

ارنست کاسیرر

فلسفه و فرهنگ

ترجمه

بزرگ نادرزاد

موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی

Ernst Cassirer

AN ESSAY ON MAN

traduit par
B. Naderzad

Institut d'études
et des
recherches culturelles

Téhéran
1982

آرست کاسیور

فلسفه و فرهنگ

ترجمه ب. نادرزاد

موسسه مطالعات
و تحقیقات

۱	۰۱۰
۱۵	۶۶

فلسفه و فرهنگ

۸۸۰۶۲

ارنست کاسیرر

اسکن شد

فلسفه و فرهنگ

ترجمه
بزرگ نادرزاد



مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها
تهران ۱۳۶۰



مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها

وابسته به :
وزارت فرهنگ و آموزش عالی

فلسفه و فرهنگ

نوشته ارنست کاسیرر

ترجمه بزرگ نادرزاد

شماره ثبت کتابخانه ملی : ۴۷۷ - ۶۰/۱۱/۱۴

چاپ نخست : ۱۳۶۰

چاپ : چاپخانه وزارت فرهنگ و آموزش عالی ، تهران

کلیه حقوق برای ناشر محفوظ است .

بها : ۴۰۰ ریال

مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها

مجموعه اندیشه معاصر (۹)

در این مجموعه تاکنون کتابهای زیر منتشر شده‌اند :

- | | |
|-------------------------------------|-----------------------------|
| نوشته داریوش شایگان | بتهای ذهنی و خاطره ازلی |
| نوشته داریوش شایگان | آسیا در برابر غرب (۱) |
| نوشته رضا داوری اردکانی | وضع کنونی تفکر در ایران (۲) |
| نوشته و. ت. استیس | عرفان و فلسفه (۳) |
| ترجمه بهاءالدین خرمشاهی | فراسوی نیک و بد (۴) |
| نوشته فریدریش نیچه | |
| ترجمه داریوش آشوری | فلسفه چیست (۵) |
| نوشته رضا داوری اردکانی | فلسفه ریاضی (۶) |
| نوشته ار. کارنپ و دیگران | |
| ترجمه : تحت نظر حسین ضیائی - آستیم | رساله وین (۷) |
| نوشته دکتر میرشمس‌الدین ادیب سلطانی | سفر به دیگر سو (۸) |
| نوشته کارلوس کاستاندا | |
| ترجمه دل‌آرا قرمان (پتگر) | |

فهرست

مقدمه مترجم	
(در احوال و آثار و افکار ارنست کاسیرر)	
پا نوشت‌های مقدمه مترجم	
پیشگفتار نویسنده	
هفت تا هفده	
هیچ‌ده	
۱ - ۴	

۱- انسان چیست

فصل اول - بحران در شناخت نفس	۶ - ۳۵
فصل دوم - شناخت سمبول یک راه دخول به انسان است .	۳۶ - ۴۰
فصل سوم - از واکنش‌های حیوانی تا پاسخ‌های انسانی	۴۱ - ۶۰
فصل چهارم - مفاهیم فضا و زمان در نزد انسان	۶۱ - ۸۰
فصل پنجم - واقعیات و آرمان‌ها	۸۱ - ۸۹

۲- انسان و فرهنگ

فصل ششم - تعریف انسان از لحاظ فرهنگ	۹۴ - ۱۰۳
فصل هفتم - اسطوره دین	۱۰۴ - ۱۵۵
فصل هشتم - زبان	۱۵۶ - ۱۹۳
فصل نهم - هنر	۱۹۴ - ۲۴۰

۲۴۱ - ۲۹۲	فصل دهم - تاریخ
۲۹۳ - ۱۳۲	فصل یازدهم - علم
۳۱۳ - ۳۲۲	فصل دوازدهم - نتیجه
۳۲۳ - ۳۳۴	پانوشته‌های قسمت اول (انسان چیست)
۳۳۵ - ۳۶۶	پانوشته‌های قسمت دوم (انسان و فرهنگ)

مقدمه مترجم

در احوال و آثار و افکار ارنست کاسیرر

فضیلت فلسفه کاسیرر در این است که کلیه معلومات بسیار پراکنده "انسان‌شناسی" و "علوم اجتماعی" را به حساب آورده و آن‌ها را با یکدیگر ترکیب کرده و در عین حالی که اختلافات ویژه آن‌ها را رعایت نموده از مجموعه ترکیبی آن‌ها یک سیستم وسیع علمی به دست داده که هم دقیق است و هم امروزی و به این اعتبار یادآور تحقیقات کانت در قرن هجدهم و کار هگل در قرن نوزدهم است. دستگاه فکری کاسیرر را می‌توان به اسم "نمادشناسی عمومی" (۱) یا "فلسفه اصالت سمبول" نامید. در این سیستم به موضوع زبان توجه خاصی مبذول شده است و به همین جهت بسیاری از نظریه‌های جدید راجع به "تفسیر علمی" (۲) و انواع گوناگون مکاتب مبتنی بر مفهوم "ساخت" (۳) از اندیشه بارور کاسیرر الهام گرفته‌اند.

اما ارنست کاسیرر در شهر برسلو (۴) در سال ۱۸۷۴ به دنیا آمد. خانواده‌اش یهودی بودند و به کار تجارت می‌پرداختند. کاسیرر در دانشگاه‌های برلین و لایپزیگ و هایدلبرگ درس حقوق خواند و در ۱۸۹۴ دوباره به دانشگاه برلین آمد تا فلسفه کانت را در محضر گئورگ سیمل (۵) بیاموزد ولی برای درست دریافتن افکار متفکر بزرگ آلمان ناگزیر شد ریاضی و فیزیک و زیست‌شناسی تحصیل کند و چون شنید که هرمان کهن (۶) در دانشگاه ماربورگ تفسیر جدیدی از فلسفه انتقادی کانت را تدریس می‌کند در سال ۱۸۹۶ به آن مکتب روی‌آور شد و در ۱۸۹۹ رساله اجتهادی خود را با عنوان "تحقیق انتقادی در ریاضیات و علوم طبیعت از لحاظ دکارت" به پایان برد.

در ۱۹۰۱ به مونیخ رفت و در ۱۹۰۵ باردیگر به برلین بازگشت و در همین شهر بود که تحقیقات خود را به اسم "مسئله شناخت در فلسفه و علم روزگار معاصر" (۱۹۰۶-۱۹۰۷) چاپ کرد. در ۱۹۰۹ دانشگاه برلین به او اجازه داد تا مطابق ضوابط حاکم در امر انتخاب افراد هیئت آموزشی دانشگاه‌های آلمانی به صورت خصوصی و آزاد مجلس درسی ترتیب بدهد. (۷) در سال ۱۹۱۰ کتاب تازه‌ای به اسم مفهوم جوهر و مفهوم فونکسیون نوشت و در ۱۹۱۶ تالیفی درباره فلسفه تاریخ و حقوق در آلمان به طبع رسانید و نامش را آزادی و صورت گذاشت و در گیرودار این گونه تفکرات بود که به تنگناهای تفاسیر متفکران نسل جدید پیرو کانت پی برد و پی در پی کتابهایی راجع به هولدرلین (۱۹۱۷) و کانت و گوته (۱۹۱۸) و کلاسیست (۸) (۱۹۱۹) نوشت و ضمناً "جلد سوم کتاب مسئله شناخت را در ۱۹۲۰ و رساله‌ای در خصوص تئوری نسبیت اینشتاین به چاپ رسانید (۱۹۲۱). در ۱۹۱۹ استاد دانشگاه هامبورگ شد. در ۱۹۲۲ کتابهایی راجع به گوته و افلاطون و صورت در اندیشه اساطیری نوشت و در همین تالیفات بود که در تفکر وی تحول قاطعی پیش آمد که میسر تحقیق فلسفی اساسی وی بود. این کتاب بنیادی فلسفه صور سمبولیک نام داشت و جلد اول آن که راجع به فلسفه زبان بود در ۱۹۲۳ و جلد دوم که مربوط به فکر اساطیری می‌شد در ۱۹۲۵ و جلد سوم که عنوان پدیدارشناسی معرفت یافت در ۱۹۲۹ به طبع رسید. به موازات این تالیفات، کاسیر کتاب‌های زبان و اسطوره (۱۹۲۵) و فلسفه یونانیان از آغاز تا افلاطون (۱۹۲۵) و مفهوم فرد و جهان در فلسفه رنسانس (۱۹۲۷) را نیز نوشت و چاپ کرد. در ۱۹۳۰ کاسیر مقاله‌ای با عنوان روح و زندگی در فلسفه معاصر نوشت و به اصطلاح جهت گیری و وضعیت خاص خود را نسبت به سایر افکار فلسفی رایج در آن زمان مشخص کرد. سال ۱۹۳۲ سال باروری در زندگی معنوی کاسیر به شمار می‌آید زیرا که نوشته‌های مهمی مثل ظهور مجدد افلاطون در انگلستان و مکتب کمبریج و فلسفه روشنائی و گوته و جهان تاریخ و زبان و ساختمان عالم اشیاء از وی به چاپ رسید. مقارن همین احوال بود که دارودسته اجامر نازی به حکومت رسیدند و حکیم یهودی ناگزیر از جلای وطن شد و در ۱۹۳۲ به انگلستان

مهاجرت کرد و در دانشگاه آکسفورد تدریس کرد و مقاله‌ای به زبان فرانسه دربارهٔ مفهوم وحدت در فلسفه ژان ژاک روسو نوشت. در ۱۹۳۵ به گوتبرگ سوئد رفت و در آن جا رساله‌ای اساسی درباره حتمیت (۹) و عدم حتمیت در فیزیک فراهم کرد (۱۹۳۶) و نیز مقالات متعددی نوشت که در پاریس و اوپسالا و گوتبرگ و استکلهم به چاپ رسیدند. در ۱۹۳۷ و ۱۹۳۸ باز هم کتابی به فرانسه در خصوص دکارت و مفهوم حقیقت و مفهوم گروه و تئوری ادراک و مفاوضه دکارت مآبانه‌ای به اسم تحری حقیقت در پرتو روشنائی طبیعی (عقل) و مقام آن در حکمت دکارت به تحریر کشید و سرانجام چون دانشمندی به نام کنراد مارک فکر (۱۰) بر او ایراداتی گرفته بود جوابیه‌ای به اسم شامل درباره مفهوم سمبول نوشت و منتشر نمود. کاسیرر باز هم به دکارت پرداخت و در ۱۹۴۱ کتابی به اسم دکارت و کرنی و کریستین ملکه سوئد تالیف نمود و بعد از این که مقاله‌ای درباره منطق علوم فرهنگی (گوتبرگ ۱۹۴۲) و مقاله‌ای به انگلیسی در زمینه تاثیر زبان در توسعه فکر علمی پرداخت دانشگاه ییل آمریکا از وی دعوت به تدریس کرد (۱۹۴۱) و در آن جا به زبان انگلیسی رساله شامل دربارهٔ انسان - مقدمه‌ای بر کتاب حاضر نوشت: در همین سال دانشگاه کلمبیا وی را فراخواند ولی حکیم آواره بعد از پایان بردن دست‌نویس کتاب اسطوره دولت و چاپ مقاله‌ای در مجله Word به اسم فکر ساخت‌گرایی در مکاتب زبان‌شناسی جدید. در سیزدهم آوریل ۱۹۴۵ چشم از جهان فرو بست. بعد از مرگ وی جلد چهارم کتاب مسئله شناخت که نسخه خطی آن در سوئد مانده بود به انگلیسی ترجمه شد و در ۱۹۵۰ از طرف دانشگاه ییل انتشار یافت.

فلسفه کاسیرر نمادشناسی فعالیت‌های گوناگون انسان است

تحول فکر کاسیرر را در همین اسامی و عناوین کتاب‌ها و مقالات گوناگون وی می‌توان دریافت. با این وصف مطالب دو کتاب مسئله شناخت در فلسفه و علم معاصر و فلسفه صورتهای نمادی در حکم ارگان فلسفه وی هستند

و مولف که علم و اطلاع وسیعی به بسیاری از معارف بشری دارد در تدوین این کتاب از آن‌ها استفاده کرده است. در آغاز قرن بیستم کاسیرر کوشیده تا به جای "انسان‌شناسی" سابق، انسان‌شناسی جدیدی تاسیس کند و در عین حال کشفیات علوم طبیعی و علوم اجتماعی را نیز در بنیادگذاری آن مداخله دهد. کاسیرر به دو هدف نظر دارد. اول آن که می‌خواهد کلیه عواقب و نتایج عقلی و منطقی مترتب بر فلسفه کانت و انقلابی که او در فکر به وجود آورده استخراج و توضیح کند. دیگر این که در حاشیه فلسفه هگل و تفاسیر گوناگونی که از تاریخ شده یک مکتب جدید "انسان‌شناسی" تاسیس کند که در آن انسان به عنوان "حیوان سمبولیک" (۱۱) تعریف می‌گردد. چشم‌انداز فکری کاسیرر، نظری و از نوع بینش افلاطون نیست و ترقی "علوم جدید فرهنگی" در ترکیب آن تاثیر تام داشته است.

از لحاظ کاسیرر و از جهت فلسفه انتقادی کانت اشتباه فلسفه اصالت عقل و اصالت تجربه در این بوده است که در نظریه شناختی که ارائه داده معرفت را به منزله واگیره یا "رونوشت واقعیات" پنداشته است و متافیزیک قدیم که محل ایراد علم تجربی واقع شده بین اولویت وجود و اولویت معرفت و اولویت موضوع شناسائی و فاعل شناسائی در حالت نوسان و تردید رای قرار گرفته است. علم واقعیت را به مثابه یک ترکیب (سنتز) عینی ارائه می‌کند. آن‌چه "عینی" است "غیرمتغیر" است. اما پیدایش "خصلت غیر متغیر بودن" (۱۲) به آهستگی صورت می‌بندد و طریقه نیل به آن روش مقابله و تصحیح متقابل فرضیه‌های علمی است. مکانیزم داخلی امر معرفت و امر وجود را از طریق ریاضی و روش فیزیک و ریاضی می‌توان دریافت. یعنی می‌توان بیش از پیش تجربه را به عقل جوش داد و به آن‌ها جامعیت بخشید و بهترین مستوره یا الگوی "فنکسیونل" را به دست آورد. و این الگو در واقع همان ذات و کیفیت "سمبول" است که بیانگر ثبات و "عدم تغیر" در پس دگرگونی است.

در فلسفه کاسیرر، اساطیر و هنر و دین و تمام "صورت‌های فرهنگی" و علوم گوناگون با یکدیگر آشتی می‌نمایند و از این‌رو تالیفات او حالت "سیاهه

برداری" از "صور فرهنگی" را پیدا می‌کند و هریک از صورتهای فرهنگی به عنوان یکی از شیوه‌های "عینیت‌پذیری" (۱۳) قلمداد می‌گردند. از یک طرف فلسفه کاسیرر، نسبیت و اختلاف این شیوه‌ها را به صورت برجسته‌نشان می‌دهد و از طرف دیگر یک نظر تالیفی (سیستماتیک) و فراگیرنده از صورتهای فرهنگی عرضه می‌کند.

اسطوره و دین

کاسیرر بعد از این که در کتاب *تامل درباره انسان* معیارهای ویژه فلسفه انتقادی کانت یعنی فضا و زمان و عدد را بر صور فرهنگی یعنی اسطوره و محتوی اساطیر، که خود از راه تحقیقات مردم‌شناسی به دست آمده‌اند تطبیق می‌کند، می‌کوشد تا عینیت ویژه آن‌ها را استخراج نماید. ولی اسطوره امری نیست که مثل علم از راه "نسبت‌های" آن شناخته گردد و برخلاف مواضع علمی موضوع اساطیری یا اسطوره ارزش جوهری دارد یعنی موجود تشخیص‌یافته‌ای است و نیروی زنده‌ای در آن متضمن است و تاحدی به مفهوم "آرکتیپ" (۱۴) یونگ شباهت دارد. "اندیشه اساطیری در بطن اشیاء و امور قرار ندارد و جای آن مکانی در عرصه کیفیات حسی و ظواهر شناخته شده است". اندیشه "تقدس" یا "قدسیت" عنصر بنیادی فکر اساطیری است. اما اگر از اساطیر بگذریم و به سراغ دین برویم به "صور فرهنگی" دیگری برمی‌خوریم. در این‌جا اموری مثل قربانی‌کردن و نماز خواندن و اعمال عبادی و نیایش، نیت و غرض اساطیری را دگرگونه می‌کنند. زیرا که از لحاظ اساطیر، عالم از ظواهر ساخته شده و از چشم دین‌ظواهر را با سوءظن باید نگریست.

عوالم ملکوتی در آن‌سوی ظواهر و عوالم محسوس قرار دارند و عینیت یافتن مفهوم خدا سبب می‌شود که این اندیشه بدل به مفهومی صرفاً "باطنی" و درونی انسان بشود. اما صورت دین طوری است که امور و کائنات و عالم ظواهر باید در قلب آن نیت صفابخش بنیادی که وجه‌مميز دین است محفوظ

باقی بماند. عالم اساطیر بر تفکیک میان دو مفهوم مقدس و غیرمقدس تکیه می‌زند و عالم دین بر مبنای کشش میان دو مفهوم "مطلق" و "توهم" مستقر است. به نظر کاسیرر مطالعه تاریخ ادیان به ما نشان می‌دهد که ظهور حس "آگاهی به خود" با ظهور مفهوم خدای واحد و شخصی که در حکم عالی‌ترین سمبول خودآگاهی فردی است ملازمه دارد و بدیهی است که این مفهوم خدای یگانه خود از مفهوم بت و تصاویر و نقوش دینی که در آن‌ها خصلت ابهام و دوپهلویی اسطوره هنوز مشهود است سرچشمه گرفته است.

"تصویر ذهنی محض" و علم

اگر از لحاظ فکر اساطیری، هستی و تصویر ذهنی یکی است و اگر از لحاظ دینی، تصویر و نقش و تمثال را باید پیوسته طرد و نفی کرد تا بتوان به خود هستی و اصل شد. آیا نمی‌توان این طور تصور کرد که برای رسیدن به "تصویر محض" باید وجود را نفی نمود. طرح چنین برنامه‌ای اندکی یادآور معتقدات مکتب "هنر برای هنر" است. اما کاسیرر جلد چهارم کتاب فلسفه صورتهای سمبولیک را که می‌بایست به بیان این مطلب اختصاص داده می‌شد هرگز ننوشت.

با این وصف از لحاظ کاسیرر زبان نقشی شبیه نقش و عمل هنر را بازی می‌کند. زبان اشیاء را می‌نامد و با این عمل تسمیه در واقع ثبات و پایداری را در عرصه صیوریت و آمیختگی امور به کرسی می‌نشانند. مشهودات و مدرکات انسان به کمک زبان متبلور و مشخص می‌گردند. زبان عالم تصاویر محض را که البته مدون و سامان یافته نیز هست عینیت می‌بخشد. بنابراین، زبان نقش اساسی در عرصه عمل سمبولیک که وجه مشخص انسان و مختص اوست بازی می‌کند.

در چنین منظومه‌ای که حتی اساطیر و دین و شعر هم واجد عینیت تلقی می‌شوند اگر به معاینه صورتهای سمبولیک ناشی از علم دست بزنیم می‌بینیم که معرف آن نه خصلت عینیت بلکه نحوه‌ای از عینیت است که همان رابطه‌ء

علت و معلولی باشد. علم در حقیقت نوعی طبقه‌بندی است و در جریان این طبقه‌بندی میان اشیاء و امور ربط و پیوستگی برقرار می‌کند. اما در امر استقرار روابط، نظر به صرفه‌جوئی در وسایل به کار گرفته دارد. علم به خود هم نسبت می‌بخشد و به جای انبوه اسامی موجود الفبای ساده‌تر و دقیق‌تر و صرفه‌جویانه‌تری می‌گذارد. حقیقت این است که زبان در حکم مرحله برزخ میان "تصویر" و "نشانه" است که تصویر چیز به اصطلاح ناب و خالص نیست و نشانه (علامت) یعنی مجموع دال و مدلول (یا لغت و معنی) به سرحد پاکی و خلوص می‌رسد. اما مفاهیم علمی نیز از زبان سرمشق می‌گیرند و همین فرایند مذکور را دنبال می‌کنند. با این همه، تعبیر علمی، هنوز از شائبه ابهام و القاء یکسره منزّه نیستند. در علم، علامت یا نشانه مظهر بی‌آلایش قدرت خلاقه انسان یا "برهان شرعی قیاسی" (۱۵) علم می‌شود و برگسون می‌گفت که این مفهوم در واقع به منزله آرمان یا ایدآل است که هر علمی به سوی آن کشیده می‌شود و این جذبه، تجلی همین نیروی زاینده است و قیاس یا استنتاج علامت بی‌خدشه رابطه علیت است. بحران علمی زبان قابل-مقایسه بارد و تردید دین در امر اسطوره است و کاشف از پیروزی مفهوم نسبت به مفهوم شیئی می‌باشد.

به هر حال از خلال شکل‌ها یا "صورت‌های فرهنگی" ما شعور انسان را می‌بینیم که جهان را می‌سازد و به اصطلاح مقوم آنست. بینش اساطیری و دینی تجلیات زبانی و مفهوم‌سازی (۱۶) علمی همگی عبارت از نحوه‌های گوناگون تجربه سمبولیک هستند و معرف این امر که انسان در ساختمان جهان ذهنی انسان دست اندرکار است. وحدت سیستم فلسفی کاسیر بر پایه اولویت و گشادگی و کلیت و شمول (به اصطلاح منطقی‌ها مصداق (۱۷)) نقش نمادی (فونکسیون سمبولیک) مقرر شده و مفهوم سمبول در عرصه محسوسات و در هر جایی که امر محسوسی به منزله جامه‌ای برای پوشاندن یک معنا به کار رفته باشد رواج دارد یعنی کلیه پدیده‌ها را به هر شکلی که متجلی گردند می-پوشاند.

با این وصف معنای هیچ امری را خارج از متن فرهنگی به وجودآورنده

آن نمی‌توان دریافت. این متن را کاسیرر "صورت سمبولیک" نام می‌دهد و همین صورت نمادی پر طول و تفصیل است که واقعیت را می‌سازد و آن را از لحاظ ما فهم‌پذیر می‌کند.

کاسیرر پیرو کانت است و بنابراین محورهای اصلی اندیشه انتقادی یا ارزیابنده (کریتیک) او را پیوسته در مدنظر دارد و می‌گوید که معنای هیچ امری را بدون ملاحظه نسبت‌های سمبولیک بنیادی، یعنی فضا و زمان و عدد و علیت را که در هر متن مقوم عینیت آن امر هستند نمی‌توان دریافت.

خلاصه کلام آن که معنای هیچ امری با هیچ موضوعی را نمی‌توان کشف کرد مگر این که رابطه تصویری (۱۸) میان ظاهر محسوس و زیربنای معنوی آن برقرار گردد و این نکته خود موبد کیفیت نمادی آن امر است. "عملی یا نقش سمبولیک مرکب از لحظاتی است که قاعدتا" با هم فرق دارند. هیچ معنایی عبارت از یک کیفیت ساده نیست. معنا در عین حال ساده و مضاعف است و این قطبیت که ذاتی آن است باعث انهدام یا تضعیف آن نمی‌شود. قطبیت کیفیت ویژه معناست. این ابهام بنیادی در شالوده و اساس "صورت سمبولیک" تقرر دارد و عامل ثبات ساختمانی سمبول می‌شود و هر بار که به امری معرفت پیدا می‌کنیم شناخت ما از محدوده امر منفرد شناخته شده بلا-واسطه در می‌گذرد و به کل امر تجربه متعلق می‌گردد. از لحاظ کاسیرر جهان انسان و آفاق وی از استعاره و تعریض و کنایه ساخته شده است. (۱۹)

متن اصلی این کتاب به زبان انگلیسی است و بیست و هفتمین چاپ آن در سال ۱۹۷۶ منتشر شده است (۲۰) اما من ترجمه فارسی را بر مبنای متن فرانسوی (۲۱) تهیه کرده‌ام که در مواردی با اصل انگلیسی اختلافاتی دارد. این رساله به جهت اشتغال بر مفاهیم علمی گوناگون از تاریخ و روان-شناسی گرفته تا علوم دقیقه و زبان‌شناسی و هنر و فلسفه و غیر ذلک، تالیف آسان‌فهمی نیست و تعبیر آن به فارسی نیز البته کار سبلی نبوده است.

در حد مقدور کوشیده‌ام تا روایت فارسی قابل درک باشد (اگرچه که متن از موارد معقد و مبهم یکسره خالی نیست). برای نیل به این مقصود به هر طریقه‌ای متوسل شده‌ام و از تقطیع جمله اصلی تا اندراج و الحاق یک

لغت، یا یک جمله و یا حتی یک عبارت، به این نیت که مطلب برای خواننده احتمالا بیشتر روشن شود بیم نداشته ام.

به بیان دیگر در این ترجمه، امانت از جهت معنا و مفهوم و روح گفته‌های مولف رعایت شده است وگرنه سیاق تعبیر نویسنده را هرجا لازم دیده‌ام دگرگونه کرده‌ام تا بهتر دریافتن مطلب ممکن گردد. به هر صورت نکاتی که ذکر شد من باب آگاهی خواننده از برخی خصوصیات روش مترجم است وگرنه بدیهی است که قضاوت در امر پیروزی یا شکست نسبی این ترجمه بر عهده خوانندگان آن خواهد بود.

این مختصر را نمی‌توان به پایان برد مگر با سپاسگزاری از آقای عارف ماکوئی که با دقت بسیار این ترجمه را خواندند و در تنقیح آن زحمات ذی‌قیمت کشیدند و آقای علیرضا میرسپاسی که چند بخش آن را مرور کردند و مقدمات طبع آن را فراهم آوردند. با تمام این احوال در این کتاب هرجا نارسائی ملاحظه گردد مسئولش این بنده است ولاغیر.

بزرگ نادرزاد

پانوشته‌های مقدمهء مترجم
(در احوال و آثار و افکار ارنست کاسیرر)

- 1) Symbolique gènéralisée
- 2) Herméneutique
- 3) Structuralisme
- 4) Breslau
- 5) Georg Simmel (1858-1918)
- 6) Hermann Cohen (1842-1918)
- 7) Privatdozent در اصطلاح سلسله مراتب دانشگاهی آلمان به معنای کسی است که خصوصی درس می‌دهد و مستقیماً از شاگردان خود شهریه دریافت می‌کند.
- 8) Kleist
- 9) Determinisme
- 10) Konrad Mark Vogaer
- 11) Animal Symbolicum
- 12) Invariance
- 13) Mond d'Objectivation
- 14) Archetype
- 15) Hypothético-dèductif
- 16) Conceptualization
- 17) Extension
- 18) Relation représentative
- 19) مطالبی که تا اینجا آورده ایم از مقالهء G. Dubois در جلد سوم Encyclopedia Universalis چاپ پاریس (۱۹۷۴) اخذ و نقل به معنی شده است.
- 20) Ernst Cassirer, An Essay on Man, An Introduction to a Philosophy of Human Culture, Yale University Press, 1976.
- 21) Ernst Cassirer, Essai sur l'homme, trad. par Norbert Massa, Les Edition d'Ainvil, Paris, 1975.

پیشگفتار نویسنده

این کتاب را نخست به تشویق دوستان انگلیسی و امریکاییم نوشته‌ام . اینان اغلب و با شوق و شتاب از من می‌خواستند کتابی را که به اسم فلسفه^۱ صورتهای سمبولیک^۱ نوشته‌ام به انگلیسی ترجمه و منتشر کنم . اما با اینکه میل داشتم خواهش دوستان را اجابت کنم ، بعد از چند دفعه آزمایـش ، ترجمه^۲ کامل و طبع آن کتاب را در اوضاع فعلی غیر ممکن و غیر موجه تشخیص دادم . خصوصاً که خواننده^۳ آن کتاب ناگزیر می‌شد برای خواندن و فهمیدن سه جلد مطلب درباب یک موضوع مشکل و انتزاعی از ذهن خود توجه بسیار طلب کند . اما از لحاظ خود نویسنده و حس تمیز او ، ممکن نبود کتابی را که بیست و پنج سال پیش از این نوشته بوده است تازه به انگلیسی برگرداند . از آن تاریخ به بعد ، مؤلف کار دوبراره^۴ همین موضوع را ادامه داده ، امور متعدد تازه‌ای را مطالعه کرده و با مسایل جدیدی مواجه شده است و مسایل قدیم را که بخودی خود بطرز دیگری مطرح شده‌اند ، در چهارچوب دیگری نگاه می‌کند . به همه^۵ جهاتی که ذکر شد ، تصمیم به سفری نو ، یا نوشتن کتابی کاملاً جدید گرفتم . اما این کتاب از تألیف اول بسیار کوتاه‌تر شد ، زیرا که به قول لسینگ^۶ ۲ "کتاب حجیم در حکم مصیبت عظیم است" . موقعی که کتاب فلسفه^۷ صورتهای سمبولیک را می‌نوشتم ، آنقدر مجذوب تحقیقاتم بودم که سسـخن حکیمانه^۸ لسینگ را از یاد بردم یا در بکاربردن آن اهمال کردم ، ولی حالا بمراتب بهتر می‌توانم حرف آن مرد خردمند را بکار بندم . بجای واردشدن در تفصیل و جزئیات امور و مباحث بسیار دراز نظری ، سعی کرده‌ام تا دراین

1) Philosophy of Symbolic Forms

2) Lessing

کتاب فکر خود را روی نکاتی که به نظرم واجد اهمیت خاصی هستند، متمرکز کنم و اندیشه‌هایم را تا حد مقدور به ایجاز و اختصار بیان نمایم.

با این وصف، طبیعت این کتاب طوریست که مسایل و مواضیع آن ممکن است در بادی امر متفرق و بی‌ارتباط با یکدیگر جلوه کنند. کتابی که از علم نفس و علم وجود و اپیستمولوژی^۳ صحبت کند، و بخش‌هایی دربارهٔ اساطیر و دین و زبان و هنر و علم و تاریخ داشته باشد، از این ایراد و انتقاد نمی‌تواند مصون بماند که شباهت به چننهٔ درویشی دارد که در آن عجیب و غریب‌ترین چیزها پهلوی هم ریخته‌اند. اما، من امیدوارم که خوانندهٔ این کتاب ایراد مذکور را بی‌اساس تلقی کند. یکی از مهمترین هدفهای من در تألیف این کتاب این بوده است که خواننده را متقاعد کنم به اینکه کثرت مسایل مطروحه ظاهریست و در واقع کلیهٔ موضوعهای مورد بحث در این تألیف به یک موضوع برمی‌گردند، و این همه مسئله، در حقیقت راهپایی هستند که به یک مرکز واحد منتهی می‌شوند، و بنظر من وظیفهٔ یک نوع فلسفهٔ فرهنگ است که این مرکز را کشف کند و محل آن را تعیین نماید.

در خصوص سبک نگارش این کتاب باید بگویم چون زبان مورد استفادهٔ من زبان مادری نبود، البته اسباب زحمتی جدی شده بود. اگر کمک‌های دوستم James Pettegrove استاد دانشسرای دولتی نیوجرسی نبود، اشکال مزبور بسختی رفع می‌شد. ایشان تمام نسخهٔ دستنویس را خواندند و نظرات مهرآمیز خود را درخصوص کلیهٔ مسایل مربوط به زبان و بیان اظهار کردند. اما دین بزرگ من به این دوست، مخصوصاً ناشی از استدراکات و ملاحظات ذیقیمت و بجاییست که دربارهٔ محتوی و مطلب این کتاب ابراز داشته‌اند.

غرض از نوشتن این کتاب این نبوده است که رساله‌ای "عام‌پسند" در باب موضوعی فراهم آید که از بسیاری جهات قابل "عام‌پسند شدن" نیست. با این وصف، این کتاب منحصراً برای دانشگاہیان و فلاسفه نوشته نشده است. مسایل اساسی فرهنگ انسان برای انسانها نفع عام دارد و باید که قابل‌درک برای تعداد بیشتری از مردم باشد. از اینرو، من کوشیده‌ام تا افکار

3) Épistémologie

خود را عاری از هرگونه خصلت فنی و تا حد مقدور روشن و ساده بیان کنم . با وجود این ، منتقدان این کتاب باید بدانند آنچه در این رساله آورده‌ام ، بیشتر بیان و توضیح تئوری خودم درباره فرهنگ است تا سعی در اثبات و توجیه آن . برای بحث و تحلیل عمیقتر مسایل مربوط به فرهنگ ، خواننده را به توضیحات تفصیلی کتاب دیگرم یعنی فلسفه صورتهای سمبولیک ارجاع می‌دهم .

نیت صادقانه من این بوده است که تئوری ساخته و پرداخته در این کتاب را به صورت قاطع و جزمی به ذهن خوانندگان تحمیل نکنم و اهتمام داشته‌ام تا آنان بتوانند خود درباره محتوی آن قضاوت کنند . البته امکان نداشت که کلیه دلایل تجربی‌ای که فکر اصلی من بر آنها استوار است ، ارائه گردد . آنقدر هست که کوشیده‌ام از آثار قدما درباره مسایل متفاوت نقل-قولهای مفصل بکنم . کتابشناسی کامل مربوط به موضوع این کتاب در این رساله داده نشده است ، زیرا فقط ذکر عناوین کتب ، محلی بمراتب بیش از آنچه در این کتاب مجاز بوده طلب می‌کرده است . ناگزیر به این اکتفا کرده‌ام که از مؤلفانی یاد کنم که به آنان بسیار مدیون هستم ، و مثالهایی را گزیده‌ام که بنظر من مناسب آمده و مفید فواید عالیه فلسفی بوده است .

این کتاب را به Charles W. Hendel هدیه کرده‌ام و با این عمل خواسته‌ام حقشناسی عمیق خود را نسبت به مردی که با پشتکاری خستگی‌ناپذیر مرا در تدارک این کتاب یاری داده است ، ابراز کنم . نخستین کسی که از طرح کلی این کتاب با وی صحبت کردم او بود . اگر توجه خاص او نسبت به موضوع این رساله و دوستی وی نسبت به مؤلف نمی‌بود ، جرأت چاپ کردن این کتاب را پیدا نمی‌کردم . او چندین بار نسخه دستنویس را خواند و من همیشه نظرات و القاءات سودمند و ذیقیمت وی را قبول کردم .

با وصف این ، امر اهدای این کتاب منحصراً جنبه خصوصی ندارد و معنای "سمبولیک" آن را نیز باید در نظر گرفت . با اهدای این کتاب به مدیر گروه فلسفه و رئیس بخش مطالعات عالیه دانشگاه ییل میل‌دارم که به کلیه اعضای قسمت فلسفه مراتب سپاسگزاری صادقانه خود را اعلام کنم . سه سال

پیش موقعی که به دانشگاه بیل آمدم، بصورتی غیر منتظره دریافتم که در این سازمان روح همکاری نزدیک و بسیار گسترده‌ای وجود دارد. کارکردن با همکاران جوانم در سمینارهایی که موضوعات متفاوت داشت، مایه لذت مخصوص بود و امتیاز بزرگی برای من بحساب می‌رفت، و این امر خود در زندگی دراز دانشگاهی من تجربه‌ای جدید و درعین حال جاذب و محرک بشمار می‌آمد. از این سینماهای مشترک که یکی در "فلسفه تاریخ" و دیگری در "فلسفه علوم" و سومی درباره "تئوری معرفت" بود و C. W. Hendel و Hajo Holborn و Northrop و H. Margenau و M. Beardsley و F. Fitch و Ch. Stevens آنها را اداره می‌کردند، همیشه خاطره‌ای حقشناسانه در ذهنم باقی خواهد ماند.

این کتاب تا حد زیادی حاصل تحقیقاتی است که در مدرسه عالی دانشگاه بیل کرده‌ام. از این‌رو فرصت را غنیمت می‌شمرم و از F. S. Furniss رئیس آن مدرسه عالی که مدت سه سال از من مهمان‌نوازی کرد صمیمانه تشکر می‌کنم. من از دانشجویانم هم باید صادقانه تشکر کنم. درباب اکثر مسایلی که در این کتاب تشریح شده، با دانشجویان گفتگو کرده‌ام و امیدوارم که در صفحات بعدی این رساله قرائنی از مسأعی مشترکمان را خوانندگان مشاهده کنند.

من از سازمان *Fluid Research Fund* دانشگاه بیل به جهت اعانه تحقیقاتی که به اینجانب داده و به این طریق مرا در تدارک این کتاب یاری کرده است، سپاسگزاری می‌کنم.

ارنست کاسیرر

۱

افسان چیست؟

فصل اول

بحران در شناخت نفس

بظاهر همه اتفاق نظر دارند که خودشناسی عالیت‌ترین مقصد و منظور تحقیق فلسفی است. و در تمام برخوردهای مکاتب گوناگون فلسفه با یکدیگر، هدف مذکور پیوسته تأیید و تأکید شده و بمنزله مرکز یا نقطه ثابت و تغییرناپذیری درآمده است که ارشمیدس به آن احتیاج داشت (تا با اهرم خود عالم را از جای خود بلند کند). شکاکترین متفکران امکان و ضرورت معرفت به نفس را انکار نکرده‌اند و اگر هم به تمام اصولی که مربوط به ماهیت کائنات می‌شود با سوءظن نگریسته‌اند، در واقع خواسته‌اند اسلوب مطمئن‌تری در تحقیقات فلسفی ابداع کنند. در تاریخ فلسفه، مکاتب شکاک با مکاتب جزمی انسانگرا (اومانیزم) قرین بوده است. شکاک کسی است که یقین عینی نسبت به عالم خارج را نفی و انکار می‌کند و سر آن دارد که کلیه تفکرات انسان را دوباره بسوی هستی خودمانسان معطوف کند و می‌گوید، خودشناسی شرط قبلی و اصلی تحقق نفس است و باید بکوشیم تا آن زنجیری که ما را به عالم خارج می‌پیوندد ببریم تا از آزادی راستین بهره‌مند گردیم. مونتینی گفته است: "مهمترین چیز عالم این است که آدمی بداند چگونه می‌تواند از آن خود باشد."

با این وصف، این طرز نگاه کردن به مسئله نفس، یعنی طریقه درون‌بینی، خود مورد شک فلاسفه شکاک قرار گرفته است. سنگ اول بنای فلسفه جدید این اصل است که وجود "من" امریست بدیهی و از بین ناپذیر و بردنی و یرد نکردنی. اما ترقیات علم روانشناسی این اصل را که دکارت وضع

کرده هیچ تأیید نکرده است. در عصر ما سیر فکر دوباره بسوی قطب مخالف تمایل کلی دارد، و روانشناسان جدیدی که روش ساده درون‌بینی را قبول یا تجویز می‌کنند کم‌اند، و معمولاً جوابی که به فلاسفه می‌دهند اینست که این روش بسیار نامطمئن است و متقاعد شده‌اند که روش کاملاً عینی مبتنی بر رفتار (۱) تنها مدخل علمی ممکن به عرصه نفسانیات است. اما مکتب رفتاری - اصولی و منطقی - به هدف خود نمی‌رسد و اگرچه ما را از ارتکاب اشتباهات احتمالی در روش برحذر می‌دارد، ولی نمی‌تواند کلیه مسایلی مربوط به روانشناسی انسان را حل کند. از طریقه‌ای که منحصرأ مبتنی بر درون‌بینی باشد می‌توان انتقاد کرد و یا در صحت نتایج آن تردید نمود، ولی نمی‌توان این روش را اصلاً نادیده گرفت یا حذف کرد. بدون توسل به روش درون‌بینی و بدون آگاهی حضوری بیواسطه به احساسات و عواطف و ادراکات و افکار، نمی‌توان میدان علم روانشناسی انسان را معین کرد. با وجود این، باید قبول کرد که اگر فقط بخواهیم در همین راه قدم برداریم هیچوقت نخواهیم توانست طبیعت جامع انسان را دریابیم. طریقه درون - بینی فقط آن بخش کوچکی از زندگی انسان را روشن می‌کند که تجربه فردی تادر به ادراک آنست، و هیچوقت نخواهد توانست بر میدان فراخ کلیه پدیده‌های انسانی دست یابد. حتی، اگر موفق به جمع آوردن و آمیختن تمام اطلاعات بشویم، باز تصویری بسیار فقیرانه و بسیار گسیخته از طبیعت انسان خواهیم ساخت، یعنی تصویری ساده از یک انسان نیم‌تنه.

ارسطو می‌گوید، منشاء علم انسانی در یک نوع گرایش اساسی طبیعت انسان است، و آن در کنش و واکنشهای ابتدایی وی پدیدار می‌گردد. این تمایل فطری در کلیه حواس انسان نافذ و موجود است.

"کلیه انسانها به حکم طبیعت متمایل به دانستن هستند و نشان‌دهنده این امر لذت ناشی از حیات است، زیرا قطع نظر از فواید مترتب بر آنها، حسیات به خودی خود لذت‌بخشند و به این اعتبار، محسوسات بصری در درجه اول اهمیت قرار دارند. حقیقت اینست که نه تنها در موقع عمل، بلکه در مواقعی

که عمل خاصی هم منظور نظرمان نیست، حس دیدن را به دیگر حواس ترجیح می‌دهیم. علت اینست که حس بینایی در قیاس با سایر حواس، بیش از همه بر معلومات ما می‌افزاید و انبوهی از اختلافات بین موجودات را بر ما آشکار می‌کند. " (۲)

عبارتی که نقل شد کاملاً "نظر ارسطو را درباره شناخت نا آنجا که به اختلاف نظر او با افلاطون است، مشخص می‌کند. در آثار افلاطون نمی‌توان چنین ستایش فلسفی راجع به اهمیت حواس در نزد انسان پیدا کرد. هرگز به ذهن افلاطون خطور نمی‌کرده که میل به شناخت و لذت ناشی از حسیات را با یکدیگر مقایسه کند. از لحاظ افلاطون ورطه‌ای گذرناپذیر، حیات حسی را از حیات عقلی جدا می‌کند و شناخت و حقیقت به قلمرو مثل محض و ابدی، یعنی به یک نظام متعالی تعلق دارند. البته ارسطو هم اعتقاد دارد به اینکه تنها با عمل ادراک حسی نمی‌توان به شناخت علمی رسید، ولی موقعی که تفکیک افلاطونی میان عالم مثال و عالم حواس را انکار می‌کند، به زیست‌شناسی نظر دارد و بعنوان زیستشناس اظهار عقیده می‌کند، و می‌خواهد عالم مثال و عالم شناخت را با تعبیر زیستشناسی توجیه نماید. به نظر ارسطو میان این دو عالم همین پیوستگی برقرار است. چه در عرصه طبیعت و چه در قلمرو معرفت انسانی، صورتهای عالی از صورتهای سافل زاده می‌شوند. ادراک حسی و حافظه و تجربه و خیال و عقل با همین پیوند به هم اتصال دارند. اینها که گفته شد، درحقیقت، سطوح مختلف و بروزات متفاوت یک فعالیت واحد و اساسی‌ست که عالیترین صورت کمال آن در انسان موجود است، ولی می‌توان گفت که تمام حیوانات و تمام صورتهای حیات آلی در آن سهیم‌اند.

اگر قرار می‌شد همین نقطه نظر زیستشناسی را بپذیریم، ناگزیر از پذیرفتن این نکته می‌شدیم که اولین درجات خودشناسی منحصر به عالم خارج مربوط می‌گردد. انسان برای رفع احتیاجات آنی و نیازهای عملی خود، به محیط طبیعی‌گرداگرد خود وابسته است و ادامه حیات وی مشروط به سازگاری پیوسته وی با شرایط و اوضاع عالم پیرامون اوست. اولین قدمهایی

که انسان به طرف عوالم فکری و فرهنگی برداشته، در واقع، عملی — بوده معطوف به نوعی سازگار کردن ذهن وی با محیط زندگی. اما بتدریج — که فرهنگ پیشرفت می کند، گرایش مخالفی در طبیعت انسان بروز می نماید و از همان ابتدای ظهور شعور می بینیم که دریافت اثرات حیات درونی، همراه و مکمل دریافت عوالم خارج از انسان است. فرهنگ انسانی هرچه بیشتر برود گسترده تر می گردد، و ادراکات معطوف به حیات درونی ظاهراً بیشتر می شود و کم کم روح کنجاوی طبیعی آدم شروع می کند به تغییر جهت دادن. این گونه تحول را تقریباً در تمام صورتهای حیات فرهنگی می توان مشاهده کرد. در اولین توجیهات اساطیری از عالم، مسایل مربوط به انسانشناسی و جهان — شناسی پیوسته در کنار یکدیگر، ولی به صورت ابتدایی مطرح شده اند. منشاء جهان و منشاء انسان دو مسئله هستند که به طرزی جدایی ناپذیر به یکدیگر متصل و مربوط اند. افکار دینی، این گونه توجیهات افسانه ای را خواست از بین ببرد و بعکس سعی کرد این نوع عقاید مربوط به انسانشناسی و جهان — شناسی اساطیری را نگاه دارد، و صورت و عمق جدیدی به آن بدهد. از این به بعد موضوع خودشناسی دیگر به عنوان مسئله ای که صرفاً فایده نظری داشته باشد تلقی نمی گردد، و از حالت مسئله ای که فقط محرک کنجاوی باشد و تفکر صوری را باعث گردد، درمی آید، و حکم وظیفه اساسی انسان را پیدا می کند. متفکران بزرگی که در زمینه مسائل دین تأمل کرده اند، اولین کسانی بوده اند که ضرورت اخلاقی این عمل را متذکر گشته اند. در کلیه صورتهای عالیه حیات دینی قاعدتاً "خودت را بشناس" به منزله تکلیفی قطعی یا قانون اخلاقی و دینی اساسی ارائه گردیده است. در این تکلیف اخلاقی نوعی واژگونی ناگهانی غریزه ابتدایی معطوف به شناختن (عالم خارج از انسان) احساس می گردد و با نوعی دگرگونی کلیه ارزشها مواجه می گردیم. مراحل تکوینی خاصی را که این پدیده پشت سر گذاشته، می توان از خلال تحول تاریخی تمام ادیان عالم، مثل دین یهود و بودا و کنفوسیوس و مسیح، مشاهده کرد.

همین اصل در تحول کلی فکر فلسفی مصداق دارد. اولین تجلیات

فلسفه یونان ظاهراً به چیزی جز عالم طبیعی نظر نمی‌کند، و پیداست که جهان‌شناسی نسبت به سایر فروع فلسفه اولویت دارد. با این وصف، فرد فرد اغلب متفکرین یونانی به تنهایی و در زمانی واحد نمایندگان مکاتب فکری جدیدی هستند، و این خود نمایشگر عمق و برد روح یونانی‌ست. به غیر از فلسفه طبیعی مکتب ملطیه، فیلسوفان دنباله‌روی فیثاغورث فلسفه مبتنی بر ریاضیات را کشف می‌کنند، و فلاسفه اهل جزیره ایله (۳) طرح فلسفه مبتنی بر منطق را می‌افکنند. هراکلیتوس در حد فاصل فکر افلاکی (کسمولوژیک) و فکر انسان‌شناسی (آنتروپولوژیک) قرار می‌گیرد. این فیلسوف با اینکه فیلسوف طبیعی‌ست و خود را از مکتب "طبیعیون قدیم" می‌پندارد، یقین دارد که لازمه تعمق در معمای طبیعت، مطالعه معمای طبیعت انسان است. ما اگر خواهیم با عالم واقع مربوط بمانیم و معنای آن را بفهمیم، ناگزیر از این هستیم که نخست در خودمان تأمل کنیم. به همین جهت است که هراکلیتوس جمله ذیل را خلاصه حکمت خود می‌داندست و می‌گفت "من در نفس خود جستجو کرده‌ام" (۴). اما این گرایش جدید اگرچه که به یک اعتبار در اولین افکار فلسفی یونان وجود داشت، ولی زمان پختگی کامل آن مربوط به دوره بعد از سقراط است. به این طریق، می‌بینیم که میان فلاسفه پیش از سقراط و خود سقراط در نقطه‌ای از خط سیر فکری‌شان گسیختگی پیش می‌آید و این پارگی در محلی واقع می‌شود که مسئله انسان مطرح می‌گردد. سقراط هیچ‌وقت بر نظریات پیشینیان خود نمی‌تازد و از آنها انتقاد نمی‌کند. سقراط قصد نداشت مکتب جدید فکری ایجاد کند. با وصف این، سقراط سبب شد که مسایل رایج قبل از وی در چهارچوب جدیدی مطرح گردد، زیرا او مرکز فکر را تغییر داده بود. از این به بعد مسایل مربوط به فلسفه طبیعت و ماورای طبیعت، ناگهان در پشت مسئله جدیدی مخفی و مستور می‌شوند و متفکرین مجذوب فواید نظری و فلسفی مسئله انسان می‌شوند. در فلسفه سقراط تئوری طبیعت یا تئوری منطق مستقلی وجود ندارد. و نیز فرضیه‌ای منظم و سازمان‌یافته آن‌طور که در سیستمهای اخلاقی بعد از سقراط دیده خواهد شد - از اصول اخلاقی مقرر نگشته است. فقط یک سؤال مطرح است. انسان

چیست؟ سقراط یک آرمان دارد و پیوسته از آن دفاع می‌کند. حقیقت عینی مطلق و کلی. اما تنها جهانی که او می‌شناسد و تمام تحقیقاتش به آن راجع می‌شوند، عالم انسانی‌ست. فلسفه او - اگر فلسفه‌ای داشته باشد - مطلقاً معطوف به شناخت انسان یا "آنتروپولوژی" است. در یکی از مکالمات افلاطون، سقراط را می‌بینیم که با شاگردش فدر مشغول گفتگوست. با هم راه می‌روند و به دروازه آتن نزدیک می‌شوند. سقراط از زیبایی منظر طبیعی آن نقطه به حیرت می‌افتد، و مسحور از جمال چشم‌انداز، با حدت و حرارت به ستایش آن می‌پردازد. اما فدر سخن او را قطع می‌کند و از اینکه سقراط همچون بیگانه‌ای که بلد شهر راهنمایی‌اش کند، این چنین به تحسین افتاده متعجب می‌شود و می‌پرسد: "آیا هرگز پایت را از دروازه شهر آنطرفتر گذاشته‌ای؟" سقراط جوابی می‌دهد که معنای سمبولیک دارد، می‌گوید: "رفیق شفیق من، بر من به دیده رحمت در نگر. حقیقت این‌ست که من آموختن را دوست دارم، و از مردم شهرها مطلب بسیار فرا می‌گیرم، ولی دشت و بیابان و درختان نمی‌خواهند چیزی به من بیاموزند". (۵)

با این وصف، اگر آن دسته از مکالمات افلاطون را که سقراط در آنها صاحب نقش است بخوانیم، در هیچ‌جا راه‌حل مستقیمی راجع به این مسئله جدید نمی‌یابیم. سقراط خصایل و فضایل انسان را دقیقاً و مفصلاً تجزیه و تحلیل می‌کند، و کوشش می‌کند تا جوهر فضایی نظیر رافت و عدالت و اعتدال و شهامت و غیره را مشخص و از آنها تعریفی بدست دهد، ولی هیچ‌وقت خود را در این محصه نمی‌اندازد که از خود انسان تعریفی پیدا کند. چگونه می‌توان این ناکامی در بدست دادن یک تعریف جامع و مانع از انسان را توجیه نمود؟ آیا سقراط عمداً راه کم‌آمد و شدی را انتخاب کرده، یعنی راهی که به او فقط مجال می‌داده با مسئله تماس سطحی پیدا کند، ولی به عمق و ذات آن کاری نداشته باشد؟ حقیقت اینست که در این مورد بیش از سایر موارد، آن‌چه را که به طنز سقراط معروف شده است باید در نظر آورد. زیرا همین جواب منفی سقراط است که پرتوی تازه و غیرمترقب روی مسئله می‌اندازد، و سبب می‌شود که از تصور انسان در نزد وی شناخت مثبتی پیدا

کنیم. کشف طبیعت انسان از نوع دریافتن طبیعت کائنات نیست. خواص آن چه متعلق به عالم جسمانی است قابل توصیف با الفاظ عینی است، ولی انسان را نمی‌توان جز با تعبیر ذهنی توصیف و تعریف کرد. موضوع انسان مسئله کاملاً جدیدی را مطرح می‌کند که با روشهای عادی تحقیق حل نمی‌شود. در این نوع مسئله روش مشاهده تجربی و تحلیل منطقی آن‌طور که نزد حکمای قبل از سقراط رواج داشته، روشی ناقص و بی‌اثر بشمار رفته است. زیرا تنها راه نفوذ در شخصیت انسانها ایجاد مناسبات حضوری و بیواسطه با آنهاست. برای فهمیدن انسان باید حقیقتاً با وی رو در رو شد و در رویا-رویی با او تردید نکرد. در اینجا روشن می‌گردد که وجه مشخص فلسفه سقراط محتوی عینی جدید آن نیست. فلسفه سقراط مبشر یک نوع فعالیت جدید و یک نوع رسالت تازه اندیشه است. تا زمان سقراط، فلسفه همواره به صورت نوعی مونولوگ (صحبت با خویش) عقلی بروز کرده بود. از این به بعد فلسفه به مکالمه و مباحثه و مذاکره مبدل شد. فقط از راه مناظره یا جدل (دیالکتیک) می‌توان بر طبیعت انسان معرفت پیدا کرد. از لحاظ حکمای قبل از سقراط، حقیقت بمنزله چیزی بود ساخته و آماده که یک متفکر می‌توانست انفراداً به آن دست یابد و آن را با سانی به دیگری منتقل کند. اما سقراط نمی‌توانست با سابقین خود هم‌رأی باشد. افلاطون در کتاب جمهوری گفته است که، پیوند زدن حقیقت به روان یک آدم به همان اندازه غیرممکن است که بینایی بخشیدن به کور مادر زاد. حقیقت ذاتاً محصول تفکر دیالکتیک عینی اندیشه مبتنی بر جدل است، و فقط از طریق همکاری مستمر افراد در مبادله سؤال و جواب بین خودشان حاصل می‌گردد. ذات تفکر کوچکترین دخلی به یک شیئی قابل تجربه ندارد و در واقع نتیجه و برآیند یک عمل اجتماعی است. اینجا است که به صورتی غیرمستقیم پاسخ تازه‌ای در قبال سؤال "انسان چیست؟" می‌یابیم. انسان آن چنان مخلوقی است که پیوسته در جستجوی شناخت نفس خود است، و در هر لحظه باید که بدقت اوضاع و احوال و شرایط وجودی خود را معاینه کند. همین معاینه دقیق و همیمن-رویه انتقادی در قبال زندگی انسان است که ارزش واقعی به آن می‌دهد.

سقراط در رسالهٔ آپولوژی می‌گوید: "زندگی‌ای که عاری از تامل و معاینه باشد، به زحمتش نمی‌ارزد." (۶) اندیشه سقراط را این‌طور می‌شود خلاصه کرد که از لحاظ او انسان موجودی است که در مقابل یک سؤال عقلی، قادر است یک جواب عقلی بدهد. در این دایره، در عین حال، دو مسئله درگیرند: مسئله معرفت انسان و مسئله اخلاقیات نزد وی. انسان به این اعتبار که واجد قوه‌ای بنیادی، یعنی قوهٔ جواب دادن به خویشتن و به دیگران است، تبدیل به موجودی "مسئول" و اخلاقی می‌گردد.

۲

جوابی که به آن اشاره کردیم، اولین پاسخی است که در این زمینه داده شده، و به یک اعتبار جوابی همواره مقبول (کلاسیک) بشمار رفته است. محال است بتوان هیچگاه فراموش کرد مسئله‌ای را که سقراط طرح کرد و روشی را که اختراع نمود و آنها را از خلال نوشته‌های افلاطون در عالم پخش کرد و بر این منوال در گسترش آتی تمدن بشر تأثیری عمیق گذاشت (۷). برای یقین پیدا کردن به وحدت عمیق و پیوستگی کامل فکر فلسفی یونان باستان، شاید مطمئن‌ترین و کوتاه‌ترین راه این باشد که، مراحل اول فلسفهٔ یونان را با یکی از متأخرترین و بلندپایه‌ترین فرآورده‌های فرهنگ یونانی-رومی، یعنی کتاب مارکوس اورلیوس امپراتور روم موسوم به خطاب به خود، مقایسه کنیم. در ابتدای امر ممکن است چنین مقایسه‌ای بی‌معنا بنظر برسد، زیرا مارکوس اورلیوس اولاً متفکر نوآوری نبوده و ثانیاً از یک روشی خاص منطقی پیروی نکرده است. خود او از اینکه بعد از وقف اوقات خود به فلسفه، فلسفه‌باف یا حل‌کننده قیاسهای منطقی از آب درنیامد، شرکزار خداوندان است. (۸) اما سقراط و مارکوس اولیوس اتفاق رأی دارند نسبت به اینکه برای دریافتن طبیعت حقیقی یا ذات انسان، باید وجود خود را از هرچه خارجی و عرضی‌ست پاک نمود.

"در خصوص انسان چیزی نباید گفت، مگر اینکه به اعتبار انسان بودن وی، گفتن آن چیز سودمند افتد، در آنچه که مربوط به

مطالب غیرسودمند می‌شود، این نوع مطالب خواسته انسان نیستند و ذات انسان بر ضرورت آنها دلالت نمی‌کند. کمالات از این نوع، منظور نظر انسان نیست. بر این حساب نه غایت حیات انسان معطوف به این نوع کمالات است و نه خیری که از نیل به غایت بدست خواهد آمد. از سوی دیگر، اگر یکی از این کمالات مفید فایده‌ای برای انسان باشد، کوچک شمردن آنها و احتراز از آنها برای وی زیان بخش خواهد بود، اما واقع این است که انسان هرچه بیشتر خود را از این چیزها و چیزهای مشابه عاری کند و یا عاری شود، بیشتر به خیر و نگرینی میل خواهد کرد. " (۹)

هرچه از عالم خارج بر انسان نازل شود در حکم پوچ و باطل است. ذات انسان تابع شرایط خارجی نیست و منحصرأوابسته به اعتباری است که خود برای خود قائل می‌شود. ثروت و مقام و امتیاز اجتماعی، حتی سلامت تن و استعداد و قریحه ذهن، همه بی‌اهمیت می‌شود (آدیانورون)، فقط تمایل درونی و قریحه ذاتی روح است که اعتبار دارد و هیچ عاملی نمی‌تواند این اصل اصیل را سست گرداند. "۳ آنچه که انسان را نسبت به خود پست نکند، زندگی وی را نیز پست نخواهد کرد؛ و به وی هیچ زیانی نخواهد رسانید، چه درونی و چه برونی" (۱۰).

چنانکه ملاحظه می‌شود، فلاسفه رواقی مثل سقراط قایل به این هستند که احتیاج به طرح مسئله و سؤال کردن، وجه امتیاز انسان و تکلیف اصلی اوست. (۱۱) اما در اینجا لفظ تکلیف معنای وسیعتری می‌دهد و معنای آن نه تنها اخلاقی است، بلکه کلی و متافیزیکی نیز می‌باشد. مارکوس اورلیوس می‌گوید: "در هر فرصتی که به دست آید این سؤال را باید مطرح کنم و ببینم الان در این قسمت از ذهن که به آن قسمت رئیسه (۱۲) توان گفت، چه چیزی در جریان است" (۱۳) کسی که با نفس خود یعنی با شیطانی که همخانه اوست سازگاری و دمخوری کند، با عالم خارج نیز خواهد ساخت. زیرا که نظام عالم خارج و نظام فردی چیزی جز تظاهرات و تجلیات یک اصل واحد

زیربنایی نیستند. انسان قدرت نقادی و قضاوت و تمیز خود را از راه فهم این رابطه درک می‌کند که آنچه ارجح و اولی است، همانا وجود نفس یا من است و نه وجود عالم. هر وقت نفس یا من به طبیعت واقعی خود دست یافت، تغییرناپذیر و بی‌درد و رنج باقی خواهد ماند، و بقول مارکوس اورلیوس، "نفس چون به صورت کروی درآمد، شکل مدور خود را حفظ خواهد کرد" (۱۴). این نکته در واقع حرف آخر فلسفه یونان و در عین حال، نشان دهنده طرز فکر و نوع روحیه حاکم بر آنست. این روحیه عبارت بود از حس قضاوت و انتقاد و تمیز بین وجود و لاوجود، بین حقیقت و خطا، بین خیر و شر. زندگی ذاتاً متغیر و متحرک است، ولی ارزش واقعی آن را باید در یک نظام ابدی دگرگون‌ناپذیر جستجو کرد. دریافتن این نظام نه به کمک حواس، بلکه فقط به استعانت قوه قضاوت ما امکان پیدا می‌کند. حکم یا قضاوت قدرت اصلی انسان و منبع مشترک حقیقت و اخلاق است و فقط از این راه است که انسان کاملاً به خود وابسته می‌گردد و آزاد و مستقل خود بخود کفایت می‌کند. (۱۵) در همین زمینه مارکوس اورلیوس می‌گوید:

"قبل از هر چیز خود را ناراحت نکن. حریص نباش، آزاد باش. چیزها را دلیرانه، مردانه، شهروندانه و همچون جاننداری فانی نگاه کن. امور و چیزها روح انسان را متأثر نمی‌کنند و در خارج از آن بدون هیچ حرکت باقی می‌مانند، و ناراحتی‌های انسان را متأثر نمی‌کنند و در خارج از آن بدون هیچ حرکت باقی می‌مانند، و ناراحتی‌های انسان فقط از عوالم درونی سرچشمه می‌گیرد. دیگر آنکه تمام موجوداتی را که می‌بینی، همین قدر که مختصری تغییر صورت بدهند، از میان خواهند رفت. فکر کسانی را بکن که دگرگونی آنها را به چشم دیدی. ذات جهان در دگرگونه‌گی است و حیات انسان همان عقاید اوست."

مهمترین شایستگی این نوع تلقی فیلسوفان رواقی از انسان در اینست که انسان در عین حال که عمیقاً احساس همسازی و سازگاری با طبیعت می‌کند، از جهت اخلاقی نیز قویاً خود را مستقل حس می‌کند. از لحاظ فیلسوف رواقی

این دو مفهوم متناقض، با یکدیگر تناسب منطقی دارند. انسان با جهان در حالت تعادل کامل قرار دارد و می‌داند که این توازن نباید بوسیله هیچ نیروی خارج از خود مختل گردد. این دو مفهوم، صفات دوگانه آن چیزی هستند که در فلسفه رواقی تأثیرناپذیری یا *آتاراکسیا* (۱۶) خوانده می‌شود. فلسفه رواقی یکی از نیرومندترین عناصر سازنده فرهنگ باستان اروپا بشمار می‌رود، ولی ناگهان نیروی ناشناخته جدیدی سر راه وی سبز شده و میانی تلقی ارمانی (ایدئالی) قدیمی که از انسان وجود داشته دچار زلزله گشته است. البته نظریه رواقی درباره انسان و تلقی دین مسیح از انسان الزاماً مخالف یکدیگر نیستند، و تاریخ فکر را که ورق می‌زنیم می‌بینیم که اندیشه رواقی و مسیحی متفقاً عمل می‌کنند و در عرصه ذهن یک فیلسوف با هم آمیخته‌اند. با وجود این، بر سر یک مطلب، آرمان (ایدئال) رواقی و آرمان مسیحی، مخالفتی آشفتناپذیر با یکدیگر دارند. استقلال مطلق انسان که در نظریه رواقی بمنزله یک فضیلت اساسی بشمار می‌رود، در فلسفه مسیح در حکم لغزش و از مقوله عیوب و نقایص عمده است. مادام که انسان در این راه اشتباه گام می‌زند، هیچ راه نجاتی برای وی متصور نیست. مبارزه بین این دو نظریه آشفتناپذیر قرن‌ها ادامه داشت و در آغاز عصر جدید، یعنی حتی در دوره رنسانس و در قرن هفدهم نیز این ستیز به صورت بسیار شدید وجود داشت.

در اینجا است که می‌توان یکی از ویژگیهای مهم فلسفه انسانشناسی (آنتروپولوژیک) را دریافت. این نوع فلسفه مثل سایر شاخه‌های تحقیق فلسفی نیست که از گسترش کند و پیوسته یک سلسله افکار کلی بوجود آمده باشد. حادثترین موارد خلاف و معارضه در عرصه تاریخ منطق و متافیزیک و فلسفه طبیعت نیز به ظهور پیوسته است. این تاریخ را می‌توان به بیانی هگل‌مانانه، همچون یا فرآیند دیالکتیکی تصور کرد که در آن بعد از هر تز (وضع)، آنتی‌تز (وضع مقابل) مربوطه خواهد آمد. با این وصف، یک نوع تشکیلات داخلی یا یک نوع نظام منطقی واضح و آشکار لحظات متمایز این فرآیند دیالکتیکی را به هم وصل می‌کند. فلسفه انسانشناسی واجد

خصیصه‌ای کاملاً متفاوت است و اگر بخواهیم اهمیت و معنای حقیقی آن را دریابیم، برای توصیف آن باید روش دراماتیک (نمایشی) را برگزینیم، نه طریقه حماسی را. در این نوع فلسفه نه تحول آرام مفاهیم یا نظریات، بلکه با برخورد یا تصادم قوای معنوی متخالف سروکار داریم. تاریخ فلسفه انسان-شناسی مشحون از عمیق‌ترین انفعالات و هیجانات انسانی است. این نوع فلسفه شابهتی با یک مسئله ساده نظری ندارد، حال هر چقدر هم که برد آن کلی و وسیع باشد. در این نوع فلسفه است که تمام سرنوشت انسان مطرح می‌شود و به یک اتخاذ تصمیم نهایی نیازمند می‌گردد.

سنت اوگوستین در کتابهای خویش این جنبه از مسئله را به روشن‌ترین نحو بیان کرده است. حیات سنت اوگوستین در مرز دو عهد واقع شده، در قرن چهارم زندگی کرده و با سنت فلسفی یونانی خصوصاً فلسفه افلاطونیان جدید که در تمام افکارش موثر افتاده، بزرگ شده است. اما از طرف دیگر همین فیلسوف پیشتاز فکر قرون وسطایی هم هست. بنیانگذار فلسفه قرون وسطی و دکماتیک مسیحی اوست و در کتاب اعترافات او هر یک از مراحل راهی که وی را از فلسفه یونان به فلسفه مسیحی راهبر شده است، می‌توان دنبال نمود. به نظر سنت اوگوستین تمام مکاتب فلسفی قبل از بعثت مسیح اصلاً خطاکار و مبتنی بر کفر و الحاد بوده‌اند و قدرت عقل را بزرگترین قدرت انسان می‌پنداشته‌اند. اما اینکه عقل یکی از قابل‌تردیدترین و غیر مطمئن‌ترین چیزهای عالم باشد، این نکته را انسان نمی‌توانست قبل از اینکه وحی خاص الهی وی را روشن کند بفهمد. عقل نمی‌تواند راه روشنایی و حقیقت و فرزانی را به ما بنمایاند، زیرا معنای آن تیره و مکتوم و مبدا و منبع آن چنان مرموز است که فقط اعتقاد به وحی مسیحایی قادر به روشن کردن آن می‌باشد. از لحاظ سنت اوگوستین ذات عقل نه ساده و واحد، بلکه مرکب و مجزی است. انسان شبهه به خداوند آفریده شد و در موقع خلقت وقتی که از دستهای آفریدگار بدرآمد، همسان و همشکل الگوی خود بود، ولی بعد از سقوط حضرت آدم، خرابی به همه جا روی‌آور شد. از آن روز به بعد قوه اصلی و بدوی عقل دچار تیرگی کامل شد، و عقل تنها را اگر به حال خود

رهایش کنند قادر به دوباره طی کردن راه معکوس نیست. عقل نمی‌تواند به تنهایی و صرفاً از راه مجاهدت، ذات بی‌آلایش اولیه خود را بازیابد. اگر چنین اصلاحی روزگاری مهسر شود، فقط به مساعدت قوای فوق‌طبیعی و تفضل الهی خواهد بود. به این طریق تصور جدیدی از انسان در ذهن سنت اوگوستین بوجود می‌آید و به همین صورت در تمام سیستمهای فکری قرون-وسطا منعکس می‌گردد. حتی، سنت توماس اکوینس (۱۷) مرید ارسطو کسه فکرش از فلسفه یونان سرچشمه می‌گیرد، جرئت نمی‌کند از این اصل اساسی انحراف جوید. اگرچه این فیلسوف به عقل انسان قدرت بمراتب بیشتری نسبت می‌دهد، ولی یقین دارد که عقل انسانی از قوای خود بدرستی نمی‌تواند استفاده کند، مگر این که عنایت ربانی بر آن پرتو افکند و دلالتش بکند. این جاست که می‌بینیم تمام عقایدی را که فلسفه یونان در زمینه امکانات عقل اظهار کرده بود واژگون می‌شود. آنچه تاکنون بزرگترین امتیاز انسان بشمار می‌رفت، مبدل به مهلکه و "عرصه" و "سوسه" وی شد، و آنچه مایه غرور او بود به وهن و حقارتی عمیق بدل گشت. آن قاعده فلسفه رواق که می‌گفت، انسان باید به اصل باطن خود، یعنی آن شیطانی که درون وی پنهان است احترام کند، از این به بعد به عنوان نوعی بت پرستی خطرناک به قلم رفت.

در این کتاب نمی‌توان با تفصیلی بیش از این، ویژگی مکتب جدید انسانشناسی را وصف کرد، و مضامین اساسی آن را تحلیل کرد و نحوه تکوین آن را دنبال نمود. با این حال و برای دریافتن وسعت این فکر جدید، می‌توان راه کوتاه‌تری را برگزید. در اوایل عهد جدید یک متفکر موفق شد به مکتب جدید انسانشناسی نیرویی تازه بدهد و تابندگی و شکوهی دیگر به آن ببخشد. آخرین و شاید جذابترین صورت فکر آنتروپولوژیک را در آثار پاسکال باید پیدا کرد، زیرا هیچ فیلسوفی به اندازه پاسکال شایسته برای انجام دادن این کار نبود. این مرد استعدادی بی‌نظیر برای روشن کردن غامضترین مسایل و موجز کردن و ترکیب و تألیف سیستمهای فکری پیچیده و پراکنده داشت. شاید نتوان چیزی پیدا کرد که در مقابل تند و تیزی فکر و باریک-

بینی و روشنی سبک نویسندگی‌اش ایستادگی کند. تمام کیفیات ادبیات و فلسفه جدید در آثار او جمع آمده‌اند، ولی پاسکال از این خصوصیات به عنوان سلاحی علیه روحیه جدید، یعنی روحیه ناشی از دکارت و فلسفه او استفاده می‌کند. در نظر اول، اینطور به نظر می‌رسد که پاسکال کلیه مفروضات فلسفه دکارت و علم جدید را قبول دارد. چیزی در عالم طبیعت وجود ندارد که تعقل علمی نتواند کوشش خود را برای شناختن آن بکار اندازد، زیرا هیچ مشکلی نیست که علم هندسه نتواند آن را حل کند. یکی از عجیب‌ترین پدیده‌های تاریخ فکر اینست که یکی از بزرگترین و زرف‌اندیش‌ترین علمای هندسه، مدافع دیررسیده معتقدات قرون وسطایی مربوط به انسانشناسی فلسفی شده باشد. در شانزده سالگی پاسکال رساله‌ای بسیار پر مغز و بسیار پر برکت در مقاطع مخروطات نوشت که فصلهای جدیدی در علم هندسه باز کرد. اما، پاسکال نه فقط هندسه‌دانی بلندپایه، بلکه فیلسوف هم بود و به این اعتبار فقط به مسایل هندسی نمی‌پرداخت و سر آن داشت که یا درست بکار بردن آنها، وسعت شمول و حدود علم هندسه را روشن کند، و سرانجام از این راه به تفکیک اساسی میان دو مفهوم روحیه هندسی و روحیه نازک‌بینی نائل شد. با روحیه هندسی می‌توان به بهترین وجه تمام مواضع و مسایلی را که شایسته تجزیه و تحلیل باشند، به عناصر اولیه سازنده آنها تحویل نمود. پاسکال برهان خود را از چند اصل بدیهی شروع می‌کند، و از آن نتایجی استخراج می‌کند که حقیقت آنها را می‌توان به کمک قواعد منطقی عام و کلی اثبات کرد. کیفیت این روحیه ناشی از وضوح اصول و ضرورت استنتاجات آنست. اما تمام مسایل و مواضع را، با این روش نمی‌توان تجزیه و تحلیل نمود. بعضی از امور بعلت ریزگی و لطافت و تنوع بی‌پایان غیر قابل تجزیه و تحلیل منطقی هستند، و اگر چیزی در عالم باشد که راه در یافتن آن، طریقه اخیر باشد، آن چیز همانا روح انسان است. آنچه وجه امتیاز انسان است غنا و نازک‌بینی و تنوع و قابلیت اعطاف طبیعت اوست. از اینروست که نمی‌توان با افزار ریاضی مکتب راستین انسان‌شناسی و فلسفه معطوف به انسان (آنتروپولوژی) را تاسیس نمود. خنده‌آور

خواهد بود اگر از انسان به صورت یک قضیه هندسی یاد کنیم. از لحاظ پاسکال نوشتن رساله اخلاق بمثابة یک سیستم هندسی آن طوری که اسپنوزا نوشته و آن را اخلاق بر مبنای اثبات هندسی (۱۸) نام نهاده، امری لغو و از مقوله خیالات باطل فلسفی است. منطق و متافیزیک نیز به هیچوجه بهتر از هندسه قادر به فهمیدن و حل کردن معمای انسان نیستند. اصل اول و اعلی در منطق و متافیزیک، اصل عدم تناقض است. فکر عقلی، فکر منطقی و متافیزیکی مسأله‌ای را می‌تواند دریابد که فاقد تناقض باشند، و طبیعت و حقیقتی یک سو به (۱۹) داشته باشند. ولی، نکته اینجاست که این چنین تجانس یا همگنی را نمی‌توان هیچ وقت در نزد انسان پیدا کرد. یک فیلسوف مجاز به اختراع کردن انسان مصنوعی نیست. وظیفه فیلسوف اینست که انسان واقعی را وصف کند. تمام تعاریف موهومی که از انسان بدست داده شده، مادام که بر تجربه ما مبتنی نباشد و تجربه ما موید آن نباشد، چیزی جز خیال پردازیهای عبث نخواهد بود. برای شناختن انسان، طریق دیگری جز شناخت زندگی و رفتار وی وجود ندارد و اگر به این طریق عمل شود، درخواهیم یافت که به هیچ وجه نمی‌توان انسان را در یک فرمول ساده و واحد خلاصه کرد. تناقض اساس و مبنای حیات انسانی است. انسان "سرشت" یا وجود بسیط و متجانسی ندارد. انسان ممزوجی است از هستی و نیستی و جایش در نقطه‌ای بین این دو غایت است.

بنا بر آنچه گذشت، فقط از یک راه می‌توان به رمز طبیعت بشر پی برد و آن راه دین است. دین به ما نشان می‌دهد که انسان در واقع وجودی دوگانه است که یک وجه آن انسان قبل از هیبوط و وجه دیگرش انسان بعد از هیبوط است. انسان که مقدر بود غایت اعلی بشمار رود، سقوط کرد و در نتیجه توانایی خود را از دست داد و عقل و اراده‌اش معیوب گشت. کلام مشهور قدیمی "خودت را بشناس" به معنای فلسفی آن، یعنی به معنایی که سقراط و اپیکتتوس و مارکوس اورلیوس اراده می‌کرده‌اند، نه تنها عبث است، بلکه غلط است و انسان را به اشتباه می‌اندازد. انسان نمی‌تواند به خود اعتماد و حرف خویشتن را گوش کند. انسان باید مهر خاموشی بر لب خود بزند تا

بتواند ندایی عالیت‌تر و با حقیقت‌تر بشنود. "ای مردمی که می‌خواهید اوضاع و احوال حقیقی‌تان را در پرتو عقل فطری خود دریابید! چه بر سر شما خواهد آمد؟ ای انسان مغرور بدان که انسان نسبت به خود چیزی یا موجودی خارق اجماع (پارادوکس) است. ای عقل ناتوان! خود را پست بشمار، ای طبیعت ابله! خاموش شو. بدانید که انسان بینهایت از انسان (یعنی از خود) فراتر می‌رود، و از پیشوای خود وضع حقیقی خود را که بدان جاهل هستید بیاموزید. به حرف خداوند گوش دهید" (۲۰)

در اینجا نباید گمان کرد که هدف آوردن راه‌حل نظری در خصوص مسئله انسان بوده است. دین نمی‌تواند چنین راه‌حلی را بیاورد. دشمنان دین همیشه آن را به صفت تاریکی و فهم‌ناپذیری متهم کرده‌اند. اما اگر غرض راستین دین را دریابیم، متوجه خواهیم شد که این اتهام بزرگترین ستایش‌ها خواهد بود. دین نمی‌تواند روشن و عقل‌پذیر باشد. آنچه را که دین نقل می‌کند، داستانی تاریک و ظلمانی‌ست. داستان گناهکاری و سقوط انسان است. بنابراین، دین چیزی را بر مردم افشا می‌کند که هیچ‌گونه توجیه عقلی برای آن میسر نیست. هیچ چیز نمی‌تواند گناه انسان را توجیه کند، زیرا هیچ علت طبیعی آن را بوجود نیاورده، و هیچ ضرورتی موجد آن نبوده است. توجیه رستگاری و نجات انسان نیز در حیطه توانایی ما نیست، زیرا آن نیز بستگی به وساطت درک‌ناشدنی تفضل الهی دارد. ذات الهی آزادانه بر کسی رحمت می‌کند، و آزادانه رحمت خود را از او می‌گیرد. هیچ فعل انسانی و هیچ ارزش متعلق به انسان وجود ندارد که شایستگی دریافتن لطف خداوندی را داشته باشد. براین حساب، دین به هیچ‌وجه مدعی روشن کردن راز وجود انسان نیست. حتی خلاف این نکته عمل می‌کند، یعنی که دین راز وجود انسان را استوار و عمیق‌تر می‌نماید. خدایی که دین از آن صحبت می‌کند خدایی پنهان (۲۱) است، و از اینرو انسان که خود نقشی از پروردگار است، نمی‌تواند کمتر از خدا پنهان و مرموز باشد. انسان نیز انسانی پنهان (۲۲) است. دین عبارت از یک نوع "تئوری" خدا و انسان و روابط متقابل آنها نیست. تنها جوابی که دین به ما می‌دهد اینست

که پروردگار عالم از روی قصد و اراده و اختیار خود را پنهان کرده است". بر این وجه، خدا پنهان است و هر دینی که قائل به مستور بودن پروردگار نباشد، دین حقیقی نیست و هر دینی که توجیه‌کننده^۲ مستوریت الهی نباشد، آموزنده نیست. دین ما قائل به اینست که تو حقیقتاً خدایی پنهانی (۲۳) ... زیرا، عالم طبیعت طوریست که در همه جا نمایشگر خدای پنهان است، چه در باطن انسان و چه در عرصه بیرون از انسان (۲۴) بر این منوال، می‌بینیم که دین نوعی منطق مبتنی بر مفهوم خلاف منطق absurde است، و فقط از این راه می‌تواند به درک مفهوم پیوجی یا خلاف منطق نایل گردد و تناقض درونی و بافت موهوم وجود انسان را دریابد. "محقق است که هیچ فکری بیش از عقیده مذکور، قادر به جریحه‌دار کردن احساسات ما نیست و با این وصف، بدون این راز که غیر قابل فهم‌ترین تمام اسرار است، ادراک راز وجود خودمان محال می‌گردد. در این ورطه بی‌انتها، گره‌کُش وجود و معنای وجودی انسان بدرستی خود را می‌نمایاند، بطوری که بدون این راز، انسان بیشتر غیر قابل تصور می‌شود تا خود این راز که غیر قابل فهم برای انسان است" (۲۵).

۳

نمونه‌ای که از پاسکال ارائه شد، نشان می‌دهد که در آغاز عصر جدید مسئله‌ای که قدما مطرح کرده بودند، هنوز به قوت خود باقی بود. حتی، بعد از انتشار گفتار در روش راه‌بردن عقل، روحیه جدیدی که در اروپا پیدا شده بود گرفتار همین اشکالات بود و میان دو راه حل مطلقاً ناسازگار دست و پا می‌زد. در همین زمان یک نوع تحول آرام آغاز شد که مسئله "انسان چیست" را دگرگونه کرد و عبارت دیگر، همان مسئله را در سطح دیگری مطرح کرد. از این به بعد آنقدر مسئله کشف امور جدید مطرح نیست که اختراع طریقه‌ای نوین برای اندیشیدن. برای اولین بار روحیه علمی به معنای جدید کلمه به وجود می‌آید. از این به بعد متفکران در جستجوی ایجاد یک نوع نظریه عمومی درباره انسان هستند که بر مبنای مشاهدات تجربی و اصول منطقی کلی

استوار باشد. اولین شرط این روحیه جدید علمی این بود که، تمام موانع مصنوعی که تا آن موقع انسان را از بقیه طبیعت جدا کرده بود، از میان برداشته شود. برای درک نظام حاکم بر امور انسانی باید نخست به دریافتن نظام عالم دست زد. خود مسئله نظام عالم هم از این به بعد در چهارچوب کاملاً متفاوتی از چهارچوب گذشته مطرح می‌گردد. از این به بعد جهان‌شناسی مبتنی بر منظومه‌ایست که مرکز آن خورشید است و کاشف آن کپرنیک و تنها پایه استوار علمی برای ایجاد عالم جدید انسان‌شناسی بشمار می‌رود.

نه منظومه‌های متافیزیکی کلاسیک و نه دین والهیات قرون وسطایی، آماده برای پرداخت به این‌کار بودند. این دو مکتب اگرچه در روش و هدف متفاوت هستند، ولی بر یک اصل مشترک تکیه می‌کنند. در هر دو مکتب، عالم بمثابه یک نظام مبتنی بر سلسله مراتب تصور شده که انسان بالاترین مرتبه را در نردبام آن اشغال کرده است. فلسفه رواق و دیانت مسیح انسان را غایت عالم می‌پندارند. هر دو مکتب قائل به وجود یک مشیت الهی کلی هستند که بر عالم حکومت می‌کند، و سرنوشت انسان در دست اوست، و این مفهوم یکی از مفروضات اصلی تفکر رواقی و اندیشه مسیحی است (۲۶). اما علم جهان‌شناسی جدید ناگهان در درستی مفهوم مذکور تردید کرد، و ادعای آدمی مبنی بر اینکه مرکز عالم است، دفعتاً بی‌اساس شد. انسان در فضایی بیکران قرار دارد، و وجود وی چیزی جز نقطه‌ای در حال نابود شدن نیست. انسان در بند جهانی ساکت و صامت قرار دارد که نسبت به احساسات مذهبی و اعتقادات اخلاقی عمیق او بی‌اعتناست.

اینکه اولین عکس‌العمل نسبت به این جهان‌بینی جدید منفی و معطوف به شک و ترس بوده باشد، امری قابل‌درک است و در واقع ضروری بوده است. بزرگترین متفکرین نیز نتوانسته‌اند از قید این احساس خود را آزاد کنند. پاسکال گفته است: "سکوت جاودانی این همه فضای بی‌پایان مرا به وحشت می‌اندازد". منظومه علمی و فکری کپرنیک مبدل به یکی از توانا-ترین وسایل در اختیار جریانهای فکری لادری (آگنوستیک) و شکاکیت فلسفی (سپتیک) شد که در قرن شانزدهم بوجود آمدند. مونتینی در جریان

انتقادی که از خرد انسانی می‌کند، از تمام دلایل و براهینی که متفکرین شکاک یونانی می‌آورده‌اند، استفاده می‌نماید. اما سلاح جدیدی را هم به بازار می‌آورد که در دست او واجد قدرتی فوق‌العاده و اهمیتی زایدالوصف می‌گردد. هیچ چیز بیش از یک نگاه بدون پیش‌داوری بر عالم طبیعت، انسان را حقیرتر و خرد انسانی را بی‌ارزستر نمی‌تواند بکند. در یکی از قطعات مشهور کتاب ستایش‌نامه رمون سیون (۲۷) می‌گوید:

"دلم می‌خواهد انسان برای من تشریح کند که این امتیازات بزرگی را که خیال می‌کند نسبت به سایر مخلوقات دارد، بر چه مبنائی استوار شده است؟ چه کسی او را مطمئن کرده است که جنبش تحسین‌انگیز گنبد لاجوردی، فروغ جاودانی این همه مشعل متحرک که مغرورانه روی سرش قرار دارند و امواج خوف‌انگیز دریای بی‌انتهای مستقر و مداوم در جریان قرون، برای رفاه او و در خدمت او بوجود آمده‌اند؟ آیا چیزی مضحک‌تر از این می‌توان تصور کرد که این مخلوق مفلوک مسکین که حتی بر نفس خویش سلطه ندارد و در معرض همه‌گونه مخاطرات است، خود را مالک عالم بخواند؟ بر کوچکترین ذره‌ای از این عالم نمی‌تواند علم پیدا کند و خیلی مانده است تا بتواند بر آن حکومت کند" (۲۸)

انسان همیشه به این راغب است که حلقه تنگی را که در آن زندگی می‌کند بمنزله مرکز عالم تصور کند و از زندگی شخصی خود الگویی برای مردم عالم درست نماید. اما انسان باید از این ادعای عبث دست بردارد و اینگونه کوتاه فکری و داوری کردن را کنار بگذارد:

"هر وقت در ده من تاکستان بیخ می‌زند، کشیش محله می‌گوید، مردم روی زمین دچار خشم الهی شده‌اند. اگر در این همه جنگ که میان مردم پیش آمده است تامل کنیم، چه کسی از خدا نخواهد خواست که نژاد بشر معدوم و در روز قیامت پای محاکمه حاضر گردد! اما کسی که همچون یک پرده نقاشی، تصویری فاخر و شکوهمند از طبیعت که مادر کاینات است در ذهن داشته باشد،

کسی که دهکده زادگاه خویش را همچون تکه‌ای از طبیعت که در معرض دگرگونی کلی و پیوسته است نگاه کند، کسی که نه در خود، بلکه در همین طبیعت نوعی قلمرو پادشاهی ببیند، بسان تیری با نوکی بسیار آسیب‌پذیر، فقط چنین کسی می‌تواند امور و کاینات را بدرستی و به تناسب بزرگی و اهمیتشان ارزیابی کند". (۲۹)

در این چند جمله، مونتنی کلید بسط و تحولی را که بعدها نظریه جدید مربوط به انسان پیدا کرده، بدست داده و فلسفه و علم جدید نیز کوشیده است به سؤالاتی که در این تئوری جدید مستتر بوده پاسخ دهد، و لذا مجبور بوده است نشان دهد که جهان‌شناسی جدید نه تنها تضعیف کننده و مانع ابراز قدرت عقل انسانی نیست، بلکه در استقرار و تأکید آن سعی می‌ورزد. این کار وظیفه‌ای بود که منظومه‌های ماورای طبیعی قرون هفده و هجده، از راه بذل مساعی مشترک بعهدہ گرفته بودند. این سیستم‌ها از راه‌های مختلفی وارد عرصه کارزار شده‌اند، ولی همگی یک هدف واحد دارند. این سیستم‌ها کوشش می‌کنند تا این نحوسـت ظاهری جهان‌شناسی جدید را، بعنوان یک فضیلت تفسیر و معرفی کنند. جیوردانو برونو اولین کسی بود که در راهی قدم گذاشت که بعداً طریقه تمام منظومه‌های متافیزیکی روزگار جدید شد. تازگی فلسفه جیوردانو ناشی از اینست که در آن مفهوم "بینهایت" دیگر معنی سابق را ندارد. مفهوم بینهایت همان مفهوم نامحدود و نامتعیین است، یعنی چیزی که نه حد دارد و نه صورت. بنابراین، عقل انسان که فقط قادر به ادراک صورت است و پیوسته در قلمرو فرم باقی می‌ماند، از دریافتن این مفهوم ناتوان می‌گردد و قول افلاطون در رساله فیلب دایر بر اینکه متناهی و نامتناهی دو اصل اساسی هستند که تضاد بالضروره دارند، ناظر به همین معناست. در مکتب برونو مفهوم نامتناهی دیگر معنای یک نفی یا یک محدودیت ساده را ندارد. یعنی مسئله برعکس می‌شود و معنای تمامی اندازه‌ناپذیر و تمام‌ناشدنی واقعیت و قدرت بیحد و حصر ذهن انسانی را پیدا می‌کند. در این چهارچوبه است که برونو مکتب

کپرنیک را درمی‌یابد و تفسیر می‌کند، و بگمان وی این مکتب در واقع اولین قدم اساسی در راه آزاد کردن خویشتن است. انسان دیگر در جهان در حکم یک زندانی محبوس در میان دیوارهای تنگ عالم مادی متناهی نیست. انسان می‌تواند از فضاها عبور کند، و از تمام مرزهای خیالی بین افلاک آسمانی که حاصل تخیلات متافیزیکی و جهان‌شناسی غلط هستند بگذرد (۳۰). عالم نامتناهی نه تنها هیچ حد و مرزی برای عقل انسانی قائل نیست، بلکه خود بزرگترین محرک و مهیج آنست. به این طریق، ذهن انسانی قدرت خود را در مقابله با عالم نامتناهی اندازه می‌گیرد، و در عین حال به نامتناهی بودن خود آگاهی پیدا می‌کند.

برونو افکار خود را به زبانی شاعرانه و نه با بیانی علمی، تشریح می‌کند. او هنوز عرصه تازه علم جدید، یعنی تئوری ریاضی طبیعت را نمی‌شناخت و خود نتوانست به نتایج منطقی که از تألیفات خود او می‌شداستخراج کرد، نایل گردد. البته کار کوچکی هم نبود، چون مساعی مشترک تمام فلاسفه و علمای قرن هفدهم بود که سبب شد، بحران فکری ناشی از کشف منظومه کپرنیک برطرف گردد. تمام متفکران بزرگ، گالیله، دکارت، لایبنیتز و اسپینوزا هر یک به نحوی در حل مسئله شرکت داشته‌اند. گالیله معتقد است که انسان در عرصه ریاضیات قادر است به قیل هر نوع معرفت ممکن، یعنی معرفتی که نازلتر از عقل الهی نیست، برسد. البته عقل الهی بینهایت بیشتر از انسان قادر به شناختن و تصور کردن حقایق ریاضی ست. ولی، از جهت یقین عینی، حقایق مکشوفه به توسط عقل انسانی، کاملاً به اندازه علم پروردگار می‌تواند باشد. (۳۱) دکارت بنای کار خود را بر شک کلی می‌گذارد که این شک کلی به نظر انسان را در محدوده فهم خود محبوس می‌سازد. بظاهر خروج از این دایره سحرآمیز که نتیجه اش عدم وصول به واقعیت تواند بود، ممکن نمی‌نماید. اما، در اینجا هم مفهوم نامتناهی تنها وسیله ایست که می‌تواند ما را از شک کلی بیرون بیاورد. فقط از راه توسل به این مفهوم است که ما وجود ذات یاری را می‌توانیم اثبات کنیم و بطور غیرمستقیم، واقعیت عالم مادی را به ثبوت برسانیم. لایبنیتز این دو برهان ماورای-طبیعی را با برهان علمی جدیدی می‌آمیزد، و افزار جدیدی برای فکر ریاضی

پیدا می‌کند که همان محاسبهء بینهایت خرد (۳۲) است. بتوسط قواعد این نوع محاسبه، عالم فیزیکی قابل ادراک می‌گردد و روشن می‌شود که قوانین طبیعت، چیزی جز موارد جزئیء قوانین کلی عقل نیستند. اسپینوزا این شهادت را داشت که آخرین قدم قاطع را، در ایجاد تئوری ریاضی عالم و عقل انسان بردارد. اسپینوزا یک دستگاه اخلاقی جدید، یک تئوری انفعالات و هیجانات و یک تئوری ریاضی عوالم اخلاقی بوجود آورد. اسپینوزا یقین دارد که فقط با این تئوری می‌توان به مقصود رسید، یعنی فقط از این راه می‌توان یک "فلسفهء انسان" یا یک فلسفهء آنتروپولوژیک که از خطاهای و پیشداوریهای یک سیستم فکری کاملاً انسان‌مدار فارغ باشد، بوجود آورد، و این مسئله مضمون کلی تمام منظومه‌های بزرگ فلسفی قرن هفدهم است که به صورتهای گوناگون تحریر شده‌اند. و این راه حل، راه حل عقلی (راسیونالیستی) مسئلهء انسان است. عقل ریاضی پیوند میان انسان و عالم است و همین عقل است که ما را مجاز می‌کند تا آزادانه از یکی به دیگری برسیم. خرد ریاضی کلید ادراک حقیقی نظام عالم و نظام اخلاقی است.

۴

در سال ۱۷۵۴، دنی دیدرو یک سلسله کلمات قصار با عنوان، تأمل در تفسیر طبیعت منتشر کرد، و در آن اعلام نمود که در قلمرو علمی، تفوق ریاضیات دیگر بلامنازع نیست، و ریاضیات به آنچنان مرتبه‌ای از کمال رسیده که پیشرفت بیشتری در پهنهء آن دیگر متصور نیست و به این جهت در همان وضعی که آلان قرار دارد، در آینده هم باقی خواهد ماند. دیدرو می‌گوید: "ما به لحظه‌ای رسیده‌ایم که در آن انقلاب بزرگی در علوم صورت بسته است. از این رغبتی که نسبت به اخلاق و ادبیات و تاریخ طبیعی و فیزیک تجربی نشان داده می‌شود، شاید بتوان گفت، تا قبل از صد سال آینده دیگر نشود سه هنده‌دان بزرگ در اروپا پیدا کرد. این علم در همان مقامی که به برکت

تحقیقات علمایی چون برنوثی (۳۳)، ولر (۳۴)، موپرتویی (۳۵) و دالامبر (۳۶) رسیده بود، خواهد ماند، اینان ستونهای هرکول را کار گذاشتند ولی دیگران پیشتر نخواهند رفت" (۳۷).

دیدرو یکی از نمایندگان "فلسفه روشنگری" است. او که نشر دائرة المعارف را بعهدہ داشت، در مرکز تمام جریانات فکری زمان خود قرار داشت. هیچکس به اندازه او دیدی روشنتر از تحول کلی فکر علمی و ادراک تندتری نسبت به تمام جریانات قرن هجدهم نداشت، و بهمین جهت، این امر که خود دیدرو بعنوان نماینده کلیه آرمانهای عصر روشنگری شروع کند به شک کردن در مشروعیت مطلق علوم، قابل اعتناست. دیدرو منتظر ظهور فرم جدیدی از علم است که خصیصه انضمامی (کنکرت) آن بیشتر باشد، و بیشتر روی مشاهده امور و وقایع تکیه کند تا فرضیه سازی مبتنی بر اصول کلی. بگمان دیدرو علما پیش از اندازه در اهمیت بخشیدن به روشهای منطقی و عقلی خود راه گزاف رفته اند. ما چگونگی مقایسه کردن و مرتب کردن و دسته بندی کردن امور شناخته شده را یاد گرفته ایم، ولی در بذل توجه خاص به مسئله روشی که تنها راه کشف امور جدید است، اهمال کرده ایم. اشتباه ما در این است که گمان می کنیم، وضع کسی که حساب ثروت خود را ندارد، بهتر از وضع کسی نیست که اصلاً مال و منال ندارد. اما روزی که این سبق ذهنی و این طرز فکر از میان برود نزدیک است، و از آن پس تاریخ علوم طبیعی به نقطه اوج دیگری از تحول خود خواهد رسید.

آیا این پیشگویی دیدرو به ثبوت رسیده، و آیا تحول افکار علمی قرن نوزدهم مؤید نظر او بوده است. حقیقت اینست که از یک لحاظ اشتباه او محرز است. پیش بینی اینکه پیشرفت فکر ریاضی متوقف خواهد شد و اینکه راه ریاضی دانان بزرگ قرن هجدهم به انتهای علم خود رسیده اند، کاملاً غلط از آب درآمد. زیرا که به گروه ریاضی دانان قرن هجدهم می توان اسامی علمایی چون گوس و یم-و ایراشتراس و پوانکاره را اضافه کرد. (۳۸) در علوم قرن نوزدهم ما شاهد ظهور افکار و مفاهیم تازه ای در ریاضی هستیم. مع ذلک، پیش بینی دیدرو کاملاً هم خالی از حقیقت نبود. تازگی ساخت فکری قرن

نوزدهم ناشی از وضع خاصی بود که ریاضیات در سلسله مراتب علوم پیدا کرد، و نیروی جدیدی شروع به ظاهر شدن کرد، و فکر بیولوژیک بر اندیشه ریاضی تفوق یافت. در نیمه اول قرن نوزدهم، چند فیلسوف چون هربرت (۳۹)، و چند روان‌شناس چون ژ-ت-فشنر (۴۰) هنوز امید دارند که علم نفس را بر مبنای ریاضی استوار کنند، ولی بعد از انتشار کتاب داروین درباره منشأ انواع، تمام نقشه‌های از نوع مذکور نقش بر آب می‌شوند، و از این به بعد این‌طور به نظر می‌آید که خصلت حقیقی فلسفه آنتروپولوژیک به صورت قاطع روشن می‌گردد. بعد از آن همه کوشش عبث، بالاخره فلسفه انسان مبنای استواری پیدا می‌کند. چون هدف بدست دادن تعریف کلی از طبیعت و ذات انسان نیست و به تأمل و تفکر بیپایان هم نیازی نیست، زیرا که جمع‌آوری اطلاعات تجربی ذیقیمت و وافر که فرضیه عمومی تحول بدست آورده است، ما را کفایت می‌کند.

تمام علما و فلاسفه قرن نوزدهم همین اعتقاد را داشتند، اما مهم‌ترین مطلب در تاریخ فکر و تحول اندیشه فلسفی، نه خود امور استقرایی و تجربی مربوط به مفهوم تحول، بلکه تفسیر نظری آنها می‌باشد. بعبارت دیگر، این خود اطلاعات تجربی نبوده که تفسیر مورد نظر را آشکارا تعیین و تعریف کرده، بلکه بیشتر، بعضی اصول اساسی که خصلت ماورای طبیعی‌شان مشخص بوده است، در ظاهر و باطن آن تفسیر اثر گذاشته‌اند. خصلت متافیزیکی فکر تطوری - اگرچه بندرت به آن اعتراف شده - به صورتی غیر آشکارا، ولی بعنوان یک نیروی مؤثر نقش بازی کرده است. فرضیه تطور را اگر از لحاظ معنای فلسفی کلی‌اش در نظر بگیریم، از اکتشافات جدید نیست و ارسطو صورت قدیم این فرضیه را در علم النفس و تلقی کلی که از حیات آلی دارد، آورده است. اختلاف مشخص و اساسی بین تفسیر ارسطویی و تفسیر جدید از مفهوم تطور در اینست که، آنجا که ارسطو به یک تبیین صوری اکتفا کرده، متفکرین جدید به تفسیر مادی دست زده‌اند. ارسطو مطمئن بود که برای درک نظام عالم و نظام طبیعت و منشأ حیات، می‌باید صور نازله حیات را در پرتو صور عالیه حیات توضیح و توجیه کرد. وقتی که ارسطو مفهوم روح را

در متافیزیک خود اینطور تعریف می‌کند: "فعلیت بخشیدن به یک جسم طبیعی که بالقوه حیات دارد"، در واقع، حیات آلی را بمنزلهٔ فرعی به حیات انسانی تعریف می‌کند، و چون برای زندگی انسان قایل به غایت است (خصلت تلئولوژیک Teleologique)، این عقیده را به کلیهٔ پدیده‌های طبیعی تعمیم می‌دهد. در فرضیهٔ جدید تطور، نظام ارسطویی واژگونه شده است و علل غایی ارسطو صرفاً بمنزلهٔ "حصار جهالت" (۴۱) بشمار رفته است. یکی از مقاصد اصلی داروین، آزادکردن فکر جدید از قید موهوم علل غائیه ارسطویی بوده است. برای درک ساخت طبیعت آلی، فقط علل مادی را باید در نظر گرفت و گرنه در بیراهه خواهیم افتاد، و به جایی نخواهیم رسید. اما از لحاظ اصطلاحات معمول ارسطو، علل مادی همان علل عرضی هستند و ارسطو صریحاً گفته بود که پدیده‌های زیستی را محال است بتوان بوسیلهٔ چنین عللی بازشناخت. فرضیه‌های جدید معارض فرضیهٔ ارسطو شده‌اند و علمای جدید گفته‌اند که بعد از مساعی بی‌شمار و بیهوده قرون گذشته، امروزه اینان بالاخره موفق شده‌اند دریابند که حیات آلی در واقع نتیجهٔ اتفاق و تصادف محض بوده است. دگرگونیهای تصادفی که در حیات هر جاننداری حادث می‌گردد، برای توجیه تغییرات تدریجی که صور سادهٔ حیات را (پروتوزوئرها) بطرف صور عالی و درهم پیچیده حیات سوق می‌دهند، کفایت می‌کند. یکی از نمونه‌های بارز این طرز فکر را نزد داروین که عادتاً عقاید فلسفی خود را می‌پوشاند و بیشتر بیان عقاید علمی خود می‌پرداخت می‌توان یافت. داروین در آخر کتاب خود که موسوم است به دگرگونیهای نباتات و حیوانات در حال اهلی شدن (۴۲) می‌نویسد:

نه تنها نژادهای گوناگون اهلی، بلکه اجناس ورده‌های بسیار متفاوتی که به یک طبقه تعلق دارند - مثلاً پستانداران، پرندگان خزندگان و ماهیها - تماماً از یک جاندار زاینده واحد آفریده می‌شوند، و ما باید قبول کنیم مجموع وسیع اختلافاتی که بین این صور گوناگون پیش می‌آید، اصلاً ناشی از خصلت ساده تغییر پذیریست. اگر مسئله را از این نقطه نظر نگاه کنیم اسباب

تعجب‌مان خواهد شد. اما از این تعجب کاسته خواهد شد اگر فکر کنیم تعدادی بینهایت از موجودات زنده اغلب شاهد بوده‌اند که در یک برهه از زمان تقریباً بینهایت، سازمان‌بندی داخلی آنها تا حدی انعطاف پذیرفته است، و کوچکترین تغییر ساختمانی مساعدی که در شرایطی بسیار پیچیده بنحوی از انحاء در آنها پیش آمده، باقی مانده‌اند. در حالیکه تغییرات نامساعدی که در آنها حادث گشته، بشدت از میان رفته و ناپدید گشته‌اند. مجموعه این تغییرات مساعد، الزاماً موجب ساختهای گوناگونی می‌شوند که کاملاً سازگار با غایات متعدد هستند، و بنحوی تحسین‌انگیز چنان نظم و نسق یافته‌اند که ما آن را به صورت نباتات و حیوانات در اطراف خود می‌توانیم مشاهده کنیم. به این جهت است که من از مفهوم انتخاب بمنزله قوه فائقه‌ای صحبت کرده‌ام که انسان برای ایجاد نژادهای اهلی از آن استفاده می‌کند، و طبیعت آن را به کار می‌گیرد تا انواع جدیدی بیافریند. اگر یک نفر معمار بنایی وسیع و باشکوه بسازد نه از سنگهای تراشیده، بلکه در قعر پرتگاهی از تخته‌های سنگ میخی شکل برای ساختن هلال طلاق، و از تخته‌سنگهای دراز برای قاب پنجره، و از تخته‌سنگهای مسطح برای پشت‌بام استفاده کند، ما مهارت او را تحسین خواهیم کرد و دوباره او خواهیم گفت که از قدرت برتری برخوردار است. نسبت تخته‌سنگهایی که برای معمار لازم است تا بنا را بسازد، مثل نسبت تغییرات ملایم موجودات آلی است به صور گوناگون تحسین‌انگیزی که اخلاف تغییر شکل یافته آن موجودات، بالاخره بخود گرفته گرفته‌اند.

اما برای اینکه یک فلسفه حقیقی انسانشناسی بوجود بیاید، از یک مرحله دیگر که شاید مهمترین مرحله باشد، باید عبور کرد. فرضیه تطور مرزهای دل‌خواهی را که بین صور گوناگون حیات آلی وجود داشت از میان برد، و نتیجه این شده بود که اعتقاد به انواع جدا از هم از میان رفته و جای

آن را اعتقاد به جریان حیاتی پیوسته و غیرمنقطع گرفته بود. اما، آیا می-توان همین اصل را با حیات و فرهنگ انسانی منطبق کرد؟ آیا جهان فرهنگ مثل عالم آلی در معرض دگرگونیهای عرضی قرار دارد؟ اینکه عالم فرهنگ معطوف به هدف و غایت مشخص و معینی باشد، انکارناپذیر است. به این طریق، مسئله جدیدی سر راه تمام فلاسفه‌ای که نقطه حرکتشان فرضیه عمومی تطور بود، سبز شد. در چنین وضعی می‌بایست به اثبات رسانید که جهان فرهنگ، یعنی تمدن بشر را می‌توان به چند علت یا جهت کلی که برای پدیده‌های فیزیکی و معنوی یکسان معتبر باشد، تحویل کرد. نوع جدید فلسفه فرهنگی که بوجود آمد از این سنخ بود، و هیپولیت تن اصول آن را در کتاب فلسفه هنر و تاریخ ادبیات انگلیس تشریح کرد. تن می‌گوید:

"در اینجا نیز مثل همه جا، مسئله مطروحه از مقوله مساییل مکانیکی است، یعنی نتیجه کلی ترکیبی است کاملاً متناسب با مقدار و جهت نیروهای بوجود آورنده آن نتیجه. اما، اگرچه روشهای ثبت و بیان و تشریح در علوم انسانی و علوم طبیعی یکی نیستند، ولی چون در هر دو علم ماده یکی است، و آن نیز از نیرو و جهت و مقدار تشکیل می‌شود، بنابراین می‌توان گفت که چه در علوم انسانی و چه در علوم فیزیکی، نتیجه نهایی مطابق قاعده واحدی بدست می‌آید." (۴۳)

حیات مادی و فرهنگی ما به حکم ضرورت در تنگنای چنبره‌ای مفرغی قرار دارد. احساسات و انفعالات و افکار و عقاید و مصنوعات هنری انسان، هیچ-گاه نمی‌توانند از قید این چنبره سحرآمیز خلاص گردند. ما می‌توانیم انسان را همچون حیوانی بپنداریم از نژادی برتر که فلسفه می‌گوید و شعر می‌سازد. همچنانکه کرم ابریشم پيله می‌تند، و زنبور کندو درست می‌کنند. تن در مقدمه تألیف مهم خود منابع فرانسه معاصر می‌گوید که قصد دارد دگرگونی-های فرانسه را که در اثر انقلاب کبیر آن کشور بوجود آمده، همچون "دگر-دیی یک حشره" توصیف نماید.

اما در اینجا مسئله دیگری مطرح می‌گردد. آیا می‌توان به روشی صرفاً

تجربی، غرایز گوناگونی را که در طبیعت انسان هستند کشف کرد و به آن دل خوش نمود؟ وانگهی، بر مبنای روش علمی دیگری می‌بایست این غرایز را طبقه‌بندی و بسامان (سیستماتیزه) کرد. از ظواهر چنین برمی‌آید که تمام غرایز در یک سطح مطرح نمی‌شوند، و برای آنها باید ساختمان دقیقی را فرض نمود و یکی از مهمترین وظایف اصلی روانشناسی و تئوری فرهنگ، کشف ویژگیهای این ساختمان است. در پس چرخهای درهم پیچیده حیات انسانی، نیروی محرکه پنهانی‌ای را باید یافت که تمام دستگاه فکر و اراده را می‌چرخاند. کوشش تمام این تئوریه‌ها مصروف این شده است که وحدت و تجانس یا همگنی طبیعت انسان را نشان بدهند. اما اگر تمام توجیهاتی را که این تئوریه‌ها ارائه می‌کنند نگاه کنیم، می‌بینیم که وحدت طبیعت انسان غیر محرز و نامعلوم به نظر می‌آید. هر فیلسوفی گمان می‌کند اصل، یسا قوهء رئیسه، یا بقول تن فکر هادیه را کشف کرده است. اما اتفاقاً بر سر ویژگیهای همین فکر هادیه است که همهء توجیهات ارائه شده بسیار گوناگون و متناقض به چشم می‌آیند. هر متفکری تصور خود را از سرشت انسانی به مردم عرضه می‌کند. تمام این متفکران، فیلسوفان تجربی هستند و معتقد به اینکه امور و وقایع (فاکتها) را باید نشان داد، و به آنها باید اکتفا کرد. اما تعبیری که اینان از داده‌های تجربی می‌کنند، از همان اول واجد یک اعتقاد دل‌بخواه است، و این اعتقاد دل‌بخواه به همان نسبت که کار ساختمان و تئوری پیشتر می‌رود و در نتیجه به پیچیدگی افزوده می‌گردد، آشکارتر می‌شود. نیچه منادی اراده معطوف به قدرت می‌شود، فروید غریزه جنسی را روشن می‌کند و مارکس غریزه اقتصادی را به تخت سلطنت می‌رساند. هر تئوری حکم قاعده و قواره‌ای را پیدا می‌کند که امور (فاکت) خارجی باید خود را با آن قاعده یا نمونه پیش‌ساخته تطبیق دهند و سازگار نمایند.

بعلت همین تحول تئوری جدید، انسان مبداء و مرکز عقلی خود را از دست داده است و در مقابل آنچه بدست آورده، همانا آشفته‌گی کامل اندیشه می‌باشد. البته در سابق هم درباب این مسئله اختلاف آراء و فرضیات زیاد بود. اما لااقل این حسن را داشت که کلبهء اختلاف عقاید و

تئوریه‌ها واجد یک جهت کلی بودند، و می‌شد همه آنها را به یک مبدا و مرجع تحویل کرد. ماوراءالطبیعه و الهیات و ریاضیات و زیستشناسی پشت سر هم نقش هدایت افکار را پیدا کردند، و در آن‌چه که مربوط به مسئله انسان می‌شود خط سیر تحقیق را معین نمودند. وقتی که این قدرت متمرکزکننده که قادر به هدایت کلیه کوششهای انفرادی علما بود از بین رفت، مسئله انسان دچار بحران واقعی خود شد. اهمیت بسیار این مسئله هنوز در شاخه‌های مختلف دانش و تحقیق حس می‌شد، ولی دیگر مرجع تقلیدی وجود نداشت که بتوان به آن متوسل شد. علمای الهیات و دانشمندان و سیاست‌مداران و جامعه‌شناسان و علمای زیستشناسی و روانشناسان و قوم‌شناسان و اقتصاددانان، همگی مسئله انسان را از نقطه نظر خود نگاه می‌کردند. جمع آوردن و یکی کردن همه این جهات متعدد و تمامی این مناظر گوناگون علمی غیرممکن می‌نمود، و تازه در داخل هریک از این رشته‌ها هیچ اصل علمی پیدا نمی‌شد که مورد موافقت همگان باشد. عامل شخصیت فردی هر دانشمندی پیش از پیش اهمیت می‌یافت، و سرشت هر محقق کم کم بازیگر نقش مهمی می‌شد. خلاصه کلام اینکه به نظر این‌طور می‌رسید، هرکسی به راه خود می‌رفت و هرکس هر طوری می‌خواست، تصور و تلقی و ارزیابی‌ای از حیات انسان می‌کرد. و قول ویرژیل شاعر رومی مشهور است که گفت: "هر انسانی را طبیعتی ست که او را بدنبال خود می‌کشد" (۴۴).

اما جای هیچگونه شک نبود که این نوع معارضه در آراء، فقط یک مسئله مهم نظری بوجود نمی‌آورد بلکه موجب خطر تهدید کننده‌ای برای کلیه مظاهر حیات فرهنگی و اخلاقی می‌گردید. میان فلاسفه معاصر، ماکس شلر از اولین فیلسوفانی بود که به این خطر پی‌برد و آن را اعلام نمود. ماکس شلر در همین زمینه می‌نویسد:

"هیچوقت در عرصه تاریخ آن‌طور که ما آن را می‌شناسیم، انسان آنقدر برای خود مسئله نبوده که امروزه هست. امروزه انسان - شناسی علمی و انسانشناسی فلسفی و انسانشناسی متکی به الهیات، نسبت به یکدیگر و متقابلاً یکسره بی‌اعتنا هستند. با

این وصف، تصور و تلقی واحدی از انسان نداریم. علاوه بر این، علوم تخصصی که پیوسته تعدادشان رو به افزایش است، و بسا مسایل انسان سر و کار دارند، بیشتر پنهانگر ذات انسان در پردهء حجابند تا روشنگر آن" (۴۵).

اینست وضع شگفت‌انگیزی که فلسفهء جدید پیدا کرده است. در آنچه که مربوط به منابع شناخت طبیعت انسان می‌گردد، هیچ عهدی به اندازهء روزگار ما وضع مساعدتر نداشته است. روانشناسی و مردمشناسی و انسانشناسی و تاریخ، خرمی تعجب‌انگیز از اطلاعات و معلومات در خصوص انسان گرد آورده‌اند که لاینقطع رو به افزایش است. افزار و ادواتی که برای مشاهده و تجربه در دست داریم بسیار اصلاح شده‌اند، و روشهای تجزیه و تحلیل نسبت به سابق بمراتب ظریفتر و عمیق‌تر گشته‌اند. مع ذلک این‌طور به نظر می‌رسد که هنوز به روشی که از راه آن بتوان این همه مواد و مصالح را بنظم درآورد و بر همه تسلط عینی یافت، بدست نیامده است. در کنار غنای معلومات امروز ما، گذشته بسیار فقیر بنظر می‌رسد. اما غنای اطلاعات و معلومات لزوماً برابر غنای فکری نیست. برای خروج از این دهلیز تاریک، اگر نتوانیم صراط مستقیمی پیدا کنیم، علم یافتن واقعی به خصوصیات کلی فرهنگ انسانی ممکن نخواهد بود، و به غرق شدن در توده‌ای از معلومات جدا و پراکنده که بظاهر فاقد هرگونه انسجام درونی هستند، ادامه خواهیم داد.

فصل دوم

شناخت سمبول یک راه دخول به طبیعت انسان است

یوهانس فن اوکسکول زیستشناس، در کتابی که نوشته، اصول زیست-شناسی را مورد بررسی انتقادی قرار داده است. به نظر وی بیولوژی نوعی علم طبیعت است که باید از طریق روشهای تجربی متداول، یعنی مشاهده و تجربه تحول پیدا کند، از طرف دیگر، فکر زیستی از سنخ تفکر فیزیکی و شیمیایی نیست و از آن متمایز است. اوکسکول طرفدار سرسخت اصالت حیات (ویتالیزم)، یعنی مدافع اصل استقلال و خودمختاری پدیده زندگی است، و اعتقاد دارد که حیات یک واقعیت اعلا و نهایی مستقل خودمختار است و نمی توان آن را بکمک اصطلاحات علوم فیزیکی و شیمیایی توصیف و توجیه نمود، و بر مبنای این اصل نوعی طرح نو و کلی برای تحقیقات بیولوژیکی می ریزد. اوکسکول علاوه بر اینکه عالم زیستشناس است فیلسوف هم هست و به این اعتبار می توان صفت "ایدآلیست" یا "فنومنالیست" (۴۶) را به او اطلاق کرد. اما مکتب فنومنالیستی او متکی بر نظرات ماورای طبیعی یا اپیستمولوژیکی (۴۷) نیست و بیشتر راغب به ساختن بنای فکر خود براساس اصول تجربی است. از این جهت است که می گوید، قول به اینکه کائنات و موجودات زنده واجد واقعیت مطلق واحد هستند، ناشی از طرز تفکر جزمی ساده دلانه است. واقعیت چیزی واحد و متجانس نیست. واقعیت به غایت مختلف الشکل است و به تعداد ارگانیسم های متفاوتی که در عالم واقع وجود دارد، منظومه (سیستم) و نمونه (مدل) پیدا می شود. هر "ارگانیسمی" در واقع در حکم یک موناد (۴۸) است که چون تجربه ای ویژه خویش دارد، عالمی مخصوص به

خود نیز دارد. پدیده‌هایی که در زندگی برخی از انواع بیولوژیکی رؤیت پذیر هستند قابل انتقال به انواع دیگر نمی‌باشند. تجارب و به تبع آن واقعیات مربوط به دو "ارگانیسم" متفاوت، اندازه‌ناپذیر هستند. اوکسکول می‌گوید، عالم یک مگس محدود به آن چیزهایی است که "قابل ادراک" برای مگس است و جهان یک توتیای دریایی مقصور به "اشیاء فهم‌پذیر برای آن". بر مبنای این فرضیه کلی، اوکسکول منظومه‌ای بسیار هوشمندانه و بدیع از عالم حیات می‌سازد، و چون می‌خواهد از هرگونه روش مبتنی بر روانشناسی احتراز جوید، از طریقه‌ای عینی و مبتنی بر رفتار (۴۹) پیروی می‌کند، و معتقد است که تنها کلید دریافت حیات حیوانی توسل به فاکتورها و اطلاعات مستخرج از علم تشریح تطبیقی است. ساخت تشریحی (آناتومی) یکی از انواع جانوری را که بشناسیم، در واقع به تمام معلومات لازم برای بازسازی روش ویژه تجربه نزد آن نوع حیوان دست یافته‌ایم. مطالعه عمقی در ساخت بدن حیوان تعداد و نحوه توزیع اعضای گوناگون حواس و وضع دستگاه عصبی، تصویر کامل از عالم درون و جهان برون آن حیوان بدست می‌دهد. اوکسکول تحقیقات خود را با مطالعه در جانداران پست شروع کرد و سپس آن را بتدریج به تمام صورتهای حیات آلی بسط داد. به یک اعتبار، اوکسکول از مشخص کردن صفت پست و عالی بین جانداران اعراض می‌کند. صور حیات چه در محیطی محدود رشد کند و چه در محیطی گسترده‌تر، همواره کامل و شبیه هستند. ساده‌ترین جاندار را که در نظر بگیریم، می‌بینیم نه تنها با محیط زیستی خود به همین معنای مبهم کلمه به اصطلاح منطبق و سازگار است (۵۰) بلکه مطلقاً با خصوصیات آن محیط میزان (۵۱) شده است. هر جاندار مطابق ساختمان تشریحی بدن خود، واجد یک دستگاه گیرنده (۵۲) و یک دستگاه کننده (۵۳) است. بدون همکاری و ایجاد تعادل بین این دو شبکه، جاندار قادر به ادامه حیات نخواهد بود. شبکه "گیرنده" که انواع زیستی از طریق آن محرکات خارجی را اخذ می‌کند، و شبکه "کننده" که همین انواع زیستی از طریق آن نسبت به محرکات واکنش نشان می‌دهند، پیوسته و بشدت با یکدیگر همکاری و ملازمه دارند. به این دستگاه‌ها که در حکم حلقه‌های یک

زنجر هستند، اوکسکول نام طوق عمل (۵۴) حیوان را می‌دهد.

در اینجا من نمی‌توانم اصول زیستی اوکسکول را مورد بحث قرار دهم و کاری که کرده‌ام اینست که از مفاهیم و اصطلاحات مورد استعمال او بهره گرفته‌ام تا این مسئله کلی را مطرح کنم. آیا این طرحی را که او در خصوص حیوانات عرضه می‌کند، می‌توان برای توصیف و تمیز عالم انسان بکار برد؟ عالم انسان هم تحت سیطره قوانین زیستی که حاکم بر حیات تمام جانداران است قرار دارد، و استثنا نمی‌پذیرد. (۵۵) با این وصف، در مورد انسان عنصر جدیدی مدخلیت دارد و به همین جهت نشانه‌های متمایز حیات انسانی است. به این طریق، می‌بینیم که حیطه "طوق عمل" در مورد انسان نه تنها وسیع‌تر شده، بلکه یک نوع دگرگونی کیفی نیز در آن حادث گشته است. و به این اعتبار، انسان روش جدیدی در انطباق خود با محیط پیدا کرده است. بین "شبهه گپرنده" و "شبهه کننده" که خاص تمام انواع حیوانی است، سیستم سومی وجود دارد که مشخص انسان است، و می‌توان آن را منظومه سمبولیک خواند. این عنصر الحاقی جدید کلی، حیات انسانی را تغییر می‌دهد. اگر انسان را با حیوانات دیگر مقایسه کنیم، می‌بینیم که انسان فقط در واقعیت وسیع‌تری زندگی نمی‌کند. انسان در بعد جدیدی از واقعیت اعاشه می‌کند. بین واکنش‌های عضوی (ارگانیکی) و پاسخ‌هایی که از انسان صادر می‌شود، بدون تردید اختلاف هست. در مورد اول یک محرک خارجی، یک پاسخ مستقیم و بیواسطه ایجاد می‌کند و حال آنکه در مورد دوم، پاسخ با تأخیر بیان می‌گردد و تأخیر، و تعلیق جواب در نزد انسان ناشی از فرآیند کند و پیچ در پیچ ذهن است که باید پاسخ را بسازد. در بدو امر در خاصیت این چنین مهلت و تأخیر می‌توان تردید کرد، و بسیاری از فیلسوفان انسان را از این جریان غیر واقعی برحذر داشته‌اند. روسو می‌گوید: "انسانی که فکر می‌کند حیوانی معیوب است". و گذشتن از مرزهای حیات ارگانیکی از لحاظ طبیعت انسان، نه یک نوع کمال، بلکه یک نوع تنزل است.

هیچ دارویی هم برای مداوای این واژگونی نظام طبیعی پیدا نمی‌شود. انسان نمی‌تواند از زیر بار وظیفه تکمیل نفس بگریزد، و کاری جز پذیرفتن

شرایط زندگی خویشتن نمی‌تواند انجام بدهد. عالمی که انسان در آن زندگی می‌کند، دیگر عالم محض مادی نیست. جهان سمبولیک است. زبان و اسطوره و هنر و دین عناصر سازدهء عالم سمبولیک انسان هستند. اینها که گفته شد، نخهایی گوناگون هستند که نسج سمبولیزم یا تار و پود درهم پیچیدهء تجربه انسانی را بوجود آورده‌اند. هرگونه پیشرفتی در زمینهء فکر و تجربه بشر، آن تار و پود را پیچیده‌تر و استوارتر می‌سازد. انسان دیگر نمی‌تواند در حضور بیواسطهء واقعیت قرار بگیرد، بعبارت دیگر، نمی‌تواند واقعیت را رویاروی نگاه کند. این‌طور به نظر می‌رسد که واقعیت مادی به همان تناسبی که فعالیت سمبولیکی انسان پیشرفت می‌کند، عقب می‌نشیند. انسان دیگر با سانی قادر به ایجاد رابطه با خود اشیاء و کائنات نیست، در نتیجه و به نحوی پیوسته، با خود صحبت می‌دارد و با خود رابطه برقرار می‌کند. دور و بر انسان را آنقدر صورتهای زبانی و تصاویر هنری و سمبولهای اسطوره‌ای و مراسم مذهبی احاطه کرده است که بدون مداخله این همه عناصر مصنوعی میانجی، نمی‌تواند چیزی را ببیند و بر مطلبی علم پیدا کند. نظیر همین وضع در قلمرو عمل و نظر هم رواج دارد. عوالم عملی انسان هم هیچگاه محدود به عوالم واقعیات و امور خام و ناپروورده نیست که در وسط آنها آدمی به طیب خاطر و بر حسب احتیاجات فوری خویش زندگی را بسر برد. انسان در میان هیجانات تخیلی و ترس و امید و توهمات و رفع شبهات و خیالات و خوابهای خوش رویایی غوطه‌ور است. اپیکتتوس می‌گوید: "آنچه موجب پریشانی روح انسان می‌شود نه خود امور و حوادث، بلکه تصویریست که ذهن از آنها برای خود می‌سازد".

اکنون که به اینجا رسیده‌ایم، در پی آنچه تاکنون گفته‌ایم می‌توانیم تعریف قدیمی کلمهء انسان را تصحیح و حوزهء معنای آن را وسیعتر کنیم. علی‌رغم تمام کوششهایی که مکاتب بی‌اعتقاد به عقل (ایراسیونالیزم) روزگار جدید کرده‌اند، تعریف انسان بمشابهء *هیوان خردمند* (۵۶) بقوت خود باقی‌ست. عقل‌مندی و خردپذیری یک خصوصیت جدایی‌ناپذیر از تمام فعالیت‌های انسان است. خود اساطیر را هم که در نظر بگیرید، صرفاً مرکب

از توده بیشکل خرافات و اشتباهات ناهنجار و یا صورتی ساده و آشفته نیست. اساطیر دارای فرمهای بسامان (سیستماتیک) و معقول می باشد ولی از سوی دیگر هم ناممکن است که ساخت اسطوره‌ای را خردمندانه وصف کرد. اغلب خرد و زبان را یکی دانسته‌اند و یا زبان را مبداء و منبع عقل پنداشته‌اند. اما در یافتن اینکه چنین تعریفی واقعیت کلی زبان را کاملاً روشن نمی‌کند سبب است. زیرا که اینچنین تعریفی جزء را بجای کل می‌نشانند. غرض اینست که در جوار زبان عقلی یک نوع زبان عاطفی وجود دارد، و در مجاورت زبان منطقی، زبان متعلق به خیالات شاعرانه وجود دارد. در ابتدا زبان نه برای بیان افکار و عقاید، بلکه به منظور رساندن احساسات و تاثرات بوجود آمده است. حتی یک دین آن‌طور که کانت تصورش را می‌کند، یعنی در حد "عقل متعارف" و مفهوم آن را می‌پرورد، چیزی جز یک مفهوم انتزاعی نیست. دین از لحاظ کانت در واقع امر، چیزی جز صورت آرمانی یا سایه آنچه می‌توان آن را حیات دینی راستین و انضمامی خواند، نیست. متفکرین بزرگی که انسان را بمشابه یک حیوان خردمند تعریف کرده‌اند، از اصحاب تجربه نبوده‌اند، و هیچوقت قصد نداشته‌اند طبیعت انسانی را به روش تجربی تشریح و توضیح کنند. اینان بیشتر راغب به این بودند که یک نوع تکلیف اخلاقی خود را به درستی بیان دارند. استعمال لفظ عقل بعنوان کلمه‌ای مناسب که بتواند کلیه صور حیات فرهنگی غنی و متنوع انسان را تفهیم کند، کاملاً درست نیست. صورتهای حیات فرهنگی انسان، صورتهای سمبولیک هستند، و از این به بعد ما بجای این که انسان را به عنوان حیوان خردمند بنامیم به وی لقب انسان سمبولیک (۵۷) می‌دهیم، و به این طریق به اختلاف ویژه وی پی می‌بریم و راه جدید، یعنی راه تمدن را که جلوی وی باز می‌شود، درمی‌یابیم.

فصل سوم

از واکنشهای حیوانی تا پاسخهای انسانی

تعریف انسان بمثابة حیوان سمبولیک، این امکان را فراهم می‌آورد تا واقعاً تحقیقات خود را شروع کنیم. حال لازم است که تعریف مذکور را کمی شرح و بسط بدهیم تا بر صراحت و دقت آن بیفزاییم. فکر و رفتار سمبولیک (نمادی) بدون هیچگونه تردید در زمره مشخصترین خصوصیات فرهنگ انسان و شرایط تحول آن بشمار می‌رود. ولی، آیا درست است که رفتار و فکر سمبولیک را خاص انسان بینگاریم و سایر موجودات آلی (ارگانیسم) را فاقد آن بپنداریم؟ آیا اصولاً سمبول (نماد) و اندیشه سمبولیک اصلی نیست که از منبع عمیقتری سیرآب گردد، و موارد استعمال آن پیوسته افزون‌تر شود؟ اگر به این سوال نفیاً جواب بدهیم، به جهالت خود در خصوص مواضع اساسی متعددی که پیوسته در قلب مسایل مربوط به فلسفه فرهنگ جا داشته‌اند، اعتراف کرده‌ایم. در چنین صورتی مسئله منشأ زبان و هنر و دین بدون جواب می‌مانند، و فرهنگ انسان از لحاظ ما حکم اموری از هم گسیخته را پیدا می‌کند که درک نظم داخل آن غیرممکن به نظر می‌رسد.

اینکه علما این راه‌حل را همیشه رد کرده باشند، البته قابل فهم است. اینان همواره کوشیده‌اند تا مفهوم سمبول را به امور دیگری که بسیط‌تر و بهتر شناخته باشند، متصل کنند. موضوع واجد اهمیت بسیار بشمار رفته، ولی متأسفانه بندرت با گشودگی کامل ذهن مورد مذاقه قرار گرفته است. از همان آغاز، مسایل دیگری که اصلاً از مقوله دیگری بوده‌اند، موضوع تأمل در سمبول را تاریک و مبهم و درهم کرده‌اند، و بجای توصیف و

تشریح بیطرفانه پدیده‌ها، بحث در آن را مبدل به یک جدل ماورای طبیعی نموده‌اند، و مکاتب گوناگون اصالت تصور و اصالت ماده و اصالت معنا و اصالت طبیعت از این مسئله نوعی لحاف ملانصرالدین درست کرده‌اند. موضوع سمبول (نماد) از لحاظ هریک از این مکاتب به طوری اهمیت پیدا کرده که صورت آینده علم و ماوراءالطبیعه را در گرو روشن شدن وضع آن پنداشته‌اند.

اما، چون هدف ما بمراتب ساده‌تر و ملموس‌تر است، متعرض این جنبه قضیه نمی‌شویم، و آن را رها می‌کنم و کوشش خواهیم کرد رفتار سمبولیک انسان را بنحوی بسیار دقیق‌تر وصف کنیم، تا بعداً بتوانیم این رفتار را از سایر انواع رفتار سمبولیک که ویژه قلمرو حیوانات است، مشخص و ممتاز کنیم. در اینکه جانوران همیشه نسبت به عمل محرکات خارجی (استیمولوس) واکنش مستقیم نشان ندهند شکی نیست، و نیز در اینکه جانوران قادر به نشان دادن عکس‌العمل غیرمستقیم باشند، بازهم تردید وجود ندارد. از طریق تجربیات مشهور پاولوف مجموعه اطلاعات بسیار نفیسی درباره آنچه که به محرکات نموداری معروف شده، بدست آمده است. ولف مطالعه تجربی بسیار شایان توجهی درباره میمونهای انسان‌نما انجام داده که کارآیی و حسن‌تأثیر منظومه "سکه در مقابل پاداش" را به اثبات می‌رساند. به این میمونها یاد می‌دادند که چگونه در مقابل سکه‌هایی که بجای خوراک - پاداش و یا بجای خود خوراک قرار داده می‌شد، واکنش نشان دهند. (۵۸) به نظر ولف نتایج مستخرج از یادگیریهای متنوع و ممتد به اثبات رسانیده‌اند که در رفتار میمونهای انسان‌نما فرآیندهای سمبولیک دخالت می‌کنند. رابرت. م. یرکس که این آزمایش را در آخرین کتاب خود تشریح نموده، نتیجه کلی مهمی از آن استخراج کرده است.

"بدیهی‌ست که فرآیندهای سمبولیک، نسبتاً کمیاب و مشاهده آنها دشوار است. می‌توان در نهایت صداقت در موجودیست اینگونه رفتارها به تردید ادامه داد، ولی من گمان می‌کنم که دیری نخواهد گذشت که دانشمندان اینگونه فرایندها را بمشابه

سوابق یا فرایندهای ابتدایی رفتار سمبولیک انسان تلقی کنند .
به این جهت است که فعلاً دست از این مسئله برمی داریم و به
انتظار وقت هیجان انگیزی می نشینیم که اکتشافات مهم قریب-
الوقوع شده باشند" (۵۹)

هنوز وقت آن نرسیده که درباره بسط و تحول آینده این مسئله
فرضیه بسازیم و به این جهت ، باید عرصه را برای تحقیقات آینده خالی
بگذاریم . ضمناً تفسیر حقایق مستخرج از تجربه ، همیشه به برخی مفاهیم
اساسی بستگی دارد که این مفاهیم باید دقیقاً روشن شوند تا اطلاعات ناشی
از آزمایشها بتوانند به ثمر بنشینند . علوم روانشناسی و روانشناسی زیستی
این نکته را در نظر دارند . به نظر من اینکه در روزگار ما نه فلاسفه ، بلکه
علما و محققان که روش کارشان تجربیست ، نقش اصلی را در جستجوی راه-
حلی برای این مسئله به دست گرفته باشند ، بسیار پرمعناست . روی هم رفته ،
به نظر این دانشمندان مسئله مذکور صرفاً یک مسئله ساده تجربی نیست و
تا حد زیادی رنگ یک مسئله منطقی را بخود می گیرد . گرگ روژ اخیراً در
سلسله مقالاتی که به چاپ رسانیده ، شروع به تشریح این نکته کرده است که
ادعای این همه مورد بحث موسوم به زبان حیوان را ، نمی توان صرفاً بر مبنای
امور ساده مربوط به روانشناسی جانوری حل و فصل کرد . کسی که نظریات و
فرضیات روانشناسی را با روحیه انتقادی و بیطرفانه نگاه می کند ، ناگزیر
این نتیجه قهری را خواهد گرفت که اگر مقرر باشد مبنای کار خود را منحصر
صور بیان حیوانی و برخی مهارتها که جانوران در اثر یادگیری و تمرین-
بدست آورده اند قرار دهد ، مشکل حل نخواهد شد ، زیرا که برای توجیه این
گونه مهارتها تعبیر و تفسیرهای بسیار ضد و نقیضی می توان پیدا کرد بنابراین
و در درجه اول ، لازم است که سرآغازی منطقی پیدا شود ، تا بر مبنای آن
بتوان تفسیری طبیعی و استوار از معلومات مکتسب تجربی بدست داد . نقطه
حرکت را در تعریف زبان (۶۰) باید پیدا کرد (۶۱) . اما بجای بدست دادن
یک تعریف پیش ساخته ، شاید بهتر باشد که از دیدهای متوالی به موضوع نگاه
کنیم . زبان یک پدیده ساده و یک شکل نیست ، و مرکب از عناصر گونه گونی-

ست که چه از لحاظ زیستی و چه از لحاظ اصولی، در یک سطح قرار نمی گیرند. ما باید کوشش کنیم تا نظام و مناسبات این عناصر سازنده را کشف کنیم و عبارت دیگر، "طبقات مختلف تحت الارضی" زبان را از همدیگر تشخیص دهیم. بی گمان زبان عواطف اولین و بنیادی ترین طبقات مذکور است، و بخش بزرگی از بروزات صوتی انسان متعلق به این لایه می باشد. اما صورتی از زبان وجود دارد که از نوع کاملاً متفاوتی است. کلمه در این نوع زبان، مطلقاً نقش یک صوت ساده یا بیان غیرارادی یک احساس را ندارد، بلکه بخشی از جمله است و ساخت منطقی و نحوی معینی دارد (۶۲). مسلم است که یک زبان بسیار پرورده یا اگر یک زبان فرضی کامل را در نظر بگیریم، کاملاً از قشر اولی که یاد شد عاری نیست. به غیر از جمله های صوری ریاضی که شاید خالص ترین نوع جمل باشند، جمله ای را در زبان پیدا نمی کنید که یکسره فاقد قسمی رنگ و بوی انفعالی و عاطفی باشد (۶۳). ولفگانگ کوهرلر می گوید، شمشیرها از راه به کار بردن حرکات (ژست) به درجه ای از کمال در بیان رسیده اند که قابل ملاحظه است. از همین طریق است که این شمشیرها به با سانی خشم و ترس و نومیدی و حزن و تضرع و رغبت و شادی و لذت خود را اظهار می کنند. با این وصف، این گونه بیان از راه توسل به حرکت و اشاره (ژست) عاری از آن خصلتی است که لازمه هر نوع زبان انسانی است، زیرا در این نوع بیان هیچ علامتی واجد یک معنای عینی نیست. در این باب کوهرلر می گوید:

"می توان مطمئن بود که مجموعه بروزات صوتی میمونها کاملاً "درون ذهنی" است، و اصوات ناتوان از بیان و نشان دادن عین چیزها هستند و فقط عواطف را می توانند ابلاغ کنند. مع ذلک، آنقدر عناصر صوتی مشترک میان السنه انسانی وجود دارد که عدم وجود بیان ملفوظ نزد شمشیرها را نمی توان به محدودیت های ثانوی، یعنی محدودیتهای ناشی از وضع زبان و لب آنها نسبت داد. بر همین منوال است مسئله تقلید (میمیک) و حرکت (ژست). تقلید و حرکت چیز عینی را نمی توانند نشان دهند و

یا ابلاغ کنند. " (۶۴)

و اینجاست که معیار و ملاک مسئله مورد نظر خود را در می‌یابیم. اختلاف بین زبان مبتنی بر عبارت و زبان عاطفی، مرز حقیقی بین عالم انسانی و عالم حیوانی را روشن می‌کند. هر فرضیه یا هرگونه تفکری درباره زبان حیوان که این اختلاف بنیادی را به رسمیت نشناسد، به حقیقت نخواهد پیوست (۶۵). این‌طور به نظر می‌رسد که در تمام تألیفات مربوط به این مسئله، کوچکترین دلیل قانع‌کننده‌ای آورده نشده است که بموجب آن حیوان توانسته باشد قدم اساسی انتقال از مرحله زبان درون‌ذهنی به مرحله زبان عینی، یا انتقال از زبان عاطفی به زبان عبارتی را برداشته باشد. کوهلر در این امر پافشاری می‌کند که زبان ملفوظ، کاملاً از حد امکانات و قوه میمونهای انسان نما خارج است، و می‌گوید که فقدان این کمک قیمت ناپذیر (یعنی فقدان زبان ملفوظ) و از طرف دیگر، کاهش محسوس عناصر ذاتی فکر، مثل "تصویر ذهنی"، مانع می‌شوند که حیوانات بتوانند حتی خردترین امور فرهنگی را بیاموزند. (۶۶) روز نیز به همین نتیجه می‌رسد و می‌گوید، زبان مفهومی است متعلق به حوزه انسانشناسی و به این اعتبار، اصلاً باید از قاموس روانشناسی جانوری اخراج گردد. اگر تعریف روشن و دقیقی از زبان بدست داده شود، بدیهی خواهد بود که صور بیانی که نزد جانوران یافت می‌شود از محدوده آن تعریف بیرون خواهند افتاد. (۶۷) پرکس که همین مسئله را با ذوق و شوق خاصی مطالعه کرده است، بیان مثبت‌تری دارد و می‌گوید، در آنچه مربوط به زبان و سمبول می‌شود، روابط نزدیکی بین انسان و میمون انسان‌نما وجود دارد، و در همین زمینه می‌نویسد: "خود این نکته به ما می‌آموزد که (وضع موجود) شاید مرحله‌ای باشد از مراحل قدیمی تکوین سلسله انساب (میمونهای انسان‌نما). در آنچه که مربوط می‌شود به امر تحول فرآیند سمبول، دلایل متعدد دلالت می‌کنند به این که انواع گوناگونی از فرآیندهای علامتی مستقل از فرایندهای سمبولی در نزد شامپانزه‌ها بوفور مشاهده می‌شوند، و وظیفه خاص خود را به طور موثر انجام می‌دهند (۶۸). "در هر حال تمام مطالبی که ذکر شد بطور قطع متعلق به حوزه پیش از حدوث زبان (۶۹)

هستند، و به نظر بیرکس، تمام این پروژات فنکسیونل (عملکردی) بسیار ابتدایی و ساده هستند، و به قیاس با فرآیندهای شناختی انسان فایده آنها محدود است (۷۰). در اینجا جنبهء تکوینی مسئله و جنبه تحلیلی و پدیدار شناسانه آن را نباید با یکدیگر اشتباه کرد. تحلیل منطقی زبان انسان ما را همیشه به عنصر بسیار مهمی راهبر می‌شود که کوچکترین معادلی در عالم جانوری نمی‌توان برای آن پیدا کرد. فرضیهء عمومی تحول به هیچ وجه ناقض این نکته نیست. ما امروز میدانیم که امر تحول، حتی در عرصهء پدیده‌های آلی، منافی نوعی آفرینش بدیع و سوبیاد نیست، و از پذیرفتن واقعیت دگرگونیهای ناگهانی (موتاسیون) و ظهور غیرمترقب انواع جانوری جدید چاره‌ای نیست. زیستشناسان جدید، دیگر مثل داروین و اصحاب او در سابق از امر تحول سخن نمی‌گویند و در بیان اسباب و علل آن نیز به طریقی دیگر عمل می‌کنند. ما باسانی می‌توانیم قبول کنیم که میمونهای انسان‌نما در زمینه تحول برخی فرایندهای نمادی (سمبولیک)، قدم بسیار مهمی بجلو گذاشته‌اند. ولی باز هم در این نکته باید تأکید کنیم که این میمونهای انسان‌نما به آستانهء عالم انسانی نرسیده‌اند و بغارت دیگر، در راهی بن‌بست گیر افتاده‌اند.

اما اگر بخواهیم مسئله را به صورت روشن طرح کنیم، لازم است که اختلاف دقیق میان نشانه و نماد (سمبول) را تصریح کنیم. اینکه در مجموعهء رفتارهای جانوران منظومه‌ای پیچیده از نشانه *signe* و نشان *signal* وجود داشته باشد، ظاهراً امری محرز و برکسی نشسته است. حتی، می‌توان به جرئت گفت که برخی از جانوران، خصوصاً حیوانات اهلی، نسبت به نشانه‌ها بسیار حساس هستند. (۷۱) یک سگ به کوچکترین تغییرات رفتار صاحبش واکنش نشان می‌دهد و حتی حالات مختلف قیافه‌ها و دگرگونیهای لحن یک صدا را در می‌یابد. (۷۲)

اما از این مطلب که شرح شد، تا مسئلهء ادراک زبان نمادی (سمبولیک) هزار فرسنگ فاصله است. تجربیات معروف پاولوف این نکته را به اثبات می‌رسانند که فقط حیوانات قادراند بسهولت طوری تربیت شوند که

نه تنها نسبت به محرکات مستقیم واکنش نشان دهند، بلکه هر نوع محرک غیرمستقیم یا نموداری نیز آنان را وادار به بروز عکس‌العمل بکند. مثلاً صدای زنگ می‌تواند نشانهٔ خوراک شب باشد، و می‌توان به حیوان آموخت، مادام که این نشانه ظاهر نشده است، لب به غذا نزند. اما این نکته فقط نشان می‌دهد که آزمایشگر در مورد مذکور فقط موفق شده است که وضع ویژهٔ خوراک حیوان را تغییر دهد. او با داخل کردن یک عنصر الحاقی، وضع خوراک را عمداً پیچیده کرده است. کلیهٔ پدیده‌هایی که عرفاً به بازتاب (رفلکس) شرطی معروف شده‌اند، نه تنها کوچکترین وجه اشتراکی با خصلت ذاتی اندیشهٔ نمادی (سمبولیک) انسان ندارند، بلکه اصولاً در جهت مخالف آن قرار گرفته‌اند. لفظ سمبول را اگر به معنای خاص آن بگیریم، قابل تحویل به نشان نیست. نشان و سمبول متعلق به دو عرصهٔ عقلی متفاوت هستند. نشان عنصری است متعلق به جهان ماورای وجود و سمبول عنصری است که به عالم انسانی معنا تعلق دارد. نشان نقش عامل (۷۳) را دارد، و سمبول نقش معرف (۷۴) را دارد. اگر هم معنا و کاربرد "نشان" همین باشد که گفته شد، نشان واجد نوعی وجود فیزیکی یا جوهری است، و سمبول فقط ارزش و اعتبار عملی (فونکسیونل) دارد. حال که این وجه امتیاز را به ذهن سپردیم، می‌توانیم به سراغ یکی از مسایل کم بیش از همه مورد جر و بحث اساتید برویم. مسئلهٔ هوش در نزد حیوانات همیشه یکی از مسایل پردردسری بوده که فلسفهٔ انسانشناسی برای خود مطرح کرده است. برای پاسخ‌گویی به این مسئله کوشش بسیار از جهت تأمل و تفکر و مشاهده انجام گرفته است، اما به جهت عدم صراحت و ابهام لفظ هوش، هیچ جواب روشنی برای آن پیدا نشده است. چگونه می‌توان امید داشت که جواب برای پرسشی پیدا شود که معنای آن پرسش را نمی‌دانیم. علمای ماوراءالطبیعه و علمای طبیعی و علمای الهیات لفظ هوش را در معانی گوناگون و متناقضی بکار برده‌اند. بعضی روانشناسان و روانشناسان زیستی از بحث دربارهٔ هوش نزد حیوانات یکسره منصرف شده‌اند و رفتار حیوانات را ناشی از یک سلسله اعمال خودبخود (اتوماتیک) دانسته‌اند. این عقیده را که مدافع بزرگ آن دکارت بوده، روان

شناسی جدید دوباره پذیرفته است. در این باره تورندایک در کتابی راجع به هوش حیوانات نوشته است میگوید: "جانور هیچ شیء را مشابه شیء دیگر نمی‌انگارد و برخلاف عقیده‌ای که غالباً اظهار می‌شود، یک چیز را بجای چیز دیگر نمی‌گیرد. یک جانور ابداً درباره‌ی فلان چیز بخصوص نمی‌اندیشد، بلکه فقط خود چیز در ذهن او وارد می‌شود و لاغیر. اعتقاد به اینکه جانوران ظاهراً نسبت به تاثرات حسی مخصوص کاملاً معین آگاهی تام دارند و درمقابل آن واکنش نشان می‌دهند، و اینکه عکس‌العملی مشابه با یک تاثر حسی متفاوت این نکته را به ثبوت می‌رساند که تداعی به اعتبار شباهت حادث می‌گردد، فکری باطل و موهوم است" (۷۵) مشاهدات دقیقتر بعدی به نتیجه متفاوتی راهبر شده است. بوضوح روشن شده که حیوانات عالی قادر به حل مسایل نسبتاً مشکل هستند، و روش آنها صرفاً مکانیکی، یعنی مبتنی بر روش آزمایش و لغزش نبوده است. همان‌طوری که کوهلر می‌گوید، بین یک راه‌حلی که بر حسب تصادف بدست آمده، و یک راه‌حلی که حقیقتاً پیدا شده، اختلاف بسیار بارزی وجود دارد، به طوری که یکی را از دیگری بسهولت می‌توان تمیز داد، میان واکنشهای حیوانات عالی ظاهراً محرز شده است که لااقل بعضی از آنها فقط ناشی از اتفاق نیستند و نوعی شعور جانوری سبب آن بوده است. (۷۶) اگر لفظ هوش را به معنای انطباق با محیط دور و بر یا دگرگونی این محیط به منظور انطباق با آن بپنداریم، در این صورت، باید اذعان کنیم که حیوانات محققاً از هوش نسبتاً پرورده‌ای برخوردار هستند. این را هم باید پذیرفت که کلیه اعمال جانوران تحت فرمان محرکات بیواسطه قرار ندارند، و حیوان در جریان واکنشهای خود قادر به هرگونه انحراف و تغییر جهت است. حیوان قادر است که نه تنها نحوه بکار بردن ابزار را یاد بگیرد، بلکه برای نیل به مقاصد خود می‌تواند افزارهایی هم اختراع کند. بر مبنای همین ملاحظات بوده که برخی از دانشمندان روانشناسی زیستی، بدون درنگ و دو دلی، از وجود تخیل خلاقه یا تخیل سازنده نزد حیوانات صحبت کرده‌اند (۷۷). اما نه این هوش و نه آن تخیل، به اعتبار نوع، شبه قوای انسانی است. خلاصه کلام آنکه، جانور دارای قوه خیال و هوش عملی ست و

حال آنکه، فقط انسان توانسته است صورت جدیدی از این دو قوه را بوجود بیاورد که به تخیل نمادی و هوش نمادی (سمبولیک) تعبیر می‌گردد .

علاوه بر این، در جریان تحول ذهنی فرد، نقل مکان از یک صورت به صورت دیگر، یعنی از خیال به هوش و یا از رویهٔ عملی به رویهٔ سمبولیک، امری بدیهی است. ولی این نکته‌ای که ذکر شد حاصل نهایی یک فرآیند کند و پیوسته است و بر مبنای روشهای متعارف مشاهدهٔ روانی، تشخیص سطوح مختلف این فراینده پیچیده، کار آسانی نیست. مع ذلک برای ادراک کامل خصلت عمومی و همین‌طور اهمیت عمدهٔ این نقل و انتقال، اتخاذ روش دیگری ممکن می‌نماید. گویی خود طبیعت با انجام دادن تجربه‌ای خاص روی مسئله مورد نظر ما، پرتو غیرمنتظره‌ای افکنده است. منظورمان مورد مشهور "کودک کور و کر و لال"، لورا بریچمن و هلن کلر است که بوسیله روشهای مخصوص، حرف زدن را آموختند با اینکه دو مورد را همه می‌شناسند و اغلب در کتب روانشناسی از آنها یاد شده است (۷۸)، مجبورم که یک بار دیگر آن را متذکر خواننده بشوم، زیرا مورد این دو کودک شاید بهترین وسیله برای روشن کردن مسئلهٔ عمده‌ای باشد که مورد نظر ماست. خانم سالیوان معلم هلن کلر لحظهٔ دقیقی را که کودک واقعا شروع به فهمیدن معنا و نقش و عمل زبان انسان کرده است، به شرح زیر یادداشت کرده که من آن را نقل می‌کنم.

"امروز صبح باید چند کلمه‌ای برای شما کاغذ بنویسم، چون حادثهٔ بسیار مهمی اتفاق افتاده و هلن از دومین مرحلهٔ تربیتی خود گذشته است. او یاد گرفته است که هر چیزی نامی دارد و به کمک زبان انگشتی (فن زبان آموزی از راه لمس کردن حروف برجسته بوسیله انگشتان نابینایان) می‌توان همه‌چیز را فرا گرفت. امروز صبح موقعی که خود را شست و شو می‌کرد، خواست اسمی را که معرف آب است یاد بگیرد Water. هر وقت میل دارد نام چیزی را بیاموزد آن چیز را نشان می‌دهد و با ملایمت روی دست من می‌زند. من لفظ آب w.a.t.e.r را هجسی کردم (به طریقهٔ نقاشی حروف) و تا پایان صبحانه، دیگر به آن

فکر نکردم . بعد نزدیک تلمبه آب رفتیم . و پیاله‌ای به هلن دادم تا زیر شیر بگیرد و خود تلمبه زدم . وقتی که آب سرد جاری شد و پیاله را پرکرد من لفظ *واتر* را کف دست دیگر هلن نقش کردم . کلمه آب که بلافاصله بعد از حس کردن سردی آب روی دستش ، به اصطلاح هجی شده بود ، این طور به نظر آمد که او را سخت متعجب کرد . پیاله را به زمین انداخت و گویی خشک زده صورتش از شادی افروخته شد و لفظ *واتر* را چندین بار هجی کرد . سپس دستش را به زمین زد و پرسید نام آن چیست . بعد تلمبه و نرده را نشان داد و ناگهان برگشت و نام مرا پرسید . من لفظ "معلم : Teacher را هجی کردم . در موقع مراجعت حالت بسیار هیجان زده‌ای داشت و نام کلیه اشیایی را که لمس می‌کرد می‌پرسید ، به طوری که در ظرف چند ساعت سی کلمه جدید بر مجموعه معلومات لغوی او افزوده شده بود . فردا صبح وقتی که از خواب برخاست مثل یک فرشته نورانی شده بود . به هر شیئی با کنجکاوی نظر می‌کرد . نام هر چیزی را می‌پرسید و مرا از فرط خوشحالی می‌بوسید . پس حالا هر چیزی باید یک اسم داشته باشد . هر جا که برویم هلن حرص می‌زند تا نام آن چیزهایی را که در خانه نیاموخته ، یاد بگیرد . به نظر این‌طور می‌آید که عجله دارد کلمات آموخته را برای دوستانش هیجی کند ، و با شتابزدگی میل دارد حروف را به کسانی که پیش او می‌آیند ، بیاموزد . علایم و ایما و اشاراتی (پانتومیم) را که برای تفهیم منویات خود به کار می‌برد ، از موقعی که کلمات معادل آنها را آموخته دیگر بکار نمی‌برد ، و یادگیری یک واژه جدید لذتی وافر در وی ایجاد می‌کند . ما شاهد این نکته هستیم که چهره او هر روز رستار می‌گردد ، یعنی مکنونات وی در صورتش بیش از پیش آشکارتر می‌شود . "

موثرتر از این نمی‌توان انتقال قطعی مرحله استعمال علائم و اشارات

(پانتومیم) را به مرحله استعمال کلمات، یعنی مجموعه سمبلها وصف کرد. کشف حقیقی این کودک در آن لحظه چه بوده است؟ هلن کلر قبلاً یاد گرفته بود که چگونه فلان چیز یا فلان حادثه را با برخی علائم متعلق به بیان انگشتی تداعی کند، و نوعی تداعی یا رابطه ثابت میان این چیزها و برخی احساسات لمسی استوار گشته بود. اما تسلسل این گونه تداعی ها یا روابط - حتی مکرر و تکامل یافته - به این معنا نیست که شخصی نابینا، زبان انسانی را فهمیده و معنای آن را درک کرده باشد. برای فهمیدن این نکته کشف دیگری به مراتب مهمتر لازم بود. کودک می بایست بفهمد که هر چیزی اسمی دارد و عمل سمبولیک (نمادی یا رمزی) محدود به موارد جزئی نیست، و سمبول اصلی ست که کاربردی عام دارد. و به اصطلاح تمام عرصه اندیشه انسان را می پوشاند. در مورد هلن کلر این کشف مثل ضربه ای ناگهانی بود. او دختر بچه هفت ساله ای بود که قطع نظر از نقص برخی اعضای حسی، از سلامت کامل و هوش پرورده ای بهره مند بود. اهمال در تربیت وی، سبب عقده ماندگی زیاد وی شده بود. اما ناگهان پیشرفتی عظیم مثل یک انقلاب فکری در وی بوجود آمد و کودک شروع کرد به اینکه نگاهی تازه بر روی عالم بیاندازد. یاد گرفت که کلمات را نه مثل نشانه هایی ساده و یا نشانه های مکانیکی، بلکه بعنوان ابزاری کاملاً ابتکاری، برای تفهیم فکر خود بکارگیرد. افقی جدید پیش چشم کودک باز شده است و از این به بعد به میل و اراده خود، در فضایی بینهایت گسترده تر و آزادتر سیر خواهد کرد.

مورد لورا بریجمن اگرچه کمتر حیرت انگیز است، ولی با مورد اول شباهت دارد. قوای ذهنی و درجه پرورش فکری او بوضوح کمتر از هلن کلر است. از طرف دیگر، خصوصیات زندگی و تربیتی وی فاقد جنبه مهیج شرح حال هلن می باشد. مع ذلک، در هر دو مورد عناصر مشخص ویژه ای را بساز می یابیم. وقتی که لورا بریجمن نحوه استعمال الفبای انگشتی را یاد گرفت، او هم ناگهان شروع کرد به آموختن جنبه سمبولیک زبان انسان و به این اعتبار، شباهت تعجب انگیزی بین دو مورد مذکور می توان باز یافت. خانم Drew یکی از اولین معلمین لورا بریجمن می نویسد، "اولین باری را

که سر غذای او حاضر شدم هیچوقت از یاد نمی‌برم. به هر شیئی که دست می‌زد نامش را می‌پرسید. آنقدر حرص می‌زد کلمات جدید را برای او هجی کنم که بالاخره مجبور شدم کسی را صدا کنم تا مرا در مراقبت از سایر بچه‌ها کمک کند (۷۹). اصل سمبولیزم بعلت شمول و قدرت و قابلیت عام اطلاق و کاربرد آن، در حکم کلمه‌ای سحرانگیز است که با گفتن آن درهای عالم ویژه انسان، یعنی فرهنگ، باز می‌شود. یکبار که این کلید جادویی به دست انسان افتاد دیگر راه پیشرفت وی بلامانع است و نیز واضح است که نارسایی دستگاه حسی، نمی‌تواند جلوی این پیشرفت سنگ ببندارد و یا مانع از تحقق آن گردد. مورد هلن کلر که رشد ذهنی و فرهنگی وی به سطح قابل توجهی رسیده، آشکارا و بصورت غیرقابل انکار نشان می‌دهد که انسان برای ساختن عالم ذهنی خود مقید و وابسته به کیفیت جهاز حسی خود نیست. اگر فرضیه فلاسفه اصحاب حس (۸۰) که بموجب آن، اندیشه برگردان رنگ باخته یک احساس بکر و بدیع است درست می‌بود، در چنین صورتی، یک کودک نابینا و کر و لال، وضعی حقیقتاً درمانده و مأیوس‌کننده پیدا می‌کرد، و از دست یافتن به منابع معرفت محروم می‌شد. بعبارت دیگر، از واقعیت به دور می‌افتاد. اما مطالعه شرح حال هلن کلر خیلی زود به ما فهماند که فرضیات مذکور غلط هستند، و به چه جهت غلط هستند. خصلت ویژه فرهنگ انسانی و ارزشهای فکری و اخلاقی آن نه ناشی از مواد و مصالح سازنده آن، بلکه مدیون صورت و ساخت این مواد است. این صورت قادر است در هر گونه ماده حس‌پذیر متجلی گردد. زبان صوتی برتری فنی عظیمی نسبت به زبان مبتنی بر حس لامسه دارد، ولی نارسائیهای زبان ملموس آنقدر نیست که عمل اصلی آن را فلج کند. استعمال علایم ملموس بجای علایم صوتی، مانع از رشد آزادانه فکر و بیان نمادی (سمبولیک) نمی‌گردد. اگر کودکی موفق به درک معنای زبان انسان بشود، افزار خاصی که بوسیله آن معنای مذکور بر وی آشکار می‌گردد، خالی از اهمیت است. همان‌طور که در مورد هلن کلر به اثبات رسیده، انسان قادر است جهان سمبولیک ذهن خود را بر مبنای مصالح و ساز و برگ بسیار محدود و فقیرانه بنا کند. آجر و سنگ بخودی خود

اهمیت ندارند. آنچه مهم است، عمل کلی و صورت ساختمانی این آجرها و سنگهاست. در مورد زبان عمل سمبولیک، کلی علایم مادی هست که به این علایم جان می‌دهد، و آنها را به "سخن گفتن" می‌دارد. اگر این اصل جان‌دهنده وجود نداشت، عالم ذهنی انسان ناشنوا و بی‌زبان باقی می‌ماند. از دولت سر این اصل زنده‌کننده، عالم ذهنی یک کودک کور و کر و لال، قادر است به نحوی غیرقابل‌مقایسه با عالم ذهنی پیشرفته‌ترین حیوانات، تحول و غنا پیدا کند.

قابلیت اطلاق عام یکی از امتیازات سمبول در نزد انسان است که خود ناشی از اینست که هر چیزی نامی دارد. مع ذلک این تنها امتیاز نیست. سمبول واجد یک خصلت ثانوی هم هست که تکمیل‌کننده خاصیت آن و نمودار ویژگی ضروری آنست. تنها خاصیت سمبول شمول و عام بودن آن نیست. سمبول تحرک فوق‌العاده‌ای هم دارد. زیرا یک مطلب را می‌توانم به زبانهای گوناگون بیان کنم، علاوه بر این در متن خود یک زبان، یک فکر یا یک مفهوم را می‌توان با الفاظ کاملاً متفاوت ادا نمود. رابطه نشانه یا نشان با مدلول خود، واحد و ثابت است. هر نشانه انضمامی و خاص، به یک چیز خاص راجع می‌گردد. پاولوف در جریان تجربیات خود متوجه شد که با سانی می‌توان سگها را طوری تربیت کرد که تا علامت مخصوص را نشنوند دست به غذا خوردن نزنند. این سگها تا موقعی که صدای فلان زنگ خاصی را که آزمایشگر به میل خود انتخاب کرده بود، نمی‌شنیدند خوراک نمی‌خوردند. اما برخلاف عقیده غالب، پدیده مذکور نه تنها شباهتی با عمل سمبول در نزد انسان ندارد، بلکه اصلاً مخالف و مغایر آنست. ویژگی یک سمبول به معنای حقیقی آن، در نزد انسان ثبات نیست. خصلت اصلی سمبول عمومیت یا شمول و کلیت آنست. سمبول سخت و جامد و غیرقابل‌انعطاف نیست و تحرک دارد. حقیقت اینست که آگاهی تام انسان به خاصیت تحرک سمبول، ظاهراً حادثه متاخری بوده است در جریان رشد ذهنی و تحول فرهنگی انسان، و بندرت می‌توان آن را در نزد انسانهای بدوی سراغ گرفت. در متن فکری انسانهای بدوی خاصیت سمبولیک شیء را ناشی از خود شیء

و در عداد سایر خواص مادی یا جسمی آن شیی تلقی می‌کنند. در متن فکر اساطیری، اسم یک خدا جزء تجزیه‌ناپذیر طبیعت آن خداست، و اگر من خدا را به نام حقیقی‌اش نخوانم، ورد خواندن و سحرکردن و نماز گذاشتن بی‌نتیجه خواهد ماند. همین مطلب را درباره افعال سمبولیکی می‌توان تعمیم داد. بجا آوردن آداب مذهبی و قربانی کردن، زمانی موثر واقع خواهد شد که بدون تغییر مطابق روش و ترتیبی واحد انجام گیرد (۸۱). کودکان اغلب بسیار متعجب می‌شوند وقتی شروع می‌کنند به فهمیدن اینکه کلیه اسامی اشیاء اسامی خاص (به معنای دستوری کلمه) نیستند و یک چیز واحد می‌تواند اسامی متفاوتی در زبانهای مختلف داشته باشد. و این طور فکر می‌کنند که یک چیز همان کلمه‌ایست که آن را مشخص می‌کند (بعبارت دیگر بین اسم و مسمی ملازمه هست). اما، این نکته اولین مرحله تحول فکری کودک است. هر کودک سالمی خیلی زود متوجه خواهد شد که برای بیان یک تمایل و یا یک فکر، سمبولهای گوناگون می‌تواند بکار ببرد. در عالم حیوانات ظاهراً معادلی در مقابل این همه تغییرپذیری و تحرک سمبول در عالم انسانی وجود ندارد (۸۲). مدتها قبل، قبل از اینکه لورا بریجمن سخن گفتن بیاموزد، یک طرز بیان بسیار عجیب یا بعبارت دیگر، زبانی برای مصرف شخصی خود اختراع کرده بود. این زبان نه از اصوات ملفوظ، بلکه از صداهای گوناگونی که به لفظ "صداهای هیجانی" می‌توان تعبیر کرد، ساخته شده بود. این دختر عادت داشت در حضور برخی اشخاص از این نوع صداها از خود درآورد. این صداها کاملاً انفرادی بودند، یعنی برای هر شخصی از اطرافیان یک صدای خاصی از دهان کودک در می‌آمد. دکتر لیبر در این باره مینویسد: "من به چشم دیدم هر وقت این دختر شخصی از آشنایان خود را که انتظار دیدنش را نمی‌کشید می‌دید، اول چندین بار کلمه‌ای را که عادتاً برای آن شخص بکار می‌برد بر زبان می‌آورد و بعد از آن به سخن گفتن شروع می‌کرد، و به این طریق خوشحالی خود را از بازشناختن آن شخص ابراز می‌داشت (۸۳). اما، بعد از اینکه این دختر از طریق الفبای انگشتی معنای زبان انسانی را فهمید، وضع عوض شد و از آن به بعد صوت واقعاً مبدل به اسم

شد، و این اسم وابسته و معطوف به فرد خاصی نبود، و هر وقت اوضاع اقتضاء می‌کرد می‌توانست اسم دیگری بجای آن بکار برود. مثلاً یک روز لورا بریجمن نامه‌ای از معلم سابق خود خانم درو Drew که بعداً در اثر ازدواج نامش خانم مورتون Morton شده بود دریافت کرد. در این نامه از وی دعوت شده بود که به دیدار معلمش برود. دخترک از دریافت نامه بسیار خوشوقت شد. اما، از اینکه خانم درو بجای اینکه نام خانوادگی شوهرش را به‌کار برد، با اسم خانوادگی خودش نامه را امضاء کرده بود شکوه و گله کرد و اضافه نمود که، از این به بعد مجبور است صوت دیگری برای نامیدن معلمش پیدا کند، زیرا آن صوتی که به درو اختصاص داشت، نمی‌توانست قابل‌استعمال برای مورتون باشد". (۸۴) روشن است که "صداها"یی که دخترک در ابتدا از خود در می‌آورد و قبلاً مذکور شد، اکنون معنای کاملاً متفاوتی پیدا می‌کنند. تغییری که بوجود آمده شایان‌توجه است. زیرا بروزات صوتی وابسته و مقید به یک وضع ملموس خاص دیگر وجود ندارند، و جای آنها را نامهای مجرد گرفته است. اسم ابتکاری که کودک اختراع کرده بود، در واقع مشخص فرد دیگری نبود، بلکه همین فرد در شبکه پیوندهای جدیدی وارد شده بود.

حال جنبه مهم دیگری از مسئله کلی مطرح می‌گردد، و آن مسئله تبعیت مفهوم نسبت از فکر سمبولیک است. مفهوم نسبتها مطلقاً نمی‌تواند بوجود بیاید و رشد کند، مگر اینکه دستگاه پیچیده سمبول مستقر باشد. قول به اینکه آگاهی ساده به مفهوم نسبت با عمل تفکر یا عمل اندیشه منطقی یا انتزاعی ملازمه دارد، قولی خطاست. چنین آگاهی‌ای، حتی در اعمال ابتدایی ادراک نیز ضروریست. مطابق نظریات مکتب اصالت حس، عمل ادراک بمثابه مجموعه منظمی از داده‌های حسی توصیف شده است، و لسی مدافعین این مکتب فراموش می‌کردند که، خود حسیات به هیچوجه یک مجموعه یا یک دسته از احساسات مجزا از یکدیگر نیست. مکتب جدید روان‌شناسی صورت (گشتالت) این عقیده غلط را تصحیح کرده و نشان داده است که لازمه تحقق ساده‌ترین فرایندهای ادراکی مداخله عناصر ساختی‌بنیادی و برخی صورتها و شکل‌های کلی می‌باشد. این اصل چه برای عالم انسانی و

چه برای عالم حیوانی صادق است. بر مبنای روش تجربی، حضور این عناصر ساختی، خصوصاً ساخت‌های فضایی و بصری، حتی در سطوح نسبتاً نازل حیات حیوانی به اثبات رسیده است. (۸۵) بنابراین، آگاهی ساده نسبت به روابط را نمی‌توان بعنوان خصلت ویژه آگاهی در نزد انسان قلمداد کرد مع ذلک محرز است که نزد انسان نوع خاصی از اندیشه معطوف به رابطه وجود دارد که در عالم حیوانی معادلی برای آن نمی‌توان پیدا کرد. در نزد انسان قوه‌ای بوجود آمده است که کمک آن می‌تواند روابط را از هم تفکیک کند، و معنای انتزاعی آنها را دریابد. برای ادراک این معنا، انسان روی اطلاعات حسی ملموس، یعنی اطلاعات بصری، سمعی لمسی و حرکتی تکیه نمی‌کند، بلکه به قول افلاطون، این روابط را از لحاظ خود آنها، یعنی روابط فی حد ذاته (۸۶) نگاه می‌کند و هندسه مثال بارز و روشنگر این تحول قاطع در حیات فکری انسان است. در سطح مسایل مقدماتی هندسه، ما دیگر مقید به ادراک اشکال خاص ملموس هندسی نیستیم. در اینجا دیگر چیزهای مادی یا مسایل مربوط به ادراک نیستند که ما را به خود می‌کشند، بلکه روابط فضایی عمده کلی را که در خصوص آنها سمبولهای لازم را در دست داریم مورد مطالعه ما قرار می‌گیرند. بدون مرحله مقدماتی زبان انسان، اخذ چنین نتیجه‌ای غیرممکن می‌نماید. تمام آزمونهایی که درباره فرایند انتزاع یا تعمیم نزد حیوانات انجام گرفته، این نکته را روشن کرده است. کوهلر موفق شده است نشان بدهد که شپانزه قادر به اینست که نسبت رابطه موجود بین دو یا چندین شی، و نه فقط نسبت به یک شی خاص، عکس-العمل نشان دهد. در مقابل دو جعبه محتوی بر مقداری خوراک یک شپانزه - البته بعد از اینکه از مرحله یادگیری عمومی گذشت - پیوسته بزرگترین جعبه را انتخاب می‌کرد، حتی اگر در آزمایش قبلی همین شپانزه همین جعبه را بعلت اینکه کوچکتر از همه بوده، رد کرده بوده است. در نزد شپانزه وجود استعداد مشابهی به اثبات رسیده و آن اینست که بجای واکنش نشان دادن نسبت به یک جعبه معین، آن شپانزه نزدیکترین شی یا براقترین شی و یا زیباترین شی را گزیده است. تجارب بعدی نتایج تحقیقات کوهلر

را تایید و تکمیل کرده است. این نکته را نشان داده‌اند که حیوانات عالی قادر به انجام دادن عملی هستند که به نام "تفکیک عوامل ادراکی" تعبیر شده است. این حیوانات قادر بودند که از موقعیت تجربی که در آن قرار داشتند، کیفیت ادراکی خاصی را انتزاع کنند و به تناسب آن واکنش نشان دهند. به این نحو است که حیوانات قادر هستند رنگ را از قد و صورت، یا صورت را از قد و رنگ تفکیک و تجرید نمایند. در برخی آزمایشهایی که خانم کوئس (Kohts) انجام داده، یک شمپانزه، قادر بوده است که در میان مجموعه‌ای از اشیاء بسیار متفاوت از لحاظ کیفیات بصری، آنهایی را که واجد کیفیت مشترکی بودند انتخاب کند. این شمپانزه می‌توانست مثلاً کلیشه‌های رنگ معین داشتند برگزیند و آنها را در جعبه‌ای که به آنها تخصیص داده شده بود جای دهد. این مثالها ظاهراً می‌توانند اثبات کنند که حیوانات عالی قادر به انجام دادن عملی هستند که هیوم در نظریه خود راجع به شناخت، از آن به نام تشخیص عقلی (۸۷) یاد می‌کند. اما کلیشه‌های آزمایشگرانی که در این گونه تحقیق دست داشته‌اند، در خصوص کمیابی و خلعت ابتدایی و عدم کمال اعمال از نوع مذکور، متسواً تأکید کرده‌اند. حتی بعد از اینکه این حیوانات یاد گرفتند که چگونه یک کیفیت خاص را تفکیک کنند و در آن موفق گردند، باز هم قادرند انواع و اقسام اشتباهات عجیب و غریب را بکنند (۸۸). اگرچه برخی قراین دال بر وجود استعداد "تشخیص عقلی" در نزد حیوانات وجود دارد، ولی این نوع استعداد در واقع جوانه‌ای است که در نطفه خفه شده است. این جوانه‌ها نمی‌توانند رشد کنند، زیرا از کمک غیرقابل تقویم و عملاً ضروری زبان انسان که عبارت دیگر، همان منظومه سمبولها باشد، محروم است. هردر Herder اولین کسی بود که آشکارا متوجه این مسئله شد و همچون فیلسوفی که نگران بشریت است، خواستار این بود که از این مسئله تعبیری مطلقاً "انسان‌گرایانه" بدست‌بدهد. از اینرو، هردر عقاید ماورای طبیعی و کلامی مربوط به منشاء فوق طبیعی و الهی زبان را رد می‌کند، و بنا را بر تحقیق در خود زبان، ولی به روشی انتقادی می‌گذارد. گفتار یک شیئی یا یک چیز مادی نیست که بتوان برای

آن علت طبیعی یا فوق طبیعی جستجو کرد. زبان عبارت از یک فرایند و یا یک عمل کلی ذهن انسان است و نمی‌توان از آن توجیهی روانشناسانه بکمک کلمات رایج در مکاتب روانشناسی قرن هجدهم بدست داد. به نظر هردر زبان یک نوع آفریده مصنوعی عقل نیست و نیز نمی‌توان آن را بمثابة نوعی مکانیزم مخصوص مبتنی بر تداعیات تعبیر نمود. هردر ضمن کوششی که شخصاً بمنظور توضیح طبیعت زبان انجام داده، در اهمیت آن چیزی که تفکر می‌نامد تاکید نموده است. تفکر عبارت از نوعی استعداد است، و انسان قادر است در انبوه فاقد شکل جریان پدیده‌های متغیر ناشی از حواس، برخی از عناصر ثابت را معین و مشخص کند، و بعداً آنها را از یکدیگر جدا کرده، توجه ذهن را به آن معطوف سازد.

"انسان موقعی قوه تفکر خود را نشان می‌دهد که نیروی روانی-اش در اقیانوس احساساتی که در تمام جهات در وی می‌غرد، به جنبش در می‌آید تا موجی را تمیز دهد آن را متوقف کند و توجه خود را به آن معطوف نماید. و نیز به خود این توجه آگاهی بیابد. انسان فکر خود را موقعی نشان می‌دهد که به هنگام بیرون آمدن از رویای این همه تصاویر مواج که عبورکنان حواس وی را لمس می‌کنند. انسان در یک لحظه بیداری می‌تواند سر در جیب تأمل فرو برد و عمداً در جلوی تصویری ذهنی درنگ کند، و روشن‌بینانه و آرامتر در آن مراقبه کند و برای استفاده شخصی علایمی از آن استخراج کند، تا معلوم دارد که غرض همین شیئی است و لاغیر. و نیز موقعی که انسان فکر می‌کند، نه فقط می‌تواند با صراحت و روشنی تمام کیفیات را دریابد، بلکه قادرست یک یا چند خصوصیت کیفی فی‌حد ذاته را از آن میان متمایز گرداند. آنچه سبب حدوث تمایز می‌شود چیست؟ انسان قادر است نشانه‌ای را دریابد و جدا کند، و این نشانه بمثابة نشانه فکر به نحوی روشن بر او تحمیل می‌گردد. پس باید بانگ برآورم که یافتم (۸۹)! نخستین نشان آگاهی، زبان روح بود و

از آن، زبان انسان آفریده شد. " (۹۰)

متنی که نقل شد بیشتر یک توصیف شاعرانه است تا یک تحلیل منطقی از زبان انسانی. فرضیه هردر درباره منشأ زبان کاملاً در مرحله نظری باقی مانده است. این فرضیه نه از یک فرضیه کلی درباره معرفت سرچشمه می‌گرفت، و نه اینکه بر مشاهده امور استقرایی و تجربی متکی بود، ولی واجد این خاصیت بود که بر روی آرمان انسانی و دل‌گواهی عمیقی که از ویژگی و تحول فرهنگ وی داشت، تکیه می‌کرد. با این وصف، در نظریه هردر برخی عناصر منطقی و روانشناسی بسیار ارزشمند می‌توان یافت. حقیقت اینست که در هیچ‌یک از فرآیندهای تعمیم و تجرید که در نزد حیوانات دقیقاً مورد مطالعه و توصیف قرار گرفته است (۹۱)، این علامت ممیزه را که هردر از آن یاد می‌کند پیدا نکرده‌اند. مع ذلک مدت‌ها بعد، فرضیه مذکور به نحوی نسبتاً غیر مترقب و از محل دیگری روشن شد و مورد تایید واقع گشت. تحقیقات جدید در عرصه روانشناسی مرضی زبان (۹۲) نشان داده است که فقدان یا نکت و فساد قوه سخن‌گویی انسان اگر ناشی از ضایعات مغزی باشد، هیچوقت به صورت پدیده‌ای مجزا ظاهر نمی‌گردد. نارسایی مغزی رفتار و شخصیت انسان را دگرگونه می‌کند. بیمارانی که مبتلا به فقدان قوه ناطقه و یا اختلالات مشابه هستند، فقط قوه استعمال کلمات را از دست نمی‌دهند، بلکه تمام جهات شخصیت آنها مختل می‌گردد. از رفتار ظاهری آنها نمی‌توان به اختلالات درونی آنها پی‌برد، زیرا که این‌گونه بیماران گرایش به این دارند که کرداری کاملاً طبیعی داشته باشند. یعنی امور روزمره زندگی را می‌توانند انجام دهند و حتی برخی از آنها در کلیه آزمون‌هایی از این نوع، مهارتی قابل‌توجه از خود نشان می‌دهند. در نزد این‌گونه بیماران سرگشتگی زمانی بسیار زیاد می‌شود که یافتن راه‌حل برای یک مسئله، فعالیت نظری و فکری خاصی را جلب می‌کند. اینان قادر به فکر کردن در چهارچوبه مقولات (منطق) یا تصورات کلی نیستند، و چون ناتوان از استدلال بکمک قضایای کلی هستند، به امور بیواسطه و وضع و موقع ملموس می‌پردازند. این‌گونه بیماران از انجام عملی که لازمه‌اش ادراک مجردات باشد عاجز هستند. (۹۳)

با این‌همه، نکته‌ای که مذکور افتاد سخت پرمعناست، و نشان می‌دهد که تا چه درجه‌ای این نوع فکر که هر در به لفظ اندیشه خودآگاه از آن تعبیر می‌کند، مرتبط با فکر سمبولیک می‌باشد. بدون سمبول حیات انسان شبیه خواهد شد به تمثیل مشهوری که افلاطون از زندانیان غار نقل کرده است. (۹۴) حیات انسان محدود به احتیاجات زیستی و منابع عملی خواهد شد و هیچ مدخل و منفذی به "عالم اندیشه" پیدا نخواهد کرد، مگر از راههای گوناگونی که دین و هنر و فلسفه و علم بر روی باز خواهند کرد.

فصل چهارم

مفاهیم فضا و زمان در نزد انسان

مکان و زمان به منزلهٔ چهارچوبی است که واقعیت را در خود می-گنجاند. هیچ واقعیتی را نمی‌توان تصور کرد که مقید به شرایط مکانی و زمانی نباشد. هراکلیتوس می‌گوید، هیچ چیزی در دنیا نمی‌تواند از حدود خود که فضایی و زمانی باشد، فراتر رود. در حوزهٔ فکر اساطیری مکان و زمان هیچ-وقت صورتهای خالص و تهی نیستند، و در حکم قوای عظیم مرموزی بشمار می‌روند که بر همهٔ کائنات حکومت می‌کنند، و نه تنها به تنظیم و تعیین زندگی مردمان می‌پردازند، بلکه خدایان نیز زیر سلطهٔ آنها قرار دارند.

توصیف و تحلیل خصلت ویژهٔ فضا و زمان از لحاظ تجربهٔ انسانی، یکی از کوششهای بسیار شایان توجه و بسیار مهم فلسفهٔ انسانشناسی است. اعتقاد به اینکه زمان و مکان نزد تمام موجودات آلی یکی است، از روی خامی-ست و هیچ مبنایی ندارد. و نیز بدیهی است که به جانداران پست، همان نوع ادراک فضایی را که در نزد انسان هست، نمی‌توان نسبت داد. از این لحاظ حتی بین عالم انسان و عالم میمونهای انسان نمای عالی، اختلاف آشکار و غیرقابل انکاری وجود دارد. اما روشن کردن این اختلاف، با محدود کردن خود به استعمال روشهای روانشناسی کار آسانی نیست. برای کشف خصوصیت مفاهیم زمان و مکان در نزد انسان، باید راه دیگری را پیش گرفت و آن راه، تجزیه و تحلیل صورتهای فرهنگ انسانی است.

اولین نتیجه‌ای که چنین تجزیه و تحلیلی به بار می‌آورد اینست که تجربهٔ فضا و زمان انواع متفاوت دارد و تفاوت بین آنها بنیادی است، و تمام

صورت‌های این تجربه در یک سطح واقع نمی‌شوند، و طبقات زیرین و زیرینی وجود دارد که بر مبنای نظام خاصی قرار گرفته‌اند. سطوح زیرین را می‌توان به اسم فضا و زمان آلی نامید. هر جاننداری در یک نوع محیط‌زندگی می‌کند و برای ادامهٔ حیات ناگزیر است که با شرایط آن محیط پیوسته خود را انطباق دهد. حتی، در نزد جانداران پست، برای انطباق با محیط، بوجود آمدن منظومه‌ای از واکنش‌های نسبتاً پیچیده، یعنی ظهور تمایز بین محرکات فیزیکی و پاسخ لازم نسبت به آن محرک ضروری است. تمام این ملاحظات هیچ ربطی با تجربه فردی ندارد. حیوانات نوزاد ظاهراً احساسی بسیار درست و تند از فواصل و جهات فضایی دارند. یک جوجه به مجردی که سر از تخم درآورد، موقعیت خود را در فضا احساس می‌کند و به دانه‌هایی که سر راهش ریخته، نوک می‌زند. زیست‌شناسان و روانشناسان دقیقاً شرایط خاصی را که حاکم بر این گونه فرایندهای مربوط به جهت‌یابی می‌شود مطالعه کرده‌اند. هر چقدر هم که نتوانیم به تمام سئوالات مشکلی که در خصوص قوهٔ جهت‌یابی زنبورها و مورچه‌ها و پرندگان عابر مطرح می‌شود جواب دهیم، لااقل می‌توانیم جوابی منفی برای آنها پیدا کنیم، یعنی به هیچوجه نمی‌توان قبول کرد که حیوانات در واکنش‌های بسیار پیچیده‌ای که از خود نشان می‌دهند، از یک نوع فرایند مبتنی بر تفکر پیروی می‌کنند، بلکه برعکس، این طور بنظر می‌رسد که راهبر حیوانات — حرکات بدنی از نوع مخصوص هستند و نه تصویر ذهنی دارند و نه اندیشه فضا و نه تصویری از روابط فضایی. اما در حیوانات عالی صورت جدیدی از فضا ظاهر می‌گردد که می‌توان آن را فضای معطوف به ادراک نامید. (۹۵) این فضا محصول سادهٔ حواس نیست و در بافت پیچیدهٔ آن عناصر مکتسب از تجربیات گوناگون حسی و بصری و لمسی و سمعی و حرکتی مدخلیت دارند. مسئلهٔ نحوهٔ همکاری این عناصر، بمنظور ساختن فضای ادراکی، یکی از مشکل‌ترین مسایل فصل حسیات علم روانشناسی جدید است. دانشمند بزرگی به نام هرمان فن هلمولتز (۹۶) شاخهٔ کاملاً جدید علمی‌ای را به نام علم ابصار (اپتیک) فیزیولوژیکی تأسیس کرد تا بتواند مسایل از نوع مذکور را حل و فصل نماید. مع ذلک، بسیاری از مسایل باقی مانده که فعلاً نمی‌توان برای آنها

راه حل نهایی پیدا کرد. در تاریخ روانشناسی جدید، جدال در میدان تیره و تاریک میان "فطریون و تجربیون" ظاهراً پایان ناپذیر است (۹۷).

ما در اینجا متعرض این جنبه مسئله نخواهیم شد. موضوع تکوین یا مسئله منشأ ادراک فضا که دیر زمانی کلیه مسایل دیگر را پنهان کرده است، نه مسئله‌ای منحصر به فرد است و نه مهمترین مسئله. در چهارچوب یک نظریه کلی معرفت و یک فلسفه انسانشناسی، مسئله دیگری توجه ما را جلب می‌کند که لازم است که تصریح گردد. یعنی، بجای اینکه بینیم فضای ادراکی از چه جایی سرچشمه می‌گیرد و قوام می‌یابد، باید فضای سمبولیک را تجزیه و تحلیل کنیم. به این طریق، پرسش ما راجع می‌شود به حوزه مرزی موجود میان عالم انسان و عالم حیوان. در آنچه که مربوط می‌شود به فضای آلی یا فضای عمل، این طور به نظر می‌رسد که انسان از بسیاری جهات نسبت به حیوانات در وضعی بسیار فروتر قرار دارد. یک کودک برای انجام دادن هر نوع عملی، مجبور به بدست آوردن مهارتی است که حیوانات از بدو تولد واجد آن هستند. اما، انسان این نارسایی را بکمک استعدادی که انحصاری اوست و در طبیعت آلی مشابهی ندارد، جبران می‌کند. انسان نه به صورت فوری، بلکه از طریق یک نوع فرآیند ذهنی بسیار پیچیده، به مفهوم فضای مجرد نایل می‌گردد، و همین مفهوم است که نه تنها جلوی چشم انسان عرصه جدیدی از معرفت را می‌گشاید، بلکه سبب می‌شود حیات فرهنگی او جهت متفاوت دیگری پیدا کند. این خود فلاسفه بوده‌اند که از همان اول توانسته‌اند ماهیت حقیقی فضای مجرد یا فضای سمبولیک را دریابند، و در این راه با بزرگترین اشکالات روبرو شده‌اند. وجود این چنین فضا، یکی از اولین و مهمترین اکتشافات فکر یونان بود. متفکرین مادی و معنوی (ایدالیست) در اهمیت و برد این کشف تاکید نموده‌اند. اما، چه مادیون و چه معنویون در امر توضیح و بینش خصلت منطقی آن دچار اشکالات بسیار شده‌اند، و راغب بوده‌اند به اینکه در پشت سنگر ادعاهای خارق اجماع (پارادوکس) پناه بگیرند. به این منوال است که دموکریتوس می‌گوید، فضا عدم وجود یا ناهستی (۹۸) است، و مع ذلک این ناهستی واجد واقعیتی حقیقی است. افلاطون

در رساله طیماس می‌گوید، مفهوم فضا یک مفهوم دو رگه (۹۹) است که به اشکال می‌توان آن را با الفاظ مناسب تغییر نمود. در علم و فلسفه جدید این اشکالات قدیمی بدون راه‌حل باقی می‌مانند. نیوتون هشدار می‌دهد که فضای مجرد - یعنی فضای ریاضی واقعی - را با فضای تجربه محسوس نباید اشتباه کرد. و نیز می‌گوید، تنها اصلی که به موجب آن عوام می‌توانند مفاهیم فضا و زمان و حرکت را تصور کنند، منحصرأ در روابطی است که ایمن مفاهیم با اشیاء محسوس دارند. ولی برای نیل به یک حقیقت علمی و فلسفی راستین، باید اصل مذکور را رها کرد و فلسفه باید از داده‌های حسی صرف‌نظر بکند. (۱۰۰) نظرات نیوتون سنگ راه تمام مکاتب حس‌گرا (سانسوالیست) شد و برکلی به این نظرات انتقادات عدیده کرد و گفت که، "فضای واقعی ریاضی" مورد نظر نیوتون، در واقع چیزی جز یک فضای خیالی و یک توهم روح انسانی نیست. اگر اصول کلی نظریه برکلی را در خصوص مسئله معرفت قبول کنیم، عقیده مزبور را به اشکال می‌توان رد کرد زیرا، در آن صورت ناگزیر از پذیرفتن این نکته خواهیم شد که فضای مجرد، معادل یا ما به‌ازاء یا اساسی در واقعیات جسمانی و نفسانی ندارد. نقاط و خطوط مورد نظر عالم هندسه‌دان نه اشیاء جسمانی هستند و نه امور نفسانی و چیزی جز مجموعه سمبولهای روابط مجرد نمی‌توانند باشند. اگر حقیقت منحصر و مقصور به همین روابط باشد، در این صورت از لفظ حقیقت تعریف دیگری باید بدست داد. زیرا، هر وقت از فضای مجرد صحبت می‌شود، حقیقت اشیاء اهمیت ندارد، آنچه مهم است حقیقت قضایا و احکام منطقی است.

اما قبل از اینکه این قدم با اطمینان قطعی برداشته شود، فلسفه و علم مجبور شده‌اند راه درازی را بپیمایند و از مراحل متعددی بگذرند. تاریخچه این سیر و سلوک هنوز نوشته نشده است، ولی بدون شک ثبت و ضبط مراحل گوناگون آن کاری بس شوق‌انگیز خواهد بود. تامل در مراحل سیر و سلوک علم، این امکان را به ما می‌دهد که ویژگی و گرایش کلی حیات فرهنگی انسان را دریابیم. من در این‌جا ناگزیرم به تشریح مرحله‌ای چند از

این سیر و سلوک که نمودار بارز آن باشند، اکتفا کنم. اندیشه فضا مجرد در زندگی ابتدایی و در شرایط جامعه بدوی به هیچ وجه ظاهر نشده است. مفهوم فضا در نزد انسان ابتدایی فضای معطوف به عمل است، و عمل خود معطوف به ارضای احتیاجات و تأمین منافع عملی و فوری است. اگر به فرض بتوانیم از "تصور" فضا نزد انسانهای بدوی سخن برانیم، این گونه فضا خصلت کاملاً نظری ندارد. این نوع تصور هنوز مشخون از احساسات شخصی و اجتماعی ملموس و انضمامی و عناصر عاطفی است. هاینز ورنر در این باره می نویسد:

"انسان بدوی موقعی که نوعی فعالیت فنی در فضا انجام می دهد فواصل را اندازه می گیرد، قایق خود را هدایت می کند، تیری به هدف می زند و خلاصه از این نوع اعمال انجام می دهد. فضای ذهنی او بعنوان میدان عمل یا بعنوان فضای عملی - به اعتبار ساخت داخلی آن - با فضای ذهنی ما متفاوت نیست. اما، وقتی که همین انسان بدوی می خواهد از فضا تصویری ذهنی و یا موضوعی برای تفکر شخصی بسازد، دزآن موقع اندیشه اش ویژگی خاصی پیدا می کند که یکسره متفاوت با هرگونه مفهوم عقلی فضا در نزد ما می گردد. اندیشه فضا در نزد انسان بدوی، حتی موقعی که نظم و نقشی یافته، به نحوی التقاطی به ذهن فاعل اندیشه پیوسته و چسبیده است. این مفهوم به مراتب بیشتر عاطفی و انضمامی است، تا فضای مجرد نزد انسانهایی که در فرهنگهای گسترده تری رشد یافته اند. این مفهوم نه آنقدرها عینی و قابل اندازه گیری است، و نه آنقدرها مجرد. در این مفهوم خصوصیات خودمدارانه (۱۰۱) و انسان-نمایانه (۱۰۲) و قیافه فاعل فکر و پویایی شخصیت وی، هم ریشه های مادی و انضمامی (کنکرت) دارند. (۱۰۳)

واقع اینست که برای مردمانی که فرهنگ ابتدایی دارند تقریباً غیرممکن است که از تنها مرحله قاطعی که آنها را از فضای عمل به مفهوم نظری و

عملی فضا، یعنی فضای هندسی راهبر می‌شود، عبور کنند. در فضای هندسی کلیه اختلافات انضمامی، ناشی از تجربه حسی بیواسطه از میان می‌روند و دیگر چیزی به اسم فضای بصری و سمعی و بویایی وجود ندارد. در فضای هندسی آن پراکندگی و ناهمگنی که در مکتوبات حسی وجود دارد و خود ناشی از تعدد حواس انسان است، از میان می‌رود و به فضایی همگن و کلی تبدیل می‌گردد. فقط از راه توسل به این صورت جدید و مخصوص ذهن بوده که انسان توانسته است به مفهوم نظام جهانی واحد و بسیجیده‌ای نایل گردد. بدون حدوث مفهوم فضای یک‌نواخت در ذهن انسان، تصور نظام و وحدت و مشروعیت عالم هرگز ممکن نمی‌شد. اما مدتها گذشت تا این مرحله قابل عبور گشت. اندیشه انسان ابتدایی نه تنها ناتوان از تصور سیستم فضایی‌ست، بلکه از تصور الگوی ساده فضا نیز عاجز است. فضای انضمامی موجود در ذهن انسان بدوی قابل تحویل به یک صورت الگوما (شماتیک) نیست. مردمشناسی این نکته را به ثبوت رسانده است که قبایل بدوی معمولاً ادراکی بسیار بسیار ظریف از مفهوم فضا دارند. یک انسان بومی متعلق به این قبایل، قادر است ظریفترین جزئیات مربوط به محیط زیست خود را تشخیص بدهد. او نسبت به جابجا شدن اشیایی که دور و بر او قرار دارد بی‌بہایت حساس است. انسان بومی قادر است راه خود را، حتی در مشکل‌ترین موقعیت‌ها پیدا کند. وقتی که در قایق خود پارو می‌زند و یا زورقی بادبانی را می‌راند، در نهایت دقت پیچ و خم رودخانه‌ای را که از میان آن عبور می‌کند، زیر نظر دارد. اما، اگر معاینه دقیقتری بکنیم، تعجب می‌کنیم که از اینکه علی‌رغم سهولت عمل آن مرد بومی، تصویری از فضا به طرزی شگفت‌انگیز ناقص می‌نماید. اگر از این مرد بخواهند وصف کلی معبر رودخانه را بدست بدهد و شکل عمومی آن را رسم کند عاجز می‌ماند، و اگر از وی خواهش‌کنند نقشه رودخانه را بکشد و پیچ و خم آن را تصویر کند، ظاهراً معنای سوال را هم ملتفت نمی‌شود. در اینجا است که ما دقیقاً متوجه می‌شویم، میان ادراک انضمامی و ادراک انتزاعی فضا و روابط فضایی تفاوت وجود دارد. انسان بدوی مسیر رودخانه را کاملاً بلد است، و لسی

شناختی که او از مسیر رودخانه پیدا می‌کند (acquaintance)، بسیار متفاوت است با آنچه که ما به یک اعتبار شناخت مجرد و نظری می‌نامیم (connaissance). شناخت در مورد اول چیزی جز رویت اشیاء و اجسام نیست و لازمهٔ حدوث آن از جهت نظری، تصور آن اشیاء و اجسام است. تصور یک شیء عملیست بسیار متفاوت از لمس کردن سادهٔ آن شیء و بر خوردن با آن. لمس کردن یک شیء چیزی جز تعدادی اعمال معین و حرکات بدنی که یا هم‌آهنگ هستند و یا پشت سرهم واقع می‌شوند، نیست. انجام دادن چنین اعمالی منوط به اکتساب عاداتیست که از تکرار پیوستهٔ حرکات مشابه حاصل می‌شود. اما تصور فضا و روابط فضایی، معنایی عمیقتر از آنچه شرح شد دارد. برای اینکه تصویری از یک شیء بدست آوریم، درست لمس کردن و یادگرفتن مورد استعمال عملی آن کفایت نمی‌کند. باید تصویری کلی از آن شیء داشت و به آن از زوایای گوناگون نگریست، تا بتوان به روابط آن با سایر اشیاء پی برد و عبارت دیگر، باید وضع و موقعیت آن شیء را در یک چهارچوب کلی تعیین نمود.

در تاریخ فرهنگ بشر، امر منطقی تعمیم کلی‌ای که منجر به ظهور مفهوم نظام جهان شده، ظاهراً اولین بار در متن علم نجوم بابلی‌ها تحقق یافته است، و نیز در همین بابل بوده که اولین قرینهٔ رد نکردنی اندیشه‌ای که قادر به فراتر رفتن از حوزهٔ حیات عملی و انضمامی انسان شده و جرات کرده است در چهارچوبی گسترده‌تر تمام عالم را زیر سیطرهٔ خود در بیاورد، بدست می‌آید. به این جهت است که خیلی‌ها فرهنگ بابل را گهوارهٔ کلیهٔ تمدنهای عالم دانسته‌اند، و دانشمندان متعددی عقیده داشته‌اند که تمام تصورات اساطیری و دینی و علمی از بابل سرچشمه گرفته است. غرض من در اینجا پیش کشیدن این بحث نیست که آیا کلیهٔ اندیشه‌های رایج در عالم قدیم از بابل آمده است یا خیر (۱۵۴). از اینرو، می‌خواهم مسئلهٔ دیگری را مطرح کنم و آن اینست که، آیا می‌توان اثبات کرد که بابلیها نه تنها اولین کسانی بودند که پدیده‌های آسمانی را رویت نمودند، بلکه اولین اشخاصی بودند که برای اولین بار مبانی ستاره‌شناسی و جهان‌شناسی علمی را

پایه‌گذاری کردند؟ اهمیت پدیده‌های سماوی هیچوقت کاملاً شناخته شده نبوده است، و خیلی زود انسان آگاه شده است به اینکه زندگی او به برخی از شرایط جهان‌شناختی کلی بستگی دارد. طلوع و غروب خورشید و ماه و ستارگان و گردش فصول و تمام این امور طبیعی، پدیده‌های کاملاً شناخته شده‌ای هستند و در اساطیر مردم بدوی نقش مهمی برعهده دارند. اما، برای اینکه این امور در یک سیستم فکری گنجانده شوند، شرط دیگری هم لازم بود که فقط در شرایط خاصی می‌توانست بوجود بیاید. این شرایط مساعد در آغاز تکوین فرهنگ بابلی وجود داشت. دانشمندی به نام اتونوی گباوثر تحقیق بسیار شایان توجهی درباره تاریخ ریاضیات کرده، و در آن عقاید متعدد پیشینیان خود را تصحیح نموده است. عقیده غالب این بود که هیچ قرینه‌ای وجود ندارد، دایر بر اینکه فکر ریاضی علمی قبل از یونانیان ظاهر شده باشد. همین دانشمندان کاملاً معتقد بودند که بابلیها و مصریها به ترقیات مهمی در زمینه‌های فنی و علمی نایل شده بودند. ولی هنوز نتوانسته بودند اولین مقدمات ریاضیات نظری را کشف نمایند. به نظر نوی گباوثر تحلیل انتقادی تمام منابع موجود ما را به تفسیر دیگری راهنمایی می‌کند. اکنون روشن شده است که پیشرفتهای ستاره‌شناسی در بابل پدیده منفرد و جدا از پدیده‌های دیگر نبوده، و امر اساسی‌تری آن را ممکن کرده، و آن کشف و استعمال افزار ذهنی جدیدی بوده است. بابلیها نوعی جبر سمبولیک را کشف کرده بودند، ولی نسبت به ترقیاتی که بعدها فکر ریاضی پیدا کرد، جبر سمبولیک البته بمراتب ساده‌تر و مقدماتی‌تر از آن بود. با این وصف، تصور جدیدی در لابلای آن بوجود آمده بود که سرمنشاء و روپاینده اندیشه‌های بسیار دیگری شد، و نوی گباوثر آنها را مربوط به دوران آغازین فرهنگ بابلی می‌داند. همین محقق معتقد است که برای فهمیدن صورت ویژه جبر و مقابله در فرهنگ بابلی، سوابق تاریخی آن فرهنگ را باید به نظر آورد. تمدن بابل در شرایط مخصوصی رشد کرده و توسعه یافته است. این تمدن نتیجه برخورد و آمیزش دو نژاد مختلف سومری و اکدی بوده است. این دو نژاد منشاء متفاوتی دارند و زبان‌شان هیچگونه ربطی با یکدیگر ندارد. زبان

اکدی از گروه زبانهای سامی است، و زبان سومری به گروهی تعلق دارد که نه سامی است و نه هندواروپایی. موقعی که این دو قوم به یکدیگر برخوردند و حیات سیاسی و اجتماعی و فرهنگی مشترکی پیدا کردند، مسایل جدیدی برای آنها مطرح شد که برای جستجوی راه حل آنها مداخله قوای فکری جدیدی لازم آمد. از لحاظ اکدیها فهم زبان بومی سومریها و کشف نوشته آنها بدون مواجهه با اشکالات بزرگ و بدون کوشش ذهنی پیوسته، میسر نبود. از طریق همین کوششها بود که بابلیها ابتدا چگونگی ادراک معانی و موارد استعمال سمبولهای انتزاعی را آموختند. در این باره نویسنده می نویسد:

"لازمه هر محاسبه جبری استعمال برخی علائم (سمبول) ثابت است، چه برای محاسبات ریاضی و چه برای مقادیر ریاضی که موضوع آن محاسبه واقع می شوند. بدون استعمال علائم مبین مفاهیم ریاضی (سمبول)، پیوستن مقادیری که از لحاظ عددی نامعین و ناشناخته هستند میسر نیست، و استخراج ترکیبات جدید از آنها نیز ممکن نمی نماید. اما در خط و نوشته های اکدی یک چنین سیستم علامتی به صورت طبیعی و الزامی وجود داشت. بنابراین از همان ابتدا بابلیها اصل اساسی توسعه و رشد علم جبر را در دسترس و جلوی چشم خود داشتند که همان مجموع علائم یا سمبولهای مناسب بود. (۱۰۵)

با این وصف، علم نجوم در بابل فقط مراحل اولیه این تحول عظیم را که منجر به تصرف عقلی فضا و کشف یک نظام کیهانی و یک منظومه عالم شد، توانست ببیند. اندیشه ریاضی در مرحله ای که در آن موقع قرار داشت، نمی توانست یک راه حل فوری برای مسئله پیدا کند، زیرا اندیشه ریاضی هیچ وقت در مراحل ابتدایی تمدن بشر نمی تواند به شکل منطقی و حقیقی خود جلوه گر شود. بعبارت دیگر، هنوز در قید لفافه اندیشه اساطیری گرفتار است. اولین کاشفان ریاضی علمی نیز نتوانستند این حجاب را پاره کنند. متفکرین فیثاغوری نیز از ارقام بمثابة قوه ای سحرانگیز یاد می کردند و حتی، در بیان نظریه خود راجع به فضا هنوز به زبان اسطوره سخن می گفتند.

تداخل عناصر بظاهر نامتجانس در کلیه منظومه‌های ابتدایی راجع به تکوین عالم خصوصاً شایان توجه است. ستاره‌شناسی بابلیها، من حیث المجموع، تفسیر اساطیریست از عالم دیگر و در زندان تنگ فضای انضمامی و جسمانی و بدوی محبوس نیست و بعبارت دیگر، مفهوم فضا را از زمین جدا می‌کنند و به آسمان می‌برند. اما انسان با عطف توجه به نظام پدیده‌های سماوی، نمی‌توانست حوایج و منافع خاکی و مادی خود را به فراموشی بسپارد. اگر انسان ابتدا به آسمان نگاه کرده، از جهت ارضای حس کنجکاو ذهنی خود نبوده، و در واقع در جستجوی این بوده که پرتوی از خود و نظام یک عالم انسانی را بیابد، انسان حس می‌کرد که پیوندهای بیشمار مری و نامریی‌ای عالم وی را به نظام جهان بزرگتری متصل می‌نموده، و او می‌کوشیده تا این رابطه مرموز را در بیابد. بنابراین، مطالعه پدیده‌های آسمانی از راه تفکر انتزاعی و علم محض ممکن نبوده است. بابلیها گمان می‌کردند پدیده‌های آسمانی بر عالم و آدم حکومت می‌کنند، و برای نظم بخشیدن به حیات سیاسی و اجتماعی و اخلاقی انسان، شور کردن با عوالم آسمانی ضرورت دارد. ظاهراً هیچ پدیده انسانی را نمی‌شد فی حد ذاته توجیه و تبیین کرد، و در نتیجه می‌بایست آن را به پدیده آسمانی معادل خود که در ضمن مرتبط با آن نیز بود، نسبت داد. اینجاست که متوجه می‌شویم به چه علت، مفهوم فضا در اولین سیستمهای نجومی نمی‌توانست یک فضای نظری محض باشد. در این فضا خبر از نقطه و خط و سطح به معنای هندسی و مجرد این کلمات نبود و عرصه قوای جادویی و الهی و شیطانی شمرده می‌شد. هدف اول و اساسی ستاره‌شناسی نیل به شناخت طبیعت و فعالیت قوای مذکوره بود، تا از این راه پیش‌بینی و خلاصی از تأثیر خطرناک آنها میسر گردد. علم نجوم هم که از بطن ستاره‌شناسی زاده شد صورتهای اساطیری و جادویی ستاره‌شناسی را حفظ کرد، و این خصلت را چندین هزار سال نگاه داشت و به یک اعتبار، حتی در قرون اول عصر جدید، یعنی در فرهنگ دوره رنسانس صورت قدیم آن معتبر باقی ماند، و کپلر بنیان‌گذار حقیقی نجوم علمی، در سراسر عمر خود گرفتار مجادله با این مسئله بود، ولی سرانجام آخرین قدم برداشته شد و علم نجوم بجای

اخترشناسی نشست، و فضای هندسی جانشین فضای اساطیری و جادویی گشت. به این طریق بود که صورتی از فکر سمبولیک غلطراه را برای یک فکر سمبولیک حقیقی، یعنی راه علم جدید باز نمود.

یکی از اولین اقدامات و یکی از مشکلترین آنها، موضوع فهمیدن معنای حقیقی این فکر و برد حقیقی آن بود. اگر تحول فکر دکارت را مطالعه کنیم، می بینیم که نقطه حرکت اندیشه او، من فکر می کنم پس هستم نیست و اساس فلسفه او را مفهوم و آرزوی تأسیس نوعی ریاضی عمومی (*Mathesis Universalis*) تشکیل می دهد. این آرزو مبتنی بر یک کشف بزرگ ریاضی یعنی هندسه تحلیلی قرار داشت. به این نحو، اندیشه سمبولیک قدم دیگری به جلو گذاشت که اهمیت نتایج اصولی مهم آن بعدها ظاهر گشت، و روشن شد که تمام شناخت ما از فضا و روابط فضایی قابل بیان به زبانی دیگر، یعنی زبان ارقام است و از برکت ترجمه و تغییر (یعنی ترجمه از زبان عادی به زبان ریاضی و تغییر، یعنی نشان دادن ارقام ریاضی به جای الفاظ) خصلت منطقی راستین فکر هندسی به نحوی کاملتر و روشنتر قابل تصور گشت. این تحول شایان توجه را در موقع مطالعه مسئله زمان نیز باز می یابیم. محرز است که در بسط و گسترش دو مفهوم فضا و زمان، فقط شباهت صرف وجود ندارد، و موارد اختلاف مشخصی هم بین آنها پیدا است. بنظر کانت، فضا صورت "تجربه خارجی"، و زمان صورت "تجربه داخلی" ما را تشکیل می دهد. جریان تفسیر این تجربه داخلی انسان، با مسایلی از نوع دیگر برخورد کرد و روشهایی را که در جریان اولین مساعی خود اتخاذ کرده بود، تا به شناخت منظم و مرتب طبیعت دست پیدا کند، در اینجا اعتبار خود را از دست داد. مع ذلک، وجه مشترکی میان دو مسئله نامبرده وجود دارد. به این معنا که زمان در ابتدا نه بعنوان یک صورت ویژه حیات انسانی، بلکه بمثابه یک شرط کلی حیات آلی تصور نشده بود. اما خود این شرط کلی در جریان توسعه زمان بوجود می آید. این شرط کلی یک چیز نیست و نوعی فرآیند یا جریانی از حوادث پیوسته است که هیچوقت آرامش و سکون نمی پذیرد. در این جریان هیچ چیز به هیئت سابق خود ظاهر نمی گردد. و کلام

هراکلیتوس در کلیه موارد حیات آلی مصداق پیدا می‌کند که گفته بود: "تو هیچگاه دوبار در یک رودخانه آب‌تنی نخواهی کرد". کسی که درباره مسئله حیات آلی مطالعه می‌کند، باید ذهن خود را از آنچه وایتهد، پیش‌داوری معطوف به "وضع ساده" تعبیر کرده است، آزاد سازد. بدن انسان هیچوقت در یک لحظه یا برهه از زمان قرار ندارد. سه حالت از زمان، یعنی گذشته و حال و آینده، نوعی کلیت در حیات انسان بوجود می‌آورند که نمی‌توان آن را به عناصر مجزی و منفرد تجزیه کرد. لایب‌نیتز گفته است "زمان حال بار گذشته را می‌کشد و مشحون به آینده است". وصف احوال یک موجود در یک لحظه بخصوص امکان ندارد، مگر اینکه تاریخ، یعنی گذشته آن را در نظر بگیریم و آینده آن را بحساب بیاوریم. آینده‌ای که برای او فقط در حکم یک گذرگاه است.

یکی از مهمترین علمای طبیعی قرن نوزدهم، اوالد هرینگ، از این عقیده دفاع کرده است که قوه حافظه یک عمل عمومی هر ماده آلی است (۱۵۶)، و پدیده‌ای نیست که خاص حیات آگاهانه باشد. قوه حافظه خاصیت هر موجود زنده بطور کلی است. ریچارد سمون این نظریه را گرفته و بسط داده، و بر اساس آن یک سیستم جدید روان‌شناسی بوجود آورده است. بنظر سمون زیستشناسی حافظه تنها راه ورود یا تنها مدخل روانشناسی علمی است. این دانشمند کلمه‌ای به نام منم (mneme) اختراع کرده، و آن را بعنوان اصل بقا و مداومت در کلیه تغییرات ناشی از حوادث آلی تعریف نموده است. حافظه و وراثت در واقع دو جلوه یک عمل آلی واحد بشمار می‌روند. هر محرکی که در بدن جاننداری موثر واقع بشود، اثری در آن باقی می‌گذارد که به لفظ آنگرام (engramme) تعبیر می‌گردد، و آن اثر فیزیو-لوزیکی مخصوصی است. تمام واکنشهای آنی این موجود زنده بستگی پیدا می‌کند به مجموع آنگرام‌ها، یعنی به سلسله "پیچیده اثرات" که از اتصال حلقه‌ها تشکیل می‌شود. (۱۵۷) حتی، اگر عقیده کلی هرینگ و سمون را بپذیریم، باز هم از تعیین نقش و استخراج معنای حافظه در عوالم انسانی غافل مانده‌ایم. معنای منم یا حافظه از جهت انسانشناسی چیزی کاملاً

متفاوت است، زیرا اگر حافظه را همچون عمل کلی هر نوع ماده آلی قبول کنیم، در واقع فقط این نکته را می‌پذیریم که هر جاننداری، برخی آثار ناشی از تجارب عقلی خود را حفظ می‌کند و این آثار و بقایا تاثیر کاملاً معینی در واکنشهای بعدی‌اش می‌گذارد. اما قول به اینکه "بازمانده و چکیده پنهانی عمل قبلی یک محرک" (۱۰۸) از طرف موجود جاندار نگهداری می‌شود، به این عمل هنوز نام حافظه بمعنای ویژه انسانی را نمی‌توان داد. صرف وجود یا مجموعه کلی بقایای ناشی از حدوث عمل، نمی‌تواند جوابگوی چگونگی پدیده حافظه و یا قوه ذاکره و خاطره باشد. لازمه عمل ذاکره نوعی فرآیند بازشناسی و تشخیص است که خود فرآیند ذهنی بسیار پیچیده‌ایست. تاثرات قبلی نه تنها ناگزیر از تکرار هستند، بلکه باید منظم گردند، محل آنها روشن شود و جای آنها در لحظات گوناگون زمان معین گردد. جاسازی یک اعمال قوه ذاکره محال خواهد بود، اگر نپذیریم که زمان یک الگوی کلی و یا یک نظام معطوف به تسلسل است که خود متشکل از کلیه حوادث جزئی است. لازمه آگاهی به زمان، بحساب آوردن مفهوم همین نظام معطوف به تسلسل است که خود باید یک الگوی دیگر، یعنی مابه‌ازایی در فضا داشته باشد.

حافظه بعنوان "بازآفرینی" ساده یک حادثه مربوط به گذشته، در حیات حیوانات عالی هم دیده می‌شود. فهمیدن اینکه تا چه حد عمل باز-آفرینی بستگی به فرآیندهای ذهنی قابل‌مقایسه با انسان دارد، مسئله‌ایست مشکل و محل بحث و مشاجره بسیار است. رابرت یرکس در آخرین کتاب خود فصلی را به توضیح این مسئله اختصاص داده است و در بیان احوال شمپانزه‌ها این سؤال را طرح می‌کند:

"کردار این حیوانات آیا به نحوی هست که بگوییم تجربیات قبلی خود را بخاطر می‌آورند، و یا اینکه آنها را به یاد می‌آورند و آنها را باز می‌شناسند، و یا اینکه هرچه از معرض دیدشان دور باشد از عرصه ذهنشان نیز خارج است؟ آیا حیوانات می‌توانند پیش-دستی کنند، یا پیش‌بینی کنند، یا به تخیل پردازند و موقعی که به این چنین قوه شعوری مسلح شدند خود را برای حوادث آینده

آماده کنند؟ آیا این حیوانات قادر به حل کردن مسایل، و بطور کلی انطباق با شرایط محیط از طریق فرآیندهای تمثیلی مشابه سمبولهای گفتاری ما هستند، و به این نحو آیا می‌توانند از تداعیاتی که طرز عمل آنها مانند طرز عمل نشانه‌هاست پیروی کنند؟ (۱۰۹)

یرکس راغب است که به کلیه این سؤالات جواب مثبت بدهد. ولی، اگر هم تمام دلایلی را که او می‌آورد قبول کنیم، مسئله اساسی کمافی السابق باقی می‌ماند. واقع اینست که نکته مهم در اینجا آنقدر امر فرآیند اندیشه سازی نزد انسان و حیوان نیست که موضوع صورت یا فرم این فرایندها اهمیت دارد. نزد انسان نمی‌توان خاطره را بعنوان بازگشت ساده یک حادثه، یا تصویر رنگ پریده و یا عکس برگردان تاثرات قلبی تعریف نمود. خاطره یک نوع تکرار ساده گذشته نیست. خاطره یک جور باززایی، یک نوع تولد دوباره است که متضمن فرآیند آفریدن و بناکردن است. اینکه عناصر مجزای تجربه گذشته‌مان را دوباره بیرون بیاوریم، کفایت نمی‌کند. باید این عناصر سازنده را دوباره برگزینیم و آنها را به یاد بیاوریم، و آنها را متشکل کنیم و به جمع و تألیف آنها دست بزنیم، تا بتوانیم از مجموعه آن یک کانون فکری درست بکنیم. صورت ویژه قوه ذاکره نزد انسان، همین التفات به گذشته و یا باز پس نگریست و همین، وجه مشخص است که حافظه را از کلیه پدیده‌های دیگر حیات حیوانی و آلی متمایز می‌سازد.

حقیقت اینست که در عرف عام، صورتهای متعددی از خاطره و حافظه می‌توان پیدا کرد که اصلاً با تعریف مذکور انطباق ندارند. بسیاری از موارد مربوط به قوه ذاکره و شاید اکثر آنها را می‌توان به طریقه اصحاب حس، یعنی از راه مکانیسم ساده "یادآید" (۱۱۰) توجیه و تبیین کرد. چندین روانشناس یقین داشته‌اند که بهترین روش برای آزمودن قوه حافظه آدمی، این بوده است که دیده شود انسان قادر به حفظ کردن چند کلمه و یا هجای فاقد معنی و به یادآوردن آنها بعد از مدتی بوده است. تجربیاتی که در این زمینه انجام شده این طور به نظر می‌رسیدند که تنها کلید درست شناختن

حافظه انسان را بدست می‌دهند. علم روانشناسی علاوه بر دیون دیگر خود به برگسون، از این جهت هم مدیون اوست که این فیلسوف به معارضه با کلیه نظریات مکانیستی از قماش مذکور برخاسته است. قوه حافظه آن طور که در کتاب ماده و حافظه ی برگسون مورد تحلیل و تفصیل قرار گرفته، پدیده‌ای به مراتب عمیقتر و پیچیده‌تر به نظر می‌رسد. ویژگی قوه حافظه در خصلت "جذب عناصر مجرب" و تشدید و تداخل کلیه عوامل سازنده حیات گذشته ماست. در تألیفات برگسون نظریه مذکور مبدل به یک نقطه حرکت جدید ماورای طبیعی و اساس و مبنای فلسفه زندگی او قرار گرفته است.

ما در این کتاب به بیان جنبه متافیزیکی مسئله موردنظر نمی‌پردازیم زیرا مقصود ما بدست دادن توجیهی از فرهنگ انسان بر مبنای روش پدیدم شناسی (فنومنولوژی) است. روی این اصل، ما باید کوشش کنیم تا موضوع را بکمک مثالهای ملموس مستخرج از حیات فرهنگی انسان توضیح و تفهیم نماییم و از این جهت زندگی و نوشته‌های گوته مثال بارز و متعارفی است. حافظه تمثیلی (سمبولیک) فرایندی است که انسان بوسیله آن نه تنها تجربه گذشته را مکرر می‌نماید، بلکه همین تجربه را دوباره‌سازی می‌کند و به این اعتبار، تخیل برای حافظه حقیقی به عنصر لازمی مبدل می‌گردد، و به همین علت است که گوته شرح احوال خود را شعر و حقیقت (۱۱۱) نام گذاشته است. غرض گوته از این نامگذاری این نبوده که در بیان احوال خود عناصری خیالی یا فرضی بیاورد، او می‌خواسته حقیقت را کشف کند و توصیف نماید. ولی، حصول این مقصود فقط به این شرط ممکن بوده است که به امور و وقایع جدا و پراکنده زندگیش صورتی شاعرانه، یعنی تمثیلی بدهد. شعرای دیگری هم نظیر این عمل را کرده‌اند. هنریک ایبسن گفته است، شاعر کسی است که همچون قاضی برمسند قضا در حق خود داوری کند. شعر یکی از صورت‌هایی است که بوسیله آن انسان می‌تواند درباره خود و زندگی خود اظهار نظر کند. شعر معرفت به نفس خود و نقد احوال خویش است. اما این گونه نقد را نباید از نوع انتقاد اخلاقی تلقی کرد. این نوع انتقاد نه ستایش است و نه ملامت، نه توجیه رفتار خویش است و نه محکوم کردن آن. غرض از این نوع انتقاد

یافتن ادراکی جدید و عمیق‌تر و تفسیر مجدد حیات مشخص شاعر است. این چنین حرکتی صرفاً خاص شعر نیست، و هر نوع بیان دیگر هنری می‌تواند همین نقش را انجام دهد. در تصاویری که رامبرانت در ادوار گوناگون زندگیش از خود ساخته، تاریخچه زندگی او، شخصیت او و تحول درونی او بعنوان یک هنرمند در جلوی چشم بیننده نمایان می‌شود.

با این وصف، شعر نه صورت منحصر به فرد حافظه تمثیلی، و نه شاید مشخص‌ترین وجه آنست. کتاب *اعترافات* قدیس اگوستین اولین نمونه بزرگ حسب حال نویسی (اتوبیوگرافی) از جهت ساخت و معنا بشمار می‌رود. در این کتاب معاینه حالات درون به روشی کاملاً جدید انجام گرفته است، و در آن از تشریح سوانح بی‌اهمیت زندگی و اموری که کمتر قابل ذکرند، خبری نیست. داستانی که او نقل می‌کند، داستان فراز و نشیب احساسات دینی بشراست. داستان تغییر مذهب قدیس اگوستین، چیزی جز تکرار و انعکاس تحول دینی بشر و عبارت دیگر، چیزی جز مسئله سقوط انسان و بازخرید وی نیست. هر سطر کتاب اوگوستین نه تنها واجد یک معنای تاریخی‌ست، بلکه یک معنای نمادین پنهانی هم دارد. اگوستین نمی‌توانست معنای زندگی خود را در بیابد و یا نمی‌توانست به زبانی غیر از بیان تمثیلی ایمان مسیحی، مکونات خود را بیان کند. به اتکای این روش بود که اگوستین متفکر مذهبی بزرگ و بنیانگذار یک روانشناسی جدید و موسس یک روش تازه درون‌بینی و معاینه نفس از آب درآمد. تا اینجا ما فقط به یک وجه زمان، یعنی رابطه اکنون با گذشته پرداخته‌ایم. با این وصف، مسئله زمان جنبه دیگری دارد که شاید هم نقش تعیین‌کننده مهمتری در ساخت حیات انسانی داشته باشد، و خصلت ممیزه آن را بیشتر بتواند ادا کند. این جنبه را می‌توان ساحت سوم زمان، یا حالت آینده نامید. مفهوم آینده یک عنصر ضروری ادراک ما از زمان است، و از همان ادوار نخستین زندگی انسان، نقش مهمی را بازی می‌کند. ویلیام استرن در این باره می‌نویسد: "ذهن انسان در جریان رشد و تحول خود، واجد خصوصیت بارزیست. به این معنا که افکار آدمی بیشتر منتظر حوادث آینده، چه دور و چه نزدیک است تا نگران خاطرات معطوف به گذشته و

بعبارت دیگر، از لحاظ ذهن انسان رابطه با آینده نسبت به رابطه با گذشته مقدم واقع می‌شود. " (۱۱۲) این گرایش ذهنی در جهت تشدید پیش می‌رود. ما با آن همه دو دلی و ترس و نگرانی و امید، بیشتر بسوی آینده نظر داریم تا مستغرق در خاطرات سابق و یا میخکوب شده در زمان حال. دربادی امر، در وجود این استعداد نزد انسان می‌توان رد و تردید نمود. زیرا، همین استعداد سبب می‌شود دودلی و تردید که نزد کلیه مخلوقات دیگر امری ناشناخته است، بتواند در دل آدمی رخنه کند. این طور به نظر می‌رسد که اگر انسان از این فکر عجیب که سراب آینده باشد دست بر می‌داشت، می‌توانست سعادت‌مندانه‌تر و فرزانه‌وارتر زندگی کند. فلاسفه و شعر او پیشوایان بزرگ دینی انسان را از قدیم، علیه این منبع لایزال و هم‌آفرین برحذر داشته‌اند. دین تشویق می‌کند انسان را به اینکه از روز نیامده هراسی نداشته باشد، و حکمت بشری به آدمی می‌آموزد که از زمان حال کام بجوید و باک آینده را نداشته باشد. هوراس شاعر رومی گفته است: "کار آینده را فردا باید انجام داد." (۱۱۳) اما، انسان هیچگاه نتوانسته است این اندرز را به گوش هوش بشنود، و تأمل کردن درباره آینده و بسمت آینده زندگی کردن لازمه طبیعت اوست.

به یک اعتبار به نظر نمی‌رسد که این نوع گرایش از حدود حیات آلی فراتر رود. وجه ممیزه فرایندهای آلی در اینست که، تعریف کردن آنها بدون توسل به مفهوم آینده امکان ندارد، و اغلب غرایز حیوانی را، به این طریق است که می‌توان درک کرد. احتیاجات فوری موجد اعمال غریزی نیستند. این گونه اعمال از مقوله حرکات درون‌زایی هستند که بطرف آینده و گاهی آینده بسیار دور معطوف می‌باشند. حیوانی که این گونه اعمال را انجام می‌دهد نتیجه عمل خود را نمی‌تواند مشاهده کند، و نسل بعد از وی شاهد آن تواند بود. در کتابی مثل *خاطرات مربوط به حشره‌شناسی* تألیف ژول فابر (۱۱۳) تقریباً در هر صفحه می‌توان نمونه‌های حیرت‌انگیزی از این خصوصیت غرایز حیوانی را مشاهده کرد.

آنچه تا به حال دیدیم به این معنا نیست که در نزد جانوران پست

"اندیشه" یا تصور آینده وجود دارد، و یا وجود آن قابل اثبات است. اما وقتی از جانوران عالی سخن می‌رود، نکته مزبور را نمی‌توان تا به این حد تأیید و تأکید نمود. تعدادی از صاحب‌نظران صالح گفته‌اند که در نزد اینان استعداد پیش‌بینی و دورنگری وجود دارد و بدون این فرضیه، این‌طور به نظر می‌رسد که نتوان توصیف درستی از رفتار آنها بدست داد. مثلاً وقتی که در تجربیات ولف، یک جانور سکه‌هایی را که بجای پاداش گرفته‌است و بعنوان پاداش واقعی می‌پذیرد، ظاهراً اثرات آنی مترتب بر این عمل را پیش‌بینی می‌کند، یعنی حیوان "انتظار دارد" که سکه‌های دریافتی بعداً با خوراک عوض شود. در این باره ولفگانگ کوهلر می‌نویسد:

"مشاهداتی که موید انتظار حدوث واقعه‌ای از طرف جانور باشد نادر است، و به نظر من این نکته حائز اهمیت نظری بسیار است که مفهوم آینده در موقعی که انتظار حدوث واقعه عملی است که از طرف خود حیوان انجام می‌گیرد، در نهایت وضوح تشریح شود. در چنین موردی واقعا "ممکن است پیش‌بینی که جانوری وقت زیادی را صرف کار آماده ساختن خود بکند (بدون اینکه لفظ کار در اینجا واجد کوچکترین ابهامی باشد). آنجا که چنین کار مقدماتی تعدداً به قصد نیل به غایت مطلوب انجام گرفته باشد و ادامه یابد، بدون اینکه به صورت محسوسی غایت مطلوب را آشکار کند، علایم موجود ما را بوجود حسی در نزد حیوان که دست کم معطوف به بعد آینده زمان باشد راهبر می‌گردد" (۱۱۵)

از مجموع اطلاعات مذکور، ظاهراً "این مطلب مستفاد می‌گردد که پیش‌بینی حوادث و حتی طرح‌ریزی افعال معطوف به آینده، کاملاً خارج از دسترسی و امکانات حیوانات نیست. اما در نزد انسان، همین تغییر معنایی را که در مورد مفهوم گذشته یاد کردیم، در بعد آینده ذهن نیز تصرف می‌کند و تأثیر می‌گذارد. بعد آینده فقط یک تصویر نیست و به یک آرمان (ایده‌آل) تبدیل می‌گردد، و معنای این دگرگونی در تمام مراحل حیات فرهنگی انسان جلوه‌گر می‌شود. تا موقعی که انسان یکسره مستغرق در فعالیت-

های عملی است، اختلاف به طور روشنی ظاهر نمی‌گردد، و این‌طور به نظر می‌رسد که این اختلاف، از نوع اختلاف درجه است و نه اختلاف ماهوی. محرز است که عرصهٔ آینده آن‌طور که در ذهن انسان حس می‌شود، بمراتب وسیعتر و سازمان و تشکیلات آن به درجات آگاهانه‌تر و اندیشیده‌تر است. اما با تمام این احوال، مرحلهٔ مذکور هنوز مرحلهٔ حزم و احتیاط است و نه مرحلهٔ فرزانیگی. لفظ احتیاط (۱۱۶) از جهت اشتقاق، وابسته به کلمهٔ مشیت الهی (۱۱۷) است، و غرض از آن استعداد پیش‌بینی حوادث آینده و آماده کردن خود برای مقابله با نیازهای آتی است. اما مفهوم آینده از جهت نظری - یعنی همین مفهومی که شرط لازم برای تحقق تمام فعالیت‌های فرهنگی عالی انسان می‌باشد، متعلق به مقولهٔ کاملاً "متفاوتی" است. یعنی مفهوم آینده نه فقط به معنای انتظار حدوث یک واقعه است، بلکه نوعی تکلیف برای حیات انسان بشمار می‌رود. و این‌گونه تکلیف از مرز احتیاجات عملی آتی و فوری انسان می‌گذرد، و در عالیترین صورت خود از محدودهٔ حیات تجربی وی فراتر می‌رود. بعد آینده مورد بحث، همانا آیندهٔ تمثیلی (سمبولیک) مستقر در ذهن انسان است و در مقابل گذشته تمثیلی قرار دارد، و دقیقاً با آن مشابه است. به این نوع آینده می‌توان "آیندهٔ پیغمبرانه" نام داد، زیرا بهترین جلوه‌گاه آن حیات انبیاء و بنیادگذاران ادیان است. این مرشدان بزرگ دینی به پیش‌گوییهای ساده و برحذر داشتن مردم از آفت و خسارت آینده اکتفا نمی‌کردند، و به زبان فالگیران سخن نمی‌گفتند، و گفته‌های رمالان و غیگیان را نمی‌پذیرفتند. کلام رسولان را غایتی دیگر بود، و آن کاملاً "واقعا" در جهت خلاف پیشگویان و فالگیران بود. آینده‌ای که منظور نظر پیغمبران بود، امر تجربی و استقرایی نبود، و خصلت تکلیف اخلاقی و دینی داشت. از این پس، پیشگویی رنگ پیامبری می‌یافت. رسالت صرفاً "پیشگویی و پیش‌بینی آینده نیست. رسالت مترادف وعده و موعود است، و این جلوهٔ تازه‌ای از مفهوم رسالت است که اولین بار و آشکارا در نزد انبیای بنی اسرائیل مثل اشعیا و ارمیا و حزقیال به ظهور می‌رسد. معنای این آینده آرمانی، همانا نفی عالم تجربه و "پایان زمانه" است، ولی در عین حال متضمن امید و

اعتماد بوجود "یک آسمان تازه و یک زمین جدید" می‌باشد. در اینجا نیز استعداد سمبولیک ذهن انسان، سبب جهش وی به ماورای محدوده وجود متناهی آدمی می‌گردد. نفی عالم مجربات، متضمن عمل بی‌سابقه و پر-اهمیت جذب و اندراج مفهوم امید است، و مرحله قاطعی را در حیات اخلاقی و دینی انسان بوجود می‌آورد.



فصل پنجم

واقعیات و آرمانها

کانت در کتاب **نقد قوه قضاوت** از خود می‌پرسد، امکان یافتن یک ضابطه کلی که بکمک آن بتوان ساخت بنیادی شعور انسانی را تعریف کرد، و آن را از تمام طرق ممکنه شناخت ممتاز نمود، چیست؟ و بعد از تجزیه و تحلیلی عمیق از قضیه، نتیجه می‌گیرد که چنین ضابطه‌ای را باید در خصلت ویژه شناخت انسانی جستجو کرد، و تفکیک میان واقع و ممکن از ضروریات شعور انسانی است. این خصلت معرفت انسانی، جان انسان را در عرصه جهانگیر موجودات مشخص می‌سازد. چه در نزد موجودات فروتر از انسان، و چه در نزد موجودات فراتر از او، کوچکترین اختلافی بین واقع و ممکن وجود ندارد. جانداران پست اسیر عالم ادراکات حسی خود هستند. آنها محرکات مادی را می‌پذیرند و نسبت به این محرکات واکنش نشان می‌دهند، ولی ناتوان از تصور ممکنات هستند. از طرف دیگر، شعور فوق انسانی، یا عقل الهی، قایل به تشخیص بین واقع و ممکن نیست. پروردگار عالم فعل محض است (actosporus) و هرچه که تصور می‌کند واقع است. خرد خداوند، خرد بمتابیه مفهوم کهن (intellectus archetypus) یا ادراک اصلی (intuitus originarius) است. ذات باری نمی‌تواند به چیزی بیندیشد بدون اینکه بلافاصله آن چیز را خلق کند. مسئله ممکن فقط در انسان و "عقل برهانی" (intellectus ectypus) او مطرح می‌گردد. اختلاف بین حالت فعل و حالت ممکن از مقوله مسایل ماورای طبیعت نیست،

بلکه مربوط به معرفت (epistemologie) است. این اختلاف به هیچوجه خصلت اشیاء را فی نفسه مشخص نمی‌کند، و فقط قابل اطلاق به معرفتی می‌گردد که از آن اشیاء داریم. کانت نمی‌خواست به نحوی مثبت و جزمی بگوید که عقل الهی یا شهود اصلی واقعا وجود دارد، و اگر لفظ عقل الهی را بکار می‌برد، صرفا به این جهت بود که ماهیت و حدود عقل بشری را تعریف کند. عقل انسان، "عقل برهانی" است و از دو عنصر نامتجانس تشکیل می‌گردد. ما نه می‌توانیم بدون تصویر فکر کنیم، و نه می‌توانیم بدون کمک مفاهیم درک نماییم. "مفاهیم بدون ادراک تهی هستند، و ادراکات بدون مفهوم نابینا." به نظر کانت همین دوگانگی در شرایط بنیادی شناخت، منشاء تفکیک میان عالم امکان و عالم واقع است. (۱۱۸)

در آنچه که مربوط به موضوع مورد بحث ما می‌شود، قولی که از کانت نقل شد، یکی از مهمترین و مشکلترین مطالب آثار فلسفه نقد اوست و واجد فواید خاصی می‌باشد، و در مقابل کلیه دستگاه‌های فلسفه آنتروپولوژیک مسئله حادی را مطرح می‌کند و می‌گوید، بجای اینکه بگوییم شعور انسان به "تصاویر" (۱۱۹) احتیاج دارد، (۱۲۰) بهتر است بگوییم که به سمبل احتیاج دارد. شناخت انسان فی حد ذاته شناختی سمبولیک است و همین خصیصه در عین حال، مشخص قدرت و محدودیت آن می‌شود، و برای اندیشه سمبولیک لازم است که بین واقع و ممکن، و بین امر بالفعل و امر آرمانی قایل به تفکیک گردد. سمبول وجود واقعی، بمثابة ذره‌ای از عالم جسمانی ندارد، سمبول واجد "معنا" است. از لحاظ اندیشه مردم بدوی تشخیص میان عرصه وجود و عرصه معنا کاری بس مشکل است. این دو حوزه، پیوسته با یکدیگر مخلوط می‌شوند و ظاهرا سمبول واجد قوایی جادویی و یا جهانی به نظر می‌رسد. اما در گسترش بعدی فرهنگ، اختلاف بین اشیاء و سمبولها به نحوی روشنتر احساس می‌گردد و به عبارت دیگر، تشخیص میان امر بالفعل و امر ممکن، از پیش بارزتر می‌شود.

این رابطه متقابل را می‌توان به نحو غیر مستقیم اثبات کرد. در برخی شرایط که عمل اندیشه سمبولیک نمی‌تواند انجام بگیرد و یا کم‌مظاهر

می‌گردد، اختلاف بین واقع و ممکن نیز قطعیت خود را از دست می‌دهد، و دیگر نمی‌تواند بوضوح احساس بشود. تحقیق در بیماریهای زبان پرقو قابل-توجهی روی این مسئله افکنده است. درمورد بیماری اختلال تکلم (آفازی)، اغلب دیده شده است که مریض نه تنها قدرت استعمال لغات متعلق به برخی مقولات را از دست می‌دهد، بلکه در عین حال، در پروژات ذهنی وی نیز نقایص تعجب‌انگیزی ظاهر می‌گردد. بسیاری از این نوع بیماران، از جهت عملی رفتاری بسیار مغایر با رفتار آدمهای سالم نداشتند، ولی وقتی که با مسئله‌ای مواجه می‌شدند که مستلزم نوع تفکر مجردتری بود، و اینکه مجبور بودند بیشتر به ممکنات محض فکر کنند تا به امور واقعی موجود، آنوقت بلافاصله اشکالات سختی احساس می‌کردند. این بیماران نمی‌توانستند به امور "غیر واقع" فکر کنند، یا درباره آن سخن بگویند. مثلاً یک بیمار که مبتلا به فلج ناقص، یعنی دست راست شده بود، نمی‌توانست بگوید: "من با دست راست می‌نویسم". حتی موقعی که پزشک از او می‌خواست جمله مذکور را تکرار کند، بیمار سرپیچی می‌کرد. در حالی که با سانی می‌توانست بگوید: "من با دست چپ می‌نویسم". علت این بود که جمله اخیر بیان یک واقعیت بود و نه یک مورد فرضی یا غیرواقع (۱۲۱). کورت گلدستاین در این باره می‌نویسد: این مثالها و مثالهای مشابه، نشان می‌دهند که مریض، ناتوان از تخیل وضع متعلق به حوزه "ممکنات" است. به این جهت، می‌توان نارسایی این بیماران را به مثابه نوعی عجز از تصور یک وضع ممکن تعریف نمود. بیماران ما نسبت به انجام عملی که مستقیماً منبعت از اثر محرکات خارجی نباشد، اشکال بزرگی احساس می‌کنند. تغییر عمدی یا انتقال از یک موضوع به موضوع دیگر، آنها را سخت سرگردان می‌کند و بحیرت می‌اندازد. بنابراین، این، در اعمالی که لازمه انجام آنها وقوع چنین تغییراتی است، شکست می‌خورند. تغییر به این معناست که در ذهن من، در عین حال، هم امری که به آن در حال حاضر عکس‌العمل نشان می‌دهم وجود دارد، و هم آن موضوعی که نسبت به آن واکنش خواهم

کرد. موضوع اول در سطح اول و موضوع دوم در سطح دوم، قرار دارد. اما مهم نیست که موضوع دوم در سطح دوم، بمثابة موضوع ممکن یک واکنش معطوف به آینده وجود داشته باشد. منتهی این مسئله مطرح می شود که، آیا من می توانم از یک سطح به سطح دیگر منتقل شوم؟ لازمه این کار توانایی نسبت به تصور امور خیالی یا ممکن، یعنی اموری است که در اوضاع و احوال ملموس و انضمامی مطرح نمی توانند بشوند. بیماران روانی بعلت ناتوانی از درک مجردات، قادر به چنین کاری نیستند. این بیماران عاجز از تقلید یا رونویسی کردن ذهنی اموری هستند که از راه تجربه مستقیم و انضمامی در نیافته اند. این امر که این دسته از بیماران از تکرار جمله ای که برای آنها معنایی ندارد سخت به اشکال بر می خورند، یعنی محتوی آن جمله برابر واقعیتی نباشد که آنها قادر به درک آن باشند، جلوه تجلی بسیار شایان توجهی از این نوع است. واضح است که لازمه تکرار چنین جملاتی ورود و درگیر شدن در عرصه پرمشقتی است. بعبارت دیگر، لازمه انجام چنین کاری اینست که بتوان در دو حوزه مستقر شد، یکی حوزه ملموسات که در آن چیزهای واقعی وجود دارد، و دیگری حوزه "ممکنات". این بیمار قادر به انجام این کار نیست، و حیات و افعال وی فقط در حوزه انضمامی واقع تواند شد. (۱۲۲)

در اینجا ما متعرض مسئله ای کلی شده ایم که از جهت خصوصیات و رشد همه جانبه فرهنگ انسانی حائز اهمیت بسیار است. از لحاظ فیلسوفان اهل تجربه (امپیریست) و فیلسوفان تحصلی (پوزیتیویست) مهمترین وظیفه شناخت انسانی پیوسته این بوده است که واقعیات، و منحصرا واقعیات را، به ما بنمایاند. فرضیه ای که متکی بر واقعیات نباشد، در حقیقت در حکم خیال و رؤیاست. اما این نکته نیز پاسخی راستین برای مسئله روش تحقیق علمی نیست. برعکس، این خود مسئله است که به این نحو مطرح گشته است. زیرا باید پرسید، معنای یک "امر علمی" چیست؟ بدیهی است که چنین واقعیتی در جریان یک مشاهده تصادفی، و یا یک گرد آمدن اطلاعات

مستخرج از حواس بدست نمی‌آید. امور علمی همیشه متضمن یک عنصر نظری، یعنی یک عامل سمبولیک هستند. بسیاری از امور علمی‌ای که جریان تاریخ دانش را عوض کرده و شاید اکثر افکار مهم را تغییر داده‌اند، قبل از اینکه مبدل به امور قابل معاینه بشوند، اموری فرضی بوده‌اند. وقتی که گالیله علم جدید دینامیک را پایه‌گذاری کرد، ابتداء اندیشهء جسم کاملاً جدایی در ذهنش نقش بست، و هیچ نیروی خارجی نمی‌توانست باعث تغییر مکان آن گردد. چنین جسمی هرگز به چشم دیده نشده بود، نیز نمی‌توانست به چشم دیده شود. این جسم، جسم واقعی نبود، جسمی ممکن بود، و به یک اعتبار، حتی ممکن هم نبود. زیرا، شرطی که نتیجه‌گیری گالیله بر آن متکی بود، عدم وجود هرگونه نیروی خارجی بود، که هیچوقت در طبیعت محقق نگشته است. (۱۲۳) بعضی از اهل نظر به حق تاکید کرده‌اند که کلیهء تصوراتی که سبب کشف اهل سکون (inertia) شده‌اند، به‌هیچوجه بدیهی یا طبیعی نیستند، و چه به نظر یونانیان باستان و چه به دیدهء متفکرین قرون وسطی، حتماً غلط و حتی بی‌معنی می‌آمده‌اند. (۱۲۴) با این وصف، بدون کمک این تصورات کاملاً خیالی، گالیله نمی‌توانست نظریهء حرکت خود را ارائه دهد، و نیز امکان نداشت "علم جدیدی را که موضوعش بسیار قدیمی بود"، تأسیس کند. همین نکته در خصوص تقریباً کلیهء دیگر فرضیات مهم علمی صادق است. این نظریه‌ها در موقع ارائه شدن، بلااستثناء، حالت خارق عرف را داشتند، و صاحب نظریه می‌بایست با جسارت فکری بی‌سابقه‌ای آنها را عرضه کند و از آنها دفاع نماید.

شاید بهترین طریقهء اثبات این نکته، تامل در تاریخ ریاضیات باشد. یکی از مفاهیم بسیار اساسی ریاضیات، مفهوم عدد است. از زمان فلاسفهء پیرو فیثاغورث، مفهوم عدد موضوع اصلی اندیشهء ریاضی گشته و تأسیس یک نظریهء کلی و کامل دربارهء عدد وظیفهء اساسی و عاجل پژوهندگان این رشته شده است. ولی، ریاضیدانان و فلاسفه در هر قدمی که در این مسیر بر می‌داشتند، مواجه با مشکل مشابهی می‌شدند. آنها پیوسته مجبور بودند که عرصهء عملی خود را گسترش دهند و اعداد "جدیدی" را بخدمت بگیرند.

تمام این اعداد جدید واجد یک خصلت خارق عرف بودند. و نخستین ظهور آنها باعث ایجاد سوءظن نزد ریاضیدانان و منطق‌دانان شد. آنها اعداد جدید را بی‌معنی و غیرممکن می‌پنداشتند. همین اندیشه را می‌توان در تاریخ اعداد منفی و غیرعقلی (ایراسیونل) و خیالی دنبال کرد. خود لفظ غیرعقلی (= به یونانی *appntov*) به معنای چیزی غیرقابل تفکر و غیرقابل گفتن است. مفهوم اعداد منفی اولین بار در قرن شانزدهم در کتاب حساب جامعه (*Arithmetica integra*) تألیف Michael Stifel آمده است، و در همین کتاب بعنوان اعداد خیالی (*numeri ficti*) نامگذاری شده‌اند. مدت مدیدی بزرگترین ریاضیدانان مفهوم اعداد خیالی را بمنزله معیایی غیرقابل حل می‌انگاشتند. گوس اولین کسی بود که توجیه رضایت بخشی از این مفهوم بدست داد و نظریه مستحکمی درباره آن ساخت. زمانی که اولین دستگاه‌های هندسی غیراقلیدسی، یعنی سیستم لوباجوسکی (*Lobatschevsky*) و بولیه (*Bolyai*) و ریمن (*Riemann*) بوجود آمدند، همین تردید دوباره ظاهر گشت. در تمام سیستم‌های بزرگ عقلی این طور پنداشته می‌شد که ریاضیات باعث غرور و افتخار انسانی است، و قلمرو اندیشه "روشن و مشخص" همین است. اما ناگهان این طور به نظر رسید که چنین شهرتی در معرض رد و تردید قرار گرفت، و برخی گفتند که مفاهیم ریاضی روشن و مشخص نیستند و عرصه آنها مملو از تاریکی و دام و کمین‌گاه است. قبل از اینکه خصلت کلی مفاهیم ریاضی بوضوح شناخته گردد، و قبل از اینکه روشن گردد که ریاضیات نظریه مربوط به چیزها نیست و تئوری سمبولها است، تاریکی مذکور نمی‌توانست از بین برود.

درسی را که از تاریخ فکر ریاضی می‌گیریم، می‌توان بکمک معلومات مستخرج از قلمروهای مختلف تکمیل نمود. ریاضیات تنها علمی نیست که بتوان در آن عمل کلی فکر سمبولیک را مشاهده کرد. ماهیت حقیقی و صورت این فکر زمانی با وضوح بیشتر به نظر خواهد آمد که در تحول افکار و آرمان‌های اخلاقی تأمل کنیم. قول کانت دایر بر اینکه، برای عقل انسانی ضروری و لازم است که بین واقعیت چیزها و امکان آنها قائل به تفکیک بشود، نه

تنها بیان‌کننده^۶ یک خصلت کلی عقل نظری‌ست، بلکه نشان‌دهنده^۷ یک حقیقت عقل عملی نیز هست. این نکته قابل تأمل است که میان تمام فلاسفه^۸ اخلاق، هیچکس را نمی‌یابید که صرفاً بر مبنای فعلیات فکر کرده باشد. افکار آنها نمی‌توانست بدون بسط واقعیات و حتی فراتر رفتن از حدود عالم واقع پیشرفت کند. معلمان بزرگ اخلاق بشریت، علاوه بر استعداد عظیم فکری و اخلاقی، واجد قوه^۹ عمیق تخیل نیز بوده‌اند. هوش متکی بر خیال آنها در تمام گفته‌هایشان وجود دارد و محرک اقوال آنهاست.

بر نوشته‌های افلاطون و شاگردان وی، همیشه این ایراد را گرفته‌اند که عوالم ذهنی اینها، عوالم غیر واقعی‌ست. اما متفکران بزرگ اخلاق از این ایراد وحشت نکرده‌اند، ایراد را قبول و آشکارا با آن معارضه نموده‌اند. کانت در کتاب نقد عقل محض می‌نویسد:

کتاب جمهور افلاطون از این جهت ضرب‌المثل شده است که نمونه^{۱۰} بارز به اصطلاح کمال خیالی بشمار می‌رود که جا و مکان آن فقط در مغز متفکری بیکاره قرار دارد. اما پسندیده‌تر اینست که به این فکر توجه بیشتری شود، بجای رد و طرد آن بمشابه^{۱۱} یک فکر عبث، و به این بهانه^{۱۲} محقرانه که نیز فکری قابل تحقق است کوششهای تازه‌ای در راه روشن کردن آن صرف گردد. واقع اینست که هیچ چیزی بیشتر مغایر حیثیت یک فیلسوف نمی‌توان پیدا کرد که مثل مردم بازاری به تجربه^{۱۳} به اصطلاح مغایری متوسل گردد، و حال آنکه این تجربه اصلاً قابل تحقق نمی‌شد، اگر در موقع مناسب این مبتنی بر افکار را می‌آزمودیم، و اگر بجای این افکار مفاهیم زمخت صیقل نیافته‌ای، فقط به این علت که مستخرج از تجربه هستند، نیت راستی—ما را از ریشه نمی‌کنند. (۱۲۵)

تمام نظریه‌های اخلاقی و سیاسی جدید که بعد از جمهور افلاطون به تحریر درآمده‌اند، در همین چهارچوب فکری نوشته شده‌اند. تامس مور مولف کتاب یوتوپیا، این طرز فکر را، حتی در عنوان کتاب خویش نیز منعکس کرده

است. یوتوپیا عبارت از نقاشی عالم واقع یا اوضاع نظام سیاسی و اجتماعی موجود نیست، و نه در هیچ لحظه‌ای از زمان و نه در هیچ نقطه‌ای از فضا قرار دارد. یوتوپیا یک "ناکجاآباد" است، و حقیقت اینست که همین مفهوم "نا-کجاآباد" در جریان تحول عالم جدید توانسته است مقاومت و قدرت خود را بنمایاند. این مقاومت و قدرت خود ناشی از ماهیت و خصلت اندیشه اخلاقی ست که هرگز راضی به پذیرفتن وضع موجود اخلاقی نشده است. عالم اخلاقی هیچوقت موجود نیست و پیوسته در حال آفریده شدن است. گوته می‌گوید: "زندگی کردن در عوالم آرمانی (ایده‌آل)، مجاهده در راه تبدیل امور غیر ممکن به امور ممکن است". (۱۲۶) مصلحان بزرگ سیاسی و اجتماعی عملا و پیوسته مقید به این ضرورت بوده‌اند که غیر ممکن را بدل به ممکن بکنند. روسو در اولین تالیفات سیاسی‌اش بعنوان یک عالم طبیعی از معتقدات خویش با قاطعیت یاد می‌کند. او معتقد است به استقرار مجدد حقوق طبیعی انسان و برگرداندن او به وضع اولیه‌اش، یعنی حالت طبیعی. انسان طبیعی باید جانشین انسان قراردادی و انسان اجتماعی بشود. اما اگر تحول و توسعه فکر روسو را در نظر بگیریم، متوجه می‌شویم که انسان طبیعی مورد نظر او یک مفهوم فیزیکی نیست و در واقع یک مفهوم سمبلیک بحساب می‌آید. خود روسو نیز معترف این نکته است، و در مقدمه کتاب گفتار درباره منشأ و مبانی نابرابری میان مردمان (۱۲۷) می‌نویسد:

بنابراین کار را باید این طور شروع کرد که اول کلیه امور و واقعیات را بکنار بگذاریم، زیرا اینها مربوط به مسئله ما نمی‌شوند. تحقیقات راجع به این موضوع را نباید بجای حقایق تاریخی تلقی نمود، بلکه باید صرفا بمثابه براهین فرضی و شرطی (۱۲۸) تلقی نمود، زیرا بیشتر سزاوار توضیح طبیعت اشیاء هستند تا معرفی منشأ حقیقی آنها. این نوع تحقیقات را هر روزه علمای فیزیک درباره تکوین عالم انجام می‌دهند.

در این قسمت روسو سعی می‌کند روش فرضی‌ای را که گالیه در مطالعات راجع به پدیده‌های طبیعی اتخاذ کرده بود، در عرصه مطالعات اخلاقی و انسانی وارد کند، و یقین دارد که میل به درک حقیقی طبیعت انسان، صرفا

انسانی وارد کند، و یقین دارد که میل به درک حقیقی طبیعت انسان، صرفاً از راه توسل به "براهین فرضی و شرطی" صورت تواند گرفت. توصیفی که روسو از حالت طبیعی انسان بدست می‌دهد، وصف تاریخی گذشته انسان نیست. فرض روسو این بوده که بر مبنای یک ساختمان سمبولیک، انسان را نقاشی کند و آینده جدیدی برای بشریت بوجود آورد. در تاریخ تمدن، تفکر درباره شهر آرمانی یا ناکجاآباد (یوتوپیا) هیچوقت از تحرک نیایستاده است. در عصر روشنگری در اروپا، این نوع تفکر اصلاً مبدل به نوعی سبک ادبی شد، و بعنوان یکی از نیرومندترین حربه‌ها علیه نظام سیاسی و اجتماعی موجود بکار رفت، و منتسکیو، ولتر و سویفت این حربه را بکار بردند. در قرن نوزدهم ساموئل باتلر (Samuel Butler) از همین روشن استفاده کرد. وظیفه اساسی فکر مبتنی بر یوتوپیا، رفع موانعیست که در سر راه تحقق ممکن وجود دارد. و به این اعتبار یوتوپیا مخالف اصالت انفعالی وضع فعلی کائنات بشمار می‌رود. اندیشه سمبولیک، زاید کننده عدم تحرک طبیعی انسان است و او را به استعداد جدیدی مجهز می‌کند، و آن استعداد، توانایی تجدید بنای پیوسته عالم است.



۲

انسان و فرهنگ

فصل ششم

تعریف انسان از لحاظ فرهنگ

تفسیر کاملاً جدیدی که افلاطون از قاعدهء "خودت را بشناس" بدست داد، مسیر فکر و فرهنگ یونان را تغییر داد. این تفسیر مسئله‌ای را مطرح کرد که نه تنها فیلسوفان پیش از سقراط از آن بی‌خبر بودند، بلکه این تفسیر از محدودهء روش سقراطی نیز فراتر رفت. سقراط به این نیت که امر خداوند شهر دلفی (۱)، و نیز تکلیف معاینه و شناخت از خود را اجابت کرده باشد، انسان را بعنوان فرد در نظر گرفت. افلاطون حدود روش تحقیق سقراط را مورد توجه قرار داد، و خاطر نشان کرد که برای حل این مسئله، باید آن را در سطح وسیعتری مطرح نمود. پدیده‌هایی که در جریان تجارب انفرادی خود به آن برمی‌خوریم، آنقدر متنوع، درهم پیچیده و متناقض هستند که تفکیک آنها از یکدیگر میسر نیست. اما نه زندگی فردی، بلکه حیات سیاسی و اجتماعی انسان را باید مطالعه کنیم. به قول افلاطون، طبیعت انسان چون متن مشکلی است که فلسفه باید معنای آن را کشف کند. ولی متن تجربهء شخصی ما با حروف بسیار ریزی نوشته شده که غیر قابل خواندن شده است. اولین وظیفهء فلسفه اینست که این حروف ریز را بزرگ کند. فلسفه نمی‌تواند نظریهء رضایت‌بخشی از انسان بدست دهد، قبل از اینکه نظریه‌ای دربارهء دولت افشا کرده باشد. ذات انسان را به حروف درشت در متن ذات دولت نقش زده‌اند. در همین جاست که معنای پنهان آن متن، ناگهان آشکار می‌شود و آنچه به نظر تیره و مغشوش می‌نمود، روشن و قابل خواندن می‌گردد.

اما حیات سیاسی تنها صورت حیات اشتراکی انسان نیست. در تاریخ بشریت، مفهوم دولت به آن صورتی که امروز وجود دارد، در واقع محصول تازه تحول تمدن است. مدتها قبل از اینکه انسان به کشف این نوع سازمان-دهی اجتماعی نایل گردد، کوشیده بود تا احساسات و امیال و افکار خود را متشکل کند، و به آنها سازمان بخشد. اما زبان و اسطوره و دین و هنر-مستلزم این نوع سازماندهی هستند، و اگر بخواهیم نظریه‌ای درباره انسان بنا کنیم ناگزیر از پذیرفتن همین مبنای وسیعتر هستیم. دولت اگرچه واجد اهمیت است، ولی کلیه شئون زندگی انسان را در بر نمی‌گیرد، و قادر به بیان و جذب کلیه فعالیت‌های دیگر وی نیست. البته محرز است که این‌گونه فعالیت‌ها در جریان تحول تاریخی‌شان، قویا وابسته به مفهوم دولت هستند و از بسیاری جهات با صورتهای حیات سیاسی مربوط می‌شوند. اما همین فعالیت‌ها اگرچه وجود تاریخی جداگانه‌ای ندارند، ولی دارای بردی مخصوص و ارزش دیگری هستند.

در فلسفه جدید، کنت یکی از اولین کسانی بود که به این مسئله پرداخت و از آن تصویری روشن و بسیجیده بدست داد. به این اعتبار، یا اگر از زاویه مذکور به قضیه نگاه کنیم، خارق عرف (پارادوکسال) بنظر می‌رسد که فلسفه کنت حاصل اگوست کنت، نوعی پاسخ جدید به نظریه افلاطون درباره انسان بشمار آید. البته کنت هیچوقت طرفدار افلاطون نبوده و مقدمات منطقی و ماورای طبیعی را که مبنای نظریه مثل افلاطون بوده، نمی‌توانسته بپذیرد. از طرف دیگر، سخت مخالف "ایدئولوگ"های فرانسه بوده است. کنت در سلسله‌مراتبی که برای معرفت بشری تاسیس نمود، برای دو علم نوزاد اخلاق اجتماعی و دینامیک اجتماعی اولویت قایل شد، و از دیدگاه جامعه-شناسی و روانشناسی رایج در زمان خود انتقاد کرد. بموجب یکی از قواعد اصلی فلسفه او، روشی را که باید در شناخت انسان بکار برد، روش فاعلی یا درون‌ذهنی (سویژکنیو) است و نه روش انفرادی. زیرا فاعل یا شخصی را که می‌خواهیم مطالعه کنیم "شعور فردی" نیست، بلکه فاعل کلی و عام است. اگر به این لفظ فاعل، کلمه "بشریت را اطلاق کنیم، در این صورت باید

بگوییم که "بشر کلی" را نمی‌توان از راه "انسان فردی" توجیه کرد، بلکه باید انسان فردی را از راه بشر کلی تبیین کرد. لذا صورت مسئله را از نو انشاء کرد، و دوباره در آن تامل نمود و آن را بر مبنای وسیع‌تری مجدداً مطرح کرد، که اندیشه جامعه‌شناختی و تاریخی این مبنا را در اختیار ما می‌گذارد. کنت می‌گوید: "برای اینکه خودتان را بشناسید، تاریخ را مطالعه کنید". از این به بعد، روانشناسی تاریخی تمام صورتهای قبلی روانشناسی فردی را تکمیل می‌کند، و جانشین آن می‌گردد. کنت در نامه‌ای می‌نویسد: "این مشاهداتی را که علما درباره روح، بدون توسل به تجربه، یعنی فی حد ذاته انجام داده‌اند، توهم محض است. تمام این چیزهایی که به اسم منطق و ماورای طبیعی و ایدئولوژی معروف شده‌اند، چیزی جز رویا و خیالات پوچ نیستند". (۳)

در کتاب درس فلسفه تحصلی کنت، می‌توان دگرگونی عقاید مربوط به اسلوب تحقیق را در قرن نوزدهم، مرحله به مرحله مشاهده کرد. کنت در آغاز کار تمام توجهش، علی‌الظاهر، صرف مسایل ریاضی و فیزیک و شیمی می‌شد. در جدول سلسله مراتب معارف انسانی کنت از نجوم و زیست‌شناسی شروع می‌کند و از ریاضیات و فیزیک و شیمی می‌گذرد. ولی ناگهان این نظام واژگون می‌گردد، و بتدریج که به عوالم انسانی نزدیک می‌شویم، اصول ریاضی و علوم طبیعی نه بی‌اعتبار، بلکه تارسا یا ناکافی می‌شوند. پدیده‌های اجتماعی مقید به همان قواعدی می‌گردند که پدیده‌های فیزیکی هستند. معـ ذلک، پدیده‌های اجتماعی واجد خصلتی متفاوت و بمراتب پیچیده‌تر بنظر می‌رسند، و توصیف آنها بکمک واژگان فیزیک و شیمی و زیست‌شناسی امکان ندارد. کنت می‌نویسد:

در کلیه پدیده‌های اجتماعی، تاثیر قوانین فیزیولوژیکی مربوط به فرد را مشاهده می‌کنیم، علاوه بر این، در آن چیز خاصی که سبب دگرگونی نتایج مترتب به آن تاثیرات می‌شود، تامل می‌کنیم. این نتایج خود ناشی از عمل متقابل افراد در یکدیگر هستند و در نوع انسانی بسیار پیچیده بنظر می‌رسند، زیرا هر نسلی روی نسل بعد از خود اثر می‌گذارد. بنابراین،

بدیهی است که برای مطالعه شایسته پدیده‌های اجتماعی، باید کار را از شناخت عمیق قوانین مربوط به حیات فرد آغاز کرد. از طرف دیگر، وابستگی ضروری بین این دو نوع تحقیق، علی‌رغم اعتقاد چند تن از علمای فیزیولوژی، مجوز این نیست که فیزیک اجتماعی (یعنی جامعه‌شناسی) بمنزله زائیده ساده‌ای از علم فیزیولوژی تلقی گردد. اگرچه این پدیده‌ها محققا متجانس هستند، ولی وحدت ماهوی ندارند و تفکیک این دو علم از یک-دیگر، حقیقتا اساسی است. زیرا، مطالعه گروهی نوع انسان به سه طریق استنتاج محض از مطالعه فرد غیر ممکن است، چون در چنین صورتی شرایط اجتماعی‌ای که عمل قوانین فیزیولوژیکی را تغییر می‌دهند، مبدل به اساسی‌ترین مسئله می‌گردند. اینست که علم فیزیک اجتماعی (جامعه‌شناسی) را باید بر مبنای مجموعه‌ای از مشاهدات و معاینات درباره خود جامعه پی‌ریزی کرد. " (۴)

با این وصف، شاگردان و طرفداران کنت راغب به پذیرفتن این نوع تفکیک نبودند. در عین حال که معترف به جدایی بین فیزیولوژی و جامعه‌شناسی شدند، از ترس بازگشت مفهوم دوگانگی متافیزیک که لازمه آن جدایی می‌شد، از پذیرفتن آن اعراض کردند. غرض آنها ساختن فرضیه‌ای صرفا ناتورالیستی (قائل به اصالت طبیعت) بود از عالم اجتماع و عالم فرهنگ. و به این نیت، لازم دیدند که کلیه سذ و بندهایی را که ظاهرا عالم انسان را از عالم حیوان جدا می‌کند، نفی و ویران کنند. البته فرضیه تحول، تمام این اختلافات را از میان برداشته بود، و تازه قبل از ظهور داروین هم ترقیات علوم طبیعی مانع از بروز چنین تمایزی گشته بود. در زمانی که مشاهدات تجربی هنوز مراحل ابتدایی را طی می‌کرد، دانشمندان این امید را داشتند که در نزد انسان احتمالا خصوصیات بدنی (آناتومی) پیدا کنند که ویژه وی باشد. در قرن هجدهم، بطور کلی هنوز این فرضیه رایج بود که میان ساختمان تشریحی (آناتومی) بدن انسان و سایر حیوانات، اختلاف محسوس و حتی از بعضی جهات، تفاوت آشکار وجود دارد. یکی از اقدامات بسیار

شایسته گوتۀ این بود که در زمینۀ علم تشریح تطبیقی، با این نظریۀ قویا مخالفت کرد. نه فقط در عرصۀ آناتومی و فیزیولوژی، بلکه در ساختمان ذهنی انسان نیز می‌بایست این تجانس را به اثبات رسانید. به این جهت، تمام حملاتی که نسبت به روش قدیم تفکر می‌شد، همگی معطوف به یک نقطه بودند، یعنی می‌بایست به اثبات رسانید که آنچه امروزه به اسم هوش انسانی شهرت دارد، به هیچوجه نوعی استعداد مستقل بدیع بی‌مقدمه نیست. مدافعین نظریه‌های طبیعت‌گرا، می‌توانستند در استدلال خویش متوسل به اصول روانشناسی بشوند که مکاتب قدیم معتقد به اصالت حس (سانسواالیست) استخراج کرده بودند. تن در کتابی که درباره هوش انسان نوشته، مابسی روانشناختی نظریۀ عمومی خود راجع به فرهنگ را به تفصیل تشریح کرده است. (۵) به نظر تن آنچه ما را به اسم "رفتار هوشمندانه" می‌نامیم، عبارت از یک اصل خاص و یا یک امتیاز طبیعت انسانی نیست. این رفتار، نوعی بازی ظریفانه‌تر و پیچیده‌تر از مکانیسم مبتنی بر تداعی و عمل خودبخودی (اتوماتیک) رایج در کلیه عکس‌العمل‌های حیوانی است. به این طریق، اگر ما این توجیه را بپذیریم، اختلاف بین هوش و غریزه بسیار کم می‌شود و به عبارت دیگر، اختلاف در درجه می‌شود، نه در کیفیت. و نیز خود کلمه هوش، لفظ بی‌فایده‌ای می‌شود و هرگونه معنای علمی را از دست می‌دهد.

خصلت شگفت‌انگیز و خارق عرف (پارادوکسال) نظریه‌ای از این قبیل، در اینست که میان آنچه وعده می‌دهند و آنچه واقعا به ما می‌دهند، تفاوت بسیار وجود دارد. متفکرینی که این نظریه‌ها را ساخته‌اند، از لحاظ اصول مربوط به روش ما بسیار مشکل‌پسند بوده‌اند، و راضی نمی‌شدند به اینکه درباره طبیعت انسان بر مبنای تجربه همگانی سخن بگویند. زیرا آنها آرمان بمراتب والاتری در سر داشتند و کمال مطلوبشان صحت و دقت مطلق علمی بود. اما، اگر نتیجۀ تحقیقاتشان را با کمال مطلوبشان مقایسه کنیم، البته بسیار سرخورده و مایوس خواهیم شد. کلمه "غریزه" لفظ مبهمی است. از جهت توصیفی این کلمه البته واجد ارزش است، ولی از لحاظ توجیه علمی اصلا اعتباری ندارد. در امر تحویل و تبدیل برخی پدیده‌های آلی یا انسانی

به برخی غرایز بنیادی، جهت یا سبب جدیدی ارائه نکرده‌ایم و فقط اسم تازه‌ای را وارد بحث کرده‌ایم و عبارت دیگر، پاسخ جدیدی پیدا نکرده‌ایم، بلکه سؤال جدیدی را مطرح کرده‌ایم. استعمال کلمه "غریزه"، در بهترین حالات، اطلاق یک واژه است به یک چیز و در اغلب موارد، بیان یک چیز مبهم است بوسیله یک لفظ مبهم تر. اغلب زیست‌شناسان و متخصصان روان‌شناسی زیستی جدید، حتی زمانی که به توصیف رفتار حیوانات می‌پردازند، در بکار بردن این کلمه بسیار احتیاط می‌کنند که از شبهاتی که این واژه القاء می‌کند، ما را بر حذر دارند. و بیشتر کوشش می‌کنند که از استعمال "مفهوم غلط غریزه و مفهوم بسیار ساده‌گرایانه هوش" پرهیزند، و یا اصلاً آن را ترک کنند. رابرت ام. یرکس می‌گوید که کلمات "غریزه" و "هوش" دیگر متروک شده‌اند و مفاهیمی که بجای آنها بکار برده می‌شوند نیازمند تعریف مجدد هستند. (۶) اما در زمینه فلسفه معطوف به انسان‌شناسی، این‌طور به نظر می‌آید که ما هنوز به دادن تعریف مجددی از این کلمات موفق نشده‌ایم. در فلسفه انسان‌شناسی غالباً این کلمات را به معنای ساده لوحانه آن و بدون تحلیل انتقادی بکار می‌بریم. استعمال کلمه "غریزه بطریقی که گفته شد، نمونه بارز زیست از خطای در روش، آن‌طور که ویلیام جمس آن را وصف کرده و به آن "توهم روانشناسانه" نام داده است. کلمه "غریزه که در وصف رفتار حیوان یا انسان می‌تواند مفید فایده باشد، در واقع به صورت یک نوع قوه طبیعی مسلم بشمار رفته است. شگفت آنکه، این خطا را متفکرینی مرتکب شده‌اند که در توضیح سایر مسایل فلسفی از پیروی مکتب "واقع‌گرای اهل مدرسه قرون وسطا" دوری جسته و از پذیرفتن "روانشناسی استعدادهای ذهنی"، آن‌طور که مقبول فیلسوفان پیشین بوده، تحاشی کرده‌اند. (۷) جان دیویی در کتاب طبیعت انسان و رفتار انتقادی بسیار روشن و شایان توجهی از این سنخ تفکر کرده است. دیویی می‌نویسد:

تحویل فعالیت‌های ابتدایی ذهن به چند دسته معین از غرایز کاملاً مشخص کاری علمی نیست، و نتیجه عملی این کوشش زیان‌آور است. البته امر دسته‌بندی کردن کاری در عین حال مفید و

طبیعی است. ذهن آدمی انبوه متحرک حوادث جزیی را از راه-
 هایی مثل تعریف مفاهیم، ثبت امور و شمارش آنها درک می‌کند و
 آنها را به مقولات مشترکی تحویل می‌کند و آنها را با هم جمع
 می‌نماید. اما زمانی که فرض کنیم، که در عالم طبیعت سلسله‌ها
 یا گروه‌هایی از واقعیات وجود دارند که نمودار تفریق و تجمع
 هستند - بیشتر مانع ارتباط خودمان با کائنات می‌گردیم تا
 مشوق آن. ما این تقصیر را کرده‌ایم که از روی ظن خود
 پنداشته‌ایم که طبیعت فوری و تند به کیفر می‌رساند، و ناتوان
 می‌شویم از اینکه تفاوت‌های ظریف و بروزات بیسابقه طبیعت و
 حیات را دریابیم. این میل به فراموشی، نقش تشخیص و تفریق
 و طبقه‌بندی امور و اعتقاد به اینکه این گونه اعمال در ذات امور
 مستقر هستند، خطای رایجی است که از تخصصی شدن علوم سر-
 چشمه می‌گیرد. این رویه که قبلا در فیزیک رواج پیدا کرده بود،
 اکنون بتدریج در نظریه‌های راجع به طبیعت انسان نیز جلوه
 می‌کند. فرضیه‌سازان، ذهن آدمی را به مجموعه معینی از غرایز
 قابل شمارش و فهرست‌بندی و توصیف جداگانه و استقصائی تجربه
 کرده‌اند، و اگر اختلاف نظری هم با یکدیگر داشته باشند،
 منحصرأ یا اصولا راجع به تعداد و اهمیت یا اولویت این غرایز
 است. بعضی می‌گویند: غریزه فقط یکی است، و آن عشق به
 خویش است. دیگران قائل به دو غریزه خودخواهی و دیگر
 خواهی هستند. و برخی می‌گویند غرایز بر سه نوع اند: حرص و
 ترس و جاه‌طلبی. در روزگار ما فلاسفه‌ای پیدا می‌شوند که ذهن-
 شان بیشتر راغب به تجربه است، و تعداد غرایز را پنج یا شش
 می‌دانند. اما، واقع اینست که تعداد واکنش‌های ویژه برابر است
 با تعداد محرکاتی که در شرایط متفاوت و در حد امکان بروز می-
 کنند، و صورت برداری و احصاء ما از غرایز، چیزی جز یک طبقه
 بندی موافق مشرب فکری سازنده آن نیست. (۸)

بعد از این چشم‌انداز کوتاهی که از روشهای گوناگون مورد استعمال دانشمندان برای پاسخ دادن به پرسش انسان چیست؟ بدست دادیم، اکنون به مطلب اصلی می‌رسیم و می‌گوییم، آیا این روشها کافی بنظر می‌رسند، و یا اینکه به روش دیگری نیز می‌توان فلسفه انسانشناسی را مطرح نمود؟ آیا در کنار روش درون‌بینی روانشناختی و مشاهده و تجربه زیست‌شناسانه و تتبع تاریخی راه دیگری هست که بروی ما باز باشد؟ من در کتاب *فلسفه صورتهای سمبلیک* خود کوشیده‌ام این راه دیگر را نشان بدهم. روشی را که در رساله نامبرده بکار برده‌ام، متضمن هیچگونه نوآوری اساسی نیست، و غرض از آن القاء روشهای قبلی نمی‌باشد، بلکه مقصود تکمیل آنهاست. فرض قبلی در *فلسفه صورتهای سمبلیک* اینست که اگر تعریفی از طبیعت یا "ذات" انسان موجود باشد، این تعریف خصلت عمل‌کردی (فنکسیونل) دارد و نه جوهری (سویستانسیل). انسان را نمی‌توان از راه تعریف اصل جوهری که سازنده ذات ماورای طبیعی وی هست، تعریف کرد، و نیز انسان را بر مبنای فلان استعداد فطری و یا فلان غریزه‌ای که از راه معاینه تجربی قابل واری و تایید است، نمی‌توان تعریف نمود. خصلت بارز انسان و وجه مشخصه وی نه ذات ماوراء طبیعی او، بلکه آن چیز است که آفریده است. مصنوعات و مجموعه فعالیت‌های انسان است که عرصه عمل "بشریت" را تعریف می‌کند. زبان و اسطوره و دین و هنر و علم و تاریخ، عناصر سازنده و بخشهای گوناگون این عرصه عمل را تشکیل می‌دهند. بنابراین، یک "فلسفه معطوف به انسان"، عبارت از فلسفه‌ای خواهد بود که ساخت بنیادی هر یک از این نوع فعالیتها را به ما بشناساند، و وسایل درک آنها را بعنوان یک جامعیت (۹) آلی (یعنی منظومه‌ای که اجزاء سازنده آن مثل تار و پود یک شبکه با هم پیوسته‌اند) فراهم آورد. زبان و هنر و اسطوره و دین مصنوعات جدا از یکدیگر و مخلوق تصادف نیستند، و پیوندی واحد آنها را به یکدیگر متصل می‌کند. ولی این پیوند، از نوع پیوند جوهری (۱۰)، آن طور که قدمای اهل مدرسه تصوّر می‌کردند نیست، و پیوندی عملی (۱۱) است. ما باید نقش یا عمل بنیادی زبان و اسطوره و هنر و دین را در پشت صورتهای و تجلیات بیشمار آنها جستجو

کنیم و سرانجام، کلیه این بروزات را از یک منبع مشترک بدانیم. برای انجام دادن این کار، بدیهیست که هیچ منبع اطلاعی را نباید بلااستفاده بگذاریم. ما باید تمام شواهد تجربی در دسترسی را معاینه کنیم، و تمام روشهای درون‌بینی و مشاهده زیستی و تتبع تاریخی را بکار ببندیم. این روشهای قدیمی را نباید به دور انداخت، باید آنها را در افق ذهنی جدیدی مطرح کرد و بنابراین، از زاویه دیگری به آنها نگریست. — برای توصیف ساختمان زبان و اسطوره و دین و هنر و علم، ما پیوسته نیازمند بکار بردن لغات و مفاهیم مربوط به روانشناسی هستیم، و مثلاً از "حس" مذهبی و قوه "تخیل" هنری یا اسطوره‌ای و یا اندیشه منطقی سخن می‌گوییم، و بدون توسل به یک روش استوار علمی روانشناسی، نمی‌توانیم وارد عوالم مذکور بشویم. روانشناسی کودک اطلاعات ذیقیمتی از لحاظ مطالعه تکوین عمومی زبان در اختیار ما می‌گذارد. مطالعه جامعه‌شناسی عمومی، کمک ذیقیمت تری به ما می‌کند. امکان ندارد بتوانیم صورت (فرم) فکر اساطیری مردم بدوی را، بدون در نظر گرفتن صورتهای جامعه بدوی درک کنیم. بکار بردن روش تحقیق تاریخی، از اینها هم که گفته شد، ضرورت بیشتری دارد. به این سؤال که زبان و اسطوره و دین چه هستند، نمی‌توان بدون مطالعه عمیق رشد و تحول تاریخی آنها جواب داد.

اگر هم ممکن می‌شد که به تمام این سؤالات مربوط به روانشناسی و جامعه‌شناسی و تاریخ جواب بدهیم، باز در حول و حوش عوالم انسانی متوقف می‌شدیم، و از دروازه‌های آن عبور نمی‌کردیم. تمام آثار و مصنوعات بشری، در شرایط تاریخی و اجتماعی خاصی پو‌وجود می‌آیند. ولی اگر نتوانیم اصول ساختمانی کلی‌ای که در بیخ و بن این آثار مستقر است دریابیم، هیچ وقت شرایط مخصوص مذکور را درک نخواهیم کرد. در این تحقیقی که ما راجع به زبان و هنر و اسطوره می‌کنیم، معنای این امور نسبت به موضوع رشد تاریخی آنها تقدم دارد. در اینجا نیز می‌توان دگرگونی آهسته و پیوسته مفاهیم مربوط به روش تحقیق و آرمانهای علم تجربی را مشاهده کرد. مثلاً در عرصه زبان‌شناسی، تصور اینکه مطالعه تاریخ تحولات زبان کلید شناخت

زبان است و تمام جوانب آن را در بر می‌گیرد، مدتها مورد اعتقاد جزء—ی دانشمندان بود. و این عقیده قاطع، البته روی مطالعات زبانشناسی در قرن نوزدهم تاثیر گذاشت. مع ذلک، در روزگار ما این طور بنظر می‌آید که این عقیده متعصبانه، یکسره به فراموشی سپرده شده است.

بطور کلی، ضرورت توسل به روشهای مستقل توصیفی به کرسی نشسته است. (۱۲) به اندازه‌گیری عمق یک حوزه خاص فرهنگی نمی‌توان امیدوار بود، مگر اینکه قبل از اندازه‌گرفتن، به تجزیه و تحلیل توصیفی آن حوزه دست زده باشیم. عبارت دیگر، تحقیق مبتنی به ساخت (Structural)، باید پیش از مطالعه صرفاً "تاریخی انجام گیرد. خود تحقیق تاریخی نیز هر آینه، در انبوه بیحد و حصر امور و واقعیات پراکنده غرق می‌شد اگر، به اصطلاح، شاکله (Scheme) ساختمانی کلی‌ای وجود نداشت که بوسیله آن، بتوان امور مذکور را طبقه‌بندی و متشکل کرد. برای مثال، در حوزه تاریخ هنر هاینریش ولفلین (Heinrich Wölfflin) چنین شاکله‌ای را T ماده کرده است. همان‌طور که ولفلین می‌گوید، اگر مورخ هنر، برخی مقولات (کاتگوری) بنیادی وصف هنری را در دست نمی‌داشت، از تشخیص و تمیز هنر ادوار گوناگون و هنرمندان گوناگون عاجز می‌گشت. این محقق مقولات مذکور را از مطالعه و تجزیه و تحلیل طرق مختلف و امکانات بیان هنرمندانه استخراج کرده است. این امکانات نامحدود نیستند، ر در واقع به تعداد قلیلی محدود می‌گردند. بر مبنای همین فکر بوده که ولفلین توصیف مشهوری از هنر کلاسیک و هنر باروک بدست داده است. الفاظ "کلاسیک" و "باروک" در نزد وی به معنای مراحل تاریخی معینی از هنر نبود، بلکه به معنای نمونه‌های ساختمانی کلی‌ای بود که به دوره خاصی محدود نمی‌شد. ولفلین در پایان کتاب اصول تاریخ هنر می‌نویسد:

غرض ما تجزیه و تحلیل هنر قرن شانزدهم و هفدهم نبوده است. مقصود ما فقط این بوده که شاکله (Scheme) و امکانات بصری و امکانات "صورت‌بندی" ای (mise en Forme) را که در تحولات یک-هنر ضرورتاً و مستمراً پایدار مانده، نشان بدهیم.

برای اینکه امثال و نمونه‌هایی بدست بدهیم، ناگزیر بودیم با آثار هنری خاصی متوسل گردیم. و لذا، آنچه دربارهٔ رافایل و تی‌سین و رامبرانت و ولاسکز گفته‌ایم، صرفاً به این جهت بوده که گسترش کلی مسئلهٔ مورد نظر را روشن کنیم و اصلاً قصد نداشته‌ایم ارزش ویژهٔ پردهٔ نقاشی مورد نظر خودمان را آشکار کنیم. عالم وجود در حکم گذرگاه و شارع عام است، و مشکل بتوان به کسی که تاریخ را مثل یک جریان غیرمنقطع می‌نگرد، پاسخ داد. اما از لحاظ ما، لازمهٔ صلابت فکر آنست که حوزهٔ مورد تحقیق را علامت‌گذاری کنیم و بکمک آن، عناصری را که در یک مصنوع هنری، نامتناهی به نظر می‌رسند، به نظم و نسق درآوریم. (۱۳)

اگرچه زبان‌شناس و مورخ هنر بنا به مقتضیات "صلابت فکر" ملزم به بکاربردن مقولات ساختمانی بنیادی هستند، ولی استعمال چنین مقولاتی از لحاظ توصیف فلسفی تمدن انسانی ضروری‌تر هستند. فلسفه نمی‌تواند به تجزیه و تحلیل صورتهای جزئی یا فردی فرهنگ اکتفا کند، و در نتیجه دیدگاه تالیفی *synthetique* کلی‌ای می‌جوید تا تمام این صورتهای را در آن بگنجاند. اما، آیا پیدا کردن چنین دیدگاه کلی‌کاری غیرممکن، و توهمی محض نیست؟ در هیچ موردی امکان ندارد بتوان فعالیتهای متفاوتی را که سازندهٔ عالم فرهنگ هستند، به صورتی هماهنگ در تجربه و عوالم ذهنی انسانی باز-یافت. حتی برعکس این اتفاق می‌افتد، یعنی می‌بینیم که میان قوای گوناگون معارض، مبارزه‌ای پی‌گیر پیش می‌آید. فکر علمی خلاف فکر اسطوره‌ای سخن می‌گوید و آن را نفی می‌کند. دین به صورت کاملاً نظری و اخلاقی، خود مجبور است از پاکی و صفوت آرمان خود علیه نیروی غریب خیال موجود در اسطوره و هنر دفاع کند. به هر تقدیر، حقیقت اینست که وحدت و هماهنگی فرهنگ انسانی، ظاهراً چیزی جز یک نیت پرهیزکارانه و یک دروغ پارسایانه نیست، و جریان واقعی حوادث لاینقطع، آن را از نیل به این آرزو محروم می‌کند. اما در اینجا نقطه نظر مادی و نقطه نظر صوری را یکسره از یکدیگر تفکیک کنیم. فرهنگ انسانی، بدون کوچکترین تردید، از فعالیتهای گوناگون

زاده می‌شود، راه‌های گوناگونی را می‌پیماید و مقاصد مشخصی را دنبال می‌کند. اگر به تامل درباره نتایج این فعالیتها، یعنی تکوین اساطیر و مناسک مذهبی و اعتقادات دینی و آثار هنری و نظریه‌ای علمی اکتفا کنیم، می‌بینیم که علی‌الظاهر بین اینها، یک "مخرج مشترک" وجود ندارد. اما ترکیب و تالیف (سنتز) فلسفی از اینها بدست دادن، معنا و مقصد دیگری دارد. در این چهارچوب، غرض جستجوی وحدت نتیجه نیست، بلکه مقصود وحدت عمل است و مراد از آن، نه وحدت محصولات، بلکه وحدت فرایند خلاقه است. اگر لفظ "بشر" معنایی داشته باشد - علی‌رغم اختلاف میان صورتهای گوناگون آن - همین صورتهای آن، معطوف به غایت واحدی هستند. بنابراین، این، در جریان این مسیر دراز، باید خصلت فائقه و خصیصه عمده‌ای پیدا کرد که میان تمام این تجلیات فرهنگ مشترک باشد و بر مبنای آن، با هم هماهنگ گردند. اگر این خصیصه را بتوانیم معین کنیم، این اشعه متباعد را می‌توان با یکدیگر جمع کرد، و در یک کانون معنوی واحد متمرکز نمود. همان طور که قبلاً دیدیم، امر تنظیم و ترتیب تجلیات گوناگون فرهنگی را در علوم خاصه در زبانشناسی، و در علوم تطبیقی اساطیر و ادیان و در تاریخ هنر می‌توان دست اندر کار دید. کلیه این علوم می‌کوشند تا اصول و "مقولات" کاملاً مشخصی را بدست بیاورند و بوسیله آنها، پدیده‌های مربوط به دین و هنر را منظم کنند. بدون این ترکیب و تالیف (سنتز) قبلی که بوسیله خود آن علوم انجام می‌گیرد، فلسفه نقطه حرکت بی‌مبدائی که بتواند کار خود را از آنجا آغاز کند، پیدا نخواهد کرد. اما از طرف دیگر، فلسفه نمی‌تواند به همین مرحله اکتفا کند، و ناگزیر از کوشش در راه نیل به تمرکز بیشتر در ترکیب و تالیف است. اندیشه فلسفی بوسیله تنوع نامحدود تصاویر اساطیری و اصول دینی و صورتهای زبان و آثار هنری، یگانگی آن عمل کلی‌ای را که تمام این فرآورده‌های فرهنگی از آن ناشی می‌شود، نشان می‌دهد و به اثبات می‌رساند. و در اینجا است که اسطوره و دین و هنر و زبان و حتی علم، بمنزله برداشتهایی متفاوت از یک ماده و موضوع مشترک بشمار خواهند آمد، و وظیفه فلسفه اینست که این ماده و مضمون را، آماده حس‌شدن و فهمیدن کند.

فصل هفتم

اسطوره و دین

میان تمام پدیده‌های فرهنگ انسانی، اسطوره و دین از آنهایی بشمار می‌روند که کمتر از همه تاب تجزیه و تحلیل منطقی دارند. اساطیر در بادی امر، این طور به نظر می‌آیند که انبوهی مشوش و توده‌ای بیشکل از اندیشه‌های بی‌ربط و تناسب‌اند، و فکر کردن در "جهات و علل" آنها، اقدامی عبث تلقی می‌گردد. اگر می‌بایست اسطوره را به صفتی موصوف کرد، صفت "بی-ربط و یاوه" مناسب می‌نمود. در آنچه مربوط به اندیشه دینی می‌شود، این نوع تفکر الزاما به هیچوجه، مخالف فکر عقلی و فلسفی نیست، و یکی از وظایف اصلی فلسفه قرون وسطا این بوده که رابطه واقعی میان این دو نوع تفکر را مشخص کند. در فکر مدرسی قدیم، این مسئله به نظر حل شده می‌آمد. از لحاظ توماس آکوینس حقیقت دین، فوق طبیعی و فوق عقلی است، با این وصف، اسرار دین با حقایق علمی تناقض ندارد و مکمل آن هستند.

مع ذلک، همیشه متفکران دینی بزرگی پیدا شده‌اند که به مساعی دیگران، در راه آشتی دادن این دو نیروی مخالف، به چشم رد و تردید نگریسته‌اند. قول ترتولین (Tertullin) دأثر بر اینکه: *Crude quia absurdum*، هیچوقت حقیقت خود را از دست نداده است. پاسکال می‌گفت که تاریکی و فهم ناپذیری، اجزاء ذاتی دین هستند. خدای حقیقی، خدای مسیحیان، الی‌الابد خدایی مستور است. (۱۴) به نظر کیرکگارد، حیات دین خارق‌اجماعی (پارادوکس) عظیم است. تضعیف این

فکر خارق اجماع، برابر با انکار و انهدام حیات دینی است. دین نه فقط از لحاظ نظری معماست، بلکه از لحاظ اخلاقی نیز معما بشمار می‌رود. دین مملو از تناقضهای نظری و اخلاقی است. دین به ما نوید اتحاد با طبیعت و اتحاد با انسانها و اتحاد با قوای فوق طبیعت و یگانگی با خدایان را می‌دهد، ولی واقعیت کاملاً چیز دیگری است. تجلیات انضمامی دین، سرچشمه اختلاف نظرهایی عمیق و مبارزات متعصبانه میان مردمان است. دین مدعی است که حافظ حقیقت مطلق است، ولی اگر به تاریخ آن بنگریم، می‌بینیم که مشحون از خطا و زندقه و شرک است. دین وعده و امید یک جهان متعالی در آن سوی محدوده تجربه انسانی است، با این وصف، در چهارچوبه مضایق انسانی گرفتار است، و زیاده از حد گرفتار آنست.

با وجود این، بمحض اینکه نقطه نظر خود را موض کنیم، مسئله دین در روشنائی دیگری مطرح می‌گردد. مسئله‌ای را که فلسفه فرهنگ انسانی عنوان می‌کند، همان مسئله‌ای نیست که یک منظومه ماورای طبیعی، و یا یک دستگاه کلامی (تئولوژیک) مطرح می‌کند. در اینجا موضوع تحقیق خود دین نیست، بلکه مسئله تخیل اساطیری و فکر دینی مطرح است. مسایل و مواضع و مضامین فکر اساطیری شمارناپذیرند. اگر از این راه وارد عوالم اساطیری بشویم، به قول میلتون چیزی که باقی می‌ماند:

اقیانوس تاریک بی‌کرانی است

که حد و بعد و درازا و پهنا و بلندی ندارد

و زمان و مکان ناپدیده شده است.

هیچ پدیده طبیعی و هیچ پدیده‌ای مربوط به حیات انسان پیدا نمی‌کنید که قابل تفسیر بوسیله اساطیر نباشد و چنین تفسیری را طلب نکند. تمام کوششهایی که مکاتب مختلف اسطوره‌شناسی تطبیقی انجام داده‌اند تا افکار و اساطیر را یکی سازند، با شکست مواجه شده‌اند. با این وصف، علی‌رغم تنوع و عدم مطابقت مخلوقات اساطیری، عمل تکوین و تولید اسطوره در همه‌جا مشابه بنظر می‌آید. انسان‌شناسان و مردم‌شناسان اغلب تعجب کرده‌اند از اینکه، دیده‌اند افکار بدوی انسانها در اقطار جهان، علی‌رغم

اختلاف اساسی شرایط اجتماعی و فرهنگی، مشابهت نام دارند. این نکته در مورد تاریخ دین نیز صدق می‌کند. اصول ایمانی، معتقدات جزئی و منظومه‌های کلامی (تئولوژیک)، همه در گیر جدالی بی‌انتها هستند. آرمان‌های اخلاقی مذاهب گوناگون نیز خود تا حد زیادی با یکدیگر مابینت دارند و هرگز آشتی‌پذیر نیستند. اما این نوع عوارض، به صورت ویژه، حس مذهبی و وحدت داخلی فکر دینی صدمه نمی‌زند (۱۵). نمادهای دینی پیوسته دگرگون می‌شوند، ولی اصل اصیل، یعنی فعالیت سمبولیک (نمادی)، کماکان باقی می‌ماند. بنا به قولی قدیمی: دین یکی‌ست، و مناسک آن متفاوت (۱۶) نظریات معطوف به تبیین اسطوره، از همان قدم اول مواجهه با اشکالات متعددی می‌شوند. اسطوره از جهت معنی و ذات و جوهر مسئله‌ای نظری نیست و مغایر مقولات بنیادی ذهنی و اندیشه به نظر می‌آید. منطق حاکم بر اساطیر - اگر منطقی داشته باشند - رابطه‌ای با تصور ما از حقیقت تجربی و علمی ندارد. اما فلسفه هرگز این اختلاف را قبول نکرده است، و همیشه اعتقاد داشته که تجلیات یا مخلوقات ناشی از عمل اسطوره‌ای، واجد معنایی فلسفی یا معنایی قابل درک هستند. و اگر هم اسطوره معنای مذکور را در پس تصاویر گوناگون پنهان کند، وظیفه فلسفه اینست که آن معنا را از پرده استعاره بیرون بکشد. از زمان فیلسوفان رواقی به بعد، فلسفه یک روش تفسیر مبتنی بر استعاره و کنایه *allégorie* پرداخته شده، تدارک دیده است. این روش، قرن‌ها تنها وسیله نیل به عوالم اساطیری بشمار می‌رفت، و در تفکر قرون وسطایی مورد استعمال بود و حتی در آغاز عصر جدید نیز در نهایت سلامت، بقوت خود باقی بود. فیلسوف انگلیسی بیکن Bacon، رساله مخصوصی به اسم "حکمت قدما" (۱۷) نوشته و در آن با فراست بسیار اساطیر یونان و روم باستان را تفسیر کرده است.

ما که این رساله را می‌خوانیم، در مقابل تفسیرهای استعاره‌ای آن پوزخند می‌زنیم، و به نظر خواننده روزگار ما اغلب مطالب آن، بسیار ساده دلانه می‌آید. با این وصف، روشهای مورد استعمال ما، با آن همه ظرافت و دقت، تا حد زیادی مواجه با همین نوع انتقاد هستند. "توجیهی" که این

روشها از پدیده‌های اساطیری بدست می‌دهند، در واقع چیزی جز نفی مطلق همین پدیده‌ها نیست. عالم اساطیری در حکم جهانی تصنعی به نظر می‌آید، و یا چون توهمی است که بجای واقعیات نشسته است. اسطوره عقیده نیست، بلکه بیهانه است. وجه تمایز روشهای جدید نسبت به صورتهای قبلی تفسیر استعاره‌ای، در اینست که از لحاظ این روشها، اسطوره دیگر بعنوان یک نوع اختراع از روی عمد تلقی نمی‌گردد. اگر اسطوره خیال است، خیالی ناخودآگاه است. ذهن مردم بدوی از معنای مخلوقات خیالی خود آگاه نبود، و بر ماست، یعنی وظیفه تجزیه تحلیل علمیست که این معنا را کشف کند و حقیقت را از ورای نقابهای گوناگون هویدا سازد. این گونه تجزیه و تحلیل را در دو جهت می‌توان انجام داد. روش مورد عمل می‌تواند عین یا ذهن باشد. در مورد اول در طبقه‌بندی موضوعیهای تفکر اسطوره‌ای کوشش خواهد شد، و در مورد دوم، در طبقه‌بندی انگیزه‌های آن کوشش خواهد شد. یک فکر علمی هر چقدر ساده‌تر باشد، کاملتر بنظر می‌رسد. و اگر می‌شد یک موضوع یا یک انگیزه پیدا کرد که بتواند سایر موضوعات یا انگیزه‌ها را در خود بگنجاند، نظریه مورد بحث به هدف خود می‌رسید و وظیفه‌اش اجرا می‌گشت. مردم‌شناس و روانشناس جدید این دو روش را به محک تجربه آزموده‌اند. در چندین مکتب مردم‌شناسی و روانشناسی اعتقاد بر اینست که باید قبل از هر چیز، یک مرکز عینی برای امور اساطیری پیدا کرد و آن را مشخص نمود. مالدینوسکی می‌گوید:

به نظر طرفداران این مکتب، واقعیت اعلی یا هسته اصلی هر اسطوره، فلان یا فلان پدیده طبیعی‌ست که چنان در متن داستان اسطوره جذب می‌شود که نتایجاً کاملاً پوشیده می‌گردد. اما این دانشمندان بر سر تعیین آن پدیده طبیعی که در بیخ و بن فلان یا فلان اسطوره قرار گرفته، همیشه اتفاق رای ندارند. علمایی هستند که ماه آسمان را در تکوین اساطیر موثر می‌دانند، منتهی آنقدر در این کار راه گزافه می‌روند که هیچ پدیده دیگری غیر از ماه به نظر آنها نمی‌تواند موضوع تفسیر کلی در نزد اقوام

بدوی واقع گردد. دسته دیگری از علما می‌گویند، تار و پود افسانه‌های سمبولیک انسانهای بدوی، منحصرأ درو بر تصویر خورشید بافته شده است. دسته دیگری معتقدند که هوا و حالات جوی و دگرگونیهای ملایم رنگ آسمان، بافت یا متن اساطیر را می‌سازد. بسیاری از متخصصان اسطوره‌شناسی، قویا مدافع مدخلیت خود آسمان هستند، و برخی رویه التقاطی پیش می‌گیرند، و آماده‌اند تا قبول کنند که انسان ابتدایی برای اختراع دستگاه اساطیری خود، معزوجی درست کرده که در آن کم و بیش تمام اجرام سماوی مداخله دارند (۱۸).

از طرف دیگر، فروید بر مبنای نظریه تحلیل روانکاوی معتقد است که آفریده‌های اساطیری، در واقع دگرگونیهای مختلف‌الشکل یک مضمون روانی هستند، و آن مضمون جنسیت است. البته در اینجا لزومی ندارد که در جزئیات این نظریه‌ها وارد شویم. زیرا، اگر از جهت محتوی با یکدیگر تفاوت دارند، از لحاظ روش تحقیق همه یکسان هستند و غرض اصلی کلیه این روشها اینست که عوالم اساطیری را از راه تحلیل عقلی درک کنند. اما هیچ یک از این نظریه‌ها، بدون دخل و تصرف و تجاوز به واقعیات اساطیری به این نیت که عناصر سازنده آن هماهنگی و تجانس پیدا کنند نمی‌توانند به هدف خود نایل گردند.

هر اسطوره‌ای از یک عنصر نظری (تئوریک) و یک عنصر هنری ساخته شده است و قرابت آن با ساختمان شعر، در بدو امر شگفت‌انگیز می‌نماید. معروف است که "اساطیر یونان و رم در حکم "تخته‌الوار عظیمی" هستند که شعر جدید بموجب فرآیندی که زیست‌شناسان معتقد به تطور، پدیده تمایز و تخصص می‌نامند (۱۹)، آرام آرام از بدنه آن جوانه زده‌اند. روح انسان اسطوره‌هاز سرمشق اصلی‌ست، و روح شاعر هم ذاتا سازنده اسطوره است." (۲۰) ولی با وجود این قرابت خانوادگی، مشکل بتوان اختلاف بین اسطوره و هنر را درک نکرد. کانت وقتی می‌گوید، تامل در مفهوم زیبایی "اصلا ربطی با وجود یا عدم وجود موجود زیبا ندارد"، در واقع سرنخی به دست ما

می‌دهد. اما تخیل اساطیری، به هیچوجه نسبت به موضوع متعلق به خود بی‌اعتنا نیست و لازمهٔ فعالیت آن، استمرار ایمان و اعتقاد است. هر اسطوره‌ای که به واقعیت موضوع متعلق به خود مومن نباشد، بنیادش فرو می‌ریزد. این شرط درونی و ضروری، علی‌الظاهر ما را به نقطهٔ نظر مخالفی راهبر می‌گردد. از این جهت، مقایسه بین فکر اساطیری و فکر علمی، ظاهر ممکن و حتی لازم می‌آید. البته بدیهی‌ست که این دو فکر، در یک راه سیر نمی‌کنند. ولی ظاهراً هر دو در جستجوی یک چیز هستند، و آن واقعیت است. انسانشناسی جدید، از زبان سر جمس فریزر

بر وجود این قرابت تکیه کرده‌است. فریزر می‌گوید، مرز مشخصی بین هنر جادوگرانه و افکار علمی وجود ندارد. جادوگری اگرچه از جهت وسیله و روش از تخیل الهام می‌گیرد، ولی وجههٔ نظرش علمی‌ست. از جهت نظری، جادوگری یک علم است، هرچند که عملاً علمی‌ست فهم‌ناپذیر. بعبارت دیگر جادوگری نوعی علم کاذب است. واقع اینست که جادوگری، چه در هنگام ارائه دلیل و چه در هنگام عمل، از فرض مشابهی پیروی می‌کند. بعبارت دیگر، از لحاظ جادوگر، در عالم طبیعت توالی حوادث امری الزامی و غیر-قابل تغییر است، و هیچ عامل معنوی یا فردی در آن مداخلت ندارد. در حوزهٔ سحر و جادو اعتقاد حاکم اینست که، "سیر طبیعت را نه انفعالات و نه هوی و هوس موجودات خودآگاه، بلکه قوانین تغییرناپذیری که به صورت مکانیکی عمل می‌کنند، تعیین می‌کنند". اینجاست که می‌بینیم جادوگری بر یک نوع ایمان ضمنی ولی واقعی تکیه می‌کند، و آن ایمان به نظام و یک شکلی طبیعت است. (۲۱) این طرز تلقی از قضا، تاب انتقادات را نیاورده است، و این طور بنظر می‌آید که انسانشناسی جدید، افکار فریزر را درست رها کرده است. (۲۲) بطورکلی امروزه تلقی مبتنی بر علل بوجودآورندهٔ اساطیر و توجیه آن‌ها، دیگر رضایت‌بخش نیست. اسطوره را نمی‌توان به‌برخی عناصر تغییرناپذیر ایستا تبدیل کرد. باید سعی کرد تا حیات درونی و تحرک و قابلیت انعطاف و ذات پویندهٔ آن را روشن کرد.

اما، اگر مسئله را از زاویهٔ دیگری ببینیم، کارمان آسان خواهد شد.

اسطوره در حقیقت دو وجه دارد، یکی ساخت عقلی (۲۳) آنست، و دیگری ساخت حسی آن. (۲۴) اسطوره تودهٔ ساده‌ای نیست که از اندیشه‌های درهم و برهم و غیرمتشکل ساخته شده باشد. بنیاد آن از نوعی ادراک معین سرچشمه می‌گیرد. اگر اسطوره از عالم واقع، تصور خاصی نمی‌داشت. نمی‌توانست تعبیری ویژه خود از آن بکند و دربارهٔ آن، قضاوتی خاص خود بکند. اینست که برای فهمیدن خصلت فکر اساطیری، باید به لایه‌های عمیق حسی اسطوره برگردیم. در اندیشهٔ مبتنی بر تجربه، توجه ما معطوف به خصوصیات ثابت تجربهٔ حسی است، و در آن مدام ذات را از عرض، و ضروری را از ممکن، و دایمی را از موقت تفکیک می‌کنیم. این‌گونه تفکیک، ما را به مفهوم عالم اشیاء مادی که واجد کیفیات ثابت و مشخصی هستند، رهنمون می‌گردد. اما روش تحلیلی‌ای که در اینجا بکار برده شده، مخالف ساختمان بنیادی ادراک حسی و اندیشهٔ اساطیری است. زیرا عالم اساطیری در مرحله‌ای بمراتب سیال‌تر و متغیرتر از عالم نظری ماست، و از اشیاء و خواص اشیاء و جواهر و عوارض تشکیل یافته است. حال که اختلاف مشخص شد، می‌گوییم که اسطوره ابتداءً نه خصوصیات عینی (ابژکیف)، بلکه خصوصیات ظاهری و طبیعی (۲۵) را در می‌یابد. طبیعت را به اعتبار معنای تجربی یا علمی آن، می‌توان این‌طور تعریف کرد: "وجود کائنات، بعنوان وجودی که مغنیه به قوانینی کلی هستند". (۲۶) "طبیعت" به این معنا برای عوالم اساطیری وجود ندارد. عالم اساطیر جهانی است که در آن کنش و واکنشها و قوای گوناگون و نیروهای مختلف در جدال هستند. در هر پدیدهٔ طبیعی، اسطوره جدال بین نیروها را در می‌یابد. ادراک حسی از لحاظ اساطیر، همیشه آمیخته به کیفیات عاطفی است. آنچه را که اسطوره می‌بیند یا حس می‌کند، در حال و هوی خاص شعف و درد و اضطراب و هیجان و شادمانی و افسردگی قرار دارد. در این حال و هوی، کائنات، ماده بیجان و بی‌اعتنا نیست. هر شیئی، یا خیرخواه است یا بدخواه، یا دوست است یا دشمن، یا مانوس است یا غریب، یا گمراه‌کننده و افسونگر است و یا نفرت‌انگیز و تهدیدآمیز. این صورت ابتدایی تجربهٔ انسانی را می‌توان بآسانی از دوباره ساخت، زیرا

در زندگی انسان متمدن، ذره‌ای از نیروی اولیه آن کاسته نشده است. و هنوز هم هر وقت دچار هیجانات شدید می‌شویم، امور و حوادث ناآرام و با فراز و نشیب بنظر ما می‌رسند و دیگر سیمای معمولی خود را ندارند. قیافه آنها ناگهان عوض می‌شود و انفعالات ما، یعنی عشق و نفرت و ترس و امید، رنگ خاص خود را به آنها می‌زنند. اختلافی مهمتر از آنچه بین این جهت ابتدایی تجربه ما و عشق به حقیقت که آرمان علم باشد، وجود ندارد. هدف تمام کوششهای علمی اینست که بقایای این نوع بینش بدوی را بزدايد. با برآمدن آفتاب علم، ادراک اساطیری باید از میان برود. این نکته به این معنا نیست که داده‌های تجربه، ظاهری را، آن طور که واقعا هستند باید به دور ریخت. این نوع تجربه، اعتبار عینی و فایده خود را از جهت جهان‌شناسی از دست داده، ولی فواید آن از لحاظ انسانشناسی پابرجاست. در عوالم انسانی انکار یا تجاهل نسبت به این گونه معطیات تجربه غیرممکن است. شأن و اهمیت آنها حفظ می‌شود، و انسانها در زندگی اجتماعی و روابط روزمره‌شان، نمی‌توانند از اینها غافل بمانند. این‌طور بنظر می‌آید که تشخیص کیفیات ظاهری، قبل از مذاقه از لحاظ تکوین (ژنتیک) و نیز قبل از تفکیک کیفیات حسی صورت می‌گیرد. کودکان در آغاز رشد خود نسبت به این امر حساس هستند. (۲۷) علم اگرچه برای اینکه درست عمل کند، ناگزیر از تجرید و زدودن این کیفیات از خویشتن است، ولی نمی‌تواند کلیه آنها را از میان ببرد. به این جهت ریشه آنها کنده نمی‌شود، و فقط در محدوده قلمرو ویژه خودشان باقی می‌مانند. خصوصیت ویژه روش علمی، همین خفیف و تقلیل میزان کیفیات درون ذهنی (سویژکتیف) است. این عمل یعنی خفیف و تقلیل عینیت، کیفیات درون‌ذهنی را محدود می‌کند، ولی آنقدر بسط که آنها را کاملا از واقعیت عاری کند. هر عنصری از تجربه، کلی انسان، مدعی دریافت جری از واقعیت است. مفاهیم علمی اختلاف بین دو رنگ، مثلا قرمز و آبی را، به یک اختلاف عددی تبدیل می‌کنند. قول به اینکه عدد واقعی‌تر از رنگ است، کاملا غلط است. در حقیقت می‌توان گفت، عدد کلی‌تر است. بیان ریاضی این مسئله، افق وسیعتری را جلوی چشم ساخت

باز می‌کند، و مرزهای آن را عقبتر می‌راند. با این وصف، مقام عدد را سه عرش اعلی رسانیدن، و از آن واقعیت واپسین ساختن، و آن را بمنزله ذات و جوهر کائنات پنداشتن - آن طور که فیلسوفان پیرو فیثاغورث خیال می‌کردند - از جهت ماورای طبیعی خطاست. ما اگر از این اصل که مربوط به علم روش (متدلوژی) و بحث معرفتی (اپیستمولوژی) ست دفاع می‌کنیم، عمیقترین لایه تجربه حسی ما، یعنی قشر "کیفیات عاطفی" انسان، در پرتو روشنایی تازه‌ای ظاهر می‌گردد. عالم ادراکات یا "کیفیات ثانوی" وضع بینابینی دارد. یعنی سطح نازل تجربه ظاهری (فیریونومیک) بالاتر می‌آید، ولی به کلیت و شمول مفاهیم علمی و مفاهیم مربوط به عالم مادی نمی‌رسد. با این وجود، هر یک از این سطوح سه‌گانه، ارزش عملی (فونکسیونل) مشخصی دارد. هیچکدام توهم محض نیست و هر کدام به نسبت خود، گامی بسوی واقعیت است.

به نظر من بهترین و روشنترین تعبیری که از این مسئله شده، توسط جان دیویی انجام گرفته است. او یکی از اولین کسانی بود که حق نسبی این گونه کیفیات عاطفی را به رسمیت شناخت، و گفت که این کیفیات عاطفی تمام نیروی خود را در ادراک حسی اسطوره متجلی می‌کنند و عناصر بیادی و واقعی آن را، تشکیل می‌دهند. حقیقت ایست که قول مذکور نتیجه طریقه‌ای بود که جان دیویی ابداع کرد، تا وظیفه یک فلسفه راستین مبتنی بر تجربه (آمپیریسم) را مشخص کند. جان دیویی می‌نویسد:

از لحاظ فلسفه تجرّبی، امور، تالم‌آور و سوک‌انگیز و زیبا و بامزه و بجا و نابجا و راحت‌بخش و خلاف میل و خشک و دشوار و تسلی بخش و عالی و وحشت‌انگیز هستند، و این خواص را بلاواسطه و بدون مداخله در بردارد. تعلق این خصوصیات به آن امور، درست مثل نحوه تعلق رنگها و صداها و کیفیات لامسه و دافعه و شامه است. هر ضابطه‌ای را که بگیریم و بر مبنای آن کیفیات اخیر را، بمثابه داده‌های سهایی و "قائم و مقاوم" بینگاریم، اگر بدون پیش‌داوری عمل کنیم، همین ضابطه را دقیقاً در مورد

کیفیات اول نیز می‌توانیم اعمال کنیم. هر کیفیتی آن طور که هست، نهایی است و از همان ابتداء، اولی و آخری و خلاصه وجود و موجودش یکی است. این کیفیات را می‌توان به چیزهای دیگر نسبت داد، و یا آنها را بعنوان نتیجه چیزی دیگر، و یا بعنوان یک نشانه تعبیر کرد. ولی این طرز تلقی شامل خود کیفیت نمی‌شود و ما را به ماورای آن کیفیتی می‌کشاند که می‌خواهیم درباره آن مذاقه بکنیم. رها کردن کیفیات بی‌واسطه حسی و واجد معنا بمثابه مواضع علم، و بعنوان صورتهای خاص طبقه‌بندی و ادراک، در واقع این کیفیات بیواسطه را به حال خود باقی می‌گذاشت، و این گمان پیش می‌آمد که، حال که این کیفیات وجود دارند، دیگر احتیاجی به شناخت آنها نیست. اما آن تصور متعارفی که بموجب آن، موضوع معرفت، واقعیت راستین است، این نتیجه را پیش می‌آورد که بگوییم: موضوع علم، واقعیت عالی متافیزیکی است. از این به بعد کیفیات بیواسطه‌ای که خارج از موضوع علم گذاشته شده بودند، در حقیقت، در بر موضوع "واقعی" قرار گرفتند. و چون غیر ممکن بود که وجود آنها انکار شود، برای آنها کنار عالم مادی، حوزه نفسانی وجود را قائل شدند. از این مقدمات، کلیه مسایل مربوط به عقل و ماده، و روح و جسد بعنوان نتیجه قهری بدست می‌آید. حال این مقدمه مابعدطبیعی را عوض می‌کنیم و کیفیات بیواسطه را در جای شرعی‌شان، بعنوان کیفیات مربوط به وضعیتهای جامع، دوباره مستقر می‌کنیم. در این حالت، مسایل مورد نظر، دیگر مسایل موقتی بحساب نمی‌آیند. این مسایل بدل به مسایلی علمی قابل اثبات می‌گردند، و به این صورت مطرح می‌شوند که: چگونه این حادثه یا آن حادثه که واجد فلان یا فلان کیفیت است. عملاً اتفاق می‌افتد. (۲۸)

بنابراین، اگر بخواهیم عالم ادراکات حسی و تخیلات اساطیری را

دریابیم. نباید بنای کار را بر انتقاد از آنها بر مبنای آرمانهای نظری خود ـ مان که راجع به شناخت و حقیقت هستند، قرار بدهیم. کیفیات راجع به تجربه اساطیری باید به صورت "کیفیات بیواسطه" دریافت شود. زیرا مقصود ما در اینجا کمتر تبیین اندیشه‌ها و اعتقادات است، تا یافتن تعبیر از حیات اساطیری. اسطوره منظومه‌ای از اعتقادات جزئی نیست، بلکه بیشتر از کنش و عمل تشکیل یافته است تا تصورات ساده. به کرسی نشستن تدریجی این نقطه نظر، شاهد ترقیات محرز است که نصیب انسانشناسی جدید و تاریخ جدید ادیان گشته است. اینکه از جهت تاریخی و روانشناسی مراسم و مناسک دین نسبت به اصول دین مقدم باشد، ظاهراً اصلی کلی است که مقبولیت عام یافته است. حتی، اگر موفق می‌شویم که اسطوره را به عناصر ادراکی نهائیش تجزیه کنیم، توسل به این روش تحلیلی سبب می‌شد که اصل حیاتی

اسطوره که اصلی پویا (دینامیک) است و نه ایستا (استاتیک)، از انگشتان ما بگریزد. توصیف اسطوره فقط با واژگان مربوط به مقوله عمل انجام شدنی است. انسان بدوی احساسات و هیجانات خود را نه بوسیله نهادهای انتزاعی، بلکه بطریقه انضمامی و بیواسطه بیان می‌دارد، و برای شناختن ساختمان اسطوره‌ای و ادیان بدوی، این نحو بیان را باید در جامعیت (۲۹) خودش مطالعه کنیم.

این مکتب جامعه‌شناسی فرانسه است که با آثار دورکیم و شاگردانش روشنترین و منطقی‌ترین نظریات را درباره ساختمان اسطوره بدست داده است. بنای کار دورکیم بر این اصل قرار گرفته که، مادام که سرچشمه‌های اسطوره را در جهان جسمانی از طریق شهود پدیده‌های طبیعی می‌جوئیم، نمی‌توانیم آن را به نحو کامل دریابیم. سرمشق (مدل) حقیقی اسطوره طبیعت نیست، جامعه است و انگیزه‌های بنیادی آن، مناظر حیات اجتماعی انسان است. طبیعت تصویر عالم اجتماعی می‌شود، و کلیه خصوصیات بنیادی و تشکیلات و ساختمان و تقسیمات و جزئیات آن را منعکس می‌کند (۳۰) فرجام تحقیقات دورکیم را در آثار لوی برول باید جست. اما این محقق خصوصیت کلی‌تر را پیش می‌کشد و می‌گوید: اندیشه اساطیری فکری است که

هنوز به مرحله‌ای منطقی نرسیده است (۳۱)، و علل و اسباب مورد استفاده آن نه منطقی هستند و نه تجربی، بلکه عرفانی هستند. "فعالیت روزمره ما، حتی در ساده‌ترین جزئیاتش، مستلزم داشتن اعتمادی کامل و خدشه‌ناپذیر نسبت به قوانین طبیعت است. روحیه انسان بدوی کاملاً مغایر روحیه ماست. طبیعتی که انسان بدوی در آن زندگی می‌کند، به نظر وی اصلاً چشم‌انداز دیگری پیدا می‌کند. کلیه اشیاء و موجوداتی که در این طبیعت زندگی می‌کنند، در تار و پود شبکه‌ای از اشتراک و انحصار عرفانی قرار دارند" به نظر لوی برون، خصلت عرفانی دین ناشی از اینست که در دین، تصورات "تصورات گروهی" هستند و قواعد منطقی به آنها نمی‌خورند، به این علت که عایات تصورات مذکور، از مقوله دیگری هستند. اصل عدم تناقض و سایر اصول اندیشه استدلالی و عقلی، دیگر در اینجا معتبر نیستند (۳۲). اما به نظر من، فقط بخش اول نظریات جامعه‌شناختی مکتب فرانسوی کاملاً به اثبات رسیده است. من در این تردید ندارم که خصلت اجتماعی اسطوره مطلبی اساسی است، ولی قول به اینکه ذهن انسانهای بدوی الزاماً مقدم بر منطق است و حالت عرفانی دارد، ظاهراً مغایر معلومات مستخرج از انسان‌شناسی و مردم‌شناسی است. موارد مانوس و مشترک میان زندگی و حیات فرهنگ مردم بدوی و زندگی فرهنگی خود ما متعدد است، مادام که فرضیه عدم تجانس مطلق بین منطق خود ما و منطق مردم بدوی، و اختلاف نوعی و مغایرت بنیادی آنها معتبر باقی بماند. مسئله مذکور بی‌جواب باقی خواهد ماند. حتی در زندگی انسان بدوی، خارج از حوزه قدسی، یک حوزه دنیوی و غیر مذهبی همیشه وجود داشته است، و سنت عرفی‌ای رواج داشته است که از عادات و قواعد مربوط به روش راهبر آن، زندگی اجتماعی تشکیل می‌شده است. مالدینوسکی می‌گوید:

این قواعد کاملاً مستقل از سحر و جادوگری هستند و عناصر تشریفاتی و مناسکی همراه آنها نیستند. اعتقاد به اینکه انسان ابتداء در عالم ذهنی مغشوشی زندگی می‌کرده که، واقع و غیر-واقع در آن آمیخته، و عقلی و غیرعقلی مثل سکه قلب شده و

سکهء حقیقی در یک مملکت آشفته قابل تبدیل به یکدیگر بوده ، خطاست . نکتهء اصلی از لحاظ ما در مورد مناسک جادویی و دینی اینست که ، مداخلهء این عوامل فقط در مواردیست که تاریکی نادانی غلبه دارد . ریشهء تشریفات و مراسم عبادی را باید در اعتقادات فوق طبیعی جستجو کرد . از اینرو ، معنای این عمل ، اگرچه از محدودهء زندگی انسانها در میگذرد ، ولی هیچوقت سبب نمی شود ، که کوششهای عملی انسان بیهوده گردند . انسان از راه رعایت مناسک جادو و دین ، سعی در معجزه کردن دارد و این کار را نه از روی جهالت نسبت به حدود قوای ذهنی خود ، بلکه برخلاف این ، به این سبب که از آن حدود بخوبی خبر ، دارد ، انجام می دهد . حتی به نظر من ، اگر می خواهیم حقیقت را یکباره به کرسی بنشانیم ، لازم است این نکته را ملتفت بشویم که دین یک موضوع ویژهء خود دارد ، و آن فضای شرعی ایست که در آن عمل می کند . (۳۳)

حتی در این فضای شرعی اساطیری و دینی نیز تصور طبیعت و حیات انسانی ، مطلقا عاری از معنای عقلی نیست . از لحاظ ما فقط مقدمات قضیه ، که از آن تفسیر اساطیری و دینی و نه روش تفسیری مستفاد می گردد ، موصوف به صفت غیرعقلی و غیرمنطقی و عرفانی هستند . همین قدر که این مقدمات را بپذیریم و آنها را بدرستی درک کنیم یعنی آنها را مثل خود انسانهای بدوی تصور کنیم - نتایجی که از آن مقدمات استخراج خواهیم کرد ، دیگر غیرمنطقی و ضدمنطقی بنظر نخواهند رسید . تمام کوششهایی که بمنظور خردپذیر کردن اسطوره و دریافتن آن بمثابة بیان استعاره ای یک حقیقت اخلاقی یا نظری انجام گرفته ، محققا با شکست کامل مواجه شده است . (۳۴)

دانشمندی که این گونه کوششها را کرده اند ، نسبت به واقعیت بنیادی تجربه اساطیری جاهل بوده اند . خمیرمایه واقعی اسطوره اندیشه نیست ، بلکه احساس است ، و قول به اینکه اسطوره و دین کاملا فاقد روابط درونی هستند ، درست نیست . دین و اسطوره نه بی معنی هستند و نه بی جهت و دلیل . نظام

داخلی دین و اسطوره بیشتر مبتنی بر وحدت عاطفیست، تا استوار بر قواعد منطقی. خود این وحدت، یکی از قویترین و عمیقترین محرکات فکر بدوی بشمار می‌رود. برای توصیف و تبیین واقعیت، فکر علمی مجبور است روش کلی خود را که طبقه بندی و تنظیم باشد، بکار ببرد. در این صورت، پدیده زندگی به حوزه‌های مشخصی که کاملاً نسبت به یکدیگر مستقل هستند، تقسیم می‌گردد. مرزهایی که قلمرو نبات و حیوان و انسان، و اختلاف بین نوع و جنس و خانواده (از لحاظ زیستشناسی) را از هم جدا هم می‌کند، اساسی و معدوم نشدنی هستند. اما روح انسان بدوی این‌گونه تقسیمات را نمی‌پذیرد و همه را انکار می‌کند. تصور وی از حیات تحلیلی نیست، بلکه ترکیبی و تالیفیست. در ذهن او حیات به طبقه فراتر و طبقه فروتر تقسیم نمی‌شود. در نظر او حیات بمنزله یک کل پیوسته و بدون پارگیست، و هیچیک از این گونه تفکیک و تمایزهای بسیار قاطع را، قبول نمی‌کند. مرزهایی که حوزه‌های گوناگون را از یکدیگر جدا می‌کنند، سد و بندهایی شکست‌ناپذیر نیستند، و مبهم و مواج به چشم می‌آیند. بین حوزه‌های متفاوت زندگی، هیچ اختلاف ویژه‌ای وجود ندارد و هیچ چیزی را پیدا نمی‌کنید که حالت معین و ساکن داشته باشد. ناگهان دگرگونی اتفاق می‌افتد، و هر چیزی می‌تواند به چیز دیگری تبدیل گردد. اگر عوالم اساطیری خصوصیت بارز و مسلطی داشته باشند و یا قانونی به آن حکومت کند، این قانون، قانون دگرگونیست. مع ذلک بندرت می‌توان بی‌ثباتی عالم اساطیری را، از طریق عدم قدرت درک انسانهای بدوی، از اختلافات تجربی چیزها، تبیین کرد. از این جهت و در اغلب موارد، انسان وحشی تفوق خود را نسبت به آدم متمدن نشان می‌دهد. انسان بدوی به علائم مشخص متعددی حساس است که انسان متمدن اصلاً آنها را نمی‌بیند. در هنر عصر دیرینه سنگی، واقع بینی‌ای که در طرحها و نقاشی‌های حیوانات وجود دارد و مربوط به اولین لحظه‌های فرهنگ انسانی هستند، اغلب مایه تحسین هنرشناسان شده است. این نقاشیها، حاکی از این هستند که انسان‌های ابتدایی شناخت شایان توجهی از انواع و اقسام صور جانوری داشته‌اند. زندگی انسان بدوی تا حد زیادی بستگی به استعداد مشاهده و

معاینه و حس تشخیص وی دارد. اگر شکارچی باشد، باید جزئیات زندگی حیوانات را بداند، و باید طریق تشخیص آثار و قرائین و جای پای آنها را بشناسد. نکاتی که گفته شد، اصلاً مغایر است با این نظریه که بموجب آن، ذهن انسان ابتدایی، ذاتاً و فطرتاً زمخت و آشفته و غیرمنطقی، یعنی عرفانی است.

وجه مشخصه روحیه مردم بدوی نه منطق خاص آن، بلکه احساس کلی است که نسبت به زندگی دارند. نگاهی که انسان بدوی روی طبیعت می‌اندازد، از نوع نگاه دانشمند طبیعی‌دانی نیست که برای ارضاء حس کنجکاوی ذهن خود در پی طبقه‌بندی طبیعت است. رویه‌ای که انسان بدوی در قبال طبیعت اتخاذ می‌کند، صرفاً ناشی از مقاصد علمی وی نیست. طبیعت از لحاظ وی، فقط عبارت از یک موضوع ساده نیست که بتوان آن را شناخت، و نیز طبیعت جایی نیست که نیازهای عملی و فوری وی را برآورد. ما عادتاً زندگی خود را به دو حوزه تقسیم می‌کنیم: حوزه فعالیت عملی، و حوزه فعالیت نظری. اما در این تقسیم‌بندی فراموش می‌کنیم که یک قشر تحتانی را بحساب بیاوریم. اما انسان بدوی از این فراموشی باکی ندارد. تمام افکار و احساسات او در این قشر زیرین اصلی پنهان است، و تصویری که او از طبیعت دارد، نه صرفاً معطوف به عمل (پراتیک) است و نه هنوز معطوف به نظر (تئوریک)، بلکه راغب به انس و الفت (سمپاتیک) است. جهل نسبت به این نکته، در حکم بستن تمام درهایی‌ست که به روی عالم اساطیر باز می‌شوند. خصلت بنیادی اسطوره نه در یک مسیر خاص اندیشه و نه در یک مسیر خاص تخیل قرار دارد. اسطوره از عواطف و هیجانات زاده می‌شود، و بنیاد عاطفی آن به هرچه که از آن زاده شود، رنگ ویژه خود را می‌زند. انسان بدوی به هیچ صورت فاقد استعداد لازم برای درک اختلافات تجربی بین اشیاء نیست. اما در تصور او از طبیعت و زندگی، احساس قویتری هست که تمام این اختلافات در آن زده می‌شوند، و آن عقیده ایمانی به این نکته است که نوعی معاضدت بنیادی و معدوم نشدن در ذات امور حیاتی و خود زندگی وجود دارد که بر تکثیر و تنوع صورتهای خاص حیات چیره می‌گردد. در

سلسله مراتب طبیعی، انسان بدوی مقام یگانه و ممتاز را به خود نسبت نمی‌دهد. قرابت میان تمام صورتهای حیات، ظاهراً مفروض کلی اندیشه اساطیری بشمار می‌رود. معتقدات راجع به توتم، از بارزترین تجلیات فرهنگ بدوی بشمار می‌روند. مجموعه حیات دینی و اجتماعی اغلب قبایل بدوی - مثلاً قبایل بومی استرالیا که اسپنسر و جیلن (۳۵) آن را دقیقاً مطالعه کرده‌اند - تحت اراده اعتقادات توتمی قرار دارند. حتی در مرحله بسیار پیشرفته‌تری یعنی در دین مللی که تمدنی عالی دارند هنوز مجموعه بسیار منظم و بسیار پیچیده پرستش حیوانی (بت پرستی جانوری) وجود دارد. در محدوده اعتقادات توتمی، انسان فقط خود را خلف برخی انواع جانوری نمی‌پندارد. یک پیوند بالفعل که هم بسیار واقعی‌ست و هم با اسلاف مربوط می‌شود، مجموعه حیات جسمانی و اجتماعی (خلف) را به سلف توتمی‌اش متصل می‌کند. این پیوند، غالباً در حکم حس و بیان هویت انسان است. مردمشناسی به نام کارل فن اشتاینن نقل می‌کند که، اعضای بعضی قبایل توتم دار یک عشیره سرخپوست می‌گفتند، با نیاکان خود، یعنی جانورانی که معتقد بودند از پشت آنها زاده شده‌اند، یکی هستند و خود را حیوانات آبی یا طوطی‌های فرمز رنگ می‌پنداشتند. (۳۶) به نقل فریزر در قبیله دیری Dieri در استرالیا، توتم رئیس یک قبیله، یک نوع دانه مخصوصی بود که مردم آن قبیله رئیس خود را آن درختی می‌دانستند که آن نوع دانه را تولید می‌کند. (۳۷)

این مثالها به ما نشان می‌دهند که چگونه اعتقاد راسخ به وحدت حیات، تمام این اختلافهایی را که به نظر بدیهی و غیرقابل تخفیف می‌رسند، می‌پوشاند. اما مطلقاً قرینه‌ای در دست نداریم تا فرض کنیم انسان بدوی به این اختلافها کاملاً جاهل باشد. این اختلافها از لحاظ تجربی مورد انکار نیستند، بلکه از نقطه نظر دینی غیرمناسب به نظر می‌آیند. از لحاظ احساس دینی و اساطیری. طبیعت تبدیل به جامعه بزرگی می‌شود که جامعه حیات نام دارد. در این جامعه، انسان آن شان و مقام ممتاز را ندارد و اگرچه جزئی از آنست، ولی به هیچوجه متمایز از آن نمی‌گردد. حیات، چه در

فروترین و چه در فراترین صورتهای خود، همان شان مذهبی خود را نگه می‌دارد. انسان مثل حیوانات و حیوانات مثل نباتات، همه در یک مقام قرار دارند. در جوامع توت‌مدار، گیاهان توت‌مدار در کنار جانوران توت‌مدار هستند. اگر از مفهوم فضا به مفهوم زمان برویم، از آنجا نیز همین اصل معاضدت و وحدت خدشه‌ناپذیر حیات را باز می‌یابیم. این اصل نه تنها در نظام متقارن معتبر است، بلکه در نظام متوالی نیز اعتبار خود را حفظ می‌کند. اولاد و احفاد انسان، تشکیل حلقه‌ی زنجیر پیوسته‌ای را می‌دهند که در آن، لحظات پیشین زندگی از طریق اعتقاد به تجسم و تجسد مجدد، (۳۸) حفظ می‌گردد. روان‌نیاکان طراوت جوانی را باز می‌یابند و در نوزادان حلول می‌کنند. اکنون و گذشته و آینده با یکدیگر می‌آمیزند، و هرگونه حد-فاصل دقیقی را از میان می‌برند و به این طریق، حدود میان نسلها نامعلوم می‌گردد.

حسن وحدت معدوم ناشدنی حیات، آنقدر نیرومند و پایدار و استوار است که حتی واقعیت مرگ را نیز قادر است تا انکار کند، و یا به عبارتی بطلد. در فکر بدوی، مرگ هیچوقت به صورت یک پدیده‌ی طبیعی که از قوانین کلی تبعیت کند، تلقی نشده است. مرگ یک امر ضروری نیست، بلکه عرضی است. و علل جزئی، و تصادفی، مثل جادو و سحر و تاثیرات شخصیه خصمانه، همیشه با حدوث آن مربوط است. اسپنسر و جیلن در توصیفاتی که از قبایل بومی استرالیا بدست داده‌اند، ملاحظه کرده‌اند که از لحاظ اینان، مرگ بمثابة یک پدیده‌ی طبیعی، اصلاً بی‌معناست. هر مردی که می‌میرد، با لزوره به دست مردی دیگر و شاید زنی دیگر گشته شده است، و دیر یا زود، این مرد یا زن مورد حمله واقع خواهد شد. (۳۹) مرگ همیشه وجود نداشته، و به تبع واقعیه‌ای خاص و یا عدم توفیق یک انسان و یا در دنبال یک سانحه، پدیدار گشته است. منشاء مرگ در افسانه‌های اساطیری متعددی نقل شده است. مفهوم فانی‌بودن طبیعی و ذاتی انسان، مفهومی است که نسبت به فکر اساطیری و دینی بدوی یکسره بیگانه است. به این اعتبار، اختلاف برجسته‌ای بین اعتقاد اساطیری ابدیت روح و کلیه اشکال متاخرتر

اعتقاد فلسفی نسبت به همین موضوع وجود دارد. زمانی که رساله فی‌دون افلاطون را می‌خوانیم، کوششی را که فکر فلسفی متحمل شده تا به‌برهانی روشن و رد نکردنی، ابدیت روح انسان را به کرسی بنشاند، حس می‌کنیم. در فکر اساطیری، قضایا اصلاً طور دیگری مطرح می‌شوند، و عقیده خلاف، مکلف به اقامه دلیل و برهان می‌گردد. زیرا، اگر امری به دلیل و برهان حاجت داشته باشد، آن امر نه امر بی‌مرگی (ابدیت)، بلکه مرگ است. اما از لحاظ اساطیر و ادیان بدوی، این‌گونه دلایل هرگز قانع‌کننده نیستند، و حتی در انکار کردن مفهوم مرگ نیز پافشاری بخرج می‌دهند. تمام فکر اساطیری را می‌توان بمنزله افکار پیوسته و مصرانه پدیده مرگ بحساب آورد. در اساطیر، بجهت اعتقاد قاطعی که نسبت به وحدت بدون گسیختگی و پیوستگی حیات وجود دارد، چاره‌ای جز نفی و انکار پدیده مرگ پیدا نمی‌شود. در فرهنگ انسانی نیرومندترین و شدیدترین تأکیدی که از زندگی شده، در حوزه اساطیر انجام گرفته است. بریستد در یکی از تحقیقات خود، در قدیمیترین متون اهرام مصر، ملاحظه کرده است که در این نوشته‌ها مطلب اصلی و لحن غالب، اعتراض مصرانه و حتی مجذوبانه‌ای به وجود مرگ است. "شاید بتوان گفت که این نوشته‌ها اولین جلوه واپسین طغیان علیه این وادی خاموش و تیره و تار است که هیچکس از آن باز نمی‌گردد. در متون اهرام لفظ "مرگ"، جز به صورت منفی و یا در مورد یک دشمن، هرگز دیده نشده است. هنوز که هنوز است، این سخن را مکرراً می‌شنویم که مردگان زندگی می‌کنند". (۴۰)

احساسات فردی و اجتماعی انسان بدوی مشحون از این یقین است. حیات انسان حدود کاملاً مشخصی در زمان و مکان ندارد، و تمام عرصه طبیعت و تمام ادوار تاریخ بشر را می‌پوشاند. هربرت اسپنسر عقیده جدیدی آورد و گفت: شاید پرستش‌نیاکان مبداء دین بوده است، ولی به هر تقدیر، یکی از انگیزه‌های بسیار کلی مذهبی، همین موضوع پرستش اجداد است و ظاهراً، کمتر نژادی را در عالم می‌توان یافت که به نحوی از انحاء، به نوعی آیین پرستش مردگان را عمل نکند. بعد از اینکه یکی از بستگان چشم از جهان

فروست، یکی از مهمترین تکالیف مذهبی که بعهدۀ بازماندگان است، تامین خوراک و مایحتاجیست که لازمه ابقای هستی مرده در وضع جدیدش است. (۴۱) آیین پرستش مردگان غالبا در حکم خصوصیت بارزیست که کلیه جهات حیات دینی و اجتماعی را مشخص می‌کند. در چین پرستش نیاکان تنها دین ممکن قاطبه مردم است، و دین رسمی یا دین حکومت، تنظیم و تصویب امور مربوط به این نوع عبادت است. دانشمندی به نام دوگروت در کتابی که درباره مذهب چینی نوشته است، می‌گوید:

پرستش نیاکان به این معنیست که پیوندهای افراد خانواده با اجداد خود، به هیچوجه قطع نشده و اینان به اعمال اراده و فرمانروایی بر احاد خانواده و صیانت آنها، ادامه می‌دهند. اینان ایزدان پاسدار طبیعی مردم چین، و یا در حکم خدایان خانوادگی آنها هستند، و از چشم‌زخم اشباح، آنها را محافظت می‌کنند، و به این طریق، سعادت آنها را تامین می‌کنند. آیین پرستش نیاکان با اعطای وظیفه حمایت، از یک عضو فوت شده خانواده به یک مرد، باعث سلامت و نیکبختی وی می‌گردد. از اینرو، این چنین مردی، مالکیت واقعی مردگان را بعهدۀ دارد و در حقیقت، این مردگان همیشه در جوار این مرد باقی می‌مانند، و بموجب قانون پدرسالاری و حق پدری، اولیاء مالک کلیه اموال فرزندان خویش هستند. بنابراین، آیین نیایش اولیاء و اجداد را، باید بمنزلۀ قلب یا محور حیات مذهبی و اجتماعی مردم چین تلقی کرد. (۴۲)

برای کسی که می‌خواهد آیین پرستش نیاکان را با کلیه خصوصیات بنیادی و مفاهیم متضمن آن مطالعه کند، مملکت چین نمونه اعلاست. مع ذلک انگیزه‌های بزرگ مذهبی که پایه‌گذار آیین نیایش اجداد هستند، به اوضاع فرهنگی و اجتماعی خاصی بستگی ندارند، و در محیط‌های فرهنگی کاملاً متفاوت از هم می‌توان نمونه آنها را بازیافت. مثلا در تمدنهای قدیم (یونان و رم) مذهب رمی واجد انگیزه‌های مشابه است، و در آنجا نیز کلیه

شئون زندگی اجتماعی تحت تاثیر همین انگیزه‌ها قرار دارد. فوستل دوکولانژ در کتاب مشهور تمدن قدیم، در خصوص دین مردم سعی می‌کند تا نشان دهد که کلیه شئون زندگی سیاسی اجتماعی رم، متأثر از آیین پرستش مانها Manes است. پرستش نیاکان آیینی بوده که همیشه یکی از خصوصیات بارز و ذاتی مذهب رومی بوده است (۴۳). از سوی دیگر، یکی از خصوصیات بارز مذهب سرخپوستان آمریکایی، اعتقاد به روح و حیات پس از مرگ است. این اعتقاد را تقریباً تمام قبایل سرخپوستی که از آلاسکا تا پاناکونی پراکنده‌اند، دارند. این اعتقاد، خود متکی بر عقیده کلی ارتباط بین انسانها و ارواح و مردگان است. (۴۴) بدون تردید، ما در اینجا با یک خصوصیت سروکار داریم که مشترک است میان کلیه مذاهب بدوی، و غیرقابل تحویل به چیز دیگریست، و خلاصه ذاتی آنست و مادام که وحشت را مبدا و سرچشمه مذهب بپنداریم، معنای حقیقی امر مذکور بر ما پوشیده خواهد ماند. برای ادراک رابطه موجود بین پدیده توتم و پدیده پرستش نیاکان باید به سراغ منبع دیگری برویم. اینکه مفهوم مقدس، قدس و ملکوتی همیشه متضمن عنصری از وحشت هستند، حقیقت دارد. این مفاهیم رموز را به اسرار افسونگر و اسرار هراس‌انگیز (۴۵) تعبیر کرده‌اند. (۴۶) اما، اگر ما از همان روش کلی خودمان پیروی کنیم، و قضاوت خود را درباره روحیات مردم بدوی بر مبنای اعمال و تصورات و اعتقاداتشان استوار نماییم، آن وقت متوجه خواهیم شد که این گونه اعمال، متضمن انگیزه توانا تر دیگری هستند. زندگی مردم بدوی از هر طرف، در هر لحظه در معرض مخاطرات ناشناخته قرار دارد. بنابراین، ضرب‌المثل قدیمی "ترسی که در جهان شیوع داشته، در ابتداء سبب ظهور خدایان شده است" (۴۷)، واجد معناییست مقرون به حقیقت نفسانی و باطنی. اما چون خوب بنگریم، می‌بینیم از همان ابتدای تمدن، یعنی در بدوی‌ترین مرحله، انسان نیروی تازه‌ای پیدا کرده بود که با آن، می‌توانست در مقابل وحشت ناشی از مرگ مقاومت کند و آن احساس را از خود دور نماید و نیز در برابر مرگ، به معاضدت حیات و وحدت معدوم نشدنی و خدشه‌ناپذیر زندگی اعتماد داشته باشد. در عرف بینش توتمی

نیز همین اعتقاد عمیق نسبت به اشتراک زیستی کلیه موجودات زنده وجود دارد. این نوع اشتراک را انسان باید از راه بدل مساعی پیوسته انجام دادن مناسک جادوگری و رعایت مراسم دینی حفظ کند. یکی از فضیلت‌های بزرگ کتابی که رابرتسون اسمیت دربارهٔ مذهب اقوام سامی نوشت، در این است که نکتهٔ مذکور را روشن نموده است و از این راه، برای او میسر شد که پدیده‌های مربوط به توتم‌را، با پدیده‌های دینی که بظاهر متعلق به مقوله‌های دیگری به نظر می‌رسیدند، برابر کند. هولناکترین وستمگ‌رانه‌ترین خرافات را اگر از این زاویه بنگریم، به شکل دیگری جلوه خواهند کرد. رابرتسون اسمیت می‌نویسد:

با استعانت از مفهوم توتم شایع در نزد انسانهای وحشی، برخی از بارزترین و پایاترین خصوصیات بت‌پرستی روزگار قدیم را، بواسطهٔ قرابت جسمانی‌ای که اعضای انسانی و فوق‌انسانی یک گروه واحد اجتماعی و دینی را به یکدیگر پیوند می‌توان بحد کافی تبیین کرد. پیوند ناگسستنی که انسانها را به خدایشان می‌پیوند، شبیه علقهٔ اشتراک خونی‌ایست که در یک جامعهٔ بدوی، تنها پیوند از بین نرفتنی بین یک انسان و انسان دیگر و تنها اصل مقدس تعهد اخلاقیست. بنابراین، می‌بینیم که مذهب، حتی در بدوی‌ترین جلوه‌هایش، یک نیروی اخلاقی بوده است. از قدیم‌ترین روزگاران، مذهب در مواردی که از جادوگری متمایز است، به افراد یک خانواده و دوستان آنها مربوط می‌شود، و برای اینان گاهی پیش می‌آید که، علیه مردمی که به آنها تعلق دارند در خشمی زودگذر فرو روند. مگر اینکه این خشم در مورد دشمنان مقدسات یا مرتدان از دین برگشتهٔ قبیله باشد. به این اعتبار، مذهب ناشی از وحشت نیست، و اختلافی که بین دین و هراس از دشمنان نامریی وجود دارد، چه در مراحل اولیه و چه در مراحل متاخر، به همان اندازه مطلق و بنیادیست. (۴۸)

در اقطار گوناگون جهان، آداب مربوط به کفن و دفن مردگان غایت واحدی دارند. میان غرایز انسانی، وحشت از مرگ، بدون هیچگونه تردید، یکی از عمومی‌ترین و ریشه‌دارترین آنهاست. اولین واکنش انسان در مقابل یک جسد، این بوده که ترسیده و آن را بحال خود رها کرده و گریخته است. اما چنین واکنشی یک امر استثنائیست و خیلی زود رویه‌ای مخالف، یعنی میل به نگهداشتن و یادآوری روان مرده جانشین آن شد. اطلاعات مردمشناختی، مبارزه بین این دو گرایش را نشان می‌دهد. ولی ظاهراً گرایش اخیر، بطور کلی عمومیت پیدا کرده است. البته مواردی بوده که آدمها کوشیده‌اند تا مانع از بازگشت روان مرده به خانه و زندگیش شوند. تابوت را که تا گورستان می‌بردند، پشت سر او خاکستر می‌پاشند تا روان مرده راه بازگشت را گم کند. گفته‌اند به این جهت چشمهای مرده را می‌بندند، تا راه گورستان را فراموش نکند. (۴۹) با این وصف، در اغلب موارد گرایش مخالف غلبه دارد، و بازماندگان مرده می‌کوشند تا روان مرده را در جوار خود نگهدارند. بسیاری اوقات جسد را در خود خانه دفن می‌کنند تا آرامگاه ابدی او بشود. ارواح آدمهای مرده مبدل به خدایان خانه می‌شدند، و زندگی و خوشبختی خانواده، وابسته به مساعدت و ملامت آنها می‌گردد. وقتی که یکی از بستگان می‌میرد، بازماندگان او، متضرعانه درخواست می‌کنند تا از خانه آنها بیرون نرود. تایلر در کتاب خود ترانه‌ای را نقل می‌کند به این شرح: "ما ترا همیشه دوست داشته‌ایم و به تو دل بسته بوده‌ایم، و روزگاری دراز زیر یک سقف زندگی کرده‌ایم. اکنون آن را رها مکن! به خانه برگرد! برای تو جارو کشیدیم و رفت و روب کردیم، و در اینجا هستیم و همیشه ترا دوست داشته‌ایم، و برای تو برنج و آب هست. برگرد، برگرد، باز هم نزد ما برگرد" (۵۰).

از این جهت، اختلاف اساسی‌ای بین فکر اساطیری و اندیشه دینی وجود ندارد و سرچشمه هر دو پدیده‌های بنیادی زندگی انسانی هستند. در جریان تحول فرهنگ انسانی، بدرستی نمی‌توان مشخص کرد که در کجا اسطوره تمام می‌شود، و دین آغاز می‌گردد. زیرا دین در سراسر

ادوار زندگی خود، با عناصر اساطیری پیوستگی داشته و از آن تاثیر پذیرفته است. از طرف دیگر، حتی در ساده‌ترین و ابتدایی‌ترین صورتهای اساطیری، برخی مضامین می‌توان یافت که از جهتی پیشرفته‌تر از عالیترین و متاخرترین آرمانهای دینی به قلم تواند رفت. دین از همان ابتداء یک اسطوره با لقوه است. آنچه که تبدیل یکی را به دیگری میسر می‌سازد، نه یک بحران ناگهانی فکر است و نه یک انقلاب در عرصه احساسات. برگسون در کتاب **منابع دوگانه اخلاق و دین**، سعی دارد تا ما را مجاب کند به اینکه، میان دین ایستا (استاتیک) و دین پویا (دینامیک) مابینت نام وجود دارد. دین ایستا منتج از فشار اجتماع است، و دین پویا بر آزادی تکیه دارد. در دین پویا ما تحت تاثیر فشار تسلیم نمی‌شویم، بلکه نوعی جذبه ما را به خود می‌کشد. و این جذبه، کلیه علائق اجتماعی‌ای را که یک دستگاه اخلاقی ایستای قراردادی و سنتی بوجود آورده بود، خرد می‌کند و در هم فرو می‌ریزد. ما نمی‌توانیم درجه به درجه، یعنی از مرحله خانواده و مرحله ملت بگذریم، تا به صورت عالی دین نایل گردیم. برگسون می‌گوید:

باید بکمک یک جهش به نقطه‌ای دورتر از دین نقل مکان کنیم و بدون اینکه آن را هدف خود قرار بدهیم، از حدود آن بگذریم. در هر حال، چه به بیان دین سخن بگوییم و چه به زبان فلسفی، چه صحبت از عشق باشد و چه از حرمت، یک اخلاق دیگر و تعهدی از نوع دیگر بر فشار اجتماعی افزوده می‌گردد. در حالی که، اجبار طبیعی، حکم نوعی فشار را دارد و در اخلاق کامل، نوعی دعوت وجود دارد و انتقال از حالت اول به حالت دوم، از راه انبساط نفس نمی‌تواند صورت بخیرد. به این طریق، وقتی که برای نیل به واقعیت از ظواهر قطع نظر می‌کنیم، در این اخلاق، واحد فشار و طلب را می‌یابیم، و همین طلب در نفس ما، هرچه بیشتر از شخصیت افراد ناشی شده باشد و بیشتر بر طبیعت فائق گردد، از قدرت بیشتری برخوردار خواهد بود. (۵۱) -

نکته بسیار شگفت‌انگیز اینجاست که برگسون - یعنی فیلسوفی که فلسفه‌اش را به صفت زیست‌شناسی و حیاتی و طبیعی موصوف کرده‌اند- در کتاب آخر خود، سرانجام به نوعی آرمان اخلاقی و دینی‌ای رسیده باشد که در ماورای اصول مکتبش واقع شده است. برگسون در همین خصوص می‌نویسد: انسان زمانی که معاضدت اجتماعی را به برادری میان انسانها منتهی می‌کند، در جهت دیگری طبیعت را می‌فریبد. ولی نکته اینجاست که بشر، هنوز هم به این فریبکاری ادامه می‌دهد. زیرا اقتضای جوامعی که شکل آنها در ساختمان اصلی روح انسانی، قبلاً منقوش بوده، این بوده که افراد یک گروه با یکدیگر متحد باشند، ولی میان یک گروه با گروه دیگر خصومت با لقوه حکومت کند. انسان زمانی که از کارگاه طبیعت ساخته و پرداخته - بدر آمد، موجودی هوشمند و اجتماعی بود و اجتماعی بودنش منطبق به این حساب بود که، سبب بوجود آمدن جوامع کوچکی بشود، و هوش وی معطوف به این هدف بود که، حیات انفرادی و حیات گروهی را تسهیل نماید. اما هوش، خودسرانه به نفع شخصی گسترش یافت و تحولی غیرمترقب یافت، و انسان را که بعلاّت محدودیت‌های ناشی از طبیعتش محکوم بود، از قید بندگی رهایی بخشید. در این اوضاع و احوال، برای برخی از اینان که از استعداد خاصی بهره‌مند بودند، غیرممکن نبود تا دری را که بسته شده بود، بازکنند و لااقل برای خودشان کاری را انجام دهند، که طبیعت محال بود برای بشریت انجام دهد. (۵۲)

مکتب اخلاقی برگسون، نتیجه مستقیم و دنباله طبیعی نظریات ما- بعدالطبیعی اوست. فیلسوف هدف خود را این طور معین کرد که، حیات اخلاقی انسان را بر مبنای دستگاه ماورای طبیعه خود پی‌ریزی کند. او در فلسفه طبیعی خود، جهان آلی را بمثابه نتیجه کشش بین دو نیروی مخالف می‌پندارد: این دو نیرو یکی حالت مکانیکی ماده است، و دیگری قدرت خلاقه و سازنده جهش حیاتی (۵۳) است. نگر زندگی، پیوسته از یک قطب

به قطب دیگر در نوسان است. ماده و عدم تحرک آن، در مقابل پویایی جهش حیات مقاومت می‌کند. به نظر برگسون، حیات اخلاقی انسان از لحاظ مابعدالطبیعه، عرصه مبارزه یک اصل فعال و یک اصل منفعل است. حیات اجتماعی انسان از طریق منعکس کردن فرآیند کلی حیات آلی، کار را دوباره شروع می‌کند و بین دونیروی مخالف درگیر می‌شود. یکی از این دو نیرو معطوف به ابقاء و تمدید الی غیرالنهایه وضع موجود است، و دیگری راغب به کاویدن و کشف صورتهای تازه‌ای از حیات انسانیست که تابحال بیسابقه بوده است. گرایش اول مشخص دین ایستاست، و گرایش دوم معرف دین پویاست. برای این دو گرایش نمی‌توان یک مخرج مشترک یافت. زیرا انسان نمی‌توانست با یک جهش ناگهانی از یک نقطه به نقطه دیگر برود، یعنی از حالت انفعالی به حالت فعال منتقل گردد، از مرحله فشار اجتماعی، به مرحله حیات اخلاقی انفرادی و مستقل انتقال یابد.

من انکار نمی‌کنم که بین دو نوع مذهب که برگسون به نام مذهب مبتنی بر "فشار" و مذهب مبتنی بر "دعوت" تعبیر می‌کند، اختلاف بنیادی وجود دارد. کتاب او تجزیه و تحلیل روشنیست از صورتهای این دین‌ها. با این وصف، در یک منظومه ماورای طبیعی نمی‌توان به توصیف تحلیلی محض پدیده‌ها دل خوش کرد، البته باید به دنبال سرچشمه‌های اصلی آن رفت. به این حساب، برگسون می‌بایست انواع دوگانه حیات اخلاقی و دینی را ناشی از دو قوه متباعد (واگرا) بینگارد، که یکی حاکم بر حیات اجتماعی بدوی است و دیگری زنجیر جامعه را پاره می‌کند تا آرمان جدیدی برای حیات آزادانه شخصی بیافریند. مطابق این عقیده، بین این دو نوع مذهب هیچ گونه پیوستگی وجود ندارد و یک بحران ناگهانی اندیشه و احساس، باعث انتقال مذهب از مرحله ایستایی به مرحله پویایی می‌گردد.

حقیقت اینست که تعمق بیشتر در تاریخ ادیان، عقیده مذکور را تایید نمی‌کند و بسیار دشوار است که از لحاظ تاریخی بتوان به تفکیک قاطع میان دو منبع دین و اخلاق قائل شد. مسلم است که، برگسون نمی‌خواسته نظریه اخلاقی و مذهبی خود را صرفاً بر مبنای دلایل محض ماورای طبیعی

استوار کند، زیرا پیوسته خواننده را به تالیفات جامعه‌شناسان و مردم‌شناسان ارجاع می‌دهد. واقع اینست که مردم‌شناسان مدتها خیال می‌کردند، محال است بتوان ارفعالیت انفرادی در اوضاع و احوال حیات اجتماعی بدوی صحبت کرد، و فکر می‌کردند که اصلا در جامعه بدوی، مفهوم فرد وجود نداشته است. احساسات و افکار و اعمال از خود انسان صادر نمی‌شدند، بلکه یک قوه خارج از انسان سبب بروز آنها می‌گشتند. وجه مشخص حیات بدوی، یک مکانیسم سخت و یکنواخت و غیرقابل تحمل بوده است. آدم ابتدایی، در مقابل عرف و عادت رویه بنده‌مآبی داشته، و چه در اثر بی‌حرکی ذهن و چه در اثر تسلط غریزه گروهی، از سنت پیروی می‌کرده است. امر اطاعت بی‌چون و چرای اعضای قبیله از قوانین، مدتها همچون اصل موضوعه اساسی کلیه تحقیقاتی بشمار می‌رفت که درباره جامعه بدوی انجام می‌شد. تحقیقات جدید مردم‌شناسی، تا حد زیادی عقاید جزئی مربوط به خصلت مکانیکی و جبریت و بی‌ارادگی (اتوماتیکی) مطلق حیات اجتماعی بدوی را متزلزل کرده است. به نظر مالینوسکی، این عقاید جزئی سبب شده‌اند که مسئله واقعیت زندگی بومیها، اصلا در چهارچوب غلطی مطرح گردند. به قول همین دانشمند، انسان وحشی، بدون شک، به عرف و سنت احترام زیادی می‌گذاشته، ولی نیروی عرف و عادت، به تنهایی زندگی وحشیان را اداره نمی‌کرده و در قدیمترین بقایای فرهنگی انسان، آثار دقیقی می‌توان یافت، که دال بر وجود نیرویی متفاوت در آنهاست. (۵۴) زندگی‌ای که صرفاً مبتنی بر فشار باشد، یا یک زندگی‌ای که فاقد هرگونه فعالیت فرد انسانی باشد، بیشتر یک بنای خیالی جامعه‌شناختی یا ماورای طبیعی بنظر می‌رسد، تا یک واقعیت تاریخی.

در یکی از ادوار تاریخ تمدن یونان، خدایان قدیم، یعنی خدایان هومر و هزیود دچار انحطاط می‌شوند، و اعتقادی که عوام به این خدایان داشتند، بشدت مورد حمله و تردید قرار می‌گیرند. در همین مواقع، افرادی چند، آرمان مذهبی تازه‌ای می‌آفرینند. و اشیل، اورپیید، اکسینوفان، هراکلیتوس و آناکساگوراس، موازین جدیدی برای عوالم فکر و اخلاق می-

سازند. در قیاس با معتقدات نوخاسته، خدایان مخلوق هومر فرو می‌ریزند و خصلت انسان مآبانه آنها، شدیداً "مورد انتقاد واقع می‌شود. با این وصف نمی‌توان گفت که شباهت خدایان به انسانها در دین یونان، یکسره فاقد ارزش و معناست. تشبیه خدایان به انسان، یک مرحله لازم در تحول فکر مذهبی بوده است. در بسیاری از مراسم مذهبی محلی یونانی، بقایای بسیار روشنی از حیوان پرستی و حتی معتقدات مبتنی بر توت‌م دیده شده است. (۵۵) گیلبرت موری در این باره می‌نویسد:

یونان از سه مرحله طبیعی گذشته است که همه از اهمیت تاریخی برخوردارند، نخست مرحله بدوی /وی‌تیا Euthetia یا دوره نادانی، یعنی هنوز زئوس در روان مردم آشوب به‌پا نکرده است. انسان‌شناسان و کاشفان، نظیر این مرحله را در تمام اقطار جهان پیدا کرده‌اند. این مرحله اگر چه از برخی جهات ویژه یونان است، ولی از سوی دیگر، مشابه همین مرحله را در تحول فکری سابق مناطق عالم، چنان بوضوح می‌بینیم که می‌توان آن را بمنزله مبداء متعارف و تقریباً ماده اولیه اجباری هر مذهبی انگاشت. (۵۶)

سپس به مرحله‌ای می‌رسیم که گیلبرت موری در کتاب خود از آن به صورت، "فتح المپ" یاد کرده است. در آن روزگار، تصویری که انسان از طبیعت و شان و مرتبه خود در طبیعت داشته، متفاوت با امروز بوده است. احساس کلی تعاون در حیات، جای خود را به انگیزه فویتری که معنای ویژه فردیت انسانی باشد، داده بود. قرابت طبیعی و همخونی‌ای که انسان را به گیاهان و جانوران متصل می‌کرد، از میان رفت. در میان انبوهی از خدایان شخصی، شخصیت خود انسان در پرتو روشنایی تازه‌ای، برخوردار شد. این سیر تحول را در نهایت وضوح می‌توان در مورد داستان بزرگترین خدا، یعنی زئوس المپ مشاهده کرد. خود زئوس ابتداء خدای طبیعت است، در قله کوهها او را می‌ستایند و او بر باران و ابر و تندر شهرپاری می‌کند. اما چهره‌اش آهسته آهسته دگرگونه می‌شود، و در آثار اشیل مظهر عالیترین

آرمانهای اخلاقی می‌گردد، و حفاظت و حمایت عدالت را بعهده می‌گیرد.
موری می‌نویسد:

دین هومر در واقع گامی است که یونان در طریق تحقق شخصیت خویش برداشته است. بموجب این جهانبینی تازه، عالم طبیعت کاملاً از قید یک حکومت خارجی فارغ نیست، ولی کاملاً هم در معرض تهاجم مارها و گاوها و سنگ‌تندرها و ماهای عجیب-الخلقه قرار ندارد. گروهی از اشخاص معقول که در حکم پدرانی فرزانه و بخشنده هستند و به اعتبار روح و ظاهر، شبیه انسان هستند، ولی برتری آنها که غیرقابل بیان است، بر امور جهان حکمفرماست. (۵۷)

این تحول فکر مذهبی، حکایت از ظهور یک نیروی جدید و فعالیت تازه روح انسان می‌کند. فلاسفه و انسان‌شناسان به کرات گفته‌اند که، مبدأ نهایی و حقیقی و سرچشمه اندیشه مذهبی آدمی، در احساس وابستگی اوست. شلایر ماخر (۵۸) می‌نویسد: اندیشه مذهبی در نزد انسان، ناشی از "حس انقیاد او نسبت به خداوند" است. فریزر در کتاب *شاخه زرین*، این عقیده را پذیرفته و نوشته است: به این طریق، مذهب بنا را بر این گذاشت که تا حدی موجودیت قوای فوق‌انسانی را بپذیرد، و به سبب تحول شناخت، انسان راغب شد به اینکه، به وابستگی کامل خود نسبت به آفریدگار جهان اعتراف کند و رویه مغرورانه سابق را به کرنش بنده‌وار در قبال نیروهای مرموز عالم مجهول تبدیل نماید". (۵۹) اما، اگر این تصور از مذهب متضمن حقیقتی باشد، فقط جزئی از حقیقت را به ما نشان می‌دهد. موردی از فرهنگ نمی‌توان یافت تا بتوان درباره‌اش گفت که ما در رویه کرنش بنده‌وار "محرک حقیقی و قطعی" است. هیچ قوه مولده‌ای نمی‌تواند از رویه‌ای کاملاً انفعالی زاده شود. و به این اعتبار، حتی جادوگری را نیز باید همچون مرحله مهمی در تحول شعور انسانی بحساب آورد. ایمان به سحر، یکی از اولین و برجسته‌ترین جلوه‌های مقدمات تکوین حس اعتماد به نفس در انسان است. در این حالت، دیگر انسان خود را در معرض تهاجم و تسلط قوای طبیعی و

فوق طبیعی نمی‌بیند، و شروع می‌کند به اینکه، نقش ویژه خود را بعنوان بازیگر در نمایشخانه طبیعت اجراء نماید. هر عمل جادوگرانه، مبتنی بر این اعتقاد است که نتایج بدست آمده، تا حد زیادی وابسته به اعمال انسانی‌ست. حیات طبیعت بستگی به توزیع درست و همکاری بین نیروهای انسانی و فوق انسانی دارد. آداب دقیق و پیچیده‌ای به این همکاری نظم و ترتیب می‌دهد. هر حوزه یا قلمرو، قواعد مخصوص جادوگری خود را دارد. کشاورزی و شکار و صید ماهی، هر یک را قواعد ویژه‌ایست. در جوامع توت‌م‌دار قبایل مختلف، آداب جادویی ویژه خودشان را دارند. و همین آداب خاص، جزء اسرار آنها و اسباب امتیاز آنهاست. به همان اندازه که این آداب ضرورت پیدا می‌کند، انجام دادن آنها نیز دشوارتر و خطرناکتر می‌گردد. غرض از پرداختن به جادوگری، نیل به غایات عملی و یا رفع احتیاجات روزمره انسان نیست. مقصود از این کار، وصول به هدف‌های عالیت‌ر و تحقق امور نیست که، پرمخاطره و مقتضی ابراز شهامت هستند. مالینوسکی در توصیفاتی که از اساطیر رایج در جزایر تروبریند Trobriand ملانزی Melanesia بدست داده است می‌گوید: در مواردی که اجرای وظایف محوله کوشش و شجاعت و استقامت مخصوصی لازم نداشته باشد، نه از سحر خبری هست و نه از اساطیر نشانی، اما بمجردی که امور و وظایف خطیری مطرح می‌شود، و حصول موردنظر محرز بنظر نمی‌رسد، قطعاً دستگاه جادوگری گسترده و اساطیر وابسته به آن شروع به تکوین و ظهور می‌کنند. در فعالیت‌های اقتصادی کم‌اهمیت عادی، مثل شکارکردن و ریشه درخت جمع کردن و میوه چیدن، آدمی هیچ احتیاجی به سحر و جادوگری ندارد. (۶۰) توسل به سحر و جادوگری در مواردی انجام می‌گیرد که انسان بدوی سخت تحت فشار هیجان باشد. و خود اجرای آیین سحر و جادو احساس تازه‌ای از قدرت و اراده و نیروی حیاتی در انسان بدوی بر می‌انگیزد. کوششهای انسان بدوی، معمولاً پراکنده و از هم گسیخته است و امکان تمرکز کلیه مساعی وی از برکت جادوگری‌ست. و اصلاً لازمه فن جادوگری تمرکز شدید قوای ذهنی‌ست و هر حرکت مربوط به سحر و جادو دقت بسیار طلب می‌کند، و اگر به وضعی بسیار

منظم و منطبق با قواعد تغییرناپذیر و یکسان صورت نگیرد، نتیجه‌اش باطل می‌شود و به این اعتبار، می‌توان گفت که هنر سحر و جادو، در واقع اولین مکتبی‌ست که انسان بدوی در آن چیز می‌آموزد. اگر هم این مکتب نتواند وی را به غایت مطلوب عملی برساند و یا آرزوهای او را محقق نماید، حداقل به او می‌آموزد که چگونه به قوای باطنی خود اعتماد کند، و صرفاً خود را تسلیم قوای طبیعی نکند و خود را همچون موجودی که بکمک قوای روحی خود، قادر به رسیدگی قوای طبیعت است، تلقی نماید.

یکی از مسایل مبهم و پیچیده‌ای که بیش از همه ایجاد بحث و گفتگو کرده، مسئله رابطه سحر با دین است. انسانشناسی فلسفی بکرات کوشش کرده تا این موضوع را روشن کند. اما نظریه‌هایی که تاکنون ابراز شده، بسیار متفاوت و اغلب بسیار متناقض هستند، و آرزوی یافتن تعریف دقیقی که وجه تشخیص سحر را از دین بدست بدهد، البته امری طبیعی‌ست. از جهت نظری، ما مطمئن هستیم که دین و جادوگری معنای واحدی ندارند، و شک داریم در اینکه، بتوان آن دورا از مبداء واحدی مشتق دانست و معتقدیم که مذهب عبارت است از، بیان سمبولیک عالیت‌ترین آرمانهای اخلاقی انسانها، و جادوگری عبارت است از، مجموعه فاقد شکل خرافات. اگر بین دین و جادوگری رابطه‌ای قائل بشویم، در نتیجه، ایمان مذهبی مبدل می‌شود به تعبیر یک سلسله عقاید ساده‌لوحانه خرافی. از طرف دیگر، خصوصیات مواد و مصالحی که از مردم‌شناسی در دست داریم، طوریت که تفکیک دو حوزه را بسیار دشوار می‌کند، و کوششهایی که در این زمینه شده، بیش از پیش محل تردید قرار گرفته است. امر پیوستگی تام میان مذهب و جادوگری، ظاهراً یکی از اصول مسلم انسانشناسی جدید بشمار می‌رود. (۶۱) فریزر از اولین کسانی بود که نشان داد از لحاظ انسانشناسی، دین و جادوگری را نمی‌توان زیر یک ستون قرار داد. منشاء روحی این دو چیز، به نظر او متفاوت است و غایات مخالفی را دنبال می‌کنند. نارسایی و شکست سحر و جادو سبب شد که راه برای ظهور دین باز شود. جادوگری می‌بایست دچار انحطاط می‌شد، تا دین بتواند زاده شود. "انسان متوجه می‌شد که آن چیزهایی را که

بجای علل و اسباب گمان کرده بود، در واقع علل و اسباب نبوده‌اند، و تمام کوششهایی را که برای بکار انداختن کلیه علل تخیلی کرده، بیهوده بوده است. رنجی که کشیده بود، حاصلی نداد و هوشمندی و کنجکاوی نیز بی-نتیجه ماند. انسان ریسمانهایی را کشیده بود که به ته آنها، عروسکهای خیمه‌شب‌بازی وصل نبود. "انسان به این جهت که از جادوگری مایوس شد، دین را کشف کرد و به معنای حقیقی آن پی برد." "اگر جهان پهناور راه خود را بدون کمک آن (جادو) و یا عناصر مشابه آن ادامه می‌داد، حکما به این جهت بود که موجوداتی شبیه وی وجود داشتند که از قدرت بیشتری برخوردار بودند، و مستور و مخفی امور عالم را اداره می‌کردند و تمام سلسله متنوع پدیده‌هایی را که انسان سابقا ظهور آنها را وابسته به سحر و جادوگری خود می‌پنداشت، می‌آفریدند." (۶۲)

مع ذلک، اعتقاد به این گونه تشخیص و تفکیک از لحاظ تالیفی (سیستماتیک) و از نظر واقعیات مردم‌شناسی کمی سطحی بنظر می‌رسد. و هیچ اطلاع استقرائی و تجربی‌ای در دست نیست که مقدم بودن عصر جادوگری را نسبت به دوره پیدایش دین تأکید کند. (۶۳) خود این تحلیل روانشناختی هم که بر مبنای آن، تفکیک میان دو دوره جادوگری و دین قرار گرفته است، قابل رد و تردید است. به نظر فریزر، جادوگری محصول فعالیت نظری یا علمی و عبارت دیگر، نتیجه حس کنجکاوی انسان است. این کنجکاوی انسان را تحریک کرد تا علل چیزها را بفهمد، ولی چون نتوانست اسباب حقیقی را کشف کند، به علل تخیلی قناعت نمود. (۶۴) از طرف دیگر، مذهب هدفی نظری ندارد، دین بیان آرمانهای اخلاقی‌ست. با این وصف، اگر این دو طرز تلقی را در پرتو روشنایی واقعیات مربوط به ادیان بدوی بنگریم، هیچیک قابل دفاع بنظر نمی‌رسند. از همان ابتداء، دین مکلف به انجام دادن یک نقش نظری و عملی‌ست و متضمن تصویری از عالم و تلقی‌ای از انسان است، و پاسخگوی مسئله منشاء عالم و مبداء جامعه بشری‌ست، و از این مبداء است که وظایف انسان سرچشمه می‌گیرد. این دو جنبه به صورتی قاطع از یکدیگر تفکیک نشده‌اند و با یکدیگر می‌آمیزند و مبدل به احساس بنیادی‌ای می‌شوند

که به توصیف آن مبادرت کرده‌ایم، و نامش را احساس تعاون منبعث از حیات گذاشته‌ایم. و همین احساس است که منبع مشترک جادوگری و دین را تشکیل می‌دهد. جادوگری یک نوع علم یا شبه علم نیست و نیز به هیچوجه، ربطی با آن اصلی که روانکاوی جدید "قدرت کامله" اندیشه (۶۵) می‌نامد، ندارد. (۶۶) نه شوق دانستن نه میل به تسلط بر طبیعت، هیچکدام نمی‌توانند واقعیت سحر و جادو را تبیین کنند. فریزر به صورتی قاطع قائل به دو شکل جادوگری است: "جادوی مبتنی بر تقلید" و "جادوگری مبتنی بر همدلی" (۶۷). اما هر نوع جادوگری به اعتبار مبداء و معنا مبتنی بر "هم‌دلی" است. (۶۸) به ذهن انسان خطور نمی‌کرد که بتواند با طبیعت رابطه‌ای جادویی پیدا کند اگر ایمان نداشت به اینکه پیوند واحدی همه کائنات را به هم متصل می‌کند، و جدایی‌ای که بین او و انواع گوناگون اشیاء طبیعی وجود دارد، در واقع جدایی مصنوعی و فاقد واقعیت است.

بیان فلسفی این اعتقاد را، می‌توان در قاعده "همدلی در همه‌چیز" (۶۹) که از کلمات قصار فیلسوفان رواقی است، یافت. این عبارت، به یک اعتبار و به نحوی بسیار موجز، اعتقاد بنیادی‌ای که در بن تمام مناسک مربوط به جادوگری مستقر است، بیان می‌کند. حقیقت اینست که تطبیق یک فکر فلسفی یونانی با بدوی‌ترین اعتقادات انسان ابتدایی، ممکن است خطرناک و مندرآوردی بنظر برسد. اما آنقدر هست که فیلسوفان رواقی که، مفهوم همدلی شایع در کلیه واقعیات و امور را ساخته بودند، معتقد است مذهبی عامیان را به هیچوجه، کاملاً ترک نکرده بودند. اینان بموجب "اصل‌تصورات مشترک" (۷۰) - تلقین مفاهیمی که در همه‌جا و همه‌وقت رواج دارند - کوشیده‌اند تا فکر فلسفی و اندیشه‌ی اساطیری را با یکدیگر آشتی دهند، زیرا به نظر آنها، فکر اساطیری، حتی متضمن عناصری حقیقی هستند. خلاصه خود رواقیون هم برای تفسیر اعتقادات عامیانه، در بکار بردن برهان "همدلی در همه‌چیز" تردید نکرده‌اند. اما واقعیت اینست که اعتقاد فلاسفه رواق به روح جهانی (۷۱) - یعنی نسیمی که بر عالم می‌وزد و کشاکش باطنی اشیاء را که باعث پیوستگی همه آنها می‌شود، به کائنات منتقل می‌کند - با مفاهیم

بدوی مانا در نزد اهالی پولینزی، ارندا (Orenda) نزد سرخیوستان
ایروکوئیس (Iroquois)، واکان (Wakan) نزد سرخیوستان سیوکس
(Sioux)، و مانیتو (Manitu) نزد سرخیوستان الگونکوئین
(Algonquian)، شابهت‌های بارزی وجود دارد. (۷۲) البته یکسان شمردن
تفسیر فلسفی و تفسیر اساطیری و دینی، کاری باطل است. با این وصف، نیل
به یک اصل مشترک یا یک قشر بسیار عمیق احساس دینی امکان دارد. برای
وصول به این هدف، ساختن یک نظریه دربارهٔ جادوگری بر مبنای اصول یک
نوع روانشناسی تجربی و خصوصا بر پایهٔ اصول مربوط به تداعی معانی کاری
عبث بنظر می‌رسد. (۷۳) باید این موضوع را در چهارچوب مراسم مربوط به
جادوگری معاینه نمود. و این کار را مالدینوسکی به نحو بارزی در مورد مراسم
جشن عشیره‌ای بومیهای جزیرهٔ تروبریند (۷۴) کرده است. در این جشنها
همیشه داستانهای مربوط به اساطیر نقل می‌شود و مراسم جادوگری انجام
می‌گیرد. موقعی که فصل مقدس - یعنی فصلی را که برای درو کردن و خرمن
برداشتن جشن می‌گیرند - فرا می‌رسد، سالخوردگان قبیله به جوانتران یاد-
آور می‌شوند که ارواح نیاکان از دوزخ باز می‌گردند. این ارواح چند هفته‌ای به
روستاها دوباره مراجعت می‌کنند و به فراز درختان، روی مسند بلند پایهای که
مخصوص آنها تدارک دیده شده، می‌نشینند و رقص و پایکوبی جادوگرانه را
تماشا می‌کنند. (۷۵) این گونه مراسم جادویی، بطرز روشن معنای حقیقی
"جادوگری معطوف به همدلی" و نقش اجتماعی آن را به مامی‌نمایند. مردانی
که در این جشنها شرکت می‌کنند و رقصهای سحرآمیز را اجرا می‌نمایند، دیگر
از همدیگر جدا نمی‌شوند و با کائنات وحدت می‌یابند. عزلت و تنهایی،
دیگر به آنها رو نمی‌آورد. کلیهٔ شئون طبیعت، شادی آنها را دریافته و در
این سرور جمعی، نیاکان نیز سهیم بوده‌اند. زمان و مکان از بین می‌روند و
گذشته بدل به اکنون شده است، و عصر طلایی بشریت بازگشته است. (۷۶)

دین قدرت این را نداشت که ریشهٔ این غرایز بسیار عمیق بشریت را
بکند و آنها را معدوم سازد، حتی رغبتی هم به این کار نشان نمی‌داد. دین
وظیفهٔ دیگری داشت، و آن بکار گرفتن این غرایز و سوق دادن آنها به طرف

راه‌های جدید بود. اعتقاد به "همدلی میان کائنات"، در عین حال که یکی از مبانی بسیار استوار دین است، ولی همدلی دینی مغایر با همدلی‌ی اساطیری و جادوگری‌ست. زیرا حس تازه‌ای که همان حس فردیت باشد، در آن جلوه‌گر می‌شود. با این وصف، در همین جاست که ظاهراً با یکی از تناقضات اساسی فکر دینی مواجه می‌شویم. زیرا خصیصهٔ فردیت در واقع نفی‌کننده یا لااقل، محدودکنندهٔ کلیت و شمول عواطفی‌ست که مطلوب دین می‌باشند و در همین زمینه گفته‌اند که، هر نوع تعیین و تحدیدی، نوعی نفی‌ست (۷۷). فردیت مبین یک وجود متناهی‌ست و مادام که حدود این وجود متناهی معدوم نشده است، نامتناهی به چنگ نخواهد آمد. فکر مذهبی در جریان تحول خود، ناگزیر از حل کردن این معما بود. اما گسترش اندیشهٔ مذهبی را در سه جبههٔ نفسانی و اجتماعی و اخلاقی، می‌توان تعقیب و توصیف کرد. تحول شعور فردی و اجتماعی و اخلاقی بسوی یک نقطهٔ واحد توجه می‌کند و نوعی دگرگونی تدریجی را نشان می‌دهد که عاقبت به همگونگی منتهی می‌گردد. تصورات دین بدوی بسیار مبهم‌تر و نامتعیّن‌تر از تصورات و آرمانهای امروز ماست. مفهوم مانا نزد اهالی پرلینزی و تصورات مشابه آن را که در سایر نقاط جهان می‌یابیم، موید خصیصهٔ ابهام و عدم ثبات آنهاست. این مفهوم هیچ گونه فردیتی، چه عینی و چه ذهنی ندارد، و در حکم جوهر مشترک و رموزی است که در همه چیز سرایت کرده است. مطابق تعریفی که کدرینگتون (codrington) برای اولین بار از مانا بدست داد: مانا "قدرت یا قوهٔ نافذ‌ایست که خصیصهٔ جسمانی ندارد، و می‌توان گفت که فوق‌طبیعی‌ست، اگرچه در نیروی جسمانی و یا در هر نوع قدرت و کمالاتی که میسر انسان باشد، قادرست تا تجلی نماید" (۷۸). اگرچه مانا می‌تواند صفت یک نفس و یا یک روح باشد، ولی خود آن فی‌نفسه روح نیست. تصور مانا روح‌گرایانه نیست (۷۹)، و به زمان قبل از ظهور این نوع بینش تعلق دارد. (۸۰) و هر چیزی، متعلق به هر طبیعت و جنسی که باشد، می‌تواند آن را شامل خود سازد. یک تکه سنگی که بعلت برش یا شکل خاص خود جلب توجه می‌کند، مملو از ماناست و قادر به اعمال قدرت جادویی‌ست. (۸۱) مانا ذات یک فرد

خاص نیست، می‌توان را از وی گرفت و به شخص دیگری منتقل نمود. ما نا نه خصیصه فردی دارد و نه هویت شخصی. یکی از اولین و اساسی‌ترین وظایف هر مذهبی، کشف این گونه عناصر شخصی در مقولات مقدس و قدسی (غیر-دینی) است.

اما برای نیل به این هدف، اندیشه مذهبی راه درازی را طی نموده است. انسان نمی‌توانست قبل از احراز وجودی مستقل و حیات اجتماعی‌ای که برای او یک اصل جدید دگرگونی بیاورد، به خدایان خود صورت فردی مشخصی بدهد. انسان این اصل را نه در فکر مجرد، بلکه در کار خود پیدا کرد. واقعیت اینست که اصل تقسیم کار، گشاینده روزنه جدیدی در تحول فکر مذهبی‌ست. مدتها قبل از اینکه خدایان شخصی بظهور برسند، خدایانی وجود داشتند که ضرورت وجودیشان، ناشی از وظیفه و نقش مشخص آنها بود و به اصطلاح، آنها را خدایان تابعی می‌نامیم. (۸۲) اینان هنوز به مرتبه خدایان شخصی مذهب یونان، یعنی خدایان هومر که در المپ زندگی می‌کردند، نرسیده‌اند. و از سوی دیگر، دیگر خصیصه مبهم تصورات اساطیری بدوی را ندارد. اینان اگرچه موجوداتی ملموس و انضمامی (کنکرت) بودند، ولی این خصیصه آنان ناشی از عمل آنها نبود و ظاهراً وجود مشخص آنها، ایشان را به این صفت موصوف می‌ساخت. و به همین جهت هم، اسامی خاصی مثل زئوس، هرا (Hera) و آپولون ندارند و فعالیت ویژه آنهاست که آنها را به یک صفت مشخص می‌کند. در اغلب موارد، این خدایان متعلق به یک محل خاص هستند و از اینرو، فاقد صفت جهانی هستند. می‌توان آنها را خدایان منطقه‌ای نامید. مطالعه دین باستانی رم فرصتی فراهم می‌آورد تا خصیصه حقیقی این خدایان تابعی و نقشی را که در تحول فکر دین بازی می‌کنند، روشن کنیم. در رم باستان دگرگونی نقش خدایان به حد اعلی می‌رسد. در زندگی یک دهقان رمی، هر عملی، قطع نظر از کیفیت آن، واجد معنای مذهبی خاصی بود. گروهی از ایزدان بودند (۸۳) که مراقب بذرپاشی بودند. گروهی دیگر به حراست شخم و کود می‌پرداختند. ایزدانی به اسم ساتور (Sator)، اوکاتور (Occator) و استرکولینوس

وجود داشتند. (۸۴) در کار کشاورزی هیچ عملی نبود که خدایان تابعی، راهنما و پاسدار نباشند و هر گروهی از این خدایان، انجام مراسم مخصوص خودشان را طلب می‌کردند.

نظام دینی رمی، معرف روحیهٔ مردم این سامان است. رمیها مردمی بودند که روحیه‌ای معتدل داشتند و به عمل بیش از نظر التفات می‌کردند، خوش‌بینی و از قوهٔ تمرکز ذهنی باروری برخوردار بودند. از لحاظ رمیها، زندگی چیزی جز زندگی فعالانه نبود. اینان برای تشکل دادن به زندگی و تنظیم آن و کوششهایی که زندگی از آنها طلب می‌کرد، استعداد خاصی داشتند. خدایان تابعی مظهر دین و جلوه‌گاه این نوع گرایش هستند. در نتیجه، باید وظایف عملی کاملاً مشخصی را انجام دهند. این ایزدان حاصل تخیلات و الهامات مذهبی نیستند. و از آنجا که پیشوایی فعالیتهای اشخاص را بعهده دارند، در واقع بمنزلهٔ خدایانی هستند که ادارهٔ امور مختلف زندگی بشر را میان خود تقسیم کرده‌اند. اینان اگرچه شخصیت معینی ندارند، ولی به اعتبار تکالیفی که دارند، وضعیتشان مشخص است، و شان مذهبی‌شان هم تابع وظایفیست که تعهد کرده‌اند.

خدایانی را که رمیها در خانه و خانواده می‌پرستیدند، اصلاً از نوع دیگری هستند. منشاء این خدایان حوزهٔ محدودی از زندگی روزمره نیست. این گروه خدایان بیان‌کنندهٔ عمیق‌ترین احساسات خانوادگی رمیها هستند و کانون مقدس خانه را تشکیل می‌دهند. این خدایان موارد مهر و محبتی هستند که رمیها نسبت به نیاکان خود داشتند. اما اینان نیز سیمای مشخصی ندارند و به نام *خدایان نیکخواه* (۸۵) معروفند، شخصی نیستند و به جماعت تعلق دارند. کلمهٔ "مان" هیچوقت به صیغهٔ مفرد استعمال نمی‌شود. بعدها زمانی که نفوذ فرهنگ یونانی شدت یافت، این ایزدان صورت‌مشخص‌تری پیدا کردند. در حالت اولیه‌شان، این ایزدان بمنزلهٔ تودهٔ دگرگون نشده‌ای از ارواح بودند که یک پیوند مشترک آنها را به خانوادهٔ رمیها وصل می‌کرد. بر اساس توصیفی که از آنها شده، موجوداتی صرفاً بالقوه بودند و تصور مردم از آنها بیشتر گروهی بوده است تا فردی. "در قرون بعد که رم نفوذ فلسفهٔ

یونان را پذیرفت و از مفهوم کاملاً ناشناخته فردیت اشباع شد، فکر با لقوه بودن خداوند، به نظر مردم آن ناقص و مبهم آمد، و از آنجا اعتقاد بـه جاودانگی روح سرچشمه گرفت". در رم "اندیشه" خانواده که در ساختمان اجتماعی زندگی مردم تا آن حد اساسی بود، به زوال رسید، و ابدیتی بوجود آمد که فرد هرگز به آن واصل نگشت" (۸۶).

بنظر می‌رسد که از قدیمترین ایام، گرایش دیگری در اندیشه و احساس دین یونانیان به ظهور پیوسته که در اینجا نیز آثار دقیقی از پرستش نیاکان به چشم می‌خورد (۸۷)، و ادبیات قدیم یونان مقدار زیادی از آنها را بدست می‌دهد. اشیل و سوفوکل در آثار خود، چگونگی خیرات و نوشیدن شیر، و تاج گل و دسته زلفی را که فرزندان آگاممنون روی گور او می‌گذاشتند وصف کرده‌اند. اما تحت تاثیر اشعار هومر، تمام این خصوصیات باستانی دین یونانی بتدریج از میان می‌رود و بجای آن، مسیر تازه‌ای در اساطیر و دین پیدا می‌شود. هنر یونانی راه تازه‌ای پیش پای خدایان می‌گشاید. به گفته هروودوت، هومر و هزیود "خدایان یونان را نام و نشان بخشیده‌اند و چهره آنان را وصف کرده‌اند". حجاری یونان کاری را که شعر آغاز کرده بود، تکمیل کرد. امروزه نمی‌توان به ایزد زئوس، ساکن المپ، بدون تجسم صورتی که فیدياس (۸۸) به او داده است، اندیشید. آنچه را که رمیهای فعال و کارآمد نتوانستند انجام دهند، یونانیان اندیشمند و هنردوست انجام دادند. خدایان عصر هومر موجودیت خود را مدیون گرایشهای اخلاقی نیستند، و فیلسوفان یونان بی‌جهت از این مقوله شکوه می‌کردند. اکسنوفان می‌نویسد: "هومر و هزیود، کلیه افعالی را که مثل دزدی و زنا و تقلب اسباب شرم میان مردم می‌شد، به خدایان نسبت داده‌اند". مع ذلک، همین عدم کمال خدایان شخصی یونانیان بود که سبب شد، تا فاصله‌ای که بین طبیعت انسانی و طبیعت یزدانی پیدا شده بود، از میان برود. در اشعار هومر کوچکترین مرز مشخصی بین این دو عالم وجود ندارد. حقیقت اینست که انسان از خلال شخصیت ایزدان، ویژگیهای شخصیت، روحیات، و اشکال متنوع خود را نمایش می‌دهد. این درست خلاف آن چیز است که در دین

رمیها وجود داشته. چون در آنجا انسان جنبه‌های عملی طبیعت خود را روی ایزدان منعکس نمی‌کند. خدایان هرمر نمودار آرمانهای اخلاقی نیستند، و آرمانهای معنوی بسیار ویژه‌ای را بیان می‌دارند. اینان از شمار ایزدان تابعی بی‌نام و نشانی که وظیفه‌شان نظارت بر فعالیت ویژه انسانهاست، نیستند. فقط افراد مورد توجه آنها هستند. و فقط بر آنها اظهار لطف می‌کنند. هر خدا و هر الهه‌ای سوگلی‌هایی دارد که مورد محبت قرار می‌گیرد، و این کار را، نه صرفاً از روی رغبت شخصی، بلکه به سائقه یک نوع رابطه معنوی که خدا را به بنده می‌پیوندد، انجام می‌گیرد. انسانهای فانی و ایزدان جاودانی تجسم آرمانهای اخلاقی نیستند، بلکه گرایشها و استعدادهای معنوی ویژه‌ای را نشان می‌دهند. بعضی از اشعار هومر این حس جدید مذهبی را بخوبی منعکس می‌کند. زمانی که اودوسئوس (اولیس) بدون دانستن اینکه به زادگاه خود بازمی‌گردد، به ایتاکا (Ithaca) می‌رود، آتنا به صورت چوپان جوانی بر او ظاهر می‌شود و نامش را می‌پرسد. اودوسئوس که می‌خواهد ناشناخته بماند، فوراً افسانه‌ای سراپا دروغ می‌سازد. آتنا لبخندی می‌زند و در آن داستان، آنچه خود به او داده بود بازمی‌یابد:

چه مرد حيله‌گری، چه دزدی. زمانی که به مرتبه خدایی برسد، از جهت قابلیت در انواع خدعه و مکر، می‌تواند از تو جلو بیفتد. تو به مملکت برمی‌گردد و جز به افسانه‌های راهزنان و سخنان دروغینی که از کودکی آنها را دوست داشته‌ای، به چیزی نمی‌اندیشی. دیگر این‌گونه قصه‌ها کافی‌ست! ما در این بازی دو نفر هستیم. اگر میان همه مردم من ترا در حساب کردن و سخن‌وری قویتر از همه می‌پندارم، این باید بعلت هوش و حواس و تردستی پالاس (۸۹) آتنا باشد که مورد تحسین همه ایزدان است. پس، همواره روح است که در سینه تو پنهان است! نه، من نمی‌توانم ترا با بدبختی‌ات رها کنم. تو خوب می‌توانی حدس بزنی و دریایی (۹۰).

اما ادیان بزرگ مبتنی بر توحید، جلوه کاملاً متفاوتی از خداوند را

نشان می‌دهند و حاصل نیروهای اخلاقی هستند، و همگی در یک نقطه متمرکز می‌شوند، و آن مسئله خیر و شر است. دین زرتشتی فقط به اهورمزدا که تنها وجود اعلی یا تنها "شهریار فرزانه" است، اعتقاد دارد. آنسوی او، بیرون از او و بدون او، هیچ چیز وجود ندارد. او کاملترین موجود است و فرمان-روای مطلق است که بر هر چیز مقدم است. در اینجا به پدیدهٔ تفرد و تکثر خدایان که نمایشگر نیروهای طبیعی متفاوت و کیفیات گوناگون روح هستند، برنمی‌خوریم. اساطیر بدوی با نیروی جدیدی به نام نیروی محض اخلاقی مقابله می‌کنند، و سرانجام به تمکین مجبور می‌گردند. اولین تصویری که از مفهوم مقدس و فوق‌طبیعی برای بشر پیدا شد، مطلقاً فاقد این نیرو و از آن بی‌خبر بوده است. مانا، و آگان و اورندا می‌توانند برحسب موردی در راه خیر یا در راه شر بکار بروند، عبارت دیگر، عالم قدسی همیشه مطابق روشی واحد عمل می‌کند. و به قول کدیرینگتون، "نسبت به خوبی و بدی، از روی بیطرفی و بی‌اعتنایی" نظر می‌دهد (۹۱). می‌توان مانا را بمنزلهٔ اولین بعد عوالم فوق‌طبیعی، یعنی بعد وجودی (به معنای اگزیستانسیل، یعنی واقعیت حس شده و به تجربه درآمده) آن تصور نمود. ولی همین مانا، نسبت به بعد اخلاقی عوالم فوق‌طبیعی کاملاً بیگانه است. تجلیات خیرخواهانهٔ قوای فوق‌طبیعی‌ای که در همه‌جا حضور دارد، درست مثل جلوه‌های بدخواهانه و ویران‌کنندهٔ آن، در یک سطح واقع می‌شوند. (۹۲) این لاقیدی و بی‌اعتنایی که در روحیهٔ اساطیری نسبت به اخلاق، و در خدایان پرستی (۹۳) یونانی نسبت به زیبایی مشهود است، از همان ابتدای کار، مخالفت بنیادی دین زرتشتی را برانگیخت. این دین محصول تخیلات اساطیری و زیبایی‌شناسانه نیست و از ارادهٔ مقتدر شخصی‌ای حکایت می‌کند که یکسره به اخلاقیات نظر دارد. در این مذهب، حتی طبیعت نیز صورت جدیدی بخود می‌گیرد. زیرا منحصرًا "در آینهٔ اخلاق به آن می‌نگرند. هیچ دینی هرگز نتوانسته به این فکر بیفتد که پیوند میان طبیعت و انسان را ببرد و یا آن را سست کند. اما ادیان بزرگ - مبتنی بر اخلاق، تصور دیگری از این پیوند دارند - به این معنا که آن رابطهٔ همدلی که در جادوگری و اساطیری جلوه‌گر می‌شود، در ادیان اخلاقی محل

انکار نیست، منتهی بجای ادراک عاطفی‌امر، از این به بعد دریافت عقلی و استدلالی جلوه‌های طبیعت تجویز می‌شود. اگر ساحت ربانی در دین زرتشتی وجود داشته باشد، جلوه‌گاه آن نه در وفور و تنوع صورتهای حیات، بلکه در سادگی نظام عالم است. در اینجا دیگر مثل ادیان چند خدایی نیست که طبیعت در حکم مادری بزرگوار و مهربان با آغوشی ملکوتی باشد و کلیشه کائنات از آن صادر گردد. طبیعت در دین زرتشتی، مبدل به عالمی می‌گردد که در آن قانون و شرع حکومت می‌کند و تنها همین خصوصیت مویده منشأ الهی آنست. در دین زرتشتی طبیعت وسیله مفهوم اشته تعریف می‌شود. اشته معن فرزانی طبیعت است، و طبیعت معرف فرزانی اهورمزداست، و اهورمزدا که حکیمی خردمند است، آفریدگار عالم کون و مکان است. این نظام کلی جاودانی غیرقابل تعرض، برجهان حکومت می‌کند و تمام حوادث جزئی، مثل گردش خورشید و ماه و ستارگان و رشد گیاهان و جانوران و سمت وزش بادهای و ابرها را تعیین می‌کند. اما نیروهایی که حدوث این پدیده‌ها و استمرار آنها را تامین می‌کند. نیروهای مادی محض نیستند، بلکه نیروهای یکی هستند. از این به بعد، جهان بدل به صحنه یک نمایشنامه عظیم اخلاقی می‌گردد که طبیعت و انسان دو بازیگر طراز اول آن هستند.

حتی در سطح بسیار ابتدایی اندیشه اساطیری، این اعتقاد وجود دارد که انسان برای نیل به هدف مطلوب، باید با طبیعت و قوای ایزدی یا شیطانی آن معاضدت کند، و طبیعت بشرطی در حق انسان لطف خواهد کرد که مشارکت وی فعالانه باشد. همین طرز تلقی را در دین زرتشتی پیدا می‌کنیم، با این تفاوت که در اینجا مسئله اصلا جهت دیگری پیدا می‌کند. یعنی در اینجا بعد اخلاقی از بعد اساطیری خلع ید کرده است. و کلیشه شئون حیات انسانی به عشق اکتساب فضیلت، مبدل به میدان بزرگ بی‌امانی می‌گردد که شعار سه‌گانه گفتار نیک، پندار نیک و کردار نیک در این مبارزه نقش اساسی را بازی کنند. در دین زرتشتی سلوک در راه جستجوی پروردگار احتیاج به مداخله قوای جاودانی ندارد و نیروی فضیلت آن را کفایت می‌کند اینجاست که در زندگی عملی روزمره، هیچ فعلی نیست که انجام شود و از

لحاظ دینی و اخلاقی، از روی بی‌اعتنایی به آن نگاه می‌شود. در این جدال که بین اهورمزدا و انگرمیثنو افروخته شده، هیچکس نمی‌تواند خود را برکنار نگهدارد. در یکی از متون آمده است که، این دو روح بنیادی، یعنی روح نیک و روح بد، همچون دو موجود توأمان ظاهر می‌گردند. و مرد فرزانه قادر به انتخاب درست میان آن دو روح بود و انسان بی‌خرد توانایی گزینش را نداشت. هر فعلی، ولو معمولی و ناچیز، واجد اعتبار اخلاقی معینی است و رنگی اخلاقی بخود می‌گیرد که مختص خود آنست. و معنای آن نظم یا بی-نظمی و پشتیبانی یا انهدام است. انسانی که مزرعه را کشت می‌کند، و زمین و گیاه و درخت را آب می‌دهد و یا جانور زیان بخشی را می‌کشد، یک تکلیف دینی را انجام می‌دهد و پیروزی نهایی قوای خیر یا "حکم حکیم" را بر رقیب شیطان صفتش تدارک می‌بیند. در تمام مطالبی که ذکر شد، ما کوشش قهرمانانه‌ای از طرف نوع انسان می‌بینیم، و این کوشش معطوف به رهایی خود از قید اجبار قوای جادویی و نیل به یک آرمان جدیدی است که آزادی نامیده می‌شود. زیرا در اینجا فقط از برکت آزادی و تصمیم آزادانه است که انسان می‌تواند، با پروردگار عالم مربوط گردد. به یمن این تصمیم، انسان می‌تواند یار و یاور اهورمزدا گردد.

انتخاب میان دو اسلوب زندگی برعهده فرد است و انسان در تعیین سرنوشت خود، مختار مطلق است. و این اختیار و آزادی را دارد که میان راستی و دروغ، فضیلت و رذیلت، خیر و شر، مطلوب خود را بگزیند. انسان مسئول انتخاب مبتنی بر اصول اخلاقی خود و بنابراین مسئول افعال خویش است. اگر انتخاب او درست باشد و فضیلت را بگزیند، پاداش خواهد گرفت. ولی اگر بعنوان عامل مختار، رذیلت را انتخاب کند، مسئولیت او محرز و نفس یا ضمیر او اسباب رنج او خواهد شد. عاقبت روزگاری خواهد آمد که فردی به سائقه قوای شخصی خود، فضیلت را اختیار خواهد کرد و رفتار خود را با آن منطبق خواهد کرد و به این طریق، تمام انسانیت را بسوی محور اشته

هدایت خواهد کرد. همهٔ مردمان در این کار عظیم باید سهمیم بشوند. مردمان بارسا در هر زمان و مکانی، به این اعتبار که محرک آنها واحد است و برای نیل به یک هدف مشترک می‌کوشند، در واقع اعضای یک انجمن پرهیزگاران واحد را تشکیل می‌دهند. (۹۴)

در ادیان موحد، این صورت همدلی اخلاقی کلی، بر احساس بدوی معاضدت طبیعی با جادویی، برتری پیدا می‌کند.

رمانیکه فلسفهٔ یونان این مسئله را مطرح کرد، از جهت عظمت و بلندفکری نتوانست از افکار دینی مذکور پیشی بگیرد. و فلسفهٔ اواخر عهد یونانی‌مآبی (هلنیستیک)، تعداد زیادی از مضامین دینی و حتی اساطیری را در خود ضبط نمود. در فلسفهٔ رواقی مفهوم یک مشیت کلی (۹۵) کسه رهنمون عالم بسوی هدف خود است، حائز اهمیت بسیار است. اما در اینجا هم، انسان به‌مثابهٔ موجود آگاه و عاقل باید سلوک خود را بر مبنای احترام به آن مشیت کلی استوار کند. جهان مشترک است میان خدایان و انسانها. (۹۶) و "زیستن با خدایان" (۹۷)، به معنای همکاری با آنهاست. انسان فقط تماشاگر نیست و به تناسب امکانات خود، نظام جهان را می‌آفریند. آدم فرزانة پیشوای مردم و خادم خدایان است (۹۸). در اینجا عقیده راجع به "همدلی میان موجودات" را دوباره بازمی‌یابیم، با این تفاوت که ادراک و تفسیر آن در چهارچوب اخلاقی جدیدی مطرح می‌گردد.

تنها چیزی که سبب شد فکر و حس مذهبی به این مرحلهٔ عالی برسد، آهنگ ملایم و پیوستهٔ تحول آنها بود. تحول صورتهای مقدماتی به صورت‌های عالتر و بالاخره نیل به صور اعلی، نمی‌توانست از طریق جهشهای ناگهانی محقق گردد. به نظر برگسون، انسان قادر نمی‌شد بدون چنین جهشی، راهی را که منتهی بشود به یافتن یک مذهب پویای محض، یعنی مذهبی که مبتنی بر فشار و اجبار اجتماعی نباشد و بر آزادی و اختیار مقرر گردد، پیدا کند. اما عقیدهٔ شخصی متافیزیکی او (برگسون) که مفهوم "تحول خلاقه" باشد، فکر مذکور را به هیچوجه تأیید نمی‌کند. زیرا، اگر هوشمندی

با فکر و آفریننده پیدا نمی‌شدند. پیامبرانی که با الهام از قدرت کامله پروردگار مقدرشان نبود تا اراده خداوندی را به مردم ابلاغ کنند ظهور نمی‌کردند، مذهب راه خود را باز نمی‌یافت. اما نبوغ فردی این انسانهای هوشمند نیز خصیصه بنیادی دین را که اجتماعی بودن آنست، نمی‌توانست عوض کند، این انسانها قادر نبودند از هیچ، دین جدیدی بسازند. مصلحان بزرگ دینی در یک فضای تهی، یعنی فضای تجارب شخصی و الهامات دینی زندگی نمی‌کردند، و هزاران پیوند آنها را به محیط اجتماعی می‌پیوست. بنی‌آدم بطریق عصیان از مرحله اجبار اخلاقی به آزادی دینی نمی‌رسد. خود برگسون اعتراف می‌کند به اینکه از لحاظ تاریخی و به نظر او، روحیه عرفانی جوهر دین حقیقی است و پیوستگی آن را مخدوش نمی‌کند. عرفان از مناظر و مرایای حیرت‌انگیزی پرده برمی‌گیرد و یا بعبارت دیگر، اگر واقعا "طالب می‌بودیم، آن را بر ما فاش می‌کرد. اما ما آن را نمی‌خواهیم و اغلب اوقات تاب دیدن آن را نداریم، زیرا کوشش لازم است و همین کوشش ما را کوفته می‌کند، و از اینرو، دینی مختلط بوجود می‌آید. در تاریخ، مراحل برزخی بین دو چیز پیش می‌آید که طبیعت متفاوتی دارند و در بدو امر بنظر نمی‌آید که بتوانند بطریق واحدی یکی پس از دیگری ظاهر گردند. (۹۹) این دو صورت مذهبی، از لحاظ فیلسوف یا حکیم مابعدالطبیعه معارض یکدیگر بنظر می‌آیند. این دو صورت دینی را فیلسوف نمی‌تواند از مبدا و واحدی مشتق بداند، زیرا اینها نیروهای کاملاً متفاوتی هستند. یکی از این دو، یکسره مستقر در غرایز است، و غریزه حیات اصلا سبب بوجود آمدن اساطیر شده است. اما مذهب نه از غریزه و نه از هوش یا عقل ناشی می‌شود. تکوین دینی به جهش دیگری نیاز دارد که نوع خاص از شهود و الهام است.

ما گمان می‌کنیم که برای وارد شدن در اعماق و مبادی دین و برای فهمیدن تاریخ بشریت، باید بی‌درنگ از مذهب ایستا و خارجی به مذهب پویا و باطنی گذر کرد. مقدر دین اول این بوده که مخاطراتی را که عقل ممکن بوده برای بشر ایجاد کند، کنارزند. به این مذهب صفت "فروتر از عقل" را می‌توان اطلاق کرد.

بعدها و در دنبال کوششی که ضرورتی هم نداشته، انسان از سرگردانی و جستجوی عبث راه خروج خود را بیرون کشیده، و دوباره در جریان تحول افتاده است. و این مذهب پویا بوده که به عقلانیت عالی مقرون شده، ولی از آن منفک باقی مانده است. مذهب اول در مرحله فروتر از خرد، و مذهب دوم در مرتبه‌ای بالاتر از خود قرار دارد. (۱۰۰)

مع ذلک، این تفکیک قاطع جدلی (دیالکتیک) بین سه قوه بنیادی: غریزه، عقل و شهود عرفانی، منطبق با واقعیات تاریخ ادیان نیست. عقیده فریزر مبتنی بر اینکه، بشریت ابتداء در عصر جادوگری می‌زیسته و بعدها به دوره مذهبی رسیده، قابل دفاع نیست. عقب نشینی جادوگری در جریان تحولی بسیار آهسته صورت می‌بندد. تاریخ تمدن اروپایی به ما نشان می‌دهد که در مراحل بسیار پیشرفته، یعنی در مراحل تکوین یک فرهنگ مبتنی بر تفکر عقلی بسیار گسترده و تلطیف یافته، اعتقاد به سحر و جادوگری هنوز به صورت جدی تزلزل نیافته است. خود مذهب نیز تا حدی می‌توانسته این اعتقاد را قبول کند. اگرچه مذهب بعضی اعمال جادوگرانه را ممنوع کرده، ولی همواره فوزهایی برای سحر "سفید" (۱۰۱) وجود داشته که به نظر اولیای دینی بی‌ضرر تلقی می‌شده است. متفکران دوره تجدید فرهنگی (رنسانس)، مثل پمپوناژی (۱۰۲)، کاردانو (۱۰۳)، کامپلانا (۱۰۴)، برنو (۱۰۵)، ژان باتیست دلا پورتا (۱۰۶)، پاراسلوس (۱۰۷)، هریک نظریه‌ای علمی و فلسفی در بیان فن جادوگری ساخته‌اند. جیووانی پیکو دلا میراندولا (۱۰۸) یکی از شریفترین و پرهیزگارترین اندیشمندان عصر تجدد، اعتقاد داشت که پیوند هایی جدانشدنی سحر را به مذهب مربوط کرده است. قول خود اوست که: "علمی نیست که بیش از سحر و احضار ارواح (Cabala)، الوهیت مسیح را بر ما به ثبوت برساند" (۱۰۹). اکنون آن امکان را پیدا کرده‌ایم که معنای حقیقی تحول مذهبی را دریابیم. این تحول باعث انهدام کامل خصوصیات اولیه و بنیادی اندیشه اساطیری نمی‌شود. مصلحان بزرگ مذهبی برای اینکه شنودگان سخن آنها را بشنود و بفهمد، ناگزیر بودند که به زبان خدا و

بنده خدا، یعنی به هر دو زبان سخن بگویند. با این وصف، بشارت و مواعظ پیامبران بزرگ اسرائیل، دیگر منحصر به قوم یهود خطاب نمی‌شد. خدای آنها ایزد عدل و داد بود و پیام وی به گروه معدودی از انسانها معطوف نمی‌شد. پیغمبران، آسمان تازه و زمین جدیدی را پیشگویی کرده بودند. آنچه واقعا جدید است، محتوی این مذهب مبتنی بر رسالت نیست، بلکه گرایش باطنی فردی و بعد اخلاقی پیام نوآنست. یکی از بزرگترین معجزاتی که هر دین بزرگی مجبور بود انجام دهد این بود که، از مواد خام تصورات بدوی و خرافات زمخت و درشت، جنبه بدیع خود، یعنی تفسیر اخلاقی و دینی جدیدی از زندگی بسازد و ارائه دهد.

مسئله تکوین مفهوم تابو، شاید بهترین مثال برای نشان دادن این نوع تغییر شکل باشد. تمدن انسان از مراحل متعددی گذشته که در آن نسه تصور دقیقی از قدرت الهی می‌یابیم، و نه اعتقادی به وجود روح در دل کائنات، و خلاصه به هیچ نظریه‌ای درباره روان انسان بر نمی‌خوریم. ولی بنظر نمی‌رسد که هیچ جامعه‌ای، حتی بدوی، منظومه‌ای از تابو یا محرّمات با ساختمان بسیار درهم پیچیده برای خود بوجود نیاورده باشد. در جزایر پولینزی که زادگاه لفظ "تابو" بشمار می‌رود، خود همین لفظ برابریک منظومه کامل دهنیست (۱۱۰). امروزه می‌دانیم جوامع ابتدایی‌ای وجود دارند که در آنها تنها تقصیری که بتوان مرتکب شد، نقض یک تابوست (۱۱۱). در مراحل بدوی تمدن، کلمه تابو راجع به کلیه حوزه‌های دینی و اخلاقی می‌شود، و از اینروست که بسیاری از مورخان دین برای مفهوم تابو اعتبار بسیاری قائل شده‌اند. بسیاری از محققان تابو را علی‌رغم نقایص بارزش، بد منزله اولین حوانه لازم برای شکفتگی یک حیات فرهنگی متحول قلمداد کرده‌اند و حتی گفته‌اند که، تابو اصل ماتقدم (۱۱۲) اندیشه اخلاقی و دینی است (یعنی تابو فاقد عناصر تحریکی است). جیونس تابو را بمنزله نوعی امر تبخیزی یا محلی (۱۱۳) توصیف کرده و گفته است، که تنها این نوع امر را انسان بدوی می‌تواند بشناسد و قابل دسترسی برای اوست. قول به اینکه "بعضی کارها را نباید کرد"، کلا صوری و فاقد محتواست. ذات تابو در

اینست که قطع نظر از هرگونه استناد به تجربه قبلی، فلان چیز را خطرناک و زیانبخش اعلام کند.

حقیقت اینست که این امور به اعتباری، زیانبخش نبودند و اعتقاد به خطر آنها، از روی فقدان تعقل بود. با این وصف، اگر این عقیده وجود نداشت، اکنون نه اخلاق وجود داشت نه تمدن. این اعتقاد یک اشتباه بود. اما همین اشتباه، در حکم لغافه‌ای بود که مفهوم بسیار ذیقیمت "تکلیف اجتماعی" را در خود نگهداشت و از آن مراقبت کرد تا بارور گردد. (۱۱۴)

اما همین مفهوم چگونه توانست از اعتقادی ریشه بگیرد که خود هیچ رابطه‌ای با ارزشهای اخلاقی نداشت؟ ظاهراً کلمهء تابو به معنای اول و لغویش (یعنی معنایی که در مردمشناسی دارد)، صرفاً معرف امر جداگانه‌ایست که در سطحی غیر از سطح امور متعارف و غیرمقدس و بی‌آزار واقع می‌گردد. اطراف واژهء تابو را هاله‌ای از وحشت و مخاطره فرا گرفته است. این نوع خطر را اغلب به خطر فوق طبیعی تعبیر کرده‌اند. اما در هر حال و مطلقاً، این خطر از نوع اخلاقی نیست. اگر تابو نسبت به امور دیگر مشخص است، این تشخیص و تفکیک به معنای تمیز اخلاقی نیست و متضمن هیچگونه حکم اخلاقی نمی‌باشد. یک مرد اگر قتل نفس بکند، تابو می‌شود. ولی اگر زن حامله‌ای هم مرتکب چنین جرمی بشود، به همان عاقبت دچار خواهد شد. "ناپاکی مسری" به تمام شئون زندگی سرایت می‌کند. دست زدن به امور و اشیاء متعلق به حوزهء ملکوتی به همان اندازه زیان‌آور است، که لمس چیزهایی که جسم نجس و ناپاک هستند، و لاهوتی و ناسوتی یا مقدس و منکر، هر دو در یک سطح قرار می‌گیرند. اثر "واگیری امور لاهوتی" مشابه اثر "آلودگی ناشی از نجاست" است. کسی که به مردار انسانی دست بزند، آلوده می‌گردد. ولی کودک نوزاد هم، همین نوع وحشت را القاء می‌کند. در برخی قبایل، کودکان در روز تولدشان آنقدر تابو بوده‌اند که گذاشتن آنها بر روی زمین مجاز نبوده است. مطابق اصل قابلیت انتقال عفونت ازلی، انتشار نجاست اندازه نمی‌شناسد، و در این باب معروف است که "یک شیئی تابو، می‌تواند تمام عالم را

به آلودگی بکشاند" (۱۱۵). در این منظومه مفهوم مسئولیت فردی اصلاً وجود ندارد. آدمی که مرتکب جرمی شود، بار "گناه" را به تنهایی بدوش نمی‌کشد. خانواده و دوستان و تمام افراد قبیله او به نشانه مجرمیت، ممتاز می‌گردند. داغ بطلان بر پیشانی همه می‌خورد و همه از این رهگذر آلوده می‌گردند. آداب مربوط به تصفیه تن و روان، برای پاک کردن همین آلودگی بوجود آمده‌اند. غسل باید حتماً به وسایل صرفاً جسمانی و خارجی انجام گیرد. آب جاری لکه جنایت را می‌تواند پاک کند. گاهی گناه را به گردن جانوری یا پرنده‌ای که پروازکنان آن را به جای دیگری می‌اندازند. (۱۱۶)

کلیه مذاهب تحول‌یافته، برای دفع سیستم بسیار ابتدایی تابو دچار زحمت زیاد شدند. ولی بعد از کوششهای بسیار و از طریق روش دگرگونی و تفرد که ما در سطرهای قبلی وصف کردیم، پیروز شدند. مرحله اول و ضروری، این بود که خط فاصل میان امور مقدس و امور پلید یا مرموز پیدا شود. جای تردید نیست که تمام مذاهب سامی، به صورت اولیه‌شان، مبتنی بر یک سیستم بسیار پیچ در پیچ تابو بوده‌اند. رابرتسون اسمیت در تحقیقاتی که راجع به ادیان سامی کرده، می‌گوید: اولین قواعد سامی مربوط به مقدس و پلید را اصولاً نمی‌توان از تابوی قبایل وحشی تمیز داد. حتی مذهبی که مقرر بر پاکترین اصول اخلاقی هستند، هنوز خصوصیات در آنها می‌توان یافت که موید وجود حالت مقدس در فکر دینی هستند که در آن حالت، پاکی و نجسی صرفاً معنای جسمانی داشته‌اند. مثلاً در دین زرتشتی، قواعد بسیار دشواری در پرهیز از آلاش عناصر طبیعت وجود دارد. آلودن عنصر پاک آتش به مردار یک انسان یا هر چیز نجس دیگر، بمنزله گناه کشنده‌ای تلقی می‌گردد. و نیز روشن کردن آتش بمدت نه شب در زمستان و یک ماه در تابستان (از شب مرگ حساب می‌شود)، در خانه‌ای که کسی در آن مرده‌است، در حکم معصیت است (۱۱۷). برای تحول یافته‌ترین مذهب هم غیرممکن بود بتواند کلیه قواعد مربوط به طهارت را با بی‌اعتنایی نگاه کند یا آن را حذف کند. آنچه می‌توانست تغییر یابد و می‌بایست تغییر یابد، خود تابو

فی نفسه نبود، بلکه محرکات و مضامین عمقی آن مورد نظر بود. در سیستم اصلی این محرکات و مضامین (موتیف) بحساب نمی آمدند. در آن سویی مرز امور مانوس و متداول، حوزه دیگری شروع می شود که مملو از قوای نا-شناخته و خطرات غیرمترقب است. اگر در این زمینه چیز مشخصی وجود داشته باشد، این نفس مشخص بودن آنست و نه معنای تشخیص که اثر خود را همچون نقشی ویژه بر آن چیز می گذارد. امر تابو بودن آن چیز می-تواند ناشی از برتری یا فروتری، فضیلت یا رذیلت و کمال یا تباهی آن باشد. در آغاز، مذهب جرات نفی تابو را ندارد، زیرا دست زدن به این حوزه قدسیه ممکن است باعث تضعیف آن گردد. اما آنقدر هست که عنصر جدیدی را به بازار می آورد. رابرتسون اسمیت می گوید:

این امر که تمام سامیها قواعدی راجع به نجاست و قدسیست داشته باشند، و مرز بین دو نوع قاعده اغلب مبهم باشد، و اینکه اولی و دومی به نحو بسیار بارزی از لحاظ جزئیات با قواعد مربوط به تابو تطبیق یکنند، در خصوص منشاء و روابط انتهایی مفهوم قدسیت تردیدی باقی نمی گذارد. از سوی دیگر، اینکه سامیها بین مقدس و ناپاک (نجس) قائل به تفکیک شوند، نشانه برتری واقعی آنها نسبت به انسانهای وحشیست. خصوصیت تمام انواع تابو از وحشت آنها از عوالم فوق طبیعی حکایت می-کند. اما تفاوت اخلاقی عمده ای هست بین پیشینی ای که علیه تهاجم قوای بدخواه و مرموز دشمن صورت می گیرد، و پیشینی-ای که مبتنی بر اقدام نسبت به حقوق ایزدی خیرخواه صورت می گیرد. پیشینی از نوع اول، مربوط به خرافات جادوگرانه است که خود صرفاً منبعث از خوف و هراس است. این خرافات در حکم سدی در مقابل پیشرفت بشمار می روند، و مانع از این می شوند که انسان از راه تلاش از طبیعت بهره برداری کند. اینکه برای فرد حدی در بیقاعدگی و لگام گسیختگی منظور شده، معلول اقدامیست که فرد باید نسبت به خدایان آشنا و خیرخواه که

یاور وی هستند، انجام دهد. و هر چقدر هم که این حرمت از جهت جزئیات مبتدل و بی‌معنی بنظر برسد، بهرحال واجد اصل نامیده پیشرفت اجتماعی و نظام اخلاقی‌ست. (۱۱۸)

لازمه تحول این اصول این بود که میان تخطی فردی و تجاوز عینی به قوانین دینی، تفکیکی صریح بشود. چنین تفکیکی در منظومه تابوهای بدوی مطلقاً وجود ندارد. فقط عمل واجد اهمیت است و نه انگیزه آن. خطر تابو شدن، خطر جسمانی‌ست و مطلقاً خارج از امکانات دسترسی قوای اخلاقی یا معنوی ماست. و چه عمل ارادی باشد و چه غیر ارادی، نتیجه کاملاً یکی‌ست. نجاست امری غیرمشخاص است و صرفاً به صورت انفعالی و بدون دخالت اراده انسان سرایت می‌کند. بطورکلی می‌توان گفت، معنای تابو تحریم لمس‌کردن است، و تابو چیز لمس‌کردنی نیست. و قول مسیح در انجیل یوحنا، به من دست نزنید (۱۱۹) در مورد آن مصداق دارد. نحوه نزدیک شدن به تابو و غایتی که محرک این نزدیکی‌ست، اهمیتی ندارد. تابو می‌تواند، نه تنها از راه لامسه، بلکه از راه حواس شنوایی و بینایی منتقل‌گردد. من چه عالماً و عامداً یک شیئی تابو را نگاه کنم، و چه اتفاقاً و غیرارادی نتیجه یکی خواهد شد. اینکه من بوسیله شخص تابو دیده شوم یا من آن شخص تابو را ببینم، هر دو به یک اندازه خطرناک است.

عمل تابو همیشه به صورت خودبخودی انجام می‌گیرد. تماس با شیئی تابو شده، سبب می‌شود که تابو با همان قطعیتی که تماس با آب باعث انتقال رطوبت می‌شود، یا جریان برق باعث حدوث لرزش در بدن می‌شود، ناپاکی را منتقل کند. قصد و غرض آن شخصی که به حریم تابو تخطی می‌کند، اثری روی عمل تابو ندارد. آن تابو قادر است از روی ناراحتی یا به سائقه حیرت‌خواهی نسبت به کسی که به او دست می‌زند، آن شخص را لمس کند. اما آن شخص مطمئناً تابو می‌شود، حال می‌خواهد محرک عملش بی‌حرمتی به تابو باشد، و یا خود عملش خصمانه. نحوه قرارگرفتن شخصیت‌های مقدس مثل میکادو (Mikado) - یا

پیشوای پولینزی - و یا راهنده آرتمیس همینا (Artemis Hymina)، عمل مکانیکی تابو را تغییر نمی‌دهند. تماس یا نگاه این آدمها برای دوست و دشمن و حیات گیاه و انسان، شوم و مهلک است. اخلاقیات مشخصی که به تابو تجاوز می‌کند، اصلا اهمیت ندارد. و حشم تابو همچون بر سر درست و نادرست نازل می‌گردد. (۱۲۱)

اما در اینجا تحول آهسته‌ای که به لفظ "تغییر جهت" مذهبی تعبیر کردیم، آغاز می‌شود. تحول دین یهود به ما نشان می‌دهد که تا چه اندازه این تغییر جهت بنیادی و فاطع بوده‌است. کتب انبیاء عهد قدیم (تورات) اندیشه و احساس را در مسیر کاملاً جدیدی می‌اندازد. کمال مطلوب معطوف به صفا و پاکی، در اینجا معنایی کاملاً متفاوت با تصورات اساطیری قبل دارد. دیگر جستجوی پاکی و ناپاکی در یک شی یا در یک چیز مادی امکان ندارد. اعمال اساساً سیز فی‌نفسه پاک و ناپاک نیستند. فقط صفای قلب است که معنا و شان دینی پیدا می‌کند.

به دنبال این نکته، نکته دیگری مطرح می‌شود که کم اهمیت‌تر از نکته اول است. منظومه تابو تکالیف و واجبات بشماری را بر انسان تحمیل می‌کند. کلیه این تکالیف در این خصیصه اشتراک دارند که، مطلقاً منفی و فاقد هرگونه آرمان مثبتی هستند. باید از برخی چیزها اجتناب کرد و از ارتکاب برخی اعمال پرهیز کرد. در این سطح قضا به صورت منع درونی (غیرارادی) و قدغن و نه به شکل مقتضیات اخلاقی و دینی مطرح می‌گردند. حقیقت اینست که در سیستم مبتنی بر تابو، وحشت حکومت می‌کند، و حکومت وحشت فقط قادر به منع و جلوگیری است و حکم‌راندن و فرمانروایی کردن را نمی‌داند. ترس می‌تواند ما را از وجود خطر ناخبر کند، اما از اینکه نیروی فعاله‌ای جدید، یعنی قوای معنوی را بیدار کند، ناتوان است. سیستم تابو هرچه بیشتر تحول یابد، بیشتر حیات انسان را به استغراق در حالت انفعال از افراطی و سوق آن سوی انجماد، تهدید می‌کند. انسان نه می‌تواند غذا بخورد و آب بناساند، و نه می‌تواند بی‌حرکت بماند و یا تغییر محل دهد.

سخن گفتن هم برایش مشکل می‌شود. در پی هر کلمه‌ای خطرات ناشناخته‌ای وی را تهدید می‌کنند. در پولینزی نه تنها تلفظ اسم رئیس قبیله و یا آدمی که مرده ممنوع است، بلکه کلمات و هجاهایی که از خلال آنها اسم مذکور ممکن است ظاهر شود، باید از عرصه گفتگوهای رایج طرد گردند. در همین جاست که به گردن مذهب تکلیف جدیدی می‌افتد. مسئله‌ای که مذهب با آن مواجه شده بود، اشکال زیاد داشت و حتی غیرقابل توجیه بنظر می‌رسید. سیستم تابو، علی‌رغم نقایص آشکارش، بمنزله تنها سیستم متشکل از تهدید و اجبارات اجتماعی‌ای بشمار می‌رفت که انسان کشف کرده بود. و این مفاهیم در حکم سنگ‌بنایی بود که تمام نظام اجتماعی روی آن استقرار یافته بود. هیچ جزئی از منظومه اجتماعی نبود که تابوهای خاصی آن را منظم و مرتب کرده باشند. بین حاکم و محکوم در حیات سیاسی و جسی و خانوادگی نه پیوند دیگری بود، و نه علقه مقدس‌تری. همین نکته در خصوص حیات اقتصادی نیز صادق است، و ظاهراً امر مالکیت از تشکیلات مبتنی بر تابو سرچشمه گرفته است. اولین طریقه تملک یک شی یا یک شخص یا یک قطعه زمین و یا ازدواج کردن، اینست که آنها را با علامت تابو مشخص کنند. از لحاظ مذهب غیرممکن بود که این سیستم پیچیده ممنوعیت‌ها را بتوان فسخ کرد. زیرا الغای این نظام مترادف با ظهور هرج و مرج کامل می‌شد. با این وصف، پیشوایان بزرگ بشریت پویندگی و تحرک تازه‌ای پیدا کردند و به سبب آن، تمام زندگی انسان توانست در جهت دیگری بیفتد. همین پیشوایان دینی در منظومه تابوها قدرت مثبتی یافتند که دیگر جنبه منع‌کنندگی نداشت و الهام‌بخش و آرمان‌انگیز بود. و نیز همین پیشوایان دینی اصالت انفعالی مردم را به یک احساس مذهبی پویا تبدیل کردند. اعتقاد به منظومه تابو، کم‌کم بشر را به این تهدید می‌کرد که زندگی برایش غیرقابل تحمل گردد. زیرا هستی انسان اعم از جسمانی و معنوی، در زیر فشار پیوسته این سیستم خفه می‌شد. و در همین زمان بود که دین ظهور کرد. تمام ادیان اخلاق عالی، یعنی دین انبیاء اسرائیل، دین زرتشت و مسیح، وظیفه مشترکی دارند. این مذاهب بار تحمل‌ناپذیر اعتقاد تابویی را سبک می‌کنند.

ولی از سوی دیگر، معنای عمیقتری از تکلیف دینی را به مردم یاد می‌دهند. یعنی می‌گویند، تکلیف دینی برابر تحدید و اجبار و الزام نیست. تکلیف دینی بیان‌کننده آرمان جدید و مثبت اختیار و آزادی‌ست.

فصل هشتم

زبان

زبان و اسطوره خویشاوندی نزدیک دارند، در آغاز فرهنگ انسانی رابطه‌ی این دو آنقدر نزدیک و همکاریشان آنقدر آشکار است که تفکیک آنها از یکدیگر امری تقریباً غیرممکن می‌نماید. زبان و اسطوره دو جوانی مختلف از یک ریشه‌ی واحد هستند. از روزی که انسان را می‌بینیم، همیشه قوه‌ی سخن‌گویی داشته و اساطیر بر ذهن وی مسلط بوده است و این خود محرک آمده تا "انسانشناسی فلسفی" ویژگی‌های انسانی این دو پدیده را ذیل یک ستون جمع کند. کوششهای متعددی در این راه شده است. ف. ماکس مولر در نظریه‌ی غربی که ساخته، اسطوره را صرفاً همچون محصول دست دوم‌ی از ماده‌ی اصلی که زبان باشد پنداشته و نیز اسطوره را بمنزله‌ی نوعی بیماری در روان انسانی تصور کرده و گفته که علل آن را باید در قوه‌ی گفتار جستجو کرد. طبیعت و ذات زبان استعاره‌ایست. زبان توانایی وصف مستقیم امور را ندارد و از اینرو به روشهای غیرمستقیم توصیف و استعمال الفاظ مبهم و دوپهلو متوسل می‌گردد. به نظر ماکس مولر، منشا اسطوره ابهام ذاتی زبان است و اسطوره خوراک معنوی خود را در همین خاصیت ابهام زبان پیدا کرده است. مولر می‌گوید:

"مساله‌ی اساطیر عملاً به یک مساله‌ی نفسانی و یک مساله‌ی لسانی که متعلق به حوزه‌ی علم زبانشناسی می‌شود، مبدل

شده است. زیرا نفسانیات ما برای خود ما از طریق گفتار "عینیت" پیدا می کنند. اما این نکته روشن خواهد کرد که به چه علت من "اسطوره" را بیشتر بیماری زبان پنداشته ام تا بیماری اندیشه. زبان و اندیشه تفکیک ناپذیرند و بنابراین بیماری زبان، بیماری فکر هم هست. تصور اینکه پروردگار عالم مرتکب جنایت شود، از مردان مایوس گردد و بر زن و فرزند خشم گیرد، البته دلیل بیماری و نشانه ای از حالت غیرعادی فکر و روشنتر بگویم، دال بر جنون واقعی و خلاصه ناخوشی است که در مبحث "آسیب-شناسی" اساطیر باید از آن صحبت کرد.

زبان مردم بدوی، خصوصا در مورد مسایل دینی افزاری است که کار کردن با آن دشوار است. زبانهای انسانی اصلا نمی توانند افکار انتزاعی را بدون توسل به استعاره بیان کنند، و گرافه نیست اگر بگوییم که واژگان ادیان باستان تماما از نوع استعاره است و این خود منبع لایزال انواع بسیار سوء تفاهم هایی است که در مذاهب و اساطیر عهد باستان پدید می آید. (۱۲۲)

اما تصور یکی از فعالیتهای بنیادی انسان منزله ای یک موجود عجیب-الخلقه یا نوعی بیماری روانی، نمی تواند تفسیر درستی از واقعیات باشد. هیچ احتیاجی به این نیست که نظریه هایی آنقدر عجیب و زورکی درست کنیم و نتیجه بگیریم که از لحاظ نفسانیات آدمهای ابتدایی، اسطوره و زبان به اصطلاح برادران دوقلو هستند. زبان و اسطوره هر دو ناشی از تجربه ی بسیار کلی و بسیار قدیمی و بیشتر اجتماعی است تا طبیعی، و بنی آدم بنای وجود خود را بر آنها استوار کرده است. خیلی قبل از اینکه کودک سخن گفتن بیاموزد، راههای آسانتری برای ارتباط با سایر اشخاص کشف می کند. فریاد-های ناشی از ناراحتی، درد، گرسنگی، ترس یا وحشت که از همه موجودات جاندار می تواند صادر شود، کم کم دگرگون می شوند. این فریادها صرفا واکنشهای غریزی نیستند، زیرا به نحوی آگاهانه تر و عمدی تر مورد استفاده واقع می شوند. کودک وقتی که تنها شد با فریادهایی کم و بیش مقطع، دایه

یا مادر خود را طلب می‌کند و متوجه می‌شود که فریادهای او نتیجه مطلوب او را بدست می‌دهند. انسان بدوی این تجربه‌ی اولیه‌ی اجتماعی را به تمام طبیعت تعمیم می‌دهد. به نظر او طبیعت و جامعه فقط پیوستگی تام با یکدیگر ندارند، بلکه یک کلیت واحد و منسجم را تشکیل می‌دهند. هیچ‌گونه حد-فاصل روشنی این دو حوزه را از همدیگر جدا نمی‌کند. خود طبیعت چیزی جز یک جامعه‌ی بزرگ و یا عبارت دیگر، جامعه‌ی موجودات زنده نیست. از این نقطه‌نظر که نگاه بکنیم با سانی کاربرد و نقش ویژه‌ی کلمه «جادو» را درمی‌یابیم اعتقاد به سحر و جادو مبتنی بر ایمان عمیق نسبت به مفهوم مشارکست و معاضدت در امور زندگی است. از لحاظ معتقدات مردم بدوی، قدرت اجتماعی کلام که در موارد گوناگون به تجربه رسیده است، مدلل به یک قدرت طبیعی و یا فوق طبیعی می‌شود. انسان بدوی خود را در محاصره‌ی انواع خطرات مرئی و غیرمرئی می‌بیند و نمی‌تواند امید داشته باشد که با وسایل ساده و طبیعی از این مخاطرات جان بدر برد. از نظری جهان چیز مرده یا گنگ و بی‌زبان نیست، و قادر به شنیدن و فهمیدن است. از اینرو اگر قوای طبیعت را به نحو مطلوب بکمک بطلبیم، بیاری ما خواهند شناخت. هیچ چیزی در مقابل جمله‌ی افسونگر شعر حتی قادر است ماه را از آسمان فرود آورد یا رای ایستادگی ندارد.

وقتی که انسان بتدریج دریافت که اعتماد وی بیهوده بوده و طبیعت فاقد رافت و عطوفت است نه از این جهت که نسبت به استمداد و تضرع وی بی‌اعتنا مانده، بلکه از این‌رو که زبان وی را ملتفت نمی‌شده است، کشف این نکته انسان را روحاً لطمه زد و در اینجا بود که با مسأله‌ی جدیدی مواجه شد که زندگی فکری و اخلاقی وی را دچار چرخش و پیچش کرد و آن را در بحران انداخت. از این تاریخ به بعد انسان در کنج عزلت و واماندگی خانه‌نشین شد و با یاس مطلق دست به گریبان گشت، و اگر نیروی معنوی جدیدی در باطن وی پیدا نمی‌شد و راه را بر سحر و جادو سد نمی‌کرد، بشر بدشواری موفقی می‌شد بر این‌گونه احساسات فائق گردد. اما در همین احوال راهی تازه که نوید امیدواری تازه را می‌داد، جلوی پای انسان باز شد. دیگر نمی‌شد

انتظار داشت که با کلام سحرآمیز بشود طبیعت را رام کرد. نتیجه‌ی این-
 سومیدی آن شد که انسان شروع کرد به اینکه رابطه‌ی بین زبان و واقعیت را در
 روشنایی تازه‌ای ملاحظه کند. نقش معنا دهنده‌ی کلام کم‌کم نقش سحرآمیز
 کلام را پاک می‌کرد و بجای آن می‌نشست. از این به بعد کلام واجد قوای
 مرموزی نیست و دیگر نفوذ بلاواسطه در طبیعت و عوالم فوق طبیعت را ندارد
 و قادر به دگرگون کردن طبیعت اشیاء و شکستن اراده‌ی خدایان و شیاطین
 نیست. با این وصف کلام فاقد معنا و قدرت نیست و به قول قدما، نمی‌توان
 از آن همچون نفسی که از دهان برآید و صوت برانگیزد (۱۲۳) یاد کرد. و با
 این همه، خصیصه‌ی ذاتی کلام در منطقی بودن آنست و نه در جسمانی بودن
 آن. کلام از جهت مادی تنزل کرد و ناتوان شد. از جهت منطقی به مرتبه‌ای
 عالی و عملاً به عالیترین رتبه ارتقا پیدا کرد، و به این طریق کلام **یالوگوس**
 بعنوان اصل عالم واصل اول معرفت بشر بر مسند حکومت نشست.

تغییر موقعیت مفهوم کلام در آغاز فلسفه‌ی یونان تحقق پذیرفته
 است و هراکلیتوس هنوز به این دسته از حکمای یونان تعلق دارد که ارسطو در
 کتاب مابعدالطبیعه خود از آنان به اسم "طبیعیون قدیم" یاد می‌کند. تمام
 توجه هراکلیتوس معطوف به عالم ظواهر است و این را قبول ندارد که ممکن
 است در بالای عالم ظاهر یا عالم صیورورت منطقه‌ای عالیتر یا نظام آرمانی و
 ابدی "وجود" محض مستقر باشد. با این وصف، به مشاهده‌ی امر دگرگونی در
 جهان اکتفا نمی‌کند واصل آن را می‌جوید. به نظر هراکلیتوس این اصل را در
 چیزهای مادی نمی‌توان پیدا کرد وکلید تفسیر درست نظام جهان را نه در
 عالم مادی، بلکه در عالم انسانی باید جستجو کرد. در عالم انسانی استعداد
 سخن گفتن نقش اساسی را بازی می‌کند. بنابراین اگر بخواهیم معنای جهان را
 درک کنیم، باید معنای سخن گفتن را دریابیم. اگر این راه، یعنی راه زبان-
 و نه راه پدیده‌های مادی-را کشف نکنیم نخواهیم توانست به فلسفه‌دسترسی
 یابیم. حتی در فلسفه‌ی هراکلیتوس کلمه‌ی **یالوگوس** یک پدیده‌ی ساده مربوط به انسان
 نیست و در حوزه‌ی تنگ عوالم انسانی مطرح نمی‌شود، زیرا از نظر او زبان محتوی
 حقیقت کل عالم است. اما در هر حال، کلام قدرت جادویی نیست و یک نقش معنی-
 خش و سمبولیک (نمادی) پیدا می‌کند. هراکلیتوس می‌نویسد: "اگر نه سخن

من، بلکه گفتار لوگوس را گوش می‌کنید، صلاحتان در اینست که به وحدت کائنات قائل گردید."

به این طریق است که می‌بینیم ذهن‌یونانی از همان ابتدا از فلسفه‌ی طبیعت به فلسفه‌ی زبان میل کرده، اما در این جا با اشکالات جدید و خطیری مواجه شده است. زیرا شاید مساله‌ای منحرف‌کننده‌تر و جدلانگیزتر از مساله "معنی" وجود نداشته باشد. حتی در روزگار ما هم زیان‌شناس و روان‌شناس و فیلسوف در این خصوص عقاید بسیار متفاوتی دارند. فلسفه‌ی قدیم قادر نبود این مساله‌ی غامض پیچ در پیچ را از جمیع جهات مورد مذاقه قرار دهد، و کاری جز تدارک مقدمات یک راه‌حل نمی‌توانست بکند. این راه حل مبتنی بر اصلی بود که در نزد حکمای اولیه‌ی یونان معمولاً مقبول بود و این طور به نظر می‌رسید که موکداً به کرسی نشسته است. اصل موضوع مکاتب گوناگون طبیعی و جدلی این بود که اگر بین فاعل شناسائی و واقعیت شناخته شده وحدت وجود نداشته باشد، امر شناختن غیرقابل توجیه خواهد شد. مکتب‌های اصالت معنی (ایده‌آلیسم) و اصالت واقع (رنالیسم) اگرچه این اصل را به دو طریق متفاوت به کار می‌برند، ولی هر دو به حقیقت آن اعتراف می‌کنند. پارمنیدس می‌گفت که هستی و اندیشه را نمی‌شود از هم جدا کرد، زیرا در واقع یک چیز هستند. اما حکمای طبیعی این وحدت و یگانگی را صرفاً در جهت مادی تفسیر کرده‌اند. طبیعت آدمیزاد را که تجزیه و تحلیل کنیم، می‌بینیم از همان ملقمه‌ی عناصر سازنده‌ی جهان مادی تشکیل و تکوین یافته است. همان عناصر آمیخته‌ای که تاروپود جهان را ساخته‌اند، فطرت آدمیزاد را نیز بوجود آورده‌اند، و این نکته را از تجزیه و تحلیل طبیعت انسان می‌توان دریافت، و عالم صغیر دنباله‌ی عالم کبیر است و به همین جهت انسان، یعنی عالم صغیر، قادر به درک جهان خارج از خود است و امیدوکلس (انبارکلس) گفته است، "ما زمین را بتوسط زمین و آب را بتوسط آب می‌شناسیم و بوسیله‌ی هوا نفخه‌ی الهی را و بواسطه‌ی آتش ویرانگر اخگر راستین را توانیم شناخت. عشق را به عشق می‌شناسیم و کینه را از انزجار دردانگیز". در چشم‌انداز این نظریه‌ی کلی، مساله‌ی "معنای دلالت" چگونه

مطرح می‌شود؟ در بادی امر توجیه مفهوم دلالت را باید بکمک واژگان مربوط به مفهوم هستی انجام داد، زیرا هستی یا مقوله‌ی جوهر کلی‌ترین مقوله‌ای است که حقیقت و واقعیت را به یکدیگر متصل می‌کند. یک کلمه نمی‌تواند بر چیزی "دالت" کند، اگر بین آن دو (یعنی لغت و معنی) لااقل یک وحدت جزئی وجود نداشته باشد. رابطه بین نماد (سمبول) و نموده (آن چیزی که سمبول نشان می‌دهد) نباید فقط از روی قرارداد و مواضع بلکه طبیعی باشد. اگر این رابطه طبیعی برقرار نباشد، کلمات زبان آدمی نقش خود را نمی‌توانند بازی کنند و غیرقابل فهم می‌شوند. اگر چنین فرضی را که بیشتر به نظریه‌ی کلی شناخت مربوط می‌شود تا نظریه‌ی مربوط به زبان بپذیریم، قهرا به مکتب "اسم صوت" (۱۲۴) برمی‌خوریم که علی‌الظاهر تنها مکتب قادر به پلزدن بین نامها و چیزهاست. اما از سوی دیگر، به محض اینکه پا روی این پل می‌گذاریم، خطر فرو ریختن آن احساس می‌شود. افلاطون می‌گوید: کافی‌ست اعتقاد مبتنی بر اسم صوت را بسط و تفصیل بدهیم و مفاهیم متضمن آن را در نظر بگیریم تا به علت احتوای بر تناقض، بطلان آن به ثبوت برسد. در رساله‌ی کراتیل که یکی از "گفتگوهای" تالیف افلاطون بشمار می‌رود، سقراط رای مذکور را به نحو تمسخرآمیزی می‌پذیرد، منتهی قبول کردن او طوری‌ست که آن عقیده بعلت فقد معنی و سخافت، بخودی خود لغو می‌شود و شرحی هم که افلاطون می‌دهد و می‌گوید منشاء هر زبان در تقلید اصوات موجود در طبیعت است، در میان لودگی و استهزای عامه پایان می‌گیرد. با این وصف اعتقاد به "اسم صوت" قرن‌ها ادامه یافته و حتی در نوشته‌های متاخر نیز این فکر به‌هیچوجه از میان نرفته، اگرچه در نحوه‌ی بیان آن، دیگر آن ساده‌دلی کراتیل افلاطون به چشم نمی‌خورد.

موقعی که برای کشف شباهت مورد ادعای بین اصوات و اشیاء واژه‌های زبان رایج را تجزیه و تحلیل می‌کنیم، اغلب دچار سرگشتگی بسیار می‌شویم و این خود یک ایراد بدیهی‌ست که به عقیده‌ی مذکور وارد می‌باشد. معذک در رد این ایراد می‌توان توضیح داد که زبان انسان از همان آغاز در معرض دگرگونی و ساییدگی قرار داشته است و به همین جهت، نمی‌شود به تحقیق

در حالت کنونی آن اکتفا نمود و برای کشف رابطه‌ای که کلمات را به معانی آنها می‌پیوندد، باید به اصل و منشاء آنها رجوع کرد. از کلمات مشتق باید به کلمات اصلی بازگشت، ریشه‌ی واژه‌ها را باید کشف کرد و صورتهای اصلی آغازین هریک را درآورد. به دلیل همین اصل، علم اشتقاق نه تنها محور علم زبان‌شناسی شد، بلکه هسته‌ی مرکزی فلسفه‌ی زبان هم بشمار رفت. ولی دستورنویسان و فلاسفه‌ی یونانی که به پژوهش در اشتقاق و ریشه‌ی کلمات پرداختند، زیاد دچار وسواس نظری و تاریخی نشدند، و تا قبل از نیمه‌ی اول قرن نوزدهم، علم اشتقاق برمبانی علمی مستقر نگشت. تا این تاریخ در این زمینه هرکسی هرچه می‌گفت امکان‌پذیر می‌نمود، و خیال‌با فانه‌ترین و شگفت‌انگیزترین توجیهات پذیرفته می‌شد، و مادام که این‌گونه تفنن‌ها رواج داشت تعیین نظریه‌ی رابطه‌ی طبیعی بین اسماء و اشیاء از لحاظ فلسفی قابل توجیه و قابل دفاع می‌نمود.

اما از همان ابتدا نظرات کلی دیگری هم وجود داشت که با نظر یاد شده مغایرت داشت. فلاسفه‌ی سوفسطایی یونان از جهتی شاگردان هراکلیت بوده‌اند. افلاطون در رساله‌ی طیطاووس گفته است که نظریه‌ی معرفت ساخت فلاسفه‌ی سوفسطایی یکسره فاقد اصالت است و آن را زائده و لاحقه‌ی مکتب هراکلیت که مبنای آن "سیر و جریان کائنات" است، می‌داند. معذک بین عقاید هراکلیت و حکمای سوفسطایی اختلاف ثابتی وجود دارد. از نظر هراکلیت نفس کلمه یا "لوگوس" یک اصل مابعدطبیعی کلی است که واجد یک حقیقت کلی و اعتبار عینی است، اما سوفسطاییان دیگر این "واژه‌ی ایزدی" را که به نظر هراکلیت مبداء و اصل اول کائنات و نظام جهان و اخلاق بود نمی‌پذیرفتند. در تئوری زبان نقش اساسی را نه مابعدالطبیعه بلکه علم انسان‌شناسی بازی می‌کند و انسان مرکز عالم می‌شود. به گفته‌ی "پروتاگوراس" انسان ملاک و مقیاس کلیه‌ی امور است. انسان، مناط هستی آنهاست که وجود دارند، و ملاک نیستی آنان که وجود ندارند. بنابراین تفحص در اصل و منشاء زبان در جهان اشیاء، کاری یکسره بیهوده است. فلاسفه‌ی سوفسطایی توانسته بودند برای تحقیق در زبان انسان روش بمراتب آسانتری پیدا کنند

و هم اینان بودند که برای اولین بار به صورت منظم از مسایل زبانشناسی و دستوری صحبت کردند. با این وصف، سوفسطاییان صرفاً از لحاظ نظری به این‌گونه مسایل علاقمند بودند. وگرنه، هرگونه نظریه‌ای درباره‌ی زبان، اجرای وظایف فوری‌تری را برعهده خود دارد و آنست که باید به ما سخن گفتن و عمل کردن در عرصه‌ی اجتماعیات و سیاسیات را که جولانگاه زندگی ماست بیاموزد. در آتن قرن پنجم قبل از مسیح، زبان بدل به وسیله‌ای شده بود که غایات آن کاملاً معین و ملموس و عملی بود و در مبارزات بزرگ سیاسی سخن و سخنوری نیرومندترین سلاحها بشمار می‌رفت و بدون داشتن این وسیله هیچکس نمی‌توانست انتظار ایفای نقش مهمی را داشته باشد. بکار گرفتن زبان به بهترین طرق، و اصلاح و تصفیه‌ی پیوسته‌ی آن اهمیت حیاتی داشت و به همین منظور، سوفسطایی‌ها اصلاً شعبه‌ی جدیدی در معرفت بوجود آوردند، و آن اختراع فن خطابه (ریطوریکا) - و نه صرف و نحو و علم اشتقاق - بود که مشغولیت ذهنی اصلی آنها را فراهم آورد. در تعریفی که سوفسطاییها از فرزانیگی (سوفیا) بدست می‌دهند، فن خطابه از اهمیت اساسی برخوردار است. به این ترتیب، کلیه‌ی مباحثاتی که درباره‌ی "حقیقت" و صحت الفاظ و کلمات رواج داشت، بی‌ارزش و حتی بیهوده جلوه می‌کردند. اما غرض از اسماء، بیان کیفیت اشیاء نیست و رابطه‌ی تبعی ضروری عینی بین اسماء و اشیا وجود ندارد. نقش حقیقی کلمات نه توصیف اشیا و امور، بلکه ایجاد هیجانات در دل انسان است و نیز غرض از الفاظ، بیان ساده‌ی افکار و آراء نیست، بلکه مراد تحریک مردم به انجام دادن برخی افعال است. تا اینجا تصورات سه‌گانه‌ای را که از نقش و ارزش زبان به ظهور پیوسته یعنی تصورات مبتنی بر اساطیر و مبتنی بر مابعدالطبیعه و مبتنی بر عمل (پراگماتیک) را معین کردیم. اما هر سه‌ی این تصورات، در واقع از موضوع اصلی خود خارج می‌شوند، زیرا هیچیک از آنها یکی از بارزترین خصایص زبان را در نظر نمی‌گیرند. ابتدایی‌ترین سخنان انسان به امور عالم جسم راجع نمی‌گردد و علایم زبانی صرفاً غیروضعی (دل‌خواهی) نیستند و اطلاق انحصاری صفت طبیعی یا مصنوعی به آنها امکان ندارد. گفتار انسان "طبیعی"

است و "مصنوعی" نیست، ولی هیچ رابطه‌ای با ماهیت خارجی اشیاء ندارد. این علایم فقط بستگی به قرارداد و عرف و عادت ندارند و ریشه‌های آنها عمیق‌تر فرو رفته‌اند. این علایم مظاهر غیرارادی احساسات انسانی، یعنی شادی و شگفتی و خشم هستند که بروز آنها با صداهای ویژه‌ای همراه است و تصادفی نیست. نظریه‌ای که بموجب آن منشاء زبان تقلید اصوات طبیعی می‌باشد، ساخته‌ی یکی از بزرگترین دانشمندان طبیعی‌دان یونان است. دموکریتوس اولین کسی بود که در نظریه‌ی پیشنهادی خود گفت که منشاء زبان انسان را باید در اصوات صرفاً عاطفی جستجو کرد. بعدها اپیکورس و لوکریتوس نیز از همین عقیده دفاع کردند و به مرجعیت نظر دموکریتوس استناد نمودند. این عقیده تأثیر ماندگاری در نظریه‌ی زبان بجا گذاشت. حتی در قرن هجدهم، همین عقیده تقریباً بدون کم و کاست نزد متفکرانی مثل ویکو و روسو ظاهر شد. از لحاظ علمی فهمیدن امتیازات بزرگ نظریه‌ی مبتنی بر تقلید اصوات کارآسانیست و علی‌الظاهر مساله‌ی مبداً زبان، دیگر به تفکر نظری محض ارجاع نمی‌گردد. چندین امر واقعی قابل معاینه راجع به زبان کشف شده که این واقعیات محدود به چهارچوب زبان انسان نیستند. زبان انسان را می‌توان ناشی از غریزه‌ی بنیادی دانست که طبیعت در ضمیر کلیه‌ی مخلوقات زنده مستقر کرده است. فریادهای شدید ترس و خشم و درد و شادی فقط از انسان صادر نمی‌شود و در جهان حیوانات نیز نظیر آن را می‌توان پیدا کرد. قابل‌قبول‌ترین رویه این بود که علت کلی زیست‌شناسانه (بیولوژیکی) ماهیت اجتماعی زبان را درک کنیم. اگر عقیده دموکریتوس و شاگردان و هواداران او را بپذیریم، علم دلالت (سمانتیک) بعنوان یک شاخه‌ی جدا و مشخص، موجودیت خود را از دست می‌دهد و مبدل به یکی از شاخه‌های علم زیست‌شناسی و یا علم وظائف‌الاعضا (فیزیولوژی) می‌شود.

با این وصف، مادام که خود زیست‌شناسی بر پایه‌ی علمی جدیدی استوار نشده بود، نظریه‌ی منشاء صوتی زبان نمی‌توانست پختگی و کمال پیدا کند و ایجاد رابطه بین زبان آدم و برخی واقعیات زیست‌شناسی کفایت نمی‌کرد. این رابطه را می‌بایست بر مبنای یک اصل کلی سوار کرد، و این اصل را

نظریه‌ی تحول فراهم آورد. موقعی که کتاب داروین انتشار یافت، نه تنها فلاسفه و دانشمندان بلکه زیانشناس نیز آن را با شغف بسیار استقبال کردند. اگوست شلایشر که در اولین تالیفاتش شاگرد و طرفدار هگل بود، فلسفه‌ی داروین را قبول کرد. خود داروین قضیه را صرفاً از جهت علم طبیعی تحقیق کرده بود، ولی روش او بسهولت قابل اطلاق به پدیده‌های مربوط به زبان بود، و حتی در این زمینه به نظر می‌رسید که راه تازه‌ای را می‌گشاید. داروین در کتاب *بروز عواطف نزد انسان و حیوانات* نشان داده بود که اصوات و حرکات واجد معنی منبعث از برخی احتیاجات زیستی و توسل به آنها، مفید به رعایت قواعد زیستی کاملاً معینی است. با طرح مساله‌ی زبان از این زاویه، معمای قدیم منشاء زبان را می‌شد به روش صرفاً تجربی و علمی مطالعه کرد. و به این طریق، زبان انسان دیگر در حکم "دولت در دولت" نبود و مطابق نظریه‌ی داروین یکی از مواهب طبیعی رایج در همه‌ی عالم بشمار می‌رفت. اما چنین نبود و یک مشکل اساسی باقی می‌ماند. از لحاظ بنیاد گزاران نظریه‌های زیستی مربوط به منشاء زبان، "درختان جنگل را می‌پوشاندند" یعنی مساله‌ی اصلی فراموش شده بود. زیرا اینان از همان ابتدای امر، وجود راه مستقیمی را که از اصوات به زبان منتهی شد قبول نمی‌کردند. و حال آنکه قول به این نکته، مشکل را حل نمی‌کرد و می‌بایست آن را به اثبات رسانید. مساله‌ی اصلی، مساله‌ی ساده‌ی رابطه بین اصوات و زبان نبود. وجود ساختمان زبان انسانی محتاج توجیه و تبیین بود. تجزیه و تحلیل این ساختمان نشان می‌دهد که اختلاف بنیادی بین "زبان عاطفی" و "زبان مبتنی بر عبارت" وجود دارد. و این دو نوع زبان در یک سطح قرار نمی‌گیرند، و اگر هم از جهت مراحل تکوین این دو نوع زبان مناسباتی با یکدیگر داشته باشند، انتقال زبان اول به زبان دوم باید پیوسته و منطقی تحول از یک جنس (بمعنای منطقی) (۱۲۵) به یک جنس دیگر باشد. تا آنجا که من اطلاع دارم، هیچ نظریه‌ی زیستی موفق نشده است این تفکیک منطقی و ساختمانی را از میان بردارد. هیچ دلیل روانشناختی هم در دست نداریم که ثابت کند حیوانات توانسته‌اند از مرز میان "زبان مبتنی بر عبارت" و زبان

عواطف گذر کنند. آنچه به اصطلاح "زبان جانوری" نام گرفته است، پیوسته به صورت کاملاً خودبنیاد یا ذهنی (سوبژکتیو) باقی می‌ماند، محسوسات گوناگون را بیان می‌کند، ولی هیچوقت اشیاء را به نام صدا نمی‌زند و آنها را توصیف نمی‌کند. از طرف دیگر، هیچ سند تاریخی در دست نیست که بر اساس آن بتوان گفت، انسان در مراحل بدوی فرهنگ محدود و مجبور به استفاده از زبان ساده عواطف و حرکات (ژست) بوده است. اگر بخواهیم روش مطلقاً "استقرایی بکار ببریم، ناگزیریم از پذیرفتن این گونه پندارها که گرچه یکسره دور از حقیقت نیستند، ولی دست کم غیرمطمئن‌اند و جنبه‌ی فرضی دارند- پرهیز کنیم.

واقعیت اینست که معاینه دقیقتر این نظریه‌ها ما را به اصلی رهنمون می‌شود که تکیه‌گاه آنها می‌باشد، ولی خود آن اصل قابل رد و تردید است. هوداران این نظریه وقتی که در معاینات خود کمی پیش رفتند، مجبور به پذیرفتن و بهره‌گرفتن از همان اختلافی می‌شوند که در آغاز انکار می‌کردند و یا به هرحال آن را کوچک جلوه می‌دادند. برای توضیح این نکته دو مثال مشخص یکی از زبانشناسی و یکی دیگر از روانشناسی و فلسفه می‌آورم.

اتویسپرسن شاید آخرین زبانشناس روزگار ما باشد که به مسالهی کهن منشاء زبان علاقه زیادی نشان داده، و انکار نکرده که کلیه راه‌حل‌هایی که قبلاً برای این مساله ارائه شده، چندان رضایت‌بخش نبوده است، و نیز قویاً اعتقاد داشته که در این زمینه روش تازه‌ای کشف کرده که نوید پیروزی بیشتری را می‌دهد. یسپرسن می‌نویسد:

"روشی را که من تجویز می‌کنم و اولین کسی هستم که آن را به نحو مدلی به کار می‌برم، متوقف بر این است که از صورت فعلی زبانهای جدیدمان تا آنجا که تاریخ و مدارک موجود میسر می‌سازد، به صورت قدیم آنها نزدیک شویم. اگر با استعمال این روش سرانجام به اصواتی از جنسی برسیم که دیگر نشود گفت مجموعه‌ی آنها تشکیل یک زبان واقعی می‌دهند، بلکه چیزی مقدم بر زبان هستند، آن وقت مسالهی منشاء زبان حل خواهد شد.

علت این است که ما چگونگی حدوث تغییر صورت یا دگرگونی را می‌توانیم بفهمیم، ولی مخلوقی که از نیستی آفریده شده باشد برای فاهمی انسان قابل تصور نیست."

از لحاظ نظریه مذکور تغییر صورت، زمانی حادث شد که صداهای صادره از گلو انسان که -- ابتدا فریادهای هیجانی یا شاید اصواتی خوش‌آهنگ بودند -- بمنزله‌ی اسم بکار برده شدند. آن چیزی که در آغاز ممزوجی از اصوات فاقد معنا بود، به این طریق و دفعتاً "مبدل به یک افزار تفکر شد. بعنوان مثال، مجموعه‌ای از اصوات را به صورت آهنگی در می‌آوردند و موقعی که بر دشمن فاتح می‌شدند، به نشانه‌ی سرود پیروزی می‌خواندند. این آهنگ می‌توانست مبدل به نام این حادثه مخصوص و یا حتی اسم آن انسانی که دشمن را کشته بود بشود. توسعه‌ی این روش و تعمیم آن را، می‌شد با توسل به انتقال معنی از طریق استعاره و کنایه در بیان و اطلاق آن به احوال و اوضاع مشابه ادامه داد. با این وصف، اشکال کار در اینجا است که همین "انتقال معنی از طریق استعاره" مساله را بوجود می‌آورد. زیرا "انتقال معنی" به این معنی است که این اصوات صادره که تا اینجا چیزی جز بروزات غیرارادی هیجانات نیرومند نبودند، از این به بعد دست‌اندرکار بازی کردن نقش کاملاً جدیدی می‌شدند. از این بروزات صوتی بعنوان نمادهایی که ناقل معنای مشخصی بودند استفاده می‌شد. خود یسپرسن به نقل از "بنفی" می‌گوید، بین صدای عاطفی و یک کلمه آنقدر اختلاف هست که می‌شود ادعا کرد اولی نفی دومی است. زیرا آدمی فقط زمانی از خود صدای هیجانی در می‌آورد که دیگر قادر به سخن گفتن نباشد. به نقل از یسپرسن زبان موقعی ظاهر شد که "ارتباط بر اظهار عواطف فائق آمد".

با این وصف، در نظریه یسپرسن این مرحله فرصی است، و توجیه و تبیین نشده است. همین ایراد به نظریه گریس دلاگونا در کتاب زبان، نقش و توسعه آن وارد است. در این کتاب صورت مساله با طول و تفصیل بسیار ارائه گشته و مفاهیم دوقی و توهمی که گاهی در کتاب یسپرسن پیدا می‌شود، از کتاب وی حذف شده است. در اینجا تحول فریاد به گفتار بعنوان یک

فرایند عینی شدن (۱۲۶) تدریجی توصیف شده است. کیفیات عاطفی بدوی مربوط به یک وضع دگرگونی‌هایی پیدا می‌کنند و در عین حال، از خصایص محسوس همین وضع کلی متمایز می‌گردند. "... - موضوعها (یعنی متعلق ادراک و شناسایی) بظهور می‌پیوندند و بیشتر به عقل درک می‌شوند تا بتوسط احساس ...". در عین حال، این فرایند مشروط وسعت پیدا می‌کند و هیات تالیفی به خود می‌گیرد و سرانجام نظام عینی واقعیت ظاهر می‌شود، و در این موقع است که علم حقیقی به عالم خارج تعلق می‌گیرد عمل عینی کردن و "هیات تالیفی دادن" (۱۲۷)، دو وظیفه‌ی اصلی و بنیادی زبان انسان را تشکیل می‌دهند. اما من نمی‌دانم چگونه بر مبنای یک فرضیه‌ی ساده‌ی مبتنی بر اصوات، می‌توان این مرحله‌ی قاطع اساسی را تبیین نمود. در شرح و تفسیر استاد دلاگونا فاصله‌ی بین اصوات و اسماء، نه تنها دست نخورده باقی می‌ماند، بلکه تشدید هم می‌شود. این نکته شایان توجه است که فکر دانشمندانی که مبداء پیدایش زبان را در اصوات ساده می‌دانند، به این منتهی شود که من حیث المجموع، اختلاف بین اصوات و اسماء، بمراتب مهمتر و آشکارتر است تا وحدت مورد ادعای آنها. مثلاً گاردینر در ابتدای کتاب خود می‌گوید: بین زبان انسان و زبان حیوان یک "تجانس ذاتی" وجود دارد، ولی بعداً که نظریه‌ی خود را شرح و بسط می‌دهد، مجبور به پذیرفتن این نکته می‌شود که میان اصوات صادره‌ی حیوانات و گفتار انسان، اختلاف آنقدر عمیق است که آن تجانس ذاتی را تقریباً مستور می‌کند. این شباهت ظاهری عملاً چیزی نیست جز یک رابطه‌ی مادی که عدم تجانس صوری را نه تنها طرد نمی‌کند، بلکه تشدید هم می‌نماید.

۲

در تمام ادوار مسالهی اصل زبان، ذهن مردم زمانه را بطوری شگفت‌انگیز مجذوب خود کرده است. به مجردی که اولین جلوه‌های هوش در انسان متجلی شد، شروع به پرسیدن و پژوهیدن درباره‌ی زبان کرد. در روایات اساطیری متعدد آمده است که خدا به تنهایی یا بکمک یک دستیار سخن گفتن

را به مردم آموخته است. اگر مقدمات اندیشه‌ی اساطیری را قبول کنیم، علاقه‌ای که نسبت به اصل زبان ابراز شده است، بآسانی قابل فهم می‌شود. از لحاظ فکر اساطیری طریقه‌ی دیگری برای تبیین جز این نیست که به قدیمترین روزگاران رجوع کنیم، و وضع کنونی عالم طبیعت و عالم انسانی را از آن وضع ابتدایی کائنات مشتق بدانیم. با این وصف، شگفت‌انگیز و خارق عرف بنظر می‌رسد وقتی که می‌بینیم، همین گرایش هنوز هم در حوزه‌ی فکر فلسفی رواج دارد. اما تحقیق در تکوین زبان سبب شده است که پژوهش در هیات تالیفی آن قرن‌ها در محاق تعطیل بیفتد. برای محققان جای تردید نبود که هر وقت مسالهی تکوین زبان حل بشود، از قبل آن، کلیه مسایل دیگر نیز بآسانی راه حلی پیدا خواهند کرد. اما این مطلب از نقطه نظر شناخت کلی علم، پندار بی‌اساسی بیش نبود. نظریه‌ی شناخت به ما آموخته است که بین مسایل تکوینی و مسایل تالیفی باید خط فاصل مشخصی کشید، و خلط میان این دو مبحث اغفال‌کننده و خطرناک است. پس چگونه است که هر وقت صحبت از مسایل زبان‌شناسی می‌رود، این روش استوار مورد بی‌اعتنایی واقع می‌شود. بدیهی است که جمع آوردن اطلاعات تاریخی کامل درباره‌ی زبان، مفیدفوائد بسیار و واجد نهایت اهمیت است، تا به اتکای آن بتوان به این سؤال جواب داد که آیا کلیه‌ی زبان‌های عالم از یک منبع واحد سرچشمه می‌گیرند، و یا اینکه ریشه‌های مختلف و مستقل دارند، و نیز قادر شد به اینکه مراحل متوالی بسط و گسترش گویشهای خاص و اقسام زبان را مشخص کرد. با وجود این، مسایل مربوط به فلسفه‌ی زبان آنقدرها حل نشده است. فلسفه نمی‌تواند به جریان ساده‌ی چیزها و زمان‌بندی حوادث اکتفا کند. فلسفه باید پیوسته و به طریقی، به تعریفی که افلاطون از شناخت فلسفی بعنوان شناخت "وجود"، و نه فقط شناخت "صیوروت" داده، باز گردد. محرز است که زبان نه در خارج و نه در ماورای زمان قرار گرفته، و نیز تعلقی به قلمرو اندیشه‌های ابدی و مثل افلاطون ندارد. دگرگونی اصوات و معانی کلمات، و همچنین تغییر معنای واژه به جهت شباهت صوتی آن با واژه‌ی دیگر، از جمله عناصر ذاتی زبان هستند. با این وصف، مطالعه‌ی تمام این پدیده‌ها برای درک نقش کلی زبان

کفایت نمی‌کند. مسلم است که ما برای تجزیه و تحلیل هر صورت نمادی (سمبولیک) محتاج و مدیون اطلاعات تاریخی هستیم. ما نمی‌توانیم به روش صرفاً انتزاعی، یعنی بر مبنای یک تعریف منطقی به این سؤال که ماهیت اسطوره و دین و هنر و زبان همیشه با مسایل کلی مربوط به ساختمان آنها مواجه می‌شود که تعلق به نوع دیگری از شناخت دارد. این مسایل جدا از یکدیگر باید مورد تحقیق قرار بگیرند، و تأمل و جستن راه‌حل برای آنها، صرفاً از طریق تحقیقات تاریخی امکان ندارد.

در قرن نوزدهم، عقیده‌ی مقبول عام این بود که تاریخ به تنهایی قادر به مطالعه‌ی زبان انسان می‌باشد. کلیه‌ی تتبعات مهم زبان‌شناسی را دانشمندانی می‌کردند که علاقه‌ی آنها به تاریخ به حدی بود که به سایر حوزه‌های علم و اندیشه تقریباً توجهی نمی‌شد. "یاکوب گریم" اولین سنگ بنای دستور تطبیقی زبانهای ژرمانی را گذاشت. دستور تطبیقی زبانهای هند و اروپایی را "بوپ" و "پوت" پایه‌گذاری کردند و "شلایشسر" و "کارل بروگمان" و "دلبروک" در آن اصلاحاتی بعمل آوردند. "هرمان پول" اولین کسی بود که مسالهی اصول تاریخ زبان را مطرح کرد، و کاملاً به این نکته آگاه بود که تحقیقات تاریخی به خودی خود نمی‌توانند تمام معضلات زبان را حل کنند، و اعتقاد داشت که شناخت تاریخی همیشه محتاج به یک مکمل تالیفی (سیستماتیک) می‌باشد، و به همین جهت می‌گفت: هر شاخه‌ای از علوم تاریخی مطابقت با علمی می‌کند که موضوع آن پژوهش در شرایط کلی تحول مسائل تاریخی است، و عواملی را جستجو می‌کند که علی‌رغم تمام دگرگونیهای عارضی پدیده‌های انسانی، تغییر نمی‌پذیرند. قرن نوزدهم قرن نبود که فقط علم تاریخ به صدر نشست. علم روانشناسی هم از شیوع و اعتبار برخوردار شد. بنابراین، کاملاً طبیعی و بدیهی می‌نمود که اصول تاریخ، زبان را در حوزه‌ی نفسانیات جستجو کند. علم تاریخ و علم زبان‌شناسی اساس مطالعات زبان‌شناسی قرار گرفتند. "لئونارد بلومفیلد" می‌نویسد:

"پول" و بسیاری از معاصرانش فقط به زبانهای هند و اروپایی پرداختند، و چون به توصیف مسایل زبانی علاقه نداشتند، از

تحقیق درباره‌ی زبانهایی که تحول تاریخی آنها را نمی‌دانستند، سرباز زدند. این‌گونه محدودیت سبب شد که اینان از معرفت بر احوال زبانهای بیگانه‌ای که نوع ساختمان دستوری-شان متفاوت با السنه‌ی هندواروپایی بود، بی‌نصیب ماندند و گرنه متوجه می‌شدند که خصوصیات بنیادی زبانهای مذکور، قابل تعمیم به سایر زبانهای عالم نیست. با این وصف، به موازات جریان مهم تحقیق تاریخی، گرایش دیگری- ولی هنوز به صورت ضعیف- در شرف ظهور بود که به مطالعه‌ی زبانشناسی عمومی توجه داشت. چند نفر محقق بیش از پیش رابطه‌ای طبیعی بین مطالعات توصیفی و تاریخی را بوضوح می‌دیدند. از اختلاط این دو جریان تحقیقی، یکی "تاریخی و تطبیقی" و دیگری "فلسفی و توصیفی" اصولی پدید آمد که متخصصان بزرگ زبانهای هندو اروپایی، مثل "هرمان پول" واقف به آن نبودند. هرگونه مطالعه‌ی تاریخی زبان، مبتنی بر مقایسه‌ی دو یا چند سلسله اطلاعات توصیفی است. برای توصیف یک زبان، اصلاً به هیچ نوع اطلاع تاریخی احتیاج نیست، و واقع اینست که محقق که بگذارد معلومات تاریخی‌اش در توصیف وی از یک زبان خاص تصرفاتی روا دارد، راغب به جرح و تعدیل و دستکاری عناصر توصیفی خواهد شد که از راه تجزیه و تحلیل بدست آورده است. اگر خواهیم مطالعه‌ی تطبیقی ما مبنای استواری داشته باشد، برای تحقق این منظور، توصیف زبان باید بدون سبق ذهن انجام گیرد.

اولین اثری که این روش به نحو استادانه‌ای در آن بکار برده شده بود، و به همین جهت هم الگو و سرمشق شد، کتاب یک زبانشناس بزرگ و ییک فیلسوف عالی‌قدر است. "ویلهلم هومبولت" کسی است که اولین اقدام را در زمینه‌ی رده‌بندی زبانهای عالم انجام داده، و انواع اصلی آنها را از هم تفکیک کرده است. اما این زبانشناس نمی‌توانست در تحقیقات خود روشهای

صرفاً تاریخی بکار ببرد، زیرا السنه‌ی مورد مطالعه‌ی او، صرفاً از نوع هند و اروپایی نبودند. این مرد به زبان و آنچه به آن مربوط می‌شود، حقیقتاً عشق می‌ورزید و پژوهشهای او به کلیه پدیده‌های زبان تعلق می‌گرفت. اولین توصیف تحلیلی که از زبان بومیان آمریکا در دست است، توسط او بر مبنای مدارکی که به برادرش "الکساندر فن هومبولت" در جریان سیاحت‌های خود در قاره‌ی آمریکا جمع کرده بود، انجام گرفت. هومبولت در جلد دوم کتاب عظیمی که درباره‌ی تنوع زبانهای انسان نوشته، اولین دستور تطبیقی زبانهای اندوئزی و ملانزی را به تحریر کشیده است. با این وصف، چون برای نوشتن چنین دستوری هیچ اطلاع تاریخی در دست نبود (تاریخ این زبانها کاملاً ناشناخته مانده بود)، هومبولت مجبور شده مساله را از زاویه‌ی کاملاً تازه‌ای نگاه کند، و زمینه‌ی روش خود را به این طریق آماده سازد.

با وجود این، روش تحقیق "هومبولت" دقیقاً استقرار یافته بود، یعنی بر معاینه و مشاهده اتکا داشت و نه بر تفکر و استدلال. اما "هومبولت" به توصیف امور جزئی اکتفا نمی‌کرد، و از همین امور جزئی، بلافاصله استنتاجات کلی می‌کرد که به دید نگرنده وسعت می‌بخشید، و قائل به این بود که مادام که زبان را بعنوان مجموعه‌ی ساختمانی از "کلمات" نگاه کنیم، محال است بتوانیم تصویری واقعی از خصوصیات و نقش زبان بدست آوریم. اختلاف واقعی‌بینی زبانها، اختلاف اصوات و علایم نیست، تفاوت در "منظر عالم" است. زبان عبارت نیست از مجموعه‌ی کلمات، مثل یک ماشین که مجموعه‌ای از اجزاء و قطعات و پیچ و مهره‌هاست، و تجزیه‌ی آن به کلمات و الفاظ، در حکم احتلال نظام داخلی و ویرانی تشکیلاتی جامع آنست. داشتن چنین بینشی از زبان، به کلیه‌ی تحقیقات زبانشناسی آسیب می‌رساند، و نتیجه‌ی نامطلوب ببار می‌آورد. به نقل "هومبولت"، کلمات و قواعدی که از دیدگاه مردم، یک زبان را تشکیل می‌دهد، فی الواقع در عمل سخن گفتن یا گفتار پیوسته و معقول متظاهر می‌شوند. تحقیق کردن در لغات و قواعد زبان به صورت واحدهای جداگانه، بمنزله‌ی کشتن آنها از طریق تجزیه و تحلیل ناشیانه علمیست. زبان را باید بعنوان یک نیرو و نه بعنوان یک گازنگریست.

بعبارت دیگر، زبان یک چیز ساخته و پرداخته نیست. زبان یک فرایند دائمی پیوسته است. زبان کاریست که ذهن انسانی مدام از ابتداء شروع می‌کند، به این منظور که اندیشه‌ی خود را بکمک اصوات ملفوظ بیان نماید.

کتاب "هومبولت" فقط سبب پیشرفت مهم زبانشناسی نشد، بلکه عصر جدیدی را در تاریخ فلسفه زبان گشود. هومبولت نه متخصص پدیده‌های خاص زبانشناسی خاصی بود، و نه مثل "شلینگ" و "هگل" از اصحاب مابعدالطبیعه بود. فقط روش انتقادی "کانت" را در دست پذیرفته بود که بموجب آن، در خصوص ذات یا منشاء زبان، تسلیم شدن به تامل نظری جایز نیست. البته این نکته را هرگز نمی‌توان به صراحت در تالیفاتش پیدا کرد، و به هر حال مسائل ساختمانی زبان مقدم بر سایر مطالب بنظر می‌آیند. بطور کلی، امروزه این عقیده به کرسی نشسته است که مسایل از نوع مذکور را، صرفا با روش تاریخی نمی‌توان حل کرد. پژوهندگان متعلق به مکاتب مختلف که در حوزه‌های گوناگون تحقیق می‌کنند، در این مورد وحدت نظر دارند که زبانشناسی تاریخی منافای زبانشناسی توصیفی نمی‌تواند باشد. زیرا که زبانشناسی تاریخی باید الزاما بر توصیفات لایه‌ها با مراحل از تحول زبان تکیه کند که برای ما مستقیما قابل وصول هستند. از جهت تاریخ تحول، فکر این نکته شایان نهایت توجه است که از این لحاظ، زبانشناسی، تحولی شبیه تحول سایر شاخه‌های معرفت داشته است، یعنی طرز تفکر تحصیلی سابق، جای خود را به اصل جدیدی داد که می‌توان آن را مکتب "اصالت ساختمان" نامید. از لحاظ فیزیک معارف (کلاسیک)، لازمه‌ی کشف قوانین کلی مربوط به حرکت، شناخت قبلی حرکات "نقاط مادی" بود. مکانیک تخیلی لاگرانژ مبتنی بر همین اصل بود. بعدها قوانین میدان الکترومغناطیسی که توسط "فارادی" و "ماکسول" کشف شد، خلاف این امر را خواستند ثابت کنند و بهر حال، واضح شد که میدان الکتریکی مغناطیسی قابل تقسیم به نقطه‌های جدا از همدیگر نیست. الکترون دیگر مثل یک واحد مستقل که موجودیتی ویژه داشته باشد، به قلم نرفت، و بعنوان "نقطه‌ی حد" میدان کلی تعریف شد و به این طریق، نوع جدیدی از "فیزیک میدان" بوجود آمد که از بسیاری جهات با اصول قبلی

مکانیک متعارف (کلاسیک) تفاوت داشت. زیست‌شناسی هم تحول مشابهی پیدا کرد. نظریات جدید "جامع‌گرا" (۱۲۸) که از آغاز قرن بیستم دوباره سر زبانها افتادند، در واقع به تعریف قدیمی ارسطو از بدن برمی‌گردند که براساس آن، در جهان مادی "آلی"، کل مقدم بر جزء است. معتقدان به این نظریه، واقعیات ناشی از تحول زیستی را انکار نمی‌کنند. منتهی همین واقعیات را در جهت عقاید داروین و هواداران بی‌چون‌وچرای او تفسیر نمی‌کنند. علم روانشناسی هم در سراسر قرن نوزدهم به غیر از چند مورد استثنایی راهی را پیمود که هیوم کشف کرده بود. تنها روش مستعمل در تبیین یک پدیده‌ی انسانی، ارجاع آن به عناصر مقومه‌ی اولیه‌ی آن بود، و کلیه‌ی واقعیات روانی پیچیده را ناشی از تراکم و یا تجمع معطیات ساده‌ی حواس می‌دانستند. روانشناسی جدید، معروف به روانشناسی صورت، طریقه‌ی مذکور را انتقاد کرده و از رواج انداخته و راه را برای نوع جدیدی از روانشناسی مبتنی بر "ساختمان" هموار کرده بود.

اینکه فعلاً زیان‌شناسی هم همین روش را اتخاذ کرده و بیش از پیش به مسایل "ساختمانی" توجه می‌کند، البته به این معنا نیست که ذره‌ای از اهمیت یا فایده‌ی تصورات قبلی کاسته شده باشد. با این همه، بجای پیش رفتن به خط مستقیم و بذل توجه انحصاری به ترتب زمانی، علمای زبان به توصیف یک بیضی می‌پردازند که دو کانون دارد. برخی پژوهندگان گفته‌اند که اختلاط روش توصیفی و روش تاریخی که ممیز طریقه‌ی رایج در قرن نوزدهم بوده، از لحاظ روش خطا بوده است. "فرینان دو سوسور" در کتاب خود عقیده داشته که اصلاً فکر "دستور تاریخی" را باید یکسره بکنار گذاشت، به این جهت که دستور تاریخی مفهوم، یک دست نیست و طبیعت دوگانه‌ای دارد، و واجد دو عنصر ناموزون بی‌تناسب است که فاقد وجه اشتراک می‌باشند، و نمی‌توانند از راه آمیزش کلیت متجانس پیدا کنند. واقع اینست که مطالعه‌ی زبان، موضوع یک علم واحد نیست و دو رشته از علوم باید به آن بپردازند. در تحقیق این‌چنانی، پیوسته باید به وجود دو محور "محسوس" و "محور توالی" قائل شد، علم دسنور (گرامر) ذاتاً از مقوله اول

است. "دوسوسور" زبان را از گفتار کاملاً جدا می‌کرد. "زبان" یک امر کلی-ست و حال آنکه، "گفتار" امری است که در زمان متحقق می‌شود و فردی است. هر فردی روش ویژه‌ای در سخن گفتن دارد. اما تجزیه و تحلیل علمی زبان، اختلافات فردی گفتار را نادیده می‌گیرد، و در امری اجتماعی تامل می‌کند که مقید به قواعدی کلی است، و این قواعد اصلاً مستقل از خصوصیات فردی شخص گوینده هستند. بدون این قواعد، زبان نمی‌تواند نقش اساسی خود را بازی کند، و تمام اعضای جماعت سخن‌گو نخواهند توانست از آن بعنوان یک وسیله ارتباط دسته‌جمعی استفاده کنند. زبانشناسی "مقارنه‌ای"، به مطالعه‌ی روابط ساختی ثابت می‌پردازد و زبانشناسی "تاریخی"، بررسی پدیده‌هایی رابعهده می‌گیرد که در جریان گذشت زمان دگرگونه می‌شوند و تحول می‌یابند به دو طریق می‌توان در وحدت ساختمان بنیادی زبان تحقیق و مطالعه کرد. این وحدت در عین حال، به صورت مادی و صوری ظاهر می‌گردد و نه تنها در دستگاه صورتهای دستوری متجلی می‌شود، بلکه در دستگاه صوتی نیز جلوه‌گر است. خصیصه یک زبان منوط به این دو عامل است. اما مسایل ساختی مربوط به آواشناسی (۱۲۹)، مدتها بعد از مسایل مربوط به صرف یا نحو پیداشدند. بدون چون و چرا، واضح است که در صورتهای زبان، نظام و وحدت شکل وجود دارد. طبقه‌بندی این صورتها و تحویل آنها به قواعد دقیق، یکی از اولین وظایف یک دستور علمی است. روشهایی که برای این نوع تحقیق بکار گرفته شدند، خیلی زود به درجات عالیه کمال رسیدند و زبانشناسان جدید هنوز هم به کتاب دستور سانسکریت پائینی که تقریباً ۳۵۰ تا ۲۵۰ سال قبل از مسیح نوشته شده است، بعنوان یکی از بزرگترین آثار عقل بشر اشاره می‌کنند و می‌گویند، تا به امروز هیچ زبان دیگری را سراغ نداریم که توصیف آن به این رسایی و درستی انجام شده باشد. دستورنویسان یونانی تجزیه و تحلیل عمیقی از اجزای زبان، آنطور که در زبان یونانی می‌یافتند، کرده‌اند و نیز به کلیه مسایل مربوط به علم نحو و شیوه نگارش علاقه نشان داده‌اند، ولی از غور در جنبه مادی زبان که تا آغاز قرن نوزدهم ناشناخته مانده بود، غافل مانده‌اند. در این تاریخ است که با اولین اقدامات دانشمندان،

درخصوص تحقیق در زمینه‌های مربوط به دگرگونی اصوات مواجه می‌گردیم . آغاز زبانشناسی جدید مصادف می‌شود با امر تحقیق دربارهٔ برابریهای ثابتی که در اصوات مشاهده می‌گردد . در سال ۱۸۱۸ راسک نشان داد که واژگان زبانهای ژرمانی ، از لحاظ صوتی ، رابطهٔ صوری معینی با واژگان سایر زبان-های هند و اروپایی دارند . یاکوب گریم در کتاب دستور زبان آلمانی خود یک جدول تالیفی (سیستماتیک) درست کرد و تطابق میان صامتهای زبان آلمانی و سایر السنهٔ هند و اروپایی را نشان داد . این گونه مشاهدات اولیهٔ مبانی زبانشناسی جدید و دستور تطبیقی را پی‌ریزی کردند . اما این مشاهدات را محققان آن روزگار در جهت صرفاً تاریخی درک و تفسیر نمودند . علاقهٔ رمانتیک‌مآب یاکوب گریم به روزگار گذشته ، اولین و عمیق‌ترین عامل الهام-بخش او بود . همین روحیهٔ رمانتیک سبب شد که فریدریش شلگل زبان وحکمت هندوان را کشف کند . با این وصف ، در نیمهٔ دوم قرن نوزدهم ، گرایشهای فکری دیگری باعث توجه علما به مطالعات زبانشناسی شد ، و تفسیر مادی-گرایانه کم‌کم رواج یافت . آرزوی اساسی "دستورنویسان موج‌نو" (۱۳۰) این بود که اثبات کنند روش تحقیق در زبانشناسی ، هیچ اختلافی با اسلوب تحقیق در علوم طبیعی ندارد ، و برای اینکه زبانشناسی به مقام و منزلت علوم دقیقه برسد ، باید قواعد استقرایی مبهمی را که بکمک آنها حوادث تاریخی جزئی را تبیین می‌کند ، کنار بگذارد . زبانشناسی باید قوانینی کشف کند که از جهت صورت منطقی ، قابل مقایسه با قوانین کلی طبیعت باشد . پدیدهٔ تحولات صوتی ، ظاهراً وجود چنین قوانینی را تایید می‌کرد . دستور-نویسان موج نو امکان حدوث تحولات صوتی پراکنده و بی‌قاعده را انکار می‌کردند و می‌گفتند ، به نظر آنها تغییرات صوتی از قواعدی تخطی‌ناپذیر تبعیت می‌کنند و به همین جهت ، وظیفهٔ علم زبانشناسی این است که شالوده و بنیاد زبان ، یعنی قوانین صوتی آن را که قوانین ضروری هستند و استثنا بردار نیستند ، کشف و توصیف کند .

مکتب ساخت‌گرایی جدید ، آن‌طور که در کتابهای تروبتزکوی (۱۳۱) و تحقیقات حلقه زبانشناسی تراگ تشریح شده است ، مسئله را از زاویه کاملاً

مفاوتی مطالعه می‌کند. اصحاب این مکتب نه تنها امید به یافتن نوعی "ضرورت" حاکم بر پدیده‌های زبان انسان را ترک نمی‌کردند، بلکه وجود آن را تاکید می‌نمودند. اما ساخت‌گرایان معتقد بودند که اصلاً مفهوم "ضرورت" را باید دوباره تعریف کرد و بیشتر در آن غایت دید تا علت (بعبارت دیگر، ساخت‌گرایان بیشتر قایل به ضرورت معطوف به غایت بودند تا ضرورت علی). زبان مجموعه متشکل از اصوات و الفاظ نیست، و تشکیل یک هیئت تالیفی (سیستم) را می‌دهد. از سوی دیگر، نظام تالیفی زبان را نمی‌توان بکمک مفهوم علیت مادی یا تاریخی توصیف نمود. هر زبان از جهت صوری و از جهت مادی، ساخت ویژه خود را دارد. معاینه واکه‌های (۱۳۲) زبانهای مختلف، وجود انواع متباعدی را نشان می‌دهد که قید یک شکلی و فقد انعطاف را نمی‌پذیرند. زبانهای گوناگون، ویژگیهای فردی خود را در همین امر انتخاب واک بظهور می‌رسانند. با این وصف، رابطه نزدیکی که بین واکه‌های یک زبان بخصوص وجود دارد، بسهولت قابل رویت است. این رابطه نسبیست و مطلق نیست و بعبارت دیگر، وضعی و فرضیست و نه برهانی. یعنی نمی‌توان آن را به روش لمی (یعنی صرف قیاس عقلی) از قواعد منطقی کلی استنتاج کرد، و لذا ناگزیر از تکیه کردن به معطیات تجربه‌هستیم. با این همه، در خود این معطیات نیز یکنوع نظم داخلی وجود دارد. آنقدر که بتوانیم برخی معطیات بنیادی را کشف کنیم، قادر خواهیم شد به اینکه مستقاتی از آنها در بیاوریم، بطوری که رابطه اصل و مشتق بلا تغییر باقی بماند. برون‌دال در تشریح برنامه تحقیقاتی مکتب ساخت‌گرایی جدید می‌نویسد: "باید اوضاع و احوال ساخت زبان را مطالعه کرد و در منظومه‌های صوتی و صرفی، ممکن و ممتنع و عرضی و ضروری را از یکدیگر تفکیک نمود". اگر این نقطه نظر را بپذیریم، بنیاد مادی گفتار انسان که همان پدیده‌های آوایی باشد، به اسلوبی تازه و از زاویه متفاوتی باید تحت مداقه درآیند. واقع این است که دیگر نمی‌توان قول به وجود یک مبنای صرفاً مادی را پذیرفت، و تشخیص میان صورت و ماده، تصنعی و ناسازگار است. گفتار، واحد تجزیه‌ناپذیری است که نمی‌تواند به دو عامل مستقل و منفک صورت و

ماده تقسیم شود، و اختلاف میان واکشناسی نوزاد و صورتهای پیشین علم صداشناسی (۱۳۳)، دقیقا در همین اصل نهفته است. واکشناسی اصوات را نه از جهت خصوصیات فیزیکی، بلکه از این لحاظ که واجد معنا هستند، مطالعه می‌کند. زبان‌شناسی به ماهیت اصوات نظر ندارد، و نقش معنا دهنده آنها را می‌خواهد روشن کند. مکاتب تحصلی قرن نوزدهم یقین داشتند که صوت‌شناسی و علم دلالت رشته‌هایی مستقل هستند و لذا، روشهای آنها با هم تفاوت دارد. در این مکاتب، اصوات زبان را بمنزله پدیده‌های ساده مادی‌ای تلقی می‌کردند که از جهت فیزیکی یا فیزیولوژیکی می‌شد برای آنها تعریف دقیقی پیدا کرد. از لحاظ روش کلی موردنظر دستور نویسان موج نو، این چنین تصویری نه تنها قابل فهم، بلکه ضروری بود. زیرا عقیده بنیادی آنها - یعنی اینکه قوانین صوت‌شناسی استثناء برنمی‌دارند - خود متکی بر فرضیه‌ای بود که بموجب آن تحولات صوتی مستقل از عوامل غیرصوتی‌ست، و نیز گمان می‌کردند که تحول اصوات چیزی جز دگرگونی در طرز تلفظ نیست و به بیان دیگر، هر بار که یک واک را تلفظ می‌کنیم یک نوع دگرگونی باید عارض آن بشود. حال صورت صوتی ویژه‌ای که واک مذکور در متن آن تلفظ می‌شود هرچه می‌خواهد باشد و اهمیتی از لحاظ این مسئله ندارد. این دوگانگی در زبان‌شناسی کنونی از میان رفته است. صوت‌شناسی (فونتیک) دیگر قلمرو جدایی نیست و جزء لایتجزای "علم دلالت" بشمار می‌آید. واک در حقیقت یک واحد فیزیکی نیست، بلکه یک واحد معناست و تعریف آن "کوچکترین جزء صوتی مفارق" می‌باشد. از میان خصوصیات صوتی ابتدایی یک کلمه، ملفوظ، برخی "دال" هستند زیرا به منظور بیان اختلاف معنا استعمال شده‌اند در حالیکه بعضی دیگر غیرمفارق هستند. هر زبانی یک منظومه واک، یعنی منظومه‌ای از اصوات مشخص دارد. در زبان چینی تغییر ارتفاع (زیری و بمی) یک صوت، یکی از مهمترین وسایل تغییر معنای کلمات را تشکیل می‌دهد و حال آنکه در سایر زبانها چنین تغییری فاقد معناست (۱۳۴). هر زبانی در میان انبوه نامحدود اصوات فیزیکی ممکن، تعداد محدودی از اصوات را اختیار می‌کند که واک خوانده می‌شوند. اما این

انتخاب از روی تصادف صورت نمی‌گیرد، زیرا واکها تشکیل یک منظومه می‌دهند. البته واکها را می‌توان به رده‌های کلی و برخی صورتهای کلی صوتی (۱۳۵) ارجاع نمود. این صورتهای کلی صوتی، ظاهرا از ماندگارترین و شاخصترین ویژگیهای یک زبان بشمار می‌روند. سایپر بر این نکته تاکید می‌نماید که در هر زبانی گرایشی بسیار قوی وجود دارد نسبت به اینکه هیئت ظاهری صوتی خود را دست‌نخورده حفظ کند.

به نظر ما همسانی و نا همسانی‌های اساسی موجود در هیئت ظاهری زبان، یعنی در صورتهای کلی صوتی و تصریفی آن، ناشی از حرکت مستقل خود زبان است و نه منبعث از برآیند ویژگیهای جدا از هم، که گاهی به نحوی و گاهی به نحو دیگر جمع می‌آیند. احتمال دارد که زبان مستقل‌ترین پدیده اجتماعی و نیز توده عناصر سازنده آن، مقاومترین پدیده اجتماعی باشد. الغاء و امحای کامل یک زبان آسانتر انجام می‌گیرد تا ابطال و اسقاط هیئت ظاهری ویژه آن.

با این همه، دانستن اینکه "هیئت ظاهری خاص" واقعا چه معنایی می‌دهد، بسیار مشکل است. زیرا طرح این سؤال ما را پیوسته در بن‌بست می‌اندازد. از پرداختن به دو منتهی‌الیه و یا رسیده به دوراه‌حل اساسی که به یک اعتبار هر دو شان ناقص هستند، باید پرهیز کرد. اگر لازمه اعتقاد به وجود "هیئت ظاهری خاص" در هر زبان، چشم پوشی از جستجوی خصایص مشترک زبان بطور کلی باشد، در این صورت، باید پذیرفت که اصلا فکرتاسیس فلسفه زبان خطاست. اما آنچه که از لحاظ تجربی قابل ایراد است، نه وجود این خصوصیات مشترک، بلکه اظهار و بیان آنها به نحوی روشن است. در فلسفه یونان لفظ *لوگوس* پیوسته متذکر و متضمن مفهوم وحدت بنیادی فعل گفتن و اندیشیدن است، و دستور زبان و منطق، بمنزله دو شاخه مختلف از معرفتی تلقی می‌شده‌اند که موضوع و متعلق آن واحد بوده است. منطق‌دانان جدید، علی‌رغم فاصله زیادی که نسبت به آراء ارسطو پیدا کرده‌اند، همین طرز تلقی را حفظ کرده‌اند. جان استوارت میل مولف کتاب

"منطق استقرایی" می‌گفت که دستور زبان مقدماتی‌ترین قسمت منطق است، زیرا مبدا، تجزیه و تحلیل فرایند تفکر در آن مستقر می‌باشد. به نظر میل، اصول و قواعد دستوری سبب می‌شوند که صورتهای زبان بر صورتهای کلی فکر منطبق گردند. اما میل به صدور این رای اکتفا نکرده است، و حتی، پذیرفته است که یک منظومه خاصی متشکل از عناصر زبان (سیستم دستور یونانی و لاتینی)، اعتبار عمومی و عینی دارد. میل معتقد بود که تفکیک میان قسمت‌های مختلف زبان، یعنی حالات اسم و وجوه و زمان افعال و وظایف وجوه غیر شخصی اسم فاعل و اسم مفعول، فقط تفکیک لفظی نیست، و باعث تفکیک میان قسمت‌های مختلف زبان، یعنی حالات اسم و وجوه و زمان افعال و وظایف وجوه غیرشخصی اسم فاعل و اسم مفعول، فقط تفکیک لفظی نیست، و باعث تفکیک در اندیشه هم می‌شود و نیز تصریح می‌کند به این که، "ساختمان هر جمله‌ای بمنزله یک درس منطق است". اما پیشرفت تحقیقات در زبان‌شناسی این گونه اعتقادات را بیش از پیش متزلزل کرده، و حقیقت این است که زبان‌شناسان به این فکر افتاده‌اند که مقولات زبان ثابت و یک شکل نیست، و در هر زبان وضع مخصوصی پیدا می‌کند. علاوه براین، دانشمندان متوجه شده‌اند که حتی در گروه زبانهای مشتق از لاتینی، بیان درست و بی‌کم و کسر بعضی از خصوصیات را نمی‌توان در چهارچوب الفاظ و مقولات متعارف دستور زبان لاتینی انجام داد، و نیز کسانی که در زبان فرانسه تحقیق می‌کنند، گاهی اظهار نموده‌اند که اگر دستور این زبان را پیروان منطق ارسطو تدوین نمی‌کردند، صورتی کاملاً متفاوت از آنچه الان دارد می‌داشت. به نظر اینان، تطبیق مقولات دستور لاتینی به انگلیسی یا به فرانسه باعث وقوع اشتباهات بزرگی شده، و توصیف بی‌طرفانه پدیده‌های زبان را، دچار محذور جدی کرده است. به مجردی که به زبانهای دیگری غیر از زبانهای خانواده هندواروپایی می‌پردازیم، بسیاری از تمیيزات دستوری که به نظر بنیادی و ضروری می‌آیند، یا از اعتبار می‌افتند و یا غیرقابل اطمینان می‌شوند. محرز شده است که اعتقاد به وجود یک منظومه معین و واحد مقولات گفتار که مقوم ضروری زبان و فکر استدلالی باشد، پنداری باطل

است.

البته از آنچه گفته شد این نکته به ثبوت نمی‌رسد که باید لزوماً مفهوم قدیمی دستور زبان عمومی مبتنی به اصول عقلی را کنار گذاشت. ما باید این مفهوم را دوباره تعریف کنیم و بیان جدیدی از آن بدست بدهیم. دستور-نویسی برای همه زبانها، اگر به زور از روی یک الگوی واحد انجام بگیرد، کاری بیهوده خواهد بود. بسیاری از زبان‌شناسان جدید کار را به آنجا کشانده‌اند که گفته‌اند، اصلاً از بکاربردن تعبیر "دستور عمومی" باید پرهیز کرد. زیرا اعتقاد به این مفهوم بیشتر از سربت‌پرستی‌ست، تا از روی عقیده به یک آرمان علمی. با این همه تمام محققان، این رویه قاطع آشتی‌ناپذیر را نپسندیده‌اند و در دفاع از مفهوم دستور فلسفی یا گرامر استدلالی و حفظ آن کوششهای بسیاری شده است. اتویسپرسن در کتابی که به فلسفه گرامر-تخصیص داده، کوشیده است نشان دهد که در جنب یا در ماورای مقولات نحوی که خود تابع ساختمان ویژه هر زبان است، مقولاتی وجود دارد که واسنه به واقعیات کم و بیش عرضی السنه موجود نیست. این مقولات به اعتبار قابلیت اطلاق خود به کلیه زبانها، کلیت و شمول دارند. یسپرسن پیشنهاد می‌کرد که نام این مقولات را "مقولات مفهومی" (۱۳۶) بگذارند، و می‌گفت که وظیفه دستورنویس اینست که در هر موردی رابطه بین مقولات مفهومی و مقولات نحوی را روشن کند. محققان دیگری مثل هیلمسلو و برون‌دال نیز بر همین عقیده بوده‌اند. به نظر ساپیر، هر زبانی در جنب برخی مقولات ضروری خود، مقولات دیگری هم دارد که از ذاتیت کمتری برخوردار است. بنابراین، پیشرفتهای تحقیقات زبان‌شناسی مفهوم دستور کلی یا گرامر فلسفی را از اعتبار نمی‌اندازد. اگرچه که نمی‌توان امید داشت که نوشتن چنین دستوری صرفاً با همان وسایل که پیشینیان بکار می‌بردند، عمل امکان‌پذیری باشد. زبان آدمی باید نه تنها یک نقش کلی و منطقی را بازی کند، بلکه نا-گیر از تعهد وظیفه اجتماعی‌ایست که خود فرع بر شرایط اجتماعی خاص گویندگان آن زبان می‌باشد. از اینجا است که نمی‌توان انتظار داشت وحدت واقعی و مطالعه دقیق بین صورتهای دستوری و منطقی مستقر باشد. تحلیل

استقرایی و توصیفی صورتهای دستوری وظیفه‌ای متفاوت دارند. و به نتایجی غیر از نتایج مستفاد از تحلیل ساختمانی می‌رسند. این گونه تحلیل را مثلاً در کتاب نحو منطقی زبان تالیف کارناب می‌توان پیدا کرد.

۳

اگر بخواهیم سرخی پیدا کنیم که در دالان‌های پریپچ و خم و شگفت- انگیز زبان راهنمای ما باشد، به دو طریق می‌توانیم عمل کنیم که یکی تحقیق در نظام منطقی و تالیفی‌ست، و دیگری پژوهش در نظام زمانی و تکوینی. در مورد دوم، مقصود اینست که از زبانهای خاص و انواع گوناگون زبانهای موجود کوشش کنیم تا به مرحله نسبتاً ساده و فاقد صورت آنها برسیم. در قرن نوزدهم زمانی این عقیده شایع شد که زبان انسان قبل از رسیدن به صورت فعلی خود، در حالتی قرار داشته که فاقد صورتهای نحوی و صرفی کاملاً مشخص بوده است. و کوششهای متعددی در جهت نیل به آن حالت بدوی از طرف زبان‌شناسان انجام گرفت. زبانها نخست از عناصر بسیط یا ریشه‌های تک‌هجایی ترکیب یافتند. نهضت رمانتیزم این وجه‌نظر را ترغیب کرد. شلگل نظریه‌ای ساخت که بموجب آن، زبان شکل‌یافته، خود از حالت قبلی غیر متشکل و فاقد صورتی تولدیافته است. زبان بر مبنای یک نظام ثابت و تغییرناپذیر از این حالت به حالات تحول‌یافته‌تر تک‌هجایی و پیوندی و صرفی ارتقاء یافته است. به نظر شلگل، زبانهای صرفی آخرین مرحله این تحول بشمار می‌روند و زبانهای واقعا سازمان‌یافته همین‌ها هستند. در اکثر موارد، یک تحلیل توصیفی تمام دلایلی را که این نظریه‌ها به آن متکی بودند رد کرد. در مورد زبان چینی که معمولاً بعنوان نمونه زبان متشکل با ریشه- های تک‌هجایی فعلی آن به احتمال نزدیک به یقین، موخر بر یک حالت صرفی است. هیچ زبانی را نمی‌شناسیم که فاقد عناصر صوری یا ساختمانی باشد. اگرچه مظاهر روابط صوری، مثل اختلاف بین فاعل و مفعول و محمول و مسند بر حسب زبان مورد نظر تفاوت بسیار دارد. زبان فاقد صورت نه فقط از جهت ساختمان تاریخی جای چون و چرای فراوان باقی می‌گذارد، بلکه

اصولا، خود مفهوم آن متناقض است. زبان ملت‌هایی که تمدنشان بدوی است نه تنها مطلقا فاقد صورت نیست، بلکه برخلاف، معمولا دارای ساختمان بسیار پیچیده‌ای است. آنتوان میه (۱۳۷) زبانشناس روزگار ما که معلومات بسیار وسیعی در زمینه زبانهای موجود داشت، می‌گفت که هیچ زبان شناخته شده‌ای نیست که بتواند کوچکترین قرینه‌ای از خصوصیات زبان ابتدایی بنی‌آدم بدست بدهد. تمام صورتهای زبان انسان، تا حدی که به بیان روش و بی‌کم و کاست احساسات و افکار او موفق گردند، کامل هستند. زبانهای به اصطلاح بدوی با اوضاع و احوال تمدن بدوی و خصوصیات کلی روح انسان ابتدایی سازگار شده‌اند، به همان حد که زبانهای ما، خود را باغایات فرهنگ ظریف و تلطیف یافته‌ای منطبق نموده‌اند. مثلا در زبانهای خانوادهٔ بانتو، هر اسمی به یک طبقهٔ معین تعلق دارد و هر یک از این طبقات، بوسیلهٔ یک پیشوند خاص از سایرین متمایز می‌شود. این پیشوندها فقط به‌اسامی اضافه نمی‌شوند، بلکه مطابق با قواعد بسیار پیچیده‌ای که خود متکی بر همسانی و برابری و رعایت آداب است، در سایر قسمتهای جمله نیز که به آن اسم مربوط می‌گردد، تکرار می‌شود.

مسئلهٔ تنوع زبانهای خاص و عدم تجانس انواع زبانها را بر حسب اینکه از لحاظ فلسفی نگاه کنیم یا از زاویه علمی، بطور کاملا متفاوتی مطرح می‌گردند. زبانشناس، مشغوف از تنوع زبانها، خود را در اقیانوس تحقیق در آن می‌افکند و امیدی هم ندارد که به اعماق واقعی آن برسد. اما فلسفه همیشه در مسیر مخالف آن گام زده است. لایب نیتز می‌گفت بسودن خصوصیات کلی (۱۳۸)، هیچوقت به علم کلی (۱۱) دست نخواهیم یافت. منطق سمبولیک جدید هم در همین راه قدم می‌زند. اما اگر چنین آرزویی برآورده شده بود، فلسفهٔ فرهنگ باز با همین مسئله مواجه می‌شد. برای تجزیه و تحلیل عناصر فرهنگ، پژوهنده باید واقعیات را به صورت انضمامی و زنده‌شان که متضمن تنوع و اختلافات بسیار است، بپذیرد. فلسفهٔ زبان در اینجا به دو راهی‌ای می‌رسد که در کلیهٔ تحقیقات مربوط به صورتهای نمادی (سمبولیک) با آن مواجه می‌شویم. غالبترین و واقعا تنها وظیفهٔ تمام این

صورتها، نمی‌تواند این وحدت را متحقق سازد بدون اینکه در عین حال، مردمان را از هم جدا کند و بین آنها تفرقه بیندازد. به این طریق، آنچه می‌بایست باعث هماهنگی فرهنگ بشود، مبدل به منبعی می‌گردد که از ژرفای آن نفاق و تشنت آراء فوران خواهد کرد، و معارضه عمیق یا جدل مضر در حیات دینی، از همین مقوله است. نظیر همین معارضه را در حوزه زبان هم مشاهده می‌کنیم. بدون زبان و گفتار، جماعات انسانی نمی‌توانند بوجود بیایند. و با این همه، در سر راه تحقق جماعت بشری مانعی بزرگ‌تر از تنوع زبانها وجود ندارد. به نظر اساطیر و ارباب ادیان، این گونه تنوع امر ضروری و واجب و غیرقابل احتراز نیست، و حدوث آن را بیشتر به خطا یا مجرمیت انسان نسبت می‌دهند تا به ساختمان فطری او و ماهیت کائنات - بین قصه برج بابل در تورات و داستان چندین اسطوره همانندیهای بارزی وجود دارد و در روزگار جدید هم انسان آرزوی بازگشت آن عصر طلایی را که تمام بشریت هنوز یک زبان واحد داشته قویا ادامه داده، و این حالت بدوی را بمثابه بهشت گمشده تلقی کرده است. اکنون آرزوی کهن احیاء "زبان آدم" یعنی زبان "راستین" اولین نیاکان اسان به زبانی که به علائم قابل تحویل نبود و ذات و ماهیت چیزها را بیان می‌کرد، کاملاً منسوخ شده و حتی از حوزه افکار فلسفی هم ناپدید گشته است. در قرن هفدهم فلاسفه و عرفا هنوز هم به صورت جدی درباره وجود چنین زبانی مجادله می‌کردند.

مع ذلک وحدت حقیقی زبان - اگر وحدتی داشته باشد - نمی‌تواند جوهری باشد وحدت زبانها، وحدت در نقش و عمل آنهاست، و لازمه چنین وحدتی، وحدت صوری یا مادی نیست. دو زبان گوناگون می‌توانند در عین حال از جهت دستگاه صوتی و منظومه مقولات، مخالف یکدیگر باشند، ولی این تضاد مانع از این نمی‌شود که نقش واحدی را در تفهیم و تفاهم جماعت بازی کنند. در اینجا آنچه واجد اهمیت است، نه تنوع وسایل (یعنی زبان - های عالم)، بلکه سازگاری و انطباق آنها با غایت مطلوب است. می‌توان تصور کرد که بعضی از زبانها به وجه کاملتری به این غایت نایل می‌گردند تا برخی زبانهای دیگر. با این همه، خود هومبولت که بطور کلی از حکم کردن

درباره اعتبار زبانهای جزئی احتراز می‌کرد، زبانهای صرفی را سرمشق و نمونه کمال می‌پنداشت. به نظر او زبان صرفی تنها زبانی است که منطق بر آن حکومت می‌کند و از قواعد دقیقی پیروی می‌نماید. زبانشناسان جدید، ما را از صدور چنین احکامی برحذر داشته‌اند و گفته‌اند که ما کوچکترین ضابطه مشترک و واحدی در دست نداریم تا بوسیله آن بتوانیم ارزش زبان‌های گوناگون را تعیین نماییم. از مقایسه دسته‌های گوناگون زبانها این نکته ممکن است روشن شود که زبانی نسبت به زبان دیگر امتیازات مشخصی دارد، ولی تجزیه و تحلیل عمیقتر، معمولا نشان می‌دهد که "نقایص" یک گروه زبانی خاصی را، مزایای دیگر آن گروه خنثی و جبران می‌کند. ساپیر می‌گوید، اگر بخواهیم مسئله زبان را بدرستی دریابیم، باید ذهن را از توجه به ارزشهای ممتاز کننده بازداریم، و خود را عادت دهیم به اینکه زبان انگلیسی و زبان هونتانتو (۱۴۰)ها را با بی‌طرفی، ولی نه با بی‌علاقگی، مطالعه کنیم.

اگر زبان خود پیشنهاد می‌کرد که از نظام معهود یا پیش پرداخته اشیاء رونوشت بردارد، و یا آنها را تقلید کند، البته رعایت چنین بی‌طرفی محال می‌شد. زیرا آنوقت نمی‌توانستیم نگوئیم یکی از رونوشتها بهتر و یا از دیگری به اصل نزدیکترست. با این وصف، اگر به زبان، یک نقش مولد و سازنده و نه تکرارکننده نسبت بدهیم، قضاوت ما کاملاً فرق خواهد کرد و در این صورت، آنچه اهمیت اساسی پیدا می‌کند، آنقدر "ثمره و حاصل کار" زبان نخواهد بود که "نیروی درونی" آن. اگر بخواهیم این "نیروی درونی" را اندازه بگیریم، ساختمان زبان را باید مطالعه کنیم و اکتفا نکنیم به محصول و نتیجه نهایی آن، یعنی چیزی که زبان به آن منتهی می‌گردد.

روانشناسان در این نکته اتفاق رای دارند که بدون شناخت ماهیت واقعی زبان، شناخت ما از تحول ذهن انسان سطحی و ناقص خواهد ماند. با این همه، روشهای مطالعه نفسانی زبان هنوز بسیار مشکوک و نامطمئن هستند. پدیده‌های زبان را، چه در آزمایشگاه روانشناسی و چه در آزمایشگاه صوت-شناسی مطالعه بکنیم، و چه به روش صرفاً درون‌بینی متوسل بشویم، تصویری که

بدست می‌آید، قهرا یکی‌ست. به این معنا که این‌گونه پدیده‌ها، آنقدر مواج و لغزنده هستند که هر گونه کوششی که برای تثبیت آنها انجام گیرد، بسا شکست روبرو می‌شود. پس این اختلاف بنیادی بین رویه ذهنی انسان فاقد زبان - یعنی کودک قبل از مرحله یادگیری زبان - و رویه ذهنی آدم سالمند که زبان مادریش را کاملاً آموخته است، در چیست؟

اگر موارد غیرعادی رشد زبان را در نظر بگیریم، پاسخ به این پرسش آسانتر خواهد شد و این نکته خالی از غرابت نیست. معاینه موارد هلن کلر و لورابریجمان نشان داده است که کودک بمجردی که شروع کرد به درک جنبه سمبولیک (نمادی) زبان، یک انقلاب واقعی در زندگی وی رخ می‌دهد، و از این به بعد حیات شخصی و فکری کودک کاملاً دگرگون می‌شود. این دگرگونی را می‌توان بتقریب این طور وصف کرد که کودک از یک حالت بسیار ذهنی و درون‌گرا، به یک حالت عینی و برون‌گرا و به عبارت دیگر، از یک رویه صرفاً عاطفی، به یک رفتار نظری یا عقلانی مبل می‌کند. نظیر همین تغییرات را در حیات همه کودکان عادی می‌توان مشاهده کرد. اگرچه بروز آن بمراتب کمتر جلب توجه می‌کند. خود کودک کاملاً آگاه است به اینکه، این افزار جدید در رشد فکری او اهمیت دارد، و اکتفا نمی‌کند به اینکه زبان را به طریق صرفاً انفعالی بیاموزد، بلکه فعالانه در فرایند یادگیری آن، که خود در عین حال فرآیند عینی شدن تدریجی ذهن است، شرکت می‌کند. آموزگاران هلن کلر و لورابریجمان به ما نشان داده‌اند که با چه حرارت و بی‌صبری این دو کودک بعد از اینکه مورد استعمال اسامی را فرا گرفتند، به پرسیدن اسامی ویژه تمام اشیایی که دور و بر آنها قرار داشت، ادامه می‌دادند. و این نکته خود یک خصوصیت کلی خاص رشد طبیعی قوه گفتار است. دی. آر. میجر می‌نویسد: "در آغاز بیست و سه ماهگی، کودک عادت کرده بود که اشیاء را نام ببرد. گویی که می‌خواست آن اسامی را بشناساند و یا توجه را بسوی اشیایی که معاینه می‌کرد، جلب کند. او نگاه می‌کرد، نام می‌برد، یا دستش را روی شیئی می‌گذاشت و اسم آن را می‌گفت و سپس به همبازی‌هایش نگاه می‌کرد." اگر ذکر اسامی در رشد ذهنی کودک واجد مهمترین نقش نبود، بروز این چنین

رفتاری از آن کودک غیرقابل درک می‌شد. اگر کودکی که سخن گفتن می‌آموزد، فقط تعدادی کلمه یاد می‌گرفت، اگر کودک می‌بایست در ذهن و حافظه‌اش تعداد زیادی اصوات مصنوعی و قراردادی را نقش بزند، چنین فرایندی صرفاً ماشین‌وار و برای وی خسته‌کننده و نفرت‌انگیز می‌شد، و از او کشش ذهنی زیادی طلب می‌کرد تا بدون حس‌انزجار، عمل آموختن را انجام دهد. زیرا فراموش نباید کرد که از او متوقع کار بودند، که اصلاً با احتیاجات زیستی واقعی او ربط نداشت. این "یاد گرفتن اسم"ها که در سن و سال خاصی نزد هر کودک سالم ظاهر می‌شود و مورد مطالعه و توصیف تمام کسانی که روان‌شناسی کودک را مطالعه می‌کنند واقع شده است، عکس نکته مذکور را ثابت می‌کند و نشان می‌دهد که در این مورد، مسئله کاملاً متفاوتی مطرح می‌گردد. یعنی کودکی که نامیدن اشیاء را یاد می‌گیرد، کارش منحصر به این نمی‌شود که به فهرست اشیاء مرئی و محسوسی که قبلاً شناخته، فهرستی از علائم مصنوعی بیفزاید (یعنی دال را روی مدلول بگذارد). حقیقت اینست که مقارن احوالی که کودک تصور ذهنی اشیاء را می‌آموزد، کنار آمدن یا هم‌زیستی با عالم عینی را نیز فرامی‌گیرد. از این به بعد کودک روی زمین قرص و محکمتری راه می‌رود. ادراکات مبهم و غیرمطمئن و موج و احساسات گنگ و نارسای او، کم‌کم صورت جدیدی به خود می‌گیرند، و می‌توان گفت که اسامی یا کلمات، حکم مرکز ثابت و یا محور فکری را پیدا می‌کنند که مدرکات و محسوسات به دور آن متبلور می‌گردند. بدون کمک کلمات، هرگونه پیشرفتی که در فرآیند عینی‌شدن انجام گیرد، پیوسته این خطر را خواهد داشت که خیلی زود از میان برود. اولین اسامی یا کلماتی را که کودک آگاهانه بکار می‌برد، قابل مقایسه است با عصای مردی نابینا که بکمک آن کورمال می‌کند و راه خود را می‌یابد. به این طریق، زبان بمنزله یک کل، راه وصول به عالم جدیدی را ممکن می‌سازد. و در این زمینه هر پیشرفتی، چشم‌انداز تازه‌ای باز می‌کند و تجربه زنده و انضمامی ما را وسعت می‌بخشد. این حرارت و ذوق و شوقی که کودک به سخن گفتن نشان می‌دهد، ریشه‌اش صرفاً تمایل به آموختن و بکاربردن اسامی آموخته نیست، و حاکی از رغبت او به کشف و فتح عالم

عینی خارج از اوست .

وقتی که یک زبان خارجی را می‌آموزیم ، تجربه‌ای را که می‌اندوزیم قابل‌تطبیق با تجربهٔ کودک است . زیرا در زبان‌آموزی کافی نیست واژگان جدیدی را از بر کنیم و یا با منظومه‌ای از قواعد دستوری مجرد آشنا شویم . تمام این اقدامات اگرچه ضروری است ، ولی مرحلهٔ اول است و از همهٔ مراحل کم‌اهمیت‌تر . زیرا ، اگر اندیشیدن به زبان نوآموخته را یاد نگیریم ، تمام کوششهایمان بیهوده خواهد ماند . و البته تحقق این مطلب کاری بس مشکل است . زبانشناسان و روانشناسان به کرات این مسئله را مطرح کرده‌اند که کاری را که کودک صرفاً با امکانات شخصی خود می‌تواند انجام بدهد ، چگونه است که هیچ‌آدم بزرگی به همان خوبی و به همان طریق نمی‌تواند انجام بدهد . با عطف توجه به تجزیه و تحلیلی که سابق کردیم ، شاید بتوانیم به این سؤال دست و پاگیر جواب بدهیم . وقتی که حیات عقلی ما بمرحلهٔ پیش‌رفته‌تری می‌رسد ، فرآیندی که ما را وارد عوالم زبان و گفتار کرده است ، دیگر قابل تکرار نیست . در متن قوت و قدرت و چابکی و جلالکی و قابلیت‌انعطاف ذهنی مراحل اولیهٔ کودکی ، فرآیند مذکور معنای کاملاً متفاوتی را پیدا می‌کند . علی‌رغم جنبهٔ خلاف عرف این نکته ، حقیقت اینست که یادگرفتن یک زبان خارجی بمراتب اشکالش کمتر است تا امر فراموش کردن زبان سابق (یعنی زبانی که می‌دانیم) . ما دیگر در وضعیت ذهنی کودک نیستیم که برای اولین بار تصویری از عالم عینی برای خود درست می‌کند . در ذهن آدم بزرگ ، عالم عینی صورت کاملاً معینی را بخود گرفته که خود نتیجهٔ فعالیت زبانی و گفتار و ذهن است . و این فعالیت خود به یک اعتبار ، کلیهٔ فعالیت‌های دیگر ما را ، مقید به صورت ویژه‌ای کرده است . ادراکات و شهودات و تصورات ما با الفاظ و صوت‌های گفتاری زبان مادریمان ، کاملاً آمیخته شده است و کوششهای زیادی لازم است تا پیوند میان واژه‌ها و چیزها را قطع کنیم و با تمام این اوصاف ، کسی که آموزش زبان تازه‌ای را شروع می‌کند ، ناگزیر از کردن چنین کوششهایی است تا عناصر مذکور را از یکدیگر تفکیک نماید . رفع این مشکلات همان ، و عبور از یک مرحلهٔ مهم در آموزش یک زبان ، همان . هر بار که وارد

حوزه "روح" یک زبان خارجی می‌شویم، این تصور به ما دست می‌دهد که عالم جدیدی را کشف می‌کنیم که ساختمان فکری خاص خود دارد. و این عمل مثل سیاحت در یک سرزمین بیگانه است که فایده اصلی آن اینست که به ما یاد می‌دهد، چگونه زبان مادری خودمان را با چشم تازه‌ای مشاهده کنیم. گوته می‌گوید: کسی که زبانهای خارجی را نمی‌داند، زبان مادری خود را اصلاً بلد نیست. مادام که یک زبان خارجی یاد نگرفته‌ایم، به یک اعتبار، زبان مادری خودمان را نمی‌دانیم؛ زیرا ساختمان ویژه و خصوصیات ممیزه آن را نمی‌توانیم بفهمیم. مقایسه زبانهای مختلف نشان می‌دهد که مترادف کامل وجود ندارد، و الفاظ برابر در دو زبان متفاوت، بندرت اشیاء یا اعمال مشابهی را معنی می‌کنند. این الفاظ ناظر به حوزه‌های معنایی متفاوتی هستند که در هم تداخل می‌کنند و از تجربه ما تصاویر و چشم‌اندازهای گوناگون ارائه می‌نمایند.

این نکته خصوصاً زمانی واضح می‌شود که در روشهای طبقه‌بندی زبانها، و بویژه زبانهای متعلق به خانواده‌های مختلف، تعمق می‌کنیم. طبقه‌بندی یکی از خصوصیات بنیادی زبان و ذهن انسان است. خود عمل تسمیه مقید به یک روش طبقه‌بندی است. زیرا نام‌گذاری روی یک شیئی یا یک عمل، ملازم با گنجاندن آن لفظ در حوزه معنایی مفهوم نوعی طبقه است. اگر این عمل گنجاندن یا اندراج مفهوم در یک متن ناشی از ماهیت خود اشیاء و در نتیجه، همیشگی و تغییرناپذیر می‌بود، واحد و یک شکل می‌شد. با این همه، اسامی موجود در زبان، از این تفسیر سخت‌گیرانه سر می‌پیچند و نقش آنها ارجاع به چیزهای جوهری (جواهر) و کیفیات مستقل قائم‌بالذات نیست. این اسماء یا کلمات مقید به علائق و مقاصد انسانها هستند. اما همیشه علائق، تغییرناپذیر نیستند. از طرف دیگر، طبقه‌بندیهایی که در زبانها مشاهده می‌شود، از روی تصادف انجام نگرفته‌اند و متکی به برخی عناصر ثابت هستند که اغلب در تجربه محسوس ما دوباره ظاهر می‌گردند. بدون این گونه سیر قهقراپی، القای مفاهیم توسط زبان، محلی از اعراب نخواهند داشت و عمل آن میسر نخواهد شد. اما اختلاط و تفکیک معطیات ادراک،

وابسته به انتخاب آزادانه یک منظومه^۱ مرجع (۱۴۱) است، و الگوی ثابت و پیش‌ساخته‌ای وجود ندارد که بر مبنای آن تقسیمات کلی و تقسیمات جزئی بتواند یک‌باره و برای همیشه انجام گیرد. حتی در زبانهایی که خویشاوندی بسیار نزدیک و از لحاظ ساختمان کلی با یکدیگر شباهت تام دارند، الفاظ و اسامی مشابه واحد نمی‌توان پیدا کرد. همانطور که هومبولت متذکر شده، واژه‌های یونانی و لاتینی که به معنی "ماه" آسمان هستند، با اینکه هر دو به یک چیز مربوط می‌شوند، یکی نیستند و یک مفهوم را القا نمی‌کنند. کلمه یونانی من (۱۴۲)، نقش یا وظیفه ماه را که "اندازه‌گرفتن" زمان باشد، می‌رساند و حال آنکه، لفظ لاتینی لونا که در اصل لوکنا (۱۴۳) بوده، روشنایی یا پرتو ماه را ابلاغ می‌کند. ما توجه خود را به دو خصیصه بسیار متفاوت این شیء معطوف کردیم و آنها را از یکدیگر کاملاً تفکیک نمودیم. اما خود عمل، یعنی فرایند تمرکز و تراکم، عمل واحدی است. نام یک شیء ربطی به کیفیت آن شیء ندارد، و غرض بیان طبیعت یا حقیقت یک چیز نیست و تکیه را فقط بر جنبه خاصی از آن شیء می‌گذارد و معنای یک لغت، اصلاً مبتنی بر همین تحدید و انحصار است. نقش یک واژه، استقصای معانی یک وضع انضمامی نیست. یک کلمه، فقط یکی از جنبه‌ها یا جلوه‌های آن را استنباط و تاکید می‌کند. تفکیک این جنبه نه یک عمل منفی، بلکه یک عمل مثبت است. ما در عمل تسمیه میان معطیات کثیر و متفرق حواسی، برخی از مراکز ادراکی ثابت را انتخاب می‌کنیم. این مراکز، مشابه مراکز ادراکی اندیشه منطقی و علمی نیستند. الفاظ زبان محاوره را نباید بر مبنای ضوابطی که برای ارزیابی مفاهیم علمی ضروری است سنجید. واژگان زبان محاوره در مقایسه با اصطلاحات علمی، همیشه متضمن مقداری شک و عدم یقین و تقریباً بدون استثناء، آنقدر غیر مشخص و تعریف آنها ناروشن است که تاب امتحان تجزیه و تحلیل منطقی را نمی‌آورند. اما علی‌رغم این نقیصه اجتناب‌ناپذیر و ذاتی، الفاظ و اسامی زبان محاوره، در حکم قدمهای اول راهی هستند که به حصول تعریف علمی مفاهیم منتهی می‌گردد، و به کمک همین الفاظ است که اولین تصورات عینی و نظری و عقلی ما از عالم ساخته می‌شود.

این چنین تصویری به سادگی بدست نمی آید و ساختمان آن، نتیجه کوششهای ذهنی است که بدون کمکهای پیوسته زبان، نمی توانست به غایت مطلوب خود برسد. با این همه، نیل به غایت مذکور، در یک زمان معین امکان نداشته و ارتقا به سطوح عالیت تر تجزیه و انتزاع و وصول به اندیشه ها و واژه های کلیتر و عامتر، کاری دشوار و مستلزم سعی بسیار است. برای مطالعه خصیصه فرآیندهای ذهنی که عاقبت موفق به انجام این کار می شود، تجزیه و تحلیل زبان می تواند انبوهی از مواد و مصالح لازم در اختیار بگذارد. زبان انسان از مرحله ابتدایی نسبتا انضمامی، به حالت مجردتری تحول پیدا می کند. و اولین نامهایی که در دست است، انضمامی و به دریافت اعمال و امور جزئی مربوط بوده است. در مرحله انضمامی، تمام رنگها و اختلافات جزئی تجارب انضمامی انسان، به صورت دقیق و تفصیلی توصیف شده، ولی تحت یک جنس عام به معنای منطقی کلمه، مرتب نشده اند. هامرپورگستال در رساله ای، اسامی مختلف شتر را در زبان عربی احصا نموده و کمتر از پنج تا شش هزار نام برای آن پیدا نکرده است. با این وصف، هیچیک از این نامها یک مفهوم کلی زیستی که کلیه شترها را در بر بگیرد، به دست نمی دهند، و تماما جزئیات و خصوصیات انضمامی مربوط به صورت و قد و رنگ و سن و رفتار و حرکت چهارپا را بیان می کنند. این نوع تقسیمات، هنوز از یک طبقه بندی علمی و تالیفی، بسیار دور هستند. اما غرض و غایت آنها کاملاً متفاوت است. در بسیاری از زبانهای قبایل بومی آمریکا، تعداد حیرت انگیزی کلمات وجود دارند که معنای عملی خاص، مثل نشان کردن یا زدن را می رسانند. هر یک از این الفاظ به صورت مستقل از دیگری، یکی از خصوصیات عرضی عمل مورد نظر را ابلاغ می کنند و لذا، رابطه تبعی با یکدیگر ندارند. بعبارت دیگر، با یک کلمه نمی توان زدن با مشت و زدن با کف دست را بیان نمود و به همین منوال، زدن با یک سلاح، با شلاق زدن یا چوب زدن فرق دارد، و کلمه خاص دیگری را باید بکار برد. کارل فن اشتاین که زبان باکائیری (۱۴۴) لهجه قبایل سرخ پوست مناطق مرکزی برزیل را توصیف کرده می گوید: هر نوع طوطی یا درخت نخل اسم خاصی دارد، در حالی که هیچ

تسمیه‌ای برای بیان جنس "طوطی" یا جنس "درخت نخل" از لحاظ منطقی وجود ندارد. همین محقق اضافه می‌کند که "گائیری‌ها آنقدر به مفاهیم جزئی می‌پردازند که خصوصیات مشترک و عام از دستشان بدر می‌رود. و زیر تودهٔ حجیم جزئیات انباشته، نفسشان تنگی می‌کند و نمی‌توانند آنها را صرفه‌جویانه اداره کنند. بعبارت دیگر، فقط یک نوع پول خرد دارند، ولی انبوه پول خرد نه باعث فقر آنها که سبب تمول سرشار آنها می‌گردد "واقع اینست که هیچ معیار ثابتی برای تعیین ثروت و فقر یک لهجه خاص وجود ندارد. هر قسم طبقه‌بندی، منبعث از نیازهای خاصیست و بدیهیست که این احتیاجات برحسب شرایط مختلف حیات اجتماعی و فرهنگی انسان تغییر می‌کنند. در تمدن بدوی، توجه به جنبه‌های انضمامی و جزئی اشیاء، تفوقی ضروری دارد. زبان همیشه خود را با برخی صورتهای حیات انسانی موافق و مطابق می‌سازد. از لحاظ یک قبیله سرخ‌پوست، توجه انحصاری به "کلیات" کردن، نه ممکن است و نه لازم. مهمترین مسئله اینست که اشیاء بر مبنای بعضی خصوصیات مرئی و محسوس‌شان از یکدیگر تفکیک شوند، و همین کافی است. در بسیاری از زبانها، اشیاء مدور و مربع و دراز و باریک را به یک طریق نمی‌توان وصف کرد. زیرا این اشیاء متعلق به جنسهای مختلفی هستند (از لحاظ دستوری) و تمایز و تفکیک آنها از یکدیگر به کمک امکانات خاصی که زبان در اختیار می‌گذارد. مثلا پیشوندها- صورت می‌گیرند. در زبانهای متعلق به خانوادهٔ بانتو، تعداد اجناس، اسم، کمتر از بیست نمی‌باشد. در زبانهای قبایل بومی آمریکا، مثل آگونکن، بعضی اشیاء متعلق به جنس جاندار (ذوی‌الارواح) و برخی متعلق به جنس بی‌جان (غیر ذوی‌الارواح) هستند. حتی در چنین صورتی، درک این نکته که از لحاظ مردم بدوی رعایت چنین تمایزی به چه جهت نفع خاص و اهمیت حیاتی دارد، آسان می‌باشد. واقع اینست که اختلافات از نوع مذکور، بمراتب مشخصتر و بارزتر از اختلافاتیست که در زبانهای ما بوسیله تقسیمات منطقی و انتزاعی عناصر سازنده کلام بیان می‌گردد. هم‌چنین می‌توان تحول تدریجی کلمات انضمامی به کلمات انتزاعی را، در طرز تسمیه کیفیات اشیاء مطالعه نمود. در بسیاری از زبانها، اسامی فراوان برای بیان

انواع رنگ وجود دارد. هر یک از پرده‌های (نیم‌رنگ‌ها) یک رنگ خاص، نام مخصوص دارد در حالی که الفاظ کلی آبی و سبز و قرمز و جز آن - که در زبانهای ما رواج دارند، در آنها وجود ندارند. اسامی رنگها برحسب کیفیت اشیاء تغییر می‌کنند. مثلاً برای توصیف رنگ خاکستری اسب را با صفت دیگری بیان می‌کنند. اسم دیگری برای وصف چهارپایان اهلی بکار می‌رود و نیز صفت دیگری برای مشخص کردن رنگ خاکستری گیسوان مردان و پشم برخی حیوانات دیگر مورد استفاده قرار می‌گیرد. در این زبانها مقولهٔ عدد هم واجد خصوصیات است و برحسب اینکه طبقهٔ اشیاء معدود چه باشد، عدد به صور گوناگون بیان می‌گردد. از آنچه گذشت، این نکته روشن می‌شود که در جریان تحول زبان، پیشرفت زبان بسوی مقولات عقلی و مفاهیم کلی، ظاهراً بسیار کند انجام می‌گیرد. ولی هر پیشرفت تازه‌ای در این جهت، انسان را بسوی معاینه کاملتر و جهت‌یابی بهتر و سازماندهی نیکوتر عوالم ادراکی یا مدرکات راهبر می‌گردد.

فصل نهم

هنر

بنظر می‌رسد که زیبایی یکی از شناخته‌شده‌ترین پدیده‌های انسانی است. و راز و سری آن را مبهم نساخته است، طبیعت ماهیت آن نیازمند تئوریهای دقیق و یا پیچیده^۱ متافیزیکی نیست. زیبایی بخش ناگسستنی تجربه^۲ انسانی است. محسوس و اشتباه‌ناپذیر است. با این‌همه در تاریخ اندیشه^۳ فلسفی پدیده^۴ زیبایی همواره یکی از پارادوکسهای بزرگ بشمار می‌آمده است. تا زمان کانت، فلسفه^۵ زیبایی به معنای کوششی در راه تبدیل تجربه^۶ زیباشناختی به یک اصل بیگانه و خارجی و چیره ساختن یک نوع داوری بیگانه و خارجی بر آن بشمار می‌آمد. کانت در "سنجش داوری" خود نخستین کسی بود که جداسری و خود روایی هنر را اعلام کرد. همه^۷ سیستمهای پیشین در پی یک اصل هنری در درون حیطه^۸ شناخت نظری یا زندگی اخلاقی بودند. اگر هنر به مثابه^۹ نتیجه و ثمره^{۱۰} فعالیت‌های نظری بشمار آید بایستی بتوان قوانین منطقی حاکم بر آن را تحلیل کرد، اما خود منطق نیز در این زمینه از یکپارچگی و یکنواختی لازم برخوردار نیست و بایستی آن را به بخشهای جدا و نسبتاً مستقل تقسیم کرد. منطق تخیل را بایستی از منطق اندیشه^{۱۱} عقلی و علمی جدا کرد. الکساندر باومگارتن در کتاب زیباشناخت (۱۷۵۰) خود نخستین کوشش سیستماتیک را در جهت ایجاد منطق تخیل بکار برده بود. اما حتی این کوشش که از لحاظی بسیار ارزشمند و موثر بود نتوانست برای هنر استقلال لازم را فراهم آورد. زیرا

منطق تخیل هرگز اعتبار منطق عقل مطلق را پیدا نکرد. اگر تئوری هنری هم بوجود آید به صورت شناخت پست‌تر یا تحلیل بخش پست‌تر معرفت انسان بود.

از سوی دیگر می‌توانستند هنر را نشانهٔ حقیقت اخلاقی بشمار آورند. هنر بمثابة تمثیل و بیان مجازی مفهوم اخلاقی بشمار آمد. اما در هر دو حال چه در تعبیر اخلاقی و چه در تعبیر معرفتی برای هنر استقلالی قائل نشده بودند. در پایگان شناخت انسان و زندگی بشر، هنر مرحله‌ای مقدماتی و ابزاری فرودست‌تر و پست‌تر در برابر هدفی غائی‌تر بشمار می‌آید.

فلسفهٔ هنر نشان‌دهنده ستیز میان دو گرایش متخاصم است که در فلسفهٔ زبان نیز به چشم می‌خورد. این امر تنها یک تصادف تاریخی نیست بلکه در تقسیم بنیادی تفسیر واقعیت ریشه دارد. زبان و هنر پیوسته میان دو قطب در نوسان هستند: قطب عینی و قطب ذهنی، اگرچه تاکید گاهی بر این و گاهی بر آن یکی است. هیچ نظریهٔ زبان‌شناسی یا شناخت هنر نمی‌تواند یکی از این دو قطب را نادیده بگیرد یا دور افکند، اگرچه می‌تواند تاکید را گاهگاه از یکی به دیگر معطوف کند. در مورد نخست زبان و هنر در زیر یک عنوان مشترک جای می‌گیرند یعنی مقولهٔ تقلید: در این حالت عملکرد اصلی آنها تقلیدی یا میمیک است. تقلید غریزه‌ای اصلی و اساسی است و یک واقعیت کاهش‌ناپذیر طبیعت آدمی است. ارسطو می‌گوید: "تقلید از کودکی در طبیعت انسان است و یکی از برتری‌های او بر جانوران پست‌تر بشمار می‌آید. انسان مقلدترین آفریدهٔ جهان است و در آغاز از راه تقلید به فراگیری می‌پردازد." تقلید منبع پایان‌ناپذیر شادی و لذت است و این امر را با این واقعیت می‌توان اثبات کرد که برخی موضوعات که دیدنشان بسیار دردناک است، هنگامی‌که حتی به صورت رئالیستی در هنر عرضه می‌شوند برای نمونه اشکال جانوران پست‌تر یا جسد مردگان باعث التذاد هنری می‌شوند. ارسطو این تلذذ و شادی را بیشتر بصورت نظری مطرح کرده تا بصورت یک تجربهٔ زیباشناختی. ارسطو می‌گوید: "فراگیری نه تنها برای فیلسوف بلکه برای دیگر افراد بشر نیز اگرچه استعدادشان اندک باشد بالاترین لذتها

است. دلیل لذت بردن از یک نقش آن است که هنگام نگرستن به آن چیزی یاد می‌گیریم مثلاً مفهوم و مصداق اشیاء یا این‌که فلان شخص در تصویر چگونه است. "بدواً به نظر می‌رسد که این اصل تنها در مورد هنرهای تجسمی صادق است. اما به راحتی قابل انطباق در مورد دیگر هنرها نیز هست. از این نظرگاه موسیقی نیز تصویری از چیزها است. حتی نواختن نای یا رقصیدن در واقع جز تقلید چیزی نیست. زیرا نوازنده نای یا رقصنده با ریتم خود روحیات انسان و اعمال و رنجهای بشر را بیان می‌کند. کل تاریخ شاعری تحت تاثیر "شاعری تصویرسازی است" که از اظهارات و ابداعات هوراس می‌باشد و نیز تحت تاثیر این گفته سیمونیدس که نقاشی شعر خاموش و شعر نقاشی گویا است قرار گرفته است. تفاوت شاعری با نقاشی در شیوه و ابزار بیان است و نه در عملکرد تقلیدی آن.

اما بایستی در نظر داشت که حتی تندروترین تئوری‌های تقلید برای نظر نبوده‌اند که هنر را به نمایش مجدد صرفاً مکانیکی واقعیت محدود سازند. همه آنها تا حدودی برای نیروی آفرینندگی هنرمند هم ارزش قائل بوده‌اند. سازش‌دادن این دو خواسته کار آسانی نبوده است. اگر تقلید هدف راستین هنر است، آشکار است که خودزایی و نیروی آفرینندگی هنرمند عاملی است بیشتر ناراحت‌کننده تا سازنده؛ بجای توصیف طبیعت راستین چیزها، جنبه‌های گوناگون چیزها را نادرست جلوه می‌دهد. جنبه ناراحت‌کننده یادشده در بالا همراه با ذهنیت هنرمند در تئوری‌های کلاسیک تقلید انکار شده است. اما می‌توان آن را در محدوده متناسب خود در تحت ضوابطی عمومی درآورد. بدین‌سان اصل "هنر تصویرگر طبیعت است" به صورت خشک نمانده و مفهوم سازش‌ناپذیر نخواهد داشت. زیرا حتی خود طبیعت را هم نمی‌توان خطاناپذیر بشمار آورد. یک ناممکن اقناع‌کننده بر یک ممکن نامقنع مرجح است. در برابر ایراد یکی از منقدین که گفته بود دزوکسیس انسان‌ها را بدانسان نقاشی می‌کند که در واقعیت هرگز آن‌گونه نیستند. پاسخ ارسطو این است که بهتر است که انسانها شبیه تصویر هنرمند باشند زیرا هنرمند ناچار بایست مدلهای خود را بهبودی بخشد.

نئوکلاسیسیست‌ها از ایتالیایی‌های سده شانزدهم تا آبه‌باتو در کتاب "بنیادهای هنرهای زیبا" (۱۷۴۷) همه بر اصل مذکور بنیاد کار خود را گذاشته‌اند. هنر تنها طبیعت را بطورکلی نمایش نمی‌دهد بلکه زیبایی طبیعت را می‌نماید. اما اگر تقلید هدف واقعی هنر است در این صورت خود این ایده "زیبایی طبیعت" قابل تردید است. زیرا چطور می‌توانیم مدل خود را بهبود ببخشیم بدون اینکه آنرا دگرگون سازیم؟ چطور می‌توانیم از واقعیت فراتر رویم بی‌آنکه از مرز حقیقت تجاوز کنیم و دور شویم. از دیدگاه این نظریه شاعری و هنر بطورکلی جز یک دروغ و باطل قابل قبول چیزی بشمار نمی‌آید.

تئوری کلی تقلید پایگاه خود را داشت و علیرغم همه حملات تا نیمه سده هژدهم پایدار بود. اما حتی در رساله یادشده باتو که احتمالا آخرین طرفدار سرسخت تئوری مذکور بود در مورد ارزشمندی عام و کلی این تئوری ابراز شک‌هایی شده است. نقطه ضعف این تئوری همواره شعر غنایی بوده است. استدلالهای باتو برای افزودن شعر غنایی در تحت لوای هنر تقلیدی ضعیف و غیرقطعی هستند. و در واقع همه این استدلال‌های ضعیف با پدیدار آمدن یک نیروی تازه ناگهان به یکسو زده شد. حتی در رشته زیباشناسی نیز نام ژان ژاک روسو همانند تاریخ عمومی اندیشه یک نقطه عطف به شمار می‌آید. روسو همه سنت کلاسیک و نئوکلاسیک تئوری هنر را رد کرد. از نظر روسو هنر تنها یک توصیف یا بازنمایی طبیعت بشمار نمی‌آید بلکه هنر عبارتست از سیلان و جریان عواطف و احساسات. روسو در نوول هلوتیز یک نیروی انقلابی جدید بشمار می‌آید. نظریه تقلیدی بودن هنر که سده‌ها رایج بود جای خود را به ایدئال دیگری داد ایدئال "هنر مشخص". از این دیدگاه پیروزی اصل جدیدی در تاریخ ادب اروپا به چشم می‌خورد. در آلمان هردر و گوته از نمونه روسو پیروی کردند. زیبایی به معنای سنتی آن تنها هدف هنر نیست و در واقع یکی از جنبه‌های فرعی به شمار می‌آید. گوته در رساله "در باره هنر آلمانی" چنین می‌گوید:

"نگارید آموزه زیبائی پرستان جلوی تلذذ شما را بگیرد و تنها از

چیزهای غیرخشن و ساده لذت ببرید. آنها می‌کوشند که شما را وادار سازند باور کنید که هنرهای زیبا از میل ما به زیبایی نشأت گرفته است. اما این نظر حقیقت ندارد.

هنر بیش از و پیش از آنکه زیبا باشد، آفریننده است. اما هنرهای بزرگ و واقعی در عین حال اغلب زیباتر و حقیقی‌تر نیز هستند. هنر را یک احساس یگانه به وجود می‌آورد.

این تنها مشخصه هنر واقعی است. هنر در اطراف خود یک احساس درونی، یگانه، فردی و اصیل را ایجاد می‌کند و چه از توحش و چه از حساسیت به وجود آمده باشد یک پارچه و زنده است.

با روسو و گوته دوره نوینی از تئوری زیباشناسی آغاز می‌شود. طبق این تئوری هنر بجای آنکه باز نمود طبیعت باشد، بیان عواطف و احساسات و زندگی درونی ما می‌باشد. و به این اعتبار، اگر می‌خواستیم یکبار دیگر موضوع مورد نظر را با فلسفه زبان بسنجیم، می‌گفتیم که مطابق نظریه مذکور، جای نظریه صوتی هنر را باید با نظریه آوایی هنر عوض کرد (۱۶۳). اما منظور گوته از لفظ هنر شخصی این نبود. گفته‌ای را که فوقاً از او یاد کردیم، در سال ۱۷۷۳ یعنی در عهد جوانی او، مقارن دوره‌ای که در تاریخ ادبیات آلمان به دوره "طوفان و جهش" (۱۶۴) شهرت یافته، نوشته شده است. با این وصف، گوته هرگز و در هیچ لحظه‌ای از زندگی خود نتوانست قطب عینی اشعار خود را نادیده بگیرد. هنر البته مقصودی را بیان می‌کند، ولی نمی‌تواند بدون جنبه صورت‌بخشی خود بیانگر مطلبی باشد، و این جنبه صورت‌بخشی در حوزه حواس متحقق می‌گردد. در این خصوص گوته می‌نویسد: "نیمه‌خدا یعنی آفریننده‌ای که در حال استراحت است، بمحض اینکه از نگرانی و ترس وارسته شد، در اطراف خود کورمال‌کنان ماده‌ای را می‌جوید تا روح خود را در آن بدمد." بسیاری از زیباشناسان عصر جدید، خصوصاً کروچه و هواداران او، این امل مادی را ناچیز می‌گیرند و یا اصلاً اعتنائی به آن نمی‌کنند. کروچه فقط به نفس بیان هنری و نه به نحوه آن، نظر دارد و می‌گوید که نحوه بیان ربطی با خصوصیات و ارزش اثر هنری ندارد. آنچه

محل اعتنا باید باشد، کشف و شهود هنرمند است و نه تجسم این کشف و شهود در یک ماده خاص. ماده‌ای که صورت هنری در آن مندرج است، اهمیت فنی دارد و نه اهمیت زیباشناسانه (استتیک)، فلسفهٔ کروچه یک فلسفهٔ روحیست که صرفاً "به خصلت معنوی اثر هنری تکیه می‌کند. اما بموجب این نظریه، تمام نیروی معنوی انسان فقط در امر صورت‌پذیری (۱۶۵) قوهٔ کشف و شهود (۱۶۶) متمرکز و مصرف می‌گردد. موقعی که این فرایند پایان گرفت، امر آفرینش هنری نیز تمام می‌شود. فقط یک تقلید از خارج باقی می‌ماند که برای القاء و انتقال شهود به دیگری لازم است. اما این تقلید از جهت ذاتی فاقد معناست. ولی از لحاظ یک نقاش بزرگ، یک موسیقی‌دان بزرگ یا یک سخن‌سرای بزرگ، رنگها و خطوط و اوزان و کلمات، فقط اجزای دستگاه فنی هنرمندان نیستند. این اجزاء، در واقع لحظات ضروری خود فرآیند آفرینش را تشکیل می‌دهند.

این نکته چه در مورد هنرهای صرفاً بیانی (۱۶۷) و چه در خصوص هنرهای تصویری (۱۶۸) مصداق دارد. حتی در شعر غنایی جنبهٔ انفعالی و هیجانی تنها خصیصه قاطع آن نیست. البته این حقیقتیست که شعرای بزرگ غنائی، قادر به حس‌کردن عمیقترین تاثرات هستند و هنرمندی که قادر به درک احساسات نیرومند نباشد، هرگز چیزی جز آثار سطحی و سبک نمی‌تواند آفرید. آن‌قدر هست که از این نکات نمی‌شود نتیجه گرفت که می‌توان به درستی نقش شعر غنائی و بطورکلی، هنر را همچون استعدادی تعریف نمود که در هر هنرمند وجود دارد، و بکمک آن می‌تواند "پرده از روی تمام احساسات خود برگیرد". کالینگود می‌گوید: "غرض هنرمند اینست که هیجان خاصی را بیان کند. بیان این هیجان و شایسته بیان کردن آن، در واقع یک چیز است. هر بیان و هریک از حرکات (ژست) هر یک از ما، یک اثر هنری است" (۱۶۹) اما در اینجا نیز به فرآیند ساختمانی که چه برای آفرینش هنری و چه برای سیر و نظر (۱۷۰) در اثر هنری ضروریست، مطلقاً "توجه نشده است. همان‌طور که یک حرکت (ژست) را نمی‌توان یک اثر هنری بشمار آورد، صدایی هم که از گلو درآید و حاکی از تعجب و ترس و درد و جز آن باشد (۱۷۱) از

مقولهٔ زبان و گفتار بحساب نتوان آمد. حرکت و صدا فاقد یک خصیصه ذاتی و لازم هستند، و در حقیقت واکنشهای غیرارادی و غریزی هستند که واقعا از روی صرافت طبع صادر نمی‌گردند. لازمهٔ تعبیر شفاهی و بیان هنری، قصد و غایت است و هر عمل معطوف به گفتار و هر آفریده هنری، غایت خاصی را که خود ساخت ویژه‌ای دارد، ظاهر می‌کند. یک بازیگر در یک نمایشنامه به نقش خود واقعا "عمل" می‌کند. هر تعبیر جزئی، بخشی از یک کل ساختمانی متشکل و منسجم است. تکیه و وزن کلمات، تحریرات آوازی، حالات و درگونیه‌های قیافه و حالات بدن، همگی معطوف به یک غایت هستند، و آن تجسم خصایص انسانی است. هیچ یک از آنچه گفته شد، صرفا "بیان" (۱۷۲) نیست و "تصور" (۱۷۳) و "تفسیر" (۱۷۴) نیز در آن دخیل است. این گرایش عمومی هنر را حتی در شعر تغزلی نیز می‌توان باز یافت. شاعر تغزلی کسی نیست که فقط به ارائه و نمایش احساسات خود مشغول باشد. پیوسته دستخوش هیجانات بودن، ناشی از مزاج احساساتی‌ست و ربطی با هنر ندارد. هنرمندی که مجذوب سیر و نظاره و آفرینش صورت یا شکلهای هنری نباشد، و مستغرق در لذایذ شخصیه و "خوشیه‌های ناشی از درد و رنج" باشد، احساساتی می‌شود. بنابراین، نمی‌توان گفت که شعر تغزلی بیشتر خصیصهٔ ذهنی و خودبنیادی دارد تا صورتهای دیگر هنر. زیرا در آن نیز دو خصوصیت تجسم و فرآیند عینی شدن را می‌توان دید. مالارمه (۱۷۵) نوشته است که "شعر نه با اندیشه‌ها، بلکه با واژه هانوشته می‌شود". شعر را بکمک تصاویر و اصوات و اوزان می‌سازند و این هر سه، در نمایش منظوم و بازی یک نمایشنامه، درهم می‌آمیزند و یک کل تجزیه‌ناپذیر درست می‌کنند.

مثل سایر صورتهای نمادی (سمبولیک)، هنر صرفا "تقلید یا بازآفرینی واقعیات آن‌طور که کارگاه هستی به آنها واقعیت بخشیده، نیست. هنر یکی از راههایی‌ست که به بینش عینی از اشیاء و جلوه‌های حیات انسان منجر می‌گردد. هنر تقلید نیست، بلکه یکنوع کشف واقعیت است. با این همه، طبیعتی را که ما از خلال آثار هنری کشف می‌کنیم، همان طبیعتی نیست که علما از آن سخن می‌رانند. زبان و علم دو وجه اصلی هستند که ما را مجاز به

تثبیت و تعیین مفاهیم راجع به جهان خارج از نفس می‌کند. ما باید ادراکات حسی خود را، ذیل ستونی از مفاهیم کلی و قواعد عام گردآوریم و طبقه‌بندی کنیم، تا بتوانیم به آنها معنای عینی بخشیم. این چنین طبقه‌بندی نتیجه کوششی است پیوسته، بسوی ساده‌کردن. لازمه آفرینش اثر هنری نیز همین نوع تراکم و تمرکز است. ارسطو موقعی که می‌خواست وجه شاخص واقعی تاریخ را از شعر تعریف کند، خصوصاً "در امر روش پافشاری می‌کرد و می‌گفت در یک نمایشنامه عمل واحدی انجام می‌گیرد (۱۷۶) که خود فی‌نفسه یک کل کامل است، و وحدت جهانی یا ساختمانی موجود زنده را دارد. اما مسورخ باید نه یک عمل، بلکه یک دوره را در نظر بگیرد و در کلیه حوادثی که در خلال این دوره برای یک شخص یا اشخاص متعدد پیش آمده، مطالعه کند (قطع نظر از استقلال آن که این حوادث نسبت به یکدیگر دارند). (۱۷۷) به این اعتبار، زیبایی و حقیقت را می‌توان با یک عبارت متداول (کلاسیک) متمایز کرد و گفت که این دو، "وحدت در تنوع هستند". اما در هر دو مورد جنبه‌ای که محل تکیه واقع می‌شود، یکی نیست. زبان و علم در حکم تلخیص واقعیات هستند، و هنر تشدید واقعیت است. زبان و علم روی یک فرآیند تجزیه و انتزاع تکیه می‌کنند، و حال آن که می‌توان هنر را بمنزله فرآیند پیوسته "انضمامی‌کردن" (۱۷۸) تعریف نمود. توصیف علمی یک موضوع خاص، بر مبنای یک سلسله مشاهداتی انجام می‌گیرد که در وهله اول، مثل توده بی‌قوامی از امور منفک بنظر می‌رسد. ولی هرچه بیشتر جلو برویم، این پدیده‌های جزئی، صورت مشخصتری به خود می‌گیرند، و سرانجام یک کل تالیفی بوجود می‌آورند. علم خصایص ذاتی امور را جستجو می‌کند تا بتواند بعداً "تمام کیفیات جزئی آنها را استنتاج نماید. اگر یک شیمی‌دان عدد اتمی یک عنصر را بداند، در واقع آینه‌ای در دست دارد که بر مبنای آن، ساختمان و تشکیلات داخلی آن عنصر را می‌تواند دقیقاً دریابد. و نیز قادر است از همین شماره‌ی اتمی، کلیه خواص ممیزه آن عنصر را استنتاج نماید. اما در هنر، این‌گونه ساده‌سازی مفاهیم (۱۷۹) و تعمیم مبتنی بر استنتاج (۱۸۰)، محل از اعراب ندارد. هنر در جستجوی کیفیات و یا علل امور

نیست، و یک تصور شهودی از صورتها می‌خواهد به ما بدهد. با این همه، به هیچوجه این توهم نباید پیش بیاید که هنر تکرار ساده، چیز موجود است. هنر یک کشف حقیقی و ابتکاری است. هنرمند صورتهای طبیعت را کشف می‌کند، همانطور که دانشمند پرده از روی واقعیات یا قوانین طبیعت برمی‌گیرد. هنرمندان بزرگ تمام ادوار، به این وظیفه و این قریحه، شگفت‌انگیز آگاه بوده‌اند. لئوناردو داوینچی می‌گفت که مقصود از نقاشی و مجسمه‌سازی، دانستن چگونگی دیدن است (۱۸۱) (یعنی نقاش می‌داند که چگونه ببیند) و از لحاظ او، نقاش و مجسمه‌ساز پیشوایان عالم مرئی هستند. زیرا شناختن صورتهای محض، به هیچوجه قریحه، فطری و موهبت طبیعی نیست. ممکن است شخصی در جریان زندگی روزمره خود هزار بار با شیئی برخورد کرده باشد، بدون اینکه صورت آن را "دیده" باشد. از اینرو بمجردی که از او درخواست کنند که نه کیفیات مادی یا نتایج مترتب بر آن شیئی، بلکه صورت محض یا ساختمان قابل‌رویت آن را توصیف کند، درمی‌ماند. هنر این نقص را جبران می‌کند. هنر قلمرو صورتهای محض است و در این عرصه، تجزیه و معاینه، دقیق اشیاء محسوس و مطالعه، اثرات مترتب به آنها منظورنظر نیست. از لحاظ صرفاً "نظری"، ما می‌توانیم با کانت اتفاق رای داشته باشیم در اینکه، ریاضیات "مایه" غرور خرد آدمی است. اما این پیروزی عقل علمی به قیمتی بسیار گران تمام می‌شود. علم تجزیه و انتزاع است، و انتزاع همیشه باعث فقر واقعیت می‌گردد. گرایش مفاهیم علمی بیش از پیش به اینست که صورتهای اشیاء را به شکل فرمولهای محض توصیف کند. این فرمولها بطرز شگفت‌انگیزی ساده هستند. یک فرمول مثل قانون قوه، جاذبه نیوتون، ظاهراً قادر به درک و تبیین ساختمان جهان مادی است. ظاهر قضایا چنان است که گویی تجزیدات علمی نه تنها به واقعیات دست می‌یابند، بلکه به کنه آنها می‌رسند. با این همه، بمجرد این که پا در حوزه، هنر می‌گذاریم، این‌چنین بلندپروازی‌ای به منزله، یک توهم جلوه می‌کند. زیرا اشیاء جلوه‌های بیشمار دارند و در هر لحظه دگرگون می‌شوند و درک آنها بکمک یک فرمول ساده کوشش بیهوده‌ای می‌گردد. قول هراکلیتوس دایر بر اینکه، هر روز آفتاب

تازه‌ای سرمی‌زند، هم از لحاظ هنرمند حقیقت دارد و شاید هم از لحاظ دانشمند. وقتی که علما شیئی را توصیف می‌کنند، برای متمایز کردن آن، از مجموعه اعداد و خصوصیات ثابت فیزیکی و شیمیایی آن شیئی کمک می‌گیرند. هنر نه تنها هدف دیگری دارد، بلکه متعلق و موضوع آن نیز چیز دیگری است. وقتی که درباره دو هنرمند می‌گوئیم که هر دو یک منظره را نقاشی کرده‌اند، در واقع احساس زیبایی خود را بسیار بد وصف کرده‌ایم. زیرا از لحاظ هنر قول به این گونه شباهت، خیال محض است. موضوع نقاشی دونفر نقاش را نمی‌توان هیچوقت یکی دانست. زیرا هنرمند موضوع حس‌شدنی خاص - مثل یک منظره طبیعی با تپه‌ها و کوه‌ها و جویبارها و رودخانه‌هایش را نقاشی یا رونویسی نمی‌کند. حاصل کار نقاش ارائه رخساره و ویژه و آنسی فلان منظره طبیعی است، و میل او معطوف به بیان حال و هوای چیزهایی است که می‌بیند و بازی سایه و روشن است. چشم‌انداز طبیعت در غروب آفتاب و در گرمای نیمروز و در ایام بارانی و آفتابی "یکی" نیست. حس ادراک زیبایی تنوع بسیار دارد و از ادراکات متعارف حواس انسانی بسیار پیچیده‌تر است. در ادراک حسی به دریافت خصوصیات عام و ثابت اشیائی که ما را احاطه کرده‌اند، اکتفا می‌شود. اما غنایی که در تجربه زیبایی (استتیک) وجود دارد، اصلاً قابل مقایسه با ادراک حسی نیست. در تجربه زیبایی امکانات بالقوه‌ای که هیچگاه در تجربه حسی روزمره متحقق نگشته باشد، بشمار است. در آثاری که هنرمند می‌آفریند، این امکانات بالقوه، به فعل در می‌آیند. پرده از روی آنها گرفته می‌شود و صورت معینی پیدا می‌کنند. یکی از مزایای بزرگ هنر و یکی از ژرفترین جاذبه‌های آن، پدیدآوردن خصیصه انتہانپذیر صورت ظاهر اشیاء است.

نقاشی به نام لودویک رخیتر (۱۸۲) در کتاب خاطرات خود نوشته است که در ایام جوانی، موقعی که در شهر تیوولی زندگی می‌کرده، با سه نفر از دوستان خود قرار گذاشتند منظره‌ای را نقاشی کنند. همگی عزم جزم داشتند که طبیعت را آن‌طور که هست، روی پرده بیاورند و عبارت دیگر، از آن دور نشوند. می‌خواستند آنچه را که می‌دیدند، دقیقاً و در حد امکانات

تقلید کنند. با این همه، نتیجه کار، چهارپرده کاملاً متفاوت از آب در آمد. تفاوت میان این نقاشیها به اندازه اختلاف میان شخصیت این نقاشان بود. نویسنده خاطرات، از تجربه مذکور این نتیجه را گرفته است که، بینش عینی وجود ندارد و ادراک صورت و رنگ، فرع بر مشرب و مزاج و منش فردی (۱۸۳) هنرمند است (۱۸۴). حتی مومن ترین طرفداران مکتب اصالت مطلق طبیعت (۱۸۵) هم نتوانسته اند این عامل را انکار یا به آن بی اعتنائی بکنند. امیل زولا در بیان تعریف اثر هنری می گوید: "گوشه ای از طبیعت است که از خلال نهاد فطری (هنرمند) رویت شده است". اما غرض از مزاج یا نهاد فطری در اینجا، مجموعه صفات ممیزه غیراکتسابی هنرمند نیست. ما هرگاه که مجذوب عوالم شهودی ناشی از رویت یک اثر هنری بزرگ می شویم، میان عالم ذهنی و عینی جدایی حس نمی کنیم. در آن موقع ما در واقعیت عام و مبتذل موجودات جسمانی قرار نداریم و کاملاً هم در حوزه فردیت باقی نمی مانیم. بر فراز این دو منطقه، عالم دیگری را کشف می کنیم که عالم صورتهای تجسمی و موسیقایی و شاعرانه هست و این صورتهای حقیقا کلی می باشند. کانت میان دو مفهوم "کلیت زیبایی (استحسانی) (۱۸۶) و "اعتبار عینی" (۱۸۷) که به احکام منطقی و علمی تعلق دارد، قائل به اختلاف بارز است (۱۸۸). کانت می گوید که ما هر وقت درباره زیبایی چیزی حکم می کنیم، به خود آن چیز - آن طور که هست - نظر نداریم و حکم ما صرفاً به سیر و نظاره آن چیز راجع و معطوف است. کلیت زیبایی به این معناست که صفت یا محمول "زیبا"، فقط به یک فرد خاص مربوط نمی گردد و کلیه اشخاصی که قادر به صدور حکمی باشند، مشمول آن واقع می گردند. اگر اثر هنری چیزی جز محصول وهم یا هذیان فلان هنرمند نبود، این خاصیت قابلیت انتقال عام را پیدا نمی کرد (و عبارت دیگر، همه مردم نمی توانستند زیبایی مضمّن در آثار هنری را حس کنند). تخیل هنرمند، صور چیزها را به نحو دلخواه و غیرموجه اختراع نمی کند، بلکه پرده از روی ظاهر راستین آن بر می گیرد و آن را از لحاظ ما قابل رویت و تشخیص می سازد. هر هنرمند جنبه خاص از واقعیت را می گزیند، ولی در عین حال، این انتخاب یک فرآیند

عینی شدن است و موقعی که ماهم چشم انداز منتخب هرمند را قبول کردیم ، اجبارا عالم را از دید وی نگاه می کنیم . گویی که این نکه از واقعیت راهیچگاه قبلا " در این روشنایی خاص نگاه کرد نبودیم . با این همه ، یقین داریم که این روشنایی خاص ، مثل برق آسمان نیست که یک لحظه بیشتر دوام نداشته باشد . از برکت اثر هنری این برق زودگذر پایدار و ماندگار شده است . آنقدر که به این طریق از واقعیت کشف حجاب شود ، از آن به بعد ، ما به گریستن به آن از زاویه دید هنرمند ادامه خواهیم داد .

بنا به آنچه گذشت ، تمیز و تفکیک بین هنرهای عینی و ذهنی ، تصویری و بیانی مشکل می شود . کیلوثی (۱۸۹) معبد پارتنون در یونان ، یک مس باخ ، نقاشیهایی که میکلائو در نمازخانه سیکستین (۱۹۰) واقع در کلیسای سن پیر واتیکان کرده ، یا یک شعر لئوپاردی (۱۹۱) ، یا یک سونات بتهوون و یا یک رمان داستایوسکی ، نه صرفا تصویری هستند و نه محصورا " بیانی . این آثار نمادی (سمبولیک) به یک اعتبار ، تازه و عمیقتر می باشند . شعرای بزرگ تغزلی مثل گوته و هولدرلین و وردزورث و شلی در آثار خود تکه پاره های بی انسجام زندگی شاعر (۱۹۲) را تحویل ما نمی دهند . این آثار حاصل انفجار ناگهانی یک احساس پرغلیان نیستند ، و روشنگر وحدت و مداومت عمیق هستند . تفریح خاطری که آثار تراژدی و کمدی اوریپید و شکسپیر و سر وانتس و مولیر در ما ایجاد می کنند ، ناشی از روی صحنه آوردن چشمه هایی از زندگانی روزمره مردم نیست . این صحنه ها فی نفسه چیزی جز سایه های گریزنده نیستند . اما ناگهان پشت سایه ها بر ما مکشوف می گردد و کم کم واقعیت تازه ای را تماشا خواهیم کرد : شاعر شوخ نویسن (کمیک) یا سوگ پرداز (تراژیک) از خلال وصفی که از اشخاص و افعال می کند ، تصورات خود را از زندگی انسان بطور کلی بیان می کند و عظمت و ضعف و جلالت قدر و پوچی آن را فاش می نماید . گونه نوشته است :

"کار هنر تقلید از گشادگی و ژرفی طبیعت نیست . هنر در سطح پدیده های طبیعی باقی می ماند ، ولی خود فی نفسه واجد عمق و قدرت است . هنر عالیترین لحظات همین پدیده های سطحی را

متبلور می‌کند و خصیصه مشروعیت (۱۹۳) را در آن به رسمیت می‌شناسد و کمال را در تناسبات هماهنگ، در اوج زیبایی، در رفعت معنوی و مناعت عواطف مضمّن در آن می‌یابد^۱ (۱۹۴).

این تشبیه و تبلور "عالیترین لحظات پدیده‌ها، نه تقلید چیزهای مادیست و نه طغیان احساسات نیرومند. تفسیر واقعیت است، نه از طریق مفاهیم (استدلالی)، بلکه از راه مشهود و مکاشفه. و نیز تعبیر آنست، نه بواسطه تعقل، بلکه به دستپاری صورت‌های محسوس.

از افلاطون گرفته تا تولستوی، متفکرین، هنر را به تحریک عواطف و هیجانات متهم کرده‌اند و گفته‌اند که در نظم و هماهنگی حیات اخلاقی اخلاص می‌کند. به نظر افلاطون تخیل شاعرانه، گیاه حرص و خشم و رغبت و رنج را در نزد انسانها سیراب می‌کند و باعث می‌شود که این کیفیات ناپسند که باید از خشکی نابود شوند، رشد و نمو کنند (۱۹۵). به نظر تولستوی هنر کانون سرایت است و در این باب می‌گوید: "نه تنها سرایت و واگیری، علامت ممیز هنر است، بلکه درجهء سرایت نیز تنها ضابطهء کمال در هنر است". با این همه، نقطهء ضعف این نظریه واضح است. تولستوی یک عنصر اساسی هنر را که عنصر صورت باشد، مسکوت می‌گذارد. تجربهء زیبایی یا تجربهء ناشی از سیر و تماشای هنر، یک حالت روحیست که از سردی احکام عقلی و وقار حکم اخلاقی خالیست. سیر و نظاره در هنر، خود متشکل از پوینده‌ترین نیروهای انفعالی و هیجانی انسان است. اما در این مورد و در عین حال، کیفیت و معنای خود انفعالات دگرگونه می‌گردد. وردزورث در تعریف شعر می‌گوید: "هیجانیست که در موقع آرامش به یاد آدمی می‌آید". اما آرامشی که ما در اشعار بلند می‌یابیم، از نوع آرامش یک خاطره نیست. عواطفی را که شاعر در ما می‌انگیزد، مربوط به گذشته دوردست نیستند. این عواطف حی و حاضر و بلاواسطه در عوالم درون ما جای دارند. ما به نیروی فوق‌العاده آنها آگاه هستیم، ولی همین نیرو به طرز دیگری خود را نشان می‌دهد. یعنی بیشتر آن را به چشم می‌بینیم و کمتر بدون واسطه حس می‌کنیم. دیگر عشق و سودای ما قوای تیره و تار و نفوذناپذیر بشمار نمی‌روند و به بیان دیگر، شفافیت پیدا

می‌کنند. شکسپیر هیچ‌وقت دربارهٔ فلسفهٔ زیبایی نظریه‌ای نساخته و در کیفیت هنر تأمل نکرده است. با این وصف، او در تنها موردی که از ویژگی و نقش هنر نمایش سخن رانده، خصوصا روی نکته مذکور پافشاری کرده است. به نظر هاملت، "هدف نمایش، چه در آغاز و چه اکنون، این بوده است که به اصطلاح، آینه را جلوی خود طبیعت بگیرد و فضیلت را به نفس فضیلت نشان دهد، و شکل و شمایل تحقیر را بر خود تحقیر آشکار سازد، و بر سن و سال آدمی و گذشت زمان صورت و سلطه آنها را هویدا کند". اما تصویر عشق و سودازدگی خود عشق نیست. شاعری که از عشق سخن می‌گوید، نمی‌تواند آن را به دیگری منتقل کند. موقعی که یک نمایش‌نامه شکسپیر روی صحنه می‌آید، بلندپروازی مکبث و سنگدلی ریچارد سوم و حسادت اتللو، به تماشاگر سرایت نمی‌کند. ما کتف‌بسته در اختیار این‌گونه هیجانات قرار نداریم، و از اخلال آنها امور را می‌بینیم و این‌طور بنظرمان می‌رسد که در حوزهٔ کیفیت و جوهر این عواطف نفوذ می‌کنیم. از این جهت، اگر شبهه را بر این بگذاریم که شکسپیر نظریه‌ای دربارهٔ هنر نمایش داشته باشد، در زمینهٔ هنرهای ظریفه شکسپیر موافقت کامل با طرز تلقی نقاشان بزرگ و سنگ‌تراشان عصر رنسانس دارد، و با لئوناردوینچی هم‌عقیده است که بزرگترین قریحهٔ هنرمند در اینست که درست دیدن را بلد باشد. نقاشان بزرگ صورتهای چیزهای خارج از ما را به ما نشان می‌دهند، و نمایش‌نامه‌نویسان بزرگ صورتهای حیات باطن ما را بر ما روشن می‌کنند. هنر نمایش‌نامه‌نویسی چشم‌اندازی تازه و ژرفای جدیدی از زندگی را بر ما فاش می‌نماید. این هنر ما را به امور انسانی و سرنوشت آدمیان و به عظمت و حقارت بشر آگاه می‌کند. بطوری که در مقام مقایسه زندگی روزانهٔ ما، فقیر و بازاری بنظر می‌رسد. هر یک از ما بطرزی مبهم و مغشوش، حس می‌کند که امکانات بالقوه‌ای در بطن حیات وجود دارند که بی‌سروصدا مترصد فرصتی هستند تا از خواب بیدار شوند و در مقابل روشنایی صاف و شدید ذهن قرار گیرند. مقیاس عظمت هنر نه در درجهٔ واگیری، بلکه متناسب با درجهٔ شدت تابش آنست.

بکمک این تلقی هنری، می‌توان از مسئله‌ای که نخست در نظریهٔ

کاتارسیس (۱۹۶) سردرآورده، تصور روشنتری پیدا کرد. البته لزومی ندارد که در اینجاست تمام اشکالات این کلمه را بحث کنیم، و کوششهای بیشماری را که مفسران برای توضیح آن نموده‌اند، به ملاحظه در بیاوریم. اکنون واضح و معمولاً هم پذیرفته شده است که روش کاتارسیس موردنظر ارسطو، به معنای تصفیه و یا دگرگونی خصیصه و کیفیت انفعالات نیست، و غرض از آن تغییر روح انسان است (۱۹۷) به برکت اشعار سوکانگیز (تراژیک) رویه روح انسان در قبال هیجانات متمکن در خود عوض می‌شود، و دیگر عوارض انفعالی آن را نگران و مغشوش نمی‌کنند و به حالت آسودگی و آرامش درمی‌آید. اما در بادی امر چنین به نظر می‌آید که این نکته حاوی بر تناقض است. یعنی آن‌طور که بنظر ارسطو می‌رسد، اثر تراژدی در شنونده، خود ناشی از تالیف دو مرحله است که در حیات واقعی و عملی، یکدیگر را دفع می‌کنند. ارسطو فکر می‌کند که تشدید هیجانات، در عین حال، موجب احساس آرامش است. ما وسیعاً و قویاً کلیه انفعالات و هیجانات نفسانی را حس می‌کنیم، اما از آستانه هنر که گذشتیم، فشار رنج‌آور و روزنه سنگین انفعالات را فراموش می‌کنیم. شاعر سوگ سراینده عواطف خود نیست، به انفعالات خود تسلط دارد و قادر است که این سلطه خود را به تماشاگران منتقل کند. هر وقت که اثر هنری یک هنرمند را می‌فهمیم، دیگر محکوم عواطف خود نخواهیم بود، و هر جا که اینها میل کردند، نخواهند توانست ما را بدنبال خود بکشند. آزادی ناشی از زیبایی، مترادف با نابودی هیجانات و به اصطلاح بی‌دردی (۱۹۸) حکمای رواقی نیست و درست خلاف آنست. یعنی آزادی ناشی از تجربه استحسانی (استتیک) به این معناست که عواطف و هیجانات، به بالا-ترین درجه تندی و تیزی خود می‌رسند و درهمین وضع، صورت آنها دگرگون می‌شود. زیرا در این وضع، ما دیگر در داخله واقعیت بلاواسطه موجودات قرار نداریم، و در عالم صورتهای محض حس‌پذیر وارد گشته‌ایم. در این عوالم ذات و خصیصه کلیه احساسات و به نحوی دگرگون می‌شوند. خود انفعالات نیز از سنگینی مادی خود فارغ می‌گردند. ما صورت و جنبدگی آنها را حس می‌کنیم، ولی مانع و محظور آنها را دیگر نمی‌بینیم. نکته خارق

اجماع اینکه، آرامش مضمّن در آثار هنری، آرامش پوینده (دینامیک) است و نه آرامش ایستا (استاتیک). هنر عمق و تنوع حرکات روح انسان را برای ما آشکار می‌کند. اما اندازه و وزن (ریتم) این حرکات را نمی‌توان با هیچ حالت عاطفی خاصی مقایسه کرد. آنچه ما در هنر حس می‌کنیم، یک کیفیت عاطفی ساده یا ویژه نیست. فرایند پویای نفس حیات است که پیوسته بین دو قطب مخالف شادی و رنج، امید و ترس، و شغف و یأس در نوسان می‌باشد. صورت استحسانی به عواطف بخشیدن، همانا تبدیل آنها به یک حالت آزاد و فعال است. در آثار هنری، تندید و تیزی خود هیجان، میدل به یک قوه صورت بخشنده شده است.

می‌توان ایراد کرد که تمام این ملاحظات، از لحاظ شخص هنرمند معتبر است و نه از لحاظ ما که تماشاگر و شنونده هستیم. ولی این چنین ایرادی متضمن تصور غلطی از فرایند آفرینش هنری است. فرایند هنر مثل فرایند گفتار بر مبنای مناظره (۱۹۹) و جدل (۲۰۰) قرار دارد، و تماشاگر، نقش صرفاً "انفعالی (در مقابل فعال) بازی نمی‌کند. ما یک اثر هنری را در صورتی می‌توانیم درک کنیم که تا حدی فرایند آفرینی را که باعث ساختن آن شده، بازسازی و تکرار کنیم. از عمل کردن مطابق این فرایند است که انفعالات بدل به افعال می‌شوند: در زندگی واقعی، اگر قرار بود ما تمام حالات هیجانی که در نمایشنامه‌های ادیپ سوفوکل (۲۰۱) و لیرشاه (۲۰۲) شکسپیر تجسم شده تحمل می‌کردیم، از فرط تالم و کشش و کوشش، جان سالم بدر نمی‌بردیم. اما خاصیت هنر اینست که از این همه رنج و سرافکندگی، سنگدلی و بی‌رحمی، وسیله‌ای برای آزاد کردن بیافریند و به این طریق، آزادی درونی برای ما تحصیل کند که نیل به آن به هیچ روش دیگری میسر نخواهد بود.

بنابراین، هر اقدامی که وجه ممیز آثار هنری را در خصیصه هیجانی ویژه آن بینگارد، کاری جز بی‌عدالتی در حق آنها نخواهد کرد. غایت هنر بیان حالت ویژه‌ای نیست. هنر فرآیند پوینده زندگی باطن ما را تشکیل می‌دهد و هر تعبیری جز این، تلقی صوری و سطحی از هنر بشمار خواهد رفت. هنر باید بجای تحریک عواطف، حرکت ایجاد کند. نفس اختلاف میان

هنر تراژیک و هنر کمیک، بیشتر ناشی از مواضعه است تا از روی ضرورت و عبارت دیگر، ناظر به محتوی و مضمون است و نه راجع به صورت و ذات هنر. افلاطون از خیلی پیش، وجود این گونه مرزهای معنوی و متعارف را انکار کرده بود. در آخر رسالهٔ مهمانی، افلاطون سقراط را نشان می‌دهد که دارد با آگاتون شاعر سوگسرا و آریستوفان شاعر کمیک گفتگو می‌کند. سقراط این دو شاعر را مجبور به قبول این نکته می‌کند که سوگسرای حقیقی شاعر حقیقی است و عکس آن نیز حقیقت دارد. (۲۰۳) همین مطلب در رسالهٔ فیلب افلاطون مورد شرح و تفسیر واقع شده است. در این رساله افلاطون می‌گوید که چه در کمدی و چه در تراژدی، ما همیشه به احساس آمیخته‌ای برمی‌خوریم که در آن لذت و درد با یکدیگر مخلوط می‌شوند و از این جهت، شاعر از نفس قواعد طبیعت پیروی می‌کند، زیرا وی "جنبه‌های خنده‌آور و سوکانگیز زندگی انسان" (۲۰۴) را نقاشی می‌کند. در هر منظومهٔ بزرگ، مثل نمایشنامه‌های شکسپیر، کمدی یا دانتیه و یا فاوست گوته، آدم حقیقتاً "کلیهٔ رنگ و نیم-رنگهای هیجانات انسانی را حس می‌نماید. اگر ما قادر نبودیم نیرنگهای ظریف و نازکیهای احساس را دریابیم، و اگر نمی‌توانستیم تغییرات مداوم اوزان (ریتم) و آهنگها (تون) را دریابیم، و اگر نسبت به تغییرات ناگهانی و پوینده بی‌اعتنا می‌ماندیم، نمی‌توانستیم یک قصیده را بفهمیم و حس کنیم. از ویژگی شخصیت خود هنرمند می‌توان صحبت کرد، ولی یک اثر هنری فی-نفسه مزاج و شخصیت ویژه‌ای ندارد و ممکن نیست بتوان یک اثر هنری را بر مبنای یکی از مقولات متعارف روانشناسی رده‌بندی نمود. قول به اینکه موسیقی موزار شفاف‌انگیز یا راحت‌بخش است، و یا موسیقی بتهوون موقر و ظلمانی و متعالی‌ست، حکایت از نقص عمق در ادراک و احساس می‌کند و در اینجا نیز تفکیک میان تراژدی و کمدی کاری بی‌معنی می‌شود، و نیز طرح این سؤال که دون ژوان موزار یک سوگنامه است یا یک اپرابوف (۲۰۵)، اصلاً مستحق پاسخ نیست. قطعه‌ای که بتهوون از روی منظومه موسوم به اندرستایش شادی شیلر ساخته، عالیترین درجهٔ سرور و شادمانی را القا می‌کند. ولی ما وقتی که این قطعه موسیقی را گوش می‌کنیم، حتی یک لحظه تکیه‌های سوگ-

انگیز سمفونی نهم را از یاد نمی‌بریم. تمام این اختلافات ظریف که سبب برحسنگی متقابل آنها می‌شود (کنتراست)، باید موجود باشند و ما باید آنها را با همه، تندی و تیزی‌شان حس کنیم. در جریان تجربه، استحسان‌ی (استتیک) ما، این اختلافات ظریف گرد هم می‌آیند و به یک کل بخش‌ناپذیر مبدل می‌شوند. کلیه گامهای هیجانات انسان، از زیرترین نوتها گرفته تا بالاترین آنها را می‌شنویم، و این حرکت و توج تمام وجود ماست. حتی بزرگترین نویسندگان کمیک نیز نمی‌توانند زیبایی اطمینان‌بخشی به ما نشان بدهند. آثار اینان اغلب مشحون از تلخی و تلخ‌گامی عمیق است. آریستوفان یکی از ظریفترین و سخت‌گیرترین نقادان طبیعت است، و عظمت مولیر در هیچ‌جایی بهتر از نمایش‌نامه "مردم‌گریز" و "تارتوف" بروز نمی‌کند. با این همه، تلخ‌گامی‌نویسندگان کمیک و ترش‌رویی هجوسرایان وسخت‌گیری و شدت عمل حکیم اخلاقی، کیفیت واحدی نیست و باعث داوری سخت‌گیرانه درباره زندگی انسان نمی‌شود. هنر کمیک این خاصیت را که در سایر هنرها نیز هست، به اعلی درجه دارد و آن بینش معطوف به همدلی مردمان است. به علت همین استعداد، هنر قادر است حیات انسان را با کلیه نقایص و نقاط ضعف و دیوانگها و زشتیهایش بپذیرد. هنر کمیک در سطح عالی، همیشه یک نوع ستایش دیوانگی (۲۰۶) بوده است. در یک چشم‌انداز مضحک، کلیه امور بندریج جلوه تازه‌ای پیدا می‌کنند. شاید ما در هیچ‌جا بیشتر از زمان ان‌گیشوت سروانتس و کتاب زندگی و عقاید تریسترآم شاندی/سترن (۲۰۷) و ماجراهای پیکویک دیکس (۲۰۸)، به عوالم انسانی نزدیک نشده باشیم. ما نسبت به کوچکترین جزئیات، دقیق و موشکاف می‌شویم و جهان را با همه تنگی و کوچکی و خوش‌یاوری می‌بینیم. ما در این عالم تنگ و محدود زندگی می‌کنیم، ولی دیگر اسیر آن نیستیم و خصلت ویژه روان‌پالایی (کاتارسیس) اندیشه‌های مضحک (کمیک) در همین جاست. یعنی چیزها و حوادث کم‌کم فشار مادی خود را از دست می‌دهند. حس تحقیر در خنده مضمحل می‌شود، و خندیدن مترادف آزادکردن و آزادشدن است.

تقریباً تمام نظریات راجع به زیبایی‌شناسی، ظاهراً قبول دارند که

زیبایی خاصیت بلاواسطه چیزها نیست و الراما منضمن رابطهای با روح انسان می‌باشد. هیوم در کتابی به اسم "درباره ضوابط سلیقه" (۲۰۹) می‌نویسد: "زیبایی کیفیت ذاتی اشیاء نیست و فقط در ذهن کسی وجود دارد که بدان می‌نگرد"، اما این قول ابهام دارد. اگر ما لفظ "روح" را به آن معنایی کد هیوم می‌گیرد بگیریم، و اگر فکر کنیم که نفس یا من چیزی جز توده‌ای از انطباعات (۲۱۰) نیست در چنین انبوهی پیدا کردن محمولی که به آن زیبا نام می‌نهیم بسیار مشکل خواهد بود. به صرف این‌که زیبایی از مقوله‌های محسوسات و مدرکات (۲۱۱) است، نمی‌توان آن را بر همین مبنا تعریف نمود. زیبایی را باید بر مبنای فعالیت ذهن و عمل ادراک و برحسب جهت ویژه‌ای که این نوع ادراک دارد، تعریف نمود. زیبایی متوقف بر مدرکات انفعالی نیست، بلکه برعکس آنست. یعنی زیبایی یک طریقه یا یک فرایند "ادراکی نمودن" (۲۱۲) است. اما این عمل ادراکی نمودن خلصت منحصرآذهنی ندارد، بلکه برعکس، یکی از شرایط ادراک شهودی ما نسبت به عالم عینی‌ست. نگاه آدم هنرمند، نگاه انفعالی یا پذیرنده‌ای نیست که انطباعات اشیاء را ثبت و ضبط کند. نگاه هنرمند، نگاهی سازنده‌است و فقط از راه توسل به این نوع عمل سازنده است که ما می‌توانیم زیبایی اشیاء طبیعی را کشف کنیم. حس زیبایی، حساسیت نسبت به زندگی پوینده صورتهاست و تجلیات این زندگی پوینده‌را، فقط با روش پوینده متناسب با آن که در باطن خود ما مستقر است، می‌توان دریافت.

این نوع قطبیت که یک شرط ذاتی زیبایی‌ست و فوقا مشاهده کردیم مکاتب زیباشناسی گوناگون را رهنمون به تفسیرهایی شده است که کاملاً مخالف با یکدیگر هستند. به نظر آلبرشت دورر (۲۱۳)، قریحه "راستین هنرمند در اینست که زیبایی را از دل طبیعت بیرون بکشد. زیرا هنر به نحوی استوار در دل طبیعت کاشته شده است، و فقط کسی که آن را از شکم طبیعت درآورد مالک آن خواهد شد" (۲۱۴). از سوی دیگر، نظریاتی وجود دارند مبتنی بر اصالت روح که منکر هرگونه رابطهای بین زیبایی در هنر و زیبایی موهوم موجود در طبیعت هستند، و لفظ زیبایی طبیعی را صرفاً "به عنوان

یک استعاره بکار می‌برند. کروچه می‌گوید که صحبت کردن از رودخانه قشنگ و درخت زیبا از مقوله معانی و بیان و صنایع لفظی‌ست (۲۱۵). به نظر او وقتی طبیعت را با هنر مقایسه می‌کنیم، طبیعت محدود بنظر می‌رسد. طبیعت لال است، مگر اینکه هنر آن را به سخن گفتن وادارد. شاید بتوان با تفکیک کامل میان زیبایی طبیعی و زیبایی هنری یا استحسانی (استیکی)، تناقض میان این دو تلقی را از بین برد. زیباییهای طبیعی که فاقد خصیصه و ویژه استحسانی باشند، متعدد هستند. زیبایی طبیعی یک منظره، همان زیبایی استحسانی نیست که ما در نقاشیهای منظره‌سازان بزرگ احساس می‌کنیم و خود ما تماشاگران، کاملاً آگاه به این اختلاف هستیم. من می‌توانم در طبیعت گردش کنم و مفتون لطف و ملاحظت آن گردم. از هوای خوش آن سر-مست شوم، طراوت چمن را بحشم و تنوع و دل‌انگیزی رنگها را بستایم و عطر گلها را ببویم. ولی در این صورت، وضع روحی من دچار دگرگونی ناگهانی می‌شود و از این به بعد، این چشم‌انداز را با نگاه هنرمندانه می‌نگرم و به نقاشی آن منظره دست می‌زنم. حال دیگر وارد عالم جدیدی شده‌ام. عالمی که نه از چیزهای زنده، بلکه از "صورت‌های زنده" ساخته شده است. حالا دیگر من در وسط واقعیت حضوری چیزها قرار ندارم، بلکه در وزن (ریتم) صورت‌های فضایی، در هماهنگی و تضاد رنگها و در تعادل میان سایه و روشن مستغرق گشتم. به این طریق تجربه استحسانی عبارت از جذب شدن در جلوه پویانده صورت است.

۲

به یک اعتبار، کلیه مناقشات رایج بین مکاتب نمی‌توانست هنر را بعنوان یک "عرصه بیانی" مستقل قبول نداشته باشد. حتی سرسخت‌ترین مدافعان مکتب واقع‌بینی صرف که آرزویشان محدود کردن هنر به نقش صرفاً تقلیدی‌ست، مجبور شده‌اند که قدرت ویژه تخیل هنری را بحساب بیاورند. اما مکاتب گوناگون بر سر ارزیابی اندازه این قدرت دچار اختلاف نظر آشکار گشتم. مطابق نظریات کلاسیک و کلاسیک‌نو، بازی آزادانه تخیل کاری

نیست که شایسته ترغیب و تحسین باشد. از لحاظ این نظریه‌ها، قوه تخیل هنرمند قریحه‌ای قابل ملاحظه است، ولی می‌توان در آن رد و تردید کرد. خود بوالو (۲۱۶) انکار نکرده که از لحاظ نفسانی، قریحه تخیل برای هر شاعر حقیقی لازم است. اما شاعری که خویش را به بازی ساده این جهش طبیعی یا قدرت غریزی بسپارد، هیچگاه به کمال نخواهد رسید. عقل باید که خیال شاعر را راهنمایی و بازرسی کند و قواعد خود را بر آن جاری سازد. حتی موقعی که شاعر از طبیعت دوری می‌جوید، باید که قوانین عقل را احترام بگذارد، زیرا رعایت این قوانین سبب ابقای وی در عرصه امور مقرون به حقیقت می‌گردد. مکتب کلاسیک فرانسه این حوزه را به صورت عینی محض تعریف کرده است. وحدت زمان و مکان در نمایش (ناتر)، بدل به امور جسمانی یا مادی شده‌اند که بوسیله یک مقیاس خطی یا یک ساعت زمان‌سنج قابل اندازه‌گیری هستند.

نظریه رمانتیک هنر، تصویری از ویژه‌گی و نقش تخیل شاعرانه به بازار آورده که کاملاً متفاوت با نظرات سابق است. این نظریه ساخت آن چیزی که به "مکتب رمانتیک" آلمانی معروف شده، نیست. این مکتب خیلی پیشتر از ظهور مکتب رمانتیک آلمان بوجود آمده و کم‌کم نقش قاطعی را در ادبیات فرانسه و انگلیس قرن هیجدهم بازی کرده بود. یکی از بهترین و موجزترین تغییرات این نظریه را در کتاب *تامل در آثار بدیع* (۱۷۵۹)، تالیف ادوارد یونگ (۲۱۷) می‌توان خواند. یونگ می‌گوید: "قلم یک نویسنده بدیع - پرداز مثل عصای جادویی آرمید (۲۱۸) است که از زمین سترون بهار گلبار می‌رویاند". از این به بعد، تصورات کلاسیک مبتنی بر مفهوم "مقرون به حقیقت"، (۲۱۹) کم‌کم جای خود را به تصورات مخالف سپردند. از این به بعد، مفاهیم "شگفت‌انگیز" و "معجزه‌آمیز" (۲۲۰)، تنها مواضع شایسته تعبیر و بیان واقعا شاعرانه بشمار آمدند. در زیبایی‌شناسی قرن هجدهم، می‌توان مرحله به مرحله ظهور این آرمان جدید را دنبال کرد. منقدین سوییسی، بودمر و برایتینگر (۲۲۱)، برای توجیه استعمال مفاهیم "شگفت‌انگیز در شعر" به میلتون شاعر انگلیسی و مرجعیت و حیثیت او متوسل شدند.

در موضوعات و تالیفات ادبی مفهوم "خارق عادت یا شگفت‌انگیز"، بتدریج اهمیت بیشتری پیدا می‌کند و مفهوم "مقرون به حقیقت" را زیر شاخ و برگ خود می‌پوشاند. از ظواهر این‌طور بر می‌آید که نظریه جدید در آثار بزرگ‌ترین شعرا متجسم می‌گردد. خود شکسپیر با توصیف امر تخیل در نزد شاعر، نظریه مذکور را به طریق ذیل تفسیر و تشریح کرده است:

"دیوانه و عاشق و شاعر

همه زاده خیال هستند.

یکی آنقدر دیو و ابلیس و اهریمن می‌بیند که جهنم عریض و طویل هم یارای گنجایش آن را ندارد.

این آدم دیوانه است. آدم دل‌باخته هم همین حال التهاب را دارد.

یعنی زیبایی هلن (۲۲۲) را روی پیشانی مصری می‌بیند.

نگاه شاعری که به هدیانی زیبا مبتلاست از آسمان به زمین و از زمین به آسمان در حرکت است و چون خیال او به اشیاء ناشناخته جسم می‌بخشد

قلم شاعر به این چیزهای ناشناخته صورت و شکل می‌دهد و برای خلاء و نیستی جا و مکانی تدارک می‌بیند و به او نامی می‌دهد"

(۲۲۳)

با این همه نمی‌توان گفت که شکسپیر استوارترین مدافع تلقی رمانتیک از شعر بوده است. اگر برای اثبات اینکه عالم هنرمند، صرفاً "جهان خیالات (فانتزی = فنتاسیا) نیست احتیاج به دلیل می‌داشتیم، شاهدی بهتر و کلاسیک‌تر از شکسپیر نمی‌توانستیم پیدا کنیم. چراغی که در پرتو آن شکسپیر طبیعت و انسان را می‌نگرد، دیگر آن روشنایی خیالی نیست که قوه مخیله آن را دریافته باشد. اما صورت دیگری نیز از قوه خیال وجود دارد که ظاهراً شعر مطلقاً به آن وابسته است. ویکو (۲۲۴) که برای اولین بار به هیئت تالیفی (سیستماتیک) کوشید تا نوعی "منطق مبتنی بر خیال" را تاسیس کند، دوباره به عالم اساطیر بازگشته است. ویکو قائل به سه دوره متفاوت است:

دورهٔ خدایان، دورهٔ پهلوانان و دورهٔ انسان. به نظر او منشاء حقیقی شعر را در دو دورهٔ اول باید جستجو کرد. ابتدای کار انسان با اندیشهٔ انتزاعی و زبان مبتنی بر استدلال نبوده و مجبور بوده که از مرحلهٔ زبان نماد (سمبولیک)، یعنی زبان اسطوره و شعر، بگذرد. اولین اقوام انسانی تفکر را نه با کمک مفاهیم و تصورات، بلکه با تصاویر شاعرانه انجام می‌دادند. مطالب خود را به صورت داستان نقل می‌کردند و با خط هیروگلیف چیز می‌نوشتند. حقیقت اینست که سخن‌سرا و اسطوره‌آفرین، بظاهر در جهان مشابهی زندگی می‌کنند و هر دو از یک نیروی بنیادی که قوه تجسم (۲۲۵) و تشخص باشد بهره‌ورند، و نمی‌توانند در شیئی تأمل کنند و بدان حیاتی باطنی و صورتی شخصی ببخشند. شاعر عصر ما، اغلب وقتی که به ادوار عارفانه "الهی" و "پهلوانی" می‌نگرد، گویی که بنوعی بهشت گم‌شده نگاه می‌کند. و شیلر این احساس را در منظومهٔ "خدایان یونان" بیان کرده، و میل داشته زمان شعرای یونان را یادآور گردد که اسطورهٔ کنایه و استعاره‌ای (۲۲۶) میان‌تهی نبوده و حکم نیروی زنده را داشته است. شاعر حسرت این عصر طلایی را می‌کشد که جهان هنوز پر از خدایان بوده و هر تپه و پشته‌ای جایگاه رب‌النوع کوهها (۲۲۷)، و هر درختی مقر رب‌النوع جنگلها بوده است (۲۲۸).

اما بنظر نمی‌رسد که شکایت شاعران جدید پایه و اساسی داشته باشد. زیرا یکی از بزرگترین امتیازات هنر در اینست که هیچگاه نمی‌تواند از آن دوره "الهی" به درآمد و یا آن را از دست بدهد. در این دوره چشمه آفرینندگی تخیل هیچگاه خشک نمی‌شود. آن منبع ضایع‌نشدنی و لایزال است. در هر عهده و نزد هر هنرمند بزرگی فعالیت قوهٔ خیال به صورتهای جدید و بسا نیرویی تازه دوباره تظاهر می‌کند. در درجهٔ اول، این تجدید حیات و تجدید قوا را در نزد شعرای تغزلی می‌توان مشاهده کرد. این دسته از شعرا هرچه بسرایند، مشحون از عناصر حیات باطن آنهاست. وردزورث این موهبت یا قریحه را به منزلهٔ نیروی درونی شعر خود توصیف کرده است:

به همهٔ موجودات طبیعت، سنگ و میوه و گل

حتی به قلوه‌سنگ‌هایی که شاهراه را می‌پوشاندند
من به اینها نسبت خودآگاهی می‌دادم و یا آن‌ها را به احساس
می‌پیوستم .

توده‌آنها در وسط روحی جان‌فزا جای داشت
و تمام عالم مرئی ، معنای پوشیده خود را بروز می‌داد . (۲۲۹)
اما این‌گونه نیروهایی که انگبرنده نوآوری و تحرک در عالم وجود
هستند ، در واقع نه خود هنر ، بلکه در حکم دهلیزی هستند که به هنرمنتی
می‌گردند . هنرمند باید نه تنها "معنی‌مستور و مخفی" چیزها و شعور آنها را
دریابد ، بلکه باید احساسات خود را به بیان ظاهر کند ، و در همین عمل
است که عظیمترین و مشخصترین توانایی تخیل هنری بروز می‌کند . نقل از
باطن به ظاهر (۲۳۵) ، به معنی تجسم کردن امور مرئی و محسوسی است که نه
تنها در عناصر مادی خاص ، مثل گل رس و مفرغ و یا مرمر صورت می‌یابد ،
بلکه در صورتهای محسوسی در اوزان و الوان و خطوط و طرحها و اشکال
تجسمی (پلاستیک) نیز تجلی می‌پذیرد . در یک اثر هنری ، ساختمان و تعادل
و نظام این‌گونه صورتهای در ما تاثیر می‌گذارد . هر هنری زبانی ویژه خود
دارد که با زبان هنر دیگر قابل خلط و اشتباه نیست و بجای آن نمی‌تواند
بنشیند . البته می‌توان این زبانها را با یکدیگر جمع و تلفیق کرد ، یعنی مثلاً "
یک قطعه شعر تغزلی را به موسیقی درآورد و یک قصیده را نقاشی نمود . اما یک
زبان را به زبان دیگر ترجمه نتوان نمود (یعنی مثلاً زبان تئاتر قابل تبدیل به
زبان معماری نیست) . هر زبان باید نقش خود را در "آرشیئتکنیک" (۲۳۱)
هنر بازی کند . آدولف هیلدبراند می‌گوید :

"مسائل صوری مترتب بر طرح اصلی ساخت (آرشیئتکنیک) ،
مسائل حقیقی هنر را تشکیل می‌دهند ، گرچه که طبیعت آنها را
واضح و آشکار نشان نداده است . مواد و مصالحی که از راه مطالعه
مستقیم طبیعت بدست می‌آید ، از راه فرایند ساختمان هنر ،
مبدل به یک واحد هنری می‌شود . وقتی که ما از خصلت تقلیدی
هنر سخن می‌گوییم ، منظورمان مواد و مصالحی است که بطریقۀ

مذکور هنوز دگرگونی نیافته‌اند. بعلت تغییرات مترتب بر شاکلهء ساختمانی (آرشیئتکتونیک)، هنر مجسمه‌سازی و نقاشی از حوزهء فکر طبیعت‌گرایی ساده‌دلانه سر بر می‌کشند و در حوزهء هنر حقیقی داخل می‌گردند". (۲۳۲)

این دگرگونی در شاکلهء ساختمانی، حتی در شعر نیز تجلی می‌کند و بدون آن تقلید یا ابداع در شعر، از تاب و توان می‌افتد. هول و هراسی که در کتاب "دوزخ" (بخشی از کتاب کمدی الهی) دانتیه مندرج است تخفیف نمی‌یافت، و شعف و سروری که از کتاب "بهشت" فرو می‌ریزد، چیزی جز رویای یک عارف مجذوب نمی‌توانست باشد اگر سحر بیان و شعر دانتیه صورت جدیدی به آنها نمی‌بخشید.

ارسطو در نظریه‌ای که در خصوص سوگنامه (تراژدی) نوشته، دربارهء ابداع داستان تراژدی پافشاری کرده، و معتقد بوده که از میان تمام قسمتهای سازندهء یک تراژدی، یعنی خود نمایش و اشخاص بازی و طرح نمایشنامه و طرز بیان مطالب و نغمه‌ها و اندیشه‌ها، مجموعهء اعمال انجام شده (۲۳۳) از همه مهمتر است. زیرا تراژدی موقوف بر تقلید افراد نیست، بلکه ذاتاً "عمل و تحرک و حیات است. در یک نمایشنامه غرض بازیگران از بازی، تجسم "کاراکتر" نیست. "کاراکتر"ها بواسطهء عمل (یعنی بازی) نمایش داده می‌شوند. یک تراژدی بدون عمل غیر ممکن است، ولی سوگنامه بدون "کاراکتر" پیدا می‌شود. (۲۳۴) ادبیات کلاسیک فرانسه این نظر ارسطو را به کرسی نشانداده است، و کرنی (۲۳۵) در مقدمه‌هایی که به نمایشنامه‌هایش نوشته، پیوسته متعرض این مطلب شده و از نمایشنامه خود موسوم به *هراکلیوس* با غرور یاد می‌کند، زیرا داستان این نمایشنامه آنقدر بغرنج است که برای فهمیدن و گشودن گره آن، مجاهدت ذهنی خاصی لازم می‌آید. با این وصف روشن است که این‌گونه فعالیت و لذت‌جویی ذهنی عنصر لازمی برای فرایند هنری نیست. لذت بردن از طرح (انتریگ) نمایشنامه‌های شکسپیر و با دقت دنبال کردن "مجموعهء اعمال انجام شده" در *اتللو*، *مکبث* و *شاه‌لیر* به این معنا نیست که خواننده هنر تراژدی شکسپیر را بفهمد و حس کند. اگر زبان

شکسپیر نبود و اگر قدرت سبک نمایش وی نبود، آثار او آنقدر موثر واقع نمی‌شدند. محتوی یک قصیده را نمی‌توان از صورت آن، یعنی اشعار و آهنگ و اوزان جدا کرد. این عناصر صوری، وسایل صرفاً "خارجی یا فنی نیستند که از طریق آنها بتوان نوعی بینش شهودی را بیان نمود. این عناصر در واقع جزء ذاتی شهود هنری بشمار می‌روند.

نظریه تخیل شاعرانه در مکتب فکری رمانتیک به اوج خود رسیده است. در این مکتب، تخیل بمنزله فعالیت انسانی جزئی نیست که عالم انسانی هنر را می‌سازد و ارزش مابعدطبیعی کلی پیدا می‌کند. فقط خیال شاعرانه کلید واقعیت را بدست ما می‌دهد. ایدآلیسم فیخته مبتنی بر تصویریست که به آن "خیال زاینده" (۲۳۶) نام می‌دهد. شلینگ در کتاب *منظومه ایدآلیسم استعلائی* (۲۳۷) می‌گفت که هنر ختم فلسفه است. با طبیعت و اخلاق و تاریخ، ما هنوز در آستانه مجلل فرزاندگی فلسفی قرار داریم. هنر ما را وارد فضای قدسی حرم می‌کند. نویسندگان رمانتیک نظم و نثر را بعنوان وسیله بیان بکار می‌گرفتند و بین آنها تفاوتی قائل نمی‌شدند. تشخیص بین شعر و فلسفه، کودکانه و سطحی بنظر می‌آمد. به نظر فریدریش شلگل، مهم‌ترین وظیفه شاعر روزگار نو در اینست که صورت تازه‌ای در شعر بجوید و این صورت تازه را او "شعر استعلائی" (۲۳۸) نام می‌کند. هیچ شعری از نوعی دیگر، نمی‌تواند ذات یا جوهر آنچه را که به "روحیه شاعرانه" و "جوهر ذوقیات" (۲۳۹) تعبیر توان کرد، بر ما روشن کند. بزرگترین هدف کلیه متفکران رمانتیک، شاعرانه کردن فلسفه و فلسفی کردن شعر بوده است. یک قطعه شعر حقیقی، اثر فردی هنرمند نیست. شعر خود جهان است و جهان تنها اثر هنریست که کمال جاودانیست. در این صورت، ژرفترین رازهای همه هنرها و همه دانشها، در بطن شعر قرار دارد. (۲۴۰) نوالیس می‌گوید: "شعر چیزیست که مطلقاً و حقیقتاً واقعیت دارد. شعر قلب فلسفه من است. شاعرانه‌ترین دل، حقیقی‌ترین دل است." (۲۴۱).

بنظر می‌رسید که این طرز تلقی، شعر و هنر را به مرتبه و حیثیتی می‌رسانید که قبلاً هرگز به آن نایل نشده بود. از آن به بعد، شعر و هنر بمنزله

دست‌افزار جدیدی (۲۴۲) بشمار آمدند که یکمک آن می‌شد پرده از روی غنا و عمق عالم برگرفت. مع ذلک، این همه ستایش وافر و مجذوب‌وار از تخیل شاعرانه‌کردن هم حد و مرز دقیقی داشت. رمانتیکها مقصودی ماورای طبیعی داشتند و لازمهٔ نیل به این مقصود، فداکاری بزرگی بود. اینان گفته بودند که امر "نامتناهی" موضوع راستین و حتی، تنها موضوع هنر است و زیبایی را تصور نمادی (سمبولیک) آن می‌پنداشتند. به نظر فریدریخ شلکل، فقط کسی می‌تواند هنرمند باشد که مذهبی خاص خود و تصویری بدیع از نامتناهی داشته باشد. (۲۴۳) در موردی که مذکور افتاد، عالم متناهی – یعنی عالم تجربه محسوس، چه سرنوشتی پیدا می‌کند؟ بدیهی‌ست که چنین عالمی فی‌نفسه استحقاق داشتن زیبایی را ندارد. در مقابل عالم راستین، یعنی جهان شاعر و هنرمند، جهان مانوس ما قرار دارد که بازاری و عاری از هرگونه کیفیت شاعرانه است. این چنین دوگانگی، یک خصلت ذاتی تمام نظریه‌های رمانتیک مربوط به هنر است. وقتی که گوته به انتشار کتاب ویلهلم مایستر (۲۴۴) دست زد، اولین منتقدان رمانتیک آن را با وجد و سروری مبالغه‌آمیز استقبال کردند. نوالیس می‌گفت: گوته "تجسم روح شعر است در روی زمین". اما بتدریج که آثار گوته نوشته می‌شد و اشخاص داستانها واقعه‌گرا تر و حوادث داستان بیشتر فاقد لطافات می‌شد و خصلت رمانتیک دوبرسونائز مینیون و چنگزن (دو رمان ویلهلم مایستر) تحلیل می‌رفت. از این جهت، نوالیس عمیقاً سرخورده و نومید شد. و نه تنها فضاوت اول خود را نقض کرد، بلکه کار را به آنجا کشانید که گوته را نسبت به شعر خیانت‌کار قلمداد نمود، و خلاصه داستان ویلهلم مایستر صورت یک نوع هجویه را پیدا کرد و دربارهٔ آن گفته شد که چیزی نظیر رمان "ساده‌لوح است علیه شعر". (۲۴۵) هر وقت که شعر جنبهٔ فوق‌طبیعی خود را از دست بدهد، فاقد معنی می‌گردد و نا-مشروع و ناموجه می‌شود. شعر در جهان مبتذل و بازاری ما نمی‌تواند رشد پیدا کند. فقط امور معجزه‌آمیز خارق‌طبیعت و مرموز را می‌توان بطریق‌های حقیقتاً "شاعرانه به تحریر کشید.

با این همه، این طرز تلقی از شعر بیشتر توصیف و تحدید فرایند خلاقه

شعر است تا بیان کیفیت حقیقی آن. نکته شگفت‌انگیز اینست که از این جهت، شعرای بزرگ واقع‌گرای (رنالیسم) قرن نوزدهم، درباره فرایند هنری نظری عمیق‌تر از نظر رقیبان رمانتیک خود داشتند. آنها (یعنی رنالیست‌ها) به اصالت طبیعت، آنها را به تصور عمیق‌تری از صورت هنری رهنمون گشت. آنها "صورت‌های محض" را که مورد اعتقاد مکاتب ایدئالیستی بود انکار کردند، و تمام توجه خود را به جذبه مادی امور و اشیاء معطوف نمودند. و همین توجه خاص سبب شد که آنان بتوانند اعتقاد به دوگانگی‌تصنعی‌دو مفهوم "شاعرانه" و "مبتذل" را رها کنند. از لحاظ شعرای واقع‌گرا، جوهر یک اثر هنری وابسته به بزرگی و کوچکی موضوع آن اثر نیست. هیچ موضوعی نیست که نیروی صورت بخشنده هنر نتواند در آن نفوذ کند. یکی از بزرگ‌ترین پیروزیهای هنر در اینست که خواسته امور پیش‌یا افتاده را، به صورت واقعی آنها بنماید و جلوه حقیقی آنها را نشان بدهد. بالزاک در مجلدات رمان "کمدی انسانی" بی‌اهمیت‌ترین خصوصیات آدم‌ها را مورد تأمل قرار داده، و فلور ار حقیرترین خصوصیات اخلاقی انسانها، عمیق‌ترین تجزیه و تحلیل‌ها را بدست داده است. در برخی رمانهای امیل زولا، توصیف‌های بسیار دقیقی از ساختمان یک لکوموتیو، یک فروشگاه بزرگ و یا یک معدن زغال‌سنگ داده شده، و از نقاشی کوچک‌ترین جزئیات فنی - حتی بی‌اهمیت‌ترین آنها - فروگذار نشده است. با این همه، نزد همین نویسندگان واقع‌گرا، قوه خیال آن‌چنان نیرومند است که به هیچوجه دست‌کم از تخیل نویسندگان رمانتیک ندارد. عیب بزرگ نظریات ناتورالیستی در اینست که نتوانسته آشکارا قوه خیال را به رسمیت بشناسد. نویسندگان ناتورالیست در خلال 'کوششهایی که کردند تا عقیده راجع به شعر ماقبل تجربی (۲۴۶) را رد کنند، ناگزیر به تعریف قدیمی هنر بمثابه تقلید طبیعت بازگشتند. اما نویسندگان ناتورالیست از خصلت ذاتی هنر، یعنی امر سمبولیک بودن آن غافل ماندند و البته اگر این خصلت اساسی را می‌پذیرفتند. ظاهراً "هیچ راهی برای فرار از قید نظریات مابعدطبیعی که لازمه مکتب رمانتیزم بود، نداشتند. واقع اینست که هنر نوعی سمبولیزم است، ولی سمبولیزم هنر را نه به معنای متعالی (۲۴۷)، بلکه بمعنای فائم-

با لذات یا حلولی (۲۴۸) باید تلقی نمود. به نظر شلینگ، زیبایی عبارت است از بیان و تعبیر "ممتناهی امر ناممتناهی". اما موضوع حقیقی هنر نه امر ناممتناهی مابعدطبیعی موردنظر شلینگ است و نه امر مطلق هگل. موضوع هنر را در برخی عناصر ساختی بنیادی تجربه حسی، یعنی در خطوط، در طرحها در صورتهای معماری و موسیقایی باید جستجو کرد. و این عناصر در همهجا وجود و حضور دارند. رمزی در وجود آنها نیست و عیان و آشکار و سرگشاده و دیدنی و شنیدنی و حس‌شدنی هستند و به این اعتبار، گوته موقعی که می‌گفت: هنر، مدعی نشان دادن اعماق مابعدطبیعی کائنات نیست و به مانند در سطح خارجی پدیده‌های طبیعی قناعت می‌کند، شک و تردید به خود راه نمی‌داد. اما همین سطح خارجی از مقوله معلومات حضوری بی‌واسطه نیست و قبل از اینکه رد پای آن را در آثار هنرمندان بزرگ پیدانکنیم، به وجود آن آگاهی نمی‌توان پیدا کرد. با این همه، چنین کشفی به حدود قلمروی خاص محدود نمی‌شود. همان طور که قوه تکلم در انسان قادر به بیان هر مطلبی چه مبتدل و چه عالی‌ست، هنر نیز می‌تواند کلیه اموری را که در حوزه تجربه انسانی وارد می‌گردد در بر بگیرد و به آن جان ببخشد. هیچ امر مادی و معنوی و هیچ چیز طبیعی و هیچ عملی نیست که از انسان صادر بشود، و طبیعتاً و ذاتاً نتواند در عرصه هنر داخل گردد. زیرا هیچ چیزی نیست که فرایند دست‌ساخته و آفریننده هنر به دامن آن نرسد. بیکن در کتاب "ارغنون جدید" گفته است: (۲۴۹) "آنچه شایسته ذات کائنات است، درخور علم نیز هست" (۲۵۰). قول بیکن درخصوص هنر و علم، یعنی در مورد هر دو مصداق دارد.

۳

نظریاتی که بر مبنای روانشناسی در توجیه و تفسیر هنر ارائه شده، مزیتی کاملاً آشکارا بر کلیه نظریات مابعدطبیعی هنر دارند. در نظریات نفسانی هیچ‌گونه اجباری در بین نبوده که حتماً یک نظریه کلی درباره زیبایی انشاء گردد. قلمرو یا میدان عمل این نظریات محدودتر بوده و تنها

چیزی که از لحاظ آنها اهمیت دارد، خود چیز زیبا و تجزیه و تحلیل توصیفی آنست. اولین کوشش در تحلیل نفسانی موقوف به اینست که مرتبه پدیده‌هایی را که انگیزه، احساس یا تجربه، زیبایی در نزد ما می‌کردند، معین و مشخص شود. حل این مسئله هیچ اشکالی ندارد. هیچوقت هیچکس نمی‌تواند منکر شود که آثار هنری، منشاء عالیترین و شاید ماندگارترین و تندترین لذایذیست که طبع انسانی قادر به درک آنست. به محض اینکه راه روانشناسی را برمی‌گیریم، راز هنر بنظر حل‌شده می‌رسد. اما هیچ مسئله‌ای نیست که از مسئله لذت و الم کمتر مرموز باشد. رد و تردید این پدیده‌های کاملاً شناخته‌شده که نه تنها مربوط به حیات انسان است، بلکه به زندگی‌طور اعم راجع می‌گردد، کاری لغو و عبث خواهد بود. اگر نقطه ثابت و تغییرناپذیری (۲۵۱) وجود داشته باشد که بتوان در آن‌جای گرفت و ضمناً بتوانیم آن را پیدا کنیم، همین‌جا خواهد بود. اگر موفق می‌شدیم که تجربه استحسانی (استتیک) خود را به نقطه مذکور مربوط کنیم، دیگر کوچکترین شک و تردیدی در مورد ویژگی زیبایی و هنر بوجود نمی‌آمد.

وجه ترجیح این راه‌حل، سادگی فوق‌العاده آنست. از طرف دیگر، تمام نظریاتی که به لذت معطوف به جهان یا لذت جویی استحسانی (۲۵۲) راجع می‌شوند، واجد نقایصی هستند که ناشی از کیفیت آنهاست. در این نظریه‌ها بنای کار بر ارائه یک امر ساده و غیرقابل انکار قرار دارد. اما خیلی زود، از لحاظ این نظریه‌ها، نیل به هدف غیرممکن و حرکت آنها متوقف می‌شود. لذت یک معلوم حضوری و بیواسطه تجربه ماست. اما همین لذت را اگر به مثابه یک اصل نفسانی فرض کنیم، معنای آن کاملاً مبهم و دوپهلومی‌شود. این لفظ آنقدر به قلمروهای وسیع قابل اطلاق است که متنوع‌ترین و نامتجانس‌ترین پدیده‌ها، و به اصطلاح، زیر پوشش آن قرار می‌گیرند. استعمال یک لفظ کلی که معنی فراخ داشته باشد و دلالت بر چیزهای بسیار متنوع بکند، برای آدم همیشه وسوسه‌انگیز است. و نظامهای مبتنی بر گام جویی، چه در فلسفه اخلاق و چه در زیبایی‌شناسی، همیشه راغب به از بین بردن این اختلافات ویژه بوده‌اند. کانت در کتاب نقد عقل عملی در تاکید

این نکته مطلب مهمی می‌گوید. کانت نشان می‌دهد که اگر استواری عزم و اراده متکی بر احساس رضایت یا عدم رضایتی باشد که ما از مسئله‌ای توقع داریم، در این صورت نسبت به نوع تصویری که عارض ذهن ما می‌گردد، کاملاً بی‌اعتنا باقی می‌مانیم. تنها چیزی که در امر انتخاب ما اهمیت دارد اینست که شدت و مدت چنین رضایت‌خاطری را بشناسیم و بفهمیم که می‌توان آن را به آسانی تحصیل کرد و اغلب تجدید نمود.

"کسی که احتیاج به طلا دارد، تا با آن مخارجی را تأمین کند، برایش کاملاً" علی‌السویه خواهد بود که بداند، آیا این طلا را از دل کوهستان استخراج کرده‌اند و یا از طریق شستن ماسه زرآلوده بدست آورده‌اند. آنقدر که این طلا را در همه‌جا به یک قیمت بردارند، برای صاحب طلا کفایت می‌کند. به همین نحو، اگر صرفاً "مسئله لذت زندگی مطرح باشد، هیچ آدمی از خود نمی‌پرسد که آیا تصورات ذهنی او ناشی از قوه عاقله و فاهمه او هستند، یا از حواس وی مشتق می‌گردند. از لحاظ انسان، تعداد و شدت لذایذی که این تصورات ذهنی در عرض مدتی طولانی برای او فراهم می‌کنند، مطرح است.

اگر مخرج مشترک، صرفاً "در شدت و ضعف لذت است، و جنس و نوع آن نیست که واقعاً اهمیت دارد، در این صورت، تمام لذایذ در یک سطح واقع می‌شوند و می‌توان همه آنها را به یک مبداء نفسانی و زیستی مشترک تحویل نمود.

در فکر معاصر، نظریه لذت جویی استحساناً به روشن‌ترین نحو در فلسفه سانتایانا بیان شده است. به نظر سانتایانا، زیبایی در حکم لذتیست که ذاتی کیفیت اشیاء است و بعبارت دیگر، زیبایی متوقف است بر "لذت عینیت‌یافته" (۲۵۳). اما قول به این عقیده، این اشکال را پیش می‌آورد: لذت که ذهنی‌ترین حالات روح ماست، چگونه می‌تواند زمانی عینیت پیدا کند؟ سانتایانا می‌گوید: علم عبارت است از "ارضای حس اطلاع‌جویی و آگاهی‌طلبی ما. ما از علم می‌خواهیم که کل حقیقت را به ما بیاموزد، و جز

حقیقت چیزی نگوید. هنر ارضای حس تفریح‌جویی است، و حقیقت فقط زمانی در آن وارد می‌شود که بتواند نیل به هدف مذکور را تسهیل کند" (۲۵۴) اما اگر چنین چیزی هدف هنر می‌بود، ناگزیر از اعتراف به این نکته می‌شدیم که هنر در جلوه‌های بسیار عالی خود، به غایت حقیقی خود نخواهد رسید و نا-کام خواهد شد. زیرا حس "تفریح‌جویی" را از راه‌های دیگری که بهتر و بمراتب کم‌خرج‌تر است، می‌توان ارضا نمود. محال است بتوان تصور کرد که هنرمندان بزرگ، به نیت مذکور آثار خود را آفریده‌اند، که اگر میک‌ل‌آنژ کلیسای سن‌پیر را ساخته و اگر دانته و میل‌تون اشعاری سروده‌اند به قصد سرگرمی و تفریح دیگران این کار را کرده‌اند. این هنرمندان، بدون شک، با این گفته ارسطو هم‌عقیده بوده‌اند که "از خود مایه گذاشتن، با این همه حرارت و این همه مشقت (یعنی آفریدن هنر)، به این قصد که بعداً مایه تفریح خاطر بشود، چیزی جز یک عمل ناب‌خردانه و بغایت کودکانه نیست" (۲۵۵) اگر هنر همان لذت باشد، لذت ناشی از چیزها نیست. لذتی است که منبعث از صورت‌هاست. لذت ناشی از صورت‌ها، کاملاً "متفاوت است با لذتی که از چیزها یا از انطباعات حسی صادر می‌گردد. صورت‌ها نمی‌توانند با آسانی در روح انسان نقش ببندند. برای این‌که بتوانیم زیبایی صورت‌ها را دریابیم، باید آنها را بیافرینیم. تمام سیستم‌های مبتنی بر لذت جویی استحسانی - چه قدیم و چه جدید - در این نقیصه اشتراک دارند که از موضوع لذت استحسانی، یک نوع نظریه مبتنی بر روان‌شناسی درست می‌کنند، و این نظریه، امر اساسی آفرینندگی را در زیبایی‌شناسی مطلقاً به حساب نمی‌آورد. در متن خود زیبایی‌شناسی، ما ناظر تجربه‌ای هستیم که سبب دگرگونی قاطع می‌گردد. خود لذت یک عارضه ساده نیست. لذت به یک نقش یا عمل (فنکسیون) مبدل می‌شود. زیرا نگاه هنرمند، به واکنش‌شان دادن در مقابل انطباعات حواس و بازآفرینی آنها اکتفا نمی‌کند، و فعالیت آن منحصر به پذیرفتن و ثبت انطباعات منبعث از چیزهای خارج از ما، و یا اختلاط این انطباعات بطریقه‌ای جدید و اختیاری نیست. وجه مشخص یک نقاش بزرگ، یا یک موسیقی‌دان بزرگ در حساسیت آنها نسبت به رنگها و

صداها نیست. نبوغ یک هنرمند در آن قریحه و استعدادی است که از دل مواد و مصالح غیرمتحرک و ایستا (استاتیک)، عالمی از صورتهای متحرک و پویانده (دینامیک) می‌آفریند. و فقط به این اعتبار است که لذتی را که ما در هنر می‌یابیم، قابلیت عینی شدن پیدا می‌کند. بنابراین، زیبایی بعنوان "لذت عینیت یافته" را، می‌توان در یک مسئله خلاصه کرد که صورت آن مسئله در دو کلمه بیان می‌شود. امر "عینی شدن" همیشه عبارت است از، فرایند "ساختن". عالم جسمانی یا مادی، یعنی عالم اشیاء و کیفیات ثابت و پایا، توده‌ای ساده‌ای از اطلاعات حسی نیست، و عالم هنر نیز مجموعه‌ای از احساسات و هیجانات نیست. لازمه حصول تصورات از عالم جسمانی (فیزیکی)، عینی کردن عقل است، یعنی عینی کردن از راه مفاهیم و ساخت های علمی. و لازمه حصول تصورات در عالم هنر، انجام دادن عمل صورت بخشنده‌ای است که نوعاً "متفاوت با اولی می‌باشد، که به آن شهود هنری گفته می‌شود. (۲۵۶).

بر نظریات جدید دیگری هم که در جهت خلاف نظریه "یکی دانستن هنر و لذت" اظهار شده، همان ایرادی که به نظریات معطوف به لذت جویی استحسانی گرفته شده، وارد است. بموجب این نظریات، توجیه آثار هنری از راه تامل در پدیده‌های شناخته شده‌ای انجام می‌گیرد که ذاتی هنر نیستند و اصلاً در سطح دیگری قرار می‌گیرند. یعنی بموجب این نظریات، حالات روحی منفعل هستند و نه فعال. میان این دو نوع پدیده می‌توان شباهت‌هایی پیدا کرد، ولی نمی‌شود آنها را به یک منشاء واحد مابعدطبیعی یا نفسانی نسبت داد. جدالی که در زمینه هنر بین نظریات - مبتنی بر اصالت عقل (۲۵۷) و ادراکی (۲۵۸) وجود دارد، خود وجه مشترک میان تمام این نظریات و انگیزه‌های اساسی آنهاست. از لحاظ مکتب کلاسیک (۲۵۹) فرانسوی، اثر هنری، به یک اعتبار، مبدل به یک مسئله علم حساب شده بود که می‌شد آن را موافق قاعده تناسب ریاضی حل کرد، و بروز واکنش نسبت به آراء این مکتب امری لازم و سودمند بود. اما اولین منتقدان رمانتیک - خصوصاً "رمانتیک‌های آلمانی - بلافاصله به سراغ منتهی‌الیه جهت

مخالف رفتند و گفتند که مکتب اصالت ادراک انتزاعی قرن روشنایی، هنر را مسخ می‌کند و به لباس مبدل در می‌آورد. ما نمی‌توانیم هنر را از راه مقید کردن آن به قواعد منطق دریابیم، و خواندن یک رساله در صناعت شعر، هرگز نمی‌تواند روش ساختن یک قصیده زیبا را به کسی بیاموزد، و حقیقت این است که هنر از سرچشمه‌های عمیقتر دیگری سیراب می‌شود و برای کشف این منابع، باید ضوابط و قواعد مالوف روزمره را به فراموشی بسپاریم و در اسرار و رموز حیات ناخودآگاه غرقه گردیم. هنرمند حالت آدمی را دارد که در خواب راه می‌رود و ناگزیر است که راه خود را بدون مداخله عقل و آگاهی بپیماید و اگر او را بیدار کنیم قوای خلاقه او را ضایع خواهیم کرد. فریدریخ شلگل می‌گوید: "ابتدای کار در هر نوع شعر، در این است که قانون و روش عقل تعقل‌کننده را زایل کنیم و یک بار دیگر، در شوریدگی سحرآمیز خیال و آشفتگی ابتدایی طبیعت انسان داخل شویم" (۲۶۰). هنر بمنزله خواب دیدن است در بیداری و ما خود را عمداً "در این عوالم وارد می‌کنیم. همین تلقی رمانتیک از هنر، در سیستمهای مابعدطبیعی معاصر نیز اثر گذاشته است. برگسون نظریه‌ای درباره زیبایی ارائه کرده که آخرین دلیل و قانع‌کننده‌ترین برهان در اثبات اصول مابعدطبیعی کلی اوست. به نظر او هیچ چیز به غیر از هنر، دوگانگی بنیادی شهود و عقل و ناسازگاری آنها را نشان نمی‌دهد. آنچه ما حقیقت عقلی یا علمی می‌نامیم، چیزی جز یک حقیقت سطحی و قراردادی نیست. هنر در حکم گریختن از این عالم قراردادی و سطحی و فضای تنگ آنست. هنر ما را به سرچشمه‌های واقعیت برمی‌گرداند. اگر واقعیت همان "تحول خلاقه" است، ما باید در واقعیت هر قرینه و تجلی بنیادی آفرینندگی حیات را جستجو کنیم. در بادی امر، این‌طور بنظر می‌آید که برگسون یک اصل حقیقتاً "فعال" نیست. شهود برگسون وجهی‌ست از حالت انفعالی (۲۶۱) و ربطی با قوه "خودانگیختگی" (۲۶۲) ندارد. برگسون شهود استحسانی را نیز در همه آثار خود بمنزله یک نیروی منفعل، و نه یک صورت فعال، تعریف کرده است. برگسون می‌نویسد:

موضوع هنر بی‌حس کردن قوای فعاله و به عبارت دیگر، قوای

مقاوم شخصیت ماست. به این ترتیب، هنر ما را به حالت اطاعت و فرمان برداری ای راهبر می‌گردد که در آن حالت، فکری را که به ما القاء می‌شود، درک می‌نماییم و در همین حالت، نسبت به آن حسی که بیان شده احساس همدلی می‌کنیم. ما در روشهای ویژه هنر، صورت تضعیف شده، تلطیف شده و به عبارت دیگر، روحانی شده روشهایی را می‌بینیم که بوسیله آنها معمولاً "به حالت خواب مصنوعی (هیپنوز) می‌توان رسید. احساس زیبایی احساس مخصوصی نیست. هر احساسی که به ما دست می‌دهد، آنقدر که به ما القاء شده و نه اینکه موجب ظهور چیزی گشته باشد خصلت استحسانی پیدا می‌کند. بنابراین، درست مثل حالت خواب مصنوعی، مراحل مشخصی در تحول حس استحسانی (۲۶۳) وجود دارد." (۲۶۴)

با این همه، تجربه ما از هنر فاقد خصلت خواب مصنوعی موردنظر برگسون است. ما می‌توانیم از طریق خواب مصنوعی کسی را به برخی اعمال وادار کنیم و یا احساسی را به او تحمیل نماییم، اما حس زیبایی به معنای پاک و نیالوده و ویژه آن را، نمی‌توان به این طریق در روح مردم نقش زد. ما برای درک هنر، ناگزیر از همکاری با هنرمند هستیم. ما نه تنها باید که بر احساسات هنرمند هم‌دلی کنیم، بلکه در فعالیت خلاقه وی باید سهیم گردیم. اگر هنرمند موفق می‌شد به اینکه قوای فعاله شخصیت ما را خواب یا بی‌حس کند، از همین رهگذر، حس دریافت زیبایی ما را نیز فلج می‌ساخت. بنابراین، از این راه نمی‌توان زیبایی را فهمید و به درک پویندگی صورتهای هنری نایل آمد، زیرا ادراک زیبایی در این حال وابسته به احساسات ویژه و عمل قضاوت و شهود است.

در آن‌چه که مربوط به نظریه هنر می‌شود، یکی از بزرگترین شایستگی‌های شافتمسبوری در اینست که روی این نکته تاکید کرده است. در کتابی که به اسم "حکمای اخلاق" نوشته، به نحوی دلکش تجربه زیبایی را که امتیاز ویژه طبیعت انسانی می‌دانسته، تشریح کرده است.

"شما می‌بایست زبانی یک کشتزار خودرو، با این همه گل‌های کد دور و بر ما روی بسری از گناهان سر روئیده است، انکار کسد. با این همد، هر جقدر هم که این گونه حلوها با صورتهای طبع دل‌فرب باشد، زبانی علف برای خزه نقره‌فام یا آویشن برگل و عنحه و گل‌سرخ خودرو و با پیچک نیست که گله‌های اطراف را به خود می‌کشد، و مرال یا بزغاله را که مشغول چریدن است مسحور می‌کند، و میان رمه چهارپایانی که به علف خوردن سرگرمند شادی و سردماغی را که به چشم می‌بینم می‌پراکند. این صورت ظاهر نیست که موجب شیفتگی می‌شود، عنصر فریبنده در زیر طواهر قرار دارد. مزه و طعم گیاهان چرندگان را به خود جذب می‌کند و گرسنگی چهارپایان را مصمم می‌کند، زیرا در هر جا، اگر صورت درک نگردد و ارزیابی و معاینه نشود و نیز هر جا که همین صورت فقط بمنزله نشانه‌ای تصادفی جلوه کند و علامتی باشد که حواس تحریک شده را تسکین بخشد، فاقد نیروی واقعی خواهد بود. بنابراین، اگر جانوران فاقد قوه تمیز، ناتوان از شناختن و تحسین زیبایی هستند، به این جهت که استعداد عقلی ندارند و در مقابل فقط حواس آنها کار می‌کند این نتیجه بدست می‌آید که انسان هم بکمک همین حواس نمی‌تواند از عنصر زیبا تصویری پیدا کند و از آن لذت ببرد. انسان از کلیت زیبایی که واجد کیفیت بسیار عالیه‌تریست، محفوظ می‌شود و از برکت همین علو کیفیت، روح و عقل وی نیز متعالی می‌گردد. (۲۶۵)

این ستایشی که شاف‌تسوری از روح و عقل می‌کند، با مکتب اولویت ادراک (انفلکتوآلیزم) قرن روشنایی خیلی تفاوت دارد. و تفکرات سی‌قید و بند او درباره زیبایی و قوه خلاقه نامتناهی طبع، مطلب بسیار تازه و بی‌سابقه‌ای در تاریخ اندیشه قرن هجدهم بوده است. از این لحاظ یکی از اولین مدافعین مکتب رمانتیزم بشمار می‌آید. اما رمانتیزم شاف‌تسوری

تحت تاثیر افکار افلاطون واقع گشته و نظریه صورت استحسانی وی از فلسفه افلاطون متأثر شده و در نتیجه، علیه فکر حس‌گرایانه (۲۶۶) حکمای تجربی انگلستان، اعتراض برخاسته است (۲۶۷).

ایرادی که بر نظرات مابعدطبیعی برگسون گرفته‌اند، در مورد نظریه مبتنی بر روانشناسی نیچه هم مصداق دارد. نیچه در یکی از اولین کتابهایش *ظهور تراژدی* با افکار نویسندگان بزرگ کلاسیک قرن هجدهم مخالفت کرده و می‌گوید آرزوی ایدال و نیگلمان هرگز در هنر یونانی تحقق نیافته، و اگر بخواهیم در آثار اشیل و سوفوکل و اوریپید "سادگی نجیب‌وار و عظمت آرامش بخش" مورد ادعای او را جستجو کنیم، کاری عبث کرده‌ایم. عظمت تراژدی یونان ناشی از عمق و کشاکش نیرومندی است که میان عواطف شدید در گیر می‌شود. تراژدی یونان حاصل پرستش دیونیزوس (۲۶۸) است و قدرت آن از افراط در شادخواری و می‌گساری سرچشمه می‌گیرد. اما نمایش در یونان صرفاً حاصل شادخواری نبوده است. قدرت آپولون (۲۶۹) باعث تعادل دیونیزوس می‌شده، و از این معارضه بنیادی، آثار بزرگ هنری بوجود می‌آمده‌اند. هنر اصیل همیشه از تداخل دو نیروی متضاد، یعنی میل به شادخواری و رغبت به شهود باطنی تکوین یافته است. اختلاف بین این دو مثل تفاوت میان رویا و مستی است. این دو حالت سبب بروز قوای هنرآفرین باطنی انسان می‌شوند، ولی هر کدام از این دو، نیروهای متفاوتی را در انسان ظاهر می‌کنند. رویا قوه بینش استعداد و فراهم آوردن مواد و مصالح لازم و نوآوری یا تخیل را بیدار می‌کند. مستی و مدهوشی سرمنشاء عشق و شیفتگی و رقص و آواز است. در این نظریه نیز که مبداء نفسانی دارد، یکی از خصوصیات اصلی هنر فراموش می‌شود. زیرا الهام هنری مستی و مدهوشی نیست و تخیل هنرآفرین رویا و توهم نیست. خصوصیت هر اثر هنری بزرگ، وجود یک وحدت عمیق در ساختمان آنست و ما نمی‌توانیم این وحدت را به دو حالت متفاوت، یعنی رویا و سرمستی که حالاتی کاملاً مبهم و مغشوش هستند، بازگشت دهیم. با عناصر بی‌شکل و قواره نمی‌توان در ساخت هنر کلیت بوجود آورد.

نوعی دیگر از این نظریه‌ها وجود دارد که ذات هنر و نقش و عمل بازی را یکی می‌انگارند. به این‌گونه نظریه‌ها نمی‌توان ایراد گرفت که فعالیت آزادانه انسان را کوچک می‌پندارند و آن را بدرستی ارزیابی نمی‌کنند. بازی عمل فعالانه‌ایست که قلمرو آن به حدود امور تجربی محدود نمی‌شود. از سوی دیگر، لذتی که ما از بازی کردن احساس می‌کنیم، کاملاً "بی‌غرض و غایت معین است. بنابراین، ظاهراً "هیچیک از کیفیات و شرایط ذاتی هنر نیست که در فعالیت خاص بازی وجود نداشته باشد. تقریباً تمام کسانی که ادعا کرده‌اند هنر شیبه بازیست، به ما گفته‌اند که عملاً و اصلاً "اختلافی بین نقش هنر و نقش بازی نتوانسته‌اند پیدا کنند (۲۷۰) همین فلاسفه گفته‌اند که هیچ خصیصه هنری نیست که قابل اطلاق به بازیهای مثبتی بر توهم یا شعیده‌آمیز (۲۷۱) نباشد و هیچ خصیصه‌ای در بازیهای این‌گونه وجود ندارد که نتوان آن را در هنر بازیافت. اما تمام دلایلی را که در تایید این ادعا می‌آورند، صرفاً "سلبی یا منفیست. از لحاظ روانشناسی، هنر و بازی شباهت تام با همدیگر دارند. هر دو آنها سودبخشانند و هیچیک از آنها معطوف به یک مقصود و غایت عملی نیست. چه در بازی و چه در هنر، انسان احتیاجات فوری خود را به فراموشی می‌سپارد تا صورت تازه‌ای به جهان خود ببخشد. اما صرف شباهت کافی برای اثبات وحدت واقعی نیست، و حتی تخیل هنرآفرین کاملاً "مشخص از تخیل ویژه فعل بازی کردن است. ما در بازی با نمایشهای مصنوعی و ساختگی سروکار داریم که چون بسیار زنده و جان‌دار و دلکش هستند، آدم آنها را بجای واقعیت می‌پندارد. تعریف کردن هنر بمنابه مجموعه ساده‌ای از نمایشها، حاکی از تصویری فقیرانه از خصلت و نقش هنر است. "توهم استحسانی" (۲۷۲) همان پدیده‌ای نیست که ما در بازیهای توهم‌انگیز با آن سروکار پیدا می‌کنیم. بازی، تصاویر فریب‌انگیز به ما تحویل می‌دهد. هنر حقیقتی از نوع تازه به ما نشان می‌دهد، حقیقتی که مستخرج از امور و اشیاء تجربه‌پذیر (مجربات) نیست، بلکه حقیقت صورتهای محض است.

در جریان تجزیه و تحلیلی که قبلاً از پدیده زیبایی یا استحسانی

کردیم، به سه نوع تخیل مشخص قائل شدیم که عبارت بودند از: قدرت نوآوری، قدرت تجسم و قدرت خلاقه صورتهای حساس محض. دو قوه اول را در بازی کودکان می‌توان بازیافت. اما از نیروی سوم در آن خبری نیست. کودک با اشیاء بازی می‌کند هنرمند با صورتهای (فرم)، با خطوط، با طرحها، با وزن‌ها و ملودی‌ها بازی می‌کند. ما در نزد کودکی که بازی می‌کند، سهولت و سرعت عمل وی را که باعث دگرگون کردن اشیاء می‌شود، ستایش می‌کنیم. کودک بزرگترین کارها را با ضعیف‌ترین امکانات انجام می‌دهد. یک تکه چوب می‌تواند به یک موجود زنده مبدل گردد. با این همه، این دگرگونی چیزی جز تغییر شکل خود اشیاء نیست. عبارت دیگر، در بازی اشیاء به صورتهای تبدیل نمی‌شوند. ما در جریان بازی به مواد و مصالحی که در معرض ادراک حسی قراردارند سازمان جدیدی می‌دهیم و نحوه توزیع آن را اصلاح می‌کنیم. هنر به معنای متفاوت و عمیق‌تری سازنده و آفریننده است. کودکی که بازی می‌کند، مانند یک آدم بزرگ در عالم امور و حوادث تجربی غیرقابل انعطاف زندگی نمی‌کند. عالم ذهنی کودک تحرکی بمراتب بیشتر دارد، و قابلیت تغییر صورت و استحاله آن بیشتر است. با این وصف، کاری که کودک در موقع بازی انجام می‌دهد، این است که بجای چیزهای واقعی که او را احاطه کرده‌اند، چیزها و امور ممکن‌الوقوع دیگری را می‌نشاند. خصیصه ویژه آفرینش هنری راستین در این امر جابجا کردن نیست. لازمه آفرینش هنری اجابت خواهشهای بمراتب سخت‌گیرانه‌تری است. زیرا هنرمند ماده مقاوم اشیاء را در بوته خیال خود می‌ریزد و حاصل این فرایند، عبارت می‌شود از کشف جهانی تازه از صورتهای شاعرانه و موسیقایی و تجسمی (پلاستیک). مسلم است که تعداد زیادی از آثار به اصطلاح هنری، کاملاً "واجد این شرایط سنگین نیستند. وظیفه حکم‌استحسانی یا ذوق هنری در این است که بین آثار هنری حقیقی و این‌گونه آثار کاذب هنری که در واقع چیزی جز بازیگری نیستند- و بهترین آنها فقط قادر به "ارضاء میل تفریح‌جویی" می‌شوند- تمیز قائل شود. تجزیه و تحلیل فشرده‌تر منشاء نفسانی آثار روانی بازی و هنر، ما را به نتیجه مشابهی

می‌رساند. بازی باعث سرگرمی و تفریح می‌شود، ولی در عین حال، در خدمت غایت و مقصود دیگری هم هست. بازی در آنجا که هموارکننده راه فعالیت‌های آینده کودک می‌شود، یک معنای زیستی کلی (بیولوژیک) پیدا می‌کند. اغلب گفته‌اند که بازی کودک یک‌نوع ارزش آموزشی مقدماتی دارد. پسر بچه‌ای که با افزار جنگی بازی می‌کند، دختر بچه‌ای که به عروسکش لباس می‌پوشاند، هر دو مقصودی دارند و آن تهیه مقدمات و یادگرفتن امور مهمتر است. وظیفه هنر حقیقی چنین نیست. در هنر نه انصراف خاطر وجود دارد و نه تمهید مقدمه برای کارهای بعدی. چند تن از فیلسوفان که درباره زیباشناسی فکر کرده‌اند، از روی ضرورت به دو نوع زیبایی قایل شده‌اند. زیبایی در آثار هنرمندان بزرگ و زیبایی به اصطلاح "سان‌یاب" (۲۷۳) حقیقت این است که زیبایی موجود در یک اثر هنری هیچوقت "سان‌یاب" نیست. لذتی که دیدار آثار هنری فراهم می‌کند، فرآیند نرم‌کننده یا آرام‌کننده نیست، بلکه باعث تشدید کلیه نیروهای موجود در روح انسان می‌شود. حالت تفریح ناشی از بازی درست در نقطه مقابل حالتی قرار دارد که برای شهود هنری و حکم استحسانی ضرورت دارد. لازمه درک هنر تمرکز فوق‌العاده قوای ذهنی است. بمحض اینکه تمرکز قوا را از دست بدهیم و ذهن خود را صرفاً "به عرصه احساسات مطبوع و یادآیدها associations" رها کنیم، اثر هنری آن‌طور که واقعا هست، از ما فاصله می‌گیرد.

نظریه‌ای که قائل به تشابه ذاتی هنر و بازی است، در دو جهت کاملاً متفاوت بسط و توسعه پیدا کرده است. در تاریخ زیبایی‌شناسی، معمولاً "شیلر و داروین و اسپنسر را نمایندگان برجسته این نظریه می‌دانند. با این وصف به اشکال می‌توان بین افکار شیلر و نظریات زیستی جدید هنر وجه مشترک پیدا کرد. چشم‌انداز بنیادی اینها نه تنها با هم اختلاف دارد، بلکه به یک اعتبار، با همدیگر سازگار هستند. درک و توجیهی که شیلر از خود کلمه بازی دارد، کاملاً "مغایر معنایی است که این واژه در نظریات بعد از وی پیدا می‌کند. نظریه شیلر استعلایی (۲۷۴) و ایدالیستی است. نظریه داروین و

اسنر زیستی و طبیعی‌ست. از لحاظ داروین و اسپنسر، بازی و زیبایی پدیده‌های طبیعی و کلی هستند، در حالی که، به نظر شیلر هنر و بازی به عالم آزادی و اختیار تعلق پیدا می‌کنند. شیلر ثنویت موردنظر کانت را می‌پذیرد. از لحاظ این فیلسوف، معنای آزادی و طبیعت یکی نیست و طبیعت در قطب مخالف آزادی قرار دارد. آزادی و زیبایی متعلق به مقولهٔ معقولات است و با عالم ظواهر و محسوسات کاری ندارد. در کلیهٔ نظریه‌های ناتورالیستی که بازی را بعنوان منشاء هنر تصور کرده‌اند، به بازی انسان و حیوان در عین حال توجه شده است. شیلر این طرز تفکر را قبول ندارد. به نظر او، بازی یک نوع فعالیت آلی (ارگانیکی) کلی نیست و صرفاً "به عالم انسانی اختصاص دارد". "انسان بازی نمی‌کند مگر اینکه به معنای کامل کلمه، یک انسان باشد، و کاملاً" یک انسان نیست مگر اینکه بازی کند" (۲۷۴). مفهوم تشابه و بطریق اولی، مفهوم وحدت بین بازی در نزد انسان و بازی در نزد حیوان، یا در نزد انسان مفهوم تشابه یا وحدت بین بازی معطوف به هنرآفرینی، و بازی‌های به اصطلاح توهمی، در نظریهٔ شیلر، اصلاً "محلی از اعراب ندارد. چنین تشابهی به نظر شیلر، خطای فاحش بنیادی‌ست.

اگر در زیربنای تاریخی نظریهٔ شیلر تأمل کنیم، نقطه‌نظر او را بسهولت در خواهیم یافت. و خواهیم دید که او یک لحظه در این تردید نکرده که رابطه‌ای بین عالم آرمانی (ایدآلی) هنر و بازی یک کودک بوجود بیاورد. علت این کار شیلر بر این بوده که او عالم کودکانه را در ذهن خود آرمانی کرده و تصعید بخشیده است. این متفکر آلمانی، خود را شاگرد و ستایشگر روسو قلمداد می‌نمود، و زندگی کودک را در پرتو جدیدی که فیلسوف فرانسوی روی آن افکنده بود، نگاه می‌کرد. شیلر نوشته است که "بازی کودک واجد معنای عمیقی است"، با این وصف، حتی اگر این عقیده را بپذیریم، مجبوریم اعتراف کنیم که "معنای" بازی متفاوت با معنای زیبایی‌ست. خود شیلر زیبایی را به مثابهٔ "صورت زنده" تعریف می‌کند و می‌گوید از لحاظ ادراک صورتهای زنده، مرحلهٔ اول و ضروری‌ست برای دریافتن و تجزیه کردن مفهوم آزادی. شهود یا تفکر دربارهٔ زیبایی، نمایشگر اولین رویهٔ آزادمنشانه

انسان نسبت به عالم است. "درحالی که میل و رغبت، موضوع خود را بدون واسطه در می‌یابد و "فهم" می‌کند فکر از موضوع خود فاصله می‌گیرد و آن را از چنگال حریص شهوات بیرون می‌کشد و خود به آن مالکیت غیرقابل انتقال پیدا می‌کند، (۲۷۵) و بدرستی همین رویه "آزادمنشانه" و آگاهانه و اندیشیده است که بازی کودکانه فاقد آنست و نشان دهنده مرز میان بازی و هنر است.

با این همه، این امر "فاصله گرفتن" را که در این جا بعنوان یکی از ویژگی‌های ضروری و ممیز اثر هنری شمردیم، خار راه و اسباب زحمت نظریه‌زیباشناسی شده است. برخی ایراد کرده‌اند که اگر نکته مذکور صحت می‌داشت، هنر فاقد هرگونه جنبه انسانی می‌شد، زیرا دیگر تمام پیوندهایش با حیات انسان گسیخته می‌گشت. با این همه، طرفداران اصل "هنر برای هنر" از این ایراد نه‌راسیده‌اند، و برعکس، ایرادکنندگان را آشکارا به مناظره و مبارزه دعوت کرده‌اند. به نظر هواداران هنر برای هنر، بزرگترین فضیلت و بزرگترین امتیاز هنر در اینست که تمام پیوندهایی که آن را به واقعیت مبتذل بازاری وصل می‌نماید، پاره می‌کند. هنر باید برای عوام کالانعام (۲۷۶) همچون اسرار درک‌نکردنی باقی بماند. استفان مالارمه می‌گوید که یک قطعه شعر باید برای عامه مردم در حکم یک معما و برای خواص بمنزله موسیقی مجلسی باشد. (۲۷۷) ارشگای گاست در کتابی "غیرانسانی‌شدن" هنر را اعلام و از آن دفاع کرده است. این فیلسوف اعتقاد دارد که در جریان تحول هنر زمانی خواهد رسید که عنصر انسانی تقریباً "به صورت کامل از متن هنر بیرون خواهد رفت. (۲۷۸) منتقدین دیگر عقیده‌ای در جهت کاملاً مخالف رای مزبور ارائه کرده‌اند. ریچاردز می‌نویسد:

"ما موقعی که به یک نقاشی نگاه می‌کنیم، یا یک قطعه شعر را می‌شنویم و یا به موسیقی گوش می‌کنیم کاری زیاده متفاوت از عمل رفتن به موزه یا صبح لباس پوشیدن انجام نمی‌دهیم. آنچه متفاوت است نحوه ایجاد تجربه در ماست، و بطورکلی، این تجربه پیچیده‌تر است و موقعی که موفق می‌شود، به وحدت بیشتری

می‌رسد. ولی فعالیت ما اساساً " متفاوت نیست" (۲۷۹)

با این وصف، تضاد نظری مذکور، تبیین واقعی نیست. اگر برحسب تعریف شیلر یک چیز زیبا " یک صورت زنده" است، طبیعت و ذات هنر، این دو عنصر مخالف را در خود یکی می‌کند. البته به سربردن و زیستن در عرصهٔ صورتهای با زیستن در قلمرو چیزها و اشیاء حس‌پذیری که ما را احاطه می‌کنند یکی نیست. از سوی دیگر، صورتهای هنر صورتهای خالی نیستند و نقش کاملاً معیّتی را در ساختمان و سازمان‌دهی تجربهٔ انسانی بازی می‌کنند. زیستن در وسط صورتهای به معنای گریختن از متن زندگی نیست. به عکس، زیستن با صور هنری، همانا تحقق بخشیدن به یکی از نیرومندترین قوای حیاتی است. ما نمی‌توانیم هنر را همچون چیزی "خارج از انسان" یا "فوق انسانی" تلقی کنیم، بدون اینکه یکی از خصوصیات اساسی آن را کنار بگذاریم. آن خصوصیت اساسی اینست که هنر واجد قوه سازنده‌ای است که عالم انسانی را تاسیس می‌کند و به آن صورت می‌بخشد.

تمام نظریه‌های زیبایی‌شناسی که برای توجیه و تبیین هنر به تشابهات موجود در حوزه‌های درهم و ترک‌خورده تجربهٔ انسانی، یعنی خواب مصنوعی و رویا و مستی متوسل می‌شوند، مسئله اصلی و اساسی را فراموش می‌کنند. یک شاعر بزرگ تغزلی این قدرت را دارد که به مهم‌ترین احساسات ما صورت معین و مشخصی ببخشد. و این ممکن نیست مگر به این صورت که یک اثر هنری، حتی موقعی که موضوعش بظاهر غیرعقلی و بیان‌ناپذیر است، آشکارا متشکل و سازمان‌یافته باقی بماند. حیرت‌انگیزترین مصنوعات هنری هیچ‌وقت مظهر یا معرف "بی‌نظمی سحرانگیز قوه خیال" و "تشت ازل طبیعت انسان" نیستند. این تعریف از هنر که بوسيلهٔ نویسندگان رمانتیک (۲۸۵) انشاء شده، متضمن تناقضی در عبارت آنست. هر اثر هنری واجد یک ساختمان شهودی‌ست و به این اعتبار، خصلت تعقلی دارد. هر عنصر ساده، باید به منزلهٔ جزئی از یک کل وسیع‌تر بحساب آید و اندیشیده شود. اگر ما جای یک کلمه، یا یک تکیه، یا یک وزن را در یک قطعهٔ شعر عوض کنیم، با این خطر روبرو می‌شویم که مبادا لحن یا لطف و جذبهٔ خاص آن را دگرگون سازیم.

هنر مقید به عقلانی بودن امور و اشیاء و حوادث نیست، و قادر است نسبت به تمام قوانین احتمالی که زیباشناسان قدیم بمنزله قوانین ذاتی هنر تلقی می‌کردند تخطی کند. هنر قادر است غریب‌ترین دید و مضحک‌ترین منظره را از واقعیات ارائه کند و با این وصف، خصلت عقلانی بودن ویژه خود یا عقلیت صورت را حفظ نماید. در همین جهت است که می‌توان قول گوته را که ابتدا خارق عرف می‌نماید، تفسیر نمود. گوته می‌گوید: "هنر یک طبیعت ثانویست و به همان اندازه اسرارآمیز است، ولی چون ریشه آن در قوه ادراک قرار دارد، بیشتر از طبیعت ثانوی قابل فهم است." (۲۸۱)

هنر نظام افکار را تعیین می‌کند. اخلاق نظام اعمال و افعال را مشخص می‌سازد و هنر نظام ادراک ظواهر مرئی و ملموس و مسموع را معین می‌کند. نظریه زیباشناسی عملاً "مدت درازی وقت صرف کرد تا توانست بنحوی روشن این اختلافات اساسی را بازشناسد، و از آنها تصویری بسازد. اما بجای کوشش در راه ساختن یک نظریه مابعدطبیعی از زیبایی، تجزیه و تحلیل ساده‌ای از تجربه بلاواسطه اثر هنری این امر را ممکن می‌سازد که با قطعیت به هدف خود برسیم. هنر را می‌توان بعنوان یک زبان نمادی (سمبولیک) تعریف نمود. اما اگر به این طریق عمل کنیم، بجای "اختلاف در نوع" به "اشتراک در جنس" خواهیم رسید. در منظومه‌های فکری استحسان‌ی جدید، این طور بنظر می‌رسد که مفهوم "اشتراک در جنس"، به قدری مورد توجه واقع شده که مفهوم "اختلاف در نوع" عملاً فراموش شده است. کروچه می‌گوید که رابطه بین زبان و هنر فقط یک رابطه نزدیک نیست. زبان و هنر با یکدیگر وحدت جامع دارند و به نظر او، تفکیک میان این دو نوع فعالیت، صرفاً دل‌خواهی و ارادیست و کسی که به زیانشناسی عمومی می‌پردازد، به مسایل زیبایی می‌پردازد، و کسی که در موضوعات زیباشناسی تدقیق می‌کند، در مسایل مربوط به زبان و بیان تأمل می‌نماید. با این وصف، اختلاف بارزی بین نمادهای هنر و علایم زبانی معمول در گفتار و خط وجود دارد. این دو نوع فعالیت از لحاظ خصوصیت و نیت، با یکدیگر موافقت ندارند و وسایل مشابهی را بکار نمی‌برند و مقاصد مشابهی را دنبال نمی‌کنند. نه زبان و نه هنر، تقلید

ساده‌ای از اشیاء و اعمال نیستند. زبان و هنر، هر دو از مقولهٔ مفاهیم (۲۸۲) هستند، اما مفهوم مربوط به صورتهای محسوس با مفهوم زبانی و عقلی تفاوت فاحش دارد. توصیف یک منظره به دست یک نقاش یا یک شاعر وجه اشتراکی با توصیف جغرافیدان و زمین‌شناس ندارد. نحوهٔ توصیف و انگیزهٔ توصیف برحسب اینکه وصف‌کننده دانشمند باشد یا هنرمند، البته فرق می‌کند. یک جغرافیدان می‌تواند یک منظره را به صورت تجسمی وصف کند، و حتی قادر است عمل توصیف را یکمک رنگهای تند و غنی انجام دهد. اما غرض وی از این کار، انتقال دید شخص وی از آن منظره نیست. او می‌خواهد مفهوم مبتنی بر تجربهٔ خود را شکل ببخشد و بیان کند و به این قصد، او باید صورت موردنظر خود را با سایر صور مقایسه کند و از راه مشاهده و استقراء، خصوصیات ویژهٔ آن را استخراج کند. در این گونه توصیف تجربی، زمین‌شناسی یک قدم جلوتر راه می‌رود. زمین‌شناسی به ثبت و ضبط واقعیات فیزیکی اکتفا نمی‌کند، زیرا غرض او کشف مبداء و منشاء این واقعیات فیزیکی است. زمین‌شناسی طبقات گوناگونی را که زمین از آنها تشکیل شده از یکدیگر تفکیک می‌کند و اختلاف زمانی بین آنها را روشن می‌سازد و به استخراج قوانین کلی علیت می‌رسد که مطابق آنها زمین به شکل فعلی خود نایل آمده است. از لحاظ هنرمند، کلیهٔ این روابط تجربی، تمام این مقایسه‌هایی که بین واقعیات فیزیکی انجام می‌گیرد و تمام این تحقیقاتی که به قصداستخراج روابط علیت پیش می‌آید، وجود ندارد. مفاهیم تجربی متعارف ما رابطور کلی می‌توان برحسب نفع عملی یا نظری آنها، به دو طبقه تقسیم کرد. طبقهٔ اول مربوط به مورد استعمال اشیاء هستند، و مورد این سؤال واقع می‌شوند که "به چه کاری می‌خورند؟" طبقه دوم راجع به علت اشیاء می‌شوند، و این سؤال پیش می‌آید که "از کجا می‌آیند؟" اما برای دخول در قلمرو هنر، لازم است که تمام این پرسشها به فراموشی سپرده شوند. در پس وجود و طبیعت و کیفیات تجربی چیزها، ما اغلب به صورت آنها برمی‌خوریم. این صورتهای عناصر ایستایی (استاتیک) نیستند و آنچه را که به ما نشان می‌دهند، نظام متحرکی است که افق جدیدی از طبیعت را به ما می‌نمایاند. بزرگترین

ستایشگران هنر، اغلب از هنر بعنوان یک چیز فرعی و الحاقی ساده و یا پیرایه و زیور زندگی یاد کرده‌اند. اما این‌طور یادکردن از هنر، در حکم کاستن ارزش معنوی حقیقی آن و تقلیل نقش راستین آن در فرهنگ انسانی است. تکرار ساده، واقعیت، هیچوقت ارزش غیرقابل رد و تردید پیدا نمی‌کند. فقط با این تصور که هنر آن‌چنان چیزیست که مسیری خاص و جهتی تازه در تفکر و تخیل و احساسات ما ایجاد می‌کند می‌توان به معنای حقیقی و نقش راستین آن پی برد. هنرهای تجسمی غنا و تنوع عالم محسوس را بر ما روشن می‌کنند. اگر آثار نقاشان بزرگ و مجسمه‌سازان بزرگ وجود نداشت، ما چگونه می‌توانستیم اختلافات ظریف شمارناپذیر موجود در ظاهر اشیاء و امور را تمیز بدهیم؟ بر همین سیاق، شعر بیانگر زندگی فردی و خصوصی ماست. شاعر تغزلی و داستان‌نویس و نویسنده، نمایشنامه، امکانات با لقه و بی‌نهایتی را که ما از آنها احساس مبهم و تاریکی داریم، بر ما کشف می‌کنند و از روی آنها پرده برمی‌گیرند. این چنین هنری به‌هیچوجه تقلید ساده یا عکس‌برگردان واقعیت نیست. هنر جلوه‌گاه پاک حیات باطنی ماست.

مادام که در عالم انطباعات و حسیات ساده به سر می‌بریم، فقط با سطح واقعیات سروکار داریم. شناخت اعماق امور، مستلزم کشش قوای فعاله و سازنده است. اما چون این نیروها در یک جهت ظاهر نمی‌گردند و به یک مقصد معطوف نیستند، نمی‌توانند تصویر واحدی از واقعیت به دست دهند. یک عمق به اعتبار مفهوم و یک عمق صرفاً "بصری وجود دارد. علم کاشف اجمالیست و هنر معرف دومی. اولی ما را یاری می‌کند تا علت چیزها را دریابیم و دومی ما را کمک می‌دهد تا صورت آنها را ببینیم. علم می‌کوشد تا به علل اولیه و قوانین و اصول کلی پدیده‌ها نایل گردد. هنر ما را به عالم ظواهر بیواسطه می‌برد و ما از غنا و تنوع این عالم ظواهر مشعوف می‌گردیم. در اینجا توجه ما معطوف به یکسانی قوانین نیست، بلکه به تنوع شهود و تکثر صور نظر داریم. هنر هم نوعی معرفت است، منتهی معرفت از جنس جزئی و خاص است. ما می‌توانیم با عقیده شاف‌تسبوری، دائر به‌اینکه "هرزیبایی‌ای حقیقت است"، موافق باشیم. اما حقیقت زیبایی در توصیف نظری و توجیه

امور نیست. حقیقت زیبایی مستقر در "بینش هم‌دلانه" (۲۸۳) ی‌اشیاء و امور است. این دو تصور از حقیقت مخالف یکدیگرند، ولی کشاکش و تناقضی بین آنها وجود ندارد. با توجه به اینکه هنر و علم در سطوح کاملاً متفاوتی تجلی می‌کنند، نمی‌توانند ناقص یکدیگر باشند و با یکدیگر ضدیت کنند. تفسیر مبتنی بر مفهوم در علم، مانع از تفسیر شهودی هنر نمی‌شود. هریک از این دو، چشم‌انداز خاص خویش را دارد و به اصطلاح، از زاویه انعکاس و ویژه خود امور را نگاه می‌کند. روانشناسی ادراکات این نکته را به ما آموخته که اگر در عین حال با دو چشم نگاه نکنیم (دید دو چشمی) (۲۸۴)، بعد سوم فضا را در نخواهیم یافت. به همین ترتیب، عمق تجربه انسان بستگی دارد به استعدادی که در امر تغییر روشهای دید و تعویض تصورات راجع به واقعیت نشان خواهد داد. دهن صورت واقعیات (۲۸۵)، کاری کم اهمیت‌تر و کم‌ضرورت‌تر از شناخت علت واقعیات (۲۸۶) نیست. ما در تجربیات روزانه‌مان، پدیده‌ها را برحسب مقولات علیت و غایت گرد هم جمع می‌کنیم و برحسب اینکه به علل نظری امور توجه داشته باشیم یا به نتایج عملی آنها، آنها را بمنزله علت یا بمثابه وسیله قلمداد می‌کنیم. و به این ترتیب و از روی عادت، ظاهر بیواسطه آنها را آنقدر فراموش می‌کنیم که سرانجام قدرت تامل در نفس آنها را از هم از دست می‌دهیم. اما هنر به ما یاد می‌دهد که چیزها را چگونه نگاه کنیم، نه اینکه آنها را خیلی ساده به صورت مفهوم (۲۸۷) درآوریم و یا آنها را بکار بندیم و از آنها استفاده کنیم. هنر، تصویری غنی‌تر، زنده‌تر و رنگین‌تر از واقعیت بدست می‌دهد، و معرفتی ژرفنده‌تر از ساختن صوری آن ارائه می‌کند. طبیعت انسانی این خصوصیت را دارد که به یک برخورد ویژه با واقعیت محدود نمی‌شود، و این قدرت را دارد که نقطه نظر خود را انتخاب کند و از یک جلوه اشیا به جلوه دیگر آن منتقل گردد.

فصل دهم

تاریخ

با توجه به کلیه تعاریف متعدد و متغیری که تاریخ فلسفه از طبیعت انسان بدست داده، فیلسوفان جدید اغلب به این نتیجه رسیده‌اند که نفس مسئله ذات انسان، مسئله‌ای کاذب و متضمن تناقض است. به قول ارتگای گاست، در عصر جدید، ما شاهد فروریختگی فلسفه وجودی مطلوب فیلسوفان یونان باستان هستیم و بدیهی‌ست که از همین رهگذر، تصویری که همین فلسفه از انسان داشته معروض هدم و فراموشی است.

"طبیعت یک چیز است. چیزی عظیم است و از چیزهای کوچکتری ترکیب یافته است. اختلاف میان چیزها هرچه باشد، میان آن یک خصیصه بنیادی مشترک وجود دارد که صرفاً "موقوف به اینست که این چیزها هستند و عبارت دیگر، واجد وجود هستند. این نکته به این معنی‌ست که نه تنها چیزها وجود دارند و در جایی قرار گرفته‌اند، بلکه ساختمان ثابت و حس‌پذیر و عبارت دیگر، قوام دارند. کلمه "طبیعت" این معنی را می‌رساند و سعی علوم طبیعی هم مقصور بر اینست که از خلال ظواهر متغیر کائنات، در بطون طبیعت یا بافت قویم و ماندگار آنها رسوخ و نفوذ کند. ما امروز می‌دانیم که علوم طبیعت اگرچه که اصولاً در تحقق معجزات تمامی‌ناپذیر هستند، ولی در مقابل واقعیت شگفت‌انگیز حیات انسان سرگشته می‌مانند. علت این ناکامی

چیست؟ اگر کلیه کائنات بخش بزرگی از راز خود را بر علوم فیزیکی فاش کرده‌اند، پس سبب چیست که حیات انسان تنها چیزیست که در مقابل آن ایستادگی می‌کند و پرده اسرار را به کنار نمی‌زند؟ برای توجیه این قضیه باید به اصل و ریشه مراجعه کرد. شاید هم مسئله کوچکتر از آن باشد که ما فکر می‌کنیم. یعنی شاید که انسان یک چیز نیست و سخن گفتن از طبیعت انسان دروغ گفتن است، و انسان فاقد چیزی به نام طبیعت و فطرت و سرشت است... حیات انسان یک چیز نیست، انسان طبیعت ندارد و بنابراین، ما باید ذهن خود را طوری ترتیب دهیم که در خصوص انسان با الفاظ و مقولات و مفاهیمی کاملاً متفاوت از آنچه در بیان پدیده‌های مادی مصطلح است، تفکر کند.

تا به امروز منطق مورد استفاده ما منطق مبتنی بر وجود بوده، و بر مبنای مفاهیم بنیادی فکر فیلسوفان اهل ایله مستقر بوده است. اما می‌توان امید داشت که یکم این گونه مفاهیم، خصیصهٔ ممیز انسان فهمیده شود. فلسفهٔ فیلسوفان ایله متوقف بر ادراکی کردن (۲۸۸) بنیادی حیات انسان بوده است. حال موقع آن فرارسیده که از این دایرهٔ سحرانگیز خارج شویم. برای سخن گفتن از وجود انسان، باید بنای کار را بر این بگذاریم که از مسئلهٔ وجود، مفهومی غیر ایله‌ای بسازیم و مثل کسانی که هندسهٔ غیر اقلیدسی ساختند عمل کنیم. موقع آن فرا رسیده که تخمی را که هراکلیتوس کاشت، محصول فراوان خود را ظاهر کند. حال که یاد گرفته‌ایم خود را علیه تفکر ادراک‌گرایانه مصون کنیم، از این به بعد می‌توانیم خود را از قید طبیعت-گرای آزادی‌کنیم. "انسان طبیعتی ندارد، آنچه دارد تاریخ نامیده می‌شود." (۲۸۹)

با این همه، موقعی که از عالم طبیعت به جهان تاریخ منتقل می-گردیم، معارضهٔ بین هستی و شدن (وجود و سیوررت) بعنوان موضوع بنیادی فکر فلسفی یونان حل نمی‌شود. از زمانی که کتاب نقد عقل محض کانت نوشته شده، ما دوگانگی میان وجود و سیوررت را بیشتر به مثابهٔ دوگانگی منطقی تلقی می‌کنیم

شده، ما دوگانگی میان وجود و صیورورت را بیشتر به مثابه دوگانگی منطقی تلقی می‌کنیم تا ثنویت مابعدطبیعی. ما دیگر چنان سخن می‌گوییم که گویی جهانی وجود دارد. عرصه دگرگونیهای مطلق و جهانی دیگر هست که عرصه سکون مطلق است، و این دو با یکدیگر در تضاد هستند. ما دیگر جوهر و تحول را بمنزله حوزه‌های متفاوت وجود قلمداد نمی‌کنیم، بلکه آنها را بمثابة مقولات و یا شرایط و مفروضات معرفت تجربی خودمان بحساب نمی‌آوریم. این مقولات، اصول کلی هستند و به متعلقات جزئی معرفت محدود نمی‌گردند. و بنابراین، باید متوقع باشیم که آنها را در تمام صورتهای تجربه انسانی بیابیم. واقع اینست که نفس عوالم تاریخی را، نمی‌توان در چهارچوبه تحول و تغییر محض فهمید و تفسیر کرد. با این وصف، جهان تاریخ نیز متضمن اصل جوهری یا عنصر وجودیست که معنای آن مترادف آنچه درعالم فیزیک می‌یابیم نیست. اگر این عنصر نبود، همان‌طور که ارتکای گاست هم گفته است، نمی‌توانستیم از تاریخ بعنوان یک دستگاه یا منظومه (سیستم) سخن برانیم. لازمه قوام یک دستگاه (سیستم)، همیشه اینست که اگر نه یک کیفیت واحد تغییرناپذیر، لاقلاً ساخت واحد ثابتی داشته باشد. واقع اینست که این وحدت در ساخت یا وحدت صوری و نه مادی را، تاریخ‌نویسان بزرگ مدام به صورت برجسته در مد نظر داشته‌اند. همین مورخان می‌گویند، انسان چون طبیعت و فطرتی دارد، تاریخ دارد. این حکم که قضاوت مورخان دوره رنسانس بود و ماکیاول هم از آن جمله بود - مورد موافقت بسیاری از تاریخ‌نویسان جدید واقع شد، و همگی امید به این داشته‌اند که در پشت جریان زمان و در پس تکرر جلوه‌های حیات انسانی، ویژگیهای ثابت طبیعت انسان را کشف کنند. جاکوب بورکههارت در کتاب تفکرات درباره تاریخ عالم گفته است که وظیفه مورخ عبارت است از، کوشش در راه حصول اطمینان از وجود عناصر ثابت و برگشت‌پذیر و نمونه‌وار (تی‌پیک) است. زیرا این‌گونه عناصر، قادر به انعکاس یافتن در عقل و ادراک وجودی ما هستند. (۲۹۰)

آنچه امروز "شعور یا آگاهی تاریخی" خوانده می‌شود، محصول بسیار متاخر تمدن بشر است و ظهور آن مقدم به عهدی نیست که در آن مورخان

بزرگ یونان پدید گشتند. حتی متفکران یونان از اینکه یک تجزیه و تحلیل فلسفی از صورت ویژه اندیشه تاریخی بدست بدهند، ناتوان بودند. چنین نوع تحلیلی از قرن هجدهم به بعد ظاهر شد و رواج پیدا کرد. مفهوم تاریخ از آثار دیگر ویکو و هردر به مرحله پختگی خود می‌رسد. انسان وقتی که به مسئله زمان معرفت پیدا کرد، و موقعی که دیگر در دایره تنگ امیال و احتیاجات آنی خود محبوس نشد، و به جستجوی منشأ کائنات شروع کرد، چیزی جز مبدا اساطیری، و نه تاریخی، نیافت. برای ادراک عالم – چه عالم فیزیکی و چه عالم اجتماعی – انسان مجبور شده است که آن را در گذشته اساطیری رسم و تصویر کند. اولین کوششهایی که برای تاسیس نوعی نظام زمانی را در امور و حوادث و عبارت دیگر، نخستین مساعی که برای تنظیم یک نوع جهانشناسی و یک نوع علم الانساب خدایان و انسان‌ها انجام گرفته، در چهارچوبه اسطوره متحقق گشته است. اما این جهانشناسی و آن نسب‌شناسی، به مفهوم درست کلمه، معنای تاریخی ندارند. گذشته و حال و آینده به هم پیوسته‌اند و یک واحد غیرمتمايز و یک کل غیرمشخص تشکیل می‌دهند. زمان اساطیری فاقد یک ساختمان معین است. زمان اساطیری در واقع زمان ابدی است. از نقطه نظر اساطیری، گذشته هیچوقت تمام نشده است. ماضی همیشه مضارع است و جلوی چشم قرار دارد. وقتی که انسان تارو بود پیچیده تخیل اساطیری را از یکدیگر جدا کرد، به دنیای جدیدی نقل مکان می‌کند، و به ساختن مفهوم جدیدی از حقیقت دست می‌زند.

از راه مطالعه در تحول فکر تاریخی یونان، یعنی از هرودت تا توسیدید ما می‌توانیم مراحل خاص این تحول را دنبال کنیم. توسیدید اولین کسی است که در عین حال، شاهد و نقل‌کننده تاریخ زمان خویش بوده، و نیز اولین کسی بوده که گذشته را با دیدی انتقادی نگاه کرده است. و علاوه بر همه اینها، به این امر آگاهی داشته که دید تاریخی شخص وی، مرحله قاطعی را در تحول فکر تاریخی بوجود آورده است. توسیدید یقین دارد که تفکیک روشنی که او میان فکر اساطیری و اندیشه تاریخی، یا بین افسانه و حقیقت فائل شده، وجه ممیز تالیفات اوست و در حکم "سرمایه‌ای پا برجا" بشمار

می‌رود. (۲۹۱) مورخان بزرگ دیگری نیز همین عقاید را داشته‌اند. رانکه در شرح احوال خود می‌نویسد که چگونه به رسالت خود بعنوان مورخ آگاهی پیدا کرده است. در جوانی رمانهای تاریخی والتر اسکوت شوق و ذوق وی را بسیار تحریک می‌کرده و آنها را با شغفی بسیار خوانده و در برخی موارد، به او تعجب دست می‌داده موقعی که می‌دیده که وصف کشاکش میان لویی یازدهم و شارل بی‌باک (۲۹۲)، تناقض تام با واقعیات تاریخی دارد.

"من کتاب کمین (۲۹۳) و گزارشهای مقارن همان زمان را که به چاپهای گوناگون آن علاوه شده بود، خواندم و مطمئن شدم از اینکه لویی یازدهم و شارل بی‌باک را آن‌طور که اسکوت در زمان کانتن دور وارد (۲۹۴) تشریح کرد، هیچوقت وجود نداشته‌است. من از طریق این نوع مقایسه، فهمیدم که شهادت و گواهی در تاریخ زیباتر و به هر حال، شایان توجه‌تر از هر گونه اثر ادبی تخیلی است. پس، از این‌گونه کتب روی برتافتیم و تصمیم گرفتیم که در تالیفاتم از هرگونه اختراع و تخیل بپرهیزم و به واقعیات پردازم." (۲۹۵)

با این همه، تعریف کردن حقیقت تاریخی بمشابه "مطابقت با واقعیات" (۲۹۶) راه حل رضایت بخشی نیست و در حکم اینست که مسئله مورد بحث را حقیقت فرض کنیم. اینکه تاریخ موظف است به اینکه بنای تحقیق را بر واقعیات بگذارد، و اینکه به یک اعتبار، این واقعیات هم مبداء باشند و هم مقصد و عبارت دیگر، واقعیت تاریخی آغاز و انجام معرفت تاریخی است، جای شک باقی نمی‌گذارد. اما یک واقعیت یا یک سانحه تاریخی چیست؟ هر حقیقت مبتنی بر واقع، متضمن یک حقیقت نظری (تئوریک) نیز هست (۲۹۷) ما موقعی که از واقعیات سخن می‌رانیم، مرجع ما صرفاً "اطلاعات بیواسطه" مستخرج از حواس نیست، و نظرمات معطوف به امور و واقعیات استقرایی و تجربی یعنی عینی است. اما این عینیت بسهولت به دست نمی‌آید و لازمه حصول آن، تحقق عمل و فرایند درهم پیچیده، حکم و قضاوت است. بنابر این، اگر بخواهیم اختلاف میان واقعیات علمی، یعنی واقعیات علم فیزیک

و زیست‌شناسی و تاریخ را دریابیم، باید پیوسته کار را از راه تجزیه و تحلیل احکام شروع کنیم. یعنی باید در وجود معرفتی که این امور را قابل فهم می‌کند، تامل نماییم.

اختلاف میان یک امر فیزیکی و یک امر تاریخی در چیست؟ هر دو این امور را متعلق به یک واقعیت تجربی و استقرایی قلمداد می‌کنیم، و برای هر دو به یک حقیقت عینی قائل هستیم. اما برای وصف کیفیت این حقیقت، به طرق مختلف عمل می‌کنیم. یک امر فیزیکی از راه مشاهده و تجربه متعین می‌گردد. این روش مبتنی بر عینی‌کردن، به هدف خود زمانی نایل می‌گردد که ما بتوانیم پدیده‌ها را به زبان ریاضی، یعنی زبان اعداد و ارقام توصیف کنیم. پدیده‌ای را که نتوان به این طریق وصف نمود، یعنی نتوان مطابق روشی خاص اندازه‌گیری کرد، نمی‌توان آن را جزئی از عالم مادی بحساب آورد. ماکس پلانک در تعریف نقش علم فیزیک می‌گوید که، فیزیکدان باید آنچه را که قابل اندازه‌گیری است، اندازه بگیرد و آنچه را که قابل اندازه‌گیری نیست، قابل اندازه‌گیری نکند. واقعیات یا فرایندهای فیزیکی، همگی و بلاواسطه قابل اندازه‌گیری نیستند. ما ناگزیر از توسل به روشهای غیرمستقیم و بازرسی و اندازه‌گیری هستیم. اما امور فیزیکی، بر مبنای قانون علیت، مرتبط با سایر پدیده‌ها هستند، و این پدیده‌ها مستقیماً قابل مشاهده و قابل اندازه‌گیری می‌باشند. اگر یک فیزیکدان در خصوص نتایج حاصل از یک آزمایش شک داشته باشد، می‌تواند آن آزمایش را دوباره تکرار کند و اشتباهات را اصلاح کند و به هر حال، اشیاء و واقعیات مورد تجربه او، همیشه حاضرند و آماده پاسخگویی به پرسشهای او هستند. اما برای مورخ قضیه طور دیگری مطرح می‌شود. واقعیات تاریخی به گذشته تعلق دارند، و گذشته برگشت‌ناپذیر است. ما نمی‌توانیم گذشته را دوباره‌سازی کنیم، و نمی‌توانیم به معنای فیزیکی و عینی کلمه، زندگی دوباره به آن ببخشیم. آنچه در حیز امکانات ماست، اینست که گذشته را "دوباره به خاطر بیاوریم" و به آن وجود ذهنی ببخشیم. بنابراین، بازسازی ذهنی، و نه مشاهده استقرایی و تجربی، اولین مرحله شناخت تاریخی است. آنچه را که ما یک امر علمی قلمداد می‌کنیم

همیشه در حکم پاسخ به یک سؤال علمی‌ایست که قبلا طرح و بیان شده‌است. اما یک مورخ، چنین سئوالی را دربارهٔ چه چیزی می‌تواند مطرح کند؟ مورخ نه می‌تواند از طرز زندگی مردمان زمانهای گذشته شرکت کند، و نه می‌تواند صورتهای زندگی قدما را تجربه کند و دریابد. مورخ فقط می‌تواند به طریق غیرمستقیم، به موضوع موردتحقیق خود نزدیکتر شود. مورخ ناگزیر از استفاده از منابع تاریخی‌ست، اما این منابع، موجودات فیزیکی به معنای متعارف کلمه نیستند. هر یک از منابع تاریخی مربوط به زمان معین و خاصی هستند. مورخ مثل یک فیزیکدان، در یک عالم مادی زندگی می‌کند. با این همه، مورخ آنچه را که حتی در آغاز تحقیقات خود پیدا می‌کند، تعلقی به جهان اشیاء و امور فیزیکی ندارد. عالم وی نمادی یا دنیای سمبولهاست. او باید ابتدا طریقهٔ خواندن و کشف کردن این سمبولها را یاد بگیرد. هر امر تاریخی را — هر چقدر هم که ساده به نظر برسد — مگر از راه تحقق قبلی این گونه تجزیه و تحلیل از سمبولها، نمی‌توان مشخص کرد و معنای آن را درک نمود. اولین موضوع معرفت تاریخی، چیزها یا حوادث نیستند، مدارک و اسناد تاریخی هستند. فقط از راه میانجیگری و مداخلهٔ این نوع اطلاعات نمادی‌ست که ما می‌توانیم اطلاعات تاریخی حقیقی راجع به حوادث و مورخان روزگار گذشته را درک کنیم.

قبل از ورود در بحث کلی این قضیه، میل دارم با آوردن یک مثال ملموس و مخصوص نکته‌ای را روشن کنم. تقریباً "در سی و پنج سال پیش، از زیر خرابه‌های یک خانه، یک تکه پاپیروس کهنهٔ مصری پیدا شده که محتوی بر نوشته‌های متعددی بوده که خود آنها، ظاهراً "یادداشت‌های مردی حقوق دان و یا شرح و تفسیر و وصیت‌نامه و عقدنامه‌های قضایی و غیرذلکی که راجع به حرفهٔ یک آدم محضردار می‌شده بوده است. تا اینجا این پاپیروس چیزی بوده است منحصر" متعلق به عالم مادی. نه اهمیت تاریخی و نه وجود تاریخی داشته است. اما زیر متن اول، متن دومی کشف شد و وقتی که آن را معاینه کردند و خواندند، معلوم شد که بازماندهٔ چهارنمایشنامهٔ کمدی هستند از نوشته‌های مناندر که تا بحال ناشناخته باقی مانده‌اند. از این لحظه به بعد

کیفیت و معنای این نسخه خطی تغییر کرد. این پاپیروس دیگر یک تکه چیز مادی ساده نبود و به مدرک تاریخی‌ای مبدل شده بود که اهمیت و ارزش آن را نمی‌شد تعیین کرد. این پاپیروس حکایت از مرحله مهمی در تحول ادبیات یونانی می‌کرد. با این همه، معنای این نسخه خطی فوراً روشن نشد، زیرا آن را به محک‌های گوناگون زدند و درستی آن را آزمودند، و از جهت زبانی و فقه‌اللغه و ادبی و زیبایی‌شناسی، آن را با دقت تجزیه و تحلیل نمودند. بعد از این که نسخه خطی از بوته آزمایش، با آن همه امتحانات پیچ‌درپیچ، سربلند بیرون آمد، دیگر در حکم یک مدرک ساده و بی‌اهمیت نبود و از آن می‌شد کلی معنا استخراج کرد. این نسخه خطی بدل به یک سمبول شده بود، و این سمبول سبب شد که ما علم و اطلاع تازه‌ای نسبت به فرهنگ یونان و زندگی مردم یونان و شعر یونانی پیدا کنیم (۲۹۸).

کلیه نکاتی که ذکر شد، بدیهی و تردیدناپذیر می‌نماید. ولی عجیب اینجاست که در اغلب بحث‌هایی که در روزگار جدید درباره مسئله روش و حقیقت تاریخی انجام شده به این جنبه اساسی معرفت تاریخی یکسره بی‌اعتنا مانده‌اند. بسیاری از پژوهندگان، اختلاف میان تاریخ و علم را در منطق تاریخ، و نه در موضوع آن، جست‌اند، و زحمت بسیار به خود داده‌اند تا منطق جدیدی برای تاریخ بسازند. اما تمام این کوشش‌ها به شکست منتهی شده است. حقیقت اینست که منطق، من‌حیث‌المجموع، چیز بسیار ساده و متحدالشکلی است و منطق یکی است، چون حقیقت یکی است. مورخ حقیقت‌جو، ملزم به رعایت همان قوانین صوری است که مورد احترام علما نیز می‌باشد. مورخ در نحوه استدلال و اقامه برهان و استنتاج استقرایی و سبب‌جویی‌های خود، از همان قوانین کلی ذهن یا تفکر پیروی می‌کند که یک فیزیکدان یا زیست‌شناس ناگزیر از رعایت آنست. تا آنجا که قضایای مورد نظر این‌گونه فعالیت‌های نظری بنیادی باشد، مابین شاخه‌های گوناگون علم نمی‌توانیم قائل به تبعیض و تفکیک بشویم. و در مورد همین مسئله، ناگزیر از اطاعت از سخن دکارت هستیم که گفته است:

"واقع اینست که کلیه علوم بشری چیزی جز همان فرزانی انسان

نیستند، که پیوسته واحد و تغییرناپذیر باقی می‌مانند. و هرچقدر هم که موضوع و متعلق آن متفاوت باشد، تنوع مواضع باعث تنوع علوم نمی‌شود. درست همان طور که تنوع انوار خورشید ربطی با تنوع اشیایی که از پرتو آفتاب روشن می‌شوند ندارد، (۲۹۹)

موضوع و معرفت بشر هرچقدر هم که نامتجانس باشد، صورتهای معرفت همیشه وحدت و تجانس منطقی دارند. وجه تشخیص افکار تاریخی و علمی نه صورت منطقی آنها، بلکه هدفها و موضوعهای آنهاست. و برای تعریف این وجه تشخیص کافی نیست که بگوییم سروکار دانشمندان با مسائل و مواضع فعلی حاضر و موجود است. مورخ با مطالب و مواضعی کار می‌کند که مربوط به گذشته هستند. این چنین تشخیصی باطل است، زیرا دانشمندان هم مثل مورخ می‌توانند درمیداء و منشاء اشیاء و کائنات تأمل کند. مثلاً "کانت چنین کوششی را کرده و در سال ۱۷۷۵ نظریه‌ای در علم نجوم ابداع نموده که در عین حال، یک نوع تاریخی کلی طبیعت هم می‌باشد. این حکیم، روش جدیدی را که نیوتون برای تحقیقات فیزیکی اختراع کرده بود، در تحقیقات مربوط به تاریخ بکار برده است و با این عمل خود فرضیهء سحب (۳۰۰) را درست کرده و به توسط آن، کوشیده تا تحول نظام فعلی عالم را مشتق از یک حالت ابتدایی دگرگونه نشده و سازمان‌نیافته ماده قلمداد کند. این مسئله، یک مسئلهء مربوط به تاریخ طبیعی بود، ولی البته، تاریخ به معنای ویژهء کلمه نبود. غایت تاریخ نه کشف حالت قبلی عالم مادی، بلکه دریافتن مرحلهء پیشین حیات و فرهنگ انسانی است. برای حل این مسئله، تاریخ می‌تواند از روشهای علمی استفاده کند، ولی نمی‌تواند فقط به معلوماتی که این گونه روشها در دسترسی می‌گذارند اکتفا کند و خود را به آن محدود نماید. هیچ شیئی و موجودی از قید تصرف قوانین طبیعت خارج نیست. موضوعهای تاریخی واقعیت جدا و مستقل ندارند، و در اشیاء مادی متجسم شده‌اند. اما با وجود اینکه مسائل تاریخی در اشیاء مادی متجسم می‌شوند، بعد دیگری نیز دارند. آنچه را که ما "معنای تاریخی" می‌نامیم، صورت اشیاء را دگرگونه نمی‌کند و کیفیت جدیدی را نیز در آن آشکار نمی‌نماید. با این همه، "معنای تاریخی"

به اشیاء و امور و حوادث عمق تازه‌ای می‌بخشد. موقعی که دانشمندی می‌خواهد در امر گذشته مطالعه کند، مفاهیم و مقولاتی سوای آنچه در مشاهده عالم کنونی بکار می‌برد، استعمال نمی‌نماید. دانشمند از راه تعمق در تسلسل روابط علت و معلولی، اکنون را به گذشته وصل می‌کند و در متن روزگار معاصر، آثار و بقایای مادی‌ای را که گذشته از خود به یادگار نهاده، مورد مطالعه قرار می‌دهد. من باب مثال، روش زمین‌شناسی و دیرین‌شناسی از همین مقوله است. تاریخ نیز از همین بقایا و بازمانده‌ها باید کار را شروع کند، زیرا بدون آنها، حتی یک قدم به جلو نمی‌تواند بردارد. اما این کار یک کوشش آغازین و مقدماتی است. علم تاریخ این گونه بازسازی راستین تجربی و استقرایی را با یک نوع بازسازی نمادی (سمبولیک) تکمیل می‌کند. تاریخ‌نویس باید پیاد بگیرد که چگونه اسناد و مدارک را نه بعنوان بقایای مرده متعلق به گذشته، بلکه به مثابه پیامهایی زنده، پیامهایی که به بیان خاص خودشان به ما ابلاغ می‌شوند، بخواند و تفسیر کند. با این همه، محتوی سمبولیک (نمادی) این پیامها، از همان ابتدا قابل ادراک نیست و به "زبان درآوردن" اسناد و مدارک و تفهیم کلام و زبان آنها، وظیفه زبان‌شناس و عالم فقه‌اللغه و مورخ است. در این وظیفه خاص و در این کوشش ویژه، و نه در ساخت منطقی اندیشه تاریخی است که تفکیک بنیادی میان تحقیق مورخ و پژوهش زمین‌شناسی و دیرین‌شناسی انجام می‌شود. اگر مورخ، زبان سمبولیک اسناد و مدارک را کشف نکند، تاریخ چیز بیهوده‌ای به نظر وی جلوه خواهد کرد. به یک معنا، مورخ بیشتر زبان‌شناس است تا دانشمند محقق. اما مورخ فقط در زبانهای کتبی و شفاهی بشریت مطالعه نمی‌کند. مورخ می‌کوشد تا معنای زبان‌های سمبولیک گوناگون را دریابد. مورخ مراجع خود را فقط در کتب و سالنامه‌ها و تذکره‌ها پیدا نمی‌کند. او باید که سنگ‌نوشته‌های هیروگلیفی یا میخی را بخواند. رنگهای یک پرده نقاشی را معاینه کند، مجسمه‌های مرمری و مفرغی و کلیساهای و معابد و مسکوکات و سنگهای منقور را ببیند. اما مورخ این چیزها را صرفاً "به دیده عتیقه‌فروشی که آرزویش جمع‌آوری و محافظت گنجینه‌های قدیم است، نگاه نمی‌کند. آنچه مورخ می‌جوید، مجسم کردن روح ادوار گذشته است این

روح را مورخ در قوانین و اساسنامه‌ها، در منشورها و اعلامیه‌های حقوقی، در نهادهای اجتماعی و قوانین اساسی مملکتی و در آداب و مناسک دینی می‌جوید. از لحاظ یک مورخ راستین چنین مواد و مصالحی، اشیاء بی‌جان متحجر نیست. صورتی زنده است. تاریخ کوششی است در راه متصل کردن این اعضای منفصل (۳۰۱)، یعنی اعضای پراکنده متعلق به عهود گذشته. و غرض وی این کار، تالیف میان اینها و بخشیدن صورت جدیدی به آنهاست.

میان تمام متفکران جدیدی که به تاسیس فلسفه تاریخ پرداخته‌اند، "هردر" این جنبه از روش تحقیق تاریخی را روشنتر دیده است. آثار وی فقط تذکر و تخطر گذشته نیست، احیاء و رستاخیز ادوار گذشته است. هردر مورخ به معنای فنی کلمه نبود، و اثر تاریخی بزرگ باقی نگذاشته است. آثار فلسفی او نیز قابل مقایسه با تالیفات هگل نیست. با این وصف، او راهگشای آرمان تازه‌ای در امر حقیقت تاریخی بوده است. بدون او آثار هگل و رانکه امکان تحقق نمی‌یافت، زیرا او این قدرت عجیب و عظیم را داشت که به گذشته جان ببخشد و قطعات بازمانده آثار اخلاقی و دینی و فرهنگی بشر را گویا کند. همین جنبه آثار هردر بوده که شوق و ذوق گوته را به غلیان آورده است. گوته در یکی از نامه‌های خود نوشته است که در توصیفات تاریخی، هردر فقط "پوست و استخوان موجودات انسانی" را نیافته است و آنچه تحسین غمیق او را برانگیخته، روش جارو کردن هردر بوده است که نه تنها زر را از گردوغبار جدا می‌کرده، بلکه همین گردوغبار را به گیاه زنده‌ای مبدل می‌کرده است (۳۰۲). همین "رستاخیز" و احیای گذشته است که وجه‌مميز و ملاک تشخیص یک مورخ بزرگ می‌گردد. فریدریخ شلگل می‌گفت که مورخ پیغمبری است که گذشته را پیشگویی می‌کند (۳۰۳). پیشگویی گذشته هم وجود دارد و آن افشاء گوشه‌های زندگی پنهان گذشته است. تاریخ، حوادث آینده را نمی‌تواند پیش‌بینی کند. تاریخ فقط می‌تواند گذشته را تفسیر کند. اما زندگی انسان دستگاهی است که در آن یک عنصر، عنصر دیگری را به دنبال خود می‌کشد و باعث توجیه و تبیین آن می‌گردد. بنابراین، دریافت تازه‌ای از گذشته و در عین حال، چشم‌انداز تازه‌ای رو به آینده باز می‌کند و این چشم‌انداز تازه به

سهم خود فعالیت ذهنی و اجتماعی را تشویق و تحریک می‌کند. تاریخ‌نویس به جهت این نگاه دوگانه، یعنی فرانگری و پس‌نگری، ناگزیر از انتخاب یک نقطه‌نظر برای خود است، و این نظرگاه را فقط در عهده‌ی که خود زندگی می‌کند می‌یابد. مورخ نمی‌تواند از وضع و شرایط تجربه بالفعل خود پا فراتر بگذارد. معرفت تاریخی جوابی است به سؤالات کاملاً "معین و این جواب را گذشته باید بدهد. اما وضع حاضر و علائق فکری فعلی و احتیاجات اخلاقی و اجتماعی فعلی ماست که سؤالات را طرح و تحمیل می‌کند.

پیوستگی میان اکنون و گذشته غیرقابل انکار است، ولی ما می‌توانیم از این رهگذر نتایج بسیار متفاوتی از جهت یقینی بودن و ارزش شناخت تاریخی بگیریم. در فلسفه معاصر، کروچه مدافع قاطع ترین شکل "تاریخ‌گرایی" (۳۰۴) است. از لحاظ او، تاریخ قلمرو جزئی خاصی نیست بلکه کل عالم واقع است. مطابق نظریه او، هر تاریخی یک نوع تاریخ معاصر است و بنابراین، به اتحاد کامل فلسفه و تاریخ منتهی می‌گردد. بالاتر و در آن طرف حوزه انسانی، تاریخ نه عرصه وجودی پیدا می‌کنید و نه متعلق و موضوع دیگری برای فکر فلسفی می‌یابید (۳۰۵). در این زمینه نیچه به نتایج کاملاً "متفاوتی رسیده است. او هم گفته است که "ما نمی‌توانیم گذشته را فقط بر مبنای آنچه در عهد معاصر اهمیت بسیار دارد توجیه و تبیین کنیم". اما نیچه از این عقیده خود استفاده کرده و آن را مبداء حملات شدید خود علیه مسئله ارزش تاریخ قرار داده است. در کتاب "ملاحظات غیرکنونی" (۳۰۶) که افکار فلسفی نیچه و انتقاد وی از فرهنگ جدید شروع به‌روز می‌کند، فیلسوف آلمانی فقط به اصطلاح "معنای تاریخی" روزگار ما را مورد رد و تردید قرار داده، و کوشیده است تا نشان دهد که این لفظ، "معنای تاریخی"، یک نوع شایستگی و امتیاز فعالیت فرهنگی ما نیست و در حکم خطری است که از درون آن را تهدید می‌کند، و بمنزله ناخوشی است که ما را رنجور می‌دارد. تاریخ معنای دیگری جز آنکه در خدمت زندگی انسان و عمل وی باشد ندارد. اگر خادمی قدرت را غصب و بر مسند مخدوم بنشیند، مانع بروز نیروی حیه زندگانی شده است. افراط در تاریخ سبب شده است که بافت زندگی ما پاره پاره گردد و راه

انحطاط بپیماید. این‌گونه مبالغه، مانع از حدوث جهش به سوی اقدام و ابتکار تازه می‌شود و عمل‌کننده را فلج می‌نماید. واقع اینست که بسیاری از ما، فقط در صورتی می‌توانند منشاء اثر و عمل گردند که گذشته را فراموش کرده باشند. حس تاریخ اگر به افراط گراید و از جهت منطقی تا به نتیجه‌گیری‌های نهائی‌اش سوق داده شود، ریشه‌آینده را می‌سوزاند (۳۰۷). اما این حکم مبتنی بر تفکیک تصنعی‌ایست که نیچه میان حوزه‌ء عمل و حوزه‌ء فکر قائل شده است. در زمانی که نیچه این‌گونه حمله می‌کرد، هنوز هوادار و شاگرد شوپنهاور بود و حیات را به منزله‌ء تجلی یک اراده‌ء نابینا تلقی می‌کرده، و شرط لازم حیات حقیقتاً "فعالانه را همین اراده‌ء نابینا می‌دانست، و در نظر او فکر و معرفت مغایر قوای حیه‌ء انسان بشمار می‌آمدند. ما اگر این فرضیات قبلی را نپذیریم، نتایجی که نیچه می‌گیرد غیر قابل دفاع خواهد شد. مسلم است که معرفت ما به احوال روزگار گذشته، نباید که قدرت عمل ما را تضعیف کند و یا فلج نماید. اگر تاریخ یعنی علم به گذشته را بدرستی بکار ببندیم، با آزادی بیشتری خواهیم توانست روزگار کنونی را معاینه کنیم و مسئولیت ما نسبت به آینده تقویت و تشدید خواهد شد. انسان نمی‌تواند صورت آینده را بدون شناخت اوضاع و احوال کنونی شناخت محدودیت‌های روزگار گذشته معین کند. همان‌طور که لایبنیتز گفته است: "اگر آدمی تسلیم می‌شود، به این جهت است که بتواند جلوتر بجهد". هراکلیتوس در خصوص عالم طبیعی نکته‌ای دارد. گفته است "راه به سوی بالا و راه به سوی پائین، راه مشابه و واحدی است" (۳۰۸). به یک اعتبار، همین نکته در خصوص تاریخ نیز مصداق دارد. شعور تاریخی ما هم موقوف بر "وحدت دو چیز" متضاد است. شعور تاریخی ما قطب‌های مخالف زمان را به هم می‌پیوندد و نتیجتاً این احساس را به ما می‌دهد که فرهنگ انسانی پیوستگی و استمرار دارد.

این وحدت و این استمرار در عرصه‌ء فرهنگ عقلی، یعنی در تاریخ ریاضیات، تاریخ علوم و یا تاریخ فلسفه، با وضوح کامل پدیدار می‌گردد. بدون شناخت روشن از مسائل جامع تاریخ ریاضیات و فلسفه، هیچ‌کس نخواهد توانست هیچ‌وقت کوششی در راه نوشتن تاریخ این دو رشته بکند. واقعیات

تاریخ فلسفه و مکاتب و دستگاه‌های فکری اندیشمندان بزرگ اگر مورد تفسیر واقع نشوند، فاقد معنا خواهند شد و این فرآیند تفسیر هیچگاه تمامی ندارد. بمحض اینکه در مجموعه افکار شخصی خودمان به بینش جدیدی یا چشم‌انداز دیگری دست پیدا کنیم، ناگزیر از تجدید نظر از احکام و داوریه‌های خود خواهیم شد. شاید هیچ مثالی از این لحاظ بارزتر و آموزنده‌تر از تصویر متغیری نباشد که نویسندگان گوناگون از سقراط کشیده‌اند. گزنفون و افلاطون یک جور سقراط را نقاشی کرده‌اند، فیلسوفان رواقی و شکاک و عارف مسلک و عقل‌گرا و رمانتیک هریک بطرز دیگری شخصیت وی را ترسیم کرده‌اند. اگرچه این تصاویر کاملاً "متفاوت هستند، ولی یک سره عاری از حقیقت نیستند. هریک از این تصاویر، جلوه تازه‌ای یا جنبه خاصی از سقراط تاریخ‌وخصوصیات فکری و اخلاقی وی را ارائه می‌کند. افلاطون سقراط را یک حکیم بزرگ جدلی و مرشد بزرگ اخلاقیات دانسته. منتنی در او فیلسوفی را دیده که سعه صدر داشته و دشمن افکار جزمی بوده و نادانی خود را اعتراف می‌کرده است. فریدریخ شلگل و متفکران رمانتیک، روی فلسفه سقراطی تکیه کرده‌اند. در مورد خود افلاطون می‌توان چنین تحولی را مشاهده کرد. افلاطون از لحاظ فیلسوفان "نوافلاطونی" عارف است. افلاطون سنت‌اگوستن و مارسیل فیسن مسیحی‌ست. موسی مندلسون (۳۰۹) در افلاطون یک فیلسوف عقلی می‌بیند. چنددهه پیش از این، افلاطونی معرفی شد که هوادار فلسفه کانت بود. با این همه، این نیست که این تفاسیر متفاوت فقط جنبه منفی داشته باشند، وجه مثبتی هم در آنها هست. در تمام این تفسیرها بقدر طاقت خود در تفهیم جامع افکار افلاطون و داوری درباره آن سهمی داشته‌اند. هریک از این مکاتب تکیه را روی جنبه‌ای از فکر افلاطون گذاشته‌اند که واقعا "ذاتی فلسفه" افلاطون بوده، منتهی توضیح و توجیه آن محتاج یک سلسله تفکرات درهم پیچیده مفسرین بوده است. کانت در کتاب *انتقاد عقل محض*، آنجا که از افلاطون سخنی می‌راند این نکته را متذکر شده است که: "به هیچ وجه خارق عادت نیست که آدم از راه نزدیک کردن افکاری که افلاطون درباره یک موضوع ارائه کرده، مطلب مورد نظر نویسنده را از خود وی بهتر می‌فهمد."

زیرا نویسنده به حد کافی تصور خود را تصریح نکرده بوده و به این طریق، گاهی مخالف نظرات شخصی خود سخنی گفته و یا حتی فکر کرده است" (۳۱۰) تاریخ فلسفه با وضوح بسیار نشان می‌دهد که بندرت می‌توان متفکری را پیدا کرد که مفهومی را که خود برای اولین بار کشف کرده، به کمال تعریف و توضیح کرده باشد. حقیقت اینست که یک مفهوم فلسفی، معمولاً "بیشتر در حکم یک مسئله است تا راه حل یک مسئله مادام که این مفهوم در حالت ابتدایی و غیر مجزای ضمنی خود باقی بماند، معنای کامل آن درک نمی‌گردد. برای اینکه معنای راستین چنین مفهومی درک گردد، باید توضیح و تفسیر بشود و منتقل کردن آن از مرحله ضمنی پنهان به مرحله منجز آشکار، وظیفه متفکران آینده است.

می‌توان ایراد کرد که این فرآیند پیوسته تفسیر و تفسیر مجدد در تاریخ اندیشه حقیقتاً "لازم است، ولی موقعی که صحبت تاریخ "واقعی"، یعنی تاریخ زندگی مردان و اعمال و افعال آنها به میان می‌آید، تفسیر کردن دیگر ضرورتی نخواهد داشت. در خصوص تاریخ واقعی، شاید این طور بنظر برسد که واقعیات تاریخی اموری مقاوم و آشکار و قابل حس شدن هستند، و آنقدر که از طرف مورخ وصف و بیان بشوند، خواننده به آنها معرفت پیدامی‌کند. با این همه، حتی تاریخ سیاسی نیز از این قاعده کلی مستثنی نیست. آنچه برای تفسیر نوشته‌های فلسفی یک متفکر بزرگ معتبر است، برای داوری کردن در خصوص یک شخصیت مهم سیاسی نیز مصداق پیدا می‌کند. فریدریخ گوندولف کتابی نه درباره قیصر روم (سزار)، بلکه در خصوص تاریخ شهرت وی و تفسیرهای گوناگونی که در خصوص شخص وی و رسالت سیاسی او از قدیم تا به امروز نوشته شده، تالیف کرده است (۳۱۱). حتی در حیات اجتماعی و سیاسی، فقط در مراحل نسبتاً "متاخر است که می‌بینیم گرایشهای بنیادی متعددی قدرت کامله و معنای تام و تمام خود را بروز می‌دهند. یک آرمان (ایده‌آل) سیاسی و یک برنامه اجتماعی که از مدت‌ها قبل و بطور ضمنی و غیر-آشکارا بوجود آمده، از پرتو تحولی که بعداً "در نوشته‌های مفسرین) پیدا می‌کند، موجه و منجز می‌گردد. یموریون در کتاب "تاریخ ایالات متحده"

نوشته است :

"ریشه" برخی از افکاری را که در آمریکا در شرف تکوین رواج پیدا کرده، می‌توان به "مام‌میهن" نسبت داد. در انگلستان این افکار علمی، علی‌رغم دگرگونیها و گرفتاریهایی که در زمان سلطنت "تودرها" و حکومت اشراف حزب "ویک" پیدا کردند، در جریان قرون، بقای خود را حفظ نمودند. اما در آمریکا این فرصت را پیدا کردند که آزادانه رشد و توسعه پیدا کنند. از این رهگذر است که ما امروز عقاید کهن و استوار انگلیسی را - که در اعلامیه حقوق آمریکا و در نهادهای مستقر در آن مضبوط و در خود انگلستان منسوخ هستند - می‌بینیم که با کمی جرح و تعدیل تا وسط قرن نوزدهم در ایالات آمریکا باقی مانده‌اند. رسالت نا-خودآگاه ایالات متحده این بوده که محتوی قانون اساسی انگلستان را که مدتی مدید به صورت ضمنی و آشکار مانده بود، توضیح و توجیه کند و اعتبار اصولی را که بخش بزرگی از آنها در انگلستان زمان سلطنت جرج سوم فراموش شده بود، به اثبات برساند" (۳۱۲)

در تاریخ سیاسی، به هیچوجه، واقعیات عریان نیستند که توجه ما را به خود جلب می‌کنند. ما نه تنها می‌خواهیم معنی اعمال را در تاریخ درک کنیم، بلکه میل داریم عاملین اعمال تاریخی را نیز بشناسیم و رفتار آنها را نیز بفهمیم. قضاوتی که درباره جریان حوادث سیاسی می‌کنیم، فرع بر تلقی‌ایست که از انسانهای شرکت‌کننده در این حوادث داریم. به محض اینکه افراد را در پرتو نور تازه‌ای نگاه کنیم، ناگزیر از این هستیم که تصور خود را از وقایع تاریخ نیز تغییر دهیم. با این همه، حتی اگر به این طریقه عمل کنیم، اگر در تصورات خود پیوسته تجدیدنظر نکنیم، به یک‌دید تاریخی راستین نایل نخواهیم شد. کتابی که فررو (۳۱۳) درباره عظمت و انحطاط روم نوشته، از جهات متعدد مهمی، با وصفی که ممسن (۳۱۴) از همین دوره بدست می‌دهد، فرق دارد. این عدم توافق از بسیاری جهات، ناشی از

اینست که این دو نویسنده، تصور کاملاً "متفاوتی از سیسرون داشته‌اند. با این همه، برای پیدا کردن تصویری درست از سیسرون، شناختن تمام حوادثی که در زمان حکومت او رخ داد و نقشی که او در افشای توطئه کاتی‌لینا Catilina بازی کرد و جنگهای داخلی‌ای که بین پمپه و سزار حادث شد کفایت نمی‌کند. زیرا تا موقعی که من خود آن انسان را نشانم و شخصیت و منش او را در نیابم، تمام این حوادث مظنون و مبهم باقی خواهند ماند. یک تفسیر نمادی (سمبولیک) از قضا یا ضرورت دارد. من فقط نباید خطابه‌ها و تالیفات فلسفی سیسرون را مطالعه کنم. باید نامه‌هایی را که او به دخترش تولیا و دوستان نزدیکش هم نوشته بخوانم. و باید به جذبه و نقایص سبک نویسندگی شخصی او نیز توجه نمایم. فقط از طریق گردآوردن کلیه این مدارک و شواهد مفصل است که به ساختن تصویری حقیقی از سیسرون و نقشی که در حیات سیاسی رم بازی کرده نایل خواهم شد. اگر مورخ نخواهد صرفاً "قضایا را تجزیه و تحلیل کند، و اگر به نقل و حکایت حوادث با توجه به زمان حدوث آنها اکتفا نکند، باید این چنین کاری را که همیشه بسیار مشکل است انجام دهد، یعنی در پس جلوه‌های شمارناپذیر و اغلب متناقض یک شخصیت تاریخی، وحدت را کشف کند.

برای روشن کردن این مطلب میل دارم مثال بارز دیگری از کتاب فررو بیاورم. نبرد آکتیوم یکی از مهمترین حوادث تاریخ رم بوده، به‌طوری که سرنوشت آن تعیین کرده و بنابراین آینده جهان را مشخص نموده است. روایت مشهور اینست که آنتوان در این جنگ شکست خورد، به این علت که کلئوپاترا ترسیده و از سرانجام پیکار مایوس بوده و از این رو کشتی خود را بازگردانده و گریخته است. آنتوان عاشق کلئوپاترا بود. سربازان و دوستان خود را رها کرد و مصمم شد که به دنبال وی برود. اگر این روایت مبتنی بر سنت درست باشد، این سخن پاسکال را باید پذیرفت که اگر بینی کلئوپاترا کمی کوتاه‌تر می‌بود، صورت و هیئت زمین از قبل آن دگرگونه می‌شد (۳۱۵) فررو به روش کاملاً "متفاوتی متن مربوطه به داستان مذکور را تلقی و تفسیر می‌کند و می‌گوید که داستان عاشقانه آنتوان و کلئوپاترا افسانه است، و

آنتوان به علت عشق و شیفتگی با وی ازدواج نکرده، و هدف‌های بزرگ سیاسی در سر داشته است.

"آنچه مطلوب آنتوان بوده نه ملکه زیبایی مصر، بلکه خود آن سرزمین بود. او می‌خواست از راه ازدواج سلطنتی، حکومت رم را در دره نیل مستقر کند، تا بتواند برای جنگ‌کردن با ایران، خزاین مملکت بطلاله را در اختیار گیرد. آنتوان از راه ازدواج سلطنتی، توانسته تمام مزایای ناشی از مالکیت بالفعل مصر را به خود تخصیص دهد، بدون اینکه، در معرض خطرات ناشی از الحاق یک کشور به قلمرو خود قرار گیرد. از اینرو، مصمم به زدن حیل‌های شد که احتمالاً "مدتی پیشتر از وی، به خیال سزار امپراطور هم خطور کرده بود. دل‌باختگی آنتوان به کلئوپاترا، دست‌کم، در آغاز کار یک عهدنامه سیاسی را در بطن خود پنهان داشت. مقصود کلئوپاترا از این وصلت این بود که پایه‌های قدرتی لرزان را تثبیت کند، و غرض آنتوان اینکه، دره نیل را تحت‌الحمايه امپراطوری درآورد. تاریخ راستین آنتوان و کلئوپاترا یکی از سوگ‌انگیزترین مراحل مبارزه‌ایست که امپراطوری رم را، چهار قرن پاره پاره کرد و سرانجام به قیمت ویرانی آن تمام شد و این مبارزه، کشمکش بین شرق و غرب بود. در پرتو این ملاحظات می‌توان رفتار آنتوان را بدرستی فهم کرد. ازدواجی که در انطباق صورت می‌گیرد، و به آنتوان این امکان را می‌دهد که مصر را تحت حمایت رم بکشد، تصمیم قاطع ناشی از سیاستیست که هدف آن استقرار مرکز حکومت در شرق است. (۳۱۶)

اگر ما این طرز تفسیر از اشخاص داستان، یعنی آنتوان و کلئوپاترا را بپذیریم، آن‌وقت حوادث جزئی، حتی نبرد آکتیوم نیز در روشنایی متفاوت و تازه‌ای جلوه‌گر می‌شوند. فررو می‌گوید علت فرار آنتوان از میدان نبرد، به هیچ‌وجه، نه از روی ترس و نه تحت تاثیر عشقی کور و پرتلاطم بوده است.

اقدام آنتوان یک عمل سیاسی بوده که قبلاً "و با دقت، مقدمات آن تدارک یافته است."

"کلئوپاتر با سماجت و اعتماد به نفس و تندی و تیزی یک زن جاه‌طلب، و یک ملکه، مطمئن و مصمم، کوشش کرد تا فرمانروایان سه‌گانه (تریومویرا) رم را مصمم کند تا از راه دریا به مصر حمله برند. در آغاز ماه ژوئیه، آنتوان این‌طور وانمود می‌کرد که از درگیر شدن در جنگ منصرف شده و می‌خواهد به مصر بازگردد. با این همه، از لحاظ او غیرممکن بود که نیت خود را فاش کند و ایتالیا را به اکتاوا واگذارد، و سودای جمهوری را رها کند، و به سناتورهای رمی که به خاطر او ایتالیا را ترک کرده بودند، خیانت ورزند. از اینرو کلئوپاتری هوشیار طرحی دیگر ریخت. قرار شد جنگ دریایی راه بیندازند و شکست و عقب‌نشینی ناشی از آن را مخفی کنند. یک قسمت از سپاه می‌بایست در کشتی سوار می‌شد، و گروه‌های دیگر می‌بایست می‌رفتند و نقاط حساس نظامی یونان را حراست می‌کردند. کشتیهای جنگی به قصد نبرد، با نظم سپاهیگری راه می‌افتادند و اگر دشمن پیشرفت می‌کرد، می‌بایست حمله کنند و سپس بادبانها را بسوی مصر بکشند" (۳۱۷)

من در اینجا نظری در خصوص درستی این تجزیه و تحلیل اظهار نمی‌کنم، و چیزی را که می‌خواهم بکمک مثال یاد شده نشان دهم، روش کلی تفسیر تاریخی حوادث سیاسیست. در علم فیزیک هر وقت موفق شویم به‌اینکه امور و واقعیات را بر مبنای سه عامل زمان، مکان و علت و معلول منظم و مرتب کنیم، در واقع وجود آنها را توجیه و تبیین کرده‌ایم. از همین رهگذر، امور مذکور کاملاً "متعین خواهند شد و موقعی که از حقیقت یا واقعیت امور فیزیکی سخن می‌رانیم، در واقع منظورمان همین تعین یاد شده است. با این وصف خصلت برون ذاتی یا عینیت واقعیات تاریخی، به نظام متفاوت و برتری‌تعلق دارد. یعنی در اینجا نیز ناگزیریم زمان و مکان حوادث را تعیین کنیم. اما موقعی که موضوع جستجوی علل پیش می‌آید، با مسئله جدیدی مواجه می-

گردیم. اگر تمام واقعیات تاریخی را با "تاریخ" حدوث‌شان می‌شناختیم، می‌توانستیم طرح کلی (شما) و استخوان‌بندی تاریخ را بدست بیاوریم، ولی به هرحال حیات و پویندگی آن بر ما پوشیده خواهد ماند. با این همه، درک حیات انسان موضوع کلی و هدف غایی معرفت تاریخی است. تاریخ‌نویس تمام مصنوعات انسانی و تمام اعمال وی را بمثابة رسوبات زندگی او تلقی می‌کند، و می‌خواهد حالت اولیه این رسوبات را دریابد و آن ماده حیه‌ای را که مبداء و مصدر آن بوده است، بفهمد و حس کند.

از این لحاظ فکر تاریخی موقوف بر تجدید و تکرار حوادث گذشته نیست و غرض از آن، واژگون کردن فرآیند تاریخی واقعی است. ما در اسناد و آرشيوهای خود، به نوعی زندگی حادث در گذشته برمی‌خوریم که صورت خاصی به خود گرفته است. انسان نمی‌تواند زندگی بکند و پیوسته در بیان و بروز آن نکوشد. نحوه‌های این گونه بیان متغیر و بیشمار است. اما کلیه این تجلیات شواهدی از یک گرایش واحد بنیادی هستند، و بموجب نظریه افلاطون درباره عشق، این نوع گرایش همانا میل به ابدیت است. انسان دل باخته می‌کوشد تا زنجیر وجود انفرادی و زودگذر خود را پاره کند. این غریزه بنیادی را می‌توان به دو طریق ارضا کرد.

"کسانی که زاینده‌گی در بدن آنها استقرار دارد بسوی زنان میل می‌کنند، و روش عاشقانه آنها در تولید مثل است، تا به این طریق - موافق عقیده خود و برای خود - ابدیت و شهرت ماندگار و سعادت فراهم کنند. اما آنهایی که زاینده‌گی در روح آنها مستقر است - زیرا که وجود روح حقیقت دارد - و روح آنها واجد نوعی زاینده‌گی است و زاینده‌گی روح آنها در آنچه که مربوط به زاینده‌گی و استعداد تولیدمثل می‌شود، بیشتر از زاینده‌گی جسم آنهاست" (۳۱۸).

از اینجا است که می‌توان گفت فرهنگ شمره همین عشق افلاطون است. حتی در بدوی‌ترین تمدنهای انسانی و حتی در فکر اساطیری، اعتراض ملتهب، انسان را علیه واقعیت مرگ و نیستی مشاهده می‌کنیم (۳۱۹). در سطوح عالی

فرهنگ، یعنی دین و هنر و تاریخ و فلسفه، این اعتراض صورت جدیدی به خود می‌گیرد. انسان در ضمیر خود کم‌کم نیروی تازه‌ای پیدا می‌کند که به‌او جرات می‌دهد تا نیروی نابودکنندهٔ زمان را به مبارزه‌جویی دعوت نماید، و از جریان ساده امور سر به بیرون می‌کشد تا سعی کند حیات انسان را جاودان و مرگ ناپذیر کند. به نظر این‌طور می‌آید که اهرام مصر برای ابدیت بر پا شده‌اند. هنرمندان بزرگ دربارهٔ ساخته‌های خود همچون آثار جاویدان (۳۲۰) فکر می‌کنند و سخن می‌گویند. اینان اطمینان دارند به اینکه آثار مخلوق آنها مصون از گزند ادوار بشمار و گذشت زمان است. اما چنین ادعایی مقید به شرط خاصی است. آفریده‌های انسانی برای ماندگار شدن احتیاج به این دارند که پیوسته تجدید و ترمیم شوند. یک موجود طبیعی به سبب بی‌حرکتی ذاتی خود، در وضع ویژهٔ خود باقی می‌ماند، و مادام که تحت تأثیر عوامل خارجی فساد و نابودی در آن راه نیافته، دگرگونی نمی‌پذیرد. اما آثار انسانی از جهت کاملاً "متفاوتی گزندپذیر هستند. آثار انسانی نه تنها به معنای مادی کلمه تغییر و فساد می‌پذیرند، بلکه از جهت معنوی نیز در معرض مخاطره هستند. آفریده‌های انسان اگر هم به موجودیت خود ادامه دهند، باز در معرض این خطر پیوسته قرار دارند که معنای خود را از دست بدهند. واقعیت مصنوعات انسان نمادی (سمبولیک) است، و فیزیکی نیست. و لازمهٔ ادراک این‌گونه واقعیت، تفسیر و تفسیر مجدد و لاینقطع آنست. و اینجاست که وظیفهٔ خطیر تاریخ آغاز می‌گردد. رابطهٔ اندیشه مورخ با موضوع تحقیق خود، کاملاً "متفاوت با رابطه اندیشه فیزیکدان یا زیست‌شناس با موضوع تحقیق اوست. وجود موجودات مادی امری مستقل از تالیفات محقق است. اما موجودیت حقیقی مواضع تاریخی تا زمانی‌ست که آدمی آنها را به یاد می‌آورد و این خاطره باید که متغیر و مستمر باشد. تاریخ‌نویس نباید به مشاهدهٔ مواضع تحقیق خود به سبک یک زیست‌شناس اکتفا نماید. او باید که این موضوعات تاریخی را از گزند حوادث محفوظ نگه‌دارد. میل مورخ دایر بر حفاظت وجود مادی این مواضع، ممکن است در هر لحظه با مانعی روبرو گردد. مدارک بشمار ذیقیمتی در آتش‌سوزی کتابخانه اسکندریه از بین

رفت، و جاودانه نابود شد. اما باقیمانده اسناد و مدارک نیز بتدریج از میان خواهد رفت. اگر قریحه و هنر مورخ پیوسته آنها را زنده نگه نمی داشت، لازمه مالکیت قلمرو فرهنگ، تسخیر مجدد و پیوسته آن، از راه حافظه تاریخ است. اما خاطره عبارت از یک بازآفرینی ساده و خشک و خالی نیست. خاطره یک ترکیب و تالیف عقلی نو و یک عمل سازنده است. در این بازسازی ذهنی، انسان حرکتی پیدا می کند که در جهت مخالف حرکت مواد مورد تحقیق عمل می کند. منشاء تمام آثار فرهنگی موقوف بر عمل تحکیم و تثبیت است. یعنی اگر انسان استعداد خاصی برای عینی کردن افکار خود نمی داشت و نمی توانست به این افکار صورت استوار و ماندگار ببخشد، نمی توانست اندیشه و احساس خود را به دیگران انتقال دهد و بنابراین، قادر به حیات اجتماعی نمی شد. علم تاریخ از بطون این صورتهای ثابت و ایستا، یعنی این آثار متحجر فرهنگی، ساقه های پوییده اصلی انسان را بیرون می کشد. تاریخ نویسان بزرگ یکم قریحه خود می توانند جوهر امور و واقعیات بسطرا در آورند، و از مصنوعات انسانی به فرآیند ذهنی سازنده آنها پی ببرند، و نیروهای خلاقه ای که تمام آفریده ها و نهادهای ایستای انسان را بوجود آورده اند، کشف کنند. محققانی که در تاریخ سیاسی پژوهش می نمایند، زندگی انسانها را ملو از سودا و عاطفه و مبارزات شدید میان احزاب سیاسی و کشمکش و جنگ میان ملتهای مختلف توصیف می کنند.

اما برای اینکه یک اثر تاریخی را واجد این چنین خصیصه ای پوینده و این چنین لحنی بیتگاریم، توسل به طریقه مذکور ضرورتی ندارد. چنان که ممسن کنایی در باره تاریخ رم نوشت و همچون یک نویسنده بزرگ که به تاریخ سیاسی می پردازد، با لحن تازه و منطبق با تلقی روزگار جدید سخن رانده است. ممسن در نامه ای می نویسد: "من میل داشتم" مشاهیر قدما را از فراز آن سکوی بلند و توهم انگیزی که در عالم واقع، مستقر در روی آن بنظر می رسیدند، پائین بیاورم. و به این جهت بود که می بایست کنسول رمی را به منصب شهردار بورگمستر در آلمان، تنزل دهم. شاید که من در این کار اندازه را رعایت نکرده باشم، ولی نیت من تا حدی معقول و مشروع بوده است"

(۳۲۲). این طور به نظر می‌آید که تحقیقات بعدی ممسن، به شیوه «کاملاً» متفاوتی انجام شده و تحریر یافته‌اند و با این وصف، خصیصه «زنده و پویانده» خود را از دست نداده‌اند. نسبت دادن چنین خصلتی به آثاری که موضوع آنها تاریخ پول و حقوق عمومی رم است، ممکن است شگفت‌انگیز جلوه کند. اما واقع اینست که تمام تالیفات وی، با همین روحیه نوشته شده است. کتاب **قانون اساسی رم (۳۲۳)** ممسن، صرفاً «جمع‌آوری قوانین اساسی رم نیست. این قوانین مشحون از جنب و جوش زندگی هستند و در باطن آنها، ما نیروهای عظیمی را دست‌اندرکار می‌بینیم که برای ساختن چنین بنایی از قانون ضروری بوده است. ما قوای سترک عقلی و اخلاقی را که به تنهایی توانسته‌اند دستگاه حقوقی رم را بوجود بیاورند، و شالوده نظام سیاسی و تشکیلات و اصول حاکم بر روحیه جامعه رم را بنا کنند، حس می‌کنیم. در اینجا نیز نیت ممسن این بوده که جامعه رمی را از خلال دستگاه حقوقی نشان بدهد. ممسن می‌نویسد: «مادام که علم حقوق نسبت به موضوع دولت و مردم جاهل مانده، و تاریخ و فقه‌اللغه از علم حقوق بی‌خبر بوده، هر دو بیهوده در جهان رمی را کوفته‌اند».

اگر وظیفه تاریخ را این چنین تلقی کنیم، بسیاری از مسائلی که در دهه‌های اخیر و با شور و شوق بحث شده‌اند، و جوابهایی آنقدر متنوع و متفاوت یافته‌اند، بدون اشکال می‌توانند حل شوند. فیلسوفان جدید اغلب کوشیده‌اند تا منطقی خاص برای تاریخ بسازند. به اعتقاد این دسته از فیلسوفان، علم طبیعت متکی بر منطق مبتنی بر «کلیات» است و تاریخ بر منطق مبتنی بر افراد تکیه دارد. ویندلیاند (۳۲۴) می‌گفت که احکام مربوط به علوم طبیعت متکی بر قوانین وضع شده (۳۲۵) هستند، و احکام مربوط به تاریخ، معطوف به توصیف نفس خویشتن (۳۲۶) می‌باشند. احکام از نوع اول، قوانین کلی را بوجود می‌آورند. و احکام از نوع دوم، واقعیات و امور جزئی را وصف می‌کنند. قول به این تفکیک، پایه و منای نظریه معرفت تاریخ ریکرت قرار گرفت. ریکرت می‌نویسد: «اگر ما واقعیت را از لحاظ کلیت نگاه کنیم، واقعیت مبدل به طبیعت می‌شود. و اگر واقعیت را از لحاظ جزئیات بنگریم،

واقعیت به تاریخ تبدیل می‌گردد" (۳۲۷)

اما امکان ندارد بتوان دو لمحۀ "کلیت و جزئیت" را بطریق آنقدر انتزاعی و تصنعی از یکدیگر تفکیک کرد. یک حکم منطقی، همیشه یک واحد ترکیبیست و از دو لمحۀ تشکیل می‌شود. و یک عنصر کلی و یک عنصر جزئی در ساختمان آن دخیل هستند. این عناصر با یکدیگر متضاد نیستند و لازم و ملزوم یکدیگر هستند و در یکدیگر تداخل می‌کنند. لفظ "کلیت" معرف حوزه‌ای خاصی از قلمرو اندیشه نیست. کلیت بین ویژگی و نقش و عمل تفکر است. فکر همیشه کلیست. از سوی دیگر، توصیف واقعیات جزئی، یعنی امری که در "این‌جا" و در "زمان حاضر" واقع شده، به هیچ‌روی وجه ممیز تاریخ نیست. اغلب گفته‌اند که خصیصه "منحصر به فرد بودن" حوادث تاریخی، وجه ممیز تاریخ از علم است. اما این خصلت مناطا اعتبار نمی‌تواند باشد. زمین‌شناسی که حالات مختلف زمین را در ادوار گوناگون معرفت‌الارضی توصیف می‌کند، در واقع "حوادث" انضمامی و "منحصر به فرد" را به ما می‌آموزد. این حوادث تکرارپذیر نیستند، و نمی‌توانند یک بار دیگر به همان ترتیبی که حادث شده بودند رخ کنند. به این اعتبار، توصیف زمین‌شناسی با توصیف مورخی مثل گرگوریوس (۳۲۸) که تاریخ شهر رم را در قرون وسطی نوشته، تفاوتی ندارد. اما مورخ، سلسله حوادث را فقط به ترتیب تاریخ دقیق پیش-آمدن آنها عرضه نمی‌کند. از لحاظ مورخ، این حوادث در حکم لفافه‌ای هستند که روحیات انسانی و فرهنگی، یعنی اعمال و انفعالات و پرسشها و پاسخها و کششها و راه‌حل‌ها را در جوف آن می‌جوید؛ و برای نیل به این مقصود، مورخ نمی‌تواند زبان و بیان دیگری اختراع کند و منطق دیگری بسازد. تاریخ‌نویس نمی‌تواند بدون توسل به الفاظ کلی فکر کند، یا چیز بنویسد. اما مورخ احساسات شخصی را در قالب مفاهیم و کلمات می‌دمد و به آنها لحن تازه و رنگ جدیدی که همان رنگ زندگی فردی اوست می‌بخشد.

آن دو راهی اساسی که فکر تاریخی با آن مواجه می‌گردد، در همین‌جا ظاهر می‌شود. حقیقت اینست که آنچه مایه امتیاز مورخ برجسته می‌شود، غنا و تنوع و عمق و شدت تجربه شخصی اوست. نوشته‌های مورخ اگر ایمن

خصوصیات را نداشته باشد، بیجان و بی‌رنگ می‌گردد. اما چگونه می‌توان امید داشت که از این راه به مقصد نهایی معرفت تاریخی برسیم، و چگونه می‌توانیم حقیقت امور و حوادث را کشف کنیم؟ آیا مفهوم حقیقت از لحاظ شخصی، واجد تناقض نیست؟ رانکه در جایی گفته است که آرزو دارد نفس خود را خفه کند تا ذهن او آینه شفاف امور بشود، و حوادث را آن‌طور که واقعا "رخ نموده‌اند ببیند. با این همه، واضح است که در این عبارت خارق عادت، رانکه بیشتر مسئله را می‌دیده و به راه‌حل توجه نداشته است. اگر تاریخ‌نویسی موفق به این می‌شد که روی بروزات حیات شخصی خود سرپوشی بگذارد، از این راه به عینیت بیشتری نایل نمی‌گشت و نتیجه معکوسی پیش می‌آمد، یعنی افزاری را که بوسیله آن تفکر تاریخی میسر می‌گردد، از دست می‌داد. اگر من تجربه شخصی خود را بکناری بگذارم، دیگر قادر نخواهم بود که تجربه دیگری را ببینم، و درباره آن داوری کنم. اگر کسی تجربه شخصی فراوانی در زمینه هنر نداشته باشد، نمی‌تواند تاریخ هنر بنویسد و فقط کسی می‌تواند تاریخ فلسفه تصنیف کند که صاحب فکری تالیفی (سیستماتیک) باشد. تضاد ظاهری میان عینیت حقیقت تاریخی و خودبنیادی (سوژکتیویته) مورخ را، باید بطریق دیگری حل کرد.

شاید بهترین راه حل را نه در گفته‌های رانکه، بلکه در نوشته‌های وی بتوان پیدا کرد. زیرا در آنجاست که می‌فهمیم عینیت تاریخی واقعا "چیست، و آنچه عینیت تاریخی نیست، کدام است. وقتی رانکه اولین آثار خود را نوشت، بطور کلی، متفکران معاصر او اصلا "نفهمیدند که آرمان (ایدال) حقیقت تاریخی در نزد او چیست. و تحقیقات او را بشدت مورد حمله قرار دادند. مورخ مشهوری به اسم هاینریش فن لئو (۳۲۹) به رانکه سرزنش می‌کرد که "نظرات شخصی خود را به نحوی خجولانه فراموش کرده است"، و با لحن تحقیرآمیز نوشت که تالیفات رانکه مثل نقاشی روی ظروف چینی است، که بیشتر اسباب خشنودی خانمهای خانه دار و "آماطور"های غیرمتخصص می‌شود. امروزه چنین حکمی نه تنها کاملاً غیرعادلانه است، بلکه بی‌معنی و مضحک هم بنظر می‌رسد. با این همه، بعدها منتقدان دیگری، خصوصاً "مورخان مکتب پروسی، همین نظر را تکرار

کرده‌اند. هاینریش فن تراپچه (۳۳۰)، در مقام شکایت از عینیت رنگ‌پریده رانکه گفته است که آدم از طریق همین عینیت، عاقبت نمی‌فهمد که "همدلی و مهر نویسنده" کتاب، متوجه کدام و چه کسی است (۳۳۱) مخالفان رانکه گاهی رویه و وشویه نگارش وی را دست انداخته‌اند، و آن را با رویه ابوالهول‌های بخش دوم داستان فاوست گوته سنجیده‌اند که گفته است:

"ما در مقابل اهرام، برای حکم نهایی ملل و طفیان آنها

و جنگ و صلح آنها نشستیم

و ابداً" خم به ابرو نمی‌آوریم" (۳۳۲)

با این همه، این گونه تمسخرکردن کاری کاملاً "سطحی است. هیچ‌کس نمی‌تواند تالیفات رانکه را بخواند و به عمق زندگی شخصی و احساسات دینی او آگاه نگردد. تمام آثار تاریخی رانکه، مالا مال از این احساس است. اما توجهی که رانکه به مذهب می‌کند، آنقدر وسعت دارد که تمام عرصه حیات دینی را بپوشاند. رانکه قبل از اینکه به کار تالیف پرمخاطره "تاریخ اصلاح دینی" (= رفورم) دست بزند، نگارش کتاب *قطر تاریخ پیشوایان دین مسیح* (پاپ‌ها) را تمام کرده بود. و این خود خصیصه ویژه احساس دینی اوست که او را مانع می‌شد تا مسایل دینی را به سبک مومنان پرحرارت یا ستایشگران بی‌نام و نشان دینی طرح و حل و فصل کند. به گمان او، تاریخ کشمکش پیوسته بین افکار بزرگ سیاسی و دینی است، و برای تحقیق در علل و اسباب حقیقی این کشمکش، مجبور بود تمام فرقه‌ها و کلیه بازیگران این حادثه تاریخی را مطالعه کند. همدلی رانکه، همدلی یک مورخ بزرگ است. یعنی از نوع خاصی است و متضمن هیچ‌گونه دوستی یا جانب‌داری نمی‌باشد، و فراگیرنده دوست و دشمن است. بهترین مقایسه، تطبیق همدلی مورخ و همدلی شاعر است. اوری‌پید کوچکترین تعلق خاطری به مده ندارد. شکسپیر کوچکترین علاقه‌ای به خانم مکبث یا ریچارد سوم ندارد. با این همه، چون شعرا به کنه شهوات و انگیزه‌های نفس انسان پی برده‌اند، خصوصیات روان آدمهای نمایشنامه‌های خود را خوب به ما تفهیم می‌کنند. این که گفته‌اند: هرکس همه چیز را بفهمد، نسبت به همه چیز عفو و اغماض می‌کند، نه در

مورد آثار هنرمندان بزرگ مصداق دارد و نه در خصوص مورخان برجسته. زیرا همدلی اینان نه متضمن یک حکم اخلاقی است و نه متضمن تایید و ملامت اعمال انفرادی مردم. البته تاریخ‌نویس کاملاً مختار است که قضاوت خود را بکند، ولی قبل از داوری کردن، میل دارد مطالب را بفهمد و قضا یا را تفسیر کند.

شیلر گفته است: تاریخ عالم در حکم قضاوت دربارهٔ عالم است (۳۳۳) و این گفته که نوعی مثل سایر شده، هگل آن را اخذ کرده و اساس و مبنای فلسفه تاریخ خود قرار داده است. هگل می‌نویسد:

"سرنوشتها و اعمال دولتهای جزئی و ارواح جزئی، عبارتند از تجلی ظاهری دیالکتیک این ارواح بمنزلهٔ ارواح متناهی. در این دیالکتیک، روح کلی یا روح عالم، بعنوان چیز نامحدود بوجود می‌آید و در عین حال، همین روح است که حقوق خود را در تاریخ عالم بعنوان محکمهٔ عالم روی آنان اعمال می‌کند (و این حق، حق اعلی است). تاریخ محکمه است، به این جهت که در نفس کلیت آن و برای کلیت آن، امور جزئی، خدایان جامعه مدنی و ارواح ملل، با واقعیت رنگارنگ خود بمنزلهٔ چیزی از کیفیت اندیشه مفارق هستند، و حرکت روح در این عنصر، متوقف است بر روشن کردن همین نکته". (۳۳۴)

اگرچه عقاید رانکه مخالف آراء اساسی هگل بوده، ولی در موردی که ذکر شد شاید می‌توانستند به توافقی برسند. اما رانکه رسالت مورخ را با ادعای کمتری تلقی می‌کرده، و می‌گفته است که در محاکمهٔ بزرگ تاریخ جهان، مورخ موظف است که مقدمات صدور حکم را فراهم بیاورد، نه اینکه خودحکمی صادر کند. بیان این نکته نه به معنای بی‌اعتنایی اخلاقی که به عکس، به معنای عالیت‌ترین حس مسئولیت اخلاقی است. از لحاظ رانکه، مورخ نه شاکی است و نه وکیل مدافع متهم. مورخ اگر بعنوان قاضی صحبت کند، نه به عنوان قاضی، بلکه بمنزلهٔ مستنطق یا بازپرس است. او باید تمام مدارک و شواهد مربوط به دعوا را فراهم بیاورد، تا بتواند آن را به بزرگترین محاکمه، یعنی

محکمهء تاریخ عالم تقدیم کند. اگر مورخ در وظیفهء خود قصور ورزد و از روی سوگلی نوازی یا از روی کینه‌جویی، جزئی از اجزای پرونده را نادیده انگارد و یا در آن تقلب و تزویر روا دارد، در انجام بزرگترین تکلیف خود اهمال و مسامحه کرده است.

این‌گونه تلقی اخلاقی از مسئلهء تکلیف و شان و مسئولیت مورخ، یکی بزرگترین امتیازات رانکه است و سبب می‌شود که تالیفات آن مورخ، افقی وسیع و آزادپیدا کند. این حس همدلی‌ای که او نسبت به کلیهء کائنات داشته، قادر بوده کلیهء عهود تاریخی و تمامی ملل را در بر بگیرد. (۳۳۵) رانکه می‌توانسته با همان بی‌نظری و بی‌طرفی و بدون ملاحظات ملی، تاریخ پاپها و تاریخ اصلاح دینی (رفورم)، و تاریخ فرانسه و تاریخ انگلیس، و کتابی درباره سلاطین آل عثمان و تاریخ سلطنت در اسپانیا تالیف کند. از لحاظ او، ملل لاتینی و توتونی (ژرمانی) و یونانی و رومی و دولتهای قرون وسطی و دولتهای انتخابی روزگار جدید، در واقع چیزی جز یک هیئت واحد هماهنگ نیستند. هر تالیف جدیدی این فرصت را برای وی پیش می‌آورد تا افق تاریخی خود را گسترده‌تر کند و نقطه‌نظر آزادتر و وسیعتری را به خواننده عرضه نماید.

مدعیان رانکه که زیاد هم بودند، چون به اندازهء او آزادی ذهن و وارستگی روح نداشتند، می‌کوشیدند تا به اصطلاح، ضرورت را نوعی فضیلت فمداد کنند. یعنی می‌گفتند، غیرممکن است آدمی کتابی دربارهء تاریخ سیاسی بنویسد، ولی عاشق سیاست نباشد، و جانب‌داری ملت‌پرستانه از مسائل مطروحه در کتاب خود نکند. حتی تراچکه که یکی از نمایندگان مکتب تاریخی پروسی بود، از بکار بردن اسناد و مدارکی که از جایی غیر از آرشیو-های ایالت پروس بدست می‌آمد، امتناع می‌کرد. زیرا می‌ترسید، مبادا آن گونه مواد و مصالح، نظر مساعد وی را نسبت به سیاست پروس مشوب کند. (۳۳۶) البته اتخاذ چنین رویه‌ای از جانب یک هجو نویس، یا یک تبلیغات-چی سیاسی، قابل‌درک و قابل‌بخشش است. اما نزد یک مورخ، این رویه، کاشف از عدم توفیق و شکست معرفت تاریخی‌ست. این رویه را می‌توان با روحیهء مخالفان گالیله مقایسه کرد که از نگاه‌کردن با دوربین، سرخستانه

امتناع می‌کردند، و نمی‌خواستند حقیقت اکتشافات نجومی گالیله را باور کنند. علت این رفتار این بود که اینان میل نداشتند ایمان ضمنی خود را نسبت به منظور ارسطو مشوش سازند. یاکوب بورکه‌هارت در مقام مخالفت با این‌گونه تلقی از تاریخ نوشته است:

"در کنار ستایشهای کورکورانه‌ای که از وطن می‌شود، وظیفه‌ای خطیرتر و دشوارتر وجود دارد که اعتلای خود به مرحله معرفت محض است. اگر وظایف مترتب بر شهروندی ذاتی ما نبود، می‌توانستیم عشق به حقیقت و قرابت خود با عالم معنا را بالاتر از همه چیز قرار دهیم، و تکالیف راستینی را که به عنوان شهروند می‌بایست رعایت کنیم، از آن استخراج نمائیم. حقیقت اینست که در قلمرو اندیشه، مرزهای ملی از بین می‌روند" (۳۳۷)

شیلر در خلال "نامه‌هایی راجع به زیبایی‌شناسی، گفته است که هنر معطوف به عشق و شیفتگی وجود دارد، اما "هنر شیفته" یا "هنر سودازده" پیدا نمی‌توان کرد (۳۳۸). این طرز تلقی از عواطف و شهوات را به تاریخ نیز می‌توان اطلاق نمود. مورخی که درگیر عوالم انفعالی، یعنی جاه‌طلبی سیاسی و تعصب مذهبی و کشمکش‌های اقتصادی و اجتماعی باشد، تحلیلی بسیار خشک‌طبعانه از حوادث تاریخی به ما عرضه خواهد کرد. اما اگر دل‌نگران حقیقت تاریخی باشد، نمی‌تواند وارد این‌گونه عوالم بشود. مورخ باید یک صورت نظری یا عقلی به کلیه این مواد و مصالح - که انفعالات خوانده می‌شوند - بدهد و این صورت درست مثل صورت اثر هنری، خود حاصل یا نتیجه انفعالات نیست. تاریخ، تاریخ انفعالات انسانی‌ست، اما خود تاریخ اگر شیفته‌وار نوشته شده باشد، دیگر تاریخ به آن نتوان گفت. مورخ نباید خود در دام عواطف و حالات خشم و جنونی که وصفشان را بدست می‌دهد گرفتار شود. همدلی مورخ، ناشی از تعقل و تخیل اوست، و با عواطف او ربطی ندارد. آن شیوه نگارش شخصی که ما در هر سطر از نوشته‌های یک مورخ بزرگ می‌بینیم، شیوه عاطفی و مبتنی بر آرایشهای لفظی نیست. آرایش لفظی و صناعات ادبی می‌تواند فضیلت‌های گوناگون داشته باشد، و در

خواننده اثر کند و وی را به رقت بیاورد و مسحور نماید. اما این گونه پیرایه‌ها سبب می‌شود که نکته اصلی و اساسی از یاد برود و به هر حال، نمی‌تواند ما را به داوری آزادانه و بیطرفانه درباره امور و حوادث رهنمون گردد.

اگر ما این خصیصه معرفت تاریخی را در مدنظر داشته باشیم، تشخیص میان عینیت تاریخی و آن صورتی از عینیت که منظور علوم طبیعی است، آسان خواهد شد. دانشمند بزرگی مثل ماکس پلانک، مجموعه روشهای علمی را بمنزله کوششهای پیوسته‌ای تعریف می‌کرده که معطوف به حذف و اخراج عناصر ناشی از مداخله نفسانیات انسان بوده‌اند. برای تحقیق در طبیعت و کشف و انشاء قوانین آن، باید انسان را به دست فراموشی بسپاریم.

(۳۳۹). در جریان تحول فکر علمی، عناصر ناشی از مداخله انسان بتدریج عقب‌نشینی کرده‌اند، بطوری که در ساختمان آرمانی فیزیک، دیگر اثری از آثار آن را نمی‌توان پیدا کرد. اما روش تاریخ‌نویس، اصلاً متفاوت با طریقه مذکور است، و عرصه حیات و تحرک آن، قلمرو انسان‌هاست. بنیاد تاریخ مثل بنیاد زبان و هنر، بر "انسان‌شکلی" (۳۴۰) قرار یافته است، و حذف جنبه‌های انسانی آن، برابر با انهدام خصلت ویژه و کیفیت خاص آنست. اما وجود خصلت "انسان‌شکلی" در فکر تاریخی، محدودکننده و بازدارنده آنها از نیل به حقیقت عینی خود نیست. تاریخ عبارت از شناخت واقعیات و حوادث خارجی نیست. تاریخ صورتی از خودشناسی ست. من برای اینکه خود را بشناسم، نمی‌توانم قدم را فراتر از "خود" بگذارم و به اصطلاح، از روی سایه خود بجهم و آن‌طرفتر بروم. من باید روشی برای نزدیک شدن به خود بگیرم که مخالف روش مذکور باشد. در تاریخ، انسان پیوسته به خود برمی‌گردد و می‌کوشد تا خود را به‌خاطر بیاورد و مجموعه تجربیات گذشته را دوباره زنده کند. اما من تاریخی، یک من فردی و بسیط و بدیهی نیست. من انسان "انسانی‌شکل" است، اما "خودمدار" (۳۴۱) نیست. اگرچه شگفت‌نماید، ولی می‌توان گفت که تاریخ در جستجوی "انسان‌شکلی عینی" است. تاریخ چندگونگی یا تکثر صور (۳۴۲) وجود انسان را بر ما می‌شناساند، و ما را از توهمات و پیشداوریهای لحظات واحد و جزئی خلاص می‌بخشد. غایت

معرفت انسانی، غنی کردن و گستردن من، یعنی نفس شناسنده و احساس-کننده است، و نه زدودن و امحای آن.

این آرمان (ایده آل) نیل به حقیقت تاریخی با کندی بسیار رشد کرده است. حتی عقل یونانی نیز با همه غنا و عمق خود، نتوانسته است آن را به مرحله پختگی کامل خود برساند. اما با ترقی شعور در دوره جدید، کشف و انشاء این مفهوم تاریخ مبدل به یکی از مهمترین وظایف ما شده است، در قرن هفدهم، هنوز نمی توانسته مقام خود را در عرصه علوم بدست بیاورد. فیزیک و ریاضیات روی تاریخ سایه انداخته بودند. اما در آغاز قرن هم فکر جدید در مسیر تازه‌ای به راه افتاد. اغلب گفته‌اند که قرن هجدهم، قرنی غیرتاریخی یا ضدتاریخی است. اما این رای مغرضانه و خطاست. متفکران قرن هجدهم، راه‌گشایان حقیقی فکر تاریخی هستند که پرسشهای تازه‌ای مطرح می‌کنند، و برای پاسخ‌گویی به این سئوالات، روشهای جدیدی ابداع می‌نمایند. تحقیقات تاریخی یکی از ابزارهای ضروری فلسفه روشنگری بوده است (۳۴۳). اما در قرن هجدهم، هنوز یک تلقی مبتنی بر اصالت عمل (۳۴۴) بر اذهان حکومت می‌کند. تا قبل از آغاز قرن نوزدهم، یعنی قبل از "نی‌بور" و رانکه، کوچکترین مفهوم انتقادی جدیدی پا به عرصه وجود نگذاشت. با این همه، از این تاریخ به بعد مفهوم جدید تاریخ موکداً به کرسی می‌نشیند، و تاثیر و نفوذ آن به تمام حوزه‌های معرفت و فرهنگ انسانی سرایت می‌کند.

با این وصف تعیین خصلت ویژه حقیقت و روش تحقیق تاریخی کار آسانی نبود. بسیاری از فلاسفه، بیشتر راغب بودند به نفی این چنین ویژگی‌ای در زمینه تاریخ بپردازند، تا به توجیه و تبیین آن دست زنند، و می‌گفتند مادام که مورخ به تاکید و تایید آراء شخصی خود ادامه دهد، و تا موقعی که حوادث مشروط را برحسب مورد بستاید، یا ملامت کند و یا تصویب کند، یا با آنها مخالفت ورزد، هرگز وظیفه خاص خود را انجام نخواهد داد و عمداً "یا سهواً"، حقیقت عینی را مخدوش خواهد کرد. مورخ اگر می‌خواهد امور و وقایع را به صورت حقیقی‌شان ببیند، باید توجه خود را از آنها بر-

گیرد. روشنترین و موثرترین جلوه این اصل تحقیقی را، در آثار تاریخی تن می‌توان یافت. تن می‌گفت که مورخ باید مثل یک عالم طبیعی عمل کند. یعنی نه تنها باید از هرگونه سابقه ذهنی قراردادی بپرهیزد، بلکه باید از مداخله دادن هر نوع رغبت و ترجیح شخصی و هر سنخ قاعده اخلاقی احتراز نماید. تن در مقدمه کتاب فلسفه هنر می‌گوید:

این روش تازه‌ای را که من می‌کوشم بکار بندم و کم‌کم دارد در کلیه علوم انسانی جا برای خود باز می‌کند، متوقف بر این است که آثار انسانی را باید مثل امور و فرآورده‌هایی تلقی کرد که باید خصوصیات آنها را روشن و علل آنها را جستجو نمود، و البته کاری بیش از این نباید انجام داد. به این اعتبار، علم نه‌چیزی را لغو و نسخ می‌کند و نه از سر چیزی در می‌گذرد. علوم انسانی مثل علم گیاه‌شناسی است که با توجهی یکسان، گاهی به درخت پرتقال می‌پردازد و گاهی به درخت غار و گاهی به سرو می‌رسد و گاهی به درخت قان. خود علوم انسانی هم بمنزله یک نوع علم گیاه‌شناسی است که موضوع و متعلق آن نه گیاهان، بلکه آثار انسانی است. به این اعتبار، روش جدید تحقیق از حرکت کلی‌ای پیروی می‌نماید که امروزه علوم انسانی را به علوم طبیعی نزدیک می‌کند. به علوم از نوع اول، اصول و احتیاط‌کاری و جهت و مسیر علوم از نوع ثانوی را می‌آموزد و استواری، و صلابت خود را به آنها منتقل می‌کند و همان پیشرفتی را که خود کرده، برای علوم انسانی هم میسر می‌سازد (۳۴۵).

اگر ایراد، نقطه‌نظر را بپذیریم بسهل‌ترین وجه مسئله عینیت تاریخ حل می‌شود. مورخ بجای داوری درباره ارزش امور و چیزها، مثل یک فیزیکدان یا شیمیدان علل و اسباب آنها را مطالعه می‌کند. در این باره تن می‌گوید:

"اینکه امور مادی هستند یا معنوی، اهمیتی ندارد. مهم اینست که امور همیشه معلول علتی هستند، و جاه‌طلبی و شجاعت و راست‌گویی، مثل عمل گوارش و حرکت عضلانی و گرمای حیوانی،

مسبق به عللی هستند. ردیلت و فضیلت موادی هستند مثل جوهر گوگرد و شکر، و هر چیز پیچیده‌ای از برخورد چیزهای ساده‌تری که به آنها بستگی دارد ساخته شده است. بنابراین، چه در مورد کیفیات معنوی و چه در خصوص کیفیات فیزیکی، به روش مشابه باید اقدام کرد و دنبال عناصر بسیط باید رفت". در هر دو مورد، علل کلی و ثابت دست‌اندرکارند و در هر لحظه‌ای حاضرند و در هر موردی، همه‌جا و همیشه فعال و غیرقابل انهدام و بالاخره، تسلطی برنینداختنی دارند. زیرا اتفاقاتی که میان آنها حادث می‌گردد، محدود و جزئی هستند. و بالاخره بعلت استمرار بی‌سروصدا و لاینقطع، کوشش‌آنها تسلیم می‌شوند. بطوری که ساختمان کلی چیزها و خصوصیات حوادث در اثر کار آنها به وجود می‌آیند و دین و فلسفه و شعر و صنعت و صور جامعه و خانواده، مآلاً "چیزی جز اثر علامت و مهر آنها نیست" (۳۴۶).

غرض من در این جا بحث و انتقاد از دستگاه فکری "موجبیت تاریخی" (۳۴۷) نیست. حقیقت اینکه، انکار علیت تاریخی وسیله‌ء بدی برای مبارزه با همین اصل موجبیت می‌باشد. اصل علیت، در واقع، یک مقوله‌ء کلی‌ست که سراسر عرصه‌ء معرفت انسانی را می‌پوشاند و محدود به یک قلمرو خاص و یا عالم پدیده‌های مادی نیست. اختیار و علیت را نباید بمثابه‌ء نیروهای ما-بعدطبیعی متفاوت یا متضاد تلقی کرد. اختیار و علیت، وجوه گوناگون حکم هستند. خود کانت که مضمم‌ترین مدافع فلسفه‌ء اختیار و آرمان‌گرایی (ایدآل‌یزم) اخلاقی (۳۴۸) بود، هیچ‌وقت منکر این نشد که تمام معرفت استقرایی ما، یعنی شناخت انسان و شناخت امور مادی، مقید به اصل علیت هستند. کانت می‌گوید:

"بنابراین می‌توان موافقت کرد که اگر ما می‌توانستیم از روش تفکر انسان - آن‌طور که در اعمال داخلی و خارجی‌اش (یعنی علم حضوری و علم حصولی) متظاهر می‌گردد- آن چنان معرفت عمیقی

داشته باشیم که تمام انگیزه‌های آن، وقتی کوچکترین محرکاتش در عین حال که بر ما روشن است، تمام امکانات خارجی آن نیز که روی این محرکات تأثیر می‌گذارد بر ما روشن باشد، رفتارآینده یک انسان را با همان قطعیتی که می‌توان کسوف و خسوف را پیش‌بینی کرد، می‌شود از پیش شناخت و با این همه و در عین حال، قول به اختیار آدمی‌زاد را تأیید کرد" (۳۴۹)

ما در اینجا به آن جنبه از مسئله که مفهوم اخلاقی یا مابعدطبیعی مفهوم آزادی و اختیار باشد، کاری نداریم و فقط به تأمل در تأثیرات این مفهوم روی روش تاریخی می‌پردازیم، و با مطالعه در تالیفات اساسی تن، با شگفتی می‌بینم که تأثیر مذکور به اصطلاح بسیار ضعیف بوده است. در بادی امر، بنظر نمی‌رسد که تفاوتی بارزتر و اساسی‌تر از اختلاف نظر میان تن و دیلتای درباره تاریخ وجود داشته باشد. این دو متفکر مسئله را از دو زاویه کاملاً متفاوت می‌نگرند. دیلتای روی شخصیت مستقل و خودمختار تاریخ پافشاری می‌نماید، و آن را غیرقابل تبدیل و تقلیل به علوم طبیعی می‌انگارد و روی ویژگی آن، بعنوان علمی از علوم روحی یا انسانی یا اخلاقی (۳۵۰) تکیه می‌کند. در حالی که تن، این عقیده را مطلقاً رد می‌کند و می‌گوید: اگر تاریخ در پیروی از روش ویژه خود اصرار ورزد، هیچوقت به مرتبه علم ارتقاء پیدا نخواهد کرد. اندیشه علمی فقط یک وجه و یک راه دارد. اما همین تن، بمجردی که خود به کار تحقیق تاریخی دست می‌زند و شخصا به توصیف پدیده‌های تاریخی می‌پردازد، ناگزیر و بطور طبیعی، نقطه نظر خود را تغییر می‌دهد. تن می‌پرسد:

"وقتی که صفحات بزرگ و سخت جنس یک کتاب به قطع وزیری بزرگ، یا صحایف زردفام یک نسخه خطی، یا خلاصه یک قطعه شعر یا یک کتاب قانون را ورق می‌زنید و یا یکی از تجلیات نمادی ایمان مردم را می‌بینید، اولین واکنش شما چیست؟ اولین واکنش اینست که اینها به خودی خود ساخته نشده‌اند. اینها قالبی هستند، نظیر صدف سنگواره شده و مثل آثار و بقایایی

هستند که جانوری زنده در ایام حیات از خود در سنگ باقی گذاشته و بعداً "خود از میان رفته است". در درون صدف، جانوری جای داشته، و در بطن مدارک بازمانده، انسانی زندگی می‌کرده است. اگر غرضتان تجسم این حیوان نیست، پس چرا دربارهٔ صدف مطالعه می‌کنید. به همین طریق قرائین و مدارک را به این سبب مطالعه می‌کنید که انسان را بشناسید. صدف و مدرک بقایای بی‌جان هستند و ارزش آنها به این اعتبار است که کاشف از یک هستی کامل و زنده هستند. به این نوع وجود یا موجودیت، باید دسترسی پیدا کرد و همین هستی‌ست که باید کوشش کرد تا بازساخته گردد. وقتی که یک مدرک راطوری مطالعه می‌کنیم که گویی تنها مدرک است، به خطا می‌رویم. با مدرک این‌گونه رفتار کردن، فقط به علمای خشک‌پندار می‌برازد و بس، و نتیجهٔ آن گرفتار شدن در دام توهّمات ویژهٔ معتادان به کتابخانه است. حقیقت اینست که نه اساطیر وجود دارد و نه زبان. فقط انسانها وجود دارند که کلمات و تصاویر را برحسب احتیاجات اعضای خود و صورت اصلی و بدیع ذهن خویشتن منظم و مرتب می‌کنند. تمام کائنات قائم به وجود فرد است. بنابراین، فرد را باید شناخت. موقعی که قرابت آراء و عقاید را روشن کردیم، و اشعار را طبقه‌بندی نمودیم، و ترقی را درقوانین اساسی مشاهده کردیم، و دگرگونی لهجه‌ها را دیدیم، کاری که انجام داده‌ایم، در واقع صاف کردن زمین و رفع مشکلات بوده است. تاریخ نویسی حقیقی، فقط از وقتی شروع می‌شود که مورخ از خلال فواصل زمانها انسان را توصیف کند. انسان زنده و فعال و پرجوش و خروش و شیفته، معتاد به عادات خاص خویشتن با صدا و سیما و حرکات و جامهٔ خویش، مشخص و کامل نظیر همان کسی‌ست که لحظه‌ای پیش در کوچه از وی جدا شدیم. بنابراین، باید بکوشیم که تا حد مقدور این فاصله‌بزرگ

زمانی را که مانع ما می‌شود، تا انسان را با چشمان خود، یعنی با دیدگان عقل ببینیم، از میان برداریم. یک زبان، یک قانون و یک کتاب شرعیات، هیچوقت یک چیز انتزاعی نیست. چیز کامل انسان فعال و انسان جسمانی و قابل رویت است. این انسان، خوراک می‌خورد، راه می‌رود، مبارزه می‌کند، کار می‌کند. گذشته را برای خودمان، باید مبدل به اکنون بکنیم. برای داوری درباره یک امر، باید آن را به قید اکنون درآورد. تجربه در اشیاء غایب نمی‌تواند تصرف کند. بدون تردید، این‌گونه بازسازی همیشه ناقص است و به طبع احکامی هم که درباره آن صادر می‌گردد، ناکامل از آب درمی‌آید. اما باید تسلیم شد. شناخت ناقص بهتر از شناخت باطل یا کاذب است، و راهی برای شناختن تقریبی اعمال و افعال قدما، به غیر از طریقه دیدن تقریبی آدمهای روزگار قدیم وجود ندارد" (۳۵۱)

این‌گونه آراء، مطابقت کاملی با تصویری که ما از تاریخ و روش تحقیق تاریخی داریم، و در صفحات قبل ارائه و از آن دفاع کرده‌ایم، دارد. اما اگر این تلقی درست باشد، محال است که اندیشه تاریخی را بتوان به روش اندیشه علمی "تحویل" نمود. اگر ما تمام قوانین طبیعت را بشناسیم، خواهیم توانست تمام قواعد آماری و اقتصادی و جامعه‌شناسی را به انسان اطلاق کنیم. اما باز هم این روش ما را کمک نخواهد کرد، تا انسان را از این زاویه خاص و به صورت فردی‌اش "ببینیم". در تاریخ، زندگی ما در یک جهان فیزیکی جولان نمی‌کند. عرصه زندگی انسان جهان‌نمادها (سمبول‌ها) است و برای درک و تفسیر نمادها، ما باید از روشهای دیگری، سوای آنچه تا کنون در تحقیق علل و اسباب به کار رفته است، استفاده کنیم. عبارت دیگر مقوله معنا را نباید به مقوله وجود تحویل کرد. (۳۵۲) سرفصل کلی‌ای که معرفت تاریخی در آن جای می‌گیرد، باید نه بعنوان شاخه‌ای از علم فیزیک، بلکه بمشابه بخشی از علم دلالت (سمانتیک) عنوان گردد. اصول کلی اندیشه تاریخی را نه قوانین طبیعت، بلکه قوانین علم دلالت می‌سازند.

جای تاریخ در قلمرو علوم تفسیری (۳۵۳)، و نه در حیطه علوم طبیعی است. تن همه این اصول را عملاً قبول می‌کند، ولی نظراً "آنها را انکار می‌نماید. بموجب نظریه تن، مورخ دو وظیفه دارد. جمع‌آوردن "امور و وقایع و جستجوی علل و اسباب آنها. اما آنچه را که تن ظاهراً "اصلاً" نمی‌داند، این است که این "امور و وقایع" بلاواسطه جلو چشم مورخ قرار ندارند، و مانند واقعیات فیزیکی و شیمیائی، قابل معاینه نیستند و باید بازسازی شوند و برای بازسازی آنها، مورخ باید روش خاص و پیچیده‌ای را ملکه خود سازد. او باید قرائت اسناد و فهمیدن مطالب مندرج در آرشوها را بیاموزد، تا بتواند به یک "امر" ساده و تکرارناپذیر تاریخی دسترسی بیابد. در تاریخ، تفسیر نمادها قبل از جمع‌آوری "امور و واقعیات" انجام می‌گیرد و بدون این تفسیر، حقیقت تاریخی خود را نشان نمی‌دهد.

اما این طریقه ما را به مسئله دیگری که سخت مورد معارضه است، رهنمون می‌گردد. اینکه تاریخ نمی‌تواند تمام امور گذشته را توصیف کند، یک مطلب بدیهی است. تاریخ به اموری می‌پردازد که فراموشی‌ناپذیر باشد، و به وقایعی رو می‌کند که ارزش یادآوری را داشته باشند. اما اختلاف میان این امور فراموشی‌ناپذیر و بقیه که در بوته فراموشی می‌افتند، در کجاست؟ ریکرت کوشش کرده تانسان دهد که مورخ برای تفکیک امور تاریخی از امور غیرتاریخی باید دستگاهی از ارزشهای صوری درست کند، و از این منظومه بعنوان ملاک و ضابطه انتخاب امور استفاده کند. اما ایرادات مهمی به این نظریه وارد است. (۳۵۴) قول به اینکه ملاک حقیقی در ارزش واقعیات نیست، بلکه در نتایج عمل مترتب به آنها قرار دارد، ظاهراً "بمراتب طبیعی‌تر و قابل‌قبول‌تر است. صفت تاریخی، زمانی قابل‌اطلاق به یک واقعه است که بر این واقعه نتایج مهمی مترتب شده باشد. تعدادی از تاریخ‌نویسان بزرگ از این نظریه دفاع کرده‌اند. ادوارد میر می‌نویسد:

"اگر ما از خود بیرسیم که میان حوادثی که می‌شناسیم کدام یک تاریخی هستند، باید جواب بدهیم: واقعه تاریخی واقعه‌ای است که نتایج مترتب بر آن یا ظاهر وحی و حاضر است و یا اینکه بعداً

ظاهر شده است. واقعهء واجد نتیجه را در ابتدای امر، یعنی در موقعی که بلاواسطه نتیجه را می‌بینیم، می‌آزمائیم. اما وقایع مربوط به گذشته را نیز می‌توانیم به محک آزمایش بزنیم. در هر دو حالت، در مقابل چشم ما تعداد زیادی حادثه و واقعه، یعنی تعداد زیادی آثار مترتب بر حوادث وجود دارد. پرسش تاریخی اینست که این آثار به چه طریقی بوجود آمده‌اند؟ آنچه را که ما بعنوان علت فلان اثر قلمداد می‌کنیم، یک حادثهء تاریخی است." (۳۵۵)

با این همه، خود این خصیصهء ممیز هم کفایت نمی‌کند. اگر ما یک اثر تاریخی، خصوصا "یک کتاب شرح احوال (بیوگرافی) را مطالعه کنیم، متوجه می‌شویم که تقریبا" در هر صفحه، امور و حوادثی ذکر شده‌اند که از لحاظ صرف عملی، معنای چندانی ندارند. یک نامه گوته یا عقیده‌ای که در فلان گفتگو اظهار کرده، کوچکترین اثری در تاریخ ادبیات بجا نگذاشته است. با این همه، ما می‌توانیم فکر کنیم که این‌گونه چیزها، شایان توجه و فراموش‌ناپذیر هستند. این نامه یا آن اظهار عقیده، اگر هم فاقد نتیجهء عملی باشد، باید در جزء مدارکی ضبط گردد که بر مبنای آنها می‌کوشیم تا تصویر تاریخی گوته را نقاشی کنیم. تمام این نکات، بدون اینکه نتایج مهمی داشته باشند، می‌توانند به نحوی قابل توجه و روشنگر مسئله مورد تحقیق بشوند. تمام وقایع تاریخی، وقایعی ممیز و مفارق هستند، زیرا در تاریخ - چه در تاریخ ملل و چه در تاریخ زندگی افراد - وقایع و اعمال آن‌طور که هستند مورد نظر نیستند - ما در این وقایع، تجلی یک منش و شخصیت را مشاهده می‌کنیم. در معرفت تاریخی، که یک معرفت دلالتی (سمانتیک) است، قواعد مشابه قواعد معرفت عملی یا فیزیکی قابل اطلاق نیست. یک چیز که از نقطه نظر مادی و از لحاظ عملی فاقد هرگونه اهمیت است، می‌تواند مع ذلک از لحاظ علم دلالت ارزش زیادی داشته باشد. از لحاظ مادی، یک حرف ی در کلمات یونانی /مو- /اوسیوس و /اموی- /اوسیوس (۳۵۶) معنایی نداشته، ولی بعنوان یک نماد دینی و بیان و تفسیر مفهوم دینی، تثلیث همین یک حرف، مبداء

گفتگوهای پایان‌ناپذیری شده که خود موجب تحریک شدید عواطف گشته، و مبانی حیات دینی و اجتماعی و سیاسی را تکان داده است. تن تمایل خاصی داشت که توصیفات تاریخی خود را به قول خودش، روی امور بسیار کوچک و اجد معنا بنا کند. این امور به اعتبار نتیجه مترتب به آنها، معنای چندانی نداشتند، ولی "روشنگر" بودند. اینها نمادهایی بودند که برای مورخ این امکان را فراهم می‌آوردند، تا شخصیت افراد و خصوصیات مردم یک عهد تاریخی را بفهمند و تفسیر کند. ماکولی (۳۵۷) نقل می‌کند که در اثر مهم تاریخی‌اش نه یک کتاب، بلکه هزارها رساله و جزوه و مواعظه و هجویه فراموش شده را بکار گرفته، تا بر مبنای آنها تصویری از روحیه احزاب سیاسی و دینی بدست بیاورد. کلیه این عناصر اهمیت تاریخی چندانی نداشته‌اند و احتمالاً اثر ضعیفی در جریان کلی حوادث بجای گذاشته‌اند. اما ایسن خصیصه، از ارزش آنها چیزی را کم نمی‌کند و عملاً برای کار مورخ لازم هستند، زیرا وی را در فهم شخصیت افراد و حوادث تاریخی یاری می‌کنند. در نیمه دوم قرن نوزدهم تعدادی از مورخین امید شگفت‌انگیزی به روش‌های آماری پیدا کردند، و پیشگویی کردند که استفاده هوشمندانه از این سلاح تازه و نیرومند، دوره جدیدی را در عرصه فکر تاریخی خواهد گشود. اگر توصیف پدیده‌های تاریخی بکمک مفاهیم آماری امکان می‌داشت، بی‌گمان تأثیری انقلابی در اندیشه انسانها بجای می‌گذاشت، و تمام معرفت ما از انسان، از این رهگذر ناگهان دگرگون می‌شد و به هدف بزرگی نایل می‌شدیم، یعنی نوعی ریاضیات معطوف به طبیعت انسان بوجود می‌آمد. اولین مورخینی که این نقطه نظر را ارائه کردند، یقین داشتند که نه تنها مطالعه جنبشهای بزرگ گروهی، بلکه مطالعه خلقیات و تمدنها نیز تا حد زیادی بستگی به روشهای آماری دارد. زیرا همانند آمار جامعه‌شناسی و اقتصادی، آمار در زمینه خلقیات هم می‌تواند وجود داشته باشد. واقع اینست که هیچ شانی از شئون زندگی انسان، از قید قواعد دقیق آماری که در شرف سرایت به تمام حوزه‌های عمل انسانی است مصون نیست.

باکل "در مقدمه کلی کتاب تاریخ تمدن در انگلستان (۱۸۵۷)، از

این نظریه دفاع جانانه‌ای کرده است. باکل می‌گفته که آمار بهترین و موثر-ترین ردیه است بر این بتی که به اسم "اختیار" تراشیده شده است. امروزه نه تنها دربارهٔ مصالح مادی انسانها، بلکه دربارهٔ خصوصیات خلقی آنها نیز اطلاعات موسمی در دست داریم. امروزه میزان مرگ و میر و ازدواج و جنایت را در نزد بسیاری از ملل متمدن می‌دانیم. این گونه اطلاعات و نیز انواع دیگر آن، فراهم و منظم شده و آماده برای استفاده است. اینکه تاسیس علم تاریخ به تاخیر افتاده، و اینکه تاریخ هیچوقت قادر به رقابت با فیزیک و شیمی نبوده، ناشی از این بوده که در بکارگرفتن روشهای آماری اهمال می-شده است. ما نمی‌فهمیدیم که در اینجا هم هر حادثه‌ای بر مبنای رابطهای قهری، با حادثهٔ قبلی خود مربوط است و حادثهٔ قبلی نیز با قلیات خود پیوند دارد، و خلاصه تمام عالم، چه عالم انسان و چه عالم ماده، حکم زنجیری را دارد که پیوستگی حلقه‌های آن بر ضرورت مقرر گشته، و هر انسانی می‌تواند حقیقتاً "نقش خاص خویش را در آن بازی کند. ولی انسان نمی‌تواند به‌هیچوجه نقشی را که خواهد داشت، معین سازد. در این صورت، ناگزیر اعتقاد جزمی و مابعدالطبیعی اختیار انسان را فرو می‌گذاریم، و اجباراً" به این نتیجه می‌رسیم که اعمال و افعال انسانها متعین و مسبوق به سوابق هستند و لذا باید که وحدت شکل، خصلت آنها باشد، یعنی در موقعیت‌های مشابه به نحو مشابهی عمل کنند. (۳۵۸)

اینکه در مطالعهٔ پدیده‌های جامعه‌شناسی و اقتصادی بهره‌گیری از آمار کمک مهم و ذیقیمتی باشد، البته غیرقابل انکار است. در قلمرو تاریخ باید به متحدالشکل بودن و نظم و نسق برخی افعال انسانی نیز اعتراف کرد. تاریخ انکار نمی‌کند که این فعال که خود نتیجهٔ علل کلی و گسترده‌ای هستند و در داخل جامعه دست اندرکارند، قطع نظر از مداخلهٔ اراده افراد که سازندهٔ این اجتماع هستند، عواقب و نتایجی را به بار می‌آورند. اما موقعی که به توصیف تاریخی یک عمل انفرادی می‌رسیم، با مسئلهٔ کاملاً "متفاوت دیگری مواجه می‌گردیم. کیفیت روشهای آماری، مسایلی مطروح را، محدود به پدیده‌های دسته‌جمعی یا گروهی می‌کند. هدف قواعد آماری، تعیین و

تشخیص یک مورد واحد بدون مشابه نیست، و فقط به برخی "مسائل گروهی" می‌پردازد. "باکل" از مرحله درست فهمیدن خصیصه و معنای روش آماری خیلی دور است. تجزیه و تحلیل منطقی و مناسب روش آماری خیلی بعدانجام گرفته است. باکل گاهی از قوانین آماری بطرز کمی تعجب‌انگیز سخن می‌راند. و این طور بنظر می‌آید که وی، این قوانین را نه بعنوان فرموله‌هایی که برخی پدیده‌ها را وصف می‌کنند، بلکه بمنزله قوایی تلقی می‌کند که آن پدیده‌ها را بوجود می‌آورند. بدیهی‌ست که این طرز تفکر دیگر علمی نمی‌تواند باشد و تعلق به عوالم اساطیری دارد. از لحاظ باکل قوانین آماری، به اصطلاح، در حکم عللی هستند که ما را به انجام برخی اعمال وادار می‌کنند. همین محقق می‌گوید: "ظاهراً خودکشی امری است که کاملاً آزادانه انجام می‌گیرد. اما اگر ما در آمار مربوط به خلیات مردم تامل کنیم، داوری ما چیز دیگری خواهد شد، و خواهیم دید که

خودکشی صرفاً "نتیجه اوضاع عمومی جامعه است و کسی که خود را می‌کشد، در واقع عملی را به موقع اجرا می‌گذارد که خودنتیجه قهری اوضاع سابق بوده است. در شرایط خاص یک جامعه خاص، تعدادی از افراد باید به زندگی خود خاتمه بدهند، و قدرت این قانون بزرگ آنقدر غیرقابل مقاومت است که عشق به زندگی و ترس از جهان باقی، کاملاً "ناتوان از ممانعت از عمل اینان می-شود، (۳۵۹)

من احتیاجی ندارم به اینکه بگویم این کلمه، باید منبع یک سلسله خطاهای مابعدطبیعی شده است. با این همه، این جنبه از مسئله جالب توجه مورخ نیست. اگر مورد فردی مثل خودکشی کاتون (۳۶۰) را در نظر بگیریم، بدیهی است که در تفسیر تاریخ، این امر انفرادی روشهای آماری به‌هیچوجه نمی‌توانند کمکی بکنند. زیرا غرض اصلی آن تثبیت یک حادثه مادی در مکان و زمان نیست، و مراد کشف "معنا"ی مرگ کاتون است. لوکن (۳۶۱) در شعری این معنا را بیان کرده و گفته است: "خدایان از واقعه‌ای که نتیجه‌اش پیروزی باشد، خشنود شده‌اند و واقعه‌ای که شگفت‌انگیز باشد، کاتون را خوش

آید". (۳۶۲) خودکشی کاتون فقط یک امر فیزیکی نبوده و جنبه نمادی (سمبولیک) داشته است. اقدام کاتون، کاشف از یک شخصیت والا-تار- و در حکم آخرین اعتراض یک انسان جمهوری خواه رمی، علیه وضع جدیدی که پیش آمده، بوده است. اعتقاد به "علل کلی فراخ دامن" که به اصطلاح بوجود آورنده "جنبشهای بزرگ گروهی تاریخ هستند، اصلاً" ملاحظات مذکور را از یاد برده است. ما می توانیم کوشش کنیم تا اعمال انسانها را به قواعد آماری تحویل کنیم، ولی همین قواعد هیچ گاه نمی توانند برای ما این امکان را فراهم آورند، تا به هدفی برسیم که خود مورخان مکتب طبیعت گرا (ناتورالیست) تشخیص و تمیز داده اند. ما دیگر آدمهای روزگاران دیگر را "نخواهیم دید". در این صورت، چیزی را که خواهیم دید، حیات واقعی یا داستان پر از فعل و انفعال تاریخ نخواهد بود. تاریخ عرصه حرکت و جهش آدمکهای خیمه شب بازی و ریسمان هایی که آنها را به جنبش درمی آورند خواهد شد.

تمام مساعی که در جهت تقلیل معرفت تاریخی، به مطالعه نمونه (تیپ) های روانی انسانها به کار رفته، در معرض همین ایراد قرار دارند. در ابتدای امر، ظاهراً "این طور بنظر می رسد که اگر هم بتوان در تاریخ از قوانین کلی صحبت کرد، این قوانین نمی توانند مربوط به طبیعت باشند، بلکه صرفاً" قوانین روانشناسی هستند. آن نظم و قاعده ای را که ما می جوئیم و می خواهیم که آنها را در عرصه تاریخ توجیه کنیم، ربطی با تجربه ما از عالم خارج از نفس ندارد، و به تجربه باطنی ما مربوط می گردد. و خلاصه غرض نظم و ترتیب حالات نفسانی و افکار و احساسات است. اگر ما موفق می شویم قانون کلی تعرض ناپذیری پیدا کنیم که بر این افکار و احساسات حاکم باشد و نظام معینی را بر آنها تحمیل کند در آن وقت توانیم گفت که کلید شناخت عرصه تاریخ را پیدا کرده ایم.

میان مورخان جدید، کارل لامپرشت یقین داشت که چنین قانونی را کشف کرده است. او در دوازده جلد، کتابی که درباره تاریخ آلمان نوشته، کوشیده است تا نظریه خود را بکمک یک مثال ملموس انضمامی به اثبات

برساند. به نظر لامپرشت، حالات روحی انسان مطابق یک قاعده تغییر-ناپذیر از یکدیگر مشتق می‌شوند، و همین قاعده است که تحول فرهنگ انسان را یک بار و برای همیشه متعین می‌کند. لامپرشت افکار راجع به مادی‌گرایی تاریخی را نفی و طرد کرده، و گفته است که هر امر اقتصادی، مثل هر عمل ذهنی، وابسته به شرایط نفسانی است. اما آن افزاری که ما احتیاج داریم تا یکمک آن تغییرات روحیه اجتماعی را توجیه کنیم، نه روانشناسی انفرادی، بلکه روانشناسی اجتماعی است. این تغییرات وابسته به نظام ثابت و سختی هستند. از اینرو، تاریخ دیگر عبارت از مطالعه افراد نمی‌تواند باشد، و باید خود را از کلیه صورتهای قهرمان‌پرستی منزه کند. مسئله اساسی تاریخ مقایسه و مواجهه عوامل نفسانی و اجتماعی از یک طرف، و عوامل روانی انفرادی از طرف دیگر است. تاریخ تمدن، همیشه و در همه‌جا توالی واحد و وزن (ریتم) متحدالشکلی را نشان می‌دهد. دوره اول را لامپرشت "روح‌گرا" (۳۶۳) می‌نامد که در دنبال آن دوره نمادگرایی (سمبولیزم) ظاهر می‌شود، و سپس ادوار نمونه‌گرایی (۳۶۴) و مواضع‌گرایی (۳۶۵) و ذهن-گرایی (۳۶۶) بوجود می‌آیند. این نظام تغییرناپذیر است. و قابلیت انعطاف هم ندارد. اگر این اصل را قبول کنیم، تاریخ دیگر یک علم صرفاً استقرایی نخواهد بود و ما قادر خواهیم شد که قضایای کلی و قیاسی و استنتاجی را انشا کنیم. لامپرشت این نظام را از واقعیات مربوط به تاریخ آلمان استنتاج کرده، ولی به هیچ‌وجه نخواست نتیجه‌گیری خود را صرفاً به همین مملکت محدود نماید. این مورخ فکر می‌کرده که این نظام در حکم یک نوع اصل قبلی (۳۶۷) حیات تاریخی است و لذا، جهانگیر است و شمول عام دارد. لامپرشت نوشته است. "بر مبنای تمام مواد و مصالح، نه تنها فکر وحدت تاریخی و تجربی برای ما حاصل می‌شود، بلکه یک احساس روانی کلی دست می‌دهد که موید و طالب چنین وحدتی است. تمام حوادث روانی متقارن، چه حوادث روانی و انفرادی و چه حوادث روانی و اجتماعی، به شبهه به یکدیگر گرایش دارند". (۳۶۸) این مکانیزم نفسانی عمومی که جریان عهود و ادوار گوناگون را منظم می‌کند، در همه جا - چه در روسیه

جدید و چه در تاریخ یونان و روم و چه در آسیا و چه در اروپا دیده می‌شود. اگر ما بدقت تمام آرشیوهای اروپای شمالی و مرکزی و جنوبی، و آرشیوهای ممالک مدیترانه شرقی و آسیای صغیر را معاینه کنیم، آنوقت آشکار خواهد شد که پیشرفت تمام این تمدنها مطابق خطوط موازی انجام گرفته است. این نکته که به کرسی نشست، ما می‌توانیم اهمیت هرجماعت خاص، یا هر ملت را از لحاظ تاریخ عمومی ارزیابی کنیم. در این حال است که می‌توان تاریخ عالم (۳۶۹) را به صورت علمی به تحریر کشید.

الگوی که لامپرشت عرضه می‌کند، کاملاً "متفاوت با تلقی "باکل" از فرآیند تاریخی‌ست با این وصف، این دو نظریه یک نقطه مشترک دارند. در هر دو آنها یک کلمه نگران‌کننده "باید"، وجود دارد. بعد از هردوره "نمونه‌گرایی" و "مواضع‌گرایی"، همیشه باید که یک دوره "فردگرایی و ذهن‌گرایی پیش‌آید. هیچ عهد و هیچ فرهنگ خاصی نمی‌تواند از این جریان طبیعی امور که ظاهراً "نوعی جبر تاریخی‌ست، در امان بماند. اگر این تصور از تاریخ درست می‌بود، داستان پرکش و قوس تاریخ عالم به نمایشنامه‌ای خسته‌کننده مبدل می‌شد که می‌توانستیم آن را، یک بار و برای همیشه به پرده‌های ساده‌ای تقسیم کنیم تا ارتباط و پیوستگی آنها تغییرناپذیر باقی بماند. با این همه واقعیت تاریخی عبارت از یک سلسله متحدالشکل حوادث نیست. تاریخ، حیات باطنی انسان است و توصیف و تفسیر آن، بعد از وقوع و پایان یافتن آن انجام می‌گیرد. حیات تاریخی را نمی‌توان قبل از وقوع آن به صورت فرمول کلی انتزاعی از پیش نوشت، و نمی‌توان آن را به یک دستگاه غیرقابل انعطاف سه یا پنج پرده‌ای تحویل نمود. اما من نمی‌خواهم که در اینجا درباره عقیده لامپرشت صحبت کنم، و تنها مقصودم اینست که یک سؤال راجع به روش کار مطرح نمایم. لامپرشت شواهد و قراین تجربی خود را که بتواند نظریه سازنده خود را به آن متکی کند، چگونه بدست می‌آورد؟ مثل تمام مورخان سلف خود، او هم می‌بایست ابتدا مدارک و اسناد را مطالعه کند. او فقط به حوادث سیاسی و تشکیلات اجتماعی و پدیده‌های اقتصادی توجه نداشت، و سرآن داشنه که تمام فراخنای حیات فرهنگی را

در بر بگیرد تعدادی از مهمترین آراء او، متکی بر یک تحلیل دقیق از حیات دینی و آثار موسیقایی و ادبی است، و خصوصا "به مطالعه تاریخ هنرهای زیبا نظر داشته است. او در کتاب تاریخ آلمان خود نه تنها از کانت و بتهوون سخنی می‌راند، بلکه از فوئرباخ و کلینگر (۳۷۰) و بوکلین (۳۷۱) نیز یاد می‌کند. و در انستیتوی تاریخ لایپزیگ، مواد و مدارک وافر درباره تمام این مسائل گردآورده است. اما بدیهی است که برای تفسیر این مدارک و مصالح او مجبور بوده که نخست آنها را به زبان دیگری درآورد، و به تعبیر تن، او می‌بایست که در داخل "صدف متحجر"، جانور را و در مطای اسناد و مدارک، انسان را کشف کند. تن می‌پرسیده "وقتی که شما با چشمان خودتان انسان قابل‌رویت را معاینه می‌کنید، چه در وی می‌جوئید؟

در پشت انسان مرئی انسان نامرئی را می‌بینید. این سخنانی که به گوش‌تان می‌رسند، این حرکات، این حالت سروصورت، این لباسها، این اعمال و آثار گونه‌گون که به سائقه حواس متحقق گشته‌اند، از لحاظ شما چیزی جز جلوه‌هایی بیش نیستند، و جلوه‌گاه چیزی هستند و آن چیز روح است. در باطن انسان خارجی (انسان مرئی)، آدمی داخلی یا نامرئی پنهان شده‌است و انسان دومی مظهر انسان اولی است. تمام این بروزات خارجی، در حکم کوچه‌هایی هستند که به یک مرکز منتهی می‌گردند و شما در این کوچه‌ها راه می‌افتید، تا به آن مرکز می‌رسید. انسان حقیقی در آنجا قرار دارد. موضوع ویژه تحقیق مورخ، همین جهان زیرزمینی است که در حکم موضوع دوم تحقیق است.

نتیجه این می‌شود که بدرستی تامل در آثار مورخان طبیعت‌گرایی مثل تن و لامپرشت، ما را در اعتقاد خود راسخ می‌کند، و متقاعد می‌سازد به اینکه تاریخ عرصه نمادهاست (سمبول) و کیفیت فیزیکی ندارد.

بعد از انتشار اولین مجلدات تاریخ آلمان لامپرشت، بحران در شرف تکوین فکر تاریخی، بیش از پیش ظاهر گشت و با شدت تمام احساس شد، و مجادله‌ای پایان‌ناپذیر و خشم‌انگیز درباره خلصت روش تاریخی در گرفت.

لا میرشت گفته بود که کلیه اعتقادات متعارف سنتی، کهنه و فرسوده شده‌اند و عقیده داشت که فقط روش پیشنهادی او "علمی" و "جدید" است. (۳۷۲) از سوی دیگر، رقبای او یقین داشتند که آنچه او پیشنهاد کرده، چیزی جز کاریکاتور اندیشه تاریخی نیست. (۳۷۳) طرفین دعوی هر دو با زبانی قاطع و جزمی و غیرقابل اعطاف صحبت می‌کردند، و مصالحه غیرممکن بنظر می‌رسید، و کیفیت عالمانه، مجادله را، پیشداوریهای شخصی یا سیاسی، غالباً ضایع می‌کرد. اما اگر ما مسئله را با روحیه‌ای کاملاً "بیطرفانه و از نقطه‌نظر صرفاً" منطقی نگاه کنیم، علی‌رغم کلیه اختلافات عقیدتی، یک نوع وحدت بنیادی در آن می‌بینیم. همان طور که قبلاً اشاره کردیم، خود مورخان طبیعت‌گرا انکار نمی‌کردند - یعنی عملاً - نمی‌توانستند انکار کنند - که امور تاریخی از نوع امور فیزیکی نیستند، و می‌دانستند که مدارک و آرشپوها صرفاً "چیزهای مادی نیستند، بلکه می‌بایست آنها را بمثابة مجموعه‌ای از نمادها (سمول) تلقی کرد و قرائت نمود. از سوی دیگر، بدیهی‌ست که هر نماد - یعنی یک عمارت، یک اثر هنری، یک رسم دینی یک جنبه مادی خاص خود دارد. عالم انسان یک واحد جدا یا یک واقعیت مستقل نیست. انسان در محیطی فیزیکی زندگی می‌کند که پیوسته در وی تاثیر می‌کند، و در تمام صور زندگی وی از خود نشانه باقی می‌گذارد. ما اگر بخواهیم آفریده‌های انسان، یعنی "عالم سمبولیک" او را بفهمیم، باید تامل در نحوه این تاثیر و نفوذ را از نظر دور نداریم. منتسکیو در یک شاهکار خود کوشید تا "روح قوانین" را توصیف کند. ولی متوجه شد که روح قانون در همه جا مقید به قید اوضاع مادی بوده است. منتسکیو می‌گوید که خاک و آب و هوا و خصایص مربوط به انسانشناسی (آنتروپولوژیک) ملل گوناگون، جزئی از شرایط بنیادی قوانین و نهادهای آنها هستند. بدیهی‌ست که این شرایط فیزیکی را باید با روشهای علوم فیزیکی مطالعه کرد. فضای تاریخی و زمان تاریخی در مجموعه وسیعتری مستقر شده‌اند. زمان تاریخی چیزی جز یک تکه کوچک از زمان کیهانی کلی نیست. ما اگر می‌خواهیم این زمان را اندازه‌گیری کنیم و اگر علاقه‌مند به تعیین تاریخ حدوث وقایع هستیم، باید به افزارهای فیزیکی

متوسل بشویم. در آثار انضمامی، یعنی در تالیفات مورخ، این دو نقطه نظر مخالف یکدیگر نیستند و در واقع یک چیز می شوند، و فقط از راه تجزیه و تحلیل منطقی می توان آنها را از هم تفکیک کرد. برای تامل در یک مسئله مربوط به سده یا تاریخ حدوث یک واقعه، مورخ به طرق مختلف عمل می کند. او می تواند ضوابط مادی یا صوری به کار ببرد، و یا می تواند روشهای آماری و طرق عقلی تفسیری را بیازماید. مسئله بسیار درهم و برهم تاریخ تحریر مناظرات افلاطون (دیالوگ) را، می توان تا حد زیادی بکمک ملاحظات آماری راجع به شیوه نگارش وی حل کرد. بکمک معیارهای متفاوت و مستقل سبک شناسی، می توان مشاهده کرد که گروهی از رسالات افلاطون، مثل سوفیست و سیاست و فیلب و طیماتوس متعلق به دوران پختگی فکر افلاطون هستند (۳۷۴)، و موقعی که آدیکس (۳۷۵) دست اندرکار نشر آثار خطی کانت بود، معیاری بهتر از این نیافت که برای تنظیم تاریخ دقیق تحریر نوشته های فیلسوف، مرکبی را که کانت حواشی کتب خود را با آن نوشته بود تجزیه شیمیایی بکند. اگر بجای استفاده از این معیارهای مادی، بنای کار را بر تجزیه و تحلیل افکار افلاطون و روابط منطقی آنها بگذاریم، به مفاهیمی نیازمند خواهیم شد که آشکارا متعلق به قلمرو دیگری هستند. مثلاً من اگر یک طرح نقاشی یا گراوری که با تیزاب ساخته شده باشد پیدا کنم، بلافاصله می توانم آنها را شناسایی کنم و بگویم که متعلق به رامبرانت هستند. حتی می توانم بگویم در چه دوره ای از زندگی رامبرانت این آثار ساخته شده اند. معیارهای مبتنی بر سبک شناسی، اصلاً متفاوت از معیارهای مادی هستند (۳۷۶). دوگانگی روشهای مورد استفاده، نه تالیفات مورخ را به مخاطره می اندازد، و نه اینکه به یگانگی فکر تاریخی وی صدمه می زند. این دو روش با هدفی مشترک همکاری می کنند، بدون این که در کار هم اختلال کنند و یا مانع یکدیگر بشوند.

اینکه کدام از این روشها نفوق منطقی بر دیگری دارد، و کدام یک روشی حقیقتاً "علمی" است، جواب کاملاً مشخصی برای آن نمی توان پیدا کرد. اگر ما تعریف کانت را قبول کنیم که برحسب آن، لفظ علم به معنای

دقیق کلمه فقط به مجموعه‌ای از معارف قابل اطلاق است که "یقین ضروری" (۳۷۷) بر آنها حاکم باشد (۳۷۸). در این صورت، واضح است که از تاریخ عنوان یک علم نمی‌توان یاد کرد. اما آنقدر که به طور واضح خصلت عمده تاریخ را بدانم، نامی که به آن خواهیم داد، اهمیتی ندارد و بدون اینکه علمی از عدم علوم دقیق باشد، این علم مقام خود را حفظ خواهد کرد و در منظومه معارف بشری کیفیت ویژه خود را نگه خواهد داشت. چیزی را که ما در تاریخ می‌جوئیم، معرفت به اشیاء خارج از ما نیست. ما در تاریخ خودمان را می‌خواهیم بشناسیم. مورخ بزرگی مثل یاکوب بورکهارت در کتابی که درباره قسطنطنین کبیر یا تمدن دوره رنسانس نوشته، ادعا نکرده که کار علمی انجام داده و موقعی که این نکته خارق عرف را می‌گفته که، تاریخ از کلیه علوم کمتر جنبه علمی دارد، تردید به خود راه نداده است. (۳۷۹) بورکهارت در نامه‌ای نوشته، "آنچه را که من در تحقیقات تاریخی می‌سازم، نتیجه انتقاد و تفکر نیست. تخیل من است که می‌خواهد نارسائیهای مشاهداتم را جبران کند. به نظر من، تاریخ هنوز تا حد زیادی مثل شعر است، یعنی زنجیره‌ای است از زیباترین و پرنقش‌ونگارترین ترکیبات و ابداعات. (۳۸۰) ممسن که همین عقیده را داشته، نه فقط یک نابغه در علم، بلکه در عین حال، یکی از بزرگترین سازمان‌دهندگان تحقیق علمی بوده است. او بوده که مجموعه مخطوطات (۳۸۱) را بنیاد گذاشته و او بوده که مطالعه مسکوکات را پایه‌گذاری کرده و تاریخ سکه را نوشته است. این کار به هیچوجه کار یک هنرمند نبود. ممسن موقعی که به ریاست دانشگاه برلین انتخاب شد و نطق افتتاحیه خود را ایراد کرد، آرمان خود را در روش تاریخی این طور تعریف کرد که، مورخ شاید بیشتر یک هنرمند است تا یک دانشمند. با اینکه خود او یکی از برجسته‌ترین استادان تاریخ بود، در تایید این نکته هیچوقت تردید نکرد که تاریخ چیزی نیست که بتوان آن را تدریس نمود یا یاد گرفت. ممسن می‌نویسد:

"اختراع رکاب پایی (در ماشینهای صنعتی) که هزار نخ را به این سو و آن سو هدایت می‌کند، یا شناخت فردیت انسانها و ملتها،

ناشی از استعداد نوابی است که به هرگونه تعلیم و تعلم و مطالعه پشت‌پا می‌زنند. اگر یک استاد تاریخ خیال می‌کند می‌تواند مورخ تربیت کند - به معنایی که دانشجویان یا ریاضیدانان را در مدرسه می‌توان تربیت کرد، دچار توهم خطرناک و زیان‌بخشی هستند. آدم مورخ نمی‌شود، مورخ به دنیا می‌آید. مورخ را نمی‌توان تربیت کرد. مورخ باید خود را تربیت کند. (۳۸۲)

اما اگرچه نمی‌توان انکار کرد که هر اثر مهم تاریخی متضمن و مستلزم یک عنصر هنری است، ولی تاریخ را یک اثر تخیلی هم نمی‌توان قلمداد کرد. در کار جستجوی حقیقت، مورخ مقید به همان قواعد سختی‌ست که دانشمند ناگزیر از رعایت آنست. مورخ باید از کلیه روشهای تحقیق تجربی استفاده کند. او باید تمام شواهد مهیا و ممکن را گردآوری و تمام منابع را با یکدیگر مطابقت دهد، و آنها را به محک انتقاد بزند. مورخ نمی‌تواند یک امر مهم را به فراموشی بسپارد، و یا بی‌اعتنا از سر آن بگذرد. با این همه، آخرین مرحله قاطع در کار تاریخ‌نویسی، مرحله تخیل آفریننده است. گوته در جریان گفتگویی با اکرم‌ن از اینکه آدمهای قادر به "تخیل حقیقت واقعیت" (۳۸۳) نادرالوجود هستند شکایت کرده است. گوته گفته است "آدمها بیشتر راغب هستند به اینکه در کشورهای عجیب و در موقعیتهای شگفت‌انگیزی پرسه بزنند که حصول هیچ‌گونه تصور مشخص از آنها امکان ندارد و در نتیجه، سبب می‌شوند که خیال ما دامنه‌ای بسیار عجیب پیدا کند. دیگران برخلاف، با تمام قوای خود چهارچنگالی به واقعیت عریان می‌چسبند و چون مطلقاً فاقد نیروی شاعرانه هستند، در راه حقیقت جویی توقع مفرط پیدا می‌کنند. (۳۸۴) تاریخ نویسان بزرگ از سقوط در دو قطب منتهی‌الیه احتراز می‌کنند. اینان به روش تجربی عمل می‌کنند و امور جزئی را با دقت مشاهده می‌کنند و می‌جویند، ولی "فاقد قریحه شاعرانه" هم نیستند. برای توفیق در ترکیب و تالیف (سنتز) راستین تاریخی، باید مورخ واقعیت تجربی امور را با شم تند و تیز خود دریابد و موهبت خداداد خیال را به آن پیوند زند.

تعادل این نیروهای مخالف را نمی‌توان با یک فرمول کلی بیان کرد.

زیرا تناسب این دو نیرو، برحسب زمان و برحسب شخصیت مورخ تغییر می‌کند. تصویری که در تاریخ قدیم از وظیفه مورخ وجود دارد، متفاوت با وظیفه مورخ از لحاظ تاریخ جدید است. خطابه‌هایی که توسیدید در آثار تاریخی خود گنجانده، هیچگونه مبنای تجربی ندارند و آن‌طور که توسیدید آنها را ضبط کرده، هیچوقت بر زبان کسی جاری نشده است. با این همه، خطابه‌ها نه خیال محض هستند و نه از مقوله آرایش لفظی. این خطابه‌ها تاریخی‌اند، نه از این جهت که گویای حوادث واقعی هستند، بلکه به این اعتبار که در آثار توسیدید نقش تاریخی مهمی را بازی می‌کنند و به صورتی فشرده و پرمایه انسانها و حوادث را تعریف و توصیف می‌کنند. خطبه بزرگی که در موقع مرگ پرپکلس خوانده شده، شاید بهترین و مهیج‌ترین وصف زندگی آتن و فرهنگ آتن در قرن پنجم باشد، و در شیوه نگارش تمام این خطابه‌ها اثر شخصیت راستین و اصیل توسیدید مشهود است. محقق در حق مورخان یونان باستان گفته است که "اینان همه آشکارا شیوه‌ای مثل شیوه توسیدید دارند، همان‌طور که اشخاصی گوناگون یک نمایشنامه اوریپید همگی به زبان خاصی اوریپید سخن می‌گویند". (۳۸۵) این خطابه‌ها نه تنها روشنگر خصوصیات جزئی هستند، بلکه کلیه شئون آن عهد را مجسم می‌سازند و به این اعتبار، عینی هستند و نه ذهنی. "اگرچه فاقد حقیقت تجربی‌اند، ولی واجد حقیقت آرمانی (ایدآل) هستند". ما آدمهای عصر جدید نسبت به انسانهای قدیم، در خصوص امر حقیقت تجربی، بمراتب پرتوقع‌تر شده‌ایم و به همین جهت، چه بسا که زیاد در این مخاطره می‌افتیم که حقیقت آرمانی امور و اشخاص را از یاد ببریم. حفظ تعادل مبتنی بر حسن قریحه، میان این دو قطب یا دو طرز دید، بسته به مهارت و تردستی مورخ است و نمی‌توان برای آن یک‌قاعده کلی بدست داد. در معرفت تاریخی روزگار ما، نسبت میان این دو عوض شده ولی خود آن دو عنصر دست نخورده باقی مانده‌اند. با توجه به نیروی این دو قوه جاذبه و سهمی که باید به هریک تعلق گیرد، هر مورخی برای خود معادله‌ای مخصوص خود تعبیه می‌کند.

با این همه، مفهوم آرمان در تاریخ با مفهوم آرمان در هنر یکی

نیست. هنرمند زندگی انسان را آن‌طور که مطلوب اوست، یعنی به صورت آرمانی وصف می‌کند و برای این‌کار، مثل کیمیاگرانی عمل می‌کند که حیات تجربی را به پویندگی صور محض مبدل می‌سازد. (۳۸۶) تاریخ‌نویس به این طریقه عمل نمی‌کند. یعنی آن‌طرف واقعیت تجربی امور و حوادث نمی‌رود، بلکه به طریق دیگری این واقعیت را می‌سازد و به آن خصلت آرمانی خاطره را می‌بخشد. در پرتو تاریخ، زندگی به صورت یک داستان واقعی جوشنده و خروشنده که در آن کشش و کشمکش عظمت و حقارت و امید و یاس و تجلیات پویندگی و شیفتگی وجود دارد، جلوه‌گر می‌شود. با این همه، داستان زندگی انسانها فقط به حس در نمی‌آید، و در معرض ادراک شهودی انسان نیز واقع می‌گردد. ما داستان حیات بشر را در زمینهٔ تاریخ نگاه می‌کنیم، در حالی که، خود در جهان تجربی عواطف و انفعالات قرار داریم، و از همین رهگذر به احساس درونی صفا و آرامش نایل می‌شویم که خود همانا روشن‌ضمیری و صفوت ناشی از سیر و سیاحت صرف باطن است. یاکوب بورکهارت در کتاب *تامل دربارهٔ تاریخ عمومی*، نوشته است: "ذهن ما باید خاطراتی را که تجربه گذشته در ما باقی می‌گذارد، به خود جذب کند. آنچه در سابق شادی و درد بوده، باید که به معرفت بدل گردد. تامل در خویشتن، فقط یک حق و یک تکلیف نیست و خصوصا "نیازی شریف است - سر در جیب مراقبه فرد بردن، حاکی از آزادی روح ماست که در وسط تنگنای امور و حوادث و حکومت قهری ضروریات قرار دارد" (۳۸۷)

تاریخ اگر درست نوشته شود و درست خوانده شود، از وسط تمام ضروریات زندگی فیزیکی و سیاسی و اجتماعی و اقتصادی، ما را بالا می‌کشد و به فضای آزاد می‌رساند.

غرض من این نبوده که در این فصل از مسایل فلسفهٔ تاریخ صحبت کنم. فلسفهٔ تاریخ به معنای متعارف این کلمه، عبارت از یک نظریهٔ عقلی و سازنده راجع به رشد تاریخیست و ضرورتی ندارد که در یک تجزیه و تحلیل فرهنگی، این مسئله نظری مطرح گردد. منظور این تجزیه و تحلیل، ساده‌تر و کوچک‌تر بوده است. بدون هیچ‌گونه تردید، اگر ما تاریخ نداشتیم، یک حلقه

از زنجیر تحول فرهنگ را کم می‌داشتیم. هنر و تاریخ، دو افزارند که نیرومندترین وسایل برای تحقیق در طبیعت انسان بشمار می‌آیند. اگر این دو منبع اطلاع را نداشتیم، چه چیزی دربارهٔ انسان می‌دانستیم؟ ما نمی‌توانیم به اطلاعات حاصل از زندگی شخصی خودمان اکتفا کنیم، زیرا این اطلاعات منظری ذهنی جلو چشم ما می‌گسترند که تازه در بهترین شرایط، تصویر بشریت را، مثل تکه‌های پراکنده، آینه شکسته منعکس می‌کنند. مسلم است که اگر ما می‌خواستیم چشم‌اندازی را که این معلومات حاصل از درون-بینی می‌سازند تکمیل کنیم، می‌توانستیم به روشهای عینی‌تری متوسل بشویم. ما می‌توانیم آزمایشهای روانشناسی بکنیم، و یا اطلاعات آماری جمع بیاوریم. اما با این همه، چشم‌انداز ما از انسان، بیجان و بیمزه خواهد بود و انسانی خواهیم یافت "متوسط الحال"، یعنی همان انسانی که از آن در روابط عملی و اجتماعی روزمره یاد می‌کنیم. در آثار بزرگ تاریخی و هنری، در پس نقاب انسان قراردادی، خصوصیات انسان واقعی یعنی فرد انسانی نقش بسته‌اند. برای کشف این انسان، باید نزد مورخان بزرگ و شعرای بزرگ و سوگ‌نویسان، مثل اوریپید و شکسپیر و مضحکه‌نویسان، مثل سروانتس و مولیر و لورنس استرن (۳۸۸) و یا نزد داستان‌نویسان جدید، نظیر دیکنس و تاکری و بالزاک و فلوبر و گوگول و داستایوسکی رفت. شعر تقلید ساده از طبیعت نیست و تاریخ، نقالی امور و حوادث گذشته نیست. تاریخ مثل شعر، افزار خودشناسی است و آن چنان افزاری است که برای تهیه و تدارک عالم انسانی ما لازم است.

فصل یازدهم

علم

علم آخرین مرحله رشد فکری انسان است و می‌توان آن را بعنوان عالیترین و میرزترین شمره فرهنگ بشمار آورد. علم میوه دیررس و لطیف و مصفایی است که فقط در شرایط خاص می‌توانسته پرورده شود. خود تصور علم به معنای ویژه آن، تا قبل از دوره متفکران بزرگ یونان، یعنی قبل از فیلسوفان پیرو فیثاغورث و فلاسفه معتقد به اصالت ذره (اتمیزم) و افلاطون و ارسطو، هنوز بوجود نیامده بود. و ظاهراً اولین تصویری که از علم ظاهر گشت، در قرنهای بعد بدست فراموشی سپرده شد و از میان رفت. ولی در عهد رنسانس دوباره کشف شد. و مجدداً به کرسی نشست و در آن موقع بود که پیروزی علم، امری جامع و غیرقابل تردید بنظر رسید. اما در عالم جدید، هیچ نیرویی نیست که تاب مقایسه با نیروی اندیشه علمی را داشته باشد. فکر علمی بلندترین نقطه و فرجام کلیه فعالیت‌های انسانی است. آخرین فصل تاریخ بشریت و مهمترین ماده و مایه فلسفه انسانی است. ما می‌توانیم در نتایج علم و یا اصول و مبادی اولیه آن رد و تردید کنیم، و این‌طور بنظر می‌رسد که نقش کلی و عمومی آن غیرقابل بحث است. علم ما را از ثبات عالم مطمئن می‌سازد. ما می‌توانیم کلام ارشمیدس را به علم اطلاق کنیم و بگوئیم: "محلّی را به من نشان بده که در آن بتوانم خود را محکم نگه‌دارم. در آن موقع عالم را می‌توانم بجنبانم." (۳۹۰) در این عالم متغیر، اندیشه علمی نقاط ثابت و قطب‌های غیرقابل تغییر بوجود می‌آورد. در زبان یونانی، خود لفظ علم (= اپیستمه) (۳۹۱) از ریشه‌ای

مشتق می‌شود که بمعنای استواری و استحکام و ثبات است. روش علمی، به یک تعادل ثابت، یعنی تثبیت و تحکیم عالم ادراکات حسی و عرصه اندیشه‌ها راهبر می‌گردد.

با این وصف، انجام این وظیفه فقط به عهده علوم گذاشته نشده است. از لحاظ مشرب‌های تجربه‌گرا و خردگرا در علم‌شناسی (۳۹۲) جدید، این فکر که اولین معلومات مکتسب از راه تجربه (مجربات) انبوهی از چیزهای درهم ریخته و مثل بازارشام آشفته است، اندیشه‌ایست که با آن آشنایی داریم. در اولین فصول کتاب *انتقاد عقل محض*، خود کانت هم ظاهراً "بنای کار خود را روی همین فرضیه می‌گذارد و می‌گوید که بدون شک، تجربه اولین فرآورده فهم (۳۹۳) ماست. اما تجربه چیز بسیطی نیست و از دو عامل مخالف، یعنی ماده و صورت تشکیل یافته است. عنصر مادی تجربه از ادراک حسی بدست می‌آید، و عنصر صوری را مفاهیم علمی ما نشان می‌دهند. این مفاهیم - یعنی مفاهیم فهم محض - یک نوع وحدت ترکیب به پدیده‌ها (فنومن) می‌دهند. آنچه را که ما وحدت یک موضوع می‌پنداریم، جز وحدت صوری شعور درعمل ترکیب کردن عناصر متنوع تصورات، چیز دیگری نمی‌تواند باشد. در این صورت، و صرفاً در این صورت است که می‌توانیم بگوئیم: زمانی به یک موضوع معرفت پیدا می‌کنیم که در عناصر متنوع موجود در شهود ذهنی، (۳۹۴) یک وحدت ترکیبی بوجود آورده باشیم (۳۹۵). بنابراین، از لحاظ کانت تمام مسئله عینیت معرفت، به طرزی تفکیک‌ناپذیر وابسته به امر علم است. کانت در "زیبایی‌شناسی استعلایی" (۳۹۶) از ریاضیات محض صحبت می‌کند و در تحلیل استعلایی، می‌کوشد تا مسئله یک نوع "ریاضیات معطوف طبیعت (۳۹۷) را توجیه و تبیین کند.

اما یک فلسفه فرهنگ، موقعی که در این مسئله تامل می‌کند، باید بیشتر عمیق شود. انسان خیلی قبل از اینکه عالم علمی را درک کند، در عالم عینی تفکر می‌کرده و تجربه او قبل از اینکه به علم منجر گردد، توده بی‌شکل ساده‌ای از ادراکات حسی نبوده است. تجربه او سازمان و سامان و

چفت و بست دارد و از ساخت معینی و مشخصی بهره‌مند است. اما مفاهیمی که باعث وحدت‌ترکیبی تجربه می‌گردند، از نوع مفاهیم علمی ما نیستند و اصلاً "در یک سطح قرار نمی‌گیرند. این مفاهیم اساطیری و زبانشناختی هستند. اگر این مفاهیم را تجزیه و تحلیل کنیم، می‌بینیم که به هیچوجه ساده و "ابتدایی" نیستند. اولین طبقه‌بندی‌هایی که از پدیده‌ها شده و ما آن را در زبان و اسطوره می‌یابیم، به یک اعتبار، پیچیده‌تر از طبقه‌بندی‌های علمی ما هستند. بنای کار علم بر جستجوی سادگی است و جمله "سادگی علامت حقیقت است"، (۳۸۹) ظاهراً یکی از شعارهای اساسی علم است. با این وصف، همین سادگی منطقی، یک نقطه مقصد (۳۹۹) است و نه یک نقطه مبدا (۴۰۰)، یعنی پایان است و آغاز نیست. در آغاز پیدایش فرهنگ، حالت معنوی، حالت پیچیده‌تر و درهم‌برهم‌تر و مبهم‌تری بوده است. تقریباً "کلیه" علمی که به مطالعه طبیعت می‌پردازند، از یک مرحله اساطیری گذشته‌اند. در تاریخ فکر علمی، کیمیاگری قبل از شیمی پیدا شده، و اخترشناسی قبل از نجوم ظهور کرده است. علم در صورتی می‌توانست از این مراحل اولیه قدمی جلوتر بگذارد، که معیار جدید یا ضابطه منطقی دیگری برای حقیقت پیدا کند. سخن علم اینست که، مادام که انسان در حوزه تنگ تجربه بلاواسطه و حضوری امور قابل مشاهده زندانی است، حقیقت را نمی‌تواند دریابد. علم به "امور منفک و مجزی" کاری ندارد، و می‌کوشد تا به یک چشم‌انداز کلی برسد که تجربه از راه ساده و وسعت بخشیدن و فراخ کردن و غنی نمودن پهنه مواضع موردنظر خود، نمی‌تواند به آن نایل گردد. علم در جستجوی اصلی‌ست که نظامی جدید را روی آن بسازد و پژوهنده صورت جدیدی در تفسیر عقلی‌ست. زبان نمایشگر اولین کوشش انسان در راه پیوند زدن ادراکات حسی به یکدیگر است و این گرایش، یکی از خصوصیات گفتار است. حتی برخی زبانشناسان گفته‌اند که، لازم است فرض کنیم که در انسان غریزه خاصی برای طبقه‌بندی کردن وجود دارد، تا بتوانیم ساختمان زبان وی را توجیه و تبیین کنیم. اتویسپرسن می‌نویسد:

"انسان حیوانی است که امور را طبقه‌بندی می‌کند. به یک اعتبار، می‌توان گفت که کل فرایند گفتار، چیزی جز توزیع و تفسیر پدیده‌ها نیست. هیچ یک از این پدیده‌ها، از لحاظ طبقات متفاوت و به اعتبار شباهت یا عدم شباهت محسوس بین آنها، مشابهتی با یک-دیگر ندارند. در فرایند نامگذاری (تسمیه) نیز همین گرایش عمیق و بسیار مفید را، که متوقف بر دریافت تجانسات و بیان تشابهات میان پدیده‌ها از راه شباهت نام می‌باشد، بوضوح می‌بینیم" (۴۰۱)

اما علم بیشتر از جستجوی شباهت در میان پدیده‌ها، دنبال نظام موجود در میان آنهاست. اولین طبقه‌بندی‌های زبان انسان، غایت صرفاً نظری ندارند. اسامی اشیاء آنقدر که امکان این را پیش بیاورند که ما بتوانیم افکارمان را منتقل کنیم و فعالیت‌های معطوف به عمل‌مان را منتظم نمائیم، وظیفه خود را انجام داده‌اند. نقش اساسی اشیاء، عطف بقاییتی است. (۴۰۲) و این نقش، آهسته آهسته به نقش عینی تریا "نمایشی" تر مبدل می‌گردد. (۴۰۳) وجود هر گونه شباهت ظاهری بین پدیده‌های مختلف، کافی‌ست که آنها را بتوان به نام مشترکی نامید. در بعضی از زبانها برای نامیدن پروانه و پرنده و بالن و ماهی از اصطلاحات مشابهی استفاده می‌شود. وقتی که علم به کار طبقه‌بندی کردن امور و اشیاء شروع کرد، مجبور شد این شباهتهای سطحی را تصحیح کند و از آنها چشم‌پوشد. اصطلاحات علمی از روی تصادف بوجود نیامده‌اند، و از یک اصل معین طبقه‌بندی منتج می‌گردند. ایجاد یک سلسله اصطلاحات تالیفی به هم-پیوسته، یک خصلت ساده و جنبی علم نیست و برعکس، یکی از عناصر مقوم لازم آنست. وقتی که لینه کتاب فلسفه گیاه‌شناسی (۴۰۴) را نوشت، به او ایراد گرفتند که یک دستگاه مصنوعی درست کرده که هیچ خصلت طبیعی ندارد. اما تمام سیستم-های طبقه‌بندی مصنوعی هستند. طبیعت آن‌طور که هست، محتوی چیزی جز پدیده‌های جزئی تنوع‌یافته نیست. نفس درج کردن این پدیده‌ها، تحت مفاهیم طبقه و تحت سیطره قوانین کلی، به معنای بیان یک امر طبیعی

نیست. هر سیستمی یک اثر هنری است و نتیجه یک فعالیت خلاقه آگاهانه است. سیستمهای زیست‌شناسی به اصطلاح "طبیعی" - که بعداً با سیستم لینه از در مخالفت درآمدند- مجبور شدند که آنها نیز مفاهیم تازه‌ای را وارد معرکه بکنند، این سیستم‌های علمی بر یک نظریه عمومی تحول بودند، اما خود تحول یک امر ساده، مربوط به تاریخ طبیعی نیست. مفهوم تحول یک فرضیه علمی یا یک اصل تنظیم‌کننده تحول و طبقه‌بندی پدیده‌های طبیعی است. نظریه داروین افق جدید و وسیع‌تری را باز می‌کرد، و به نحو کامل‌تر و منطقی‌تری پدیده‌های حیات آلی را توجیه و تبیین می‌نمود. مکتب داروین، به‌هیچوجه سیستم لینه را رد نکرد و خود لینه هم دستگاه اختراعی خود را، هرگز چیزی جز یک مرحله مقدماتی قلم داد ننمود. لینه کاملاً آگاه به این نکته بود که به یک اعتبار کاری جز ساختن مجموعه‌ای جدید از اصطلاحات علم گیاه‌شناسی نکرده، ولی یقین داشت که این اصطلاحات علمی، در عین حال، واجد ارزش اسمی و ارزش واقعی است و می‌گفت: *ندانستن نامها باعث نشاختن چیزها می‌شود*. (۴۵)

از این لحاظ، ظاهراً هیچ‌گونه پیوستگی میان زبان و علم وجود ندارد. اصطلاحات موجود در زبان محاوره و اولین اصطلاحات علمی را، می‌توان نتیجه و ثمره یک نوع غریزه معطوف به طبقه‌بندی تلقی نمود. آنچه در زبان عادی به طرز ناخودآگاه متحقق می‌شود، در اندیشه علمی به طرحی آگاهانه مبدل می‌شود و مطابق روشی خاص تحقق می‌یابد. در آغاز، علم هنوز مکلف بود که اسامی اشیاء را با همان معنی رایجی که در محاوره داشتند بپذیرد، و می‌توانست برای توصیف عناصر اساسی و یا کیفیات اشیاء، از آن استفاده کند. در اولین مکاتب یونانی فلسفه طبیعت، مثلاً در مکتب ارسطو، می‌توانیم هنوز تاثیر بسیار زیاد این اصطلاحات رایج را روی اندیشه علمی ملاحظه کنیم. (۴۶) اما در اندیشه‌های متاخرتر یونانی، دیگر این گونه قدرت نفوذ، منحصر بفرد نیست و اولویت ندارد. در زمان فیثاغورث و اولین فیلسوفان فیثاغوری، فلسفه یونان یک زبان جدید یعنی زبان اعداد را کشف کرده بود. این اکتشاف سبب بوجود آمدن

تلقی جدیدی از علم شد. کشف وجود قاعده و نظم و ترتیب و نوعی یک شکلی در حوادث طبیعی، مثل حرکات ستارگان و طلوع خورشید یا ماه و تغییرات فصول، یکی از اولین و بزرگترین تجارب بشر را تشکیل می‌دهد و در آنها اولین مظاهر اندیشه وجود یک نظم کلی در طبیعت را می‌توان یافت. (۴۰۷) و مدتها قبل از ظهور فیثاغورث، این نظم و نظام را قدما نه صرفاً به زبان اساطیری، بلکه به بیان سمبولیک ریاضی نیز توصیف کرده بودند. در اولین سیستمهای اخترشناسی بابل، یعنی سیستمی که در ادوار خیلی قدیم در حوالی ۳۸۰۰ قبل از مسیح بوجود آمده بود، بیان اساطیری و ریاضی بطرز شگفت‌انگیزی با یکدیگر می‌آمیزند و تداخل می‌کنند. تفکیک میان توده‌های ستاره‌ای متفاوت و تقسیم منطقه‌البروج به دوازده قسمت، از کارهای ستاره‌شناسان بابل است. بدون داشتن مبانی جدید نظری، نیل به چنین نتایجی محال بوده است. اما برای تاسیس اولین دستگاه فلسفی مبتنی بر عدد، می‌بایست با بی‌پروائی بمراتب بیشتر دست به تعمیم زد. فیلسوفان پیرو فیثاغورث اولین کسانی بودند که عدد را بمثابة عنصر در برگیرنده جمیع کائنات، یعنی یک عنصر واقعا "عالم‌گیر تلقی نمودند. از این تاریخ به بعد، کاربرد اعداد، دیگر به یک سلسله تحقیقات موضعی محدود نشد، و به کلیه عرصه‌های عالم وجود تعمیم داده شد. وقتی که فیثاغورث به اولین کشف بسیار مهم خود موفق شد - یعنی روشن کرد که ارتفاع یک صوت با درازای تارهای لرزنده بستگی دارد - نفس این کشف فیزیکی اهمیتی نداشت، بلکه تفسیر آن امر بود که شاهرایی را جلو فکر فلسفی و ریاضی ادوار بعد باز کرد. فیثاغورث نمی‌توانست این کشف را بعنوان یک امر جدا و مجزی تلقی کند. با این کشف، یکی از عمیق‌ترین معماهای عالم یعنی معمای زیبایی ظاهرا "راه‌حلی پیدا کرد. از لحاظ تفکر یونانی، زیبایی همیشه واجد یک معنی‌گاملا "معین عینی بوده است. زیبایی حقیقت است و یکی از خصوصیات بنیادی واقعیت را تشکیل می‌دهد. اگر آن زیبایی که ما، در هم-آهنگی اصوات حس می‌کنیم قابل تحویل به یک نسبت عددی ساده است، پس نتیجه می‌گیریم که عدد نماینده ساختمان بنیادی نظام کیهانی است. در یکی

از متون فیثاغوری آمده است که "عدد راهنما و مرشد فکر انسانی است. اگر این قدرت وجود نمی داشت، کائنات تیره و تاریک و مبهم باقی می ماندند" (۴۰۸) و ما در جهان حقایق زندگی نمی کردیم و در عالم نومیدی و توهم به سر می بردیم. در عرصه اعداد و فقط در عرصه اعداد است که ما می توانیم معنی جهان را درک بکنیم.

حال اینکه، جهان یک عرصه جدید گفتار باشد و اینکه جهان اعداد جهانی سمبولیک باشد، این گونه تلقی در ذهن فیلسوفان فیثاغوری، اصلاً بیگانه بود. در آن روزگار، چه در زمینه مورد نظر و چه در قلمروهای دیگر، بشر نمی توانست بین سمبول و شیئی اختلاف قاطع قائل شود. سمبول فقط توجیه کننده شیئی بود و دقیقاً "بجای آن می نشست. کائنات فقط منسوب به اعداد نبودند و بوسیله اعداد بیان نمی شدند. خود کائنات عدد بودند. امروزه ما دیگر مثل فیثاغورث قائل به واقعیت جوهری برای اعداد نیستیم، و دیگر آن را متمکن در دل واقعیت نمی دانیم. اما این نکته را باید اعتراف کنیم که عدد یکی از اعمال ذاتی معرفت بشر در فرایند بزرگ عینیت و در حکم مرحله ای لازم است. مبداء این فرایند، زبان انسان است. اما در علوم، همین فرایند صورت کاملاً "جدیدی را بخود می گیرد. واقع اینست که سمبولیزم عدد و سمبولیزم زبان، بر منای دو نوع منطق کاملاً متفاوت بنا شده اند. زبان اولین کوششها را در راه طبقه بندی می کند، ولی این کوششها هنوز به صورت غیر منظم و بدون ترتیب انجام می گیرد. این اقدامات نمی توانند به یک هیئت تالیفی (۴۰۹) حقیقی منتهی گردند، زیرا خود سمبول های زبان، نظام تالیفی مشخصی ندارند. هر کلمه خاص برابر است با یک "حوزه معنایی" خاص، و این همان است که کاردیز می گوید: یعنی "هر پرتو نور، اول فلان حوزه را روشن می کند سپس به حوزه دیگری فروغ می افکند که در آن اشیاء یا عبارت بهتر، سلسله پیچیده اشیائی که به صورت یک جمله معنا پیدا می کنند، مستقر است". (۴۱۰) اما تمام این پرتوهای روشنائی، کانون مشترک ندارند و پراکنده و جدا از یکدیگر هستند. در جریان این "ترکیب عناصر متفرق"، هر کلمه جدیدی بانی مبداء تازه ای می گردد.

بمحض اینکه وارد عوالم اعداد می‌شویم، این وضع کاملاً "دگرگون" می‌شود. اعداد انفرادی و جدا از هم وجود ندارند. ذات عدد همیشه نسبی و اضافی‌ست و هرگز مطلق نمی‌تواند باشد. یک عدد انفرادی، هرگز چیزی جز یک محل فردی در نظام تالیفی عالم نیست. عدد وجود ذاتی ندارد و یک واقعیت مستقل خودمختار نیست. معنای یک عدد را، فقط موقعیت ویژه آن در مجموعه سیستم اعداد معین و مشخص می‌کند. و سلسله اعداد طبیعی سلسله‌ای‌ست که الی‌غیرالنهایه ادا می‌یابد. اما این خصیصه عدم تناهی عدد (۴۱۱)، شناخت نظری ما را دچار هیچ‌گونه محدودیتی نمی‌کند. عدم تناهی به معنای عدم تعیین (۴۱۲) یا آپیرون (۴۱۳) افلاطون نیست، و درست خلاف آنست. در تصاعد اعداد، محدودیتی که از خارج بیاید یا به اصطلاح "حد آخر" (۴۱۴)، وجود ندارد. اما محدودیتی هست که منطبق با یک اصل منطقی داخلی‌ست. تمام حدها بوسیله یک پیوند به هم متصل شده‌اند و همه بر یک رابطه توالدی (۴۱۵) واحد برمی‌گردند. یعنی این رابطه، عدد n را به عدد $(n + 1)$ که بلافاصله بعد از آن می‌آید، می‌پیوندد. از این رابطه، می‌توان تمام خواص "اعداد صحیح" را استخراج کرد. شفافیت تمام عیار این سیستم، وجه ممیز آن و بزرگترین مایه امتیاز آن از لحاظ منطقی‌ست. در نظریات جدید، ریاضیدانانی مثل فرگه (۴۱۶)، راسل، (۴۱۷) و درکیند (۴۱۸)، عدد کلیه حالات رمزآمیز وجودی (۴۱۹) خود را از دست داده، و مانند یک نوع سمبولیزم نیرومند و اصیلی در نظر گرفته شده که از لحاظ کلیه مقاصد علمی، بینهایت عالیتر از سمبولیزم زبان است. ما با اعداد که کار می‌کنیم دیگر با کلمات جدا از هم سروکار نداریم، بلکه با حدهایی مواجه می‌شویم که بر مبنای یک طرح بنیادی از یکدیگر زاده می‌شوند، و نشان دهنده یک قانون ساختمانی بدیهی و دقیق هستند.

با این همه، کشف فیثاغورث چیزی جز مرحله اول تحول علوم طبیعی نبود. یک امر جدید، تمام نظریه اعداد فیثاغورث را ناگهان در معرض ایراد و تردید قرار داد. وقتی که فلاسفه فیثاغوری کشف کردند که در مثلث قائم‌الزاویه ضلع قائمه‌ساز، وجه مشترکی با هیچ یک از دو ضلع دیگر

ندارد، به مسئله‌ای برخوردند که کاملاً "تازگی" داشت. در تمام تاریخ فکر یونان و خصوصاً "در رسالات افلاطون، انعکاس عمیقی که این مسئله دست و پاگیر از خود بجای گذاشته حس می‌شود. این مسئله علامت یک بحران حقیقی در ریاضیات یونان است. هیچ یک از قدما نتوانسته‌اند مثل علمای جدید، با توسل به اعداد به اصطلاح "غیرعقلی" (۴۲۰)، مسئله مزبور را حل کنند. از لحاظ منطق و ریاضیات یونان، عدد غیر عقلی مبین یک نوع تناقض در متن الفاظ و اعداد بوده است. این مسئله در حکم یک چیز غیر-قابل تصور و غیرقابل بیان و به اصطلاح یونانیها، یک ارتون (۴۲۱) بشمار رفته است. (۴۲۲) عدد که بعنوان یک عدد صحیح یا نسبت بین اعداد صحیح تعریف شد، به تبع آن، یک "کمیت" (۴۲۳) ریاضی اندازه‌ناپذیر، مبدل به کمیتی می‌شد که ممکن نبود آن را به بیان عددی درآورد. و همین خاصیت که قدرت منطق عدد را به مبارزه تحریک می‌کرد، باعث شکست آن شد. آنچه را که فیلسوفان فیثاغوری جستجو کرده و آن را در عدد یافته بودند، هماهنگی کامل تمام اجناس وجود و تمام صور معرفت، یعنی ادراک حسی و شهود عقلی و تفکر بود و به همین جهت، علم حساب و هندسه و فیزیک و موسیقی و نجوم، ظاهراً "یک کل واحد و منسجم را تشکیل می‌دادند. کلیه کائنات در آسمان و در زمین، مبدل به "هماهنگی و عدد" می-شوند. (۴۲۴) با این وصف، کشف مسئله کمیت‌های اندازه‌ناپذیر، سبب شکست این نظریه شد. از آن به بعد، دیگر هماهنگی حقیقی بین علم حساب و علم هندسه و بین اعداد گسسته (۴۲۵) و "کمیت پیوسته" از بین رفت. قرن‌ها کوشش لازم شد تا فکر ریاضی و فلسفی این هماهنگی را دوباره برپا کند. نظریه منطقی "اعداد پیوسته" (۴۲۶) در ریاضی، یکی از متاخرترین اکتشافات فکر ریاضی بوده است. (۴۲۷) مادام که چنین نظریه-ای ساخته نشده بود، تصور اعداد جدید مثل اعداد کسری و غیرعقلی (ایراسیونل) و جز آن، همواره بمثابه اقدامی قابل تردید و ناپایدار بشمار رفته است. اگر ذهن انسان به سائقه قدرت ویژه خود و از روی اراده، حوزه جدیدی از اشیاء می‌آفرید، تمام مفاهیمی را که ما از حقیقت عینی در

ذهن داریم، می‌بایست عوض می‌کردیم. اما، اگر خصلت سمبولیک عدد را بحساب بیاوریم، در اینجا نیز از فرط اشکال کاسته می‌شود. در این صورت، بدیهی‌ست که ایجاد طبقات جدیدی از اعداد، اشیاء جدیدی نمی‌آفریند، بلکه سمبولهای تازه‌ای را خلق می‌کند. از این لحاظ، اعداد طبیعی در همان سطح اعداد کسری و غیر عقلی واقع می‌شود. به همین منوال، اعداد نماینده یا تصویر چیزهای انضمامی یا اشیاء فیزیکی نیستند، و بیشتر بیان‌کننده روابط بسیار ساده‌ای می‌باشند. پهنای شدن جهان طبیعی اعداد و سرایت آن به عرصه‌ای وسیعتر، در واقع چیزی جز مداخله سمبولهای جدیدی که قادر به توصیف نسبتهای درجه‌عالیتر باشند، نیست. اعداد جدید، سمبول هستند و نسبتهای ساده نیستند و در واقع، "نسبت نسب" و "نسبت نسبت نسب" الی آخر می‌باشند. این نکته به هیچوجه متناقض با خصلت اعداد صحیح نیست، و فقط همین خصلت، آن را توضیح و تایید می‌کند. برای کوتاه کردن فاصله میان اعداد صحیح، یا مقادیر گسسته و عالم حوادث فیزیکی که در "کن‌تی‌نووم" (۴۲۸) مکان و زمان واقع می‌گردد، فکر ریاضی باید افزار تازه‌ای پیدا کند. اگر عدد یک "چیز" بود، یعنی "جوهری که به تصور درآید و متصور در خود و برای خود است" (۴۲۹)، مسئله غیرقابل حل می‌شد. اما با توجه به اینکه موضوع موردنظر، زبان سمبولیک است، می‌بایست فقط لغت و صرف و نحو این زبان را به صورتی منطقی متحول کرد. در اینجا دگرگونی در طبیعت و ذات عدد لازم نبود، و تغییر معنا کفایت می‌کرد. فلسفه ریاضیات باید اثبات کند که چنین دگرگونی نه به ابهام می‌انجامد، و نه به تناقض ختم می‌شود. مقادیری که بیان درست آنها بوسیله اعداد صحیح و نسبتهای عدد صحیح غیرممکن بوده، در پرتو استفاده از سمبولهای جدید، کاملاً قابل فهم و قابل بیان می‌شده است.

یکی از اولین و مهمترین اکتشافات فلسفه در دوران جدید، اینست که روشن کرده که کلیه مسائل هندسی این چنین دگرگونی را می‌پذیرند. هندسه تحلیلی‌ای که دکارت درست کرده، اولین برهان قانع‌کننده است در اثبات نسبت و روابط میان مفهوم "امتداد" (۴۳۰) و عدد. از این به بعد، زبان

هندسه جنبه خاص بودن خود را از دست داده و جزئی از زبانی شده که بمراتب دامنه آن وسیعتر است و ریاضی کلی (۴۳۱) خوانده می‌شود. اما برای دکارت امکان نداشت که به همان منوال، عالم فیزیکی یعنی عالم ماده و حرکت را نیز تحت تسلط خود درآورد، و کوشش وی در راه تاسیس فیزیک ریاضی با شکست مواجه شد. مواد و مصالح عالم فیزیکی، مرکب است از داده‌های حسی، یعنی امور انعطاف‌ناپذیر و مقاومی که ظاهراً "در مقابل کوششهای فکر منطقی و عقلایی دکارت ایستادگی کردند. فیزیک دکارت بافته‌ای است که از تاروپود فرضیات ارادی و دلخواهی ساخته شده است. اما، اگرچه دکارت بعنوان یک فیزیکدان از لحاظ وسایل مورد استفاده اشتباه کرده، ولی پیشنهاد یا طرح فلسفی او، پا برجا و محکم باقی مانده است. از این به بعد، پیشنهاد مذکور درست فهمیده شد و با استواری استقرار یافت. تمام شاخه‌های فیزیک بسوی یک نقطه میل می‌کردند، و فیزیک می‌کوشید تا مجموعه عالم پدیده‌های طبیعی را، تحت مراقبت (کنترل) اعداد قرار دهد.

تحقق این آرمان در زمینه روشهای کلی، باعث ظهور هیچ‌گونه تضادی بین فیزیک قدیم (کلاسیک) و فیزیک جدید نمی‌شود. مکانیک کوانتوم به یک اعتبار، تجدید حیات حقیقی و نوسازی و تایید آرمان قدیم فیلسوفان فیثاغوریست. اما در اینجا نیز استعمال یک زبان سمبولیک، بمراتب انتزاعی‌تر، ضرورت پیدا کرد. وقتی که دموکریتوس ساختمان ذره (اتم) را وصف می‌کرد، مجبور بود برای تفهیم منظور خود، تشبیهاتی از عالم تجربه حسی بعنوان مثال بیاورد. تصور و تصویری که او از ذره بدست می‌دهد، شبیه اشیاء مشترک و آشنایی است که ما در طبیعت، یعنی درعالم کبیر، می‌بینیم. دموکریتوس آنها را برحسب صورت و قد و ترتیب عناصر سازنده آنها از یکدیگر تشخیص می‌کرد، و ارتباط آنها را با یکدیگر، از راه پیوندهای نادی توجیه و تبیین می‌نمود. اتمهای فردی، چنگ و حلقه و گلوله و حفره‌هایی داشتند که اتصال و اتحاد آنها را با یکدیگر ممکن می‌نمود. تمام این تصاویر و این‌گونه تلقی از شکل اتم، در نظریه‌های اتمی جدید منسوخ شده است و الگوی اتمی بور (۴۳۲)، کوچکترین قرینه‌ای از این زبان پرنقش و نگار ندارد.

علم دیگر به زبان تجربه حسی روزمره سخن نمی‌گوید، ولی طرز بیان فیثا- غورث را قبول کرده است. سمبولیزم محض اعداد، جانشین سمبولیزم گفتار عادی می‌گردد و آن را لغو می‌کند. حالا نه تنها وصف عالم کبیر به این زبان ممکن می‌شد، بلکه توصیف عالم صغیر هم میسر می‌گشت، و این خود سرآغاز تفسیر کاملاً جدید و تالیفی از قضایا شد. ارنولد سمرفیلد در مقدمه کتاب خود ساختمان اتمی و اشعه طیفی (۴۳۳) می‌نویسد:

"بعد از کشف روش تجزیه طیفی، هیچ آدم صلاحیت‌داری در علم فیزیک نمی‌تواند شک کند در اینکه، وقتی علمای فیزیک تفسیر زبان طبیعی را یاد بگیرند، مسئله اتم حل خواهد شد. مقدار عظیم مواد و مصالحی که طرف شصت سال تحقیق در زمینه اسپکتروسکوپی (۴۳۴) انبار شده، آنقدر متنوع بوده که در بدو امر، تفکیک و تشخیص آنها از یکدیگر غیرممکن بنظر می‌رسیده است. امروزه زبان اتم این امکان را برای ما فراهم می‌آورد که حقیقتاً "موسیقی افلاک" را از درون اتم بشنویم، و مطابقت نسبتهای انتگرالی و نظم و هماهنگی را، علی‌رغم غنای تنوع آن، روز به روز کاملتر دریابیم. تمام قوانین انگرال، اشعه طیفی و نظریه اتم از نظریه کوانتوم مشتق می‌گردند، و این همان ارغنون مرموزیست که طبیعت با آن موسیقی طیف‌ها را می‌نوازد و متناسب با وزن آن، ساختمان اتم و هسته‌ها را نظم و ترتیب می‌بخشد.

تاریخ شیمی یکی از بهترین و بارزترین نمونه‌هاست برای نشان دادن تغییر شکل آهسته زبان علمی. شیمی بمراتب دیرتر از فیزیک "در شاهراه علم قدم زد" و این کندی در حرکت مطلقاً "به جهت نقص اطلاعات صرفاً" تجربی جدید نبود، که قرن‌ها مانع ترقی آن شد و در مرزهای مفاهیم قبل از علم حقیقی شیمی، آن را میخ‌کوب نمود. تاریخ کیمیاگری به ما نشان می‌دهد که کیمیاگران قریحه تعجب‌انگیزی در امر مشاهده امور داشتند، و مقدار عظیمی اطلاعات گردآورده بودند که در حکم ماده اولیه بود و بدون آن،

علم شیمی نمی‌توانست رشد بکند (۴۳۵). اما این ماده اولیه را به صورتی ارائه می‌کردند که کاملاً نامناسب بود. وقتی که کیمیاگران به توضیح مشاهدات خود پرداختند، افزاری جز یک زبان اساطیری که مشحون از الفاظ نیره و تار و مبهم و بد تعریف شده بود، چیز دیگری در دست نداشتند، و مجاز و استعاره و کنایه جای مفاهیم علمی را گرفته بودند. این زبان مبهم در بینش و تصویری که اینان از طبیعت داشتند، البته اثر به جای گذاشته بود. طبیعت در نظر اینان، قلمرو کیفیات مبهمی بود که فقط آگاهان به‌اسرار و مریدان رموز آن را در می‌یافتند. در دوره رنسانس، یک جریان فکری جدید در علم شیمی ظاهر شد و در مدارس "شیمی طبی" (۴۳۶) و زیست‌شناسی و پزشکی به سایر علوم برتری جستند. اما در قرن هفدهم بود که مسائل شیمی به صورت حقیقتاً علمی مطرح شد. کتاب شیمیدان‌شکاک (۴۳۷) که روبرت بویل در ۱۶۷۷ منتشر کرد، اولین نمونه مهمی است که در آن آرمان جدید مبتنی بر تلقی جدید و کلی از طبیعت و قوانین آن معرفی گشت. با این وصف، در اینجا نیز مثل فرضیه فلورزیستیک (۴۳۸) که بعداً ارائه شد، چیزی جز یک توصیف کیفی فعل و انفعالات‌های شیمیایی نمی‌بینیم. قبل از پایان قرن هجدهم، یعنی پیش از عهد لاوازیه، علم شیمی موفق به بکار بستن زبان کمی شد و از این به بعد بود که پیشرفت سریع صورت گرفت. موقعی که دالتون اصل برابری (اکیوالانس) یا قانون "تناسبات متکثر" را کشف کرد، راه جدیدی جلوی علم شیمی باز شد و قدرت عدد با استواری استقرار یافت. با این وصف، حوزه‌های تجربی وسیعی هنوز وجود داشت که قانون اعداد بر آنها کاملاً تسلط نیافته بود. جدول عناصر شیمیایی هنوز چیزی جز یک فهرست تجربی ساده نبود، و به هیچ اصل ثابتی هم مقید نبود، و از نظام تالیفی مشخصی هم بهره نمی‌گرفت. اما کشف سیستم‌ادواری عناصر، این مانع آخر را نیز از میان برداشت. هر عنصری در یک سیستم منسجم جایی برای خود پیدا می‌کرد و این کار، خود بر مبنای شماره اتمی آن عنصر انجام می‌گرفت. "شماره اتمی حقیقی، فقط آن شماره‌ای است که موقعیت عنصر را در سیستم طبیعی تعیین می‌کند، و این خود در موقعی است که

برای تعیین نظام هر عنصر، روابط شیمیایی را بدرستی بحساب بیاورند". از استدلال بر مبنای سیستم ادواری، این امکان پیش می‌آمد که وجود عناصر ناشناخته‌ای اول پیش‌بینی گردد و سپس کشف شود. به این طریق، علم شیمی ساختمان جدید خود را که بر پایه ریاضی و قیاس استنتاجی قرار داشت بنا کرد. (۴۳۹)

در تاریخ زیست‌شناسی، ما همین حرکت کلی فکر را می‌توانیم دنبال کنیم. مثل کلبه علوم دیگر طبیعی، زیست‌شناسی هم از این جهت که تصور کلی (۴۴۰) طبقه در زبان متعارف رواج داشته، بنای کار را بر یک طبقه‌بندی ساده از امور گذاشت. زیست‌شناسی علمی، به این تصورات معنای دقیق‌تری بخشید. سیستم جانورشناسی ارسطو و سیستم گیاه‌شناسی "تئوفراست"، در حد عالی انسجام و نظام درروشی قرار دارند. اما تمام این صورتهای اولیه طبقه‌بندی را، زیست‌شناسی جدید به جهت آرمان (ایدآل) دیگری که داشته تحت‌الشعاع قرارداده و محو کرده است. زیست‌شناسی بتدریج به مرحله "نظریه‌ای که از راه قیاس و استنتاج تدارک شده"، نقل مکان کرده است. استاد نورتروپ می‌نویسد:

"هر علمی در جریان تحول طبیعی خود، از دو مرحله می‌گذرد. اولی آنست که ما مرحله تاریخ طبیعی می‌خوانیم، و دومی مرحله "نظریه مبتنی بر اصول موضوعه" (۴۴۱)، است. هریک از این مراحل، متضمن نوع مخصوصی از تصور علمی‌ست. نوع تصور کلی که راجع به مرحله تاریخ طبیعی می‌گردد، ما آن را تصور کلی معطوف به بازرسی" (۴۴۲) می‌خوانیم، و تصویری را که مربوط به "نظریه مبتنی بر اصول موضوعه" می‌شود، "تصور معطوف به درخواست" (۴۴۳) می‌گوئیم. تصور کلی معطوف به بازرسی آنست که معنای کاملش از راه دریافت بلافاصله یک چیز بدست می‌آید. تصور معطوف به درخواست آنست که معنایش از راه اصول موضوعه استنتاجی ظاهر می‌شود". (۴۴۴)

لازمه عبور از مرحله نهایی، یعنی عبور از مرحله ادراک حسی به

مرحله ادراک عقلی، تدارک دیدن افزار فکری جدیدی است. ما باید که مشاهدات خود را به یک سیستم نمادی منظم و مرتبی ارجاع کنیم، و به آن انسجام ببخشیم و این امکان را به آن بدهیم که بوسیله تصورات کلی علمی قابل تفسیر گردد.

در تاریخ فلسفه، تلقی ریاضیات بعنوان زبان نمادی کلی که از وصف امور سرباز زند و صرفاً به تعبیر کلی نسبت‌ها بپردازد، نسبتاً دیر ظاهر شده است. تا قبل از قرن هفدهم مسیحی، هیچ نظریه ریاضی‌ای را نمی‌بینیم که بر مبنای یک نوع فرضیه قبلی (۴۴۵) ساخته شده باشد. لایبنیتز اولین متفکر بزرگ روزگار جدید بود که آشکارا متوجه خصلت حقیقی نمادی (سمبولیک) ریاضی شد، و بلافاصله نتایج بسیار وسیع و زاینده‌ای از آن استخراج نمود. از لحاظ خود ریاضی هم کشف بعد یا ساحت جدید فکر سمبولیک بسیار دشوار می‌نمود، و مدتها پیش از آنکه علمای ریاضی موفق به توجیه خصلت منطقی خاص ریاضی بشوند، طرز فکر آنها از نوع اندیشه مذکور بود. درست مثل نمادهای زبان و هنر، از همان ابتدا سمبولهای ریاضی در هاله‌ای از عوالم سحر و جادو فرو رفته بودند، و مانند اعتقادات دینی مورد احترام و تقدیس قرار می‌گرفتند. بعدها این ایمان مذهبی و عرفانی، به تدریج مبدل به نوعی ایمان مابعدطبیعی شد. در فلسفه افلاطون اعداد و ارقام دیگر در هاله رمزآمیز قرار ندارند و برعکس، در مرکز عالم معنوی واقع می‌شوند، و کلید کلیه حقایق و مفتاح امور قابل فهم بشمار می‌روند. وقتی که افلاطون در اواخر عمر نظریه عالم مثال را بنا کرد، کوشید تا آن را صرفاً به زبان اعداد وصف کند. از لحاظ افلاطون، ریاضی منطقه برزخی میان عالم محسوسات و عالم فوق محسوسات است. افلاطون هم یک فیلسوف حقیقتاً پیرو فیثاغورث است. و به این اعتبار، یقین دارد که قدرت عدد بر کلیه شئون عالم آشکار، قابل اطلاق است. اما ذات مابعدطبیعی عدد را هیچ پدیده مرئی و مشهودی نمی‌تواند ظاهر کند. پدیده‌ها از ذات عدد بهره می‌گیرند (۴۴۶)، ولی قادر به تعبیر و بیان کامل آن نیستند، و بین این و آن، قهراً فاصله می‌افتد. اعداد مرئی را که مادر پدیده‌های طبیعی

و در حرکت اجرام سماوی مشاهده می‌کنیم، اعداد حقیقی ریاضی نیستند، و خطاست اگر اینها را چنین بپنداریم. آنچه را که درعالم مذکور می‌بینیم، چیزی جز "قراین" دال بر وجود عدد محض ذهنی نیستند. فقط عقل و هوش - و نه حس بینائی - می‌توانند این اعداد را درک کنند. به این طریق موضوع را از سر گرفتم و گفتم:

تزئینات آسمان را باید بکار بست و به قصد آموزشی که هدفش چیزیست که نقل کردم، باید الگوهایی در آن پیدا کرد. این مورد مثل اینست که به اشکال هندسی‌ای برخوردیم که بطریقی عالی بوسیله ددال (۴۴۷) یا هر سنگتراش یا نقاش دیگری، در حد کمال ساخته شده‌اند. فکر می‌کنم با مشاهده این پیکرها، کسی که هندسه بداند، شاید این طور قضاوت کند که اگر این پیکرها زیباترین نقوش در عالم هستند، بنابراین حتماً "مضحک خواهد شد که به امید یافتن حقایقی درباره (مفاهیم ریاضی) برابری یا دو برابری یا هر نسبت دیگری در آنها با جدیت معاینه‌شان نمائیم. از این جهت است که، آیا تو فکر می‌کنی که یک ستاره - شناس - که واقعا منجم باشد، نباید با بذلتوجه به حرکات ستارگان همین احساس را بکند؟ و آیا او نباید بپندیشد که زیبا - ترین هیئتی که ممکن بوده به این مخلوقات داده شود، همان است که آفریدگار آسمان به خود آسمان و محتویات آن داده است؟ در آنچه که راجع به رابطه شب و روز با یکدیگر، و شب و روز با ماه، و ماه با سال، و یا ستارگان دیگر با تقسیمات زمان و نیز روابط همینها با کواکب دیگر می‌شود، آیا به نظر تو کسی که گمان می‌کند این داستان بدون تغییر پیوسته تکرار می‌شود و هیچ نوع اختلافی وجود ندارد، و حال آنکه این گونه امور، امور جسمانی و مرئی هستند، حکم به بی‌معنی بودن این چیزها نمی‌کند؟ آیا عبث نیست که این همه کوشش به این منظور شود که حقیقت در باطن آن کشف گردد؟ (۴۴۸)

علم‌شناسی جدید (اپیستمولوژی) نظریهٔ اعداد افلاطون را رها کرده است و دیگر ریاضیات را بعنوان مطالعه در چیزهای مرئی یا نامرئی تلقی نمی‌کند، بلکه آن را بمثابهٔ تامل در نسبتها و انواع (تیپ) نسبت می‌بیند. ما وقتی که از عینیت عدد صحبت می‌کنیم، منظورمان یک واحد فیزیکی یا متافیزیکی جدا نیست، غرضمان فقط اینست که عدد افزاریست برای شناخت طبیعت و واقعیت، و تاریخ علم نمونه‌های مشخصی از این فرایند ذهنی قطع-نشدنی بدست می‌دهد. اغلب این‌طور بنظر می‌رسد که فکر ریاضی از تحقیقات فیزیکی سبقت می‌گیرد. مهمترین نظریات ریاضی زائیده احتیاجات عملی یا فنی فوری نبوده‌اند. این نظریه‌ها بمثابهٔ شاکله‌های عمومی فکر و مقدم بر هر گونه کاربرد انضمامی تصور شده‌اند. وقتی که اینشتن نظریهٔ عمومی نسبیت خود را نوشت، از اصول هندسهٔ ریمن (۴۴۹) کمک گرفت. این هندسه دیر زمانی بود که اختراع شده بود، ولی از لحاظ مخترع، این هندسه فقط یک امکان محض منطقی بود. با این همه، ریمن یقین داشت که ما به چنین امکاناتی احتیاج داریم، تا بتوانیم امور واقعی را توصیف کنیم. حقیقت اینست که ما در تدارک صورتهای متنوع سمبولیزم ریاضی، به آزادی تام احتیاج داریم تا بتوانیم تمام ابزارهای فکری لازم را برای علم فیزیک تهیه ببینیم. هیچوقت نمی‌توان طبیعت را تا کنه آن شناخت و از اینرو، طبیعت پیوسته مسایل جدید پیش‌بینی نشده‌ای را برای ما مطرح خواهد کرد. ما نسبت به امور پیش‌دستی نمی‌توانیم بکنیم، اما از برکت نیروی اندیشهٔ سمبولیک، می‌توانیم تفسیر عقلی امور را به نحوی رضایت‌بخش انجام دهیم. این طرز تلقی فرصتی پیش می‌آورد تا بتوانیم به یکی از مشکلترین و مخالف‌انگیزترین مسایل راجع به علم جدید طبیعت، یعنی مسئلهٔ حتمیت (۴۵۰) پاسخی بدهیم. اصل حتمیت که مطلوب علوم است، اصل متافیزیکی نیست و با موضوع روش (متد) ارتباط دارد. ما می‌توانیم اصل حتمیت ماشین‌وار (دترمینیسم مکانیک) را که در فرمول مشهور لاپلاس بیان شده است نفی کنیم، ولی حتمیت حقیقی علمی، یعنی حتمیت عدد، در معرض این ایرادات قرار نمی‌گیرد. (۴۵۱) عدد دیگر بمثابهٔ یک قدرت عرفانی

و یا ذات متافیزیکی کائنات تلقی نمی‌گردد و به آن همچون افزار و یژه^۱ شناخت نگاه کرده می‌شود. بدیهی‌ست که هیچ یک از نتایج فیزیک جدید، حقیقت این تصور را مورد تردید قرار نداده است. ترقیات مکانیک کوانتوم (۴۵۲) نشان داده است که بیان ریاضی، بمراتب غنی‌تر و قابل‌انعطاف‌تر و قابل‌دستکاری‌تر از آن است که فیزیک کلاسیک گمان می‌کرده است، و با مسایل جدید و توقعات تازه هم سازگار می‌شود. هایدنبرگ برای ارائه نظریه^۲ خود، شکل جدیدی از سمبولیزم جبر را به کار برد. یعنی از سمبولیزمی استفاده کرد که از لحاظ آن، برخی قواعد جبر کلاسیک دیگر معتبر نبودند. اما در تمام سیستمهای متعاقب آن، صورت کلی عدد محفوظ باقی ماند. گوس گفته است که ریاضیات ملکه^۳ علوم است و علم حساب یا علم اعداد، ملکه^۴ ریاضیات است. فیکس کلاین درباره^۵ تاریخ و تحول فکر ریاضی قرن نوزدهم مطالعه کرده، و نوشته است که تبدیل تدریجی ریاضیات به علم اعداد، یکی از بارزترین خصوصیات این رشد بوده است (۴۵۳). در تاریخ فیزیک جدید نیز می‌توان همین فرآیند تبدیل به اعداد (۴۵۴) را مشاهده کرد. از کوانترنیون (۳۵۵) های هامیلتون گرفته تا سیستمهای جورواجور مکانیک کوانتوم دستگاههای سمبولیزم جبری بیش از پیش پیچیده و بغرنج می‌شوند. دانشمند محقق به یک اصل اعتقاد دارد و آن این است که، احتمالاً "و حتی در بغرنج‌ترین موارد، موفق خواهد شد که با یافتن یک سمبولیزم مناسب، بتواند مشاهدات خود را به بیانی کلی و قابل فهم برای همه وصف کند.

اینکه دانشمندان برای اثبات این فرضیه^۶ اساسی دلیل منطقی یا برهان تجربی نمی‌آورند، حقیقت دارد. تالیفات یک نفر محقق، تنها دلیل و برهان اوست. او اصل حتمیت عددی را بعنوان یک اصل هادی و یک فکر منظم کننده‌ای که به تحقیقات او انسجام منطقی و وحدت تالیفی (سیستماتیک) می‌بخشد تلقی می‌کند. یکی از بهترین تعبیر این خصلت کلی روشی علمی را من در رساله^۷ فیزیولوژی بصری تالیف هلمولتز دیده‌ام. او می‌گوید، اگر اصول معرفت علمی، مثلاً "اصل علیت، فقط عبارت از اصول تجربی بودند، اثبات تجربی آنها دچار اشکالات زیاد می‌شد و در مساعدترین شرایط، این

قواعد نمی‌توانستند از قواعد هواشناسی، مثلاً "قانون چرخش باد" یا جز آن، معتبرتر بشوند. اما این اصول، واجد خصلت صرفاً "منطقی قوانین هستند. به این اعتبار، نتایج مستخرج از آنها، به تجربه واقعی و امور ساده طبیعی راجع نمی‌گردد، بلکه به تفسیر ما از طبیعت مربوط می‌شود.

"فرایند ادراک ما از پدیده‌ها، متوقف است بر یافتن تصورات کلی و قوانین طبیعت. قوانین طبیعت تصوراتی صرفاً "کلی هستند که دگرگونیهای حادث در طبیعت را بیان می‌کنند. از اینجا است که وقتی که نشود این پدیده‌های طبیعی را به یک قانون تحویل کرد، امکان ادراک آنها منتفی می‌شود.

با این وصف، ما باید کوشش کنیم تا اینها را بفهمیم. هیچ وسیله دیگری برای درآوردن این پدیده‌ها به زیر تسلط عقل، در دست نیست. نتیجه این می‌شود که اصل "عقل‌کافی" (۴۵۶)، در واقع چیزی جز برانگیختن عقل بر مسلط شدن بر تمام ادراکات نیست. عقل استعدادی است که وظیفه‌اش ساختن تصورات کلی است، و هیچ ربطی با ادراکات حس و تجربه محسوسات ندارد، مگر اینکه بتواند از آنها تصورات کلی یا قوانینی بسازد. در هر حال، در جنب عقل ما هیچ قوه دیگری آنقدر سامان یافته وجود ندارد که امکان فهمیدن جهان خارج را برای ما فراهم آورد. به این طریق است که عدم توانایی نسبت به ادراک یک چیز سبب می‌شود که ما نتوانیم آن چیز را بعنوان چیز موجود، خیال کنیم" (۴۵۷)

این عبارات به طرز بسیار روشن، رویه کلی روحیه علمی را توصیف می‌کند. محقق می‌داند که حوزه‌های وسیعی از پدیده‌ها وجود دارد که تحویل آنها به قوانین دقیق و قواعد ریاضی، هنوز به درستی میسر نشده است. با این وصف، علما به اعتقاد عمومی فیلسوفان فیثاغوری وفادار باقی می‌مانند و از لحاظ اینان، طبیعت چه به طور کلی و چه به صورت جلوه‌های گوناگونش، عبارت است از "عدد و هماهنگی". در مقابل فراخ‌نای بی‌انتهای طبیعت،

بسیاری از دانشمندان بی‌شک احساسی غریبی را کرده‌اند که نیوتون در قطعه مشهوری بیان داشته است. اینان نیز حتماً " فکر کرده‌اند که در کارهای تحقیقاتی‌شان، حکم کودکی را داشته‌اند که در ساحل اقیانوسی بیکران راه می‌رود و گاه و بیگاه قلوه‌سنگی را پیدا می‌کند که شکل و رنگ آن نظر وی را بخود کشیده است. این اظهار نظر فروتنانه را خوب می‌شود فهمید. اما بیان حقیقی و بی‌کم و کاست کار و کوشش دانشمند پژوهنده این نیست. محقق بدون اطاعت بی‌چون و چرا از واقعیات طبیعت، نمی‌تواند به هدف خود برسد. اما اطاعت انقیاد، منفعلانه نیست. کار تمام فیزیکدانهای بزرگ، مثل گالیله و نیوتون و ماکسول و هلمولتز و پلانک و اینشتین، فقط مصروف و محدود به جمع‌آوردن مواد و مصالح نمی‌شد. کار اینان یک تحقیق نظری و فکری، یعنی یک کار سازنده بوده است. در باطن هر نوع فعالیت انسانی، این دو اصل خودانگیخته‌گی و زاینده‌گی، حکومت می‌کند. و قدرت عالیّه انسان در همین نکته است. و همین قدرت در عین حال، مرز طبیعی عالم انسان را مشخص می‌کند. در عرصه زبان و دین و هنر و علم، انسان کاری جز بناکردن و آفریدن جهان مخصوص به خود نمی‌تواند بکند، و این جهان جهان سمبولیک است که او را قادر به فهم و تفسیر و تلفیق و تشکیل و ترکیب و تعمیم تجربیات خود می‌کند.

فصل دوازدهم

نتیجه

اگر در انتهای این جاده طولانی به نقطهٔ مبدا خود نگاهی بیندازیم ، می‌توانیم از خود پرسیم که آیا به مقصد رسیده‌ایم ؟ فرض یک فلسفهٔ فرهنگ اینست که جهان فرهنگ ، متشکل از مجموعهٔ امور پراکنده و مبهم نیست . فلسفهٔ فرهنگ در جستجوی اینست که این امور را به صورت یک سیستم یا یک کلیت اندام‌وار (ارگانیک) درک کند . از لحاظ تجربی یا تاریخی ، این طور به نظر می‌آید که جمع‌آوری فرآورده‌های فرهنگ انسانی کفایت می‌کند . در چنین صورتی ، گشادگی زندگی انسان است که مورد توجه ما واقع می‌شود و در آن موقع ، ما غنا و تنوع پدیده‌های جزئی را مطالعه می‌کنیم و از چندرنگی و چند صدائی طبیعت انسان لذت می‌بریم . اما یک تجزیه و تحلیل فلسفی ، وظیفهٔ دیگری را پیش نهاد خود می‌کند . نقطهٔ مبدا و فرضیهٔ راهبر عمل او در این اعتقاد است که ، پرتوهای متعدد و ظاهراً " پراکنده را می‌توان گرد هم جمع - آورد و آنها را به یک کانون مشترک منسوب ساخت . در اینجا امور و فرآورده - های فرهنگی به صور و اشکال تحویل می‌شوند ، و فرض اینست که خود این - صورتها و شکلها ، مقید به وحدت باطن هستند . اما ، آیا توانسته‌ایم این نکته اساسی را به اثبات برسانیم ؟ آیا تمام تجزیه و تحلیل‌های جزئی‌ای که کردیم ، درست خلاف این نکته را به کرسی نشانده‌اند ؟ مگر غیر از اینست که در سراسر این کتاب ، روی خصیصه و ساختمان ویژهٔ صورتهای گوناگون سمبولیک ، یعنی صور اسطوره ، زبان ، هنر ، دین ، تاریخ و علم پافشاری کرده‌ایم . اگر به این جنبهٔ تحقیق مان فکر کنیم ، چه بسا که راغب شویم از

عقیده^۴ خلاف دفاع کنیم، یعنی از ناپیوستگی و عدم تجانس بنیادی فرهنگ جانب‌داری نمائیم.

حقیقت اینست که از لحاظ صرفاً وجودی و مابعدطبیعی، رد کردن این نظریه بسیار دشوار خواهد بود. اما همین فلسفه از لحاظ یک فلسفه انتقادی، به نحو دیگری مطرح می‌گردد. زیرا در این چشم‌انداز، ما به هیچ وجه مجبور نیستیم که وحدت جوهری انسان را ثابت کنیم. در این سنخ تفکر دیگر انسان جوهر نابی نیست که قائم بالذات باشد و شناختن او از راه تامل، در خود او ممکن گردد. وحدت انسانی، وحدت کارکردی (فنکسیونل) اوست. لازمه چنین وحدتی، تجانس عناصر گوناگون سازنده آن وحدت نیست. این چنین وحدتی نه تنها عدم تجانس را می‌پذیرد، بلکه تکثر و تنوع عناصر مقوم را طلب می‌کند. زیرا این وحدت دیالکتیک است و همزیستی اضدادست. هراکلیتوس می‌گوید: انسانها نمی‌فهمند که چگونه چیزی که در جهات مخالف کشیده می‌شود، می‌تواند با نفس خود آشتی کند، یعنی مانند کمان و برپه هماهنگی را در تضاد بیابد. (۴۵۸) برای اثبات چنین هماهنگی، اثبات وحدت یا شباهت قدری متفاوتی که مولد آن بوده، لزومی ندارد. آنچه صور مختلف فرهنگ را به هم وصل می‌کند، نه وحدت کیفی آنها، بلکه وحدت شکل یا تطابق آنها در تحقق وظیفه بنیادی آنهاست. اگر تعادلی در فرهنگ انسانی وجود دارد، این تعادل پیونده است، و ایستا نیست. و نتیجه^۵ معارضه^۶ میان قوای مخالف می‌باشد. به نظر هراکلیتوس، این مبارزه مانع آن "هماهنگی پنهانی" نیست که "با ارزش‌تر از هماهنگی آشکار می‌باشد" (۴۵۹) تعریفی که ارسطو از انسان داده و گفته که انسان "حیوانی اجتماعی" است، به حد کافی در برگیرنده^۷ و وافی به مقصود نیست. این تعریف، تصویری کلی را بدست می‌دهد، ولی اختلاف ویژه را روشن نمی‌کند. نفس اجتماعی بودن، نه خصلت انحصاری انسان و نه مایه امتیاز انحصاری انسان است. در آنچه به نام جوامع حیوانی معروف است، تقسیم کار به معنای دقیق کلمه دیده می‌شود، و تشکیلات اجتماعی پیچیده^۸ حیرت‌انگیزی وجود دارد. با این وصف، در آنچه که مربوط به انسان می‌شود، جامعه، مانند

جامعه در نزد حیوانات که صرفاً "معطوف به کارآوری (۴۶۰) می‌شود نیست، و اندیشه و احساس نیز در آن مقامی دارد. زبان و اساطیر و هنر و دین و علم، عناصر سازنده و شرایط تاسیس این صورت متحول‌تر جامعه هستند. اینها هستند که صور حیات اجتماعی را که ما در طبیعت ارگانیک می‌بینیم، رخصت می‌دهند تا به حالت جدیدی متحول گردند و رشد بیابند، و وضع یا حالت شعور اجتماعی را بوجود بیاورند. شعور اجتماعی انسان وابسته به دو عمل تماثل و تمایز (۴۶۱) است. انسان فقط از راه زندگی اجتماعی می‌تواند خود را بشناسد. و به خود بعنوان یک فرد شعور و آگاهی پیدا کند. اما این وسیله یا واسطه برای انسان، فقط ناشی از یک نیروی اجبارکننده خارجی نیست. انسان مثل حیوان نسبت به قواعد اجتماعی تمکین می‌کند، ولی علاوه بر این، در تعیین صور حیات اجتماعی، فعالانه شرکت می‌جوید و به سبب قدرت موثری که در او مستقر است، می‌تواند آنها را دگرگون کند. در صورتهای ابتدایی جامعه انسانی، چنین فعالیت، اصلاً "به حس در نمی‌آید و بسیار محدود است. اما هرچه بیشتر به جلو برویم، این خصلت بیشتر بروز می‌کند و بیشتر محسوس می‌گردد. این تحول آهسته را تقریباً "در تمام صورتهای فرهنگ می‌توان دنبال کرد.

این نکته را بخوبی می‌دانیم که تعدادی از فعالیت‌های جوامع انسانی، نه تنها برابر بلکه از بعضی جهات، عالی‌تر از فعالیت‌های انسان هستند. اغلب گفته‌اند که زنبورها موقعی که کندو برای خود می‌سازند، عملشان مشابه عمل هندسه‌دان تمام عیاریست که با دقتی فوق‌العاده در نظر و صحت مطلق در عمل نایل گشته است. لازمه چنین فعالیت، وجود یک سیستم بسیار پیچیده در هماهنگی امور و همکاری زنبورهاست. اما در هیچ یک از اعمال جانوری، تمایزات فردی دیده نمی‌شود. کاری را که جانوران انجام می‌دهند، همگی به شیوه‌ای واحد و مطابق قواعد تغییرناپذیر انجام می‌گیرد، و کوچکترین آزادی عملی برای انتخاب شخصی و اظهار لیاقت فردی باقی نمی‌ماند. فقط موقعی که به سطوح عالی حیات جانوری می‌رسیم، اولین تظاهرات نوعی فردیت را می‌توانیم به چشم ببینیم. مشاهداتی که ولفگانگ کوهلر درباره میمونهای

انسان‌نما کرده، حاکی از اینست که نزد این جانوران، درجات مختلف هوش و استعداد وجود دارد. برخی از آنها قادر به حل مسئله‌ای هستند که برای دیگری لاینحل باقی می‌ماند و حتی در این مورد خاص، می‌توانیم فائل به وجود قوه "اختراع" فردی شویم. با این همه، تمام این اختلافات به ساختمان کلی زندگی جانوری مربوط نمی‌شود. این ساختمان مفید به یک قانون بیولوژیکی است که بموجب آن، خصوصیات اکسپاتی از راه وراثت قابل انتقال نیستند. هر جانوری، هر نوع تکاملی که در جریان زندگی شخصی خود پیدا می‌کند، محدود به وجود فردی اوست و در زندگی "نوع" آن جانور اثر نمی‌گذارد. حتی انسان نیز از این قاعده زیستی کلی سرپیچی نمی‌کند. اما انسان طریقه جدیدی را برای تثبیت و انتقال آثار خود کشف کرده است. انسان نمی‌تواند زندگی کند و تجارب زندگی خود را به زبان نیاورد. وجوه گوناگون بیان انسان، نمایشگر بعد جدیدی نزد او هستند. این وجوه گوناگون از حیات خاصی برخوردارند و واجد ابدیتی هستند که به توسط آن، بر کم‌دوامی و ناپایداری حیات فردی انسان فائق می‌آیند. در تمام فعالیت‌های انسانی، ما شاهد یک قطبیت یا معارضه بنیادی هستیم که به طرق مختلف، می‌توان آن را توصیف نمود. می‌توان این قطبیت را به صورت یک کشش بین ثبات و تحول، یا گرایش معطوف به صور حیاتی ثابت و پایدار و گرایش معطوف به تخریب این نظام جامه تعبیر نمود. انسان میان این دو گرایش در کشاکش است. یکی صور قدیم را می‌خواهد حفظ کند و سعی دیگری، مصروف به ساختن صور تازه است و جدالی بی‌امان میان سنت و نوآوری و قوای تکرارکننده و نیروهای نوآفرین در جریان است. این دوگانگی را در تمام عرصه‌های حیات فرهنگی می‌توانیم بازایبیم. فقط نسبت و تناسب عوامل با یکدیگر در تعارض هستند. به این معنا که گاهی یک عامل و زمانی عامل دیگری به نظر تفوق می‌یابند. تا حد زیادی این گونه تفوق خصیصه هر صورتی را متعین می‌سازد و سیمای ویژه آن را نقاشی می‌کند.

در اساطیر و ادیان ابتدایی، گرایش به ثبات انقدر نیرومند است که به گرایش مخالف کاملاً "استیلا می‌یابد. این دو پدیده فرهنگی، ظاهراً"

محافظه‌کارترین قوای انسان بشمار می‌روند. اندیشه‌ی اساطیری از جهت‌مبداء و از لحاظ اصل اندیشه‌ای سنت‌گراست. واقع اینست که اسطوره صورت فعلی زندگی انسان را به شرطی می‌تواند بفهمد و توجه و تفسیر کند که آن را به گذشته‌ای دوردست تحویل نماید. آنچه که ریشه در گذشته‌ای اساطیری دارد، آنچه که همیشه وجود داشته، آنچه که از روزگار بسیار قدیم باقی مانده استوار و روئین‌تن است و رد و تردید در آن، در حکم اهانت به مقدسات است. از لحاظ مردم "بدوی"، هیچ چیز مقدس‌تر از مفهوم قدمت و سال‌خردگی نیست. قدمت امور، امور مادی و نهادهای انسانی باعث حیثیت و اعتبار اخلاقی و دینی آنها می‌شود. برای ابقای این حیثیت ضروریست که نظام انسانی به همین صورت خدشه‌ناپذیر پاینده و محفوظ باقی بماند هرگونه صدمه‌ای به این پیوستگی، باعث ویرانی جوهر حیات اساطیری و دینی انسان می‌گردد. از لحاظ اندیشه‌ی بدوی کوچکترین دگرگونی در نظام مسلط، امور زیان‌بخش‌ست. کلمات یک عبارت سحرآمیز، یا یک ورد، و لحظات خاص یک رسم مذهبی، یا یک قربانی و یا یک نماز را باید مطابق یک رویه‌ی واحد و تغییرناپذیر تکرار نمود. هرگونه تغییری قدرت و اثر سحر یا رسم مذهبی را باطل می‌کند. بنابراین، دین ابتدایی محلی برای پرورش فکر آزاد شخص باقی نمی‌گذارد. دین بدوی نه تنها برای هر فعل انسانی قاعده‌ای تجویز کرده، بلکه برای هر احساسی نیز قواعد ثابت و سخت و تخطی‌ناپذیری وضع نموده است. زندگی آدمی تحت فشار مداومی قرار دارد و زندانی حلقه تنگ توقعات مثبت و منفی و متبرکات و منهیات و مباحات و محرّمات است. با این همه، تاریخ مذاهب به ما نشان می‌دهد که اولین صورت اندیشه‌ی دینی، نه معنای حقیقی و نه مقصود و منظور اصلی خود را بدرستی بیان نمی‌کرده‌است. در اینجا نیز در فکر دینی شاهد تحول پیوسته‌ای در جهت خلاف هستیم. در چهارچوب تلقی بدون اساطیری و دینی بر زندگی انسان، اصل محرّمات حکومت می‌کرده، ولی انسان توانسته گریبان حیات خود را بتدریج از فشار این‌گونه منهیات بیرون بکشد و سرانجام ظاهراً "از قید آن رهایی یابد. در این موقع است که صورت پیونده‌ی جدیدی از دین جلوه می‌کند و چشم‌انداز

تازه‌ای از حیات اخلاقی و دینی ارائه می‌دهد. در این دین پوینده، نیرو-های فردی به نیروهای صرفاً " تثبیت‌کننده تفوق پیدا می‌کنند. حیات دینی به پختگی و آزادی نایل گشته و زنجیرهای جذبهٔ سحرآمیز یک اندیشهٔ سخت‌گرایانه سفت و سخت را پاره کرده است. (۴۶۲)

اگر از قلمرو فکر اساطیری و دینی به عرصهٔ زبان بیاییم، همین تحول بنیادی را به صورت دیگری مشاهده خواهیم کرد. زبان هم یکی از نیروهای بسیار محافظه‌کار فرهنگ انسانیست و بدون این خصیصهٔ محافظه‌کارانه، اصلاً " نخواهد توانست نقش اصلی خود را که انتقال افکار و آراء باشد، انجام دهد. لازمهٔ امر انتقال، منویات وجود قواعد بی‌چون و چراسست. سمبولها و صورتهای زبان باید ثابت و استوار باشند، تا در مقابل تاثیرات ضایع‌کننده و ویرانگر زمان ایستادگی کنند. با این همه، تغییرات صوتی و معنوی، صرفاً " از جملهٔ خصایص عرضی تحول زبان نیستند، و اصلاً " تحقق رشد زبان مشروط به جمع‌آمدن این شرایط ضروریست. یکی از علل اساسی این تغییرات پیوسته اینست که زبان باید از یک نسل به نسل دیگر منتقل گردد. این انتقال نمی‌تواند صرفاً " از راه تکرار و تولید مجدد صورتهای پا برجا و ماندگار انجام بگیرد. فرآیند تحصیل زبان همیشه متضمن رویه‌ای فعالانه و زائیده است و از این لحاظ، حتی خطاهایی که کودک مرتکب می‌شود بسیار پرمعناست. این خطاها صرفاً " ناشی از یک اختلال ساده بی‌اهمیت در قوهٔ حافظه یا قوهٔ متذکره او نیستند، بلکه بهترین دلیل موید فعالیت و خودانگیختگی ذهن کودک هستند. از ظاهر چنین برمی‌آید که کودک در مراحل نسبتاً " متاخر رشد خود، قادر به دریافت تقریبی ساختمان کلی زبان مادری خود می‌شود، بدون این که البته قواعد مربوط به آن را انتزاعاً " بشناسد. کودک کلمات و جملاتی را بکار می‌برد که هیچگاه نشنیده است و نمایشگر اشتباهاتی در صرف و نحو است. اما در جریان همین کوششهاست که علاقهٔ تند و تیز کودک نسبت به مفهوم شباهت (آنالوژی) جلوه‌گر می‌شود، و از این راه است که استعداد خود را نسبت به فهم صورت زبان، بجای تکرار خشک و خالی مادهٔ آن زبان نشان می‌دهد. بنابراین، مسئلهٔ انتقال زبان

از یک نسل به نسل دیگر را هرگز نمی‌توان با مسئله انتقال ساده مالکیت مقایسه کرد. زیرا در امر انتقال مالکیت یک شیئی مادی، مالک عوض می‌شود، ولی کیفیت آن شیئی تغییر نمی‌کند. هرمان پول در کتاب *اصول تاریخ زبان* روی این نکته خصوصا "پافشاری کرده، و با شواهد انضمامی نشان داده است که تحول تاریخی یک زبان، تا حد زیادی به این تغییرات آهسته و پیوسته که در موقع انتقال کلمات و صور زبانی از پدر و مادر به فرزندان اتفاق می‌افتد، بستگی دارد. به نظر پول، این فرآیند را باید بعنوان یکی از علل اصلی پدیده‌های تحول صوتی و تغییر معنوی تلقی نمود (۴۶۳) در تمام این ملاحظات و مشاهدات، دو گرایش متفاوت را بوضوح تشخیص می‌دهیم، که یکی گرایش معطوف به محافظه‌کاری، و دیگری گرایش معطوف به نوسازی و تجدید قوای جوانی زبان است. با این همه، میان این دو گرایش نمی‌توان قائل به تضاد و مخالفت شد. این دو گرایش در حالت تعادل کامل قرار دارند، و در حکم دو عنصر ضروری و دو شرط حیاتی زبان بشمار می‌روند.

رشد هنر جلوه تازه‌ای از همین مسئله را به ما نشان می‌دهد. با این وصف، در این مورد این‌طور بنظر می‌آید که عامل دوم، یعنی عامل اصالت و فردیت و خلاقیت، نسبت به عامل نخستین یکسره اولویت تام پیدا می‌کنند. در هنر تکرار و تولید مجدد صورتهای سنتی ما را ارضا نمی‌کند. در اینجا تکلیف جدیدی را برعهده خود احساس می‌کنیم، و ضوابط انتقادی تازه‌ای را به‌کار می‌بندیم. هوراس در کتاب *هنر شعر* (۴۶۴) گفته است که "میان حال بودن شعرا را نه خدایان می‌پذیرند، نه انسانها و نه دزدانی که از قفسه کتاب‌فروشان کتاب می‌ربایند" (۴۶۵) اما محرز است که حتی در این مورد، باز هم سنت نقش مهمی را بازی می‌کند. مثل مورد زبان، در زمینه هنر هم صورتهای مشابهی را نسلها به یکدیگر انتقال می‌دهند. با این همه، هر هنرمند بزرگی به یک اعتبار، دوران جدیدی را می‌گشاید، و به این نکته زمانی کاملاً واقف می‌شویم که صورتهای گفتار عادی را با زبان شعر بسنجیم. هیچ شاعری نمی‌تواند زبان کاملاً جدیدی بیافریند، و مجبور است که کلمات را بپذیرد و قواعد بنیادی زبان خود را رعایت کند. با این همه، شاعر نه

تنها به آنچه گفته شد شیوه تازه‌ای می‌بخشد، بلکه حیات جدیدی نیز در آن می‌دمد. در شعر معنای کلمات را، صرفاً "به صورت انتزاعی جلوه‌گر نمی‌کنند، این کلمات علائم ساده‌ای نیستند که فقط به اشیاء محسوسی دلالت کنند. ما در شعور شاهد یک نوع مسخ‌شدن تمام کلمات متعارف هستیم. هر شعر شکسپیر، هر قطعه دانتیه یا آریوست، هر قطعه تغزلی گوته، یک طنبین و انعکاس ویژه خود دارد. لسینگ می‌گفته است که دزدیدن یک شعر از شکسپیر، به اندازه دزدیدن گرز هرکول غیرممکن می‌نماید. و نکته شگفت‌انگیز اینست که یک شاعر بزرگ، هیچوقت گفته خود را تکرار نمی‌کند. شکسپیر به زبانی سخن گفته که تا زمان او، کسی نشنیده بود. و هریک از اشخاص نمایشنامه‌های او، زبانی خاص خود دارد که قابل‌مقایسه نیست، و بسهولت تمیز داده می‌شود. در نمایشنامه‌های شاه‌لیر و مکبث و بروتوس یا هاملت، رزالیند یا بئاتریس، ما همین زبان را می‌شنویم که آئینه روح یک فرد است. به این طریق، فقط شاعر می‌تواند تمام نیم‌نگاه‌های شمار ناپذیر، و تمام اختلافات ظریف احساس را که طرق دیگر بیان، نمی‌توانستند آنها را نشان دهند، توصیف می‌کند. اگر لازمه رشد زبان نوسازی پیوسته است، برای نیل به این منظور، منبع زلالتر و عمیق‌تر دیگری جز شعر وجود ندارد. یک شاعر بزرگ در تاریخ زبان، شکافی واضح و بریدگی مشخصی بوجود می‌آورد. زبان‌های ایتالیایی و انگلیسی و آلمانی در موقع مرگ دانتیه و شکسپیر و گوته، در همان وضعی نبودند که در موقع تولد این سخن‌سرایان بودند.

در نظریه‌های زیبایی‌شناسی همیشه آگاهی به این نکته وجود داشته و اظهار شده است. میان قوای محافظه‌کار و نیروهای تولیدکننده که اثر هنری شمره آنهاست، اختلافی وجود دارد و از قدیم‌الایام کشش و کشمکش میان نظریه تقلید و نظریه الهام وجود داشته است. از لحاظ تئوری تقلید، اثر هنری را بر مبنای قواعد ثابت و ماندگار یا نمونه‌های کلاسیک باید سنجید. نظریه دوم، تمام نمونه‌ها و ضوابط زیبایی را به دور می‌ریزد. یک اثر زیبا، یک چیز بی‌سابقه و غیرقابل مقایسه است و مخلوق نبوغ است. این طرز تلقی بعد از اینکه با تئوریهای کلاسیک و نئوکلاسیک درگیری‌های دراز مدت پیدا

کرد، سرانجام در قرن هجدهم به کرسی نشست و راه زیباشناسی جدید را گشود. کانت در کتاب نقد قوه قضاوت می‌نویسد: "نبوغ، استعداد فطری ذهن (۴۶۶) است و از طریق آنست که طبیعت قواعد را به هنر می‌بخشد. نبوغ استعدادی است که متوقف بر آفریدن آن چیزی است که هیچ قاعده معینی برای آن نمی‌توان بدست داد". در اینجا غرض از استعداد، توانایی یاد گرفتن مطلبی موافق قاعده خاص نیست، و لذا نتیجه این می‌شود که اصالت، اولین خاصیت این استعداد است. "این صورت اصالت وجه ممیز و نشانه مشخص هنر است و نمی‌توان آن را به قلمرو سایر فعالیت‌های انسانی تعمیم و تسری داد. "طبیعت بوسیله نبوغ برای علم قاعده تجویز نمی‌کند، اما برای هنر می‌کند، و این نکته فقط در مورد هنرهای ظریف صادق است". ما می‌توانیم از نیوتون بعنوان یک نابغه علوم صحبت کنیم، ولی در این مورد به استعاره و کنایه سخن می‌گوئیم. "به این طریق، آنچه را که نیوتون در کتاب جاودانی خود "اصول فلسفه طبیعت" نوشته، یعنی مغزی که قادر به این همه کشفیات بوده، هر چقدر هم نیرومند باشد باز می‌توان حرف او را فهمید. در مقابل آدم نمی‌توان ساختن شعر را به وجهی که مشحون از قریحه باشد یاد گرفت. اگر هم قواعد صنعت شعر آنقدر دقیق و اگر هم نمونه‌های آن آنقدر عالی باشند" (۴۶۷).

واقع اینست که تناسب بین ذهنیت و عینیت و فردیت و کلیت در آثار هنری و در نوشته‌های دانشمندان یکی نیست. اینکه یک کشف بزرگ علمی، در عین حال متضمن شخصیت معنوی عامل آن کشف است، حقیقتی است. در یک کشف علمی نه فقط جنبه عینی امور را می‌یابیم، بلکه یک رویه فردی روح کاشف و حتی یک شیوه شخصی هم در آن می‌بینیم. اما اهمیت این ملاحظات از مقوله روانشناسی است و نه از جهت تالیفی (سیستماتیک). در محتوی عینی علم این خصلت‌های انفرادی بی‌اعتبار می‌شوند و از بین می‌روند، زیرا یکی از هدف‌های اصلی اندیشه علمی، حذف و الغای کلیه عناصر شخصی و "انسانی شکل" است. بیکن گفته است که علم می‌کوشد تا تصور عالم را از خلال شباهت آن با جهان، و نه شباهت آن با انسان، (۴۶۸) استخراج

کند. (۴۶۹)

فرهنگ را در مجموع که نگاه کنیم، می‌توان آن را بمثابة آزادی تدریجی نفس‌انسان تلقی نمود. زبان و هنر و دین و علم لحظات متنوع این فرایند هستند و اگر هریک از آنها، انسان نیرویی جدید، یعنی نیرویی برای ساختن جهان ویژه خود، جهانی آرمانی کشف و اثبات می‌کند. فلسفه نمی‌تواند از جستجوی وحدت بنیادی در این جهان آرمانی چشم‌پوشد. اما علم این یگانگی را با سادگی اشتباه نمی‌کند. علم به کشمکشها و تضادها و مخالفت‌های شدید و مجادلات عمیق میان قوای مختلف انسان جاهل نیست. قوای گوناگون انسان قابل تحویل به یک مخرج مشترک هستند. این قوا در مسیرهای مخالف کشیده می‌شوند و از اصول متفاوتی پیروی می‌کنند. اما این تکثر و این نابرابری، به معنای عدم موافقت و عدم هماهنگی نیست. تمام این وظایف و اعمال مکمل یکدیگرند و هر کدام افق جدیدی را باز می‌کنند. و جنبه تازه‌ای از بشریت را به ما نشان می‌دهند. ناهماهنگی در عین حال، هماهنگی است. عناصر متضاد یکدیگر را دفع نمی‌کنند و ارتباط متقابل دارند و "داستان هماهنگی در تضاد، مانند داستان کمان و بربط است."

پانوشته‌های قسمت اول (انسان چیست)

1. behavioriste
2. Aristote. *Metaphysique*. livre A 1.980 a21.
trad. Tricot. Vrin.
3. Eleates
4. edidzesa man emeauton. "Fragment 101", in
Diels - Die Fragmente der vorskratiker . Ed. Par W.
Krantz. 5. edit. Berlin. 1934. 1.173.
5. Platon- Phedre. 230a. "Les Belles Lettres".
6. Platon- Apologie. 38a. Mayrice Croiset.
"Les Belles Lettres".

۷. در صفحات آینده قصد ندارم که تاریخچه تحول فلسفه مبتنی بر انسانشناسی (آنتروپولوژیک) را بنویسم. برای اینکه خط سیر اصلی این نوع تفکر فلسفی را بدست بدهم، لحظات مهم و ممتاز تحول آن را ذکر می‌کنم. تدوین تاریخ "فکر انسانشناسانه" هنوز در مرحله آرزوست. تاریخ فکر متافیزیک، تاریخ فلسفه طبیعی، تاریخ فلسفه اخلاق و تاریخ فکر علمی را مفصلاً نوشته‌اند، ولی در مورد تحریر تاریخ فلسفه آنتروپولوژیک هنوز در ابتدای کار هستیم. اهمیت روز افزون این مسئله را فیلسوفان قرن نوزدهم فهمیدند. ویلم دیلتای (Wilhelm Dilthey) تمام مساعی خود را بکار برد تا برای آن راه‌حلی پیدا کند. اما، تحقیق دیلتای اگرچه که کاری

است پربار و برانگیزاننده، ولی کامل نیست. یکی از شاگردان دیلتای برنارد گروتیهوزن (Bernard Groethuysen) تحقیقی عالی در تحول کلیسی "فکر آنتروپولوژیک" نوشته است، ولی این کتاب هم در مرز مرحله نهایی و قاطع، یعنی عصر جدید، متوقف می‌گردد.
مراجعه کنید به کتاب:

B. Groethuysen-Anthropologie Philosophique. III.
I. Gallimard. Idées. 1953.

همچنین نگاه کنید به مقاله گروتیهوزن به نام:

"Toward an Anthropological philosophy", philosophy and History, Essays Presented to Ernest Cassirer. Oxford Clarendon Press. 1936. pp. 77-89.

8. Marc Aurèle Antonin. Ad Se ipsum, (érs eauton).
Liver 1.8.

9. کتاب یادشده. Liver V. 15. P. 1174

10. کتاب یادشده. Liver IV. 8. P. 1161

11. کتاب یادشده. Liver III. 6. P. 1155

12. To hegemonikow.

13. کتاب یادشده. Liver V. II. P. 1173

14. کتاب یادشده. Liver VIII. 41. P. 1207

15. کتاب یادشده. Liver V. 14. P. 1174. O logos Kai ê logikê Technê dunameis eisin eautais arkoumenai kai Tois katheautas ergois.

16. Ataraxia

17. Saint Thomas d'Aquin.

18. Ethica more geometrica demonstrata

19. Univoque.

20. Pascal-Pensées, Sect. 1. Conclusion. P.P.

212-213.

21. *Deus abconditus*

22. *Homo absconditus.*

23. Vere tu es Deus absconditus

24. Pensées. 2e. Part. Sect. 1. P. 205

25. Pensées. 2e. Part. Sect. 1. Conclusion. P.214

۲۶. در خصوص مفهوم رواقی مشیت (Pronoia) مثلاً "به نوشته‌های مارکوس اورلیوس مراجعه کنید .

27. *Apologie de Raimond Sebond.*

28. Montaigne-Essais. II. Chap. XII. ed. Thibaudet. La Pléiade. PP. 494-495.

29. Montaigne. Essais. I. Chap. XXVI. P.P. 190-191.

30. Cassirer-Individuum und Kosmos in der philosophie der Renaissance. Leipzig. 1972. P.P. 197. Sqq.

31. Galileé-Dialogo dei due Massimi Sistemi del mondo. I. Edizione nazionale. VII. 12a; Dialogues et letters Choiesies. Traduct. fr. P.H. Michel. Paris. Hermann. 1966. P. 218.

32. Calcul infinitesimal.

33. Bernouilli

34. Euler

35. Maupertuis

36. D'Alembert

37. Diderot-Pensées Sur L'Interprétation de la nature. Sect. 4: cf. Sect. 17, 21.

38. Gauss. Riemann. Weierstrass. Poincaré.
39. Herbart
40. G. T. Fechner.
41. Asylum ignorantiae.
42. Darwin- The Variation of Animals and Plants under Domestication. Newyork. d. Appleton & Co. 1897. Chap. XXVIII. 425. Sq.
43. Taine - Histoire de la litterature Anglaise. Paire. Hachette. 1863. Introduct. V. XXXI.
44. Trahit Sua quemque Voluptas
45. Max Scheler - La Situation de l'homme dans le mond. Aubier Edit. Montaigne. 1951. pp. 17. 20.
- ۴۶ Phēnomenalist به موجب مکتب فنومنالیزم (ظواهریه) یا اصالت پدیده، فقط پدیده یا ظاهر واقعیت دارد و قابل شناخت است.
- ۴۷ Epistémologie (علمشناسی) - شاخه‌ای از فلسفه که به تأمل درباره منشأ و ساختمان و روش و ارزش معرفت می‌پردازد.
- ۴۸ Monade - عنصر بسیط و اصلی‌ست که در بطن خود اصل و مبدأ کلیه اعمال و افعال را حوی می‌باشد.
49. behavioriste
50. angepasst.
51. eingepasst.
52. Merknnetz.
53. Wirknetz
54. Funktionskreis
55. J. v. Uexküll - Theoretische Biologie. چاپ دوم Berlin. 1938.
56. Animal rationale.

57. Animal symbolicum
58. J. B. Wolfe - "Effectiveness of Token - rewards for Chimpanzees", Comparative Psychology Monographs. 12. No. 5.
59. R. M. Yerkes - Chimpanzees. A Laboratory Colony. New Haven. Yale. University. Press. 1943. P. 189.
60. die Begriffsbestimmung der sprache.
61. G. Revesz - "Die menschlichen Kommunikation-sformen und die sogenannte Tiersprache", Proceedings of the Netherlands Akademie von Westenschap-pen, XLIII, 1940, nos. 9, 10: XLIV, 1941, no 1.
۶۲. دربارهٔ تشخیص بین نحوهٔ سادهٔ بیان احساسات و نوع متعارف تبادل فکر که همان زبان ملفوظ باشد، به نوشته‌های Sapir در مقدمهٔ کتاب Le Langage چاپ Petite Bibliothèque Payot نگاه کنید.
63. Charles Bally - Le langage et la vie. Paris. 1936.
64. W. Koehler - "Zur Psychologie der Schimpan-sen", Psychologische Forschung. I, 1921, P. 27.
۶۵. به منظور تشخیص قطعی بین زبان عبارتی و زبان عاطفی، اولین تحقیقات در چهارچوب علم روانشناسی مرض (پسیکوپاتولوژی) زبان انجام گرفته است. جکسون انگلیسی که پزشک متخصص اعصاب بوده، به قصد روشن کردن برخی پدیده‌های بیمارگونه بسیار شایان توجه اصطلاح "زبان عبارتی" را بکار برده است. جکسون کشف کرد که بسیاری از بیماران مبتلا به آفازی (Aphasie = فقدان ناطقه) قوهٔ حرف زدن را از دست نمی‌دهند، بلکه کلمات را نمی‌توانند به معنای عینی (ابژکتیف) و عبارتی خود استعمال کنند. این کشف جکسون بسیار پرثمر بوده و در تحول روانشناسی مرض زبان نقش

مهمی داشته است. برای تفصیل بیشتر رجوع کنید به :

Cassirer - Philosophie des Formen symboliques.

III. 2e. Part. Chap. Vi.

66. Koehler - The Mentality of Apes. P. 277.

67. Revesz - کتاب نامبرده . XLIII. Part. II. 1940, 33.

68. Yerkes, Nissen - "Pre-linguistic Sign Behaviour in Champanzee", Science. LXXXIX. 587.

69. Prelinguistique

70. Yerkes - Champanzees. P. 189.

۷۱. مثلاً دلیلی که برای اثبات این حساسیت در دست است مربوط می-شود به مورد اسبی به نام هانس هوشیار که چند دهه پیش از این در محافل علمای روانشناس زیستی شهرت پیدا کرد. هانس اسبی بود که ظاهراً "هوش تعجب‌انگیزی داشت. حتی مسایل نسبتاً پیچیده" حساب را قادر بود حل کند، و مثلاً "ریشه" جذر و کعب اعداد را بگیرد، و هرچند دفعه‌ای که لازمه حل مسئله بود با سم خود بر روی زمین بکوبد. مجلس مخصوصی از روان-شناسان و علمای دیگر تشکیل شد تا موضوع را مطالعه کنند. خیلی زود روشن شد که این اسب به بعضی حرکات غیرارادی صاحبش واکنش نشان می‌دهد، و موقعی که صاحب اسب غایب بود و یا صاحب اسب مسئله را نمی‌فهمید، اسب از جواب دادن عاجز بود.

۷۲. برای روشن کردن این نکته، میل دارم مثال دیگری که بسیار روشنگر مسئله باشد، بیاورم. دکتر فونگست (Pfungst) که دانشمند روانشناس زیستی بود و بعضی روشهای جدید و جالب در زمینه مطالعه رفتار جانوری را ابداع کرده است، بعد از اینکه روزی نامه‌ای از یک سروان ارتش در خصوص مسئله عجیبی دریافت کرده بود، داستان زیر را برای من نقل کرد. این سروان سگی داشت که موقع گردش او را همراهی می‌کرد. هر وقت که سروان آماده بیرون رفتن می‌شد سگ تحریک می‌شد و علایم شادی از خود بروز می-داد. روزی سروان تصمیم گرفت آزمایش کوچکی بکند. کلاه بر سر گذاشت،

عصا را در دست گرفت و مقدمات بیرون رفتن را فراهم کرد، و بدون اینکه واقعا " قصد خروج داشته باشد، وانمود کرد که می‌خواهد از خانه بیرون برود. اما، سخت در شگفت شد، موقعی که دید سگ فریب نخورده و در گوشه‌ای آرام لمیده است. بعد از معاینه کوتاهی دکتر فونگست توانست معما را حل کند. در اطاق سروان میزی قرار داشت که در کشوی آن بعضی مدارک پرازش جا داده شده بود. سروان عادت داشت که قبل از بیرون رفتن از خانه کشور را تکان دهد تا از بسته بودن آن مطمئن گردد. در روز آزمایش این کار را نکرده بود. ولی، این کار از لحاظ سگ از لوازم خروج از خانه و گردش کردن شده و بدون این نشان، سگ واکنش نشان نمی‌داد.

73. operateur.

74. indicateur

برای تفصیل بیشتر در مورد اختلاف بین عامل و معرف، رجوع کنید به کتاب:

Charles Morris - "The Foundation of the Theory of Signs". Encyclopedia of Unified Science. 1938.

75. E. L. Thorndike - Animal Intelligence. New York. MacMillan. 1911. PP. 119. sq.q.

76. Koehler - کتاب سابق - Chap. VII. "Chance and Imitation".

77. R. M and A. W. Yerkes - The Great Apes. New Haven. Yale university Press. 1929. PP. 368. sq.q. 520. Sq.q.

78. M. Howe, F. HoweHall, Laura Bridgman, Boston. 1903; M. S. Lamson - Life and Education of Laura Bridgman. Boston. 1881; W. Jerusalem - Laura Bridgman, Erziehung einer Taubstumm-Blinden. Berlin. 1905.

79. M. S. Lamson - Life and Education of Luara Dewey Bridgman, The Deaf, Dumb and Blind Girl. Boston. Houghton, Mifflinco. 1881. PP. 7. sq.

80. Sensualistes

۸۱. برای تفصیل بیشتر، رجوع کنید به:

Cassirer - Langage et mythe. Paris. 1973.

82. W. M. Urban - Langage and Reality. Past. I. Chap. III. P. 95. sq.q.

83. Lieber - "A Paper on the Vocal Sounds of Laura Bridgman". Smithsonian Contributions to Knowledge. II. Art. 2. P. 27.

84. M. S. Lamson - کتاب سابق - P. 84.

85. W. Koehler - "optische Untersuchungen am Schimpansen und am Haushuhn". Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissensehaften, 1915, 1918.

86. Auto Kath' auto

۸۷. Distinctio rationis . تئوری تشخیص عقلی، هیوم در کتابش موسوم به رساله در طبیعت انسان، ترجمه فرانسوی، چاپ Aubier, صفحات ۸۲ به بعد تشریح شده است.

۸۸. Yerkes در کتاب *Chimpanzees* صفحه ۱۰۳ و صفحات بعد، مثالهایی بدست می دهد.

89. Eureka

90. Herder - "Über der Ursprung der Sprache ". 1772. Werker. edit. Suphan. V. 34. sq.

۹۱. مثلاً "نگاه کنید به استنتاجات Yerkes درباره "پاسخهای تعمیم یافته" نرد شمایانزده ها، کتاب سابق الذکر. صفحه ۱۳۰ و صفحات بعد.

92. *Psychopathology of Langage*.

۹۳. شرح و تفصیل بسیار جالب این پدیده‌ها را در تالیفات K. Golestein و A. Gelb. Goldstein می‌توان پیدا کرد. گلدستاین دورنمایی کلی از عقاید نظری خود را در کتاب ذیل داده است: Human Nature in the Light of Psychopathology. 1936-38. Cambridge. Mass. Harvard University Press. 1940.

همین موضوع در کتاب من از لحاظ فلسفه کلی تشریح شده است. Philosophie des fromes symboliques. III. 2e. Part. Chap. VI.

۹۴. تمثیل مغاره به اختصار اینست که در غاری زیرزمینی مردمانی چند در زنجیرند. مدخل غار رو به روشنایی دارد. پشت سر زندانیان، بر بالای تپه‌ای آتش افروخته است. بین آتش و مدخل غار دیواری قرار دارد که روندگانی چند از نزدیک آن می‌گذرند. غارنشینان که قادر به حرکت دادن گردن خود به عقب نیستند، فقط سایه رهگذران را روی دیوار مقابل غار می‌بینند. غرض سقراط یا افلاطون از این تمثیل اینست که ما انسان‌ها پیوسته تصویر حقیقت را بجای خود حقیقت می‌گیریم.

95. espace perceptif.

96. Hermann Von Helmholtz.

97. W. Stern - Psychology of Early Childhood.

Anna Barwell, New York, Holt. & Co. مترجم

صفحه ۱۱۴ و صفحات بعد. چاپ دوم

98. mē on.

99. Logismos nothos.

100. Newton - Les Principes. liver I. Définitions 8, Scholium.

101. egocentric.

102. anthropomorphique.

103. Heinz Werner - Comparative Psychology of

Mental Development. New York, Harper & Bros. 1940.
P. 167.

۱۰۴. دربارهٔ این نظریه، به تالیفات Hugo Winckler، خصوصاً "به کتاب :

Himmelsbild und Weltenbild der Babylonien als Grundlage der Weltanschauung und Mythologie aller Völker, Leipzig, 1901. و کتاب : Die babylonische Geisteskultur in ihren Beziehungen Zur Kultur-entwicklung der Menschheit 1901.

105. Otto Neugebauer - "Vorgriechische Mathematik", in Vorlesungen über Geschichte der antiken Mathematischen Wissenschaften. Berlin. J. Springer. 1934. I. P. 68. Sq.q.

106. Ewald Hering - Über das Gedächtnis als eine allgemeine Funktion der organischen Materie. 1870.

۱۰۷. برای تفصیل بیشتر، رجوع کنید به :

Die Mnemische Empfindungen. 1909.

و نیز به :

Mneme de Semon. 1909.

108. "Der latente Rest einer früheren Reizwirkungen" (Semon).

109. Yerkes-Chimpanzees. P. 145.

110. "association of ideas".

111. Dichtung und Wahrheit

112. Stern. کتاب یادشده. P. 112.

113. Quid Sit futurum cōrs Fuge quaerere.

114. Jules Fabre - Souvenirs entomologiques.

115. Koehler - The Mentality of Apes. p. 282.

116. Prudentia

117. Providentia.

118. Kant - Critique de la faculté de juger.

Vrin. 1965. p. 215

119. images

120. "ein der Bilder bedürftiger Verstand". Kant.

۱۲۱. بنظر می‌رسد که کودکان نیز برای تخیل موارد فرضی دچار اشکالات حاد می‌گردند، و این موضوع خصوصا در مورد کودکانی صادق است که رشد آنها به بعضی علل دچار عقب‌افتادگی شده است. بر مبنای زندگی و تربیت لورا بیچمن، می‌توان مثلا "مشابهات حیرت‌انگیزی بین او و موارد بیمار-گونه‌ای که فوقا ذکر شد پیدا کرد. "یکی از معلم‌های این دختر می‌نویسد: در ابتداء بسیار مشکل بود تا به او وجوه و حالات زبان، داستانها و فرضیات از هر نوع را بیاموزیم، و این اشکال هنوز هم کاملا "مرتفع نشده است. اگر به او یک مسئله حساب بدهیم، اولین احساس او اینست که آنچه فرض شده واقعا "حادث شده است. مثلا" چند روز پیش، وقتی که معلم او خواست تمرین-های کتاب حساب را برای او بخواند، دخترک پرسید: نویسنده کتاب چگونه می‌دانست که من اینجا بوده‌ام؟ صورت مسئله‌ای که می‌بایست حل کند به این قرار بود: اگر بتوان یک چلیک آب سیب را به چهار دلار خرید، با یک دلار چقدر از آن را می‌توانید بخرید؟ اولین جواب دختر این بود: من نمی‌توانم زیاد آب سیب بخرم، چون بسیار ترش است."

نگاه کنید به کتاب:

Maud How and Florence How Hall, Laura Bridgman,

صفحه ۱۱۲.

122. Kurt Goldstein - Human Nature in the Light of Psychopathology. ۲۱۰ صفحه، و صفحات بعد ۴۹ صفحات:

۱۲۳. برای اطلاع بیشتر در این زمینه، رجوع کنید به:

Cassirer - Substanzbegriff und Funktionsbegriff.

124. A. Koyré - "Galilei et la révolution Scientifique des XVII é Siècle" در کتاب

· Etudes d'histoire de la pensée scientifique.

P. U. F. 1966.

125. Kant - Critique de la Raison pure t. Pacard

P. U. F. چاپ سوم . P. 264.

126. "In der Idee leben Heisst das Unmögliche so behandeln als wenn es möglich wäre". Goethe, Sprüche in Prosa, "Werke" (Weimar ed.), XLII, Pt. II, 142.

127. Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes.

128. des raisonnements hypothétiques et conditionnelles.

پا نوشت‌های قسمت دوم (انسان و فرهنگ)

۱. Delphi ناحیه‌ای در یونان که در دوران باستان مهمترین معبد آپولون در آن قرار داشت. مترجم.

۲. les idéologues. گروهی از فیلسوفان اواخر قرن هجده و اوایل قرن نوزدهم فرانسه که مشهورترین آنها Destutt de Tracy, Cabanis و Volenry بوده‌اند. این فیلسوفان از ماورای طبیعت اعراض کردند و به علوم انسانی روی آوردند و روش تجزیه و تحلیل نفسانی را اتخاذ کردند، و روانشناسی را با فیزیولوژی آمیختند و نیز به تامل درباره طرز تکوین مفاهیم کلی و روابط آنها پرداختند، و نسبت به تجزیه و تحلیل زبان و صرف و نحو و منطق اهمیت قایل شدند. مترجم.

3. Comte - *Lettres á valat*, PP. 89-91.

به نقل از کتاب

L. Lévy-Bruhl - *La philosophie d'Auguste Comte*.

Paris. Felix Alcan, 1921, PP. 222 sq.q.

برای اطلاعات بیشتر به کتاب نامبرده لوی برول مراجعه کنید.

4. Comte - *Cours de philosophie positive*.

2è leçon, 2è Partie, Paris 1892. P. 77 sq.

چاپ پنجم درباره فیزیک اجتماعی

5. Taire - *De l'intelligence*. Paris. 1870. 2 Vols

6. Chimpanzees. P. 110.

۷. از جمله معتقدات ارسطو و پس از وی، آباء مسیحی در اروپای قرون وسطا، قول به تفکیک قوای ذهنی بوده که در اینجا به اصطلاح جدید "روان-شناسی استعداد" تعبیر شده، و اهم آن عبارت بوده از، مدرکه، محرکه، مخیله، ذاکره، و همیه و غیره. مترجم.

8. John Dewey - *Human Nature and Conduct*, New York, Holt & Co. 1922. Part. II. SEC. 5. P. 131.

9. Totalité organique

10. Vinculum Substantiale

11. Vinculum functionale

۱۲. برای تفصیل بیشتر به فصل هشتم مراجعه کنید.

13. Wölfflin - *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe* plon, Paris. PP. 259-260.
ترجمه فرانسوی.

۱۴. مراجعه کنید به فصل اول

۱۵. این کتاب به نحو بارزی وحدت باطنی دین را نشان می دهد.

Archibal Allan Bowman - *Studies in the Philosophy of Religion* (London, 1938) 2 Vols.

16. una est religio in rituum Varietat.

17. "Wisdom of the Ancients".

18. Malinowski - "*Le Myth dans la Psychologie Primitive*"

*Moeurs et coutumes des Mélanésien*s, Payot, Paris, 1933. P. 98.

19. Differenciation - Specialisation.

20. F. C. Prescott - *Poetry and Myth*. New York Mac Millan, 1927. P. 10.

21. Frazer - *Le Cycle du rameau d'or*. Vol. I. P. Genthnes. Paris. 1935. P. 189. Sq.

۲۲. در خصوص انتقاد نظریه فریزر مراجعه کنید به :

- R. R. Marett - *The Threshold of Religion*. 2e. edit. London. Methuen. 1914. PP. 47. Sq. 177. Sq.
23. Structure conceptuelle
24. structure perceptive
25. physiognomique
26. Kant - *Prelégomène à toute métaphysique future 2ème partie*, trad. Gilbelia Vrin, 1963. P. 61
27. Cassirer - *Philosophie der Symbolischen Formen*. Vol III. Pt. I, chap. ii and iii.
28. *Experience and Nautre*. Chicago, Open Court Publishing Co, 1925. PP. 96, 264 sq.
29. Totalite
30. Durkheim - *Les forms élémentaires de la vie religieuse*. Paris. 1912
31. Prélogique.
32. Lévy-Bruhl - *La mentalité primitive*, Chap. I, PP. 17-18. paris. 1922
- Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Paris. 1910
- l'Ame Primitive*. Paris. 1928.
33. Malinowski - *The Foundations of Faith and morals*. London, Oxford University Press. 1936.P.34
۳۴. حتی در تحقیقات جدید هم قرآینی از تمایل نسبت به تفسیر عقلی-گرایانه اساطیر دیده می شود. مثلاً "مراجعه کنید به :
- F. Langer - *Intellectualmythologie* - lipzig.1916
35. Sir Baldwin Spencer and F. J. Gillen, the

Native Tribes of Central Australia, The Northern Tribes of Central Australia.

36. Karl von den Stienen - Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens. Berlin. 1897. P. 307.

37. Frazer - *Lectures on the Early History of Kingship*. London. MacMillan. 1905. P. 109.

38. Reincarnation

39. Spencer and Gillen - *The Native Tribes of Central Australia*. P. 48.

40. J. H. Breasted - *Development of Religion and thought in Ancient Egypt*. New York, charls Scribner's Son, 1912. P. 91.

۴۱. برای اطلاعات بیشتر مردمشناسی در این خصوص، مراجعه کنید به:

.Le Culte de l'Ancêtre "در" *Encyclopedia of Religion and Ethics* تالیف Hastings. P. 425. sqq.

42. J. J. M. de Groot - *The Religion of the Chinese*, New York, Macmillan, 1910, PP. 67. 82

برای اطلاعات بیشتر نگاه کنید به:

de Groot - *The Religious System of China*. Leyden, 1892, vol. IV-VI.

43. Fustel de Coulanges - *La Cité antique*. Wis-sowa. *Religion der Römer* (1902), PP, 187. sqq.

۴۴. مقاله در دایره المعارف Hasting ، مقاله "Le cutte des

. 433, I "Ancêtros

45. *mysterium fascinosum* , *mysterium tremendum*.

46. CF. Rudolf Otto - *Das Heilige*. Göttingen. 1912.

47. *Primus in orbe deos fecit timor*

48. W. Robertson - Smith - *Lectures on the Religion of the Semites*. Edinbrough, A. & C. Black. 1889. Lecture II, PP. 53. sqq. Lecture X, PP. 334. sqq.

۴۹. برای اطلاعات بیشتر، رجوع کنید به:

Sir Edward Burnett - *Primitive Culture*. New York Henry Holt & Co. 1874. chap. xiv

50. Taylor II. 32. sq. چاپ سوم. کتاب یاد شده

51. Bergson - *Les deux sources de la morale et de la religion*. P.U.F. . چاپ صد و شصت و چهارم . PP. 28-29-30-34-48.

52. Bergson - کتاب یاد شده - PP. 55. sq.

53. *élan vital*

54. Malinowski - *Crime and Custom in Savage Society*. London and New York. 1926.

۵۵. برای اطلاع بیشتر، رجوع کنید به:

J. E. Harrison - *Prelegomena to the Study of Greek Religion*. Cambridge, 1903, Chap. i.

56. Gilbert Murray - *Five Stages of Greek Religion*. University Lectures. New York. Colombia University Press. 1930. P. 16.

۵۷. گیلبرت: کتاب یاد شده، ۳۲.

۵۸. F. Schleiermacher فیلسوف الهی از فرقه پروتستان (۱۷۶۸-۱۸۳۴).

این متفکر آلمانی از عقاید اسپینوزا و فیخته تاثیر گرفته و گفته است که وابستگی انسان به ذات الهی، مبدا احساسات مذهبی اوست.

59. Frazer - *The Golden Bough*. I, 78.

60. Malinowski - *The Foundations of Faith and Morals*. P. 22.

61. R. R. Marett. *Faith, Hope and Charity in Primitive Religion*. Gifford Lectures, MacMillan, 1932. Lecture II, PP. 21. sqq.

62. Frazer: کتاب یاد شده . I. P. 201-202. sqq.

۶۳. رجوع کنید به انتقاد نظریهٔ فریزر در کتاب

Marett - *The Threshold of Religion*. PP. 29. sqq.

۶۴. به صفحات پیشین مراجعه کنید .

65. Allmacht des Gedankens

66. Freud - *Totem und Tabu*. Vienna. 1920.

67. Frazer. کتاب نامبرده . I. 40. sqq.

68. sympathie.

69. Sympatheia ton hōlōn (συμπάθεια τῶν ὁλῶν)

70. Notitiae Communes.

71. Pneuma Universel.

۷۲. برای تجزیه و تحلیل تفصیلی این مفاهیم و دریافت معنی آنها از

اندیشه اساطیری، رجوع کنید به:

Philosophie der Symbolischen Formen. II, 98, sqq.

۷۳. این نظریه را فریزر بسط داده، رجوع کنید به:

Frazer - *Lectures on the Early History of Kingship*. PP. 52. sqq.

۷۴. این جزیره از متعلقات استرالیا است .

75. Malinowski - کتاب یاد شده - P. 14.

۷۶. مارت (Marett) می‌گوید، قبایل آرون‌تا (Arunta) که در صحرا-

های مرکزی استرالیا سکونت دارند، بکمک مناسک نمایشی خود نوعی آلشرینگا (Alcheringa = پناهگاه) ی ابدی درست می‌کنند تا در آن مشقاتی را که

فعلا مقدر آنهاست فراموش کنند و از راه ارتباط با موجودات متعالی که در عین حال اجداد و آرمان آنها هستند، خود را تسکین دهند. علاوه بر این، باید دانست که این ایرمردان آلشرنیگا تقریباً فاقد فردیتی مشخص هستند. فقط همسرایان می‌کوشند تا روان گروهی خود را با افسون نیاکان و حَسَس نژادی ارضاء کنند. مانای مشترک آنان متعلق به قبیله است.

Faith, Hope and Charity in Primitive Religion.

P. 36.

۷۷. Omnis determinatio est negatio ، قول اسپینوزا
مشهور است و غرض اینست که تعیین متحقق نمی‌گردد مگر به حصر و حذف
افرادى که در موضوع نمی‌گنجند. مترجم.

78. R. H. Codrington - *The Melanesians*. oxford.

clarendon Press. 1891. P. 118.

79. animiste - Pré-animiste

80. Marett - "*The Conception of Mana*". *The Thesh-*
old of Religion. PP. 99. sqq.

81. Codrington - کتاب یادشده - P. 119.

82. fonctionnel. تابعی، کارکردی

83. de *Di Indigites*

۸۴. برای تفصیل بیشتر، مراجعه کنید به:

Philosophie der Symbolischen Formen. II, PP. 246.

sqq.

85. Di Manes

86. J. B. Carten - in an article in *Hasting's*
Encyclopedia, I, 462.

87. Erwin Rohde - *Psyche. The Cult of Soul and*
Belief in Immortality among the Greeks. New York,
Harcourt, Brace, 1925.

۸۸. Phidias مجسمه‌ساز یونانی. در حوالی ۴۹۰ تا ۴۳۱ پیش از میلاد زندگی می‌کرد. پریکلس، حاکم مشهور وقت، از او خواهش کرد تا با مجسمه‌های خود درون معبد پارتنون را بیاراید. م.
۸۹. Pallas، لقب آتنا.

90. *l'odyssée*. Chant XIII. vers 291. sqq. Leo Belles Lettres, Paris, 1933. P. 156. sqq.

91. Codrington - کتاب یادشده - P. 118.

92. Marett - "The Comception of Mana". کتاب یادشده. PP. 112. sqq.

93. Polytheism

94. M.N. Dhalla - *History of Zoroastrianism*. New York, oxford University Press. 1938. PP. 52. sqq.

95. Pronoia (πρόνοια)

96. Urbs Dis hominibusque communis. (Seneque - Ad Marciam de consolations, 18)

97. sudzên theois (συζῆν θεοῖς)

98. Marc Aurèle. *Ad se ipsum*. livre III. 4. Biblio. de la Pleiade.

99. Bergson - کتاب یادشده - PP. 226. sqq

100. Bergson - کتاب یادشده - PP. 195-196. sqq.

۱۰۱. در مردم‌شناسی سحر و جادو انواع مختلف دارد و از آن جمله است سحر غیرمستقیم که در ارواح غیرانسانی کارگر می‌شود، و سحر طبیعی که قادر به نفوذ در امور طبیعت است. سحر پیش‌بینی که مانع از آسیب می‌شود (طلسم و ورد و غیره)، و سرانجام سحری‌ست که برحسب غایت آن به سحر خیرخواهانه و سحر بدخواهانه تعبیر می‌گردد. اولی را با دست راست و دومی را با دست چپ انجام می‌دهند. در زبان فرانسه اولی را اصطلاحاً "سحر سفید، و دومی را سحر سیاه می‌خوانند. مترجم.

۱۰۲. Pomponazzi فیلسوف ایتالیایی (۱۴۶۲-۱۵۲۵)
۱۰۳. Cardano فیلسوف، طبیب و ریاضیدان ایتالیایی (۱۵۰۱-۱۵۷۶)
۱۰۴. Campanella فیلسوف ایتالیایی (۱۵۶۸-۱۶۳۹)
۱۰۵. Bruno فیلسوف ایتالیایی (۱۵۴۸-۱۶۰۰)
106. Jean Boptist della Porta
۱۰۷. Paracelsus پزشک و شیمیدان سوئیسی (۱۴۹۳-۱۵۴۱)
108. Giovanni Pico della Mirandola (1494-1463)
109. Nulla est scientia, quae nos magis certificet de divinitate Christi quam Magia et Cabala.
110. Marett - "Is Taboo a Negative Magic", *The Threshold of Religion*, P. 84.
111. F. B. Jevons - *An Introduction to the History of Religion*. London, Methuen, 1902, P. 70.
112. Priori Principle
۱۱۳. imperatif catigorique قضیه‌ایست که متضمن حکمی باشد که عقل بدون هیچ قید و شرطی، خطاب به خود صادر می‌کند. م.
114. F. B. Jevons کتاب یادشده PP. 86. sq.
115. Frazer: I, 91 sq. Part VI. شاخه زرین
- Jevons. کتاب یادشده. Chap. VI-VII.
116. Robertson - Smith کتاب یادشده G. PP. 427. sqq
117. Dhalla کتاب یادشده PP. 55-221-sqq
118. Robertson - Smith کتاب یادشده PP. 143. sq.
119. *Noli me tangere*.
۱۲۰. Artemis Hymina الهه یونانی برابر دیانا در اساطیر رومی.
121. Jevons کتاب یادشده P. 91.
122. F. Max Müller - *Contributions to the*

Science of Mythology. London. Longmans, Green & Co.
1897. 1, 6 & 59.

۱۲۳. Flatus Vocis بین‌اصحاب تسمیه Nominalistes ها و اصحاب واقع Réalistes در اروپای قرون وسطی، بر سر مسئله کلیات منطقی Universaux نزاع بود. گروه اول می‌گفتند اسماء حقیقی وجود ندارند و Flatus Vocis هستند، و گروه مخالف قائل به خلاف آن بودند و خدا را مصدر و مبداء واقعیت کائنات می‌دانستند. مترجم.

124. Onomatopée.

۱۲۵. جنس آن کل ذاتی‌ست که در جواب "ماهو" بر افراد مختلف الحقیقه حمل شود. مراجعه کنید به: دکتر محمد خوانساری، منطق صوری. چاپ دوم، تهران، ۱۳۴۶. صفحه ۱۰۱

126. Objectivation.

127. Systematisation.

128. Holistique.

129. Phonologie.

130. Néo-grammairiens.

131. Trubetzkoy.

۱۳۲. phonème - جزء بسیط و مشخص و مفارق را در اصوات ملفوظ واک می‌خوانیم. مراد از قید بسیط در این تعریف آن است که نتوان آن را به اجزائی کوچکتر تقسیم کرد که بعضی از آنها با اجزاء دیگر قابل ترکیب باشد. مثلاً "کلمه" در "مرکب از سه جزء است. رجوع شود به: دکتر پرویز خانلری، تاریخ زبان فارسی. جلد اول، صفحه ۳۱، چاپ ششم انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران ۱۳۵۴. در = د + فتنه + ر. مترجم.

133. Phonétique.

۱۳۴. تا آن‌جا که من اطلاع دارم، در زبانهای متعلق به خانواده هند و اروپایی، زبان سوئدی تنها زبانی‌ست که در آن ارتفاع (زیری و بمی) یک آهنگ (ton) و یا تکیه یک کلمه نقش معنابخش دقیقی دارد. در زبان سوئدی

معنای چندین کلمه را می‌توان به تناسب زیری و بمی تلفظ آنها کاملاً تغییر داد.

135. Configuration Phonétique.

136. Catégories Notionnelles.

137. Antoine Meillet

138. Characteristica generalis.

139. Scientia generalis.

۱۴۰. Hottentots - نام قبایل کوچنده‌ای است که امروز در قسمت جنوب

غربی آفریقا زندگی می‌کنند و به بیست هزار نفوس بالغ می‌گردند و به زبانی سخن می‌گویند که به چهارشاخه تقسیم می‌شود.

141. Système de référence.

142. Men.

143. Luna, lu-c-na

144. Bakairi

145. Esthétique.

146. Kant: Critique du Jugement.

147. A. Baumgartner-Aesthtica.

148. Gnoseologia inferior.

149. Aristote-Poétique. 4 - 1448b. 5-17. trad.

150. کتاب سابق الذکر 1. 1447. a. 26. J. Hardy.

Paris. Les Belles Lettres.

151. Ut Pictura Poesis.

152. Ars Simia naturae.

153. Dante - *Le Paradis* - XIII. V. 76. edit. de H. Longnon. Garnier. P. 424.

154. Zeuxis

155. l'abbé; Batteux.

156. Les Beaux-Arts réduits à un même Principe.
۱۵۷. حقیقت اینست که حتی در قرن نوزدهم، نظریه کلی تقلید، نقش مهمی داشته است. مثلاً تن Taine از این نظریه در کتاب "فلسفه هنر" خود دفاع می‌کند.
158. La Nouvelle Héloïse.
159. "Von deutscher Baukunst".
160. Goethe - "Von deutscher Baukunst". werke
XXXVII. 148. sq.
161. Art de caractère
Wordsworth ۱۶۲ - شاعر انگلیسی (۱۷۷۰-۱۸۵۰)
163. Thèse onomatopéique interjection.
۱۶۴. Sturm und Drang، نهضت ادبی و هنری که در سالهای ۱۷۷۰ تا ۱۷۹۰ در آلمان ظهور کرده و به این صفت معروف شده و این اسم از عنوان یکی از سوگنامه‌های تراژدی کلینگر Klinger، نمایش‌نامه‌نویس آلمانی (۱۷۵۲-۱۸۳۱) گرفته شده است. غرض اصلی این جنبش که روسو علمدار آن شده، عصیان علیه خردگرایی اندیشمندان قرن هجدهم و عصر روشنگری و اعاده حیثیت از احساسات و مکنونات قلبیه و نیز آزاد کردن نوع فردی نویسندگان و شعرا و هنرمندان از قید ضوابط و قواعد قدما بوده است.
165. Formation
166. Intuition.
167. Expressif
168. Representatif.
169. R. G. Collingwood - *The Principles of Art*.
Oxford. Clarendon Press. 1938. PP. 279. 282. 285.
170. Contemplation.
171. Interjection.
172. Expression.

173. Representation.
174. Interpretation.
175. Mallarmé.
176. Mia Praxis.
177. Aristote 23 - 1459 a - 17 - 29. کتاب نامبرده
178. Concrétisation.
179. Simplification conceptuelle.
180. Generalisation dèductive.
181. Saper Vedere.
182. Ludwig Richter.
183. Idiosyncrasie.

۱۸۴. این مطلب را من از کتاب ذیل نقل کرده‌ام :

Heinrich Wölfflin-principes de l'histoire de l'art

۱۸۵. ناتورالیسم از لحاظ فلسفی مکتبی است که قائل به چیزی در ورای طبیعت نیست و فوق طبیعی را انکار می‌کند. از جهت تاریخ ادبیات، اصحاب این مکتب قائل به الفاء و طرد خیال در توصیف واقعیات هستند و در توصیف واقع هم مقید به تاکید در خصوصیات طبیعت انسان و قوانین حاکم بر آن هستند. مترجم.

186. Universalité esthétique

187. Validité objective.

۱۸۸. کانت برای بیان این دو مفهوم بترتیب کلمات، Allgemeingültigkeit

, Gemeingültigkeit را به کار برده که ترجمه آن دشوار است. برای تفسیر این دو کلمه رجوع کنید به :

H. W. Cassirer - A Commentary on Kant's

"Critique of Judgment". London. 1938. PP.190ff.

189. Frise

190. Sixtine

191. Leopardi
192. Disjoncti membra Poetae.
193. Légitimité.
194. Goethe - *Notes à une traduction de l' "essai sur la peinture" de Diderot. Werke. XLV. 260.*
195. Platon - *republique - 606 D.*
۱۹۶. Catharsis، کاتارسیس بنا به عرف، نتیجه، تسکین یا از میان - رفتگی کیفیات شدید نفسانی مثل وحشت و خشم و جز آنست. ارسطو این مطلب را با تعقید و پیچیدگی بسیار، در فصل چهارم کتاب *بوطیقا* آورده و گفته است که دیدار انفعالاتی که عارض بازیگران نمایش، خصوصا "سوک نامدیا تراژدی می‌شود، باعث رد و دفع انفعالات مشابه در تماشاگر می‌گردد. این کلمه یونانی، ظاهرا "واژه دینی‌ست و از کاتاروس Katharos به معنای پاک گرفته شده و مراد از آن، آداب تصفیه، نفس در آئین سری الیزیس Eleusis بوده است. مترجم.
197. J. Bernays - *Zwei Abhandlungen über die Aristotelische Theorie des Dramas. Berlin - 1880.*
- J. Bywater - *Aristotle on the Art of Poetry.*
- Oxford. 1909. PP. 152. s.q.q.
198. Apathie.
199. Dialogique.
200. Dialectique.
201. Sophocle.
202. Le Roi Lear.
203. Platon - *Le Banquet. 223.*
204. Platon - *Philèbe. 48. s.q.q.*
۲۰۵. فرق اپرا به معنای متعارف کلمه و اپرا بوف، در اینست که موضوع و بازیگران اولی از مقوله، تراژدی و دومی از مقوله کمدی هستند. مترجم.

206. *Encomium moriae.*

۲۰۷. *Tristram Shandy* این کتاب مجموعه‌ایست از پرده‌ها و گفتگوها و نمایش‌های کوچک طنزآمیز اثر استرن
 ۲۰۸. *Pickwick Papers* داستان مردی به همین نام است که با گروه کوچکی از آدم‌های عجیب و غریب نشست و برخاست دارد.

209. *Hume - On the Standard of Taste.*

210. *Impressions.*

211. *Percipi*

212. *Perceptualisation*

213. *Albrecht Dürer.*

214. *Denn Wahrhaftig steckt die Kunst in der Natur, wer sie heraus kann reissen, der hat sie.*

215. *Rhetorique*

216. *Boileau*

217. *Edward young - Conjectures on original composition.*

218. *Armide*

219. *Vraisemblable*

۲۲۰. غرض از این تعبیر که معادل صفت *Merveilleux* گرفته شده، مقوله "عناصر فوق طبیعی" در شعر و آثار خیالی به طور اعم است. حوری و پری و سحر و جادوگری و ظهور خداوند بر موسی در داستان مثنوی، از این جنس است. مترجم.

221. *Bodmer - Breitinger - Diskurse der Maler.*

1721 - 23.

۲۲۲. غرض زیبایی یونانی است.

223. *Le Songe d'une nuit d'été, acte V sc. I.*

(روای نیمه شب تابستان)

224. *Vico*

-
224. Vico
225. Personnification
226. Allégorie
227. Oréade.
228. Dryade.
229. Wordsworth - Prélude. III. 127. 132. Aubier.
230. Exteriorisation.
231. Architectonique به صیغه اسم در نزد کانت، یعنی "تئوری آنچه که در معرفت ما منطق یا اصول علمی است". شاکلهء صوری - طرح ساختمانی
232. Adolf Hildebrand - Das Problem der Form in der bildenden Kunst.
233. hê tôn Pragmaton Sustasis
234. Aristote - کتاب نامبرده - 6 - 1450 a - 7 - 25.
235. Corneille.
236. Imagination Productive.
237. Système de L'idéalisme transcecdantale
238. Poésie transcendante.
239. Schlegel - "Athenaüms fragmente" 238, in Prosaische Jugendschriften. ed-par. J. Minon. 2é. edit. Vienne. 1906. 11.242.
240. Schlegel - *Gespräch über die Poesie* - 1800. op. cit. II. 364.
241. Novalis - Edit. J. Minon. III, II. Cf. o. Walzel. German Romanticism.
242. Novum organum.
243. "Ideen". 13, in Prosaische Jugendschriften,

II. 290.

۲۴۴. Wilhelm Meister's Lehrjahre نام یک‌رمان تربیتی‌گونه‌است ؛
 ۲۴۵. اشاره به داستان فلسفی Candide (ساده‌دل) اثر ولتر است که
 از خلال ماجراهای کاندید ، نویسنده اثبات می‌کند که علی‌رغم گفتهٔ معروف
 لایبنیتز و ولف "امور عالم در بهترین وضع و در بهترین عوالم ممکن جریان
 ندارد ." مترجم .

246. Transcendental

247. Transcendant

248. Immanent

249. Bacon - Novum Organum. Livre I. Aphor. CXX.

250. Quicquid essentia dignum est, id etiam
 Scientia dignum est

251. Dos moi pou sio. (δός μοι πού σιῶ)

252. Hedonisme esthétique.

253. Plaisir objectif = pleasure objectified.

254. Santayana: *The Sense of Beauty*. New York.
 Charles Scribner's Sons, 1896. P. 22.

255. Aristote - *Ethique à Nicomaque*, Traduct.
 J. Tricot. Vrin. 1776 b. 33.

256. Contemplation.

۲۵۷. Rationalisme ، از لحاظ کانت ، قول به اینست که مبدأ فکر
 و تصور ، عقل است و نه تجربه .

۲۵۸. Intellectualisme عبارت است از قول به تفوق عقل نسبت
 به سایر قوای ذهنی ، مثل اراده و احساس و جز آن .

۲۵۹. کلاسی‌سیزم مکتب ادبی و هنری رایج در فرانسه در زمان سلطنت
 لوئی چهاردهم و یکی از وجوه بارز آن ، رجوع پیوسته به آثار عهد باستان
 اروپا ، یعنی یونان و رم بوده است .

۲۶۰. برای اطلاع مفصل‌تر و نظر انتقادی دربارهٔ این آراء که اولین نظریات رمانتیک راجع به هنر است مراجعه کنید به :

Irving Babbitt - *The New Laokoon*, Chap. IV.

261. Receptivite.

262. Spontanéité.

263. Sentiment esthetique.

264. Bergson - *Essai sur les données immédiates de la conscience*. PP. 11-12-13.

265. Shaftesbury: *The Moralists*. Sec. 2. Part. III Characteristics. 1714. II. 424. sq.

266. Sensualism.

۲۶۷. برای اطلاع بیشتر در خصوص مقام شافستیسوری در فلسفهٔ قرن هجدهم، نگاه کنید به :

Cassirer: *Die platonische Renaissance in England und die Schule Von Cambridge*. 1932. Chap. vi.

۲۶۸. دیونیزوس خدای انگور و شراب در نزد یونانیان باستان بوده است.

۲۶۹. آپولون خدای نور و هنر و پیشگویی در یونان باستان بوده است.

270. Konrad Lange: *Das Wesen der Kunts*. Berlin. 2 Vols.

271. Illusion esthétique.

272. Bernard Bosanquet: *The Lectures on Aesthetics*, and , S. Alexander, *Beauty and other Forms of Value*.

273. Transcendental.

274. Schiller: *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*. 1795. Letters. XV.

۲۷۵. شیلر، کتاب یاد شده، نامهٔ شماره ۲۵.

276. Profanum Vulgus

277. Stephan Mallarmé: *Oeuvres Complètes*.

Bibliothèque de la pléiade. "l'Art pour tout".

p. 257. , "Le Mystère dan, les lettres P. 382.

278. Orlega Y Gasset: *La dezhumanizacion del'arte*
Madrid. 1925.

279. I. A. Richards: *Principels of Literary Criticism*. NewYork, Harcourt, Brace. 1925. PP. 16-17.

۲۸۰. صفحات پیشتر را ببینید.

281. "Kant: eine andere Natur, auch geheimnisvoll, aber verständlicher; denn Sie entspringt aus dem Verstande." see *Maximen und Reflexionen*, in *Schriften der Goethe-Gesellschaft XXI*, 1970, 229.

282. Conceptual

283. De Witt. H. Parker: *The Principles of Aesthetics*. P. 39.

"حقیقت علمی عبارت است از دقت، وفاداری در امر توصیف متعلقات خارجی امر تجربه. حقیقت هنری موقوف است بر بینش هم دلانه یا توضیح روشنگری نفس تجربه". اختلاف میان تجربه علمی و تجربه استخوانی (استتیک) را اخیراً اسناد F.S.C. Northrup در مجله *Furioso* مجلد اول، شماره ۴، صفحه ۷۱ و صفحات بعدی، در طی مقاله‌ای آموزنده روشن کرده است.

284. *Vision binoculaire*

285. *Berum Videre formas*

286. *rerum Cognoscere*

287. conceptualisation.

288. Intellectualisation.

289. Ortega Y Gasset: "*History as a System*".

PP. 293. 294. 300. 305. 313.

290. Jakob Burchkardt - *Weltgeschichtliche Betrachtungen*. ed. par Jakob oeri. Berlin & Sttutgart. 1905. P. e.

241. Ktema es aei. *Thucydide. De bello peloponnesiaco*. I. 22.

292. Charles le Teméraire. (1433-1477)

Commines. ۲۹۳ وقایع نگار فرانسوی (۱۴۴۷-۱۵۱۱)

Quentin Durward. ۲۹۴ نام رمان تاریخی والتر اسکوت (۱۸۲۳)،

و موضوع آن مبارزات میان شارل بی‌باک و لویی یازدهم پادشاه فرانسه است.

295. Ranke - "Aufsätze zur eigenen Lebensge-
schichte". novembre 1885. in *Sämmtliche Werke*. edit.
A. Dove. LIII. P. 61.

296. *Adaequatio res et intellectus*.

297. "Das Höchste Wäre": *Zu begreifen, das aller
Faktische Schon Theorie ist*. Goethe: *Maximen II* und
Reflexionen. P. 125.

۲۹۸. برای تفصیل بیشتر، نگاه کنید به:

Gustave Lefebvre - *Fragments d'un manuscrit de
Menandre, découverts et Publiés*. Le caire. Impres-
sion de l'Institut français d'archéologie. 1907.

299. Descartes - *Regulae ad directionem ingenii*.
I. edit. de F. Alquié. Garnier. t. 1. P. 78.

300. *Hypothèse de la nébulosité*.

301. *disj e cta membra*.

302. "Deine Art zu fegen - und nicht etwa aus dem Kehricht Gold zu sieben, Sondern den Kehricht zur lebendigen Pflanze umzupalingenesieren, legt mich immer auf die Knie meines Herzens". Goethe an Herder. mai 1775. Briefe, weimar . ed. II. 262.

303. Einen rückwärts gekehrten Propheten. *Athenaumsfragmente* p. 80. op. cit. II. p. 215.

304. Historicisme.

305. Guido Calogero - *"On the So called identity of History and Philosophy"* in. *Philosophy and History. Essays Presented to Ernst Cassirer*. P.35-52.

306. considérations inactuelles.

307. Nietzsche - Vom Nutzen und Nachteil der Historie, für das Leben. in *"unzeit gemässe Betrachtungen"*. 1874. pt. III.

308. odos amô kato miê.

309. Moses Mendelssohn.

310. Kant - *Critique de la raison pure*. trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud. P.U.F. P. 263.

311. Friedrich Gundolf - Caesar. Geschichte Seiner Ruhm. Berlin.

312. S. E. Monison - *The Oxford History of the United States*. Oxford, clarendon Press. 1927. I, 39 sq.

313. Ferrero

314. Mommsen.

315. Pascal - Pensees. Livre de Poche, Classique.
P. 93.

316. Guglielmo Ferrero - "*The History and Legend and Cleopatra*" in . Characters and Events of Roman History, from Caesar to Nero. New York. G.P. Putnam's Sons, 1909. PP. 39-68.

317. Ferrero - Grandezza e decadenza di Roma.
Milan. 1907. III. PP. 502-539.

318. Platon - Le Banquet. 208^e - 209. Trad. Leon Robin. "Les Belles Lettres".

۳۱۹. رجوع کنید به صفحات قبل.

320. Monumenta aere Perenius.

321. Bourgmestre

۳۲۲ رجوع کنید به نامه Mommsen به Henzen که در آخر کتاب زیر آمده است:

G. P. Gooch - *History and Historians in the Nineteenth Century*. London. Longmans, Green & Co. 1913. Nouv. ed. 1935. P. 457.

323. Römisches Staatsrecht.

324. Windelband - "*Geschichte und Naturwissenschaft*" in *Praludien*. Se. ed. Tübingen. 1915. Vol. II.

325. Nomothétique.

326. idiographique.

327. Rickert - *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*. Tübingen. 1902.
P. 255.

328. Gregorovius.

329. Heinrich Von Leo

330. Heinrich Von Treitschke.

۳۳۱. برای آشنائی با انتقادات راجع به آثار رانکه مراجعه کنید به کتاب

332. Sitzen von den pyramiden فوق‌الذکر:

Zu der völker Hochgericht

Überschwärmung Krieg und Frieden

und Verziehen Kein Gesicht.

رجوع کنید به قسمت دوم فاوست

"Nuit classique de Walpurgis" Acte II trad. R.

Roderich Schropp, Perrin et Cie. 1905. P. 314.

333. Die weltgeschichte ist das weltgericht.

334. Hegel - *Principes de la philosophie du droit*. PP. 340-41. Traduct. A. Kaan. Gallimand. 1940.

۳۳۵. در کتاب:

A. Dove - *Ausgewählte Schriftchen*. 1892. PP. 112. sqq.

مؤلف ارزیابی بسیار خوبی از شخصیت و آثار رانکه کرده و بر مفهوم:

"Universalität des Mitempfindens"

او تکیه کرده است.

336. E. Fueter - *Geschichte der neueren Historiographie*. 3ème edit. Munich et Berlin. 1936. P. 543.

337. Takob Burckhardt

338. *Essays Aesthetical and Philosophical*.

Lettre XXII.

339. Max Planck - *Die Einheit des Physikalischen*

Weltbildes. Leipzig. 1909.

340. Anthropomorphisme.

341. egocentrique.

342. Polymorphisme

343. Cassirer - *Die Philosophie der Aufklärung*

Fayard. chap. V.

344. Pragmatique.

345. Taine - *Philosophie de l'art*. 10^e. edit.

Paris. Hachette. 1903. Part 1. chap. 1. PP. 12-13.

346. Taine - *Histoire de la littérature anglaise*

Hachette - 1863. Introd. I. PP. XV. sqq.

347. Determinisme historique.

۳۴۸. در این خصوص مقاله‌ای با مشخصات ذیل نوشته‌ام :

"Naturalistische und humanistische Begründung
der Kulturphilosophie". Göttingen. Kungl. Vetens
Kaps-och Vitterhets-Samhallts. Handlingar. Gothenburg.
1939.

349. Kant - *Critique de la raison Pratique*.

trad. François Picavet. 5^e edit. P.U.F. P.105.

350. Geisteswissenschaft.

351. Taine - کتاب نام‌برده - Introd. I.P.4. sqq.

۳۵۲. به صفحه‌های قبل مراجعه کنید.

353. hermeneutique.

۳۵۴. برای آشنائی با اشکالات این نظریه رجوع کنید به :

Ernst Troeltsch - *Der Historismus und Seine
Probleme, in Gesammelte Schriften*". Vol. III,
Cassirer - *Zur Logik der Kulturwissenschaften*.
Gothenburg. 1942. PP. 41. sqq.

355. Eduard Meyer - *Zur Theorie und Methodik der Geschichte*. Halle. 1902. PP. 36. sq.
356. *Homo-ousios Homoi-ousios*.
357. Macaulay.
358. Buckle - *Histoire de la civilisation en Angleterre*. Trad. Baillot. Paris. Marpon et Flammarion. PP. 22-23.
359. Buckle - کتاب یاد شده - PP. 31-32.
360. Caton.
361. Lucain.
362. *Victrix Causa diis Placuit Sed Victa Catoni*
363. Animiste.
364. Typisme.
365. Conventionalisme.
366. Subjectivisme.
367. Principe à Priori.
368. K. Lamprecht - *What is History*. Trad. E. A. Andrews. NewYork. Mac Millan. 1905. P. 163.
369. *Weltgeschichte*.
370. Klinger
371. Boeklin.
372. Lamprecht - *Alte und neue Richtungen in der Geschichtswissenschaft*. 1896.
373. Bernheim - *Lehrbuch der historischen Methode*. Seme. edit. Munich. Dunkher. 1908. PP. 710. sqq.
374. W- Lutoslawski- *The Origin and Growth of Plato's Logic, with an Account of Plato's Style*

and of the Chronology of his Writings. London & NewYork. 1907.

375. Adickes.

۳۷۶. خصلت منطقی این مفاهیم مبتنی بر سبک‌شناسی، را در کتاب ذیل روشن کرده‌ام.

Zur Logik der Kulturwissenschaften. Gothenburg. 1942. PP. 63. sqq.

377. Certitude apodictique.

378. Kant - "*Metaphysische Anfangsgrunde der Naturwissenschaft*" Vorrede, werke. ed. Cassirer. IV. P. 370.

379. J. Burkchandt کتاب نامبرده P. 61.

380. *Baseler Jahrbücher.* 1910. PP. 109. sq.
Karl Joel. Jakob Burckardt als Geschichtphilosoph, Basel. 1918.

381. *Corpus inscriptionum.*

382. Mommsen - "*Rektoratrede*". 1874. in *Reden und Aufsätze.* Berlin. 1912.

383. eine Phantasie für die Wahrheit des Realen.

384. Goethea Eckermann - 25. dec. 1825. in *Conversations de Goethe.* Paris. Biblio.
Charpentier. Eugene Fasquelle. T. 1. P. 226.

385. J. R. Bury - *The Ancient Greek Historians.* Harvard Lectures. New York. Mac Millan. 1909.
Lectures. IV.

۳۸۶. صفحات قبل را ملاحظه فرمائید

387. Burckhandt. کتاب نامبرده. PP. 6-7.

388. Laurence Sterne.

۳۸۹. غرض از این فصل البته این نیست که یک نظر اجمالی از یک نوع فلسفه علوم و یا یک نوع فلسفه مبتنی بر وصف ظواهر معرفت (فتومولوژی شناخت) به خواننده ارائه کند. در خصوص مسئله اخیر در جلد سوم کتاب "فلسفه صور نمادی (۱۹۲۹) و از مسئله اول در کتابهای *Sustance and Einstein's Theory و Function* و نیز در کتاب:

Determinismus und indeterminus in der moderner

Physik. Göteborgs Hogskola, Arsskrift. 1936. I

سخن گفته‌ام. در این جا کوشیده‌ام تا به اختصار به نقش کلی علم را روشن کنم و مقام آن را در دستگاه صور نمادی (سمبولیک) تعیین نمایم.

390. *Dos moi Pou stô Kai Kosmon Kinêsô*

391. *Epistémé.*

۳۹۲. *Epistemologie*. غرض از این کلمه همان فلسفه علوم است، منتهی معنای دقیقتری دارد. اول آنکه، این علم دقیقاً "متوقف بر مطالعه روشهای تحقیق علمی نیست، زیرا خود موضوع روش‌شناسی (متدلوژی) و خود متدلوژی جزئی از منطق است. دوم آنکه، این علم ترکیب قوانین علمی و پیشگویی فرضی و نظری قوانین علمی به سیاق فلسفه تحصیل و تحول نیست. علم‌شناسی یا اپیستمولوژی مطالعه انتقادی اصول و فرضیات و نتایج علوم گوناگون است و غرض از آنها، تعیین مبدا؛ منطقی (و نه نفسانی) و اعتبار و برد عینی آنهاست. از اینرو، در حکم مدخل و معاون لازم "فرضیه‌شناخت" است. علم‌شناسی معرفت را در جزئیات آن و به صورت انی بعد از تجربه (A Posteriori) و در حوزه کلیه علوم و مواضع آن تحت مطالعه می‌دهد و تئوری شناخت، معرفت را در حوزه "وحدت ذهن" به نظر می‌آورد. مترجم.

393. *entendement.*

394. *Intuition.*

395. *Kant - Critique de la raison pure. Trd.*

française. Tremesayguer. et Pacaud. P.U.F. Zeme.
edit. P. 118.

396. Esthetique Transcendantale.
397. Analytique Transcendantale.
398. Simplex Sigillum Veri.
399. Terminus ad quem.
400. Terminus ad quo.
401. Jespersen - *Language*. PP. 338. sq.
402. كتاب مذکور PP. 338. sq.
403. Cassirer - *Philosophie des formes symboliques*. I. PP. 265. Sqq.
404. Linne - *Philosophia botanica*.
405. Nomina Si nescis Perit et cognitio rerum.
406. Cassirer - "*The influence of Language upon the Development of Scientific Thought*". *Journal of Philosophy*. XXXIX. no. 12. Juin 1942. PP. 309-327.
407. *Philosophie der formes symboliques*. II. PP. 139. sqq.
408. Philolaos - frag. 4. 11. in. Diels - *Die Fragmente der Vorsokratiker*. I. PP. 408-411.
409. Systematisation.
410. Gardiner - *The Theory of Speech and Language*. P. 51.
411. infinité.
412. Indetermination.
413. Apeiron.
414. Dernier terme.

415. Relation generative.
416. Frege.
417. Russell.
418. Dedekind.
419. Mystère ontologique.
420. irrationnel.
421. Arrêton.
422. H. Scholz & H. Hasse *Die Grundlagen Krise der griechischen Mathematik*. Charlottenburg. 1928.
423. Grandeur incommensurable.
424. Aristote - Metaphysique. A. S. 985 b. - 986 a. trad. Tricot. Vrin. T. 1.
۴۲۵. اعداد گسسته یا منقطع (discret) به مقداری اطلاق می شود که از واحدهای مشخص تشکیل یافته باشد. خلاف آن مقادیر پیوسته (continu) است. مثل طول و زمان. Nombres discrets
426. continu mathématique.
427. H. Weyl - *Das Kontinuum. Kritische Untersuchungen über die Grundlagen der Analysis*. Leipzig. 1918.
428. Continuum.
429. Substantia quae in se est Per se Concipitur
430. etendue.
431. Mathesis universalis.
432. Bohr.
433. A. Sommerfield - Atomic Structure and Spectral lines
434. Spectroscopie.

435. E. O. Lippmann - Entstehung und Ausbreitung der Alchimie. Berlin - Springer. 1919 & Lynn Thorndike - *A History of Magic and Experimental Science*. NewYork . 1923-41. 6 Vol.

436. Iatrochimie

437. R. Boyle - chymista scepticus.

۴۳۸. Phlogistique . در توجیه پدیدهء احتراق قدما می‌گفتند سیاله- ای خاص سبب سوختن اجسام می‌شود .

439. Sommerfield - کتاب نامبرده - chap. II

440. Concept.

441. Postulats.

442. concept par inspection.

443. concept par postulation

444. F. S. C. Northrop- "The Method and Theories of Physical Science. in their Bearing upon Biological Organization". Supplement Growth. 1940. PP. 127-154.

445. Presuppose.

446. Participation.

447. Daedalus معمار اساطیری یونان یاستان

448. Platon - Republique. VII. 529-530. Trad.

Leon Robin. Bibliotheque dela Pleiade.

449. Riemann.

450. Determinisme.

451. Cassirer - Determinismus und indeterminismus in der modernen physik.

۴۵۲. تئوری کوانتا مبتنی به این فرضیه است که انرژی واقعیت به هم پیوسته نیست و از ذرات بسیار نازک ظریف یا کوانتا تشکیل می‌شود . م .

453. Felix Klein - Vorlesungen über die Entwicklung der Mathematik im 19 Jahrhundert. Berlin. 1926-27.

۴۵۵. Quaternion - اصطلاح علم جبر است و غرض از آن سیستم مقادیر پیچیده چهار واحدی است. م.

456. Principe de raison suffisante.

457. Helmholtz - Treatise on Physiological optics. Trad. Tames. P.C. Southall. Optical Society of America. George Banta. Publishing Co., 1925. III. PP. 33-35.

458. Heraclite - Fragme. 51. in: Diels: Die Fragmente der Vorsokratiker Same edit.

۴۵۹. کتاب نامرده. Frgm. 54.

460. Efficiency.

461. Identification. Discrimination.

۴۶۲. برای تفصیل بیشتر، فصل هفتم را نگاه کنید.

463. H. Paul - Prinzipien der Sprachgeschichte. 4ème. edit. 1909. P. 63.

464. Horace - Ars Poetica.

465. Mediocribus esse Poetis non di, non homines, non Concessere Columnae.

466. Ingenium.

467. Kant - critique de la faculté de juger. p. 46-47. trad. philonnko. Vrin. 1965. PP. 138-139.

468. Ex analogia universi, Ex analogia hominis

469. Bacon: Novum Organum. Liver I. ophor. XLI.

