

فلسفه مدرن و ایران

فاضل غیبی

فلسفه مدرن و ایران

Modern Philosophy and Iran

Modern Philosophy and Iran

By: Fazel Gheybi



فلسفه مدرن و ایران

(بازبینی شده)

فاضل غیبی





« فلسفه مدرن و ایران (بازبینی شده) »

« فاضل غیبی »

« انتشارات پیام »

« چاپ اول: تابستان ۱۳۹۰ »

« انتشار در اینترنت: زمستان ۱۳۹۵ »

« چاپ پیام (آلمان) »

« شابک: ۹۷۸-۳-۹۸۱۴۰۳۰-۳-۹ »

« همه حقوق از جمله حق استفاده اینترنتی محفوظ است. »

« دریافت پی دی اف: www.gheybi.com »

۱	پیشگفتار
۳	نیچه، راهگشای عصر جدید
۴	تربیت نابغه
۱۰	نیچه و نژادپرستی
۲۱	نیچه و زنان
۲۶	نیچه و ملی‌گرایی
۲۹	اسطوره و حماسه
۳۳	نیچه و زمانه او
۳۶	انسان میان میمون و خدا
۴۳	انتقاد از مذهب
۵۱	"آبرانسان" و "اراده معطوف به قدرت"
۵۴	نیچه و انسان
۵۵	آموزش
۵۶	همدردی
۵۷	جستجوی حقیقت
۵۷	دگراندیشی
۵۸	آپولونی و دیونیزی
۶۱	انسان و زندگی
۶۲	باغبانی غرایز
۶۳	جباران تاریخ
۶۴	سه دگردیسی
۶۵	نظام فلسفی
۶۷	"حرف آخر" نیچه
۶۹	انتقاد بر نیچه
۷۶	هانا آرنت، فیلسوف مدرن
۷۷	فلسفه در دنیای نوین
۷۸	زندگی هانا آرنت (۱۹۷۵-۱۹۰۶ م.)
۸۷	چرا هانا آرنت؟
۸۸	نخبه‌پروری
۸۹	زنان و فلسفه

۹۷	«مسئله یهود»
۱۰۷	یهودیان و فلسفه
۱۰۹	اخلاق
۱۱۲	کوره های آدم سوزی
۱۱۵	نظریه توتالیتاریسم
۱۲۱	جامعه و سیاست
۱۲۵	قهر و قدرت
۱۲۸	انسان اقتصادی و انسان اجتماعی
۱۳۰	شالوده جامعه
۱۳۴	جایگاه هانا آرنت در تاریخ اندیشه
۱۳۸	مکتب فرانکفورت
۱۴۱	من
۱۴۲	می خواهم بفهمم!
۱۴۶	از طور تا نور
۱۴۷	همدردی و خرد انتقادی
۱۴۹	"همدردی" و "خرد انتقادی" در ایران
۱۵۲	خرد انتقادی = خرد جمعی
۱۵۳	تفاوت دوران "نوزایی" با دوران "روشنگری"
۱۵۳	ناباوری و فلسفه
۱۵۷	نخبه پروری در ایران
۱۶۶	بهاء الله، نخبه ایرانی یا پیام آوری نوین؟
۱۶۸	زندگینامه (۱۸۹۲-۱۸۱۷ م.)
۱۷۴	بهائیت، آیین یا مکتب؟
۱۷۸	جستجوی حقیقت
۱۸۳	انسان خدایی
۱۸۶	دین و آموزه هانا آرنت
۱۹۲	دین و فلسفه در جامعه
۱۹۹	فلسفه سیاسی
۲۰۵	اخلاق
۲۱۱	"طریقت" یا "شریعت"؟
۲۱۵	بهائیان ایران
۲۲۲	آینده دین

پیشگفتار

فلسفه از دوران باستان تا به امروز راه درازی پیموده است. مدتهاست که اندیشه فیلسوفان کمتر متوجه "پرسش‌های ابدی" و بیشتر معطوف به یافتن راه حل‌هایی برای مشکلات بشری است. آنان در دو سه سده گذشته در این راه بسیار موفق بوده‌اند و راهگشایی‌های آنان نیز رفته رفته از سوی نخبگان جامعه پیگیری گشته در بخش بزرگی از جهان موجب پیشرفت در همه جوانب زندگی شده است. سرآغاز این دگرگونی بزرگ رفرم مذهبی مارتین لوتر بود که به رهایی قشر نخبگان از مذهب زدگی قرون وسطایی انجامید. در نتیجه، فرهیختگان پذیرای افکار نوین شدند و فیلسوفان رفته رفته نفوذ اربابان کلیسا را برانداختند و به پیشوایان معنوی جامعه بدل گشتند.

تا آنجا که در دنیای امروز اندیشه فلسفی پیش شرط هرگونه پیشرفت اجتماعی است و منزلت فیلسوفان نشانگر میزان رشد مدنی. از سوی دیگر، در جهانی که به شتاب به "دهکده جهانی" بدل می‌شود، ناتوانی "روشنفکران" کشورهای عقب مانده از راهگشایی فکری و ارائه راه حل‌های نیک، نه تنها فاصله این کشورها از جهان پیشرو را می‌افزاید، بلکه در برخی جوامع به بحران هویت دامن زده و آن‌ها را به موضع دشمنی با مظاهر مدنیت جدید رانده است.

نخبگان جوامع عقب مانده به علت سرسپردگی به افکار عتیقه، نه خود به اندیشمندی رسیده‌اند و نه توانسته‌اند مترجم افکار اندیشه‌ورزان بیگانه باشند. آنان درحالیکه از درمان دردهای جامعه خود ناتوانند انتظار دارند "توده مردم" همان منزلتی را برایشان قائل باشند که در کشورهای پیشرفته برای فیلسوفان هستند!

اندیشه فلسفی بدون نهادینه شدن روشنگری ضد مذهب قرون وسطایی بنیان نمی‌یابد و اندیشه دست آموز مذهب هیچگاه به توانایی نمی‌رسد؛ زیرا اندیشه قابل تقلید نیست و نه تنها به دانش نیاز دارد، بلکه تنها در فضایی آزاد می‌تواند با ورزش در برخورد با مشکلات توانا و چالاک گردد.

خوشبختانه چون خرد در همه انسان‌ها نهادینه است، فلسفه نیز از جوانبی جهانشمول برخوردار است و اندیشیدن را می‌توان از اندیشمندان دیگر حوزه‌های فرهنگی آموخت. از سوی دیگر اندیشه هر فیلسوفی از ویژگی‌های حوزه فرهنگی او رنگ می‌گیرد و در نهایت با سرنوشت و سرشت او پیوند دارد. وانگهی فلسفه بعنوان بخشی از فرهنگ اجتماعی بر زمینه تهی نمی‌بالد و با هویت فرهنگی پیوند دارد. از اینرو آشنایی با شخصیت و اندیشه فیلسوفان بزرگ گامی ضروری، اما ناکافی است و باید در چگونگی برخورد آنان با مشکلات پژوهید و با تمرین در زمینه‌های مشابه اندیشیدن آموخت.

در کتاب حاضر این هدف از راه آشنایی با فریدریش نیچه (۱۹۰۰-۱۸۴۴م.) و هانا آرنت (۱۹۷۵-۱۹۰۶م.) دنبال شده است. این دو در ایران نام‌های آشنایی هستند و هدف آن نیست که به کتاب‌های پرشمار درباره آنان کتابی اضافه شود، بلکه مقصود آنکه با تکیه بر پیش زمینه موجود، سایه روشن اندیشه آنان به نگاهی هم‌سطح و دور از شیفتگی بررسی گردد.

هیچ فیلسوفی به اندازه‌ی نیچه مورد بدفهمی قرار نگرفته است. اغلب او را زن‌ستیز، ستایشگر "ابرمرد"، هوادار "نژاد برتر" و دشمن عدالت اجتماعی... می‌شناسند. اما بررسی حاضر با ردّ چنین اتهاماتی، برای او مقامی والا قائل می‌شود و نشان می‌دهد که او چگونه اندیشه‌ی مدرن را بنیاد نهاد و در مرز میان فلسفه‌ی کلاسیک و مدرن با نگاه به تاریخ اندیشه در همه‌ی زمینه‌های شناخت راهگشایی کرد.

هانا آرنت، نمونه‌ی کامل فیلسوف مدرن است. زندگی پرماجرای او و سه ویژگی: زن، یهودی و آلمانی، به او چهره‌ای جنجالی بخشید، هرچند که بعنوان فیلسوف مدرن از نام‌آوری پرهیز می‌کرد و خود را نه فیلسوف، بلکه "نظریه پرداز سیاسی" می‌نامید. شاید از آن‌رو که بر خلاف فیلسوفان گذشته نه تنها به فلسفیدن درباره‌ی "مقولات ابدی" نمی‌پرداخت که نگاهش یکسره بسوی آینده بود و جز پرورش انسان نیک در جامعه‌ای سالم دغدغه‌ای نداشت.

در اندیشه‌ی نیچه و آرنت جوانی در نظر گرفته شده است که مشکلات ما نیز هست و راه حل‌هایی که پیشنهاد کرده‌اند می‌تواند برای جامعه‌ی ایران نیز راهگشا باشد. با اینهمه باید از نظر دور نداشت که تنها راه غلبه بر بحران اجتماعی ما، پرورش اندیشمندانی است که به خرد جمعی راه حل‌هایی در خور و دورنمایی شایسته برای جامعه‌ی ایران بدست دهند.

آنگاه سخن آنان در جامعه رسوخ خواهد کرد و اندیشه‌ی شان به نیروی اجتماعی بدل خواهد شد. از این راه شاید ایرانی که در گذشته نوابغ جهانی چندی را پرورش داده است بتواند با پیگیری رگه‌های فکری آنان، به دنیای مدرن گام نهد.

بنابراین برای رسیدن به گسترش اندیشه‌ی فلسفی در میان ایرانیان، هم باید از دیگران آموخت و هم کوشید تا بر زمینه‌ی فکری و فرهنگی ایرانی اندیشه‌ی ورزی بارور گردد.

در تاریخ ایران زمین اندیشمندان بسیاری برخاسته‌اند و اندیشه‌ی آنان، از برزویه تا خیام و از فردوسی تا رازی، بخش مهم هویت ایرانی را تشکیل می‌دهد. اما اگر اندیشه‌ی آنان در تاریکی هزاره‌ی گذشته از تداومی برخوردار نبوده است تا بتواند روشنگر فراراه امروز ما باشد.

بنابراین آموختن از اندیشمندان بیگانه ممکن است، اگر بر زمینه‌ی میراث فکری و فرهنگی ایرانی صورت گیرد و با تداوم و ممارست توأم گردد. در این میان آشنایی با اندیشمندان معاصر ایرانی نیز از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. بدین سبب در بخش سوم کتاب حاضر، نگارنده پس از نگاهی کوتاه به تاریخ اندیشه در ایران، از میان شخصیت‌های تاریخ معاصر ایران به پژوهشی کوتاه در آرای ناشناخته‌ترین آنان، میرزا حسین علی نوری (بهاءالله) پرداخته است. شخصیتی که تا بحال تنها به عنوان بنیانگذار آیینی نوین مطرح شده و اندیشه‌ی فلسفی او بکلی ناشناخته مانده است.

نکته‌ی آخر آنکه بخش‌های نخست کتاب ساده نوشته شده است تا برای خواننده‌ای که تا بحال با فلسفه سرو کاری نداشته نیز خواندنی باشد. درحالیکه هرچه به پایان کتاب نزدیک تر می‌شویم فشرده‌تر است و خواندنش شاید به دقت بیشتری نیاز داشته باشد.

نیچه، راهگشای عصر جدید

تربیت نابغه
نیچه و نژادپرستی
نیچه و زن
نیچه و ملی‌گرایی
اسطوره و حماسه
نیچه و زمانه او
انسان میان میمون و خدا
انتقاد از مذهب
"آبرانسان" و "اراده معطوف به قدرت"
نیچه و انسان
آموزش
کار
همدردی
جستجوی حقیقت
دگراندیشی
آپولونی و دیونیزی
انسان و زندگی
باغبانی غرایز
"جباران تاریخ!"
سه دگردیسی
نظام فلسفی
"حرف آخر" نیچه
انتقاد بر نیچه

تربیت نابغه

برای ما ایرانیان برخورد اروپاییان به بزرگان شان باید باعث شگفتی باشد. صرفنظر از برخی کوشش‌های اخیر، ما بزرگان تاریخی خودمان را نمی‌شناسیم و اگر اسمی هم از آنان شنیده‌ایم واقعاً نمی‌دانیم چه کرده‌اند. اروپایی نه تنها شخصیت‌های خود را چون مقدسین بزرگ می‌دارد، که از برگ برگ آثار آنان چون مردمک چشم نگهداری می‌کند و درباره زندگی و آثار آنان همواره در حال پژوهش است. اروپاییان امروز به بزرگان یونان و روم باستان چنان برخورد می‌کنند که مثلاً آلمانی و یا فرانسوی و حتی آمریکایی خود را "وارث" فرهنگ و تمدن یونانی و رومی دانسته، فراموش می‌کنند در دوران روم، قبایل ژرمن و ایکینگ در بربریت بسر می‌بردند!

از این نظر، باور نکردنی است که در همان اروپا درباره فیلسوف بزرگی مانند نیچه چنان بازار جعل و تهمت و دروغ گرم بوده است که تقریباً همه آنچه یک اروپایی متوسط تحصیل کرده از او می‌داند، نه تنها درست نیست که کاملاً وارونه است. بمنظور درک وارونه سازی چهره و اثر نیچه نگاهی کوتاه به سرگذشت او لازم است:

او بعنوان نخستین فرزند در خانواده کشیشی پروتستان در روستایی (به نام Röcken نزدیک لایپزیگ) در شرق آلمان بدنیا آمد. هنگام تولدش (۱۸۴۴ م.) با آنکه بیش از سه سده از ظهور مارتین لوتر بنیانگذار پروتستانسیم (در همان نزدیکیها) می‌گذشت هنوز هم سایه برخوردهای خون‌آلود میان پروتستان‌ها و کاتولیک‌ها که نقطه اوج آن جنگ‌های سی‌ساله بود، بر جامعه آلمان سنگینی می‌کرد. درباره شدت این برخوردها کفایت تصور کنیم که در طی این جنگ‌ها، جمعیت بسیاری مناطق در نتیجه کشتار، طاعون و قحطی به یک دهم کاهش یافت! نتیجه اینکه هنوز هم در شمال آلمان با اکثریت پروتستان همان تعصب و سختگیری مذهبی حکمفرما بود که در جنوب کاتولیک.

با چنین پیش‌زمینه‌ای میتوان فضای زندگی نیچه را در کودکی و نوجوانی تصور کرد. پدر او کشیش پروتستان بود که با مادر و دو خواهر و همسر، در خانه‌ای در جوار کلیسا زندگی می‌کرد. در سمت دیگر کلیسا قبرستان ده قرار داشت و زندگی خانواده شب و روز با آهنگ مراسم نیایش و تدفین و عید و عزا می‌گذشت. تندیس به صلیب کشیده شده مسیح همه جا در برابر چشمان نیچه خردسال قرار داشت و مسیحیت را به چهره‌ای مفلوک در ذهن او نقش می‌زد. پدر نیچه به کودک دو سه ساله نیایش‌ها و سرودهایی یاد می‌داد که می‌بایست در برابر دیگران دکلمه کند. خوبی تربیت شدیداً مذهبی نیچه این بود که خیلی زود زبان به متن‌های والا و سروده‌های متین باز کرد.

لازم به یادآوری است، که خدای مسیحیان بکلی با تصور مسلمانان تفاوت دارد. آنان مسیح را تجسم خدا می‌دانند و به سوی تندیس او بر صلیب دعا می‌کنند! ("کسی که مرا دید پدر را دیده است." (یوحنا، ۹، ۱۴))

این "بت پرستی" علت بسیار مهم و عمیقی دارد و به افسانه آفرینش برمی‌گردد: افسانه آفرینش چنانکه در تورات آمده، نمی‌توانست با رانده شدن آدم و حوا از بهشت خاتمه یابد. زیرا که بنا بر تصور مسیحیان، از آن پس آدم و فرزندانش نفرین شده خدا و تا ابد مورد غضب او می‌بودند. مگر

نه آنکه پیش از خوردن از میوه ممنوعه، "آدم" در درگاه بیهوش اشرف مخلوقات بود؟ چرا باید چنین سرنوشتی بیابد و فرزندانش بر روی زمین وارث "گناه نخستین" باشند و تا ابد مجازات ببینند؟ تنها رستاخیزی عظیم می‌توانست بدین وضعیت اسفناک خاتمه دهد و با پاک کردن "گناه نخستین" Original sin از چهره فرزندان آدم، آنان را مورد لطف خدا قرار دهد و دوباره به بهشت ابدی فراخواند.

به اعتقاد مسیحیان ظهور و مصلوب شدن عیسی مسیح چنین رستاخیزی بود و در طی آن پدر با تجسم در پسر و فدا کردن او بزرگترین محبت خدایی را در حق فرزندان آدم انجام داد و کفاره نافرمانی آدم و حوا را پرداخت. پس از این رستاخیز، انسان (مسیحی) دیگر مطلقاً بیگناه Absolution است و پس از مرگ جایگاهش در آسمان خدا مهیا می‌باشد. اگر هم گناهی کرد نمایندگان مسیح (کشیشان) می‌توانند با دریافت کفاره‌ای بیگناهی مطلق را به او بازگردانند.

برای مسیحیان ظهور مسیح و فدا شدن او تنها راهی بود که ادامه هستی شایسته آدمی را ممکن ساخت. از اینرو ایمان به مسیح، ضامن بازگشت به آسمان و بهشت است. او در درون انسان با پیوندی مهرآمیز حضور دارد و در هر قدمی زندگی‌اش را همراهی می‌کند.

مرگ زودرس پدر بر بهشت کودکی نیچه ضربه‌ای جانکاه وارد آورد. کودک چهار پنج ساله با مرگ پدر و اسباب‌کشی اجباری به شهر Naumburg (در نزدیکی لایپزیگ)، مرکز ثقل دنیای خود را از دست داد. اضافه بر آن مادر و خواهر دو سال کوچکترش هرچند که او را بسیار دوست داشتند، نمی‌توانستند جای همبازی پسر را پرکنند. نیچه بعدها نوشت:

"با آنکه بچه و خیلی بی تجربه بودم تصویری از مرگ داشتم و این فکر که برای همیشه از پدر محبوبم جدا شده بودم چنان مرا دربرگرفت که به تلخی گریه کردم." (۱۸۵۸م)^۱

نکته مهم در سرگذشت نیچه آنستکه، شرایط نامطلوب زندگی و حتی بیماری او، در رشد توانایی‌های فکری‌اش تأثیری نداشتند. از دیدگاه امروز باید گفت که دشمنان نیچه با انگشت گذاردن بر این نکات خواسته‌اند، اهمیت نیچه و نقش او را در تاریخ اندیشه خدشه‌دار کنند و متأسفانه موفق هم شدند. آری، تنها در ایران نیست، که نوابغی مانند حافظ و خیام در حد میخوارگانی لابیایی قلمداد گشته‌اند، در اروپا هم آهنگساز پرآوازه، ریچارد واگنر (۱۸۸۳-۱۸۱۳ م.)، وقتی مورد انتقاد نیچه قرار گرفت، در جواب ادعا کرد که ذهن نیچه جوان از خود ارضایی مفرط دچار سرگستگی شده است!^۲

بیماری نیچه تا بحال مشخص نشده است. مسلم آنستکه از همان نوجوانی از دل درد و چشم درد و سردرد رنج می‌برد و به احتمال زیاد دچار همان بیماری پدر (نوعی التهاب مغز) بود، که در مورد پدر سریعاً و در پسر به آهستگی عمل کرد.

مسئله این است که بیماری نیچه نمی‌توانست به اندیشه و فلسفه او ربطی داشته باشد. کسانی که به حرف دشمنان نیچه باور کرده‌اند از خود نپرسیده‌اند، اگر فلسفه دستکم به اندازه علم با عقل سرو کار دارد، چطور تا بحال از تأثیر بیماری فلان فیزیک‌دان در کار علمی‌اش نشنیده‌ایم؛ اما چنین تأثیری را در فلسفه باور می‌کنیم.

به سرگذشت او بازگردیم. دیدیم با آنکه در روستا بزرگ شد از طریق تربیت مذهبی با ادبیات آشنا گشت. پس از کوچ خانواده به شهر در مدرسه درخشید و مورد توجه و احترام همگان قرار گرفت. مادرش

¹ Rüdiger Safranski, NIETZSCHE, Biografie seines Denkens, Spiegel-Verlag, 2007 p.362

²Nietzsche und Wagner, Helmut Walther, s.25

به او پیانویی هدیه کرد و بزودی در آموختن موسیقی پیشرفتی چشمگیر یافت و در "اوقات فراغت" به ساختن قطعاتی بر روی پیانو می‌پرداخت!

مطلب مهم در سرگذشت نیچه همین فراگیری مداوم و عمیق در دوران کودکی است:

روزی چهارده ساعت درس خواندن از همان سالهای اول مدرسه، برای او عادی بود و در همین دوران است که نه تنها با ادبیات آلمانی آشنا می‌شود که چند زبان خارجی را بخوبی فرا گرفته، خودآموزی او چنان است که کم کم نه تنها بر فرانسوی، انگلیسی و ایتالیایی مسلط می‌شود که یونانی قدیم و لاتین را که به دو زبان مرده شهرت دارند چنان فرامی‌گیرد که می‌تواند با آنها براحتی صحبت کند.

باید گفت، تنها با "پشتکار"، استعداد کسی مانند نیچه بصورت "نبوغ" چهره می‌گشاید. باور نکردنی است ولی او در ابتدا در ریاضیات از متوسط هم کمتر بود و در ادبیات و زبان نیز تا مدت‌ها درخششی نداشت و چنانکه دست نوشته‌های دوران دبستان او نشان می‌دهد، نثرش از اشتباهات دیکته‌ای و دستور زبانی خالی نبود.

خوشبختانه نیچه روال روزانه‌اش را هنگام تعطیل مدرسه گزارش کرده است:

"صبح را با نوشیدن یک فنجان قهوه آغاز می‌کنم. سپس به اطاقم می‌روم که در آن میز بزرگی پر از کتابهای باز قرار دارد و در پشتش یک صندلی راحتی یادگار پدر بزرگم. با همان لباس خواب شروع به خواندن و نوشتن می‌کنم تا ساعت یک بعد از ظهر که با مادر و خواهرم ناهار می‌خوریم. بعد از غذا استکانی آب جوش می‌نوشم و کمی پیانو می‌زنم. بعد دوباره مشغول نوشتن می‌شوم تا حدود ساعت ۶ که شام و چای برایم بیاورند. پس از آن همینطور که می‌خورم و می‌نوشم، می‌نویسم."^۱

جنبه دیگر برای رشد نخبگان را پرورش فرهنگی و اجتماعی بویژه در مدرسه تشکیل می‌دهد. بدینصورت که آموزش باید در میان شاگردان برانگیزنده حس احترام و صمیمیت باشد.

نیچه خردسال در مدرسه مورد توجه و احترام همشاگردی‌های خود بود و دو دوست "زرنگ" هم پیدا کرد، که نه تنها دوستی با آنان تمام عمر پایید که او با راه یافتن به خانه آندواز محبت و پشتیبانی پدرانشان نیز بهره‌مند شد. پدر یکی Wilhelm Pinder حقوق دان و ادیب سرشناسی بود که نیچه خردسال را با گوته آشنا ساخت. پدر دیگری Gustav Krug نوازنده و آهنگسازی قوی پنجه، نیچه را به دنیای موسیقی وارد نمود.

در مجموع می‌توان گفت، دوستی دو همکلاسی یاد شده برای نیچه از هر نظر مغتنم بود و بویژه پدرانشان تا حدی جایگزین پدری شدند که نیچه بسیار زود از دست داده بود. با اینهمه او بعدها نوشت: "تربیت من در مجموع به خودم واگذار شده بود و کمبود راهنمایی سختگیر و مردانه را حس می‌کردم."^۲

بدین ترتیب نیچه در محیطی قرار گرفت که نه تنها از استعداد او پشتیبانی می‌کرد که توانایی‌هایش را در رقابت با دوستانی برخاسته از خانواده‌هایی مشخص به چشم می‌آورد. همین موقعیت باعث شد که نوجوان یتیم و فقیر ما، در چهارده سالگی در یکی از بهترین مدارس شبانه‌روزی آلمان که در همان نزدیکی در بیرون شهر قرار داشت پذیرفته شود.

در این مرحله از سرگذشت نیچه با جنبه سوم می‌توانیم که شاید برای تربیت نخبگان تعیین کننده باشد، روبرو می‌شویم: از دیرباز در کشورهای اروپایی مدارسی ویژه تربیت خواص وجود داشت که (علاوه بر دیرها و

¹Friedrich Nietzsche(1844-1900), Kirstin Zayer, (M.A.)

² Nietzsche, Biografie ..., Ibid, p.364

صومعه‌ها)، جاذب و مشوق استعداد‌های موجود بودند و تحت حمایت افراد متمول و یا درباریان قرار داشتند.

دیرستان شبانه‌روزی Schulpforta بدستور Moritz حاکم ایالت ساکسن بسال ۱۵۴۳ م. یعنی چهار قرن پیش از آنکه نیچه چهارده ساله را بپذیرد تأسیس شده بود. (این مدرسه از قرن‌ها پیش صومعه‌ای برای تدریس زبان، موسیقی و علوم طبیعی بود، پس از جنگ جهانی دوم و برقراری حکومت کمونیستی در شرق آلمان، نیم قرن تعطیل شد تا آنکه پس از فروپاشی دیوار برلین دوباره افتتاح شد و کار خود را به سال ۱۹۹۱ م. بعنوان مدرسه خصوصی برای تربیت تیزهوشان با حدود ۳۰۰ شاگرد از سر گرفت.)

درباره سطح آموزش در مدرسه مزبور همین بس که نیچه می‌بایست برای رسیدن به پای مدرسه (بوژه در ریاضیات و زبان یونانی!) کوشش بسیاری از خود نشان دهد. چنانکه از این پس همیشه صبح‌ها ساعت پنج بیدار می‌شد و شبها تا دیر وقت مشغول درس خواندن بود. کوشایی او بزودی باعث شد که شاگرد اول شود. هر چند که احساس غربت می‌کرد و دل‌تنگی برای مادر و خواهر آزارش می‌داد.

نیچه در مدرسه با Paul Deussen که بعدها زبان شناس و فیلسوف معروفی شد، دوست شد و با او و دو دوست قدیمی دیگرش، محفلی بنیان گذارد که از آیین نامه‌ای برخوردار بود و بنا به آن مثلاً هر عضوی می‌بایست هر ماه اثری جدید (بشکل مقاله، شعر و یا نوشتار تحقیقی) ارائه دهد که در نشستهای هفتگی درباره آنها بصورت انتقادی بحث می‌شد.

چنین محفلی را باید قدم نهایی در راه تربیت نخبگان بشمار آورد. در چنین جمعی کوچک و محیطی پرتفاهم است که توانایی‌های جدید و افکار نو می‌توانند رشد کنند و به زبان آیند.

در این زمینه نیچه از سالها پیش تمرین داشت. اشاره شد که وی از هشت سالگی شعر می‌گفت و آهنگ می‌ساخت. در ده‌سالگی حدود ۵۰ قطعه شعر گفته و قطعه‌ای موسیقی^۱ ساخته بود. در دوازده سالگی نخستین مقاله فلسفی خود بنام "خاستگاه بدی"^۲ را نوشت.

یکی از کارهای جالب نیچه جوان نوشتن زندگینامه خود بود. اگر بیرسیم که آخر نوجوانی دانش‌آموز کدام ماجرای گفتنی را از سر گذرانده که زندگینامه بنویسد، جواب آنستکه زندگینامه نویسی نگاهی آگاهانه به خود و گامهای برداشته شده است و هدف و فایده اصلی آن یافتن خودآگاهی.

بهرحال نیچه از ۱۴ تا ۲۴ سالگی در مجموع ۹ بار زندگینامه خود را نوشت^۳، که در کنار نامه‌های بسیار به دوستانش، از هر نظر به شناخت دنیای درونی و بیرونی او کمک می‌کنند. از جمله در روز تولد ۱۵ سالگی نوشت:

" مرا کشش شدیدی به دانستن، به آموزشی گسترده و همه جانبه فرا گرفته است."^۴

می‌دانیم که میل به آموختن و کشش به شناخت در انسان نهادینه نیست و همچنان که به تعبیر نیچه، پرخوری به بزرگ شدن معده و میل به پرخوری‌های بیشتر منجر می‌شود، آموختن هم به کشش هر چه بیشتر به دانستن دامن می‌زند.

پیش شرط بوجود آمدن این کشش همانا آموختن زبان ادبی و علمی در کودکی است. از این نظر زبان‌آموزی گسترده نیچه بزودی به ثمر نشست؛ چنانکه می‌توانست بهترین آثار اندیشه و هنر بشری را به

¹ موسیقی برای همسر ایان Motet

² Vom Ursprung des Bösen (source of evil)

³ Nietzsche, Biografie ..., Ibid, p.15

⁴ Ibid., p.364

زبان اصلی از یونانی و لاتین گرفته تا فرانسه و انگلیسی و ایتالیایی بخواند. همین امکان نیز او را چنان شیفته فرهنگ و تمدن یونانی کرد که در زبان یونانی قدیم به مقامی بی‌همتا دست یافت و آینده شغلی او را (بعنوان متخصص زبان یونانی) پیشاپیش تعیین کرد.

نخستین اثر او در این زمینه تحلیل انتقادی از آثار Theognis نویسنده و شاعر یونانی قرن ششم پیش از میلاد بود که نیچه بسال ۱۸۶۴ م. در بیست سالگی در سال آخر دبیرستان نوشت و حیرت و ستایش آموزگاران را برانگیخت.^۱

نوشتارهای پژوهشی نیچه درباره اندیشه‌وران نامدار یونان باستان به آثار ۲۰ نفر از آنان پرداخته، که در "مجموعه انتقادی آثار زبان شناسی" (۳۸۲ صفحه) گردآوری شده و خدمتی راهگشا به بازنگری فرهنگ و تفکر یونانی کرد.

چه بسا استعدادهای جوان که در برابر ستایش‌هایی که نثارشان شده خود را گم کرده و از کوشش و پشتکار بازمانده‌اند. اما نیچه نه تنها چنین نبود که با هر موفقیتی بر تلاش برای آموختن می‌افزود و هر موجی که شهرتش را گسترش می‌داد به فروتنی و گوشه‌گیری او دامن می‌زد. نه تنها از ستایش آموزگاران دربارۀ پژوهش‌نامه Theognis طرفی نسبت که نارضایتی خود را نیز یادداشت کرده است:

"آیا از نگارش این پژوهش راضی‌ام؟ نه، هرگز!"^۲

نیچه در بیست سالگی در Bonn وارد دانشگاه شد و در رشته‌های الهیات مسیحی و زبان شناسی کلاسیک به تحصیل پرداخت. پیانویی کرایه کرد و وارد انجمنی دانشجویی شد. علت انتخاب دانشگاه بُن علاقه‌اش به استادی بود به نام Friedrich Ritschl که بهترین استاد زبان شناس آن زمان بشمار می‌رفت. نیچه دانشجوی هرچه بیشتر به استادش علاقمند می‌شد با محیط دانشجویی بیگانه‌تر می‌گشت و وقتی او به لایپزیگ منتقل شد، بدنبالش "همچون یک فراری" بُن را ترک کرد.

در لایپزیگ چون کتاب "جهان همچون اراده و تصور"^۳ از آرتور شوپنهاور (۱۸۶۰-۱۷۸۸ م.) بدستش افتاد و آنرا در یک بعد از ظهر "بلعید"، چنان شیفته شد که الکل و سیگار را بکلی کنار گذاشت و با شور و شوق شدیدتری خودآموزی را دنبال کرد. از آن پس نیز بجای زبان شناسی، بیشتر به فلسفه پرداخت و خود را مرید شوپنهاور می‌دانست؛ بحدی که احساس می‌کرد، گویی شوپنهاور کتابش را برای شخص او نوشته است!

نه، نیچه جوان دچار خیالات نشده بود! برعکس، زیرا که در آموختن فلسفه قدم به قدم پیش آمده بود، اینک طبیعی بود که دیدگاه فیلسوفی معاصر را بسیار نزدیک و همسنگ تفکرات خویش بیابد. تنها یک گام دیگر کافی بود تا فلسفه شوپنهاور را به نقد بکشد تا نمای درخشان فلسفه خود در ذهنش کامل شود. نه تنها فلسفه شوپنهاور نیچه جوان را تکان داد، بلکه قدرت کلام و تفکر نابی که در جمله‌های کتاب او موج می‌زد به وی این احساس را می‌داد که دوستی نزدیک و همفکر، از ورای سالها دست او را می‌فشارد. در تاریخ تفکر، بسیاری از بزرگان اندیشه در مرحله شکوفایی، دوست و همفکری داشته‌اند که کار را بر آنان ساده کرده است.

چنین پیوندی را عالی‌ترین رابطه بین دو انسان دانسته‌اند که استعدادها با تکیه بر آن می‌توانند به شکوفایی نبوغ بیانجامند. دوستی مارکس و انگلس نمونه بارز چنین رابطه‌ای است و شاید بتوان نزدیکی

^۱ De Laertii Diogenis fontibus, 1868/69.

^۲ Ibid., p.366

^۳ Die Welt als Wille und Vorstellung, 1819

مولوی و شمس تبریزی را نمونه ایرانی چنین پیوندی دانست. نیچه با آنکه دوستان بسیار خوبی داشت ولی هیچکدام در سطحی نبودند که برای او چنین نقشی را بازی کنند.

مطلب بسیار مهمی که نیچه را مجذوب شوپنهاور می ساخت این بود که شوپنهاور، برخلاف برخی از فیلسوفان، فلسفه خود را زندگی می کرد و هماهنگی فکر و عملش او را به مقام آموزگاری والا و پیامبری با نفوذ کلام می رساند. از این پس برای نیچه، "فیلسوف" مفهوم جدیدی یافت و چنانکه در مقاله "شوپنهاور همچون آموزگار"^۱ مطرح ساخت، فیلسوف باید مربی مردمان به فضایل والا باشد و بدین هدف به کلامی جاذب و لحنی جالب سخن گوید. آیا این آهنگ گامهای زرتشت بود که در ذهن نیچه زنده می شد؟

پشتکار نیچه جوان بزودی به ثمر نشست و درباره دموکری و چند ماه دیرتر درباره نخستین کتاب "تاریخ فلسفه" (از دیوژن لائرتیوس (قرن سوم میلادی)) مقالاتی نوشت، که با تحسین دانشگاهیان روبرو شد. بزودی استادش، نیچه ۲۵ ساله را بدون آنکه حتی تز دکترای نوشته باشد، برای استادی کرسی زبان شناسی دانشگاه شهر Basel در سوئیس توصیه کرد. با توجه به اینکه نیچه در مجموع کمتر از پنج سال دانشجوی بود (تازه در آن میان شش ماه به خدمت سربازی رفت که در طی آن مجروح شد و می بایست شش ماه هم شکستگی ناشی از افتادن از اسب را مداوا کند) میتوان به موفقیت بزرگ او که مستقیماً نتیجه کوشش و پشتکارش بود پی برد.

با اینهمه نباید تصور کرد که نیچه جوان شب و روز درس می خواند و به چیز دیگری در زندگی توجه نداشت. برعکس او از زندگی دانشجویی چنانکه رسم آنروزگار بود به کمال لذت می برد. دوستی پیدا کرده بود به نام Erwin Rohde که او هم دانشجوی زبان شناسی بود و علاقمند به فلسفه. آندو روزانه ساعات بسیاری را به گفتگو مشغول بودند، درحالیکه از آموزش اسب سواری به کنسرت و از تئاتر به کافه می رفتند. برخی ادعا می کنند که نیچه در نتیجه شگردهای لایپزیگ به بیماری سیفلیس دچار شد که بهیچوجه اثبات نشده و آنرا باید در زمره شایعاتی بشمار آورد که دشمنانش بر سر زبانها انداختند.

اما از جایی دیگر خطری واقعی آینده نیچه را تهدید می کرد! استادش در او استعدادی بی نظیر در زبان شناسی سراغ کرده بود، درحالیکه نیچه در لایپزیگ دیگر بطور جدی درباره مسایل فلسفی مطالعه و تفکر می کرد و اگر استادش به زودی دست بکار انتصاب او به استادی در دانشگاه شهر بال نمی شد، چه بسا که میان استاد و شاگرد اختلاف نظر آشکار می شد و آینده شغلی نیچه به خطر می افتاد. شاهد این ادعا آنکه وقتی استادش اولین کتاب فلسفی او ("زایش تراژدی"^۲) را خواند چون قادر به درک تفکرات نوین نیچه نبود، به او "خیالبافی های عالمانه" نسبت داد و از شاگرد سابق خود ابراز سرخوردگی کرد!

تا بدینجا دوران بالندگی نیچه را از دوران کودکی تا مرحله شکوفایی و آفرینش بطور گذرا پی گرفتیم تا ببینیم که چه پیش شرطهایی برای بروز و درخشش استعدادها لازم است. از جمله آنها وجود کسی است که در لحظه مناسب استعدادی را کشف و به شکوفایی آن کمک کند. در مورد اهمیت تعیین کننده چنین کسی بسیار سخن گفته اند. تا آنجا که برتولت برشت بطور اغراق آمیز گفته است:

"یک نفر هیچ نیست، کسی باید او را صدا بزند."^۳

نیچه پیش از مسافرت به Basel با ریچارد واگنر آشنا شد. این آشنایی چنانکه دیرتر خواهیم دید پیامدهای مهمی در زندگی استاد جوان ما داشت. نیچه در سمت استادی در هر نیمسالی موضوعی تازه

¹ Schopenhauer als Erzieher, 1874.

² Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik, 1872

³ آدم آدم است، نمایشنامه، برتولت برشت، ترجمه امین موید، انتشارات رز

و جالب درس می‌داد و خطابه‌هایش از "درباره شخصیت هومر" تا "سقراط و تراژدی" با استقبال بسیار روبرو بود و بر معروفیت او می‌افزود.

این آغاز دوره بیست ساله‌ای (۱۸۶۹ تا ۱۸۸۹ م.) بود که صرفنظر از وقفه‌هایی، به نیچه فرصت داد با استفاده از فراغت سمت استادی (که پس از یک سال از "زبان‌شناسی" به "فلسفه" تغییر یافت) آفرینش فکری خود را به ثمر رساند:

"تنها زمانی که در حال تفکر و نوشتن هستم خود را سالم حس می‌کنم. اما به مجرد اینکه وقفه‌ای ایجاد می‌شود احساس می‌کنم موسیقی درونی‌ام قطع شده و جایش را به دردهای مختلف داده است." (۱۸۷۳ م.)^۱

"هستی من چون باری بر دوشم سنگینی می‌کند. اگر به آموزنده‌ترین تجربیات در زمینه روحی و اخلاقی دست نیافته بودم، حتماً تا بحال بارها خودم را از آن خلاص کرده بودم. تشنگی برای دانستن و تسکین شادی آور آن مرا به چنان فرازهایی می‌برد که بر هر درد و ناامیدی پیروز می‌شوم." (۱۸۸۰ م.)^۲

یکی از این وقفه‌ها در سال دوم اقامت در شهر بال رخ داد که نیچه خود را داوطلبانه به جبهه جنگ آلمان و فرانسه معرفی کرد و مدتی در بهداری ارتش به حمل و نقل زخمی‌ها مشغول بود تا آنکه خودش هم به دیفتری مبتلا شد و بستری گردید. اگر خواننده با شگفتی بپرسد که چطور ممکن است که کسی مانند نیچه دستکم در مقام استادی دانشگاه چنین نابخردانه رفتار کند، باید برای یافتن جواب کمی صبر داشته باشد.

به هر حال صفحات محدود کتاب حاضر اجازه نمی‌دهد زندگینامه نیچه بدین منوال ادامه یابد. از اینرو در بخش‌های زیرین تنها جنبه‌هایی از زندگی و اثر او بررسی خواهد شد.

نیچه و نژادپرستی

اصلاً نباید نیچه را بخوبی شناخت و یا از درایت بسیاری برخوردار بود تا به تناقضی درباره او گمان برد. چنانکه نگارنده این سطور هم (که مانند هر ایرانی دیگری با "بنی آدم اعضای یکدیگرند" تربیت شده بود) در جوانی از خود می‌پرسید، چطور ممکن است کسی از دانش و آگاهی نیچه برخوردار باشد، ولی به پشتیبانی فاشیسم برخیزد و پیرو افکاری گردد که به بزرگترین جنایت‌ها در تاریخ بشر منجر شدند.

چگونه کسی که از طریق کتاب‌ها با فلاسفه یونان و فرزندگان دوران روشنگری اروپا نشست و برخاست داشت، ممکن است معتقد باشد که انسانها با هم تفاوتی اساسی دارند و وجود "نژادهای پست" چنان ننگی بر پیشانی بشر است که باید کارخانه‌های آدم‌سوزی برپا کرد، تا نسل‌شان را از روی زمین برداشت.

متأسفانه چنانکه خواهیم دید، جمعی از بزرگان اندیشه و هنر آلمان و بخش قابل توجهی از نخبگان دیگر کشورهای اروپایی (پیش از وقوع فاجعه فاشیسم) نژادپرست بودند؛ با این تفاوت که نیچه اصلاً چنین نبود!!

¹ Nietzsche, Biografie ..., Ibid, p. 371

²Ibid. P.374

برای روشن شدن معما، نخست دلایل بوجود آمدن چنین اتهامی را بررسی کنیم:
اشاره شد که نیچه خواهی دو سال کوچکتر داشت به نام الیزابت که در کودکی تنها همبازی و همدم او بود. الیزابت هنگام اقامت برادر در Basel مدتی به آنجا رفت تا برای او خانه‌داری کند. الیزابت هرچند از آموزش و درایتی برخوردار نبود با همه توان می‌کوشید در سایه برادر برای خود شخصیتی دست و پا کند. نیچه که اصلاً در این عوالم نبود و خواهر را هم بسیار دوست داشت، بیش از حد به او اجازه می‌داد که در زندگی‌اش دخالت کند و الیزابت از این ضعف برادر به بهترین وجهی استفاده می‌کرد. او خود را با استفاده از رفت و آمد نیچه به خانه ریچارد واگنر و زنش Cosima، به محافل ضدیهودی که با واگنر در رابطه بودند نزدیک کرد. شاید در ابتدا نه بخاطر علاقه به چنین افکاری و تنها از اینرو که با بالا رفتن سن بدنبال همسری می‌گشت. الیزابت چنین کسی را در وجود مردی به نام Förster یافت که از فعالان محافل ضدیهود بود. فورستر ۲۵۰ هزار امضا در پای توماری جمع کرده بود که در آن از حکومت آلمان درخواست می‌شد، از پناهنده شدن یهودیان کشورهای اروپای شرقی به آلمان جلوگیری کند و یهودیان آلمانی از ادارات دولتی اخراج شوند.

الیزابت، پس از ازدواج با فورستر، بکلی طرفدار چنین افکاری شد و بدین سبب هم با برادر بی‌مهتری می‌نمود:

"این ضد یهودیت لعنتی رابطه من و خواهرم را خراب کرده است."^۱

محافل نژاد پرست آلمانی از جمله ادعا می‌کردند، نژاد ژرمن با رسوخ یهودیان و دیگر "نژادهای ناپاک" آلوده شده و باید در نقطه دیگری از جهان آن را از دستبرد حفظ کرد و از نو پرورش داد!

آنان با استفاده از تبلیغاتی وسیع موفق شدند چند صد روستایی آلمانی را فریب دهند و بسال ۱۸۸۷ م. به امید یافتن زندگی جدیدی با کشتی روانه جنگل‌های پاراگوئه در آمریکای جنوبی کنند! هدف آن بود که در آنجا "ژرمنستان جدیدی" NeuGermania بسازند.^۲

حتی بدون آگاهی از جزئیات ماجرا می‌توان تصور کرد که این شارلاتان‌بازی جنایتکارانه، جز فاجعه فرجامی نمی‌توانست داشته باشد. چنانکه فورستر در پایان آرزوهای قدرت طلبانه خود پول‌های باقیمانده را برداشت و به بهانه خرید وسایل به Asunción پایتخت پاراگوئه رفت و پس از مدتی خوشگذرانی خودکشی کرد.

در نتیجه الیزابت ماند با چند صد خانواده‌ای که باید در حین مبارزه با بیماری و مقابله با حیوانات وحشی، تقریباً دست خالی درخت‌ها را بزنند، تا زمین کشاورزی و مسکن فراهم کنند. در این میان خبر "نجات دهنده" ای به الیزابت رسید و آن بهم خوردن حال برادر بود. او این خبر را بهانه کرد و به عجله، جهنم خودساخته در جنگل‌های پاراگوئه را ترک کرده و برای نگهداری از برادر عازم آلمان شد.

(گفتنی است که هنوز هم حدود ۲۰۰ آلمانی در کولونی یاد شده، به شیوه دهقانان نیمه قرن نوزدهم در نهایت فقر زندگی میکنند و خبری از آلمان امروز ندارند؛ با اینهمه خود را نسبت به بومیان برتر می‌دانند و حاضر به نزدیکی با آنها نیستند! درحالیکه ازدواج‌های نزدیک کم آثار وحشتناک خود را نشان می‌دهد و "ژرمنستان جدید" با تعداد فزاینده افراد معلول، نمونه جهنمی است که می‌توانست در صورت تحقق آرزوهای نژادپرستان در جهان برقرار شود.)

¹ Ibid. P. 377

²Paraguay, das Erbe von Nueva Germania, Jens Glüsing über das gescheiterte Experiment deutscher Kolonisten, DER SPIEGEL 28/1993

به سرگذشت نیچه بازگردیم. در یک روز سرد ماه ژانویه ۱۸۸۹م. در خیابانی در شهر تورین (ایتالیا) درشکه‌چی بیرحمی اسبش را که قدرت کشیدن درشکه را نداشت تازیانه می‌زد. در این هنگام مردی به میان پرید و با چهره‌ای پر اشک اسب بدبخت را در آغوش گرفت تا بتواند از ضربه‌های درشکه‌چی جلوگیری کند. آن مرد کسی نبود جز فیلسوف بزرگ ما که همدردی با حیوان او را به تشنج عصبی دچار ساخته بود.

بحران سلامتی نیچه از آن پس با شتاب بالا گرفت و او را بستری ساخت. خواهرش که پس از انتقال وی به زادگاهش وارد آلمان شد، به کمک مادر ۱۲ سال (۱۸۹۸ تا ۱۹۰۰م.) پرستاری از او را بعهدده گرفت. الیزابت کم کم خود را صاحب اختیار بیمار سرشناس کرد و مشتاقان دیدار نیچه تنها با اجازه و در حضور خواهر می‌توانستند او را ببینند.

الیزابت در قدم بعدی، بستن قرارداد برای نشر آثار نیچه را بعهدده گرفت و بدون آنکه از این کار سررشته‌ای داشته باشد و یا فلسفه نیچه را شناخته باشد، شروع به جمع‌آوری و طبقه‌بندی آثار او نمود و از آن مهمتر مشغول جمع‌آوری ثروتی گشت که نفوذ فزاینده نیچه و فروش روزافزون کتاب‌هایش به همراه داشت.

الیزابت پس از مرگ مادر (۱۸۹۷م)، ویلایی اشرافی در شهر وایمار نزدیک برلین خرید که جسم نیمه‌جان نیچه را با کلیه دست‌نوشته‌هایش بدانجا منتقل کرد. آن را "آرشیو نیچه" نامید و به زودی خود را سخنگو و مفسر افکار وی معرفی نمود.

الیزابت ثروت و شهرت آسان یافته را صرف رفت و آمد به محافل اشرافی می‌کرد که پیش از آن هم آرزوی ارتباط با آن‌ها را داشت. در این میان جاه‌طلبی‌های الیزابت دیگر حد و مرزی نمی‌شناخت. تا آنجا که شروع به جعل نامه‌های برادر کرد تا خود را تنها دل‌بند او نشان دهد. مثلاً عنوان نامه‌هایی را که نیچه به دوستان خویش نوشته بود می‌سوزاند تا آنها را خطاب به خودش جا بزند.^۱

باز این هم در برابر جنایت و خیانت بعدی الیزابت چیز مهمی نبود: او در این هنگام بو برد که برادر قصد داشته کتابی در چهار جلد بنویسد و در آن مجموعه نظرات و آرای خود را در شکل نهایی فراهم آورد. نیچه نوشتن کتاب را که می‌بایست "اراده معطوف به قدرت" Der Wille zur Macht نام گیرد از سال ۱۸۸۶م. آغاز کرده و در سه سال پایانی دوران فعال زندگی بخش‌هایی از آن را هم نوشته بود.

الیزابت پس از مرگ برادر توانست به کمک دوستی قدیمی بنام Peter Gast که میتوانست خط نیچه را بخواند کتابی بنام "اراده معطوف به قدرت" از جمله‌های پراکنده در یادداشت‌های نیچه سرهم بندی کرد که کاملاً مخالف نظرات وی و در جهت گرایشات نژادپرستانه، ضدیهودی و شووینستی بود.

بدین ترتیب پیچیده نویسی و نثر شاعرانه نیچه، دست در دست جعلیات الیزابت تصویری از او به خوانندگان ساده ذهن القا می‌کرد که کاملاً در جهت مواضع ارتجاعی خواهر بود. جالب است که نیچه خود چنین سرنوشتی را پیش بینی کرده بود:

«سرنوشت من این خواهد بود که چیزی وحشتناک با نام من پیوند خواهد یافت. فاجعه‌ای بی نظیر در تاریخ. من انسان نیستم من دینامیت هستم.»^۲

^۱ گزارش برنامه دوم تلویزیون آلمان، ZDF، ۱۸ دسامبر ۱۹۹۷م.

^۲ همانجا

خاصه آنکه الیزابت بعنوان سخنگوی برادر شروع کرد بنام نیچه درباره مسایل سیاسی و اجتماعی از موضوعی ارتجاعی اظهار نظر کند. مثلاً در آستانه جنگ جهانی اول نوشت:

"هر آلمانی وظیفه عظیمی در برابر دارد که بپاخیزد و در نبرد شرکت کند. هر آلمانی ذاتاً جنگ‌آور است و صرفنظر از آنکه به چه حزبی وابسته باشد؛ جنگ‌آوری او در هر لحظه‌ای که خطری میهنش را تهدید کند به ظهور می‌رسد."^۱

تا بدانجا که هر سرباز آلمانی در جبهه اگر دو کتاب به همراه داشت یکی انجیل بود و دیگری جزوه‌ای شامل منتخباتی از "چنین گفت زرتشت" به قلم نیچه! (که در ۱۵۰ هزار نسخه چاپ و از طرف محافل جنگ طلب در جبهه‌ها پخش شد).^۲

الیزابت پس از به قدرت رسیدن موسولینی در ایتالیا، مقاله‌ای نوشت و در آن او را مظهر «اراده معطوف به قدرت» و "زرتشت جوان" که نیچه ظهورش را پیش بینی کرده بود قلمداد کرد.

دیگر قابل تصور است که فاشیسم آلمان به منظور آنکه متفکری مانند نیچه را پشتیبان خود معرفی کند از هیچ کاری فروگذار نمی‌کرد. هیتلر بودجه‌ای مخصوص برای "آرشیو نیچه" تعیین کرد و هر ساله برای دیدار الیزابت به وایمار می‌آمد. تا آنجا که شخصاً در تشییع جنازه او شرکت کرد و روز مرگش را عزای ملی اعلام نمود!

با شکست آلمان هیتلری و تصرف شهر وایمار بدست ارتش سرخ، کمونیست‌های آلمان شرقی که وایمار در آن قرار گرفته بود با مشکلی روبرو شدند که از عهده آن بر نمی‌آمدند و آن "آرشیو نیچه" بود.

کمونیست‌ها از یک طرف نیچه را "فیلسوف دربار هیتلر" می‌دانستند و از طرف دیگر نمی‌توانستند انکار کنند که آثار نیچه یکی از والاترین فرازهای تفکر بشری را بازتاب می‌دهد. از اینرو ارتش سرخ در درماندگی فکری، "آرشیو نیچه" را مهر و موم کرد (آوریل ۱۹۴۵ م.) و ۴۵ سال کسی جرئت نداشت به آن نزدیک شود!

تازه پس از فرو ریختن دیوار برلین در نوامبر ۱۹۸۹ م. بود که درهای آرشیو نیچه باز شد و پژوهش‌گران توانستند کم آثار او را بازسازی و میزان جعل و سواستفاده از آن را نشان دهند. از جمله آنکه از مقایسه نامه‌های دریافت شده از طرف دوستان نیچه با نامه‌هایی که الیزابت ادعا می‌کرد به او نوشته شده‌اند، ابعاد جعلیات او را برملا ساختند. تا آنکه بالاخره نخستین مجموعه آثار پالایش شده نیچه بسال ۱۹۹۹ م. یعنی یک قرن پس از درگذشت او فراهم آمد.^۳ آری، باید یک قرن می‌گذشت تا نبوغ کم نظیر نیچه چهره انسانی خود را باز یابد و او بتواند با زبان خودش با ما حرف بزند!

«به من گوش کنید و مرا با دیگران که از من نیستند عوضی نگیرید. هرگاه که مرا از دست دادید پدیدیم خواهید کرد و تنها آنگاه که همگان مرا منکر شدید، به میان شما باز خواهیم گشت.»^۴

تا اینجا دیدیم که اتهام نژادپرستی به نیچه چگونه بوجود آمد. حال لازم است بررسی کنیم، کدام قشر و گروه اجتماعی از چنین افکاری پشتیبانی می‌کرد تا ببینیم آیا نیچه از آن گروه بود یا نه؟

^۱ همانجا

^۲ Nietzsche, Biografie ..., Ibid, p.339

^۳ Friedrich Nietzsche, Der Fall Wagner, Götzen-Dämmerung, Der Antichrist, Ecco Home, Nietzsche contra Wagner, **Kritische Studienausgabe**, Colli, de Gruyter Verlag

^۴ Ibid. P. 261 (Ecco Home)

ر.ک.: چنین گفت زرتشت، فریدریش نیچه، ترجمه داریوش آشوری، انتشارات آگاه، ص ۱۱۱

در اروپا نژادپرستی نه به عنوان یک ویژگی فرهنگ عوام، بلکه در میان طبقات بالای جامعه و وحشتناک تر از آن، در میان روشنفکران و روشنگران پا گرفت! تا بدانجا که آنرا "میوه تلخ درخت روشنگری" دانسته‌اند!

یکی از شگرف ترین پدیده‌های تاریخ این است که "تئوری نژادی" در اروپا، به عنوان همزاد روشنگری که درونمایه آن "فردیت انسان" است پدید آمد!

برای گشودن این چیستان باید باز هم به کتاب مقدس بازگردیم و به افسانه آفرینش: افسانه آفرینش اگر هم یک افسانه بود نکته‌ای بسیار مثبت در برداشت و آن اینکه همه نوع بشر را از یک پدر و مادر نخستین، یعنی آدم و حوا، می‌دانست. بدین سبب مسیحی اروپایی، باید می‌پذیرفت که همه آدمیان از یک گوهرند.

از دوران روشنگری به این سو نیز همواره جناحی از اندیشمندان اروپایی در پیشبرد انسان‌دوستی می‌کوشیدند. در پیشاپیش آنان منتسکیو بسال ۱۷۴۸ م. در "روح‌القوانین" *L'esprit des Lois* از انسان‌دوستی ایده‌آل طرح ریخت تا برابری همه انسانها با هر ویژگی قابل‌تصور را به کرسی بنشانند.

اما در میان روشنگران جناحی دیگر نیز پدید آمد که به راهی دیگر رفتند. آنان با بکارگرفتن عقل در توضیح و توجیه خرافاتی که عقاید مذهبی را در خود خفه نموده بود، طبیعتاً افسانه آفرینش را نیز مورد شک و انکار قرار دادند. آنان در قدم بعدی پرسیدند، اگر افسانه آفرینش درست نیست و گیتی را خدا در شش روز نیافریده، پس هستی و بویژه انسان چگونه بوجود آمده‌اند؟

با پیش افتادن اروپاییان از لحاظ فنی و ساختن کشتی‌هایی که جهان ناشناخته را در می‌نوردید و افق‌های تازه و آدمیانی با ظاهری کاملاً ناشناخته را در مقابل چشمان حیرت زده دانشمندان قرار می‌داد، برای توضیح جهان نیاز به ابزار فکری جدیدی بوجود آمد.

مثلاً دانشمندان اروپایی پس از کشف قاره آمریکا از خود پرسیدند، اگر کریستف کلمب قاره جدید را کشف نمی‌کرد، سرخپوستان تا چند قرن دیگر به شیوه سنتی، به زندگی خود ادامه می‌دادند؟ و چون نشانه‌هایی از تغییر شیوه زندگی آنان در قرنهای گذشته نمی‌یافتند، به این نتیجه رسیدند که سرخ پوستان تا ابد به همین شیوه زندگی می‌کردند! و یا اروپاییان در سیاحت کشورهای شرقی (مانند ایران و هند و چین) هرچند از پیشرفت علم و هنر انگشت حیرت به دهان می‌بردند ولی این را هم می‌دیدند که جوامع شرقی پس از طی مراحل، از پیشرفت بازمانده و مشغول در جا زدن بودند.

اروپاییان چون به قاره خود می‌نگریستند که در آن پیوسته اختراعی و اکتشافی رخ می‌داد و در همه زمینه‌ها از علم و صنعت تا هنر و اندیشه در سیری متحول به پیش می‌رفت، باید به این نتیجه می‌رسیدند و بزودی هم رسیدند که نوع بشر از یک گوهر نیست و باید از تفاوت‌های ذاتی مهمی برخوردار باشد.

فیلسوف آلمانی، امانوئل کانت (۱۸۰۴-۱۷۲۴ م.) چنان انسان‌دوست بود که در میان فیلسوفان به اولین "شهروند جهان" شهرت یافت. فلسفه او را اوج اندیشه روشنگری دانسته‌اند. کانت همانند بسیاری فیلسوفان در بسیاری رشته‌های علمی سرآمد دوران خود بود. درباره منش نوع‌دوستانه و رفتار مؤدبانه‌اش همین بس که گویا در بستر مرگ وقتی متوجه شد پزشک‌اش وارد اتاق شده است از جا برخاست و چون با اعتراض پزشک روبرو شد، اظهار داشت، تا آخرین نفس اجازه نخواهد داد که ادب او را ترک کند!

جالب است که همین کانت نخستین فیلسوفی بود که در آلمان "تئوری نژادی" را مطرح کرد.^۱ تئوری او بر یک چنین پایه‌ای قرار داشت:

"در گرمای مرطوب، گیاه و حیوان رشد سریع دارند. به همین دلیل هم سیاهان آفریقایی مناسب آب و هوای آفریقا گوشتالو و پرتحرک‌اند؛ ولی به علت برخورداری از وفور نعمت تنبل و کودن هم هستند."^۲ حتی واژه Rasse/Race به آن معنی که نژادپرستان در نظر دارند برای اول بار در آثار کانت بکار رفت و پیش از آن در اسپانیا و فرانسه معنی "نجابت" و "اصل و نسب" می‌داد.^۳

در "تئوری نژادی" کانت، ویژگی‌های ظاهری مانند رنگ پوست و توانایی‌های بدنی نشانه تفاوت‌های ذاتی میان انسان‌ها تلقی گشت و انسان‌ها بر مبنای آن به نژادهای مختلفی تقسیم شدند. جالب است که همه افاضات نژادپرستانه کانت زمانی صورت می‌گرفت که او درگیر نوشتن کتاب "نقد خرد ناب"^۴ بود که در آن سدی خلل‌ناپذیر از تعقل انتقادی در برابر نابردباری مذهبی برپا کرد و برای نخستین بار در تاریخ، آزاداندیشی را بر کرسی نشاند!

به نظر کانت «کولی»ها نمونه بسیار خوبی برای "تئوری نژادی" هستند. آنان که زمانی از هند راهی غرب شدند و تقریباً در همه جای اروپا پراکنده‌اند، به تعبیر کانت به این سبب نمیتوانند در جایی ساکن شوند که نژادشان در جاهای گرم شکل گرفته و از ویژگی‌هایی برخوردار است که آنان را نسبت به فرهنگ و شیوه زندگی اروپایی بیگانه می‌سازد.

کانت از پرداختن به گوناگونی‌های ظاهری نوع بشر، می‌خواست راه رسیدن به "اهدافی عملی" را هموار کند و مقصودش تنها تئوری پردازی نبود. به همین سبب هم از تفاوت‌های نژادی به تفاوت‌های قومی و ملی رسید:

"شاید ویژگی‌های ملی قابل اثبات نباشد. اما با توجه به اینکه مردم کشوری مدت‌های طولانی با هم زندگی کرده و از آب و هوای یکسانی تأثیر پذیرفته‌اند می‌توان گفت که از ویژگی‌های خاصی نیز برخوردار شده‌اند."^۵

در راه کشف این ویژگی‌ها فیلسوف نامدار نوشت:

"برخی از اقوام اسلاو، مثل روسها از توانایی فکری برخوردار نیستند... و به آنها بدرستی بربر (وحشی) گفته‌اند. چون که آزادی را نمی‌شناسند و حکومت قانون برایشان معنی ندارد. کسی که نمیتواند آزاد باشد نمی‌تواند حکومت خود را دوست داشته باشد و همیشه در پی سرنگون ساختن آن است. با این تفاوت که لهستانی‌ها سرزنده و ساده لوح هستند، درحالیکه روسها جسماً قوی ولی سربراهند و میتوانند مانند یک ماشین کار کنند."^۶

با حیرت باید پرسید که فلسفه انتقادی و روشنگری انسان‌دوستانه کجا و این حرفها کجا؟ :

"(بومیان) آمریکا و آفریقا نمی‌توانند بر خود حکومت کنند و تنها بدرد این می‌خورند که بعنوان برده مورد استفاده قرار گیرند. اگر اروپاییان آمریکا را کشف نکرده بودند این قاره به همان وضع تا ابد باقی

^۱ چنانکه خود کانت هم اشاره کرده است از میان فیلسوفان نامدار، دیوید هیوم (۱۷۷۶-۱۷۱۱م.) پیشکسوت او در طرح "تئوری نژادی" بوده است.

^۲ Unheilbare Krankheit, Frank M. Renkewitz und Ralf Schröder ; „Konkret 5/07

^۳ Kant, Immanuel, Essay: "On the Different Races of Man." 1775,

^۴ Kant, Immanuel, Kritik der reinen Vernunft, 1871

^۵ Unheilbare Krankheit, Ibid.

^۶ Ibid

می ماند و کوچکترین تکاملی نمی یافت چنانکه هزاران سال پیش از آن هم نیافته بود. بزودی بومیان این دو قاره از بین خواهند رفت. نه بدین سبب که اروپایی ها آنها را خواهند کشت، بلکه چون سرزمین شان را مهاجران بین خود تقسیم خواهند کرد و چون تنها مناطق کوچکی را در اختیار خواهند داشت میان آنها جنگی در خواهد گرفت که به نابودی شان منجر خواهد شد.^۱

پس "صلح ابدی"^۲ که کانت در سال ۱۷۹۵ م. طرح ریخت، صلح برای همه جهانیان نبود و فقط بخشی را در نظر داشت که بنظر او از "نژاد نجیب" بودند. درحالیکه در برابر دیگر نژادها: "جنگ وسیله ای اجتناب ناپذیر است برای آنکه ملل با فرهنگ را به حق خود برساند"^۳ و آن همانا آقایی بر جهان است. بنظر او اصولاً هر ملتی که بخواهد پیشرفت کند باید سیاست جنگی و یا "جنگ سیاسی" را در پیش گیرد و تنها در این راه است که مردم سرزمینی و یا وابستگان به قومی به ملت Nation بدل می شوند.^۴ جهت دیگر قضیه این است که هر نوع ادغامی میان نژادها نتایج وخیمی بدنبال دارد، همانطور که اگر میوه و یا گل و گیاه مرغوبی با نامرغوب آن پیوند شود نتیجه نامرغوب خواهد بود. بهترین نمونه امپراتوری اسپانیا است که به سبب ادغام با خون یهودی و آفریقایی (مراکشی) محکوم به شکست شد: "با احتمال زیاد می توان گفت که ادغام نژادها و از بین رفتن ویژگی های اصیل آنها، به نفع بشر نیست."^۵

بدین ترتیب کانت قدم به قدم تفکر نژادی را بر پایه یک نژاد، یک زبان و یک قوم شکل می دهد و تنها یک "رهبر" (هیتلر) کم داشت که برای ظهورش باید ۱۵۰ سال صبر می کرد: "آلمانی ها که یکی از خالص ترین نژادها را تشکیل می دهند، چنان بطور گسترده دست آوردهای دیگر ملت ها را به آلمانی ترجمه کرده اند که کفایت کسی آلمانی یاد بگیرد تا از هر زبان دیگری بی نیاز شود."^۶ تکان دهنده است که کسی مانند کانت از انگیزه علمی تا بدانجا رفت که بزودی درس برده داری می داد:

"در سورینام Surinam (تا ۱۹۷۵ م. مستعمره هلند در آمریکای جنوبی) از برده های سرخپوست برای کار در منازل استفاده می کنند، زیرا آنها از کار سخت کشاورزی ناتوانند. برای کشاورزی سیاهپوستان مناسب ترند که البته باید با زور از آنها کار کشید. آنها پوست ضخیمی دارند. بدین سبب باید دقت کرد که با ترکه چنان کتک بخورند که پوستشان شکافته شود وگرنه خون زیر پوست چرک می کند."^۷ اشاره شد که از دید اروپایی، اقوام شرقی هرچند در گذشته متناسب با رشد فکری شان به مراحل از فرهنگ و تمدن دست یافته بودند، ولی زمانی در نتیجه محدودیت فکری به درجا زدن محکوم شدند. آگاهی بر این دیدگاه همانقدر که تکان دهنده است از اهمیت بسیاری برخوردار است، زیرا که بعدها به منظور خام کردن "اقوام شرقی" استعمارگران هندوانه زیر بغل آنان گذاشتند که از چه تمدن باستانی عظیمی برخوردار بوده اند، اما - همانطور که ادب اروپایی ایجاب می کرد! - از بیان اینکه امروزه در کجا هستند خودداری کردند.

¹ Unheilbare Krankheit, Frank M. Renkewitz und Ralf Schröder ; „Konkret 5/07

^۲ اشاره به رساله معروف کانت درباره صلح از دید فلسفه: "Ein philosophischer Entwurf zum ewigen Frieden",

³ Unheilbare Krankheit, Ibid.

⁴ Ibid

⁵ Ibid

⁶ Ibid

⁷ Ibid

از جمله کانت بسال ۱۷۸۴م. نوشت:

"اگر قومی در طول قرن‌ها زمانی به اوج تکامل خود برسد (و از آن پس در جا زند) باید قبول کرد که استعداد طبیعی او توانایی رشد بیشتری نداشته است. هندوها، پارسی‌ها، چینی‌ها، ترک‌ها و بطور کلی همه اقوام شرقی چنین‌اند. زیرا که در مسیر رشد به نقطه سکونی رسیده‌اند که از آن نمی‌توانند بالاتر بروند. تنها ملت‌های سرور قادرند به مدارج هرچه بالاتر تکامل یابند."^۱

انصاف باید داد که تولد "تئوری نژادی" در کوران جنبش روشنگری منحصر به آلمان نبود و مثلاً قرنی پیش از کانت، در فرانسه، Francois Bernie (۱۶۸۴م.) نوشت:

"تا بحال همه جغرافی دانان، دنیا را به کشورها و یا مناطق طبیعی تقسیم کرده‌اند. ... به نظر من اما تنها چهار یا پنج نوع نژاد انسان وجود دارد که تفاوت‌های آنها می‌تواند مبنای تقسیم جدید جهان قرار گیرد."^۲

نیم قرن دیرتر بسال ۱۷۳۵م. لینه Carl von Linné (۱۷۷۸-۱۷۰۷م.) بشر را بر اساس رنگ پوست به چهار نژاد مختلف تقسیم کرد، تا آنکه دیوید هیوم (۱۷۷۶-۱۷۱۱) بسال ۱۷۵۳م. نوشت:

"من شک دارم که سیاهپوستان و اصولاً همه دیگر انواع انسان بطور طبیعی با انسان سفیدپوست برابر باشند. (چرا که) تا بحال هیچ ملت متمدنی غیر از ملت‌های سفیدپوست وجود نداشته است."^۳

و کانت در تأیید او بود که نوشت:

"آقای هیوم (بدرستی) ادعا می‌کند، هیچکس نمی‌تواند نمونه‌ای نشان دهد که سیاهپوستی از خود در زمینه‌ای علمی و یا هنری استعدادی نشان داده باشد، درحالیکه در میان سفیدپوستان رده‌های پایین هم گاهی افراد برجسته‌ای یافت می‌شوند که با تکیه بر استعداد ذاتی به شهرت جهانی دست یابند."^۴

البته هیوم بر خلاف کانت، تا بدانجا نرفت که به تفاوت نژادی در میان سفید پوستان قائل شود. اما کانت - چنانکه روحیه آلمانی ایجاب می‌کند! - باید تا آخر خط می‌رفت. او چنان "تئوری نژادی" را پی گرفت که آن را از آفریقا به آسیا و از آسیا به اروپا گسترش داد. چنانکه در نهایت درباره بلژیکی‌ها نوشت:

"بلژیکی‌ها از قبایل آفریقایی نیز پست‌ترند!"^۵

روشن است که طرف دیگر پست شمردن دیگر اقوام، به کرسی نشاندن هرچه والاتر "نژاد برتر" بود. در این راه کانت از هیچ جنایت فکری ابا نداشت. چنانکه ده سال بعد کتابچه‌ای به چاپ رساند به نام "احساس زیبا دوستی و والا نگری"^۶ که در آن با اشاره به افلاطون (:حقیقت زیباست و زیبایی حقیقت است.) ادعا کرد که تنها اروپاییان چون توانایی درک حقیقت را دارند از احساس زیبا دوستی نیز برخوردارند، درحالیکه دیگر نژادها، نه این را دارند و نه به آن توانا هستند:

"اقوام شرقی قادر به داشتن تصویری از ایده (مُثل) نیستند به همین سبب از درک زیبایی و احساس زیبا دوستی محرومند."^۷

باید توجه داشت، اروپاییانی که در آن دوران می‌رفتند تا جهان را میان خود تقسیم کنند به چنین نظریات و تئوری‌هایی نیازی شدید داشتند. بی جهت نیست که کتابچه کانت "درباره تئوری نژادی"

¹ Ibid

² Von der Ideologie des Herrenmenschen zu Euthanasie und Holocaust, Stefan Büttner

³ Unheilbare Krankheit, Frank M. Renkewitz und Ralf Schröder ; „Konkret 5/07

⁴ Ibid

⁵ Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (1764)

⁶Unheilbare Krankheit, Ibid.

پرفروش‌ترین کتاب او شد و با استقبال طبقه تازه به دوران رسیده و شهروندان تحصیل کرده اروپایی روبرو گشت. زیرا گوش آنان را شنیدن کلماتی درباره برتری اروپایی بر جهانیان (آنهم از زبان فیلسوف والایی مثل کانت) نوازش می‌داد.

در واقع هم هر قدمی که اروپایی برمی‌داشت "تئوری نژادی" را تأیید می‌کرد! کافی بود تا انگلیسی‌ها چند ناو توپدار خود را در سواحل چین و خلیج فارس ردیف کنند، تا قیصر چین و (محمد) شاه ایران به زانو درآمده، اولی هنگ کنگ و دومی هرات را پیشکش کند!

از "جنایت فکری" گفتم و منظور این است که اگر سیاستمداری چنین حرفی را می‌زد می‌شد به حساب توجیه جنایات استعمارگران و برده‌داران آن دوران گذاشت. اما طرح "تئوری نژادی" آنهم از زبان کسی مانند کانت (که هنوز هم در شمار ده نابغه جهانی قرار دارد) به این انجامید که "تفکر نژادی" از آن پس محور اندیشه بخش مهمی از روشنفکران اروپایی شود.

از هگل تا هایدگر و از فیخته تا واگنر بسیاری اندیشمندان در طول یک قرن و نیم، ویروس نژادپرستی و ضد یهودیت را با خود داشتند. نمونه بارز، فیلسوف نامدار قرن ۱۹م. هگل G. W. Hegel (۱۷۷۰-۱۸۳۱م.) است. او با دقت و صراحت بی نظیری به "مسئله نژادها" پرداخت و حیرت انگیز است که در این دو قرن گذشته دوستداران او چنین جملاتی در آثار او را نادیده گرفته‌اند:

«سیاه‌پوستان نشان دهنده همه توحش و سرکشی انسان بدوی هستند. در آنان ابداً از ادب و اخلاق خبری نیست و کلاً چیزی که بتوان به آن انسانی گفت یافت نمی‌شود... امروزه سیاهان را اروپاییان بعنوان برده به آمریکا می‌فروشند. ولی سرنوشت آنان در سرزمین بومی از بردگی بدتر است، زیرا که اساس بردگی این است که آدم تصویری از آزادی خود نداشته باشد و بدین سبب به چیزی بی ارزش بدل شده باشد و آفریقاییان چنین‌اند... از چنین مرحله‌ای راهی به تکامل و آگاهی وجود ندارد و آنان همینطور که امروزه هستند همیشه بوده‌اند و خواهند بود. از اینرو تنها رابطه‌ای که می‌تواند میان آفریقایی و اروپایی برقرار شود رابطه برده و ارباب است.»^۱

روشن است که از نظر هگل فقط آفریقاییان نیستند که "تصویری از آزادی" ندارند و ارزیابی او تا حد زیادی متوجه آسیاییان نیز هست. از این نظرگاه، اروپایی به آفریقایی بعنوان نژاد پست و به آسیایی در تداوم دید یونانی بعنوان "بربر" می‌نگرد. حالا اگر "شرق شناسی" را در قرن ۱۹م. پیدا کنیم که به آثار فرهنگ شرق به دیده حیرت‌ناگریسته باشد، درست به این سبب بوده که با چیزی روبرو شده، بر خلاف انتظارش از شرقی تنبل و خرافی!

بر خلاف تصور رایج، اروپایی اصلاً بدنبال آن نبود که دست‌آوردهای علمی و صنعتی خود را برای دیگر جهانیان به ارمغان ببرد، بلکه میخواست چوب آقایی خود را بر سر دیگران بکوبد. "تئوری نژادی" در این میان تنها دست‌آویزی بود که می‌بایست در درجه اول به خود او اعتماد به نفس بدهد تا بتواند با "نژادهای پست" با ابهت برخورد کند. از این نظر جالب است که مثلاً اسوالد اشپنگلر Oswald Spengler (۱۹۳۶-۱۸۸۰م.) با توجه به اینکه در جنگ جهانی اول در ارتش فرانسه و انگلیس سیاهپوستانی از مستعمرات این دو کشور شرکت داشتند، می‌نویسد:

"نه تنها آلمان بلکه تمامی کشورهای غربی بازنده این جنگ بودند. زیرا که در خلال آن اروپاییان ابهت خود را در برابر سیاهپوستان از دست دادند."^۲

^۱Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, G.W.F. Hegel, Stuttgart 1961, p. 162

^۲ر. ک: اشپنگلر، اسوالد *سالهای تصمیم*، ترجمه محمدباقر پرهام، تهران

اینک بپردازیم به اینکه آیا "تئوری نژادی" در دو قرن گذشته از سوی علم تأیید شده است؟ جواب در یک کلام اینست: اصلاً و ابداً! بخصوص در دو سه دهه گذشته با پیشرفت انسان شناسی و زیست شناسی و رسوخ به جهان ژنتیک روشن شده است که تفاوت دو نفر با رنگ پوست یکسان می تواند بسیار بیشتر باشد تا تفاوت میان دو نفر با رنگ پوست کاملاً متفاوت. همینطور است در مورد همه دیگر نشانه هایی که به تفاوت نژادی تعبیر و تفسیر می شد.

بدیهی است که انسان ها تفاوت هایی دارند که برخی بطور ارثی منتقل می شوند. مطلب آنستکه آیا این تفاوت ها به تفاوت هایی درونی و یا اختلاف در استعداد و هوش و عقل منجر می شود؟ جواب این سؤال نه تنها از نظر علم امروزی به صراحت و بدون کوچکترین شکی منفی است، بلکه در دو قرن پیش هم عقل حکم می کرد که شرایط اقلیمی باید موجب تغییرات ظاهری شده باشد.

وانگهی کسانی که برای طبقه بندی انسان ها به "نژاد" های متفاوت کوشیده اند، درباره مشخصات نژادی توافق نداشته و بدین سبب هر یک تعداد دیگری از نژادها را برشمرده اند: دو، Virey، دو، Jaquinot، سه، کانت چهار، Blumenbach پنج، Buffon شش، Hunter هفت، Agassiz هشت، Pickering یازده، Bory، St. Vincent پانزده، Desmoulins شانزده، Morton بیست و دو، Crawford شصت و بالاخره Burke شصت و سه نژاد مختلف را تشخیص داده اند!^۱

نتایج تحقیقات عملی نشان داده است که تفاوت ژنتیک انسان با میمون چنان کم است که اصولاً انسان را نمی توان با معیارهای زیست شناسانه تعریف کرد. تفاوت انسان و حیوان در واقع نتیجه تحولی تاریخی است؛ یعنی انسان، انسان را با انتقال میراث فرهنگی تربیت می کند.

در طول تاریخ زیست، انسان یکبار بوجود آمد و بشر امروزی نتیجه همان تحول یکباره ای است که با زندگی در نقاط گوناگون کره خاک از ویژگی های ظاهری مختلفی برخوردار شده است. برخورد علمی به "تئوری نژادی" چنین است که اگر فرض گیریم که حدود ۲۰ ویژگی قابل ارث در انسان وجود داشته باشد (که تعدادشان بسیار بیشتر است!) از ترکیب این ویژگی ها می توان نزدیک به یک میلیون نژاد مختلف تصور کرد! تا آنجا که Collette Guillham جامعه شناس معاصر می نویسد:

" ترکیبات ویژگی های نژادی چنان کمیتی دارد که در نهایت به این می انجامد که بگوییم هر فرد انسانی ترکیب خاصی از آن هاست و برخوردار از ویژگی های یک نژاد!"^۲

با توجه به این شناخت علمی است که در اروپا نویسندگان واژه نامه ها و دائرةالمعارف ها در صدد هستند که واژه "نژاد" به معنی گروهی از انسان ها با ویژگی های ارثی مشخص را در چاپ های آتی حذف کنند!^۳

پس می ماند که بگوییم، اروپایی به "تئوری نژادی" نیاز داشت تا توجیه و توضیحی برای آقای و سروری بر دیگر جهانیان داشته باشد و با وجدان راحت به استعمار و استثمارشان بپردازد. زیرا چنانکه به درستی گفته اند: "نژاد و نژادپرستی یعنی استقبال از قتل انسان."^۴

¹ <http://de.wikipedia.org/wiki/Rassentheorie>

² Zehn Thesen zum Verhältnis von Rassenbegriff und Rassismus, Martin Blumentritt

³ Wikipedia: „Rassentheorie“

⁴ Ibid

آن برده‌داری که معتقد باشد، همه نوع بشر فرزندان یک پدر و مادرند حتماً نمی‌تواند برده دار خوبی باشد! شاهد آنکه درصد بالایی از اروپاییانی که در کار ربودن و فروش آفریقاییان بعنوان برده بودند، نه کاتولیک که پروتستان (انگلیکان) بودند. زیرا کاتولیک‌ها هنوز به افسانه آفرینش اعتقاد داشتند. برخی هنوز هم ادعا می‌کنند که انگیزه امانوئل کانت و یا دیوید هیوم از پرداختن به "مسئله نژادها" تنها بررسی "علمی" بوده و آنان قصد نداشتند نژادهای گوناگون را ارزش گذاری کنند. نخست آنکه، نقل قول‌های یاد شده بخوبی نشان می‌دهند که چنین نبوده و آنان به تفاوت‌های ذاتی میان "نژادها" قائل بودند و دیگر آنکه اگر واقعاً مقصودشان فعالیت علمی بی طرفانه بود، می‌بایست دلایل و نشانه‌های مخالف تئوری خود را هم می‌دیدند. مثلاً کانت می‌نویسد:

"سیاهان بطور طبیعی هیچگونه احساس والایی ندارند... شما حتی یک سیاه پوست را نمی‌توانید پیدا کنید که از استعداد ویژه‌ای برخوردار باشد... و در هنرها و دانشها خدمت قابل توجهی از خود نشان داده باشد."^۱

درحالیکه در همان دوران زندگی کانت، فیلسوف "سیاهپوستی" در آلمان تدریس می‌کرد که آثار فلسفی چندی به زبان لاتین از خود بجا گذاشته است:

Anton Wilhelm Amo (۱۷۵۳-۱۷۰۳ م.) در چهارسالگی از آفریقا به عنوان برده به هلند آورده شد. اما بزودی استعدادش مورد توجه شاهزاده‌ای آلمانی قرار گرفت و در دانشگاه Wittenberg آلمان به تحصیل پرداخت و در همان دانشگاه به مقام استادی دست یافت. او ده سال (۱۷۳۶-۴۷ م.) به تدریس اشتغال داشت و چند اثر فلسفی به زبان لاتین نوشت که به فرانسه هم ترجمه شده است.^۲ آیا کانت از Amo بی‌خبر بود؟ چنین چیزی قابل تصور نیست. اما بخوبی قابل تصور است که او این "همکار" خود را نادیده گرفته باشد تا بتواند "تئوری نژادی" را بکرسی بنشاند. در این میان شاید جنبه‌ای شخصی نیز بی‌تأثیر نبوده باشد و آن اینکه کانت در ۴۶ سالگی (آنهم در زادگاهش Königsberg) به استادی دانشگاه منصوب شد، درحالیکه Amo در ۳۳ سالگی به این مقام رسیده بود!

شگفت انگیز است که پس از دو سه قرنی که روشنگران اروپایی افسانه آفرینش را رد کردند، این "افسانه" در سطحی دیگر مورد تأیید قرار گرفت:

پس از مدت‌های درازی که دانشمندان در این باره تحقیق می‌کردند که چگونه انسانهای اولیه توانستند صحرای سینا به آن بزرگی و بی‌آب و علفی را طی کنند تا در دیگر مناطق جهان منتشر شوند، پژوهش‌های آنان همین چند سال پیش به این نتیجه رسید، که آفریقاییانی که آفریقا را در پی یافتن نقاط بهتر ترک کردند، نه از راه صحرای سینا، بلکه از تنگه پایین دریای سرخ (آنجایی که امروز سومالی از یمن جدا می‌شود) گذشته و (گویا دقیقاً در ۷۹ هزار سال پیش) از یمن کم‌کم بطرف شرق کوچ کردند، تا از حدود تنگه هرمز وارد فلات ایران شوند و رفته رفته در چهار گوشه کره زمین پراکنده گردند.

¹ Unheilbare Krankheit, Frank M. Renkewitz und Ralf Schröder ; „Konkret 5/07

² <http://homepage.univie.ac.at/Franz.Martin.Wimmer/1989Rassismus.pdf>, p. 9

شاهد برای آنکه Amo در همان دوران هم استثنای نبوده است، کتاب "ادبیات سیاهان" بقلم کشیش فرانسوی Henri Gregoire است که ترجمه آن بسال ۱۸۰۹ م. در آلمان منتشر شد و در آن آثار بسیاری نویسندگان و اندیشه‌ورزان آفریقایی مورد بررسی قرار گرفته بود.

امکان این گذار در دورهٔ آخرین یخ بندان فراهم آمد که به سبب ازدیاد مقدار یخ در دو قطب، سطح آب دریاها پایین رفته بود. بدین ترتیب با شگفتی می‌بینیم که پس از چند قرن که دانشمندان بدنبال توضیح این معما بودند، کشف کردند که همهٔ "نژاد"ها اگر نه از یک پدر و مادر - چنانکه در افسانهٔ آفرینش آمده - دست بالا از یک قبیله بوجود آمده‌اند!

بهرحال اساس هرگونه "تئوری نژادی" بر نابرابری غیرقابل تغییر انسانها نهاده شده است. این نابرابری از نظر وابستگی به نژاد برتر به صورت یک تضاد جلوه می‌کند و خواهان از میان برداشتن نژاد دیگر می‌شوند. پس هرگونه تبعیض چه نژادی، چه مذهبی و عقیدتی، آزار و کشتار و جنگ را در خود می‌پرورد. هدف از آنچه گذشت در درجهٔ اول نشان دادن این واقعیت است که در اروپا راه روشنگری و روشنفکری راهی مستقیم نبود و "تئوری نژادی" (بعنوان همزاد روشنگری) هرچند که در قرن نوزده باعث توجیه آفایی اروپاییان بر جهان شد، در قرن بیستم دو بار این قاره را به خاک و خون کشید. البته نه "تئوری نژادی" تنها عامل وقوع این جنایات بود و نه فیلسوفان تنها مسئولان تاریخی این فجایع. برعکس، از نگاه امروز باید به شهامت روشنگران اروپایی آفرین گفت که با قاطعیت باورهای قرون وسطایی را به آتش کشیدند و از این نه‌راسیدند که ممکن است به چه ورطه‌هایی درافتند.

نیچه و زنان

معمولاً رابطهٔ فیلسوف با زنان برای شناخت اندیشهٔ او بی‌اهمیت است. اما در مورد نیچه این رابطه را نادیده نمی‌توان گرفت. زیرا گویا او به زنان محبتی نداشت و حتی با نفرت به آنان می‌نگریست. شما از هر آلمانی عادی که بپرسید: از نیچه چه می‌دانی؟ به احتمال زیاد این جمله را نقل می‌کند: "به دیدن زنی می‌روی، شلاقت را فراموش مکن!"

درحالیکه کمتر کسی می‌داند که این جمله را در کتاب «چنین گفت زرتشت»، پیره‌زنی بر زبان می‌آورد: «گفتم: «زن، با من حقیقت کوچکت را در میان گذار!» و پیره زن گفت: "به دیدن زنی می‌روی، تازیانه را فراموش مکن!"»^۱

یک چنین تهمت ارزانی خوانندهٔ ایرانی را بیاد فردوسی می‌اندازد که او هم به همین سادگی به زن‌ستیزی متهم است، بدین سبب که برخی «قهرمانان» شاهنامه، مطالبی تحقیرآمیز دربارهٔ زنان بر زبان رانده‌اند!

با اینهمه آنچه در این باره در آثار نیچه یافت می‌شود، مطالب بسیار متناقضی را در برمی‌گیرد، که یک سوی آن را ستایش از زنان و سوی دیگر را سخنانی تشکیل می‌دهد، که در خور کسی چون نیچه نیست. مثلاً:

«مرد واقعی به دو چیز نیاز دارد: خطر و بازی. بدین سبب زن را می‌خواهد بمنزلهٔ خطرناکترین بازیچه.»^۲

^۱ چنین گفت زرتشت، فریدریش نیچه، ترجمه داریوش آشوری، نشر آگاه، ۱۳۷۲ش، ص ۹۴-۹۳
^۲ همانجا،

در این باره باید سه نکته را در نظر گرفت:

- یکی آنکه "مضمون زن" تخیل شاعرانه نیچه را آسوده نگذاشته و اگر به بسیاری حرف‌های او در این باره از دید شاعرانه و سمبلیک نگاه کنیم بر او چندان سخت نخواهیم گرفت.

- دیگر آنکه در نیمه قرن نوزدهم در اروپا هنوز از حقی برابر برای زنان خبری نبود و نیچه با همه این حرف‌ها باز هم در عمل از راهگشایان جنبش برابری زنان بوده است!
- چنانکه در همین بخش خواهیم دید، نیچه بعنوان فیلسوفی که در مرز جهان کهن و مدرن ایستاده، ذهنش از یک جهت در زیر آوار زلزله‌ای که خود بانی‌اش بود در فشار است و از سوی دیگر نگاه به آینده دوخته است.

از اینرو درباره رابطه نیچه و زنان مانند هر مطلب دیگری باید به آنچه درباره آینده گفته توجه کرد و رفتار خود او را معیار قرار داد.

او همواره با زنان رفتاری محبت آمیز و با احترام داشت. از جمله بسال ۱۸۷۴م. یکی از چهار استادی بود که از حق تحصیل زنان تا درجه دکترا در دانشگاه Basel دفاع کرد (در برابر مخالفت ۶ استاد دیگر، کاری از پیش نرفت).

از یکی دو دهه پیش که همجنس‌گرایی رفته رفته در اروپا و آمریکای شمالی بعنوان یک گرایش طبیعی به رسمیت شناخته شد، موجی در ادبیات بوجود آمد که می‌کوشد در نزد بسیاری از بزرگان ادب و هنر، از داوینچی تا کافکا و از میکل‌آنژ تا آلبر کامو، گرایش‌های همجنس‌گرایانه بیاید. این به کنار، اگر چنین گرایشی یافت شد، می‌کوشند همه آفرینش و جهان‌بینی آنان را در سایه این گرایش توضیح و تفسیر کنند!
درباره نیچه نیز چنین ظنی مطرح می‌شود. رابطه کوتاه نیچه با یکی از جالبترین چهره‌های قرن ۲۰م. اروپا می‌تواند به خواننده امکان دهد خود درباره رابطه او و زنان قضاوت کند:

صحبت از *لوآندره سالومه* Lou Andreas-Salomé (۱۸۶۱-۱۹۳۷م.)، نویسنده، روان‌کاو و شاعره بنام است. او که دختر یک ژنرال فرانسوی‌الاصل روسی بود، از نخستین زنانی است که به دانشگاه راه یافتند. سالومه بیست ساله (۱۸۸۰م.) در دانشگاه زوریخ (سوئیس) فلسفه، تاریخ هنر و الهیات تحصیل می‌کرد که از طریق یکی از بهترین دوستان نیچه بنام Paul Rée که خود نیز شیفته سالومه بود با او آشنا شد. نیچه و سالومه از نزدیکی فکری حیرت‌انگیزی برخوردار بودند. این نزدیکی با توجه بدانکه نیچه هنگام آشنایی با سالومه (۲۱ ساله) در اوج دانش و آفرینش خود بسر می‌برد، نکته بسیار شگفتی را در بر دارد. تا بدانجا که اگر ازدواج این دو به ثمر می‌نشست تاریخ با یکی از جالب‌ترین نمونه‌ها از این دست روبرو می‌شد.

سالومه: «اگر کسی به حرف‌های ما گوش می‌کرد حتماً فکر می‌کرد که دو شیطان با هم حرف می‌زنند.»
نیچه: «اندیشه او (سالومه) مانند عقابی تیزبین است و مانند شیری جسور.» (نامه به Peter Gast)^۱
متأسفانه پس از (دو بار) خواستگاری عجولانه نیچه، خواهرش الیزابت از این پیوند خبردار شد و با موفقیت کوشید چنان از سالومه بدگویی کند که نیچه با سرخوردگی او را ترک گفت. سالومه پس از این جدایی کتابی^۲ درباره نیچه نوشت، که نه تنها یکی از بهترین آثار درباره شخصیت نیچه است بلکه بخوبی ژرف‌اندیشی این زن جوان را نشان می‌دهد.

^۱Friedrich Nietzsche: Werke in drei Bänden. München 1954, Band 3, S. 1183.

^۲Lou Andreas-Salomé: Friedrich Nietzsche in seinen Werken – „Insel-Taschenbücher“

سالومه در این کتاب (یک سالی پیش از آنکه نیچه دست بکار نوشتن "چنین گفت زرتشت" شود) نشان داد که آزاداندیشی در نهایت به این منجر می‌شود که انسان بخواهد پیامش را به دیگران برساند و در راه روشننگری پیامبرگونه گام زند:

«.. ما آزاداندیشان نمی‌توانیم به خدا و یا به آن جهان روی آوریم و از آنچه برای دیگران موجب وابستگی به دین می‌شود استفاده کنیم: مانند احساس ضعف، ترس و یا طمع (به آخرت). در آزاداندیشی نیاز به دین در خود بازتاب می‌یابد و به نیرویی قهرمانانه بدل می‌شود. نیرویی قهرمانانه برای آنکه خود را فدای آرمانی بزرگ کند.»^۱

سالومه در نیچه این نیروی قهرمانانه را بخوبی می‌دید و پیش‌بینی می‌کرد که او پیامبری نوین گردد. در "چنین گفت زرتشت" خود نیچه "پیامبری" اش را چنین توجیه کرد:

"چون زنبوری که انگبین بسیار گرد کرده باشد، به دستهایی نیاز دارم که به سویم دراز شوند."^۲ پس از جدایی از نیچه، سالومه با شاعر بزرگ، Rainer Maria Rilke (۱۹۲۶-۱۸۷۵ م.) آشنا شد و سالها با او زندگی کرد. تا آنکه بالاخره در سمیناری زیگموند فروید (۱۹۳۹-۱۸۵۶ م.) را ملاقات نمود و چنان او را تحت تأثیر قرار داد که فروید او را در شمار یکی از نزدیکترین همکارانش درآورد. سالومه تا آخر عمر از مطالعه و پژوهش بازنایستاد و به عنوان تنها زن در میان همکاران فروید به کشف مهمی در روانکاوی دست یافت.

دوستی و همفکری نزدیک سالومه با سه نابغه دوران در عین حفظ استقلال فکری، نشانه آن هم هست که این سه تن از زمینه فکری مشترکی برخوردار بودند. مثلاً نیچه و ریلکه نمی‌توانستند ضدیهود و یا نژاد پرست باشند زیرا که سالومه و فروید (یهودی) چنین نبودند. (سالومه به سال ۱۹۳۷ م. در آلمان نازی درگذشت و به علت آنکه ضدفاشیست بود اموالش تاراج گشت.) فروید در سوگ این زن کم نظیر نوشت:

«در ۲۵ سال اخیر این زن فوق العاده، خدمات با ارزشی به پیشرفت روانکاوی کرد و در کاربرد عملی آن گامهای شایانی برداشت.»^۳

گذشته از رفتار ستایش‌انگیز نیچه با زنان تنها دو سه جمله از او در این باره کافیسیت تا مجالی برای تهمت زن‌ستیزی بجا نماند. یکی اینکه نیچه با تیزاندیشی دریافت که:

«هر کس از مادر خود تصویری را می‌گیرد که از زن دارد و همان تصویر تعیین می‌کند که او در رفتارش به زنان احترام می‌گذارد و یا آنان را خوار می‌شمارد و یا به آنان بی‌اعتناست.»^۴

نیچه زن و مرد را نه متضاد بلکه دو موجود متفاوت می‌بیند و می‌خواهد که این دو با حفظ هویت جنسی خود، همدیگر را تکمیل کنند. بدین ترتیب او لزوم برخورداری از حقوق برابر برای زن و مرد را می‌پذیرد، درحالیکه همسان شدن این دو جنس را برنمی‌تابد. برعکس خواستار شکوفایی هر دو جنس

¹ Nietzsche, Biografie ..., Ibid, p.260

^۲ چنین گفت زرتشت، فریدریش نیچه، ترجمه داریوش آشوری، انتشارات آگاه، ص ۳

Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Kritische Studienausgabe, Giorgio Colli, de Gruyter Verlag, p.5

³ Nachruf von Sigmund Freud, 1937

⁴ Friedrich Nietzsche, Menschliches, -allzumenschliches, 380, „Von der Mutter her“

است. تا آنجا که او نخستین کسی است که از مجموعه ویژگی‌های زنانه بعنوان "قاره زن" Continent Femme یاد کرد و خواستار آن بود که این مجموعه شناخته و حفظ شود.^۱

«اینجا مردانگی کم است. از اینرو زنان‌شان را مردوار می‌آریند. زیرا تنها آن کس زنانگی را در زن آزاد می‌کند که چندان که باید از مردی بهره‌ور باشد»^۲

از نظر نیچه، هر دو جنس، چه مرد چه زن، باید سرشت متفاوت خود را مهار و محافظت کنند. هشدار می‌دهد که نباید به بهانه دمکراتیزه کردن جوامع به همگون کردن انسان‌ها دست زد و بویژه تفاوت‌های جنسی و فرهنگی را پایمال کرد. همانطور که زنانه شدن فرهنگ اجتماعی را نیز، چنانکه هدف فمینیست‌ها بود، برنمی‌تابید.

چنانکه دیرتر خواهیم دید، انتقاد نیچه از گرایش‌های فرهنگی، اجتماعی و فکری گذشته تنها برای خراب کردن نیست بلکه نگاهی سازنده به آینده دارد. این نگاه بویژه درباره نقش زنان بسیار مثبت است. جالب است که در همان کتاب "چنین گفت زرتشت" چند جمله پیش از نقل قول بالا، جمله‌ای می‌گوید که هیچ شکی درباره نظر او درباره زنان باقی نمی‌گذارد:

«زن بازبچه‌ایست، پاک و ظریف همچون جواهر. درخشان از فضایل جهانی که هنوز نیامده.»^۳
در این جمله نیچه که به زن ستیزی متهم شده زن را از فضایی بهره‌مند می‌داند که تازه در جهان آینده چهره خواهند گشود.

بی سبب نیست که نیچه در زمان زندگی مورد ستایش سوسیالیست‌ها و فمینیست‌ها بود و بسیاری از دوستانش یهودی بودند. (یهودیان اولین گروه اجتماعی در آلمان بودند که در راه برابری زنان با مردان از راه بالا بردن سطح آموزش و فرهنگ کوشیدند.)

عکس صفحه بعد از نیچه، دوستش Paul Rée و سالومه، بازسازی یک لحظه تاریخی است:
گویا ارسطو زمانیکه معلم اسکندر بود او را از عشق شاهزاده‌ای به نام Phyllis برحذر داشت و شاهزاده خانم ناکام به انتقام، ارسطو را مجبور کرد به او سواری دهد. علاقه نیچه به این صحنه (که خود با دقت آن را در عکاس خانه بازسازی کرد) بدین سبب بود که بطور نمادین کرنش پیرانه‌سر خردمند را در برابر زیبایی و عشق نشان می‌دهد. چنین نکته‌ای را بزرگان ادب ما نیز می‌شناخته‌اند و بسیاری، از جمله عطار (عشق شیخ صنعان به دختر ترسا)، بدان پرداخته‌اند:

پیرانه سرم، عشق جوانی به سر افتاد وان راز که در دل بنهفتم، به در افتاد

حافظ

^۱ http://www.fallosafah.org/main/weblog/item_view.php?item_id=134

^۲ چنین گفت زرتشت، فریدریش نیچه، ترجمه داریوش آشوری، نشر آگاه، ۱۳۷۲ ش، ص ۲۵۳

^۳ Friedrich Nietzsche, Als sprach Zarathustra, **Kritische Studienausgabe**, Giorgio Colli, de Gruyter Verlag, p.81



نیچه و ملی‌گرایی

نظر نیچه درباره زنان نمونه خوبی بود تا نشان دهد چگونه میتوان نظرات واقعی او را در ورای شایعات، تهمت‌ها و بالاخره تناقضات ظاهری کشف کرد. دیدیم که کمتر متفکر و نظریه‌پردازی به اندازه نیچه مورد سؤاستفاده قرار گرفته است. هرچند که در مورد ملی‌گرایی ظاهراً حق با دشمنان او بوده است. چنانکه در نظر اول، هم سخن و هم رفتارش چنین گرایشی را تأیید می‌کنند.

مثلاً نیچه‌ای که با پشتکاری حیرت‌انگیز در ۲۵ سالگی به مقام استادی دانشگاه رسیده بود، هنوز یک سال و نیم نگذشته، به محض شروع جنگ میان پروس و فرانسه (۱۸۷۰ م.) مرخصی گرفت تا به جنگ برود. جالب آنکه چون پیش از آن (برای آنکه بتواند در سوئیس کار بکند) تابعیت پروسی خود را رها کرده بود، دیگر نمی‌توانست بعنوان سرباز در جنگ شرکت کند و تنها کاری که به او دادند در بهداری بود و وظیفه‌اش کمک به انتقال مجروحین و جنازه‌ها!

درباره نظرش درباره جنگ همین بس که نوشت:

«جنگ برای ملتها مانند داروی شفابخش برای بیماری است که دچار کم خونی شده باشد.»^۱
بنابراین باید نیچه را جنگ‌پرست دانست. اما با نگاهی کمی دقیقتر به نتیجه‌ای کاملاً متفاوت می‌رسیم. بدین منظور لازم است به تاریخ اروپا نگاهی بکنیم:

با آنکه انقلاب کبیر فرانسه (با شعار: "آزادی، برابری، برادری") بسیار پیشتر از وقوعش، در آثار روشنفکران اروپایی نقش بسته بود، نه تنها در خود فرانسه چندان دست‌آوردهایی مثبت به بار نیاورد که با تجاوز ارتش فرانسه به دیگر کشورها بازتابی بسیار منفی یافت.

ناپلئون با تجاوز به آلمان و دیگر کشورهای اروپایی، نه تنها به گسترش انقلاب کمک نکرد که برعکس چهره‌ای متجاوز و وحشی از انقلابیون در برابر جهانیان قرار داد و باعث واکنش منفی در برابر افکار انسان‌دوستانه انقلاب کبیر فرانسه گردید.

از جمله، روشنفکران آلمانی که آرزوی میهنی متحد و دمکراتیک را در سر داشتند در آغاز به انقلاب فرانسه با خشنودی می‌نگریستند. اما این آرزو با شکست ارتش مغرور پروس در برابر فرانسویان به کابوسی بدل شد. قابل فهم است که از این پس آلمانی‌ها نه تنها علاقه‌ای به فرانسویان نداشتند که انقلاب فرانسه نیز در نظرشان چهره‌ای کاملاً منفی یافت و روشنفکران آلمانی کوشیدند نسخه‌ای بدلی بر علیه شعارهای انقلاب بپردازند، تا بتوانند جنبشی ملی بر علیه اشغالگران فرانسوی بوجود آورند.

نمونه چنین کسانی فیخته Johann Fichte (۱۸۱۴-۱۷۶۲ م.) فیلسوف آلمانی بود که از هواداری انقلاب فرانسه به آنجا رسید که هر هفته در دانشگاه برلن خطابه‌هایی پرشور بر علیه انقلاب ایراد می‌کرد. او در این ("خطابه‌ها) به ملت آلمان"^۲ می‌کوشید نشان دهد که شعارهای انقلاب فرانسه شعارهایی "مصنوعی" و "سطحی" هستند و در مقابل آنها باید از "قومیت" Volksgemeinschaft بر اساس پیوند خونی دفاع کرد.^۳

^۱F. Nietzsche, Menschliches, allzumenschliches, Echo Library, Google Bücher, s.477
„Reden an die Deutsche Nation“.

^۲Von der Ideologie des Herrenmenschen zu Euthanasie, Stefan Büttner, p. 4

او برخلاف انقلاب فرانسه که جامعه‌ای متشکل از انسان‌هایی آزاد، بالغ و مختار را تصویر می‌کرد، در گفتارهایش، "همبستگی قومی" را مورد ستایش قرار می‌داد و ادعا می‌کرد که ارزشهای ملی و فرهنگی بطور طبیعی احساس همبستگی اجتماعی و همیاری انسانی را تحقق می‌بخشند. بر اساس این نظریه غیرعلمی، پیوندهای دیرین میان افراد یک قوم موجب احساس نزدیکی و باعث پشتیبانی متقابل می‌شود و اینها از آرمان‌های انقلاب فرانسه عمیق‌تر و زاینده‌تر هستند.

حال اگر بپرسیم، چگونه ممکن شد که مردم دو کشور متمدن همسایه (فرانسه و آلمان) در دو سده گذشته بارها به جان هم بیافتند و مثلاً تنها در جنگ جهانی اول ۴ میلیون از همدیگر را بکشند، باید بدانیم که از جمله آتش‌بیاران این جنگها، فیلسوفان دو کشور بودند!

کوتاه آنکه، همواره آلمانی‌ها به تلقین "فیلسوفان" خود به "دمکراسی فرانسوی" به دیده انکار و تحقیر می‌نگریستند و از آنجا که هیچگاه نتوانستند در مقابل قدرت‌های بزرگ روسی و فرانسوی از خود مقاومتی مؤثر نشان دهند جنگجویی و نظامی‌گری برایشان به صورت فضیلتی جلوه گر بود.

در بالا جمله‌ای از نیچه یاد شد که نشان از جنگجویی او داشت. اینک ببینیم که کسی مانند هگل بمنزله فیلسوف پرنفوذ نیم قرن پیش از نیچه، در باره جنگ چه گفته است:

« جنگ پالایشگر بزرگی است و سلامت اخلاقی ملتی را که بر اثر یک صلح پردوام فاسد شده است تأمین می‌کند. همچنان که وزش بادهای مانع گنبدین دریاها می‌گردد.»^۱

از نظر او مفاهیم اخلاقی نباید مخل کار (خودکامانه) دولت و مانع کار "قهرمانانی" شود که آنرا رهبری می‌کنند!

« تاریخ جهان جایگاهی والا دارد ... خواست‌های اخلاقی نامربوط را نباید با کارهای تاریخی جهان به تصادم واداشت. کمالات فردی مانند: شرم، تواضع، نوع‌پرستی، تحمل و گذشت را نبایستی علیه کارهای تاریخی برانگیخت. دستگاه نیرومند دولت باید گل‌های بیگانه فراوانی را لگدمال کند و موانع بسیاری را در سر راه خود خرد کند.»^۲

بی جهت نبود که ویلیام شایرر نویسنده کتاب "ظهور و سقوط رایش سوم" نوشت:

« هنگامی که انسان عقاید هگل را می‌خواند می‌فهمد که هیتلر تا چه حد از او الهام گرفته است.»^۳

بدین ترتیب می‌بینیم که جنگ طلبی و استبداد پرستی ریشه‌های عمیقی در تاریخ آلمان داشت و از نیچه جوان که مطالعاتش از چنین منابعی تشکیل می‌شد، نمی‌توان انتظار داشت طور دیگری فکر کند. خاصه آنکه چنین افکاری در فلسفه او نیز جایگاهی یافته بود و چنانکه بعداً بدان خواهیم پرداخت، جنگ و صلح را دو عنصر متضاد در تراژدی بشری می‌دید که یکی بدون دیگری قابل تصور نیست.

اما آنچه نیچه را به مقامی والا اوج می‌دهد این است که او اسیر تفکرات پیشینیان نماند و تجربه شخصی وی در جنگ کافی بود تا نظر او تحولی کیفی یابد و بزودی در مخالفت با تصورات پیشین خود نوشت:

«من پروس امروز را قدرتی کاملاً خطرناک برای فرهنگ بشری می‌دانم.»^۴

^۱ ظهور و سقوط رایش سوم، ویلیام شایرر، ترجمه: کاوه دهگان، انتشارات فردوسی، مقدمه

^۲ همانجا

^۳ همانجا

^۴ Nietzsche, Biografie ..., Ibid, p. 369

دیدن صحنه‌های کشتار در میدان جنگ، چشم نیچه را بر این باز کرد که در یونان باستان کوشیدند میل به نبرد را به سوی رقابت در ورزش و مسابقه برای آفرینش هنری سوق دهند.^۱ با اینهمه نیچه هنوز هم می‌پنداشت، که جنگ باعث شکوفایی فرهنگ می‌شود و میان میدان جنگ و صحنه هنر رابطه‌ای وجود دارد که ذات فرهنگ را تشکیل می‌دهد. اما این توهم کمی دیرتر جای خود را به واقع بینی انسان دوستانه داد:

روزنامه‌ها در ماه مه ۱۸۷۱ م. از پاریس خبر دادند که شورشیان کمون پاریس موزه لوور Louvre را غارت و نابود کردند^۲ (در واقع تنها قصر Tuileries از بین رفته بود) نیچه این حادثه را آغاز سلطه توحش تلقی کرد و این روز را بدترین روز زندگی خود نامید:

«آدم همه عمر و تمامی انرژی خود را صرف می‌کند تا مرحله‌ای از فرهنگ را بهتر بفهمد و توضیح دهد، بعد می‌بیند که تنها در یک روز شوم پرارزش‌ترین مدارک این فرهنگ به خاکستر بدل شده‌اند!»^۳

بدین ترتیب دانش نیچه به فرهنگ دوستی راه گشود و فرهنگ دوستی او قدم به قدم به انسان دوستی منجر گشت! از این پس در آثار او نه علاقه‌ای به جنگجویی و نه کششی به ملی‌گرایی می‌توان یافت. برعکس سخنانی گفته که انسانیت واقعی را بازتاب می‌دهد:

«ملی‌گرایی بزرگترین آفت دوران مدرن است و ستایش آن بدترین نوع ستایش.»^۴

«در آینده روزی بزرگ فراخواهد رسید که ملتی که تا بحال به جنگجویی شهرت داشته آگاهانه و داوطلبانه اعلام کند که همه اسلحه و وسایل تخریب موجود در زرادخانه‌هایش را نابود می‌کند. این تنها راه رسیدن به قدرت و عظمت واقعی است.»^۵

لازم به تأکید است که نیچه تنها به این سبب ملی‌گرایی را بر نمی‌تابد که آنرا باعث جنگ و خونریزی می‌یابد. اما او طبیعتاً بعنوان دانشمندی فرهنگ‌دوست و تاریخ‌شناس، برای هویت فرهنگی و ملی بزرگترین احترام را قائل است.

نیچه در آثار دوران بلوغ فکری خود هیچگونه خشونت را بر نمی‌تابد تا چه رسد به خونریزی و از هرگونه ستیزه‌جویی بیزار است تا چه رسد به جنگ. او همه جریانات اجتماعی را که به طریقی خشونت و خونریزی را لازم یا اجتناب‌ناپذیر می‌شمردن مردود می‌داند:

«آنان راهی را که رفتند به خون آغشتند و سفاهتشان به آنان آموخته بود که حقیقت را با خون اثبات کنند. اما خون بدترین گواه راستی است و پاک‌ترین آموزه‌ها را زهرآگین می‌کند.»^۶

او نه تنها در زمینه اجتماعی، بلکه در زندگی فردی هم، خشونت و ستیزه را بر نمی‌تابد. تا آنجا که حتی در درون انسان نیز "جدل و نفی و نفرت" را مانع آزاداندیشی می‌یابد:

"هیچ چیز دیگری آرزو ندارم جز آنکه بتوانم آزادانه نفس بکشم. به همین خاطر از آن بسیار چیزهایی که آزادیم را محدود می‌کنند و مرا در برگرفته‌اند رنج می‌برم... قدم اول هم اینستکه هر چه را که بوی جدل و نفی و نفرت دارد در خودم ریشه کن کنم." (۱۰ مای ۱۸۷۴ م.)^۷

¹ Ibid. P.62-63

² Ibid. p. 64,370

³ Ibid. p. 65

^۴ گزارش برنامه دوم تلویزیون آلمان، ZDF، ۱۸ دسامبر ۱۹۹۷ م.
^۵ همانجا

^۶ ر.ک.: چنین گفت زرتشت، فریدریش نیچه، ترجمه داریوش آشوری، نشر آگاه، ۱۳۷۲ ش، ص ۱۳۱

⁷ Nietzsche, Biografie ..., Ibid, p.371

اسطوره و حماسه

پیش از آنکه در بخش آتی به فلسفه نیچه بپردازیم، جنبه‌ای از زندگی نیچه را از نظر بگذرانیم که از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. همین جنبه باعث نزدیکی نیچه جوان به ریچارد واگنر (۵۵ ساله) شد. وگرنه می‌دانیم که نیچه از تمایلات ضدیهودی و نژادپرستانه واگنر بیزار بود و خود را "ضد ضدیهود" می‌نامید.^۱ حال قضیه را بررسی کنیم:

انسانی که در دامان طبیعت زندگی می‌کند، میل دارد هستی پیرامون او نیز کور و کر نباشد و دستکم دارای همان درجه از فهم و احساس باشد که انسان برای خود قائل است. اینستکه او ویژگی‌های خود را در طبیعت بازتاب می‌دهد.

بشر چون نمی‌خواهد در جهانی عاری از احساس و شعور تنها باشد، برای پدیده‌های طبیعی شخصیت انسانی می‌آفریند و نه تنها در افسانه‌ها، کوه و دشت و درخت را به سخن وامی‌دارد که جهان را پر از دیو و پری می‌انگارد، تا در مبارزه با چنین جهان زنده‌ای وجود برتر خود را احساس کند.^۲ در طبیعتی که بود و نبود انسان برایش بی‌تفاوت است، برای موجودات طبیعی از قبیل سنگ و گیاه و حیوان به نسبت آنکه برای انسان مفید و یا مضر هستند، خوبی و یا بدی قائل می‌شود و جهان را آوردگاه ایزد و اهریمن می‌سازد.

چنین است که اسطوره، در همان لحظه‌ای تولد یافت که انسان با یافتن شعور از طبیعت جدا شد. انسان در اسطوره، تاریخ انسان شدن خود را در زمان‌های دوری که نوشتن نمی‌دانست به ثبت رسانده و آنرا نسل به نسل و سینه به سینه منتقل ساخته است.

در زمانی بسیار دراز هرچه احساس و شعور انسان رشد بیشتری می‌یافت، اسطوره نیز شاخ و برگ‌های فزون تری می‌تندید. همه اسطوره‌ها از "افسانه آفرینش" به روایت‌های گوناگون آغاز می‌شوند و به حماسه تاریخی و تاریخ واقعی، تحول و تکامل می‌یابند. در اسطوره هر حوزه فرهنگی همه آنچه که انسان را از جهان طبیعی و حیوانی جدا کرده و به راه تمدن انداخته متبلور است. بدون اسطوره هیچ فرهنگی نمی‌تواند از نیروی طبیعی سالم و زاینده خود نگهداری کند.^۳

پس اسطوره جوهر و عصاره جهان‌بینی آدمی است و زندگی او را در نوری با معنایی والاتر درخشش می‌بخشد. آدمی بدون اسطوره بی‌ریشه و هویت است. اسطوره قدرت تخیل و نیروی تعقل را جهت و شکل می‌دهد و به او هویت فرهنگی و شخصیت انسانی می‌بخشد. اسطوره شناسنامه‌ایست که در آن روند انسان شدن و چگونگی دمیدن شعور در بشر به ثبت رسیده است.

بی‌سبب نیست که یونانیان برای حماسه‌سرایان خود (مانند هومر و سوفوکل) صفات ایزدی قائل بودند و آنان را در جرگه خدایان می‌دیدند. زیرا که حماسه‌سرا خداگونه می‌آفریند و با آفرینش حماسه به مردم خود هویت فرهنگی می‌بخشد.

¹ Die antisemitische Nietzsche-Rezeption, Thomas Mittmann, Zeitschrift: Information Philosophie

² Nietzsche, Biografie ..., Ibid, p.81

³ Ibid. p.84

هیچ حوزه فرهنگی را نمی‌شناسیم که از اسطوره برخوردار نباشد^۱ و هرچه زمینه اسطوره‌پردازی گسترده‌تر، حوزه فرهنگی خودآگاه‌تر است. چون به عمق موضوع پی‌بریم می‌فهمیم که برای اروپایی در دو سه قرن پیش که اساطیر یونان و روم را تنها اساطیر موجود می‌شناخت، برخورد به شاهنامه‌های ایرانی و اساطیر هندی و چینی و ژاپنی چه شوک فرهنگی بزرگی بود! زیرا که - همانطور که اشاره شد - اروپایی‌ها به آسیایی‌ها بعنوان آدم درجه دو می‌نگریستند و چنین سطحی از آگاهی تاریخی را انتظار نداشتند. فراتر از اسطوره، حماسه است که اسطوره را به تاریخ حماسی تکامل می‌دهد و در نهایت به تاریخ واقعی مردم سرزمینی پیوند می‌زند. (مانند شاهنامه فردوسی که با اساطیر شروع می‌شود و تاریخ حماسی را از کیانیان و پیشدادیان پی می‌گیرد تا به ساسانیان برسد.)

با این مقدمه به اینجا می‌رسیم که کشورهای "تازه تأسیس" اروپایی پس از آنکه در دنیای علم و صنعت بجایی رسیدند آرزو داشتند بتوانند بند ناف خود را از یونان و روم ببرند و از هویت تاریخی و فرهنگی ویژه خود برخوردار شوند. اما هرچه متفکران اروپایی به اهمیت اسطوره در شکل یافتن هویت فرهنگی بیشتر پی می‌بردند، خود را با مشکل بزرگتری روبرو می‌یافتند: در کشورهای شمال اروپا، به سبب تاریخ تمدن بسیار کوتاه، اسطوره‌پردازی تکامل قابل ملاحظه‌ای نیافته و اسطوره‌های قبایل Germanic, Celts... بسیار ابتدایی بود.

البته در همان دوران امپراتوری روم، لژیون‌های رومی منطقه جنوب رود راین Rhein را تصرف کرده بودند و جنوب آلمان امروزی را استان مرزی امپراتوری با "بربر"های شمالی تشکیل می‌داد.^۲ از اینرو آلمانی‌ها از طرفی خود را وارث روم می‌انگارند و از آن طریق خود را به تمدن و فرهنگ یونانی وصل می‌کنند. از طرف دیگر بخوبی می‌دانند که در زمان اوج تمدن یونان، در نواحی مرکزی و شمالی اروپا از تمدن که هیچ، از اسکان قبایل کوچنده هم خبری نبود و قدیمی‌ترین شهرهایی که توسط خود آلمانی‌ها ساخته شد، حداکثر هزارساله‌اند (مثل برلین ۱۲۴۴م. و یا هامبورگ ۱۱۸۹م.). اولین شاه آلمان، کنراد اول Konrad I.، از سال ۹۱۱م. تا ۹۱۸م. سلطنت کرد و این زمانی بود که در ایران سه قرنی از حمله اعراب می‌گذشت و اسماعیل سامانی حکم می‌راند!

این واقعیت فرهنگ‌شناسان آلمانی را به فکر انداخت که خود دست بکار شوند و بر اساس اسطوره‌های ساده ژرمن‌ها، "حماسه‌ای ملی" بپروند: چه باک که چنین حماسه‌ای باید در طول هزاره‌ها در روان اجتماعی و تاریخی مردم پالایش و ویرایش یابد! خوبی چنین حماسه‌ای این خواهد بود که چون پرداخته ذهن امروزی است در آن دانش و بینش نوین نیز دخالت خواهد داشت.

به این هدف در حوالی سال ۱۷۹۶م. Hegel (فیلسوف ۱۸۳۱-۱۷۷۰م.) Schelling (دانشمند و فیلسوف ۱۸۵۴-۱۷۷۵م.) Hölderlin (شاعر ملی ۱۸۴۳-۱۷۷۰م.) در این باره طرحی ارائه دادند که با این جمله تمام می‌شد:

"... ما باید اسطوره‌ای داشته باشیم که در خدمت ایده‌ها، با عقل پرداخته شده باشد."^۳

^۱ اگر بپرسیم، تکلیف کشوری مثل ایالات متحده آمریکا با تاریخی دویست ساله از نظر اسطوره و حماسه چه می‌شود؟ در جواب باید به انبوه فیلم‌هایی اشاره کرد که سرگذشت مهاجران اروپایی و جنگ‌های "حماسی" با بومیان سرخپوست را هزاران بار به صحنه کشیده‌اند. بوسیله این فیلمها اسطوره‌های قبایل سرخپوست به اسطوره ملی بدل گشت و درجنگ حماسی با آنها "ملت آمریکا" متولد شد.

^۲ Germania Inferior

^۳ Nietzsche, Biografie ..., Ibid, p. 83

علت انتظارات بزرگ از اسطوره را در این هم باید دید که در پایان عصری که "عصر روشنگری" نامیده شد، نخبگان اروپایی که از قرن ۱۶م. و ظهور پروتستانیسیم بر کوره انتقاد از دین دمیده بودند، می‌دیدند که جامعه در نبود باورهای دینی و احساسات معنوی به فضایی بیروح و سرد گام می‌گذارد.

انسان مدرنی که می‌رفت در جوامع اروپایی پدید آید، اعتقاد دینی را توهین به عقل خود می‌یافت، ولی به عقل هم چندان اعتقاد و اعتمادی نداشت که او را راهنمایی کند. زیرا که عقل آنجا قوی است که پای انتقاد از سنت های خرافی در میان باشد. اما همینکه از او انتظار رود که نیازهای عالی انسانی را برآورد و به زندگی معنا و مفهومی والا و شایسته بدهد، درمی‌ماند.

پس لازم می‌نمود که عقل با تخیل دست به دست هم دهند تا شاید ترکیبی بیافرینند که جایگزین دین گردد و نیازهای احساسی و معنوی را به شکلی منطقی برآورده سازد. به تصور نویسندگان طرح یاد شده، "اسطوره عقلانی" و آفرینش هنری برآمده از آن می‌توانست چنین چیزی باشد.

گذشته از فروریختن باورهای مذهبی، از بین رفتن ارزش‌هایی که در آن زمان هیچ جایگزینی برای آنها قابل تصور نبود، جستجوی اسطوره را اهمیت روزافزونی می‌بخشید. مهمترین وظیفه اسطوره باید آن می‌بود که "انسان‌ها را در یک جهان‌بینی مشترک متحد سازد."^۱

بمنظور جایگزین ساختن مسیحیت که به "روح یک جامعه بی‌روح"^۲(مارکس) بدل شده بود، اندیشه ورزان اروپایی هنر را برگزیدند و والاترین هنر را همانا موسیقی یافتند: مگر نه آنکه موسیقی زبان مشترک همه انسان‌ها و عالی‌ترین شکل آفرینش هنری است، پس هنری که موسیقی در مرکز آن است می‌تواند انسان و جامعه را منقلب کند و به رستاخیزی فرهنگی دامن زند. از طرف دیگر هنری که به اسطوره می‌پردازد انسان را به آفرینش وامی‌دارد و به خدا شبیه می‌کند. "سخن و سرایش" می‌تواند بدفهمیده شود و نادرست تفسیر گردد. ولی موسیقی چون «بی‌واسطه قلب را به لرزه درمی‌آورد از تأثیر بسیار عمیق تری بعنوان زبان همگانی و همه فهم برخوردار است.»^۳

آنچه موسیقی بیان می‌کند به هیچ زبانی بیان کردنی نیست. موسیقی اگر به دیگر هنرها، از جمله ادبیات و نمایش، پیوند یابد، در شکل "اپرا"، آن شود که مقصود بود، یعنی سلاحی مؤثر در راه به ثمر رساندن انقلابی فرهنگی. البته با این فرض که هنر بتواند بر جنبه سرگرم کننده خود غلبه کند و از پولسازی و پولسازان دوری جوید. یعنی همان شود که در یونان باستان تحقق یافته بود و عنصر اصلی در زندگی اجتماعی را تشکیل می‌داد؛ همگان در آفرینش آن نقش داشتند و مردم عادی، هم مخاطب و هم درگیر آفرینش آن بودند.

ریچارد واگنر بعنوان معروف ترین آهنگساز و اپرا نویس آلمانی در نیمه قرن نوزدهم، درباره مسایل اجتماعی و سیاسی نیز صاحب نظر بود. او که در جوانی از ایده‌های چپ هواداری می‌کرد و در انقلاب ۱۸۴۸م. نیز شرکت داشت، اینک در اوج معروفیت با همسرش در محافل ضد یهودی فعال بود. او کتابی نوشت بنام "هنر و دین"^۴ که در آن تئوری‌های هنری و اجتماعی و بویژه نظرات حیرت‌انگیز ضد یهودی خود را گردآورده بود. از جمله نقشه ایجاد کولونی کذایی در پاراگوئه را نیز در آن مطرح ساخته بود.

¹ Ibid. P. 86

^۲ کارل مارکس، درباره مساله ی یهود، گامی در نقد فلسفه حق هگل، محمد محیط، اختران، ص ۵۴

³ Ibid. p. 54

⁴ Kunst und Religion

به یک کلام، به نظر واگنر هنر در حاشیه جامعه فراهم می‌آید و بجای آنکه جامعه را مخاطب قرار دهد مانند کالایی به بازار عرضه می‌شود. او ادعا می‌کرد، هنر را، که باید در زندگی اجتماعی نقشی انقلابی بازی کند، "یهودیان" در خدمت پولسازی گرفته‌اند!^۱ پس باید برای تأمین استقلال هنر دست بکار شد. واگنر با پول جمع کردن از محافل ضدیهودی، در نزدیک شهر Bayreuth در ایالت باواریا، سالن اپرایی ساخت که مخصوص اجرای آثار خودش بود و می‌بایست به مستقل شدن هنر از بازار مصرف کمک کند!

وقتی که واگنر با جوان پراستعدادی چون نیچه آشنا شد، طبیعی بود که بخواهد او را به خود جلب کند تا در تأییدش قلم زند. نیچه نیز که با موسیقی آشنا بود (و با آنکه علم آهنگسازی Contrapunctus فرانگرفته بود گاهی آهنگسازی می‌کرد) مجذوب واگنر شد.

نیچه در این مرحله می‌انگاشت که اپرایی تکان‌دهنده با مضمونی حماسی می‌تواند مردمان را در روند یک انقلاب فرهنگی عمیق به حرکت درآورد. او واگنر را تنها کسی می‌دانست که می‌توانست چنین اثری بیافریند و بدین سبب از هیچ‌گونه پشتیبانی دریغ نداشت. حتی به واگنر پیشنهاد کرد که از استادی دانشگاه استعفا دهد تا تمام وقت برای تهیه یک مجله موسیقی در رابطه با معرفی آثار و تبلیغ برای واگنر فعالیت کند!

"مرگ بر هنری که نتواند به انقلاب در جامعه دامن زند و نوسازی ملت را باعث گردد!"^۲

واگنر از سالها پیش مشغول نوشتن چنین اپرایی بود. سوژه آن از داستانی به قلم کشیش ناشناسی در قرن ۱۲م. مایه می‌گرفت. داستان "حلقه نیبلونگ"^۳ نام داشت و در دربار کوچک شهر Worms می‌گذشت. این شهر در کنار Mainz و Alzey یکی از سه شهر یهودی نشین قرن ۱۲م. بود و پایتخت فرهنگی آلمان بحساب می‌آمد.

واگنر در مجموع یک چهارم قرن (۷۴-۱۸۴۸م.) بر روی این اثر کار کرد! او در این مدت با تبلیغ ماهرانه، موفق شده بود خود را در مرکز توجه دنیای فرهنگی آلمان قرار دهد و پیش از هر چیز از خودش "اسطوره" ای بسازد. واگنر از این راه به شهرت و ثروت کم‌نظیری دست یافت. هنوز هم اپرای "سرود نیبلونگ" که از چهار قطعه تشکیل می‌شود، بعنوان حماسه ملی آلمان هر ساله در دو شهر Worms و Bayreuth در هاله‌ای از جذب و تقدس به صحنه می‌آید.

(سوژه اصلی اپرا از این قرار است که در آفرینش جهان اشتباهی رخ داده و آن اینکه دو گوهر هستی (یعنی «عشق» و «قدرت») نه در آشتی با هم، بلکه در رقابت بسر می‌برند. از اینرو تنها راه رستگاری جهان آنستکه خدایان که بیشتر به قدرت تکیه دارند نابود شوند و انسان که مایه زندگی اش عشق است به قدرت هم دست یابد. چنین است که در پایان حماسه پس از آنکه جایگاه خدایان در آتش فرومی‌رود، قهرمان زن حماسه "حلقه قدرت" را به رود Rhein (بعنوان نماد پاکی طبیعت) می‌سپارد و آزادی انسان که همواره زیر پاشنه قدرت خدایان قرار داشت تحقق می‌یابد.^۴)

بدانچه گذشت، انتظارات بزرگ نیچه از اپرای مزبور را می‌توان تصور کرد و همچنین سرخوردگی او را زمانی که برای نخستین بار بسال ۱۸۷۶م. در Bayreuth با شرکت سرآمدان هنر و سیاست آلمان به اجرا

¹ Nietzsche, Biografie ..., Ibid, p.91

² Ibid. p. 85

³The Ring of the Nibelung ر.ک: سرود نیبلونگ، انتشارات سروش، ترجمه: اسماعیل سعادت

⁴ Ibid, p. 87

آمد و حاضران پس از خاتمهٔ اپرا خندان و شادان بسوی ناهارخوری ساختمان رفتند و به عیش و نوش پرداختند!^۱

این تجربه برای نیچه بسیار تکان‌دهنده بود و چشم او را باز کرد که امثال واگنر بیشتر بدنبال بازار گرمی برای "کالا"ی خود هستند. بدین انگیزه نیز از طرفی خود را موافق افکار مترقی نشان می‌دهند و از طرف دیگر دست در دست ارتجاعی‌ترین عناصر، بر طبل ضدیهودیت می‌نوازند. چنانچه آخرین اثر او بنام Parsifal چنان مذهبی بود که گویی به سفارش کلیسا نوشته شده است.

نیچه و زمانهٔ او

"زمانی است دراز که نمی‌دانیم چه می‌کنیم. نه راهی به پس، نه راهی به پیش، نه به درون، نه به بیرون."^۲ نیچه

«ویژگی‌های نیچه را هیچ فیلسوف دیگری نداشته است. دربارهٔ او گفته‌اند، هم والاترین نمایندهٔ تفکر دوران خود بود و هم از جریانات فکری دورانش به کنار. هم پرتناقض بود و هم پیگیر. متفکری بود که شاعرانه می‌نوشت و با موسیقی و علوم طبیعی دورانش آشنا بود. گفتارش هم ذهن‌سوز است و هم خالی از لطف و لطیفه نیست. کلامش از گرمای سرودگونه و از ابهت پیامبرگونه برخوردار است. مرزی نیست که از آن نگذشته باشد. دانشمندی است ضد علم و مؤمنی است ضد مذهب؛ مدرنی است مدرنیته‌ستیز و بالاخره هم هنرمند است و هم هنرستیز.»

آیا جملات بالا (با آنکه درست هستند!) به خواننده کمک می‌کنند با نیچه آشنا شود؟ چنین تصویرپردازی‌هایی به شناخت نیچه (و هیچ شخصیت تاریخی دیگری) کمک چندانی نمی‌کنند و شاید بهتر باشد با شناخت برخی جوانب اندیشهٔ فیلسوف بکوشیم، قدم به قدم به کانون اندیشهٔ او نزدیک شویم.

آثار نیچه به شرحی که رفت مورد جعل و تحریف قرار گرفت. اما این تنها یک طرف قضیه است. طرف دیگر آن است که خود نیچه نیز باعث تناقضات پرشماری شده است که ماهیت برخی از آنها چنین اند: - بارها نظر خود را تغییر داده است بدون آنکه تصریح کند که پیش از آن نظر دیگری داشته است. (مثلاً چنانکه اشاره شد در مورد: "جنگ")

- دیگر آنکه تناقض در نگاه نیچه (چنانکه در مورد "زنان" دیدیم) ناشی از آن است که او در مرز جهان کهنه و دنیای مدرن گاهی هنوز درگیر افکار گذشتگان است، درحالی‌که در لحظهٔ بعد با نگاه به آینده، نظری نوین ابراز داشته است.

در آثار نیچه نوع سومی از تناقض یافت می‌شود که شاید بی‌همتا باشد. آن اینکه او دربارهٔ رویداد و یا شخصیتی تاریخی، در دو زمان دو برداشت مختلف را مطرح ساخته است که هرچند متناقض‌اند ولی هردو را می‌توان درست دانست!

¹ Ibid. p.102

^۲ ارادهٔ معطوف به قدرت، فریدریش نیچه، ترجمهٔ محمد باقر هوشیار، نشر فرزانه، ص ۷۴

مثلاً: برای نیچه (دستکم تا هنگام نوشتن کتاب "شفق سرخ" Morgenröte (بند ۸۸))، مارتین لوتر (۱۵۴۶-۱۴۸۳ م.)، بنیانگذار پروتستانیسیم، شخصیت تاریخی دورانسازی است که با رفرم در مسیحیت به اروپاییان امکان داد، رفته رفته "قرون وسطا" را پشت سر بگذارند. از این دید لوتر با درهم شکستن حقایق ابدی کلیسا، زمینه را برای زایش افکار جدید و دگرگونی های بزرگ فراهم آورد. نیچه در یکی از آخرین کتابهای خود ("ضدمسیح" Antichrist) در نقش مثبتی که برای لوتر قائل بود تجدید نظر کرد و علت آن را هم بدست داده است:

او با توجه به دست آوردهای بزرگ در قرن ۱۵ م.^۱ (توسط داوینچی (۱۵۱۹-۱۴۵۲ م.)، کوپرنیک (۱۵۴۳-۱۴۷۳ م.) و.. کشف آمریکا (۱۴۹۲ م.) و اختراع صنعت چاپ (۱۴۵۲ م.)...) نشان داد که سرآغاز "نوزایی فرهنگی" نه جنبش لوتری، بلکه پیش از آن بود و در قرن ۱۵ م. روندی بوجود آمد که می توانست در نهایت به تسلط مسیحیت بر اروپا خاتمه دهد و تأسیس دستگاه تفتیش عقاید Inquisition، در واقع واکنش (ضدانقلابی) کلیسا در برابر از میان رفتن روزافزون نفوذش بود.^۲ از این دیدگاه با ظهور پروتستانیسیم و تأسیس مذهبی جدید در واقع حرکت اصیل نوزایی در کوران جدال های مذهبی متوقف شد. بدین معنی لوتر رفرمیستی بود، با هدف جلوگیری از پیروزی انقلابی که می رفت بنیان کلیسا را براندازد!

در میان این دو برداشت تناقضی منطقی وجود ندارد و هر دو بهره ای از حقایق دارند.

نیچه را بدین دلایل بدفهمیده اند:

- در نتیجه جعل و توهمی که خواهرش دامن زد، آثار او با پیش داوری منفی روبرو بود.
- پیچیدگی و لحن شاعرانه و نمادین او راه را برای کج فهمی باز کرد.
- نیچه نخستین فیلسوف بزرگی بود که نه تنها از پرداختن نظامی فلسفی سر باز زد، بلکه نشان داد که چنین کوششی واهی است. نبود چنین نظامی آثار او را برای خواننده به ملغمه ای از افکار پراکنده بدل ساخته است.

نیچه در هر مطلبی که بدان پرداخته به تحولی بنیادین دامن زده است و در هر یک از آثار خود به موضوعات متنوعی پرداخته است. بدین سبب باید رد پای هر موضوعی را در آثارش پی گرفت تا بتوان دید که در فلان موضوع از کجا آغاز شده و به کجا رسیده است.
او را بزرگترین و در عین حال آخرین فیلسوف کلاسیک در تاریخ جهان دانسته اند. "بزرگترین فیلسوف کلاسیک" بدین سبب که در زنجیره فلاسفه پیش از خود آخرین بود و چون فلسفه ای جدید مطرح ساخته، پس حرف آخر را در فلسفه کلاسیک زده است.
از طرف دیگر چون به مانند فیلسوفان پیش از خود دستگاهی فلسفی نپرداخته، او را باید بنیانگذار دوران جدیدی دانست که در آن از فلسفه انتظاری دیگر می رود.

^۱ برای توضیح بیشتر رجوع کنید به بخش سوم: تفاوت دوران "نوزایی" با دوران "روشنگری"

^۲ Der Antichrist, Ecco Homo, .. Goldmann-Verlag, 1995, p.61

نیچه با احاطه‌ای که بر آثار فیلسوفان و متفکران از یونان باستان تا عصر جدید و از کشورهای اروپایی تا ایران و هند و چین و ژاپن داشت، شاید تنها کسی بود که می‌توانست همه آنچه را که انسان تا بحال اندیشیده محک زند و به نقد بکشد؛ دریابد که چه راه‌هایی به بن بست می‌رسد و کدام زمینه‌ها می‌تواند بارور شود.

دوران نیچه از هر لحاظ در تاریخ بشر بی‌نظیر بود. نه تنها انقلاب علمی و صنعتی، اروپا را درمی‌نوردید و روابط اجتماعی و سیاسی پیشین را دگرگون می‌کرد که دست‌آوردهای علمی و تکامل اندیشه فلسفی بجایی رسیده بود که در سه زمینه اساسی فیلسوف را با نبردی دورانساز روبرو ساخته بود:

(۱) "تئوری داروین" با وجود پشتوانه علمی چنان تکان دهنده بود که با واکنش‌های شدیدی روبرو شد و هنوز که هنوز است جهانیان را به دو بخش تقسیم کرده است:

یکی آنانکه بر تعقل علمی سرفروآورده و آنرا به عنوان روش پژوهش در علم زیست‌شناسی پذیرفته‌اند و دیگر آنانکه عقلشان دست آموز دین قرون وسطایی است: می‌خواهند نه تنها اشرف مخلوقات باشند که همه هستی بخاطر گل جمال ایشان وجود یافته باشد، وگرنه منکر هر چیزی می‌شوند، حتی اگر آن عقل سالم باشد!

نیچه با شهامت به "تئوری" داروین پرداخت و برای نخستین بار انسانی را وارد فلسفه کرد که نه تنها از بهشت رانده شده، بلکه حیوانی است که در سیر تکامل طبیعی با دمیدن فروغ شعور به خود آمده و می‌خواهد بر تارک هستی قرار گیرد.

(۲) متفکران نیمه قرن نوزدهم با بن بست بزرگ روبرو بودند و آن مسأله دین بود. از آغاز قرن شانزدهم (دقیقاً ۱۵۱۷ م.) که مارتین لوتر تزه‌های خود را بر در کلیسای شهرش کوبید، اروپا به میدان کشاکش‌های خونین مذهبی کشانده شد.

اینک پس از دو سه قرن روشنگری، از قدرت و نفوذ پیشین کلیسا تا حد زیادی کاسته شده بود. اما تغییری اساسی در رابطه انسان و دین رخ نداده بود: کلیسای کاتولیک همان حرفهای پیشین را تکرار می‌کرد و کلیسای پروتستان که با داعیه بازگشت به سرچشمه مسیحیت بمیدان آمده بود، پس از چند نوآوری (مانند ترجمه انجیل به زبانهای ملی و از میان برداشتن منع ازدواج کشیشان) عقب نشسته بود و متعصبانه از اعتقادات خود دفاع می‌کرد.

درست است که در این میان قشر قابل توجهی نه به این گردن می‌گذاشتند و نه بدنبال آن بودند و رفته رفته آهنگ زندگی مسیحی را از زندگی خود می‌رانند، ولی همین‌ها هم مجبور بودند همچنان ظاهر مسیحی خود را حفظ کنند.

(۳) مشکل سوم مشکل دیرین فلسفه بود که هنوز هم بی‌پاسخ مانده بود:

از همان یونان باستان هر فیلسوفی وظیفه خود می‌شمرد که گوهر هستی را کشف کند و به "پرسشهای فلسفی" جواب دهد. این "ضرورت" بدین انجامید که هر فیلسوفی طرحی از هستی بدست دهد و نظامی فلسفی طرح ریزد.

مشکل تنها آن بود که هیچکدام جواب قانع کننده‌ای بر این سئوالات نیافته بودند، ولی باهوش‌تر از این بودند که از ندانسته‌ها شروع کنند. از اینرو از آنچه که فکر می‌کردند به یقین می‌دانند، سخن می‌رانند و در طی زنجیره‌ای استدلالی، در نهایت هنگامی که دیگر به مجهول اصلی می‌رسیدند برای آن واژه‌ای جدید اختراع می‌کردند.

خلاصه کنیم: سه دغدغه بزرگ، فکر نیچه را بخود مشغول می کرد:
- داروینیسیم، که انسان را از مقام اشرف مخلوقات خلع کرده بود،
- رفرم مذهبی، که در بنای کلیسای قرون وسطایی شکاف هایی وارد ساخته بود، بدون آنکه آنرا درهم بکوبد
- و بالاخره پرسشهای ذهن سوز فلسفی که با وجود پیشرفت همه جانبه علم همچنان بی جواب مانده بودند.

انسان میان میمون و خدا

واژه "تئوری" به این توهم دامن می زند که کشف داروین هنوز اثبات نشده است. بنابراین همه یاهوسرایان و پیروان خرافات و افسانه ها همچنان می توانند در انتظار "حلقه مفقوده" به تصورات دیرین خود پایبند بمانند! درحالیکه آنچه به "تئوری داروین" معروف شده فرضیه ای نیست که در انتظار اثبات علمی باشد، بلکه توضیحی است برای درک دست آوردهای زیست شناسی علمی.

کشف قاره جدید و رسیدن خبرهای عجیب درباره حیوانات و گیاهان غریب، در اروپا به موجی از کنجکاوی دامن زد و یافتن گیاهان و حیوانات ناشناخته بهترین دانشمندان را به کوشش واداشت.

کنجکاوی و تلاش دانشمندان سده های ۱۷ و ۱۸ م. باعث شد که گیاه و حیوان در جهان تا حد بسیاری شناخته و طبقه بندی شود. تا آنکه Buffon (۱۷۸۸-۱۷۰۸ م.) زیست شناس فرانسوی، نتایج بررسی های خود درباره تکامل طبیعت را در کتاب "تاریخ طبیعی" (در ۴۴ جلد!) گرد آورد. او یکی از نامداران در زنجیره دانشمندی بود که در دو قرن گذشته در این زمینه به پژوهش پرداخته بودند: از جمله، John Ray (گیاه شناس انگلیسی، ۱۷۰۵-۱۶۲۷ م.)، Carl von Linné (زیست شناس سوئدی، ۱۷۷۸-۱۷۰۷ م.)، Cuvier (زیست شناس فرانسوی، ۱۸۳۲-۱۷۶۹ م.) و A. von Humboldt (دانشمند آلمانی (۳۰ جلد!))، ۱۸۵۹-۱۷۶۹ م.)

هر کدام از این دانشمندان به فراخور نتایج بررسی های خود، نظریه هایی درباره چگونگی تکامل گیاهان و جانوران مطرح ساخته بودند. از جمله Lamarck (۱۸۲۹-۱۷۴۴ م.) در سال ۱۸۰۲ م. در کتاب "فلسفه جانورشناسی" حدسیاتی برای توضیح گوناگونی و تکامل موجودات زنده (از جمله درباره آنکه چگونه در حیوانات اندام هایی بوجود آمده و یا از بین رفته) ارائه داد که قانع کننده نبود.

بنابراین پیش از داروین آگاهی بسیاری درباره گیاهان و جانوران و همچنین تحولات کره زمین جمع آوری شده بود که پرسشهای بسیاری را برای پژوهش گران مطرح می ساخت. از جمله اینکه چرا انواعی از جانوران و گیاهان از میان رفته و یا برخی دیگر بوجود آمده اند، گوناگونی بیشمار انواع موجودات زنده به کدام دلیلی است و بالاخره دانسته های نوین را با افسانه آفرینش در کتاب مقدس چگونه می توان توضیح داد؟

¹Histoire naturelle, générale et particulière (1749-1788)

داروین کسی نبود که سرسری و یا برای مخالفت با اعتقادات دینداران تئوری پردازی کند، بلکه دانشمند نابغه‌ای بود که با وسواسی غیرقابل تصور و تیزبینی بی‌نظیری، داده‌های جدید دانش زیست‌شناسی را مورد تعمق قرار داد و "تئوری" او جوابی داهیانه بر پرسش‌هایی بود که قرن‌ها ذهن پژوهشگران را بخود مشغول می‌کرد.

او دودهم در انتشار نتایج پژوهش‌های خود مردد بود تا آنکه همکار جوانی مطالبی نزدیک کشفیات او انتشار داد و داروین را مجبور به نشر کتاب "منشأ انواع" (۱۸۵۹ م.) ساخت. کتابی که پس از "کتاب مقدس" از بیشترین تأثیر در افکار عمومی برخوردار شد. مطالب کتاب برای زیست‌شناسان مانند آن بود که تصاویر کتاب‌های گیاه‌شناسی و جانورشناسی بیکباره زنده شده و بصورت یک فیلم، افسانه واقعی آفرینش و دگرگونی موجودات زنده را به نمایش می‌آورد.

استقبال پرشور زیست‌شناسان از "تئوری داروین"، ارباب کلیسا را به مقابله شدید با او وادار ساخت. اما از آن پس اصولاً کار علمی در زمینه زیست‌شناسی بدون "تئوری داروین" غیرممکن شده بود. چنانکه هیچ زیست‌شناسی را نمی‌توان یافت که هوادار این "تئوری" نباشد؛ زیرا به قول دابژانسکی، ژنتیک دان مشهور:

"هیچ چیز در زیست‌شناسی معنایی ندارد مگر در پرتو تکامل."^۱

بدین ترتیب داروین، پس از چند قرن کشاکش میان دانش‌های جدید و اعتقادات عتیقه کلیسا، توانست جدایی دین و علم را به کرسی بنشاند. بدین معنی که انقلاب علمی ناشی از "تئوری تکامل" برای دانشمندان دیگر رشته‌ها نیز آزادیبخش بود و آنان تازه از آن پس توانستند با تمرکز کامل به کار علمی مشغول شوند، بدون آنکه بیم داشته باشند که نتایج کارشان مخالف با کتاب‌های کهن مذهبی باشد.

چون با این مقدمه به آرای نیچه بازگردیم روشن می‌شود که او بخوبی در جریان بحث‌های ناشی از "تئوری داروین" قرار داشت و با آنکه داروین در نخستین کتابش سخنی از تکامل انسان به میان نیاورده بود و تازه در کتاب "پیدایش انسان" (۱۸۷۲ م.) به آن پرداخت، در برابر نیچه وظیفه‌ای قرار داده بود. این وظیفه عبارت از آن بود که تصویر نوینی از انسان از دیدگاه فلسفی تشریح و تبیین شود. سخن نیچه در این باره برای معاصران او تکان دهنده بود:

"از کرم به انسان تکامل کرده‌اید، اما هنوز هم بسیاری چیزهای کرم‌گونه در شما یافت می‌شود. روزی میمون بودید و هنوز هم از میمون‌ها میمون‌تر هستید!"^۲

نیچه می‌خواست ببیند، اگر انسان تاج اشرفیت مخلوقات را از سر بردارد، در مقایسه با دیگر حیوانات از کدام برتری برخوردار است؟:

"وحشت زده به روشنی ناگهانی می‌نگریم و می‌بینیم که در پیرامون مان درندگان می‌دوند و ما در میانشان. تحرک بسیار انسان در صحراهای زمین، شهرسازی و برپایی کشورها، جنگ‌های پی در پی و انباشت مورچه‌وار ثروت و سپس نابود ساختن آن، درهم و برهم دویدن انسان‌ها، یاد گرفتنشان از هم، فریب دادن و پایمال کردن همدیگر، ناله‌شان در بدبختی و نفیرشان در پیروزی، همه و همه ادامه همان ذات حیوانی است که در انسان ادامه یافته."^۳

^۱ مقاله: تأثیر داروین بر اندیشه مدرن، ارنست مایر، ترجمه: کاوه فیض‌اللهی

^۲Friedrich Nietzsche, **Kritische Studienausgabe**, Giorgio Colli, de Gruyter Verlag, Band VI, p. 8

^۳Nietzsche, Biografie ..., Ibid, p.110

آیا اصرار بر اینکه اشرف مخلوقات هستیم بدین سبب است که در مقایسه با حیوان برنده نخواهیم بود؟!¹

نیچه انسان را دستکم از یک جنبه پست‌تر از حیوان یافت: می‌دانیم که حیوانات تنها در زمان کوتاه مشخصی میل به جفت‌گیری دارند. نیچه انسان را حیوانی می‌دید که این مرز زمانی را شکسته و بدین سبب همواره بدنبال کسب لذت جنسی است. او به مسخره می‌گفت، شاید انسان در لحظه‌ای که از مرز حیوان بودن می‌گذشت مشغول جفت‌گیری بود!¹

اما نیچه درست با بررسی همین پدیده "نامطلوب" آنرا محرک انسان شدن می‌یابد! انسان همواره در پی یافتن منابع لذت است و از آنجا که در جهان امکان ارضای مداوم وجود ندارد، عرصه ارضای جسمی را به عرصه روحی منتقل می‌کند و همین انتقال است که فکر او را برانگیخته و از او موجودی عاقل و متمایز از حیوان ساخته است.

شگفت‌انگیز است اما همین خط فکری، نیچه را به "پدر روانشناسی" ساخت، چنانکه فروید او را آموزگار و راهگشای خود معرفی کرده است. زیگموند فروید در ادامه اندیشه نیچه می‌پرسد، اگر انسان همواره در میدان جاذبه جنسی بسر می‌برد، چه چیزی باعث می‌شود که او به دانش‌اندوزی، کار و سازندگی بپردازد؟

جواب فروید بر این پرسش داهیانه بود: واقعاً هم اگر آدمی به حال خود رها شود جز به دنبال ارضای نیازهای جسمی و جنسی نخواهد بود و "محرومیت" از چنین زندگی است که می‌تواند او را از زندگی حیوانی بازدارد. تنها به کمک تربیت است که انسان یاد می‌گیرد، در عوالم دانش و هنر و سازندگی نیز احساس لذت کند.

این تصویر از انسان طرحی است که روانشناسی مدرن درافکنده و هدف اصلی آن تأمین تعادل روحی انسان است. ناگفته پیداست که تأمین تعادل روحی پیش شرط بالارفتن کارکرد و بازدهی مادی و معنوی است.

می‌بینیم که درک و تبیین فلسفی "تئوری داروین" نه تنها به میمون شمردن بشر منجر نشد که به کمک تفکر تیزبین نیچه درک بهتر و درست‌تری از انسان و انسانیت بدست داد. جالب است که بحث بالا از جنبه دیگری نیز انقلابی بوجود آورد:

از آنجا که منابع کسب لذت در جهان مادی کمتر از آنند که میل همیشگی به لذت را ارضا کنند، انسان در پی آن بوده و هست که به کمک تخیل، به احساس لذت دست یابد. همین انگیزه موجب تفاوتی عظیم میان حیوان و انسان شده است:

حیوان تنها زمان حال را درک می‌کند؛ بدون خاطره‌ای از گذشته و تصویری از آینده. در حالیکه ذهن انسان مرزهای زمان را از لحظه حاضر بسوی گذشته و آینده درمی‌نوردد. از طرف دیگر نگاه او به گذشته و انتظاری که از آینده دارد باعث می‌شود که از لحظه حاضر چندان لذت نبرد و بدین جهت چیزی را تجربه می‌کند که تا بحال هیچ حیوانی آنرا درنیافته است: احساس "بی‌حوصلگی"²!

¹ Ibid.p.13

²Friedrich Nietzsche, „Menschliches, Allzumenschliches“, Aphormismus:611

پس از نیچه "بی‌حوصلگی" (Langeweile, Ennui, Boredom) بعنوان مفولهای فلسفی به رسمیت شناخته شد. چنانکه مارتین هایدگر در این باره پژوهشی منتشر کرد.

برای فرار از بی‌حوصلگی، انسان (این حیوان آگاه) بدنبال سرگرمی‌هایی هیجان‌زا می‌افتد و اگر آنرا نیابد خود به آفرینش آنها می‌پردازد. دو شکل عمده برای این مشغولیت یکی یازی است و دیگری آفرینش هنری.^۱

نیچه تاج تقدس را از سر هنر برمی‌دارد و آنرا به پیشخدمتی بدل می‌کند که وظیفه‌ای جز از میان بردن کسالت اربابش که همان انسان باشد ندارد. با اینهمه این مقام پستی نیست، اگر در نظر گیریم که وظیفه هنر، شادمانی انسان است و برافروختن خلاقیت و به هیجان آوردن خونی که در مغز او به اندیشه دامن زند.

نیچه با اندیشه‌ای انقلابی، دو زمینه مهم در جهان مدرن یعنی "آفرینش هنری" و "روانشناسی" را بر پایه‌ای نوین قرار داد. چنین است که گفته‌اند، در فلسفه او هیچ چیز آنجایی که پیش از او بود، قرار ندارد. همه مفاهیم و ارزشها از جای خود سقوط می‌کنند و در جهان و فضایی دیگر معنی و مقام تازه‌ای می‌یابند. این است که بدون نیچه جهان مدرن غیرممکن بود و بدون درک و دستکم آشنایی با فلسفه او درک مدرنیته ناممکن است.

دوباره به موقعیت نوین انسان در جهان از نظر نیچه بنگریم. او نه تنها میمون‌نما بودن نسل‌های پیشین بشر را بد نمی‌داند که آگاهی آن را فرصتی می‌یابد که انسان آن شود که باید باشد: "در گذشته انسانها فکر می‌کردند که کره زمین در مرکز عالم قرار دارد و هستی بدور آن می‌چرخد. امروزه می‌دانیم که کره زمین نقطه‌ایست در کیهکشان. نقطه‌ای با خلطی به دورش، خلطی به نام بشر. ما امروزه دیگر نمی‌توانیم خود را مانند گذشته‌ها مهم به حساب آوریم تا چه رسد که خود را آیین خدا بدانیم. مگر آنکه بخواهیم خدا را به یک میمون ماورای انسانی بدل کنیم! زیرا که انسان چیزی نیست مگر تکامل یافته میمون. اگر شناخت این موقعیت ما را از غرور بیجا و نخوتی که داشتیم آزاد کند چندان هم بد نیست! امروزه خوشبختانه می‌دانیم که وجود ما برای وجود هستی ضرورتی نیست و خورشیدها بر کرات خالی از انسان هم می‌توانند بتابند!" (شفق سرخ، بند ۳۷)^۲

نیچه می‌پرسد، چرا و به چه هدفی طبیعت چشم انسان را بازکرد و هستی را در ذهن او بازتاب داد؟ "اگر سیر حرکت طبیعت ناگزیر بسوی شکل یافتن انسان بوده، قابل فهم است که با خلق انسان، طبیعت آینه‌ای در مقابل خود می‌گیرد که با آن از زندگی حیوانی رها می‌شود و از بی‌معنی بودن به "اهمیت متافیزیکی" دست می‌یابد."^۳

هنوز به مقام و موقعیتی که نیچه برای انسان در دنیای مدرن قائل است نرسیده‌ایم. پیش از آن باید دو نکته روشن شود. یکی آنکه نیچه "تئوری داروین" را می‌پذیرد زیرا که به اسلوب علمی نظر دارد و مخالفت با علم، نفی شعوری است که اینقدر به آن می‌بالیم. اما او "سوسیال داروینیست" نیست. بدین معنی که نه تنها مخالف انتقال "تنازع بقا" از جهان حیوانی به جهان انسانی است، بلکه شدیداً از این موضع دفاع می‌کند که زندگی انسانی باید با خشونت و درنده‌خویی دنیای حیوان که حق حیات را به قوی‌تر می‌دهد تفاوت بنیادی داشته باشد.

¹ Nietzsche, Biografie ..., Ibid, p.13

² Nietzsche's Morgenröte, Patrick Horvath, p.6

³ Nietzsche, Biografie ..., Ibid, p.111

نیچه داروینیسیم به این معنی را هم رد می‌کند که تغییر و تحول جسمی میمون به دمیدن شعور در او منجر شده است. زیرا که این یعنی آن که شعور انسانی را ترشح یکی از اندامهای جسم بدانیم، حتی اگر آن اندام مغز باشد!

زیرا اگر تغییر در جسم، از میمون آدم ساخته، بنابراین بر اثر رشد بدنی ممکن است در آینده انسانی با توانایی‌های قوی‌تری از انسان امروزی بوجود آید. با پرورش چنین انسانی جامعه بشری به دو نوع والا و پست تقسیم خواهد شد، که چنین چیزی غیرممکن است!^۱

تنها توضیح درست می‌تواند این باشد که بگوییم: درست است که انسان روزی از نظر ظاهری میمون‌نما بوده، ولی در همان روز هم از شعور بهره داشته است. به زبان علم امروزی، مطابقت ۹۸،۷٪ میان ژن انسان و شامپانزه خود دلیل کافی است که انسان بودن یک مقوله فرهنگی و تربیتی است و نه یک خاصیت جسمی.

میزان انسان دوستی نیچه را همینجا به بهترین وجهی می‌توان دریافت. زیرا او که خود واژه "آبرانسان" را وارد فلسفه کرده است تأکید می‌کند که "آبرانسان" فقط به فضایل انسانی با دیگران تفاوت دارد و از نظر توانایی‌های جسمی از هیچگونه برتری و یا حتی تفاوتی برخوردار نیست. بدین قیاس که دستکم در ده هزار سال گذشته در میزان هوش و عقل نوع انسان تغییری رخ نداده است.

نیچه با اندیشه‌ای داهیانه در زمانی که "تئوری داروین" گویا انسان را از اشرفیت مخلوقات به یک "میمون‌واره" تنزل داده بود، فلسفه‌ای بنیان گذارد که آدمی را از توهمات و خرافه‌های چند هزار ساله رها ساخت. او با شهامت می‌پرسد، فرض کنیم نه تنها خدایی نیست که ما واقعاً میمونی هستیم زاده طبیعت که به هر دلیل از شعور برخوردار شده‌ایم. حال بگذاریم ببینیم در کجای دنیای ایستاده‌ایم؟

نیچه این پرسش را با توجه به جمله معروف داستایوسکی مطرح می‌کند که: «اگر خدا نباشد همه چیز مجاز است!» بدین معنی که انسان بعنوان مخلوق خدا و در رابطه با اوست که به اخلاق انسانی مزین است و اگر پرتو ایزدی از او سلب شود، حیوانی است که بد و خوب را تشخیص نمی‌دهد و برایش همه چیز مجاز است. نیچه به مسخره می‌گوید که این برداشت نتیجه خود بزرگ بینی انسان است:

«چه بسیار کسان که ادعا می‌کنند، اگر خدا نبود زندگی غیرقابل تحمل می‌بود. بدین سبب باید خدایی وجود داشته باشد. باید گفت، کسی که به چنین تصویری عادت کرده است بدون آن نمی‌خواهد زندگی کند. ولی آیا این نهایت نخوت نیست که کسی فکر کند آنچه برای زندگی او لازم است باید ناگزیر وجود داشته باشد؟ بدین معنی که وجود من و زندگی‌ام یک ضرورت است!»^۲

نیچه نشان می‌دهد که چه خدا باشد و چه نباشد کشش دو سویه‌ای بر انسان حاکم است: «بر فراز آسمانها پرواز می‌خواهی و روح خواستار همنشینی با ستارگان است، درحالیکه غرایز (حیوانی) تو نیز تشنه ارضا شدن هستند.»^۳

او با توجه به اینکه در طبیعت و در هستی بیرون از ما هیچگونه عدالت و یا بی‌عدالتی وجود ندارد و جهان بدون انسان، کور و کر است و چنین ارزش‌هایی را نمی‌شناسد، از در دیگری وارد می‌شود و ادعا می‌کند انسان با شعور اگر هم بخواهد نمی‌تواند حیوانی رفتار کند:

¹ Ibid. 268

² Nietzsches Morgenröte, Patrick Horvath, p.6

³ Nietzsche, Biografie ..., Ibid, p.272

«سعی کن برای یکبار هم که شده کاملاً حیوانی رفتار کنی - خواهی دید که قابل تحمل نیست.»^۱
نیچه بار د این اصل ادیان کهن، که اخلاق و رفتار انسان را ناشی از ترس از خدا و یا وحشت از کیفر آن
جهانی می‌دانستند، می‌خواهد که انسان با آزادگی، موقعیت خود را در هستی تعیین کند:
«تو باید بر خود فرمان برانی و آقای فضیلت باشی. در گذشته فضایل تو بر تو حکم می‌راندند، اما آنها
باید وسایل و ابزار تو باشند. این تو هستی که باید با توجه به اهداف والایی که داری، بتوانی بگویی من
مخالفم و یا موافق.»^۲

"تو باید بر خود مسلط شوی! .. باید بر آری و نه گفتن خود مسلط باشی و بفهمی که از آنها در راه
رسیدن به هدفی بزرگ استفاده کنی! من کسی را دوست دارم که آزاداندیش است و قلبی فراخ دارد."^۳
بنظر نیچه، چه خدا باشد و چه نباشد، و چه "تئوری" داروین ثابت شده باشد و یا نه، در اینکه انسان
در میان دو قطب رفتار است که یکی از آن حیوان بودن است شکی نیست:
«انسان موجودی در حال شدن است در حال گذار. هنوز میان میمون و انسان بودن نوسان می‌کند
در حالیکه راه تعالی‌اش احتمالاً بسوی ابرانسان شدن است: همانطور که میمون بودن برای ما مسخره و
باعث احساس شرم می‌شود برای ابرانسان هم انسانی مانند ما بودن، شرم انگیز است!»^۴
نیچه به اهرم "شعور" نه تنها انسان را از دنیای حیوانات بالا می‌کشد، بلکه "انسانیت" امروزی او را هم
برنمی‌تابد و می‌خواهد آن شود که می‌تواند باشد: ابرانسان^۵

بعداً دربارهٔ «ابرانسان» چنانکه مقصود نیچه هست بازهم سخن خواهد رفت، اینجا همین بس که
«ابرانسان» چندان چیز غریبی نیست. او برخلاف آنچه تحریف‌کنندگان نیچه خواسته‌اند، ابدأ شباهتی
به "دیو مو طلایی"^۶ *blond beast* ندارد. برعکس، مقامی است که انسان می‌تواند با رشد همه جانبه بدان
برسد و جایگاهی است که در آن به "صفات ایزدی" آراسته شده است:

«ابرقدرت: انسانی که حرف کس دیگر را بخاطر علاقه‌ای که به او دارد قبول نکند. انسانی که خود خلق
می‌کند و از هیچ مدل و سرمشقی پیروی نمی‌کند؛ به هیچ کس اقتدا نمی‌کند و کورکورانه به سنت‌های
اجتماعی گردن نمی‌گذارد.»^۷

نیچه می‌پرسد، اگر حرفهای مذهبیبون را کنار بگذاریم چه باقی می‌ماند؟ و خود جواب می‌دهد: آنچه
که باقی می‌ماند، جهانی است که علوم طبیعی نشان داده‌اند، یعنی هستی مادی مطیع قوانین کور
طبیعی. بدین سبب مذهبیبون ادعا می‌کنند، وجود خدا هم به تاریخ معنی می‌دهد و هم برای آن هدف
تعیین می‌کند و نبود او تاریخ و طبیعت را بی‌معنی و پوچ می‌سازد.

نیچه می‌گوید، حالت سومی هم می‌تواند باشد و آن اینکه ما برای زندگی به معنی و هدفی از پیش
تعیین شده نیاز نداشته باشیم و بجای آنکه معنی و هدف را در جهان بالا و غیبی بجوییم، آنرا در همین
زندگی روزمره جستجو کنیم. بعبارت دیگر بجای آنکه نگاه‌مان مدام به جهان دیگر باشد، بکوشیم زندگی

¹ Ibid. P.41

² Ibid. P.16

³ Ibid. 267,359

⁴ Ibid.

^۵ **Übermensch**: آنانکه این واژه را «ابرمرد» ترجمه کرده‌اند، باید جوابگو باشند که چرا زنان را از پیشرفت انسانی چنانکه
مقصود نیچه هست، کنار گذاشته‌اند!

^۶ اصطلاحی است که نیچه در مورد اقوام متجاوز از ژرمن و رومی تا عرب و ژاپنی بکار برد.

Zur Genealogie der Moral

⁷Nietzsche, Biografie Ibid. .313

این جهانی را معنی و هدف بدهیم. برتری این حالت اینستکه بر تخیل انسان تکیه دارد و با آنکه راهی نرفته و جدید است، شور جستن و یافتن را در انسان دامن می‌زند و زندگی او را برمی‌افروزد. از این پس، دیگر احساس زاهدانه‌ای که با نگرانی به آن دنیا چشم دوخته، زندگی ما را تعیین نمی‌کند، بلکه آنرا معنویتی می‌سازد که در درون خود ما هست و در کشش بسوی زندگی خلاق، خود را نشان می‌دهد. مثلاً همینکه پرسیم: در زندگی من چقدر آزادی ممکن است؟ نشان از اراده‌ی من برای آزاد بودن دارد و باعث می‌شود برای بدست آوردن هرچه بیشتر آزادی بکوشم. همین اراده برای کسب آزادی میان "من" و محیط زندگی‌ام که می‌خواهد مرا مجبور کند، فاصله می‌گذارد و به من شخصیت و به وجودم معنی و هدف می‌دهد.

از این پس، طبیعت می‌خواهد کور و کر باشد یا نباشد و حتی آن جهان می‌خواهد باشد و یا نباشد، من در زندگی، آگاهانه و با اراده گام برمی‌دارم و می‌کوشم در مقابل محیط طبیعی و اجتماعی، با تکیه بر همه توانایی‌هایم بایستم.

ذهن آگاه، آزاد و با اراده‌ی انسان در نهایت مقهور طبیعت است. در دامانش متولد می‌شود و مجبور به مرگ است. ولی همینکه مشعل شعور را در دست دارد، میان خود و جهان فاصله می‌گذارد و خود را از گوهری دیگر حس می‌کند حتی اگر آزادی‌اش تنها همین اندازه باشد که خود را حس کند!:

« من حس می‌کنم که همه‌ی تاریخی که انسان و حیوان تا بحال از سرگذرانده با همه‌ی عشق‌ها و نفرت‌ها در من جمع شده است. حس می‌کنم در وسط رؤیایی بیدار شده‌ام و می‌دانم که باید این رؤیا را ادامه بدهم، مانند کسی که در خواب راه می‌رود و اگر بیدار شود زمین می‌خورد.»^۱

با چنین نگاهی به زندگی، انسان به کانون تحول هستی و روند جهانی بدل می‌شود. او آوردگاه اراده و جبر است که میان خدایی جابر و طبیعتی مجبور ایستاده است و نباید در برابر هیچکدام سر فرود آورد.

نیچه خواهان فردیتی است که خود را شکل می‌دهد و می‌کوشد دایره‌ی تأثیرش را هرچه بزرگتر کند و از این راه به تعالی برسد. با گستاخی می‌گوید: اینکه می‌گویند خدا در مسیح بصورت انسان تجسم یافت، به این معنی هم هست که انسان بودن برای خدا هم صرف می‌کند!^۲

«ما هنوز انسان نیستیم، و تنها زمانی انسان خواهیم بود که مسئولیت بعهده بگیریم و گناه کارهایمان را به گردن وجودی دیگر نیندازیم. درحالیکه اعتقاد به دنیای دیگری که همه چیز را در زندگی ما تعیین می‌کند، ساده‌ترین راه ممکن است!»^۳

¹ Ibid.p. 29

² Ibid.p.29

³Ibid.p.30

انتقاد از مذهب

" دستاویز مبتدلی که زندگی زاهد را قابل تحمل می‌کند این است که دایم بجنگد، آن هم با کی؟ با خودش! دایم از پیروزی‌ای به شکستی و از شکستی به پیروزی‌ای.. (زاهد) چون به بلندپروازی و خودپسندی دل‌بستگی دارد، سلطه‌طلبی و شهوت‌پرستی را نیز در برابر خود می‌گذارد تا زندگی حقیرش را به صورت میدان نبردی درآورد...^۱ نیچه

نیچه با شناختی ژرف و گسترده از ادیان و بویژه مسیحیت، از اعتقادات کهن دینی و اخلاقیات مندرس مذهبی انتقاد می‌کرد. هرچند که برخی انتقادات او پیش از آن هم از سوی دیگران مطرح شده بود. حتی معروفترین سخن او در این باره را ("خدا مرده است، ما او را کشتیم!") برای نخستین بار هگل نیم قرن پیش از او (بسال ۱۸۰۲ م.) بدین صورت بیان کرده بود:

"دین در دوران نوین بر احساسی بی‌نهایت دردناک استوار است، این احساس که خود خدا مرده است."^۲

نیچه انتقاد از مذاهب کهن را چنان پیگیرانه دنبال می‌کرد، که آثارش را کشتارگاه «گوساله‌های زرین» و «گاوه‌های مقدس» توصیف کرده‌اند. برای ما ایرانیان که گوشمان از انتقاد به مذهب پُر است، شاید در نگاه اول انتقادات نیچه که در درجه نخست انتقاد از مسیحیت است، چندان جالب نباشد. اما باید دانست که تفاوت نیچه با بزرگان اندیشه ما در این است که نیچه جز برای ساختن، چیزی را ویران نمی‌کند. حتی "خدا مرده است" او، نه تنها دعوتی شجاعانه برای واژگونی تمامی ارزشها است، بلکه فراخوانی برای آفرینش ارزش‌های نوین است:

الف- انتقاد نیچه در قدم اول بنیاد اعتقادات کهن مذهبی را هدف می‌گیرد. او می‌پرسد کدام جنبه از اعتقادات ما بر ترس، واکنش‌های روانی، خرافات، سودجویی‌های کوتاه‌فکرانه و یا حتی تنبلی استوار است؟ سؤال اینست که آیا حاضریم بر این انگیزه‌ها چشم پوشیم و اگر چنین کنیم از اعتقادات ما چه چیزی بجا می‌ماند؟:

«رفتار اخلاقی می‌تواند انگیزه‌های مختلفی داشته باشد که هیچکدام اخلاقی نیستند! انسان ممکن است برده اخلاق باشد و یا به فضایل اخلاقی افتخار کند، بخاطر سود شخصی، اخلاقی رفتار کند و یا از ناتوانی (نداشتن قدرت انتقام!) و یا ترس (از افشای عمل غیراخلاقی) و بالاخره تنها بخاطر اینکه حوصله فکر کردن به این چیزها را ندارد، اخلاقی رفتار کند. آیا اگر اخلاقیات مانند یک حاکم مستبد بر شما حکم براند، رفتارتان قابل ستایش است؟»^۳

^۱ اراده معطوف به قدرت، فریدریش نیچه، ترجمه محمد باقر هوشیار، نشر فرزانه، ص. ۱۲.

^۲ http://de.wikipedia.org/wiki/Friedrich_Nietzsche#.E2.80.9EGott_ist_tot.E2.80.9C_.E2.80.93_

^۳ Nietzsche's Morgenröte, Patrick Horvath, p.12 (۹۷ بند سرخ، بند ۴۳)

بنظر نیچه ما اغلب از انگیزه‌های غیراخلاقی، اخلاقیات را رعایت می‌کنیم و اعتقادات ما بیشتر بر ترس‌ها و یا بر تنبلی فکری استوار است! و اگر همه این انگیزه‌ها را به کنار بگذاریم چیز زیادی باقی نمی‌ماند. مگر آنچه که با عقل سالم دریافته‌ایم و با تکیه بر سرافرازی انسانی انجام داده‌ایم. بنابراین آنچه ما ایمان و اعتقاد می‌دانیم، تا حد زیادی بدین سبب برایمان پذیرفتنی است که ظاهراً اطرافیان ما به آن معتقدند و به اصطلاح "مقبولیت عام" دارد. با این "منطق" که آنچه همه بدان اعتقاد دارند نمی‌تواند بکلی اشتباه باشد!

نیچه خواهان آن است که این گونه اعتقادات را به کناری افکنیم، زیرا که اصل آن حیوانی است و در حیوانات هست که تبعیت از گروه (روح گله)، تعلق به گروه را تضمین می‌کند. (شفق سرخ، بند ۳۴)^۱ برخی دیگر از اعتقادات مذهبی ناشی از تقلید از دیگران و در درجه اول از پدر و مادر و اطرافیان است که درستی آنها هم برای فرد قابل تشخیص نیستند. (شفق سرخ، بند ۱۰۴)^۲

"برگزیدن آیینی که به انسان به ارث رسیده و سنت خانوادگی اوست نشانه نابالغی، ترس از درافتادن با محیط و در نهایت تنبلی است. آیا چنین انگیزه‌هایی را می‌توان اخلاقی نامید؟" (شفق سرخ، بند ۱۰۱)^۳ وفاداری به آیین اجدادی شدیدترین انتقاد نیچه را متوجه خود می‌کند. بطور کلی سرفروآوردن در برابر هر سنتی برای او به معنی اینستکه آنچه را که گذشتگان ما کرده‌اند، بدون فکر تکرار کنیم. کمترین ضرر این رفتار اینستکه از بوجود آمدن سنت‌های نو و بهتری جلوگیری می‌کند. به عبارت دیگر: سنت/حکم می‌کند! حال این سنت می‌خواهد متوجه رفتار اجتماعی باشد یا ایمان بعنوان ستونی که درون انسان بر آن استوار است.

ب- نیچه می‌گوید، ارباب دین ادعا می‌کنند موازین اخلاقی جهانشمول و ابدی هستند. درحالیکه چنین نیست و موازین اخلاقی در طول تاریخ تغییر یافته‌اند. وانگهی میان ادیان و گروه‌های اجتماعی نیز اختلافات و حتی تضادهایی در ارزشهای اخلاقی به چشم می‌خورند. مثلاً برای یونانیان عهد قدیم، "حسادت" درخور نکوهش نبود. (شفق سرخ، بند ۳۸). به این دلیل که به رقابت و در نتیجه بهبود و پیشرفت انسان کمک می‌کند. برعکس به "امید" به دیده تحقیر می‌نگریستند. زیرا به نظرشان باعث می‌شد که انسان از امروزش غافل بماند و دل به آینده‌ای ببندد، که معلوم نیست چه باشد. و یا "خشم" که برای مسیحیان یکی از گناهان کبیره به حساب می‌آید برای یهودیان از صفات ایزدی است.^۴

وانگهی اخلاق مذهبی هم طبقاتی است و هم جنسی. قتل برای مردم عادی گناه نابخشودنی است ولی شاهزاده‌ای که به هدف نشستن بر تخت شاهی برادرش را می‌کشد و فرمانده‌ای که به نام دین و دولت، هزاران بار خون می‌ریزد، از طرف کلیسا تقدیس می‌شود. چنان موازینی برای اربابان و زبردستان، شاهان و رعایا، زن و مرد و بالاخره مؤمن و کافر با هم چنان تفاوت‌های فاحشی دارند که نیچه از دو نوع اخلاق سخن می‌گوید: اخلاق فرادستان و اخلاق فرودستان.

ج- نیچه حکمت وجودی اخلاق از نظر فیلسوفان را هم مورد انتقاد قرار می‌دهد. او به متفکران و بویژه فلاسفه از افلاطون تا کانت و هگل خرده می‌گیرد که از برخورد انتقادی به اخلاق طفره رفته‌اند و بدون در نظر گرفتن آنکه اخلاق مهمترین محور زندگی فردی و اجتماعی را تشکیل می‌دهد، موازین کهنه و ناسالم

¹ Ibid.

² Ibid.

³ Ibid. p.12

⁴ Ibid. p.17, Morgeröte(38): „Die Triebe durch die moralischen Urteile umgestaltet“

را ستایش کرده بر آنها صحنه گذارده‌اند. حتی کانت که ظاهراً دغدغه‌ای جز شناخت دقیق حقیقت نداشت، عقل را در برابر "بنای شکوهمند اخلاق" قربانی کرد و این بزرگترین اشتباه او بود!^۱

پیش از آنکه انتقاد نیچه از اخلاق مسیحی را بررسی کنیم لازم است یادآوری شود: نیچه هرچند دیر با افکار شوپنهاور آشنا گشت اما چنان شیفته او شد که در لایپیگ به محفلی از هواداران او پیوست. گذشته از فلسفه شوپنهاور آنچه او را برای نیچه ستایش انگیز می‌ساخت این بود که او را آموزگاری واقعی یافته بود:

«آموزگار واقعی کسی است که آزاد می‌کند. زیرا که به روحی جوان می‌آموزد چگونه قانون اساسی تسلط بر خود را کشف کند.»^۲

برای نیچه، شوپنهاور یک چنین آموزگار و راهنمایی بود زیرا تأثیری را داشت: «که از هر فیلسوف واقعی انتظار می‌رود و انسان می‌توانست از او پیروی کند زیرا که به او بیشتر اعتماد دارد تا به خودش. این چنین اعتمادی از قبول آرای آموزگار مهمتر است. میتوان در برخی نظرات با او هم عقیده نبود ولی از این اعتماد نمی‌توان چشم پوشید.»^۳

شوپنهاور با آنکه مسیحیت را رد می‌کرد، "ترحم" را نیک‌ترین احساس آدمی می‌دانست. می‌دانیم که "ترحم" Erbarmen, Pity پایه اصلی اخلاق مسیحی است و نیچه با همه احترام و علاقه‌اش به شوپنهاور، همین پایه را هدف می‌گیرد و می‌پرسد، در این دو هزار سالی که کشیشان بازار "ترحم" را گرم نگهداشته‌اند، کدام دردی دوا شده و کدام بلیه اجتماعی برطرف شده است؟ "آن فضیلت را که شوپنهاور نیز می‌آموخت که برترین فضایل... است یعنی همان ترحم را نیز خطرناک‌تر از هر تباهی دیگر یافتیم."^۴

نیچه از "ترحم" در مسیحیت انتقاد می‌کند و آنرا احساسی می‌داند که نه تنها انرژی‌زا نیست که احساس بدبختی را به ترحم‌کننده سرایت می‌دهد و باعث شیوع آن می‌شود.^۵ او ترحم را باعث تداوم بدبختی (مانند صدقه دادن به گدا که چیزی نیست مگر گدا پروری!) و طفره رفتن از تدابیری می‌داند که از پیش آمدن مصایب جلوگیری می‌کنند. ترحم از نظر نیچه یکی از مشمئزکننده‌ترین انواع خودخواهی و خودپرستی است. زیرا بینوایان را در بینوایی به بند می‌کشد و نزد ثروتمندان باعث احساس رضایت می‌شود:

"اما گدایان را باید یکسره از میان برداشت! براستی آدمی از دادن به آنان برآشفته می‌شود و از ندادن نیز برآشفته."^۶

می‌پرسد، آیا در این دو هزار سالی که "اخلاق الهی" بر دنیای مسیحی حکم رانده، مردمان آن شده‌اند که کشیشان طلب می‌کنند؟ آیا پس از دو هزار سال، مسیحیان همسایه خود را بیشتر از خودشان دوست

¹ Ibid.

² Nietzsche, Biografie ..., Ibid, p.38

³ Ibid. p.39

^۴ اراده معطوف به قدرت، فریدریش نیچه، ترجمه محمد باقر هوشیار، نشر فرزانه، ص ۸۴.
^۵ (دقت شود که نیچه واژه آلمانی Mitleid را به معنی "ترحم" می‌گیرد، درحالی‌که برگردان این واژه به فارسی "همدردی" است که احساس مثبت و نیکی است! از اینرو باید "همدردی" معادل Sympathie, Sympathy باشد.)

⁶ Friedrich Nietzsche, Kritische Studienausgabe, Colli, de Gruyter Verlag, Band V, p.7

^۷ چنین گفت زرتشت، فریدریش نیچه، ترجمه داریوش آشوری، انتشارات آگاه، ص ۱۲۵

دارند؟ فراتر از آن نیچه انتقاد می‌کند که دوست داشتن همسایه^۱ چون نیک بنگریم، خودخواهانه است^۲ و می‌پرسد چرا نباید همه بشریت را دوست داشته باشیم؟^۳

دو هزار سال است غریزه انسانی در مقابل "اخلاق لاهوتی" مقاومت کرده است. بدین سبب برای نیچه تعیین منشأ اخلاق از اهمیتی درجه اول برخوردار است به حدی که آینده بشر را تعیین می‌کند.^۴

نیچه می‌پرسد، چرا باید موازین اخلاقی با تمایلات طبیعی ما در تضاد باشد؟ چرا باید انسان در هر لحظه زندگی در مقابل این انتخاب باشد که یا در جهت امیال درونی خود عمل کند و مرتکب گناه شود، یا آنها را سرکوب کند تا رستگار گردد؟ در حالت نخست با احساس گناه و پریشانی و ناپاکی همدم باشد و در حالت دوم، امیال سرکوب شده او هربار با شدتی بیشتر دغدغه خاطرش را فراهم کنند.

بنابراین نفی غریزه‌های طبیعی و گذاشتن "از خود گذشتگی" بجای آن، نه تنها دردی را دوا نمی‌کند که به دورویی و بی اخلاقی دامن می‌زند. آیا می‌خواهیم آینده بشر را هم بر این دورویی و تضاد علاج ناپذیر بنا کنیم؟

برخورد نیچه در این زمینه در درجه نخست با نظام اخلاقی حاکم در اروپا، یعنی اخلاق مسیحی است، اخلاقی که سنت آگوستین (۳۵۴-۴۳۰ م.) آنرا تحت تأثیر افلاطون بسط داد و از آن پس کلاً مورد قبول همه مذاهب مسیحی است.

او می‌پرسد، چرا نباید بتوانیم اخلاقی را تعریف کنیم که هم با تمایلات درونی انسان و هم با عقل هماهنگ باشد و بدین سبب تضمین داشته باشیم که همه صاحبان خرد به آن عمل کنند؟

بدین منظور کافی است نخواهیم که انسان رفتاری غیرعقلانی داشته باشد. مثلاً از او "از خود گذشتگی" نخواهیم. زیرا در هر انسانی نیرویی است که او را وامی‌دارد، "من" خویش را نشان دهد و از خود اثر هرچه بزرگتری در جهان باقی بگذارد. همین نیرو نیز او را در زندگی به تکاپو وامی‌دارد. حال اگر - چنانکه کلیسا می‌کند - از او نخواهیم که "از خود گذشتگی" نشان دهد از او چیزی را خواسته‌ایم که مخالف تمایل ذاتی اوست. بنابراین او را مجبور می‌کنیم که یا دورویی کند و یا تمایل درونی خود را سرکوب کند. هر دو حالت نادرست است.

در بعد اجتماعی، کلیسا با اعلام "ترحم" بعنوان پایه اخلاق، باعث شده است جامعه به دو بخش تقسیم شود: یکی آنانکه در عمل بدان رفتار می‌کنند و آنانکه بدان ریا می‌کنند. روشن است که بخش نخست همواره مورد سؤاستفاده گروه دوم قرار می‌گیرد و این یعنی رواج فساد و ظلم در جامعه!

آیا بهتر نیست به همه انسانها یاری دهیم که توانا و متکی به خود شوند؟ زیرا اگر موازین اخلاقی با امیال انسانی و اصول عقلانی همخوانی داشته باشد، نیاز به ریا و زهدنمایی از میان می‌رود:

"موازین اخلاق، قوانینی جهانشمول، تغییرناپذیر و مطلق نیستند و از پاداش و یا جزا در دنیایی دیگر هم خبری نیست. فضیلت و اخلاق مقولاتی روانی‌اند و نه الهی (ماوراءالطبیعی). اخلاق جامعه‌ای است بر قامت درون فرد یا جامعه."^۵

¹ Nächstenliebe, brotherly love

^۲ زیرا در خدمت جلب محبت همسایه است و داشتن همسایه با محبت منفعتی است.

³ Fernliebe, Charity

⁴ Nietzsches Morgenröte, Patrick Horvath. Ibid

⁵ Ibid.

نیچه نه تنها به اخلاقیات مسیحی، بلکه به همه جوانب دینداری، چنانکه ادیان ابراهیمی مطرح می‌کنند، می‌تازد. برعکس یونانیان را و در درجه نخست اپیکور را می‌ستاید. زیرا که او در پی یافتن زندگی پر لذت بود:

«اپیکور نخستین فیلسوفی است که ترس از مجازات آنجهانی را از انسان گرفت. درحالیکه مسیحیت ترس از آتش دوزخ را بر گردن انسان آویخت و مسیحیان را به ناهنجاری‌های روحی دچار کرد.»^۱ نیچه نشان می‌دهد، اخلاق در یونان باستان بر اعتماد به نفس استوار بود، ولی ادیان ابراهیمی با توسل به تحقیر و تهدید و توهین به انسان و تحت فشار قرار دادن گزینه‌های جنسی می‌خواهند او را مهار و دست آموز خود کنند. هدف این است که آدمی همواره بکوشد «در زندگی به گناهان احتمالی روزانه جاخالی دهد.»^۲ (تا شاید از وقوع آنها جلوگیری کند.)

نیچه می‌پرسد، مگر اینطور نیست که اگر نیازهای طبیعی برآورده نشوند، به ناهنجاری‌های روحی می‌انجامند، پس ادیانی که چشم پوشی از برآوردن امیال طبیعی را خواستارند (مانند تارک دنیا شدن و یا ازدواج نکردن کشیشان)، سهمی بزرگ در شیوع بیماری‌های روانی داشته‌اند. بطور کلی نیچه با قاطعیت می‌خواهد که "ترک دنیا" را چنانکه مسیحیت موعظه می‌کند ترک کنیم، زیرا ریاضت به تضعیف بدن و ضعف بدن به ناتوانی فکر منجر می‌شود.

حساب شیطنانی کشیشان چنین بود که حساب می‌کردند با ممنوع کردن نیازهای جنسی، یا مؤمنان از برآوردن آنها ابا می‌کنند که در نتیجه به ناهنجاری دچار می‌شوند و به دامان امن کلیسا پناه می‌برند؛ و یا از میوه ممنوعه می‌خورند و اینبار با احساس گناه و به طلب آموزش به کلیسا رو می‌آورند. در هر دو حالت راه فراری از بندگی کلیسا نمی‌یابند. در تمامی قرون وسطا چنین مکانیسمی در اروپا برقرار بود.

نیچه از افلاطون هم انتقاد می‌کند، چون او نخستین کسی بود که جهان دیگر را برتر از این جهان گذاشت. نتیجه آنکه با ضعف امپراطوری روم، اخلاق مسیحی با نگاه به آن دنیا، "نیست‌گرایی" Nihilism را در اروپا به کرسی نشاند و قاره‌ای را به سکون قرون وسطا محکوم کرد. فلاسفه بی‌ارزش شدند و بکار بردن عقل از مُد افتاد. توده می‌خواست دوباره بجای فکر، حس کند، تا آنجا که دلش می‌خواست احمق باشد و به هرچه کشیشان بگویند باور کند! (شفق سرخ، بند ۵۸)^۳

"شعار کشیشان این بود: روح تان را ضعیف کنید تا رستگار شوید! چنین مسیحیتی برای توده بینوایان و ناتوانان و گدایان بهترین فلسفه بود. (شفق سرخ، بند ۶۵) چنین مسیحیتی همه نیازهای جسمی و کشش‌های جنسی را گناه اعلام کرد و بدین ترتیب دنیا را به آینه جهنم بدل ساخت." (شفق سرخ، بند ۷۶)

«با ارائه خدایان دروغین، زندگی را انکار می‌کنند و نیهیلیسم را ترویج می‌دهند. همه اینها کسانی هستند که قاتل خدا محسوب می‌شوند. انسان می‌تواند با آزادی تمام از زندگی لذت ببرد، تا زمانی که به دینی گرایش کند. همان طور که می‌دانیم همه ادیان موانعی برای انسان می‌گذارند و مانع آزادی و پیشرفت بشریت هستند.» (شفق سرخ، بند ۷۳)

نیچه نه تنها به وجود احساسات متعالی در انسان اعتقاد ندارد که اخلاقی و یا غیراخلاقی بودن آنها را هم قبول ندارد. احساسات انسان برای او در درجه نخست ریشه در ارگان‌های بدن دارند که نه باید

¹ Ibid. p.7

² Ibid. P.9

³ Ibid. p.15

بخاطرشان مجازات شد و نه از آنها شرم داشت. او می پرسد، چرا باید احساساتی که ناشی از بدن ما (این "ماشین ناشناس") هستند شرم‌انگیز باشند؟

تئوری‌های اخلاقی، عالم غیب را منشأ اخلاق می‌دانند، در حالیکه چنانچه نیچه نشان می‌دهد، شرایط زندگی انسان در طول هزاره‌های گذشته تغییرات بسیار بزرگی یافته است. حال چگونه ممکن است که موازین اخلاقی تغییرناپذیر بمانند؟:

"بزرگترین دست‌آورد تمدن بشری این بوده است که انسان امروزی دیگر مانند گذشته‌ها در ترس دائم

از حیوانات وحشی، حملات بربرها، خدایان اساطیری و رویاهای وحشتناک بسر نمی‌برد.^۱

اما اگر اصول اخلاقی و اعتقادات دینی همزاد هستند، چگونه ممکن است که یکی متحول شود، درحالیکه دیگری سرشت بدوی خود را نگهدارد؟ بدین سبب انتقاد نیچه همانطور که تابوی "ترحم" را بعنوان بنیان اخلاق مسیحی هدف گرفت، تصویر خدا در ادیان ابراهیمی را در هم شکست:

«خدا، زندگی سرمدی، رستگاری، بهشت و دوزخ و مفاهیمی مشابه، چنان کودکانه‌اند که من حتی در کودکی هم آنها را جدی نمی‌گرفتم. ممکن است که من هیچگاه اینقدر بچه‌نوده‌ام که آنها را باور کنم؟ ... اینها مانند مثنی هستند که بر فرق یک مغز متفکر فرومی‌آیند. مثنی که می‌خواهد بگوید: فکر نکن!» (Ecce homo)^۲

نیچه بخوبی می‌داند که شک در وجود خدا - آنهم خدایی که کلیسا آنرا در آستانه خود به صلیب کشیده است - نه ناشی از سرکشی انسان، بلکه نتیجه تحولات تکان‌دهنده اروپا در چند قرن اخیر است. تحولات عظیم در علوم طبیعی باعث شدند، باور به خدا چنانکه کشیشان می‌فهمیدند، شکاف‌های عمیقی بردارد و می‌رفت که جهان بینی مسیحی بکلی در هم کوبیده شود و بدنبال آن بنای اخلاق از درون پوسیده، به اشاره‌ای فروریزد:

«اخلاق مسیحی حکم است، حکمی که سرچشمه آسمانی دارد، و رای هرگونه سنجش‌گری و حق سنجش‌گری. این حکم تا زمانی حقیقی است که خدا حقیقت داشته باشد. با ایمان داشتن یا نداشتن به خداست که سرپا می‌ماند یا فرومی‌ریزد.»^۳

اکنون همه مختصات جهان کهن دچار تحول شده بود. انسان می‌خواست که نه برده فکری کلیسا، بلکه موجودی عاقل و بالغ باشد. دانش‌های جدید از فیزیک نیوتونی تا نجوم کپلری و زیست‌شناسی داروینی، جهانی کاملاً متفاوت از آنچه خدا می‌بایست در شش روز خلق کرده باشد، ترسیم می‌کردند و بالاخره خدایی که با ناباوری از بالای صلیب به این جهان دگرگون شده می‌نگریست، دیگر نمی‌توانست چنان باشد که تا بحال بود.

این بود که نیچه مرگ چنین خدایی را با صدایی بلند اعلام داشت و هدفش آن بود که ندا در دهد، جهان کهن مرده و در جهان جدید باید همه چیز را از نو بنا کرد:

"خدا به کجا رفت؟ من به شما می‌گویم! ما، من و شما، او را کشتیم! ما همه قاتلان او هستیم! اما چگونه چنین (کاری ناممکن) کردیم؟ چگونه توانستیم دریا را بنوشیم و افق را از صحنه گیتی بزدایم؟ چگونه زمین را از خورشیدش جدا ساختیم (مانند کشتی از بندر) و حالا ما سوار بر این زمین به کجا می‌رویم؟ حالا دیگر نمی‌دانیم بالا و پایین کجاست و چپ و راستمان کدامست؟ در فضایی بی‌کران که نمی‌دانیم مرکزش

¹ Ibid.

² Friedrich Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, Colli, de Gruyter Verlag, B.V, p.278

^۳ غروب بت‌ها، فریدریش نیچه، ترجمه داریوش آشوری، نشر آگه، ص ۱۰۲

کجاست در حرکتیم و هرچه بیشتر از خورشیدمان دور می‌شویم، بیشتر سردمان می‌شود و تاریکی عمیقتری ما را فرامی‌گیرد. خدا مرده است! و مرده می‌ماند! ما او را کشته‌ایم! چگونه خود را تسلیم دهیم؟^۱

خواننده دقیق متوجه است که برخلاف آنچه شایع شده است نیچه نمی‌گوید، من خدا را کشتم، بلکه از "ما" بعنوان قاتلان و نابودکنندگان خدایی یاد می‌کند که در تصور (گذشتگان) مان وجود داشت و ما آنرا با پرداختن به دانش و خرد از میان برداشتیم. نیچه از قتل سخن می‌گوید، زیرا تصویری که از خدا در ذهن انسان قرون وسطایی وجود داشت به او نیرو می‌داد و با درهم شکستن آن تصور آن نیرو نیز از میان رفته است.

نیچه از قتل سخن می‌گوید زیرا که می‌خواهد تکان دهندگی این تحول را نشان دهد. ولی به همان خوبی می‌توانست بگوید:

با رشد عقل و گسترش دانش‌ها تصویر کودکانه‌ای که گذشتگان ما از خدا و دیگر مقولات دینی داشتند دیگر باور کردنی نیست و باید جای خود را به تصوراتی بدهد که با عقل و علم نوین همخوانی داشته باشد.

با این تفاوت که مرکز جهان جدید نه در ورای کهکشان‌ها، بلکه در درون انسان مدرنی جای دارد که به شکوفایی فکری و احساسی دست یافته است:

«بشریت باید سرنوشت خود را شکل دهد و از آویختن به دامان مسیحیت شکست خورده دست بردارد. چنین بشریتی بر مفاهیم اخلاقی عصر خود غلبه می‌کند. بر موازین اخلاق مسیحی باید غلبه کرد و با اعتماد به نفس از در آویختن به هر نوع ایدئولوژی ابا کرد.»^۲

نیچه می‌خواهد که دریابیم، "فضیلت" خود پاداش خویش است:
"به فضیلت خود چنان عشق بورزید که مادر به فرزند. اما شنیده‌اید که مادر بخاطر عشق خویش مزد بخواهد؟"^۳

او ترحم ریاکارانه را رد می‌کند تا اخلاقی را به کرسی بنشانند که همچون شفق، دمیدن روشنایی عقل را نوید می‌دهد. بدین سبب در پیشگفتار کتاب "شفق سرخ" می‌نویسد:

"بخاطر اخلاق باید بر اخلاق (مسیحی) غلبه کرد و آنرا به کنار گذاشت."^۴
در قرون وسطا اندیشیدن به گناه، بخشایش و رستگاری اخروی، چنان ذهن انسان را گرفتار کرده بود که خلاقیت او را نابود می‌کرد. نیچه این اسارت را شایسته انسان نمی‌داند و آنرا اخلاق بردگی می‌شمرد. بنظر او طلب عفو از ارباب کلیسا از زانو زدن در برابر حکام و جباران بدتر است. نیچه بیرحمانه آینه‌ای در برابر انسان می‌گیرد و از او می‌خواهد که آن شود که شایسته اوست:

«باید تصمیم بگیریم که یا احمقانه و آلفی خوش زندگی کنیم و یا هوشمندانه. انسان یا برده زندگی است و یا سرور آن. سروری تنها زمانی ممکن است که به کالاهای زندگی نه بگوییم و خود را از زندان حیوان بودن آزاد سازیم.»^۵

^۱ ("دانش شادمان"، بند ۱۰۸) Fröhliche Wissenschaft

^۲ Nietzsches Morgenröte, Patrick Horvath

^۳ ر. ک.: چنین گفت زرتشت، فریدریش نیچه، ترجمه داریوش آشوری، انتشارات آگاه، ص ۱۳۳

^۴ Ibid.

^۵ Nietzsche, Biografie ..., Ibid, p.36

نیچه با قاطعیت و دلایلی غیرقابل انکار نشان داد، که نفی مسیحیت و دیگر ادیان کهن، که اعتقاد به خدا را ضامن اخلاق تلقی می‌کنند، به فساد منجر نمی‌گردد، بلکه انسان را آزاد می‌کند تا خود انتخاب شایسته بکند. "خدا مرده است" نه به معنی آنکه همه چیز مجاز است و نه تکلیفی وجود دارد و نه روشی برای زیستن:

"همه چیز مجاز است" یعنی "انسان به همه چیز توانا است"، نه آنکه "هر کار حقیری مجاز است."^۱
(شفق سرخ، بند ۶۶)

پرداختن نیچه به این مسایل از سر تفنن نبود که او با اندیشه‌ای نبوغ‌آمیز کوشید به مبرم‌ترین مشکل انسان مدرن بپردازد. بحث او درباره‌ی خدا و اخلاق بحثی است در پی نجات اخلاق. زیرا که ایمان به خدای کهن توسط دانش و خرد از میان رفته است و اگر هنوز خدا را ضامن اخلاق بدانیم با این خطر روبرویم که پایبندی به اخلاق نیز از میان برود.

نیچه به منظور پیشگیری از این خطر، رابطه‌ی میان خدا و اخلاق را نفی می‌کند و می‌گوید، اعتقاد به خدایی که پیشینیان ما به آن اعتقاد داشتند می‌تواند از بین برود، اما ما باید با احساس مسئولیت، به موازین اخلاقی پایبند بمانیم. حتی اگر موازین کهنه و ناکارآمد اخلاقی هم بکار ساختن جهانی براستی انسانی نمی‌آید، باید خرد و شهامت داشته باشیم که آنها را از نو تعیین کنیم:

"آری، کسی که خدا را رها کرد، همان اندازه محکم‌تر ایمان به اخلاق را نگاه می‌دارد."^۲

نیچه بدون آنکه بخواهد سیستمی اخلاقی طرح ریزد، مرزهایی برای اخلاق شایسته نشان می‌دهد که افق‌های بسیار گسترده‌ای را دربرمی‌گیرند. نیچه می‌خواهد از انسان مخلوق، انسان خالق بسازد. به نظر نیچه هدف آدمی، بر خلاف آنچه که مسیحیت می‌انگارد، باید جواب مثبت به زندگی باشد و نه رد و انکار آن.

مهمترین هدف باید غلبه بر خود و ساختن پلی بسوی درون باشد تا بتواند نواقص خود را بازیابد و شناختی از خویشتن خویش کسب کند. از جمله:

"انسان میتواند بر زندگی خود مسلط شود، از این راه که چیزی را برای خودش ممنوع بداند."^۳

بنابراین نیچه هیچ اخلاقی را نفی نمی‌کند مگر آنکه آنها را با اخلاقی دیگر جایگزین سازد و انتظار دارد که بزودی اخلاقی تازه زاده شود که می‌توان آنها را انسانی نامید:

«در انسان خالق و مخلوق هر دو جمع‌اند... این تضاد را درک می‌کنید؟ برای آنکه مخلوق در شما به خالق بدل شود باید آنها را بشکنید، بکوبید، پاره کنید، بسوزانید، از نو شکل دهید و آگاه کنید.»^۴

(به نظر نیچه برای آنکه بتوانیم درون خود را، چنانکه او می‌طلبد، متحول سازیم دستکم به سه چیز نیاز داریم: انضباط آهنین، سنت‌شکنی و نوپردازی. از اینرو باید در ذهنمان دستکم سه مکان برپا کنیم: "پادگان، شکنجه‌گاه و آهنگری!"^۵)

تا بحال با دو چالشی که نیچه در برابر داشت آشنا شدیم. دیدیم که او نه "شاعری پریشان‌گو"، بلکه اندیشمندی دلیر و انسان دوست بود که می‌کوشید موقعیت جدید انسان را، با توجه به زلزله‌هایی که

^۱ Friedrich Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, G. Colli, de Gruyter, Band V, p.223

^۲ اراده‌ی معطوف به قدرت، فریدریش نیچه، ترجمه‌ی محمد باقر هوشیار، نشر فرزانه؛ ص ۷۱

^۳ Nietzsche, *Biografie ...*, Ibid, p.36

^۴ ر.ک.: فراسوی نیک و بد، در آمدی بر فلسفه‌ی آینده، نیچه، ترجمه‌ی دکتر سعید فیروزآبادی، انتشارات جامی، ۱۳۷۸

^۵ Über die Widersprüchlichkeit von Moralphilosophie am Beispiel Friedrich Nietzsche

دانش نوین و خرد بیدار بر ساختمان فکر کهن وارد ساخت، از نو تعریف کند. تا آنجا که باید گفت، با کمک یابی از اندیشه او بود که اصولاً مدرنیته در اروپا ممکن گردید. اینک پیش از آن که اندیشه فلسفی او را دریابیم لازم است با عناصری از آن آشنا شویم.

"ابرانسان" و "اراده معطوف به قدرت"

از هر سو به فهم سخن نیچه نزدیک شویم با شگفتی درمی یابیم که انسان دوستی، کانون اندیشه و احساس او را تشکیل می دهد و شایعات درباره او جز یاوه هایی بی پایه نبوده است. با این دید است که می توانیم به مفهوم واژه هایی بپردازیم که با فلسفه او عجین شده است. یکی از این واژه ها "ابرانسان" است که چنانکه پیش از این هم اشاره شد، هم می تواند مرد باشد و هم زن و هیچگونه برتری جسمی نسبت به دیگر انسان ها ندارد:

"انسانی است که به قلمرو آزادی قدم نهاده و از ترس و خرافه و موهومات رهایی یافته است."^۱
نیچه کسانی را که اصرار داشتند او را بد بفهمند و از ابرانسان موجودی خیالی بسازند، بر نمی تابد:
« کسانی که نمی خواهند ابرانسان را درک کنند ادعا می کنند که ابرانسان "نیمه نابغه و نیمه مقدس" است. یک چنین چهارپایانی هستند که مرا به داروینیسیم متهم می کنند! »^۲

مفهوم "ابرانسان" نه تنها مفهومی عجیب و غریب نیست که بسیار ساده است:
« ببینید من بشما ابرانسان شدن را می آموزم. ابرانسان جوهر زمین است. برادران، شما را قسم می دهم به همین دنیا وفادار بمانید و آنها را که از جهانی دیگر سخن می گویند باور نکنید! آنها شما را زهرآگین می کنند حتی اگر خودشان هم ندانند. آنان تحقیر کنندگان زندگی هستند... انسان ریسمانی است گره خورده میان حیوان و ابرانسان، ریسمانی بر فراز پرتگاهی. رفتن بر آن خطرناک است و ماندن بر آن هم همینطور.

چه چیز انسان بزرگ است؟ اینکه او پلی است و نه هدف. آنچه او را دوست داشتنی می کند اینستکه او هم گذرگاهی است به کمال و هم ایستاده بر ورطه سقوط... من کسانی را دوست دارم که در ورای ستارگان موجبی برای فدا کردن خود جستجو نمی کنند، بلکه خود را فدای زمین می کنند تا روزی زمین سکونت گاه ابرانسان شود »^۳

انسان چنانکه داروین نشان داد روزگاری میمون نما بود و نیچه استدلال کرد که همان زمان هم باید در او جوهر انسانیت وجود می داشت. زیرا که طبیعت کور است و بر او قوانین طبیعی بدون تفکر و شعور حاکم اند. از اینرو ممکن نیست که در دامان طبیعت محکوم، شعوری برآید که خودآگاه و حاکم بر اراده خویش است.

از سوی دیگر نیچه، انسان متولد در دامان طبیعت را پایبند دنیای حیوانی می بیند و چنانکه دیدیم بر او طعنه می زند:

۱. ر.ک.: چنین گفت زرتشت، فریدریش نیچه، ترجمه داریوش آشوری، آگاه، ۱۳۷۲، ص ۵۱۶

۲ Nietzsche, Biografie ..., Ibid, p. 270

۳ Ibid. p.265

"از کرم به انسان تکامل کرده‌اید، اما هنوز هم بسیاری چیزهای کرم‌گونه در شما یافت می‌شود. روزی میمون بودید و هنوز هم از بسیاری از میمون‌ها میمون‌تر هستید!"^۱
او از انسان می‌خواهد که بسوی کمال گام بردارد. خود را از بردگی ذهنی و فکری برهاند و سرنوشت خود را با شعور و احساس بدست گیرد:

«انسان چیزی است که باید بر او چیره شد. شما برای چیره شدن بر او چه کرده‌اید؟»^۲
(باید توجه داشت که لحن شاعرانه‌ی نیچه در چنین جملاتی، به کسانی که در پی بدفهمیدن او بوده‌اند فرصت سؤاستفاده داده است. نیچه می‌گوید، بر انسان باید چیره شد (غلبه کرد) و نه آنکه، برخی بر برخی دیگر چیره شوند و منظورش هیچ چیز دیگری نمی‌تواند باشد جز آنکه انسان باید بر خود چیره شود (غلبه کند).)

نیچه دریافت که در جامعه رفتار فرادستان و فرودستان از نظر اخلاقی متفاوت و حتی متضاد است. فرودستان بیشتر از فرادستان "ترحم" را ارج می‌نهند و همین باعث می‌شود که محکوم و مغلوب قدرتمندان شوند:

"اما آنچه امروز نزد همه مردم کوچک فضیلت نامیده می‌شود، همانا ترحم است."^۳
اما قدرتمندان و ثروتمندان تنها به حدی "ترحم" می‌ورزند که به قدرت و ثروتشان آسیبی وارد نیاید و تازه انتظار دارند که در مقابل این "از خود گذشتگی"، کلید بهشت نصیب‌شان شود. کلیسا از این دوگانگی پاسداری کرده و باعث شده که در دو هزار سال گذشته فقر و نکبت در پای قدرت و ثروت دوام آورد.
نیچه می‌گوید، راه حل غلبه بر این دورویی، نه آنست که دو هزار سال دیگر برای فرادستان موعظه کنیم که از قدرت و ظلم دست بردارند، بلکه فرودستان هم باید بکوشند ترحم را بعنوان "اخلاق بردگی" و یا اخلاقی که به بردگی منجر می‌شود ترک کنند و بکوشند از شخصیتی قدرتمند و با اراده برخوردار گردند. فرادستان در برابر فرودستانی که با قدرت و اراده، حق خود می‌طلبند، از قدرت‌نمایی و سلطه‌جویی منع خواهند شد.

از این رهگذر اصطلاح دیگر نیچه متولد می‌شود که مورد بزرگترین بدفهمی‌ها و نارواترین سؤاستفاده‌ها قرار گرفته است. آن Wille zur Macht (Will to power) است که "اراده معطوف به قدرت" ترجمه شده و در فارسی مفهومی منفی است، زیرا "قدرت‌طلبی" را تداعی می‌کند. درحالیکه نیچه نه تنها قدرت را بر نمی‌تابد که از آن به عنوان "عفریته" ای نفرت‌انگیز یاد می‌کند:

«.. عشق به قدرت عفریته‌ایست در درون آدمی. هرچه به او بدهی، بازهم بدبخت و حریص می‌ماند. اما هر چه از او بگیری، بجز قدرت را، او را خوشبخت کرده‌ای.»^۴ (شفق سرخ، بند ۲۶۲)
او بخوبی بر خطرات قدرت آگاه است و نمی‌تواند آنرا برای همگان خواستار شود:

« قدرت بدون علم سلاحی است ننگین و کسی که آنرا بدست بگیرد روزی به زانو درخواهد آمد.»^۵
Wille zur Macht «کشش بسوی توانایی» است و به منظور فهم بهتر آن باید به عقب بازگشت و دید که شوپنهاور پیش از نیچه از آن چه مراد کرده بود. او با توجه به سقوط اخلاق، خواستار "تسلط انسان بر

¹ F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, G. Colli, de Gruyter Verlag, Band VI, p. 8

^۲ چنین گفت زرتشت، فریدریش نیچه، ترجمه داریوش آشوری، انتشارات آگاه، ۱۳۷۲، ص ۷
^۳ همانجا، ص ۴۰۸

⁴ F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, Ibid, Band V, p.211

⁵ *Ambivalenz des Fortschritts*, Wolf Gorch Zachriat, Akademie Verlag, p.189

خود" و "دوری جستن از امیال دنیایی" بود. نیچه اولی را برداشت و دومی را وا گذاشت. او خواستار اعمال قدرت بر نفس شد، ولی ترک دنیا را بر نمی تابید.

نیچه می پرسد، نتیجه و هدف کار و کوشش بشر چیست و جواب می دهد، اینکه بتواند به سرافرازی و آرامش زندگی کند.^۱ نیرویی که این توانایی را باعث می شود ناشی از اراده ای است که در هر انسانی نهفته است.

Wille zur Macht از نظر نیچه یک مفهوم نیست، بلکه جمله معترضه ای است! اعتراض به "اراده معطوف به ضعف، کشش به ناتوانی!"، که در مسیحیت نه تنها داشتن آن توصیه می شود که آن را مقدس می شمردند. (و نه تنها در مسیحیت که در دیگر ادیان کهن از جمله بودائیسیم و هندوئیسم)

"مسیحیت شخصیت مؤمن را خرد می کند و (با احساس گناهکاری) او را به لجن می کشد ... سپس یکباره نور درخشان رحمت الهی را شامل حالش می کند" (شفق سرخ، بند ۸۷)^۲

انسان از نظر کشیشان باید به امیال مادی و معنوی خود دست رد بزند و به زندگی سالم نه بگوید. نیچه این را پایه ریاکاری و عافیت پرستی می داند. او کشف کرده بود که "اخلاق سروری" و "اخلاق بردگی" هر دو در انسان جمع هستند و می پرسد، چرا نباید همه به "اخلاق سروری" رفتار کنند؟ به شرط آنکه نه اخلاق زورگو و حيله گر "سروران" امروزی را بگیریم، بلکه اخلاق برتر و شایسته انسانی برآستی سرافراز را: "این خوشبختی نصیب من شده است که پس از هزاران سال گمراهی راهی یافته باشم به سوی یک "آری" و یک "نه". "نه" می آموزم نسبت به هر چه که ناتوان کند .. و "آری" می آموزم نسبت به هر چه نیرومند کند و نیرو افزایش.^۳

بی شک از دید نیچه ابرانسان آنستکه "اراده برای یافتن توانایی" را به بهترین وجهی به ظهور رسانده باشد. از اینرو نمونه های تاریخی را که او برای ابرانسان می شمارد بهترین تبلور آن است: سقراط، میکل آنژ، داوینچی، شکسپیر، گوته!

شگفت انگیز اینکه او با وجود همه انتقادات از مسیحیت، شخص عیسی مسیح را به سبب آنکه برای خود تعیین سرنوشت می کرد و انسانی نیکوکار بود، ابرانسان می دانست:

"در واقع تنها یک مسیحی واقعی وجود داشت، همانا او که بر صلیب جان داد."^۴

از نظر نیچه انسان (بهتر بگوییم: ابرانسان) از دو نیروی روانی بزرگ برخوردار است: نیروی تسلط بر خود و نیروی ابداع (نوآوری).^۵ بنابراین نیاز به سلطه جویی بر دیگران، در میدان امیال او نیست و اگر می خواهد قوی شود به هدف آنکه بتواند بهتر بر خود تسلط یابد و قوانین رفتار خویش را تعیین کند؛ قوانینی که ناگزیر قوانین شخصی و فردی اوست، در ورای اخلاقیات موروثی و سنتی.^۶ میل به زندگی، کشش به سوی قدرت نیست، بلکه کوشش برای خوشبخت زندگی کردن است و قدرت یابی در خدمت دست یافتن به خوشبختی است و راهش رسیدن به آزادی.

¹ Nietzsche, Biografie ..., Ibid, p.35

² <http://www.referate10.com/referate/Biographien/8/Friedrich-Wilhelm-Nietzsche-reon.php>

³ اراده معطوف به قدرت، فریدریش نیچه، ترجمه محمد باقر هوشیار، نشر فرزانه؛ ص ۸۳

⁴ Antichrist, Friedrich Nietzsche, Kapitel 39

⁵ Nietzsche, Biografie ..., Ibid, p. 266

⁶ Ibid. p.272

برخلاف شوپنهاور که چندان اعتمادی به انسان نداشت و ارادهٔ حفظ حیات را بیشتر ناشی از حیوانیت درون انسان می‌دید، نیچه "کشش بسوی توانایی" را مفهومی مثبت می‌دانست. بدین معنی که از نظر او ارادهٔ انسان به زندگی، همانا تمایل به بجا گذاشتن اثری مثبت و نامی نیک در جهان است. به زعم نیچه، هرچند آدمی می‌تواند میان نیکی و بدی انتخاب کند، اما انتخاب او به نیکی متمایل است و هرچه بلوغ فرهنگی و دانش او بیشتر باشد و خود را عضو بهتری از جامعهٔ متکامل بشری حس کند، این تمایل در او قوی تر خواهد بود:

« آزادی از دنیای حیوان، به انسان امکان می‌دهد به لباس فیلسوف، هنرمند و یا پیامبر درآید که در آنان "من" در وجودشان ذوب شده، زندگی پرمحنت خود را دیگر بطور فردی احساس نمی‌کنند، بلکه در مهرورزی به همهٔ دیگر جانداران. برآمدن چنین انسانیتی همانقدر که رستگاری بشری را تحقق می‌بخشد، غایت تکامل طبیعتی است که با پرورش انسان در آغوشش به خود معنی می‌دهد.^۱»

در گذشته‌های دور نیز چنین مردانی بشر را به جلو رانده‌اند:

« ادیان جهانی را مدیون مردانی با افکاری عمیق هستیم که بر بال تخیل خود پرواز کرده و خود را فرستادهٔ خدایان برتر می‌دانستند. » (مقاله «کودکی اقوام»)^۲

نیچه و انسان

از نگاه خواننده پنهان نمانده که برای نیچه هیچ چیز پرارزش‌تر از انسان نیست. او انسان را در مرکز هستی قرار می‌دهد و اندیشه دربارهٔ موانع رشد همه جانبهٔ او بزرگترین مشغولیت نیچه را تشکیل می‌دهد. اینها همه در دوران زندگی نیچه که دموکراسی در اروپا، با گسترش دست آوردهای انقلاب کبیر فرانسه جوانه می‌زد از اهمیت بارزی برخوردار بود.

گفتن ندارد که فردگرایی بی‌همتای نیچه که در جمله به جملهٔ سخنان او موج می‌زند، دلیلی است بر اینکه او با هیچ نوع گرایش ارتجاعی (چه رسد فاشیستی!) سر آشتی نداشت. او، چنانکه اشاره شد، "انسان مذهبی" (به معنی کانتی آن) را نیز بر نمی‌تابد: یعنی کسی را که به نابالغی تن داده و اجازه می‌دهد دین برای همه چیز او تعیین تکلیف کند.

نیچه می‌خواهد که با توجه به شرایط نوین زندگی به تعریفی نو از انسان برسیم. هرچند می‌داند، بدست دادن هر تعریفی به معنی آنست که برای انسان تعیین تکلیف کنیم و او را پیشاپیش در قالبی بریزیم. او چنان فردگراست که برای جامعهٔ بشری "انقلابی اتمی"^۳ را آرزو می‌کند: بدین معنی که گوناگونی فزایندهٔ شخصیت‌ها بجایی برسد که هر شخصی از "تیپی" دیگر برخوردار باشد. او برای آنکه هاله‌ای از انسان آینده بدست دهد سه سرمشق (نمونه) را مطرح می‌سازد^۴:

- یکی نمونهٔ "ژان ژاک روسو" است که در پی برقراری هماهنگی با محیط (طبیعی و اجتماعی) خویش است.

¹ Ibid. P.40

² Ibid.p.23

³Nietzsche, Biografie ..., Ibid, p.42

⁴ Ibid.

- دیگری سرمشقی مانند "گوته" که روابط و ضوابط هستی اجتماعی انسان را برنمی‌تابد ولی با چشم‌پوشی از ناملایمات می‌کوشد زندگی را با سرافرازی بگذراند و دچار سرخوردگی نشود.

- و بالاخره تیپ "شوینهور" است که درک می‌کند، همه نظامات اجتماعی بدین شکل گرفته‌اند که نگذارند انسان بی‌معنایی و ترازیک بودن زندگی را حس کند. از اینرو با آنکه می‌داند که ممکن است به قعر سرخوردگی و حرمان سقوط کند می‌کوشد با حقیقت زندگی کند و خود معنای زندگی باشد. چنین زندگی را نیچه "زندگی قهرمانانه" می‌نامد.

در سطور بالا برای نخستین بار در سخن نیچه به واژه‌های «سرخوردگی و حرمان»، «زندگی بی‌معنا و ترازیک» برمی‌خوریم، درحالی‌که تا بحال سخن از آن بود که نیچه جز در پی یافتن زندگی شاد و سرخوش نیست. به این دوگانگی در بخش دیگر خواهیم پرداخت. اینجا بدین بردازیم که نیچه انسان آینده را برخوردار از کدام ویژگی‌ها آرزو می‌کند.

آموزش

دیدیم که از نظر نیچه، انسان حلقه‌ایست میان میمون و ابرانسان. در ستایش از او نیچه نوشت:

«انسان جهان را نساخته، ولی خود می‌تواند جهانی باشد. او هنرمند نیست ولی می‌تواند آنچه‌ان زندگی کند که زندگی‌اش یک اثر هنری باشد.»^۱

اما برای آنکه چنین کند و چنان شود باید بسیار بکوشد. محور اصلی تلاش او آموختن است. برای نیچه آموزش بزرگترین فضیلت است. او از تنهایی نفرت دارد اما آنرا در خدمت آموزش و تفکر، نیک می‌یابد و ستایش می‌کند. چنین تنهایی را او عنصر زندگی زاینده و بدین سبب شادی آفرین می‌یابد:

"درباره تربیت، کم برای من روشن می‌شود که بزرگترین نقص شیوه آموزش و پرورش ما در این است که نه کسی یاد می‌گیرد و نه کسی یاد می‌دهد که چگونه می‌توان تنهایی را تحمل کرد." (شفق سرخ، بند ۴۴۳)^۲

نیچه درباره شیوه‌های آموزشی پژوهش‌های ارزشمندی انجام داده و به نتایج در خور توجهی دست یافته است. از جمله آنکه: "انسان مدرن مقادیر زیادی دانش هضم‌نکرده را با خودش حمل می‌کند که مثل سنگریزه درونش را انباشته است. همین هم تضاد درون و بیرون او را بخوبی به نمایش می‌گذارد. تضادی که انسانهای روزگار کهن نمی‌شناختند."^۳

کار

از فضایل دیگری که نیچه از انسان انتظار دارد، کار است و دیدیم که خود او از چه پشتکاری برخوردار بود. نیچه تربیتی پروتستانی داشت که در آن کار، نه تنها بزرگترین فریضه، بلکه تنها محتوای زندگی است و اروپاییان با چنین برخوردی به کار بود که توانستند تمدن نوین را بسازند:

«احساس نیک، آرامش بخش و والایی است که انسان پیگیر کاری باشد.»^۴

¹Nietzsche, Biografie ..., Ibid, p. 83

² Ibid.

³ Ibid. P.116

⁴ Ibid. p.35

البته در همان دوره نیچه، آمریکاییان از بابت پرکاری گوی سبقت را از اروپاییان ربوده بودند. این نکته نیچه را که خود معتاد به پرکاری بود، واداشت، از پشتکار خستگی‌ناپذیر آمریکاییان "انتقاد" کند؛ هرچند که انتقاد او - چنانکه شیوه اوست - ستایش نیز هست:

« شاید خون سرخپوستی با آن توحش مخصوص است که رگهای "جویندگان طلا" در آمریکا را به کار خستگی‌ناپذیر و سراسیمه وامی‌دارد. یکی از "عادات زشت" دنیای جدید، که دارد به اروپا هم سرایت می‌کند اینستکه دیگر آدم خجالت می‌کشد کمی احساس آسایش کند و بدون ناراحتی وجدان مدتی را به فکر کردن بگذرانند. آدم دیگر با ساعتی که به مچ بسته فکر می‌کند، مدت غذا خوردن و نگاه مداوم به بورس را هم ساعت تعیین می‌کند. مثل کسی که همیشه فکر می‌کند دارد چیزی را از دست می‌دهد: بهتر است کاری بکنیم تا آنکه بیکار بنشینیم! یک چنین برخوردی به کار، سلیقه آدم و احساس آهنگ زندگی را از بین می‌برد...!!" (شفق سرخ، بند ۳۲۹)^۱

همدردی

ویژگی دیگر ابرنسان احساس همدردی است! هنوز فراموش نکرده‌ایم که کوبنده‌ترین انتقاد نیچه به کلیسا بدین خاطر بود که "ترحم" را باعث رستگاری مؤمنان اعلام می‌کند!

این مطلب نمونه خوبی است که ببینیم انتقاد نیچه به اعتقادات، موازین اخلاقی و سنت‌های دنیای کهن نه از آنروست که آنها را نابود و انسان را در فضایی بی‌فریاد رها کند، بلکه بدین هدف که این موازین را در جهانی نوین در جایگاهی شایسته قرار دهد.

نیچه خواستار آنستکه انسان شادمانه زندگی کند و در سایه آموزش و کار به سرافرازی و آرامش دست یابد. ولی او بر این واقعیت هم نمی‌تواند چشم ببندد که جهان پیرامون ما پر از بیداد و نابسامانی و درد و نداری است. آیا می‌توان نسبت به اینهمه بی‌تفاوت بود و نام انسان بر خود نهاد؟ روشن است که نیچه چنین نمی‌خواهد و نمی‌تواند. اما تفاوت "همدردی" مورد نظر نیچه با "ترحم" اینستکه از آن انتظار رستگاری ندارد و تنها زمانی مجازش می‌داند که پاداش خود باشد:

"هر لحظه احساس خوشبختی در برابر زجری که جهان می‌برد ناسزاوار است. چنین احساسی بدین معنی است که کسی در این دریای ناکامی کامیاب شده باشد. نمیتوان در میان خیل بیچارگان خوشبخت بود. نمیتوان اخلاقی رفتار کرد مادامیکه روال آدمیت بر زور و بیداد است."^۲

نیچه مصرأ می‌خواهد که انتظار نداشته باشیم، رفتار اخلاقی ما خود به خود جهان را نیک خواهد کرد. آدم باید توهمی از این بابت نداشته باشد و با اینهمه به زندگی عشق بورزد، حتی اگر عبث بودن آنرا کشف کند.^۳

¹ Ibid. P.34

² Ibid p.100

³ Ibid

جستجوی حقیقت

فضیلت دیگری که نیچه شایسته انسان می‌داند، جستجوی حقیقت است. می‌دانیم که از یونان باستان به بعد همواره این تصور وجود داشت که "حقیقت، زیبایی و نیکی" از جوهری یگانه برخوردارند. این تصور پس از شاعر انگلیسی John Keats (۱۸۲۱-۱۷۹۵ م.) که سروده بود: "زیبایی حقیقت است و حقیقت زیبایی"^۱ به باور همگان بدل شد. بویژه آنکه در همان دوران، کانت و سپس هگل کوشیدند، این همسانی را از نظر فلسفی ثابت کنند. از جمله کانت دلیل آورد که چون آنها نزد همه انسان‌ها "تصورات متعالی" regulative Ideen و در عین حال مشترکی هستند پس باید مترادف هم باشند.

اما نیچه در این موضوع فصلی نوین گشود و جستجوی حقیقت را قدم گذاردن در راه‌های ناشناخته‌ای دانست که سرانجام آن پیشاپیش قابل پیش بینی نیست. آدمی از نظر او تنها با جستجوی حقیقت بسوی انسان شدن گام برمی‌دارد. زیرا هیچ چیز پست تر از آن نیست که انسان به حقایق گذشتگان و اعتقادات و رسوم آبا و اجدادی پایبند بماند. این پایبندی نه تنها حاکی از تنبلی فکری است که به زعم نیچه زبونی و جبونی را نیز به نمایش می‌گذارد. زیرا که:

«خیلی راحت تر است که به چیزی معتقد باشیم که به ما آسودگی روحی می‌دهد تا آنکه به جستجوی حقیقت برخیزیم. زیرا حقیقت - اینطور که ادعا می‌شود - نباید با زیبایی و خوبی هم گوهر باشد. حقیقت جو نباید به آسایش، هماهنگی و خوشبختی دلیند باشد، زیرا که حقیقت می‌تواند بسیار زشت و زننده باشد... می‌خواهی آرامش روحی و احساس خوشبختی داشته باشی یا آنکه می‌خواهی شاگرد جستجوگر حقیقت باشی؟ پس بکاو و بپژوه!»^۲

البته جستجوی حقیقت با علم به اینکه ثمر آن می‌تواند تلخ و تراژیک باشد برای نخستین بار در اندیشه نیچه بازتاب نیافت و بسیاری دیگر اندیشمندان سده‌های ۱۸ و ۱۹ م. در آن اتفاق نظر داشتند و باید گفت که شهامت جستجوی حقیقت بدون واژه‌ها از نتایجی که می‌تواند بدنبال داشته باشد تاجی است که روشنگری بر سر اروپاییان نهاد و بدان اندیشمندان اروپایی را برآستی آقای جهانیان ساخت. این اندیشه از جمله نیم قرن پیش از نیچه در نامه‌ای معروف از شوپنهاور به گونه چنین بازتاب یافت: «فیلسوف کسی است که شهامت دارد هیچ پرسشی را در ذهن و قلب خود نگه ندارد... او می‌خواهد درباره سرنوشت خود آگاهی یابد. او حتی زمانی که حس می‌کند حقیقتی که کشف خواهد کرد و جوابی که خواهد گرفت وحشتناک خواهد بود از جستجو باز نمی‌ماند.»^۳

دگراندیشی

روشن است که برای نیچه فردگرا، که شاید بهتر از هر کس با دشواری‌های جستجوی حقیقت آشنا است، دگراندیشی نه "استثنا"، بلکه "قاعده" زندگی است. او خواننده‌اش را با این واقعیت روبرو می‌سازد، که همه کوشش فلاسفه پیش از او به این جا رسیده بود که نشان دهند، شناخت انسان از جهان بر پایه

¹ Beauty is truth, truth beauty, - that is all Ye know on earth..

² Nietzsche, Biografie ..., Ibid, p. 35

³Der Briefwechsel mit Goethe, Arthur Schopenhauer, Lütkehaus, Haffmans 1992, p. 35

نیروی درونی است که در هر انسانی وجود دارد. هرچند که خود را نزد هرکس به شکل دیگری نشان می‌دهد و از آن گذشته در مراحل مختلف زندگی نیز متفاوت می‌باشد. پیش از نیچه این مشکل اساسی حل‌ناشدنی می‌نمود که چرا انسان‌ها از نظرات و عقاید متفاوت و گاه متضادی برخوردارند. آیا اصولاً می‌توان دیوارهایی که توسط آرث، تربیت، تجربه، مذهب و آموزش کشیده شده از میان برداشت؟ شگفت‌انگیز است که نیچه به قدرت فکری نبوغ‌آمیزی تنها در یک جمله راه برون رفت از این بن بست را نشان داد:

«آنچه قانع می‌کند هنوز حقیقت نیست، بلکه تنها قانع می‌کند.»^۱

صحبت از آن است که درک کنیم، آنچه ما بعنوان حقیقت می‌شناسیم تنها توانسته است ما را قانع کند و ممکن است بکلی غیرحقیقی باشد. به همین گونه دیگران هم آنچه حقیقی می‌انگارند، تنها از این رو است که به طریقی قانع شده‌اند و مادامیکه با "حقیقتی" دیگر و قدرت اقتناعی بیشتری روبرو نشده‌اند مجبورند به همان باور خود پایبند بمانند. تنها با گسترش چنین شناختی و تربیتی بر چنین پایه‌ای ممکن است که انسان‌ها از چهار گوشه جهان به تفاهم و نزدیکی برسند.

آپولونی و دیونیزی

نیچه، چنانکه در بخش نخست اشاره شد، بجای بحث درباره مقولات فلسفی، اغلب از استعاره (شبیبه سازی) برای توضیح پدیده‌ها استفاده می‌کند. او از جمله جهان را صحنه جدال دو نیرو از دو گوهر متفاوت دانست و به منظور برشمردن ویژگی‌های آن دو، از ویژگی‌های دو تن از الهه‌های (خدایان) یونانی استفاده کرد.

خدایان در اساطیر یونانی به دقت چهره‌پردازی شده‌اند و با گذشت زمان شاخ و برگ‌های بیشتری یافته‌اند. سپس رومیان اکثر خدایان یونانی را اغلب به نامی دیگر (ولی با مشخصاتی همسان) به ارث بردند و خود هم در چهره‌نگاری آنان یدی طولانی داشتند.

یکی از دو الهه مورد نظر نیچه به نام دیونیزوس Dionysos نزد رومیان باکوس Bakchos نام دارد و خدای شراب است. خدای شراب ناگزیر خدای سرمستی و بیخودی است. نماد شور و عشق نابهنگام و بی پروا هم هست.

الهه دیگر که Apollon نام دارد خدای هنرها، دانش و آفرینش است. او خدای هماهنگی و زیبایی و آرامش و امنیت نیز هست.

برای آنکه ببینیم این دو الهه در تئوری شناخت نیچه چه نقشی دارند، باید دو سه هزار سالی به عقب برگردیم. او بحث درباره شناخت را از انتقاد به سقراط شروع می‌کند. در نگاه نخست، چنین انتقادی غیرمنتظره و غیرمنطقی است. مگر سقراط چه می‌گفت؟

^۱ اراده معطوف به قدرت، فریدریش نیچه، ترجمه محمد باقر هوشیار، نشر فرزانه، ص ۴۱

سقراط (که خود را فیلسوف نمی دانست!) در بحث با دوستانش می پرسید، ما از دنیایی که در آن زندگی می کنیم و مفاهیمی که برایمان ارزشمند هستند چه می دانیم؟ مثلاً: شجاعت چیست؟ چه چیزی را زیبا می دانیم و چرا؟ و بالاخره حقیقت چیست و چگونه می توان آنرا شناخت؟ او در طی بحث هایی که درباره این مفاهیم درمی گرفت. دو چیز را به بشریت هدیه کرد: یکی «دیالکتیک» را به این معنی که در برخورد نظری مخالف با نظر موجود، نظر سوم و جدیدی متولد می شود.

دوم آنکه چون دنیا بر اساس یک نقشه الهی آفریده شده، میتوان آنرا به کمک عقل، که آنهاهم آفریده خداست، شناخت.

از سقراط (۳۹۹-۴۷۰ پ.م) به بعد همه اندیشه وران، هستی را آپولونی می دیدند. زیرا که ظاهراً بر آن نظمی و قانونی حاکم است و هرگاه آدمی این قوانین را بشناسد و هماهنگی بیرونی و درونی پدیده ها را کشف کند، خواهد توانست قدم به قدم بر طبیعت پیروز شود.

بویژه فرهنگ غربی بر اساس چنین تصویری که باید «فرهنگ سقراطی» نامیده شود شکل گرفته است. فرهنگ سقراطی نه تنها دانش بلکه روشننگری را به همراه آورد و دموکراسی و عدالت و برابری را در دامان خود پروراند. به کمک شناخت می بایست سرنوشت انسان درک و قابل تعیین شود. به کمک شناخت باید تاریخ بشر در مسیری قابل پیش بینی جاری گردد. از آن فراتر طبیعتی که در نهایت بیرحمی به دو نفر استعداد و سرنوشتی برابر نمی دهد، باید مجبور گردد انسان هایی برابر بیافریند!

نیچه می پرسد آیا واقعیت زندگی چنین است؟ آیا چنین خواهد بود که به کمک دانش رفته رفته بر نابسامانی ها، بی عدالتی ها، بیماری ها، جنگ ها و هر چیز دیگری که زندگی را ناخوشایند و تراژیک می کند، غلبه خواهیم کرد؟ آیا چنین نیست که در کنار دنیای آپولونی دنیایی ناشناخته، کور و خشن و بیرحم وجود دارد؟

جهان آپولونی مانند چتری، انسان را در برابر نیروهای کور طبیعت و لحظات وحشی سرنوشت حفظ می کند. مثل شهری که انسان در پناه دیوارهای بلندش با پرداختن به دانش و هنر، احساس خوشی و امنیت می کند و در آن زندگی همچون جویباری آرام می گذرد.^۱

تا آنکه بازهم چه در خواب چه در بیداری، چه در آگاهی و چه در ناخودآگاهی، چه در زندگی سرخوش و چه در پیری، بیکباره نیروی دیونیزی سربرمی کشد، همچو ماری که نیش می زند و در لحظه می کشد. او به آنی شادی را به غم و سرخوشی را به سرخوردگی و ایمنی را به التهاب بدل می کند.

ناگفته نماند که نیچه به این کشف در نتیجه بررسی جامعه یونان باستان دست یافت. پیش از او تصور همگانی از آن دوران آن بود که شهروندان یونانی (با استفاده از بردگان) زندگی خوشی را در بزم و بحث و جنگ بسر می آوردند. نیچه این تصور نادرست را تصحیح کرد و با توجه به جنگ های همیشگی میان شهرهای یونانی و با اسپارت و پارس و ... کشف کرد، زندگی در یونان باستان چهره ای دوگانه داشت، که یک طرف آن را جنبه آپولونی تشکیل می داد و سرنوشت تراژیک میان موج های جنگ و قحطی و غارت، طرف دیونیزی آن را.

نیچه چون با این دید تاریخ بشر و سرنوشت آدمی را در بعد فردی و اجتماعی بررسی کرد، به این نتیجه رسید که تصور آپولونی حداکثر نیمی از واقعیت هستی را نشان می دهد. نیمه دیگر آن را لایه زیرین زندگی

¹Ibid. p.77

یا دنیایی آنسوی دنیای شناخته شده می‌سازد.^۱ پیش از نیچه، کانت نیز هستی انسان را به جزیره‌ای در اقیانوسی ناشناختنی تشبیه کرده بود:

« ما تا بحال در سرزمین فهم فقط مسافر نبوده‌ایم بلکه در آن جای هر چیزی را هم تعیین کرده‌ایم. اما این سرزمین یک جزیره است، به دورش اقیانوسی پهناور و توفانی، که در آن گاهی افق مه‌لود و یا کوه یخی، سرزمین دیگری را تداعی می‌کند و در دل دریانوردان امیدهای واهی برمی‌انگیزد...»^۲

کانت خواستار آن بود که انسان در جزیره دانستنی‌ها بماند و شوپنهاور به اقیانوس ناشناخته‌ها "اراده" نام داد. نیچه سرزمین شناخته‌ها و دریای ناشناخته‌ها را مجموعه‌ای می‌دانست که به هم پیوسته و وابسته‌اند و دلیرانه خواست:

"بالاخره کشتی‌های ما اجازه دارند دوباره به آب بزنند و خطر کنند. باید رفت و شناخت، این دریای ناشناخته‌ها را."^۳

نیچه در جزیره دانستنی‌ها نیز آثاری از ویژگی‌های دیونیزی می‌یافت:

«سرزمین شناخته‌ها نیز پرتحرک، خطرناک و در عین حال وسوسه‌انگیز است. چنانکه در خشکی هم می‌تواند رعد و برق بزند و تگرگ ببارد. بدین دلیل مرز میان خشکی و آب، مرزی نسبی است و در هر دو طرف مرز هر دو امکان دیونیزی و آپولونی یافت می‌شود.»^۴

تصویری که نیچه از جهان بدست داده است به ما کمک می‌کند مرز میان شناخته‌ها و ناشناخته‌ها را بشناسیم و میزان دانستنی‌ها مان را برآورد کنیم.

مرزهای میان شناختنی (آپولونی) و ناشناختنی (دیونیزی) را می‌توان در سه ساحت (سپهر) هستی بخوبی دید:^۵

- انسان در دامان طبیعت متولد شده و با پیوند با آن زندگی می‌کند. ولی هرچه در شناخت آن می‌کوشد دامنه ناشناخته‌ها بزرگ‌تر می‌شود. هرچه دوربین‌هایش قوی‌تر ابعاد کهکشان‌ها بزرگ‌تر و هرچه شکاف ذره‌ها ریزتر، دنیاهای ذره‌ای گسترده‌تری کشف می‌شوند. این تازه بخش آپولونی طبیعت است. چهره دیونیزی آن را باید ورای آتشفشان‌ها، سیل‌ها، گردبادهای بنیان برکن، پیدایش و مرگ بی‌فریاد کهکشان‌ها و بالاخره آنجا دید که در درون اتم دیوی را جاسازی می‌کند که بصورت بمب اتمی می‌تواند جهانی را دود کند. از این دید زندگی در دامان طبیعت مانند قایقرانی بر دریاچه‌ای آرام می‌ماند که هر لحظه می‌تواند با توفان‌هایی نابود کننده و اژدهایی ناشناخته روبرو شود.

- دیگر در محیط انسانی است که از یک طرف احساس مهر باعث کشش به دیگران می‌شود ولی مرزی وجود دارد که از نزدیکی و تفاهم جلومی‌گیرد. مادامیکه امیدواریم دستکم نزدیک‌ترین کسان به خود را بشناسیم، هنوز در سوی آپولونی هستیم. دیونیزی آنجا شروع می‌شود که با مردمانی روبرویم که رفتارشان را نمی‌توان پیش بینی کرد. توده‌ای که امروز "قهرمانی" را به اوج آسمانها برمی‌کشد و فردا او را بر خاک سیاه می‌نشانند.

^۱ باید دقت داشت که دنیای دیونیزی، ماوراءالطبیعی نیست، بلکه در همین جهان مادی هستی دارد.

^۲ Nietzsche, Biografie ..., Ibid, p.72

^۳ Ibid.

^۴ Ibid. p.73

^۵ Ibid.p.59

- مرز سوم در درون انسان است و ضمیر "خودآگاه" را از "ناخودآگاه" جدا می‌کند: "دنیای درون" پُر است از تصویرهای وهمی و روشنایی های دروغین...^۱ « دنیای احساسات ما برای خودمان هم بیگانه است و هیچگاه بدرستی نخواهیم دانست در اندرون‌مان چه می‌گذرد.»^۲

بنابراین "طبیعت سرکش"، "توده مردم" و "درون ناخودآگاه"، سه دریای دیونیزی بر ساحل جزیره‌ای است که بر آن زندگی می‌کنیم و تصور می‌کنیم آنرا می‌شناسیم. دیونیزی برخلاف آپولونی که هنرهای زیبا و آفرینش علمی و صنعتی را نمایندگی می‌کند، ورطه‌ایست که نمی‌توانیم بشناسیم ولی می‌دانیم که هست: لایه زیرین زندگی، خشن، پرتحرک و خطرناک.

انسان و زندگی

نیچه انسان دوست‌تر از آنستکه از گذشته انسان انتقاد کند و کودکی‌ها و نادانی‌ها را به رخش بکشد. او می‌کوشد تا آنجا که می‌تواند، تصویری از چگونگی وجود برونی و درونی انسان در "دوران بلوغ فکری" بدست دهد. بخوبی می‌داند، دوران کودکی و بیخبری دورانی سرخوش و امن است و هیچ "کودکی" حاضر نیست داوطلبانه آنرا ترک کند و پا در جهانی ناشناخته و ناملاطم بگذارد. بنابراین باید به کودکان جهان کمک کرد تا به جهان بزرگی درآیند.

او می‌پرسد، انسان تا چه اندازه می‌تواند حقیقت زندگی را تحمل کند؟ آیا نباید این را هم اندازه بگیریم، پیش از آنکه شناخت حقیقت از حد تحمل بگذرد؟ آیا بهتر نیست که به اژدهای زندگی با سپری نزدیک شویم؟

به نظر نیچه، همچون هوای دور کره زمین، زندگی هم به یک جدار محافظ نیاز دارد که می‌تواند: "بیخبری"، "توهم"، "رؤیا" یا "عشق" باشد. به کمک چنین دستاویزهایی انسان میتواند زندگی خود را به یک اثر هنری بدل کند! فعالیت هنری بویژه هرگونه پرداختن به موسیقی از نظر نیچه موسیقی‌دان مسلماً یکی از بهترین وسیله‌ها برای خوشایند ساختن زندگی است.

موسیقی میتواند هم هماهنگی آپولونی باشد و هم تکان‌دهنده و شورانگیز، که جنبه دیونیزی آنست. این جنبه اخیر به نظر نیچه موسیقی را از کیفیتی بی‌نظیر برخوردار می‌کند. انتقاد نیچه از غرب همین است که نه تنها در علم و صنعت، بلکه در هنرها هم به روالی قابل پیش‌بینی و هماهنگ (آپولونی) سیر می‌کند و چشم بر جنبه دیونیزی هستی می‌بندد. این انتقاد راه را برای هنر مدرن در اروپا باز کرد.

نظرات نیچه در زمینه‌های گوناگون - از روانشناسی تا موسیقی و از ادبی تا معماری - چنان دامنه‌دار است که درباره آنها گویا تا کنون بیش از ۴۰۰۰ اثر پژوهشی نگارش یافته است.

بنظر نیچه جهانی که در آن همه چیز قابل شناخت باشد جهان بسیار یک بعدی و خسته‌کننده‌ای است؛ مانند ماشینی که می‌توان طرز کارش را شناخت. در چنین دنیایی جایی برای تخیل، اسطوره، دین و هنر وجود ندارد.

^۱ غروب بت‌ها، فریدریش نیچه، ترجمه داریوش آشوری، نشر آگه، ص ۶۷

^۲ Ibid. 30

نیچه با بررسی تمدن‌های گذشته نشان داد که آن‌ها، هم با استفاده از انرژی سازنده دانش بنا شده‌اند و هم از عنصری غیرمادی و برانگیزنده مانند هنر، دین، فلسفه و یا ترکیبی از آنها بهره برده‌اند. شوق به هنر را نیچه پیروزی انسان بر تنگنایی می‌داند که طبیعت او را در آن می‌فشرد.^۱ نیچه برای انسان آرزوهای بلندی دارد که آنها را در "ابرانسان" متبلور می‌سازد. بر او خرده گرفته‌اند که آدمی را پلی می‌داند برای رسیدن به کمال و این می‌تواند بدین معنی باشد که انسان در راه رسیدن به اهدافی متعالی قربانی شود!

این تهمتی نارواست. نیچه با توجه به آنکه، آدمی به تربیت، انسان می‌شود چاره‌ای نمی‌بیند جز آنکه از او بخواهد بسوی کمال به پیش رود. وانگهی دیدیم که خود او از بدست دادن تصویر و تعریفی از انسان ابا می‌کند، زیرا که نمی‌خواهد او را در چهارچوبی از پیش تعیین شده قالب بگیرد. نیچه چنان از قالب‌گیری انسان بیزار است که از زبان زرتشت از شاگردانش می‌خواهد که نه تنها او را نمونه و سرمشق نگیرند که "پس از آنکه او را یافتند رهایش کنند."^۲ و به راه خود روند: "این راه من است، راه شما کدامست؟ این جواب من به کسانی است که از من می‌پرسند راه کدامست؟ چون چنین "راهی" وجود ندارد."^۳

در سطور زیرین به سه فراز در اندیشه نیچه اشاره می‌شود:

"باغبانی" غرایز

از نظر نیچه خاستگاه حیوانی بشر خود را بصورت غرایزی نشان می‌دهد که هنوز در او زنده هستند و او برای انسان شدن باید بتواند آنها را مهار (و نه سرکوب!) کند: مانند غریزه خشونت، غریزه حفظ حیات، غریزه حفظ نسل، غریزه لذت‌طلبی ... روشن است که سرکوب غرایز نه تنها ممکن نیست که باعث ناهنجاری‌های روانی می‌شود. پیشنهاد انقلابی نیچه در این باره اینست که از غرایز در جهت مثبت و سازنده استفاده کنیم. بدین منظور باید بررسی شود که فعالیت مثبت آدمی از کدامین غرایز می‌تواند کمک گیرد. زیرا:

"غرایز را می‌توان مانند باغبانی که گیاهان مختلف را هماهنگ می‌کند پرورش داد.. اختیار همه چیز در دست خود ماست." (شفق سرخ، بند ۳۸)^۴

نیچه در "دانش شاد" فعالیت علمی را نمونه چنین فعالیتی می‌یابد: «روابط بسیاری باید برقرار شود تا یک دانشمند بتواند فکر جدیدی را بپرورد. تک تک این روابط باید کشف، اجرا و پرورده شوند. این روابط که امروزه نزد دانشمندان رام شده و یکدیگر را مهار می‌کنند روزگاری

^۱Nietzsche, Biografie ..., Ibid, p.36

^۲ ر.ک: چنین گفت زرتشت، فریدریش نیچه، ترجمه داریوش آشوری، انتشارات آگاه، ۱۳۷۲، ص ۱۱۱

^۳ ر.ک: همانجا، ص ۲۹۶

^۴ Nietzsche's Morgenröte und fröhliche Wissenschaft, Text und Interpretation von 50 ausgewählte Aphorismen Günter Schulte, Koenighausen...2002, 3/326

غرایز زهراآگینی بودند. مثلاً غریزه ناباوری، غریزه سرکشی، غریزه کمین کردن، غریزه جمع آوری، غریزه از هم پاشاندن (ازهم دریدن).^۱

بدین ترتیب نیچه نشان می‌دهد که چگونه می‌توان بازمانده‌های خوی حیوانی (غرایز) را به کمک تربیت به ویژگی‌های انسانی تبدیل کرد.

"جباران" تاریخ!

نیچه در تأیید شوپنهاور می‌گوید، انسان می‌تواند به جایی برسد که اندیشه او همان عمل باشد. بدین صورت که اندیشه او به دگرگونی دیگر انسان‌ها و نهایتاً به دگرگونی جهان منجر شود. این یعنی نبوغ! نه هر متفکری چنین است و نه هر فکری چنین تأثیری دارد. متفکر نابغه کسی است که فکر او زاینده زندگی است و در دیگران چنان درمی‌گیرد که به حرکتشان درمی‌آورد. او نه آنکه حقیقت را می‌یابد که گویی حقیقت را می‌سازد!

نیچه از چنین کسانی بعنوان "ارواح جبار" Tyrants of the spirit یاد می‌کند و فیلسوفانی مانند افلاطون و هراکلیت را چنین "جبارانی" می‌داند که:

"می‌خواستند با جهشی (اندیشه) خود را در مرکز دنیا جای دهند. بدین معنی که بر اثر اندیشه آنان، جهانیان زندگی خود را طور دیگری می‌دیدند و دیدشان نسبت به دنیا و آنچه در اوست تغییر کرده بود."^۲

خواننده دقیق متوجه است که تأثیر "جباران اندیشه" در واقع تجلی بیرونی همان "اراده معطوف به قدرت" است. یعنی انسانی بر اراده دیگران تسلط می‌یابد. نه به زور و خدعه، بلکه بدین وسیله که او با احساسی لطیف و اندیشه‌ای قوی چنان اثری هنری یا "تصوری حقیقی" بوجود می‌آورد که دیگران را در میدان جاذبه آن قرار می‌دهد. از این نظر افلاطون و ارسطو و همچنین داوینچی و بتهوون چهار جبار تاریخ اند!

اما چه کسی بهتر از نیچه می‌داند که همه کس از "روح جبار" بهره ندارد که زندگی روزمره بزرگترین دشمن استعدادهای متوسط است. از اینرو او هر حدی از تلاش در جهت کمال را ارج می‌نهد:

"یک کارگر یا دانشمند پرکار و قابل، هنگامی بر زندگی خود را نشان می‌دهد که به هنر خود بنازد و بدان سربلند باشد و با بسندگی و خشنودی بر زندگی خود بنگرد... نیکوست که انسان در کاری به استادی و زبردستی رسیده باشد و با آن کار کند و بیافریند."^۳

¹ Ibid. 3/437

² Nietzsche, Biografie ..., Ibid, p.43

³ اراده معطوف به قدرت، فریدریش نیچه، ترجمه محمد باقر هوشیار، نشر فرزانه؛ ص ۹۰

سه دگردیسی

چنانکه می‌بینیم نظرات نیچه در ورای کلام شاعرانه و انتقادهای سوزنده (و گاهی گستاخانه و دشنام گونه) بسیار ساده و صمیمی است و در نهایت همان چیزهایی است که هر کس می‌تواند به کمک عقل سالم دریابد. تا آنجا که می‌توان پرسید چه تفاوتی میان حرف آخر نیچه با پند و اندرزهای کهن وجود دارد؟ این تفاوت عظیم زمانی قابل فهم می‌شود که بدانیم نیچه زندگی معنوی و فکری انسان را در خطی مستقیم نمی‌بیند، بلکه در رشد فکری انسان، سه مرحله کاملاً متفاوت را طلب می‌کند. سه مرحله‌ای که برای فرهیختگان کهن ناشناخته بود و می‌تواند آدمی را از "مخلوق" به "خالق" بدل سازد.

دگردیسی سه گانه انسان را چنانکه نیچه برای هر کسی آرزو می‌کند از زبان مترجم توانای او دکتر محمد باقر هوشیار بشنویم:

«سه دگرگونی از خرد بر شما فرو شمرم: که چگونه خرد شتر گردد و شتر شیر و شیر سرانجام کودک. در مرحله اول هرکس به آنچه در جامعه معتبر است گردن می‌نهد. از معلمان و سرمشق‌ها پیروی می‌کند همچون شتر بارکش.

در مرحله دوم انسان بیدار می‌شود و می‌خواهد خود را از آنچه تا کنون بر او فرمان رانده است آزاد کند و بندها و پیوندها بگسلد، همچون شیر درنده.

در مرحله سوم این آزادی منفی که "آزادی از چیزی" است، به "آزادی در" آفرینندگی و به جوش و خروش در دریافت بزرگی منتهی گردد و اینجا انسان کودکی است بیگناه، چرخه است خود به خود غلتان»^۱

در توضیح نخستین دگردیسی باید گفت که نیچه خواستار نفی همه آنچه را که انسان به آموزش و پرورش دریافت می‌کند نیست، بلکه قبول بی‌انتقاد آنها را بر نمی‌تابد. زیرا:

«کلی‌ترین فرمول در بنیاد هر دین و اخلاق این است که: "چنین و چنان کن.. تا سعادت‌مند شوی! وگرنه خود دانی.." اساس هر اخلاقی، هر دینی، همین دستور است.»^۲

انسان به مجرد آنکه فروغ خرد در او می‌دمد، می‌خواهد بداند که چه بار او کرده‌اند و در گام بعدی "ارزشهای هزار ساله" را نفی می‌کند:

«در تنهاترین بیابان‌ها دومین دگردیسی رخ می‌دهد: روح به شیری بدل می‌گردد که میخواهد آزادی را شکار کند^۳ و بر بیابان خود فرمان براند.. می‌خواهد ازدهای "تو باید!" را به "من می‌خواهم!" بدل کند.»^۴

از این پس انسان چون بندهای اسارت فکری را گسسته، "آزاد" است. آزاد بودن را هم نیچه مانند هر چیز دیگری دارای دو چهره می‌داند: آزادی از چیزی و آزادی در چیزی. شیر خود را از هر باری و هر بندی که بر او تحمیل گشته بود، رها ساخت، اما او تنها شکستن و بریدن می‌تواند. بنابراین در آفریدن آزاد نیست:

^۱ همانجا، ص ۳۲

^۲ غروب بت‌ها، فریدریش نیچه، ترجمه داریوش آشوری، نشر آگه، ص ۶۴.

^۳ منظور آنکه "آزادی را بدست آورد"

^۴ همانجا، ص ۱۳۸

"شیر نمیتواند ارزشهای نوین بیافریند. اما آزادی برای آفریدن را کسب می کند. قدرت شیر در این است."^۱

او برای آنکه بتواند بیافریند باید آزادی نوع دیگری را کسب کند و آن تسلط بر خود است!:"
"آزادی چیست؟ اراده برای بدست گرفتن مسئولیت رفتار خویش."^۲

آدمی چون مسئولیت خویش را بدست گیرد، قدم در راه دگرذیسی نوینی می گذارد و تولدی دوباره می یابد. اما از آنجا که خراب کردن از ساختن بسیار ساده تر و "آزادی از چیزی" از تسلط بر خویشتن خویش آسان تر است، این دگرذیسی بسیار دشوار است. بنابراین تبدیل شتر به شیر بسیار آسان تر از تبدیل شیر به کودک است. زیرا شیر همه ارزشها را در هم شکسته و به آتش کشیده است و حال باید به آفرینشی بنیادین دست یازد.

"برادران من، بگوئید کودک به چه چیزی تواناست که شیر هم از عهده آن برنمی آید؟ و بدین خاطر باید شیر درنده به کودکی بدل شود؟ کودک بیگناه است و ضمیرش پاک، آغازی نوین... آری گفتنی مقدس!^۳"
دکتر هوشیار بدرستی هر این سه مرحله را در زندگی نیچه می بیند و براستی نیز در آثار او، هم غرّش شیری درنده را می توان شنید و هم زمزمه شادی و صفای کودکی نوباوه را.

نظام فلسفی

فیلسوفان دوران روشنگری (در سده های ۱۷ و ۱۸ م.) می پنداشتند که انسان موجودی عاقل است که بوسیله زهر خرافات بیمار شده و شخصیت فردی و اجتماعی او ناهنجار گشته است. اینک وظیفه روشنگران است که به او کمک کنند، با استفاده از خرد و دانش، استقلال شخصیت بیابد و سرنوشت خود را بدست بگیرد. در این میان پرسش اصلی این بود که آیا انسان اصولاً قادر به شناخت پدیده ها هستی هست تا بتواند درباره آنها دانش اندوزی کند؟ نقطه اوج اندیشه روشنگرانه، پژوهش های امانوئل کانت بود که با "نقد خرد ناب" می خواست بررسی کند، انسان چه چیزی را در جهان می تواند بشناسد و حد و مرز دانش او کجاست؟

او دریافت که شناخت بر زمینه ای پیچیده صورت می گیرد و بستگی زیاد به "فاعل شناسایی" یعنی انسان دارد: اینکه انسان تا بحال چه مفاهیمی در ذهن جمع آورده و از کدام جهان بینی برخوردار است، نقش اساسی در شناخت پدیده ای جدید دارد. ازینرو کانت به این نتیجه رسید که انسان نمی تواند پدیده ای را چنانکه واقعاً هست بشناسد. حداکثر درکی از آن بدست می آورد و باید بکوشد این درک را هرچه بیشتر به واقعیت نزدیک کند.

پس از کانت، شوپنهاور با توجه به اختلافات عظیمی که در شناخت انسانها از جهان وجود دارد، راه مبالغه در پیش گرفت و کتاب فلسفی خود را با این جمله آغاز کرد:

"جهان چیزی نیست جز تصور من!"^۴

(بدین معنی که هرکس تصویری از جهان دارد که با تصورات دیگران متفاوت است.)

^۱ اراده معطوف به قدرت، فریدریش نیچه، ترجمه محمد باقر هوشیار، نشر فرزانه؛ ص ۳۱

^۲ ر.ک: غروب بت ها، فریدریش نیچه، ترجمه داریوش آشوری، نشر آگه، ص ۱۳۹

^۳ ر.ک: چنین گفت زرتشت، فریدریش نیچه، ترجمه داریوش آشوری، انتشارات آگه، ۱۳۷۲، ص ۳۲

^۴ جهان همچون اراده و تصور، آرتور شوپنهاور، رضا ولی یاری، نشر مرکز

او ادعا می‌کند، اگر شناخت جهان بر اساس مفاهیمی که در ذهن وجود دارند صورت می‌گیرد و این مفاهیم هم قبلاً در نتیجهٔ برخوردهای پیشین ما با پدیده‌ها بوجود آمده‌اند، پس منشأ شناخت باید در درون انسان باشد و نه در بیرون او!

شوپنهاور می‌پرسد، تکانه و عامل اولیه برای شناخت در ما کدام است و جواب می‌دهد: "اراده". منظور شوپنهاور از "اراده" همان نیروی حیاتی است، که هر موجود زنده‌ای را به تکاپو وامی‌دارد. بدین معنی انسان تصویر و تصویری از جهان را می‌شناسد که برای بقای او لازم است. اگر این اراده نیک باشد جهانی نیک را می‌طلبد و می‌کوشد که آنرا متحقق سازد و اگر بد باشد، می‌انگارد که جهان بد بوده و خواهد بود؛ پس او نیز می‌تواند بدی کند.

ارزش‌والای فلسفهٔ شوپنهاور در این است که نشان می‌دهد، عقل هرچند در مبارزه با خرافات مذهبی بسیار قوی پنجه است،^۱ به کرسی نشستن آن به خودی خود نمی‌تواند موجب قوام انسانیت باشد. او قرنی پیش از بنای کوره‌های آدم‌سوزی هشدار داد که با عقل بدون اخلاق، دنیا به جهنم بدل خواهد شد!

حال که دریافتیم شناخت بشری در چه مرزهای محدودی گسترش دارد به پرسشهای کلاسیک فلسفی بازگردیم و در نظر گیریم که شناخت "ماوراءالطبیعه" هرچه می‌خواهد باشد، اصولاً غیر ممکن است تا چه رسد به شناخت گوهر هستی و بر تارک آن خدا!

نگاه به اندیشهٔ فلسفی از یونان باستان تا نیچه نشان داد که هرچند فلاسفه یکی پس از دیگری سخنان نغز بسیار گفته و نظام‌های فلسفی عظیم و دقیقی پرداخته‌اند، اما هر کدام در نهایت به جایی رسیده‌اند که دیگر با عقل و منطق نمی‌توانستند توضیحی قابل قبول ارائه کنند. از اینرو به واژه‌ای ناشناخته متوسل شده‌اند. اگر مذهبیون بسادگی خدا را موجب هستی نامیده و همه چیز را به خواست او نسبت داده‌اند، هر فیلسوفی از افلاطون (ایده) تا کانت (ترانساندانس) نامی دیگر بر مجهول خود نهاده است.

بدین سبب در سخنان نیچه حرفی که مبنی بر تلاش برای پرداختن نظامی فلسفی باشد در میان نیست. به یک کلام، نیچه نه تنها سیستم فلسفی نپرداخت که چنین کوششی را عبث می‌دانست و آنچه را "فیلسوفان" در این جهت کرده‌اند "کاری کودکانه و ناشیانه"^۲.

فراتر از آن، او نه تنها جستجوی پاسخ بر «پرسش‌های فلسفی» را رد می‌کرد که خواستار آن بود که اصلاً از طرح این پرسشها اجتناب شود! زیرا پرداختن به آنها تنها فایده‌ای که دارد دامن‌زدن به سرخوردگی، سرگشتگی و افسردگی است. شوپنهاور پیش از او دقت کرده بود که این شعور ماست که مغز را وامی‌دارد از علت و عامل پدیده‌های هستی بپرسد:

"یکی از بنیادی‌ترین فعالیت‌های ذهن (a priori) اینستکه برای هر پدیده‌ای علت و سببی قائل شود این فعالیت به ما حق می‌دهد که بپرسیم: چرا؟ و این چرا گفتن را باید مادر همهٔ علوم دانست."^۳
نیچه البته بخوبی می‌دانست که چرایی که به علم می‌رسد با چرایی که اندیشهٔ فلسفی را برمی‌انگیزد از زمین تا آسمان فرق دارند: انسان بدون علم می‌تواند زندگی کند ولی بدون اینکه بداند چرا زندگی می‌کند نه!

¹ Nietzsche, Biografie ..., Ibid, p.84

^۲ فراسوی نیک و بد، نیچه، ترجمهٔ دکتر سعید فیروزآبادی، انتشارات جامی، ۱۳۷۸، ص ۷.

³ Friedrich Nietzsche(1844-1900), Kirstin Zayer, (M.A.)

<http://www.philosophieren.de/menu1/philosophen/nietzsche.html>

«انسان در مقایسه با دیگر حیوانات به یک چیز بیشتر برای زندگی کردن نیاز دارد و آن اینستکه هر چند گاهی می‌خواهد بداند که چرا زندگی می‌کند.»^۱

نیچه، نه مانند شکاکان به وجود حقیقت و یا امکان شناخت آن شک دارد و نه مانند پوزیتیویست‌ها هستی را محدود به آنچه به تجربه قابل تشخیص است می‌داند. او به وجود دنیاهایی ورای دنیای ما نیز قائل است، ولی بشر را ناتوان از شناخت آنها می‌یابد.

او باور دارد که همین دنیای قابل شناخت چنان گسترده و جالب است که نه تنها نیازی به سرانگشت وهم‌مکیدن نیست که هر لحظه‌ای که به دنیای ورای آن پردازیم، لحظه‌ای از دست رفته است که میتوان و باید در راه شناخت آنچه شناختنی است بکار برود.

نیچه از ما می‌خواهد که درک کنیم، کوشش برای شناخت "خدا"، "روح" و "چرایی وجود"، "گوهر هستی" و همهٔ دیگر پرسش‌های "فلسفی"، نه تنها بی‌جواب مانده‌اند، بلکه تا ابد هم بی‌جواب خواهند ماند. از اینرو پرداختن سیستمی فلسفی نه تنها بیهوده است بلکه دیگر چنان احمقانه است که نیچه به فلاسفه‌ای که با سماجت به چنین کاری می‌پردازند، پرخاش می‌کند:

«من به همهٔ سیستم‌سازان بدگمانم و از ایشان روی گردان. خواستِ سیستم‌سازی خلاف درست کرداری است.»^۲

آیا نتیجهٔ همهٔ تلاش‌های اندیشهٔ فلسفی از یونان باستان تا نیچه همین بوده است که بدانیم که نمی‌توانیم بدانیم؟ آری، چنین است و رسیدن به این جواب تازه پس از پیمودن راهی طولانی و تکامل فکری سترگی ممکن شده است. بنابراین نه جای سرخوردگی است و نه جای خشم!

نیچه از این دیدگاه، فیلسوفی را که هنوز در فکر پرسش‌های هزاران سالهٔ فلسفی است، به الاغی تشبیه می‌کند که باری گران بر پشت دارد که نه می‌تواند آنرا بکشد و نه بیاندازد! صحنه‌ای اسفناک!^۳

او بدرستی می‌گوید که انسان با رهایی از این بار، تازه می‌تواند بداند، نیروی اندیشه را در کدام زمینه می‌توان بطور زاینده بکار گرفت. می‌پرسد، چرا انرژی فکری را بجای نوسان در عوالم وهم و خیال، در راه حل مسایل زندگی و جامعه، تربیت و رشد انسانی و هزاران مشکل و مسأله دیگر بکار نگیریم؟ چرا نکوشیم با حل این مسایل و تحقق آرمان‌هایی هرچه انسانی‌تر، این جهان را آینهٔ بهشتی کنیم که ادیان و افسانه‌های کهن وعده داده‌اند؟

نقل قول از: "حکمت شاد" Nietzsche, Biografie seines Denkens, Ibid, p.241

^۲ غروب بت‌ها، فریدریش نیچه، ترجمهٔ داریوش آشوری، نشر آگه، ص ۲۶

^۳ همانجا، ص ۲۱

"حرف آخر" نیچه

دشمنان نیچه باعث شدند، ساده‌اندیشان او را غیراخلاقی، ضد دموکراسی، ضد سوسیال، ضد زن، ضد روشنفکر، ضد مسیح و ضد خدا ببینند. اما بررسی حاضر در پی نشان دادن آنستکه نه تنها چنین نیست، بلکه او مفاهیم بالا را تنها از آن رو نقد می‌کرد که می‌خواست آنها را معنایی نوین و جایگاهی شایسته بخشد.

پیش از این، این پرسش به میان آمد، که دستاورد فلسفه از یونان باستان تا بحال کدام بوده و فلاسفه در جواب‌گویی به پرسش‌های ذهن‌سوز فلسفی به کدام موفقیت دست یافته‌اند؟ انسان با خشنودی "چرا" می‌گوید زیرا چرا گفتن او را از حیوان برتر می‌نهد و نشانگر شعور اوست. اما از طرف دیگر انتظار دارد که حتماً پاسخی بیابد و چون از یافتن پاسخ ناامید شود به التهاب و یا سرخوردگی دچار می‌گردد. تا آنجا که گرفتن پاسخی بر "چرا" را، حتی اگر چندان عقلانی نباشد، بر نیافتن آن ترجیح می‌دهد.

از همینجا یکبار دیگر به "خدا" می‌رسیم. برای نیچه روشن است که مفهوم ساده، مادی و گاهی حتی بچه‌گانه از "خدا" اختراع بشر دوران باستان بوده است. جالب است که او این را خرده نمی‌گیرد. برعکس یافتن "خدا" را یک برتری بزرگ آدمی می‌داند: انسان با یافتن "خدا" توانست هوشمندانه از افتادن در چاه سرخوردگی و حرمان بپرهیزد و با انرژی و سرخوشی به زندگی بپردازد. حالا اینکه گاهی سر و کله عقل پیدا می‌شد که چنین خدایی با چنین مشخصاتی را نمی‌توان بعنوان جواب آن "چرا" پذیرفت. اما این دغدغه با توجه به نتایج مثبتی که "خداپرستی" داشت چندان مهم نبود!

اما اکنون با گسترش دامنه دانش و رشد عقل، دیگر انسان (در درجه نخست انسان اروپایی) به این "خدا" اعتقادی ندارد و پس از کوپرنیک و نیوتن و داروین و ... دیگر برایش اعتقاد به خدایی که در شش روز، هستی را می‌آفریند، اما چنان ناتوان است که نمی‌تواند از خوردن میوه ممنوعه جلوگیری کند، نه تنها کودکانه می‌نماید، که اعتقاد به آن را توهینی به عقل خود تلقی می‌کند.

بنابراین نیچه واقعیتی را بیان می‌کند که اروپایی قرن نوزدهم، اگر هم هر هفته به کلیسا می‌رفت، ولی در ضمیر خود آن را احساس کرده بود. با اینهمه نیچه نه تنها از "مرگ خدا" خشنود نیست که همچون کسی که به خاطرات دوران خوش کودکی فکر می‌کند از سپری شدن آن غمگین است.

اما او در این مرحله در جا نمی‌زند و می‌پرسد، تا کی باید در حسرت بدست آوردن چیزی که دیگر بدست آوردنی نیست بسر بریم؟ بهتر نیست به کمک عقل و دانش "نویافته"، ببینیم چه چیز را می‌توانیم بشناسیم و از چه چیز می‌توانیم در باز یافت آرامش درونی و سرخوشی در زندگی استفاده کنیم؟ این بزرگترین هدف نیچه است و اگر اعتقاد به "خدای توراتی" هم بدان کمک کند باکی نیست! آنکه می‌خواهد می‌تواند در ضمیر خویش به تصویری از خدا ایمان داشته باشد. مهم آنستکه بداند هرچه درباره او بگوید جز وهم و خیال نیست.

نیچه چنین کسان را سرزنش نمی‌کند. تنها از آنان می‌پرسد، از کجا می‌دانیم که خدا یکی است؟ اگر قرار است به خدا فکر کنیم شاید بهتر باشد که به چند خدا فکر کنیم تا دستکم فکرمان بکار بیفتد:

«تک خدایی به معنی اعتقاد به یک خدا و دروغین دانستن همه دیگر خدایان شاید تا بحال بزرگترین خطر برای بشریت بوده باشد... زیرا چند خدایی به آزاداندیشی دامن می‌زند مقایسه خدایان نگاه همواره جدیدتری به انسان می‌دهد و افق‌ها و جوانب نوینی در برابر او می‌گسترند.»^۱

حرف آخر نیچه در این باره اینست که هر کس در ضمیر خود به هرچه می‌خواهد می‌تواند معتقد باشد، اما اگر می‌خواهد اعتقادش دستخوش حمله دانش و خرد نشود، باید آنرا به عمق وجود خود ببرد!

(از زمان زندگی او تا بحال این بحث میان نیچه‌شناسان پایان نیافته که آیا خود او به خدایی ایمان داشت؟ هرچه هست برخی جملات او چنین چیزی را تأیید می‌کنند:

«.. حتی ما بی خدایان و ناباوران به جهان دیگر، مشعل درون خود را از هیمة آتشی روشن می‌کنیم که ایمان در هزاران سال پیش برافروخته است. همان ایمان مسیحی که در حقیقت همان ایمان افلاطونی بود که می‌گفت، خدا حقیقت است و حقیقت ایزدی است...»^۲

«من نهالی هستم کاشته شده در نزدیکی مزرعة خدا.»^۳)

انتقاد بر نیچه

نیچه "فرهنگ انتقاد" را به اوج رساند درحالی‌که خود به افلاطون و سقراط خرده می‌گرفت که جدل (دیالکتیک!) را وارد فلسفه کردند!^۴ گزنده‌ترین انتقادات او متوجه کلیسا و دستگاه تحمیقی بود که به نام مسیحیت در اروپا برقرار گشته بود و جالب آنکه هیچ نهادی به اندازه کلیسا از نظرات نیچه درباره دین و اخلاق سود نبرده است! کلیسا توانست در قرن بیستم با استفاده از انتقادات نیچه (دستکم در ادعا!) خود را دوباره به مسیحیت نخستین نزدیک کند و بکوشد آن شود که روزی بود: معنابخش زندگی و تکیه‌گاه معنوی مسیحیان.

آثار او از همان نخستین کتابش با موج‌هایی از مخالفت و موافقت روبرو شد. جالب است که در دوران زندگی فعالش، هواداران و دوستان او را (بخصوص پس از قطع رابطه با واگنر) بیشتر روشنفکران مترقی، سوسیالیست، فمینیست و یهودی تشکیل می‌دادند.^۵ تازه بعدها پس از آنکه خواهرش خود را سخنگوی او جا زد و شروع به تحریف آثارش کرد، نژادپرستان بو بردند که می‌توانند نفوذ و محبوبیت نیچه را سرمایه تبلیغاتی بکنند که بدون نیچه تنها نمایش سفاهت و بلاهت آنان بود.

با اینهمه باید پرسید مگر بیشتر آثار نیچه (بویژه مهمترین اثرش "چنین گفت زرتشت") در زمان زندگی او منتشر نشد؟ چگونه ممکن بود که با تحریف آثار دیگرش افکار او را وارونه جلوه دهند؟ عبارت دیگر باید آثار تحریف شده و تحریف نشده‌اش در تضادی آشکار باشند.

^۱ Europa im Denken Nietzsches, Ralf Witzler, Verlag Königshausen & Neumann, p.72

^۲ Ibid. p.71

^۳ Nietzsche, Biografie ..., Ibid, p.277

^۴ غروب بت‌ها، فریدریش نیچه، ترجمه داریوش آشوری، نشر آگه، ص ۳۶ و ۱۶۲

^۵ Die antisemitische Nietzsche-Rezeption, Thomas Mittmann, Zeitschrift: Information Philosophie

به منظور درک این چیستان باید کمی عمیقتر بنگریم: واقعیت اینستکه نیچه متأسفانه مانند اغلب فیلسوفان عصر جدید اروپا بسیار مغرور بود. تا حدی که هیچ مشکل فکری را نمی‌شناخت که نتواند حل کند. بدین سبب به مسایلی پرداخت که بقول خودش "دندان‌های زمانه از پس جویدنشان برنمی‌آمد."^۱ از جمله این مسایل بررسی سیستم‌های اجتماعی و حکومتی بود. در نیمه قرن ۱۹ م. درباره این مسایل تنها تخیلات و آرزوهایی وجود داشت که امروزه (پس از ظهور و سقوط فاشیسم، کمونیسم و وقوع انقلابات و تحولات پر شمار) می‌دانیم که بکلی بچه‌گانه بودند.

نیچه فیلسوف فردگرا بود و درباره بسیاری مسایل مربوط به فرد انسان به کشفیات دوران‌سازی دست یافت. اما به همین نسبت نظرات اجتماعی و سیاسی او ناپخته و بی‌ربط بودند. پایه کج اندیشی او این بود که در همان نخستین کتاب خویش کوشید مشکلی را حل کند که از پس آن برنیامد: هدف او بسیار والا بود. نیچه می‌خواست علل ظهور و سقوط تمدن‌ها را بیابد. می‌پرسید چه عواملی باید جمع باشند، تا در لحظه‌ای تاریخی در نقطه‌ای از جهان تمدنی تولد یابد و رو به تکامل گذارد؟ او که از بزرگترین یونان‌شناسان تاریخ بود، آرزو داشت حل این مشکل را در بررسی تمدن و فرهنگ یونانی بیابد.

پیش از این اشاره‌ای شد که نیچه برخلاف همه یونان‌دوستان پیش از خود نشان داد که زندگی یونانیان زندگی تراژیک بوده است که در میان دو نیروی آپولونی (فلسفه، دموکراسی، حماسه سرایی، هنر ...) و دیونیزی (جنگ‌های پایان‌ناپذیر، بلایای طبیعی، ..) جریان داشته است، که در نهایت دومی اولی را از پای درآورد.

به هررو، او زندگی در یونان باستان را تراژیک می‌دید و همین را محرک انسان و در نتیجه محرک جهان می‌دانست. کتاب "زایش تراژدی" نیچه با این جمله تمام می‌شود:

«یونان چقدر باید رنج می‌کشید تا بدان حد زیبا شود؟!»^۲

ویژگی دیگر جامعه یونانی آنکه بر نظام برده‌داری تکیه داشت و نه تنها عیش و نوش "شهروندان"، بلکه خلاقیت فکری، هنری و علمی نیز مدیون بازوهای زحمتکش بردگان بود. شیفتگی نیچه به فرهنگ یونانی چنان بود که باعث شد برده‌داری را نه ضرورتی نامطلوب، بلکه ویژگی مثبتی ارزیابی کند که تمدن یونانی و سپس رومی را بوجود آورد:

«هر فرهنگ والایی بر پایه بهره‌کشی از یک طبقه زحمتکش قرار دارد، طبقه‌ای از بردگان!»^۳

زندگی انسان، در هر مقام و موقعیتی، پر است از ناملایمتی‌هایی که بدون احساس زیبایی تحمل آنها غیرممکن است. نیچه با توجه به این واقعیت می‌پرسد، اگر احساس زیبایی برای انسان به این اندازه مهم است باید از آن به هر وسیله نگهداری کرد و برای پرورش آن از هیچ قربانی ابا نداشت.

در یونان و روم انبوه بردگان چیزی جز زحمت و مشقت نمی‌شناختند و زندگی آنان زیربنایی بود که بر آن شمار اندکی از "آزادمردان" می‌توانستند به آفرینش علم، فرهنگ و زیبایی بپردازند. نیچه همینجا راه گم می‌کند و می‌پرسد، آیا تمدن و فرهنگ یونانی وجود بردگان را توجیه نمی‌کند؟ آیا نباید بی‌عدالتی و ظلم را به قیمت آنکه دنیا به کمک زیبایی قابل زندگی شود پذیرفت؟^۴

^۱ غروب بت‌ها، یادشده، ص ۱۵۸

^۲Nietzsche, Biografie ..., Ibid, p.76

^۳ Ibid. 64

^۴ Ibid. 63

«نظام برده‌داری نمونه بسیار بارزی است برای آنکه شکوفایی دانش و فرهنگ تنها بر زمینه‌ای وحشتناک ممکن است و آن اینستکه یک اکثریت بزرگی در خدمت یک اقلیت ناچیزی بردگی کنند.»^۱
از این دیدگاه، دمکراسی و عدالت‌طلبی در جهت بهبود زندگی "بردگان"، به معنی زوال آفرینش فرهنگی است!

نیچه به عنوان هنرشناس چنان شیفته تمدن و فرهنگ یونان و روم بود که از نظام بردگی که این دورا ممکن ساخت دفاع می‌کرد! او که شاهد انقلاب صنعتی در اروپا بود، در شمار فزاینده کارگران صنعتی، طبقه زحمتکش جدیدی را می‌دید که بر دوش آن ممکن بود، تمدن جدیدی بنا شود. بدین سبب مخالف هرگونه بهبود وضع "بردگان نوین" بود!^۲ از این دیدگاه افکار سوسیالیستی را نسخه جدید مسیحیت می‌دانست. بدین معنی که اگر مسیحیت امپراتوری روم را از درون متلاشی کرد، سوسیالیست‌ها خواستار به قدرت رسیدن کارگران هستند، که فرجامش زوال تمدن و فرهنگ خواهد بود!

البته باید انصاف داد که نیچه در نگاه بدبینانه به آینده تنها نبود. گسترش شدید و سریع افکار سوسیالیستی در قرن نوزدهم، همه انسان‌دوستان آن زمان را نگران ساخته بود. تا آنجا که حتی هاینه Heinrich Heine (۱۸۵۶-۱۷۹۷ م.) شاعر یهودی تبار آلمانی، که دوست مارکس و هوادار زحمتکشانش بود در وحشت از برآمدن انقلاب کارگری نوشت:

« آنان با مشت های خشن خود مجسمه‌های مرمرین دنیای عزیز مرا خواهند شکست و از ورق‌های کتاب شعر من، پاکت قهوه برای پیرزنان خواهند پیچید.»^۳

بنابراین نیچه در این باره موضعی کاملاً متناقض داشت. از یک سواز اختلاف طبقاتی دفاع می‌کرد، زیرا معتقد بود که فرهنگ تنها در جامعه‌ای می‌تواند رشد کند که در آن طبقه‌ای بوسیله استثمار طبقه دیگر در رفاه بسر برد. از سوی دیگر از دیده انسان‌دوستی بر سرمایه‌داری لجام گسیخته می‌تاخت و بر نابرابری اجتماعی دست رد می‌زد، تا آنجا که با تیزی بسیار پیش از ظهور قدرت‌های امپریالیستی آنها را بعنوان "سرمایه‌داری متجاوز" افشا کرد:

"در جایی که تنها چیز درخشان، زر دکانداران است دکانداران سروری می‌کنند! بنگرید که این ملت‌ها خود اکنون چگونه چون دکانداران رفتار می‌کنند: آنان از کمترین بهره در هیچ زباله‌ای نمی‌گذرند! در کمین یکدیگرند و یکدیگر را می‌پایند و نام آن را «حسن همجواری» می‌گذارند."^۴

نیچه نمی‌توانست بداند که رشد تکنولوژی و افزایش بازده تولید صنعتی چنان سریع و عظیم خواهد بود که نه تنها به استثمار برده‌وارانه زحمتکشانش نیازی نخواهد بود که برعکس، بهبود وضع زندگی و رشد سطح آموزش افق‌هایی از پیشرفت و سعادت را بر روی بشر خواهد گشود که در مقابل آن، تمدن‌های یونانی و رومی رنگ می‌بازند.

بنابراین با توجه به موضع متناقض نیچه، شاید بهتر باشد، نظرات او را درباره سیاست و حکومت بکلی نادیده بگیریم. خاصه آنکه چنین نظراتی به بدفهمی نسبت به او دامن زدند و مثلاً هواداران جنبش سوسیالیستی به همین سبب در شمار بزرگترین دشمنان نیچه درآمدند. تا آنجا که لوکاج Georg Lukács

¹ Ibid. 67

^۲ "اگر برده می‌خواهید این دیگر دیوانگی ست که او را برای سروری پرورش دهید." غروب بت‌ها، فریدریش نیچه، ترجمه داریوش آشوری، نشر آگه، ص ۱۴۴

³Nietzsche, Biografie ..., Ibid, p.70

⁴Ibid. p.179

(۱۹۷۱-۱۸۸۵ م.)، نظریه پرداز بزرگ، (در کتاب "نابودی خرد"^۱) برای نیچه نقشی تعیین کننده در پیدایش فاشیسم قائل شد و سرکردگی جبهه چپ را در حمله به او بر عهده گرفت.

صرفنظر از برخی نظرات نیچه درباره سیاست، امروزه نادرستی حملات دشمنان نیچه به او از هر بابت روشن شده است. از جمله درستی انتقاد نیچه به مارکسیسم با فروپاشی "نظام سوسیالیستی" به اثبات رسید. انتقاد او نشان می دهد که او با چه دقت و آگاهی جریانات فکری دوران خود را دنبال می کرد و پیامبرگونه فجایی را که مارکسیسم در تاریخ جهان دامن خواهد زد پیش بینی نمود:

"کمون پاریس... شاید نسبت به آنچه خواهد آمد، تنها ثقل معدۀ خفیفی بیش نباشد."^۲

او "سوسیالیسم" را "در مجموع چیز ترشیده نومیدی بخشی"^۳ می دانست و نظرش با ازهم پاشیدن کشورهای "سوسیالیستی" درستی خود را نشان داد. نیچه می گفت، مارکسیسم چهار عنصری را که با هم هیچ تناسب و پیوستگی ندارند بهم پیوند زده، تا ترکیبی عامه پسند سرهم کند:

الف: با اعلام "ماده" بعنوان تنها عنصری که تمامی هستی از آن ساخته شده، (با آنکه شعور را در حد ترشح یکی از اندامها مانند ادرار از کلیه و یا صفرا از کبد، بی ارزش می کند)، انسان را از تفکر آزادهنده فلسفی رها می سازد و از اینراه به او آرامش می بخشد؛ آرامشی که برای اروپایی عادی پس از بیست قرن مسیحیتی که مؤمن را بر لب پرتگاه جهنم نگهداشته بود بسیار مغتنم بود.

ب: مارکسیسم با توجه به شتابی که پیشرفت علوم طبیعی یافته بود، به این توهم دامن زد که همه چیز را می توان شناخت و بزودی نه تنها طرز کار دنیا را، که مانند ماشینی پیچیده در برابر ما قرار دارد، خواهیم شناخت که خودمان هم نمونه آنرا خواهیم ساخت!

ج: مارکسیسم از پروتستانیسم، تقدس کار را به قرض گرفته بود. با این حُسن که کار در زندگی روزمره وقتی برای تفکر به جا نمی گذارد. وانگهی با مقدس شمردن آنچه که زحمتکشان به هر حال مجبور به آن بودند به آنان سرافرازی و سرخوشی می بخشید.

د: اگر هر سه جنبه بالا برای جامعه ای مانند جامعه ما بکلی بیگانه بود، جنبه چهارم مارکسیسم کافی بود تا دو سه نسل از جوانان ایرانی را در مدار جاذبه خود نگهدارد! این جنبه امید به بهبود جهان و اعتقاد به درخشش آینده ای خوشبخت بود. این باور ماورای طبیعی، اصلاً با ماتریالیسم جور در نمی آمد، ولی چون جوابگوی احساس توده ها بود، جاذب آنها شد! چنانکه جوانان ما با تربیت شیعی (و اعتقاد به ظهور مهدی) بدون کوچکترین گسست فکری در آن ذوب شدند.

"خواندن و فهمیدن درست نیچه، یک هنر است."

کارل یاسپرس

مارتین هایدگر (۱۹۷۶-۱۸۸۹ م.) منبع بررسی درباره نیچه را کتاب مجعول "اراده معطوف به قدرت" قرار داد! از اینرو جای شگفتی نیست که او (که کارت عضویت حزب نازی را در جیب داشت) نیچه را (در دو جلد کتاب) در چهارچوب تبلیغات فاشیستی معرفی کند.^۴

^۱ Die Zerstörung der Vernunft (1954)

^۲ اراده معطوف به قدرت، فریدریش نیچه، ترجمه محمد باقر هوشیار، نشر فرزانه؛ ص ۱۱۲

^۳ همانجا، ص ۱۱۲

^۴ Nietzsche I u. II, 1940

با اینهمه بسیار کسان از روشنفکران اروپایی گوهر اندیشه‌های نیچه را دریافتند. از جمله یاسپرس Karl Jaspers (۱۸۸۳-۱۹۶۹ م.) (در کتاب "نیچه، کوششی برای فهم فلسفه او"^۱) و توماس مان Th. Mann (در "فلسفه نیچه در روشنایی تجربه ما"^۲) هم پیش از به قدرت رسیدن فاشیسم و هم پس از سقوط آن به فهم درست نیچه کوشیدند.

هیچ اندیشمندی را در اروپای قرن بیستم نمی‌توان یافت که نیچه را نادیده گرفته باشد. تا آنجا که طرز برخورد به او را می‌توان معیار مهمی گرفت برای آنکه ببینیم کدامین از آنان در انسان‌دوستی و اندیشمندی پیگیر بوده‌اند! اینکه مثلاً برتراند راسل B. Russel (۱۸۷۰-۱۸۷۲ م.) نظرات نیچه و ماکیاولی را نزدیک بهم یافت، نشانه آنست که او نه نیچه را می‌شناخت و نه ماکیاولی را!

از سوی دیگر می‌توان آلبر کامو Albert Camus (۱۹۱۳-۱۹۶۰ م.) را نمونه گرفت. این فیلسوف انسان‌دوست ضدفاشیست که "وجدان فرانسه" نامیده می‌شد، یکی از مدافعان پیگیر نیچه بود! او در مقاله "نیچه و نیهیلیسم" (۱۹۵۱ م.) نوشت:

«هیچگاه ظلمی که بر نیچه روا رفته جبران نخواهد شد. البته در تاریخ فیلسوف‌هایی بوده‌اند که تحریف و بد فهمیده شده‌اند، ولی پیش از نیچه نمونه‌ای وجود نداشت که روحی نجیب و دردکش با اخگر اندیشه‌ای کم‌نظیر، بدین حد در مقابل چشم جهانیان با دروغ و بربریت به لجن کشیده شود... ما باید وکیل مدافع نیچه باشیم.»^۳

بر نیچه می‌توان خرده‌ای چند گرفت. از جمله آنکه او برخلاف ادعایش که می‌خواست فیلسوفی جهانی ("برای همه کس و هیچ کس") باشد. چنان در فرهنگ و زبان و ایهام آلمانی گرفتار بود که کسی که آلمانی زبان مادریش نباشد، بسختی می‌تواند سخن او را دریابد. انتقاد دیگر آنکه فشرده‌گویی او (که خیلی هم به آن می‌نازید) نسبتی با عمق مسایل مورد بحث ندارد و یکی از عواملی است که به بدفهمی او دامن زده است:

«بلندپروازی من آن است که در ده جمله چیزی را بگویم که کسی دیگر در یک کتاب می‌گوید.»^۴
اما آنچه نزدیک شدن به نیچه را بسیار دشوار می‌سازد، غرور بی‌اندازه اوست که گاهی نشانه‌ای از تکبر دارد! بویژه برای ما که فرزنانگنمان نماد افتادگی و مهر بوده‌اند، چنین پدیده‌ای بیگانه است. پیش از این هم به برخی عواملی که باعث بدفهمی نیچه شده‌اند اشاره شد. به هر صورت همه این عوامل باعث شدند که او برای ما ایرانیان با وجود جاذبه‌اش (دستکم تنها بخاطر آنکه نام "زرتشت" را بر کتابش گذاشته!) و تلاش‌هایی که در راه ترجمان اثر و اندیشه وی داشته‌ایم، برایمان همچنان ناشناخته مانده باشد.

نمونه اسفناک چنین تلاشی پژوهشگر فرهیخته دکتر محمد باقر هوشیار است. او نخستین کسی بود که کوشید نیچه را بیواسطه به فارسی زبانان بشناسد. از دیدگاه امروز (پس از آنکه اینک می‌دانیم حتی هگل و لوکاک هم به این دام افتادند!) بر هوشیار خرده نمیتوان گرفت که سعی کرد، نیچه را با ترجمه

¹Nietzsche, Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, 1936

²Nietzsche's Philosophie im Lichte unserer Erfahrung, 1947

³Nietzsche nach 1945, Thomas Körber, Verlag Königshausen & Neumann, p.55

⁴Ibid. p.14

صفحاتی از کتاب مجعول "اراده معطوف به قدرت" بشناساند. گویا بخش‌هایی از "چنین گفت زرتشت" را نیز ترجمه کرده بود که او را مرگی زودرس مجال نداد.

با اینهمه نثر درخشان دکتر هوشیار در همین چند صفحه شوق آشنایی هرچه بیشتر با نیچه را در شمار بزرگی از ایرانیان (از جمله نگارنده این سطور) دامن زد. از ویژگی‌های دکتر هوشیار، که در آن دوران برای ما تناقضی می‌نمود، آن بود که او در عین شیفتگی برای نیچه، پیرو آیین بهائی بود. چنانکه در کتاب حاضر نشان خواهیم داد، "تناقض" مزبور ناشی از آن بود که ما نه نیچه را می‌شناختیم و نه بهائیت را!

گفتار درباره نیچه را با اشاره‌ای به نظر او به پارسیان و بویژه زرتشت به پایان بریم: باید پرسید، چرا نیچه، از میان همه "ایرانسان"‌هایی که می‌شناخت، نه تنها نام زرتشت را بر مهمترین کتابش گذاشت که پیامش را از زبان او بیان می‌کند:

«من به بشریت ژرف ترین کتابی را که دارد داده‌ام! زرتشت خویش را.»^۱

پس از آشنایی با سبک نگارش نیچه دیگر دریافته‌ایم: او هر کس را که بیشتر ستایش می‌کند، شدیدتر مورد انتقاد قرار می‌دهد! در مورد سقراط و افلاطون دیدیم که از هیچ‌گونه انتقادی به آنان خودداری نکرده است. تا بدانجا که تأثیرشان بر مسیحیت را عامل سقوط این آیین به "آیین درماندگان" و فرورفتن اروپا در تاریکی قرون وسطا شمرده است! آنهم به چه دلیل؟ به دلیل اینکه سقراط و افلاطون به این "توهم" دامن زدند که هستی آپولونی است و قابل شناخت!^۲

یا مثلاً وقتی که شدیداً به "جدل طلبی" سقراط انتقاد می‌کند نه آنکه دیالکتیک را رد کند، بلکه می‌خواهد بگوید که اندیشه در ستیزه و جدال نیست که رشد می‌کند. شکی نیست که سقراط و افلاطون از نظر نیچه بنیانگذاران و پیشگامان سترگ تفکر فلسفی‌اند. تا بدانجا که بسیاری اندیشه نیچه را چنان نزدیک به آنان یافته‌اند، که "تلاش برای یافتن توانایی" یا "اراده معطوف به قدرت" را همان "ایده" (مثلاً) افلاطون دانسته‌اند.^۳

فرا تر از سقراط و افلاطون، زرتشت بیشترین توجه نیچه را به خود جلب کرده است. به همین سبب هم برخوردش به زرتشت نیز ظاهراً انتقادآمیز و حتی کوبنده است، ولی در آن محبت و احترام به این مرد ایرانی موج می‌زند.

نیچه زرتشت را "کاشف" اخلاق می‌داند. روشن تر بگوییم، پیام او را مرز تاریخی میان حیوان و انسان یافته است:

زرتشت بود که با "پندار نیک، گفتار نیک، کردار نیک" مرزی کشید میان انسان و حیوان و برای انسان بودن ویژگی‌هایی را بیان نمود که پیش از او ناشناخته بودند و پس از او تا به امروز شاخص انسانیت هستند.

حرف جدید نیچه اینستکه، اخلاق داده‌ای ابدی نیست و باید در دنیای مدرن از نو تعریف شود. اخلاق مدرن باید مخلوق انسانی باشد که به دوران بلوغ وارد شده و می‌رود تا مسئولیت پندار و گفتار و کردار خویش را به عهده گیرد.

^۱ غروب بت‌ها، فریدریش نیچه، ترجمه داریوش آشوری، نشر آگه، ص ۱۵۹.

^۲ Nietzsche, Biografie ..., Ibid, p.44

^۳ Ideologie und Wille zur Macht, Nietzscheforschung, Bd.I, Akademie Verlag, R. Maurer, p.71

نکته اینجاست، اینک که انسان مدرن به اخلاقی دیگر نیاز دارد، نیچه موازین آن را از زبان زرتشت بیان می‌کند. بدین امید که کلامش همان نفوذ و تأثیر و دامنه را بیابد که کلام پیامبر ایرانی در طول هزاران سال یافت:

"نام زرتشت یعنی چه؟ مگر یگانه نشان این مرد ایرانی این نیست که نخستین کسی است که جنباننده جهان را جنگ میان خوب و بد می‌داند؟ مگر او نبود که اخلاق و روحیه و سلوک آدمی را به جهانی آن سوی این جهان محول ساخت؟ مگر او به اندیشه‌هایی از قبیل نیرو و قدرت و علت و هدف نرسید و اینها را پایه آنچه آدمی می‌کند ندانست؟ تو که مخالف وی هستی، سخنی دیگر گوی!"^۱

همین مطلب را نیچه می‌تواند چنان مطرح کند که لحن انتقادی کوبنده داشته باشد!:

"آری، زرتشت بود که این پندار شوم آفرید، یعنی پنداری از اخلاق پیدا کرد. پس همو باید نخستین کس باشد که این اشتباه را دریابد..."^۲

چند سطر دیگر دوباره زبان به ستایش می‌گشاید:

"براستی که زرتشت بیش از هر اندیشه‌گر دیگری راستی جو و راستگو بوده است. تعالیم او تنها راستگویی را برترین فضیلت دانسته نه پرهیزکاری، نه تحمل، نه ضعف را."^۳

نیچه درباره ایرانیان نیز سخن گفته و اگر فقط نقل قول زیرین را معیار راستی و انصاف او بگیریم، با آن تاجی بر سر می‌گذارد که درخشش آن چشم را خیره می‌کند: نیچه یونان‌شناس که شیفته فرهنگ یونانی است، هنگامیکه کشف می‌کند، فرهنگ و تمدن یونانی نه خودجوش بلکه با بهره‌گیری از تمدنهای بزرگ همسایه (ایران و مصر و یهودیه) بنیان یافت، آن را به روشنی بیان می‌کند:

«هیچ چیز احمقانه‌تر از آن نیست که تصور شود سرچشمه علم یونانی تنها در یونان بوده است. درست آنستکه یونانیان علم را از همه اقوام زنده آن زمان فراگرفتند. آنان بدین سبب بسیار جلو آمدند که توانستند نیزه‌ای را که قومی پرتاب کرده بود بردارند و خود دوباره پرتاب کنند. بنابراین موفقیت یونانیان را باید نتیجه هنر آموزش دانست.»^۳

نیچه، با همین جمله، خط بطلان می‌کشد بر همه "یونان‌شناسی"های یک سو به که اندیشه فلسفی را اختراعی یونانی می‌دانند و همه دیگر اقوام را "بربر" می‌شمردند!

زنده ساختن نام زرتشت برای ما ایرانیان انگیزه‌ای است که با علاقه بیشتر به شناخت نیچه بکوشیم. باشد که این علاقه بدانجا انجامد که چنان شویم که نیچه پارسیان را می‌شناخت:

«ببینید پارسیان چه می‌گفتند: راست گو و راست تیرانداز! این است فضیلت پارسی. اکنون دریاب که از کی پسر وی آغاز شد، هنگامی که راستی از زبان پارسی و تیر و کمان از دست او بیفتاد!»

^۱ اراده معطوف به قدرت، فریدریش نیچه، ترجمه محمد باقر هوشیار، نشر فرزانه؛ ص ۲۸
^۲ و ۴ همانجا

^۳ Europa im Denken Nietzsches, Ralf Witzler, Verlag Königshausen & Neumann, p.37

هانا آرنت، فیلسوف مدرن

فلسفه در دنیای نوین
زندگی هانا آرنت
چرا هانا آرنت؟
نخبه‌پروری
زنان و فلسفه
مسئله یهود
یهودیان و فلسفه
اخلاق
کوره‌های آدم‌سوزی
نظریه توتالیتاریسم
جامعه و سیاست
قهر و قدرت
انسان اقتصادی و انسان اجتماعی
شالوده جامعه
جایگاه هانا آرنت در تاریخ اندیشه
مکتب فرانکفورت
"من"
می‌خواهم بدانم!

فلسفه در دنیای نوین

در یافتیم که نه تنها از فلسفه گریزی نیست، بلکه کوچکترین لغزش در اندیشه فیلسوفان به پیامدهای فجیعی می انجامد. فیلسوفان را باید از نوابغ تاریخ دانست، لیکن افق اندیشه آنان نیز به داده‌های روزگارشان محدود است. چنانچه فلاسفه عصر روشنگری با رد افسانه آفرینش "ناخواسته" به راه تبعیض نژادی افتادند.

بنابراین فیلسوفان نه "پرحرفانی بی‌آزار" بلکه نوابغی سرنوشت سازند که هر جمله از سخن‌شان میتواند درهای سعادت را بگشاید و یا راه جهنم را فرش کند. بنابراین در غرب که از دوران روشنگری به بعد بازم بیشتر به اهمیت فلسفه پی بردند، مدتهاست که به پرورش اندیشه‌وران می‌کوشند و شتابی که تحول این جوامع در سده اخیر یافته تا حد زیادی مرهون همین کوشش است.

با نگاهی به نظرات نیچه بعنوان راهگشای عصر جدید، دیدیم که سخن او آنچنان که شایع شده چندان هم پیچیده و غیرقابل فهم نیست. او با شجاعتی شگفت‌انگیز به جنگ اوهام و خدایان کهن رفت و کوشید، نمایی از جهان آینده نشان دهد که انسان بتواند در آن به سعادت و شادی و سرفرازی زندگی کند.

تفاوت بنیادین دنیای مدرن با گذشته در اینست که انسان دیگر گناهکاری از بهشت رانده نیست، بلکه در کانون هستی قرار دارد. اوست که سرنوشت خود و جهان را بدست گرفته، با مسئولیت می‌خواهد آنرا چنان شکل دهد که تحقق بهشتی باشد که از سوی ادیان نوید داده می‌شد. او می‌داند که موازین اخلاقی نسبی‌اند و تنها با تسلط بر خود و بازجویی مداوم میتواند از آنها پاسداری کند.

چنین انسانی نه از جنّ و پری می‌ترسد و نه به امید پاداش آن جهانی نیکی می‌کند. هرچند که یاد روزگار شیرین کودکی را با خود دارد، مسئولانه سرنوشت خویش را بدست گرفته و احساس تنهایی در این هستی بیکران ناشناخته را با گرمی روابط اجتماعی، هنرورزی و اندیشه والا جبران می‌کند. انسان مدرن پس از هزاران سال سرگشتگی و کنکاش برای درک چرایی هستی، اینک دریافته که طرح پرسشی بی جواب، خردمندانه نیست و بجای سر بر دیوار کوفتن بهتر است که نیروی اندیشه را در حل مشکلات بشری صرف کند.

چنین بود که در قرن بیستم رفته رفته شمار فیلسوفانی که همچنان در پی پرداختن سیستم‌های فلسفی بودند کاهش یافت و به شمار آنان که برج عاج فلسفه کهن را ترک کرده، در طرح و حل مسایل فردی و اجتماعی بشر می‌کوشند افزوده گشت.

سخن از آنست که پس از نیچه رفته رفته انتظار از فلسفه و موضوع اندیشه فیلسوفان دگرگون شد و این دگرگونی، فلسفه را به مسیری زاینده‌تر انداخت. این البته نه بدان معنی که کوشش فلاسفه در شرق و غرب دنیا در تمامی دوران گذشته بی‌ثمر بوده است. زیرا فلسفه دستکم در این دو زمینه به رشد بشر خدمتی بزرگ کرده است:

- از دست‌آوردهای بزرگ فلسفه "کلاسیک" رشد "منطق" بعنوان "شیوه درست اندیشیدن" است. رشدی که از ارسطو تا هگل و راسل B. Russel (۱۹۷۰-۱۸۷۲ م.) و ویتگنشتاین L. Wittgenstein (۱۹۵۱-۱۸۸۹ م.) راهی دراز پیموده است. چنانکه برای ما دیگر قابل تصور نیست که بشر در چند هزار سال پیش

"منطقی" نمی‌اندیشید و بدین سبب هم تناقض در سخن و یا مفاهیم ترکیبی (مانند اسب شاخدار، پری دریایی، ...) برایش عادی بوده است. بشر کم کم آموخت که چگونه منطقی بیاندیشد و ارسطو با طرح اصول منطق ("ایستا") قدمی بزرگ در راه پیشبرد اندیشه برداشت. پس از او باید بیش از دو هزار سال می‌گذشت تا هگل اصول منطق دیالکتیک ("منطق پویا") را کشف کند و بدان انقلابی عظیم در "شیوه‌راه بردن عقل" به ثمر بنشیند.

- دیگر اینکه فلسفه از طریق "الهیات" ("فلسفه الهی") به پیروان ادیان کمک کرده، درباره‌ی باورهای مذهبی بیاندیشند و با جزم اندیشی و یک سونگری مذهبی مبارزه کنند.

به سخن اصلی بازگردیم. پس از نیچه در طول قرن بیستم از شمار فیلسوفان نامدار کاسته گشت و این را کسانی نشانه‌ی بی‌ارزش بودن فلسفه در دوران مدرن گرفته‌اند. درحالی‌که اگر دو سده‌ی گذشته، "دوران انقلاب صنعتی" بود، جهان پیشرفته، اینک در "عصر اطلاعات" به اندیشه‌ی نیازی روزافزون یافته است. حال اگر والاترین شکل اندیشه‌ی همانا اندیشه‌ی فلسفی است، چگونه ممکن است از اهمیت آن کاسته شود؟ واقعیت اینست که فلسفه، نه تنها در دهه‌های گذشته به رشدی بیسابقه دست یافت، بلکه در آینده از رونق بیشتری برخوردار خواهد شد. با این تفاوت که اگر در دوران‌های گذشته گروه محدودی به فلسفه می‌پرداختند و از میانشان انگشت‌شماری به شهرت دست می‌یافتند، امروزه در دانشگاه‌ها و مراکز پژوهشی عظیم، لشگری از اندیشمندان به پژوهش در رشته‌ها و موضوعی مشغول‌اند که گذشتگان از وجود آنها نیز بی‌خبر بودند.

جالب است که این پژوهشگران و نخبگان، خود را در درجه‌ی اول فیلسوف نمی‌دانند و کارشان را - از آنجا که با روشهای تجربی و آزمایشی و مدل‌پردازی توأم است - بیشتر علمی می‌شمارند. چنانکه هانا آرنت Hannah Arendt (۱۹۷۵-۱۹۰۶ م.) نیز خود را نه فیلسوف بلکه "نظریه پرداز علوم سیاسی" می‌دانست.

زندگی هانا آرنت

هانا^۱ آرنت (۱۹۷۵-۱۹۰۶) بعنوان تنها فرزند خانواده‌ی آلمانی-یهودی در Hannover بدنیا آمد. پدر او مهندسی بود که بدنبال کار به این شهر آمده بود. اما چون مریض شد، خانواده‌ی کوچک را به شهر اجدادی Königsberg بازگرداند. او پس از دو سال درحالی‌که هانا ۶ ساله بود درگذشت. کونیگزبرگ که پس از جنگ جهانی دوم بنام Kaliningrad به روسیه ضمیمه شد، شهری بود میان لیتوانی و لهستان، که پیش از آن به آلمان تعلق داشت و یکی از مراکز تجاری و فرهنگی اروپا بحساب می‌آمد. امانوئل کانت یکی از فرزندان نامدار شهر بود و خانواده‌ی آرنت از نسل‌ها پیش در زمره‌ی سرشناسان کونیگزبرگ بشمار می‌رفت (پدر بزرگ او عضو شورای شهر بود).

پس از مرگ پدر، مادر هانا که زنی روشنفکر و آزادمنش بود تربیت فرزند با استعداد را بعهده گرفت (هانا در سه سالگی بدون کمک کسی خواندن و نوشتن فراگرفته بود):

"خانواده‌ام چنان غیرمذهبی بود که من نمی‌دانستم یهودی هستیم؛ این را از دشنام‌های بچه‌ها در کوچه فهمیدم!"^۲

^۱ در اصل: Johanna

^۲ مصاحبه‌ی تلویزیونی با Günter Gaus ۱۹۶۴ م.

هانا آرنت به سنت نخبه‌پروری تربیت شد. او در ده‌سالگی لاتین و یونانی قدیم را چنان فراگرفته بود که بدین زبانها شعر می‌گفت. دربارهٔ زمینه‌های آموزش او زیاد نمی‌دانیم. تنها اینکه (به گفتهٔ خودش) در ۱۴ سالگی آثار همشهری خود امانوئل کانت را می‌خواند! و چون "نیاز به فهمیدن" در او بیدار شده بود، دیگر بدون فلسفه نمی‌توانست زندگی کند!^۱

هانا در مدرسه "محفلی فلسفی" تشکیل داد که در آن از جمله Ernst Grumach (۱۹۶۷-۱۹۰۲ م.) شرکت داشت که بعدها ادیب نامداری شد.^۲ هانا پس از کانت به خواندن آثار کیرکگار Kierkegaard (۱۸۵۵-۱۸۱۳ م.) و یاسپرس Jaspers (۱۹۶۹-۱۸۸۳ م.) علاقمند گشت. در همین اوان شخصیت سرکش او باعث شد با معلمی که به یهودیان ناسزا گفته بود، بگویمو کند که به اخراجش انجامید. به هنگام اخراج ۱۵ سال داشت و توانست دو سال بعد امتحان دیپلم را بصورت متفرقه (یکسال زودتر از معمول) با نمرهٔ عالی پشت سر بگذارد.

دختر ۱۷ ساله اینک عازم Marburg شهری با دانشگاهی معروف می‌شود تا به تحصیل فلسفه، الهیات و ادبیات یونان باستان بپردازد. انتخاب دانشگاه ماربورگ بدین سبب که، شنیده بود، استادی در آنجا درس می‌دهد که "می‌تواند اندیشیدن بیاموزد."^۳ استاد مزبور مارتین هایدگر (۱۹۷۶-۱۸۸۹ م.) بود که بتازگی (در ۳۲ سالگی) به استادی رسیده بود. بزودی میان شاگرد و استاد، عشقی پرشور زبانه کشید. ولی چون هایدگر نمی‌خواست از زن و فرزند دست بکشد، هانا مجبور به ترک او شد. ابتدا نیم سالی در Freiburg نزد هوسرل Edmund Husserl (فیلسوف پدیدارشناس ۱۹۳۸-۱۸۵۹ م.) تحصیل کرد و سپس به Heidelberg به شاگردی کارل یاسپرس رفت و تز دکترای خود را بسال ۱۹۲۸ م. در ۲۱ سالگی نزد او گذراند! (موضوع: "مفهوم عشق نزد آگوستین").

هانا آرنت پس از آن به برلین رفت و به کار پژوهشی در زمینهٔ مسایل یهودیان و زنان پرداخت. یک سال بعد با همکلاسی دیرینش Günter Stern ازدواج کرد که باعث آشنایی او با افکار سیاسی چپ از مارکس تا تروتسکی گشت. با این زمینه پس از اقامتی کوتاه در فرانکفورت، نشانه‌های زمانه را درک کرد و پس از بقدرت رسیدن نازی‌ها، در برلین به یک گروه صهیونیستی پیوست و به کار زیرزمینی روآورد. آرنت (برخلاف بسیاری از روشنفکران که رژیم نازی را چندان خطرناک نمی‌یافتند و بسیاری حتی به استقبالش رفتند) بر این باور بود که باید با تمام قوا با هیتلر مبارزه کرد. از اینرو با بسیاری از دوستان و آشنایان (از جمله هایدگر که بسال ۱۹۳۳ م. وارد حزب نازی شد) قطع رابطه کرد.

کار مخفی او بطور مشخص جمع‌آوری نشریات حاوی حملات تبلیغاتی به یهودیان بود، که به خارج از کشور فرستاده می‌شد و برای افشای رژیم نازی مورد استفاده قرار می‌گرفت. آرنت با لورفتن گروه، از طرف گشتاپو دستگیر شد، ولی با شهادت و تیزهوشی توانست بازجوی خود را که پیش از آن تنها با متهمان عادی سروکار داشت تحت تأثیر قرار دهد و پس از ۸ روز آزاد گردد. اما برلین دیگر جای امنی نبود و او بزودی به همسرش پیوست که چندی پیش به پاریس مهاجرت کرده بود. (۱۹۳۳ م.) در آنجا گروه جوانان صهیونیستی را تشکیل داد، که به فراریان از آلمان کمک می‌کرد تا به فلسطین مهاجرت کنند.

آرنت گذشته از آن به کار پژوهش دربارهٔ "ریشه‌یابی ضدیهودیت" ادامه داد و در دانشگاه آزاد آلمانی در پاریس تدریس می‌کرد. در این میان رفته رفته با شوهرش که فعالیت کمونیستی داشت بیگانه شد، تا

^۱ همانجا

^۲ Hannah Arendt, Wikipedia

^۳Ibid.

آنکه بسال ۱۹۳۷ م. از هم جدا شدند. بسال ۱۹۳۹ م. دولت آلمان او را از تابعیت خود اخراج کرد. بدین سبب مدت دوازده سال تا زمانیکه بسال ۱۹۵۱ م. تابعیت ایالات متحده را پذیرفت بدون تابعیت بود. بسال ۱۹۴۰ م. دولت دست نشانده نازی‌ها در فرانسه (Vichy Regimes) او را بعنوان "خارجی خطرناک" دستگیر و بمنظور تحویل به آلمان به اردوگاه Gurs در جنوب کشور اعزام کرد. ولی آرنست توانست پس از یک ماه از اردوگاه فرار و به همراه Heinrich Blücher که در همان سال با او ازدواج کرده بود به نیویورک مهاجرت کند.

در نیویورک ابتدا (از ۱۹۴۱ تا ۱۹۴۵ م.) به روزنامه‌نگاری در نشریات یهودی پرداخت (از جمله در "Der Aufbau"). او در این زمان که جهان هنوز از کشتار یهودیان در اردوگاه‌های آلمان نازی خبر نداشت، خواست که ارتشی با شرکت جوانان یهودی در کنار متفقین، با آلمان نازی بجنگد. پس از فراگرفتن سریع زبان انگلیسی نوشتن مقاله به این زبان را آغاز کرد. تا آنکه بزودی مقالات و کتاب‌هایش را تنها به انگلیسی می‌نوشت. او هیچگاه روزنامه‌نگاری را رها نکرد و با کوششی خستگی‌ناپذیر "روزنامه‌نگاری فلسفی" را بعنوان شیوه نوین نگارش رواج داد. آرنست نشان داد که می‌توان و باید ژرف‌اندیشانه مسایل روزمره اجتماعی و سیاسی را بررسی کرد. استدلالش این بود که این مسایل، به سرنوشت میلیون‌ها شهروند و تحولات کشورها مربوط هستند و ضرورتی حیاتی است که آنها نه تنها بدست سیاستمداران حل و فصل شوند، بلکه از سوی اندیشمندترین کسان مورد توجه و تحلیل قرار گیرند.

پس از پایان جنگ به عضویت کمیسیون JCR^۱ در آمد که هدفش جمع آوری و حفظ میراث معنوی یهودیان اروپا (از جمله کتاب‌های بجا مانده) بود. بدین سبب مجبور شد بارها به آلمان مسافرت کند. (طولانی‌ترین مدت اقامت او از تابستان ۱۹۴۹ م. تا بهار ۱۹۵۰ م. در Wiesbaden بود.) او که در جوانی خود را صهیونیست غیرمذهبی می‌دانست توانست در سال‌های نخست در نیویورک ژرف‌اندیشانه به مسایل یهودیان بیاندیشد. در نتیجه رفته‌رفته از صهیونیسم فاصله گرفت. زیرا بنیان سیاست را تأمین آزادی و عدالت می‌دانست و در مقایسه با جریانات سوسیالیستی و لیبرالی، جنبش صهیونیستی را برای رسیدن به این هدف مناسب نمی‌یافت. آرنست که به نقش اقلیت یهودی در تحول و تکامل اروپا آگاه بود، یهودی زاده شدن را مانند تعلق به فرهنگی ملی می‌دانست:

"تاریخ و هویت اتوبوس نیست که بتوان از آن پیاده شد."^۲

او امید داشت که اگر یهودی بودن تا بحال برای یهودیان جز سختی و ظلم و تبعیض بیار نیآورده، پس از "هولوکاست" (واژه یونانی بمعنی نسل‌کشی) شاید بتوان از آنان برای پیشرفت اجتماعی استفاده کرد. بدین صورت که تأمین آزادی و عدالت برای یهودیان، سرمشقی برای همه دیگر اقلیت‌های مذهبی، قومی و ملی گردد.

هانا آرنست در بیست سال نخست زندگی در نیویورک بعنوان نمونه یک "فیلسوف مدرن"، بدور از هیاهو در گمنامی به کار اندیشه و دانش مشغول بود و با همسرش در آپارتمانی (در سالهای نخست یک اتاقه!) زندگی و کار می‌کرد. آرنست بسال ۱۹۵۳ م. و همسرش کمی دیرتر در Brooklyn College به استادپاری برگزیده شدند.

^۱ Jewish Cultural Reconstruction Corporation

^۲ همانجا

در نگاه تاریخی، آنچه که به جنجال در مورد او دامن می‌زد و به معروفیتش منجر شد، در واقع موضوع کارش بود که در سال‌های پس از جنگ جهانی دوم و تصادمات فکری و اجتماعی آن دوران نقش باروت داشت. موضوع کارش بررسی چگونگی برآمدن نظام‌های ضد مردمی و موانع شکل‌گیری جوامع آزاد بود. انتقادش از نظام کمونیستی بعنوان همزاد نظام فاشیستی، هواداران جنبش چپ را بر علیه او برانگیخت و موضع بیطرفانه او در بررسی چگونگی کشتار یهودیان در آلمان نازی، یهودیان داغ‌دیده را از او می‌رنجانید. بعنوان نمونه در کتاب "دیداری از آلمان"^۱ از سفرش به آلمان جنگ‌زده گزارش می‌دهد و بجای آنکه با نفرت از ملتی که اجازه داد تا میلیون‌ها یهودی و دیگر اقلیت‌های اجتماعی نابود شوند، به روشنی به مسایل اجتماعی می‌پردازد و با همدردی می‌پرسد:

آیا پس از اینهمه درگیری و آوارگی، لازم بود که متفقین ۱۴ میلیون آلمانی را که پیش از آن در دیگر کشورهای اروپا زندگی می‌کردند به آلمان مهاجرت دهند؟ آینده فرهنگی این کشور با این سیل عظیم از مهاجرینی که حتی بسختی آلمانی صحبت می‌کنند چه خواهد بود؟^۲

انتقاد دیگر آرنست متوجه جنایاتی بود که ارتش‌های متفقین و بیش از همه ارتش سرخ نسبت به مردم عادی آلمان مرتکب شدند: از قبیل غارت مال و تجاوز به زنان و کشتارهایی که ضرورت نظامی نداشت و تنها به قصد انتقام‌جویی صورت می‌گرفت. استدلال آرنست این بود که در نتیجه این اعمال، برای آلمانی‌های عادی، جنایات رژیم هیتلر جبران شده بود!

تصور رایج از نامداران غرب این است که آنان اغلب در شهرت و محبوبیت زیسته‌اند. درحالی‌که تنها انگشت‌شماری چنین بوده‌اند و اکثریت نواندیشان، حتی در دوران معاصر، نه تنها با مخالفت بلکه با دشمنی‌ها و اتهامات ناروا روبرو شده‌اند.

از جمله "چپ"ها هانا آرنست را "فلسفه‌بافی ارتجاعی" قلمداد کردند که در "دنیایی خیالی و من‌درآوردی" زندگی می‌کند. فراتر از آن، نظرات سیاسی او را بعنوان "نظرات آدمی عقده‌ای" به مسخره می‌گرفتند و حتی شایعه پراکندند که حقوق‌بگیر سیا CIA است. برخی رابطه کوتاهش با مارتین هایدگر را نقطه عطفی در زندگی وی دانستند که به برخوردی دشمنانه با یهودیان منجر شده بود و برخی دیگر او را - چون در بحبوحه جنگ جهانی از اروپا به آمریکای امن گریخته بود - از نظر اخلاقی محکوم می‌کردند.^۳

¹Besuch in Deutschland, Rotbuchverlag, 1993

^۲ همانجا

³ Mensch, Bürger, Jude - Zum Hannah Arendt 100.Geburtstag, N. Sznajder, Ha'ratz, 2006

بهرحال دو نقطه عطف در زندگی هانا آرنت او را آماج دشمنی از جهات گوناگون قرار داد: یکی انتشار کتاب *The Origins of Totalitarianism* «سرچشمهٔ توتالیتراریسم» بسال ۱۹۵۱ م. بود که بررسی‌های او دربارهٔ تحولات قرن بیستم را دربرمی‌گرفت و در سه بخش: ضدیهودیت، امپریالیسم و توتالیتراریسم تنظیم یافته بود.^۱

دربارهٔ دو بخش اول باید گفت، در سالهای پس از جنگ جهانی دوم که جهانیان هنوز از جنایات نازی‌ها شوکه بودند و چپ‌ها از مواضع گوناگون به سرمایه‌داری بعنوان علت اصلی همهٔ نابسامانی‌ها می‌تاختند، کافی بود که آرنت فقط بر دو موضوع "ضدیهودیت" و "امپریالیسم" تمرکز کند تا کتابش هم در جنبش عظیم چپ و هم در میان یهودیان از او بتی بسازد.

خاصه آنکه هانا آرنت در این باره به منابع پژوهشی دست اولی دسترسی داشت و با الگوهای فکری در این زمینه‌ها بخوبی آشنا بود؛ ۲۰ سالگی جنبش چپ را همراهی کرده بود و با بسیاری از اندیشمندان آن (از برتولت برشت و والتر بنیامین تا تئودور آدورنو و ماکس هورکهایمر) مستقیم و یا غیرمستقیم رابطه داشت. اما آرنت در روند پژوهش و اندیشه، مشخصاتی را در نازیسم تشخیص داد که در دیگر نظامات دیکتاتوری، مانند فرانکیسم در اسپانیا و حتی فاشیسم در ایتالیا، یافت نمی‌شود. درحالیکه این مشخصات بطور شگفت‌انگیزی ویژگی‌های بنیادین نظام استالینی نیز هستند. او در مقایسهٔ تحلیلی این دو نظام، مدلی از نظام سیاسی پرداخت که آنرا "توتالیتراریسم" نامید.

سه مشخصهٔ اصلی توتالیتراریسم چنین اند:

- از جنبشی توده‌ای برآمده، بخشی از مردم از آن پشتیبانی می‌کنند و آنان با وابستگی به آن به هویتی تازه دست یافته‌اند.

- به حاکمیت سیاسی بسنده نمی‌کند، بلکه با دخالت در زندگی خصوصی مردم و فشار همه جانبه، خواستار سرسپردگی عمومی به نظام است.

- توتالیتراریسم آرمان‌ها و امیدهای بزرگی را وعده می‌دهد و برای تحقق آنها ادعای جهانگیری دارد. برای آرنت نتیجهٔ منطقی از مقایسهٔ نازیسم و استالینیسم جز این نمی‌توانست باشد که استالینیسم را همزاد فاشیسم آلمانی بیابد و بکوشد تا شواهد و مدارک چنین ادعای عظیمی را بدست آورد.

سخن از دورانی است که شوروی به قیمت ده‌ها میلیون قربانی با آلمان نازی جنگیده، با تصرف اروپای شرقی، هم حیطهٔ قدرتش را گسترش داده بود و هم در اذهان عمومی به حیثیت و محبوبیت بارزی دست یافته بود. اما این دیگر برای آرنت مهم نبود. صداقت علمی و حقیقت‌جویی او قوی‌تر از آن بود که از ترس مخالفت و دشمنی، در برابر جریان اصلی روشنفکری آن زمان *Mainstream* واپس نشیند.^۲

بدین سبب در بخش سوم کتاب، با شهامت ثابت کرد که استالینیسم و فاشیسم آلمانی (نازیسم) همسنگ هستند و "نظام سوسیالیستی" حتی از کشورهای دیکتاتوری نظامی هم مانع بزرگتری در برابر رشد جامعه و حرکت بسوی آزادی و عدالت اجتماعی است. او بسال ۱۹۵۱ م. در مقاله‌ای مفصل بنام "دیروز هنوز کمونیست بودیم" بر کمونیسم، انتقادی نابود کننده وارد ساخت. هرچند که هانا آرنت در همین زمان از حقوق شهروندی کمونیست‌ها در برابر اوج‌گیری کمونیست‌ستیزی در آمریکای دوران مک کارتی *McCarthy*، دفاع می‌کرد.

^۱ بخش سوم به نام: "توتالیتراریسم" به فارسی ترجمه شده است: محسن ثلاثی، جاویدان، ۱۳۶۶ش.

^۲ *Abseits des Mainstreams. Hannah Arendt zum 100. Geburtstag, Sabine Giehle*

<http://www.springerlink.com/content/8m33102w03772908/fulltext.pdf>

نقطه عطف دیگر در زندگی آرنت بسال ۱۹۶۱ م. رخ داد و ظاهراً ربطی به فلسفه نداشت:

پس از آنکه بسال ۱۹۶۰ م. مخفیگاه یکی از بزرگترین جانیان رژیم نازی به نام آیشمن Adolf Eichman (۱۹۰۶-۱۹۶۲ م.) در آرژانتین کشف شد، یک کماندوی اسرائیلی او را ربود و به اسرائیل آورد تا در اورشلیم محاکمه شود. آیشمن در دوران حکومت نازی‌ها مدیر و مسئول حمل و نقل یهودیان به اردوگاه‌های کار و کشتار بود و بدین سبب بعنوان یکی از بزرگترین جنایتکاران ضدبشر شناخته می‌شد. بویژه یهودیان ساکن اسرائیل که بسیاری از آنان (بیش از یک چهارم) افرادی از خانواده خود را در این کشتارگاه‌ها از دست داده بودند، با نفرت بسیار به آیشمن می‌نگریستند و او را مظهر شرّ و تجسم شیطان می‌یافتند.

آرنت که یکی از صاحب‌نظران در این زمینه بشمار می‌رفت، بعنوان خبرنگار مجله آمریکایی The New Yorker به اورشلیم رفت تا از جریان محاکمه آیشمن گزارشی تهیه کند. او در این باره در طول سه ماه هفت گزارش تهیه کرد که سال بعد، بصورت کتابی بنام "آیشمن در اورشلیم - گزارشی از ابتدال شر" منتشر شد.

آرنت در این کتاب محاکمه آیشمن را بهانه‌ای گرفت تا نظرات خود را درباره هستی انسان، آزادی، مسئولیت و انگیزه‌های اخلاقی طرح کند. مباحثی که از دیرباز اندیشه فیلسوفان را به خود مشغول کرده، اینک با رویدادهای تکان دهنده‌ای که در نیم قرن پس از نیچه رخ داده بود، به بازبینی مجددی نیاز داشتند.

این رویدادها از یک طرف نیچه را که نشان داده بود، اخلاق در درون انسان رشد می‌کند و می‌تواند از او فرشته یا اهریمن بسازد، به پیامبر دوران نوین بدل ساخت. اما از طرف دیگر نشان داد که با عقب رفتن ادیان کهن، انسان می‌تواند کره زمین را به جهنم بدل کند. (بعداً در این باره باز هم سخن خواهد رفت.)

هانا آرنت به شیوه‌ای تکان دهنده نشان داد، آدولف آیشمن نه دژخیمی مادرزاد، بلکه انسانی "بی فکر" و "بی تمیز" بود. آدمی که از آموزش و پرورش بهره چندانی نداشت (دوره متوسطه را ناتمام گذاشت و دوره کارآموزی بعنوان مکانیک را نیز ناتمام رها کرد) و پیش از عضویت در حزب نازی بیکار بود. بدین سبب با همه وجود به ایدئولوژی نازیسم و فعالیت حزبی (که به تخصص و مهارتی نیاز نداشت) جذب شد. گویا همکارانش او را به سبب کم‌سوادی مسخره می‌کردند و به علت "بینی یهودی‌وار" دست می‌انداختند. همین هم باعث می‌شد در کاری که بطور تصادفی بدان گماشته شده بود جدیت نشان دهد و به مدارج بالا برسد. او یکی از ۱۵ نفر نمایندگان ارگان‌های دولتی و حزبی نازی بود که در Wannsee در نزدیکی برلین در طی کنفرانسی (در ژانویه ۱۹۴۲ م.) که فقط دو ساعت طول کشید نقشه نابودی یهودیان در سراسر کشورهای تحت اشغال آلمان نازی را کشیدند و اجرای آنرا عملاً بر عهده آیشمن گذاشتند.

کشف تکان دهنده هانا آرنت در پی بررسی شخصیت آیشمن همین بود که تربیت نارسا، کمبود استحکام اخلاقی و ضعف قدرت تمیز می‌تواند آدمی را چنان جذب ایدئولوژی‌ها کند که به آلت دستی بی‌اراده در دست اربابان قدرت بدل شود.

از کارهای بسیار جالب و مهم هانا آرنت پرداختن به شخصیت‌های تاریخی و ارزیابی نقش و عملکرد آن‌ها از دیدگاه امروز با توجه به ارزش‌های نوین اجتماعی بود. او در طول حدود ۲۰ سال فعالیت فکری همواره

¹ Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil

به سرودن شعر، نوشتن یادداشت و قطعاتی درباره بزرگان اندیشه و هنر از یونانیان باستان گرفته تا نویسندگان معاصر (از افلاطون تا مارکس و از کانت تا کافکا) مشغول بود. در نتیجه مجموعه‌ای گسترده فراهم آورد که از آن میان ۲۸ دفتر به چاپ رسیده، که بنوبه خود دیدگاه علاقمندان به تاریخ اندیشه و هنر را دگرگون ساخته است.

از جمله بسال ۱۹۶۶م. کتابی به نام "قهرمان انقلاب"^۱ منتشر ساخت، که در آن زندگی و اندیشه رُزا لوکزامبورگ R. Luxemburg (۱۸۷۱-۱۹۱۹م.) یهودی مبارز لهستانی را مرور کرد و او را بعنوان یکی از آزاداندیشان انقلابی تصویر نمود: زنی با فرهنگ که هیچگاه از مارکسیسم باوری مذهبی نساخت؛ از لنین انتقاد می‌کرد و همواره به مواضع ضد جنگ و آزادیخواهانه وفادار ماند. (در صفحات بعد درباره او باز هم سخن خواهد رفت.)

از دیگر کارهای جالب هانا آرنت انتشار آثار والتر بنیامین Walter Benjamin (۱۸۹۲-۱۹۴۰م.) به انگلیسی بود (۱۹۶۹م.)^۲. والتر بنیامین یکی از چهره‌های درخشان فلسفه در نیمه اول قرن بیستم است و اگر در دوران زندگی ناشناس ماند، نخست به همت آرنت و سپس آدورنو (انتشار مجموعه آثار او در ۱۷ جلد!) بسال ۱۹۷۲م.) مورد توجه قرار گرفت و از آن پس پیوسته بر نفوذ اندیشه او می‌افزاید. تا بدانجا که برخی رشته‌های جامعه و هنرشناسی نوین بر پایه نظرات او بوجود آمده‌اند. بنیامین که در خانواده مرفه یهودی دنیا آمده بود، در زمینه‌های فکری وسیعی فعالیت داشت و از دیالکتیک تاریخی و هنرشناسی تا عرفان یهودی کمتر زمینه فکری بود که در آن صاحب نظر نباشد. با اینهمه تز دکترای او در دانشگاه فرانکفورت پذیرفته نشد و بنیامین که در همان سال (۱۹۲۵م.) با آدورنو دوست شده بود به برلین رفت و در اوایل دهه ۱۹۳۰م. نزدیک‌ترین همکار برتولت برشت بشمار می‌آمد.

وی بسال ۱۹۳۳م. پس از بقدرت رسیدن هیتلر به تبعید پاریس رفت و در آنجا به فلاکت مالی افتاد. هانا آرنت که در این سالها در پاریس بسر می‌برد با او دوست شد و از آندو نامه‌هایی درخشان بجا مانده که بچاپ رسیده است. آرنت از او دستگیری می‌کرد و بنیامین دست‌نوشته آخرین اثرش بنام "درباره مفهوم تاریخ"^۳ را به او سپرد. پس از آنکه تلاش بنیامین برای فرار از راه مرزی به اسپانیا شکست خورد، او پیش از آنکه گشتاپو بتواند دستگیرش کند خودکشی کرد.

برخلاف فیلسوفان پیشین که اندیشه آنان اغلب بازتاب شرایط زندگی‌شان نیز بود، فیلسوفان دوران مدرن با آنکه در جریان‌های اجتماعی و فکری دوران خود فعال هستند، شهرت را برنمی‌تابند و زندگی خصوصی خود را از دید جامعه پنهان می‌کنند. چنانکه هانا آرنت هیچگاه زندگینامه خود را نوشت و در هیچ مصاحبه و مقاله‌ای درباره زندگی خصوصی خود سخن نگفت:

"هیچ موفقیتی ارزش آنرا ندارد که انسان بخاطر آن خود را به بدبختی شهرت بباندازد." (۱۹۵۵م.)^۴
درحالیکه او، چنانکه در نطق معروف خود (بمناسبت اهدای "جایزه صلح انجمن کتاب آلمان" به استادش کارل یاسپرس (۱۹۵۸م.))، همچون نیچه بر این نکته اساسی انگشت گذاشت که فیلسوف

¹ A heroine of revolution

² Essays and Reflections

³ *Über den Begriff der Geschichte*

⁴ Hannah Arendt, Wikipedia

آموزگار است؛ از اینرو وظیفه دارد خود را بعنوان تبلور اندیشه‌اش در "بوته قضاوت همگان" قرار دهد. فیلسوف تنها از این راه است که می‌تواند به "روشنایی وجود" Existenserhellung دیگران موفق گردد.^۱ بنابراین باید در مورد فیلسوفان مدرن، میان زندگی خصوصی و زندگی اجتماعی تفاوت گذاشت. چنانکه آرنت نیز با آنکه از سخن گفتن درباره زندگی خصوصی دوری می‌جست، برخورد خود با اندیشمندان معاصرش را در معرض قضاوت همگان قرار می‌داد. از جمله رابطه او با دو استادش از اهمیت ویژه‌ای برخوردار شد.

رابطه هانا آرنت با دو استادش را نباید به حساب این گذاشت که بخواهد از معروفیت آنان استفاده کند. زیرا که مثلاً هایدگر پس از جنگ نه تنها از شهرتی برخوردار نبود، که در روند "نازی زدایی"، از تدریس ممنوع شد و دیگر کسی سراغش را نمی‌گرفت. (تا آنکه بعدها ژان پل سارتر او را در فرانسه مطرح کرد.) یاسپرس نیز هیچگاه از شهرتی بسزا برخوردار نشد و نخستین جایزه مهم به او همان "جایزه صلح" بود. می‌دانیم که رابطه هانای ۱۸ ساله و استادش مارتین هایدگر (۳۵ ساله!) از سوی هایدگر قطع شد. از اینرو "طبیعی" بود که شیفتگی دختر جوان به بی‌مهری و حتی نفرت بدل شود و (چنانکه بارها در تاریخ رخ داده) خود را بصورت دشمنی عقیدتی نشان دهد. خاصه آنکه هایدگر از آن پس کم و بیش به او بی‌مهر بود؛ اکثر نامه‌های آرنت را از میان برد و هیچگاه در هیچیک از آثارش یادی از او نکرد.^۲ در طرف مقابل، آرنت با آنکه یکی دو بار با انتقاد شدید از هایدگر یاد کرد، اما او را در کنار یاسپرس از بزرگترین فیلسوفان قرن بیستم می‌دانست. هرچند که از انتقاد به فلسفه او ابا نداشت و حتی گاهی به طنز به او برخورد می‌کرد:

"هایدگر چنان به کتاب‌های پیشین خود استناد می‌کند که گویی از کتاب مقدس شاهد می‌آورد!"^۳ انتقاد آرنت از هایدگر صرفنظر از رابطه آن دو، انتقادی اصولی بود: برای آرنت هایدگر نمونه خطری بود که فیلسوفان را تهدید می‌کند. بدین معنی که آنان اگر بجای پرداختن به مشکلات انسانی چشم به آسمان‌ها بدوزند، پایشان می‌تواند به چاله قدرت‌های زمینی فرو رود! نه تنها به دام صاحبان قدرت بیافتند که "باربر غول بیابان"^۴ شوند.

گرچه پشتیبانی هایدگر از رژیم نازی برای آرنت بسیار دردناک بود، احترام و دوستی خود را با او حفظ کرد و در سفرش به آلمان (۱۹۵۰ م.) به ملاقاتش شتافت. در سالهای آینده در آمریکا کوشش بسیاری در راه ترجمه و نشر آثار او (و همچنین آثار یاسپرس) بکار برد. تا آنجا که باید گفت، اصولاً هایدگر در کشورهای انگلیسی زبان به همت آرنت شناخته شد. وی پس از انتشار کتاب *The Human Condition* در نامه‌ای به هایدگر نوشت، اگر روابطشان عادی می‌بود، میل داشت کتاب را به او تقدیم کند. (بدنبال این نامه، هایدگر چند سال با او قطع رابطه کرد!)^۵

^۱ همانجا

^۲ اخیراً در کتاب *Briefe und andere Zeugnisse*، برخی از نامه‌های بجا مانده با اجازه پسر هایدگر بچاپ رسید.

^۳ Hannah Arendt, Wikipedia

^۴ هر که گریزد ز خرابات دهر باربر غول بیابان شود!

^۵ Hannah Arendt und das politische Denken im 20. Jahrhundert, Frank Deppe

رابطه آرنت با استاد دیگرش، کارل یاسپرس، از هر دو سو مهرورزانه بود. از نامه‌نگاری آن دو (۱۹۶۹-۱۹۲۶م.) ۴۲۰ نامه بجا مانده است و آرنت هر بار که به آلمان مسافرت می‌کرد دیدار استاد در برنامه‌اش بود. هر چند که برخورد یاسپرس به او در گیرودار حکومت نازی کافی بود، تا آرنت از او برنجد: بسال ۱۹۳۳م. وقتی آرنت به او نوشت، خود را بعنوان یهودی در آلمان در خطر می‌بیند و قصد مهاجرت به فرانسه دارد، یاسپرس او را در نامه‌های چندی سرزنش کرد، که چرا خود را درجه اول یهودی می‌داند نه آلمانی!!:

"برای من باعث تعجب است که شما خود را بعنوان یهودی از هموطنان آلمانی خود جدا می‌گیرید."^۱ یاسپرس نمی‌توانست بداند که "هموطنان آلمانی" او در سالهای آتی به نابودی میلیون‌ها یهودی رضا خواهند داد و اگر هانا آرنت در آلمان می‌ماند، حتماً یکی از قربانیان می‌بود. از دید امروز جواب آرنت به او در خور اهمیت است:

"برای من میهن، زبان آلمانی است بعلاوه فلسفه و شعرش."^۲ هانا آرنت در ۱۳ دسامبر ۱۹۷۵م. در آپارتمان خود در نیویورک درحالی‌که سیگار روشنی در دست داشت سگته قلبی کرد و با مرگ زودرس او بشریت یکی از نادره‌های تاریخ اندیشه را از دست داد.

^۱ Hannah Arendt und Karl Jaspers, Briefwechsel, 1926-1969, München, 2001, s. 52

^۲ Ibid.



چرا هانا آرنت؟

شاید خواننده از خود پرسیده باشد که چرا باید هانا آرنت را بعنوان نمونه فیلسوف مدرن شناخت، درحالیکه در نیمه دوم قرن گذشته دستکم چند نفری را می توان برشمرد که از اندیشه ای توانا برخوردار بودند و در میان آنان تئودور آدورنو (Theodor w. Adorno ۱۹۰۳-۱۹۶۹ م.) به تأیید همگان نابغه ای بی همتا بوده است.

علت انتخاب هانا آرنت برخورداری او از ویژگی هایی چندی است:
- هانا آرنت از تربیتی برخوردار بود که آنرا «نخبه پروری» باید نامید و چنانکه در سرگذشت نیچه دیدیم، در میان قشری از اروپاییان رواج دارد.

- هانا آرنت زنی بود که به فلسفه روی آورد و از این بابت از انگشت شمار زنان فیلسوف در تاریخ است. بررسی اینکه چرا در میان زنان، اندیشه فلسفی رواج چندانی نداشته، موضوع جالبی است.

- هانا آرنت یهودی بود و این مشخصه در میان فیلسوفان استثنایی نیست که برعکس از دیرباز فیلسوفان یهودی پرشمار بوده‌اند و بویژه در سده‌های گذشته شمار آنان چنان افزایش یافته که باید پرسید، آیا فلسفه و یهودیت از رابطه‌ای ویژه برخوردارند؟

از آنجا که آشنایی با سه ویژگی هانا آرنت گامی بزرگ بسوی شناخت اندیشه اوست، لازم است نگاهی کوتاه به این سه موضوع بیافکنیم:

نخبه‌پروری:

در بررسی سرگذشت نیچه دریافتیم که هرچند که او از استعداد خوبی برخوردار بود اما استعدادش در برابر پشتکار خستگی‌ناپذیر و محیط آموزشی و اجتماعی مناسبی که داشت کم‌رنگ جلوه می‌کرد. ابدأ قصد آن نیست که وجود استعدادهای شگرف مورد شک قرار گیرد، بلکه مقصود نشان دادن نقش پرورش و آموزش است که اگر نیک باشد از استعدادهای خوب نبوغ می‌رویاند و از نوباوگان "عادی"، مردان و زنانی آگاه و کارا می‌پرورد.

یکی دو نمونه زیر بخوبی روشن می‌سازند که در پرورش نخبگان، همواره پشتکار اهمیت بیشتری از استعداد ذاتی دارد.

لئوناردو داوینچی (۱۴۵۲-۱۵۱۹ م.) را بزرگترین نابغه دوران نوزایی اروپا می‌دانند. نبوغ همه جانبه او از نقاشی و مجسمه‌سازی تا کالبد شکافی و فلسفه را حد و مرزی نبود. نیچه او را کسی می‌دانست که به تنهایی می‌توانست بر قرون وسطا نقطه پایانی دهد و فروید درباره او گفت:

"درحالیکه هنوز سپیده زده و دیگران در خواب بودند او بیدار شده بود."^۱

حال ببینیم لئوناردو که در روستای وینچی Vinci (نزدیک فلورانس) بدون تربیتی ویژه بزرگ شد و تازه در ۱۸ سالگی به شهر آمد، چگونه توانست بدین درجه از دانش دست یابد؟

پشتکار او چنان بود که در کارگاهی که پدرش او را به شاگردی گذاشت پس از دو سال در نقاشی و مجسمه‌سازی به استادی رسید. پرکاری او چنان بود که تا آخرین هفته‌های زندگی از برآمدن آفتاب تا شامگاه کار می‌کرد. جالب است که کشش به دانش را با "نجابت" در رابطه می‌دانست:

"میل به دانستن در همه انسانهای نجیب نهادینه است."^۲

اما آنچه داوینچی را به آغازگر دورانی نوین بدل ساخت این بود که بجای فراگرفتن "دانش" های مندرس قرون وسطایی، به فراگرفتن از محیط زنده خود پرداخت و بدین هدف شیوه نوینی را برای خودآموزی و آفرینش فکری ابداع کرد.

بدین صورت که همواره دفترچه‌ای به همراه داشت که در آن دیدنی‌ها، تأثرات و تصورات خود را یادداشت می‌کرد. او هرچه که نظرش را جلب می‌کرد، از چهره‌ها و مناظر جالب تا طرز کار دستگاه‌های مکانیکی و شیوه‌های تولیدی را شرح و تصویر می‌کرد. از این یادداشت‌ها بیش از ۸۰۰۰ صفحه Codici و

¹Leonardo da Vinci and a Memory of his Childhood, Sigmund Freud, W. Norton, p.14

² wikipedia.org, Leonardo_da_Vinci

حدود ۴۰۰۰ طرح بجا مانده که هنوز هم همه منتشر نشده و گنجینه‌ای بی نظیر از دنیای ذهنی نابغه‌ای یگانه را بازتاب می‌دهند.

سرگذشت لئوناردو داوینچی بخوبی نشان می‌دهد که استعداد درخشان بدون پشتکار و قرار گرفتن در محیطی که آنرا ارج دهد و تشویق کند به ثمر نخواهد نشست. از این بابت شاید آدورنو (۱۹۶۹-۱۹۰۳ م.) "آخرین فیلسوف نابغه" جالب تر از دیگران باشد:

آدورنو Theodor Adorno در خانواده‌ای دارا و با فرهنگ در فرانکفورت متولد شد. مادر ایتالیایی-فرانسوی او خوانندهٔ اپرا بود. از همان نوباوگی استعداد آدورنو حمایت شد و خالهٔ او (خواننده و نوازنده) که در خانهٔ آنان زندگی می‌کرد، آموزش پیانو به او را بعهده گرفت که بزودی با پیشرفت شگفت‌انگیز نوجوان، به آموزش آهنگسازی گسترش پیدا کرد. دربارهٔ منابع مطالعهٔ آدورنو چیزی نمی‌دانیم. همین بس که او اضافه بر زبان‌های "مادری" آلمانی، فرانسوی و ایتالیایی، بر یونانی قدیم، لاتین و بعدها بر انگلیسی تسلط کامل یافت.

از آن مهمتر چنان حافظهٔ توانایی داشت، (یا چنان حافظه را پرورش داده بود!) که هنگام خواندن کتابی، کل آن را از بر می‌شد!

از اینرو به همان مشکلاتی دچار بود که دیگر نوابغ پیش از او: مشغولیت‌های همشاگردی‌ها بنظرش بچه‌گانه می‌آمد و از آن سو با حسادتی روبرو می‌شد که در دشنام‌های ضدیهودی بازتاب می‌یافت. پس از آشنایی با زندگینامهٔ نیچه و هانا آرنت دیگر شگفت‌انگیز نباید باشد که او دو سال زودتر از معمول دیپلم دبیرستان را با نمرهٔ عالی گذراند. در دانشگاه فرانکفورت هم‌زمان به تحصیل در چهار رشتهٔ فلسفه، موسیقی، روانشناسی و جامعه‌شناسی پرداخت و پس از فقط سه سال در ۲۱ سالگی با نمرهٔ عالی دکترا گرفت. درحالیکه تا آن زمان چندین قطعهٔ موسیقی از تکنوازی پیانو تا موسیقی مجلسی Chamber Music ساخته بود.

آدورنو شاهد دیگری است بر اینکه نخبگان و "نوابغ" تا حد زیادی زاییدهٔ پرورش و آموزشی هدفمند و پیگیر بوده‌اند و با توجه به نقش تعیین‌کنندهٔ آنان در پیشبرد دانش و هنر، باید پرسید که ظهور نوابغ در تاریخ ایران با توجه به نبود فرهنگ نخبه‌پروری، بر کدام زمینه رخ داده است؟!۱

زنان و فلسفه:

ارسطو در تعیین مقام و موقعیت زنان در جوامع نیم‌کرهٔ غربی بسیار مؤثر بوده است. بنظر او هر چیزی از یک ویژگی اصلی برخوردار است که ماهیت آن را تعیین می‌کند. مثلاً کارد به برّندگی، کارد است و اگر این ویژگی را نداشته باشد دیگر کارد نیست. به همین ترتیب زن بدانکه می‌تواند بزاید زن است. از اینرو زنی که فرزند بزاید و بزرگ کند به حد کمال و غایت هستی خود رسیده است.^۱

^۱ زن از دیدگاه فلسفهٔ غرب، سوزان مولر آکین، ترجمه: ن. نوری زاده، مونتریال ۸۹

نظر ارسطو درباره زنان بر گذار جامعه یونانی از مدارسالاری به پدرسالاری نقطه پایانی گذارد. او تصویری را حکمفرما ساخت که بیش از دو هزار سال دوام آورد و نمونه‌ای دیگر از خطری است که می‌تواند از اندیشه فیلسوفان برخیزد. البته ارسطو راهی را ادامه داد، که پیش از او پیتاگوراس (فیثاغورث) نشان داده بود. پیتاگوراس در عصری که انسان به مرحله مفهوم سازی رسیده بود، تفاوت پدیده‌ها را تضاد آنان تلقی کرد و جدولی ترسیم کرد، که در آن مفاهیمی را که بنظرش متضاد بودند در برابر هم قرار داد:

روشنایی ↔ تاریکی، راست ↔ چپ، عقل ↔ احساس، روح ↔ جسم، خوب ↔ بد، ... تا آنکه به مرد ↔ زن می‌رسد. با این ارزشگذاری که: روشنایی، راست، عقل، روح و مرد ... خوب هستند و تاریکی، چپ و زن ... بد و پست!^۱

با اینهمه گویا زنان بسیاری در زمره شاگردان پیتاگوراس بودند و این بعید نیست، زیرا که جامعه یونان در زمان زندگی او هنوز بطور کامل بر "زن سالاری" غلبه نکرده بود. چنانکه سقراط زنی بنام Diotima را آموزگار خود نامیده است:

«من این بخت را داشتم که زنی از هنرمندترین سخنوران، استادم بود.»^۲

هرچند که از دیوتیما آگاهی چندانی در دست نیست، اما آنچه افلاطون از او نقل کرده، نشان می‌دهد که او اندیشمندی بزرگ بوده است. چنانکه سخن وی درباره "فیلسوفان" پس از ۲۵۰۰ سال هنوز هم تازگی دارد!:

"خدایان چون دانا هستند جوینده دانایی نمی‌باشند. همچنین نادانان نیز هیچوقت بدنبال دانایی نمی‌گردند و عیب بزرگ نادان همین است که بی آنکه از خوبی و زیبایی و دانش بهره‌ای داشته باشد احتیاجی به دانایی احساس نمی‌کند. در میان این دو گروه فیلسوفان قرار دارند: دوستداران خرد که نقص را در خود می‌بینند و به کمال اشتیاق دارند."^۳

اگر به کتابخانه‌ای سر بزیند و در کتاب‌های تاریخ فلسفه بدنبال فیلسوفان زن بگردید با شگفتی خواهید دید که شمار زنان در این زمینه چنان کم است که حتی از استثنائات هم نمی‌توان سخن گفت:

در نخستین کتاب تاریخ فلسفه غرب، بنام "زندگی و آرای فلاسفه نامدار" به قلم دیوژن لائرتیوس (حدود ۲۲۰ م.) از ۹۵ فیلسوف مرد یاد شده است^۴ در خلال شرح حال آنان، از یکی دوزن نیز نامی رفته است. این وضع تا به امروز تغییری نیافته و مثلاً در یکی از آخرین کتاب‌های تاریخ فلسفه، "تاریخ فلسفه غرب" بقلم برتراند راسل، با همین کم‌رنگی حضور زنان در میان فیلسوفان روبرویم.^۵

باید پرسید، آیا زنان از شهامت و خرد کافی برای جستجوی حقیقت برخوردار نبوده‌اند؟ به این پرسش، رفتار زنی (یاد شده در کتاب لائرتیوس) پاسخی بسزا می‌دهد:

زنی بنام هیپارچیا Hipparchia حدود ۳۴۰ سال پیش از میلاد می‌زیست که از پیروان "مکتب کلبی" بشمار می‌رفت. کلبیون به سنت‌های موجود اعتنایی نداشتند و به سادگی تمام زندگی می‌کردند تا بتوانند وقت خود را آزادانه در جستجوی حقیقت صرف کنند. هیپارچیا با آنکه دختری زیبا و از خانواده‌ای دارا بود خواست که با کراتس Krates از کلبیون نامدار ازدواج کند و هرچند که با مخالفت شدید خانواده

^۱ "زنان و فلسفه" http://silentlogos.blogspot.com/2008/09/blog-post_1830.html

^۲ زنان فیلسوف در یونان و روم باستان، رژین پی‌یترا، دکتر عباس باقری، فرزانه روز، ص ۸۳

^۳ مجموعه آثار افلاطون، جلد اول، رضا کاویانی - محمد حسن لطفی، نشر ابن‌سینا، ص ۴۹۴.

^۴ Leben und Meinungen berühmter Philosophen, Diogenes Laertius, VI.96., 1967

^۵ تاریخ فلسفه غرب، برتراند راسل، نجف دریابندری، شرکت سهامی کتابهای جیبی ۱۳۴۰ ش.

روبرو بود و حتی کراتس هم به او روی خوش نشان نمی‌داد، در اراده او خللی وارد نیامد و زندگی زناشویی بسیار ساده‌ای را با او آغاز کرد و در جواب کسی که شیوه زندگی اش را استهزا کرده بود گفت:

"آیا اشتباه کرده‌ام که بین بافندگی در کنج منزل و آموزش، آموزش را انتخاب کرده‌ام؟"^۱

اگر دقت کرده باشیم در تاریخ موسیقی هم با چنین وضعی روبرویم. اینجا و آنجا نوازندگان زن چیره دستی یافت شده‌اند. اما آنجا که پای آهنگ‌سازی به میان آید، کمتر اثری از زنان می‌توان یافت.

امروزه در زمینه دانش پژوهش، زنان به جایی رسیده‌اند که شکی در برابری آنان با مردان در میان نیست. آیا ممکن است که فلسفه و آهنگ‌سازی به توانایی‌هایی نیاز دارد که در زنان یافت نمی‌شود؟

نگاهی به زندگی یکی از زنان تاریخ این پرسش را با قاطعیت رد می‌کند. او که هیپاتیا Hypatia (۴۱۵-۳۷۰ م.) نام داشت با سرنوشتی تراژیک روبرو شد.

پیش از آنکه به چهره او نگاهی بیافکنیم باید بدانیم که آتن پس از ارسطو، از سده سوم پیش از میلاد به این سو، اهمیت خود را به عنوان پیشتاز اندیشه و دانش از دست داد و این مقام به اسکندریه رسید که در تمامی شش قرن اوج امپراتوری روم، پایتخت فرهنگی نیمکره غربی بود. در دانشگاه اسکندریه Museion بیش از صد استاد همه مکاتب فکری و علمی زمانه را نمایندگی می‌کردند.^۲

اینک به اسکندریه در قرن چهارم پس از میلاد می‌نگریم که با قدرت‌یابی هرچه بیشتر مسیحیان، یکسونگری مذهبی می‌رفت تا ناقوس مرگ دانشگاه و کتابخانه اسکندریه را بصدا درآورد. در چنین دورانی هیپاتیا کوشید در مقام استادی دانشگاه به زندگی علمی اسکندریه نفسی تازه بدمد. او در رشته‌های ریاضی، ستاره‌شناسی، مکانیک و فلسفه سرآمد بود. از جمله در مخروطات (محاسبه اشکال بیضوی) به کشفیاتی رسید که هزار سال دیرتر (سده ۱۷ م.) مورد استفاده کوپرنیک در محاسبه مدار سیاره‌ها قرار گرفت. او همچنین دستگاهی ساخته بود که چگالی مایعات را اندازه می‌گرفت.

هیپاتیا در اندیشه فلسفی نیز ماهر بود و در خطابه‌های خود از خردورزی یونانی دفاع می‌کرد و بدین سبب نیز طرف رایزنی فرماندار مصر بود. از آنسو میزان دشمنی متعصبان مسیحی به سرکردگی Cyrillus (اسقف شهر) را با هیپاتیا می‌توان تصور نمود. این دشمنی در نهایت بدان انجامید که در یکی از دلخراش‌ترین صحنه‌های تاریخ، راهبان مسیحی او را در راه منزل ربودند و در کلیسایی بدنش را تکه تکه کردند و سوزاندند. عبرت‌انگیز است که بدانیم Cyrillus را بعدها کلیسا، "مقدس" نامید!^۳

بنابراین زنان هم اراده، هم شهامت و هم استعداد لازم برای فعالیت خلاق علمی، هنری و فلسفی را دارا هستند. شاید علت کم‌رنگی حضور آنان در تاریخ را در حساس‌ترین زمینه یعنی آهنگ‌سازی بتوان دریافت. از زنان کم‌شماری که در تاریخ موسیقی کلاسیک غربی یاد شده‌اند، یکی آنا موزار Anna Mozart (۱۸۲۹-۱۷۵۱ م.) خواهر نابغه تاریخ موسیقی است.

آنا که چند سالی از برادر خود آموادئوس بزرگ‌تر بود نزد پدر آموزش یافت و در یازده سالگی سخت‌ترین قطعات موسیقی را می‌نواخت. اما با بزرگ شدن برادر، آنا دیگر مورد توجه پدر نبود و بدین سبب اجازه نداد که او درس آهنگ‌سازی بیاموزد. ضربه آخر، ازدواج با مردی بود که آنا را به شهری دورافتاده برد و او مجبور شد، عمری را با آموزش موسیقی به کودکان بسر آورد. با آنکه گویا آنا موزار قطعات موسیقی و آوازی چندی ساخته بود، هیچ اثری از او بجا نمانده است.

^۱ هیپارچیا، مهدی پدram

^۲ Tod und Wiedergeburt weiblicher Weisheit, Heidrun Beißwenger

^۳ Ibid.

با توجه به این واقعیت که در اروپای معاصر بطور متوسط دو سوم کودکان می‌توانند از آموزش موسیقی برخوردار شوند و در هر نسلی ده‌ها میلیون نفر با این هنر آشنا بوده‌اند، می‌توان تصور کرد که پیدایش نابغه‌ای مانند موزار به چه پیش شرط‌هایی نیاز دارد. حال باید دید که چرا خواهر او با همان استعداد امکان شکوفایی نیافت.

در جستجوی علت این پدیده به مشکل بزرگی برمی‌خوریم: یکی از مشکلات زنان هنرمند اروپا در سده‌های گذشته این بود که داشتن درآمد برای زنان وابسته به خانواده‌های متشخص باعث سرافکنندگی بود! درحالی‌که مثلاً چاپ و نشر نت‌های موسیقی نیز بعنوان کوششی برای کسب درآمد تلقی می‌شد! در این زمینه به سرگذشت دو نابغه دیگر موسیقی نگاه کنیم:

فیلسوف یهودی، موسی مندلسون Moses Mendelssohn (۱۷۸۶-۱۷۲۹م.) (معروف به "سقراط برلین")، دو نواده داشت به نام‌های Felix و Fanny. در کودکی استعداد موسیقی خواهر بزرگتر بیشتر جلوه نمود. چنانکه آموزگار او با شگفتی در نامه‌ای به گوته درباره کشف بزرگ خود نوشت:

" دخترک مانند یک مرد می‌نوازد."^۱

اما با بزرگ شدن دختر و درخشیدن برادر، نبوغ او در سایه ماند و بیشترین وقت خود را برای برگزاری کنسرت برای فلیکس صرف می‌کرد. پدرشان این آینده را چنین تعیین کرد:

« شاید برادرت بتواند در این زمینه برای خود شغلی دست و پا کند اما برای تو موسیقی حداکثر جنبه‌ای تفننی خواهد داشت.» (از نامه پدر به دختر)^۲

در نتیجه فلیکس مندلسون به یکی از نامدارترین آهنگسازان بدل شد و خواهرش با آنکه حدود ۴۷۰ (!) قطعه موسیقی با کیفیتی درخشان ساخت ناشناخته ماند. یکی از علل آنهم این بود که شماری از آثار او را به نام برادر منتشر کردند!

اینکه دو نابغه موسیقی اروپا، خواهرانی با استعدادی مشابه در کنار داشتند بیش از آنکه اتفاقی باشد نشان می‌دهد که آهنگسازی به زمینه‌های ارثی، تربیتی و اجتماعی نیاز دارد، ولی آنجا که این زمینه فراهم بوده است، زن و مرد تفاوتی نداشتند.

چنانکه در مورد Klara Schumann (۱۸۹۶-۱۸۱۹م.) همسر روبرت شومان نیز چنین بود. او نه تنها پس از پاگانینی (۱۸۴۰-۱۷۸۲م.) نامدارترین و زبردست‌ترین نوازنده اروپا شناخته می‌شد، بلکه در آهنگ سازی نیز از نبوغ بی‌بهره نبود و قطعاتی که (به خواهرش همسر خود!) ساخت از هر نظر درجه اول هستند:

« کلارا قطعات کوچک چندی ساخته که بسیار لطیف و روح نوازند .. اما بچه‌داری (۴ دختر و ۴ پسر!) و آهنگسازی با هم جور در نمی‌آیند.» (روبرت شومان)^۳

حال که دیدیم چگونه و چرا زنان در "مسابقه نوابغ" بازنده بودند، علت حضور کم‌رنگ آنان در تاریخ فلسفه نیز قابل تصور است. نمونه چنین زنانی Sophie Volland (۱۷۸۴-۱۷۱۶م.) دوست و همفکر دیدرو Diderot (۱۷۸۴-۱۷۱۳م.) است. از او هیچ اثری (جز وصیتنامه‌اش!) بجا نمانده است و تنها نشانه حضورش در تاریخ اندیشه، نامه‌های دیدرو به اوست. از آنجا که این نامه‌ها بهترین راه برای آشنایی با اندیشه دیدرو هستند، در تاریخ فلسفه معروف شده‌اند. اما آنها این را هم نشان می‌دهند که مخاطب

¹ Wikipedia: Fanny Mendelssohn

² Ibid.

³ http://de.wikipedia.org/wiki/Clara_Schumann

نامه‌ها نیز از اندیشه فلسفی برخوردار بوده است. در کتاب‌های تاریخ فلسفه از این زن فقط بعنوان "معشوقه دیدرو" نام می‌برند!

بنابراین در توانایی پرداختن زنان به دانش، هنر و فلسفه بحثی وجود ندارد. در این باره هم شکی نیست که تفاوت جنسی زن و مرد نباید و نمی‌تواند به کوچک‌ترین تفاوتی در حقوق و وظایف شهروندی و تبعیضی در برابر قانون منجر شود. اما رسیدن به این هدف که هنوز در هیچ جای دنیا تحقق نیافته، تنها یکسوی مشکل است.

سوی دیگر اینستکه نقش و مقام "نیمه دیگر" در هر جامعه‌ای بر سرنوشت آن تأثیری تعیین‌کننده دارد. بدین سبب "مشکل" تنها این نیست که زنان از حقوق برابر با مردان برخوردار شوند، بلکه مهمتر پیامدهای ناشی از شرکت آنان در امور اجتماعی است. از اینرو - با آنکه این مبحث ظاهراً از جمله "مباحث فلسفی" نیست - فیلسوفان را از دیرباز به اندیشه واداشته است. چنانکه اشاره شد، پس از آنکه بیش از دو هزار سال تصور ارسطویی از زنان حاکم بود، در دوران روشنگری در آن تجدید نظر شد.

فیلسوفان دوران روشنگری می‌خواستند بدانند که کدام تفاوت‌ها میان مرد و زن باعث اختلاف موقعیت اجتماعی آنان شده است. از اینرو به بررسی تفاوت‌هایی پرداختند که تصور می‌کردند در نزد مرد و زن ذاتی است.

این بررسی‌ها در واقع بیان پیشداوری‌های مذهبی آنان نسبت به زنان بود که اینک به لحنی علمی بیان می‌شد. چنانکه نه تنها اختلاف در توانایی‌های مرد و زن را عینی و ابدی قلمداد می‌کرد، بلکه آنرا دلیل کافی می‌دانست که برای زن پایه‌ای پست‌تر از مرد قائل شود. بدین ترتیب همانگونه که رد افسانه آفرینش به "تئوری نژادی" انجامید، کوشش برای بررسی تفاوت مرد و زن، به تثبیت آن منجر شد!

این زمانی بود که در اروپا با سیر به سوی انقلاب صنعتی، نقش زنان نیز دستخوش تغییر شد و آنان با ورود به دنیای دانش و کار رفته رفته به حقوق خود آگاه می‌شدند. در نتیجه اروپای قرن نوزدهم با دو جریان متضاد روبرو بود، یکی، هواداران نظریه اختلاف میان مرد و زن، که هرچه بیشتر بدنبال کشف تفاوت‌های جسمی و روحی دو جنس می‌کوشیدند و دیگری، "جنبش زنان" که در راه بدست آوردن حقوق برابر بپاخاسته بود.

استدلال جنبش زنان این بود که برابری حقوق زن و مرد گذشته از آنکه امری انسانی است به پیشرفت کلی جامعه کمک می‌کند. زیرا که درست به خاطر تفاوت‌های جسمی و روانی، شرکت فعال زنان در همه زمینه‌های زندگی اجتماعی به جامعه روحی متفاوت می‌دمد و رفتار مادرانه را جایگزین خشونت، جنگ‌طلبی و برتری‌جویی مردانه می‌کند.

فراتر از آن، ویژگی‌های کنونی زندگی اجتماعی (از سیستم قضایی تا شیوه‌های تربیتی) "مردانه" تنظیم یافته و دید زنانه در آن رعایت نشده است. یکسونگری مردانه Androcentrism همواره بر فلسفه نیز تسلط داشته است. درحالیکه زنان از دیدی ویژه خود به جهان و آنچه در اوست می‌نگرند و جای این دید در تاریخ فلسفه خالی است.

جنبش زنان را که در دو سده گذشته در اروپا و آمریکای شمالی به پیش رفته، موفق‌ترین جنبش اجتماعی تاریخ خوانده‌اند. زیرا که با کوشش‌های محدود و قربانی‌های نه چندان بزرگ، به دست‌آوردهای مهمی رسیده است. تا بدانجا که دیگر هیچ انسان آگاه و با فرهنگی را نمی‌توان یافت که تساوی حقوق زنان با مردان را انکار کند.

خاصه آنکه دانش بخوبی روشن کرده است که در مورد زن و مرد از تفاوت می توان سخن گفت، اما از برتری نه و این تفاوت چنان است که هیچگونه اختلاف حقوقی و یا اجتماعی را نسبت به طرف دیگر توجیه نمی کند. اما درست به سبب همین تفاوت، باید پرسید که زنان بعنوان نیمی از جامعه آزاد و دمکراتیک، چه تغییری در ساختار و روند جامعه وارد کرده و شرکت آنان در تمامی میدان های زندگی اجتماعی کدام پیامدها را بدنبال خواهد داشت؟

زنان با دریافت حقوق برابر با مردان از موقعیت گذشته خود رها شده در جامعه ای که "مردانه" سازمان یافته در برابر دو راهی مهمی قرار دارند: یا موازین موجود را پذیرفته و بر مدار ارزش های "مردانه" رفتار می کنند و یا آنکه خواهند کوشید ارزش ها و منش دیگری حاکم گردد و ارزش های "زنانه" هم رواج یابد. متأسفانه با آنکه در کشورهای پیشرفته در این جهت کوشش های بسیاری به عمل آمده، اما در کمتر زمینه ای نتایج رضایت بخشی حاصل شده است. حتی در موفق ترین زمینه، یعنی در آموزش و پژوهش نیز شرکت برابر زنان اثر مثبتی بجا نگذاشته است: پژوهش در خدمت مسابقه تسلیماتی، شکاف روزافزون میان جهان ثروتمند و دنیای فقر و بیسواد، پیشرفت اقتصادی به قیمت نابودی منابع طبیعی و تخریب محیط زیست همچنان به پیش می رود و آزادی زنان بجای پربارتر کردن روابط اجتماعی از جهاتی پیامدهای خطرناکی نیز یافته است! از جمله با ورود آنان به بازار کار، چنان از اهمیت خانواده کاسته شده، که جمعیت کشورهای اروپایی به شدتی فزاینده رو به تحلیل می رود.

از سوی دیگر رفتار برخی جریانات فمینیستی مدتهاست این پرسش را مطرح ساخته، که بر چه قرینه ای انتظار می رود که زنان (برخلاف مردان!) صلح دوست، مهر پرور و آینده نگر باشند؟^۱ این جریانات برابری زن و مرد را بدین معنی گرفته اند که زنان امکان داشته باشند در هر زمینه ای جا پای "مردان" بگذارند: شرکت در جنگ، سربازی در نیروهای سرکوبگر، پشتیبانی از گروه های فاشیستی و غیره. پشتیبانی زنان انگلیسی از جنگ فالکلند Falklands War تنها نمونه ایست برای آنکه انتظارات از جنبش زنان تابحال برآورده نشده اند.^۲

از اینرو نگرش اندیشمندان به نقش زنان در جامعه بیش از پیش ضروری می نماید و آشنایی با مدل های فکری که فیلسوفان پرداخته اند می تواند کمک بزرگی باشد. البته چنانکه اشاره شد، همه فیلسوفان نه تنها در دوران روشنگری، بلکه پس از آن هم برابری زنان با مردان را بر نمی تافتند از جمله هگل در کلاس درس تاریخ فلسفه گفت:

« محیط زن خانواده است. در زندگی انسانی در مجموع دو محیط وجود دارد: زندگی خانوادگی و زندگی اجتماعی. نه فقط زندگی خانوادگی، بلکه بهتر از آن زندگی اجتماعی به مرد تعلق دارد. اما محیط زن خانه است. شاهد آن هم اینکه او در محیط خانه نسبت همه چیز حضور ذهن دارد و بر جزئیات امور آگاه است. در حالیکه اگر زنان به هنرهایی که به اندیشه نیاز دارند روی آورند، حضور ذهن خود را (نسبت به خانه داری) از دست می دهند.»^۳

نیم قرن بعد، آرتور شوپنهاور که دیدیم از نظر نیچه آموزگار واقعی اخلاق بود، کتاب معروفی نوشت، "درباره زنان" (۱۸۵۱م.) که تکرار محتوای آن شرم آور است. جالب است که تازه نیم قرن بعد بسال

¹ Kein Krieg ohne Frauen – ohne Frauen kein Frieden? Christa Randzio-Plath, s.6
<http://library.fes.de/fulltext/iez/00968.html#Randzio>

² Ibid. s.2

³ Vorlesungen ., Bd.14, G.W.F. Hegel, Felix Meiner Verlag, s.105

۱۹۰۶م. (در حالیکه ۱۹۰۲م. نخستین زن در آلمان درجهٔ دکترا گرفته بود) روانشناس سرشناس آلمانی Paul Julius Möbius کتابی منتشر کرد بنام "دربارهٔ کودنی ذاتی زن"^۱ که نامش بر محتوایش گواه است. البته باید انصاف داد که فیلسوفان دوران روشنگری بدنبال توجیه زن‌ستیزی نبودند^۲، بلکه می‌پرسیدند، چرا زنان "جنس دوم" به حساب آمده‌اند و چگونه می‌توان جامعه را چنان نوسازی کرد که در آن توانایی‌های مرد و زن همدیگر را تکمیل کنند.

برای روشن شدن مطلب به مدل فکری آنتونیو گرامشی (۱۹۳۷-۱۸۹۱م.) مراجعه کنیم. گرامشی بر آن بود که در جامعه مدنی Civil society ضرورت تقسیم کار در جامعه بدین صورت شکل می‌گیرد که هر کس در مجموع از موقعیت اجتماعی خود راضی باشد؛ وگرنه از پرداختن به کار و برآوردن وظایفش سرباز خواهد زد. مثلاً آموزگار با آنکه از درآمد کمتری از تاجر برخوردار است، مادامی که از احترام و محبوبیت اجتماعی بیشتری بهره داشته باشد، شغل آموزگاری را مطلوب می‌یابد. هگل (زن‌ستیز!؟) نیز تمثیلی را مطرح ساخته که "نیمهٔ دوم" را در جایگاهی والاتر قرار می‌دهد! این شبیه سازی که مورد توجه Simone de Beauvoir (۱۹۸۶-۱۹۰۸م.) هم قرار گرفت، "ارباب و خدمتکار" نام دارد:

منظور از آن اینستکه خدمتکار برای آنکه بتواند نیازهای اربابش را بدرستی بشناسد تا بتواند بخوبی به او خدمت کند، باید خود را به جای او بگذارد و از دید اربابش نیز به جهان بنگرد. در حالیکه ارباب ابداً نیازی به اینکه با دیدگاه خدمتکار آشنا شود، ندارد.^۳

در نتیجه خدمتکار از دیدی بسیار گسترده‌تر از ارباب خود برخوردار می‌شود. بدین منوال زنان در طول تاریخ، گذشته از دیدی ویژه به پدیده‌ها، همواره کوشیده‌اند از دیدگاه مردان نیز به مشکلات بنگرند، تا یار و مشاور آنان باشند. گسترده‌تر نگرستن زنان به جهان، بدینمعنی است که در شناخت و حل مسایل زندگی به راه حل‌های بهتری از مردان دست یافته، در نهایت خردمندان‌تر زیسته‌اند.^۴

چه فکر گرامشی را دنبال گیریم و چه به اندیشهٔ هگلی توجه کنیم، به این نتیجه خواهیم رسید که زنان در "جوامع طبقاتی" (که در آنها مردان هم مراتب بسیار مختلفی داشته‌اند) اگرچه نسبت به مردان هم طبقهٔ خود از مرتبهٔ حقوقی پایین‌تری برخوردار بوده‌اند، در تقسیم کار اجتماعی با او همکاری داشته و در طبقات میانی و بالایی از دانش و هنر هم بهره‌مند می‌شده‌اند.

بیشک با توجه به نکات بالا، هانا آرنه نیز در عین آنکه خواستار برابری بی‌خداش حقوق زنان با مردان است، از اینکه زنان در همهٔ کارها بازو به بازوی مردان فعالیت داشته باشند چندان استقبال نمی‌کند و می‌خواهد که زنان در زمینه‌هایی که با روحیه و توانایی آنان مطابقت دارد در راه فرزاندگی بکوشند. تا آنجا که با نگاه به آینده نوید می‌دهد، فلسفه "حتماً نباید مشغولیتی برای مردان بماند."^۵

^۱ „Über den physiologischen Schwachsinn des Weibes“

http://de.wikisource.org/wiki/%C3%9Cber_den_physiologischen_Schwachsinn_des>Weibes

^۲ از جمله فیلسوفانی که با شجاعت از جنبش زنان دفاع کردند Giordano Bruno (۱۶۰۰-۱۵۴۸م.) بود.

http://www.dorner-verlag.at/downloads/feministische_philosophie/FeministischePhilosophie.pdf

^۳ „Die Dialektik von Herr und Knecht“

<http://de.wik>

<http://de.wik> ipedia.org/wiki/Knechtschaf

^۴ http://www.freude-am-erkennen.de/fae2-denken/fae2_denken.html

^۵ مصاحبهٔ تلویزیونی با Günter Gaus ۱۹۶۴م.

خوشبختانه نه تنها در فلسفه بعنوان عالیترین زمینه فعالیت انسانی، بلکه در دیگر زمینه‌ها نیز با افزایش تصاعدی شمار زنان در مراکز پژوهشی و اندیشه‌وری (۱۰ تا ۲۰ درصد)^۱ روبرویم. اما آنچه باعث نگرانی است اینستکه با آنکه در دوران معاصر زنان دستکم در کشورهای پیشرفته از امکان کافی برخوردار بوده‌اند، نتوانسته‌اند دید ویژه خود را بازتاب دهند.

شاهد آنکه سیمون دوبوار، معروف‌ترین چهره در جنبش زنان قرن بیستم، در کتاب معروفش "جنس دیگر" (۱۹۴۹ م.) (که "انجیل جنبش زنان" نامیده می‌شود) پس از ۹۰۰ صفحه شرح بیدادی که در درازنای تاریخ بر زنان رفته، مادر شدن و خانه‌داری را بعنوان دو جنبه‌ای که موقعیت "منفعل" passiv زن را تشدید ساخته رد می‌کند.^۲ از سوی دیگر او هرچند شدیدترین حملات را بر جامعه "مردسالار" وارد می‌کند در نهایت از ارائه نظام فکری و ارزش‌هایی "زنانه" سرباز می‌زند و با زبانی دوپهلوی می‌نویسد:

"مسلم نیست که «دنیای اندیشه» زن متفاوت از دنیای مردان باشد، زیرا زن با شبیه کردن خود به مردها، خود را می‌رهاند؛ ... به نفع همگان است که بالاخره اجازه داده شود زن با تمام بخت‌های مساعد و امکانات گمشده خود مواجه شود."^۳

دوبوار نتوانست نشان دهد اگر زنان "امکانات گمشده" خود را بیابند کدام نقش را در جامعه بعهده خواهند گرفت و چه خدمتی به حل مسایل مبرم زندگی خواهند کرد. وانگهی امروزه در بسیاری کشورهای پیشرفته تقریباً همه درها بروی پیشرفت زنان باز است و شمار روزافزونی از آنان در بالاترین مراکز قدرت و تصمیم‌گیری جای گرفته‌اند، ولی به همان روال اندیشه "مردانه" می‌اندیشند و رفتار می‌کنند.

برخی می‌گویند، تحقق برابری زن و مرد بی‌عدالتی را در تاریخ تکامل بشر برطرف می‌کند و نباید آن را به انتظاراتی پیوند داد. اما مگر اندیشمندان جنبش زنان نبودند که با انتقاد از نارسایی‌های جامعه "مردسالار" انتظار بازسازی و بهبود آنرا در جهت انسانی‌تر شدن بوجود آوردند؟

تصحیح و نوسازی ساختارها و نهادهای اجتماعی (از خانواده تا حکومت) که بدست "مردان" بنا شده‌اند، به همکاری مسئولانه زنان نیاز دارد. این انتظار هنوز برآورده نشده و تأخیر در آن، هم جوامع پیشرفته و هم جوامع عقب مانده را با بحرانی فزاینده روبرو ساخته است.

^۱http://de.wikipedia.org/wiki/Frauen_in_der_Philosophie

^۲ جنس دوم، سیمون دو بووار، قاسم صنعوی، چاپ هفتم، توس، تهران، ۱۳۷۹ ش.، جلد دوم، ص ۶۶۱

^۳ همانجا، ص ۶۶۴ همچنین ر.ک.: دوبوار و دو پهلوتین فلسفه، Ulrika Björk، ترجمه رباب محب

"مسئله یهود":

شمار چشمگیر یهودیان در تاریخ فلسفه و نفوذ بسیاری که بر فیلسوفان غیریهودی در اروپا داشتند شگفت‌انگیز است و این پرسش را مطرح می‌کند که چه رابطه‌ای میان یهودیت و فلسفه وجود دارد؟ چنانکه خواهیم دید، جوابگویی به این پرسش "موشکافی روشنفکرانه" نیست، بلکه به شناخت ماهیت فلسفه راه می‌گشاید.

از فیلون Philo of alexandria (از ۴۰ پ.م. تا ۲۰ م.) به بعد دو گروه از فیلسوفان یهودی ظاهر شده‌اند. فیلسوفان غیرمذهبی و فیلسوفان مذهبی. اگر فیلسوفان گروه نخست به فلسفه فارغ از عقاید یهودی پرداختند، گروه دوم از دید باورهای مذهبی به مسایل فلسفی نگریستند و از جمله در شکل‌گیری عرفان یهودی Kabala نقش اساسی داشتند.

در این بررسی تنها گروه نخست حائز اهمیت است. سرشناس‌ترین و پر اهمیت‌ترین فیلسوف یهودی باروخ اسپینوزا Spinoza (۱۶۷۷-۱۶۳۲ م.) بود. در تاریخ فلسفه تا بحال رسم بر آن است که رنه دکارت نخستین فیلسوف دوران جدید قلمداد گردد. اما هرچه به تاریخ تکامل اندیشه با فاصله تاریخی بیشتری نگریسته می‌شود، نقش اساسی اسپینوزا در شکل‌گیری اندیشه نوین و انسان مدرن روشن تر می‌گردد. با آنکه اسپینوزا قرنی دیرتر از دکارت می‌زیست، نخستین فیلسوفی است که نه تنها شیوه دکارتی در بکار بردن عقل را بکار گرفت، بلکه بر خلاف دکارت که بیشتر به دانش‌های طبیعی توجه داشت، تمامی زمینه‌های اندیشه فلسفی را کاوش کرد. اسپینوزا با بررسی مسایل دینی (انتقاد از کتاب مقدس) به مشکلات اجتماعی رسید و از بحث جدیدی درباره "اخلاق" (کتاب: Ethica، ۱۶۷۷ م.) و اندیشه درباره ساختار سیاسی جامعه (Tractatus politicus، ۱۶۷۵ م.) اندیشه نوین فلسفی و اجتماعی را بنیان نهاد و به یک کلام راهگشای دوران مدرن بود.

بنابراین می‌توان گفت که برخلاف تصور موجود، اندیشه مدرن نه در جدال میان دو جناح کاتولیکی و پروتستانی کلیسا، بلکه در روند طولانی رفرم در یهودیت متولد شد و آن را در سده‌های ۱۸ و ۱۹ م. فیلسوفانی تکامل بخشیدند که به اسپینوزا ارادت داشتند و او را می‌ستودند: از جمله: فویرباخ: «موسای آزاداندیشان»، گوته: «آموزگار بی همتای من»، هگل: «تا بحال تنها نظام درست فلسفی»، نیچه: «خویشاوندی اندیشه»^۱.

بمنظور درک اهمیت یهودیان در تکامل اندیشه فلسفی باید نگاهی به تاریخ داشت:

کسانی علت رشد نسبی اندیشه نزد یهودیان را در آیین یهودی دانسته‌اند. از جمله برآند که چون از همان ابتدا موسی درباره فرمان‌های یهوه با او به گفتگو پرداخت، سنت گفتگو و اندیشه را در یهودیت بنیان گذارد. گروهی برآند که با غارت و نابودی معبد اورشلیم، تنها چیزی که یهودیان با خود به آوارگی همراه بردند، تومارهای تورات بود و همین باعث شد که خواندن و نوشتن و در نتیجه اندیشیدن را بیش از دیگران ارج نهند.

¹ Nietzsche, Biografi seines Denkens, Rüdiger Safranski, Spiegelverlag, s.275

پیش از پیدایش مسیحیت، ضدیهودیت وجود نداشت و مثلاً علت آواره شدن یهودیان در سال ۷۰م. تنها این بود که قیصر روم Vespasian برای ساختن کلوزیوم Colosseo به پول و بردگان کارآمد نیاز داشت که هر دورا با تصرف اورشلیم و غارت "معبد سلیمان" بدست آورد.

نخستین ضدیهود مسیحی، آگوستین مقدس (۴۳۰-۳۵۴م.) بود که یهودیان را "گناهکار" و "قاتل" نامید، زیرا که از ایمان به عیسی سرپیچی کرده بودند. دربارهٔ علت حملهٔ آگوستین به یهودیان باید دانست، مسیحیت تا قرن سوم میلادی، یعنی پیش از آنکه توسط کنستانتین به دین رسمی امپراتوری برگزیده شود (حتی تا مدتی پس از آن) تمایزی با آیین یهود نداشت و مسیحیان بدان سبب که همان قوانین تورات را رعایت می‌کردند، بعنوان یکی از مذاهب یهودی شناخته می‌شدند. (مثلاً پطرس همیشه در کنیسه‌ها موعظه می‌کرد. چنانکه در سر راهش به رُم در کنیسهٔ آتن، یهودیان را به مسیحیت فراخواند.) بدین سبب لازم می‌بود که با حمله به یهودیان، میان مسیحیت (بعنوان دیانتی جدید) و یهودیت فاصله گذاری شود. با گسترش شبکهٔ کلیسا و اختراع مراسمی نوظهور این تمایز رفته رفته به کرسی نشست. مهمترین گامی که آگوستین در این راه برداشت، آن بود که ایمان را از اندیشه برتر نهاد:

«ایمان بیاور، تا بشناسی!» *Crede, ut intelligas*^۱

گفته‌اند که او با این جمله اروپا را در تاریکی قرون وسطا فرو برد.

گام دیگر آگوستین آن بود که با سرمشق از فیلون کوشید مسیحیت را با اندیشهٔ یونانی سازش دهد. آگوستین با پیوند ایده (مُثل) با مسیحیت، تضادی میان امر این جهانی (دنیای پست واقعی) و آن جهانی (هستی متعالی) تعریف کرد، که در انسان بصورت مبارزهٔ "جسم گناهکار" و "روح پاک" جلوه‌گر می‌شود. همین دوگانگی متضاد را آگوستین در جامعه بصورت صف‌آرایی مؤمنان مسیحی در برابر یهودیان کافر بازتاب داد. تا بدانجا که یهودیان را "گناهکار" و "آلوده"... دشنام داد و برای نخستین بار پس از سه قرن که از نوشتن انجیل‌ها می‌گذشت گناه بر صلیب رفتن عیسی مسیح را (نه به رومیان، بلکه) به یهودیان نسبت داد!

فراتر از آن ادعا کرد، چون یهودیان بشارات تورات دربارهٔ ظهور مسیح را باور نکرده و به عیسی ایمان نیاوردند، باید به جزای قتل مسیح تا ابد در بدبختی و آوارگی بسر برند تا عبرتی باشند برای مؤمنان! سنگ بنایی که آگوستین گذاشت بزودی به اساس الهیات مسیحی بدل شد و در دیدگاه فیلسوفان مسیحی آثاری نازدودنی بجا گذارد. تا آنجا که مثلاً پاسکال فیلسوف و ریاضی‌دان نابغه (۱۶۶۲-۱۶۲۳م.) دوازده قرن پس از آگوستین، در کتاب معروفش "دفاع از مسیحیت"^۲ نظرات آگوستین را درست دانست: "آنان (یهودیان) باید زنده بمانند تا حقانیت او (مسیح) را ثابت کنند و بینوا باشند زیرا که او را به صلیب کشیدند."^۳

روشن است که در تمامی دوران قرون وسطا، یهودیان اروپا در حاشیهٔ جامعهٔ مسیحی همواره مورد ظلم و تبعیض قرار داشتند و مسئول هر نوع بدبختی شناخته می‌شدند، از قحطی تا طاعون، گناه همهٔ بلایای آسمانی و زمینی برگردن آنان انداخته می‌شد و باید با جان و مال خود تاوان می‌دادند. یهودی‌ستیزی در اروپای قرون وسطا در درجهٔ اول حاصل تعصب مذهبی بود. از نظر مسیحیان، مسیح تنها منجی و منادی انسانیت است. آنان نمی‌فهمیدند که چرا یهودیان مطلب به این روشنی را درک نمی‌

¹ Augustinus von Hippo, Antijudaismus, Wikipedia

² Apologie de la religion Chrétienne

³ Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets

کرنند و بر دین آبا و اجدادی خود پامی فشرند. حتما در آن نفعی یافته‌اند که با مسیحی شدن آن را از دست می‌دهند!

جهت دیگر پافشاری بر حقیقت مطلق این است که دیگران باید از داشتن آن محروم باشند. این دیگران در اروپای آن روزگار تنها اقلیت موجود یعنی یهودیان بودند. از این رو کشیشان برای وابسته کردن بیشتر مسیحیان به کلیسا، آتش این اختلاف مصنوعی را می‌گداختند. یهودیان نه تنها آیینی دیگر داشتند، بلکه به زبانی دیگر هم می‌زدند. بدین سبب بعنوان عنصری بیگانه در پیکر جوامع اروپایی درک می‌شدند.

همین "بیگانگی" در قدم بعدی سرچشمه همه بدبختی‌ها بود. گویی اگر اقلیت یهودی نبود، همه چیز به خوبی سامان می‌یافت. اما وجود و تأثیر آنان نمی‌گذاشت که مسیحیان آن طور باشند که باید باشند. اگر مسیحی بدی می‌کرد بدین سبب بود که تحت تأثیر یهودی قرار گرفته بود. تا آنجا که حتی منتقدان حکومت کلیسا، قدرت‌طلبی کشیشان و استثمار مؤمنان و بالاخره جنگ‌جویی و توطئه‌ورزی کلیسا را نتیجه نفوذ یهودیت بر آن می‌دانستند! (مثلاً پس از شکست در جنگ‌های صلیبی، به یکباره شایعه شد که یهودیان آن را برای بازپس گرفتن اورشلیم به مسیحیان تحمیل کرده بودند!)^۱

گویا یهودیان، چون در درون جامعه جایی نداشتند بدان با نفرت می‌نگریستند و انگل‌وار در راه نابودی آن می‌کوشیدند. از اینرو موسیقی‌شان مبتذل، هنرشان بازاری و زبانشان الکن بود و خود را نحیف جلوه می‌دادند تا از کار مفید سرباز زنند و به کارهای پولساز و رباخوارانه مشغول شوند.

موقعیت لرزان یهودیان راه سؤاستفاده از آنان را به شیوه‌های مختلف باز کرده بود. مثلاً زمینداران بزرگ لهستانی تنها به یک شرط به یهودیان اجازه اسکان در کشور را می‌دادند که بعنوان مباشر برای دریافت مالیات از روستاییان انجام وظیفه کنند. طبعاً یهودیانی که ناچار به این کار تن می‌دادند مورد خشم روستاییان بودند و چون اربابان اغلب در خارج از کشور زندگی می‌کردند، خانواده‌های یهودی همواره آماج شورش‌های دهقانی بودند و مورد کشتار و غارت قرار می‌گرفتند.

یهودیان که به دستگاه دولت راه نداشتند، تنها از راه حرفه‌گری گذران می‌کردند. آنان از زرگری تا پزشکی و از نوازندگی تا آموزگاری در همه مشاغل شهری، ماهر بودند. بعبارت دیگر در تمامی قرون وسطا از مسکو تا Cordoba (قرطبه) و از لندن تا مدینه (پیش از اسلام)، یهودیان سکنه اصلی شهرها را تشکیل می‌دادند، در حالیکه جمعیت کشور بیشتر در روستاها و صحراها پراکنده بود.

نکته مهم در تاریخ یهود آنکه آنان با وجود پراکندگی در سراسر نیم کره غربی و گره خوردن با زبان و فرهنگ کشورهای پناهگاه، توانستند هویت خود را حفظ کنند و نه تنها در فرهنگ‌های بومی ادغام نشدند که توانستند از آنان خوشه‌چینی کنند و بوسیله داد و ستد فرهنگی با یهودیان دیگر کشورها، به پیشروان اندیشه و دانش بدل گردند. بدین سبب خدمتی که یهودیان در تمامی طول قرون وسطا در راه حفظ و انتقال فرهنگ‌های بومی و تلاش برای نزدیکی میان آنها کردند از هیچ قوم دیگری برنیامده است.

آزار یهودیان در قرون وسطا یک استثنا تاریخی داشت:

با فرار عبدالرحمن، شاهزاده اموی، از دست عباسیان تازه به قدرت رسیده و ورودش به اسپانیا، فصل جدیدی در تاریخ گشوده شد. جنوب این کشور که چند سال پیش (۷۱۰م.) توسط پُربرهای مراکشی به

¹ Wagner, das völkische Denken und die Juden - Heinz Gess, Internet

فرماندهی طارق بن زیاد تصرف شده بود، می‌رفت که میان گروه‌های جنگجو تقسیم شود. اما شاهزاده اموی که از محبوبیت و احترامی برخوردار بود توانست در مدت کوتاهی اعراب را متحد کند و در نیمه جنوبی اسپانیا حکومت مستقل اندلس را بنیان گذارد.

برای عبدالرحمن و گروه اندک جنگجویان عرب (کمتر از ۱۲ هزار تن) سلطه بر اسپانیای مسیحی تنها بدین طریق ممکن بود که مردم را در آیین شان آزاد بگذارند. همین باعث شد که بزودی جامعه‌ای نوین بر پایه همزیستی کمابیش مسالمت‌آمیز مسیحیان، مسلمانان و یهودیان شکل گیرد.

چنین موقعیتی بیش از همه برای یهودیان موهبتی بود. پس از تصرف و غارت اورشلیم بدست رومیان، آنان چون دیگر اجازه نداشتند در میهن خود زندگی کنند در تمامی نیم کره غربی پراکنده بودند. پس از تصرف یهودیه توسط عرب مسلمان نیز بازگشت یهودیان به اورشلیم همچنان غیرممکن ماند.

شمار و نفوذ یهودیان اندلس چنان بود که پس از رانده شدن مسلمانان، یهودیان مسیحی شده متهم شدند که همچنان بر یهودیت خود پابرجا هستند و قصد دارند کودتاوار کلیسا را از درون متلاشی کنند! بدین بهانه هزاران یهودی کشته شده، بسال ۱۴۹۲ م. می‌بایست حدود نیم میلیون یهودی در مهلتی سه ماهه اسپانیا را ترک کنند. بخش بزرگی از این توده به امپراتوری تازه تأسیس عثمانی و بخش دیگر به کشورهای اروپایی پناهنده شدند. شمار این پناهندگان جدید (تنها در هلند ۲۵۰۰۰ نفر) از شمار یهودیانی که در روزگار امپراتوری روم به اروپا کوچیده بودند بسیار زیادتر بود و اقلیت یهودی را در همه شهرهای اروپایی از وزنه‌ای سنگین تر برخوردار ساخت.^۱

در همین گیرودار، مارتین لوتر بنیانگذار پروتستانسیسم، ضربه بزرگی بر یهودیان وارد آورد. او از یک سو با دامن زدن به رفرم در کلیسا چنانکه دیدیم باعث تحولی شد که ناقوس تولد دنیای نوین را بصدا درآورد. اما از سوی دیگر به نفرت و شدتی بیسابقه به یهودیان تاخت و یهودی‌ستیزی را به بخشی از هویت پیروانش بدل ساخت. چنانکه پس از چهار قرن در "دادگاه نورنبرگ" که سران رژیم نازی را محاکمه می‌کرد، آنان به جد مدعی شدند که نابودساختن یهودیان وظیفه‌ای دینی بوده که مارتین لوتر بر دوش آنان گذاشته است!

مارتین لوتر ابتدا هوادار یهودیان بود و انتظار داشت، که گروه گروه به مذهب پروتستان بپیوندند. او یهودیان را در این دوران "قوم ایزدی" می‌نامید. (۱۵۲۳ م.). اما بعدها که دید، نه تنها انتظارش بیهوده است، بلکه گروهی از پیروان نخستین او نیز یهودی شده‌اند، با خشمی بی‌پایان به آنان حمله آورد. مهمترین اثر ضدیهودی او "درباره یهودیان و دروغ هایشان" (۱۵۴۳ م.) نام داشت و در آن نوشت:

«اگر می‌توانستم همه یهودیان را به خشم از شمشیر می‌گذراندم.»^۲

«اول باید کنیسه و مدرسه آنان را به آتش کشید و سپس هرچه سوختنی نیست را با خاک یکسان کرد. این واجب است تا خدا از ما راضی گردد. سپس باید خانه‌های آنان را نیز به همین ترتیب نابود کرد، زیرا در خانه همان می‌کنند که در کنیسه...»^۳

پیش از دوران روشنگری، برخورد با یهودیان تنها به صورت اختلاف دینی برقرار بود و باید انتظار داشت که با برآمدن افکار انسان‌دوستانه و آزادخواهانه در دوران روشنگری، وضع این اقلیت ستم‌دیده رو به بهبود بگذارد. اما موقعیت آنان وخیم‌تر شد.

^۱ منابع مختلف شمار یهودیان رانده شده را میان ۳۰۰ تا ۸۰۰ هزار دانسته‌اند.

^۲ http://de.wikipedia.org/wiki/Luther#Luther_und_die_Juden

^۳ Ibid.

روشنگران سده‌های ۱۷ و ۱۸ م. با ادعای دفاع از برابری انسان‌ها به میدان آمدند. خواسته آنان بر این استوار بود که همه انسان‌ها از استعداد برابر و نیروی اندیشه‌ای یکسان برخوردارند. با اینهمه آنان با آنکه از برابری همه انسانها دفاع می‌کردند، اما عملاً نه تنها تفاوت‌های نژادی، مذهبی و جنسی را طرح کردند، بلکه در پی اثبات علمی این پیشداوری‌ها بودند!

در بخش پیش دیدیم که چگونه "تئوری نژادی" در اروپا شکل گرفت. اینک باید بگوییم که به موازات آن یهودی‌ستیزی از نوع تازه‌ای ظاهر شد که از "تئوری نژادی" هم سخیف‌تر و جنایت‌بارتر بود. اندیشمندان روشنگر، "سفید پوستان اروپایی" را در برابر "سیاه پوستان وحشی"، "مسیحیان" را در برابر "یهودیان" و "مردان" را در برابر "زنان" قرار دادند و آنان را با "مرزهایی غلبه‌ناپذیر" از هم جدا کردند. به حدی که باید گفت نژادپرستی و آنتی‌سمیتیسم (ضد یهودیت مدرن)، نه رسوبات فکری روزگار کهن، بلکه اختراع اندیشه ورزان عصر جدید بود.

جالب است که این پدیده ویژه روشنگران کشور خاصی نبود و مثلاً همه روشنگران آلمانی، فرانسوی و انگلیسی یک صدا یهودیت را نماد تاریک اندیشی و تعصب مذهبی قلمداد کرده، مبارزه با آن را تجویز می‌کردند.

(استثنایی که این قاعده را تأیید می‌کرد، یکی ژان ژاک روسو (۱۷۷۸-۱۷۱۲ م.) بود، که نه تنها هوادار شکیبایی دینی بود، بلکه از حق حیات همه ادیان دفاع می‌کرد. در آلمان نیز فیلسوف نامدار، شلینگ Schelling (۱۸۵۴-۱۷۷۵ م.) باور داشت:

"یهودیان هستند که می‌توانند راه بسوی انسانیت را برای خلق‌های جهان هموار کنند!"^۱
بدین ترتیب نوع جدیدی از یهودی‌ستیزی بوجود آمد که دیگر مذهبی نبود و از سوی کسانی طرح می‌شد که برای مبارزه با تاریخ‌اندیشی مذهبی و بنای جامعه‌ای دمکرات بمیدان آمده بودند! علت آنهم درست همین بود که اقلیت یهودی گویا از هر نظر سدّ راه تحقق آرمان‌های آنان بود! بدین صورت که روشنگران می‌خواستند با تاریخ‌اندیشی و نفوذ کلیسا مبارزه کنند، اما در مقابل یهودیان را داشتند که از مسیحیان خرافاتی‌تر و متعصب‌تر بودند! می‌خواستند برای دریافت حقوق شهروندی برای همه اهالی کشور مبارزه کنند، اما تصویری که از یهودیان داشتند آنان را لایق چنین حقوقی نشان نمی‌داد!^۲
مثلاً ولتر (۱۷۷۸-۱۶۹۴ م.)، سرآمد روشنگران، "خصلت و رفتار خاصی در یهودیان" کشف کرده بود، که عبارت است از:

"نادانی، زبانی وحشی، نفرت از دیگر اقوام، قساوت، آدم‌خواری و بالاخره رفتار جنسی غیرعادی".
او نوشت:
«باید به یهودیان به همان چشمی نگاه کرد که به وحشیان سیاه پوست؛ یعنی بعنوان نوع کم‌ارزشی از انسان».

"ای یهودیان، شما حیواناتی حسابگر هستید، بکشید حیواناتی اندیشمند شوید!"^۳

¹ <http://www.ursulahomann.de/NichtImmerWarenDeutschePhilosophenJudenWohlGesinnt/komplett.html>

² Ibid.

³ Schattenseiten der Aufklärung, Gudrun Hentges, Wochenschau Verlag, 1999, s.3

دو چهرگی ولتر بخوبی نشان می‌دهد، که چگونه روشنگران از یک طرف از شکیبایی مذهبی در برابر خرافات پروری، تعصب‌ورزی و دستگاه تفتیش عقاید Inquisition دفاع می‌کردند، اما همانها نسبت به بزرگترین قربانیان تبعیض اجتماعی و تعصب مذهبی موضعی کاملاً قرون وسطایی داشتند!

همین ولتر در کتابچه‌ای با دقت همه جملات منفی در کتاب مقدس درباره "عبرانی"ها، "اسرایلی"ها و "یهودی"ها را جمع نموده بعنوان شاهد برای پستی ذات آنان به چاپ رساند و بدینوسیله به یکی از بنیانگذاران یهودی ستیزی مدرن بدل شد!

دیدرو Didero و دالامبر d'Alembert (۱۷۸۳-۱۷۱۷ م.) از "اصحاب دائرةالمعارف" در یهودی ستیزی از دیگر همگنان "روشنگر" خود عقب نبودند. چنانکه مقاله "یهودیت" Judaisme بقلم دیدرو در دائرةالمعارف شاهد آن است.

چون از این دیدگاه به فیلسوفان روشنگر آلمانی بنگریم، نمایی زشت تر در برابرمان ظاهر می‌شود. آنجا که آنان اگر در تدوین "تئوری نژادی" از لحنی عالمانه استفاده می‌کردند، در حملات خود به یهودیان همان دشنام‌های عوامانه را بکار می‌بردند:

کانت، مدعی شد که یهودیان به همه جهانیان نفرت می‌ورزند و خود را بعنوان "قوم برگزیده یهوه" از همه انسانهای غیریهودی جدا و برتر می‌دانند:

« کسی که با همه جهانیان دشمنی می‌ورزد؛ سزاوار است که مورد دشمنی جهانیان قرار می‌گیرد. »^۱
: «یهودیان در فریب دیگران ماهرند.»^۲

کانت از یک طرف پیمانی که بنا بر کتاب مقدس بر کوه سینا میان یهوه و قومش بسته شد، نقطه آغاز رفتار اخلاقی در تاریخ بشر می‌داند. اما از طرف دیگر پابندی یهودیان به ده فرمان و دیگر قوانین تورات را نکوهش می‌کند! زیرا آنرا سدی در راه جدایی دین و دولت می‌یابد:

"فلسطینیان آواره‌ای^۳ که به ما پناه برده‌اند، به سبب رباخواری، بحق برای خود شهرت کلاشی و نابکاری خریدند. این خفاش‌های جامعه را باید از میان برد!"^۴ (۱۷۹۸ م.)

آشنایی با دیدگاه کانت نسبت به یهودیان از این لحاظ اهمیت دارد که او فیلسوفی است که تئوری شناخت را گامی بزرگ به پیش برد و بدون آزمایش، تجربه مکرر و بررسی عقلانی و مقایسه‌ای، هیچ حقیقتی را معتبر نمی‌دانست و نسبت به هرگونه عمومیت دادن بدبین بود. اما او سخیف‌ترین شایعات و بی‌اساس‌ترین تهمت‌ها درباره یهودیان را نه تنها به سادگی پذیرفته بود که آنها را به زبانی حق به جانب بیان می‌داشت.

مثلاً "ثروت‌اندوزی" یهودیان را به پشتکار آنان نسبت نمی‌داد، بلکه آنان را "ملت متقلب" می‌نامید و ادعا می‌کرد که یهودیان از مزایای حمایت دولتی برخوردار می‌شوند، اما می‌کوشند از مالیات دادن و به سربازی رفتن و ... طفره روند!

پیش از این دیدیم که چگونه فیخته، نام آورترین شاگرد کانت، از هواداری از آرمان‌های انقلاب فرانسه به دشمنی با آن و دفاع از "تئوری نژادی" رسید. فیخته که ابتدا از حقوق شهروندی برای یهودیان دفاع می‌کرد، پس از تصرف آلمان توسط ارتش ناپلئون، چون یهودیان را مانع همبستگی ملت آلمان برای مقابله

^۱NichtImmerWarenDeutschePhilosophenJudenWohlGesinnt, ursulahomann

^۲ همانجا

^۳ منظور "یهودیان" است!

^۴ همانجا

با متجاوزان فرانسوی می‌دانست، در یهودی‌ستیزی نیز از معاصران خود جلو افتاد و بنیانگذار "ضدیهودیت مدرن" شد که صورت مذهبی نداشت.

چنانکه برخورد هگل به یهودیان نیز اصلاً مذهبی نبود:

«همانطور که شیر در پوست گردویی جا نمی‌گیرد، زندان روان یهودی نیز برای روح انسانی جای کافی

ندارد.»^۱

با آنکه کانت، فیخته و هگل با شخصیت‌های روشنفکر یهودی از نزدیک آشنایی داشتند در حملات خود به یهودیان آنان را گروهی همگون می‌دانستند و دربارهٔ آنان همان پیشداوری‌هایی را تکرار می‌کردند که تبلیغات ضدیهودی تصویر کرده بود: یهودی یعنی دوره‌گرد کاسب طماع که متعصبانه به خرافات اجدادی پایبند است، همانطور که پدران‌ش عیسی مسیح را کشتند، اگر بتواند کودکی مسیحی را بریابد، او را در مراسمی وحشت‌انگیز به قتل می‌رساند!

از طرف دیگر، در میان مسیحیان، ظهور استعداد‌های برجسته در میان یهودیان، به احساسی دوگانه از رشک و خشم دامن می‌زد؛ احساسی که قرن‌ها از سوی کشیشان تشدید شده بود و تنها بدان آرامش می‌یافت که یهودیان در ذلت و محنت بسربرند.

یهودی‌ستیزی در آلمان به عللی که خواهد آمد از شدتی بیشتر از دیگر کشورهای اروپایی برخوردار شد. یکی از آنها آنکه در این کشور تا نیمهٔ دوم قرن نوزدهم حکومت‌های محلی برقرار بودند و تشکیل حکومتی مرکزی آرزوی ملی اندیشمندان آلمانی را تشکیل می‌داد. آنان در راه تحقق این آرزو می‌کوشیدند، جامعه‌ای با مشخصاتی نوین طرح ریزند. ابتدایی‌ترین و درعین حال بالاترین مفهوم در این رابطه، مفهوم "ملت" Nation بود.

از دید روشنگران قرن ۱۸ م. که در سایهٔ حکومت‌های فئودالی در جوامعی با اختلافات طبقاتی شدید زندگی می‌کردند، گام نخست تعریف مفهوم "ملت" بعنوان ارگان همبسته و پیوسته‌ای از شهروندان با سرزمینی مشترک، تاریخی مشترک، فرهنگی مشترک، زبان و دینی مشترک بود، که باید مشترکاً برای رسیدن به زندگی بهتر و انسانی‌تری بکوشند. بدین منظور هیچ چیز مبرم‌تر از آن نبود که طبقات پایین جامعه نیز از حقوق شهروندی برخوردار باشند، تا به نوسازی و پیشرفت جامعه علاقمند گردند.

از این دید، اقلیت یهودی که در درون جامعه زندگی می‌کرد، اما در همهٔ مشخصات یاد شده با اکثریت اختلاف داشت، مشکل غیرقابل حلی را ایجاد می‌کرد. بدین سبب همدردی اولیه روشنفکران با یهودیان بیکباره به خشمی لجام گسیخته بدل شد!

ناتوانی اندیشهٔ روشنگران بدین می‌انجامید که نتوانند جامعه‌ای را طرح ریزند که برای همهٔ اعضایش صرفنظر از اختلافات جنسی، دینی، قومی، زبانی ... حقوق خدشه‌ناپذیر شهروندی قائل شود. روشنگرانی که در پی نوسازی ملت خود بودند، بر زمینهٔ همان پیشداوری‌های مسیحی به یهودیان به عنوان عنصری خارجی در بدنهٔ جامعه می‌نگریستند!

از آن پس برای مسیحیان آلمانی چنین موعظه شد که هویت آلمانی از خواصی برخوردار است که کاملاً مخالف کردار "یهودیان بیگانهٔ بی‌ریشهٔ ناپاک انگلی" است و تا این تضاد حل نشود جامعهٔ آلمان به سلامت و سعادت شایسته نخواهد رسید.

^۱Schattenseiten der Aufklärung, Ibid.

برای ضدیهودیان مبارزه برای نابودی یهودیان به این سبب مبارزه‌ای حیاتی بود؛ که یهودیان بعنوان "خانمانی در درون جامعه" می‌کوشند، ضدازش‌های خود را به حیات اجتماعی، فرهنگی و مذهبی رسوخ دهند. از همه مهمتر و خطرناک‌تر نقش منفی روشنفکران، هنرمندان و اندیشمندان یهودی بود که ضدفرهنگ منحط خود را به هزار وسیله در روح و روان مردم می‌کاشتند.^۱

یهودی‌ستیزی که تا سده ۱۸م. در آلمان در خدمت تحکیم قدرت و نفوذ مسیحیت بود، با حمله و اشغال کشور توسط نیروهای ناپلئون (۱۸۰۶م.) ابعاد تازه‌ای یافت. بدین صورت که ناپلئون پس از تصرف آلمان، به یهودیان حقوق شهروندی داد. این عمل او باعث نفرتی از نوعی جدید به آنان شد. بعبارت دیگر، آلمانی‌ها که دست‌شان از ضربه‌زدن به فرانسویان کوتاه بود، آزار یهودیان را جانشین آن کردند.

اعطای حقوق شهروندی به یهودیان آنان را به "ملتی در میان ملت آلمان" (آرنت) بدل ساخت. این جنبه نزد آلمانی‌ها که یهودیان را لایق چنین حقوقی نمی‌دانستند، چنان خشم و نفرتی برانگیخت که بسال ۱۸۱۷م. پس از عقب نشینی ارتش فرانسه، کتابهای نویسندگان یهودی را با Code Civil (منشور انقلاب فرانسه) یکجا سوزاندند.^۲

با اینهمه حقوق شهروندی باعث شد که یهودیان در آلمان قرن نوزدهم (با آنکه شمارشان هیچگاه به بیشتر از یک درصد کل جمعیت بالغ نشد!) به شکوفایی کم‌نظیری دست یابند و در همه رشته‌های علمی، اجتماعی، سیاسی و هنری به سرآمدان و پیشروان جامعه بدل شوند؛ روندی که به نوبه خود آتش ضدیهودیت را در محافل تاریک اندیش تشدید می‌کرد. پیشرفت سریع و همه‌جانبه یهودیان، خود جاذب یهودیانی شد که در کشورهای شرق اروپا به سختی می‌زیستند و شمار قابل توجهی از آنان راهی آلمان شدند. همین هم به نوبه خود به یهودی‌ستیزی دامن می‌زد.

چنین بود که در آلمان (برخلاف فرانسه یا انگلستان) ضدیهودیت مدرن جایگزین یهودی‌ستیزی مذهبی نشد، بلکه هر دو به هم پیوند یافتند. به شدتی فزاینده که یک سوی آن تهمت‌های واهی و دشنام‌های بی حد و مرز بود و سوی دیگرش بررسی‌های عالمانه و میهن‌دوستی صادقانه.

این روند نه تنها تا جنگ پروس با فرانسه بسال ۱۸۷۱م. ادامه یافت که با پیروزی آلمان و بدنال آن تشکیل نخستین حکومت مرکزی (توسط بیسمارک) تمایل ضدیهودی به بخشی از هویت ملی آلمانی بدل گشت. هویتی که بطوری اجتناب‌ناپذیر پذیرای قدرتیابی هیتلر شد؛ تا امکان انتقام از "دشمن فرانسوی" و "خائن یهودی" یکجا فراهم آید!

بدین معنی دفاع از نژادپرستی در برابر مردم دیگر کشورها و دمیدن در سرنای ضدیهودی در داخل کشور، جبهه‌ای بود که تصور می‌شد با پیشرفت در آن آلمانی‌ها خواهند توانست به ملتی یگانه و مستقل بدل شوند و عقب‌ماندگی خود را از دیگر کشورهای استعمارگر جبران کنند.

از سوی دیگر، یهودیان در هیچ جای اروپا از پشتیبانان و متحدانی برخوردار نبودند و هنوز چیزی بنام "شهامت مدنی" moral courage شناخته نشده بود تا کسانی از این اقلیت مورد آزار دفاع کنند. درحالی‌که هر گروه و نهادی از هر موضعی حق خود می‌دانست، به یهودیان دشنام دهد و از آنان به طریقی سؤاستفاده کند. هم دولت و هم ضد دولتیان، هم کلیسا و هم ضد مذهبیون، هم سرمایه‌داران و هم سوسیالیست‌ها، همه یک دشمن مشترک می‌شناختند و آن یهودیان بودند!

^۱ مهمترین اثر در این باره کتابی است از ریچارد واگنر، بر علیه یهودیان بنام "یهودیت در موسیقی". ن.ک.:

Das Judentum in der Musik, Wikipedia

^۲ در Wartburg از گراف نشین‌های معروف آلمان و یکی از نمادهای ملیت آلمانی.

فشار بر یهودیان چنان بود که نه تنها برخی آیین اجدادی خود را ترک می‌گفتند، بلکه تبلیغات ضدیهودی به باور برخی از یهودیان بدل شده بود! این گروه بر همکیشان خود می‌تاختند که چرا رفتاری دارند که به تبلیغات ضدیهودی مایه می‌دهند؟ گروه دیگر حتی بدانجا می‌رسیدند که از خود و همکیشان خود نفرت پیدا می‌کردند!^۱

بطور نمونه خاندان مارکس بازماندگان یهودیانی بودند که دو هزار سالی پیشتر در دوران امپراتور روم Augustus به شهر Trier مهاجرت کرده بودند. اجداد کارل مارکس دستکم ۲۵۰ سال پیش از تولد او، نسل در نسل روحانی یهودی بودند. اما پدر او که علم حقوق تحصیل کرده بود (ولی بعنوان یهودی نمی‌توانست به شغل وکالت مشغول شود) زمانیکه کارل ۶ ساله بود مسیحی شد. بنابراین مارکس با تربیت یهودی و سپس مسیحی، (مادرش همچنان یهودی باقی ماند) بعدها برخوردی متناقض به یهودیان داشت. تا آنجا که برخی (به سبب حملات قلمی به لاسال F. Lassalle (۱۸۶۴-۱۸۲۵ م.)^۲ به او یهودی‌ستیزی نسبت داده‌اند. اما این هم مسلم است که او بجای دفاع از حق شهروندی یهودیان خواستار آن شد که آنان هویت و آیین خود را ترک کنند تا بعنوان شهروند پذیرفته شوند؛ همچنان که از مسیحیان می‌خواست که چنین کنند!

البته هنوز تئوری جامعه‌دمکراتیک لیبرال شکل نگرفته بود و باید گفت، راه حلی که مارکس نشان می‌داد در آن زمان پیشرفته‌ترین راه حل قابل تصور بود. مارکس مقاله "مسئله یهود" خود را در جواب دوستش Bruno Bauer نوشت که در دو مقاله یهودیان را ناتوان از استفاده از حقوق شهروندی خوانده بود. دلیل باوئر این بود که: حکومت آلمان مسیحی است و بدین سبب نمی‌تواند هویت یهودی را در سایه‌اش بپذیرد! (مثلاً اجازه دهد که بخشی از شهروندان (یهودیان) بجای یکشنبه، شنبه را تعطیل کنند). نتیجه آنکه یهودیان باید با دنیا بجنگند تا بتوانند در نقطه‌ای حکومت یهودی با قوانین یهودی برقرار کنند!^۳

مارکس ۲۶ ساله در جواب چنین برخوردی مطرح ساخت: باید یهودی از یهودی بودن و مسیحی از مسیحی بودن دست بردارد تا راه برای جامعه مدنی باز شود! مطلب مهم دیگری که مارکس برای نخستین بار مطرح می‌کرد، این بود که یهودیان مانند هر گروه اجتماعی دیگر، جمعی همگن نیستند و طیفی از انسان‌ها با مشخصاتی گوناگون را تشکیل می‌دهند.

ارزش بارز نگرش مارکس در آن بود که دست‌آورد بزرگ انقلاب آمریکا را بعنوان الگو مطرح ساخت: آنجا که هیچیک از گروه‌های دینی در آستانه انقلاب آمریکا از اکثریت برخوردار نبود، برای نخستین بار در تاریخ، حکومتی تشکیل شد که بنا بر قانون اساسی از هر نوع وابستگی مذهبی مبرا بود و آزادی همه گروه‌های مذهبی را تضمین می‌کرد. مارکس توجه می‌دهد که گرچه آمریکاییان به مراتب از اروپاییان مذهبی‌تر بودند، ولی چون دولت مجبور شد خود را از تعلق مذهبی رها کند، اینک همه ادیان می‌توانند در سایه حکومت زندگی کنند. درحالیکه در آلمان "مسئله یهود" برای حکومت نه مسئله‌ای سیاسی، بلکه به مشکلی دینی (تئولوژیک) بدل شده است!^۴

¹ Karl Marx zur „Judenfrage“, theorie praxis lokal, Kritischer Lektürkurs

² Ibid.

³ Zur Judenfrage, Karl Marx, 1843 http://www.mlwerke.de/me/me01/me01_347.htm

⁴ Ibid.

"مسئله یهود" تنها در آلمان مطرح نبود و در دیگر کشورهای اروپایی نیز کمابیش مورد بحث اندیشمندان قرار داشت. علت آنهم این بود که این مسئله کلیه ساختارهای اجتماعی، حقوقی و سیاسی را در برمی گرفت و جوابی که بدان داده می شد، میزان پیشرفت اجتماعی را تعیین می کرد. بعبارت دیگر در طی این کشاکش بود که جوامع اروپایی توانستند ساختارهای اجتماعی و سیاسی خود را در جهت دمکراسی و لیبرالیسم نوسازی کنند.

مثلاً در انگلستان حدود ۱۷۵۳ م. این پرسش با حرارت مورد بحث بود که آیا یهودیان اجازه دارند، زمین (مستغلات) بخرند؟ و در مجلس ملی فرانسه حدود ۱۷۹۰ م. گفتگویی طولانی در گرفت که آیا می توان برای یهودیان، حقوق برابر با دیگر فرانسویان قائل شد؟

در آلمان برخوردهای نظری در این باره (به دلایل مورد اشاره) تازه قرن دیرتر اوج گرفت. اما شدت آن به حدی بود که از ۱۸۷۳ تا ۱۹۰۰ م. بیش از ۵۰۰ کتاب درباره "مسئله یهود" منتشر شد.^۱ برخورد نظری به "مسئله یهود" البته نباید این واقعیت تاریخی را از نظر دور کند که فشار و حملات فزاینده به یهودیان در تمامی طول قرن ۱۹ م. در سراسر اروپا ادامه داشت و بجای آنکه همگام با پیشرفت عمومی جامعه فروکش کند، رو به افزایش بود. با این ویژگی که هرچه به شرق اروپا نزدیک تر شویم شدت آن بیشتر می شد. تا بدانجا که حکومت روسیه به فرمان تزار الکساندر سوم بسال ۱۸۸۲ م. هدف اعمال فشار به یهودیان را رسماً چنین اعلام کرد:

« یک سوم (یهودیان روسیه) باید کشته شوند، یک سوم به خارج مهاجرت کنند و یک سوم کاملاً جذب جامعه روسی گردند.»^۲

براستی سبب این یهودی ستیزی فزاینده در اروپایی که انقلاب صنعتی و اجتماعی عظیمی را پشت سر می گذاشت و با گامهای بلند بسوی تشکیل دولتهای بهبودبخش به پیش می رفت، چه بود؟ باید توجه داشت که ضدیهودیت Anti-Judaism به معنی اختلاف مذهبی با یهودیان و آنتی سمیتیسیم Anti-Semitism به معنی نفرت نژادی از آنان تفاوت دارد و چنانکه اشاره شد، اولی در تمامی قرون وسطا در اروپا رواج داشت. اما دومی که بدان "ضدیهودیت مدرن" هم گفته اند از موضع غیرمذهبی به یهودیان می نگرد. اما به آنان چنان ویژگی هایی منفی نسبت می دهد که کافی است تا حقوق انسانی و مدنی از ایشان دریغ شود.

از دید امروز ناتوانی فکری اندیشمندان را باید عمده دلیل این روند دانست! پس از آنکه روشنگران قرن ۱۸ م. یهودی ستیزی مدرن را اختراع کردند، در نیمه دوم قرن ۱۹ م. با ظهور "سوسیال داروینیسم"، یهودی ستیزی با "تئوری نژادی" پیوند خورد!

درک سطحی از تئوری تکامل طبیعی داروین بدین انجامید که گروهی گفتند، در جامعه انسانی نیز "تنازع بقا" حاکم است و "نژاد برتر" "نژادهای پست" را از میان می برد. اگر در خارج از اروپا سیاه و زرد و سرخ نژادهای پست هستند، جوامع اروپایی هم یکدست نیستند و یهودیان نه پیروان آیینی و یا وابستگان به قومی، بلکه از "نژاد سامی" هستند که در تنازع با "نژاد آریایی" محکوم به نابودی است. نخستین کسی که این "تئوری" را مطرح کرد، آرتور دو گوبینو A. de Gobineau (۱۸۸۲-۱۸۱۶ م.) سفیر فرانسه در ایران بود، که در اروپا یکی از مهمترین نظریه پردازان "تئوری نژادی" بشمار می رفت.^۳

¹ <http://de.wikipedia.org/wiki/Judenfrage>

² Ibid.

³ Ibid.

بدین ترتیب نه تنها راه همزیستی با یهودیان که قرن‌ها بود در فرهنگ اروپایی ادغام شده بودند بسته شد، که ناتوانی علمی و فکری بخش بزرگی از اندیشمندان اروپایی، راه را برای ایجاد کوره‌های آدم‌سوزی باز نمود.

در سوی دیگر، جامعه یهودی همواره طیفی ناهمگون را تشکیل می‌داد که در یک سوی آن بهترین اندیشمندان و هنرمندان اروپایی جای داشتند. نمی‌توان ادعا کرد که اندیشمندان اروپایی (فیلسوفان) تنها در میان یهودیان پرورده می‌شدند، اما این واقعیتی است که هم شمار فیلسوفان یهودی و هم شمار فیلسوفانی که از آنان تأثیر پذیرفته‌اند به نسبت جمعیت (یک درصدی) این اقلیت اجتماعی شگفت‌انگیز است.

نمونه بارز آن همان نیچه است که با آنکه در محیطی شدیداً ضدیهودی رشد کرد، هرچه نیروی اندیشه‌اش زیادتر شد از یهودی‌ستیزی فاصله بیشتری گرفت، بحدی که به همین سبب با واگنر که به او عمیقاً مهر می‌ورزید، قطع رابطه کرد. رابطه عمیق نیچه با خواهرش نیز به سبب تمایل او و شوهرش به یهودی‌ستیزی گسست:

"با خواندن نام زرتشت در "نامه‌های ضدیهودی" صبر من دیگر به پایان رسیده. من حالا دیگر از موضع دفاعی (!) کاملاً مخالف حزب شوهر تو هستم. این ضدیهودی‌های لعنتی اجازه ندارند آرمان‌های مرا تصرف کنند." (۱۸۸۷ م.)^۱

علت حساسیت نیچه به یهودی‌ستیزان ناشی از شناخت او از خدمات یهودیان بود:

« یهودیان بی تردید قوی‌ترین، مقاوم‌ترین و پاک‌ترین نژادی هستند که امروزه در اروپا زندگی می‌کنند.»^۲

یهودیان و فلسفه

آیا پیوند یهودیان و فلسفه بدین معنی است که هرچه از آنان دور و به دشمنان‌شان نزدیک شویم، با رکود اندیشه فلسفی مواجه خواهیم شد؟

به پیگیرترین یهودی‌ستیزان، یعنی فاشیست‌های آلمانی، نگاهی بیاندازیم تا ببینیم رابطه آنان با فلسفه چگونه بود و فلسفه پروری‌شان در چه حد؟

مقدمتاً باید دانست که نازی‌ها سال‌ها پیش از قدرت‌یابی، حمله به فیلسوفان یهودی را یکی از ارکان مبارزه تبلیغاتی خود قرار داده بودند. مثلاً هوسرل E. Husserl (۱۹۳۸-۱۸۵۹ م.) را "نماینده عقل‌پرستی یهودی" نامیدند و درباره برگسون Bergson (۱۹۴۱-۱۸۵۹ م.) هشدار می‌دادند که "فلسفه او مانند ماری خوش خط و خال است."^۳

شکایت می‌کردند که:

^۱ Ibid., p349

^۲ فریدریش نیچه، "فراسوی نیک و بد"، بند ۲۵۱، ص ۱۹۵، ترجمه دکتر سعیدفیروز آبادی، نشر جامی

^۳ Handbuch der Judenfrage, Theodor Fritsch, Leipzig, 1938, 42. Aufl. s. 395

"آنچه یهودیان از نظامات فلسفی خلاق و سازنده ما (آلمانی‌ها) باقی گذاشته‌اند بیابانی است از موشکافی‌های ظاهراً عالمانه و تئوری‌هایی که اصول جهان‌بینی ما را بی‌روح ساخته و ما را از تبادل نظر در حوزه فلسفی بیرون رانده است."^۱

با این وصف باید انتظار داشت که نازی‌ها پس از به قدرت رسیدن، در تدوین فلسفه‌ای عالی بکوشند و یا دستکم در برابر "فلسفه یهودی" نظام فلسفی ویژه خود را بنا کنند. دستکم بدین سبب که پس از به قدرت رسیدن آنان (۱۹۳۳ م.) و مهاجرت اجباری فلسفه‌دانان یهودی، "فلسفه از عنصر یهودی پاکسازی شد." و حتی بیم رقابت و یا انتقاد از آن سو نیز وجود نداشت.

نازی‌ها بی‌درنگ بدین راه رفتند: در اکتبر همان سال "انجمن فلسفه آلمان" با شرکت فیلسوفان نامداری مانند Arnold Gehlen (۱۹۷۶-۱۹۰۴ م.)، Alfred Baeumler (۱۹۶۸-۱۸۸۷ م.) و در پیشاپیش آنها مارتین هایدگر، مراتب سرسپردگی خود را به رژیم نازی اعلام داشت و نقشه‌های دور و درازی برای پرورش و تنظیم فلسفه نوینی بر اساس دیدگاه نازیسم طرح ریخت. هایدگر بدین منظور خواستار تأسیس "دانشگاه رهبری" Führeruniversität ویژه بررسی‌های مربوط به علوم انسانی شد و Alfred Rosenberg که بسال ۱۹۳۰ م. کتاب "اسطوره قرن بیستم" درباره جهان‌بینی نازیسم را نوشته بود، چهارچوب "فلسفه زندگی ناسیونال سوسیالیستی" را که در آن «اعتقاد» و «عمل» بهم پیوند دارند» طرح ریخت.

اما نتیجه همه این کوشش‌های تبلیغاتی رکود اندیشه فلسفی در زیر بار سنگین نازیسم بود. زیرا این ایدئولوژی برتری نژادی و همبستگی خونی و قومی را بالاترین ارزش‌ها می‌دانست و برای آزاداندیشی ارزشی قائل نبود که هیچ، با آن مبارزه می‌کرد: در همان سال ۱۹۳۳ م. شمار دانشکده‌های فلسفی در آلمان از ۵۶ به ۳۶ تقلیل یافت^۲ و آنهایی هم که بکار ادامه می‌دادند، کاری نداشتند جز آنکه تبلیغات سفیهانه نازی‌ها را در قالبی شبیه به زبان "فلسفی" بیان کنند.

با اینهمه رژیم نازی همچنان از هیچگونه کمک مالی و سازمانی برای تدوین فلسفه‌ای در جهت تأیید ایدئولوژی خود دریغ نداشت و حتی گروه قابل توجهی از فیلسوفان نامدار (مانند مارتین هایدگر و اسوالد اسپنگلر) نیز حاضر بودند در این راه خدمت کنند. اما هیچکدام از این تلاش‌ها قرین موفقیت نبود و نازی‌ها با وجود کوشش‌های بسیار و اختصاص بودجه‌های کلان، از این بابت به رکودی دچار شدند که در تاریخ بی‌سابقه بود. سترونی اندیشه در اواخر رژیم نازی چنان بود که Arnold Gehlen با شروع جنگ، کرسی استادی را رها کرد و به جبهه رفت و فیلسوف نامدار اتریشی Othmar Spann بسال ۱۹۳۸ م. در زندان گشتاپو چنان شکنجه شد که بینایی‌اش را از دست داد!^۳

علت سترونی فکری ایدئولوگ‌های نازی، در برابر پرباری اندیشه فلسفی در میان یهودیان را باید در ماهیت فلسفه جستجو کرد: مهمترین ابزار فیلسوف اندیشه اوست و اندیشیدن، ویژگی انسان است در ورای گوناگونی‌های ظاهری. بدین سبب اصولاً فلسفه‌ای با ویژگی‌های "نژادی"، "قومی" و یا اصولاً ایدئولوژیک وجود ندارد و هریک از این ویژگی‌ها اندیشه فلسفی را چنان محدود و مسخ می‌کند که بنیانش برمی‌اندازد.

¹ Ibid.

² Philosophie im NS-Regime 1933-39

<http://www.dhm.de/lmo/html/nazi/kunst/philosophie/index.html>

³ Ibid.

جالب است که این واقعیت کم کم بر برخی "فیلسوفان" نازی هم روشن شده بود. چنانکه Kriek نامی، در کتابی به مناسبت پنجاهمین سالگرد تولد هیتلر (۱۹۳۹ م.) نوشت:

"جهانشمول بودن شاخص فلسفه در مفهوم واقعی آنست. از آنجا که جهان‌بینی ناسیونال سوسیالیستی (نازی) هرگونه جهانشمولی را رد می‌کند و اصل نژادی-قومی را جانشین آن کرده است، در نتیجه بر فلسفه‌ای که بخواهد جهانشمول باشد نقطهٔ اختتام نهاده و فلسفه‌ای بر مبنای انسان‌شناسی از دید نژادی و قومی را جانشین آن کرده است."^۱

پس از آنکه ویژگی‌های هانا آرنه بهانه‌ای شد تا به نقش زنان و یهودیان در تاریخ فلسفه بپردازیم، اینک بکشیم تا به جوانبی از اندیشهٔ او نزدیک شویم.

اخلاق

سقراط نه تنها "نخستین" فیلسوف تاریخ است (گرچه هیچ نوشته‌ای از خود بجا نگذاشته) پرنفوذترین فیلسوف نیز هست. مهمترین راه‌آشنایی با او آثاری از افلاطون است که در آن‌ها گفتگوهای سقراط را گزارش کرده است. بدین سبب برخی برآنند که افلاطون آرای خود را بر زبان استاد گذاشته و از «سقراط - افلاطون» یاد می‌کنند، که نه درست است و نه شایسته، که دو تن از بزرگترین فیلسوفان را یکی بگیریم. خاصه آنکه افلاطون در گزارش نظرات استاد بسیار امین بود و تفاوت نظرات آنان بخوبی روشن است.

اشاره به سقراط از این نظر است که او برخلاف دیگر فلاسفهٔ پیشین یونان - که تنها در پی کشف گوهر هستی بودند، بحث اخلاق را به میدان اندیشهٔ فلسفی کشاند. از اینرو همهٔ فلاسفهٔ پس از خود را نیز مجبور کرد که این مقوله را نیز در فلسفهٔ خود جای دهند. او نه تنها خود را از زمرهٔ دانایان Sophós بشمار نمی‌آورد، که حتی لفظ "فیلسوف" (به معنی "دوستدار دانایی" (هراکلیت)) را شایستهٔ خود نمی‌دانست و نمی‌خواست به هیچ ویژگی از دیگر شهروندان متمایز باشد.

همه کس ماجرای دادگاه او و محکومیتش به جرم منحرف ساختن جوانان آتنی را شنیده، اما اینکه قبول حکم دادگاه (با آنکه ناعادلانه بود!) چه معنی و مفهوم عظیمی در تاریخ بشر داشت اغلب از دیدگان پنهان مانده است.

افلاطون این صحنه را با استادی تمام توصیف کرده و نشان می‌دهد که چگونه سقراط در برابر اصرار شاگردان و دوستانش که می‌کوشند او را به فرار تشویق کنند، از این موضع دفاع می‌کند که او بعنوان یک شهروند با زندگی داوطلبانه در نظام دموکراسی آتنی، از حقوق و وظایفی برخوردار گشته که سرفروآوردن به حکم دادگاه (حتی اگر حکمش کاملاً ناعادلانه باشد!) یکی از آنهاست. بدین ترتیب سقراط در ۲۵۰۰ سال پیش مطالبی را دربارهٔ دموکراسی و موقعیت شهروندی مطرح ساخت که در روزگار ما هرچه بنای دموکراسی‌ها محکم‌تر و ریزه‌کاری آن (از جمله زیربنای اخلاقی) دقیق‌تر می‌گردد، از تازگی بیشتری برخوردار می‌شود.

^۱Philosophie und Drittes Reich, Frank Hartmann, Fischer Verlag, 1993, s.101

پس از سقراط، با آنکه کانت دربارهٔ اخلاق سخن بسیار گفت، به کشف چندان مهمی دست نیافت و در نهایت وجدان را بعنوان گوهری آفریده در انسان، هادی رفتار اخلاقی دانست. قدم بسیار مهم او این بود که منشأ الهی اخلاق را انکار کرد و با بررسی دقیق، نشان داد که موازین اخلاقی بوسیلهٔ تربیت و آموزش و تجربهٔ فرد انسان شکل می‌گیرند:

"کانت همهٔ راه‌های رسیدن از اخلاق به دین را قطع کرد." (آرنت)^۱

بیاد داریم که امانوئل کانت پس از نفی افسانهٔ آفرینش، "تئوری نژادی" را با همهٔ آن عواقب وحشتناکش پرداخت. حالا ببینیم که چگونه او با انکار منشأ الهی برای اخلاق، به بحرانی اخلاقی در اروپا دامن زد.

اشاره شد که داستایوسکی نخستین کسی بود که به این زمین لرزهٔ عظیم آگاهی یافت و با وحشت از آینده، گفته بود: «اگر خدا نباشد همه چیز مجاز است!» و دیدیم که چگونه نیچه گامی عظیم در درک ماهیت اخلاق برداشت و نشان داد که با نبود خدای ادیان کهن، می‌توان اخلاقی و انسانی رفتار کرد، به شرطی که انسان از شخصیتی والا و منسجم برخوردار شود و توانا باشد که مسئولیت رفتار خویش را بعهده گیرد.

افسوس که تاریخ قرن بیستم نشان داد، انسان فرسنگ‌ها از ایده‌آل نیچه بدور است و هنوز عقل او را می‌توان بسادگی فریب داد و شخصیت نابالغ را به بزرگترین جنایات برگماشت. چنانکه باید گفت، اخلاق هم با رها شدن از بند دین در واقع سرنوشتی پیدا کرد مانند افسانهٔ آفرینش!

ساده‌نگری است اگر پیشرفت‌های اخیر تمدن و فرهنگ غرب را به پیشرفت‌های علمی، ترقی در صنعت و حرکت‌های پیروزمند اجتماعی خلاصه کنیم. در بخش پیشین دیدیم که پروژهٔ مدرنیته به این سادگی و همواری نگذشت و پیش‌درآمد آن یعنی روشنگری، تنها نفی خرافات مذهبی نبود. جوامع اروپایی با روشنگری در راهی لغزان و پرخطر گام نهادند و ابتدا حتی نمی‌توانستند به فرجام نیکی امیدوار باشند. چنانکه نفی افسانهٔ آفرینش کافی بود که بشریت بر لبهٔ پرتگاه "تئوری نژادی" در خطر سقوط به بربریت قرار گیرد.

در این بخش خواهیم دید که نفی دین (بعنوان سرچشمهٔ اخلاق) از «تئوری نژادی» خطیرتر بود. در قرون وسطا تصور آن بود که اخلاق از دین نشأت می‌گیرد و عمل نیک و ایمان مذهبی چنان درهم سرشته‌اند که یکی بدون دیگری وجود نمی‌یابد.

اینک اندیشمندان عصر روشنگری، اخلاق را مایهٔ زندگی اجتماعی دانستند، که در جوامع مختلف و زمان‌های گوناگون در حال دگرگونی بوده و هست. وانگهی با جنایاتی که به نام دین صورت گرفته، مسئولیت رفتار بشری را به گردن ادیان انداختن بیشتر به زیان آنها هست تا به سودشان!

بدین سبب روشنگری اروپایی خواستار آن شد که نه ایمان بلکه عقل فراراه وجدان و رفتار اخلاقی قرار گیرد. اما این خواست بنظر منطقی و درست، فاجعه‌انگیز بود! اگر جنایتکاران پیش از آن کمابیش با وجود ترس از جزای آن جهانی جنایت می‌کردند، اینک جانبانی پیدا شدند که چون عقل‌شان بر درستی رفتارشان فرمان می‌داد از هیچ جنابیتی روی گردان نبودند!

اگر "تئوری نژادی" در گسترش برده‌داری بی‌تقصیر نبود، گسستن اخلاق از منشأ الهی در کشتارهای ده‌ها میلیونی جنگهای اول و دوم جهانی و بویژه برپایی کوره‌های آدم‌سوزی سهمی انکار ناپذیر داشت.

¹ Hannah Arendt.net, Hannah Arendts Vorlesug zu Fragen der Ethik, Review 3/07

برای فیلسوفان در نیمه دوم قرن بیستم نابودی میلیونها یهودی، حلقه‌ای بزرگ در زنجیره جنایاتی بود که قرن بیستم را به جنایت‌بارترین قرن تاریخ بشر تبدیل ساخت؛ چنانکه یهودیان اروپا نه نخستین قربانیان فاشیسم بودند و نه پرشمارترین آنها.

تاریخ در روزگارهای گذشته نیز مملو از جنگ و غارت و کشتار بود، لیکن در قرن بیستم دامنه جنایات بشری ابعادی باورنکردنی یافت. در آستانه این قرن نخستین اردوگاه مرگ را استعمارگران اسپانیایی در کوبا برپا کردند: آنان پس از سرکوب شورش بردگان در کشتزارهای نیشکر سال ۱۸۹۵م. در بخش بزرگی از جزیره اردوگاهی برپا کرده بودند، که در آن بیش از ۲۰۰ هزار کوبایی کشته شد. نخستین کشتار دستجمعی و کوشش برای نابودی کامل یک خلق (یک و نیم میلیون ارمنی) را "ترکان جوان" به رهبری آتاتورک بسال ۱۹۱۵م. مرتکب شدند.

شمار قربانیان رژیم استالین در طول دو سه دهه به چند ده میلیون رسید. به آن باید دستکم بیست میلیون کشته در جریان انقلاب چین را اضافه کرد و میلیون‌ها قربانی خمرهای سرخ در کامبوج که به نابودی یک سوم جمعیت کشور منجر شد. این سیاهه را می‌توان بسیار بلند ساخت: کشتار "کولیان" بدست نازی‌ها، کشتار تاتارها و چین‌ها به فرمان استالین و کشتار مردم اتیوپی توسط فاشیست‌های ایتالیایی و بالاخره کشتار مردم کردستان با گازهای سمی به فرمان صدام حسین ...

اگر در نزد سقراط و کانت، اخلاق ارزشی در درون انسان و بر پایه گفتگوی او با خویشتن خویش قرار داشت و معیار آن احساس سرافرازی و اعتماد به نفس بود، هانا آرنه با توجه به جنایات قرن بیستم لازم دانست که اخلاق را جای دیگری پایه گذاری کند. او می‌پرسد، مگر برپاکنندگان کوره‌های آدم‌سوزی انسان‌هایی نبودند که وجدان خود را خاموش کرده و در گفتگوی درونی، ضرورت نابودی یهودیان را بکرسی نشانده بودند؟ اگر وجدان را می‌توان گول زد و شخصیت حقیر می‌تواند آن را همچون بادی سرد خاموش کند، آیا نباید گستره و تعریفی دیگر برای اخلاق بیابیم؟

هانا آرنه به این پرسش پاسخی مثبت می‌دهد و خود پیشگام می‌شود تا کانون اخلاق را از درون انسان به بیرون و در معرض نگاه هموعان قرار دهد. نه آنکه قصد افشای درون انسان را داشته باشد و بخواهد احساسات انسانی را به محاکمه بکشد، بلکه از آنرو که می‌خواهد مهر به دیگران را در نهاد هر انسانی بکارد و چنان شاخ و برگ دهد که دیگر در درون ما جایی برای نفرت و جنایت بجا نماند.

آرنه در نفی نظر کانت ادعا کرد، در انسان اصولاً چیزی بصورت وجدان مادرزاد وجود ندارد. وجدان در واقع همان قدرت تمیز است که در انسان استوار می‌شود. (و ممکن هم هست که نشود و یا بسیار ضعیف باشد!) او بدین سبب خواستار آنستکه قدرت تمیز در انسان به کمک پرورش ورزیده شود.

آرنه با توجه به "تجربه کوره‌های آدم‌سوزی" مسئله اخلاق را بسیار مشخص‌تر از آنچه بررسی می‌کند و نشان می‌دهد که برخورد نیچه به انسان بسیار خوش‌بینانه و یکسویه بوده است. بدین معنی که همه انسان‌ها - چنانکه نیچه انتظار دارد - به مقام والا و شخصیتی محکم دست نمی‌یابند.

کوششی که آرنه و دیگر فیلسوفان هم‌دوره او برای تکامل تئوری اخلاق از خود نشان دادند، از ضرورتی مبرم ناشی می‌شد. جنایات قرن بیستم را نه تنها بزرگی آنها وحشتناک می‌کرد، بلکه از ویژگی تکان دهنده دیگری نیز برخوردار بودند:

این جنایتها بدست زمره نوینی از جانیان صورت گرفت که رفتارشان در تاریخ بی‌سابقه است. آنان را که جنایاتشان «زبان را از حیرت بند می‌آورد» (آرنه)، باید جانیان «پشت میز نشین» نامید. آنان نه تنها ناهنجاری روانی ندارند، که از انگیزه‌های عادی جنایتکاران مانند: نفرت، کسب مال، شهوت شهرت،

انتقام جویی و... برخوردار نیستند. با آنکه ایدئولوژی حاکم، کشتار یهودیان (و کمونیست‌ها و کولی‌ها و...) را ضرورتی تلقی می‌کرد، جانباں مزبور حتی چندان هم به این ضرورت باور نداشتند! از اینرو از آنان میتوان بعنوان "جانباں بی‌انگیزه" (آرنت) یاد کرد، که از جانباں عادی بی‌نهایت خطرناک‌تر هستند. به حدی که در قوانین جزایی موجود، مجازات درخوری برای چنین جانباینی در نظر گرفته نشده است: بهبودپذیر نیستند زیرا احساس پشیمانی نمی‌کنند (آیسمن در دادگاه اظهار داشت: "پشیمانی" احساسی است بچه‌گانه!)^۱.

برای هانا آرنت هیچ چیز از این دردناک‌تر نبود که آیسمن در برابر دادگاه برای دفاع از خود از میان همه "آموزگارانی اخلاق" به امانوئل کانت استناد کرد و کوشید جنایات خود را با "وظیفه‌شناسی"، چنانکه مورد نظر و ستایش کانت است توجیه کند! این برای آرنت مثل آن بود که شیطان خود را مرید فرشته جا بزند. از اینرو در کتابش درباره آیسمن، با شدت از کانت دفاع می‌کند و خاطر نشان می‌سازد که کانت می‌خواهد، «هرکسی چنان رفتار کند که از دیگران نسبت به خودش انتظار دارد»^۲.

بدی در انسان زمانی ریشه می‌دواند که او از مسئولیت فرار کند و این هنگامی میسر است که روابطش با محیط اجتماعی مختل شده باشد. انسان نامسئول برای آنکه به زندگیش معنی بدهد نیاز دارد که خود را به یک ایدئولوژی وابسته کند و زیر دامن مستبدی بکشانند. به ضرورتی ایمان آورد که اصلاً به زندگی او ربطی ندارد. ضدیهودی بودن نازی‌ها به "ضرورتی" تبدیل شده بود که با آن زندگی‌شان معنی می‌یافت. به آنان تلقین شده بود که یهودیان بزرگترین سد راه پیشرفت آلمان هستند و نابودی آنان تنها وسیله‌ای است که بدان کشور خواهد توانست به مقام شایسته خود در جهان دست یابد.

آرنت نشان می‌دهد که تنها بر چنین ذهنیتی برپایی کوره‌های آدم‌سوزی ممکن شد. زیرا احساس ضدیهودی، هر اندازه هم که قوی می‌بود، نمی‌توانست به چنین جنایاتی بیانجامد. آنچه که آن را ممکن ساخت، تبلیغ برای نابودی یهودیان بعنوان یک "ضرورت" بود. بدین منظور تبلیغات وسیع و شدیدی لازم بود، تا بقول فرانس کافکا:

"دروغ به نظم جهانی بدل شود."^۳

کوره‌های آدم‌سوزی

برای اندیشمندان اروپایی که در قرن نوزدهم با تکیه بر روشنگری، حکومت عقل و انسانیت را نوید می‌دادند و از چپ و راست جهان آرمانی طرح می‌ریختند، قرن بیستم جز سرخوردگی و یأس ببار نیاورد. از هگل تا مارکس و از کانت تا نیچه، پیشوایان فکری اروپا، تاریخ بشر را تاریخی متحول و در جهت رشد و تکامل می‌دیدند.

توحشی که انسان قرن بیستم به نمایش گذاشت، برای اندیشه فلسفی بدین سبب از معنای تکان دهنده‌ای برخوردار بود که باور به سیر تکاملی را از میان برد. کشتارهای میلیونی در میدان‌های دو جنگ جهانی، آنهم میان متمدن‌ترین کشورها و با فرهنگ‌ترین جوامع، همه آرزوها و آرمان‌ها را بر باد می‌داد. جنگ‌های پیشین میان دو کشور اینک جای خود را به جنگ جهانی داده بود که ده‌ها کشور را به جان هم

^۱ Handbuch der Judenfrage, Theodor Fritsch, Leipzig, 1938, 42. Aufl. s. 395

^۲ همانجا

^۳ Hannah Arendt.net, Arendts Vorlesug zu Fragen der Ethik, Review 3/07

می‌انداخت. از اینرو اندیشمندان از خود می‌پرسیدند، جنگ جهانی سوم چه ابعادی خواهد داشت؟ آیا نتیجه همه آن روشنگری‌ها و اندیشه‌های انسان‌دوستانه، سقوطی این چنین به مفاک بربریت بود؟ از این دیدگاه، کشتار میلیون‌ها تن از مردم اروپای متمدن فقط به خاطر وابستگی قومی، عقیده دینی، نظرگاه سیاسی، رنگ پوست و یا حتی بیماری، از بار وحشتناک تری برخوردار بود. برای نخستین بار در تاریخ بدون کوچکترین ضرورت جنگی و یا منفعت اقتصادی و حتی سود سیاسی، میلیون‌ها انسان نابود می‌شدند. اندیشمندان انسان‌دوست در برابر این جنایات می‌پرسیدند، آیا هرچه فرهنگ و دانش جامعه پیشرفته‌تر، باید در انتظار جنایات بزرگتری بود؟ پس از یهودیان، کمونیست‌ها، کولی‌ها، سیاهپوستان و اسلاوها، نوبت کدام گروه خواهد بود که در پیشگاه رویاهای قدرت‌طلبانه قربانی شوند؟

جنایات نیمه نخست قرن بیستم در اندیشمندان اروپایی به دو گونه بازتاب یافت. یکی آن‌انکه مانند ژان پل سارتر و آلبر کامو به هستی انسان (اگزیستانس) با بدبینی نگریستند. آنان نتیجه همه سر به "دیوار" کوفتن‌ها را این می‌دانستند که زندگی پیوسته "تهوع" آمیزتر شود، تا آنکه هستی نامیمون آدمی همچون "طاعون" هر آنچه نیک و زیباست نابود سازد.^۱

گروه دیگر - و باید گفت، خوشبختانه پرشمارتر - اندیشمندانی مانند هانا آرنت بودند که مسئولانه به تفکر نشستند که چگونه می‌توان جامعه را چنان سامانی داد که از سقوط به بربریت در امان باشد و پس از هزاران سال خونریزی و ادبار گام در راه آسایش و رفاه نهد. اندیشمندان بزرگ یهودی (به استثنای کافکا!) از گروه دوم بودند. شاید از آنرو که بیواسطه پیگرد فاشیستی را لمس کرده و جان بدر برده بودند. نکته اسفناک آنکه، بخش بزرگی از یهودیان آلمانی با آنکه امکان و فرصت فرار داشتند، پس از بقدرت رسیدن هیتلر نیز در آلمان ماندند. زیرا باور نمی‌کردند، مردم متمدنی به قتل عام هم‌میهنان خود راضی شوند.

برپایی کوره‌های آدم‌سوزی با هدف نابودی کامل یهودیان اروپا، تازه پس از شکست هیتلر در استالینگراد با شدت و سرعت پیگیری شد. (۱۹۴۲ م.) پس از این شکست دیگر برای هر عقل سالمی روشن شده بود که شکست آلمان نازی در جنگ حتمی است. اما درست در چنین وضعیتی نازی‌ها نیروی زیادی را صرف حمل و نقل میلیون‌ها یهودی و سازمان دادن نابودی آنان کردند! این مخالف و مغایر هرگونه صلاح‌اندیشی بود و پس از نیم قرن هنوز هم کسی نتوانسته است انگیزه شرارتی را توضیح دهد که باعث می‌شد، نازی‌ها قطارهای مخصوص اعزام سربازان به جبهه را، از مسیر خارج کنند و در خدمت حمل و نقل یهودیان به کوره‌های آدم‌سوزی قرار دهند!

در هر دو جنگ جهانی ده‌ها میلیون نفر کشته شدند. اما کشتن و سوزاندن میلیون‌ها پیر و جوان و زن و کودک، بدون کوچکترین سود و یا منطقی، تنها به "جرم" یهودی بودن رذالتی می‌طلبید که در تاریخ بی‌سابقه است و بخاطر خونسردی ددمنشانه و ابتکار مکارانه با هیچ جنایت جنگی قابل مقایسه نبود.

"حل نهایی مسئله یهود" (اصطلاح تبلیغاتی نازی‌ها) Final Solution نه تنها از تصور انسان‌های عادی بلکه از گنجایش ذهنی اندیشمندان بزرگ نیز فراتر می‌رفت و تصویری را که فلسفه از انسان و سرگذشت او طرح ریخته بود سرتگون می‌ساخت. مثلاً هگل مطرح ساخته بود: اگر در پدیده‌های هستی، اثر انگشت خدا را می‌بینیم، چرا در انسان و عمل او خواست الهی را در نظر نگیریم؟ و اگر چنین کنیم، باید بپذیریم که تاریخ را، اراده‌ای ایزدی به پیش می‌راند.

^۱ "دیوار" و "تهوع" نمایشنامه‌های سارتر و "طاعون" نام اثری است از کامو.

گویی آرنت در جواب هگل بود که نوشت:

"هر جنایتی را می‌توان جبران کرد ولی جنایت نازی‌ها را نمی‌توان. زیرا برای آن انگیزه و هدفی جز "شرّ مجسم" نمی‌توان قائل شد. چنین جنایتی نمی‌بایست در تاریخ بشر اتفاق بیفتد؛ ولی افتاد و تصویر و تصور از انسان را برای همیشه دگرگون ساخت. چرا نگوئیم تصور از خدا را هم! خدایی که بندگان را فراموش کرد."^۱

اصلاً مهم نیست که چند میلیون یهودی نابود شدند و یا کدام کسان بنا به اطاعت کورکورانه و وظیفه شناسی ابلهانه و یا حتی به اجبار، شریک این جنایات شدند. مهم آنستکه در یکی از پیشرفته‌ترین کشورهای جهان با مردمی برخوردار از فرهنگی غنی که خود را "سرزمین شاعران و اندیشمندان" می‌داند، جمعی بدون منفعت مادی و یا معنوی، جمعی دیگر را به ورطه نابودی کشاندند.

نه تنها هانا آرنت بلکه دیگر فیلسوفان پس از این فاجعه در واقع بحث نیچه را ادامه می‌دهند و با توجه به کوره‌های آدم‌سوزی، جانسین شدن عقل بجای اعتقادات دینی را نتیجه فاجعه‌انگیز عصر روشنگری می‌نامند. زیرا آنجا که عقل فریب‌خورده بر وجدان حکم می‌راند تا جنایت فاصله زیادی نیست. وانگهی در سایه "حکومت عقل" جهان چنان سرد و بی‌روح شده بود که انسان با حسرت به گرمی گذشته‌ها می‌نگریست. نه تنها خرافات دینی دوباره زنده شدند، بلکه هر نوع خرافات دیگر هم جان گرفت! (سران حزب نازی خود را مسیحی نمی‌دانستند بلکه اکثریت آنان به باورهای خرافی "نیاکان ژرمنی" Cult اعتقاد داشتند.)

با توجه به چنین روندی بود که یکی از اندیشمندان پس از جنگ جهانی دوم با تلخی نوشت: "با پیروزی روشنگری، جهان را تاریکی فراگرفت."^۲ و هانا آرنت با توجه به کوره‌های آدم‌سوزی و امکان سقوط دوباره بشر به مگاک بربریت، تئوری تکامل تاریخی را - چنانکه هگل و مارکس و بسیاری دیگر فیلسوفان تاریخ طرح کرده بودند - رد کرد:

"در کوره‌های آدم‌سوزی اتفاقی افتاد که نمی‌بایست می‌افتاد و ما همیشه درگیر این فاجعه خواهیم بود."^۳ او می‌گفت، فرد انسان می‌تواند جسم خود را با تغذیه خوب و ورزش، سالم نگاه‌دارد و زندگی کارآمد و مفیدی داشته باشد و یا برعکس، با بدرفتاری با بدن خود (مثلاً بوسیله مواد مخدر) آن را از کار بیاندازد. همینطور کل بشر هم می‌تواند جامعه و محیط خود را نیک سازد و یا برعکس به شرارت و توحش میدان دهد. پس اینکه آیا جامعه بشری سیر تکاملی و یا نزولی طی خواهد کرد، در حیطه اراده و توانایی خود بشر است.

به یک کلام، اندیشمندان یاد شده با توجه به ابعاد حیرت‌انگیز و بی‌سابقه جنایات قرن بیستم، بدین نتیجه رسیدند که برای جلوگیری از آنها باید تدابیری اتخاذ کرد که تا بحال سابقه نداشته است:

«هیترل باعث شد که بشر فرمانی به ده فرمان کهن اضافه کند: کاری کن که آشویتس هیچگاه در هیچ جا تکرار نشود!»^۴ (آدورنو)

^۱Hannah Arendt: Denktagebuch. 1950-1973, Piper Verlag 2002, Bd. 1, s. 7

^۲ نخستین جمله کتاب:

Dialektik der Aufklärung, M. Horkheimer /Th. Adorno, Fischer Verlag, 1988,

ر.ک: دیالکتیک روشنگری، آدورنو و هورکهایمر، ترجمه مراد فرهاد پور و امید مهرگان، گام نو
^۳ مصاحبه تلویزیونی با Günter Gaus ۱۹۶۴م.

^۴http://de.wikipedia.org/wiki/Theodor_W._Adorno#Werke, p7

نظریهٔ توتالیتراریسم

اشاره شد که هانا آرنست خود را نظریه‌پرداز سیاسی می‌دانست و کتاب او بنام "سرچشمهٔ توتالیتراریسم"^۱، روند نظریه‌پردازی سیاسی را که در اروپا از ژان ژاک روسو و منتسکیو شروع شده بود به گامی بزرگ ادامه داد.

اغلب از نظر دور مانده که نظام دموکراسی در اروپا، خود به خود پدید نیامده، بلکه ابداعی است آگاهانه که هوشمندترین نظریه‌پردازان دوران روشنگری آنرا طرح ریختند و از انقلاب‌های آمریکا و فرانسه تا کنون در روندی مملو از موفقیت و شکست گام به گام بهبود یافته تا به شکل امروزی رسیده است. هر چند در روزگار باستان نیز کسانی دربارهٔ شکل آرمانی حکومت سیاسی سخنی گفته‌اند، اما در مقایسه با عصر روشنگری، سخن‌شان را باید "رویایی" نامید.

پایه‌های دموکراسی، (مانند: تفکیک قوای حکومت بر سه پایهٔ مستقل که هر یک بر دو دیگر نظارت دارد، تشکیل شورای ناظر بر اجرای قانون اساسی، توازن میان حقوق و آزادی‌های فردی و قدرت حکومتی و بسیاری دیگر از نهادها) در واقعیت زندگی اجتماعی بارها مورد تجدیدنظر قرار گرفته‌اند. این روند پیچیده هیچگاه به پایان نخواهد رسید، برعکس تازه مدت کوتاهی است که در پیشرفته‌ترین کشورها در بستری براستی زاینده به پیش می‌رود.

برتری بارز سیستم دموکراسی همین است که برای نخستین بار در تاریخ با تأمین آزادی اندیشه و بیان، امکان بازبینی و بهبود را در درون خود فراهم آورده است. کفایت که به تاریخ دموکراسی‌های غربی در همین چهار پنج دههٔ گذشته بنگریم تا دریابیم که در همین مدت کوتاه چه راه‌درازی پیموده‌اند. مهم‌ترین نکته اینکه رشد دموکراسی‌ها تابعی از رشد اجتماعی است که تنها به پیشروی روشنفکران ممکن می‌گردد. بدون پیشروی شجاعانه و گاهی خطرناک روشنفکران، رسوخ افکار آنان در جامعه قابل تصور نیست.

باید دقت داشت که نظام توتالیتر (تمامیت خواه)، چنانکه مورد نظر هانا آرنست است، با نظامات خودکامهٔ گذشته تفاوت دارد و نظامی نوین است که برای نخستین بار در قرن بیستم پدید آمد و از مکانیسم پیچیده‌ای برخوردار است که آرنست برای نخستین بار با تیزبینی آن را بررسی کرد. در نظامات خودکامه شخص، قبیله و یا گروه اجتماعی قدرتمندی (مانند ارتش) بدون جوابگویی واقعی و مسئولیت بر کشوری حکومت می‌کند. همهٔ حکومت‌های کهن تا برآمدن دموکراسی، خودکامه بودند و امروزه نیز حکومت‌های استبداد فردی (صدام حسینی)، نظامی (میانماری) و قبیله‌ای (شیخ نشینی) از این زمره‌اند:

«کتابهای تاریخ دیکتاتورها را "سردارانی" توصیف می‌کنند که مملکتی را متصرف شده‌اند. درحالیکه آنان از درون جامعه برمی‌آیند و پاسخگوی نیاز مبرم مردمی هستند که توانایی فکر و عمل را از دست داده‌اند و میل دارند که آن‌را کس دیگری بجایشان انجام دهد. مردمی که بجای آنکه به آزادی خطر کنند، با زورمندان همراهی می‌کنند و بعد هم ادعا می‌کنند که راه دیگری نداشته‌اند. درحالیکه در سخت‌ترین شرایط همیشه راهی برای اجتناب از دنباله‌روی وجود دارد و آن راه این است: دنباله‌روی نکردن!»^۲ (آرنست)

¹The Origins of Totalitarianism, 1951

² Hannah Arendt, Wikipedia

آرنت حتی فاشیسم ایتالیایی به رهبری موسولینی و یا فرانکیسم در اسپانیا را توتالیتار نمی‌دانست و آنها را در زمره نظامات خودکامه بشمار می‌آورد. او که از بررسی فاشیسم آلمانی شروع کرده بود، پس از آنکه ویژگی‌های آنها در استالینیسم هم کشف کرد، مدلی از "نظام توتالیتار" بدست داد که در نیمه نخست قرن بیستم تنها در همان دو شکل نازیسم و استالینیسم برقرار شده بودند:

برای چنین نظاماتی منافع ملی و طبقاتی از اهمیتی برخوردار نیستند، بلکه تنها جنبش ایدئولوژیکی اهمیت دارد که پایگاه قدرت آنها را تأمین می‌کند. این جنبش به جنبشی فراطبقاتی بدل می‌شود و چنان در خدمت ایدئولوژی قرار می‌گیرد که حتی غریزه حفظ حیات خود را نیز از دست می‌دهد و به آلت دست رهبری جنبش برای دست زدن به هر کاری (حتی مغایر با موازین اخلاقی و انسانی) بدل می‌شود.

رژیم‌های توتالیتار در نهایت به این سبب ممکن شدند که پایان جهان و بازشدن درهای بهشت را وعده می‌دادند. از پیروان خود می‌خواستند امروز را فدای چنین فردایی کنند و هر وسیله‌ای را برای رسیدن به این فردای خوشبخت نه تنها مجاز بلکه لازم جلوه می‌دادند. اینگونه رژیم‌ها در حیطه قدرت خود آنچنان فضای بسته‌ای ایجاد می‌کنند که در آن اندیشه را به مسلخ می‌برند:

"من در یک محیط روشنفکری زندگی می‌کردم ولی با کسان دیگر از اقشار دیگر هم آشنا بودم. بدین سبب می‌دیدم که در میان روشنفکران کشش بسوی رژیم فاشیستی همه‌گیرتر از دیگران بود. من این را هیچگاه فراموش نکردم. اینکه کسی بخاطر زن و بچه به نازی‌ها روی خوش نشان دهد چندان دردآور نبود؛ اما می‌دیدیم آنان واقعاً به شعارهای نازی‌ها ایمان آورده بودند و چیزهایی در ستایش هیتلر می‌گفتند که به عقل خود نازی‌ها هم نرسیده بود!"¹

تنها تفاوت استالینیسم با فاشیسم در آن بود که اولی از سنتی روشنفکرانه شروع کرده بود درحالیکه دومی از همان ابتدا جنبش بی سر و پاها و لمپن‌ها بود. آرنت با بررسی این تفاوت به کشف بسیار مهمی رسید و آن اینکه:

چنین نظاماتی تنها زمانی می‌توانند به قدرت برسند که در مرحله‌ای، گروهی از روشنفکران از جنبش "پشتیبانی کند!"

گرچه زمینه "جنبش ضد یهودی" قرن‌ها بود که در آلمان وجود داشت، ولی تنها زمانی توانست به قدرت سیاسی دست یابد که در طی تشنجات اجتماعی پس از جنگ جهانی اول، بخشی از روشنفکران نیز به آن پیوستند. (کوشش نازی‌ها برای تحریف و در خدمت گرفتن نیچه را از یاد نبریم!)

در روسیه این روند از سوی دیگر جریان یافت. بدین صورت که جنبش کمونیستی در زمان لنین هنوز جنبشی روشنفکری بود تا آنکه استالین توانست قشر لمپن در درون حزب کمونیست روسیه را در جهت امیال خودکامه خود به خدمت بگیرد. این قشر در میان سربازان از جنگ برگشته و روستاییان از ریشه گسسته (در سالهای نخست انقلاب) رشدی سرطانی یافته بود.

از نظر آرنت لمپن‌ها آن قشر اجتماعی عظیمی را تشکیل می‌دهند که برای نخستین بار در تاریخ در روند صنعتی شدن و رواج سرمایه داری بوجود آمدند. روستاییان سابق که در شهرها به توده کارگران بیکار می‌پیوندند و دچار سرگستگی و بی‌هویتی فرهنگی گشته‌اند هم در آلمان و هم در روسیه پایگاه جنبش توتالیتار را تشکیل دادند.

¹ Ibid.

از سوی دیگر، چنین نظامی همواره به دشمنی نیاز دارند تا بتوانند با "مبارزه ضروری و حیاتی" با آن به خود مشروعیت بخشند. پس از به قدرت رسیدن "جنبش نازی" در آلمان و "جنبش کمونیستی" در روسیه (با آنکه یهودیان و "ضدانقلاب" دیگر خطری برای رژیم نبودند) ولی کوشش برای از میان برداشتن آنان همچنان ادامه یافت.

اگر نازی‌ها در آلمان از عقده‌های ملی‌گرایانه سواستفاده کردند، کمونیست‌ها در روسیه فقر توده‌های زیرین جامعه را سرمایه قدرت‌طلبی خود ساختند. وگرنه آنان نه شناختی از علل فقر مادی و معنوی داشتند و نه تدابیری برای مبارزه با آن می‌شناختند. عامل اقتصادی را به عنوان عامل تعیین‌کننده در رشد جامعه تبلیغ کردند، درحالی‌که می‌بایست بدانند که سیاست در تعیین سرنوشت جامعه تأثیری بسیار بالاتر از روابط اقتصادی دارد. آرنست در مطالعه جنبش‌هایی که به برآمدن نظامات توتالیتر منجر می‌شوند، دو جنبه دیگر نیز کشف کرده است:

یکی آنکه چنین جنبش‌هایی بدین سبب با سرعت رشد می‌کنند که پایگاه "مردمی" آنرا توده‌ای می‌سازد که در روند مدرنیته از روستا به شهر روانه شده و هویت فرهنگی خود را از دست داده است. این توده بسادگی جذب جنبش‌هایی می‌شود که تأمین حداقلی از نیازهای زندگی را نوید می‌دهند و به هواداران خود هویتی نوین عرضه می‌دارند. به همین سبب هم در استفاده از پرچم و شعار زیاده‌روی می‌کنند. هر چند که با همه کوشش‌ها، به سبب ضدانسانی بودن مراسم‌شان، نمی‌توانند به عمق جامعه نفوذ کنند.

(هانا آرنست در گزارش از نخستین سفرش به آلمان بعد از جنگ نوشت، تو گویی برای آلمانی‌ها ۱۲ سال حکومت هیتلری اصلاً وجود نداشته و زندگی را از همان سال ۱۹۳۳ م. ادامه داده‌اند! در روسیه امروز نیز از هفتاد سال حکومت کمونیستی اثری از "آگاهی سوسیالیستی" بجا نمانده است.)

دیگر آنکه مردم، پیش از برآمدن چنین جنبش‌هایی از حداقلی آزادی و حقوق مدنی برخوردارند و همین هم مانعی است برای برقراری نظام توتالیتر. بدین سبب نظامات توتالیتر به ترور شدید و وسیعی دست می‌زنند و با برپا کردن اردوگاه‌های مرگ و "گولاک"‌ها می‌خواهند به توده مردم عادی بفهمانند که تنها با پیوستن به "جنبش" ممکن است از امنیتی نسبی برخوردار شوند.

برای هانا آرنست این دو عامل، باعث قدرت و نفوذ چنین نظاماتی هستند و در کشورهایی که پیش از آن بسوی ترقی اجتماعی به پیش می‌رفتند باعث گسست‌های عظیم مدنی و فرهنگی می‌شوند.

برای شناخت همسانی دو نظام توتالیتر (فاشیستی و کمونیستی) باید درک شود که گرچه آندو از دو نقطه کاملاً مختلف آغاز کردند، ولی به پایانی یکسان رسیدند: جنبش فاشیستی درمیان ارتجاعی‌ترین اقشار پاگرفت، درحالی‌که بنیانگذاران ایدئولوژی چپ، چنان انسان‌دوست بودند که شاید اصلاً در تصورشان نمی‌گنجید که به چنین حرکات اجتماعی عظیم و فاجعه‌انگیزی دامن خواهند زد.

نمونه بارز همان مارکس و انگلس بودند که از دیدگاه امروز و با استناد به آثار آنان می‌توان نشان داد که روحشان از عواقب تصورات و تخیلات پروده ذهنشان خبر نداشت و این پذیرش توده‌های گسسته از دنیای کهن بود که نظرات آنان را به ایدئولوژی بدل ساخت و کسانی مانند استالین و مانو و پُل پُت... را در کشورهای عقب مانده بر دوش توده سوار می‌کرد.

همانطور که در نمونه آدولف آیشمن اشاره شد، آرنست سقوط اخلاقی را از ویژگی‌های چنین نظاماتی می‌داند. زیرا که در آنها نابودی بخشی از جامعه بعنوان تنها راه پیشرفت و سعادت تلقی و تبلیغ می‌شود. همانطور که برای وابستگان به حکومت نازی «قتل» (یهودیان، کمونیست‌ها، کولی‌ها، بیماران روانی...)

ضروری بود، در نزد بلشویک‌ها هم «شهادت دروغین» بر علیه دیگران (با آنکه به قتل آنان می‌انجامید) زشت و نکوهیده نبود.^۱

با اینهمه آرنت کشف کرد که اگر در چهرهٔ دیکتاتورهای قرن بیستم دقیق شویم، آنان را، که بدون کوچکترین نهیب وجدان، جنایت‌های میلیونی مرتکب شدند، عاری از اهداف جنایتکارانه می‌یابیم! آنان ابتدا شیفتهٔ قدرت نبودند؛ فقط می‌خواستند هم‌رنگ جماعت باشند و همینکه بدون داشتن استعدادی درخشان مورد توجه همراهان قرار گرفتند، با همهٔ وجود در خدمت "آرمان جنبش" درآمدند.

مسلم است که توده‌های میلیونی که بدنبال دیکتاتورهای تاریخ به راه افتادند و یا میلیون‌ها آلمانی که حتی بدون تماس و برخوردی با یهودیان باور کرده بودند که نابودی آنان برای پیشرفت کشورشان ضروری است، به قدرت تمیز (چنانکه نیچه انتظار داشت) دست نیافته بودند.

آرنت بهترین راه مقابله با جاذبهٔ جنبش‌های توتالیتار را در این می‌داند که یاد بگیریم، «من» بگوییم و نه «ما»!

یاد بگیریم که دربارهٔ مقولات اجتماعی مستقلاً فکر و داوری کنیم. در این راه آشنایی با اندیشهٔ کسانی که هم‌رنگ جماعت نیستند کمک می‌کند. چنین کسانی را همواره می‌توان یافت.

«کسانی که با رژیم‌های توتالیتار همکاری کرده‌اند پس از سقوط رژیم همواره ادعا می‌کنند، ما می‌خواستیم با بودن خود در میان "جماعت" از جنایت‌های بزرگتر جلوگیری کنیم!»^۲

بدین ترتیب آرنت باری دیگر به بحث دربارهٔ اخلاق می‌رسد و با دنبال گرفتن اندیشهٔ نیچه و نگاه به یونان باستان خواستار آن است، که اخلاق از انحصار مذهب رها شود و به موضوع بحث روزمرهٔ مردمان بدل گردد. زیرا هرچه بیشتر دربارهٔ آن صحبت شود سالم‌تر و قوی‌تر می‌شود.

باید شهامت داشته باشیم، اخلاق را از ضمیر انسان، پستوی خانه و زندگی خصوصی به میدان جامعه بکشانیم و بعنوان یک عامل سیاسی مورد بازجویی و بازبینی مدام قرار دهیم. بخصوص لازم است که سردمداران و ناخدایان ادارهٔ جامعه را بطور روزمره از نظر اخلاقی مورد بازرسی قرار داد و با ارزش‌های اخلاقی هرچه والاتری محک زد.^۳

شاهد او شهروندان یونان باستان هستند که با زندگی در جامعه‌ای دموکرات و شرکت در همهٔ تصمیم‌گیری‌ها و انتخابات، نه تنها توانستند تکانه‌ای سخت به رشد اخلاق دهند، که بهترین استعدادها را در هر زمینه از جنگاوری تا شاعری تقویت کنند. در این باره گویی آرنت سخنان نیچه را تکرار می‌کند که می‌گفت: "اخلاقیات جزو بدیهیات نیستند"، بلکه اصولی هستند که پیوسته باید مورد بازبینی قرار گیرند تا هر چه ظریف‌تر و دقیق‌تر شوند.

در نتیجهٔ بازبینی اخلاق، چه بسا که وزنهٔ برخی موازین آن تغییر یابد و موازینی از اهمیت بیشتری برخوردار شوند که در گذشته کم‌اهمیت‌تر بودند و یا اصلاً شناخته شده نبودند. یکی از آنها "شهامت مدنی" است، به معنی: بیان حقیقت، زمانی که اکثریت آن را نمی‌شناسد و یا جرأت بیان آن را ندارد.

اشاره شد که در سال‌های پس از جنگ جهانی دوم که رژیم استالینی در اوج قدرت و نفوذ بصرمی‌برد و بخش مهمی از روشنفکران در اروپا و آمریکا هوادارش بودند، مخالفت با آن به دلیری بسیار نیاز داشت.

¹ Hannah Arendt, Wikipedia, s.17

^۲ هانا آرنت در مصاحبهٔ رادیویی با Joachim Fest ۱۹۶۴م.

³ Hannah Arendt.net, Arendts Vorlesug zu Fragen der Ethik, Review 3/07

اما هانا آرنت نه تنها چنین کرد که تحلیلی نابودکننده از کمونیسم بدست داد و بدین سبب نیز در دهه‌های ۵۰ و ۶۰م. مورد دشمنی شدیدی قرار گرفت.

آرنت در یکی از آخرین مصاحبه‌هایش (بسال ۱۹۷۰م. با Adelbert Reif) به شدت بر امید و انتظار روشنفکران اروپایی به فرم‌پذیری کشورهای "سوسیالیستی" تاخت و "کاریکاتورهای ایده‌سوسیالیستی" را محکوم به فنا دانست.^۱ او بر آن بود که این انتظار به خودکامان حاکم بر کشورهای "سوسیالیستی" فرصت می‌داد، جنایات خود را پایمال کنند. آرنت از حق مردم این کشورها بر آزادی دفاع می‌کرد:

« مردم این کشورها نه تأمین اقتصادی، بلکه آزادی را در همه جوانبش خواهند: یک قانون اساسی دموکراتیک، حقوق مسلم و خدشه‌ناپذیر، آزادی مطبوعات، حق تعیین سرنوشت و بالاخره حق آنکه هرچه می‌خواهند بنویسند و منتشر کنند.»^۲

چنانکه اشاره شد هانا آرنت کوشید با بازبینی تاریخ جنبش کمونیستی افسانه‌پردازی‌های تبلیغاتی را افشا کند. از جمله با تیزبینی شگفتی نشان داد که شخصیت و آرای رزا لوکزامبورگ، زن اندیشمند یهودی لهستانی، مخدوش و تحریف شده است:

"رزا لوکزامبورگ در واقع نه کمونیست بود و نه سوسیالیست، بلکه تنها به عدالت و آزادی اعتقاد داشت و برای رسیدن به جامعه‌ای نو انقلاب اجتماعی را لازم می‌شمرد."^۳

آرنت سرچشمه ارزش‌های اخلاقی رزا لوکزامبورگ را به ارزش‌های زندگی روشنفکران یهودی در لهستان رساند که جهان‌وطنی بنیان جهان‌بینی آنان بود.

او این جمله لوکزامبورگ را که: "آزادی همیشه آزادی دگراندیشان است." بعنوان نخستین سنگ‌بنا و بنیان هر نوع انتقاد و بررسی اجتماعی دانست. اصلی داهیانیه که بویژه در نظامات فاشیستی و پوپولیستی بعنوان معیاری بی‌همتا و افشاگر کاربرد دارد. زیرا در این نظامات پشتیبانی "توده مردم" به حکومت‌ها امکان می‌دهد خود را نماینده کل جامعه بدانند و بدین بهانه هر صدای مخالفی را سرکوب سازند.

آرنت نشان داد که رزا لوکزامبورگ برعکس لنین و دیگر بلشویک‌ها که به مارکسیسم ایمان مذهبی داشتند، مارکس را بعنوان دانشمندی نابغه می‌شناخت. رزا لوکزامبورگ انقلاب اجتماعی را روندی طولانی می‌دانست که باید پیوسته با توجه به تجربه، تصحیح و به پیش رانده شود. این مخالف تئوری مارکس بود و به همین دلیل هم آرنت او را مارکسیست و بالطبع کمونیست نمی‌دانست.

باید پرسید، اگر به نظر آرنت، رزا لوکزامبورگ کمونیست نبود پس ایده‌ال مورد نظر او چه بود؟ آرنت جواب می‌دهد: دموکراسی پارلمانی!^۴

این کشف به هیاهوی بسیاری در میان چپ‌ها دامن زد و حملات شدیدی را متوجه هانا آرنت ساخت. از یک سو او را خائن به آرمان‌های سوسیالیستی نامیدند و از سوی دیگر مسخره‌اش کردند که می‌خواهد خود را در رزا لوکزامبورگ بعنوان زن یهودی روشنفکر بازتاب دهد و از این راه محبوبیت کسب کند!

¹ Interview von Adelbert Reif mit H. Arendt, in: Macht und Gewalt, Piper, 1970

^۲ همانجا

³ Brief an Klaus Piper und Hans Rössner, 9. sep. 1958

⁴ Frauen in finsternen Zeiten. Rosa Luxemburg und Hannah Arendt, Storlokken

بهرحال به پژوهش‌های دقیقی که بعدها از جمله از سوی Ernst Vollrath صورت گرفت نظرات آرنت بروشنی به اثبات رسید.^۱

در واقع بازخوانی آثار لوکزامبورگ بطور شگفت‌انگیزی نشان می‌دهد، که او واقعاً نه یک شورشی خشن، بلکه زنی با فرهنگ، صلح دوست و اندیشمند بوده است. دربارهٔ دیکتاتوری پرولتاریا در "انقلاب روسیه" می‌نویسد:

« دیکتاتوری بله! اما این دیکتاتوری شامل نحوهٔ کاربرد دموکراسی است و نه نابودی آن. .. این دیکتاتوری کار یک طبقه است نه یک اقلیت پیشاهنگ که بنام طبقه عمل می‌کند، بدین معنا که این دیکتاتوری می‌باید گام به گام از طریق مشارکت فعالانهٔ توده‌ها به پیش رود و زیر نفوذ مستقیم و تحت کنترل همگانی باشد.»^۲

او هرچند از انقلابیون در روسیه جانبداری می‌کرد، اما آنان را برحذر می‌داشت که مبادا تدابیر ضددموکراتیک و ضدانسانی خود را به سوسیالیسم نسبت دهند:

« توفعی فوق انسانی از لنین و رفقاییش است، اگر انتظار داشته باشیم که آنان در شرایط جنگ داخلی عالی‌ترین شکل دموکراسی را ... بکار بندند. اما خطر از آنجا آغاز می‌شود که آنان آنچه را امروزه به ناچاری می‌کنند بعنوان مدلی از تاکتیک‌های سوسیالیستی توصیه کنند.»^۳

با این وصف اسفناک است که رزا لوکزامبورگ در ایران همچنان تروریستی لجام‌گسیخته شناسانده شده است:

"رزا لوکزامبورگ رهبر حزب کمونیست آلمان که برای قبضه کردن حکومت این کشور دست به یک قیام مسلحانه زده بود.. پس از دستگیر شدن، در برلن به دست مأموران دولت و مخالفان کشته شد."^۴ گفتنی است که واقعاً نیز میان اندیشهٔ آرنت و لوکزامبورگ هماهنگی وجود داشت.^۵ آرنت، چنانکه در کتابش "دربارهٔ انقلاب" *On Revolution* (۱۹۶۳ م.) نوشت، مانند لوکزامبورگ از انقلاب اجتماعی دفاع می‌کرد، اما انقلابی که از تمایلات خودکامانه و قهرآمیز عاری باشد.^۶

هانا آرنت نه تنها مقام تاریخی رزا لوکزامبورگ را بدرستی نشان داد که بحث دربارهٔ تئوری سیاسی را چنان به پیش راند که رفته رفته امکان غلبه بر افکار و جریانات "چپ" فراهم آمد و در نهایت به شکست بربریت استالینی منجر شد.

بدون هانا آرنت بی‌شک روشنگری ضداستالینی به چنین موفقیت درخشانی دست نمی‌یافت. به عبارت دیگر در تاریخ جهان بی‌سابقه بود که یک چنین امپراتوری عظیمی در مدتی کوتاه بدون خونریزی از درون متلاشی شود. این را بشریت مدیون کسانی چون هانا آرنت است که نه تنها با انتقاد از مارکس، بلکه (چنانکه خواهیم دید) با تکمیل تئوری او رفته رفته مارکسیست‌های اندیشمند را قانع ساختند که "سوسیالیسم واقعاً موجود" ربطی به نظرات مارکس ندارد و تنها سؤاستفاده‌ای جنایتکارانه از آن است.

¹ Rosa Luxemburg's Theory of Revolution, Ernst Vollrath, s. 83-109

² http://fa.wikipedia.org/wiki/لوکزامبورگ_رزا

³ Ibid.

⁴ Ibid.

⁵ Hannah Arendt: Was für eine Frau!, Ekkehart Krippendorff

⁶ On Revolution (New York: Viking, 1963)

جامعه و سیاست

چنانکه اشاره شد، هانا آرنت در میان نظامات حکومتی، دموکراسی را بهترین می‌داند. هرچند که دموکراسی‌های واقعاً موجود را حتی شایسته این نام نمی‌دانست و از انتقاد شدید بر آنها ابا نداشت. به حدی که انتقادات مداوم او همچون وجدانی بیدار و راهنمایی دلسوز باعث شد که در ایالات متحده او را "دختر شوریده" ارسطو^۱ بنامند!

مهمترین ویژگی "دموکراسی" از نظر آرنت، آزادی فردی است که برخلاف همه دیگر نظامات اصولاً امکان رشد و تکامل جامعه را با استفاده از افکار و آرای نوین ممکن می‌سازد. اما در همین زمینه هم انتقاد می‌کند که در جوامع مدرن روندی ناسالم و خطرناک در حال پیشرفت است و آن اینکه رفته رفته نظر سیاسی شهروندان بعنوان نظر خصوصی و سلیقه شخصی آنان تلقی می‌شود.

هانا آرنت برای مقابله با این خطر خواستار دخالت مستقیم شهروندان در مسایل سیاسی است و خاطر نشان می‌سازد، در یونان باستان "زندگی خصوصی" معنی نداشت و ویژه "زنان و بردگان" بود که راهی به زندگی اجتماعی نداشتند. ایده‌آل آرنت در رابطه با زندگی اجتماعی نیز (در پیروی از نیچه) شهرهای یونانی Polis بودند که در آنها شهروندان زندگی فعال خود را در درون جامعه می‌گذراندند و از فعالیت سیاسی تا آفرینش هنری در پهنه اجتماعی صورت می‌گرفت.

به نظر آرنت برای فیلسوفان یونانی "آزادی تنها در پهنه سیاسی" تحقق‌پذیر بود. شاید تصور او از دموکراسی در یونان باستان از واقعیت بدور بود. اما او می‌خواست رابطه مستقیم آزادی و فعالیت سیاسی را نشان دهد. زیرا بدون امکان فعالیت سیاسی از آزادی سخن گفتن معنی ندارد و آزادی شرکت در انتخابات و یا آزادی بیان بدون تشکل سیاسی تغییر مثبتی در مناسبات موجود ایجاد نمی‌کند.

رفتار اجتماعی آرنت بدین لحاظ هم می‌تواند نمونه شهامت و شجاعت مدنی قرار گیرد. او در سخنانش، در مجموع از سیستم حکومت ایالات متحده بدین سبب که (بجای مشخصات قومی، زبانی، تاریخی یا سنتی) بر استقلال و آزادی بنا شده، پشتیبانی می‌نمود. هرچند که با حساسیت از هر نوع تمایل ضددموکراتیک (راسیسم، مک کارتیسم، جنگ ویتنام، واترگیت...) انتقاد می‌کرد.

برای هانا آرنت آزادی اندیشه و بیان پیش شرط آزادی سیاسی است. به همین دلیل او مخالف هرگونه "تئوری سیستماتیک" و بالطبع هرگونه ایدئولوژی بود. زیرا همه ایدئولوژی‌ها در نهایت آزادی را قربانی می‌کنند. او در هر زمینه‌ای، آزادی کسب اطلاعات را پیش شرط آزادی سیاسی می‌دانست. زیرا بدون اطلاعات سانسور نشده هرگونه نظر و اندیشه و رأی سیاسی بی‌معنی می‌شود و بدون برآمدن نظرات گوناگون (صرفنظر از "منافعی" که موجد آنها می‌شوند) و برخورد آنها در فضایی آزاد، از فعالیت سالم سیاسی خبری نخواهد بود. بدین ترتیب از نظر آرنت شرط اساسی تحقق "قانون اساسی آزادی" نه تنها "حکومت با قدرت محدود"، بلکه حکومتی است که "حق شهروندان را برای شرکت در مسایل همگانی جامعه تأمین کند."

یهودی بودن آرنت باعث شد که او بتواند بعنوان فردی وابسته به یک اقلیت ستم‌دیده، مهم‌ترین مسایل جوامع مدرن را با دقت و دیدی وسیع بررسی کند:

هر انسانی در محیط خانوادگی، اجتماعی، دینی و ملی مشخصی رشد می‌کند و بدان دارای هویتی می‌شود. این هویت او را در کانون تضادهایی قرار می‌دهد که باید بتواند آنها را بعنوان یک انسان مسئول و بالغ هماهنگ کند.

هر انسانی بطور تصادفی با تولد در نقطه‌ای از جهان به خانواده، قوم، طبقه و ملتی وابسته می‌گردد و شخصیت او در داد و ستد معنوی با آنها رشد می‌کند.

وابستگی به یک گروه (ملی، قومی، دینی، ...) زمینه رشد شخصیت و تبلور هویت انسان است. ولی بدون درک دگراندیشی و فهم دیگرانی که به گروه خودی وابسته نیستند، فکر و احساس انسانی از رشد بازمی‌ماند. به دیگر سخن، وابستگی احساسی به گروه خودی، بدون مبارزه برای ارزش‌های جهانی و حقوق بشری می‌تواند به رشد فساد و رفتار ناشایست دامن زند.

هویت فرهنگی به انسان شخصیت می‌دهد. از طرف دیگر، وظایفی را بر عهده او قرار می‌دهد که برآوردن آنها او را به عضو شایسته خانواده، محیط تحصیل و کار، محله، شهر و کشور بدل می‌سازد. حال اگر این وابستگی یک بعدی و یک طرفه باشد می‌تواند به کمبود شخصیت منجر شود که بدان شخص به آلت دستی برای یکی از نهادهای یاد شده بدل می‌شود. اینستکه تقویت عنصر جهانی در تربیت، بهترین راه جلوگیری از ناهنجاری در هر سطحی (از خانوادگی تا ملی) است:

"من در زندگی هیچگاه جمعیتی یا طبقه‌ای و یا میهنی را، می‌خواهد یهودیان باشند یا طبقه کارگر و یا آلمان یا فرانسه و یا آمریکا دوست نداشته‌ام. بدین معنی که شیفته‌اش باشم. زیرا چنین دوست داشتنی را ویژه دوستان و نزدیکان می‌دانم و بس!"^۱

آرنت در توضیح این سخن که در وهله نخست غریب می‌نماید، توضیح می‌دهد:

انسان با تولد در نقطه‌ای از جهان به روابط و وابستگی‌های اجتماعی مشخصی پیوند می‌خورد. شهروند کشوری می‌شود، به فرهنگی دینی و یا ملی وابسته می‌گردد،... که نشانه خود را برای همیشه بر هویت او بجا می‌گذارند. از سوی دیگر انسان در زندگی می‌تواند بنا به منافع مشترک با دیگران در چهارچوب نهادی، جمعیتی و گروهی همکاری کند. مهم آنستکه همیشه در نظر داشته باشد که انگیزه این همکاری و عضویت در فلان نهاد و سازمان تنها به سبب همان منافع مشترک است. از طرف دیگر انسان بطور طبیعی به نزدیکان و دوستان خود مهر می‌ورزد و می‌تواند آنان را عاشقانه دوست بدارد، حتی اگر در حزب و یا نهاد دیگری عضو باشند.^۲

آرنت تنها چنین برخوردی به روابط اجتماعی و وابستگی‌های گروهی را مفید و سالم می‌داند و هر نوع دیگر را زمینه یک سونگری، تعصب و رشد نفرت اجتماعی و در نهایت جنایت جمعی می‌یابد. او می‌پرسد، هر انسانی وطنی دارد که در آن تولد یافته و آن را بهترین جای دنیا برای زندگی کردن می‌داند. ولی چرا باید به آن عشق ورزد؟ عشق احساسی است والا و ارزنده، اما یکسونگر و انحصارطلب! بر زمینه چنین "عشق"هایی است که می‌توان دیگری را، چون هموطن من نیست، در میدان جنگ کشت و یا مؤمن به دینی دیگر را خارج از انسانیت و واجب‌القتل دانست!

¹ Gershom Scholem, Briefe 2, München 1995, S.96-97

² „Ob nach Auschwitz noch sich leben lasse.“ Ein philosophisches Lesebuch. Hrsg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt a.M. 1997, s.70

"سرزمین انسانیت را چنان بسازیم که هر فرد انسانی از هر خاستگاهی بتواند به شهروندش بدل شود."^۱

اشاره شد که هانا آرنت اندیشه خود را درباره انقلاب بعنوان "حرکت نوسازی جامعه"، ابتدا در کتاب "درباره انقلاب" *On Revolution* (۱۹۶۳ م.) و سپس تحت تأثیر "جنبش دانشجویی ۶۸" در "قهر و قدرت" *On Violence* (۱۹۷۰ م.) بیان داشت.

او در این دو اثر، از مقایسه انقلاب آمریکا (۱۷۷۶ م.) با انقلاب کبیر فرانسه (۱۷۸۹ م.) به نتایج نوینی رسید. آرنت که هدف انقلاب را تنها در کسب آزادی به معنی "آزادی سیاسی" می‌دانست، طبعاً انقلاب آمریکا را که بدین لحاظ موفق‌ترین انقلاب تاریخ بوده است در جایگاهی والا قرار داد.

آرنت، انقلاب آمریکا را برتر از انقلاب کبیر فرانسه ارزیابی می‌کرد. زیرا انقلاب آمریکا کوششی بود برای بدست آوردن استقلال سیاسی، برابری در برابر قانون و ایجاد فضای عمومی (سپهر همگانی) برای بحث و تبادل سیاسی. درحالیکه انقلاب کبیر فرانسه که از "شورش برای نان" آغاز شد، بزودی (پس از دو سال) به هدف آنکه تساوی همه‌جانبه میان شهروندان را بزور به کرسی بنشاند، "روح آزادی را خفه کرد."^۲

در این مورد باید توجه داشت که تأمین آزادی بسیار ساده‌تر از تأمین تساوی مالی است. زیرا تساوی مالی به تقسیم ثروت می‌انجامد و به اعمال زور به بخش دارای جامعه منجر می‌شود. هدفی که روسپیپر خواست عملی کند ولی با شکست روبرو شد. همین کوشش دوباره در کمون پاریس (۱۹۴۸ م.) و انقلاب روسیه به شکست و جنایت منجر شد.

هانا آرنت با آنکه پیگیرانه از دموکراسی دفاع می‌کند، اما از دموکراسی پارلمانی چندان خوشنود نیست و خواستار شرکت بیواسطه مردم در زندگی سیاسی است. بدین هدف خواستار فضا و مکانی است که شهروندان بتوانند در آن به تبادل نظر بپردازند. مطلب دیگر مورد توجه آرنت بازهم از توجه به آزادی برمی‌خیزد و آن دفاع از "خودگردانی در همه سطوح جامعه" است:

«کسی را که در امور همگانی شرکت نکند، خوشبخت نمی‌توان خواند و کسی را که آزادی در گفتار و رفتار را تجربه نکرده باشد، آزاد نمی‌توان نامید. آنکه سهمی از قدرت همگانی نداشته باشد خوشبخت نیست.»^۳

با این وصف جای شگفتی نیست که هانا آرنت از سیستم دو حزبی در ایالات متحده و انگلستان چندان خوشنود نیست. زیرا با آنکه نظارت یک حزب بر دیگری را مثبت ارزیابی می‌کند آن را کافی نمی‌داند. سیستم چند حزبی در دیگر کشورهای اروپایی (مانند فرانسه، آلمان و ایتالیا...) را هم دور از دموکراسی واقعی می‌بیند، زیرا که احزاب در این کشورها بمنظور حفظ وزنه خود، بیشتر در فکر نگهداری نفوذ خود در میان رأی‌دهندگان هستند تا در خدمت منافع کلی جامعه:

«سیستم چند حزبی به سیستم یک حزبی نزدیک تر است تا به سیستم دو حزبی!»^۴

آمریکاییان پیش از انقلاب نیز در کشور وسیع خود از خودگردانی گسترده‌ای برخوردار بودند. گذشته از آن از ابتدا در این کشور امکان تبادل اندیشه سیاسی فراهم آمده بود. این دو ویژگی، انقلاب آمریکا را برای آرنت نمونه انقلابی موفق می‌ساخت. با این حسرت که متأسفانه - همانطور که توماس جفرسون

¹Hannah Arendt, Wikipedia

² Ibid., s.18

³ Vita activa oder Vom tätigen Leben, H..Arendt, Piper Verlag, München s.326

⁴ Ibid, s.345

Jefferson (۱۸۲۶-۱۷۴۳ م.) پیش‌بینی کرده بود^۱- آزادی‌های کسب شده تنها برای نسل اول پس از انقلاب ارزش داشت و شهروندان آمریکایی به دریافت حقوق مدنی بسنده کرده، تبادل نظر همگانی، به مراکز قانونگذاری محدود شد:

"برای جلوگیری از این روند جفرسون پیشنهاد کرد که هر نسلی حق داشته باشد که شکل حکومت را هر ۱۹ سال یکبار (!) از نو تعیین و قانون اساسی نوینی به تصویب برساند."^۲
در حالیکه خود آمریکاییان بزودی ارزش‌های انقلابیشان را فراموش کردند، طبعاً اروپاییان نیز نتوانستند آن ارزش‌ها را سرمشق قرار دهند و چنانکه اشاره شد، کوشش برای تأمین عدالت مالی باعث شد که انقلابات اروپایی از انقلاب کبیر فرانسه تا انقلاب اکتبر با شکست روبرو شوند. زیرا که نه عدالت اجتماعی به ارمغان آوردند و نه آزادی سیاسی.

برای هانا آرنت مقام انسان از بالاترین ارزش در بررسی اجتماعی و سیاسی برخوردار است و آزادی هرچه بیشتر مهمترین هدف. او رشد همه جانبه انسان را بعنوان پیش‌شرط پیشرفت اجتماعی و تحکیم دموکراسی عمده می‌کند. انسانی که باید تبلور سه جنبه: خود، آزادی و همدردی باشد. (چکامه درباره یاسپرس، ۱۹۶۹ م.)

البته چنین انسانی تنها در نظام دموکراسی می‌تواند به شکوفایی شخصیت برسد و از اینرو برعهده حکومت است که امکان شرکت مردم در تصمیم‌گیری سیاسی را فراهم آورد.
با اینهمه جالب است که آرنت با توجه به تجربه رژیم‌های کمونیستی، شرکت در حیات سیاسی را نیز نه اجباری، بلکه اختیاری و داوطلبانه می‌خواهد؛ تا آنکه فقط آن بخشی از جامعه در بحث سیاسی شرکت کند که به سیاست علاقمند است و بدان با شوق و شگفتگی فکری بیشتری می‌پردازد.
نظر آرنت در این باره نباید چنین فهمیده شود که او توده مردم عادی را علاقمند و یا شایسته پرداختن به مسایل سیاسی نمی‌داند. برعکس، برای او بیان رسای حقیقت خود عملی انقلابی است و هر انسانی می‌تواند روزه‌ای به آن بگشاید:

"لاسال Lassalle می‌گفت، عمل انقلابی همین است که به صدای بلند حقیقت را بگوییم."^۳
آیا درست می‌فهمیم؟ آیا هانا آرنت از انقلاب در نظام دموکراسی صحبت می‌کند؟
بله، او انقلاب واقعاً مؤثر را در نظام دموکراسی می‌داند و اگر درست بیندیشیم، توده‌های اسیر در فقر مادی و معنوی در سایه نظام‌های استبدادی و عقب مانده، اصولاً از چنان شناخت و اراده آزادیخواهانه‌ای برخوردار نیستند که بتوانند به انقلابی دست زنند که موجب بهبود اساسی جامعه شود!
اگر درست بیندیشیم، فرجام فاجعه‌انگیزی که اکثر انقلابات قرن بیستم یافتند درست به همین دلیل است که "انقلابیون"، تنها می‌دانستند که چه چیزی را نمی‌خواهند. ولی از قدم مهمتر یعنی شناخت آنکه چه چیز را باید و می‌توانند بخواهند ناتوان بودند و بدین سبب هم سرنوشت انقلاب به زودی به دست گروهی قدرت طلب می‌افتاد:

"آزادی پیش شرط برآمدن و پیشرفت انقلاب است."^۴(آرنت)

^۱Hannah Arendt, Wikipedia, s.32

^۲ Vita activa oder Vom tätigen Leben, Hanna Arendt, Piper Verlag, München, 2002, s.301

^۳ Storlokken Frauen in finsternen Zeiten. Rosa Luxemburg und Hannah Arendt,

^۴ Hannah Arendt, Wikipedia, s.9

باید پرسید، انقلاب در دموکراسی؟! مگر نه آنکه آزادی بیان و فعالیت سیاسی در دموکراسی از بدیهیات است؟ در چنین نظامی هدف انقلاب چه می‌تواند باشد؟ آنهم انقلابی که آرنت درباره آن نوشت:

«انقلاب لازم است چون از سقوط به بربریت جلوگیری می‌کند.»¹

مشکل در این زمینه زمانی برطرف می‌شود که بدانیم برای هانا آرنت دموکراسی نظامی ایستا و مفهومی ثابت نیست، بلکه پروژه‌ای است در حال شدن و چنانکه تجربه نیم قرن گذشته بخوبی نشان داده است، از گامی به گامی دیگر میتواند میان حکومت و مردم اختلاف رخ دهد. اگر حکومت‌های دموکراسی در چنین حالتی به سرکوب و کشتار متوسل نمی‌شوند، بدین معنی نیست که همواره در جهت خواست مردم حرکت می‌کنند!²

به عبارت دیگر حکومت‌های دموکراسی نیز برای پیشبرد خواست خود و حفظ نظم به اعمال قدرت نیاز دارند. از اینرو باید پرسید که گروه‌های اجتماعی در حالت اختلاف نظر با اکثریت و حکومت از چه اهمی برای پیشبرد نظرشان می‌توانند استفاده کنند؟

قه‌ر و قدرت

از آخرین فرازها در آفرینش فکری آرنت اندیشه‌های او درباره جنبش دانشجویی ۱۹۶۸ م. بود. بررسی و ارزیابی رویدادهای این جنبش برای او بهانه‌ای دیگر شد تا نظرات خود درباره ویژگی‌های جوامع دمکرات را در کتاب "قدرت و قه‌ر"³ طرح کند.

آرنت در جواب پرسش بالا به کشفی تازه رسید و آن تفاوت میان "قه‌ر" و "قدرت" است. جالب است که هیچیک از اندیشمندان سیاسی پیش از آن به این تفاوت توجه نکرده بودند. درحالیکه بدون این تفاوت اصولاً صحبتی از تئوری سیاسی نمی‌تواند در میان باشد.

ظاهراً "قه‌ر" و "قدرت" تفاوت چندانی با هم ندارند، زیرا هر دو هرگاه که با مقاومت روبرو شوند، به زور متوسل می‌شوند. اما هانا آرنت میان این دو تفاوتی اساسی می‌بیند:

هرگاه که گروهی از انسانها هماهنگ عمل کنند قدرت متولد می‌شود. قدرت در شکل بدوی همان زور بازوی گروهی از انسان‌ها است و در واقع از توانایی انسان برمی‌آید که موجودی اجتماعی است و می‌تواند با دیگران رابطه برقرار کند. حال اگر گروهی از افراد خواستی مشترک داشته باشند می‌توانند بکوشند آن را با نیروی متحد به کرسی بنشانند. این قدرت که در نتیجه عمل مشترک انسان‌ها بوجود می‌آید ابداً بد نیست بلکه انسانی است. بدین معنی که خود به خود نه بد است و نه خوب. می‌تواند هم سازنده و مثبت باشد و هم ویرانگر و منفی.

پس از آنکه گروهی از مردم (در بهترین حالت اکثریت شهروندان) با عمل مشترک خود "قدرت" خود را به نمایش گذاشتند، حکومتی را سر کار می‌گذارند که وظیفه دارد به نمایندگی از آنان عمل کند. همینکه اکثریت خواست خود را بیان می‌کند بدین معنی است که از آن می‌تواند (اگر لازم باشد با زور بازو!) دفاع

¹ Ibid.

² Vita activa oder Vom tätigen Leben, Hanna Arendt, Piper Verlag, München, 2002, s.92

³ On Violence, New York, London 1970, Macht und Gewalt, Piper, München 1970

کند. همانطور که کانت در دو قرن پیش بیان کرده بود، در واقع اکثریت مردم کشوری با حکومت قراردادی (قانون اساسی) می‌بندند و بر اساس آن به حکومت وکالت می‌دهند، برای برقراری نظم و رعایت قانون، اعمال قدرت کند.

در این مرحله دیگر نیازی به نمایش نیروی بازو نیست و اکثریت جامعه با اعلام رأی، حکومت را بعنوان نماینده خود برمی‌گزیند. بنابراین "قدرت" اهرم مهمی است که شهروندان با توسل به آن می‌توانند (در چهارچوب قوانین) بر روند جامعه تأثیر بگذارند. درحالیکه "قهر" تلاشی ناروا است برای به کرسی نشاندن اراده خود.

نکته آنکه افراد جامعه تا پیش از بستن این قرارداد در واقع از آزادی بیحدی برخوردارند، (که البته استفاده از آن یا به هرج و مرج منجر می‌شود و یا به حکومت زورمندان) اما با بستن این قرارداد، داوطلبانه آزادی خود را محدود می‌کنند، تا آنکه همه افراد جامعه بتوانند در سایه نظم و قانون زندگی امنی داشته باشند.

چنانکه اشاره شد، آرنت در "قهر و قدرت" بسال ۱۹۷۰م. با توجه به جنگ ویتنام و "جنبش دانشجویی ۱۹۶۸م." به این نتیجه رسید که قدرت و سیاست از هم جدا نیستند و قدرت اساس کلیه نهادهای حکومتی است، قدرتی که قانونی است و بدون آن اصولاً زندگی اجتماعی غیرممکن می‌شود. مشکل زمانی بوجود می‌آید که گروهی بخواهند بدون مجوز قانونی اراده خود را تحمیل کنند. حال این گروه می‌خواهد، اقلیتی از شهروندان باشد و یا مجموعه دستگاه حکومت!

از این دیدگاه، حکومت در نظام دمکراتیک، قدرت اکثریت جامعه را بازتاب می‌دهد و می‌کوشد از طریق انتخابات، رفراندوم و نظرخواهی، هرچه بهتر خواست اکثریت را نمایندگی کند. درحالیکه حکومت استبدادی تنها به "قهر" پابرجاست و خود را از پشتیبانی مردمی بی‌نیاز می‌یابد.

حکومتی که نماینده اکثریت مردم است نیازی به اعمال "قهر" ندارد و اگر هم نسبت به فرد یا گروهی که از قانون سرپیچی می‌کند به زور متوسل شود، رفتارش درست و مجاز است. از سوی دیگر هرگاه حکومت در جهت خواست اکثریت رفتار نکند، مردم مجازند در برابرش قدرت خود را به نمایش بگذارند: نافرمانی مدنی^۱

"قدرت" بر خلاف "قهر" که همیشه مخرب است، می‌تواند نیروی مثبت و سازنده‌ای باشد. درحالیکه قهر، به عنوان کاربرد زور بدون مجوز قانونی، سرچشمه همه انحرافات و تمایلات سرکوبگرانه است.^۲ آرنت قدرت را بدین معنی امری مهم در پالایش دمکراسی می‌داند و خواستار آن است که مردم با به نمایش گذاردن قدرت خود توجه را به نارسایی‌های موجود جلب کنند. از اینرو خواستار آن است که حق نمایش مسالمت‌آمیز قدرت، بعنوان "نافرمانی مدنی" در قانون اساسی تضمین گردد!

آخرین نکته در این باره آنکه در واقعیت هیچکدام از دو نظام یاد شده بطور ایده‌آل تحقق‌پذیر نیستند. هم حکومت‌های دمکراتیک به سمت "بیگانگی" با خواست مردم تمایل دارند و هم حکومت‌های استبدادی بدون پشتیبانی دستکم بخشی از جامعه پابرجا نمی‌ماند!

در هر نوع نظامی، توازنی از "قدرت" و "قهر" وجود دارد و هیچ حکومتی حتی حکومت‌های استبدادی و فاشیستی نمی‌توانند تنها به زور اسلحه متکی باشند. همه حکومت‌ها بر پشتیبانی آزادانه بخشی از جامعه استوارند. این بخش ممکن است اقلیتی را تشکیل دهد ولی پشتیبانی هر روزه اوست که حکومتی

¹Hannah Arendt, Wikipedia, s.13

² On Revolution (New York: Viking, 1963). p82

را سر پا نگه می‌دارد. درک این اصل بویژه برای ما ایرانیان که همواره پنداشته‌ایم، حکومت‌هایمان به پشتیبانی خارجی و یا ارتش و یا سازمان‌های امنیتی بر پا بوده‌اند و هیچگاه هیچگونه پشتیبانی "مردمی" نداشته‌اند، بسیار مهم است.

حال اگر از این دید دوباره به بحث دربارهٔ "انقلاب" بازگردیم، باید این پرسش را مطرح ساخت که آیا انقلاب برای مردمی که در سایهٔ حکومت‌های استبدادی و عقب مانده بسر می‌برند از ضرورت مبرم‌تری برخوردار نیست؟!

نظرات هانا آرنت دربارهٔ انقلاب فرصتی بسیار بیشتر می‌طلبد. تنها آنکه انقلاب از دید او فقط بصورت کاملاً مسالمت‌آمیز می‌تواند موفق گردد. شکل و محتوای انقلاب در سایهٔ نظرات آرنت چنان متحول شده است، که نویسنده و نظریه‌پرداز آمریکایی Jonathan Schell از "انقلاب آرنتی" صحبت می‌کند. او بسیاری از انقلابات و تحولات مسالمت‌آمیز و موفق از نیمهٔ دههٔ هفتاد میلادی به این طرف را متأثر از نظرات آرنت می‌داند. از جمله: برکناری حکومت سرهنگها در یونان، برافتادن رژیم آپارتاید در آفریقای جنوبی، برکناری رژیم پینوشه در شیلی، گذار مسالمت‌آمیز در لهستان، تقویت جنبش دمکراسی در فیلیپین، گذار به دمکراسی در صربستان (یوگسلاوی)، تحکیم دمکراسی در اوکراین و ..

« صدها هزار از شهروندان عادی طی فعالیت‌های مسالمت‌آمیز "شرایط شکوفایی آزادی" را بوجود آوردند. گردهمایی مردم در جنبشی عاری از خشونت، انسان‌هایی را که تا بحال قربانی سیاست بودند به سازندگان تاریخ بدل می‌کند.»^۱

البته بزرگترین تحول همان فروپاشی شگرف ولی مسالمت‌آمیز کشورهای "سوسیالیستی" بود که بنظر همهٔ ناظران اصولاً بدون کوشش‌های تئوریک اندیشمندان در نیمهٔ دوم قرن بیستم غیرممکن می‌بود و یا می‌توانست با تشنجات و سرکوب‌های خونینی توأم شود.

هانا آرنت در کتاب "قهر و قدرت" تصور رایجی را که از انقلاب وجود دارد و آن را نتیجهٔ قیامی مسلحانه می‌انگارد، افسانه‌ای بیش نمی‌داند.^۲ او روند همهٔ انقلابات تاریخی را به روالی مشابه تصویر می‌کند: هرگاه اکثریت مردم حقیقت را دریابند و خواست خود را با صدای بلند اعلام کنند، هیچ قدرت حکومتی نمی‌تواند دراز مدت در برابر آنان مقاومت کند. هیچ انقلابی بدین پیروز نشده است که مراکز قدرت به تصرف مردم دربیاید (با توجه به قدرت نظامی حکومت چنین چیزی اصولاً ممکن نیست!) بلکه ابتدا وابستگان به حکومت رفته رفته تسلیم خواستهٔ مردم شده، در واقع مواضع قدرت را ترک می‌کنند. در این لحظه "گوی قدرت به خیابان می‌افتد." تا از آنجا به دامان انقلابیون درغلطد.

"آنهايي که تصور می‌کنند اگر حکومت به قهر متوسل شود بهتر می‌توان با آن مبارزه کرد، فقط بی‌عقلی خود را به نمایش می‌گذارند."^۳

«جاییکه قدرت توده در برابر قهر دولتی صف‌آرایی کند همیشه پیروزی با قهر دولتی است. این برتری اما تنها تا زمانی برقرار است که ساختار قدرت حکومتی دست‌نخورده بماند؛ یعنی مادامیکه اوامر اجرا بشوند و پلیس و ارتش حاضر باشند برای حفظ حکومت از اسلحه استفاده کنند.»^۴

¹Denn sie war ein freier Mensch, Seyla Benhabib

²Macht und Gewalt, Piper, München 1970; s.51

³ Ibid. s.99

⁴ Ibid. s.49

انسان اقتصادی و انسان اجتماعی

آرنت با آنکه هیچگاه خود را مارکسیست ندانست، برای مارکس بعنوان اندیشمندی شجاع و دادخواه ارزشی و رای همهٔ ایدئولوگ‌های قرن نوزدهم قائل بود:

"همانقدر که نازیسم را میتوان به گردن نیچه انداخت، استالینیسم هم تقصیر مارکس بود!"^۱
از اینرو نظریهٔ خود را با انتقاد از مارکسیسم می‌پردازد: آرنت بر آن است که برای فعالیت انسان سه وجه باید قائل شد: کار، تولید و سخن(منش).

او کار را ضرورتی اجتناب‌ناپذیر برای تأمین زندگی می‌شمرد. با کار انسان از طریق تهیهٔ غذا، پوشاک و دیگر نیازمندی‌های مادی، تداوم زندگی را تأمین می‌کند. از این نظر کار چیزی بجا ماندنی نیست، زیرا نتیجه‌اش مصرف می‌شود. آنچه که از آن اثری بجا می‌ماند فعالیت تولیدی انسان است که با آن چیزهایی را می‌سازد که بطور نسبی بجا ماندنی هستند. مانند خانه‌سازی، شهرسازی، ابزارسازی. در نتیجهٔ این نوع دوم از فعالیت انسانی است که محیط او رفته رفته تغییر می‌یابد. از میز و صندلی تا خیابان‌ها و آثار هنری، همهٔ آنچه که به آثاری با مدت زمانی نسبی منجر می‌شوند نتیجهٔ فعالیت تولیدی انسان هستند.^۲

بالاخره سخن و رفتار است که به هر فردی تشخص می‌بخشد و مقام او را در زندگی اجتماعی و هستی بشری بر این کرهٔ خاکی تعریف می‌کند. با سخن (شفاهی و یا کتبی) است که هر موجود انسانی شکوفایی و تبلور فردی خود را به نمایش می‌گذارد. عملی که بازتاب آزادی انسان است و از فعالیت‌های دیگر او برای حفظ حیات فراتر می‌رود. اگر انسان در فعالیت نوع اول کاملاً و در نوع دوم تا حدی با حیوان مشترک است، در این نوع سوم بطور کامل از او متمایز می‌شود.

نظام‌های خودکامه کوشیده و می‌کوشند اندیشه و رفتار انسان را مهار کنند. از اینرو از ضروریات است که (در جوامع دموکراسی) میدان‌های فعالیت آزاد سیاسی بوجود آید. در این میدان‌ها باید همهٔ شهروندان امکان و فرصت بیان اندیشه و برخورد آرا داشته باشند. تنها از چنین راه‌هایی است که میتوان از سوءاستفادهٔ اربابان زر و زور از "افکار عمومی" و ظهور تمایلات انحصارطلبانه جلوگیری کرد.

انتقاد آرنت به مارکس در همین است که مارکس به قدر کافی رادیکال نبود و در نیمهٔ راه متوقف شد: هرچند که دو نوع نخست فعالیت انسان یعنی کار برای تأمین زندگی و کوشش برای تولید و ابزارسازی را می‌دید. ولی از مهمترین جنبهٔ زندگی انسان یعنی آفرینش فردی و فعالیت اجتماعی و سیاسی غافل ماند و آزادی انسانی را در برابر ضرورت تأمین زندگی قربانی کرد. بدین جهت ساختارهای توتالیتر توانستند بر آرمان سوسیالیستی غلبه کنند.^۳

مارکس به کشف تفاوت میان کار و تولید موفق نشده بود و هر دو را تولید می‌دانست. درحالیکه کار برای تأمین زندگی از چنان کیفیت نازلی برخوردار است که هیچ چیز انسانی در آن نیست و می‌تواند بدست ماشین بهتر انجام پذیرد.

همین قربانی کردن "آزادی" در برابر "ضرورت" را مارکس به فعالیت سیاسی گسترش داد و آنرا بعنوان یک امر تولیدی درک می‌کرد. بدین معنی که فکر می‌کرد می‌توان سیاست جامعه‌ای را همچون ساختن

^۱ Hannah Arendt, Wikipedia

^۲ Storlokken Frauen in finsternen Zeiten. Rosa Luxemburg und Hannah Arendt,

^۳ Ibid.

یک میز سازمان داد. او از این اشتباه به اشتباه دیگری رسید و آن اینکه به ضرورت در تحول تاریخی معتقد شد و گذار به "سوسیالیسم" را راهی دانست که بشر بطور اجتناب‌ناپذیر باید بپیماید!

از نظر آرنت فعالیت سیاسی چون وابسته به روابط میان انسان‌ها است، تابعی از گذشته تاریخی و آرمان‌های جامعه است و بدین سبب خودجوش و غیرقابل پیش‌بینی است. از اینرو اندیشمندان سیاسی فقط اجازه دارند درباره شرایط و امکانات فعالیت سیاسی صحبت کنند و خواستار تأمین بهترین شرایط برای شکوفایی فکری انسان باشند، ولی نه حق دارند و نه اصولاً قادرند، آینده تحولات سیاسی و اجتماعی را پیش‌بینی کنند، تا چه رسد که بر حرکت بسوی هدفی از پیش تعیین شده پافشارند. زیرا تعیین هدف باعث می‌شود که رسیدن به آن بعنوان ضرورتی توجیه شود و از آن ضرورت، اعتقاد به جبر تاریخی برمی‌خیزد که بنوبه خود راه را برای تمایلات توتالیتر و انحصارطلبانه باز می‌کند.

هانا آرنت نشان داد، چرا و چگونه اندیشه و عمل و یا بهتر بگوییم، فلسفه و سیاست در فرهنگ غربی از مرگ سقراط به بعد نه در هماهنگی، بلکه در تضاد قرار گرفتند. در این فرهنگ از افلاطون به بعد که بسیار کوشید نظراتش را به قدرتمندان معاصر خود بقبولاند، میان فیلسوف و سیاستمدار، میان اندیشمند و حاکم جدایی افتاد و هانا آرنت بر آن بود که بالاخره باید و می‌توان بدین آرزوی افلاطون جامعه عمل پوشاند که یا اندیشمندان سیاستمدار شوند و یا سیاستمداران فیلسوف.^۱

هانا آرنت با اشاره به این جمله آگوستین که گفت: "انسان آفریده شد تا آغازی باشد."^۲ یادآور می‌شود که هر انسانی به گفتار و عمل اجتماعی خود تنها یکبار در تاریخ پدید می‌آید و جایگاهش در جامعه هیچگاه تکرارپذیر نیست. به بیان دیگر، وجود هر فرد انسانی در تمامی تاریخ جهان پدیده‌ای یکتا است. فراتر از آن هر انسانی با کوششی که می‌تواند برای کسب آزادی انجام دهد، نقطه یگانه‌ای را در طول تاریخ هستی نشانه‌گذاری می‌کند. از اینرو با زایش هر کودکی، امکانی نوین برای انقلابی در تاریخ متولد می‌شود.

^۱ هانا آرنت چنان آرزومند نزدیکی میان سیاستمدار و فیلسوف بود که از کوچکترین تدبیری استقبال می‌کرد. John F. Kennedy رئیس جمهور ایالات متحده در دوران زمامداری خود یکبار روشنفکران و ادیبان کشور را برای گفتگو به کاخ سفید دعوت کرد. آرنت از این ابتکار با اشتیاق یاد کرده است.

ر.ک: مصاحبه تلویزیونی با Günter Gaus ۱۹۶۴ م.

H. Arendt, Piper Verlag, s.23 'Ich will verstehen,

شالودهٔ جامعه

"با تولد هر انسانی امکان آغازی نو در تاریخ بشر بوجود می‌آید و در رابطه با دیگر انسان‌ها، جهان فرصت می‌یابد چهره‌ای نوین بیابد. این همان طبیعت انسانی است که قابل بیان و تشریح نیست و همهٔ کسانی که خواسته‌اند آنرا تعریف کنند ناگزیر به گوهری ایزدی در انسان رسیده‌اند."^۱ آرنست

آرنست بحث دربارهٔ جامعه را از اینجا شروع می‌کند که هر انسانی - همانطور که نیچه مطرح کرده بود - در زندگی روزمره از احساساتی برخوردار می‌شود که خودش هم نمی‌داند از کجا می‌آیند و تا حد زیادی ناشی از وضعیت بیولوژیک او هستند. کانت خواستار این بود که انسان بتواند احساسات و در نتیجه عملش را به فرمان وجدان و موازین اخلاقی درآورد. نیچه نشان داد که عقل به تنهایی از چنین قدرتی برخوردار نیست و باید شخصیت انسانی را همه جانبه (به کمک دانش آموزی و هنر دوستی و اندیشه ورزی ...) چنان توانا ساخت که بتواند بر خود تسلطی تزلزل‌ناپذیر بیابد.

برآمدن رژیم‌های توتالیتر بر دوش انسان‌هایی که از عقل و دانش و همدوستی نسبتاً بالایی هم برخوردار بودند نشان داد که انسان میتواند به سادگی عقل خود را فریب دهد و احساسش را به زانو زدن در برابر بت‌ها و ادارد؛ در خدمت ایدئولوژی‌ها به جنایت دست زند و برای دست یافتن به حداقلی از مقبولیت اجتماعی میلیون‌ها هم‌نوع خود را به مسلخ بفرستد.

این بود که آرنست در ادامهٔ اندیشهٔ نیچه به بُعد اجتماعی انسان توجه می‌کند و می‌پرسد، اصولاً رابطهٔ دو فرد انسان بر چه اساسی برقرار می‌شود؟ و جواب می‌دهد، ساده‌ترین پیش شرطی که بر اساس آن دو انسان می‌توانند با هم حتی حرف بزنند، آنستکه به هم اعتماد داشته باشند. اعتماد پیش شرط است چون اگر از این حرکت نکنند که هر دو به حداقلی از ارزش‌های مشترک پایبند هستند، حتماً نخواهند توانست با هم رابطه‌ای هرچند سطحی و ساده برقرار کنند. چنانکه شما اگر در جنگلی و یا بیابانی به تنهایی با شخصی برخورد کنید، تا زمانیکه نتوانید مطمئن باشید که او آدم‌خوار نیست ممکن نیست بخواهید با او رابطه برقرار کنید!

ساده‌ترین رابطه میان دو انسان هنگامی برقرار می‌شود که آندو از همان لحظهٔ نخست با هم پیمان بندند که موازین رفتاری مشترکی را رعایت کنند و به اعتماد متقابل پایبند باشند. وگرنه باید هر لحظه انتظار داشت که یکی، دیگری را مورد سوءاستفاده قرار دهد.

آرنست توجه می‌دهد که "اعتماد" و "پیمان"، نه تنها پیش شرط برقراری رابطه میان دو انسان در سطحی کاملاً ابتدایی هستند، بلکه برقراری عمیق‌ترین و نزدیک‌ترین روابط میان انسان‌ها هم تنها به همین دو ویژگی نیاز دارد؛ به عبارت دیگر میزان حس اعتماد، نشان دهندهٔ میزان نزدیکی آندو می‌باشد.

این دو ویژگی را باید شالودهٔ زندگی اجتماعی دانست. از روابط خانوادگی تا قوانین اجتماعی، موازین اخلاقی و تاریخ مشترکی که جامعه‌ای را قوام می‌دهد، همه و همه بدون اعتماد به اینکه دیگر اعضای جامعه این اصول را رعایت می‌کنند و با هم پیمانی بسته‌اند که از آنها پاسداری کنند، بکلی بی‌معنی خواهند بود.

¹ Was ist Existenzphilosophie?, Hannah Arendt, Frankfurt, 1990

به نظر آرنت بالاترین شاخص برای چنین پیمانی، قانون اساسی کشور بعنوان بنیان اعتماد شهروندان به حکومت و پیمان برای اجرای آن است. اگر شهروندی هیچگونه اعتمادی به حکومت در حمایت از جان و مال و امنیت خود نداشته باشد، زندگی در سایه آن را تاب نمی‌آورد و حکومتی که به پیمان شهروندان در اجرای قوانین اعتماد نتواند، وجودش بی‌معنا است.

اطمینان و پیمان نه تنها زندگی اجتماعی انسان را از زندگی زناشویی تا امنیت سیاسی تعیین و تضمین می‌کند که از نظر آرنت مفهوم فلسفی مهمی نیز دارد. نیچه با توجه به گسترش دانش و توانایی عقلی انسان مدرن به این نتیجه رسید که مفاهیم فلسفی و مذهبی کهن دیگر برای او بصورت مفاهیمی بچگانه، بی‌معنی و در نهایت بی‌جان درآمده‌اند. او با دلواپسی می‌دید، انسان مدرن هرچند نسبت به نسل‌های گذشته تکامل یافته، اما آن لنگری که او را در ناآرامی‌های زندگی و ضربات سرنوشت ثبات می‌بخشید، اینک گسسته شده و او را در فضایی بی‌فریاد رها کرده است.

انقلاب‌های بنیان‌برکن قرن بیستم بطور فاجعه‌آمیزی واهمه نیچه از گسست انسان مدرن از ادیان کهن را نشان داد. اینک هانا آرنت با کشف ایندو ویزگی نشان داد:

اگر دو فرد انسانی به هم اعتماد داشته باشند و پیمان بندند که به این اعتماد خیانت نکنند، می‌توان یقین داشت که دوستی‌شان در آینده پایدار خواهد بود. به همین گونه اگر جامعه‌ای به قراردادهای خود (قوانین) پایبندی داشته باشد، وسوسه‌گران نخواهند توانست توده مردم را بفریبند و بدین ترتیب جامعه در مسیری قابل پیش‌بینی قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر تاریخ قابل پیش‌بینی و تعیین‌پذیر می‌گردد و انسان از اینکه می‌تواند به روابط اجتماعی و آینده جامعه و جهان خود اطمینان داشته باشد از احساس ایمنی و آرامشی همسنگ آرامش مؤمنی که با اطمینان جای خود را در بهشت می‌داند برخوردار می‌شود. آموزه هانا آرنت را می‌توان به زبان تمثیلی کانت و نیچه، چنین بیان کرد: پس از چند قرن سرگشتگی در دنیای مدرن دیگر وقت آن رسیده که عاقلانه - و نه ماجراجویانه - رفتار کنیم و جزیره شناخت، یعنی آن بخشی از هستی را که می‌توانیم بشناسیم، بدرستی بشناسیم! از خیال‌پردازی درباره اقیانوس ناشناخته‌ای که ما را در بر گرفته دست برداریم؛ تا چه رسد که بخواهیم خطر کنیم و در آن زورق وهم و گمان برانیم.

جنبه مهم دیگر در کشف هانا آرنت اینستکه انسان اصولاً با اعتماد متقابل و پیمان با اطرافیان است که هویت می‌یابد:

او به همان میزان که اعتماد دیگران را جلب و پیمان خود بعنوان دوست، همراه، همسر، پدر یا مادر، فرزند، همکار ... را پاس می‌دارد، شهروندی شایسته می‌گردد.

(بنظر می‌رسد برای ادای منظور آرنت، "آبرو" بهترین واژه باشد. انسان با زندگی در محیطی اجتماعی و داد و ستد با اطرافیان به "اعتبار اخلاقی" (آبرو) دست می‌یابد که برای او سرمایه معنوی و باعث سرفرازی است. بدین سبب نیز "آبروداری" یکی از شاخص‌های مهم فرهنگ و منش ایرانی می‌باشد.

خون خود را گر بریزی بر زمین به که آبروی ریزی در کنار (ابوسلیک گرگانی)

هانا آرنت با توجه به بربریتی که انسان در قرن بیستم از خود نشان داد، می‌پرسد، اگر اعتماد از یک سو گسسته شود، تکلیف چیست و سرخوردگی ناشی از آن را، که می‌تواند دوستی را به دشمنی بدل سازد، چه باید کرد؟ از این گذشته در زندگی روزمره گاهی با وجود نیت پاک نمی‌توان از خطا ابا نمود و چه بسا که پیمان با دیگران ناخواسته بریاد می‌رود.

آرنت به منظور تکمیل تئوری اخلاقی خود از اصل توراتی "چشم برابر چشم و دندان برابر دندان" می‌آغازد و این اصل را که برای بشر دو سه هزار سالی بدیهی بود، رد می‌کند؛ بدین دلیل که انتقام و مقابله به مثل، باعث دور باطلی (تسلسل) می‌شود که مخالف منش انسانی است.

آرنت عمل بد را با تولید بد مقایسه می‌کند و می‌گوید عمل بد مانند آنستکه کسی چیز خراب یا بدردنخوری بسازد. تنها راه آنستکه آن را نابود کند. در مورد عمل بد نیز تنها راه درست اینستکه آن ببخشیم و از انتقام چشم پوشیم.

بنابراین بخشایش^۱ پایه‌سومی است که به بنای اخلاق اضافه می‌شود و در کنار اعتماد و پیمان به آن پایداری می‌دهد. جالب است که آرنت "عیسای ناصری" را نخستین کسی می‌داند که اهمیت بخشایش در زندگی فردی و اجتماعی را بیان کرد و بدان اخلاق بشری را به اوجی نوین رساند.^۲

آرنت بر این نظر است که موازین اخلاق مسیحی در درجه اول نه در رابطه با پاداش و مکافات آن جهانی بلکه بازتاب رفتار مؤمنان نخستین (حواریون) بود. گروه کوچکی که بدور عیسی مسیح گرد آمده بودند، بیشک در دوران اشغال اورشلیم توسط رومیان، در کانون مبارزه با کارگزاران امپراتوری روم زندگی می‌کردند. اینجا بود که عیسی مسیح با رد "مقابله به مثل" انقلاب فرهنگی و اخلاقی سترگی در تاریخ بشر بوجود آورد که هانا آرنت از آن با ستایش بسیار یاد می‌کند:

عیسی اعلان کرد که بر خلاف اعتقاد روحانیت یهودی، تنها خدا نیست که قادر به بخشایش گناهان است، بلکه برعکس "خدا گناهان ما را می‌بخشد همانگونه که ما گناهان دیگران نسبت به خود را می‌بخشیم."^۳ (متی، ۱۵-۱۴، ۶)

بدین معنی که بخشایش در درجه نخست فضیلتی انسانی است و نه الهی. انسانی که با موهبت آزادی در این جهان تولد یافته، با بخشایش دوباره و دوباره دیگران قادر خواهد بود آزادی خود را حفظ کند، وگرنه در تسلسلی بی‌پایان از کنش‌های انتقام‌جویانه زندگی اسارت‌باری را بسر خواهد آورد:

"و اگر او هفت بار در روز نسبت به تو گناه کند و هفت بار در همان روز به نزد تو بیاید و بگوید: من پشیمانم. باید او را ببخشی!" (لوقا، ۴-۳، ۱۷)

نکته اینجاست که گناه و ظلم نیستند که مورد بخشایش قرار می‌گیرند، بلکه شخص گناهکار و ظالم بخشوده می‌شوند.^۴ از اینرو پیش شرط بخشایش اینستکه به خطاکار مهر بورزیم و او را شایسته بخشایش بدانیم! بنابراین مهر به دیگران - هانا آرنت از عشق به دیگران سخن می‌گوید! - و بخشایش مداوم آنان گوهر و جوهر زندگی شایسته آدمی بر روی کره خاکی است.

انسانی که در زندگی مورد مهر و محبت قرار گرفته و لغزش‌هایش بخشوده می‌شود، انسانی است که می‌تواند مهر ورزد و به نوبه خود دیگران را ببخشاید. هیچ جامعه‌ای نمی‌تواند از رفتار زشت و ظالمانه کاملاً بری باشد، اما با چنین کسانی میتوان جامعه را به میهن نیک انسان بدل ساخت.

شاید به نظر برخی که هنوز اصل "چشم در برابر چشم" را درست می‌دانند، آرنت به انسان چک سفید می‌دهد که با امید به بخشودگی به هر گناه و ظلمی دست بزند! در این باره باید گفت، حتی از همان

^۱ بخشایش و بخشایی: عفو و گذشت؛ بخشش و بخشیدن: دادن و توزیع کردن؛ بخشودن: رحم و شفقت چون در کان جود بگشاید گنج بخشد، گناه بخشاید (نظامی گنجه ای) ر.ک.: از این اوستا، مهدی اخوان ثالث، انتشارات مروارید، ص ۱۹۴.

^۲Vita activa oder Vom tätigen Leben, H. Arendt, Piper Verlag, München, 2002, s. 302, 370

^۳Vita activa oder Vom tätigen Leben, H. Arendt, Ibid. , s. 308

دو هزار سال پیش برای مسیحیان روشن بود، انسانی که بخشوده می‌شود، نهایت کوشش را خواهد کرد که دیگر مرتکب گناهی نشود:

"برای او بهتر می‌بود که سنگ آسیابی بر گردنش بیاویزند و او را به دریا افکنند. (اما گناهکار نشود!)"^۱
"خطا" اغلب همان "گناه" تلقی می‌شود، درحالی‌که چنین نیست. زیرا خطا اغلب نه عمدی و بداندیشانه، بلکه نتیجه ندانم‌کاری است. اغلب خطاهای روزمره ناشی از سوءتفاهم است و با آنکه زبانی را متوجه کسی یا کسانی می‌کند، در واقع نیت و انگیزه‌ای مثبت داشته است.
در بخشایش و بخشودگی مداوم است که انسان می‌تواند اجتماعی زندگی کند و در روند "خطا و بخشودگی" رشد کند و انسان‌تر شود. درحالی‌که تسلسل "خطا و انتقام" روند زندگی را مختل می‌سازد و چنانکه گفته‌اند، رعایت پیگیرانه "چشم درمقابل چشم" به برآمدن جامعه‌ای پُر از نابینایان خواهد انجامید.

نکته مهم دیگری اینکه انتقام نیازی به اندیشه ندارد و برای مقابله به مثل، واکنش عصبی کافیت است! درحالی‌که بخشایش عملی است ارادی، اندیشمندانه و آگاهانه و از اینرو انسانی.
انسان در انتقام نیست که انسان بودن خود را به نمایش می‌گذارد، بلکه در بخشایش. از سوی دیگر بخشودگی، انسان خطاکار را به اندیشه درباره رفتارش وامی‌دارد و حس مسئولیت را در او تقویت می‌کند.
"مقابله به مثل" از هر نوع نوآوری و آفرینش بدور است. برعکس بخشایش راه را برای رفتاری نوین و آغازی دوباره می‌گشاید. پیش شرطش همانا محبت به خطاکار است. به همین سبب هرچه انسان به میزان بیشتری به بخشایش توانا گردد از مهر به دیگران نیز بهره بیشتری خواهد داشت و آمادگی برای بخشایش، زاینده نیرویی است که می‌تواند به گستردن مهر و دوستی در جهان دامن زند.

آرنت کشف کرد که در عهد باستان در هیچ جای دنیا (حتی در یونان!)^۲ "بخشایش" شناخته نشده بود و برای نخستین بار عیسی مسیح در "موعظه بر کوه" بخشایش را کانون رفتار شایسته انسانی اعلام کرد و محبت را بعنوان پیش شرط آن، شالوده زندگی دانست. (با این تفاوت که مسیح محبت را ناشی از ایمان می‌دانست ولی آرنت آنرا به رفتار پیروان نخستین مسیح در یهودیه اشغالی نسبت می‌دهد، که بجای اعمال خشونت، رفتار مسالمت آمیز را برگزیدند.)

با پژوهش داهیانه و شگرف هانا آرنت تئوری اخلاق به نتایج دوران‌سازی دست یافت و بر اساس این نتایج ممکن شد که گسست ناشی از دوران روشننگری به سامان برسد:
دیدیم که روشنگران سده‌های ۱۷ و ۱۸ م. با انتقاد و در نهایت با رد رابطه اخلاق و دین، عقل را بر مسند داوری رفتار انسان نشانند. این گام هرچند گامی بزرگ به پیش بود، اما راه را برای ارتکاب سهمناک ترین جنایات نیز بازکرد!

دغدغه اصلی هانا آرنت و دیگر اندیشمندان نیمه دوم قرن بیستم همین بود که چگونه می‌توان نه تنها از برآمدن رژیم‌های توتالیتار جلوگیری کرد که انسان را به چنان قدرت اخلاقی رساند که چنین جنایاتی غیرممکن شود. تئوری اخلاق آرنت را باید در جوابگویی به این نیاز مبرم درک کرد. او بدرستی از فیلسوفان گذشته انتقاد کرد که به مشکلات انسانی و اجتماعی بشر به دیده تحقیر نگریسته‌اند. درحالی‌که حل مسایل اخلاقی مبرم‌ترین و مهمترین تدبیر برای تأمین زندگی بهتر است. وظیفه‌ای که اندیشمندان برای انجام آن باید از همه نیروی فکر و ابتکار خود کمک گیرند.

¹ Ibid. 308

² Vita activa oder Vom tätigen Leben, H. Arendt, Piper Verlag, 2007, s.317

جایگاه هانا آرنت در تاریخ اندیشه

اینکه هانا آرنت به پرداختن نظامی فلسفی و مکتبی سیاسی نکوشید، آگاهانه بود. در تأیید این سخن می‌توان رأی تئودور آدورنو را آورد که گفت، پرداختن نظامی فلسفی بدین معنی است که فیلسوف اندیشه‌های خود را در مجموعه‌ای هماهنگ و عاری از تناقض چنان بپردازد که یکی از دیگری مایه گیرد؛ درحالیکه هستی مملو از تناقض است و اندیشه‌ای که می‌خواهد بازتاب آن باشد نیز باید متناقض باشد! هانا آرنت در توضیح آنچه می‌تواند و باید مورد بررسی فلسفی قرار گیرد و آنچه نمی‌تواند و نباید، به جمله‌ای از آگوستین اشاره می‌کند. او گفته بود: انسان اگر از خودش بپرسد، می‌گوید: من کیستم؟ ولی اگر از خدا بپرسد، باید بگوید: من چیستم؟ زیرا انسان در انسان بودن خود شک ندارد، تنها اینستکه می‌خواهد خود را بشناسد. بدین سبب از خدا باید بخواهد به او بگوید، از چه گوهری (و به چه جهت) خلق شده است؟

منظور آرنت اینستکه، پرسیدن چرایی آفرینش پرسیدنی بی‌معنی است. ولی می‌توان پرسید، انسان چه باید باشد و چه می‌تواند باشد:

"اگر واقعاً چیزی مثل گوهر انسان وجود داشته باشد، بیشک تنها از سوی خدا می‌تواند شناخته و تعریف شود. زیرا تنها خدا ممکن است قادر باشد هم به «کیستی» و هم به «چیستی» انسان پاسخ گوید."¹ بنابراین پیام آرنت اینستکه از پرداختن به پرسش‌های بی‌پاسخ دست برداریم و اینک که جوامع بشری را تا حد زیادی شناخته‌ایم و در برخی کشورها گام‌های مهمی هم در راه ساختمان جامعه‌ای آزاد، دمکرات و دادپرور برداشته شده، چرا کوشش خود را بر تکمیل این ساختمان و گسترش آن متمرکز نکنیم؟ بهتر نیست که بجای سربرکوفتن دربارهٔ مقولاتی که نمی‌توانیم کوچکترین روزنه‌ای به شناخت آنها بگشاییم، بکوشیم شرایط زندگی امن، پراسایش و خوشبختی را بر کرهٔ خاک فراهم آوریم و پس از هزاران سال که انسان گرگ انسان بوده است در راه پیوند دوستی نوع بشر بکوشیم؟

از این دید شاید فیلسوف مجار Agnes Heller بهتر از هر کس هانا آرنت را ستوده باشد:

"هانا آرنت یکی از دوستان من در کوی اندیشه است. زیرا تسلیم این وسوسه نشد که نظامی فکری بسازد. برعکس، همهٔ ایسمها را رد می‌کرد و خانه بدوشی فکری را بدون تلخی قبول کرده بود. بجای پرداختن به مسایل ابدی به مشکلات امروزی بشری می‌پرداخت، بدون آنکه از روزمرگی بترسد. بر امکان اشتباه خود آگاه بود و با آنکه با همهٔ احساس می‌اندیشید و می‌نوشت هیچگاه خشمگین نبود."² هانا آرنت از نظر "پشتکار" هیچ چیز از فیلسوفان بزرگ گذشته کم نداشت! مجموعهٔ دست‌نوشته‌های او بیش از ۸۰ جعبه را پر کرده بود که در اختیار کتابخانهٔ کنگرهٔ آمریکا قرار گرفت و با آنکه تا بحال چند کتاب از نامه‌هایش به چاپ رسیده، هنوز قسمت اعظم آنها منتشر نشده است.

اما آنچه که برای هانا آرنت جایگاه بلندی در تاریخ فراهم آورده، شجاعت او در اندیشه است و کوشش برای فهمیدن. فهمیدن از نظر آرنت آنستکه بدون پیش‌داوری با دقت به چهرهٔ واقعیت بنگریم و در برابرش بایستیم. حال این واقعیت می‌خواهد چهره رژیم توتالیتر باشد یا جنایتکاری مانند آدولف آیشمن.

¹ Ibid. s.20

² Agnes Heller, Festrede zum Hannah-Arendt-Preis 1995

از این دیدگاه هانا آرنت ادامه دهندهٔ جسور و پیگیر راه نیچه است و چنانکه گفته‌اند، اگر نیچه خواننده‌اش را به اندیشه برمی‌انگیخت، خواندن آثار هانا آرنت بدون اندیشهٔ مداوم ممکن نیست.

چون سخن از نیچه به میان آمد باید دانست که در آثار هانا آرنت جابجا به اشاره‌هایی مثبت به نظرات نیچه برمی‌خوریم.^۱ افسوس که او نمی‌دانست، برخی آثار نیچه مورد دستبرد و خدشه قرار گرفته‌اند. او مثلاً "ارادهٔ معطوف به قدرت" را از نیچه می‌دانست و طبعاً آن را برنمی‌تافت. از آرنت اثری دربارهٔ نیچه منتشر نشده است. لیکن قابل تصور است که او با چه مشکل عظیمی در شناخت چهره و اندیشهٔ نیچه روبرو بوده است: مسلماً از سویی، شمار بسیاری از آثار نیچه را مملو از اندیشه‌های دوران ساز می‌یافت و از سوی دیگر، برخی سخنان او را چنان سخیف و مهمل که بیان آنها از سوی اندیشمندی مانند نیچه بعید بود!

از طرف دیگر جالب است که با وجود این وضع دشوار، نیچه در تمامی دوران پس از خود بزرگترین اندیشمندان را تحت تأثیر قرار داد. از جمله، همهٔ فیلسوفان "مکتب فرانکفورت" را. تا آنجا که دربارهٔ تئودور آدورنو، بارزترین نمایندهٔ این مکتب گفته‌اند:

«اندیشه‌اش از اندیشهٔ نیچه اشباع بود.»^۲

اشاره شد که نخستین مجموعهٔ آثار پالایش شدهٔ نیچه بسال ۱۹۹۹ م. یعنی ۲۴ سال پس از مرگ آرنت منتشر شد و این تأسف را بجا گذاشت که آرنت در صورت آگاهی بر آنچه نیچه واقعاً گفته بود، بهتر می‌توانست راه او را ادامه دهد. از این نظر باید گفت، مخدوش شدن چهره و نظر نیچه از این بابت هم جنایتی بود که اندیشمندان پس از او را از ادامهٔ راهش بازداشت.

جایگاه آرنت در تاریخ اندیشه بیشتر به ادامهٔ راه مارکس و تکمیل تئوری مارکسیستی مربوط می‌شود. دیدیم که او بخوبی از عهدهٔ وظیفه‌ای که در پیش گرفته بود برآمد. مارکس کلر را برای انسان ضروری دانست و از ضرورت کار، آدمی را محکوم و جامعهٔ بشری را مجبور تاریخ یافت، درحالیکه آرنت با تفاوت گذاردن میان کار، تولید و سخن بخوبی هم وجه حیوانی بشر را نشان داد و هم وجه انسانی او را، هم انسان تحت جبر طبیعی را تصویر کرد و هم انسان برخوردار از گوهر ایزدی را:

"امروزه تقریباً می‌توان گفت که از نظر علمی ثابت شده، انسان هرچند که بر این کرهٔ خاکی و به شرایط آن زندگی می‌کند و احتمالاً همیشه هم زندگی خواهد کرد، بهیچوجه "زمینی" چنانکه دیگر موجودات هستند نخواهد بود."^۳(آرنت)

در مقایسهٔ آنچه مارکس گفته و نظریهٔ درخشان هانا آرنت این پرسش از ذهن می‌گذرد که آیا اگر آنچه آرنت اندیشید به ذهن مارکس هم می‌رسید، همهٔ جنایت‌هایی که بنام مارکسیسم رخ داد اجتناب‌پذیر می‌بود؟ به عبارت دیگر چرا نمی‌بایست و نمی‌توانست آنچه هانا آرنت کشف کرد قرنی پیشتر به ذهن مارکس خطور کند؟

^۱ از جمله کشف "پیمان" بعنوان پایهٔ زندگی اجتماعی را به نیچه نسبت می‌دهد و از او نقل می‌کند که: انسان حیوانی که است که قادر است پیمان ببندد و بر آن استوار بماند!

Vita activa oder Vom tätigen Leben, H. Arendt, Ibid., s.314

^۲ Topographie des Möglichen, Michaela Homolka, AliteraVerlag, Einleitung

^۳ Vita activa oder Vom tätigen Leben, H. Arendt, Ibid., s.21

از این رهگذر باز هم به بحث دربارهٔ مسئولیت فیلسوفان می‌رسیم. گفتنی است که در آثار مارکس برخی اشارات یافت می‌شود که دال بر اینستکه واقعاً بر ذهن او هم این حقیقت گذشته که انسان را نمی‌توان تنها یک بعدی و مجبور به نیازهای طبیعی در نظر گرفت. مانند این جملهٔ او در "کاپیتال":
"در حقیقت پهنهٔ آزادی از آنجا آغاز می‌شود که به کار از روی احتیاج و ضرورت نیازی نباشد."^۱
بنابراین مارکس نیز به "نفس ناطقه" که به زعم ارسطو تفاوت انسان و حیوان را تعیین می‌کند قائل بوده است.

از سوی دیگر هانا آرنت نیز مبتکر تقسیم بندی: کار، تولید، سخن نیست و چنانکه خود اشاره کرده، این تقسیم بندی را از ارسطو گرفته و گسترش داده است!

(می‌دانیم که ارسطو "مدتها" پیش از آرنت گفته بود: انسان حیوانی است "ناطق!" و "نطق" از نظر ارسطو دو صورت داشت: یکی "نطق خارجی" که سخن است و "نطق درونی" که همان اندیشه است.)
اکنون با توجه به دو نکتهٔ بالا شاید بتوان بار مسئولیت فیلسوفان را کاهش داد. بدین صورت که گفت، گوهر اندیشهٔ فیلسوفان و پیام اخلاقی آنان از ارسطو تا مارکس و آرنت کمابیش یکسان بوده است و این ما مردمان بودیم که سخن آنان را درنیافتیم! بدین سبب نه برآمدن قرون وسطا - چنانکه نیچه ادعا کرد - گناه سقراط و افلاطون بود و نه جنایت‌های "مارکسیست‌ها" تقصیر مارکس!، بلکه ما "چپ‌ها" بودیم که از نظرات مارکس، ایدئولوژی یک بعدی و خشونت باری فراهم کردیم تا بهانه داشته باشیم خون یکدیگر را بریزیم!

اشاره شد که هانا آرنت با آنکه هیچگاه خود را مارکسیست ندانست و هرگونه پرداختن به "ناکجا آباد" وارد می‌کرد، در مقایسه با دیگر ایدئولوگ‌های قرن ۱۹م. مارکس را از شجاعت فکری و عدالت‌جویی بارزی برخوردار می‌دانست.

آرنت، بقول خودش، بیش از این عاشق آزادی بود که بتواند هوادار سوسیالیسم یا کاپیتالیسم باشد. او در آثارش هیچگاه از مفهوم "چپ" یا "راست" استفاده نکرد و بنای جامعه‌ای آزاد و آزاداندیش که همهٔ شهروندان از هر "رنگی" بتوانند در سایه‌اش زندگی کنند، مهمترین مشغولیت فکری او بود. از اینرو تنها میان سه نوع نظام حکومتی فرق می‌گذاشت:

نخست دموکراسی (در حالت ایده‌ال: دموکراسی مستقیم یا جمهوری شورایی)، دوم انواع حکومت‌های دیکتاتوری و سوم توتالیتراریسم.

بحث در آثار آرنت به چگونگی راه‌های غلبه بر حکومت‌های خودکامه و توتالیتر محدود نیست و بخش بزرگی به چگونگی زندگی اجتماعی و سیاسی در دموکراسی می‌پردازد:

"برای انسان بودن تعلق به فضایی اجتماعی ضروری است. فضایی که در آن فردیت معنا می‌یابد. هر فردی ایدهٔ انسان بودن را با خود دارد و باید بتوان آنچنان محیطی فراهم ساخت که در آن رشد یابد."^۲
تا آنجا که باید گفت، مخاطب آرنت نه مردمان در سایهٔ نظامات خودکامه، بلکه شهروندان جامعهٔ دموکراتیک هستند و پیامش به یک کلام آنکه، آنان باید با مسئولیت برای خود و دیگران عمل کنند؛ سرافرازی یکدیگر را پاس بدارند و به یکدیگر با پذیرش گوناگونی، اعتماد داشته باشند.

^۱ کاپیتال، کارل مارکس، ایرج اسکندری، جلد سوم، انتشارات حزب تودهٔ ایران، ص ۱۰۱

^۲ Die jüdische Gestalt von Hannah Arendt, Michael Daxner, 22Mai2006

بنابراین بالاترین انتظاری که او از انسان مدرن دارد اینست که بیاندهد؛ "درباره آنچه که می کند بیاندهد!" از این نظر اندیشه را به همان مفهومی می گیرد که سقراط می گرفت: گفتگوی درونی انسان با خودش!:

«اندیشه چیز دیگری نیست جز آنکه انسان با خود گفتگو کند.» (کانت)(آرنت)
این گفتگوی درونی برای ما ایرانیان آشنا است. مگر نه آنکه در درون انسان وجدان هم هست و گفتگوی درونی آن را هم بیدار می کند و تفاوتی را بوجود می آورد که میان "عقل" و "خرد" می شناسیم. "خرد" را ما ایرانیان، عقلی می دانیم که هماغوش وجدان و دست در دست اخلاق داشته باشد. حال جالب است که ببینیم برای هانا آرنت اندیشیدن فعالیت اخلاقی است و وجدان بستر اندیشه! او چنانکه در نظریه اش درباره انسان دیدیم، اندیشه و سخن را همان "عمل" (رفتار) می گیرد. اندیشه روندی است که در سخن انسان بازتاب می یابد و او را به عمل وامی دارد. "رفتار"ی که در خدمت برآوردن نیازهای زندگی مادی نیست و حتی به فعالیت تولیدی نیز نظر ندارد. بنابراین یک حالت بجا می ماند و آن "رفتار" اجتماعی و سیاسی است:

"هر انسانی چون قادر است فکر کند قادر هم هست به سیاست بپردازد و برای حق تعیین سرنوشت خود مبارزه کند."^۱

انسان اندیشمندی که فعالانه در بهبود پیرامون اجتماعی خود می کوشد، ایده آل انسان از نظر آرنت است. برعکس کسی که نمی اندیشد، بهتر بگوییم، اخلاقی نمی اندیشد، هنوز به مقام انسانیت نرسیده است:

"اندیشیدن یک نیاز انسانی است و او در طول زندگی کار دیگری نمی کند مگر آنکه مدام بیاندهد. بدین سبب از اندیشه نباید ترسید بلکه از نیاندیشیدن. زیرا نیاندیشیدن و بی فکری است که به جنایت منجر می شود."^۲

از اینرو اندیشه بدون فعالیت بهبودگرانه اجتماعی سترون است:
"اگر بدانیم که انسان به چه جنایتهایی نسبت به هم نوعش توانست باید احساس گناه کنیم اگر از دخالت در سیاست طفره برویم."^۳

سخن آخر در این باره آنکه، آیا از اندیشه و سخن هانا آرنت نتیجه ای ملموس ببار آمد؟ پیش از این اشاره شد که بسیاری انقلابات و تحولات مسالمت آمیز در دو سه دهه گذشته را ناشی از گسترش افکار آرنت دانسته اند. تنها برای آنکه از نتایج افکار او نمونه ای مشخص بدست داده باشیم، به پدیده بسیار ارزشمندی که برای نخستین بار پس از برکناری رژیم نژادپرست در آفریقای جنوبی چهره گشود اشاره می شود:

چنانکه E. Young-Bruehl^۴ نشان داد، "کمیسیون حقیقت و آشتی"^۵ پس از برافتادن رژیم آپارتاید در آفریقای جنوبی، بر اساس اندیشه هانا آرنت برگزار شد و نشان داد که نظرات انسان دوستانه او درباره زایش و بخشایش تا چه حد در پیشبرد جامعه مدنی در نیمه دوم قرن بیستم مؤثر بوده است.^۶

^۱Vita activa oder Vom tätigen Leben, H. Arendt, Ibid., s.174

^۲ Ibid. s.125

^۳ Die jüdische Gestalt von Hannah Arendt, Michael Daxner, 22Mai2006

^۴ دوست نزدیک و نویسنده بیوگرافی هانا آرنت

^۵ Truth and Reconciliation (TRC)

^۶ Hannah Arendt, Wikipedia, s.33

مکتب فرانکفورت

فیلسوفان "مکتب فرانکفورت" و در پیشاپیش آنان تئودور آدورنو Theodor W. Adorno (۱۹۶۹-۱۹۰۳ م.)، در ادامه روش فیلسوفان گذشته، چنان پیچیده می‌نوشتند که فهمش حتی برای آلمانی تحصیل کرده نیز دشوار است. آدورنو با تسلط کم‌نظیر خود بر یونانی قدیم، لاتین و استفاده از دستور زبان آلمانی در قرن ۱۹ (!) چنان پیچیده می‌نوشت که برخی فهم مطالبش را به آینده واگذاشته‌اند! پیش از این هانا آرنت را نمونه فیلسوف مدرن نامیدیم. با توجه به اینکه "مکتب فرانکفورت" مهمترین کانون اندیشه در سده گذشته بود، لازم است با نگاهی به مشغولیت اصلی فیلسوفان این "مکتب" این شبهه بر طرف شود، که مبادا فلسفه در مسیری به کنار از هانا آرنت به پیش رفته و او (چنانکه خود گفته) واقعاً اصلاً فیلسوف نبوده است. درحالیکه مثلاً وابستگان به "مکتب فرانکفورت" نه تنها فیلسوف بودن خود را انکار نکرده‌اند که ارزش والایی برای فلسفه قائل بودند. چنانکه آدورنو نوشت:

"اگر فلسفه نبود، انسان هنوز غارنشین می‌بود."^۱

آدورنو از سوی دیگر خاطر نشان می‌سازد، که فلسفه به مفهوم و کارکرد پیشین دیگر ورافتاده است. اما دلیلی که برای این تحول می‌آورد نه آنستکه فلسفه کهن نتوانسته به هدفی که در برابر خود نهاده بود برسد، بلکه آنستکه فلسفه نتوانست به وظیفه خود مبنی بر جلوگیری از فجایع قرن بیستم عمل کند!^۲ هدف آن نیست که از دریای اندیشه فیلسوفان "مکتب فرانکفورت" سخنان مشترکی با هانا آرنت بیابیم. اما لازم است که درد مشترک آنان را بشناسیم، تا بدان، روند اندیشه فلسفی در نیم قرن پیش را دریابیم.

فیلسوفان مکتب فرانکفورت صرفنظر از پژوهش‌های تخصصی خود دغدغه‌های مشترکی با هانا آرنت داشتند. دو تن از نمایندگان این مکتب (هورکهایمر Max Horkheimer (۱۹۷۳-۱۸۹۵ م.) و آدورنو) با هم کتابی نوشتند که به عنوان مانیفست مکتب فرانکفورت شناخته شده است. نخستین جمله کتاب این است:

"روشن‌نگران کوشیدند با توسل به اندیشه‌ای پویا، انسان را توانا سازند بر ترس خود غلبه کند و از این‌راه به سروری و آقایی بر جهان برسد؛ اما دنیای روشن شده کاملاً در تیرگی بدبختی فرو رفته است."^۳ (۱۹۴۷ م.)

شگفتی ندارد که مهمترین مطلب مورد بحث آن دو در این کتاب^۴، همان مطلبی است که نیچه درباره آن سخن می‌گفت. با این تفاوت که اگر نیچه دانش و عقل را کشنده تصورات مذهبی (اساطیری) می‌دانست، هورکهایمر و آدورنو با توجه به جنایات قرن بیستم تکیه یکسویه بر عقل را باعث تسلط ظلمت بر انسان دانستند.

¹ Eingriffe, Theodor W. Adorno, Suhrkamp Verlag, 1963, s. 25

² Ibid. s.23

³ M. Horkheimer, Th. W. Adorno: Dialektik der Aufklärung, Entzauberte Welt, A. Riebe

^۴ به انگلیسی "Eclipse of Reason" (ظلمت خرد) و به آلمانی Dialektik der Aufklärung (دیالکتیک روشنگری)

آنان با توجه به شکست جنبش روشنگری در برآورد نیازهای روحی انسان، برآنند که با سرآمدن دوران روشنگری بخش قابل ملاحظه‌ای از مردم در اروپا با شدت بیشتری به مذاهب کهن و باورهای خرافی و اساطیری پناه برده‌اند؛ یعنی به آن چیزهایی که روشنگران می‌خواستند انسان را از آنها رهایی دهند. آنان نیز چون هانا آرنتم نسل‌کشی‌های قرن بیستم را گسست مدنی و وقفه در تاریخ تکامل انسان می‌دانستند. فراتر از آن نه تنها به اندیشه، بلکه به احساس نیز، چنان از "آشویتس" سرخورده بودند که مثلاً آدورنو (که اعتراف داشت، بدو درباره اهداف نازی‌ها به خوشبینی دچار بود) نوشت:

"پس از آشویتس شعر گفتن بربریت است. پس از کوره‌های آدم‌سوزی فلسفه هم دیگر معنی ندارد."^۱ البته آنان نه تنها مأیوس نشدند، بلکه هدفی والا در برابر بشر گذاشتند که می‌شود آنرا به یک کلمه چنین بیان کرد: آشویتس دیگر نباید تکرار شود!

آدورنو توجه می‌دهد که فاجعه آشویتس در قلب "اروپای متمدن" قابل تصور نبود؛ اما اتفاق افتاد. از اینرو نه تنها امکان تکرار آن را نمی‌توان نفی کرد که اگر تدابیر مؤثری اختیار نشود به یقین تکرار خواهد شد:

"اتفاق افتاد و می‌تواند دوباره اتفاق بیفتد. حرف اصلی ما اینست."^۲

"در دفاع از انسانیت باید (اگر لازم باشد) حتی منطق را به سخره گرفت."^۳

در آشویتس پرشمارترین قربانیان یهودی بودند. اما کولیان، کمونیست‌ها و معلولین نیز به همان قساوت از دم تیغ گذشتند. آدورنو هشدار می‌دهد که نسل‌کشی آینده می‌تواند مشخصه دیگری را هدف گیرد. چنانکه پیش از آن سال ۱۹۱۵ م. بیش از یک و نیم میلیون ارمنی در ترکیه عثمانی تنها به صرف ارمنی بودن نسل‌کشی شدند. قساوت نسل‌کشی در این است که قربانیانش نه کوچکترین امکان دفاع دارند و نه می‌توانند فریاد خود را به گوش جهانیان برسانند.

"اینکه آشویتس تکرار نشود، نخستین چیزی است که باید در تربیت در نظر داشت."^۴ (آدورنو)

او از این نظر می‌خواهد که تربیت بر دو پایه اصلی استوار شود: یکی نشانیدن احساسی که از "همدردی" فراتر می‌رود. این احساس را یونانیان کهن Empathy نامیده‌اند. در توضیح آن می‌توان گفت، توانایی اینکه خود را به جای دیگران بگذاریم. از اینراه انسان درباره احساسات خود نیز آگاهی می‌یابد. "همدردی" (Empathy) هم موجد گرما و نزدیکی می‌شود و هم به انسان احساس ایمنی می‌بخشد.^۵

پایه دیگر تربیت از نظر آدورنو همان است که فیلسوفان از عصر روشنگری به این سو خواستارش بودند؛ یعنی «خرد انتقادی» (critical reason) (Kritische Vernunft). زیرا تنها کسی می‌تواند مسئولیت رفتار خویش را بعهده گیرد که از اندیشه‌ای مستقل برخوردار باشد. مثلاً در جوامع غیردمکراتیکی که در آنها از حقوق شهروندی خبری نیست، چگونه می‌توان انتظار داشت که مردم به وظایفی عمل کنند و یا مسئولیت رفتار خود را به عهده گیرند؟!

¹ Holocaust, Erziehung und Unterricht, Prof. Dr. Ido Abram, Amserdam

² Ibid.

³ Adorno, Peter Möller, <http://www.philolex.de/adorno.htm>

⁴ Holocaust, Erziehung...Ibid.

⁵ Ibid.

ورزش فکر و توانمندی اندیشه هم از برآمدن رفتار خشونت‌آمیز و پرخاش‌گرانه جلوگیری می‌کند و هم به "بی‌فکری" میدان نمی‌دهد. رفتار بی‌فکرانه چنان که هانا آرنست در مورد آیشمن نشان داد به جنایت میدان می‌دهد.

"آنکه می‌اندیشد خصمناک نمی‌شود." (آدورنو)^۱

اگر هانا آرنست بی‌ریزشگی فرهنگی اقشار پایین در جوامع صنعتی را زمینه‌رشد ایدئولوژی‌های توتالیتر می‌یابد، پژوهشگران مکتب فرانکفورت با پژوهش درباره "تربیت آنوریته" و نظرشناسی تجربی (از طریق مصاحبه با گروهی از شهروندان آمریکایی) می‌کوشیدند چگونگی پیدایش و گسترش ایدئولوژی‌های توتالیتر را توضیح دهند.

فراتر از آن نشان دادند که عقل‌گرایی یک بعدی به کمبودی در جوامع مدرن انجامیده که باعث می‌شود، بخشی از نسل جوان در پی یافتن دنیای اساطیری و سحرآمیز به کشورهایی مانند هندوستان نظر دوزند. کشش بخشی از نسل جوان اروپایی به سوی هندوئیسم، بودائیسم و تمایلات خوشباشانه را برخاسته از همین کمبود دانسته‌اند.

از سوی دیگر در جوامعی که هنوز وارد دوران مدرن نشده‌اند، نگاه به خطرات روشنگری و بحران‌های ناشی از آن، باعث وحشت می‌شود و در نتیجه مذهب کهن و باورهای اساطیری برای توده مردم جالب و جاذب می‌گردد:

«برای دست یافتن به بلوغ و رفتار مسئولانه، انسان می‌بایست مرحله وحشتناکی را از سرگذراند. چنین مرحله‌ای را هر کودکی (هنگام بالغ شدن) تجربه می‌کند.» (آدورنو)^۲

همین پژوهش‌ها نشان داد که فرمانروایی عقل بر وجدان، نتایجی را که روشنگران سده‌های گذشته انتظار داشتند به بار نیاورده است. راه برون رفت از این موقعیت فاجعه‌انگیز همانطور که هانا آرنست نیز یافته بود، آنستکه بر "بیگانگی" Alienation غلبه گردد و انسان در روابط گرم و مهرورزانه اجتماعی، زیان و آزار دیگران را برنتابد تا چه رسد که خود مرتکب آن شود.

نقاط مشترک آرنست و اندیشمندان مکتب فرانکفورت به همین ختم نمی‌شود. نمونه آنکه هر دو از مارکسیسم بعنوان شایع‌ترین اندیشه اجتماعی در قرن بیستم شروع کردند و با انتقاد از آن کوشیدند اندیشه‌های نوین خود را مطرح کنند. گرچه برای هر دو روشن بود که مارکسیسم حتی اگر از انحراف استالینیستی نجات یابد، چنان یک بعدی است که ابداً نخواهد توانست جوانب گوناگون زندگی اجتماعی را در نظر گیرد.

یکی از این جوانب اینستکه جامعه انسانی از هر نظر رو به پیچیدگی فزاینده دارد. حکومت‌ها با روشهای هرچه کاراتر و استفاده از "صنعت تبلیغات" (آدورنو) جامعه را کنترل می‌کنند. روند پیچیدگی جوامع و گسترش دانش و فن چنان با شتاب به پیش می‌رود که شناختی که بشر باید بتواند با تکیه بر آن درباره سرنوشت خود تصمیم بگیرد، همواره کمتر می‌شود. اینستکه انسان بعنوان شهروند در جوامع دموکرات، احساس آزادی می‌کند، اما شرایط زندگی و سرنوشت او را ضرابی (فاکتورهای) تعیین می‌کند که بر آنها تسلطی ندارد.^۳

^۱ گزارش تلویزیون مشترک آلمان و فرانسه: "Arte" ۱۸ اکتبر ۱۹۹۹، بمناسبت سی امین سال درگذشت آدورنو.

^۲ http://de.wikipedia.org/wiki/Theodor_W._Adorno#Werke

^۳ Adorno, Peter Möller, <http://www.philolex.de/adorno.htm>

پیش از آنکه دوباره اندیشه هانا آرنت را پی گیریم، به نکته ای توجه کنیم که آدورنو در یک جمله آنرا شکافته و برای ما ایرانیان از اهمیت ویژه ای برخوردار است.

آدورنو شکایت می کند: "برای بسیاری از انسانها "من" گفتن، گستاخی است."¹ اگر دقت کرده باشیم، نویسندگان ایرانی در آثارشان از "من گفتن" ابا دارند. (یک نسل پیشتر که به "بنده" و "حقیر" و "کمینه".. پناه می بردند!) این مشکل را اروپاییان هم داشته اند؛ چنانکه می توان گفت، تاریخ تکامل "من" به همان قدمت تاریخ فلسفه است و راهی دراز پیمود تا سرانجام توسط زیگموند فروید به بخشی از علم روانشناسی بدل شد. اینجا تنها به "من" از نظر فلسفی اشاره می شود و تحول آن در دوران مدرن که بدان "عصر فردیت" هم گفته اند مورد توجه است. پیشگام این تحول رنه دکارت بود که گفت:

"اندیشه از من جدا شدنی نیست. پس من تا زمانیکه می اندیشم هستم."²
این جمله در فلسفه مدرن چنان اهمیتی دارد که از "من) می اندیشم، پس هستم!"
Cogito ergo sum بعنوان قانون نخست در فلسفه یاد می کنند.

انسان اندیشمند از خود آگاهی برخوردار است و "خود آگاهی" موجد "اعتماد به نفس" می شود. اگر انسان اندیشمند و خود آگاه نباشد چگونه می توان به او اعتماد کرد که سرنوشت خود را در دست گیرد و مسئول گفتار و رفتار خود باشد؟

کانت نوشت: هنگامیکه کسی می گوید: "من فکر می کنم"، فاعل شناسایی (Subject) و مفعول شناسایی (Object) یکی می شود. بنابراین اندیشه بیواسطه بدین منجر می شود که انسان هستی خود را دریابد، "من" بودن خود را تجربه کند و به اعتماد به نفس دست یابد.

هگل اعتماد به نفس را وابسته به اهمیتی می داند که دیگران برای فرد قائل هستند:
"اعتماد به نفس، خود را در دیگران می بیند."³

همین چند مورد بخوبی نشان می دهد که در فلسفه غرب: اندیشه، خود آگاهی و اعتماد به نفس، سه پدیده همبسته اند و در رشد خود به وظیفه و مسئولیت اجتماعی منجر می شوند. با "من" گفتن است که انسان فردیت خود را به ثبت می رساند و بدان حقوقی برابر با دیگران می خواهد. با "من" انسان از یک سو میان خود و دیگران تمایز قائل می شود و از سوی دیگر بر همجنسی و برابری خود با دیگران پا می فشرد. پس "من گفتن" ربطی به نخوت و خودبینی ندارد و از سوی دیگران هم نباید بدین معنی فهمیده شود. بلکه فقط گویای اعتماد به نفس فردی است که بر وظیفه و مسئولیت خود بعنوان شهروند، آگاه است. یک سیستم مادی (دستگاه) هرچه هم که پیچیده باشد نمی تواند نسبت به خود آگاهی بیابد. زیرا هیچکدام از بخش های مادی آن نمی تواند نسبت به موقعیت خود در سیستم و رابطه اش با دیگر بخش ها آگاهی بیابد. پس خود آگاهی آن توانایی غیرمادی است که انسان را قادر می کند که به خود بیاندیشد و خود را بشناسد.

¹ Minima Moralia, Theodor W. Adorno, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M, s.57

² Selbstbusstsein, aus Wikipedia

³ Ibid, Phänomenologie des Geistes

می خواهیم بفهمیم!

به ارشمیدس کاشف اهرم نسبت می دهند که گفت، اگر نقطه اتکای محکمی به من بدهید، جهان را به نیروی اهرم از جایش تکان خواهیم داد! چون به آنچه بشر در دو سه سده گذشته بر کره خاک انجام داده بنگریم، باید اعتراف کرد که او جهان را تکان داده است. گویی او نقطه اتکایی را که ارشمیدس در آرزوی یافتن آن بود پیدا کرده است! این نقطه اما نه جایی در هستی بیرونی، بلکه در درون انسان است. نتیجه دستاوردهای علمی و فنی عصر جدید آن بود که کشف شد، آن نقطه ارشمیدسی واقعاً وجود دارد. نقطه ای که با تکیه بر آن حتی بدون اهرم می توان جهان را تکان و تغییر داد؛ چنانکه انسان در چند قرن گذشته کرده است.^۱

به نظر آرت، سه گام مهم بسوی یافتن نقطه مزبور، کشف آمریکا، رفرم لوتوری (پروتستانیسیم) و تلسکوپ گالیله بود. از یک طرف با کشف آمریکا و اثبات کرویت زمین، از طرف دیگر با نگاه به آسمان (بوسیله تلسکوپ) و کشف آنکه زمین سیاره ای ناچیز بر مدار ثابت بیش نیست، آدمی پی برد که "خانه زمینی" اش به مرزهای قابل شناختی محدود است. در این میان رفرم لوتوری و درهم شکستن باورهای ابدی کلیسا، ذهن او را روشن ساخت و کنجکاوی او را برانگیخت تا "خانه خود" را بشناسد و برای تغییرش بکوشد.^۲

این یک طرف قضیه بود. بشری که تا بحال تصور می کرد بر زمین خدا و زیر نگاه او زندگی می کند؛ خورشید می درخشد تا روزش را روشن کند و ماه و ستارگان برمی آیند، تا شب او را زیبا سازند، به یکباره زمین زیر پایش را لرزان یافت و حس کرد که نه بر زمینی استوار، که بر سفینه ای نشسته که از بندرها شده، بسوی مقصدی ناشناختنی می راند.^۳

از مقایسه دلهره ای که به انسان روزگار روشنگری دست داد با بیخیالی قرون وسطایی، که در آن مذهب زندگی انسان را از گهواره تا گور تعیین می کرد، می توان گفت، رانده شدن واقعی انسان از بهشت، در واقع نه در آغاز تاریخ، بلکه در گذار از قرون وسطا به دوران مدرن رخ داد. زیرا در این گذار بود که انسان احساس آنکه خدایی او را حفظ و هدایت می کند از دست داد و خود را رها در هستی بی فریاد یافت.

فیلسوفان اگزیستانسیالیست (اعم از مذهبی مانند کیرکگار Kierkegard یا غیرمذهبی مانند ژان پل سارتر، آلبر کامو و هایدگر) در پی توصیف و توضیح همین احساس بودند. هرچند که این فلسفه ها برای اروپایی قرن بیستم نیز حاصلی نداشتند و بعنوان موشکافی های فضل فروشانه و سرگشتگی های روشنفکرانه به بوته فراموشی سپرده شدند.

اما در طرف دیگر فیلسوفان "جدی"، از برتراند راسل و ویتگنشتاین تا اریک فروم و هانا آرت، با جدیت اندیشه ورزی کردند و کوشیدند با ادامه راه رفته به بشر کمک کنند تا در دوران مدرن منزل گیرد: اگر او دیگر خدایی نمی شناسد که به سویش نیایش کند، خود با نگاه اندیشمندانه به هستی، به آرامش و سرخوشی روحی دست یابد.

نمونه وار برای هانا آرت معجزه های توصیف شده در کتابهای مذهبی، در برابر معجزه واقعی هستی، افسانه هایی مسخره بیش نیستند. او توجه می دهد که هستی از ماده بیجان تا تولد اندیشه انسانی از

¹Vita activa Ibid., s.318

² Ibid. s.319

³ Ibid. s.357

معجزه‌ای به معجزه‌ای فرارویدیده است. زیرا بنا به قوانین حاکم بر دنیای بیجان، ممکن نیست زندگی گیاهی (نباتی) وجود یابد. اما می‌بینیم که در مرحله‌ای چنین معجزه‌ای رخ داد. تکامل از گیاه به حیوان و از حیوان به انسان تازه از آن هم غیرممکن تر بود. ولی با زیر پا گذاشته شدن قوانین بی چون و چرای طبیعی مرحله‌ای بالاتر چهره گشود. آرنت می‌پرسد، اگر این معجزه نیست پس چیست؟ و ادامه می‌دهد که چرا از انسانی که از چنین توانایی‌های معنوی برخوردار است نباید چیزی نو تولد یابد؟: انسانی که بتواند آزادانه زندگی کند، با استقلال بیاندیشد و با غلبه بر خود و اعتماد به دیگر انسان‌ها جهان را آینهٔ بهشت کند:

"در زندگی چیزی قوی تر از انسان وجود دارد."¹

اما کشف بزرگ هانا آرنت در این زمینه نه در طبیعت، بلکه در هستی اجتماعی است. او کشف کرد که در میان انسان‌ها چیزی بوجود می‌آید که با سخن گفتن آنان با یکدیگر آغاز می‌شود و با عمل مشترک به ثمر می‌نشیند:

"سیاست چیزی است که در میان مردمان بوجود می‌آید و همزیستی انسان‌های آزاد را تنظیم می‌کند. با ورود (تولد) فرد به شبکهٔ روابط انسانی، می‌تواند تغییری در این روابط بوجود آید. پس هر فردی می‌تواند در سیاست مؤثر باشد و هر تولدی آغازی نوین را ممکن سازد."²

آرنت از همان اوان جوانی که تز دکترای خود را می‌نوشت، برخلاف استادش هایدگر (و دیگر اگزیستانسیالیست‌ها) که زندگی را "لغزیدن" بسوی مرگ می‌دانستند، به نقش مهم تولد پی برده بود. او خواستار آن بود که نه تنها هر نسل جوانی، بلکه زایش هر کودکی بعنوان آفرینشی نوین و انقلابی جدید درک شود که پیش از آن هیچگاه وجود نداشته و در آینده نیز وجود نخواهد داشت.

بنابراین در تکامل اندیشهٔ نیچه، هانا آرنت فرد انسان را به تنهایی کامل نمی‌داند و او را تازه در بطن روابط اجتماعی و داد و ستد انسانی در سیر بسوی انسان شدن می‌یابد و می‌خواهد. انسان به سخن گفتن (نفس ناطقه) انسان است و سخن او دو سو دارد:

یک سو، به درون که همانا اندیشه است. اندیشه بصورت گفتگوی انسان با خویشتن خویش، به او کمک کند با خودش به هماهنگی برسد. هانا آرنت در این باره اغلب این جمله از سقراط را نقل می‌کرد که: "بهتر است که انسان با همهٔ دنیا در اختلاف باشد تا با خودش!"

سوی دیگر، سخن انسان با انسانهای دیگر است، که در آن دوستی و رفتار اخلاقی رخ می‌نماید. آرنت رابطهٔ مهرورزانه با محیط را نه تنها بدین سبب ستایش می‌کند که آدمی را از شرّ بدور می‌دارد و او را بسوی انسان شدن سوق می‌دهد. اگر نیچه می‌گفت، باید بتوانیم با همه مانند "همسایه" رفتار کنیم، آرنت می‌پرسد، چرا نباید به دیگران همان احساسی را پیدا کرد که به اعضای خانواده؟

آرنت در ستایش دوستی، از افسانه‌ای یونانی یاد می‌کند که گویا خدایان به انسان از اینرو رشک می‌برند که با وجود عاری بودن از زندگی ابدی و بی‌بهرگی از کمال، به دوستی تواناست! به گزارش آرنت، در یونان باستان در انسان احساسی شکل گرفت که سابقه نداشت:

"در میان یونانیان کششی شدید به بی‌مرگی بوجود آمد. زیرا آگاهی یافتند که انسان در دامان طبیعتی زندگی می‌کند که ابدی است و در سایهٔ خدایانی عمر کوتاه خود را به پایان می‌رساند که مرگ را نمی‌شناسند. (برای یونانیان، حیوان و گیاه چون از خود آگاهی برخوردار نیستند در بازتولید خود ابدی

¹Hannah Arendt zum 100. Geburtstag, Reinhard Kahl

² Ibid.

هستند). بنابراین در نظام هستی همه چیز ابدی است جز انسان! از اینرو از خود می‌پرسیدند، آیا مرگ شاخص انسان بودن است؟^۱

یونانیان از چنین دیدگاهی بر این باور بودند که چون انسان تنها موجود میراست، باید بکوشد از خود نشانی ابدی بجا بگذارد و با آفرینش پدیده‌های ابدی - چه بناهای مادی و چه آثار ادبی - به خود هاله‌ای ایزدی بدهد. (در زبان یونانی قدیم میان "آثار" و "اعمال" تفاوتی نبوده و هر دو را با واژه "چیزها" $\xi\varsigma\gamma\alpha$ ادا می‌کردند!)^۲

جالب آنکه اگر به یونانیانی که سر بر آسمان ابدیت ساییدند بنگریم در میانشان سقراط را سرفرازتر از همه می‌بینیم: اندیشمندی که اندیشه‌اش او را از تمدن‌های یونانی و رومی نامیراتر ساخت، درحالی‌که از او هیچگونه نوشتاری بجا نمانده است!

برای هانا آرنت هم مانند کانت، بیداری خرد مانند زندگی یافتن دوباره است. دیدیم که نیچه نیز کشش به آموختن را نیروی سترگی می‌دانست. از اینرو باید باور داشت که آموختن همان "آب حیات" و یا "چشمه جوانی" است که در افسانه‌ها توصیف شده است.

گفتن ندارد که آموزش، از یکسو آموختن است و از سوی دیگر، در میان گذاشتن آموزه‌ها با دیگران است؛ البته پس از آنکه از صافی دیدگاه فرد گذشت.

از این نظر شگفت‌انگیز است که افلاطون ۲۴ سده پیش کشف کرد که:

"خوشبخت‌ترین انسان کسی است که بیاندیشد، اندیشه‌اش را بنویسد و شاهد باشد که دیگران آنرا می‌فهمند."^۳

بنابراین اینکه آرنت در برابر مارکس می‌گوید: "من نمی‌خواهم تغییر دهم، می‌خواهم بفهمم." نه آنکه خواهان تغییر و تحول نباشد، بلکه دگرگونی انسان را هدف دارد که بدون آن هیچ دگرگونی پایدار و ژرفی ممکن نیست:

"من می‌خواهم بفهمم و اگر دیگران هم همان را که من می‌فهمم بفهمند در من احساس نیک «بازگشت به میهن» زنده می‌شود."^۴

به نظر آرنت همینکه انسان شروع می‌کند اندیشه خود را بر کاغذ بیاورد به کاری تولیدی دست می‌زند که می‌تواند به فعالیتی با اثری جاودانه منجر شود: کتاب

او بر گردن هر فردی وظیفه‌ای را می‌گذارد که در تاریخ بیسابقه است: هر کسی باید در زندگی دستکم یک کتاب بنویسد!^۵ بدین شرط که برای نوشتن آن بیاموزد و آنرا چنان بنگارد که بیانگر دید یگانه‌ای باشد که نصیب او شده و تنها یکبار در تاریخ چهره گشوده است!

هانا آرنت بر این پامی فشارد که حقیقت مطلق وجود ندارد و در اثبات این ادعا می‌گوید، اگر هم چنین حقیقتی وجود می‌داشت نخستین کسی که آن را بشناسد، طبعاً می‌کوشد شناخت خود را با دیگران در

¹ Vita activa , Ibid., s.29

² Ibid, s.420

³ Ibid.,s.30

^۴ مصاحبه تلویزیونی با Günter Gaus ۱۹۶۴ م.

^۵ هرچند که آرنت چنین خواسته‌ای را مشخصاً مطرح نساخته، اما تکیه مکرر او بر آنکه هر کس باید شهادت داشته باشد نگرش یگانه خود را در جامعه مطرح کند (Wagnis der Öffentlichkeit) به چنین امری توجه دارد. (ر.ک: چکامه هانا آرنت در ستایش کارل یاسپرس، فرانکفورت ۱۹۵۸ م.)

میان گذارد. ولی چون دیگران بیان او را تنها بطور نسبی می‌توانند بفهمند پس در همان قدم اول "حقیقت مطلق" به "نظر"، "عقیده" و یا "برداشت شخصی" بدل می‌شود و در اقیانوس بیکران گفتگو در جامعه انسانی به «نظری در برابر دیگر نظرات» بدل می‌گردد!

بنابراین حقیقت مطلق "غیر انسانی" است و تنها برای خدایانی معنی دارد، که بتوانند آنرا صددرصد به هم منتقل کنند!^۱

آری، حقیقت مطلق وجود ندارد. اما آرنت کشف کرد که بجای آن انسان چیز بسیار جالب‌تر و پرازش‌تری را بوجود آورده و آن اقیانوسی است آفریده شده از گفتگوی انسان‌ها در سراسر جهان و هر انسانی که زبان می‌گشاید قطره‌ای به آن می‌افزاید.

هانا آرنت پیش از اختراع اینترنت از جهان رفت.

^۱Let's Memory, Hannah Arendt, Politische Philosophin und Zivilcourage

از طور تا نور

همدردی و خرد انتقادی
"همدردی" و "خرد انتقادی" در ایران
خرد انتقادی = خرد جمعی
- تفاوت دوران "نوزایی" با دوران "روشنگری"
ناباوری و فلسفه
نخبه‌پروری در ایران
بهاء‌الله، نخبه‌ایرانی یا پیام‌آوری نوین؟
زندگینامه (۱۸۹۲-۱۸۱۷ م.)
بهائیت، آیین یا مکتب؟
جستجوی حقیقت
انسان‌خدایی
دین و آموزه‌ها ناآرنت
دین و فلسفه در جامعه
فلسفه سیاسی
اخلاق
"طریقت" یا "شریعت"؟
بهائیان ایران
آینده دین

همدردی و خرد انتقادی

پس از آنکه تا حدی با اندیشه مدرن فلسفی آشنا شدیم، آموزنده است که از دید فلسفه غرب درباره حوزه فرهنگ ایرانی بیان‌دیشیم. در این میان پرسش اصلی اینست که اندیشه‌های فلسفی آنان ما را به چه کار می‌آید و آیا ممکن است که بتوانیم با بهره‌گیری از آن راهی بسوی آینده‌ای شایسته در پیش گیریم؟ بی‌شک حوزه فرهنگ ایرانی نیز مانند هر حوزه فرهنگی دیگری از اندیشه فلسفی عاری نبوده است. تنها باید دید که در این حوزه کدام جریانات فکری پدید آمدند و تداوم کدامین آنها ممکن است امروز گره از کار فروبسته ما بگشایند؟

پیش از آن لازم است بدانیم فلسفه در نهایت چه چیزی را در جوامع غربی پدید آورده است؟ به عبارت دیگر تفاوت "انسان غربی" با "انسان شرقی" در چیست و برخورداری از کدام ویژگی‌ها، "غربیان" را به سازنده بزرگترین تمدن تاریخ بشر بدل ساخته است؟

دیدیم که آدورنو برای شهروند بالغ و مسئول دو ویژگی برمی‌شمرد: یکی خرد انتقادی *critical reason* و دیگری همدردی *empathy*. این دو را باید چکیده فلسفه در سیر اعتلایی خود در دو قرن گذشته دانست. در این میان مهم اینست که درک شود، هیچکدام از این دو ویژگی به تنهایی کارا و زاینده نیست. انسان مدرن با بهره‌گیری از خرد انتقادی توانست بنای زندگی قرون وسطایی را گام به گام به ریزش وادارد و برای زندگی فردی و اجتماعی پایه‌های نوین محکمی فراهم آورد و از این راه به زندگی قرون وسطایی در زیر سلطه مذهب پایان دهد و به سرافرازی و سازندگی هرچه بیشتری دست یابد. اما او با تجربیات تلخی دریافت که انتقاد بدون احساس همدردی و مسئولیت، جز پرخاش و طعن *cynicism* نیست و به جدایی و حتی دشمنی دامن می‌زند.

از سوی دیگر "همدردی"، هرچه هم صادقانه و پیگیرانه باشد، بدون "خرد انتقادی" نه تنها از بوجود آمدن فقر مادی جلوگیری می‌کند، که آنرا بازتولید می‌کند و بدتر از آن به فقر معنوی دامن می‌زند و تسلسلی را ایجاد می‌کند که رهایی از آن، اگر نه غیرممکن، بسیار دشوار است.

اگر ارزش‌های اخلاقی (از جمله: راستگویی، امانت‌داری، درست‌کاری، سرافرازی، پشتکار، ادب، شجاعت، پاکی (نظافت)، انضباط، وفاداری، وظیفه‌شناسی، میانه‌روی (اعتدال)، دادگری (عدالت)، رک‌گویی (صراحت‌لهجه)، خوش‌زبانی و خوشرویی، وقت‌شناسی، پایداری (ثبات)، خودباوری (اعتماد به نفس)، نیک‌رفتاری (مبادی آداب)؛ پرهیز از رشوه‌خواری و چاپلوسی، از بدگویی و غیبت، از حيله‌گری و پشت‌هم‌اندازی،...)، را در نظر گیریم باید پرسید از چه رو از میان آنها "همدردی" به چنین مرتبه و اهمیتی دست یافته است؟

برای پاسخ‌گویی به این پرسش بازهم باید به "تجربه کلیدی" قرن بیستم یعنی کوره‌های آدم‌سوزی بازگردیم!

تازه سه سال پیش از سقوط هیتلر، در بحبوحه جنگ بود که کشتار جمعی و سازمان‌یافته یهودیان در تمامی کشورهای زیر سلطه آلمان نازی وارد مرحله عمل شد. از لیتوانی تا فرانسه و از یونان تا هلند، هدف آن بود که میلیون‌ها یهودی را به هر وسیله‌ای در اردوگاه‌هایی تمرکز دهند تا بتوانند آنان را به سرعت کشته و نابود کنند.

نازی‌ها توانستند نیمی از ۱۲ میلیون "یهودی" اروپایی را (دقیقتر: ۵,۸ میلیون) بکشند و جسدشان را نابود کنند. هولناک است اما باید قبول کرد که چنین جنایت عظیمی در این مدت کوتاه صرفنظر از هر جنبه دیگر به درجه بالایی از ویژگی‌های "اخلاقی" نیاز داشت!

پشتکار، انضباط، وظیفه‌شناسی، فرمان‌بری، اعتماد به نفس، وفاداری، ... (که در علوم تربیتی به "فضایل آلمانی" معروف شده‌اند) از جمله ویژگی‌های اخلاقی هستند که نازی‌ها به داشتن آنها افتخار می‌کردند و می‌کوشیدند از آنها در راه اهداف اهریمنی خود استفاده کنند. بدین سبب پس از جنگ جهانی دوم در اروپا این بحث در گرفت که آیا باید از این ویژگی‌ها صرفنظر کرد و اگر نه، چگونه می‌توان (مثلاً در مدرسه و ارتش) در عین تربیت به این ویژگی‌ها، انسان دوستی را نیز نهادینه کرد.

روشنفکران اروپایی^۱ پس از بازبینی موازین اخلاقی، به این نتیجه رسیدند که ویژگی‌های اخلاقی، به خودی خود نه مثبت هستند و نه منفی، بلکه وابسته به آنند که در خدمت هدفی انسانی و یا ضدانسانی قرار گیرند. در این میان "همدردی" استثنا است. زیرا همدردی به مفهوم کوشش برای حفظ حیات و بهبود زندگی دیگران، نه تنها ارزشی است که همیشه نیک است، بلکه خود بر دیگر ارزش‌های اخلاقی پرتویی روشن و مثبت می‌تاباند. از اینرو باید "همدردی" را مادر همه ویژگی‌های مثبت انسانی دانست.

به "خرد انتقادی" بازگردیم. روشن است که "خرد انتقادی"، چنانکه در کشورهای پیشرفته مفهوم می‌شود، از یونان باستان تا به امروز تکاملی طولانی و دشوار پشت سر گذاشته است. با اینهمه امروزه نیز تنها در برخی زمینه‌ها بطور کامل مورد استفاده است. جدیدترین تعریف "خرد انتقادی" چنین است:

« جستجوی حقیقت بدون پیشداوری، با تکیه بر تجربیات جدید و استفاده از تمامی شیوه‌های پژوهشی درباره دانش‌ها، جهان بینی‌ها، ارزش‌ها، نهادها و اتوریته‌ها. »^۲

با آنکه شاید هرکسی این تعریف را بعنوان روش پژوهش برای یافتن حقیقت تأیید کند، با اینهمه "خرد انتقادی" به چنین مفهومی امروزه تنها در مورد علوم طبیعی (آنهم در کشورهای دمکراتیک) به کار می‌رود.

تنها کافیسیت یادآور شوم، از سده ۱۶ م. که جوردانو برونو را به زبانه‌های آتش سپردند و کوپرنیک تنها در بستر مرگ جرأت کرد کتاب شامل کشفیات خود را ارائه دهد، تا داروین (سده ۱۹ م.) که گوشه گیر شد و حتی اینشتین، که تئوری نسبیت او را، هم نازی‌ها و هم کمونیست‌ها، "توطئه‌ای یهودی" دانستند، دانشمندان علوم طبیعی همواره مورد فشار قرار داشتند؛ تا آنکه امروزه دستکم در این زمینه راه برای "خرد انتقادی" باز شده و دانشمندی که جسارت و ابتکار تجدیدنظر در دانش امروزی را دارند، نه تنها مورد

^۱ روشن نیست که چه کسی مبتکر این نظریه بوده است. اما برای نخستین بار در بحث دو سیاستمدار آلمانی مطرح گشت: Oskar Lafontaine از حزب سوسیال دمکرات SPD در جواب رفیق حزبی خود Helmut Schmidt (صدراعظم) در مجله اشپیگل (۱۶ ژوئن ۱۹۸۲ م.) نوشت:

"هلموت شمیت هنوز هم از وظیفه‌شناسی، وفاداری و استقامت .. بعنوان فضایل یاد می‌کند. درحالیکه اینها را باید فضایل درجه دو نامید، زیرا در ساختن کوره‌های آدم‌سوزی نیز لازم هستند." Der Spiegel, 32/2011

^۲ Die Idee der kritischen Vernunft, Hans Albert, aus Zeitschrift: Aufklärung und Kritik 2/1994 (S. 16 ff.)

فشار و پیگرد نیستند که در میان کشورهای پیشرفته مسابقه‌ای برای جلب آنان درگرفته است. درحالیکه علوم انسانی هنوز هم در پیشرفته‌ترین کشورها، با موانع مرئی و نامرئی روبرو هستند و مجازند تنها در زمینه‌های محدودی پژوهش کنند و چه بسا نتایج کارشان یا مقاومت اربابان زر و زور را برمی‌انگیزد و یا در پشت درهای بسته در خدمت تحکیم قدرت مورد استفاده قرار می‌گیرد.

"همدردی" و "خرد انتقادی" در ایران

اگر دو ویژگی "انسان شایسته" را در فرهنگ ایرانی جستجو کنیم، درمی‌یابیم که نخستین ویژگی یعنی همدردی انسانی را به بایستگی دارا بوده‌ایم. از همان زمان که فروغ اندیشه ابرمرد تاریخ، زرتشت، بر ایرانیان تابید، گرمی انسانی را به کانون هستی آنان بدل ساخت. از این دید جالب است که "پندار نیک، گفتار نیک، کردار نیک" ویژگی‌هایی هستند که هرچند از درون برمی‌آیند، اما متوجه دیگرانند! (پندار نیز بدان نیک است که در گفتار و رفتار با دیگران به نیکی دامن زند.)

بنابراین همدردی از دیرباز کانون و محور رفتار ایرانی بوده است. در این راه ادیبان ما تا بدانجا رفته‌اند که آن را تنها مشخصه انسان بودن دانسته‌اند:

نشاید که نامت نهند آدمی
مردنت به، که مردم آزاری

تو کز محنت دیگران بی غمی
به چه کار آیدت جهان داری

سعدی

ز دیوان شمر مشمرش آدمی
نیارزد که خونی چکد بر زمین
دل غمگنان شاد بی‌غم کنید

هر آن کو گذشت از ره مردمی
به مردی که ملک سراسر زمین
بکشید تا رنج‌ها کم کنید

فردوسی

چندان نبود که خاطری شاد کنی

گر روی زمین به جمله آباد کنی

خیام

پیش شرط آنکه به دیگران احساس همدردی داشته باشیم، اینستکه آنان را با وجود دگر بودن، "خودی" بدانیم و به آنان مهر بورزیم. وگرنه "همدردی" به "ترحم" تبدیل و بی‌ارزش می‌گردد. مانند پولی که به گدایی می‌دهیم تا منظره دلخراش فقر را با راحتی "وجدان" پشت سر نهیم. در اینکه از دیرباز در ژرفنای جامعه ایرانی، "همدردی" ریشه دوانده، شکی نیست، آنچه که باید مجدانه مورد توجه قرار گیرد، نارسایی "خرد انتقادی" است، که ایرانی را بویژه در دوران معاصر از پیشرفت بازداشته است.

به هدف غلبه بر این کمبود لازم است ببینیم، بر کنار از راه طولانی طی شده در غرب، کجا ایستاده‌ایم و چه امکانی داریم که بتوانیم روزی دستکم بدنبال آنان روان شویم؟!

هرچند که رکود اندیشه در ایران معاصر واقعیتی است ملموس، اما نباید مأیوس شد، زیرا بدین قیاس که بزرگان اندیشه ما در گذشته‌ها از استعدادی درخشان برخوردار بودند، اگر ما نیز بکشیم خواهیم توانست بر عقب‌ماندگی‌ها غلبه کنیم. از این نظر جالب است که در آثار "شاعران" ما اینجا و آنجا می‌توان بازتابی از فرازهای اندیشه روشنگرانه و مدرن یافت!:

برای حافظ روشن بود که کاربرد عقل به انکار "افسانه آفرینش" منجر می‌گردد:
هشدار، که گر وسوسه عقل کنی گوش آدم صفت از روضه رضوان بدرآیی!
فردوسی می‌دانست که اندیشه درباره راز هستی بیهوده است:

ز هستی مکن پرسش و داوری
چو گردن به اندیشه زیر آوری
اما این را فاجعه‌ای نمی‌دانست، زیرا از کجا که راز "هستی تیره‌گوی" رازی دل انگیز باشد؟
که بهر تو اینست زین تیره‌گوی
هنر جوی و راز جهان را مجوی
که گر بازیابی بیچی به درد
پژوهش مکن گرد رازش مگرد^۱
با خرد می‌توان بسیاری چیزها را شناخت و مرز ناشناختنی‌ها را به عقب راند. اما همیشه مرزی میان
دنیای دانستنی‌ها و دنیای ورای آن وجود خواهد داشت:

"بین دانستن،

و ندانستن،

تا جهان باقی‌ست مرزی هست.

همچنان بوده‌ست،

تا جهان بوده‌ست." ^۲ اخوان

اگر کانت از جزیره قابل شناخت در میان اقیانوس ناشناختنی‌ها می‌گفت، حافظ هشدار می‌دهد که:
دور است سر آب در این بادیه، هشدار تا غول بیابان نفریید به سرایت
او نه تنها مانند نیچه خواستار دل به دریا زدن بود که گویا خود خطر کرده و به سرزمین ناشناختنی‌ها
قدم گذاشته است:

از هر طرف که رفته‌ام جز وحشتم نیفزود زنه‌ار از این بیابان، وین راه بی‌نهایت!
آیا بهتر نیست که پند فردوسی را آویزه گوش کنیم؛ در بادیه شناختنی‌ها بمانیم و بکوشیم به کمک
خرد، آنرا هرچه بهتر بشناسیم؟:

تو چیزی مدان کز خرد برترست
خرد بر همه نکویی‌ها سر است
خرد رهنمای و خرد رهگشای
خرد دست‌گیرد به هر دو سرای
خردورزی کار آسانی نیست و به ذوق و شهامت و دلیری نیاز دارد:

خامان ره نرفته چه دانند ذوق عشق دریا دلی بجوی و دلیری، سرآمدی!

حافظ

همواره باید در جستجوی حقیقت کوشید:

یکدم آرام نگیرم نفسی دم نزنم
تا به تحقیق مرا منزل و ره ننمایم

مولوی

چون به همین دنیای شناختنی، خردمندانه بنگریم، در آن آنچه‌ان افق‌هایی خواهیم یافت که
افسانه‌های مذهبی در برابرش هیچ است:

تو در ترازوی محشر نشسته‌ای و هنوز
دل تو منتظر حشر و قصه عرصات!

خیام

اگر عقل، انسان را از بهشت بیخبری می‌راند، او را به شناخت نیک و بد توانا می‌سازد:

^۱ شاهنامه فردوسی و فلسفه تاریخ ایران، مرتضی ثاقب فر، نشر قطره، تهران ۱۳۷۷ م، ص ۲۰۹

^۲ "از این اوستا"، مهدی اخوان ثالث (م. امید)، انتشارات مروارید، ۱۳۶۹ ش، ص ۸۱

تو نیک و بد خود هم از خود بپرس

چرا بایدت دیگری محتسب؟

حافظ

با استفاده از عقل، خوشباوری قرون وسطایی رنگ می‌بازد:

هیچم خبر از هیچ مقامی نفرستاد

چندانکه زدم لاف کرامات و مقامات

حافظ

آدمی درک می‌کند که باید در رفتار خود خردورزی کند، زیرا نتایج آن بر زندگی‌اش تأثیر مستقیم دارد:

سوی ما آید نداها را صدا

این جهان کوه است و فعل ما ندا

مولوی

از اینراه دیر یا زود به دو ویژگی انسان شایسته دست می‌یابد و می‌کوشد، به خردورزی و مردم‌دوستی،

جهان واقعی را آینه بهشت افسانه‌ای کند:

بود روشن و "مردمی" پرورد

به فرهنگ یازد کسی کش "خرد"

فردوسی

واقعاً این پدیده شگرف را چگونه می‌توان توضیح داد که اندیشمندان ایرانی با وجود زندگی در اوضاعی

نامطلوب، نه تنها به همان مقولاتی اندیشیده‌اند که فیلسوفان غربی، که گهگاه به نتایجی یکسان نیز

رسیده‌اند!

شکی نیست که ابیات بالا مشتی نمونه خروار است و هرچند در این زمینه پژوهشی نیک صورت

نگرفته، می‌توان ادعا کرد که "مکتب‌های اندیشه غربی" کمابیش در ایران نیز چهره گشوده‌اند. (بویژه

اگرستان‌سیالیسم و "دلهره" و "پوچ‌انگاری" وابسته به آن). از جمله واقعاً شگفت‌انگیز است که فردوسی

هزار سال پیش "همدردی" (مهر) و "خرد" را دو ویژگی گسست‌ناپذیر انسان شایسته دانسته است. آنهم

نه در یکی دو بیت، که این معنی در تمامی شاهنامه موج می‌زند و هر جا که فاجعه و بیدادی رخ می‌دهد،

فردوسی آن را ناشی از کمبود و یا گسست آندو می‌داند. از جمله نبرد تراژیک رستم و سهراب بدین سبب

رخ داد که در دو قهرمان شاهنامه، نه "مهر" جنبید و نه "خرد" چهره نمود:

از این دو یکی را نجنبید مهر خرد دور بُد، مهر ن نمود چهر^۱

آنچه جای شگفتی ندارد اینست که اندیشمندان ما نتوانستند اندیشه‌های برتر خود را از نسلی به نسلی

گسترش دهند و مهمتر از آن پایگاهی در میان ایرانیان بیابند که در آن، اندیشه‌ورزی به شیوه‌ای نازدودنی

ریشه دواند.

اگر به ایران در طول تاریخ بنگریم باید گفت، جز این نیز نمی‌توانست باشد. در جامعه‌ای که از هر سو

در محاصره همیشگی اقوام و قبایل بیابانگرد بوده و این قبایل از سکاها، هفتالیان (هون‌ها)، عربان،

غزنویان، خوارزمیان، سلجوقیان، مغولان، تاتاران، قزلباشان و قاجاران یکی پس از دیگری به ایران هجوم

کردند، ادامه کاری در زمینه اندیشه فلسفی انتظاری ناب‌آوردنی است.

^۱ پژوهشی در اندیشه‌های فردوسی، فضل‌الله رضا، شرکت انتشارات علمی، ۱۳۷۴، ص. ۳۰۶

خرد انتقادی = خرد جمعی

اندیشه درباره علل رکود فلسفه در ایران حقیقت بسیار مهمی را آشکار می کند، که چندان مورد توجه قرار نگرفته است. آن اینکه "خرد انتقادی" ویژگی فردی انسان نیست و هرچند که خرد در هر فرد انسانی بعنوان موهبتی به یادگار گذاشته شده است، باید شعله آنرا به کمک آموزش و پرورش برافروخت و تازه این نیمی از کار است. نیمه دیگر آنکه باید آنرا در داد و ستد با دیگران صیقل داد و به کمک تجربه به درخشش واداشت. هیچ اندیشمندی - حتی اگر نابغه باشد - به تنهایی و در انزوا نمی تواند اندیشه نوینی را بپرورد و چنانکه (در مورد نیچه و آرنست) دیدیم، به محیطی نیاز دارد که اندیشه او را دریابد.

در اروپا - چنانکه دیدیم - همواره انبوهی از دانش آموزان و فرهیختگان در راه آموزش و گفتگو درباره اندیشه گذشتگان روان بوده اند. بویژه از دوران نوزایی به این سو میان اندیشمندان کشورهای اروپایی داد و ستد فکری پرباری صورت گرفته است. شاید همین امر باعث شد، از نظرها بدور بماند که خرد پدیده ای است اجتماعی و در گفتگو میان انسان ها رشد می کند و به شکوفایی می رسد. در برخورد آرای گوناگون است که اندیشمندان می توانند به درستی و نادرستی اندیشه خود پی برند و قبول دیگران را محک بگیرند. این درست آن چیزی است که در ایران بوجود نیامد؛ اندیشمندان ما اغلب در تنهایی پخته شدند، در خفا اندیشه کردند و در انزوا سوختند.

میان گریه می خندم که چون شمع اندر این مجلس زبان آتشینم هست، لیکن در نمی گیرد
حافظ

سؤتفاهم نشود، سخن از گروه فرهیختگان و دیوانیان نیست. چنین گروهی در جامعه ایرانی حتی در شدیدترین ایلغارها هم دوام یافته و تداوم محدود فرهنگ ایرانی را با وجود گسست های بنیان برکن مدیون همین گروه هستیم. سخن از گسترش چنان نهضت فکری و هنری است که بتواند نوسازی بنیادی جامعه را ممکن سازد.

از این دیدگاه چون به تاریخ ایران بنگریم، در آن هیچگاه قشری پدید نیامد، که بطور پایدار پذیرای افکار نوین باشد و از اندیشمندان در برابر تهاجم ارباب جهل و خرافات پشتیبانی کند. بزرگان اندیشه و دانش ما اگر چند صباحی در سایه حمایت شاهی و یا امیری ایمن بودند جای خوشبختی بود، در غیر اینصورت هیچگاه از دست و زبان و آزار و تکفیر دشمنان امان نیافتند.

نمونه: خیام با آنکه در زمان خود دانشمند نامداری بود و در دربار ملکشاه سلجوقی (بعنوان پزشک و ستاره شناس) مورد احترام بود، با اینهمه "پیرانه سر" برای جلوگیری از تکفیر مجبور به سفر حج شد! زیرا اگر قرنها مردمان از رباعیات او بیخبر ماندند، دشمنان هم عصر او خطر اندیشه هایش را بخوبی می شناختند:

"باطن اشعار (خیام) بمنزله مارهای گزنده ای برای شریعت اند."^۱

^۱ الفطی در "اخبار العلماء باخبار الحکماء" (۶۴۶ق)، نقل از: ترانه های خیام، صادق هدایت، انتشارات فر، ص ۲۰

تفاوت دوران "نوزایی" با دوران "روشنگری"

اگر از دید هانا آرنت به تاریخ بنگریم، بی شک هر مرحله تحول تاریخی را باید معجزه‌ای بشمار آورد. بزرگترین معجزه در این میان بی‌تردید تحول شگرفی بود که اروپا را از قرون وسطا به دوران نوین تکامل داد. این تحول نه تنها قانونمند و قابل پیش‌بینی نبود، بلکه می‌بایست بسیاری بیراهه‌ها از سر بگذراند. به نگاهی به سرآغاز آن بسنده کنیم:

تاریخ تحول فرهنگی در اروپای پس از قرون وسطا دو مرحله را پشت سر گذارد که چندان از هم تمیز داده نمی‌شوند، درحالی‌که در ماهیت بکلی متفاوت بودند. آندو عبارتند از "دوران نوزایی فرهنگی" (رنسانس) و "دوران روشنگری".

- دوران اصلی "رنسانس" را سده ۱۵ می‌دانند. مشخصه‌اش نواخ هنرمند و اندیشمندانی بودند که انسان دوستی مسیحی را با عقلانیت یونانی پیوند زدند و تکانه‌ای بر کوشش برای شناخت جهان و قوانین طبیعی وارد آوردند. مرکز آن ایتالیا (ژم و فلورانس) بود و میکلا آنژ، رافائل، داوینچی، ماکیاولی و فیچینو M. Ficino (۱۴۹۹، ۱۴۳۳ م.) (مترجم آثار افلاطون) از جمله چهره‌های بارز این دوران بودند که در خدمت پاپ و یا خانواده مدیچی de Medici قرار داشتند. پایان این دوران را سال ۱۴۹۲ م. (سال کشف آمریکا!) دانسته‌اند، زیرا که در آن سال خانواده مدیچی از میان رفت و قدرت به دست راهبان متعصب مسیحی افتاد.

- دوران "روشنگری" از قرن شانزده با رفرم مارتین لوتر (۱۵۱۷ م.) جوانه زد و تازه دو قرن بعد با باروخ اسپینوزا (۱۶۷۷-۱۶۳۲ م.) رو به رشد گذاشت.

اغلب رنسانس (نوزایی) را آغاز عصر جدید قلمداد می‌کنند، درحالی‌که اگر رفرم مذهبی لوتر از میان دریای خونی که به بار آورد به ثمر نمی‌نشست، چه بسا که رنسانس تنها بعنوان "سبکی هنری" وارد تاریخ می‌شد!

با رفرم لوتری بود که در میان مؤمنان مسیحی شکاف عمیقی بوجود آمد و به تجدیدنظر در اعتقادات مذهبی انجامید. تجدیدنظری که نه تنها راه را برای رشد افکار و نظرات نوین باز نمود، بلکه توده بزرگی از اروپاییان را پذیرای آنها ساخت. برخلاف دوران رنسانس که مردم اروپا همچنان چشم و گوش بسته اربابان کلیسا بودند و نوگرایی تنها در میان نخبگان جامعه گسترش یافت، در دوران روشنگری توده بریده از کلیسا بود که تداوم و پیشرفت جنبش را ممکن ساخت.

ناباوری و فلسفه

دورانی که از جامعه ایرانی نخبگان جهانی برمی‌خاستند سپری شده است. چنانکه در دوران معاصر نه تنها از کشورهای پیشرو عقب ماندیم که گویی در جهتی عکس می‌رانیم. جالب است در این میان چیزی که کم نداشتیم، "بررسی علل عقب ماندگی و راه‌های برون رفت از آن" بوده است! آنچه روشنفکران ما درباره علل عقب‌ماندگی مان نوشته‌اند کم کم به دریایی بدل شده است که در مجموع بجای دامن زدن به حرکتی مثبت، احساس درماندگی، حقارت، خشم و سردرگمی را در هر ایران دوستی دامن می‌زند. یکی "غرب زدگی"، دیگری "عرب زدگی" را، سومی "نخبه‌گشی" و چهارمی "استعمارگران" و میراث خوارانش^۱ را باعث عقب‌ماندگی ما دانسته‌اند. یکی کوشش برای غلبه بر عقب‌ماندگی را به سبب "دین‌خویی" محکوم به شکست یافته^۲ و آن دیگری "استبداد مردسالارانه" را مسئول دانسته است.

ناظران خارجی در یک چیز هم‌رأی بوده‌اند و آن "ناراستی" اکثر ایرانیان در اعتقاد مذهبی است. مثلاً گوبینو، سفیر فرانسه در ایران، در نیمه دوم قرن نوزدهم پیش از آنکه جامعه ایرانی در تماس با غرب قرار بگیرد نوشت:

«من با بسیاری از بزرگان درباری و دانشمندان در این خصوص صحبت کرده‌ام، ولی هیچیک از آنها نتوانستند به من بگویند که برای چه ایرانی ریاکار شده و چرا این اندازه در تقدس و اظهار زهد غلو می‌نماید و حال آنکه باطناً این اندازه مؤمن نیست.»^۳

آنچه گوبینو "ریاکاری" می‌نامد، در واقع بیانگر آن است که ایرانی در سده‌های اخیر هیچگاه (مانند اروپایی در قرون وسطا) صادقانه به اعتقادات مذهبی باور نداشته و هرگز چنان "ساده لوح" نبود که صد درصد سخنان پیشوایان مذهبی را آویزه گوش کند. علت این پدیده را این دانسته‌اند که با تسلط اعراب بر ایران و تغییر دین، ایرانیان با مقایسه آیین گذشته و دین نوین، تا حدی به همان ناباوری مذهبی رسیدند که اروپاییان در نتیجه فرم پروتستانی.

از ناباوری مذهبی دو نتیجه ناشی شده است: یکی همانا "ریاکاری" بعنوان ضدارزش اخلاقی که باعث انحطاط اخلاقی ایرانیان در سده‌های گذشته شد. نتیجه دیگر اما همانست که اروپاییان با دشواری‌های بسیار بدان دست یافتند و آن غلبه بر زودباوری قرون وسطایی نسبت به مذهب است. این برخورد "رندانه" به مذهب اگر در طول قرن‌ها، خشم "زاهد ریایی" را برمی‌انگیخت، از دیدگاه امروز و پس از آشنایی با سیر فلسفه در اروپا باید باعث سرفرازی باشد!

به هر رو، نگاهی به "شاعران" ایرانی (که اغلب فیلسوفانی بودند که افکار خود را به زبان شعر بیان می‌داشتند) نشان می‌دهد، "شک فلسفی" در تاریخ اجتماعی ایران زمینه‌ای دیرینه داشته است و ایرانیان در هزاره گذشته همواره به مذهب با فاصله نگریده‌اند:

چو طفلان تا کی، ای زاهد، فریبی به سیب بوستان و شهد و شیرم؟

حافظ

^۱ ر.ک: میراث خوار استعمار، مهدی بهار، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۷ ش.

^۲ ر.ک: درخشش‌های تیره، آرامش دوستدار، اندیشه آزاد، آلمان.

^۳ سه سال در ایران، کنت دو گوبینو، ترجمه ذبیح الله منصوری، ص ۹

نتوانیم، ولیکن به دل انکار کنیم

منع واعظ به خرافات، زغوغای عوام

جامی

بگذر ز مقامی که خدا هم حرفی است

بازیچه کفر و دین به طفلان بسیار

خیام

چنانچه شاید اگر بدنبال ادیب سرشناسی بگردیم که صادقانه به اصول مذهبی اعتقاد داشته، (صرفنظر از یکی دو استثنا مانند: ناصر خسرو) کسی را پیدا نکنیم! حال می‌گویند برخی عارف مشرب و برخی دیگر صوفی مسلک بوده‌اند و نباید ظاهر سخن آنان را جدی گرفت، بلکه آن را تأویل (تبدیل به اصل) کرد. نخست آنکه چنین تأویلی تنها در مواردی استثنایی ممکن است. مثلاً چگونه می‌توان شکایت ابن سینا را تأویل کرد؟:

در دهر چو من یکی و آن یکی هم کافر
پس در همه دهر یک مسلمان نبود
وانگهی مگر در پس دید عارفانه و صوفیانه، افکار "وحدت وجودی" (همه خدایی) موج نمی‌زند؟ یکی مانند سهروردی همه هستی را از نور می‌داند و آن دیگری مانند حافظ به خدا طعنه می‌زند که خلقت او کامل نیست:

پیر ما گفت: خطا بر قلم صنع نرفت
آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد!
و تهدید می‌کند که اگر به بهشت راهش ندهند بساط آن دنیا را بهم خواهد زد!
فردا اگر نه روضه رضوان بما دهند
غلمان ز روضه، حور ز جنت به در کشیم
فرا تر از آن، یکی در میان، "جسارت" را بدانجا می‌رسانند که (مانند حسین حلاج) ادعای خدایی می‌کنند:

موسوی نیست که دعوی اناالحق شنود
ورنه این زمزمه در هر شجری نیست که نیست
هادی سبزواری

در مقایسه چنین سخنانی با آنچه مسیحیان پیش از دوران روشنگری نوشته‌اند، باید گفت که اروپاییان در تمامی دوران قرون وسطا واقعاً به اعتقاداتی که ارباب کلیسا توصیف می‌کردند، با چنان ساده‌لوحی ایمان داشتند که برای ما ایرانیان قابل تصور نیست!
پیش از "کمدی الهی" (دانته)، اینجا و آنجا (با نگاه به یونان باستان) کلمه‌ای کفرآمیز بیان شده است، اما چنانکه دیدیم، شک در مبانی مسیحیت برای بار نخست در اروپای قرن هجدهم به روشنی مطرح گشت! بدین سبب می‌توان تصور کرد، مثلاً برای گونه که یکی از مدافعان پیگیر عقل بود، جهان‌بینی دهری حافظ باعث می‌شد که او را با برترین واژه‌ها بستایند و "برادر معنوی" خود بنامند.

یارب به که شاید گفت این نکته که در عالم
رخساره به کس ننمود آن شاهد هر جای
حافظ

وقت آن رسیده که ما ایرانیان ادیبان خود را از این جهت بشناسیم و با سرافرازی به اندیشه‌گران خود ببالیم که سده‌ها پیشتر از اروپاییان قدم‌های بلندی در راه روشنگری و نفی باورهای عقل‌ستیز برداشتند. در این میان تنها خیام دستکم پنج سده پیش از شروع دوران نوزایی در اروپا، هنوز هم ستاره درخشانی است که نمی‌توان او را در آسمان تاریخ اندیشه جهانی نادیده گرفت.

از این هم می توان فراتر رفت و در مقایسه سخن خیام با آنچه نیچه سده ها دیرتر مطرح ساخت، همان گوهر را بازشناخت. مگر نه آنکه حرف اصلی خیام اینست و آن را به صراحت می گوید که عقل او اجازه ورود به مسایل آن جهانی را نمی دهد؟:

"هیچکس به اسرار ازل پی نبرده و نخواهد برد و یا اصلاً اسراری نیست و اگر هست در زندگی ما تأثیری ندارد."^۱

از اینرو می کوشد تا نظر انسان را به زندگی این دنیایی جلب کند و او را به بهره‌وری از دو روزه عمر فراخواند. بینش خیام مانند جهان بینی نیچه، مقولات آنجانی را بیرون از حوزه دانش و پژوهش های علمی می بیند و کوشش خود را یکسره متوجه خرافات ستیزی و در خدمت دانش اندوزی و بهبود جهان می سازد:

قومی متفکرند اندر ره دین
قومی به گمان فتاده در راه یقین
میترسم از آنکه بانگ آید روزی
کای بیخبران راه نه آنست و نه این

(جایگاه والای خیام زمانی روشن می شود که ببیندیشیم چه چیز او برای انگلیسی ها جالب بود که ترجمه "آزاد" اشعارش توسط ادوارد فیتزجرالد E. Fitzgerald (۱۸۸۳-۱۸۰۹ م.)، پس از بی اعتنایی اولیه، یکباره با چنان استقبال روبرو گشت که تا مدت ها پرفروش ترین کتاب بود؟
کلید حل این چیستان زمان انتشار ترجمه فیتزجرالد است. او کتاب را بسال ۱۸۵۹ م. به چاپ رساند و در همین سال بود که داروین نیز کتاب خود را منتشر کرد. در پی انتشار نظریه داروین، جهان بینی مذهبی انگلیسی ها و اعتقاد به افسانه آفرینش چنان درهم شکست، که بزودی نیاز یافتند برای زندگی در جهانی گسسته از لاهوت، معنایی نوین بیابند: معنایی که در سرایش خیام موج می زند، زیرا این شاعر شرقی قرن ها پیش با همین جهان بینی به هستی نگریسته بود و دعوت او به پرداختن به همین جهان و تبدیل آن به جای خوشی برای زندگی، همان بود که گوش انگلیسی اینک در انتظار شنیدنش بود.)

پرنفوذترین اندیشمندان ایرانی از رودکی و فردوسی تا خیام و حافظ، اگر به چیزی پایبند بودند، آن همانا "شک فلسفی" است. چنانکه سخن آنان بیت به بیت همچون موج شکنی ادعاهای شریعتمداران را درهم می شکست. پیشوایی فکری آنان بنوبه خود باعث می شد که حتی شاعران و نویسندگان درجه دو ما هم هیچگاه بدان ساده لوحی که اروپاییان به اعتقادات کلیسایی باور داشتند به جهان نمی گریستند. از این دید جالب است که مثلاً فردوسی در شاهنامه تنها از سرگذشت انسان بر روی زمین سخن می گوید و هیچگاه جهانی دیگر را در سرنوشت آدمی دخالت نمی دهد. سیمرغ و دیو و دیگر نمادها نیز همه این جهانی اند و با جن و پری رابطه ای ندارند.

با توجه به نفوذ عمیق اندیشمندان ایرانی جای شگفتی نیست که ایرانی با فرهنگ، به اعتقادات کورکورانه مذهبی به دیده شک نگریسته و اگر هم خود را مسلمان می نامید، رباعیات خیام را زمزمه می کرد و عقل و دل در گرو دیوان حافظ و مثنوی مولوی داشت.

^۱ ترانه های خیام، صادق هدایت، انتشارات فر، مقدمه

نخبه‌پروری در ایران

"همه قبیله من عالمان دین بودند."

سعدی

دیدیم که نخبگان اروپا جملگی دست پرورده فرهنگی نخبه‌پرورانده؛ فرهنگی که استعداد‌های موجود را پیگیرانه در محیط خانواده و مراکز آموزشی تربیت می‌کند. در زندگینامه هانا آرنه این پرسش به میان آمد که آیا ما هم فرهنگ نخبه‌پروری داشته‌ایم؟

چندی پیش در ایران کتابی منتشر گشت بنام "جامعه‌شناسی نخبه‌کشی" که استقبال فراوان از آن باعث شد که در طول شش ماه ده بار تجدید چاپ شود. مطلب اصلی کتاب آنستکه:

"جامعه ایرانی در حالت عادی، امثال سالارها و اصف‌الدوله‌ها و میرزا آقاخان‌ها را تولید می‌کرد و اگر استثنائاً و اشتباهاً اشخاصی مثل قائم‌مقام یا امیرکبیر یا به عرصه فعالیت می‌گذاشتند، این فرهنگ به سرعت رفع اشتباه می‌کرد و در فاصله یکی دو سال این بزرگان را می‌کشت که به راستی این ملت در خور این بزرگان نبود."^۱

نویسنده هرچند از یکی دو "نخبه" دیگر یاد می‌کند، اما نه تنها کلمه‌ای درباره چگونگی پیدایش آنان نمی‌نویسد که اصولاً بدین پرسش نمی‌پردازد، که پیش‌شرط "نخبه‌کشی"، همانا نخبه‌پروری است و "ملتی" چنین نخبه‌کش به یقین نمی‌توانست نخبگانی مانند امیرکبیر را (که نویسنده آنان را همچون خدایان ستایش کرده!)^۲ تربیت کند. آنهم:

"ملت ایران که عملکردش در این چند قرن درجا زدن و اتلاف سرمایه‌های معنوی و مادی این سرزمین بوده است."^۳

برآمدن نخبگان، تنها در دامان فرهنگی نخبه‌پرور ممکن است. فرهنگ نخبه‌پروری نیز تنها زمانی ممکن است که دستکم بخشی از جامعه با پیگیری، به امر آموزش و پرورش بپردازد. چنین امری بنوبه خود وابسته به "فرهنگی آموزشی" است و تنها با کوشش بسیار می‌تواند گسترش یابد. بدین سبب، اگر پیش از اسلام در ایران تمدنی وجود داشته است، منطقاً برای ساختن آن می‌بایست شبکه آموزشی گسترده و حساب شده‌ای وجود می‌داشت.

پژوهش درباره فرهنگ آموزشی در ایران باستان نشان داده است که آموزش در گسترده‌ترین سطح بدین صورت بوده است که "پدر، پیشه خود را که همان پیشه نیاکانش بود، به فرزند می‌آموخت."^۴ با آنکه آموزش در این سطح، در پهنه روستاها و در میان طبقات پایینی جامعه رواج داشت، خود به خود نبوده، بلکه زیر نظارت جامعه صورت می‌گرفته است:

^۱ جامعه‌شناسی نخبه‌کشی، علی رضاقلی، نشر نی، چاپ یازدهم، تهران ۱۳۷۷ش، ص ۱۶۰
^۲ در ستایش امیرکبیر از قول شمس می‌نویسد: "به وجه کبریای که چون برمی‌نگری کلاه می‌افتد!" ص ۱۱۰
^۳ همانجا، ص ۲۲۷

^۴ تاریخ ادبیات کودکان ایران، محمدهادی محمدی، جلد نخست، نشر چیستا، ۱۳۸۰، ص ۱۲۹

"دولت و نیز شهروندان حتی بدون اجازه داوران (قضات) می‌توانند کودکی را که از خوراک و پرستاری شایسته و بایسته برخوردار نیست از پدر بگیرند و به فرزندی بپذیرند. دادگاه می‌تواند پدر ناشایسته و ناکارآمد را از جایگاه پدری کنار بگذارد."^۱

به روایت فردوسی، از زمان اردشیر، ایرانیان فرزندان خویش را به فرهنگیان می‌سپردند و در هر برزن، دبستانی در کنار آتشکده بود که کودکان در آنجا به آموزش همگانی می‌پرداختند:

همان کودکان را به فرهنگیان سپردی چو بودی از آهنگیان
به هر برزن اندر دبستان بدی همان جای آتش پرستان بدی^۲
نظامی گنجوی هم وجود دبستان در جوار آتشکده را گزارش کرده است:
چنین بود رسم اندر آن روزگار که باشد در آتشکده آموزگار^۳

وجود دبستان خود نشانه کافی بر این است که دستکم در شهرها امر آموزش و پرورش مهمتر از آن بوده است که بعهده پدر و مادر گذاشته شود و پویایی آموزش لازم می‌داشت که کودکان را آموزگاران برعهده گیرند که از کاردانی و دانش لازم برخوردار باشند. گزنفون، تاریخ نگار یونانی، از شبکه دبستانها در ایران آروزگار گزارش کرده است:

« به همه پارسیان رواداشته‌اند که فرزندان‌شان را به آموزشگاه‌های همگانی بفرستند، اما تنها کسانی که کودکان خود را بی آنکه کار کنند، خوراک و پوشاک می‌دهند، چنین می‌کنند.»^۴

در سطح بالاتر به لایه مرفه جامعه می‌رسیم که آموزشی چندجانبه را پیگیری می‌کرده است: "اگر پدر به اندازه‌ای دارا باشد که بتواند آموزگاران بکار گیرد و به آنها نیرو دهد نباید از این کار بپرهیزد. از این گذشته بلندپایه‌ترین مردان دربار نیز این آموزه‌ها را به فرزندان خود می‌دهند."^۵ بنابراین شبکه آموزشی در درون هرم جامعه جای گرفته بود و از پایین به بالا از اهمیت و توجه بارزتری برخوردار می‌گشت. چنانکه آموزش دختران در لایه‌های پایین و میانی بیشتر در خانه و زیر نظر مادر صورت می‌گرفت و به روش خانه داری محدود می‌شد، درحالیکه دختران اقشار بالا برای حفظ برتری خود آموزش می‌دیدند:

"دوشیزه بزرگزاده از آموزش و پرورشی شایسته نام و جایگاه اجتماعی خویش برخوردار می‌شود. درس هنر و ادب و به ویژه موسیقی می‌خواند، به ورزش‌های بزرگان می‌پردازد و برای یاد گرفتن شکار به کارآموزی می‌رود. او کوشش می‌کند تا در پرتو دانش، فهم و زیرکی خود، از دختران توده مردم بازشناخته شود."^۶

چنانکه می‌توان گفت، نزد بزرگان تفاوتی میان پسر و دختر وجود نداشته است: "آزرباد مهرا سپندان در پندنامه خود به یکتا فرزند خویش می‌گوید: اگر ترا فرزند پسر و خواه دختر، او را به دبستان فرست و زن و فرزند را از آموزش هنر باز مدار تا غم و اندوه به خانه تو راه نیابد."^۷

^۱ همانجا، ص ۱۳۰

^۲ شاهنامه فردوسی و فلسفه تاریخ ایران، مرتضی ثاقب فر، نشر قطره - معین، تهران ۱۳۷۷ م، ص ۲۸۵

^۳ تاریخ ادبیات کودکان ایران، محمد هادی محمدی، جلد نخست، نشر چیستا، ۱۳۸۰، ص ۱۳۳

^۴ یونانیان و بربرها، امیرمهدی بدیع، ترجمه احمد آرام، تهران، نشر پرواز، ۱۳۶۴ ش، ص ۵۵

^۵ خانواده ایرانی در روزگار پیش از اسلام، علی اکبر مظاهری، قطره، ۱۳۷۳، ص ۱۹۵

^۶ همانجا، ص ۲۰۳

^۷ زن در ایران باستان، هدایت الله علوی، تهران، هیرمند، ۱۳۷۷ ش، ص ۱۱۰

درباره دورنمایه آموزش و پرورش، همین بس که ایرانیان باستان به نوباوگان همچون بزرگسالان می‌نگریستند و از آنان نیز انتظار داشتند که به راستگویی و داد رفتار کنند. هرودوت (۴۲۵-۴۸۸ پ.م.) در این باره گزارش کرده است:

"کودکان را به دادگاه می‌بردند تا داوری‌ها را ببینند و بشنوند و با دادگستری از کودکی آشنا شوند."^۱
ایرانیان پرورش را بر آموزش برتری می‌دادند. چنانکه گزنفون از کوروش نقل می‌کند:
"ما باید بکوشیم تا خوی پسندیده را در نهاد فرزندان پرورش دهیم زیرا که بدین سان می‌توانیم هر روز نیکوتر از روز پیش باشیم و اگر فرزندان مان بخواهند راه نادرست پیش گیرند، چون در پیرامون خود جز پاکی و راستی نمی‌بینند و جز سخنان شایسته و سودمند نمی‌شنوند ناگزیر راه نادرستی بر آنان بسته خواهد بود."^۲

اشاره شد که آموزش در میان بزرگان از گستره پهنآوری برخوردار بود:
"درس‌های نوآموزگان بزرگ‌زاده عبارت بوده است از: متون دینی، دانش و هنر دبیری، شامل خواندن و نوشتن و آشنایی با رسم خط‌های گوناگون، تاریخ یا کارنامه (زندگینامه بزرگان)، آموزش‌های سپاهی‌گری شامل کمان‌وری و سواری، سرود (شعر و چکامه)، هم‌آوازی با موسیقی، نواختن چنگ و دیگر سازها، ستاره‌شناسی و شطرنج." روشن است که برای آموزشی بدین گستردگی: "کودکان بزرگ‌زاده که همگی چیزهای بسیار یاد می‌گرفتند، هرکدام یکی دو آموزگار داشتند."^۳

یونانیان باستان با "بربر" خواندن همه غیر یونانیان، بدین تصور نادرست دامن زدند که اندیشه فلسفی تنها در یونان ریشه دوانده بود. درست آنستکه هرچند اندیشه‌ورزی در ایران باستان رنگ دینی داشت، اما نگاهی به آموزه‌های مزدایی در دبستان‌ها که به روش پرسش و پاسخ آموخته می‌شد، زمینه نیکی برای اندیشه‌ورزی بود:

"ای کودک، ما کیستیم؟ از آن که ایم؟ از کجا می‌آییم و به کجا می‌رویم؟ فرزندان کیستیم؟ آن چه بر دوش ماست در روی زمین و پاداش روحانی آن چیست؟ ... چه راه‌هایی می‌توانیم در پیش بگیریم؟ نیکی چیست و بدی کدام؟ دوست و دشمن ما کیست؟ جهان بر چند بُن است، یکی یا دو تا؟ ... قانون از که سرچشمه می‌گیرد و بر قانون از که؟ بخشش از که به سوی ما می‌آید و خشونت از که؟"^۴

آشنایی با روش‌ها و نهادهای آموزشی در ایران باستان از این نظر مهم است که آن‌ها شیرازه جامعه را تشکیل می‌دهند و همانطور که در روندی طولانی وجود می‌آیند، در ورای دگرگونی‌های ظاهری دوام می‌آورند و تا حدی از سخت جانی بهره‌مندند. بهرحال سیستم آموزشی در ایران باستان چنان دیرپا بود که در ایران اسلامی هم کمابیش دوام آورد.

از حمله اعراب به ایران تا تسلط نظامی آنان بر امپراتوری وسیع پارس سالیان بسیار گذشت. از آن طولانی‌تر روند گسترش اسلام در ایران بود که قرن‌ها به طول انجامید. عرب مسلمان توانست ایرانیان را به "دو قرن سکوت"^۵ مجبور کند، اما چیرگی بر روان و نابودی فرهنگی ایرانیان به آسانی ممکن نبود. وگرنه باید پرسید، دانش و بینش بزرگان ما در سده سوم و چهارم از کدام چشمه می‌جوشید؟

^۱ ایران باستان یا تاریخ مفصل ایران قدیم .. حسن پیرنیا، تهران، دنیای کتاب، جلد ۲، ص ۱۳۵۳
^۲ کورش نامه، گزنفون، ترجمه رضا مشایخی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۲ ش، ص ۱۶
^۳ تاریخ ادبیات کودکان ایران، محمد هادی محمدی، جلد نخست، نشر چیستا، تهران ۱۳۸۰، ص ۱۳۵
^۴ همانجا، ص ۱۳۳

^۵ اشاره به کتاب: "دو قرن سکوت"، عبدالحسین زرین کوب

فراموش نکنیم که در پیشاپیش آنان فردوسی را داریم که گذشته از آگاهی شگفت‌انگیز وی از دوران باستان، چنانکه پژوهش‌های تازه نشان داده، « با فلسفه یونانی نیز آشنایی داشته است.»^۱ البته ممکن است که در مناطقی کوشش اعراب در جهت سرکوبی فرهنگی ایرانیان موفق بوده باشد، اما بهیچ‌وجه نمی‌توانست برای همه سرزمین پهناور و جمعیت زیاد ایران در شهر و روستا ممکن گردد: "چون قتیبه بن مسلم باهلی بر مردم خوارزم دست یافت، نویسندگان ایشان را به هلاکت رسانید و هیریدان را بکشت و کتب و رسائل آنها را بسوزانید. از آن پس مردم خوارزم در نادانی فرو رفتند و آنچه را هم از احکام و علوم می‌دانند همه را سینه به سینه نقل کرده‌اند و تنها از روی حافظه می‌گویند."^۲ وانگهی پژوهش‌های نوین نشان داده است که:

"تا سده‌ها پس از پیروزی اعراب، کیش زردشتی و آتشکده‌ها در ایران پا برجا بود و میزان فشار اعراب برای جابجایی مذهب، بسته به ایستادگی مردم ناهمسان بوده است."^۳ و همین مردم طبعاً از آثار دینی و فرهنگی خود نگهداری می‌کردند:

"موبدان و دانشمندان زردشتی پس از پیروزی اعراب، در نگهداری آثار ملی ایران نقشی بزرگ داشته‌اند. اینان آنچه از آثار فرهنگ ایرانی در دست داشتند، در نزد خود یا در آتشکده‌ها و در جاهای امن نگه می‌داشتند و پیوسته به نسخه‌برداری و آموزش و گفتگو پیرامون آنها می‌پرداختند. بدین ترتیب آن‌ها را از نابودی نجات می‌دادند."^۴

"گزارشی وجود دارد که در سده چهارم در باب‌العامه بغداد، تصویر مانی و ۱۴ کیسه از کتاب‌های پیروان او را آتش زدند."^۵ این گزارش تأییدی بر آن نیز هست که سده‌ها پس از حمله اعراب هنوز اینجا و آنجا کتاب‌های مانی یافت می‌شد.

چون با این دید به تاریخ آموزش و پرورش در ایران بنگریم، می‌توان تصور کرد که فرهنگ دیرپای آن در دوره اسلامی کمابیش رواج داشت.

به فرهنگ پرور چو داری پسر نخستین نویسنده کن از هنر
نویسنده را دست گویا بود گل دانش از دلش بویا بود^۶

اسدی توسی

شاخص مهم فرهنگ آموزشی در دوره اسلامی، اندرنامه‌ها است. از جمله اندرزنویسان باید از ابن مسکویه (۳۲۵، ۴۲۱ق. نویسنده: "تجارب‌الامم")، عطار نیشابوری (۶۱۸-۵۴۰ق. "پندنامه") و ابونصر فارابی (۳۳۹-۲۶۰ق. "تحصیل‌السعادت") یاد کرد که نظرات پرورشی خود را به زبانی فاخر بیان داشته‌اند.^۷ در میان اندرنامه‌ها "قابوس‌نامه" (کتاب پندها) از شکل بیانی و محتوای تربیتی بارزی برخوردار است. آنرا امیر کیکاوس وشمگیر (۴۸۸-۴۱۲ق.) از شاهزادگان خاندان زیار در سال ۴۷۵ق. برای فرزند خود گیلان‌شاه نوشت؛ هدف وی آن بود که:

^۱ فردوسی، محمدامین ریاحی، چاپ سوم، تهران: طرح نو، ۱۳۸۰، ص ۷۴
^۲ فرهنگ ایرانی پیش از اسلام و آثار آن در تمدن اسلامی...، محمد محمدی، توس، ۱۳۷۳، ص ۴
^۳ تاریخ ادبیات کودکان ایران، محمدهادی محمدی، جلد دوم، نشرچیستا، تهران ۱۳۸۰، ص ۵
^۴ همانجا، ص ۱۰
^۵ همانجا، ص ۴
^۶ همانجا، ص ۱۸
^۷ همانجا، ص ۲۵

"آداب جنگ، کشورداری و دانش‌ها و فن‌های زمان را به فرزند بیاموزد تا اگر در آینده بازرگان، پزشک، ستاره شناس، شاعر، خنیاگر، خادم پادشاه، دبیر، وزیر، سپهسالار، پادشاه، دهقان و یا جوانمرد شد، بتواند از این آموزش‌ها بهره ببرد... نویسنده در این کتاب تا اندازه‌ای از مقام و جایگاه قدرت خویش فاصله می‌گیرد و با روشنگری و موشکافی و از دیدگاهی متفاوت با فرزند خود سخن می‌گوید. از اینرو کتابی فراهم آمده بصورت فرهنگ‌نامه‌ای از تمامی سنت فرهنگی ایران آن روزگار."^۱

جالب آنکه این "سنت فرهنگی" در خطوط اصلی همانست که در عهد باستان در ایران ریشه دوانده بود:

«پس باید که هرچه آموختنی باشد از فضل و هنر را همه بیاموزی تا حق پدری و شفقت پدری بجای آورده باشی که از حوادث عالم ایمن نتوان بود و نتوان دانست که برسر مردمان چه گذرد. هر هنری و فضلی روزی بکار آید. پس در فضل و هنر آموختن، تقصیر نباید کردن."^۲

در این میان رساله "تدبیرالمنزل" ابن سینا (۴۲۸-۳۷۰ م.) نه تنها در سطحی بالاتر از اندرزنامه‌ها قرار دارد که کتابی بی نظیر درباره آموزش و پرورش است:

"عیسی صدیق در میان دانشمندان و حکیمان ایران پس از اسلام، ابن سینا را نخستین کسی می‌داند که به شکل آگاهانه و روش‌مند درباره آموزش و پرورش کودکان سخن گفته و کتاب نوشته است."^۳

نظرات ابن سینا در "تدبیر منزل" هنوز هم تازگی خود را حفظ کرده است: او تربیت اخلاقی را مقدم بر آموزش می‌داند و به پدر و مادر هشدار می‌دهد که باید آموزگاری دیندار، خردمند و با اخلاق پسندیده انتخاب کنند. فراتر از آن:

"باید که پدر و مادر بکوشند تا فرزندشان با بزرگ‌زادگان و صاحبان اخلاق عالیه همدرس باشد زیرا که کودک از کودک تقلید کند و به او انس گیرد."^۴

او آموختن علم را کافی نمی‌داند و توصیه می‌کند که دانش‌آموزان باید حرفه و صنعتی نیز فراگیرند و در آن مهارت کسب کنند.

ابن سینا یکی از نخبگان ایرانی است و زندگینامه او بخوبی نشان می‌دهد که "نوابغ" در این سوی جهان نیز، بر همان زمینه و با همان روش برآمده‌اند که در اروپا!

ابن سینا از این رو نمونه خوبی است، که شاید تنها کسی باشد که زندگینامه خود را (برای شاگردش "گرگانی") بیان کرده است:

در زندگینامه‌هایی که دیگران درباره ابن سینا نوشته‌اند، غالباً چندان سخنی از پیشینیان او بمیان نمی‌آید؛ جز آنکه: "در یکی از روستاهای اطراف بخارا بدنیا آمد؛ یعنی روستازاده بود!

درحالیکه نشان دادن اصل و نسب بزرگان از نظر نقشی که در نخبه‌پروری می‌تواند داشته باشد بسیار مهم است. خوشبختانه خود او تصریح کرده که پدرش "عهده‌دار کارهای دیوانی و حکومتی" بوده است. آموزش او بسیار زود آغاز شد و چون در ده سالگی "ادب و قران و پاره‌ای علوم دیگر" را فراگرفته بود پدرش او را به شاگردی "ناتلی" نامی "که با فلسفه آشنایی داشت" گذاشت:

^۱ همانجا، ص ۳۵

^۲ همانجا، ۳۶. ر.ک: گزیده قابوس نامه، به کوشش غلامحسین یوسفی، ویرایش ۳، امیرکبیر، ص ۱۴۷

^۳ نظریات ابن سینا در باب آموزه و تربیت و مقایسه اجمالی با نظریات افلاطون و ارسطو، مجله دانشکده ادبیات، سال ۲، شماره ۱، مهر ۱۳۳۳ ش.

"ناتلی به من منطق و هندسه آموخت و چون مرا در دانش اندوزی بسیار توانا دید به پدرم سفارش کرد که مبادا مرا جز به کسب علم به کاری دیگر وادار سازد و به من نیز تاکید کرد جز دانش آموزی شغل دیگر برنگزینم."^۱

بنابراین در مورد ابن سینا نیز مانند همه دیگر نخبگان، نخبه پروری صورت گرفته است. محیط فرهنگی به اضافه آموزش پیگیر، زمینه‌ای را تشکیل می‌دهد که بر آن با پشتکار، هر دانشی دست یافتنی است: "کمتر شبی سپری شد که به بیداری نگذرانده باشم و کمتر روزی گذشت که جز به مطالعه به کار دیگری دست زده باشم."^۲

پرکاری ابن سینا - حتی زمانی که مقام پرزحمت وزارت را برعهده داشت - ادامه یافت: «ابن سینا از حیث نیروی جسمانی، مردی نیرومند بود و به همین خاطر از کار کردن احساس خستگی نمی‌کرد. او با داشتن نیروی فراوان جسمی می‌توانست از پس کار وزارت فرمانروایان برآید و همیشه چه در سفر و چه در نبرد همراه آنان باشد و علاوه بر این به کار دانش و نوشتن نیز بپردازد. می‌گویند که او شب‌ها تا دیرگاه به نوشتن کتاب و رساله می‌پرداخت و در این کار افراط می‌کرد.»^۳

سخن دربارهٔ پشتکار بزرگان هنر و ادب ایرانی به درازا می‌کشد. روشن است، آنان تنها با پشتکاری سترگ ممکن بود به چنین پایگاهی برسند. از جمله دربارهٔ ابوریحان بیرونی گفته‌اند: "پیوسته تفکر و مطالعه می‌کرد و فقط دو روز در سال یعنی، عید نوروز و مهرگان از کار دست می‌کشید."^۴

دو نکتهٔ اساسی دیگر، نخبه پروری در مورد ابن سینا را کاملاً "اروپایی" جلوه می‌دهد! - به یاد داریم که بالاترین مرحلهٔ رشد نخبه پروری در محیطی مأنوس و صمیمی صورت می‌گیرد که در آن دوستان و همفکرانی او را به آفرینش وامی‌دارند و از نوآوری او استقبال می‌کنند. در مورد نیچه این محیط، محفل دانشجویی در لایپزیگ بود و در مورد هانا آرنت همسر و دوستانش در نیویورک. بزرگان اندیشه در ایران همواره به پرورش شاگردانی می‌کوشیدند و از میان آنان تنی چند را بعنوان "مونس و یار سفر و حضر" برمی‌گزیدند. گرگانی (ابوعبید جوزجانی) یکی از شاگردان ابن سینا بود که تاریخ این وظیفه را به گردن او گذاشت:

"از او خواستم که بر آثار ارسطو شرح بنگارد، وی ابا کرد و گفت: من شارح نیستم، ولی اگر کتابی مستقل در فلسفه بخواهید می‌نویسم و بدین گونه کتاب "شفا" را نوشت."^۵

نکته دوم آنکه، ابن سینا به چه انگیزه‌ای می‌آموخت و پژوهش می‌کرد؟ مسلّم است که او نه در پی مال بود و نه در پی جاه. زیرا اولی را گرد نیآورد و با آنکه به دومی رسید باید آنرا بی نهایت سست یافته باشد: در شرح حال خود، دربارهٔ انگیزهٔ دانش آموزی اظهار نکرده است. اما یکبار سرافرازی و سرخوشی در کلام او اوج می‌گیرد و آن زمانی است که از دست یافتن به "کتاب" یاد می‌کند!:

"نوح پسر منصور سخت بیمار شد، اطبا از درمان وی درماندند و چون من در پزشکی آوازه و نام یافته بودم مرا به درگاه بردند و از نوح خواستند که مرا به بالین خود فراخواند. من نوح را درمان کردم و اجازه

^۱ http://fa.wikipedia.org/wiki/ابن_سینا

^۲ تقدم پرورش بر آموزش از دیدگاه ابن سینا، محمدعلی ندائی، روزنامه "خراسان"، ۱۳۸۸/۰۶/۰۱ همانجا

^۳ تاریخ فلاسفهٔ ایرانی، از آغاز تا امروز، علی اصغر حلبی، زوار، تهران ۱۳۸۱ ش، ص ۳۳۰.

^۴ روزنامه "خراسان"، تقدم پرورش بر آموزش از دیدگاه ابن سینا، محمدعلی ندائی، ۱۳۸۸/۰۶/۰۱

یافتیم تا در کتابخانه او به مطالعه پردازم. کتاب های بسیاری در آنجا دیدم که اغلب مردم حتی نام آنها را نمی دانستند من هم تا آن روز ندیده بودم و از مطالعه آنها بسیار سود جستیم.^۱ آیا شکی بجا می ماند که انگیزه او همان بود که هانا آرنه در دو کلمه بیان داشت؟
"می خواهم بفهمم!"

یکی از عوامل ناشناخته ماندن فرهنگ نخبه پروری در تاریخ ایران، اینستکه به پشتکار لازم برای آفرینش علمی و هنری توجه نشده است و توانایی نخبگان را به "نبوغ" نسبت داده اند. این در زمینه آفرینش هنری و بویژه شاعری رخ داده است. گویا کافی است کسی از "قریحه" شعری برخوردار باشد تا روزی سرایش آغاز کند. چنانکه بعنوان نمونه، حافظ شاگرد نانا (که گویا قران از حفظ داشته!) بجای آنکه حرفه ملایی پیشه کند، ناگهان به (پارسی؟) زبان به غزلسرای می گشاید!
در میان نسخه های گوناگون دیوان حافظ شاید فقط در دیوان چاپ امیرکبیر اشاره ای شده باشد به آنکه:

"در نزدیک همان دگان نانوایی مکتب خانه ای بود که حافظ آنجا در ساعات فراغت تحصیل می کرد و در همان نزدیکی مرد بزازی بود که شعر می گفت .. مشاهده استقبال مردم از شعر، حافظ را خوش آمد .. و از او ان جوانی به طبع آزمایی در شعر می پرداخت."^۲
اینکه حافظ «بین کسب معاش و آموختن سواد»^۳ بعنوان شاگرد نانا (که کارش احتمالاً هیچ روزی تعطیل بردار نبود!) چه چیزی در مکتب خانه فراگرفت، بر کسی روشن نیست و ظاهراً مهم هم نیست، زیرا همانطور که خود اشاره کرده شعرش بر او وحی می شده است!:
در پس آینه طوطی صفتم داشته اند آنچه استاد ازل گفت بگو می گویم!

کافیست در پس این افسانه ها به سرگذشت بزرگان شعر و حماسه دقیق تر بنگریم، تا با چهره ای دیگر از آنان آشنا شویم:

فردوسی در کودکی و نوجوانی نزد پدر آموزش یافت. آموزش در کودکی از پدری دانشمند، کشش به آموختن را در او نهادینه کرد. در زندگینامه او اغلب صحبت از آن است که "دهگان زاده" ای بود که در سی سالگی به یکباره تصمیم گرفت به کنجی بنشیند و شاهنامه سرایی کند و فراموش می شود که او پیش از آن سالهای بسیاری را در راه پژوهش در تاریخ ایران صرف کرده بود. کوشش او برای یافتن ادبیات تاریخی چنان شدید بود که در جوانی برای یافتن تنها یک کتاب ("شاهنامه ابومنصوری") از توس به بخارا سفر کرد! سختی چنین سفری طولانی از میان صحرای ترکستان دیگر قابل تصور نیست. (گویا او ناامید از یافتن کتاب به توس بازگشت، اما رونوشتی از آن را نزد حاکم توس یافت.^۴)
سده ها پس از فردوسی ارزش کتاب و شبکه آموزش در کشور همچنان برجا بود. چنانکه علوی توسی در اواخر قرن ششم اسلامی می نویسد:

^۱ همانجا

^۲ دیوان حافظ، خط جواد شریفی، انتشارات امیرکبیر، چاپ پنجم، ۱۳۴۳ ش، ص ۹

^۳ تاریخ ادبیات در ایران، ذبیح الله صفا، جلد سوم، بخش دوم، انتشارات دانشگاه، ۱۳۴۶، ص ۱۰۶۶

^۴ <http://fa.wikipedia.org/wiki/فردوسی>

"چون به جانب عراق افتادم، به شهر اصفهان رسیدم. در کوچه‌ها و مدرسه‌ها و بازارها می‌گشتم تا به مدرسه تاج‌الدین رسیدم. چون در رفتم، جماعتی دیدم نشسته و در کتابخانه باز نهاده و هر کسی چیزی می‌نوشت و چون آن جمعیت دیدم پیش رفتم و سلام کردم و نشستیم و گفتیم: در این خزانه شهنامه فردوسی هست؟ صاحب خزانه گفت: هست. برخاست و مجلد اول از شهنامه به من داد. گفتیم: چند مجلد است؟ گفت: چهار جلد است و در هر مجلدی پانزده هزار بیت. چون باز کردم، خطی دیدم که صفت آن باز نتوان داد و جدولی و تذهیبی که به از آن نباشد..."^۱

می‌دانیم که در دوره اسلامی به سبب ممنوعیت هنرهای تجسمی، دامنه هنرورزی تقریباً به شاعری محدود گشته بود و هر که را میل به هنر بود باید که در "شعربافی" بخت خود می‌آزمود. بنابراین می‌توان تصور کرد در هر کوی و برزنی کسانی مدعی شاعری بودند. با توجه به شمار بزرگ سخن‌سرایان جالب است «شرایط قبول شاعر در حوزه شعرا» چنانکه نظامی عروضی بیان داشته روشن گردد:

«... اما شاعر بدین درجه نرسد الا که در عنفوان شباب و در روزگار جوانی بیست هزار بیت از اشعار متقدمان یاد گیرد و ده هزار کلمه از آثار متأخران پیش چشم کند و پیوسته دواوین استادان همی خواند و یاد همی گیرد که در آمد و بیرون شد ایشان از مضایق و دقایق سخن بر چه وجه بوده است تا طرق و انواع شعر در طبع او مرتسم شود و عیب و هنر شعر بر صحیفه خرد او منقش گردد تا سخنش روی در ترقی دارد و طبعش به جانب علو میل کند. هر کرا طبع در نظم شعر راسخ شد و سخنش هموار گشت روی به علم شعر آورد و عروض بخواند و گرد تصانیف استاد ابوالحسن السرخی البهرامی گردد چون غایة العروضین و کنزالقافیه، و نقد معانی و نقد الفاظ و سرقات و تراجم و انواع این علوم بخواند بر استادی که آن داند تا نام استادی را سزاوار شود و اسم او در صحیفه روزگار پدید آید چنانکه اسامی دیگر استادان که نامهای ایشان یاد کردیم»^۲

آری، تنها با چنین کوشش‌هایی ممکن بود کسی در زمره نخبگان فرهنگی درآید. می‌دانیم که نخبگان ما - چه سخن‌سرا و چه دانشمند - در بارها مورد استقبال بودند. اینرا برخی منفی دیده‌اند و در یوزگی نزد اربابان زر و زور نامیده‌اند. رأیی که به هیچ‌وجه درست نیست. در بارهای ایران همواره محل گردهمایی بزرگان فرهنگی بودند و آنان چه بعنوان رایزن و مشاور و چه بعنوان گروه صاحب‌منصبان و دیوانیان نقش اساسی در اداره کشور داشتند. حال اگر موفق نشدند بر خودکامگی خودکامان لگام بزنند و کشور را به راه امنیت و ترقی بیاندازند، دلایل دیگری داشته است.

هرچه بود در دوران اسلامی کشور بارها و بارها دستخوش ایلغار و ناامنی‌های دیرپا گشته است و در چنین شرایطی روشن است که فرهنگ نخبه‌پروری رو به ناتوانی نهد. نخستین یورش بر نخبگان در این دوران را هارون الرشید ("خلیفه فرهنگ پرور") مرتکب شد و نه تنها دیوانسالاران برمکی در دربار خود را یکشبه نابود کرد، که در کشتاری که باید آن "نسل کشی" نامید، ۱۲۰۰ نفر از خاندان برمکی از خویشاوندان و دوستان و زن و بچه را از دم تیغ گذراند.^۳

^۱ ابوالفضل خطیبی، "نگاهی به فرهنگهای شاهنامه از آغاز تا امروز"، نامه فرهنگستان، سال ۴، شماره ۱۳۷۷، ۳.
^۲ چهار مقاله، نظامی عروضی، مقاله دوم "در ماهیت علم شعر و صلاحیت شاعر"، به کوشش محمد معین، انتشارات جامی، ۱۳۷۵ ش.

^۳ تاریخ ادبیات کودکان ایران، محمدهادی محمدی، جلد دوم، نشر چپستا، تهران ۱۳۸۰، ص ۱۰.
۱۶۴

با اینهمه فرهنگ نخبه‌پروری تا دوره صفوی کمابیش برقرار بود. از این دوران است که روند تضعیف رو بشدت نهاد و برآمدن نخبگان را به پدیده‌هایی استثنایی بدل ساخت، که امیرکبیر یکی از آخرین آنان بود. جالب است که حتی در مورد او هم به زودی افسانه جای واقعیت را گرفت و نوشتند که از آشپزی به صدراعظمی رسید. درحالی‌که فریدون آدمیت بدرستی می‌نویسد:

« امیرکبیر فرزند توده‌های محروم نبود. از پرولتاریا هم نبود، پدرش آشپزباشی قائم مقام و صاحب ملک و آب بود و به حج هم رفت، خودش با پسران قائم‌مقام نزد معلم سرخانه درس خواند و با آنان در دستگاه حاکم بزرگ شد و هیچ محرومیتی نداشت.»^۱

اما آنچه که او را از فرزندی قربانعلی آشپز به صدارت عظمی رساند، پشتکار او بود:

"بسیار پرکار بود. به همان اندازه پرکار بود که غیرت مسئولیت داشت، روزها و هفته‌ها می‌گذشت که از بام تا شام کار می‌کرد و نصیب خود را همان وظیفه مقدس می‌دانست و دشواری‌ها و نیرنگ‌ها نیز او را از کار سست و دلسرد نمی‌کرد."^۲

با برقراری حکومت رضاشاه و گسترش نظام نوین آموزشی، نخبه‌پروری بر مداری دیگر قرار گرفت و دیگر به شیوه سنتی رواج نداشت.

برای ادای دین به یکی از آموزگاران شایسته فلسفه در ایران معاصر از یحیی مهدوی (استاد فلسفه دانشگاه تهران) یاد می‌شود که یکی از آخرین کسانی بود که به روش سنتی تربیت شد. در زندگینامه او آمده است:

یحیی مهدوی (۱۳۷۹-۱۲۸۷ ش.) در تهران به دنیا آمد. تحصیلات مقدماتی را در منزل گذراند، پس از مدتی به دارالفنون رفت، سپس تحصیلات خود را در رشته ادبیات و فلسفه در دانشسرای عالی ادامه داد و پس از اخذ لیسانس، در سال ۱۳۱۰ ش.، برای ادامه تحصیل عازم فرانسه شد. او با تلاش و کوشش فراوان موفق به دریافت گواهینامه‌های متعددی از مراجع علمی آنجا گردید. وی از سال ۱۳۲۰ تا ۱۳۵۲ که با رتبه استادی بازنشسته شد، در دانشگاه تهران تدریس نمود.

پدرش تربیت فرزندان خود را بسیار به جد می‌گرفت و تمام دلمشغولی‌اش این بود که فطرت پاک آنان، زلال و پاک بماند و آلاینده‌های محیط آنان را نیالاید. به همین سبب با مکتب و مدرسه رفتن فرزندان و اساساً با تنها از خانه بیرون رفتن ایشان مخالف بود، مبادا از کودکان کوی و برزن و همبازی‌ها و مصاحبان ناجنس لفظی ناشایست یا حرکتی زشت بیاموزند. یحیی مهدوی خواندن و نوشتن را بوسیله معلم سرخانه آموخت. آنگاه قرآن، فارسی، عربی و کتاب‌های معمول در مکاتب را نزد معلمی دیگر فراگرفت. برای آموختن خوشنویسی هم، معلم دیگری داشت، سپس جغرافیا و ریاضی و زبان فرانسه و سایر درس‌های دبیرستانی را نزد مرحوم گل‌گلاب در منزل آموخت. بنابراین یحیی چند سال با مراقبت خاص پدر و انگیزه درونی خود، با اشتیاق و شور فراوان در خانه به آموختن پرداخت، بدون اینکه هرگز قدم به مکتبی یا به مدرسه‌ای بگذارد.^۳

^۱ آشفته‌گی در فکر تاریخی، فریدون آدمیت، مقاله در "نامه نهضت"، شماره ۱، ص ۱۴۲.

^۲ رابرت واتسون، منشی سفارت انگلیس در "تاریخ قاجاریه"، نقل از: امیرکبیر و ایران، فریدون آدمیت، خوارزمی، چاپ چهارم، ۱۳۵۴ ش، ص ۳۹.

^۳ ر.ک: مهدوی نامه، جشن نامه استاد دکتر یحیی مهدوی، تهران، ۱۳۷۸

بهاء‌الله، نخبه ایرانی یا پیام‌آوری نوین؟

نخبه‌پروری در ایران از ابن‌سینا و فردوسی تا خیام و رازی، اندیشمندان بسیاری را به بشریت ارائه داد، که در پس سده‌ها هنوز هم بعنوان نابغه‌های جهانی شناخته می‌شوند. اسفا که در برخی موارد، تازه پس از آنکه اروپاییان مردان و زنان نخبه ما را ارج گذاشتند، ما هم چشم مالیدیم تا با میراث فرهنگی خود آشنا شویم. از جمله گویا خیام نیشابوری تا یک قرن پیش در ایران بعنوان دانشمند و فیلسوف شهرتی بسزا نداشت و تازه پس از آنکه با "ترجمه" فیتزجرالد شهرت جهانی یافت، در میهن خود نیز آوازه او به همه جا رسید!

هدف از پرداختن به فرهنگ نخبه‌پروری آن بود که دریابیم آیا در میان آثار اندیشمندان گذشته ما مصالحی یافت می‌شود که بتوان بر آن اندیشه نوین و زاینده‌ای را بنیان گذارد؟ زیرا در غیراینصورت ناچاریم همه آنچه را که در تاریخ این سرزمین اندیشیده شده به فراموشی بسپاریم و از ساختمان اندیشه غربی نمونه‌برداری کنیم. در نتیجه هیچگاه به اندیشه‌ای مستقل توانا نخواهیم بود و خود را به عقب ماندگی ابدی محکوم خواهیم کرد.

درست است که اندیشه ناب فلسفی از گوهری جهانی برخوردار است و آموزش آن از دیگران نیز باید ممکن باشد. اما چنانکه کوشش‌های ناکام در سده گذشته نشان داده است، آموزش فلسفه با موانع بزرگی روبرو است، که دامنه آن را بسیار محدود می‌کند و بدون پیش زمینه لازم نه تنها به موفقیت نمی‌انجامد بلکه باعث سرخوردگی و ناهنجاری نیز می‌شود.

شاید مهمترین مانع این باشد که برای آموختن درست فلسفه به "آموزگار" نیاز داریم و آموزگار فلسفه باید از ویژگی‌هایی برخوردار باشد! فراموش نکرده‌ایم که نیچه در ستایش از شوپنهاور، او را آموزگار اخلاق نامید و فیلسوفی را که از منش اخلاقی برخوردار نباشد شایسته این نام نمی‌دانست.

دیگر آنکه، اندیشه فلسفی نمی‌تواند بر زمینه‌ای خالی بروید و بارور گردد. در نگاه به تاریخ فلسفه از سقراط تا هانا آرنت دیدیم، فیلسوفان در موارد بسیاری، مفاهیمی را که پیشتر هم مورد بحث گذشتگان بوده به بحث کشیده‌اند و آنها را با توجه به مقتضیات عصر خویش از دیدی تازه مطرح ساخته‌اند. تا بدانجا که هگل اصلاً فلسفه را از این دید تعریف کرده است:

"فلسفه، بازتاب دوران در اندیشه فیلسوف است."^۱

منظور از "دوران"، محیط تاریخی فیلسوف است که محیط اجتماعی و فرهنگی او را نیز در برمی‌گیرد. عبارت دیگر فیلسوف تنها با مفاهیم جهانی سر و کار ندارد، بلکه محصول جامعه و فرهنگی که در آن بالیده نیز هست و آنرا هم بازتاب می‌دهد.

بدین سبب اندیشه فلسفی مانند علوم طبیعی نیست که بتوان آنرا به سادگی از بیگانگان فراگرفت. نه تنها به آموزگار شایسته نیاز دارد که ادامه راه تنها با بهره‌گیری و در هماهنگی با محیط فرهنگی موجود امکان پذیر است.

^۱ „ihre Zeit in Gedanken erfasst.“, G.W.Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Vorrede

وانگهی فیلسوف در محیط فرهنگی خود از بالاترین نفوذ برخوردار است. این برای ما بدین معنی است که باز یافت اندیشه مدرن^۱ در اندیشمندان ایرانی می تواند به گسترش اندیشه ورزی کمک بزرگتری باشد تا آنکه بخواهیم اندیشه فیلسوفان خارجی را بازتاب دهیم که در فضا و محیطی بیگانه رشد کرده اند.

در صفحات گذشته به برخی اخگرهای اندیشه ایرانی در گذشته های دور اشاره شد. در دوران معاصر نیز در کشور ما اندیشمندان چندی (مانند صادق هدایت و احمد کسروی ..) برآمدند که اندیشه و اثر آنان - چه به آنکه ریشه در فرهنگ دیرپای ما داشتند و چه آنکه ترجمان اندیشه اروپایی بودند - قابل توجه اند.

در این بخش از کتاب حاضر به زندگی و اندیشه یکی از شخصیت های تاریخ معاصر ایران پرداخته می شود که تا بحال چندان شناخته نیست. او میرزا حسینعلی نوری نام دارد و به "بهاءالله" معروف شده است. می دانیم که پرشمارترین اقلیت مذهبی در کشور، پیرو آیین منسوب به او هستند و او به کوشش آنان در جهان نیز شهرت یافته است.

نیمه دوم قرن نوزدهم که ایرانیان کم کم کوشیدند با شناخت جوامع غربی به علل پیشرفت آنان و عقب ماندگی خود پی ببرند، شاید اگر نگاه یک سو به از شرق به غرب گاهی جای خود را به نگاه از غرب به شرق می داد، در راه شناخت خودی و بیگانه موفق تر بودیم.

بررسی شخصیت و آرای بهاءالله از این دید گامی نوین است. برآنم که چنین بررسی را باید درباره دیگر شخصیت های تاریخ معاصر ایران نیز انجام داد. دستکم از این جهت که:

- پس از آشنایی با فرازهای فلسفه در غرب، اینک معیارهایی در اختیار داریم که بدان می توان ارزش واقعی اندیشه آنان را دریافت. دیدیم که همدردی و خرد انتقادی دو معیاری هستند که برخورداری از آنها نه تنها اندیشمند را شایسته این نام می سازد که اندیشه را به ثمر می نشاند.

- با شناخت از سیر اعتلای اندیشه اروپایی می توان دید که اندیشه پردازی در ایران امروز در کدام مرحله از تاریخ تحول قرار دارد و دورنمای رشد آن چه می تواند باشد. بعبارت دیگر اینک خود ما ایرانیان می توانیم بزرگان خود را محک بزنیم و ببینیم، که ستایش غربیان از آنان تا چه حد صادقانه است.

- اگر در کوشش برای یافتن راه برون رفت از "بحران نیندیشیدن" جدی هستیم و می خواهیم بر "دین خوبی" غلبه کنیم، ضروری است شهامت داشته باشیم، بر تابوها و مرزهای پیشداوری مذهبی چیره گردیم.

^۱ واژه Modern از ریشه لاتین modo به معنی "کنونی" است. بدین سبب "فلسفه مدرن" را می توان فلسفه برخاسته از شرایط موجود هر جامعه ای دانست.

زندگینامه (۱۸۹۲-۱۸۱۷ م.)

با آنکه از صفویه به این سو دیگر از فرهنگ نخبه‌پروری در سطح جامعه نشانی نبود، اما نخبه‌پروری هنوز هم در میان دیوانیان و صاحب‌منصبان رواج داشت. دستکم بدین دلیل که شاهان برای ادارهٔ مملکت به افراد کارآمد نیاز داشتند.

با گسترش نفوذ انگلیس و روس در دورهٔ فتحعلیشاه، دولت‌مردان ایرانی در میدان جاذبهٔ دو قدرت بیگانه قرار گرفتند. دو قدرتی که خیلی زود متوجه شدند که بدون لشگرکشی و حتی خرج پول بسیار، می‌توانند در میدان عقب ماندگی مادی و معنوی ایرانیان بتازند.

شاهزاده عباس میرزا، ولیعهد فتحعلیشاه، در این میان استثنا بود. در دربار کوچک او در تبریز کانون نخبه‌پروری کوچکی برقرار شد، که چنانچه اشاره شد، امیرکبیر در آن پرورش یافت. در واقع خود عباس میرزا را هم باید دست پروردهٔ وزیرش، میرزاعیسی‌فراهانی، دانست، چرا که او در ۱۱ سالگی به ولیعهدی انتخاب و با وزارت میرزاعیسی به تبریز رفت که بطور سنتی جایگاه ولیعهد بود.

میرزاعیسی‌فراهانی (پدر) معروف به "میرزا بزرگ" از خاندانی صاحب منصب برمی‌خاست. چنانکه پدر بزرگ او در دربار زندیه خدمت کرده بود. پس از او پسرش میرزا ابوالقاسم در وزارت باقی ماند، تا آنکه با شاه شدن محمد میرزا (پسر عباس میرزا)، به صدارت عظمی رسید.

در آن زمان وابستگی به دربار نسل به نسل به ارث می‌رسید و نخبگان درباری با آنکه کمابیش در سیاست کشور تأثیر داشتند، در نهایت فقط مشاور و خدمتکار شاه بودند. مثلاً چون "میرزا بزرگ" با جنگ دوم با روسیه مخالفت کرد از کار برکنار شد. اما پس از شکست ایران در این جنگ دوباره بکار خوانده شد و مأمور گشت، با روسها قرارداد صلح ببندد. در نتیجه "معاهدهٔ ننگین ترکمن‌چای" به خط اوست! چون از این دید به کارنامهٔ صدراعظم‌های "بی‌لیاقت" و "سرسپرده" بنگریم، نمی‌توان آنان را چندان منفور دانست. میرزا (نصرالله) آقاخان نوری (۱۲۸۲-۱۲۲۲ ق.) چنین دولتمردی بود. پدرش در اوایل کار آقامحمدخان به لشگر او پیوست و به کاردانی "وزیر لشگر" شد. آقاخان به هنگام سلطنت فتحعلیشاه و محمدشاه سمت پدر را مدت‌های طولانی حفظ کرد. اما چون با حاجی میرزا آقاسی (صدراعظم) درگیر شد، با سفارت انگلیس رابطه برقرار کرد و:

"برای حاجی میرزا آقاسی خبر آوردند که میرزا آقاخان شب‌ها با لباس مبدل، به سفارت انگلیس رفت و آمد دارد، وی که مترصد فرصت بود دستور داد آقاخان را دستگیر کنند. فردای آن شب در برابر چشم «امنا و ارکان دولت» به جرم داشتن رابطه با خارجی‌ان او را چوب زدند و پس از گرفتن ده‌هزار تومان جریمه، از مقام وزیر لشگری برکنار و همراه برادرش به کاشان تبعید شد."^۱

باید انتظار داشت که پس از چنین آبروریزی، از او در تاریخ دیگر سخنی نباشد. اما چنین شد که به محض مرگ شاه، میرزا آقاخان نوری به تهران آمد و امیرکبیر او را با لقب «اعتمادالدوله» به مقام "وزیر لشگر" و معاونت خود برگزید!

^۱ محمود، محمود، تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس، تهران، اقبال، ۱۳۲۹ ش، ۱۳/۱، ۱۵
۱۶۸

فراتر از آن، او پس از امیرکبیر صدراعظم شد و مدت هفت سال در این مقام باقی ماند! (۱۲۷۵-۱۲۶۸ق). گویا ایران به سبب «خیانت» او جنگ هرات را به انگلیس باخت، درحالیکه یکی از شرط‌های انگلیس برای بستن قرارداد صلح (پاریس) برکناری وی از صدارت بود!

نمونه میرزا آقاخان از دو جهت موقعیت صاحب‌منصبان را در دربار قاجار نشان می‌دهد:
- نخست آنکه شمار خاندان‌های نخبه‌پرور چنان کم و رو به کاهش بود که شاهان ناچار برای گرداندن کشور مجبور بودند صاحب‌منصبان را از میان معدودی خاندان‌های سرشناس انتخاب کنند. چنانکه پسر ارشد میرزا آقاخان مدت‌ها در مقام وزیر عدلیه و وزیر لشکر خدمت کرد و به حکومت فارس و تهران هم رسید و پسر دومش "حاجی واشنگتن" نخستین سفیر ایران در ایالات متحده بود.
- میان خاندان‌های وزیرپرور همواره رقابت گروهی و جناحی برقرار بود. چنانکه میرزا آقاخان به جناح فراهانی‌ها، امیرکبیر و سپهسالار تعلق داشت و رمز بقای طولانی او در مقامات درباری را باید همین وابستگی دانست.

میرزا عباس نوری از روستای تاکر مازندران به سبب ادیبی و خوشنویسی مورد توجه فتحعلی شاه قاجار قرار گرفت. بدین طریق به دربار راه یافت و منشی شاهزاده امام‌وردی میرزا شد (۱۲۳۰ق). که خود ادیبی بنام بود^۱ و حکومت تهران و سپس کرمان و بروجرد را داشت و پس از عباس میرزا مدعی پادشاهی بود.

میرزا بزرگ نوری با فراهانی‌های پدر و پسر چنان همفکر و نزدیک بود که پس از مرگ فراهانی پدر (۱۲۳۷ق)، برخلاف رسم روزگار، لقب "میرزا بزرگ" از او نه به فراهانی (پسر) بلکه به میرزای نوری رسید!

در "منشآت قائم مقام"^۲ نامه‌های چندی خطاب به "میرزا بزرگ نوری" آمده و او در آن‌ها به صمیمانه‌ترین کلمات مورد خطاب قرار گرفته است. بدین سبب هم جای شگفتی نیست که امیرکبیر با خاندان میرزا بزرگ نوری با کمال احترام برخورد می‌کرد.

درباره دوران کودکی و آموزش بهاء‌الله زیاد نمی‌دانیم. قابل تصور است که به سنت دیرین، نزد پدر و آموزگاران سرخانه آموزش یافته باشد.^۳ او پس از درگذشت پدر با آنکه پسر چهارم بود، در سرپرستی خانواده جانشین او شد و در محافل درباری رفت و آمد داشت.

موقعیت میرزااحسینعلی جوان در دربار را بدین قرینه می‌توان دریافت که:
"پیش از آنکه به جنبش بابی بپیوندد، گویا هر هفته، جمعه‌ها، با ۱۵۰ نفری از (دوستان) در باغ حاجی باقر (شمیران - مرغ محله) گرد می‌آمده‌اند."^۴

^۱ ر.ک: فرهنگ سخنوران، نگارستان دارا (نوشته: عبدالرزاق دنیلی)، کتاب آذربایجان، ۱۳۴۲ش.
^۲ نامه‌ها تحت عنوان: "کاغذیست که قائم مقام مرحوم بمیرزا بزرگ نوری وزیر نواب امام‌وردی میرزا نوشته است". از جمله: "ای جفایبیشه یار دیرینه که فزون باد با منت یاری، رقیمة سرکار را که خواندم گویا درهای بهشت را بر روی این دورافتاده مسکین گشودند.." (ص ۶۹) و یا: "کلک مشکین تو هر دم که زما یاد کند ببرد اجر دو صد بنده که آزاد کند. گله فرموده بودید که چرا رقیمجات مشفقانه را بعراض صادقانه جواب نکردم، مگر خود هنوز ندانسته‌اید که فرمایشات سرکار همه عین صواب است و مسئله بیجواب.."
میرزا آقاخان نوری، منشآت، بازتکثیر دیجیتالی، کتابخانه کتاب فارسی

^۳ <http://fa.wikipedia.org/wiki/بهاءالله>

^۴ رگ تاک، یاد شده، جلد ۲، ص ۱۲۹.

تا آنجا که گویا حاجی میرزا آقاسی رفت و آمدهای او را برنمی تافت و اعتراض کرد که:
"چه خبر است اینهمه مهمانی می کنی، من که رئیس الوزرای شاهنشاه ایران هستم میل ندارم هر شب اینهمه جمعیت در سر سفره تو حاضر باشند. چرا اینهمه اسراف می کنی، مگر میخواهی برضد من قیام کنی و برعلیه من دسته بندی کنی؟"^۱

متوجه هستیم که سخن از جوانی است حداکثر ۲۷ ساله! زیرا میرزا حسینعلی در این سن بود که از ادعای سید باب خبردار شد و در شمار نخستین کسان به جنبش بابی پیوست و به بهاءالله شهرت یافت. با این انتخاب، زندگی او در مسیری دیگر جریان یافت. او می بایست با "خط و رسمی" که از پدر داشت و موقعیت استواری که در جناح قائم مقام - امیرکبیر یافته بود، دیر یا زود به جایگاه والایی در دربار ایران برکشیده شود.

نگاه به خاستگاه فرهنگی بهاءالله از این نظر اهمیت دارد که اگر بخواهیم اندیشه او را بررسی کنیم، باید سرچشمه آنرا بیابیم و اگر می خواهیم موقعیت تاریخی او را دریابیم، لازم است جایگاه اجتماعی او را بشناسیم.

جنبه دیگر آنکه دوران زندگی بهاءالله با دوران تاریخی مهمی همزمان بود. دورانی که در ابتدای آن جامعه ایرانی در خواب قرون وسطایی فرورفته، در طی روندی که از صفویه آغاز شد، سامان کشور گسسته و انحطاط فکری ایرانیان به نهایت رسیده بود. در پایان این دوران، ایران کم کم با ضربات سخت جنگ با روس و انگلیس به خود آمد و به عقب ماندگی خود پی برد.

بمنظور درک سطح اندیشه در ایران قرن نوزدهم شاید بی فایده نباشد بکوشش های آن دوران نگاهی بیافکنیم: تصور همگانی آنستکه با فرستادن دانشجو به اروپا راه اندیشه اروپایی به ایران باز شد. لیکن نه آن دانشجویان^۲ به انجام این وظیفه توانا بودند و نه فرستادگان کشورهای اروپایی علاقه ای به گسترش افکار نوین به ایران داشتند، به استثنای کنت دوگوبینو (۱۸۸۲-۱۸۱۶ م.) سفیر فرانسه.

اشاره شد که او در راستای "تئوری نژادی" نظر مثبتی به ایرانیان بعنوان "پسرعموهای آریایی" داشت. از اینرو از دید اروپایی که اندیشه فلسفی را مهمترین شاخص زنده بودن ملتی می داند، بسیار کوشید تا کسانی را در ایران بیابد که به نحوی با فلسفه سروکار داشته باشند. در این راه کوشش های بسیار نمود و حتی به دیدار برخی آخوندهایی که به فلسفه دانی مشهور بودند شتافت و در ساختمان سفارت با شرکت گروهی از دولتمردان و ادیبان، مسایل فلسفی را به بحث می گذاشت.

نتیجه کوشش های وی کتاب "مذاهب و فلسفه در آسیای وسطی" است و ناگفته پیداست که جستجوی او برای یافتن اندیشمندان فلسفی چندان موفق نبود و از هیچیک از پیشوایانی که نام برده و افکارشان را شرح داده، (بجز ملاصدرا و ملاهادی سبزواری) نامی بجا نمانده است.^۳

از اینرو گوبینو خود دست بکار شد و به پشتیبانی وی (در سفر دوم به ایران ۱۸۶۲ م.) کتاب دوران ساز دکارت بنام "گفتار در روش درست بکار بردن عقل" توسط ملااسحاق لاله زار همدانی (ملاالزار) به فارسی ترجمه و با اجازه ناصرالدین شاه بنام "حکمت ناصری" منتشر شد.

^۱ مطالع الانوار، تلخیص تاریخ نبیل زرنندی، اشراق خاوری، لجنه ملی نشر آثار امری، ص ۱۰۸

^۲ گویا تنها یک نفر از آنان (بنام میرزا صالح) توانست چاپخانه ای در تبریز دایر کند.

^۳ مذاهب و فلسفه در آسیای وسطی، نشر نخستین به فرانسه ۱۸۶۵ م، ترجمه: م. فره وشی، تهران

با توجه به مطالب بالا، بهاء‌الله که از تربیت سنتی نخبه‌پروری برخوردار شده بود، تنها می‌توانست با رگه‌های اندیشه در تاریخ ایران آشنا باشد و به هیچ وجه از اندیشه اروپایی متأثر نبود.

تاریخ نگاران جملگی از سرعت و شتابی که گسترش جنبش بابی در ایران آنروزگار یافت با شگفتی یاد کرده‌اند و دلایل گوناگونی را برای آن برشمرده‌اند. هما ناطق بیشتر جو سیاسی حاکم را مسئول دانسته و منش نیک محمد شاه قاجار را باعث بوجود آمدن فضای آزادی دانسته که در آن بابیت به سرعت رشد کرد.^۱ احمد کسروی بیشتر جنبه مذهبی دعوت باب را مورد توجه قرار داد و انتظار هزار ساله شیعیان را برجسته کرده که بی‌صبرانه منتظر مهدی موعود بودند، انتظاری که شکست‌ها و سقوط مادی و معنوی جامعه ایرانی آن را تشدید کرده بود:

"مردم که همه امیدهای خود را به پیدایش امام زمان بسته .. بودند، اکنون که می‌شنیدند کسی برخاسته و خود را امام‌زمان و یا "در" (باب) او می‌خواند، خواهان و ناخواهان به جنب و جوش می‌آمدند.."^۲ فریدون آدمیت گذشته از "تلقینات مذهبی"، برای شخص سید باب ویژگی‌های مثبتی را برمی‌شمرد که می‌توانست به استقبال ایرانیان از بابیت و گسترش سریع آن کمک کند: "(سید باب) در پی جنگ و آشوب نمی‌گشت. اساساً مرد نیک‌نفسی بود و در خوی و منش او ستیزگی نبود."^۳

اما پیروان نخستین او را چنین یافته است:

"رشته کار از دست (سید باب) خارج گشت و به دست سه تن از پیروان او افتاد که سخت متعصب و ستیزه جو بودند. آن سه نفر علم طغیان را علیه حکومت برافراشتند تا دولت موجود را براندازند."^۴ اشاره آدمیت به قلعه‌بندی و مقاومت بابیان در مقابل نیروهای دولتی در سه نقطه کشور است که در ابتدای سلطنت ناصرالدین شاه رخ داد و در مجموع دو سال (۱۸۴۸-۵۰ م.) بطول انجامید. دور از ذهن است که گروهی بخواهند از راه قلعه‌بندی "دولت موجود را براندازند." وانگهی در دوران وزیر پرتدبیری چون امیرکبیر با گروهی مردم جنگ ندیده به جنگ رفتن، عاقلانه نیست. بررسی‌های جدید تأیید کرده‌اند که قلعه بندی و مقاومت مسلحانه در هر سه مورد به پیروان باب تحمیل گشت و آنان هر بار چنان مورد حمله و شبیخون قرار گرفتند که انتخابی جز آن نمی‌دیدند که به دفاع دست زنند.

به یقین جنگ با نیروهای دولتی نه امیدی به پیروزی داشت و نه اصولاً در راستای آرای باب بود. از اینرو دلیل آن را باید در تداوم سنت شیعی نزد بابیان جستجو کرد، که کشته شدن را دلیل حقانیت می‌دانند.

^۱ روحانیت از پراکندگی تا قدرت ۱۹۰۹-۱۸۲۸، هما ناطق، (بخش: برآمد بابیان)

<http://www.fravahr.org/spip.php?article436>

^۲ بهائیکری شیعیگری صوفیگری، احمد کسروی، نشر نیما، ص ۵۸.

^۳ امیرکبیر و ایران، فریدون آدمیت، انتشارات امیرکبیر، ص ۴۴۴

^۴ همانجا

با این گریز به تاریخ بابیه به آن مرحله از سرگذشت بهاءالله بازگردیم که پس از گرویدن به بابیان، خانه او در تهران به محل رفت و آمد پیروان باب بدل گشت. بابیان در میان طبقات بالای جامعه نیز نفوذ یافته بودند و او تنها بابی سرشناس نبود، اما آنچه که وی با استفاده از روابط و امکانات خود برای نجات بابیان تحت پیگرد انجام می داد نظیر نداشت.

نمونه چنین تدابیری نجات "طاهره قره‌العین" از زندان خانگی شوهرش بود. او که در قزوین به اتهام دست داشتن در قتل عموی خود، بزرگترین پیشوای مذهبی قزوین، هر لحظه در خطر کشته شدن قرار داشت، به ابتکار بهاءالله فراری شد و در تهران در یکی از امن‌ترین جاهای ممکن مخفی گشت: در خانه آقاخان نوری (وزیر جنگ سابق و صدراعظم آتی) که در آن زمان در تبعید کاشان بسر می برد!^۱ بعید است امیرکبیر که (حتی از اهداف سفارت فخمه با خبر بود!)^۲، از بابی بودن بهاءالله و فعالیت‌های او بی خبر بوده باشد. اما او در تمامی این سالها به بهاءالله آسیبی نرساند و تنها پس از تیرباران سید باب (۱۸۵۰ م.)، که فکر می کرد به "غائله بابی" خاتمه داده است، بهاءالله را فراخواند: "امیرکبیر به میرزااحسینعلی پیشنهاد کرد که: در حال حاضر که شاه عازم اصفهان است، بهتر است شما از پایتخت دور باشید."^۳

پس از یکسالی تبعید در کربلا، با سقوط امیرکبیر، میرزا آقاخان نوری، بهاءالله را به ایران فراخواند و یک ماه از ورود او به تهران نگذشته و هنوز در خانه (جعفرقلی خان نوری) برادر صدراعظم در لواسان (شمال تهران) مهمان است که سه جوان بابی به ناصرالدینشاه حمله می کنند. هما ناطق می نویسد: "در ۱۶ اوت ۱۸۵۲ سه تن هنگامی که شاه به سواری می رفت، به سویس تیراندازی کردند. برخی گفتند این سوؤقد ساخته و پرداخته درباریان در همدستی با روحانیان بود و نه بابیان. زیرا که تیر به اسب خورد و شاه زنده ماند."^۴

بهررو بابیان خود مسئولیت این کار را بعهده گرفتند. این را هم گفته‌اند که قصدشان مبنی بر ترور شاه را با بهاءالله درمیان گذاشته و با مخالفت او روبرو شده بودند.^۵ موجی از بابی کشی ایران را درنوردید. بهاءالله را هم در شمار هزاران بابی دستگیر و با جمع بزرگی در "سیاهچال" که سخت‌ترین زندان پایتخت بشمار می رفت و زمانی منجلاب حمام متروکه‌ای بود، زندانی کردند:

"ابداً داخل آن امر (زشت) نبودیم و در مجالس تحقیق هم عدم تقصیر ثابت، مع ذلک ما را اخذ نمودند و از نیاوران سر برهنه و پای برهنه پیاده با زنجیر به (زندان) طهران بردند."^۶ با پادرمیانی چند جانبه، بهاءالله و انگشت‌شماری از بابیان از سیاهچال رهایی یافتند، (در مورد او) با این شرط که یک‌ماهه کشور را ترک کند و برای همیشه به تبعید برود. در برابر بهاءالله (اینک ۳۳ ساله) امکان رفتن به سه مقصد وجود داشت: روسیه، هند و عثمانی. شاید از اینرو که اولی و دومی بمعنی تحت

^۱ مطالع الانوار، یاد شده، ص ۴۸۹

^۲ اشاره به آنستکه امیرکبیر پس از آنکه مچ یکی از جاسوس‌های ایرانی سفارت انگلیس را گرفت، او را وادار ساخت که اخبار درون سفارت را گزارش دهد و بدین تدبیر تا حدی از اهداف و نیات انگلیسی‌ها با خبر می شد.

^۳ <http://fa.wikipedia.org/wiki/بهاءالله>

^۴ روحانیت از پراکندگی تا قدرت ۱۹۰۹-۱۸۲۸، هما ناطق، (بخش: برآمد بابیان)

<http://www.fravahr.org/spip.php?article436>

^۵ مطالع الانوار، یاد شده، ص ۶۴۵

^۶ لوح شیخ محمد تقی نجفی، بهاءالله، چاپ لانگنهاین، ۱۹۸۲ م.، ص ۱۵

الحمایگی روس یا انگلیس می‌بود، بهاء‌الله عثمانی را انتخاب کرد و با خانواده در سفری که در زمستان چهار ماه به طول کشید، راهی بغداد شد! (۱۸۵۲ م.)

بزودی در بغداد جمعیتی از بابیان فراری گردآمدند و رقابت برای بدست گرفتن رهبری بالا گرفت. تا آنجا که گویا ۲۰ نفر ادعای رهبری این گروه سرخورده و از هم گسیخته را داشتند. کمتر از دو سال از اقامت بهاء‌الله در بغداد می‌گذشت که او دست به کاری شگرف زد و شهر را بیخبر به سوی مقصدی نامعلوم ترک کرد (۱۸۵۴ م.) و چنانکه بعدها مشخص شد سر به کوههای سلیمانیه در کردستان عراق گذاشت.

"مقصود جز این نبود که محل اختلاف (دوستان) نشوم."^۱

گویا پس از مدت‌ها گوشه‌نشینی، گُردهای فرقه‌نقشبندیه از "درویش محمد" نامی آگهی می‌یابند. خبر به خانواده می‌رسد و به اصرار بستگان که دو سال در جستجوی او بودند به بغداد بازمی‌گردد. پس از بازگشت، خانه او به کانون رفت و آمد بابیان و دیگر علاقمندان بدل می‌شود. از شاهزادگان و درباریان تا "مانکجی صاحب" (نماینده پارسیان هند که به هدف برداشتن "جزیه" از گردن زرتشتیان ایران راهی دربار ناصرالدین شاه بود) کسان بسیاری به ملاقات او می‌روند. چون گزارش فعالیت بابیان بغداد به دربار رسید، ناصرالدین شاه از "باب‌عالی" (دربار عثمانی) خواست، که بهاء‌الله را به نقطه دورتری از خاک ایران تبعید کند.

بهاء‌الله را حکومت عثمانی به اسلامبول فراخواند (۱۸۶۳ م.) و پس از چهار ماهی به دورترین نقطه از خاک ایران به شهری در قسمت اروپایی کشور بنام Adrianople تبعید کرد. در مدت پنج سال زندگی در این شهر، بهاء‌الله در نامه‌های پرشماری به بابیان ایران، صحبت از آیینی نوین به میان آورد. او به سران برخی کشورهای بزرگ نیز نامه‌هایی پندآمیز نوشت.

این نامه‌ها به اضافه گزارش‌هایی از شمار فزاینده بابیان در ادرنه و در نهایت اصرار سفیر ایران، باعث شد که بهاء‌الله (۵۱ ساله) دستگیر و یکشنبه^۲ به همراهی ۶۷ نفر با کشتی به شهر "عکا" در فلسطین فرستاده شود، تا در آنجا برای مدت حدود ده سال در قلعه شهر زندانی گردد. (۱۸۶۸ م.) بالاخره با دگرگونی‌هایی که در حکومت عثمانی رخ داد، رفته رفته شرایط زندان آسان شد و بهاء‌الله اجازه یافت، چند سال آخر عمر را در بیرون شهر به آسایش زندگی کند. بهاء‌الله در ۷۵ سالگی پس از آنکه ۴۰ سال (۱۸۹۲-۱۸۵۲ م.) به بیگناهی در تبعید بسر برده بود در عکا درگذشت.

برای پیروان بهاء‌الله ناگواری‌هایی که او تحمل کرد، نقطه جاذبی است. در واقع نیز گرچه در تاریخ ایران خون‌های ناحق بسیار ریخته شده است و بابیان نه نخستین و نه آخرین گروه در این سلسله بوده‌اند، اما پایداری در برابر ظلم‌های استخوان‌شکن همواره به قدرت روحی بزرگی نیاز داشته و دارد. این قدرت روحی را، مسعود سعد سلمان (۵۱۸-۴۳۸ ق.) بخوبی توصیف کرده است. خود او در طول هشتاد سال زندگی، بارها میان مقام درباری (کتاب دار سلطنتی) و زندان (از جمله در قلعه "نای") نوسان کرد:

بستی گرفت همت من زین بلند جای نالم ز دل چو نای، من اندر حصار نای

^۱ ایقان، نقل از: بررسی مختصری از تاریخ پیدایش آیین بابی و بهائی، بهروز به آئین، اینترنت
^۲ بهاء‌الله شمس حقیقت، ح.م. بالیوزی، ترجمه، مینو ثابت. م. George Roland Publisher ۱۹۸۰، ص ۳۲۸
۱۷۳

بهائیت، آیین یا مکتب؟

آشنایی با اندیشه اندیشمندان بزرگ به آسانی ممکن نیست. آنان به استعدادی شگرف دریایی از دانش را فراگرفته و در اوج قدرت فکری دست‌آوردهای اندیشه خویش را به زبانی پیچیده و دشوار بیان داشته‌اند. پس برای شناخت چنین اندیشمندی دو راه بیش نیست: یا باید بتوانیم به اندیشه‌ای ژرف آثار خود او را بخوانیم و یا با بازخوانی نوشتارهایی در توضیح نظراتش، راهی به کانون اندیشه او بیابیم. در مورد نیچه دیدیم که به دشواری می‌توان در ورای تناقضات کلامی و درهم گویی‌های محتوایی به کانون اندیشه او راه گشود. باید دوران جوانی او را از دوره پختگی تمیز داد و آنچه را که مدتی کوتاه پیش از فرورفتن به "بیهوشی" نوشت، نادیده گرفت؛ وجه شاعرانه و نمادین گفتار او را از آنچه معترضان و پرخاش‌گرانه نوشته جدا کرد و بالاخره گفته‌های او درباره مسایل هنری، تاریخی، روانشناسی و... را جدا از مسایل فلسفی بررسی کرد تا رفته‌رفته نمای اندیشه او از پس ابری از پیشداوری و تهمت و بدفهمی نمایان شود!

در مورد هانا آرت اشاره شد که خوشبختانه هم سبک و هم موضوع بحث او بیشتر علمی است تا "فلسفی". اندیشه‌اش در پیرامون موضوعاتی مشخص سیر می‌کند و آثارش در توالی زمانی ادامه یکدیگرند. در مقالات و مصاحبه‌های خود به زبانی ساده، کلیدی کارا برای گشودن اندیشه خود بدست داده است. با اینهمه مطالعه کتاب‌های اصلی او که مملو از اشارات و اصطلاحات لاتینی و یونانی است بدون آموزگار دشوار است.^۱

حال اگر با چنین "پیشداوری" به آثار بهاء‌الله بنگریم، با موانع دیگری روبرویم که بنوبه خود شناخت او را دشوارتر می‌سازند. بزرگترین مانع اینستکه او باعث بوجود آمدن دو گروه شده است: گروه نخست پیروانش هستند که به او بعنوان "کسی که در او خدا ظاهر شده" ایمان دارند و گروه دیگر، مخالفان، که دشمنی را به حدی رسانده‌اند که از آزار و حتی کشتار پیروان او ابا نکرده‌اند. روشن است که در میدانی میان دو قطب "جذبه" و "نفرت"، بررسی آزاداندیشانه چندان آسان نیست: از بهاء‌الله گذشته از ده‌ها کتاب، صدها نوشتار بصورت مقاله و نامه‌های طولانی بجا مانده است که "الواح"^۲ نامیده می‌شوند. بخش پرشمار آثار او را نامه‌هایی تشکیل می‌دهد که شامل نزدیک به شانزده‌هزار می‌باشد. این نامه‌ها بدون آنکه جنبه خصوصی داشته باشند به مناسبتی و یا در جواب به شخص مشخصی نوشته شده‌اند. مانند نامه به ناصرالدین شاه و یا "لوح شیخ نجفی" خطاب به ملای پرقدرت اصفهانی. مجموعه آثار جمع‌آوری شده او گویا تا بحال نزدیک به صد جلد کتاب را شامل می‌شود.

^۱ او در کتاب اصلی خود The Human Condition حتی لازم نمی‌بیند نقل قولهای لاتینی و یونانی را ترجمه کند!
^۲ به نظر هما ناطق واژه "لوح" برای نخستین بار توسط شیخ احمد احسائی بکار برده شد. ر.ک: "روحانیت از پراکندگی تا قدرت ۱۹۰۹-۱۸۲۸" (روحانیت در برخاست بایمان - برآمد شیخیان)

در ادامه بحث نخبه‌پروری جالب است که بهاء‌الله در طول چهل سال تبعید با آنکه کتابخانه‌ای در دسترس نداشت، آثارش پر است از بیت‌ها و ضرب‌المثل‌های فارسی، آیات قران و نقل قول‌هایی از انجیل (عربی) و احادیث اسلامی و ارجاع به آثار ادب، عرفان و فلسفه ایرانی. با توجه به آثار بجا مانده که در شکل‌های ادبی متنوع (از مثنوی تا جزوه استدلالی و از بحث‌های تاریخی تا مناجات، به پارسی سره، فارسی "مسجّع" و عربی) "نگارش"^۱ یافته، با پدیده‌ای شگرف روبرویم.

در نظر اول مهمترین مشکل در راه مطالعه آثار بهاء‌الله اینستکه تا بحال همه آنها منتشر نشده‌اند. اما این مشکلی نیست، زیرا - چنانچه در بخش آتی خواهیم دید - بخش بزرگ نوشته‌های او را (پیمان) نامه‌ها و پیام‌هایی تشکیل می‌دهند که به شناخت اندیشه وی کمک چندانی نمی‌کنند.

بنابراین برای شناخت بهاء‌الله باید به راهی دیگر رفت و او را نه مانند "فلسوفی" بلکه بعنوان "آموزگاری" در نظر گرفت که بنا به سطح آگاهی مخاطب و اینکه به کدام "زبان" آشنا تر بوده، مطالب را بیان داشته است.

دیگر و مهمتر آنکه با توجه به جامعه ایران در سده گذشته و اینکه پیروان او را جمعی وابسته از اقشار اجتماعی گوناگون تشکیل می‌دادند، روشن می‌شود که چرا در آثار او در جایی سخن از آیات قرآنی و حدیث‌های شیعی می‌رود و در جایی مطالب عرفانی و صوفیانه مورد بحث قرار می‌گیرد. گاهی حکمت ابن‌سینا تشریح می‌شود و در "الوحی" به خواهش یکی از پیروان به برخی توصیه‌های پزشکی اشاره می‌رود! ...

بهاء‌الله در آثارش نه قشر و مسلکی مشخص را، بلکه اقشار و مسلک‌های گوناگون ایران آنروزگار را در نظر داشته و کوشیده است که پیروان را از مرامی که داشته‌اند به سوی کانون اندیشه و پیام خود جلب کند. در میان مخاطبان او، هم آخوند بوده و هم درویش؛ هم زرتشتی و کلیمی یافت می‌شد و هم میرزای درباری و فروشنده دوره گرد.

بعنوان نمونه نخستین کتاب او در بغداد کتابی است (بنام "ایقان") در اثبات حقانیت سیدباب بر اساس آیات و احادیث اسلامی! شیوه نگارش کتاب روشن تر می‌شود اگر بدانیم که به خواهش و در جواب پرسش‌های دایی سیدباب نگارش یافته است. سه کتاب دیگر در همین دوره، محتوایی عرفانی دارند. زیرا در آن دوران بخشی از مردم (بویژه باسوادان) را صوفی‌مسلکان و پیروان عرفا تشکیل می‌دادند. در این سه کتاب ("هفت وادی"، "جواهرالاسرار" و "چهار وادی") چنانکه قابل تصور است مراحل سلوک عرفانی شرح داده شده و جالب آنکه در اولی، مراحل سلوک هفت (وادی = شهر) و در دو دیگر بترتیب پنج و چهار یاد شده است! بدین دلیل ساده که در میان صوفیان ایران هر سه تصور هوادارانی داشته است.

البته آثار بهاء‌الله را به هیچ‌وجه نباید "ملغمه" ای از اعتقادات و تصورات مخاطبانش از مسلک‌های گوناگون دانست. برعکس هرچند لحن او صمیمی است، اما پر قدرت و هشداردهنده است و پیام اصلی خود را همواره به روشنی و صراحت بیان کرده است. تفاوت آثارش با آثار فیلسوفان تنها در آنستکه چون آموزگاری، درباره مطالب و موضوعات مشخصی به تکرار در سطوح مختلف صحبت می‌کند. از اینرو هر کس با هر سطحی از آموزش می‌تواند به مختصر کوششی راهی به درک و فهم سخن اصلی او بگشاید.

^۱ بهاء‌الله نیز مانند سید باب بندرت خود نگارش می‌کرد و اکثر آثارش را به "کاتب" دیکته کرده است. بویژه پس از آنکه در ادرنه به او زهر خوراندند و بر اثر آن دستش می‌لرزید، اغلب آثارش را کاتب نوشته است.

"گاهی بلسان شریعت و هنگامی به لسان حقیقت و طریقت نطق نمودیم و مقصد آنکه..."^۱

مجموعه آثار بهاءالله را می توان به ساختمانی با درهای ورودی چندی تصور کرد، که همه را به کانون سخن او می رسانند. پرداختن به اعتقادات مذهبی و مسلکی رایج تنها از آنروست که پیروان را به راهی جدید آورد. مثلاً با آنکه دیدیم بخش بزرگی از آثار نخستین او به مطالب عرفانی می پردازند، در گام بعدی استدلال می کند که این مطالب را باید رها کرد:

"انصاف دهید، در این بیانات که از قول عرفا مختصر ذکر شده کتب (بیشمار) موجود. اگر انسان اراده نماید جمیع را ادراک کند دو عمر کفایت ننماید... باری، معارف قبل را به قبل بگذار."^۲
و به اندیشه های درست و ثمربخش روی آورد:

"اگر کسی (امروز) تحصیل هندسه نماید، نزد حق (بالا تر) است، از این که جمیع کتب عرفا را حفظ نماید. چه که در آن ثمری مشهود و درین مفقود."^۳

تا بالاخره از یارانش می خواهد که از این "کلمات واهیه" دست بردارند و در زندگی متمر ثمری باشند:
"بعضی از نفوس به کلمات واهیه که از فاضلات کلمات درویش پوسیده های قبل بوده، تکلم می نمایند و به آن افتخار می کنند... امثال آن مزخرفات همیشه در دنیا بوده و خواهد بود."^۴

بنابراین تنها راه ممکن برای راه گشایی به کانون اندیشه بهاءالله آنستکه بنا به سفارش خود او رفتار کنیم و در آثارش به دیده عقل بنگریم.^۵ در بررسی حاضر نیز کوشش بر این است که اندیشه او با معیارهایی که از اندیشمندان غربی یافتیم روشن شود. اما مهمتر اینکه ببینیم آیا اندیشه هایی که او مطرح ساخته نتیجه عملی هم داشته است و از چه رو باید وی را در درجه نخست بعنوان آموزگار در نظر گرفت. با بیان نمونه ای می توان این مطلب را روشن کرد:

اکثریت قاطع بابیان را شیعیانی تشکیل می دادند که به سید باب بعنوان امام دوازدهم و مهدی موعود ایمان آورده بودند و جای شگفتی نیست، که آنان کماکان بسیاری اعتقادات دیرین خود را حفظ کرده بودند؛ تا آنکه نیم قرنی پس از پیدایش بابیت، در جامعه ایرانی تحولی رخ داد. بدینصورت که جمعی کوشیدند ارزش ها و رفتارهای سنتی خود را تغییر دهند. این روند که از دید پژوهشگران پنهان مانده یکی از پدیده های جالب در تاریخ معاصر ایران است.

در نیمه قرن نوزدهم هنوز از ملت ایران سخنی در میان نبود. هشتاد درصد از جمعیت ۹-۸ میلیون نفری کشور را روستاییان، ایلات و عشایر تشکیل می دادند، که با دیگر ساکنان چندان رابطه ای نداشتند.^۶ درباره "شهرنشینان" نیز گفتنی اینکه هر شهری به محله هایی جداگانه تقسیم بود و هر محله ای ویژه وابستگان به مذهبی، که با دیگر محلات در "جدال و نفاق فرقه ای" بسر می برد:

^۱ مجموعه الواح، (لوح رئیس (فارسی))، بهاءالله، چاپ مصر، ص ۱۱

^۲ همانجا، ص ۱۴۳

^۳ مائده آسمانی، بهاءالله، ج ۸، لجنة انتشارات امری، ص ۳۵۳

^۴ رگ تاک، گفتاری درباره نقش دین در تاریخ اجتماعی ایران، دلارام مشهوری، جلد ۲، خاوران، ۱۳۷۸، ص ۱۶۴

^۵ "آنچه این مظلوم از کل طلب می نماید عدل و انصاف است به اصفا اکتفا نمایند و در آنچه از این مظلوم ظاهر شده تفکر کنند." بهاءالله، امر و خلق، لانگهین، ص ۸

^۶ برخی منظره ها و مناظره های فکری در ایران امروز، علی میرفطروس، نشر فرهنگ، ۲۰۰۴م، ص ۲۱

"با تقسیم جامعه به شیخی، کریمخانی، حیدری، نعمتی، شیعه، سُنی، یهودی، زرتشتی و نصاری (مسیحی) هر یک از محلات، مدارس و بازارهای خود را داشتند و در تعصبات خویش حتی از روابط عادی انسانی با یکدیگر پرهیز می کردند."^۱

حال باید تصور کرد که بخشی از مردم محلات شیعی و شیخی ابتدا بابی و سپس بهائی شده بودند. با این ویژگی که در پی بابی‌کشی‌های ممتد، این گروه جدید نه تنها نمی‌توانستند محله‌ای را به خود اختصاص دهند که در همان محل زندگی سابق نیز باید ظاهر مسلمانی را حفظ می‌کردند، وگرنه به کوچکترین ظنی خون‌شان ریخته می‌شد.

از سوی دیگر، شیعیان اعتقاد هزار ساله داشتند که "قائم موعود" جهان را به زیر پرچم اسلام در خواهد آورد و نسل همه غیرمسلمانان برخواهد انداخت، درحالیکه شیعیانی که بابی شده بودند، اینک از بهاءالله سخنانی می‌شنیدند، کاملاً متفاوت و حتی مخالف با آنچه تا بحال باور داشتند. یکی آنکه نه تنها دیگر سخنی از "حکم جهاد" و "نجاست کفار" نبود، بلکه باید با دگراندیشان (عملاً پیروان دیگر ادیان) نشست و برخاست کرد و بیگانگان را از دوستان عزیزتر شمرد!

حال آنکه این "مسلمانان سابق" نه تنها نمی‌دانستند، چگونه ممکن است با "گبر و جهود و ترسا" نشست و برخاست کرد که برای آنان قابل تصور هم نبود که چگونه می‌توان با "کافر نجس" با محبت و احترام برخورد کرد؟

این وضع ده‌سالی ادامه داشت تا آنکه بالاخره بسال ۱۸۷۷م. در همدان "حکیمی" یهودی به همسر بیمار یک "بهائی" دارویی اشتباهی می‌دهد. اما او، برخلاف انتظار، بجای مجازات، از "حکیم" دلجویی می‌کند. حکیم یهودی چنان حیرت می‌کند که می‌خواهد بداند او چگونه "مسلمانی" است و پس از آگاهی از اعتقادات او، بهائی می‌شود!^۲

تنها انگیزه قابل تصور برای آنکه پزشک یهودی، آیین اجدادی خود را تغییر دهد، این می‌تواند باشد که او امیدوار گشته بود، بنا بر آموزه‌های بهاءالله، اگر برابری انسان‌ها و رای وابستگی‌های قومی، نژادی و مذهبی در ایران برقرار شود، پایانی خواهد بود بر خفت‌ها و ظلم‌های هزار ساله.

این انگیزه چنان قوی بود که پس از او روندی فزاینده در میان کلیمیان برای گرویدن به بهائیت بوجود آمد. چنانکه در طول هفت سال از ۸۰۰ خانوار یهودی همدان ۱۵۰ خانوار و نزدیک به نیمی از یهودیان کاشان و سه چهارم یهودیان گلپایگان بهائی شدند. در میان زرتشتیان یزد نیز (۵ سالی دیرتر) از سال ۱۸۸۲م. به بعد چنین گرایشی بوجود آمد و بزودی گویا حدود ۴۰۰۰ زرتشتی در یزد و کرمان به بهائیان پیوستند.^۳

این روند هرچند ضربه‌ای بزرگ بر بازماندگان ادیان باستانی وارد آورد، تکانه‌ای بر پیشرفت اجتماعی در ایران آن روزگار بود. به حدی که باید آن را تحولی درونی دانست که دو سه دهه بعد انقلاب مشروطه را ممکن ساخت. زیرا با این روند بود که رفته رفته "مسلمانانی" پیدا شدند که میان محله‌های "گبران" و "جهودان" رفت و آمد می‌کردند و از نشست و برخاست با "اهل ذمه" نفرت نداشتند! با چنین کوشش

^۱ همانجا، ص ۳۶

^۲ گروه اقلیتهای مذهبی به آیین بهایی برخی مشاهدات مقدماتی، Dr. Susan Stiles Maneck، سپیده زمانی
<http://www.noghtenazar4.info/node/468>

^۳ همانجا

هایی این تصور زنده شد که هر کسی ورای وابستگی دینی خود "انسان" است و هر که در این سرزمین زندگی می کند (با هر عقیده‌ای) "ایرانی" است.

از نگاه امروز مطلب آن چنان بدیهی است که شاید قدم بزرگی که در آن دوران برداشته شد چندان ملموس نباشد. دشواری آن را به این قرینه می توان دریافت که پیش از دوران پهلوی، نه تنها وابستگان به طبقات اجتماعی و صنفی از لباس های گوناگون و مشخصی استفاده می کردند که اقلیت های مذهبی نیز باید از ظاهر معینی برخوردار می بودند. تنها همین امر نیز کافی بود که رفت و آمد بهائیان را به خطر بیاندازد. درباره "بابی کشی" در یزد می خوانیم:

"یکی از چیزهایی که بیشتر دشمنی شان را تأیید می کرد، معاشرت بهائیان با طایفه زردشتی بود که در هر مجلسی می دیدند که زردشتی و مسلمان در یک مجمع نشسته.. این عمل .. مهمترین گناه و بزرگترین کفری شمرده می شد که هیچ حسنه‌ئی آن را جبران نمی کرد."^۱

"آقا عبدالرسول پسر استاد مهدی بنا را در ده بالا شهید کردند، در حالیکه اکثر علما گفتند که بابی بودن او ثابت نیست. ولی دو نفر گفتند: ما دیدیم که با زردشتی ها بر سر یک خوان طعام خورده، از آن ها اجتناب نمی کرد و این حالت، مخصوص بهائیان است."^۲

جستجوی حقیقت

نخستین آموزه بهاءالله "جستجوی حقیقت" است. از آنجا که فیلسوفان نیز "جستجوی حقیقت" را هدف عالی خود دانسته اند، به هدف شناخت این آموزه لازم است به کوشش فیلسوفان در این راستا نگاهی بیافکنیم.

در یونان باستان با دو گروه از فیلسوفان روبرویم. نخست آنان که شناخت هستی را ممکن می دانند، دانش را دست یافتنی و به توانایی انسان برای درک حقیقت یقین دارند. گروه دیگر در امکان دستیابی به شناسایی تردید کرده و در آنکه اصولاً هستی قابل شناخت باشد شک داشتند.

گروه نخست را "اصحاب یقین" و گروه دیگر را "اهل شک" یا "شکاگان" خوانده اند. باید توجه داشت شک فلسفی بعنوان موضعی بنیادین در مبحث شناخت، با شک و دودلی هنگام تصمیم گیری تفاوت دارد^۳ و شکاگان را با "سوفسطائیان" (سفسطه گران) نیز نباید اشتباه گرفت.

پرسیدنی است که چگونه کسی که در امکان شناخت حقیقت شک می کند، می تواند بعنوان شهروند در جامعه زندگی کند و قوانین اجتماعی را رعایت نماید؟

شگفتا که چون نیک بنگریم، شکاک را با چهره‌ای خوشایند می یابیم:

"رفتار شکاک نشانی از شک در نیکی و ارزش های اخلاقی ندارد، بلکه او به عنوان شهروند به قوانین کشوری و موازین اجتماعی پایبندی نشان می دهد و از این لحاظ از اصحاب یقین هم اخلاقی تر رفتار

^۱ رگ تاک، یاد شده، جلد ۲، خاوران، ص ۱۶۰

^۲ همانجا

^۳ شکاگان یونان، یحیی مهدوی، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۶، ص ۱۳

می‌کند. زیرا که نسبت به عقاید دیگران با شکیبایی و نسبت به امور اجتناب‌ناپذیر زندگی به اعتدال برخورد می‌کند. از اینرو به آرامش خاطر بیشتری نسبت به متعصبان و دارندگان حقیقت مطلق دست می‌یابد.^۱

پورن Pyrrhon، پیشوای شکاکان یونان، منظور از شک را همین نتیجه اخلاقی و جنبه عملی آن می‌دانست که انسان را از قید علایق رها می‌سازد و آرامش خاطر می‌بخشد.^۲ او بدرستی بر آن بود که شک - بر خلاف "یقین به حقایق مطلق" - انسان را از ویژگی های روحی و اخلاقی والاتری برخوردار می‌کند. زیرا "باعث می‌شود که به اموری که دیگران خیر و مطلوب می‌شمارند چندان تعلق خاطر نداشته باشیم که از فقدان آن بیمناک و نگران شویم. از قبیل ثروت و شهرت."^۳ از سوی دیگر باید توجه داشت که در هیچ زمینه‌ای به یقین نمی‌توان رسید، مگر آنکه در مورد آن از شک شروع کرد. بعبارت دیگر:

"شرط یقین، شک کردن است. یعنی یقینی از اتقان برخوردار است که مسبوق به شک باشد."^۴ هر انسانی که حکم و قضاوت می‌کند، یعنی فکر می‌کند، کم و بیش شک هم می‌کند. چنانچه سقراط (بعنوان پیشوای فیلسوفانی که به امکان دستیابی به حقیقت و دانش یقین داشتند) در گفتگوهای خود همواره از شک شروع می‌کرد.

شکاکان یونان مکتبی فلسفی بنیان گذاشتند و افکار آنان در قرون وسطا که کلیسا اجازه شک در حقایق ابدی نمی‌داد به فراموشی سپرده شد. تا آنکه در آستانه عصر جدید، دکارت، شک را به منزلتی والا رساند و آن را با اندیشیدن هم طراز دانست: "من شک می‌کنم یعنی من فکر می‌کنم."^۵ بنابراین می‌توان گفت که "شک" و "یقین" دو چهره جداناپذیر اندیشه را تشکیل می‌دهند؛ با این تفاوت که در عصر جدید هرچه از منزلت "یقین" کاسته شد، بر مقام "شک" افزوده شده است. تا آنجا که گفته‌اند، بنیان تمدن نوین بر شک نهاده شده است.

یونانیان باستان می‌دانستند که "شک" نه تنها به دلهره و التهاب دامن نمی‌زند که شک داشتن، نوعی خودآگاهی نسبت به امور آدم و عالم است.^۶ امروزه نیز شک در معنی فلسفی، آگاهی است نسبت به ناتوانی قوای دراکه و مقدمه شناخت. زیرا که موجب تصفیة ذهن از معتقدات بی اساس و زدودن زنگار غرور و خودپسندی از آیینة ضمیر و وقوف به جهل و نادانی خود می‌شود. همین آگاهی بر نادانی را سقراط ارج می‌نهاد و آن را "یگانه حکمت" می‌دانست. با داشتن چنین روحیه‌ای است که می‌توان آنچه فرانسیس بیکن François Bacon (۱۶۲۶-۱۵۶۱ م.) "بتهای طایفه‌ای و شخصی و بازاری و نمایشی" خوانده است، درهم شکست.^۷

بنابراین برخلاف تصور رایج، "شکاک"، از کسی که به دامان "یقین به حقایق ابدی" چسبیده است از ویژگی های مثبت انسانی بیشتری برخوردار است. اولی - چون یقین خود را با شک بدست نیاورده - واهمه

۱ همانجا، ص ۱۴۶

۲ همانجا، ص ۱۶

۳ همانجا، ص ۸۹

۴ همانجا، ص ۷

۵ همانجا، ص ۹

۶ همانجا، ص ۱۴

۷ همانجا، ص ۱۵

دارد که با از دست دادن آنها به دلهره دچار شود! درحالیکه دومی به کمک اندیشه می تواند به حقایق برتر و والاتری دست یابد.

در بررسی آرای نیچه دیدیم که او برای نخستین بار در تاریخ فلسفه خواستار آن شد که ارزش های مقدس اخلاقی را نیز از پستوی ضمیر انسان درآوریم و آنها را در نور شک بازبینی کنیم. از این راه ممکن است که اخلاق مندرس و منحط را تولدی تازه بخشیم. این مهم تنها به دست شکاگان ممکن بوده و خواهد بود، درحالیکه پیروان "یقین" بخاطر دفاع از ارزش هایی که روزگار درازی است غیرقابل دفاع شده اند، به دامان تعصب و ستیزه‌ورزی درمی غلطند.

همه با عقل همنشین دیدم

کفر و دین و شک و یقین گر هست

عطار

حال ببینیم بهاءالله در ایرانی که "شک" چندان مورد لطف و پذیرش اندیشه‌وران نبوده و پیشوایان مذهبی آن را عملی شیطانی دانسته‌اند، دراین باره چه موضعی دارد؟

ابتدا باید دقیق تر ببینیم که شک با وجود همه نیکویی ها، تنها یک قطب شناخت است و باید پس از رسیدن به آن به نیروی اندیشه کوشید تا به سوی قطب "یقین" سیر نمود. زیرا چنانکه خیام، بزرگمرد اندیشه، دریافته، در موضع شک نمی توان نشست؛ باید برخاست و به جستجوی حقیقت کوشید. وگرنه جایی که شک حاکم است، تصمیم و عمل ممکن نیست.

نتوان به امید شك همه عمر نشست

چون نیست حقیقت و یقین اندر دست

خیام

از آن سو نیز در جهان هیچ حقیقت ثابت و مطلق وجود ندارد که یکبار گذار از شک به "یقین" کافی باشد. همه چیز دستخوش تغییر و تبدیل است. اما نه آنگونه که نسبیت، امکان شناخت را از انسان سلب کرده باشد. حقیقت قابل شناخت است، هرچند که نسبی است و در طول زمان جای خود را به حقیقتی دیگر می دهد.

بهاءالله دراین باره مطرح ساخت: "حقیقت یکی است." بدین معنی که شناخت در سیر زمان، نسبی است اما در یک لحظه تاریخی نه تنها حصولش ممکن است، بلکه برای همه کس دست یافتنی است؛ با این پیش شرط که از پیش داوری، تعصب و پایبندی به منافع شخصی بری باشد و صادقانه در طلب آن بکوشد.

برای اینکه ببینیم مطلب نه تنها پیچیده نیست که در عین درستی بدیهی نیز هست، کافی است آنرا در فعالیت علمی و پژوهشی به آزمایش بگذاریم:

دانشمندان زمانی به فعالیت پژوهشی دست می یازد که در دانش موجود شک کند! دانشمندان امروزی می داند که دامنه دانسته های علمی محدود است و آنچه که امروز علمی است می تواند فردا جای خود را به شناختی کاملاً متفاوت بدهد. از اینرو نه پیشداوری دارد و نه متعصبانه به داده های امروزی پایبند است. به عبارت دیگر همواره به شک در دانش امروز می نگرد. اما به شک اکتفا نمی کند که پیوسته در جستجوی حقایق نوین است. اگر رابطه ناشناخته ای میان پدیده ها بیابد، از یافته خود خشنود می شود، اما لحظه ای دیرتر در آن شک می کند؛ تا دور بعدی فعالیت پژوهشی آغاز شود.

نوسان میان شک و یقین امروزه در دانش پژوهی چنان بدیهی است که جز این دیگر قابل تصور نیست. اینک دیگر فراموش شده که همیشه چنین نبود و تا همین یک سده پیش حتی در علوم طبیعی نیز، نوجویی و نوآوری چندان با استقبال روبرو نمی‌شد. پس از تجربیات تاریخی بسیار و رشد پرشتاب دانش ها، امروزه چنان است که دیگر از نوسان میان شک و یقین سخنی در میان نیست و جستجو و پژوهش مداوم ویژگی عادی "دانشمند" است. دانشمند به معنی امروزی دیگر کسی نیست که بسیار می‌داند، بلکه پژوهشگری است که همیشه در حال جستجو است و بدانکه زندگی اش مملو از اندیشه جستجوگرانه است از بهترین ویژگی های انسانی هم برخوردار است.

بهاءالله "جستجوی حقیقت" را به عنوان نخستین آموزه خود مطرح کرد و بدان نشان داد که چه آرزوهای بزرگی برای انسان، بویژه ایرانی در سر داشت. او جستجوی حقیقت را نه تنها بطور یکسان و فراگیر در هر سه زمینه دانش پژوهی، هنرورزی و دینی (اخلاقی) توصیه می‌کند، که با توجه به دشواری راه، کاربرد آن را درباره اعتقادات ارثی و ایمانی برجسته ساخته است:

« مقصود از تحری حقیقت این است که انسان باید آنچه را که (شنیده) فراموش کند و بنفسه به مطالعه و بررسی حقیقت پردازد. چه که نمی‌داند آنچه را که می‌شنود منطبق با حقیقت است یا خیر. حقیقت را در هر جا که بیابد باید به آن متمسک شود و هر چه جز آن است مردود شمارد و متروک گذارد؛ چه که آنچه که خارج از حیطه حقیقت است جز اوهام و خرافات نیست.^۱»

در نقل قول پایین از این هم فراتر رفته است:

"این قرن نورانی است. نسبت به قرون (گذشته) ندارد. ظلمت در آن قرون شدید بود. حال عقول ترقی نموده ادراکات زیاد شده؛ عالم بشر در حرکت است. هرکس تحری حقیقت می‌کند؛ دیگر زمانی نیست که با یکدیگر نزاع کنیم."^۲

بهاءالله به نیروی عقلی که در همه کس نهادینه است اعتماد دارد. فراتر از آن به دو پرسش اساسی اشاره می‌کند:

- آیا میزان عقل در همه یکسان است؟ واگر نیست، چگونه می‌توان آن را برای حقیقت جویی معیار گرفت؟

- اگر میزان عقل و هوش انسان در ده هزار سال گذشته بیشتر نشده است، به چه سبب امروزه از عقل انتظار بیشتری وجود دارد؟

بدانچه پیش از این درباره "خرد انتقادی" اشاره شد می‌توان درباره این دو پرسش اندیشید. صحبت از آن بود که خرد انتقادی تنها به کوشش فردی در محیط اجتماعی به ظهور می‌رسد و می‌تواند آزادانه رشد کند. پیشرفت آن در جوامع پیشرفته، نه بدین سبب است که افراد این جوامع از عقل بیشتری برخوردارند، بلکه از آنرو که خرد جمعی در شرایط آزادتری رشد کرده است. بنابراین کاربرد موفقیت آمیز عقل (مثلاً در اروپا) نتیجه خردورزی جمعی است.

^۱ خطابات عبدالبها در اروپا و آمریکا، چاپ مصر، ص ۱۰۲ (در این بررسی مجموعه نوشته‌های باب، بهاءالله و عبدالبها در نظر گرفته شده و از آنجایی نقل شده که مطلب ساده‌تر بیان گشته است).

^۲ همانجا، ص ۱۶۵

از همین رو "خرد انتقادی" و یا "عقل جمعی" را بهاء‌الله رو به ترقی می‌بیند و از آن انتظار دارد که بشر را به تفاهم و نزدیکی برساند. زیرا شک نیست که جهانیان اگر با ویژگی‌های لازم (مانند: نداشتن پیشداوری، تعصب و منافع ناسالم)^۱ به جستجوی حقیقت برخیزند در هر مورد، می‌توانند به آن دست یابند تا دیگر به "نزاع" نیازی نباشد.

روزگاری که بهاء‌الله این آموزه را مطرح کرد در ایران از دانش و هنر چندان خبری نبود. این آموزه اینک در همه جهان دستکم در زمینه پژوهش علمی به امری بدیهی بدل شده است. اما هنوز در زمینه باورهای دینی و سنت‌های اخلاقی حتی در کشورهای پیشرفته چنانکه باید کاربرد ندارد. البته همگان جستجوی حقیقت را امری نیک می‌دانند. اما کمتر کسی را می‌توان یافت که حاضر باشد در همه داده‌های تربیتی و آموخته‌های خود شک کند.

چون از این دید به تاریخ اندیشه در ایران بنگریم، از دیرباز سخنان مکرر در ستایش از عقل می‌یابیم و اگر بپرسیم که چرا با اینهمه، خرد در جامعه ایرانی کاربردی زاینده نیافت، جواب را باید در آن جستجو کرد که خرد انتقادی در ایران هیچگاه نتوانست در محیطی امن و با تکیه بر آزادی بیان رشد کند. به همین سبب نیز آثار ادبی ایرانی از سویی پر است از ستایش صادقانه از عقل، اما از آنجا که آن را کارگشا نیافته‌اند به سادگی با عشق و سرمستی تاخت زده‌اند.

آیا جستجوی حقیقت در هر زمینه و موردی، فرد انسان را به تکاپوی مداوم و انمی‌دارد؟ و اگر چنین است آیا تکاپوی مدام انسان را نمی‌آزارد و زندگی را دستخوش التهاب نمی‌کند؟ پاسخ اینستکه، انسان تنها زمانی که دانش‌آموزی و پژوهشگری می‌کند، موجودی برآستی اندیشمند است و جستجوی حقیقت برزنده‌ترین زیوری است که می‌توان و باید برای او آرزو کرد. اندیشه بهیچوجه برانگیزنده التهاب و یا ناآرامی روحی نیست، همچنانکه بیخبری و کاهلی نیز نمی‌تواند تضمینی برای آرامش روان باشد!

با اینهمه جستجوی حقیقت به مشکل دیگری دامن می‌زند که نمی‌توان نادیده‌اش گرفت: جستجوگر حقیقت (از آنجا که نمی‌تواند و نباید از دیگران دنباله‌روی کند) در جستجوی خود تنها است. زیرا جستجوی حقیقت ایجاب می‌کند که حاضر باشیم، نه تنها بدون رعایت نظر دیگران، بلکه (اگر لازم باشد) حتی در مخالفت با رأی نزدیک‌ترین کسان حقیقت را بیابیم؟ از اینرو جستجوی حقیقت در جهت مخالف نزدیکی انسان‌ها سیر می‌کند!

بنا براین باید پرسید، چگونه می‌توان انسان را از یک سو در روابط اجتماعی و از سوی دیگر در جستجوی حقیقت، در تعادل روانی و ثبات معنوی نگه‌داشت؟ دیرتر به پاسخ بهاء‌الله در این باره خواهیم پرداخت، اما از آنجا که هانا آرنه هم در همان جهت اندیشیده ابتدا رأی او را از نظر بگذرانیم:

هانا آرنه در این باره توصیه‌ای بسیار مفید دارد. او خواستار آنستکه انسان از چنان مرکز ثقلی (گرانیگاه) در درون خود برخوردار باشد که بتواند مانند کسی که بر پلی باریک و لرزان می‌رود، تنها به کمک تعادل درونی به پیش رود. (thinking without a banister)

^۱ "طالب باید متصف به چند صفات باشد اولاً باید که منصف باشد .. و از اسیری نفس و هوی نجات یابد .. و از حب و بغض جمیع ملل عالم بگذرد. چه که یحتمل حب اش به جهتی مانع از تحقیق جهت دیگر شود و همچنین بغض به جهتی شاید مانع از کشف حقیقت آن شود." مفاوضات، نقل از "امر و خلق، جلد ۱، ص ۲۵"

هانا آرنت خاطر نشان می‌کند که چنین راه رفتنی، بدون دست یازیدن به کناره‌ها (سنت‌ها، آرای دیگران) تنها برای کسی ممکن است که با قامتی سرافراز و هویتی خدشه‌ناپذیر گام بردارد. چنین انسانی تنها زمانی تحقق می‌یابد که بتواند با کوشش مداوم بر روی "من" خود کار کند و آنرا همچون جواهری درخشان ولی سخت، صیقل دهد.^۱

پیش از این به "من" در اندیشه فیلسوفان اشاره شد. اینک اندیشه بهاء‌الله در این باره در بحث انسان - خدایی پیگیری می‌شود.

انسان خدایی

"در تاریخ دوران‌های تاریک فراوان بوده است. اما این باور که ما حتی در تاریک‌ترین دوران‌ها هم حق داریم به کمی روشنایی امید داشته باشیم، از این روست که همیشه زنان و مردانی وجود داشته‌اند که زندگی و اثرشان در ظلمت سوسوزده است."^۲ هانا آرنت

در فصل پیشین نگاهی کردیم به "من" از دید فلسفه. دیدیم که صرفنظر از فیلسوفان مذهبی، مانند پاسکال که "من" گفتن را بد و شیطانی می‌دانست، مفهوم "من" در تاریخ تحول فلسفه هرچه بیشتر اهمیت یافته و امروزه "من" گفتن به عنوان اعلام بلوغ و پذیرش مسئولیت تلقی می‌شود.

در تاریخ اندیشه ایرانی نیز "من" سیری دوگانه داشته است. گاهی "من" گفتن، شیطانی و خودشیفتگی فرعون‌ی تلقی شده است و زمانی نه تنها انسانیت که انسان - خدایی از آن مراد گشته است. "من" در معنای اول آن، متأسفانه در ایران بسیار رایج بوده است. تا آنجا که می‌توان گفت، در ادبیات پارسی شاید هیچ مفهومی چنین مورد سرزنش و نکوهش قرار نگرفته باشد. تا آنجا که گویا انسان کسی است که "من" را در خود کشته باشد؛ وگرنه شایسته این نام نیست! مضمون یکی از حکایت‌های مثنوی مولوی چنین است:

"قصه آنکس که در یاری بکوفت، گفت "کیستی؟ گفت: منم، گفت: چون توئی درت نگشایم که کسی از یاران را نشناسم که من باشد."^۳

^۱ „Hannah Arendt: Was für eine Frau!“, Ekkehard Krippendorff

^۲ Hannah Arendt: Menschen in finsternen Zeiten, München, 1968, s. 9-10

^۳ "از این اوستا"، مهدی اخوان ثالث (م. امید)، انتشارات مروارید، ۱۳۶۹ ش. ص ۱۱۸

خوشبختانه "من" به مفهوم درست آن نزد ادیبان ما نیز رواج داشته است. چنانکه نزد ابن سینا و عین‌القضاة همدانی، عیناً همان مفهوم «انسان» و حقیقت انسانیت را می‌رساند: «من» خود حقیقت انسان است یعنی آن چیزی است که انسان از او شناخته می‌شود.^۱

از این نظر بیتی از مولوی جالب است:

تو مپندار که من شعر بخود می‌گویم
تا که هشیارم و بیدار یکی دم نزنم

بدین معنی که او نه تنها "منی" هشیار و بیدار دارد که ادعای دریافت "وحی" می‌کند!

می‌دانیم که حافظ هم چنین ادعایی داشت:

بارها گفته‌ام و بار دگر می‌گویم
که من دل‌شده این ره نه به خود می‌پویم!

اما او نیز "منی" سرفراز دارد، منی که "سر به دنیا و عقبی فرو نمی‌آورد":

پدرم روضه‌رضوان به دو گندم بفروخت
ناخلف باشم اگر من به جویی نفروشم

و نه تنها ایندو که اغلب شاعران ما از دیرباز ادعای "الهام" و حتی "وحی" داشته‌اند و کسی هم به آنان اعتراضی نکرده است!^۲ تا به امروز که مهدی اخوان ثالث می‌نویسد:

"شعر محصول بیتابی آدم است در لحظاتی که شعور نبوت بر او پرتو انداخته... لحظه شاعری و الهام و سرایش."^۳

پرسیدنی است که اگر "من" گفتن نشانه "منیت" و نخوت و خودخواهی است پس ادعای "وحی" و

"نبوت" نشانه چیست؟ تازه شاعر چه نیازی به "الهام" و "شعور نبوت" دارد؟

مهدی اخوان ثالث بهترین توضیح برای این پدیده را به دست داده است: او می‌پرسد: چه مایه‌ای سخن اندیشمندان و سرایندگان بزرگ را بزرگی و ژرفی می‌بخشد و در روان مردمان می‌نشانند؟ و بدرستی جواب می‌دهد: آنان از "من" محدود شخصی، بی‌ارتباط روحی و معنوی با دیگران^۴ فراتر رفته‌اند و به احساس مشترک مردمان دست یافته‌اند. شادی و دردی که آنان بیان می‌کنند نه احساسات حقیر روزمره، که شادی و درد مشترک ما است و در والاترین پایه، احساسات کلی همه انسان‌ها و درد مشترک جهانی.

بدین سبب سخن آنان در ورای زمانها و مرزها زنده و تازه می‌ماند:

"همه بزرگانی که در همه اقطار عالم می‌شناسیم چنین بوده‌اند بی‌هیچ استثنا، شمعی همه عمرش

تمام و سراپا سوخته است تا گوشه شبی را روشن داشته است."^۵

^۱ همانجا، ص ۱۱۷

^۲ چنین ادعایی در ایران چنان رایج است که گذشته از عرفا و روحانیون حتی دولتمردان نیز از آن برکنار نبوده‌اند. تا آنجا که حتی دکتر محمد مصدق (که شاید غیرمذهبی‌ترین شخصیت معاصر ایران باشد) می‌نویسد:

"در خواب دیدم که شخصی نورانی به من گفت: دکتر مصدق! برو زنجیرهایی که به پای ملت ایران بسته‌اند، باز کن. حرف آن شخص نورانی غیر از الهام چیز دیگری نبوده است." «دکتر محمد مصدق - آسیب

شناسی یک شکست»، علی میرفطروس، ص ۷۴

^۳ از این اوستا، مهدی اخوان ثالث (م. امید)، انتشارات مروارید، ۱۳۶۹ ش، ص ۱۲۹، ۱۸۹

^۴ همانجا، ص ۱۲۷

^۵ همانجا، ص ۱۲۶

کسی به شاعران و نیکان اعتراض نمی‌کند، که چرا "من" خود را بزرگ یافته‌اند، زیرا این "من" دیگر "من" فردی و خصوصی نیست و چون بیانگر پیامی فراگیر و جهانی است همچون سروش ایزدی به گوش می‌رسد.^۱

بنابراین در حوزه فرهنگ ایرانی، سه نوع "من" می‌شناسیم:

- یکی "من" آلوده به آرایش و امیال حقیر که باید آن را هرچه کوچکتر و حقیرتر نگهداشت. در ادبیات پارسی آنجا که از "من فرعونى"، "من شیطانی" سخن می‌رود، در حقیقت به این "من" نظر می‌شود.

- دیگری "من" هشیار و بیداری است که تحقق انسان بالغ و مسئول است و به همان نسبت که درونش تبلور اندیشه و وجدان است در خود سرافرازی می‌یابد. این "من" که با "من" مدرن اروپایی هم طراز است، در ادبیات نوین ما نیز بخوبی شناخته شده و باید کوشید که ایرانی امروز آن را جایگزین "بنده"، "حقیر"، "کمینه"، یا "جان نثار" .. کند.

- سوم همان "من" شگرف و شگفتی است که بنام "سروش ایزدی" می‌شناسیم؛ هانا آرت آنرا "چیزی قوی تر از انسان"^۲ می‌نامد و نیچه "آبرانسان" می‌خواندش: با "من فرعونى" از زمین تا آسمان تفاوت دارد. "من فرعونى" در پی حقیر ساختن دیگران است و خودکامگی خود را برقرار می‌خواهد و آن دیگری نه تنها به این جهان و آنچه در اوست بی‌اعتناست که حلاج وار جان بر کف دارد.

تشخیص اینکه کدام کس از کدام "من" برخوردار است کار آسانی نیست. تصور کنیم، می‌شنویم که: "مردی در چین به ادعای خدایی برآمده است." نخستین واکنش آنستکه ادعای او را باطل و خودش را احیاناً با عقلی ناقص تصور کنیم. اما ادعای وحی و الهام را از سوی شاعران بزرگ ایرانی بسادگی می‌پذیریم. آیا علت آن نیست که آنان را می‌شناسیم و می‌دانیم که "من حافظ" "من فرعونى" نبود و احساسی که بیان داشته از احساس حقیر فردی فراتر رفته و سر به آسمان ساییده است؟ به یک کلام، به سبب آنکه حافظ را می‌شناسیم، او را برخوردار از اخگری ایزدی می‌دانیم.

برای آنان که بهاءالله و پیامش را نمی‌شناسند، طبعاً ادعایش دستکمی از ادعای مرد چینی ندارد! و آنانکه سخن و پیامش را می‌شناسند آن را چنان ایزدی یافته‌اند که گویی اگر خدا خود به زبان می‌آمد همین گونه می‌گفت.^۳

به عبارت دیگر چون پیام او برای یارانش پیامی ایزدی است، باید به گونه‌ای ایزدی بیان می‌شد. برای آنان که از او جز دعوت به مهر و دوستی و خواسته‌ای جز سرافرازی انسانی نشنیده‌اند و زندگی او را یکسره از "منیت" تهی یافته‌اند، سخنش همانقدر ایزدی است که حافظ از "نبوت شاعری" برخوردار بوده است.

^۱ گفت فرعونى انالحق، گشت پست گفت منصورى انالحق و برست مولوى

^۲ Hannah Arendt zum 100. Geburtstag, R. Kahl
<http://www.reinhardkahl.de/archiv165.htm>

^۳ برخی بهائیان در قالب تصورات سنتی، بهاءالله را "پیامبر" و همچون نی می‌دانند که "نفس الهی" در او دمیده، او را به نوا درمی‌آورد؛ وگرنه از خودش اراده و شخصیتی ندارد!

هرچه هست، موجب سرافرازی است که هزار سالی پس از حلاج، یک ایرانی شهامت و بزرگی آن را داشت^۱ که پیامی بر زبان راند که آنرا تنها به سروش ایزدی می توان بیان داشت.

جالب است بدانیم که "مبتکر" انسان خدایی، عیسی مسیح بود و مسیحیان از این رو او را تجسم خدا می دانند، که اندیشه و رفتارش را ایزدی یافته اند:

"یهودیان گفتند: «به سبب عمل نیک، تو را سنگسار نمی کنیم، بلکه به سبب کفر، زیرا تو انسان هستی و خود را خدا می خوانی.» عیسی در جواب ایشان گفت: «.. می گویند کفر می گوئیم، از آن سبب که گفتم پسر خدا هستم؟ اگر اعمال پدر خود را بجا نمی آورم به من ایمان میاورید. لکن چنانچه بجا می آورم،.. به اعمال ایمان آورید تا بدانید و یقین کنید که پدر در من است و من در او.» (یوحنا، ۳۸-۳۰)

دین و آموزه هانا آرنت

دانش در روزگاران پیشین به هیچ وجه منزلتی را که امروزه دارد نداشت. دانستنی های بشر بیشتر بر پایه تصورات و حدسیات قرار داشت. امروزه اما با نتایج بزرگی که دست آوردهای دانش در تغییر زندگی دارد، کسی را نمی توان یافت که ضرورت آن را انکار کند.

فلسوفان نیز همواره و همه جا از منزلت برخوردار نبودند و در اروپا نیز تازه از دوران روشنگری به این سو مورد احترام همگان قرار گرفتند و هنوز هم در بخش های بزرگی از جهان یا اصلاً پرورش نمی یابند و یا به سبب آنکه دردی از مردم درمان نکرده اند مورد توجه نیستند.

به هر رو، منزلت دانش و فلسفه در سده های گذشته رو به افزایش داشته، درحالیکه نه تنها پیشوایان مذهبی، بلکه خود مذاهب نیز روندی معکوس پیموده اند و هرچه زمان به پیش می رود، از اعتبار و منزلت "دینداری" کاسته می شود. اگر روزگاری در اروپا صحبت از آن بود که حکمت وجودی خورشید آنستکه بر پاپ بتابد، امروزه برای بشریت پیشرفته، باورهای مذهبی رو به نیستی است.

(البته جریانات مذهبی سازمان یافته با تکیه بر بنیه مالی بزرگی به قدرت های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی عظیمی بدل شده اند که با استفاده از قدرت تبلیغاتی خود قادرند اقشار مشخصی را در مدار نفوذ خود نگه دارند.)

نتیجه آنکه امروزه (به تخمین) یک میلیارد از جهانیان که اکثریت آنان در کشورهای پیشرفته زندگی می کنند، خود را به باورهای ادیان کهن پایبند نمی دانند. این گروه بزرگترین سهم را در اداره کشورها، پیشرفت دانش، تکنیک و سکانداری اقتصادی برعهده دارند. به هر حال تأثیر آنان بر سرنوشت جهان بیشتر از تأثیر میلیاردها دیگر مردمی است که با بهره ای کمتر از دانش و توانایی فکری در زمره پیروان ادیان هستند، ولی نقش چندانی در روند تحولات جهانی ندارند.

منتقدان علت این وضع را در آن می بینند که ادیان در جهان امروز در مجموع کارکرد مثبتی ندارند و فرهنگ دینی نتوانسته است در جهان مدرن، نیاز به دین را (اگر چنین نیازی وجود داشته باشد!) برآورده

^۱ "قسم به خدا که اگر کسی خیال چنین امری نماید فی الفور هلاک شود و اگر قلبهای عالم را در قلبش جا دهی جسارت بر چنین امر مهم ننماید." بهاءالله درباره سید باب، مجموعه الواح، یاد شده

کند. بدین سبب مهم‌ترین و میرم‌ترین گام در این جهت اینستکه مشخص شود، آیا دین در جامعه‌ای پیشرفته و برخوردار از ارزش‌های مدنی کارکردی دارد و اگر چنین نیست، چگونه می‌توان آن را برای همیشه به گذشته سپرد.

این بررسی بدین سبب حیاتی است که روشنگران قرن نوزدهم انتظار داشتند که با بیرون رفتن دین از زندگی اجتماعی، میزان تعصب و نفرت مذهبی نیز فروکشد و جامعه به صلح و صفا نزدیک گردد. درحالیکه تجربه نشان داد که تازه بزرگترین جنایات بشری در پیش بود و آنها دقیقاً در نظام‌های بی‌دین توتالیتریستی (فاشیستی و استالینیستی و پول‌پوتی...) بوقوع پیوستند.^۱ با این تفاوت که اگر تا بحال پیروان ادیان، با زیر پا گذاشتن موازین دینی جنایت کرده بودند، جانیان نظام‌های جدید نه تنها عمل خود را جنایت نمی‌یافتند که آنرا برای رسیدن به "اهداف عالی" و "بهشت موعود" ضروری می‌انگاشتند!

از این نظر بشر مدرن در برابر این پرسش قرار گرفت که یا در انتظار نظاماتی باز هم جنایتکارتر از فاشیسم و استالینیسم باشد یا در برابر این "مرگ"، به "تب" دین بسازد. این مشکل، ذهن بسیاری از اندیشمندان را در نیمه دوم قرن بیستم به خود مشغول داشت. در بخش‌های آتی در این باره باز هم سخن خواهیم راند. اینجا مثبت‌ترین کارکردی را که دین می‌تواند داشته باشد از نظر می‌گذرانیم.

از زبان هانا آرنه شنیدیم که "اعتماد" و "پیمان" میان آدمیان و توانایی برای "بخشایش" سه بنیانی هستند که زندگی شایسته انسانی را ممکن می‌سازند. سؤال اینجاست که بر کدام بستر اجتماعی اعتماد می‌تواند شکل بگیرد و میزان آن چگونه تعیین می‌شود؟ همینطور است در مورد پیمان؛ که از پیمان میان افراد خانواده شروع گشته و دامنه‌اش به بستگان و دوستان تا همکاران و شهروندان می‌رسد تا بالاخره همه بشریت را دربرگیرد.

(در این راه تا بدانجا باید رفت که حتی حفظ "محیط زیست" و منابع طبیعی را برای آنکه آیندگان ما نیز بتوانند از آن بهره مند شوند، باید به انواع "پیمان" اضافه کرد. از این نگاه، انسان باید بدان نیز متعهد باشد که از حیوانات بطور شایسته‌ای نگهداری کند.)

حال مسئله اینستکه کدام رابطه می‌تواند مسئولیت و یا به عبارت دیگر پایبندی به پیمان را تضمین کند. هانا آرنه "پیمان" را تنها در چهارچوب روابط نزدیک (خانوادگی و دوستی) در نظر می‌گرفت و درباره چگونگی پیمان در گستره اجتماعی سخنی نگفته است. او بویژه درباره "جانیان بزرگ" با این مشکل روبرو بود که نمی‌توانست آنان را در رابطه "پیمان" - "بخشایش" قرار دهد. برآستی نیز بخشودن کسی مانند آدولف آیشمن چنان دشوار بود که حتی هانا آرنه درباره حکم اعدام وی به گفتن این جمله شگفت‌انگیز وادار شد: "چون بشریت نمی‌خواهد با چنین کسی بر روی کره خاک زندگی مشترکی داشته باشد، باید او را نابود کرد."^۲

^۱ "تاریخ قرن گذشته نشان داد که بنیادگرایی آنتیستی پیامدهای به مراتب فاجعه‌انگیزتری دارد." Plädoyer für kritische Vernunft, Hans Albert

^۲ هانا آرنه در مصاحبه رادیویی با Joachim Fest ۱۹۶۴ م.

اینک به این پرسش بپردازیم که آیا می‌توان برای دین در جوامع مدرن کارکردی قائل شد؟ دیدیم که سه پایه‌ای که جامعه مدنی باید بر آن قرار گیرد، یعنی "اعتماد"، "پیمان" و "بخشایش"، همانقدر که در محدوده خانواده، طبیعی و بدیهی است، هرچه که نهاد اجتماعی بزرگتری را در نظر گیریم (بستگان، دوستان، همشهریان، هم میهنان) از کارایی کمتری برخوردار است. البته می‌توان و باید کوشید که به بیگانه نیز چون آشنا نگریست. این اصلی است که هم ادیان (مسیح: همسایه‌ات را مانند خودت دوست بدار!) و هم فیلسوفان (نیچه: "همه انسان‌ها را دوست بدار!") بدان تشویق کرده‌اند. اما بسادگی نمی‌توان آنچه را که اکتسابی و تربیتی است، به پای آنچه طبیعی و غریزی است رساند. بنابراین با همان مشکل بزرگ روبرویم که چگونه می‌توان انسان را از دست‌زدن به جرم و جنایت بازداشت و به نیکی و نیکوکاری واداشت. اگر از تاریخ یک درس بتوان گرفت همین است که با به بند کشیدن او در چنبره قوانین جزایی و ترس از مجازات آن جهانی، نمی‌توان به نتیجه مطلوب رسید. یک چیز مسلم است و آن اینکه هیچ نوع به بند کشیدن اراده آدمی راه حل نیست که برعکس تنها با گستردن دامنه آزادی می‌توان انسان را در جایگاهی قرار داد که آگاهانه و داوطلبانه به شایستگی و بایستگی زندگی کند.

در ادیان کهن نشانه‌هایی می‌یابیم که وابستگی مذهبی را داوطلبانه جلوه می‌دهند. مثلاً اغلب مراسمی دارند که در طی آن، نوباوگان برای پیوستن به جمع پیروان بجا می‌آورند. ("بارمیتزوا" و "بت میتزوا" یهودی، "غسل تعمید" مسیحی و "سدره پوشی" زرتشتی ..).

می‌دانیم که گروه‌های "زیرزمینی" نیز برای عضوگیری پیمان می‌بندند. تفاوت این دو در اینست که پیمان دینی علنی است و دیگری مخفی. پیروان ادیان افتخار می‌کنند که با دین خود پیمان بسته‌اند، ولی وابستگان به گروه‌های "زیرزمینی" نه تنها در خفا پیمان می‌بندند، بلکه از آن شرم دارند و علناً آن را انکار می‌کنند.

بدین ترتیب مستقیماً به کارکرد دین رسیدیم. بزرگترین انتظار از دین نه آنستکه انسان را به عقایدی پایبند کند، بلکه می‌تواند پیمانی باشد برای توسل به نیکی و پرهیز از بدی. این تصور از دین برای ما ایرانیان بدین سبب بدیهی است، که آیین ایرانیان باستان شاید نخستین آیینی باشد که "پیمان" را بعنوان خمیره زندگی انسان اجتماعی شناخت و نشانه‌های این شناسایی هنوز هم در ژرفای جامعه ایرانی وجود دارد.^۱

در اوستا "پیمان"‌ها از چنان اهمیتی برخوردارند، که "پایگاه"‌ها (مراتب) گوناگونی یافته‌اند: « پایگاه پیمان (مهر) میان دو همسر بیست، میان دو همکار سی، میان دو خویشاوند چهل، میان دو همسایه پنجاه، میان شاگرد و آموزگار هفتاد، میان پدر و مادر با پسر صد، میان مردم دو کشور هزار، و میان پیروان دین مزدایی ده‌هزار است. مهر اینچنین پیروز است. » (مهریشت، کرده ۲۹، بند ۱۱۶)^۲

^۱ بدرستی دانسته نیست که دیانت یهود کهن‌تر است یا آیین زرتشت. به هر حال آیین یهود در زنجیره ادیان سامی نخستین دینی است که بنیانش پیمان قوم بنی‌اسرائیل با یهوه است. اهمیت این پیمان را در آن می‌توان با شناخت که در تورات برای هر بزه جزئی مکفاتی در نظر گرفته شده است. درحالی‌که برای گناهان ناشی از سرپیچی از "ده فرمان"، هیچگونه مجازاتی پیش بینی نشده است! بدین دلیل که سرپیچی از ده فرمان و ارتکاب به یکی از گناهان کبیره همان شکستن پیمان با خداست که به هیچ مکفاتی جبران پذیر نیست.

^۲ اوستا، به کوشش جلیل دوستخواه، تهران، ۱۳۷۰ش.

در شاهنامه مقام انسان اصولاً به نوع پیمانی که خود را بدان پایبند می‌داند تعریف و تعیین می‌شود: « آدمیانی که پیمانها را پاس میدارند سه دسته هستند:

- فرودستانی که از ترس "پادافره (مجازات) زمینی" پیمان خویش را نگه میدارند.

- دیندارانی که از ترس "پادافره آسمانی" پیمان خویش را نگه میدارند.

- والاتبارانی که بر سر نگاهبانی از "نام خویش" پیمان بانی میکنند.

در اندیشه ایرانی، به ویژه در شاهنامه، "پیمان‌بانی" جایگاهی والا دارد. پهلوانان و مردم، با زنجیره قانون به یکدیگر زنجیر نمی‌شوند، بلکه خود پاسبان نگاهداشت از پیمان‌ها و قانون‌ها هستند.

پشتیبانی از انجام پیمان‌ها در ایران کهن بر گردن آیین مهر و خدای آن "میترا" می‌باشد. آیین مهر که

رد پای آن را حتی امروز در آیین زورخانه و سنت "سبیل‌گرو گذاشتن" می‌بینیم، به مردمان می‌آموزد، فراتر

از هر اجباری در پیروی از هر قانونی، خود ضامن انجام پیمان‌های خویش با دیگران باشند^۱

نظام اجتماعی و سیاسی ایران باستان بر این پایه بنیان یافته بود که هر پادشاهی به هنگام تاجگذاری

با یزدان و مردمان پیمان می‌بست؛ پیمانی که از یک سو به تداوم پیمان پادشاهان گذشته به پاسداری از

کشور و تأمین آسایش مردم نظر داشت و از سوی دیگر بیان اهداف و برنامه شاه در آینده بود.

پیر پیمانه کش ما که روانش خوش باد گفت پرهیز کن از صحبت پیمان شکنان

حافظ

دیدیم که اخلاق برآستی مشتکی شعار و جمله قصار نمی‌تواند باشد و اگر بخواهد که در جان و روان

مردمان نهادینه شود باید آموزگاران، خود نمونه منش اخلاقی باشند. تازه این هم کافی نیست، زیرا چنانکه

تاریخ نشان داده است نیک‌نفسی مردان و زنان نیک، تنها بطور محدود مورد توجه و سرمشق قرار گرفته

است. از جمله با آنکه فیلسوفان اغلب نمونه‌های اخلاقی خوبی بودند چندان تأثیر مثبتی بر اخلاق

مردمان نداشتند.^۲ هر چند که در این راه بسیار کوشیدند و در پیشاپیش آنان سقراط با پیوند حرف و عمل

در سحرگاه تاریخ، به شمار بزرگترین آموزگاران اخلاق درآمد.

بنابراین با آنکه الگوبردازی گامی لازم و درست است به هیچ‌وجه کافی نیست و تنها یک شق بجا

می‌ماند و آن اینکه "نمونه اخلاقی" با گروه پیروان پیمانی بندد؛ پیمانی آگاهانه، ارادی و عمیق. پیمانی که

در تاریخ بشر تا بحال میلیاردها انسان را به نیکی و نیکویی پایبند کرده است. پیمانی که بارها و بارها مورد

سؤاستفاده اربابان مذهب قرار گرفته، اما اگر مسئولانه به سرنوشت بشر بیاندیشیم، جایگزینی ندارد!

هیچ قدرتی در جهان قادر نیست بر درون انسانی تسلط یابد. (فراموش نکرده‌ایم که نیچه ادعا کرد

احساسات انسان ناخودآگاه به او دست می‌دهند و خود او هم دلیل آنرا نمی‌داند) بنابراین تنها تضمینی

که برای نیکی و دوری انسان از بدی می‌تواند وجود داشته باشد، آنستکه، آگاهانه و داوطلبانه پیمانی بندد

و به اراده خود بخواهد که بدان پایبند باشد.

پیمان با پدر و مادر، همسر و یا حتی دوستان، هرچند نیک و ضروری است اما از ثبات و گستره لازم

برخوردار نیست. والاترین "پیمان" را تنها با کسی می‌توان بست که خود از هرگونه پایبندی به بندهای

^۱ مقاله: "پیمان"، مسعود اسپنتمان

^۲ متأسفانه گاهی گذشته از "غرور"، که دامنگیر برخی از فیلسوفان بوده، در برخورد لفظی به یکدیگر نیز چندان اخلاقی رفتار نکرده‌اند. از کانت تا هانا آرننت، فیلسوفان گاهی از دشنام‌هایی نیز استفاده کرده‌اند. ر.ک.:

Philosophen beschimpfen Philosophen, Steffen Dietzsch, Reclam, 1995

زندگی رها باشد. مسیح‌وار از هر وابستگی به امیال این جهانی آزاد باشد و حتی اگر مانند موسی دست به قتل می‌آلاید، تنها برای آنکه مظلومی را از ضربات تازیانه‌های مرگ‌آور نجات دهد.

دین می‌تواند با ارائه "نمونه اخلاقی"، با فرد انسان پیمانی بندد که او را (استوارتر از پیمان با نزدیک‌ترین کسان) به نیکی و نیکوکاری پایبند سازد. وانگهی پیمان با بستگان و دوستان، پیمانی است خصوصی، درحالی‌که جامعه می‌تواند از شهروندان خود بخواهد که اعلام کنند در رفتارهای اخلاقی خود به چه پیمانی پایبند هستند و به کدامین موازین اخلاقی وفادارند؟ روشن است که لازمه چنین پیمان و پیوندی شبکه‌ای از رفتارهای اجتماعی است که دیرتر درباره آنها سخن خواهد رفت. اینجا همین بس که پیروان بهاء‌الله در او کسی را می‌بینند که به هیچ‌گونه امیالی مانند شهرت، ثروت و راحت، پایبندی نداشت. بدین سبب می‌خواهند با او مثل یک دوست پیمان بندند. اگر چنین پیمانی به بهبود اخلاق و پاکیزگی رفتار گروهی از مردمان کمک کند، خرد حکم می‌کند که از آن استقبال کنیم.

(از این دیدگاه مشکلی که پیش از این در رابطه با آثار بهاء‌الله مطرح شد حل می‌شود. مشکل آن بود که برای شناخت هر اندیشمندی باید همه آثار او را جمع‌آوری و بررسی کرد. درحالی‌که - چنانکه اشاره شد - از بهاء‌الله آثار بیشماری بجا مانده که بخش مهم آن را هزاران نامه تشکیل می‌دهند. این "الواح" (نامه‌ها)، همانا خطاب به کسانی هستند که در ایران عصر ناصری بهائی می‌شدند و توسط پیک‌هایی فرستاده می‌شد که بسا پیاده از عکا تا دور افتاده‌ترین نقاط کشور در راه بودند. حال می‌دانیم که این نامه‌ها را باید پیمان نامه‌هایی دانست میان بهاء‌الله و یارانش. یارانی که چه بسا به پای خود راه طولانی به عکا را می‌پیمودند، درحالی‌که می‌دانستند تنها از دور خواهند توانست، دستی را که از روزه‌ای در دیوار قلعه نمایان می‌شد ببینند.)



دین و فلسفه در جامعه

دیدیم که فلسفه مدرن در آخرین کلام، انسان را برخوردار از دو ویژگی می‌خواهد: خرد انتقادی و همدردی انسانی. دانشمندان در پیامد پیروزی در کشاکش‌های سه چهار سده گذشته و پیشرفت‌های شگفت‌آور علمی و فنی، به محبوبیت و احترامی بی‌چون و چرا دست یافته‌اند و خرد انتقادی را بعنوان کاراترین ابزار در پژوهش علمی بکار می‌گیرند.

علوم طبیعی تا همین چند سده پیش بخش کوچکی از دغدغه و فعالیت "فیلسوفان" را تشکیل می‌داد. دانش پژوهی منزلتی نداشت و اینکه دکارت فیلسوف، در پستوی خانه‌اش پنهانی، لاشه گوسفندی را تشریح می‌کرد، از نخستین گامهای انقلابی در این راه بود. اما اینک دانشها به منزلت و ابهت دست یافته‌اند. خاصه آنکه هرچه از مدار دانش پژوهی دور می‌شویم، کاربرد خرد انتقادی کمتر می‌شود. چنانکه رفته‌رفته در محافل علمی، پس از دین، اینک فلسفه را هم به عنوان حیطه‌ای انتزاعی، سلیقه‌ای و بدین سبب امری خصوصی و غیرقابل اعتماد قلمداد می‌کنند!

امروزه مقام علم چنان بزرگ است که اغلب فراموش می‌شود، دانش پژوهی تنها در باریکه تجربه انجام می‌پذیرد و راهی به شناخت هستی نمی‌گشاید. "دانشمند امروزی به ماهیت اشیا علاقه‌ای ندارد. آنچه برای او مهم است و موضوع پژوهش او را تشکیل می‌دهد همین جهان و اشیای موجود در آن است. برای یک باکتری شناس تنها باکتری‌هایی که زیر میکروسکپ می‌بیند اهمیت دارد نه ماهیت باکتری. این نوع روشمندی که به نومینالیسم^۱ معروف است درست در جهت عکس ماهیت‌گرایی است. یک نومینالیست موجودات «جزئی» پیرامون خود را مطالعه می‌کند نه صورتهای «کلی» را و برای او تنها موجودات جزئی قابل حس و درک که مورد آزمون او می‌باشند "واقعیت" دارند. پیشرفت علوم در چند صد ساله گذشته همه بر اساس نومینالیسم بوده است، نه ماهیت‌گرایی ارسطویی."^۲

این تجربه‌گرایی صرف در علوم طبیعی چون به دست‌آوردهای عظیم و قابل لمس رسیده، برای اکثر افراد تحصیل کرده جایگزین آگاهی فلسفی گشته است. دانشمندان بسیاری بهترین راه را در این یافته‌اند که برای کم کردن "شر" پرسشهای فلسفی، آنها را امری خصوصی اعلام کنند که هرکس در باره آنها هرچه دلش می‌خواهد بیاندیشد، تا آنجا که مخالف استفاده از خرد انتقادی در دانش پژوهی نباشد!

اما خرد انتقادی با آنکه روش معتبر در دانش پژوهی است، خطاناپذیر نیست: دانشمندی که با موازین علمی و عقلی به کمک مشاهده و آزمون، تئوری علمی خود را اثبات می‌کند باید قبول کند که امکان خطا و اشتباه برای او وجود دارد. اگر چنین نباشد برای دیگر دانشمندان انگیزه‌ای بجا نمی‌ماند که در تئوری او شک کنند و با همان روش در پی اثبات تئوری نوینی باشند. بنابراین شرط اصلی پژوهش علمی و در نتیجه پیشرفت علم در هر زمان، اعتراف به خطاپذیری ادراک و عقل انسان است!^۳

^۱ نومینالیسم را غالباً در چهار چوب مکتب پوزیتیویسم (تجربه‌گرایی) طرح می‌کنند.

^۲ آئین بهائی و عقل، دکتر بهروز بهرامی، بی‌تا، ص ۱۰

^۳ همانجا، ص ۱۳

اینکه شناخت علمی در چه راهی بکار می‌رود از جمله جوانبی است که دانشمندان معاصر از آن غافل مانده‌اند. از جمله برخوردشان به ساختن بمب اتم و دیگر سلاح‌های جنگی بسیار ساده‌لوحانه بود. باید گفت در نتیجهٔ چنین برخورد بی‌مسئولانه‌ای است که دست‌آوردهای علمی و فنی معاصر چندان نقشی در جهت غلبه بر مشکلات بزرگ بشری (مبارزه با فقر مادی و معنوی، حفظ محیط زیست و امنیت و رفاه اجتماعی) نداشته‌اند.

جالب است که امانوئل کانت دو سده پیش از این در این باره اندیشیده و از دو نوع خرد صحبت کرده است.^۱ یکی خرد خصوصی و دیگری خرد عمومی: وقتی اقتصاددانی می‌کوشد در بازار بورس برنده شود، از خرد خصوصی خود بهره می‌گیرد. به عبارت دیگر از دانش و بینش خود برای دست یافتن به منافع شخصی استفاده می‌برد. اما اگر او مقاله‌ای بنویسد و مردم را دربارهٔ وضع اقتصادی آگاه کند و یا در جهت بهبود حیات اقتصادی کوشا باشد، خرد خویش را در پهنهٔ عمومی بکار گرفته است.^۲

روشن است که تنها استفاده از خرد در جهت منافع همگانی است که جامعه‌ای را به پیش می‌راند. بدین سبب بنظر کانت هیچ جامعه‌ای بدون آنکه در آن کاریست خرد در پهنهٔ همگانی آزاد باشد، جامعه‌ای دانشور نمی‌شود. البته در هر جامعه‌ای چند نفری پیدا می‌شوند که برآستی دانشور باشند و از خرد انتقادی بهره داشته باشند. لیکن مادامیکه اندیشهٔ آنان در کانون جامعه مؤثر واقع نشود از جامعه‌ای برآستی انسانی صحبتی در میان نیست. با توجه به همین واقعیت بود که برتولت برشت نوشت:

"پیروزی خرد چیزی نیست جز پیروزی خردمندان."^۳

پس از کانت، تئودور آدورنوا این اندیشه را دنبال کرد و هشدار داد که نه تنها در جوامع "پیشرفته" خرد انتقادی هنوز به جایگاه شایستهٔ خود دست نیافته، برعکس حکومت‌ها با استفاده از "روانشناسی اجتماعی" امکانات بسیار وسیعی برای کنترل و هدایت شهروندان در اختیار دارند و آنها - چه دمکراتیک و چه استبدادی - از این امکانات به بهترین وجهی استفاده می‌کنند.

"اخلاق یا سیاست یعنی با امر عمومی در نمی‌آمیزد مگر آنکه امر عموم به عموم وانهادده شود. یعنی در مورد آن نظارت عمومی برقرار باشد. سیاست اخلاقی، سیاست علنی است. حقانیت در علنیت است. آنچه به حق است باکی از علنی شدن و پذیرای نظارت عمومی شدن ندارد."^۴

بنابراین تنها راه برای آنکه اندیشهٔ انتقادی بطور زاینده موجب بهبود رفتار انسان شود آنستکه آنرا نه در پستوی خانه و نه در پناه آزمایشگاه، بلکه در حوزهٔ زندگی اجتماعی بکار گرفت. همانطور که نیچه و آرنست خواسته بودند، باید اندیشهٔ انتقادی را مانند اخلاق به میان اجتماع برد و در برخورد آرا، سنجش همگانی را به داور نهایی بدل کرد. این شیوه را باید در همهٔ زمینه‌ها از تعیین موضوع پژوهش علمی گرفته تا شیوهٔ کشورداری و از رفتار نهادهای دینی تا منش اخلاقی سیاستمداران بکار گرفت.

خواه ناخواه همینجا دین وارد میدان می‌شود و نیازی را مطرح می‌کند که برآوردنش تنها از او برمی‌آید: برخورد آرا در پهنهٔ اجتماع تنها زمانی سازنده است که با منش اخلاقی توأم باشد. وگرنه برخورد عقایدی که همواره منافی مادی و خصوصی را در پشت دارند می‌تواند به سادگی به برخوردهای مخرب منجر گردد.

^۱ کانت در مبحث شناخت نیز از دو نوع عقل صحبت می‌کند که آنها را "عقل نظری" و "عقل عملی" نامیده است

^۲ مقاله: "دانش و استفادهٔ عمومی از خرد"، محمد رضا نیکفر، اندیشهٔ انتقادی، برنامهٔ ۴۷

^۳ نمایشنامه: آنکه گفت آری و آنکه گفت نه، برتولت برشت

^۴ مقاله: "دانش و استفادهٔ عمومی از خرد"، یاد شده

وانگهی اگر هدف اینستکه اندیشمندان و پژوهشگران به کمک یکدیگر بکوشند به حقیقت (نسبی) نزدیک شوند، باید اصولاً آمادگی داشته باشند حرف یکدیگر را بشنوند و از این تواضع اخلاقی هم بهره مند باشند که نه تنها انتقاد دیگران را بپذیرند که حاضر باشند در صورت لزوم از نظر و رأی خود صرفنظر کنند. زیرا در خردورزی مراتب و اتوریته وجود ندارد و هیچ کس نمی تواند خود را بخاطر اقتدار و یا موقعیت ممتازش به دیگران تحمیل کند.^۱

بنابراین خرد انتقادی که از طرف دانشمندان بعنوان "روش علمی" بی نیاز از "پشتوانه فلسفی" تلقی می شود، چون نیک بنگریم تنها در رابطه با دیگر انسانها و در نتیجه در سایه منش اخلاقی زاینده است. خرد انسان رویکردی اجتماعی است. یعنی تنها در نتیجه آموزش و پرورش در پهنه جامعه ای رشد می کند که سالم باشد و همدردی و ایمنی اجتماعی را در درونش پیرورد.

از این دید پرسیدنی است که چه چیزی می تواند ضامن منش اخلاقی در کاربرد خرد انتقادی باشد و آنرا به فساد منافع خصوصی و شخصی نیالاید؟ دین می گوید: من! زیرا می توانم انسان ها را با پیمانی آزادانه و علنی به نیکی و نیکوکاری پایبند کنم. پیمانی که یک پایه اش بر هستی اجتماعی انسان قرار دارد ("آبرو") و پایه دیگرش در درون او ("وجدان"). با این پیمان، انسان، همانطور که هانا آرنست می خواست، چنان به محیط اجتماعی خود پیوند می خورد که هیچگاه حاضر نخواهد شد که آن را به لغزشی به خطر اندازد تا چه رسد که به جرم و جنایت دست یازد.

اینک بپردازیم به دیدگاه فلسفی بهاءالله. اشاره شد که انسان مدرن سه زمینه دانش و هنر و دین را در خدمت بهزیستی خود بکار می برد و برای هر یک میدانی جدا با مشخصات ویژه می شناسد. در هر سه حیطه از خرد انتقادی بهره می جوید. همانطور که دین، از دانش و هنر می خواهد خود را به ارزش های اخلاقی پایبند کند، از دین هم باید انتظار رود، مطالبش را با خرد انتقادی هماهنگ کند؛ نه آنکه با ادعای رابطه با دنیایی دیگر، درباره جن و پری افسانه بسراید!

روشن بگوییم، دین را نمی رسد که درباره مطالب علمی اظهار نظر کند، اما می توان و باید انتظار داشت که مطالب دینی با خرد انتقادی سنجیده شوند. بعبارت دیگر مطالب دینی از چهارچوب کلی فلسفه بیرون نروند.

دیدیم که کانت با بررسی امکان شناخت، میدان دانش پژوهی را به جزیره ای تشبیه کرد که انسان می تواند آن را بشناسد و با اطمینان بر آن زندگی کند. این جزیره در اقیانوسی از ناشناخته ها قرار دارد. نیچه مرزهای سه گانه شناخت بشری را (در طبیعت، جامعه و روان انسانی) نشان داد و هر چه را در این سو قرار دارد، آپولونی (شناختنی) و آنسورا دنیای دیونیزی (ناشناختنی) نامید.

نیچه بر آن بود که باید خطر کرد، دانش را به دنیای وهم و خیال پیوند داد و بی محابا دل به دریای ناشناخته ها زد. اما پس از تجربیات قرن بیستم فیلسوفان معاصر برآنند که بهتر و شایسته تر است که سربر دیوار کوفتن های گذشته را رها کنیم و نیروی اندیشه را در راه شناخت بهتر آنچه قابل شناسایی است بکار بریم و بکوشیم جزیره ای را که بر آن زندگی می کنیم به خوبی بشناسیم و به جایگاه امن و پراسایشی بدل سازیم.

^۱ آئین بهائی و عقل، دکتر بهروز بهرامی، بی تا

چون نیک بنگریم، مرزهای اندیشه فلسفی در آثار بهاءالله چندان با آنچه فیلسوفان معاصر اروپایی نشان داده‌اند تفاوت نمی‌کند. نخستین و مهمترین گام در این مسیر آن بود که سید باب (بنیانگذار اندیشه بابی - بهائی) نه تنها شناخت پروردگار را نشدنی دانست، که هرگونه سخن گفتن از او را بیمورد خواند! زیرا انسان در نهایت تصور و درک خود را بیان می‌کند و این ناگزیر با آنچه "خدا" هست و یا باید باشد تفاوت دارد.^۱ بهاءالله در تأیید او نوشت:

"اوست پاک و پاکیزه از هر گفته و شنیده. بینایی و دانایی گفتار و کردار را دست از دامن شناسایی او کوتاه. هستی و آنچه از او هویدا، این گفتار را گواه."^۲

"الوهیتی که مدرکات عالم انسانی است تصورات خیالیة محض است..."^۳

روحی که به باور ادیان، انسان را به جهان برین وابسته می‌سازد نیز ناشناختنی است. به دیگر سخن، در ورای این هستی مادی، جهانی است که برای انسان ناشناخته بوده و خواهد بود.

آیا این همان جهان دیونیزی نیست که نیچه از آن سخن می‌گفت؟ جهانی که نمی‌تواند نباشد، اما آن را نتوان شناخت، هر سو بنگریم از سرنوشت آدمی تا آتشفشانی نابود کننده و از پرتو نووغ، تا مهر بی کرانه انسانی، خروش آن را می‌توان به چشم دید و به تن حس کرد، اما نمی‌توان به درک آن قدمی نزدیک شد:

«هرگز مرغ بینش مردمان زمین بر فراز آسمان دانش او نرسد.»^۴

تا بحال دینداران باور داشتند که خاستگاه دین، جهانی دیگر است و مردی برگزیده جهان دیگر آن را برای بشر به ارمغان می‌آورد. از اینرو پرسیدنی است که با جهان بینی نوین بهاءالله، خاستگاه دین کدامست؟ جوابی که او به این پرسش داده است به همان درجه انقلابی است که با خرد انتقادی سازگار: اگر وظیفه دین کمک به شایسته کردن زندگی انسان و برقراری روابط هرچه انسانی‌تر در جامعه است، پس باید روابط اجتماعی و انسانی را بشناسد و بر پایه این شناخت، پیشنهادهایی را برای بهبود آنها مطرح سازد و دین چیز دیگری نمی‌تواند باشد مگر مجموعه همین راه حل‌ها و پیشنهادات و نه آنکه فرمان‌هایی بصورت سفینه‌ای از جهانی دیگر.

تعریف بهائی از دین اینست: «دین روابط ضروریة منبعث از حقایق اشیا است.» به عبارت ساده، "پیامبر" کسی است که با شناخت از روابط (اجتماعی) و نارسایی‌های آن، راه‌هایی را توصیه می‌کند: "رگ جهان در دست پزشک داناست، درد را می‌بیند و به دانایی درمان می‌کند..."^۵

حال جای پرسش است که پیامدهای تعریف جدید از دین کدامند؟ مگر به آنچه تا بحال از ادیان می‌شناسیم نباید توانست با "نذر و نیاز"، "صدقه"، "زیارت" و دیگر مناسک و مراسم، لطف آن جهانی را جلب کرد؟ و با شفاعت پیشوایان و مقدسین از وقوع مصیبت جلوگیری کرد و یا آرزویی را برآورده ساخت؟ نگاهی به آثار بهاءالله نشان می‌دهد، آیین او نه تنها از این لحاظ، بلکه به این هم که وجود بهشت و دوزخ را رد می‌کند اصلاً "دین" نیست! یا (بعبارت دیگر و درست‌تر) دین به مفهوم قرون وسطایی نیست.

^۱ "تسبیح و تقدیس بساط قدس عزّ مجد سلطانی را لایق که لم یزل و لایزال ... متعالی از ادراک کل شئی بوده و هست. خلق نفرموده آیه عرفان خود را در هیچ شئی از عرفان او و تجلی نفرموده بشئی الا بنفس او." "بیان" فارسی، سید علی محمد باب.

^۲ مجموعه الواح، بهاءالله، چاپ مصر، ص ۲۶۰

^۳ خطابات در اروپا و آمریکا، عبداللها، چاپ مصر، ص ۲۶

^۴ منتخباتی از آثار حضرت بهاءالله - شماره ۳۴ - صفحه ۵۹

^۵ مجموعه الواح، بهاءالله، چاپ مصر، لوح مانکجی

در اندیشه بهاء‌الله تناقض میان انسان بالغ و مسئول با خرافات گرایی مذهبی، بدون چون و چرا به نفع اولی حل گشته است. انسان نیک است، نه به چشمداشت پاداشی و از بدی می‌پرهیزد، نه به ترس از مجازاتی. نیکی همانست که محیط انسان را پرآسایش و امن و دلپذیر و درونش را شاد و سرافراز و آرام می‌سازد و بدی جز آن نیست که بر همه اینها خدشه وارد می‌آورد.

با چنین نگرشی انسان از تب و تاب گناه و ثواب و ورطه مجازات و پاداش آزاد می‌شود و می‌کوشد سرنوشت‌ساز خود در این جهان شود. در برابر ضربات کور و حملات نابود کننده دنیای دیونیزی به دیگر انسان‌ها "اعتماد" می‌کند و به "پیمان" با آنان از گرمی دوستی و آرامش روحی برخوردار می‌گردد. از اینرو چنانکه بهاء‌الله خاطر نشان کرده است نیایش، گفتگویی درونی است که چیزی را تغییر نمی‌دهد، اما می‌تواند درون انسان را آرامش و توانایی بخشد.

در این جمله از بهاء‌الله ویژگی های انسان مدرن بیان شده است:

« به نیروی داد اعتماد کنید و به سلاح خرد مجهز شوید؛ خود را به زیور بخشایش و همدردی بیارایید و به هرچه که دل‌های دوستان را شاد کند.»^۱

در تاریخ اندیشه امکان دانش‌پژوهی بوسیله تجربه و خرد، به نام سقراط ثبت شده است. اما پس از او، افلاطون و ارسطو دست بدامان "اشراق" و "شهود" شدند و این دو را نیز برای شناخت لازم شمردند. در ایران آشنایی فیلسوفان دوران اسلامی با آن دو سبب شد که از فارابی و ابن‌سینا تا سهروردی و ملاصدرا میان "اشراقی" و "مشایی" نوسان کنند و در نهایت به هبوط و سقوط اندیشه دامن زنند.^۲

امروزه با پیشرفت تصاعدی دانش، دیگر کمتر کسی را می‌توان یافت که از نیاز به "شهود" و "اشراق" برای رسیدن به شناخت حرفی بزند. بنابراین باید گفت، سقراط پس از ۲۵ سده، نه تنها بعنوان نخستین فیلسوف، بلکه بعنوان بزرگترین "جبار تاریخ"، اندیشه خود را بر بشریت تحمیل کرد!

از این نظر جالب است که بهاء‌الله (در ایرانی که اندیشه سقراطی هیچگاه شناخته نشد) از آن دفاع کرد و هستی را مجموعه‌ای قانونمند دانست که تنها بوسیله خرد قابل شناسایی است و نه جز آن. "طبیعت در تحت انتظامات صحیح و قوانین متین و ترتیبات کامله و هندسه بالغه است، که ابداً از او تجاوز نمی‌کند."^۳

از نظر زمانی نیز جالب است که او قرن پیش از آن می‌زیست که در اروپا حرف سقراط به کرسی نشست و خرد انتقادی بعنوان تنها وسیله شناخت پذیرفته شد.

می‌دانیم که در دوران روشنگری بسیاری در دفاع از اعتقادات کلیسایی به میان افتادند که انواعی از "عقل" وجود دارد (مانند "عقل کل"، "عقل الهی"، "عقل جهانی"...) و به کمک اینها می‌توان و باید شهود، اشراق و اعتقادات مذهبی را اثبات کرد. "فیلسوفان مذهبی" در این راه چه خوراها کتاب که سیاه نکردند تا آنکه در نیمه دوم قرن بیستم همه "انواع عقل" در برابر خرد انتقادی میدان را خالی کردند. بهائیت تنها یک نوع عقل می‌شناسد و غیر آن را، "غیرعقلی" و نهایتاً "ضدعقلی" می‌داند:

^۱ اصل عربی: اجعلوا جندکم العدل و سلاحکم العقل و شیمکم العفو و الفضل و ما تفرح به أفئدة المقربین. "مجموعه الواح، بهاء‌الله، لوح حکما، ص ۳۹

^۲ ر.ک: "اضطراب در وجود" (در باب شناخت و چیستی «حکمت متعالیه» صدرالدین شیرازی)، سید حسین نصر، ترجمه: مسعود خیرخواه، ۱۳۸۲

^۳ مفاوضات عبدالبهاء، کلیفورد بارنی، دهلی نو، ۱۹۸۳ م، ص ۲

^۴ Die Idee der kritischen Vernunft, Hans Albert, aus: Aufklärung und Kritik 2/1994 (S. 16 ff.)

"در عالم انسانی موهبتی اعظم از عقل نیست. عقل کاشف حقایق اشیا است عقل میزان ادراک است. لہذا ہر مسألہ‌ای را بہ میزان عقل موازنہ نمایند اگر مطابق عقل است مطلوب. اگر مخالف است شبہہ نیست کہ وہم است."^۱

"بہاء اللہ برخلاف ارسطو، شہود را معتبر نمی‌داند و (فعالیت ذہنی) انسان را بہ دو نوع تقسیم می‌کند: نوعی کہ مثبت و سازندہ است و چہ بسا مصدر اختراعات علمی و ایجاد صنایع می‌شود و نوع دیگر کہ اوہام محض است و ہیچگونہ سندیتی ندارد."^۲

او از این موضع وظیفہ جدیدی را بر عہدہ دین گذاشتہ است:

وظیفہ دین آنستکہ انسان را برای فعالیت علمی و ہنری آمادہ کند. بدینمعنی کہ تعادل روحی، آرامش روانی و استحکام اخلاقی را در او نہادینہ کند و توانایی عقلی و خرد انتقادی را زیاد کند:

«بہائیت توسعہ افکار و عقول و علوم را یکی از اہداف خود قرار دادہ است و این ہدف در واقع معیار سنجش اعتبار و حقیقت این دین نیز می‌باشد... (بنابراین معیار "حقانیت" دینی آنستکہ آیا) توان آنرا دارد، کہ تحولی در افکار بوجود آورد و یا شرایط فکری و اجتماعی ای را فراہم آورد، کہ بہ مدد آن جہان بینی عقلی و علمی رشد یابد؟»^۳

"(دین) باید عقول و افکار را چنان تربیت نماید کہ قابل ترقیات کلیہ گردد و توسیع علوم و معارف شود و حقایق اشیا و اسرار کائنات و خاصیات موجودات کشف گردد و روز بہ روز تعلیمات و اکتشافات و مشروعات از دیاد یابد."^۴

پس از نگاہ کوتاہی کہ بہ اندیشہ فلسفی داشتیم، شاید خالی از لطف نباشد کہ از "تلاقی فلسفی" میان عبدالبہا و ہانری برگسون (۱۹۴۱-۱۸۵۹ م.) یاد شود.

عبدالبہا در سفر بہ غرب (۱۹۱۳-۱۹۱۱ م.) در پاریس با ہانری برگسون کہ در آن زمان مشہورترین فیلسوف فرانسہ بشمار می‌رفت، ملاقات و تبادل نظری داشت. انگیزہ برگسون برای این ملاقات احتمالاً این بود کہ نظر "پیامبر شرق"^۵ را درباره فلسفہ خود دریابد. باید گفت کہ او در آن سالہا ہنوز از نظریہ "شہود" intuition بعنوان تنها راہ رسیدن بہ شناخت دفاع می‌کرد. (تا آنجا کہ برتراند راسل بہ مسخرہ گفته بود: برگسون می‌خواہد ما را بہ زنبورہایی کہ قوہ شہود دارند تبدیل کند!)^۶

می‌توان تصور کرد کہ برگسون از سخنان عبدالبہا شگفت زدہ شدہ باشد، زیرا کہ او نہ تنها "شہود" را معتبر نمی‌دانست کہ سخنانش پر بود از خرافات ستیزی و دفاع از خرد. یادداشت کردہ‌اند کہ وی از جملہ بہ برگسون گفت:

"بین طبیعیون و الہیون در یک مورد وحدت نظر وجود دارد و آن اینکہ خلقت جمیع کائنات معلول یک قوہ بسیار عظیمی است کہ خارج از حدود وصف و بیان می‌باشد و اختلاف نظر بین این دو دستہ در این مسئلہ است کہ طبیعیون آن قدرت عظیم را طبیعت نام نہادہ‌اند، درحالیکہ الہیون، آن قدرت خلاقہ را خدا نامیدہ‌اند."^۷

^۱ خطابات عبدالبہا، نقل از: امر و خلق، بکوشش اسداللہ فاضل مازندرانی، ج ۱، ص ۲۵۰

^۲ آئین بہائی و عقل، دکتور بہروز بہرامی، بی تا، ص ۱۲

^۳ همانجا، ص ۸

^۴ مفاوضات عبدالبہا، کلیفورد بارنی، دہلی نو، ۱۹۸۳ م، ص ۷

^۵ روزنامہ ہای فرانسوی، عبدالبہا را چنین یاد نامیدہ بودند.

^۶ ہانری برگسون http://fa.wikipedia.org/wiki/هانری_برگسون

^۷ خاطرات ولی اللہ ورقا، مہدی ورقا، نقل از مجلہ "پیام بہائی"، شمارہ ۷۸

دیدیم که دیدگاه بهاءالله در مجموع با فلسفه مدرن مشترک است. در این میان نباید فراموش کرد که نگاه او به جهان تنها فلسفی نیست، بلکه اندیشه را محملی می‌داند که انسان با برافروختن آن می‌تواند و باید به تفاهم و همدردی برسد.

فیلسوفان در آفرینش فکری خود تنها به بحث فلسفی نپرداخته‌اند، بلکه برخی قالب های فکری (استعاره = شبیه سازی) نیز طرح ریخته‌اند که احساس انسان در هستی را بیان می‌کند. نیچه با استفاده از مفهوم "بینهایت" نشان داد که ماجرای انسان و دمیدن فروغ اندیشه در او، از سر سوزنی روشنایی در ظلمات بیکران بیش نیست. او با این تصویر سرمشق فیلسوفان اگزستانسیالیست شد که انسان را موجودی پرتاب شده به هستی یافتند که باید چند صباحی را در آن به دلهره و پوچی بسر آورد. در آثار بهاءالله نیز با استعاره‌های بسیاری برخورد می‌کنیم که می‌توانند به اندیشمندی در نگاه انسان به جهان کمک کنند:

نمونه نخست: نسبت زندگی این جهان به جهان دیگر، مانند نسبت زندگی جنینی به جهان ما است. جنین در زهدان مادر تقریباً کور و کر است و از جهان فراخی که در انتظار اوست هیچ نمی‌داند. این تصور مثبت از جهان برین، در برابر تصویری بسیار منفی و وحشتناک قرار دارد. در این تصور، مرگ، بیدار شدن از خوابی خوش و رویایی فریبا است که در آن آدمی با "معشوقه یا معشوق" در حال هماغوشی است و چون بیدار می‌شود و از دنیای خوش بی‌خبری به هوش می‌آید، در می‌یابد که با سگی هماغوش بوده است!^۱

آن جنین هم غافلست از عالمی همچو جالینوس او نامحرمی

مولوی

"شبیه سازی" دیگر در غرب برای نخستین بار از سوی شکسپیر مطرح شد: «جهان صحنه نمایش است و ما بازیگران آن!». بدین مفهوم که هیچ پدیده‌ای در دنیا واقعی و پاینده نیست و زندگی افسانه‌ای است که برای مدتی جان می‌گیرد. بهاءالله این تصویر را که در فرهنگ ایرانی ریشه‌ای دیرین دارد در نامه به سلطان عبدالعزیز عثمانی (!) بصورت خاطره‌ای از دوران کودکی بیان داشت:

«وقتی هنوز کودک بودم، برادر بزرگم همسری انتخاب کرد و چنانکه رسم آن زمان است چند شبانه روز جشن و سرور بر پا بود. آخرین روز جشن گفتند، امروز خیمه شب‌بازی است. در آن روز بزرگان و اعیان و اشراف بسیار آمدند و من نیز به یکی از غرفه‌ها رفته و به تماشا مشغول شدم. خیمه شب‌بازان ابتدا در وسط حیاط خیمه‌ای برپا کردند و بعد از مدتی، نمایش شاه سلیم را به اجرا درآوردند. عروسک‌های بسیاری به بزرگی یک وُجَب در این بازی شرکت داشتند از قبیل وزیران، امیران، شاهزادگان، خادمان و حتی میرغضب‌ها و خطاکاران نیز بودند. در صحنه‌ای بارگاه شاه را آراستند و او بر تخت نشست. همینکه دزدی گرفته آوردند شاه دستور داد او را گردن بزنند و جلا گردن او را زده آب قرمزی شبیه به خون از او جاری شد. خبر رسید که فلان سرحد یاغی شده‌اند. شاه لشکر با توپخانه مأمور نمود و بعد از چند دقیقه از ورای خیمه صدای توپ بگوش رسید که یعنی به جنگ مشغولند. این نمایش مرا به تفکر و حیرت فرو برد، که این چه اسبابی است. پس از پایان بازی، خیمه را برچیدند و بعد از بیست دقیقه شخصی از کنار من گذشت با صندوقی در زیر بغل. از او پرسیدم، این جعبه چیست؟ او پاسخ داد تمام آن عروسک‌ها؛ شاه و وزیر و دزد و جلا و مردمان و آن همه جلال و

جبروت و قدرت و اقتدار که دیدید، اکنون در این صندوق است. از آن روز همه اسباب دنیا به نظرم مانند آن دستگاه آمده و می‌آید و ابدأ به اندازه‌ی خردلی ارزش نداشته و نخواهد داشت؛ بسیار تعجب می‌نمودم که مردم به چنین اموری افتخار می‌نمایند.»^۱

ما لعبتکانبیم و فلک لعبت باز
از روی حقیقتی نه، از روی مجاز
یک چند در این بساط بازی کردیم
رفتیم به صندوق عدم یک یک باز

خیام

فلسفه سیاسی

هر گروه اجتماعی خواه سیاسی، خواه مذهبی و یا فرهنگی، بنا به خط مشی خود در جامعه و روابط با دیگر گروه‌های اجتماعی، از فلسفه‌ای سیاسی برخوردار است. اهدافی را دنبال می‌کند و با عملکرد خود می‌کوشد جامعه را به سمت و سوی آرمانی حرکت دهد. هر اندازه از احزاب سیاسی که اصولاً برای تحقق آرمان و اهداف ویژه‌ای بوجود می‌آیند، دور شویم، جهت‌گیری سیاسی کلی‌تر می‌شود، تا آنکه مثلاً سازمان‌های فرهنگی خود را تنها در چهارچوبی کلی دارای جهت‌گیری سیاسی می‌دانند. گروه‌های دینی نیز (در مقایسه با احزاب سیاسی) آرمان‌های دورتری را دنبال می‌کنند و گروه مؤمنان از ثبات بیشتری برخوردارند.

بهر حال اگر بخواهیم فلسفه سیاسی را از دید هانا آرنست بررسی کنیم هیچ گروه اجتماعی را نمی‌توان برکنار از قدرت سیاسی در نظر گرفت. فراموش نکرده‌ایم که از دید او "قدرت" بر پایه خواست مشترک افراد شکل می‌گیرد و بدین سبب هر گروه اجتماعی دارای قدرتی است و نظام حاکم بر جامعه چه دمکراتیک و چه دیکتاتوری بدون پشتیبانی (دستکم بخشی از) مردم برپا نمی‌ماند.

چون از این دیدگاه به جنبش بابی بنگریم، سرگذشتی اسفبار را بازمی‌شناسیم. بنیانگذار آن، سید باب، از ابتدا رو به دولت آورد و خواستار پشتیبانی دولتیان از اندیشه‌های ترقی‌جویانه شد. محمدشاه قاجار و وزیرش حاج میرزا آغاسی اگر او را برنکشیدند، به او آزاری هم نرساندند. تا آنکه با تغییر سلطنت و به تخت نشستن ناصرالدین شاه، صدراعظم او امیرکبیر، گسترش فزاینده نفوذ بابیان را تهدیدی برای حکومت نوپدید خود یافت و به سرکوب آنان پرداخت. پس از او نیز تیراندازی به شاه باعث شد که در طول نیم قرن سلطنت ناصرالدین شاه، دولتیان از بابیان واهمه داشته باشند و به پیگرد و کشتار آنان رضا دهند. روشن است که در چنین محیط استبدادی و متحجر ممکن نبود، افکار بابیان و بهائیان در فضای کلی جامعه نفوذی مستقیم یابد. در دوران پهلوی نیز پیروان بهاءالله نتوانستند بعنوان گروهی اجتماعی بر روند جامعه ایرانی تأثیری چشم‌گیر داشته باشند.

^۱ متن ساده شده از بهرام بیضایی: «خیمه‌شب‌بازی در ایران»، مجله آرش، سال ۱۳۴۰ - ۱۳۴۱، ص ۲۹ تا ۳۰.
متن اصلی: مجموعه الواح، (لوح رئیس (فارسی))، بهاءالله، چاپ مصر، ص ۱۰۷

از اینرو بیش از آنکه عملکرد بهائیان بعنوان گروهی اجتماعی بتواند به شناخت فلسفه سیاسی بهائیت کمک کند ناگزیر باید به جنبه تئوریک بپردازیم. دیدیم که هانا آرنه معیارهای مشخصی برای تشخیص درونمایه جریانات اجتماعی بدست داد. بر این اساس، اینکه جریانی خود را هوادار "آزادی"، "عدالت"، "رفاه" و.. بداند، بهیچوجه نمایانگر درونمایه آن نیست و نمی‌توان دانست که در صورت قدرت‌یابی در چه جهتی سیر خواهد کرد.

مهمترین معیار در این باره آنستکه آیا جریانی، کوشش برای بهبود جامعه را در لحظه حاضر پی می‌گیرد، یا آنرا به آینده موکول می‌کند؟ در این باره نه تنها هانا آرنه، بلکه همه جامعه شناسان اندیشمند (از جمله کارل پوپر، هانس آلبرت، ماکس وبر، مارتین بوبر ..) توافق دارند که با همین معیار، می‌توان تفاوت میان "ایدئولوژی"ها و جنبش‌های انسان‌دوستانه را تشخیص داد.

برای روشن شدن بیشتر مطلب به این جمله معروف هانا آرنه توجه کنیم:
"کاری خوب در راه هدفی بد، جهان را بهتر می‌کند درحالیکه کاری بد در راه هدفی خوب جهان را بدتر می‌کند."^۱

شاید کمتر کسی را بتوان یافت که در راه هدفی بد، کاری خوب کرده باشد، اما با جرأت باید گفت، همه جنایات‌های تاریخی "کارهای بد در راه هدف خوب" بوده‌اند. از سوی دیگر جامعه باید فرد یا گروهی را که امروز نیکی می‌کند بر دیده نهد و اصلاً به این کار نداشته باشد که به چه باور دارد!!
از زبان هانا آرنه هم شنیدیم، که توتالیتاریسم همیشه با وعده ظهور آخرت (پایان تاریخ) همراه است. با این وعده باید حال را فدای آینده‌ای درخشان کرد. فراتر از آن برای جلوگیری از آینده و از میان برداشتن موانع پیدایش آن، دست‌زدن به هر کاری (جنایتی) مجاز است و هر وسیله‌ای این "هدف عالی" را توجیه می‌کند. البته مشکل ایدئولوژی تنها این نیست که دگراندیشان را از میان برمی‌دارد، بلکه با یکپارچه کردن جامعه آنرا دچار فضای بسته‌ای می‌کند که در آن پیدایش اندیشه نوین غیرممکن گشته و جامعه به قهقرا می‌رود.

از سوی دیگر با توجه به بزرگترین جنایات‌های تاریخی در زیر پرچم "سوسیالیسم" (حزب نازی نیز خود را "سوسیالیست ملی" می‌خواند!)، لازم است برای هر حزب و گروهی که سنگ "اهداف عالی آتی" را به سینه می‌زند، گرایش‌های غیردمکراتیک قائل شد که هرچه این اهداف عالیترا، خطر اینکه برای رسیدن به آنها امروزه دست به جنایت بزنند بزرگتر است. کارل پوپر (Popper) (۱۹۹۴-۲۰۱۹ م.) این مطلب را دلنشین بیان کرده است:

"در میان آرمانهای سیاسی، آنکه ادعای خوشبخت کردن بشریت را دارد، از همه خطرناک‌تر است.. تلاش برای برپایی بهشت روی زمین همیشه راه به جهنم برده است.. (زیرا) آدمی پس از مدتی تصور می‌کند که محق است "انسانهای شرور" را از میان بردارد تا دیگران را خوشبخت کند.."^۲
اشتباه نشود. البته که آرمانخواهی به خودی خود نیک است؛ اگر به نیکی دامن زند. چنانکه پوپر ادامه می‌دهد:

"من از مخالفان ایدئولوژی‌ها هستم، اما هیچگاه به آرمان‌های بزرگ شک نداشته‌ام."^۳

^۱ هانا آرنه در مصاحبه رادیویی با Joachim Fest ۱۹۶۴ م.

www.hannaharendt.net 3/2007

^۲ "سرچشمه‌های شناخت گوناگونند"، گفت و گو با کارل پوپر، ترجمه خسرو ناقد، Naghed.net

^۳ همانجا

کلید بررسی آرای بهاءالله از این دید را مطلب نامانوسی در اختیار می‌گذارد. بدین معنی که او یاران خود را بر حذر داشت، از اینکه دستکم در هزار سال آینده منتظر "پیامبری" باشند!^۱ این نکته (که طعنه برخی را باعث شده که گویا او خواسته از پیدایش "رقیبی" برای خود پیشگیری کند) در تاریخ ادیان بی سابقه است.

می‌دانیم که "انتظار ظهور موعود" در اغلب ادیان وجود دارد و میزان دلبستگی به آن را می‌توان معیاری برای اقتدارگرایی مذهبی گرفت. از سوی دیگر پایان دادن به انتظار پیروان و اعلام آنکه موعودی پیدا نخواهد شد که به ضربتی جهان را پر از داد کند، تنها یک هدف می‌تواند داشته باشد و آن اندیشیدن دربارهٔ امروز و نیازهای آن است. این بزرگترین گامی است که بهاءالله در جهت سالم سازی فرهنگ دینی برداشت.

روی دیگر قضیه اینستکه پایان دادن به انتظار برای موعود تنها به یک راه ممکن است و آن ادعای ظهور اوست و قائل شدن به مقاماتی که مؤمنان از منجی انتظار دارند! اگر سید باب (شاید با توجه به آنکه پیروانش همگی از میان شیعیان برمی‌خاستند) فقط ادعای قائمیت را مطرح کرد، بهاءالله خود را موعود همهٔ ادیان، مذاهب، فرقه‌ها و طریقه‌ها .. دانست! نه برای آنکه "مقام و شأنی"^۲ برای خود قائل شود، بلکه بدین انگیزه که مردمان از انتظار برای "نجات دهنده" رها شوند و "به خود پردازند."^۳

ادعای "قائمیت" و انکار پیدایش "پیامبر" در هزار سال آینده، دو وجه یک هدف اند: پرداختن به امروز و ترک خیالبافی دربارهٔ آینده! شاهد هم اینکه بهاءالله مکرراً از یارانش می‌خواهد که از هرگونه اعتقاد به آخرت دست بردارند:

«هر روز را رازی است و هر سر را آوازی. درد امروز را درمانی و فردا را درمانی دیگر. امروز را نگران باشید و سخن از امروز رانید.»^۴

«بکشید تا هر روز بهتر و سرشارتر باشد از دیروز.. از کاهلی بپرهیزید و به کاری بپردازید که مردمان را از کوچک و بزرگ و پست و والا از آن بهره‌ای باشد.»^۵

بهاءالله از هم پیمانان خود می‌خواهد که زندگی امروز را بهبود بخشند و خود و پیرامون خود را به شایستگی و بایستگی انسانی بیارایند. کوشش در این راه طبعاً در راستای کوشش برای دمکراتیزه کردن جامعه قرار دارد. دیرتر دربارهٔ نظر بهاءالله دربارهٔ دمکراسی بعنوان نظام سیاسی مطالبی را از نظر خواهیم گذراند.

اینجا به آنچه که از فرهنگی دینی انتظار می‌رود می‌پردازم و آن اینکه فرهنگ دینی باید به مبانی همزیستی دمکراتیک توجه کند، یعنی نه تنها فرد انسان را برخوردار از حقوقی خدشه ناپذیر بشمارد، بلکه آزادی رأی و بیان و در نهایت کثرت اجتماعی را پاس بدارد.

^۱ کتاب اقدس، بهاءالله، بند ۳۷.

^۲ "این مظلوم آنچه ذکر نموده مقصودش اثبات مقام و شأنی از برای خود نبوده، بل اراده آنکه به کلمات عالیات نفوس را ... مستعد کنیم از برای اصغا آنچه که سبب تنزیه و تطهیر اهل عالم است." بهاءالله، کلمات فردوسیة.

^۳ "این مظلوم خیال ریاست نداشته و ندارد. مقصود رفع آنچه سبب اختلافات احزاب عالم و تفریق امم است بوده و هست. تا کل فارغ و آزاد شده و بخود پردازند." بهاءالله، امر و خلق، ج ۳، ص ۲۰۰.

^۴ مجموعه الواح، (لوح رئیس (فارسی))، بهاءالله، چاپ مصر، ص ۲۶۱.

^۵ اصل: "اجعلوا اشراقکم افضل من عیشکم و غدکم احسن من امسکم.. اجتنبوا التکاهل و التکاسل و تمسکوا بما ینتفع به العالم من الصغیر و الکبیر و الشیوخ و الارامل." مجموعه الواح، بهاءالله، ص ۳۸.

بهاء‌الله در این جهت می‌بایست اصول ادیان را بکلی واژگون می‌ساخت. اگر در ادیان سامی همیشه حقانیت مطلق با دین آبا و اجدادی است و "دیگران" را باید "تحمل" کرد، بهاء‌الله اصل را بر گوناگونی انسانها گذارد:

"مردمان را گوناگون آفریدیم. خجسته نفسی که حال خود بشناسد."^۱
"اختلاف در معنا و رموز در میان مردمان، ناشی از تفاوت نظرات و عقول است."^۲

در جامعه‌ای که گوناگونی وابستگانش اصل است باید دموکراسی حاکم گردد که شالوده آن توافق اکثریت است. فراموش نکرده‌ایم که هانا آرنه با آنکه تشکل حزبی را برای دموکراسی ضروری می‌شمرد به احزاب سیاسی بدبین بود و آن‌ها را بیشتر نماینده گروه‌های قدرتمند می‌دانست، نه در جهت منافع عمومی جامعه. بدین سبب دموکراسی‌ها را نظامات اجتماعی ایستایی نمی‌دانست و خواستار آن بود که از درون به نوسازی مداوم بپردازند.

در این راه دو تدبیر را کارا می‌دانست. یکی آنکه مراکز و مجالس گفتگو فراهم شود که در آنها شهروندان بتوانند آزادانه نظرات خود را به بحث بگذارند. دیگر آنکه قانون اساسی سندی همیشگی تلقی نگردد و هر نسلی حق و وظیفه داشته باشد که در آن تجدید نظر کند و قانون اساسی جدیدی را تدوین و تصویب نماید. بحث دربارهٔ مواد قانون اساسی به شهروندان کمک می‌کند، دربارهٔ اساسی‌ترین مسایل اجتماعی، حقوقی و سیاسی بیاموزند، بیندیشند و تبادل نظر کنند. آگاهی ناشی از این کوشش‌ها هم دموکراسی را زنده و پویا نگه می‌دارد و هم بزرگترین مانع در برابر هر نوع گرایش خودکامانه است:

"اگر ملت بیدار نباشد هر روز آلت حیلۀ مکاری شود و دچار فتنۀ شخص‌گذاری گردد."^۳

بهاء‌الله به زمانۀ ناصرالدین‌شاه که ایران در قهقرای عقب‌ماندگی خفته بود در جهت فلسفۀ سیاسی ابتکاراتی طرح کرد که در راستای مطالب بالا قرار دارند. مهمترین آنها نهاد "ضیافت" (مهمانی) است.^۴ ضیافت بنیادین‌ترین گردهمایی بهائی است که بطور مرتب (۱۹ روز یکبار) با شرکت همهٔ بهائیان تشکیل می‌شود. در آن نطق و خطابه مجاز نیست، بلکه نهادی است برای تبادل نظر و مشورت؛ همه می‌توانند با حق برابر و بدون محدودیتی دربارهٔ هر مطلب و مشکلی گفتگو کنند و اگر نظری مورد تأیید اکثریت قرار گرفت، بعنوان رأی جمع اعلام می‌گردد. جالب آنستکه "ضیافت" از این جهت هم در راستای خواستۀ هانا آرنه است که شرکت در آن با آنکه بسیار اهمیت دارد، داوطلبانه است.

اینجا مجال بررسی سرگذشت برگزاری "ضیافت" نیست. تنها آنکه می‌توان گفت، بهائیان ایران از عصر ناصری به این سو هر جا توانستند "ضیافت" تشکیل دادند و آن را به نهادی زنده برای تبادل نظر دربارهٔ مسایل و مشکلات جاری خود بدل ساختند. ویژگی با ارزشی آنستکه بهائیان گویا در دوران رضاشاه "به شرکت افراد "غیربهائی" نیز در "ضیافت" اجازه دادند!"^۵

^۱ آثار قلم اعلی، ج ۴، ص ۱۴

^۲ اصل عربی: "و اختلفت معانیها و اسرارها بین القوم باختلاف الأنظار و العقول.. " لوح حکمت، مجموعه آثار، یاد شده.

^۳ نامه به محفل طهران، شوقی ربانی، نگارش زرقانی، ۱۱ شوال ۱۳۴۴ ق

^۴ "بر شما نوشته شد که هر ماه یکبار حتی اگر شده به صرف آب، ضیافت تشکیل دهید. بدرستی که خداوند اراده کرد که به اسباب آسمان و زمین بین قلوب الفت و اتحاد برقرار سازد." (کتاب اقدس، بند ۵)

^۵ رگ تاک، یاد شده، جلد ۲، خاوران، ص ۲۷۳

می توان تصور کرد که "ضیافت" در نشانیدن اندیشه دموکراسی در ایران بی تأثیر نبود. همینکه گروهی گرد هم می آیند و به تساوی حقوق به گفتگو درباره امور می پردازند، اگر تاریخ اندیشی آن روزگار را مجسم کنیم، ابتکاری تاریخی بوده است. نویسنده «تاریخ بیداری ایرانیان» درباره نخستین واکنش‌ها نسبت به این "نوآوری" می نویسد:

"در چند سال قبل به ناصرالدین شاه راپورت دادند که شب‌ها جمعی در محله سنگلج در يك خانه اجتماعی کرده و در امر مملکت و اصلاح مذاکره می کنند، پادشاه جمعی را فرستاد شش هفت نفر از اصلاح خواهان که دور هم نشسته بودند مأخوذ و شبانه آنها را به حضور پادشاه بردند. چاهی که در اندرون حفر کرده بودند که برف در آن می ریختند.. سنگ سر آن را برداشته (دستگیرشدگان) را در آن چاه انداختند، آنوقت خود پادشاه تفنگ را بدست گرفته متجاوز از سی فشنگ از پی آنان فرستاد و حاضرین را هر کدامی یک اشرفی انعام داد برای شکرانه موفقیت بر قتل آنها..."^۱

بدانچه دیدیم، انتظار از دین را باید در رابطه با فضای کلی جامعه در نظر گرفت:

برای نشان دادن دامنه بحث لازم است باری دیگر به تجربه کلیدی قرن بیستم و کوره‌های آدم‌سوزی بازگردیم. هانا آرنه با توجه به این تجربه خاطر نشان ساخت که توتالیتاریسم به پیشوا و توده هوادارش محدود نمی شود، بلکه در سایه پیشوا، اقتدارگرایی در پهنه جامعه رشد می کند و بطور مسری تا اقشار پایینی "جنبش" یا "حزب" گسترش می یابد: هم کادرهای حزب کمونیست پا جای پای استالین می گذاشتند و هم هر افسر SS می خواست هیتلری باشد.

هانا آرنه همچنین نشان می دهد که رشد فراگیر دیکتاتورهای ریز و درشت در سایه پیشوا، ریشه‌های اجتماعی عمیقی دارد. جایی که ساختارهای اقتدارگرایانه در زندگی روزمره (از خانواده تا دستگاه دولت) وجود نداشته باشد، توتالیتاریسم بسختی می تواند رشد کند. در مقایسه انگلستان و ایالات متحده با آلمان و روسیه می توان گفت، در کشورهای که انقلابات "بورژوایی" موفق نشده بودند ساختارهای قرون وسطایی را درهم شکنند، امکان رشد توتالیتاریسم بهتر فراهم بود.

بنابراین پیدایش هیتلر و استالین نه آنچنان که برخی ادعا می کنند "حادثه‌ای غیرمترقبه"، بلکه بر پیش‌زمینه ساختارهای قرون وسطایی صورت گرفت. این ساختارها در جوامع عقب مانده مورد استفاده مذهب حاکم هستند. سپس با گسست بندهای وابستگی مذهبی (در پیامد رشد سرمایه داری و پیدایش خیل عظیم کارگران بیکار و روستائیان از روستا بریده) بصورت لجام گسیخته در سطح جامعه رشد می کنند.

با این مقدمه هانا آرنه می پرسد، چگونه می توان در آینده از بوجود آمدن توتالیتاریسم جلوگیری کرد؟ و پاسخ می دهد که جامعه مدرن را باید از پای بست چنان بنا کرد که چنین سقوطی به توحش اصولاً غیرممکن گردد. راهش هم اینستکه روابط و ساختارهای اجتماعی در پایین ترین سطح چنان سالم سازی شود که به ناهنجاری مجال رشد ندهد. چرا که در نهایت همان که مارکس "از خودبیگانگی" و بی ریشگی فرهنگی نامید، زمینه رشد توتالیتاریسم است.

صرفنظر از تدابیر ساختاری و قانونی بمنظور پیشگیری از توتالیتاریسم، پرسیدنی است که اصولاً جامعه آینده با کدام تدابیر فرهنگی می تواند به جای خوشی برای زندگی و مکان امنی برای رشد

^۱ تاریخ بیداری ایرانیان، ناظم الاسلام کرمانی، انتشارات آگاه، ج ۱، ص ۱۷۰
۲۰۳

استعدادها بدل شود؟ هانا آرنٹ جواب می‌دهد: بدانکه جامعه را به فضا و مکانی تبدیل کنیم که در آن "همدردی" موج می‌زند. می‌توان تصور کرد که:

« رفتارهایی چون بخشندگی، شادی‌آفرینی، مهربانی، ادب، رسیدگی به درماندگان، بیماران، بی‌خانمان‌ها و خانواده‌های بی‌سرپرست، میهمانی‌دادن، مهر بی‌قید و شرط با خویشان و دوستان نزدیک، مهر کم‌قید و شرط با آشنایان، کار فکری و هنری دست‌جمعی، کمک به همسایه، تدریس خصوصی افتخاری به دانش‌آموزان کم‌درآمد، اختصاص سهم کوچکی از کار تخصصی خود به نیازمندان، خالصانه نشستن پای درد دل دوست، وفاداری در دوستی، پایبندی به خانواده ... رابطه عاشقانه خالص، رعایت حرمت نفس دیگران، ایستادن بر سر حرمت نفس خود، تواضع و فخر نفروختن، سخن به پاکی گفتن، دست‌پاکی، امانت‌داری مالی و عاطفی، ساده‌تر و پر معناتر زیستن، مسئولیت فردی، ورزش گروهی، یافتن نقش یگانه خود در هستی، پرورش استعدادهای خود و دیگران، احترام به تفاوت‌های فردی، ایجاد اشتغال برای نزدیکان، بخشیدن خطای دیگری، مقاومت در برابر احساس قربانی بودن و افسردگی، باور به توان و حق پیشرفت خود، مطالعه فردی و گروهی در زمینه روش‌های بحث، رسیدگی به معتادان، کار بر روی روان و رفتار خود و نه دیگران، پرهیز از سلطه بر دیگران از راه عیب‌جویی، کتاب‌خوانی گروهی، احترام به ایمان یا اندیشه غیردینی دیگران، به یاد داشتن دیگری با بهترین کارهایش و نه بدترین آن‌ها، تلاش خلاق برای ترمیم شکاف در روابط، بازخرید خویشان بدهکار و زندانی، سلام و احوال‌پرسی، یکرویی، دیدار بیماران و در نهایت، بسط همه این رفتارها به حیطه فعالیت مدنی و نهادین، راه را بر سلطه‌ی توتالیتر می‌بندند.»^۱

اینجا تنها بدین اشاره می‌شود که آثار بهاء‌الله نیز پر است از چنین سفارش‌هایی به یارانش. تا آنجا که می‌توان گفت، موضوع اصلی نوشتارهای او همانا تکرار چنین تدابیری به "زبان" های مختلف است.

^۱ ر.ک: هانا آرنٹ و دشواره شر، شیرین دخت دقیقیان

اخلاق

پیش از این دیدیم که نیچه می‌خواست که اخلاق از هالهٔ تقدس آزاد شود و رها از دست پیشوایان دین، از "بکن و نکن!" دست بردارد؛ در میان مردمان ببالد و تازه شود. او نشان داد که ارزش‌های اخلاقی در طول زمان تغییر می‌کنند و در میان ادیان و اقوام، متفاوت هستند. وانگهی برخی "ارزشهای اخلاقی" (مانند: ترخم) نه تنها اخلاقی نیستند که به فساد نیز دامن می‌زنند.

پس از گسستن اخلاق از بند دین، در قرن بیستم دو گرایش متضاد پدید آمد:

- گرایش نخست در چهرهٔ انسان‌هایی نمایان شد که با خردی بیدار به ارزش‌های اخلاقی نگرستند؛ از این رهگذر وجدانی والا یافتند و انسان دوستی را بر جایگاهی بلند نشانند.

- اما گرایش دوم بازتابی چنان زشت داشت که در تاریخ بی‌سابقه بود: چهرهٔ کسانی که (اینک بدون ترس از آخرت) به پست‌ترین غرایز حیوانی میدان دادند و آیشمن‌وار نام انسان را به لجن کشیدند.

دو چهرگی اخلاقی انسان قرن بیستم، هانا آرنه و دیگر اندیشمندان را برآن داشت که بخواهند، انسان یکبار برای همیشه تکلیف خود را با اخلاق روشن کند. تنها راه آن هم اینست که اگر اخلاق مایه و بنیان زندگی فردی و اجتماعی است، باید در میان انسان‌ها و در درون جامعهٔ بشری فراهم آید. فرد را باید چنان تربیت کرد که در گفتگوی دایمی درونی دربارهٔ رفتارش داوری کند و در جامعه نیز ارزش‌های اخلاقی و رفتار شهروندان بطور مداوم در بوتهٔ آزمایش قرار گیرد.

آرنه این جمله را بارها تکرار کرده است که: «جایی که همه گناهکارند، هیچ کس گناهکار نیست.» و بنابراین برخلاف عیسی که در انجیل فرمود: «حکم مکنید تا بر شما حکم نشود.» یعنی دربارهٔ دیگران داوری نکنید تا دربارهٔ شما داوری نشود، آرنه مؤکداً می‌گوید:

«داوری کنید، هم دربارهٔ دیگران و هم دربارهٔ خودتان»^۱.

در این مبحث، آرنه با نگاه به یونان باستان به تز نوینی دست یافت: اخلاق مقوله‌ایست از اختلاط "فلسفه" و "سیاست"!

بدین معنی که اخلاق مقوله‌ای فلسفی است زیرا که آن را باید زیر نظر آگاهی و خرد قرار داد و با خرد انتقادی در آن بازنگری کرد و همچنین پدیده‌ای سیاسی است، از آنرو که در جامعه بازتاب می‌یابد و روابط میان شهروندان را تعیین می‌کند.

به دیگر سخن، "شهروند" بودن تنها برخورداری از حقوق و وظایفی قانونی نیست، بلکه تعلق به "دیار انسانیت"^۲ است و رفتاری که او را شایستهٔ این نام می‌کند.

باید یادآور شد که خواستهٔ آرنه با "انتقاد و انتقاد از خود" کمونیستی، تفاوت اساسی دارد. آن ابزاری بود برای کوبیدن شخصیت انسان و هدف هانا آرنه آنست که موازین اخلاقی بطور روزمره مورد بحث همگانی باشد تا قدرت تمیز و حس مسئولیت در شهروندان هرچه قوی‌تر و حساس‌تر شود. بدین سبب هم از "اتیک (اخلاق) همگانی" صحبت می‌کند.

^۱ عزت الله فولادوند، سخنرانی در شب هانا آرنه، ۱۳۸۵ ش.

^۲ هانا آرنه در ستایش استادش یاسپرس، او را "شهروند دیار انسانیت" نامید، دیاری که هر انسانی به همت خود می‌تواند به شهروندش بدل شود. (چکامه در فرانکفورت، بمناسبت اهدای جایزهٔ صلح به یاسپرس، ۱۹۵۸ م.)

دیگر اینکه تأیید می‌کند، یونانیان مفهوم "بخشایش" را نمی‌شناختند و این مفهوم را برای نخستین بار عیسی مسیح بکار برد و آن را تنها راه ممکن برای پایان دادن به تسلسلی دانست که "مقابله به مثل" (چشم برابر چشم و دندان برابر دندان) بوجود می‌آورد.

در واقع نیز مسیح در "موعظه بر کوه" (انجیل) ارزش‌های اخلاقی را به اوجی بیسابقه رساند. با اینهمه اخلاق مسیحی تنها متوجه رفتار فردی باقی ماند. در جوامع مسیحی اصل بر این بود که فرد باید رفتاری اخلاقی داشته باشد، ولی اگر مثلاً حکومت‌ها به "مصلحت" جمعی و سیاسی، موازین اخلاقی را زیر پا بگذارند ناروا نیست!

در فرهنگ ایرانی، اخلاق مفهومی بسیار گسترده دارد و بخشی از فلسفه هستی را تشکیل می‌دهد و با آن عجین است:

"در شاهنامه اندیشه و کردار اخلاقی بر پایه راستی قرار دارد. زیرا از راستی نه تنها راستگویی، بلکه هماهنگی نیز مراد می‌شود. بدین مفهوم سامان اجتماعی نمونه‌ای است زمینی از .. نظام شکوهمند گیتی. پس هرگونه کردار درست دینی، اخلاقی و اجتماعی به پهنه راستی می‌پیوندند."^۱
جز از راستی هرک جوید ز دین برو باد نفرین بی‌آفرین^۲

فردوسی

بنابراین هم در محدوده فردی و هم در پهنه اجتماعی، ناراستی گناهی نیست که بتوان آن را با صدقه، توبه و یا به شفاعت این و آن پاک کرد، بلکه خدشه‌ای است بر نظام هستی. انسان با انتخاب رفتار خود، می‌تواند به نیروی بدی و یا نیکی کمک کند و رفتار او در سرنوشت نبرد میان اهریمن و اهورا مؤثر است. شگفت‌انگیز است که آیین و فرهنگ کهن ایرانی از انسان دقیقاً همان را می‌طلبد که فلسفه مدرن: با آگاهی بر ارزش‌های اخلاقی، رفتارش را انتخاب کند و با مسئولیت، پیامدهای آنرا به گردن گیرد. چنین نگاهی به انسان او را دیگر فردی تک‌افتاده و بیگانه به پیرامون اجتماعی نمی‌بیند و نمی‌خواهد، بلکه تنها در همبستگی و همدردی جمعی است که شخصیت او می‌تواند ببالد و قوام گیرد. بیم و امید نیست که رفتارش را تعیین می‌کند بلکه خود را در مرکز هستی می‌بیند و گسترش دهنده و پاسدار نیکی در جهان.

^۱ شاهنامه فردوسی و فلسفه تاریخ ایران، مرتضی ثاقب فر، نشر قطره - معین، تهران ۱۳۷۷ م، ص ۲۴۴

^۲ همانجا، ص ۲۴۵

"آسایش هنگامی دست دهد که هر کس
خود را نیک خواه همه روی زمین نماید."^۱
بهاءالله

اینجا فرصت بررسی اخلاقیاتی که بهاءالله در آثارش مطرح کرده نیست. به یک کلام در آنها مطالب نوینی نمی توان یافت؛ چنانچه هر نکته اخلاقی که بیان داشته می توان در بیستی و یا کلامی از ادیبان ایرانی نیز بازیافت.

آنچه بازتاب فرهنگ ایرانی در آثار بهاءالله را جالب می کند، اینستکه او والاترین جنبه های آن را در مجموعه ای درخشان بیان داشته است. بدین نگاه بهاءالله را می توان بنیانگذار نهضتی اخلاقی در سرآغاز تاریخ معاصر ایران دانست. او درباره هدف خویش شکی بجا نگذاشته است. چنانکه پس از به زندان افتادن در "سیاه چال" تهران، علت تصمیم خود برای همراهی با بابیان را چنین بیان داشته است:

"در زندان درباره رفتار بابیان می اندیشیدم که چرا .. از آنان چنین عملی (تیراندازی به شاه) ظاهر شد؟ سپس اراده کردم که پس از رهایی از زندان به تربیت آنان همت کنم."^۲

اشاره شد که پس از تبعید او به بغداد، این شهر بزودی پناه گاه بابیان از سراسر ایران شد. آنان درمانده از جنبشی که شکست خورده بود به سقوط اخلاقی شدیدی دچار شدند:

"در تیرگی شب عمامه زائرین ثروتمند را .. از سرشان برمی داشتند و کفشهای آنانرا سرفت می نمودند. نیمکتها و شمعهای ضریح حضرت امام حسین را می ربودند و یا جامهای آب سقاخانه ها را برمی داشتند."^۳

اما دیری نگذشت که بابیان بغداد به هدایت بهاءالله رفتاری دیگر در پیش گرفتند:

"اکثر شبها را ده نفر به یک قُمری خرمای زاهدی می گذرانیدند و معلوم نبود که کفش و عبا و قبائی که در آن منزل است صاحبش کیست .. هر کس در بازار کار داشت، کفش به او تعلق داشت و هر که به حضور مبارک مشرف می شد عبا و قبا از آن او بود."^۴

"هر دو نفر با هم هم قَسَم و هم عهد شده بودند که یکدیگر را متذکر نمایند و اگر یکی از دو نفس به کلمه ای از روی هوی در مابین روز مبتلا می شد، هنگام شب رفیق هم عهد خود را مطلع می نمود و از او استدعای جریان آن حد را که با هم عهد نموده بودند می کرد و تا آن حد جاری نمی شد از طعام و شراب ممنوع بود."^۵

هرچند که رفتار برادرانه میان وابستگان به گروهی، ستایش انگیز است، اما هر نوع اشتراک عقیده و سرنوشت، می تواند باعث آن شود و بدین سبب از نظر اجتماعی "طبیعی" است. اما آنچه واقعاً ارزش دارد

^۱ مجموعه الواح، بهاءالله، چاپ مصر، ص ۲۶۳

^۲ «در این ایام و لیالی در سجن مذکور، در اعمال و احوال و حرکات حزب بابی تفکر می نمودیم، که مع علو و سمو آن حزب، آیا چه شده که از ایشان چنین عملی ظاهر؟ .. بعد این مظلوم اراده نمود که بعد از خروج از سجن بتمام همت در تهذیب آن نفوس قیام نماید.» (لوح ابن ذئب) ص ۱۶

^۳ رگ تاک، گفتاری درباره نقش دین در تاریخ اجتماعی ایران، دلارام مشهوری، جلد ۲، خاوران، ص ۱۳۹

^۴ تاریخ نبیل زرنندی، همانجا، ص ۱۴۱

^۵ همانجا

رواداری Tolerance در برابر دگراندیش و رفتار مسالمت‌جویانه در برابر رقبا، مخالفان و (در بالاترین درجه) دشمنان است.

کوشش‌های سی ساله بهاء‌الله در جهت تربیت یاران به رفتار مسالمت‌آمیز و پرهیز از خشونت و انتقام، بالاخره به ثمر نشست و او را بر آن داشت که با سرافرازی از نخستین نمود درخشان آن یاد کند:

ماجرا چنین بود که بسیاری از بهائیان یزد و خراسان، به شهر عشق‌آباد در ترکستان مهاجرت کرده رفته رفته در این شهر روسی، اقلیت قابل توجهی را تشکیل می‌دادند که برای دشمنان آنان قابل تحمل نبود. بدین سبب سال ۱۸۹۱ م. (۱۳۰۶ ق) در روز روشن در بازار عشق‌آباد پیرمردی ۷۰ ساله را به ضربات چاقو از پای درآوردند.

"فرماندار روسی، این بلوا را خدشه‌ای بر امنیت داخلی تلقی کرد و دستور به دستگیری عوامل قتل داد. دادگاهی برای رسیدگی تشکیل شد. از سوی دیگر بهائیان.. نزد حاکم نه تنها از خونخواهی اجتناب کردند، بلکه خواستار عفو قاتلان گشتند!"^۱
بهاء‌الله در این باره با خشنودی نوشت:

"مشاهده شد نصایح و مواعظ تأثیر نموده و اخلاق و اطوار این حزب بدرجه قبول فائز. چه که ظاهر شد آنچه که سبب روشنی چشم عالم است و آن شفاعت دوستان از دشمنان خود نزد امرا بوده. کردار نیک گواه راستی گفتار است."^۲

او نه کشتن و یا کشته شدن، بلکه کردار نیک (مانند: "شفاعت از دشمنان") را گواه راستی می‌شمارد. بنابراین در نظر گرفتن بهاء‌الله بعنوان آموزگار و مصلح اجتماعی واقعی‌ترین برداشتی است که هم سرگذشت زندگی او را روشن می‌کند و هم اندیشه‌های او را در آثار پرشمارش بهم پیوند می‌زند:
"اکثری (هنوز) ندانسته‌اند که اراده این مظلوم چیست و به چه جهت حمل بلائی (بیشمار) نموده.. این مظلوم جز اصلاح قصدی نداشته.."^۳

اینکه بهاء‌الله را باید معلم اخلاق دانست، درحالیکه در آثارش اخلاقیات جدیدی یافت نمی‌شود، بدین سبب است که او ارزش‌های اخلاقی آیین و فرهنگ ایرانی را زنده ساخته است و این ارزش‌ها چنان ارجمند هستند که برتر از آنها قابل تصور نیست! از جمله در "مینوی خرد" از کهن‌ترین متن‌های پارسی آمده:

"آنکس به بهشت می‌رود که « کین و دشمنی را از اندیشه دور دارد و با کسی دشمنی نکند. »" "باید با هر کس دوست بود و با هیچ کس دشمن نبود."^۴

دیدیم که در نگرش ایرانی، نظام هستی بر راستی (راستگویی و راست‌رفتاری) استوار است. از اینرو رفتار اخلاقی مورد نظر بهاء‌الله نیز چیزی نیست که باید انسان را بدان مجبور کرد و به "بکن و نکن" توسل جست، زیرا (همانگونه که نیچه آرزو داشت) نه مخالف امیال انسانی، بلکه در هماهنگی با "طبیعت" اوست.

^۱ همانجا، ص ۲۰۳

^۲ همانجا، ص ۲۹۳

^۳ لوح شیخ محمد تقی نجفی، بهاء‌الله، چاپ لانگنهاین، ۱۹۸۲ م، ص ۲۸

^۴ مینوی خرد، بند ۳۶-۳۸، ترجمه احمد تفضلی، بنیاد فرهنگ ایران، تهران ۱۳۵۴ ش.

به دیگر سخن، بهاء‌الله در هر انسانی جوهر انسانیت را نهان می‌داند (مانند الماسی جلا نیافته) این گوهر را به تربیت می‌توان به درخشش درآورد. از آن پس دیگر نیکی و نیکویی در او نهادینه می‌شود و اصولاً نه تنها وسوسه بدکاری در سرشت او یافت نمی‌شود که بدکاری را لایق خود نمی‌داند و حاضر نیست بدان درغلطد. چنانکه، کسی که به ادب تربیت شده باشد، حاضر نیست بی‌ادبانه رفتار کند، زیرا بی‌ادبی را دون شأن و باعث خواری خود می‌داند:

" جوهر انسانیت در شخص انسان مستور، باید به صیقل تربیت ظاهر شود، این است شأن انسان."^۱ به زبان ساده، وقتی ادیان ابراهیمی از انسان می‌خواهند که دزدی نکند، قتل نکند، دروغ نگوید ...، فرض را بر این می‌نهند که آدمی ذاتاً بدین اعمال تمایل دارد. درحالیکه انسان تربیت یافته، خود را گسترش دهنده نیکی در جهان می‌داند و بدین سبب که اعمال پست را شایسته خود نمی‌داند، اصولاً تمایلی به آنها در خود نمی‌یابد.

بکوشش همه دست به نیکی بریم

بیا تا جهان را به بد نسپریم

جهان را به کردار بد نسپرد

همان کس که او شاد شد از خرد

فردوسی

در آیین کهن ایرانیان "گناهان"، میوه‌های شیرین لذت‌بخشی نیستند که انسان باید خود از "هوس" نزدیکی به آنها کنار بکشد و "وسوسه" کشش بسوی آنها را در خود بگشود، بلکه اعمالی ناشایست هستند که به زندگی سالم فردی و اجتماعی آسیب می‌رسانند. برآستی نیز دروغی که دوستی را می‌رنجاند و یا ظلمی که حقی را پایمال می‌کند، کجایش هوس‌انگیز است؟

بر اساس چنین برخوردی است که در فرهنگ ایرانی، بدکار بیش از آنکه به دیگری بدی کند به خود بد می‌کند. از اینرو نه تنها به مجازات آن‌جهانی نیازی نیست، بلکه خدشه‌ای که از رفتار زشت نصیب او می‌شود بدترین کیفر است:

«به بدان بدی مکنید، چه که بدی او، خود از کردار خویش بدورسد.»^۲

شگفت‌انگیز است که بینیم در فرهنگ ایرانی همان مکانیسمی که بعدها عیسی مسیح بیان داشت شناخته شده بود و نه "ترس از مجازات"، بلکه "ترس از گناه" و "امید به بخشایش" موجب نیکی است!!

به بخشایش امید و ترس از گناه به فرمان‌ها ژرف کردن نگاه^۳

فردوسی

نیچه با همین شناخت از فرهنگ ایرانی از زبان "زرتشت خویش" گفت:

" و چون دوستی با تو بدی کند، چنین بگو: «آنچه را که با من کردی بر تو می‌بخشایم، اما تو این را با خود کردی. آن را چگونه توانم بخشید؟»"^۴

بنابراین می‌توان گفت، فلسفه اخلاق در اندیشه بهاء‌الله در بنیاد با نگرش ادیان ابراهیمی متفاوت است. در نظر این ادیان، انسان موجودی است که میان دیو و پری نوسان می‌کند؛ همواره می‌تواند حیوانی خشن و خونریز باشد و یا فرشته‌ای با محبت و نرمخو:

^۱ آثار قلم اعلی، بهاء‌الله، جلد ۷، ص ۱۲۹

^۲ آذربید مارسپندان، موبد موبدان، حماسه ملی ایران، تئودور نولدکه، بزرگ علوی، سپهر، ۱۳۵۱ش، ص ۱۰۰

^۳ پژوهشی در اندیشه‌های فردوسی، فضل‌الله رضا، شرکت انتشارات علمی، ۱۳۷۴، ص ۲۰۷

^۴ چنین گفت زرتشت، فریدریش نیچه، ترجمه داریوش آشوری، انتشارات آگاه، ص ۱۲۶

مولوی

اینستکه همواره بر پرتگاه ارتکاب به "گناه" ایستاده است و باید در تمامی زندگی بر این "پل صراط" لغزان برود. درحالیکه هم در فرهنگ ایرانی و هم در اندیشه بهاءالله، هرچند انسان تربیت نیافته، دارای خوی و منش حیوانی است، اما با تربیت گوهر انسانی او درخشان می‌شود و بگونه‌ای بازگشت ناپذیر به رشد انسانی می‌رسد. منش اخلاقی و رفتار نیک در او دیگر نهادینه است و به تعادل روحی و آرامش روانی پایدار دست یافته است.

هر که گرگش را در اندازد به خاک رفته رفته می‌شود انسان پاک^۱
این همان تضمینی است که هانا آرنت و تئودور آدورنو از تربیت انتظار داشتند، تربیتی که تکرار آشویتس را غیرممکن می‌کند!

بهاءالله در یکی از نخستین آثار خویش دو آرمان اخلاقی را مطرح ساخته که هر دو در سپهر همگانی تحقق می‌یابند:

- یکی آنکه "چنان امانت و صیانت و دیانتی در آفاق ظاهر" شود که زیبارویی که "پرتو جمالش آفتاب را به ذره‌ای حساب نیارد" و "به جمیع جواهر و زینت‌ها مزین" باشد، اگر به تنهایی از شرق تا غرب دنیا سفر نماید، نه دست طمعی به سوی او دراز گردد و نه به خیانت و شهوتی در او نظر شود؛ چنانکه بتواند شاد و بی‌آلایش به میهن خود بازگردد.

- دیگر آنکه، بفرض شخصی ثروتمند به شخص فقیری، در گذشت زمان از ثروت خود چنان ببخشد که او رفته رفته به ثروتی برابر با شخص ثروتمند دست یابد. حال برای ثروتمند حادثه‌ای رخ دهد که نه تنها همه دارایی‌اش از کف برود، بلکه دچار چنان قرضی شده باشد که بدون پرداخت آن راهی جز به زندان رفتن نباشد. اینک اگر او در دل بیاندیشد: آن شخصی که از داد و دهش من به ثروت دست یافته، خوب است حال از من دستگیری کند؛ به‌طور این اندیشه، منزلت انسانی او بر باد می‌رود. دیگری نیز اگر بیاندیشد: خوبست من به ادای دین، از او دستگیری نمایم، او نیز منزلت انسانی خود را می‌بازد!
چرا که هر دو در این صورت، حساب‌گری را جانشین وظیفه انسانی کرده‌اند، درحالیکه «همدردی» باید بدون هیچگونه چشم‌داشتی صورت گیرد و با نیازمند باید بدون انتظاری و تنها به "ادای وظیفه انسانی" همدردی کرد.^۲

غلام همت آن نازنینم که کار خیر بی روی و ریا کرد

حافظ

^۱ سراینده معاصر فریدون مشیری در شعر "گرگ" از تصور ادیان سامی فاصله گرفته است.
^۲ مضمون از: "لوح پنج‌کنز"، یادداشت نبیل زرنندی از سخنان بهاءالله در بغداد

جنبه دیگر در برخورد بهاءالله به اصول اخلاقی، قاطعیت اوست. او ظاهراً با توجه به نقصی که در سده‌های اخیر در اخلاق ایرانیان بوجود آمده خواستار قاطعیت در رفتار است. گویا خواجه نصیرالدین طوسی نخستین بار بر این ضعف انگشت گذارد و علت انحطاط اخلاقی را در نسبی گرفتن ارزش‌ها دانست:

"دروغ بد است لیکن دروغ مصلحت‌آمیز رواست!"، "غیبت بد است اما غیبت بدکار را باکی نیست!"

با نسبی گرفتن ارزش‌های اخلاقی هر کس رفتار خود را موجه (= نیک) می‌یابد و رفتار دیگران را ناموجه (= بد) می‌داند. در چنین جامعه‌ای در و دروازه بسوی سقوط اخلاقی گشوده شده است.^۱ خطرهای که از عبدالبها یادداشت شده، بخوبی نشان دهنده مطلب است:

گویا هنگام اقامت او در پاریس خبر می‌رسد که شیخ‌الاسلام تبریزی^۲ را قوای اشغالگر روس بدار آویختند. عبدالبها با شنیدن خبر چنان متأثر می‌شود که سکوت می‌کند. یکی از بهائیان قدیمی که حاضر بوده می‌گوید: شیخ‌الاسلام دشمن بهائیان بود؛ او از هیچ ستمی فروگذار نکرد و بسیاری از یاران ما را به کشتن داد. حال نه ما، بلکه دیگران انتقام اعمال او را گرفته‌اند. آیا این هم باید باعث اندوه شما شود؟ عبدالبها به او می‌گوید: جناب خان، پس از پنجاه سال تربیت، هنوز هم لفظ انتقام؟^۳

"طریقت" یا "شریعت"؟

همه ادیان کمابیش دو چهره دارند. اولی را می‌توان "طریقت"^۴ نامید، که بیانگر گرمی معنوی و ارزش‌های اخلاقی است. از این دید بنیانگذار دین نمونه اخلاقی و آموزگاری است که تربیت و رشد انسانی پیروان را هدف دارد.

چهره دیگر، بنام "شریعت"، مجموعه احکام و فرایضی است که بجا آوردن آن‌ها مشخصه وابستگی به دین است. ناگزیر بمنظور هماهنگی و نظارت بر اجرای شریعت، دستگاه اداری و طبقه روحانی ضروری می‌شود.

به همان درجه که "طریقت" چهره دوست داشتنی دین است، شریعت، دین را فاسد می‌کند. زیرا فرایض دینی کم کم بر جایگاه خلوص نیت و رفتار اخلاقی می‌نشینند و اجرای احکام تنها نشانه ایمان تلقی می‌گردد؛ فاسدان کشف می‌کنند که می‌توان فاسد بود، اما با اجرای فرایض، در زمره مؤمنان بشمار رفت.

^۱ اسرار اللطیفه و الکسیله، حسن کسلانی(۴)، بی نا، بی تا

^۲ ثقة الاسلام تبریزی معروف به شیخ الاسلام (۱۳۳۰-۱۲۷۷ ق.). رئیس شیخیه تبریز و مشهور به مشروطه خواهی.

^۳ مضمون از مجله پیام بهائی، شماره ۴۹.

^۴ تفاوت و تقابل "شریعت" و "طریقت" در ایران سنتی دیرین دارد. درحالیکه در اروپا چنین نیست و هگل آنچه را که ما "شریعت" مینامیم **Positive Religion** نامیده و از "طریقت" بعنوان **Vernunftreligion** (دین خردمندانه) یاد کرده است ص ۸

شریعت، بدانکه میان زهدفروشی و ایمان تفاوتی نمی‌گذارد، کم‌کاری را گسترش می‌دهد و مؤمنان را سرخورده و مأیوس می‌کند.

فرض شریعتمداران بر این است که ایمان مؤمن با اجرای احکام دین قوی‌تر می‌شود و اجرای هرچه دقیقتر احکام لازمه ایمان بهتر است. در نتیجه اگر مؤمن به اجرای "حکم الهی" موفق نشود، ایمانش را به خطر می‌اندازد. در این حالت باید بکوشد، کم‌ایمانی خویش را به طریقی (توبه، طلب عفو، شفاعت نزد روحانیون، صدقه، قربانی، دعای مکرر...) جبران کند. همین به پیدایش روحانیون و دستگاه روحانیت منجر می‌شود، که نافرمانی مؤمنان از "حکم الهی" و مبارزه برای حفظ دین بازارشان را رونق می‌دهد.

بنابراین "شریعت" نابود کننده "طریقت" است و در تاریخ ادیان همواره پیروزی اولی بر دومی نقطه سقوط دین بوده و اغلب انتظار منجی بدین سبب در میان مؤمنان رسوخ یافته که امیدوار بوده‌اند، او شریعت را درهم خواهد شکست و چهره واقعی دین را به پیروزی خواهد رساند.

هگل در کتاب "استقرار شریعت در مذهب مسیح"^۱ با مقایسه دو دین یهودی و مسیحی، درباره روند استقرار شریعت، پژوهش موشکافانه‌ای ارائه داده است. کوتاه آنکه، در طول زمان، احکام شریعت توراتی چنان پرشمار و فراگیر شده بود که رفتار هر یهودی را در هر لحظه زندگی تعیین می‌کرد:

"ملت یهود... در زیر بار فرامین وضع شده‌ای که برای کمترین امر بی‌اهمیتی در زندگی روزمره قاعده‌ای سختگیر و خرده‌بین تجویز می‌کرد... دست و پا می‌زد، به نحوی که گویی مقدس‌ترین چیزها، یعنی عبادت خدا و تقوا، نیز به زور به صورت قواعدی مرده درآمده و طبقه بندی شده‌اند."^۲

در چنین وضعی "عیسی برآن شد تا مذهب و تقوا را به حد اعتدالی اخلاقی برکشد و آزادی اخلاق را، که همانا ذات اخلاق است، دوباره برقرار سازد... (زیرا) اخلاقیات به دستگاهی از اعمال و عادات مکرر روزانه تبدیل شده بود."^۳

از اینرو بساط صرافان را در معبد اورشلیم سرنگون ساخت و هیچ حکمی جاری نکرد. حتی روز تعطیل را از شنبه (که بنا به افسانه آفرینش روز استراحت خدا بود!) به یکشنبه تغییر داد تا نشان دهد که هیچ چیز در دین دارای ارزش پایدار نیست، جز ارزش‌های اخلاقی.

با اینهمه مسیحیت هنوز بدرستی پراکنده نشده بود که شریعت مسیحی به مراتب شدیدتر از شریعت یهودی استقرار یافت:

"همانطور که یهودیان از مذهب خویش چیزی ساختند که جز قربانی و تشریفات و اعتقاد لفظی نبود، مسیحیان نیز سرانجام به راهی افتادند که اعتقاد لفظی و اعمال ظاهری را... در حکم ذات مذهب تلقی کنند."^۴

هگل از جهت دیگری نیز به مشکل استقرار شریعت می‌پردازد و آن مقایسه مسیح با سقراط است. او می‌پرسد، چرا شاگردان سقراط نتوانستند آموزه‌های او را بعنوان آیینی اخلاقی در میان مردمان رسوخ دهند، درحالیکه حواریون مسیح توانستند آیینی را گسترش دهند که بزرگترین آیین جهان شد؟
و جواب می‌دهد:

^۱ استقرار شریعت در مذهب مسیح، هگل، ترجمه باقر پرهام، انتشارات آگاه، ۱۳۶۹ ش.

^۲ همانجا، ص ۳۷

^۳ همانجا، ص ۳۸

^۴ همانجا، ص ۴۹

"یکی از دلایل اینکه فلسفه سقراط، به مذهبی عمومی تبدیل نشد را در این باید دانست که حواریون عیسی .. از همه چیز دست کشیدند تا پیرو عیسی باشند... یاران سقراط، اما، شخص سقراط را به خاطر فلسفه و تقوایش دوست داشتند، نه تقوی و فلسفه‌اش را به خاطر او."^۱

به سبب همین تفاوت "کوچک"، پیروان سقراط نتوانستند از آموزه‌های استاد خود آیینی بپردازند، درحالیکه حواریون در شهرها پراکنده شدند و توجه مردم را به خود و به آموزگار خود جلب کردند .. بدون آنکه بتوانند تقوای مسیح را به درستی بپراکنند.^۲

به عبارت دیگر اگر عیسی به بیان اخلاقیات بسنده می‌کرد، نمی‌توانست آیینی بنیاد گذارد. اما او از پیروانش خواست که بخاطر شخص او نیک شوند و در واقع با پیمانی که با آنان بست توانست مؤمنانی را گردآورد که پیام او را در جهان پراکنندند.

این طرف مثبت قضیه است. اما طرف دیگر آنکه مسیحیان تنها بخاطر شخص مسیح به مسیحیت جلب شدند و نه به خاطر ارزش‌های اخلاقی که او بیان می‌داشت:

"آموزه‌های مسیح از آنرو می‌بایست محترم شمرده شوند که گفتار مسیح‌اند و خود مسیح نیز به این دلیل احترام داشت که معجزاتی از او سر زده بود."^۳

"عیسی بعنوان آموزگار چاره دیگری نداشت جز اینکه تعالیم خویش را بر همان مرجعیت پذیرفته قوم یهود بنا نهد. او اگر می‌خواست تنها به عقل تکیه کند بدان می‌مانست که بخواهد در گوش ماهیان موعظه کند."^۴

بنا بر این استقرار شریعت در ادیان به دلیل رشد ناکافی مؤمنان اجتناب‌ناپذیر بوده است، زیرا آنان اجرای مراسم و وظایف را آسان‌تر می‌یافتند تا رفتار اخلاقی و نیک را.

هگل با تأکید بر این واقعیت که رفتار اخلاقی به آزادی انتخاب نیاز دارد و استفاده از آزادی همان استفاده از عقل است، هر نوع خدش‌های بر مثلث "اخلاق-آزادی-خرد" را خدش‌های بر مقام انسان می‌یابد؛ حتی اگر بخاطر اطاعت از احکام دینی باشد:

"محروم ماندن جان از آزادی به مرگ و نابودی عقل می‌انجامد. در چنین شرایطی، آدمی دیگر حس نمی‌کند که چه چیز را از دست داده است و نمی‌داند که عقلش از کار بازایستاده و حتی آگاه نیست که روزگاری عقلی داشته است، درست مانند جسم مرده‌ای که دیگر نیازی به خوردن و آشامیدن در خود احساس نمی‌کند."^۵

آیا در عصر جدید که خرد انتقادی رشد کرده، میتوان امیدوار بود که آیینی بتواند، بدون استقرار شریعت، به تربیت اخلاقی مردمان موفق شود؟ بعبارت دیگر آیا وابستگان به آیینی خواهند توانست بدون احکام و وظایفی که بر ایمان آنان مَهر تأیید بزنند، به پیمان خود با بنیانگذار دین وفادار بمانند و رفتار اخلاقی را در مرکز دیانت قرار دهند و نه تظاهر به ایمان را؟

۱ همانجا، ۵۲-۵۱

۲ همانجا، ص ۵۳

۳ همانجا، ص ۴۹

۴ همانجا، ص ۴۵

۵ همانجا، ص ۱۱۹

از این دید جالب است که بهاء‌الله فیلسوفان^۱ را بعنوان آموزگاران اخلاق و نمونه رفتار نیک ستایش کرده است. هرچند که آنان را فاقد نفوذ و تأثیری می‌داند که بنیانگذاران دین داشته‌اند:

"فلاسفه گفتند مرئی بشرند ولی در تاریخ نظر کنید قادر به تربیت خود یا معدودی قلیل بودند، لکن تربیت عمومی را از عهده برنیامدند..."^۲

ستایش او از فیلسوفان بعنوان آموزگاران اخلاق را باید نشانه تمایل وی به "طریقت" دانست و چون از این دیدگاه به آثار بهاء‌الله بنگریم در آن هر دو جنبه را می‌توان یافت. جنبه نخست و بنیادین آن همان است که به روشنی و بدون کوچکترین شبهه‌ای، دین را جنبشی معنوی و اخلاقی می‌داند و "حدودات ظاهره"^۳ و "اوامر و نواهی"^۴ را رد می‌کند.

بهاء‌الله با توجه به اینکه نارسایی رشد پیروان، دین را به دامن شریعت می‌اندازد، اصولاً بهائیت را نه دینی برای "عوام" بلکه آیینی برای خردمندان می‌شمارد. به عبارت دیگر می‌خواهد که مردمان با عقل "اخذ رأی" از او کنند:

"امروز روزیست که عقلا از این مظلوم اخذ رأی نمایند و از حق بطلبند آنچه را که سبب عزت و آسایش است."^۵

و از آنجا که عقل بدون آزادی قابل تصور نیست، بهاء‌الله آیینی را که بنیانگذار آن است، طبعاً آیینی رهایی‌بخش و آزادیخواهانه می‌نامد:

"راه آزادی باز شده، بشتابید و چشمه دانائی جوشیده، از او بیاشامید... به راستی می‌گویم، هر آنچه از نادانی بکاهد و بر دانائی بیفزاید، او پسندیده آفریننده بوده و هست."^۶

^۱ "این مظلوم حکما را دوست داشته و می‌دارد یعنی آنانکه حکمشان محض قول نبوده بلکه اثر و ثمری در عالم از ایشان ظاهر شده و باقی مانده." تجلیات، نقل از پیام ملکوت، هند، ۱۹۸۶، ص ۲۲۵

^۲ عبدالبها، پیام ملکوت، ص ۲۸۱

^۳ "این ظهور از برای اجرای حدودات ظاهره نیامده، چنانچه در بیان از قلم رحمن جاری. بلکه لاجل ظهورات کمالیه در انفس انسانیه" اخلاق بهائی، ص ۱۴

^۴ "شکی نیست که مقصود جز دعوت عباد به عرفان جمال رحمن نبوده و نخواهد بود. و اگر بگوئید مقصود اوامر و نواهی آن بوده، شکی نیست که این مقصود اولیه نبوده و نخواهد بود... اگر نفسی عارف بحق باشد و جمیع اوامر الهیه را ترک نماید امید نجات هست." بهاء‌الله، مائده آسمانی، ج ۷، ص ۱۰۸

^۵ لوح مانکجی، مجموعه الواح، یاد شده، ص ۲۵

^۶ همانجا

بهائیان ایران

"چون به حضور رسید قامت خم نکنید و سر فرود
نیاورید. زیرا هرگز کسی را نمی‌رسد که در برابر کسی دیگر
خوبیستن را خوار دارد."^۱
بهاءالله

شاید در تاریخ، هیچ گروهی از پیروان ادیان و مذاهب را نیابیم که به اندازه بهائیان از مقصود و هدف دیانتی که پیرو آن هستند دور باشند! قوم یهود از آن رو به پیروی از موسی تن داد که امید داشت به راهنمایی او از بردگی در مصر به سرزمین پدری بازگردد. مسیحیان بخوبی می‌دانستند که برای کدام ارزش‌ها در برابر جامعه حریص و فاسد امپراتوری روم دفاع می‌کنند و بالاخره پرچم اسلام، اعراب را وحدتی بخشید که آرزوی دیرینه‌شان بود.

بهائیان ایران در محیطی که با ارزش‌های مطرح شده در آیین‌شان بکلی بیگانه بود، با وجود کوشش‌های بسیار نتوانستند به تبلوری اجتماعی از آنچه بهائیت را چهره‌ای نوین می‌بخشید دست یابند. از دید امروز و با توجه به فرازهای اندیشه بهاءالله، باید پذیرفت که دست یافتن به چنین هدفی واقعاً غیرممکن بود. گویی این اندیشه‌ها بیشتر متوجه جامعه‌ای مدرن بودند تا ایران قرون وسطایی در عصر ناصری، که در آن هیچگونه دگراندیشی تحمل نمی‌شد.^۲

کوشش‌های بهاءالله، چنانکه اشاره شد، از سوی دیگری نیز برخوردار گشت و آن زنده ساختن آموزه‌های دیرین ایرانی (مانند: راستی، مهربانی، دوستی، سرافرازی، پاکی، ادب، وفا، دانش‌آموزی و پرکاری...) بود. بهاءالله مصرانه از یارانش می‌خواست که دستکم در این زمینه بکوشند و در جمع خود از ناهنجاری‌های رایج (مانند: کاهلی، گدایی، خرافات‌زدگی، ستیزه‌جویی، خشونت، آرایش، اعتیاد...) دوری گزینند.

اما به دلایل روشن این نیز تنها در محدوده‌ای بسیار تنگ ممکن بود و بهائیان نمی‌توانستند حتی بطور غیرمستقیم ارزش‌های مثبتی را در جامعه مطرح کنند، تا چه رسد که بخواهند آنها را رواج دهند.^۳ چنین فشاری از همان ابتدا باعث نارسایی‌هایی در میان پیروان بهاءالله شد. چنانکه بسیاری اندیشه‌های ناب او را درنیافتند و تصورات مذهبی پیشین خود را به بهائیت منتقل ساختند. ریشه اصلی

^۱ امر و خلق، بهاءالله، ج ۳، ص ۴۲۹، نقل به معنی از: "مقام انسان"، انسان در آیین بهائی، دکتر علیمراد داودی، مؤسسه مطبوعات امری، ص ۸۲

<http://reference.bahai.org/fa/t/o/IAB/iab-82.html>

^۲ "اگر بهاءالله در اروپا ظاهر شده بود ملل اروپا غنیمت می‌شمردند." عبدالباها، پیام ملکوت، یاد شده، ص ۱۱۷

^۳ در دوران پهلوی نیز با آنکه از فشار بر بهائیان تا حد زیادی کاسته شده بود، اما هیچگاه اجازه ابراز وجود نیافتند. در مقایسه، اغلب چهره‌های روشنفکری در دوران پهلوی دوم را اعضای سابق حزب مارکسیستی توده تشکیل می‌دادند. جریانی که ظاهراً "منحله" و ممنوع اعلام شده بود. اما افراد سرشناس آن پس از ۲۸ مرداد نیز همچنان بعنوان "سخنگویان" "جنبش چپ" تأثیری عمده بر فضای فرهنگی و سیاسی کشور داشتند! درحالی‌که هیچگاه به فردی اجازه داده نشد بعنوان بهائی، در رسانه‌های گروهی ابراز نظر نماید.

این نارسایی این بود که جامعه ایرانی همچنان سرشت قرون وسطایی خود را حفظ کرده و از تحولات در جوامع اروپایی نیز آگاهی چندانی وجود نداشت. بدین سبب مختصات زندگی ایرانیان تغییر و تحولی نیافته بود که به ارزش‌های نوینی نیاز پیدا کرده باشند!

در نتیجه آنان که به هر دلیلی به بهائیت پیوسته بودند از آیین نوین همان انتظار را داشتند که از ادیان پدری.

(برای روشن تر شدن مطلب به یکی از انگیزه‌ها برای گرویدن به بهائیت اشاره می‌شود: می‌دانیم که در اسلام کشته شدن بالاترین دلیل حقانیت است. چنانکه "شهادت" اما مان شیعه دلیل حقانیت این مذهب دانسته می‌شود. این مفهوم چنان در جامعه ایرانی رسوخ کرده بود که رفته‌رفته حتی به اقلیت‌های مذهبی (مانند کلیمی و زرتشتی) نیز سرایت کرد و آنان نیز "این مضمون را مناسب موقعیت خود یافته و تاریخ دین خود را به همین نحو بیان می‌نمودند."^۱

اما اینک گروهی پیدا شده بودند که بسیار شدیدتر مورد آزار قرار داشتند و مردمی که می‌دیدند، پیروان آیینی با چه بی‌رحمی و خشونت‌های روبرو هستند، این را دلیل حقانیت آن آیین می‌یافتند! بسیاری از بهائیان همین را دلیل گرایش خود به بهائیت بیان داشته‌اند.^۲ بنابراین آنان با معیاری به بهائیت گرویده بودند که در آن اعتباری نداشت! اما به سادگی هم ممکن نبود آن را از دست دهند؛ بدین سبب که اینک خود بعنوان بهائی مورد آزار بودند.)

اگر بخواهیم از اعتقادات و باورهایی که پیروان سابق ادیان ابراهیمی به بهائیت منتقل کردند مدلی فکری بدست دهیم، جوانب مهم آن چنین است:

۱) تصور اینکه اعتقادات من مطلقاً حقیقی است و دیگران اگر حقیقت جو باشند، همگان به آیین من خواهند گروید. هر که با دین من مبارزه کند و همکیشان مرا مورد زجر و آزار قرار دهد، نفرین شده خواهد بود و در هر دو جهان به مجازات خواهد رسید!^۳ و بالاخره هر چه فشارها و آزارهای امروزی شدیدتر، پیروزی در آینده درخشان‌تر خواهد بود.^۴

ب) نگرش قرون وسطایی به دین: بدین صورت که زندگی را از تولد تا مرگ در سایه دین و آداب و مراسم دینی می‌یابد و هر لحظه و هر کلامی در راستای مقولات شرعی احساس می‌گردد. درحالیکه تفاوت اساسی میان قرون وسطا و عصر جدید در همین است که اگر در آن دوران نگاه مؤمن به آسمان بود و هر مشغولیت این جهانی وسوسه‌ای بود تا پای او را بلغزانند، در دنیای مدرن "دین نهادی اجتماعی است که

^۱ چنانکه خود لغت "شهادت" هم به معنی "مظلومانه کشته شدن" است و هم "شاهد حقانیت بودن".
^۲ گروه اقلیت‌های مذهبی به آیین بهایی - برخی مشاهدات مقدماتی، S. Stiles Maneck، ترجمه: سپیده زمانی
<http://www.noghtenazar4.info/node/468>

^۳ همانجا

^۴ نمونه: "جامعه بشری توجه کافی به جریان الهی مزبور که در ظهور بهائی متجلی است نکرده و به همین دلیل به انواع بلاها گرفتار شده است." لزوم دین، ضرورت تجدید و استمرار ادیان، حامد، انتشارات نقطه نظر ص ۳۸
^۵ "اقدامات شدیدی علیه امر بهائی در آینده، به مراتب بیشتر از قبل، انجام خواهد شد؛ ولی.. امر بهائی.. بر جمیع مشکلات غالب خواهد شد." لزوم دین...، یاد شده، ص ۶۶

همچون سایر نهادها کارکرد و نقش ویژه‌ای برعهده دارد.^۱ و تنها یکی از جوانب زندگی را تشکیل می‌دهد و نیازهای مشخصی را برآورده می‌کند.

گام بزرگ بهاءالله در مقابله با این تصور، اعلام تساوی میان "کار" و "عبادت" است.^۲ او با این قدم بر دینداری قرون وسطایی (که انسان ایده‌ال را شبانه روز در حال عبادت می‌داند) خط بطلان کشید.

ج) **آیه پرستی:** بدین معنی که هر جمله‌ای از بنیانگذار و حتی جانشینان او را در زمره "آیات الهی" و بدین سبب مطلقاً حقیقی می‌دانند. اندیشیدن همانست که دربارهٔ درستی و نادرستی سخنی به چون و چرا بپردازیم و مقدس شمردن کلامی در جهت مخالف آن. بهاءالله پیروانش را به استفاده از خرد جمعی^۳ در نگرش به آثارش سفارش کرده است. جالب است که نادیده گرفتن این سفارش، خواننده را با ورطهٔ شگفتی روبرو می‌کند. زیرا - همانطور که پیش از این اشاره شد - از یک طرف در آثار او "خدا" بیواسطه سخن می‌گوید و از سوی دیگر در آن‌ها متضادترین مطالب نیز یافت می‌شود.

با آنکه بهاءالله تأکید کرده است که تنها ظاهر سخن او را باید در نظر گرفت،^۴ "آیه پرستی" نزد برخی پیروان او بدین می‌انجامد، که بکوشند به کمک "تأویل" بر تناقضات غلبه کنند.^۵ از سوی دیگر اگر مطلبی را در این آثار نیابند، دلیل آن می‌گیرند که بی‌اهمیت و بی‌مورد است!^۶ و یا برای برخی اظهارات تاریخی، توجیهاتی غیرمنطقی می‌یابند.^۷

با توجه به مطالب بالا، نباید شگفت‌انگیز باشد که اغلب پیروان بهاءالله بدنبال شریعتی بودند با "احکامی" خدشه‌ناپذیر دربارهٔ آداب زندگی. بدین سبب همینکه او آیین نوینی را اعلام کرد، از همه جای ایران نامه‌ها بسوی عکا سرازیر شد که پیروان در انتظار "احکام" جدید هستند:

"در سال‌های چندی از اطراف عریضی از مردم می‌رسید که از اوامر الهیه سؤال می‌نمودند. اما از اینکه قلم را به ذکر چنین مطالبی مشغول کنیم، امساک می‌ورزیدیم ..."(مضمون)^۸

۱ جامعه‌شناسی آموزش و پرورش، محمد رسول گلشن فومنی، نشر دوران، ص ۳۱
۲ "صنایع و علوم و هرگونه هنر و حرفه عبادت محسوبست. کسی که با کمال مهارت و از روی وجدان یک ورق کاغذ می‌سازد و برای اتقان آن تمام نیرویش را بکار می‌برد مثل اینستکه عبادت خدا می‌کند..." عبدالبهاء، نقل از: "ایران کهن و آئین نوین او"، فرح دوستدار، negah.org، ص ۳

۳ «از برای هر امری مقام کمال و بلوغ بوده و خواهد بود، بلوغ و ظهور خرد به مشورت ظاهر... بهاءالله
۴ "نفوسی که از ظاهر کلمات غافلند و مدعی عرفان معانی باطنیه، .. آن نفوس کاذب بوده و خواهند بود." گلزار
تعالیم بهائی، ص ۳۵۸

۵ مثلاً برای غلبه بر اینکه از یک طرف باید از خدا ترسید: "خشیه الله" و از طرف دیگر او را دوست داشت: "حباً لجمالی"، اولی را به "ترس از رنجیده شدن دوست" تأویل می‌کنند. (ر.ک: مقالات و رسائل در مباحث متنوعه، دکتر علیمراد داودی، جلد ۳، ص ۶۸)

۶ برخی تفکیک قوای سه گانه (قضایی، اجرایی و قانونگذار) را رد می‌کنند، زیرا:
"در آثار بهائی اشاره مستقیمی به تقسیم قوا در نظام سیاسی موجود نیست. باین ترتیب در نظام دینی مشکل قدرت حل گشته و احتیاجی به تقسیم آن نیست." دمکراسی از دیدگاه بهائی، فرح دوستدار، ص ۹
این تازه در حالیهست که در آثار بهائی به تفکیک قوا اشاره شده است. از جمله در "جلوهٔ مدنیت جهانی"، شوقی ربانی، ص ۱۰۳: "جامعهٔ متحد جهانی تا حدی که ما می‌توانیم تصور کنیم باید مرکب از یک هیأت تقنینیهٔ جهانی .. یک مرکز تنفیذیه .. و نیز مرکب از یک محکمهٔ جهانی خواهد بود."

۷ ر.ک: بررسی تطبیقی داستانها در آثار مبارکه و کتب مقدسه، بی‌نا، بی‌تا.
۸ "در سنین معدودات از اطراف عریض ناس به شطر اقدس وارد و از اوامر الهیه سؤال می‌نمودند انا امسکنا القلم علی ذکرها.."

در همان ادرنه و سپس عکا، بویژه برخی آخوندهای سابق (مانند: "زین العابدین اصفهانی") همراه بهاءالله بودند که "آیین بدون احکام" برایشان قابل تصور نبود و چنانکه بهاءالله خود بیان داشته، او به خوااهش و اصرار^۱ آنان، کتاب "اقدس" (۱۲۸۶ق)^۲ را نوشت که شامل چنین احکامی است. هرچند که مدت ها (تا ۱۲۹۰ق.) از فرستادن آن به ایران ابا داشت.

بهرحال با انتشار این کتاب، برای بهائیان ایرانی شریعتی متولد شد که انتظارش را داشتند، با همه مقولاتی که پیش از آن نیز با آن‌ها مانوس بودند، از قبیل نماز و روزه و قبله و حج و مهریه و قوانین ارث و مراسم تدفین... تو گویی همه کوشش‌های بایبان و بهائیان در نیم قرن گذشته برای آن بود که بجای یکماه، اینک ۱۹ روز روزه بگیرند و بجای پنج بار، سه بار نماز بخوانند!

با اینهمه بهاءالله بسیار کوشید که با تدابیری رفته رفته در میان پیروان، دینداری را بر بنیادی نوین برقرار سازد. منع "امر به معروف و نهی از منکر" و تأکید بر آنکه هر کس آزاد است به سلیقه شخصی دینداری کند؛ مقولات دینی نسبی‌اند^۳ و هر کس می‌تواند در هر زمینه تصورات و باورهای خود را داشته باشد، بدون آنکه بخواهد دیگری را "ارشاد" کند و یا درباره ایمان و کفر او نظری بدهد.

اینگونه تدابیر باید به بهائیان کمک می‌کرد، کم‌کم دینداری قرون وسطایی را پا به پای آموزش و پرورش نوین رها کنند و دین و آیین را به آنچه که شایسته است بدل کنند: پیوندی درونی و قلبی برای پایبندی به نیکی و نیکوکاری.

در کوران خفقان فرهنگی حاکم بر جامعه ایرانی تحقق تدابیری نوین حتی در جمع محدود بهائیان بسیار دشوار بود. از تدابیر بسیار مهم بهاءالله در جهت نفی رفتار شریعتمدارانه، یکی دمکراتیزه کردن نهاد دین (در جهت نفی هرگونه مرجعیت) بود. بدین صورت که بهائیان هر واحدی (روستا، محله یا شهری) می‌بایست هر ساله از میان خود "محفلی" انتخاب کنند، که به امور آنان رسیدگی کند.

"محفل" که طبعاً باید از نخبگان بهائی تشکیل می‌شد در رابطه با "ضیافت" که مجمع عمومی برای بیان آزادانه آرا بود، می‌بایست فضای دمکراتیک لازم برای پرورش پویای پیروان و زمینه درک اندیشه‌های نوین را فراهم آورد.

محفل‌ها که در نوشته‌های بهاءالله جنبه محلی دارند (اقدس: بند ۴۲) در چند دهه نخستین، در شهرها و شهرک‌های ایران، نقش بسیار پرارزشی در جهت پرورش و آموزش بهائیان ایفا کردند. بعدها این محافل با نهادهایی که امور در آنها تقسیم کار شده بود گسترش یافتند. بدین انگیزه و هدف که از طریق همیاری متقابل، بهائیان به گروهی نمونه در جامعه ایرانی بدل شوند.

^۱ در این ایام کتاب اقدس . نازل. سبب آنکه در سنین معدوده از اطراف بعضی مسائل در احکام الهیه سؤال نمودند و لکن قلم اعلی متوقف. در (ادرنه) به (زبان) پارسی مختصری نازل و لکن بطرفی ارسال نشد.. تا آنکه درین ایام مجدداً عرایض سانلین حاضر.. "بهاءالله، امر و خلق، یاد شده، ص ۱۰

^۲ "قد حضرت لدی العرش عرائض شئی من الدین امنوا.. و كذلك سنلنا من قبل فی سنین متوالیات و امسکنا القلم." (اقدس، بند ۹۸)

^۳ امر و خلق، یاد شده، ص ۹ و ۱۱

^۳ "حقیقت دین هم مانند تمامی حقایقی که در این جهان نسبی بروز می‌کنند نسبی است نه مطلق."

تطابق_علم_و_دین <http://fa.wikipedia.org/wiki/>

تقسیم کار در تشکیلات بهائی با بوجود آمدن شبکه‌ای از کمیسیون‌های انتصابی، بخصوص در پایتخت به سرعت رشد کرد: کمیسیون‌های نشریات، تبلیغات، جوانان، زنان، "درس اخلاق"،... در دهه ۲۰ و ۳۰ چنان فعال شدند که بسیاری بهائیان در چند کمیسیون عضو بودند.

چنین تشکیلاتی مرکب از نهادهای انتخابی و انتصابی، با تبدیل افراد به کادر فعال، درجه کارایی آنان را بالا می‌برند، اما طبعاً روحیه فرمانبری را نیز گسترش می‌دهند. بر هر تشکیلاتی تنها یک خط مشی می‌تواند حاکم باشد و بدین سبب هر نوع فعالیت تشکیلاتی در نهایت در جهت مخالف آزادی اندیشه و ابتکار سیر می‌کند.

تشکیلات بهائی در ایران چند صد هزار از پیروان را در خود جای داده و گویا تنها در تهران بزرگ (تا پیش از انقلاب اسلامی) حدود ۲۰۰ هزار بهائی را دربرمی‌گرفت. با توجه به پشتکار و صداقتی که بهائیان از خود نشان دادند، باید گفت که آنان به موفقیت مطلوبی در دو هدف اساسی خود (: بهبود اخلاق پیروان و تبلیغ بهائیت) دست نیافتند.

شک نیست که مهمترین عامل بازدارنده در این جهت، فشار محیط بر آنان بود. نمونه بارز این فشارها، جلوگیری از بیان آرا در سطح جامعه و فشار در جهت یکسان‌سازی با محیط بود. از این رو بهائیان رفته رفته در جلوه اجتماعی دیگر تفاوت‌چندانی با پیرامون خود نداشتند و بزودی در برابر رشد شتابنده جریانات "اسلامی" و "چپ" رنگ باختند.

عامل دیگر را باید ضعف درونی تشکیلات بهائی نامید و آن مبنی بر آسان‌گیری امر دموکراسی است. البته - چنانکه پیش از این هم اشاره شد، پیش از فروپاشی "نظام سوسیالیستی"، حتی در جوامع دموکراتیک نیز دموکراسی از ارزشی بسزا برخوردار نبود. تازه پس از آن بود که دموکراسی بعنوان تنها راه و رسم ممکن برای بنای روابط سالم اجتماعی شناخته شد.

پیش از آن منتقدان دموکراسی سیاهه‌ای از "مضرات" آن ارائه می‌دادند که "وعده توخالی"، "سفسطه بمنظور فریب توده‌ها"، "شخصیت‌سازی دروغین" .. از جمله آنها بود. درحالیکه تجربه دوپست ساله دموکراسی نشان داده است که اینها همه ضعف‌های انسانی است که در دموکراسی بازتاب می‌یابد. درست بدین سبب باید دموکراسی را بهترین سیستم ممکن دانست، که هرچه سالم‌تر، بهتر می‌تواند این ضعف‌ها را بازتاب دهد و به غلبه بر آنها کمک کند. دموکراسی نارسایی‌های فردی و اجتماعی را برملا می‌کند و امکان می‌دهد که با آنان مبارزه شود. درحالیکه همه دیگر سیستم‌ها با پوشاندن ضعف‌ها، به باندبازی، کیش شخصیت و فضیلت‌فروشی و ... امکان رشد می‌دهند!

به همان سبب که هیچگاه انسان ایده‌ال یافت نخواهد شد، دموکراسی هم هیچگاه بصورت ایده‌ال تحقق نخواهد یافت. اما دموکراسی تنها نظامی است که با برکشیدن افراد لایق، به سالم‌سازی و بهبود جامعه دامن می‌زند. البته رشد شخصیت شهروندان، آزادی بیان، احترام به رأی دگراندیشان، جدایی قوای سه‌گانه و بسیاری دیگر پایه‌های دموکراسی، باید همواره پاسداری شوند.

از دورانی سخن می‌گوییم که دموکراسی چندان جاذبه‌ای نداشت و جبهه قدرتمند "چپ"، دموکراسی را در نیمه بزرگتر جهان بصورت مضحکه‌ای درآورده بود. در چنین محیطی اگر بهائیان نتوانستند، آنهم در ایران که هیچگونه سابقه و گرایش در این جهت وجود نداشت، در تشکیلات خود موازین دموکراسی را بی‌خدا خدشه پیاده کنند نباید چندان شگفت‌انگیز باشد. آنچه جای تأسف دارد آنستکه رفته‌رفته فقدان برخی

جوانبی که در آن زمان امکان تحقق نداشت، به صورت موازین ثابت درآمد. مهمترین آن بیشک جوابگو نبودن نهادهای انتخابی در برابر انتخاب کنندگان است.

قابل فهم است که در ایرانی که در آن پیش‌زمینه دموکراتیک وجود نداشت، انتخاب نهادی با رأی مخفی و مساوی خود پدیده شگرفی بود؛ نوآوری دیگر آنکه، اجرای رأی اکثریت در "محفل" (و نه احیاناً رأی افراد با نفوذ آن) برای همه واجب بود! چنانکه تجربه نیز نشان داد مدت‌ها طول کشید تا نه تنها در پایتخت، بلکه در روستاها نیز تساوی رأی با مردانی که پیش از آن کسی جرأت نداشت بالای حرفشان حرفی بزند، جا بیفتد. پس از آن هم مدت‌ها زنان از شرکت در "محفل" محروم بودند.

البته که در چنین شرایطی، رعایت مسئولیت در برابر انتخاب کنندگان، نه تنها قابل اجرا نبود که حتی دور از ذهن بود. در جهت دیگر اگر امروزه ادعا شود که نهادی "مصون از خطا" است به همان درجه دور از ذهن است! از دو حال خارج نیست: یا رأی و نظر نهادی موافق خرد جمعی است که نیازی به "مصونیت از خطا" نیست و یا مخالف آن است که در آن صورت هیچ اتوریته‌ای آنرا تأیید نمی‌تواند. وانگهی مصونیت از خطا بطور اساسی با اصول دینانی در تضاد است که مقولات دینی را نسبی می‌داند تا چه رسد به مقولات این جهانی! و دین را در اساس ناشی از روابط اجتماعی می‌داند. ("منبعث از حقایق اشیا")

قابل ستایش است که بهائیان پیشوای مذهبی ندارند، اما این نیز به تجربه ثابت شده، که نهادهای منتخب و اداری نیز می‌توانند از گرایش‌های سلطه‌جویانه برخوردار شوند و آن را با کارایی بسیار بالایی به کرسی بنشانند.

در نوشتارهای برخی بهائیان، تشکیلات اداری بهائی چنان مطرح می‌شود که گویی بسوی یک حکومت دینی جهانی سیر می‌کنند.^۱ متأسفانه باید گفت، کسانی که دارای چنین تصویری هستند هنوز حتی دوران روشنگری را لمس نکرده‌اند. دشمن بزرگ دموکراسی، برخلاف تصور رایج، نه دیکتاتوری فردی و یا نظامی، بلکه نظاماتی هستند که در خدمت ایده‌آل‌های بزرگ، امروز را فدای فردایی آرمانی می‌کنند. برای بشر مدرن از این نظامات خطرناک‌تر همانا نظامی است که انتخابی باشد، اما خود را دارای مشروعیت الهی بداند و در برابر منتخبین مسئول نباشد!

دموکراسی را باید مهمترین اختراع بشر دانست، زیرا که در سایه آن میلیارد‌ها انسان در جوامع بشری امکان می‌یابند در محیطی امن و آزاد همه جانبه رشد کنند و کوشش‌های علمی و هنری در فضایی باز به ثمر بنشینند.

دموکراسی بزرگترین دستاورد بشر است؛ در عصر روشنگری لوازم و ضروریات آن در اندیشه اندیشمندان طراحی گشت و سپس در انقلاب‌های آمریکا و فرانسه به بوته آزمایش گذاشته شد و از آن پس مانند لوکوموتیوی عظیم مدام مورد اصلاح و نوسازی قرار گرفته، همواره نیرومندتر و مدرن‌تر می‌شود. دموکراسی در کشاکش دائمی با خود بسر می‌برد اما این کشاکش، هدر رفتن انرژی نیست که برعکس با بر ملا نمودن نارسایی‌ها و برکشیدن لایق‌ترین افراد، سالم‌تر و سرزنده‌تر می‌شود. قدرت دموکراسی در آن است که کلاً و کاملاً با خرد انسانی پرداخته شده و چون مورد تأیید هر خردمندی است، نشان می‌دهد که خرد موهبت و ودیعه‌ایست مشترک میان همه اعضای خانواده بشری.

^۱ نمونه: "ادغام سازمان کشوری با نظام بهائی و نهایتاً استقرار سلطنت جهانی .. و هماهنگی اراده بشر با اراده خدا." لزوم دین، ضرورت تجدید و استمرار ادیان، حامد، انتشارات نقطه نظر، ۳۸

از این دیدگاه نیاز مبرمی است که بهائیان در هماهنگی با روح آیین خود اعلام دارند که تشکیلات آنان صرفاً در خدمت رسیدگی به نیازهای جامعه بهائی قرار دارد^۱ و به هیچ وجه و هیچ گاه نه داعیه دخالت در امور حکومتی و نه حتی بعنوان نهادی اجتماعی در پی یافتن نفوذ و تأثیر بر سیاست می باشد:

"روش تصمیم گیری در تشکیلات بهائی به رأی وجدان، میتواند نمودار این واقعیت باشد که وظائف و تصمیمات این مراجع، مسائل دینی و اخلاقی و وجدانی است و نه تصمیمات سیاسی و اقتصادی"^۲.
بهائیان بودند که در دوران قاجار در سخت ترین شرایط اجتماعی اندیشه دموکراسی را در ایران نشانند. امروزه که این نهال می رود به ثمر بنشیند و برقراری دموکراسی به خواست اکثریت ایرانیان بدل شده، وظیفه ای مهمتر از آن نیست که با اندیشه ای پویا کارکرد دموکراسی بعنوان سیستمی ارگانیک درک شود. در این جهت نباید فراموش کرد که دموکراسی بعنوان یک سیستم تنها در صورت کارکرد هماهنگ همه اندام هایش زنده می ماند و رشد می کند.

بهاءالله در دوران تاریکی که در ایران جز سلطنت خودکامه نمی شناختند، دموکراسی را بعنوان "اختراعی بشری" پذیرفت و بر آن خرده ای نگرفت:

"حال آنچه در (انگلستان) به آن متمسک (هستند) خوب بنظر می آید."^۳

از این دید بهیچوجه توجیه پذیر نیست که در نوشته های برخی بهائیان به امر دموکراسی بی مسئولانه برخورد می شود. خوشبختانه در نزد بسیاری دیگر، اندیشه دموکراسی و جدایی دین از حکومت خدشه ناپذیر است:

"حکومت دینی در هر شکلی با اصل آزادی وجدان یعنی انتخاب آزاد دین و باورهای شخصی در تضاد بوده و تحمیلی بر دگراندیشان است. چنین نظامی باورهای یک گروه را برتری داده و آنرا پایه ای برای تصمیمات عمومی جامعه قرار می دهد."^۴

^۱ "دین را در امور سیاسی مدخلی نه؛ بلکه تعلق دین به عالم اخلاق است و امری است روحانی و وجدانی؛ تعلق به قلوب دارد نه عالم اجسام. رؤسای دین باید به تربیت و تعلیم نفوس پردازند و ترویج حسن اخلاق نمایند ولی در امور سیاسی مداخله ننمایند." عبدالباها، پیام ملکوت، ص ۳۰

^۲ دموکراسی از دیدگاه آئین بهائی، بسط دموکراسی از دو سو: اخلاق فردی و صلح جهانی، فرح دوستدار، ص ۹
<http://www.negah2.info/articles/2010-05-03-12-05-13>

^۳ مجموعه ای از الواح... بعد از کتاب اقدس.. بهاءالله، آلمان، ۲۰۰۰م، ص ۵۳
"تشکیل مجالس و تأسیس محافل مشورت اساس متین و بنیان رزین عالم سیاست است.. و بنظر این عبد چنان می آید که اگر انتخاب اعضای مقننه و مجالس ممالک محروسه منوط به رضایت و انتخاب جمهور باشد احسن است." عبدالباها، رساله مدنیه، لانگنهاین، ص ۲۲

^۴ دین راه نجات یا ابزار استبداد. نفی استبداد دینی در آیین بهائی، فرح دوستدار، ص ۲
<http://www.newnegah.org/articles/2010-04-04-19-10-54>

آینده دین

در این بخش هدف آن بود که در نظر و عمل بررسی شود، آیا در ایران رگه‌هایی فکری یافت می‌شود که با استفاده از آنها بتوان فلسفه مدرن را بنیان نهاد و گسترش داد؟ به نمونه‌هایی دیدیم که خوشبختانه نه تنها از دیرباز، بلکه در دوران معاصر جریان‌اتی در این سمت کوشیده‌اند و هرچند کوشش آنان نمای مذهبی داشته است دستکم شالوده‌ای فراهم آورده‌اند که بدان، فلسفه‌پردازی در ایران را نباید از صفر و تنها با اقتباس از غرب پی گرفت.

در اروپا مدرنیته در نبردی طولانی و دردناک با تاریک‌اندیشی مذهبی چهره گشود. در طی این نبرد که اینک پنج سده بطول انجامیده، هرچند کلیسا قدرت انحصاری پیشین را از دست داده، اما همچنان پایگاه استواری را در جامعه اروپایی حفظ کرده است.

از اینرو برای فرهیختگان جهان این پرسش مطرح است که دین در جامعه‌ای که در روند دموکراتیک به پیش می‌رود به چه کار می‌آید و با توجه به جنگ‌ها و جنایت‌هایی که به خاطر دین صورت گرفته، آیا نباید فایده و زیانش را سنجید و اگر زیانش بیشتر است آن را از زندگی بشری حذف کرد؟
"دین باید سبب (دوستی) و محبت باشد. اگر دین سبب (دشمنی) شود نتیجه ندارد بی‌دینی بهتر است."^۱

مبتکر چنین خواسته‌ای در اروپا مارکس بود که در قرن نوزدهم نیاز به دین را بعنوان "روح جامعه‌ای بی‌روح" انکار کرد. اگر به کارکرد ادیان موجود در آن زمان نگاه کنیم باید حق را به او بدهیم. اما این تنها نیمی از حقیقت است و باید گفت، مارکس در این مورد هم مانند بسیاری موارد دیگر به انتقادی جسورانه اما نیم‌بند بسنده کرد. نیمه دیگر اینستکه چگونه می‌توان در جوامع بشری روحی زنده، پویا و سرخوش دمید؟

در قرن بیستم با تکامل "خرد انتقادی"، دو جریان فکری بوجود آمد که نقطه اختلاف آن‌ها را همانا برخورد به دین تعیین می‌کرد. دو نماینده نامدار جریان نخست، کارل پوپر و هانس آلبرت بودند که به هرگونه اندیشه درباره مقولات دینی به دیده انتقادی می‌نگریستند. تا آنجا که هانس آلبرت (۱۹۲۱ م.) الهیات را "سواستفاده از عقل در خدمت ایمان"^۲ نامید.

جریان دیگر هرچند از انتقاد شدید نسبت به ادیان حاکم بر جهان ابا ندارد، در دین جوانبی می‌یابد که برای زندگی فردی و اجتماعی ضروری است.

هابرماس J. Habermas (۱۹۲۹ م.) از اندیشمندان نسل دوم "مکتب فرانکفورت"، در جهت مقابله با خلائی که گریبانگیر جوامع "پسامدرن" postmetaphysical شده است، تا بدانجا می‌رود که از "خطر

^۱ عبدالباها، پیام ملکوت، ص ۴۴

^۲ Das Elend der Theologie, Hans Albert, Verlag Albiri
<http://www.schmidt-salomon.de/albert.htm>

فراموشی محتوای انسانی ادیان^۱ سخن می‌گوید! و تنها راه مقابله با تعصبات مذهبی را در آن می‌بیند که مجموعه‌ای از ارزشهای اخلاقی فراهم شود و بعنوان دین و آیین جدید به "انسان پسامدرن" ارائه گردد!^۲

نماینده دیگر این جریان Daniel C. Dennett (۱۹۴۲ م.) است. او در کتاب "شکستن طلسم"^۳ با توجه به نفوذ زبان بار ادیان در جهان امروز، گرایش بسوی دین‌زدایی را رو به افزایش می‌یابد. تا آنجا که می‌نویسد:

"دین هم مانند سیگار شأن و منزلت خود را از دست می‌دهد؛ دین‌داری تقبیح می‌شود... و در برخی جوامع تدریس آموزه‌های دینی ممنوع خواهد شد. جلب نظر دیگران به اعتقادات دینی خود در ملاء عام همان قدر گستاخانه خواهد نمود که حرف زدن دربارهٔ علایق جنسی."^۴

او هشدار می‌دهد که شکاف میان مخالفان وابستگی مذهبی و مؤمنان به ادیان در آینده نزدیک جهان را به تشنجات شدیدی دچار خواهد کرد. از اینرو مصرا نه خواستار سالم‌سازی فرهنگ دینی است:

"اگر ما اکنون دین را به پرسش نگیریم، و با هم نکوشیم تا بازنگری‌ها و اصلاحات لازم را در آن اعمال کنیم، صوری از دین را برای فرزندان خود به ارث خواهیم گذاشت که به طور فزاینده‌ای مسموم و خطرناک خواهند بود."^۵

با توجه به مطالبی که در کتاب حاضر دربارهٔ دین مطرح شد، دیدیم که فرهنگ سالم دینی می‌تواند و باید در جامعه نقشی را بعهده گیرد که از فلسفه و دانش و هنر برنمی‌آید. تمامی کوشش‌ها برای حذف دین از زندگی انسان، از عصر روشنگری تا به امروز به شکست انجامیده است. اما این دلیل نمی‌شود که زیان‌ها و ناهنجاری‌های ناشی از مذهب‌زدگی را تاب آوریم. برعکس اغلب اندیشمندان معاصر هم‌رأی‌اند، که بزرگترین چالش در سدهٔ آتی کوشش برای سالم‌سازی فرهنگ دینی خواهد بود.

در حقیقت بشر امروزه در سایهٔ پیشرفت دانش و فن در حال نوسازی چهرهٔ جهان در همهٔ زمینه‌ها است. مگر در یک زمینه که آن همانا وابستگی اکثریت جهانیان به ادیان قرون وسطایی است. پیامدهای خسران‌آور این وابستگی، بخش بزرگی از روشنفکران جهان را بر آن داشته که خواستار حذف دین از زندگی اجتماعی شوند. خواسته‌ای که چون نه درست است و نه عملی، تا بحال آب به آسیاب پیشوایان مذاهب ریخته است. راه مشکل‌تر و مسئولانه‌تر آنستکه مکانیسم‌های تسلط مذاهب و ماهیت گرایش دینی بررسی شود و خواسته‌های آینده‌نگری بر نتایج چنین بررسی بنا گردد.

پرسش اساسی در این میان آنستکه آیا می‌شود از مقایسهٔ ادیان مختلف و بررسی نقاط مشترک آن‌ها مدلی پرداخت؟

^۱ یورگن هابرماس و دغدغهٔ ژرفش دمکراسی، بهرام محیی، اسفند ۱۳۸۳

^۲ پیشنهادی که عملی نیست و تنها عدم شناخت او را از مقولهٔ دین افشا می‌کند.

^۳ Breaking the Spell فرزام . ا. دنیل دنت، شکستن طلسم، ترجمه: ا. فرزام

<http://secularismforiran.com/Dennett1.jpg>

^۴ پنج فرضیه دربارهٔ آیندهٔ دین، بخشی از کتاب «شکستن طلسم»؛ دنیل دنت، ترجمه: ا. فرزام

^۵ همانجا

بعنوان نخستین گام در این جهت می‌توان نشان داد که هر "شریعتی" کمابیش ۶ جنبه را در بر می‌گیرد:

(۱) مبانی اعتقادی (دگم‌ها): شامل گزاره‌هایی که به عقل و آزمایش قابل اثبات نیستند، اما گویا باید بعنوان حقایق تردیدناپذیر پذیرفته شوند. (مانند اعتقاد به تثلیث در مسیحیت)

(۲) طرح پرسش‌های فلسفی و جوابگویی به آنها به شیوه‌ای ظاهراً عقلی. (مانند استفاده از علیت برای اثبات وجود خدا)

(۳) بی‌عدالتی‌ها و ظلم‌های این جهانی، با اعتقاد به کیفر و پاداش آن جهانی، قابل تحمل می‌شوند و این باور در انسان بوجود می‌آید که چون جهان "بر منهج عدل است" (حافظ)، باید بیداد و ناداری را خواسته خدا دانست و تحمل کرد.

(۴) بر مبانی اعتقادی، سیستمی اخلاقی برقرار می‌شود که برخی رفتارها را ناپسند و "گناه" می‌شمرد و برخی دیگر را نیک و "ثواب" می‌داند.

(۵) مراسم مذهبی شامل دعا، نماز و... در تأیید مبانی اعتقادی.

(۶) برقراری تشکیلاتی که بوسیله آن پیشوایان روحانی بر حفظ باورها و رفتار مؤمنان نظارت می‌کنند و با تدابیر مجازاتی (تعزیر، اعتراف، جزیه، خیرات و صدقه ...) و یا پاداشی (تضمین بهشت، تبرک، بخشایش) از اصول اعتقادی دفاع می‌کند.^۱

بر اساس این تجزیه و تحلیل، وابستگی دینی ابدأ "خردمندانه" نیست و وابستگی به گروهی است با اعتقاداتی غیرمنطقی و بی‌پایه، که برای حفظ اعتقادات جز رفتاری خرافی چاره‌ای ندارند. بدین سبب هم بخش‌های هرچه بزرگتری از جهانیان از خود می‌پرسند، چگونه می‌توان با وجود بهره‌مندی از عقل، خود را به دینی وابسته کرد؟

اما چون دقیقتر به جنبه‌های یاد شده بنگریم، با شگفتی می‌توان جوابی بر این پرسش یافت: در جوامع دینی هاله‌ای از سه جنبه لازم برای زندگی اجتماعی (اعتماد، پیمان و بخشایش) یافت می‌شود: روحانیون از مؤمنان جلب "اعتماد" می‌کنند و می‌خواهند که با آنان برای رفتار به موازین دین، "پیمان" بندند. در صورت لغزش نیز روحانیون هستند که می‌توانند "گناه" را ببخشایند!

همین را باید برای اکثر مؤمنان علت وابستگی به جوامع دینی دانست. راز وابستگی مذهبی همانا برقراری و بکارگیری پیوندهایی است که هر جامعه انسانی بدان نیاز دارد. با این تفاوت که این پیوندها نه در میان افراد (بطور افقی و سالم) بلکه میان گروه مؤمنان و نهادهای مذهبی (بطور عمودی و ناسالم) برقرار می‌گردد. بنابراین نهادهای دینی هر چند اساسی‌ترین نیاز زندگی اجتماعی را برمی‌آورند، اما با سؤاستفاده از این نیاز مواضع قدرت خود را تحکیم می‌کنند.

¹ReligionundPhilosophie,PeterMöller

<http://www.philolex.de/religion.htm>

حقیقت شگفت آنکه، ایمان و وابستگی مذهبی، برخلاف آنچه تا بحال تصور می‌شد، مقوله‌ای اجتماعی است^۱ و بیشتر از آنکه ناشی از کشش درونی باشد نتیجه وابستگی به نهادهای دینی است و پیوند فرد با نهادهای دینی است که بصورت اعتقاد قلبی بازتاب می‌یابد.

اهمیت این پیوند برای زندگی اجتماعی چنان است که برای آنانکه در درون جوامع دینی، گرمی و ایمنی آنها حس می‌کنند، وابستگی مذهبی، طبیعی و ضروری می‌نماید. درحالیکه برای کسانی که از بیرون به این جوامع می‌نگرند، تعلق مذهبی نه تنها پشت کردن به خرد، بلکه قربانی کردن داوطلبانه آزادی و سرافرازی انسانی است.

این "اختلاف نظر" جهانیان را به دو گروه عظیم تقسیم کرده و شکاف روزافزون میان دو گروه راه تفاهم و نزدیکی را بسته است. به منظور غلبه بر این ورطه‌ای که جهان امروز را تهدید می‌کند لازم است که خرد جمعی بمیان آید و به کمک آن فرهنگ دینی اصلاح شود و نیازهای زندگی اجتماعی (اعتماد، پیمان و بخشایش) بر پایه‌های محکمی قرار گیرد. در این صورت گرایش‌ها ناسالم - چه مذهبی و چه غیرمذهبی - عقب خواهند نشست.

هانا آرننت و پس از او اندیشمندان بسیاری، درباره راهکارهای بهبود زندگی اجتماعی اندیشیدند. مهمترین دغدغه آنان این بود، که با رانده شدن ادیان از زندگی فردی و اجتماعی، چگونه می‌توان نیکی و نیکوکاری را حفظ کرد و گسترش داد؟ و نیچه بدرستی هشدار می‌داد، که اگر حتی بخش کوچکی از جامعه (حتی ده درصد) به ارزش‌های اخلاقی پایبند نباشند، کفایت آنان چنان نیکی‌های اکثریت را مورد سوءاستفاده قرار دهند، که همدردی اجتماعی بی‌معنی جلوه کند. از سوی دیگر در جهان امروز می‌توان در چهارچوب قوانین جاری، حیوانی‌ترین غرایز را ارضا کرد و بدون لیاقت و پشتکار به ثروت و شهرت دست یافت.

در هر صورت برخورد مسئولانه به آینده جهان بدون پاسخ به این پرسشها ممکن نیست: چگونه می‌توان حکومت (دمکراتیک!) را از فریب توده‌ها بازداشت؟ از بالا گرفتن بحران اعتماد میان شهروندان و دولت جلوگیری؟ گفتمان عقلانی در جامعه را به همدردی اجتماعی پیوند داد؟ همیاری و عدالت اجتماعی را چنان ژرفشی بخشید که کاربرد قهر و خشونت از میان برود؟ کاربرد پژوهش علمی و دست‌آوردهای آن را در جهت اهداف صلح‌جویانه و رفاهی تضمین کرد؟ انسان را چنان مختار، مسئول و سرافراز پرورش داد که رفتار نکوهیده را زشت بیابد؟

اینها و ده‌ها مشکل اساسی دیگر در جوامع (دمکراتیک)، بدون نهادینه شدن اخلاق و بدون تربیت شهروندانی که از شخصیت منسجمی برخوردار باشند، ممکن نیست. تازه تحقق پاینده این آرمان تنها در یک محدوده جغرافیایی، نه ممکن است و نه کارساز. چنانکه هابرماس بدرستی می‌گوید:

"آزادی، برابری و عدالت تنها هنگامی می‌توانند اندیشیده و متحقق شوند که هنجارها خصلتی جهانشمول داشته باشند و به عبارت دیگر برای هرکس و در هر زمانی معتبر باشند."^۲

^۱ E. Durkheim (۱۸۵۸-۱۹۱۷) کشف کرد که دین مقوله‌ای اجتماعی است. لیکن چگونگی عملکرد آن، چنانکه در بالا مطرح شده، کشف نگارنده است که در ادامه اندیشه هانا آرننت ممکن شده است.

ر.ک: امیل دورکیم، صور بنیانی حیات دینی، ترجمه ی باقر پرهام، نشر مرکز، چاپ اول ۱۳۸۳، ص ۱۳

^۲ همانجا، ص ۴

بدانچه گذشت بررسی کردیم که اگر مسئولانه بیندیشیم، دین می‌تواند و باید به نیازی پاسخ دهد که از دانش و هنر و فلسفه برنمی‌آید. نیاز بدانکه هر فردی آشکارا و آگاهانه خود را به پیمانی پایبند بداند، که بر آن "آبرو" (اعتبار اجتماعی) و "وجدان" (درونی) او استوار باشد.

این نیاز به دین الزاماً باید با این خواسته توأم باشد که با همان عقلی که در دانش و هنر می‌نگریم به مقولات دینی هم بنگریم و بخواهیم که خود را با دانش و خرد و فلسفه همراه و همساز کند.

"دین و علم دو دایره است که به مرکز واحد سیر می‌کنند، آن مرکز، حقیقت است."^۱

اگر مسئولانه به پرورش انسان‌های شایسته و بنای جامعه‌ای در خور بیندیشیم، ناگزیر باید سه جنبه ضروری برای زندگی سالم (اعتماد - پیمان - بخشایش) را به بهترین وجهی در جامعه نهادینه کنیم و از دین بخواهیم که در هر سه پهنه (درون انسان - روابط اجتماعی - سپهر سیاسی) انسان را چنان پرورد که نیکی، سرفرازی و شادی در او نهادینه شود و نیک ساختن جهان پیرامون خود را هدف ارزشمند زندگی بشمارد.

از این نگاه در برابر بشر امروز وظیفه‌ای از آن بزرگتر نیست، که به سالم‌سازی فرهنگ دینی بپردازد. تا زندگی فردی و اجتماعی به انقلابی بنیادین در این زمینه نیز قرون وسطا را پشت سر بگذارد و برای نسل‌های آینده زندگی در محیطی سالم را ممکن سازد.

تنها در یک چنین محیطی است که انرژی انسان به راستی متوجه سازندگی و بهبود جهان خواهد شد. فلسفه به اندیشه درباره راهکارهای زندگی و سامان نیک در جامعه خواهد پرداخت و فرهنگ دینی به انسان در درک موقعیتش در هستی و استواری اخلاقی یاری خواهد رساند. هر دو، دست در دست دانش و هنر، زندگی انسان بر این کره خاک را معنایی می‌دهند و شاید آن چتری را فراهم کنند که - به آرزوی نیچه - انسان را در برابر تابش پرسش‌های ذهن سوز و لحظات وحشی سرنوشت در امان خواهد داشت.

پایان



Modern philosophy and Iran

ISBN 978-3-9814030-3-9

Copyright © 2012 by Payam Publicher (Germany)

www.gheybi.com

All rights reserved

Modern philosophy and Iran

Fazel Gheybi

