

هانری برگسن

دو
سرچشمه
اخلاق و دین

ترجمہ:
حسن حبیبی

HENRI BERGSON

LES DEUX SOURCES
DE LA MORALE
ET DE LA RELIGION

TRADUIT EN PERSAN

PAR

HASSAN HABIBI

Téhéran

1979



شرکت سهامی انتشار

تهران خیابان باب همایون سرای سبا

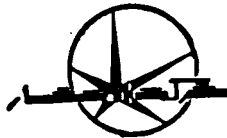
تلفن ۳۱۸۲۸۹ - ۳۱۳۹۱۱

ہانری برگسن

دوسرے چشمے
اخلاق و دین

ترجمہ
حسن حبیبی

چاپ اول



شرکت انتشار

این کتاب به سرمایه شرکت سهامی انتشار در چاپخانه اتحاد بطبع رسید

تهران ۱۳۵۸ هجری شمسی

ترجمه از:

HENRI BERGSON

LES DEUX SOURCES DE LA MORALE

ET DE LA RELIGION

164 ED. P. U. F. 1967. 340 P

فهرست مطالب

یادداشت مترجم

فصل اول : تکلیف اخلاقی ۱-۱۰۳

نظم اجتماعی و نظم طبیعی (۵) فرد در جامعه (۹) جامعه در فرد (۱۲) اطاعت خودجوش (۱۵) مقاومت در برابر مقاومت‌ها (۱۷) در باره امرتنجیزی (۲۱) تکلیف و زندگی (۲۵) جامعه بسته (۲۷) بانگ و صلای قهرمان (۳۰) جان بسته و جان باز (۳۴) عاطفه و حرکت به پیش (۳۶) عاطفه و آفرینندگی (۳۸) عاطفه و تصور (۴۵) آزادی (۵۱) حرکت به پیش (۵۳) اخلاق بسته و اخلاق باز (۵۷) درفاصله بسته و باز (۶۳) اعزاز و احترام به خویش (۶۶) عدالت (۶۹) فشار و الزام، شوق و طلب (۸۲) در بساط خردگرایی (۸۵) طیران حیاتی (۹۷) تربیت و عرفان (۹۹).

فصل دوم : دین ایستا یا ایستمند ۱۰۵-۲۲۳

کارعبث نزد موجود خردمند (۱۰۸) وظیفه افسانه‌پردازی (۱۱۳) افسانه‌پردازی و حیات (۱۱۷) معنی طیران‌حیاتی (۱۱۷) نقش اجتماعی افسانه‌پردازی (۱۲۴) شخصیت‌های غیرکامل و قطعه قطعه (۱۳۱) تأمین در برابر از هم پاشیدگی (۱۳۵) تأمین در برابر دل‌افسردگی (۱۳۶) موضوعات کلی افسانه‌پردازی مفید (۱۳۹) زادوولد امور نامعقول (۱۴۲) تأمین در برابر پیش‌بینی ناپذیری (۱۴۵) خواست کامیابی یا اراده موقبت (۱۴۸) صدفه و انفاق (۱۵۵) روحیه ابتدائی نزد فرد متمدن (۱۵۹) تجسم و تشخیص جزئی حادثه (۱۶۶) جادو (۱۷۲) خاستگاه روان‌شناختی جادو (۱۷۶) جادو و علم (۱۸۱) جادو و دین (۱۸۵) اعتقاد به ارواح اندیشه‌گر (۱۸۷) جانور در مقام نوع (۱۹۴) مذهب اصالت توتم (۱۹۵) اعتقاد به ایزدان (۱۹۹) خیال‌ورزی اساطیری (۳۰۴) وظیفه افسانه‌پردازی و ادبیات (۲۰۸) به‌چه معنی ایزدان وجود داشته‌اند (۲۱۳) وظیفه عمومی دین ایستا یا ایستمند (۲۱۵).

فصل سوم : دین پوینده و توانمند ۲۹۱-۲۲۵

دو معنی کلمه دین (۲۲۹) چرا يك كلمه بكار ميروود (۲۳۱) عرفان يونانی (۲۳۵)
عرفان شرقی (۲۴۲) عرفان مسیحی (۲۴۸) عرفان و تجدید و اصلاح (۲۵۵) انبیاء
بنی اسرائیل (۲۶۳) وجود و هستی خداوند (۲۶۳) ارزش فلسفی عرفان (۲۷۰) ذات
خداوند (۲۷۶) خلق و عشق (۲۷۷) مسأله دردورنج (شر) (۲۸۵) بقاء پس از مرگ (۲۸۸)
تجربه و احتمال درمباحث ما بعد الطبیعه (۲۸۹) .

خاتمه : ماشین و عرفان ۳۵۶-۲۹۳

جامعه های بسته و جامعه های باز (۲۹۶) پابندگی امر طبیعی (۳۰۱) خاصه های
جامعه طبیعی (۳۰۵) جامعه طبیعی و دموکراسی (۳۱۲) جامعه طبیعی و جنگ (۳۱۵) جنگ
و عصر صنعتی (۳۲۱) تحولات و تطور گرایش ها (۳۲۵) دوشاخه گونی و ولع سرسام‌واره (۳۳۰)
امکان بازگشت به زندگی ساده (۳۳۵) ماشین و عرفان (۳۳۹) .

بسم الله الرحمن الرحيم

ترجمه‌ای که به خوانندگان علاقمند و ژرف‌اندیش عرضه میشود ، سالی چند به انتظار روزی بود که دوران بدترین ستم‌ها بسر آید و نشرش ممکن گردد ، سپاس خدای را که چنین روزی فرارسید .

درباره این اثر پرمایه و عظیم برگسن گفتمنی زیاد داشتم و دارم اما در این ایام که بیش از همه وقت میتوان گفت و نوشت ، بار تمهدی تازه ، جایگزین این عهد قدیم شده است لاجرم باید این کار را به وقتی دیگر گذاشت . هم چنین میخواستم راز گوئی برگسن را با یکی از دوستان و شاگردانش بسال ۱۹۳۸ ، درباره «چگونگی ایمان یافتن وی به خدا» در آغاز یا پایان کتاب بیاورم ، اما این خواست نیز سرانجامی نیافت ، امیدوارم که در چاپهای آینده کتاب چنین توفیقی رفیقم گردد .

ترجمه این کتاب را به همه شهیدان انقلاب اسلامی ایران هدیه می‌کنم . آنانکه ابراهیم‌وار خود را به آتش افکندند ، تا پهنه زمین را در این زمان ، مستضعفان گلستان سازند .

آغاز پانزدهمین قرن هجرت

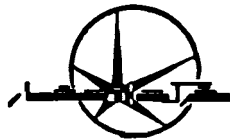
بنده خدا

حبیبی

فصل اول: تکلیف اخلاقی

نظم اجتماعی و نظم طبیعی
فرد در جامعه
جامعه در فرد
اطاعت خودجوش
مقاومت در برابر مقاومت‌ها
در باره امر تنجیزی
تکلیف و زندگی
جامعه بسته
بانگ و صلابت قهرمان
جان بسته و جان باز
عاطفه و حرکت به پیش
عاطفه و آفرینندگی
عاطفه و تصور
آزادی
حرکت به پیش
اخلاق بسته و اخلاق باز
در فاصله بسته و باز
اعزاز و احترام به خویش
عدالت
فشار و الزام ، شوق و طلب
در باره خردگرایی
طیران حیاتی
تربیت و عرفان

چاپ اول



فصل اول تکلیف اخلاقی

کهن ترین خاطره‌ای که در پهنة ذهن ما و در حافظه بشریت وجود دارد ،
خاطره درخت ممنوع است . خاطرات نوجوهرة این خاطره را میپوشانند تا ما را
از التفات بدان بازدارند . ما خود نیز ترجیح میدهیم که دل از آن بگیریم و با
خاطرات تازه مشغول باشیم .

اگر به ماجرای زندگیمان نظر بیفکنیم می بینیم که در دوران کودکی
چنانکه باید و شاید ، آزاد نیستیم . در صورتیکه ما را به حال خود واگذارند ،
از این شاخه لذت به شاخسار دیگر می پریم و کودکیمان را سروصورتی دیگر
میدهیم . ولی ماجرا بدین ترتیب پیش نمیرود و سدی نادیدنی و غیرقابل لمس
به نام منع برافراشته میشود . در روزگار طفولیت ، هرگز این پرسش پیش نمی آید
که چرا باید سربرخط فرمان نهاد و اطاعت کرد ، زیرا مطابق عادت به سخنان
والدین و معلمان خود گوش فرامیدهیم ، اما به خوبی احساس می کنیم ، که چون
اینان والدین و معلمان ما هستند ، حرفشان را می پذیریم . بنابراین قسمت اعظم
قدرت و سندیت گفتارایشان ، از موقعیتشان در قبال ما سرچشمه میگیرد . خلاصه آنکه
این افراد مقام و موقه‌می خاص دارند و فرمان نیز ، از این مقام صادر میشود ، حال آنکه
اگر فرمان مذکور از ناحیه‌ای دیگر صدور یابد تا بدین حد ، نافذ و راسخ نخواهد
بود . به تعبیر دیگر ، والدین و معلمان ما به عنوان نماینده عمل می کنند . در ایام
طفولیت بخوبی از کم و کیف این نمایندگی سردر نمی آوریم و فقط در پشت سر
والدین و معلمان خود ، وجود امری عظیم و شاید مبهم را درمی یابیم ، و سنگینی اش را
با میانجی گری بزرگترها بردوش خود احساس می کنیم . بعدها وقتی پا به سن

می‌گذاریم، این امر را جامعه می‌خوانیم و از جنبه فلسفی به مقایسه‌اش با سازواره‌ای می‌پردازیم که پیوندهای نادیدنی یاخته‌های آنرا بهم می‌بندند. این یاخته‌ها در یک سلسله مراتب عالمانه قرار دارند و برخی از آنها وابسته دسته‌ای دیگرند و به خاطر مصلحت عظیم کل، از روی طبع، به انضباطی سرمی‌سپارند که احتمالاً فداکاری اجزاء را هم طلب می‌کند.

اما سازواره تابع قوانین حتمی و لازم، یک چیز و جامعه ساخته و پرداخته اراده‌های آزاد چیزی دیگر است. با اینهمه، به محض آنکه اراده‌ها سازمان یافتند، به تقلید از سازواره می‌پردازند. در این سازواره بیش و کم ساختگی، عادت بازیگر نقش لزوم و وجوب در آثار طبیعت است. از این رو در نظراول، زندگی اجتماعی بسان نظام یا دستگاهی از عادات تظاهر می‌کند، عاداتی که با قوتی کم یا زیاد، در ماریشه دوانده و پاسخگوی نیازهای جماعت‌اند. برخی از این عادات، عادات فرماندهی و حکومت، و بخش مهمی از آنها عادات فرمانبری و اطاعت‌اند. در این اطاعت، یا سربرخط فرمان شخصی می‌نهیم که امرش بر پایه نمایندگی اجتماعی استوار است، و یا مطیع جامعه‌ای می‌شویم که وجودش را بطور مبهم درک یا احساس می‌کنیم. در هر دو صورت، امر و فرمان جنبه غیر شخصی دارد.

عادات فرمانبری اراده ما را زیر فشار و الزام می‌نهند، میتوان از زیر بار این فشار و الزام شانه خالی کرد. اما بسان آونگی که از امتداد خط قائم دور میشود، ولی بدان امتداد باز می‌گردد، مانیز به جانب این فشار و الزام، کشیده و باز آورده می‌شویم. در واقع نظم و ترتیبی که بهم خورده است باید از سرنو استقرار یابد. سخن کوتاه، ما در هر عادتی خود را تقریباً مکلف احساس می‌کنیم. اما قوت تکلیف مورد بحث بیشتر است و با بقیه تکالیف قابل قیاس نیست. هنگامیکه یک رقم در مقام مقایسه با رقم دیگر، آنقدر بزرگ باشد که دومی را در قبال اولی بتوان نادیده انگاشت، ریاضی‌دانان این دورا در ریف‌های مختلف قرار میدهند. در خصوص تکلیف اجتماعی نیز، همین مطلب صادق است. فشار و الزام تکلیف اجتماعی در مقایسه با فشار و الزام عادات دیگر بقدری زیاد است، که اختلاف درجه آنها، به معنی اختلاف در طبیعت ایشان است.

نظم اجتماعی
و نظم طبیعی

باری عاداتی از این قبیل متکائی دوجانبه دارند . کوشش درنیندیشیدن و اظهارنظر نکردن راجع به ماهیت و مبدأ آنها بیهوده است ، زیرا بخوبی رابطه شان باهمدیگر احساس میشود . اطرافیانی که بی واسطه دوروبر ما را گرفته اند و اموری که در حول و حوش آنان قرار دارند و بهمین ترتیب تا آخرین حلقه ، یعنی جامعه ، همه و همه ، عادات مذکور را از ما مطالبه می کنند . عاداتی این چنین ، مستقیم یا غیرمستقیم پاسخگوی الزام و خواستی اجتماعی اند ، و بنابراین یکدیگر را نگه میدارند و یک دسته یا همگروه را تشکیل میدهند . چنانچه هر یک از عادات جداگانه عرض وجود کنند ، بسیاری از آنها ، جزو تکلیف کوچک و بی اهمیت قرار میگیرند . اما همگی باهم اجزاء مدغم تکلیف ، بطور کلی وعمومی ، میباشند . این کل که به یاری آورده اجزاء خویش ، همانست که باید باشد ، درازاء این آورده ، سندیت کلی و تام مجموعه را به هر یک از اجزاء اعطاء می کند ، و بدینسان جمع فرد را تقویت مینماید . فرمول یا دستور «تکلیف همین است» برتردیدها و دودلی هائی غلبه می کند که احتمالاً در برابر فریضه ای منفرد ، دست بگریبان آنها میشویم . درحقیقت ما صریحاً به توده ای از تکالیف جزئی ، یعنی به تک تک تکالیفی نمی اندیشیم که بیکدیگر می پیوندند و تکلیف کلی و تام را می سازند . حتی شاید ترکیبی از اجزاء حقیقه وجود نداشته باشد . نیروئی که یک تکلیف از تکالیف دیگر میگیرد ، قابل مقایسه با نفخه حیاتی تقسیم ناپذیر و کاملی است که از عمق سازواره برمیآید و درهریک از یاخته ها ، یعنی عناصر سازواره دمیده میشود . جامعه که دریک یک اعضای خود ساری و حال است ، واجد الزامات و اقتضای است که همگی از خرد و کلان ، گزارشگر کلیت شورحیاتی او میباشند . و درین گزارشگری نیز هیچکدام از دیگری عقب نمی مانند . لکن باهم تکرار می کنیم که درمقام تشبیه ، بدینگونه سخن میگوئیم . جامعه انسانی ، مجموعه ای از موجودات آزاد است و تکالیفی را که به کرسی می نشاند ، بقای وی را سبب میشوند و نظم و نسقی را در پهنه اش مستقر میسازند که با نظم دقیق پدیدارهای حیات ، مختصرشباهتی دارد . با این همه ، کلیه امور بدین باور ، یاوری می کنند که نظم و نسق جامعه ، احتمالاً

میتواند با نظم و نسق طبیعت ، همرنگ و یکسان شود .

در این جا تنها مسأله وحدت آراء آدمیزادگان ، درستایش برخی از افعال و نکوهش بعضی دیگر، مطرح نیست . غرض آنستکه حتی وقتی هم تعلیمات و احکام اخلاقی مندرج در قضاوتهای ارزشی رعایت نمیشوند ، بازهم قضیه طوری سروصورت می یابد که به ظاهر تعالیم و احکام مرعی جلوه نمایند . در پشت نمائی که بشریت عرضه می کند ، احتمالاً منظرى غیر اخلاقی موجود است . اما همانسان که بهنگام گردش در کوچه و خیابان ، بیماری را نمی بینیم ، به ارزیابی منظره یاد شده هم نمی پردازیم . احساس تنفر از مردم و مردم گریزی ، در مدت کوتاه و با صرف مراقبت و ملاحظه کارهای دیگران ، حاصل نمیشود . بلکه در واقع آدمی با یادداشت ناتوانی های ویژه خود ، موفق میگردد به شکوه و شکایت از مردم و یا تحقیر آدمیزادگان بپردازد . راستی را بخواهیم ، بشریتی که انسان روی خود را از وی برمی تابد ، بشریتی است که در سرسویدای خویش کشفش می کند . باری شرور و بدیها ، آنچنان روی خود را می پوشانند وهمه جهانیان اسرار را بدانگونه حفظ می کنند که میتوان گفت ، درین مقام ، هر کس مورد اغفال و فریب همگان است . هر قدر بخواهیم درباره آدمیزادگان به جد قضاوت کنیم ، بازهم در باطن و در دل خود ، آنان را بهتر از خویش می پنداریم . اساس بخش مهمی از زندگی اجتماعی نیز همین توهم میمنت اثر است . طبیعی هم آنست که جامعه کلیه اقدامات را برای تقویت این توهم به عمل آورد . در ضمن ، قوانینی هم که وضع می کند و کارشان حفظ نظم اجتماعی است ، از برخی جهات با قوانین طبیعی مشابهند . گیریم که در نظر فیلسوفان ، اختلاف میان این قوانین اصولی و اساسی باشد ، و ایشان بگویند ، قانون احراز گر و کاشف یک چیز ، و قانون آمر چیز دیگری است . بدین بیان که : از زیر بار قانون آمر میتوان شانه خالی کرد ، زیرا این قانون مکلف میسازد ، ولی ملزم نمی کند ، اما بعکس اطاعت از قانون احراز گر اجتناب ناپذیر است . در نتیجه اگر معلوم شود امری از حوزه قانون احراز گر بدررفته است ، باید گفت : آنچه را به عنوان قانون احراز گر شناخته ایم ، اشتباهاً قانون تلقی کرده ایم و در حقیقت ، قانونی دیگر برجایگاه قانون حقیقی تکیه میزند و منطوق آن است که امور مورد

ملاحظه را گزارش مینماید. بدین ترتیب امر واقعی که در برابر قانون اشتباهی سرکشی می کند، بسان امور دیگر سر بر خط فرمان قانون حقیقی می نهد.

درباره نکته گیرهای فیلسوفان شك و شبهه ای نیست، اما توجه به این مطلب هم بجاست که وجه تمایز باید طوری باشد که قسمت اعظم آدمیان نیز آن را به صراحت و روشنی دریابند. لکن میدانیم که در نظر مردم قانون فیزیکی و قانون اجتماعی و قانون اخلاقی، همگی بصورت فرمان و امر جلوه می کنند. در طبیعت نظم معینی هست که قانون بیانگر آن است و امور واقع به منظور مطابقت با آن نظم از این قوانین «اطاعت می کنند» حتی دانشمندان هم به سختی میتوانند از تسلیم به باور زیر سرباز زند که: قانون «حاکم و فرمانده» بر امور واقع و در نتیجه مقدم بر آنهاست. این قانون، شبیه مثال افلاطونی است، که اشیاء و اعیان باید بر اساس آن نظم و قرار یابند. هر قدر دانشمندان، در مراتب و درجات تعمیم پای فراتر میگذارد، خواه ناخواه بیشتر تسلیم این مطلب میشود که باید خاصه امری را به قوانین اعطا نماید. در حقیقت باید باخوبی شدن به مبارزه برخاست، تا بتوان اصول مکانیک را به گونه ای غیر از آن تصور کرد که از ازل برالواح ثبت شده اند و علوم جدید آنها را در طور سینای دیگری جستجو می کنند.

در اینجا باید به دو تمایل توجه کرد: میل قانون فیزیکی به آنست که پس از رسیدن به حدی معین از تعمیم، در قوه متخیله ما شکل فرمان به خود بگیرد، در مقابل نیز، گرایش امر خطاب به همگان بدین سمت است که بصورت قانون طبیعت بر ما عرضه شود. این دو فکر، به هنگام برخورد در صحنه ذهن با هم به مبادله میپردازند، قانون از حکم جنبه امری را می گیرد و در مقابل نیز حکم، جنبه احترازناپذیر قانون را اخذ می کند. بدین سان است که سرپیچی از نظم اجتماعی، خصوصیت يك امر ضد طبیعی را به خود میگیرد، بطوریکه سرپیچی ولو بسیار تکرار شود، باز هم نظیر وضع استثنائی يك موجود عجیب الخلقه در طبیعت، يك کار استثنائی تلقی میگردد.

اگر در پشت سر حکم اجتماعی يك فرمان دینی را مشاهده کنیم، وضع به چه صورت درمیآید؟ به نظر ما رابطه این دو با هم اهمیت ندارد، مهم آنستکه

دین به هر ترتیبی تفسیر گردد، و اعم از اینکه به طور ذاتی یا عرضی اجتماعی باشد، بهر حال همواره نقشی اجتماعی بازی می کند. این نقش پیچیده است و بر حسب ازمنه و امکان تغییر مینماید، لکن در جامعه هائی نظیر جوامع ما، نخستین نتیجه مرئی دین، حمایت و تقویت الزامات و ایجابات جامعه است. البته ممکن است که دین از این مرحله پا فراتر گذارد، اما دست کم تا این منزل به پیش میراند.

جامعه واضح مجازاتهائی است که احتمالاً بی گناهان را به کیفر میرساند و مقصران را از مجازات معاف میدارد جامعه به پاداش توجه ندارد و بطور کلی و سرسری نظر میدهد و به کم قانع است. کجاست آن ترازوی بشری که بتواند انسان که باید و شاید، پاداش و کیفر را بسنجد؟

اما همانطور که مثل افلاطونی عرضه کننده و آشکار ساز واقعیتی تام و کاملند، واقعیتی که ما فقط نسخه بدلی ناتراشیده از آن را مشاهده می کنیم، همانسان نیز دین ما را به مدینه ای وارد می کند که حد اعلای کاری که نهادها و قوانین و عرف های ما بالنسبه بدان میتوانند کرد، نشانه گذاری نظر گیرترین مناطق این مدینه از دورادور است. در این عالم ناسوتی، نظم جنبه تقریبی دارد و آدمیزادگان بطور ظاهری و تصنعی بیش و کم بدان دست می یابند، اما در عالم لاهوتی، این نظم تام و کامل است و از خود خویش سر بر می آورد. بنابراین به نظر ما، دین پرکننده فاصله موجود، میان فرمان ناشی از جامعه و قانون مربوط به طبیعت است، فاصله ای که پیشاپیش عادات مبتنی بر عقل مشترك و عرف عام کمترش ساخته اند.

هر چند که تشبیه پیشین ما از بسیاری جهات ناقص و ناتمام است، اما از جهت مورد توجه ما قابل قبول است. اعضای يك شهر، نظیر یاخته های يك سازواره دست در دست هم دارند و مراقب یکدیگرند. عادتسی که در خدمت عقل و قوه متخیله است، در میان اعضای مدینه انضباطی را برقرار میسازد که دورادور نسخه بدل و تقلیدی از وحدت سازواره می باشد، سازواره ای که از یاخته های بهم پیوسته ساخته میشود. این انضباط ناشی از هم بستگی است و هم بستگی را عادت در میان افراد منفرد و متمایز از یکدیگر برقرار می نماید.

قطعاً همه امور به دست یاری هم بر می خیزند تا نظم اجتماعی را بصورت تقلیدی

از نظم مرئی در اشیاء در آورند. هر يك از ما چون به خویشتن رجوع کند، محققاً خود را در دنباله روی از ذوق و رغبت و یا هوس خویش، و در نیندیشیدن به دیگر آدمیزادگان، آزاد و مختار احساس مینماید. اما این بلهوسی هنوز آنسان که باید رنگ و رونق نیافته، نیروئی سئزه گر در برابرش قدر است می کند. این نیرو ساخته دست کلیه قوای اجتماعی برهم انباشته است، و برخلاف محرکات فردی که هر يك تیشه روبرو خود هستند به استقرار نظمی می انجامد که با نظم موجود در پدیده های طبیعی بی شباهت نیست.

یاخته ای که از اجزاء ترکیب کننده سازواره ای معین است، اگر برای يك لحظه آگاه گردد، هنوز آهنگ رهائی از قید و بند خویش را مطرح نکرده، دیگر باره گرفتار سرپنجه لزوم میشود. فرد که جزئی از جامعه است، میتواند کمر لزوم تقلیدگر از جامعه را خم کند و حتی درهم بشکند. (همان جامعه ای که خود وی در ایجادش اندکی دست دارد، ولی علی الاصول از آن تبعیت می کند) احساس این لزوم و وجدان به اینکه میتوان از زیر بار آن شانه خالی نمود، همراه یکدیگرند و مجموعاً چیزی را به نام تکلیف می سازند. بنابراین اگر در تکلیف به صورت بالا نظر کنیم و آن را به معنی معمولیش دریابیم، می بینیم که تکلیف، در قبال لزوم، نظیر عادت در قبال طبیعت است.

فرد در جامعه
روشن شد که تکلیف از خارج نمی آید، هر يك از ما به همان اندازه که متعلق به خود هستیم، به جامعه نیز وابسته ایم. درست است که چون فرد بیش از پیش به عمق و باطن پردازد، وجدان کاوشگری، درین ژرفنا شخصیتی بدیع را به او معرفی می کند که با شخصیت دیگران قابل سنجش نیست و ضمناً قابل وصف و بیان هم نمی باشد، ولی هنگامیکه همین فرد در بند قشر خارجی و نمای بیرونی خویش است، با اشخاص دیگر بهم پیوسته است و هم جنس و مشابه آنها می باشد و انضباطی که موجد وابستگی متقابل است آنها را متحد می نماید.

آیا تنها وسیله ای که من یا خویشتن آگاه برای وابستگی به يك امر استوار دارد همین است که در بخش اجتماعی شده خود استقرار یابد؟ اگر به گونه ای دیگر

نتوان از زیر بار يك زندگى مبتنى بر تحريك وهوى وهوس و درد و دريغ شانه خالى كرد. تنها وسيله موجود همين است. اما اگر به راه و رسم جستجوى تعادل آشنا باشيم ، درسرسويدا و باطن خویش نوع ديگرى از تعادل را كشف مى كنيم كه مرغوب تر و مطلوب تر از اين تعادل سطحى است .

گياهان آبی كه برگهائى مماس بر سطح آب دارند ، در اثر حر كت آب مرتباً تكان ميخورند . برگهائى مماس بر آب تا حدودى گياهان را از بالا نگه ميدارند اما ريشه هائى كه در زمين استوارند ، و از ثبات بيشتري برخوردارند نگهدارنده واقعى اين گياهان از پائين اند .

در اينجا از كوشش هائى سخن نمى گوئيم كه بياريشان ميتوان تا رسويداى خويشتن پيش رفت ، و باطن را كاويد ، زيرا اگر چنين كارى هم ممكن باشد ، بهر حال استثنائى است. معمولاً دستاويزى كه من يا خويشتن آگاه ما ميبابد، در سطح خارجى و ظاهرى وى قرارداد و در محل پيوستگى او به بافت تودرتوى شخصيت هاى برونى ديگران مستقر است. استوارى اين من يا خويشتن آگاه ، در همين همبستگى و تالف است، اما در همان محلى كه دستاويزاوست، خود وى نيز اجتماعى ميشود. آرى ، تكليفى كه ما بسان پيوند ميان آدميزادگان به تصور مياوريم ، نخست هريك از ما را به خودش مى پيوند .

در نتيجه اشتباه است اگر بگوئيم كه يك اخلاق كاملاً اجتماعى، فريضه هاى فردى را نادیده مى انگارد ، حتى اگر نظراً ما فقط و فقط در قبال آدميزادگان ديگر مكلف باشيم، عملاً در قبال خود مكلفيم، زيرا همبستگى اجتماعى تنها از لحظه اى وجود دارد كه در هر كدام از ما ، يك من آگاه اجتماعى ، بر من آگاه فردى افزوده ميشود . بالش و پرورش و فرهنگته ساختن «من آگاه اجتماعى» گوهر و پايه و مايه تكليف ما در قبال جامعه است. جامعه ، چنانچه در ما چيزى نداشته باشد، هيچگونه تسلطى بر ما نخواهد داشت ، لكن اگر ما جامعه را در خودمان حاضر و ناظر بيايم ، تقريباً نياز مند پيشروى تا آستانه اش نيستيم و خود خويشتن را كفايت مى كنيم . البته حضور جامعه در آدميزادگان مختلف كم و بيش احساس ميشود، لكن هيچيك از ما بطور مطلق نميتواند از جامعه جدا افتد و دورى گزيند فرد خواهان اين انزوا

و جدائی نیست، زیرا بخوبی احساس می‌کند که بخش فراوانی از نیروی وی ناشی از جامعه است و فشار و کشش مداوم انرژی خویش و نیز دوام و ثبات جهت سعی و کوشش خود را به ایجاب و الزام حیات اجتماعی مدیون است. ایجاب و الزامی که نو به نو میشود و ثباتی که حداعلای بازده فعالیت را تأمین مینماید. فرد ولو آنکه خواهان انفراد و انزوا باشد، نمیتواند بدان دست یابد، چون قوای حافظه و متخیله وی، به یاری چیزهایی که جامعه در آنها نهاده است، زندگی می‌کنند و نیز جان و روان جامعه در زبانی که بدان سخن می‌گوید، ساری و جاری است. باری، حتی اگر کسی در کنار فرد نباشد، ووی فقط و فقط بیندیشد، باز هم با خودش حرف می‌زند. آری، بیهوده میکوشیم، تا فردی را فارغ از هر نوع زندگی اجتماعی تصور کنیم. روبنسون هم در جزیره خود، از جنبه مادی، همچنان با آدمیزادگان دیگر در تماس است، زیرا اشیائی که پس از غرق کشتی، از آب بدر می‌برد و بدون آنها روزگارش نمی‌گذرد، وی را در جولا نگاه تمدن و در نتیجه، در پهنه جامعه نگه میدارند. تماس اخلاقی و معنوی برای فرد از اینهم ضرورتر است، زیرا اگر فرد در برابر مشکلاتی که مرتباً زاده میشوند، تنها نیروی فردی را قرار دهد که حدود و ثغورش را احساس می‌کند، بزودی دل افسرده میگردد، وی از جامعه‌ای که به اعتبار آرمانی بدان وابسته مینماید، انرژی و قوت میگیرد، کوشش در توجه نکردن به این جامعه عبث است، چون جامعه خود حضور دارد و دیده از ما بر نمی‌گیرد. خلاصه آنکه، من آگاه فردی، من آگاه اجتماعی را زنده و حاضر نگه میدارد، و فرد در حالت تفرد و انزوا، نیز همان کاری را می‌کند که با تشویق و تشجیع و حتی پشتیبانی کل جامعه به انجام میرساند. کسانیکه اوضاع و احوال آنان را برای مدتی محکوم به اعتزال و انزوا می‌کند، و در خود خویش سرچشمه‌های يك زندگی درونی و ژرف را بازمی‌یابند، به خوبی میدانند که «وانهادن خویش» تا چه اندازه رنج‌آور است. وانهادن بدان معنی که من آگاه فردی را در سطح و مقامی که من آگاه اجتماعی مقرر میدارد، متمکن نسازند. از این رو افراد مذکور به جد مراقبند که من آگاه اجتماعی بهیچ وجه از سخت‌گیری خود در قبال من آگاه فردی دست نکشد، و حتی در صورت لزوم، در صدد برمی‌آیند که از این من

آگاه اجتماعی يك متكای مادی ظاهری بدست آورند . کیپلینگ^۱ از جنگلبانی یاد می کند که تك و تنها درخانه كوچك خود ، میان جنگلی درهندوستان بسر میبرده و هرشب برای صرف غذا ، لباس مشکی خود را می پوشیده است ، « تا دراین تنهایی و عزلت ، عزت و احترام خود را رعایت کرده باشد» . البته ما تا بدان حد پیش نمیرویم که نظیر آدام اسمیت^۲ بگوئیم ، من آگاه اجتماعی يك « تماشاگر و ناظر بی طرف» است ، تماشاگری که باید با وجدان اخلاقی ، این همان دانسته شود و بر مبنای آنکه تأثری نيك یابد به وی دست میدهد ، از خود رضا یا نارضا گردد .

به نظر ما احساسات اخلاقی دارای منابع عمیق تری هستند . درین مقام ، زبان ، امور و اشیاء کاملاً متفاوت را زیرنامی واحد گرد میآورد . به عنوان مثال به بررسی احساس پشیمانی در دو حالت میپردازیم و تحقیق می کنیم وجه مشترك این دو حالت چیست؟ یکی از این دو حالت ، پشیمانی سمج و شکنجه آوری است که احتمالاً در نتیجه جریحه دار ساختن عزت نفس ، و یا ظلم و اجحاف به يك كودك ، احساس میگردد و دیگری پشیمانی فرساینده ایست که يك قاتل احساس مینماید .

در نظر وجدانی که دارای حس تناسب نیست به اعتماد و امید آدمیزاده بی گناهی که تازه زندگی را آغاز می کند خیانت ورزیدن ، یکی از بزرگترین رذالت هاست . دلیل این طرز برداشت آنستکه وجدان مذکور ، معیار و ابزار و روش های اندازه گیری خود را از جامعه به عاریت نمیگیرد . اما بدن نیست یاد آوری شود که اولاً این وجدان ، وجدانی نمی باشد که غالباً وارد میدان عمل میشود و ثانیاً ظرافت و دقت وجدان به اعتبار اشخاص مختلف کم و زیاد میگردد و سرانجام نیز ، بطور کلی حکم وجدان حکمی است که من آگاه اجتماعی صادر می کند .

بطور کلی ، اضطراب و ترس آگاهی اخلاقی ، آشفنگی در روابط موجود میان من آگاه اجتماعی و من آگاه فردی

جامعه در فرد

است. اگر احساس پشیمانی يك جنایتکار عمده را تحلیل کنیم، نخست ممکن است آنرا باترس از مجازات اشتباه کنیم، زیرا می بینیم که جانی دقیق ترین و ظریف ترین احتیاطها را بکار میبرد و پی در پی تکمیل و تحدیدشان می کند، تا هر چه بهتر برجایت پرده برکشد و یاکاری کند که مقصر پیدا نشود و در تمامی لحظاتی هم که این همه احتیاط کاری می کند، با این فکر دلهره آمیز دست بگریبان است که سرانجام از مطلبی جزئی غافل میماند و عدالت بر این نشانه دست خواهد نهاد.

اما اگر بدیده تحقیق بنگریم، معلوم میشود که این مرد، در بندگریز از مجازات نیست، بلکه میخواهد گذشته را پاک کند، چنانکه گوئی جنایتی رخ نداده است. وقتی هیچکس از وجود يك ماجرا آگاه نباشد، وضع تقریباً چنانست که گوئی واقعه منظور نظر اصلاً در صفحه روزگار موجود نبوده است. در واقع جنایتکار میخواهد راجع به عمل خود هر گونه معرفتی را از وجدان بشری بزدايد، تا بدین ترتیب، نفس جنایت خویش را از میان بردارد. اما با وجود همه کوششها، شناسائی و معرفت خودش، همچنان پابرجاست، و این معرفت هر لحظه بیشتر از لحظه پیش وی را از جامعه به بیرون می افکند، در صورتیکه وی امید بسته بود که با پاک کردن آثار و علائم جنایت، میتواند خود را در این جامعه نگه دارد. اکنون دیگر او نیست که طرف خطاب جامعه است. کسی که مردم همچنان بوی احترام میگذارند و با وی سخن میگویند، مردی است که روزگاری وجود داشته و دیگر وجود ندارد. جانی که میداند چه کسی است، در میان جمع خود را تنهاتر از کسی می بیند که در جزیره ای بی آب و علف قرار دارد. زیرا در تنهائی و اعتزال جزیره، آدمیزاده تصویر جامعه را همراه خود دارد. این تصویر محیط براو و حامی اوست. اما جنایتکار، هم از تصویر وهم از خود جامعه بریده است. ولی همین شخص اگر به جنایت خود اعتراف کند، بار دیگر در جامعه ادغام میشود. درین صورت، با وی آنچنان که شایسته وضع اوست رفتار میگردد، اما مهم آنستکه خود ویرا مورد خطاب قرار میدهند. بدینسان وی از نو با آدمیزادگان دیگر، همکاری خویش را از سر میگیرد. درست است که اینان، ویرا به کیفی می رسانند ولی چون خودش نیز در کنار آنها قرار دارد، بنابراین تا حدودی عامل محکومیت مخصوص خود میشود

در نتیجه، قسمتی از شخص وی، یعنی بهترین پاره آن از کیفر بدور میماند. بهر صورت، این نیروست که جنایتکار را به افشای رازش وامیدارد. گهگاه، جنایتکار تا این حد پیش نمی‌رود، و ماجرای خود را فقط بایک دوست باز میگوید و با آن را برای یک مرد امین با شرف حکایت می‌کند. با این اعتراف، جنایتکار باردیگر، به پهنه حقیقت وارد میشود، هر چند که ورود وی به اعتبار همگان نیست، اما چون دست کم، این بازگشت به لحاظ چند تن معتبر است. در نتیجه وی از یک نقطه، به مدد یک ریسمان، مجدداً خود را به جامعه می‌پیوندد و هر چند که در جامعه ادغام نمی‌گردد، ولی حداقل در نزد یک و جنب جامعه جای می‌گیرد و قصه بیگانگی‌اش از جامعه به سر میرسد و دیگر با جامعه و با چیزهایی که از این جامعه درخوشتن دارد در حال قطع رابطه کامل بسر نمیبرد.

برای آنکه وابستگی فرد به جامعه کاملاً روشن شود، قطع رابطه باید شدید و قوی باشد. در مواقع عادی کمتر به تکلیف خود می‌اندیشیم و بیشتر خویش را با آنها وفق و تطابق میدهیم. اگر قرار باشد بهنگام ادای هر یک از تکالیف معنی و صورت ذهنی آن را به خاطر آوریم و فرمولش را بیان کنیم، انجام تکلیف بسیار خسته کننده‌تر میشود. در عمل بدینکار نیازی نیست و عادت کفایت میکند و غالباً فقط باید خود را به حال خویش و انهاد، تا آنچه را جامعه انتظار دارد بوی اعطاء کرد. جامعه نیز کارها را آسان می‌کند و در سر راه ادای تکلیف، میان ما و خود و سائط و میانجی‌هایی قرار میدهد. در پهنه جامعه، ما دارای خانواده و حرفه و شغلیم و به بلوک و بخش و استان خویش وابسته‌ایم. در جاییکه اندراج گروه در جامعه کامل است، کافی است که ما تکالیف خود را در قبال گروه به انجام برسانیم تا بالنسبه به جامعه بری‌الذمه شویم. جامعه سطح خارجی و محیط را اشغال می‌کند و فرد در مرکز قرار دارد. از مرکز به محیط، حلقات متحدالمرکزی وجود دارند که مرتباً گسترده‌تر میشوند، این حلقات، گروه‌هایی‌اند که فرد بدانها تعلق دارد. از محیط به مرکز، حلقات تدریجاً تنگ‌تر می‌گردند و تکلیف بر تکلیف افزوده میشود، و سرانجام فرد، خود را در برابر مجموعه آنها می‌یابد. بدینسان با پیش‌روی به سوی مرکز، تکلیف عظیم و جسیم میشود. اما هر قدر تکلیف پیچیده‌تر می‌گردد و جنبه

انتزاعی‌اش کمتر میشود ، بهتر مورد قبول قرار می‌گیرد . تکلیفی که بدین ترتیب و بگونه‌ای تمام عیار تعیین می‌یابد با گرایش بسیار عادی، تلاقی می‌کند. این گرایش که طبیعی هم بنظر میرسد ، همان نقشی است که ما باید در جامعه بازی کنیم و حد و رسمش را نیز جا و مقام ما درین جامعه معین مینماید. تا هنگامیکه خود را همچنان بدست این گرایش می‌سپاریم ، وجودش را کمتر احساس می‌کنیم ، اما هنگامیکه از آن دور میشویم ، هستی‌اش را کاملاً احساس می‌نمائیم ، زیرا جنبهٔ آمرانه و مقاومت ناپذیرش را ، نظیر هر عادات عمیق دیگر، به عیان می‌بینیم .

جامعه است که برنامهٔ زندگی روزمرهٔ فرد را تدوین و تنظیم می‌کند . بدون اطاعت از دستورات و سر نهادن بر خط تکلیف، نمیتوان در خانواده زیست و به شغل خود پرداخت و به هزاران کار مربوط به زندگی روزمره رسید ، و خرید کرد و در کوچه و خیابان گردش نمود و حتی در خانهٔ خود ماند .

اطاعت خودجوش در هر لحظه مسأله انتخاب مطرح میشود و ماطبیعهٔ طرفی را که موافق و مطابق با قاعده است برمی‌گزینیم. اما خیلی کم اتفاق می‌افتد که برین تطابق آگاهی بیابیم در واقع ما کوچکترین کوششی به عمل نمی‌آوریم جامعه، جاده‌ای کشیده است و ما که این جاده را در برابر خود می‌یابیم، آن را در پیش می‌گیریم. تنها در صورتیکه بخواهیم، راهی غیر از راه معمول و متداول برگزینیم، باید از ابتکار زیادی برخوردار باشیم . تکلیف به مفهوم بالاتر تقریباً همیشه ، بطور خودبخود به انجام میرسد و متواترترین موارد اطاعت از تکلیف همان بگذار بگذرد و ترك و فروهستن است. بنابراین باید دید چرا اطاعت مذکور بصورت يك حالت كشاكش و بحران جلوه می‌کند و تکلیف نیز به صورت امری خشك و خشن رخ مینماید . علت آنستکه در بعضی موارد، اطاعت متضمن کوششی علیرغم خود خویش است هر چند این موارد استثنائی‌اند ، اما چون همراه وجدانی مایه ورنند ، در نتیجه جلب توجه می‌کنند . مثلاً تردید و دودلی با این وجدان مایه‌ور همدوش است و حقیقت را بخواهیم وجدان، نفس همین تردید و دودلی است. عملی که به تنهایی قدم به میدان می‌نهد ، تقریباً بی‌آنکه جلب توجه کند ، سرانجام می‌یابد .

باری، چون تکالیف ما بایکدیگر همبسته‌اند و نظر به اینکه کل تکلیف در هر يك از اجزاء سریان دارد تمامی تکالیف از صبغه‌ای که استثناا یکی از آنها دارا میشود، رنگ تعلق می پذیرند. عملا هیچگونه ایرادی به چنین طرز برداشت نمیتوان گرفت. حتی تلقی مسائل بدینگونه، امتیازات و ترجیحاتی هم دارد. در واقع آدمی هر قدر هم به صرافت طبع تکلیف خود را به انجام رساند، ممکن است در خود خویش با مقاومت روبرو شود و منتظر چنین مقاومتی بودن مفید است و نیز مفید است که شوهر خوب و شهروند خوب و کارگر آگاه بودن و بالاخره امین و با شرف ماندن، کاری آسان تلقی نگردد. در عین حال در عقیده مذکور حقیقتی عظیم نهفته است. گرچه نگهداشتن خود در قالب اجتماعی نسبتاً ساده و آسان است، اما قبلا باید در این قالب قرار گرفت و این جای گرفتن در قالب، مستلزم کوشش است. بی انضباطی طبیعی کودک، رلزوم تعلیم و تربیت مؤید این امرند. هر چند که فرد بهنگام ادای هر يك از تکالیف با خود به مشورت نمیبردازد، اما باید رضایت بالقوه وی را در خصوص مجموعه تکالیفش به حساب آورد. کارسوار کار هم جز این نیست که خود را واگذارد تا اسب راه بسپارد، اما بدین منظور باید برزین قرار گیرد. وضع فرد در برابر جامعه نیز، به همین منوال است. گفتن این مطلب که تکلیف احتمالا خود به خود به انجام میرسد، بیک معنی نادرست و به تمام معانی خطرناک است. بنابراین مطلب را به صورت عبارتی کوتاه در آوریم و بگوئیم که اطاعت از تکلیف مقاومتی در برابر خویش است.

لکن توصیه، يك مطلب و تبیین، مطلبی دیگر است. وقتی در گزارش و توصیف تکلیف و جوهر و منشأ آن، گفته میشود که: اطاعت از تکلیف، مقدم بر هر امر، کوششی در قبال خویش است و حالت کشاکش و بحران و بهم فشردگی و افسردگی می باشد، گویندگان از جنبه روان شناسی مسأله، دچار اشتباه میشوند. این اشتباه بسیاری از نظریه‌های اخلاقی را معیوب می کند. بدین ترتیب، مشکلات مصنوعی و هم معضلاتی مطرح میشوند که فیلسوفان را از یکدیگر جدا می سازند، حال آنکه اگر عبارات و تعبیرات فیلسوفان را تحلیل کنیم، می بینیم که این مشکلات و معضلات از میان میروند. تکلیف بهیچوجه امر واقع و منحصر بفردی نیست که با امور دیگر

قابل سنجش نباشد، و بسان امری اسرارآمیز تجلی کند و بر فراز آنها قرار گیرد. بسیاری از فیلسوفان و خصوصاً آنها که با فلسفه کانت مأنوسند، از آن رو مطلب را بدین ترتیب تلقی می کنند، که احساس تکلیف، یعنی حالت آرام و وابسته به گرایش طبیعی را، باهیجان و تزلزلی درهم می آمیزند، که ماگهگاه در خود ایجادشان می کنیم، تا سدی را که در برابر تکلیف مقاومت میکند، درهم بشکنیم.

مقاومت در برابر وقتی از یک بحران روماتیسم خارج می شویم، ناراحتی، و حتی مقاومت‌ها درد به کار انداختن عضلات و مفاصل را احساس می کنیم. در واقع این احساس کلی و جامع، همان مقاومت اندامهاست. این احساس اندک اندک، کاهش می پذیرد و درد آگاهی و وجدانی محو می شود که بر حرکات خود، به هنگام سلامتی داریم. در عین حال میتوان پذیرفت که احساس درد، در حالت ایجاد و یا بهتر بگوئیم در حالت محو، همچنان حضور دارد و مترصد فرصتی است تا تعمیق و تشدید گردد. در حقیقت، وقتی آدمی دچار روماتیسم است، باید منتظر بحران نیز باشد.

عده‌ای میگویند که: احساس معمولی ما به هنگام حرکت دادن دست و پا، تنها باید بعنوان تخفیف درد مفاصل تلقی گردد و بنابراین، در تعریف استعداد یا قوه محرکه گفته میشود که این قوه همان مقاومت در برابر ناراحتی ناشی از روماتیسم است.

در جواب میگوئیم که این عده از توجه به عادات حرکتی صرف نظر می کنند. در واقع هر یک از این عادات متضمن ترکیب مخصوصی از حرکاتند و فهم آنها فقط به یاری این ترکیب ممکن است. قوه و استعداد عمومی راه رفتن و دویدن و حرکت دادن بدن، حاصل جمع این عادات ابتدائی است و حرکات مخصوص محاط در هر یک از این عادات مبین آنها میباشند.

اما چون قوه محرکه، فقط بطور جامع و کلی لحاظ میشود، و در عین حال به صورت نیروئی عرضه میگردد که بایک مقاومت مقابله می کند، در نتیجه روماتیسم، لزوماً در جنب این قوه به عنوان یک کل مستقل به مسند می نشیند. ظاهراً به هنگام تعمق درباره تکلیف، بسیاری از محققان به اشتباهی نظیر اشتباه بالا دچار شده اند.

ما هزاران تکلیف خاص داریم که هر يك از آنها طالب تبیین مخصوص خویش می باشد. طبیعی و یا دقیق تر بگوئیم، عادی است، که بر تمامی این تکلیف ها گردن نهیم. اما استثنائاً چون از تکلیفی سرپیچی و در برابرش مقاومت میشود و در برابر این مقاومت، مقاومتی عرض وجود می کند، حالت چالش و کشاکش و یا بهم فشردگی و افسردگی ایجاد میگردد. وقتی ما به فریضه، وجهه ای این چنین جدی و سخت گیر مبددیم، در واقع سرسختی و صلابت مذکور را از ما فی الضمیر به بیرون می کشانیم.

فیلسوفان نیز، هنگامیکه می پندارند تکلیف را به عناصر عقلانی تحویل مینمایند، به همین سرسختی و خشونت می اندیشند. وقتی رغبت و هیجان و یا سودجویی ما را از جاده تکلیف منحرف میسازند، برای مقاومت در برابر مقاومت و ماندن در صراط مستقیم، لزوماً باید دلائلی فراهم کنیم. حتی در صورتی که بخواهیم يك میل و رغبت را در برابر میل و رغبت نامشروع قرار دهیم، میل اول که اراده برانگیزنده آن است، تنها وقتی قد علم می کند که به يك فکر توسل جوید. خلاصه آنکه، يك آدمیزاده هوشمند بامیانجی گری عقل، در قبال خویش به عمل میپردازد. اما بدین اعتبار که از طرق عقلانی به تکلیف می رسیم، نباید نتیجه گرفت که تکلیف الزاماً جنبه عقلانی دارد. فعلاً درین مقام، در صدد بحث راجع به نظریه های اخلاقی نیستیم و فقط میگوئیم که يك گرایش طبیعی یا اکتسابی مطلبی است، و روش الزاماً عقلانی مورد استفاده يك موجود عاقل، مطلبی دیگر. از این روش استفاده میشود تا گرایش یاد شده، نیروی خود را باز یابد و بتواند با آنچه در مقابلش قرار میگیرد به نبرد برخیزد. درین حالت گرایشی که به محاق رفته است، میتواند مجدداً ظاهر گردد، و بی شك وضع به قراری جریان می یابد که گوئی آدمی به یاری این روش به ساختن مجدد گرایش موفق شده است. اما در واقع آنچه به انجام میرسد، کنار زدن امر مزاحم یا متوقف کننده این گرایش است. البته قبول دارم که در عمل هر دو مطلب متضمن يك نتیجه است، بدین معنی که در هر دو نوع تبیین، بهر حال واقعیت به کرسی می نشیند، یعنی آدمی است که موفق میگردد. حتی شاید به خاطر توفیق، بهتر آن باشد که فرض کنیم، امور به طرز

اول جریان می‌یابد. اما اگر بگوئیم که قضیه حقیقه^۲ به‌همین ترتیب پیش می‌رود ، نظریه تکلیف را به راهی غلط می‌اندازیم ، و این همان ماجرائی است که بر سر بسیاری از فیلسوفان رفته است .

امیدواریم که این فکر ما را دست کم نگیرند و با تحقیر از سر آن نگذرند . بنظر ما حتی اگر همانسان که تا این زمان عمل کرده‌ایم، فقط به یکی از وجهه های اخلاق اکتفا کنیم ، بخوبی میتوانیم شیوه های متفاوت رفتار را در قبال تکلیف بشناسیم . این شیوه‌ها، در فاصله‌ای قرار دارند که میان دوشیوه رفتار، یا بهتر بگوئیم دو عادت مقابل ، موجود است . یکی از این دوشیوه ، یا عادت ، حرکت کاملاً طبیعی در جاده هائی است که جامعه می‌کشد و بدانها بسیار کم توجه می‌شود، شیوه دیگر بعکس تردید و مشورت و رایزنی ، درباره راهی است که شخص در پیش می‌گیرد و راجع به نقطه‌ای است که بدانجا میرسد ، و در خصوص مسیرهای رفت و آمدی است که وقتی چند راه مختلف را بر میگزینند متوالیاً در آنها واقع میشود .

در حالت دوم مسائل تازه‌ای باتواتر کم یا زیاد، مطرح میشوند. درجائی هم که حد و رسم تکلیف کاملاً معلوم است ، آدمی به‌هنگام ادای آن به دخل و تصرف دست می‌زند و به ریزه کاری می‌پردازد البته شیوه رفتار نخست ، شیوه رفتار اکثریت عظیم آدمیان و احتمالاً شیوه رفتار عمومی جامعه‌های فروتر است. در هر يك از موارد خاص هم استدلال کردن ، و کلمه قصار ساختن و اعلام اصل نمودن کاری بی‌هوده است . بعکس وقتی می‌بینیم میل و هیجان رشته سخن را بدست دارند ، و سوسه قوی است ، و هنگامیکه درمی‌یابیم در شرف سقوط هستیم و به ناگهان قدر است می‌کنیم؛ طریق درست آن است که به جستجوی محرك بر آئیم. در اینجا نیروئی که «کل تکلیف» نامیده‌ایم، به کرسی می‌نشیند. این کل، حاصل بهم فشردن و لب‌لباب هزاران عادت مخصوص است، عاداتی که بدانها خو می‌کنیم، تا از هزاران ایجاب خاص زندگی اجتماعی اطاعت نمائیم ، این نیرو، نه شیوه رفتار اول و نه شیوه رفتار دوم است، این نیرو ترجیح میدهد به عمل بپردازد، اما اگر بزبان آید می‌گوید که : « باید زیرا که باید » . بنابراین ، عقل وقتی درباره دلائل و علل می‌اندیشد

و به مقایسه کلمات قصار میپردازد و تا سرچشمه اصول پیش میرود، باید سلوکی را که مطابق تعریف، تابع و مطیع ایجابات اجتماعی است، از جنبه منطقی همسازتر سازد. اما تکلیف از پیش، در بند همین ایجاب و الزام میآید. هنگامیکه گرفتار وسوسه میشویم، هرگز منافع و هیجانات و خود بینی‌ها و خود پسندی‌های خویش را فدای نیاز خشک و خالی ضبط و ربط و همسازی منطقی نمی‌کنیم.

درواقع دلیل آنکه فلسفه میتواند عقل را يك اصل تکلیف تلقی کند، اینست که عقل در میدان عمل موجود عاقل، بعنوان ناظم دخالت مینماید، و کوشش میکند که ضبط و ربط و همسازی قواعد و کلمات قصار تکلیف‌آمیز، تأمین گردد. اما ارزش این نظر فلسفی به همان اندازه است که گمان کنیم فرمان (رل) ماشین، موجب چرخیدن آنست.

ایجابات و الزامات اجتماعی مکمل یکدیگرند، حتی کسیکه درستکاری و امانت کمتر جنبه تعقلی دارد، و شاید بتوان گفت که عادی بودن آن در حد اعلی است، سلوک خود را مطابق با ایجاباتی تنظیم می‌کند که منطقاً بایکدیگر همسازند، یعنی بدین ترتیب به سلوک خود نظم عقلانی میدهد. البته قبول دارم که این منطق از مره مکتسباتی است که جامعه‌ها به تأخیر واجد آن میشوند.

همسازی منطقی اساساً امری است مقرون به صرفه جوئی و اقتصاد. این همسازی نخست از يك مجموعه، برخی اصول را استخراج میکند و آنگاه اموری را که با این اصول موافقت ندارند، از مجموعه طرد مینماید. به عکس طبیعت قرین و فور و فراوانی است، هر قدر جامعه همسایه طبیعت باشد، سهم و حصه امر عارضی و اتفاقی و نیز ناهمسازی آن بیشتر میگردد.

نزد ابتدائی‌ها امرونی‌های فراوانی دیده میشود، که تداعی معانی‌های مبهم و خرافه و خودکاری تبیین‌کننده آنها میباشند. این امرونی‌ها بی‌فایده نیستند، زیرا اطاعت همگان از قواعد، ولو آنکه قواعد پوچ و عبث باشند، ضبط و ربط بیشتری را برای جامعه تأمین مینمایند. اما فائده قاعده، منحصرأ و غیر مستقیم، ناشی از اینست که مورد اطاعت قرار میگیرد. در عین حال امرونی‌هایی که به نفس ارزش دارند، دسته‌ای هستند که بطور مثبت و محصل، محافظت یا به زیستی جامعه را

مدنظر دارند. بی شک در درازمدت، این دسته، از دسته اول جدا میشوند تا پس از آنها نیز همچنان باقی و برقرار بمانند. ولی در کوتاه مدت، الزامات و ایجابات اجتماعی همساز و همنا هستند و از اصول تبعیت می کنند. آری منطق در جامعه های فعلی به خوبی نفوذ می کند و آنها را سرشار و ممتلی میسازد. حتی فردی هم که درباره سلوک خویش استدلال نمی کند، چنانچه عاقلانه و درست با این اصول وفق یابد زنده خواهد ماند.

لکن گوهر تکلیف چیزی غیر از الزام و ایجاب عقل است و این لب مطلبی است که در صدد بیانش بوده ایم. بنظر ما هر قدر بیشتر سروکارمان با جامعه هائی باشد که تحول و تطور کمتری یافته اند و به وجدانهائی پردازیم که ابتدائی ترند، تقریرمان بیشتر با واقعیت تطبیق می کند. اما هنگامیکه با وجدان عادی سروکار نداریم و فی المثل به وجدانی می پردازیم که در این روزگار نزد آدمی درستکار و امین وجود دارد، تقریر ما گرده وار و شاکله ای، میشود. اما چون در حال حاضر احساسات و افکار و گرایش های متناقد در یکدیگر پیچیدگی و طول و تفصیل خاصی دارند، فقط در صورتی از طاس لفظی تحلیلات تصنعی و سنتزهای تحکمی درامان میمانیم که گرده و شاکله ای در دست داشته باشیم، گرده ای که امر اساسی و ماهوی را رسم میکند و بنای کارما نیز بر همین امر است. اکنون تصور کنید که تکلیف نظیر یک عادت بردوش اراده سنگینی کند، و هر یک از تکلیف، توده برهم انباشته ای از تکلیف دیگر را بدنبال خود بکشد و بدینسان در فشار خود از وزن مجموعه استفاده نماید، آنچه بدین ترتیب تصور میشود، کل تکلیف برای یک وجدان اخلاقی ساده و ابتدائی است. این تکلیف اساس کار است، و حتی در جائیکه تکلیف به حد اکثر پیچیدگی خود میرسد، ممکن است باردیگر بدان تحویل گردد.

بدینسان می بینیم که در چه زمان و به چه معنی تکلیف درباره امر تنجیزی ابتدائی صورت یک «امر تنجیزی» را می پذیرد.

در زندگی روزمره، یافتن نمونه های این امر آسان نیست. فرمان نظامی هم که فرمانی نامعلول و بدون عکس العمل است، میگوید: «باید زیرا که باید» لکن بیهوده کوشش میشود که برای سرباز دلیل و برهان نیاورند. زیرا وی به یاری قوه

متخیله‌اش دلیلی فراهم می‌آورد .

در صورت تمایل به داشتن يك امر تنجیزی محض، بایستی آن را بطور ماتقدم ساخت ، و لااقل تجربه را به خطوط کلی‌اش تحویل نمود . در باره مورچه‌ای بیندیشیم که از میدان پرتوی از تدبر عبور میکند و در حق خود چنین داوری مینماید، که سخت در اشتباه است و بیهوده بطور خستگی ناپذیر و مداوم برای دیگران کار میکند. اما اراده هوسناک و فیل به تن آسائی وی تنها چند لحظه می‌پاید، و مدت آن به اندازه‌ای است که برقی از عقل میدرخشد، در پایان این مدت ، غریزه دیگر بار از فرود به فراز می‌آید، و مورچه را با قوت تمام به کار خود برمیگرداند. در این هنگام عقل که در صدد جذب و تحلیل غریزه بود ، در مقام خداحافظی می‌گوید : آری ، باید ، زیرا که باید . این «باید ، چون که باید» استشعاری آنی است که از بارکشی حاصل میشود، همان بارکشی‌ای که وقتی رشته سست شده، دگر باره کشیده میشود، مجدداً آغاز میگردد . همین فرمان نیز در گوش کسی طنین می‌اندازد که خود را برای فرورفتن به خواب مغناطیسی آماده میکند و یا در صدد است از رؤیائی که در معرضش قرار دارد ، بیرون آید . در اینجا هم يك امر تنجیزی ، ضمن کلمات ، در گوش تدبری که احتمالاً باید قد علم کند ، اما بلافاصله پای سست مینماید ، از احتراز ناپذیری بازگشت سخن می‌گوید و باید زیرا که باید را تکرار مینماید .

خلاصه آنکه يك امر مطلقاً تنجیزی ، طبیعتی غریزی دارد و یا دارای طبع خواب مغناطیسی است . این امر که در حالت عادی بهمین صورت به منصفه ظهور رسیده، به همین صورت نیز تصور میشود به شرط آنکه ، بیداری تدبر به اندازه‌ای بیاید که فرمول بندی این امر ممکن باشد ، ولی مدت آن چنان بدرازا نکشد که تدبر بتواند به جستجوی دلائل امر تنجیزی بر آید، درین حال بدیهی است که هر قدر فعالیت گسترده و عقلانی موجود عاقل بیشتر، به شکل غریزی متمایل گردد ، امر نیز تمایلش به شکل تنجیزی بیشتر میشود . لکن فعالیت را که ابتدا عقلانی است و سپس در خط تقلید از غریزه می‌افتد ، عادت میخوانیم . لزوماً نیز نیرومندترین عادات ، یعنی عادت‌های که نیرویش ساخته و پرداخته کلیه نیروهای برویهم انباشته و تمامی عادات اجتماعی ابتدائی و بسیط است ، بهتر به تقلید غریزه میپردازد .

بنابراین ، تعجب آور نیست که در يك لحظه کوتاه ، تکلیف شکل امر تنجیزی : «باید چون که باید» را به خود بگیرد ، مقصود از این لحظه کوتاه ، همان لحظه ای است که تکلیف مورد زندگی ، از تکلیفی جدا میشود که مورد تصور قرار میگیرد و با انواع دلائل توجیه میگردد .

اکنون ، در دو خط متباعد تطور و تحول ، جامعه هائی را ملاحظه می کنیم که در دو حد نهائی قرار دارند ، مسلماً طبیعی ترین تیپ جامعه ، جامعه بسته ای است که تیپ غریزی دارد ، پیوندی که زنبوران کندو را با یکدیگر متحد میسازد ، به مقدار زیاد شبیه پیوندی است که سلولهای يك سازواره را جمع و همساز و وابسته به یکدیگر مینماید .

فرض می کنیم که طبیعت بخواهد در پایان خط دیگر جامعه هائی بدست آورد که در آنها انتخاب فردی از نوعی آزادی عمل برخوردار باشد ، درین صورت طبیعت باید کاری کند که عقل نتایجی را بدست آورد که از لحاظ نظم و ترتیب با نتایج غریزه در خط دیگر ، قابل مقایسه باشند ، بنابراین طبیعت باید به عادت توسل جوید ، هر يك از عادات که میتوان آنها را عادات «اخلاقی» نامید محتمل و ممکن اند ، اما مجموعه این عادات (یعنی عادت به خوگرفتن به این عادات) چون مبنای جوامع و شرط وجود آنها هستند ، واجد نیروئی اند که هم از لحاظ مایه وری و هم از جنبه نظم و ترتیب ، با نیروی غریزه قابل مقایسه اند و ما همین امر را «کل تکلیف» خوانده ایم ، البته مقصود از جوامع در این بحث ، تنها جامعه های انسانی بصورتی است که از دست طبیعت خارج میشوند و بنابراین جامعه های ابتدائی و بسیط اند ، جامعه انسانی میکوشد که پیشرفت کند و پیچیده شود و به معنویت گراید ، اما اساسنامه بنیادی و یا بهتر بگوئیم عزم و آهنگ طبیعت همچنان پابرجا و باقی می ماند .

باری ماجراها بدین منوال گذشته اند . بی ژرف نگری درباره مسائل که در جاهای دیگر بدانها پرداخته ایم ، اجمالاً میگوئیم که عقل و غریزه دو صورت از وجدانند . و در حالت ابتدائی و توسعه نیافته ، در یکدیگر متنافذند و پس از بسط و توسعه از هم مجزا می گردند . این بسط و توسعه ، در روی دو خط عمده تحول و تطور

زندگی حیوانی به انجام میرسد. یکی از این دوخط مربوط به بندپایان^۱ و دیگری متعلق به مهره داران است. درپایان خط اول، غریزه حشرات و به خصوص غریزه نازکبالان^۲ قرار میگیرد، و درفرجام خط دوم، عقل و هوش انسانی مستقر میشود. هدف و مقصود اساسی غریزه و عقل، استفاده از وسائل و ابزار و ادوات، اختراعی و در نتیجه تغییرپذیر و پیش بینی ناپذیرند. درپهنه غریزه، طبیعت اندامها را عرضه میکند، در نتیجه، اندامها غیر قابل تغییرند. ابزار و وسائل مختص به کارند و کارهم در صورتی مؤثر است که تخصصی تر باشد، و بنابراین بیشتر میان کارگرانی تقسیم گردد که صلاحیت و قابلیت متنوع و مکمل یکدیگر دارند بدینسان زندگی اجتماعی، همچون آرمانی مبهم، هم در غریزه و هم در عقل سریان دارد. کامل ترین مرحله تحقق این کمال مطلوب، در کندوی زنبور عسل و بالانه مورچه از یکسو و در جامعه های انسانی از سوی دیگر، دیده میشود. يك جامعه، اعم از جامعه انسانی یا حیوانی، يك سازواره است و مستلزم همسازی و عموماً نیز وابستگی عناصر یکدیگر میباشد. بنابراین جامعه مجموعه ای از قواعد و یاقوانین را فقط به صورت امور مورد زندگی و یا علاوه بر آن به شکل امور متصور عرضه می کند. البته ساخت فرد، در کندوی زنبور عسل و یا لانه مورچه ویرا به کارش می پیوندد و سازمان نیز نسبتاً تغییر ناپذیر میماند. ولی صورت مدینه بشری، تغییر پذیر و میدانش نیز در برابر کلیه پیشرفت ها باز است. نتیجه آنکه، در جوامع نوع اول، طبیعت قواعد را تحمیل می کند و این قواعد لازم و واجب اند. اما در جوامع نوع دوم، تنها امر طبیعی، همان لزوم و وجوب يك قاعده است. بنابراین، در يك جامعه بشری، به هنگام جستجوی تکلیف کلی و عمومی، هر قدر بیشتر بطرف اصل و ریشه تکالیف پیش برویم، تکلیف به وجوب و لزوم متمایل تر میشود و جنبه امری و سلطه آمیزش نیز بیشتر به غریزه نزدیک میگردد. معذک اگر بخواهیم تکلیف خاصی را (هر تکلیفی که باشد) به غریزه منتسب سازیم، خطای عظیمی مرتکب شده ایم. همواره این نکته را باید در گوش داشت که هر چند هیچ تکلیفی طبیعت غریزی ندارد، اما اگر دوش جامعه های انسانی را با تغییر پذیری و عقل سنگین ن سازند، کل تکلیف بازم منشأ غریزی

می‌یابد. در واقع تکلیف، يك غریزه بالقوه است، نظیر غریزه‌ای که در پشت سر عادت سخن گفتن قرار دارد. اخلاق يك جامعه انسانی، بازبان این جامعه قابل مقایسه است. در صورتیکه مورچگان علاماتی باهم رد و بدل سازند (و البته احتمال چنین چیزی هست) این علامات را همان غریزه‌ای فراهم می‌آورد که آنها را به ارتباط بایکدیگر وادار می‌کند. لیکن يك زبان مخصوص، محصول نتیجه استعمال و استفاده است. در لغت‌نامه و در صرف و نحو کلام، چیزی که ناشی از طبیعت باشد، وجود ندارند. آنچه طبیعی است نفس سخن گفتن است. اما اگر طبیعت، وقتی استعداد سخن گفتن را اعطاء می‌کرد از الحاق وظیفه سازندگی و به کارگیری ابزار، (و در نتیجه الحاق وظیفه اختراع‌گر) یعنی عقل، بدین استعداد خودداری مینمود، علامات غیر متغیری که مبداء و منشاء طبیعی دارند و احتمالاً در جامعه حشرات بکار می‌روند، زبان ما را تشکیل میدادند. اکنون بلافاصله تصور کنیم که اگر جامعه انسانی به جای عاقل بودن، غریزی میبود، تکلیف چه وضعی داشت ؟ البته این روش هیچیک از تکالیف خاص را تبیین نمی‌کند و حتی چنانچه به جامعه غریزی اکتفا شود، از تکلیف کلی و عام نیز فکری نادرست عرضه می‌گردد. با اینهمه اگر نخواهیم بدون عروءة الوثقی در میدان تحقیق مبانی و مبادی اخلاقی قدم بگذاریم، بایستی بدین جامعه غریزی، به عنوان قرینه جامعه هوشمند و عاقل بیندیشیم .

از این نظر گاه تکلیف، خصیلت مخصوص خود را از کف تکلیف و زندگی میدهد و به پدیده‌هایی از زندگی که جنبه‌ای عمومی‌تر دارند مربوط می‌گردد. این پرسش به جاست که وقتی عناصر ترکیب کننده يك سازواره، در مقابل انضباطی سخت و جدی سر خم می‌کنند، آیا میتوان گفت که این عناصر، احساس اجبار می‌کنند و از يك غریزه اجتماعی اطاعت مینمایند؟ بدیهی است که نه. البته این سازواره تقریباً يك جامعه است، ولی کندوی عسل و لانه مورچه، سازواره‌های حقیقی میباشند، و عناصرشان را پیوند های نامرئی با یکدیگر متحد

میسازند و غریزه اجتماعی مورچه^۱ هم اصولاً نمیتواند مفارق از علت (هرچه هست) باشد. علتی که به موجب آن، هر یک از بافت‌ها و یاخته‌های جسم زنده، در راه خیر و صلاح مهمتری که از آن جامعه است، عمل می‌کنند، اما احتمالاً در هر دو حالت بلا تکلیفی وجود ندارد و شاید آنچه هست، وجوب و لزوم باشد. ما این وجوب و لزوم را پشت پرده‌ای شفاف، درد و سرسویدای تکلیف اخلاقی می‌بینیم، وجوب و لزومی که بی‌تردید فعلی و واقعی نیست، بلکه بالقوه است.

یک موجود، تنها در صورتی که آزاد باشد، احساس اجبار می‌کند و هر تکلیف بالاستقلال و علیحده، حاوی و متضمن آزادی است. آنچه جنبه الزامی دارد، وجود تکالیف است هر قدر که از محل و مقام تکالیف اختصاصی که در قله قرار دارند، به جانب تکلیف عام (یا مطابق تعبیر ماکل تکلیف) که در دامنه واقع است، فرود آئیم، تکلیف به شکل وجوب و لزوم ظاهر میشود اما لزوم و وجوب در قلمرو زندگی و به شکلی که چون میخواهد برخی از اهداف را متحقق سازد، بدان صورت درمیآید، و عقل و انتخاب و در نتیجه آزادی را، ایجاب و اقتضا می‌کند.

از نو ممکن است استدلال شود که جامعه‌های منظور نظر، بسیار ساده و ابتدائی و یا دست کم بسیط‌اند. درین مطلب کوچکترین شکی نیست، اما بعداً خواهیم گفت، فرق تمدن بابدوی بیشتر در اینست که تمدن از نخستین لحظه بیداری وجدان و شعورش، توده‌ای انبوه و عظیم از معرفت‌ها و عادات موجود در محیط اجتماعی خود را مورد استفاده قرار میدهد، محیطی که حافظ معارف و عادات است. امر مکتسب، بسیاری از وجوه امر طبیعی را میپوشاند، ولی امر طبیعی در طول قرن‌ها، تقریباً تغییر ناپذیر، همچنان پابرجاست. برخلاف تصور، عادات و معارف، سازواره را اشباع نمی‌کنند و بطور ارثی منتقل نمیشوند. در حقیقت اگر عادات مکتسبی که در طول قرن‌ها تمدن بر روی امر طبیعی انباشته میشوند، بتوانند امر طبیعی را خرد و خمیر کنند، ممکن است این امر را نادیده انگاشت، لکن در تمدن‌ترین جوامع

۱) مقصود نیروئی است که مثلاً بر اساس آن، مورچه کارگر، به کاری میردازد که ساخت وی پیشاپیش برایش معین ساخته است.

نیز امر طبیعی، در بهترین حالات میماند و کاملاً زنده و سر حال است. باید بدین امر طبیعی رجوع نمود، اما نه برای فهم فلان یا بهمان تکلیف اجتماعی، بلکه بمنظور تبیین چیزی که کل تکلیف نامیده ایم. فرق میان جامعه های متمدن با جوامعی که طبیعت، بلافاصله برای ما تعیین کرده است، هر قدر هم زیاد باشد نمیتواند کاری کند که از یاد آوری شباهت بنیادی و اساسی آنها بایکدیگر، صرف نظر کنیم.

در واقع جامعه های متمدن ما هم جزو جامعه های بسته اند، جامعه بسته
این جوامع به عبث درگسترش خود کوشا هستند. این وسعت، تنها در مقایسه، با گروههای کوچکی نظر را جلب می کند که غریزه ناظر بدانهاست. در حال حاضر نیز چنانچه تمامی دستاوردهای مادی و معنوی تمدن از محیط اجتماعی ناپدید گردند، احتمالاً همین غریزه به تجدید ساختمان آن گروهها متمایل میشود. جوامع متمدن، ماهیتاً در هر لحظه، حاوی عده ای از افراد و طارد عده ای دیگرند.

گفتیم که درد تکلیف اخلاقی، الزام و ایجاب اجتماعی وجود دارد، اما کدام جامعه منظور نظر است؟ آیا غرض جامعه بازی است که تمامی بشریت را در بر میگیرد؟ ما این مسأله را هنوز حل نکرده ایم. معمولاً وقتی از تکلیف آدمی در قبال هم جنسانش سخن به میان میآید، به حل این مسأله نمیپردازند و محتاطانه آن را در حالت ابهام باقی میگذارند. گرچه از تأکید خودداری میشود، لکن سعی در باورندان این مطلب است که، از هم اکنون «جامعه انسانی» به کرسی تحقق نشسته است. البته میدان را بدست نوسن این باور دادن کار خوبی است، زیرا بی هیچ گفتگو مادر قبال آدمی به اعتبار آدمی بودنش دارای تکالیفی هستیم (ولسوآنکه تکالیف مذکور چنانکه خواهیم دید منشائی دیگر داشته باشند) و اگر اصولاً تکالیف در قبال آدمی را از تکالیف در قبال هم شهریان، متمایز کنیم این خطر در پیش است که تکالیف دسته اول به ضعف گرایند. بنابراین عمل از این عدم تمایز منتفع میشود، لکن اگر فلسفه اخلاق در بند این تمایز نباشد، و درباره آن پافشاری نکند، از حقیقت دور میشود و تحلیلاتش به نادرستی میگراید. در واقع باید دید وقتی میگوئیم محترم شمردن حیات و رعایت مالکیت دیگری یکی از الزامات

بنیادی زندگی اجتماعی است، درباره چه جامعه‌ای سخن می‌گوئیم؟ کافی است که به آنچه در زمان جنگ می‌گذرد، توجه کنیم تا پاسخ به این پرسش را بیابیم. در دوره جنگ، قتل و غارت و بدعهدی و تقلب و دروغ نه تنها مشروع، بلکه درخور ستایش و اعتنا می‌گردند و طرف متخاصم نظیر جادوگران مکبث خواهند گفت: که زشت زیبا و زیبا زشت است.^۱

اگر محترم شمردن حیات و مالکیت دیگری، شیوه رفتاری باشد که جامعه تا زمان وقوع این واقعه، حقیقتاً، بعنوان شیوه رفتار آدمی در قبال آدمی توصیه کرده است، آیا ممکن است که دگرگونی این چنین سهل و آسان و عمومی و فوری باشد؟ میدانم که جامعه چه می‌گوید. (و تکرار میکنم که وی دلائلی هم دارد) اما وقتی میخواهیم بدانیم که جامعه چه می‌اندیشد و چه میخواهد، نباید زیاد به آنچه می‌گوید گوش فرا دهیم، بلکه باید به آنچه میکنند نظر بکنیم. جامعه می‌گوید که تکالیف معینه، اصولاً تکالیف در قبال بشریت‌اند، ولی در اوضاع و احوال و مقتضیاتی استثنائی و متأسفانه اجتناب ناپذیر، اجرای این تکالیف به تعویق می‌افتد.

اگر جامعه بدین ترتیب افاده مرام نکند، راه پیشرفت يك اخلاق دیگر را سد می‌کند. اخلاقی که مستقیماً از وی نشأت نمی‌گیرد، ولی نفع جامعه، کنار آمدن با آنست. مضافاً اینکه مطلب بالا با خلق و خوی ما توافق دارد. چون ما میخواهیم امور نسبتاً نادر و استثنائی، و فی‌المثل بیماری را، غیر عادی تلقی کنیم، حال آنکه بیماری هم نظیر سلامتی و تندرستی عادی است، حتی اگر از نظر گاهی دیگر به تندرستی توجه کنیم می‌بینیم که این حالت به صورت کوششی پایدار و مداوم برای پیشگیری و یادفع بیماری رخ مینماید. صلح نیز تا زمان حاضر، همواره بصورت تهیه و تدارک دفاع و حتی حمله و بهر حال جنگ بوده است. هدف تکالیف اجتماعی ما، دمسازی و پیوستگی اجتماعی است، این تکالیف خواه ناخواه برای ماشیوه رفتاری رامی‌سازند، که انضباط در برابر دشمن نام دارد. آدمیزاده‌ای که جامعه مخاطب قرارش میدهد تا به انضباط و ادارش کند، میکوشد که از مکتسبات جامعه در طول قرن‌ها بهره‌گیرد و توانگر شود. اما جامعه نیازمند غریزه ابتدائی هم هست و آن را باقشری ضخیم

(۱) Fair is Foul, And Foul is Fair

می‌پوشاند. خلاصه آنکه غریزه اجتماعی موجود در بطن تکلیف اجتماعی، همیشه يك جامعه بسته را (هرچند وسیع) مدنظر دارد، زیرا غریزه نسبتاً بی حرکت است. بی شک سایه اخلاقی دیگر بر سر این غریزه اجتماعی است و بهمین مناسبت نیز غریزه از وی حمایت می‌کند و مقداری از نیرو یعنی خاصه آمرانه خویش را بدو به عاریت می‌بخشد، ولی خود این غریزه بشریت را مدنظر ندارد. از این رو میان ملت (ولو بسیار عظیم و بزرگ) و بشریت، همان فاصله‌ای موجود است که میان منتهای و نامتناهی، بسته و باز وجود دارد. این نکته سخت شایع است که مردمان فضائل اجتماعی و مدنی را در خانواده فرا میگیرند، و نیز آدمیان باگرامی داشتن میهن، آماده دوستداری نوع بشر میشوند و در نتیجه همدلی مداوماً گسترش می‌یابد، و در ضمن آنکه کیفیت سابق را نگه میدارد، بزرگتر میشود و سرانجام تمامی بشریت را در بر میگیرد. این استدلال، استدلالی مقدم بر تجربه است، و منشأ آن مفهومی است که جنبه‌ای کاملاً خردگرا دارد و بر اساس این احراز استوار است که در عالم میتوان به سه گروه وابسته بود. و تعداد افراد مرتباً از يك گروه به گروه دیگر افزایش می‌یابد. نتیجه این احراز آنست که با توسعه متوالی افراد و موضوعات محبوب، انسانی نیز گسترده میشود.

آنچه اشتباه و توهم را قوت می‌بخشد اینست که از حسن تصادف، قسمت اول استدلال، با امور واقع موافق می‌افتد. فضائل منزلی، با فضائل اجتماعی و مدنی کاملاً پیوسته‌اند و علتش نیز بسیار ساده است زیرا خانواده و جامعه در اصل و اساس با یکدیگر درآمیخته بوده‌اند و هنوز هم پیوستگی شان یکدیگر، فراوان است. اما میان جامعه‌ای که در آن روزگار میگذرانیم و بشریت بطور کلی، همان تغایر و تخالف میان بسته و باز وجود دارد، و اختلاف میان این دو اختلاف در طبیعت است، نه اختلاف در درجه و مرتبه. اگر از میان حالات جان، دو احساس، یکی وابستگی و علاقه به میهن و دیگری، عشق به بشریت را با هم مقایسه کنیم چه می‌یابیم؟ اعتقاد همگان بر اینست که قسمت اعظم دمسازی و پیوستگی اجتماعی بر این اساس استوار است، که جامعه در برابر جوامع دیگر باید از خود دفاع کند و شخص نیز، نخست علیرغم آدمیزادگان دیگر، به آدمیزادگانی که در کنارشان زندگی میکند،

مهرمی ورزد. غریزه ابتدائی چنین حکم می کند. این غریزه خوشبختانه هنوز هم موجود و در زیرقشری از آورده های تمدن پنهان است. در حال حاضر، بازم والدین و همشهریان خود را بطور طبیعی و مستقیم دوست میداریم، در صورتیکه عشق به بشریت غیرمستقیم و اکتسابی است، زیرا تنها از طریق خداوند و در خداوند است که دین، انسان را به دوستی و محبت نوع بشر دعوت میکند، همان سان که تنها از خلال عقل و در عقل است^۱ که فیلسوفان ما را متوجه بشریت می کنند، تا شرافت و حیثیت رفیع شخص انسان و نیز حق همگان را به احترام و رعایت، ثابت نمایند. در هیچیک از این دو مورد، با طی مراحل، یعنی با گذر از خانواده و ملت به بشریت نمی رسیم، در واقع بایستی با پرسش، به پایگاهی دورتر از مقام بشریت انتقال یافت، یعنی بی آنکه بشریت را بعنوان غایت و هدف مدنظر قرارداد، در جریان فرارفتن و در نور دیدن آن، بدان واصل گردید. باری، چه با زبان دین و چه با لسان فلسفه سخن بگوئیم، یعنی چه به عشق و چه به احترام بیندیشیم، درین جولانگاه، اخلاقی از نوع دیگر و تکلیفی از قسم دیگر بفرزاد فشار و الزام اجتماعی قرارداد. تا این زمان از فشار و الزام اجتماعی سخن میگفتیم، اکنون هنگام آن است که به پهنه ای دیگر قدم گذاریم.

در صحائف پیش، در جستجوی تکلیف خالص و محض،
بانگ و صلا
 اخلاق را به ساده ترین و بسیط ترین گزاره اش تحویل کردیم،
قهرمان
 امتیاز این کارمان آنست که می فهمیم، مبنای تکلیف چیست و اشکالش آنستکه، دامنه اخلاق را بی نهایت محدود و تنگ میسازد. مسلماً معنی اینکار آن نیست که هر چه را به کنار می نهیم تکلیف آور نیست. آیا میتوان فریضه ای را که مکلف نسازد، تصور کرد؟ بهر صورت تا اینجا از آنچه ابتداء^۲ و محضاً تکلیف آور است سخن گفتیم، ولی به آسانی میتوان دریافت، که تکلیف پرتومی افکند و انتشار می یابد و حتی در چیز دیگری که دگرگون سازنده اوست، حل و جذب میشود. اکنون ببینیم که اخلاق کامل چیست. در اینجا نیز همان روش پیشین را بکار

(۱) عقلی که در جولانگاه آن، ما با هم به اتحاد و اشتراك معنوی میرسیم.

میبریم ، یعنی به حد نهائی مسأله توجه می کنیم .

در همه ازمه، آدمیزادگانی استثنائی قد علم می کنند و این اخلاق را در راه و رسم خود تجسم می بخشند . بشریت پیش از قدیسان مسیحی ، فرزندگان یونان و انبیاء بنی اسرائیل و اراهان^۱ های بودائی و دیگران را دیده است. و همواره برای تخلق به اخلاق کامل و یا بهتر بگوئیم ، اخلاق مطلق ، بدین افراد رجوع کرده و توسل جسته است . این مطلب به خودی خود آموزنده است ، یعنی موجب فهم این مطلب است که اختلاف میان دو اخلاق، اختلاف در طبیعت است، نه اختلاف در قدر و مرتبه .

اخلاق اول، در صورتی خالص تر و کاملتر است که به فرمولهای غیر شخصی، بهتر تحویل گردد . بعکس کمال اخلاق دوم در آنستکه ، در شخصیتی ممتاز (که بصورت نمونه و مثال درمیآید) تجسم یابد. اطلاق و جامعیت قسم اول ، همجوار با مفهوم عام و جهانی قانون است ، و اطلاق و عمومیت اخلاق دوم ، شانه به شانه تقلید و پیروی از يك نمونه میباشد .

چرا قدیسان، دارای مرید و پیروند و چرا اشخاص بزرگ نیکوکار، انبوههای خلق را در پشت سر خویش باز می کشند ؟ اینان بی آنکه خواستار چیزی باشند ، همه چیز بدست میآورند و محتاج تشویق و ترغیب هم نمی باشند. اینها کارشان هست بودن است و هستی و وجودشان خود ، بانگ و صلاوندا است. همین مطلب خاصه اخلاق دوم است ، یعنی در این اخلاق صلاوندا وجود دارد . در صورتیکه تکالیف طبیعی ، متضمن فشار و الزام و یا تحریض و تشویق است .

تنها کسانی به طبیعت صلاوندای اخلاق کامل واقف میشوند ، که خود را در حضور يك شخصیت بزرگ اخلاقی ببینند، لکن هر يك از ماها نیز در آن هنگام که حکم و امثال معمولی مربوط به سلوك خویش را ناکافی می بینیم از خود میبرسیم که درین موقعیت فلان یا بهمان شخص چه انتظاری از ما دارد . این شخص ممکن است یکی از والدین یا دوستانی باشد که با یاری اندیشه به یاد میآوریم ولی ممکن است آدمیزاده ای هم باشد که هیچگاه ملاقاتش نکرده و فقط حکایت زندگی اش

را شنیده ایم . در این صورت ما در میدان خیال و تصور، سلوک خویش را به معرض قضاوت او می نهیم و از سرزنش وی می هراسیم و از تائیدش به خود می بالیم . حتی ممکن است، در پرتو وجدان از ژرفنای جانمان شخصیتی که درمآزاده شده است ، سربرون آورد ، شخصیتی که احساس می کنیم قادر است اندکی بعد کلیه وجود ما را به تمام و کمال فراگیرد ، اما از هم اکنون نیز طالب آنیم که بسان شاگردی که به استاد تاسی میجوید ، خود را به وی باز ببندیم . درحقیقت ، از همان روزی که نمونه ای را می پذیریم ، شخصیت مذکور نقش می یابد . میل به تشابه از جنبه آرمانی موجد صورتی است که باید برگزید، این میل کم و بیش خود، تشابه است. گفتاری را آدمی از آن خود می کند که یکی از طنین هایش را به گوش جان خود شنیده است .

نکته مهم اینست که هر قدر اخلاق اول بیشتر به تکالیف غیر شخصی تفکیک و تجزیه شود، نیرویش بیشتر میشود ، ولی وضع اخلاق دوم بگونه ای دیگر است. بدین معنی که اخلاق مذکور نخست ، در متن پندها و اندرزهای عمومی و کلی پراکنده است، پندها و اندرزهایی که توجه عقل ما را به خود جلب می کنند ، اما تا بدان حد پیش نمیروند که اراده ما را تکان دهند، سپس این پراکندگی کم و کمتر میشود و امثال و حکم به بوته وحدت و فردیت يك انسان درمیآیند و ذوب میگردند و سرانجام ، هر قدر این توحید و تشخص بیشتر باشد ، اخلاق منظور نظر مهیج تر و جذاب تر میگردد .

نیروی این اخلاق از کجا نشأت میگیرد ، و آن اصل عملی که درین مقام جانشین تکلیف طبیعی میشود یا بهتر بگوئیم این تکلیف را جذب می کند کدامست؟ نخست باید معلوم نمود ، آنچه ضمناً از ما خواسته میشود چیست .

بحث تا اینجا از تکالیفی بود که زندگی اجتماعی بردوش ما میگذارد ، و بیشتر ما را در قبال مدینه و کمتر در برابر بشریت مکلف و متعهد میسازد. پس میتوان گفت که در صورت تقسیم قطعی اخلاق به دو قسم ، فرق اخلاق اول با اخلاق دوم در اینست که اخلاق دوم ، تنها جنبه اجتماعی ندارد ، بلکه بشری است . با این بیان به راه خطا نمی افتیم . زیرا دیدیم که با توسعه و گسترش مدینه ، به بشریت

نمی‌رسیم، یعنی اختلاف میان اخلاق اجتماعی و اخلاق بشری، اختلاف در قدر و مرتبه نیست، بلکه اختلاف در طبیعت است. معمولاً هنگامی به اخلاق نوع اول می‌اندیشیم که خود را بالطبع مکلف و متعهد احساس کنیم، اما دوست میداریم که بر فراز این تکلیف صریح، تکلیف دیگری را برای خود تصور نمائیم. تکلیفی که احتمالاً مواجد و بر بالای تکلیف قبلی مستقر میشوند. شیفتگی و شیدائی، ایثار، روحیه فداکاری، واحسان کلماتی‌اند که بهنگام اندیشه به تکلیف دسته دوم به زبان می‌آوریم. اما بیشتر اوقات آیا به غیر از کلمات به چیز دیگری هم می‌اندیشیم؟ مسلماً نه. البته خود نیز بخوبی بدین مطلب واقفیم، منتهی به عقیده ما فقط کافی است که این فرمول موجود باشد، زیرا هنگامیکه فرصت و موقعیت پیش آید، این فرمول، معنای تام و تمام خود را بدست می‌آورد و فکر و معنائی که قالب این فرمول را پرمی‌کند کارآ و فعالش می‌سازد. در حقیقت این موقعیت برای بسیاری از اشخاص پیش نمی‌آید و یا عملی که باید به انجام رسد، به عهده تعویق می‌افتد. در نزد برخی از افراد نیز اراده فقط اندکی به جنب‌ز جوش درمی‌آید، و این جنبش بقدری کم است که میتوان لرزش حاصل را مربوط به توسعه فریضه های اجتماعی دانست، همان فریضه هائی که در متن فریضه بشری گسترش می‌یابند و به ضعف میگریند. اما وقتی فرمولها از ماده پر شوند و ماده، جان و توان یابد، آنگاه زندگی تازه آغاز میگردد و احساس و ادراک ما چنین است که اخلاق دیگری گام به میدان می‌نهد. بنابراین هنگامیکه از عشق به بشریت گفتگو می‌کنیم، این اخلاق را مشخص می‌سازیم، ولی بدینسان گوهر آنرا بیان نمی‌نمائیم، زیرا عشق به بشریت محرکی نیست که خود، خویش را کفایت کند، و مستقیماً عمل نماید. مریبان جوانان به خوبی میدانند که باتوصیه به «غیرخواهی» نمیتوان بر خودخواهی غلبه یافت، و حتی اتفاق می‌افتد که فکری دلسردکننده پیش می‌آید، و جان کسی را که در ایثار خویش ناشکیبا و شتابنده است، افسرده می‌سازد، و آن فکرایست که وی لحظه‌ای دیگر به آستانه فعالیت «به خاطر نوع بشر» گام می‌نهد. آری مسأله سخت پردامنه و نتیجه کار بسیار پراکنده است. بنابراین میتوان به حدس گفت که اگر عشق به بشریت، سازنده این اخلاق باشد، برای آنکه عشق به نقطه‌ای معین برسد، باید از يك فضای واسط

عبور کند . عبور از فضای واسط و رسیدن به يك نقطه ، بيك معنی امری واحد ، و بيك معنی دوامر متفاوتند . اگر فقط به بی نهایت نقطه ای بیندیشیم که يك به يك باید در نور دیده شوند ، نظیر تیرزنون ، از حرکت منصرف می شویم ، و در هر صورت هیچگونه نفع و جذبه ای در این راه پیمائی نمی یابیم . اما اگر همین فاصله را با گامی بلند پیمائیم و فقط به حد نهائی و یا حتی به دورتر از آن بنگریم ، در این صورت به آسانی ، فعلی ساده و بسیط را سرانجام می بخشیم و در عین حال به پایان تکثری نامتناهی میرسیم که با سادگی یاد شده هم ارز است . بنابراین باید دید که سرانجام کجاست و جهت کوشش کدام است و در يك کلام ، دقیقاً از ما چه میخواهند ؟

نخست باید به تعریف شیوه رفتار اخلاقی انسانی پرداخت ، جان بسنه و جان باز که تا این زمان ویرا مد نظر داشته ایم . این انسان به معیت جامعه ، پیکره ای میسازند و با هم در متن وظیفه صیانت فردی و اجتماعی ، جذب و حل میگردند و به طرف همدیگر روی میآورند .

مسلماً در این مطلب تردید است که نفع خصوصی با نفع عمومی بطریقی تغییر ناپذیر موافق و مطابق می افتد میدانیم که اخلاق نفعی همواره با مشکلات لاینحلی برخورد می کند . این مشکلات هنگامی سر بر میآورند که اخلاق مذکور ، اصولاً به طرح این مطلب میپردازد که فرد فقط میتواند به جستجوی نفع خاص خود باشد ، ولی مدعی میشود که فرد از همین راه به خیر دیگری و مطالبه آن توجه می کند . پایه و مایه تردید ما اینست که می بینیم ، يك موجود عاقل به هنگام پی جوئی نفع شخصی خود ، غالباً آکاری غیر الزامات و اقتضات نفع عمومی به انجام میرساند . با اینهمه اگر می بینیم که اخلاق نفعی اصرار دارد ، به صورت دیگر عرض وجود کند ، دلیلش آنستکه ، نظرش غیر قابل دفاع نیست و اگر میتواند از خود دفاع کند به خاطر آنست که بر فراز فعالیت عاقلانه و هوشمندانه ای که کارش انتخاب میان نفع شخصی و نفع غیر است ، پیکره ای از يك فعالیت غریزی (که طبیعت از ابتداء مستقر ساخته) موجود است . در این پیکره ، امر فردی و امر اجتماعی میتواند درهم بجوشند . یاخته ، هم برای خود ، و هم به خاطر سازواره زندگی می کند ، هم شور حیاتی را به وی میدهد و هم این شور را از او به عاریت می گیرد ، و چنانچه لازم باشد . خود را

فدای کل می کند . و اگر هم آگاه گردد ، بی شك میگوید که به خاطر خود ، دست باین فداکاری میزند . مورچه ای هم که دربارهٔ سلوك خود بیندیشد احتمالا همین حالت روحی را خواهد داشت و احساس خواهد نمود که فعالیتش در بند امری است مابین خیر مورچه و خیر لانهٔ مورچه .

باری ما تکلیف به معنی اخص را به این غریزهٔ بنیادی مربوط میسازیم . این تکلیف ، اصولا متضمن حالتی است که در آن ، امر فردی و امر اجتماعی از یکدیگر متمایز نیستند . از این رو میتوان گفت ، شیوهٔ رفتار مربوط به این تکلیف ، شیوهٔ رفتار فرد و جامعه ای است که بر روی خود خم شده و دامن فراچیده اند . در این مقام ، جانی که هم فردی و هم اجتماعی است ، در درون دایره میگردد . این جان ، جان بسته است .

شیوهٔ رفتار دیگر ، شیوهٔ رفتار جان باز است . اما ببینیم که این جان ورود چه امری را مجاز میداند؟ اگر بگوئیم که این جان در برگیرندهٔ تمامی بشریت است ، راه دوری نرفته ایم ، زیرا باید بدانیم که عشق و محبت این جان ، حیوانات و نباتات و تمامی طبیعت را نیز زیر پر و بال خود میگیرد . باینهمه هیچیک از چیزهایی که این جان بدانها میپردازد ، برای تعریف شیوهٔ رفتار وی کفایت نمیکند ، زیرا ممکن است ، از تمامی آنها درگذرد ، چون شکل و صورتش به محتوی و مضمونش وابسته نیست . ما که این قالب و صورت را پر کرده ایم ، خود نیز میتوانیم خالی اش کنیم . احسان و دوستی خلق و خدا ، حتی هنگامیکه زنده ای در روی زمین نیست ، همچنان ، همراه کسیکه واجد آن است ، باقی میماند .

بار دیگر میگوئیم که با گسترش و انبساط خویش از عرصهٔ حالت اول ، به جولانگاه - حالت دوم نمی رسیم . اما روان شناسی خردگرا ، برداشت دیگری دارد بدین معنی که این روان شناسی در پی علامات و نشانه های زبانی حرکت می کند ، تا حالات جان را توسط موضوع این حالات بیان نماید ، و بنابراین در تمایلات سه گانهٔ عشق به خانواده و عشق به میهن و عشق به بشریت ، انفعال نفسانی واحدی را می بیند ، که قدم به قدم گسترش می یابد تا تعداد بیشتری از اشخاص را در بر بگیرد . نظر به اینکه این حالات جان ، در خارج ، با شیوهٔ رفتاریکسان و یاجنبشی

همگون گزارده میشوند و همه آنها ما را زیر بار خود خم می کنند، هر سه را زیر مفهوم عشق گرد می آوریم و با يك كلمه به بیان و گزارش آنها می پردازیم و سپس با ذکر موضوعات آنها (که قدم به قدم وسعت یافته اند) سه حالت را از همدیگر مشخص می سازیم. البته اینکار برای تشخیص حالات کافی است، اما آیا به تشریح و توصیف و تحلیل آنها نیز می پردازد؟ به يك نظر میتوان دریافت که وجدان میان دو انفعال نفسانی اول و دوم، و انفعال نفسانی سوم، به اختلاف در طبیعت قائل است. دو انفعال اول و دوم متضمن انتخاب و در نتیجه، حاوی طرد و اخراجند و امکان دارد، مبارزه را برانگیزند و کینه را هم منتفی نمی بینند. اما انفعال سوم، تنها، همان عشق است. دو انفعال اول و دوم، مستقیماً به موضوع جاذب خود تعلق می گیرند، اما انفعال سوم، میدان را بدست تو سن جاذبه متعلق خویش نمی سپارد و آن را هدف قرار نمیدهد، بلکه با پرش خود را در تر می افکند و فقط در ضمن گذار از جولانگاه بشریت، با آن سروکار می یابد.

اصلاً آیا این انفعال موضوع و متعلقی دارد؟ در این باب بعداً به گفتگو می پردازیم، فعلاً در این نکته بدیده تحقیق می نگریم که شیوه رفتار جان درین مقام، بیشتر يك حرکت و جنبش است، و خود خویش را کفایت می کند.

این جان برابر مسأله ای قرار دارد، که برای جان دیگر
عاطفه و حرکت
بکسره حل شده است در واقع یکی از این دو جان،
به پیش
مطلوب طبیعت است و دیدیم که چگونه و چرا خود را در
پذیرش آن مقید احساس می کنیم. جان دیگر، جنبه و حیث اکتسابی دارد و
خواستار کوشش بوده و همیشه نیز خواهان همین کوشش است.

اکنون باید دید آدمیزاد گانی که نمونه این جان را عرضه می کنند، آدمیزادگان دیگر را از کجا، برای پیروی از خود می یابند؟ و نیز باید فهمید، نیروئی که در فقه مقابل بار فشار و الزام اجتماعی قرار می گیرد چیست؟ در خارج از میدان گزینه و عرصه عادت، تنها عملی که مستقیماً بردوش اراده بار میشود، عمل حساسیت است، و امکان انتخاب در میان نیست. علاوه بر این حرکت به پیش، در میدان عمل انفعال نفسانی، ممکن است شبیه تکلیف باشد.

به‌هنگام تحلیل هیجان عشق، خصوصاً آغازپیدایش آن، باید پرسید که آیا این هیجان تنها در جستجوی خوشی و لذت است و یابهمان اندازه در اندیشه رنج و عذاب هم میباشد؟ شاید بتوان گفت، غمنامه‌ای در دست تهیه و تنظیم است، که احتمالاً تمامی يك زندگی را به‌هدر میدهد و آشفته و پریشان می‌سازد و دروادی عدم سردرگم مینماید. عاشق به این نکات علم و احساس دارد ولی در نظر وی اینها همه کوچکترین اهمیتی ندارند. چون باید، زیرا که باید. بزرگترین خلاقیتی این هیجان آنستکه قدم در راهی مخالف تکلیف میگذارد.

اما بهیچوجه لازم نیست که تا مرحله هیجان پیش رویم. در آرامترین حالات عاطفی نیز ممکن است نوعی ایجاب و الزام به‌عمل را در میدان ببینیم. این ایجاب با تکلیف مورد گفتگوی مافرق دارد، از آن جهت که با مقاومت روبرو نمیشود و تنها آنچه را مورد قبول است به‌کرسی می‌نشاند، اما به‌صورت چیزی را تحمیل می‌کند و بدین اعتبار با تکلیف اختلافی ندارد.

نکته بالا را درجائی بهتر درمی‌یابیم که اثر عملی ایجاب معلق میماند و آزادمان میگذارد تا به فراغت خاطر در باره‌اش بیندیشیم و آنچه را به تجربه درمی‌یابیم، تحلیل نمائیم. در حالت عاطفی ناشی از موسیقی، چنین وضعی پیش می‌آید، هنگامیکه به موسیقی گوش میدهم، ظاهراً نمیتوانیم چیز دیگری غیر از آنچه موسیقی‌القاء می‌کند بخواهیم و چنانچه در ضمن گوش دادن به موسیقی از عمل دست نکشیم طبیعتاً و لزوماً، بدین ترتیب، به‌کار میپردازیم، یعنی خواستار همان چیزی میشویم که موسیقی‌القاء می‌کند. بنابراین چنانچه موسیقی یکی از حالات بهجت و سرور، یا غم و درد، یا رحم و شفقت و یا همدلی را گزارش کند، مانیز در کلیه آنان همان هستیم که موسیقی بیان میدارد. نه تنها، بلکه بسیاری از مردمان عالم و بهتر بگوئیم همگان، این چنین‌اند. هنگامیکه موسیقی می‌گرید، براستی تمامی بشریت و طبیعت همراه وی می‌گیرند. در حقیقت موسیقی نیست که این انفعالات نفسانی را در ما وارد می‌کند، راستی را بخواهیم، موسیقی ما را به میدان این انفعالات می‌آورد، به‌همان ترتیب که به‌هنگام رقص در يك میدان عمومی، عابران را وارد دور می‌کنند. در اخلاق هم مریبان و رهبران به‌همین ترتیب عمل می‌کنند. همانطور که

يك سمفونی تازه ممکن است، دارای طنین‌های تازه ناشنیده‌ای باشد که کمترین گمانی به ظهورشان نمیرود. مریبان ورهبران نیز، حیات را واجد طنین هائی انفعالی از اینگونه می‌بینند. این مریبان ما را به همراه خود به جولانگاه این موسیقی وارد می‌نمایند و ما چون به این جولانگاه رسیدیم، موسیقی یادشده را به صورت حرکت بیان مینمائیم.

اگر در خردگرایی به حد افراط^۱ بگرائیم، احساس و انفعال عاطفه و آفرینندگی نفسانی را به يك موضوع عینی معین، وامی‌بندیم و هر يك از عواطف را انعکاسی از تصور عقلانی در میدان حساسیت، تلقی می‌نمائیم. به مثالی که از موسیقی زدیم، باز میگردیم:

همه کس میدانند که موسیقی، برانگیزنده عاطفه هائی معین، نظیر بهجت و سرور، و غم و درد، و رحم و شفقت، و همدلی درماست. این عواطف با آنکه به چیزی دست نمی‌آویزند، احتمالاً^۲ پرمايه و ژرف و بنظر ماکامل و تمام عیار مینمایند. شاید عنوان شود که موسیقی قلمرو هنراست و نه قرارگاه واقمیت، و طرز نواختن ساز، برانگیزنده این عاطفه است و حالت جان ما هم کاملاً^۳ خیالی و ذهنی است و موسیقی‌دان نیز، در صورتی میتواند این عاطفه را درما برانگیزد و ایجاد و القاش کند که ما آن را در زندگی واقعی به تجربه دریافته باشیم^۴.

نباید فراموش کرد که کلماتی چون بهجت و سرور، و غم و درد، و رحم و شفقت، و همدلی بیانگر بعضی از تعمیم‌ها هستند. باید به این تعمیم‌ها مراجعه کرد تا بتوان چیزی را که با موسیقی دریافت میشود گزارش نمود. اما باید توجه داشت که به هر موسیقی‌نو، انفعالات نفسانی تازه‌ای ملحق میگردند. این انفعالات در همین موسیقی و بایاری همین موسیقی آفریده میشوند، و در طرح منحصر بفرد ملودی یا سمفونی مورد نظر، تشریح میگردند و حد و مرز می‌یابند. بنابراین، هنر انفعالات را از زندگی استخراج نمی‌کند، بلکه این ما هستیم که برای بیان و گزارش انفعالات در درج کلام، ناگزیریم انفعال آفریده هنرمندان را به شبیه‌ترین چیزی که در زندگی

(۱) در این تجربه، عاطفه به مدد يك موضوع، تعیین و تحدید میشود و کار هنر نیز جدا ساختن عاطفه، از موضوع است.

وجود دارد نزدیک کنیم. اگر حالاتی از جان را که بواقع معلول اشیاء می‌باشند، و پیشاپیش در آنها چهره یافته‌اند، در نظر بگیریم، می‌بینیم که تعدادی معین، یعنی عده محدودی از این حالات را طبیعت خواسته و اراده کرده است. این حالات را از اینجا میتوان شناخت، که محرك اعمال پاسخگوی نیازها، می‌باشند. بعکس، منشأ حالات دیگر، آدمیزاده است. اینها حقیقتاً ابتکاری‌اند و با ابتکارات موسیقی‌دان قابل مقایسه می‌باشند.

میدانیم که در همهٔ ازمنه، کوه توانسته است به کسانی که در دل آن به تأمل می‌پردازند، انفعالاتی را منتقل سازد که باحسیات قابل مقایسه و باخود کوه درعین اتصالند. اما روسود برداشت خود از کوه عاطفه‌ای نو و بدیع ایجاد کرد و چون آن را به جریان افکند، بصورت امرشایع درآمد، تا جائیکه در حال حاضر، روسوبه اندازهٔ خود کوه و حتی بیش از آن ما را به دریافت تجربی این عاطفه میخواند. عاطفهٔ زادهٔ جان روسو، بیش از هر چیز دیگر بکوه درنیاویخته است، در واقع انفعالات ابتدائی، مجاور حسیات، که مستقیماً توسط کوه برانگیخته میشوند، باید باعاطفهٔ تازه شخص بخوانند، اما روسو، این انفعالات را گردهم آورده، و آنها را پس از تألیف الحان در جولانگاه يك طنین وارد ساخته، و نت اساسی این طنین را با یاری آفرینشی حقیقی نوشته است .

دربارهٔ عشق به طبیعت نیز، همین مطلب صادق است. طبیعت در همه ازمنه و ادوار برانگیزندهٔ انفعالاتی (تقریباً از نوع حسیات) بوده است. افراد همواره مزهٔ خنکی سایه و گوارائی آبهاو . . . را چشیده اند . لکن عاطفهٔ تازهٔ نوخاسته که مسلماً فرد یا برخی افراد موجد آنند، پیش می‌آید. این عاطفه، از نت های قبلی ، بعنوان نت های هارمونیک (خودجوش و همنوای بانتهای اصلی) استفاده میکند و بدین ترتیب چیزی ایجاد میشود که با طنین بدیع و ابتکاری يك ساز تازه قابل مقایسه است و این همان چیزی است که ما در این دیار ، انفعالات نفسانی مربوط به طبیعت می‌نامیم. اماممکن است نت اصلی طوری دیگر باشد. در شرق و خصوصاً در ژاپن وضع بدین گونه است و در نتیجه طنین طور دیگری است. درعین حال انفعالاتی که مجاور حسیاتند و با اشیاء و اعیان تحدید کنندهٔ خود ارتباط دارند، ممکن

است، عاطفه‌ای را که قبلاً ایجاد گردیده و بنا بر این تازه و نو خاسته نیست، به سوی این اعیان و اشیاء هدایت کنند. بر عشق، چنین ماجرائی رفته است. در همه ادوار زن به مرد تمایلی را الهام بخشیده است که متمایز از میل و رغبت، و در عین حال همجوار این رغبت است و بدان جوش میخورد و مرکب از انفعالات نفسانی و حسیات میباشد. لکن عشق افسانه‌ای و پهلوانی و عیارانه تاریخ معینی دارد. این عشق در قرون وسطی و در روزگاری رخ نموده است که دریافته‌اند، چگونه میتوان عشق طبیعی را در دل انفعالی که میتوان مافوق طبیعی‌اش خواند محو ساخت، یعنی در بحر عاطفه‌ای دینی، همانطور که مسیحیت ایجاد کرده و در پهنه عالم افکنده است، غرقه نمود.

بر عرفان خرده میگیرند که به شیوه هیجانان عشقی، وصف حال می‌کند. در این خرده گیری فراموش میشود که در حقیقت این عشق است که طرز بیان و وصف حال عرفان را به نام خود می‌کند و با آن مطابق می‌افتد. این عشق است که شور و حرارت و طیران و خلسه‌های عرفان را به رعایت میگیرد. در واقع وقتی زبان يك هیجان دگرگون چهره را، به کار میگیرد، جز استرداد بضاعت خویش کاری نمی‌کند. باری هر قدر عشق بیشتر همجوار تحسین و پرستش باشد، عدم تناسب میان عاطفه و موضوع آن بیشتر میشود، و بنا بر این سر خوردگی و یاسی که عشق در معرضش میباشد عمیق تر میگردد. (مگر آنکه به تسلیم و رضا تن دهد و به تریبی نامعلوم، موضوع محبوب را از وراء و خلال عاطفه ببیند و بدان دست نزنند و خلاصه مذهبی و ار رفتار نماید.) جالب توجه اینکه قدما نیز از توهم عشق سخن گفته‌اند. لکن نظر آنها به خطاهای ناشی از حواس است و به شکل و شمایل و قدو هیکل و کردار و رفتار و خلق و خوی و منش زن محبوب، مربوط میشود. اگر درین باب، به توصیف «لو کرس» توجه کنیم، می‌بینیم که توهم و اشتباه منظور نظروی، فقط به کیفیات موضوع محبوب، ربط می‌یابد و نظیر عصر ما به اموریکه از عشق انتظار میرود، راجع نمیگردد. میان توهم قدیم و توهمی که ما بر آن می‌افزائیم، اختلاف موجود همان اختلاف میان انفعال ابتدائی، ناشی از خود موضوع، و عاطفه‌ای دینی است که از خارج فرا خوانده میشود و این انفعال را در بر میگیرد و از آن سرریز

می‌نماید. در حال حاضر کناره یاس و نومیدی عظیم است. زیرا فاصله موجود، فاصله میان امر خدائی و امر انسانی است.

بنظر ما مبدأ آفرینندگی‌های عظیم هنری و علم و تمدن بطور کلی، عاطفه‌ای جدید و نوخاسته است. نه تنها عاطفه، انگیزه است و عقل را به اقدام و اراده را به ثبات و پایداری تشویق می‌کند، بلکه گام را از این فراتر باید نهاد و توجه داشت که عواطفی زاینده اندیشه وجود دارند و ابتکار نیز گرچه از سنخ امور عقلاتی است، ولی ممکن است واجد خمیرمایه‌ای از حساسیت هم باشد. پس در واقع باید، راجع به معنی کلمات «عاطفه» و «انفعال نفسانی»^۱ و «حساسیت»^۲، به توافق رسید. عاطفه لرزش و اهتراز احوال جان است. اما روشن است که جنبش سطحی چیزی، و شور و غوغای ژرف‌ناها، چیزی دیگر است. در تحریک و جنبش سطحی، نتیجه حاصل، پراکنده می‌شود ولی در شور و غوغای درون، نتیجه غیر قابل تقسیم می‌ماند. اولی نوسان و اهترازی در اجزاست، اما کل، بی حرکت است و جابجا نمی‌گردد، لکن در دومی کل است که به جلو رانده می‌شود.

تفکیک دو نوع عاطفه، دو گونه انفعال نفسانی و دو قسم تظاهر یا جلوه حساسیت از یکدیگر بایسته است. وجه اشتراک آنها در اینست که یک رشته از حالات تأثری، متمایز از حسیات می‌باشند و مانند حسیات، به تغییر مکان روان شناختی یک محرک فیزیکی، تاویل و تحویل نمی‌شوند.

وجه افتراق آنها در اینست که در نوع اول، عاطفه به دنبال یک فکر و یا تصویر متصور، پدید می‌آید و حالت محسوس، کاملاً زاده یک حالت عقلانی است، حالت دوم بهیچوجه مدیون حالت محسوس نیست و خود، خویش را بسنده است و چنانچه غیر مستقیم از حالت محسوس متأثر گردد، بیش از آنچه بدست می‌آورد، از کف می‌دهد. باری این عاطفه، تحریک، آشفستگی، و شوریدگی حساسیت است و اینها همه، به مدد تصویری حاصل می‌شوند که در عرصه حساسیت گام می‌نهد.

تعیین بخش عاطفه دوم، تصویری نیست که عاطفه دنباله اش را بگیرد، و از آن متمایز بماند. درست بخواهیم، عاطفه مذکور، بالنسبه به حالات عقلانی داخل میدان،

علت است نه معلول. این عاطفه، غنی تر از تصورات است. این تصورات به خوبی ساخته و پرداخته نیستند، و عاطفه به باری بسط و توسعه ارگانیک (سازواره‌ای)، آنها را از دل ماده و گوهرشان بدر می‌آورد و یامیتواند بیرون آورد.

عاطفه نوع اول مادون عقل است که عموماً روان شناسان بدان می‌پردازند، و هنگامیکه حساسیت را در مقابل عقل قرار میدهند، و یا عاطفه را پرتوی مبهم و کدر از تصور تلقی می‌کنند، بدان می‌اندیشند.

عاطفه نوع دوم مافوق عقل است، بشرطی که این کلمه، بی درنگ و تنها، فکر برتری ارزش راپیش‌نیورد، زیرا علاوه بر آن، تقدم در زمان و هم مسأله رابطه میان مولد و چیزی که تولید میشود، نیز مطرح است.

در واقع، تنها عاطفه نوع دوم، میتواند موجد افکار و ایده‌ها باشد. بهنگام بحث از روان شناسی‌ای که به حساسیت مقامی مهم و ارزشمند میدهد، بانوعی تحقیر، آنرا «زنانه» میخوانند. اما این طرز تلقی معلوم میدارد که مطلب را درست در نمی‌یابند. نخستین اشتباه گویندگان این مطلب آنستکه به مسائل پیش‌پا افتاده شایع در مورد زن اکتفا می‌کنند، حال آنکه به آسانی میتوان درین باب به ملاحظه و مشاهده پرداخت. البته ما بمنظور تصحیح این تعبیر نادرست وارد میدان مطالعه تطبیقی راجع به دو جنس زن و مرد نمیشویم، بلکه کار خود را به بیان این مطلب محدود می‌کنیم که، عقل زن به اندازه عقل مرد است، لکن زن کمتر از مرد مستعد عاطفه است. چنانچه نزد زن، پاره‌ای از قوای جان نمو و توسعه کمتری یافته باشند، باری این قوه، عقل نیست، بلکه قوه حساسیت است. البته مقصود ما حساسیت عمیق است و نه تحریک و شوریدگی سطحی^۱ اما اشتباه در این باره چندان مهم نیست. کسانی که گمان می‌کنند وقتی عالی‌ترین استعدادات و قوای روح اندیشه‌گر به حساسیت وابسته شود؟ انسان تنزل میکند و فرو می‌افتد، ازین نظر سخت در اشتباهند

(۱) روشن است که استثنا آتی وجود دارد، و مثلاً ممکن است که شور و حرارت دینی زن به عمقی باور نکردنی برسد، ولی میتوان گفت که محتملاً خواست طبیعت، به عنوان قاعده کلی، اینست که زن بالاترین قسم حساسیت خود را متوجه کودک و متمرکز در وی کند و در حدود و ثغوری نسبتاً محدود، محصور نماید. البته قلمرو این حساسیت غیر قابل قیاس است، و عاطفه مافوق عقل است، تا بدانجا که بصورت غیبگویی درمیآید. چه چیزها که در برابر دیدگان وال و —

که فرق دقیق میان دو عقل را در نمی‌یابند: عقلی که فهم می‌نماید و بحث میکند و قبول یارد می‌نماید و سرانجام به انتقاد بسنده می‌کند و عقل و هوشی که به ابتکار و اختراع دست می‌زند. آفرینندگی بیش از هر چیز به معنی عاطفه است، تنها ادبیات و هنر مطمح نظر نیست. میدانیم که يك كشف علمی هم متضمن ارتکاز و سعی و کوشش است. در تعریف نبوغ ودها، گفته میشود که شکیبائی و پشتکاری دیرپا و طولانی است. درست است که عقل جداگانه و استعداد عمومی دقت و توجه نیز علیحده تصور میشود (وقاعدهٔ باتدازه‌ای که این استعداد توسعه می‌یابد، عقل نیز متمرکز میگردد) اما چگونه این دقت و توجه نامعین و خارج از عقل و خالی از ماده میتواند به صرف آنکه به عقل ملحق میشود، برانگیزندهٔ چیزی شود که در عقل موجود نیست. در اینجا بخوبی احساس میشود که روانشناسی باز هم گرفتار فریبکاری زبان است، زبانی که به یاری يك کلمه، کلیه توجهات و دقت‌هایی را مشخص می‌سازد که به موارد گوناگون مربوط میشوند. در واقع این زبان همهٔ آنها را واجد يك کیفیت و خاصیت فرض می‌نماید، و در نتیجه فرق میان آنها را فقط فرق در کمیت و مقدار تلقی می‌کند. ولی در حقیقت دقت و توجه در هر يك از موارد دارای ریزه‌کاری ویژه‌ای است که از طریق موضوع خویش تفرد و تشخیص می‌یابد.

روان‌شناسی کنونی باین نکته توجه دارد و بهمین سبب متمایل است علاوه بر دقت و توجه، از «علاقه» نیز گفتگو کند و بدینسان بطور ضمنی و در لفافه حساسیت را وارد میدان نماید، زیرا حساسیت بر حسب موارد خاص، بیشتر قادر به تفریق و تفصیل است، ولی در اینجا نیز باندازه کافی به تنوع توجه نمیشود، بلکه فقط وجود يك استعداد عام و شامل به نام علاقمندی عنوان میشود، و چون این استعداد همواره یکسان میماند تنوع و تفصیلی که می‌پذیرد، بر حسب مقداری است که به موضوع خود

— شیدای مادری که در کودك خردسال خود می‌نگرد، سر بر نمی‌آورند؟ شاید این امور، توهم و اشتباه باشند، ولی چنین مطلبی مسلم نیست. بهتر است بگوئیم که واقعیت آکنده و بار دار از امکانات است، و مادر در فرزند خود، نه تنها چیزی را که وی خواهد شد می‌بیند، بلکه همه چیزهایی را هم می‌بیند که طفل وی میتواند باشد، بشرط آنکه در هر لحظه‌ای از زندگی ناگزیر به انتخاب نبود و در نتیجه به حذف و طرد برخی از امور دست نمیزد.

می‌پردازد .

نتیجه آنکه، بنظر ما نباید ازعلاقه عام‌سخن به میان آورد، بلکه باید گفت که مطلب‌ناشی ازعلاقه، تصویری است همراه و هم‌معنان عاطفه، و چون عاطفه در آن واحد، کنجکاو و رغبت و به‌جهت و پیشاهنگی است که از حل يك مسأله نشأت می‌گیرد. بنابراین نظیر تصور وحید است. این عاطفه علیرغم موانع، عقل را به جلو میراند و خصوصاً عناصر عقلانی را به شور می‌آورد، یا بهتر بگوئیم جان و توان می‌بخشد و با آنها یکی میشود و در هر لحظه چیزهایی را که میتواند با این عناصر ترکیب کردند، گرد می‌آورد و سرانجام نیز موفق، مشود به مدد مفروضات مسأله به راه حل دست یابد .

اکنون ببینیم که در ادبیات و -ر و وضع از چه قرار است. غالباً آثار نبوغ آمیز، از عاطفه‌ای نشأت می‌گیرند که در نوع خود وحید است و پیش از ظهور، به گمان بیان ناکردنی می‌آید، ولی بیانش مطلوب است. آیا در تمامی آثار وضع بهمین قرار نیست؟ البته مقصود آثار نیست که در هر حال ولو بطور ناقص، از خلق و آفرینش سهمی دارند. هر کس در کار تألیف ادبی دست دارد، فرق میان دو قسم عقل را احراز می‌کند، عقلی که مهارش را بدست خود دارد و عقلی که در دل آتش خویش عاطفه‌ای بدیع و وحید را می‌سوزاند، عاطفه‌ای که زادهٔ برخورد میان مؤلف و موضوع تألیف و ناشی از يك شهود است. در مورد اول روح اندیشه‌گر با سردی و خشکی کار می‌کند و به ترکیب و تلفیق افکاری می‌پردازد که از مدت‌ها پیش در بستر کلمات خفته‌اند و جامعه آنها را در حالت جامد و خشک بوی تسلیم مینماید. اما در مورد دوم مواد فراهم آوردهٔ عقل، بهم می‌آمیزند و درهم می‌جوشند و دیگر باره در قالب معانی و افکاری ریخته میشوند که روح اندیشه‌گر، خود بدانه‌ها شکل و هیئت می‌بخشد. در اینجا اگر معانی و افکار برای بیان و گزارش خود کلماتی را که از پیش موجود است، بدست آورند، به گنجینهٔ غیر قابل انتظاری دست یافته‌اند. در حقیقت برای آنکه کلمه‌ای درست، قالب اندیشه باشد، غالباً بخت باید یاری و مددکاری کند و معنی کلمه هم نیرو گیرد و تقویت گردد. در اینجا است که کوشش درد انگیز میشود، و نتیجه هم اتفاقی و تصادفی است. اما فقط در این مقام است که روح

اندیشه‌گر احساس و یا باور مینماید که آفریننده است. در این میدان، روح اندیشه‌گر، از قرارگاه تعدد و تکثر عناصر ساخته و پرداخته حرکت نمی‌کند، تا به وحدتی ترکیبی برسد که گرایشی تازه از عناصر قدیم است. بعکس روح اندیشه‌گر، به يك ضرب به امری منتقل میشود که در عین حال واحد و وحید جلوه می‌کند، و این امر خود به جستجو برمی‌خیزد، تا پروبال خویش را بر مفاهیم متعدد و مشترکی بگسترده که پیشاپیش بصورت داده و معلوم موجودند.

عاطفه و تصور
سخن کوتاه در کنار عاطفه‌ای که معلول یا نتیجه تصور است، و بنابراین، بدان افزوده میشود، عاطفه‌ای وجود دارد که مقدم بر تصور است و بالقوه در بردارنده، وهم تاحدی علت آن است. درامی که کم و بیش جنبه ادبی دارد، اعصاب ما را تکان میدهد و عاطفه‌ای از نوع اول در ما برمی‌انگیزد. بی‌شک این عاطفه پرمایه و ژرف، اما پیش پا افتاده است، و از میان عاطفه‌های گردآوری و گلچین میشود که معمولاً در حیات خود آنها را به تجربه درمی‌یابیم و بهر حال خالی از تصور است. اما طبیعت عاطفه‌ای که يك اثر عظیم دراماتیک در ما برمی‌انگیزد، بگونه‌ای دیگر است. این عاطفه عظیم‌النظیر و وحید، پیش از آنکه جان ما را تکان دهد، در جان شاعر و منحصراً در آن‌جا لنگه‌ها قد علم می‌کند، و چون صاحب اثر در جریان تصنیف خود مرتباً به این عاطفه رجوع مینماید، میتواند گفت که اثر شاعر از دل آن برمی‌آید. این عاطفه، چیزی جز ایجاب و الزام به آفرینندگی نمی‌باشد، اما ایجاب و الزامی معین و مشخص، که با تحقق اثر ارضا میشود و چنانچه اثری دیگر با هم میان نهد تنها در صورتی رضایت خاطر را فراهم می‌آورد که با اثر اول مشابهتی درونی و ژرف داشته باشد. همانسان که وقتی موسیقی در قالب معانی یا تصاویر عرضه میشود، دو گزارش مورد قبول از آن، با یکدیگر شباهت کامل دارند. در تکوین اخلاق، درست است که سهم زیادی به عاطفه ارزانی میداریم، اما بهیچوجه يك « اخلاق مبتنی بر احساسات و انفعالات نفسانی » را پیشنهاد نمی‌کنیم، زیرا منظور نظر ما عاطفه‌ای است که میتواند، در تصور و حتی در دکترین و آئین تبلور یابد. هیچ دکترینی نمیتواند چنین اخلاقی را عرضه دارد و هیچ نوع استدلال نظری قادر نیست که موجد و آفریننده يك تکلیف و یا چیزی شبیه آن باشد.

برای فرد ، زیبایی و جمال نظریه اهمیتی ندارد . زیرا همواره میتواند بگوید که آنرا نمی پذیرد و حتی در صورت پذیرفتن ، میتواند مدعی شود که در سلوک به سبک و سلیقه خویش آزاد است . لکن چنانچه جوی از عاطفه موجود باشد ، و فرد در این جو استنشاق کند ، و در صورتیکه عاطفه در وی نفوذ نماید ، مطابق این عاطفه عمل می کند و به یاری بالهای آن به بالا بر می شود و این تعالی ، نه بر حسب اجبار یا الزام ، بلکه بر حسب تمایلی است که بوی خواهان مقاومت در برابرش نمی باشد . در عین حال ، به جای آنکه فعل خود را از طریق نفس عاطفه تبیین نماید ، میتواند آنرا ، به نظریه ای تحویل و تأویل کند که با تغییر جای عاطفه و نهادن ایده یا معنی به جای آن ، ساخته و پرداخته میشود . سؤال مقدر مهمی وجود دارد که قاعده اندکی بعد ، با آن مواجه میشویم . از این رو بهتر است ، که در همین جا استطراداً ، مقدمات جوابش را فراهم آوریم ، و در باره اش گفتگو کنیم .

عده ای میگویند اگر دینی ، جهان را به یک اخلاق جدید ، دعوت میکند ، این اخلاق را به یاری مابعدالطبیعه به کرسی می نشاند و مابعدالطبیعه را هم به دستیاری افکاری می قبولاند که درباره خداوند و جهان و روابط آنها با یکدیگر دارد . دسته ای دیگر در پاسخ میگویند که بعکس ، یک دین ، با یاری برتری اخلاق خویش جان آدمیان را مسخر میسازد و جولانگاه جان آنان را بر مفهومی خاص از اشیاء می گشاید .

بنظر ما ، اولاً: باید دید که آیا عقل میتواند برتری اخلاق تازه ای را که بوی پیشنهاد میشود ، بپذیرد؟ حال آنکه عقل ، اختلاف ارزش را تنها ، از طریق مقایسه امور با یک قاعده و یا یک ایده آل و کمال مطلوب ، تقویم می کند و عرضه کننده این قاعده و یا کمال مطلوب هم ، اخلاقی است که قبلاً به کرسی نشسته و جاها را اشغال نموده است .

ثانیاً : مفهومی جدید از نظام عالم چگونه میتواند مطلبی غیر از یک فلسفه تازه باشد که بر فلسفه های شناخته شده دیگر اضافه میشود . حتی در صورتیکه عقل ما بدین فلسفه بگردد ، ما هیچگاه غیر از تبیین چیز دیگری در آن نمی یابیم ، تبیینی که از لحاظ نظری بر دیگر تبیین ها مرجح است . اگر می بینیم که عقل برخی از

قواعدتازة سلوك را، بدین اعتبار که باوی هماهنگی بیشتری دارند، توصیه می‌کند، در عین حال نباید فراموش کنیم که میان پیوستن عقل به این قواعد، و گرویدن اراده بدانها، فاصله‌ای فراوان وجود دارد. نه دکتربینی که در حالت تصور عقلانی خالص هست، اخلاق را به کرسی می‌نشانند و به خصوص، موجب اعمال و اجرائش میشود، و نه اخلاقی که عقل، آنرا نظامی از قواعد سلوك تلقی می‌کند، موجب ترجیح عقلانی دکتربین می‌گردد. عاطفه مقدم بر اخلاق و مابعدالطبیعه جدید است. این عاطفه، در جانبی که اراده مستقر است، در جولانگاه طیران و در طرف عقل، در میدان تصور تبیین‌گر، امتداد می‌یابد. مثلاً اگر به عاطفه‌ای که مسیحیت به نام احسان عرضه میدارد، توجه کنیم، می‌بینیم که چنانچه این عاطفه جانها را مسخر سازد، نوعی سلوك از آن استنتاج میشود و نوعی دکتربین بسط و توسعه می‌یابد. در نتیجه، نه مابعدالطبیعه است که اخلاق را به کرسی می‌نشانند و نه اخلاق است که موجب ترجیح مابعدالطبیعه میشود. بلکه در واقع مابعدالطبیعه و اخلاق، هر دو بیانگر يك امرند. یکی با عبارات و تعبیراتی که از عقل می‌گیرد، و دیگری با تعبیرات و عباراتی که از آن اراده است. آری بمحض آنکه بپذیریم که امور خود به بیان مسائل خویش پردازند، هر دو این گزاره‌ها، باهم مقبول و معتبرند.

در این نکته تقریباً توافق وجود دارد، که نیمی بیشتر از اخلاق، تکالیفی را در بر دارد که محقق برای تبیین خاصه الزامی و تکلیف آورش، باید به فشار و الزام جامعه برفرد رجوع نماید. این تکالیف معمولاً به مرحله عمل در می‌آیند و دارای فرمولهای صریح و دقیق‌اند. در نتیجه به سادگی میتوان، به قسمت مرئی آنها توجه کرد و از فرع به اصل بازگشت و ایجاب اجتماعی‌ای را که منشأ آنهاست، کشف نمود.

اما درین باب تردید بسیار است، که باقیمانده اخلاق، گزارشگر نوعی حالت عاطفی است و درین قسمت دیگر در برابر فشار و الزام سرخم نمیشود، بلکه شخص به جذب سرمی سپارد. دلیل تردید آنستکه غالباً نمیتوان عاطفه اصلی و ابتدائی را در سرسویدا و باطن خود باز یافت. در برخی از فرمولها، باقیمانده و رسوبی از این عاطفه اصلی و اولیه یافت میشود. این فرمولها، در چیزی که میتوان وجدان

اجتماعی‌اش خوانند، به ودیعت نهاده شده‌اند و این کار درطی فرایندی صورت می‌پذیرد که در آن مفهوم نوی از حیات ویابتر بگوئیم نوعی شیوه رفتار، درقبال این حیات پایه و مایه می‌گیرد، مفهومی که ساری درعاطفه است. نظر به اینکه مادر برابر خاکستر عاطفه‌ای خاموش قرار داریم و میدانیم که توان بخش این عاطفه آتشی است که در دل آن است. در نتیجه بروشنی درمی‌یابیم که فرمولهای سرد و افسرده‌ای که به جامانده‌اند عموماً قادر نخواهند بود، اراده ما را برلرزانند، مگر آنکه فرمولهای قدیمی‌تر که بیانگر الزامات بنیادی حیات اجتماعی‌اند، چیزی از خاصه الزامی خود را به فرمولهای ناتوان بالا منتقل سازند. درین صورت، دو اخلاق مورد بحث برهم منطبق و مستقر میشوند و از این پس بنظر واحد می‌آیند. یعنی اخلاق اول، اندکی از خاصه امری خود را به اخلاق دوم به عاریت میدهد و در مقابل از این اخلاق معنائی را می‌گیرد که جنبه اجتماعی سخت‌گیر آن کمتر و دامنه ملاحظات انسانی‌اش وسیع‌تر است.

اما اگر خاکستری را که گفتیم برهم‌زنیم، در زیر آن قسمت‌هایی را که همچنان گرم است باز می‌یابیم و سرانجام به شراره‌هایی میرسیم. حتی ممکن است که آتش دیگر باره روشن شود، و اگر چنین وضعی پیش آمد، و آتش روشن گردید، اطراف و اکناف را فرا خواهد گرفت.

آنچه می‌خواهیم بگوئیم، اینست که امثال و حکم اخلاق دوم، نظیر امثال و حکم اخلاق اول نیست تا انفرادی به عمل پردازند. به عبارت دیگر، به محض آنکه، یکی از این امثال و حکم، از حالت تجریدی و انتزاعی خود بدرآید و قالبش از معانی پر شود و به نیروی عمل مسلح گردد، امثال و حکم دیگر نیز بدین سمت گرایش می‌یابند و سرانجام، همه این امثال و حکم به گرمگاه عاطفه‌ای میرسند که تا این زمان از وی دور بودند. نیز این امثال و حکم، مجدداً در دل آدمیزادگانی جای می‌گیرند که دیگر بار، زنده و پر شور گردیده و این عاطفه را به امتحان دریافته‌اند. همه بنیادگذاران و مصلحان و مجددان دینی و عارفان و قدیسان، و قهرمانان گمنام زندگی اخلاقی، که در نظر ما عظیم‌ترین و والاترین افرادند، و درطی راه خود بدانها برخوردیم، در اینجا حاضر و ناظرند و نمونه و مثال ایشان، توجه ما را جلب می‌کند

و مجذوبمان مینماید. ماهمچون افرادی که بیک لشکر فاتح ملحق میشوند، بدانها می‌پیوندیم، آری، در واقع اینان فاتحانی‌اند که موانع طبیعت را درهم می‌شکنند و بشریت را به‌عرشهٔ سرانجام‌های تازه و نو فرا میبرند. بدینسان، وقتی ظواهر را برهم میریزیم تا به واقعیت‌ها دست یابیم، و هنگامیکه به انتزاع صورت مشترکی می‌پردازیم که دستاورد این دو اخلاق، در پهنهٔ اندیشهٔ مفهومی و در جوانگانهٔ زبان (به مدد مبادلات متقابل) است، در دوسرحد این اخلاق وحید و یکتا، فشار و الزام، و شوق و طلب را می‌یابیم.

اخلاق فشار و الزام، هر قدر غیر شخصی‌تر و به قوای طبیعی‌ای نزدیک‌تر باشد که عادت و حتی غریزه نامیده میشود، کاملتر است. در مقابل نیز، هر قدر اشخاص آشکارتر، اخلاق شوق و طلب را در ما برانگیزند و هر اندازه این اخلاق بر طبیعت پیروزی‌شان نظر گیرتر باشد، توانائی و نیرومندیش افزون‌تر است.

در حقیقت اگر به ریشه و اساس طبیعت باز رسیم، شاید یک نیرو را مشاهده کنیم که پس از تقوم نوع انسان، در آغاز بطور مستقیم در وی تظاهر می‌کند و سپس، غیر مستقیم، یعنی با میانجی‌گری افراد ممتاز عمل مینماید، تا بشریت را به جلو براند. لکن برای تعیین رابطهٔ موجود میان فشار و الزام، و شوق و طلب، بهیچوجه نیازمند توسل به مابعدالطبیعه نیستیم. علاوه بر این در مقایسهٔ این دو اخلاق باهم، مشکلی وجود دارد، بدین معنی که دو اخلاق مورد بحث، در حالت خلوص خود، عرضهٔ آگاهی نمیشوند. اخلاق اول بخشی از نیروی اجبار خود را بردوش اخلاق دوم می‌نهد و اخلاق دوم بهره‌ای از عطر خود را بر اخلاق اول می‌پاشد. مابدان اعتبار که بر احکام اخلاقی، از این یا آن زاویه، نظریه‌فکنیم و از این سر یا آن سر، حرکت کنیم، در برابر زلفی از صعود یا نزول قرار می‌گیریم. میتوان گفت که دو حد نهائی، منظور نظر ما، بیشتر واجدهمیتی نظری‌اند و شاید هیچگاه نتوان بدانها دست یافت. با اینهمه بهتر است، فشار و الزام، و شوق و طلب را من حیث‌هو و جدای از یکدیگر مورد توجه قرار دهیم.

در اخلاق اول (فشار و الزام)، تصور جامعه‌ای سریان دارد که هدفش تنها حفظ خویش است. جامعه افراد را با خود وارد حرکتی دورانی می‌کند، و این

حرکت در یک مکان و محل ایجاد میشود، و بامیانجی گری عادت، دورادور به تقلید از بی حرکتی غریزه میپردازد. انفعالی که خاصه بخش و مشخص وجدان به این مجموعه از تکالیف محض است^۱، حالت به زیستی فردی و اجتماعی میباشد. این حالت، قابل مقایسه با حالتی است که طرز عمل معمولی و عادی حیات را همراهی می کند و شباهتش بالذت، بیشتر از بهجت و سرور است. بعکس، اخلاق شوق و طلب، بطور ضمنی محتوی احساسی از ترقی و تعالی است. عاطفه ای که از آن سخن میگوئیم، وجد و شور برای حرکت به پیش است. وجد و شوری که با یاریش، این اخلاق خود را به چند تن میقبولاند، و آنگاه به مدد آنان و از طریق ایشان در عالم نشر می یابد. مضافاً اینکه «رفا و ارتقاء و تعالی» و «حرکت به پیش» با نفس وجد و شور درهم می آمیزند. برای آگاهی و استشعار بدان لزومی ندارد که حدی بعنوان هدف، تصور گردد و یا کمالی که باید بدان نائل گردید، متصور شود. همینقدر کافی است که در بهجت و وجد و شور، چیزی بیش از آن باشد که در لذت به زیستی موجود است. لذت، حاوی بهجت نیست، اما بهجت فراگیرنده و حتی حل کننده این لذت در دل خویش است.

ما این حالت را به خوبی احساس میکنیم. وقتی یقینی بدینسان حاصل شود، نه تنها وابسته به مابعدالطبیعه نیست، بلکه استوارترین و مستحکمترین تکیه گاهها را بدان ارزانی میدارد.

تصورات ساده و بسیطی وجود دارند که بر این مابعدالطبیعه مقدمند و به آنچه بی واسطه دریافت میشود، نزدیک تر میباشند، و چون بر این عاطفه بیشتر تکیه شود از دل آن برمی جهند.

در صفحات پیش، از بنیاد گذاران و مصلحان دینی و عارفان و قدیسان سخن گفتیم، اکنون بگفتار آنان گوش فرادهم. تنها کار این گفتار، ترجمانی عاطفه مخصوص جان بال و پرگشوده، در شکل تصور است. همان جانی که از طبیعت می برد و همان طبیعتی که در آن واحد، این جان را در خود خویش و در مدینه مقید می سازد.

(۱) همان تکالیفی که فرض بر اداء و انجام یافتن آنهاست.

آزادی

اینان میگویند، آنچه را به تجربه و امتحان درمی یابند، احساس آزادی است. اینان را به بهزیستی و لذت و دارائی و دیگر چیزهایی که عموم آدمیزادگان را به خود مشغول میدارد، اعتنائی نیست. با تسلیم و تفویض خویش، نخست احساس آرامش و آسایش و سپس وجد و حال می نمایند. نکته این نیست که طبیعت به اشتباه ما را با پیوندهائی استوار به زندگی مطلوب خود بسته است. در این مقام، مطلب و مطلوب، فراتر رفتن است. اگر قرار باشد که آدمیزاده وسائل آسایش و رفاه موجود در خانه خویش را در سفر نیز با خود بردارد، این وسائل به صورت باری دست و پاگیر و مزاحم درمی آیند.

شاید باشگفتی پرسیده شود که وقتی جانی بدینگونه به حرکت درمی آید، چگونه میتواند تمایزش به همدلی با جانهای دیگر و حتی با تمامی طبیعت فزونتر باشد؟ باید دانست که طبیعت با همان فعلی که نوع بشر را تقویم می بخشد، بشریت را هم به افراد متمایز تقطیع و تقسیم می نماید. چنانچه بی حرکتی نسبی جانی که دایره وارد درون يك جامعه بسته می چرخد ناشی از این فعل دورویه نباشد، تعجب و سؤال بالا به جا است. اما این تقطیع نظیر هر فعل مقوم دیگری توقف و سکون است، و بنابراین منشاء بی حرکتی میباشد. تجدید حرکت به پیش، فرایندی است که این تصمیم به قطعه قطعه نمودن را در هم می شکند.

برای بدست آوردن نتیجه کامل از حرکت، باید بقیه آدمیزادگان را هم بازبرد. اما اگر فقط عده ای این راه را در پیش گیرند، و دیگران نیز متقاعد شوند که در فرصت مناسب قدم در این طریق خواهند نهاد، مراد حاصل است. از این زمان که آغاز ماجراست، این امید پای به میدان می نهد که سرانجام، این حلقه در هم گسسته میشود.

تکرار میکنیم، که با سفارش عشق به نزدیکان نیست که عشق پدید می آید و با بسط و توسعه احساس تنگ و بسته نیست که بشریت در بر گرفته میشود. عقل ما به عبث می خواهد خود را قانع و متقاعد کند که چنین راهی وجود دارد، اما اشیاء و امور، طریقی دیگر در پیش میگیرند. آنچه در نظر قوه فاهمه سهل و ساده می آید، لزوماً به نظر اراده چنین نمی نماید. جائیکه منطلق راهی را به عنوان کوتاه ترین

راه عرضه میدارد ، تجربه پای به میان می‌نهد و درمی‌یابد که در این پیشنهاد اصلاً راهی وجود ندارد . درحقیقت برای رسیدن به عشق باید با پامردی قهرمانانه از میدان گذر کرد ، و قهرمانی هم با موعظه و تعلیم حاصل نمیشود ، بلکه باید به منصفه ظهور در آید . آری ، فقط حضور قهرمان و بروز قهرمانی است که میتواند آدمیزادگان را به حرکت در آورد . راستی آنستکه ، قهرمانی ، خود بازگشتی به جنبش و حرکت است و از عاطفه‌ای نزدیک به فعل آفرینندگی نشأت میگیرد . این عاطفه ، نظیر هر عاطفه دیگر ، قابل انتقال و سرایت است . دین بیانگر این حقیقت به روال و روش خویش است ، یعنی میگوید که در خداست که ما آدمیزادگان دیگر را دوست میداریم . عارفان بزرگ میگویند ، که واجد انفعال و احساس جریانی هستند که از مجرای جان ایشان به پیشگاه خداوند فرامیرود و از این مقام به نزد نوع انسان فرود میآید .

در اینجا نباید ، برای جانی که بدین ترتیب آزاد میشود ، از موانع مادی سخن گفت . پاسخ این جان آن نیست که باید مانع را دور زد و یا میتوان آن را به زور به کناری افکند . این جان میگوید که مانع مفقود است . نمیتوان گفت که ایمان و یقین اخلاقی این جان ، کوه را از زمین بر میدارد ، زیرا این جان ، کوهی در میان نمی‌بیند ، تابردارد ، تاوقتی درباره مانع به استدلال پردازیم ، مانع همچنان بر سر جای خود خواهد بود و تا هنگامیکه به مانع بنگریم ، آنرا به اجزائی تجزیه می‌کنیم که باید بريك يك آنها فائق آمد . در این صورت ممکن است که تفصیل و تجزیه ، از بیابان عدم محدودیت سردر آورد ، زیرا هیچ امری دلالت نمیکند که این تجزیه سروسامانی خواهد یافت . اما اگر مانع را نفی کنیم ، میتوانیم مجموعه را به کنار گذاریم و به دور افکنیم . فیلسوفی که در حال راه رفتن حرکت را به تجربه درمی‌یابد ، به ترتیب بالا عمل می‌کند . فعل این فیلسوف به سادگی نافی کوششی است^۱ که زنون ، برای طی تک تک نقاط يك مسافت لازم میدید . وقتی در این وجهه تازه اخلاق ، ژرف بنگریم ، احساس می‌کنیم که این وجهه ، با کوشش زاینده حیات ، بطور واقعی یا توهمی قرین و همراه است . هنگامیکه از خارج

(۱) کوششی که مرتباً باید از سر گرفته شود و بهمین دلیل نیز قدرت و توان ندارد .

به زندگی یا حیات می‌نگریم، هریک از آثار آن را در خورد تحلیلی نامتناهی می‌بینیم. هرگز توصیف و تشریح ساخت چشمی، نظیر چشم انسان را نمیتوان به پایان رساند. ولی در واقع آنچه را مجموعه و سائل مورد استفاده میخوانیم، چیزی به غیر از یک رشته مانع فروریخته نیست. فعل طبیعت ساده و بسیط است و پیچیدگی مکانیسمی که ظاهراً از قطعات مجزا ساخته شده است تا از آن دید حاصل گردد، تنها تقاطعی نامتناهی از تخصص‌ها و ستیزه‌هاست. این ستیزه‌ها، یکدیگر را خنثی می‌کنند، تاجاده اجرا و ادای تقسیم‌ناپذیر وظیفه را بازنگهدارند. این قضیه، نظیر قضیهٔ دستی نامرئی است که در توده‌ای از براده‌آهن فرو میرود. در اینجا اگر تنها به آنچه می‌بینیم اکتفا کنیم، این فعل ساده، به صورت یک رشتهٔ تمام ناشدنی، از عمل‌ها و عکس‌العمل‌هایی جلوه می‌کند که براده‌ها به منظور متعادل ساختن یکدیگر، بدانها دست می‌یازند.

عمل واقعی زندگی در دیدهٔ حواس و عقلی که آن را تحلیل مینمایند، وجهه‌ای خاص دارد و مطابق آنچه گذشت، میان آن عمل و این وجهه، تخالف و تغایر موجود است. اما شگفت‌آور نیست که وقتی جان، دیگر مانع مادی را نمی‌شناسد، به حق یا ناحق، خود را با اصل زندگی، قرین و مرافق احساس نماید.

هر قدر هم میان معلول و علت ناهمگونی وجود داشته باشد، حرکت به پیش
 هر قدر میان تأکید دربارهٔ باطن امور و قواعد سلوک فاصله
 باشد، هنگامیکه با سرچشمهٔ زایندهٔ نوع انسان تماس حاصل میشود، این احساس
 پیش می‌آید که نیروی دوست داشتن و عشق ورزیدن به بشریت، از این سرچشمه
 بدست می‌آید. بدیهی است که سخن از عشقی است که کل جان را جاذب است و
 سراپای آن را گرم می‌بخشد. اما عشق کم‌حرارت و خفیف و متناوب، قاعدهٔ پرتوی
 از عشق اصیل است و البته ممکن است که تصویر رنگ پریده و جامدی هم باشد که
 در عقل یا زبان برجا میماند.

بدین ترتیب، اخلاق، حاوی دو قسمت متمایز میشود. علت وجودی یکی از این دو قسمت ساخت ابتدائی و اصلی جامعهٔ انسانی است، و قسمت دیگر را، اصلی که مبین این ساخت است تبیین مینماید.

در مورد اول ، تکلیف نمایشگر بار فشار و الزامی است که عناصر جامعه بردوش همدیگر می‌نهند ، تا شکل و صورت کل را حفظ کنند . نظام عاداتی که به اصطلاح به استقبال این فشار و الزام می‌روند ، اثر آن را پیشاپیش در ما به جای می‌گذارند . مکانیسمی که در اینجا وجود دارد ، فراهم آوردن طبیعت است و هر قطعه‌اش يك عادت است و مجموعه‌اش نیز باغریزه قابل مقایسه می‌باشد .

در مورد دوم نیز میتوان گفت ، که تکلیف همچنان میداندار است ، اما در اینجا تکلیف ، نیروی شوق و طلب ، یا نیروی نوعی از طیران و حتی خود این طیران است که به نوع انسانی و زندگی اجتماعی منجر می‌گردد ، و هم به نظام عاداتی منتهی می‌شود که بیش و کم باغریزه قابل مقایسه‌اند . در این مقام ، اصل حرکت به پیش مستقیماً دخالت می‌کند ، یعنی دیگر ، بامیانجی‌گری مکانیسم‌هایی که این اصل خود قبلاً براه انداخته و موقتاً در میدان آنها متوقف شده بود ، مداخله نمی‌نماید . بطور خلاصه ، طبیعتی که نوع انسان را در طول جریان تحول ، بودیعت نهاده ، این نوع را نظیر جوامع مورچگان و زنبوران عمل اجتماعی خواسته است . اما نظر به اینکه ، در نوع انسان عقل حاضر است ، در نتیجه ، حفظ حیات اجتماعی باید به مکانیسمی شبه عاقل و اگذار شود . این مکانیسم بدین اعتبار عاقل است که در آن ، هر تکه و قطعه‌ای ، میتواند دوباره میزان‌گردد ، و از این نظر غریزی است که آدمی بدون انتقای آدمیتش نمیتواند به نفی مجموعه قطعات و تکه‌ها پردازد و از قبول يك مکانیسم محافظ سر باززند .

در این میدان ، غریزه موقتاً جای خود را به نظامی از عادات و امیگذاارد . هر يك از این عادات ، در بونه امکان قرار دارند و تنها امری که الزامی است ، توجه همه آنها به حفظ جامعه است . این لزوم به همراه خود ، غریزه را بازمی‌آورد . ما این لزوم کلی را که از خلال احتمال و امکان اجزاء احساس میشود ، تکلیف اخلاقی بطور کلی و عام می‌نامیم . علاوه بر این ، تنها در نظر جامعه است که اجزاء در بونه امکان قرار دارند ، ولی در نظر فردی که جامعه عادات را در وی راسخ و استوار می‌سازد جزء هم نظیر کل ، واجب و لازم است . می‌بینیم که مکانیسم مطلوب طبیعت ، نظیر جوامعی که همین طبیعت ابتداءً ساخته و پرداخته ، ساده و بسیط است .

این سؤال مطرح است که آیا طبیعت ، توسعه عظیم و پیچیدگی بی نهایت جامعه هائی ، نظیر جوامع ما را پیش بینی کرده است ؟ نخست باید درباره معنی سؤال به توافق رسید . ما مدعی نیستیم که طبیعت چیزی را مخصوصاً خواسته و یا پیش بینی کرده باشد ، لکن حق داریم همانند زیست شناس ، عمل کنیم . زیست شناس ، هر بار که وظیفه ای را به اندامی متناسب میسازد ، از عزم و آهنگ و نیت طبیعت سخن میگوید . بدین ترتیب فقط و فقط به بیان تطابق و همسازی اندام با وظیفه میپردازد .

بشریت به عبث میکوشد که متمدن باشد و جامعه به عبث میخواهد که دیگرگون شود . مدعای ما اینست که گرایش های زندگی اجتماعی که بنحوی از انحاء جنبه آلی و اندامی دارند ، به گونه ای که در آغاز بوده ، باقی مانده اند . میتوان این گرایش ها را یافت و به ملاحظه و مشاهده شان پرداخت . نتیجه ای که از این ملاحظه و مشاهده حاصل میشود ، ساده و آشکار است . در حقیقت ، ساخت اخلاقی ابتدائی و بنیادی آدمی ، برای جامعه های بسیط و بسته پرداخته شده است . وجدان ما این گرایش های آلی را به روشنی نمی بیند . من در این باب حرفی ندارم و مطلب را می پذیرم ، لکن میگویم که همین گرایش ها ، استوارترین اجزاء تکلیف را تقوم می بخشند . هر قدر هم اخلاق ما پیچیده گردیده و همدوش با گرایش هائی شده باشد که دیگر يك نوع تبدل ساده گرایش های طبیعی نیستند و در مسیر طبیعت حرکت نمی کنند ، باز هم وقتی بخواهیم از محتوی این ماده سیال ، یعنی تکلیف محض ، درد و رسوبی ، بدست آوریم ، بار دیگر به گرایش های طبیعی میرسیم . باری ، نیمه ای از اخلاق چنین وضعی دارد .

اما نیمه دیگر در نقشه و طرح طبیعت وارد نیست . یعنی طبیعت پیش بینی کرده است که حیات اجتماعی ، به مدد عقل از نوعی توسعه ، اما توسعه ای محدود ، برخوردار شود ، ولی نمی توانسته است ، خواهان گسترشی باشد که تا مرحله به خطر افکندن ساخت ابتدائی پیش رود . بهر حال آدمی ، در موارد متعدد به اغفال طبیعت میپردازد . طبیعتی که سخت آگاه و عالم و در عین حال بسیار ساده دل است . مسلماً طبیعت قصد داشته است که انسان نظیر موجودات جاندار دیگر ، بطور لایتناهی

تولید مثل کند و دقیق ترین احتیاطات را به عمل آورده است ، تا از طریق تکثیر افراد ، مسأله حفظ نوع را تأمین نماید. اما طبیعت پیش بینی نمیکرده است، که با اعطای عقل به ما ، بلافاصله این عقل ، وسیله‌ای می یابد و رابطه عمل جنسی را با نتایجش قطع می کند و در نتیجه آدمی ، میتواند ، بی چشم پوشی از لذت بذرافشانی ، از درو کردن و حاصل برداشتن سرباززند . هنگامی هم که آدمیزاده در پهنه برادری انسانی ، به امتداد همبستگی اجتماعی میپردازد، در مسیری دیگر، به اغفال طبیعت دست می یازد ، زیرا جوامعی که سرنوشتشان پیشاپیش در ساخت ابتدائی جان انسانی شکل گرفته است^۱ خواستارند که گروه شدیداً و قویاً متحد بماند ، ولی از این گروه بدان گروه ، ستیزه جوئی بالقوه به مسند بنشیند و در مقابل نیز، هر گروهی همواره آماده حمله و یا دفاع از خود باشد . اما مسلماً در اینجا ، این مسأله مطرح نیست که طبیعت خواهان جنگ برای جنگ است .

بهر حال می بینیم که راهبران بزرگ بشریت با درهم کوبیدن سدهای مدینه، در جهت طیران حیاتی جای میگیرند ، ولی این طیران مخصوص حیات ، همانند خود حیات منتهای است . طیران در طول راه خود با موانع گوناگون برخورد می کند و ظهور و بروز انواع متوالی ، حاصل این نیرو و نیروهای متخاصم است. طیران حیاتی سائق به پیش است ، اما نیروهای ستیزه گر، کاری می کنند که آدمی در میدان ، دور خود بچرخد و درجا بزند . آدمیزاده‌ای که از زیر دستهای طبیعت خارج میشود ، موجودی عاقل و اجتماعی است و کشش طبیعی اجتماعی طوری حساب شده است که سروکار وی با جامعه های کوچک باشد و عقلش طوری مقدر و معلوم گشته است که به مساعدت حیات فردی و زندگی گروهی برخیزد . اما این عقل به یاری نیروی ویژه خود ، بسط و توسعه‌ای نامنتظر می یابد و صاحبان خود را از قید و بند هائی آزاد می سازد که به اعتبار طبیعت خویش بدانها محکومند . در این شرایط بعضی از آدمیزادگان مستعد ، امکان می یابند که گره از کارهای فرو بسته بکشایند و دست کم درباره خود ، به کاری دست یازند که طبیعت امکان نداشته است

(۱) سرنوشتی که طرح آن را همچنان ، میتوان در گرایش های فطری و بنیادی آدمیزاده فعلی مشاهده کرد .

برای بشریت به انجام رساند. نتیجه‌ای که نمونه و سرمشق آنها عرضه میدارد اینست که لاقل دیگران را در قوه متخیله به راه ایشان می‌کشانند. اراده هم نظیر اندیشه، نبوغ و دهام مخصوص خویش را داراست و نبوغ و دهام نیز باهرونوع پیش بینی از درستیزه‌جوئی درمی‌آید. طیران‌حیات که از خلال ماده عبور می‌کند، بامیانجی‌گری اراده‌های نبوغ‌آمیز و داهمی، از ماده درباره‌آینده وعده‌هائی می‌گیرد که به هنگام تقوم نوع، حتی قابل طرح و عنوان نبوده‌اند. در نتیجه وقتی از بهنه همبستگی اجتماعی به میدان برادری انسانی فرامی‌رویم، بایک طبیعت قطع رابطه می‌کنیم، اما از هر طبیعتی نمی‌گسلیم. اگر معانی تعابیر اسپینوزا را تغییر دهیم میتوانیم گفت که ما برای بازگشتن به طبیعت طابع^۱ از طبیعت مطبوع^۲ دل برمی‌کنیم و جدا می‌شویم.

اخلاق بسته باری، فاصله میان اخلاق اول و اخلاق دوم، همان فاصله میان سکون و حرکت است. اخلاق اول، ساکن و بی‌حرکت فرض میشود، و در صورت تغییر، بلافاصله این دگرگونی را فراموش می‌کند و یا از اعتراف و اقرار بدان سرباز می‌زند. این اخلاق در هر لحظه، همان شکلی را که عرضه می‌کند، قطعی و بتی می‌خوانند. اما اخلاق دوم، سائق به پیش است، الزام به حرکت است، و اصولاً خود تحرك است، و در واقع نیز، با همین صفات برتری خود را اثبات میکند و حتی در آغاز کار، فقط با همین صفات تعریف میشود. با تمسک به اخلاق اول، اخلاق دوم استنتاج نمیشود، همانطور که نمیتوان از دل يك یا چند حالت و وضع يك شئی متحرك، حرکت را بدست آورد. بعکس حرکت، سکون و بی‌حرکتی را در بر می‌گیرد و مواضعی که متحرك از آنها عبور میکنند، به عنوان توقف بالقوه، کم‌وبیش دریافت، و حتی کاملاً ادراک میشود. اما در این جا بهیچوجه نیاز به اثبات و استدلال منظم

(۱) و (۲) Nature Naturante و Nature Naturée این دو اصطلاح، با ترجمه آثار این‌رشد به لاتی، در اروپا رواج یافته‌ها نوشته‌های اسپینوزا معروف شده‌اند. طبیعت طابع، خداوند است، که خالق و اصل و مبداء هر عملی است. و طبیعت مطبوع، مجموعه موجودات و قوانینی است که مخلوق خداوند است. (مترجم)

(نقل از فرهنگ فلسفی لالاند، چاپ دهم)

نیست ، برتری این اخلاق پیش از آنکه تصور شود ، مورد زندگی قرار میگیرد و یافتی وزیستی است . مضافاً اینکه اگر این برتری قبلاً احساس نشود ، بعداً نمیتواند به کرسی اثبات بنشیند . این فرق ، فرق «لحن حیاتی» است . کسیکه مرتباً بر مبنای اخلاق مدینه عمل می کند . احساس به زیستی مشترک ، میان فرد و جامعه را به امتحان درمی یابد . احساسی که چون مقاومت های مادی باهم تلاقی کنند ، جلوه گر میشود . لکن جانی که باز میشود ، و موانع مادی در برابرش فرو میریزند ، کاملاً در حالت بهجت و سرور است . لذت و به زیستی چیزهایی اند ، اما بهجت و سرور چیزی دیگر و بیشتر از آنهاست ، زیرا لذت و بهزیستی ، حاوی بهجت نیستند ، ولی هردو شان در بهجت بازیافته میشوند . در واقع لذت و بهزیستی توقف و درجا زدن است و بهجت و سرور حرکت به پیش است .

در نتیجه ، اخلاق اول را نسبتاً باسانی میتوان به فرمول در آورد ، اما وضع اخلاق دوم چنین نیست . در واقع عقل و زبان ما متوجه اشیاء و امورند ، ولی برای گزارش پیشرفت ها و عرضة استحاله ها ، دست و بالشان چندان بازنیت . اخلاق انجیل ، اساساً اخلاق جان باز است . اما آیا حق با کسانی نیست که میگویند : دقیق ترین و صریح ترین توصیه های این اخلاق ، خلاف عادت و حتی متناقض اند ؟ بدین معنی که وقتی گفته میشود ، ثروت شراست ، آیا با واگذاری آنچه در تصرف ماست ، به فقرا و مسکینان آنان را خراب نمی کنیم ؟ اگر کسی که سیلی میخورد ، گونه دیگر خود را پیش آورد ، عدالت چه میشود ؟ همان عدالتی که بدون وجودش ، احسان وجود ندارد ؟

اما اگر به عزم و آهنگ این امثال و حکم توجه کنیم ، همان عزم و آهنگی که می خواهد جان را به حالتی خاص راهبر شود ، آنگاه مسأله خلاف عادت متنفی میشود ، و حتی تناقص از میان میرود . به خاطر فقرا نیست که ثروتمند باید از ثروت خود چشم پبوشد ، و آن را به ترك گوید ، بلکه این ترك به راستی به خاطر خود اوست : خوشباه حال مسکینان در «روح» . باری ، آنچه جمیل و مستحسن و زیباست ، محروم بودن یا خود را محروم ساختن نیست ، بلکه نفس محرومیت را احساس نکردن است . در نتیجه فعلی که پروبال جان را باز میکند موفق میشود اخلاقی را

که فرمولها تخته بند و مادی‌اش ساخته‌اند به مرحله معنویت خالص برکشد. بنابراین، اخلاق مقید و مادی شده، بالنسبه به اخلاق دیگر، نظیر يك لحظه افسردگی و راهزدگی، در جریان حرکت است. معنای عمیق تضادها و تقابل‌هایی که در موعظه فراز کوه، پی‌درپی هم می‌آیند، همین است: «به شما گفته‌اند که... و من به شما می‌گویم که...» از یکسو، امر بسته و ازسوی دیگر امر باز (قبض و بسط) دیده میشود. در واقع اخلاق جاری و شایع نقض نمی‌گردد، بلکه به صورت نَحظه‌ای از لحظات در مسیر پیشرفت رخ مینماید. از روش قدیمی صرف نظر نمیشود، بلکه این روش، در روشی عمومی‌تر مدغم میگردد. وقتی که امر پوینده و توانمند، امر ایستای ایستمند را در خود جذب می‌کند، ایستمند بصورت یکی از موارد، پوینده و توانمند درمی‌آید. بنابراین، گزاره مستقیمی از حرکت و گرایش، در حد اعلای دقت، لازم است. اما اگر این دورا به زبانی ایستا و بی‌حرکت گزارش کنیم (کاری که البته باید کرد) فرمولهایی که بدست می‌آوریم، با تناقض روبرو میشوند. مطالب بعضی از موعظ غیر قابل اعمال انجیل را با مطالبی میتوان مقایسه کرد که در نخستین تبیین‌های محاسبات دیفرانسیل غیر منطقی مینموده‌اند. بدین ترتیب رابطه میان اخلاق عهدعتیق و اخلاق مسیح را همانند رابطه‌ای می‌یابیم که میان ریاضی قدیم و ریاضی امروزی وجود دارد. در هندسه قدما، راه حل‌های خاصی وجود دارد که گوئی، موارد کاربرد پیشاهنگ روش‌های عمومی هندسه امروزی میباشد. لکن هندسه قدما موفق به استنباط و استنتاج روش‌های عمومی نمیشود، زیرا در آنجا خیزش و طیران موجود نیست، تا موجب جهش از ایستمند به پوینده و توانمند گردد، قدما به کمک همان امر ایستمند به تقلید از پوینده و توانمند می‌پردازند و در این کار تا حد ممکن، جلو می‌روند.

هنگامیکه، دکترین رواقیان را با اخلاق مسیحی مواجهه میدهیم، چنین احساسی به ما دست میدهد. رواقیان خود را شهروند عالم میخوانند و می‌افزایند که چون همه آدمیزادگان، از يك خدایند، بنابراین برادرند. در واقع سخنان رواقیان و مطالب اخلاق مسیحی تقریباً یکسانند، لکن طنین آنها یکسان نیست. زیرا شدت و شور ادای آنها یکی نمی‌باشد. رواقیان سرمشق‌ها و نمونه‌های بسیار

جالبی عرضه می‌کنند، اما موفق نمیشوند، بشریت را همراه خود بکشند، زیرا رواقی‌گری اساساً يك فلسفه است. بی‌شك فیلسوفی که دل‌باختهٔ دکترینی این‌چنین والا میگردد، و درجولانگاه آن قرار میگیرد، با عمل بدان، به دکترین خویش، جان دتوان می‌بخشد، همانطور که پیگمالیون^۱ پس از ساختن مجسمه، عاشق آن گردید و زندگی را در وی دمید. اما خود دکترین از آتشگاه شورشوقی بدور است که شرارهٔ خود را از جانی به جان دیگری افکند و نظیر آتش سوزی، بطریقی نامتناهی گسترده میشود. بدیهی است که چنین عاطفه‌ای میتواند در معانی و افکاری که مقوم يك دکترین هستند، آشکارا، رخ نماید و حتی در عرضه دکترین‌های مختلفی تظاهر کند که به اعتبار وحدت و اتحاد روحی باهم شباهت دارند، لکن این عاطفه به جای آنکه به تعقیب معنی پردازد، مقدم بر آن قرار میگیرد. برای یافتن اثری از این عاطفه، در عهد قدیم مرسوم، نباید به رواقیان مراجعه کرد بلکه شاید درست‌تر آن باشد که به سقراط، یعنی کسی رجوع شود که بی‌عرضهٔ دکترین و نوشتن مطلب، الهام بخش تمامی فیلسوفان بزرگ یونان است. بی‌شك سقراط نیز فعالیت عقلانی و مخصوصاً وظیفهٔ منطقی روح اندیشه‌گر را بر فراز کلیهٔ امور قرار میدهد. هدف نیشخند و سخره‌ای که همواره بار ویاور سقراط‌اند، دوری جستن از آراء و عتایدی است که به بوتۀ امتحان تدبر نمی‌روند، غرض سقراط، به اصطلاح، شرمناک نمودن صاحبان اینگونه آراء است، بدین ترتیب که آنها را با خودشان در حالت تناقضی قرار میدهد.

محاورةٔ سقراطی، دیالکتیک افلاطونی را موجودیت می‌بخشد و بدنبال آن منشأ يك روش فلسفی میشود. این روش، اساساً عقلانی است و هنوز هم مورد استفاده است.

موضوع این محاورات، وصول به مفاهیمی است که بعداً به قید و بند تعاریف درمی‌آیند و بصورت مثل افلاطونی جلوه‌گر میشوند. نظریهٔ مثل، به نوبهٔ خود

(۱) Pygmalion: پیکر تراش افسانه‌ای قبرس که عاشق «گالانه» یعنی مجسمه‌ای گردید، که خود تراشیده بود، به خواهش وی، آفرودیت به «گالانه» جان بخشید و پیگمالیون با وی ازدواج کرد. (لاروس)

به عنوان صورت نوعی نظامهای مابعدالطبیعی سستی، به کرسی می‌نشینند. این نظامها نیز، اساساً عقلانی‌اند. سقراط از این هم فراتر میرود، و حتی از فضیلت و تقوی يك علم میسازد، یعنی عمل خیر را با معرفت بدین خیر یکی می‌کند و بدینسان مقدمات ظهور دکترینی را فراهم می‌آورد که براساس آن حیات اخلاقی، در بحر فعالیت‌های فکری غرقه میشوند. خلاصه آنکه، هیچگاه عقل بر جایگاهی رفیع‌تر از این قرار نمی‌گیرد. باری به محض آنکه به عقاید سقراط نظربیفکنیم، این نکات جلب توجه می‌کنند. اما اگر بدیده تحقیق به مطالب وی بنگریم، می‌بینیم که سقراط، از آن‌رو به تعلیم می‌پردازد که هاتف دلف، سخن می‌گوید. وی مأموریت ابلاغ آنها را دارد. سقراط مسکین است و باید مسکین بماند. بایستی که با خلق در آمیزد و مردم گردد و زبانش با زبان مردمی و خلقی پیوندد. سقراط چیزی نمی‌نویسد، تا اندیشه‌اش همچنان زنده و پرشور به همه روح‌های اندیشه‌گر انتقال یابد و این روح‌ها، آنرا بعدها بدیگرو روح‌ها منتقل نمایند. سقراط نسبت به سرما و گرسنگی بی‌اعتناست. بهیچوجه زاهد نیست ولی از قید نیاز آزاد است و از بند تن خویش رها. «فرشته‌ای» سقراط را همراهی می‌کند. ایسن فرشته، هنگامیکه اخبار و اعلامی لازم باشد، صدای خود را به گوش وی میرساند، سقراط به این «علامت فرشته‌آسا» سخت باور دارد، و در نتیجه بهتر می‌بیند که بمیرد، اما از دنباله روی او دست نکشد. اگر سقراط از دفاع در برابر دادگاه سربازمیزند، به استقبال محکومیت خود میرود، دلیلش آنست که فرشته، برای انصراف وی از این ترك، چیزی نمی‌گوید. خلاصه آنکه، مأموریت سقراط از زمره مأموریت‌هایی است که به زبان امروزی، دینی و عرفانی‌اش می‌خوانیم. تعلیمات سقراط که صرفاً عقلانی است، به چیزی در می‌آویزد که ظاهراً میدان عقل محض را در می‌نوردد. آیا نمیتوان همین مطلب را از تعلیمات خود وی دریافت؟ چنانچه مطالب الهامی و بهر حال شاعرانه‌ای که در چند قسمت از محاورات افلاطون موجود است، از آن خود افلاطون باشد و نه از سقراط، و در صورتیکه زبان و بیان استاد، همان زبان و بیانی باشد که گزنفون به وی نسبت میدهد، آیا میتوان چگونگی وجد و حالی، ا فهم کرد، که وی به باری آن، آتش در دل شاگردان و مریدان خود می‌افکند و آنها را

میسوزاند وقرون واعصار را درمی نوردد ؟

راه و رسم سقراط ، سرچشمه راه و رسم رواقیان و اپیکوریان و کلیون و همه اخلاقیان یونان است . اما نه فقط از آن رو که مطابق مشهور ، این گروهها ، آئین و دکترین استاد را درجهات مختلف توسعه می بخشند ، بلکه خصوصاً و بیشتر بدین اعتبار ، که شیوه رفتار آفریده سقراط را از او به عاریت میگیرند . تذکر این نکته هم بجاست که این شیوه با نبوغ ودهاء یونانی و شیوه رفتار حکمای آن مطابقتی ندارد .

هنگامیکه فیلسوف خود را در دژ فرزاندگی محصور میکنند و از عوام الناس جدا میشود ، مقاصدی چند را تعقیب میکند : یا میخواهد به تعلیم آدمیزادگان بپردازد و یا بسان سرمشق و نمونه آنان باشد ، و یا فقط در نظر دارد که خلاء موجود در پیشرفت و تعالی درونی خود را پر کند . برآستی در تمامی این موارد ، سقراط زنده و حاضر است و با شأن و اعتبار قیاس ناپذیر شخص خود همراه با فیلسوف ، به عمل میپردازد .

از اینجاکام فراتر گذاریم . شهرت دارد که سقراط فلسفه را از آسمان به زمین آورد ، اما اگر آنچه را افلاطون راجع به جان ، در محاوره فدون^۱ به سقراط نسبت میدهد ، از او نباشد آیا میتوان زندگی و خصوصاً مرگ سقراط را فهم کرد ؟ بطور کلی منشأ اسطوره هائی که در محاورات افلاطون راجع به جان و حلول آنها در جسم وجود دارد ، آیا چیزی جز يك عاطفه خلاق و ساری در تعلیمات اخلاقی سقراط است ، با این اختلاف که جامه تعبیرات مخصوص اندیشه افلاطونی را پوشیده اند ؟ اسطوره ها و حالت جان سقراطی^۲ در کنار دیالکتیک افلاطونی باقی میمانند . این اسطوره ها ، مجاری زیرزمینی مابعد الطبیعه یونان را طی می کنند و دیگر بار با نوافلاطونی های اسکندریه و شاید با آمونیوس^۳ ، و در حال بافلو طین ، به روم آیند . فلو طین خود را ادامه دهنده راه سقراط میخواند و نوافلاطونیان ،

Phédon (۱)

(۲) اسطوره ها بالنسبه به این جان ، نظیر برزخ و تشریحی و توضیحی ، در قبال سمفونی میباشد .

Ammonius (۳)

پیکره يك دكترين را به جان به معنای سقراطی عرضه میکنند. این پیکره با پیکره‌ای قابل مقایسه است که بعدها جان به معنای انجیلی را می پوشاند .

دوما بعدالطبیعه سقراطی و مسیحی با وجود مشابهت باهم ، و شاید بهمین علت ، با یکدیگر به نبرد برمی خیزند، و این نبرد هنگامی پایان می پذیرد که یکی از آنها ، خیرالموجود دیگری را در خود جذب و حل مینماید. در طی مدت نبرد، دنیا قاعدهٔ از خود میبرسیده است که آیا در شرف مسیحی شدن است و یا در خط نوافلاطونیان خواهد افتاد؟ در این نبرد سقراط است که از عیسی مسیح تمکین نمی کند .

باید دانست که سقراط در معرض هجوم کلیهٔ امور خطرناکی است که در آمپیرسم (تجربه گرایی) اخلاقی زمانهٔ وی و نیز در ناهمسازی دموکراسی آتنی وجود دارد. سقراط ناگزیر میشود که با استقرار حقوق مربوط به عقل شتابان به پیش برود و در نتیجه شهود و الهام را به پشت جبهه واپس براند ، سقراط ، همچنان ، یونانی باقی میماند و مرد شرقی درون خود را از میدان بدر میکند (یعنی همان مردی که واقعاً میخواهد باشد) اگر ایسن دشواریها وجود نمیداشت آنگاه روشن میشد که این نایغهٔ عملی، در جامعه‌ای دیگر و مقتضیاتی دیگر، چگونه عمل مینمود. با اینهمه، ما که جان بسته و جان بازا را از یکدیگر جدا کرده‌ایم، باید پرسیم، چه کسی میخواهد و میتواند جان سقراط را در زمرهٔ جانهای بسته جای دهد؟ اصولاً در خلال تعلیمات سقراطی نیشخند و استهزاء وجود دارد، و جوش و خروش شاعرانه به ندرت دیده میشود. اما در جایی که جوش و خروش راه را بر یک روح اندیشه‌گر باز می کنند، در خط سیر آیندهٔ بشریت نتیجه‌ای قاطع و مؤثر دارند .

میان جان فرو بسته، و جان گشاده، جانی در شرف گشایش وجود دارد، میان بی حرکتی آدمیزاده‌ای که نشسته است و حرکت در حال دو، قدر افراشتگی و شیوهٔ رفتار، به هنگام برخاستن،

در فاصله بسته
و باز

موجود است. در اخلاق نیز، میان ایستمند، و پوینده و توانمند، حالتی انتقالی دیده میشود. چنانچه در حالت آرامش و سکون، طیرانی را که برای جهش به جولانگاه حرکت لازم است، داشته باشیم، به حالت واسطه، توجه نمیشود اما هنگامیکه در کنار این حالت متوقف میشویم، نظرمان را جلب می کند. در واقع حالت توقف ،

علامت عادی ناکافی بودن طیران است. باری دیدیم که در اخلاق، ایستمند محض، مادون عقل، و پوینده و توانمند، مافوق عقل است. یکی مطلوب طبیعت و دیگری آورده نبوغ و ذکاء انسانی است. وجه مشخص اخلاق ایستمند، مجموعه‌ای از عادات است. این عادات نزد آدمیزاده متناظر با برخی از غرائز نزد حیوانات می‌باشد. این اخلاق از عقل فروتر است. اما اخلاق پوینده و توانمند، شوق و طلب و شهود و عاطفه است. این اخلاق در متن معانی به رشته تحلیل کشیده میشود. معانی مذکور، مفسران اخلاقی وی هستند و بی‌نهایت طول و تفصیل می‌یابند.

بنابراین همانطور که وحدت دربرگیرنده و درنوردنده کثرتی است که قادر به هم ارزی باوی نیست، اخلاق پوینده توانمند نیز، هر نوع عقلانیتی را دربرمیگیرد و درمی‌نوردد. یعنی این اخلاق بیش از عقل است. اما خود عقل در میان این دو اخلاق جای دارد، جان انسانی هم اگر از پایگاه اخلاق ایستمند برجهد، و لی به سرمنزل دیگر نرسد. میان راه، در قرارگاه عقل میماند. در نتیجه جانی که در این قرارگاه است، بر اخلاق ایستمند تسلط دارد، لکن به جولانگاه اخلاق باز نرسیده و بهتر بگوئیم این اخلاق را هنوز نیافریده است.

شیوه رفتار این جان واسط، نتیجه قدرافراشتن است و موجب دسترسی وی به پهنه عقلانیت می‌باشد. این جان، نسبت به جانی که عرصه اش را به ترک گفته است، بی‌اعتنائی بایی احساسی پیشه میکند و در منزلگاه «تائرنایدیری» یا «لاقیدی» اپیکوریان و رواقیان، قرار میگیرد. چنانچه قطع علاقه و فصل این جان از جان قدیم، بایپوستگی و وصل به جان جدید، همدوش باشد، زندگی وی جنبه تأملی می‌یابد و باکمال مطلوب افلاطون و ارسطو منطبق میگردد. شیوه رفتار جان واسط، از هر جنبه که مورد ملاحظه قرار گیرد، راست و صریح و مغرور و حقیقه شایسته تحسین است و علاوه بر آن مخصوص انسانی زنده و نخبه است. فلسفه‌هایی که مبادی و اصول کاملاً متفاوت و عزیزمگاههای مختلف دارند، میتوانند در پهنه این جان بایکدیگر برخورد کنند، زیرا تنها يك راه است که از متن عمل موجود در يك حلقه به گلزار عملی میرسد که در فضائی باز و آزاد شکفته میشود و از فرش تکرار به عرش آفرینش برمیآید و از صفت مادون عقل به جولانگاه مافوق عقل عروج می‌کند. کسیکه میان این

دومقام، توقف می کند، الزاماً درمنطقه تأملات محض قرار می یابد، و چون به مقام اول اکتفا نمیکنند، و به مقام دوم هم نمیرسد، طبیعتاً درمیدان و ارستگی که نیمه فضیلت است، به عمل می پردازد و بدان دل می سپارد.

سخن درباره عقل محض است، عقلی که درخود خویش محصور است و مونسوع حیات را همان میداند که قدما «علم» یاسیر و نظر و تأمل می نامند. دریک کلام سخن از امری است که اصولاً تعین بخش و مخصص اخلاق فیلسوفان یونانی است. دراین بحث دیگر به فلسفه یونانی یا شرقی کاری نیست، زیرا وقتی عقل مدون یا ناظم موادی تلقی میشود که بخشی از آنها مادون عقل و قسمتی دیگر مافوق عقل اند، با اخلاق همگان سروکار داریم.

برای تعیین ماهیت تکلیف، دویرو بدست آمد. یکی از این دو تحریک و تشویق، و دیگری جاذبه است. و هر دو بر ما اثر میگذارند. اصولاً باید این دورا از یکدیگر جدا ساخت، اما اینکار صورت نمی گیرد و به عقلانیتی که امروزه بر همه چیز پرده میکشد، اکتفا میشود. در نتیجه فلسفه موفق به تبیین این نکته نمیگردد که چگونه يك اخلاق میتواند بر جانها مسلط گردد.

شوق و طلب متمایل به اینست که به شکل تکلیفی دقیق و مشخص درآید و تکلیف محض نیز با دربر گرفتن شوق و طلب آکنده و گسترده میشود. در نتیجه فشار و الزام، و شوق و طلب درمنطقه اندیشه، با هم قرار و مدار میگذارند. درین منطقه مفهومها، تدوین میشوند. یکی از نتایج حضور در این وعده گاه تصوراتی است که بسیاری از آنها جنبه مختلط می یابند و به اتحاد علت فشار و الزام و شوق و طلب میپردازند. نتیجه دیگر نیز این است که ما از فشار و الزام و شوق و طلب محض که بر اراده ما اثر میگذارند، توجه را بازمی گیریم و تنها مفهومی را می بینیم که در متن آن، دو موضوع متمایز درهم میآمیزند. این دو موضوع، به ترتیب، به فشار و الزام و شوق و طلب مربوط میباشند. در واقع مفهوم بالاست که بر ما تأثیر میگذارد و نفوذ دارد.

پرداختن به این مفهوم مبین شکست اخلاقیهای کاملاً عقلانی است و بطور خلاصه بیانگر شکست قسمت اعظم نظریه های فلسفی مربوط به تکلیف است. مسلماً

مقصودمان این نیست که معنی و صورت ذهنی محض براراده ما تأثیر و نفوذ ندارد، بلکه می‌خواهیم بگوئیم، نفوذ مذکور هنگامی مؤثر است که بتواند به تنهایی وارد میدان عمل شود، اما این نفوذ در برابر نفوذ های متخاصم به دشواری مقاومت می‌نماید و اگر هم بر آنها پیروز شود، دلیلش آنستکه فشار و الزام، و شوق و طلب، که تا این زمان، هر دو از کار مخصوص خود صرف نظر کرده اند و از مجرای فکری واحد عرضه میشوند. بار دیگر به فردیت و استقلال خود باز میگردند و در آن میدان جلوه‌گری را آغاز مینمایند و پروبال نیروی خود را بطور کامل می‌گسترند.

اعزاز و احترام اگر بخواهیم سهم و اثر دو نیروی اجتماعی و فوق اجتماعی، به خویش تشویق یا تحریک و جذب را بیان کنیم، یعنی به گفتگو از نیرو هائی بپردازیم که کار آئی خود را به محرك های اخلاقی میدهند، بحث طولانی میشود. يك مرد شرافتمند میگوید که بر اساس تکریم و احترام به خویش و به لحاظ شرافت بشری عمل می‌کند، ولی اگر خود را به دو شخصیت تقسیم نکند، مسلماً بدین ترتیب افادهٔ مرام نخواهد کرد: یکی از این دو شخصیت، شخصیتی است که در صورت و نهادن خویش، چنان خواهد بود و شخصیت دیگر، همانست که اراده‌اش ویرا بدن سو خواهد کشید. خلاصه آنکه من آگاهی که احترام می‌گذارد، همان من آگاهی نیست که مورد احترام قرار میگیرد. بنابراین باید دید، که من مورد احترام کیست؟ و شرافت و حیثیت چیست؟

در احترام و تکریم، خصوصاً نیاز به خاکسار شدن و قبول نفوق دیگری را می‌یابیم. شیوهٔ رفتار شاگرد، در برابر استاد و یا به زبان ارسطوئی شیوهٔ رفتار عرض در مقابل جوهر چنین است. تحلیل درین باب را به کنار می‌نهیم، مطلبی که باقی میماند، تعریف من برتر است که شخصیت متوسط در برابرش سر خم می‌کند. این شخصیت در وهلهٔ اول «من آگاه اجتماعی» باطنی و درونی هر کس است. چنانچه تنها از جنبهٔ نظری، وجود يك «روحیه و دماغ ابتدائی» را بپذیریم. در این روحیه، احترام به خود را با احساس همبستگی فرد و گروه متلاقی و متقارن می‌بینیم، و در می‌یابیم که گروه در فرد منزوی و منفرد حاضر است و از او مراقبت و بروی نظارت می‌کند، تشویق یا تهدیدش مینماید، و سرانجام از او می‌خواهد که با جامعه

به مشورت پردازد و از وی اطاعت کند. در پشت سر جامعه هم، نیروهای مافوق طبیعی قرار دارند. گروه وابسته به این نیروهاست و اینان هستند که جامعه را مسؤول افعال فرد میگردانند. فشار و الزام من آگاه اجتماعی همراه با کلیه این کارمایه های انباشته برهم به کرسی می نشیند. باید گفت که اطاعت فرد، فقط بدین سبب نیست که به انضباط خو کرده و یا از مجازات و کیفر میترسد. گروهی که فرد وابسته به اوست، لزوماً جایی را بر فراز جای دیگران اشغال می کند تا بتواند فرد را درنبرد، به دلاوری تحریک و تشویق نماید. این چنین وجدانی به برتری نیروی گروه، قدرتی عظیم به فرد میدهد، و این قدرت همراه با تمتع از لذت و غرور است. مشاهده روحیه ای که «تحول و تطور» بیشتری یافته است، اعتقاد ما را درین باب راسخ ترمی کند چنانچه سرفرازی و غرور شهروند رومی و نیز کارمایه اخلاقی ناشی از «احترام به خود» را نزد این شهروند، مطالعه کنیم، درمی یابیم که باید مفهوم مذکور را با مفهوم دیگری در آمیزیم که امروزه ناسیونالیسم وی میخوانیم.

برای دریافت این مطلب که تکریم و احترام به خود، باعث نفس گروه همعنان است، توسل به تاریخ یا ماقبل تاریخ ضرورت ندارد. بلکه ملاحظه ماجراهای برخی از جوامع کوچک کفایت می کند. در این جوامع که در پهنه جامعه بزرگ پایه و مایه می گیرند، کسانی که واجد علامت متمایزی هستند، خود را بیکدیگر نزدیک می یابند. این علامت، مشخص نوعی برتری واقعی یا ظاهری است، و آنها را تافته ای جدا بافته می کند. در نتیجه، احترام به دیگری ضمیمه احترام به خود میشود. احترام به خود را هر کس، به اعتبار آد میزاده بودن عنوان می کند. احترام به دیگری نیز، احترام من در مقام آد میزاده است به معنی والا، در میان آد میزادگان. بدین ترتیب تمامی اعضای گروه «واجد» «نوعی وقار» هستند و این وقار را بر همدیگر تحمیل می نمایند. درین جا «احساس افتخار»ی هم پدید می آید که با همبستگی و همدیگر را نگه داشتن، یکی است. بطور خلاصه اینها ترکیبات اولیه احترام و تکریم به خود میباشند. هنگامیکه احترام به خود را از این جنبه ملاحظه کنیم می بینیم که این احترام، آد میزادگان را به مدد کلیه اموری مکلف میسازد که همراه فشار و الزام

(۱) جنبه ای که در حال حاضر، فقط به کمک انتزاع قابل افشاک و توجه است.

اجتماعی‌اند.

به شرطی تشویق و تحریک، صریحاً به صورت جذب به درمی آید که «احترام به خود»، همان احترام به شخصیت مورد تحسین و اکرام ما باشد. شخصیتی که تصویرش را در خود خویش داریم و مشتاقیم که با وی بدانسان در آمیزیم که نسخه بدل، بامدل و نسخه اصلی در می آمیزد.

در عمل وضع بدین منوال نیست. زیرا با آنکه بیان و تعبیر در صدند که نقطه یادآور صورت ذهنی انطوای بر خویش و دامن فرا خود چیدن باشند، احترام به خود، در سرانجام تحول و تطور نیز، بسان آغاز کار، يك احساس اجتماعی میماند. بهر حال، چهره های بزرگ اخلاقی، از فراز قرون و اعصار و از فراز مدینه های بشری، دست خود را به جانب همدیگر دراز می کنند و همه باهم مدینه ای الهی میسازند، و ما را به ورود بدان فرا میخوانند. ممکن است ما نتوانیم صلا و ندای آنها را مجزا و متمایز از هم بشنویم، ولی این صلا داده میشود و در باطن و ژرفنای جان ما نیز، چیزی بدین صلا پاسخ میگوید. ما به یاری اندیشه از جامعه واقعی، خویشتن را به جامعه آرمانی و ایده آلی منتقل مینمائیم. هنگامیکه در درون خود مقابل شرافت و حیثیت انسانی سرخم می کنیم و وقتی اعلام مینمائیم که به خاطر احترام به خود به عمل دست می یازیم، تحسین و ستایشمان متوجه این جامعه آرمانی و کمالی است. در حقیقت بدین ترتیب نفوذ و تأثیر اشخاص بر ما، به غیر شخصی شدن متمایل میگردد. هنگامی هم که اخلاقیان به ما میگویند که عقل حاضر و ناظر در ما، سازنده شرافت و حیثیت انسانی است، خاصه غیر شخصی یاد شده را در نظر ما قوی تر میگردانند. معذک درین باره باید به توافق رسید.

در اینکه عقل وجه مشخص و ممیز آدمیزاده است، هیچکس حرف و سخن یا اعتراضی ندارد. درین مطلب هم توافق است که يك ارزش والا وجود دارد، به همان معانی که مثلاً میگوئیم، يك اثر زیبای هنری واجد ارزش است. لکن باید تبیین کرد که چرا این ارزش بطور مطلق، میتواند فرمان براند و چگونه به اطاعت و امیدارد. ؟

کار عقل اقامه دلائلی است که همیشه، اقامه دلائل مقابل آنها رواست. بنابراین

فقط نمیتوان گفت که فرشتهٔ عقل در هر يك از ما حاضر و ناظر است، و ما را وادار به احترام می‌کند و چون دارای ارزشی والا است، بنابراین از اطاعت ما برخوردار است. برین مطلب، این نکته را باید افزود که در پشت سر این عقل، آدمیزادگانی هستند که بشریت را به جانب الوهیت می‌کشانند، و بدین ترتیب مهر و نشان خاصهٔ خدائی را بر پیشانی عقلی که صفت اساسی اوست، می‌زنند. این آدمیزادگان، ما را از فشار و الزام جامعهٔ واقعی، که بدان تن می‌سپاریم، جدای می‌کنند و به عرشهٔ جامعه‌ای آرمانی فرامی‌برند.

کلیهٔ مفاهیم اخلاقی نافذ در یکدیگرند. اما هیچیک از آنها، عدالت آموزنده‌تر از مفهوم عدالت نیست. اولاً از آن رو که عدالت قسمت اعظم مفاهیم دیگر را دربر می‌گیرد و ثانیاً بدین اعتبار که عدالت با وجود غنای عظیمش، در فرمولهای بسیار ساده گزارش میشود، و ثالثاً (و خصوصاً) از آن جهت که در عدالت دوشکل تکلیف درهم ترصیف میشوند.

عدالت همواره یادآور معانی تساوی و تناسب و جبران بوده است، در زبان فرانسوی کلمات جبران^۱ و «پاداش»^۲ از کلمه‌ای لاتینی به معنی تزیین^۳، مشتق میشوند. عدالت نیز با تراز و یامیزان نمایانده شده است. انصاف به معنی برابری است. قاعده^۴، مقررات^۵، استقامت^۶، و نظم و نسق^۷، کلماتی‌اند که یادآور مفهوم خط مستقیم‌اند. مراجعهٔ به ریاضی و هندسه در طول تاریخ عدالت، جزو خصائص آنست. حدود و مرز این مفهوم با دقت تمام در مبادلات مشخص میگردد. جامعه هر قدر هم ابتدائی باشد، باز هم در آن مبادله و معاوضه بعمل می‌آید، و این مبادله به انجام نمیرسد، مگر با پاسخ به این پرسش که آیا دو موضوع مبادله دارای يك ارزشند یا نه؟ یعنی قابل معاوضه با موضوع سوم میباشند یا نه؟ این برابری ارزش به صورت قاعده در می‌آید و قاعده هم وارد رسوم و عادات گروه میگردد، و همانطور که پیشتر گفتیم، «کل تکلیف» بر فراز این قاعده قرار میگیرد. اما پیش ازین جریان نیز، عدالت بشکل دقیق خود حضور دارد و خاصهٔ امری و

(۱) Compensation (۲) Recompense (۳) pincer (۴) Règle
(۵) Reglements (۶) Rectitude (۷) Régularité

معانی تساوی و تقابل هم باوی همراه اند، اما این عدالت تنها در جریان مبادله اشیا تحقق نمی‌یابد، بلکه تدریجاً، روابط میان اشخاص را هم زیر پروبال می‌گیرد.^۱ در نتیجه، عدالت، مبتنی بر تنظیم و آرایش تحریکات طبیعی است، و در عین حال فکر تقابل را، که آنهم طبیعی است در این تحریکات داخل می‌نماید (مثلاً انتظار غرامتی که با خسارت وارده معادل است).

در جامعه‌های ابتدائی، سوء قصد علیه اشخاص، استثناء^۲ مورد توجه جماعت واقع می‌شود، و این استثناء، در موردیست که احتمالاً افعال انجام یافته، به خود جماعت صدمه می‌زند و خشم ایزدان را متوجه وی مینماید. در نتیجه، اصولاً شخص زیان دیده یا خانواده او، به پیروی از غریزه خود و به صرافت طبع عکس العمل به خرج میدهند و به انتقام دست می‌زنند. چنانچه این جریان بطور مبهم، تحت تسلط قواعد عمومی مبادلات نباشد، احتمال می‌رود که تلافی، با توهین و بی‌حرمتی اصلی متناسب نباشد. در حقیقت، در صورتیکه یکی از دو خانواده، جبران خسارت را بطور مالی قبول نکند، این خطر در پیش است که ستیزه جوئی و تخاصم جاودانی شود، و «وان دتا» میان دو خانواده الی الابد، ادامه یابد. از اینجاست که فکر جبران موجود در مبادله و تقابل، قدم به میان می‌نهد. بنابراین جامعه تنبیه را به عهده می‌گیرد، و به مجازات همه افعال قهر آمیز و خشونت بار می‌پردازد، و در نتیجه گفته می‌شود که جامعه مجری عدالت است، همانطور که پیشتر نیز افراد و خانواده‌ها برای پایان بخشیدن به اختلافات خود، قواعدی را که بدانها رجوع مینمودند عدالت میخواندند.

باید دانست که جامعه مقدار مجازات را با توجه به اهمیت توهین و بی‌حرمتی اندازه می‌گیرد، زیرا بدون این اندازه‌گیری، چنانچه کسی کاری را شروع کند، نفعی در متوقف ساختن آن ندارد، ولی اگر حساب و کتاب و قاعده و میزانی وجود داشته باشد، کسی خود را به خطر نمی‌اندازد و تا آخر کار پیش نمی‌رود. از این روست که گفته می‌شود: چشم به چشم و دندان به دندان، و اظهار می‌شود که همواره غرامت باید

(۱) بی‌آنکه بتواند، مدتی مدید از ملاحظاتی که به اشیا و مسأله مبادله مربوط میشوند، صرف نظر کند.

با خسارت وارده، مساوی باشد. اما این سؤال پیش می‌آید که آیا همیشه، يك چشم به اندازه يك چشم و يك دندان به اندازه يك دندان می‌ارزد؟ و آیا نیاستی همانطور که به کمیت توجه میشود، به کیفیت نیز توجه گردد؟ نتیجه پاسخ مثبت به این پرسش‌ها آنستکه قانون قصاص، تنها درون يك طبقه اعمال میگردد، و در صورتی که شخص وابسته به طبقهٔ عالیتري باشد، خسارت يكسان و بی‌حرمتی و توهين يك اندازه، تلافی و کيفر شدیدتری پیدا می‌کند. خلاصه آنکه، تساوی ممکن است، بار يك رابطه را بردوش بگیرد و در نتیجه بصورت تناسب درآید.

بدین ترتیب می‌بینیم که کوشش عدالت در این خط که امور مختلف را دربرگیرد و بطرزی واحد تعریف گردد. عدالت حتی در تمدن پیشرفته نیز، فرمول خود را تغییر نمیدهد، هرچند که در این حالت سایهٔ خود را بر سر روابط میان حکومت کنندگان و حکومت‌شوندگان، و بطور کلی بر سر روابط میان گروهها و دسته‌های اجتماعی می‌گسترده. خلاصه آنکه عدالت در يك وضیعت عملی، ملاحظات مربوط به تساوی یا تناسب را وارد میدان می‌کند.

باتوجه به این نکات، عدالت بصورتی درمی‌آید که بتواند بطور ریاضی حد و مرز خود را معلوم نماید و در نتیجه، قطعی جلوه کند. بی‌تردید قدرت اساس تقسیم جامعه‌های قدیم به طبقاتی است که برخی از آنها تابع بعض دیگرند. لکن تبعیت از روی عادت، منتهی به تبعیتی میشود که طبیعی بنظر میرسد و درصدد تبیین خود برمی‌آید. اگر طبقهٔ دانی، وضیعت خود را برای مدتی نسبتاً مدید قبول کرده باشد، وقتی بالقوه نیرومندتر میشود، باز هم ممکنست به وضیعت سابق تن دهد، زیرا مدیران جامعه را از جنبهٔ ارزشی برتر از خود میدانند. علاوه بر این، چنانچه مدیران از تسهیلاتی که در اختیار گرفته‌اند، استفاده کنند و در پیشرفت عقلانی و اخلاقی خود بکوشند، این برتری، واقعیت نیز پیدا می‌کند. اما احتمال هم دارد که برتری یادشده، جنبه‌ای ظاهری داشته و بادقت سروصورتی ساختگی پذیرفته باشد. بهر حال اعم از آنکه برتری ظاهری و یا واقعی باشد، بایستی مدتی بیاید تا به صورت ارثی جلوه کند. پس از این جریان، ادعا میشود که چون امتیازات ارثی موجود است، بنابراین قاعدهٔ برتری فطری وجود دارد. طبیعت هم که خواستار جامعه‌های منضبط

و بسامان است، آدمی، را آماده این توهم میسازد. افلاطون نیز، حداقل برای جمهوری ایده آل خود با طبیعت هم‌رای است.

چنانچه سلسله مراتب طبقات بدینسان تلقی شوند، به‌خزانه تمهیدات و گنجینه امتیازات، بصورت يك دارائی مشترك نظر میشود، و این دارائی مطابق ارزش افراد و در نتیجه بر پایه خدماتی که به انجام میرسانند، میان آنها توزیع میگردد. یعنی عدالت ترازوی خود را حفظ مینماید و به سنجش میپردازد و تناسب را در نظر میگیرد. باید دید که از میدان این عدالت، که احتمالاً از تعابیر و عناوین نفعی و فائدت‌ی هم بهره نمیگیرد، (ولی به هر حال نسبت به اصل و نسبت و منشأ تجاری خود وفادار میماند). چگونه به جولانگاه عدالتی میرسیم که متضمن مبادلات و خدمات نیست و عرصه‌اش، عرصه تائید محض و بسیط حقوق غیر قابل نقض و مصون از تعرض و بهنه سنجش ناپذیری شخص با مقیاس ارزشهاست؟

پیش از پاسخ بدین پرسش، شایسته است که نیروی جادویی سخن را تحسین کنیم، نیروئی که يك معنای تازه از کلمه‌ای کهن می‌گیرد. این کلمه که گزارشگر مفهومی است بر معنای جدید سایه می‌افکند و در عین حال مفهوم سابق را هم دگرگون می‌سازد، و باروش عطف به ماسبق در گذشته هم اثر هم می‌گذارد.

انتقال از مرحله عدالت نسبی به جولانگاه عدالت مطلق را بهر صورتی تصور نمائیم، و ساختن و پرداختن عدالت مطلق را چه به دفعات و چه یکباره، تلقی کنیم. آنچه مهم است، اینست که درین جا فرایند آفرینش وجود دارد و این مطلب روشن و واضح است که جریانی پیش آمده است که ممکن بود پیش نیاید آری بدون وجود بعضی مقتضیات و برخی آدمیزادگان و شاید يك انسان، امکان داشت این ماجرا اتفاق نیفتد. با اینهمه آدمی خوش دارد که به جای اندیشه در این باره، یعنی اندیشه در باب عدالت تازه‌ای که بر عدالت قدیم مستولی میشود و آن را در دل يك کل پیش بینی ناپذیر در بر میگیرد، عدالت قدیم را قسمتی از این کل ببیند (کلی که بالقوه از سابق موجود است) و در نتیجه این برداشت مفاهیم عدالت که در جامعه‌های قدیم جان‌نشین یکدیگر میشوند، تجلیات قسمی و جزئی و غیر کامل عدالتی جامع (که مورد بحث ماست) میگردند. در این جا، بی‌فائده نیست که مفصلاً به تحلیل یکی

از توهمات و اشتباهات عمدی بپردازیم. این توهم که کمتر مورد توجه فیلسوفان قرار گرفته است، بسیاری از دکترین‌های ما بعدالطبیعی را ناسازنموده و مسائل لاینحلی را برای نظریه معرفت، طرح کرده است.

اساس توهم مورد بحث این عادت است که ما هر نوع حرکت به پیش را تقلیل تدریجی فاصله میان محل و نقطه‌عزیمت (که بواقع داده و معلوم است) و نقطه وصول، تلقی می‌کنیم، حال آنکه نقطه وصول، به اعتبار ایستگاه، تنها وقتی وجود دارد، که متحرك آن نقطه را به عنوان توقفگاه برمی‌گزیند. از این‌که همیشه میتوان متحرك را وقتی به حد نهائی حرکت خود میرسد، بدینگونه بررسی کرد، این نتیجه بدست نمی‌آید که حرکت نزدیک شدن به این حد نهائی است. فاصله‌ای که تنها يك سر یا يك حد از آن وجود دارد، ممکن نیست که اندك اندك کم شود، زیرا هنوز خود فاصله بوجود نیامده است. این فاصله وقتی کم میشود که متحرك با توقف واقعی یا بالقوه خود، حد نهائی دیگر را هم بیافریند. خلاصه آنکه فاصله را ما با واپس نگری، یعنی با حرکت قهقرائی مورد توجه قرار میدهیم و یا در ضمن حرکت، پیشاپیش بساختنش دست می‌یازیم. اما غالباً به این مطلب توجه نداریم. و این پیش بینی واپس نگرانه را در دل اشیاء، به صورت وجود سابق التقرر امر ممکن، در امرواق قرار میدهیم.

اصولاً اساس بسیاری از مشکلات فلسفی و از جمله مدل دوالقرنین زنون، توهم است. در اخلاق نیز همین توهم را هنگامی بازمی‌یابیم که صورتهای عدالت نسبی، وقتی بیش‌ازپیش گسترده میشوند، به عنوان امور قریب به عدالت مطلق تلقی و به همین شکل نیز تعریف میشوند. حداکثر مطلبی که میتوان گفت آنستکه وقتی عدالت مطلق به کرسی نشست، ممکن است عدالت‌های نسبی را به عنوان ایستگاههای متعدد سرراه، تلقی نمود. و این راه نیز، همان راهی است که ما واپس نگرانه ترسیمش می‌کنیم و آنرا به قرارگاه عدالت مطلق میرسانیم. علاوه بر این، باید افزود که راه پیمائی تدریجی وجود ندارد، بلکه در لحظه‌ای معین، جهشی دفعی پیش می‌آید. تعیین نقطه دقیق که این جهش از آنجا سر میزند، جالب توجه است. پژوهش این نکته هم آموزنده است که چگونه، وقتی عدالت

مطلق به شکلی (البته مبهم) طراحی گردید ، مدتی مدید به صورت آرمانی ، مورد احترام ، باقی میماند و حتی مسألهٔ تحققش هم مطرح نمیشود ؟
درخصوص نکتهٔ اول یعنی جهش میتوان گفت که : از یکسو نابرابریهای موجود در عهد عتیق ، زیرمهمیزانتقاد و اعتراض طبقهٔ فروتر قرار میگیرند و از سوی دیگر نیز ، ارزش مدیران بیش از پیش کاهش می پذیرد. میدانیم که نابرابریها از همان ابتدا ، با قهر و زور تحمیل میگردند و سپس به صورت نابرابریهای ارزشی و عدم تساوی در خدمات مورد قبول واقع میشوند . مدیران هم ، بدلیل اطمینان زیاد به خود ، چالش و کشاکش درونی را رها می کنند. حال آنکه قبلاً نیروی عقل و ارادهٔ بیشتری را از این چالش طلب می کردند، و تسلط خود را به مدد آن استوار میساختند .

چنانچه مدیران متحد بمانند ، باز هم موفق به حفظ خود میشوند اما چون مایلند که فردیت خود را به کرسی بنشانند دیر یا زود ، جاه طلبانی از میان آنان سر بلند می کنند و مدعی اربابی میگردند و درصدد برمیآیند که در طبقهٔ فروتر نیز تکیه گاهی بیابند . این کوشش در صورتی پردامنه تر میشود که طبقهٔ فروتر در امور مالی نیز دستی یافته باشد . درین هنگام ، با توجه به این فرایند ، کسانی که وابسته به طبقهٔ فروترند ، دیگر به برتری فطری باورنمیدارند ، یعنی جذب از میان میرود . بدین ترتیب آریستوکراسی ها و حکومت اعیان و اشراف در میدان دموکراسی اعتبار خود را از کف میدهند . زیرا در این دوره نابرابریهای سیاسی ناپایدارند . پس ارتحقیق برابری سیاسی نیز ، چنانچه برابری مذکور ، فقط بصورت یک امر واقع خارجی و در نتیجه استثناء پذیر باشد ، ناپایداری همچنان وجود خواهد داشت. فی المثل ، اگر برابری سیاسی ، حضور بردگی را در مدینه تحمل نماید ، عدم ثبات موجود است .

اما عدالتی که خواهان «حقوق بشر» است ، در بند معانی رابطه و یا اندازه نیست. بلکه بعکس یادآور سنجش ناپذیری و امر مطلق است و بنابراین از تعادلهای مکانیکی که همواره موقتی اند ، بدور است . تعادل ترازویی که در دست عدالت عهد عتیق است ، و نیز عدالتی نظیر عدالت ما در زمرهٔ این تعادلهای مکانیکی و

موقتی میباشند. باری، با استفاده از تعبیر ریاضی دانان میتوان گفت که این عدالت تنها در بی نهایت نمایش و جلوه‌ای کامل خواهد داشت. عدالت مطلق، در يك لحظه معین، فقط به مدد منعیات و منهیات، شکلی دقیق و واضح به خود میگیرد. از جنبه مثبت این عدالت، به یاری آفرینش های پی در پی به عمل میپردازد. آفرینش هائی که هر يك از آنها، تحقق و ابداعی کاملتر از شخصیت و در نتیجه بشریت اند. ابداع مذکور تنها، با واسطه قوانین امکان پذیر است و متضمن رضای جامعه است. علاوه بر این ادعا میشود که عدالت مطلق اندک اندک مطابق حالاتی ساخته میشود که جان جامعه در هر يك از ادوار تاریخ خود واجد آنهاست. اما واقعیت غیر از این است، بدین معنی که عدالت پرش و جهش به پیش است، و تنها در صورتی جامعه عمل میپوشد، که جامعه به انجام يك تجربه مصمم گردد. برای اینکار جامعه باید متقاعد شود و بالا اقل به جنب و جوش در آید. البته این جنب و جوش نیز، همواره توسط کسی ایجاد میگردد. این استدلال بی پایه است که جهش به جلو، مستلزم هیچ نوع کوشش آفریننده نمی باشد. و درین مقام، اختراع و ابداعی، قابل مقایسه با ابداع هنرمند، وجود ندارد. بهنگام این استدلال فراموش میشود که قسمت مهم اصلاحات بزرگی که به سرانجام رسیده اند. غیر قابل تحقق مینموده اند. البته این اصلاحات فقط در جامعه‌ای ممکن است جامعه عمل ببوشند که حالت جانش، در همان زمان، حالت جانی باشد که در نتیجه تحقق این اصلاحات باید بدان سمت هدایت شود. در این جا حلقه‌ای وجود دارد که از آن نمیتوان خارج شد، مگر آنکه، يك یا چند جان ممتاز که جان اجتماعی را در خود بسط و توسعه داده اند، این حلقه را درهم بشکنند و جامعه را بدنبال خود از این حلقه بیرون بکشند. همین امر اعجاز آفرینش هنری است. آغاز کار يك اثر شگرف نبوغ آمیز درهم ریختن است. این اثر پس از درهم ریختن اندک اندک، بانفس حضور خود، موجد مفهومی تازه از هنر میگردد و جوی هنری ایجاد می کند که شرایط فهم آنرا فراهم مینمایند. از این زمان ببعد است که اثر واپس نگرانه، و بطور قهرائی نبوغ آمیز میشود. در غیر این صورت، اثر در همان موقع و موضع ابتدائی میماند، یعنی تنها و تنها مشوش سازنده و برهم زننده است. در جریان يك سوداگری مالی نیز موفقیت

است که معلوم میدارد ، فکر عامل عمل خوب بوده است. در خلق هنری هم ، مسأله موفقیت بهمین ترتیب مطرح است ، با این فرق که اگر اثری در ابتداء حیرت آور باشد و سپس با موفقیت روبرو شود ، توفیقش مربوط به تغییری است که در ذوق عامه پدید میآید و خود اثر موجود آن است . در نتیجه اثر ، در عین حال هم قوه وهم ماده و ماهیت است و دارای مهر و نشان طیرانی است که هنرمند به وی منتقل میسازد و یا بهتر بگوئیم طیران خود هنرمند است که در اثر وی نامرئی و حاضر است. همین مطلب درباره ابداعات اخلاقی و بویژه آفرینشهای متوالی ای هم صادق است که بیش از پیش معنای عدالت را غنا می بخشند . این آفرینشها ، بر ماده عدالت بار میشوند ، اما صورت آن را هم متبدل میسازند .

بحث در این باب را از صورت آغاز می کنیم. عدالت همواره به صورت امری تکلیف آور تظاهر مینماید ، ولی در آغاز و تا مدتی مدید تکلیفی همانند تکلیف دیگر است و نظیر آنها به يك نیاز اجتماعی پاسخ میگوید . و فشار و الزام اجتماعی بر فرد ، آنرا تکلیف آور میسازد . در این شرایط ، بی عدالتی تخطی و تجاوزی است که لطمه و صدمه اش کمتر یا بیشتر از تخطی و تجاوز از قواعد دیگر نمی باشد ، برای بردگان ، عدالتی وجود ندارد ، یعنی عدالت نسبی و تقریباً اختیاری است . نه تنها سعادت و راحت خلق و امنیت عمومی قانون برتر و عالی است و البته همانسان نیز باقی میماند ، بلکه با همین عنوان نیز اعلام میگردد . حال آنکه امروزه دیگر جرأت نداریم آنرا بصورت اصلی در آوریم که بی عدالتی را توجیه کند و لو آنکه این یا آن نتیجه اش را هم بپذیریم .

در این باره اندکی با خود سخن بگوئیم و این پرسش معروف را برای خویش مطرح سازیم که : اگر آگاه شویم ، برای سعادت و آسایش خلق و امنیت عموم ، و حتی بخاطر هستی و وجود بشریت ، در یکی از گوشه و کنارها ، آدمیزاده بیگناهی را محکوم به تحمل شکنجه های ابدی کرده اند ، چه خواهیم کرد؟ اگر مهر گیاهی یا نوشابه سحر آمیزی پیدا شود و سبب گردد این قضیه را فراموش کنیم و هیچگاه چیزی درباره اش بیاد نیاوریم ، شاید بسدین امر رضا دهیم . اما اگر قرار باشد که همچنان از این ماجرا آگاه باشیم و در باب آن بیندیشیم و گهگاه نیز به ما بگویند که

این آدمیزاده از آن روزیرشکنجه های دردناک قرار دارد که مابتوانیم به آسودگی زندگی کنیم و باعلی‌الاصول، این امر شرط بنیادی وجود وهستی است، آه، نه، شاید بهتر آن باشد که چیزی درین عالم وجود نداشته باشد و شاید بهتر باشد که راهی بیابیم و سیاره را منفجر کنیم، تا این بی‌عدالتی از بیخ و بن برکنده شود. چه پیش می‌آید که این چنین در تب و تاب می‌افتیم؟ و عدالت به چه ترتیب از دل حیات اجتماعی، یعنی حیاتی که بطور مبهم در آن جای دارد، سر بر می‌آورد تا بر فراز حیات و برتر از همه چیز، آمرانه و متعالی قرار گیرد؟ باید اندکی به واپس بنگریم و در ماجراهائی که بر سر عدالت رفته است، بدیده تحقیق بنگریم.

اگر لحن و آهنگ بیان انبیاء بنی اسرائیل را بیاد آوریم، می‌بینیم که وقتی بی‌عدالتی مهمی به منصفه ظهور میرسد و در آن به عین‌الرضا نظر میشود، صدای آنان از اعماق قرون به اعتراض بلند میشود و به گوش میرسد. بی‌تردید از عهد آنان بعد، عدالت بطرز شگفت‌آور گسترش یافته است. عدالتی که این پیغمبران تبلیغ می‌کنند، قبل از هر چیز، به بنی اسرائیل مربوط میشود. نفرتی که اینان نسبت به بی‌عدالتی اظهار می‌کنند، خشم یهوه، بر این مخلوق نافرمان و یابردشمنان این قوم است. درست است که از میان آنان شخصی، چون اشعیا، به بی‌عدالتی جهانی می‌اندیشد، اما در واقع استدلال وی چنین است که: چون خداوند، بنی اسرائیل را از میان مخلوقات دیگر ممتاز ساخته و نظر به اینکه قوم مذکور با خداوند میثاق بسته است، بنابراین بر فراز پایگاهی، بلندتر از پایگاه مابقی بشریت برآمده است و در نتیجه دیربازود به عنوان سرمشق انتخاب میشود.

معدلك، خصوصیتی که این پیغمبران برای عدالت قائلند دارای جنبه امری شدیدی است بطوریکه عدالت این خصوصیت را همواره حفظ می‌کند و از زمان این انبیاء بعد برپیشانی ماده آن نقش میشود.

دامنه ماده عدالت بی‌اندازه گسترش می‌یابد، لکن این گسترش نیز به تنهایی به انجام نمیرسد و مورخ مطلع بر جبهه هریک از آنها، اسم خاصی را حک می‌کند: هریک از این توسعه‌هائوئی آفرینندگی است و دروازه آفرینندگی‌های دیگر هم باز است.

باری، دعوت پیغمبران بنی اسرائیل، برای صورت عدالت جنبه قطعیت دارد. اما پیشرفتی که به لحاظ ماده و ماهیت آن مؤثر است، عبارت از يك جمهوری جهانی است که تمامی آدمیزادگان را دربرگیرد و جانشین جمهوری‌هایی شود که ارباب خود را درمرزهای مدینه متوقف میسازند و درخود مدینه نیز به آدمیزادگان آزاد اکتفاء مینمایند. مسائل دیگر، همگی ناشی از این مسأله‌اند، زیرا آنچه اساسی است اینست که دروازه برای آفرینش تازه باز شود و اگر چنین شد، احتمالاً برای همیشه باز میماند.

به نظر ما، همانطور که پیشرفت نخست، مدیون انبیاء بنی اسرائیل است. پیشرفت دوم، یعنی عبور از میدان بسته به جولانگاه باز، بی تردید مدیون مسیحیت است. آیا این پیشرفت به یاری فلسفه محض صورت پذیر است؟ مطلبی از این آموزنده‌تر نیست که ببینیم فیلسوفان با این مطلب چگونه برخورد می‌کنند و بدان دست می‌یابند و معذک آن را از کف میدهند. البته افلاطون، در میان مثل مافوق محسوس مثال انسان را درمی‌یابد. و مگر نتیجه این مطلب همان نمیشود که بنی آدم همگی از يك گوهرند و آیا از این نکته تا این معنی يك قدم بیشتر است که : همه آدمیزادگان به اعتبار آدمیزاده بودن دارای ارزشی یکسانند و وحدت گوهرها، حقوق اساسی یکسانی بدانها اعطا می‌کند؟

اما همین قدم که گفتیم برداشته نمیشود، زیرا لازم است که بردگی محکوم گردد و از این فکریونانی چشم پوشی شود که «خارجیان و بیگانگان، بسان وحشیانند و بنا بر این نمیتوانند مدعی هیچگونه حقی باشند.» علاوه بر این باید دید که آیا این طرز برداشت، يك فکر کاملاً و خصوصاً یونانی است؟ نه، زیرا این طرز تلقی را ضمناً، نزد قدیمی‌ها و جدیدیها، یعنی در هر جا که مسیحیت نفوذ نکرده است، می‌یابیم. مثلاً در چین دکتربین‌های اخلاقی بسیار بالا و والا‌ئی سر بر آورده‌اند، لکن هم و غم آنان، تقنین برای بشریت نیست. این دکتربین‌ها، بی آنکه نامش را بر زبان بیاورند یعنی در عمل، فقط به جماعت چینی توجه دارند.

معذک میدانیم که قبل از مسیحیت، رواقی‌گری وجود دارد و فیلسوفانش اعلام می‌کنند که همه آدمیان برادرند و حکیم شهروند عالم است. اما این فرمولها،

فرمولهای آرمانی مدرک میباشند و شاید هم به عنوان کمال مطلوبی غیر قابل تحقق تلقی میشوند. هیچک از روایان بزرگ، حتی فیلسوفی که امپراطور است، برداشتن سد میان انسان آزاد و برده به شهروند رومی و وحشی را امکان پذیر نمی داند. بایستی تا ظهور مسیحیت به انتظار نشست تا معنی برادری عام و جهانی به کرسی بنشیند و کار آئی یابد. معنایی که متضمن تساوی حقوق و مصونیت شخص است. شاید گفته شود، که عمل بدین معنی بسیار کند صورت می پذیرد، یعنی باید هیجده قونی به سر آید تا پیرایشگران امریکائی به اعلام حقوق بشر پردازند، و پس از آنها با فاصله ای اندک، مردان انقلاب فرانسه به پیروی از آنها برخیزند، ولی اصل مطلب آنست که ماجرا، با تعلیمات انجیل، آغاز میشود، تا برای همیشه ادامه یابد. کمال مطلوبی که حکمای درخور ستایش به مردم عرضه میدارند، چیزی است، و آرمانی که از خلال عالم و در پیامی سرشار از عشق و خواهنده عشق عرضه میگردد، چیزی دیگر است.

در حقیقت، اینجا دیگر مسأله حکمتی معین در کار نیست، تا در حکم و امثال قابل فرمول بندی باشد. شاید بتوان گفت که اصولاً يك جهت مشخص میگردد و يك روش، پیشنهاد میشود و دست بالا، هدفی موقت تعیین میگردد، که در نتیجه مقتضی کوششی همواره نوبنوشونده است. وانگهی لازم است که این کوشش را، حداقل چند تن به صورت کوشش آفرینندگی در آورند. روش کار اینست که اولاً آنچه در يك جامعه معین بواقع امکان ناپذیر است، بطور کلی، ممکن فرض شود، ثانیاً نتیجه این فرض برای جان اجتماعی مورد تصور قرار گیرد. ثالثاً از این حالت جان، به مدد تبلیغ و به کمک سرمشق و مثال، مطلبی حاصل گردد. پس از آنکه نتیجه (معلول) بدست آمد، علت، بطور قهقرائی به اکمال خود میپردازد. انفعالات نفسانی جدید برانگیزنده قانونگذاری تازه ای میشوند و خود همین قانونگذاری ظاهراً لازمه ظهور و نمود انفعالات مذکور هستند و سپس آنها را استوار و مستحکم میسازند. بدین سان، معانی عدالت، به مدد يك سلسله آفرینش فردی، توفیق می یابند و بایاری کوشش هائی که از طیران، جان و توان می گیرند، پیشرفت مینمایند. عهد عتیق با تبلیغ آشنا نیست و عدالتش از تأثر ناپذیری آرام و آسوده یزدانهای کوه

اولمپ بهره میگیرد. نیاز به گسترش وجوش و خروش، تبلیغ و طیران و حرکت، همگی، منشأ یهودی و مسیحی دارند. اما چون از کلمات واحد استفاده میشود، غالباً گمان می‌رود که در هر مورد، مقصود يك امر است. تکرار می‌کنیم که چنانچه هر يك از آفرینش‌های متوالی فردی و ممکن، مسبب آفرینش بعدی باشد و پس از ایجاد نیز، همه این آفرینش‌ها، به صورت ادامه دهندگان یکدیگر جلوه کنند، عموماً زیر يك عنوان طبقه بندی می‌گردند و به يك اسم، نامیده میشوند. اگر مطلب را قدری بیشتر بشکافیم، توجه می‌کنیم که وقتی به ترتیب بالا، ردیفی ساخته و پرداخته میشود، نام مورد نظر تنها به حد نهائی ردیف حاضر و آماده اطلاق نمی‌گردد، بلکه بر آینده نیز پیش دستی می‌کند، و تمامی ردیف را تعیین می‌بخشد، و تا پایان ردیف را دربر می‌گیرد و درست‌تر بگوئیم در بی‌نهایت مستقر میشود. در واقع نظریه اینکه اسم، از مدت‌ها پیش فراهم آمده، فرض می‌گردد که مسمی و مفهوم آن نیز، از قبل و حتی از ازل ساخته و پرداخته شده است. مفهومی که در عین حال، باز است و محتوایش نامعین. بدینسان هر يك از پیشرفت‌ها، به عنوان امتیازی تلقی میشود که این کل مقدم الوجود اعطا مینماید. خلاصه آنکه امر واقع، کمال مطلوب و ایده آل را در دل خود حل و جذب می‌کند، و کل عدالت ازلی را اندک اندک و قطعه قطعه دربر می‌گیرد. این مطلب، تنها درباره معنی عدالت، صادق نیست، بلکه در خصوص معانی دیگری هم صدق می‌کند، که مثل برابری و آزادی با این معنی، هم‌نوا میباشند. پیشرفت عدالت را حرکت به سوی آزادی و برابری میخوانند. به این تعریف ایرادی وارد نیست، بشرط آنکه بدانیم، مقصود و مستنبط از آن چیست؟ این تعریف، به اعتبار گذشته ارزش دارد، اما به ندرت میتواند، زمام انتخاب آینده ما را بدست گیرد و آنرا هدایت نماید.

مثلاً در مورد آزادی: غالباً گفته میشود که، فرد حق دارد از همه انواع آزادی برخوردار شود، بشرطیکه این آزادی، به آزادی‌های دیگر صدمه نزنند. گرچه احتمال آن هست که در جامعه کنونی، بدنبال اعطای يك آزادی تازه، کلیه آزادیها، بر یکدیگر بشورند و حقوق همدیگر را نقض نمایند ولی متقابلاً این امکان نیز وجود دارد که، در جامعه‌ای که در اثر اصلاحات، احساسات و آداب و رسوم دگرگون

شده است ، اعطای آزادی مذکور نتیجه دیگری بدهد . بطور خلاصه ، پیشاپیش نمی‌توان گفت تا چه میزان میتوان به فرد آزادی داد و مطمئن بود که این حد مضر به آزادی هموعان وی نیست. زیرا هنگامیکه کمیت تغییر می‌کند، کیفیت به صورت سابق باقی نمی‌ماند .

از طرف دیگر، برابری تنها به ضرر آزادی بدست می‌آید، یعنی مطلب به نحوی است که باید کار را با این پرسش آغاز کرد که: «کدامیک از این دو بردگیری مرجحند؟» اما این سؤال نیز دارای يك جواب عام و کلی نیست ، زیرا اگر مجموعه شهروندان آزادانه به فداکردن این یا آن آزادی رضا دهند ، این امر، بازم آزادی است و چنانچه در خط سیر مساوات و برابری، اصلاحاتی به عمل آید و نتیجه این اصلاحات جامعه‌ای باشد که در آن بهتر بتوان دم زد و نفس کشید و بیشتر بهجت و سرور عمل را به تجربه دریافت، ممکنست که آزادی باقیمانده دارای کیفیتی برتر نیز باشد. بهر حال همواره باید به مفهومی که از آفرینندگان اخلاقی داریم، بازگردیم. این آفرینندگان به یاری اندیشه ، نماینده و گزارشگر جو اجتماعی تازه‌ای هستند که در آن، آدمی بهتر زیست می‌کند ، غرضم جامعه‌ایست که اگر آدمیزادگان به تجربه‌اش دریابند ، دیگر خواست بازگشت به حالت قدیم را نخواهند داشت. تنها بدینگونه میتوان ، ترقی و تعالی اخلاقی را تعریف کرد . اما تعریف این ترقی و تعالی ، فقط پس از تحقق آن ممکن است ، یعنی پس از آنکه يك طبیعت اخلاقی ممتاز احساس جدید و تازه‌ای را همانند موسیقی‌ای تازه و نو بیافریند و آنرا به آدمیزادگان منتقل سازد ، احساس تازه‌ای که برایشانیش طیران ویژه این طبیعت منقوش است . اگر درباره «آزادی» و «برابری» و «احترام به حق و رعایت آن» بدینگونه بیندیشم ، می‌بینم که اختلاف موجود ، اختلاف ساده قدر و مرتبه نیست ، بلکه مسأله ، مسأله اختلاف اصولی در طبیعت ، یعنی اختلاف در طبیعت دو معنی یا دو فکر عدالت است. گفتیم که یکی از این دو، فرو بسته ، و دیگری گشاده و باز است . عدالتی که نسبة ثابت و فرو بسته است و گزارشگر تعادل خود به خودی يك جامعه است ، از دست طبیعت بدر می‌آید و در عاداتی بیان میشود که «کل تکلیف» خویشتن را بدانها وامی‌بندد . به تدریج که افکار عمومی عادات را می‌پذیرند ، «کل تکلیف» دستورات عدالت

دیگر را دربرمیگیرد ، یعنی به دربرگرفتن دستورات عدالتی میپردازد که ابوابش در برابر آفرینش های متوالی بااست. بدینسان يك صورت بردوماده نقش می بندد. یکی از این دوماده را جامعه عرضه می کند و دیگری از دل نبوغ و ذکاء انسانی سربرمیآورد. در واقع عملاً ، دو عدالت باید درهم بیامیزند، لکن فیلسوف این دورا از یکدیگر متمایز می کند و در نتیجه راجع به خاصه تحول و تطور اجتماعی و نیز منشأ تکلیف به دامن اشتباهی بزرگ درمی غلطد. تطور اجتماعی ، تطور جامعه ای نیست که در آغاز، با کمک روشی که مخصوص تغییر و دگرگونی بعدی است ، بسط و توسعه می یابد . باید دانست که میان بسط و توسعه ، از طرفی و تغییر و دگرگونی از طرف دیگر، رابطه و قدر مشترک وجود ندارد . اگر عدالت بسته و عدالت گشاده و باز، هر دو در قوانینی بیان میشوند که دارای حالت امری یکسان می باشند و بيك سنخ فرمول بندی میشوند و از جنبه خارجی نیز باهم شباهت دارند ، نباید نتیجه گرفت که این دو عدالت باید بيك نحو تبیین گردند . بهر حال هیچ مثالی ، بهتر از مثال عدالت منشأ دو جانبه اخلاق را نشان نمیدهد و دو عامل ترکیب کننده تکلیف را معلوم نمی نماید .

فشار و الزام
و شوق و طلب

در اوضاع و احوال حاضر، عقل باید به صورت آمر منحصراً
 بفرد تظاهر کند ، زیرا نفع بشریت در اینست که مفاهیم
 اخلاقی واجد سندیتی مخصوص و نیروئی ذاتی باشند و
 فعالیت اخلاقی يك جامعه متمدن اساساً عقلانی گردد . چگونه میتوان آنچه را
 در موارد خاص باید به انجام رساند به ترتیبی دیگر انجام داد ؟ در اینجا نیروهای
 پرمایه چندی حضور دارند : یکی از آنها فشار و تشویق به حرکت و دیگری جذبه
 است . نمیتوان هر بار که باید به تصمیم دست یازید ، مستقیماً بدین نیروها رجوع
 کرد ، زیرا از یکسو جامعه بطور کلی و از سوی دیگر نخبه بشریت ، غالباً این کار را
 برای ما به انجام رسانده اند و در نتیجه تجدید آن بیهوده است . کار جامعه و نخبه
 بشریت ، به فرمول بندی قواعد و تحدید و تعیین راه و رسم يك کمال مطلوب ،
 منجر میگردد . پیروی از این قواعد و منطبق ساختن خود با این آرمان یا ایده آل ،
 زندگانی بر اساس و مبنای اخلاق است . آدمی تنها بدین ترتیب مطمئن میشود که

با خود خویش کاملاً موافق است. تنها امر عقلانی، همساز و منضبط است، و فقط بدینسان میتوان سلو کهای مختلف را با یکدیگر تطبیق و مقایسه کرد و هم بدینگونه است که میتوان ارزش اخلاقی آنها را تقویم نمود.

باری این مطلب آنچنان واضح است که تذکرش ضرورت ندارد، و تقریباً، بطور ضمنی، همواره مورد توجه ماست. در عین حال حاصل کار بصورتی است که تقریباً ما را شا کله وار، میسازد و ممکنست ناکافی بنظر آورد. در واقع از جنبه عقلانی، کلیه ایجابات و الزامات اخلاقی در مفاهیم استقرار دارند و مفاهیم مذکور نیز در یکدیگر متنافذند و هر کدام از آنها نظیر هر يك از «مونا د» های لایب نیتسی میباشد که نماینده و نمایشگر مونا د های دیگرند. در بالا و پائین این سطح، نیرو هائی هستند که چنانچه هر کدام جدا گانه مدنظر واقع شوند، فقط با آن قسمت از امور تناظر دارند که در سطح عقلانی انعکاس می یابند.

نظر به اینکه ایراد مذکور بی گفتگو در روش ما وجود دارد اما در عین حال این امر غیر قابل اجتناب است و نیز نظر به اینکه می بینیم این روش به کرسی می نشیند ولی احساس می کنیم که روش مذکور در طول خط سیر اعمال خویش، بهر صورت موجب ایراد و اعتراض میگردد به این نتیجه میرسیم که باید بار دیگر به تدقیق آن پردازیم و آن را مشخص سازیم و مجدداً تعریفش کنیم. بنابراین تقریباً با همان عبارات قبلی، دربارهٔ چند نکته به تکرار برخی از مطالب میپردازیم.

جامعه ای انسانی وجود ندارد که اعضایش همانند یاخته های يك سازواره و یا نظیر مورچه های يك لانه^۱ با همدیگر پیوند داشته باشند. اما مسلماً گروه های بشریت ابتدائی، بیش از گروه های جامعه ما به این موارد نزدیک اند. طبیعت که آدمی را يك حیوان اجتماعی میخواهد خواستار این همبستگی تنگاتنگ است ولی در عین حال همبستگی مزبور را تا حد لازم و بدانگونه سست می کند که فرد بتواند، حتی به خاطر نفع جامعه، به توسعهٔ عقلی پردازد که طبیعت برای وی در نظر میگیرد.

در قسمت اول گفتار خود به این احراز رسیدیم، اما برای يك فلسفهٔ اخلاقی

(۱) که در واقع همان مطلب قبل است.

که بدون بحث، اعتقاد به وراثت امور اکتسابی را می پذیرد، احراز بالا اهمیت زیادی ندارد، زیرا در نظر این فلسفه آدمیزاده امروزی میتواند باگرایش هائی زاده شود که باگرایش های اسلاف دور وی تفاوت فراوان دارند.

ولی ما به تجربه اکتفا می کنیم و می بینیم که این تجربه نشان میدهد که انتقال ارثی عادات مکتسبه جنبه استثنائی دارد و امری نسبتاً منتظم و بقاعده و متواتر نیست، تا بتواند در طول زمان موجب تغییر عمیق استعدادات و قوای طبیعی شود، در نتیجه فرق میان متمدن و ابتدائی، هر قدر هم اصولی و اساسی باشد، منحصرأ ناشی از اینست که به محض بیدار شدن وجدان و آگاهی کودک، وی به انباشت میپردازد: تمامی دستاورد های بشریت در طی قرون حاضر و آماده در کنار وی قرار دارند و در متن دانشی که بوی آموخته میشود مستقرند و در گنجینه سنت ها و نهادها و مؤسسات بودیعت نهاده شده اند. این دستاوردها، در صرف و نحو لغت نامه زبانی که کودک تکلم بدان را میآموزد و حتی در حرکت سر و دست اطرافیان وی نیز موجودند. آری، در روزگار ما صخره اصلی و اولی طبیعت را لایه ای سبتر از خاکهای قابل کشت و زرع از دیده ها پنهان ساخته است. اما این لایه نباید فقط به گزارش نتایجی بپردازد که به آرامی برهم انباشته میشوند و زاده علل فراوان و متنوع اند، بلکه باید پذیرای چهره و وضع کلی زمینی هم باشد که قرارگاه اوست. بهر حال تکلیفی که ما در عمق و سرسویدای وجدان خویش می یابیم، ما را بواقع به اعضای دیگر جامعه می پیوندد، پیوندی از آن نوع که مورچه های يك لانه و یا سلولهای يك سازواره را بیکدیگر مربوط میسازد. در حقیقت چنانچه مورچه ای نظیر آدمیزاده عاقل شود و یا یاخته يك اندام در حرکات خود به اندازه این مورچه عاقل، مستقل گردد، پیوند یاد شده در نظر این یاخته یا آن مورچه، همان صورتی را می گیرد که ما تکلیف می نامیم.

مسلم است که از تکلیفی سخن میگویم که همانند این صورت ساده و بسیط، بدون ماده مد نظر قرار میگیرد. این تکلیف امری غیر قابل تحویل است و از آغاز کار، در طبیعت اخلاقی ما حضور دارد. این نکته هم روشن است که با پیشرفت

تدریجی تمدن، ماده‌ای که در این صورت قالب‌گیری میشود، بیش از پیش عاقل میگردد و نیز روشن است که پی‌درپی ماده تازه‌ای ظهور می‌کند. این ظهور و بروز لزوماً در جواب به صلای مستقیم این صورت نیست، بلکه زیر فشار و الزام منطقی ماده عاقلی است که قبلاً در آن گنجانده شده است. نیز دیدیم که ماده‌ای هم که برای ریختن در قالبی دیگر ساخته و پرداخته میشود و نیاز به حفاظت و صیانت اجتماعی - حتی بطور غیر مستقیم - وی را به میدان نمی‌آورد، و خلاصه ماده‌ای هم که شوق و طلب وجدان فردی منشأ ظهور و بروز آن است همین صورت یا قالب رامی‌پذیرد و نظیر مابقی اخلاق، برسکوی حالت عقلانی جای میگیرد. لکن هر بار که ما در تکلیف به چیزی اختصاصاً آمرانه باز میگردیم و حتی هنگامی که در این تکلیف اموری را باز می‌یابیم که عقل به منظور غنی ساختن محتوای تکلیف در دل آن می‌نهد و یا به خاطر توجیه تکلیف در اطراف و حواشی آن قرار میدهد، بار دیگر در همین ساخت بنیادی و اساسی جای میگیریم.

جامعه عرفانی، دربرگیرنده تمامی بشریت است، این جامعه در باره خرد سمرائی به مددجان و توانی که از اراده مشترک و عمومی بدست

میاورد به سوی آفرینشی نوبنوشوند، راه می‌سپارد و بشریتی کامل‌تر را در آغوش میگیرد. این نکته هم مسلم است که چنین جامعه‌ای، در آینده، بیش از ادوار گذشته، جامعه‌هایی انسانی با طرز عمل اندامی یا ارگانیک (که قابل مقایسه با جامعه‌های حیوانی باشند) پدید نخواهد آورد. گرچه شوق و طلب نیز، همانند تکلیف برهنه و عریان، یک حد آرمانی و کمال مطلوبی است، اما به راستی روح و جان عارفان نیز با جنبش خویش، جامعه‌های متمدن را همراه خود کشیده و بازمی‌کشند. خاطره این جانها و کارهای آنان درحافظه بشریت به جای میماند. هر یک از ما میتواند درباره این خاطره تحقیق کند و این کار، خصوصاً، در صورتی آسانتر صورت می‌پذیرد که بتوان خاطره مزبور را با تصویر شخصی قرین ساخت که در یاد ما همچنان زنده است و در میدان عرفان شرکت دارد و به اطراف و اکناف پرتومی‌افکند. حتی اگر چهره این یا آن عارف بزرگ را هم به یاد نیاوریم، بهر صورت می‌دانیم که چنین تذکری برایمان امکان پذیر است. در نتیجه چهره عارف جاذبه خود را بالقوه نسبت

بهما عرضه می‌کند. بالاخره اگر هم نسبت به این اشخاص بی‌علاقه باشیم، بهر حال باید بدانیم که فرمول کلی و عام اخلاق باقی است و این فرمول را امروز بشریت متمدن می‌پذیرد. فرمول مذکور جامع و حاوی دو مطلب است. یکی سیستم قواعد و اوامر که از طرف ایجابات و الزامات اجتماعی غیر مشخصی املاء میشود و دیگر مجموعه‌ای از صلاها و ندهای اشخاص که وجدان ما را مخاطب قرار میدهند، صلاهای اشخاصی که نماینده و گزارشگر بهترین امور موجود در میان بشریت‌اند. نکات اصلی و بنیادی تکلیف که مربوط به قواعد است مادون عقل میباشد و قوه فاعلی صلا، به قدرت عاطفه‌ای راجع است که قبلاً برانگیخته شده و یا هنوز هم برانگیخته است و یا امکان برانگیختن آن هست. این عاطفه از آن رو موجود است که بیش از معانی است و به طرزی نا متناهی نیز قابل انحلال در افکار و معانی مذکور میباشد عاطفه مزبور مافوق عقل است. دویروی مورد بحث، درد و منطقه متفاوت از جان عمل می‌کنند و پرتو خود را بر سطح واسطی که عقل باشد می‌افکنند و بدینسان جای خود را به انعکاسات خویش و امی‌گذارند. انعکاسات مذکور در هم می‌آمیزند و در یکدیگر نفوذ می‌نمایند، در نتیجه قاعده و صلا، جای خود را به عبارات و قضایای عقل محض و امی‌نهند. بدینگونه است که عدالت همواره به یاری احسان گسترده میشود و احسان نیز بیش از پیش صورت عدالت بسیط و ساده را به خود می‌گیرد. عناصر اخلاق همگون و قابل مقایسه و تطبیق و تقریباً قابل سنجش باهم میشوند. مسائل اخلاقی بادقت و صراحت بیان میگردند و بر حسب روش حل و فصل میشوند. بشریت دعوت می‌گردد که در سطح و موقعی معین و مشخص قرار گیرد، سطحی که بالاتر از پایگاه جامعه حیوانی است (پایگاهی که در آن فقط نیروی غریزه میداندار است و به تکلیف نظر دارد) ولی پائین‌تر از بارگاه ایزدان است که در آن همه چیز به صورت طیران خلاق است. وقتی جلوه‌های حیات به ترتیب بالا سازمان می‌یابند، کاملاً همساز و منضبط میگردند و قادر میشوند که به اصول باز گردند و در نتیجه حیات اخلاقی، حیاتی عقلانی می‌گردد.

در خصوص آنچه گذشت، همه باهم موافقت نکن، نتیجه احراز حاصه عقلانی سلوك اخلاقی آن نیست که عقل محض، منشأ اخلاق و یا حتی بنیاد

آن باشد .

مهم اینستکه بدانیم چرا در برخی موارد مکلفیم ، مواردی که در آنها ، وانهادن و تسلیم خود، برای ادای تکلیف کافی نیست . من درین مطلب که عقل سخن بگوید، حرفی ندارم و آن را می‌پذیرم لکن می‌گویم اگر عقل منحصرأ به نام خود افادهٔ مرام می‌کند و اگر کارش چیزی است غیر از فرمول بندی عقلانی عمل قوائی که خود را پشت سر وی نگاه میدارند، در اینصورت باید دید که عقل در برابر هیجانات و عواطف یا نفع چگونه بیرق مبارزه را برمی‌افرازد؟ فیلسوفی که بگمان خود به اثبات این مطلب می‌پردازد که عقل، خود را کفایت می‌کند ، به شرطی در اثبات این مدعی موفق میشود که بی سروصدا ، این نیروها را وارد میدان کند، مضافاً اینکه نیروهای یادشده، حتی بدون اطلاع فیلسوف و مخفیانه وارد میشوند. اگر استدلال فیلسوف را بررسی کنیم، می‌بینیم که استدلال وی ، دربرگیرندهٔ دو صورت است. در یکی از این دو، فیلسوف عقل را خالی فرض می‌کند و تکلیف اخلاقی را الزام محض و بسیط توافق باخود خویش میداند ، در صورت دیگر، فیلسوف برای عقل مورد بحث، ماده‌ای در نظر می‌گیرد و تکلیف اخلاقی را دعوت به پیروی منطقی از يك هدف ، تلقی می‌کند . اکنون به ترتیب این دو صورت را بررسی می‌نمائیم .

۱- وقتی کانت می‌گوید که مال ودیعه را باید باز گرداند، زیرا اگر امانت دار و مستودع، مال ودیعه را به تصرف خود درآورد، دیگر امانت وجود ندارد، مسلماً با این طرز بیان در قید و بند بازی با کلمات افتاده است. مقصود کانت یکی از این دو امر زیر میتواند باشد.

الف - منظور وی از امانت ، این امر واقع مادی است که مثلاً مقداری پول بدست دوستی داده و در ضمن به او گفته میشود که این پول بعداً از وی مطالبه خواهد شد. در این حال نتیجهٔ امر مادی مذکور که همراه با یادآوری بالاست ، تنها اینست که امانتدار را مصمم میسازد، در صورت عدم احتیاج به وجه مذکور آن را بازگرداند ولی اگر گرفتاری مالی داشت ، به سادگی در آن تصرف نماید. این رفتار از زمانیکه کلمهٔ امانت تنها يك تصویر مادی را متذکر باشد و بامعانی

و افکار اخلاقی همراهی نکنند، منضبط و همساز است.

ب - مقصود کانت از امانت، حالتی است که در آن حالت ملاحظات اخلاقی هم حاضر و ناظرند، یعنی امانت مالی است که «سپرده» شده است و اعتماد و امانت «نبایستی» مورد خیانت واقع شود. و امانت‌دار «متعهد شده» و «قول داده» است، و اگر هم به امانت‌دار چیزی نگفته باشند وی با يك «قرارداد» ضمنی متعهد گردیده است، و يك «حق» مالکیت وجود دارد و . . . در این صورت شخص با قبول امانت و امتناع از رد آن با خود خویش از در تناقض در می‌آید و بنابراین، امانت دیگر امانت نخواهد بود. در این باب فیلسوف قاعده^۲ می‌گوید که منشأ امر اخلاقی مذکور، امری غیر عقلانی است.

اما در حقیقت از کلمه «امانت» مفهوم و معنایی مراد میشود که این کلمه در يك گروه بشری دارد، در این گروه معانی خاص اخلاقی و قراردادها و تکالیف و تعهدات وجود دارند، در نتیجه تکلیف اخلاقی، به يك الزام خالی و میان تهی، یعنی به این الزام که نباید تناقض‌گوئی کرد تحویل نمیشود، زیرا بنای این تناقض بر اینست که يك تکلیف اخلاقی موجود از پیش، پس از قبول رد میگردد.

بهر حال از این نازک کاریها در می‌گذریم و متذکر میشویم که آن دسته از فیلسوفان و دانشمندان میتوانند مدعی شوند، اخلاق را برپایه رعایت منطق استوار می‌سازند که عادت کرده باشند راجع به امور نظری صرف در برابر منطق سر تسلیم فرود آورند. به‌پندار این گروه در هر يك از موضوعات و برای کل بشریت، منطق با سندیت کامل به کرسی می‌نشیند. اما گرچه درست است که اگر علم بخواهد در کار تحقیق خود به نتیجه برسد باید منطق امور و منطق بطور کلی را مراعات کند و صحیح است که نفع دانشمند در مقام دانشمندی، مقتضی مراعات این امر است اما نتیجه این مطلب آن نیست که ما مکلفیم همواره سلوک خود را موافق با منطق نمائیم و عنوان کنیم که نفع بشر بطور کلی و یا حتی نفع دانشمند به اعتبار انسان بودن، درین کار است. احتمال دارد که کار مطالعه و تحقیق نظری را که توسط روح اندیشه‌گر به عمل می‌آید ستایش فراوان کنیم، ولی در عمل هنگامیکه فیلسوف می‌گوید که این کار برای اطفاء آتش خود خواهی و هیجانان کفایت

می‌کند به ما ثابت می‌نماید (و از این جهت باید بوی تبریک گفت) که ندای غریزه خود خواهی و هیجانان خویش را با طنینی قوی و از بن دندان نشنیده است. تا اینجا بحث درباره اخلاقی بود که عقل بدون ماده، یعنی عقل صوری را منشأ خود تلقی میکند.

پیش از گفتگو درباره استدلالاتی که در این صورت، ماده‌ای را هم می‌بیند باید یاد آور شد که حتی وقتی فکر می‌کنند به مرحله دوم رسیده‌اند، غالباً هنوز در قید مرحله اول باقی هستند. فیلسوفی که در مقام تبیین تکلیف اخلاقی به نیروئی متوسل میشود که صورت ذهنی یا فکر خیر را به کرسی می‌نشاند، در بند مرحله اول است.

در جوامع سازمان یافته‌ای که افعال بشری پیشاپیش طبقه بندی شده‌اند و این طبقه بندی بر اساس استعداد حفظ و نگهداری همسازی اجتماعی این افعال و پیشبرد بشریت، استوار است و خصوصاً در جوامعی که نیروهای مشخص و معلوم به ایجاد همسازی و تأمین رفاه و ارتقاء مذکور می‌پردازند، چنانچه فیلسوفان معنی یا صورت ذهنی خیر را مدنظر قرار دهند بی‌تردید میتوانند گفت که هر قدر تطابق فعالیت با خیر بیشتر باشد، فعالیت مذکور اخلاقی‌تر است و نیز میتوانند این نکته را هم بیفزایند که خیر تکلیف آور و الزامی است.

اما در حقیقت خیر فقط و فقط به شکل يك سرفصل پذیرفته میشود، تا در زیر آن افعالی تبویب و تنظیم گردند که نماینده این یا آن استعداد و صلاحیت‌اند و قوای دافعه و جاذبه، افراد را به انجام افعال مذکور مصمم می‌سازند.

مقدم بر معنی خیر، از يك طرف، تصور سلسله مراتبی از سلوکه‌های متنوع و در نتیجه سلسله مراتبی از ارزش آنها موجود است، و از طرف دیگر، شبه الزام و وجوبی هست که سلوکه‌ها به مددش به کرسی می‌نشینند. یعنی صورت ذهنی و معنی خیر فقط پس از عمل سربرون میکند، تا اسم یا عنوانی را عرضه نماید. چنانچه این معنی به حال خود واگذار شود، نمیتواند به کار طبقه بندی پردازد و حتی نمیتواند سلوکه‌ها را تحمیل نماید. به عکس اگر بخواهیم معنی خیر، منبع تکلیف و شوق

و طلب باشد و به توصیف اعمال انسانی پردازد، بایستی معلوم کنیم، با کدام علامت باید از تطابق سلوک با خیر مذکور آگاهی یابیم؟ نتیجه آنکه خیر را باید تعریف کرد و ما در نمی یابیم چگونه میتوان خیر را تعریف کرد و قبلاً واجد سلسله مراتبی از موجودات نبود و بالا اقل به عنوان اصل موضوع، دارای يك سلسله مراتب از اعمال و رفعت برخی از این موجودات نسبت به بعض دیگر نبود. اما در صورتیکه چنین سلسله مراتبی بنفسه موجود باشد، دیگر توسل به معنی یا صورت ذهنی خیر، برای استقرار آن بی فائده است. علاوه بر این نمیتوان فهمید که چرا سلسله مراتب مذکور باید حفظ شود و چرا باید در قید رعایت آن بود؟ در مقام اثبات مطلب تنها میتوان دلائلی استحسانی اقامه کرد و گفت که: يك سلوک، «جمیل تر» از سلوک دیگر است. لکن اگر آدمیزاده بگوید که من منافع خود و مسائل و ملاحظات مربوط به آنها را بر فراز امور دیگر قرار میدهم چه جواب میدهیم؟ باری، چنانچه از نزدیک به اخلاق مورد بحث بنگریم می بینیم که هرگز خود را کفایت نمی کند و فقط بصورت مکمل هنری است که بر تکالیف مقدم بر خویش افزوده میشود، تکالیفی که این اخلاق را ممکن می سازند. هنگامیکه فیلسوفان یونان، معنی و مثال محض خیر و بطور کلی زندگی تأملی را متعالی تلقی می کنند، برای نخبگانی سخن میگویند که در درون جامعه شکل گرفته اند و زندگی اجتماعی را امری مقبول یافته اند. گفته میشود که اخلاق یونان، از تکلیف سخن به میان نمی آورد و با آن بطوریکه ما در می یابیمش، آشنائی ندارد. این مطلب کاملاً درست است، یعنی اخلاق مذکور از تکلیف یاری نمی کند، زیرا آن را امری تلقی مینماید که سر خود به پیش میرود، یعنی فرض بر اینست که فیلسوف هم نظیر همگان، بار تکلیف خود را همانسان که مدینه بردوش وی نهاده است به منزل میرساند و تنها پس از ادای آن است که علم اخلاق قدم به میدان می گذارد تا زندگانی فیلسوف را بیاراید و با آن بصورت يك اثر هنری رفتار نماید. بطور خلاصه، مسأله بنیادگذاری اخلاق بر پایه کیش عقل نمیتواند طرح گردد.

۲ - اکنون باید به بررسی این مطلب پرداخت که آیا ممکن است اخلاق بر اساس عقل مؤسس گردد، اما چنان عقلی که يك هدف معین را برای فعالیت

انسانی نشان می‌دهد، و این هدف در عین منطبق بودن با عقل بر وی افزوده می‌شود و عقل تعقیب آن را بر مبنای روش به ما می‌آموزد؟ به آسانی میتوان دریافت که هیچ هدفی بدین اعتبار که فقط از طرف عقل پیشنهاد می‌شود، جامه امر تکلیف آور را نمیپوشد، یعنی، نه دو هدفی که ما خاطر نشان ساختیم و نه دو هم و غم نگاهداری همسازی اجتماعی از طرفی و پیشبرد بشریت از طرف دیگر، هیچکدام با پیشنهاد عقل تکلیف آور نمی‌شوند. اگر نیروهائی که به واقع کارآ میباشند و عملاً بردوش اراده ما سنگینی می‌کنند، میداندار گردند، عقل میتواند و باید دخالت نماید، تا آثار و نتایج آنها را هماهنگ سازد، لکن عقل نمیتواند، با این نیروها رقابت نماید، زیرا با عقل میتوان به استدلال پرداخت، و در برابر دلائلش، دلائل دیگری اقامه کرد و یا فقط از مباحثه با وی سر باز زد.

اخلاقی که به باور خود تکلیف را بر مبنای ملاحظات کاملاً عقلانی بنیاد می‌نهد، همانطور که گفتیم و باز هم تکرار می‌کنیم همواره بدون آگاهی خویش، نیروهائی را وارد میدان می‌کند که به نظمی دیگر مربوطند و درست به همین علت، چنین آسان و راحت موفق می‌شود. در واقع تکلیف حقیقی، قبلاً حضور دارد و طبیعتاً آنچه را هم عقل بعداً بردوش وی می‌گذارد، خاصه تکلیف آور می‌گیرد، جامعه همراه با آنچه نگهدارنده و به جلو راننده اوست، در اینجا حضور دارد و بهمین دلیل عقل میتواند یکی از هدفهائی را که آدمیزاده در جامعه تعقیب می‌کند، بعنوان اصل اخلاق بپذیرد. عقل مقوم نظامی کاملاً همساز از وسائل است، و سائلی که مخصوص تحقق این هدفند. بدین ترتیب عقل، اخلاق را کم و بیش همانطور درمی‌یابد که عرف عام فهم می‌کند و بشریت، بدان جامه عمل می‌پوشاند و یامدعی چنین کاری است. در حقیقت چون عقل هر یک از این اهداف را از جامعه می‌گیرد، اجتماعی می‌شود و در نتیجه از کلیه هدفهای دیگر پیشنهاد شده پرمایه‌تر و حجیم‌تر میگردد. بدین ترتیب ولو آنکه نفع شخصی را به عنوان اصل اساسی اخلاق عنوان کنیم، ساختن يك اخلاق عقلانی، یعنی اخلاقی که به اندازه کافی شبیه اخلاق معمول به باشد، دشوار نیست. موفقیت نسبی اخلاق نفعی این مطلب را به کرسی تأیید می‌نشانند.

درواقع خودخواهی آدمی زاده‌ای که در جامعه زیست می‌کند، در بردارنده عزت نفس و نیاز به تجلیل و ستایش است. در این جا هر قدر نفع عمومی بیشتر وارد میدان نفع شخصی شود، همانقدر جدا کردن این دو نفع از یکدیگر دشوارتر جلوه خواهد کرد و نفع شخصی تقریباً تعریف ناپذیر خواهد گردید.

در این مقام خوبست به مطالبی از قبیل خاطر خود را خواستن و حتی حسد و غبطه بنگریم و به سهمی که احترام به غیر در این مورد دارد بیندیشیم. خواهیم دید که کسیکه میخواهد به سکوی خودخواهی مطلق برشود، بایستی دامن فراخود چیند و در خود محصور بماند، و هیچگاه در اندیشه نزدیکان خویش نباشد، تا بر آنها حسد برد و یا غبطه بخورد. زیرا در چنین احوالی وی، همدلی را وارد صور کینه و حقد خود می‌کند. باری حتی رذیلت آدمیزاده‌ای که در جامعه زندگی می‌کند، متضمن نوعی فضیلت است. همه چیز از تظاهر و خودنمایی آکنده و سرشار است و تظاهر و خودنمایی نیز ابتداءً به معنی کشش طبعی اجتماعی است. وقتی درین باب چنین باشد به طریق اولی میتوان اخلاق مبتنی بر انفعالات نفسانی (اخلاق احساساتی) را نیز تقریباً به اخلاق مؤسس بر اساس شرف و افتخار و یا همدلی و ترحم تحویل نمود.

نزد آدمیزاده‌ای که در جامعه زندگی می‌کند، هر یک از این گرایش‌ها، واجد اموری است که اخلاق اجتماعی در آنها نهاده است. برای آنکه کار به مصادره به مطلوب نینجامد و اخلاق با خود اخلاق، تبیین نشود، بایستی اخلاق را از این محتوی (یعنی اخلاق اجتماعی) خالی ساخت. اما البته این خطر وجود دارد که مایه آن کم شود.

وقتی می‌بینیم که نظریه‌هایی از نوع نظریه‌های بالا با این سادگی تدوین میشوند، به تردید می‌افتیم و بدبینی‌مان بر انگیخته میشود، زیرا بدین ترتیب فیلسوفان میتوانند طبیعت اهداف بسیار و گوناگون را دگرگون سازند و آنها را به هدفهای اخلاقی بدل کنند. زیرا فلاسفه به احتمال قریب به یقین، با نهادن زر در بوته زرگری دست به کار می‌زنند (و با حجر الفلاسفه هم کاری ندارند) و چون مسلم است که هیچیک از این دکترین‌ها تکلیف را بیان نمی‌کنند چنانچه خواهیم

این یا آن هدف را متحقق سازیم . میتوانیم برخی وسائل را بپذیریم . اما اگر بخواهیم که از اصل هدف صرفنظر کنیم، در آنصورت چگونه میتوانند وسائل مورد نظر را بر ما تحمیل کنند؟ لکن نظر به اینکه فیلسوفان یکی از این هدفها را بعنوان اصل اخلاق می‌پذیرند ، نظامهایی از امثال و حکم، استخراج می‌کنند . البته در این نظامها تا مرحله اشکال و صور آمره پیش نمی‌روند ، ولی تاحدی که موجب رضایتشان بشود بدین مرحله نزدیک میشوند . دلیل این کار نیز ساده است، فلاسفه تعقیب هدفهای مورد بحث را در جامعه‌ای مد نظر قرار میدهند که در متن آن فشارها و الزامات قاطع و شوق و طلب‌های کامل‌کننده، دنباله کار این هدفها را میگیرند . فشار و جذبه ، در ضمن تحدید یکدیگر ، به یکی از سیستم‌های امثال و حکم، منتهی میشوند، چون هر یک از این نظامها خواستار به کرسی نشاندن هدفی هستند که در آن واحد هم فردی وهم اجتماعی است . بنابراین هر یک از این نظامها، در جوی اجتماعی و مقدم بر حضور و ورود فیلسوف موجودند .

نظام مورد نظر حاوی امثال و حکمی است که محتوایشان به اندازه کافی به امثال و حکم تکلیف آور و تدوین شده فیلسوف ، نزدیک میشوند . امثال و حکم باز یافته فلسفه، به شکل حکم و فرمان نیستند بلکه به صورت توصیه‌اند، غرض آنها تعقیب عاقلانه هدفی است که در عین حال ممکن است از طرف عقل رد شود . این امثال و حکم توسط امثال و حکم مبهم تر یا بالقوه‌ای ر بوده میشوند که خلعت تکلیف را به تن دارند و بدینگونه است که امثال و حکم فلاسفه تکلیف آور میشوند . اما برخلاف پندار برخی، تکلیف از فراز به فرود نمی‌آید، یعنی از اصلی سرنمی‌زند که امثال و حکم بطور عقلانی از آن بدست آمده‌اند، بلکه تکلیف از فرود به فراز می‌آید، یعنی از دل فشارها و الزاماتی سر بر می‌آورد که در شوقها و طلبها تداوم مییابند و جامعه بر پایه آنها استوار است .

باری، تئورسین‌های اخلاق، با قبول جامعه و در نتیجه دنیروئی که جامعه ثبات و حرکت خود را مدیون آنهاست ، شروع به بحث میکنند و با استفاده از تناقض کلیه هدفهای اجتماعی و بهره‌وری از این امر که هر یک از اهداف^۱ ظاهراً

(۱) تقریباً این هدفها بر اساس تعادل و حرکت مورد بحث استوارند.

به کمک این دو نیرو، مضاعف میشوند، محتوی اخلاق را به آسانی، به مدد هدفی می سازند که بعنوان اصل برمی گزینند و در نتیجه ثابت می کنند که چنین اخلاقی تکلیف آوراست. در حقیقت، هدفهای مورد بحث، پیشاپیش، یعنی همراه با جامعه به ماده و صورت این اخلاق و محتوی و انواع تکالیف آن، عرضه میشوند.

وقتی از روی اشتباه مشترك میان همه اخلاقیهای نظری پرسیده برمی گیریم، می بینیم که تکلیف لزوم یا وجوبی است که با آن به بحث و گفتگو می پردازند، و بنابراین تکلیف همراه با عقل و آزادی یا اختیار است. در عین حال، این لزوم یا وجوب، مشابه با لزوم یا وجوبی است که به ایجاد يك نتیجه فیزیولوژیک و حتی فیزیکی، مرتبط میشود. در صورتیکه طبیعت گروهی از بشریت را عاقل نسازد و فرد در متن این بشریت هیچگونه قدرت انتخاب نداشته باشد، عملی که غرضش حفظ و همسازی و پیوستگی گروه است لزوماً به انجام میرسد. این امر تحت تأثیر نیروئی مشخص و معین تحقق می یابد. این بیرونیزعین همان نیروئی است که سبب می گردد هر يك از مورچگان به خاطر لانه کار کنند و هر يك از یاخته های بافت، در راه اندام یا ساز واره به عمل پردازد.

اما عقل با قوه و استعداد انتخاب وارد میدان میشود. این عقل نیروئی دیگر است و همیشه نیز جنبه فعلیت دارد و نیروی پیشین را در حالت بالقوه، یا درست تر بگوئیم در حالت واقعیتی نگه میدارد که در جریان عمل خویش تقریباً مرئی نیست، اما فشار و الزامش احساس میشود.

این وضع، نظیر رفت و آمدهای لنگر ساعت میباشد. این رفت و آمدها، مانع آنند که حالت ارتجاعی فنر توسط يك تمدد ناگهانی جلوه گر شود، اما در عین حال خودشان، نتیجه ای از این حالت ارتجاعی میباشند. یعنی از آن جمله معلولهای هستند که در میدان علل خود، به عمل منعی و یا منظم کننده دست می یازند. اکنون باید دید که عقل چه می کند؟ عقل قوه ایست که فرد طبیعتاً آن را بکار میبرد. تا گلیم خود را از ورطه مشکلات زندگی بیرون بکشد. این عقل از نیروئی که در راه نوع کار می کند، پیروی نمی کند، نیروئی که بهنگام توجهش به فرد نیز نفع نوع را مد نظر دارد.

عقل مستقیماً به طرف راه حلهای خود خواهانه میرود ، لکن اینکار نخستین حرکت اوست. عقل نمیتواند از توجه به نیروئی که فشار و الزام نامرئی اش را تحمل می کند ، سر باززند، در نتیجه به اقناع خود میپردازد ، بدینگونه که خود خواهی عاقلانه باید سهمی نیز برای خودخواهی های دیگر، در نظر بگیرد، و اگر این عقل، عقل يك فیلسوف باشد، به ساختن اخلاقی نظری دست میزند و در آن به اثبات تنافذ نفع شخصی و نفع عمومی میپردازد ، و تکلیف را به پهنه لزوم و وجوب وارد مینماید . بنابراین ما احساس می کنیم که اگر میخواهیم، به طریقی عاقلانه برای خود مفید باشیم، باید به دیگری نیز ببندیشیم، لکن همواره در جواب این استدلال میتوانیم گفت که ما مایل نیستیم از نفع خود چنین برداشتی بکنیم. در این صورت معلوم نمیشود که چرا باز هم باید خود را مکلف احساس نمائیم؟

معدلك می بینیم که مکلف هستیم، عقل هم این مطلب را به خوبی میداند و به همین دلیل نیز دست به اثبات و استدلال میزند، لکن در حقیقت ، استدلالش از آنروسامان پیدا می کند که گذرگاه را در اختیار امری دیگر میگذارد، و البته درباره این امر اساسی سخن نمیگوید. این امر همان لزومی است که تحمل و احساس میشود، و استدلال، آنرا واپس میراند و استدلالی متخاصم آنرا باز میگرداند، نتیجه آنکه در تکلیف، آنچه به معنی اخص تکلیف آوراست ، ناشی از عقل نیست . عقل از مجموعه تکلیف فقط قسمت تردید آنرا تبیین می کند. در واقع آنجا که عقل بنیاد گذار تکلیف بنظر میآید ، کارش محدود به نگهداری آنست ، بدینگونه که در برابر مقاومت، مقاومت می ورزد و خود را از منع کردن، ممانعت مینماید .

در فصل آینده خواهیم دید که عقل چه دستیارانی را به مدد می طلبد ، اما فعلاً بار دیگر به مثال مورچه باز میگردیم:

مورچه ای که به کار سخت و طاقت فرسای خود مشغول است، چنان سردرگار خویش می کند که گوئی هیچگاه به خود نمی اندیشد و تنها به خاطر لانه زندگی مینماید و به احتمال قریب به یقین ، در حالتی خواب واره به سرمیبرد، و از لزومی غیر قابل احتراز اطاعت می کند. اکنون فرض کنیم که این مورچه ناگهان عاقل شود ، در این صورت، راجع به کاری که می کند به استدلال میپردازد و از خود میپرسد چرا

بدین ترتیب کار می کند و با خود میگوید که به استراحت نپرداختن و وقت خوش نکردن، ابلهانه است و باز خواهد گفت «فداکاری بس است، زمان آن فرارسیده است که به خود بیندیشم». بدینسان در یک لحظه، نظم طبیعی و از گون میشود، اما طبیعت مراقب کارهاست. خود طبیعت، مورچه را به غریزه ای اجتماعی مجهز میسازد و شاید چون غریزه موقتاً به پرتوی رنگ پریده از عقل احساس نیازی کند، این عقل را هم بدان ملحق میسازد. اما وقتی عقل به میدان می آید و ولو مقدار کمی غریزه را بهم بریزد طبیعت خیلی زود باید دست بکار شود تا امور را به جای خود باز گرداند و شخصاً رشته هائی را که بافته است پنبه کند. از این رواستدلالی دیگر قدم به میدان میگذارد و اظهار میکند که نفع کامل مورچه در کار و کوشش به خاطر لانه است. بدینسان تکلیف به صورتی معقول و پروپاچار ظاهر میشود. اما در حقیقت استواری چنین پای بستی اندک است، تکلیف با تمامی قوای خود از پیش موجود است، تنها عقل، در برابر سیل مانعی که خود سرچشمه اش می باشد، سدی میسازد. فیلسوف لانه مورچه، از قبول آنچه گفتیم امتناع دارد و بی تردید اصرار می ورزد که برای عقل یک نقش مثبت و نه یک نقش منفی قائل باشد. غالباً صاحب نظران اخلاق نیز بدین ترتیب عمل می کنند. یا از آنرو که روشنفکر و خردمآب اند و میترسند که جای مناسبی به عقل واگذار نشود و یا از آن جهت که بنظرشان تکلیف امری بسیط و غیر قابل تجزیه می آید.

به عکس چنانچه تکلیف را به صورت نوعی شبه لزوم تلقی کنیم و معتقد باشیم که احتمالاً مقاومتی باوی از در مخالفت در آمده است، می بینیم که مقاومت ناشی از عقل و مقاومت در برابر این مقاومت نیز از عقل است. و لزوم، یعنی آنچه اساس کار است، منشأ دیگری دارد. در حقیقت هیچ فیلسوفی نمیتواند از طرح این لزوم خود داری کند و غالباً نیز لزوم مذکور بطور ضمنی و بدون آنکه گفتگویی شود، مطرح میگردد. برعکس ما بصریحاً آن را مطرح می نمائیم، و البته آنرا به اصلی مربوط میسازیم که نمیتوان قبولش نکرد.

به هر فلسفه ای که نظر داشته باشیم، باید پذیریم که اولاً آدمیزاده موجودی زنده است و ثانیاً تطور حیات بر روی این دو خط عمده در جهت حیات اجتماعی

به کرسی تحقق می‌نشینند، و ثالثاً همکاری، عمومی‌ترین صورت فعالیت زنده می‌باشد، زیرا زندگی سازمان است و بنابراین بطور نامحسوس ما را از میدان مناسباتی که در سازواره میان سلولها وجود دارند به جولا نگاه روابطی منتقل مینماید که در جامعه، میان افراد موجودند. در نتیجه ما مطالبی را یادآور میشویم که بی‌ایراد و غیر قابل اعتراضند. اما وقتی این نکات پذیرفته شوند، هر نظریه‌ای دربارهٔ تکلیف بی‌فائده و درعین حال غیر عملی جلوه می‌کند. بی‌فائده است چون، تکلیف لزوم و وجوب زندگی است، غیر عملی است زیرا در حداعلی، این فرضیه تکلیفی را در نظر عقل توجیه می‌کند، که مقدم بر این بازسازی عقلانی وجود دارد، و این توجیه نیز کامل نمی‌باشد.

قاعدهٔ زندگی میتواندست به همین مرحله اکتفا کند و تنها

طیران حیاتی

جامعه‌های بسته‌ای بسازد که اعضایشان به مدد تکلیف‌های

دقیق بیکدیگر بسته و پیوسته باشند. در آن صورت، قابلیت تغییر این جامعه‌ها که مرکب از موجودات عاقلند طوری میشد که در جامعه‌های حیوانی دیگر یافت نمی‌گردند، زیرا جامعه‌های حیوانی را غریزه اداره می‌کند، ولی با وجود قابلیت تغییر جامعه‌های عاقل، این تغییر تاحدی پیش نمی‌رفت که به تشویق و تشجیع رؤیای دگرگونی بنیادی بپردازد و بنابراین بشریت تا آن مرحله تبدیل نمی‌یافت که استقرار يك جامعهٔ واحد و دربرگیرندهٔ همهٔ آدمیزادگان امکان پذیر بنماید.

در حال حاضر نیز عملاً چنین جامعه‌ای وجود ندارد و شاید هم هرگز بوجود

نیاید، اما طبیعت با اعطای ترکیبی اخلاقی که برای زیستن آدمی لازم است، احتمالاً آنچه را در توانائی دارد برای نوع بشر به انجام میرساند. اما همانطور که آدمیزادگان نابه‌ای پیدا شده و مرزهای عقل را به عقب رانده‌اند، و در نتیجه افراد چیزهائی بیش از آنچه اعطایش به نوع امکان پذیر بوده، دریافت کرده‌اند، بهمان ترتیب نیز جانهای ممتازی سربر می‌آورند که با تمامی جانها خویشاوند میباشند. اینان نیز به جای آنکه در مرزهای گروه باقی بمانند و به همبستگی ساختهٔ طبیعت اکتفا کنند، از طیران عشق بهره می‌جویند و به جولا نگاه بشریت بطور کلی روی مینمایند. ظهور هر يك از این جانها، همانند خلق نوعی جدید است، نوعی که از يك فرد واحد

تشکیل میشود. در اینجا سائق حیاتی در يك آدمیزاده معین به نتیجه‌ای میرسد که تحقق آن برای مجموعه بشریت و دُفمه^۱ واحده امکان ندارد. بدین ترتیب هر يك از این جانها نماینده مرحله‌ای از تطور حیاتند و به صورتی بدیع، جلوه‌گرساز عشقی میباشند که ظاهراً جوهره کوشش خلاق است. عاطفه خلاقیتی که بر انگیزنده این جانهای ممتاز میباشد و همان طفیان شوروشوق حیاتی است، دوروبر این جانها را فرامیگیرد و این جانهای شیفته، پرتو آتش شوروشوقی را که هرگز، یکسره خاموش نمیشود و همواره هم ممکن است زبانه بکشد، منعکس میسازند. امروزه چون به یاری این بزرگ مردان، دگر باره جان و توان می‌یابیم و به گفتارشان گوش فرامیدهیم و به کارهایشان می‌نگریم، احساس می‌کنیم که شوروشوق و سوز زندگی خود را به ما منتقل میسازند و در ضمن حرکت خویش ما را هم با خود میبرند. آری در این جا، مسأله زور و جبر قانونی که بیش و کم به تخفیف گزائیده باشد، مطرح نیست، بلکه مسأله جذبه‌ای در میان است که کم و بیش مقاومت ناپذیر است. اما این جذبه هم نظیر فشار و الزام به تبیین نیازی ندارد. همانطور که ما نیمه اجباری را که عادات تحمیل می‌کنند، می‌پذیریم (عاداتی که بطور نظام‌واره باغریزه متناظرند) بر شدن و تعالی جان را هم که عبارت از عاطفه است قبول می‌کنیم. در مورد اول، يك تکلیف ابتدائی و اصلی وجود دارد، و در مورد دوم نیز چیزی به صورت ادامه تکلیف موجود است. اما در هر دو مورد آنچه در مقابل ماست، نیروهائی‌اند که اختصاصاً و انحصاراً اخلاقی نیستند و مطالعه تکوین آنها با اخلاقیان نیست، لکن چون فیلسوفان، خواهان این بررسی‌اند، در نتیجه به عمد منکر خاصه مختلط تکلیف، به صورت کنونی‌اش میشوند و سپس ناگزیر میگردند که به این یا آن تصور عقلانی قدرتی را اعطاء نمایند که بتواند اراده را با خود باز بکشد. گوئی يك معنی و صورت ذهنی میتواند قاطعانه خواستار تحقق خود باشد و گوئی در این جا معنی و صورت ذهنی چیز دیگری غیر از يك نتیجه عقلانی مشترك است که دستاورد مجموعه‌ای از گرایش‌ها و شوق و طلب‌ها و یا انعکاس آنها بر يك زمینه عقلانی میباشد، مجموعه‌ای که در آن دسته‌ای بر فراز و دسته‌ای در فرود عقل محض قرار دارند. اگر باردیگر به منشأ دو جانبه تکلیف توجه کنیم، مشکلات

از میان می‌روند و ثنویت در وحدت حل می‌شود، زیرا « فشار و الزام اجتماعی » و « طیران عشق » دو جلوه مکمل زندگی هستند. این زندگی بطور کلی و معمولاً در راه حفظ صورت اجتماعی به عمل می‌پردازد، و این صورت، همان صورتی است که از ابتداء وجه مشخص نوع انسانی است. لکن همین زندگی به مدد افرادی که هر يك از ایشان، نماینده کوششی از تطور خلاقند قادر است که چهره نوع را دگرگون سازد، بدان سان که گوئی نوع جدیدی را به عرصه آورده است.

شاید همگان از این منشأ و جنبه اخلاق، دانش و بینش کاملی
تربیت و عرفان
نداشته باشند، اما چون بخواهند اخلاق را واقعاً به شاگردان

خود القاء کنند و ملکه اش را در آنان راسخ نمایند یعنی فقط نخواهند از اخلاق با ایشان گفتگو کنند، متوجه مطلب می‌شوند. ما در مقام انکار فائده و حتی لزوم تعلیمات اخلاقی خطاب به عقل محض نیستیم. این اخلاق به تعریف تکالیف می‌پردازد و آنها را به يك اصل مربوط می‌سازد و موارد اعمال مختلف این اصل را به تفصیل تعقیب می‌کند.

تنها در میدان عقل، بحث امکان پذیر است، و اخلاق کامل بدون تدبر و تحلیل و مباحثه با دیگران و حدیث نفس وجود ندارد. لکن هر چند که تعلیمات خطاب به عقل ضرور است تا به حس اخلاقی صلابت و در عین حال ظرافت را ارزانی دازد و نیز با آنکه تعلیمات مذکور در جاییکه قصد عمل خیر داریم، کاملاً ما را به تحقق آن قادر می‌سازند، لکن باید توجه داشت که اولاً قصد و عزم باید موجود باشد و ثانیاً این قصد، خط سیر اراده را هم به اندازه خط سیر عقل و حتی بیش از آن مد نظر قرار دهد. اما چگونه باید بر اراده مسلط گردید؟

در اینجا دو راه در برابر مری قرار دارد، یکی راه تربیت است و مراد ما از تربیت، بالاترین و والاترین معنی این کلمه است، راه دیگر طریق عرفان است و مراد ما به عکس، معنی فروتر آن می‌باشد.

به یاری روش نخست، اخلاقی القاء می‌شود که ساخته و پرداخته عادات غیر شخصی است و با روش دوم آدمیزاده در طریق تقلید از يك شخص قرار می‌گیرد و حتی اتحادی معنوی و تماسی بیش و کم کامل با این شخص برقرار می‌نماید. تربیت

اصلی مطلوب طبیعت ، همان قبول عادت گروه است . این تربیت ، خودکارانه و خود به خودی است و هر جا که فرد احساس کند ، نیمی از او باجماعت در آمیخته است ، این تربیت سرخود ، انجام می یابد . اما وقتی در نتیجه تقسیم کار ، جامعه تدریجاً به تفصیل و اختلاف میگراید ، وظیفه تربیت فرد و همساز کردنش با گروه و از این راه با جامعه ، به گروههایی محول میگردد که در داخل جامعه پدید میآیند اما درین مقام هم بهر حال غرض ، نظامی از عادات اکتسابی است که تنها در راه نفع جامعه ، گام برمیدارد . بی شك ، در صورتی که این نوع اخلاق به مرحله کمالی خود برسد ، مردمان را کفایت می کند و در نتیجه ، آدمیزاده ای که دقیقاً در قالب حرفه و شغل خویش جامی افتد و کاملاً در خدمت کار دشوار روزانه خویش قرار می گیرد ، زندگی اش را به نحوی سازمان میدهد که بیشترین کمیت و بهترین کیفیت ممکن را از کار عرضه بدارد و عملاً بسیاری از تکالیف دیگر خود را هم به انجام میرساند ، و انضباطی این چنین از وی آدمی شریف میسازد . اخلاقی که با روش بالا ، بکار میپردازد ، در عرصه امر غیر شخصی عمل مینماید .

اما روش دوم ، در صورت نیاز ، روش اول را کامل می کند و حتی میتواند جانشین آن گردد . ما در این که روش دوم رادینی یا عرفانی بخوانیم تأمل روان میداریم . اما حق آنستکه درباره معانی کلمات به توافق برسیم . گفته میشود که دین چون موجب ترس و امید (خوف و رجاء) و ثواب و عقاب است دستیار و معاون اخلاق است . شاید حق با این کسان باشد ، اما باید بر این گفته بیفزایند که کار دین ، از این جنبه ، چیزی غیر از این نوید نیست که عدالت بشری با یاری عدالت الهی گسترش می یابد و تعالی میجوید ، زیرا دین در برابر ضمانت اجرا های جامعه که بطور ناقص عمل می کنند ، ضمانت اجراهای بی نهایت عالیتری را قرار میدهد که وقتی عرصه مدینه انسانی را به ترك گفتیم ، در پهنه مدینه الهی ، در حق ما اعمال میگردند . گویندگانی که بدین طرز افاده مرام می کنند . در پهن دشت مدینه انسانی قراردادند و بی شك در این بحث دین را وارد میدان می نمایند اما نه قسمتی را که بویژه جنبه دینی دارد . بنابراین هر قدر هم که در این اندیشه تعالی جویند ، باز هم پرورش اخلاقی را به صورت بار آوردن و به عرصه رساندن مد نظر قرار میدهند و اخلاق را

هم نوعی انضباط تلقی می کنند ، و به روش نخست توجه دارند و در واقع هنوز به آستانه روش دوم نرسیده اند. از طرف دیگر، وقتی کلمه «دین» به زبان می آید ، در حقیقت اندیشه ما ، به جزم های دینی و مابعدالطبیعی محتوی آنها متوجه میشود، بطوریکه وقتی دین را به عنوان بنیاد اخلاق تلقی می کنیم ، مجموعه ای از مفاهیم مربوط به الله یا خداوند و عالم را تصور می نمائیم، که نتیجه قبولشان عمل به خیر است . روشن است که این مفاهیم به خودی خود مانند نظریه ها ، یعنی معانی و افکارند ، که میتوانند در اراده ما نفوذ کنند و بر سلوکمان تسلط یابند. در اینجا ما در زمینه عقل و سکوی آن قرار داریم و همانطور که دیدیم ، تکلیف و آنچه ادامه دهنده تکلیف است نمیتوانند از صورت ذهنی و معنی محض مشتق شوند و معنی محض فقط در حدی که ما خوش داریم ، قبول و عملش کنیم ، بر اراده ما نفوذ و تسلط می یابد.

چنانچه ما بعدالطبیعه دینی را از مابعدالطبیعه های دیگر متمایز کنند و بگویند که مابعدالطبیعه دینی، به پیوستگی و گرویدن ما توجه مینماید، شاید باز هم بتوان حق را به گویندگان این مطلب داد، اما باید دانست که در این صورت، گویندگان این نکته ، دیگر به محتوای محض این مابعدالطبیعه و به صرف تصور عقلانی نمی اندیشند ، بلکه امری دیگر را وارد میدان می کنند که به حمایت از تصور برمی خیزد و تأثیر و فاعلیت نامعلومی را بدان انتقال میدهد . این امر، عنصری کاملاً و خصوصاً دینی است، و همین عنصر است که بنیاد دینی اخلاق میشود ، نه مابعدالطبیعه ای که این عنصر بدان ملحق میگردد.

در اینجا است که باروش دوم سروکار پیدا می کنیم، و تجربه عرفانی را در کار می بینیم. ما میخواهیم خارج از هرگونه تفسیری یعنی در عین بی واسطگی، از تجربه عرفانی سخن بگوئیم :

عارفان حقیقی آغوش خود را در برابر موجی فراگیرنده بازمی کنند، اینان از خود مطمئن اند زیرا در خود خویش چیزی را بهتر از خود احساس می کنند . اینان به صورت مردان بزرگ عمل، عرض وجود می نمایند و بدین ترتیب کسانی را غافلگیر می سازند که عرفان در نظرشان، تنها بینش و شور و شوق، و ذوق و خلسه

است. آنچه در درون عارفان سر بیان دارد، جریان سرشار فرود آبنده‌ای است که از مجرای ایشان در صدد ربایش و دربرگیری آدمیزادگان دیگر است. عارفان نیاز دارند که آنچه را دریافت میکنند، در اطراف خویش بپراکنند. و این نیاز را همچون طیران عشق، احساس می‌کنند، محبت و عشقی که هر یک از آنها علامت شخصیت خویش را بر آن می‌زند و بنابراین، در هر یک از ایشان به صورت عاطفه‌ای نوتجلی می‌کند و میتواند به آهنگ زندگی انسانی لحنی دیگر بدهد. این عشق، موجب میشود که هر یک از عارفان محبوب و معشوق خویش باشد، و آدمیزادگان دیگر نیز توسط او و به خاطر اوقفس مرغ جان خود را در برابر گلستان عشق به بشریت، باز کنند. این عشق به خوبی میتواند، با واسطه شخص دیگری نیز منتقل گردد، شخصی که بدیشان وابسته است و یا با یاد جاوید آنان سروسر دارد و زندگی خویش را با این نمونه‌ها منطبق می‌سازد. از این هم فراتر رویم، آیا دلیل آنکه سخن یک عارف بزرگ و یایکی از مریدان وی در نزد ما بر طنین است، این نیست که در ما هم عارفی خفته است، عارفی که تنها منتظر فرصت است تا بیدار شود.

در اخلاق اول، شخص به امری غیر شخصی در می‌آویزد و میخواهد به پهنه آن وارد شود و در آن جای گیرد. اما در مقام اخلاق دوم، شخص به صلا و ندادی یک شخصیت پاسخ می‌گوید. این شخصیت ممکن است، یک آشکارگر زندگی اخلاقی و یا یکی از مریدان او و حتی در برخی مواقع نیز شخصیت خود شخص باشد.

یاری در بکار گرفتن این یا آن روش، توجه ما معطوف به ژرفنای طبیعت بشری است، طبیعتی که فی‌نفسه، بصورت ایستمند مد نظر قرار می‌گیرد و یا با توجه به مبادی اش بطور پویانده و توانمند عرضه آگاهی میشود. اگر گمان کنیم که حیات اخلاقی، بعنوان یک امر واقع بسیط، فشار و الزام و نیز شوق و طلب اخلاقی راقطعاً تبیین می‌کند، اشتباه کرده‌ایم. می‌گویند جامعه موجود است و به محض وجود، لزوماً عامل و مجری اجبار نسبت به اعضای خویش است و این اجبار نیز همان تکلیف است. اما فرد باید مجموعه‌ای از استعدادات فطری را عرضه کند تا جامعه وجود یابد. بنابراین جامعه خود مبین خویش نیست و در نتیجه باید در زیر پرده مکتسبات اجتماعی به جستجو پرداخت و به حیات رسید، حیاتی که جامعه‌های انسانی و نوع

بشر جلوه‌هائی از آنند. لکن این مطلب کافی نیست. اگر فقط نخواهیم بفهمیم که جامعه چگونه فرد را مکلف می‌سازد، بلکه درصدد دانستن این نکته هم باشیم که فرد چگونه میتواند درباره جامعه قضاوت کند و از جامعه دگرگونی اخلاقی را بطلبد و بدان برسد، بایستی بیشتر به کندوکاو پردازیم و در عمق بیشتری دست به جستجو بزنیم. اگر جامعه خود خویش را کفایت کند، قدرت اعلی است، اما در صورتیکه جامعه تنها یکی از تعنیات حیات باشد، کم و بیش درک میشود که گرچه حیات، نوع بشر را در یکی از مراحل تطوری اش به جا می‌نهد ولی شوق به یک حرکت تازه را هم به افراد ممتاز منتقل می‌سازد و آنگاه این افراد که خود را در آتش این جنبش شوق انگیز پر مایه قوی می‌کنند، به یاری جامعه بر می‌خیزند، تا وی را در پیشروی اش مدد کنند. در حقیقت بایسته آن است که تا اصل و ریشه حیات پیش برآیم. اگر به جلوه‌های ساده‌ای که مجموعه آنها را جلوه‌های اجتماعی می‌نامیم اکتفا کنیم و یا در انسان اجتماعی عقل را بالاخصاص مورد توجه قرار دهیم، همه چیز تیره و تار خواهد نمود. بعکس اگر از وراء این جلوه به جستجوی نفس حیات برآئیم، همه چیز روشن و نورانی خواهد بود. بنابراین به کلمه زیست‌شناسی، معنی کاملاً جامعی را که باید داشته باشد و شاید در آینده بدست آورد می‌دهیم و در مقام نتیجه‌گیری می‌گوئیم که هر اخلاقی‌اعم از اخلاق مبتنی بر فشار و الزام و یا اخلاق مؤسس بر شوق و طلب، جوهری زیست‌شناسانه دارد.

فصل دوم: دین ایستا یا ایستمند

کار عبث، نزد موجود خردمند
وظیفه افسانه پردازی
افسانه پردازی و حیات
معنی طیران حیالی
نقش اجتماعی افسانه پردازی
شخصیت‌های غیر کامل و قطعه قطعه
تأمین در برابر ازهم پاشیدگی
تأمین در برابر دل‌افسردگی
موضوعات کلی افسانه پردازی مفید
زاد و ولد امورنا معقول
تأمین در برابر بیش بینی ناپذیری
خواست کامیابی یا اراده موفقیت
صدفه و اتفاق
روحیه ابتدائی نزد فرد متعبد
تجسم و تشخیص جزئی حادثه
جادو
خاستگاه روان شناختی جادو
جادو و علم
جادو و دین
اعتقاد به ارواح اندیشه‌گر
جانور در مقام نوع
مذهب اصالت توکم
اعتقاد به ایردان
خیال ورزی اساطیری
وظیفه افسانه پردازی و ادبیات
به چه معنی ایردان وجود داشته‌اند؟
وظیفه عمومی دین ایستا یا ایستمند.

فضل دَوم دین است یا ایستمند

در دیده عقل انسانی، نمود ادیان در گذشته و نمایش برخی از آنها، در حال حاضر، سخت حقارت آمیز است. وه که چه تار و پودی از اشتباه و انحراف! ولی چه میتوان کرد، زیرا با آنکه تجربه میگوید: «این حرفها باطل و بی اعتبار است» وقوه استدلال عنوان می کند که «این نمایش پوچ و مسخره است» بشریت گامها را همچنان در راه پوچی و اشتباه کاری تیزتر می کند و تازه معلوم نیست که بدین کار هم بسنده کند. چون مردم به چشم خود نیز دیده اند که دین، بد اخلاقی را تجویز کرده و جنایات را به کرسی نشانده است و هر قدر جسم ترو زمخت تر بوده، از جنبه مادی در زندگی خلائق بیشتر جای گرفته است و همه اموری را هم که بعداً باید با علم و هنر و فلسفه تقسیم نماید به تنهایی مدعی شده و زمامشان را بکف آورده است. با اینهمه تعجب در اینست که در مقام تعریف آدمی وی را موجودی عاقل خوانده اند.

دامنه تعجب ازین نیز گسترده تر میشود، زیرا می بینیم که بی پایه ترین خرافه ها، مدتی مدید، يك امر واقع جهانی بوده اند و هنوز هم بر این مسند باقی و برقرارند. در روزگار گذشته جامعه هائی وجود داشته اند که واجد علم و هنر و اخلاق نبوده اند، در روزگار ما نیز جامعه هائی از اینگونه موجودند، اما هرگز جامعه ای بدون دین وجود نداشته است.

اکنون اگر وضع خود را با وضع حیوانات مقایسه کنیم، آشفتگی و شوریدگیمان دیدنی تر خواهد بود. به احتمال فراوان، حیوانات با خرافه سروکار ندارند، البته ما بهیچوجه از ماجرای وجدانهای دیگر، غیر از وجدان خودمان آگاه نیستیم، اما چون حالات دینی، معمولاً به مدد شیوه های رفتار و به یاری افعال، بیان میشوند

اگر حیوانات هم مستعد این حالات بودند علائم آنها ما را بی خبر نمی گذاشتند .
 کارعبث، نژدموجود «هوموساپینس^۱» تنها موجودی است که از موهبت عقل
 خردمند برخوردار است، وهم تنها موجودی است که میتواند هستی
 خود را به امور غیر عقلانی وابندد .

غالباً از «دماغ و روحیه» اقوام ابتدائی گفتگو میشود . همان روحیه‌ای که
 در گذشته، محتملاً از آن بشریت بطور کلی بوده و در حال حاضر نیز، احتمالاً روحیه
 نژاد های فروتر است و خرافه را هم باید به حساب وی گذاشت .

بیان مطلب بدینگونه ، در صورتی مفید و بی ایراد است که کارمان فقط
 به دسته بندی برخی از طرز تفکرها و گروه بندی آنها در زیر اسم و عنوانی مشترک ،
 و روشن کردن بعضی از مناسبات موجود میان این طرز تفکرها محدود شود . در اینجا
 کارمان از آنرو مفید است که میدان مطالعات با ارزش نژاد شناسی و روان شناسی را
 مفروز می کنیم و از آن جهت بی ایراد است، که فقط به احراز دست میزیم ، یعنی
 از وجود برخی از باورها و ایمانها و بعضی طرز رفتارها در پهنه بشریتی بایک تمدن
 کمتر از خود ، آگاه میشویم . ظاهراً لوی برول^۲ در آثار گرانقدر خویش، به خصوص
 آثار اخیرش تنها بدین مطلب اکتفا می کند .

اما این پرسش همچنان بی پاسخ میماند که: چرا باورها و ایمانهائی که جنبه
 عاقلانه شان این چنین اندک است ، مورد قبول موجودات عاقل قرار گرفته اند و
 هنوز هم مورد قبول واقع میشوند ؟ آری از سر این پرسش و پاسخ بدان نمیتوان
 در گذشت .

خوانندگان آثار جالب توجه لوی برول ، خواه ناخواه بدین نتیجه میرسند
 که عقل بشر تحول و تطوریافته و منطقی طبیعی همواره یکسان نمانده و ساخت بنیادی
 «روحیه ابتدائی» با ساخت روحه ما متفاوت بوده و سرانجام نیز ساخت اخیر به جای
 ساخت قبلی نشسته و از وی خلع ید کرده است .

اگر این نتیجه گیریها را بپذیریم ، بدنبال آن باید قبول کنیم که عادات
 مکتسب روح اندیشه گر، توانسته اند ارثی گردند و طبیعت را دگرگون سازند و

روحیه جدیدی را به نوع بشر ارزانی دارند .

اما به نظر ما، مطلبی تردیدآمیزتر از آنچه گذشت وجود ندارد . به فرض که عادات اکتسابی والدین به فرزند منتقل شود، این امر به ندرت پیش میآید و وقوع آن نیز، نتیجه دست بدست هم دادن شرایط و اوضاع و احوالی است که اتفاقاً جمع میگردند و هیچگونه تغییر و تبدل مربوط به نوع ، از این انتقال نشأت نمیگیرد .

اکنون در پاسخ به این مطالب که : چرا ما همانند غیرمتمدن‌ها نمی‌اندیشیم و چرا انسان روزگار کهن، با انسان کنونی تفاوت دارد ؟ چه باید گفت. آیا ساخت دست نخورده روح اندیشه‌گر و تجربه اکتسابی نسلهای متوالی، که در محیط اجتماعی به ودیعت نهاده میشوند ، و ما آن را از محیط باز میگیریم ، برای تبیین این مطالب کفایت می‌کنند ؟

ما در تحقیقات خود به این نتیجه میرسیم که : در هر دو مورد طرز عمل روح اندیشه‌گر یکسان است، منتهی چون احتمالاً نیازها در دو محل یکسان نیستند ، این دو روح ، در میدان عمل خود با یک نوع ماده سروکار پیدا نمی‌کنند .

اما شتاب زده به نتیجه‌گیری نپردازیم و بدین نکته برسیم که : اولاً مشاهده اقوام «ابتدائی» ناگزیر، مسأله منشأ روان شناختی خرافه را مطرح می‌کند و ثانیاً ، بنظر ما ، با بررسی ساخت عمومی روح اندیشه‌گر انسان (و بنابراین با مشاهده و ترصد آدمیزاده متمدن کنونی) میتوان به حل این معضل موفق گردید .

درباره «روحیه جمعی» (ونه ابتدائی) نیز همین نظر را داریم. به عقیده امیل دورکیم ، نباید تحقیق کرد که چرا اموری که این یا آن دین خواستار باور و ایمان بدانها هستند ، «در دیده عقل فردی منظری این چنین حیرت آور دارند .»

«در واقع تصویری که دین از این امور عرضه می‌کند، ساخته و پرداخته عقل «فردی نیست، بلکه حاصل عمل روح اندیشه‌گر جمعی است و طبیعی است که « روح اندیشه‌گر جمعی، واقعیت را به گونه‌ای ، غیر از آن عرضه نماید که روح « اندیشه‌گر هر یک از ما تصور می‌کند، زیرا طبیعت این روح با طبیعت عقل فردی « تفاوت دارد . جامعه طرز هستی و وجودی ویژه خود دارد و بنابراین واجد «

تفکری مخصوص خویش است.»^۱

ما نیز به نوبه خود، وجود تصورات جمعی را می پذیریم، همان تصوراتی که در نهادها و زبان و آداب به ودیعت نهاده میشوند و مجموعه شان سازنده عقل اجتماعی اند، عقلی که مکمل عقل فردی است. اما آنچه در نمی یابیم اینست که چطور این دوروحیه ناموافق و ناجورند و چگونه یکی از آنها میتواند دیگری را به وادی «حیرت» بکشاند. تجربت به مطلبی شبیه مطلب بالا اشارت نمی کند و بنظر ما نیز جامعه شناسی برای فرض آن دلیلی در دست ندارد.

اگر معتقد باشیم که طبیعت به فرد اکتفا کرده و جامعه زاده يك اتفاق وحادثه و یا قرار و مدار است، آنوقت میتوان تا پایان این اعتقاد پیش رفت و ادعا کرد که برخورد افراد با یکدیگر^۲ موجب سر بر آوردن عقل جمعی میگردد، همان عقلی که برخی از تصوراتش، عقل فردی را حیران و سرگردان مینمایند.

لکن میدانیم که در حال حاضر دیگر کسی جامعه را دارای منشأ اتفاقی، یا قراردادی نمیداند جامعه شناسی کنونی بیشتر در جهت عکس گام برمیدارد، و اگر بتوان خرده ای بر وی گرفت، بیشتر ناظر باین واگرد است. بدین معنی که در حال حاضر، زعمای جامعه شناسی، فرد را امری تجریدی و انتزاعی می شناسند و پیکره اجتماعی را واقعیت منحصر بفرد میدانند. با توجه به این طرز تلقی بی درنگ باید پرسید که پس چرا روحیه جمعی پیشاپیش در روحیه فردی نقش نمی بندد و چطور طبیعت، با آنکه آدمیزاده را يك « حیوان سیاسی » میسازد، عقل وی را طوری میبردازد که وقتی « بطور سیاسی » می اندیشد، احساس بیگانگی و غربت زدگی می کند؟

به نظر ما محققان به هنگام مطالعه فرد، هیچگاه به اندازه کفایت، مقصد و مقصود اجتماعی ویرابه حساب نمی آورند، و چون این مطلب را نادیده می انگارند، پیشرفتشان در برخی از جهات روان شناسی اندک است. ژرف نگری در برخی از

(۱) سالنامه جامعه شناسی: جلد ۲، ص ۲۹ و مابعد.

(۲) این برخورد با برخورد اجسام بسیطی که در يك ترکیب شیمیائی متحد میشوند، قابل

حالات غیر عادی یا بیمار گونه ، دارای فوائد فراوان است. این حالات، نظیر حالتی اندکه در میان زنبوران عسل دیده میشوند و متضمن يك پیوستگی ظریف و ناپیدا هستند: خارج از کندو، زنبور عسل پژمرده میشود و می میرد. آدمیزاده ای هم که از جامعه جدا می افتد و یا درسی و کوشش جامعه به اندازه کفایت شرکت نمی جوید ، از دردی مشابه درد زنبور عسل رنج میبرد، دردی که کسل بودن و افسرده دلی نام دارد و تاکنون چنانکه باید و شاید مورد مطالعه قرار نگرفته است. اگر بدیده تحقیق بنگریم، حتی در مواردی ، مانند حبس مجرد ، وقتی انزوا و انفراد ادامه می یابد، کار سخت تر میشود و اختلالات دماغی مخصوصی ، بروز می کنند. فوائد بررسی این پدیده ها بسیارند و حق آنست که روان شناسی بدانها جدا جدا نظر نماید.

نکته مهمتر آنکه، آینده هر علمی، به طرز تقسیم بندی متعلق آن، بستگی دارد. اگر بخت و اقبال ، بار علم باشد موفق میشود که متعلقات بحث خود را نظیر آشپز ماهر که افلاطون از وی گفتگو می کند، بر مبنای بندهای طبیعی قاج نماید ، و از تعداد کم یا زیاد قطعات، اندیشه ای به دل راه ندهد، زیرا این تقطیع و تشقیق مقدمات تحلیل مطالب را فراهم می آورند و وصول به عناصر ابتدائی آنها را آسان می سازند و در نتیجه تصویری که از مجموعه بدست می آید ، بر کرسی سادگی و بساطت تکیه میزند. از این رو به نظر ما روان شناسی با عقب نشینی در برابر بعضی از تقسیمات فرعی ورد آنها ، مآل اندیشی به خرج نمیدهد. مثلاً روان شناسی، مسأله قوای عمومی ادراک و تفسیر و فهم را مطرح می کند، ولی از خود نمی پرسد که وقتی این قوا در جولانگاه زندگی اشخاص و یا عرصه اشیا به عمل می پردازند، و هنگامیکه عقل در محیط اجتماعی غوطه ور میشود و یا وقتی که خارج از این محیط قرار میگیرد، آیا سازوکارهایی که میداندارند، مختلف و متفاوتند یا نه؟

به عکس روان شناسی، عامه مردم بدین تمایز توجه دارند و حتی در گفتار خود آن را مشخص می سازند یعنی در جنب حواسی که ما را از وجود کم و کیف اشیا آگاه می کنند، ذوق سلیمی را قرار میدهند، که بر روابط ما با اشخاص نظارت دارند. مگر نمی بینیم که میتوان ریاضی دانی پر مایه و فیزیکدانی دانشمند بود و به عنوان

روان‌شناسی مدقق به کرسی نشست و به تحلیل خویشتن خود پرداخت ، اما در همین حال افعال غیر از خود را وارونه فهمید و افعال خود را هم ناشیانه محاسبه نمود و هیچگاه با محیط اجتماعی موافق و دمساز نبود، و در یک کلام فاقد ذوق سلیم بود. جنون شکنجه‌گران در راه آئین و از آن واضح تر ، تفسیر هذیان آمیز مطالب، شاهد مدعای ما هستند، و ثابت می‌کنند که ممکن است ذوق سلیم خدشه‌دار شود، ولی قوه استدلال همچنان بی‌عیب و علت باقی بماند. و خامت حالت انفعالی و مقاومت لجوجانه‌ای که بهنگام درمان بروز میکند، به‌خوبی معلوم میدارند که مقدمات این حالت را عموماً باید در گذشته بسیار دور بیمار جستجو نمود، و نیز روشن می‌سازند که حالت روانی مورد بحث، از عدم کفایتی عمیق و ذاتی و مشخص رنج می‌برد. بهر حال ذوق سلیم، که میتوان ذوق یاشم اجتماعی اش نامید، در انسان عادی، فطری است. همانطور که قوه ناطقه این چنین است. این قوه نیز مستلزم وجود جامعه است و بر جبهه سازواره‌های فردی هم منقوش است. بعلاوه، نمیتوان پذیرفت که طبیعت، یعنی برقرار کننده زندگی اجتماعی، در دوسر حد تحول، (که منتهی به ایجاد نازکبالان و آدمیزادگان گردیده است) پیشاپیش، تمامی ریزه‌کاریهای فعالیت یک مورچگان را در لانه، منظم و مرتب سازد ولی از اعطای یک خط‌مشی، لااقل عمومی، به آدمیزاده سرباز زند و ویرا از راهنمایانی محروم سازد که سلوک وی را با سلوک هم جنسانش، هم آهنگ نمایند. بی‌تردید جوامع انسانی متمایز از جوامع حشراتند، زیرا در جامعه‌های انسانی چگونگی تکاپو های فردی و هیأت اجتماع، نامعین و نامعلومند. اصل قضیه از این قرار است که در طبیعت حشره، افعال^۱ پیشاپیش شکل می‌گیرند و در طبیعت انسان، تنها وظائفند^۲ که از قبل شکل می‌یابند. خلاصه آنکه در جامعه‌های انسانی وظیفه مسند نشین است، این وظیفه در فرد سازمان می‌یابد و در جامعه نیز، جامعه عمل می‌پوشد.

بنابراین میتوان پرسید، چگونه یک روحیه اجتماعی اضافی قد علم می‌کند و قادر میشود که روحیه فردی را به وادی حیرت و سرگردانی بکشاند و چرا روحیه اجتماعی در روحیه فردی سریان نمی‌یابد ؟

بدین ترتیب پرسشی که در آغاز این فصل عنوان گردید، همچنان باقی است. بدین بیان که خرافات پوچ و بی‌مایه‌چگونه توانسته‌اند و هنوز هم می‌توانند، بر زندگی موجودات عاقل حاکم باشند؟

پیشتر گفتیم که درین باب بیهوده از روحیه و دماغ ابتدائی سخن می‌گویند، زیرا مطلب به‌روان‌شناسی آدمیزاده فعلی نیز مربوط می‌شود. اکنون نیز بر این گفته می‌افزاییم که درین جا از تصورات جمعی هم به‌عبث گفتگو می‌شود، چون مسأله مورد بحث در سرا پرده روان‌شناسی فردی نیز جای دارد.

اشکال کار در اینست که روان‌شناسی بی‌قیدی می‌کند و وظیفه افسانه پردازی متعلق بحث خود را بر اساس خطوط و حدودی که طبیعت

رسم می‌کند، تقسیم و تشقیق نمی‌نماید. وجه اشتراک تصورات موجود خرافه، رؤیا واره بودن آنهاست. روان‌شناسی این تصورات را به قوه عمومی متخیله مربوط می‌سازد، و در زیر همین عنوان اکتشافات و اختراعات علمی و ابداعات هنری را هم طبقه‌بندی مینماید.

چرا روان‌شناسی چنین می‌کند، و به‌چه دلیل اموری تا این اندازه متفاوت را با هم جمع مینماید و بدانها نامی واحد می‌دهد و در نتیجه، فکر قرابت میان آنها را القاء می‌کند؟ دلیل روان‌شناسی در اینکار از یکسو، برخورداری از سهولت بیان است و از سوی دیگر این امر سلبی که عملیات متنوع یاد شده، نه ادراک‌اند، و نه حافظه‌اند، و نه کار و فعالیت روح اندیشه‌گر.

ما با این طرز کار موافق نیستیم و بهتر آن می‌بینیم که عنوان تصورات رؤیا واره را کنار بگذاریم و فعلی را که موجب پدید آمدن این تصورات می‌شود، «افسانه پردازی»، یا «فرض وهم آمیز» بنامیم. بنظر ما این نامگذاری، نخستین گامی است که در راه حل مسأله میتوان برداشت. اکنون بدنیت توجه کنیم که وقتی روان‌شناسی فعالیت روح اندیشه‌گر را به عملیات گوناگون تجزیه می‌کند، به اندازه کفایت، کاوش نمی‌کند که هر یک از این عملیات به‌چه کاری می‌آیند و درست به‌همین دلیل، تقسیمات فرعی مباحثش، غالباً ناکافی و یا مصنوعی‌اند.

بی‌تردید، آدمیزاده می‌تواند، به بحر رؤیا فرو رود و یا در جولانگاه فلسفه

توسن براند . اما نخست باید زندگی کند. درین نکته هم شکی نیست که ساخت روان شناختی یا روانی وی بگونه‌ای است که به لزوم حفظ حیات فردی و اجتماعی و بسط و توسعه آن توجه دارد. در نتیجه، چنانچه روان شناسی کار خود را با عنایت به این نکته منظم نکند، لزوماً موضوع و متعلق تحقیق خود را از شکل اصلی اش خارج مینماید. در حق دانشمندی که به تشریح و بافت شناسی میپردازد ولی به مقصد و مقصود اعضاء و بافت‌ها، کاری ندارد چه باید گفت؟ این دانشمند در معرض این خطر است که به غلط مطالب را تقسیم و تفکیک نماید و به اشتباه گردهم آورد. وقتی می‌بینیم که وظیفه تنها از طریق ساخت فهم میشود، باید دریابیم که خطوط اصلی و اساسی ساخت را هم بدون یاری معنای وظیفه نمی‌توانیم از هم مجزا و متمایز سازیم. پس نباید روح اندیشه‌گر را به صورتی تلقی کرد، که گوئی هستی اش «به خاطر هیچ و پوچ و برای خوش آمد» آدمیان است، و هم نباید گفت چون ساخت روح اندیشه‌گر چنان است، پس چنین بهره‌ای از ساخت میبرد. بعکس باید توجه داشت بهره‌ای که نصیب روح اندیشه‌گراست، خود تعیین بخش ساخت آنست.

گفتیم که قلمرو «قوة متخیله» را بطرزی مبهم و مسلماً بطور مصنوعی تحدید می‌کنند. اکنون مادر این قلمرو، یکی از برش‌های طبیعی را که افسانه پردازی خواندیم، بررسی می‌کنیم و تحقیق می‌نمائیم که این برش طبیعه^۲ به چه کاری می‌آید. رمان و درام و اساطیر و مقدمات آن، با این وظیفه مربوطند. اما رمان نویس و درام ساز همیشه وجود نداشته‌اند، حال آنکه بشریت، هیچگاه از سردین نگذشته است و نمیگذرد. پس به احتمال قریب به یقین، انواع شعر و فانتزی بعداً می‌آیند و از افسانه‌هایی بهره میگیرند که روح اندیشه‌گر با آنها کار می‌کند. اما دین مقدم بر همه اینها و علت وجودی افسانه پردازی است. در واقع استعداد افسانه پردازی بالنسبه به دین معلول است، نه علت. نیازی شاید فردی، ولی بهر صورت اجتماعی، فعالیت افسانه پردازی را از روح اندیشه‌گر طلب می‌کند. باید دید، این نیاز چه نیازی است. توجه به این مطلب بجاست که فرض و هم آمیز، هنگامیکه مؤثر است، نظیر حالات احلام‌واره^۳ نو خاسته می‌باشد، و میتواند با حکم و استدلال، یعنی قوا و استعدادات کاملاً عقلانی به مخالفت برخیزد.

اگر طبیعت پس از خلق موجودات عاقل، بخواهد، بی آنکه آینده عقل را به خطر افکند، به منظور مقابله با بعضی از خطرات فعالیت عقلانی، راه چاره‌ای بجوید چه باید بکنند؟ مشاهده و ترصد، پاسخ ما را میدهند.

در این روزگار، یعنی در بحبوحه شکفتگی تام و تمام علم بیز می‌بینیم که بهترین استدلال‌ات موجود در دنیا، در برابر يك تجربه فرومیریزند، زیرا هیچ چیز نمی‌تواند در برابر امر واقع مقاومت ورزد. بنابراین اگر عقل در آغاز کار بخواهد خویشتن را از سقوط در ورطه‌ای که برای فرد و جامعه خطرناک است حفظ کند، تنها در صورتی موفق میگردد که از احرازهای ظاهری و اشباح و هیاکل عملی و واقعی مدد جوید. در حقیقت وقتی تجربه واقعی وجود ندارد باید تجربه بدلی را برانگیخت، در صورتیکه استعاره یا تمثیل، زنده و وسوسه گر باشد، يك فرض وهم آمیز به خوبی میتواند به تقلید از ادراک پردازد و از این راه مانع عمل گردد و یا آن را دگرگون نماید. بهنگامیکه عقل در نتیجه گیری خود از تجربه حقیقی بیش از اندازه جدا میشود، تجربه نظام یافته‌ای غیر حقیقی، در برابر عقل قد برمی‌افزاید و میتواند ویرا متوقف سازد. با توجه به این شرایط نباید تعجب کرد که به محض آنکه عقل شکل می‌گیرد، فوراً با خرافه محاصره میشود، وهم نباید به شگفت آمد که موجودی اساساً عاقل، طبیعتاً خرافی است و تنها موجودات عاقل، خرافی‌اند. بدین ترتیب مسائل تازه‌ای مطرح میشوند:

۱- نخست باید دید که کار و وظیفه افسانه پردازي چیست و طبیعت در برابر چه خطری آهنگ چاره‌جویی دارد؟ یادآوری این نکته به جاست که روح‌اندیشه‌گر آدمی، ممکن است در عرصه حقیقت، یاد رپهنه خطا به جولان پردازد. اما در هر يك از این جولانگاهها، راست و مستقیم به پیش میراند. از این نتیجه به آن نتیجه میرسد و از این تحلیل بآن تحلیل نائل میشود، و بدین گونه بیش از پیش در بحر خطا مستغرق میگردد و یا در بوستان حقیقت شکر فاتر میشود.

بشریتی را که در حال حاضر می‌شناسیم، بشریتی تحول و تطور یافته است. زیرا «ابتدائی‌ها»ی امروزی هم نظیر ما متمدنها، پیرو کهن هستند و مدارک و اسناد مورد بررسی تاریخ ادیان، متعلق به گذشته‌ای نسبتاً نزدیکند. بنابراین ایمانها و

اعتقادات بسیار متنوعی که با آنها سروکار داریم نتیجهٔ باروری و زاد و ولد طولانی اند. با توجه به پوچی یا غرابت این ایمان‌ها، میتوان نتیجه گرفت که برخی از وظایف روح اندیشه‌گر، در تکاپوی خود به سرافرودة غرابت و پوچی رومی‌کنند و احتمالاً دلیل پرمایگی این خصائص آنستکه تکاپو و ره پیمائی روح اندیشه‌گر طولانی است. اما اگر تنها جهت تکاپو را در نظر بگیریم، از مادهٔ غیر عقلانی این گرایش کمتر به شکفتن می‌آئیم و شاید فائده‌اش را نیز دریابیم. کسی چه میداند، شاید انحرافات که در این گرایش دیده میشود، تغییرات شکل حقیقتی باشند که بعدها پرده از چهرهٔ اصلی برمیگیرد و خویش را به برخی از افراد مینمایاند، و فعلاً نیز به همین صورت تغییر شکل یافته به حال نوع مفید است.

۲- پرسش دوم اینست که سرچشمهٔ این گرایش کجاست و آیا به جلوه‌های دیگری از زندگی نیز بسته و پیوسته است؟

پیش از این به عزم و آهنگ طبیعت اشارت کرده‌ایم و گفته‌ایم که این گرایش در راه منافع فرد یا نوع بکار میرود. در این اشاره استعاره‌ای است که کار روان‌شناسی و هم زیست‌شناسی را آسان می‌کند. اما تعبیر مذکور بی‌ابهام نیست.

چنانچه صورتهای رؤیا واره به جای غریزه در روح اندیشه‌گر پدید نمی‌آیند. دقت در کلام اقتضا میکرد که این گرایش را يك غریزه بخوانیم. اما فعلاً این صورتهای رؤیا واره‌اند که نقش احتمالی غریزه را بازی میکنند، غریزه‌ای که بدون تردید، اگر موجود عاری از عقل باشد به یاریش برمی‌خیزد. بهر حال موقتاً تمایل مورد بحث را غریزهٔ بالقوه میخوانیم.

در پایان یکی از دو خط تحول و تطور، یعنی در جوامع حشرات، غریزه بالفعل و واقعی قرارداد، این غریزه بطور مکانیکی برانگیزندهٔ سلوکی است که از نظر فوائد با سلوک دیگری که متعلق به آدمیزادگان عاقل و آزاد است قابل مقایسه است. سلوک یاد شده به یاری صورتهائی نیمه احلامی و شبه وهمی القاء میگردد.

آیا بحث از این بسط و توسعه‌های متباعد و مکمل یکدیگر، که از سوئی به غریزه‌های واقعی بالفعل و از سوی دیگر به غریزه‌های بالقوه میرسند، خود اظهار نظری دربارهٔ تحول و تطور حیات نیست؟

افسانه پردازی چنانچه به تعیین و تحدید ، ایجابات حیات نپردازیم ،
 و حیات چگونه میتوانیم فرض های وهم آمیز را که در برابر عقل
 قه علم می کنند به نیازی حیاتی مرتبط سازیم ؟ پرسش غیر قابل احتراز زیر ،
 مسأله را صریح تر مطرح مینماید :

درست است که دین در برابر خطر قد برمی افرازد اما چگونه پس از رفع خطر
 همچنان باقی و برقرار میماند ؟ و چرا به جای آنکه از صفحه روزگار محو گردد ، فقط
 دگرگونه میشود و چگونه پس از آنکه علم قدم به میدان میدهد و میخواهد به پر کردن
 خلاء خطرناکی دست زند که عقل میان صورت و ماده خود به جای گذاشته است ،
 باز هم دین همچنان استوار و برقرار میماند ؟.

آیا واقع قضیه این نیست که در زیر پرده نیاز به ثبات که حیات جلوه گرش
 میسازد و در عرصه این حالت وقفه و سکون و یا بهتر بگوئیم در پهنه این دور خود
 چرخیدن ، که حفظ و صیانت نوع نام دارد ، ایجاب و الزام حرکت به پیش و یا
 اثری از شوق به حرکت ، و يك طیران حیاتی وجود دارد ؟

در حال حاضر دو پرسش اول ما را کفایت می کنند ، و توجه ما را
 به ملاحظاتی که قبلاً درباره تحول و تطور حیات عنوان کرده ایم ، جلب مینمایند .
 برخلاف باور برخی ، این ملاحظات ، بهیچوجه فرضی نیستند . ما در ضمن گفتگو
 از «طیران حیاتی» و تطور خلاق تا حد مقدور فرایند تجربه را از نزدیک دنبال می کنیم
 و اندک اندک برین تجربه دست می یابیم . علم مثبت وقتی برخی نظرات را به ترك
 گوید و یا آنها را بعنوان يك ردیف فرضیه ساده تلقی نماید ، بیش از پیش به نظرات ما
 نزدیک میشود .

معنی طیران باید به چند خط اصلی و نظر گیر حیات توجه کرد ، و
 حیاتی خصوصیت تجربی مفهوم «طیران حیاتی» را روشن نمود .

آیا میتوان گفت که پدیدار حیاتی به امور واقع فیزیکی و شیمیائی قابل تحویل و
 انحلال است ؟ هنگامیکه فیزیولوژیست ، به این نکته میپردازد ، مقصودش آگاهانه
 یا ناخود آگاه اینست که اولاً نقش فیزیولوژی تحقیق در باب امور فیزیکی و شیمیائی
 موجود در امر حیاتی است و ثانیاً نمیتوان حدود مرزی برای این تحقیق قائل شد و

ثالثاً بایستی چنان عمل کرد که گوئی تحقیق نباید حد و مرز داشته باشد. و بدین ترتیب است که میتوان پیش رفت. بنابراین فیزیولوژیست روش و قاعده آن را طرح می کند ولی به اعلام يك امر واقع نمی پردازد.

ما نیز به تجربه اکتفا می کنیم، هنگامیکه در یکی دیگر از آثار خود از طبران حیاتی گفتگو می کردیم، چند مطلب را عنوان نمودیم.

۱- نخستین مطلبی که زیست شناسان متعدد نیز می پذیرند آنستکه در حال حاضر علم بیش از هر زمان دیگر، از این مقام که حیات را با تبیین فیزیکی و شیمیائی گزارش نماید، بدور است.

۲- پس از طرح مسأله حیات، باید دید که تحول و تطور آن به چه صورتی متصور میشود و به نمایش درمی آید؟ ممکن است که بگوئیم گذار از نوعی به نوع دیگر با یاری و دستیاری يك ردیف طولانی از تغییرات کوچک به انجام میرسد. این تغییرات همگی عارضی و اتفاقی اند و به مدد انتخاب، حفظ و به کمک توارث تثبیت میگردند.

اما وقتی درباره تعداد فراوان تغییرات بیندیشیم، این سؤال پیش می آید که چگونه هر يك از تغییرات و تبدلات همساز و مکملی که ایجادشان لازمه بهره وری سازواره و یا عدم تحمل ضرر است، بطور مجزا و به مدد انتخاب حفظ می گردند، و به انتظار تغییرات دیگری که مکمل آنها میباشند می نشینند؟

غالباً هر يك از این تغییرات به تنهایی به هیچ کاری نمی آیند، و حتی ممکن است مزاحم و ضایع باشند و یا موجب اختلال آن شوند. بنابراین هنگامیکه مسأله ترکیب اتفاق با اتفاق عنوان میشود و خط سیر حیاتی که متحول و متطور میشود، به علت مخصوصی منتسب نمیگردد، بطور مقدم بر تجربه، اصل اقتصادیا صرفه (که مورد توجه علوم است) وارد میدان عمل میشود. اما بدینسان بهیچ وجه يك امر واقع احراز نمیگردد و بلافاصله با مشکلات غیر قابل رفعی برخورد میشود. از این مطلب نتیجه می گیریم که مذهب داروین، برای تبیین در این عرصه ناکافی است. ما در برابر این نظریه، يك امر واقع را قرار میدهیم و احراز می کنیم که تحول و تطور حیات، درجهاتی معین جامعه عمل میپوشند.

۳- آیا شرائطی که حیات، زیر سایه آنها تحول و تطور می یابد، جهات معین مذکور را برپیشانی حیات، منقوش میسازند؟ اگر پاسخ مثبت باشد، لابد باید پذیرفت که تغییرات افراد، بطورنسبه^۲ منظم، از اسلاف بدانها انتقال می یابند، تافی المثل، مندرجاً اندامی را پیچیده سازند و ظریفانه تر از گذشته به انجام وظیفه اش وادارند. اما توارث امور اکتسابی، مورد ایراد و اعتراض است و به فرض که درجائی هم مشاهده شود، جنبه استثنائی دارد. درین بحث نیز، نیاز به علت موجب میگردد که مسأله توارث با چنین نظم و ترتیبی بکارگرفته شود. اما به نظر ما اگر این قابلیت انتقال منظم و بقاعده را به فطرت مستند سازیم، با تجربه موافق می افتیم، و می بینیم که چنانچه حیات درجهتی معین و پیچیده تر از پیش به جلو میرود، این امر نتیجه فعالیت مکانیکی علت خارجی نیست، بلکه محرکی درونی وجود دارد که از خلال افراد از جرم و جرثومه ای به جرم و جرثومه دیگری می سپارد.

۴- از اینهم قدم فراتر نهم: وقتی از پیشرفت سازواره یا اندامی که با شرائط پیچیده تر دمساز میگردند، سخن به میان میآید، گفته میشود: همانطور که قالب، شکل خود را بر محتوی نحلیل می نماید، پیچیدگی شرائط نیز، صورت خود را بر زندگی منقوش میسازد، و تنها با توجه به این مطلب، میتوان یک تبیین مکانیکی و در نتیجه علمی، راجع به حیات بدست آورد. اما پس از آنکه دمسازی بطور کلی و عمومی، به ترتیب بالا تفسیر گردید، در هر یک از موارد، نحوه استدلال طوری است که گوئی دمسازی مطلبی دیگر است. (والبته و فی الواقع نیز چنین است) سخن کوتاه، برداشت مطلب طوری است که روشن میسازد، حیات به یاری دمسازی یعنی به ترتیب بدیعی که خود می یابد، معضلی را که شرائط خارجی برایش فراهم میآورند، حل مینماید. معذک استعداد حل معضل همچنان بدون تبیین باقی میماند.

گرچه با طرح «طیران» نیز تبیینی عرضه نمیشود، لکن ما به جای آنکه تبیین را منظمأ و عموماً نفی کنیم و سپس در هر یک از موارد قبولش نمائیم و پنهانی مورد استفاده اش قرار دهیم، روشن و صریح، خصوصیت اسرار آمیز عملیات حیات را یاد آور می شویم.

۵- با اینهمه آیا برای نفوذ در دل اسرار هیچ کاری صورت نمیدهیم؟ بنظر ما هر چند هم آهنگی اعجاب آور اجزاء را در متن کل نمیتوان بطور مکانیکی تبیین کرد، اما این ناتوانی مستلزم آن نیست که هم آهنگی مذکور غایت تلقی شود. وقتی امری از خارج ملاحظه میشود، ممکن است به اجزائی هم آهنگ و نامتناهی، قابل تقسیم و تجزیه باشد. اما همین امر احتمالاً از درون تنها يك فعل ساده است. حرکت دست را مثال بزنیم. این حرکت از درون تفکیک ناپذیر و غیر قابل تجزیه ادراک میشود، ولی از خارج میتوان آن را به صورت يك منحنی نمایش داد و به کمک معادله ای تعریف و تحدید نمود و به شکل بی نهایت نقطه ای تلقی اش کرد که در کنار همدیگر و برفراز یکدیگر قرار میگیرند و از يك قانون اطاعت می کنند .

۶- بعلاوه، درست هنگامیکه تحلیل خارجی، به کشف عناصری میرسد که تعدادشان بیش از پیش زیاد میشود و هم آهنگی شان نیز بطرزی شگفت انگیز افزایش می یابد، شهود درونی، به درك و سائلی که با هم ترکیب و تلفیق میگردند، نمی پردازد بلکه مواعی را که دور زده میشود، در می یابد. هنگامیکه يك دست نامرئی از میان توده براده های آهن عبور می کند، کارش فقط دوری جستن از مقاومت است، ولی همین فعل ساده اگر از جنبه مقاومت دیده شود، چنان مینماید، که گوئی براده ها، مطابق نظم و ترتیبی معین، کنار همدیگر جای گرفته اند.

۷- درباره فعل بالا، و مقاومتی که با آن برخورد می کند، چه باید گفت؟ چنانچه قبول کنیم که حیات قابل تأویل و انحلال به امور فیزیکی و شیمیائی نیست، در نتیجه می پذیریم که به صورت يك علت مخصوص به عمل می پردازد و بر چیزیکه معمولاً ماده اش میخوانیم افزوده میشود. این ماده هم وسیله است و هم مانع و به تقسیم اموری که معین می کند دست میزند. ما حدس میزنیم که تعدد خطوط عمده تطور و تحول حیات، مدیون این تقسیم است .

۸- از همین راه نیز وسیله مطالعه و تحقیق درباره شهودی را که می خواهیم از حیات داشته باشیم بدست می آوریم. در فرایند تحول مشاهده میشود که برخی از راهها به بن بست میرسند و در کنار آنها دوباره خط عمده و اساسی تطور، همچنان ادامه می یابند و در این خط سیرها هم يك خاصه اساسی، بیش از پیش بسط و توسعه

می‌یابد. برپایه این مشاهده میتوان حدس زد که مشوق و محرک حیاتی، در آغاز کار خاصه‌های غریزه و عقل را در حالت تضمن متبادل عرضه می‌کند، یعنی این خاصه‌ها که در پایان دوخط عمده‌تطور حیوانی به اوج خود میرسند، قاعده قبل از جدائی، در یکدیگر مندرجند و البته در این اندراج به صورت عناصر ترکیب کننده يك مجموعه عمل نمی‌کنند، بلکه مقوم يك واقعیت بسیط و ساده‌اند و دو نظرگاه مختلف از این واقعیت به شمار می‌آیند.

۹- مسأله‌ای اساسی که ضمناً از آن گفتگو شد، مسأله پیش بینی ناپذیری صورتهائی است که حیات در طول راه تحول و تطور خویش و به یاری جهش‌های گسسته از هم پدید می‌آورد. چه به نظریه مکانیسم محض و چه به نظر غایت‌گرایی صرف توجه داشته باشیم، در هر مورد آفرینندگی‌های حیات پیشاپیش معین و معلومند و با محاسبه میتوان آینده را از دل زمان حال بدر آورد و یا آن را به شکل يك صورت ذهنی (ایده) در زمان حاضر نقش کرد. در نتیجه زمان کار آئی و تأثیر ندارد. ولی تجربه صرف چنین مطلبی را القاء نمی‌کند و ظاهراً فشار یا تشویق به حرکت و جذب یا جاذبه نیز بدین نکته نمی‌رسند.

طیران میتواند به بیان مطلب پردازد و نیز ما را درباره دیرند یا مده واقعی و کارآ که صفت اساسی حیات است به اندیشه وادارد و در این کار از حالت تقسیم ناپذیری آنچه بطور باطنی و درونی احساس میشوند و تفکیک ناپذیری اموری که در خارج ادراک میگردند، مدد گیرد.

معانی بالا در «طیران حیاتی» جای دارند، اما اهل فضل، غالباً این معانی را نادیده میگیرند و بالطبع ما را مقابل مفهومی تو خالی نظیر «اراده زندگی» صرف می‌نهند و یا با مابعدالطبیعه‌ای بی‌ثمر مواجه مینمایند اما اگر این معانی را مورد توجه قرار دهیم، صورت ذهنی یا ایده‌ای حاوی ماده داریم، که از راه تجربه بدستش آورده‌ایم، و این صورت میتواند تحقیق را هدایت کند و بدان جهت بخشد و بطور کلی اموری را که از فرایند حیاتی میدانیم تلخیص نماید و مطالبی را هم که از این فراگرد نمیدانیم مشخص سازد.

بدین ترتیب تحول و تطور ظاهراً به کمک جهش‌های ناگهانی جامعه عمل

میپوشد و تغییر و تبدلی هم که سازنده يك نوع تازه است، به صورت نتیجه فرقها و اختلافهای متعدد و مکملی جلوه مینماید که یکجا و مجموعاً در دل سازواره قد برمی افزند. با توسل به مثال قدیمی مان میتوانیم گفت که ماجرای بالانظیر حرکت ناگهانی دستی است که در توده ای از براده آهن فرو میرود و با این حرکت نظم و آرایش مجدد و بلافاصله براده ها را برمی انگیزد.

علاوه بر این هر چند دگرگونی و تبدل شامل حال نمایندگان مختلف يك نوع میشود؛ لکن احتمالاً در همه جا توفیق یکسان نیست. به نظر ما نمیتوان گفت که منشأ ظهور نوع انسان، چند جهش مختلف در يك جهت نمی باشد. مقصود آنستکه امکان دارد اینجا و آنجا در داخل نوعی که قبلاً وجود داشته جهش هائی صورت پذیرد و به ظهور نمونه های نسبتاً مختلف بینجامد. هر يك از این نمونه ها با کوشش و تلاشی موفق مربوط میشوند. بدین معنی که تغییرات متعددی که شاخص هر يك از این نمونه های موفق میباشد به تمام و کمال بایکدیگر همسازند، لکن احتمالاً کلیه این تغییرات واجد ارزش نیستند، زیرا درست است که همه آنها در يك جهت پیش میروند ولی در همه موارد، فاصله یکسانی را طی نمی کنند. بدون آنکه به کلمه عزم و آهنگ و نیت معنی انسان واره بدهیم میتوانیم گفت که جهش های مورد بحث با عزم و آهنگ و احدی از زندگی مربوطند.

بهر حال این مطلب مهم نیست که نوع بشر از ریشه ای واحد سرزده و یایک یا چند نمونه غیر قابل تحویل بهم، از آن وجود داشته باشد. نکته مهم اینست که آدمیزاده همواره دو مهر و نشان اساسی عقل و کشش طبیعی اجتماعی را برایشانی دارد. این خاصه ها، یا مهر و نشانها، از نظر گاه ما دارای معنائی مخصوص اند و به اعتقاد ما تنها مورد اعتنای روان شناسی و جامعه شناسی نمی باشند، بلکه قبل از همه، خواستار تفسیری زیست شناختی اند.

در فرایند تحول و تطور عمومی حیات، باید عقل و کشش طبیعی اجتماعی را به جای شایسته شان باز نشانند.

نخست از کشش طبیعی اجتماعی گفتگو میکنیم. کشش طبیعی اجتماعی را در دو قله تحول و تطور، یعنی نزد ناز کبالان از قبیل مورچه و زنبور عسل و نزد

انسان می‌بایم. این کشش در حالت ساده و بسیطش در همه‌جای طبیعت وجود دارد. در ایام قدیم می‌توانستند گفت که فرد خود یک جامعه است و جانوران تک یاخته احتمالاً مجمع‌هائی می‌سازند و به نوبه خود این مجمع‌ها نیز بیکدیگر نزدیک میشوند و مجامعی از این مجامع تشکیل می‌دهند و بنابراین منشاء متمایزترین سازواره‌ها، اتحادی از این دسته سازواره‌هاست که جنبه‌ای ابتدائی دارند و فرق و تفضیلشان از یکدیگر زیاد نیست.

در این بحث اغراق و مبالغه روشن است. «پلی‌زوئیسم» امری استثنائی و غیرعادی است، در عین حال این نکته نیز حقیقتی است که در سازواره‌های برتر، امور طوری جریان دارند که گوئی یاخته‌ها با یکدیگر از در همکاری درمی‌آیند تا کارها را میان خود تقسیم نمایند. قسمت اعظم انواع دارای هیأت و صورتی اجتماعی‌اند، ولی شبح و سایه این صورت را در ساخت افراد نیز ظاهر و هویدا می‌بینیم. اما این مطلب نیز تنها گرایش بیش نیست و چنانچه در صدد باشیم با جامعه‌های تام و تمامی سروکار بایم که سازمانهای دقیقی از افراد متمایزند، باید دو صورت نوعی کامل از همکاری را در نظر بگیریم. یکی از این دو، جامعه حشرات و دیگری جامعه آدمیزادگان است. جامعه حشرات، تغییر ناپذیر و ساکن است^۱ و جامعه آدمیزادگان متغیر. اولی غریزی و دیگری عاقل است. جامعه غریزی قابل مقایسه با سازواره‌ای است که اعضایش فقط به لحاظ کل موجودند، در جامعه عاقل آنچنان حاشیه‌ای برای افراد وجود دارد که نمیتوان دانست، آیا جامعه به خاطر افراد و یا افراد به خاطر جامعه ساخته شده‌اند. اگرست کنت، دو شرط «نظم» و «ترقی یا ارتقاء» را عنوان می‌کند از این دو شرط، حشره تنها طالب نظم است، حال آنکه حداقل قسمتی از بشریت خواهان ترقی است و این ترقی همیشه مدیون ابتکارات فردی است و گهگاه نیز نافی نظم میباشد. بنابراین، دو تیپ کامل حیات اجتماعی وابسته بیکدیگر و مکمل همدیگرند. درباره غریزه و عقل هم که به ترتیب مشخص دو صورت نوعی

Polyzoisme (۱)

(۲) بی‌هیچ گفتگو، تغییر ناپذیری و سکون، مطلق نیست، بلکه اساسی است. تغییر ناپذیری اصولاً وجود دارد، ولی عملاً وقتی موضوع و مسأله‌ای مطرح گردید، تغییراتی را پذیرا میشود.

مذکورند، همین مطلب صادق است. این دو نیز وقتی در فرایند تطور حیات برجای خود قرار گیرند، به صورت دو فعالیت متباعد و مکمل جلوه مینمایند.

یادآور میشویم که حیات نوعی کوشش برای بدست آوردن بعضی از اشیاء از ماده خام و ناتراشیده است، و غریزه و عقل در صورت تام و تمام خویش دو وسیله استفاده از يك ابزار، برای بدست آوردن همین نتیجه‌اند. در مورد غریزه، ابزار یا آلت، جزئی از موجود زنده است. و در مورد عقل، آلت و ابزار غیر اندامی است، یعنی آنرا باید اختراع نمود و ساخت و طرز بکاربردش را فرا گرفت. وقتی مراحل استفاده و ساختن و بطریق اولی اختراع را مدنظر قرار دهیم، کلیه عناصر عقل را يك به يك بازمی‌یابیم، زیرا مقصد و مقصود عقل مبین ساخت آن است. ولی نباید فراموش کرد که در اطراف و جوانب عقل، حاشیه‌ای از غریزه وجود دارد، و در دل غریزه نیز نیمتایی از خورشید عقل موجود است. به حدس میتوان گفت که عقل و غریزه کار خود را با تضمین در یکدیگر آغاز کرده‌اند. بنابراین اگر به اندازه کفایت در گذشته دور بنگریم، غریزه‌هایی را می‌بینیم که بیش از غریزه حشرات امروزی، به عقل نزدیکند و عقلی را می‌یابیم که بیش از عقل مهره‌داران کنونی مجاور غریزه می‌باشد، خلاصه آنکه عقل و غریزه نخست در یکدیگر متنافذند و سپس به منظور توسعه از همدیگر جدا میشوند. اما پس از جدائی چیزهایی از هریک از آنها در دیگری باقی میماند. همین مطلب را درباره کلیه جلوه‌های حیات نیز میتوان باز گفت. غالباً، هریک از این جلوه‌ها در حالت ابتدائی و یا خفی و بالقوه خود، گزارشگر خصائص اساسی بسیاری از جلوه‌های دیگرند.

نقش اجتماعی افسانه هنگامیکه درباره جامعه‌های انسانی، یعنی یکی از دو حد نهائی پردازشی کوشش‌های طبیعت، به تحقیق میپردازیم، در واقع بررسی آن دسته از موجودات را و جهت همت میسازیم که اساساً عاقل و جزء آزادند. اما در این پژوهش نباید نقطه ختام دیگر تصور را از نظر دور بداریم در این نقطه جامعه‌هایی قرار دارند که توسط غریزه خالص اداره میشوند و افرادش کورکورانه به خدمت منافع جماعت کمر بسته‌اند. لکن همین مقایسه نیز نباید سبب نتیجه‌گیریهای سخت و خشک گردد، بلکه بعکس باید الهام بخش تفسیرهای متعدد باشد.

چرا در دو حدنهائی وعمده حرکت تطوری، جوامع ظاهر میشوند و چرا سازواره‌های فردی مطابق طرحی ساخته میشوند که گزارشگر طرح جوامع است؟ دلیل این مسائل آنستکه حیات هم آهنگی و سلسله مراتب عناصری است که تقسیم کار در میان آنها صورت می‌پذیرد، و در حقیقت امر اجتماعی در دل امر حیاتی قرار دارد.

همچنین در جوامعی که قبلاً سازواره‌های فردی بوده‌اند جزء باید آماده فداکاری در راه کل باشد، در جامعه جوامع هم که لانه مورچه و کندوی زنبور سازنده آن میباشند (ودرپایان یکی از دوخط عمده تطوّر قرار دارد) وضع به‌همین منوال است و گزینه هم که ادامه کار سازمانگر طبیعی است، در همین راه گام میزند، دلیل همه این موارد هم آنستکه طبیعت بیش از آنکه به فرد پردازد به جامعه دل مشغول میدارد.

اما در نزد انسان وضع به‌قرار بالا نیست، زیرا کوشش و تلاش اختراع، که در کلیه قلمروهای حیات، از طریق خلق انواع تازه عرض وجود می‌کند، وسیله ادامه کار خود را تنها در جولانگاه بشریت می‌یابد. در این مقام، کوشش و تلاش را افرادی ادامه میدهند که قوه ابتکار و استقلال و آزادی، همراه با عقل‌بدانها منتقل میگردد.

اکنون، اگر عقل در برخی موارد پیوستگی و همسازی اجتماعی را در معرض خطر گسیختگی قرار دارد و چنانچه بنای کار، بقای جامعه باشد، راهی جز این نیست که چیزی در برابر عقل قرار گیرد، و در صورتیکه گزینه نتواند در کف‌ای قرار گیرد که عقل به‌جایش می‌نشیند، باید حالت بالقوه گزینه و یا به عبارت دیگر، ته‌مانده و رسوب گزینه‌ای که در اطراف عقل باقی است، همان نتیجه گزینه را ایجاد نماید. البته این گزینه بالقوه، مستقیماً نمیتواند عمل نماید. اما چون عقل با تصورات سروکار دارد، وی «امور تخیلی» را بر می‌انگیزد. این امور، از تصور امر واقع تمکین نمی‌کنند و بامیانجی‌گری خود عقل، موفق به مخالفت با کار عقلانی میشوند. بدین ترتیب میتوان، وظیفه افسانه پردازی را تبیین کرد. علاوه بر این، هر چند که نقش این گزینه واره، یک نقش اجتماعی است، لکن باید به فرد نیز خدمت کند. فردی که غالباً

نفع جامعه در رعایت حال اوست . بنابراین میتوان فرض کرد که شکل ابتدائی و اولی این غریزه واره، به فرد نیز قدرتی اضافه، ارمغان میدارد. اکنون به بررسی این نکات بپردازیم.

سابقاً یکی از مشاهدات علم النفس را یادآوری کردیم و در اینجا به مناسبتی دیگر بازگوش می کنیم.

خانمی در یکی از طبقات فوقانی هتل مسکن دارد و میخواهد پائین برود وی هنگامیکه از اطاق خود وارد راهرو میشود، درته راهرو پنجره مشبك مخصوص بستن اطاق آسانسور را باز می بیند. نظر به اینکه پنجره تنها در صورتی باز است که آسانسور در همان طبقه متوقف باشد، طبیعتاً این خانم فکر می کند که آسانسور منتظر اوست و به شتاب برای سوار شدن به طرفش میرود، ولی ناگهان احساس می کند به عقب پرت شد، بدین معنی که آسانسور چی را می بیند که ظاهر میشود و ویرا به داخل راهرو عقب میراند. در همین اثناء خانم از سر بهوائی و حواس پرتی بدر می آید و با بهت و حیرت متوجه میشود که نه آدمی در کار است و نه آسانسوری در میان . بلکه چون دستگاه خراب شده، پنجره جان پناه در این طبقه باز مانده و خود آسانسور هم در طبقه پائین گیر کرده است. در واقع خانم با شتاب میخواسته است، پادرها بگذارد اما حالتی احلام واره، معجز آسا، ویرا از مرگ نجات داده است. نیازی نیست که بگوئیم این معجزه به راحتی تبیین شدنی است. استدلال این خانم درباره امر واقع درست است ، زیرا چون پنجره آسانسور در طبقه وی باز است ، پس آسانسور هم باید در همین طبقه باشد. این خانم فقط هنگامیکه با حفره خالی روبرو میشود از اشتباه در می آید اما این مطلب خیلی دیر درك میشود و قبل از آن، فعلی که نتیجه استدلال است آغاز گردیده است، اما همزمان شروع فعل، شخصیت غریزی خواب آلوده ای که پشت سر شخصیت استدلال کننده پنهان است، قد علم می کند و با مشاهده خطر فوراً به عمل می پردازد و بلافاصله خانم را به عقب پرت مینماید، و در همان حال نیز يك درك فرضی و احلام واره را علم می کند . این درك میتواند حرکتی را که ظاهراً غیر موجه است ، به خوبی برانگیزد و تبیین نماید.

اکنون بشریتی ابتدائی و دسته‌ای از جوامع بدوی را تصور کنیم . طبیعت برای تأمین پیوستگی و همسازی این گروه‌ها وسیله‌ای بسیار ساده در اختیار دارد و تنها کاری که باید بکند اعطای غرائز مخصوص به آدمیزاده است . در مورد کندو ولانه مورچه به ترتیب مذکور عمل می‌کند و توفیق کامل بدست می‌آورد . اما در این موارد ، چون فرد فقط به خاطر جماعت زندگی می‌کند ، در نتیجه کار طبیعت آسان است . یعنی تنها روش معمولی خود را دنبال می‌کند . در اینجا غریزه هم پهنه حیات است . غریزه اجتماعی به صورتی که نزد حشره دیده میشود ، خود همان روحیه تبعیت و هم‌آهنگی است . روحیه‌ای که توان بخش باخته‌ها و بافت‌ها و اندامهای هر بدن زنده‌ای است . اما در رده مهره داران ، محرك و سائق حیاتی ، به شکوفائی عقل توجه دارد و در بند بسط و توسعه غریزه نیست . البته هنگامیکه نزد انسان حرکت به حد نهائی خود میرسد ، غریزه حذف نمیشود ، بلکه به محاق میرود و تنها نیمتابی پریده رنگ از آن ، در اطراف هسته‌ای کاملاً روشن و شاید تابان و فروزان ، که عقل باشد ، باقی میماند . از این زمان بیعد ، تدبیر سبب میشود که بشر به اختراع پردازد و جامعه پیشرفت کند . اما قبل از آنکه جامعه قدم در راه ترقی بگذارد باید دوام یابد و برقرار بماند . اختراع به معنی ابتکار است و توسل به ابتکار فردی ، انضباط اجتماعی را به خطر می‌افکند ، چون احتمالاً فرد تدبیر خود را از متعلق مربوط منحرف میسازد و یا تدبیر را از کاری که باید به انجام رساند و یا کاملش سازد و یا تجدید و اصلاحش کند ، روگردان مینماید و متوجه خویشتن خودش می‌کند و نیز راجع به بار زحمتی می‌اندیشد که حیات اجتماعی بردوش وی می‌نهد و درباره فداکاری خود به خاطر جماعت فکر می‌کند . اگر این ماجرا تحقق یابد چه پیش می‌آید ؟

چنانچه فرد به دست غریزه سپرده شود ، همانند مورچه و زنبور ، همچنان در قید و بند هدف خارجی باقی میماند ، و خود به خود و خواب‌آلوده به خاطر نوع کار میکند . اما در حال حاضر که عقل را بوی داده‌اند ، با یاری تدبیر بیدار مینماید و به خود خویش رو مینماید و تنها بدین می‌اندیشد که دلپذیرانه زندگی کند . بی‌تردید

استدلالی به قاعده، بوی ثابت می‌کند که نفع وی، در رونق بخشیدن سعادت و خوشبختی غیراست. لکن قرن‌ها فرهنگ و فرهنگ‌نگی لازم است تا شخصی چون استوارت میل، و طرفدار اصالت نفع، تربیت شود، و تازه استوارت میل هم نمیتواند کلیه فلاسفه را متقاعد سازد که به نظری بدیده رضا بنگرند و کمتر از فیلسوفان مردم عادی را قانع مینماید. در حقیقت عقل، در بادی امر خودخواهی را توصیه می‌کند و به راستی اگر موجود عاقل را چیزی متوقف نسازد، از این طرف به شتاب جلو میرود. اما طبیعت همچنان مراقب کار است. در صحائف پیش دیدیم که در برابر پنجره باز آسانسور، نگهبانی سر بیرون آورد و مانع ورود شخص متخلف شد و ویرا به عقب راند. در اینجا نیز ایزد حامی شهر به دفاع برمی‌خیزد و به تهدید دست می‌یازد و تنبیه و سرکوبی می‌کند. عقل در واقع، کار خود را بر اساس ادراکات حاضر و ناظر، نظم و قرار می‌بخشد و یا آن را بر پایهٔ ته ماندهٔ ادراکاتی که کم و بیش پرکنایه و اشاره‌اند و خاطرات خواننده میشوند، مرتب مینماید. نظریه اینکه غریزه تنها، بصورت نشانه‌وردپا و بالقوه وجود دارد و نظریه اینکه قوتش بدان اندازه نیست که انگیزندهٔ برخی افعال و مانع بعض دیگر باشد، در نتیجه باید درکی توهمی و یا حداقل نسخه بدلی از خاطرات نسبتاً دقیق و نظرگیر برانگیخته شوند، تا عقل به یاری آنها تعیین و تحدید گردد. از این نظرگاه، دین عکس العمل دفاعی طبیعت در برابر قدرت انحلال‌گر عقل است.

اما بدین ترتیب، از ماجرای واقعی، نمایشی ساده شده، بدست می‌آوریم، برای توضیح بیشتر فرض می‌کنیم که فرد ناگهان در جامعه سر به عصیان و شور بردارد و در قوهٔ متخیلهٔ فردی نیز ایزدی مانع شونده و مدافع ظهور کند. این فرض در عرصهٔ بشریتی که روی جاده تمدن قرار دارد و کم و بیش، پیشرفته است، در لحظه‌ای معین و زمانی معلوم، صورت حقیقت به خود می‌گیرد و کارهای وی این وجههٔ ماجراگونه را پیدا می‌کنند، اما این ماجرا در صورتی از دقت و صراحت برخوردار میشود و واقعیت، به شرطی در این جهت تحول می‌پذیرد که امور اساسی مایه‌ور شوند و زوایا و اضافات، از میان بروند.

در گذشته‌های بشری که از زیر دستهای پرداختن طبیعت بدر می‌آیند، به چند

نکته باید توجه کرد . بدین معنی که در این گروهها ، اولاً : میان امریکه برای همسازی و پیوستگی گروه اهمیت دارند و مسائلی که بی اهمیت می باشند ، تمایز کاملاً روشن نیست . ثانیاً : نتایج افعالی که فرد به انجام میرساند ، کاملاً جنبه فردی ندارند و ثالثاً : نیروی نهی کننده ای که در لحظه انجام عمل سر بر میآورد ، کاملاً در یک شخص تجسم و تجسد نمی یابد .

جوامعی ، نظیر جوامع ما ، دارای قانون و عرفند . قانون نیز بی تردید ، عرفی است که استوار و مستحکم گردیده است . عرف تنها وقتی به قانون مبدل میشود که گزارشگر نفی معین و معلوم و قابل فرمول بندی باشد . از این هنگام بعد ، عرف مذکور جری تر میشود و بر عرفهای دیگر تقدم می یابد . یعنی تمایز میان ذاتی و عرضی ، صریح و روشن است . در یک طرف اموری قرار دارند که بصورت رسومی ساده اند و در طرف دیگر ، تکلیف قانونی و حتی اخلاقی موجود است .

اما در جوامعی که تطورشان کمتر است ، وضع بدین منوال نیست . اینان فقط واجد عرف اند . دسته ای از این عرفها را یک نیاز واقعی موجه میسازد ، بقیه نیز از یک صدفه و اتفاق ساده و یا از توسعه و گسترش نا اندیشیده عرفهای دسته اول نشأت میگیرند . در اینجا همه امور مرسوم و متداول ، لزوماً تکلیف آورند . زیرا پیوستگی و همسازی اجتماعی در قوانین متراکم نمیشود ، اصول هم کمتر از قوانین ، مرکز این تراکمند . بنابراین تکلیف در جولانگاه مفهوم مشترك و عمومی رسوم پراکنده میمانند .

وقتی آدمیزاده با رعایت عرف و تنها ازین راه به افراد دیگر می پیوندد و از خود خویش می گسلد ، در نتیجه کلیه اموری را که اعضای گروه عادی میدانند و چیزهایی که جامعه از فرد انتظار دارد ، خاصه دینی بخود میگیرند . استطراداً نیز باید گفت که بدین ترتیب وقتی جوامع ابتدائی مد نظر باشند ، مسأله مناسبات اخلاق و دین بسیار ساده میگردد . ادیان ابتدائی را نمیتوان غیر اخلاقی خواند و یا نسبت به اخلاق بی اعتناء دانست ، مگر آنکه دین را بصورت آغاز کارش مد نظر قرار دهیم و سپس آن را با اخلاقی که بعدها عرض وجود مینماید ، مقایسه کنیم . در آغاز کار ، عرف کل اخلاق است و چون دین ، جدائی با اخلاق را منع می کند ،

در نتیجه اخلاق، هم پهنهٔ دین میشود و بنابراین اگر ایراد کنند که منعیات دینی، همیشه ناظر به چیزهایی نیستند که امروزه بنظر ما غیر اخلاقی یا ضد اجتماعی می آیند، ما این ایراد را نابجا میدانیم. خلاصه آنکه دین ابتدائی، نوعی احتیاط در برابر خطر نیندیشیدن به غیر از خود میباشد و در حقیقت عکس العمل دفاعی در برابر عقل است.

نکتهٔ دیگر آنکه معنی و مفهوم مسؤلیت فردی، به خلاف پندار برخی، ساده نیست. این معنی متضمن تصویری نسبتاً انتزاعی از فعالیت فرد است. فعالیتی که چون از فعالیت اجتماعی جدا میشود، مستقل تلقی میگردد. اما در بادی امر همبستگی و تألف میان اعضای گروه طوری است که همگی باید احساس کنند لااقل در موارد مهم، تا حدودی در ناتوانی و نقص کار یک تن مشارکت دارند، اثر شروقیح اخلاقی (چنانچه استعمال این تعبیر در خصوص این دوره صحیح باشد) نظیر درد فیزیکی است که مرتباً گسترده تر میشود و در نتیجهٔ سرایت، تمامی جامعه را متأثر میسازد، بنابراین قصد و غرض قدرت انتقامجویی که قد علم می کند، آنستکه به مجموعهٔ جامعه ضربت بزند و منحصرأ به نقطه‌ای که محل درد و ناراحتی است فشار نیآورد. لوح عدالت که به تعقیب مقصود میپردازد، لوحه‌ای نسبتاً جدید و تازه است. و ما نیز در برداشت خود مطالب را ساده می کنیم هنگامیکه فی المثل فرد را در حالی نشان میدهیم که در لحظهٔ گسستن پیوندی اجتماعی متوقف میشود، زیرا از مکفاتی که شخص وی باید تحمل کند، ترسی دینی دارد.

در عین حال حقیقت آنستکه تمایل امور به همین جانب است و اموری پیش از پیش نیز صریحاً صورت مذکور را می پذیرند. دین به تدریج که حد و مرز خود را تعیین و تثبیت مینماید، با صراحتی بیشتر، جنبهٔ اساطیری می یابد، اما اسطوره همواره رد پای منشأ خود را حفظ می کند و هیچگاه کاملاً میان نظم فیزیکی و نظم اخلاقی یا اجتماعی و میان نظم و نسق مطلوب (ناشی از اطاعت همگانی از قانون) و نظم و نسق جریان طبیعت، فرق نمیگذارد.

تمیس^۱ الههٔ عدالت انسانی، مادر فصول چهار گانه و دیکه^۲ است و بنابراین نمایشگر

قانون فیزیکی و قانون اخلاقی با هم است. نباید پنداشت که در حال حاضر به تمام و کمال از قیدوبند این درهم آمیختگی رها گشته‌ایم، بعکس اگر بدیده تحقیق بنگریم، آثار و علائم این اختلاط را در زبان باقی و برقراری بینیم، مثلاً در زبان فرانسوی، آداب^۱ و اخلاق^۲ و نیز قاعده^۳، به معنی ثبات و قرار، و قاعده به معنی امر از اینگونه‌اند، یعنی نحوه بیان شمول و کلیت عملی و شمول و عمومیت حقوقی، تقریباً یکسان است. و نیز می‌بینیم که کلمه «نظم»^۴ در آن واحد هم آرایش و ترتیب و هم امر و فرمان معنی میدهد.

در سطور پیش از ایزدی سخن گفتیم که به قصد منع، یا اخطار
 شخصیت های
 غیر کامل
 و قطعه قطعه
 و یا مجازات پای به میان می‌نهد. بدین ترتیب نیروئی
 اخلاقی که منشأ مقاومت و در صورت نیاز انتقام است،
 در وجود يك شخص تجسم و تجسد می‌یابد. در اینکه نیروی مذکور از روی طبع
 در صدد است شکل و هیأت بشری به خود بگیرد، تردیدی نمیتوان داشت، اما
 باید دانست که هر چند اساطیر، محصول طبیعت اند، لکن این محصول، نظیر
 گیاهان گلدار، دیر به عرصه میرسند و دین را آغازی کوتاه و مختصر است.

بررسی دقیق آنچه در وجدان میگذرد نشان میدهد، که در آغاز کار، مقاومت
 عمدی و حتی انتقام به صورت کل هائی عرضه آگاهی میشوند که خود به تنهایی،
 خویش را تکافو می‌کنند. در واقع پس از این دوره، یعنی هنگامیکه شکل و هیأتی
 معین می‌یابند و فی‌المثل به صورت ایزدی مراقب و منتقم درمی‌آیند، به پهنه شکوه
 و جلال قدم می‌نهند. خلاصه آنکه وظیفه افسانه پردازان روح اندیشه‌گر، تنها، وقتی
 خود را در اختیار لذت جوئی هنری می‌گذارد که به جولانگاه تصورات شکل یافته
 در آید، اما این وظیفه، تصورات زیب و فریافته را بیک چشم بهم زدن نمی‌سازد،
 بلکه آنها را مجرد و عریان و بی‌زیور پذیرا میشود. این بحث آنسان که باید
 مورد توجه روان شناسان واقع نمیشود، از این رو در گفتار خود، راجع بدان
 پافشاری می‌کنیم.

نمیتوان ثابت کرد که وقتی کودک با میزی تصادم می‌کند و ضربه دریافتی را

به میز باز میگرداند، میز را بصورت شخص می‌نگرد. در حال حاضر تقریباً همه روان‌شناسان به این مطلب واقفند. ولی مطلب را بیش از این باید شکافت. در گذشته روان‌شناسان بیش از حد، تسلیم تبیین‌های اساطیری بوده‌اند، اما اکنون به عکس معتقدند که کودک در نتیجه خشم، احساس نیاز به زدن و کوبیدن می‌کند، و به همین دلیل ضربه را به میز بر میگرداند. همانطور که روان‌شناسان بهنگام تسلیم به تبیین اساطیری راه افراط پیموده‌اند، در حال حاضر نیز به دامن تفریط افتاده‌اند و در بحث خود به اندازه کفایت به عمق مسأله توجه نمی‌نمایند. در حقیقت میان همسان دیدن میز و شخص و درک این مطلب که میز یک شئی بی‌حرکت است، تصویری واسط وجود دارد، که نه تصویری از یک شئی و نه تصویری از یک شخص است، بلکه تصویر فعلی است که میز در ضمن تصادم، بدان جامه عمل میپوشاند و یا بهتر بگوییم تصویر فعل تصادم است که میز را نظیر باری که بر دوش می‌کشد همراه می‌آورد. عمل تصادم یکی از عناصر شخصیت است اما هنوز یک شخصیت کامل نیست. شمشیر بازی که نوك شمشیر رقیب را متوجه خود می‌بیند، به خوبی میداند که حرکت نوك شمشیر، شمشیر را با خود می‌کشد و شمشیر بازو را به پیش می‌آورد، و بازو بدن را ممتد میسازد، آری تاروی که شمشیر باز، فرایند حرکات را به ترتیب فوق احساس نکند آنطور که باید و شاید، پای راست خود را پیش نمی‌آورد، و نمیتواند راست و مستقیم شمشیر بزند. و در واقع اگر مطالب را وارونه بیاریم، بازسازی و در نتیجه فلسفه پردازی کرده‌ایم، و بهر حال به جای آنکه به الزامات صرف عمل و نیز به امری که داده بیواسطه و حقیقه ابتدائی است اکتفا کنیم، امر ضمنی را صراحت بخشیده‌ایم. هنگامیکه روی لوحه‌ای عبارت «عبور ممنوع است» را میخوانیم، نخستین چیزی را که روشن و آشکارا می‌بینیم نفس منع است. تنها در پشت سر این منع، یعنی در تاریخ و روشنائی و در تصویری مبهم، نگرهبان مسؤل تنظیم صورت مجلس را مشاهده مینمائیم. بدین ترتیب، منع‌هایی که حامی و حافظ نظم اجتماعی‌اند، در ابتدای کار همانطور که هستند، عنوان میشوند، اما در همین حال نیز، خیلی بیشتر از یک دسته فرمول ساده‌اند، یعنی عبارت از یک ردیف مقاومت و یک رشته فشار و الزام و گروهی سائق بر حرکت میباشند. لکن به تدریج که فعالیت و وظیفه افسانه

پردازی به کمال میگراید، ایزدی که منع می کند، و از همین منع ها برچهره خود نقاب دارد، ظهور و پروزی می کند. بنابراین نباید تعجب کرد که برخی از غیر متمدن ها دارای منع هایی هستند که به صورت مقاومت در برابر بعضی از افعال فردی جلوه می کنند و جنبه نیمه فیزیکی و نیمه اخلاقی دارند.

هنگامیکه «مقدس» و «خطرناک» به صورت دو مفهوم دقیق در می آیند و زمانیکه میان قوه دافعه فیزیکی و منع اخلاقی تمایز صریح و روشن میگردد، شی ای که در مرکز میدان مقاومت قرار دارد، در آن واحد، هم «مقدس» و هم «خطرناک» دانسته میشود. اما قبل ازین زمان، شی مذکور هر دو صفت را در یک صفت واحد جمع می کند. این صفت به تعبیر مردم پلی نتری «تابو» Tabou نامیده میشود. و علم ادیان ما را با آن آشنا می سازد.

این پرسش به جاست که آیا بشریت ابتدائی، تابورا نظیر «ابتدائی های امروز» در می یابد؟ بهتر است که قبلاً درباره معنی کلمات توافق کنیم. اگر بپذیریم که انواع مختلف بهمدد انتقالهای نامحسوس، ساخته و پرداخته میشوند، قاعده بشریتی که ابتدائی نام می گیرد، وجود ندارد. احتمالاً نمیتوان گفت که در لحظه ای معین و مشخص، بشر از عرصه حیوانیت، به پهنه بشریت گام می نهد. در حقیقت این فرضیه، یک فرضیه خودرایانه است، و با امور غیر یقینی بسیار برخورد می کند و بر پایه ابهامات فراوان استوار است و به اعتقاد ما غیر قابل دفاع میباشد^۱ اگر به عروة الوثاقی امور واقع و مقایسه و تطبیق دست یازیم، شاید به تطور و تحولی انفصالی برسیم، تطوری که از طریق جهش عمل مینماید و در هر یک از توقف گاهها، به ترکیبی کامل و تمام عیار در نوع خود دست می یابد. این ترکیبات با اشکالی قابل مقایسه اند که بهنگام چرخاندن «کاله اید و سکوپ»^۲ جانشین همدیگر می شوند و هر یک در نوع خود کامل و تام و تمامند. بدینسان به خوبی ممکن است که یک صورت نوعی از بشریت ابتدائی موجود باشد. البته امکان آن هم هست که نوع بشر در نقاط مختلف با چند جهش متقارب تشکیل یابد ولی همه این جهش ها به تحقق کامل صورت نوعی موفق نگردند.

(۱) نگاه کنید به: تطور خلاق، خصوصاً فصول اول و دوم.

Kaleidoscope (۲)

از طرف دیگر، چنانچه پذیریم که عادات اکتسابی، از طریق توارث منتقل میشوند، باید بعنوان نتیجه قبول کنیم که در حال حاضر دیگر روحیه ابتدائی مفهوم ندارد و حالت خام و ناتراشیده طبیعت اخلاقی ما هم اصولاً با طبیعت اخلاقی دورمان متفاوت است. اما در این جا نیز تحت تأثیر افکار ساخته و پرداخته قلبی و برای پاسخگوئی به اقتضای آت و ایجابات نظریه مورد قبول، به گفتگو از عادات ارثی میپردازند و انتقال منظم این عادات را بمنظور تحقق تبدل انواع می پذیرند. لکن در حقیقت علت آنکه تمدن آدمیزاده را عمیقاً دگرگون میسازد، آنستکه عادات و معارف بسان گنجی، در گنجینه محیط اجتماعی بر رویهم انباشته میشوند، و جامعه محتوی این گنجینه را به افراد نسل های تازه می سپارد. اگر رنگ تعلق آنچه را که هر لحظه از راه تعلیم و تربیت به ما میرسد از رخساره پاک کنیم، در باطن خود بشریت ابتدائی را باز می یابیم.

اما آیا «ابتدائی های امروزی» تصویری ازین بشریت ابتدائی را به ما عرضه می کنند؟ احتمال این امر کم است، زیرا طبیعت آنها نیز نظیر طبیعت ما، بالایه ای از عادات پوشیده شده است (همان عاداتی که محیط اجتماعی حفظ می کند تا به افراد نسل های بعد بسپارد) اما میتوان گفت که محتملاً قشری که طبیعت ابتدائی های کنونی را می پوشاند، نازک تر از لایه ای است که بر طبیعت آدمیزاده متمدن پرده می کشد، و در نتیجه آنان بیش از ما به عرضه طبیعت موفق میگردند.

در واقع عادات، در نزد اقوام ابتدائی و اقوام متمدن به دو ترتیب متفاوت وارد میدان عمل میشوند. در طی قرون و اعصار، افزایش و نمو و بالش عادات اقوام ابتدائی در سطح و بطور افقی صورت می پذیرند و تحت تأثیر اوضاع و احوال اتفاقی و بهمدد انتقال از حالتی به حالت مشابه به انجام میرسند. اما نزد اقوام متمدن فنون و معارف، و بالاخره تمدن طی يك دوران طولانی، درجهتی واحد و بطور عمودی یا در عمق پیشرفت مینماید. این پیشرفت به یاری تغییر هائی سرانجام می یابد که بر فراز هم قرار میگیرند و به همدیگر پیوند میخورند و به دگرگونی های ژرف (ونه پیچیده گی های سطحی) منجر میشوند. با توجه به این نکات میتوان دریافت که تا چه اندازه باید مفهوم تابوی «اقوام ابتدائی کنونی» را، «ابتدائی» به معنی مطلق

تلقی نمود.

تأمین در برابر اگر هم این تابو، به همین صورت در میان کسانی که ساخته از هم پاشیدگی و پرداخته طبیعت اند، ظهور کرده باشد نه متعلق آنها اشیاء امروزی است و نه احتمالاً تعداد اشیائی را که در برمیگیرد به میزان تعداد اشیاء امروزی میباشد. قاعدهٔ هر یک از تابوها، به صورت منعی است، که جامعه در آن نفع معینی می یابد این تابو که از دیدگاه فرد غیر عقلانی است، زیرا بدون مراجعه به عقل افعال عاقلانه را صریحاً متوقف میسازد، به اعتباری دیگر عقلانی تلقی میشود، چون، برای جامعه و نوع سودمند است. مثلاً تابوها، بر اساس همین برداشت، روابط جنسی را تنظیم می کنند. با توجه به اینکه تابوها، به عقل فردی توسل نمی جویند، و حتی در مقام مخالفت با وی برمی آیند، در نتیجه عقل فردی، وقتی بر مفهوم تابو مستولی میشود، آنرا به یاری تداعی معانی های اتفاقی و غیر مترقب، خود رایانه گسترش میدهد، و در قید و بند امری هم که میتوان عزم و آهنگ اصلی طبیعت خواند، نمی ماند. خلاصه آنکه، اگر هم تابوی گذشته به صورت تابوی امروزی باشد قاعدهٔ به تعداد کمتری از اشیاء مربوط میشود و موارد اعمالش نیز باندازهٔ امروز غیر عقلانی نیست.

اکنون ببینیم که آیا تابو، صورت اصلی خود را حفظ می کند؟ اساساً عقل «اقوام ابتدائی» با عقل ما فرقی ندارد، عقل آنان هم نظیر عقل ما قاعدهٔ مستعد آنست که پوینده و توانمند را به ایستا و ایستمند مبدل سازد، و افعال را در اشیاء تحکیم و استوار نماید. بنابراین میتوان حدس زد که تحت تأثیر عقل، منعیات در اشیاء مربوط به خود مستقر میشوند. این منعیات، مقاومت هائی هستند که در مقابل گرایش ها قاعد علم می کنند اما چون گرایش ها، غالباً دارای متعلق و موضوعند، ظاهراً مقاومت از این متعلق سرچشمه می گیرد (و گویی که در آن استقرار دارد)، و بنابراین به صورت صفت ذاتی آن در می آید. در جامعه های ساکن و راکد این تحکیم و استوارگری، قطعاً به انجام میرسد، ولی در جامعه های در حال حرکت که عقل، سرانجام، پشت سر منع حضور یک شخص را درک می کند، این تحکیم، چنانکه باید، کامل نیست و بهر حال نیز موقتی است.

تأمین در برابر نخستین وظیفه دین به شرحی که گذشت ، مستقیماً متوجه دل افسردگی حفظ جامعه است. وظیفه دیگر دین، کار و کوشش در راه خیر جاه می باشد. اما این کوشش ، بطور غیر مستقیم به عمل می آید ، یعنی به تهییج فعالیت های فردی و هدایت و اداره آنها می پردازد. درین جا کار دین پیچیده تر است و شمارش اشکال و صور آنها بایسته است. بادر دست داشتن عروة الوثقای تحقیق از خطر گمراهی در امانیم ، بدین معنی که همواره با خود می گوئیم که:

اولاً ، قلمرو حیات ، اساساً قلمرو غریزه است و ثانیاً ، در برخی از خطوط تطور و تحول ، غریزه قسمتی از جای خود را به عقل و امید دارد و ثالثاً ، امکان دارد که اختلالی در کار حیات رخ دهد و رابعاً ، در صورت چنین اختلالی طبیعت چاره ای جز این ندارد که عقل را در برابر عقل قرار دهد. تصویری عقلانی که بار دیگر تعادل را به سود طبیعت مستقر می سازد ، جنبه دینی دارد. درین مقام ، بحث خود را با نکات ساده تر آغاز می کنیم.

حیوانات نمیدانند که باید بمیرند . بی تردید در میان آنها ، بعضی مرده را از زنده تشخیص میدهند ، مقصود اینست که حرکات و افعال و شیوه رفتار آنها ، به هنگام ادراک جسم مرده و ادراک موجود زنده یکسان نیست. اما معنی این مطلب آن نیست که حیوانات ، واجد صورت ذهنی و معنای عمومی و کلی از مرگند. مضافاً اینکه ، حیوانات از زندگی هم ، معنای کلی و عمومی ندارند و اصولاً دارای هیچ معنی یا صورت ذهنی عمومی و کلی دیگری هم نمی باشند ، البته مقصود معنایی است که در روح اندیشه گر متصور است ، نه معنایی که تنها بادستیاری بدن به عرصه می آید. فلان حیوان «خود را به مردن میزند» تا از دست دشمن سلامت بدر رود ، اما در حقیقت ما می بینیم که شیوه رفتار وی را با این عنوان معنون می سازیم ، ولی حیوان نمی جنبد ، چون احساس می کند که با جنبش و حرکت خود ، جلب توجه می کند و یا توجهی که از وی برگرفته شده است ، مجدداً با او معطوف میشود و پرخاش و هجوم را بر میانگیزد ، و نیز احساس می کند که حرکت ، حرکت می آورد. بعضی ها گمان می کنند که مواردی از خود کشی ، نزد حیوانات یافته اند. به فرض که در این باره اشتباهی رخ نداده باشد ، باید گفت که میان انجام عملیاتی که برای مردن لازم است

ودانستن این مطلب که فرد، در نتیجه این کار خواهد مرد، فاصله زیاد است. به انجام رساندن فعل، هر چند سروصورت یافته و شایسته، یک مطلب، و تخیل حالتی که از آن نتیجه میشود، مطلبی دیگر است.

حتی اگر بپذیریم که حیوان از معنی مرگ آگاه است، محققاً تصور نمی‌کند که مرگ را بر وی مقدر کرده‌اند، و چنانچه به مرگ قهر آمیز نمیرد، به مرگ طبیعی خواهد مرد، زیرا لازمه چنین تصویری آنستکه درباره حیوانات دیگر یک ردیف مشاهده صورت دهد و آنگاه سنتزی فراهم آورد و سرانجام به تعمیمی دست یازد که در همین مرحله نیز، از خاصه علمی برخوردار است. به فرض آنکه حیوان بتواند طرح چنین کوششی را بریزد، این کوشش را احتمالاً در راهی بکار میبرد که به زحمتش بیرزد، و باری هیچ چیز بی‌فائده‌تر از دانستن این مطلب نیست که وی باید بمیرد، و حتی شاید نفع حیوان در بی‌اطلاعی از چنین امری باشد. اما آدمیزاده میدانند که می‌میرد.

موجودات دیگر، همگی به زندگی می‌چسبند و تنها طیران آن را پذیرا میشوند، اگر در جولانگاه اندیشه خود را جزو انواع جاویدان نمیدانند، حالت اعتمادی که بروز میدهند همانند تجاوز دائمی زمان حاضر بر قلمرو زمان آینده است و حالت مذکور، ترجمان اندیشه جاودانگی در میدان احساس است. لکن با ظهور انسان، تدبیر نیز ظاهر میشود، و در نتیجه قوه مشاهده بدون در نظر داشتن فائده‌آنی و نیز قوه مقایسه و تطبیق مشاهدات (که موقتاً بی‌غرضانه‌اند) و بالاخره قوه استنتاج و استنباط و تعمیم پدید می‌آیند. آدمیزاده وقتی به احراز این نکته میرسد که سرانجام همه چیزهایی که در اطراف وی هستند، مرگ است یقین می‌کند که خود وی نیز خواهد مرد. آری طبیعت، با اعطای عقل بوی، خواه ناخواه، باید او را به عرصه این یقین بکشانند، لکن این یقین، در جهت مخالف حرکت طبیعت قرار می‌گیرد. وقتی طیران حیاتی، کلیه موجودات زنده دیگر، جز انسان را، از تصور مرگ منصرف می‌سازد، اندیشه مرگ قاعده باید حرکت حیات را در نزد انسان کند نماید. البته بعدها این اندیشه، میتواند در قالب فلسفه‌ای قرار گیرد و بشریت را به بالاتر از مقامی که در آن قرار دارد بر کشد و به منظور عمل، نیروی بیشتری را بوی

ارزانی دارد. اما در آغاز کار، این اندیشه، خسته کننده و فرساینده است و اگر آدمیزاده‌ای که از این مرگ مطمئن است، تاریخ آن را نیز بداند، این اندیشه برایش فرساینده تر می‌گردد. مرگ، حادثه‌ای است که باید به منصفه ظهور و بروز برسد، اما بعکس در هر لحظه، عدم بروز این حادثه به کرسی می‌نشیند، و تداوم تکرار این نتیجه منفی، در قالب شك و تردیدی تقریباً آگاهانه متراکم می‌شود و به تخفیف آثار و نتایج یقینی می‌پردازد که اساسش اندیشه است. در حقیقت یقین به مرگ، مخالفت با عزم و آهنگ طبیعت است. زیرا این یقین، به معیت تدبیر، در عالم موجودات زنده‌ای قد علم می‌کند که ساخته و پرداخته می‌شوند تا تنها به زندگی و زیستن بیندیشند. عزم و آهنگ طبیعت در اثر مانعی که در سوراخ وی قرار می‌گیرد، تعادل خود را از کف می‌دهد، اما بلافاصله قدر است می‌کند و در برابر فکر اجتناب ناپذیری مرگ، تصویر ادامه حیات پس از مرگ را قرار می‌دهد^۱ طبیعت این تصویر را در جویانگاه عقل، یعنی در همان جایی بکار می‌اندازد که اندیشه مرگ خیمه و خرگاه زده است و در نتیجه، امور را مجدداً به رشته نظم می‌کشد. بدینسان عمل خنثی کردن فکر مرگ، به مدد تصور، گزارشگر تعادل طبیعتی است که خود را از لغزیدن و در غلطیدن نگه میدارد. درین جا ما در برابر عمل مخصوص تصاویر و معانی هستیم، همان عملی که از آغاز خاصه بخش و ممیز دین است.

از این نظرگاه، یعنی منظر دوم، دین عکس العمل دفاعی طبیعت در مقابل تصور اجتناب ناپذیری مرگ است. تصویری که عقل به کرسی اش می‌نشانند.

جامعه نیز به اندازه افراد از این عکس العمل منتفع می‌شود، یعنی هم از کوشش فردی بهره‌ور می‌گردد و هم اگر فکر پایان و سرانجام باطیران از در مخالفت در نیاید، این کوشش در کار خود، دور و دورتر می‌رود. نیز جامعه نیازمند ثبات و دوام است. تکیه‌گاه جامعه‌ای که به سرپرده تمدن در می‌آید، قوانین و نهادها و حتی ابنیه‌ای است که زمان را حقیر می‌شمارند. اما جامعه‌های ابتدائی تنها از «آدمیزادگان

(۱) روشن است که تصویر مورد بحث تنها در نزد اقوام ابتدائی، شکل احلام واره دارد. درباره مسأله عمومی بقای پس از مرگ، مادر آثار قلبی خود اظهار نظر کرده‌ایم و در کتاب حاضر نیز، به این بحث باز خواهیم گشت. نگاه کنید به: فصل ۳ و فصل ۴.

ساخته میشوند»، اگر این جوامع به دوام و ثبات افراد ترکیب کننده خود ایمان نداشته باشند سندیتشان چه صورتی می یابد؟ بدین گونه است که حضور مردگان اهمیت می یابد و مدتی بعد نیز کیش پرستش نیاگان و اسلاف ظهور می کند. درین هنگام مردگان به ایزدان نزدیک میشوند، لکن برای تحقق ایسن جریان اولاً لازمست که حداقل ایزدانی در حال پیدایش باشند و ثانیاً کیشی وجود داشته باشد، و ثالثاً روح اندیشه گر، صراحةً در جهت اساطیر گام بنهد. در آغاز ماجرا، یعنی در جامعه ای که مردگان هنوز میتوانند، موجب خیر و یا شر باشند، عقل، مردگان را آمیخته بازندگان تصور مینماید.

موضوعات کلی اکنون باید دید که عقل، مردگان را به چه شکلی باقی میداند؟ افسانه پردازی مفید نباید فراموش کرد که ما از طریق درون پائی در صددیم عناصر مقوم یک دین ابتدائی را در دل و سر سویدای جان بازیابیم. ممکن است که برخی از این عناصر، هیچگاه در خارج به حالت خالص پدید نیایند، زیرا هر یک از آنها بلافاصله با عناصر ساده و بسیط دیگری از همان مبدأ و منشأ برخورد می کند و ترکیب میگردد، و نیز به تنهایی یا به همراهی عناصر دیگر، به صورت ماده به خدمت فعالیت نامتناهی و وظیفه افسانه پردازی درمی آید. بدین سان، از سوئی، موضوعات ساده و یا پیچیده ای که فراهم آورده طبیعت اند، وجود دارند و از سوی دیگر، فانتزی بشری در صحنه است و این موضوعات را به صدها شکل درمی آورد و تنوع می بخشد. ایمانها و اعتقادات بنیادی به خود این موضوعات مربوط میگرددند و علم ادیان، تقریباً همه جا با آنها برخورد می کند. اساطیر و حتی یک دسته از مفاهیم نظری که بر حسب زمان و مکان تنوعی بی نهایت می یابند، پایه و مایه تغییراتی هستند که در موضوعات مذکور رخ میدهند. ولی بی تردید، موضوعات ساده با موضوعات دیگر ترکیب میشوند و پیش از فرارسیدن اساطیر و نظریه ها، تصور ابتدائی جان را عرضه میدارند.

صرف نظر از تلفیق و ترکیبی که بدان اشارت شد، تصور بالا، شکل و صورت معینی هم دارد؟ علت طرح این مسأله آنستکه در حال حاضر، صورت ذهنی و معنایی که از جان و روان باقی پس از جسم داریم تصویرتن و بدنی را در بر میگیرد

که میتواند پس از مرگ همچنان باقی بماند. این تصویر، به وجدان بی‌واسطه ما عرضه میشود، و وجود وهستی دارد و کوشش مختصری برای دریافتش کافی است. در واقع تصویر مذکور، صورت بصری تن و بدن است، که از صورت لمسی جدا میشود. ما در طی زمان عادت می‌کنیم که صورت بصری را از صورت لمسی تفکیک ناپذیر تلقی نمائیم و آن را انعکاس یا نتیجه دیگری بدانیم. پیشرفت معرفت نیز، در همین جهت تحقق می‌پذیرد و علم نیز بدن را اساساً چیزی لمس کردنی میداند. این بدن دارای شکل و بعدی معین و مستقل از ماست، و چیزی را در فضا اشغال می‌نماید و بدون صرف زمانی که در طی آن لازمست يك به يك مواضع واسط را اشغال کند، نمیتواند این چیز را تغییر دهد. برپایه این خط سیر فکری، صورت یا تصویر بصری ما از بدن جلوه و نماست، و تغییراتش را همواره با رجوع به صورت لمسی باید تصحیح نمود. صورت لمسی خود شئی است، اما صورت بصری تنها اعلام‌کننده وجود اوست.

اما احساس و تأثر بی‌واسطه ما چنین نیست. روح اندیشه‌گری که از مسائل بالا ناآگاه است و بی‌خبر، صورت بصری و صورت لمسی را در يك ردیف قرار میدهد و واقعیت یکسانی برایشان قائل است، و آنها را بطور نسبی مستقل از یکدیگر تلقی مینماید. «مرد ابتدائی» چون روی بر که آب خم میشود، بلافاصله بدنی را مشاهده مینماید که دیگران می‌بینند، این بدن، از بدن ملموس وی جدا گردیده است. تردیدی نیست که بدنی را هم که لمس می‌کند، همان بدنی است که می‌بیند و این مطلب ثابت می‌کند که پوسته سطح بدن که سازنده بدن مرئی است، قابل تقسیم به دو نسخه است و يك نسخه از این دو، همراه بدن ملموس باقی میماند. در حقیقت بدنی وجود دارد که قابل تفکیک و تجزیه از بدن ملموس است. بدنی که درون ندارد و بی‌وزن است و فوراً به نقطه‌ای که در آن قرار دارد، انتقال می‌یابد. بی‌شک این مطلب که بدن مورد بحث پس از مرگ باقی میماند، فی‌نفسه نکته‌ای را در بر ندارد که بتواند ما را به باور بدان دعوت کند، اما اگر این مطلب اصولی طرح گردد که پس از مرگ باید چیزی باقی بماند، بدیهی است که باید توجه را به این بدن و نه بدن دیگر، معطوف ساخت. زیرا بدن ملموس، همچنان حضور دارد

و بی حرکت میماند ، و فسادش بی تأخیر آغاز میشود ، حال آنکه ، پوسته مرئی ، میتواند هر جا که شد پناه جوید و زنده باقی بماند. پس این فکر کاملاً طبیعی است که آدمیزاده به صورت سایه و شبیح باقی میماند. بنظر ما این معنی باید مقدم بر معنای نازک اندیشانه تری باشد که به موجب آن ، اصلی نظیر نفحه و دم ، توان بخش بدن است . این دم یا نفحه ، اندک اندک در جولو نگاه جان^۱ به معنویت میگراید .

در حقیقت شبیح بدن ، ظاهراً به خودی خود قادر نیست حوادث بشری را تحت فشار و الزام قرار دهد . در عین حال بایستی به چنین کاری موفق گردد ، زیرا الزام به يك عمل مداوم است که موجب باور به بقاء پس از مرگ شده است . در نتیجه عنصر تازه ای پای به میدان می نهد .

ما فعلاً^۲ به تعریف این عنصر که گرایش ابتدائی دیگری است نمی پردازیم. این گرایش نظیر دو گرایش قبلی طبیعی است و عکس العمل دفاعی طبیعت نیز میباشد ، هم چنین بعداً به جستجوی منشأ این گرایش بر میآئیم ، عجاله^۳ ، فقط نتیجه آنرا مورد توجه قرار میدهیم. این گرایش به تصور نیروئی می انجامد که در مجموعه طبیعت پراکنده است ، و میان اشیاء و موجودات فردی یا افراد تقسیم میگردد. علم ادیان عموماً این تصور را ابتدائی میخواند و از «مانا» ی پلی نزی ها ، سخن میگوید ، در اماکن دیگر نیز مشابه این «مانا» یافت میگردد و به نامهای گوناگون خوانده میشود. مثلاً: واکاندا^۴ نزد سیوها^۵ و اورندا^۶ نزد ایروکو آها^۷ و پان تانگ^۸ نزد مالزی ها^۹. به نظر برخی «مانا» اصل عام و شامل حیات است ، یعنی به اصطلاح ما مقوم گوهر جانهاست . به نظر بعض دیگر «مانا» احتمالاً نیروئی است که بطور اضافی پای به میان می نهد و جان نیز ، نظیر امور دیگر میتواند به جلب و تسخیرش پردازد ولی «مانا» اساساً متعلق به جان نمی باشد. ظاهراً دور کیم در استدلال خود به نفع فرضیه اول سخن میگوید ، و معتقد است که «مانا» کارهای اصل توتمی را راست می کند ، همان اصلی که به یاریش اعضای کلان و اردجولانگاه اتحاد معنوی میشوند و جان نیز احتمالاً فردی ساختن مستقیم «توتم» است ، و در نتیجه با واسطه

(۱) Animus & Anima (۲) Wakanda (۳) Sioux

(۴) Orenda (۵) Iroquois (۶) Pantang (۷) Malais

توتم ، محصول «مانا» است .

ما بر سر آن نیستیم که یکی از این تفسیرها را برگزینیم . بطور کلی ، وقتی در زمان حاضر نتوانیم تصویری را بار دیگر ، بطور طبیعی شکل بخشیم و بسازیم ، در معنوی ساختنش با عنوان ابتدائی ، یا عبارت دیگر طبیعی به تردید می افتیم . بنظر ما آنچه ابتدائی است همچنان ابتدائی باقی میماند ، ولو آنکه کوشش ژرف یاب درونی برای یافتنش لازم باشد . ولی تصور مورد بحث را به هر شکلی که تلقی کنیم ، در پذیرفتن این نکته با اشکال مواجه نمی شویم که معنی ذخیره نیرو ، ذخیره ای که موجودات زنده و حتی بسیاری از اشیاء بی جان از آن بهره ور میشوند ، از مره نخستین افکاری است که روح اندیشه گرد در طول راه خود و بهنگام پیروی از یک گرایش ، با آن برخورد می کند . این گرایش طبیعی و ابتدائی است و در صحائف بعد به تعریف آن می پردازیم . هنگامیکه این مفهوم را مسجل بگیریم ، آدمیزاده ای در برابر خود داریم مجهز به چیزی که بعدها جان خوانده میشود . آیا این جان پس از جسم باقی میماند ؟ اگر مطلب بهمین جا ختم شود ، دلیلی برای این امر وجود ندارد و هیچ چیزی گویای آن نیست که قدرتی نظیر «مانا» باید مدتی طولانی تر از شیشی که ویرا پنهان مینماید پایدار بماند اما اگر مطلب به این صورت طرح شود که سایه بدن باقی میماند . مانعی وجود ندارد که در این سایه ، اصلی هم که نیروی عمل را در بدن صورتگیری می کند ، باقی بماند . بدین ترتیب ، سایه ای فعال و کارآ و توانا به نفوذ و تأثیر بر حوادث انسانی بدست میآید . مفهوم ابتدائی بقای پس از مرگ چنین است .

زاد و ولد امور اما در صورتیکه معنی جان به معنی روح اندیشه گر ملحق
نامعقول نشود ، تسلط و نفوذ بالا زیاد نخواهد بود . معنی روح
 اندیشه گر نیز از یک گرایش طبیعی دیگر سرچشمه میگیرد . بعداً حدود و ثغور این
 گرایش را معین می سازیم ، اما فعلاً این معنی را هم پذیرفته تلقی می کنیم و در نتیجه
 می بینیم که میان این دو مفهوم مبادلاتی صورت می گیرند . در صورتی که جانها به
 شکل و هیأت انسانی تصور نشود روح های اندیشه گر هم که حضورشان در همه جای
 طبیعت مفروض است به شکل و هیأت انسانی ، نزدیک نمیگردند . جانها نیز چنانچه

از نوع روح های اندیشه گرنباشند و کم و بیش نتوانند در کنار آنها جای گیرند ، وقتی از بدنها جدا میشوند بر پدیدارهای طبیعی تسلطی ندارند. اما وقتی همه این شرایط جمع شود، مردگان به صورت شخصیت هائی درمیآیند که باید مورد توجه قرارشان داد و به حسابشان آورد. مردگان میتوانند ضرر و یا نفع برسانند و تا حدودی صاحب اختیار چیزهائی باشند که ما آنها را نیروهای طبیعت میخوانیم . مردگان به معانی حقیقی و مجازی کلمه، سازنده باران و آب و هوای خوبند. در نتیجه زندگان، از دست زدن به کارهائی که مردگان را به خشم آورد، خودداری می کنند و میکوشند تا اعتماد آنها را جلب کنند و صدها وسیله برای بدست آوردن دل ایشان و خریدن و حتی فریب دادنشان تصور و تخیل نمایند. وقتی عقل در این راه درگیر میشود، دیگر نمی توان هیچ امر عبث و بیهوده ای را سراغ کرد که وی در طاس لغزنده اش نیفتد. وظیفه افسانه پردازی، خود به اندازه کافی فعال است، اکنون اگر ترس و نیاز هم بر آن افزوده شوند و آتش فعالیتش را تیزتر کنند چه خواهد شد؟ زندگان برای دفع خطر و جلب نفع، هر چیزی را که گمان می کنند مردگان طالب آنند بدیشان هدیه می کنند و تا بریدن سرهم، اگر مرغوب خاطر آنان باشد، جلو میروند. حکایات مبلغان آکنده از این مطالب است. فهرست عملیاتی که بلاهت بشری درین زمینه اختراع می کند و کارهای پوچ و کودکانه و دهشتناکش بی پایان است.

باری، چنانچه تنها این عملیات را ببینیم، بیزاری از بشریت و سوسه مان خواهد کرد. اما نباید فراموش نمود که اقوام ابتدائی امروز یاد پرور به اندازه ما، یعنی قرنها و قرنهای زندگی کرده و بنابراین وقت و فرصت فراوان در اختیار داشته اند تا بتوانند در گرایش های ابتدائی، و تقریباً طبیعی، به راه مبالغه بروند و نکات غیر عقلانی را در آنها شدت و حدت بخشند. تردیدی نیست که اگر اقوام ابتدائی حقیقی به گرایش مورد گفتگو و نتایج بی واسطه آن اکتفا مینمودند، فرزانه تر از حالا بودند. اما همه چیز در تغییر است و همانطور که گفتیم، چنانچه تغییر عمقی میسر نباشد ، دگرگونی در سطح صورت می گیرد.

جامعه هائی وجود دارند که بر گردونه پیشرفت نشسته اند. این جوامع احتمالاً از زمره جوامعی هستند که شرایط نامساعد زندگی آنها را به کوشش در راه زندگی

و ادار و ناگزیر میسازند و درین صورت است که حاضر میشوند به کوششی پرمایه‌تر نیز دست یازند تا بتوانند حداقل دورادور از یک مبتکر، یا یک مخترع و یا یک انسان برجسته و برتر پیروی کنند. در این جا تغییر عبارت از رشد و نمو عمق و مایه‌وری است و جهت آن نیز نسبتاً ثابت و پایدار است و تاثیر و کار آئی هر زمان بیشتر میشود.

جوامع دیگری وجود دارند که لزوماً در سطح پائین میمانند. اما چون این جوامع نیز بهر حال، دگرگون میشوند، در نتیجه چیزهائی که ابتداءً داده و معطی میباشند به تکریر یا مبالغه و افراط میگردانند و پرمایگی و تعمیمی که از سنخ پیشرفتهای کیفی است در آنها حاصل نمیگردند. خلاصه آنکه اگر بشود کلمه اختراع را در اینجا نیز بکار برد، میتوان گفت که در این جوامع، اختراع مقتضی و مستلزم سعی و کوشش نیست. در واقع از پهنه ایمانی که پاسخگوی یک نیاز است، به جولانگاه ایمان تازه‌ای میرسیم که از جنبه خارجی، شبیه ایمان قبلی است ولی برخی از خصائص سطحی اش مایه‌ورتر میشود و دیگر به هیچ کاری نمیآید. از این هنگام بعد، این ایمان در محل خود درجا میزند و در عین حال بدون انقطاع مطالبی بر آن افزوده میشود و گسترش می‌یابد. تحت تاثیر تکرار و مبالغه، امر غیر عقلانی، پوچ و امر غریب، دهشتناک میگردد. این گسترش‌های متوالی، توسط افراد، به انجام میرسند، اما در اینجا دیگر، اختراع و یا قبول آن نیازی به برتری عقلانی ندارند و منطبق پوچی و عبث بودن کفایت میکند. هنگامیکه روح اندیشه‌گر، از قرارگاه یک فکر غریب حرکت میکند، و این فکر را به منشأئی نمی‌پیوندد که تبیین گر غرابت و مانع زاد و ولدش میباشد منطبق پوچی و عبث، روح اندیشه‌گر را به نماهای دورتر و نتایجی هذیان آمیزتر رهنمون میگردد.

برای همه ما این امکان پیش می‌آید که بایکی از خانواده‌های بهم پیوسته و از خود راضی برخوردار کنیم. این خانواده‌ها، به علت حجب و حیا و یا به سبب کوچک شمردن دیگران، خود را از همگان کناری کشند، عادات عجیب و غریب و ترس بی‌جهت و خرافه‌هائی که در میان برخی از این خانواده‌ها وجود دارند، کم نیست. این امور اگر در محیطی بسته بمانند، صورتهای نامطلوب و نامطلوب‌تر نیز پیدا می‌کنند. خصوصیت‌های مذکور، هر کدام خاستگاهی دارند. یک فکر به ذهن فلان

یا بهمان فرد خانواده خطور می‌کند و دیگران آن را بر اساس اعتماد و اطمینان می‌پذیرند. مثلاً در یکی از روزهای جمعه اتفاقاً افراد خانواده به گردش می‌روند و جمعه بعد هم قضیه تکرار می‌شود، یکی از افراد، نتیجه‌ای از این کار می‌گیرد و از آن پس گردش در کلیه جمعه‌های سال به کرسی می‌نشیند. اکنون اگر از بخت بد، یک جمعه این گردش صورت نگیرد، همه نگرانند که اتفاق ناگواری رخ دهد. برای آنکه، تکرار و تقلید اطمینان، به کرسی بنشیند مسامحه و سرهم‌بندی و باری بهر جهت کردن کفایت می‌کند. اما نقد و انتقاد است که مستلزم و مقتضی کوشش می‌باشد.

اکنون به جای چند سال زندگی یک خانواده، چند قرن متوالی را در نظر بگیریم و خل بازیها و اداهای عجیب و غریب کوچک یک خانواده گوشه‌گیر را بی‌اندازه بزرگ کنیم، آنوقت بدون دشواری میتوانیم چیزهایی را که باید در جامعه‌های ابتدائی اتفاق بیفتد، تصور نمائیم. این جامعه‌ها به جای آنکه درها را باز کنند و هوای عفی را که به تدریج در جو آنها پدید آمده است، بیرون برانند و به کوششی مداوم دست یازند، توافق خویش را گسترده سازند، همچنان بسته‌میمانند و از سرنوشت خود خوشنودند.

تأمین در برابر در طی مطالبی که گذشت، دو وظیفه اساسی دین معلوم پیش‌بینی ناپذیری گردید، و تحلیل مسائل، یک دسته از گرایش‌های ابتدائی را روشن نمود. بنظر ما این گرایش‌ها باید صوری را تبیین کنند که دین بدان صورت درمی‌آید. اکنون به بررسی این صورت مطالعه گرایش‌ها می‌پردازیم.

روش کار ما، همان روش پیشین است، بدین معنی که فعالیتی غریزی را مطرح می‌کنیم و سپس عقل را در برابرش می‌نهییم و به تحقیق این مطلب می‌پردازیم که آیا بدنبال سر بر آوردن عقل، اختلال خطرناکی ایجاد میشود یا نه؟ در صورتیکه چنین اختلالی پیش آید، تعادل مجدد را احتمالاً تصوراتی برقرار می‌سازند که غریزه در جولانگاه عقل اخلاک‌گر برمی‌انگیزد و نتیجه پژوهش این میشود که اگر چنین تصوراتی موجود باشند، همان معانی یا ایده‌های دینی ابتدائی‌اند.

بدینسان سائق حیات، مرگ را نادیده می‌انگارد. اما هنگامیکه عقل تحت فشار این سائق سر بر می‌آورد، فکر ناگزیر بودن و احتراز ناپذیری مرگ هم ظاهر

میگردد. برای آنکه طیران حیات به‌وی بازگردد، تصویری ستیزه‌گر قد برمیافزاید و از این تصور است که اعتقادات ابتدائی مربوط به مرگ نشأت میگیرند، اما هرچند که مرگ مهمترین اتفاق زندگی انسانی است، ولی این زندگی در معرض اتفاقات متعدد دیگری هم می‌باشد. آیا نفس این مطلب که عقل در عرصه حیات به عمل میپردازد، راه را بر امر پیش بینی ناشده بازمی‌نماید و احساس خطر را وارد میدان نمی‌کند. حیوان از خود مطمئن است و میان هدف و فعل و کارش چیزی دخالت نمی‌ورزد. اگر نخجیری در نزدیکی وی باشد، خود را برویش می‌افکند و چنانچه در کمین‌گاه نشسته باشد، نفس انتظارش نیزیک عمل پشتاز است و بافعلی که بعداً به انجام میرسد، يك کل تقسیم ناپذیر می‌سازد. اگر هدف قطعی دور دست باشد، حیوان از آن بی‌خبر است. زنبور عسل، وقتی کندوی خود را می‌سازد در چنین وضع بی‌خبرانه‌ای قرار دارد و در نتیجه فقط به موضوع بی‌واسطه می‌نگرد و طیرانی که نسبت بدان شاعر و آگاه است، بافعلی که می‌خواهد به کرسی تحقق بنشاند، هم پهنه است.

آری، ترکیب وسائل مخصوص گوهر عقل است. عقل بدین ترتیب به هدف دور دست میرسد و به اموری اقدام می‌نماید که نسبت به تحقق آنها، خود را کاملاً مسلط احساس نمی‌نماید. غالباً هم در زمان و هم در مکان میان اموری که عقل به انجام میرساند و نتیجه‌ای که می‌خواهد بدان نائل گردد، فاصله وجود دارد، و این فاصله میدان فراخی به اتفاق و امیدگذاورد. عقل، ترتیب امور را آغاز می‌کند و دست اندر کار میشود. لکن همانطور که تجربه مسلم نشان میدهد، برای به پایان رساندن کار، اوضاع و احوال باید مساعدت نمایند. علاوه بر این عقل میتواند از حاشیه‌ای که مربوط به امور پیش بینی نشده است کاملاً آگاه باشد.

هنگامیکه مرد وحشی تیر را از کمان خود پرتاب میکند، نمیداند که آیا این تیر به هدف اصابت مینماید یا نه. در اینجا مثل موردی که حیوان با شتاب به روی نخجیر می‌پرد، میان ژست و نتیجه این ژست، تداوم و استمرار موجود نیست. در نتیجه خلائی پدیدار میشود و راه را بر حادثه و اتفاق می‌گشاید و امر پیش بینی نشده را فرامیخواند. تردیدی نیست که نظراً این جریان نباید موجود

باشد، زیرا عقل ساخته و پرداخته میشود تا بطور مکانیکی در عرصه ماده به عمل پردازد و بنابراین بطور مکانیکی به تصور امور و اشیاء دست می‌یازد، و بدین ترتیب يك مکانیسم عام و شامل را مقرر میدارد، و بالقوه علمی کامل را طراحی مینماید، علمی که در لحظه ورود فعل به میدان عمل و قبل از رسیدنش به هدف، بتواند به‌پیش بینی کلیه اموری پردازد که این فعل در طی عمل بدانها برخورد مینماید. لکن عدم تحقق در دل چنین ایده‌آلی نهفته است. یعنی کار این ایده‌آل در حد اعلی تهییج فعالیت عقل است و بنابراین در عالم واقع، عقل انسانی باید به عملی کاملاً محدود، اکتفا کند، و در میدان ماده‌ای به فعالیت پردازد که معرفت عقل نسبت بدان ناقص است.

اما سائق حیاتی، در اینجا حاضر و ناظر است و به انتظار نمی‌نشیند و از قبول مانع سرباز میزند. در نظر این سائق، حادثه یا اتفاق و امر پیش‌بینی نشده و بالاخره امر نامعینی که در سراسر راه وجود دارد، چندان اهمیتی ندارند. وی با جهش به عمل میپردازد و تنها به پایان کار می‌نگرد. طیران، فاصله را در کام خود فرو می‌کشد. معذک بهتر است که عقل از پیشدستی و پیشتازی آگاه و بدان‌عارف باشد. در اینجا تصویری که ناظر به قوای مساعد و نافع است، سربرمی‌آورد، قوایی که برفراز علل طبیعی قرار میگیرند و یا به جای آنها می‌نشینند و تکاپوهائی را که بالطبع آغاز شده‌اند، در طی اعمالی ادامه میدهند که مطابق آرزوی مأمولوب آن علل بوده‌اند. آغاز کار اینست که ما مکانیسمی را براه می‌اندازیم، این مکانیسم در حالت تحقق و ایجاد آثار و نتایج مورد آرزو قرار میگیرد و سرانجام کار چنین است. میان این دو، یعنی آغاز و انجام، تضمینی برای موفقیت مندرج میشود که جنبه ما فوق مکانیکی دارد.

اکنون اگر به ترتیب بالا، قدرتهائی را تصور کنیم که دوست ما هستند و به موفقیت ما توجه دارند. منطق عقل اقتضاء می‌کند که علل ستیزه‌گر، یعنی يك دسته از قدرتهای نامساعد را هم فرض کنیم که با توسل بدانها بتوانیم شکست خویش را تبیین نمائیم. این اعتقاد نیز، واجد فائده عملی است، و بطور غیر مستقیم بر انگیزنده فعالیت ماست، یعنی ما را به دقت و مواظبت دعوت می‌کند. لکن این

امر انحرافی و بهتر بگوئیم انحطاط آمیز است. شکی نیست که تصور نیروی مانع، تقریباً موخر بر تصور نیروی دستیار است. چنانچه نیروی دستیار را طبیعی بدانیم، نیروی مانع را باید بعنوان نتیجه بی واسطه آن تلقی کنیم. لکن این نیروی دستیار، خصوصاً در جامعه‌هائی نظیر جوامع ابتدائی کنونی، باید به زاد و ولد پردازد. درین جامعه‌ها، ایمان‌ها و اعتقادات، از راه قیاس و بدون توجه به منشأ خود بطور لایتناهی تکثیر میشوند. سائق حیاتی خوش بین است، و بنا بر این میتوان کلیه تصورات دینی را هم که مستقیماً از این سائق نشأت میگیرند، به همین نحو تعریف کرد و گفت که این تصورات عکس العمل‌های دفاعی طبیعت در برابر تصور دیگری از عقل میباشد که فاصله یاس آور و افسرده کننده امر پیشینی ناشده را عرضه میدارد، فاصله‌ای که میان ابتکار متخذ و نتیجه مورد آرزو وجود دارد.

خواست کامیابی هر يك از ما در صورت تمایل میتواند به تجربه دست یازد، یا اراده موفقیت درین صورت می‌بیند که خرافه از دل اراده و خواست موفقیت و کامیابی، سر بیرون می‌آورد. مقداری پول روی یکی از نمره‌های رولت بگذارید و منتظر بمانید که گلوله، به پایان حرکت خود نزدیک شود، در همان لحظه ای که گلوله سرگردان می‌چرخد، و در شرف رسیدن به نمره انتخابی شماست. دستتان به جلو حرکت می‌کند، تا گلوله را پیش براند و روی نمره متوقف نماید. در واقع این اراده شماست که به خارج از خود شما در افکنده میشود، و باید فاصله موجود میان تصمیم متخذ و نتیجه مورد انتظار را پر کند. بدین ترتیب اراده، با عمل خود اتفاق را از میدان بدر می‌کند. چنانچه رفت و آمد به قمارخانه را ادامه بدهید و با قمار خوبگیرید. پس از چندی دست شما از حرکت بازمی‌ایستد، یعنی اراده شما، دامن فرا خود می‌چیند و به درون می‌خزد و واپس می‌نشیند. لکن به تدریج که اراده میدان را خالی می‌کند کلیت یا وجودی انتزاعی ناشی از همین اراده به جای آن می‌نشیند و نمایندگی وی را به عهده می‌گیرد. این موجود، شانس و اقبال نام دارد و تصمیم به برد، به شکل و شمایل آن در می‌آید. بخت و اقبال مذکور، يك شخص کامل و تمام عیار نیست، زیرا برای آنکه مقامی ایزدی ساخته

و پرداخته شود ، چیزهای دیگری هم لازم است . لکن درست بهمیزانی که شما خود را به دست بخت و اقبال می سپارید، وی به همان مقدار واجد برخی از عناصر الوهیت میشود .

مرد وحشی، دست توسل به دامن قدرتی از نوع قدرت بالا دراز می کند، تا با یاری وی تیر خود را به هدف برساند، اگر مراحل طولانی تطور را همچنان پشت سر بگذارد، به قرارگاه ایزدان حامی شهر میرسید، ایزدانی که باید پیروزی رزم آوران را تأمین نمایند.

اما باید توجه داشت که در همه این احوال، کارها با وسایل عقلانی شروع میشود، و با انتظام و آرایش آنها ، بر اساس توالی مکانیکی علتها و معلولها ، آغاز می گردد. در واقع کارها با وسائلی به راه می افتند که به خود اشخاص مربوطند، تنها هنگامیکه اشخاص احساس می کنند، که دیگر قادر به ادامه عمل نیستند زمام کار و بار خویش را به عهده قدرتی مافوق مکانیک میگذارند . احتمالاً نیز به دلیل آنکه معتقدند قدرت ما فوق مکانیک از همان آغاز کار ، حاضر و ناظر است ، از همان زمان ، از وی استعانت میجویند و فعلی را که در هر حال نیازمند یاری و دستیاری وی می بینند زیر سایه او قرار میدهند .

اما مطلبی که ممکن است روان شناس را به اشتباه بیندازد ، اینستکه فقط از علیت دوم گفتگو میشود، و از علیت اول ، یعنی علیت مکانیکی، که وجودش مشکلی ایجاد نمی کند، سخنی به میان نمی آید. در حقیقت علیت مکانیکی به کمک ماده، که ابزار کار اوست ، بر افعال جامعه عمل میپوشاند . نظر به اینکه افراد با این علیت سروکار دارند و با اعتقاد بدان زندگی می کنند، این فکر به ذهنها خطور می کند که نیازی به بیان آن در قالب کلمات و تصریح معنی آن نمی باشد ، زیرا این کار در صورتی مفید است که افراد از علمی بهره ور باشند که بتواند از این علل استفاده کند، و چون چنین وضعی در زمان این طرز تفکر وجود ندارد ، در نتیجه افراد بهتر می بینند که به علت نوع دوم بیندیشند ، زیرا این علت، حداقل به تشویق و تهییج میبردازد. چنانچه علم به غیر متمدن وسائلی بدهد که به یاری آنها بتواند بطور ریاضی از رسیدن به هدف مطمئن گردد ، به علیت مکانیکی اکتفا می کند

(البته با این فرض که غیرمتمدن بتواند بر فوراز عادات کهن روح اندیشه‌گر خود صرفنظر نماید) اما تا هنگامیکه این علم فرانرسد، غیر متمدن میکوشد که با عمل خود کلیه اشیاء ممکن را از علیت فوق مکانیک بدست آورد و بیرون بکشد، زیرا غیر متمدن کمان را می کشد و نشانه‌گیری می کند، اما فکرش بیشتر متوجه علت فوق مکانیکی است، علتی که باید تیر را بدانجا که باید ببرد، یعنی تا سرمنزل هدف هدایت نماید. چون وقتی غیرمتمدن سلاحی ندارد که بایارزش از اصابت به هدف مطمئن باشد، وجود اعتقاد و ایمان به این علت، اعتماد به نفس را به وی ارزانی میدارد و این اعتماد به نفس موجب نشانه‌گیری بهتر است.

فعالیت بشری در گیرودار حوادث به سرانجام میرسد. این فعالیت وابسته به حوادث است و در عین حال بر آنها اثر می گذارد. بخشی از این حوادث قابل پیش بینی و قسمت اعظم آنها پیش بینی ناپذیرند. نظر به اینکه علم، بیش از پیش میدان پیش بینی را می گسترده، بنابراین در سرانجام کار، ما طراح علمی جامع و شامل میشویم، علمی که برایش هیچ مطلب پیش بینی ناپذیر وجود ندارد. از این رودر نظر اندیشه‌مدبر آدمیزاده متمدن، تسلسل مکانیکی علت و معلول، که به هنگام برخورد با امور جاری به کرسی می نشیند، باید سایه خود را بر کل جهان بگسترده (بعداً خواهیم دید که برداشت تصور خود جوش و به صرافت طبع این آدمیزاده چنین نیست).

نظامی که به تبیین حوادث فیزیکی میپردازد، چنانچه قدم در راه اموری بنهد که دور از عرصه این حوادثند، آیا باید جای خود را به نظام دیگری واگذار نماید؟ آدمیزاده متمدن که بر حوادث فیزیکی تسلط دارد، به این پرسش پاسخ منفی میدهد، یعنی قبول نمیکند که این نظام بر جای خود، نظامی را بنشانند که آدمی در زندگی اجتماعی بکار میبرد و با استفاده از آن سلوک دیگران را در قبال خود، به مقاصد و نیات خوب یا بد و دوستانه یا خصمانه، نسبت میدهد. بهر حال اگر آدمیزاده متمدن در عمل، نظام دوم را به جای نظام اول می نشانند، بدون اطلاع و آگاهی خود دست بدین کار میزنند و بدان اقرار و اعتراف نمی نمایند. اما علم آدمیزاده غیرمتمدن امتداد ناپذیر و غیر قابل انبساط است و درست به قامت عملی بریده میشود که در میدان

ساده. به مرحلهٔ اجراء درمیآید. در نتیجه این آدمیزاده نمیتواند در جولانگاه پیش بینی ناپذیری يك علم بالقوه را بکارگیرد، علمی که به مددش سراسر این جولانگاه پوشانده میشود، و بی‌درنگ چشم اندازهای وسیعی را در برابر جاه طلبی‌ها می‌گشاید. آدمیزادهٔ غیرمتمدن به‌جای آنکه از این فقدان دل افسرده و مأیوس گردد، در این قلمرو، سایهٔ نظامی را می‌گسترده که در تبیین روابط خود با هم‌جنسان خویش از آن استفاده می‌کند. و بنابراین، می‌پندارد که در این میدان با قدرتهای دوست و روبروست و نیز در معرض تأثیرات زیان بخش میباشد، و به‌ر صورت با دنیائی، کاملاً بیگانه از دنیای خود سروکار ندارد. درحقیقت اگر قرار است که دیوان و فرشتگان، دنبالهٔ عملیات وی را در قلمرو ماده بگیرند، اینان پیشاپیش نشان میدهند که بر خود این عمل نیز تسلط و نفوذ دارند. بنابراین آدمیزادهٔ غیرمتمدن طوری سخن میگوید که گوئی در هیچ‌جا، حتی در جائی که در اختیار اوست به تسلسل مکانیکی علت و معلول توجه ندارد و نمی‌اندیشد. لکن اگر بهنگام سخن گفتن، به تسلسل مکانیکی باور ندارد، به محض آنکه در میدان عمل قرار میگیرد، کلیهٔ کارهای لازم برای حصول نتیجهٔ مبتنی بر علیت مکانیکی را به انجام میرساند.

باری، برای دانستن کنه اندیشه، چه اندیشهٔ آدمیزادگان وحشی و چه اندیشهٔ آدمیزادگان متمدن، باید به کارهایی کمی‌کنندرجوع کرد، نه سخنانی که می‌گویند. لوی برول، در کتاب‌های جالب توجه و آموزندهٔ خود که به بحث دربارهٔ روحیهٔ اقوام ابتدائی می‌پردازد، به «عدم توجه و بی‌اعتنائی این روحیه به علل ثانوی» و «توسل بیواسطهٔ وی به علل عرفانی» اشاره و درین باب اصرار می‌کند. لوی برول مینویسد: «فعالیت روزانهٔ ما متضمن اعتماد و اطمینانی آرام و کامل به عدم تغییر قوانین طبیعی است. اما شیوهٔ رفتار روح اندیشه‌گر اقوام ابتدائی با این شیوه» «کاملاً فرق دارد. طبیعتی که اقوام ابتدائی در آن زندگی می‌کنند، به وجهی دیگر،» «بدین اقوام عرضه میشود. در این طبیعت، کلیهٔ موجودات و اعیان، درون» «شبکه‌ای از مشارکت‌ها و طردهای عرفانی قرار دارند»^۱ و سپس می‌نویسد:

(۱) روحیهٔ اقوام ابتدائی: پاریس، ۱۹۲۲، ص ۱۸-۱۷

« چیزی که در تصورات جمعی تغییر می‌یابد ، همان نیروی نامرئی و پنهان است. »
 « این اقوام ، بیماری و مرگ را بدین نیروها نسبت میدهند . درین موارد ، گاه
 « جادوگرو زمانی روح يك مرده و گادنیز نیروهائی تقصیر دارند که بیش و کم تعین
 « و تشخیص یافته‌اند، اما آنچه در هر حال مشابه و تقریباً مماثل میماند ، رابطهٔ قبلی
 « بیماری و مرگ از یکسو، و یک نیروی نامرئی از سوی دیگر است. »

مؤلف ، در تائید نظر بالا ، به شهادتهای هم‌آهنگ سیاحان و مبلغان استناد
 می‌کند ، و نمونه‌ای از غریب‌ترین و شگفت‌انگیزترین موارد را نقل مینماید .

در تمامی این موارد ، نتیجهٔ مورد بحث ، یعنی نتیجه‌ایکه اقوام ابتدائی
 به يك علت غیبی و پنهان نسبت میدهند، از جملهٔ حوادث مربوط به آدمیزاده است
 و خصوصاً از زمرهٔ حوادثی است که برای آدمیزاده پیش می‌آید و علی‌الخصوص
 مرگ یا بیماری انسان میباشد. در این نمونه‌ها ، هیچگاه از عمل يك شئی بی‌جان،
 بر شئی بیجان دیگر، گفتگوئی در میان نیست (به شرط آنکه مورد مربوط به پدیده‌های
 هواشناسی و نظایر آنها نباشد که آدمیزاده به اصطلاح در آنها ذینفع است) در این
 شهادتها سخن از مواردی نیست که فی‌المثل يك فرد ابتدائی وقتی می‌بیند ، که باد
 درخت را خم می‌کند و یا امواج بر روی سنگریزه‌های ساحل می‌غلطند و یا پای وی
 گرد و غبار را در هوا بلند می‌کند، امری دیگر، جز آنچه را ماعلت مکانیکی می‌نامیم
 دخالت دهد. ممکن نیست که میان مقدمه و نتیجه‌ای که وی هر دو را مشاهده و درک
 می‌کند رابطه‌ای دائم موجود باشد و توجه ویرا به خود معطوف نسازد. در این موارد،
 رابطهٔ مذکور ویرا کفایت می‌کند ، و ما نمی‌بینیم که وی بر فراز این رابطه، علتی
 «عرفانی» را قرار دهد ، و یا این علت را به جای آن رابطه بنشاند .

اکنون اندکی فراتر رویم و امور فیزیکی را به کناری بنهیم ، زیرا میتوان
 گفت که در جریان این امور مرد ابتدائی به صورت يك تماشاگر بی‌اعتناء حضور
 دارد و اصلاً آیا در حق وی نمیتوان این نکته را اظهار داشت که : «فعالیت روزانهٔ
 مرد ابتدائی ، متضمن اعتماد و اطمینانی آرام و کامل به عدم تغییر قوانین طبیعی
 است» ؟ اگر این مرد اعتماد و اطمینان یاد شده را نداشته باشد به جریان آب رودخانه

برای پیش راندن قایق خود و به کشش کمان خویش برای پرتاب تیر و به تیر خود برای شکستن تنه درخت و به دندانهای خویش برای گاززدن و به ساق پاهای خود برای راه رفتن ، امیدی نمی بندد . ممکن است که این مرد ، علیت طبیعی را صریحاً به تصویر نیاورد ، زیرا نه فیزیکدان است و نه فیلسوف و هیچگونه نفعی هم در این تصور ندارد، اما در اعتقادی که به علیت طبیعی دارد ، تردیدی نیست ، وی این اعتقاد را به صورت تکیه گاه فعالیت خود بکار میبرد .

باید دید، هنگامیکه مرد ابتدائی به علتی عرفانی توسل میجوید، تا به تبیین مرگ و بیماری ، و یا انواع اتفاقات دیگر بپردازد ، دقیقاً به چه عملیاتی میپردازد؟ مثلاً می بیند که قطعه سنگی که در جریان يك طوفان شدید از صخره جدا میشود ، شخصی را می کشد، آیا وی منکر این مطلب میشود که تخته سنگ قبلاً شکاف خورده و باد سنگ را کنده و ضربه، جمجمه ای را خرد کرده است؟ مسلماً نه. وی نیز، مانند ما عمل این علل ثانوی را احراز می کند . بنابراین چرا يك «علت عرفانی» از قبیل اراده يك روح اندیشه گر، یا اراده يك جادوگر را وارد میدان مینماید و آن را به کرسی علت عمده و اصلی می نشاند؟ در این باب ، باید از نزدیک به مسأله نظر کرد. در این صورت ، دیده میشود که مرد ابتدائی ، نتیجه فیزیکی قضیه را به مدد علت «فوق طبیعی» تبیین نمی کند ، بلکه از این راه ، در مقام تبیین معنی بشری ماجرا و اهمیت آن برای انسان و خصوصاً برای يك آدمیزاده معین ، یعنی همان شخصی است که سنگ ویرا از پا در میآورد . در این ایمان و اعتقاد که علت باید با معلول خود متناسب باشد، هیچ نکته ای غیر منطقی و در نتیجه «ماقبل منطبق» وجود ندارد و حتی مطلبی در میان نیست که گواه بر نفوذ ناپذیری در مقابل تجربه باشد . وقتی شکاف تخته سنگ و جهت و شدت باد احراز گردیدند ، (یعنی اموری که کاملاً جنبه فیزیکی دارند و در قید و بند و هم و غم کار بشریت نیستند) باز هم تبیین این امر واقع ، یعنی مرگ يك انسان که برای ما عمده و اساسی است، همچنان برجای خود باقی است . سابقاً فیلسوفان می گفتند که علت کاملاً حاوی معلول است و چنانچه معلول واجد معنای بشری قابل ملاحظه ای باشد، علت نیز، لا اقل باید معنایی مساوی داشته باشد ، و بهر حال علت مساوق معلول و از سنخ آن ، یعنی عزم و نیت است .

شکی نیست که تعلیم و تربیت علمی ذهن ، عادت به این طرز استدلال را از سردی می‌اندازد . اما این طرز استدلال طبیعی است ، و هربار که نیروهای ستیزه‌گر پا به میان نهند ، ظهور و بروز می‌کند . قبلاً گفتیم که قمارباز، وقتی پول خود را روی یکی از نمره های رولت می‌گذارد ، بردو باخت خود را به بخت و اقبال نسبت میدهد ، یعنی آن را به عزم و آهنگی مساعد یا نامساعد منتسب می‌سازد . بنابراین وی نیز آنچه را میان دو لحظه می‌گذرد یعنی لحظه‌ای که پول را روی نمره می‌گذارد ، و لحظه‌ای که گلوله متوقف میشود ، به مدد علل طبیعی تبیین می‌کند، ولی در پایان نیز بفرز این علت مکانیکی ، يك انتخاب نیمه ارادی قرار میدهد و آن را قرینه و مرافق انتخاب خود می‌سازد. بدینسان اهمیت آخرین معلول و اهمیت اولین علت که انتخاب است یکی می‌باشد و هر دو از يك سنخ‌اند . منشأ عملی این استدلال منطقی را هنگامی درمی‌یابیم که می‌بینیم قمارباز حرکت دست را طراحی می‌کند و برای متوقف ساختن گلوله بکار می‌اندازد. در واقع ارادهٔ برد و نیز مقاومت در برابر این اراده است که وی اندکی بعد، در بخت و اقبال یا نابخثیاری و بد اقبالی ، بد آنها تعیین می‌بخشد و در نتیجه خود را در کنار يك نیروی متحد می‌یابد ، و یا در مقابل دشمن قرار می‌گیرد. و بدین ترتیب اهمیت و فائدهٔ کامل بازی را بدان ارزانی می‌دارد.

معذلك، هنگامیکه امور واقعی از قبیل مرگ و بیماری و حوادث مهم به میدان می‌آیند ، تشابه میان روحیهٔ فرد متمدن و مرد ابتدائی نظر گیر تر میشود . افسری که در جنگ جهانی اول شرکت داشت ، از جملهٔ دیدنی های خود در معرکهٔ جنگ حکایت میکرد که سربازان همیشه از گلوله بیش از خمپاره وحشت دارند حال آنکه خمپاره کشنده تر از گلوله است. دلیل این مطلب آنستکه در مورد گلوله سرباز احساس می‌کند که در معرض هدف قرار گرفته است و برخلاف میل خود چنین استدلال مینماید که : « برای ایجاد چنین معلولی که برای من اهمیت فراوان دارد و مرگ یا زخم مهلکی را بردوش گرفته و می‌آورد، باید علتی به همین اهمیت و نیز عزم و نیتی مشخص موجود باشد» . هم چنین سربازی که مورد اصابت خمپاره واقع شده بود حکایت میکرد که پس از اصابت خمپاره اولین حرکتش همراه با گفتن این جمله بفریاد بوده است که: «وه که چقدر احمقانه و حیوانی است.» در نظر عقل خود جوش این سرباز،

ماجرای غیر منطقی میآمده است بدین بیان که منطق اقتضا نمی کند، خمپاره‌ای به مدر علتی کاملاً مکانیکی پرتاب شود و با آنکه احتمال دارد به هیچکس اصابت ننماید و یا به هر کسی غیر از وی اصابت کند، درست بیاید و او (ونه کس دیگری) را مصدوم سازد. بدین ترتیب سرباز «بدشانسی و بد اقبالی» را به میدان وارد می کند و به یاری آن، قرابت عقل خود جوشش را با روحیه ابتدائی بیشتر و بهتر عیان میسازد. البته برای آنکه، يك تصور به صورت «بدشانسی» در آید، بایستی که يك تصور سرشار از ماده و مثلاً آکنده از فکر و صورت ذهنی يك جادوگر و یا يك روح اندیشه گر، قسمت اعظم محتوی خود را کنار بگذارد. معذک چون تصور از این ماده، کاملاً خالی نمیشود، بنابراین سرپا باقی میماند. در نتیجه، این دوروحیه اساساً متفاوت از یگدیگر نیستند.

در آثار لوی برول، نمونه های متنوعی از «روحیه اقوام ابتدائی» دیده میشود. میتوان این نمونه ها را تحت چند

صدفه و اتفاق

عنوان دسته بندی کرد.

بیشترین نمونه‌ها، بنظر مؤلف، گزارشگر پافشاری مرد ابتدائی در نپذیرفتن امور اتفاقی است. وقتی سنگی از بالا می افتد و عابری را در هم میکوبد. دلیلش آنست که روح شروری از آن سنگ جدا می گردد. بنابراین صدفه و اتفاق وجود ندارد. اگر تمساح آدمیزاده‌ای را از قایق بیرون می کشد، بدلیل آنستکه این آدمیزاده قبلاً سحر شده است. پس صدفه و اتفاق وجود ندارد. دلیل آنکه، يك جنگاور به ضرب تبر کشته و یا مجروح میشود، اینستکه در وضعی نیست که بتواند چاره گری و ممانعت کند، و قبلاً سایه سرنوشتی را بر سرش افکنده اند. پس اتفاق وجود ندارد. لوی برول، غالباً بدین فرمول باز میگردد، به حدی که میتوان آن را بیانگر یکی از خصائص اساسی روحیه ابتدائی تلقی نمود.

ما از این فیلسوف جلیل القدر میپرسیم، شما مرد ابتدائی را سرزنش می کنید که به صدفه و اتفاق باور ندارد، و یا دست کم این نکته را احراز می کنید که عدم

(۱) در این باره خصوصاً نگاه کنید به: «روحیه ابتدائی» ص ۲۸، ۳۶، ۴۵ و و مطالب

را با ص ۷۳ «وظائف دماغی و روحی در جامعه های فروتر» مقایسه کنید.

اعتقاد به صدفه و اتفاق ، یکی از وجوه مشخصه اقوام ابتدائی است ، بنابراین ، آیا قبول نمی کنید که اتفاق و صدفه وجود دارد؟ و در این صورت، یعنی با قبول صدفه و اتفاق ، آیا کاملاً مطمئن هستید که در گرداب روحیه ابتدائی باز نیفتاده اید ، همان روحیه ای که انتقادش می کنید و در هر حال می خواهید بطور اساسی از روحیه خود متمایزش سازید؟ من قبول دارم که صدفه و اتفاق را به صورت نیروئی کار آدر نمی آورید ، لکن اگر این امر در نظر شما عدم محض بود ، از آن گفتگو نمی کردید و نظیر خود شئی ، کلمه را هم غیر موجود یا معدوم تلقی می نمودید . اما این کلمه وجود دارد و شما آن را به کار می برید و به نظر شما و البته به نظر همه ما گزارشگر مطلبی است . اکنون بیائیم و آنچه را که ممکن است این کلمه گزارش کند ، بررسی نمائیم . مثالی میزنیم : باد يك تکه بزرگ سفال بام را از جا می کند و به پائین می افکند ، و این سفال عابری را از پای در می آورد . میگوئیم که این ماجرا ، يك صدفه و اتفاق است . اما اگر این سفال تنها به زمین بیفتد و خرد و ریز شود ، آیا همین مطلب را بیان می کنیم؟ بعید نیست که باز هم به همین ترتیب افاده مرام کنیم لکن درین حال ، بطور مبهم ، به شخصی می اندیشیم که احتمال داشت در آنجا باشد ، و یا به دلیلی از دلائل ، این نقطه مخصوص از پیاده رو ، مورد توجه خاص ماست ، به نحوی که بنظر ما سفال آن نقطه را برای افتادن انتخاب می کند . هم در مورد اول و هم در مورد دوم ، دلیل آنکه صدفه و اتفاق در کار است ، اینست که منافع بشری میدان دارند و جریان امور طوری است که گوئی آدمیزاده ای منظور نظر و مورد هدف میباشد ، و غرض آنست که در حق وی خا متی شود ، و یا به عکس ، و غالباً ، قصد اضرار وی در میان است .

اکنه ن اگر تنها به بادی که سفال را از جا می کند ، و به سفالی که بر پیاده رو می افتد ، و به ضربه ای که سفال بر زمین وارد می آورد بیندیشیم ، می بینیم که غیر از يك مکانیسم (سازوکار) چیزی به نظر نمی آید و صدفه و اتفاق ناپدید میگردد . بنابراین ، برای آنکه صدفه و اتفاق قدم به میدان نهد ، لازم است که معلول

(۱) ما مفهوم صدفه و اتفاق را در یکی از دروس خود ، در کلژ دو فرانس ، سال ۱۸۹۸ ، به تفصیل مورد بحث قرار داده ایم .

یا نتیجه ، دارای يك معنای انسانی باشد ، پرتو این معنی غالباً بر علت می افتد و به اصطلاح ، رنگ تعلق انسانیت را براومیزند . بنابراین صدفه و اتفاق مکانیسمی است با طرز رفتاری مخصوص که گوئی واجد عزم و نیت است . ممکن است گفته شود که ما این کلمه را وقتی بکار میبریم که گوئی در ماجرا عزم و آهنگی دست اندر کار است ، یعنی در حقیقت به عزم و نیت واقعی نمی اندیشیم و برعکس قبول داریم که همه چیز بطور مکانیکی و ماشینی تبیین میگردد .

در صورتیکه ، فقط اندیشه مدبر و کاملاً آگاه وجود میداشت ، این نکته گیری کاملاً صحیح و بجا بود ، لکن در زیر اندیشه مدبر ، اندیشه ای خودجوش و نیمه آگاه وجود دارد ، اندیشه ای که بر فراز زنجیره مکانیکی علت و معلول امری را قرار میدهد که با این زنجیره تفاوت کامل دارد . مسلماً اندیشه در صدد توجیه و سقوط سفال نیست بلکه میخواهد همزمانی سقوط سفال و عبور آدمیزاده را تبیین کند و انتخاب دقیق این لحظه را توجیه نماید . عنصر انتخاب یا عزم و نیت ، تا حد ممکن ، مقید و محدود است ، و به تدریج که تدبر در صدد دریافت آن بر میآید ، عقب نشینی مینماید . این عنصر گریزپا و حتی ناپدید شونده است ، اما اگر این عنصر موجود نبود ، تنها از مکانیسم گفتگو میشد ، و دیگر بحث صدفه و اتفاق به میان نمی آمد . پس صدفه و اتفاق عزم و نیتی است که از محتوی خالی گردیده و سایه ای بیش از آن نمانده است ، اما این قالب در غیبت ماده ، همچنان حاضر است .

آیا در این مقام ، متوجه یکی از آن تصوراتیم که «ابتدائی» شان میخوانیم . تصوراتی که بشریت آنها را بر پایه يك گرایش طبیعی ، خودجوشانه و به صرافت طبع میسازد ؟ مطلب کاملاً بدین صورت نیست ، هر قدر هم که معنی صدفه و اتفاق خودجوش باشد ، این فکر پس از عبور از يك لایه تجربه بر هم انباشته به جولانگاه وجدان و آگاهی ما میرسد ، تجربه ای که جامعه از هنگامیکه سخن گفتن را بما میآموزد ، در ما به ودیعت می گذارد . در همین خط سیر نیز این معنی از محتوی خالی میشود و علمی که هر روز بیشتر از پیش مکانیستیک میگردد ، محتوی غایت را از این معنی طرد مینماید . بنابراین چنانچه بخواهیم بار دیگر ، تصور اصلی و ابتدائی این معنی را بسازیم ، باید آنرا پر کنیم و بدان پیکره بدسیم . در این حالت شبیح

عزم و آهننگ ، بصورت يك عزم و آهننگ زنده درمی آید و چنانچه بخواهیم کلیت‌های نیکوکار یا شروری را بدست آوریم که افراد غیر متمدن بدانها می‌اندیشند ، بایستی عزم و نیت زنده را از محتوی آکنده سازیم و به طرزی اغراق آمیز، با ماده پرمایه‌اش کنیم. تکرار می‌نمائیم که خرافات، معمولاً در بردارنده حالت ناتراشیدگی و ستبری و بالاخره حالت کاریکاتوری هستند، وغالباً علامت آنند که وسیله از هدفش جدا گردیده است. اعتقادی که در آغاز کار مفید و محرک اراده است ، از موضوعی که علت وجودی اش میباشد می‌برد و به موضوعات تازه‌ای منتقل میگردد ، که در آنها به هیچ کاری نمی‌آید و حتی ممکن است خطرناک هم بشود. یعنی نتیجه این اعتقاد که به مدد تقلیدی کاملاً خارجی و به یاری تن آسانی و تنبلی تکثیر می‌یابد ، تشویق به تنبلی است. اما نباید به راه مبالغه رفت . ابتدائی به ندرت احساس می‌کند که با وجود این اعتقاد، از عمل معاف است. بومیان کامرون، تنها در صورتی جادوگران را مسؤول می‌شناسند که یکی از افراد را تمساح ببلعد . لوی برول که این امر را نقل می‌کند ، به موجب شهادت یکی از سیاحان ، این نکته را هم می‌افزاید که تمساح‌های این خطه تقریباً هیچوقت به آدمیزاده حمله نمی‌کنند. به نظر ما باید مطمئن بود که اگر در جایی تمساح‌ها معمولاً خطرناک باشند ، بومیان نیز مانند ما از وارد شدن به آب خودداری می‌کنند . یعنی در این صورت جانور بدون وجود یا با وجود جادوی زیان بخش موجب ترس بومی میگردد . در حقیقت برای آنکه از سر منزل این «روحیه ابتدائی» گذر کنیم و به مرحله‌ای از حالات جان برسیم که قاعدهٔ حالات جان ما هم جزء آنها هستند، غالباً باید به دودسته از عملیات پردازیم . نخست باید فرض کنیم که تمامی علوم ما باطل شده و از میان رفته‌اند و سپس باید خود را به دست نوعی تنبلی و تن آسانی بسپاریم و از يك تبیین عقلانی‌تر رو بگردانیم ، تبیینی که مقتضی کوشش عقلی بیشتر و خصوصاً مستلزم اراده است. در موارد بسیار، دست یازیدن به دسته‌ای از این عملیات کفایت می‌کند، اما در موارد دیگر باید هر دودسته را با هم تلفیق نمود .

خوبست یکی از شگفت‌انگیزترین فصول کتاب لوی برول را به دقت بررسی

کنیم در این فصل، لوی برول از نخستین احساس‌های اقوام ابتدائی در برابر اسلحه آتشین و خط و کتاب و بالاخره آنچه ما به آنها عرضه می‌داریم، سخن می‌گوید. اینگونه احساس‌ها ابتداءً مارا متعجب و حیران می‌کنند و مامیکوشیم که آنها را به روحیه‌ای متفاوت از روحیه خودمان نسبت دهیم. اما هر قدر بیشتر علم را از ذهن خود دور سازیم (یعنی آن علمی را که متدرجاً و تقریباً ناآگاهانه کسب کرده‌ایم) بیشتر تبیین «اقوام ابتدائی» را طبیعی می‌بینیم. وقتی سیاحی در برابر عده‌ای از ابتدائی‌ها کتابی را بازمی‌کند و بدانها می‌گوید که این کتاب اطلاعاتی را در اختیار آدمیزاده می‌گذارد، نتیجه‌ای که این افراد از آن گفتار می‌گیرند اینست که کتاب سخن می‌گوید و بنابراین، آنها به گوش خود نزدیک می‌سازند و صدائی را درک و احساس می‌نمایند. اگر از آدمیزاده‌ای که با تمدن ما بیگانه است کار دیگری انتظار داشته باشیم، در واقع از وی توقع داریم که عقلی بیش از عقل قسمت اعظم ما متمدنها، و حتی بیش از عقل یک آدم برجسته و نابغه داشته باشد، زیرا ما می‌خواهیم که وی مجدداً خط را اختراع کند. اگر این آدمیزاده امکان نگارش گفتار را بر روی صفحه کاغذ به تصور آورد، اصل اساسی خط الفبائی و بطور کلی خط‌آوانی را می‌یابد و بیک ضرب، به نقطه‌ای می‌رسد که متمدنها فقط با کوشش برهم انباشته و طولانی عده زیادی از آدمیزادگان برجسته و برتر بدان رسیده‌اند. بنابراین، نباید از روح اندیشه‌گری که متفاوت از روح اندیشه‌گرو ذهن‌ماست سخن گفت، بلکه باید اظهار داشت که این اذهان و ارواح از آنچه ما فرا گرفته‌ایم، بی‌اطلاعتند.

روحیه ابتدائی نزد اکنون به‌مواردی پردازیم که این بی‌اطلاعی‌ها و نادانی‌ها فرد متمدن با تفرو و بیزاری از کوشش همراهند این موارد را لوی برول

تحت عنوان «حق ناشناسی بیماران» دسته بندی می‌کند. در اقوام ابتدائی افرادی که توسط پزشکان اروپائیی معالجه میشوند، از این پزشکان، بهیچوجه خشنود نیستند، و علاوه بر آن، از ایشان توقع مزد و پاداش نیز دارند، و چیزی هم دستی می‌خواهند، گوئی آنها هستند که خدمتی انجام می‌دهند. اما واقع امر چیست؟ این اقوام از دانش پزشکی ما هیچگونه اطلاعی ندارند و نمیدانند که این دانش، همدوش هنراست. ضمناً می‌بینند که پزشک همیشه بیمار خود را خوب نمی‌کند

وبالآخره مشاهده می کنند که پزشك وقت خود را مایه میگذارد و زحمت میکشد. با توجه به این نکات ، اقوام ابتدائی چطور میتوانند به خود نگویند که پزشك در انجام این کار دارای نفعی است که کیفیت آن برایشان نا معلوم است . اصلاً به جای آنکه برای خروج از بی اطلاعی و نادانی خود کاری کنند ، چرا نباید به طور طبیعی تفسیری را بپذیرند که ابتداءً به ذهنشان میآید و از آن نفعی هم میبرند؟

من پرسش بالا را از مؤلف «روحیه اقوام ابتدائی» میکنم و در تأیید آن خاطره ای را هم که اندکی از دوستی کهنان قدیمی تر است ، باز میگویم.

کودکی خرد سال بودم ، و دندانهای خرابی داشتم و گهگاه به زور ، با دندانساز سروکار پیدا میکردم و وی بلافاصله ، به جان دندانهای مقصر می افتاد و بیداد مینمود ، و بسی هیچ رحم و شفقتی آنها را میکشید . اگر بین خودمان بماند ، میگویم که کشیدن دندانها درد زیادی نداشت زیرا دندانها ، از جمله دندانهای شیری بودند و خودشان می افتادند . ولی من هنوز روی صندلی دندان سازی ننشسته ، فریادهای گوش خراش خود را سر میدادم تا اصول را حفظ کرده باشم . سرانجام والدین من وسیله ساکت کردنم را یافتند . از آن پس دندانساز در لیوانی که پس از عمل برای آب کشیدن بکار میرفت ، يك سکه پنجاه سانتیمی می افکند . قدرت خرید این سکه ده خروس قندی بود ، در آن روزگار ، من تقریباً شش هفت ساله بودم و کودن تر از بچه های دیگر هم که در این سن و سالند نبودم و مسلماً میتوانستم حدس بزنم که میان دندانساز و خانواده من برای خرید سکوتم زد و بندی وجود دارد ، و در مورد من و به خاطر خوش آمدن من توطئه ای در کار است . اما این حدس مستلزم کوشش تدبری مختصری بود و من ترجیح میدادم که این کوشش را به خرج ندهم . دلیل آن احتمالاً تبلی بود و شاید هم میخواستم در برابر کسیکه دندان مرا می کشید ، و اگر در صفحه روزگار نبود من يك دندان می داشتم (مطلبی که تذکرش بیجا نیست) شیوه رفتارم را تغییر ندهم . در نتیجه بی قید میماندم و نمی اندیشیدم و بدینسان صورتی ذهنی که لازم بود از دندانساز بیارایم میساختم . در این صورت ذهنی دندانساز ، آشکارا مردی بود که از کشیدن دندان ، بزرگترین لذت را میبرد و تا جایی پیش میرفت که

به خاطر اینکار مبلغ پنجاه سانتیم نیز میپرداخت.

از این جمله معترضه بگذریم و به تلخیص مطلب بپردازیم. در سرچشمه اعتقادات مورد بحث، عکس‌العمل دفاعی طبیعت، در مقابل دلسردی و افسردگی قرار دارد و سرچشمه این دلسردگی و افسردگی هم عقل است. عکس‌العمل طبیعت در میدان عقل بکار می‌افتد و معانی و تصویرهایی را برمی‌انگیزد و به یاری آنها تصورات فرساینده را شکست میدهد و مانع از فعلیت آنها می‌گردد. بطور خلاصه در میدان عقل، بعنوان عکس‌العمل، کلیت‌هایی سربرمی‌آورند. نیازی بدان نیست که این وجودهای انتزاعی شخصیت‌های کامل و جامعی باشند. همینقدر کافی است که دارای عزم و نیت باشند و یا با آن همدوش و قرین گردند. بنابراین اعتقاد و ایمان اساساً به معنی اعتماد و اطمینان است و منشأ اولیه‌اش هم ترس نیست، بلکه تأمین و تضمین در برابر ترس است.

از طرف دیگر نیز، در ابتدای کار لزوماً شخص موضوع یا متعلق این ایمان و اعتقاد نمی‌باشد و آدمی سانی جزئی نیز کفایت می‌کند.

هنگامیکه شیوه رفتار طبیعی آدمیزاده را در قبال آینده ملاحظه می‌کنیم، دو نکته بالا جلب نظر می‌کنند. آدمیزاده به دلیل عاقل بودن، به آینده می‌اندیشد و چون يك رشته از امور پیش بینی‌ناپذیر در آن می‌یابد، در صورت اکتفاء به تصویری که عقل محض به وی عرضه می‌کند، شوریده و نگران می‌شود.

اما در مواردی هم که زمان حال مورد توجه است و مسأله آینده مطرح نیست، یعنی انسان در متن زمان حاضر بازیچه دست قوای برتر از قوای خویش قرار می‌گیرد، همین دونکته جلب توجه می‌کنند. از جمله قواییکه برتر از قوای آدمی هستند. آشوبها و دگرگونی‌های بزرگ و زلزله‌ها و طغیان آبها و گردبادها میباشند.

به موجب يك نظریه نسبتاً قدیمی، دین زاده ترسی است که طبیعت در این سنخ موارد به ما القاء می‌کند، عده‌ای دیگر از این سرپام افتاده‌اند و نظریه مذکور را بطور کامل نفی و رد می‌کنند.

محققاً در اصل و اساس دین، حالت عاطفی آدمیزاده در برابر طبیعت

بی‌دخالت نیست، اما باید تکرار نمود که دین بیش از آنکه زاده ترس باشد، عکس‌العمل برضد این ترس است، و پدید آمدنش بلافاصله با ایمان و اعتقاد به ایزدان همراه نیست.

در این مقام، تحقیق بی‌فائده نیست. این تحقیق نه تنها مؤید تحلیلات قبلی ماست، بلکه موجب میشود که از نزدیک به بررسی کلیت‌هایی که از آنها سخن گفته‌ایم، بپردازیم. این کل‌ها، بدون آنکه مشخص شده باشند، در تقوم شخصیت مشارکت می‌کنند. ممکن است که ایزدان اساطیری ازین کلیت‌ها نشأت گیرند، یعنی با پرمایه ساختن و توانگر نمودن این کلیت‌ها بدست آیند. به‌عکس وقتی این کلیت‌ها را بی‌مایه می‌سازند و از غنایش میکاهند، قوه‌ای غیر شخصی بدست می‌آید، که مطابق قول مشهور، اقوام ابتدائی چنین قوه‌ای را در دل امور و اشیاء می‌نهند.

در اینجا از روش معمولی خود استفاده می‌کنیم و پس از آنکه وجدان و آگاهی خویش را از مکتوباتش عاری ساختیم و به‌بساطت اولی‌اش بازگردانیم، از وی میپرسیم که در برابر پرخاشگری و هجوم طبیعت چگونه عکس‌العمل به‌خرج میدهد؟ نظر به اینکه حوادث مهم ناگهانی‌اند، بدشواری میتوان به‌ملاحظه و مشاهده خود پرداخت. علاوه بر این موقعیت‌هایی که بتوان در آنها به چنین مشاهداتی جامه عمل پوشاند نادرند. لکن ما مشاهده‌ی یکی از استادان اعظم روان‌شناسی را در باره خودش به یاری می‌طلبیم و آنگاه برخی از احساس‌ها و تأثرات قدیمی خویش را به کمک آن کامل می‌نمائیم. البته احساسات و تأثرات ما همانطور که گفتیم قدیمی‌اند و سطحی و مبهم بوده و فعلاً نیز فقط، خاطرهای درهم و برهم از آنها به‌جامانده‌اند ولی با یاری مشاهده‌ی استاد، امیدواریم که احساس‌ها و تأثرات مذکور را بتوان آشکارتر ساخت و برجسته‌تر نمود.

ویلیام جیمس^۱ به هنگام زلزله دهشت آور بهار ۱۹۰۶، که قسمتی از سانفرانسیسکو را ویران ساخت، در کالیفرنیا بسر میبرد. ذیلاً ما از مطلبی که جیمس درین باب نوشته و بواقع غیر قابل ترجمه است، ترجمه ناقصی بدست میدهم.

(۱) William James

جیمس مینویسد:

هنگامیکه در دسامبر، هاروارد را به قصد دانشگاه استانفورد ترک می‌کردم، از جمله آخرین کسانی که با وی خداحافظی کردم دوست قدیمی‌ام «ب» بود. وی به من گفت « امیدوارم در مدتی که در کالیفرنیا هستید، اهالی آنجا مختصری از زلزله خود را به شما ارمغان کنند، تا با این پدیده ویژه کالیفرنیا نیز آشنائی پیدا کنید»

ساعت پنج و نیم بامداد ۱۸ آوریل در عمارت کوچک خود، واقع در شهر دانشجویی استانفورد، روی تخت بیدار و دراز کشیده بودم، ناگهان احساس کردم که تختم مانند گهواره به حرکت در آمد. نخستین انفعال یا احساسم این بود که با خوشحالی زائد الوصفی از معنی جنبش سردر آوردم و به راحتی آنرا شناختم و با خود گفتم: « به به، گل گلاب، این همان زلزله قدیمی حضرت «ب» است، بالاخره جناب زلزله تشریف آورد.» و چون زلزله به تدریج شدت یافت گفتم «عجب، عجب، این جناب، بعنوان يك زلزله، از آن قبیل زلزله‌هاست که حالش خوب است و حسابی سر حال است!» .

مطابق اطلاعاتی که بعداً رصدخانه «لیک» داد، تمامی ماجرا بیش از ۴۸ ثانیه به طول نینجامیده بود. به نظر منم، مدت زلزله همین اندازه آمد، دیگران مدت را طولانی‌تر پنداشته بودند. اما راجع به خودم باید بگویم که حساسیت و حالت عاطفی‌ام آن چنان قوی بودند که خود زلزله، مقدار کمی از فکر مرا به خود مشغول کرد و در مدت کمی که در اختیار پدیده بود، محلی برای هیچگونه تدبیر و هیچ نوع خواستی وجود نداشت.

حالت عاطفی من سرشار از سردماغی و خرمی و سرور و تحسین بود. سرور و خرمی در برابر این نکته که يك صورت ذهنی مجرد و يك ترکیب لفظی صرف، نظیر « زمین لرزه » پس از آنکه در متن واقعیت

محسوس گزارش میشود، و موضوع بررسی ملموس و عینی واقع میگردد، میتواند پرمایگی و ژرفنایی حیات را از آن خود نماید. و تحسین من در برابر این امر بود که يك خانه كوچك چوبی ناتوان، با وجود چنین لرزشی میتواند همچنان سرپا بماند. در اطاق من ترس و وحشت سایه نیفکنده بود فقط خوشی و لذتی زائدالوصف حکمروائی میکرد و به این واقعه موقع شناس و مبارك قدم تهنیت می گفتم. تقریباً به فریاد می گفتم «ده یاالله تندتر وقایم ترا!»

به محض آنکه توانستم ببندیشم، در برخوردی که وجدان و آگاهی من باپدیده کرده بود، به واپس نگری پرداختم. درین واپس نگری به تشخیص برخی از کیفیات مخصوص موفق شدم. برخورد من بازلزله، خودجوشانه و به اصطلاح احترازناپذیر و غیر قابل مقاومت بود.

من زلزله را در کلیتی دائم و متفرد، تشخیص بخشیدم. در واقع این زمین نرزه، همان زلزله موردپیش بینی دوستم «ب» بود، زلزله ای که آرام و آسوده نشسته و مدت چند ماهی خود را نگهداشته بود، تا سرانجام در این بامداد فراموش ناشدنی فروردین، اطاق مرا فراگیرد و با نیروی فراوان پیروزمندانه به کرسی بنشیند.

علاوه بر این، زلزله مذکور، سراسر بر من وارد شد، بدرون اطاق پای نهاد، و پشت سر من ایستاد و چون در اطاق مستقر گردید، بامن تنهای تنها ماند و بدینسان توانست کاملاً جلوه گری کند. در يك عمل انسانی، هرگز جنب و جوش و عزم و آهنگ، از این حاضرتر نیست و هیچگاه فعالیت انسانی، از این واضح تر يك کارگزار زنده را در پشت سر خود نشان نمیدهد؛ همان کارگزاری که منشأ و مبدأ فعالیت است. تمامی کسانی هم که درباره زلزله مورد سؤال من قرار گرفتند، راجع به تجربه زلزله می گفتند که :

«این زمین لرزه قصد و غرضی در سر داشت» و «زلزله ای تباهاکار

بود» و «میخواست قدرت نمائی کند» و «عزم و آهنگ ویرانگری داشت»... اما تنها چیزی که وی میخواست به من بنمایاند آن بود که معنی کامل اسم خود را نشان دهد. لکن «وی» که بود؟ در نظر برخی از افراد که گرفتارش شده بودند، احتمالاً «يك قدرت شیطانی مبهم بود، ولی در نظر من، موجودی تفرد و تشخص یافته، یعنی زلزله‌ای بود که متعلق به «ب» است. از جمله کسانی که احساس خود را برای من بازگو کردند، خانمی بود که در یکی از هتل‌های سانفرانسیسکو اقامت داشت. وی پنداشته بود که دنیا به آخر رسیده و قیامت قائم شده است، و هنگامی فکر زلزله به ذهنش آمده بود که خود را بکوچه رسانده و شنیده بود که از حادثه، بعنوان زلزله سخن میگویند این خانم می‌گفت که تفسیر ماوراء طبیعی وی از حادثه او را از درافتادن به ورطه ترس محفوظ داشته و موجب گردیده بود که با این تکان شدید با آرامی مواجه شود.

از نظر «علم» وقتی حرکات شدید پوسته زمین، کارشان به مرحله گسستگی و شکاف میرسد، حالت تعادلی لایه‌ها تغییر و تبدیل می‌یابد. و در نتیجه زلزله عبارت است از اسم جمع برای همه این درق و دروق‌ها و کلیه تکانهای شدید و تمامی اختلالاتی که پدید آمده‌اند، یعنی همه اینها با هم زلزله‌اند.

اما در نظر من، زلزله علت همه این اختلالات بود. من بطور غیر قابل اجتناب زلزله را به عنوان يك کارگزار و عامل زنده درك کردم. این ادراك قدرت يك یقین‌ماجرای گونه را در برداشت و همه چیز را تصرف و تسخیر مینمود.

اکنون من بهتر از گذشته، درمی‌یابم که تفسیرهای اساطیری قدیم، در باره این قبیل حوادث، تا چه اندازه احترازناپذیر بوده‌اند و عادات بعدی که علم از طریق تعلیم و تربیت بر لوح ضمیر ما منقوش میسازد، تا چه اندازه سطحی‌میباشند، و چگونه در جهت مخالف درك خودجوش ما حرکت مینمایند. در نظر ذهن‌هائی که تربیت نشده‌اند، غیر ممکن است

که احساسات مربوط به زلزله را به عنوانی غیر از اخطارها یا کيفرهای مافوق طبیعی تلقی نمود .

تجسم و تشخص در مطلب جیمس ، نخست این نکته را می بینم که وی از جزئی حادثه زلزله به عنوان « موجودی تفرد و تشخص یافته » سخن میگوید و درمی یابد که زلزله « به صورت کلیتی دائم و متفرد ، تشخص می پذیرد » ولی جیمس نمیگوید که در اینجا الزاماً شخصیتی کامل ، و مثلاً ایزد یا اهریمنی وجود دارد که قادر به انجام عملیات متنوع است و زلزله یکی از جلوه های اختصاصی این عملیات به حساب می آید . بعکس در نظر جیمس کلیت ، خود همان پدیده میباشد و هم اوست که دائمی تلقی میگردد . جلوه یا نمود این پدیده ، ماهیتش را به ما نشان میدهد ، وظیفه منحصر به فرد وی نیز زلزله بودن است . در این مقام جانی وجود دارد ، اما این جان ، همان جنب و جوش فعل ایجادی توسط زلزله میباشد . جیمس مینویسد : « هیچگاه فعالیت بشری از این واضح تر نمی تواند ، يك کارگزار زنده را در پشت سر خود بنمایاند » ، یعنی همانطور که وقتی يك عامل زنده در پشت سر يك رشته از افعال قرار میگیرد و بدانها جامه عمل میپوشاند ، این افعال بوی تعلق دارند ، همانطور نیز ، ظاهراً عزم و نیت و « جنب و جوش » به زلزله تعلق میگیرند . تمامی حکایت هم گواه بر اینست که در موضوع مورد بحث ما کارگزار زنده ، خود زلزله است ، و تنها فعالیت و صفت ممتاز این زلزله نیز مطابقت منطقی اش با عملی است که به انجام میرساند . کلیتی از این نوع که بود و نمودش یکی است و با يك فعل درمی آمیزد و عزم و نیتش در همین فعل سریان دارد و در نتیجه چیزی غیر از خطوط کلی و معنای آگاهانه نیست ، همان چیزی است که ما عنصر اساسی شخصیت میخوانیم .

در این حکایت نکته دیگری هم جلب توجه می کند . میدانیم که زلزله سافرانسیسکو سانحه ای عظیم بوده است . اما معلوم نیست که این زلزله در مقابل

(۱) William Jams, Memories and Studies, P. 209 - 214
Citée par H.M Kallen dans : Why Religion, New York
1927

جیمس، که ناگهان در معرض خطر قرار می‌گیرد، با چه قیافه معصومانه و ساده لوحانه‌ای ظاهر می‌شود که جیمس با وی، این چنین خودمانی و زود آشنا رفتار مینماید: «به به گل گلاب، این همان جناب زلزله قدیمی است». احساس و رفتار دیگران هم شبیه احساس و رفتار جیمس است. آنان نیز احساس می‌کنند که زلزله مورد بحث زلزله‌ای «تبهکار» است و «فکری متعلق به خود در سردارد» و «ویرانگری را در سر می‌پرورد». مطالبی از اینگونه، در حق آدمی رذل و بی‌سروپا رد و بدل می‌شود که افراد لزوماً با وی، همه روابط را قطع نکرده‌اند. ترس فلج‌کننده، ناشی از این فکر است که يك رشته نیروی دهشتناک و کوردل حاضر و آماده ایستاده‌اند، تا ناآگاهانه ما را خرد و خمیر سازند. دنیای مادی در برابر عقل محض، بدین صورت بروز و ظهور مینماید. تا زمانیکه علم نتواند از خطر، بینشی روشن و صریح به ما ارزانی دارد و وسیله‌ای برای گریز از آن فراهم آورد، مفهوم علمی زلزله که در دستور آخر حکایت جیمس، بدان اشاره می‌شود، از زمره خطرناک ترین مفاهیم است. به هنگام ظهور خطر مهم و ناگهانی در مقابل این مفهوم علمی و بطور کلی در مقابل تصویری عقلانی که توسط این مفهوم صراحت می‌یابد، يك عکس العمل دفاعی ایجاد می‌شود. اختلالات گوناگونی که با آنها سروکار پیدا می‌کنیم و هر يك از آنها به تنهایی جنبه مکانیکی دارند، در متن يك حادثه، ترکیب می‌گردند. این حادثه، بسان شخص زنده ایست، که امکان دارد، آدم بد و شروری باشد، ولی به اصطلاح، آدمی از آدمیزادگان همین عالم خاکی است، این آدم با ما غریبه نیست و میان ما و او، برقراری نوعی رفاقت امکان پذیر است، و همین امر کافی است تا ترس و وحشت را از میان ببرد و یاد درست‌تر بگوئیم، مانع بوجود آمدنش گردد. بطور کلی ترس و وحشت هم، نظیر احساسات دیگر مفید است. حیوانی که ترس در وی راه ندارد، نه فرار می‌کند و نه از خود مواظبت مینماید و در مبارزه حیات نیز، خیلی زود از پا در می‌آید. بدینسان وجود احساسی، نظیر احساس ترس قابل تبیین است. و نیز فهم این نکته آسان است که ترس باید متناسب با اهمیت خطر باشد. اما احساس ترس، احساس بازدارنده و منحرف‌کننده و متأثر سازنده است و اساساً مانع و رادع می‌باشد. هنگامیکه خطر به حد اعلای خود، و متناسب با آن، ترس به

منتهی درجه خویش میرسد و فلج کننده میشود، عکس‌العملی دفاعی برضد این عاطفه طبیعی، ازدل همین طبیعت پدید می‌آید. مسلماً قوه احساس ما تبدیل نمی‌یابد و به همان حالت سابق، میماند، لکن عقل به تشویق غریزه، وضعیت را برای قوه احساس دگرگون میسازد، و تصویری مطمئن کننده برمی‌انگیزد و به حادثه وحدت و تفرد می‌بخشد. بعید نیست که این وحدت و تفرد، از حادثه موجودی بذات و بد جنس بسازند، ولی چون این موجود، از حالت اجتماعی و انسانی بهره ور است در نتیجه با ما نزدیک است.

از خوانندگان این سطور میخواهم که درباره خاطرات خود بیندیشند و آنها را مورد پرس و جو قرار دهند. در نتیجه این بررسی معلوم میشود که یا من سخت در اشتباهم و یا ایشان نیز با من هم آوا میشوند و تحلیل جیمس را تأیید مینمایند، در هر حال به نوبه خود اجازه میخواهم که یکی دو خاطره از خویش نقل کنم.

خاطره اول به زمانی بسیار کهن، یعنی به روزگار جوانی من مربوط میشود. در آن روزگار ورزش میکردم و خصوصاً اسب سواری مینمودم. یکی از روزها به هنگام سوار کاری، دو چرخه سواری مثل جن سر راه من سبز شد. اسب من ترسید و رم نمود. در اینکه به وقت اسب سواری ممکن است وقایعی اتفاق بیفتد و در چنین حالتی باید به برخی از کارها دست زد و یا لاقلاً در این خط کوششی نمود، حرفی نبود و نیست. من نیز مانند کلیه کسانی که به میدان اسب سواری رفت و آمد دارند، این مسائل را میدانستم، اما پیش از آنکه این ماجرا برایم پیش آید، تصادف در ذهنم همواره به حالتی انتزاعی جلوه میکرد وقتی این ماجرا پیش آمد، بنظر من چنین رسید که در این قضیه حتماً انتخاب مشخصی صورت گرفته است و من برای تحمل این جریان برگزیده شده‌ام، زیرا واقعه مذکور در یک نقطه معین از زمان و مکان اتفاق افتاده و نکته مهم تر اینکه اتفاق مزبور برای من، و نه دیگری پیش آمده است. در نتیجه این سؤال برایم مطرح گردید که چه کسی مرا انتخاب نموده است؟ این کس اسب نبود، و نیز یک موجود کامل اعم از فرشته یا اهریمن هم نبود. این کس خود حادثه بود، که پیکری متعلق به خویش نداشت، بلکه فقط سنتزی از اوضاع و احوال و مقتضیات، با جانی بسیار ابتدائی بود و این جان نیز به سختی از

عزم و نیتی که ظاهراً به یاری اوضاع و احوال جلوه گر میشدند، تمایز می‌یافت. بهر حال این موجود با بدجنسی تمام مرا درسواری نا منظم تعقیب میکرد تا ببیند چگونه گلیم خود را از این جریان بیرون میکشم، وهم و غم من هم جزاین نبود که قدرت کار خود را بوی نشان دهم. علت آنکه احساس ترس نکردم این بود که سخت در بحر این نمایش غرقه بودم، شاید دلیل دیگرش هم آن بود که بدجنسی ساقه دوش ممتاز من، نوعی ساده لوحی به همراه داشت.

من بارها به این حادثه کوچک اندیشیده و با خود گفتم که وقتی طبیعت ترس را به صورت حالت عاطفی مفیدی به بشر ارزانی میدارد، اگر در برخی موارد بخواهد وی را در مقابل این ترس صیانت کند و او را از تسلیم به ترس منصرف سازد و به کار بهتری وادارد، از مکانیسم روانشناختی بالا، مکانیسمی بهتر نمیتواند در تصور آورد.

در مثال فوق، خصوصیت «خوش خلق و سرحال» اتفاق بیش از هر نکته‌ای جلب توجه میکند. در مثال زیر شاید وحدت و تفرد و صراحتی که بمددشان حادثه از متن مستمر و مداوم امرواقع جدا میشود، مجسم تر و روشن تر باشد.

در ۱۸۷۱، یعنی پس از پایان جنگ فرانسه و آلمان هنوز کودک بودم و مانند تمامی افراد آن نسل، جنگ دیگری را در طول ۱۲ تا ۱۵ سال پس از جنگ مذکور، نمکن الوقوع تلقی مینمودم. این دوره طی شد و جنگی پیش نیامد و از آن پس در انظار همه، جنگ در آن واحد به صورت محتمل و غیر ممکن جلوه مینمود و این فکر پیچیده و متناقض تا فرا رسیدن تاریخ محتوم و مقدر، همچنان پابرجا ماند و در ذهن ما به غیر از گزاره شفاهی و لفظی خود، تصور دیگری را بر نمی‌انگیخت. این خاصه انتزاعی تا ساعت غمباری که تعارض قدم به میدان نهاد، حفظ گردید. در ۴ اوت ۱۹۱۴، هنگامیکه روزنامه ماتن^۱ را باز کردم و با حروف درشت این عنوان را خواندم که «آلمان به فرانسه اعلان جنگ داد» ناگهان احساس يك حضور نامرئی به من دست داد، حضوری که سراسر گذشته مقدمات آن را فراهم ساخته و بسان سایه‌ای که بدن پیش از خود منعکس میسازد وجودش را اعلام کرده

بود. در این ماجرا گوئی قهرمان يك افسانه از درون کتابی که قصه اش را باز میگوید، گریخته و به آرامی در اطاق جای گرفته بود. در واقع من بایک پرسناژ کامل سروکار نداشتم، از این شخصیت تنها چیزی وجود داشت که برای بدست آوردن بعضی از آثار و نتایج لازم بود. این شخص منتظر بود تا ساعت حضورش فرارسد، و بوی اجازه دهد که بدون تعارف و تکلف و کاملاً خودمانی حضور یابد و بر سر جای خودش بنشیند. در واقع این شخص بطور مبهم با تار و پود زندگی و سرگذشت من در آمیخته بود تا بتواند در این لحظه و در این محل وارد معرکه شود، و بر این تابلو بنگرد: یعنی اطاق با اثاثه اش، با روزنامه ای که روی میز پهن است و من که در جلوی میز ایستاده ام. و اینک حادثه، حادثه ای که چهل و سه سال اضطراب و نگرانی در هم و بر هم بدان نظر داشتند حاضر بود، و با حضور خود بر همه چیز سایه می افکند و آنها را آکنده میساخت. با وجود آشفته خاطر، و با وجود آنکه بنظر من جنگ (حتی جنگی که گروه از آن پیروز بیرون میآید) فاجعه است من نیز همان چیزی را که جیمس میگوید به امتحان دریافتم، یعنی انفعالی نفسانی و احساسی از تحسین بمن دست داد، زیرا میدیدم که گذار از سر منزل تجرید به منزلگاه تعیین با چنین سهولتی صورت می پذیرد. چه کسی میتواند باور کند که حادثه ای این چنین دهشت آور بی آنکه زیاد سرگردان شود بتواند به معرکه واقعیت قدم بگذارد؟ احساس وجود بساطت بر همه چیز مسلط بود.

وقتی درباره این ماجرا بیندیشیم، درمی یابیم که چنانچه طبیعت بخواهد در برابر ترس يك عکس العمل دفاعی قرار دهد، و به پیش بینی تشنج شدیدی پردازد که اراده بهنگام قرار گرفتن در برابر تصور بسیار عاقلانه يك مصیبت بزرگ و انعکاسات بی انتهای آن، دچارش میشود، باید میان ما و حادثه ای که به بساطت میگراید و چهره و طبیعت خود را به شخصیتی ابتدائی تغییر میدهد، چنان رفاقتی برانگیزد که ما را در آسایش و آرامش قرار دهد و در نتیجه آماده مان نماید تا تکالیف خود را به بهترین وجه ادا کنیم.

اگر بخواهیم از آنچه دورترین اسلاف ما توانسته اند به تجربه و امتحان دریابند، چیزی بدست آوریم، باید در جستجوی این احساسات و تأثرات گریز یا

باشیم ، احساسات و تأثراتی که تدبیر جای پای آنها را فوراً محو و پاک می‌نماید .
 در این جستجو به شرطی گرفتار تردید نمی‌شویم که در قید و بند پیشداوری نباشیم و
 نگوئیم که مکتسبات عقلانی و اخلاقی بشریت جزء ذات و ماهیت سازواره های
 فردی اند و از راه توارث منتقل میشوند ، در نتیجه بنظر ما امر طبیعی زمان حاضر ،
 همان امری است که همواره طبیعی بوده است . اما این مطلب هم حقیقت دارد که
 امور طوری سروصورت می‌یابند که گوئی امر طبیعی تغییر و تبدل پیدا میکند ، زیرا
 مکتسبات تمدنی به میدان می‌آیند و بر چهره این امر پرده می‌کشند ، جامعه فرد را
 بمدد تعلیم و تربیتی می‌سازد و می‌پردازد که از هنگام تولد وی بدون انقطاع دنبال
 میشود .

اما هنگامیکه یک ماجرای ناگهانی فعالیت های سطحی را متوقف کنند ،
 و برای یک لحظه نوری که در پرتو آن کارها سروصورت می‌یابند خاموش گردد ،
 در تاریکی ، امر طبیعی بلافاصله بسان کوب ثابت مجدداً ظاهر میشود . روان شناسی
 که میخواهد به سر منزل امر ابتدائی برسد ، باید برگردونه این تجربه استثنائی
 بنشیند و عروقه الوثقای تحقیق را فرو نهد و فراموش نکند که طبیعت فائده جو است
 و هیچ غریزه ای وجود ندارد که وظیفه ای بردوش نداشته باشد . غرائزی که میتوان
 غرائز عقلانی شان خواند ، عکس العمل های دفاعی در برابر اموری اند که در جولانگاه
 عقل قرار دارند و مبالغه آمیزند و بنحوی زودرس عاقلانه اند .

اما در واقع دوروش (غریزی و عقلانی) پشتیبان یکدیگرند ، یکی از این
 دوروش بیشتر به تحقیق و دیگری بیشتر به تفتیش می‌پردازد . معمولاً دو غرور ما را
 از این روش ها روگردان میکند :

اولاً : ما میخواهیم که آدمیزاده امروز برتر از آنچه در گذشته بوده است
 بدنی آمده باشد . گوئی که شایستگی حقیقی بر پایه کوشش استوار نیست ، و گوئی
 نوعی که هر یک از افرادش باید کل گذشته را با کوشش تمام هضم و جذب کند تا
 از جایی که فعلاً در آن قرار دارد فراتر رود ، حداقل به اندازه نوعی ارزش ندارد که
 به کمک جریان خود کار توارث ، مجموعه هر یک از نسل هایش بالاتر از مقام نسل
 قبلی جای میگیرند .

ثانیاً : غرور عقل طوری است که نمیخواهد به انقیاد و تبعیت اصلی خود از ایجابها و الزامهای زیست شناختی اعتراف کند . محققان در مطالعه یاخته و بافت و اندام از پرداختن به وظیفه در نمی گذرند و در قلمرو روان شناسی نیز اگر غریزه را به یکی از نیازهای نوع مربوط و منتسب نسازند کار مطالعه را کامل نمیدانند ، اما وقتی به جولانگاه عقل میرسند، غزل خدا حافظی را میخوانند ! عقل چیزی میشود « برای هیچ و پوچ ، به خاطر لذت و خوشی » ، گوئی کار اول عقل این نیست که به الزامات حیاتی پاسخ گوید !

آری ، بنظر ما نقش ابتدائی و اصلی عقل ، حل مسائلی است که با مسائل مربوط به غریزه مشابهت دارند . حقیقت آنستکه روش عقل در حل مسائل ، کاملاً باروش غریزه متفاوت است و رقاء و ارتقاء را تأمین میکند . این روش بدون استقلال در قبال طبیعت به مرحله عمل در نمی آید . البته این استقلال که از جنبه نظری کامل و تمام عیار است ، عملاً به محدودیت میگراید و در موقعی متوقف میشود که عقل به راهی مخالف با هدف خود می افتد و بیکی از منافع حیاتی صدمه میزند . بنابراین لزوماً غریزه از عقل مراقبت میکند و یا درست تر و بهتر بگوئیم حیات و خاستگاه مشترک عقل و غریزه ، عقل را زیر نظر میگیرند . مقصود ما از غریزه عقلانی تصویری است که عقل بطور طبیعی آنها را شکل می بخشد تا به یاری بعضی از یقینها ، خود را از برخی خطرات معرفت در امان نگهدارد . باری ، در این مقام گرایشها و تجربیات چنین اند ، و در صورتیکه روان شناسی بخواهد به مطالعه منشأ امور پردازد باید به تجربیاتی از اینگونه توجه نماید .

مطالعه درباره غیر متمدن ها سخت با ارزش است . گفته ایم و بار دیگر نیز میگوئیم که غیر متمدن ها هم به اندازه ما از خاستگاه اصلی بدور افتاده ، لکن کمتر به اختراع پرداخته ، و در نتیجه مجبور شده اند که موارد استعمال اختراعات خود را متعدد کنند و به مبالغه پردازند و کاریکاتور سازی نمایند و بالاخره به جای دگرگون ساختن امور از ریشه ، غالباً آنها را از شکل و هیأت بیندازند . چه تبدیل و چه از شکل انداختن میدان دار باشند ، بهر حال شکل و هیأت ابتدائی همچنان باقی است و فقط در زیر پرده مکتسبات پنهان است ، بنابراین اگر روان شناسی بخواهد به کشف

خاستگاهها پردازد، در هر دو مورد باید يك نوع كوشش به عمل آورد، البته راهی که باید طی شود در مورد از شکل انداختن احتمالاً کوتاه‌تر از مورد تبدیل و تغییر است.

مطابق این روش، یکی از موارد بررسی و مطالعه، به شرح زیر است:
 غالباً نزد خلق‌های مختلف که رابطه‌ای با یکدیگر ندارند، ایمانهای مشابهی پیدامیشوند. این ایمانها لزوماً ابتدائی نیستند و احتمال دارد که مستقیماً از سرچشمه یکی از گرایش‌های بنیادی، یعنی گرایش‌هایی منشعب شده باشند که با کوششی درون نگرانه میتوان در خود خویش کشفشان نمود. بنابراین گرایش‌های بنیادی میتوانند ما را در صراط مستقیم این کشف قرار دهند و ملاحظات درونی را راهبری نمایند، ملاحظاتی که بعداً در کار تبیین گرایش‌ها مفید می‌افتند.

اگر نخواهیم در طول تحقیقات خود سردرگم شویم، همواره باید به ملاحظات روشی بازگردیم. خصوصاً در این بزنگاه تحقیق، به روش نیازمندیم، زیرا غرض دانستن عکس‌العمل آدمی در برابر ادراکی است که از امور و حوادث و بطور کلی جهان دارد. بی‌شک عقل ساخته و پرداخته میشود تا ماده را بکارگیرد و بر اشیاء تسلط جوید و حوادث را مهار نماید، و نیز محقق است که نیروی عقل با میزان علمش تناسب مستقیم دارد، اما این علم بسیار محدود است.

از کل مکانیسم جهانی، بخشی را که علم دربر میگیرد کوچک است و فراخنا و دیرند مورد تسلطش هم ناچیزند. علم برای بقیه قسمت‌ها چه میکند؟ در صورتیکه علم آنها را به حال خود واگذارد و فقط به احراز جهل خود پردازد، آدمیزاده خویشتن را در این عظمت و وسعت لایتناهی غرقه و محو می‌یابد. اما وضع بدین منوال نمیگذرد، غریزه مراقب است و ایمان به نیروهائی که آدمیزاده را به حساب می‌آورند، توسط این غریزه به معرفت کاملاً علمی و همراه با فنون ملحق میشود تا با هم بر کار کلیه اموری نظارت کنند که از میدان عمل مامی‌گریزند. بدینسان، جهان از عزم‌ها و نیاتی پرمیشود که در عین حال موقتی و متغیرند. تنها منطقه‌ای که ما در آن بطور مکانیکی عمل میکنیم به مکانیسم محض مربوط میشود و به تدریج که تمدن ما پیشتر میرود، این منطقه گسترش مییابد. در نظر عقلی که

بطور آرمانی به تصور علم تام و جامع میپردازد، کل جهان به صورت یک مکانیسم است. در حال حاضر ما در جویانگاه چنین تصویری قرار داریم و بنابراین کوشش پرمایه‌ای از درون پائی یادرون نگری لازم است تا بتوان ایمانهای اصلی و ابتدائی را بازیافت، ایمانهای که علم با کمک چیزهایی که میداند و چیزهایی که بدانستن آنها امید بسته است، بر چهره‌شان پرده می‌افکند. اما وقتی بدین ایمانها دست یافتیم، درمی‌یابیم که با تلفیق عقل و غریزه قابل تبیین‌اند و مستعد پاسخگوئی بیک نفع حیاتی میباشند.

بنابراین، با ملاحظه و بررسی غیر متمدن‌ها آنچه را در خود خویش رصد کرده‌ایم، به محک امتحان می‌زنیم. اما ایمان در نزد غیر متمدن‌ها، متورم، مبالغه آمیز و تکثر یافته است. این ایمان برخلاف ایمان مرد متمدن بجای آنکه در برابر پیشرفت علم عقب بنشیند، منطقه مخصوص عمل مکانیکی را هم اشغال میکند و بر فراز فعالیت‌هایی قرار میگیرد که قاعدهٔ باید این ایمان را کنار بگذارند.

در اینجا بیک نکته اساسی میرسیم. گفته میشود، دین با جادو آغاز میگردد و نیز در فرایند جادو، مقدمه علم دیده میشود. اگر همانطور که ما در بالا عمل کردیم به روانشناسی اکتفا کنیم و با کوشش درون‌پائی یا درون نگری بار دیگر عکس العمل طبیعی انسان را در برابر ادراکش از امور بسازیم، می‌بینیم که جادو و دین هر یک به خودی خود سرپا می‌ایستند و در میان جادو و علم نیز مطلب مشترکی وجود ندارد.

دیدیم که عقل ابتدائی تجربه خود را به دو قسمت تقسیم
جادو میکند: در یک طرف چیزهایی قرار میگیرند که از عملیات

دست و ابزار و آلات متابعت میکنند: چیزهایی که میتوانیم پیش بینی کنیم و چیزهایی که از آنها مطمئن هستیم. این قسمت از جهان که منتظر است بطور ریاضی ادراک شود، فعلاً بطور فیزیکی دریافت میگردد. وبصورت سلسله‌هایی از علت و معلول ظهور و بروز میکند و یالاقل بدین صورت با آنها رفتار میشود. تصور این قسمت ممکن است غیر مشخص و تاحدی آگاهانه باشد، ولی این مطلب اهمیتی ندارد. هم چنین ممکن است که این قسمت به صراحت نگراید، اما برای آنکه

بدانیم عقل بطور ضمنی به چه می‌اندیشد، کافی است که در آنچه انجام میدهد بنگریم .

در طرف دیگر، قسمتی از تجربه واقع است که انسان صانع بهیچوجه احساس تسلط بر آن را ندارد. با این قسمت، دیگر به‌طور فیزیکی برخورد نمی‌شود، بلکه با آن بطور اخلاقی و معنوی رفتار می‌گردد. ما در جویانگاه این قسمت نمیتوانیم به عمل پردازیم و امیدواریم که این بخش برای ما کار کند. در نتیجه این قسمت از طبیعت آغشته و سرشار از انسانیت است، لکن کاری که این قسمت بانجام میرساند، به اندازه لزوم است. ما وقتی فاقد قدرت هستیم، به اعتماد و اطمینان نیاز مندیم و برای آنکه احساس آرامش کنیم، حادثه‌ای که به نظر ما از مجموعه واقعت جدا میشود، باید طوری بنماید که گوئی از آتش يك عزم و نیت گرمی و توان می‌یابد. یقین طبیعی و ابتدائی ما بدین صورت است، لکن ما به همین اندازه کفایت نمیکنیم، کافی نیست که از چیزی نرسیم، علاوه بر این میخواهیم چیزی داشته باشیم تا بتوانیم بدان امید بندیم. چنانچه حادثه کاملاً سخت و خشن و بی احساس نباشد آیا نمیتوان بر آن تسلط یافت؟ و کاری کرد که در جاده اقناع بیفتند و یا سر بر خط فرمان مابند؟ پاسخ اینست که اگر حادثه بهمین صورت موجود، یعنی نیتی موقتی و گذرا و جانی ابتدائی بماند، در مسأله اقناع یا اجبار وی دشواری پیش میآید. این حادثه به اندازه‌ای که بتواند آرزوهای ما را بر آورد شخصیت ندارد، اما برای آنکه به زیر فرمان ما در آید، نبز، شخصیتش بیش از اندازه است. ولی ذهن ما با آرامش تمام ویرا در یکی از این دو جهت پیش میراند. در واقع فشار و الزام غریزه کاری میکند که یکی از صور تخیل، یعنی وظیفه افسانه پرداززی در پهنه عقل سر بر آورد. کار این وظیفه آن است که تن به فعالیت بسپارد و به کمک شخصیت‌های ابتدائی‌ای که بدو نقش گرفته‌اند، بساختن ایزدان و برخی نیروها دست یازد، ایزدانی همانند ایزدان افسانه‌ها و یا الهه‌هایی فرودین، همچون روح‌های اندیشه‌گر بسیط و نیروهائی که از منشاء روان شناختی خود تنها يك صفت ممتاز را اخذ میکنند، و این صفت آن است که کاملاً جنبه مکانیکی نداشته باشند و در برابر میل و رغبت ما تسلیم گردند و در مقابل

ارادهٔ ما سرخم کنند. دوخط سیر اول و دوم جهات دینی هستند وخط سیر سوم، جهت جادو است: بحث خود را از جادو آغاز میکنیم.

خاستگاه روان‌شناختی گودرینگتون^۱ در کتاب معروف خود راجع به ملانزی‌ها جادو به مفهوم «مانا» اشارت میکند. از این مفهوم پس از وی

فراوان سخن گفته‌اند. معادل و یادرس‌ت تربگوئیم، مشابه این مفهوم رانزد بسیاری از اقوام ابتدائی دیگر می‌یابیم. «اورندا»^۲ی ایروکوآها^۳ و «واکاندا»^۴ی سیوها^۵ و از این قبیل‌اند.

این کلمات مشخص نیروئی هستند که در سراسر طبیعت پراکنده است، و اگر در تمامی اشیاء مشارکت نداشته باشد، لااقل در برخی از آنها با درجات و مراتب مختلف شرکت دارد. از این مرحله، تا مرحلهٔ فرضیهٔ يك فلسفهٔ ابتدائی گامی بیش نیست. به محض آنکه انسانی به اندیشه آغاز میکند، این فلسفه در ذهن وی طرح میشود.

برخی از محققان معتقدند که يك همه خدائی مبهم در اندیشهٔ غیر متمدن رسوخ و جولان دارد، لکن احتمال آنکه بشریت زندگی فکری را با مفاهیمی این چنین انتزاعی آغاز کند، بسیار کم است. پیش از فلسفی بودن، باید زیست. دانشمندان و فیلسوفان در این پندار استعداد فراوانی به خرج میدهند که عمل اندیشه را نزد همگان نظیر عمل اندیشه در نزد خود، به خاطر لذت جوئی و خوش آمد ببیند. اما در حقیقت اندیشه در درجهٔ اول به عمل نظر دارد، و اگر بتوان نزد غیر متمدن‌ها فلسفه‌ای یافت، این فلسفه بیشتر از مرحلهٔ نظر در میدان عمل ورزیده میشود و مجموعه‌ای از عملیات مفید یا مقبول بدین عنوان، فلسفه مذکور را در بردارند. این فلسفه تنها به منظور آسانی عمل، از عملیات مذکور در فوق استنباط میگردد و با کلماتی - لزوماً مبهم - گزاره و بیان میشود. هوبر^۶ و موس^۷ در «نظریهٔ عمومی جادو» بخوبی نشان میدهند که ایمان به جادو از مفهوم «مانا» تفکیک ناشدنی است. بنظر ایشان، ایمان مذکور از مفهوم مانا نشأت میگیرد. ولی آیا

(۱) Godrington (۲) Orenda (۳) Iroquois (۴) Wakanda
(۵) Sioux (۶) Hubert (۷) Mauss

رابطه معکوس درست تر نیست؟ بدین معنی که مفهوم «مانا» زاده ایمان به جادو باشد؟ این احتمال بنظر ما ضعیف میآید که تصور مربوط به تعبیراتی چون «مانا» و «اورندا» اول شکل پذیرند و سپس جادو از آن نشأت گیرد. بهعکس به نظر ما چون آدمی به جادو ایمان دارد و بدان عمل می کند، در نتیجه امور و اشیاء را هم به ترتیب مورد بحث تصور می نماید، یعنی چون جادویش موفق جلوه میکند وی در صدد تبیین و یاد درست تر بگوئیم بیان و گزارش توفیق آن بر میآید. در عین حال این مطلب را براحتی میتوان دریافت که چرا وی بلافاصله جادو را به مرحله عمل در میآورد، زیرا آدمی فوراً به این نتیجه میرسد و می پذیرد که حدود تسلط عادی وی بر عالم خارج محدود است، اما وی حاضر نیست متوقف شود و قدم فراتر نگذارد، بنابراین به حرکت ادامه میدهد و چون این جنبش از طریق خودش به نتیجه مطلوب نمیرسد، در نتیجه طبیعت است که باید وصول به این نتایج را به عهده بگیرد و اینکار ممکن نیست مگر آنکه ماده به نحوی از انحاء مجذوب شود و به جانب آدمی زاد در و کند و از وی مأموریت هائی را دریافت نماید و سپس بدان فرمانها جامه عمل ببوشاند. به تعبیر امروزی، ماده همچنان تابع و منقاد قوانین فیزیکی است و اینکار لازم است، چون بدین ترتیب میتوان بطور مکانیکی بر آن تسلط داشت. ولی این ماده از بشریت نیز آکنده و سرشار است، یعنی واجد نیروئی میباشد که به مدد آن قادر است در طرحها و مقاصد بشر وارد شود. آدمی زاده میتواند از این استعداد بهره برد و عملاً خود را در آنسوی منطقه ای که قوانین فیزیکی مجال حرکت دارند گسترش دهد. این امر براحتی تأمین میگردد بشرط آنکه روش های جادوئی مدنظر قرار گیرند و به مفاهیمی از ماده توجه شود که به یاری آنها بطور مبهم توفیق احتمالی جادو به تصور در میآید.

غالباً عملیات تشریح و توصیف میگردند، لکن تشریحها و توصیفها کاربرد بعضی از اصول نظری میباشد. اصول مذکور از این قبیلند: «هر چیزی در میدان مشابه خود عمل میکند و بر آن اثر میگذارد» و «جزء هم ارزش کل است». شکی نیست که این فرمولها میتوانند در راه طبقه بندی بکار روند، اما از این مطلب نمیتوان نتیجه گرفت که عملیات جادوئی ناشی از این فرمولها میباشد.

در صورتی هم که عقل ابتدائی در این میدان به دریافت و مشاهده اصول پرداخته باشد به سرعت در مقابل تجربه‌ای که نا درستی این اصول را می‌نمایانند سرتسلیم فرود می‌آورد، ولی باید گفت که در اینجا هم کار عقل آن است که القآت غریزه را به صورت تصور ترجمه و بیان کند. روشن‌تر بگوئیم: منطقی برای بدن وجود دارد که امتدادی از میل و خواست است، این منطق خیلی زودتر از آنکه عقل برایش يك صورت مفهومی بیابد، به مرحله عمل درمی‌آید. مثالی بزنیم:

يك «ابتدائی» می‌خواهد دشمن خود را بکشد ولی دشمن از دسترس وی بدور است، در نظروی این مطلب اهمیتی ندارد، آنچه مهم است اینست که وی خشمگین است بنابراین ادای حمله به شخصی را که حاضر نیست در می‌آورد، و وقتی این رُست را به انجام میرساند تا پایان کار پیش می‌رود و قربانی خود را میان انگشتهای دست خویش می‌فشارد و وی را خفه می‌کند، و این قربانی همان قربانی‌ای است که می‌پندارد در دست دارد و یا می‌خواهد در دست داشته باشد. با اینهمه به خوبی میدانند که نتیجه کارش کامل و تمام نیست، اما چون همه کارهایی را که به او مربوط میشود انجام داده است، از امور و اشیاء می‌خواهد که بقیه کار را آنها به عهده بگیرند. این امور بطور مکانیکی اینکار را به انجام نمی‌رسانند و به لزوم فیزیکی سرتسلیم فرود نمی‌آورند و نظیر مرد ابتدائی عمل میکنند، بدین معنی که مرد ابتدائی هم وقتی پایه زمین میکوبد و پاها و بازوهای خود را حرکت میدهد سرانجام از ماده، عکس‌العملی را که با عملیاتش متناظر است بدست می‌آورد.

پس ماده هم باید به لزوم رد مکانیکی جنبش‌های دریافتی، قوه‌ای را هم اضافه نماید که به امیال جامعه عمل می‌پوشانند و بردستورات گردن می‌نهند. این کار بشرطی امکان پذیر است که طبیعت، آدمیزاده را به حساب بیاورد، بنابراین کافی است که در امور، حالت تمکینی را باز یافت که برخی از حوادث گزارشگر آنند. در این صورت امور کم و بیش بار اطاعت و قدرت را بردوش می‌گیرند و واجد نیروئی می‌گردند که به امیال انسانی سر می‌سپارد و آدمیزاده میتواند بر آن نیرو تسلط یابد. کلماتی نظیر «مانا» و «واکوندا»^۱ نیرو و شأن و اعتبار محیط بر این نیرو را بیان

میکنند. البته این کلمات همگی دارای يك معنی نیستند و یا میتوان گفت که دارای معنایی دقیق نمیباشند، اما همه آنها با فکری مبهم مرتبطند. این کلمات چیزی را مشخص میسازند که موجب سرسپردن امور و اشیاء بر عملیات جادوئی است. در سطور پیش طبیعت این عملیات را معین ساختیم. این عملیات، فعلی را که آدمیزاده نیمه کاره می نهد و نمیتواند به سرانجام رساند شروع میکنند. ژست یا ادائی که این عملیات بدان دست می یازند، قاعدهٔ تا مرحلهٔ ایجاد نتیجهٔ مطلوب پیش نمی رود ، اما چنانچه آدمیزاده بتواند گردونهٔ رضای خاطر و لطف و عنایت امور را به کار اندازد، این نتیجه بدست می آید.

بنابراین، جادو در فطرت آدمیزاده است، و برون نمایی میل و آرزوئی است که دل سرشار و آکنده از آن است. اگر جادو ساختگی می نماید و به تداعی معانی های سطحی تقلیل می یابد ، دلیلش آنست که جادو را در عملیاتی ملاحظه میکنیم که ساخته و پرداخته میشوند تا جادوگر را از نهادن جان خود در متن عملیات معاف دارند، اما نتیجهٔ عملیات را بدون زحمت و خستگی بدست آورند. بازیگر به هنگام مطالعه و تمرین نقش خویش، جداً خود را سرشار از عاطفه ای میسازد که بهنگام بازی باید بیان دارد و در طی تمرین، ژست ها و لحن ناشی از این عاطفه را به خاطر می سپارد، سپس هنگامیکه در برابر تماشاگران قرار میگیرد تنها لحن و ژست را مجدداً ایجاد میکند و به خوبی میتواند در ایجاد عاطفه صرفه جوئی نماید . برای جادوگر نیز همین جریان وجود دارد. در «قوانینی» که محققان برای جادو یافته اند بهیچوجه سخن از طیران طبیعی، یعنی طیرانی نمی باشد که منشاء این جادوست. قوانین مذکور فقط فرمول روش ها و آئین هائی اند که تنبلی و تن آسانی به جادوی ابتدائی و اصالی القاء میکنند، و او را به تقلید از خودش تشویق می نمایند.

گفته میشود که در آغاز کار جادو با روش «هرچیزی ، موجد مشابه خویش است» عمل می نماید . ما نمی فهمیم چرا بشریت با طرح قانونی که تا این اندازه انتزاعی و تحکمی است شروع بکار میکند. اما میتوان فهمید که وی پس از دوره ای که بطور غریزی با ژست خویش به دشمن غائب هجوم می آورد، و قانع میشود که خشمی که در فضا می پراکند و بر پشت داده ای مهرورز و پر لطف می نشاند فعل آغاز

شده وی را بانجام خواهد رساند، مایل میگردد که در موارد بعدی بدون آشنا ساختن خود با این حالات، همین نتیجه را بدست آورد. بنابراین عملیات را با خونسردی تکرار میکند. این شخص که وقتی می‌پنداشت دشمنی را در دست دارد گلویش را در پنجه‌های خود می‌فشرد و خشم وی خطوط و نقوش این فعل را طراحی میکرد، اکنون بیاری طرحی ساخته و پرداخته، مثلاً عروسکی که فقط باید بیکره‌اش را دستمالی نمود، همان فعل را ایجاد میکند. بدین ترتیب، ابتدائی بهنگام جادوگری به زخم زنی بر مجسمه می‌پردازد، علاوه بر این دیگر لازم نیست عروسکی که بکار میبرد شبیه دشمن باشد، زیرا تنها نقش عروسک اینست که سبب شود فعل کنونی مشابه با فعل ابتدائی و قدیمی گردد. بنظر ما نکات بالا، منشأ روان‌شناختی اصلی هستند که در فرمول «مشبه به، هم‌ارز و معادل‌مشبه است» بیان می‌گردد و یا به تعبیر دقیق‌تر در این فرمول می‌آید که: «ایستمند» چنانچه طرح و گرده‌ای از پوینده و توانمند باشد، ممکن است جایگزین وی شود».

آدمیزاده با توجه به فرمول دوم نمیتواند به گسترش نامتناهی افعال دست یازد. اما فرمول اول سبب این پندار است که میتوان بر چیزی که در یک فاصله بعید قرار دارد، با واسطه چیزی که حاضر است و باوی شباهتی سطحی دارد، تأثیر گذاشت.

این سنخ جادو حتی نیازی به شسته رفته کردن کار و فرمول بندی ندارد، و تنها وقتی وارد یک سلسله عملیات تقریباً غریزی گردید بطور لایتناهی زاد و ولد میکند و تکثیر میشود.

پراتیک‌های جادویی را به قوانین دیگر و از جمله قوانین زیر ارجاع میکنند: «میتوان با عمل در میدان چیزهایی که بایک موجود یا شئی تماس داشته‌اند، بر آن موجود یا شئی مسلط گردید»، و

«جزء هم‌ارز کل است» و

در اینجا نیز با همان مبدا و منشاء روان‌شناختی سروکار داریم. فعلی که در زمان گذشته با شور و هیجان صورت گرفته است، احساسی نیمه توهمی از قوت تأثیر خود را به کرسی می‌نشانند. مسأله‌ای که از آن بی‌بعد مطرح میشود اینست که

همان فعل با خیال راحت ودل آسوده و یقین به تأثیر، تکرار گردد. درخشکسالی از جادو گرباران میخوانند، چنانچه جادوگر نظیر زمان قدیم جان خود را در این خواست بگذارد، به کوشش خیال بر فراز ابرها می رود و احساس میکند که ابرها را می ترکاند و به صورت قطرات ریز در میآورد. اما جادوگر راه آسان تری را در پیش میگیرد و فرض میکند که از فراز ابرها به زمین بازگشته است، و در نتیجه مقداری آب بر زمین می ریزد: این قسمت کوچک کار موجد تمامی جریان میشود، بدان شرط که بجای کوشش جادوگر در مسیر زمین به آسمان وسیله ای مستقر گردد، و این ماده میانجی نیز کم و بیش - همانطور که قاعدهٔ ممکن است واجد بار الکتریسته منفی و مثبت باشد - دارای استعدادی نیمه فیزیکی و نیمه معنوی باشد تا بتواند در مقام خدمت به آدمیزاده یا مخالفت با وی قرار گیرد.

می بینیم که یک جادوی طبیعی بسیار ساده با تعداد کمی پراتیک وجود دارد. در واقع وقتی راجع به این پراتیک تدبر و اندیشه میشود احتمالاً هنگامیکه در متن کلمات بیان میگردند، کارشان به تکثیر در کلیه جهات و بدوش گرفتن خرافات می انجامد، زیرا همیشه فرمول از پهنهٔ امری که بیان میدارد فراتر می رود.

خلاصه آنکه بنظر ما جادو به دو عنصر تجزیه میشود. یکی از این دو عنصر میل به عمل در هر میدانی است، حتی در میدانی که نمیتوان بدان وارد شد، و عنصر دیگر این معنی است که امور حامل چیزی هستند و یا آمادگی حمل چیزی را دارند که قوهٔ سیال انسانی اش میخوانیم. با توجه به عنصر اول میتوان جادو و علم را باهم مقایسه و تطبیق کرد و با توجه به نکته دوم میتوان جادو و دین را با یکدیگر مربوط ساخت.

ممکن است گهگاه جادو اتفاقاً به کار علم بیاید. علی الاصول

جادو و علم

وقتی آدمی با ماده سروکار پیدا میکند، نتیجه و بهره ای

نصیبش میشود، اما اگر کسی بخواهد به مشاهده و ترصد دست یازد و حتی اگر بخواهد به یادداشت آن پردازد بایستی به تحقیق علمی تمایلی طبیعی داشته باشد، وقتی چنین وضعی پیش آمد دیگر شخص، جادوگر نیست و حتی بر جادو پشت میکند.

در واقع تعریف علم آسان است، زیرا همواره در یک جهت کار میکند و گام برمیدارد. علم چون درصد پیش‌بینی و عمل است، بنابراین به اندازه‌گیری و محاسبه میپردازد. علم، نخست فرض و آنگاه احراز میکند که قوانین ریاضی مدبر کار جهانند، و خلاصه آنکه هر نوع ترقی علمی بر اساس معرفتی گسترده‌تر و استفاده‌ای کامل‌تر از مکانیسم عام و جهانی استوار است. عقل ما با سعی و کوشش خود بر این پیشرفت و رقاء جامعه عمل می‌پوشاند. این عقل ساخته شده است تا عمل را در میدان امور و اشیاء راهنمایی کند، در نتیجه ساخت وی نیز باید با طرح و گرده هیأت ریاضی جهان مطابق باشد. درست است که ما تنها توسن عمل را باید در میدان موضوعاتی که در اطراف ما قرار دارند به جولان در آوریم و هر چند که مقصود ابتدائی عقل نیز چنین است، لکن نظر به اینکه مکانیک کل جهان در هر یک از اجزاء آن حاضر و ناظر است، بنابراین انسان باید با عقلی به دنیا آید که بالقوه قادر به دربر گرفتن تمامی جهان مادی باشد. وضع عقل شبیه وضع قوه دید است. چشم فقط برای آن ساخته میشود که آنچه را در میدان عمل ما قرار دارد، بر ما ظاهر و آشکار سازد، لکن طبیعت نمیتواند درجه مطلوب دید را بدست آورد مگر آنکه اجزاء را بطریقی مخصوص سوار کند، اما بدین ترتیب نتیجه از هدف منظور نظر تجاوز میکند، زیرا فی‌المثل ما ستارگان را در آسمان می بینیم در صورتیکه آنها را در میدان عمل خود نداریم، به همین ترتیب نیز همراه با قوه فهم ماده‌ای که در اختیار داریم، طبیعت لزوماً معرفت بالقوه مابقی اشیاء و نیز توانائی بالقوه استفاده از آنها را به ما اعطا میکند. البته در این مقام فاصله میان امر بالقوه و امر بالفعل زیاد است.

باری لازمه هرگونه رقاء و ارتقاء در قلمرو معرفت، و نیز هر نوع رقاء و ارتقاء در میدان عمل، کوشش پایداریک یا چند آدمیزاده برجسته و برتر بوده است و میباشد. بی‌شک طبیعت با اعطای عقلی که صورتش از ماده آن تجاوز میکند، آفرینش را امکان پذیر میسازد، ولی در هر بار این آفرینندگی از مرزی که مطلوب طبیعت است فراتر میرود. سازمان بشر نیز ظاهراً مخصوص زندگی میان‌روتری است و مقاومت غریزی وی در برابر ابداعات و اختراعات دلیلی بر این مدعاست، بی‌حرکتی بشریت نیز تنها در برابر سائق نبوغ سر تسلیم خم میکند. خلاصه آنکه علم مستلزم دو کوشش

است، یکی کوشش چند انسان تانویابی کنند، و دیگری کوشش همگان تا پذیرا شوند و به همسازی و وفاق گرایند. جامعه‌ای را از آن زمان میتوان متمدن خواند که در آن واحد، واجد ابتکارات و اطاعت مذکور باشد. وجود شرط دوم دشوارتر از شرط اول است. احتمالاً جامعه‌های غیرمتمدن فاقد انسان برجسته برتر نیستند، بلکه فاقد این فرصت‌اند که این یا آن آدمیزاده، برجستگی خود را بنمایانند، و نیز این جوامع فاقد آمادگی آدمیزادگان در پیروی از آدمیزاده برجسته‌اند.

در جامعه‌ای که وارد جاده تمدن میشود وجود چشم‌انداز بهزیستی و آسایش افزونتر کافی است تا این جامعه بتواند بر روزمرگی و عادات قدیم غلبه کند. اما برای اینکه وارد جاده شود و حرکت اول حاصل گردد، چیزهای دیگری هم لازم است. شاید خطر امحاء لازمه این فرایند باشد، مثلاً خطری که ظهور يك اسلحه تازه در قبيله دشمن ایجاد میکند. جامعه‌هایی که کم‌وبیش «ابتدائی» میمانند احتمالاً از جوامعی هستند که همسایه‌ای ندارند و یا بطور کلی دارای زندگی سهل و ساده‌ای میباشند. بنابراین در آغاز کار از کوشش ابتدائی معاف میمانند و پس از مدتی کارشان از کار میگذرد، یعنی در صورتی هم که خواهان پیشرفت باشند دیگر نمیتوانند قدم به پیش‌گذارند، چون دستاوردهای تنبلی و تن‌آسانی مسمومشان ساخته‌اند. این دستاوردها همان پراتیک‌های جادویی، خصوصاً قسمت‌هایی از این عملیاتند که برخوردار از وفور و فراگیرندگی میباشند، زیرا جادو حالت وارونه علم است و تا زمانی علت وجودی دارد که کرختی و بی‌حسی و بی‌حرکتی محیط موجب زاد و ولد فراوانش نشود. جادو موقتاً اضطراب و دلهره آن سنخ عقلی را تسکین می‌بخشد که صورتش از ماده آن تجاوز میکند و بطور مبهم متوجه جهل و نادانی خود می‌شود و خطر آن را درمی‌یابد و به حدس به دریافت منطقه‌ای وسیع از پیش بینی ناپذیری موفق میگردد، منطقه‌ای که میتواند آدمی را از عمل مایوس و دلسرد سازد. این منطقه، محیط بر حلقه بسیار کوچکی است که در آن عمل مطمئناً به نتیجه میرسد و آینده بی‌واسطه قابل پیش‌بینی است و قرارگاه علم میباشد.

با این همه باید به عمل پرداخت. بنابراین جادو، یعنی نتیجه بی‌واسطه

(۱) و نمیتوان دریافت چرا طبیعت همیشه همه‌جا، با این حواس پرتی میمنت اثر دچار نمیشود؟

سائق حیاتی وارد میدان میشود، ولی به تدریج که معرفت انسان در اثر سعی و کوشش توسعه می یابد جادو عقب می نشیند. اما تا زمان عقب نشینی فرارسد نظر باینکه جادو موفق می نماید موجد همان نتایج اخلاقی و معنوی علم میگردد، مضافاً اینکه عدم موفقیت هر یک از عملیات جادویی نیز ممکن است به موفقیت يك جادوی ستیزه گر منسوب گردد.

بهر حال وجه مشترك علم و جادو، همین وجه است و در وجوه دیگر از هم جدا میشوند و فاصله آنها درست فاصله میان میل و رغبت^۱ از یکسو و اراده از سوی دیگر است. برخلاف ادعای برخی از محققان، جادو مقدمات ورود علم را به صحته فراهم نمی نماید، بلکه مانع مهمی برای علم است، و علم مطابق روش باید با آن مبارزه کند.

اصولاً علم نوحاسته در میدان امور روزمره توسن میراند و جادو نیز بقیه زمینها را در بر میگيرد در این حال آدم متمدن کسی است که در جولانگاه عملش، علم به مدد اراده ای که مرتباً گسترش می یابد بر جادو مسلط میگردد. بعکس غیر متمدن کسی است که از کوشش بیزاری میجوید و لگام جادو را رها میکند تا به پیش رود و حتی در منطقه علم نوحاسته هم نفوذ نماید و بر فراز آن قرار گیرد و بر این علم آنچنان پرده ای بیفکند که باور کنیم باروحیه ای ابتدائی سروکار داریم، روحیه ای که در جولانگاهش علم حقیقی حضور ندارد.

(۱) « Désir : میل و رغبت، در زبان فلسفی به معنی گرایش خودجوشانه و آگاهانه به طرف هدف معلوم یا مقصود است. بنابراین میل و رغبت متکی به گرایش و یکی از موارد خاص و پیچیده آنست. رغبت در مقابل اراده می نشیند و اراده واجد نکاتی اضافی به شرح زیر است:

۱ - همسازی و هم آهنگی گرایشها (حداقل موقتاً)

۲ - تقابل موضوع و محمول

۳ - آگاهی به تأثیر و فاعلیت خود

۴ - اندیشه دربارهٔ وسائلی که هدف مطلوب به مدد آنها تحقق خواهد یافت.

برخی از فیلسوفان قروغ آزادی را هم که به گرایشها غیر قابل تحویل است، در اراده، بازمی بینند. نقل به اختصار از فرهنگ فلسفی لالاند.

چاپ دهم . (مترجم)

علاوه بر این هنگامیکه جادو میداندار میشود ، هزاران هزار تغییر و تنوع را برمی‌انگیزد و چون اختراعاتش صرفاً تخیلی‌اند و خرجی برنمیدارند بارورتر از علم‌اند . بنابراین نباید از عصر علم که جانشین عصر جادو میشود سخن راند ، بلکه باید گفت که علم و جادو هر دو به يك اندازه طبیعی‌اند و همواره همزیستی دارند . علم ما از علم اسلاف دورمان بی‌اندازه وسیع‌تر است ، ولی همین اسلاف نیز قاعدهٔ جادوگری‌شان از غیر متمدن‌های امروزی کمتر بوده است . مادر باطن به همان صورت باقی مانده‌ایم . علم ، تمایل به جادو را وادار به عقب‌نشینی می‌نماید ، اما این تمایل همچنان پابرجاست و منتظر فرصتی است که بتواند ظاهر شود . به محض آنکه توجه به علم ، جای خود را به حواس پرتی بسپارد ، بلافاصله جادو بر جامعهٔ متمدن ما استیلا می‌یابد ، همان‌سان که میل سرکوفته بهنگام بیداری ، از سبک‌ترین خوابها استفاده میکند و در رؤیا رضاء می‌گردد .

اکنون مسألهٔ مناسبات جادو و دین را مطرح میکنیم .
جادو و دین
 بدیهی است که تمامی این بحث‌در بند معنی کلمهٔ دین است .

فیلسوف غالباً به مطالعهٔ امری می‌پردازد که قبلاً شم عمومی و عقل مشترك به مدد يك کلمه تعین و تشخیص‌اش بخشیده‌اند . ممکن است که شم عمومی و عقل مشترك این امر را بطرزی ناقص دریابند و یا با مورد دیگری (که باید از یکدیگر جدایشان کرد) در آمیزد ، حتی ممکن است این امر فقط به منظور سهولت گفتار از مجموعهٔ واقعیت تقطیع و تفکیک شود و بواقع امری درخور مطالعهٔ مستقل نباشد ، بنظر ما در این قسمت فلسفهٔ بالنسبه به ریاضیات و حتی علم طبیعی پایگاه فروتری دارد .

فلسفهٔ به تقطیعات واقعیت بصورتی می‌پردازد که زبان عامل آن است . البته ممکن است که این تقطیعات با نیازهای مدینه مربوط باشند ، ولی فلسفهٔ غالباً این منشأ را فراموش میکند و نظیر جغرافی‌دان عمل می‌نماید ، جغرافی‌دان نیز وقتی مناطق مختلف کرهٔ زمین را تحدید میکند و روابط فیزیکی میان آنها را روشن می‌سازد به مرزهایی رجوع میکند که عهد نامه‌ها برقرارشان مینمایند .

ما در مطالعهٔ خود از این خطر می‌پرهیزیم ، بدین معنی که در بند کلمهٔ دین نمی‌مانیم و کلیهٔ اموری را کنار می‌نهییم که این کلمه بر اساس تقطیعات احتمالاً

ساختگی مسائل دربرمیگیرد، و بلافاصله به پایگاه وظیفه‌ای از روح‌اندیشه‌گر منتقل میگردیم که مستقیماً قابل ملاحظه است و مستلزم توجه به توزیع واقعیت در متن معاهیمی نیست که با کلمات ارتباط دارند. با تحلیل فعالیت این وظیفه معانی چندی را که به کلمه دین میدهند باز می‌یابیم و چون مطالعه را ادامه دهیم نکات دیگری را در این معانی پیدا میکنیم و شاید يك یا دو معنای تازه هم بر آنها اضافه نمائیم.

بدین ترتیب کلمه بخوبی به تحدید واقعیت میپردازد و واقعیت نیز قدری از محل معنای معمولی و متعارف خود جابجا میشود و از دو طرف فراز و فرود پیشین تجاوز می‌نماید. اما بدینگونه واقعیت، فی‌نفسه یعنی به اعتبار ساخت و مبدأ و مبنایش فهم می‌گردد. وقتی امور متعددی را که در مناطق مختلف يك سازواره مشاهده میشوند به يك وظیفه فیزیولوژیک (مثلاً هضم) مربوط می‌سازند، و یا هنگامیکه بدین ترتیب امور تازه‌ای را کشف می‌نمایند، به ترتیبی که گفتیم عمل میکنند.

اگر در این نظرگاه قرار گیریم، مسلماً جادو جزو دین است. تردیدی نیست که مقصود از دین در اینجا، دین فروتر، یعنی دینی است که تاکنون مورد بحث بوده است. جادو نظیر دین، بطور کلی نمایشگر احتیاط طبیعت در مقابل خطرانی است که موجود عاقل را تهدید میکند.

اکنون ممکن است راه دیگری را دنبال کنیم و کار خود را با تحقیق درباره معانی مختلف و متعارف کلمه دین شروع نمائیم، و به مقایسه آنها با یکدیگر دست یازیم و معنای متوسطی را بدست آوریم، ولی بدین ترتیب نیز يك مشکل لغوی حل میشود نه يك معضل فلسفی. لکن این مطلب اهمیتی ندارد با این شرط که به آنچه انجام می‌یابد توجه داشته باشیم و خیال نکنیم (از همان نوع توهمات پایدار و مداوم فیلسوفان!) که وقتی درباره معنی قراردادی کلمه به توافق رسیدیم، ماهیت شئی را در اختیار داریم.

بهر صورت، به ترتیبی که اختلاف مراتب کوچک و ظریف طیف ویانت‌های مقام موسیقی را مرتب می‌نمایند بهتر است که ما نیز همه مفاهیم کلمه دین را بر روی

پایه های يك نردبان مرتب سازیم . تحسین و پرستش ایزدانی که از طریق نیایش خوانده میشوند ، درفاصله مساوی از دوحد نهائی قرار دارند . بی گفتگو، دینی که بدین ترتیب طرح و دریافت میشود، مقابل جادو قرار میگیرد . جادو اساساً خودخواه است ، و دین پذیرای بی غرضی و حتی خواهان این بی غرضی است . جادو میخواهد که رضایت طبیعت را به اجبار بدست آورد، و دین رحمت و لطف و عنایت ایزد را با استغاثه می طلبد. جادو در محیطی نیمه فیزیکی و نیمه معنوی عمل میکند و جادوگر با يك شخص سروکار ندارد ، بعکس دین تأثیر و کار آئی عظیم خود را از شخصیت ایزد میگیرد .

ما معتقدیم که عقل ابتدائی به باور خود در پدیده ها و حوادث اطراف خود ، شخصیت های کامل را ادراک نمیکند، بلکه برخی از عناصر شخصیت را درمی یابد ، اگر این مطلب پذیرفته شود به دنباله اش باید گفت که بنظر ما دین کارش تقویت این عناصر تا مرحله تبدیل آنها به شخص است ، حال آنکه جادو می پذیرد که عناصر در عالمی مادی که احتمالاً جاذب آنهاست ، تجزیه و منحل میگردند . بنابراین جادو و دین از يك خاستگاه مشترك حرکت میکنند و از همدیگر دور میشوند و دیگر محلی برای طرح این مسأله نمی ماند که دین را باید از جادو استنباط و استخراج کرد ، زیرا این دو، همزمان و معاصرند. علاوه بر آن می بینیم که این دو به مرادوه با یکدیگر ادامه میدهند ، از جادو نکاتی در دین وجود دارد و خصوصاً از دین نکاتی در جادو موجود میباشد . بر محققان معلوم است که از یکسو، گهگاه جادوگران با میانجی گری روح های اندیشه گر به عمل دست می یازند ، یعنی بسا واسطه موجوداتی عمل میکنند که نسبتاً "تفرد یافته اند" ، ولی شخصیت کامل و موقعیت و حیثیت برجسته ایزدان را ندارند، از سوی دیگر، وردخوانی در آن واحد ممکن است هم از فرمان وهم از نیایش سهم ببرد .

اعتقاد به ارواح محققان تاریخ ادیان ، مدتی مدید معتقد بودند که ایمان اندیشه گر به ارواح جنبه ابتدائی دارد و مبین مابقی مسائل است .

همانطور که هر يك از ما جانی دارد که از گوهر بدن ظریف تر و چابک دست تر است ، در طبیعت نیز هر يك از اشیا و اعیان دارای جان و توانند ، یعنی وجودی

کلی که بطور مبهم دارای جنبه معنوی و روحی است ، همدوش و همراه آنانست . با طرح مسأله ارواح اندیشه گر بشریت از مرحله ایمان به پایگاه تحسین و پرستش گذرمیکند ، بنابراین فلسفه ای طبیعی وجود دارد که عنوان آنی میسم دارد و دین از آن نشأت میگیرد .

اکنون در تاریخ ادیان ، ظاهراً فرضیه دیگری را بر این فرضیه ترجیح میدهند ، بدین معنی که در مرحله ای که «ماقبل آنی میست» و یا «آنی ماتیست» خوانده میشود ، بشریت احتمالاً نیروئی غیر شخصی نظیر «مانای» پلی نزی ها را به میدان تصور میآورد . این نیرو در هر چیزی پراکنده است ، و در میان اجزاء بطرزی نامساوی توزیع میشود . بنابراین بشریت پس از این مرحله به سر منزل تصور ارواح اندیشه گر میرسد .

چنانچه تحلیل های ماصحیح باشند ، باین نتیجه میرسیم که در آغاز کار نه نیروئی غیر شخصی و نه ارواح اندیشه گر تفرد یافته درك و مشاهده میشوند ، بلکه در این دوران قاعده امور و حوادث واجد عزم و نیت دانسته میشوند ، گوئی طبیعت در همه جا دارای چشم هائی است که به طرف آدمیزاده بر میگرددند . اگر بخواهیم این استعداد ابتدائی و اصلی را احراز کنیم ، باید به موردی نظر نمائیم که يك لطمه ناگهانی ، انسانی ابتدائی را که درون هر يك از ما در خواب است بیدار میکند . در این حال احساس يك حضور کارآ و مؤثر را به تجربه و امتحان درمی یابیم . طبیعت این حضور مهم نیست ، آنچه اهمیت دارد فاعلیت تأثیر آن است . از لحظه ای که به خود میپردازیم احتمال دارد که عزم و نیت همواره خوب نباشد ، ولی در هر حال تجربه گویای این مطلب است که ما در جهان به حساب می آئیم .

لکن پیشاپیش میتوان گفت که احتمالاً بشریت کار خود را با توجه به نظریه ها (از هر قبیل که میخواهند باشند) ، آغاز نمیکند . ما بارها گفته ایم و بار دیگر نیز میگوئیم که قبل از پرداختن به فلسفه ، باید زندگی کرد . استعدادها و یقین های اصلی و ابتدائی باید از يك لزوم حیاتی نشأت بگیرند . اگر دین را به نظامی از معانی و افکار و یا به يك منطق ، یا «ماقبل منطق» ببندیم ، در واقع اسلاف دور خود را

به صورت فرزانشان روشنفکر در آورده ایم ، آنهم فرزانشان روشنفکری که قاعدهٔ بایستی تعدادشان نزد آنها بیش از آن باشد که در میان ما موجود است، زیرا می بینیم که در حال حاضر نیز بهترین و جالب توجه ترین نظریه‌ها در برابر هیجانات عاطفی و شهوات و منافع سرخم میکنند و میدان را خالی می‌نمایند و تنها در ساعاتی که به مطالعهٔ نظری پرداخته میشود به حساب می‌آیند، حال آنکه در سابق تمامی زندگی به ادیان مربوط و وابسته بوده است .

در حقیقت نظر باینکه دین بانوع مایه پهنه است، در نتیجه بایستی با ساختن ما مربوط باشد. ما در بحث خود دین را به تجربه‌ای بنیادی وابستیم ، اما همین تجربه نیز پیش از آنکه جامهٔ عمل ببوشد احساس میگردد، و در هر حال پس از عمل بخوبی تبیین میشود . بدین منظور کافی است که دیگر باره آدمی را در مجموعهٔ موجودات زنده ، و روان شناسی را در زیست شناسی جای دهیم . اگر به حیوانی غیر از آدمیزاده نظر بیفکنیم می بینیم که وی کلیهٔ چیزهایی را که میتواند بکار گیرد مورد استفاده و استعمال قرار میدهد ، اما آیا بواقع می پندارد که عالم به خاطر وی ساخته و پرداخته شده است ؟ بی شک نه ، زیرا عالم را به تصور نمی آورد و علاوه بر آن هیچگونه میلی به تفکر نظری ندارد ، اما چون تنها به چیزهایی که احتیاجات وی را بر آورده میکنند دیده میدوزد (و در هر حال آنها را می‌نگرد) و به نظر وی اشیاء تنها تاحدی که وی از آنها استفاده میکند وجود دارند ، در نتیجه رفتارش طوری است که گوئی ترتیب و تنظیم امور در طبیعت به خاطر بر آورد نیازهای وی و تأمین منافع نوع اوست . آری ، وی با چنین یقینی زندگی میکند ، این یقین حامی اوست و با کوشش وی به خاطر زیستن در آمیخته است .

اکنون اگر در این پهنه تدبر را وارد کنیم ، این یقین محو و ناپدید میگردد . آدمی خود را بسان خشخاشی بر روی دریای پر عظمت جهان می بیند و بدان می‌اندیشد و معتقد میشود، و چنانچه کوشش در راه زیستن، بلافاصله بجای مکانی که این ادراک و اندیشهٔ در عقل اشغال میکنند ، تصویر ستیزه‌گری را منعکس نسازد که نمایشگر تغییر جهت امور و حوادث به جانب انسان باشد ، آدمی احساس از دست رفتگی میکند . همانطور که وقتی آدمی راه می‌سپارد گوئی ماه نیز با وی

گام برمیدارد ، همانسان نیز عزم و نیتی خوش طینت یا بدجنس ، همه جا آدمی را تعقیب میکند . اگر این عزم و نیت ساقه دوش خوب و نیکوکاری باشد آدمی بوی منکی میشود و چنانچه بدخواه وی باشد، سعی میکند که خط سیر اثر وی را منحرف نماید . در هر حال روشن است که آدمی مد نظر و مورد توجه واقع گردیده است . آری ، در اینجا جولانگاهی برای نظریه و محلی برای خودرانی و تحکم وجود ندارد . یقین به مسند می نشیند چون واجد هیچ جنبه فلسفی نیست ، و از سنخ امور حیاتی است . باری ، این یقین بر اساس دلائل نظری در دو جهت متباعد ، انقسام و تحول نمی یابد تا از یکسو به طرف ایمان به روح های اندیشه گر نفرد یافته متوجه گردد ، و از سوی دیگر به معنای ماهیتی غیر شخصی رونماید . زیرا دلائل نظری به مباحثه و مجادله توسل میجویند و پذیرنده شك و برانگیزنده دکرین هائی اند که ممکن است بر سلوک اثر بگذارند ، لکن با کلیه حوادث و ماجراهای هستی در نمی آمیزند و نمیتوانند ناظم و مرتب تمامی حیات گردند .

در حقیقت ، یقین نخست در اراده مستقر میشود و آنگاه اراده ویرا به طرف جهاتی سوق میدهد که راهشان باز میباشد ، و یا در برابر کوشش این اراده حداقل مقاومت را نشان میدهند . اراده به مدد کلیه وسائل از عزم و نیتی که حضورش را احساس میکند استفاده مینماید ، یعنی یا از جنبه های فیزیکی مؤثر و فعال وی بهره برداری میکند (و حتی وجوه مادی اش را به راه مبالغه میکشاند و میکوشد که با زور آنرا مهار نماید) ، و یا به جنبه اخلاقی و معنوی آن توجه مینماید و بنابراین بعکس ویرا در خط شخصیت می اندازد تا با نیایش ، بر او دست یابد .

بنابراین مفهومی نظیر مفهوم مانا از ایجاب و الزام يك جادوی کارآ و مؤثر نشأت میگیرد ، مفهوم مذکور نتیجه فقیر ساختن یا مادی نمودن ایمان اصلی و ابتدائی است . نیاز به عنایات و الطاف نیز در جهت عکس ، از همین ایمان ، ارواح اندیشه گر و ایزدان را بدست میآورد .

خلاصه آنکه امر غیر شخصی ، به امر شخصی تحول نمی یابد و از همان ابتداء نیز شخصیت های صرف و محض به کرسی نمی نشینند ، بلکه نیرو هائی که جادو بردوش آنها سنگینی میکند و ایزدانی که نیایش ها به سویشان بر میشوند ، از امری

میانجی نشأت میگیرند و از طریق انفکاک به جانب پائین و به سوی بالا حرکت می‌نمایند ، امر میانجی هم بیشتر به منظور حمایت اراده تا روشن کردن عقل ساخته و پرداخته میشود .

در مباحثی که گذشت راجع به نکته اول ، یعنی امر غیر شخصی نظر خود را بیان داشتیم ، در بررسی نکته دوم نیز با مشکلات زیادی سروکار داریم . دین مندرجاً به پیشگاه ایزدانی عروج میکند که شخصیتی بیش از پیش نمودار و برجسته می‌یابند و روابط و مناسباتشان بایکدیگر روشن‌تر میشود ، و با به انحلال در الوهیتی واحد متمایل میگردند . این عروج با نخستین پیشروی مهم (از میان دو پیشروی) بشریت به جانب تمدن متناظر است و تا زمانی دنبال میشود که روح اندیشه‌گردینی از بیرون به درون توجه کند و از ایستا و ایستمند به پویا و توانمند رویاورد .

میدانیم که عقل محض پس از توجه به مقادیر متناهی به مطالعه مباحثات دیفرانسیل روی مینماید . روح اندیشه‌گردینی نیز فرایند عنایت از بیرون به درون و توجه از ایستمند به پویانده را به کمک و اگر دی نظیر و اگر عقل محض جامه عمل میپوشاند . بی‌تردید نتیجه این امر قاطع است ، بدین معنی که دگرگونی و تبدل در فرد امکان پذیر میگردد و نیز تبدلاتی در بوته امکان قرار میگیرند که به ایجاد انواع مختلف و متوالی در عالم سازمان یافته منتهی میشوند ، از این بعد رقاء و ارتقاء میتوانند بر اساس آفرینش کیفیاتی تازه استوار گردد و کارش در یک توسعه و گسترش ساده خلاصه نشود و بجای آنکه بهره‌وری از حیات در توقفگاه و به حال درجا زدن صورت پذیرد بار دیگر جنبش حیاتی ادامه می‌یابد .

بحث و بررسی چنین دینی را که به تمام و کمال درونی است به فصل آینده و امید داریم . خواهیم دید که این دین به مدد جنبشی که مهر و نشانش را بر پیشانی آدمیزاده میزند ، در حالیکه وی را مجدداً برگردونه طیران خلاق می‌نشانند از او حمایت میکند و در نتیجه دیگر در مقام حمایت ، از تصوراتی تخیلی مدد نمیگیرد که آدمی در حال بی‌حرکتی فعالیت خود را بدانها متکی میسازد ، همچنین خواهیم دید که پویندگی و توانمندی دینی در فرایند ابلاغ و انتشار خویش به دین ایستمند نیاز دارد و بدین ترتیب درمی‌یابیم که دین ایستا در تاریخ ادیان پله اول را اشغال

میکنند .

بنای ما بر تحقیق دربارهٔ تنوع عظیم جلوه های دین نیست ، همینقدر که وجوه عمده آن را خاطر نشان سازیم و تسلسل این وجوه را نمایش دهیم ، ما را کفایت میکند .

مبداء حرکت ما این فکر است که عزم و آهنگهایی متصل به امور و اشیاء وجود دارند ، از این مقام بلافاصله به مرحلهٔ تصور ارواح اندیشه گر می رسیم . این ارواح کلیت های مبهمی هستند که فی المثل ممکن است در چشمه ها و رودها و آب نماها و مسکن گزینند . هر يك از ارواح اندیشه گر به محلی وابسته است و در آنجا جلوه گری و عرض وجود میکند ، و بدین اعتبار از مقام الوهیت به معنی اخص متمایز است . مقام الوهیت بدون آنکه انقسام پذیرد میتواند در اماکن مختلف جای گیرد و کلیهٔ امور مربوط به يك نوع را اداره کند ، وی نام و چهره و شخصیتی کاملاً نمایان دارد ، در صورتیکه هزاران هزار روح اندیشه گر جنگل ها و چشمه ها ، نسخه هائی از يك مدل واحد هستند . بعدها هنگامیکه دین در کار خود تا پیشگاه این شخصیت های بزرگ یعنی ایزدان بالا میرود ، میتواند روح های اندیشه گرا مطابق صورت آنها تصور نماید . این ارواح که بصورت ایزدانی فروتر در می آیند چنان جلوه گری میکنند که گوئی همواره چنین بوده اند ، حال آنکه این نمود تنها به یاری کوششی واپس نگر بدست می آید . تردیدی نیست که مدتی دراز لازم است تا فی المثل روح اندیشه گر چشمه در یونان بصورت يك حوری پر ملاحظه در آید ، و روح اندیشه گر جنگل ، حوری جنگل شود . در آغاز روح اندیشه گر چشمه بدان اعتبار که چشمه به آدمی نیکی میکند نمیتواند چیزی جز خود چشمه باشد ، و اگر بدیدهٔ تحقیق بنگریم درمی یابیم که این روح ، بخش دائمی همین عمل نیکوکارانه است ، در نتیجه اشتباه است که تصور فعل خیر و تداوم آن را بصورت يك ایدهٔ انتزاعی تلقی کنیم ، یعنی ایده ای بدانیم که به یاری کوششی عقلانی از دل امور و اشیاء استنطاق و استخراج میشود . بنظر ما در اینجا تصور و تداوم آن ، دادهٔ بی واسطه حواس میباشد . فلسفه و زبان ما نخست ذات را طرح و وضع میکنند و سپس يك رشته از افعال را بعنوان تجلیات و صفات از دل آن بیرون می کشند ،

لکن باید تکرار نمود که عمل دربرخی موارد خصوصاً در مواردی که به انسان ربط می یابد، مستقیماً و ابتداء به ساکن عرضه میشود و خود خویش را کفایت میکند. فعل ما به هنگامی که آب را برای آشامیدن در جام میریزیم از قبیل افعال و اعمال بالاست، بدین معنی که میتوان این فعل را دریک امر و سپس دریک شخص متمکن نمود، ولی این فعل دارای هستی ویژه و مستقل خویش است، چنانچه این فعل بطور نامتناهی تداوم یابد، نفس این تداوم ویرا به صورت روح اندیشه گری در میآورد که چشمه ای را جان و توان می بخشد که از آن آب می آشامند، ولی این چشمه مجزا و منفک از وظیفه خود بصورت يك شئی ساده با همان تمامیت و کمال به جریان ادامه میدهد. این مطلب حقیقت است که جانهای مردگان طبعاً به ارواح اندیشه گر می پیوندند. این جانها در عین جدا شدن از بدنها از شخصیت خود کاملاً صرف نظر نمیکنند، و پس از در آمیختن با روح اندیشه گر لزوماً رنگ تعلق خویش را بر آنها میزنند و با اختلافی که در رنگ آنان پدید میآوردند، آماده شان میکنند که بصورت اشخاص متفاوت در آیند. بدین ترتیب از راههای گوناگون ولی همگرا، ارواح به طرف پایگاه شخصیت های کامل راه می سپارند. اما دین ارواح اندیشه گر در جامه اشکال ابتدائی و اصلی خود پاسخگوی نیازی کاملاً طبیعی اند و بنابراین اگر در دل کلیه ادیان قدیمی ایمان بدین ارواح را باز یابیم نباید تعجب کنیم. بیشتر، از نقش این ایمان در نزد یونانیان سخن گفته ایم. مطابق آنچه از تمدن «میسنی» میتوان دریافت، این اعتقاد مدتها بصورت دین ابتدائی یونانیان است و پس از آن نیز به شکل دین مردمی همچنان برقرار میماند. در روم نیز پس از آنکه الوهیت های وارد از یونان و جاهای دیگر، مهمترین مقامات را در دین رومی اشغال میکنند. باز هم اعتقاد به ارواح اندیشه گر همچنان در عمق و باطن دین رومی باقی میماند. «لار فامیلیاریس» Lar Familiaris که روح خانه است اهمیت خود را برای همیشه حفظ میکند، الهه ای که نزد رومیان (مانند یونانیان) هستیاً و باستاناً نامیده میشود، در ابتداء همان آتش خانه و کاشانه است، این آتش با توجه به وظیفه، یعنی نیت نیکو کارانه اش مد نظر است.

اگر از عهد عتیق مرسوم خودمان در اروپا صرف نظر کنیم و به جانب هند و ژاپن و چین روی آوریم ، در این قسمت ها نیز اعتقاد به ارواح اندیشه گرا باز می یابیم . محققان اطمینان می دهند که در حال حاضر نیز اعتقاد به ارواح اندیشه گر (همراه با کیش پرستش نیاگان که همسایه دیوار به دیوار اعتقاد به ارواح است) مایه اساسی دین چینی است . نظر باینکه اعتقاد مذکور عام و جهانی است ، اصلی و ابتدائی تلقی میشود . بنظر ما نیز حداقل میتوان بدین احراز رسید که اعتقاد مذکور از منشا و مبدا چندان به دور نیست ، ذهن انسانی پیش از آنکه به پایگاه تحسین و پرستش ایزدان برسد طبیعتاً از میدان این ایمان گذر میکند .

روح اندیشه گرانسانی ممکن است در مرحله واسطی توقف جانور در مقام نوع کند و به کیش پرستش حیوانات توجه نماید ، کیشی که در بشریت گذشته سخت شایع و رایج است و حتی برخی از محققان آن را از پرستش ایزدانی که به شکل انسان میباشند طبیعی تر تلقی می نمایند . در جایی هم که آدمیزاده ایزدان را به صورت خود تصور میکنند این کیش همچنان زنده و پر شور و استوار و پابرجا می باشد . در مصر قدیم وضع بدین صورت است . گهگاه نیز ایزدی که در آغاز به صورت حیوانی ظهور کرده است ، از ترک کامل این صورت امتناع می ورزد و وقتی شکل انسان پیدا میکند باز هم سر حیوان را بر بدن انسانی خود قرار میدهد . همه این جریانها در حال حاضر موجب شگفتی ما میشوند ، زیرا به نظر ما آدمیزاده از حیثیتی رفیع و منیع برخوردار است . امروزه ما وجه مشخص آدمی را عقل میدانیم و معتقدیم که برتری و توفیقی نیست که عقل از اعطای آن بما ناتوان باشد و فروتری و حقارتی نیست که نتواند به جبرانش بپردازد .

لکن ، در روزگاری که عقل هنوز شایستگی ودانائی خود را عرضه نکرده است ، وضع چنین نیست . ابتکارات عقل آن چنان نادرند که نمیتوانند قوه نامتناهی ابتکاری را نمایان سازند . اسلحه و ابزاری را که عقل فراهم می آورد ، به دشواری میتوان با اسلحه و ابزاری مقایسه کرد که حیوان از طبیعت میگیرد . حتی تدبیر که صندوقچه سر و راز نیروی عقل است ، احتمالاً میتواند موجد ضعف شود ، زیرا سرچشمه و منشاء بی تصمیمی است . در صورتیکه واکنش حیوان وقتی کاملاً غریزی

باشد، فوری و مطمئن است. آدمیزاده مستعد نطق است، حال آنکه استعداد مذکور در خدمت حیوان قرار نمی‌گیرد و هالهٔ رازی در اطراف وی پدید می‌آورد. مضافاً اینکه سکوت حیوان ممکن است علامتی از تحقیر تلقی شود، گوئی حیوان کاری مهم‌تر از آن دارد که با ما از در گفتگو درآید. همه اینها باهم بیانگر آنند که بشریت الزاماً از کیش حیوانات بیزار نباشد، اما چرا بدین کیش میرسد؟ اگر بدبدهٔ تحقیق بنگریم می‌بینیم که وجود کیفیت و امتیازی مشخص موجب ستایش و پرستش حیوان می‌گردد. در مصر قدیم، گاوانر نیروی نبرد را نمایشگر و شیر ویرانگری را نماینده است و کرکس نیز با مواظبت از جوجه‌های خود، مادری را گزارشگری می‌نماید.

بنظر ما، اگر بگوئیم که انسان ابتداءً به ارواح اندیشه‌گر ایمان می‌آورد، نمیتوانیم بفهمیم چرا حیوان متعلق پرستش و موضوع يك کیش میشود. اما اگر در آغاز کار آدمی به اعمال نیکوکار یا بدکاری که دائمی تلقی‌شان میکند، رجوع نماید آنگاه طبیعی است که پس از مستولی شدن بر اعمال بخواهد کیفیات را هم از آن خود نماید. به نظری حیوان این کیفیات را بطور خالص عرضه میدارد، حیوانی که فعالیتش بسیط و یکپارچه و در ظاهر نیز متوجه به يك جهت است. نتیجه آنکه، کیش پرستش حیوان دین ابتدائی نیست، بلکه آدمیزادگان پس از خروج از پهنهٔ دین ابتدائی از میان کیش ارواح اندیشه‌گر و کیش حیوانات، یکی را انتخاب میکنند.

توتم‌گرایی، با آنکه ظاهراً طبیعت حیوان در کیفیتی واحد متمرکز
یا میشود، بنابراین مشهور فردیت وی در عرصهٔ نوع انحلال
مذهب اصمات توتم می‌پذیرد.

اساس شناختن آدمیزاده عبارت است از تشخیص و تمیزی وی از آدمیزادگان دیگر. اما معمولاً وقتی بخواهیم حیوان را بشناسیم باید بفهمیم که به کدام نوع تعلق دارد، در هر يك از دو حالت روش معمول، منافع ما را در بر دارد. در نتیجه قوه مدرکهٔ ما نشانه‌های فردی را در آدمی درمی‌یابد و تقریباً در همه احوال اینگونه نشانه‌ها را در مورد حیوانات و امیگذاورد. تعیین و تفرد در مورد حیوان عبث است،

زیرا حیوان اساساً بصورت يك کیفیت و صفت و نیز اساساً بعنوان يك نوع عرض وجود می‌نماید. همانطور که دیدیم جلوه اول، یعنی کیفیت تاحدی زیاد مبین کیش پرستش حیوانات است، و جلوه دوم نیز بنظر ما تاحدودی سبب فهم این مطلب شگفت‌انگیز، یعنی مذهب اصالت توتم میباشد. در اینجا برسر آن نیستیم که به مطالعه این مذهب پردازیم، لکن نمیتوان از سر آن نیز به یکباره درگذشت، زیرا اگرچه مذهب اصالت توتم وارد مقوله حیوان پرستی نیست، اما حاوی این نکته است که آدمی با يك نوع حیوان و حتی گیاه و گهگاه نیز يك شئی ساده بی‌جان باچنان ادب و احترامی رفتار میکند که بی‌شبهت به ادب و احترام دینی نمیباشد. در موارد متواتر می‌بینیم که حیوانی از قبیل موش یا کانگورو، بعنوان «توتم» یعنی ارباب تمامی يك کلان بکار میروند. جالب توجه‌تر از همه اینست که اعضای کلان خود را با وی یکی میدانند، یعنی موش و یا کانگورو هستند. باید دید که مراد افراد کلان از این مطلب چیست؟ اگر فوراً به این نتیجه برسیم که «ابتدائی»ها منطق خاصی دارند که از قید اصل تناقض آزاد است، اندکی در کارمان تندروی کرده‌ایم. فعل بودن ما دارای معنایی است که خود ما نیز در تعریف آنها به زحمت می‌افتیم. متمدن‌هائی که ما باشیم چگونه میتوانیم معنایی را بازسازیم که ابتدائی درنلان یا بهمان مورد به کلمه‌ای مترادف یا مشابه کلمه بودن میدهد و لو آنکه در این باب توضیحاتی هم بما بدهد. البته در صورتی که وی فیلسوف باشد، ممکن است که توضیحات مذکور از دقت برخوردار باشند، اما در این حال نیز باید به کلیه ریزه‌کاریهای زبان وی آشنا بود تا بتوان توضیحاتش را فهم کرد. اگر مرد ابتدائی بداند که بزرگترین عالم اخلاق ما میگوید: «انسان يك نی متفکر است» چه خواهد گفت. چه خوب میشود اگر اندکی بیندیشیم که وی با توجه به این گفته، راجع به ما و قوای مشاهده و استدلال ما و نیز در خصوص ذوق سلیم ما چه قضاوتی به عمل می‌آورد.

(۱) «آدمی را به سبب ناتوانی‌اش به نی تشبیه میکنند، و پاسکال مینویسد: «آدمی ناتوان‌ترین نی موجود در طبیعت است، اما يك نی متفکر و اندیشمند».

از سوی دیگر باید پرسید که آیا ابتدائی با توتم خود به گفتگو میپردازد؟ و با او به مانند يك انسان رفتار می نماید؟

بهر حال ما همواره بدین نکته باز میگردیم که برای دانستن اموری که در روح اندیشه گر يك ابتدائی و حتی در ذهن يك متمدن میگذرد، لااقل باندازه آنچه میگوید، به آنچه میکند نیز باید نظر کرد. اکنون باید دید که اگر ابتدائی خود را عین و مماثل توتم خود نمی بیند، آیا توتم را فقط بصورت يك علامت تلقی می نماید؟ در صورتیکه باین سؤال جواب مثبت دهیم از این سر بام می افتیم. به عقیده دور کیم مذهب اصالت توتم مبنای سازمان سیاسی اقوام غیر متمدن است، اگر تا این مرحله هم جلونرویم، باید بپذیریم که توتم درهستی این اقوام بیش از آن مقام دارد که بتوان آنرا وسیله ساده تعیین و تشخیص کلان دانست. حقیقت مطلب راه حلی است که بین این دو راه حل افراطی قرار دارد.

در اینجا بعنوان فرضیه، تفسیری را عرضه میکنیم که ممکن است به مدد اصول خود بدان باز رسیم. وقتی «کلانی» میگوید که فلان یا بهمان حیوان است، چیزی دستگیر نمیشود، اما این مطلب که گفته میشود دو کلان موجود در يك قبیله لزوماً بایستی دو حیوان متفاوت باشند، مطلب بسیار آموزنده ای است. فرض کنیم که اعضای قبیله بخواهند نشان دهند این دو «کلان» به معنی زیست شناختی دو نوع مختلف را تشکیل میدهند. در جاییکه زبان هنوز از سرچشمه علم و فلسفه سیراب نیست چگونه باید مطلب را بیان کرد؟ علامات و خصوصیات فردی يك حیوان جلب نظر نمی نمایند، زیرا گفتیم که حیوان بصورت يك نوع ادراک میگردد. در این صورت برای بیان این مطلب که دو کلان، دو نوع مختلف را تشکیل میدهند، باید به یکی از آنها نام يك حیوان و به دیگری نام حیوانی دیگر را داد، هر يك از این نامها به تنهایی و منفرداً يك نامگذاری است، اما وقتی باهم جمع میشوند مؤکد نکته ای مهمند، و در واقع میگویند که دو کلان مورد بحث از دو خون مختلف اند. اما چرا این مطلب عنوان میشود؟

مطابق نظر محققان، مذهب اصالت توتم در نقاط مختلف کره زمین، یعنی در جوامع گوناگون یافت میشود و این جوامع نیز نمیتوانند باهم مربوط باشند،

وقتی چنین است نتیجه میگیریم که این نهاد باید به نیازی مشترك که در این جوامع موجود است و نیز بیک ایجاب و الزام حیاتی پاسخ گوید .

میدانیم که قبیله به کلان های متعدد تقسیم میشود و کلان ها نیز غالباً برون همسرنند ، به عبارت دیگر وصلت در میان اعضای کلان های متفاوت صورت میگیرد ، نه در درون هر یک از آنها . حتی مدتی مدید می پنداشتند که مطابق قانونی عمومی ، مذهب اصالت توتم همواره متضمن برون همسری است . فرض میکنیم که در آغاز کار ماجرا بدین صورت باشد و در بسیاری از موارد در طول راه قضیه برون همسری منتفی شده باشد ، به خوبی میتوان به منفعتی توجه کرد که طبیعت در منع ازدواج منظم اعضای قبیله با یکدیگر دارد ، و نیز دریافت که در این جامعه بسته کار این سنخ ازدواج ها به وصلت میان خویشان می انجامد و نتیجه چنین وصلت هائی آن است که نژاد به زودی به انحطاط میگراید . بنابراین یک غریزه (که به محض افتادن از فائده ، عادات مختلف بر آن پرده می کشند) قبیله را به جانب انقسام و در نتیجه ایجاد کلان می کشاند و در درون هر یک از این کلانها ازدواج ممنوع میگردد ، بدینسان غریزه به هدفهای خود نیز میرسد ، بدین معنی که سبب میشود اولاً : اعضای کلان خود را خویشاوند یکدیگر حس کنند ، و ثانیاً افراد این کلان بالنسبه به اعضای کلان دیگر تا آنجا که ممکن است همدیگر را بیگانه پندارند . این شیوه کردار جاذبه جنسی را میان مردان و زنانی که باهم زندگی میکنند و یا میدانند با همدیگر قرابت دارند ، تقلیل میدهند (شیوه یاد شده را امروزه نیز نزد خودمان بخوبی مشاهده میکنیم) .

اکنون باید دید اعضای دو کلان چگونه باید همدیگر را متقاعد کنند و به چه ترتیب بیان نمایند که از یک خون نیستند . این افراد باید به بیان این مطلب عادت کنند که به یک نوع تعلق ندارند ، بنابراین وقتی میگویند دونوع حیوان را تشکیل میدهند ، اصرار آنها در باره حیوانیت نیست ، بلکه توجه آنان به ثنویت

است. بنظر ما حداقل در آغاز کار مطلب باید بدین قرار بوده باشد^۱. درعین حال چنانچه مدعی نباشیم که وجود مطلب بدین ترتیب در قلمرو امکان صرف قرار دارد، باید بپذیریم که حداقل در میدان احتمال ساده واقع است.

در این بحث قصد ما فقط آن بود که دربارهٔ مسأله‌ای که جر و بحث فراوان را برانگیخته است به آزمایش روشی دست یازیم که بنظرمان مطمئن‌ترین روش می‌آید. ما از وجود يك لزوم زیست شناختی حرکت میکنیم و به جستجوی نیازی برمی‌آئیم که در موجود زنده با این لزوم ربط می‌یابد. اگر این نیاز، موجد غریزه‌ای واقعی و کارآ نباشد، بامیانجی گری چیزی که میتوان آن را غریزه بالقوه یا پنهان نامید، برانگیزندهٔ تصویری تخیلی میشود که سلوک را (که قاعدهٔ غریزه سروسامان میداد) سروسامان می‌بخشد. قاعدهٔ پایه و مبنای مذهب اصالت توتم بر تصویری تخیلی از همین نوع قرار دارد.

ایمان و اعتقاد
پیش از این جملهٔ معترضه، در گیرودار بحث مربوط به ارواح
به
اندیشه‌گر بودیم. بنظر ما برای آنکه به ماهیت دین برسیم
ایزدان
و تاریخ بشریت را فهم کنیم، بلافاصله باید از پهنهٔ دین

ایستمند و برونی، که تاکنون مورد بحث ما بود، به عرصهٔ دین پوینده و توانمند و درونی که در فصل آینده مورد بررسی قرارش خواهیم داد، نقل مکان کنیم.
هدف دین ایستمند دور کردن خطراتی از آدمیزاده است که احتمالاً عقل متوجه وی میسازد. این دین مادون عقل است و اضافه باید کرد که این دین، دینی طبیعی است.

نوع انسانی یکی از مراحل تحول و تطور حیاتی را نشان میدهد. بدین بیان که حرکت به پیش در زمانی معلوم، و در مرحله‌ای از تطور، متوقف میگردد و انسان در این مرحله با جامعیت خود مستقر میشود و همراه این انسان، عقل و خطراتی را که این عقل احتمالاً پیش می‌آورد و وظیفهٔ افسانه پردازی که باید مانع این خطرات

(۱) وان دنپ Van Gennep، در کتاب جالب توجه خود: «وضع کنونی مسأله توتم گرانی»، (پاریس ۱۹۲۰) دربارهٔ این فکر که: کلان از حیوان - توتم ناشی میشود، اصرار می‌ورزد. این فکر به خوبی میتواند بر تصویری که ما یاد کرده‌ایم پیوند بخورد.

گردد همه باهم به کرسی می‌نشینند . جادو و آنی میسم ابتدائی نیز يك جا ظهور میکنند و دقیقاً بآن دسته از نیازهای فرد و جامعه^۱ که مطلوب طبیعت است پاسخ میگویند، مدتی بعد در نتیجه کوششی که به منصفه ظهور میرسد (ولی احتمال داشت که حاصل نیاید) آدمی از دور خود چرخیدن به درمیآید و با ادامه کوشش خویش مجدداً در جریان تطور و تحول قرار میگیرد .

این جریان ، فرایند دین پوینده و توانمند است . این دین به يك حالت عقلانی برتر بلحق میشود ولی از این حالت متمایز میماند . دین نخست ، به دلیلی که گفته شد مادون عقل است و دین دوم بدلائلی که بیان خواهد گردید ، مافوق عقل میباشد .

درواقع وقتی این دورا بلافاصله در برابرهم قرار میدهیم ، بهتر به فهم آنها موفق میگردیم . این دو دین در دوسر حد نهائی خویش منحصرأ دین های اساسی و خالص اند، اشکال واسط این دو دین که در تمدن های کهن بسط و توسعه می یابند ، موجب این پندار میشوند که از راه کمال تدریجی از يك حد نهائی به حد نهائی دیگر میرسیم ، ولی چنانچه به این پندار توجه کنیم ، در مطالعات فلسفه دین به اشتباه می افتیم . البته این اشتباه طبیعی است و از این راه تبیین شدنی است که می بینیم قسمتی از دین ایستمند عیناً در متن دین پوینده و توانمند زنده و باقی میماند . اما این اشکال و صور واسط دارای مقام مهمی در تاریخ معلوم بشریت اند و حتماً بایستی مورد بحث و تحقیق قرار گیرند . ما با توجه به نظر خود، در این ادیان واسط چیزی بواقع نو نمی بینیم و امری را که با دین پوینده و توانمند قابل مقایسه باشد نمی یابیم و در آن مطلبی غیر از يك ردیف تغییر راجع به دو موضوع آنی میسم ابتدائی و جادو پیدا نمیکنیم ، مضافاً اینکه اعتقاد به ارواح اندیشه گر در عمق و باطن دین مردمی همچنان باقی است . اما پس از آنکه دین ابتدائی به تدوین قوه افسانه پردازی میپردازد و این قوه بسط و توسعه می یابد ، اساطیر از آن نشأت میگیرند و در اطراف این اساطیر ادبیات و هنر و نهادها و بالاخره چیزهایی که اساس و گوهر تمدن عتیق اند شکفته میشوند . بنابراین بهنگام گفتگو از اساطیر نباید مبداء حرکت آن را از نظر

(۱) هر يك از این دو نیز در جاه طلبی های خود محصورند .

دورداشت ، و چیزی را نادیده انگاشت که از پشت پردهٔ شفاف این اساطیر بازم دیده میشود .

شاید انتقال از سر منزل ارواح اندیشه‌گر به جولانگاه ایزدان نامحسوس باشد معذک اختلاف این دو، نظر گیراست . ایزد يك شخص میباشد و واجد صفات و نقائص و خصائص مخصوص خویش و صاحب نام است . هر ایزد با ایزدان دیگر روابط معین و معلومی برقرار میکند و وظائف مهمی را به انجام میرساند (والبته تنها ایزدانند که بر این وظائف جامهٔ عمل میپوشانند) ، بعکس هزاران روح اندیشه‌گر وجود دارند که در عرصهٔ مملکت منتشرند و کاری یکسان و نامی مشترك دارند ، حتی در برخی موارد ممکن است نام مشترك آنها مفرد نداشته باشد .

مثلاً 'مان' و پنات^۲ دو کلمه لاتینی‌اند که فقط بصورت جمع میباشدند . چنانچه تصور دینی که حقیقهٔ ابتدائی و اصلی است ، تصور يك «حضور کارآ و مؤثر» باشد و بیشتر تصور يك فعل ، تا تصور يك موجود یا يك شئی تلقی گردد ، باید بگوئیم که اعتقاد به ارواح اندیشه‌گر به این منشاء بسیار نزدیک است . ایزدان دیرتر ظاهر میشوند ، یعنی هنگامی به عرصه می‌آیند که حالت ذاتی محض و بسیط ، این یا آن روح اندیشه‌گر تعالی میجوید و تا پایگاه يك شخصیت بر میشود ، مضافاً اینکه ایزدان برخیل ارواح اندیشه‌گر اضافه میشوند اما جانشین آنها نمیگردند و همانطور که پیشتر گفتیم ، کیش ارواح همچنان در بطن و عمق دین مردمی باقی میماند . با اینهمه روشن‌بینان ملت ، ایزدان را مرجع میدارند و میتوان گفت که حرکت به طرف چندخدائی ، پیشرفتی به جانب تمدن است .

جستجوی آهنگ پویش و یا پیدا کردن قانون برای این حرکت بی‌فائده و حتی نوعی بلهوسی است . می‌بینیم که از میان انبوه ارواح اندیشه‌گر يك الوهیت محلی سر بر می‌آورد . این الوهیت نخست خرد است و سپس همراه با توسعهٔ مدینه بزرگ میشود و سرانجام مورد قبول تمامی ملت قرار میگیرد ، اما تطورات دیگر نیز امکان پذیرند . علاوه بر این به ندرت تحول و تطور به يك حالت قطعی می‌انجامد . هر قدر هم که ایزد متعالی باشد بهیچوجه الوهیتش متضمن تغییرناپذیری و ثبات

نیست ، بعکس ایزدان عمدهٔ ادیان عتیق بیش‌ازهمه تغییر میکنند و با صفات نوی که از راه جذب ایزدان مختلف بدست می‌آورند خود را غنی‌تر می‌سازند .
 مثلاً در مصر، ایزد آفتاب یعنی را^۱ که در ابتداء معبود اعلی است، الوهیت‌های دیگر را به خود جذب میکند و آنها را همرنگ خویش می‌سازد و یا بدانها پیوند می‌خورد و با ایزد مهم تبس^۲ ، یعنی عامون^۳ در می‌آمیزد و عامون را ساخته می‌شود. مردوخ ایزد بابل ، شیوه های رفتار بعل^۴ ایزد بزرگ نیپور^۵ را به خود مخصوص می‌سازد، نیز چندین ایزد آشوری در الههٔ نیرومند عشتار^۶ حل می‌گردند ، ولی هیچیک از این تطورها غنی‌تر از تطور ایزد حاکم یونان ، یعنی زئوس نیست . این ایزد بی‌شک در آغاز ماجرا در قلهٔ کوهها مورد پرستش است و ابرو باران و رعد را در اختیار دارد ، و سپس با اصطلاح به وظیفهٔ مربوط به امور جوی خود ، امتیازات و اختیارات اجتماعی را که مرتباً پیچیده‌تر میشوند می‌افزاید و سرانجام بصورت ایزدی در می‌آید که بر تمامی گروهها از خانواده تا دولت ریاست میکند . برای آنکه بتوان کلیهٔ جهات فعالیت وی را مشخص نمود ، بایستی صفات متنوعی را به نام وی اضافه کرد . مثلاً گزینوس^۷ مراقب بر تکالیف مهمان نوازی ، هور کیوس^۸ حاضر و ناظر در تشریفات سوگند ، هیکه زیوس^۹ حامی نماز گزاران خاضع و ژنتلیوس^{۱۰} مدعو در تشریفات ازدواج و.....

عموماً تحول و تطور آهسته و طبیعی صورت می‌گیرد ، اما ممکن است تطور در برابر چشم پرستندگان ایزد سریعاً و بطور مصنوعی صورت پذیرد . تاریخ الوهیت های المپ از زمان انشاء اشعار هومری آغاز می‌شود ، شاید این اشعار خالق آنها نباشند ولی صورتها و صفاتی را که ما می‌شناسیم بدانها می‌دهند و نیز آنها را با یکدیگر هم‌ساز میکنند و در اطراف زئوس گرد می‌آورند ، اما در این جا بیشتر از روش ساده کردن و نه پیچیده ساختن استفاده می‌شود . معدنک با اینکه یونانیان تقریباً اوضاع و احوال و تاریخ تولد این الوهیت‌ها را می‌شناسند آنها را می‌پذیرند ،

(۱) Râ (۲) Thebès (۳) Amon (۴) Bel

(۵) Nippour (۶) Istar (۷) Xenios (۸) Horkios

(۹) Hikesios (۱۰) Genethlios

یعنی بهیچوجه نیازی به نبوغ شعرا نیست ، وفرمانی از شهریار برای ایجاد و یا امحاء ایزدان کفایت میکند .

بدون آنکه به جزئیات این دخالت‌ها پردازیم اصولی‌ترین آنها را یادآوری

میکنیم :

یکی از فرعونان مصر بنام ایخناتون^۱ کلهٔ ایزدان مصر را به سود یکی از آنان از میان می‌برد و موفق میگردد که تازمان مرگ‌خود این نوع از یکتا خدائی را بقبولاند، علاوه بر این میدانیم که خود فرعونان در این الوهیت‌ها شرکت دارند و از قدیم‌ترین ازمنه ، خودشان را «پسرا» میخوانند. این سنت مصری که حاکم را بسان ایزد تلقی کنند تا دوره بطلمیوسیان ادامه می‌یابد . سنت مذکور تنها به مصر محدود نمیگردد، در سوریه زمان سلوکیان و در چین و ژاپن نیز با این سنت برخورد میشود . در این ممالک ، امپراطور در زمان حیات خود واجد افتخارات ایزدی است و پس از مرگ نیز خود ایزد میگردد . در رم نیز سنا ژول سزار^۲ را ایزد میکند و پس از وی اگوست^۳ و کلود^۴ ، و وسپازین^۵ و تیتوس^۶ و نروا^۷ و بالاخره کایه امپراطوران در صف ایزدان درمی‌آیند .

بی‌شک پرستش حاکم همه‌جا یکسان نیست ، مثلاً الوهیت يك امپراطور رومی و الوهیت يك فرعون باهم فرق دارند ، الوهیت فرعون با الوهیت رئیس درجوامع ابتدائی خویشاوند نزدیک است و شاید با فکر سیاله‌ای مخصوص و یا قدرتی جادویی ، که حاکم متصرف آن است پیوند دارد ، اما پایه و مایهٔ الوهیت رومی که به سزار اعطا میشود ، چاپلوسی است و اگوست از آن بعنوان وسیلهٔ حکومت استفاده میکند . معذک باید گفت که حالت نیمه بدینی که با پرستش امپراطوران بهم می‌آمیزد مخصوص اذهان و روحیه‌های فرهخته است ، چنین حالتی در میان مردم وجود ندارد و مسلماً به شهرستانها سرایت نمیکند . در حقیقت امکان دارد که ایزدان عهد عتیق به میل آدمیزادگان و بر طبق اوضاع و احوال زاده شوند ، تبدل پذیرند و بمیرند . اعتقاد شرك آمیز و بت پرستانه همراه باخوش محضری و

(۱) Iknaton (۲) Jules Cesar (۳) Auguste (۴) Claude
(۵) Vespasien (۶) Titus (۷) Nerva

لطف و مهرورزی بی‌حدومرز است .

خیال‌ورزی اساطیری نظر باینکه سهم بلهوسی آدمیزادگان و اوضاع و احوال اتفاقی در تکوین ایزدان زیاد است ، از این‌رو ایزدان به طبقه بندیهای سخت‌گیر تن نمی‌سپارند. در فرایند خیال‌ورزی اساطیری حداکثر چند جهت عمده را میتوان از یکدیگر مجزا نمود ، لکن باید توجه داشت که هیچیک از این جهات نیز منظمأ دنبال نمیشوند . نظر باینکه غالباً ایزدان را به منظور بهره برداری به کرسی می‌نشانند در نتیجه طبیعی است که وظائفی را بدانها نسبت دهند و نیز طبیعی است که در موارد متعدد فکر و معنای وظیفه ، فکری مسلط و مقدم باشد . در رم وضع بدین منوال است تا آنجا که میتوان گفت تخصصی شدن کار ایزدان وجه مشخص دین رومی است ، در این دین ساتورن^۱ ایزد بذرافشانی و فلور^۲ ایزد شکوفه درختان میوه و پومون^۳ ایزد رسیدن میوه هاست ، ژانوس^۴ محافظ دروازه‌ها و وستا^۵ نگهبان کانون خانواده هاست. در دین رومی به جای آنکه وظائف متعدد و مرتبط باهم به یک ایزد محول گردد ایزدان متمایزی ایجاد میشوند و همگی دارای یک نام همراه با اوصاف مختلف‌اند. بدین ترتیب ونوس و یک تریکس^۶ و ونوس فلیکس^۷ و ونوس ژنتریکس^۸ پدید می‌آیند. ژوپیترا^۹ نیز فولگور^{۱۰} و فره تریوس^{۱۱} و استاتور^{۱۲} و ویکتور^{۱۳} و اپتیموس ماگزیموس^{۱۴} میشود. هر یک از اینان «اله» ی هستند و تاحدودی از استقلال برخوردارند و راه یاب ژوپیترمی باشند که باران می‌فرستد و یا هوای خوب را همراهی می‌نماید و یا دولت را در صلح و جنگ حمایت میکند .

در همه‌جا همین گرایش به درجات و مراتب مختلف دیده میشود . از زمانی که آدمی به کشت زمین می‌پردازد ، ایزدانی وجود دارند که به‌خردن توجه میکنند و یا گرامارا می‌پراکنند و یا نظم و ترتیب فصول را تأمین می‌نمایند. وظائف کشاورزی

- (۱) Saturne (۲) Flore (۳) Pomone (۴) Janus (۵) Vesta
 (۶) Venus Victrix (۷) Venus Felix (۸) Venus Genetrix
 (۹) Jupiter (۱۰) Fulgur (۱۱) Fretrius (۱۲) Stator
 (۱۳) Victor (۱۴) Optimus Maximus

مشخص بعضی از قدیمی‌ترین ایزدان است. البته هنگامی که ایزد در نتیجه تحول و تطور بصورت شخصیتی پیچیده درمیآید و تاریخی طولانی را بردوش میکشد، وظائف کشاورزی وی از نظرها بدور میمانند. اوزیریس^۱ پرمایه‌ترین چهره معبد مصری، در آغاز کار ظاهر ایزد نباتات است. وظیفه ابتدائی آدونیس^۲ یونانیان نیز همین است و نیز اباهم^۳ در بابل پیش از آنکه الهه علم گردد، بر غلات ریاست دارد. در رأس «اله» های هند، ایندرا^۴ و آگنی^۵ قرار دارند. ایندرا، مسؤول باران و رعد و برق و رگبار است که به نظم و نسق وضع زمین میپردازند، و آگنی مسؤولیت آتش و حمایت از کانون خانوادگی را به عهده دارد. در اینجا نیز تنوع وظائف با اختلاف در خصائص همراه است، مشخص آگنی عقل و خرد میباشد، وجه امتیاز ایندرا قدرت است.

در دین شینتو^۶ (ژاپن) نیز به الهه زمین والهه خرمن والهه مراقب کوهها و درختان بر میخوریم، اما هیچیک از اینها شخصیتشان به کمال و نظرگیری دمه‌تر^۷ یونانیان نمیباشد. دمه‌تر الهه زمین و خرمن است، و به کارمردگان هم میپردازد و بدانها مسکن و مأوی میدهد و از سوی دیگر نیز با نام تسموفوروس^۸ بر زندگی خانوادگی و زندگی اجتماعی ریاست مینماید.

آنچه گذشت مشخص‌ترین جنبه های گرایش خیال ورزی موجد ایزدان است. اما خیال ورزی با تعیین وظائف ایزدان حاکمیتی بدانها اعطا میکند و این حاکمیت طبیعت^۹ شکل سرزمینی میگیرد. فرض بر این است که ایزدان به تقسیم جهان میپردازند.

مطابق اشعار ودائی، آسمان و زمین و جو میان این دو، مناطق مختلف نفوذ ایزدانند. در جهان شناسی بابلی، آسمان قلمرو آنو^{۱۰} و زمین قلمرو بعل و اعماق دریاها محل زندگی ایزد^{۱۱} است. یونانیان، عالم را میان زئوس ایزد آسمان و زمین و پوزه ایدون^{۱۲} ایزد دریاها و هادس^{۱۳} صاحب ملکوت جهنم تقسیم میکنند.

(۱) Osiris (۲) Adonis (۳) Nisaba (۴) Indra (۵) Agni
(۶) Shinto (۷) Démèter (۸) Thesmophoros (۹) Anu
(۱۰) Ea (۱۱) Poseidon (۱۲) Hades

این قلمروها را خود طبیعت تحدید و افراز میکند .
 حدود مرزستارگان هم صریح و روشن است . کواکب نیز با صورخویش و حرکتی که ظاهراً به آنها وابسته اند تفرد و تشخص می یابند . ستاره ای هست که زندگی را در این جهان به اختیار و تصرف دارد ستارگان دیگری هستند که واجد این قدرت نمیباشند ولی باستارۀ نخست از یک طبیعت اند و بنابراین آنچه را از ایزد بودن است بکف دارند . در آشور اعتقاد به الوهیت ستارگان دارای نظام واره ترین اشکال است ، ولی خورشید و آسمان تقریباً در همه جا مورد پرستش اند . در ژاپن ، دین شینتو الهه خورشید را به پایگاه صاحب اختیار کامل برمی کشد و در مقامی فروتر ایزد ماه و ایزد ستارگان را قرار میدهد . در دین ابتدائی مصر نیز ماه و آسمان ، ایزدانی در کنار خورشیدند و خورشید بر آن دوسلط است . در دین ودائی ، میترا (که مماثل با میثرای ایرانی ، یعنی الوهیت آفتاب است) عرضه کننده صفاتی است که شایسته ایزد خورشید یا نور و روشنائی اند .

در دین قدیم چین ، خورشید ایزدی شخصی است و در یونان نیز هلیوس^۲ یکی از قدیمی ترین ایزدان است . در اقوام هندی - ژرمنی ، آسمان موضوع پرستشی مخصوص است و به نامهای دیائوس^۴ و ژئوس^۵ و ژوپیتر^۶ و زیو^۷ ، ایزد مشترک هندیان ودائی و یونانیان و رومی ها و توتون ها^۸ میباشد . ولی تنها در یونان و رم شاه ایزدان است ، همانسان که اله سماوی مغولها در چین شاه ایزد میباشد .

گرایش ایزدان بسیار قدیمی قابل توجه است . ایزدانی که در آغاز متمهد کارهای کاملاً مادی اند ، در طول زمان متدرجاً با صفات اخلاقی و معنوی غنی میگردند . در بابل جنوبی خورشید که همه چیز را می بیند ، نگهبان حق و عدالت میگردد و با عنوان «قاضی» معنون میشود . میترا ی هندی ، قهرمان حق و حقیقت میگردد و دعاوی راست و درست را پیروز میسازد . اوزیریس مصری که ابتداء^۹ ایزد گیاهان است ، با ایزد آفتاب درمی آمیزد و سرانجام بصورت قاضی اعظم منصف و رحیمی درمی آید که بر کشور مردگان حکمروائی میکند .

(۱) Mitra (۲) Mithra (۳) Helios (۴) Dyaus (۵) Zeus
 (۶) Jupiter (۷) Ziu (۸) Teutons (اقوام قدیمی ژرمنی)

همهٔ این ایزدان مربوط به اشیائند، اما ایزدانی هم هستند^۱ که باعتبار روابط خویش با اشخاص و یا گروهها تعیین و تحدید میشوند .

آیا میتوان فرشته یا اهریمن مخصوص يك فرد را بعنوان ایزد تلقی کرد ؟ ژنیوس^۲ رومی نومن^۳ است نه دئوس^۴ و شکل و شمایل و نام ندارد و به آسانی به يك «حضور کارآ و مؤثر» تحویل میشود ، همان حضوری که پیشتر از آن سخن گفتیم و دیدیم واجد جنبهٔ ابتدائی و اساسی الوهیت است .

لار فامیلیاس^۵ هم که مراقب خانواده است، بهیچوجه دارای شخصیت نیست، اما هر قدر گروه مهم تر میشود، حق بیشتری برای داشتن ایزدی حقیقی پیدا میکند. مثلاً در مصر هر يك از مدینه های ابتدائی دارای الوهیتی حمایتگرند . این ایزدان بر اساس روابطی که با این یا آن جماعت دارند از یکدیگر متمایز میگردند . برای نمونه ایزد ادفو^۶ و ایزد نکب^۷ با انتساب به این و آن شهر به اندازه کفایت از هم مشخص میشوند ، ولی بیشتر اوقات الوهیت هائی وجود دارند که قبل از گروه هستی دارند و گروه آنها را می پذیرد . در مصر وضع عامون - را ، یعنی ایزد تبس ازین قبیل است. در بابل نیز وضع بدین منوال است. الهه شهر اور^۸ ماه و الهه شهر اوروخ^۹ سیارهٔ زهره است. نزد یونانیان دمه تر در الئوسیس^{۱۰} ، و آتنه^{۱۱} در آکروپل^{۱۲} ، و آرتمیس^{۱۳} در آرکادی^{۱۴} خود را در خانه خویش احساس میکنند و غالباً حامی و مورد حمایت، قسمتهائی پیوسته بیکدیگر دارند . ایزدان شهر از توسعهٔ شهر بهره میبرند. جنگ نیز مبارزه میان الوهیت های رقیب است. بعلاوه الوهیت ها میتوانند با هم آشتی کنند، در این صورت ایزدان خلق مغلوب وارد معبد خلق فاتح میشوند ، اما حقیقت اینست که مدینه یا امپراطوری از یکسو و ایزدان حمایتگرشان از سوی دیگر کنسرسیوم مبهمی را تشکیل میدهند ، و خاصه این کنسرسیوم نیز بی نهایت تغییر میکند .

(۱) اینان غالباً همان ایزدان پیشین اند که از درجه ای دیگر بدانها نظر میشود .

(۲) Genius (۳) Numens (۴) Deus (۵) Lar Familias

(۶) Edfu (۷) Nekeb (۸) Ur (۹) Uruk (۱۰) Eleusis

(۱۱) Athéné (۱۲) Acropole (۱۳) Artemis (۱۴) Arcadie

وظیفه افسانه پردازی در واقع ما به خاطر آسانی کار خودمان ایزدان افسانه را
و
تعریف و طبقه بندی میکنیم. هیچ قانونی برتولد و نمو
ادبیات و بالش ایزدان حکومت ندارد. در اینجا بشریت غریزه

افسانه پردازی خود را در عمل آزاد می‌نهد، شکی نیست که چنانچه این غریزه
به حال خود واگذار شود، چندان بدور نمیرود. اما اگر بکارش وادارند پیشرفتی
نامتناهی پیدا می‌نماید. در این مورد اختلاف اساطیر خلق های گوناگون فراوان
است. عهد عتیق کلاسیک نمونه‌ای از این اختلافات را بما نشان میدهد.

اساطیر رومی فقیر و اساطیر یونانی بیش از حد سرشار و توانگرند، ایزدان
روم قدیم با وظیفه‌ای که به خاطر آن منصوب میگرددند، موافق و مطابق می‌افتند
و در متن آن بی‌حرکت میمانند، اینها تقریباً بی‌بیکره‌اند، یعنی بزحمت چهره‌ای قابل
تخیل دارند و بدشواری ایزد میباشند. بعکس هر یک از ایزدان یونان قدیم،
دارای چهره و منش و تاریخ مخصوص خویش است. این ایزدان رفت و آمد
میکنند و در خارج از حدود و وظائف خود دست به عمل میزنند، مردمان ماجراهایشان
را حکایت میکنند و به شرح و وصف مداخله آنها در کارهای خویش میپردازند.
این ایزدان آماده پذیرش کلیه خیال پردازیهای هنرمندان و شاعرانند، و چنانچه
قدرتی مافوق قدرت آدمیزادگان نداشته باشند و حداقل در برخی موارد امتیاز
درهم گسستن نظم و نسق قوانین طبیعت را واجد نباشند، مسلماً یک شخصیت
رمانی میباشند.

خلاصه آنکه در مورد ایزدان رومی، وظیفه افسانه پردازی روح اندیشه‌گر
متوقف میگردد و در مورد ایزدان یونانی کار خود را دنبال میکند، اما همیشه یک
وظیفه میدان‌دار است و بهنگام نیاز، عملیات نیمه‌کاره را از سر میگیرد. وقتی ادبیات
و بطور کلی افکار یونانی وارد روم میشود، چنین نتیجه‌ای حاصل میگردد. میدانیم
که رومیان برخی از ایزدان خود را با ایزدان هلاده^۱ یکی میکنند و بدینسان به ایزدان
خود شخصیتی نظرگیرتر اعطا می‌نمایند و آنان را از استراحت به حرکت
در می‌آورند.

(۱) Hellade - هلاده، نام ابتدائی یونان (۲).

بیشتر گفتیم که اگر وظیفه افسانه پردازی را یکی از حالات متنوع قوه متخیله بدانیم، درست تعریف و تحدیدش نکرده ایم. معنائی که کلمه قوه متخیله واجد است بیشتر جنبه منفی و سلبی دارد. تصورات متعینی را تخیلی میخوانند که نه ادراک اند و نه خاطره اند. نظر باینکه تصورات مذکور طراح موضوعی حاضر یا امری سابق نیستند، در نتیجه، شم عمومی و عقل مشترك همه آنها را یکسان مورد ملاحظه قرار میدهند و لسان جاری هم آنها را با يك کلمه معین میسازد. اما روان شناس نباید آنها را دريك مقوله گروه بندی نماید و یا بیک وظیفه مربوطشان سازد. ما قوه متخیله را که کلمه ای بیش نیست به کنار می نهیم و یکی از قوای کاملاً مشخص و معلوم روح اندیشه گرا را مد نظر قرار میدهیم. این قوه، قوه خلق شخصیت هائی است که قصه شان را برای خود حکایت میکنیم. این قوه نزد درام سازان و رمان نویسان مایه وری حیاتی منحصر بفردی پیدا میکند. در میان گروه رمان نویس و درام ساز، کسانی هستند که قهرمانان رمان و درام حقیقه آنها را محاصره میکنند و در واقع این قهرمانان اند که نویسندگان را برگردونه خود می نشانند و به هر جا که خاطر خواهشان است می کشانند. حتی وقتی نمایشنامه یا رمان، به پایان میرسد نویسندگان برای رهائی از دست قهرمانان خود به زحمت می افتند. لزوماً آثار این دسته ارزشمند ترین آثار نیست، ولی این گروه بهتر از دیگران سبب میشوند که بعضی از افراد وجود قوه مخصوص حالات احلام واره ارادی را از بن دندان احساس کنند. در واقع این قوه، تا حدودی نزد همگان یافت میشود و نزد اطفال سخت پر شور و زنده است. برخی از کودکان، بطور روزمره با شخصیتی تخیلی سروکار و رابطه دارند، و نام و پرا به زبان می آورند و تأثرات و احساساتش را درباره هریک از حوادث روز برای شما بازگو می نمایند. همین قوه را اشخاصی هم دارند که بدون خلق موجودات فرضی، همانطور که به واقعیت ها توجه می کنند، به فرض های خیال واره نیز توجه مینمایند. چه چیزی ازین شگفت انگیزتر که می بینیم تماشاچیان در تأثر گریه می کنند. ممکن است گفته شود که نمایش را بازیگران اجرا می کنند، یعنی در روی صحنه آدمیزادگان واقعی وجود دارند. چنین باد. ولی می بینیم که امکان دارد، رمان هم دل ما را با همین قوت، در زیر

سرپنجه های خود بفشارد و ما نیز با شخصیت هائی که ماجرایشان حکایت میشود به همدلی برخیزیم . چطور شده است که روان شناسان از چنین قوه ای صاحب راز و اسرار آمیز تعجب نکرده اند؟ ممکن است پاسخ دهند که کلیه قوای ما اسرار آمیزند، بدین معنی که ما سازوکار درونی هیچیک از آنها را نمی شناسیم . در این نکته شکی نیست . لکن در این مورد چنانچه نتوان مسأله بازسازی مکانیکی را عنوان نمود، حق آن هست که يك تبیین روان شناختی را مطالبه کرد. تبیین روان شناختی هم، نظیر تبیین موجود درزیست شناسی است. بدین معنی که وقتی درزیست شناسی نشان میدهند، چطور و چرا يك وظیفه ، لازمه زندگی است ، هستی این وظیفه را هم بیان و توجیه می کنند .

قوه افسانه پردازی بطور کلی، پاسخگوی ایجاب و الزامی حیاتی نمی باشد. بنابراین مسلماً وجود رمان نویس و درام ساز هم لازم نیست . اما فرض کنیم که راجع به يك مطلب خاص و موضوع معین ، وظیفه افسانه پردازی لازم و برای هستی افراد و نیز جوامع ضرور باشد . براحتی میتوان دریافت که چون این وظیفه در عرصه ، حاضر و ناظر میماند بعد از این کار معین نیز بعنوان يك سرگرمی و بازی ساده بکار میرود . عملاً به آسانی میتوان از پهنه رمان امروزی به عرصه حکایات کم و بیش قدیمی راه یافت و از آنجا به سراپرده افسانه ها و فولکلورها رسید و از فولکلورها به قلمرو اساطیر قدم نهاد . البته اساطیر با بقیه یکی نیستند ، اما ترتیب تقوم همگی شان یکسان است . کار اساطیر نیز فقط بسط و توسعه شخصیت ایزدان در متن تاریخ و قصه است . آفرینش اخیر، یعنی ایزدان نیز خود نتیجه گسترش آفرینشی ساده ترند که « قدرتهای نیمه شخصی » یا « حضورهای کارآ و مؤثر » می باشند . و به نظر ما منشأ و مبداء دین هستند .

قبلاً از ایجاب و الزام بنیادی حیات سخن گفته ایم . درین جا نیز با همین ایجاب سروکار پیدا می کنیم . این الزام موجب سربر آوردن قوه افسانه پردازی است . بدینگونه وظیفه افسانه پردازی حاصل و نتیجه شرایط هستی نوع انسان میباشد. از تکرار مطالبی که مفصلاً تقریر کرده ایم در میگذریم و فقط یادآور میشویم که در قلمرو حیات ، وقتی امور به میدان تحلیل می آیند ، بصورت پیچیدگی های

لایتناهی جلوه می کنند ، اما همین امور، در پیشگاه شهود ، بسان يك فعل ساده و بسیط رخ مینمایند . البته ممکن است که فعل سرانجامی نیابد ، اما اگر جامه عمل بپوشد ، در واقع بيك ضرب از کلیه موانع عبور می کند . آری موانع هر کدام دیگری را به عرصه می آورد و بدینسان تکثری بی نهایت پیچیده ساخته میشود و سپس این مسأله در برابر قوه تحلیل مطرح میشود که باید این موانع را متوالیاً حذف کرد . اگر بخواهیم هر يك از حذف ها را از طریق حذف قبلی تبیین کنیم راه عوضی رفته ایم . باید بدانیم که يك عمل واحد ، کلیه این حذف ها را تبیین می کند و این عمل ، خود فعل بسیط و ساده میباشد . بدین ترتیب است که فی المثل ، حرکت تقسیم ناشده تیر ، یکباره هزاران هزار مانع را درمی نوردد و بر آنها پیروز میشود . حال آنکه ادراک ما به یاری استدلال زنون گمان می کند که این موانع را در دل سکون نقاط متوالی خط سیر تیر درمی یابد . هم چنین فعل تقسیم ناشده دید ، به مدد نفس توفیق خود در دیدن ، بيك ضرب هزاران هزار مانع را از سر راه بر میگردداند . این موانع همانهایی هستند که به نظر ادراک و علم ما ، در پهنه یاخته های متعدد سازنده چشم و پیچیدگی دستگاه بینائی و سازوکارهای ابتدائی عملیات آن ، وجود دارند و عرض وجود مینمایند .

اکنون نوع بشر را فرض کنیم . یعنی به جهشی ناگهانی بیندیشیم که به یاری اش حیات در فراگرد تحول و تطور ، به آدمیزاده فردی و اجتماعی میرسد و بيك ضرب عقل صانع و در نتیجه کوششی را از آن خود مینماید که بر اساس طیران عقل راه خویش را دنبال می کند ، و از بخش صنعتگری ساده ای که به خاطرش ساخته میشود فراتر میرود و بدینسان آفریننده خطر میگردد . اگر نوع بشر همچنان هستی دارد ، دلیلش اینست که همان فعلی که آدمی را ، همدوش عقل صانع و کوشش مداوم عقل و خطرناشی از تداوم این کوشش ، به کرسی می نشاند و وظیفه افسانه پردازی را هم برمی انگیزد . بنابراین ، با آنکه وظیفه مذکور مطلوب طبیعت نیست بطور طبیعی تبیین میشود . در واقع چنانچه این وظیفه را بردیگر وظائف روان شناختی بیفزائیم ، می بینیم که این مجموعه با هم بیانگر حالات متعدد يك فعل تقسیم ناپذیرند ، همان فعلی که به یاریش حیات از پله ای که در آن متوقف است برمی جهد و به پایه

انسانی میرسد .

اکنون از نزدیک با این مسأله مواجه شویم و ببینیم چرا وقتی این قوه افسانه پردازی در قلمرو دینی بکار می افتد مخترعات خود را با نیروئی استثنائی به کرسی می نشاند. بی شک این قوه در قلمرو مذکور، در خانه خویش است و بواقع این قوه ساخته میشود تا روح های اندیشه گر و ایزدان را بسازد .

اما می بینیم که این قوه در جاهای دیگر نیز کار افسانه سرائی را ادامه میدهد. بنابراین جادارد پرسیم، با وجود آنکه در جاهای دیگر هم به همین ترتیب عمل می کند، پس چرا همان اعتبار را بدست نمی آورد؟ به نظر ما این مطلب دودلیل دارد :

۱- نخست آنکه در موضوع دین، پیوستگی و الحاق کل ، تقویتگر پیوستگی و الحاق هر یک از افراد است. حتی در تأتر، توجه و عنایت جامعه ای که در تماشاخانه حاضر است ، حالت رام بودن و فرمانبری تماشاچی را در قبال تلقینات درام ساز افزایش می بخشد . لکن اندازه این جامعه ، درست به گنجایش تالار نمایش است و پابندگی اش به میزان زمان نمایشنامه . اکنون اگر تمامی یک خلق به حمایت از ایمان فردی برخیزند و این ایمان ، هم در حال و هم در گذشته تکیه گاه داشته باشد ، وضع به چه صورت در می آید؟ بعلاوه چنانچه شاعران از ایزد در شعر ستایش کنند ، ایزد را در معابد جای دهند و هنر به چهره نگاریش دست یازد کار به کجا می کشد؟ تا هنگامیکه علم تجربی به استواری قوام نیابد ، برای حقیقت ، ضامنی معتبر تر و مطمئن تر از رضای عمومی وجود نخواهد داشت و غالباً نفس همین رضایت، حقیقت است . استطراداً گفته میشود که چنین باد ، ولی مگر همین امر خود یکی از دلایل عدم تسامح نیست . یعنی کسیکه ایمان و اعتقاد عمومی را نمی پذیرد ، در مدت نفی مانع آن میشود که این ایمان و اعتقاد کاملاً حقیقت باشد و بنابراین حقیقت به مرحله جامعیت خود نمیرسد ، مگر آنکه وی منکر خود شود و یا از میان برود .

بنای ما بر این نیست که بگوئیم ایمان و اعتقاد دینی ، حتی در مرحله چند خدائی نمیتواند ایمانی فردی باشد . میدانیم که هر رومی یک «ژنیوس» دارد که

به شخص وی مربوط است . اما اعتقاد وی به جن یا فرشته‌اش^۱ ، تنها بدلیل آن قطعی و استوار است که اولاً "هریک ازرومیان دیگر نیز دارای جن یا فرشته میباشند و ثانیاً اعتقاد عمومی ، ضامن اعتقاد شخصی وی در این باب است .

۲ - اما بنا هم نداریم که بگوئیم اساس و گوهر دین بیشتر منشائی اجتماعی دارد تا فردی . دیدیم که نخستین موضوع و هدف افسانه پردازی که فطری فرد است ، استوارسازی جامعه است. اما میدانیم که این وظیفه در مقام حمایت از خود فرد نیز هدفی در پیش دارد . مضافاً اینکه جامعه هم در این حمایت ذینفع است . در حقیقت فرد و جامعه متقابلاً متضمن یکدیگرند . افراد با گرد هم آمدن خود جامعه را می‌سازند ، و جامعه با وجود قلبی صورت خود در هر یک از افراد ، سراسر یکی از جنبه های مربوط به فرد را تعین می بخشد و تحدید می نماید . بنابراین فرد و جامعه یکدیگر را حلقه وار در بر میگیرند . و پایه های یکدیگر را استوار میسازند . اما روزی که آدمیزاده بار دیگر بتواند در گردونه طیران خلاق جای گیرد و به جای آنکه به چرخ زدن در یک محل ادامه دهد ، طبیعت انسانی را به جلو براند ، حلقه مطلوب طبیعت را درهم می گسلد و همین روز آغاز تاریخ دینی است که اساساً و جوهر آن فردی است و بهمین جهت عمیق تر از دین قلبی اجتماعی میباشد . ما در فصل بعد به بحث در این باره باز میگردیم ، فعلاً متذکر میشویم که ایمان و اعتقاد فردی در مورد دین ، از تضمینی برخوردار میشود که جامعه به وی اعطاء مینماید . همین تضمین کافی است که این رشته از مخترعات قوه افسانه پردازی را بی رقیب و بی مانند سازد .

ایزدان به چه معنی نکته دیگر آنکه دیدیم قدیمی ها با خون سردی در تکوین وجود داشته اند این یا آن ایزد شرکت میجویند و پس از تکوین ، همانند ایزدان دیگر ، به وی نیز اعتقاد می ورزند . اگر فرض شود که به نظر ایشان طبیعت هستی ایزدان ، عین طبیعت وجود اشیاء و اعیانی است که آنها را رؤیت و لمس می کنند ، نمیتوان ، ایمان و اعتقاد آنان را قابل قبول دانست . اما مسأله از راه دیگری حل میشود ، بدین بیان که هستی این ایزدان واقعی است ، اما این واقعیت

از نوعی است که با اراده بشری وابستگی دارد .

درواقع ایزدان تمدن شرك آمیز، از کلیت های قدیمی تر، نظیر اجنه هوا و یا جنیان زیر زمین و ارواح اندیشه گر متمایزند . این کلیت ها هیچگاه از اعتقادات مردمی جدا نمی افتند و تقریباً بطور بی واسطه از قوه افسانه پردازی که طبیعی ماست نشأت می گیرند ، و همانطور که طبیعت تولید میگردند ، مورد پذیرش نیز واقع میشوند و به دقت به ترسیم حد و مرز نیازی میپردازند که مبدأ آنها میباشد . اما اساطیر دامنه فعالیت ابتدائی را می گسترند ، و از هر طرف ، مرزهای این نیاز را درمی نوردند . سپس فاصله ای که توسط اساطیر میان این نیاز و آن گسترده گی ایجاد میگردد ، با ماده ای پر میشود که سهم بلهوسی آدمی در آن فراوان است ، و این مطلب از گرویدن بدان محسوس است . در حقیقت ، همیشه قوه ای که دخالت می کند و برای مجموعه اختراعات خویش اعتبار لازم بدست می آورد ، يك قوه بیشتر نیست . لکن هر يك از اختراعات بطور مجزا و همراه با این فکر پذیرفته میشود که به جای آن ، اختراع دیگری هم ممکن بوده است . باری ، معبد مستقل از آدمیزاده وجود دارد ، اما آدمیزاده میتواند ، ایزدی را به میل خود در آن وارد کند و بدین ترتیب بوی وجود وهستی ببخشد .

در حال حاضر ما از وجود چنین حالتی برای جان به شگفت می آئیم . با اینهمه اگر بدیده تحقیق بنگریم ، در خود نیز، بهنگام برخی از رؤیایا چنین حالتی را به تجربه می یابیم . مقصود رؤیاهائی است که ما در يك لحظه معین قادریم حادثه مورد آرزومان را در آنها وارد نمائیم . این حادثه توسط ما در مجموعه ای تحقق می یابد که وجود خود را بدون ما به کرسی می نشاند . به همین ترتیب میتوان گفت که وجود هر ایزد معینی محتمل و ممکن است ، حال آنکه وجود کل ایزدان و یا بهتر بگوئیم ایزد بطور کلی واجب است .

اگر به موشکافی پردازیم ، و منطق را بیش از حدی که قدیمی ها به میدان می آورده اند ، به عرصه بیاوریم به این نتیجه میرسیم که تنها در اعتقاد به ارواح اندیشه گر است که تعدد گرائی قطعی وجود دارد ، و حتی چند خدائی به معنی و همراه اساطیر خود ، متضمن تک خدائی پنهانی و روی پوشیده ایست که در آن

الوهیت های متعدد ، بطور فرعی و بعنوان امر ملکوتی هستی دارند .
 اما قدیمی ها نکات و ملاحظات بالا را فرعی تلقی می کنند ، زیرا اهمیت
 این نکات فقط در صورتی عیان میگردد ، که دین جزو قلمرو معرفت یا تأمل باشد .
 در این صورت میتوان يك حکایت اساطیری را نظیر يك حکایت تاریخی بررسی
 نمود و در این یا آن موردش به طرح مسأله اصالت پرداخت اما در حقیقت میان
 این دودسته حکایت مقایسه ممکن نیست ، زیرا این دو از يك سنخ نیستند . تاریخ ،
 معرفت است و دین اصولاً عمل است و همانطور که بارها تکرار کرده ایم دین
 تنها تا حد کمک خواستن از يك تصور عقلانی با معرفت مربوط میشود و غرض از این
 استعانت آنستکه از خطر نوع دیگری از عقلانیت جلوگیری کند . چنانچه این تصور
 عقلانی را مجزا ملاحظه کنیم و به عنوان تصور مورد انتقاد قرارش دهیم معلوم
 میشود فراموش کرده ایم که این تصور با عمل همدوش و قرین خود ، يك ملقمه
 میسازند . وقتی هم از خود میپرسیم چطور ارواح اندیشه گر بزرگ ، میتوانند
 دینی را بپذیرند که بافته ای از کارهای کودکانه و حتی پوچ است ، مجدداً در دام
 همین اشتباه افتاده ایم . اطوار و حرکات شناگرنیز ، به نظر کسی ناقابل و خنده آور
 و مسخره میآید که فراموش می کند آبی هست و این شناگر را نگه میدارد ، و از یاد
 میرد که شخص و مقاومت مایع و جریان رودخانه را بایستی با هم و مجموعاً
 به عنوان يك کل تقسیم نشده مورد توجه قرارداد .

وظیفه عمومی دین دین تقویت گر و منظم کننده است . اما برای اینکار ، لازم
 ایستمند است مداوماً تمریناتی تکرارشوند . این تمرینات ، نظیر
 تمریناتی اند که خودکاریشان باعث تثبیت اطمینانی روحی و معنوی در بدن سرباز
 میگردد ، همان اطمینانی که در روز خطر بدان نیاز دارد . در واقع دینی بدون مناسک
 و تشریفات وجود ندارد . تصور دینی ، به صورت فرعی ، در خدمت این افعال دینی
 قرار میگیرد . بی شك خود این افعال از ایمان ناشی میشوند ، اما بلافاصله نسبت
 به آن عکس العمل به خرج میدهند و استوارش میسازند . وقتی ایزدانی وجود دارند
 بایستی کیشی را بدانها اختصاص داد ، اما نفس وجود کیش دلالت بر این میکند
 که ایزدانی وجود دارند . همبستگی ایزد و ستایش و پرستش وی ، حقیقت دین را

تافته‌ای جدا بافته و امری مستقل میسازد. این حقیقت با حقیقت نظری صرف قدر مشترك ندارد و تاحدودی به آدمیزاده مربوط و وابسته میشود.

مناسك و تشریفات به تضییق این همبستگی متمایلند. حق آن بود که مدتی مدید در این باب سخن میراندیم، اما فعلاً چند کلمه‌ای دربارهٔ دو نکته عمده یعنی قربانی و نیایش باز میگوئیم.

دردینی که پوینده و توانمند می‌نامیم، نیایش با گزاره شفاهی و لفظی خود تفاوت دارد. در این دین نیایش و دعا در حقیقت بر شدن و معراج جان است و احتمالاً معنای آن از حد و مرز گفتار نیز در میگذرد.

اما همین نیایش در پائین‌ترین مرحله‌اش، با ورود خوانی جادوگرانه بی‌رابطه نمی‌ماند، در این حال اگر نیایش بر این نباشد که ارادهٔ ایزدان و خصوصاً ارواح را در تنگنا قرار دهد، حداقل قصد جلب لطف و عنایت آنان را دارد.

معمولاً نیایشی که در چند خدائی دیده میشود، در نیمه راه این دوسرمنزلگاه قرار میگیرد. بی‌شک در عهد عتیق میتوان اشکالی قابل ستایش از نیایش بازیافت. این اشکال بیانگر شوق و طلب جان برای بهتر شدن میباشد. اما در این عهد اشکال مذکور استثنائی‌اند و پیشاهنگ و پیشناز ایمان دینی خالص تری هستند. در چند خدائی معمولاً شکلی قالبی، به نیایش تحمیل میگردد و این فکر فلبی نیز مسلط است که نه تنها معنی جملات، بلکه تسلسل و توالی کلمات، همراه طرز ادای آنها نیایش را به نیروی کار آئی و تأثیر مجهز میسازد، حتی میتوان گفت که هر قدر تحول و تطور چند خدائی بیشتر میشود، ایجاب و الزامش در این باره فزونی می‌یابد و برای آنکه تربیت و تعالی مؤمن تأمین گردد، دخالت کاهن و کشیش بیش از پیش لازم میگردد. در واقع می‌بینیم که پس از آنکه معنی و صورت ذهنی ایزد طرح میشود، معنی ایزد در متن خطبه‌های ماثور و شیوه‌های رفتار معین از قبل تداوم می‌یابد و بصورت عادت در می‌آید و این عادت به تصویر ایزد عینیتی رفیع می‌بخشد.

بیشتر گفتیم که آنچه سازندهٔ واقعیت يك ادراك است و چیزیکه این واقعیت را از خاطره و تخیل ممتاز میسازد، قبل از هر چیز، مجموعهٔ حرکات نوخاسته‌ای است

که واقعیت مذکور مهر و نشان‌شان را بر بدن نقش میکند و در مقابل نیز این حرکات واقعیت مذکور را با عملی که خودکارانه آغاز شده است ، کامل می‌نمایند . علتی دیگر نیز ممکن است حرکاتی از این نوع را طراحی کنند ، در نتیجه فعلیت این حرکات به طرف تصویری که مسبب آنهاست رومیآورند و عملاً این تصویر را به شیئی تبدیل می‌نمایند .

قربانی ، بی‌تردید در آغاز کار یک پیشکش است . غرض از این پیشکش خریدن لطف و عنایت ایزد و برگرداندن خشم اوست . هر قدر قیمت زیادتر و قربانی با ارزش‌تر باشد ، قاعدهٔ بهتر مورد قبول واقع میشود . بدین ترتیب احتمالاً میتوان به تبیین برخی از جهات عادت قربان کردن آدمی پرداخت . این عادت در قسمت اعظم ادیان کهن دیده میشود و اگر دورتر برویم شاید در تمامی ادیان ملاحظه گردد .

بر مسائلی که از عقل محض نشأت نمی‌گیرند . منطقی نمیتواند اعمال گردد ، و در جائیکه منطقی نتواند راهبر باشد اشتباه و رکاکت وجود ندارد .

نکات دیگری هم در قربانی هست که بدون توجه بدانها نمیتوان تبیین کرد چرا پیشکش لزوماً باید گیاه یا حیوان ، و تقریباً حیوان باشد .
اولاً : درین مطلب توافق وجود دارد که منشأ قربانی غذایی است که ایزد و پرستندگانش مشترکاً صرف کرده‌اند .

ثانیاً و خصوصاً ، خون‌خاصیتی ویژه دارد . خون اصل عمدهٔ زندگی است و به ایزد نیروئی اعطا می‌کند که وضع و موقع ویرا در کمک به آدمیزاده مساعدتر میسازد و شاید نیز هستی استوارتری را برای وی تأمین مینماید (البته این فکر تقریباً آگاهانه نیست .)

بنابراین قربانی ، همانند نیایش ، پیوندی میان آدمیزاده و الوهیت است . در نتیجه چند خدائی و اساطیر آن به شرح زیرند :

اولاً : به نیروهای نامرئی محیط بر آدمیزاده بیش از پیش تعالی می‌بخشند و ثانیاً آدمیزاده را با این نیروها در متن روابطی قرار میدهند که بیش از پیش

تنگ میشوند .

این چند خدائی با تمدنهای کهن ، هم پهنه است ، در نتیجه به یاری آنچه این تمدنها ایجاد می کنند بزرگ میشود ، و درعین الهام بخشی به ادبیات و هنر ، بیش از آنچه بدانها میدهد ، میگیرد .

باری ، احساس دینی در عهد کهن ، از عناصر متعددی ساخته و پرداخته میشود . این عناصر در خلائق مختلف متفاوتند ولی همه آنها در اطراف يك هسته ابتدائی گرد می آیند . توجه ما باین هسته ابتدائی است ، زیرا میخواهیم آنچه را در این ادیان اختصاصاً جنبه دینی دارد ، استنتاج و استنباط کنیم .

برخی از این ادیان ، نظیر ادیان هند و پارس ، با فلسفه همدوش و همعنانند . اما فلسفه و دین ، همیشه از یکدیگر متمایز میمانند . در واقع غالباً فلسفه از آنرو در این جوامع پای به میدان می نهد که روح های اندیشه گره خسته تر را ارضا کند . دین مطابق وصف ما ، در میان خلق باقی میماند ، حتی در جائی هم که اختلاط دین و فلسفه صورت می گیرد ، هر يك از عناصر حالت فردی خود را حفظ مینمایند . دین مایل است که به اندیشه نظری صرف پردازد و فلسفه هم به عمل بی اعتنا نمی ماند . با اینهمه دین اساساً ، بصورت عمل باقی میماند و فلسفه نیز با وجود عنایت به عمل همچنان اندیشه است : دین هنگامیکه نزد قداما بواقع درسرا پرده فلسفه جای می گیرد ، آدمی را بیشتر از عمل منصرف میسازد . یعنی دین از امری روی میگرداند که به خاطر عملی کردنش به عالم میآید . در این صورت آیا چنین چیزی بازم دین است ؟

میتوانیم به کلمات هر معنائی را که میخواهیم بدهیم به شرط آنکه اینکار را با تعریف کلمه آغاز کنیم . اما هنگامیکه اتفاقاً در مقابل کلمه ای قرار میگیریم که مشخص تقطیع طبیعی امور است ، تنها به تعریف کلمه پرداختن اشتباه است و کفایت نمی کند . در این جا علاوه بر تعریف باید از میدان تعبیر ، موضوعاتی را هم که به اتفاق و بطور عارضی در بر میگیرد حذف نمود . در مورد دین نیز همین مطلب صادق است .

در صحائف قبل روشن شد که به چه ترتیب ، عنوان دین را معمولاً به تصوراتی

میدهند که متوجه عمل میباشند. این تصورات را طبیعت برمی‌انگیزد، تا به تأمین نفعی معین و معلوم پردازند، ولی استثناءً به موجب دلائلی که در کشان آسان است مورد استعمال کلمه را گسترش میدهند و تصوراتی را هم که متعلق دیگری دارند به میدان میآورند. با اینهمه، بنظر ما دین را باید مطابق و موافق با امری تعریف نمود که ما عزم و نیت طبیعت میخوانیم.

بارها مطلبی را که از عزم و نیت باید فهم کرد بیان کرده‌ایم، در فصل حاضر نیز مدتی مدید به بحث دربارهٔ وظیفه‌ای پرداخته‌ایم که طبیعت برای دین معین میسازد. در صورتیکه جادو، و کیش پرستش ارواح اندیشه‌گر و پرستش حیوانات و پرستش ایزدان و نیز اساطیر و انواع و اقسام خرافات، هر یک جدا جدا، مد نظر قرار گیرند، سخت پیچیده جلوه می‌کنند، ولی مجموعهٔ آنها کاملاً ساده و بسیط است.

آدمیزاده، تنها حیوانی است که نتیجهٔ عملش بطور مسلم تأمین و تضمین نمیگردد و دچار تردید میشود و بی‌تجربه و کورمال کورمال کار می‌کند و طرحهایی می‌ریزد که امید به توفیق و ترس شکست همراه و ساقه دوش آنهایند. آدمیزاده تنها حیوانی است که احساس می‌کند در معرض ابتلای به بیماری قرار دارد و هم تنها حیوانی است که میدانند باید بمیرد. شکفتگی مابقی طبیعت در آرامش کامل صورت میگیرد. نباتات و حیوانات در معرض کلیهٔ آفات و اتفاقاتند. لکن آنچنان بر لحظه‌های گذرا تکیه میزنند که گوئی براریکهٔ سرمدیت تکیه داده‌اند. وقتی در دهکده‌ای گردش می‌کنیم و از آنجا آسوده خاطر و دل آرام باز میگردیم جان ما را نیز نسیم لطیفی از همین اعتماد و وثوق تزلزل ناپذیر نوازش میدهد. اما همهٔ این نکات آنسان که باید حق مطلب را ادا نمی‌کنند از این رو می‌افزاییم که آدمیزاده از میان کلیهٔ موجودات زنده، تنها موجودی است که میتواند از خط سیر اجتماعی خارج گردد و هنگامیکه خیر عموم مطرح است، به مشغولیات خود پردازد. در جاهای دیگر، نفع فردی، بطرزی اجتناب ناپذیر، با نفع عمومی همساز و یا تابع آن می‌باشد. دو منقصت زیر کفارهٔ موهبت عقل اند.

اولاً آدمیزاده نمیتواند، قوهٔ اندیشه‌را بکار اندازد و همراه آن آیندهٔ نامعلوم را

به تصور نیابرد، آینده‌ای که بیم و امید وی را برمی‌انگیزد. ثانیاً طبیعت، آدمیزاده را اجتماعی ساخته و پرداخته است و بدین اعتبار اموری را از وی طلب می‌کند. اما آدمیزاده نمیتواند به این امور بیندیشد و در ضمن با خود نگوید که غالباً نفع خود را در این می‌بیند که دیگران را نادیده بینگارد و تنها در بند خود باشد. باری در هر دو حالت نظم عادی و طبیعی به گسستگی می‌گراید. با اینهمه عقل مطلوب طبیعت است، و همین طبیعت آن را در فرجام یکی از دو خط عمده‌ی تطور حیوانی قرار میدهد و دوش بدوش یا کفه مقابل کاملترین غریزه‌ای می‌سازد که در نقطه‌ی ختام خط دیگر تصور واقع است. اما امکان ندارد که طبیعت احتیاطات لازم را به عمل نیابرد، تا به محض آنکه عقل، نظم را برهم زد، خود به خود به استقرار مجدد این نظم متمایل نگردد. در عمل، همین مطلب موضوع وظیفه‌ی افسانه‌ی پردازی است. وظیفه‌ای که به عقل تعلق دارد و در عین حال عقل محض نیست.

نقش این وظیفه، تدوین و تنظیم دینی است که تا اینجا مورد بررسی قرار گرفت، یعنی دینی که آن را ایستمند می‌نامیم، و اگر تعبیر طبیعی، معنی دیگری به خود نگرفته بود، می‌گفتیم که این دین، دین طبیعی است. بنابراین اگر بخواهیم این دین را با عبارتی دقیق تعریف کنیم باید مطالبی را که تاکنون گفته‌ایم بدین شرح خلاصه کنیم:

دین ایستمند، عکس‌العمل دفاعی طبیعت، در برابر چیزی است که به هنگام عمل عقل جامعه‌ی تحقق می‌پوشد و ممکن است فرد را فرسوده سازد و یا جامعه را به تباهی بکشاند.

اکنون برای جلوگیری از دوسوهِ تفاهم، بحث خود را در این باب با یادآوری دو نکته به پایان می‌رسانیم:

وقتی می‌گوئیم یکی از وظائف دین، یعنی دین مطلوب طبیعت، حفاظت حیات اجتماعی است مقصودمان این نیست که میان دین و اخلاق، همبستگی وجود دارد. تاریخ شاهد عکس این مطلب است. ارتکاب گناه، همواره توهین و بی‌احترامی نسبت به الوهیت است، اما الوهیت کمتر به بد اخلاقی و حتی جنایت حمله می‌کند و اتفاق هم می‌افتد که این امور را تجویز نماید. مسلماً بشریت بطور کلی آرزو مند

است که ایزدانش خوب باشند و غالباً میل به نیکوکاری و تقوی را در متن ادعیه خود جای میدهد. حتی شاید بتوان گفت که همدوشی موجود میان اخلاق و دین اصلی (که هر دو جنبه ابتدائی دارند) در ژرفنای جان بشر ایده آل مبهمی را از یک اخلاق دقیق و یک دین سازمان یافته، متکی بر یکدیگر برجا می‌نهد. اما حقیقت آنستکه اخلاق بطور مجزا به دقت و صراحت می‌گراید، و ادیان نیز جداگانه تطور و تحول می‌یابند، و آدیان هم ایزدان خود را همواره از سنت می‌گیرند، بی آنکه از آنان گواهی نامه اخلاق بخواهند و یا خواستار آن باشند که نظم اخلاقی را تضمین نمایند. لکن باید میان تکالیف اجتماعی که دارای خاصه‌ای کاملاً عام و شاملند، و بدون آنها هیچ نوع حیات مشترک و عمومی ممکن نیست، از یکسو و پیوند اجتماعی مخصوص و متعینی که موجب میشود اعضای یک جماعت به حفظ و حراست این جماعت دل ببندند، از سوی دیگر قائل به تمیز شد.

تکالیف دسته اول، اندک اندک از عمق درهم آمیخته عرف های ابتدائی و اساسی سربر می‌آورند. این تکالیف به یاری پالایش و ساده کردن و یا دستیاری انتزاع و تعمیم از دل عرف‌ها بیرون کشیده میشوند و یک اخلاق اجتماعی را عرضه میدارند. اما آنچه اعضای یک جامعه معین را بهم می‌پیوندد، سنت و نیازوراده دفاع از گروه در برابر گروه های دیگر و قرارداد این گروه بر فراز بقیه گروه‌هاست. هدف دینی که ما آن را طبیعی یافته‌ایم، تنگ‌تر ساختن این پیوندهاست. این دین میان اعضای یک گروه مشترک است و آنان را صمیمانه در مناسک و تشریفات شرکت میدهد و گروه را از گروه‌های دیگر متمایز می‌سازد و ضامن موفقیت اقدامات مشترک و ایمنی بخش در مقابل خطرات مشترک است. با اینهمه بنظر ما هنگامیکه دین از زیر دست طبیعت بدر می‌آید دو وظیفه اخلاقی و ملی (به زبان امروزی) را با هم در آن واحد و یکجا به انجام میرساند. در جوامع ابتدائی هم که فقط عرف میداندار است، این دو وظیفه لزوماً به هم می‌آمیزند. لکن جامعه‌ها وقتی وارد فرایند بسط و توسعه می‌گردند، دین را از حالات ابتدائی به جهت دوم می‌کشاند و بدان جنبه گروهی و ملی هم میدهند. این مطلب با عنایت به نتیجه نکاتی که به تفصیل تقریر کرده‌ایم، روشن و آشکار میشود. از جمله آن نکات یادآوری دو امر به جاست:

اولاً جامعه‌های انسانی که سرحدنشین یکی از دو خط عمده‌ی تطورزیست‌شناختی‌اند، کفه‌ی مقابل کاملترین جوامع حیوانی‌ای هستند که در سرحد خط عمده‌ی دیگر جای می‌گیرند. ثانیاً وظیفه‌ی افسانه‌پردازی بی‌آنکه غریزه باشد، نقشی را که قرینه‌ی نقش غریزه در جوامع حیوانی است، بازی می‌کند.

نکته‌ی دوم راجع به معنایی است که از «عزم و نیت طبیعت» مراد می‌کنیم. این اصطلاح را به هنگام گفتگو از «دین طبیعی» بکار برده‌ایم. در حقیقت توجه ما کمتر به خود این دین و بیشتر به آثار و نتایجی است که به مدد این دین بدست می‌آیند. یک طیران حیاتی وجود دارد که از خلال ماده گذر می‌کند و آنچه را میتواند از ماده می‌گیرد و در طی راه به انقسام رضا می‌دهد.

در حد نهائی دو خط عمده‌ی تحول که به ترتیب مذکور رسم می‌گردند، عقل و غریزه قرار می‌گیرند. نظر به اینکه عقل همانند غریزه یک موفقیت است، در نتیجه جز همراه با یک گرایش دیگر نمیتواند به کرسی بنشیند. این گرایش عقل را از اموری که مانع ایجاد نتیجه‌ی کاملش میشوند، برحذر میدارد، و با عقل و کلیه‌ی امور مستلزم آن همگی یک همگروه تقسیم نشده تشکیل می‌دهند. در حقیقت تنها قوه‌ی ادراک و تحلیل ما - یعنی قوه‌ی مربوط به عقل - است که این همگروه را تقسیم مینماید.

به مطلبی که درباره‌ی چشم و دید آن گفتیم بار دیگر بازگردیم :

فعل دید که ساده و بسیط است وجود دارد. هم‌چنین عناصر بی‌نهایت و اعمال متقابل متناهی این عناصر بر یکدیگر موجودند و تشریحگر و زیست‌شناس به یاری همه اینها فعل ساده دید را دوباره می‌سازند. عناصر و اعمال بطور تحلیلی و به اصطلاح به طریقی منفی^۱، بیانگر یک فعل تقسیم‌ناپذیر هستند که تنها فعل مثبت است و طبیعت بواقع و عملاً بدست می‌آورد. بدینسان نگرانی‌ها و اضطراب‌ها و دلهره‌های انسانی که بر زمین هبوط کرده است و وسوسه‌هایی که ممکن است فرد در ترجیح خود بر جماعت داشته باشد^۲، بی‌شماره‌اند. تعداد اشکال خرافات

(۱) زیرا مقاومت‌هایی هستند که در مقابل مقاومتها قرار می‌گیرند.

(۲) نگرانی‌ها و وسوسه‌هایی که مخصوص یک موجود عاقل‌اند.

بی‌انتهایند و یا درست‌تر بگوئیم شماره اشکال دین ایستمند که در برابر مقاومت‌ها ، مقاومت می‌نمایند بی‌شماره‌اند . اما چنانچه آدمیزاده را دیگر باره در مجموعه طبیعت قرار دهیم و اگر توجه کنیم که عقل مانعی است در برابر صفا و آرامشی که در همه جا جز در جایی که او هست یافت میشود و عنایت کنیم که باید مانع بر طرف گردد و تعادل مجدداً مستقر شود ، همه این پیچیدگی‌ها از میان می‌روند .

کلیه آشوبها و نقص‌هایی که عقل در مقام اعمال بر حیات بدوش میکشد ، و کلیه اموری را که ادیان ، بعنوان تسکین و آرامش این وضع به میدان می‌آورند ، چنانچه از نظر گاه بالا ، یعنی نظر گاه تکوینی و نه دیدگاه تحلیلی مد نظر قرار دهیم بصورت يك امر بسیط و ساده در می‌آیند .

آشوب و اختلال از یکسو و افسانه پردازی از سوی دیگر ، به جبران همدیگر می‌پردازند و اثر یکدیگر را خنثی می‌نمایند . برای زدی که از بالا بر این ماجرا مینگرد ، کل ، نظیر وثوق و اعتماد و دل‌آسودگی گل‌هایی که در بهاران شکفته میشوند ، تقسیم‌ناپذیر جلوه می‌نماید .

فصل سوم: دین پوینده و توانمند

دو معنی کلمه دین
چرا يك کلمه بکار میرود؟
عرفان یونانی
عرفان شرقی
عرفا . مسیحی
عرفان و تجدید و اصلاح
انبیاء بنی اسرائیل
وجود و هستی خداوند
ارزش فلسفی عرفان
ذات خداوند
خلق و عشق
مسأله درد ورنج (شر)
بقاء پس از مرگ
تجربه و احتمال در مباحث ما بعد الطبیعه

فصل سوم دین پوینده و توانمند

در فصل پیش به همراه نشیب و فراز بسط و توسعه حیات ، به جولانگاهی رسیدیم که در پهنه آن دین میبایست جلوه گری می کرد . اکنون بار دیگر نظری به پشت سر می افکنیم و درین ماجرا بدیده تحقیق می نگریم .

دردریای انرژی خلاق، جریانای قوی به جنبش درمیآید و به پهنه ماده میرسد و میکوشد تا هر آنچه را ممکن است از گوشه و کنار این ماده به چنگ آورد . این جریان در نقاط متعدد توقف مینماید و هر یک از ایستگاهها ، گزارشگر ظهور یکی از انواع موجودات زنده ، یعنی سازوارهها میشوند . دید تحلیلی و ترکیبی ما در این سازوارهها به تجزیه عناصر متعدد میردازد ، عناصری که در اصل ، به منظور ادای وظائف بشمار ، با یکدیگر همساز و همنوایند . کارسازمان نفس همین توقف است ، و این توقف فعلی بسیط میباشد . در مقام تشبیه میتوان این فعل را نظیر فرورفتن پا در شن دانست . با این عمل ساده نیز ، هزاران دانه شن طوری جا به جا میشوند و با یکدیگر کنار میآیند که بتوانند نقشی را که به صورت جای پا می بینیم ، عرضه نمایند .

در طی راه ، انرژی حیاتی ، در یکی از خطوط تطور ، گامها را فراتر میگذارد ، و دور و دورتر میرود ، تا جائیکه پنداشته میشود ، این انرژی بهترین قسمت های موجود جریان را همراه خود برداشته و مستقیماً به پیش رانده است . اما بازم در این پیشروی ، انرژی حیاتی از راه راست منحرف میگردد و بار دیگر همه چیز بر روی خود دامن فرامی چینند . به تعبیری دیگر موجوداتی سر بر میدارند که چرخ فعالیتشان بطریقی نامتناهی ، در یک دایره می چرخد و اندامهایشان به عوض آنکه

جای خویش را به اختراع مداوم آلات و ابزار بسپارند ، خود ، به صورت آلات و ابزاری ساخته و پرداخته درمیآیند . وجدان این موجودات نیز به جای آنکه قد برافرازد و در جولانگاه اندیشهٔ مدبر به ژرف نگری پردازد ، در بستر خواب - آلودگی غریزه میآرمد . حالت فرد ، در جامعهٔ حشرات از اینگونه است . سازمان این حشرات عالمانه ولی قرین خودکاری کامل میباشد .

سرانجام در یکی از خطوط تطورا است که کوشش خلاق توفیق بیشتری دارد و پیش می‌رود و کارش به پدید آمدن آدمی منجر میگردد . این بار وقتی وجدان از قالب ماده گذر می‌کند به شکل عقل صانع درمیآید و اختراع که تدریجاً بردوش دارد ، در گلزار آزادی شکوفا میگردد .

اما ساحل عقل نیز بی‌خطر نیست . کلیهٔ موجودات زنده پیش از آنکه بدین کرانه برسند باولع تمام از آب حیات می‌آشامند و طعم عسلی را که طبیعت در کنار زورق آنان می‌نهد ، می‌چشند و مازاد بر سهم خود را نیز بدون توجه می‌بلعند اما عقل درین ساحل تا ته‌جام آب حیات و عمق جوی عسل را می‌نگرد . آری موجود عاقل تنها در زمان حال زندگی نمی‌کند ، زیرا از یکسوتدربدون پیش بینی نیست ، و پیش بینی هم بی‌نگرانی و دلهره نمی‌باشد و دلهره و ترس آگاهی هم بدون فروهستن موقتی و وابستگی های زندگی وجود ندارد و از سوی دیگر نیز بشریت ، بی‌جامعه وجود نمی‌یابد و جامعه هم از فرد بی‌غرضی طلب می‌کند ، نظیر بی‌غرضی ای که حشره واجد است و در حالت خودکاری خویش گردونه‌اش را تا مرحلهٔ فراموشی کامل خود به پیش میراند . اما نباید به امید تدبیر نشست تا به پشتیبانی از این بی‌غرضی برخیزد . عقل در صورتیکه عقل یک فیلسوف باریک اندیش نفع‌گرا نباشد ، غالباً آدمی را به خودخواهی فرامیخواند و قاعدهٔ در این خط و ربط با وی رای میزند . بدین ترتیب عقل به دو اعتبار باید وزنه‌ای در مقابل وزنهٔ خود داشته باشد و اگر درست‌تر بخواهیم چنین وزنه‌ای را در کفهٔ مقابل دارد . بدین معنی که طبیعت ، موجودات را از قطعات مختلف و تکه تکه نمی‌سازد و بنابراین چیزی که در نمود خویش متعدد جلوه می‌کند ، در مقام تکوین خود ، امری ساده و بسیط است . نوعی که قدم به جولانگاه هستی می‌گذارد ، و فعلی غیرقابل تقسیم ویرا به مسند

می‌نشانند، به همراه خود و درد این حالت تقسیم ناپذیری، حامل کلیه جزئیاتی است که او را قابل زندگی می‌گردانند. گفتیم که طیران خلاق با توقف خود دریکی از منزلگاههای تطور، ظهور نوع ما را گزارش می‌نماید. درین سرمنزل، طیران، همدوش با عقل بشر و درد این عقل، وظیفه افسانه پردازی را می‌نهد و همه را باهم به نوع ما اعطاء می‌کند. وظیفه مزبور، بدون ادیان است. نقش و معنی دینی که ما ایستمند، یا طبیعی خوانده‌ایم، همین است. درین جا، دین همان چیزی است که باید نزد موجودات واجد موهبت تدبیر، کسری احتمالی وابستگی و تعلق به حیات را جبران کند.

در حقیقت عقل از حل مسأله حیات عاجز میماند، اما
دومعنی کلمه دین بلافاصله راه دیگری برای گشودن این عقده مشاهده میشود.

دین ایستمند آدمیزاده را به حیات و در نتیجه به فرد و جامعه می‌پیوندد، و بدین منظور به افسانه پردازی دست می‌یازد. این افسانه‌ها، مشابه با قصه‌هایی‌اند که به هنگام جنبانیدن گهواره کودکان، برای آنان حکایت میشود. بی‌شک، این قصه‌ها، همانند قصه‌های دیگر نیستند و به خاطر لذت جوئی بازگو نمیشوند، بلکه به ضرورت ازدل وظیفه افسانه پردازی سربرون می‌آورند و از واقعیت مدرک تقلید می‌کنند و تا حدی پیش میروند که سرزمین عمل در آورند و به عمل پردازند. آفرینش‌های تخیلی دیگر نیز، از همین گرایش برخوردارند، اما به جد از ما نمی‌خواهند که خود را به دست آنها بسپاریم. حتی گهگاه نیز همچنان در آستانه صورتهای ذهنی باقی میمانند و فراتر نمی‌آیند. برعکس، آفرینش‌های گروه اول، یعنی قصه‌ها، معانی محرکه‌اند و دیدیم که روح‌های اندیشه‌گرنفاد و ذهن‌های تند هم، غالباً در عمل، این قصه‌ها و افسانه‌ها را می‌پذیرند، حال آنکه قاعده باید آنها را رد کنند. بی‌تردید، اصل فعال و متحرکی که بشریت بیانگر توقف وی دریکی از حدود نهائی است، از کلیه انواع مخلوقات میخواهد که خود را به زندگی در آورزند. این اصل، کلیه انواع را یکجا به عالم میدهد و نظیر تنه اصلی درختی است که شاخه‌های منتهی به جوانه از اطراف وی میرویند. اما در حقیقت چیزی که علت وجودی بسط و توسعه کل عالم است، انرژی خلاق آزادی است که در دل ماده به ودیعت نهاده

میشود. این انرژی خلاق، انسان یا موجودی به همین معنی است (و نمیگویم به همین شکل و شمایل است) شاید مجموعه میتوانست از این که هست برتر و متعالی تر باشد و احتمال دارد که در عوالمی دیگر چنین باشد، عوالمی که در آنها انرژی، از خلال ماده‌ای رام‌تر و سربراه‌تر از ماده عالم ما گذرمی کند. نیز ممکن بود که گذرگاه این جریان به اندازه کنونی هم، باز و آزاد نباشد. در آن صورت بر روی سیاره ما، از لحاظ کمی و کیفی، انرژی خلاق به میزانی که لازمه گزارش شکل انسانی است، از تخته بند رها نمیگردید و انسان به مصطبه عالم حیات بر نمی‌آمد. اگر بدیده تحقیق بنگریم می‌بینیم که حیات در نظر انواع گوناگون موجود در عالم مرغوب و مطلوب است. در نظر آدمی هم، چنین است و راستی را بخواهیم حیات در دیدگان وی مرغوب‌تر نیز مینماید، زیرا انواع دیگر آن را بسان نتیجه‌ای بردوش می‌کشند و این نتیجه را انرژی خلاق در ضمن عبور ایجاد می‌کند. حال آنکه به نظر آدمی حیات، نفس موفقیت همین کوشش است و غیر کامل و ناپایدار بودن موفقیت نیز برایش اهمیتی ندارد.

چرا آدمی مزاده وقتی مسیر طیران را در پیش میگیرد و به بالا بر می‌شود، اعتماد و اتکالی را که فاقد است و یا توسط تدبیر متزلزل میشود، باز نمی‌یابد؟ پاسخ آنست که تعالی جستن، به یاری عقل و در هر حال با مدد انحصاری عقل، صورت پذیر نمی‌تواند بود. عقل بیشتر در جهت معکوس گام بر میدارد و مقصد و مقصودی مخصوص دارد و هنگامیکه بر توسن خود می‌نشیند و بر عرش تفکرات نظری صرف فراز میشود، حداکثر قادر به درک امکانات است، اما نمی‌تواند با واقعیت تماس گیرد. ولی میدانیم در اطراف و جوانب عقل، حاشیه‌ای از یک شهود مبهم و گریزپا باقی است. این شهود، تنها بدان سبب به صورت دیدار و مشاهده صرف در می‌آید که اصل و اساسش به ناتوانی می‌گراید و شاید بتوان گفت انتزاعی که در حق خود به عمل می‌آورد، ویرا بدین روز می‌کشاند. اما آیا نمی‌توان این شهود گریزپارا، پایدار و مایه‌ور ساخت و خصوصاً در عمل کاملش نمود؟

جانی که آماده چنین کوششی باشد، حتی از خود نمی‌پرسد، آیا اصل فعالی که اکنون با وی در تماس است علت متعالی کلیه امور میباشد و یا فقط

نمایندهٔ زمینی این علت متعالی است. آری، همین احساس ویرا کفایت می‌کند که در برابر وجودی سخت عظیم تر از خود سر تسلیم و تفویض فرود آورد و بگذارد، همانسان که آتش آهن را می‌گدازد، این وجود نیز بی‌آنکه شخصیت وی را حل و جذب کند، در وی رسوخ نماید. ازین هنگام بعد، وابستگی و علاقهٔ جان به حیات، عبارت از حالت تفکیک ناپذیری جان از اصل محرك و فعال است. این وابستگی، بهجت در بهجت، و عشق به اموری است که جز عشق چیزی نیستند. علاوه بر این، جان، خود خویش را تقدیم جامعه می‌کند، اما چنان جامعه‌ای که تمامی بشریت را در بر می‌گیرد و بشریت جامع است. این بشریت، ذراتی از اصل فعال با خود دارد و به مناسبت عشق بدین ذرات، محبوب است. اعتماد و اتکالی که مذهب ایستمند به آدمی ارزانی میدارد، چهره‌ای دیگر دارد. درین حالت دغدغهٔ آینده و هم بازگشت دلهره آمیز به خود خویش موجود نیست. اعیان و اشیاء از لحاظ مادی به چیزی نمی‌ارزند و اهمیتی ندارند، اما از جنبهٔ معنوی، و اخلاقی معنایی بسیار والا می‌یابند. درین مقام وابستگی به حیات بطور عام، نتیجه قطع علاقه و گسستن از اشیاء بطور خاص است.

این پرسش پیش می‌آید که با توجه به آنچه گذشت، آیا باز هم باید از دین سخن گفت؟ و همچنان کلمهٔ دین را برای بیان این جریان به کار برد و آیا تفاوت این دو راه و رسم به حدی نیست که هر یک نافی دیگری باشد و در نتیجه نتوان هر دو را بیک نام خواند؟

چرا يك كلمه به دلائل متعدد، در هر دو مورد کلمهٔ دین به کار میرود و از آن بکار میرود؟ سخن به میان می‌آید: اولاً با آنکه کوشش عرفان

براینست که مرغ جان را بر شاخساری دیگر بنشانند، لکن به شکلی والا و رفیع نیز آرامش خاطر و صفای باطن را تدارک می‌بینند، و همان کاری را که وظیفهٔ دین ایستمند است به انجام میرساند. ثانیاً، باید توجه داشت که عرفان محض ماهیتی نادر و گوهری کمیاب است و غالباً نیز در حالت رقت و پریده رنگی ملاحظه میشود و در چنین حالتی با توده‌ها تماس می‌گیرد و رنگ و بوی خود را بدانها می‌بخشد. اگر بخواهیم این عرفان را کارآ و فعال بنگریم، باید وی را در کنار توده‌ها واگذاریم

و عملاً تفکیک ناپذیر از یکدیگر ملاحظه‌شان کنیم ، چون عرفان مذکور، به همین ترتیب می‌تواند خود را در عالم به کرسی تحقیق بنشاند .
 در این نظرگاه ، قاعدهٔ گروهی از انتقالات و جابجا شدن‌ها مشاهده می‌شود ، که هر چند اختلافات آنها با یکدیگر ، به واقع اختلاف در طبیعت‌اند اما به ظاهر ، صورت اختلاف درجه و مرتبه را به خود می‌گیرند . اکنون دربارهٔ هریک از موارد به اختصار گفتگو می‌کنیم .

هنگامیکه عرفان را با طیران خلاق مربوط می‌سازیم و با توجه بدان تعریفش می‌کنیم ، ضمناً می‌پذیریم که عرفان واقعی نادر است . در صحائف بعد ، راجع به معنی و ارزش چنین عرفانی سخن می‌گوئیم ، اما اکنون به برخی از یادآوریه‌ها بسنده مینمائیم . وقتی جریان معنوی وارد میدان می‌شود ، قاعدهٔ می‌خواهد به نقطه‌ای واصل شود که عملاً بدان دست نمی‌یابد . عرفان در چنین نقطه‌ای قرار می‌گیرد ، زیرا: اولاً عرفان به مواعی که طبیعت با آنها ترکیب می‌شود ، واقعی نمی‌گذارد ، و ثانیاً اگر از راه‌های جنبی‌ای صرف نظر کنیم که حیات به زور و جبر در مسیر آنها به حرکت درمی‌آید ، تنها در صورتی تطور حیات را فهم می‌توانیم کرد که آن را درگیر و در جستجوی چیزی دسترس ناپذیر و غیر قابل وصول مشاهده نمائیم ، یعنی به چیزی توجه کنیم که عارف بزرگ بدان واصل می‌شود .

اگر آدمیزادگان و یا لافل بسیاری از آنان می‌توانستند به اندازهٔ این افراد ممتاز تعالی جویند و عروج نمایند ، طبیعت در پایگاه نوع انسانی متوقف نمی‌شد . آری این افراد ممتاز ، بیش از انسانند . دربارهٔ صور و اشکال دیگر نبوغ نیز قاعدهٔ همین نکته را می‌توان گفت . خلاصه آنکه تنها بطور عرضی ، عارف حقیقی جنبهٔ استثنائی ندارد ، بلکه به اعتبار جوهر و ماهیت خود نیز واجد این حالت استثنائی است . اما وقتی عارف لب به سخن می‌گشاید در باطن بیشتر ما آدمیزادگان چیزی وجود دارد که بطور نامرئی صلاهی عارف را منعکس مینماید . وی چشم اندازی شگفت‌انگیز و اعجاب‌آور را به ما مینمایاند . درست‌تر بگوئیم ، چنانچه خواهان این چشم انداز باشیم ، آن را به عیان می‌بینیم ولی اگر خواهنده آن نباشیم (و غالباً نیز توانائی چنین خواستی را نداریم) این کوشش ما را درهم

می‌شکند. اما بهر حال جذبه، کار خود را صورت می‌دهد. مثالی می‌زنیم: هنگامیکه يك هنرمند نابغه اثری ایجاد می‌کند، که از حد فهم ما در میگذرد. ذهن ماموفق به دریافت آن نمیگردد لکن این اثر حداقل سبب میگردد، عوامانه بودن آثاری را که قبلاً تحسین میکردیم، احساس نمائیم. در مورد دین نیز وضع بهمین قرار است. پس از آنکه عارف صلا در میدهد، دین ایستمند میکوشد که همچنان به صورت سابق پابرجا بماند ولی چنین کوششی بیهوده است. خصوصاً وقتی عرفان عظیم حقیقی ظهور می‌کند، دین ایستمند دیگر جرات نمی‌نماید که با عنوان سابق خویش عرض وجود کند. معذک بشریت باز هم تکیه‌گاه مورد نیاز خود را تماماً از دین طلب می‌کند و یا اساساً تکیه‌گاه خویش را از دین میخواهد. در نتیجه با آنکه وظیفه افسانه پردازی دین ایستمند را به بهترین وجه اصلاح می‌کند، اما ویرا در فعالیتش آزاد میگذارد. بطور خلاصه اعتماد و اتکال بشر به حیات، تقریباً به صورتی که طبیعت مستقر ساخته است باقی میماند، لکن بشر صادقانه می‌پندارد که به جستجو برخاسته و تا حدودی به تماس با اصل طبیعت موفق گردیده است. اصلی که اساساً به یاری نوعی دیگر از تعلق به زندگی و با اعتماد و اتکالی دگرگون چهره بیان میشود. سخن کوتاه، بشریت که نمیتواند کاملاً تعالی جوید به طراحی حرکات و اطوار این تعالی میپردازد و شیوه رفتاری مطابق با آن برمی‌گزیند و در گفتار خویش والاترین مقام را به آن دسته از فرمول‌ها وامیگذارد که در عین حال نمیتوانند جام معانی خود را برای وی سرشار و لبالب سازند و نظیر مسندهائی هستند که برای شخصیت‌های برجسته، در تشریفات ترتیب میدهند و این مسندها همچنان خالی میمانند.

بدینگونه، دینی مختلط تقوم می‌یابد، دینی که يك راه و رسم و جهت‌گیری تازه از همان دین کهن است. درین جا، شوق و طلب آشکار ایزد کهن (ایزدی که ناشی از وظیفه افسانه پردازی است) در دل شوق و طلب ایزدی دیگر، محو و ناپدید میگردد. این ایزد که عملاً قد برمی‌افزاید، با حضور خود جانهای ممتاز را گرم و نورانی میسازد. بنابراین همانطور که گفتیم میان دو امر که اصولاً دارای دو طبیعت متفاوتند، و در نظر اول نباید بيك نام خوانده شوند، يك ردیف مرحله

انتقالی و يك رشته اختلاف در قدر و مرتبه ، جای می‌گیرند . در بسیاری از موارد اختلاف و تغایر میان این دو امر نظر گیرند . مثلاً دو ملت در حال جنگ، هر دو با تأکید می‌گویند که دارای ایزدی هستند، اما در این بیان از ایزد ملی‌دوره شرک یاد می‌کنند . حال آنکه الله یا خداوندی که هر دو به خیال خود از وی سخن می‌گویند، خداوندی است که میان تمامی آدمیزادگان مشترك است و دارای این فکر واحد است که جنگ باید در همه جا فوراً از میان برود.

معذلك نباید از این تباین و تغایر استفاده کرد و ارزش ادیانی را دست کم گرفت که از عرفان زاده میشوند و استفاده از فرمول‌های عرفانی را عمومیت می‌بخشند ، ولی نمیتوانند تمامی بشریت را از روح کامل این فرمولها سرشار سازند . گهگاه اتفاق می‌افتد که فرمول‌های تقریباً بی‌محتوی (و براستی سخنان جادویی حقیقی) در گوشه و کنار مرغ روحی را به پرواز درمیاورند که قادر است فرمولها را سرشار و لبالب سازد . استادی کم مایه، به یاری تعلیم ماشین واره علمی که مردان نابغه پدیدش آورده‌اند، میتواند نزد برخی از شاگردان خود، استعدادی طبیعی را که خود فاقد آن است برانگیزد ، و آنان را نا آگاهانه به میدان هموردی نوابفی بکشاند که بطور نامرئی در پيامی که از قول آنان نقل می‌کند حضور دارند.

با اینهمه میان مورد تعلیم و مورد دین تفاوتی وجود دارد و اگر بدیده تحقیق بنگریم می‌بینیم که در دین ، تقابل میان «ایستمند» و «پوینده و توانمند» خفیف‌تر است و اصرار ما درباره این تقابل تنها از آنروست که خاصه‌های هر يك از این دو را خاطر نشان سازیم . بیشتر آدمیزادگان ، ممکن است که از ریاضیات بیگانه باشند و بمانند، ولی در عین حال نبوغ دکارت و نیوتون را ارج می‌نهند . اما کسانی که صدائی ضعیف از سخن عارف را با گوش باطن خود می‌شنوند و در برابر آن سرخم می‌کنند، قاعدهٔ نسبت به محتوایش بی‌اعتنا نمی‌مانند . اگر این افراد از پیش دارای اعتقادی باشند و نخواهند یا نتوانند که از آن دست بکشند، به تغییر آن مصمم می‌گردند و در نتیجه قطعاً دگرگونش خواهند ساخت . بنابراین عناصر سابق به جای خود باقی میمانند، اما جذبۀ اعتقاد جدید آنها را همچون آهن ربا

می‌رباید و به جهتی دیگر می‌چرخاند .

مورخ ادیان ، در دل مادهٔ ایمانی که میان آدمیزادگان شایع است و بطور مبهم عرفانی است به آسانی عناصر اساطیری و حتی جادوئی را باز می‌یابد و بدینگونه ثابت می‌کند که دینی وجود دارد ، ایستمند و طبیعی بشر ، و هم ثابت مینماید که طبیعت بشری تغییر ناپذیر است. اما اگر مورخ به همین مطلب اکتفا کند، يك نکته و شاید نکتهٔ اساسی را نادیده می‌انگارد و لاقبل بی‌آنکه چنین قصدی داشته باشد ، میان ایستمند و پوینده و توانمند پلی میزند و استعمال يك کلمه را در موارد کاملاً متفاوت مجاز و موجه می‌نماید . راست است که در مورد ایمانی که بطور مبهم عرفانی است ، سروکار ما باز هم با دین است. ولی بادینی تازه و نو .

اکنون اگر به کوشش‌های این دین توجه کنیم ، می‌بینیم که دین مذکور پیش از آنکه قطعاً جانشین دین اول گردد، سعی می‌کند که در دل آن جای گیرد. به مدد این توجه درمی‌یابیم که این دو دین چگونه درمقابل یکدیگر قرار می‌گیرند و به چه ترتیب با همدیگر درمی‌آمیزند.

ولی در حقیقت این مائیم که عملیات ادیان را با روش عطف به ماسبق به کوشش مبدل می‌سازیم. هنگامیکه این فرایندها به‌منصهٔ ظهور میرسند، افعال کاملی هستند و خود خویش را کفایت می‌کنند و تنها از زمانی عنوان آغاز یا مقدمات کار به خود می‌گیرند که به یمن قدرت اسرار آمیز زمان حال بر زمان گذشته، يك موفقیت‌نهایی این کوشش‌های میان راه را به‌عدم موفقیت بدل می‌سازند. معذک، این کوشش‌ها علامتگذار مسیر فعل تقسیم ناپذیری هستند که دین پوینده و توانمند را به کرسی می‌نشانند و نیز این کوشش‌ها عناصر فعل مذکور را به بوتۀ تحلیل میبرند ، و در عین حال با توجه به جهت مشترك طیران‌های سر انجام نا یافته ، نشان میدهند که در این جهش ناگهانی قطعی ، هیچ امر عرضی و اتفاقی وجود ندارد .

برخی از وجوه اسرار بت پرستانه را در پلهٔ اول نردبان طرح‌های عرفانی قرار میدهیم. البته نباید کلمهٔ اسرار ما؟

عرفان یونانی

را به اشتباه بیندازد. قسمت اعظم اسرار هیچ نکته عرفانی دربر ندارند و به دین مستقر در جامعه، یعنی دینی می‌آویزند، که وجود اسرار را در کنار خود، کاملاً طبیعی میدانند. اسرار نیز، ایزدان دین راستایش می‌کنند و یا به ستایش از ایزدانی میپردازند، که از همان وظیفه افسانه پردازی سربرمی‌آورند. کار اسرار فقط تقویت روح دینی در نزد آشنایان بدان میباشد. درین مقام اسرار، روح دینی را همعنان رضایت خاطری میسازند که آدمی در آن هنگام احساس می‌کند که: اولاً در داخل جامعه بزرگ به تشکیل جامعه‌های کوچک‌تر دست می‌یازد و ثانیاً در نتیجه تعلیماتی که مخفیانه اخذ می‌کند، در صف افراد ممتاز در می‌آید. اعضای این گونه جوامع بسته یا محارم اسرار، خود را به ایزدان مورد نیایش نزدیکتر حس می‌کنند، زیرا نقش تصور صحنه‌های اساطیری، در اینجا بیشتر از نقش تصور همین صحنه‌ها در تشریفات عمومی است. به یک معنی میتوان گفت که در این مجامع ایزد حاضر و ناظر است و آشنایان به اسرار از الوهیت وی اندکی سهم میبرند، و بنابراین میتوانند امیدوار باشند که زندگی پس از مرگ آنها از زندگی مورد وعده دین ملی پرمایه‌تر و بهتر است. اما احتمالاً هر چه در این اسرار وجود دارد، معانی و افکاری هستند که ساخته و پرداخته، از ادیان خارج آمده‌اند. میدانیم که در مصر همیشه مجذوب سرنوشت پس از مرگ انسان بوده‌اند. مطابق شهادت هرودوت، دمه‌تر^۱ ایزد اسرار الثوسی^۲،

(۱) Déméter: « در اساطیر یونان الاله محصول و حاصل خیزی، حامی کشاورزی دختر کرونوس و رثا خواهر زئوس، و مادر پرسفونه. پس از اینکه پرسفونه به هایدس برده شد، دمترا همه جا به جستجوی او رفت. در الثوسیس الاله بودن خود را بر پادشاه آنجا آشکار ساخت و دستور داد که مناسبی (اسرار الثوسی) به افتخارش برگزار شود. مطابق کرمس رومیهاست» نقل از دائرة المعارف فارسی ج ۱، ص ۹۹۲ (مترجم)

(۲) اسرار الثوسی: « مشهورترین اسرار دین یونان قدیم که مناسب آن در الثوسیس (Eleusis) به عمل می‌آید. اسرار الثوسی مربوط به افسانه‌های دمترا، پرسفونه و دیونوسوس و نماینده مرگ و تجدید حیات سالیانه نباتات بوده و معتقد بودند که اجرای مناسب آن به محارم اسرار سعادت بعد از مرگ می‌بخشد.....»

دائرة المعارف فارسی، ج ۱ ص ۱۹۲

و دیونیزوس^۱ ایزد اسرار اورفه‌ای^۲، احتمالاً^۳ اشکال مبدل ایزیس^۴ و اوزیریس^۵ مصری‌اند. و بنابراین مناسک اسرار و یا حداقل قسمتی که ما از آن مطلعیم، نسبت به کیش عمومی جرأت و جسارتی نمایان به خرج نمیدهند.

بالتیجه، در نظر اول، دین اسراری، عرفانی‌تر از دین عمومی نیست. به باور ما هر چند این وجه تنها وجه‌ای است که قسمت اعظم آشنایان به اسرار متوجه‌آند، اما نباید بدان اکتفا کرد، بلکه باید پرسید آیا لاقبل بعضی از این اسرار مهر و نشان این یا آن شخصیت بزرگ را برخوردارند، شخصیتی که احتمالاً این قبیل اسرار روح آنان را مجدداً زنده می‌کنند؟ یادآوری این نکته هم بجاست که قسمت اعظم مؤلفان در شرح برخی از صحنه‌های شور و اشتیاق و شیفتگی پافشاری می‌کنند و نشان میدهند که چگونه در جریان این مراسم، ایزد واقعا جان نیایشگر خود را به اختیار می‌گیرد. در واقع اسرار دیونیزوسی و ادامه دهنده ماجرای وی یعنی اسرار اورفه‌ای زنده‌ترین و پرشورترین اسراری هستند که اسرار الثوسی را در ضمن حرکت همراه می‌برند. دیونیزوس از تراکیا^۶ می‌آید و يك ایزدیگانه

(۱) Dionysos: «دیونوسوس، در دین یونانی، خدای بارآوری و شراب... افسانه‌های مربوط به او فراوان و ضد و نقیض است، ولی بهر حال یکی از مهمترین خدایان یونانیان و با مراسم و آداب گوناگون مورد پرستش بوده و احتمالاً در اصل از خدایان تراکیا بوده است... در سرزمینهای مختلف سیر میکرد و مردم را پرورش رز و اسرار پرستش آن می‌آموخت... آئین پرستش وی هیجان‌انگیز و همراه با میگساری بود. هواخواهانش موسیقی، رقص، میگساری و خوردن و آشامیدن گوشت و خون حیوانات قربانی را وسیله اتحاد با او میدانستند بعدها آئین پرستش وی تاحدی تثبیت و آرامتر شد. پرستندگان معتقد بودند که نه فقط از طریق مستی و بیخودی میتواند انسان را رهائی و الهام بخشد، بلکه مستقیماً هم میتواند به‌وی خلاقیت خدائی اعطا کند. بهمین جهت دیونوسوس، حامی ادب و هنر نیز شناخته شد...» دائرة المعارف فارسی، ج ۱، ص ۱۰۳۴.

(۲) اسرار اورفه‌ای «[منسوب به اورفئوس Orpheus] مناسک دینی سری (اسرار) در پرستش دیونوسوس، که مبتنی بر اسطوره‌ی دیونوس زاگرتوس بود. زاگرتوس پسر زئوس و پرسفونه بود و تیتانها برای خوشامد هیرای حسود او را خوردند. زئوس صاعقه‌ای برانگیخت که تیتانها را نابود کرد و از خاکستر آنها نسل بشر بوجود آمد که جنبه الاهی (ازرتوس) و شیطانی (از تیتانها) دارد. زئوس قلب زاگرتوس را بلع کرد و از آن دیونوسوس جدید بوجود آمد. به این جهت بود که محارم اسرار اورفئوسی بایستی گوشت خام بخوردند تا-

است. قهر و خشونت این ایزد مابین صفا و آرامش اولمپی هاست. وی درابتداء ایزد شراب نیست، اما بدون برخورد با اشکال بر این کرسی می نشیند، زیراحالت بیخودی ای که وی جان را بدان رهنمون میشود بامستی شراب بی شباهت نیست. میدانیم که جیمس حالتی را که بدنبال استنشاق پروتوکسید ازت یا گاز خنده آور پیش میآید، به عنوان يك حالت عرفانی توصیف و یا بدین اعتبار مطالعه می کند. اما درباره این نظر، بحث و گفتگو در گرفته است و معترضان کلیه نکاتی را که در حالت ناشی از گاز خنده آور می بینند، غیر دینی می یابند. به نظر ما، چنانچه جیمس «کشف والهام درونی» را معادل روان شناختی گاز خنده آور بداند، بدان سان که بقول فیلسوفان گاز خنده آور بتواند علت تامه معلول مورد نظر باشد، حق با معترضان است. اما بنظر جیمس، حالت مسمومیت ناشی از گاز، تنها شرط مساعد و معد است و بی شك حالتی که جان واجد است، پیشاپیش و همراه حالات دیگر وجود یافته است و فقط منتظر علامتی است که در پی آن قدم در جاده عمل بگذارد. این حالت را ممکن است به مدد کوششی فراهم کرد که در قرارگاه

→ با خدا یکی شوند. دین سری معروف به اورفیس، مبتنی بر اشعاری بود که آنها را از قرن ششم ق. م و اثر طبع اورفئوس میدانستند. اورفیسم خیر و شر را در وجود انسان از روی اسطوره دیونوسوس زاگرتوس بیان میکرد و اهمیت صفای اخلاق و اجرای مناسک را برای حیات جاودانی ضروری می شمرد. « دائرة المعارف فارسی ج ۱، ص ۲۹۶.

(۳) Isis، در دین مصر قدیم، الاله طبیعت که پرستش وی در حدود ۱۷۰۰-۱۱۰۰ قبل از میلاد آغاز شد و در سراسر مصر و نواحی اطراف مدیترانه توسعه یافت ایسیس زوجه باوفا و خواهر اوزیریس و مادر هوروس است. پس از اینکه اوزیریس بدست برادر خود ست مقتول و جسدش متفرق شد. ایسیس قطعات آن را گرد آورد آنگاه او زیریس دگر باره زنده شد و فرمانروای اموات گردید. « دائرة المعارف فارسی ج ۱، ص ۳۴۳

(۴) Osiris. « در دین مصر قدیم خدای جهان زیرین برادر خبیثش ست (شب) او را به قتل رسانید ولی اوزیریس دگر باره زنده شد و خدای اموات گردید. اوزیریس را نیروی خلاقه ای میدانستند که به بذرها حیات می بخشید. ثلاثة اوزیریس و ایسیس و هوروس مدتهای مدید در دین مصر بها مقام شامخی داشت و بعدها این ثلاثة مورد پرستش یونانیان و رومیها قرار گرفت. اوزیریس را با بسیاری از دیگر خدایان (مثلا دیونوسوس یونانیها) مطابق شمرده اند» دائرة المعارف فارسی ج ۱ ص ۳۰۱.

معنی، یعنی پایگاه اصلی جان به انجام میرسد، لکن امکان دارد که همین حالت را به کمک منع چیزی که مانع عرض وجود اوست و یا از میان برداشتن يك سد، جنبه مادی و خارجی داد. اثر کاملاً منفی ماده سمی از این قبیل است و روانشناس مرجحاً بدان رجوع می کند، زیرا این ماده معد است که وی نتیجه کار را مطابق اراده و دلخواه خویش بدست آورد. شاید وقتی آثار و نتایج شراب با بیخودی دیونیزوسی مقایسه شود، این مقایسه برافتخار شراب نیفزاید. نکته مهم بحث این نیست، بلکه فقط می خواهیم بدانیم که آیا پس از ظهور عرفان و در فروغ حالات آن میتوان واپس نگرانه، این بیخودی را خبرگزار و مبشر برخی از حالات عرفانی تلقی نمود؟ برای پاسخ به این مطلب، نیم نگاهی به تطور فلسفه یونان کفایت می کند.

تطور فلسفه یونان کاملاً جنبه عقلانی دارد و اندیشه انسانی را به بالاترین مرتبه تجرید و تعمیم خویش فرامیبرد و به وظائف دیالکتیکی روح، چنان قدرت و انعطافی اعطا می کند که امروزه هم به هنگام ادای این وظائف به حوزه یونانیان نظر داریم. درین جا اشارت به دو نکته بایسته است.

نخست آنکه خاستگاه این جنبش بزرگ، يك شوق به حرکت و یا يك تکان شدید است که از سنخ امور فلسفی نمی باشند. دودیدگر آنکه مرحله کمال اندیشه یونانی در جولانگاه عقیده ای است که در سرانجام این جنبش عظیم قرارداد، اما این عقیده مدعی است که از عرصه عقل محض در میگذرد.

شوق و شیدائی دیونیزوسی در مذهب اورفه ای ادامه پیدامی کند و این مذهب در فلسفه فیثاغورثی ممتد میشود. فلسفه افلاطون نیز نخستین الهامات خود را از فلسفه فیثاغورثی و شاید هم مذهب اورفه ای دریافت میدارد. اسطوره های افلاطونی در جوی اسراری غوطه ورنند و این اسرار باید به معنای اورفه ای در نظر گرفته شوند. حتی نظریه مثل، زیر پرده و پنهانی، همدل نظریه اعداد فیثاغورثی است. بحثی نیست که در نزد ارسطو و جانشینان بی واسطه او، هیچگونه اثری از این نفوذ محسوس نیست. اما فلسفه یونان در جریان بسط و توسعه خود به فلسفه فلوطین میرسد و این فلسفه بدون گفتگو عرفانی است و دینش به ارسطو و افلاطون به يك

اندازه است. البته اندیشه شرقی در محیط اسکندریه سخت زنده و پرشور است و بر فلسفه فلوپین نیز نفوذی قابل ملاحظه دارد اما نکته جالب توجه آنستکه این نفوذ بدون اطلاع و توجه شخص فلوپین صورت می پذیرد، و حتی فلوپین به قصد آنکه فلسفه یونان را در برابر دگرترینها و عقاید بیگانه بنشاند، به پندار خود کاری جز تلخیص و تمرکز فلسفه یونان صورت نمیدهد.

سخن کوتاه، در آغاز فلسفه یونان نفوذ مذهب اورفه‌ای را می بینیم و در انجامش هم شکفتگی دیالک تیک را در متن عرفان ملاحظه می‌نمائیم. بنابراین میتوانیم نتیجه بگیریم، نیروئی مافوق عقل باعث بسط و توسعه عقلانی این فلسفه است و باز همین نیرو راهنمای بسط و توسعه مذکور بدانسوی مرز عقل میباشد. در فرایند تشکل رسوب، وضع و هیأت پدیدارهای آرام و منظم را (که تنها پدیدارهای مرئی زمین میباشد) نیروهای فورانی و جوشنده‌ای که نامرئی‌اند، با روشی نظیر روش بالا معین می‌سازند. بدین معنی که گهگاه، این نیروها، پوسته زمین را تسکان میدهند و از جا بر میدارند و خط سیر خود را بر صفحه فعالیت رسوب سازی رسم مینمایند.

اما یک تفسیر دیگر هم امکان پذیر است و به نظر ما این تفسیر به حقیقت نزدیک‌تر است. میتوان فرض کرد که اصولاً اندیشه یونانی فقط در اثر کار عقل بسط و توسعه می‌یابد، ولی مستقلاً در جنب این بسط و توسعه، برخی از جانهای مستعد و آماده به کوشش برمی‌خیزند و در آنسوی مرز عقل در صدد دیدار و مکاشفه یک واقعیت متعالی برمی‌آیند. این کوشش به سرانجام نمیرسد، لکن هر بار که به بستر خستگی فرومی‌افتد، به جای آنکه یکباره و عملاً از دست برود، باقیمانده خود را به دیالک تیک می‌سپارد و بدین ترتیب یک کوشش نو، در صورتیکه به میزان کوشش پیشین نیرو مصرف کند، دورتر توقف می‌کند و در نتیجه عقل به نقطه پیشرفته تری از بسط و توسعه فلسفی میرسد، فلسفه‌ای که در این فاصله انعطاف بیشتری بدست آورده و حالت عرفانی افزونتری را واجد گردیده است. در واقع، موج اول کاملاً دیونیزیوسی است. این موج، در مذهب اورفه‌ای که دارای عقلانیتی برتر است محو میشود. موج دوم یعنی موج اورفه‌ای به دامن مذهب فیثاغورثی می‌غلطد و بنابراین

در آغوش يك فلسفه جای می‌گیرد، و آنگاه مذهب فیثاغورثی به نوبه خود، بهره‌ای از روح خویش را به مذهب افلاطونی می‌دهد و مذهب افلاطونی هم، طبیعتاً مدتی بعد از این پذیرش، سینه خود را بر عرفان اسکندرانی می‌گشاید.

اما رابطه میان این دو جریان عقلانی و ماوراء عقلانی را بر اساس هریک از این دو تفسیر که تصور کنیم، تنها در سرانجام جریان است که می‌توانیم یکی از آنها را مافوق عقلانی و یا عرفانی وصف نمائیم و شوق حرکتی را که از مبدأ اسرار براه می‌افتد، عرفانی تلقی کنیم.

این نکته باقی میماند که آیا سرانجام این جنبش، يك عرفان کامل و تمام است؟ به اعتقاد ما به کلمات هر معنایی که بخواهیم می‌توانیم داد، بشرط آنکه نخست به تعریف و تحدیدشان پردازیم. به نظر ما، سرانجام عرفان، عبارت از تماس و در نتیجه، تقارن و هم‌دوشی جزئی با کوشش آفریننده‌ای است که توسط حیات نمایان میگردد. این کوشش چنانچه خود الله یا خداوند نباشد از اوست. عارف بزرگ از حدودی که مادیت نوع، برای این نوع معین می‌سازد، گذرمی‌کند و عمل الهی و خدائی را دنبال مینماید.

ما عرفان را به ترتیب بالا تعریف مینمائیم و فکر می‌کنیم که در طرح چنین تعریفی آزادیم، به شرط آنکه ببینیم آیا این تعریف مصداقی هم دارد یا نه و اگر آری در کدام يك از حالات معلوم و مشخص جامه عمل می‌پوشد؟

در مورد عرفان فلوپین تردید روا نیست. به فلوپین اجازه دیدار بهشت موعود را داده‌اند اما رخصتش نداده‌اند که برخاک آن پای نهد فلوپین تا سر منزل خلسه به پیش میرود. در این حالت، چون جان وی از نور خداوند مستنیر میشود، احساس می‌کند و یا پنداری از این احساس دارد که در حضور خداوند است. اما فلوپین از این منزل فراتر نمیرود و به جولانگاهی نمیرسد که در آن تأمل در عین عمل محوم میگردد و اراده بشری با اراده الهی درمی‌آمیزد. در نتیجه فلوپین خود را در اوج می‌پندارد و به نظروی دورتر رفتن، فرود آمدن و هبوط است. فلوپین این نکته را با گفتاری قابل تحسین بیان میدارد. اما این گفتار، گفتار عرفان کامل و سرشار نیست. فلوپین میگوید: «عمل، تضعیف قوای تأمل است» به همین دلیل

فلوطين به خردگرایی یونانی وفادار میماند و حتی آن را در فرمول جذاب و گیرای بالا خلاصه می کند و در عین حال این خردگرایی را با حالتی عرفانی درمی آمیزد . سخن کوتاه ، اندیشه یونانی به پایگاه عرفان ، به معنی مطلقى که ما از آن مراد می کنیم نمیرسد . بی تردید عرفان میخواهد به بارگاه اندیشه یونانی راه پیدا کند، ولی این خواست به مرحله فعلیت نمیرسد وى چندین بار دروازه این دژ را میکوبد و این دروازه بیش از پیش باز میشود ولی هرگز رخصت نمی یابد که کاملاً^۲ بدان وارد شود .

در یونان تمایز میان عرفان و دیالکتیک جنبه اصولی و عرفان شرقی اساسی دارد و این دو، در فاصله ای بعید یکدیگر میسرند. اما در جایی دیگر این دو همواره به هم آمیخته اند ، و در نمود دستیار یکدیگرند و شاید نیز در پیشروی و رسیدن به نهایت امر متقابلاً^۳ مانع هم میشوند . به نظر ما بر سر اندیشه هندی چنین ماجرائی رفته است. بنای ما در اینجا ژرف نگری در این اندیشه و یا تلخیص آن نیست ، در نتیجه به اشاراتی چند بسنده می کنیم .

این اندیشه هم فلسفه وهم دین است، و در طی دوره ای طولانی یا چند دوره متوالی بسط و توسعه می یابد و بر حسب ازمنه و امکان متفاوت ، به فرق و تفصیل میگراید ، ریزه کاریهای زبانی که این اندیشه به یاریش گزارش میشود ، فراوانند و بسیاری از آنها از زیر دست شناسندگان معتبر این اندیشه نیز می گریزند . ضمناً به فرض آنکه کلمات مستعمل در این زبان همواره دقیق و روشن باشند و یا اصلاً چنین دقتی در کار باشد ، باید توجه داشت که در طی زمان ، معنای این کلمات غیر قابل تغییر نمانده اند .

بهر حال در مورد کارما ، نظراً جمالی به مجموع عقایدی که در اندیشه هندی وجود دارند، کافی است و چون برای بدست آوردن نظر کلی و اجمالی ، لزوماً باید مجموعه نظریات عنوان شده را برویهم قرارداد، حق آنست که درین نظرها به نقطه های مماس بر یکدیگر توجه کنیم. بدین ترتیب امکان دارد که از در غلطیدن به ورطه اشتباه مصون بمانیم .

باید دانست که در هند نیز مردمان به‌دینی مشابه با دین یونان قدیم عمل می‌کنند یعنی در هند نیز ایزدان و ارواح اندیشه‌گر، دارای همان نقشی هستند که در جاهای دیگر دارند. مناسک و تشریفات شبیه یکدیگرند و قربانی واجد اهمیت بی‌نهایت است. این کیش‌ها، در دامن مذاهب برهمنی و جین و مذهب بودائی همچنان پابرجا میمانند. اما چطور این کیش‌ها، با تعلیماتی نظیر تعلیمات بودا سازگارند؟ مذهب بودا، همانطور که آزادی ورهائی را به افراد آدمی عرضه میدارد، ایزدان را هم نیازمند همین آزادی ورهائی می‌بیند. بنابراین آدمیزادگان و ایزدان را از يك نوع تلقی می‌کند و هر دو را تابع يك تقدیر میدانند. مطلب بالا با یاری فرضیه‌ای نظیر فرضیه‌ی ما به‌خوبی درک میشود. بدین معنی که آدمیزاده چون طبیعت در جامعه زندگی می‌کند، در اثر وظیفه‌ای طبیعی که ما وظیفه افسانه پردازی‌اش میخوانیم پرتو موجودات رؤیائی را در اطراف می‌افکند. زندگی این موجودات، مشابه زندگی وی و هم بسته با آن و رفیع‌تر از آنست. ما چنین دینی را طبیعی تلقی می‌کنیم.

اکنون باید دید که آیا اندیشمندان هندی، امور را به همین ترتیب تلقی می‌کنند؟ احتمال آن کم است. اما هر روح اندیشه‌گری که در خارج از مدینه و در طریق عرفان می‌افتد، کم و بیش بطور مبهم و در هم آمیخته احساس می‌کند که آدمیزادگان و ایزدان را در پشت سرخود به جای میگذارد، بدین اعتبار نیز این دورا باهم می‌بیند. نیز آیا اندیشه‌هندوان در این طریق گام برمیدارد؟ در این بحث مسلماً به هندکهن نظر داریم، یعنی هندی که با خود خویش تنهاست و هنوز تمدن غربی بر آن تسلط نیافته و یا نیاز به عکس‌العمل در برابر این تمدن، قد برنیفراشته است.

در واقع به هنگام تحقیق درباره‌ی دین، چه دین‌ایستمند و چه دین پوینده و توانمند، ما به‌سرمشأ رجوع می‌کنیم. دیدیم که صورت دین‌ایستمند، پیشاپیش برجهت طبیعت نقش بسته است. اکنون نیز خواهیم دید که در دین پوینده و توانمند، جهشی به خارج از طبیعت وجود دارد. در این مقام نخست جهش مذکور را در مواردی مدنظر قرار میدهم که طیرانی ناکافی دارد و یا در برابرش مخالفتی سر

برمیآورد و از پیشرفتش جلوگیری می کند . در دین هندوان ، ظاهرآ روح هندی با یاری دو روش متفاوت به کوشش برمی خیزد و در طریق این طیران گام برمیدارد .

یکی از این دوروش، در آن واحد جنبه فیزیولوژیک و روان شناختی دارد. کهن ترین خاستگاه این روش در طرز عملی دیده میشود که میان هندیان و ایرانیان (قبل از جدایشان) مشترک است . در این روش به نوشیدنی سکر آور و مهیجی توصل جسته میشود که هردو گروه «سوما» مینامند . اثر این نوشیدنی يك مستی و بیخودی الهی است و قابل مقایسه با حالت مستی و بیخودی ای است که هواخواهان پرشوردیونیزوس ، از شراب طلب می کنند . بعد از این دوره يك رشته تمرین نیز قدم به میان می گذارد ، هدف این تمرین ها ، از کار انداختن و متوقف نمودن حساسیت و کند ساختن فعالیت دماغی و بالاخره بدست آوردن حالاتی است که قابل مقایسه با حالت هیپنوز^۲ یا خواب مصنوعی است. این تمرینات در «یوگا» به صورت نظام یافته در می آیند . آیا در اینجا عرفان به معنایی که ما از این کلمه مراد می کنیم وجود دارد؟

حالاتی که نتیجه خواب مصنوعی اند ، به خودی خود ، واجد امر عرفانی نمی باشند، لکن در نتیجه تلقینی که در متن این حالات وارد میشود، ممکن است این حالات به صورت حالت عرفانی حقیقی در آیند و یا دست کم مبشر پدید آمدن آن باشند و مقدماتش را فراهم نمایند. اگر این حالات به طرح بینش ها و مشاهدات و خلسه های بپردازند که وظیفه نقاد عقل را متوقف میسازند، به آسانی به صورت حالت عرفانی در می آیند و قالبشان آماده آکندگی و سرشاری از این ماده میگردد. قاعده^۱ و حداقل بیک اعتبار معین تمریناتی که در «یوگا» سازمان می یابند همین نکته است . امادر «یوگا» تنها طرح و گردهای از عرفان وجود دارد. البته عرفانی جا افتاده تر ، یعنی عرفانی که کاملاً يك تمرکز معنوی است ، از جنبه های مادی یوگا، یاری می طلبد و از همین راه نیز وی را به حالات معنوی می کشاند. ظاهرآ بر حسب از مننه و امکانه مختلف، یوگا شکل مردمی تأمل عرفانی است و یا مجموعه ایست

که این تأمل را هم دربرمیگیرد.

تأملی که از آن یاد شد چیست و با عرفان به معنایی که ما درمی‌یابیم چه مناسبتی دارد؟ از ازمئه بسیار قدیم هندوان درباره وجود بطور کلی و درخصوص طبیعت و حیات به تفکر نظری میپرداخته‌اند ولی با آنکه این کوشش قرنهای متمادی دوام می‌یابد به عکس کوشش فیلسوفان یونان کارش به معرفتی بسط و توسعه یافته نظیر دانش یونانی نمی‌انجامد، زیرا در نظر هندوان معرفت بیشتر وسیله است تا هدف و به اعتقاد آنان مسأله مهم، گریختن از حیاتی است که تحملش سخت و طاقت فرساست. اما با خودکشی نمیتوان این گریز را تحقق بخشید. چون جان پس از مرگ از بدنی به بدن دیگر نقل مکان می‌کند و این امر جاودانه تکرار میشود و زندگی و درد و رنج را تجدید مینماید.

مذهب برهمنی از همان اوائل کار متقاعد میشود که با ترك میتوان به ساحل نجات رسید. ترك، جذب و حل در کل و نیز در خود خویش است. گرچه مذهب بودائی، راه مذهب برهمنی را منحرف میسازد اما این اعتقاد را اساساً دگرگون نمی‌نماید، بلکه به صورت دانشمندانه‌تری در می‌آورد. تا زمان بودا، این نکته مسندنشین است که زندگی درد و رنج است. بودا تا فراز سکوی علت این درد و رنج بالا میرود و آن را در دل میل و آرزو بطور کلی و عطش به زندگی مستقر می‌بیند و بدین‌گونه با دقتی بیشتر راه رهائی را ترسیم مینماید.

نتیجه آنکه مذاهب برهمنی و بودائی و حتی جین، با قدرتی افزایش یابنده، به موعظه میپردازند تا آتش شور و شوق به زندگی را خاموش سازند. در بادی نظر، چنین وعظ و تذکری به صورت دعوت به بزم عقل جلوه می‌کند و این سه عقیده، تنها به اعتبار درجات و مراتب مختلف توجه به عقلانیت، با یکدیگر فرق و تفصیل می‌یابند. اما اگر از نزدیک بدانها نظر بیفکنیم می‌بینیم که بنایشان بر راسخ نمودن ریشه یقینی در دلهاست که يك حالت عقلانی نمی‌باشد.

در مذهب قدیم برهمنی، یقین نهائی با استدلال و مطالعه بدست نمی‌آید، بلکه اساس آن، بینش و مشاهده‌ای است که واصل به مرحله عین‌الیقین، ابلاغش

می‌کند. مذهب بودا که از جهتی عالمانه‌تر از مذهب برهمنی است، از جهت دیگر عارفانه‌تر از آنست. این مذهب جان را به مقامی در آنسوی خوشبختی و درد و رنج و وجدان و آگاهی، روانه می‌کند و راستی را بخوایم این مذهب به یاری مراحل متعدد و به مدد انضباطی کاملاً عرفانی به نیروانا واصل می‌گردد، و آرزو و خواهش را در طول حیات و گرما را پس از مرگ از میان برمی‌دارد. در این مورد منشأ رسالت بودا را نباید از خاطر برد. خاستگاه این دعوت اشرافی است که در جوانی بر بودا می‌تابد. بی‌شک می‌توان کلیه مطالبی را که در مذهب بودا به قالب کلمات در می‌آیند، به عنوان فلسفه معنون ساخت و بدین صورت بررسی نمود اما نکته مهم کشف قطعی و مسلمی است که متعالی بر عقل و لفظ است. این کشف یقینی است که متدرجاً شایسته و در خوردش میشوند و به ناگهان بدان واصل می‌گردند. یقین مزبور ناظر بدین امر است که هدف مورد توجه حاصل آمده است، بدین معنی که درد و رنج به پایان رسیده است، درد و رنجی که حاوی تمامی امور محدود و معین و در نتیجه در بردارنده امور است که بواقع در هستی وجود، موجودند.

اگر به دو نکته توجه کنیم، بی‌تردید مذهب بودا را عرفانی می‌خوانیم. اولاً: در عقاید وی بایک طرز تلقی نظری سروکار نداریم، بلکه مسأله طرح شده، مسأله تجربه‌ای شبیه به خلسه است. ثانیاً: جانی که به منظور همعنانی باطیران خلاق، برگردونه کوشش می‌نشیند، میتواند راهی به شرح بالا در پیش گیرد و تنها در صورتی کارش به شکست می‌انجامد که در نیمه راه متوقف گردد. یعنی از زندگی انسانی ببرد اما به زندگی الهی هم نرسد و در نتیجه به سرگیجه عدم دچار شود و میان این دو فعالیت معلق بماند.

اما به خوبی درمی‌یابیم که چرا مذهب بودا یک عرفان کامل نیست. گفتیم که عرفان کامل، عمل و خلق و عشق است. مسلماً بحث در این نیست که مذهب بودا، محبت و احسان را نادیده می‌انگارد. عکس این مطلب صادق است. زیرا این مذهب محبت و احسان را با عباراتی فخیم و والا توصیه می‌کند و بر این حکم و تعلیم، نمونه عملی هم می‌افزاید، ولی فاقد حرارت و شور لازم و بایسته است.

یکی از مورخان ادیان به حق میگوید که مذهب بودا « ایثار کامل و اسرار آمیز» را نادیده می‌انگارد و ما بر این نکته‌گیری مطلبی که احتمالاً به همان معنی باز می‌گردد، اضافه می‌کنیم و می‌گوئیم که مذهب بودا به تأثیر و فعالیت عمل انسانی ایمان ندارد و بدان اعتماد نمی‌ورزد. حال آنکه تنها این سنخ اعتماد و اطمینان است که میتواند پروبال توانائی عارف را بیاراید و کوهها را از جای بردارد. آری عرفان کامل تا این مقام به پیش میراند. امکان دارد که چنین عرفانی را در ادوار بعد هند پیدا کنیم و مثلاً به نامهای «راما کریشنا» و «ویوکاناندا»^۱ بر بخوریم. این عارفان از محبت و احسان پرشوری سرشارند که با محبت و احسان عرفان مسیحی قابل مقایسه‌اند. اما نکته مهم آن است که مسیحیت در فاصله زمانی میان مذهب بودا و عرفای اخیر ظهور می‌کند، تأثیر مسیحیت بر هند کاملاً سطحی است، اما وقتی جانمایی مستعد باشند يك اشارت و القای ساده و حتی يك علامت و ایماه کفایت می‌کند. با اینهمه باید پذیرفت که عمل مسیحیت در هند، مستقیماً و به عنوان يك خمیرمایه تقریباً هیچ است. ولی مسیحیت بر تمامی تمدن غربی نفوذ دارد، و ما عطر آن را در کلیه چیزهایی که این تمدن عرضه میدارد پیدا می‌کنیم. همانطور که نشان خواهیم داد صنعتی شدن نیز خود بطور غیر مستقیم ناشی از همین عرفان است و آنوقت صنعتی‌گرایی و تمدن غربی ماست که بر عارفانی نظیر «راما کریشنا» و «ویوکاناندا» اثر می‌گذارد. آری این عرفان پرشور و کارآ در زمانی که هندوان احساس می‌کنند توسط طبیعت درهم شکسته شده‌اند و هر نوع حالت انسانی را بی‌فائده می‌بینند، هرگز پدید نمی‌آید. وقتی قحطی‌های اجتناب‌ناپذیر، میلیونها آدمیزاده تیره بخت را بر گرسنگی و سپس مرگ محکوم می‌سازد چه میتوان کرد؟ مبدأ و منشأ عمده بد بینی هندوان ناتوانی در قبال این تیره روزیهاست همین بد بینی مانع میشود که عرفان ماجرای خویش را به سرانجام برساند. زیرا عرفان کامل عمل است. پس از این دوره هنگامیکه ماشینها فرامیرسند و بازده زمین را افزایش می‌بخشند و خصوصاً باعث جریان مواد تولیدی می‌گردند و نیز وقتی سازمانهای سیاسی و اجتماعی قد علم می‌کنند و به تجربه ثابت مینمایند که توده‌ها محکوم نیستند به عنوان يك ضرورت

احتراز ناپذیر، به زندگی برده وار و تیره روزانه سر بسپارند، آنگاه است که نجات ورهائی به معنائی کاملاً نو، امکان پذیر میگردد. در صورتیکه سائق عرفانی در میدان عمل با نیروئی کافی وارد شود، در برابر امکان ناپذیری های ناظر به عمل کاملاً متوقف نمیشود و به دامن دکترین ها و عقاید داعی به ترك و عملیات خلسه ای پناه نمی برد. جان به جای آنکه مجذوب خود خویش گردد، آغوش خود را بر عشقی جهانی و بزرگ می گشاید. اکنون اگر نیک بنگریم می بینیم که این اختراعات و این نوع سازمانها هستند که سبب میشوند عرفان به پیش برود.

به عنوان نتیجه گیری میگوئیم که نه در یونان و نه در هند قدیم عرفان کامل وجود ندارد. گاه از آن رو که طیران ناکافی است و زمانی بدان سبب که اوضاع و احوال مادی و حالتی عقلانی و تنگ عرصه، در مقام مخالفت با آن برمی آیند. در حقیقت وقتی عرفان کامل در لحظه ای معلوم و معین ظهور می کند، ما را وادار مینماید که به تهیه مقدمات آن بیندیشیم و واپس نگرانه ناظر جریان مقدمات آن باشیم. درست نظیر يك آتش فشانی که ناگهان اتفاق می افتد و بلافاصله حقیقت يك رشته از لرزه هائی را که در گذشته رخ داده اند روشن میسازد.

عرفان عرفای بزرگ مسیحی، عرفانی کامل است. عجاله

عرفان مسیحی

مسأله مسیحیت این عارفان را به کناری می نهیم و به صورت

عرفان بدون ماده می پردازیم. بی شک قسمت اعظم این عرفا در طی سیر و سلوک خود از مراحل و حالاتی می گذرند که با مراحل نهائی عرفان کهن شباهت دارند. اما این نکته مهم است که تنها از این حالات و مراحل عبور می کنند و در پهنه آنها رحل اقامت نمی افکنند. اینان خود را جمع می کنند و به حال مراقبه درمی آیند تا به کوششی تازه تر توجه نمایند. اینان به شکستن سدی عظیم دست می یازند و به آغوش جریانی قوی و پرمایه از حیات میروند. از شور و هیجان فزون یابنده ایشان، کارمایه و بی پروائی و قدرت فهم و توانائی ایجاد و ابداعی خارق العاده پدید

(۱) از این مطلب آگاهی که در عهد قدیم به جز مذهب نو افلاطونیان و مذهب بودا،

عرفان های دیگری هم وجود دارند. اما در موضوع مورد بحث، توجه به این دو که بیش

از دیگران جلو رفته اند کفایت می کند.

میآید. خوبست که درباره کارهای سن پول^۱ و سنت ترز^۲ و سنت کاترین دوسین^۳ و سن فرانسوا و ژاندارک^۴ و بسیاری دیگر از این مردمان بیندیشیم^۵ تقریباً کلیه فعالیت های بی حدومرز این عارفان در راه تبلیغ و نشر مسیحیت به انجام میرسند. اما استثنائی هم وجود دارد. از جمله فعالیت ژاندارک به حد کفایت نشان میدهد که صورت از ماده قابل تفکیک است.

وقتی تطور و تحول درونی عارفان بزرگ را تا به آخر تعقیب کنیم این پرسش بر ایمان پیش میآید که چطور ممکن است این عارفان را با بیماران یکی گرفت؟ بدیهی است که همه آدمیزادگان در حالات تعادل ناپایداری زندگی می کنند و مسلماً به سختی میتوان میانگین سلامتی و صحت روح و حتی بدن را تعریف کرد، با اینهمه يك نوع صحت و سلامتی عقلانی استثنائی وجود دارد که استوار به کرسی می نشیند و به آسانی شناخته میشود. وجه تمیز این حالت سلامتی، ذوق و شوق به عمل و استعداد دمسازی و نیز تطابق و توافق مجدد با اوضاع و احوال و مقتضیات و درستی همدوش و همعنان با نرمی و بصیرت و تشخیص پیغمبران امور امکان پذیر و امور امکان ناپذیر و ذوق سلیم و الاقدر، و روح بساطتی است که بر پیچیدگی ها پیروز میگردد. آیا در نزد عارفانی که ما بدانها نظر داریم، درست همین چیزها دیده میشوند؟ و آیا بهنگام تعریف متانت عقلانی و استواری در فکر،

(۱) Saint Paul (۲) Sainte Thérèse (۳) Sainte Catherine
(۴) Jeanne D'Arc

(۵) هانری دولاکروا، در کتاب معتبر خود، توجه ما را به نکات کاملاً فعال و کارآی عرفای بزرگ مسیحی جلب می کند: ر.ک.

H. Delacroix, : Etudes d'Histoire et de Psychologie
du Mysticisme. Paris 1908.

در کتابهای زیر هم افکاری مشابه نظرات دولاکروا دیده میشود:

Evelyn Underhill: Mysticisme, London, 1911; et The
Mystic Way, London, 1913.

مؤلف اخیر (اولین اوندرهیل) برخی از نظرات خود را با عقایدی که مادر کتاب تطور خلاق بیان کرده ایم، مربوط می سازد. ما نیز بحث کتاب سابق خود را درین فصل باز گرفته و به بسط و توسعه اش پرداخته ایم.

همین امور نمی‌توانند بکار آیند ؟

دلیل آنکه مطلب به صورت دیگر مورد بحث و قضاوت قرار میگیرد اینست که در نزد عارفان غالباً حالاتی غیر عادی دیده میشود. این حالات مقدمه تغییر شکل نهائی‌اند. عارفان از دیدارها و مشاهدات و خلسه‌ها و شیفتگی‌ها و ربایش‌های خویش سخن میگویند. این پدیده‌ها نزد بیماران نیز ملاحظه میگردند و در واقع عناصر سازنده بیماری آنها میباشند. اثر مهمی که اخیراً درباره خلسه منتشر شده است، آن را بعنوان جلوه ضعف قوای دماغی تلقی مینماید. ولی باید دانست که چون حالات بیمارگونه‌ای وجود دارند که تقلیدی از حالات صحت و سلامتی میباشند، نباید عناوین اصلی تندرستی و بیماری را از آنها سلب نمود و جابجایشان کرد. يك دیوانه خود را امپراطور می‌پندارد و منظمأ به اطوار و حرکات و سخنان و کارهای خود، رفتار و هنجاری ناپلثونی میدهد و دیوانگی وی هم در همین طرز رفتار نهفته است. اما آیا پرتوی از کارهای این دیوانه بر شخص ناپلثون می‌افتد؟ از عرفان نیز به طرزی مسخره و ساختگی میتوان تقلید کرد، و در نتیجه نوعی دیوانگی عرفانی پدید آورد، اما آیا حاصل این امر آنستکه عرفان، دیوانگی تلقی شود؟ در این نکته بحثی نیست که خلسه و مشاهده و شیفتگی و ربایش يك رشته حالت غیر عادی‌اند و تمیز میان امر غیر عادی و امر بیمارگونه نیز دشوار است، اما نکته جالب توجه اینستکه در باب مطلب مذکور عارفان بزرگ با ما همداستانند و نخستین کسانی‌اند که مریدان خویش را از مشاهدات صرفاً احلام واره بر حذر میدارند و عموماً برای مشاهدات خاص خود نیز اهمیتی فرعی و ثانوی قائلند و آنها را حوادث و سوانحی میدانند که در طول راه پیش می‌آیند و باید در نور دیده شوند. علاوه بر مشاهدات، ربایش‌ها و خلسه‌ها را هم باید پشت سر نهاد و به منتهی و مقصد رسید و به حدی نائل آمد که مقام یکی ساختن و مماثلت و عینیت اراده بشری و اراده الهی است. در حقیقت اگر در آشفستگی و پریشانی عبور از ایستمند به پوینده و توانمند، و گذار از بسته به باز و انتقال از زندگی معمولی و عادی به زندگی عرفانی، بدیده تحقیق بنگریم حالات غیر عادی و نیز مشابهت و گهگاه

هم مشارکت این حالات ، با حالات بیمارگونه به آسانی فهم میشوند . هنگامیکه سرسویدای جان به جنب و جوش در میآید ، اگر چیزهایی که به فراز میآیند و به عرصه وجدان و شعور آگاه میرسند به اندازه کافی پر مایه باشند ، به شکل يك تصویر یا عاطفه درمی آیند. غالباً این تصویر بطور کامل احلام واره است و عاطفه مذکور هم غیر از اضطراب و تلاطم بی مورد چیزی نیست. اما این هر دو ممکن است مبین این مطلب باشند که آشفتگی و پریشانی ، يك تجدید نظم و آرایش نظام واره است به منظور استقرار تعادلی متعالی. در این حالت، تصویر رمزی است از امری که مقدمات کار خود را فراهم مینماید و عاطفه هم تمرکز قوای جانی است که منتظر تغییر شکل و هیات می باشد. در صورتی که وضع تصویر و عاطفه، به ترتیب دوم باشد، عرفان را گزارش می کند . اما این وضع ممکن است همراه وضع اول هم باشد. در این حالت، آنچه جنبه غیرعادی دارد ، با آنچه صریحاً بیمارگونه است، احتمالاً همدوش و هم عنان میشوند. بهر حال وقتی مناسبات عادی میان خود آگاه و ناخود آگاه را برهم میزنیم و مختل میسازیم ، در معرض خطر قرار می گیریم . بنابراین نباید تعجب کرد که گهگاه اختلالات عصبی را همراه عرفان می بینیم. در اشکال دیگری از نبوغ و در صفوف دیگری از نوابغ، خصوصاً نزد موسیقی دانان با اختلالاتی از این قبیل مواجه میشویم . این گونه حالات را تنها باید بعنوان حادثه و سانحه تلقی نمود و خلاصه توجه داشت همانطور که اختلالات اخیر از موسیقی نشأت نمیگیرند اختلالات دسته اول هم به عرفان ربطی ندارند.

جریانی که جان را به همراه میبرد، سرسویدای آن را به جنبش در میآورد و این جان با بدر آمدن از زیر بار قانونی که میخواهد نوع و فرد یکدیگر را بطور دورانی مشروط سازند، از دور خود چرخیدن دست می کشد و چنانکه گوئی آوازی ویرا فرامیخواند ، يك لحظه از حرکت باز می ایستد و آنگاه عنان خود را بدست جریان می سپارد ، تا مستقیماً به جلو برده شود . جان نیروی به جنبش آورنده خویش را، مشاهده نمی کند ، اما حضور غیر قابل وصف و تعریف او را احساس مینماید و یا از خلال مشاهده ای رمز آسا ، این حضور را به فراست

درمی یابد و آنگاه بهجتی عظیم فرامیرسد. خلسه ای که جان مجذوبش میگردد پیش میآید و یا شیفتگی و ربایشی که جان بدان سر می سپارد گام به میدان می نهد. خداوند، حاضر است و جان در اوست. درین هنگام دیگر سرورازی در میان نیست. همه دشواریها از میان میروند و تیرگیها و ظلمات ناپدید میگردند و اشراق، تابنده است. اما برای چه مدت؟ نگرانی و دلهره ای غیرقابل درک که بر فراز خلسه گسترده بود فرود میآید و بسان سایه ای بوی ملحق میگردد. اما همین اضطراب خودنیز بدون حالات بعد از خلسه کافی است تا عرفان حقیقی و کامل را از عرفانی متمایز سازد که پیش از وی به میدان آمده و تقلیدی پیشآهنگ و یا مقدمه ای بر این عرفان بوده است. این اضطراب نشان میدهد که جان عارف بزرگ این منزلگاه راپایان سفر تلقی نمی کند و در آنجا متوقف نمیگردد. راستی را بخواهیم این مرحله، منزلگاهی موقت و برای رفع خستگی و استراحت است، ولی در عین حال به ایستگاهی مانده است که ماشین در آنجا، همچنان روشن باقی میماند، و حرکت به صورت لرزش در محل ادامه می یابد و به انتظار لحظه ای است که مجدداً حرکت به جلو شروع شود و جهش به پیش آغاز گردد. صریحاً باید گفت که اتحاد با خداوند، نمیتواند محدود بماند. این اتحاد در صورت تمامیت و جامعیت قطعی میشود و فقط در این حالت است که دیگر میان اندیشه و متعلق اندیشه فاصله ای نمی ماند، زیرا مشکلاتی که اندازه گیر و حتی سازنده این فاصله و جدائی اند از میان میروند و دیگر تفکیک و جدائی اصولی میان حبيب و محبوب وجود ندارد. خداوند حاضر و ناظر است و بهجت بدون حد و مرز است. لکن گرچه جان از طریق اندیشه و احساس مجذوب خداوند میگردد اما از این جان حصه ای همچنان در خارج میماند و این حصه اراده است و عمل جان، چنانچه وی به عملی دست یازیده باشد، فقط از همین اراده ناشی میشود. در نتیجه زندگی این جان هنوز جدائی نیست و جان ازین مطلب آگاه و بطور مبهم مضطرب و نگران است و همین جوش و خروش و غوغائی که در عین آرامش و خموشی وجود دارد، خصیصه امریست که ما عرفان کامل می نامیم. این خروش و غوغا بیانگر آن است که اولاً: طیران حیاتی در صد فراتر رفتن بوده است و ثانیاً: خلسه متوجه استعداد

دیدار و بینش و عاطفه است ، ولی اراده و خواست هم در کار است و بایستی این خواست را نیز دیگر باره به پیشگاه خداوند باز برد . هنگامیکه این احساس چنان گران سنگ و گسترده بال شود که همه جا را فراگیرد ، خلسه فرومی‌افتد و جان تنها میشود و گهگاه نیز به دامن حسرت و دریغ و اندوه پناه میبرد. این جان که يك مدت در برابر نوری خیره‌کننده نشسته، بدان عادت نموده است، اکنون در تاریکی هیچ چیز را نمی‌بیند و در عین حال نیز متوجه کارژرفی نمیشود که زیر پرده، در وی به انجام میرسد، فقط احساس میکند که بسیاری از چیزها را باخته است و هنوز نمیداند که تمامی این ماجراها برای اینست که همه چیز را ببرد . «شب تاریک»ی که عرفای بزرگ از آن سخن می‌گویند، همین است ، و شاید پر معنی‌ترین و بهر حال آموزنده‌ترین نکته‌ای باشد که در عرفان مسیحی وجود دارد. بدینگونه، مقدمات مرحله‌ای قطعی، که مخصوص عرفان‌برین است، فراهم می‌آیند. تحلیل این دسته، که آخرین مقدماتند ، امکان ناپذیر است. عارفان نیز بدشواری میتوانند ساز و کار این مراحل را در یابند. در نتیجه به‌مثالی اکتفا می‌کنیم : اگر ماشینی که به‌منظور کوششی خارق‌العاده، از فولادی مقاوم در دست ساختمان است، به‌نگام سوار کردن قطعاتش از خود خویش آگاه‌گردد، درحالتی مشابه حالت عارفان قرار می‌گیرد. هریک از قطعات این ماشین در بونه سخت‌ترین امتحانات فرو می‌روند و برخی از آنها نیز بدور افکنده میشوند و قطعات دیگری جای آنها را می‌گیرند، در نتیجه ماشین اینجا و آنجا احساس فقدان و در همه جا احساس درد مینماید . اما این درد سطحی چون به‌ژرفاگراید، در بحر انتظار و امید پدید آمدن يك ابزار شگفت‌انگیز و اعجاب آور غرقه می‌گردد. جان عارف نیز می‌خواهد، بسان چنین ابزار اعجاب‌آوری باشد و بنابراین از چهره ذات خود رنگ تعلق هر چیزی را که به اندازه کافی پاک و خالص و مقاوم و منعطف نیست می‌زاید تا خداوند چنین جان پاک‌ی را به کار وادارد . اما در همه حالات و در طی این حال نیز خداوند را حاضر و ناظر احساس می‌کند و ایمان دارد که خدا را در مشاهدات رمز آسای خویش ادراک مینماید و حتی در خلسه با وی به اتحاد می‌گراید . معذک هیچکدام از اینها ماندنی نمی‌باشند ، زیرا همگی شان غیر از تأمل چیزی نیستند . در نتیجه عمل ،

جان را به خویش خودش باز میگرداند و او را از خداوند جدا می سازد . اما وقتی جان عارف از این مراحل بگذرد ، آنگاه خداوند توسط این جان و در این جان به عمل میپردازد و اتحاد کامل و جامع و بنا بر این قطعی میگردد. در این مقام دیگر کلماتی نظیر سازوکار و ابزار و آلات یاد آور تصویری اند که کنار نهادنشان اولیتر است و فقط از آن رو قابل استفاده اند که صورتی ذهنی یا معنایی از کارهای مقدماتی عرضه آگاهی مینمایند ولی نمیتوانند ما را از نتایج قطعی و نهائی مطلع سازند . باید گفت از این پس جان در بحر فراوانی و سرشاری حیات غرقه است ، و در حقیقت طیرانی عظیم در کار و سائقی مقاومت ناپذیر میدان دار است ، سائقی که جان را به پهنه گسترده ترین کارها وارد می نماید. هر قدر هم که این جان ناتوان باشد تعالی آرام کلیه قوای وی سبب میشوند که وی عظمت را بنگرد و باتوانائی دست به ایجاد و ابداع بزند . این جان با سادگی و بی پیرایگی تمام بر امور نظر می افکند و این سادگی و بی پیرایگی ، هم درسخان وی و هم درس لوکش جلب نظر میکند و او را در گیرودار پیچیدگی ها هدایت می نماید ، تا بدانجا که گوئی وی این پیچیدگی ها را نمی بیند . دانشی فطری و یا بهتر بگوئیم عصمتی مکتسب بیکباره راه و رسم مفید و فعل قطعی و گفتاری بر او برگرد را بوی الهام و القاه می نمایند. با اینهمه سعی و کوشش و صبر و استقامت و استمرار ضرورند . لکن این امور به آسانی فراهم می آیند و به خودی خود سایه خویش را بر سر جانی می افکنند که در آن واحد عامل و «معمول» است و آزادیش با فعالیت الهی قرین و همدوش میباشد . این کوشش و صبر و استقامت مصرف کننده انرژی عظیمی اند ، اما این انرژی در همان حال که لازم میشود فراهم می آید ، زیرا شور حیاتی فراوانی که جان خواستار آن است ناشی از همان منبع زندگی است. اکنون دیگر مشاهدات در فاصله ای دور قرار دارند ، زیرا تجلی الوهیت برجانی که سرشار و آکنده از آنست از خارج نیست و بنا بر این دیگر چیزی وجود ندارد که بظاهر بتواند چنین آدمیزاده ای را از آدمیزادگانی که در میانشان حرکت می کند ، جدا و متمایز سازد . تنها خود اوست که متوجه تغییر میشود ، تغییری که ویرا به مصطفیٰ خلیفه اللہی بر می کشد . وی که بالنسبه به خداوند کارپذیر و منفعل است ، در رابطه با آدمیان کارآ و فعال است . چنین عارفی از این

برشدن، گرفتار کوچکترین کبر و غروری نمیگردد. به عکس خضوع و فروتنی‌اش عظیم‌تر میشود. و چگونه ممکن است چنین مردی فروتن و خاضع نباشد، حال آنکه موفق به احراز امری شده است که میتوان آن را تواضع الهی نامید. چنین احرازی در طی گفتگوها و مراقبات خاموش و تنهای تنهای او و همراه با چنان عاطفه‌ای حاصل میگردد که جان عارف را در دل خود ذوب می‌کند و وی نیز چنین ذوبانی را احساس مینماید.

عرفان و تجدید
و اصلاح
در عرفانی که توفگاهش خلصه، یعنی تأمل است. خطوط
سیمای يك نوع عمل نقش می‌بندد. بدین بیان که شخص
هنوز از آسمان به زمین پا ننهاد، احساس نیاز به تعلیم مردمان می‌کند، و میخواهد
به همگان اعلام نماید که هر چند عالم مورد مشاهده توسط دیدگان تن واقعی است،
اما چیز دیگری هم وجود دارد، که نه فقط مطابق نتیجه‌گیریهای منبعث از يك
استدلال امکان پذیر است و محتمل، بلکه به عنوان يك تجربه نیز حیث قطعیت دارد.
خلاصه میخواهد بگوید که این امر را کسی دیده و آدمی لمس کرده است و
شخصی میداند. با اینهمه در این حالت هوس و آرزوی رهبانیت و روحانیت
وجود دارد. در واقع نتیجه اقدام بدینکار، یأس آور و افسرده ساز است، زیرا
چگونه میتوان یقینی را که حاصل تجربه است با گفتار و خطابه تبلیغ کرد و منتشر
ساخت، و چگونه میتوان لایوصف را وصف نمود.

اما چنین مسائلی برای عارفان بزرگ مطرح نمیشوند. این عارفان احساس
میکنند که حقیقت همچون نیروئی کارآ و فعال از سرچشمه‌اش برآمده و در رگ
و پی آنان جریان دارد. این عارفان همانطور که چشمه خورشید جهان افروز
نور خود را در همه جا می‌پراکند از نشر حقیقت امتناع ندارند، اما فقط با قال
و گفتار به تبلیغ و انتشار این حقیقت نمیپردازند، زیرا عشقی که ریشه جان آنان را
میسوزاند فقط عشق آدمیزاده به خداوند نیست، راستی را بخواهیم عشق خداوند
به تمامی آدمیزادگان است، آری این عارفان از خلال خداوند و توسط خداوند
تمامی بشریت را با عشقی الهی دوست میدارند.

این عشق و محبت اخوتی نیست که فیلسوفان به نام و به حکم عقل توصیه‌اش

میکنند و چنین توصیه‌ای را هم بر اساس این استدلال استوار می‌سازند که تمامی آدمیزادگان ابتداءً در يك جوهر معقول سهیم و شريك بوده‌اند. در برابر این کمال مطلوب فخیم و اصیل که فیلسوف عرضه میدارد به احترام سر خم میکنیم و میکوشیم که در صورت عدم مزاحمت فراوانش برای فرد و جماعت آنرا به کرسی تحقق بنشانیم، اما به چنین کمال مطلوبی باشور و هیجان نمی‌پیوندیم. لکن اگر می‌بینیم که در گوشه و کنار تمدن ما این گونه پیوستگی‌ها باشور و هیجان صورت می‌پذیرند، دلایل وجود عطری سکر آور است که عرفان به جا می‌نهد. اصلاً باید دید چنانچه فیلسوفان عارفانی رانیابند که در بستر عشقی تقسیم ناپذیر، کل بشریت را در آغوش گیرند آیا باز هم با همین اطمینان اصل مشارکت مساوی همه آدمیزادگان را در يك جوهر متعالی عنوان می‌کنند، اصلی که با تجربه شایع و جاری مطابقت فراوان ندارد؟

خلاصه آنکه بحث بر سراختی نیست که معنی‌اش را ساخته و پرداخته‌اند تا از آن يك کمال مطلوب فراهم آورند و نیز غرض مایه‌ور نمودن همدلی فطری آدمی در قبال ممنوعش نیست و اصلاً باید دید که آیا چنین غریزه‌ای هیچگاه در جایی دیگر غیر از قوه متخیله فیلسوفان وجود دارد؟ مضافاً اینکه اگر مطلب مذکور در قوه متخیله هم میداندار میشود دلیلش يك قرینه سازی است. زیرا در این قوه خانواده و میهن و بشریت، نظیر حلقه‌هایی مینمایند که بیش از پیش گسترده میشوند. در نتیجه فیلسوفان گمان می‌کنند که آدمیزاده از روی طبع باید به ترتیبی که میهن و خانواده‌اش را دوست میدارد، به بشریت هم عشق بورزد و او را نیز دوست بدارد. حال آنکه در واقع، گروه‌های خانوادگی و گروه‌های اجتماعی تنها گروه‌های مطلوب طبیعت‌اند و فقط همین‌ها هستند که با غرائز مربوط میگردند. در حقیقت غرائز اجتماعی غالباً به جای آنکه جامعه‌ها را متحد سازند و با اتحاد آنان بشریت را تقوم بخشند، بیشتر آنها را به میدان مبارزه با یکدیگر می‌کشانند. علاوه بر این احساسات خانوادگی و احساسات اجتماعی در اثر تفنن و یا تفریح بطور عرضی، فزونی می‌یابند و در آنسوی مرزهای طبیعی خود به کار می‌افتند، ولی بهر حال از اطراف و جوانب این مرز خیلی دور نمیشوند.

اما عشق عرفانی به بشریت ، به گونه‌ای دیگر است. این عشق امتداد دهندهٔ غریزه نیست و منشأش يك معنى یا صورت ذهنی نمی‌باشد این عشق از امر محسوس یا امر معقول نشأت نمی‌گیرد، بلکه هم این وهم آن و در واقع بسی بیشتر از آنهاست، زیرا این چنین عشقی ریشهٔ حساسیت و عقل وهم ریشهٔ بقیهٔ امور و اشیاء می‌باشد. این عشق با عشقی که خداوند به آثار خود دارد همدوش و قرین است. عشقی که همه چیز را می‌سازد و راز خلقت را به کسی می‌سپارد که بتواند ویرا مورد پرسش قرار دهد. ماهیت و جوهرهٔ این عشق، بیشتر از آنکه اخلاقی باشد، مابعدالطبیعی است. این عشق بر سر آنست که با یاری خداوند، آفرینش نوع انسان را به مرحلهٔ کمال برساند و از بشریت همان چیزی را بسازد که اگر ممکن بود، بدون یاری خودش ساخته شود بلافاصله، در همان آغاز کار پدید می‌آید. همانطور که دیدیم میتوان این مطلب را در قالب عباراتی دیگر بیان نمود و گفت: خطسیر این عشق، خطسیر طیران حیاتی است و عشق، خود همین طیران است که بطور کامل و جامع به آدمیزادگان ممتاز منتقل میگردد، آدمیزادگانی که میخواهند نقش آنرا بر جبههٔ تمامی بشریت بزنند و با کمک تقابلی که به کرسی تحقق می‌نشیند این شئی مخلوق، یعنی این نوع را، به کوشش خلاق مبدل کنند و از چیزی که مطابق تعریف، وقفه و سکون است يك حرکت بسازند.

اما آیا عشق در این کار توفیق می‌یابد؟ اگر قرار بر این باشد که عرفان سیمای بشریت را دگرگونه سازد این کار فقط بدین صورت شدنی است که بشریت قدم به قدم و به آهستگی پاره‌ای از خویش را بدین مقام برساند. عارفان این مطلب را به خوبی احساس می‌کنند. مانع بزرگی که اینان در طی راه بدان برمیخورند همان سدی است که از آفرینش يك بشریت خدائی جلوگیری مینماید. بدین معنی که آدمیزاده باید با کد یمین و عرق جبین نان خود را بدست آورد. به عبارت دیگر، بشریت يك نوع حیوان است و بدین اعتبار تابع قانونی است که مدیر عالم حیوانی میباشد و موجود زنده را به تغذیه از موجود زندهٔ دیگر محکوم میسازد. در این حال نظر به اینکه هم طبیعت بطور کلی و هم، هم جنسان آدمی در مورد غذا باوی به مجادله و منازعه برمی‌خیزند، در نتیجه انسان لزوماً باید به کوشش

برخیزد تا بتواند غذای خود را بدست آورد. عقل انسانی هم برای همین ساخته و پرداخته میشود که اسلحه مبارزه و وسائل لازم کاروی را فراهم کند. با وجود چنین شرائطی، بشریت چگونه میتواند توجهی را که اساساً بر روی زمین ثابت است به جانب آسمان بگرداند. در صورتی این واگرد ممکن است که دو روش کاملاً متفاوت، همزمان و یا متعاقب یکدیگر به کار روند.

در روش اول، فعالیت عقلانی مایه‌ور میگردد و تا حد ممکن از مرزی که طبیعت برای عقل در نظر دارد فراتر میرود و آلات و ابزار ساده جای خود را به نظام عظیمی از ماشین‌ها و امیگذارند، ماشین‌هایی که قادرند بند از پای فعالیت انسانی بردارند و ویرا آزاد سازند. سازمان سیاسی و اجتماعی که تحقق مقصد و مقصود حقیقی راه و رسم ماشینی را تأمین مینمایند، آزادی مورد بحث را استوار و پا برجا می‌کند. البته ماشین وسیله‌ای خطرناک است زیرا مکانیک در نتیجه بسط و توسعه خود احتمالاً برضد عرفان قد علم می‌کند و راستی را بخواهیم مکانیک وقتی از بسط و توسعه کامل برخوردار میشود که بصورت عکس العمل آشکار، در برابر عرفان عرض وجود نماید. با اینهمه باید به استقبال برخی از خطرات شتافت. وقتی عملی که از زمره اعمال برین است، به فعالیتی فروتراز خود نیازمند است، بایستی برانگیزنده چنین فعالیتی باشد و یا بهر صورت این فعالیت را به حال خود واگذارد تا به سرانجام برسد. در عین حال، چنانچه در کار خود نیازمند به دفاع باشد، باید تن بدین ماجرا بسپارد. تجربه نشان میدهد که وقتی دو گرایش مخالف، ولی مکمل هم وجود دارند و یکی از این دو به حدی بزرگ میشود که در صدد اشغال کلیه زمینه‌ها برمیآید، به شرط آنکه گرایش دیگر راه و رسم نگاهداری خود را بداند، جایی برای خویش می‌یابد و پس از چندی چون نوبت به وی رسد، از کلیه چیزهایی که بدون حضورش ساخته و پرداخته گردیده‌اند و حتی علیرغم او گام برداشته‌اند بهره‌مند میگردد. ولی در هر حال، باید دانست که این روش بلافاصله نمیتواند مورد استفاده قرار گیرد و تا زمان استفاده از آن فرارسد، تعقیب روشی دیگر بایسته است.

در این روش، رؤیای انتشار عمومی و فوری طیران عرفانی نمی‌تواند

تحقق پذیرد، زیرا چنین انتشاری ممکن نیست. بنابراین طیران مذکور ولو آنکه توان باخته باشد، به عده‌ای کم از افراد ممتاز منتقل می‌گردد. اینان با هم جامعه‌ای روحانی می‌سازند و اینگونه جامعه‌ها به هجرت دست می‌یازند و هر يك از آنان به یاری اعضائی که دارای استعداد استثنائی‌اند جامعه یا جامعه‌های دیگری ایجاد می‌نمایند. بدینسان طیران همچنان حفظ میشود و تداوم می‌یابد، تازمانی فرارسد که شرائط مادی تحمیلی طبیعت بر بشریت، تغییر کند و سبب گردد که در زمینه امور روحانی و معنوی نیز تبدلی ریشه‌ای پدید آید. این همان روشی است که عارفان بزرگ تعقیب مینمایند. اینان انرژی فراوان خود را صرف بنیادگذاری صومعه‌ها و خانقاه‌ها می‌کنند و به ایجاد سبک‌های دینی دست می‌زنند. همه این کارها نیز از روی ضرورت و بدلیل آنستکه کاری بیشتر نمیتوانند کرد. این عارفان، فعلاً به افق دوردست نمی‌نگرند. البته طیران عشق مشوق عارفان است تا بشریت را به پیشگاه خداوند برکشند و به مرحله کمالی خلق الهی واصل گردند، اما در نظر ایشان چنین طیرانی جز با استعانت خداوند به سرانجام نمیتواند رسید. اینان اسباب و ابزار وی هستند و بنابراین همه کوشش‌ها را باید حول محور وظیفه‌ای عظیم و دشوار ولی محدود متمرکز سازند. همانطور که تاکنون کوشش‌های فراوانی به عمل آمده‌اند، کوشش‌های دیگر نیز ازین پس به انجام میرسند و همگی اینها همگرا خواهند بود، زیرا خداوند صانع وحدت آنهاست.

در واقع ما مسائل را بیش از اندازه ساده می‌گیریم و خصوصاً چون مقید به دسته بندی کردن آنها هستیم چنان استدلال می‌کنیم که گوئی عارف مسیحی، همراه با کشف و الهام درونی خود به سراپرده بشریتی قدم می‌نهد که نسبت به اینگونه کشف و الهام‌ها ناآشناست. اما مطلب چنین نیست. آدمیزادگانی که طرف خطاب عارفند، دیندارند و حتی دارای همان دینی هستند که عارف نیز بدان متدین است. بینش‌ها و مشاهدات عارف هم (در صورتیکه چنین عوالمی را طی کند) صورت چیزهائی را به وی مینمایانند که دینش به شکل معنی بر لوح دل وی رقم می‌زند. هم چنین اگر عارف به عالم خلسه گام نهد، به یاری آن با خداوندی متحد می‌گردد، که بی شک از هر چه‌وی در صفحه خیال خود، تا این زمان دارد در می‌گذرد،

ولی در عین حال همین خداوند پاسخگوی توصیفی انتزاعی است که دین عارف فراهم آورنده آنست. حتی میتوان پرسید، آیا همین تعلیمات تجربیدی و توصیفات انتزاعی، منشأ عرفان نمیباشند و آیا کار قلمزن عرفان جز اینست که باردیگر لوحه جزمهای دینی را مرور کند و دگر باره حروف و کلمات آنرا با آتش رقم زند؟ اگر به چنین سوالی پاسخ مثبت بدهیم، میتوانیم گفت، نقش عارفان فقط این میشود که اندکی از سوز و شور شرانگیز توان بخش خود را ارمغان دین کنند، تا ویرا باردیگر گرم و آتشین سازند. نکته مسلم اینست که هر کس چنین نظری را ابراز کند، در قبولاندنش چندان زحمتی نخواهد داشت.

در واقع تعلیمات دینی، نظیر هر نوع تعلیمی که خطاب به عقلمند، از سنخ مسائل عقلانی اند و قابل دسترسی همگان میتوانند بود. آدمیزادگان اعم از آنکه به دین بگردند و یا از باور بدان سرباز زنند، همواره از جنبه عقلانی موفق به هضم چنین تعلیماتی میگردند، و احتمالاً نیز، میتوانند اسرارش را بصورت نکات رمزی و اسرار آمیز، به تصور در آورند. بعکس، عرفان به کسی که گوشه‌ای از لطیفه ویرا به تجربه و امتحان دریافته است چیزی (و مطلقاً هیچ چیز) نمیگوید. بر مبنای آنچه گفته شد، دو تفسیر ممکن است: اولاً همه کس میتواند بفهمد که عرفان اصیل و بدیع و وصف ناپذیر دورادور لطیفه خود را در متن دینی مندرج میسازد که از پیش به کرسی هستی نشسته و به کیفیت و حالتی عقلانی صورت آرائی و فرمول بندی شده است. ثانیاً قبولاندن صورت ذهنی و معنای آن چنان دینی مشکل است که تنها باید به مدد عرفان هستی پذیرد و نتیجه و مستخرجه‌ای از این عرفان باشد. نتیجه‌ای که از جنبه عقلانی قابل صورت آرائی و بنابراین تعمیم پذیر است.

بنای ما برجستجوی این مطلب نیست که کدامیک از دو تفسیر بالا بانظر دقیق و سنتی دینی مطابق است، فقط میگوئیم که از لحاظ روان شناسی، تفسیر دوم به حقیقت نزدیک است. بدین معنی که از عقیده‌ای که صرف عقیده است، به دشواری شور و شوق سوزان و اشراق و ایمانی سربر می‌آورد که بردارنده کوهها تواند بود اما اگر چنین سوزدلی عرضه شود آنگاه ماده جوشان و خروشان به

آسانی در قالب يك عقیده جای می گیرد و در صورتیکه خود را گرفت و به استواری گرائید به صورت همین عقیده در میآید . نتیجه آنکه ما دین را تبلور امری تصور میکنیم که عرفان سوزان در جان بشریت به امانت مینهد و این امر بطرزی دانشمندانه سرد میگردد. همگان میتوانند بهمدد این دین و از طریق آن، از لطیفه‌ای که بطور کامل در تصرف افراد ممتاز است، اندکی بدست آورند .

درحقیقت دین علاوه بر عرفان باید نکات بسیاری را بپذیرد تا بتواند خود را به مردم بقبولاند . بشریت تنها در صورتی دین تازه (مثلاً مسیحی) را فهم می کند که دنباله دین قدیم را بگیرد . دین قدیم را نیز از طرفی فیلسوفان یونان ساخته و از طرف دیگر ادیان قدیمی به تصور در آورده اند. بی شک مسیحیت از این دو گروه امور بسیاری را دریافت می کند و یا بهتر بگوئیم از دل آنها استخراج مینماید . مسیحیت مشحون از فلسفه یونان است . هم چنین ، بسیاری از مناسک و تشریفات و حتی باورهای همان دینی را حفظ می کند، که ما ایستا یا طبیعی اش می خوانیم . این کار به نفع اوست، زیرا پذیرش جزئی و قسمی مذهب نوافلاطونی و ارسطویی سبب میشود که اندیشه فلسفی به وی ملحق و با او متحد گردد ، و آنچه از دین قدیم میگیرد مددکار اوست که به صورت دینی مردمی درآید ، حال آنکه حرکتش در جهت مقابل ادیانی است که تنها در نام خود با وی مشترکند . اما هیچیک از این نکته ها اساسی نیستند . آنچه ماهیت و اساس دین جدید است نشروانتشار عرفان است .

در کارهای علمی يك نوع عامیانه کردن وجود دارد که فحیم و والاست . این طرز کار حدود و مرز حقیقت علمی را مراعات می کند و در عین حال به اذهان ساده ، با فرهنگی اندک ، اجازه میدهد که علم مورد نظر را اجمالاً هضم و درک نمایند ، تاروکی فرارسد که بتوانند با کوشش بیشتر به تفصیل در آن علم به بررسی بپردازند و خصوصاً معنی آن را عمیقاً و از بن دندان دریابند . به نظر ما کار نشر و تبلیغ عرفان توسط دین نیز از همین قبیل است و بدین معنی ، دین بالنسبه به عرفان نظیر عامیانه ساختن علم در قبال اصل علم است .

در نتیجه بشریتی که عارف پیش روی خود می یابد، بشریتی است که عارفان

دیگر، مقدمات کارش را فراهم ساخته‌اند تا آمادگی یابد و بتواند به سخنان وی گوش فراهد. این عارفان دیگر همانهایی هستند که در دین بطور نامرئی حضور دارند. عارفان عارف ما نیز سرشار و آکنده از همین دین است، زیرا اوهم سیر و سلوک خویش را با دین مذکور آغاز می‌کند. الهیات عارف، عموماً با الهیات متألهان مطابق است. عقل و قوه متخیله وی از تعلیمات متألهان استفاده میکند تا بتواند آنچه را به امتحان درمی‌یابد در قالب کلمات بریزد و آنچه را روحاً و معنأ می‌بیند در تصویرهای مادی گزارش کند و صورتگری نماید. چنین کاری برای وی آسان است زیرا الهیات کاملاً از جریانی سیراب میشود که سرچشمه‌اش در عرفان است. بدین ترتیب عرفان عارف، از دین بهره‌ور میشود تا روزی فرارسد که دین از این عارفان غنا یابد. با توجه به آنچه گذشت میتوان نقش عارف را در ابتدای کار تبیین نمود. عارف در آغاز کار خود احساس میکند دعوتش کرده‌اند که به مایه‌ور ساختن ایمان و اعتقاد دینی دست یازد، وی در طی طریق شتاب میکند. در واقع مسأله‌ای که برای عارفان بزرگ مطرح است دگرگون سازی بشریت از ریشه و پایه است، بدین منظور اینان کار خود را با عرضه نمونه خویش آغاز میکنند و در صورتی هدفشان تحقق می‌یابد که در پایان کار بشریتی ربانی و الهی وجود یابد، همان بشریتی که از جنبه نظری در منشاء و مبداء میبایست وجود می‌داشت.

بنابراین مسیحیت و عرفان برهمدیگر بطرزی نامتناهی اثر می‌گذارند و یکدیگر را مشروط مینمایند. اما باید آغازی هم وجود داشته باشد. در منشاء و مبداء مسیحیت، مسیح وجود دارد. در رواق منظری که ما قراردادیم و بر چشم اندازش الوهیت همه آدمیزادگان را متجلی می‌بینیم، این مطلب که آیا مسیح انسان خوانده میشود یا نه، چندان مهم نیست، و نیز این مطلب بی‌اهمیت است که وی مسیح نامیده شود. به نظر ما حتی کسانی هم که تا مرحله نفی وجود عیسی پیش می‌روند مانعی نمی‌بینند که موعظه برفراز کوه همراه با کلمات الهی دیگر در انجیل درج گردد. این اشخاص به مؤلف موعظه هر نامی را که مایل باشند میتوانند داد اما مسلماً تاب‌انداجا نمیتوانند پیش روند که مؤلفی وجود نداشته باشد. بنابراین تکلیفی نداریم که در اینجا به طرح این مسائل بپردازیم. فقط باید بگوئیم که اگر عارفان

بزرگ همان کسانی که شرح و وصفشان کرده ایم، اینان خود را مقلدان و ادامه دهندگان اصیل ولی غیر کامل عارف کاملی می بینند که مسیح اناجیل است.

شاید بتوان مسیح را هم ادامه دهنده راه انبیاء بنی اسرائیل
انبیاء بنی اسرائیل تلقی کرد. بی شک مسیحیت تبدلی عمیق از یهودیت است

و این مطلب بارها عنوان شده است. مسیحیت، یعنی دینی که قادر به جهانی بودن است، به جای دینی می نشیند که اساساً ملی است و خداوند عشق و خداوندی که تمامی بشریت را دوست میدارد به جای خداوندی ستایش میشود که با جرأت تمام و بدلیل عدالت و درعین حال قدرتش بر ایزدان دیگر برتری میجوید، ولی قدرت وی در راه منافع قوم خودش بکار میرود و سایه عدالتش پیش از همه بر سر رعایای خودش می افتد. درست به همین دلیل است که بهنگام بحث از عرفان قدیم تردید کردیم پیغمبران یهود را در میان عارفان آن عهد دسته بندی کنیم. «یهوه» يك قاضی کامل ساختگی است. میان بنی اسرائیل و خداوندشان نیز به اندازه کافی صمیمیت وجود ندارد، و در نتیجه یهودیت عرفانی نمیباشد که ما تعریف میکنیم. لکن هیچ يك از جریانهای فکری و یا احساسی قدیم به اندازه فعالیت پیغمبران یهود انگیزه و باعث عرفان مسیحی (که ما عرفان کاملش میخوانیم) نبوده اند، زیرا جریانهای دیگر برخی از جانها را با خود به سر منزل يك عرفان تأملی میبرند و بدین اعتبار شایسته اند که به عنوان عرفان تلقی شوند، ولی چنین عرفانی سرانجام به تأمل محض منتهی میگردد، نیز جریانهای مورد بحث فاقد طیرانی اند که لازمه در نور دیدن فاصله میان اندیشه و عمل است. این طیران در نزد پیغمبران وجود دارد، اینان شور و هیجان عدالت را در سرودل دارند و آن را بنام خداوند بنی اسرائیل طلب میکنند. باری مسیحیت که دنباله کار یهودیت را میگیرد در مورد عرفان کار آیی خود (که در راه تسخیر جهان قادر به پیشروی است) تا حد زیادی مدیون پیغمبران یهود میباشد.

اگر عرفان درست همان لطیفه ای باشد که مادر باره اش گفتگو

وجود هستی خدا

میکنیم، در نتیجه باید وسیله ای فراهم نماید تا به نحوی از

انحاء به مسأله وجود و هستی و ذات خداوند پردازیم. ضمناً بگوئیم که ما

در نمی‌یابیم که فلسفه‌چگونه می‌تواند این مساله را با ترتیبی دیگر بررسی نماید؟ بطور کلی نظر ما اینست که شئی یا عینی که وجود دارد، شئی یا عینی است که مدرک است یا می‌تواند مورد ادراک باشد. بنابراین شئی و عین مورد بحث در متن يك تجربه بصورت واقعی و یا امکانی، حیث داده یا معطی دارد. همه ما آزادیم که صورت ذهنی و معنای يك عین و یا موجود را بسازیم. هندسه‌دان نیز در مورد يك شکل هندسی به همین ترتیب عمل می‌کند، ولی تنها تجربه این مطلب را به کرسی می‌نشانند که موجود یا عین مورد بحث در خارج از صورت ذهنی و معنایی که ساخته شده است، وجود هستی دارد. ممکن است بگوئیم اصل مساله در همین جاست، بدین معنی که باید دانست آیا وجودی هست که از تمامی وجودهای دیگر، درست به همین اعتبار متمایز میشود، که تجربه ما نمیتواند به وی دسترسی یابد اما در عین حال نیز به اندازه وجودهای دیگر واقعیت دارد؟

با آنکه بنظر من سخنان مؤکدی از این قبیل، استدلالات ملحق بدان، حاوی توهم و اشتباهی اساسی اند معذک همین مطلب را هم برای يك لحظه می‌پذیرم، ولی می‌گویم اثبات این نکته باقی است که این وجود با چنین تعریفی همان خداوند است. اگر استدلال شود که این وجود مطابق تعریف همان خداوند است و ما آزادیم که به کلمات مورد تعریف معنایی را که می‌خواهیم بدهیم، باز هم میتوانم این مطلب را بپذیرم، اما می‌گویم اگر به کلمه معنایی داده شود که اساساً با معنی معمول و مصطلحش متفاوت است، باید گفت که در حقیقت این تعریف درباره عین جدیدی بکار میرود و در نتیجه استدلالات مربوط بدان، ناظر به عین سابق نمیشود و مسلماً گفتگو از مطلبی و موجودی دیگر است

هنگامیکه فلسفه از خداوند سخن می‌گوید، دقیقاً با چنین ماجرائی سروکار پیدا می‌کنیم. در گفتار فلسفه، از خداوندی که قسمت اعظم مردم بدان می‌اندیشند کمتر سخن میرود و چنانچه اعجازی رخ دهد و به خلاف نظر فیلسوفان خداوند مورد تعریفشان به میدان تجربه فرود آید هیچ کس وی را نخواهد شناخت.

درواقع دین اهم از آنکه ایستمند یا پوینده و توانمند باشد، قبل از هر چیز درقید و بند وجودی است که میتواند با ما رابطه برقرار کند.

اما خداوند ارسطو دقیقاً بدین کار قادر نیست . خداوند ارسطو خداوندی است که با قبول بعضی از دخل و تصرفات و تغییرات مورد قبول قسمت اعظم جانشینان وی قرار میگیرد . در این مقام به مطالعه و بررسی عمقی مفهوم الوهیت ارسطویی نمی‌پردازیم و فقط یادآور میشویم که بنظر ما این مفهوم دو سؤال را مطرح میسازد :

۱- چرا ارسطو به مثابه اصل اول يك محرك ساکن و نیز عقلی را عنوان می‌نماید که درباره خود تعقل میکند و محصور در خود می‌باشد و فقط با جاذبه کمال خویش به عمل میپردازد؟

۲- چرا ارسطو پس از عنوان این اصل آنرا خداوند می‌نامد؟

پاسخ به هر دو پرسش آسان است . پیش از آنکه نظریه مثل افلاطون در فلسفه جدید نفوذ کند، این نظریه در جولانگاه اندیشه قدیم تسلط داشته است و اگر نیک بنگریم می‌بینیم که رابطه اصل اول ارسطو با عالم همان رابطه ای است که افلاطون در نظریه خود میان مثال و شئی برقرار میکند. برای کسیکه مثل را تنها بصورت دستاوردهای عقل اجتماعی و فردی ملاحظه میکند، این مطلب تعجب آور نیست که مثل با تعداد محدود و نامتغیر خود متناظر با اشیائی باشند که مربوط به تجربه اند و بی نهایت متنوع و متغیرند. در واقع ما با یکدیگر از در موافقت درمیآئیم تا میان اشیاء با وجود تنوعی که دارند مشابهت‌هایی بیابیم و علیرغم ناپایداریشان ، درباره آنها نظراتی ثابت پیدا کنیم و بدین ترتیب معانی یا مثال‌هایی بدست آوریم که بر آنها تسلط داریم، حال آنکه اشیاء از دستهای ما بدر میروند. البته همه این مطالب از ساخته‌های بشری میباشند، لکن هنگامیکه جامعه در کار و فعالیت خود جلو میرود و سپس کسی در این جامعه دست بکار اندیشه فلسفی میشود و نتایج اینکار را در متن زبان برهم انباشته مییابد ممکن است به تحسین چنین نظامی که از مثل ساخته و پرداخته گشته است پردازد و تحت تاثیر مثلی قرار گیرد که اشیاء عالم براساس آنها نظم و فراریافته و میزان گردیده‌اند و با خود بگوید آیا این مثالها در حالت عدم تغییر خود، مدل‌هایی نمیباشند که اشیاء متغیر و متحرك خود را مقید به تقلید از آنها می‌نمایند؟ و آیا این مثل واقعیت حقیقی نیستند و

آیا تغییر و حرکت ترجمان کوشش مداوم و بی‌فائده اشیاء تقریباً نا موجودی نمی‌باشند که به تعبیری در حال دویدن‌اند تا با عدم تغییر مثال همدوش و هم‌آغوش گردند؟

بدین ترتیب است که می‌توان فهمید وقتی افلاطون، سلسله مراتب مثل را بر فراز عالم محسوس قرار می‌دهد و آنها را زیر فرمان مثال اعلائی که مثال خیر باشد می‌نهد، الزاماً بدین اعتقاد میرسد که مثل بطور عام و مثال خیر بطریق اولی با جاذبه کمال خود به عمل می‌پردازند. بنظر ارسطو نیز شیوه عمل عقل‌العقول درست به همین گونه است و این عقل‌العقول با مثل یا مثال اعلی بی‌رابطه نیست. در حقیقت افلاطون مثال اعلی را با خداوند یکی نمی‌کند. «دمی‌پورژ» که افلاطون در رساله تیمه خود از وی یاد می‌کند، سازمان بخش عالم ولی متمایز از مثال خیر است. اما باید دانست که رساله تیمه محاوره‌ای مبتنی بر اسطوره است و بنابراین دمی‌پورژ فقط واجد یک نیمه هستی است، اما ارسطو که از اسطوره‌ها صرف‌نظر می‌کند عقلی را با الوهیت مربوط می‌سازد که ظاهراً به زحمت یک وجود عاقل است (وما ترجیح می‌دهیم این عقل را مثال بخوانیم)

در نتیجه خداوند ارسطو، باخدای مورد پرستش یونانیان وجه مشترکی ندارد، و مهمتر آنکه با خداوند کتاب مقدس و انجیل نیز بهیچوجه واجد شباهت نیست. دین چه ایستمند و چه پوینده و توانمند، خداوندی را عرضه آگاهی فیلسوف و فلسفه مینماید که حاصل تفکر و دریسافت مسائلی دیگر است. ولی مابعدالطبیعه عموماً، همچنان در قید و بند خداوند ارسطویی است و تنها بدین مطلب رضاست که فلان یا بهمان صفتی را که در این مفهوم با ذات خداوند ناموافق است رد و نفی کند. اگر مابعدالطبیعه منشأ و مبدأ خداوند ارسطورا مد نظر قرار دهد، می‌بیند که این خداوند، با تمرکز تمامی مثل در یک مثال تشکل می‌یابد و چنانچه

(۱) Demiurge، افلاطون در رساله تیمه با این تعبیر، ایزد صانع جهان را معین می‌کند. افلاطون دمی‌پورژ یا صانع برین را از ایزدان فروتر که توسط وی خلق میشوند، متمایز می‌سازد. دمی‌پورژ با خود جان جهان را می‌سازد، حال آنکه ایزدان دیگر مامور خلق موجودات میرنده‌اند. فرهنگ فلسفی لالاند، چاپ دهم (مترجم)

به نوبه خود ، این مثل ملاحظه‌گردند معلوم میشود که کاراینان ، قبل از هر چیز فراهم آوردن مقدمات عمل فرد و جامعه در میدان اشیاء است . جامعه به منظور عمل این مثالها را در اختیار فرد می‌گذارد و چون زبدهٔ این مثل به مقام الوهیت برکشیده شود بطور ساده امر اجتماعی ، الهی میگردد و بالاخره اگر ما بعدالطبیعه به تحلیل شرائط اجتماعی این عمل فردی پردازد و طبیعت کاری را هم تحلیل کند که فرد با یاری جامعه به انجام میرساند ، متوجه میگردد که هر چند به منظور ساده شدن کار و سهولت همکاری ، اشیاء به تعداد کمی از مقولات یا مثالهای قابل بیان در قالب کلمات تحویل میشوند ، لکن هریک از این مثل نمایندهٔ کیفیت و خصوصیت ویا حالتی پایدارند که در جریان يك صيرورت فراهم میآیند . واقعیت متحرك است و یا بهتر بگوئیم واقعیت حرکت است و آنچه ما درك می‌کنیم ، تنها تداوم و استمرار و پیوستگی تغییر است . اما برای آنکه بتوان در میدان واقعیت عمل کرد و خصوصاً کار ساختمان و صناعت را که موضوع خاص عقل بشری است به فرجامی نیک‌رساند، باید به یاری اندیشه، ایستگاههایی را تعیین و ثابت نمود ، همانطور که وقتی میخواهیم به يك هدف متحرك تیراندازی کنیم منتظر لحظاتی میشویم که حرکت این‌هدف بکندی یا توقف نسبی میگراید. با آنکه این مکث‌ها و درنگ‌ها عوارض حرکت‌اند و در عین حال نیز به نمود محض خلاصه میشوند و نیز با آنکه کیفیات مذکور آناتی‌اند که بر تغییر تسلط می‌یابند ، در نظر ما آدمیزادگان ، بصورت امر واقع و اساسی در میآیند و دلیلش هم آن است که مکث‌ها و کیفیات مذکور به عمل ما در میدان اشیاء ارتباط می‌یابند . بدین ترتیب درنگ و مکث در نظر آدمیزادگان، سابق و متعالی بر حرکت میآید و حرکت غیر از آشوب و غوغا ، به منظور رسیدن بدان وقفه و سکون، نمی‌نماید . در نتیجه عدم تغییر بر فراز تغییر قرار میگیرد و تغییر به عنوان عدم کفایت و فقدان و جستجوی صورت قطعی تلقی میشود ، علاوه بر این حرکت و تغییر به مدد فاصله‌ای تعریف و حتی اندازه‌گیری میشوند که میان نقطهٔ استقرار شیئی و نقطه‌ای وجود دارد که باید باشد و یا میخواهد باشد و به همین دلیل دیرند یا مده بصورت تنزل و انحطاط وجود درمی‌آید و زمان حرمان و بی‌بهرگی از سرمدیت میگردد. مفهوم ارسطویی الوهیت‌حاوی تمامی این بحث

مابعدالطبیعی است. این مفهوم عبارت از تعالی بخشیدن و خدائی ساختن کاراجتماعی و کارفردی است، کاراجتماعی فراهم آورنده نطق و بیان میباشد و کارفردی صناعت است و الگوها و مدلها را طلب می نماید، مثال یاصورت با این کارمضاعف مربوط و متناظر است، بنابراین مثال مثالها یا مثال اعلی و یا عقل العقول، نفس الوهیت میشوند.

وقتی منشأ و معنای خداوند ارسطورا باز میسازیم. این سؤال برایمان مطرح میشود که چطور فیلسوفان جدید بهنگام بحث و بررسی وجود و ذات خداوند خود را درگیر معضلات لاینحلی می نمایند که فقط در صورتی مطرح میشوند که خداوند را از نظر گاه ارسطوئی مورد بحث قرار دهیم و وجودی را بدین نام بخوانیم که هیچگاه آدمیزادگان درباره اش نمی اندیشند؟

آیا تجربه عرفانی میتواند به حل این مسائل پردازد؟ به عیان میتوان اعتراضاتی را ملاحظه نمود که چنین تجربه ای برمی انگیزد. ما از میان این اعتراضات دسته ای را به کنار می نهیم که بر مبنای آن هر عارفی يك فرد نامتعادل تلقی میشود و هر عرفانی يك حالت مرضی میباشد. همانطور که بارها متذکر شده ایم بحث ما در اطراف عارفان بزرگ است، این گروه عموماً زنان و مردان عمل اند و واجد ذوقی سلیم و عالی اند. اگر این افراد مقلدانی نامتعادل دارند و یا برخی از آنان در بعضی از لحظات در عقل یا اراده احساس بحرانی افراطی و ممتد میکنند اهمیتی ندارد، بسیاری از نوابغ در چنین حالتی قرار میگیرند. لکن يك ردیف دیگر ایراد و اعتراض وجود دارد که نمیتوان بدانها بی توجه ماند. استدلال میشود که تجربه این عارفان بزرگ جنبه فردی و حیث استثنائی دارد و آدمیزادگان عادی نمیتوانند به بررسی و بازرسی اش پردازند و در نتیجه چنین تجربه ای با تجربه علمی قابل مقایسه نیست و بنابراین مسائل را نمیتواند حل نماید.

در این باب يك سینه سخن وجود دارد. اولاً تجربه علمی و یا بطور کلی مشاهده و ترصدی هم که علم ثبت و ضبطش میکند همواره در خور تکرار یا بررسی و بازرسی نمیباشند. در آن زمان که افریقا سرزمینی ناشناخته بود، چنانچه کاشفی درباره امانت و صلاحیت خود تضمین کافی عرضه میداشت جغرافیا اطلاعات

خویش را بر اساس گزارش همین کاشف واحد استوار میساخت. خط سیر مسافرت‌های لیوینگستون^۱ مدتی مدید بر روی نقشه های اطلس ما رسم میشدند. پاسخ مدعی اینست که پژوهش در این باره اگر نه عملاً، حقاً امکان پذیر است و مسافران دیگر میتوانند بار سفر بر بندند و جا پای جای کاشفان بگذارند و همان مکانها را ببینند. علاوه بر این نقشه هائی که بر اساس شهادتها و نشانی های يك مسافر منحصر تنظیم میگرددند، جنبه موقتی دارند و جغرافی دانان منتظر میمانند تا کاشفان بعدی بدانها جنبه قطعیت ببخشند.

با این نکته گیری موافقم اما میگویم که عارف هم به سفری میرود که دیگران نیز اگر نه عملاً، حقاً میتوانند آن را در پیش گیرند و تعداد کسانی هم که واقعاً قادر به چنین سفری هستند کمتر از عده کسانی نیست که شهامت و نیروی مردی چون استانلی^۲ را دارند و به جستجوی لیوینگستون بر می خیزند و ویرا بازمی یابند. اما مطلب به همین جا ختم نمیشود، علاوه بر جانهای که طریق عرفان را تا به پایان می پیمایند، جانهای دیگری هم هستند که لااقل قسمتی از این مسیر را طی میکنند. بسیاری کسانی که در این راه چندگامی فراپیش می نهند و این گام فراپیش نهادنها، یا به یاری کوشش اراده صورت می پذیرند و یا با دستیاری استعدادی تحقق می یابند که در طبیعت فرد نهفته است.

ویلیام جیمس میگوید که هیچگاه از میدان حالات عرفانی گذر ننسوده است. ولی می افزاید که هر وقت گفتار شناسنده چنین حالاتی را در این باب می شنود «در روی چیزی طنین می افکند» احتمالاً بسیاری از ماها نیز دارای همین حالت میباشیم. اگر در برابر این تجربیات، اعتراضات ناسزاوار مدعیانی را قرار دهیم که در آئینه عرفان تنها حقه بازی یا دیوانگی را می بیند کار درستی نمیکنیم و نتیجه ای بدست نمی آوریم، زیرا بی تردید افرادی هستند که بر سر پرده تجربه عرفانی راهی ندارند و دروازه این درگاه بر آنان بسته است و قادر به تجربه و امتحان چنین امری نمیباشند و نمیتوانند آنرا به میدان تخیل و تصور آورند. اما عیناً به افراد دیگری هم بر میخوریم که در نظر آنان موسیقی غیر از سرو صدا چیزی نیست و کسانی را هم

می بینیم که درباره موسیقی دانان باخشم و نفرت و بغضی همانند مورد قبل اظهار نظر میکنند ، اما هیچکس از این طرز بیان به عنوان دلیلی علیه موسیقی استفاده نمیکند. در نتیجه این سنخ نفی‌ها و تکذیب‌ها را باید بکنار نهاد و بدیده تحقیق نگریست و دید آیا مطالعه‌ای ولو سطحی درباره تجربه عرفانی ، قرینه‌ای به نفع صحت و اعتبار و صدق آن بدست نمیدهد ؟

ارزش فلسفی عرفان اولین نکته‌ای که باید یاد آور شد، موافقتی است که عارفان در خصوص این تجربه بایکدیگر دارند. این مطلب در میان عارفان مسیحی نظر گیر تر است. برای وصول به مرحله تقدس و تاله قطعی و کامل عارفان مذکور از عرصه يك سلسله حالات عبور میکنند. امکان دارد که نوع حالات مزبور در این یا آن عارف متفاوت باشد ، لکن شباهت حالات بیکدیگر زیاد است و در هر حال بفرض آنکه توقف گاههای میان راه مختلف باشند ، راه طی شده و نقطه وصل یکی است . وقتی به وصف حال نهائی عارفان بنگریم گزاره‌ها و تعبیرات و تصویرها و مقایسه‌ها را یکسان می یابیم حال آنکه عموماً صاحبان این احوال همدیگر را نمی‌شناسند. مدعی خواهد گفت که این عارفان گهگاه بایکدیگر آشنائی دارند و علاوه بر آن سنتی عرفانی موجود است که احتمالاً تمامی عرفا را زیر نفوذ خود دارد . ما چنین مطلبی را می پذیریم ولی خاطر نشان میسازیم که عارفان بزرگ کمتر در قید و بند چنین سنتی هستند و کار هر يك از آنها از بداعتی مخصوص به خود برخوردار است ، این بداعت ، نه مطلوب عارف و نه مورد میل و آرزو و رغبت اوست ، اما بخوبی احساس میشود که عارف اساساً بدین بداعت بسته و پیوسته است و معنیش آن است که عارف موضوع و معروض يك عنایت و مرحمت استثنائی است ولو آنکه سزاوارش نباشد . شاید مدعی بگوید که اشتراك مذهب و وجود يك امت دینی، برای بیان این تشابه کافی است ، زیرا همه عارفان مسیحی از سرچشمه انجیل سیراب میشوند و تمامی آنها تعلیماتی را می بینند که مبتنی بر الهیات همانندی است. اما در اینجا وی فراموش میکند که هر چند تشابه بینش‌ها و مشاهدات عارفان را میتوان با اشتراك مذهب و وجود يك امت دینی گزارش و بیان کرد، اما در عین حال باید توجه داشت که در زندگی عارفان بزرگ جای چنین

مشاهداتی اندک است. عارف از مرتبهٔ این مشاهدات بزودی فرامیرود و اصولاً در نظری مشاهدات مذکور فقط ارزشی رمزآسا دارند. در مورد الهیات بطور کلی نیز باید گفت که عارفان بآرامی و فرمانبرداری چنین تعلیماتی را پذیرا میشوند و خصوصاً مطیع محرم راز خود هستند، لکن همانسان که با ظرافت و نازک اندیشی گفته شده است «عارفان تنها سر بر خط فرمان خود دارند، و غریزه‌ای اطمینان بخش رهنمای آنان به سوی آدمیزاده‌ای است که، ایشان را به راهی که میخواهند در آن قدم گذارند، هدایت می‌نماید و چنانچه اتفاقاً راه‌ها از راه منحرف گردد، عارفان در لرزاندن پایه‌های سندیت وی تردیدی روا نمیدارند و چون با عوالم الهی روابطی مستقیم دارند و بدین سبب قوی میباشند، در ترجیح يك آزادی بر تردرنگ نمیکنند»^۱ در واقع مطالعهٔ مناسبات و روابطی که میان مراد و مرید و رهبر و رهرو موجود است جالب توجه میباشد. در این مقام می‌بینیم کسیکه با فروتنی در صف مریدان می‌نشیند و این پایگاه را می‌پذیرد در زندگی خود بیش از یکبار با همان فروتنی مراد و راه‌ها گردیده است. در نظر ما این نکته اهمیتی ندارد، آنچه منظور نظر ماست اینست که هر چند ممکن است مشابهت ظاهری میان عارفان مسیحی به اشتراک سنت و تعلیمات مربوط باشد، ولی علاوه بر این امر باید به توافق عمیق عارفان با یکدیگر توجه کرد، این توافق نشانه‌ای از وحدت و یگانگی شهودی است، وهم هویتی مذکور را با سادگی تمام، هستی واقعی وجودی تبیین میکند که این عارفان خود را باوی در رابطه میدانند. باری، عرفانهای دیگری از قدیم و جدید در این سیر و سلوک کمتر یا بیشتر جلو میروند و اینجا و آنجا توقف مینمایند، لکن همگی در يك جهت گام برمیدارد و این راه را نشانه‌گذاری می‌نمایند.

معدلك قبول داریم که تجربه عرفانی به خودی خود نمیتواند یقین قطعی را به فیلسوف ارمغان کند. این تجربه در صورتی یقین آور است که خود فیلسوف از طریقی دیگر و فی‌المثل از راه تجربهٔ محسوس و به مدد استدلالی مؤسس بر اساس این تجربه، موفق گردد که هستی تجربه‌ای ممتاز را قریب به یقین تلقی کند، همان

(۱) M. De Mantmorand, *Psychologie des mystiques Catholiques orthodoxes*, Paris, 1920, P. 17

تجربه‌ای که آدمیزاده به یاری آن با يك اصل متعالی ارتباط برقرار مینماید. در این صورت همانطور که انتظار می‌رود در اثر برخورد با تجربه عرفا بر نتایج مکتسب افزوده می‌گردد و در مقابل نیز نتایج مکتسب پرتوی از نور عینیت خود را بر این تجربه عرفانی منعکس می‌سازند. بنظر ما برای معرفت، غیر از تجربه سرچشمه‌ای وجود ندارد، لکن چون بیان عقلانی امر واقع لزوماً دامنه امر واقع خدام و ناتراشیده را درمی‌نوردد، در نتیجه بعید می‌نماید که همه تجربه‌ها به اندازه هم نتیجه بخش باشند و يك سنخ یقین را باعث گردند. بسیاری از این تجربیات ما را به عرصه نتایج محتمل راهبر میشوند، ولی ممکن است که احتمالات بر روی هم جمع گردند و حاصل جمع منتج نتیجه‌ای باشد که با یقین عملاً هم ارز است. ما قبلاً از این قسم «خطوط عملی» سخن گفته‌ایم. چنین خطوطی فقط جهت حقیقت را نمایش میدهند ولی به اندازه کافی در این جهت به پیش نمیروند. اما اگر دوتای از آنها را تا نقطه‌ای امتداد دهیم که همدیگر را قطع نمایند به خود حقیقت که در این نقطه واقع است میرسیم. مساح برای اندازه‌گیری فاصله نقطه‌ای که غیر قابل دسترسی است به نوبت نقطه مذکور را از جانب دو نقطه‌ای که بدانها دسترسی دارد مدنظر و مورد بررسی قرار میدهد. بنظر ما روش بررسی يك امر با استقرار متوالی در چند نظرگاه (تحقیق چند وجهی) تنها روشی است که میتواند تحقیقات مابعدالطبیعه را قطعاً به جلو براند. با این روش میان فیلسوفان همکاری برقرار میشود و مابعدالطبیعه هم به جای آنکه نظام کاملی تلقی گردد که باید آن را قبول نمود و یا وانهاد و در نتیجه همواره مورد بحث و تردیدش قرارداد و از سر نو آغازش کرد، نظیر علم با انباشتن نتایج مکتسب بر روی هم پیشرفت خواهد نمود.

به هر حال توجه به دو نکته به جاست:

اولاً: کاملاً معلوم است که اگر به گروهی از مسائل که با مسائل دینی کاملاً متفاوتند بدیده تحقیق و ژرفانگرانه نظر کنیم به نتایجی می‌رسیم که وجود تجربه‌ای مشخص و ممتاز چون تجربه عرفانی را محتمل می‌گردانند.

ثانیاً: تجربه عرفانی در صورتی که بنفسه مورد مطالعه قرار گیرد رهنمودهائی را عرضه می‌دارد که قادرند بر تعلیماتی افزوده شوند که در قلمروی دیگر و باروشی

دیگر بدست می‌آیند. بنابراین در اینجا تقویت و اکمال متقابل وجود دارد. بحث را با بررسی نکته اول شروع میکنیم :

در حقیقت ما تا حد امکان داده‌های زیست‌شناسی را از نزدیک پی‌جوئی کردیم و به مفهومی مخصوص از طیران حیاتی و تطور خلاق رسیدیم . در آغاز فصل قبل از این مفهوم سخن گفتیم و آن را نشان دادیم. این مفهوم با فرضیه‌هایی که مابعدالطبیعه‌ها بر اساسشان ساخته میشوند وجه مشترك ندارد . مفهوم مذکور مبین تراکم و تغلیظ امور واقع و تلخیص خلاصه‌هاست. باید دید این طیران از کجا می‌آید و اصل آن چیست؟ و اگر طیران خود را کفایت می‌کند، در خود خویشتنش چه چیزی است و چه معنایی را باید به مجموعه تظاهراتش داد؟ امور واقع مورد ملاحظه به این پرسش‌ها هیچگونه پاسخی نمی‌دهند، لکن به خوبی می‌توان جهتی را مشاهده کرد که جواب به سوالها ممکن است از آن جانب بدست آیند . به نظر ما انرژی‌ای که خود را در پهنه ماده می‌افکند مادون وجدان و یا مافوق وجدان، ولی به‌رحال از نوع همین وجدان است. این انرژی باید بسیاری از موانع را دور بزند و برای عبور از مراحل مختلف خود راجع کند و خصوصاً در میان خطوط مختلف و متباعدتطور تقسیم گردد. سرانجام این انرژی به منظور آنکه به مسند مادیت بنشیند در پایان دو خط عمده تطور به دوشیوه معرفت تجزیه می‌گردد، یکی از این دوشیوه غریزه حشرات و دیگری عقل بشر است . غریزه، شهودی است و عقل تدبیر می‌کند و استدلال می‌نماید . در حقیقت برای آنکه شهود به صورت غریزه در آید لازم است به قهقرا رو کند و به خاطر منافع نوع، به خواب مصنوعی رود و آنچه از وجدان و آگاهی حفظ میشود، شکل خواب آلود بگیرد. اما همانطور که در اطراف غریزه حیوانی حاشیه‌ای از عقل وجود دارد، همانسان نیز عقل بشری را هاله‌ای از شهود فرا می‌گیرد . این شهود در نزد انسان کاملاً بی‌غرض و آگاه میماند ولی پرتوش ضعیف است و تاراه دور انعکاس نمی‌یابد. اما اگر قرار باشد که باطن طیران حیاتی و معنی و مقصد و مقصودش روشن گردد، همین پرتو ضعیف باید روشنی بخش راه باشد، زیرا این شهود به درون رو میکند در صورتیکه شهود به مدد نخستین تعمیق و مایه‌وری خود سبب گردد که ما تداوم و استمرار حیات

درونی مان را دریابیم، ممکن است تعمیقی عالتر همین شهود را تابیح و بن هستی مان فرابرد^۱ و از آنجا نیز تا اصل حیات، بطور کلی، به پیش براند. آیا نمیتوان گفت که جان عارف از چنین امتیازی برخوردار است؟

اکنون به نکته دیگر میرسیم: مطلب این بود که بدانیم آیا عارفان از زمره افراد غیر متعادل یانه و آیا آنچه را از تجربه های خود حکایت میکنند خیال پردازی محض است یا نه! این مسأله لااقل در خصوص عرفای بزرگ بلافاصله حل گردید. مطلب دیگر این بود که آیا عرفان فقط يك شور و سوز شدید و عظیم ایمان است و همان دین سنتی است که در جان های پرهیجان صورتی تخیلی به خود میگیرد؟ و یا مسأله به قراری دیگر است. یعنی گرچه عرفان تاجائی که میتواند بادین همرنگ میشود و بوی تشبه میجوید و با آنکه از دین تأکید و تأیید خود را طلب میکند و هر چند زبان خود را از دین به عاریت میگیرد، ولی آیا نمیتوان گفت عرفان دارای يك محتوی اصیل و بدیع است که مستقیماً از سرچشمه دین بدست میآید و مستقل از چیزهائی است که دین به سنت و الهیات و کلیساها مدیون است؟

در حالت اول عرفان لزوماً در خارج و جدای از فلسفه باقی میماند، زیرا فلسفه، وحی صاحب تاریخ و نهاد های منتقل سازنده وحی و ایمان قبول کننده این وحی را به کنار می نهد و خود را در قید و بند تجربه و استدلال نگه میدارد. در حالت دوم کافی است که عرفان را در حالت خلوصش مد نظر قرار دهیم و آنرا آزاد از بینشها و کنایات و رمزها و فرمولهای الهیاتی بنگریم که بیاری آنها بیان میشود. در اینصورت از عرفان دستیاری نیرومند برای تحقیقات فلسفی میسازیم.

بنظر ما رابطه عرفان و دین از نوع مفهوم دوم است و بنابراین باید دید که تجربه عرفانی تا چه حد ادامه دهنده تجربه ای است که راهبر ما به دگرین طیران حیاتی است. اطلاعاتی که تجربه عرفانی به فلسفه میدهد به شکل تأکید و تأیید از طریق فلسفه بوی باز میگردند.

باید یاد آور شد که عارفان آنچه را ما «مسائل نامربوط و غلط» می نامیم به کنار

(۱) گرچه ممکن است بسیاری از ماها از آنچه فعلاً هستیم دورتر نرویم

می‌نهند. شاید مدعی بگوید که عرفا هیچگونه مسأله صحیح یا سقیم را طرح نمی‌نمایند. در این گفته حق با مدعی است، با اینهمه مسلم است که عارفان جواب ضمنی مسائلی را به ما عرضه میکنند که باید فیلسوف را به خود مشغول دارند. همچنین محقق است که عارفان ضمناً مشکلاتی را غیر موجود میدانند که فیلسوف اشتباهاً در برابرشان متوقف میگردد. قبلاً روشن ساختیم که بخشی از مابعدالطبیعه خودآگاه یا ناخودآگاه در حول این مسأله می‌چرخد که معلوم دارد چرا چیزی موجود است و چرا بجای هیچ، ماده یا روح های اندیشه‌گر و یا خداوند وجود دارد؟ لکن این سؤال مستلزم يك فرض قبلی بدین صورت است که واقعیت، پرکنندهٔ خلاء میباشد و عدم در زیر پردهٔ وجود قرار دارد و حقاً چیزی موجود نیست، در نتیجه باید بیان کرد که چرا عملاً چیزی موجود است. اما این فرض قبلی يك توهم خالص و محض است، زیرا فکر عدم مطلق درست به اندازهٔ وجود يك مربع مدور معنی دارد. نظر باینکه غیبت يك شیء همواره مستلزم حضور شیء دیگری است (که ترجیح میدهیم نادیده‌اش بینگاریم، زیرا محل توجه و یا مورد انتظار ما نمیشود) در نتیجه از میان رفتن يك شیء به معنی نشستن شیء دیگری به جای آن است و عبارت دیگر نیز این حضور و غیبت، عملی است دارای دو وجه که همگان قبول میکنند تنها از يك سمت بدان بنگرند. بنابراین فکر و صورت ذهنی الغاء و امحاء کل، درهم ریزندهٔ خویش و غیر قابل ادراک است و در واقع شبه فکر و نوعی تصور سراب‌گونه است. لکن بدلائلی که بیشتر تفریر گردید، توهم يك امر طبیعی است و سرچشمه‌اش در اعماق فاهمه قرار دارد. این توهم برانگیزندهٔ مسائلی است که منشأ عمدهٔ اضطراب و دلهرهٔ مابعدالطبیعی‌اند. اما به اعتقاد عارف این مسائل حتی طرح هم نمیشوند، و در واقع این سنخ مسائل جزو خطاهای باصرهٔ درونی ناشی از عقل بشری‌اند، و به تدریج که شخص از نظرگاه بشری فرارود از میان می‌روند. نیز بدلائلی که مشابه همین دلایل‌اند، عارف از مشکلاتی که فلسفه در اطراف صفات «مابعدالطبیعی» الوهیت بر رویهم می‌انبارد نگران و مضطرب نمی‌گردد. عارف از بن دندان درمی‌یابد که این مسائل از زمرهٔ امور منفی‌اند و فقط بطور منفی ممکن است بیان شوند. عارف ایمان دارد که آنچه خداوند هست، می‌بیند و از آنچه

خداوند نیست، بینش و مشاهده‌ای ندارد. بنابراین سؤال فلسفه از عارف باید دربارهٔ ذات خداوند باشد، دربارهٔ ذاتی که بطور بی‌واسطه و از جنبه ثبوتی‌اش ادراک میشود. غرضم جنبه‌ای است که به اعتبار آن در دیدهٔ جان قابل درک و مشاهده است.

اگر فیلسوف بخواهد عرفان را در فرمول بیان کند، فوراً

ذات خداوند

به تعریف این ذات توجه میکند و میگوید: که خداوند

عشق و موضوع عشق است. کل مطلبی که عرفان عرضه میکند در همین نکته نهفته است. گفتگوی عارف از این عشق دو وجه به پایان نمی‌رسد و توصیفش از چنین عشقی نامتناهی است، زیرا مطلبی که باید وصف نمود غیر قابل بیان است. لکن آنچه در توصیف مذکور بروشنی بیان میشود این است که عشق الهی بخشی یا لطیفه‌ای از خداوند نیست، بلکه براستی خود اوست. فیلسوفی هم که خداوند را شخص تلقی میکند و در عین حال نمی‌خواهد در طاس لغزندهٔ تشبیه و آدم سان کردن خشن و ناتراشیده بیفتد، دل در گرو همین خبر می‌بندد و به شور و شوقی می‌اندیشد که ممکن است جانی را به برگیرد و سراپایش را بسوزاند و از آن پس بر همهٔ آفاق آتش بیفکند، در این حال شخص همدوش و هم‌آغوش عاطفهٔ مذکور میشود و هیچگاه نیز تابدین حد باخویشتن خود یکی نیست. این شخص به بساطت می‌گراید، متحد و پرمایه میگردد، به علاوه این شخص هیچگاه تابدین اندازه سرشار از اندیشه نمی‌باشد. در صورتیکه حقیقهٔ دونوع عاطفه، یکی مادون عقل و یکی مافوق عقل موجود باشد، عاطفهٔ مادون عقل چیزی جز هیجان و آشفتگی و غوغای متعاقب بریک تصور نیست، لکن عاطفهٔ مافوق عقل بر صورت ذهنی و فکر تقدم دارد و بیش از این فکر است. اما چنین عاطفه‌ای اگر بخواهد میتواند در گلزار افکار و معانی هم شکفته گردد، بدین ترتیب جان پاک پیکره می‌یابد. چه اثری از سمفونی بتهوون ساخته و پرداخته‌تر و چه کاری از آن دانشمندانه‌تر میتوان سراغ کرد؟ اما اگر در چگونگی آفرینش همین اثر بنگریم، می‌بینیم در سراسر دوره‌ای که کار آرایش و تجدید آرایش و انتخاب در زمینهٔ عقلانی ادامه دارد، آفرینندهٔ این موسیقی به پایگاهی که خارج از این زمینه قرار دارد، نظرمی‌افکند و به جولانگاه آن فرا میشود تا قبول یا رد کار خود و خط سیر و الهام موسیقی خویش را در آن مقام جستجو نماید. در این

پایگاه عاطفه‌ای تقسیم ناپذیر مسندنشین است. بی‌تردید عقل مددکاراوست تا بتواند در متن موسیقی بیان گردد، اما این عاطفه بنفسه هم از موسیقی بیشتر وهم از عقل افزونتر است. برخلاف عاطفه‌ی مادون‌عقل، عاطفه‌ی مافوق‌عقل تحت تبعیت و وابستگی اراده باقی میماند. هنرمند هر بار که میخواهد بدین عاطفه مراجعه کند بایستی برگردونه کوشش بنشیند، همانسان که چشم هم باید بکوشد تا بتواند ستاره‌ای را که بلافاصله در تاریکی شب ناپدید میگردد مجدداً در میدان دید خود ظاهر کند. شکی نیست که این نوع عاطفه دورا دور با عالی‌ترین عشقی که در نظر عارف عین ذات خداوند است مشابَهت دارد. بهر حال فیلسوف هنگامیکه در مقام بیان شهود عرفانی در عبارات عقلانی است و بدین منظور بیش از پیش شهود مذکور را با شور و حرارت پی میکند، باید بدین عاطفه بیندیشد.

احتمال دارد که فیلسوف موسیقی‌دان نباشد، لکن عموماً

خلق و عشق

نویسنده است، بنابراین تحلیل حالاتی که مخصوص جان‌او

به‌نگام تحریر است یاریگری در فهم این مسأله است که عشقی که عارفان در دل آن ذات الوهیت را می‌بینند چگونه در عین مشخص بودن میتواند قدرت خلق و آفرینندگی هم باشد. فیلسوف به‌نگام تحریر معمولاً در منطقه‌ی مفاهیم و کلمات قرار دارد. جامعه، معانی و افکار را عرضه‌آگاهی‌وی می‌نماید، معانی و افکار مذکور را اسلاف وی تنظیم کرده و مرتب نموده و در زبان بر روی هم انباشته‌اند. وی نخست آنها را قدری دستکاری میکند و سپس به طرز نو ترکیب و تلفیق می‌نماید، نتیجه این روش کم‌وبیش رضایت بخش است و همواره نیز پس از مدتی محدود انتظار بسر میرسد و نتیجه بدست می‌آید. ضمناً اثر مورد نظر ممکن است ابتکاری و بدیع و قوی باشد، وغالباً نیز اندیشه بشری را غنای بیشتری می‌بخشد ولی این افزایش نظیر افزایشی است که در درآمد سالانه حاصل میشود، یعنی در واقع عقل بر اساس همان سرمایه قبلی و برپایه همان ارزش‌های پیشین به کار و زندگی خویش ادامه میدهد.

اما روش دیگری نیز در کار نویسندگی وجود دارد، این روش جاه طلبانه‌تر

و نامطمئن‌تر است و قادر نیست بگوید چه وقت به نتیجه میرسد و اصلاً آیا نتیجه‌ای

در کار خواهد بود یا نه؟ در این روش، نویسنده از زمینه عقلانی و اجتماعی فرامیرود و به مرتبه‌ای از جان برمی‌شود که در آن الزام و ایجاب به خلق، حرکت را آغاز میکند. روح اندیشه‌گری که در چنین مرتبه‌ای قرار می‌یابد ممکن است در سراسر زندگی فقط یکبار این الزام را بطور کامل و سرشار احساس نماید، اما الزام مزبور همواره در این قرارگاه حاضر است، و عاطفه‌ای واحد و لرزه‌ای شدید و یاطیرانی است که ازدل اشیاء برمی‌خیزد و دریافت میشود. برای اطاعت کامل از چنین الزامی باید به ساختن و پرداختن کلمات تازه دست یازید و افکار و معانی نو آفرید. اما ممکن است که این الزام به هیچ‌وجه به سر منزل ابلاغ و ارتباط نرسد و در نتیجه به رشته تحریر در نیاید، معذک نویسنده به جد میکوشد تا تحقق ناپذیر را به مسند تحقق بنشانند. وی به جستجوی عاطفه‌ای ساده و بسیط برمی‌خیزد، یعنی در صدد یافتن صورتی برمی‌آید که می‌خواهد ماده آنرا بی‌آفریند، آنگاه به همراهی این عاطفه (یا صورت) به راه می‌افتد و به سراپرده معانی و افکار از پیش ساخته و کلمات موجود و برش‌های اجتماعی واقعیت رو میکند. در طی راه نویسنده احساس مینماید که عاطفه همگام و همراه وی آشکارا در متن علاماتی ظهور و بروز میکند که زاده خود این عاطفه‌اند، مقصود آنستکه عاطفه مذکور در متن قطعات و تکه‌هایی بیان میشود که مربوط به فرایند مادی شدنش میباشد. هر یک از این عناصر و علامات در نوع خود منحصر بفردند. اکنون ببینیم نویسنده چگونه این عناصر را به همدوشی و هم‌آغوشی با آندسته از کلمات و آیدارد که فعلاً بیانگر امور و اشیاء دیگرند. در این مقام نویسنده باید کلمات را ناگزیر به عمل سازد و عناصر را مجبور به همدوشی و همبری نماید. در عین حال موفقیت وی هیچگاه تأمین و تضمین شده نیست و در هر لحظه از خود می‌پرسد که آیا قادر خواهد بود تا پایان کار گردونه را به پیش براند. وی هر یک از موفقیت‌های جزئی را به لطف و مرحمت اتفاق منتسب می‌سازد و همانند مضمون ساز و قافیه پردازی است که از کلماتی که بر سر راهش قرار می‌گیرند و به بازیش تن می‌سپازند سپاسگزاری میکند، اما اگر نویسنده موفق شود، به راستی اندیشه‌ای به مسند می‌نشیند که قادر است برای هر یک از نسل‌ها و جبهه‌ای تازه بخود بگیرد، یعنی دیگر، بسان مقداری و جبه نیست که بلافاصله باید خرجش نمود

بل همچون سرمایه ایست که بی نهایت مولد و موجود نفع است و بشریت را توانگر میسازد .

بنابراین درتحریر ادبی دو روش مختلف وجود دارد و هرچندکه این دو میکوشند یکدیگر را مطلقاً رد نکنند ولی در هر حال از بیخوبن باهم فرق دارند ، وقتی فیلسوف میخواهد عشق را به عنوان يك انرژی خلاق تصور کند، یعنی همان عشقی را در تصور آورد که عارف در آن ذات خداوند را به عیان می بیند باید به روش دوم توجه کند و به تصویری بیندیشد که این روش میتواند از آفرینش ماده توسط صورت ، عرضه بدارد .

آیا این عشق متعلقی دارد ؟ باید خاطر نشان ساخت که وقتی عاطفه ای از سنخ عواطف برتر است ، خود ، خویشتن را کفایت میکند . يك موسیقی عالی گزارشگر عشق است، اما این عشق مورد بیان موسیقی، عشق بیک شخص نیست، موسیقی دیگر نیز عشقی دیگر است. بطور خلاصه، در اینجا دوجو با انفعالات نفسانی و احساسات متمایز وجود دارند و دو عطر مختلف به مشام می رسند. در هر مورد عشق بر اساس ذات و نه به اعتبار متعلق خود وصف میشود. معذک به اشکال میتوان عشق کار آئی را به عرصه ادراک آورد که واجد هیچ مخاطبی نباشد. در واقع همه عارفان در این شهادت متفق القولند که خداوند به ما نیاز دارد، همانسان که ما نیازمند به خداوند می باشیم . اما خداوند جز به خاطر دوست داشتن ما به چه مناسبت دیگر به ما نیازمند است؟ وقتی فیلسوف نیز به تجربه عرفانی دل بیند ، به همین نتیجه میرسد. به نظر این فیلسوف، خلق اقدامی می آید که خداوند بدان دست میزند تا گروهی از آفرینندگان را خلق نماید و موجوداتی لایق عشق خویش را به دستیاری و خلافت برگزیند.

اگر مدعی غرض از خلق را آفرینش ساکنان حقیر و کوچکی بداند که در این گوشه عالم، یعنی زمین پدید آمده اند، در پذیرفتن مطلبی که یاد شد ، به تردید می افتد. اما قبلاً گفتیم که به احتمال قریب به یقین حیات ، توان بخش و جانفزای کلیه سیارگان وابسته به ثوابت است. نظربه اینکه شرائط موجود در این سیاره ها متفاوت است صورت حیات در این سیارگان به انواع گوناگون درمی آید و خارج

از صوری قرار میگیرد که در تخیل مامی گنجند. با این همه حیات، در همه جادارای ذاتی واحد است و این ذات همان انباشتن تدریجی بالقوه (پتانسیل) و مصرف دفعی آن در جریان عمل های آزاد است. در این مطلب هم مدعی میتواند تردید کند، اما به شرط آنکه در میان حیوانات و نباتات روی زمین، ظهور موجود زنده ای را که انسان نام دارد و قادر به دوست داشتن و محبوب واقع شدن است، اتفاقی و عارضی تلقی نماید، ولی ما روشن ساختیم که اگر ظهور انسان پیشاپیش مورد مشیت قرار نگرفته باشد، عارضی و اتفاقی هم نیست. آری درست است که در جنب خط تطوری منتهی به انسان خطوط دیگری هم وجود دارند و هر چند که در انسان نیز نقص و یا عدم کمال موجود است، با اینهمه اگر از نزدیک به عروۃ الوثقیای تجربه در آویزیم میتوانیم گفت: انسان است که علت وجودی حیات بر روی سیاره ماست. همچنین اگر مدعی بیندارد که جهان اساساً ماده ای خام و ناتراشیده است و حیات بر این ماده افزوده میگردد، باز هم تردیدش محل دارد. ولی به عکس ما نشان دادیم که ماده و حیات مطابق تعریف ما با هم و بطور همبسته یک داده یا معطی هستند. با توجه به این شرائط هیچ امری نمیتواند مانع آن شود که فیلسوف توسن فکریا معنایی را که عرفان به شرح زیر بدو القاء می نماید به پیش نراند بدین بیان:

اولاً: جهانی وجود دارد که وجهه مرئی و محسوس عشق و نیاز به دوست داشتن است و چیزی غیر از آن نیست. همراه این عاطفه خلاق نیز نتایجی به کرسی می نشینند. مقصود من از این نتایج، ظهور موجودات زنده ای است که در دامن آنها عاطفه مذکور متمم و مکمل خویش را بازمی یابد.

ثانیاً: موجودات زنده بی شمار دیگری وجود دارند که بدون آنها، موجودات سابق الذکر نمیتوانند ظهور یابند.

ثالثاً: کیفیت مادی عظیمی موجود است که بدون آن حیات امکان پذیر نیست.

با این طرز تلقی، بی شک دامنه نتیجه گیریهای را که در «تطور خلاق» بدانها رسیده ایم درمی نوردیم. در آنجا میخواهیم تا حد ممکن به امور واقع نزدیک باشیم و بنابراین به بیان مطلبی نپرداختیم که بالاخره روزی نتواند توسط

زیست‌شناسی به مسند تأیید بنشینند . اما این نتایج حتی پیش از تأیید زیست‌شناسی نیز دارای چنان مقام و موقعی هستند که روش فلسفی مسا مجازمان میسازد آنها را حقیقت تلقی نمائیم .

در این کتاب سیر وسلو کمان در قلمرو امر قریب به حقیقت است، ولی تکرار این مطلب بجاست که اولاً یقین فلسفی دارای درجات و مراتب است و ثانیاً این یقین هم به استدلال دست می یازد و هم به شهود توسل میجوید ، ثالثاً شهود متکی به علم مستعد ادامه کار است ، و این کار فقط از راه شهود عرفانی امکان پذیر است .

درواقع نتایجی که هم اکنون عرضه کردیم، طبیعتاً - البته نه لزوماً - مکمل نتایج مطالعات قبلی ما میباشند. انرژی خلاقیتی که عشق باشد و میخواهد از دل خویش موجوداتی را برون کشد که شایسته دوست داشتن اند، میتواند بذرعوالمی را بیفشاند که کیفیت مادیشان بدان اعتبار که درمقابل معنویت الهی واقع است ، تمایز موجود میان مخلوق و خالق را بیان میکند و فرق میان نت های پهلوی هم قرار گرفته سمفونی و عاطفه تقسیم ناپذیری را گزارش می نماید که عنان نت ها را رها میکند تا در خارج از این عاطفه به جولان پردازند . در هر یک از این عوالم ، طیران حیاتی و ماده خام ناتراشیده ، دو وجهه مکمل از خلقت اند . تقسیم حیات به موجودات متمایز، برعهده ماده ای است که حیات ازخلالش میگذرد ، ولی قوای این حیات ، تاجائیکه فضاوارگی ماده جلوه گاهشان اجازه دهد ، بهم آمیخته باقی میمانند . در روی سیاره ما چنین درهم نفوذی ای امکان پذیر نمیگردد ، در نتیجه همه چیز دست به دست هم میدهند و این باور را به کرسی می نشانند که در این سیاره ، ماده مکمل حیات در مساعدت به طیران حیاتی آمادگی فراوان ندارد و در نتیجه محرك و مشوق ابتدائی به جای آنکه تا پایان کار تقسیم نشده باقی بماند ، در عرصه ترقیات و پیشرفتهای متباعد می افتد و حتی در روی خطی که قسمت اساسی و جوهره این محرك عبور می نماید ، کارش به تضعیف نتیجه این محرك می انجامد ، و بهتر بگوئیم حرکت مستقیم الخط به حرکت مستدیر بدل میشود و بشریت که در پایان این خط قرار دارد ، در دایره مذکور بدور خود میگردد . این نکات نتایجی هستند که در کتاب قبلی مان بدست آورده ایم ، اما چنانچه بخواهیم دنباله این مطلب را

بگیریم و در ضمن نیز به فرض های تحکمی و خود رایانه متوسل نشویم ، تنها کاری که میتوانیم کرد تعقیب اطلاعات و اخبار عارفان است. ماجریان حیاتی ای را که از خلل ماده گذر میکنند و بی شک علت وجودی ماده است ، داده تلقی کرده بودیم و از بشریتی که در پایان جهت عمده تطور قرارداد نپرسیده بودیم که آیا علت وجودی دیگری بغیر از خود دارد یا نه ؟ اما شهود عرفانی این دو مطلب را طرح میکند و در عین حال بد آنها پاسخ میگوید: نظرباینکه انرژی خلاق باید به عشق تعریف و تحدید گردد ، در نتیجه موجوداتی که به بزم هستی و وجود فراخوانده میشوند ، مقصد و مقصود و مقدرشان دوست داشتن و محبوب واقع شدن است . خداوند نفس همین انرژی است . این موجودات از خداوند متمایزند و چون جز در جهان نمیتوانند قد برافرازند ، بنابراین جهان ساخته و پرداخته میشود. در بهره ای از جهان که سیاره ماست (وشاید در کلیه منظومه ما) برای پدید آمدن چنین موجوداتی می بایست يك «نوع» تشكل یابد ، اما انبوهی از موجودات دیگر باید بوجود آیند و مقدمات پدید آمدن این نوع را فراهم آوردند و یا از وی حمایت کنند و یا جزو ضایعات او باشند . در جاهای دیگر به فرض آنکه تعدد و میرندگی همچنان در کار باشد شاید افرادی که موجودند اصولاً متمایز از یکدیگر باشند ، و نیز احتمال دارد که این افراد بیک ضرب و بطور کامل به عالم تحقق برآمده باشند ، ولی بهرحال در روی زمین ما ، نوعی که علت وجودی کلیه موجودات دیگر است ، فقط قسمأ و جزء خود خویش است ، تا بدانجا که اگر برخی از نمایندگان این نوع با کوشش فردی خود (که بر فعالیت عمومی حیات می افزایند) موفق نشوند مقاومت در برابر آلات و ابزار را درهم بشکنند و بر کیفیت مادی غلبه نمایند و سرانجام خداوند را بازیابند ، نوع حتی درباره کمال و تمام عیاری خود نخواهد اندیشید. این نمایندگان همان عارفانند . اینان باز کنندگان راهی هستند که آدمیزدگان دیگر میتوانند در آن به ره پیمائی بپردازند ، و نیز بهمین ترتیب است که عارفان مقامی را که حیات از آن میآید و جولانگاهی را که به جانب آن ره می سپارد به فیلسوف نشان میدهند .

نباید از تکرار این مطلب خسته شد که انسان بر روی زمین و زمین در گردونه جهان ، سخت خرد و کوچکند . معذک همین انسان حتی به اعتبار بدنی

اشغال کننده مکان مختصری نیست که بوی اعطا میکنند^۱، زیرا چنانچه بپذیریم بدن ما، ماده‌ای است که وجدانمان متوجه آن است و در پهنه‌اش توسن میراند، در نتیجه باید بگوئیم که این بدن هم پهنه وجدان و دربرگیرنده کلیه اموری است که درک و مشاهده مینمائیم و بنابراین تا عرصه ستارگان فرامیرود. اما این بدن عظیم در هر لحظه دگرگون میشود و گهگاه نیز به محض آنکه قسمتی از وی مختصری جابجا گردد، از بیخ و بن تغییر می‌نماید. این قسمت، مرکز بدن را اشغال میکند و در فضائی اندک جای میگیرد. این بدن درونی و مرکزی که نسبتاً تغییرناپذیر است همواره حضور دارد. نه تنها این بدن حاضر است، بلکه کارآ و فعال هم هست. به یاری این بدن و تنها با دستیاری اوست که میتوان قسمت‌های دیگر جزو بدن بزرگ را حرکت داد، و چون آنچه به حساب می‌آید عمل است و بنابراین است که ما در هر جا عمل میکنیم وجود داریم در نتیجه عرف، وجدان را در بدن خرد محصور میسازد و بدن بزرگ را نادیده می‌انگارد. ظاهراً علم هم بر این طرز تلقی صحه میگذارد و ادراکات خارجی را به عنوان پدیده‌های الحاقی و نامؤثر بر فرایندهائی تلقی میکند که درون مغزی‌اند و با این ادراکات متناظرند. بر این اساس کلیه چیزهائی که از بدن بزرگ درک میشود غیر از شبح نیست، همان شبحی که بدن خرد به خارج منعکس میسازد.

این متافیزیک پویشنده توهمی است که ما در کتاب ماده و حافظه از سیمایش پرده برداشته‌ایم^۲. درست است که سطح بدن بسیار کوچک و سازمان یافته‌ما^۳ حیز حرکات فعلی‌مان میباشد، اما بدن بزرگ نیز حیز اعمال احتمالی‌ماست، اعمالی که از جنبه نظری امکان پذیرند. نظرباینکه مراکز دراکه مغز، راهیاب و روشنگر و فراهم آورنده مقدمات این اعمال احتمالی میباشد، به ترسیم نقشه آنها میردازند و در نتیجه امور آنچنان به جریان می‌افتند که گوئی مغز سازنده مدرکات

(۱) حتی وقتی پاسکال آدمی را به یک ذره اندیشمند، تحویل میکند، رضا میدهد که این مکان به اندازه محل یک نی باشد.

(۲) ماده و حافظه، پاریس ۱۸۹۶، تمامی فصل اول.

(۳) این حالت سازمان یافته دقیقاً به اعتبار اعمال بی‌واسطه بدن است.

خارجی ما و منعکس کننده آنها در فضا است. اما حقیقت کاملاً به صورتی دیگر است، یعنی ما در پهنه تمامی چیزهائی که ادراک میکنیم واقعاً هستیم، گرچه این هستی توسط قسمت‌هائی از ما به کرسی می‌نشیند که لاینقطع تغییر می‌پذیرند و فقط قرارگاه اعمال بالقوه‌اند. بنابراین بی‌ایم و امور و اشیاء را از این زاویه بنگریم و حتی دیگر از بدنی گفتگو نکنیم که در بحر عظمت جهان محو و ناپدید میگردد.

در حقیقت وقتی از خردی بشر و عظمت جهان سخن به میان می‌آید، به اندازه‌ای که درباره بعد جهان می‌اندیشند به پیچیدگی آنهم نظر دارند. شخص همچون موجودی بسط و ساده نمود میکند ولی عالم مادی آن چنان پیچیده می‌نماید که با هر گونه تخیلی سر به ستیزه جوئی بر میدارد، تا بدانجا که کوچک ترین جزء مرئی ماده خود عالمی است. بالنتیجه این پرسش مطرح میشود که چگونه میتوان پذیرفت علت وجودی عالم تنها آدمیزاده باشد؟

اما نباید دچار ترس شد. گهگاه ممکن است از وجه‌ای نامناسب بیک کل نظر کنیم و با وجود آنکه کل مورد بحث امری ساده است، مقابل اجزائی قرار گیریم که باید بدون انتها به شمارش آنها پردازیم. وقتی دست خود را از نقطه‌ای به نقطه دیگر می‌بریم برای ما که این انتقال را از درون درک میکنیم حرکت دست بصورت یک ژست تقسیم ناپذیر جلوه میکند، لکن ناظری که از خارج بر این حرکت مینگرد و آن را ادراک می‌نماید و توجهش را به خطی معطوف میدارد که در جریان حرکت طی میشود، به خود می‌گوید که نخست باید از نصف این فاصله گذر نمود و آنگاه نصفه‌ای از نصف آن و بعد نصفه‌ای از نصف باقی مانده را طی کرد و قس علیهذا..... بدین ترتیب وی میتواند کار تقسیم را میلیاردها قرن ادامه دهد و هیچگاه نیز شمارش افعال حرکتی را که بنظر من تقسیم ناپذیر می‌آید، پایان نرساند. ژستی که نوع انسانی را بر میانگیزد و یا بطور کلی بر انگیزنده چیزهائی است که متعلقات عشق خالق‌اند، ممکن است مستلزم شرائطی باشد و این شرائط نیز شرائطی دیگر را ایجاب نمایند و از این شاخه بدان شاخه هر ردیف از این شرائط ردیف دیگری از شرائط را الی غیرالنهاییه به میدان بیاورند. آری، نمیتوان در باب این تکثر اندیشه نمود و به سرگیجه دچار نشد، اما این تکثر پشت همان سکه امر

تقسیم ناپذیر است .

در حقیقت سلسله نامتناهی افعالی که ماجرکت دست را بدانها تجزیه میکنیم کاملاً بالقوه‌اند ، و فعلیت حرکت دست است که افعال مذکور را لزوماً درحالت بالقوه شان تعیین و تحدید می‌نماید ، حال آنکه اجزاء مشکله عالم و اجزاء این اجزاء واقعیت میباشند و وقتی این اجزاء زنده باشند دارای خود جوشی‌اند و این خود جوشی میتواند تا مرحله فعالیت آزاد پیش برود ، پس نباید مدعی شد که رابطه و علاقه‌ای که در این دو حالت میان امر پیچیده و امر ساده وجود دارد یکسان است ، غرض ما هم از این بحث و نزدیک ساختن این دو سنخ به هم آن است که معلوم کنیم پیچیدگی ولو بی‌حد و مرز باشد نشانه اهمیت امر نیست و یک وجود ساده و بسیط هم میتواند مستلزم یک زنجیره نامتناهی از شرایط باشد .

مسأله درد و رنج ما بدین نتیجه میرسیم . اما اعطای چنین مقامی به انسان و قبول چنین معنایی برای حیات ظاهراً سخت خوش بینانه (شر) است ، زیرا بلافاصله لوحه‌ای از دردها و رنج‌ها عرضه آگاهی ما میشوند ، دردها و رنج‌هایی که در قلمرو حیات از پائین‌ترین درجه وجدان گرفته تا مرتبه آدمیزاده فرمانروائی میکنند .

در رده حیوانات درد و رنج از آنچه فکر میشود کمتر است ، البته بی آنکه تا مرحله نظریه دکارتی راجع به ماشین واره بودن حیوانات پیش برویم ، به حدس میتوانیم گفت که خصوصاً در نزد موجوداتی که فاقد حافظه فعالند و رشته گذشته آنان در پهنه زمان حاضر تداوم نمی‌یابد و کاملاً مشخص نیستند ، میزان درد اندک است و وجدان آنها طبیعتی خواب آلود دارد و خوشیها و دردهایشان به اندازه لذات و درد های ما دارای طنین عمیق و مدید نمی‌باشند .

آیا خود ما نیز درد‌هایی را که در خواب احساس میکنیم همانند درد های واقعی به حساب می‌آوریم ؟ حتی نزد ما آیا بیشتر اوقات درد و رنج فیزیکی ناشی از

(۱) *Théorie Bêtes – Machine* ، نظریه دکارت و دکارتی مذهب‌ان و خصوصاً مالبرانش

است . بر اساس این نظریه حیوانات بنام و کمال همانند ماشین‌اند و هیچگونه حساسیت و حالت عاطفی و هیجانی ندارند .
فرهنگ فلسفی لالاند چاپ دهم (مترجم)

بی احتیاطی و مآل اندیش نبودن نیست و یا زاده ذوق های بسیار ظریف و نتیجه نیازهای ساختگی نمیباشد؟ دردورنج اخلاقی هم غالب اوقات بازآورده تقصیر خود ماست، و بهر حال اگر حساسیت خود را تا بدان حد تهییج نکنیم که به حالتی بیمارگونه درآید، درد ورنج چندان شدید و سخت نخواهد بود. درد ورنج ما هنگامی بی نهایت ممتد و متعدد میشود که درباره اش به تدبیر میپردازیم. باری، به آسانی میتوان فقراتی چند بر «تئودیسه» لایب نیئس افزود، لکن ما بهیچوجه ذوق و حال چنین کاری را نداریم. فیلسوف تاهنگامی که درحجره خود می نشیند بخوبی میتواند با این قبیل تفکرات نظری صرف وقت خوش کند، اما همین فیلسوف هنگامیکه سرازغرفه بیرون میآورد و مادری را می نگرده که مرگ کودک خود را به چشم خویش می بیند چگونه می اندیشد؟ نه، دردورنج واقعیتی دهشتناک و مخوف است و اگر پیشاپیش و مقدم بر تجربه به تعریف شربپردازیم و حتی در این باب آنرا به چیزی که بواقع همان است تحویل کنیم، و عنوان حداقل خیر و خوبی بدان بدهیم، باز هم درطاس لغزنده خوش بینی غیرقابل دفاع می افیم. اما درمقابل این خوش بینی مقدم بر تجربه، يك خوش بینی تجربی وجود دارد که منحصرأ مبتنی بر احراز دو امر واقع است:

اولاً: بشریت، به حیات، در مجموع. با نظری مساعد مینگرد، زیرا می بینیم که بدان تعلق خاطر دارد.

ثانیاً: بهجتی خالص و بی آلایش در آنسوی لذت و الم وجود دارد و این بهجت، حالت جان قطعی عارف است.

فیلسوف وقتی این دو معنی را بپذیرد و از این دو نظرگاه به امور بنگرد، بی آنکه ناگزیر به دفاع از خداوند باشد، خوش بینی خود را به کرسی تأیید متکی می بیند.

اگر مدعی از این مرحله قدم فراتر نهد چه باید گفت؟ زیرا ممکن است بگوید: اولاً، گرچه دسته گل حیات در مجموع خود دماغ پرور و با رنگ و بوست، اما چنانچه خار دردورنج را در گوشه و کنار خود نمیداشت بهتر میبود. ثانیاً این

دردورنج نمیتواند مورد مشیت خداوند باشد .

در جواب مدعی میگوئیم که بنظر ما ، هیچ دلیلی اثبات این مطلب را متعهد نیست که درد ورنج مورد مشیت است . درسطور قبل هم گفتیم ، آنچه از يك جنبه ، بصورت تکثری عظیم از امور جلوه می کند و در زمره آنها نیز دردورنج موجود است . ممکن است از جنبه دیگر ، به صورت فعلی تقسیم ناپذیر عرض وجود نماید ، بدانسان که اگر جزئی از آن حذف گردد ، کل از میان برود .

ممکن است ، باز هم مدعی استدلال نماید که کل الزاماً میتواندست غیر از این کل کنونی ، یعنی بصورتی باشد که دردورنج را جزو خود نیابد و در نتیجه با آنکه حیات بصورت کنونی نیک و شایسته است ، ولی ممکن بود به از این باشد ، و اگر بواقع اصلی وجود دارد و این اصل هم عشق است ، به هر کاری قادر نیست ، بنابراین خداوند نمی باشد .

در پاسخ میگوئیم که اصل مطلب همین است ، یعنی باید دید که «قدرت کامله» دقیقاً چه مفهومی دارد . پیشتر ثابت کردیم که فکر یا ایده «هیچ» ، نظیر ایده مربع مدور است و چنین ایده ای وقتی به بوته تحلیل رود ناپدید میگردد و پشت سر خود تنها يك کلمه باقی می گذارد ، و بنابراین ایده نیست و شبه ایده است . اگر مدعی بخواهد با کلمه «کل» نه تنها مجموع واقعیت ، بلکه مجموع امور امکان پذیر را هم مشخص سازد ، آیا نباید گفت که در این حالت ، ایده «کل» هم به سر نوشت ایده «هیچ» گرفتار میگردد ؟ وقتی از کلیت با من گفتگو میشود ، دقیقاً چیزی را به تصور میآورم ، اما در کلیت ناموجود و ناهست به غیر از توده برهم انباشته ای از کلمات هیچ چیز نمی یابم . بالنتیجه ایراد و اعتراض مدعی در این مقام ناشی از يك شبه ایده و کلیتی لفظی است . در این بحث میتوان جلوتر نیز رفت و گفت ایراد و اعتراض مدعی به رشته ای از استدلالات مربوط است که همگی شان واجد عیب اصولی در روش میباشند . بدین بیان که مدعی مقدم بر تجربه نوعی تصور را تقوم می بخشد و سپس به میل خود این ایده را خداوند میخواند ، و آنگاه خاصه هائی را که الزاماً عالم باید عرضه بدارد از چنین ایده ای استنباط میکند و سرانجام در صورتیکه عالم چنین خاصه هائی را عرضه ننماید نتیجه میگیرد که خداوند وجود

ندارد. چرا نباید توجه کرد که اگر فلسفه نتیجه تجربه و استدلال است بایسته اوست که روشی عکس روش بالارا دنبال نماید بدین معنی که از تجربه درباره موجودی پرس و جو کند که متعالی برواقعیت محسوس وهم وجدان بشری است، سپس چیزهائی را که تجربه در این باب میتواند به ما بیاموزد فراگیرد و آنگاه برپایه گفته تجربه راجع به ذات خداوند استدلال کند و براساس این استدلال آن ذات را تعیین و تحدید نماید. بدینسان ذات خداوند در متن همان دلائلی که مربوط به ایمان به وجود وهستی خداوند است تجلی میکند. اگر مدعی براساس این روش پژوهش کند وجود وعدم وجود خداوند را از مفهومی تحکمی مربوط به ذات وی استنباط نمیکند و از این گونه استدلال صرف نظر می نماید. چنانچه درباره این نکته با مدعی موافق افیم، بدون اشکال میتوانیم از قدرت کامله الهی سخن بگوئیم. در نزد عارفان به تعبیراتی از اینگونه برمی خوریم و در خصوص تجربه امر الهی به همین عارفان رجوع می کنیم. بدیهی است که غرض عارفان از این امر، انرژی ای است که حدود و ثغور قابل تعیین نیست، قدرت دوست داشتن و آفرینشی است که حد و مرز هر تخیلی را درمی نوردد. آری، مسلم است که عارفان، متذکر یک مفهوم بسته نمیشوند و نیز به یادآوری تعریفی از خداوند نمی پردازند که موجب گردد بحث در باب آنچه عالم هست، یا آنچه باید باشد، به پایان رسد و دامن گفتار فراچیده شود و آخرین سخن بر زبان جاری گردد.

بقاء پس از مرگ
در خصوص مشکلات و مسائل عالم دیگر نیز باید همین روش را بکار برد. البته میتوان با افلاطون همراهی کرد و از جان تعریفی مقدم بر تجربه بدست داد و جان را بدلیل بسیط بودن غیر قابل تجزیه دانست و به علت تقسیم ناپذیر بودن، فساد ناپذیر خواند و براساس ماهیتش، جاودانی نماید. اما اگر جان، بدین ترتیب تعریف شود، از طریق قیاس، به معنی هبوط جان در جولا نگاه زمان و سپس معنی رجعت وی به سرمدیت میرسیم. اما اگر کسی هستی جانی را که بدین ترتیب تعریف میگردد، مورد تردید و بحث قرار دهد، چه باید کرد و در جواب وی چه باید گفت؟ همچنین چطور میتوان براساس وبا اتکای به واقعیت، مسائل و معضلاتی را حل کرد که بایک جان واقعی

و منشأ و مقصد واقعی آن مربوط میشوند و یا در چنین وضع و اعتباری مطرح میگردند، در صورتیکه فقط راجع به مفهومی از روح (که احتمالاً توخالی و بی‌محتوی است) به تفکر نظری صرف پردازند و یا در حد اعلی بطور قراردادی معنی کلمه‌ای را تصریح نمایند، که جامعه آنرا بر روی یکی از تقطعات خود از واقعیت حک مینماید، و مقصودش از اینکار سهولت در امر محاوره است.

پس اثبات وجود روح بدین ترتیب به همان اندازه که تعریف جنبه تحکمی دارد، عقیم و بی‌ثمر است. با وجود آنکه درباره مفهوم افلاطونی دوهزار سال است که تأمل و تفکر میشود، اما این مفهوم معرفت ما را درباره جان حتی يك قدم هم به جلو نبرده است. این تعریف نظیر تعریف مثلث است و به همان دلائل جنبه قطعیت دارد.

تجربه و احتمال در چرا نباید توجه کرد و فهمید که وقتی معضل و مساله‌ای مباحث ما بعدالطبیعه بنام معضل جان وجود دارد باید در وضعیت تجربی مطرح ساخت و دریافت که مساله مذکور در همین وضعیت تجربی، متدرجاً و جزء جزء حل خواهد گردید؟ در اینجا به بحث درباره مطلبی که در جای دیگر بدان پرداخته‌ایم باز نمیگردیم، فقط خاطر نشان میکنیم: اولاً وقتی به ملاحظات و مشاهدات نظر می‌افکنیم بر ما روشن میشود که تبیین‌های فیزیولوژیکی مربوط به حافظه ناکافی‌اند و انتساب کار حفظ خاطرات به مغز، امکان ناپذیر است. ثانیاً همین ملاحظات روشن میکنند که تعقیب جای پای بسط و توسعه‌های متوالی حافظه امکان پذیر است. این پی‌جوئی از نقطه‌ای آغاز میشود که حافظه در آن نقطه خود را جمع و جور میکند تا فقط آنچه را لازمه عمل در زمان حاضر است عرضه بدارد، و به آخرین زمینه میرسد که در حافظه، گذشته زوال ناپذیر را تماماً گسترده میسازد: در این باب پیشتر به استعاره گفته‌ایم که در این پی‌جوئی از نوك مخروط به قاعده آن رومی‌آوریم. باید توجه کنیم که تنها نوك این مخروط در ماده قرار میگیرد، و به محض آنکه نوك مخروط را ترك میکنیم و به جانب قاعده رومی‌آوریم وارد قلمروی تازه میشویم. این قلمرو چه قلمرو است؟ میتوانیم قلمرو مذکور را روح اندیشه‌گر بخوانیم و در صورت تمایل میتوانیم باز هم از جان سخن بگوئیم، منتهی به شرط آنکه عملیات

زبان را اصلاح کنیم و در زیر این کلمه، مجموعه‌ای از تجربیات، و نه یک تعریف تحکمی را قرار دهیم. از این ژرف‌نگری تجربی امکان‌پذیری و حتی احتمال یک بقای پس از مرگ را استنتاج میکنیم، زیرا در همین عالم نیز لطیفه‌ای از استقلال جان را بالنسبه به بدن بالحس والعیان می‌بینیم. البته آنچه ملاحظه و لمس میشود یکی از وجوه استقلال مذکور است، زیرا اطلاعات ما در خصوص شرایط بقای پس از مرگ سخت ناکاملند و خصوصاً اطلاعات مذکور راجع به مدت این بقا ناقص میباشند. آیا این بقای پس از مرگ به زمانی محدود است و یا همیشگی است؟

اما بهر حال به یاری این ژرف‌نگری لااقل نقطه‌ای را می‌یابیم که تجربه بر آن تسلط دارد. در نتیجه یک اظهار نظر مثبت و غیر قابل بحث امکان‌پذیر میگردد، و پیشرفت احتمالی معرفت ما نیز ممکن میشود. در خصوص آنچه ما تجربه فرودین می‌نامیم، مطلب به قراری است که گذشت.

اکنون به فراز میرویم، در این مقام تجربه‌ای از نوع دیگر یعنی فرازین داریم و این تجربه، شهود عرفانی است. شهود عرفانی، مشارکتی است در ماهیت و گوهر الهی.

اکنون ببینیم آیا این دو تجربه بیکدیگر ملحق میشوند؟ ظاهر بقای پس از مرگ برای کلیه جانها تأمین است، بدلیل آنکه قسمت مهمی از فعالیت جانها در همین عالم سفلی نیز مستقل از بدن است، اما آیا این بقای پس از مرگ با بقائی هم درمی‌آمیزد که از قرارگاه همین عالم سفلی وارد تاروپود جانهای ممتاز میگردد؟ به نظر ما تنها ادامه این دو تجربه و تعمیق آنها جواب این سؤال را عرضه آگاهی خواهند ساخت، و بنابراین باب این بحث و جولانگاه بررسی در این مسأله همچنان باز است. اما در حقیقت همین مطلب نیز فی‌نفسه ارزشمند است، زیرا در باره نکات اساسی، نتیجه حاصل ما احتمالی است که مستعد تبدیل به یقین است. راجع به بقیه مطالب، یعنی درباره معرفت‌جان و مقصد و مقصود آن هم امکان پیشرفت ما بی‌نهایت است. اما حقیقت را بخواهیم این راه حل هیچیک از دونه‌ها را رضا نخواهد کرد. این دو در حول تعریف مقدم بر تجربه‌ای که از جان عرضه میشود

بایکدیگر به ستیز برخاسته‌اند و بطور قاطع به نفی و اثبات میپردازند. دلیل کسانیکه بقاء را نفی میکنند اینستکه نمیخواهند ساختمانی صناعی و شاید توخالی از روح اندیشه‌گرا را به مسند واقعیت بنشانند. اینان چنانچه در حضور تجربه‌ای هم که بدانها عرضه میشود قرار گیرند، در نفی خویش همچنان استوار و پابرجا میمانند و می‌پندارند که باز هم غرض همان مطلب قبلی است. دسته‌ای هم که بقاء جان را به مسند تأیید و اثبات می‌نشانند، ایده‌هائی را بدیده تحقیر می‌نگرند که خودشان از ابتداء اعلام میدارند موقتی و قابل تکمیل و اصلاحند، این گروه چنین ایده‌هائی را فقط تقلیل و تضعیفی از تز خود می‌یابند، اما برای آنکه بفهمند تزشان به همین ترتیب که هست از زبان عامه حاصل شده است باید مدتی وقت صرف کنند. جامعه وقتی از جان سخن میگوید علی‌الاصول برخی از القآت و الهامات تجربه‌ی درونی را دنبال میکند، اما این کلمه را نظیر کلمات دیگر تنها به منظور سهولت کار خود جعل می‌نماید و با آن چیزی را مشخص می‌سازد که از عرصه‌ی بدن فراتر می‌رود. هر قدر تمایز و اختلاف اصولی‌تر باشد، کلمه به مقصد و مقصود رساتر خواهد بود. در نتیجه اینجا هم تمایز در صورتی اصولی‌تر می‌شود که خصوصیت‌ها و کیفیات جان را ساده و صریح بصورت نفی کنندگان خصوصیت‌ها و کیفیات ماده در آورند. غالباً فیلسوف معنای ساخته و پرداخته‌ی فوق را با میانجی‌گری زبان از جامعه دریافت میکند و هنگامیکه این معنی تا نهایت مطلب پیش می‌رود ظاهراً کاملترین حالت روحی را نمایش میدهد. لکن این مطلب بغیر از نفی چیزی در بر ندارد. از خلاء چیزی بدست نمی‌آید و معرفت به چنین جانی طبیعتاً قادر به پیشروی نمی‌باشد (مضافاً اینکه ایده یا معنی بسان طلبی توخالی است و به محض آنکه فیلسوفی معارض بر آن بگوید صدا در آن می‌پیچد) آری، بهتر است به القآت مبهم همان وجدانی رجوع کنیم که از آنجا حرکت کرده‌ایم و در همان جولانگاه به تعمیق القآت بپردازیم و تا سر منزل شهود روشن بین و خالص پیش برویم. ما چنین روشی را پیشنهاد و توصیه میکنیم و یکبار دیگر نیز می‌گوئیم که این روش خوش‌آیند هیچیک از دونحله نیست. اگر این روش را بکار بریم این خطر در پیش است که میان تنه‌ی اصلی درخت و پوست آن‌گیر کنیم، اما این مطلب اهمیتی ندارد. اگر درخت کهن از يك شیره‌ی نباتی تازه سرشار گردد و جوانی از سر گیرد پوسته از جای خود بر خواهد جهید.

خاتمه : ماشین و عرفان

جامعه های بسته و جامعه های باز
پایندگی امر طبیعی
خاصه های جامعه طبیعی
جامعه طبیعی و دموکراسی
جامعه طبیعی و جنگ
جنگ و عصر صنعتی
تحول و تطور گرایش ها
دو شاخه گونی و ولع سرسام واره
امکان بازگشت به زندگی ساده
ماشین و عرفان

نامه مایشین عرفان

از جمله نتایجی که در تحلیلات خود بدان رسیده ایم ، مسأله تمایز عمیق بسته و باز، در قلمرو امر اجتماعی است. جامعه بسته، جامعه ای است که اعضایش همدیگر را نگه میدارند و نسبت به آدمیزادگانی که جزو آنها نیستند بی‌اعتنا میباشند و همواره نیز، آماده حمله یا مستعد دفاع از خویشند ، و ناگزیر شیوه رفتاری جنگاورانه دارند. جامعه بشری از زیر دستهای پرداختگر طبیعت به شرحی که باز گفتیم بدر میآید.

همانسان که مورچه برای لانه موران ساخته میشود ، آدمیزاده هم برای چنین جامعه ای ساخته و پرداخته میگردد. البته بنای ما بر آن نیست که روش مقایسه میان این دو گروه را به زور و جبر بکار گیریم ، معذک باید خاطر نشان کنیم که جماعت های ناز کبالان، در پایان یکی از دو خط عمده تطور حیوانی قرار دارند و در مقابل نیز جامعه های انسانی در سرانجام خط دیگر مستقرند ، و بدین اعتبار ، دو دسته مذکور لنگه و کفه مقابل همدیگرند، بی شک ناز کبالان دارای شکل و هیاتی قالبی هستند، حال آنکه جامعه های انسانی پذیرای تنوعند . آنها از غریزه فرمان میبرند و اینها به فرمان عقل گردن می نهند. ولی هر چند که طبیعت، چون ما را از موهبت عقل برخوردار میسازد، آزادمان می گذارد که تا حدودی صورت نوعی و تیپ سازمان اجتماعی خود را برگزینیم، اما در عین حال، زندگی در متن جامعه را هم بر ما تحمیل مینماید. نیروی جهت یاب ثابتی که در جان وجود دارد ، همانند قوه جاذبه زمین نسبت به بدن است. این نیرو اراده های فردی را به جهت واحدی متمایل میسازد، تا بتواند همسازی و پیوستگی گروه را تأمین نماید. تکلیف اخلاقی

نیز به شرحی است که گذشت.

در جامعه‌ای که باز میشود، تکلیف مذکور، ممکن است به گسترده‌گی گراید، ولی اصولاً این تکلیف برای جامعه بسته ساخته و پرداخته میشود. جامعه بسته هم، تنها در صورتی میتواند زندگی کند و در برابر وجهه‌ای از اعمال عقل که تضعیف-کننده و تحلیل برنده است مقاومت نماید و حافظ اعتماد و اتکال ضرور اعضای خود باشد و چنین اعتماد و اتکالی را بدانها منتقل سازد که دینی ناشی از وظیفه افسانه‌پردازی یاریش کند. این دین همان دین ایستمند است و همراه با تکلیفی که مبتنی بر فشار و الزام میباشد، عناصر مقوم جامعه بسته را تشکیل میدهند.

جامعه‌های بسته و هیچگاه نمیتوان از راه توسعه و گسترش، پهنه جامعه بسترا جامعه‌های باز در نوردید و به جولانگاه جامعه باز رسید، و از دروازه شهر گذر کرد و به بارگاه بشریت وارد گردید. این دو گروه ماهیت واحدی ندارند. جامعه باز، جامعه‌ای است که اصولاً در برگیرنده تمامی بشریت است. از عهد قدیم تا این زمان، جانهای برگزیده و نخبه، شائق چنین جامعه‌ای بوده‌اند و هستند. این جامعه در فرایند آفرینش‌های پی‌درپی، هر بار قسمتی از خود خویش را به کرسی تحقق می‌نشانند. هر يك از این آفرینش‌ها نیز با یاری تغییر و تبدیل کم و بیش عمقی بشر، موجب گذار از موانع دشواری میگردند که تا زمان این آفرینش غیر قابل عبور بوده‌اند. اما پس از هر آفرینش، دایره‌ای که موقتاً باز گردیده است، بسته میشود. بخشی از آنچه نو است در قالب قدیمی جای میگیرد و شوق و طلب فردی به صورت فشار و الزام اجتماعی درمی‌آید، و تکلیف، خلعت خود را بر قامت کل میپوشاند. آیا این پیشرفتها، در يك جهت صورت می‌گیرند؟

مسلماً از لحظه‌ای که موافقت میشود، این فرایندها، پیشرفت و ترقی‌اند، جهت نیز باید يك جهت واحد باشد، تا هر يك از فرایندها، يك گام به پیش تلقی گردد. لکن در این طرز بیان، استعاره وجود دارد. اگر بواقع جهتی از سابق وجود میداشت، و در طول آن پیشروی مورد موافقت واقع میشد، آنوقت تجدیدها و اصلاح‌های اخلاقی قابل پیش بینی میبودند، و در نتیجه هر يك از این فرایندها نیاز به کوشش خلاق نمیداشتند. در حقیقت، همیشه میتوان به آخرین تجدید و

اصلاح نظر کرد و به باری يك مفهوم آن را تعریف نمود و گفت که اصلاحات اخلاقی دیگر، مقداری از محتوی همین مفهوم را دربرداشته و در نتیجه همگی به سوی وی رهسپر بوده‌اند. اما امورتها بطور قهقرائی چنین صورتی را به خود میگیرند و تغییراتی که پدید میآیند کیفی‌اند و نه کمی، و با هر گونه پیش بینی هم، سرسئیزه‌جوئی دارند. معذک تغییرات مذکور، به اعتبار نفس خود و نه به لحاظ بیان مفهومی خویش دارای وجه مشترکی می باشند. این تغییرات میخواهند که گره از کارهای فرو بسته، بگشایند. گروه که هر بار، پس از گشایش مجدداً دامن فرا خود می‌چیند، دگر باره به جولانگاه بشریت باز آورده میشود. اگر از این رواق منظر فراتر برویم، خواهیم دید که کوشش‌های متوالی يك آرمان را متدرجاً به کرسی تحقق نمی‌نشانند، زیرا هیچ ایده‌ای که از پیش جعل شود، نمیتواند مجموعه دستاوردهائی را عرضه کند که هر يك از آنان در ضمن آفرینش خود، ایده مخصوص خویش را هم می‌آفریند. معذک حالت تنوعی که کوشش‌ها از آن برخوردارند، در لطیفه‌ای واحد خلاصه میگردد و این لطیفه، طیرانی است که نخست جامعه بسترا به عرصه می‌آورد (چون بیشتر از این حد نمیتواند ماده را با خود پیشر بکشد) ولی پس از این جریان، بعلت نقص نوع به جستجوی این یا آن فرد ممتاز بر می‌آید و آنها را بر بالهای خود می‌نشانند. بدین ترتیب بامیانجی‌گری برخی از آدمیزادگان که هر کدام سازنده نوعی مرکب از يك فرد واحدند، طیران مورد بحث به کار خود ادامه میدهد. چنانچه فرد از این طیران استشعار کامل داشته باشد و در صورتیکه حاشیه شهودی محیط بر عقل این فرد، به میزان کافی گسترده شود و تمامی متعلق خویش را فرا گیرد، زندگی وی يك زندگی عرفانی میگردد. همانطور که جامعه بسته در مقابل جامعه باز قرار دارد، دین پوینده‌ای هم که بدین گونه سر بر می‌آورد، در برابر دین ایستمندی می‌نشیند که زاده وظیفه افسانه پردازی است. اما همانسان که شوق و طلب اخلاق جدید، تنها هنگامی دارای پیکره میشود که شکل طبیعی جامعه بسته، یعنی تکلیف را به عاریت بگیرد. دین پوینده نیز تنها با یاری تصویرها و رمز هائی نشر می‌یابد که وظیفه افسانه پردازی آنها را فراهم می‌آورد. تجدید مطلع درباره این نکات ضرورتی ندارد. غرض ما فقط آنست که بار دیگر به تمایزی

اشارت کنیم که درخصوص جامعه بسته و جامعه باز برقرار ساخته ایم .
وقتی بحث را حول محور این تمایز متمرکز سازیم ، می بینیم که معضلات مهم از میان میروند و مشکلات دیگر هم با مقام و موقعیتی تازه به کرسی می نشینند .
هنگامیکه به نقادی یا تجلیل و ستایش از دین میپردازند ، آیا همواره به چیزی توجه می کنند که در دین مورد نظر ، اختصاصاً جنبه دینی دارد ؟ به نظر ما چنین کاری به انجام نمیرسد ، بلکه به حکایاتی دل می بندند و یا بدانها حمله می کنند که شاید جولان نشان در پهنه دین از آنروست که دین نیازمند آنهاست تا بتواند واجد حالتی از جان گردد که بنفسه نشرو توسعه می یابد . اما آنچه خود دین است اساساً نفس همین حالت است . مدعی درباره تعریفاتی که دین عرضه میدارد و نظریاتی که تقریر می کند ، به بحث میپردازد اما در واقع دین يك مابعدالطبیعه را مورد استفاده قرار میدهد تا به یاری آن پیکراهی بیابد . لکن بخوبی میتواند ، به مابعدالطبیعه دیگری هم روی بیاورد و آنرا در اختیار بگیرد و یا حتی باهیچ نظریه ای از این قبیل سروکار پیدا نکند . اگر مدعی بپندارد که میتوان با نمود افزایش و یا کمال از پهنه ایستمند به جولانگاه پوینده و توانمند رسید و از عرصه نمایش و یا افسانه پردازی ، ولو صادق و حقیقی به سراپرده شهود گذر نمود ، به دام اشتباه درمی افتد . بدین ترتیب مدعی شئی را با گزاره یا رمزش در می آمیزد . مذهب اصالت ادراك اصولی معمولاً تخته بند چنین اشتباهی است . وقتی از جولانگاه دین به پهنه اخلاق میرویم ، بار دیگر با همین اشتباه روبرو میشویم . عملاً در دوره ای معین و جامعه ای معلوم ، يك اخلاق ایستمند وجود دارد . این اخلاق ، در متن آداب و افکار و معانی و نهادها تثبیت میشود و در تحلیل نهائی ، طبیعت ، خاصه تکلیف آمیز آنرا به عرصه الزام و ایجاب حیات جمعی باز میبرد . از طرف دیگر يك اخلاق پوینده و توانمند وجود دارد ، که همان طیران است . این اخلاق دل بسته به حیات بطور کلی است و این حیات خالق طبیعت ، و طبیعت هم آفریننده ایجاب و الزام اجتماعی می باشد . تکلیف اخلاق اول ، به اعتبار آنکه فشار و الزام است ، مادون عقل میباشد و تکلیف اخلاق دوم از آنرو که شوق و طلب است ، مافوق عقل میباشد . لکن چون عقل فرامیرسد و به میدان پای می نهد به جستجوی علت هر يك از اوامردستورات بر می آید ، یعنی

به پژوهش دربارهٔ محتوی عقلانی آنها میپردازد، و نظر به اینکه جنبهٔ نظام‌واره دارد، در نتیجه می‌پندارد که مسألهٔ ارجاع و تحویل کلیهٔ علل اخلاقی به يك علت واحد مطرح است. علاوه بر این تنها مانع دست‌وپاگیری، همان انتخاب است، زیرا از کلیهٔ اصول یا مبانی مربوط به عمل و از جمله نفع عمومی و نفع شخصی و عزت نفس و حرمت ذات و همدلی و رحم و مروت و همسازی و همنوایی عقلانی، به تقریب میتوان اخلاقی را استنتاج کرد که عموماً میتواند مورد قبول واقع گردد. در حقیقت، وقتی به سهولت عملیات و خاصهٔ تخمینی نتایج آنها نظر می‌کنیم بایستی در قبال این عملیات احتیاط پیشه سازیم. اگر می‌بینیم قواعد سلوک‌های را که تقریباً عین هم هستند، کم‌وبیش میتوان از اصول کاملاً متفاوت استنتاج کرد، احتمالاً دلیل آن را در این نکته باید جستجو نمود که قاعدهٔ خاصهٔ ویژهٔ هیچ يك از اصول مذکور مورد توجه قرار نمی‌گیرند. فیلسوف هنگامیکه در جستجوی اصول است، اصل مورد نظر خویش را در گلزار محیط اجتماعی بدست می‌آورد. در این محیط همه چیز درهم نفوذ می‌کنند و خودخواهی و غرور باری سنگین از کشش طبیعی اجتماعی بردوش می‌گیرند. بنابراین تعجب آور نیست که فیلسوف در نزد هر يك از این اصول، اخلاقی را باز یابد که در دامن آنها نهاده یا به جا گذاشته‌اند. لکن خود اخلاق همچنان تبیین نشده باقی میماند، زیرا فیلسوف برای تبیین آن باید حیات اجتماعی را به اعتبار آنکه انضباط مطلوب طبیعت است. بکاود و در خود طبیعت هم از آن رو که مخلوق حیات بطور کلی است، به‌کند و کاو بپردازد. اگر این کاوش صورت پذیرد، آنگاه میتوان ریشهٔ اخلاق را پیدا کرد. همان ریشه‌ای که مذهب اصالت ادراک محض نیز جستجویش می‌کند ولی کارش فقط به اندرز دادن و اقامهٔ دلائلی خلاصه میشود که در برابر آنها میتوان دلائلی دیگر اقامه نمود و چنین کاری با کوچکترین مانع نیز روبرو نمیشود. اما در حقیقت آنچه فیلسوف در لفافه میگوید اینست که علت مورد اقامهٔ وی بر علل و دلائل دیگر «مرجع» است و بنابراین اهلام میدارد که ارزش علل با یکدیگر تفاوت دارد، و يك کمال مطلوب عام موجود است که واقعیت را به سر پردهٔ آن باز میبرند. بالنتیجه فیلسوف در خیمه و خِرگاه نظریهٔ افلاطونی، پناهگاهی فراهم می‌آورد. درین پناهگاه، مثال خیر

بر مثالهای دیگر مسلط است و سلسله علل عمل و فعالیت ، در زیر سایه مثال خیر ، و در روی پله های نردبان مردف میشوند و بهترین علل ، گروهی از این علل میباشد که به مثال خیر نزدیک تر میشوند ، و جاذبه خیر هم اصل و مبدأ تکلیف است . لکن در این مقام ، فیلسوف در تنگنا قرار میگیرد ، زیرا به دشواری میتواند بگوید که اگر بخواهیم بدانیم میزان قرب و بعد يك سلوك نسبت به خیر کمال مطلوب چه اندازه است ، باید به چه علامتی توسل جوئیم . اگر این علامت را هم بشناسیم ، آنوقت خود علامت است که حیث اساسی دارد و مثال خیر ، بی فائده میگردد . هم چنین تبیین این مطلب برای فیلسوف مشکل خواهد بود که این کمال مطلوب ، چگونه میتواند آفریننده تکلیف آمرانه باشد ، و خصوصاً به خلق دقیق ترین تکالیف ، یعنی تکلیفی دست یازد که مربوط به عرف جامعه های ابتدائی اساساً بسته است . در حقیقت کمال مطلوب در صورتی میتواند تکلیف آور گردد که کار آ باشد و در این حالت نیز صورت ذهنی و قالب مثالی آن کمال مطلوب نیست که مکلف میسازد ، بلکه عمل آنست که چنین می کند . بهتر بگوئیم این کمال مطلوب یا فقط يك کلمه است ، یعنی لفظی است که ما به یاریش نتیجه نهائی مفروض این عمل را (که بصورت مداوم و مستمر احساس میشود) معین می سازیم و یا این کمال مطلوب تعبیر فرضی حرکتی است که ما را فی الحال از جا تکان داده و بر روی بالهای خود برداشته است . بهر حال ما دو توهم را که بارها متذکر شده ایم ، در دل کلیه نظریه ها باز می یابیم . توهم اول ، جنبه عمومی دارد و عبارتست از اینکه حرکت ، بصورت تقلیل تدریجی فاصله تصور میشود ، فاصله ای که میان موضع متحرك (که خود ، پایگاه يك عدم تحرك است) و منتهائی وجود دارد که فرض میشود متحرك بدان رسیده است (و این منتهی نیز عدم تحرك است) اما راستی را بخواهیم این مواضع ، چیزی جز نظر گاهها و نگرش های ذهن بر حرکت تقسیم ناپذیر ، نمی باشند . طرز تلقی ناشی از توهم مورد بحث ، سبب میشود که استقرار مجدد حرکت حقیقی امکان ناپذیر گردد . یعنی درین جا که مورد گفتگوی ماست بر قراری مجدد شوقها و طلبها و فشارها و الزامها ، که غیر مستقیم یا مستقیم ، مقوم تکلیف هستند ، ناممکن شود . توهم دوم جنبه اختصاصی تری دارد ، و به تطور حیات مربوط میشود .

نظر به اینکه از يك نقطه ببعده. فرایند تطور مورد ملاحظه واقع میشود، مدعی می‌خواهد که وصول بدین نقطه نیز به مدد همین فرایند تطور، صورت پذیرفته باشد. حال آنکه تطور سابق ممکن است با تطور مورد بحث متفاوت باشد و حتی امکان دارد که تا مرحله وصول بدین نقطه اصلاً تطوری در میان نباشد. نظر به اینکه ما غنای تدریجی اخلاق را احراز می‌کنیم، در نتیجه می‌خواهیم که يك اخلاق ابتدائی و غیر قابل تحویل که همراه آدمیزاده ظهور کرده است موجود نباشد. معذک به نظر ما باید این اخلاق ابتدائی را همزمان با ظهور انسان در عرصه دید و به واقعیت آغاز يك جامعه بسته تسلیم گردید.

پایندگی
امر طبیعی

اکنون ببینیم که آیا تمیز میان بسته و باز که برای حل مسائل و مشکلات نظری یا از میان بردن آنها لازم است، در عمل نیز میتواند بکار ما بیاید؟ اگر قرار بر این باشد که جامعه بسته، پس از يك دوره که موقتاً باز میشود، همواره در حالی به تقویم خویش بپردازد، که دامن فرا خود می‌چیند، تمایز مورد بحث فائده چندانی ندارد، و بنابراین کوشیدن و بطور لایتناهی از نردبان گذشته بالا رفتن بیهوده است، زیرا هیچگاه به قوم ابتدائی نمی‌رسیم و امر طبیعی چیزی جز فرایندی از استوارسازی و استحکام امر مکتسب نمی‌باشد. لکن گفتیم که بنظر ما حقیقت صورتی دیگر دارد، یعنی يك طبیعت بنیادی موجود است و مکتسباتی هم هستند که بر فراز این طبیعت قرار می‌گیرند و بی آنکه با وی درآمیزند از او تقلید می‌کنند. بنابراین قدم به قدم، از جامعه کنونی به يك جامعه فرو بسته ابتدائی انتقال می‌یابیم. نقشه عمومی این جامعه بسته بر خطوط طرح نوع ما منطبق می‌گردد، همانسان که نقشه لانه مورچه نیز بر طرح وی انطباق می‌یابد، با این فرق که در مورد لانه مورچه، مورچه، تفصیلات و جزئیات سازمان، پیشاپیش معلوم و معین می‌باشند، حال آنکه در مورد انسان، فقط خطوط کلی و جهاتی چند وجود دارند و پیشنمای طبیعی موجود به اندازه‌ای است که بتواند فوراً يك محیط اجتماعی خاص برای فرد تأمین نماید. در صورتیکه نظم و نسق این نقشه را نظم و نسق های دیگر از میان برده باشند، معرفت به این نقشه تنها دارای فائده تاریخی است. لکن طبیعت زوال ناپذیر و ویران ناشدنی است. این گفته اشتباه است که: «طبیعت را بیرون

کنید ، وی چهارنعل باز میگردد» زیرا طبیعت اجازه نمیدهد که کسی بیرونش کند و همواره بر سر جای خود حاضر و بر همه چیز ناظر است . ما به مطالبی آگاهی داریم که باید راجع به قابلیت انتقال خاصه های اکتسابی در اندیشه داشت. اما به نظر ما احتمال اینکه عادت‌های منتقل گردد . بسیار کم است ، و اگر قرار باشد چنین امری پیش آید ، باید تعداد فراوانی از شرائط معد و مساعد ، اتفاقاً ، بیکدیگر برخورد کنند و این ماجرا مسلماً به میزان کافی تکرار نمیشود تا عادت را در نوع مستقر سازد. در حقیقت مکتسبات اخلاقی ، در متن آداب و نهادها و حتی در عرصه زبان ، به ودیعت گذاشته میشوند ، و آنگاه با یاری تعلیم و تربیت مستمر در تمامی لحظات زندگی ، انتقال می یابند ، و بدین ترتیب عادات از نسلی به نسلی میرسند و کار به جایی می کشد که ارثی پنداشته میشوند. در این باب همه نکات دست به دست هم میدهند تا چنین تفسیر ناروایی را تشویق و تشجیع نمایند. يك عزت نفس بی محل ، يك خوش بینی سطحی ، عدم معرفت به طبیعت واقعی پیشرفت ، و بالاخره تخلیط میان گرایش فطری (که در واقع از والدین به اطفال قابل انتقال است) و عادت مکتسب (که غالباً بر روی گرایش طبیعی پیوند میخورد) از این جمله اند . شك نیست که اعتقاد به این تفسیر ناروا ، کوله بار علم مثبت و تحصیلی را هم سنگین می کند . در حقیقت با وجود آنکه امور واقع مورد استناد و اتکاء علم در باب این اعتقاد محدودند و در ضمن خصوصیتی قابل بحث و ایراد دارند معذک وی آنها را از عرف عام می گیرد و پس از آنکه با سندیت و حجیت غیر قابل ایراد خویش تقویتشان می کند ، مجدداً آنانرا به پهنه عرف عام باز پس میفرستد. مطالعات زیست شناختی و روان شناختی هربرت اسپنسر در این مورد ، آموزنده ترین آثارند . آثار اسپنسر ، تقریباً بطور کامل بر اساس فکر انتقال ارثی ، منش ها و خاصه های اکتسابی مؤسس اند و در زمان شهرت و معروفیت خود فکر طور گرای دانشمندان دیگر را هم متأثر ساخته اند . اما اندیشه اسپنسر در این مسأله ، تعمیم نظریه ای است که وی در مطالعات ابتدائی خود عنوان می کند و این مطالعات مربوط به پیشرفت و رقاء و ارتقاء اجتماعی اند. بطور خلاصه ، امری که در آغاز کار ذهن اسپنسر را به خود مشغول میدارند منحصرأ ناظر به مطالعه جوامعند . پس از طی این دوره است که وی متوجه پدیده های حیاتی میشود و

به مطالعه آنها میپردازد. با دقت در روش کار اسپنسر میتوان گفت که هر چند ظاهراً جامعه شناسی وی فکر انتقال ارثی مکتسبات را از زیست شناسی به عاریت میگیرد اما در واقع کارش بازپس گرفتن نکته هائی میباشد که قبلاً به زیست شناسی سپرده است. در حقیقت يك نظریه فلسفی اثبات نشده، از میدان علم عبور نموده و به لباس مصنوعی و دروغین اطمینان و یقین علمی ملبس گردیده است. در نتیجه نظریه مذکور همچنان جنبه فلسفی دارد و بیش از هر زمان از مرحله اثبات بدور است.

ما بنای خود را بر این می گذاریم که به امور واقع احراز شده اکتفا کنیم و به احتمالاتی که این امور القاء می کنند توجه نمائیم. بر این پایه نتیجه می گیریم که اگر آنچه را تعلیم و تربیت از گهواره تا گوردرد آدمیزاده کنونی به ودیعت می نهد از وی دور کنیم، این آدمیزاده را با دورترین اسلافش تقریباً مماثل می یابیم. باید دید نتیجه این مطلب چیست. نظر به اینکه نظم و نسق و قرار و قاعده نوع در باطن و سرسویدای هر يك از ما، یعنی افراد نوع همچنان ثابت و لایتغیر باقی است، بنابراین امکان پذیر نیست که عالم اخلاق و جامعه شناس بدان توجه نکنند و به حسابش نیاورند.

محققاً تنها بر تعداد کمی این نکته معلوم است که نخست باید در زیر پرده امور مکتسب به کاوش پرداخت و آنگاه در زیر حجاب طبیعت به تحقیق دست یازید و سپس خود را بار دیگر برگردونه نفس طیران حیات نشاند. اگر چنین کوششی

(۱) گفتیم «تقریباً» زیرا باید به تغییرات و تنوعاتی هم توجه داشت که موجود زنده در متن موضوعات فراهم آورده اجدادش، بعمل میآورد. لکن چون این تغییرات و تنوعات جنبه تصادفی و عارضی دارند، و در جهات مختلف پدید میآیند، نمیتوانند در طی زمان، بر روی هم انباشته شوند و در فرایند تبدیل نوع به کار روند. درباره نظریه قابلیت انتقال منش ها و خاصه های اکتسابی و نیز راجع به مذهب اصالت تطور و تحول، که از پای بست ویران و بر سر خود خراب میگردد، نگاه کنید به: تطور اخلاق، فصل اول.

همانطور که قبلاً نیز گفته ایم، یادآور می شویم که کوشش جهش ناگهانی موجد نوع انسان، ممکن است نه فقط در يك نقطه از فضا و زمان، بلکه در بیش از يك نقطه به عمل آمده و باموقفتی غیر کامل رو بر پوشده باشد. در نتیجه، این کوشش به ایجاد «آدم هائی» انجامیده است که در صورت تماثل میتوان آنها را همچنان به نام «آدمی» خواند، لکن باید متوجه بود که اینان لزوماً اسلاف و اجداد ما نمی باشند.

میتوانست تعمیم یابد، طیران نظیر زمانی که در برابر بن بست متوقف میشوند، در مقام نوع انسانی مکث نمینمود، و در نتیجه آن، در عرصهٔ يك جامعهٔ بسته نمی‌ایستاد.

نیز باید بدین حقیقت توجه داشت که افراد ممتاز و برجسته‌ای که برگردونهٔ طیران حیاتی باز می‌نشینند، می‌خواهند بشریت را هم با خود به پیش ببرند. اما چون نمی‌توانند محتوای عمق جان خود را بدیشان منتقل سازند، فقط محتوای سطحی حالات جان خود را منتقل مینمایند و در صدد برمی‌آیند که امر پوینده و توانمند را در متن امر ایستمند، بیان و گزارش کنند، چنان‌گزارشی که حتی جامعه هم بتواند قبولش نماید و از طریق تعلیم و تربیت آن را به صورت قطعی درآورد. اما این افراد ممتاز، تنها در صورتی موفق میشوند، که طبیعت را مورد توجه قرار دهند. بشریت در مجموع نمی‌تواند به طبیعت زور بگوید، اما میتواند آن را منحرف گرداند و فقط در صورتی میتواند بدین کار توفیق یابد که هیأت و هیکل طبیعت را بشناسد. برای این شناسائی، چنانچه مطالعه در روان شناسی بطور کلی لازم باشد، کار دشوار میشود، لکن نظر ما به نکته‌ای خاص راجع میگردد و توجه ما به طبیعت انسانی بدان اعتبار است که مستعد پذیرش يك شکل اجتماعی مخصوص میباشد. باید بگوئیم که يك جامعهٔ انسانی طبیعی وجود دارد. سیمای این جامعه پیشاپیش بطور مبهم در ما نقش بسته است و طبیعت با مواظبت، گروه و شاكلةٔ آن را قبلاً به ما عرضه نموده است، و در عین حال نیز برای آنکه بتوانیم بدنبال نشانه‌های چنین جامعه‌ای راه بیفتیم آزادی کامل عمل را به عقل و ارادهٔ ما اعطاء کرده است. این‌گردهٔ مبهم و غیر کامل در قلمرو فعالیت عقلانی و آزاد، متناظر با طرح دقیق لانهٔ مورچه و کندو در قلمرو غریزه (یعنی در پایان خط دیگر تحول و تطور) میباشد. بنابراین فقط باید به جستجوی يك گرده یا شاكلة ساده برآمد و آن را بازیافت.

اما چگونه میتوان این شاكلة یا گردهٔ ساده را پیدا نمود؟ اگر قرار باشد که وسیلهٔ تحقیقی فراهم آوریم که بطور خودکار اعمال گردد در پاسخ به پرسش بالا دست و بال بسته میمانیم. اینجا در حقیقت باید از چند طریق متفاوت به بررسی مسأله پرداخت و به یاری روش پژوهش چند وجهی کار کرد. یعنی با استفاده از چند

شیوهٔ مختلف به پهنهٔ امکانات رسید و به عرصهٔ احتمالات راه یافت. وقتی نتایج این شیوه‌ها بایکدیگر جمع آمدند، همدیگر را خنثی می‌کنند و یا متبادلاً به تقویت هم می‌پردازند و قاعدهٔ «به کار تحقیق و تصحیح متقابل دست می‌یازند» با این طرزکار میتوان به «ابتدائی‌ها» توجه کرد بی‌آنکه فراموش گردد که در نزد آنها هم طبیعت را لایه‌ای از مکتوبات می‌پوشاند ولی احتمالاً این لایه، از لایه‌ای که مربوط به ماست ضخامتی کمتر دارد. کودکان نیز در این طرزکار مورد توجه و ترصد قرار می‌گیرند، اما این نکته فراموش نمی‌شود که سنین مختلف، هر یک به گونه‌ای به زیور طبیعت آراسته‌اند و امر طبیعی کودکان، لزوماً امر طبیعی انسانی، بطور کلی، نمی‌باشد. خصوصاً از یاد نبرود که کودک مقلد است و چیزی که در نزد وی دیده میشود و به نظر ما خودجوش می‌آید، غالباً نتیجهٔ تعلیم و تربیتی است که ما بدون توجه ویرا از آن برخوردار کرده‌ایم.

اما مهم‌ترین منبع اطلاع ما در این مقام، درون‌نگری و واریسی ضمیر است. ما باید به جستجوی باطن و سرسوییدای کشش طبیعی اجتماعی و نیز عدم کشش طبیعی اجتماعی برآئیم. این باطن و سرسوییدا به شرطی در وجدان جلوه‌گر میشوند که جامعهٔ تقوم یافته برای آنکه ما را با خود موافق و دمساز گرداند، یک رشته از عادات و تمایلات را در ما به ودیعت نمی‌نهد. ولی اکنون که چنین فرایندی پدید آمده است تنها از فاصله‌ای دور فقط به یاری نوری پرفروغ میتوانیم بر جلوه‌های این باطن دست یابیم، بنابراین باید با کوشش این جلوه‌ها را به لوح خاطر باز آوریم و تعیین و تحدیدشان کنیم.

خاصه‌های جامعهٔ باید دانست که آدمیزاده برای جامعه‌های بسیار کوچک طبیعی ساخته شده است. این مطلب هم که جامعه‌های ابتدائی از زمرهٔ جامعه‌های کوچکند مقبول همگان است. اما باید افزود که حالت سابقهٔ جان، بطور پنهانی، در زیر پردهٔ عاداتی باقی است که بدون آنها تمدن وجود ندارد. اما این حالت با آنکه واپس نشسته و به ناتوانی گرائیده است، در ژرفنا‌های وجدان قرار دارد و هر چند به سراپردهٔ افعال بار نمی‌یابد، ولی در گفتار جلوه‌گری میکند. مردم شهرهای یک ملت بزرگ ممکن است در عین رضایت عمومی اداره

گردند ، اما باید دید مردم چه حکومتی را خوب میگویند. مردم هنگامیکه بگویند حکومتی از میان همه حکومتها کمتر بدی میکند ، می پندارند که از آن حکومت به اندازه کفایت تجلیل و ستایش کرده اند. دلیل این طرز تلقی آنست که عدم رضایت در این جا مادرزادی است . در ضمن باید خاطر نشان نمود که تنها هنری که دارای فنون تهبوئی نیست و واجد روش تربیتی مؤثری نمیشد ، هنر حکومت کردن يك قوم بزرگ و خصوصاً هنر پرداختن به مشاغل عالی این حکومت است . علت آنکه مردان سیاسی با عظمت بی اندازه نادرند ، اینستکه مردان سیاسی باید بدون انقطاع به حل جزئیات مسائلی پردازند که شاید گستردگی جوامع آنها را لاینحل نموده است . اگر تاریخ ملت های بزرگ جدید را مطالعه کنیم ، می بینیم که در صحائف آن نام تعدادی دانشمند و هنرمند و سرباز و متخصص عالیقدر وجود دارد . اما نام چند مرد سیاسی را در همین تاریخ میتوان یافت ؟

طبیعت علی الاصول خواستار جامعه های کوچک است . معذک باب توسعه آنها را باز میگذارد ، زیرا جنگ را هم طالب است ، و یا حداقل شرائطی را برای آدمیزاده فراهم مینماید که جنگ را اجتناب ناپذیر میگردانند. هنگامیکه جنگ ، چند جامعه کوچک را تهدید می کند ، ممکن است این جوامع مصمم گردند ، به منظور دفع خطر مشترك با یکدیگر متحد شوند. چنین اتحادهایی به ندرت قابل دوامند ، و در هر حال نیز به ترکیب و مزجی از جوامع می انجامند که اهمیت و سندیشان از سنخ اهمیت و سندیت هریک از اجزاء یعنی جامعه های کوچک است. اما جنگ احتمالاً در خط و ربطی دیگر منشأ امپراطوری ها میباشد . بدین معنی که امپراطوریهها زاده تسخیر و تسلط اند ، و حتی در صورتیکه هدف از جنگ تسخیر و تسلط نبوده باشد به این ماجرا می انجامد ، زیرا فاتح معتقد میشود که اختصاص دادن سرزمین مغلوب و نیز خلائق آن به خویش ، کار استثماریشان را آسان می سازد . امپراطوریهای بزرگ آسیا ، در ایام قدیم ، به همین ترتیب تشکیل شده اند و البته همگی شان تحت تأثیر امور مختلف تجزیه گردیده اند. (در واقع بیش از آن بزرگ بوده اند که بتوانند زنده بمانند) هنگامیکه فاتح سرزمین ها ، به خلائق زیر دست مغلوب استقلالی ظاهری وامیگذارد ، مجموعه مدتی طولانی تردوام می یابد. امپراطوری

روم شاهدهی براین مدعاست . اما در این مطلب تردیدی نیست که غریزه ابتدائی همچنان باقی است و برضد یکرنگسازی عمل می کند . تنها باید غریزه را به حال خود رها کرد تا بنای سیاسی درهم بریزد . فتودالینته در کشورهای مختلف ، و در نتیجه حوادث گوناگون و تحت شرایط متفاوت به همین ترتیب سر بر آورده است . در این مناطق وجه مشترك فقط از میان رفتن نیروئی است که مانع بند از بندگستگی جامعه هاست . هنگامیکه این مانع برداشته میشود ، از هم پاشیدگی به خودی خود به انجام میرسد . اگر در ادوار معاصر ، ملت های بزرگ موفق میشوند ، با استواری و استحکام تشکل یابند ، علتش آنستکه اجبار و پیوستگی و همسازی ، که از خارج و از بالا مجموعه را در بر میگیرند ، جای خود را اندک اندک به اصل وحدتی و امیگذازند که از داخل و باطن جامعه های اولیه ای که گروه آمده اند ، بهر میآید . یعنی درست از همان منطقه به بالا میآید و عرض وجود مینماید که قلمرو نیرو های ضد یکرنگسازی است . (یعنی همان نیرو هائی که باید در برابرشان یک مقاومت مداوم و مستمر قرارداد) این اصل وحدت ، میهن دوستی است و تنها اصلی است که قادر به خنثی کردن گرایش از هم پاشیدگی و تجزیه است . قدیمی ها به خوبی با این اصل آشنا بوده و میهن را ستایش میکردند . یکی از شاعران قدیم میگوید : مرگ در راه وطن شیرین است . اما میان وابستگی به شارستان و میهن دوستی فاصله ای بعید موجود است . وابستگی به شارستان و شهر ، وابستگی به گروهی است که هنوز زیر سایه او را و ادعیه ایزدی قرارداد که ویرا در نبردها همراهی می کند . اما میهن دوستی به همان اندازه که به جنگ نظر دارد ، روح صلح و صفا را نیز واجد است . این میهن دوستی ممکن است از عرفان رنگ پذیرد ، ولی هیچگونه حسابگری را با دین خویش در نمی آمیزد . این میهن دوستی بر سر کشورهای بزرگ سایه می افکند و ملتها را بر می کشد . این میهن دوستی به ملتها بهترین چیز هائی را که در جانها وجود دارند ، الهام می بخشد و بالاخره این میهن دوستی ، همانند عسلی که به یاری گلها فراهم میآید ، به آرامی و پرهیزگاران با دستیاری خاطر ات کهن و امید ها و با کمک شعرو عشق و به مدد اندکی از همه زیبایی های اخلاقی موجود در زیر این گنبد نیلگون ساخته و پرداخته میشود .

در اینجا احساساتی رفیع بایسته است تا با پیروی از عرفان به یاری آدمیزاده برخیزد و در برابر احساسات عمیقی همچون قبیله خواهی ، حق این میهن دوستی را به کرسی بنشاند .

اکنون باید دید که رژیم جامعه به هنگام بیرون آمدن از زبردستهای پرداختگر طبیعت به چه صورت است ؟ عملاً امکان دارد که بشریت کار خود را با گروههای خانوادگی متفرق و منفرد آغاز کرده باشد . اما چنین جوامعی فقط حالت جنینی دارند و بنابراین پژوهش فیلسوف ، در این باب باید نظیر بررسی های طبیعی دان باشد . یعنی تنها به همان اندازه که طبیعی دان بهنگام مطالعه عادات انواع مختلف به حالت جنینی مراجعه و کسب اطلاع می کند ، فیلسوف نیز باید گرایش های اساسی زندگی اجتماعی را در جوامع جنین واره جستجو نماید . بنابراین اصولاً فیلسوف جامعه را باید از لحظه ای مد نظر قرار دهد که حیث کمالی می یابد و به دفاع از خویش قادر میشود و بنابراین ولو خرد و کوچک برای جنگ سازمان می گیرد .

اکنون با توجه به این معنی دقیق باید دید رژیم طبیعی چنین جامعه ای چگونه است ؟ در صورتیکه استعمال خشک و خشن کلمات یونانی ، بی حرمتی بدانها تلقی نشود ، میگوئیم که رژیم طبیعی جامعه مورد بحث تک سالاری (موناشرسی) و یا اولیگارشی ، و محتملاً هردو آنها باهم است . در حالت بدوی این رژیم ها باهم در می آمیزند ، بدین معنی که یک رئیس لازم است و در عین حال جماعت بدون وجود خواص و افراد صاحب امتیاز وجود ندارد . اینان اندکی از شأن و اعتبار رئیس را به عاریت می گیرند و اندکی از این خصوصیت را بوی میدهند . بهتر بگوئیم همراه رئیس ، شأن و اعتبار یاد شده را از قدرتی مافوق طبیعی اخذ می کنند . از سوئی فرماندهی جنبه اطلاق دارد و از سوی دیگر فرمانبری مطلق است . بارها گفته ایم که در دو حد نهائی خطوط عمده تصور زیست شناختی جوامع انسانی و جامعه های ناز کبالان قراردادارند . از اینکه ما این دو جامعه را باهم یکی بگیریم ، به خدا پناه میبریم ، زیرا توجه داریم که آدمیزاده عاقل و آزاد است . معذک همواره باید به خاطر داشت که خطوط و نقوش حیات اجتماعی هم برپیشانی طرح ساخت نوع انسان وهم بر جبهه طرح ساخت زنبور عسل ترسیم گردیده اند . چنین حیاتی لازم

است و طبیعت نمیتواند آن را منحصرأ در اختیار اراده آزاد ما بگذارد و در نتیجه باید طوری عمل کند که يك یا چند تن فرمان بدهند و بقیه فرمان ببرند. در عالم حشرات تنوع موجود در وظائف اجتماعی با اختلاف در سازمان مربوط است. یعنی در این عالم «چند ریختی»^۱ مسند نشین است. آیا میتوان گفت که در جوامع انسانی «دور ریختی»^۲ میداندار است، ولی چنین حالتی نظیر مورد مربوط به حشرات، در آن واحد فیزیکی و روانی نمی باشد، بلکه فقط جنبه روانی دارد؟ جواب ما بدین سؤال مثبت است و معتقدیم که وضع بدین قرار است به شرط آنکه قبول شود، این دو ریختی آدمیزادگان را به دو دسته غیر قابل تحویل بیکدیگر، یعنی گروه رئیسان مادرزاد و گروه مرئوسان ورعیتهای مادرزاد تقسیم نمی نماید. اشتباه نیچه در اینست که معتقد به تفکیکی از نوع اخیر است. یعنی در يك طرف «بندگان» و در طرف دیگر «خدا یگان» را قرار میدهد. اما در حقیقت دور ریختی مورد بحث هر يك از ماها را غالباً در يك زمان به صورت رئیس و مرئوس در میآورد، رئیسی که واجد غریزه فرماندهی است و رعیت و مرئوسی که آماده فرمانبری است. با اینهمه گرایش دوم طوری غلبه دارد که در نزد قسمت اعظم آدمیزادگان تنها این گرایش نمایان میگردد. در غرائز حشرات نیز بخشی وجود دارد که حاوی دو سازمان و دو نظام تقسیم ناپذیر از کیفیات میباشد^۳. دور ریختی ما با این بخش قابل مقایسه است. ما یکی از دو سازمان را برمیگزینیم. اما در این جا نظیر موردی که به کسب عادات میپردازیم عمل نمی کنیم. یعنی اندك اندك و جزء جزء پیش نمیرویم، بلکه شیوه کاله ایدوسکوپ را مورد استفاده قرار میدهیم و به يك ضرب عمل می نمائیم. خلاصه آنکه نتیجه حاصل از دور ریختی طبیعی به شرح بالاست. و این نتیجه کاملاً قابل مقایسه با نتیجه کار جنین است که به يك ضرب اختیار انتخاب میان یکی از دو جنس را دارد. نگرش به دوره انقلاب، بینشی روشن از این مطلب عرضه میدارد. شهروندانی که در پایان روز کم مایه و فروتن و فرمانبر به بستر میروند، فردا صبح با این اداها از خواب برمی خیزند که رهبر مردمانند. کاله ایدوسکویی که تا این زمان

(۱) Polymorphisme (۲) Dimorphisme

(۳) برخی از این کیفیات به نظر اخلاقیون، از جمله نقائص به حساب می آیند.

در يك نقطه ثابت بوده است به يك تكان می چرخد و دگر دیسی پای به میدان می نهد. گهگاه نتیجه این گردش جالب توجه و نيك فرجام است. مردان بزرگ عمل که حتی خود، خویشان و همدیگر را نمی شناخته اند ظهور می کنند. اما نتیجه ماجرا عموماً اسفبار است. در این فرایند ناگهان در نزد موجودات شریف و آرام، شخصیتی درنده خو و خشن از فرود به فراز می آید. این شخصیت، شخصیت رئیسی بی استعداد است، و همین جاست که خطوط و نقوشی که خاصه بخش «حیوان سیاسی» است جلوه گر میشوند. البته ما تا بدانجا پیش نمی رویم که درنده خوئی را یکی از صفات ممتاز رئیسی بدانیم که در باطن ما خفته است. اما این نکته محقق است که طبیعت، یعنی کشتارگر افراد و در عین حال موجد و مولد انواع، چنانچه در کار خود وجود رئیسان را پیش بینی کرده باشد، بایستی طالب رؤسائی بیرحم باشد. سراسر تاریخ شاهد این مدعا است، کشتارهای فراوان شگفت انگیز، به طایفه داری شکنجه های سخت و طاقت فرسا، با خون سردی تمام بدستور مردانی صورت گرفته اند که خودشان حکایت مآل را بر روی سنگ ها حک نموده و برای ما به میراث نهاده اند. ممکن است مدعی بگویند که این امور در زمانهای بسیار کهن اتفاق افتاده اند، در پاسخ میگوئیم که هر چند شکل ماجراها عوض شده است، و درست است که مسیحیت نیز دفتر برخی از این جنایات را بسته و یا حداقل کاری کرده است که دیگر به مناسبت این جنایات خود ستائی نشود، با اینهمه در حال حاضر اگر قتل اولین دلیل سیاست نباشد، به صورت آخرین دلیل پابرجاست. بی شک این امر مهیب و دهشتناک است. اما طبیعت نیز، به اندازه آدمی مسؤول این ماجراست. در واقع طبیعت دارای زندان و تبعیدگاه نیست، و فقط محکومیت به مرگ را می شناسد. در این مقام، اجازه می خواهیم که خاطره ای از خود نقل کنیم. چند تن از مردم والا گهر خارجی، از کشورهای دوردست، به کشور ما آمده بودند. ایشان نظیر ما لباس می پوشیدند و مثل ما به زبان فرانسوی حرف می زدند و در محیط ما مؤدب و دوست داشتنی روزگاری گذراندند. مدتی بعد مندرجات یکی از روزنامه ها ما را مطلع ساخت که اینان به کشور خود بازگشته و در آنجا به دو حزب مختلف پیوسته اند، و سپس یکی از آنها به یاری تمامی دستگاه عدلیه، و فقط برای آنکه از شريك رقیب مزاحم

خلاص شود ، سبب بدار آویختن دیگری شده است. در این روزنامه حکایت همراه با عکسی از چوبه دار بود که بر بالای آن ، و در برابر انبوه خلق ، آن مرد مؤدب و منظم پیچ و تاب میخورد . این نمایش را هولناک و دهشت آور یافتیم و به خود گفتیم : آخر اینان مدتی میان مردمانی زندگی کرده اند که به اصطلاح متمدن میباشند! اما اگر بیدیده تحقیق بنگریم ، متوجه میشویم که غریزه سیاسی ابتدائی ، قشر تمدن اصطلاحی را از جا برکنده و راه طبیعت را باز نموده است . آری آدمیزاد گانی که می پندارند اگر سروکارشان با مقصر بیفتد ، مقید به اصل تناسب کیفر با تعرض خواهند بود ، وقتی سیاست لب به سخن بگشاید ، برفورتا مرحله کشتن بی گناهان پیش میروند . زنبوران کارگر ، در کندوی زنبور عسل نیز ، وقتی تشخیص میدهند که کندو دیگر به زنبوران نر نیاز ندارد ، آنان را شقه می کنند و از میان بر میدارند . گفتگو درباره خلق و خوی «رئیس» را به کنار نهیم و احساسات مدیران و اداره شوندهگان را مورد بررسی قرار دهیم . در جایی که خط فاصل میان این دو گروه مرئی تر باشد ، احساسات مذکور ، از صراحت و روشنی بیشتری برخوردارند. در این مقام جامعه ای قرار دارد که بزرگ میشود ، اما توسعه وی در دل همان «جامعه طبیعی» صورت می پذیرد و تغییر و تبدیل از پای بست سروسامان نمی یابد. طبقه مدیر (که پادشاه راهم جزو آن میدانیم) در طی راه خود ، با روشهای مختلف به عضوگیری میپردازد ، اما همواره این طبقه خود را از نژاد برتر می پندارد ، و این مطلب شگفت آور نیست. ولی مطلبی دیگر هست که اگر به ماجرای دوریختنی آدمیزاده اجتماعی آگاه نباشیم ، شگفت آورتر مینماید . بدین بیان که در چنین جامعه ای خود خلق به این برتری فطری یقین دارد . بی شک اولیگارشسی این اعتقاد را بالش و پرورش میدهد ، و مثلاً اگر منشأ و مبدأ امتیاز مورد بحث جنگ باشد ، اولیگارشسی ، هم خود می پندارد و هم بدیگران می باوراند که خصائص نظامی او جنبه مادرزادی دارند و از طریق ارث به نسل بعد منتقل میگرددند. هم چنین اولیگارشسی از يك طرف خود به انضباط تن می سپارد ، و از طرف دیگر اقداماتی به عمل می آورد تا از سازمان یابی طبقه فروتر جلوگیری کند و از این دوراه موفق میشود که برتری واقعی قدرت خویش را حفظ نماید .

در این مورد ، قاعدهٔ تجربه باید به افراد تحت اداره ثابت نماید که مدیران ، همانند ایشانند ، اما گزینه در برابر این فهم مقاومت مینماید و تنها هنگامی سرتسلیم فرود میآورد ، که خود طبقهٔ برتر این گزینه را به تسلیم دعوت نماید . در این دعوت گناه مدیران عامد و قاصد نیستند ، یعنی بی لیاقتی آشکارا ، و یا سوء استفاده های ایشان موجب میشود که پایهٔ اعتقاد به این طبقه سست گردد . گاه نیز دعوت مذکور به قصد و عمد به عمل میآید ، بدین معنی که فرد یا افرادی از طبقهٔ برتر ، روی از طبقهٔ خویش برمیگردانند . انگیزهٔ این واگرد غالباً جاه طلبی و گهگاه نیز احساس عدالت است . این افراد به طبقهٔ فروتر رومیآورند و بدین ترتیب سبب از میان رفتن توهمی میشوند که فاصلهٔ موجود در میان دو طبقه حافظ آنست . اشراف در ۱۷۸۹ بر همین اساس با انقلاب فرانسه همکاری می کنند ، انقلابی که امتیازات مؤسس بر اساس تولد را لغو مینماید . بطور کلی در این انقلاب ابتکار حملهٔ به عدم تساوی (موجه یا ناموجه) ، بیشتر از طرف بالا و از جانب افراد مرفه و آسوده خاطر است ، نه از پائین . در واقع اگر در اینجا تنها منافع طبقاتی میداندار بودند باید ابتکار طبقهٔ فروتر را ملاحظه میکردیم .

در انقلابات ۱۸۳۰ و ۱۸۴۸ (و خصوصاً ۱۸۴۸) هم که بر ضد امتیازات ناشی از ثروت است ، نقش عمده با بورژواهاست ، نه کارگران . پس از این دوره نیز ، افراد طبقهٔ تحصیل کرده اند که خواهان آموزش همگانی میشوند . در حقیقت اگر یک آریستوکراسی ، بطور طبیعی و مذهبی معتقد به برتری مادرزادی خود باشد . احترامی که الهام می بخشد ، نیز مذهبی و طبیعی است .

جامعهٔ طبیعی و میتوان و باید دریافت که چرا بشریت ، تنها در این اواخر **دموکراسی** به میدان دموکراسی قدم نهاده است . در واقع مفهوم دموکراسی بالنسبه به طبیعت ، از کلیه مفاهیم سیاسی دیگر بیگانه تر میباشد ، و تنها مفهومی است که به اعتبار عزم و نیت از شرائط موجود در «جامعهٔ بسته» در میگذرد

(۱) باید دانست که دموکراسی شهرها و شهرستانهای کهن ، یک دموکراسی قلابی و دروغین است و بر اساس بردگی استوار میباشد . این شهرها ، به یاری بی انصافی وستمگری بنیادی مذکور ، خود را از دست مهم ترین و نگران کننده ترین مسائل خلاص مینمایند .

وبالنسبه بدانها تعالی میجوید. این مفهوم حقوق غیر قابل نقض و مصون از تعرض را به انسان اعطاء مینماید. لازمه عدم تعرض به این حقوق، آنستکه همگان نسبت به تکلیف دارای تعهدی پایدار باشند. بنابراین مصداق مفهوم مزبور، يك انسان ایده آل است که دیگران را نظیر خود محترم میدارد و حقوقشان را رعایت می کند و در هم و غم تکالیفی است که آنها را مطلق تلقی مینماید و آن چنان با این مطلق همدوش و همعنان میگردد که دیگر نمیتوان گفت آیا تکلیف اعطا کننده حق است و یا حق به مسند نشاننده تکلیف میباشد. شهروندی که با توجه به نکات فوق تعریف می شود، مطابق تعبیر کانت «قانونگذار» و رعیت (یا واضع و موضوع قانون) است و در نتیجه مجموعه شهروندان، یعنی مجموعه خلق، حاکم و فرمانروایند.

دموکراسی نظری دارای مفهومی به شرح فوق است. این دموکراسی، آزادی را اعلام می کند و برابری را طلب مینماید و با نشان دادن برادری بر بالای هر دو، به ایشان یاد آوری می کند که با یکدیگر برادرند و بدینسان این دو برادر را (که باهم دشمن اند) آشتی میدهد. اگر شعار جمهوری فرانسه را که «آزادی و برابری و برادری» است از این زاویه مورد توجه قرار دهیم، می بینیم که اولاً تعبیر سوم، یعنی برادری، تناقض میان دو تعبیر دیگر را رفع می کند و ثانیاً، آنچه جوهری و اساسی است برادری میباشد. این نکته موجب میشود که بگوئیم جوهر و ذات دموکراسی، ناشی از تعالیم انجیل است، و موتور و محرک آن نیز عشق میباشد.

مبادی احساسی و انفعالی دموکراسی را در جان روسو می یابیم و اصول فلسفی آنرا در آثار کانت پیدا می کنیم و بنا و بنیاد دینی آن را هم در نزد کانت و هم در نزد روسو کشف می نمائیم. میدانیم که کانت مدیون پرهیزگاری و زهد خویش است و روسو هم و امدار مذاهب پروتستان و کاتولیک میباشد (که نزد وی باهم تلاقی می کنند). اعلامیه استقلال امریکا (۱۷۷۶) که الگوی اعلامیه حقوق بشر (۱۷۹۱) است دارای طنین های پیرایشگرانه است: اعلامیه میگوید: « برای ما مسلم است که خالق آدمیان، حقوقی غیر قابل نقض و مصون از تعرض بدانها اعطاء کرده است...»

ایراد می‌کنند که فرمول دموکراسی مبهم است. علت این ایراد آنست که معترضان به‌خاصه اصلی و ابتدائی آن که حیث دینی دارد ناآگاهند. چگونه میتوان خواهان تعریفی دقیق از آزادی و مساوات بود، در صورتیکه باب آینده در برابر تمامی ترقیات، و خصوصاً بر روی آفرینش شرائط تازه باید بازماند. شرائطی که در متن آنها، صورت‌هایی از آزادی و برابری امکان پذیر می‌گردند که امروزه تحقق‌ناپذیر و شاید غیرقابل تصورند. تنها میتوان قالبها را فراهم ساخت. چنانچه در این قالبها جایی برای برادری در نظر گرفته شده باشد هر روز از روز پیش بیشتر از این برادری سرشار خواهند گردید. استطراداً نیز می‌گوئیم که فرمول جامعه غیر دموکراتیکی که بخواهد کلمه به کلمه، شعار خود را با شعار جامعه مبتنی بر دموکراسی دمساز و موافق کند چنین است: «خودرایی و تحکم، سلسله مراتب، و عدم تغییر، و جمود». بحثی نیست که در فرمول دموکراسی تنها باید يك کمال مطلوب را ملاحظه کرد، و یا بهتر بگوئیم جهتی را دید که بشریت در آن جهت ره می‌سپارد. بعلاوه باید توجه داشت که دموکراسی به صورت اعتراض، قدم به قدم به عالم پا نهاده است. هر يك از عبارات اعلامیه حقوق بشر بصورت يك بیان ستیزه‌جویانه و اعلام عدم قبول در برابر يك سوء استفاده و افراط‌کاری است و غرض از مجموعه آن پایان بخشیدن به دردها و رنجهای غیر قابل تحمل است. امیل فاگه^۱، با تلخیص شکوه‌ها و شکایاتی که در دفترهای مجلس عمومی طبقاتی (اتاژنرو) عرضه شده است مینویسد که انقلاب کبیرفرانسه، به خاطر آزادی و برابری صورت نگرفته، بلکه از آن رو به راه افتاده است که مردم «از فرط گرسنگی هلاک می‌شده‌اند». به نظر ما، با فرض اینکه چنین نکته‌ای صحیح باشد، در هر حال باید این مطلب را تبیین نمود که چرا از این دوره بعد است که مردمان نمی‌خواهند «از گرسنگی هلاک شوند»؟ در حقیقت اگر انقلاب آنچه را باید باشد، فرمول بندی کرده است، برای اینست که آنچه را هست از میدان بدور سازد. وقتی ایده‌ای با یاری يك عزم و نیت علم میشود، اتفاق می‌افتد که عزم و نیت مذکور، همانطور که جهت پیوسته به تیر است، همچنان پیوسته به ایده باقی بماند. فرمولهای دموکراتیک هم که ابتداءً

در متن يك فکراعتراض آمیز بیان میشوند ، نتایج طرز بیان مبدأ خود را به دوش می‌کشند و بنابراین اشخاص اجرای این فرمولها را در راه ممانعت و طرد و واژگون ساختن آسان میابند ، و به عکس استنتاج رهنمود مثبت کارهائی را که باید به انجام رساند ، دشوار می‌بینند. خصوص آنکه فرمولهای مذکور در صورتی قابل اعمالند که از حالت مطلق و تقریباً انجیلی به حالت يك اخلاق کاملاً نسبی منتقل گردند ، یا بهتر بگوئیم ، در وضعی ناظر به نفع عمومی قرار گیرند . اما در انتقال مذکور ، همواره این خطر موجود است که فرمولها متوجه منافع خصوصی گردند. به نظر ما احصاء اعتراضات و ایراد هائی که به دموکراسی میشود و عنوان نمودن جواب بدانها ، بی‌فائده است. غرض ما هم تنها نشان دادن این مطلب بود که حالت جان‌خواهنده دموکراسی ، به کوششی عظیم در جهت عکس مسیر طبیعت دست می‌یازد .

جامعه طبیعی و جنگ
 در سطوری که گذشت ، به طرح خطوط کلی سیمای جامعه طبیعی پرداختیم . این خطوط با یکدیگر تلافی می‌کنند ، و مجموع آنها ، سیمائی از این جامعه می‌سازند که به آسانی میتوان مورد تفسیرش قرارداد . در این جامعه ، دامن فراخود چیدن و انطواء ، پیوستگی و همسازی ، سلسله مراتب و سندیت و تحکم رئیس ملاحظه میگردد. همه اینها ، به معنی انضباط و روحیه جنگاوری میباشند . اما مگر طبیعت خواستار جنگ است ؟ یکبار دیگر بگوئیم که چنانچه مقصود از خواست یا اراده ، قوه‌ای باشد که به اتخاذ تصمیمات مخصوص میپردازد ، طبیعت خواستار هیچ چیز نیست و مطلبی را اراده نمی‌کند . لکن طبیعت نمیتواند ، یکی از انواع حیوانات را پدید آورد و بطور ضمنی به طرح شیوه های رفتار و جنبش هائی نپردازد که نتیجه این ساخت و امتداد و ادامه آن میباشند . در حقیقت ، طبیعت بدین معنی خواستار شیوه های رفتار و جنبش های مورد نظراست . طبیعت عقل صانع را به انسان اعطاء می‌نماید و به جای آنکه مثل بسیاری دیگر از حیوانات ، به انسان نیز ابزار و آلانی اعطاء کند ، ترجیح میدهد که خود انسان این آلات و ابزار را بسازد . در نتیجه آدمیزاده لااقل تا هنگامیکه ابزار و آلات خویش را بکار میبرد ، واجد مالکیت آنهاست . اما چون این آلات و ابزار

از او جدا میباشند. بنابراین امکان دارد که آنها را از وی بگیرند، زیرا گرفتن آلات و ابزار ساخته و پرداخته، ازدست دیگری، آسانتر از ساختن آنهاست. نیز باید توجه داشت، که آلات و ابزار مذکور باید در میدان يك ماده معین به عمل پردازند و فی‌المثل به صورت اسلحه درشکار و یاصید ماهی، مورد استفاده قرار گیرند. بنابراین گروهی که فرد عضو آنست، مدعی جنگل، یا دریاچه، یا رودخانه معینی میشود. اما گروه دیگر نیز به جای آنکه چنین امکان‌های را در جاهای دیگر جستجو کند، استقرار در امکانه یاد شده را آسانتر می‌یابد، و از این هنگام است که باید به نبرد زد و خورد پرداخت. در اینجا ما تنها از جنگل و شکارگاه و دریاچه گفتگو کردیم، اما به خوبی امکان دارد که مسأله مورد نزاع زمین هائی باشند که باید کشت و زرع شوند و یا زنانی که باید به تصرف در آیند و یا بردگانی که باید به همراه برده شوند. همه این کارها با دلائل مختلف توجیه میگردند. بهر حال بنظر ما شئی مورد تصرف و دلیل مورد اقامه اهمیتی ندارد، مسأله اصلی اینست که منشأ و مبدأ جنگ، مالکیت فردی یا جمعی است و چون بشریت مهر و نشان مالکیت را بر پیشانی ساخت خویش دارد، بنابراین جنگ هم طبیعی است. غریزه جنگ نیز آن‌چنان نیرومند است که وقتی در راه بازیافتن طبیعت، قشر تمدنی آدمیزاده را میتراشیم، نخستین غریزه‌ای که رخ مینماید، همین غریزه است. همه میدانند که پسر بچه‌ها تا چه اندازه دوستدار زد و خوردند. البته اینان در زد و خورد ها ضربتهائی نوش می‌کنند، ولی در عین حال خشنودند که ضربتی هم میزنند. به حق گفته شده است که بازبهای کودکانه، تمریناتی مقدماتی‌اند که طبیعت کودکان را بد آنها فرامیخواند تا او را آماده کاری کند که در بزرگی، وقتی مردی کامل شد، به عهده‌اش قرار میگیرد. هنگامیکه به عبث بودن و هوسبارگی عللی بیندیشیم که بر انگیزنده بسیاری از جنگ‌ها هستند و به یاد دوئل کنندگانی بیفتیم که در برابر ماریون دلورم^۱ همدیگر را «بر سر هیج و پوچ و به خاطر لذت جوئی» می‌کشتند و ماجرای آن مرد ایرلندی را از لرد بریس^۲ بشنویم که نمیتوانست ببیند دو آدم در کوچه باهم گلاویزند و

(۱) Marion Delorme، زنی است که به مناسبت زیبایی و ماجراهای هوسبازانه‌اش

معروف است.

(۲) Lord Bryce

دست و پنجه نرم می کنند و نپرسد «آیا این دست و پنجه نرم کردن جنبه خصوصی دارد و یا دیگران هم میتوانند وارد معرکه شوند؟»، آری با تفکر راجع به این ماجراها، از آنچه درباره بازیهای کودکان گفتیم، میتوانیم فراتر هم برویم و قسمت اعظم جنگهای مضبوط در تاریخ را یک رشته بازی و تمرین مقدماتی تلقی کنیم. اکنون اگر بررسی را ادامه دهیم و جنگهای قطعی و نهائی را در کنار زد و خورد های اتفاقی بگذاریم، و خلاصه به آن دسته از جنگها بیندیشیم که به نابودی خلقها می انجامند، می فهمیم که جنگ های قطعی مورد بحث، علت وجودی جنگهای اتفاقی اند. آری چون غریزه جنگ لازم بوده است و نظر به اینکه غریزه مذکور از آن رو وجود یافته است که مسبب جنگهای درنده خویانه باشد (که میتوان آنها را بنام جنگهای طبیعی خواند) در نتیجه انبوهی از جنگ های اتفاقی هم میداندار گردیده اند تا از زنگ زدن سلاحها و از میان رفتن ارزش آنها جلوگیری کنند. در این مقام، خوبست که راجع به هیجان و جوش و خروش خلق در آغاز یک جنگ بیندیشیم. بی تردید در این جریان یک عکس العمل دفاعی در مقابل ترس وجود دارد و انگیزش خودکار دلیری میداندار است، اما این احساس هم در آدمی موجود است که وی برای یک زندگی مخاطره آمیز ماجراجویانه ساخته شده است و گوئی صلح تنها یک حالت راحت باش در میان دو جنگ است. نظر به اینکه درد و رنج ناشی از جنگ زیاد است، آتش هیجان و جوش و خروش به زودی فرو می نشیند، اما اگر بررسی جنگ بین الملل اول را کنار بگذاریم^۱ (جنگی که دهشتناکی اش دامنه هر آنچه را ممکن نداشته میشد، در نوردید) نکته ای که جالب توجه و شگفت انگیز است، آنستکه دردها و رنجهای جنگ، در زمان صلح تاچه اندازه زود فراموش میگردند. گفته میشود که در نزد زن سازوکارهای مخصوصی برای از یاد بردن دردها و ملالتهای زایمان وجود دارد، بدین معنی که اگر خاطره کاملی از این دردها و ملالتهای باقی بماند، مانع آن میشود که وی خواهان از سر گرفتن ماجرا باشد. باید گفت از ظواهر چنین بر می آید که در خصوص جنگ نیز سازوکاری

(۱) خواننده حتماً توجه دارد که تاریخ تألیف کتاب ۱۹۳۲ میلادی و مقدم بر جنگهای دهشتناک

پس از این تاریخ است. (۲)

از این قبیل حقیقه وجود دارد، و موجب فراموشی فجایع و امور دهشتناک حاصل از جنگ (خصوصاً در نزد خلفهای جوان) میگردد. اضافه باید کرد که طبیعت در این خط سیر، احتیاطات دیگری را هم مرعی میدارد. بدین معنی که طبیعت میان ما و بیگانگان پرده‌ای می‌کشد و نارو بود آنرا با مهارت از بی‌اطلاعی و ناآگاهی و غرض و بدگمانی و پیشداوری می‌تند. وقتی به کشوری گام نهاده باشیم، شناختن آن شگفت‌آور نیست. اما این مطلب نیاز به تبیین دارد که چرا وقتی کشوری را نمی‌شناسیم، درباره آن به قضاوت میپردازیم و تقریباً نیز، همیشه قضاوتمان در باب آن نامساعد است. کسی که در خارج از کشور خود، مدتی اقامت می‌کند و سپس میخواهد، هموطنان خویش را درباره چیزی بیاگاهاند که «طرز تفکر و روحیه» قوم بیگانه می‌نامند، در نزد هموطنان خود، یک مقاومت غریزی مشاهده مینماید. جالب توجه آنکه، وقتی مطلب به کشوری دوردست مربوط میشود، مقاومت چندان نیرومند نیست. اما میزان آن به نسبت معکوس فاصله، افزایش می‌یابد. ما کمتر مایل به شناختن کسانی هستیم که احتمال بیشتری برای برخورد با آنها وجود دارد. طبیعت برای آنکه از هربیگانه دشمنی بالقوه بسازد، ماهرانه‌تر از این کاری نمیتواند کرد، زیرا چنانچه آشنائی کامل و متقابل لزوماً زاینده همدلی نباشد، حداقل کینه را از میان برمیدارد. به هنگام جنگ اخیر (جنگ بین الملل اول) این مطلب بر ما محرز گردید. یک معلم زبان آلمانی، نظیر هر فرانسوی دیگر که آماده جانبازی و جنگ بر ضد آلمان بود، میهن خود را دوست میداشت لکن طرز تلقی‌ها یکسان نبود، یعنی در مورد معلم زبان آلمانی حریمی وجود داشت. آری وقتی کسی از بن دندان به زبان و ادبیات یک قوم آشنا باشد، به تمام معنی نمیتواند با آن قوم دشمنی بورزد. هنگامیکه از تعلیم و تربیت میخواهند مقدمات آشتی میان ملل را فراهم آورد، باید به مطلبی که گفتیم بیندیشند. تسلط به یک زبان خارجی موجب میشود که ذهن و روح از ادبیات و تمدن مربوط بدان زبان سرشار گردد و سبب میگردد که دیواره‌های غرض و بدگمانی مطلوب طبیعت در برابر بیگانه، به یکباره فروریزند. بهر حال غرض ما شمارش کلیه آثار و نتایج خارجی و مرئی این بدگمانی نمی‌باشد، تنها یادآور می‌شویم که دو شعار: «انسان خدای

انسان است^۱» و «انسان گرگ انسان است^۲» به آسانی بایکدیگر از در آشتی درمیآیند، بدین معنی که شعار اول به هنگام اندیشه راجع به هموطنان عنوان میگردد و شعار دوم موقعی مطرح میشود که بیگانگان مد نظر قرار میگیرند .

گفتیم که در جنب جنگهای اتفافی ، جنگهای اساسی و اصلی قرار دارند ، و ظاهراً غریزه جنگ هم به منظور جنگهای اساسی ساخته و پرداخته گردیده است . جنگهای امروزی از این قبیلند . در حال حاضر، کمتر جایی را به خاطر تسخیر و کشورگشائی ، مسخر مینمایند . دیگر به خاطر هتک احترام و عزت نفس و شأن و اعتبار و افتخار، زدو خورد نمیشود . مدعی اند که زدوخوردها و نبردها به خاطر آنست که گرسنه نباشند و نمانند . ولی در واقع نبرد می کنند تا يك سطح زندگی معلوم را حفظ نمایند ، سطحی که می پندارند ، زندگی کردن پائین تر از آن مرتبه به زحمتش نمی آرد . اکنون دیگر مسأله آن نیست که به تعداد محدودی سرباز مأموریت بدهند تا در سرزمین دیگران نماینده ملت خود باشند و نیز ماجرا به ماجرای دوئل شبیه نیست . در حال حاضر همان سان که بره‌های ادوار اولیه بایکدیگر می جنگیدند، بایستی همه برضد همه به نبرد برخیزند . فقط فرق مطلب در اینست که امروزه اسلحه هائی را بکار میبرند که با یاری تمدن ساخته میشوند و در نتیجه کشتارها ، چنان شناعت بارند که حتی در جولا نگاه خیال قدیمی هاهم نمی گنجیده اند . اینطور که علم قدم برمیدارد ، آن روز نزدیک است که یکی از همآوردان به یاری سرّی که در گوشه‌ای نهاده است ، بتواند وسیله امحاء رقیب را فراهم آورد و در آن روز شاید دیگر نشانی از مغلوب بر روی زمین باقی نماند .

آیا کار و بار ما بدین جا خواهد کشید، یعنی آیا امور در همین مسیر بسط و توسعه خواهند یافت ؟ خوشبختانه میتوان گفت آدمیزادگانی قدم به میدان نهاده اند که بی تردید ما آنها را ، جزو نیکوکاران و مصلحان بشریت به حساب میآوریم . اینان ، نظیر خوش بینان بزرگ کار خود را با این فرض آغاز کرده اند که مسأله‌ای که باید از این پس حل شود ، قبلاً حل شده است ، و بر پایه این فرض جامعه ملل را بنیاد نهاده اند . البته به نظر ما دامنه نتایجی که تا این زمان جامعه بدست آورده است ،

حتی از میدان فعالیت کوهی بدان امید بسته بود فراتر رفته است، ولی نکته اساسی امحاء و الغاء جنگ است و عظمت این مسأله بسیار است به حدی که حتی در تخیل معتقدان به عدم تحقق آن (درست بدلیل عظمت و اهمیت مسأله) نیز نمی گنجد. باری بدبینان، نظیر خوش بینان، در توجه به این نکته موافق می افتند که مسأله دو قوم در حال نبرد با مورد دوفرد در حال مرافعه، مشابه است. منتهی بدبینان معتقدند که دو قوم را برخلاف دوفرد، هرگز نمیتوان بطور مادی مجبور نمود تا دعوی خویش را نزد قاضی ببرند و بر تصمیم وی گردن بنهند.

اما بنظر ما اختلاف موجود در دومورد (اقوام و افراد) اساسی و اصولی است، یعنی حتی اگر جامعه ملل دارای نیروی مسلح کافی باشد، باز هم با گزینه باطنی جنگ که زیر پرده تمدن پنهان است، مواجه میشود، مضافاً اینکه جامعه متمرکز بالنسبه به جامعه ملل، همواره از امتیاز طیران برخوردار است. اکتشافات علمی نیز پیش بینی ناپذیرند و در نتیجه طبیعت مقاومتی را هم که جامعه ملل باید تدارک کند، پیش بینی ناپذیرتر میگرداند، در صورتیکه وقتی افراد، حل و فصل مرافعه خویش را به قضاوت قاضی میسپارند، در طرز رفتار خود بطور پنهانی، توسط گزینه انضباطی که در جامعه بسته جریان دارد، تشجیع و تشویق میشوند. زیرا منازعه ای که در جامعه بسته، میان افراد صورت میگیرد، آنان را بطور عارضی و اتفاقی از وضعیت عادی، یعنی درج در جامعه، دور میسازد. بالتوجه افراد، نظیر آونگی که به حالت قائم باز میگردد، به وضعیت ابتدائی باز میگردند.

بنابراین مشکل کار جامعه ملل مهم تر از آنست که تصور میشود. اکنون باید دید که آیا جستجوی راه حل این مشکل بیهوده است یا نه؟

بنظر ما چنین کاری عبث نیست. موضوع اصلی مطالعه حاضر، پژوهش درباره خاستگاههای اخلاق و دین بود. ما در بررسی خود به نتیجه هائی رسیدیم و قاعده "میتوانستیم در آستانه آنها توقف کنیم. اما نظربه اینکه: اولاً تمایز ریشه ای میان جامعه بسته و جامعه باز در بطن نتیجه گیریهای ما قرار دارد و ثانیاً به اعتقاد ما گرایش های موجود در جامعه بسته، در جامعه ای هم که در شرف باز شدن است همچنان برقرارند و چنین گرایش هائی ریشه کن شدنی نمی باشند، و ثالثاً

غرائز انضباطی ابتداء به جانب غریزه جنگ همگرا بوده اند .

در نتیجه بدین نکته رسیده ایم که : اولاً باید پرسید ، تا چه حد ممکن است غریزه ابتدائی را سرکوب نمود و یا از خط ابتدائی اش منحرف ساخت . ثانیاً میتوان به کمک بحثی تکمیلی و به یاری چند دلیل دیگر به این مسأله که طبیعتاً در برابر ما طرح گردیده است ، پاسخ داد .

جنگ و عصر صنعتی غریزه جنگی تنها، قائم بذات نیست، بلکه به علل عقلانی هم در میآویزد. تاریخ به ما میگوید که این علل تنوع بسیار دارند ، اما به تدریج که جنگها مخوف تر میگردند ، تقلیل می یابند . جنگ ۱۹۱۸-۱۹۱۴ و جنگ های آینده (در صورتیکه بدبختی همچنان گریبانگیرمان باشند و جنگهای دیگری نیز پیش آیند) به خاصه صنعتی تمدن بسته و پیوسته اند . اگر بخواهیم تجسمی شاکله وار ساده و بسیط ، از تعارضات امروزی داشته باشیم ، بایستی به دور دست نظر بیفکنیم و نخست ملتها را به صورت خلائقی تصور کنیم که به تمام و کمال کشاورزند . این مردم با محصول زمینهای خود روزگاری گذرانند . فرض کنیم که این خلائق درست به اندازه ای محصول دارند که با آن میتوانند تغذیه کنند . از این مرحله بعد ، تاحدی که بازده بهتری از زمین بدست آید ، جمعیتشان افزایش می یابد ولی تارسیدن به این حدهم چیز به خیر و خوشی پیش خواهد رفت . سپس اگر جمعیت از این حد فزونی یابد و قرار برین باشد که مردم از حدود و ثغور مملکت خود خارج نشوند و یا دیگران دروازه های خود را بر آنها ببندند و خلاصه رخت بر بستن و تا ملک دیگر رفتن ممکن نباشد ، آنگاه این مسأله طرح میشود که این مردم باید غذای خود را از کجا بدست آورند؟ درین هنگام صنعت قدم به پیش می گذارد و به کارها سر و سامان میدهد و در نتیجه مازاد جمعیت به صورت کارگر در می آید . چنانچه کشور فاقد قوه محرکه ای باشد که برای به کار انداختن ماشینها لازم است و یا آهن برای ساخت ماشینها و نیز مواد اولیه برای مصرف کارخانهها در اختیار نداشته باشد ، سعی می کند که این محصولات را از خارج وارد کند و سپس با صدور محصولات ساخته شده هم قرض خود را ادا نماید و هم کمبود مواد غذایی را فراهم آورد . بدین ترتیب کارگران چنین مملکتی به صورت «مهاجران داخلی»

درمی آیند ، یعنی در واقع خارجه نظیر موردی که کارگران در قلمروش هستند ، کارگران این ملک را به کار میگیرد . علت آنکه کارگران در کشور خود میمانند همانطور که گفتیم اینست که یا خارجه ترجیح میدهد ، آنها در همانجا که هستند بمانند و یا کارگران خود ترجیح میدهند در دیار خود باشند ، ولی در هر حال به خارج وابسته اند و اگر خارجه محصولاتشان را قبول نکند و یا وسائل ساخت تولید صنعتی را بدانها ندهد ، این کارگران محکوم به آنند که یا از گرسنگی هلاک شوند و یا تصمیمی دیگر بگیرند ، بدین معنی که کشورهای خود را همراه خویش بدانجا بکشند که به زور و جبر آنچه را از ایشان دریغ داشته اند ، بدست آورند .

و این حالت ، همان حالت جنگ است ، البته ، هیچوقت کارها بدین سادگی پیش نمیروند ، یعنی این مردم واقعا در خطر هلاکت از گرسنگی نیستند . اما بر این اعتقادند که اگر راحت و آسایش مادی و سرگرمی و تجمل و لوکس موجود نباشد ، زندگی بی فائده است و نیز در صورتی که صنایع ملی کارشان را به زندگی روزمره محدود کنند و ثروت فراهم نیاورند ، این مردم چنین صنایعی را ناکافی تلقی می نمایند و بالاخره ، اگر کشوری دارای بنادر آباد و مستعمرات متعدد نباشد ، خود را غیر کامل میدانند و هر يك از این برداشتها ممکن است منشأ جنگ باشد .

در این طرح کلی علل اساسی جنگ به اندازه کافی روشن و واضح اند و عبارتند از افزایش جمعیت ، فقدان کار و محرومیت از مواد سوختی و کمبود یا نبود مواد اولیه .

عالیترین وظیفه يك سازمان بین المللی که چشم امید به امحاء جنگ دوخته ، آنست که علل مذکور را از میان ببرد و یا آثار آنها را خفیف سازد . مهمترین علت ، جمعیت فراوان است . البته در کشوری چون فرانسه که میزان زاد و ولد کم است ، دولت باید به رشد جمعیت کمک کند . حتی اقتصاددانی که بزرگترین دشمن «دولت گرایی» بوده خواستار شده است که خانواده ها از بچه سوم ببعد به ازای هر نوزاد تازه جائزه بگیرند . ولی آیا نمیتوان گفت در کشورهایی که جمعیت بیش از اندازه است ، بایستی از يك حد ببعد بر تولید اطفال زائد کم و بیش مالیات بست ؟ اگر جواب مثبت باشد ، دولت حق دخالت می یابد و میتواند مدعی سرپرستی

کارشود و اقداماتی اتخاذ نماید. اگر چنین اقداماتی در موارد دیگر اتخاذ گردد میتوان بدانها عنوان تفتیش عقاید داد، اما در اینجا باید گفت که افراد راجع به تأمین قوت لایموت اهالی کشور و در نتیجه قوت لایموت طفلی که به عرصه زندگی اش فرامیخوانند، بطور ضمنی چشم امید به کاردولت میدوزند. در عین حال این نکته را باید پذیرفت که از لحاظ اداری تعیین حد لازم جمعیت مشکل است، حتی در صورتیکه انعطاف پذیری اعداد و ارقام را هم قبول نمائیم. لکن غرض از راه حلی که مطرح می کنیم معلوم کردن این نکته است که مشکل مذکور بنظر ما لاینحل نمی باشد. افرادی که از ما صاحب صلاحیت ترند، میتوانند برای این مسأله راه حلهای بهتری بیابند. بهر حال مسلم است که جمعیت اروپا بیش از حد است و دنیا نیز به زودی جمعیتش از حد معین تجاوز خواهد کرد و اگر همانطور که مقدمات عقلانی کردن کار آدمی را تدارک می بینند، تولید خود او را هم «عقلانی» ن سازند، جنگ دیگری هم در پیش خواهیم داشت. اینجا خطرناک ترین جایی است که میتوان عنان اختیار خود را به غریزه وانهاد. اساطیر کهن، این مطلب را به خوبی دریافته اند، بدین معنی که الهه عشق را شریک ایزد جنگ ها نموده اند. اگر «نوس» را در کارش آزاد بگذارید، شما را به سراپرده «مریخ» خواهد کشاند. به هر حال در آینده نباید از برقراری انتظامات، در این باره دریغ نمود.

اکنون اگر مسائل دیگری پیش بیابند که تقریباً دارای همین اهمیت باشند، وضع به چه صورت درمیآید؟ در خصوص توزیع مواد اولیه و جریان کم و بیش آزاد محصولات و بطور کلی درباره ادای حق توقعات معارضی که طرفین به عنوان الزامات حیاتی عرضه می کنند، اگر بپنداریم که يك سازمان بین المللی بدون قدرت به خرج دادن و دخالت در قانون گذاری کشورها (و حتی شاید بدون مداخله در امور اداری آنان) میتواند صلح قطعی را بدست آورد، اشتباه خطرناکی را مرتکب شده ایم. دولتها، در صورت تمایل میتوانند اصل حاکمیت خویش را حفظ کنند، ولی این اصل لزوماً بهنگام اعمال بر موارد خاص باید دست از مقاومت بردارد. يك بار دیگر متذکر میشویم که اگر يك قسمت کافی از بشریت تصمیم بگیرد که بر مشکلات بالا غلبه نماید، هیچیک از آنها ماندنی نخواهند بود. لکن باید

رودرروی آنها ایستاد ودانست وقتی خواهان الغاء و امحاء جنگ هستیم ، درخط اندیشیدن به چه چیزی می باشیم وخواهان چه امری هستیم .

آیا نمیتوان راه را کوتاه کرد واحتمالاً نیز به جای آنکه يك يك مشکلات را احاطه نمود ، آنها را بيك ضرب ويكجا از میان برداشت ؟ مسأله جمعیت ، مسأله عمده ای است که بهر حال باید مستقلاً به حل آن همت گماشت . در نتیجه آن را کنار می گذاریم و به مسائل دیگر توجه می کنیم . این دسته ، خصوصاً به مسیری مربوط میشوند که زندگی ما از هنگام بسط وتوسعه عظیم صنعت ببعده درخط آن افتاده است. در حال حاضر ما خواهان آسایش های مادی وبه زیستی ولوکس هستیم ومیخواهیم سرگرمی داشته باشیم . اما باید دید که اگر زندگی ما سخت تر شود چه پیش میآید ؟ بی هیچ گفتگو، عرفان خاستگاه دگرگونی های بزرگ اخلاقی است و تردیدی نیست که در این زمان بشریت بیش از هر زمان دیگر از این عرصه بدور افتاده است . اما در مورد آینده کسی آگه از سر غیب نیست .

درفصل قبل نظر خود را درباره رابطه مبهمی که میان عرفان غربی وتمدن صنعتی اش وجود دارد، بیان داشتیم. فکرمی کنیم که بایستی مسائل را بادقت بیشتری بررسی کرد . احساس همگان اینست که آینده نزدیک جهان ما ، تاحدی زیاد ، وابسته به سازمان صنعتی وشرايط تحمیلی یامورد قبول این سازمان است. درسطور پیش نیز دیدیم که مشکل صلح میان ملتها هم به مسأله سازمان صنعت ربط دارد و صلح وآرامش داخلی يك كشور نیز به اندازه صلح بین المللی با همین سازمان ارتباط می یابد . از بیم و امید کداميك را باید برگزید ؟ همگی ما مدتهای مدید می شنیدیم که صنعت وماشین سازنده خوشبختی وسعادت نوع انسانی اند. ولی ما امروزه دردها ورنجها وملال هائی را که بردل وجانمان سنگینی می کنند به حساب همین صنعت وماشین می گذاریم . گفته میشود که بشریت هیچگاه به اندازه امروز تشنه لذت جوئی وتجمل ولوکس وثروت نبوده ونسبت بدانها حرص نمی ورزیده است ونیز بنظر میرسد که نیروئی مقاومت ناپذیر، باشدتی فزون یابنده بشریت را به راه ارضای ناهنجارترین امیالش سوق میدهد . در جواب میگوئیم که این امر ممکن است اما باید به مشوق یا تکانه ای رجوع نمود که درمبدأ حرکت فرار دارد .

اگر این مشوق یا تکانه نیرومند و نیروزا باشد، انحراف مختصری در آغاز حرکت کفایت می‌کند که میان هدف اصلی منظور نظر و نقطه‌ای که عملاً محل وصول است، فاصله‌ای قابل ملاحظه ایجاد گردد. در این قضیه به جای آنکه توجه را به فاصله معطوف کنیم، بیشتر باید به مشوق یا تکانه نظر داشته باشیم، مسلم است که امور ابتداء به ساکن و انفراداً ساخته و پرداخته نمی‌شوند، یعنی بشریت جز در صورتیکه خواهان تغییر باشد، تغییر نمی‌کند. شاید بتوان گفت که فعلاً نیز وسائل این تغییر را فراهم آورده است و احتمالاً هم بیش از حد تصور خود، به هدف نزدیک است. بنابراین بهتر است از نزدیک به وضع و موقع وی بنگریم. نظر به اینکه ما کوشش و فعالیت صنعتی را محل تردید قرار داده‌ایم، درست تر آنست که از نزدیک به تعقیب معنی و مقصود این کوشش بپردازیم و این پژوهش را به صورت حاصل کار خود در این کتاب عرضه نمائیم.

تحول و تطور غالباً از تناوبهای جزرومدی مورد ملاحظه در تاریخ، سخن گرایش‌ها می‌گویند. هر عملی که ممتد در جهتی است به عکس العملی در جهت مقابل راه میبرد و آنگاه عمل از سر گرفته میشود و آونگ بطور لایتناهی نوسان مینماید. ولی در حقیقت چنین آونگی از موهبت حافظه برخوردار است و بنابراین در هر بازگشت همان نیست که به هنگام رفتن بوده است و بالعکس. زیرا از تجربه‌ای که در فاصله هر رفت و برگشتی حاصل میشود بهره میگیرد و بزرگتر میگردد. به همین دلیل گهگاه در این بحث، تصویر حرکت حلزون‌وار را عنوان می‌کنند و بنظر ما هم این تصویر، از تصویر نوسان آونگ سان درست تر مینماید. يك سلسله علل روان شناختی و اجتماعی وجود دارند که از پیش میتوان آنها را موجد آثار و نتایجی از نوع آثار و نتایج بالا دانست. تمتع یا بهره‌جوئی نامقطع از مزیت مورد جستجو، پدید آورنده خستگی و یا بی‌اعتنائی است. به علاوه این بهره‌جوئی ندره^۱ به تمامی وعده‌های خود وفا می‌کند. در واقع تمتع مذکور همراه با مشکلات و ضررهای پیش بینی نشده است و سرانجام نیز، جنبه‌های ممتاز و با ارزش چیزی را که بیشتر به ترك گفته‌اند، روشن می‌سازد و کارش به آرزوی بازگشت بدان امر می‌انجامد. این آرزوی بازگشت، خصوصاً در نسل تازه رخ

مینماید، نسلی که دردها و ملالتهای سابق را تجربه نکرده و برای خروج از چنبره آن‌ها زحمتی نکشیده است. درحالی‌که پدران و مادران همین نسل از وضع موجود حظ می‌کنند و از داشتن چنین موقعیتی به خود تهنیت و آفرین می‌گویند و قیمت گرانی را که برای آن پرداخته‌اند متذکر میشوند، اطفال آنها فقط به جو این وضع می‌اندیشند و نسبت به رویه دیگر این امتیازات (که ابوین آنها با دردورنج بدست آورده‌اند) حساسیت نشان میدهند یعنی رویه‌ای که سرشار از دل‌تنگی‌ها و نارضائی‌هاست. بدین ترتیب است که اراده‌ای مبهم برای بازگشت به گذشته پدید می‌آید.

این رفت و برگشت‌ها، وجه مشخص دولت به مفهوم جدیدند، و این مطلب نه به اعتبار وجود يك نوع تقدیر تاریخی است، بل بدلیل آنستکه قسمت اعظم ساز و کار رژیم پارلمانی فراهم آمده است تا عدم رضایت را در يك خط معلوم بیندازد. وقتی حکومتها کارهای خوبی به انجام میرسانند، از ستایش و تمجید معتدلی برخوردار میشوند، زیرا در این مقام قرار دارند تا کارنیک و درست بکنند. اما همواره کوچکترین خطایشان به حساب می‌آید و یکی یکی بر روی هم انباشته و حفظ میشود، تا روزی فرارسد که سنگینی خطاهای برهم انباشته موجب سقوط آنها گردد. اگر در مملکتی تنها دو حزب موجود باشد، این بازی دارای نظم و قراری کامل خواهد بود. هر يك از این دو گروه به نوبت باشان و اعتبار براریکه قدرت تکیه می‌زنند. این شأن و اعتبار عطیه اصولی است که در سراسر دوره محرومیت از قدرت و نداشتن بار مسوولیت، در نزدسته مخالف، ظاهر آبدون خدشه باقی میماند، چون اساساً قرارگاه اصول در گروه مخالف است. اگر این گروه عاقل باشد، از تجربه گروهی که سر کار است بهره ورمیشود و بدینسان کم و بیش محتوی ایده‌ها و افکار خود را در گون می‌سازد، و در نتیجه معنای اصول خود را تغییر میدهد. خلاصه آنکه با وجود نوسان، یا بهتر بگوئیم، به مدد همین نوسان، و با شرط آنکه اندیشه وهم و غم پیشرفت موجود باشد، ترقی و پیشرفت امکان پذیر میگردد. لیکن در اینگونه موارد، رفت و برگشت‌هایی که میان دوضد صورت می‌گیرند، ناشی از قرار و مدارها و ترتیبات ساده‌ای میباشد که انسان اجتماعی فراهم می‌آورد و یازاده نمایلاتی هستند که در نزد فرد، کاملاً مرئی اند. این رفت و برگشت‌ها نماینده گریزومی

نیستند که برعلل اختصاصی تناوب تسلط دارد و به طرزی عام برحوادث مربوط به انسان تحمیل میگردند. اما آیا چنین عللی وجود دارند؟ ما معتقد به تقدیرتاریخی نیستیم. به نظر ما چنانچه اراده‌ها به اندازه کفایت، جدیت به خرج دهند، و به موقع دست به عمل زنند، هیچ مانعی وجود ندارد که نتوانند آن را درهم بشکنند و در نتیجه قانون تاریخی غیرقابل اجتنابی مسندنشین نمی‌باشد. اما قوانین زیست‌شناسی موجودند و جامعه‌های بشری که به اعتباری مطلوب طبیعت‌اند از همین دیدگاه نیز تابع زیست‌شناسی هستند. نظر به اینکه عالم سازمان یافته برحسب برخی از قوانین تطور می‌پذیرد، بدین معنی که مطابق با اقتضای سرانجام می‌یابد که مربوط به برخی از نیروها می‌باشند، بنابراین امکان پذیر نیست که تطور روان‌شناختی آدمیزاده فردی واجتماعی، کاملاً از عادات حیاتی صرف‌نظر نماید.

باری قبلاً نشان داده‌ایم که ماهیت و جوهر‌گرایی حیاتی مقتضی بسط و توسعه‌ای خوشه‌سان می‌باشد و به مدد رشد و نمو خویش، آفریننده‌ی جهات مختلفی است که طیران مابین آنها تقسیم می‌گردد. براین مطلب نیز افزوده‌ایم که قانون مذکور دارای کوچکترین نکته‌ی اسرار آمیز نمی‌باشد و تنها بیانگر این واقعیت است که یک‌گرایی وجود دارد و این‌گرایی محرك یا سائق تعددی نامتمايز و مبهم است. باید توجه داشت که این‌گرایی تنها در صورتی به عنوان یک حالت مبهم و یا تعدد تلقی می‌شود که بطور قهقرائی مد نظر قرار گیرد. یعنی هنگامی چنین موقعیتی را می‌یابد که پس از وقوع واقعه، از حالت غیر منقسم سابق وی طرح‌ها یا نظرگاه‌های متفاوتی لحاظ گردند و این طرح‌ها یا نظرگاه‌ها، گرایش مورد بحث را به مدد عناصری بسازند که در واقع نتیجه‌ای از بسط و توسعه بعدی همین گرایشند. فرض کنیم، رنگ نارنجی تنها رنگی باشد که در عالم ظاهر شده است. آیا در این حال میتوان گفت که رنگ مذکور مرکب از دو رنگ قرمز و زرد است؟ مسلماً نه. اما وقتی رنگ‌های زرد و قرمز به نوبه خود پدید می‌آیند، میتوان گفت که رنگ نارنجی مرکب از دو رنگ قرمز و زرد است. در این صورت رنگ نارنجی ابتدائی را میتوان از دو دیدگاه قرمز و زرد مد نظر قرارداد. اکنون در صورتی که

به يك بازی خیالی دست یازیم و فرض کنیم که رنگ زرد و قرمز ناشی از پرمایه شدن رنگ نارنجی اند يك مثال ساده از فرایندی بدست میآوریم که بدان نام رشد و نمو خوشه سان می‌دهیم . اما در بحث مربوط به حیات بهیچوجه نیازمند خیال و رزی و مقایسه نیستیم . به عکس کافی است ، بی آنکه ذهن خود را از سنتزهای مصنوعی انباشته باشیم به زندگی نظر بیفکنیم .

گروهی فعل ارادی را يك انعکاس مرکب تلقی می‌کنند و جمعی دیگر در آئینه این انعکاس (رفلکس) انحطاط و تنزل امر ارادی را به عیان می‌بینند . اما در حقیقت انعکاس و امر ارادی دو طرح یا نظرگاه ممکن از يك فعالیت اصلی و اساسی و تقسیم‌ناپذیر را ، حیث مادی می‌بخشند . این فعالیت اساسی نه انعکاس و نه امر ارادی است ، بلکه بطور قهقرائی و با مدد این طرحها یا نظرگاهها ، در آن واحد بصورت انعکاس و امر ارادی در میآید . دربارهٔ غریزه و عقل ، حیات حیوانی و زندگی گیاهی و بسیاری دیگر از گرایش‌های جفت جفت و متباعد و مکمل همین مطلب را باز میگوئیم . تنها باید دانست که در تطور عمومی حیات ، گرایش‌هایی که بدین ترتیب ، یعنی از راه دوشاخه شدن ایجاد میشوند ، غالباً در جویانگاه انواعی بسط و توسعه می‌یابند که از یکدیگر متمایزند و هر يك از آنها ، جهت خویش را در پیش میگیرند و در عالم برای خود ، موقعیت دست‌وپا می‌کند . حیث مادی این گرایش‌ها مانع آن میشود که گرایش‌های مورد بحث ، مجدداً بیکدیگر جوش بخورند و گرایش ابتدائی اصلی را در پایگاه گرایشی قویتر و پیچیده‌تر و متطورتر نشانند .

در مورد تطور روان‌شناختی و اجتماعی وضع به صورت بالا نیست ، زیرا تطور گرایش‌هایی که از طریق تجزیه و جدائی پدید میآیند ، در يك فرد یا در يك جامعه صورت می‌پذیرد و معمولاً نیز ، تطور مذکور جز به کیفیت تابعی ممکن نیست . غالباً شمارهٔ این گرایش‌ها ، دو تا است . در این صورت نخست به یکی از آنها دل می‌بندند و همراه آن کم‌وبیش و عموماً تا حد ممکن به پیش میروند ، سپس با آنچه در جریان این تطور بدست میآید ، باز میگردند ، و گرایشی را که پشت سر نهاده‌اند جستجویی کنند و آنگاه به نوبهٔ خود به بسط و توسعهٔ این گرایش میپردازند

و در این حال گرایش نخست را نادیده می‌انگارند ، و کوشش جدید را تا مرحله‌ای ادامه می‌دهند که بتوانند با کمک نیروی حاصل از دستاورد تازه ، مجدداً به گرایش اول دل مشغول دارند و ویرا به افقی دورتر بکشانند . نظر به اینکه در طی هر يك از این عملیات کاملاً در اختیار یکی از این گرایش‌ها می‌باشند و فقط همین گرایش را به حساب می‌آورند ، از سررخصا و رغبت آن را مثبت و دیگری را نفی این اثبات می‌خوانند . چنانچه طرح امور بدین صورت مورد پسند باشد ، گرایش دوم ، عملاً گرایش ضد تلقی می‌گردد . در حقیقت بر حسب موارد مختلف این نکته محرز می‌شود که رقاء و پیشرفت به مدد نوسان میان دو ضد سرانجام می‌یابد . البته وضع و موقع ضدین یکسان نیست ، بدین معنی که هر بار که لنگر به عزیمتگاه خود باز می‌گردد موفقیت یا فائده تحقق یافته‌ای را هم با خود می‌آورد . اما گهگاه نیز اتفاق می‌افتد که تعبیر ما کاملاً صحیح و بجاست ، یعنی نوسان درست میان ضدین صورت می‌گیرد . این حالت موقعی پیش می‌آید ، که يك گرایش فی نفسه نافع است و تنها در صورتی به تعادل و آرامش می‌گراید که يك گرایش ستیزه‌جو وارد میدان عمل شود و بدین ترتیب یعنی با ورود به صحنه وی نیز سودمند گردد . ظاهراً فرزاندگی ، همکاری این دو گرایش را با یکدیگر توصیه می‌کند . گرایش اول هنگامی پای به میدان می‌نهد که اوضاع و احوال مقتضی باشند و گرایش دیگر نیز وقتی به عرصه می‌آید که گرایش اول پای خود را از حد لازم فراتر نهاده باشد . متأسفانه تشخیص این مطلب که افراط کاری و خطر از کجا شروع میشود ، دشوار است . گاهگاه پیشروی عاقلانه به نظر نمی‌رسد ، اما همین پیشروی به محیطی تازه راه می‌برد و وضعیتی نو ایجاد می‌نماید که رافع خطر است و در عین حال نیز سبب پرمایه ساختن مزیت قبلی می‌گردد . گرایش‌های کلی و عمومی که تعیین‌کننده جهت‌گیری جامعه‌اند از این قبیلند . بار بسط و توسعه این جامعه ، لزوماً میان تعداد نسبتاً قابل ملاحظه‌ای از نسل‌ها توزیع می‌گردد . حتی يك عقل مافوق انسانی هم نمیتواند بگوید که جامعه به کجا راه می‌برد ، زیرا عمل در حال حرکت ، پدید آورنده راه مخصوص خویش است و آفریننده قسمت اعظم شرائطی است که در متن آنها سر و سامان می‌گیرد . بدین گونه ، عمل در برابر حساس‌گیری سر به ستیزه بر می‌دارد . در نتیجه گرایش مرتباً به جلورونده

میشود و غالباً نیز هنگامی متوقف میگردد که درمقابل فاجعه قریب الوقوعی قرار میگیرد. در این حالت گرایش ستیزه گرجای خالی را پرمی کند و به نوبت خویش، به تنهایی به راه می افتد و تا آنجا که امکان پذیر باشد به پیش میراند. اگر گرایش اول را عمل نامیده باشیم، این يك عكس العمل نام دارد.

دو شاخه گونی و اگسردو گرایش باهم راه می سپردند، به تعدیل و آرام و لع سرسام واره ساختن یکدیگر میپرداختند و چون عدل و اعتدال را باید درهم نفوذی این گرایشها، در يك گرایش ابتدائی و تقسیم نشده دانست و بدین ترتیب تعریف نمود، در نتیجه باید گفت وقتی يك گرایش همه جاها را فرامیگیرد، طبرانی بوی منتقل میگردد و این طبران در صورتیکه موانع فروریزند ممکن است تا مرحله سرکشی به پیش رود و دارای ولعی سرسام واره شود.

نباید در قلمروی که از آن آزادی است از کلمه «قانون» سوء استفاده کرد، لکن این تعبیر سهل را وقتی میتوان به کار برد که در برابر امور واقع مهم و عمده ای قرار داریم و این امور نیز واجد نظم و نسقی کافی میباشند. ما قانونی را قانون دو شاخه گونی مینامیم که ظاهراً از طریق تجزیه يك گرایش، باعث تحقق گرایشهای متعدد میشود. ولی این گرایشها در آغاز کار چیزی غیر از طرحها یا نظرگاههای مختلف يك گرایش بسیط نمی باشند. با توجه به آنچه گذشت پیشنهاد می کنیم، ایجابی هم که ذیلاً بدان اشارت مینمائیم، قانون و لع سرسام واره دوسویه نامیده شود. بدین شرح که وقتی دو گرایش بر اثر تفکیک يك گرایش بسیط به مسند تحقق می نشینند، در هر يك از آنها، همزمان با ایجاد ایجابی سریان می یابد و چنین سریانی اقتضاء دارد که حرکت هر گرایش تا نهایت کار دنبال گردد (چنانکه گوئی نهایی در کار است).

در این جا از سر این پرسش نمیتوان گذشت که آیا بهتر نبود گرایش بسیط بدون انقسام یافتن به دو گرایش، فزونی می یافت و به یاری همدوشی و هم آغوشی دونیرو، یعنی نیروی مشوق یا تکانه و نیروی متوقف سازنده، خویشتن را در حد وسط نگه میداشت؟ (البته قدرت توفیقی مورد نظر، بطور بالقوه يك نیروی مشوق یا تکانه دیگر است). در این صورت قاعده در خطر آن نبودیم که به طاس لغزنده

عبث کاری بیفتیم و بنابراین درمقابل فاجعه تأمین داشتیم .

آری این سؤال بجاست و اگر چنین کاری سرانجام می یافت بد نبود ، ولی در آنصورت، آفرینندگی، در کمیت و در کیفیت، به بالاترین میزان حاصل نمیگردید. از این روست که باید تا دل يك جهت به پیش راند و معلوم ساخت آنچه بدست میآید چیست و هنگامیکه روشن شد که دیگر نمیتوان پیش رفت ، با کلیه دستاورد خویش بازگشت و درجهتی افتاد که مورد مسامحه قرار گرفته و یا به ترك گفته شده است .

بی تردید اگر از خارج برای رفت و برگشت ها بنگریم ، تنها ستیزه گری میان دو گرایش را می بینیم و ناظر کوشش بیهوده ای هستیم که یکی ازدو گرایش به عمل میآورد تا در برابر ترقی دیگری ایجاد سد کند و بالاخره شکست این گرایش و انتقامجویی دیگری را ملاحظه می نمایم . آری ، بشریت دوستدار ماجرا و درام است و با کمال میل در دفتر تاریخ "نسبه" طولانی خود تنها صحائفی را می بیند که حاکی از مبارزه میان دو حزب ، دو جامعه و دو اصل اند و قاعده "هریک از این دو گروه به نوبت فاتح میباشند .

اما مبارزه تنها وجهه ظاهری و قشری ترقی و رقاء است . در حقیقت يك گرایش بسیط (که وجود طرحها یا نظر گاههای متفاوت در خصوص آن امکان پذیرند) فقط در صورتی میتواند از جنبه کمی و کیفی ، حداکثر نتیجه را بدهد که این دو امکان را در متن واقعیت های متحرك حیث مادی ببخشد . هر یک از این امکانات ، خود را به جلو می افکند و تمامی جارا به خود منحصر میسازد ، در حالیکه گرایش دیگر مرتباً کمین می کشد ، تا بداند آیا نوبت بوی رسیده است یا نه . بدین سان محتوی گرایش ابتدائی و اصلی (اگر بتوان از محتوی سخن گفت) بسط و توسعه می یابد . در صورتیکه هیچکس ، حتی خود گرایش (در صورتیکه شاعر گردد) نمیتواند گفت که آنچه از بوته این گرایش بدر میآید، چه خواهد بود. گرایش سخت میکوشد و نتیجه این سخت کوشی امری غیر مترقب است .

بطور خلاصه عملیات طبیعت به شرح بالاست . در واقع مبارزاتی که طبیعت به نمایش می گذارد ، بیش از آنکه به ستیزه و تخاصم بینجامد ، از پهنه نادره جوئی

سربرمیآورند . بگفته‌ای دقیق‌تر، هنگامیکه گرایش از طبیعت پیروی می‌کند و عنان خود را بدست تکانه یا مشوقی وامیگذارد که در ابتداء کار از آن برخوردار گردیده است ، ره پوئی بشریت مقید به نوعی نظم و نسق میشود و (البته بطور غیر کامل) سر برخط قوانینی که یاد کردیم می‌نهد .

اکنون باید بدین مطلب پردازیم که دو قانون مورد بحث ما به چه ترتیب به مرحله اجرا درمیآیند .

به نظر میرسد که آسایش و رفاه مادی و تجمل و لوکس ، دل مشغولیهای عمده بشریت‌اند . وقتی بسط و توسعه روحیه اختراع را می‌بینیم و ملاحظه می‌کنیم که بسیاری از اختراعات ، کاربردهای علم ما میباشند و مقدر علم نیز افزایش نامتناهی است ، این باور و سوسه‌مان می‌کند که رقاء و ارتقائی نامتناهی در همین جهت وجود خواهد داشت . در واقع رضایت‌خاطری که ناشی از برآورده شدن نیازهای سابق توسط اختراعات لاحق است ، هیچگاه بشریت را مصمم به توقف نمی‌نماید . نیازهای جدید ، با شماره‌ای افزون‌تر و با همان حالت آمرانه قد برمی‌افرازند . می‌بینیم که مسابقه در به زیستی ، همچنان رو به شتاب است و این مسابقه در جولانگاهی صورت می‌گیرد که انبوه خلاق با عجله و هر لحظه بیشتر از لحظه پیش بدان روی می‌آورند و در پهنه آن درهم قشرده‌تر میگردند ، تا بدانجا که در عصر حاضر این حالت به صورت حمله و هجوم درآمده است . اما آیا همین ولع سرسام‌واره نباید چشم‌های ما را بازگرداند ؟ و آیا نمیتوان گفت که در اینجا ولع سرسام‌واره دیگری میدان‌دار بوده است و ولع سرسام‌واره کنونی جای آن را گرفته و در جهت معکوس فعالیتی که خود را مکمل آن میداند ، به بسط و توسعه پرداخته است ؟

ظاهراً ، از قرن پانزدهم یا شانزدهم بیعد ، آدمیزادگان ، به توسعه زندگی مادی تمایل می‌یابند . در سراسر قرون وسطی کمال مطلوب زهد مسلط است . در اینکه زهد مزبور به مبالغه و افراط میگراید حرفی نیست . اما یادآوری چنین نکاتی بی‌فائده است . میتوان گفت که در این ماجرا هم يك ولع سرسام‌واره وجود دارد . مدعی خواهد گفت که این زهد ، نتیجه کار عده‌ای معدود است و در این

بیان حق با اوست . اما همانطور که عرفان ، یعنی حالت ممتاز یا امتیاز تنی چند، بازبان و بیان دین به مردم انتقال می یابد ، همانسان نیز زهد متمرکز، جنبه استثنائی دارد و سپس در میان عامه مردم به صورت بی اعتنائی عمومی به شرایط زندگی روزمره بسط پیدا می کند . آنچه در خصوص این روزگار تعجب مارا برمی انگیزد اینست که همگان فاقد راحت و آسایش مادی اند. اغنیاء و فقرا ، هردو، از سرزوائد و امور بیهوده و بی مصرفی درمی گذرند که ما در حال حاضر آنها را امور ضرور تلقی می کنیم . برخی از نویسندگان متذکر این نکته شده اند که وقتی گفته میشود در قرون مذکور ارباب بهتر از رعیت زندگی می کند ، غرض آنستکه ارباب بیشتر میخورد^۱ و در موارد دیگر اختلاف بسیار کم است .

خلاصه آنکه در این مقام ، مقابل دو گرایش متباعد قرار داریم ، که یکی از آنها جانشین دیگری میشود و طرز رفتار هردو از ولعی سرسام واره برخوردار است . میتوان فرض کرد که این دو گرایش، با دو طرح یا دو نظرگاه از یک گرایش ابتدائی و اصلی متناظرند . بدین ترتیب گرایش اصلی وسیله ای می یابد که به مددش هم از جنبه کمی و هم به لحاظ کیفی ، آنچه را میتواند و حتی بیش از آن را ازدل خویش استخراج کند ، بدین سان ، به نوبت در یکی از دو جاده طی طریق مینماید و در هر کدام با توشه ای ره می سپارد که در سراسر جهت دیگر بدست می آورد . بنابراین نوسان و پیشرفت و پیشرفت به یاری نوسان وجود دارد . نتیجه آنکه قاعده باید پس از اینهمه پیچیدگی افزایش یابنده در زندگی، بازگشت به سادگی را پیش بینی نمود . البته این بازگشت یقینی و مسلم نیست . آینده بشریت نامعین و نامعلوم و وابسته به همین بازگشت است . اما اگر به اعتبار آینده مسأله امکانات یا احتمالاتی مطرحند که هم اکنون بررسی شان خواهیم نمود ، به لحاظ گذشته وضع بدینقرار نیست ، یعنی دو بسط و توسعه مقابل مورد بحث ، ناشی از یک گرایش ابتدائی و اصلی اند .

تاریخ عقاید و افکار شاهد این مدعایند. از اندیشه سقراطی در دو جهت مخالف ،

(۱) در این باب به کتاب جالب توجه زیر رجوع کنید :

آئین های سیره نائی و کلبی سربرمیآورند ، اما این دو جهت در نزد خود سقراط مکمل یکدیگرند . یکی از این دو آئین (سیره نائی) میخواهد که مردمان حداکثر رضایت خاطر را از زندگی طلب کنند و آئین کلبی معتقد است که مردم باید یادگیرند چگونه از سرزندگی میتوان گذشت . این دو آئین ، در متن مذهب اپیکوریان و مذهب رواقیان امتداد می یابند . دواصل عمده و مقابل اعتناء و علاقه ، بی اعتنائی و بی علاقتگی ، مبنای این دو مذهب اند . اگر مدعی درباره ماهیت و جوهر مشترك این دو حالت از جان (که اصول مذکور بدانها مربوطند) شك کند ، در جواب کافی است یادآور شویم که در همان حوزه اپیکوریان نیز ، در کنار مذهب اپیکوری عامه ، مذهب شخص اپیکور وجود دارد . مذهب اول در جستجوی لذتی است که غالباً ، بی عنان و بدون لگام است ، ولی بنظر اپیکور لذت اعلی ، بی نیازی از لذات می باشد . اما در حقیقت دواصل بالا ، در دل معنائی که غالباً از خوشبختی میسازیم ، نهفته اند . بدین بیان که با کلمه خوشبختی به تعیین امر پیچیده و دردم آمیخته ای میپردازیم و با یکی از همان مفاهیم سروکار پیدا می کنیم که بشریت میخواهد در بوثه ابهام و اجمالشان بگذارد تا هر کس بتواند آنها را به طرز ترتیب خود تعین بخشد . لکن خوشبختی را به هر معنائی که مراد کنیم بدون آرامش خاطر و آسوده دلی موجود نخواهد شد . غرض آنست که خوشبختی بدون وجود چشم انداز دیرپا بودن حالتی که با آن دمساز میشویم ، مفهوم ندارد . میتوان اطمینان خاطر و وثوق مذکور را از راه سلطه بر اشیاء بدست آورد و یا از طریق تسلط بر نفس خود که از اشیاء استقلال می یابد ، پیدا نمود . در هر دو حال از نیروی این وثوق و آرامش خاطر متمتع میشویم اعم از آنکه ادراک این نیرو درونی باشد و یا نیروی مزبور در بیرون گسترده شود . خلاصه آنکه در این دو مورد ، در جاده افتخار و اعتماد به نفس و یا در طریق خود نمائی و خود پسندی ره می سپریم . لکن ساده کردن یا پیچیده ساختن کاروبار زندگی هم از «دو شاخه گونی» سر میزنند و هم مستعدند که در میدان «ولع سرسام واره دوسویه» بسط و توسعه یابند و سرانجام واجد لطفه ای هستند که برای جانشینی ادواری این دو لازمست .

امكان بازگشت همانطور که در سطور بالا، آمد و با توجه به شرائطی که به زندگی ساده **به زندگی ساده** یاد شد، بازگشت به يك زندگی ساده امری مقرون به حقیقت است. خود علم نیز به خوبی میتواند راه این کار را به ما نشان دهد. درست است که فیزیک و شیمی، ما را در تأمین و ارضای حوائج یاری می کنند و بدینسان ما را به افزایش نیازهایمان دعوت مینمایند ولی در مقابل این پیش بینی به جاست که در آینده نزدیک فیزیولوژی و پزشکی به بهترین وجه حالت خطرناک فزون جوئی را بر ما آشکار سازند و کیفیت فریبنده و ناامید سازنده قسمت اعظم نیازهای ما را روشن نمایند. من يك غذای لذیذ گوشتی را سخت می پسندم، اما گیاهخواری که قبلاً نظیر من گوشت را دوست میداشته، امروزه نمیتواند بی آنکه حالش بهم بخورد، به گوشت نگاه کند. مدعی خواهد گفت که ما هر دو حق داریم، و درباره ذائقه هم، نظیر علاقه و توجه به رنگهای مختلف نباید به مجادله پرداخت. شاید چنین نکته ای صحیح باشد ولی من نمیتوانم مانع احراز یقین تزلزل ناپذیری شوم که گیاهخواران در میدان آن می یابم، وی یقین دارد که هیچگاه به تمایل سابق خود باز نمیگردد، حال آنکه من احساس میکنم که در حفظ تمایل خود برای همیشه چنین اطمینانی را ندارم. گیاهخوار به هر دو تجربه دست زده است، اما من تنها يك تجربه را به انجام رسانده ام وقتی گیاهخوار دیده توجه و دقت خود را بر این تمایل بدوزد، تنفر و کراهتی که دارد پرمایه تر میشود، حال آنکه رضایت خاطر من، ناشی از تفریح و بی دقتی و سر بهوایی من است و در روشنائی، رنگ و رونق خود را از کف می هلد. به گمان من، اگر تجربیات قطعی (که امکان تحقق دارند) ثابت کنند با خوردن گوشت به طرزی خاص و به آهستگی مسمومیت پدید می آید این رضایت خاطر از میان خواهد رفت.

در دبیرستان به ما تعلیم میدادند که ترکیب مواد غذایی یکسره شناخته شده است و الزامات و ایجابات سازواره بدن ما هم معلوم گردیده اند و بر اساس همین

(۱) بر فوربگویم که هیچگونه اطلاع خاصی درباره گوشت ندارم. مثال مربوط به گوشت را بدون قصد و نظر مخصوص انتخاب کرده ام و به جای آن میتوانستم مثالی دیگر، از میان مواد غذایی عادی، برگزینم.

اطلاعات میتوان بدل مایتحلل لازم و کافی را معین ساخت اما فهم این مطلب موجب تعجب گردید که «ویتامین‌ها» از زیردست تجزیه و تحلیل شیمیائی بدر رفته‌اند . درحالیکه حضورشان دراغذیه ما برای سلامتی ضروراست . بی‌شک روزی خواهد آمد که دریابند منشأ بسیاری ازبیماریها که امروزه درمقابل کوشش‌های علم پزشکی همچنان مقاومت مینمایند ، کمبود هائی هستند که درحال حاضر کوچکترین ظنی بدانها نمیرود . راه مطمئن درخورردن مواد غذایی مورد نیاز آنستکه آنها را بهیچوجه تهیه و تدارک نکنیم و (کسی چه میداند) شاید درست باشد که حتی آنها را نپزیم . دراین باره نیزباور به توارث امورمکتسب ، ناراحتی‌ها و ملالهای فراوانی را سبب میگردد . مدعی خوش دارد بگوید که معدۀ آدمی بد عادت شده است و دیگر نمیتواند مانند انسان ابتدائی تغذیه کند . درصورتیکه مقصود وی آن باشد که ما ازدورۀ کودکی تمایلات و استعدادات خود را به خواب می‌کنیم و پس ازگذشتن سالیان دراز دشوار است مجدداً بیدارشان نمائیم ، حق با اوست . اما این نکته محل بحث است و احتمالش کم که ما (بالنسبه به ابتدائی‌ها) بصورتی تغییر یافته بدنی آئیم . به فرض آنکه معدۀ ما با معدۀ اجداد ماقبل تاریخمان فرق داشته باشد اختلاف، ناشی ازعادات مکتسبی نیست که درطول زمان حاصل میشوند . به هرحال دربارهٔ این نکات هم علم بزودی وضع و موقع ما را روشن خواهد نمود .

فرض کنیم که علم این وضع را درجهت مورد پیش بینی ما روشن کند . دراین حالت اصلاحی که فقط دروضع خواروبار و طرزتغذیهٔ ما به انجام میرسد ، انعکاسات بیشماری برصنعت و تجارت و کشاورزی خواهد داشت ، یعنی درنتیجۀ اصلاح مذکور، همهٔ این رشته‌ها ، بطور قابل ملاحظه‌ای ساده خواهند گردید .

دربارهٔ نیازهای دیگر چه میتوان گفت ؟ ایجابات و الزامات توالد و تناسل و خواسته‌های جنسی ، جنبۀ آمرانه دارند . لکن اگر به میزان مطلوب طبیعت اکتفا کنیم ، سروکار چندانی با آنها نخواهیم داشت . اما دراین باب به نکته‌ای مهم باید توجه کرد . بدین معنی که بشر در اطراف حساسیتی نیرومند ولی کم مایه که در مقام تشبیه ، به صورت يك نت اصلی و پایه است ، الحانی را ایجاد می‌نماید که مرتباً روبه‌افزایش می‌روند و ازاین الحان زنگ‌ها یاطنین‌های بسیارمتنوع پدید

میاورد. بالنتیجه اکنون به هر چیزی نزدیک شویم و به هر گوشه‌اش دست بزنیم، صدائی آزاردهنده، تصدیح‌آور و وسوسه‌گر از آن بیرون می‌آید. راستی را بخواهیم، بدین ترتیب حواس ما را با میانجی‌گری تخیل، دائماً به فعالیت فرامیخوانند. آری، سراپای تمدن ما محرك قوه با و مهیج نیروهای شهوانی است. در این جا نیز علم باید زبان به سخن بگشاید و بالاخره نیز روزی فراخواهد رسید که وی آنچنان روشن و واضح سخن خواهد گفت که حتماً باید به پیامش گوش فراداد. در آن روز دیگر اینهمه لذت‌جوئی، لذتی در بر نخواهد داشت. زن نیز به جای آنکه همچنان به حالت کنونی باقی بماند و مانند سازی به انتظار آن باشد که در زیر مضراب نوازنده بلرزه درآید و بیج‌وتاب بخورد، چنانچه واقعاً و صمیمانه بخواهد مساوی مرد گردد، در فرارسیدن این روز موعود بی‌تابی خواهد نمود آرزو و امید ما هم آنست که این دگرگونی جامعه عمل ببوشد تا زندگی ما جدی‌تر و در عین حال ساده‌تر گردد. آری وقتی این روز فرارسد قسمت اعظم چیزهایی که زن برای خوش‌آمد مرد از تجمل و لوکس طلب می‌کند و در پرتو خوش‌آمد مرد، برای خوش‌آمد خویش نیز، خواهانشان می‌گردد، از فائده می‌افتند. در آن روز اسراف تقلیل می‌یابد و رشک بردن و آرزو کردن کمتر میشوند.

تجمل‌طلبی و لوکس‌خواهی و لذت‌جوئی و به‌زیستی، بی‌آنکه با همدیگر دارای آن رابطه‌ای باشند که عموماً تصور میشود، از نزدیک‌های یکدیگر را دارند و از هم محافظت می‌کنند. معمولاً این سه‌را در روی پله‌های یک نردبان مردف می‌سازند و در واقع از پله به زیستی که در پائین است به پله لوکس و تجمل که در بالاست میرسند. یعنی میگویند وقتی به زیستی تأمین گردید، طالب آن می‌شویم که لذت را بفرز آن قرار دهیم و سپس به مرحله عشق و رزی به لوکس میرسیم. اما چنین برداشتی از مسأله، برداشت یک روان‌شناسی کاملاً خردگراست، به پندار این روان‌شناسی میتوان گرده حالات جان را بر موضوعات و متعلقات آنها پیاده کرد. چون لوکس، بیش از لذت‌جوئی و لذت‌جوئی بیش از به زیستی خرج

برمیدارد، در نتیجه میل و رغبتی را که متناظر با آنهاست (ومن نمیدانم چیست) تصور مینمایند و معتقد به رشد متدرج آن از به زیستی به طرف لوکس میشوند. اما راستی را بخواهیم مردم غالباً از راه عشق و علاقه به لوکس است که به زیستی را طلب می کنند. در نظر مردمی که فاقد به زیستی اند، ایسن به زیستی به صورت يك لوکس جلوه گری می کند و بنابراین ایشان میخواهند از کسانی که واجد آن هستند تقلید نمایند و با آن مساوی گردند.

در سر آغاز این ماجرا خود نمائی و گردن فزازی قرار دارد. بسیاری از غذاها فقط بدلیل گرانی و پرخرجی جستجو میشوند. سالیانی دراز مردم متمدن، قسمت مهمی از کوشش و فعالیت برون مرزی خود را مصروف بدست آوردن ادویه میکردند و این اشیاء عالیترین هدف دریانوردی های خطرناک بودند و هزاران آدمی جان خود را در راه آن می باختند. براستی آدمی به بحر حیرت فرو میرود وقتی میشود شجاعت و انرژی و روحیه ماجراجویانه ای که اتفاقاً موجب کشف امریکا گردیدند، همگی شان اساساً در راه پیدا کردن زنجبیل و میخک غذایی و فلفل و دارچین بکار افتاده بودند، ولی همین ادویه دلپذیر قدیمی از زمانی که در عطاریهای سرکوچه با چند قران فراهم میشوند، دیگر کسی را در قید و بند خود ندارند.

اینگونه احرازها و نتیجه گیریها، عالم اخلاق را دل افسرده میسازند، با اینهمه اگر نیکو بیندیشیم، علت امیدواری را نیز در دل آنها می یابیم. نیاز به زیستی که همواره افزایش یابنده است و تشنه سرگرمی بودن و ذوق و شوق بی لگام و عنان گسیخته به لوکس، یعنی همه چیزهایی که ما را درباره آینده بشریت سخت مضطرب و نگران میسازند (زیرا با چنان قیافه ای بدانها می نگرند که گوئی رضایت خاطر ابدی برایش فراهم آورده اند) همه و همه به تویی میمانند که با حرارت و شور و شوق فراوان باد میشود و ناگهان میترکد و بادش در میرود. گفتیم که يك و لع سرسام واره، و لع سرسام واره ستیزه جوی دیگری را فرامیخواند، خصوصاً باید توجه کرد که وقتی امور فعلی را با امور سابق مقایسه کنیم، نتیجه میگیریم که باید ذوق و سلیقه هائی را که به نظر قطعی و نهائی می آیند گذرا و ناپایدار تلقی نمائیم. امروزه داشتن اتومبیل برای بسیاری از مردمان بالاترین آرزوست.

البته باید از خدمات غیر قابل قیاسی که اتومبیل میتواند به انجام رساند، قدردانی نمود و این اعجوبه ماشینی را تحسین کرد و آرزو نمود که تعدادش فراوان گردد و در هر جایی که مورد نیاز است توسعه یابد. در عین حال نیز باید گفت که احتمال دارد همین اتومبیل اندکی پس از این دوره برای نفس تفریح و یا لذت جوئی و یا صرف پرداختن به لوکس، چندان مورد رغبت و آرزو نباشد. ما نیز بدون آنکه امیدوار باشیم که اتومبیل به ترك گفته شود، آرزو داریم که وضعی نظیر وضع زنجبیل و دارچین، در حال حاضر پیدا کند.

درین مقام، به نکته اساسی بحث خود میرسیم. درسطور

ماشین و عرفان

پیش از خشنودی و رضایت خاطر ناشی از اختراعات ماشینی

سخن گفتیم. بسیاری از متفکران معتقدند که اختراع ماشینی کلاً، ذوق به تجمل و لوکس و نیز ذوق و شوق به زندگی راحت و به زیستی را بسط و توسعه میدهد. اگر معمولاً می پذیرند و رضامیدهند که نیازهای مادی بشر، مرتباً روبه افزایش و تشدید داشته باشند، علتش آنستکه دلیلی نمی بینند و قتی بشر قدم در راه اختراع ماشینی می نهد، آن را ترك کند. باید اضافه نمود که هر قدر علم پیش میرود، اکتشافاتش اختراعات بیشتری را القاء می نمایند. غالباً فاصله میان نظر و عمل، يك قدم بیش نیست و چون علم متوقف نمیشود، ظاهراً نبایستی در فرایند تأمین نیازهای قدیم و آفرینش نیازهای جدید پایانی را مشاهده نمود. اما باید پرسید، آیا روحیه اختراع است که لزوماً نیازهای ساختگی را برمی انگیزد و یا نیازهای ساختگی هستند که راهنمای روحیه اختراع میباشند؟

احتمال آنکه فرضیه دوم حقیقت داشته باشد بیشتر است. پژوهش های تازه در باره خاصه^۱ ماشینیسیم نیز مؤید این فرضیه اند. گفته میشود که بشر همواره به اختراع ماشین پرداخته و در عهد عتیق با ماشین های قابل توجهی آشنا بوده

(۱) در این جا باز هم خواننده را به کتاب جالب توجه Gina Lomroso، رجوع میدهم.

ایضاً مطلب با مباحث کتاب زیر مقایسه شود:

وقبل از شکوفائی علم جدید ، شیوه‌های ماهرانه و هوشمندانه‌ای را به تصور آورده و پس از به عرصه آمدن علم جدید نیز این شیوه‌ها را غالباً مستقل از علم حفظ نموده است. در حال حاضر نیز کارگرساده و بدون فرهنگ علمی به کمالاتی می‌رسد که دانشمندان هوشمند زبردست بدان نمی‌اندیشد. اختراع ماشینی یکی از موهبت‌های طبیعی بشر است . شکی نیست که آثار و نتایج این اختراع تا زمانی محدود بوده که فقط از انرژی‌های فعلی و تقریباً انرژی‌های مرئی استفاده مینموده و با انرژی‌های نظیر فعالیت عضلانی ، نیروی باد و یاسقوط آب سروکار داشته است . ولی ماشین از هنگامی بازده کامل خود را عرضه داشته که توانسته است انرژی‌های پتانسیل را به خدمت در آورد و از انرژی‌هایی که در خورشید و زغال سنگ و نفت طی میلیون‌ها سال برهم انباشته شده‌اند استفاده نماید. این هنگام ، همان هنگامیست که ماشین بخار قدم به عرصه نهاده است. میدانیم که اختراع مذکور حاصل ملاحظات نظری نبوده است . و اضافه می‌کنیم که پیشرفت در ابتدای کار آرام و ملایم بوده و سپس از زمانیکه علم در آن سهمی بدست آورده ، با قدمهای بلند به جلو رفته است .

در حقیقت تا هنگامیکه عنان اختیار روحیه اختراع ماشینی بدست خودش میباشد ، در بستری باریک جریان می‌یابد اما وقتی با علم مواجه میگردد ، این بستر بطرزی نامتناهی گسترده میشود . البته روحیه مذکور متمایز از علم باقی میماند و ممکن است از آن نیز جدا گردد . همانسان که رودخانه رن وارد دریاچه ژنومیشود و ظاهراً آبهای خود را با آبهای دریاچه به هم میآمیزد ولی بهنگام خروج نشان میدهد که استقلال خود را حفظ نموده است .

بنابراین به خلاف باور بسیاری از متفکران ، ایجاب و الزام علم نیست که به مدد بسط و توسعه خویش نیازهایی بیش از پیش ساختگی ایجاد و به آدمیزادگان تحمیل می‌کند. زیرا اگر وضع بدین منوال باشد ، در نتیجه‌اش ، بشریت منحصرأ وقف یک کیفیت مادی افزایش یابنده میشود ، چون روشن است که پیشرفت علم متوقف نمیگردد . اما حقیقت مطلب آنستکه هرچه را تاکنون از علم طلب کرده‌اند عرضه نموده و درین مقام اختیار ابتکار را بدست نداشته است . راستی را بخواهیم

تا این زمان روحیه اختراع انسان که بایسته و شایسته بوده و به بهترین وجه، در راه منافع بشری به کار نیفتاده است. این روحیه، مرتباً انبوه‌های از نیازهای تازه ایجاد کرده و به اندازه کافی در قید و بند آن نبوده است که نیازهای قدیمی را برای عده‌ای زیادتر و چنانکه ممکن باشد، همه مردم، تأمین نماید، این روحیه آشکارا بی آنکه امور ضرور و لازم را کاملاً نادیده بینگارد، بیش از اندازه در بحر اندیشه امور بی فائده و بی مصرف غوطه میخورد. مدعی خواهد گفت که تعریف دو تعبیر ضرور و بی فائده، دشوار است و چیزهایی که بنظر دسته‌ای لوکس‌اند، برای گروهی دیگر از مردم جزو لوازم و ضرورات میباشند.

بی تردید در اینجا به سادگی ممکن است در پیچ و خم تمایزات ظریفانه و زیرکانه سردرگم شد، ولی باید دانست که در برخی موارد، مطالب را باید بطور کلی و عمده مورد ملاحظه قرار داد. میلیونها آدمیزاده هنگامیکه گرسنه میشوند غذای کافی برای خوردن بدست نمی‌آورند و میلیونها انسان دیگر از فرط گرسنگی می‌میرند. اگر محصول زمین بیشتر شود، کمتر احتمال آن هست که مردم گرسنه بسربرند و یا از فرط گرسنگی هلاک گردند. مدعی استدلال می‌کند که اگر زمین محصولش باندازه کفایت نیست علت، عدم وجود اشخاصی است که باید در روی آن کار کنند. ممکن است مطلب بدین شرح باشد، اما چرا زمین از نیروی کار، بیش از آنچه باید عرضه کند، خواهان کوشش است؟ اگر ماشینیسیم یک اشتباه داشته باشد، آن اشتباه این خواهد بود که به اندازه کافی خود را به کار نمی‌اندازد تا آدمی را در این کار سخت یاری نماید. مدعی جواب میدهد که ماشین‌های کشاورزی موجودند و در حال حاضر استفاده از آنها کاملاً رائجند. با این مطلب موافقم، اما میگویم اگر در مقام مقایسه نتایج حاصل در این رشته، با رشته‌های

(۱) بی تردید، بحرانهایی که مربوط به «تولید اضافی» میشوند، وجود دارند. بحرانهایی از این قبیل به بخش کشاورزی هم سرایت می‌کنند و حتی ممکن است که از محصولات همین بخش آغاز گردند. اما این بحرانها مسلماً مربوط به اضافه تولید مواد غذایی لازم برای مجموعه بشریت نمی‌باشند، در حقیقت علت وجودی این بحرانها، آنستکه امر تولید، بطور کلی به اندازه کافی سازمان یافته نیست و محصولات در مقام مبادله قرار نمی‌گیرند.

دیگر بر آئیم درمی یابیم میزان کاری که ماشین در اینجا به انجام رسانده است تا از سنگینی بار بشر بکاهد و مقدار فعالیتی که علم به خرج داده است تا بازده زمین را افزایش بخشد، هر دو کاملاً محدودند. بنظر ما کشاورزی، یعنی رشته‌ای که فراهم آورنده مواد غذایی آدمی است بایستی بر صنایع دیگر مسلط گردد و بهر حال اولین رشته‌ای باشد که صنعت در قید و بند آنست. اما عموماً می بینیم که صنعت انسان که باید و شاید در اندیشه اهمیت نیاز هائی نمی باشد که باید بر آورده شوند. صنعت بارضا و رغبت به پیروی از مد میپردازد و فقط به قصد فروش، جنس میسازد. در اینجا نیز مانند جاهای دیگر، يك اندیشه مرکزی و سازمان دهنده لازم است تا صنعت را با کشاورزی هم آهنگ سازد و جای عقلانی ماشین‌ها را تأمین نماید و به روشن کردن مواردی بپردازد که ماشین‌ها میتوانند حداکثر خدمت را به بشر بنمایند.

هنگامیکه ماشین‌ساز را به محاکمه می کشند از طرح ایراد اساسی بوی غافل میمانند. اولاً ماشین متهم میگردد که کارگر را به حد و مرتبه آلت فعل، یعنی ماشین تقلیل میدهد. ثانیاً گفته میشود که ماشین کار را به اتحاد شکل تولید می کشاند و به احساس هنری لطمه میزند.

ولی به نظر ما، کارگر به جای آنکه عقل خود را تخته بند حدود و قیودی سازد که در صورت حذف ماشین فرایند بازگشت به ابزار و آلات دستی بوی تحمیل خواهد نمود، میتواند در عین وجود ماشین تو سن عقل خویش را در میدان که بر میگزیند به جولان در آورد و به بالش و پرورش آن بپردازد. اما شرط چنین بسط و توسعه‌ای آنستکه ماشین ساعات استراحت بیشتری به کارگر ارزانی دارد و وی نیز بتواند ساعات اضافی و ایام فراغت خویش را در راه سرگرمیهای فرضی و اصطلاحی به سر نیاورد. (همان سرگرمیهای که در حال حاضر صنعت، در نتیجه اداره نامطلوب خویش در اختیار همگان می گذارد).

درباره اتحاد شکل محصولات نیز میگوئیم که چنین ضرری قابل اغماض است با این شرط که توفیق مجموعه ملت در صرفه جوئی وقت و کار، هدر نرود

و موجب پیشرفت فرهنگ عقلانی گردد و در نتیجه ، بداعتها و اصالت‌های حقیقی ، بسط و توسعه یابند . به امریکائیان خرده میگیرند که همگی دارای يك جور کلاهاند . اما بنظر من ، باید گفتگو و نکته‌گیری راجع به مغز را قبل از بحث درباره کلاه قرارداد. کاری بکنید که من بتوانم مغزم را مطابق ذوق و سلیقه ویژه خود پرورش دهم ، برای این سر يك کلاه همگانی را قبول خواهم نمود . ایرادی که ما بر ماشینیسیم میگیریم این نیست . ما بی آنکه به خدمات ماشینیسیم در حق مردمان ایراد داشته باشیم و راجع به فعالیتی که در راه بسط و توسعه فراوان و سائل ارضای نیازهای واقعی به انجام میرساند بحث کنیم ، به وی خرده میگیریم که نیازهای مصنوعی را تشویق و تشجیع مینماید و مردمان را به جانب تجمل و لوکس سوق میدهد و شهرها را به ضرر روستاها مساعدت و یاری مینماید و بالاخره فاصله میان کارفرما و کارگر و سرمایه و کار را افزون میسازد و مناسبات میان آنها را دگرگون می کند .

البته امکان دارد که خط و ربط کلیه این کوشش‌ها تصحیح گردند. در اینصورت ماشین ، به صورت يك نیکوکار عالیقدر درمیآید . بشریت باید با همان ولع سرسام واره‌ایکه زندگی خود را پیچیده ساخته است به ساده‌کردنش پردازد . ابتکار تنها ممکن است از جانب بشریت به خرج داده شود ، زیرا بشریت است که میتواند روحیه اختراع را در میدانی مشخص و معین به طیران درآورد، نه نیروی فرضی موجود در اشیاء و نه تقدیر پیوسته به ماشین .

آیا بشریت به تمام و کمال خواهان وضع کنونی بوده است و آیا مشوق و یا تکانه آغاز کار ، درست در همین جهتی که فعلاً در پیش روی صنعت است ، به حرکت درآمده است ؟

به نظر ما ، چنانچه در يك فرایند حرکتی ، ولو مستقیم ، خط سیر طولانی باشد ، يك انحراف غیر قابل توجه متحرك درمبدأ ، موجد فاصله قابل ملاحظه‌ای در منتهی و مقصد میگردد . بی تردید ، همزمان با نخستین حالات مشتاقانه نسبت به دموکراسی ، طرحهای اولیه چیزی هم ترسیم گردیده‌اند که بعدها بصورت ماشینیسیم عرض وجود نموده است . قرابت میان این دو گرایش در قرن هیجدهم

کاملاً آشکار و در نزد اصحاب دائرة المعارف نظر گیر است. در نتیجه آیا نمیتوان این فرض را عنوان نمود که نسیم دموکراسی، سائق و محرک روحیه اختراع است، همان روحیه‌ای که به اندازه بشریت قدیمی است، ولی تا هنگامیکه جای کافی به وی ندهند، فعالیتی ناکافی دارد؟ مسلماً در ایام قدیم متفکران خواهان تجمل و لوکس برای همگان نبوده و حتی به زیستی را برای همه طلب نمیکرده‌اند بلکه آرزو داشته‌اند که همگان بتوانند زندگی مادی خویش را تأمین نمایند و در عین امنیت، از منزلت و حیثیت برخوردار گردند. اما آیا چنین آرزو و خواستی آگاهانه بوده است؟

ما در تاریخ، معتقد به وجدان ناآگاه نیستیم. از جریان های عظیم زیرزمینی و پنهانی اندیشه، فراوان سخن گفته‌اند. اما در واقع این جریان‌ها را يك یا چند تن از توده مردم با خود به پیش می‌برند و این گروه از آدمیزادگان بدانچه عمل می‌کنند آگاهی و دانائی دارند، ولی کلیه نتایج کار خویش را پیش بینی نمی‌نمایند. اکنون ما که به دنباله وقایع آشنائی داریم، نمیتوانیم مانع خود شویم که تصویر موجود فعلی را تا مبدأ وقایع واپس نرانیم. بنابراین زمان حاضری که بصورت سراب در گذشته مشاهده می‌کنیم، همان چیزی است که وجدان ناآگاه زمان قدیمش مینامیم. سرایت دادن عمل زمان حاضر به گذشته، منشأ بسیاری از توهّمات فلسفی است. بنابراین باید از این کار حذر نمود. ما نیز از چنین کاری پرهیز داریم و در نتیجه به قرون پانزدهم و شانزدهم و هیجدهم، هم و غم هائی را نسبت نمیدهیم که با اشتغالات خاطر ما قابل مقایسه‌اند. حتی اعتقاد نداریم که این قرون از چیزی هم که روحیه اختراع، بالقوه در خود پنهان می‌کند، تصور و بینشی داشته باشند. ولی حقیقتی است که در این دوره، سه فراگرد اصلاح مذهبی و نوزایش و نخستین نشانه‌ها و خبر گزاران سائقه اختراع، قدم به میدان می‌گذارند. این سه فرایند، با همدیگر قرابت دارند و منکن است بعنوان عکس العمل در برابر شکلی تلقی کردند که آرمان مسیحی تا این زمان بدان شکل تجلی مینموده است. کمال مطلوب

(۱) وازمه کمتر به قرن هفدهم که با قرون دیگر تفاوتی کلی دارد و به صورت تافته‌ای

جدا یافته تلقی میشود.

مذکور در این دوره نیز همچنان پابرجاست و به ستاره‌ای میماند که مرتباً فقط يك روی خود را به بشریت مینمایاند، اما تفاوت این عهد با ادوار قبل در اینست که ستاره مزبور مقدمات نمایش روی دیگر خود را کم‌وبیش فراهم می‌آورد، بی‌آنکه مردمان متوجه گردند که روی تازه‌ای را هم که می‌نگرند، از آن همان ستاره قدیمی است.

بی‌شک عرفان، زهد را فرامیخواند و این دو همواره بهره‌گروهی معدودند. این نکته هم مسلم است که عرفان حقیقی و کامل و کارآ، بدلیل جوهر و ماهیت خود، یعنی احسان، شائق بسط و نشر است. اما این عرفان در میان بشریتی است که زیر سرپنجه‌های ترس از گرسنه ماندن و سیر نخوردن اسیر است و درین گیرودار چگونه میتواند انتشار یابد، حتی اگر توقع خود را به انتشار خفیف و بی‌رنگ و رونق (ولزوماً بهمین صورت) آن محدود نمائیم. آدمی زاده از فرش زمین، به عرش فراز نمیشود مگر آنکه ابزاری نیرومند مددکار وی گردد و متکائی برایش فراهم آورد. بشر اگر میخواهد، دل از ماده برکند، باید برای جهش به قوت پاهای خود را بر آن استوار سازد. به عبارت دیگر، عرفان فراخواننده ماشین است. اما بدانسان که باید و به اندازه کفایت، به این نکته توجه نکرده‌اند و دلیل عدم توجه هم آنست که عارضه‌ای در کارسوزن بانی پدید آمده و سبب گردیده است که قطار ماشین از خط اصلی خارج گردد و به خط دیگری بیفتد. در پایان این خط نیز سراپرده‌ای از به زیستی و لوکس آماده پذیرائی از عده‌ای محدود است، نه جولانگاه آزادی برای همه خلق. و ما که شاهد این ماجرائیم از این نتیجه اتفاقی و عارضی مات و مبهوت مانده‌ایم و دیگر نمی‌توانیم ماشینیم را درحالتی که باید میبود ببینیم و جوهره اصلی‌اش را دریابیم. در این بحث چنانچه دورتر برویم، متوجه میشویم که اگر اندامهای خود را وسائل و ابزار طبیعی بنامیم، میتوانیم وسائل و ابزاری را که در اختیارمان قرار دارند، اندامهای ساختگی و اعضای مصنوعی تلقی کنیم. در نتیجه ابزار کار کارگر، ادامه دهنده بازوی او میشوند و ابزار و وسائل مورد استفاده بشریت هم، امتدادی از پیکر وی میباشند. طبیعت ما را از موهبت عقلی برخوردار ساخته است که اساساً صنایع و سازنده است و بدین‌سان

مقدمات نوعی خاص از بزرگ شدن و گسترش یافتن را برای ما تدارک دیده است . ولی ماشین هائی که به یاری نفت و زغال سنگ و آبشارها به حرکت درمیآیند و انرژی های پتانسیلی را که در طی میلیونها سال برهم انباشته شده اند به انرژی حرکتی بدل میسازند، به ارگانسیم یا سازواره ما گسترشی فراوان و قدرتی عظیم و نامتناسب با بعد و نیروی آن ارزانی میدارند . مسلماً چنین گسترشی در طرح ساخت نوع ما پیش بینی نشده است . در روی این سیاره زمین نام ، ماجرای مذکور، در واقع همچون سایه بخت و اقبالی منحصر بفرد و موفقیتی مادی و عظیم است که بر سر آدمی افتاده است . شاید در آغاز کار، نقشی از تکانه یا مشوق معنوی و اخلاقی نیز بر تار و پود ساخت وی رقم خورده باشد . ولی نکته آنست که گستردگی و پهناوری بطرزی خود به خود انجام یافته و ضربه اتفاقی کلنگ بوی خدمت نموده و در زیر زمین به گنجینه ای معجز آسا راه پیدا کرده است^۱ و جان ، در این بدن که بطور نامتناسب بزرگ شده بهمان صورت سابق باقی مانده است و در نتیجه برای سرشار کردن چنین جسمی بسیار کوچک و برای هدایت وی سخت ناتوان میباشد . خلائی که در حال حاضر میان جسم و جان آدمی وجود دارد ناشی از همین امر است ، و باز همین امر سرچشمه مسائل هولناک اجتماعی و سیاسی و بین المللی است . این مسائل که به تعبیری ، جزو تعاریف همین خلا^۲ میباشد کوشش های نامنظم و نامؤثر فراوانی را بر میانگیزند ، تا شاید به پر کردن آن توفیق یابند .

در حال حاضر منابع تازه ای از انرژی پتانسیل و نیروهای بالقوه لازمند . اما این بار منابع مذکور باید اخلاقی و معنوی باشند . بنابراین به ترتیبی که در سطور فوق اشارت شد ، تنها نباید گفت عرفان فراخواننده ماشین است ، بلکه باید افزود بدنی که بزرگ و جسیم شده ، منتظر جانی اضافی است و ماشین نیز فراخواننده عرفان است . شاید بتوان گفت مبادی ماشین بیش از آن اندازه که می پندارند ، عرفانی است . و بهر حال ، در صورتی ماشین جهت حقیقی خود را باز می یابد و خدماتی را متناسب با قدرتش ، به انجام میرساند ، که بشریت با یاری وی موفق

(۱) بی هیچ گفتگو، ما به استعاره سخن میگوئیم و در حقیقت آدمی زغال را خیلی پیشتر از آنکه

ماشین بخار آنرا به گنجینه بدل سازد ، می شناخته است .

گردد ، قدر است نماید و سرفراز کند و به سوی آسمان بنگرد . همان بشریتی که در حال حاضر توسط ماشین قامتش بیش از پیش دوتا گشته و به جانب زمین خم گردیده است .

ارنست سی‌لی‌یر^۱ در اثری عمیق و پرمایه ، نشان می‌دهد که به چه ترتیب حالات جاه طلبانه ، خلعت رسالت‌های الهی را بر قامت ناسازخویش می‌پوشاند ، و میگوید : «امپریالیسم» معمولاً از خود «عرفان» میسازد .

چنانچه به تعبیر عرفان معنایی را بدهیم که ارنست سی‌لی‌یر، بدان توجه دارد^۲ و آثار بسیار نیز به اندازه کفایت به تعریف آن پرداخته‌اند ، نکته سی‌لی‌یر، غیر قابل بحث و ایراد است . مؤلف کتاب ، يك امرواقع را احراز میکند و آن را با علتش در رابطه قرار می‌دهد و به تعقیب آثار و نتایجش می‌پردازد و بدین ترتیب دستیاری با ارزشی به فلسفه تاریخ می‌کند ولی احتمالاً خود وی نیز معتقد است که عرفان بدین معنی و خصوصاً به مفهومی که «امپریالیسم» از آن درمی‌یابد و مؤلف عرضه‌اش میدارد ، قلب عرفان حقیقی و وارونه ساختن «دین پوینده و توانمند» به شرحی است که ما در فصل پیش به مطالعه‌اش پرداخته‌ایم . ما فکر می‌کنیم که سازوکار این قلب سازی را پیدا کرده‌ایم . راستی را بخواهیم ، «دین ایستا»ی قدیمی را به عاریت می‌گیرند و مهر و نشان آن را از روی پیشانی‌ش بر میدارند و سپس به همان شکل ایستا ، زیر نام و عنوان تازه‌ای که دین پوینده و توانمند باشد ، قرارش میدهند . البته در آغاز این قلب حقیقت ، نیت مجرمانه و قصد جرمی در کار نبوده است و مدتی کوتاه است که چنین تقلبی مطلوب واقع گردیده است . در حقیقت ، «دین ایستا» طبیعی بشر است و طبیعت بشری تغییر نمی‌کند . اعتقادات و ایمانهای فطری اسلاف ما در باطن ما باقی میمانند و به محض آنکه نیروهای مخالف و معارض آنها را واپس نرانند ، دگر باره ظهور و بروز مینمایند . یکی از خطوط اساسی دین های کهن ، صورت ذهنی رابطه میان گروههای انسانی والوهیت های

(۱) Ernest Seilliere

(۲) ما در این نقل قول ، تنها قسمتی از معنای مورد توجه سی‌لی‌یر را ، هم در مورد عرفان

و هم در خصوص «امپریالیسم» مد نظر داریم .

آنهاست . ایزدان شهر، همراه شهر و به نفع وی به نبرد دست می‌بازند ، ولسی ایمان و اعتقاد مذکور، با عرفان حقیقی ناهم‌سازاست. یعنی این اعتقاد ، با احساس برخی از جانها ، مغایرت دارد . این جانها خود را وسائل و ابزار خداوندی می‌بینند که همه مردم را با عشق مساوی دوست میدارد و از آنها نیز می‌خواهد که همدیگر را دوست بدارند . اما این اعتقاد که از سرسویدای جان به سطح وجدان فرامی‌آید ، در این مقام ، با تصویر عرفان حقیقی (به ترتیبی که عرفای جدید به عالم عرضه کرده‌اند) روبرو میشود و بطور غریزی ، بر این عرفان لباسی جلف و ناشایست می‌پوشاند و ناسیونالیسم ایزدان قدیم را به خداوند عارفان جدید منتسب می‌کنند. آری در این معنی است که امپریالیسم از خود عرفان میسازد . اما اگر دل درگرو عرفان حقیقی ببندیم ، آن را با امپریالیسم ناموافق و ناهم‌ساز می‌یابیم . حداکثر مطلبی که مدعی می‌تواند گفت اینست که عرفان بی‌دلگرمی و تشجیع و تشویقی که ثمرهٔ يك «اراده و خواست قدرت» مخصوص است نمیتواند انتشار یابد و شایع گردد . اما غرض از این اراده ، ارادهٔ حکومت و تسلط بر آدمیان نیست بلکه فرماندهی در میدان اشیاء است تا آدمی نتواند بر آدمیزادهٔ دیگر سلطه و حکومت داشته باشد .

امید باید داشت که نابغه‌ای عارف سر بر آورد و بشریت را که پیکری سخت عظیم پیدا کرده و جانی دگرساز شده توسط این پیکر یافته است ، با خود به پیش ببرد . خواست چنین نابغه‌ای آن خواهد بود که از بشریت نوعی جدید بسازد و با بهتر بگوئیم ویرا از ضرورت نوع بودن آزادگرداند ، زیرا غرض از نوع ، حالت ایست و کیفیت وقفه و مکث جمعی است ، اما هستی کامل در جنبش و تحرك کیفیت فردی و یا حرکت در جولانگاه تفرد نهفته است . نسیم پر قدرت هستی که بر سیارهٔ ما وزیده است ، گردونهٔ سازمان را تا بدانجا که طبیعت رام و درعین حال سرکش اجازه میداده ، به پیش رانده است. مقصود ما از کلمهٔ اخیر ، یعنی طبیعت ، معلوم است . ما با این کلمه مجموعهٔ لطف‌ها و قهرها یا مقاومت‌هایی را مشخص می‌کنیم که حیات در پهنهٔ مادهٔ خام با آنها مواجه میشود . ما این مجموعه را نظیر زیست شناس آنچنان بررسی می‌کنیم که گوئی میتوان بوی عزم‌ها و نیت هائی را

متناسب ساخت. کاملترین چیزی که طبیعت توانسته است بسازد، جسمی است که عقل صانع را دربردارد و دراطراف این عقل نیزحاشیه‌ای ازشهود موجود است. این جسم کامل طبیعی، همان بدن انسان است. اما تطورهیات دراین مقام توقف نموده است. با به میدان آمدن عقل، قدرت سازندگی وسائل و ابزار این جسم به مرتبه‌ای آنچنان پیچیده و کامل بالا می‌رود که طبیعت (ناوارد به ساخت ماشین) حتی پیش‌بینی‌اش را هم نکرده است و نیزعقل درمخزن ماشین‌های ساخته شده، منابعی از انرژی را می‌ریزد که طبیعت (بی‌اطلاع از اقتصاد) راجع به آنها کوچکترین اندیشه‌ای هم ننموده است و بالاخره قدرتهائی به آدمی اعطاء می‌کند که در کنار آنها قدرت بدنی او تقریباً قابل محاسبه نیست. مضافاً اینکه قدرتهای مذکور در آینده به میدان عدم تناهی قدم خواهند نهاد، یعنی در آن هنگام که علم بتواند نیروی متراکم در خردترین بخش ماده را آزاد سازد. باری اکنون موانع مادی تقریباً ازسراوه برداشته شده‌اند و فردا روزی است که راه یکسره باز و آزاد میشود و این فتح باب در مسیر نسیم توان بخشی است که حیات را تا نقطه‌ای که فعلاً توقفگاه اوست رهنمائی نموده است. دراین حال است که مسألهٔ توسل به قهرمان پیش می‌آید. البته همهٔ ما از قهرمان عارف پیروی نخواهیم کرد، اما همگی احساس می‌کنیم که باید بدینکار دست یازیم و نیز راهی را خواهیم شناخت که اگر از آن گذرکنیم گسترده‌اش خواهیم ساخت. درین جا، بیک ضرب راز برترین تکلیف برای هر فلسفه‌ای روشن و آشکار میشود. آری سفری که درگذشته آغاز شده بود و برای مدتی میبایست منقطع گردد دوباره از سر گرفته میشود و وقتی آدمی باردیگر قدم در راه بگذارد، تنها کاری که به انجام میرساند، دیگر باره خواستن چیزی است که قبلاً طالبش بوده است. وراستی را بخوایم آنچه همواره خواهان تبیین است مسألهٔ توقف است، نه ماجرای حرکت.

اما نباید بیش از حد اندیشه را به ظهور یک جان ممتاز مشغول ساخت. باید دست به عمل زد و به هنگام عدم حضور این جان نیز به جستجوی امور مؤثر دیگر برآمد. چنین اموری وجود دارند و میتوانند، توجه ما را از لهو و لعب‌های سرگرم‌کننده، منصرف سازند و نظر ما را از سراپهائی که دراطراف آنها مشغول

زدو خوردیم ، منحرف سازند .

دیدیم که استعداد و مهارت در اختراع ، به یاری علم ، چگونه انرژی های غیر قابل تصور را در اختیار بشر می نهند . غرض انرژی های فیزیکی - شیمیائی و نیز نظر به علمی است که سروکارش با ماده است . اما تکلیف روح اندیشه گر چه میشود ؟

آیا درباره این روح نیز به اندازه ای که باید بطور علمی ژرفیابی شود ، ژرفیابی شده است ؟ و آیا اصولاً از آنچه اینگونه ژرفیابی ها به ما میتوانند داد آگاهیم ؟

راستی را بخواهیم ، علم در آغاز کار خود به ماده پرداخته و در تمامی مدت سه قرن گذشته به غیر از ماده موضوع بحث دیگری نداشته است . در حال حاضر نیز وقتی کلمه علم بدون واژه صنعت بکار رود ، برای همگان مسلم و معلوم است که از علم ماده سخن به میان است . دلایل این مطلب را سابقاً بیان کرده و نشان داده ایم چرا مطالعه علمی ساده مقدم بر مطالعه علمی روح اندیشه گر قرار گرفته است . در واقع خواسته اند توجه را بیشتر معطوف چیزی سازند که عجله و شتاب در خصوص آن افزونتر بوده است . در ایام قدیم ، مطالعه درباره هندسه را دانشمندان "نسبه" پیش برده بودند ، بنابراین بایستی کار علمی با استنباط چیزهائی شروع میشد که ریاضیات میتوانند برای تبیین عالمی که ما در آن زندگی می کنیم تدارک نماید . به علاوه وضع چنان نبود که کار مطالعه از قلمرو علم روح اندیشه گر آغاز گردد . زیرا این علم در آن ایام مستقلاً به مرحله دقت و سخت گیری نرسیده و در قید و بند دلیل نبود ، در نتیجه شیوه دقت و سخت گیری و قید و بند در خصوص دلایل ، از هندسه به فیزیک و شیمی و زیست شناسی سرایت کرده و پس از آنها نیز پرتوش بر علم روح اندیشه گر (علم النفس) تأییده است .

با اینهمه باید گفت که تأخیر ورود این علم به جویانگه علوم ، بی رنج و ملال نبوده است . برآستی در این فاصله عقل انسانی توانسته است به یاری علم ، مشروعیت خود را به کرسی بنشانند و بدین ترتیب برای عادت خود سندیتی غیر قابل بحث و ایراد فراهم آورد . این عادت همه چیز را در فضا مشاهده می کند و درک مینماید

و همه چیز را هم توسط ماده تبیین می‌کند. در این صورت باید دید که عقل با جان هم مواجهه‌ای دارد؟ آری عقل از حیات درونی نیز تصویری فضا مایه دارد و تصویری را که از موضوع سابق خود حفظ کرده است بر متعلق بحث جدید خود نیز گسترش می‌دهد. با توجه به طرز عمل عقل به راحتی اشتباهات روان‌شناسی «امیستیک»^۱ روشن می‌شود، اشتباهاتی که ناشی از عدم توجه به نفوذ متقابل حالات وجدان است. هم‌چنین کوشش‌های بی‌فائده فلسفه‌ای هم روشن می‌گردد که مدعی وصول به روح اندیشه‌گراست، بی‌آنکه ویرا در دیرند یا مده جستجو نماید. اما مقصود از رابطه جان و تن چیست؟ حقیقت را بخواهیم در اینجا اشتباه‌کاری و خلط مبحث افزون‌تر است. این اشتباه‌کاری نه تنها مباحث مابعدالطبیعه را به میدانی نامربوط و نامتناسب می‌اندازد، بلکه علم‌را هم از مشاهده برخی از امور واقع منحرف مینماید. بهتر بگوئیم مانع می‌شود که بعضی از علوم پدید آیند و این علوم، به نام چیزی که کیفیتش بر من معلوم نیست پیشاپیش تکفیر می‌شوند.

برای جمعی مطلب بدین صورت مسلم است که: قرینه و همراه مادی فعالیت مغزی، هم ارز و مساوق با این فعالیت است و بنابراین، فرض آنستکه هر واقعیتی دارای يك پایه و مبنای فضائی یا مکانی است و در نتیجه نباید در روح اندیشه‌گر چیزی غیر از آن یافت که يك فیزیولوژیست مافوق انسان در آئینه مغز مربوط به این روح می‌بیند و میخواند.

باید خاطر نشان ساخت که این نظریه، يك فرضیه خالص مابعدالطبیعی و تفسیری تحکمی و خودرایانه از امور واقع است. در برابر این مابعدالطبیعه نیز، مابعدالطبیعه‌ای قرار می‌گیرد که مبتنی بر اصالت روح است و نکته آنکه حالت تحکمی این نظریه نیز دست‌کمی از آن يك ندارد. مطابق این نظریه هر يك از حالات جان، از يك حالت مغزی استفاده می‌کند ولی این حالت مغزی یا دفاعی فقط جنبه وسیله و ابزار دارد. در نظر این مابعدالطبیعه هم، فعالیت روحی، با فعالیت

(۱) «عقیده‌ای که بر حسب آن کلیه پدیده‌های روانی در تحلیل نهائی به ترکیبانی از عناصر ساده و یا مجموعه‌هائی از يك عنصر بسیط (که بطور نامتاهی تکرر می‌یابد) تحویل می‌گردند» فرهنگ فلسفی لالاند. چاپ دهم (مترجم)

مغزی ، هم پهنه است و درحیات فعلی ، نکته به نکته باهم میخوانند و تناظر دارند . البته باید دانست که نظریه دوم تحت تأثیر نظریه اول قرار دارد و همواره مجذوب آنست .

ما ازمعانی و افکار و ایده هائی که ماقبل مشاهده و مطالعه‌اند و ازدو طرف مورد قبولند ، کناره میجوئیم و میکوشیم تا حد ممکن به حدود و ثغور امور واقع نزدیک شویم و بدین ترتیب سعی دراستقرار این مطلب داریم که نقش بدن ، کاملاً متفاوت از نقش روح است . البته فعالیت روح اندیشه‌گر دارای قرینه و همراه و همزاد مادی میباشد ولی تقارن و همزادی مذکور فقط طراح قسمتی از این فعالیت است و مابقی فعالیت در وجدان ناخود آگاه باقی میماند . بحثی نیست که بدن برای ما وسیله عمل کردن است ولی مانعی هم برای ادراک میباشد . نقش بدن آنست که در هر فرصت اعمالی مفید صورت دهد ، بدین منظور باید وجدان ما ، همراه با خاطراتی که قاعده وضعیت کنونی را روشن نمی‌سازند ، ادراک موضوعاتی را هم دور کند که ما بر آنها هیچگونه تسلطی نداریم^۱ .

در صورت تمایل میتوان گفت که بدن بسان یک پرده یا حائل است و کلیه چیزهائی را که امکان دارد فعلیت یافتنشان ، مزاحمت برای عمل فراهم آورد ، در حالت بالقوه نگاه میدارد . بدن به ما کمک می‌کند ، به پیش روی خود بنگریم ربه کارهائی دست یازیم که به نفع ما هستند . بعکس مانع آن میشود که فقط به قصد لذت جوئی به راست و چپ نگاه کنیم . بدن در گلزار بی انتهای رؤیایها ، گلهای یک زندگی روانی واقعی را برای ما می‌چیند . خلاصه آنکه مغز ما ، نه خالق و نه حافظ تصور ماست ، بلکه فقط طوری این تصور را محدود میسازد که کارآ و فعال گردد و در واقع اندام و عضو توجه و عنایت به حیات است . مستنبط از این مطلب آنستکه یا در بدن ، و یا در وجدان تحدید کننده بدن ، باید ترتیبات و

(۱) در صفحات قبل روشن کردیم که حاسه‌ای نظیر حاسه دید ، چگونه متوجه فواصل بعید میگردد . و علتش نیز آنستکه وسائل و ابزاری که در اختیار اوست ، چنین توسمی را اجتناب ناپذیر میسازند . ر.ک: به فصل قبل همین کتاب ، و نیز ماده و حافظه ، سراسر فصل اول .

قرار و مدارهای خاصی موجود باشند. وظیفه این قرار و مدارها دور کردن موضوعاتی است از جولانگاه ادراک انسانی، که به اعتبار طبیعت خود از میدان عمل آدمیزاده می‌گریزند.

چنانچه این ساز و کارها درست کار نکنند، دری را که بسته‌اند، نیمه‌باز می‌شود. از این «خارج» که شاید «عالم دیگر یا حیات بعدی» باشد چیزی به داخل می‌آید. در واقع «علم روان» به بررسی این ادراکات غیر معمول می‌پردازد.

اکنون میتوان مقاومت‌هایی را که این علم با آنها برخورد می‌کند، تا حدودی تبیین نمود، متکای این علم، گواهی انسانی است، اما این گواهی، همواره در معرض شک و تردید است. نمونه نوعی دانشمند، در نظر ما فیزیک‌دان است و وجه مشخص هر علمی، شیوه رفتار او است که نسبت به ماده و ثوق و اعتمادی مشروع دارد. زیرا مسلم است که این ماده بنایش فریفتن دانشمند نیست. بر همین اساس ما از علمی تلقی کردن تحقیقی ناراحتیم که طالب محققانی است که در همه جا فریبکاری و فریفتاری را پیش بینی کنند و به فراست دریابند. بی‌اعتمادی این محققان دل ما را به شور می‌افکند و ناراحتان مینماید و وثوق و اطمینانشان نیز دوچندان ما را به دلواپسی می‌اندازد. میدانیم که هوای خود را داشتن و مواظب خویش بودن، عادت است که به زودی از سر آدمی زاده می‌افتد. راستی را بخواهیم سروکار با یک سرایشی بسیار لغزنده است که این سرش با کنجکاو آغاز میگردد و به زود باوری در سردیگر، منتهی میگردد. بدین ترتیب، یکبار دیگر برخی از کراهت‌ها و کناره‌جویی‌ها را میتوان تبیین نمود. اما باید دید چرا عالمان حقیقی با «تحقیق روانی» مخالفند. ما هدف عدم قبول آنها را نمی‌فهمیم، مگر آنکه بگوئیم این دانشمندان قبل از هر چیز امور واقع مورد گزارش را «غیر مقرون به حقیقت» تلقی می‌کنند. اینان حتی اگر نمیدانستند که هیچ نوع وسیله قابل درکی وجود ندارد که با یاریش بتوان امکان ناپذیری یک امر واقع را مسلم ساخت. قدم فراتر می‌نهادند و این امور واقع را «امکان ناپذیر» میخواندند. ولی اگر ظاهر کار را کنار بنهیم میتوانیم گفت که این دانشمندان باطناً به این «امکان ناپذیری» یقین دارند. دلیل یقین آنها هم اینست که برایشان وجود رابطه میان سازواره (ارگانیسم) و

وجدان، و بدن و روح غیر قابل بحث و قطعاً پیش بینی شده است. در سطور قبل روشن ساختیم که رابطه غیر قابل بحث مذکور در فوق، رابطه‌ای کاملاً فرضی و حدسی است و علم وجود چنین رابطه‌ای را ثابت نکرده است و وجود این رابطه جزو اقتضات و الزامات یکی از مابعدالطبیعه‌هاست. آنچه را امور واقع القاء مینمایند، فرضیه‌ایست که با فرضیه قبل کاملاً تفاوت دارد. در صورت پذیرفتن این فرضیه، پدیدارهایی را که «علم روان» اعلام مینماید و یا حداقل برخی از آنها، طوری با حقیقت مقرون میگردند که تعجب ما بیشتر از این خواهد بود که چرا این همه وقت منتظر چنین مطالعه‌ای مانده‌ایم.

راجع به مطالبی که در جای دیگر بدان‌ها پرداخته‌ایم، تجدید مطلع نمی‌کنیم و فقط بحث را به نکته‌ای محدود می‌سازیم که بنظر ما مسلم تراز همه نکات می‌آید و می‌گوئیم که فی‌المثل پس از گردآوری هزاران گواهی هم آهنگ درباره «جلوه‌ها و تظاهرات تله پاتیک» اگر دانشمندان باز هم در خصوص واقعیت چنین جلوه‌هایی شك و تردید کنند، راست قضیه اینست که علم باید شهادت انسان را قطعاً و بالمره از نظر خود غیر موجود و مردود اعلام نماید. البته در این صورت به حق میتوان پرسید که: پس تکلیف تاریخ چه میشود و کارش به کجا می‌کشد؟

راستی را بخواهیم باید میان نتایجی که علم روان به ماعرضه میدارد انتخاب به عمل آورد. خود این علم هم، کلیه نتایج خویش را در یک ردیف قرار نمیدهد. در میان آنچه در نظرش محقق می‌آیند و آنچه فقط محتمل یا امکان پذیرند، تمایز و فرق میگذارد. اما اگر تنها پاره‌ای از آن قسمت را هم که علم روان محقق و مسلم تلقی می‌کند بگیریم، میزانش به اندازه‌ای هست که بتوان به یاری آن عظمت سرزمین ناشناخته‌ای را حدس زد که این علم در قلمرو آن جستجوها و اکتشافات خویش را آغاز کرده است.

فرض کنیم از این عالم ناشناخته پرتوی که با چشم سردیدنی است بر ما بتابد. دیدار این پرتو در میان بشر چه تغییرهایی که پدید نخواهد آورد، در میان بشری که عموماً و کلاً عادت کرده است غیر از چیزهایی که می‌بیند و لمس می‌کند، چیز دیگری را موجود تلقی ننماید. (البته به مطالبی که بزبان می‌گویند کاری نداریم)

باری اگر چنین پرتوی بتابد، شاید اطلاعاتی را به ما عرضه بدارد که تنها به قسمت فروترجانها، یعنی به پله آخر حالات معنوی و روحی راجع گردند. ولی برای آنکه ایمان به حیاتی دیگر و عالمی ماوراء این عالم، به يك واقعیت زنده و کارآ و فعال بدل گردد، بیش از این پرتو لازم نیست. ایمان به عالمی دیگر که ظاهراً در نزد قسمت اعظم آدمیان وجود دارد اما غالباً زبانی و انتزاعی و نامؤثر است.

اکنون برای آنکه بدانیم چنین ایمانی تا چه اندازه به حساب میآید، کافی است ببینیم آدمیزادگان چگونه خود را به آغوش لذت می افکنند. اگر در این آغوش بالنسبه به عدم چیزی بدست نمی آوردند و وسیله بی اعتنائی به مرگ را نمی یافتند، تا بدین حد، دلبسته آن نمیشدند. در حقیقت اگر ما از بقاء پس از مرگ مطمئن باشیم و این اطمینان مطلق باشد، دیگر نمی توانیم به چیزی دیگر بیندیشیم. لذات، همچنان برقرارند، لکن بی جلوه و جلا و بی رنگ و رونق مینمایند. پایه مایه‌وری لذات، دقت و توجه ما بدانهاست. اما همانسان که روشنائی چراغ، در پیش آفتاب پرتوی ندارد، بهجت و سرور نیز، لذات را میپوشاند.

شهود عرفانی پراکنده در عالم، سادگی و بی آلاشی زندگی را منتشر میسازد و این سادگی و بی آلاشی در واقع همان حالت ابتهاج و سرور است. بینش زندگی دیگر، در متن يك تجربه علمی وسیع نیز بدنبال خود، بهجت و سروری پدید میآورد که همان سرور و ابتهاج مورد گفتگوی ماست.

اما پیش از آنکه اصلاح اخلاقی، بدین مرحله وحد کمالی برسد، باید به وسائل ثانوی توسل جست و سر بر خط فرمان «تنظیمات و قرار و قاعده هائی» نهاد که بیش از پیش فراگیرنده اند. نیز باید حصارها و موانعی را که طبیعت ما در برابر تمدن برمی افرازد دور زد، ولی در هر حال، اعم از آنکه بنا بر گزینش وسائل اصلی و عمده و یا وسائل فرعی و ثانوی باشد، نخست باید تصمیم گرفت.

آری بشریت در زیر بار سنگین نرقی و پیشرفتی که بر آن جامه عمل پوشانده است، پشت و پهلو شکسته، ناله می کند و رنج می کشد، وی هنوز به خوبی نمیداند که آینده اش در گرو تصمیم خود اوست. با اوست که ببیند آیا میخواهد به زندگی

ادامه دهد یا نه؟ و هم براوست که پس از این مطلب از خود بپرسد، آیا بنایش تنها بر ادامه زندگی است و یا علاوه بر آن درصدد است به اندازه لازم بکوشد، تا موفق گردد در روی این سیاره سرکش، وظیفه اساسی جهان را، که ماشین ساختن ایردان است از آن خود کند و به مصطفیٰ خلیفه اللهی برآید.

پایان