامل و بعضی به صورت جنینی، در سده یکم پیش از میلاد وجود دارند. فرهنگها یکی را با دیگری ممزوج می‌کنند و به صورت عوام‌پسند و رجاله‌ای درمی‌آیند. خردگرایی یونانی به درون اراده‌گرایی^۹ رومی نفوذ می‌کند و همچون دینامیتی که صخره را منفجر می‌کند آن را متلاشی می‌سازد. ادیان شرقی که طی قرن‌ها زیر فشار تجاوزات تمدن مدیترانه‌ای بودند بی‌اعتقادی نسبت به آن تمدن را مغتنم می‌شمزند؛ یونانی‌ها و رومی‌ها نخستین کسانی هستند که این بی‌اعتقادی به تمدن مدیترانه‌ای را احساس می‌کنند. ادیان شرقی، با

اغتنام از فرصت، خود را با خردگرایی یونانی و دید سربازخانه‌ای رومی مجهز می‌سازند. دین شرقی به صورت یک علم، یک فلسفه، و در همان حال به صورت یک امپراتوری، یک سازمان، یک سلسله مراتب، و یک اداره - و خلاصه یک کلیسا - درمی‌آید. تفاوت میان فرهنگها و ملیتها از میان برداشته می‌شود. زندگی قوم «گلها» [در فرانسه] شبیه زندگی در بین‌النهرین می‌گردد. غریب اینکه تمامی بحرانهای تاریخی در سرآغاز خود دوره‌ای از همسایگی و یکپارچگی به وجود می‌آورند که در آن هر چیزی رگه‌ای از چیز دیگر را دارد و هیچ چیز را نمی‌توان بجزئی خاص و مشخصی تلقی کرد. پولس رسول یک شهروند رومی است، اما در همان حال از فیلسوف یونانی هم رگه‌هایی دارد. سیسرون از زبان پاسیدونیوس^{۱۰}، نابغه سوری، با فلسفه یونانی آشنا شد.

اینها همه مربوط به نیمه نخست سده یکم است. سیسرون در ۱۰۶ قبل از میلاد به دنیا آمد و در ۴۶ قبل از میلاد درگذشت. توجه شما را به این نکته جلب می‌کنم که نومییدی انسان باستان در همین اوان آغاز شد. اما آن نومییدی، که یک واقعیت تاریخی عمیق است، خود دارای تاریخچه، مراحل، فرازها، و نشیبهاست. درست در همین لحظه اول انسان سایه نومییدی را که در ناخودآگاه انسان آن روز فعال است مشاهده می‌کند. اما انسانی که این نومییدی را در درون خود دارد، با آن زندگی می‌کند، و آن را با خود حمل می‌نماید، آن را نمی‌بیند و به حیث نومییدی با آن آشنایی ندارد. در نهایت، ممکن است وجود آن را در بخش‌هایی از زندگی خویش احساس کند؛ یعنی امیدش را به این یا آن

10) Posidonius

8) Marcus Terentius varro

9) voluntarism

از دست می‌دهد، اما به خودش امیدوار است. انسان با پای پیاده به دنبال نومییدی خود روان است؛ او می‌تواند علیه نومییدها طغیان کند و بر آنها چیره شود. امپراتوری سده یکم - عصر آنتونین^{۱۱}ها - ظاهراً به چنان پیروزی دست یافته؛ در واقع، گروههای عظیمی از مردم حوضه مدیترانه دوره مزبور را دوره خوشی و سعادت انسان تلقی کرده و آن را از این حیث در تاریخ بشریت بی‌سابقه دانسته‌اند. شاید تنها دوره‌ای از تاریخ چین با این ساعت نیمروزی دنیای باستان قابل مقایسه باشد؛ در این ساعت، انسان باستان در سایه حکومت ترایانوس^{۱۲}، هادریانوس^{۱۳}، آنتونینوبیوس^{۱۴}، و مارکوس اورلیوس^{۱۵} خوشبختی را احساس کرد. اگر این دوره را دوره اسپانیایی بنامیم خطا نکرده‌ایم، چون امپراتورانی که موقعیت جدید را به وجود آوردند اسپانیایی بودند و از این بالاتر آنکه آنها و تمامی طبقه حاکم - که فرهیخته‌ترین بورژوازی بود - از سنکا^{۱۶} تعلیم گرفته بودند. در گرمای رواقیگرایی تازه، فرهنگ قدیمی برای چهار یا پنج نسل از نو زنده شد.

اما بناگاه و گویی برای اثبات این نکته که دوره مزبور دوره‌ای درخشان، فوق‌العاده، و غیرواقعی یعنی موازنه‌ای ناپایدار نبوده و ریشه در بنیادهای عمیق نداشته است، یکباره و بدون مکث و تنفس، سقوط و انهدام دنیای باستان فرا می‌رسد. این آخرین تلاش در راه اعاده اعتماد بشر نسبت به طبیعت بود و، بنا به تعریف، این همان آیین رواقی است (از همین رو، در پایان رنسانس که بار دیگر همه چیز روشن می‌شود و

11) Antonines 12) Trajan 13) Adrian
14) Pius Antoninus 15) Marcus Aurelius 16) Seneca

اعتقاد تازه انسان به طبیعت مثل حبایی می‌ترکد، بار دیگر مکتب رواقی اوج می‌گیرد. برونو و موئتی رواقی‌اند). اما واکنش سده یکم در برابر فاجعه نشان می‌دهد که انسان آن روزگار خود را گمگشته‌ای می‌دانست؛ هر چند حاضر نبود این را در برابر خودش اعتراف کند.

سیسرون دارای ویلاهای متعدد، کتابهای پرارزش، پول فراوان، و بالاتر از همه اینها، شهرت ادبی و افتخار کنسولی روم بود. او می‌توانست، با داشتن اینهمه، آن نومییدی نهفته خود را نادیده بگیرد (همین مردمند که خود را با غذاهای فرعی کنار سفره سیر می‌کنند و زندگی می‌گذرانند).

مرد یهودی هم به سنت خود می‌بالد و حاضر نیست از این موضع که او قوم برگزیده خداست ذره‌ای عقب‌نشینی کند. مرد فریسی به قانونی جنگ می‌زند که باعث مرگ او می‌شود. اما فراموش نکنیم او کسی است که همیشه از خودش ناامید است تا آنجا که فقط به خاطر دیگری، به خاطر مسیح موعود زندگی می‌کند. در این زندگی و در این جهان به سر می‌برد، اما عملاً اینجا نیست، به کسی می‌ماند که منتظر چیزی است؛ در واقع، در زمان آینده آن هم آینده‌ای دور از دسترس زندگی می‌کند. همین چندی قبل بود که اورشلیم در هیجان انتظار [موعود] دستخوش تب هیجانی شده بود.^{۱۷} مردم خارج از خودشان و در فردایی که قریب الوقوع انگاشته می‌شد زندگی می‌کردند. او دارد می‌آید، او دارد می‌آید! کسی؟ دیگری؛ کسی که می‌تواند بیش از ما کار بکند، او قادر به هر کاری است،

۱۷) اشاره‌ای به ظهور یک مسیحی دروغین و قلابی به نام شاباتای زوی در اوایل قرن کنونی. - م.

از ما یک کل می‌سازد، ما را به رستگاری می‌رساند، مسیحاست، سرسلسله یک سلطنت است. و آن درخواست فوری، که این قوم آینده - محور را هزاران سال سرپا نگاه داشته، بار دیگر با شوق و حرارت تکرار می‌شود: «مارانازا!»^{۱۸} «بیا، ای خداوندگار ما، بیا!» (واژه اسپانیایی «مارانوس»^{۱۹} که به تازه یهودها اطلاق می‌شود از همین مارانازا مشتق شده است).

طبقه‌های بالاتر خود را سرگرم بر خورداری از چیزهایی کردند - خودنمایی، قدرت، تجمل - که برایشان باقی مانده بود. به عبارت دیگر، آنها دیگر بواقع از درون به بیرون زندگی نمی‌کردند، بلکه با چیزهایی گذران می‌کردند که به تصادف در دستهایشان افتاده بود؛ درست مثل تکه نانی که از لابه‌لای میله قفس برای جانور باغ وحش پرتاب می‌شود. در همان حال، طبقه‌های پایین‌تر پاگرفتن اندیشه‌های جدید را احساس می‌کردند.

برای نخستین بار در دنیای باستان مبارزه‌ای تبلیغاتی میان توده‌ها آغاز شد. شخص می‌توانست از فراز جامعه جمعیتی از مردم عجیب و غریب را در رده‌های بلند و لباس کرباسی مشاهده کند که همیان غذا بر پشت و چیزی در دست دارند و با صدای بلند همه مردم عادی را طرف خطاب قرار داده‌اند. این صحنه زاده تخیلات من نیست؛ در خطابه‌ای شبیه خطابه‌های قدیس کلننس^{۲۰} آمده است: «او در برابر مردم

18) Marana za!

19) Marranos

۲۰) Saint Clement، یا کلننس رم. اسقف رم در اواخر سده یکم میلادی و سومین جانشین قدیس پتروس - م.

ظاهر شد و با صدای بلند با آنان به گفت‌وگو پرداخت». این آدمها کیانند؟ ما چون از بالا به آنها نگریستیم تمیز ندادیم، اما اینها عملاً ویژگیهای داخلی و خارجی مشترک و فراوانی دارند. آن مبلغان عوامفرب فیلسوفان کلیبی یا نیمه‌رواقی بودند که کاهنان آیین کهن به شمار می‌رفتند. نیم قرن بعد، این گروه وسیع برآمده از اعماق جامعه بر اثر آیین جدید یعنی مسیحیتی که بدان گرویده بودند تقویت شدند. همه در مورد افراطی بودن سخنان آنان اتفاق نظر دارند. در موعظه‌های خود به ثروت داراییان و غرور و افتخار قدرتمداران حمله می‌کنند؛ آنها علیه مردم بافرهنگ، علیه فرهنگ مستقر، و علیه هر سنخ پیچیدگی قیام کرده‌اند. در باور آنان کسی پرارزش‌تر و برحق‌تر است که چیزی ندارد و چیزی نداند. یعنی انسان ساده، فقیر، و تحقیر شده و فاقد کلیسا.

در بررسی سال ۱۴۰۰ نیز بحران با پدیده‌های مشابهی آغاز می‌شود؛ جز اینکه بحران رنسانس عمق و کمال بحران دنیای باستان را ندارد. هنگامی که کسی نسبت به هر شکل زندگی دستخوش نومیدی می‌شود، اولین راه‌حلی که به طور مکانیکی و به انگیزه دیالکتیکی ذهن انسانی بر او نمودار می‌شود آن است که همه ارزشها را وارونه کند؛ این ساده‌ترین و بدیهی‌ترین راه‌حل به نظر می‌رسد. اگر ثروت موجب سعادت نشود، پس فقر می‌تواند خوشبختی به همراه بیاورد و اگر فرهیختگی نتواند راه‌حلی ارائه کند، پس چه بهتر که عقل راستین در جهالت دست و پا بزند (نظیر این امر در سده پانزدهم اتفاق می‌افتد: «ساده‌ها» و برادران عامی پرستش‌نوین، تقلید از مسیح^{۲۱}: «جهل با

21) *Imitatio Christi*

فرهنگ»^{۲۲} نیکولاس کوزایی و تحسین وی از ابلهان و جهّال؛ مدح دیوانگی^{۲۳} اراسموس؛ و سرانجام، آخرین رگه این فکر در جوردانو برونو و تحسین الاغ^{۲۴}، نوشته مشهور او). اگر قوانین و نهادها موجب خوشبختی ما نمی‌شود، پس درود بر بی‌قانونی و قهر و خشونت (بعد از سال ۷۰ قبل از میلاد در روم هیچ مجمع و انتخابی به شیوه عادی و متداول برگزار نمی‌شود، چون قیصر و دوستان پولدارش گروه ضربت گلاادیاتورها را از میان سیرک‌بازان، بردگان، و مردمان غیرلاتین - فریقی‌ها، میسین‌ها، یهودیان، و یونانی‌ها - که تقریباً هیچ‌یک شهروند روم نیستند سازماندهی کرده‌اند. این مطلب از سخنرانی سیرون با عنوان در پیشگاه فلاچیو^{۲۵} بخوبی استنباط می‌شود). و سرانجام، آخرین ارزش نیز وارونه می‌شود که البته به گستردگی سایر ارزشها نیست، اما تأثیر خاص خود را دارد: حال که مردها موفق نمی‌شوند، ایمانمان را متوجه زنها سازیم. زنان در امور سیاسی و فکری مداخله می‌کنند؛ زندگی مذهبی در راه است.

به عقیده من، هیچ چیز بهتر از مثالی که در بالا آوردیم و ویژگی ریشه‌دواندن میسحیت در جامعه رومی را نشان نمی‌دهد. وقتی از ارتفاع معینی به جمعیت نگاه کنیم، بین مبلغان کلیبی و نوکیشان مسیحی تفاوت چندانی نمی‌بینیم.

این دیالکتیک ساده و صرفاً مکانیکی یعنی نوجویی از طریق بیان مخالفت با امر مرسوم و متداول رویه‌ای آنقدر آسان که در دسترس

22) Learned ignorance

23) *Moriae encomium*24) *Lode del asino*25) *Pro Flaccio*

همگان است، جانهای ساده و حتی برتر را آماده پذیرش بدعتی نو و اصیل به نام مسیحیت ساخت. یادآوری کنیم که در آغاز بحران ذهن انسان حالت دیالکتیکی به خود می‌گیرد. این حالت که در بهترین صورتش تار و پود دقیق‌ترین اندیشه‌ها را فراهم می‌سازد، بعدها، مثل روزگار خودمان، به حالتی عوامانه و عامه‌پسند درمی‌آید. به بحث خودمان بازگردیم.

با شکست تلاش در اجتماعی‌کردن انسان، یعنی شکست امپراتوری روم، امپراتوری از همه اصول عینی و عمومی که شاید راه نجاتی نشان می‌دادند و به زندگی معنی می‌بخشیدند و نقطه اتکای آن بودند تهی شد. با شکست دولت و صورتهای اجتماعی آن علم نیز در رابطه با معیارهای عینی و عمومی مورد اشاره‌اش با شکست روبه‌رو شد. انسانها خود را کاملاً گمشده احساس می‌کردند بدون آنکه نقطه اتکایی داشته باشند. انسان به تنها چیزی که برایش باقی مانده بود چنگ زد. هنگامی که همه چیزهای پیرامونی ما موجب ناکامی و شکست ما شوند، به این نتیجه می‌رسیم که هیچ‌کدام از آنها واقعیت اصیل نداشته و مثل یک امر قاطع مهم نبوده‌اند. واقعیتی که زیر همه واقعه‌های ظاهری است برای یکایک ما در زندگی فردی مان باقی مانده است و انسان بار دیگر می‌بیند، در تحلیل نهایی، این مشکل سرنوشت خود اوست؛ یعنی امری کاملاً فردی که نمی‌توان بار آن را بردوش دیگری انداخت. این حالت ذهنی، مردم را به راه‌حل مسیحیت متوجه ساخت. حالا دیگر مسئله و مشکل نه این یا آن چیز، بلکه زندگی هر فرد در تمامیت آن بود. مسئله این نبود که انسان گرسنه است، دستخوش بیماری است، یا گرفتار یک جبار سیاسی است، مسئله این نبود که انسان ستارگان را نمی‌شناسد.

چیز مسئله‌دار همانا خویشتن خود انسان بود. اگر در واکنش به یک مسئله جزئی پاسخی جزئی پیدا می‌شود، برای این مسئله کلی و مطلق هستی انسانی یک پاسخ کلی وجود دارد: رستگاری.

نومیدی که عنصر سازنده این بحران بود، راه را برای تندروی در مراحل اولیه بحران هموار می‌سازد. تاریخ آکنده از پدیده‌های اغراق‌آمیز و افراطی است که انسان توانسته است به یاری آنها خود را گول بزند و خوش باشد. بعد از مرحله افراط و تندروی، دوره آرامش فرا می‌رسد: شخص «خویشتن» خود را می‌پذیرد و صادقانه قبول می‌کند که امیدی نیست و اگر کسی به چیزی امیدوار باشد، معلوم می‌شود واقعیت را درک نکرده است. بدین سان، آدمی هیچ‌بودن اساسی خود را کشف کرد. و این یعنی همین کشف هیچ‌بودن، به زعم مسیحیت، همان فلاح و رستگاری است. شخص به جای آنکه معتقد باشد انسان طبیعی منطقاً برای خودش کفایت می‌کند و او می‌تواند قائم به خود باشد درمی‌یابد که او کلاً وابسته است و هستی، واقعیت، حمایت، و حقیقتش در درون خودش نیستند، بلکه در خارج از فطرت او قرار دارند. انسان با اعتقاد به این چیزها مرتکب خطا شده بود و حالا [در مسیحیت] می‌بیند که مهم‌ترین موضوع برای او، یعنی زندگی‌اش، یک چیز طبیعی نیست و شامل رفتن، آمدن، لذت بردن، گریستن، خندیدن، و حتی فکر کردن نیست. همه این فعالیتها یک صورتک است، یک پوشش است. میزانشن امر حیاتی واقعی، یعنی زندگی ماوراء، مصاحبت با خداست. در مکالمه انسان با خدا همه حرفهای دنیوی به صورت جمله‌هایی کوتاه سرآغاز مکالمه درمی‌آیند. ممکن است کسی بگوید هرآنچه می‌کنیم و هرآنچه برایمان اتفاق می‌افتد - و به یک سخن «این زندگی» - صورتکی است که واقعیت راستین و ناب

را از ما نهفته می‌دارد؛ واقعیتی که ما در مطلق و در خدا داریم. آنچه واقعی می‌نمود - طبیعت و خود ما که بخشی از آنیم - اکنون غیر واقعی و خواب و خیال محض به نظر می‌رسد و آنچه غیر واقعی به نظر می‌رسید - یعنی توجه ما به مطلق یا خدا - اکنون واقعیت راستین است.

این تناقض، این وارونگی کامل چشم‌انداز، اساس و بنیاد مسیحیت است. مسائل انسان طبیعی هیچ راه‌حلی ندارند: زندگی کردن و در این جهان بودن یعنی تباهی لایتغیر و ساختاری. انسان باید توسط ماورای طبیعت نجات پیدا کند. تنها زندگی در جهان دیگر موجب شفای این زندگانی می‌شود. انسان تنها کاری که خودش می‌تواند انجام دهد کار منفی است؛ که جهان را و خود را انکار کند، توجه را از خود و از چیزها دور سازد، از تخته‌بند تن رها شود، و در خدا فنا شود.

این تناقض برای ساختار زندگی قرون وسطایی امری لازم و اساسی بود، زیرا تعامیل به رها شدن از جهان طبیعی در آن وجود داشت. وجود برای یونانی‌ها و رومی‌ها مسئله رابطه میان انسان و محیط طبیعی‌اش، پیدا یا ناپیدا، و از نظر انسان قرون وسطایی جهان به خودی خود ماورای دنیوی و مابعد طبیعی است. برای لحظه‌ای انسان با خداست.

بد نیست به یاد آوریم زمانی - که چند قرن به طول انجامید - انسان غرق در این باور مسیحیت بود و زندگی‌اش به صورت یک وظیفه ماورای طبیعی درمی‌آمد. دوران جدید - گالیله و دکارت - ما را به طبیعت بازگردانید و دیگر برای ما بازآفرینی ذهنی شیوه زندگی، یعنی زندگی را از خدا دانستن، امکان ندارد. این یک تناقض است؛ همان‌گونه که برای یونانیان تناقض بود، برای ما هم هست.

پولس رسول بخوبی از کیفیت دیوانه‌وار این تناقض آگاهی داشت و به بنیادگرایی واژگون‌سازی که اندیشه‌های مسیحیت با خود داشت کاملاً واقف بود. پولس چیز خوب تازه را به عنوان چیز معقول موعظه نمی‌کرد. موعظه کردن چیز معقول در هنگامه بحران به معنای آرزو کردن است. نه: او موعظه‌گر مسیحیت بود و درست به این دلیل که تمامی ظواهر دیوانگی و ابتذال را با خود داشت آن را توصیه می‌کرد. این حرف من درآوردی من نیست، چیزی نیست که من از خودم ساخته باشم، اینها سخنان پولس رسول افراطی است. در رساله اول پولس رسول به قرن‌تیان آمده است: «زیرا ذکر صلیب برای هالکان حماقت است، لکن نزد ما که ناجیان هستیم قوت خداست». این سبک نگارش او به قرن‌تیان و واژگونه کردن جهان است:

زیرا مکتوب است: حکمت حکما را باطل سازم و فهم بافهمان را نابود کنم. کجاست حکیم! کجا کاتب! کجا ساحت این دنیا؟ مگر خدا حکمت جهان را باطل نگردانیده است؟

زیرا که چون بر حسب حکمت خدا جهان از حکمت خود به معرفت خدا نرسید، خدا بدین رضایت داد که به وسیله جهالت موعظه، ایمانداران را نجات بخشد.

چون که یهود آیتی می‌خواهند و یونانیان طالب حکمت هستند. لیکن ما به مسیح مصلوب وعظ می‌کنیم که یهود را لغزش و یونانی‌ها^{۲۶} را جهالت است.

لیکن دعوت‌شدگان را، خواه یهود و خواه یونانی، مسیح قوت خدا

و حکمت خداست.

زیرا که جهالت خدایی از انسان حکیم‌تر است و ناتوانی خدایی از مردم تواناتر.

زیرا ای برادران، دعوت خود را ملاحظه نمایید که بسیاری به حسب جسم حکیم نیستند و بسیاری توانایی و بسیاری شریف‌نی.

بلکه خدا جهال جهان را برگزید تا حکما را رسوا سازد و خدا ناتوانان عالم را برگزید تا توانایان را رسوا سازد.

و خدا خسیسان دنیا و محقران را برگزید، بلکه نیستیها را، تا هستیها را باطل گرداند:

تا هیچ بشری در حضور او فخر نکند.

لیکن از او شما هستید در عیسی مسیح که از جانب خدا برای شما حکمت شده است و عدالت و قدوسیت و خدا تا چنان که مکتوب است هر که فخر کند در خدا فخر نماید.

چه خوب است گهگاه به یاد گذشته بیفتیم و به یاد آوریم که این چیزها گفته شده است. اگر یک مقام عالی‌رتبه امپراتوری روم این سخنان پولس رسول را می‌شنید، چه فکر می‌کرد؟ آیا فکر نمی‌کرد پولس اندکی در کار براندازی است؟ با وجود این، آنچه پولس موعظه می‌کرد - یعنی مسیحیت - از قوی‌ترین حمایت جامعه برخوردار بود.

(۲۶) در متن فارسی کتاب مقدس به جای «یونانی‌ها»، «امتها» آمده است. - م.

تندروی، شکلی از زندگی

گفتم که در ساختار زندگی قرون وسطایی لایه اساسی همان مسیحیت بود و در مسیحیت نیز لایه اساسی را اعتقاد به هیچ بودن انسان و طبیعت تشکیل می داد. این اعتقاد از آنجا ممکن شد که زندگی مردم مدیترانه از حالت رضایت آمیز به وضعیت نومید کننده تبدیل شده بود. امیدوارم مقصود مرا از واژه نومیدی یا سرخوردگی بخوبی درک کنید، چون این واژه نه معنای مبهمی دارد و نه توضیف روانشناختی احساسات است، بلکه واژه ای است که دقیقاً شیوه ای از زندگی را بیان می کند. بدیهی است که انسان می تواند در چنان موقعیتی قرار بگیرد، هر چند برای زنده ماندن ناچار است کاری بکند - چون زندگی کردن مشروط به انجام کاری است - اما کاری و مشغله ای که موجب رضایت خاطرش شود پیدا نمی کند؛ مواد موجود در افق اجتماعی و مادی او یا اندیشه های حاضر در افق فکری اش نیز او را راضی نمی کنند. آدم نومید و سرخورده باز هم به این یا آن کار مبادرت می ورزد، اما این کار را مثل ماشین انجام می دهد بی آنکه بین خود و کارش احساس همبستگی کند؛ کارهایی را که انجام می دهد بی ارزش، بی معنی، و بی هدف می داند. وقتی چنین حالتی در او

پدپدار شود از دنیا و از زندگی بیزار می‌شود؛ نفرتی که نمی‌توان بر آن فائق آمد. انسان در آن وضعیت زندگی و جهان را کاملاً منفی ارزیابی می‌کند.

واقعیت آن است که پیش از ظهور مسیحیت و قبل از آنکه مسیحیت وضعیت کنونی را به وجود آورد بسیاری از مردم برای کناره‌گیری از دنیا به بیابانها و به انزوا پناه برده بودند. کناره‌گیری از دنیا نزدیک‌ترین راه‌حلی بود که کشف کردند. این قبیل آدمها سعی داشتند بدین طریق مشکلات زندگی‌شان را حل کنند و در رابطه با چیزها و همسایگان تماس خود را به حداقل ممکن برسانند. در هر حال، یادآوری این نکته شایان اهمیت است که این کناره‌گیری از دنیا و بیزاری از زندگی از کشفیات مسیحیت نیست و به عکس، راه‌حل مسیحیت بدان سبب یافته شد که مردم از دنیا کناره‌گرفته بودند و طبیعت آنقدر برایشان نفرت‌انگیز شده بود که در جست‌وجوی ماورای طبیعت بودند.

کناره‌گیری از دنیا و پناه‌بردن به خلوت انزوا نشانه و نماد دقیق نخستین مرحله‌نومیدی است. یعنی انسان بدین‌وسیله عملاً زندگی و جهان را به خلوتی کوچک کاهش می‌دهد؛ به جایی که قبلاً جزئی از زندگی و جهان او را تشکیل می‌داد. این یعنی روی آوردن به سادگی در مواجهه با نومیدی، سرخوردگی، و احساس گمگشتگی در غنای مفرط زندگی؛ با وجود آنهمه دانش هیچ‌کدام کافی نمی‌نماید؛ با وجود آنهمه اشتها و لذتهای فراوان هیچ‌یک کامل و جامع نیست؛ مشغله و کار لازم زیاد و پرشمارند، اما هیچ‌یک معنای مطلق و رضایت‌بخشی ندارند.

بدی کار این است که انسان واقعاً نومید و سرخورده ممکن است

تا به آخر نیز به این حالت خود اعتراف نکند، اما احساس منفی بودن را در تمامی قلمرو زندگی‌اش دارد بی‌آنکه در سراسر قلمرو مزبور نقطه امید و امنی برای پناه‌بردن پیدا کند. متأسفانه در اینجا نمی‌توانم فهرست نام کسانی را ارائه کنم که در حالت سرخوردگی به زندگی پایان داده‌اند. تعداد این آدمها زیاد است و در نخستین نگاه تناقض در میان آنها محسوس است. اما پیش از درک جامع سرچشمه‌های مسیحیت و پدیده‌های خاص سده‌پانزدهم - که ویژگیهای زمانه ما نیز هستند - می‌خواهم کمی در این باره صحبت کنم.

قبل از هر صحبتی باید دقیقاً این را بگویم که من نه اینجا و نه هیچ جای دیگر هرگز نگفته‌ام که دوره ما اساساً دوره نومیدی و سرخوردگی است. من می‌گویم دوره ما دوره سرگشتگی و حیرت است، همین و بس. بنابراین، آدم سرگشته و متحیر، آدمی که فقط سرگشته است، بر خروج از سرگشتگی امیدوار است. به نظر من، جمله مردمان فرهیخته و بافرهنگ سراسر جهان و از جمله خوانندگان کتاب من اکنون خود را در چنین موقعیتی می‌بینند. مضمون این کتاب به شما در سمتگیری مورد نظرتان کمکی نمی‌کند و تنها سؤال مشخصی را در ارتباط با گذشته مطرح می‌سازد. اما در عین حال زمینه را برای دیگر کتابهایم فراهم می‌سازد. من در آن کتابها سعی کرده‌ام سمتگیری کاملی را به شما ارائه کنم. اما می‌دانم که بسیاری از شما احتمالاً بین مطالب این کتاب و یک درس علمی فرق می‌گذارید. آنچه شما را به کتاب جلب کرده آرزویی عمیق‌تر و اصیل‌تر است: کتاب را می‌خوانید به امید اینکه در سمتگیریهایتان قدری بهتر عمل کنید. من هم به سهم خودم کوشیده‌ام مطالب آن را در راستای این خواست شما ارائه کنم، تا بلکه بتوانید تا حد ممکن خواست

خود را در کتاب پیدا کنید.

حرف من این است: آدم پاک سرگشته به سمتگیری درست خود امیدوار است. اما تا وقتی که سرگشته است و سمتگیری نکرده است دستخوش نومیدی و سرخوردگی است. بدین ترتیب، در موقعیت او عامل سرگشتگی وجود دارد. هر چند این یک عامل ساختاری و جوهری نباشد و تنها به عنوان عاملی تصادفی و معمولی در آن موقعیت جلوه کند. همانندی نومیدی و سرگشتگی آنقدر هست که رشته کاملی از پدیده‌ها و شیوه‌های زندگی مشابه را ایجاد کند. به نظر من، همین امر توضیح‌دهنده نکات تشابه و افتراق میان آن دوره از یک سو و سده یازدهم و زمان ما از سوی دیگر می‌باشد؛ پس به این نکته حتماً توجه کنید.

حالا به فصل شکوفای بشریت یعنی سده اول قبل و بعد از میلاد مسیح برمی‌گردیم.

موقعیتی را که در آن انسان از همه زندگی‌اش سرخورده و نومید می‌شود جزو موقعیتهای «افراطی» قلمداد می‌کنیم. در چنان موقعیتهایی انسان به جای اینکه با راههای خروجی متعددی روبه‌رو باشد به بن‌بست می‌رسد و به قول اسپانیایی‌ها بین دشنه و دیوار قرار می‌گیرد.

انسان با مشاهده خصلت منفی و بی‌ارزش وجود خویش قبل از هر کاری نسبت به موقعیت خود واکنش نشان می‌دهد یا سعی می‌کند با عزلت‌گزیدن در گوشه‌ای از موقعیت مشکل را حل کند؛ یعنی سعی می‌کند آن گوشه عزلت را امن و مطمئن سازد. شما بی‌درنگ ممکن است بگویید این یک راه حل کاذب است، چون اعم از اینکه او اقرار کند یا نکند از یک حالت کاملاً نومیدانه آغاز می‌کند. هنگامی که می‌بینیم چنین

انسانی در یک گوشه امن یا منطقه‌ای از قلمرو حیاتی عزلت اختیار می‌کند باید در صمیمیت کامل او شک کنیم و چنین فکر کنیم که او خواسته است با اتخاذ این راه حل ببیند برای یک آدم نومید و خشمگین چه اتفاقی می‌افتد. قبلاً گفتیم که نخستین مرحله نومیدی خشم است؛ یعنی انسان همه زندگی خویش را به جز یک نقطه، یعنی نقطه انزوا، منکر می‌شود و دستخوش زیاده‌روی، اوقات تلخی، و خشم می‌شود. چنین وانمود می‌کند که زندگی فقط همین است، تنها همین یک نقطه مهم است و باقی همه هیچ. این مطلب را به خاطر بسپارید، چون بسیاری از مطالب را برایمان روشن می‌سازد.

اما یک نکته را نمی‌توان انکار کرد: در دقیقه این انزوا و کنج عزلت‌گزیدن انسان از همه زندگی جز همان کنج عزلت رها می‌شود؛ چون آنها را بیهوده می‌یابد؛ عزلت‌گزینی موجب ساده‌تر شدن زندگی او می‌شود. آیین کلبی، مسیحیت، درمانشناسی، رواقیان، و طرفداران قیصر همه خواستار زندگی بی‌پیرایه و ساده شدند. برادران زندگی مشترک^۱، یا پرستش نوین، در سال ۱۴۰۰، مثل توماس آکمپیس^۲، کوزایی، و اراسموس یا پادشاهان کاتولیکی که با ملوک الطوایف و آشفتگی نیمه‌فئودالی‌اش روبه‌رو بودند - بله و اکنون می‌دانیم چرا! - لوتر، مُونِتی، گالیله، و سرانجام، نابغه سادگی و بی‌پیرایگی، مردی که خود مظهر سادگی بود یعنی دکارت، که سادگی را فقط موعظه نمی‌کرد، آن را ایجاد

۱) Brothers of the Common Life، فرقه‌ای در مذهب کاتولیک که بنیانگذاران آن فلورنتیوس و توماس اکمپیس بودند. خاستگاه فرقه شهرک دِونتر، Deventer، در اوترخت بود. - ۴.

2) Thomas á Kempis

کرد، به دست آورد، و بدین وسیله به فرایند کناره گیری پایان داد؛ انسانها را در جهانی ساده، نو، روشن، و استوار قرار داد که استواری و استحکامش مرهون سادگی و روشنی‌اش بود. روش رنه دکارت را می‌توان این‌طور خلاصه کرد: ایده ساده در عین حال روشن و متمایز نیز هست و برعکس، هر آنچه روشن و متمایز باشد قطعاً ساده هم هست.

انسان گمشده در بغرنجیها و پیچیدگیها می‌خواهد با بازگشت به سادگی و بی‌پیرایگی خود را نجات دهد؛ بازگشتی جهانشمول به بی‌پیرایگی و برهنگی، فراخوان عام به رهایی، کناره‌گیری و انکار ثروت، پیچیدگی، و وفور. حال و گذشته متصل به آن گویی بر اثر رشد و افزایش بیش از حد امکاناتشان کمر خم کرده‌اند. شخص می‌تواند اندیشه‌های متنوعی در سر پیروراند، چیزهای زیادی را بخواهد، و انواع و اقسام زندگیها را تجربه کند. زندگی، حیرت و گمگشتگی است. هر قدر امکانات زندگی زیادتر باشد، انسان گمگشته دستخوش حیرتی دردناک‌تر می‌شود. در کلبه‌های محقر شرقی و معمولاً به سبک اندلسی می‌توانید صدای مسیح را بشنوید که به زلالی آب چشمه‌ساران است: «از روی حقیقت، از روی حقیقت به تو می‌گویم که تنها یک چیز لازم است». در این لحظه، مسیح را در حد افراط ساده‌نگر می‌یابیم. پولس رسول پیامدهای منطقی این شوق به سادگی را نشان می‌دهد: قانون محبسی تسخیرناپذیر است، انسان در احکام گم می‌شود. مرگ بر قانون! تنها چیز لازم [برای سادگی] اتحادی تازه است: ایمان، آری، ایمان به تنهایی کافی است. توجه داشته باشیم که من با این سخنان نمی‌خواهم از پولس رسول یک لوتر دیگر بسازم. وقتی پولس رسول می‌گوید ایمان به تنهایی نجات‌دهنده است، روشن است که می‌خواهد بگوید قانون و

کارهای منطبق با احکام قدیم موجب نجات نمی‌شود؛ اما ضرورت کار به منظور رستگاری را نفی نمی‌کند. البته کاری که نه از احکام، بلکه از ایمان ناشی شود، کاری که از مرد با ایمان تراوش می‌کند، چونان میوه‌ای رسیده که از درخت فرو می‌افتد.

می‌توانم در مورد فواید ساده‌زیستن داد سخن بدهم و از آن به عنوان وسیله‌ای یاد کنم که انسان در بحران ناشی از فرهنگ - یا بحرانی که از وفور حاصل می‌شود - به عنوان راه نجات از آن استفاده می‌کند. اما من وسوسه نمی‌شوم، سخن را کوتاه می‌کنم؛ آخر هر چه باشد من هم باید خودم را از شر چیزها خلاص کنم، باید بی‌پیرایه و ساده باشم. تنها به ذکر سه نکته بسنده می‌کنم:

۱) هنگامی که زندگی کنونی ما - یعنی زندگی سده نخست یا پانزدهم میلادی، فرهنگ نوین و فرهنگ قبلی و متصل بدان - به صورت پیچیده و نفرت‌باری جلوه می‌کند، شوق به ساده‌زیستن خودبه‌خود آدم را به رویای زندگی گذشته، عتیق، اولیه و ابتدایی فرو می‌برد: انسان حسرت زندگی متقدم بر این پیچیدگیها را می‌خورد. شوق بازگشت به مبدأ و آغاز شدت می‌گیرد، حسرت بازگشت به زندگی ابتدایی به صورت «بازگشت به...» پدید می‌آید؛ دورشدن از فرهنگ پیچیده و روی آوردن به فرهنگ ساده و حتی کناره‌گیری از کل فرهنگ به ما قبل آن یعنی به طبیعت برهنه در دستور کار قرار می‌گیرد. خواهیم دید که این انگیزه رجعت به گذشته از انگیزه‌های رنسانس نیز هست، اما هیچ‌کس ندیده و نفهمیده که از دیدگاه تاریخی رجعت به عهد باستان چه معنی می‌دهد. یکی از شعارهای رنسانس، که اگر دلالت بر چیزی می‌کرد آن چیز حرکت به سوی آینده بود، این بود: اگر فلسفه راهنما باشد، به عقب

باز خواهیم گشت.^۳

(۲) ساده زیستن بی تردید مثبت ترین مخلوق سرخوردگی یا، عموزاده اش، گمگشتگی است. از سال ۱۴۰۰ تا ۱۶۰۰، زندگی کردن به شکل اساسی ساده شد؛ کاری که امروزه هم آغاز شده است. کسی که امروزه بدون کلاه به خیابان می رود حتی ذره ای شک نمی کند که این کار عامیانه، هر قدر ناچیز و جزئی، کنار آمدن با قانون زمانه و سر به راه شدن است. این که حد قضیه بود؛ برای حد دیگر نیز نکته ای را ذکر می کنم. در کتابم به نام رسالت دانشگاه^۴ گفتم اگر بناست علم نجات یابد، باید ساده شود. من در این پیشنهاد خود در واقع همان کاری را کردم که آقای بدون کلاه از خانه خارج شود.

(۳) یادتان باشد که شوق ساده سازی واکنشی در برابر پیچیدگی بیش از اندازه است. «واکنش موافق» با سرعت و آسانی به «واکنش مخالف» تبدیل می شود، واکنشی که با حرکاتی ناپسند نظیر حسادت، نفرت، و نارضایتی همراه است. دیوجانس^۵، آن کلبی مشرب نامی، پیش از ورود به کاخ همکلاسی قدیمی اش آریستیپو^۶ - هر دو شاگرد سقراط بودند - به عمد کفشهایش را گل آلود کرد تا با کفش گلین فرشهای نفیس آریستیپو را کثیف کند. اینجا سادگی گل ولای جای پیچیدگی قالیهای نفیس را نمی گرفت، بلکه فرش به خاطر نفرتی که دیوجانس بدان داشت خراب می شد.

اکنون سادگی به صورت کلی را کنار می گذاریم و به تحلیل یکی از غریب ترین جلوه های آن می پردازیم.

3) *Philosophia duce, regredimur*

4) *The Mission of the University*

5) *Diogenes*

6) *Aristipo*

در سابق، انسان آنچنان زندگی می کرد که گویی از تمامی روند زندگی خود به نوعی احساس رضایت می کند. زندگی آشکارا از ابعاد، امور، و اشیایی ترکیب می شد که همگی می بایست به حساب آورده شوند. فرهنگ صرفاً فرمولی هماهنگ کننده است و مواجهه با همه یا تقریباً همه اینها را امکانپذیر می سازد. از آنجا که اینها واقعیتهایی تردیدناپذیرند، ابعاد زندگی و موضوعهایی که زندگی در پیش روی ما مطرح می سازد اجازه نمی دهند واقعیتها را نادیده بگیریم. راه حل زندگی تنها در جایی اصالت و ثبات دارد که همه این موضوعها در هم ادغام شوند. فرهنگ در واقع همین ادغام کردن است و با وفاداری تمام همه واقعیتهای تشکیل دهنده زندگی و وجود ما را می پذیرد.

اما زمانی فرا می رسد که انسان از فرهنگ مزبور سرخورده می شود و در برابر زندگی ادغام شده ای که به نظرش هیچی محض است حالت تهوع پیدا می کند و چون، در عین حال، ناچار است با چیزی به زندگی ادامه دهد پدیده بسیار غریبی در درون او اتفاق می افتد. هر قدر ادغام محوری تر، جدی تر، و نمایانگر تر باشد بیزاری انسان از آن زیادتر است، بیشتر نسبت به آن احساس نفرت می کند، و از نظر او تهی مایه تر می نماید. این نفرت و بیزاری به همان نسبتی که موضوع کمتر محوری و بیشتر حاشیه ای باشد - و در نتیجه در فرمول ادغام خواهان توجه کمتری باشد - کاهش پیدا می کند. انسان، مابقی همه را انکار می کند و به یکی از این موضوعهای حاشیه ای یعنی به کنج کوچک واقعیت می چسبد و تصمیم می گیرد تمامی زندگی اش را فقط و فقط در آن طی کند و اعلام می دارد که تنها این یکی مهم است و باقی همه هیچ اند. به سخن دیگر، انسان با انکار بقیه از مرکز و محور زندگی به یکی از دو حد نهایی آن

عقب می‌نشیند.

انگیزهٔ ادغام، یعنی فرهنگ، انگیزهٔ استثناکردن را به دنبال می‌آورد. در اینجا احساس صوری و اجتناب‌ناپذیری وجود دارد که سرخوردگی در آن به صورت زیاده‌روی و افراط‌کاری جلوه می‌نماید. افراط‌کاری به آن شیوهٔ زندگی می‌گویند که طی آن شخص تصمیم می‌گیرد تنها در یک حد انتهایی حوزهٔ زندگی با موضوعی در یک بُعد یا مضمونی کاملاً حاشیه‌ای به زندگانی ادامه دهد. شخص خود را وقف تأیید و تصدیق مشتاقانهٔ یک گوشه و یک کنج عزلت می‌کند و بقیه را مورد انکار قرار می‌دهد.

با مثالی از زمانهٔ خودمان موضوع را قدری روشن‌تر کنیم. مسئلهٔ عدالت اجتماعی یکی از مسائل مسلم زندگی آدمی است. شکی نیست که این یک مسئله است و بی‌تردید تنها یکی از مسائل است. در حالی که مسائل متعدد دیگری وجود دارند. فرهنگ نوین تا حدی، که کمتر از آن امکان نداشت، به عدالت اجتماعی توجه کرده است، اما کسی ممکن است بپرسد آیا توجهی که در خور و شایسته بوده به این مسئله شده است؟ فرض کنیم جواب این سؤال منفی باشد. یعنی در امر درجه‌بندی میزان توجه به مسائل، دیگر نتوان مسئلهٔ عدالت اجتماعی را مسئله‌ای حاشیه‌ای تلقی کرد؛ احتیاط حکم می‌کند که این مسئله در محور توجه قرار گیرد. اما فرض کنید عده‌ای هستند که می‌گویند هیچ مسئله‌ای جز این وجود ندارد یا حداقل این مسئله‌ای حساس است، مهم‌ترین مسئله است، تنها چیز لازم است، تنها چیزی است که باید مورد توجه ما قرار بگیرد؛ و بقیهٔ امور باید دنباله‌رو آن باشند و نادیده گرفته شوند. در پاسخ اینان باید گفت که موضوعی هر اندازه هم مسلم و تردیدناپذیر باشد،

احتمالاً نمی‌تواند مشغلهٔ محوری حیات قرار بگیرد. وانگهی، این احتمال وجود دارد که انسان تاکنون نتوانسته باشد حداکثر توجه لازم را به عدالت اجتماعی معطوف کند، زیرا حتی با داشتن بهترین حسن‌نیت جهان هم دربارهٔ سازماندهی یا به ثمر رساندن آن کار چندان زیادی نمی‌تواند انجام دهد؛ درست همان‌طور که در مورد حل مسائل حتی مهم‌تر هم کار زیادی از او ساخته نیست و نمی‌تواند در زمینهٔ مسائل زندگی آلی، مسائل زیستی، مسائل اندوه و مرگ، یا بی‌عدالتی بس وحشتناک آسمانی در زمینهٔ نابرابریهای بدنی و روانی بنی‌آدم کار چندان زیادی انجام بدهد.

انسانی که تنها و تنها به این مسئلهٔ واحد یعنی عدالت اجتماعی می‌پردازد در مورد آن به راه‌گرافه می‌رود، اوقاتش تلخ می‌شود، از آن به خشم می‌آید، آن را از جایگاه ویژه‌اش جدا می‌سازد، و حاضر نیست زندگی را بدان‌گونه که هست بپذیرد؛ از این رو، به کمک خیالپردازی‌هایی که زایندهٔ نومیدی و سرخوردگی او هستند زندگی را تنها به یک حد و یک بُعد کاهش می‌دهد، خود را در آن گوشه جا می‌اندازد، و به زیاده‌روی و افراط‌کاری تسلیم می‌شود. سپس، از آن حد و آن کنج به نبرد با بقیهٔ امور انسانی یعنی بزرگ‌ترین بخش زندگی می‌پردازد و به نفی علم، اخلاق، منزلت، حقیقت، و جز آن اقدام می‌کند. در این باره می‌توان پرسید آیا در این یا آن نوع افراط‌گرایی اصالتی هم وجود دارد؟ و در پاسخ باید گفت اصالت آن به همان اندازه است که کسی با قیافه‌ای جدی بگوید دو به علاوهٔ دو پنج می‌شود. ما اجباری نداریم که او را باور کنیم ولو یک بار نه، بلکه چند بار سوگند یاد کند که راست می‌گوید و حتی حاضر شود بر سر این اعتقادش جان بیازد. انسان برای نقش‌بازی کردن

ظرفیت معینی دارد و گاه این امر به صورت قهرمان‌نمایی درمی‌آید. از این بالاتر، گاه قهرمان‌نمایی به مبتذل‌ترین شکل خود یعنی عملی - و نه لفظی صرف - حاکم می‌شود و به صورت خاص‌گرایش‌نمایشی متداول زمانه درمی‌آید.

در دوره‌های سرخوردگی به خیالپردازیهای فردی وسیعاً میدان داده می‌شود و چنانکه بارها در تاریخ دیده‌ایم قدرت‌نمایشی و نقش‌بازی کردن اشخاص شدیداً تقویت می‌شود. انسانهایی که اعتماد و اشتیاق به فرهنگ را از دست داده‌اند و پا در هوا مانده‌اند قادر به مخالفت با کسی که چیزی را تصدیق می‌کنند نمی‌باشند و آن کس - چه نقش‌بازی کند و چه راست بگوید - خود را استوار و امن جلوه می‌دهد. یعنی دوره‌هایی در تاریخ هستند که کافی است کسی فریادی سردهد و چیزی بگوید - هر چه که باشد - و مردم در برابرش جا بزنند. این دوره‌شانناز^۷ و زهره‌چشم‌گرفتن است.

مثال دیگری می‌آورم: بی‌تردید در میان واقعیت‌های زندگی ما که نیم‌نگاهی بدان می‌اندازیم، اما بروشنی آن را مشاهده نمی‌کنیم واقعیت مربوط به نژاد است. من اکنون هم درباره‌ی آن همان حرف قبلی‌ام را تکرار می‌کنم: نژاد یک واقعیت است، اما به هیچ وجه همه واقعیت نیست، حتی اساسی‌ترین واقعیت هم به حساب نمی‌آید. در نتیجه، طی چندین هزار سال انسانها توجه چندانی بدان نکرده‌اند. با همه اینها، در مواقع بحرانی و دوره‌های خشم و برآشفستگی ممکن است تمامی مسائل زندگی جمعی در مسئله نژاد خلاصه شود و به نام آن شریف‌ترین افراد را از پست‌های

7) Chantage

دانشگاهی کنار بزنند. هر قدر گرایش افراطی مبتذل‌تر و افراطی‌تر باشد، بخت تحمیل‌شدن آن ابرجامعه^۸ به شیوه اتفاقی زیادتر است. به یاد داشته باشیم که پولس رسول به عمد به ایمان خویش رنگ تمسخر و جنون داد تا برای توده‌های خشمگین زمانه‌اش جذاب‌تر باشد. در سال ۱۴۵۰، چهره برجسته‌ای مثل کاردینال کوزابی اعلام می‌کند که از نظر ساختاری، حقیقت معقول آدمی آن است که حقیقت ندارد و از سوی دیگر حقیقت خدا، حقیقت مطلق دارای جنبه‌های تمسخرآمیز است. جمله باور می‌کنم، چون ابلهانه [باور نکردنی] است^۸ در اعماق وجود مسیحیت جای گرفته است.

موقعیت هنگامی افراطی می‌شود که انسان به حالت عادی نمی‌تواند راه‌حلی ارائه کند و این وضعیت او را وادار می‌کند به موقعیت افراطی دوردست و حاشیه‌ای روی بیاورد؛ موقعیتی که قبلاً از نظر او بی‌ارزش تلقی می‌شد و توجهی بدان نداشت. مهم نیست که موقعیت مزبور چه باشد، چون گزینش آن جنبه ارادی و دلخواه صرف دارد. به خاطر آنچه که هست انتخاب نشده، بلکه بدان سبب برگزیده شده که متداول و مرسوم یا تقدیس شده یا به قول ما «بورژوازی» نیست. افراط‌گرایی هم مثل بازی «جفت یک» در بازی تخته‌نرد است. یک انسان بر اثر ایده عدالت اجتماعی به افراط می‌گراید و انسان دیگر بر اثر ایده نژادی؛ انسانهای سوم و چهارم نیز با ایده‌های دلخواه و کم و بیش نامعقول به راه افراط می‌روند. نامعقول بودن شرط اساسی افراط‌گرایی است. معقول بودن به معنای طرد و نفی افراط‌گرایی است.

8) Credo quia absurdum

از رساله‌های پولس رسول چنین برمی‌آید که در نخستین مجامع مسیحی نوکیشان می‌آمدند تا حقیقت را ببینند؛ اما فکر می‌کردند که این حقیقت را در فراسوی قوه عقلانی درک خواهند کرد. برخی از حاضران در این گردهماییها دچار خلسه و شوریدگی می‌شدند و حرفهایی بی‌معنی بر زبان می‌آوردند که دوروبریها بعدها به تفسیر و تعبیر آنها اقدام می‌کردند. این شیدایی و شوریدگی را موهبت زبانهای گویا قلمداد می‌کردند و سخنان را در آن خلسه و شیدازدگی وحی و الهام الاهی می‌دانستند. پولس رسول اگر مبدع این جنون شیدازدگی هم نبوده، اما از آن استفاده کرده و شدیداً موافق آن بوده است. از همین رو، نمی‌دانیم اگر این شیوه در دسترس او نبود چه می‌کرد.

چندسالی پیش یادآورد شدم که انسان اعتقاد خود به هنر را از دست داده و دو نسل اخیر گرایش خشماگین نسبت به هنر داشته‌اند و خواسته‌اند آن را از چیزی استخراج کنند که تا قبل از آن به عنوان شیء بی‌مصرف به دور انداخته می‌شده است؛ یعنی از موادی که در حاشیه زندگی آدمی وجود دارند، در منطقه‌ای که حاشیه‌های آن را با کندذهنی لمس می‌کنند: منطقه رؤیاهای، بازی با کلمات، تکرار واژه‌ها، خلسه، انحراف جنسی، حرکات بچگانه، و خودسری. من این مواد و موضوعها را تحت عنوان هنر کنار آمدن با باقیمانده‌ها، خرده‌ریزه‌ها، و ته‌نشستها طبقه‌بندی کرده‌ام.

انسان سرخورده از فرهنگ علیه آن طغیان می‌کند و قوانین و هنجارهای آن را فرسوده و کهنه و منسوخ شده قلمداد می‌کند. عوام‌الناسی که این روزها سررشته زندگی را در دست دارد از این منسوخ قلمداد کردن فرهنگ لذت می‌برد، چون هر چه باشد، فرهنگ

دیگر به صورت ضرورتی موقت بر شانه‌های او عمیقاً سنگینی می‌کند؛ و او با منسوخ شمردن فرهنگ، گویی باری از دوش خود برمی‌دارد، از خودش خارج می‌شود، و خود را به زندگی هرزه تسلیم می‌کند.

ادوارد مایر^۹، مورخ بزرگ، در کتاب خاستگاه‌ها و سرآغازهای مسیحیت^{۱۰} در گفت‌وگو از شمعون مجوس^{۱۱} و نهضت دینی او می‌نویسد: «مبارزه پولس رسول با قانون موجب شد تا فرقه‌های زیادی به هرزگی و عیاشی و بی‌مبالاتی کامل اخلاقی روی آورند. در نهضت شمعون این بی‌مبالاتی طبیعتاً بسیار زیاد بود».

موقعیت افراطی که انسان را به آشفتگی دچار می‌سازد، از حالت تعادل بیرونش می‌برد، و او را به حیرت می‌اندازد می‌تواند به بهترین یا بدترین حالت بینجامد و در بادی امر، خود انسان قادر به تشخیص یکی از دیگری نیست. این امری طبیعی است: زندگی در ذات و نفس خود دوبه‌لو و مبهم است و در این دوره‌های مورد بحث، اصالت و سندیتی وجود ندارد. یادمان باشد که منشاء بحران از آنجاست که انسان به دلیل از دست دادن تماس با خودش گم می‌شود. بنابراین، در چنان دوره‌ای نوعی «انسان - جانور» به صورت انبوه پدید می‌آید که دو چهره‌ای است به هیئت هنرپیشه‌ها و آدمهای متقلب و در چنان وضعی هیچ‌کس نمی‌تواند بفهمد که انسان مزبور در حال ایفای نقش است یا خودش است. زمانهای پرآشوبی داشته‌ایم. در سده پانزدهم مردانی نظیر

9) Eduard Meyer

10) *Ursprung und Anfänge des Christentums*

11) Simou Magus، ساحر اهل سامریه در نخستین سده میلادی که به مسیحیت ایمان آورد. - م.

آگریپا^{۱۲}، پاراسلسوس^{۱۳}، و ساوونارولا^{۱۴} زندگی می‌کرده‌اند. آیا آنان عوام‌فریب بودند؟ یا شاید؟ حکیم بودند یا قهرمانانی معتبر؟ باید گفت احتمالاً آمیزه‌ای از همه اینها بوده‌اند و آن هم از روی تصادف یا نقص و عیب فردی خاص نبوده است. ساختار زندگی سرگشته امکان موضع استوار و ثابت را نمی‌دهد تا انسان بتواند از چنان موضعی یک‌بار و برای همیشه با خودش به توافق برسد. قبلاً گفتم که در چنان حالتی انسان در آب‌پخشان و برزخ بین دو جهان و دو شکل زندگی در نوسان است و تناقضی که در مورد چهره‌های خاص رنسانس وجود دارد ناشی از همین برزخ است: امروز کافر و دهری‌اند؛ فردا بار دیگر مسیحی قلمداد می‌شوند. آنچه بیش از هر چیز در این دوره به چشم می‌آید شرح زندگی‌هایی است که به دو دوره تقسیم می‌شوند: نخست، دوره جهانی که در آن شخص کاملاً آزاد و بلهوس است؛ دوم، دوره ریاضت که طی آن شخص دوره نخست زندگی‌اش را مردود می‌شمارد. بدین ترتیب، بوتیچلی^{۱۵} و پیکودلامیراندولا^{۱۶} (که به نظر من بهتر از هر کسی نماینده این دوره است) هر دو زندگی را در اوج لذت‌های جهانی آغاز کردند و هر دو در اندوه و تنهایی بدرود زندگی گفتند (و

۱۲) Agrippa Von Nettesheim Henry Cornelius (۱۴۸۶ - ۱۵۳۵)، نظامی، نویسنده، پزشک و به قولی ساحر آلمانی. - م.
 ۱۳) Philippus Aureolus Paracelsus، یا توفراستوس بومباستوس فون هوهنهایم (۱۴۹۳ - ۱۵۴۱)، دانشمند فیزیک و شیمی سوئیسی. - م.
 ۱۴) Girolamo Savonarola (۱۴۵۲ - ۱۴۹۸)، راهب دومینکن ایتالیایی، مصلح سیاسی، مذهبی، و اجتماعی که به اتهام بدعتگذاری سوزانده شد. - م.
 ۱۵) Sandro Botticelli (۱۴۴۴ - ۱۵۱۰)، نام اصلی‌اش الساندرو دی ماریانو فیلیپی، نقاش ایتالیایی مکتب فلورانس. - م.
 ۱۶) Pico della Mirandola (۱۴۶۳ - ۱۴۹۶)، دانشمند اومانیست ایتالیایی. - م.

پیکو هنوز جوان بود). زندگی در حالت تعادل ناپایدار است. حتی فیچینو^{۱۷}، از مصمم‌ترین و جدیدترین چهره‌های رنسانس، نتوانست در برابر آلام بیماری مقاومت کند پس به درگاه مریم مقدس نذر کرد و شفا یافت؛ از پی بهبود به وجود آیات الاهی معتقد شد. فلسفه را برای شفای جان ناکافی دانست و تفسیر و شرحی که بر لوکرتیوس می‌نوشت در آتش افکند تا بتواند بقیه عمر را وقف مذهب سازد.

این درست نیمه سده پانزدهم بود، اما قبل از آن عمل و زندگی پیشتازان قهرمان رنسانس یکسان بود. کالوچیوسالوتاتی^{۱۸} در ۱۳۳۱ تولد یافت و به مشرب رواقی پیوست؛ یعنی مذهب را باور نداشت. اما وقتی همسرش درگذشت به مذهب روی آورد. بار دیگر اندوهش بر طرف شد و به مشرب رواقی بازگشت. در رابطه با اخترشناسی نیز همین اتفاق افتاد. در مجموع، مذهب مختار و خصلت مسلط اومانیست‌ها بی‌آزرمی بود. رنوده^{۱۹} در کتابش با عنوان پیش رفرم و اومانیسم در پاریس طی نخستین جنگ با ایتالیا^{۲۰} به جای تمرکز بر مشهورترین چهره‌ها به بررسی کسانی می‌پردازد که کلاسیسیسم را از ایتالیا به فرانسه بردند. اینان عبارتند از: جیرولاموبالی^{۲۱}، کورنلیوس ویتلی^{۲۲}، وفائوستو آندرلینی^{۲۳}.

پترارک شخصیتی بود که سایه بحران را پیش رو دید و در اوایل نیمه اول سده پانزدهم برای نخستین بار آن را احساس کرد. او تمامی

17) Ficino
 18) Coluccio Salutati
 19) Renaudet
 20) *Préreforne et humanisme à Paris pendant les premières guerres d' Italie*
 21) Girolamo Balbi
 22) Cornelius Vitelli
 23) Fausto Andrelini

نشانه‌های بحران را که بعدها عمومیت یافتند شناسایی کرد و نشان داد. مردی سرگشته و سرخورده بود که به اشتیاقی دلخواه تن داده بود. نشانه‌های مالیخولیایی^{۲۴} در او نیز همچون شاتو بریان نمودار بود: همواره چیز ناراحت‌کننده‌ای را در دل احساس می‌کنم.^{۲۵} وی با آگاهی کامل نسبت به آنچه که می‌گوید از خودش با همان عباراتی حرف می‌زند که من در توصیف دوره‌های عمومی بحران به کار بردم: «خود را در حد فاصل دو نوع بسیار متفاوت از مردم می‌یابم و از اینجا می‌توانم گذشته و آینده - هر دو - را مشاهده کنم». بنابراین، پترارک زندگی نامشخصی داشته است: برون‌شدن از یکی و رفتن به سوی دیگری. گاه به جلو نگاه می‌کند و گاه به عقب می‌نگرد.^{۲۶}

با در نظر گرفتن این وجه زندگی که بی‌ثباتی، افراط‌گرایی، و جدال از مشخصه‌های آن است دگرگونیهای ناگهانی و کامل یا ارتداد^{۲۷} پدیده‌ای است که مکرر اتفاق می‌افتد. ارتداد آن نیست که انسان به جای یک ایده‌ایده دیگری را برگزیند، بلکه رفتن از یک دیدگاه به نقطه مقابل آن است. به طوری که ناگهان می‌بینیم زندگی وارونه و زیر و رو شده است. کسی را که دیروز زنده زنده در آتش می‌سوزانیم، امروز ستایش می‌کنیم. در این مورد، پولس رسول، یحیی تعمیددهنده، و مسیح واژه توبه^{۲۸} را به کار می‌بردند: نفی و انکار آنچه که تا این لحظه بوده‌ایم، تصدیق حقیقت خویش، و اقرار به گمشدگی. از بطن این نفی و انکار انسان تازه‌ای پدید می‌آید که باید ساخته شود. پولس رسول بارها و

24) accidia 25) *Senio sempre nel mil coro un che d' insofato*

26) *ora guarda davanti, ora guarda addietro*

27) conversion

28) *metanoëite*

بارها از واژه ساخته شدن^{۲۹}، بنا کردن از خرابه‌های آدمی، و ساختن بنایی با شکوه بر خاکسترهای بنای کهنه و سوخته استفاده می‌کند. انسان در این سیر و سلوک ابتدا باید موضوع کاذبی را که اشغال کرده رها سازد و به خود آید، به حقیقت بی‌بدیل خویش که تنها رکن استوار است بازگردد: این توبه است. در این فراگرد، انسان خود گم‌کرده در برابر خویش قرار می‌گیرد، خود را بازمی‌یابد، با خودش در توافق است، تنها خودی است که کاملاً با حقیقت او یکی است. توبه یا ارتداد همان است که من از آن با واژه *ensimismiento* یاد کردم: بازگشت به خویشتن خود.

این توبه کردن، این ارتداد، یا به تعبیر من بازگشت بد خویشتن خود، به‌درون خود عقب‌نشینی کردن، همان چیزی است که من به انسان امروزی و خاصه به جوانان توصیه می‌کنم (به احتمال زیاد، نسلی که نوشته‌های مرا می‌خواند ممکن است اجازه دهد قهراً و بر اثر جریان توخالی افراط‌گرایی، یعنی چیزی که اساساً کاذب است، به انحراف کشانیده شود، همان جریانی که بر نسلهای پیشین این کشور و سایر کشورها گذشت. آن نسلها - و بیم آن دارم که حتی نسل حاضر - خود می‌خواستند فریب بخورند و حاضر نبودند جز در برابر چیزی کاذب تسلیم شوند. می‌خواهم رازی را برایتان فاش کنم. شاید بتوانم بگویم فلج‌شدن من در دیگر بخشهای زندگی، جز بخشهای علمی و دانشگاهی‌ام، ناشی از همین ترس و بیم بوده است. این مطلب بر من پوشیده نبود که می‌توانستم تمامی جوانان اسپانیا را پشت سر خود داشته باشم؛ تنها لازم بود کلمه‌ای را بر زبان جاری سازم، واژه‌ای که حقیقت

29) *Oikodome*

نداشت. یعنی می‌بایست شما را به تزویر و تحریف فرا خوانم و من به چنان کاری مایل نبودم. من می‌دانم و شما هم خواهید دانست که تمامی جنبشهایی که خصلت این لحظه را دارند از نظر تاریخی کاذبند و از پیش به شکستی دهشتناک محکوم می‌باشند. زمانی امتناع از کنار آمدن با هر نوع جریان افراط‌گرایانه با برچسب محافظه‌کاری مشخص می‌شد، اما امروز دیگر واضح است که این برچسب درست نیست و مردم فهمیده‌اند که هر نوع افراط‌گرایی می‌تواند رادیکال یا واپس‌نگرانه و ارتجاعی باشد. امتناع شخص من از گرایش به افراط‌کاری به سبب محافظه‌کاری‌ام نبود، من محافظه‌کار نیستم؛ بدان سبب بود که من در افراط‌گرایی یک تقلب اساسی و حیاتی را کشف کردم. از همین رو، ترجیح می‌دهم که در انتظار بمانم تا نخستین نسل اصیل بر صحنه ظاهر شود؛ اگر این نسل تصادفاً شما باشید، انتظارم زیاد طول نخواهد کشید!.

همهٔ شکل‌های افراط‌گرایی در نهایت به شکست می‌انجامند، زیرا افراط‌گرایی مستلزم نفی، انکار، و کنار نهادن همهٔ واقعیت‌های حیات به جز نقطهٔ واحدی از آن است. آن مابقی به صرف نفی و انکار ما از واقعیت بودن باز نمی‌ایستد و خواهی‌نخواهی خود را بر ما تحمیل می‌کند. تاریخ سراسر صورتهای افراط‌گرایی با یکنواختی برآستی غم‌انگیزی همراه است و شامل کنار آمدن ناگزیر و مداوم با همهٔ چیزهایی است که شکل خاص افراط‌گرایی مورد بحث به حذف و نفی آنها همت گمارده است.

مسیحیت چنان سرگذشتی داشت. پنهان نگاه‌داشتن این نکته زیر پوشش الفاظ و عبارتهای پرزرق و برق بی‌فایده است؛ که مسیحیت هم در آغاز و هم در صورتهای مشخص آن نوعی افراط‌گرایی بوده است. از این گذشته، کسی که بخواهد تکوین مسیحیت را بفهمد ابتدا باید برنامه

زندگی افراط‌گرایی را درک کند. یکی از دلایل اینهمه صرف وقت از جانب من در خصوص تحلیل افراط‌گرایی همین بوده است. در مسیحیت بُعد خاصی از زندگی، که انسان کهن بدان اعتنایی نکرده بود، مورد توجه قرار گرفت و کنار نهاده شد. اما اگر بخواهیم این بُعد را بشناسیم، می‌بینیم بُعدی خاص و حتی یگانه بوده است؛ و همین خصیصه‌ها آن را از قلمرو رقابت دور می‌سازند و نشان می‌دهند که چرا این افراط‌گرایی مسیحی بتنهایی توانست ریشه بدواند: گفتم ریشه بدواند و از به کار بردن واژه برنده و پیروز شدن ابا کردم، زیرا پیروزی، به مفهوم راستین کلمه، برای هیچ نوع افراط‌گرایی امکان ندارد مگر اینکه مثل همین مورد ما از افراط‌گرایی تهی شود.

مسیحیت در همان فجر پیدایش خود با تمامی مذاهب و اعتقادات زمانه که حاصل سرخوردگی بودند تفاوت داشت، چون از همهٔ اعتقادات و باورهای موجود رادیکال‌تر و اساسی‌تر بود؛ تنها اعتقادی بود که با سرخوردگی منشأ خود هماهنگی و شمول منطقی داشت. بهتر است قدری مسئله را بشکافم.

انسان با توجه به کدام چشم‌انداز به زندگی عادی ادامه می‌دهد؟ لحظه‌ای پیش، شما هم مثل هر کس دیگر دریافتید که ناچارید کاری بکنید، چیزی بسازید، زیرا زندگی در همین ساختن و پرداختن‌هاست. امکانات و چشم‌اندازهای متعدد انجام کار پیش روی شما گسترده بودند و اینها همان امکانات هستی، امکانات زندگی کردن در برهه‌ای از آینده‌اند. شما می‌توانستید به اینجا یا آنجا بروید یا اصولاً جایی نروید و همان جایی که بودید بمانید. ماندن و توقف کردن هم کاری است درست مثل نقطهٔ مقابل آن که توقف نکردن و در تکاپو بودن است. شما از میان

همه امکانات یکی را برگزیدید: اینکه بنشینید و کتاب مرا بخوانید، یعنی بخشی از زندگی بی بدیل و بازنگشتنی خود را صرف خواندن مطالب من می کنید و خواننده کتاب من می شوید. البته این تصمیم شما با هدف و منظور خاصی اتخاذ شده است. بارها گفته ام که می توان فهرستی از انگیزه های متعدد انتخاب و تصمیم گیری شما را ارائه داد. شاید وقتی بشنوید که من پاره ای از رازهایتان را می دانم شگفتزده شوید، چون شما این رازها را با کسی در میان نگذاشته بودید. شاید روزی سخنرانی ای تحت عنوان «چرا شما اینجا هستید؟» ایراد کنم. اکنون مجال این کار نیست. انگیزه های شما برای حضور در اینجا و مطالعه کتاب من هر چه باشند یکی از آنها این است که شما تصمیم به انجام این کار در لحظه حاضر گرفته اید، به این دلیل که فکر می کنید فردا کار دیگری خواهید کرد و جای دیگری خواهید بود. چرا آن فکر را می کنید؟ چون پس فردا یا روز دیگر هم می خواهید جای دیگری باشید و کار دیگری بکنید؛ یعنی برای آنکه در مورد کار امروز بعد از ظهرتان تصمیم بگیرید، برای سراسر زندگی آینده تان که از پیش چشماتان می گذرد برنامه ریزی کرده اید. شما از آن رو تصمیم به مطالعه این کتاب گرفتید که مطالعه به عنوان حلقه ای در زنجیر همه زندگی تان برایتان معنی دار است.

چه بخواهید و چه نخواهید، عمل تصمیم گیری در مورد کاری خاص مستلزم آن است که در محکمه زندگانی خویش به توجیه آن بپردازید. توجیه یعنی اینکه بپذیریم عمل ما راه درستی برای انجام عمل دیگر بوده، عملی که هدف عمل کنونی ما تلقی شود. اما این عمل دیگر خود راهی برای رسیدن به عمل دیگر است و این زنجیره تا آنجا که برایمان قابل پیش بینی باشد ادامه پیدا می کند. این همان چشم اندازی

است که به زندگی کردن در درون آن عادت کرده ایم. هر یک از اعمال ما در ارتباط با زنجیره اقدامهایی که بناست در آینده و در طول زندگی ما انجام دهیم توجیه می شود. بدین ترتیب، ما مدام در حال پیدا کردن یک توجیه درونی برای زندگی هستیم.

ما بارها از طرز تفکر خودمان به شرح ذیل شگفتزده شده ایم: من این یا آن کار را انجام می دهم، چون می خواهم زندگی کنم؛ آیا این زندگی کردن من در مجموع و از ابتدا تا انتها، از زادن تا مردن، معنایی هم دارد؟ اگر نتوانیم مجموعه اعمال زندگی را توجیه کنیم، توجیه نسبی یکایک اعمالمان در رابطه با یکدیگر ارزشی نخواهد داشت؛ بنابراین، باید کارهایی که در زندگی انجام می دهیم ارزش مطلق داشته باشند. اما باید گفت چیزی در درون زندگی ما پیدا نمی شود که کاملاً رضایت بخش باشد و توجیهش در خودش و به وسیله خودش باشد. تجربه ما بنفسه واقعیتهای غریب و خالی از احساس است، شامل هستی چیزی است که بنا به تعریف هیچ چیزی نیست، هیچ بودن است، تظاهر به چیزی مثبت است، در حالی که آن چیز سراپا ظاهر سازی است. حال اگر زندگی در مجموع و یکسره فاقد معنی باشد و اگر کسی برای هیچ زندگی می کند، همه توجیه های درونی که برای زندگی و کارهایش ارائه می کند خطای چشم انداز محسوب می شوند و وقتی به چنین جمع بندی برسند، چشم اندازی دیگر همراه با تغییری رادیکال را می پذیرد.

بدیهی است چشم انداز تازه را تنها کسی می تواند اتخاذ کند که دیگر به جنبه درونی زندگی علاقه ای ندارد، به طور ایدآلی خود را از امور زندگی کنار کشیده، چونان پرنده ای از بالا و از نقطه ای دور به انبوه پرتجمع آدمها می نگرند، و خلاصه آنقدر به دورترین و افراطی ترین حد

وجود نزدیک شده که گویی از همان وجود سربرآورده است. یکایک ما نیز زمانی به مرحله‌ای رسیده‌ایم - یا می‌رسیم - که این سؤال را از خودمان بکنیم و این دیدگاه افراطی را بپذیریم. اینطور فکر کردن و سؤال کردن در این باره که آیا زندگی واقعاً معنایی دارد یا نه یکی از بسیار کارهایی است که می‌توانیم بکنیم و در واقع کاری است که زمانی انجام داده‌ایم. اما ما به طور مشخص و مسلم خود را در این طرز فکر جا نینداخته‌ایم و بر مبنای این طرز فکر زندگی نکرده‌ایم. برعکس، زندگی با لذتها، جذابیتها، و انواع و اقسام هیجانهایش ما را به سوی خود جلب کرده و ما نیز ترجیح داده‌ایم به آنچه که ظاهراً غنای درونی آن است سرگرم شویم، به چشم‌انداز دیگر زندگی که زمانی زندگی‌اش می‌نامیم مشغول شویم، و جمله ارزشهای زندگی را منحصرأً برای همان دلمشغولی قائل شویم.

چرا می‌توانیم چنین کاری بکنیم؟ چون هنوز کاملاً و برآستی سرخورده نشده‌ایم. هنوز هم امور و چیزهای زندگی موجب سرگرمی و جذب ما می‌شوند. اما کسی که از امور و جریانهای زندگی سرخورده شده و از هر آنچه که عرصه زندگی را به هم پیوند می‌دهد نومید گردیده اگر با خودش صادق باشد، باید همیشه خود را در آن بُعد قرار دهد که زندگی را در کل بی‌معنی می‌بیند. در آن صورت، او نوعاً یک افراط‌گرا می‌شود. از همه راههایی که اندیشه به روی انسان باز می‌کند او تنها به یک فکر یا به یک وسوسه می‌چسبد. این نوع افراط‌گرایی، برخلاف دیگر انواع، به طور دلبخواهی به نقطه مشخصی از زندگی چنگ نمی‌زند، بلکه برعکس تصدیقی بر نفی همه زندگی است. و این نفی، به خودی خود، به چیزی که بسیار اثباتی و ایجابی است تبدیل می‌شود. آدم نومید

و سرخورده به این نتیجه می‌رسد که سرخوردگی‌اش چیزی نیست که برای او اتفاق بیفتد یا نیفتد، چیزی نیست که او بتواند خود را از آن رها سازد؛ سرخوردگی مزبور همان هستی او و فطرت اوست. زندگی در جوهر خویش چیزی جز سرخوردگی و نومیدی نیست. انسان واقعیتی است که نمی‌تواند خودش را ارزش‌گذاری کند، او در دسترس خودش نیست، خودش را نگاه نمی‌دارد. سرخوردگی یعنی احساس این مطلب که ما به طور ساختاری و اساسی ناتوانیم و کاملاً به چیزی خارج و مجزا از خودمان وابسته‌ایم.

چشم‌اندازی که ما، بنا به عادت، در درون آن حرکت می‌کنیم این باور را در ما ایجاد می‌کند که انسان و طبیعت پیرامونش بر رویهم کفایت می‌کنند تا زندگی را به گونه‌ای مثبت سازند. در حالی که این باور یک اشتباه محض و بنیادین است که باید در رفع آن اقدام کرد. آوگوستین قدیس در کتاب شهر خدا^{۳۰} در تعریف گناه می‌نویسد: «اعتقاد به اینکه آدم خود منشأ هستی و اعمال خویش است»^{۳۱} یعنی انسان به ایجاد توهمات برای خودش و در مورد خودش اقدام کند. از نظر مسیحیت، گناهکار اصلی انسانی است که ضمن اعتماد به خویش هنوز هم از خودش انتظاراتی دارد.

از سوی دیگر، انسان هنگامی حقیقت خود را کشف می‌کند که بفهمد به هیچ عنوان نمی‌تواند بتنهایی با خودش زندگی کند، به وابستگی بنیادین خویش پی ببرد، بداند که کلاً در اختیار قدرت متعال الاهی است، و خود را برای زندگی وابسته به خدا آماده سازد. برای مثال، انسان

30) *De civitate dei*31) *"sibi quodam modo fieri atque esse principium"*

تلاش می‌کند به یاری عقل خویش به کشف حقیقت نایل آید. چه تلاش بیهوده‌ای! حقیقت تنها هنگامی کشف می‌شود که شخص به ناتوانی خود در کشف آن اذعان کند و بنابراین آماده است به جای جست‌وجوی حقیقت (که کار عبثی است) از طریق وحی بدان نایل شود. در این حالت و اعتقاد انسان به وحی، تنها کاری که از انسان انتظار می‌رود حسن‌نیت است، مابقی کارها را خدا سامان می‌دهد. بنابراین، حقیقت در جای دیگر است: وقتی که انسان به هیچی خود اذعان کند، از خود موجودی میان‌تهی ساخته است که به یاری خدا خلاء مزبور پر می‌شود. هنگامی که به خطایی پی می‌بریم و بدان اقرار می‌کنیم نیز همین حالت اتفاق می‌افتد. قبلاً وقتی که هنوز در اشتباه به سر می‌بردیم فکر می‌کردیم چیز مثبتی است؛ اما اکنون آن را یک خطا می‌بینیم و بنابراین یک چیز منفی است؛ و این کشف، یعنی حقیقت ناب بودن، همان امر برآستی مثبت است.

فرد مسیحی بدین روش و با یک شیوه استدلالی خودبه‌خودی سرخوردگی را به رستگاری تبدیل می‌کند. چشم‌انداز جدید وی را وادار می‌سازد به واقعیت راستین این زندگی پی ببرد؛ واقعیتی که نبود این زندگی را دربر دارد: آمدن، رفتن، روی این و آن حساب کردن، دانستن این یا آن واقعیت جزئی، و شناخت نسبی. زندگی ما یک واقعیت راستین نیست، یک خطای باصره صرف است. دقیقه‌انکساری در برهه زمانی زندگی ابدی ماست و شخص باید با در نظر گرفتن این معنی رفتار کند؛ یعنی به جای توجیه اعمال زندگانی خویش باید خویشتن را به زندگی مطلق خود در خداوند تسلیم کنیم؛ خلاصه، در هر لحظه زندگی بر فراز و بالای آن و طبیعت پیرامونش زندگی کند و به فراسوی زندگی برود،

چنانکه گویی در ابدیت زندگی می‌کند. انسان به عنوان هستی طبیعی در مواجهه با جهان طبیعی مرده است و تنها بُعد ماوراء طبیعی، یعنی معنای مطلق اعمالش، مورد علاقه او می‌باشد. بدین ترتیب، انسان تنها با خدای خودش می‌ماند. دیگر به جهان، این حجاب بین جان و خدا، وابسته نیست و اگر به جهان بنگرد، آن را تنها و تنها جلوه‌ای از ذات خدا می‌بیند؛ جهان از نظر او مظهر و تمثیل خداست. چنان آدمی علم را ملامت می‌کند. این کار را به دو دلیل انجام می‌دهد:

۱) علم جهان را بیش از آنچه سزاوار آن است جدی می‌گیرد؛
 ۲) علم فرض را بر اعتماد انسان به عقل طبیعی‌اش می‌گذارد و حداقل عیب این فرض آن است که چون انسان بر محور خود زندگی می‌کند مرتکب گناه شده است. در حالی که زندگی فرد مسیحی بر مبنای خدا محوری است، جهان از نظر مؤمن مسیحی جهانی ماوراء طبیعی و دنیای دیگر است.

آدم افراطی درست در همین مقطع به سازش می‌رسد. این نفی و انکار زندگی این جهانی یک گوشه‌گیری دلبخواه است. انسان در راه رسیدن به تفاهم با خدا در جهانی به سیر و سیاحت می‌پردازد که قادر به درک آن نمی‌باشد. خدا بظاهر قوانین طبیعت را افشا نمی‌کند. طبیعت بار دیگر مدعی حقوقی می‌شود که به عنوان یک واقعیت می‌تواند دارا باشد و اندک اندک خود را در میان انسان و خدا حایل می‌سازد. ژیلسون کاتولیک در کتابش، روح فلسفه قرون وسطا^{۳۲}، با درک این پدیده بخوبی از عهده توصیفش برمی‌آید: «در پایان سده سیزدهم، جهان علم یعنی

۱۰

مراحل مهم در تفکر مسیحیت

علوم انسانی ناب بین ما و خدا و جهان نمادین او آخر قرون وسطا حایل شد. «بحران رنسانس در حال پیدایش است. بار دیگر طبیعت در صدد جداسازی انسان از خداست؛ هنگامی که گالیله و دکارت سنخ جدیدی از علم و عقل انسانی را ارائه می‌کنند و به یاری آن پیش‌بینی رویدادهای کیهانی با دقت بسیار زیاد امکانپذیر می‌شود، انسان اعتماد و ایمان به خویشتن را باز می‌یابد. بیش از هر زمان در طول تاریخ به زندگی بر محور خود باز می‌گردد. این همان عصر نوین، یعنی اومانیزم است.

طی دو فصل پیشین توانستم کنجکاوهای بسیار موجهی را - که به اعتقاد من در شما وجود داشت - ارضا کنم و اکنون باید به مضمون مورد نظر خودم بازگردم و در حد امکان فرصتی را دریابیم که به نظر من به هدر نرفته و آن را در راه [درستی] صرف کرده‌ایم.

به ایده بنیادین خود باز می‌گردیم. زندگی ما انسانها برای هر یک از ما یک واقعیت بنیادین است؛ این تنها چیزی است که داریم و هستیم. بسیار خوب، در این صورت باید بگویم زندگی یعنی اینکه شخص نمی‌داند از کجا آمده است و خود را در محیطی می‌یابد که از پیش وجود داشته و راه برگشتی نیز وجود ندارد. اینجا و اکنون انسانی زندگی می‌کند که نه راه انتخابی در پیش دارد و نه چاره‌ای. محیطی که در آن به سر می‌بریم در ضمن شامل محیط مادی و محیط اجتماعی یعنی اجتماعی که در آن زندگی می‌کنیم است. این محیط چیزی ورای انسان، متفاوت با او، چیزی بیگانه با او، و چیزی غریب است و زندگی آدمی را در این محیط نباید یکی زندگی منفعل و خمود تلقی کرد؛ نباید چنین تصور کنیم که او تنها پاره‌ای از محیط زندگی خویش می‌باشد. نه، او پاره‌ای از محیطش را

تشکیل نمی‌دهد؛ برعکس، انسان مدام خود را در مواجهه با محیط می‌بیند. همین که زندگی می‌کنیم یعنی ناچاریم کاری کنیم که محیط نابودمان نسازد. بنابراین، زندگی کردن یک معما، یک مسئله، و یک مشکل است که باید حل شود.

زندگی ما به ما داده شده - و ما خود دهندهٔ این زندگی نبوده‌ایم - اما در عین حال زندگی به صورت حاضر و آماده در اختیارمان قرار داده نشده است. چیزی نیست که هستی‌اش یک بار و برای همیشه تثبیت شده باشد، زندگی یک وظیفه است، چیزی است که باید ایجادش کرد و خلاصه اینکه زندگی یک نمایش است. از این رو، انسان باید سرعت به آفرینش ایده‌هایی دربارهٔ محیطش بپردازد، باید قادر به تفسیر ایده‌های مزبور باشد تا بتواند در مورد بقیهٔ کارهایش تصمیمگیری کند. بنابراین، نخستین واکنشی که شخص نشان می‌دهد تا ثابت کند زنده است و با محیط خود درآمیخته آن است که در مورد زندگی به چیزی باور داشته باشد. انسان همیشه باوری دارد و در میان چیزهای جهان به یاری آن باور و در انطباق و دمسازی با آن زندگی می‌کند.

دوران جدیدی که تکوینش را بررسی می‌کنیم یک اشتباه وحشتناک مرتکب شد، چون به این باور چسبید که تفکر و اندیشیدن هستی اولیهٔ انسان را تشکیل می‌دهد و رابطهٔ اساسی‌اش با چیزها رابطه‌ای فکری و عقلانی است. این اشتباه را «ایدئالیسم» می‌نامند. بحرانی که موجب رنج و عذابمان شده در واقع بهایی است که باید برای آن اشتباه بپردازیم. تفکر و اندیشه هستی آدمی نیست، آدمی از اندیشه درست نشده است؛ اندیشه ابزاری صرف بیش نیست، استعدادی است که انسان دارا می‌باشد. همان‌گونه که انسان دارای اندام است، تفکر هم

چیزی بالاتر یا پایین‌تر از اندام جسمانی نیست. تکرار می‌کنم، هستی آدمی یک مشغلهٔ بزرگ است، چیزی نیست که حاضر و آماده به او داده شود؛ همان‌طور که بدن و مکانیسم فکری و دماغی‌اش حاضر و آماده به او داده نمی‌شود. با همهٔ اینها، تفکر نخستین واکنش انسان در برابر بُعد اساسی زندگی اوست؛ یعنی بدین وسیله با محیط خویش به توافق می‌رسد.

گیریم که این محیط، همان‌طور که گفتیم، به اشیاء مادی مربوط به ما محدود نباشد، بلکه جامعهٔ انسانی را نیز دربرگیرد، جامعه‌ای که ما به درونش پرت شده‌ایم؛ نتیجه اینکه هر آدمی نظام باورها و مفهوم تفسیر جهان را که در آن برهه در جامعه عمل می‌کند به عنوان پاره‌ای از محیط خویش تلقی می‌کند. انسان چه با این جهان کنار آید و پاره‌ای از آن شود و چه با آن درافتد چاره‌ای ندارد جز اینکه باورهای زمانه‌اش را به حساب آورد و همین بُعد محیطی اوست که از انسان یک وجود با جوهرهٔ تاریخی می‌سازد. به سخن دیگر، انسان هرگز انسان اولیه و اصیل نیست؛ نخستین کسی نیست که به صحنه آمده باشد، او همیشه یک جانشین، یک وارث، و فرزند گذشتگان است. باید همیشه در لحظه‌ای زندگی کند که توسط فرایندی متقدم بر هستی‌اش تثبیت شده است؛ او خود را موظف می‌داند در یک برههٔ مشخص از نمایش گستردهٔ آدمی که «تاریخ» نامیده می‌شود بر صحنه ظاهر شود.

از این نمایش، تنها بخش کوچکی را که مورد بحث این کتاب است برمی‌گزینیم؛ اینجا به توصیف شتابزدهٔ صحنه‌های تشکیل‌دهندهٔ نمایش زندگی می‌پردازیم.

صحنهٔ اول: انسان خود را در موقعیتی نومیدکننده و سرخورده

احساس می‌کند، در محیطی می‌یابد که از آن حسابی سرخورده شده است؛ پس مسیحی می‌شود^۱ یعنی با تفسیر مسیحیت از زندگی در برابر محیط واکنش نشان می‌دهد.

انسان با در نظر گرفتن همه امکانات زندگی خویش از خود می‌پرسد به عنوان یک هستی طبیعی چقدر ارزش دارد و بعد می‌بیند که نمی‌تواند خود را ارزیابی کند و زندگی او توانایی حل مشکلات را ندارد بنابراین، انسان طبیعی و وجود آن نمی‌تواند واقعیت راستین باشد. چگونه می‌تواند امری واقعیت داشته باشد، اما خود بسنده نباشد و نتواند به خودش هستی بدهد یا در آن هستی به موفقیتی دست پیدا کند؟ چگونه زندگی آدمی می‌تواند برآستی بسنده و کافی باشد در حالی که شخص قادر به تکمیل کردن جمله «زندگی من... چیز است» نباشد؟ زندگی مدام در خطر بی‌درنگ منهدم شدن است. چه واقعیتی در زندگی وجود دارد؟ در این باره باید بدانیم که واقعیت مؤثر زندگی نه در درون آن، بلکه بیرون از آن است. انسان یک هستی بسنده و کافی نیست برعکس، وجودی نیازمند و تهی مایه است که همیشه به کسی نیاز دارد تا نقطه اتکانش باشد. به سخن دیگر، زندگی کنونی صورتکی از زندگی واقعی تر است؛ حیاتی که کامل کننده، توضیح دهنده، و توجیه کننده این زندگی خواهد بود.

بدین طریق، انسان سرخورده با اعتراف به هیچ بودن و ناکافی بودن زندگی خویش به کشف این نیاز نایل می‌شود که باید به زندگی دیگر و واقعیت محکم دیگری اذعان کند. اما آن زندگی دیگر به

(۱) روشن است که نویسنده اینجا بیشتر به جامعه اروپا توجه دارد. - و.

شیوه دیالکتیکی کشف می‌شود و درست نقطه مقابل زندگی کنونی ماست. واقعیت دیگر با ویژگیهایی ظاهر می‌شود که با واقعیت انسان طبیعی تفاوت کامل دارند؛ این واقعیت را آغازی و پایانی نیست، ابدی و بی‌زمان است، خودش آغاز خودش است، قادر و همه توان است، و... خلاصه اینکه آن واقعیت همان خداست.

وقتی به چنان کشفی نایل آییم و با این اعتقاد آغاز کنیم، زندگی را در پرتو چشم اندازی تازه می‌آغازیم. هر آنچه زندگی است، هر آنچه در آن به سر می‌بریم، از آن به واقعیت راستین خودمان تعبیر می‌کنیم؛ یعنی همه آنچه در پیشگاه خدا و در وجود خدا هستیم. بدین ترتیب، وجود گذرای ما در ابدیت خداوند فنا می‌شود. انسان آماده می‌شود تا در حالی که پشت به این جهان کرده و روی به زندگی ماورای جهان مادی دارد به زندگی ادامه دهد.

درست به این استحاله ریشه‌ای جهان و آنچه که به شیوه جاری واقعیت تلقی می‌شود، و استحاله مزبور نمودار آن است، توجه کنید. در روزگاران کهن، انسان یونانی - که مسیحیان اکنون کافرش می‌دانند - واقعیت را مجموعه چیزهای روانی - جسمانی‌ای می‌دانست که سازنده کیهانند. این چیزها شامل سنگ، گیاه، جانور، انسان، و ستاره است؛ یعنی شامل همه چیزهای دیدنی و لمس کردنی به اضافه عناصر غیر قابل لمس و ناپیدای این چیزها. هنگامی که یونانیان به تأمل در این واقعیت پرداختند و کوشیدند ساختار اساسی‌اش را کشف کنند با مقوله‌های جوهر، علت، کیفیت، حرکت، و مانند آن آشنا شدند و اینها همه مقوله‌های هستی کیهانی‌اند. اما واقعیت در مسیحیت چیزی غیر جسمانی و حتی غیر روانی است؛ واقعیت راستین در این آیین در رفتار انسان با

خدا نهفته است. واقعیتی آتقدر غیرمادی و غیرجسمانی که اگر آن را بنا به عادت معمول واقعیت روحانی بنامیم، خصلتی بغایت مادی برایش قائل شده‌ایم.

با استفاده از واژگان خودمان باید بگوییم جهان مسیحی آنچنان ترکیبی از خدا و انسان، رویاروی و مرتبط با هم، ارائه می‌کند که می‌توان آن را جهان اخلاقی ناب نامید. شاید هم کسی پا را فراتر نهد و آن را جهان ماورای اخلاقی بنامد. هیچ‌یک از مقوله‌های کیهانی یونان باستان نمی‌تواند در خدمت تفسیر و توصیف آن واقعیت شگرفی قرار گیرد که این یا آن هستی معین مثل سنگ، گیاه، جانور، یا ستاره نامیده می‌شود، بلکه هستی به عنوان جریان زندگی را می‌رساند. در این واقعیت مسیحی فرض بر آن است که انسان خود را مطلقاً به هستی برتر دیگری وابسته می‌بیند یا، بهتر بگوییم، خود را چونان کودکی می‌پندارد و اگر زندگی او به سان زندگی یک کودک باشد، دیگر نمی‌توان زندگی را قدرت وجود مستقل و قائم به ذات تلقی کرد؛ زندگی و وجود وابسته به خدا و در ارتباط دائم با او معنی می‌دهد. بدین ترتیب، در نظر انسان مؤمن مسیحی، جهان یعنی این جهان و طبیعت جاذبه‌ای ندارند. بدتر از آن اینکه توجه به طبیعت براحتی انسان را به این اعتقاد متمایل می‌سازد که طبیعت چیزی دائمی و کافی است و آنگاه انسان به دام دیدگاه این جهانی می‌افتد و در آرزوی آن است که با آن دیدگاه و از آن زاویه به زندگی ادامه دهد. از همین جا به علت تحقیر همه مشغله‌های این جهانی مثل سیاست، اقتصاد، و علوم توسط مسیحیت سده اول میلادی پی می‌بریم. روح و خدا تنها چیزهای برآستی واقعی در نظر آن مسیحیان بودند. منظور از واژه سنتی «روح» همان «من» است. آوگوستین قدیس، نمونه

انسان مسیحی و مؤمن، می‌گوید: «می‌خواهم خدا و روح را بشناسم، همین وبس»^۲

این موضوع برای یک مسیحی افراطی، یعنی برای کسی که می‌خواهد فقط یک مسیحی باشد، کاملاً منطقی است. در این صورت، باید گفت اگر برای آوگوستین قدیس واقعیتی جز خدای بسیار مهربان^۳ و به جز رابطه کودک با خدا وجود ندارد، مفهوم فلسفه یونانی که از فرایند تحلیل شبه‌واقعیت کیهانی ناشی شده‌اند به درد هیچ کاری نمی‌خورند. اگر من در فصل پیش جرئت کردم بگویم فلسفه مسیحیت در واقع خیانت تعقل به شهود ناب و مجرد مسیحیت بود، دلیلش همین نکته بود که گفتم. آوگوستین با نوعی که داشت کوشید مفاهیم تازه متناسب با واقعیت جدید را کشف کند؛ و اگر بگوییم فلسفه مسیحیت همه وجودش را مرهون آوگوستین است اشتباه نکرده‌ایم و به راه گزافه نرفته‌ایم.

اما یک آدم هر قدر هم نابغه می‌بود کفایت نمی‌کرد. لازم بود همه مفاهیم قدیمی مجدداً مورد تأمل قرار بگیرند، کنار نهاده شوند، و ایدئولوژی تازه‌ای بنا نهاده شود که از همان آغاز اصالت داشته باشد. درست در همان ساعات شکل‌گیری تفکر مسیحیت حجم عظیم و ظریف ایدئولوژی یونانی بر آن فشار آورد و متلاشی‌اش کرد. به بیان دقیق‌تر، اگر در میان یونانیان باستان متفکری به نام افلاطون وجود نمی‌داشت، مسیحیان نخستین سده‌های میلادی شاید می‌توانستند دایره شهود و الهام خویش را گسترش بخشند و خود را در برابر ایدئولوژی ایسن جهانی یونانیانی که به یاری چشمان و دستهای خویش

2) *Deum et animam scire cupio. Nihilne plusp. Nihilomnino.*

3) *Deus exuperantissimus*

می‌اندیشیدند مصون و ایمن سازند. اما افلاطون به شیوه مقاومت - ناپذیری و سوسه می‌کرد. یک تشابه بیرونی میان اندیشه‌های او و تفکر مسیحیت وجود دارد. او هم از دو جهان - جهان کنونی و جهان دیگر - سخن گفت و در مورد زندگی در فراسوی این جهان حرفهایی زد. آوگوستین معتقد بود که فلسفه و تفکر افلاطونی بهترین درآمد به ایمان مسیحی است. اینجا قصد اثبات این مطلب را نداریم و باید اقرار کنیم که مابه‌ازاهایی در هر دو وجود دارد، اما فلسفه افلاطونی به هیچ وجه مسیحیت نیست.

انسان نمی‌تواند به خدا، این واقعیت مطلق در مسیحیت، برسد در حالی که در فلسفه افلاطونی شخص به یاری قوه تعقل این موهبت خاص انسان طبیعی، که فرد صاحب آن است و قادر است به اراده خود به کارش گیرد، می‌تواند به جهان دیگر یعنی عالم مثالی افلاطونی برسد. کافی بود مثالهای افلاطونی به همان صورت خویش به تفکر انسان درآیند و درک شوند، اما خدای مسیحیت وجودش آنچنان ماورایی است که هیچ راهی از انسان به سوی او وجود ندارد. برای آنکه این خدا درک شود باید خود را بر انسان متجلی سازد، چون مهم‌ترین ویژگی خدای مسیحیت آن است که او را خدای وحیانی^۴ می‌نامند. در مقایسه با تمامی نظام مثالی یونان، مثال وحی نیز همانند مثال آفرینش تازه و بدیع است. خوب به تناقضی که در مفهوم وحی و تجلی وجود دارد دقیق شوید. در مفهوم وحی و تجلی این عنصر شناسایی^۵ یعنی انسان نیست که بر اثر فعالیت خویش موضوع، یعنی خدا، را می‌شناسد، بلکه برعکس، موضوع مورد

4) *Deus ut revelans*

5) subject

شناسایی یعنی خدا خود را می‌شناساند و باعث می‌شود که عنصر شناسایی وی را بشناسد. این سنخ عجیب و غریب معرفت که در آن انسان به دنبال حقیقت و تصاحب آن نمی‌رود، بلکه حقیقت به سراغ انسان می‌آید و او را تصاحب و اشباع و در سراسر وجودش رخنه می‌کند این ایمان است، ایمان به خداست.

از این گذشته، برای مسیحی مؤمن جان سوخته‌ای نظیر آوگوستین، آن افریقایی قدیس، شناخت و معرفتی جز این وجود نداشت. چیزی به نام عقل آدمی وجود ندارد (خوب توجه کنید، چون این از ویژگیهای اختصاصی صحنه اول است، صحنه‌ای که در حال توصیفش هستیم). آنچه را بنا به عادت عقل آدمی می‌نامیم همان اشراق و ضمیر روشنی است که خدا به ما داده است. انسان بتهنایی قادر نیست حتی به حقیقت پیش‌پافتاده‌ای مثل «دو به علاوه دو، مساوی است با چهار» فکر کند. دریافتن همه حقیقت از راه شهود یا «تأمل» عبارت است از جریان الاهی در وجود ما.

این تا بدان پایه برای مسیحیان صدر مسیحیت واقعیت داشت که مسیحی مؤمن زندگی را منحصرأ در انطباق خویش با خدا می‌دانست. از این رو، همه امور و مشغله‌های دنیوی بی‌معنی تلقی می‌شدند و تنها ارزشی که برای آنها قائل می‌شدند آن بود که امور و مشغله‌های مزبور را سازشی اندوهبار با ضعف آدمی تلقی می‌کردند. دقیق‌تر بگوییم: انسان تنها هنگامی زنده بود که مشغول خدا بود، در تأمل فکری و عشقی فرو رفته بود، یا به امور خیریه‌ای می‌پرداخت که آغاز و انجامشان به قصد قربت و نزدیکی به خدا بود. یعنی مسیحی مؤمن و مخلص می‌بایست کشیش، رهبان، یا چیزی از این قبیل باشد. مابقی مشاغل و امور آدمی

در اصل راههای انحرافی بودند. کار به شیوه‌ای که انسان را با امور این جهان درگیر سازد غایت اساسی و جوهری آدمی نیست، بلکه کيفر و مکافات است که آدم به دنبال بیرون رانده شدن از بهشت باید بپردازد. اگر انسان نمی‌خواهد با چیزهای این جهان درگیر شود، باید داوطلبانه ریاضت جسم را بپذیرد و در زمرهٔ قدیسان درآید یا تلاش تکمیلی و تزیینی را به صورت پرستش خداوند آغاز کند.

صحنهٔ دوم: آوگوستین قدیس در فاصلهٔ دو قرن چهارم و پنجم میلادی می‌زیست. حال اگر شش قرن به جلو بپریم، درمی‌یابیم که ساختار زندگی مسیحیت تا حدی تعدیل شده است. شعار آوگوستین این بود: نخستین شرط ضرور دانستن، معتقد بودن است؛ اعتقاد مقدم بر شناخت است.⁶ بنابراین، چیزی مستقل و به‌خودی‌خود به نام دانش و شناخت وجود ندارد. اصولاً شناخت و دانستن یعنی دریافت الهامات و اشراقات؛ یعنی باور داشتن و معتقد بودن. خدا تنها چیزی است که وجود دارد. انسان به‌خودی‌خود واقعیتی ندارد.

اما آیا این زیاده‌روی و گزافه نیست؟ هنگامی که قلب انسان به نور اشراق روشن شود، هر قدر هم که نقش او منفعلانه انگاشته شود، برای کسب این نور کاری انجام می‌دهد. خداوند کریم است و انسان بینوا و گداست. خدا از دریای کرم خود چیزی به آدمی عطا می‌کند، آن را به همان‌گونه به آدمی می‌بخشد که گویی بدره‌ای زر در دستهای او می‌گذارد. آدمی در این حالت و در برابر خدا نقش‌گدایی را دارد که با گرفتن بدرهٔ زر مشتها را می‌بندد و آن را حفظ می‌کند تا حسن نیت

6) Credo ut intelligam

خداوند در اعطای این هبه به هدر نرفته باشد. در حوزهٔ دانش و معرفت هم خداوند ایمان و اعتقاد را در ما می‌دمد، به ما ایمان می‌بخشد. اما این ایمانی که خدا به ما داده باید جذب وجودمان شود، باید آن را درک کنیم. محتوای ایمان، کلام خداست؛ کلامی که بر بشر نازل می‌شود. انسان باید این کلام را بفهمد. مهم نیست که کلام خدا معنایی اسرارآمیز دارد یا ندارد. حتی یک کلام اسرارآمیز باید درک شود تا اسرارآمیز باشد. من دایرهٔ چهارگوش را برای خودم توضیح نمی‌دهم. چرا توضیح نمی‌دهم؟ به این دلیل که می‌دانم دایره و چهارگوش هر کدام چه معنایی دارد.

نظریهٔ آوگوستین در مورد حقایقی که از خدا به انسان می‌رسد هر قدر هم متین جلوه کند در فرایند پذیرش و کسب معرفت نقطه‌ای هست که دیگر خداوند حقیقت را در ما نمی‌دمد، ما خودمان حقیقت را بنا می‌کنیم و به یاری مواهب طبیعی وجودمان بدان می‌اندیشیم. آوگوستین، با توجه به شوق افراط‌گرایانه‌ای که داشت، تنها به سرچشمهٔ حقیقت که در آخرین تحلیل ذات الاهی است می‌اندیشید و به آن مرحله از شناخت توجهی نداشت که طی آن انسان دیگر خود را به اعتقاد به خداوند محدود نمی‌کند، بلکه خود نیز شخصاً و بناچار به تأمل می‌پردازد، می‌فهمد، و استدلال می‌کند. نادیده گرفتن این مطلب و اشتغال کامل و انحصاری به خدا، ساختار زندگی فرد مسیحی را در صحنهٔ نخست این نمایش تشکیل می‌داد. اما وقتی به سدهٔ دهم میلادی می‌رسیم نسلهای متوالی در جهان مسیحیت چشم‌گشوده و دیگر مسئله‌ای که پیش روی آوگوستین قدیس وجود داشت برای آن نسلها مطرح نیست. بنابراین، توجه خود را به صحنهٔ دوم نمایش یعنی مداخلهٔ قابل بحث انسان در پذیرش جهان الاهی معطوف می‌دارند. بله، انسان

ممکن است خیلی کوچک باشد، ولی هیچ و نیستی صرف نیست. انسان چه بخواهد و چه نخواهد باید به اندازهٔ نیازی در ادراک ایمان و اعتقاد یعنی کلمهٔ الاهی مداخله کند.

انسلم قدیس^۷ در چنان وضعی قرار دارد. حالا به قرن یازدهم رسیده‌ایم. شعار آوگوستین قدیس را به یاد داریم که اعتقاد مقدم بر شناخت است؛ حالا به شعار انسلم گوش فرا دهیم: ایمان برای تکمیل شدن به تفکر و تعقل نیاز دارد.^۸ در سابق تفکر و تعقل گم شده بود و خود را هیچ حس می‌کرد؛ بنابراین به ایمان نیازمند بود و حالا ایمان و اعتقاد نیاز به تفکری دارد که آن را تکمیل کند. معنای این سخن آن نیست که به دنبال ایمان آوردن انسان و تجلی خدا بر او انسان می‌تواند به یاری تعقل محض همهٔ محتوای اعتقادی خود را بازسازی کند؛ معنایش آن است که فکر و عقل باید بر روی ایمان و در چارچوب آن کار کنند تا آن را به اشراق ویژه مجهز نمایند، فکر و عقل باید همان‌کاری را با ایمان بکنند که تیزاب با صفحهٔ فلزی قلمزنی می‌کند.

با ذکر مثالی سعی می‌کنم مطلب را روشن سازم. چون با سرعتی که من پیش می‌روم و بناچار تنها خطوط راست و عمداً ساده‌شده را دنبال می‌کنم دلم می‌خواهد نقطهٔ ابهامی باقی نماند. به عنوان یک مقایسهٔ روشنگر یادآوری کنم که قوهٔ بینایی ما رنگ طبیعی پدیده‌ها را به ما منتقل می‌کند. بدون این اطلاعاتی که قوهٔ بینایی به ما می‌دهد، تفکر در مورد نور و کیفیت رنگی آن امکان ندارد. تذکار حسی یک حقیقت خام و غیرعقلانی است که رویاروی ما واقع می‌شود و ما را به تفکر در این

7) St. Anselmo

8) Fides quaerens intellectum

زمینه و امی دارد، آنگاه نور و رنگ برایمان قابل درک می‌شوند. این وظیفهٔ فکری یعنی عمل عقلانی بر روی داده‌های غیرعقلانی حس بینایی، «دیدن» نام دارد. عمل و تأثیر فکر و تعقل بر روی ایمان نیز تا حدی چنین است. به همان دلیل که انسلم قدیس به قادر متعال، به تثلیث، و... ایمان داشت و معتقد بود واقعیت مطلق همان خداست، خود را نیز موظف می‌دید به عنوان یک انسان طبیعی آنچه را ماواری طبیعت می‌دانست بفهمد.

به برکت این مرد که در آغاز خود را هیچ می‌دانست تغییر بس مهمی در ساختار زندگی مسیحیت به وجود آمد؛ انسلم که به استعدادهای طبیعی خویش پی برده بود به جای هیچ‌شمردن خویش، به تأیید و تصدیق وجود خود پرداخت. از یک سو، به عنوان یک قدیس به اشراق ماورای طبیعی ایمان نیاز داشت، اما از سوی دیگر اعلام می‌کرد که این ایمان به نوبهٔ خود به اشراق آدمی نیاز دارد. عقل آدمی در چارچوب ایمان شکل می‌گیرد. وحی، یعنی کلام خدا، باید با علم انسانی کلام الاهی یکی شود. این علم را کلام مدرسی^۹ می‌نامند. بعد از انسلم قدیس و در نسلهای بعدی بتدریج نقش عقل در چارچوب ایمان رو به افزایش نهاد و افراط‌گرایی مسیحی با انسان و طبیعت کنار آمد و تعدیل شد؛ در حالی که مسیحیت با کنار نهادن و نفی این دو بر صحنه ظاهر شده بود.

صحنهٔ سوم: دو قرن بعد، در نیمروز قرون وسطا، توماس آکویناس قدیس بر صحنه می‌آید. مسیحیت این نکته را می‌پذیرد که خرد نساب

9) scholastic theology

آدمی بدان گونه که یونانیان باستان، بویژه ارسطو، ارائه کرده‌اند یک قدرت جوهری است که جدای از ایمان و مستقل از آن است. حالا دیگر، مانند دوره انسلم قدیس، برای روشن کردن کلام الاهی لازم نیست تفکر و تعقل با نور الاهی به اشراق برسد. فکر و عقل حوزه‌ای جدا و کاملاً متفاوت با ایمان دارد. توماس آکویناس قدیس با دقت تمام مرز بین ایمان و عقل را روشن و مشخص می‌سازد. در یک طرف ایمان کور و در طرف دیگر عقل بین و بدیهی قرار گرفته‌اند. عقل قائم به ذات است و در برابر ایمان ریشه‌ها و خاستگاههای خاص خود را دارد. همیشه در بطن واقعیت مطلق که همان خداست مکانی وجود دارد که در آن کودک، یعنی انسان، بشخصه دست به اقدام می‌زند. به سخن دیگر، برای انسان مشیتی مقرر شده که طبق آن انسان از قدرت و حقوق خویش آگاهی حاصل می‌کند؛ علاوه بر این، انسان حالا دیگر نسبت به تصدیق استعدادهای طبیعی و از جمله عقل خویش متعهد است. توماس آکویناس، در مقایسه با دوران پیش از خود، قلمرو انحصاری ایمان را به حداقل کاهش می‌دهد و در عوض نقش علوم انسانی در امور کلامی را تا آنجا که می‌تواند گسترش می‌بخشد. این کم و زیاد کردن اندازه دو قلمرو مزبور را حقایقی که صرفاً از طریق وحی به انسانها می‌رسد جبران می‌کنند. به یمن این دستاورد، می‌توان از موازنه ایمان و عقل یا ماورای طبیعی و طبیعی سخن گفت. برای یک مسیحی سده یکم میلادی این موازنه و شناخت عقل انسانی به صورت قدرتی آزاد کاری وحشتناک بود و در حکم کفر و بت پرستی محسوب می‌شد.

امروز کلیسای کاتولیک خود را در توماس‌گرایی مستقر و حتی درگیر می‌یابد. در درون این فلسفه صدها سال زندگی کرده و برایش به

صورت عاداتی دیرینه در آمده است. به همین دلیل، کلیسای مزبور بروشنی نمی‌داند توماس آکویناس از نظر تاریخی چه چیزهایی را مشخص ساخته و در زمانه او چه مسئله‌ای باعث شد تا او در درون خویش به مبارزه‌ای تلخ بپردازد. توماس آکویناس اومانیستی برجسته و بزرگ بود که با توان و انرژی عظیمی حقوق خردگرایی را اعلام داشت و اگر از این مطلب تکان نمی‌خورید، باید گفت، معنای این سخن آن است که وی پاره‌هایی از جنبه‌های الاهی را به زمین آورد و در زمین مستقر ساخت. عقل، این موهبت طبیعی آدمی، دارای شعاع عملی است؛ و تا هر جا که این شعاع برسد انسان همه چیزهایی را که به یاری عقل می‌فهمد همان طبیعت چارچوب محیطی او و جهان اوست.

اگر تا اینجا حرف درست باشد، باید گفت همگی صفات و شرایطی را که به خدا نسبت می‌دهند - جز پاره‌ای صفات الاهی - به عقل نیز می‌توان نسبت داد. وقتی به اینجا می‌رسد دیگر خدا یک خدای بسیار مهربان نیست، وجودی مانند خدای ارسطوست؛ یعنی از عناصر بی‌شمار تشکیل‌دهنده کیهان بیش نیست.

توماس آکویناس بدان دلیل می‌توانست این طور فکر کند که به پشتوانه شور و شوق خردگرایانه‌اش خدا را عالی‌ترین هستی معقول دانست. خدا، قبل از هر چیز، فکر و خرد و در یک کلمه منطقی است. این منطق، فکر، و خرد الاهی نامتناهی‌اند در حالی که منطق، فکر، و خرد آدمی محدودند. اما در عین حال معلوم می‌شود که هر دو از یک قماش‌اند؛ هرچند ظرفیت یکی بر دیگری می‌چربد.

عقل انسانی با هر بخشی از هستی معقول الاهی انطباق دارد و این بخش کاملاً در برابر فکر ما شفاف است و، خلاصه بگوییم، معقول و

درک شدنی است. نتیجه اینکه، انسان به حیث انسان و بدون یاری گرفتن مستقیم از خدا می‌تواند با استفاده از استعدادهای طبیعی خویش با خدا رفتار کند.

حال اگر به عقب و به صحنه اول بازگردید، مشاهده خواهید کرد که زندگی مسیحیت از نظر ساختاری عمیقاً دگرگون شده است. در این دگرگونی خدا کوچک تر نشده، بلکه انسان رشد چشمگیری داشته است. اکنون دیگر انسان موجودی سرخورده از خود نیست و در مقابل خدا و با در نظر گرفتن محدودیتها به فطرت خویش اعتماد دارد.

بدین طریق، انسان مورد تصدیق دوباره قرار گرفته و طبیعت پیرامون او نیز با توجه به حق موجودیتی که پیدا کرده توجه انسان را به خود جلب کرده و مسیحیان مدت‌هاست کلام را تنها مشغله زندگی خود نمی‌دانند. فلسفه نیز به چیزها می‌پردازد و کیهان‌شناسی بدین نحو ایجاد می‌شود. روحانیت مسیحی تقریباً سراسر معرفت یونان باستان را دوباره می‌آموزد. مکتبهای فلسفی در برابر دیدگان حیرت‌زده متکلمان در صدر قرار می‌گیرند.

به صورت گذرا یادآوری کنم که آنچه بعدها به صورت مهم‌ترین واقعیت درمی‌آید و همه این ایمان جدید انسان به خودش - ایمانی که هنوز نسبی است و هنوز انسان در آگاهی خویش خود را بجهت خدا می‌داند، بجهت‌ای که سرانجام روی پای خود می‌ایستد - همه و همه به نام اختصاصی‌ترین صورت عقل یعنی عقل منطقی ناب متکی بر روابط معنایی نوع و جنس پدید می‌آید؛ عقل کهن ارسطویی است که در قیاس صوری به شکل مشخص درمی‌آید. آدمی با هیچ نوع عقل دیگری سروکار ندارد. تنها چیزهایی برای او معقول و درک‌شدنی‌اند که از راه

استنتاج قیاسی دریافته باشد و در قلمرو قیاس صوری، فرض بر آن است که جوهرهای کلی در واقعیت وجود دارند. اگر تنها فرد انسانی یعنی این، آن، یا دیگری به صورت فردی وجود می‌داشت امکان قیاس منطقی در کار نبود، چون قیاس از تصدیق راستین انسان عام و کلی پدید می‌آید. از همین رو، طبیعت می‌باید انسان به صورت عام را دربر داشته باشد؛ مفهومی که انسان عام و کلی نامیده می‌شود.

صحنه چهارم: اوج نیمروز توماس‌گرایی هم مانند هر نیمروزی عمر کوتاهی دارد، اما بامداد آن طولانی و کند آهنگ است؛ عصرش نیز بکندی سپری می‌شود. نیمروزش هنوز نیامده سپری شده و رفته است. دو نسل بعد از توماس آکویناس یک اسکاتلندی بنای او را در هم فرو کوبید و قرون وسطا را به آهنگی سریع و برگشت‌ناپذیر به سوی بحران و زوال پیش برد.

توماس آکویناس در سال ۱۲۲۵ یا ۱۲۲۶ به دنیا آمد و دوازده سالگی در اسکاتوس در سال ۱۲۷۰ متولد شد. هنوز مشخص نیست کارها و آثار او که به دوازده سالگی نسبت می‌دهند واقعاً به او تعلق دارد یا نه، اما روال کار من این است که به جای پرداختن به خود دوازده سالگی، نوشته‌ها و گرایشهای کلی منسوب به او را بررسی کنم. در مورد ویژگی کلی این نوشته‌ها باید بگویم که اینها همه نبردی با توماس‌گرایی است.

انسان اروپایی در توماس‌گرایی نوعی هماهنگی میان ایمان و عقل و خدا و طبیعت پیدا کرد. به طوری که دیدیم، کلید این هماهنگی آن بود که انسان در رویارویی با واقعیتی به نام خدا و جهان به خودش بیشتر اعتماد داشت. خدا عاقل است و در نتیجه کار او یعنی انسان و جهان نیز عقلانی‌اند. با این حساب، عقل رابط این هماهنگی و چونان پلی است که

می‌دهد که با اصول جزمی اعتقادی چگونه برخورد کند. از همین رو، اساساً از عقل فاصله می‌گیرد. انسان به عقب برمی‌گردد، به جایی که برای رابطه با خدا هیچ وسیله‌ای از آن خود در اختیار ندارد؛ از سوی دیگر، عقل رو به رشد و افزایش آدمی در امور و اشیاء دنیوی حوزه عمل گسترده‌ای پیدا می‌کند.

صحنه پنجم: نیم‌قرن بعد، نظریات دانز اسکاتوس انسان را ناچار به زندگی در جهانی دوگانه می‌کند، جهانی دو نیم‌شده که بین دو نیمه آن رابطه و شباهتی وجود ندارد: جهان خدایی، جهانی برین که انسان در برابر آن هیچ وسیله و اسبابی از آن خود ندارد؛ و این جهان که انسان در برابر آن به استعداد و اسباب کارآمدی موسوم به عقل مجهز است. از آنجا که ایمان عنصری غیرعقلانی است، انسان در برابر خداوند موجودی گمشده است، اما در عوض مالک جهان است.

ویلیام آکمی ثابت کرد که چیزی به نام کل یا کلیات در جهان وجود ندارد. آنچه را «انسان»، «سگ»، و «سنگ» می‌نامیم واقعیت نیستند، تصورات خود مانند نشانه‌های ساده و لفظی هستند در اختیار ما که به یاری آنها بتوانیم در بین چیزهای مفرد حرکت کنیم و بگوییم این مرد، آن درخت، آن سنگ. اما این نیز مثل منطق قدیمی قیاس صوری - عقل ادراکی - برای فهم و درک واقعیتها ارزشی قائل نیست.

این برای انسان قرون وسطایی یک فاجعه بود. انسانی که بنا به یک وابستگی مبهم و متداول به ایمان در خدا گم شده بود، اکنون خود را در جهان اشیاء، در برابر یکایک آنها، گمگشته‌ای می‌دید که باید به یاری حواس یعنی به یاری تجربه ناب دیدن، شنیدن، یا لمس کردن به زندگی

انسان را به محیط او متصل می‌سازد.

اما مکتب دانز اسکاتوس علیه این مسیحیت به کفر آلوده شده اعتراض کرد و در رابطه با خدا خواهان بازگشت به الهام مسیحیت ناب شد. دانز اسکاتوس می‌گفت درست نیست که بگوییم خدا بدو از عقل و فکر ساخته شده است؛ و این خدا با تسلیم شدن اجباری در پیشگاه عقل و فکر امور خود را اداره می‌کند، چون این به معنای تنزل دادن منزلت خدا و در عین حال نفی مهم‌ترین خصیصه ثبوتی او یعنی مبدأ هستی است. همه هستیها به دلیل وجود خداوند هستی‌اند، اما خدا بودن خدا به خاطر چیزی جز خودش نیست؛ خدا بودن خدا دلیل دیگر، علت دیگر، و انگیزه دیگری ندارد. خدا به این دلیل خدا نیست که لازم است خدا باشد، چون در این صورت خدا را تابع ضرورت قرار داده‌ایم و بزرگ‌ترین تمهدهات یعنی تمهد به بودن را بر ذاتش تحمیل کرده‌ایم. بله، خدا وجود دارد، چون خودش این را می‌خواهد. او خداست، زیرا خودش چنین خواسته است؛ هیچ دلیل دیگری برای خدا بودن او لازم نیست. تنها در این صورت است که خدا براستی مبدأ خودش و مبدأ دیگر چیزها و از جمله عقل است. خدا حتی می‌تواند غیرعقلانی باشد، می‌تواند هر چیزی باشد، می‌تواند از بودن سر باز زند. اگر ترجیح بدهد عقل را بیافریند و حتی خود را تابع عقل سازد، این امر اتفاق خواهد افتاد؛ صرفاً بدان دلیل که خدا چنین خواسته است. بنابراین، وجود عقلانیت یک واقعیت است نه یک اصل. ذات متعال خداوندی غیرعقلانی و خارج از تصور است. از همین رو، علم کلامی، نظیر آنچه مکتب اهل مدرسه ایجاد کرد، توهمی بیش نیست. کلام یک علم عملی است که حقیقت مربوط به خدا را مکشوف نمی‌دارد و تنها به انسان یاد

ادامه دهد. در واقع، پیروان پارسی ویلیام آکمی، اوریم^{۱۰} و بوریدان^{۱۱}، پیشگامان شکل جدید رابطه فکری میان انسان و اشیاء شدند: رابطه‌ای که عقل تجربی نام گرفت. در آن مقطع حتی این عقل تجربی وجود نداشت. ذهن انسانهای زمانه متوجه شکست نظریه دیگر یعنی عقل ادراکی یا منطقی ناب بود.

خدای خردستیز که از طریق سازمان دیوانسالاری روحانیت با انسان رابطه برقرار می‌کند، در پس‌زمینه چشم‌انداز زندگی انسان باقی می‌ماند. از سوی دیگر، شکست عقل منطقی ناشی از ذکاوت خود انسان است؛ انسانی که به یاری تحلیل شخصی خویش با عقل منطقی فاصله گرفته است بدین ترتیب، انسان مانده است و اعتماد خارق‌العاده و غیرقابل توجیهی که به خودش دارد. او خود را گم‌شده می‌یابد؛ اما درباره زندگی کنونی نیز امیدی بی‌پایان و توهمی تازه دارد. طبیعت توجه او را به خود جلب می‌کند، دلیل آن هم بیش از همه زیبایی آن است. نسبت به ارزشهای اجتماعی نظیر قدرت، آزر، و ثروت حریص می‌شود. گم‌شده‌ای است آکنده از توهم - این انسان قرن پانزدهم است. بحران آغاز شده است؛ اما بحران سده پانزدهم اساساً با بحران صدر مسیحیت تفاوت بنیانی دارد و درست نقطه مقابل آن است. در فجر پیدایش مسیحیت، انسان سرخورده از خویش به سوی خدا رفت. اکنون، در سده پانزدهم، انسان از کلیسا سرخورده شده است و می‌بینیم که از سال ۱۴۰۰ تا ۱۵۰۰ چقدر از دست کلیسا شکوه و شکایت می‌شود. انسان سرخورده از کلیسا از خدا دور می‌شود و در میان اشیاء به حال

خود رها می‌شود. در او این احساس پیدا می‌شود که می‌تواند در درون خود ابزار مبارزه با محیط را پیدا کند. این ابزار همان عقل جدید و علم جدید^{۱۲} گالیله است. بدین ترتیب، فیزیک نوین شکل می‌گیرد. در سال ۱۵۰۰، کپرنیک در بولونیا درس می‌خواند. چند سال قبل از آن لئوناردو می‌گفت: «خورشید ثابت و بی‌حرکت است»^{۱۳} طبیعت در آستانه تسلیم شدن به عقل فیزیکی - ریاضی یعنی همان استدلال فنی بود. درست در همین احوال، فردیناند^{۱۴} و ایزابل^{۱۵} نخستین دولت اروپایی را ایجاد و خرد دولت را ابداع کردند. انسان نواز میان همین دو نوع عقل پدید آمد.

13) *Il sole no si muove*12) *nuova scienza*

۱۴) Ferdinand V (۱۴۵۲ - ۱۵۱۶)، پادشاه آراگون، کاستیل، سیسیل، و ناپل و همسر ایزابل. او کریستوف کلمب را به سفر دریایی تشویق و دادگاه تفتیش عقاید را برپا کرد. - م.
 ۱۵) Isabella I (۱۴۵۱ - ۱۵۰۱)، ملکه کاستیل و آرگون، و همسر فردیناند پنجم. - م.

10) Oresme

11) Buridan

انسان قرن پانزدهم

فصل پیشین همچون فیلمی بود که ما در آن حرکت اساسی انسان اروپایی را از سده پنجم تا سیزدهم پانزدهم مشاهده کردیم. تاریخ از یک بُعد و جنبه‌اش به فیلم سینمایی می‌ماند. هر کسی در یک لحظه حال، در یک چشم‌انداز حیاتی، در یک جهان، و در نظام باورها (هر چهار به یک معنی و مترادف همدیگرند) زندگی می‌کند، که این جهان در حالت عادی و از نظر نقشه برداری و مکان‌شناختی ساکن و بی‌حرکت است. در حالی که چشم‌انداز و ساختار زندگی در هر نسل عوض می‌شود، این چشم‌انداز در میان فیلم متحرک چونان کادر ثابت بی‌حرکت است؛ اما فراگرد توالی چشم‌اندازها خود نشاندهنده حرکت است.

اما، از سوی دیگر، انتظار من آن است که به موازات مشاهده بی‌وقفه فیلم متوجه شوید که تغییرها نه ناگهانی‌اند نه تصادفی. یک صورت زندگی از میان صورت پیشین پدید می‌آید؛ تداوم آن چنان است که گویی از قانون دگردیسی تبعیت می‌کند. خلاصه اینکه واقعیت تاریخی و سرنوشت آدمی به صورت دیالکتیکی پیش می‌رود هر چند دیالکتیک اساسی زندگی، برخلاف نظر هگل، دیالکتیک ادراکی و

معنایی شامل خرد ناب نیست، بلکه دیالکتیک عقلایی است بمراتب گسترده‌تر، ژرف‌تر، و غنی‌تر از خرد ناب، چرا که دیالکتیک زندگی و عقل است.

روشن است که اگر در ضمن بازسازی گذشته از طریق تاریخ به این نتیجه برسیم که هر دوره یا عصر جدید از دوره و عصر پیشین و بنابر یک منطق معین پدید آید - یا به سخن دیگر، اگر هر شکل زندگی جایگزین شکل قبلی شود و این کار نه از روی تصادف، بلکه بر طبق منطق از پیش تعیین شده دوره قبلی انجام گیرد - معلوم است که امکان پدید آمدن عکس این جریان نیز - البته تا درجه معینی - وجود دارد. یعنی هنگامی که کسی در یک دوره خاص زندگی می‌کند، می‌تواند خطوط کلی آینده متصل به حال را پیش‌بینی کند؛ یعنی پیشگویی پیامبرانه یک امکان جدی است. شلگل^۱ می‌گفت مورخ پیامبر و از گونه است و من می‌گویم پیامبر مورخ و از گونه است؛ کسی است که درباره تاریخ آینده به پیشگویی می‌پردازد. موضوع از ظرافت خاصی برخوردار است و من در صدد نیستم بتفصیل در مورد آن سخن بگویم. اما، در عین حال، تاریخ و مابعدالطبیعه آنقدر در روش درک و فهم من اساسی‌اند که باید چند جمله‌ای درباره‌شان بگویم.

روشن است که تاریخ، یعنی بازسازی گذشته، در شرایطی انجام می‌شود که با شرایط پیشگویی آینده توسط پیامبران کاملاً فرق می‌کند؛ شرایط برای مورخ مساعدتر است. او کلیه داده‌ها را در اختیار دارد و به همه جزئیات فراگرد جامعی دسترسی دارد که می‌خواهد از ابتدا تا

انتهای تاریخ را از آن استخراج کند. تنها چیزی که مورخ لازم دارد کشف معنای ساختاری داده‌های موجود است. در رابطه با آینده با وضعیتی درست عکس این رو به رو هستیم؛ درباره فراگردی که بناست روی دهد نه داده‌ای در اختیار داریم و نه جزئیاتی و همین نکته محدودیت و دشواری پیشگویی پیامبرانه را در مقایسه با کار مورخ نشان می‌دهد. هیچ دلیلی وجود ندارد که فکر کنیم انسان می‌تواند برهه یا مقطعی از آینده را پیش‌بینی کند؛ امری که در مورد گذشته امکان دارد. امروز ما می‌توانیم تاریخ چهار هزار ساله گذشته را با روشنی بیان کنیم، اما پیش‌بینی یا پیشگویی حوادث چهار هزار سال آینده ممکن نیست.

انسان در جریان کار متوجه می‌شود که یکی از ویژگی‌های اساسی چشم‌انداز تاریخی - همانند چشم‌انداز بصری و بینایی - دور شدن از روشنی و صراحت به تناسب زیاد شدن فاصله مورخ با رویدادهاست. قرنهای نزدیک به زمان خودمان را در مقایسه با قرون دور دست صمیمانه‌تر می‌یابیم و از چند مورد استثنایی که بگذریم، اطلاعات ما در مورد صورتهای زندگی گذشته نزدیک بمراتب بیش از اطلاعات مربوط به گذشته‌های دور است. وقتی به سده‌های هفتم و هشتم پیش از میلاد می‌رسیم تنها می‌توانیم در مورد موضوعهای کلی صحبت کنیم و اگر چیزهای کلی مبهم باشند، باید گفت تنها در مورد موضوعهای مبهم حرف می‌زنیم. این قانون دوری و نزدیکی زمانی در مورد پیش‌بینی آینده مصداق بیشتری دارد، اما در اصل یک قانون بیش نیست.

منظور من از ادامه بحث این است که افق تنگ و دشواریهایی که بر سر راه قدرت پیشگویی انسان وجود دارند - قدرتی که در هر حال تابع شدت و ضعف است - یک مطلب است و وجود این قدرت پیشگویی

1) Sehlegel

مطلبی دیگر؛ که نباید با هم اشتباه شوند. انسان در هر حال می‌تواند هر چیزی را پیش‌بینی کند، مسئله تنها در کم و زیادی آن است. حال که مطلب بالا را با آن دقت و تفصیل بازگو کردم، به نکات زیر می‌پردازم:

(۱) اگر زندگی آدمی واقعیت نیست - واقعیتی با هستی، شمول، و محتوایی که به انسان حی و حاضر می‌دهد، همان‌گونه که به سنگ یا ستاره می‌دهد - بلکه باید انسان خودش آن را بسازد، در آن صورت هر زندگی یک پیشگویی مداوم شامل جوهر خاص آن است؛ چون زندگی خواهی نخواهی پیش‌بینی آینده است. هر قدر شیوه زندگی اصیل‌تر باشد، پیشگویی آینده موثق‌تر خواهد بود.

نخستین نشانه موثق بودن در نظر گرفتن این حقیقت است که محیط زندگی ما و آنچه که «برایمان اتفاق می‌افتد»، در اختیار ما نیستند، همان طور که به طور قطعی نمی‌توانیم بگوییم در لحظه بعدی نخواهیم مرد. اما با همه اینها معنی درست وقایعی که برایمان اتفاق خواهد افتاد نزد خودمان است، زیرا بستگی به این دارد که تصمیم داریم چه بکنیم. دم به دم امکانات متنوع متعددی پیش روی انسان قرار می‌گیرد و او می‌تواند در مورد انجام این، آن، یا هر شق دیگر تصمیم بگیرد. نتیجه اینکه، انسان چاره‌ای ندارد جز اینکه یکی از شقها را برگزیند. بدیهی است هنگامی که یکی را برگزیند و تصمیم بگیرد به جای آن یکی این را انجام بدهد، دلیلش این است که با اجرای این مهم به بخشی از برنامه زندگی که خود برای خویش طراحی کرده است جامه عمل می‌پوشاند. با این حساب، زندگی کردن یعنی اینکه بدون پیش‌بینی سمت و سویا معنای کلی همه چیزهایی که در زندگی مان نقش دارند نتوانیم گامی

برداریم یا عملی انجام بدهیم.

با چنان وضعی، سؤال مربوط به قوه پیشگویی انسان را باید وارونه مطرح کنیم: اگر انسان دست‌کم در رابطه با معنی کلی زندگی خودش خود تصمیم می‌گیرد و تعیین می‌کند که زندگی اش در آینده چگونه باشد و چه معنایی داشته باشد، چرا نتواند در آن چارچوب و به آن مفهوم پیشگویی کند؟ چون زندگی یعنی پیشگویی و پیش‌بینی آینده. آن برنامه زندگی که به عبارتی تک‌تک ماهاست و به رویدادهای دوروبر ما محتوای اثباتی و درونی می‌بخشد، یعنی برنامه‌ای که همان خود شخص است، بوضوح محصول تصور اوست (به یاد داشته باشید که امر واحد، هنگامی که برای افراد مختلف اتفاق بیفتد در هر یک معنایی متفاوت با معنای دیگر ایجاد می‌کند؛ یعنی یک امر واحد، که مثلاً همان خواندن نوشته‌های من از جانب هر یک از شماست، یک رویداد زندگی است که نيمرخهای متفاوتی را در هر یک از شما ایجاد می‌کند). انسان اگر مکانیسم روانشناختی تصور را نداشت، دیگر انسان نبود. سنگ برای سنگ بودن نیازی نمی‌بیند که در تصور خویش این هستی را بازسازی کند؛ اما انسان نیاز به چنان تصویری دارد. ما همه خوب می‌دانیم که برای زندگی مان برنامه‌های متنوعی درست کرده‌ایم و در درون این برنامه‌ها در حال نوسانیم. ابتدا به سوی یکی و بعد به سوی دیگری می‌رویم. در این صورت، زندگی آدمی در یکی از اساسی‌ترین ابعادش حاصل تصور است. انسان خود را می‌سازد، چه بخواهد و چه نخواهد. اینجا به جمله معروف پولس رسول می‌رسیم که می‌گفت انسان نیاز به آن دارد که یک سازنده باشد (Oikodumein). ما در اصل خودمان را همان‌گونه می‌سازیم که رمان‌نویسی شخصیت‌های داستانش را می‌سازد. ما

رمان‌نویسهای خویشتن خودمانیم و اگر آن نقش را در زندگی خودمان ایفا نکنیم، مطمئن باشید که رمان‌نویس به مفهوم ادبی و شعری کلام نیستیم.

۲) حالا به مهم‌ترین مطلب می‌رسیم: آن طرحها و برنامه‌های متنوع زندگی که به یاری تصورمان روشن می‌شوند و به کمک اراده‌مان (یعنی یکی دیگر از مکانیسمهای روانشناختی) آزادانه به گزینش آنها اقدام می‌کنیم، همه نزد ما یکسان جلوه نمی‌کنند. ندای مرموزی از ژرفای وجودمان به ما امر می‌کند که یکی از آن برنامه‌ها را برگزینیم و مابقی را رد کنیم. توجه داشته باشید که همه این برنامه‌ها به صورت برنامه‌های عملی به ما ارائه می‌شوند: ممکن است این توانایی در وجود ما باشد که این یا آن شخص باشیم، اما در میان همه اینها تنها یکی هست که می‌توانیم آن باشیم. این شگفت‌انگیزترین و مرموزترین عنصر متشکله آدمی است. از سوی دیگر، انسان آزاد است، اجباری ندارد که مثلاً مانند ستاره فقط یک چیز باشد؛ و با وجود این آزادی، چیزی در درون ما پدید می‌آید که گویی عنصر ضرور همان آزادی است و به ما می‌گوید: «شما می‌توانید همان باشید که دوست دارید، اما اگر فقط این الگوی ویژه را انتخاب کنید، آن خواهید شد که باید بشوید.» یعنی هر آدمی در میان هستیهای متنوع و ممکن یک هستی را پیدا می‌کند که هستی اصیل و موثق خودش است. ندایی که انسان را به آن هستی موثق فرا می‌خواند ندای «شغلی»^۲ نامیده می‌شود. اکثریت آدمها هم خود را صرف خاموش کردن ندای شغلی می‌کنند. آنان حاضر نیستند به ندای مزبور

2) Vocation

گوش فرابدهند؛ ترتیبی می‌دهند که با ایجاد سر و صدا در درون خویش خود را کر جلوه دهند و ندای شغلی را نشنوند. آنان بدین وسیله و با پیش‌گرفتن یک شیوه کاذب زندگی خود را گول می‌زنند. از سوی دیگر، تنها انسانی که زندگی خودش را دارد و برآستی زندگی می‌کند انسانی است که به ندای شغلی گوش فرا می‌دهد و به فرمان آن زندگی می‌کند؛ انسانی است که زندگی‌اش با خود واقعی‌اش هماهنگی دارد.

آن خود راستین هر یک از ما و آن برنامه زندگی که به شرح ذیل یک نداشت، در برگیرنده جمله حوزه‌های وجود است و تنها به شغل یا حرفه‌ای که می‌خواهیم برگزینیم اشاره ندارد. برای مثال، به حوزه اندیشه یا عقیده نیز اشاره دارد. هر کدام از ما می‌توانیم هر عقیده‌ای داشته باشیم، اما تنها دسته مشخصی از آن عقاید می‌توانند موضوع تفکر ما باشند تا بتوانیم به تناسب شغل خویش ببندیشیم و اگر در این حالت بر هواداری از دیگر عقاید پافشاری کنیم، با خویشتن خود در جدال فکری خواهیم بود.

اشتباه نشود، وقتی با این تأکید می‌گویم هر انسانی دارای یک برنامه زندگی است که اصالتاً به خود وی تعلق دارد منظورم این نیست که عقاید هر کدام ضرورتاً باید با عقاید همسایه‌اش متفاوت باشد. برعکس، بخش عظیمی از آنچه که ما باید باشیم تا اصالتاً خودمان باشیم با مردم زمانه خود و کسانی که هم‌عصر ما هستند مشترک است. من اگر بخواهم می‌توانم این طور فکر کنم که دو به علاوه دو مساوی با پنج است، اما یک ندای درونی بر من فریاد می‌کشد که فکر واقعی‌ام این نیست و باید بدانم که دو به علاوه دو چهار می‌شود. بسیار خوب، پس این فکر به من تنها تعلق ندارد؛ ما همه باید در مقوله‌هایی که در حیطه علم است

یکسان فکر کنیم.

سرنوشت انسان جدید، چه بخواهد و چه نخواهد، این است که علمی فکر کند؛ یعنی با همه چیزهایی که در مدار علوم قرار می‌گیرند استدلالی عمل کند. استدلال علمی در چارچوب محدوده‌های خود نوعی حکم است و بخشی از خصلت موق انسان جدید را تشکیل می‌دهد. وقتی انسان - درست مثل سالهای اخیر و احتمالاً چند سال آینده، اما فقط چند سال معدود آینده - می‌شنود که کسی می‌گوید دوست ندارد استدلالی فکر کند یا برطبق موازین علمی بیندیشد، باورش نکنید؛ باور نکنید که او واقعاً به این گفته‌اش باور داشته باشد ولو برای این فکر خود هیاهو راه بیندازد و حتی به خاطر این شبه اعتقاد حاضر به جان‌نثاری باشد. اصالت فکری او به اندازه اصالت فکری آدمی است که می‌گوید علم همه چیز است و علم به تنهایی موجب نجات انسان می‌شود و از این قبیل حرفها. این حرفها در سال ۱۸۸۳ اصالت داشتند، اما حالا ندارند. سرنوشت و طرح زندگی انسان اروپایی معاصر با سرنوشت و طرح زندگی اروپاییان یکصدسال پیش تفاوت اساسی دارد. به این دلیل که جنبه‌های معینی از زندگی فردی انسانها به فرد خاصی تعلق ندارند برعکس، این جنبه‌ها بین همه افراد مشترکند. در عرف قدیم به این جنبه‌ها جنبه‌های «عینی» گفته می‌شد. در مورد اعداد و محاسبه یک شکل خاص فکر کردن وجود ندارد؛ هیچ شکل ریاضی جداگانه‌ای برای یکایک آدمها وجود ندارد. هنگامی که انسان به اعداد می‌اندیشد و محاسبه می‌کند، آنچه برای او حقیقت ذهنی است و جزو اصالت او محسوب می‌شود در واقع همان حقیقت عینی است.

این عینیت، موضوع خاص علوم نیست. با اندکی جرح و تعدیل

معنایی، در حوزه‌های دیگر و از جمله در سیاست نیز این عینیت وجود دارد. ما چه بخواهیم و چه نخواهیم باید بپذیریم که تصمیمگیری انسان امروزی در مورد آینده و راجع به عقیده سیاسی‌اش یک امر شانس و تصادفی نیست. برای همگی کسانی که در کشوری زندگی می‌کنند یک وثوق سیاسی مشترک و یک «مشغله» سیاسی عام وجود دارد. ما چه تمایلی به شنیدن ندای مزبور داشته باشیم و چه نداشته باشیم، آن ندا در درون ذهن ما می‌پیچد و پژواک دارد. اگر آن سیاست موق واحد اکنون و در همه جا توسط گروهی نمایندگی می‌شد که ضمن مهم بودن از دور روشنی قابل رؤیت بود، می‌بایست آن را امری غریب و از ویژگیهای این زمان به حساب آوریم. ما در چنان حالتی با انسانی روبه‌رو بودیم که خود را گول می‌زند و زندگی کاذبی دارد. از آنجا که اغلب خوانندگان این مطالب را جوانان تشکیل می‌دهند مطمئن هستم با وقت زیادی که دارند، این سخنان مبهم مرا روشن خواهند کرد.

به مطلب خود بازمی‌گردیم. ما پیشه و «شغلی» را با خود داریم که بخش اعظم آن میان همگی انسانهای زمانه مشترک است و با واقعیت معاصر بودن ما انطباق دارد. تنها کاری که باید بکنیم گوش فرا دادن به ندای آن است. کار ما تغییر دادن آن به منظور پیشگویی حوادث کلی آینده - یا دست کم آینده نزدیک - نیست. پس چطور ممکن است در این کارمان ناکام بمانیم در حالی که ما سازندگان آینده‌ایم و آینده را در ذهن خود می‌سازیم؟ بنابراین، طرز پیش‌بینی آینده توسط هر فرد پیش از آنکه مسئله نگرستن به ماوراء باشد مسئله مذاقه در سَری‌ترین بخش «خود» است. این کار، این خلوت کردن با خود، و در خود فرورفتن آنقدرها هم کاری فردی نیست که هر کسی بتواند انجامش دهد. عواطف،

امیال، و علائق به‌طور عادی با نیرو و توانی قوی‌تر از نیروی «شغلی» فریاد برمی‌آورند و ندای شغلی را خفه می‌کنند.

تفسیر دیگرم در مورد مضمون قدرت پیشگویی آدمی که در اساس عکس توانایی آدمی در درک تاریخ است کوتاه‌تر خواهد بود.

قصد من بررسی دقیق نسل‌های اروپایی در فاصله سالهای ۱۵۵۰ تا ۱۶۵۰ بود. آنچه درباره آن نسلها خواهم گفت با آنچه شما به شنیدنش عادت کرده‌اید بسیار تفاوت دارد. برداشتی که من از تاریخ دارم و در کل آن را علم تلقی می‌کنم و تحول مشخص آن را یک واقعیت تاریخی می‌دانم با برداشت سنتی که در کتابها به چشم می‌خورد توفیر زیادی دارد. بنابراین، چاره‌ای نداشتم جز اینکه شما را با مضمون و برداشت مورد نظرم آشنا سازم. از این رو، ایده‌ای از واقعیت را که مورد بررسی تاریخ است ارائه کردم؛ واقعیتی شگرف به نام زندگی که از رگ گردن به ما نزدیک‌تر است، اما آن را نمی‌شناسیم. سپس نشان دادم که علم تاریخ در رابطه با خصلت اصیل آن واقعیت چگونه باید پیش برود و چرا شیوه تحقیق باید مفهوم نسل به‌عنوان عمیق‌ترین ریشه تغییر تاریخی باشد. و نتیجه اینکه، انسان در هر واقعیت تاریخی همیشه مشغول آمدن از جهانی و رفتن به جهانی دیگر است. حال، در واقع، صورت کوچک‌شده گذشته است؛ و تحلیل آن یعنی مشاهده آینده سرنوشت انسان در آینده حال. قبلاً گفتم که تاریخ را جز در کلیت آن نمی‌توان بررسی کرد. به همین دلیل، لازم بود شما را به فاصله بسیار دوری از مضمون مورد بحث خویش ببرم. در سال ۱۶۰۰ و در هنگامه بحران رنسانس جهان تازه‌ای در بطن قرون وسطا شکل می‌گرفت. برای آنکه به آن زمان برگردیم، ناچاریم ریشه‌های مسیحیت را مورد بررسی قرار دهیم؛ یعنی به بحران

قبلی بازپس برویم. از همین رو، روشن ساختن ماهیت بحران تاریخی در کل مفید می‌نمود. شناخت ماهیت بحران برای ما، که بر طبق قراین و شواهد بی‌شمار در آستانه بحرانی دیگر قرار داریم، بسیار اهمیت دارد. با ذکر این نکته که بحرانا تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند، نقاط مشترک و بنیادین بحرانهای بزرگ غرب را برشمردم؛ این بحرانا عبارت بودند از: بحران پایان دوران باستان، بحران رنسانس، و بحرانی که در شرف آغاز شدن است.

با این پیش‌زمینه فکر می‌کنم آمادگی درک نمایش انسانی بزرگ سالهای بین ۱۴۰۰ تا ۱۶۵۰ میلادی را پیدا کرده باشید: نمایش میلاد انسانی جدید بر روی سیاره ما که همان انسان نوین عصر کنونی است. اما در همان حال که می‌خواستم نمایش را برای شما تشریح کنم ناچار بودم توجه شما را به این مطلب جلب کنم که چرا شکل‌های قرون وسطایی زندگی آدمی از بین رفتند و تاریخ سالهای بین سده پنجم تا پانزدهم میلادی چونان مسیر حرکت موشکی است که انسان را به کمک نیروی سرخوردگی فزاینده از مسیحیت به بالا، به جهان مینویی دیگر، می‌برد و این بالا بردن و اوج گرفتن تا قرن سیزدهم ادامه می‌یابد. از آن پس، مسیر بازگشت آغاز می‌شود و انسان به زمین یعنی به جایی بازمی‌گردد که قصد ترک آن را داشت. چنانچه عمل ما در خلاصه کردن آن ده قرن در یک فصل موجه باشد (با در نظر گرفتن این نکته که امر مهم برای ما در آن مسیر حرکت دیالکتیکی بود)، باید بتدریج که به دوره مورد نظر نزدیک می‌شویم - دوره ۱۵۵۰ که من قصد روشن کردنش را دارم - حرکتان را کندتر سازیم. کسی که سده پانزدهم را بخوبی درک نکند نمی‌تواند بفهمد که از آن زمان تاکنون چه اتفاق‌هایی

افتاده است.

سده پانزدهم پیچیده ترین و اسرارآمیزترین سده در سراسر تاریخ اروپا از آغاز تا به امروز است. آیا این امر علتی درونی و ذاتی یا تصادفی دارد؟ به هیچ وجه. دلیلش این است که سده پانزدهم دوره بحران تاریخی است؛ تنها بحران واقعی که انسان جدید غرب دچارش بوده است. آن انسان از میان بحرانی کهن تر و وخیم تر و فاجعه بارتر سربلند کرد؛ بحرانی که فرهنگ دنیای باستان را از پای درآورده بود.

برای پیچیدگی خاص سده پانزدهم می توان دو علت را ذکر کرد: نخستین علت آن است که زندگی در آن سده مانند زندگی در هر دوره بحرانی اساساً وجودی دوگانه دارد. از یک سو، جانسختی زندگی قرون وسطایی که هنوز زندگی است یا بهتر است بگوییم هنوز به بقای خود ادامه می دهد. از سوی دیگر، شکل گیری مبهم زندگی جدید است. در بشر سده پانزدهم دو جریان متضاد به هم برمی خورند و انسان قرون وسطایی مانند فشفشه و آتش بازی فرومی افتد، در حالی که خاکستر شده است. اما از این خاکستر فرو باریده و بی حرکت فشفشه جدیدی آتش می گیرد و به هوا می رود. آغاز نوع جدید زندگی نوین هر چند با سردرگمیهای همراه است، اما سرشار از انرژی، آتش، و شوق ناب آسمانی است. تکان مابین مرگ یکی و زندگی دیگری که در هوا صورت می گیرد ترکیبات رنگانگی پدید می آورد که همگی بی ثبات و ناپایدارند.

گفتم که انسان همیشه آینده ای است از یک سو و رونده ای است به سوی دیگر. در دوره های بحرانی این دوگانگی به کشمکش اساسی تبدیل می شود؛ آنچه از آن سمت می آید با آنچه بدان سمت می رود دو

چیز کاملاً متضادند؛ این یک مراوده عادی نیست مثل دیروز و امروز نیست که هر دو ایستگاههای متفاوت در مسیری واحدند، وجوه متفاوت یک گرایش اساسی هم نمی باشد.

بدین ترتیب، انسان سده پانزدهمی ما یک هم نهاده (آنتی تنز) است، درست نقطه مقابل خودش است.

قبلاً برایتان گفتم که از نظر من انسان چه معنی می دهد. من انسان را روح و جسمی با ویژگیهای خاص روانی و جسمانی نمی دانم؛ انسان را یک نمایش ویژه و یک وظیفه زندگی دقیق می انگارم. ویژگیهای روانی و جسمانی انسان اموری ثانویه و فرعی اند و چیزی بیش از پرده گردانی در روند نمایش به حساب نمی آیند. برای مثال، انسان قبل از هر چیز یک هملت است و تنها بعد از این عده ای هنرپیشه با چهره ها و منشهای مختلف نقش هملت را ایفا می کنند. از این زاویه، تاریخ عینیت دارد و صرف یک مشت شوخی درباره صفات خوب و بد این و آن نیست. چیز دیگری هم که ما در ارتباط با بهترین و در حد خود عالی ترین کتاب مربوط به سده پانزدهم مورد بحث قرار می دهیم نیست. کتاب مزبور زوال قرون وسطا^۳ نوشته یک هلندی به نام یوهان هویزینگا^۴ است.

بدین ترتیب، انسان سده پانزدهمی در خود گم می شود و در حالی از یک نظام باورها می گسلد که هنوز به نظامی دیگر نیوسته است، هنوز زیر پایش محکم نیست؛ مانند دری آویخته به لولاهایش می چرخد و خلاصه همچون انسان امروزی است. هنوز جهان قرون وسطا را باور دارد؛ یعنی به ماوراء، به جهان دیگر خدا معتقد است، آن را

3) *The Waning of the Middle Ages*

4) *John Huizinga*

باور دارد، اما این باور او یک ایمان زنده نیست. اعتقادش بیشتر جنبه عادت و ایستایی و خمودگی دارد؛ هر چند رگه‌های عدم صمیمیت در آن راه نیافته است.

مطلب به تحلیل بیشتری نیاز دارد، زیرا برای درک انسان نوین و حتی انسان معاصر این تحلیل ضرورت دارد. انسان سده پانزدهمی، همراه با ایمان عادی‌اش به ماورای طبیعت، نسبت به این جهان و به خودش اعتماد تازه‌ای پیدا کرده است. اشیاء، وظایف اجتماعی، آدمهای دیگر، و خلاصه طبیعت توجه او را جلب می‌کند. آدمها در آن واحد مانند «دو بین‌ها» به هر دو جهان نگاه می‌کنند در حالی که به هیچ یک از دو جهان تعلق ندارد. تقریباً همه آدمهایی که نماینده انسان سده پانزدهم هستند دو بین‌اند. ما در سده پانزدهم این سرگشتگی و دو بینی را احساس می‌کنیم؛ معلوم نیست آدم سده پانزدهمی به کدام سو می‌نگرد.

موضع او در رابطه با مبدأ و خاستگاهش روشن است. مسیحیت ناب از میان رفته و هر آنچه را که می‌شده از دست داده است. موج در حال پیدایش اصلاح دینی^۵ (رفرماسیون) هم نه پیشرفتی و نه فرمولبندی تازه‌ای از مسیحیت قرون وسطا دارد، هر چه هست این جهانی و نوین است. اما در رابطه با طبیعت و جهان موضع انسان مزبور را بروشنی مشاهده نمی‌کنیم، چون خودش هم هنوز نمی‌داند با محیط این جهانی خود چه کند؛ هنوز نظام باورهای دقیق خود را در رابطه با این محیط به وجود نیاورده است. تنها امر روشن تمایزش به این جهان و احساس توهمی است که نسبت به آن دارد. او چونان بیکانی که از کمان

5) Reformation

رها شده و به سوی هدف در پرواز است به جانب فرهنگ این جهانی در حرکت است. پس تا آنجا که به نوآوریها مربوط می‌شود گرایشهای این قرن تنها در صورتی قابل درکند که همه مسیر تا سال ۱۶۰۰ را در ذهن داشته باشیم. چون وقتی به سال مزبور می‌رسیم آدمها به بلوغ رسیده و وضع معینی پیدا کرده‌اند. به عبارت مشخص‌تر، در سراسر سده پانزدهم شاید حتی یک اندیشه را نتوان یافت که در مخزن آدمی جای ثابتی یافته و روشن و مشخص باشد. همگی اندیشه‌های آن دوره را حدسها، گمانها، نیم‌نگاههای کاهلانه، کنایه‌ها، گرایشها، تلاشها، و در یک کلمه امور گذرا تشکیل می‌دهند. انسانیت از آن رو می‌توانست در نظام تفکرات ایجاد شده توسط گالیله یا دکارت بگنجد که ایدئولوژی مزبور شامل اندیشه‌ها و افکار صیقل خورده بود. این امر در ایدئولوژی سده پانزدهم امکانپذیر نبود، زیرا ایدئولوژی مزبور را اندیشه‌هایی جنینی تشکیل می‌دادند که هنوز در حال حرکت بودند و به سوی آینده‌ای متکامل پیش می‌رفتند. دومین دلیل پیچیده بودن مطالعه سده پانزدهم نیز دلیلی مکمل دلیل نخست است.

از آنجا که این دوره دوره استقرار یافتن در جهان نبود، بلکه دوره خروج از آن به شمار می‌رفت، دوره سفر به جهان تازه‌ای بود که هنوز شکل نگرفته بود؛ مردمان مختلفی که مجموعه تاریخی اروپا را تشکیل دادند خود در نقاط مختلف راه طی می‌کردند. پاره‌ای بسیار جلوتر بودند و عده‌ای در پشت سر آنان و از عقب می‌آمدند.

توجه دارید که در ارتباط با مسائل تاریخی، زمین در هر دوره و در آن واحد دارای صورتبندیهای متنوع و متفاوتی است؛ یعنی بخشهای مختلف سیاره مانند بدن انسان از اندامهای متفاوتی درست شده است.

بعضی از بخشهای زمین نقش اندامهای حیاتی مثل قلب را بازی می‌کنند و زندگی عمومی اندام بدن بدانها وابسته است؛ بخشهای دیگر نقش حاشیه‌ای دارند و مثل ماهیچه یا یک بافت چربی عمل می‌کنند. در سده پانزدهم نیز سه نوع آدم متمایز می‌بینیم که همچون مراکز آلی و اندامی هستند و برای مسائل مطرح شده در کل اروپا راه‌حلهایی پیدا می‌کنند. این سه کانون به ترتیب عبارتند از: ایتالیا، کشورهای سفلا، و اسپانیا. در رابطه با تحول فکری و احساساتی اروپا، ایتالیای سده پانزدهم از همه جا پیشرفته‌تر است؛ به طوری که می‌توان گفت ایتالیا دیگر از مدتها پیش از مدار ایدئولوژی قرون وسطا خارج شده است. در حوزه مذهب که بین قرون وسطا و شیوه جدید زندگی یک تداوم مستقر وجود دارد کشورهای سفلا از همه پیشرفته‌ترند. اسپانیای سده پانزدهم از نظر مذهبی، فکری، احساساتی، یا زیباشناسی چندان پیشرفته نیست. در این زمینه‌ها از فرانسه نیز عقب‌تر، اما در قلمرو سیاست از همه کشورهای اروپایی پیشرفته‌تر است. بذره‌های مذهب جدید از طریق کشورهای سفلا به سراسر خاک اروپا پاشیده می‌شود و هسته‌های علم جدید از ایتالیا به نقاط مختلف قاره می‌رسد. اختراع نوین دولت نیز در اسپانیا صورت می‌گیرد.

با اینهمه پیچیدگی تلاش می‌کنم از شکل زندگی سده پانزدهم تصویری ارائه کنم. این دقیقاً همان دوره‌ای است که در آن روش نسلها به منظور فشرده کردن رویدادها ضرور می‌نماید. اگر روش نسلها را با جدیت به کار نگیریم، به درک این قرن موفق نخواهیم شد. این مطلب در

مورد سده یکم پیش از میلاد و سده‌های اول میلادی نیز صادق است. اینکه مورخان مسیحیت و تحلیلگران انجیل راه دیگری جز آنچه کردند نداشتند علت داشت. آنان در واقع بدون بذل توجه زیاد به کاری که انجام می‌دادند و بدون برنامه‌ریزی کار تحقیقی‌شان از طریق نسلها توانستند بخوبی میان نسلهای حواریون و نسلهای بعدی فرق بگذارند.

تصور کنید که ما در حوالی سال ۱۴۰۰ به دنیا می‌آیم. مشغله زندگی برای ما چگونه بود؟ مسلماً به دین مسیح اعتقاد می‌داشتیم؛ یعنی معتقد می‌بودیم که زندگی مان وابسته به موجودیتی نامتناهی است که از ما می‌خواهد در سفر کوتاهمان به این دنیا به نوع خاصی بسیندیشیم و رفتار ویژه‌ای داشته باشیم؛ یعنی به بعضی چیزها فکر کنیم و به بعضی فکر نکنیم، این کار را انجام دهیم و آن کار را انجام ندهیم. فهرست تفکراتمان نسبت به خدا و فهرست کارهایی که باید بکنیم یا نکنیم چیزی نیست که ما بتوانیم خود با وسایل و ابزار خویش تهیه کنیم. اصلاً مسئله استدلال مطرح نیست. خدا از طریق وحی بر کلیسا متجلی شده است. اصول و احکام هر چند پیش پا افتاده‌اند، اما نیرویی خامند که باید به حسابش بیاوریم. دمساز شدن با این امور غیرعقلانی و پذیرش آنها، ولو به نظرمان مبتدل بیایند، برای آن دسته از ماها که می‌خواهیم در سالنهای درسی و سخنرانی پیروان آکم آموزش ببینیم همان ایمان است. پیروان آکم بیش از همه ادوار مسیحیت بر عبارت باور می‌کنم، چون ابلهانه [باور نکردنی] است پافشاری دارند. در رابطه با اصول و احکام کلیسا انسان نمی‌تواند کاری بکند جز اینکه آنها را همانند حقایق ناب بپذیرد.

با این حساب، ایمان و اعتقاد ما با ایمان و اعتقاد آوگوستین

قدیس، انسلم قدیس، یا توماس آکویناس قدیس تفاوت دارد. دقیقاً توجه داشته باشید که ما در مسئله ایمان اثباتگرا هستیم. کلیسا می‌گوید شخص باید به این و آن از روی ایمان اعتقاد داشته باشد؛ کلیسا بیش از این چیزی نمی‌گوید. ماورای طبیعت غیر عقلانی است، زیرا خدا قدرت مطلق است که خود را به هیچ چیزی تسلیم نمی‌کند جز اینکه کاری ناقص انجام ندهد. اگر خدا را عقل کل تصور کنیم زیاده رفته‌ایم، چون عقل یک صفت محض انسانی است. بنابراین، برای مثال ممکن است خداوند شکل فلان جانور را به خود بگیرد و این جای هیچ تعجبی ندارد، چون جانور به اندازه «دایره مربع» شکل متناقض نیست. رهبر و پیشوای استادان ما، آکم، در صد گفتار خداشناسی^۷ می‌گوید: «این تناقض ندارد که خدا بتواند طبیعت خری را بگیرد»^۸. هرچند اعتراضهای زیادی را علیه این گفته خود برمی‌انگیزاند، اما اگر تصور شود که آکم مسیحی مؤمن نبوده است تصویری احمقانه است. و اگر این ممکن باشد، این نیز امکان دارد که به یمن قدرت خداوندی آتش هم سردی را بپذیرد.^۹

یعنی اگر کسی به مطلق فکر کند، برای او همه چیز، به جز آنچه تناقض مستقیم و بی‌واسطه دارد، امکانپذیر است؛ به عبارت دیگر، هیچ دلیل مطلق وجود ندارد که چرا آنچه وجود دارد باید وجود داشته باشد و باید همان‌گونه که هست به نظر برسد. آنچه را طبیعت می‌نامیم - حرکت سیاره‌ها، زمین، و خودمان - یک احتمال صرف است: می‌تواند نباشد یا باشد، اما به شیوه‌ای غیر از آنچه هست باشد. اگر همه چیز را مطلق

7) Centiloquin the ologicum

8) Non includite Contradictionem Dewn assumere naturam asininam

9) quod ignis de potentia Dei absoluta potest recipere frigiditatem

بگیریم، بزودی در خواهیم یافت که نهایتاً زیر پایمان محکم نیست. تنها امر یقین برای ما ایمان به خداست؛ ایمان بدون تظاهر به اینکه هستی یا نبیات او را درک کرده‌ایم. ایمان یعنی همین: یعنی اعتقاد و اعتماد کامل. حتی یک باور بدیهی مثل دو به علاوه دو می‌شود چهار که اعتماد به مسلم بودن اشیاء است ایمان محسوب نمی‌شود؛ ایمان ما به خدا اعتمادی در بست است که با اعتماد به امور ملموس و مشخص کاری ندارد. این اثباتگرایی مذهبی است، شریعت است. می‌توان آن را اراده خداوندی دانست، زیرا خدا اراده است؛ اراده‌ای با قدرت مطلق و نامحدود.

این نوع مردود شمردن همه مطلقها در حوزه واقعیت به زندگی ما لایه‌ای از کناره‌گیری و عزلت می‌دهد. ایمان ما چیزی اندوهبار و حتی تا اندازه‌ای مالیخولیایی است. سده پانزدهم قرن مالیخولیاست. هرچند در ایتالیا چهره‌هایی را سرشار از شوق به چیزها و حتی ستایشگر چیزهای این جهانی می‌بینیم، اما اگر نیک بنگریم در ورای شعله‌های پیش‌زمینه، مالیخولیایی آدمها را در پس زمینه می‌بینیم؛ آنها سرانجام به دام مالیخولیا می‌افتند. آخر و عاقبت لورنتسوی^{۱۰} محتشم چنین شد. او مظهر زمانه‌اش بود با ضیافت‌های بی‌پایان و مرد پیروزی بود.

بسیار خوب، اگر مطلق همان پیش‌داوری و خردستیزی مطلق باشد، پس واقعیت - زمین، ستارگان و حرکت آنها، و ذهن آدمی - چیست؟ آیا این واقعیت هم صرفاً همان است که ما می‌گوییم؛ یعنی چیزی است که وجود دارد و چون خدا اراده کرده است چنین است؟ اصول جزمی اعتقادی نیز چنین است. خدا می‌توانست اصولی دقیقاً

10) Lorenzo

مغایر آنچه را از طریق وحی مکشوف داشته بر ما ارائه کند. ایمان و واقعیت طبیعی احکام و فرمانهای الهی‌اند و هر لحظه در معرض منسوخ شدن می‌باشند. بنابراین، واقعیت عبارت است از صرف قبض قدرت مطلق الهی، قدرت متعال. خدا قادر است هر نوع واقعیتی را بسازد، اما رأیش بر ساختن این واقعیت قرار گرفته است. با این ترتیب، ما هم در مواجهه با این جهان خود را در گرایش اثبات‌گرایانه می‌یابیم. توماس آکویناس و بوناونتوره^{۱۱} قدیس بر این باور بودند که خدا عمدتاً به این دلیل قابل درک است که معقول است؛ بنابراین، می‌خواستند چیزهای این جهان را به قیاس از صورت و رفتار خاص آن یعنی از صفات الهی استنتاج کنند. و چون چنین است، ما به خودمان حق می‌دهیم باورهایی درست مغایر این باور داشته باشیم و اعتقادات توماس آکویناس و بوناونتوره قدیس را زاده توهم و پندار بدانیم.

ما به طور مسلم می‌دانیم که جهان را خدا آفریده است؛ اما بعد همه چیز پایان می‌گیرد، چون در عین حال این را هم مسلم می‌دانیم که خدا این کار را بدون دلیل انجام داده است. دلیل آوردن کاری است که مخلوق ذهن انسان است، ابزاری است که ما به یاری آن خود را با طبیعت - اما نه ماورای طبیعت - دمساز می‌کنیم. از همین جا به مطلب بس عمده‌ای پی می‌بریم که در قرنهای پیشین ابداً مورد توجه نبوده است؛ و آن ضرورت تبیین چیزهای این جهان از درون جهان است یعنی ایمان را از عقل و آن جهان را از این جهان جدا می‌کنیم. انسان زندگی جدیدی را به شیوه حسابداری دوبل آغاز می‌کند. او دیگر نمی‌تواند فقط و فقط یک مسیحی

11) St. Bonaventura

باشد. خدا دقیقاً به دلیل خدا بودنش در سیر و سیاحت این جهانی مان در خدمت ما نیست. جهان با استقلال و خودسامانی‌ای که بدین طریق به دست آورده جذابیت تازه‌ای کسب می‌کند؛ یعنی اسرار خاص خود را دارد، اسراری جدا و متمایز از اسرار الهی.

وجود ما به وجود مسیحیان مؤمن یعنی آن مسیحیان اولیه‌ای که خود را قدیس می‌نامیدند چه شباهت اندکی دارد؛ حالا دیگر قدیس بودن هم تنها شکلی از زندگی است؛ زندگی قدیس در این جهان آنچنان پر و پیمانه است که گویی از هم اکنون دارد در جهان ماوراء زندگی می‌کند. چگونه؟ خیلی ساده است؛ ما هیچ کاری را به خاطر نفس آن کار انجام نمی‌دهیم. توجه ما به این یا آن یا هر چیز صرفاً بهانه‌ای است که خود را با خدا مشغول سازیم. وجودمان را به اشتغال با خدا تنزل داده‌ایم، ما با دیگران درگیری و اشتغال مستقیم نداریم. درد می‌کشیم، اما هنگامی که این درد به صورت رنج کشیدن درمی‌آید به طور جدی خود را به آن مشغول می‌داریم. بنابراین، درد یک چیز منفی است. اما اگر به جای جدی گرفتن درد و اساسی و واقعی انگاشتن آن اعتقاد پیدا کنیم که درد را خدا برای ما فرستاده است، آنگاه آن را دستخوش تغییر و دگر دیسی ساخته‌ایم. از آن چیز مثبتی به وجود آورده‌ایم و بنابراین، فرایند رنج کشیدن به صورت واقعیتی لذتبخش درمی‌آید؛ یعنی از بطن درد و رنج لذتی نامنتظره می‌تراود.

قدیس در این جهان با خدا و در پیشگاه او زندگی می‌کند؛ یعنی از دیدگاه الهی به جانب چیزها می‌رود و با آنها به سوی خدا باز می‌گردد. سفری دایره‌ای است که از خدا آغاز و به او ختم می‌شود. زندگی دایره‌ای قدیس فقط چیزها را لمس می‌کند؛ به نقطه‌ای از آنها دست می‌یازد، اما

خود را زیر سیطره‌شان قرار نمی‌دهد، نمی‌گذارد مقیدش سازند. اما در مورد ما قضیه فرق می‌کند. اگر ما به زندگی مان با خدا ادامه دهیم، رویمان به این دنیاست؛ ما زندگی دایره‌ای نداریم. ما از خداییم، از خدا می‌آییم؛ اما چون به زندگی دنیوی مشغولیم، خدا چونان زمینه یک چشم‌انداز بر فراز سر ما می‌ماند [و ما به سوی او باز نمی‌گردیم].

دیگر از طریق اشتغال به خدا زندگی مان را پر نمی‌کنیم، زیرا به این نتیجه رسیده‌ایم که خدا مستقیماً و بی‌واسطه غیر قابل دسترس است؛ او تجسم هستی برین و غیر قابل دسترس است، همان است که در آن سوی افق قرار دارد، پرهیب و نیمرخ رشته کوه دوردستی است که در چشم‌انداز ما قرار گرفته است. نقش او این است که آنجا در زمینه باشد؛ زمینه‌ای که ما هرگز بدان پای نخواهیم نهاد. ما به اینجا یا آنجا، در درون افق خویش، حرکت می‌کنیم، اما هرگز بر فراز افق نمی‌رویم؛ و اگر به آنجا برسیم، دیگر آنجا نه فراز است و نه «برین».

قصد من - شاید تا حدی هم بیهوده - آن است که گرایش پیچیده مذهبی انسان سده پانزدهمی را برای شما شرح دهم، انسانی که ما هم اکنون در حسرت بازآفرینی ساختار زندگی‌اش هستیم. نتیجه و پیامد گرایش انسان آن است که در وضعیت اثبات‌گرایی مذهبی خویش چندان علاقه‌ای به اصول جزمی ندارد. واقعیت امر این است که انسان سده پانزدهمی خود را با کلام جزمی مشغول نمی‌کند. همه سرچشمه‌های آن خشکیده‌اند. چشمه مزبور تا یک سده بعد از اصلاح دینی و واکنش علیه آن - که شورای «ترانت» مظهر آن بود - همچنان خشکیده بود و هیچ جوششی نداشت. توجه داشته باشید که آن کلام تنها به هستی الاهی، ذات، صفات، و اسرار او می‌پردازد. انسانها از آگوستین قدیس تا سده

چهاردهم به علم کلام مزبور اشتغال داشتند؛ در آن هنگام مذهب از پدیده بسیار غریبی تشکیل می‌شد. راز شکل جدید قدیس بودن، شکل قداست این جهانی، و شکل مذهبی که به جای کلامی و جزمی بودن یا ایمان زنده‌بودن راهبر زندگی در این جهان باشد همه در یک عبارت کوتاه خلاصه شده است: تقلید از مسیح.

آن زندگی که تقلید از مسیح را شامل شود اولاً، کاری به این ندارد که خدا در هستی خودش یعنی در جهان دیگر بودنش چیست. ثانیاً، از سه پایه تثلیث تنها یکی - یعنی مسیح - جدا می‌شود. ثالثاً، مسیح را نه به عنوان یکی از سه اقنوم تثلیث، بلکه به منزله تجسم و مظهر انسان معمولی می‌نگرد. بدین ترتیب، با تردستی شگرفی به یک شکل مذهبی می‌رسیم - اگر درست بگوییم - در آن، با تأکید بر چهره دنیوی - انسانی و یگانه خدا، مسیحیت را این جهانی ساخته است. مقصودم این نیست که انسان از مسیحیت خارج شده است؛ برعکس، انسان مسیحیت را تا سرحد دیدگاه و عمل انسانی دگرگون کرده است. به همین دلیل، من از این جهانی‌شدن مسیحیت سخن گفتم. بعد در سراسر اروپا تحقیر مذهبی اوج می‌گیرد و توجه داشته باشید که این «مذهبی» درست نقطه مقابل الگوهای کهن قدیسی و زندگی کمال یافته یعنی علیه صومعه‌نشینان و کلیت روحانیت است. مذهب تازه که الهامبخش توماس اکمیپس بود مذهب آدمهای عامی و غیرروحانی یعنی شاخه این جهانی مسیحیت شد؛ «برادران زندگی مشترک»، در دوتتر^{۱۲} هلند، بر آلمان و فرانسه تأثیر نهادند و نخستین مایه‌های اصلاح دینی شکل گرفت. کیش آنان پرستش

نوبن است. از نظر آنها، خدا همان انسان متعال یعنی مسیح است. شاهد آشکار این قضیه عنوان اولیه رساله «تقلید از مسیح»^{۱۳} یعنی تحقیر این جهان است.

هیچ چیز مثل این نمی تواند ذهنها را در مورد جابه جایی مرکز ثقل زندگی روشن سازد. دیگر لازم نیست زندگی و جهان بر حق موجودیت خود در برابر مذهب تأکید کنند، چون جهان به منزله بخش ویژه زندگی آدمی در درون مذهب جای می گیرد و آن را جذب می کند. زندگی دنیای باستان جهان - محور بود؛ زندگی قرون وسطا خدا - محور؛ و زندگی انسان امروزی انسان - محور است. بعد چه؟ این پرسشی است که بی درنگ از ذهن شما می گذرد و بی آنکه لبانتان تکان بخورد من آن را از همین جا می شنوم. در جواب می گویم که با همه اما و اگرهایی که در مورد چنین امر خطیری وجود دارد این نکته را از شما پنهان نمی کنم که با اعتقاد کامل می دانم نوع زندگی بعدی چگونه خواهد بود.

بحث را پی می گیریم.

مذهب در سراسر سده پانزدهم فقط و فقط شامل عبادت بود. انسان این جهانی که در این دنیا می زیست از صومعه نشینان و روحانیون ملول و دل به هم خورده بود. دوست داشت به شیوه خاص خودش یعنی شیوه این جهانی با خدا در ارتباط باشد. رابطه با خدا صرفاً شامل نوعی ریاضت، مراسم زیبای تشریفات مذهبی، و نیز عبادتی بود که محتوایی ساده داشت، اما موجب تشفی روح می شد. این مذهب احساس بود، آدمها در خدا ترسی و پرهیزگاری آنقدر زیاده روی می کردند که به دام

تعصب می افتادند؛ امری که در قرون وسطا ناشناخته بود. این انسان این جهانی هر چند در دایره مذهب محصور بود، اما در برابر روحانیت یعنی متألهان فرزانه و حکیم قیام کرد. او از این فرزانی تنفر داشت. در «تقلید مسیح»^{*}، کمال عقل و ژرفای رموز باری تعالی غیر لازم دانسته شده و آمده است: خوشا به حال ساده لوحی که راه حل مطالب دشوار را پیدا می کند و به راههای آسان و هموار فرستادگان خدا پی می برد. سادگی بالاتر از همه چیز. انسان آن روزگار زیر ردای کوچک متألهان و روحانیون در حال خفه شدن بود. بارها و بارها دیندار عامی غیر روحانی عبارت چه مقدس است بی خبری و جهالت را بر زبان رانده است و چون تصمیم داشتند بی خبر و جاهل بمانند، به روحانیونی که شفیع و واسطه آنها با خدا باشند نیازی نداشتند. وانگهی، صومعه ها به تقلید خانه های غیر دینی دوتتر بنا شدند و ویندشاین^{۱۴}، آن پیشگامی که بر قرون وسطا نفوذ زیادی داشت، نام «بحیای هیچ ندان» را برای خود انتخاب کرده بود. اینان دنیال «دین جانها» بودند نه دین فکر و عقل. آرزو داشتند بگریند؛ قرن، قرن اشک و ماتم است. همه چشمانی پر مهر و شفقت دارند و هر کسی در زندگی اش طعم شور اشک را می چشد. خلاصه، این اعتقاد جزمی به جهان آخرت چندان مورد علاقه مردم نیست؛ آنان در جست و جوی حالت عاطفی در همین جهان هستند.

انسان دوست دارد سخن آوگوستین قدیس، این حیوان وحشی خدا، را درباره پرستش نوبن بشنود. ملایمترین سخن آوگوستین در این مورد جمله زیر است: «این بیشتر اخلاق است تا ایمان». قرنی عرفانی و

13) imitation of Christ

14) Windesheim

*) the Immitation (VI. 18)

غیرخلاق بود که بازگشت به عهد باستان را هرگز رها نکرد.

عارف سدهٔ پانزدهم نیز مانند عارف روزگار ما در مورد خدا کمتر صحبت می‌کرد و بیشتر به حالات جسمانی و روحانی‌ای می‌پرداخت که وی در آن حالتها به خدا مشغول بود. افرادی نظیر او آداب و رسوم را بشدت مراعات می‌کردند. هویزینگا می‌نویسد: «سائُن^{۱۵} در سرمیز غذا به هنگام خوردن سیب آن را چهار قطعه می‌کرد، سه قطعه را به نام سه اقنوم مقدس و چهارمی را به یاد زمانی می‌خورد که مریم مقدس به نوزادش مسیح سیبی داد تا بخورد. چهارمین تکهٔ سیب را بسا پوست می‌خورد، چون بچه‌ها سیب پوست‌نکنده را بیشتر دوست دارند. در روزهای بعد از کریسمس و به یاد روزهای نوزادی عیسی مسیح، یعنی زمانی که کودک نمی‌توانست سیب بخورد، او چهارمین تکهٔ سیب را نمی‌خورد، بلکه به مریم مقدس تقدیم می‌کرد تا وی آن را به پسرش عیسی مسیح بدهد. وقتی ساسن می‌خواست چیزی بنوشد، به یاد پنج زخمی که بر بدن خداوندگار عیسی مسیح وارد شده بود نوشیدنی را پنج قسمت می‌کرد، اما به یاد آخرین جرعهٔ آب مخلوط با خونی که مسیح نوشید، او نیز پنج قسمت نوشیدنی‌اش را در دو نوبت می‌نوشید».

آداب و مراسم این جهانی مذهب تا بدین حد مراعات می‌شد. در این ضمن، راهبان و صومعه‌نشینان نیز به ندرت به خدا می‌پرداختند. اعتبار و منزلت آنان در همه جا تنزل کرده بود. مولینه^{۱۶}، وقایع‌نگار آن روزگار و مردی بغایت پارسا، در شعری به مناسبت سال نو چنین می‌سراید:

از خدا بخواهیم تا ژاکوبین‌ها

آوگوستینی‌ها را بخورند

و «فراپار»ها

«کرملی»ها را به دار آویزند.

این همهٔ مسیحیت قرون وسطاست که این جهانی شده است. آیا این در ضمن وضعیت دینی انسان نوین نیست؟ خدا در پس‌زمینه است.

15) Suson

16) Molinet

رنسانس و بازگشت

گفتیم که شکل زندگی انسان اروپایی در سدهٔ پانزدهم دستخوش دگرگونیهای ریشه‌ای شد؛ دلایل متعددی برای تأکید بر این نکته وجود داشت. البته باید بگوییم که در آغاز آن دگرگونیها چندان ریشه‌ای جلوه نمی‌کردند، بلکه با ظرافت بسیار و آهنگهای متفاوت در حال روی دادن بودند. در حدود سال ۱۴۰۰ میلادی، انسان اروپایی دیگر در حصارهای مسیحیت زندگی نمی‌کرد و این همان دگرگونی ریشه‌ای است که گفتیم. ساختار زندگی آدمها از حالت خشک و جدی چارچوب ایمان مسیحی بیرون آمد. برای نخستین بار در تحول سرنوشت اروپاییان وضعی پیش آمد که انسانها به جای آنکه در چارچوب مسیحیت زندگی کنند، زندگی در خارج از آن را آغاز کردند.

مسیحیت هم مثل هر چیز دیگری که انسان از آن بیرون آید پشت سر او باقی می‌ماند. انسان سدهٔ پانزدهم مسیحی بود؛ آنچنانکه انسان زمانهٔ ما در حد گسترده‌تری مسیحی است. آیا می‌خواهیم بگوییم او دیگر مسیحی نبود؟ تا حدی آری. امروز نمی‌خواهیم همان باشیم که دیروز و پریروز بودیم. آیا این خود بخشی از ساختار کنونی ما را

تشکیل نمی‌دهد؟ قطعاً می‌دهد. مسلم آن است که چون بخشی از هستی ما - منتها هستی گذشته ما - را تشکیل می‌دهد باز هم به ما تعلق خواهد داشت. آنچه دیروز بودیم، هستی‌مان را شکل بخشیده و سبک خاصی به آن داده است. زمانی که محتوای دیروز دستخوش دگرگونی می‌شود، قالب و سبک آن محتوا در وجود ما باقی می‌ماند.

تکرار می‌کنم که گذشته در حال جریان دارد و بخشی از آن را می‌سازد. انسان اروپایی مسیحی بود، به همان شکل که افلاطونی یا رواقی و تابع حکومت روم یا انسان عهد پارینه‌سنگی نیز بود؛ او تداوم همه اینهاست و به صورت عنصر مجرد تشکیل‌دهنده شخصیت کنونی خویش همه اینها را با خود دارد. بهترین دلیل این مدعا آن است که اگر این انسان تجربه مسیحیت را نمی‌داشت، انسان بکلی متفاوت دیگری می‌شد. سرنوشت دقیق انسان در روند مشخص تاریخ همیشه بر همین روال بوده است. می‌توانست سرنوشتش به گونه دیگری رقم بخورد، اما حالا همین است که هست؛ دقیقاً چنین بوده است. عنصر جالب، گریزناپذیر، و مهیج در مطالعه تاریخ نیز در همین معنی نهفته است.

وقتی به گذشته‌مان بازمی‌گردیم، صرفاً تا ژرفای هستی خویش پایین می‌رویم. به همین سبب، از نظر من یادآوری این نکته مهم است که یکی از جنبه‌های وجودی ما که هنوز کاملاً سرزنده و شاداب است به سده پانزدهم بازمی‌گردد؛ به مسیحیتی که پشت سر ماست: مسیحی بودن به شیوه آدمهایی که قبل از آن مسیحی بودند. در سده پانزدهم، زندگی انسانی ریشه‌ای دوگانه داشت و همین دوگانگی که موجب بدبختی و ناخالصی اساسی قرون وسطا شد هنوز از میان ما رخت برنسته است: انسان در آن واحد دو بازی می‌کند، بازی ایمان و بازی عقل؛ در حالی که

می‌دانیم این دو بازی متضاد یکدیگرند. در مفهوم عمیق واقعیت تاریخی که مورد بحث جاری من است این تمایز میان مسیحی و ملحد چندان اهمیتی ندارد. مسیحی عصر کنونی یعنی عصر نوین چه بخواهد و چه نخواهد باید خردگرا و طبیعتگرا نیز باشد و برای آشتی دادن بقای ایمان در درون خویش ممکن است از انواع حیل‌ها و طفره‌رفت‌ها استفاده کند - البته در اینجا من افراد شرافتمند و صادق را در نظر دارم - و برعکس، انسان ملحد عصر ما یعنی عصر نوین نیز منطبق مهمی در زندگی خود دارد که خرد و طبیعتگرایی هیچ‌کدام یارای دسترسی به آن را ندارند؛ او این منطقه را می‌بیند، آن را احساس می‌کند، در درون خویش به حمل آن می‌پردازد، ولو به منظور انکار آن تلاش گسترده‌ای را شروع کند، و دیدگان خود را بر روی حقایق آن بیند. در واقع، معتقد است بدون آنکه اعتقادش محتوای مشخصی داشته باشد با ایمان بی‌درونه و میان‌تهی زندگی می‌کند.

پس فرق است میان آنکه انسان چیزی باشد یا درون چیزی - و این فرق‌گذاری حائز اهمیت است. ما همه چیز هستیم، اما تنها در بعضی از آنها حضور داریم و به جانب آنها متمایل هستیم. در هر حال، چیزی که ما در درون آنیم به هیچ وجه همان چیزی نیست که ما خودمانیم. مثلاً جای هیچ بحثی ندارد که انسان امروزی در سیاست و اقتصاد - هر دو - حضور دارد. با وجود این، سالها پیش نوشتم که بعد از دوره اشتغال و سوسه‌آمیز اقتصاد و سیاست ناگهان درمی‌یابیم که این هر دو رشته اهمیت ثانوی دارند. منظور این نیست که می‌توان از این دو چشم پوشید یا کسی در این رشته‌ها موفقیت حاصل می‌کند که وجدانی ناپاک داشته باشد؛ اشتباه فاحش یا خطای ذهنی هم نیستند. ما هنوز در همان مرحله

وسوسه‌آمیز هستیم و چشم به راه مانده‌ایم تا بقیه پیشگویی هم تحقق یابد.

این دوگانگی درونی و اختلاف خرد با ایمان آنقدر برای همه ما - اعم از کاتولیک یا غیر مذهبی - عادی شده است که گویی از بدو تولد مان با دوگانگی مزبور بزرگ شده‌ایم و بروشنی آن را درک نمی‌کنیم. همین امر مانع از آن می‌شود که خود را به جای آدم قرون وسطایی ناب قرار دهیم؛ به جای مسیحی مؤمن مخلصی که همه زندگی‌اش از ریشه یگانه بود. مرا ببخشید، من به کاتولیکهای زمانه‌مان اجازه نمی‌دهم به من مراجعه کنند و با کج خلقی بگویند این پس‌وپیش‌سازی از نظر آنها بی‌ارزش است، چون آنها هنوز هم تدام انسان قرون وسطا هستند. چنان سخنی از نظر دقت و صراحت کاملاً نادرست است. البته، همان طوری که می‌دانید، من با وجود اینکه کاتولیک نیستم، اما ذره‌ای افکار و احساسات ضد روحانی ندارم و فکر می‌کنم ضد روحانی بودن نه تنها هیچ افتخاری ندارد، بلکه آدمهای ضد روحانی دقیقاً همان کسانی‌اند که نتوانسته‌اند چیز دیگری بشوند؛ نشانه فقدان فرهنگ شخصی است... ضد روحانی بودن هم به اندازه طرفداری از روحانیت از صحنه واقعیت زندگی کنونی دور شده است.

ادامه می‌دهیم. کاتولیک امروزی، با همه شور و حرارت کاتولیک‌گرایی‌اش، انسانی است که در جهان نوین و در موضع طبیعت‌گرایانه‌ای قرار گرفته است. این وضعیت یک وضعیت خارجی نیست که در سراسر جهان جریان داشته باشد، بلکه انسان خود را بخشی از جهان می‌بیند که خواهی‌نخواهی آن را در درون خود حمل می‌کند. انسان کاتولیک از همان موضع طبیعت‌گرایانه برخوردار است و با آن به

پیش می‌رود که مخالف او؛ اگر هم تفاوتی هست، در درجه و میزان تصادف است. مدام از آن موضع استفاده می‌کند؛ خردگرایی شعار اوست؛ هستی‌اش را در چارچوب آن می‌بیند؛ تنها حادثه‌ای که روی داده این است که او بخشی از خودش را برای انکار و مبارزه با آن مورد استفاده قرار می‌دهد. فرض کنیم شخصی در خانه‌ای است، در آن سکونت گزیده، و پناه گرفته است و در عین حال بخواهد به عنوان سرگرمی با مشت به در و دیوار آن بکوبد و خرابش کند؛ اما در هر صورت او درون خانه است.

برای درک موقعیت کاتولیسیسم به طور اخص و مسیحیت به طور اعم در جهان معاصر باید به طور جدی فرض را بر این گذاشت که کاتولیسیسم بتنهایی، و بدون هیچ رقیبی، بناگاه دین تمامی بشریت می‌شود و باید هدایت معنوی همه انسانها را برعهده بگیرد. البته در جهان واقعیات عکس این فرض اتفاق افتاده است. آیین کاتولیک در موضع مخالف قرار دارد که موضع راحت و عافیت است؛ چون هر زمانی می‌تواند آنچه را راحت است به خود بگیرد و مسئولیت بقیه را به دیگران واگذارد. در فرض ما، در هر حال، آیین کاتولیک بار کلیه علوم جدید را بر دوش می‌کشد (توجه داشته باشید که من از علم سخن می‌گویم و نه هر سخن یا گفتار ضد روحانی که براحتی می‌توان بدان پاسخ گفت).

بهرتر است در برابر سرنوشت جبهه بگیریم، چون بی‌فایده است. سرنوشت انسان نوین این است که در میان تعهدات دیگر بار این دوگانگی درونی را بر دوش بکشد و به احکام دوگانه و متناقض ایمان و خرد اعتنا کند.

چندی پیش یکی از نمایندگان سوسیالیست پارلمان اسپانیا، طی

سخنرانی در اوویدوا، ضمن شرح حال خویش مسیر تجربه‌هایش را توضیح داد. او در سخنرانی‌اش جمله‌ای را بر زبان آورد که من در اینجا نقل می‌کنم؛ همان‌گونه که از متون سده‌های سیزدهم و چهاردهم مطالبی را نقل می‌کنم. جمله‌ او این بود: «لژیون سوسیالیستی ما با روح مذهبی جدیدی، تقریباً با همان قوت و قدرت مسیحیت، یعنی همبستگی کارگری، بیش از هر زمان انسجام دارد». صرف نظر از درستی یا نادرستی محتوای جمله، چرا چنان جمله‌ای با همان پژواک سخنان پولس رسول به قرن‌تیان بر زبان مردی ملحد جاری می‌شود؟ چه نقصی وجود دارد که او می‌باید مذهب جدیدی ایجاد کند و آن را با مسیحیت مقایسه کند؟ چرا اقتصاد سیاسی و سیاست برای او ناکافی‌اند؟ چرا می‌خواهد با تغییر شکل دادشان مذهبی تازه از آنها بسازد؟

اگر جمله مزبور را یک لفاظی صرف بدانیم سخت در اشتباهیم؛ هر چند رگه‌های لفاظی نیز در آن به چشم می‌خورد. نه، این یک لفاظی صرف نیست. کسی که نخستین بند پر هیجان سخنرانی مزبور را بخواند نه تنها به این نکته پی می‌برد، بلکه در ضمن قرآینی در تأیید نظر من به دست می‌آورد. اشاره من به آن بخش از سخنرانی است که به کودکی خود در محله‌ای در بیلباو^۲ اشاره می‌کند: «... و آنجا، در آن حال و هوا، روحم شکل گرفت. با یادآوری خاطرات بسیار اندوهبار دوران کودکی فلاکت زده‌ام با خودم عهد کردم (نمی‌دانم در این پیمان بستن کُند بوده‌ام یا همچون قوی‌ترین پیمانهای معنوی سرعت عمل کرده‌ام)، آری، با خودم پیمان بستم که همه زندگی‌ام را وقف خدمت به محرومان، بینویان، و

1) Oviedo

2) Bilbao

بیچارگانی بکنم که خودم از میان آنها برخاسته‌ام و همیشه مستحکم‌ترین پیوندهای معنوی را با آنان داشته‌ام».

آری، خواننده عزیز، این جوهر مسیحیت است، خواه نماینده سوسیالیست خوشش بیاید و خواه خوشش نیاید، منتها مسیحیتی است در خلأ؛ اگر اصولاً مسیحیتی وجود نمی‌داشت، هرگز موردی پیش نمی‌آمد که این شخص زندگی خود را وقف چیزی کند. بنیادی‌ترین چیز در زندگی فرد مسیحی همین است: کشف این نکته است که زندگی در تحلیل نهایی خویشتن را وقف چیزی کردن است نه خود را به این یا آن سرگرم کردن - که درست نقطه مخالف آن است، باید زندگی را صرف چیز پر ارزشی کرد - سراسر زندگی را صرف چیزی کردن و خود را وقف آن کردن است... این بزرگ‌ترین کشف مسیحیت است، چیزی که برای همیشه آن را در سینه تاریخ و انسان ثبت می‌کند.

انسان دنیای باستان از این موضوع بی‌خبر بود؛ از نظر او زندگی خوب در بهترین شکل آن، تحمل بزرگوارانه ضربه‌های سرنوشت بود. این، در مطلوب‌ترین وجه آن، رواقیگری بود: زندگی فرایند دوام آوردن یا به قول سنکا^۳ تحمل کردن است. اما از زمان پیدایش مسیحیت حتی انسانهای ملحد می‌بینند و می‌دانند که نه تنها زندگی آدمی باید خود را تسلیم کند - و زندگی شکل رسالتی از پیش تعیین شده و سرنوشتی درونی را به خود می‌گیرد، یعنی نقطه کاملاً مخالف تحمل سرنوشت خارجی - بلکه زندگی، خواهی نخواهی، خود همین تسلیم است. به این جمله که بارها در انجیل تکرار شده بنگرید: «آن که زندگی‌اش را از

3) Seneca

می‌خواهد خلاء دردناک مسیحیت را با چیزی غیرمسیحی پر کند. آنچه که باید آن را مذهب طبیعی بنامیم در همان سدهٔ پانزدهم آغاز شد. کوزایی به آن اشاراتی دارد. به نظر او، در آخرین تحلیل، اعتقادات مذاهب گوناگون همه به یک اندازه درستند. خدا دست‌نیافتنی است^۴ - کتابی با همین عنوان دارد - و اندیشه‌های مادر مورد او در واقع نظریات مربوط به اوست که ما آنها را نامتناقض می‌یابیم، چون ویژگیها و خصوصیات خودمان را به او نسبت می‌دهیم. در عمق اینهمه مذاهب مختلف، وحدت مذهب طبیعی جریان دارد^۵. نیکولاس کوزایی نمایندهٔ آغاز سده است. او در ۱۴۰۱ متولد شد. روح مدارا، که حال و هوای سدهٔ هجدهم را داشت، در نسلهای بعدی موجب تقویت پروتستانیسمی شد که خود عامل کندتر شدن جریان مدارا بود. شکل افراطی آن یعنی گفت‌وگوهای هفتگانه^۶ بوډن^۷ اثر شنیعی تشخیص داده شد که قابل انتشار نبود. در گفت‌وگوهای مزبور یک اسپانیایی به نام تورالبا^۸، نمایندهٔ اوج مدارای مذهبی است.

خداپرستی^۹ سدهٔ هفدهم تلاش دیگری در راه پر کردن آن بخش از روح اروپایی بود که با بخار شدن مسیحیت خالی مانده بود. در سدهٔ نوزدهم، تلاش در راه مذهبی کردن فرهنگ آغاز شد. بعداً خواهیم دید که ما در قرن کنونی به چه تلاشی دست یازیده‌ایم؛ شاید تلاشی آفرینشگر برای فائق آمدن بر آن دوگانگی زندگی نوین باشد که من تأکید بر آن را

دست بدهد، آن را باز خواهد یافت». و بگویید با آن تناقضی که در خود دارد آیا معنی دیگری جز آنچه در بالا گفتم دارد؟ مثل این است که بگوییم: زندگی تان را بدهید، واگذاریدش، تسلیمش کنید؛ بعد از همهٔ اینها، زندگی برآستی از آن شما می‌شود، شما آن را به دست آورده‌اید، نجاتش داده‌اید.

و این برداشت از زندگی، یعنی خود را وقف چیزی کردن و آن را وظیفه یا رسالتی تلقی کردن به جای استفاده از آن، به عنوان چیزی که به ما داده شده است یک روی مخالف هم دارد: زندگی، در جوهر و ذات خود، بنفسه یک مسئولیت است. بدون وجود مسیحیت چه کسی می‌خواست این کشف زندگی را به مثابه مسئولیت قلمداد کند؟

فکر نکنید که من در مورد سیاست صحبت می‌کنم، چون کار من درست عکس این بوده است. کاری که من کرده‌ام استخراج چند جمله از یک سخنرانی سیاسی - مسخره و بی‌معنی مثل همهٔ سخنرانیهای سیاسی زمانه - و نشان دادن هستهٔ مرکزی ماورای سیاسی آنهاست.

در این مورد می‌توانستم مثالهای دیگری از دوره‌های دیگر بیاورم، اما عمداً از این واقعیت عوامانه و روزنامه‌نگارانه به عنوان شاهد زنده استفاده کردم تا موضع عجیبی را به شما یادآوری کنم که انسان از سدهٔ پانزدهم میلادی به این طرف درگیر آن بوده است. بدیهی است، در جزئیات آن موضع در طول پنج قرن دگرگونیهایی حاصل شده است، اما امروز هم کافی است قدرت و اختیار را از انسان سلب کنیم تا موفق به درک و حفظ موقعیتی شویم که روتیه مسیحی بودن همواره آن را ناگزیر می‌کند، حتی وقتی دیگر طبق آن تعالیم زندگی نمی‌کنیم.

در طول پنج سدهٔ گذشته شاهد تلاش پیگیری هستیم که

4) *De deo abscondito*

5) *Ego ingenium applicui ut etiam ex Alcoran evangelicum verum ostenderem.*

6) *Colloquium Heptaplomeres*

7) Bodin

8) Torralba

9) Deism

این اندازه با اهمیت تلقی می‌کنم.

برای نشان دادن چگونگی متوقف شدن حضور انسان سده پانزدهمی در چارچوب مسیحیت قرون وسطایی، فصل پیشین را به توضیح ژرفترین و صمیمانه‌ترین شکل پارسایی و زهد آن دوره اختصاص دادم. دیدیم که حتی آن پرسش نوین تلاشی در راه این جهانی کردن ایمان و راهی برای با خدا زیستن، در عین توجه به دنیای کنونی، بوده است. بدون دور شدن از جنبه‌های مذهبی صوری سده‌های پانزدهم، شانزدهم، و هفدهم به طریقی می‌توانیم این نکته را دریابیم که انسان همیشه با آهنگی فزاینده به سوی همان هدف می‌رود: پایان کار همیشه تصدیق این دنیا است. اما هنگامی که بدانیم هدف و نیت همیشه عکس این بوده است، به غرابت موضوع بیشتری می‌بریم. پس می‌بینیم عامل جدایی لوتر از کلیسا همانا خصلت این جهانی کلیسا بوده و به همین دلیل، زندگی روحانیت کلیسا از جانب لوتر مردود شمرده شده و آن را مغایر زندگی مسیحی واقعی دانسته است؛ به جای آن، خصلت مذهبی صوری زندگی این جهانی و بدون مشغله‌های دنیوی در شکل کار و حرفه را مورد تصدیق و تأیید قرار داده است. ما در موقعیت و شغلی که خدا بر ایمان مقرر کرده است در خدمت دنیا و، در نتیجه، در خدمت خدا هستیم.

ایگناتیوس لویولایی^{۱۰} قدیس، دشمن سرسخت آیین پروتستان، به منظور مبارزه با آیین مزبور نظمی دقیقاً مغایر نظم سنتی ایجاد کرد. بنابر نظم سنتی، انسان از زندگی دنیوی و از طریق کوتاه‌ترین راه به

زندگی دنیای دیگر می‌رسد. آنان از نظم و انضباط به عنوان اهرمی برای بلند کردن انسان و خارج ساختن او از غار این جهانی استفاده می‌کردند. از این زندگی آغاز می‌کردند و به جهان دیگر پایان می‌دادند. یسوعی‌ها، برعکس، برای مشغول شدن به زندگی این جهانی و نبرد با دنیا طلبی از زندگی آن جهانی شروع می‌کنند و ترجیح می‌دهند این مهم را در جاهایی که زندگی این جهانی متراکم‌تر است - دادگاهها، مدرسه‌ها، و سیاست - انجام دهند. نظم ایگناتیوسی نخستین نظم نوین بود و جمله قراین و نشانه‌های زندگی دنیوی را با خود به همراه آورد. از همین رو، سازمان مذهبی یسوعی‌ها این جهانی‌ترین نهاد موجود یعنی ارتش را که به دور از هر نوع جنبه معنوی بود به عنوان الگو برای خود برگزید. شرکت مسیح یک *tercio a lo divino* اسپانیایی است. آیین یسوعی هر چند با آیین پروتستان مخالف است، اما هر دو از یک چیز الهام می‌گیرند. بدین وسیله، به همانندی دوره‌ای که هر دو بدان تعلق دارند اقرار می‌کنند. اگر این مذهب آدمهایی با اعتقاد مذهبی عمیق و شخصی یعنی مذهب کسانی بود که بنا به سرنوشت فردی‌شان در هر عصر و دوره‌ای مذهبی بودند، فکر کنید از مردانی که شخصاً مذهبی نبودند، طی سده پانزدهم و بویژه نیمه دوم آن سده، چه رفتاری انتظار می‌رفت. انسان معمولی احساس می‌کرد برای نخستین بار مسیحیت را پشت سر نهاده و به جهان تمایلات و آرزوها پرتاب شده و دارای شکلی از زندگی عمیقاً بیگانه از اعتقادات مذهبی است؛ آنچنانکه، شخص بی‌درنگ به خود می‌گوید این دوره غیر مذهبی‌ترین دوره تاریخ اروپا است. اگر به این مطلب و نکته دیگری که اشاره خواهم کرد توجه نکنید، روم دوره بورژیاها برایتان غیر قابل درک خواهد بود. مورخ نباید صرفاً به این اکتفا

10) St. Ignatius Loyola

ابتدای کار با نفی و به نیت نقادی آغاز شد؛ می‌خواستند نشان بدهند که درک و فهم جهان خدا به یاری استدلال قیاسی امکانپذیر نیست و جهان هر چند آفریده خداست، اما یک مطلق و یک حقیقت عریان است که شخص باید آن را لمس کند و اصل یا دلیلی ندارد که از اصل و دلیل توضیح دهنده و مستقر سازنده آن برتر باشد. آکم‌گرایی به دلایل فنی، که اینجا فرصت توضیحشان را ندارم، بی‌درنگ به تعدیل چهره جهان نپرداخت؛ تنها کاری که کرد قطع ریشه‌ای رابطه مشخص و ملموس دنیا با خدا بود. آن برداشت اثباتی موجود در آکم‌گرایی که قبلاً یادآوری کردیم هنوز به عرصه ظهور نیامده است.

آن انسانی که زمینه مسیحی داشت خود را در چه نوع جهانی حس می‌کرد؟ درباره این دنیا چه باورهایی داشت؟ در پاسخ باید گفت که در تحلیل نهایی این همان جهان مورد نظر ارسطو است که به شکل وحشتناکی فلج و پیچیده شده است. از اینجا بود که شخص احساس کرد نقش و نفع تفکر مسیحی در تفسیر امور چقدر اندک است.

اکنون یک بار دیگر موقعیت مزبور را برای خود بازسازی می‌کنیم. در چنان موقعیتی، می‌بینیم در بطن باوری زندگی می‌کنیم که تا آخرین حد امکان نقطه مقابل باورهای انسان امروزی است. امروزه انسان به طبیعت به چشم نوع نامتناهی پدیده‌هایی می‌نگرد که از تعداد بسیار اندکی از اصول تبعیت می‌کند. فیزیک امروزی علمی است که تقریباً در حد کامل از یک اصل واحد ناشی می‌شود. سراسر جهان فیزیکی - شیمیایی یک واقعیت همگن واحد است که نهایتاً به جرم، جاذبه، و فضا - زمان محدود می‌شود. از نظر آن عده از ما که اکنون خود را در سرآغاز سده پانزدهم تصور می‌کنند واقعیت بسی پیچیده‌تر است.

کند که ما را به رشته جنایاتی که اتفاق افتاده متوجه سازد، بلکه باید توضیح بدهد که چنان جنایاتی چگونه امکان وقوع پیدا کردند. اغراق‌آمیزترین مرحله آنها در آخرین سالهای آن قرن پدید آمد که طی آن همه نشانه‌های شاخص قرن بعد بخوبی آشکار بود. اکنون این موضوع را فرومی‌گذاریم تا بار دیگر به سده شانزدهم بپردازیم.

می‌خواهم برش مختصر اما روشنی از نخستین واکنشهای اروپایی بین سالهای ۱۴۰۰ و ۱۴۸۰ نسبت به موقعیت جدید ارائه کنم. انسان در موقعیت تازه ناچار است بدون یاری گرفتن از ایمان زنده با محیطش و در نتیجه با ابزارهای صرفاً انسانی دمساز شود. به این مناسبت، می‌توان سده مزبور را که سده گذار است به دو بخش تقسیم کرد: در نخستین مرحله هنوز سبک گوتیک^{۱۱} با سخت‌جانی به موجودیت خود ادامه می‌دهد؛ در مرحله دوم، آنچه اومانیزم نام می‌گیرد به اوج خود می‌رسد.

در اینجا منظورم را از سبک گوتیک توضیح می‌دهم: اگر همه امور جهان قرون وسطا را در رابطه با خدا - کلام، عرفان، پارسایی - کنار بگذاریم و تنها به آن جنبه برآمده از تفکر در رابطه با فعالیت‌های الحادی و ارتدادآمیز متمرکز سازیم، من این تمرکز را گرایش به سبک گوتیک می‌نامم. در واقع، این سبک زندگی عبارت است از سراسر جهان قرون وسطا منهای خدا. دیدیم که این دوپارگی، این واگذاری جهان به خودش، این بریدن یا بهتر است بگوییم محروم کردن دنیا از ارتباط با ایمان به دنیای دیگر کاری بود که پیروان ویلیام آکمی انجام دادند.

برای توضیح حرکات سیارات در نظام خورشیدی مرکزی اینهمه یا به عبارتی این تعداد اندک مورد نیاز است.

حال اگر بپرسیم در میان همهٔ این اشیاء پیرامون ما، اعم از جهان زمینی یا جهان کهکشانیها، کدام واقعیت بالفعل است جواب می‌شنویم که: واقعیت در صورتهای جوهری، یعنی در هستیهای معنوی و غیرمادی‌ای است که موجب آگاهی ماده می‌شود. ترکیبی که پدید می‌آید همان چیزهای مُدرک و محسوس است. توماس گرایان معتقد بودند که هر نوع چیزی یکی از این صورتهای را دارد. پیروان دانز اسکاتوس می‌گفتند هر فرد در میان نوع دارای صورتی است؛ یعنی برای همهٔ انسانها صورت واحد «آدم» وجود دارد و این صورت در تماس با ماده تکثیر می‌شود و فردیت پیدا می‌کند؛ چون اگر غیر از این بود، می‌بایست برای «پیتتر» یا «جان» هم صورتهای جداگانه‌ای داشته باشیم و حتی برای «این پیتتر» یا «این جان» هم صورت خاص آنها مورد نیاز بود. امر مهم در مورد صورتهای آن است که پدیده‌ها از آنها زاده می‌شوند؛ آنها واقعیت هر پدیده‌اند و هیچ پدیده‌کاری به پدیدهٔ دیگر ندارد. از این زاویه، هر کدام یک واقعیت مطلق، مستقل، و بی‌مرگ است. بدین ترتیب، خود را در جهانی می‌یابیم متشکل از تعداد بی‌شمار واقعیت‌های غایی که مستقل، انهدام‌ناپذیر، و نامتغیرند. بهتر است مثالی را ذکر کنیم که از خود توماس گرایان است: این سگ زاده می‌شود و می‌میرد، چون از صورت جوهری «سگ» و نیز از ماده ساخته شده است. صورت «سگ» به خودی خود فسادناپذیر و انهدام‌ناپذیر است و همیشه با خودش در اینهمانی است. یک صورت نمی‌تواند تغییر کند و به صورت دیگری درآید و همان‌طور که جهان اصولاً از صورتهای ساخته شده است ناچاریم

حتی اگر از دنیای آخرت صرف‌نظر کنیم و تنها به این جهان بنگریم، درمی‌یابیم که خود به دو جهان کاملاً متفاوت تقسیم شده است: جهان سیاره‌ها و آسمانها و جهان بین زمین و ماه.

تفاوت این دو جهان تفاوتی کامل و بنیادین است: جهان ستارگان تغییرناپذیر و فسادناپذیر^{۱۲} است؛ در جهان زمینی ما همه چیز در معرض کون و فساد است. دلیلش این است که این جهان آبی - خاکی و زمینی ما و همهٔ آنچه که در آن است از ماده ساخته شده؛ در حالی که در جهان منظومه‌ها و کهکشانیها یا ماده وجود ندارد یا اگر هم دارد مادهٔ تغییرناپذیر اثری است. تفاوت جهان آسمانی و جهان زمینی به همین جا پایان نمی‌یابد. حرکت دو جهان نیز نقطهٔ مقابل همدیگرند؛ ستارگان دارای حرکت دائمی دایره‌ای و یکنواختند یعنی حرکت کاملی دارند که آن را آغاز یا پایانی نیست. بر روی زمین همهٔ حرکت‌های طبیعی در خط راست صورت می‌گیرد که یا مثل آتش از پایین به بالاست یا مثل سنگی که در حال غلتیدن است از بالا به پایین است. وقتی که چیزهای زمینی بی‌حرکتند، بدان دلیل است که چیزی مانع - حرکت طبیعی‌شان شده است. حرکت خطی همهٔ اشیاء زمینی ایجاب می‌کند که خصلت محدود و خاص خود را داشته باشند؛ یعنی از نقطه‌ای آغاز شوند و به جایی پایان گیرند. مثلاً از سطح زمین شروع شوند و تا زیر منطقهٔ حرکت ماه ادامه یابند. حرکت از آن نقطه فراتر نمی‌رود و به همانجا پایان می‌گیرد.

پیچیدگی دو جهان متفاوت مورد بحث در رابطه با محتویات آنها دو چندان می‌شود. عالم منظومه‌ها از پنجاه و پنج سپهر تشکیل شده است.

(۱۲) امروزه دانشمندان کیهانشناس خلاف این را گفته‌اند... و.

در جهانی زیست کنیم که مدارای هیچ‌گونه تغییر و دگردیسی واقعی را ندارد. همیشه سگها، اسبها، و آدمهایی وجود خواهند داشت که با سگها، اسبها، و آدمهای امروزی شباهتی اساسی و گزیرناپذیر دارند.

این طرز تفکر ما را وادار می‌کند تا زندگی اجتماعی را هم به همین‌گونه تفسیر کنیم. جامعه از مراتبی تشکیل شده است که انهدام - ناپذیرند. در جامعه شاه، نجبا، نظامیان، روحانیون، روستاییان، بازرگانان، و صنعتگران وجود دارند. همه آنها صورتهای ابدی‌اند. جهان اینان را نیز پایانی نیست، انهدام‌ناپذیرند، و هر صورت اجتماعی صورتی بسته و محدود به خودش است. جنایتکاران و روسپها نیز جای خود را دارند.

انسان امروزی در رابطه با طبیعت مادی و امور اجتماعی عقایدی متضاد با اینها را دارد. او فکر می‌کند جوهر و ذات واقعیت دگرگونی‌پذیر است و چیزی به نام سگ، اسب، یا انسان وجود ندارد. واقعیت شامل چیزهایی است که می‌خواهند تقریباً سگ باشند تا بتوانند بعداً به صورت اسب، انسان، یا چیز دیگری درآیند که امروزه وجود ندارد. انسان امروزی قبول ندارد که ستارگان تغییرناپذیرند، بلکه آنها را در حال تحول، شکل‌گیری، و بسط می‌بیند و حتی گاه تسلیم این وسوسه می‌شود که ستارگان در حال ساختن افلاکی نامنظره‌اند. به همین طرز هم قبول دارد که هستی زنده همان تغییر ناب و دائم از تک‌یاخته‌ایها به انسان کامل است. اما انسان امروزی از این حد بسی فراتر می‌رود. مفهوم نوین که واقعیت را متشکل از دگرگونی ناب و مجرد می‌داند بر این عقیده است که آنچه تا کنون وجود داشته به هیچ‌وجه همه آن چیزی نیست که باید وجود داشته باشد. واقعیت چیزی بسته نیست که به گذشته و حال تعلق

داشته باشد، بلکه مرزهایش به روی آینده باز است و واقعیتی که در آینده وجود خواهد داشت چیزی است که تا کنون پا به عرصه هستی نتهاده است.

جهان قرون وسطایی از مطلقها ساخته شده بود. هر چیز فقط و فقط خودش بود، نه بیشتر و نه کمتر، چون انهدام‌ناپذیر تلقی می‌شد. امروز هیچ‌چیز همان نیست که هست، هر چیزی در هر حال در گذار و تغییر به صورتی دیگر است. هر چیزی می‌تواند چیز دیگری نیز باشد. هر چیزی ذراتی از چیزهای دیگر را در خود دارد. ما در دوره‌ای هستیم که گربه‌ها نه سفید سفیدند و نه سیاه سیاه، بلکه خاکستری‌اند. در حالی که در ابتدای سده پانزدهم حتی مراتب اجتماعی، مقامات، و حرفه‌ها همه مطلق بودند. اسقف، سرشماس، کشیش، طلبه، شاهزاده، نجیبزاده، بازرگان، بیوه، مرد متأهل، دوشیزه، و آدم مذهبی همه را داشتیم. دیونوسیوس کارتوزی^{۱۳} در کتابی با عنوان در باب مذهب و رسوم مسیحیان^{۱۴} تعریف جاودانه و مطلق این صورتهای واقعیت آدمی را آورده است. توجه داشته باشید که نویسنده کتاب یکی از نزدیک‌ترین یاران نیکولاس کوزایی، نابغه دوران، یعنی همان کسی که سراسر رنسانس را واقعاً پیش‌بینی کرده بود؛ کوزایی، این متفکر نستوه، با دو تن از نزدیک‌ترین یارانش به سراسر جهان سفر می‌کرد. یکی از این دو خوشنویس معروف دیونوسیوس کارتوزی و دیگری چهره جذاب اسپانیایی به نام خوان دِ سگوویا^{۱۵} بود؛ چهره‌ای که در اسپانیا کاملاً ناشناخته است و اینجا برای نخستین بار از او نام برده می‌شود.

13) Dionysius the carthusian

14) *De doctrina et regulis vitae christianorum*

15) Juan de Segovia

به نظرمان ذاتاً دگرگونی ناپذیر می نمود آخرین کاری بود که از دستمان برمی آمد. فکر می کنید چه باید می کردیم؟ می بینید که این سفر فرضی به تاریخ و به درون عصری دیگر، این تجربه فکری، یعنی تصور حضور در سال ۱۴۴۰ ما را متوجه تفاوت اساسی میان واقعیت تاریخی آن دوره و امروز می سازد.

همین طور توجه داشته باشید که در سالهای نخست سده پانزدهم ما باید در جهانی کاملاً شناخته شده، کاملاً کهن، زندگی کنیم؛ جهانی که بشر به اطراف و اکناف آن گام نهاده است، جهانی با آنهمه پیچیدگی که انسان را له و خفه می کند. هیچ چیز درباره آن جهان تازگی و هیجان ندارد؛ هر چیز همان است که قبلاً بوده و بناست در آینده هم باشد. جهانی بدون امید و بدون راه علاج. کلیسا، دولت، و دانشگاه با علوم، زندگی اجتماعی، سنتهای داخلی، و بازیهای همه و همه در چارچوب مراسم دینی اند؛ همه چیز به قاعده است و غالباً هم رنگ دینی دارد. از این زاویه، مسئله ما این نیست که در چنان حالتی چه کنیم، بلکه متأسفانه قضیه عکس این است؛ چون با هر گامی که برمی داریم از پیش دقیقاً می دانیم چه باید کرد. برای هر مورد فردی قانون و حکمی شرعی وضع شده که جزئیات آن بتفصیل شرح داده شده است و این جزئیات از نظر شماره نامحدودند. تنها مشکل، آن هم مشکلی که بزرگترین مایه سرخوردگی و نومیدی است، همانا فراگیری و جذب این مراسم بسیار پیچیده است. وقتی در چنان جهانی وارد دانشگاه می شویم، از پیش می دانیم که هیچ چیز جدیدی فرا نخواهیم گرفت. می دانیم که باید کوههای عظیم تعاریف، تمایزها، و باریک بینیهایی را فرو بلعیم که همگی جنبه صوری صرف دارند. آکم گرایانی که در اعتراض به

به نظر من، این یک مثال عالی از تنوع ساختار زندگی انسانی یعنی در نمایی به نام زندگی است، زیرا زندگی کردن در دنیایی بدون تغییر، که همه چیز مطلق است، یک چیز است و زندگی کردن در جهانی که همه چیز در حال تغییر است، هیچ چیز در اصل مطلق نیست، و همه چیزها در معرض دگرگونی است چیزی دیگر و کاملاً متفاوت. کسی که مدعی شود همه حقایق را در این خلاصه کرده است که انسان نظر و ایده اش نسبت به چیزها را تغییر می دهد درک نادرست خود را به نمایش گذاشته است؛ چون نه تنها چنین نیست، بلکه قضیه درست عکس این است. اگر آن طور که همگان باور دارند ایده ها تنها چیزهایی هستند که تغییر می کنند، دیگر تغییر را نمی توان جدی تلقی کرد. اما مشکلات عمدتاً در مسئله زندگی است که هر کس تا زمانی که زنده است باید خود را به حل آنها بپردازد و این راه حلها برای یک شخص که در میان دو دسته متفاوت ایده و نظر زندگی می کند دو نوع کاملاً متفاوتند.

اگر ما در سده نوزدهم زندگی می کردیم، با اعتقاد به اینکه هیچ چیز در پیرامون ما واقعیت غایی و مطلق نیست و هر چیز اعم از مادی یا اجتماعی در معرض دگرگونی قرار دارد، واکنش ما در برابر مشکلات آن می شد که واقعیت مسئله ساز را به صورت دلخواه خود تغییر دهیم. از این زاویه، انسان نوین انسانی عمیقاً انقلابی است و ما در برخورد با دکارت خواهیم دید که این انسان تا چه پایه انقلابی است. عکس مطلب هم درست است؛ هنگامی که می گوئیم انسانی انقلابی است، منظور این است که او هنوز انسان نوین است و از حد انسان نوین پا فراتر ننهاده است.

اما چنانچه در سده پانزدهم می زیستیم و با دوره ای آکنده از عذاب، نگرانی، و درگیری روبه رو بودیم شاید دگرگونسازی واقعیتی که

مابعدالطبیعه می‌گفتند اصول^{۱۶} یا هستیها به صورتی غیر ضرور زیاد شده‌اند، خودشان در منطق یعنی حوزه مورد علاقه‌شان به طرز بی‌تناسبی به تمایزهای بی‌شمار معتقد بودند.

همه چیز - قانون، اداره، علم، و کلام - به صورت عناوینی رخوتزده و بفرنج در آمده بود. فرهنگ به جای آنکه گنجینه آرام و زلال راه‌حلهای زندگی باشد، در پوششی از ابر ابهام قرار داشت و به صورت کتاب دستی یا دفتر یادداشت درآمده بود. واژه اسپانیایی *Mamotreto* معادل فرهنگ، در همین زمان پدید آمد. این واژه از *Mammetrectus* مشتق شده که نام تفسیر پر حجم و عظیمی از دستور زبان بود و برای جوانان تحصیلکرده سده پانزدهم تحمیل بزرگی به حساب می‌آمد. اراسموس از آن نفرتی بی‌پایان داشت و در گفت‌وگوها یا نامه‌هایش کنایاتی طنزآمیز و سرشار از ریشخند به کار می‌گرفت و بدنامی آن را موجب بقای طولانی آن می‌دانست.

به طوری که می‌بینید، انسانی که در چنان حال و هوایی می‌زیست خویشتن را میان دشنه و دیوار می‌دید. برپشت و پس او مسیحیتی بی‌رمق، فلج شده، تخته‌بند چارچوب مقررات و قوانین، و فاقد هر نوع ایمان زنده قرار گرفته بود. پیش روی او دنیایی قرار داشت که احتمالاً قابل تبدیل به هیچ نوع دنیای دیگر نبود. این همان بُعد و جنبه‌ای است که موجب تمایز آن دوره از روزگار ما می‌شود؛ تمایزی که لازم است بعد از کشف اینهمه جنبه‌ها و خصصتهای همانند مورد تأکید قرار بگیرد. در سده پانزدهم نیز مانند سراسر سده‌های قرون وسطا انسان در افقی می‌زیست

که هیچ دری به سوی آینده نداشت؛ نه فقط به این علت که جهان را واقعیتی تغییرناپذیر می‌دانست، بلکه به این علت مشخص نیز که وی پایان جهان را نزدیک می‌دید. اروپا مدام در این اضطراب بود که امروز یا فردا جهان به پایان برسد. باور قدیمی هنوز بر اذهان مردم حکومت می‌کرد و بر طبق آن، سرنوشت بشر با سرنوشت چهار سلطنت جهانی گره خورده بود. انسانها این باور را با تفسیر فلورو^{۱۷} در هم آمیختند. فلورو می‌گفت تاریخ گذشته نیز مانند بشر از چهار دوره تشکیل شده و امپراتوری روم - که اروپای قرون وسطا ادامه آن محسوب می‌شد - دوران پیری آن بود. وقتی می‌گویم انسان آن روزگار میان دشنه و دیوار قرار گرفته بود منظورم همین نکته است. تنها به روزگار نسل بیکن و به صورتی اساسی در نسل دکارت یعنی بین سالهای ۱۵۸۰ و ۱۶۲۰ انسان توانست موازنه میان گذشته و آینده را به سود آینده بر هم بزند؛ این یک نقطه عطف است. انسان نوین رو به آینده دارد، نه مانند انسان قرون وسطا و انسان دنیای باستان که تنها گذشته را پیش رو داشته باشد. یورگه مانتریکه^{۱۸} با گفتن این مطلب که دوره‌های گذشته بهتر بوده‌اند در واقع گرایش مردمان باستان و قرون وسطا را بیان می‌داشت. بیکن و دکارت نخستین کسانی بودند که دقیقاً عکس این را باور داشتند و می‌گفتند آینده بهتر از گذشته است؛ ولو هیچ دلیلی نداشته باشیم جز اینکه آینده است.

اما در هنگام فکرکردن به سده پانزدهم باید به جای چشم دوختن به آینده‌ای که هیچ رخنه و منفذی به سوی آن نیست به وضعیت حال آن

زمان بنگریم. تنها دو نوع گرایش با این وضعیت متناسب است:

اولی که عادی‌تر و متداول‌تر است می‌گوید خودمان را با جهان سنتی و شناخته‌شده‌ای که در آن به سر می‌بریم دمساز کنیم و بسینیم چگونه از آن لذت ببریم، آن را ستایش کنیم، پیچیدگیهایش را به حد نهایت برسانیم، و یک رشته میثاقهای تشریفاتی، تزیینی، و نمادین برفراز آن ایجاد کنیم. خلاصه اینکه بیش از حد بر آن بار کنیم و آن را با آداب و رسوم و سنتها لبریز سازیم. این همان سبک گوتیک است. گوتیک آراسته یا به قول فرانسویان گوتیک پرزرق و برق همین است. با قبول این مطلب که جوهر زندگی را نمی‌توان تغییر داد و تکرار یکنواخت آن موجب ملال ما می‌شود، پس بیاییم و با افزودن صفاتی بدان و تأکید بر واقعیتی که همیشه وجود داشته است به زندگی ادامه دهیم. خلاصه، به زندگی مان بپردازیم؛ آنچنانکه گویی این جوهرها صورتهای نمادین و نسخه‌های دوم زندگی واقعی‌اند که مثل حالت بازی بر صفحه میثاقها قرار گرفته‌اند. نقشهای مشخصی هستند که در موردشان توافق صورت گرفته و چونان واقعیتها مورد پذیرش واقع شده‌اند.

برای مثال، به واقعیت حرفه‌ها و آداب و سنن خاص هر صنف نگاه کنید. دوره گوتیک دوره هماهنگیها و همشکلیها بود؛ مراسمی باشکوه با حضور شاه و ملترمان رکاب برپا می‌شد که در آن هر سلک، طبقه، و مرتبه با زرق و برق فراوان رژه می‌رفت. از آنجا که همه ما ناگزیریم در کنار هم زندگی کنیم، اگر بپذیریم که هرچه هست برآستی غیرقابل انهدام است، از اینکه به خودنمایی بپردازیم و به آن صورت جوهری و ناپیدا بدهیم که در درون هر واقعیت، واقعیت ژرف‌تر را می‌سازد؛ حالتی کشش‌دار و بیرونی که از آن لذت می‌بریم. حتی

اقتاده‌ترین آدمها از هر بهانه و وسیله‌ای برای نشان دادن تواناییها و امکانات ذاتی خود استفاده می‌کنند. هنگامی که دون خوان دوم^{۱۹} برای شرکت در مراسم عروسی پسرش با شاهدخت دونابلانکا، دختر ملکه ناوار، به آنجا می‌رود واقعه‌نگاری که عبور شاهدخت و ملکه را از بریویه سکا^{۲۰}، شرح داده می‌نویسد: «جشنهایی برپا شده بود و تقریباً همه مردم شهر بگرمی از ملکه و شاهدخت استقبال می‌کردند، هر صنف به بهترین وجه ممکن با پرچم و علائم مخصوص صنفی در مراسم استقبال شرکت داشت؛ به دنبال همه اینان، یهودیان با کتاب تورات و مسلمانان با قرآن حرکت می‌کردند». تازه، این جریان در یک آبادی توسری خورده کاستیل می‌گذرد (و گویی آبادیهای کاستیل برای ابد نفرین شده و توسری خورده‌اند) نه در شهرهای پررونقی مثل آنتورپ^{۲۱}، گنت^{۲۲}، یا دینان^{۲۳}

به یک نکته از گزارش خوب توجه کنید: یهودیان با تورات و مسلمانان با قرآن در مراسم شرکت داشتند؛ یعنی هر انسانی، هر کس که بود - شریف و وضع، پارسا و هرزه - حقوق و تکالیفی داشت. یهودیان و مسلمانان از نظر انسان اروپایی قرون وسطا واقعیتهایی بودند با حقوق مسلم و مقام و جایگاه خاصی که در نظام سلسله مراتبی برایشان مقرر شده بود. در اوایل سده پانزدهم هیچ اروپایی به خود حق پایمال کردن حقوق یهودیان و مسلمانان را نمی‌داد. این ماجرا بعدها و به دنبال پیدایش پادشاهان کاتولیک یعنی از ۱۴۵۰ به بعد رواج پیدا کرد. چه دگرگونی جالبی! چه کسی به این نسل تعلق داشت؟ فرناندو و

19) Don juan II

20) Briviesca

21) Antwerp

22) Ghent

23) Dinan

لئوناردو در ۱۴۵۲ متولد شدند؛ اراسموس و ماکیاولی در حوالی سال ۱۴۶۲ تولد یافتند. همینها کافی نیستند؟ این نخستین نسل جدید است و به همین ترتیب هم اخراج یهودیان و مسلمانان یک فکر جدید به حساب می‌آید. انسان جدید بر این باور است که می‌تواند واقعیتها را له کند و جهانی باب میل خود و به نام ایده بسازد. ایده دولت را پادشاهان کاتولیک ابداع کردند. آنان که امروزه به نام بازگشت به قرون وسطا اقدام به اخراج یهودیان از اروپا می‌کنند دست به تلافی جویی تأسف‌باری می‌زنند. ما انسانهای جدید بدشواری می‌توانیم مدارای ریشه‌دار مردم قرون وسطا را درک کنیم.

این شیوه زندگی - آن هم نه تنها زندگی واقعی، بلکه بدل و نسخه آن به صورت نمادها، مراسم، و صور بزرگ شده - تنها وسیله‌ای بود که انسان عادی و عامی آن روزگار، انسانی میان دشنه و دیوار، به منظور غنی کردن هستی و وجود خویش از آن بهره می‌گرفت و می‌توان گفت که انسان این شیوه زندگی را تعالی بخشید و در جهت عمودی آن را تعدیل و اصلاح کرد. اگر اینها در نظر ما بی‌معنی جلوه می‌کند، علتش آن است که آینده پیش روی ما باز است و ما قادریم زندگی مان را در گسترده‌ترین بُعد آن یعنی به شیوه افقی غنی سازیم، بهبود بخشیم، و دگرگون کنیم.

اما بهترین مردان آن روزگار راه‌حل مزبور را نمی‌پذیرفتند. زندگی پیرامون آنها طاقت‌فرسا و غیرصمیمی شده بود، طبق فرمول از پیش تعیین شده‌ای زندگی می‌کردند، و از نظر خودشان صلاحیتها و شایستگیهای مورد قبول و پذیرش چندانی نداشتند. از سوی دیگر، جایی برای دگرگونی و زندگی جدید وجود نداشت. صورتهای واقعی

جاودانه می‌نمودند، اما حداقل امکان کاهش دادنشان به خلوص اولیه وجود داشت؛ می‌شد آنها را از زواید پاک کرد. خلاصه اینکه اگر نمی‌شد زندگی را عوض کرد، بازگشت به صورتهای خالص اولیه امکانپذیر بود. اما این اصلاحات است و با انقلاب فرق می‌کند. بازگشت به صورت آغازین است و همه واژگانی که دلالت بر مبارزه و تلاش می‌کنند - *renovatio*، *renasci*، *restitutio*، *reformatio* - درباره همین مفهومند. نوسازی^{۲۴} با نوآوری^{۲۵} فرق می‌کند؛ نوسازی بازگشت به همان هستی اصل و اولیه و بدون ذره‌ای تغییر است.

اصلاح دینی و اومانیزم در همین جو روحی و فکری پیدا شد. انگیزه‌ای برای آینده و حرکتی به سوی آن وجود نداشت، بلکه قضیه کاملاً برعکس بود. و چون آینده به روی انسان بسته بود و تغییرات نیز ضرور و اجباری می‌نمود، پس بازگشت به اصل ضرورت می‌یافت. بازگشت نه تنها به دنیای باستان یونانی-رومی، بلکه به زندگی بدوی. پترارک منظور از بازگشت به عهد باستان را بازگشت به دنیای کلاسیک و نیز پدران کلیسا می‌دانست. کونرادو آلتیس^{۲۶} خواهان رستاخیز یونانی-رومی و ژرمنگرایی بود؛ اراسموس خواهان رجعت به پدران کلیسا و نخستین کتابهای مسیحیت بود.

اما من بناچار در آستانه این صورت جدید زندگی، یعنی اصلاحگرایی و اومانیزمی که در مرحله تسخیر نیمه دوم قرن بیستم است، متوقف می‌شوم و سخن را کوتاه می‌کنم. و قتمان آن طور که باید و شاید کافی نبود. □

24) renovation

25) innovation

26) Conrado Altis