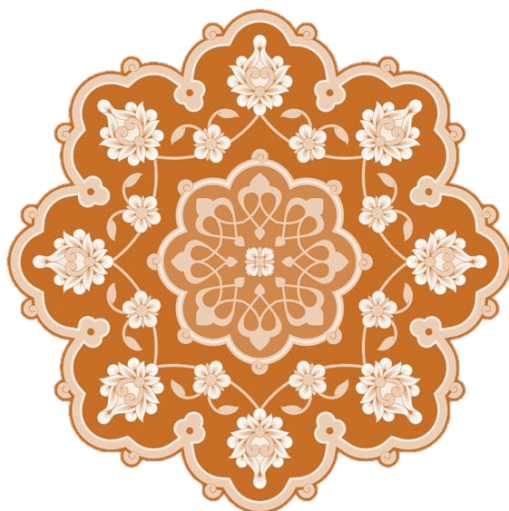


مقدمه‌ای بر روش مطالعه در معارف شرقی

به‌ویژه حکمت فهلوی

(بخش دوم)



بخش دوم از کتاب مقدمه عمومی بر مطالعه تعالیم هندو

نوشته: رنه گنون

ترجمه و توضیح: بابک عالیخانی



ارائه شده به مناسبت همایش سهروردی و احیاء حکمت فهلوی (۱۳۹۹)

fahlavi2020@ip.ir

fahlavi2020@gmail.com

فصل اوّل

بخش‌های اصلی جهان مشرق^۱

پیشتر گفته‌ایم که گرچه روحیه شرقی به مثابه یک کلّ واحد در قبال روحیه غربی نهاده تواند شد، مع الوصف سخن گفتن از تمدن شرقی واحد به همان نحو که از تمدن غربی واحد سخن می‌گوییم، خطاست.^۲ چندین تمدن شرقی به‌کلی متمایز وجود دارد که هر یکی واجد اصل وحدت‌بخش خاصّ خویش است، و چنان که به زودی تبیین خواهیم نمود، اصل وحدت در هر تمدن شرقی، بالذات غیر از اصل وحدت متناظر با آن در تمدن‌های دیگر است؛ هرچند که چنین اختلافاتی مشهود است، ولی با این حال، همگی تمدن‌های شرقی پاره‌ای اوصاف مشترک خصوصاً در طرز تفکر خود نشان می‌دهند، و همین امر است که سخن گفتن از نوعی روحیه خاصّه شرقی را به طور کلی میسر می‌سازد.

۱. به جهت اشتراکات موجود در میان تمدن‌های شرقی می‌توان از جهان شرق سخن گفت، ولی نظر به کثرت تمدن‌های شرقی می‌توان از عوالم شرق گفتگو به میان آورد.

۲. بخش یکم، فصل یکم (شرق و غرب)

در هر نوع مطالعه، آغاز کردن از دسته‌بندی بر پایه آن اقسام طبیعی که موضوع محلّ بحث به خود می‌پذیرد، به روشن‌تر شدن مسائل یاری می‌رساند.^۱ به همین جهت، با التزام به خطوط کلی و عمومی‌ترین تقسیمات که دست‌کم برای نوعی تقریب ابتدائی کافی است، چرا که در اینجا قصد ما بررسی تفصیلی هر یک از این تمدن‌ها به نحو جداگانه نیست، پیش از هر چیز دیگر لازم است تبیین کنیم که وضع تمدن‌های مختلف مشرقی نسبت به یکدیگر چگونه است.

نظر بدین مقصود، مشرق زمین به سه بخش عمده تقسیم تواند شد که برحسب نسبت جغرافیایی آنها به اروپا به ترتیب با عناوین شرق نزدیک، شرق میانه و شرق دور وصف می‌شود. از دیدگاه ما، شرق نزدیک شامل کلّ جهان اسلام است؛ شرق میانه اساساً عبارت از هند است؛ و اما شرق دور، مناطقی است که معمولاً به همین نام بدانها اشاره می‌شود، یعنی چین و هندوچین. در یک نگاه می‌توان درک کرد که این سه قسم عمومی، در واقع، با سه تمدن به کلی متمایز و مستقلّ مطابقت می‌کند که این سه تمدن حتّی اگر تنها تمدن‌های موجود در شرق نباشند، لیکن در هر صورت مهم‌ترین آنها و گسترده در مناطق بسیار وسیعی هستند. ذیل هر یک از این تمدن‌ها برخی اقسام فرعی قابل تمییز است که گوناگونی آن قابل مقایسه با آن گوناگونی است که در تمدن اروپایی در میان کشورهای مختلف وجود دارد؛ جز اینکه در مورد مشرق، تعیین محدوده‌های ملی برای آن اقسام فرعی ممکن نیست، چرا که مفهوم ملیّت با ادراکی سازگار است که به طور کلی در مشرق بیگانه به شمار می‌رود.

۱. این نکته از حیث روش بررسی مهم است و بسیاری از اهل تحقیق عملاً از تقسیم و دسته‌بندی کار خود را آغاز می‌کنند.

شرق نزدیک که از مرزهای اروپا آغاز می‌شود،^۱ نه تنها در بخش‌های آسیایی مجاور اروپا، بلکه همچنین در کلّ آفریقای شمالی گسترش می‌یابد؛ درواقع، شرق نزدیک شامل کشورهایی است که از نظر جغرافیا به همان اندازه غربی‌اند که اروپا غربی است. ولی تمدّن اسلامی، علی‌رغم اینکه در جهات متعدّدی گسترش یافته، مع‌الوصف همواره اوصاف اساسی خود را که وامدار منشأ مشرقی خویش است نگاه داشته و بر اقوام متعدّد و بس متفاوت، نقش مشخصات مختصّ به خود را حک کرده و بر این اساس وجهه نظر مشترکی بدانها بخشیده است، البته نه آنقدر که اصالت آنها را از ایشان سلب کند. جماعت بربر آفریقای شمالی هرگز با عرب‌های ساکن همان مناطق آمیخته نمی‌شوند، و تمییز آنها از عرب‌ها، نه تنها بر مبنای رسوم خاصی که حفظ کرده‌اند و بر مبنای مشخصات ظاهری آنها، بلکه همچنین به حکم نوعی سیماشناسی ذهنی که مختصّ به آنهاست، آسان است؛ فی‌المثل سخت بدیهی است که یک بومی الجزایر^۲ از جهات بسیار، بیشتر به یک اروپایی شباهت دارد تا به یک عرب. ولیکن با این حال درست است بگوییم که تمدّن آفریقای شمالی، از حیث آنکه واجد وحدتی خاصّ خود است، نه تنها اسلامی، بلکه حتّی در وجوه اساسی خود، عربی است؛ و در اینجا باید اشاره کرد که در جهان اسلام، آنچه بتوان به نام جمعیت عرب خواند جایگاه اصلی مهمّی دارد، نه تنها بدین سبب که اسلام در میان ایشان ظاهر گردیده، بلکه همچنین بدین علّت که زبان آنها، زبان سنّتی همه اقوام اسلامی، قطع نظر از منشأ یا نژاد آنهاست.

۱. اشاره است به اروپای شرقی که بخشی از جمعیت آن از مسلمین تشکیل یافته است.

علاوه بر جماعت عرب‌ها، دو گروه مهم دیگر قابل بازشناختن است که به ترتیب عبارتند از: ترک‌ها و پارسی‌ها (ایرانی‌ها)، گرچه این عناوین محتملاً چندان دقیق نیست.^۱ گروه نخست عمده شامل اقوامی از نژاد مغول است، مانند ترک‌ها و تاتارها؛ خصوصیات روحی این قوم همچون اوصاف ظاهری آنها، ایشان را تا اندازه بسیار از عرب‌ها متمایز می‌سازد؛ ولی به سبب آنکه اصالت عقلانی آنها نسبتاً اندک است، این قوم اساساً از حیث عقل، متکی‌اند به عرب‌ها؛ وانگهی، حتی از منظر شریعت، این دو بخش، یعنی عرب‌ها و ترک‌ها، با وجود تفاوت‌های اندک از جهت شعائر و قانون، با هم یک کل واحد را تشکیل داده‌اند که در قبال جماعت ایرانی^۲ قرار تواند گرفت: در اینجا به یکی از ژرف‌ترین شکاف‌ها می‌رسیم که در جهان اسلام وجود دارد، تقسیمی که معمولاً چنین وصف می‌شود که عرب‌ها و ترک‌ها «سنّی» هستند، درحالی که ایرانی‌ها «شیعه»‌اند؛ هر چند این عناوین، نیازمند ملاحظات خاصی است، ولیکن در اینجا مجال پرداختن بدانها نیست.

از سخنان پیشین می‌توان ملاحظه کرد که تقسیمات جغرافیایی همواره دقیقاً مطابق با حوزه گسترش تمدن‌های متناظر آن مناطق نیست، بلکه تنها با جایگاه‌های نخستین و مرکزهای اصلی آنها مطابقت دارد. در هند، عناصر اسلامی در همه جا پیداست، و همین سخن در مورد چین نیز صادق است؛ لیکن وقتی در باب تمدن‌های این دو سرزمین سخن می‌گوییم نیازی نیست که مسلمین را ملحوظ داریم، زیرا که تمدن اسلامی، بومی این دو سرزمین نیست. از سوی دیگر، ایران حقاً باید از حیث نژادی و حتی جغرافیایی به آنچه شرق میانه نامیده‌ایم بپیوندد؛ اگر آن را بخشی از شرق میانه

۱. نظر به وجود طوایف ترکمن و عناصر برخاسته از بالکان در ترکیه و نظر به اینکه پارس نام یکی از ولایت‌های ایران است که در زبان‌های اروپایی بر کل ایران اطلاق می‌شود، نویسنده آن دو عنوان را چندان دقیق نشموده است.

۲. به نظر نویسنده، مردم ایران به اعتباری به شرق نزدیک و به اعتبار دیگری به شرق میانه تعلق دارند. به اعتبار اسلامی بودن، ایران به شرق نزدیک تعلق دارد و به اعتبار سوابق باستانی خود (و حتی از حیث جغرافیا) به شرق میانه.

نهاده‌ایم، بدین سبب است که ساکنان فعلی آن به کلی مسلمان هستند. در شرق میانه، در واقع، باید دو تمدن متمایز را بازشناخت که با وجود این تمایز، هر دو آشکارا از منشأ واحدی برآمده‌اند: نخست تمدن هند، و دو دیگر تمدن ایرانیان باستان است؛ ولی امروزه تنها نمایندگان بازمانده از سنت ایرانیان باستان، زردشتیان هستند با جماعات کوچک و پراکنده چندی که برخی از آنها در هند، عمده در اطراف بمبئی، و برخی دیگر در قفقاز به سر می‌برند؛ در اینجا صرف جلب توجه به وجود آنها کافی خواهد بود.^۱

بنابراین، همه آنچه باقی می‌ماند تا بدان پردازیم، دومین قسم اصلی ما، یعنی تمدن هند به معنی اخص کلمه، یا به بیان دقیق‌تر، تمدن هندوست که در چارچوب وحدت خویش اقوامی از نژادهای مختلف را در برمی‌گیرد؛ بین مناطق مختلف هند، و خصوصاً در میان شمال و جنوب هند، اختلافات قومی دست کم به همان اندازه است که در کل قاره اروپا یافت می‌شود؛ با این حال، همه این اقوام در یک تمدن، و نیز در یک زبان سنتی مشترک، یعنی سنسکریت، سهیم‌اند. تمدن هند در دوره‌های خاصی تا به شرق پیش رفته و آثار مشهودی از تأثیر خود را در بخش‌های مختلف هندوچین، همچون برمه، سیام،^۲ کامبوج، و حتی در برخی از جزایر اقیانوسیه، خصوصاً در جاوه برجای نهاده است. از سوی دیگر، همین تمدن هندو موجبات ظهور تمدن بودایی را فراهم ساخت

۱. از اشرافیان که جوهره تعلیمات باستانی را احیا کرده‌اند نیز می‌توان یاد کرد، ولی نویسنده به وجود آنها برنخورده است.

۲. سیام همان تایلند فعلی است.

که در صور مختلف خود، در بخش بزرگی از آسیای شرقی و مرکزی گسترش یافت؛ لیکن موضوع آیین بودایی مستلزم توضیحات بیشتری است که سپس بدان خواهیم پرداخت.^۱

اما تمدن شرق دور که تنها تمدنی است که جمله اعضای آن واقعاً به نژاد واحد تعلق دارند، به‌درستی تمدن چینی نام تواند گرفت؛ این تمدن، چنان که مشاهده کرده‌ایم، تا به هندوچین خصوصاً به تانگ کینگ و انام^۲ گسترش می‌یابد، ولی از حیث نژاد، ساکنان آن مناطق چینی هستند، چه به صورت نژاد خالص، و چه به صورت آمیخته با برخی عناصری از منشأ مالایی، هر چند که این عناصر به هیچ وجه غالب نیستند. باید تاکید شود که زبان سنتی متعلق بدین تمدن، اساساً زبان چینی نوشتاری است که از تغییرات زبان گفتاری، خواه این تغییرات در زمان باشد و خواه در مکان، مصون است؛ یک چینی از منطقه شمال، یک چینی جنوبی، و یکی از اهالی انام، چه‌بسا قادر نباشند سخن یکدیگر را دریابند، لیکن با اینهمه، کاربرد حروف الفبای اندیشه-نگار (ایدئوگرام) واحد با همه اقتضائات واقعی خود، پیوندی در میان آنها پدید می‌آورد که قدرت آن در نزد اروپاییان به کلی ناشناخته است.

در خصوص ژاپن که آن را خارج از رده‌بندی عمومی خود قرار دادیم، تا حدودی که از نفوذ چینی‌ها متأثر بوده است به شرق دور ملحق می‌شود، ولی افزون بر این، ژاپن دارای سنتی از آن خود است به نام شینتو که خصوصیت بسیار متفاوتی بدان می‌بخشد. جالب توجه است دریابیم که این عناصر سنتی مختلف در هنگام مواجهه با مدرن‌گشتگی، یعنی با غربی شدن که رهبران ژاپن بر مردم

۱. مشهور است که رنه‌گون در باب آیین بودایی تجدیدنظر کرده و سرانجام از نفی آن به سبک عرفای مکتب ودانته، دست برداشته است،

ولی آن حکیم عالیقدر درباره آیین مزدایی هرگز فرصت بررسی دقیق‌تر را نیافته است.

۲. ویتنام فعلی

آن کشور تحمیل کرده‌اند، تا چه اندازه در حفظ خود موفق بوده‌اند؛ لیکن این موضوع به نظر ما بیش از آن خاص است که در اینجا بتوان بر سر آن بحث کرد.^۱

اگر لحظه‌ای به جهت دیگر بازگردیم، متوجه خواهیم شد که در بررسی پیشین خود به‌عمد و به‌کلی تمدن تبتی را از قلم انداخته‌ایم، درحالی که این تمدن به هیچ وجه قابل چشم‌پوشی نیست، بخصوص از دیدگاهی که برگزیده‌ایم. این تمدن از برخی جهات با هر دو تمدن هندوستان و چین مرتبط است، در حالی که واجد اوصاف بسیار دیگری است که کاملاً مختص بدوست؛ ولی از آنجا که این تمدن در نزد اروپاییان، نسبت به تمدن‌های دیگر مشرق، کمتر شناخته شده، نمی‌توان بدون پرداختن به توضیحاتی که در کتابی مانند کتاب حاضر به کلی نابعاست، درباره آن تمدن به نحو سودمند بحث به عمل آورد.^۲

بنابراین، با در نظر گرفتن ملاحظات ذکر شده، تنها لازم است سه تمدن بزرگ مشرقی را بررسی کرد که به ترتیب با تقسیمات جغرافیایی که پیشتر مذکور افتاد متناظر است، یعنی تمدن‌های چینی، هندو و اسلامی.^۳ برای روشن نمودن نکات اساسی که در آن این سه تمدن با یکدیگر تفاوت می‌یابند، بدون ورود در جزئیات، مفیدترین کاری که می‌توانیم کرد این است که به اختصار تمام به تبیین اصولی بپردازیم که وحدت بنیادین هریک از این تمدن‌ها بر آن مبتنی است.^۴

۱. رنه گنون نگران راهی است که ژاپنی‌ها به طور تحمیلی (یا غیر تحمیلی) برگزیده‌اند.

۲. مارکو پالیس که از دوستداران گنون بوده و پاره‌ای از نوشته‌های وی را به انگلیسی ترجمه کرده، در آثار خود (مثلاً در کتاب قلّه‌ها و لاماها) کوشیده است تا سنت مردم تبت را تا اندازه‌ای معرفی کند.

۳. سه‌وردی از سه شرق در سلسله‌طولی (عمودی) سخن گفته است:

شرق کوچک، شرق میانه و شرق بزرگ. این سه شرق در برابر غرب (عالم جسمانی) اند و به ترتیب، عبارتند از عالم نفس و عالم مثال و عالم عقل. وی از سه شرق در جغرافیا سخن به میان نیاورده، ولی در تقسیم کلمه به جانب غربی و جانب شرقی مذکور در کتاب مطارحات، گویی شرق را منحصر در ایران ساخته است، با این حال در آثار خود گاه از تمدن هندوچین نیز صرفاً نام برده است.

۴. تقسیم سه‌گانه گنون تازگی دارد و آنچه درباره اصل وحدت‌بخش در هر یک از تمدن‌های شرق نوشته است، کشفی نو به شمار می‌رود.

فصل دوم

اصل وحدت در تمدن‌های مشرقی

در زمانه حاضر، یافتن اصل وحدت‌بخش در تمدن غربی بسی دشوار است؛ حتی چه‌بسا بتوان گفت علی‌رغم آنکه هنوز تمدن غرب طبیعتاً بر گرایش‌هایی^۱ چند مبتنی است که ترکیب آن گرایش‌ها ذهنیتی منسجم را ساخته است، لیکن وحدت این تمدن، دیگر چیزی بیش از صرف وحدت واقعیت جزئی^۲ نیست، و به همان اندازه فاقد اصل و اساس است که خود آن تمدن، بی‌بن و بی‌بنیاد است.^۳ از زمانی که پیوند سنتی برآمده از شریعت، در دورهٔ رنسانس و اصلاحات مذهبی، بریده شد، پیوندی که درست اصل اصیل وحدت برای تمدن غربی بود و در قرون وسطی آنچه را که «امت مسیحی» نام گرفته بود شکل می‌داد، حال بر همین منوال بوده است. عقلانیت غربی، در چارچوب حدودی که فعالیت بالاختصاص مضیق آن را ترسیم می‌نماید، قادر نبوده است تا از طریق وابستگی به سنتی از رده دیگر که بر جای سنت محل بحث نشیند، فکری به حال خود کند؛ مقصود ما این است که قطع نظر

۱. رنه گنون در کتاب «سیطرهٔ کمیت و علانم آخر زمان» مجموعهٔ این گرایش‌ها را به دقت شرح داده است که از آن جمله مهم‌تر از همه، گرایش به تقلیل کیفیت است به کمیت.

2. fait

۳. مزاج دهر تبه شد دراین بلا حافظ کجاست فکر حکیمی و رای بڑهمنی!

از برخی استثنائات^۱ که در چنین محیطی بدل به قاعده نمی‌توانست شد، سنت جز به نحو شریعتمدارانه درک نمی‌گشت.^۲ اما در باب نژاد اروپایی، وحدت این نژاد، چنان‌که پیشتر ذکر کرده‌ایم، بیش از آن نسبی و سست است که به‌عنوان شالوده وحدت تمدن غربی به کار آید.^۳ از این رو، بیم آن می‌رفت که تمدن‌های اروپایی متعدّد، بی‌هیچ پیوند مؤثر و از روی آگاهی، پدیدار آید؛ و در واقع، به محض آنکه وحدت اساسی امت مسیحی از هم گسست، به جای آن، وحدت‌های ثانوی، ناقص و کم‌مایه «ملت‌ها»، با فراز و نشیب‌ها و کوشش‌های نامشخص فراوان، شکل گرفت. لیکن اروپا، حتی در انحراف ذهنی خود و توگویی علی‌رغم (ماهیت) خویشتن، از قالب واحدی که در طی قرون پیشین پذیرفته بود، آثاری را همچنان حفظ کرد. تأثیراتی که موجب انحراف بود در هر کجا به گونه‌ای مشابه، گرچه با درجات متفاوت در کار بود؛ در نتیجه، بار دیگر ذهنیتی مشترک و تمدنی ظهور کرد که علی‌رغم تقسیمات بسیار، با مشارکت همگان تداوم یافت. ولی این تمدن نوپدید، به جای آنکه به درستی تابع یک اصل باشد، از این پس، اگر بتوان چنین گفت، در خدمت «فقدان اصل»ی درآمد که آن را به وضعیتی جبران‌ناپذیر انحطاط عقلانی رهنمون می‌گشت. چه بسا بتوان با اطمینان تأکید کرد که این انحطاط توانی بود که برای پیشرفت مادی که جهان غرب از آن زمان به بعد تنها و تنها بدان گرایش دارد، باید پرداخت می‌شد، چرا که برخی از راه‌های بسط و

۴. از باب نمونه، حلقه اخوت فدلی دامور (وفاداران عشق) که دانه از رؤسای آن به شمار می‌رفته است.

۵. برخلاف هند که سنت در آنجا به نحو متافیزیکی است.

۳. برخلاف چین که همبستگی نژادی آن کم‌نظیر است.

گسترش در کارند که قادر به سازگاری با یکدیگر نیستند،^۱ لیکن در هر صورت در نزد ما این بها در ازای آن پیشرفت ادّعایی، بهایی بس گزاف بود.

این بررسی مختصر در وهله نخست روشن خواهد ساخت که به چه سبب در مشرق چیزی که قابل قیاس با ملل غربی باشد، در میان نتواند بود: بدین جهت که ظهور ملل در محدوده یک تمدن، به سبب از دست رفتن آنچه موجب وحدت اساسی آن است، روی هم رفته نوعی زوال نسبی است. بار دگر می‌گوییم که حتّی در غرب نیز مفهوم ملّیت تحوّل بالضرّوره مدرن است؛ در روزگاران پیشین چیزی مشابه آن در دست نیست، نه در شهرهای یونانی، نه در امپراطوری روم که از بسط متوالی شهر نخستین برخاسته است یا در دنباله‌های قرون وسطایی کمابیش غیرمستقیم آن، نه در کنفدراسیون‌ها یا اتّحادیه‌های قبیله‌ای بر طبق الگوی سلّتی، نه حتّی در دُولی که براساس الگوی فنودالی به نحو سلسله مراتبی تشکیل شد.

از سوی دیگر، آنچه در باب وحدت کهن «امّت مسیحی» گفتیم، یعنی وحدتی اساساً سنّتی که به نحو خاصّه شریعتمدارانه درک می‌شده است، با دقّت قریب به تمام، در باب مفهوم وحدت در عالم اسلام اطلاق تواند شد. اسلام در بین تمدن‌های مشرقی، در واقع تنها تمدنی است که بیش از همه به غرب نزدیک است، و حتّی چه بسا بتوان گفت اسلام، به همان سان که از حیث جغرافیا در موقعیّت میانی در بین شرق و غرب قرار دارد، با در نظرگرفتن اوصاف مشخصّه آن نیز از جهات گوناگون در بین مشرق و مغرب جای می‌گیرد.^۲ وانگهی، سنّت اسلام آشکارا به دو نحو به کلی متمایز ملحوظ تواند شد، یکی به نحو صرفاً مشرقی، و دیگری به نحو شریعتمدارانه به معنی دقیق

۱. ما جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ (سوره احزاب، آیه ۴)

۲. عرفای اسلامی این نکته را بسیار خوب شرح داده‌اند که قبله اسلام مابین مشرق و مغرب است.

کلمه که در میان دو تمدن اسلام و غرب مشترک است. به علاوه، یهودیت، مسیحیت و اسلام، سه شاخهٔ مکمل بدنهٔ سنتی واحدند که خارج از آن، کاربرد درست اصطلاح «شریعت»، در صورتی که بر آن باشیم تا معنایی دقیق و تعریفی واضح برای آن منظور نماییم، اغلب دشوار است؛ لیکن در جهان اسلام،^۱ چنان‌که سپس نشان خواهیم داد، این وجه صرفاً شریعتی در واقع تنها ظاهری‌ترین جنبهٔ آن است. در صورتی که بتوان برای لحظه‌ای جنبهٔ ظاهری آن را به تنهایی در نظر گرفت، مشاهده می‌شود که همهٔ ساز و کار جهان اسلام بر سنتی مبتنی است که با عنوان «شریعت‌مدار» وصف تواند شد: این همان شریعتی نیست که مانند اروپای امروز یکی از عناصر نظام اجتماعی باشد، بلکه برعکس، کلّ نظام اجتماعی بخشی جدایی‌ناپذیر از شریعت را تشکیل می‌دهد که وضع قانون از آن جدانشدنی است، چرا که قانون هم مبدأ و هم جهت وجودی یا غایت خود را در آنجا می‌یابد. این نکته متأسفانه هرگز برای اروپاییانی که با اقوام مسلمان در تماس بوده‌اند، قابل درک نبوده است، با این پیامد که این فقدان درک، آنها را به سوی ارتکاب خشن‌ترین و جبران‌ناپذیرترین خطاهای سیاسی سوق داده است؛ لیکن ما قصد نداریم وقت خود را بر سر چنین موضوعاتی صرف کنیم و صرفاً به نحو گذرا به ذکر آن می‌پردازیم. تنها دو نکته را که مورد علاقهٔ این اروپاییان است، بر این موضوع می‌افزاییم: نخست، مفهوم «خلافت» که تنها شالودهٔ هر «پان اسلامیسم» حقیقهٔ جدی تواند بود، به هیچ وجه شباهت به هیچ شکلی از حکومت ملّی ندارد، و به علاوه، ساز و کار آن به نحوی است که اروپاییان را گمراه می‌سازد، اروپاییانی که بنا بر عادت، میان قدرت‌های «روحانی» و

1. l' Islamisme

«جسمانی» جدایی مطلق و حتی تضاد می‌بینند؛^۱ دو دیگر آنکه ادعای تشکیل ملی‌گرایی‌های گوناگون در درون قلمرو اسلامی، نیازمند غرور جاهلانۀ برخی از «جوانان» مسلمان است که برای اینکه «مدرن شدن» خود را به رخ بکشند، خود را چنین (یعنی با انتساب به ملیّت خویش) وصف می‌کنند، و شَمّ آنها نسبت به سنت، بر اثر آموزش‌های دانشگاه‌های غربی به کلی محو و مضمحلّ شده است.

در باب اسلام نکته دیگری باقی است که در اینجا باید از وجهه نظری دیگر بر آن تأکید رود، یعنی وحدتِ زبان سنتی اسلام: گفتیم که این زبان، زبان عربی است، لیکن باید روشن کرد که مقصود ما زبان عربی فصیح^۲ یا عالمانه است که تا حدودی از زبان عربی عامیانه^۳ متمایز است و این زبان عامیانه، صورت دگرگون و ساده‌شده دستور زبان عربی فصیح است. در اینجا شاهد تفاوتی هستیم که به نحوی یادآور تفاوتی است که در میان زبان‌های نوشتاری و گفتاری چین وجود دارد: عربی فصیح، خود به تنهایی واجد ثبات مورد نیاز جهت ادای وظیفه خود در مقام یک زبان سنتی است، درحالی که عربی عامیانه مانند هر زبان دیگر در کاربرد روزمره طبعاً دستخوش تغییرات گوناگون در طی زمان و در مناطق مختلف می‌شود. با این حال، چنین اختلافاتی به هیچ وجه آنقدر هم که در اروپا عموماً انگاشته می‌شود، محسوس نیست؛ این اختلافات به ویژه بر تلفظ و کاربرد برخی از اصطلاحات کمابیش خاص تأثیر می‌نهند و برای رسیدن به سرحد کثرت گویش‌ها ناکافی‌اند، چرا که همه اقوام عرب‌زبان به کلی قادر به درک یکدیگرند؛ در واقع، حتی تنها یک زبان

۱. برای مطالعه تفصیلی در این باب، رجوع کنید به کتاب «دین و دولت» از همین نویسنده.

2. l'arabe littéral

3. l'arabe vulgaire

عربی عامیانه وجود دارد که از مراکش تا به خلیج فارس بدان سخن می‌گویند، و آن به اصطلاح گویش‌های عربی، با اختلافات کم و بیش آنها، اختراع تمام‌عیارِ خاورشناسان است. ولی در خصوص زبان فارسی، اگرچه این زبان را کارکردی اساسی در سنت اسلامی نیست، ولیکن در متون فراوانی در باب «تصوّف» به کار می‌رود، و این امر در آن وجه اسلام که بیشتر روی به مشرق دارد، از حیث عقلانی به زبان فارسی سخت اهمّیت می‌بخشد.

حال اگر به سراغ تمدن هندو رویم، درمی‌یابیم که وحدت این تمدن باز صرفاً از مرتبه سنتی است: تمدن هند در واقع مشتمل بر عناصری است متعلّق به نژادهای بس گوناگون یا گروه‌های قومی که همگی آنها به معنی دقیق کلمه و به نحو یکسان «هندو» خوانده توانند شد، البته به استثنای پاره‌ای از عناصر دیگر که به همان نژادها یا دست‌کم به برخی از آنها تعلّق دارند. برخی از پژوهشگران بر آنند که در اصل، قضیه چنین نیست، لیکن رأی ایشان در نهایت بر نظریه «نژاد آریایی» فرضی متکی است که صرفاً ابداع متخیله بس خلاق خاورشناسان است. اصطلاح سنسکریت آریه^۱ که نام این نژاد فرضی را از آن اخذ کرده‌اند، در واقع چیزی نبود الا لقبی ممیّز که منحصرراً برای اعضای سه کاست نخست،^۲ قطع نظر از عضویت آنها در این یا آن نژاد، که در اینجا مدّ نظر نیست، به کار می‌رفته است. آری، اصل تشکیلات کاست‌ها مانند بسیاری از امور دیگر، در غرب پیوسته نادرست فهمیده شده، به نحوی که هیچ عجیب نیست که همه آنچه از دور و نزدیک بدین موضوع متعلّق است مجال هر قسم التباس و اشتباه را فراهم ساخته باشد، لیکن در مرحله بعد بدین موضوع بازخواهیم گشت. در اینجا درک آنکه وحدت هندو سراسر مبتنی بر به رسمیت شناختن

1. ârya

۲. یعنی به ترتیب کاست‌های: برهمن، کشتریه و ویشیه.

یک سنت خاص است که کل نظام اجتماعی را نیز در برمی‌گیرد، واجد اهمیت است، ولی در مورد هند، نظم اجتماعی در اینجا باز صرفاً تنها یک کاربرد (از اصول سنت هندو) در قلمرو امکانی است؛ این ملاحظه آخر بدین سبب ضرورت می‌یابد که سنت هندو به هیچ وجه یک سنت دارای شریعت مانند اسلام نیست، بلکه سنتی است صرفاً عقلانی و اساساً مابعدالطبیعی. این نوع دو قطبی شدن ظاهر و باطن که به هنگام بحث از سنت اسلامی بدان اشاره شد در هند یافت نمی‌شود؛ لذا در آنجا با غرب تناسبی برقرار نتوانیم ساخت، تناسبی که دست‌کم در خصوص جنبه ظاهری اسلام برقرار تواند بود؛ در هندوستان مطلقاً چیزی در کار نیست که نظیر شرایع غربی باشد، و تنها ناظران سطحی، رأیی خلاف این اختیار توانند کرد و از این رهگذر جهل کامل خود را نسبت به انحاء تفکر مشرقی ثابت می‌کنند. از آنجا که بنا داریم خاصه به نحو تفصیلی به تمدن هند پردازیم، در حال حاضر پرداختن بیشتر بدین موضوع بی‌فایده است.

تمدن چینی، چنان‌که مذکور افتاد، تنها تمدنی است که وحدت آن اساساً و بالذات نهفته در وحدت نژاد است؛ از این حیث، عنصر خاص این تمدن، چیزی است که چینی‌ها ژن^۱ می‌نامند، مفهومی که با اندکی مسامحت به «همبستگی نژادی»^۲ ترجمه می‌توان کرد. این همبستگی که توأماً متضمن امتداد و نیز اجتماع در وجود است^۳ عین «صورت مثالی زندگی»^۴ است، آن صورت مثالی

1. gen

2. solidarité de la race

۳. یعنی هم در طول زمان و هم در عرض زمان یا به عبارت دیگر، هم به طریق «در زمانی» و هم به طریق «همزمانی».

4. idée de vie

که یک کاربرد و مورد اطلاق از اصل مابعدالطبیعی «علت اولی» در بشریت موجود است؛^۱ و انتقال این مفهوم به قلمرو اجتماعی، با کاربرد پیوسته همه تبعات عملی آن، به نهادهای چینی پایداری و ثبات استثنائی می‌بخشد. نیز همین مفهوم روشن می‌سازد که کل ساختمان اجتماعی بر پایه خانواده، یعنی بر پایه الگوی نخستین ضروری این نژاد مبتنی است؛^۲ در غرب چیزی از این دست، تا حدی در شهرهای باستانی که همچنین خانواده هسته نخستین آنها بود یافت می‌شد، هم‌انجا که نفس «تقدیس نیاکان»^۳ با همه لوازم واقعی آن، شأنی داشت که مردمان مدرن اهمیّت آن را به سهولت ارزیابی نتوانند کرد. با این وصف، ما معتقد نیستیم که در هیچ کجای دیگر مانند چین، موضوع پی افکندن واحد خانواده (به عنوان هسته اجتماع) هرگز تا به آنجا پیش رفته باشد که با فردیت در تضاد افتد، مثلاً تا به سرحد فسخ کردن مالکیت فردی و به تبع آن میراث فردی فرا رفته باشد، فسخ کردنی که در نتیجه آن، زندگی برای هر آن کس که خواه به اراده و خواه بی‌اراده، خود را از اجتماع خانواده طرد شده می‌یابد، در حقیقت ناممکن خواهد شد. در جامعه چینی، خانواده دست‌کم همان نقش مهمی را عهده‌دار است که کاست در جامعه هندو بر عهده دارد، و با آنکه اصل آن به کلی متفاوت است، از جهاتی با کاست مقایسه تواند شد. وانگهی، در چین بیش از هر کجای دیگر، وجه مابعدالطبیعی سنت به معنی دقیق کلمه، از سایر وجوه، یعنی به طور خلاصه از کاربرد آن در مراتب گوناگون امور نسبی، سخت مجزّی است؛ با این همه، بدیهی است که هرچند این جدایی عمیق

۱. در طریقه خسروانی، gaya (مستتر در نام کیومرث، نخستین انسان) تا اندازه‌ای با مفهوم ژن در چین باستان قابل مقایسه به نظر می‌رسد.

gaya به معنی زندگی است، ولی در تراز مثالی و نه صرفاً در مرتبه طبیعی. به علاوه، معنی قرآنی ذریه آدم در ظاهر آدم و عالم دَر را می‌توان به یاد آورد و نیز حوای حقیقی که مشتق از آدم حقیقی است و راز رجم بر طبق تعلیم عرفان اسلامی.

۲. برای مطالعه تفصیلی‌تر در این باب ر. ک به کتاب «سه گانه بزرگ» از همین نویسنده.

تواند بود، ولی به گسستِ مطلق نمی‌انجامد، چرا که اثرِ این گسست، محروم شدنِ صُورِ ظاهریِ تمدن از اصل حقیقی خواهد بود. چنین وضعی تنها در غربِ مدرن بسی مشهود است، یعنی در جایی که نهادهای شهری، بی‌بهره از ارزشِ آن سنتی که هنوز بازمانده‌هایی از گذشته را به دوش می‌کشند که دیگر کسی را یارای درک آن نیست، گاه به راستی کاریکاتوری از شعائر دینی را بی‌کمترین جهتِ وجودی عرضه می‌دارند، به نحوی که به جای آوردنِ آن مراسم، در واقع، چیزی بیش از «خرافه»^۱ در معنی ریشه‌شناختی پذیرفته شده این واژه نخواهد بود.^۲

به قدر کافی نشان دادیم که وحدت هر یک از تمدن‌های بزرگ شرقی، نسبت به وحدتِ تمدن کنونی غرب از مرتبهٔ بس متفاوتی است و بر اصول بسیار ژرف دیگری متکی است که چون به امور امکانی تاریخی وابسته نیست، برای تضمینِ ثبات و نیز دوام^۳ تمدن‌های محلّ بحث، به نحو قابل توجّهی مناسب است. البته وقتی مجال بیابیم که در آنچه در پی خواهد آمد، نمونه‌هایی را که برای فهم توضیحات ما ضروری است از تمدن‌های مذکور به وام گیریم، تأملات پیشین تکمیل خواهد شد.

1. superstition (super-stāre: (بر جای ماندن)

۲. ر.ک به «چشم‌اندازهایی به تشرّف»، فصل ۱۹، از همین نویسنده.

۳. ثبات از دیدگاه «همزمانی» و دوام از دیدگاه «در زمانی».

فصل سوم

مقصود از سنت چیست؟

در صفحات پیشین بارها فرصت یافته‌ایم تا از سنت، از تعالیم یا مفاهیم سنتی، و حتی از زبان‌های سنتی سخن به میان آوریم، و در واقع، زمانی که درصدد توصیف اوصاف ذاتی تفکر مشرقی در همهٔ وجوه آن باشیم، از این امر گزیری نخواهد بود؛ ولی سنت دقیقاً چیست؟ بهتر است برای اجتناب از سوءفهم احتمالی، از آغاز بگوییم که ما واژه «سنت» را به آن معنی محدود که تفکر شریعتمدار غربی گاه بدان نسبت می‌دهد، یعنی «سنت» را در مقابل «کلام مکتوب»^۱ می‌نهد و منحصرأ سنت را در آنجا به کار می‌برد که موضوع انتقال شفاهی در میان است، ملحوظ نمی‌داریم. برعکس، در نزد ما سنت به معنایی بس کلی‌تر، علاوه بر شفاهی، کتبی نیز تواند بود، گرچه سنت به طور معمول، اگر نه همواره، حتماً در اصل شفاهی بوده است. لیکن در وضعیّت فعلی امور، سنت، خواه به صورت شریعتمدار باشد و خواه به هر صورت دیگر، همه جا شامل دو شاخهٔ کتبی و شفاهی است که مکمل یکدیگرند، و ما در سخن گفتن از «مکتوبات سنتی» هرگز درنگ نمی‌کنیم، حال آنکه اگر تنها معنای خاص‌تر واژه «سنت» در نظر باشد، این عبارت آشکارا متناقض خواهد بود؛ وانگهی، از نظر ریشه‌شناسی، واژه tradition صرفاً به معنی «آنچه انتقال می‌یابد» است، حال این انتقال به هر

1. écriture

طریقی که باشد. به علاوه، لازم است که نهادهای گوناگون را که جملگی، اصلِ خویش را در خود تعلیم سنتی می‌یابند، به عنوان عناصر ثانوی و فرعی که به هرحال برای تشکیل یک تصویر کامل واجد اهمیت‌اند، به سنت ملحق کنیم.

با این شیوه نگرستن، چه‌بسا به نظر رسد سنت از خود تمدن قابل بازشناختن نیست، تمدنی که بر طبق نظر برخی از جامعه‌شناسان مشتمل بر «مجموعه فنون، نهادها و باورهایی است که در میان گروهی از مردمان در طی زمانی مشخص مرسوم بوده است»^۱؛ ولی این تعریف به راستی چقدر معتبر است؟ در حقیقت، به نظر ما تمدن را به طور کلی با چنین عبارت، وصف نتوان کرد، چه، همواره از برخی جهات یا بیش از اندازه جامع، و یا بیش از اندازه مانع است، همراه با این خطر که عناصر مشترک در میان همه تمدن‌ها از قلم اقتدا یا تنها مشتمل بر عناصری باشد که به برخی از تمدن‌های خاص تعلق دارد. بنابراین، تعریف پیشین عنصر بالذات عقلانی را که در هر تمدنی یافت می‌شود به حساب نمی‌آورد، چرا که این عنصر در مقوله «فنون»^۲، که چنان که به ما گفته‌اند شامل «آن دسته عملیاتی^۳ است که خصوصاً برای تغییر محیط فیزیکی طراحی شده است»، جای نمی‌گیرد؛ از سوی دیگر، وقتی این جامعه‌شناسان از «باورها»^۴ دم می‌زنند، و نیز می‌افزایند که این واژه را باید به «معنی متعارف آن» درک کرد، به چیزی اشاره دارند که به وضوح مستلزم حضور دیدگاه شریعتمدار است که در واقع تنها به برخی از تمدن‌ها محدود می‌شود و در سایر تمدن‌ها وجود

^۱ . É. Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Introduction, p. 5.

2. techniques

3. pratiques

4. croyances

ندارد.^۱ برای اجتناب از دشواری‌هایی از این دست، ما از همان آغاز قناعت کردیم که تمدن را صرفاً به منزله مولود و نمود نوعی نظرگاه ذهنی خاص که در میان گروهی کمابیش گسترده از مردم متداول است وصف کنیم، و بر این اساس، مجال بررسی جداگانه هر مورد خاص را با توجه به تعیینات دقیق عناصر سازنده آن فراهم سازیم.

هر چند سنت را نمود نوعی نظرگاه ذهنی ملحوظ داریم، باز آنجا که سخن از مشرق است، یکی دانستن سنت با کل تمدن اساساً موجه خواهد بود. هر تمدن مشرقی را به طور کلی می‌توان بالذات سنتی انگاشت، و این نتیجه از توضیحاتی که در فصل پیشین مطرح شد حاصل می‌شود. اما در مورد تمدن غربی، نشان داده‌ایم که آن تمدن برخلاف مشرق، به استثنای عنصر شریعتی که تنها آن را نگاه داشته، از هر نوع ویژگی سنتی عاری است. آن نهادهای اجتماعی را سنتی می‌توان دانست که در اصل و اساس خویش در پیوند مؤثر با تعلیمی باشند که خود سنتی است، خواه آن تعلیم مابعدالطبیعی باشد و خواه شریعتی، یا به هر نوع دیگر که بتوان تصور کرد. به دیگر سخن، آن نهادهایی سنتی به شمار می‌روند که توجیه نهایی خود را در اتکاء بیش و کم مستقیم، ولیکن همواره عمدی و آگاهانه خویش به تعلیمی می‌یابند که با توجه به ماهیت بنیادین آن، در همه موارد از رده عقلانی است؛ لیکن این عقلانیت یا به طور محض یافت تواند شد، و آن در مواردی است که با تعلیمی یکسره مابعدالطبیعی سروکار داریم، و یا ممکن است آمیخته با عناصر غیرمتجانس دیگر

۱. شریعت مشتمل بر اصول عقاید، اخلاق شرعی و احکام عملی است و «باورها» در دیدگاه جامعه‌شناسان منطق بر اصول عقاید (dogma) خواهد بود. گاه واژه شریعت به معنی محدودی نیز به کار می‌رود و صرفاً بر احکام فرعی منطبق می‌گردد.

یافت شود، و آن وجه شریعتمدارانه یا وجوه خاصّ دیگری است که یک تعلیم سنّتی می‌تواند پذیرفت.

دیدیم که در اسلام، سنّت به دو وجه متمایز وجود دارد که یکی از آن دو، وجه شرعی است - و بدنه کلیّ نهادهای اجتماعی بر این جنبه متکّی است - در حالی که وجه دیگر که صرفاً مشرقی است به کلیّ مابعدالطّبیعی است. چیزی از این دست، تا اندازه‌ای در اروپای قرون وسطی در خصوص تعلیم مدرّسی (اسکولاستیک) وجود داشت که در آن تأثیرات عرب^۱ به نحو چشمگیری محسوس بود؛ لیکن برای اینکه در این تناظر چندان افراط نکنیم باید افزود که مابعدالطّبیعه در اروپا هرگز از علم کلام، یعنی از کاربرد خاصّ آن در طرز تفکر شریعتی، به‌قدر کافی آشکارا متمایز نبوده است؛ وانگهی، آن بخش حقیقه مابعدالطّبیعی که در آن یافت می‌شود ناقص و دچار پاره‌ای از محدودیت‌هاست که به نظر می‌رسد در ذات کلّ عقلانیّت غربی نهفته است؛ بی‌تردید این دو نقیصه را باید برخاسته از مُرده‌ریگ دوگانه روحیاتِ یهودی و یونانی انگاشت.

در هند ما در حضور سنّتی هستیم که بالذات مابعدالطّبیعی محض است؛ کاربردهای گوناگون به مثابه دنباله‌های وابسته بس فراوانی که از خود سنّت برآمده‌اند بدان ملحق شده است، خواه در برخی از شاخه‌های ثانوی خود تعلیم باشد، مانند شاخه‌ای که به کیهان‌شناخت تعلّق دارد، یا در رده اجتماعی که نیز سخت تحت استیلای تناظر تطابقی^۲ است که آفاق و انفس را به هم پیوند می‌دهد. امری که در اینجا نسبت به سنّت اسلامی با وضوح بس افزون‌تری نمایان است (عمده به سبب

۱. مقصود از تأثیرات عرب، تأثیرات اسلامی است.

فقدان نظرگاه شریعتی و برخی عناصر مازاد بر عقل^۱ که شریعت مستلزم آن است، تبعیت کامل مراتب جزئی گوناگون نسبت به مابعدالطبیعه است، یعنی نسبت به قلمرو اصول کلی.

در چین، جدایی قاطعی که از آن سخن گفتیم این امکان را فرارویمان می‌نهد که از یک سو سنت مابعدالطبیعی را و از سوی دیگر سنت اجتماعی را ببینیم، و این دو در نگاه نخست نه تنها متمایز به نظر می‌رسند، چنان که در واقع هستند، بلکه حتی نسبتاً مستقل از یکدیگرند، خصوصاً بدین سبب که سنت مابعدالطبیعی همواره منحصرراً ملکِ طلقِ نخبگان عقلی بوده است، درحالی که سنت اجتماعی، درست به سبب ماهیت آن، به یکسان خود را بر همه تحمیل کرده و خواهان مشارکت مؤثر همه به یک اندازه است. با این وصف، مهم است خاطرنشان سازیم که سنت مابعدالطبیعی، آن چنان که ذیل صورت «مکتب دائو» شکل گرفته، شرح و بسطی است از اصول سنت ازل‌تری^۲ که در کتاب نی‌چینگ تدوین شده است، و از این خمیره ازل‌ی است که کلّ نهادهای اجتماعی که عموماً ذیل عنوان «آیین کنفوسیوس» شناخته شده‌اند، گرچه غیرمستقیم‌تر و بنابراین صرفاً به منزله یک کاربرد در قلمرو امکان، به نحو کامل نشئت گرفته‌اند. بنابراین، پیوستگی ذاتی بین آن دو جنبه اصلی تمدن شرقِ دور دوباره تثبیت، و ارتباط حقیقی آنها روشن می‌شود؛ لیکن اگر ردیابی آنها تا مبدأ مشترکشان، یعنی تا خمیره ازل‌ی که بیان اندیشه‌نگار آن، چنان که از زمان فوشی^۳ تثبیت شده، در حدود پنج هزار سال دست‌نخورده محفوظ مانده است ممکن نمی‌بود، این ارتباط به ناگزیر تقریباً از دست می‌رفت.

۱. از عناصر مازاد بر عقل، از جمله عواطف و احساسات را می‌توان برشمرد.

۲. در این تعبیر قدری مسامحت به کار رفته است، زیرا که خمیره ازل‌ی واحد است و از «ازل‌تری» به درستی سخن نمی‌توان گفت.

حال می‌باید این بررسی کلی را با ملاحظه مفصل‌تر آنچه سازنده آن شکل خاص سنت است که به عنوان شریعت شناخته شده است دنبال کرد، و همچنین می‌باید توضیح داد که چگونه اندیشه مابعدالطبیعی محض از اندیشه کلامی، یعنی از مفاهیم در طور شریعت، تمییز داده می‌شود، و به علاوه، چگونه این اندیشه با تفکر فلسفی به معنی غربی کلمه فرق دارد.^۱ در این تمایزات بنیادین است که ما در تقابل با انواع اصلی مفاهیم عقلانی یا شبه‌عقلانی متداول در جهان غربی، اوصاف اساسی انحاء ذاتی و کلی عقلانیت مشرقی را کشف خواهیم کرد.

۱. نویسنده در فصول آتی، تمایز تفکر عرفانی را با تفکر کلامی و فلسفی تبیین خواهد نمود. مقصود وی از مابعدالطبیعه (متافیزیک) همان حکمت ناب است که عرفان نامیده می‌شود.

فصل چهارم

سنت و شریعت^۱

ظاهراً دست یافتن به توافق در باب تعریف دقیق و مطلقاً درستِ religion و ارکان اصلی آن نسبتاً دشوار است؛ و ریشه‌شناسی که اغلب در چنین مواردی به درد می‌خورد، در اینجا جز اندکی به کار نمی‌آید، چه، قرآینی که ارائه می‌دهد بسی مبهم است. واژه religion بر حَسَبِ اشتقاقِ لفظی آن، یعنی «آنچه پیوند می‌دهد»؛ ولی آیا این تعبیر را باید بدین معنی درک کرد که religion چیزی است که انسان را به نوعی اصل متعالی پیوند می‌دهد، یا چیزی است که آدمیان را به یکدیگر می‌پیوندد؟ با ملحوظ داشتن عصر باستان یونانی - رومی که واژه religion، لیکن نه جمله مدلول‌های کنونی آن، از آن عصر به ما رسیده است، در واقع مسلم است که این مفهوم شامل هر دو تعریف مذکور می‌شد و بیشتر غلبه با معنی دوم بود. درحقیقت، religion یا آنچه در آن عصر از این واژه درک می‌شد، به نحو غیر قابل انفکاک با بدنه نهادهای اجتماعی متحد بود، آن نهادهای اجتماعی که در آنها به رسمیت شناختن «خدایان شهر»^۲ و اقامه اشکال قانوناً مقرر نیایش، درحالی که ضامن ثبات آنها بود، کارکردی اساسی داشت؛ و همین ویژگی است که بدین نهادها خصیصه سنتی اصیل می‌بخشید.

1. la religion

2. dieux de la cité

ولیکن از آن دوران به بعد، دست‌کم در طّی عصر کلاسیک، مردمان از آگاهی کامل به اصلی که سنّت ایشان از نظر عقلانی بر آن مبتنی بود، درماندند؛ یکی از نخستین ظهورات ناتوانی مابعدالطبیعی را که در میان غربیان فراگیر است، در همین امر می‌توانیم دید، نقصانی که نتیجهٔ مُهلک و بی‌چون و چرای آن، پریشانی عجیب تفکّر خواهد بود. خاصّه در بین یونانیان، شعائر و رموزی که میراث سنن قدیمی‌تر و فراموش‌شده بود، به سرعت معنی دقیق و اصیل خود را از دست داد؛ قوّهٔ متخیّلهٔ آن قوم که وجه غالب آن قوّه هنری‌بودن بود و آزادوار خود را از طریق تخیّلات فردی شاعرانش ظاهر می‌ساخت، آن رمزها را در حجابی تقریباً نفوذناپذیر می‌پوشانید، و بدین سبب است که فیلسوفانی مانند افلاطون آشکارا اقرار کردند که قدیم‌ترین نوشته‌هایی را که در باب ذات خدایان در اختیار دارند،^۱ نمی‌دانند که چگونه تفسیر کنند.^۲ در نتیجه، رمزها به استعاره‌های^۳ صرف فروکاسته شد، و از طریق در کار بودن گرایشی خلل‌ناپذیر به تجسّم آدمیوار^۴، به «اسطوره‌ها»^۵ بدل شد، یعنی افسانه‌هایی که هرکس مشروط به آنکه در عمل همچنان وجههٔ نظر مرسوم را که به واسطهٔ احکام قانونی تعیین شده بود حفظ کند، هر چه را که دلخواه خود بود باور می‌توانست کرد.

در این اوضاع و احوال چیزی باقی نمی‌ماند جز صورت‌پرستی که هر چه غیرقابل‌فهم‌تر می‌گشت ظاهری‌تر می‌شد؛ صورت‌ها حتّی برای کسانی که مسئول مراقبت از حفظ آنها مطابق با

^۱. مقصود نویسنده، اشعار هومر و هزیود است که افلاطون آن دو را به سبب بدآموزی از مدینهٔ فاضلهٔ خود اخراج کرد!

2. *Lois*, livre X.

^۳. *allégories*

^۴. *personnifications anthropomorphiques*

^۵. در اینجا مقصود از اسطوره‌ها همان افسانه‌های یونانی است که حتماً باید آن را از «قصص‌الاولین» به معنی قرآنی کلمه جدا دانست. واژهٔ «اسطوره» معرّب یک واژهٔ یونانی است. در این نوشتهٔ واژهٔ *mythe* هرگاه در باب یونانیان به کار رود به لفظ اسطوره ترجمه می‌شود.

قواعد ثابت بودند غیرقابل فهم بود؛ بنابراین religion با سلب شدن جهت وجودی ژرف‌تر آن، چیزی جز دغدغه‌ای صرفاً اجتماعی نمی‌توانست بود. این امر روشن می‌سازد که چرا کسی که شهر خویش را تغییر می‌داد، در عین حال می‌بایست دین خود را نیز عوض کند، و او می‌توانست بی کوچک‌ترین دودلی چنین می‌توانست کرد؛ از او انتظار می‌رفت آداب و سنن مردمانی را بپذیرد که بنا بود در میان آنها سکنی گزیند، و از آن پس، موظف بود قوانین آنها را تبعیت کند، و دیانت رسمی نیز دقیقاً بر همان مبنای نهادهای حکومتی، قضایی، نظامی یا غیره، جزء جدایی‌ناپذیر از این قوانین به شمار می‌رفت. علاوه بر این‌گونه تصوّر از دیانت به عنوان «پیوند اجتماعی» در میان ساکنان یک شهر، شریعت عام‌تر دیگری نیز افزوده می‌شد که ورائی تفاوت‌های محلی و مشترک در میان همه اقوام هلنی بود، و تنها حلقه اتصال پایدار و واقعاً کارآمد آنها را فراهم می‌نمود؛ چنین تصویری با اینکه با «دیانت دولتی»^۱ در معنایی که این عبارت سپس در تاریخ متأخرتر پذیرفت مطابقت ندارد، ولیکن از پیش حاکی از ارتباط آشکار با این اندیشه متأخر است و یقیناً مقدر بود تا در شکل‌گیری نهایی آن سهمی داشته باشد.

در بین رومیان اوضاع و احوالی مشابه آنچه در یونان یافت می‌شد حاکم بود، با این تفاوت که عدم درک صور رمزی که آنها از سنن اتروسکن‌ها^۲ و سایر اقوام به عاریت گرفته بودند، بر اثر نوعی گرایش زیبایی‌شناختی نبود که به همه قلمروهای اندیشه، حتی حوزه‌هایی که به شدت به روی آن بسته می‌بایست بود هجوم می‌برد، بلکه بیشتر برآمده از ناتوانی سراسری در درک هر چیزی از رده

^۱. religion d'État

^۲. des Étrusques

حقیقهٔ عقلانی بود. این نقصان اساسی ذهن رومی، ذهنی که صرفاً متوجه امور عملی بود، بدیهی‌تر و نیز عموماً پذیرفته‌شده‌تر از آن است که پرداختن بدان در اینجا ضروری باشد؛ نفوذ یونان که بعدها اثر خود را بر ذهنیت رومیان برجای نهاد، تنها اندکی قادر به علاج این مشکل بود. در روم نیز «خدایان شهر» مقام اصلی را در نیایش عمومی حائز بودند، آیینی که بر آیین‌های خانواده که همواره به موازات آن وجود داشت افزوده می‌گشت، لیکن نظر به معنی ژرف‌تر آیین‌ها، آیین شهر نیز چندان بهتر از آیین‌های خانواده درک نمی‌شد؛ و «خدایان شهر» در نتیجه بسط متوالی قلمرو خویش نهایتاً به «خدایان امپراطوری» بدل شدند. روشن است که مثلاً آیینی مانند آیین امپراطوران، تنها در قلمرو اجتماعی کاربرد تواند داشت، و می‌دانیم که اگر مسیحیت مورد آزار بود درحالی که بسیاری از عناصر مختلف دیگر بی‌هیچ منع در دیانت رومی وارد شدند، بدین سبب بود که مسیحی بودن به تنهایی، در عمل و در نظر، انکار رسمی «خدایان امپراطوری» را در پی داشت، و از این رهگذر درست قلب نهادهای مستقر را نشانه می‌گرفت.^۱ با این حال، اگر محدودهٔ درست آنچه آیین‌های اجتماعی صرف بود، به طور واضح تعریف و تحدید شده بود، انکار خدایان چه بسا ضروری نمی‌بود؛ لیکن ظهور خلط‌ها و اشتباه‌های فراوان و گوناگون که میان قلمروهای بس متفاوت پدید آمد، امری ناگزیر بود. این خلط‌ها که زادهٔ سوءفهم عناصری است که در آن شعائر مندرج بود، عناصری که برخی از آنها از منابع بسیار قدیم اخذ شده بود، بدان آیین‌ها ویژگی «خرافات» می‌داد، خرافات در آن معنی دقیقی که پیشتر به مناسبتی برای آن لحاظ نمودیم.

^۱. اصحاب کهف که در قرن سوم میلادی از شهر افسوس در آسیای صغیر گریختند، مسیحیانی بودند مغانی مشرب که مذهب شرک رومی را نپذیرفتند و خدایان شهر را انکار کردند. نکته این است که موحدان در یک شهر رومی یا محکوم به مرگ بودند یا ناچار به گریز، چرا که عقل عقل در میان رومیان جایگاهی نداشت.

مقصود ما از طرح این تفاسیر صرفاً نشان دادن مفهوم religion در تمدن یونانی - رومی نیست، کاری که به خودی خود تا حدودی خارج از بحث نیز هست، بلکه بر سر آن بودیم تا نشان دهیم که مفهوم religion، علی‌رغم یکسانی تعبیرِ بکار رفته، چه تفاوت ژرفی با دیدگاه تمدن غرب در حال حاضر دارد. می‌توان گفت که مسیحیت، یا بهتر است بگوییم سنت یهودی - مسیحی، زمانی که واژه religion را به همراه زبان لاتین که این واژه از آن وام گرفته شده است پذیرفت، معنی به کلی تازه‌ای بر آن حمل کرد؛ همچنین نمونه‌های دیگری از این دست تغییرات در معنی الفاظ در دست است، و یکی از نمایان‌ترین آنها که باید بدان توجه کرد، در باب واژه création (خلق) است که سپس بدان بازخواهیم گشت. اندیشه‌ای که از آن پس حاکم می‌شود، دیگر نه پیوند اجتماعی، بلکه پیوند با اصل متعالی است، هرچند که اندیشه پیشین نیز با نفوذ کمتر و تنزل به جایگاه ثانوی تا حدودی باقی می‌ماند. ولیکن حتی اکنون نیز هرآنچه آورده شد نهایتاً گمانه‌زنی نخستین است؛ برای تعیین معنی دقیق‌تر واژه religion مطابق مفهوم امروزی آن که مفهومی است که از این به بعد ذیل این نام ملحوظ خواهیم نمود، بدیهی است که رجوع بیشتر به ریشه‌شناسی بی‌فایده است، چرا که کاربرد رایج، از معنی اشتقاقی آن لفظ بسی دور شده است؛ تنها با بررسی بی‌واسطه آنچه واقعاً موجود است می‌توان به آگاهی دقیق دست یافت.

از آغاز باید گفت که اکثر تعاریف، یا به بیان دقیق‌تر، اکثر کوشش‌ها در جهت تعریف کردن واژه religion دچار این نقصانند که بر اموری با ویژگی آشکارا متفاوت که درحقیقت پاره‌ای از آنها به هیچ وجه جنبه دیانتی ندارند، صدق توانند کرد. بر این اساس، مثلاً برخی از جامعه‌شناسان

معتقدند که «آنچه معرف پدیده‌های دیانتی است، قدرت الزام^۱ آنهاست»^۲. می‌توان متذکر شد که این ویژگی الزام، به همه نهادهای دیانتی به یکسان تعلق ندارد، و چه در باب اعمال و عقایدی که درون دیانت واحدی مندرج باشد، و چه به نحو عام‌تر از یک دیانت به دیانت دیگر، شدت و ضعف تواند داشت؛ لیکن حتی با پذیرش اینکه این خصیصه در همه پدیده‌های دیانتی کم و بیش مشترک است، مع الوصف به هیچ وجه مختص بدانها نیست، و مقدماتی‌ترین اصول منطق نیز آموزش می‌دهد که یک تعریف می‌باید نه تنها جامع^۳، بلکه مانع^۴ نیز باشد. درحقیقت، الزامی که یک مرجع قدرت، کم و بیش با سختگیری تحمیل می‌کند، عنصری است که هر کجا نهادهای اجتماعی به معنی دقیق کلمه در کارند، یافت می‌شود؛ برای نمونه، آیا چیزی که بیشتر از اندیشه رعایت قانون^۵ خود را به ادق معانی الزامی سازد وجود دارد؟ وانگهی، خواه وضع قانون به نحو مستقیم مبتنی بر دیانت باشد، مانند اسلام، یا خواه برعکس جدا و مستقل از دیانت، مانند دُول امروزی اروپا، باز ویژگی الزامی خود را در هر دو مورد به یک درجه حفظ می‌کند، و ضرورتاً همواره باید چنین کند، چرا که الزام ویژگی لازم هر شکلی از سازمان اجتماعی است؛ ولی کیست که به جدّ بر این رأی باشد که نهادهای قضایی اروپای مدرن، مشحون از خصیصه دیانتی‌اند؟ چنین نظری آشکارا مضحک و بی‌معنی است، و شاید اگر توجه ما بدین امر بیش از آن است که باید، علت آن این است که اکنون در باب فرضیه‌هایی بحث می‌کنیم که در محافلی خاص نفوذ قابل توجه کسب کرده‌اند، حال آنکه

^۱. force obligatoire

^۲. É Durkheim, *De la définition des phénomènes religieux*.

^۳. à tout le défini

^۴. au seul défini

^۵. la légalité

چندان قابل توجه نیستند. بنابراین، چنین نیست که تنها در جوامعی که به رسم معهود «ابتدایی»^۱ خوانده می‌شوند - تعبیری که به نظر ما نادرست است^۲ - «همه پدیده‌های اجتماعی، کم و بیش از همان ویژگی الزام بهره‌مندند»؛ مشاهده‌ای که جامعه‌شناسان ما را وامی‌دارد تا به هنگام سخن گفتن از این به اصطلاح جوامع «ابتدایی» که به مثابه شاهد و مدرک مورد علاقه آنان است (خصوصاً بدین سبب که به آسانی قابل اثبات نیست)، تأکید نمایند که «در اینجا دیانت شامل همه چیز است، مگر اینکه آدمی ترجیح دهد بگوید که دیانت وجود خارجی ندارد»^۳. راست است که در مورد قسم دوم که در واقع به نظر ما تنها گزینه درست است، آنها بلافاصله این شرط لازم را مزید می‌کنند که «اگر آدمی آماده شده باشد تا دیانت را به عنوان کارکردی خاص تلقی کند»؛ لیکن اگر دیانت، یک «کارکرد خاص»^۴ نباشد، دیگر مطلقاً دیانت نیست.

هنوز بررسی خیال‌پردازی‌های جامعه‌شناسان را به پایان نبرده‌ایم: فرضیه دیگر مورد علاقه آنها این است که شریعت اساساً با حضور عنصر آیینی مشخص می‌شود؛ به عبارتی بدین معنی که هر جا که امکان وجود شعائر از هر نوعی در میان باشد، بی‌گمان استنباط توانیم کرد که به همین سبب، آدمی در حضور پدیده شریعتی است. مسلماً عنصر آیینی در همه شرایع در کار است، لیکن این عنصر به خودی خود برای تشخیص شریعت به معنی دقیق کلمه کافی نیست؛ در این مورد، مانند

^۱. primitives

^۲. مقصود مؤلف این است که به‌عنوان مثال پاره‌ای از قبایل وحشی آفریقا (مانند بوشمن‌ها) را نمی‌توان «اولین» نامید. این وحشی‌ها از راه و رسم «اولین» منحرف گشته‌اند و جز مشی خرافات و سحر و جادو چیزی در دست ندارند.

3. É. Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Introduction, p. 7.

^۴. fonction spéciale

مورد پیشین، تعریف ارائه شده تعریفی بیش از حد جامع است، چرا که بیش از یک نوع آیین در میان است که آن آیین‌ها به هیچ وجه شریعتی نیستند.

در وهله نخست، آیین‌هایی هست که صرفاً و منحصرأً از ویژگی اجتماعی یا می‌توان گفت که از ویژگی مدنی برخوردارند. اگر به جهت خلط‌هایی که مذکور افتاد نبود، این سخن در مورد تمدن یونانی - رومی صدق می‌کرد؛ این سخن در واقع در خصوص تمدن چین هم صادق است، هم‌انجا که چنین خلط‌هایی رخ نداده است و آیین‌های کنفوسیوسی در واقع، نوعی آیین اجتماعی فاقد کمترین ویژگی شریعتی، به شمار می‌رود؛ تنها نظر به این امر است که این آیین‌ها در چین به رسمیت شناخته می‌شود، چیزی که در هر اوضاع و احوال دیگری، غیر قابل درک می‌بود. یسوعیان^۱ که در قرن هفدهم در چین سکنی گزیدند، این امر را به خوبی درک می‌کردند؛ ایشان حس نمی‌کردند که به مشارکت در این مراسم اشکالی وارد تواند بود، چه، این امر را مستلزم چیزی ناسازگار با مسیحیت نمی‌دانستند؛ به یقین، ایشان در این باور خود به‌کلی محق بودند، چون آیین کنفوسیوس که دیدگاهی سراسر بیرون از دایره شریعت اختیار می‌کند و تنها به اموری می‌پردازد که همه اعضای پیکره اجتماع به طور طبیعی باید آن را بی‌هیچ تمایزی بپذیرند، به همین سبب با هر نوع شریعت و نیز فقدان هر نوع شریعت کاملاً سازگار است. جامعه‌شناسان امروز نیز درست همان اشتباه مخالفان پیشین یسوعیان را که آنان را به تبعیت از کردارهای یک دین بیگانه نسبت به مسیحیت متهم می‌داشتند، مرتکب می‌شوند: آنها با مشاهده اینکه آیین‌هایی در کار است، به نحو کاملاً طبیعی باور می‌کردند

^۱. les Jésuites

که چنین آیین‌هایی، همانند مواردی که در محیط اروپایی خویش می‌شناختند، بالطبع شریعتمدارانه است.

تمدّن شرق دور نمونه‌ای دیگر از شعائر غیرشریعتی، این بار از نوعی به‌کلی متفاوت، فراروی ما می‌تواند نهاد؛ آیین دائو که در واقع، چنان که بیان شد تعلیمی صرفاً مابعدالطبیعی است، نیز دارای آیین‌های خاصی است که مختصّ بدان است؛ این امر بدین معنی است که آیین‌هایی در کار است که ویژگی و غایت آنها اساساً مابعدالطبیعی است، ولو چنین چیزی در نظر غربیان غریب نماید. از آنجا که اکنون سر آن نداریم که بر این نکته پای فشاریم، صرفاً می‌افزاییم که بدون نیاز به رفتن به قلمروهای بس دور همانند چین یا هند، چنین آیین‌هایی در برخی از شاخه‌های اسلام نیز وجود دارد، گرچه باید پذیرفت که سنت اسلامی به اندازه همه سنن شرقی دیگر برای اروپاییان عمده به سبب کوتاهی خود ایشان کمابیش نام‌های است سر به مهر. با این همه، اگر خود جهان غرب که جامعه‌شناسان در باب آن علی‌القاعده باید بیشتر مطلع باشند حقیقهٔ هیچ نمونه دیگری جز شعائری از نوع شرعی برای عرضه بدانها نمی‌داشت، چه بسا باز آنها را بدین سبب که در باب اموری که در نزد آنها به کلی بیگانه بوده است گمراه شده‌اند معذور می‌توانستیم داشت، و می‌توانستیم گفت که ایشان به جهتی باور کرده‌اند که همه شعائر در ذات و جوهره خویش شریعتی‌اند؛ لیکن اگرچه در اینجا قصد ما بررسی ماهیت حقیقی آیین‌های ماسونی^۱ نیست، رواست بپرسیم که آیا مثلاً این آیین‌ها که بی‌شک و دودلی آیین به شمار می‌روند، هیچ از خصیصه شرعی برخوردار هستند؟

^۱. مقصود مؤلف آیین‌های متعلّق به صنف بتا در اروپاست که سپس در قرن هجدهم دچار انحطاط شد. نویسنده تصوّر می‌کند که رموز صنف بتا در قرون وسطی حائز اهمیت است.

ضمن پرداختن بدین موضوع، فرصت را غنیمت شمرده اشاره می‌کنیم که چگونه غیبت کاملِ نظرگاه شرعی در میان چینی‌ها زمینه‌ساز سوء تفاهم دیگری تواند بود که عکسِ مورد پیشین است، و این بار به سبب عدمِ درکِ متقابل در جانبِ خودِ چینی‌هاست. یک چینی که فطرهٔ احترام فراوانی برای هر آنچه به مرتبهٔ سنتی تعلّق دارد قائل است، همواره مستعدّ آن است که در صورت انتقال یافتن به یک محیط خارجی، صورت‌هایی را بپذیرد که به نظر او تشکیل دهندهٔ سنت آنهاست؛ حال از آنجا که در غرب، تنها شریعت واجد این ویژگی است، بر این اساس، چه‌بسا او به سوی پذیرش این شریعت، ولو به‌نحو کاملاً سطحی و موقت کشیده شود. اگر این شخص به میهن اصلی خود بازگردد که هرگز آن را برای همیشه ترک نکرده است، چرا که در چین «همبستگی قومی» قوی‌تر از آن است که اجازهٔ چنین کاری به او دهد، پس او دیگر خیال شریعتی را که به‌طور موقت از رسوم آن تبعیت کرده است هیچ به خود راه نخواهد داد؛ جهت آن این است که این شریعت که برای دیگران شریعت است، هرگز در نزد او بدین نحو درک نمی‌شده، چرا که ذهنیت او با دیدگاه شرعی بیگانه است؛ وانگهی، از آنجا که او در غرب هرگز به چیزی با کمترین ویژگی مابعدالطبیعی برخورد نکرده، به نظر او شریعت آشکارا معادل کم و بیش دقیقِ سنتِ صرفاً اجتماعی در الگوی کنفوسیوسی است. بنابراین، اروپاییان به‌کلی در اشتباه‌اند که بر این کار او، چنان که گاه پیش می‌آید، برچسبِ نفاق و دورویی می‌زنند؛ این امر برای چینی‌ها صرفاً نشانهٔ ادب و نزاکت است، چرا که مطابق درک آنها ادب اقتضا می‌کند آدمی تا سر حدّ امکان با سنت کشوری که در آن زندگی می‌کند موافقت نشان دهد، و وقتی که یسوعیان قرن هفدهم در طی اقامت خویش در چین، در سلسله مراتب رسمی فرهیختگان^۱

^۱. des lettrés

مقامی کسب کردند و نسبت به نیاکان و حُکما احترام آیینی لازم را به جای آوردند، به‌کلی حق به جانب آنها بود.

در همین رده از اندیشه‌ها، واقعیت جالب توجه دیگری در مورد ژاپن در دست است که باید بدان توجه کرد، هم‌انجا که آیین شینتو تا اندازه‌ای مدّعی همان خصیصه‌ای تواند بود و همان کارکردی را حائز است که آیین کنفوسیوس در چین دارد، لیکن این آیین را جنبه‌های دیگری است که کمتر به روشنی تعریف شده است؛ سرآمدترین این جنبه‌ها، نهاد آیینی دولت است، و وزرای آن، یعنی افرادی که به هیچ وجه «روحانی»^۱ نیستند، در تبعیت یا عدم تبعیت از هر آیینی که طالب آند یکسره آزادند. متنی را از یک کتاب راهنمای تاریخ دین به یاد می‌آوریم که حاوی توضیح عجیبی است مشعر به اینکه «در ژاپن همانند چین، ایمان به تعلیمات یک مذهب، به هیچ وجه منافاتی با ایمان به تعالیم دیگر ندارد»^۲؛ در حقیقت، تعالیم مختلف تنها به شرطی با یکدیگر سازگار توانند بود که زمینه واحدی را نپوشانند که در واقع در این مورد صدق می‌کند، و این امر حتماً کافی است تا ثابت نماید که در اینجا موضوع شریعت در میان نتواند بود. در حقیقت، قطع نظر از واردات خارجی که هرگز تأثیری چندان ژرف و وسیع نتواند داشت، نظرگاه شریعتمدارانه برای مردم ژاپن، همانقدر ناشناخته است که برای چینی‌ها؛ در واقع، این امر یکی از معدود صفات مشترکی است که در خصایص این دو قوم مشاهده می‌شود.

^۱. prêtres

^۲. *Christus*, ch, V, p. 193.

تاکنون تنها به جوانب سلبی مسئله اصلی خود پرداخته‌ایم، چه، بیشتر به نارسایی برخی از تعاریف اشاره کرده‌ایم، آن نارسایی که حتی به نادرستی محض هم می‌رسد؛ لیکن اکنون باید ولو نه یک تعریف به بیان دقیق کلمه، دست‌کم مفهومی ایجابی از آنچه واقعاً سازنده شریعت است ارائه دهیم. می‌توان گفت که شریعت اساساً مستلزم ترکیب سه رکن است که به رده‌های متفاوت تعلق دارند: اصل عقیدتی،^۱ قانون اخلاقی و رسم یا صورت عبادی؛ هر کجا که بر حسب اتفاق یکی از این ارکان غایب باشد، دیگر بحث شریعت به معنی درست کلمه در میان نتواند بود. بی‌درنگ اضافه کنیم که رکن اول سازنده بخش عقلانی شریعت و رکن دوم شامل بخش اجتماعی آن است، و رکن سوم که رکن آیینی^۲ است در هر دو کارکرد مشارکت دارد؛ لیکن این مطلب نیازمند توضیح بیشتری است. واژه dogme، به بیان صحیح بر تعالیم شریعتی اطلاق می‌شود؛ بی‌آنکه اکنون به اوصاف خاص چنین تعلیمی پردازیم، می‌توان گفت اگرچه این واژه از حیث معنی ژرف‌تر خود آشکارا عقلانی است، لیکن به مرتبه عقلانی محض تعلق ندارد، چرا که در این صورت، دیگر نه شریعتی بلکه مابعدالطبیعی می‌بود. نتیجه اینکه این تعلیم در پذیرش شکلی خاص که مطابق دیدگاه خود آن است، باید از عناصر مازاد بر عقل، یعنی بیشتر از مرتبه عاطفی متأثر باشد؛ خود واژه «اعتقادات» که عموماً برای اشاره به مفاهیم شریعتی به کار می‌رود، این خصیصه را به وضوح آشکار می‌سازد، چه، اعتقاد در دقیق‌ترین معنی خود و تا به جایی که در مقابل یقین است (یقین حالتی کاملاً عقلانی است) پدیده‌ای است که در آن احساس نقش اساسی را عهده‌دار است و این مطلبی است که یک ملاحظه روان‌شناختی پیش‌پاافتاده به شمار می‌رود؛ اعتقاد، نوعی گرایش به یک اندیشه یا همدلی با

^۱. dogme

^۲. élément rituel

آن است که به علاوه ضرورتاً ایجاب می‌کند که خود این اندیشه با چیز کم و بیش مشخصی از احساسات، تصوّر شود. همان عنصر عاطفی، اگرچه در تعلیم عنصری ثانوی است، حتی به نحو فراگیر بر اخلاقیات نیز چیره است، اخلاقیاتی که وابستگی آن به اصول عقاید که مبنای آن اخلاقیات انگاشته می‌شود، بیشتر یک حکم نظری است؛ بدین جنبه اخلاقی شریعت که توجیه آن صرفاً اجتماعی تواند بود، به عنوان نوعی تشریع^۱ می‌توانیم نگریست، تنها نوعی که به محض گسسته شدن نهادهای مدنی از شریعت، در محدوده شریعت باقی می‌ماند. سرانجام، شرایع که روی هم رفته تشکیل دهنده شعائر^۲ یا شکل نیایش است، از آن حیث که به منزله بیان رمزی و محسوس تعلیم تلقی می‌شود، واجد ویژگی عقلانی است، و وقتی به منزله «آداب و اعمالی»^۳ لحاظ می‌شود که به مشارکت همه آحاد جامعه شریعتمدار به گونه‌ای کم و بیش توأم با الزام نیاز دارد، واجد ویژگی اجتماعی خواهد بود. عنوان شعائر علی‌القاعده باید تنها به آیین‌های شرعی اطلاق شود، هر چند که عملاً این نام - گرچه بیشتر به غلط - اغلب برای اشاره به آیین‌های دیگر به کار می‌رود، مثلاً آیین‌های صرفاً اجتماعی، مانند وقتی که پژوهشگران از «شعائر نیاکان»^۴ در چین سخن می‌گویند. باید توجه داشت که در شریعتی که عناصر عاطفی و اجتماعی بر عنصر عقلانی غلبه دارد، سهم هر دو، چه اصول عقیدتی و چه اعمال عبادی، رفته رفته کاستی می‌پذیرد، به نحوی که شریعت این چینی تا حد «اخلاق‌گرایی» بحث و بسیط تنزل می‌یابد که بهترین نمونه آن را در مکتب پروتستان می‌بینیم؛ این مکتب در حدّ نهایی خود، امروزه تقریباً به نوعی «پروتستان لیبرال» رسیده، و آنچه از آن باقی مانده

^۱. législation

^۲. culte

^۳. pratiques

^۴. culte des ancêtres

است دیگر ابداً یک شریعت نیست، چرا که تنها یکی از ارکان اصلی را حفظ کرده است؛ این مکتب صرفاً نوعی اندیشه فلسفی خاص است. در حقیقت، باید اشاره کرد که اخلاقیات به دو شیوه کاملاً متفاوت ممکن است درک گردد: به نحو شرعی، زمانی که به اصل عقیدتی به منزله اصل خود ملحق شود و از آن تبعیت کند، یا به نحو فلسفی، زمانی که به صورت مستقل مورد بررسی باشد؛ در فرصت‌های بعد بدین شکل ثانوی باز خواهیم گشت.

حال می‌توان درک کرد که چرا پیش از این بیان شد که کاربرد دقیق اصطلاح «شریعت»، بیرون از دسته‌ای شامل یهودیت، مسیحیت و اسلام^۱ کاری دشوار است، که این مطلب ریشه خصوصاً یهودی اندیشه‌ای را ثابت می‌کند که این لفظ اکنون بیانگر آن است.^۲ جهت آن این است که در هیچ مورد دیگر، این سه رکنی که هم اکنون وصف آن آمد، در یک بینش سنتی واحد در کنار هم قرار نمی‌گیرند؛ بر این اساس، در چین نظرگاه‌های اجتماعی و عقلانی وجود دارد که توسط دو بدنه متمایز سنت ارائه می‌شود، درحالی که نظرگاه اخلاقی، حتی در سنت اجتماعی به کلی غایب است. به همین‌سان در هند نیز، باز نظرگاه اخلاقی است که غایب است؛ اگر در اینجا وضع قانون، همانند اسلام، شرعی نیست، بدین سبب است که کاملاً فارغ از رکن عاطفی است، رکنی که به تنهایی قادر است بدان صفت خاص نوعی اخلاقیات^۳ را ببخشد؛ و اما در باب تعلیمات چینی و هندویی، این تعلیمات صرفاً عقلانی، یعنی مابعدالطبیعی‌اند، بی‌کوچک‌ترین نشانه‌ای از صورت عاطفی که برای

^۱. در اینجا از دین مزدیسنان نیز می‌توان یاد کرد، چرا که زردشتیان نیز ملحق به اهل کتابند.

^۲. در این تعبیر نویسنده جای تأمل است. وی بعد از این درباره اندیشه «خلق از عدم» نیز می‌نویسد که آن اندیشه منشأ یهودی دارد. ولی بهتر این است که از منشأ ابراهیمی این امور سخن بگوییم.

^۳. moralité

نسبت دادن ویژگی یک اصل عقیدتی شرعی بدان ضروری است، و بدون آن، الحاق یک قاعده اخلاقی به یک اصل تعلیمی به هیچ روی متصور نیست.

بر این اساس می‌توان مشاهده کرد که نظرگاه اخلاقی همچون نظرگاه شریعتی، هر دو بالضروره مستلزم عنصر خاص عاطفی‌اند که در میان غربیان به بهای از دست شدن عقلانیت، به شدت گسترش یافته است. بنابراین، در اینجا با امری سر و کار داریم که در حقیقت خاص غربیان است، غربیانی که مسلمانان را نیز باید بدان‌ها ملحق نمود، ولیکن باز با این تفاوت بزرگ که در مورد آنها، اخلاقیات که نزد ایشان شأن ثانوی دارد، هرگز به خودی خود و به نحو مستقل لحاظ نشده است. این امر حتی قطع نظر از جنبه ماوراء شریعت^۱ تعلیمات اسلامی^۲ نیز صادق است؛ دیدگاه ذهنی اسلام قادر به پذیرش مفهوم «اخلاقیات خودمختار»^۳، یعنی اخلاقیات فلسفی نیست، اندیشه‌ای که پیشتر در میان یونانیان و رومیان مطرح بود، و در زمان حاضر بار دیگر به طور گسترده در غرب پذیرفته شده است.

در اینجا به تذکر آخر می‌پردازیم: ما به هیچ وجه این عقیده جامعه‌شناسان را نمی‌پذیریم که شریعت صرفاً امری اجتماعی است؛ سخن ما تنها این است که شریعت را مؤلفه سازنده‌ای است متعلق به مرتبه اجتماعی که ابداً عین شریعت نیست، چرا که این مؤلفه قاعده نسبت به تعلیم جنبه ثانوی دارد، تعلیمی که به رده‌ای به کلی متفاوت متعلق است؛ و بدین سان شریعت، ولو از یک سو

^۱. extra-religieux

^۲. مقصود ابعاد عرفانی اسلام است. خواننده ملاحظه می‌کند نویسنده در این کتاب religion را به معنی «شریعت» مدنظر دارد و نه به معنی «دین» که جامع ظاهر و باطن است.

^۳. morale indépendante

اجتماعی است، در عین حال چیزی بیش از آن است. وانگهی، در عمل مواردی هست که همه آنچه به مرتبه اجتماعی تعلّق دارد، جزء لازم و توگویی که وابسته به شریعت است؛ این امر چنان که پیشتر در مناسبتی توضیح دادیم، در مورد اسلام صادق است و نیز در مورد یهودیت، جایی که وضع قانون اساساً به همان اندازه شریعتمدارانه است، لیکن با این ویژگی خاص که تنها شامل قوم مشخصی است؛ این سخن به همان اندازه در مورد یک مفهوم متعلّق به مسیحیت نیز صادق است، یعنی مفهومی که آن را «جامع»^۱ نام می‌توانیم نهاد که در زمان سابق تحقّق مؤثر یافته است.

این باور جامعه‌شناختی تنها بر وضعیّت فعلی اروپا منطبق است، و حتّی در این صورت نیز تنها با به حساب نیاوردن ملاحظات تعلیمی که به هر حال اهمیّت نخستین خود را تنها در بین ملل پروتستان حقیقه از دست داده است؛ شگفت اینکه این نظریه برای توجیه مفهوم «دیانت دولتی» به کار رفته است، یعنی شریعتی که به نحوی کمابیش کامل بخشی از دولت شده، و به خودی خود در خطر بدل شدن به ابزار سیاسی است. این تصوّر، ما را به طریقی به گذشته، یعنی به religion یونانی - رومی مطابق وصفی که پیشتر از این واژه بدست دادیم، باز می‌برد. چنین اندیشه‌ای آشکارا یکسره در تقابل با اندیشه «امت مسیحی» است: امت مسیحی که پیش از شکل‌گیری ملل وجود داشت، پس از اینکه یکبار بنیاد نهاده شد، جز به شرط اینکه بالضرّوره «ورای ملیّت»^۲ باشد، دیگر نه به هستی خود ادامه می‌توانست داد و نه دوباره برپا می‌توانست شد؛ از سوی دیگر، در واقع به شریعت دولتی، اگرچه به ناحق، همواره به منزله شریعت ملّی نگریسته می‌شد، خواه کاملاً مستقلّ

^۱. intégrale

^۲. supernationale

باشد و خواه از طریق نوعی پیوند فدرال با نهادهای مشابه دیگر پیوستگی بیابد که در هر صورت برای مرجع برتر و مرکزی، جای نفوذی که باقی می‌گذارد کاستی قابل ملاحظه‌ای گرفته است. از میان این دو مفهوم، مفهوم نخست، یعنی مفهوم «امت مسیحی» اساساً با مذهب کاتولیک، به معنی ریشه‌شناختی کلمه^۱ برابر است؛ دومین مفهوم، یعنی مفهوم «شریعت دولتی»، بیان منطقی خود را بر حسب مورد یا در کلیسای گالیکان^۲ به سبک لویی چهاردهم یا در کلیسای انگلیکان^۳ و در برخی از صورت‌های مکتب پروتستان می‌یابد، مکتبی که گویا چنین انحطاطی را در کل نامطلوب نمی‌داند. در نتیجه، می‌توان افزود که از این دو شیوه غربی درک شریعت، شیوه نخست به تنهایی، با لحاظ اوصاف خاص متعلق به وجه شرعی، قادر به تحقق شرایط یک سنت حقیقی است، به همان صورتی که ذهن مشرقی همواره آن را درک می‌کرده است.

۱. کاتولیک در ریشه لغت به معنی جامع و شامل است.

۲. Gallicanisme

۳. Anglicanisme

فصل پنجم

اوصاف ذاتی مابعدالطبیعه

در حالی که نظرگاه شریعتی ضرورتاً مستلزم در کار آمدن مؤلفه‌ای از رده عاطفی است، نظرگاه مابعدالطبیعی نظرگاهی منحصرأ عقلانی است؛ درست است که ما این سخن را خود به اندازه کافی واضح می‌یابیم، لیکن چه بسا برای بسیاری از مردمان، این‌گونه توصیف نظرگاه مابعدالطبیعی کافی نباشد، چرا که آنان با نظرگاه مابعدالطبیعی بیگانه‌اند، بنابراین اندکی شرح و بیان بیشتر نابجا نخواهد بود. در واقع، علم و فلسفه نیز به آن صورتی که در جهان غرب سراغ توانیم گرفت، دعوی عقلانیت دارند؛ اگر استحکام این دعاوی را نمی‌پذیریم و اگر برآنیم که مغایرتی ژرف، هر قسمی از این دست نظریه‌پردازی‌ها را از مابعدالطبیعه جدا می‌سازد، بدان سبب است که عقلانیت محض^۱، مطابق درک ما، غیر از اندیشه‌های نسبه مبهمی است که به رسم معمول، این نام به آنها داده می‌شود.

در ابتدا باید توضیح داد که ما در اخذ اصطلاح «مابعدالطبیعه»، اعتنای چندانی به منشأ تاریخی آن که البته محل تردید است نداریم، و اگر آدمی آماده پذیرش این گمان باشد، گمانی که از دید ما سخت نامحتمل است، که این واژه نخستین بار برای اشاره به چیزی به کار رفته که در آثار

^۱. عقلانیت محض همان مقام عقل عقل است که به اولیا و اصفیا تعلّق دارد: بند معقولات آمد فلسفی شهسوار عقل عقل آمد صفی

مدوّن ارسطو «بعد از طبیعیّات» آمده بوده است، پیدایش آن را حتّی باید صرفاً اتّفاقی انگاشت. بر همین سان، نیازی نیست تا خود را گرفتار معانی نسبتاً ساختگی دیگر کنیم که برخی از مؤلّفان در زمان‌های مختلف، مناسب دیده‌اند که در مقام تفسیر بدین واژه نسبت دهند؛ ولیکن دلیلی هم ندارد که این واژه را به کار نبریم، چرا که آن به همین صورتی که هست، در ادای آنچه به درستی برای بیان آن وضع شده، بسیار مناسب است، دست‌کم به اندازه‌ای که یک واژه عاریتی از زبان‌های غربی مناسب می‌تواند بود. در واقع، با لحاظ کردن طبیعی‌ترین معنی متافیزیک، حتّی از نظر ریشه‌شناسی، این واژه به هر چه «ورای فیزیک» است دلالت دارد؛ در اینجا واژه «فیزیک» را باید دالّ بر علوم طبیعی دانست که به مثابه یک کلّ واحد منظور و به نحو سربه‌سر کلّی ملحوظ شده باشد، چنان‌که در نزد قدما همواره چنین بوده است؛ فیزیک را نمی‌باید به هیچ وجه، مطابق با معنای محدود رایج امروزی آن، تنها برای دلالت بر یکی از آن علوم تلقّی کرد. پس، بنا بدین تفسیر است که ما واژه متافیزیک (مابعدالطّبیعه) را به کار می‌بریم، و یک بار برای همیشه باید روشن ساخت که اصرار ما در به کار بردن این واژه صرفاً به موجب دلایلی است که هم‌اکنون ارائه شد و بدین سبب که توسّل به واژه‌تراشی‌ها را مگر در موارد مطلقاً ضروری، همواره نامطلوب می‌دانیم.

حال می‌توان گفت که مابعدالطّبیعه که بر این سان درک شده، اساساً دانش امر کلّی^۱، یا می‌توان گفت که دانش اصولی است که به مرتبه کلّی تعلّق دارد، اصولی که تنها همان است که حقّاً مدّعی این نام می‌تواند بود؛ لیکن ما با بیان این عبارات، حقیقه در صدد به دست دادن تعریفی از مابعدالطّبیعه نیستیم، چرا که چنین چیزی، به سبب همان کلّیتی که به عنوان مهم‌ترین خصیصه آن

^۱. l'universel

می‌شناسیم، خصیصه‌ای که همه ویژگی‌های دیگر مشتق از آن است، محال محض است. در واقع، تنها چیزی که محدود باشد قابل تعریف خواهد بود، حال آنکه مابعدالطبیعه، برعکس بالذات مطلقاً نامحدود است، و روشن است که همین امر، به ما مجال نمی‌دهد که آن را در چارچوب نوعی عبارت^۱ کم و بیش مضیق محصور گردانیم؛ در این مورد، هر قدر که آدمی بکوشد تا یک تعریف دقیق‌تر ارائه کند، آن تعریف نادرست‌تر خواهد بود.

بیان این مطلب مهم است که ما در باب معرفت سخن می‌گوییم و نه علم^۲؛ مقصود ما در این کار، تأکید بر آن تمایز اساسی است که باید در میان مابعدالطبیعه از یک سو، و علوم مختلف در معنی درست کلمه از سوی دیگر یعنی همه علوم تخصصی و جزئی که معطوف به مطالعه یک جنبه خاص از امور جزئی‌اند، نهاد. اساساً این تمایز چیزی نیست الا تمایز در میان مراتب جزئی و کلی، ولیکن تمایزی که نمی‌باید آن را به مثابه تضاد دید، چرا که هیچ قدر مشترک یا هیچ نسبت ممکن تقارن یا هماهنگی در بین دو طرف آن در کار نتواند بود. در واقع، هیچ نوع تقابل یا تعارضی در بین مابعدالطبیعه و علوم، متصور نیست، درست بدین سبب که قلمرو خاص آنها به نحو گسترده از یکدیگر جداست؛ و همین قضیه در خصوص نسبت بین مابعدالطبیعه و شریعت نیز به درستی صادق است. مع‌هذا باید درک کرد که تقسیم محل بحث، نه چندان به خود موضوعات، بلکه به وجهه‌نظریایی تعلق دارد که آن موضوعات را برحسب آن لحاظ می‌کنند؛ و این بالاخص نکته مهمی است که در آنچه پس از این درباره شاخه‌های مختلف تعالیم هندو و ماهیت دقیق مناسبات میان آنها بیان خواهیم کرد، می‌باید آن را به یاد داشت. درک اینکه موضوع واحد به‌واسطه علوم مختلف از

^۱. formule

^۲. science

جنبه‌های متفاوت، مطالعه تواند شد، کاری آسان است؛ بر همین سان، هرچیزی را که از دیدگاه جزئی و خاص بتوان بررسی کرد، با نوعی نقل و تأویل^۱ مناسب از دیدگاه کلی (که ابداً به منزله نظرگاهی خاص محسوب نمی‌شود) نیز به‌خوبی قابل ملاحظه است، و همین مطلب دربارهٔ اموری که به هیچ وجه از دید جزئی بررسی نتواند شد نیز صادق است. بر این شیوه می‌توان گفت که قلمرو مابعدالطبیعه همه چیز را دربرمی‌گیرد که این خود شرط ناگزیر کلیت حقیقی آن خواهد بود، چنان‌که ضرورتاً باید که چنین باشد؛ لیکن با این حال، قلمروهای متعلق به علوم مختلف از قلمرو مابعدالطبیعه جدا می‌ماند، چرا که مابعدالطبیعه که در همان ساحت علوم تخصصی نیست، به هیچ وجه نظیر آنها نخواهد بود، به نحوی که مقایسهٔ میان نتایج حاصل از این با نتایج حاصل از آنها هرگز میسر نیست.

از سوی دیگر، قلمرو مابعدالطبیعی، مطابق پندار برخی از فیلسوفان که قادر به درک آنچه در اینجا مطرح است نبوده‌اند، یقیناً مشتمل بر اموری نیست که علوم مختلف صرفاً بدین سبب که وضعیّت فعلی بسط آنها کم و بیش ناتمام بوده است، از آن آگاهی نیافته‌اند؛ قلمرو مابعدالطبیعه شامل چیزی است که بالذات خارج از محدودهٔ آن علوم و دامنهٔ آن بسی بالاتر از همهٔ آن چیزی است که علوم به درستی دعوی دربرداشتنِ آن را توانند داشت. قلمرو هر علم همواره بر تجربه به یکی از انحاء مختلف آن مبتنی است، درحالی که قلمرو مابعدالطبیعه اساساً مشتمل بر اموری است که از بیرون قابل بررسی نیست: درست به سبب اینکه «بعد از طبیعیّات» است، همچنین ماوراء تجربه

^۱. transposition

خواهد بود. در نتیجه، حوزه هر علم مجزایی حتّی‌المقدور به نحو بی‌پایان در معنی لایقف گسترش تواند یافت، بی‌آنکه با حوزه مابعدالطبیعی در هیچ نقطه‌ای مماس افتد.

از ملاحظات پیشین به دست می‌آید که هنگام اشاره به موضوع مابعدالطبیعه نمی‌باید آن را به عنوان چیزی کم و بیش قابل مقایسه با موضوع خاصّ یکی از علوم در نظر گرفت. و نیز حاصل می‌شود که موضوع مورد بحث، برحسب ضرورت همواره مطلقاً یکسان است و به هیچ وجه قابل تغییر و یا در معرض تأثیرات زمان و مکان نیست؛ امر ممکن، امر حادث و امر تغییرپذیر اساساً به قلمرو جزئی تعلّق دارد؛ حتّی این امور اوصافی‌اند که ضرورتاً شرطِ اشیاء جزئی بما هی اشیاء جزئی‌اند، یا به عبارت باز هم دقیق‌تر، شرط وجه جزئی اشیاء از میان اطوار کثیر آند. جایی که سروکار ما با مابعدالطبیعه است، همه آنچه با زمان و مکان تغییر تواند کرد، از یک سو، شیوه بیان است، یعنی آن صور کم و بیش بیرونی که مابعدالطبیعه تواند پذیرفت، صوری که با تنوّع بی‌پایان در معنی لایقف، و از سوی دیگر، درجه معرفت یا جهل نسبت به مابعدالطبیعه که در میان مردمان می‌توان یافت؛ لیکن مابعدالطبیعه بالذات اساساً و به نحو لایتغیّر همواره یکسان باقی می‌ماند، چرا که موضوع آن در ذات خویش یکی یا به بیان دقیق‌تر، چنان‌که هندوها می‌گویند، «بی‌دویی»^۱ است، و نیز به واسطه این امر که مابعدالطبیعه «بعد از طبیعت» است، همچنین فوق هر گونه تغییر است: عرفای اسلامی این مطلب را با این عبارت بیان می‌کنند که «التَّوْحِيدُ وَاحِدٌ».

پیرو همین شیوه بحث و استدلال، باید افزود که «اکتشاف» کردن در مابعدالطبیعه مطلقاً محال است، چرا که در این نوع دانش که نیازمند کاربرد هیچ ابزار تخصصی و بیرونی برای جستجو نیست،

^۱. Skt. advaita

هرآنچه قابلیت شناخته شدن دارد، در هر دوره به واسطه اشخاص خاص شناخته تواند شد؛ و در واقع، از امعان نظر در تعالیم مابعدالطبیعی سنتی این حقیقت به وضوح پدیدار می‌شود. وانگهی، حتی با پذیرفتن اینکه مفاهیم تکامل و پیشرفت، از ارزش نسبی خاص خود در علوم زیست‌شناسی و جامعه‌شناسی برخوردار باشند - هر چند که این امر تا ثابت شدن راه دور و درازی در پیش دارد - مع‌هذا این مفاهیم را به طور قطع جایی در مابعدالطبیعه نتواند بود؛ به علاوه، چنین تصوّراتی در نزد مشرقیان به‌کلی بیگانه است، درست به همان سان که برای غربیان نیز تقریباً تا پایان قرن هجدهم بیگانه بوده، ولو امروزه در غرب، مردمان مسلم می‌شمارند که تکامل و پیشرفت لازم ذات تفکر بشری است. در خور ذکر است که لازمه این امر همچنین محکومیت رسمی هرگونه سعی در به کار بردن «روش تاریخی» در مرتبه مابعدالطبیعی است؛ در واقع، نظرگاه مابعدالطبیعی به خودی خود از بیخ و بن در تضاد با نظرگاه تاریخی یا هر چیزی از این دست است، و مشاهده می‌شود که در این تضاد سخن تنها بر سر روش نیست، بلکه مهم‌تر از آن، سخن حقیقتاً بر سر اصل است. چرا که نظرگاه مابعدالطبیعی در ثبات ذاتی خود، عین نفی تصوّرات تکامل و پیشرفت است. در واقع، می‌توان گفت که مابعدالطبیعه تنها به نحو مابعدالطبیعی قابل بررسی است. به امور امکانی نظیر تأثیرات فردی که از این نظرگاه مطلقاً هیچ‌اند و به هیچ وجه اثری بر تعلیم نتوانند داشت، نمی‌باید اعتنا نمود؛ بدین سان تعالیم مابعدالطبیعی که به مرتبه کلی تعلق دارد، اساساً فوق جزئی است، و بالضروره از چنین تأثیراتی مصون می‌ماند. باید تکرار کنیم که حتی اوضاع و احوال زمانی و مکانی نیز تنها در بیان بیرونی تعلیم اثر تواند نهاد و نه در ذات آن؛ وانگهی در اینجا، برخلاف مرتبه امکانی و نسبی، بحث از «معتقدات» که کم و بیش تغییرپذیر و بی‌ثبات‌اند، یا «آرا» در میان نتواند بود،

درست بدان سبب که این دست مفاهیم، کم و بیش در معرض شک و تردیدند؛ دانش مابعدالطبیعی بالذات مستلزم یقین لایتغیر و پایدار است.

در واقع، از آنجا که مابعدالطبیعه را به هیچ وجه کاری با نسبی بودن علوم نیست، به حکم یکی از اوصاف ذاتی خود، ضرورتاً مستلزم یقین مطلق است، نه تنها با موضوع خویش که نفس یقین است، بلکه همچنین با روش خود، اگر این واژه را هنوز در سیاق کنونی بتوان بکار برد، چرا که در غیر این صورت این روش، یا به هر نامی که آن را بخوانیم، وافی به موضوع خود نخواهد بود. بنابراین، مابعدالطبیعه ضرورتاً مانع و طارد مُدرکات دارای خصلت فرضی است، و در نتیجه حقایق مابعدالطبیعی به خودی خود به هیچ وجه قابل اشکال نشوند. نتیجه اگر گاه مجال بحث و اختلاف نظر پیش می‌آید، این امر صرفاً حاصل نقصان در شرح و بیان، یا درک ناقص آن حقایق است. وانگهی، در باب مابعدالطبیعه، هر شرح و تفصیل ممکن ضرورتاً ناقص است، زیرا که مدرکات مابعدالطبیعی به سبب کلیت خود نه هرگز به‌کلی قابل بیان‌اند، و نه حتی قابل تخیل، چرا که ذات آنها تنها با خرد ناب و «بی‌صورت»^۱ حاصل تواند شد؛ این مُدرکات از هر صورت ممکن سخت برمی‌گذرند، خصوصاً از صورت‌بندی‌هایی که زبان سعی در محصور ساختن آنها در آنها دارد، صورت‌بندی‌هایی که همواره غیر وافی‌اند و نزدیک است که آن مُدرکات را تقيید و لذا تحریف کنند. این صورت‌بندی‌ها، مانند همگی رمزها، تنها به منزله نقطه عزیمت سودمندند، یعنی به منزله «مَحْمِل» و بُرداری^۲ که به مثابه مددکار فهم آن چیزی عمل می‌کنند که فی‌نفسه غیر قابل بیان می‌ماند؛ بر عهده هر انسانی است که بکوشد تا آن را به قدر استطاعت عقلانی خویش ادراک کند، و

^۱. Informelle

^۲. support

به نسبت توفیق خود، نقصان‌های ناگزیر متعلق به بیان محدود و مقید به صورت را جبران نماید؛ نیز آشکار است که این نقصان‌ها، وقتی مُدرکات مابعدالطبیعی ناگزیر می‌باید به واسطه برخی از زبان‌ها مانند زبان‌های اروپایی و خصوصاً زبان‌های مدرن که گویا خصوصاً برای شرح و بیان حقایق مابعدالطبیعی ناسازگارند، بیان شود، به نهایت درجه می‌رسد. چنان‌که پیشتر در باب مشکلات ترجمه و اقتباس بیان شد، مابعدالطبیعه به سبب اینکه چشم‌انداز نامحدودی از مقدورات را باز می‌گشاید، باید مراقب باشد که از امر غیر قابل بیان که در واقع درست همان ذات مابعدالطبیعه است، هرگز غفلت نورزد.

دانشی که به رده کلی تعلق دارد ضرورتاً فوق هر تمایزی است که شرط دانش امور جزئی است، که از آن جمله تمایز میان مُدرک^۱ و مُدرک^۲، نوع اساسی و کلی آن است؛ این امر همچنین نشان می‌دهد که موضوع مابعدالطبیعه به هیچ وجه قابل قیاس با موضوع جزئی هیچ دانش دیگری نیست، و در واقع، واژه موضوع در دانش مابعدالطبیعه صرفاً در قیاس با علوم دیگر به کار می‌رود، چه، برای سخن گفتن در باب آن، ناگزیریم عنوانی بر آن بنهیم. بر همین سان، هنگامی که از ابزارهای نیل به دانش مابعدالطبیعی سخن می‌رود، آشکار است که چنین ابزاری مانند خود دانش مابعدالطبیعه که مُدرک و مُدرک در آن اساساً متحدند، یکی بیش نیست؛ این سخن برابر است با اینکه بگوییم ابزار محل بحث، فی الواقع اگر تعبیر ابزار در اینجا جایز باشد، به هیچ وجه شبیه کاربرد قوه استدلالی^۳ همچون عقل جزئی بشری^۴ نتواند بود. چنان‌که پیشتر بیان شد، ما با مرتبه فوق جزئی و در نتیجه با

^۱. sujet

^۲. objet

^۳. une faculté discursive

^۴. la raison humaine individuelle

مرتبه فوق عقل جزئی سر و کار داریم که به هیچ وجه به معنی مرتبه نامعقول نیست: مابعدالطبیعه با عقل جزئی در تضاد نتواند بود، بلکه مافوق عقل جزئی است که در اینجا جز به منزله یک وسیله ثانوی در صورت‌بندی و بیان بیرونی حقایقی که برتر از حوزه و بیرون از دامنه آن است، حائز اهمیت نیست. حقایق مابعدالطبیعی تنها با کاربرد قوه‌ای درک تواند شد که به مرتبه جزئی تعلق ندارد و به سبب ویژگی عمل بی‌واسطه آن قوه، چه بسا «شهودی»^۱ خوانده شود، لیکن تنها با این شرط مؤکد که آن را چنان نپندارند که با قوه‌ای که برخی از فیلسوفان معاصر قوه شهود^۲ می‌نامند، یعنی یک قوه حیاتی و صرفاً غریزی که در واقع دون عقل جزئی است و نه فوق آن، هیچ وجه اشتراکی دارد. به عبارت دقیق‌تر باید گفت که قوه‌ای که هم‌اکنون مورد اشاره ماست قوه شهود عقلانی است که فلسفه مدرن پیوسته حقیقت آن را انکار کرده است، فلسفه‌ای که هرگاه ترجیح نداده صرفاً آن را انکار کند، از درک ماهیت حقیقی آن قاصر بوده است؛ این قوه به تبعیت از ارسطو و اخلاف مدرسی او عقل عقل^۳ نیز نامیده می‌شود، چرا که در نزد ایشان، عقل عقل در واقع آن قوه‌ای است که دانش بی‌واسطه اصول و مبادی را واجد است. ارسطو آشکارا اعلام می‌دارد که «عقل عقل، حقیقی‌تر از علم است»^۴، یا می‌توان گفت که حقیقی‌تر از عقل جزئی سازنده آن علم است؛ او همچنین اظهار می‌دارد که «هیچ چیز حقیقی‌تر از عقل عقل نیست»، چرا که بالضروره خطاناپذیر است، بر این اساس که بی‌واسطه عمل می‌کند و چون عقل عقل در واقع از موضوع خود متمایز نیست، با خود حقیقت یک است.

¹. intuitive

². intuition

³. intellect

⁴. *Derniers Analytiques*, livre II.

چنین چیزی مبنای ذاتی یقین مابعدالطبیعی است؛ بدین سان می‌توان دید که تنها از رهگذر به کار بردن عقل جزئی، یعنی با صورت‌بندی حقایقی که عقلِ درک کرده است، خطا در میان می‌آید، و این امر از آنجا سر برمی‌آورد که عقل جزئی به تبع ویژگیِ باواسطه و بحثی بودنِ خود، آشکارا خطاپذیر است. وانگهی، از آنجا که هر نوع بیانی قهراً ناقص و محدود است، خطا اگر نه در معنی، دست‌کم در صورتِ آن ناگزیر است: هر قدر آدمی در بیانِ دقیق‌تر جدّ و جهد ورزد، باز آنچه از بیان بیرون است همواره بسی بزرگ‌تر از چیزی است که در بیان می‌گنجد؛ لیکن این خطای ناگزیر در بیان، بذاته حاوی امری ایجابی نیست و صرفاً برابر با حقیقتی کمتر است، چرا که این خطا تنها در صورت‌بندی ناقص و جزئی حقیقتِ جامع، نهفته است.

حال، درک معنی عمیق تمایز بین دانش مابعدالطبیعی و دانش علمی ممکن خواهد بود: اولی از عقلِ محض مشتق شده است که قلمرو آن همان کلی مابعدالطبیعی^۱ است؛ دومی از عقل جزئی سر برمی‌آورد که قلمرو آن همان کلی منطقی^۲ است، چرا که مطابق بیان ارسطو: «علمی در میان نیست، مگر علم کلی (منطقی)». به هیچ وجه نمی‌باید کلی مابعدالطبیعی را با کلی منطقی اشتباه کرد، چنان‌که غالباً در بین اهل منطق در غرب پیش می‌آید، اشخاصی که حتی وقتی سهواً کلی منطقی را به نام کلی مابعدالطبیعی می‌خوانند، هرگز از کلی منطقی درنشانند گذشت. نظرگاه علوم، چنان‌که نشان دادیم، به رده جزئی تعلق دارد؛ کلی منطقی در تقابل با جزئی مابعدالطبیعی^۳ نیست، بلکه تنها

^۱. مثال کلی مابعدالطبیعی (l'universel) در مراتب خلقی یکی عقل کلی است و دیگر نفس کلی؛ در برترین پایه می‌توان از کلیت هستی

مطلق سخن به میان آورد.

^۲. le général

^۳. individuel

در تقابل با جزئی منطقی^۱ است، چرا که کلی منطقی در واقع چیزی جز جزئی مابعدالطبیعی نیست که بسط یافته است؛ وانگهی، جزئی مابعدالطبیعی بی‌پایان در معنی لایقف بسط تواند یافت، بی‌آنکه از این رهگذر ماهیت آن دگر شود و یا از شروط مایه تقیید خویش بگریزد؛ از این روست که می‌گوییم علم، بی‌نهایت در معنی لایقف بسط تواند یافت بی‌آنکه هرگز به مابعدالطبیعه که همواره و همچون گذشته به‌کلی از علم جدا خواهد ماند، ملحق شود؛ چرا که تنها مابعدالطبیعه است که علم به امر کلی را دربردارد.^۲

فکر می‌کنیم که اکنون به قدر کافی در باب ماهیت مابعدالطبیعه بحث کرده‌ایم، و توضیح بیشتر بدون ورود به شرح و تبیین خود تعالیم مقدور نیست که در این مقال، مجال پرداختن بدان وجود ندارد؛ هرچند، در فصل‌های بعدی به تفصیل بدین مطالب خواهیم پرداخت، خاصه هنگامی که به بحث تفاوت در میان مابعدالطبیعه و آنچه عموماً با نام فلسفه در غرب معاصر مطرح است، وارد می‌شویم. هر آنچه تا کنون بیان کرده‌ایم، بی‌قید و شرط بر هر یک از تعالیم سنتی مشرق، علی‌رغم اختلاف بسیار در صورت که وحدت بنیادین آنها را از نگاه بیننده سطحی پنهان می‌دارد، قابل اطلاق خواهد بود: این تصوّر از دانش مابعدالطبیعه در خصوص آیین دائو، تعلیم هندو و همچنین در جنبه باطنی مافوق شریعت در اسلام به یک اندازه صادق است. حال، آیا چیزی از این دست در جهان غربی در میان هست؟ اگر تنها آن چیزی را ملحوظ داریم که در حال حاضر بالفعل در دست است، یقیناً پاسخی جز پاسخ منفی بدین پرسش ممکن نمی‌بود، چرا که آنچه را اندیشه فلسفی مدرن گاه

^۱. particulier

^۲. حاصل سخن تا اینجا این بود که مابعدالطبیعه علمی است کلی و ثابت و یقینی و شهودی. بنا به سخن نویسنده، ثابت بودن و یقینی بودن و شهودی بودن علم مابعدالطبیعه همه از کلی بودن آن به دست می‌آید.

خوش دارد که به نام مابعدالطبیعه قلمداد کند، به مفهومی که هم‌اکنون ارائه کردیم هیچ ربطی ندارد؛ به هر حال، به زودی باید به این نکته بازگردیم. با این همه، آنچه در باب ارسطو و تعلیم مدرسی گفتیم دست‌کم نشان می‌دهد که مابعدالطبیعه به واقع، تا اندازه‌ای، ولو ناقص، در غرب وجود داشته است؛ و علی‌رغم این ملاحظه ضروری، می‌توان گفت که در اینجا سر و کار ما با چیزی است که کمترین معادلی در ذهنیت مدرن ندارد و چه بسا به کلی برتر و بالاتر از فهم آن است. از دیگر سو، اگر ملاحظه فوق‌ناگزیر است، بدین سبب است که چنان‌که پیشتر گفتیم، دست‌کم از عصر کلاسیک به بعد، پاره‌ای از محدودیت‌ها هست که به نظر می‌رسد در ذات کل عقلانیت غربی است؛ پیشتر در این خصوص گفتیم که یونانیان هیچ تصویری از غیرمتناهی^۱ نداشتند. وانگهی، چرا غربیان مدرن وقتی خیال می‌کنند که غیرمتناهی را فهم می‌کنند، همواره آن را مانند یک فضا^۲ نشان می‌دهند که تنها غیرمتناهی لایقی^۳ تواند بود، و چرا آنها بر خلط مفهوم سرمدیت^۴ که اگر بتوان آنرا این گونه وصف کرد، اساساً در «لازمان»^۵ است، با خلود^۶ که چیزی جز امتداد کمّاً غیرمتناهی زمان نیست پای می‌فشارند، حال آنکه چنین سوءفهم‌هایی در بین مشرقیان رخ نمی‌دهد؟ واقع امر این است که ذهن غربی که اغلب منحصرراً به بررسی و مطالعه امور محسوس تمایل دارد، پیوسته به خلط میان تفهم^۷ و تخیل^۸ می‌گراید، تا به جایی که هر چه قابل ارائه حسی نباشد از نظر او به همین جهت به واقع قابل فهم نیست؛ حتی در بین یونانیان قوای تخیلی غالب بود. این امر درست نقطه مقابل تفکر محض

^۱. Infini

^۲. espace

^۳. indéfini

^۴. éternité

^۵. non-temps

^۶. perpétuité

^۷. concevoir

^۸. imaginer

است؛ در چنین اوضاع و احوال، دیگر نه عقلانیت به معنی واقعی کلمه موجود تواند بود و نه در نتیجه، علم مابعدالطبیعه. اگر التباس رایج دیگری را نیز بیفزاییم، یعنی خلط میان امر عقلانی جزئی و امر عقلانی محض، روشن است که پندار عقلانیت غربی، خصوصاً در نزد متجددان، در واقع، چیزی جز به کار بردن قوای صوری و جزئی عقل جزئی و متخیله نیست؛ بدین سان می‌توان درک کرد که چه شکاف عمیقی عقلانیت غربی را از عقلانیت شرقی جدا می‌سازد، عقلانیتی که به جز دانشی که ژرف‌ترین ریشه‌های آن در کلی مابعدالطبیعی و بی‌صورت است، هیچ دانشی را حقیقی یا ارزنده نمی‌انگارد.

فصل ششم

نسبت‌های میان مابعدالطبیعه و علم کلام

مسئله‌ای که اکنون بررسی خواهیم کرد در شرق مطرح نیست، چون نظرگاه بالاخص شریعتی که طرز تفکر کلامی در درون آن نهفته است در شرق غایب است، بلکه تنها در باب اسلام می‌توان آن را طرح کرد، و در اسلام به‌صورت تحقیقی در نسبت خاصّ بین دو وجه سنت، یعنی وجه شریعت و وجه فوق شریعت (یعنی طریقت یا حقیقت) درمی‌آید که به همان درستی آن دو را وجه کلامی و مابعدالطبیعی می‌توانیم خواند. از سوی دیگر در غرب، این غیاب نظرگاه مابعدالطبیعی است که مانع طرح این مسئله به‌نحو عمومی است؛ در واقع، تنها در باب تعلیم مدرسی که هم کلامی بود و هم مابعدالطبیعی جای طرح این مسئله هست، گرچه چنان که پیشتر بیان کردیم، افق آن تعلیم از وجهه مابعدالطبیعی افق محدودی بوده است؛ ولی به نظر نمی‌رسد که تعلیم مدرسی برای مسئله نسبت میان مابعدالطبیعه و علم کلام به راه‌حلّ قطعی و مسجّل دست یافته باشد. بنابراین، بحث درباره این مسئله به‌طور عام بسیار مهمّ است، زیرا که بالضرّوره مستلزم مقایسه بین دو طرز فکر متفاوت است، یعنی طرز فکر صرفاً مابعدالطبیعی و طرز فکر بالاخص شریعتی.

چنان که بیان کردیم، تنها نظرگاه مابعدالطبیعی است که کلی و لذا بی حدّ و مرز است؛ بدین سان، هر نظرگاه دیگری کم و بیش خاص و طبعاً دچار پاره‌ای محدودیت‌هاست. پیشتر نشان دادیم

که از باب مثال، این سخن در باب نظرگاه علمی صدق می‌کند، و نیز نشان خواهیم داد که بر نظرگاه‌های مختلف دیگر نیز صادق است، نظرگاه‌هایی که معمولاً ذیل عنوان مشترک و نسبتاً مبهم فلسفه رده‌بندی می‌شوند که در هر صورت تفاوت چندانی با دیدگاه به‌اصطلاح علمی ندارند، ولو اینکه با دعاوی بزرگ‌تر و در عین حال غیرموجه مطرح می‌شوند. اکنون باید گفت که این محدودیت ذاتی که معلوم است کم یا بیش می‌تواند بود، حتی نظرگاه کلامی را نیز در بر می‌گیرد؛ به دیگر سخن، علم کلام نیز یک نظرگاه مقتید است، ولو نه به همان معنی که در باب علوم می‌گوییم؛ حدود علم کلام چنان نیست که آن را در حوزه‌ای این اندازه تنگ و بسته محصور کند. ولی درست به سبب اینکه علم کلام، به یک اعتبار، به مابعدالطبیعه نزدیک‌تر از علوم است، در تمیز آن از مابعدالطبیعه به فهم دقیق‌تری نیاز داریم، چنان که در اینجا نسبت به موارد دیگر اشتباهات به سهولت بیشتری بروز می‌تواند کرد. در واقع، چنین اشتباهاتی رخ داده است و تا آنجا پیش رفته که موجب واژگونی نسبت‌هایی است که قاعدهً باید بین مابعدالطبیعه و علم کلام در کار باشد؛ بدین سان، حتی در قرون وسطی که به هر حال تنها دوره‌ای است که تمدن غربی در آن از بسط عقلانی راستین بهره‌مند بوده، به مابعدالطبیعه تنها به مثابه یکی از وابسته‌های علم کلام می‌نگریسته‌اند و از طرف دیگر به قدر کافی از ملاحظات گوناگونی که صرفاً ماهیتی فلسفی داشته است رها نبوده‌اند. امکان چنین چیزی تنها از آن سبب بوده است که مابعدالطبیعه برحسب تلقی تعلیم کلامی ابتر و ناقص مانده بود، با این نتیجه که صفت کلی بودن مابعدالطبیعه را که مستلزم فقدان هر نوع محدودیتی است، هرگز به طور کامل درک نکرده‌اند. مابعدالطبیعه تنها در چارچوب حدود خاصی بالفعل درک کرده می‌شد، و به وجود مقدرات فزون‌تر فهم که از آن محدوده درگذرد، پی نبردند. این امر برای سوءفهمی که در آن زمان

بروز کرد عذر کافی فراهم می‌سازد، و تقریباً یقین داریم که یونانیان تا اندازه‌ای که مابعدالطبیعه راستین را پروراندند، اگر واجد چیزی می‌بودند که همان جایگاه علم کلام را نزد ادیان یهودی - مسیحی می‌داشت، درست به همان نحو فریفته آن می‌شدند. این گفته ما را به سخنان پیشین خویش بازمی‌برد که گفتیم غریبان، حتی آنها که تا حدودی اهل مابعدالطبیعه راستین بوده‌اند، هرگز آن را به تمامی شناخته‌اند. با این همه، استثنائات فردی نیز ممکن بوده است، زیرا چنان‌که پیشتر اشاره کردیم، در هر دوره یا در هر کشوری، بر حسب اصول هیچ چیز مانع وجود اشخاصی نیست که قادرند به دانش کامل مابعدالطبیعی نائل آیند؛ و این امر حتی در جهان غربی معاصر نیز ممکن است، گرچه به سبب وجود گرایش‌های عمومی حاکم بر دیدگاه مردمان، زمینه‌ای بی‌اندازه نامطلوب پدید آورده است، بی‌شک بعید می‌نماید. به هر صورت، درست این است که اشاره کنیم اگر چنین استثنائاتی هرگز وجود داشته است، نه هیچ سند کتبی در دست است تا وجود آن را ثابت کند، و نه مستندات و واقعیات جزئی که عموماً شناخته شده باشد اثری از تأثیر آنها را نشان می‌دهد؛ ولیکن این فقدانِ سندِ مستقیم، نبودن چیزی را ثابت نمی‌کند، و موجب شگفتی نیز نیست، چرا که اگر مواردی از این دست در واقع اتفاق افتاده باشد، تنها مرهون اوضاع و احوال بسیار خاص است، از گونه‌ای که در این مقال نمی‌توان به نحو مفید درباره آن بحث به میان آورد.

به موضوع سخن خود بازمی‌گردیم و به خواننده یادآور می‌شویم که پیشتر تفاوت بسیار اساسی بین تعلیم مابعدالطبیعی و اصول عقائد شرعی را متذکر شده‌ایم؛ در حالی که نظرگاه مابعدالطبیعی صرفاً عقلانی است، ویژگی اساسی نظرگاه شریعتی حضور عنصر عاطفی را ایجاب می‌کند که بر خود تعلیم اثر می‌نهد، و مجال حفظ رویکرد نظری کاملاً بی‌طرفانه را بدان نمی‌دهد؛ این در واقع

همان چیزی است که در علم کلام رخ می‌دهد، گرچه برحسب درجه‌ای که نظر به شاخه خاص مورد بررسی، با قوتی کم و بیش، شاخص و بارز است. این عنصر احساسی هیچ کجا به اندازه صورت «مستیک»^۱ تفکر شریعتی نقش ندارد؛ و بگذارید فرصت را غنیمت شمرده بگوییم که برخلاف باوری بسیار رایج، مکتب میستیسیسم^۲ به‌سبب اینکه جدای از نظرگاه شریعتی متصور نیست، در مشرق به‌کلی ناشناخته است. در اشتباهی بسیار متداول که عبارت است از تفسیر میستیک به عمل آوردن در باب اندیشه‌هایی که آنها را هیچ کاری با آن نیست، دوباره به نمونه دیگری از آن گرایش همیشگی در بین غربیان برمی‌خوریم که در سراسر جهان در پی یافتن معادل‌هایی صرف برای انحاء تفکری هستند که در واقع مختص به خود آنان است؛ لیکن در اینجا به‌نحو تفصیلی وارد این مبحث نمی‌شویم، چرا که چنین کاری ما را از موضوع اصلی دور می‌سازد.

تأثیر عناصر عاطفی آشکارا به صفای عقلانی تعالیم ضربه می‌زند، و درست این است که بگوییم این تأثیر در واقع حاکی از نوعی جدا افتادن از مقام و موضع اندیشه مابعدالطبیعی است؛ اگر بنا بود تعلیم مابعدالطبیعی با ذهنیت مردمانی وفق داده شود که خاصه برای آنها شکل یابد، مردمانی که عنصر احساس به فضل غلبه‌ای که در زمانه مدرن به اوج خود رسیده است در آنها قوی‌تر از عنصر خرد بود، این جدا افتادن، در حوزه‌ای که به‌طور عموم و به‌نحو گسترده رخ داد، یعنی در جهان غرب، از بسیاری جهات اجتناب‌ناپذیر و به‌اعتباری حتی ضروری بود. با این همه، همچنان صحیح است که احساس، امری نسبی و امکانی بیش نیست، به نحوی که هر تعلیمی که بدان دست یازد و بدان واکنش نشان دهد، به نوبه خود الزاماً نسبی و امکانی خواهد بود؛ این امر خاصه در مورد نیاز به

^۱. مقصود از میستیک، منسوب به «حال» در برابر «مقام» است.

^۲. mysticism

«تسلّی‌ها»^۱ که نظرگاه شریعتی سخت بدان وابسته است، شایسته توجّه است. حقیقت به خودی خود نیازی به تسلّی بخشی ندارد؛ اگر کسی آن را چنین بیابد، یقیناً خوشا به حال او، ولو تسلّایی که او احساس می‌کند از تعالیم بر نمی‌خیزد، بلکه صرفاً از خود او و از گرایش‌های خاصّ احساس‌گرایی او بر می‌خیزد.

نتیجه اینکه تعلیمی که خود را با مقتضیات موجودات احساسی منطبق ساخته و لذا خود نیز بایستی که جامه احساسی در بر کرده باشد، دیگر با حقیقت جامع و مطلق یکی نخواهد بود؛ دگرگونی ژرفی که با ورود اصل تسلّی بخش در صورت تعلیم حاصل می‌شود، متناظر با هبوط به لحاظ عقل عقل از طرف آن جمع انسانی است که مخاطب پیغام آن تعلیم به شمار می‌روند. از زاویه دیگر که بنگریم، همین ویژگی است که به گوناگونی ناگزیر اصول عقیدتی شرایع می‌انجامد و از این رو به ناسازگاری آنها، زیرا در حالی که خرد یکی است، و حقیقت به هر اندازه که درک شود تنها به یک طریقه قابل درک است، همین سخن در باب احساس صادق نیست، به نحوی که شریعت که در پی برآوردن نیازهای عاطفی است، از کوشش در منطبق ساختن صورت خویش با اطوار کثیر احساس، تا جایی که مقدور باشد، اجتناب بتواند ورزید: اطوار مذکور برحسب قومیت و دوره به شدّت متفاوت است. ولیکن این امر نه بدان معنی است که همه صورت‌های شریعت در جزء تعلیمی خویش به عمل انحلالی احساس‌گرایی با نیاز به دگرگونی که نتیجه آن است به یک اندازه

^۱. consolations

دچار و گرفتارند؛ از باب مثال، مقایسه میان دو مذهب کاتولیک و پروتستان^۱ در این خصوص مخصوصاً آموزنده است.

حال می‌توان ملاحظه کرد که نظرگاه کلامی صرفاً نوعی جزئی‌گشتن^۲ نظرگاه مابعدالطبیعی است که مستلزم نوعی دگرگونی بر همان نسبت است؛ نظرگاه کلامی گونه‌ای پیاده کردن مابعدالطبیعه در اوضاع و احوال امکانی است، به طوری که می‌توان گفت نحوه انطباق به واسطه طبیعت اوضاع و احوالی تعیین می‌شود که علم کلام بایستی بدان پاسخ گوید، چرا که بالأخره این ضرورت‌های خاص است که یگانه جهت وجود علم کلام را به دست می‌دهد. از این سخن برمی‌آید که هر حقیقت کلامی به واسطه تأویلی^۳ که آن را از صورت خاص خود جدا می‌سازد، برحسب حقیقت مابعدالطبیعی که متناظر با آن است و می‌توان گفت که چیزی بیش از نوعی ترجمه آن نیست، درک می‌تواند شد، هرچند این بدان معنی نیست که این دو مرتبه از ادراک را همسنگی مؤثر در میان است: خواننده لازم است که ملاحظه پیشین ما را به یاد آورد و آن اینکه هر چیزی را که از منظر جزئی لحاظ می‌توانیم کرد از منظر کلی نیز می‌توانیم نگریم، بی‌آنکه بدین سبب، جدایی بسیار بین آن دو منظر از میان برخیزد.

اکنون اگر امور را به اعتباری برعکس بررسی کنیم، باید گفت که برخی از حقایق مابعدالطبیعی و نه همه حقایق مابعدالطبیعی به زبان علم کلام برگردانیده تواند شد، چرا که در این خصوص، مهم است امور فراوانی را ملحوظ داریم که ذیل هیچ منظر جزئی، هر چه خواهد گو باش، نتواند گنجید،

^۱. مقصود نویسنده این است که مذهب پروتستان دستخوش عمل انحلالی احساس‌گرایی بوده که آن را به هزار پاره متلاشی ساخته است.

^۲. particularisation

^۳. à transposition

و بنابراین منحصرأ به قلمرو مابعدالطبیعه تعلق دارد؛ کلی مابعدالطبیعی را در تمامیت آن نه در هیچ منظر جزئی می‌توان فشرد، و نه در محدوده یک صورت می‌توان محصور ساخت، که درحقیقت این دومی همان اولی است.^۱ حتی در مورد آن حقایقی که به ترجمه درمی‌آید، آن ترجمه مانند هر صورت‌بندی دیگر، جز آنکه همواره ناقص و جزئی باشد نتواند بود، و آنچه از قلم می‌اندازد درجه تفاوت بین نظرگاه علم کلام و نظرگاه مابعدالطبیعه محض را به دست می‌دهد. این معنی را با مثال‌های بسیار نشان می‌توانیم داد؛ لیکن خود این مثال‌ها در صورتی درک خواهد شد که به شرح و بسط تعالیم بپردازیم که در اینجا نمی‌توان بدان وارد شد: اگر بخواهیم یک مثال بارز و شاخص از میان همه موارد بسیار دیگر بیاوریم، یکی از این دست مثال‌ها را در مقایسه بین مفهوم مابعدالطبیعی «رهایی»^۲ در تعلیم هندو با مفهوم کلامی «رستگاری»^۳ در شرایع غربی می‌توان یافت؛ این دو مفهوم بالذات متفاوت است، و تنها فقدان ادراک برخی از شرق‌شناسان است که باعث کوشش‌هایی بوده در اینکه آن دو را یکی انگارند، به نحوی که چیزی جز تفاوت دو لفظ باقی نخواهد ماند. همچنین بگذارید به‌طور گذرا متذکر شویم که مثالی مانند مثالی که گذشت بایستی به‌منزله هشدار در برابر خطر بس حقیقی دیگری باشد: اگر به یک هندوی ناآشنا با مفاهیم غربی گفته شود که مقصود اروپایی‌ها از واژه «رستگاری» درست همان چیزی است که او از واژه موکشه^۴ اراده می‌کند، او به‌یقین دلیلی برای نقض کردن این گفته یا شک کردن در صحت آن نخواهد داشت، به نحوی که از آن پس، دست‌کم تا زمانی که آگاهی بیشتری به دست نیآورده است، چه‌بسا خود سوق داده شود به

^۱. مقصود مؤلف این است که هر جا پای صورت در میان باشد لامحاله جزئی بودن نیز مطرح خواهد شد.

^۲. délivrance

^۳. salut

^۴. moksha

اینکه واژه «رستگاری» را در باب مفهومی که به هیچ وجه ویژگی کلامی ندارد به کار ببرَد؛ در آن صورت، این سوءتفاهمی دوجانبه خواهد بود، و در نتیجه این اشتباه و التباس باز هم غامض‌تر خواهد شد. همین سخن در مورد برداشت‌های غلطی که از یکی انگاشتن نه کمتر غلطِ منظر مابعدالطبیعی با منظر فلسفه غربی سر برمی‌آورد نیز صدق می‌کند: مسلمانی را به یاد داریم که تعبیر «همه‌خدایی اسلامی»^۱ را در خصوص تعلیم مابعدالطبیعی «مقام تجرید توحید»^۲ به‌نحو کاملاً طبیعی زود پذیرفت؛ ولی به مجرّد آنکه به او توضیح داده شد که در واقع همه‌خدایی به معنی واقعی کلمه، از باب نمونه در آثار اسپینوزا، بر چه چیزی دلالت می‌کند، چنین نام و عنوانی را با بیزاری رد کرد.

برای نشان دادن اینکه ترجمه حقایق مابعدالطبیعی به زبان کلامی مستلزم چیست، به ذکر یک مثال بسیار ساده و ابتدایی اکتفا می‌کنیم: حقیقت بی‌واسطه مابعدالطبیعی که «هستی هست»^۳، هنگامی که مطابق شیوه کلامی و یا شریعتی بیان می‌شود، قضیه دیگری پیش می‌آید، یعنی «خدای تعالی در خارج وجود دارد»^۴؛ لیکن این دو قضیه به‌کلی با هم برابر نتوانند بود مگر به دو شرط: یکی درک خدای تعالی در مقام وجود کلی^۵ - که در واقع به‌لحاظ شریعت همواره چنین نیست - و دیگر یکی پنداشتن وجود خارجی با وجود محض^۶ (صِرْفُ الوجود) که از نظر مابعدالطبیعی دقیق نیست. بی‌گمان این مثال، به‌سبب سادگی بسیار آن، حق مطلب را در مورد وجوه ژرف‌تر مفاهیم کلامی

^۱. panthéisme islamique

^۲. Identité suprême

^۳. l'Être est

^۴. Dieu existe

^۵. l'Être universel

^۶. l'être pur

کاملاً ادا نمی‌کند؛ لیکن با همه سادگی آموزنده می‌تواند بود، زیرا درست از دل بدفهمی لوازم دو عبارت مذکور که نتیجه خلط این دو نظرگاه متناظر با آن دو عبارت است، مجادلات بی‌پایانی در باب «برهان هستی‌شناختی»^۱ مشهور برخاسته، برهانی که خود چیزی جز ماحصل این اشتباه و التباس نیست.

نکته مهم دیگری که در باب همین مثال ذکر می‌توانیم کرد این است که مفاهیم کلامی که از حدود تفاوت‌های فردی بالاتر نمی‌رود، برخلاف مفاهیم مابعدالطبیعی محض که از آن حدود درمی‌گذرد، از فردی به فرد دیگر متفاوت می‌تواند بود، و این گوناگونی‌ها لامحاله بر گرد اساسی‌ترین همه مفهوما، یعنی بر گرد مفهوم الوهیت، خواهد بود: آنها که در موضوعاتی نظیر «براهین اثبات وجود خداوند سبحان» بحث می‌کنند، اگر امید آن دارند که مقصود یکدیگر را درک کنند، پیش از همه می‌باید اطمینان یابند که با ادا کردن واژه واحد «خداوند تعالی» در واقع قصد بیان مفهومی یکسان دارند؛ این گونه افراد غالباً در خواهند یافت که ابداً چنین نیست، به نحوی که بخت ایشان برای رسیدن به توافق بیش از حالتی نیست که به زبان‌های مختلف با یکدیگر سخن گفته باشند. خصوصاً در این حوزه گوناگونی‌های فردی که علم کلام آموزشی و رسمی را درباره آن به هیچ وجه نمی‌باید ملامت کرد، نوعی گرایش به شدت ضد مابعدالطبیعی که آن را معمولاً در بین غربیان می‌یابیم، پدیدار می‌شود، و آن عبارت است از «آدمیوار انگاری»^۲؛ ولیکن این موضوع نیازمند تبیین‌های بیشتری است که ما را قادر می‌سازد تا به مسئله از زاویه دیگری بنگریم.

^۱. argument ontologique

^۲. L'anthropomorphisme

فصل هفتم

تمثیل^۱ و آدمیوار انگاری

واژه «رمز»^۲ در عام‌ترین معنی خود را بر هر بیانِ صوریِ یک تعلیم، اعم از بیان لفظی، بصری یا جز این دو اطلاق می‌توان نمود؛ یک لفظ را هیچ کارکرد یا هیچ وجهی نیست جز آنکه یک معنی را به رمز درآورد، که برابر آن است که بگوییم لفظ تا جایی که ممکن باشد نمود حسی آن معنی است و صرفاً متناظر با آن. تمثیل بدین معنی که چیزی جز به کار بردن صور یا تصاویر به مثابه علائم معانی یا امور فوق حسی نیست، آشکارا برای ذهن بشر فطری و بنابراین ضروری و بالبدیهه است؛ زبان مثال ساده‌ای از این سیر را به دست می‌دهد. همچنین، به معنایی خاص‌تر، نوعی تمثیل آگاهانه و سنجیده در کار است که تا اندازه‌ای تعالیم را در نمودهای تجسمی متبلور می‌سازد؛ و در حقیقت، بین این دو نوع تمثیل هیچ خط فاصلِ دقیقی در کار نیست، چرا که به کلی مسلم است که کتابت و خط در آغاز، در همه جا خط و کتابت اندیشه‌نگار، یعنی اساساً خط تمثیلی بوده است، حتی در آن معنی خاص که هم‌اکنون ذکر آن رفت، هر چند که تنها در خصوص چین می‌توان گفت که این کشور همواره و منحصرأ بر همان وضعیت آغازین باقی مانده است. با این حال، تمثیل به معنی متعارف کلمه در بیان اندیشه مشرقی کاربردی بس متداوم‌تر داشته است تا اندیشه غربی؛ و این امر زمانی

^۱. symbolism

^۲. symbole

به‌طور کامل قابل فهم خواهد بود که دریابیم تمثیل نسبت به زبان معمول از وسائط تعبیری با محدودیت بس کمتر تشکیل شده است. نظر به اینکه تمثیل بسی بیش از آنچه بیان می‌کند می‌رساند، بُردار و مَحْمِلِ می‌سازد که به بهترین وجه با مقدورات ادراک که وِرایِ قدرت الفاظ است سازگار می‌افتد.

درواقع تمثیل که بی‌نهایتی مفهومی آن به هیچ وجه مانع دَقّت مطلقاً ریاضی‌وار آن نیست، و بر این سان، کیفیات به‌ظاهر متضاد را با هم آشتی داده، تو گویی که زبان فطری مابعدالطبیعه است؛ وانگهی، رموزی که در اصل مابعدالطبیعی بوده‌اند به‌واسطه سیر انطباق ثانوی که پا به پای سیر تعلیم به پیش می‌رود، به رمزهای متعلق به شریعت هم بدل توانند شد. از باب مثال، تمامی عبادت‌ها و آیین‌ها به هر قلمرویی که وابسته باشند، به‌نحو اعلی و اشرف واجد ویژگی تمثیلی‌اند، و همواره تأویل معنی آیین‌های شریعتی، و نیز تأویل معنی تعلیم کلامی‌ای که این آیین‌های شریعتی بدان پیوند دارند، به معنی مابعدالطبیعی ممکن است؛ حتّی در آیین‌های صرفاً اجتماعی، در صورتی که آدمی مایل به کشف دلایل ژرف‌تر وجود آنها باشد، ضروری است که از وادی کاربردها که شامل شرایط حاکم بلافصل آنهاست، گذر کند و به وادی مبادی و اصول، یعنی به منبع سنتی آنها که بذاته مابعدالطبیعی است، وارد شود. ولیکن قصد آن نداریم که بگوییم آیین‌ها و عبادت‌ها چیزی جز رمز صرف نیستند؛ بی‌گمان آیین‌ها تمثیلی‌اند، و جز این نتوانند بود، چرا که در غیر این‌صورت به‌کلی از هر نوع معنی تهی می‌بودند، ولی در عین حال آنها را بایستی از خود صاحب تأثیر دانست، یعنی به‌مثابه وسیله‌های تحقّق که متوجه غایتی‌اند که برای آن وضع شده‌اند و تابع آنند، عمل می‌کنند.

چه بسا مفهوم کاتولیکی «شعائر»^۱ را در اینجا، یعنی در ساحت شریعت، بشناسیم، در حالی که از نظرگاه مابعدالطبیعی، اصلی را کشف می‌کنیم که زیربنای برخی از روش‌های تحقیق است و سپس بدانها اشاره خواهیم کرد، و همین موضوع ما را قادر می‌سازد که از آیین‌های خاصه مابعدالطبیعی سخن گوئیم. وانگهی می‌توان گفت که به هر رمز نیز، تا جایی که به عنوان بُردار و محملی برای یک مفهوم عمل می‌کند، تأثیری بس حقیقی داده شده است؛ و خود شعائر شرعی، از حیث آنکه علامتی محسوس‌اند، در واقع شأنی مشابه به‌عنوان محمل «برکت»^۲ خواهند داشت که شعائر را به وسیله‌ای برای تولد دوباره نفس، خواه مُعَجَّل و خواه مُؤَجَّل،^۳ بدل می‌سازد؛ چنان‌که در مورد مشابه آن، بالقوه‌های عقلانی که در رمز مندرج است، برحسب قابلیت هر فرد، قادر به بیدار ساختن ادراک به نحو بالفعل یا صرفاً به‌نحو بالقوه نزدیک به فعلیت است. از این نظرگاه، آیین نیز تنها نوع خاصی از رمز به شمار می‌رود: می‌توان گفت که آیین رمزی است «به‌کار بسته»، لیکن تنها در صورتی که رمز آنچه حقیقه هست تلقی شود، و نه صرفاً در ظهور بیرونی و امکانی خود ملحوظ گردد: در اینجا، همچون در بررسی متون، باید بیاموزیم که به ورای «حروف» بنگریم تا «معنی» را کشف کنیم.

به هر حال، این برگزشتن از ظاهر درست آن چیزی است که طبق معمول غریبان در آن توفیقی حاصل نکرده‌اند: تفسیرهای غلط شرق‌شناسان مثال‌هایی بارز و شاخص به دست ما می‌دهد، چرا که آن تفسیرها بارها و بارها به‌صورت تحریف رموز مورد مطالعه ظاهر شده است، درست به همان نحو که ذهن غربی عموماً هر رمزی را که به آن برمی‌خورد بالبدیهه تحریف می‌کند. در این مورد علّت

^۱. sacrement

^۲. influence spirituelle

^۳. تولد دوباره نفس در همین جا برای شخص عارف معجل (نقد) خواهد بود و برای شخص غیرعارف مؤجل (نسیه).

موجبۀ این خطا غلبۀ قوای حسّی و خیالی است: اشتباه گرفتن خود رمز به‌جای آنچه به رمز نشان داده می‌شود، از رهگذر عجز از برخاستن به‌سوی مفاد آن که صرفاً به قلمرو عقل تعلّق دارد همان اشتباه اساسی است که در بن هر «صنم‌پرستی» نهفته است، صنم‌پرستی به دقیق‌ترین معنی این واژه، همانند آنچه به وضوحی خاص در اسلام آشکار شده است. هنگامی که از رمز چیزی به جز صورت خارجی آن برجای نماند، هم وجه و هم اثربخشی محقّق آن به یکسان رخت برمی‌بندد؛ در این صورت، رمز دیگر چیزی جز یک «صنم» نیست، یعنی صورتی میان‌تهی است، و نگاهداشت آن «خرافات» محض خواهد بود - تا زمانی که کسی پیدا نشده است که از موهبت چنان فهمی برخوردار باشد که خواه به‌نحو جزئی و خواه به‌نحو کلی هرچه را که رمز از دست داده است به‌نحو مؤثّر بدان بازگرداند، یا دست‌کم آن عناصری را اعاده کند که صورتِ رمز دیگر آنها را جز به‌حالتِ امکانیِ نهفته در بر ندارد. این سخن در مورد آثار برجای مانده از هر سنتی صادق است که معنی حقیقی آن آثار به دست فراموشی سپرده شده، و خصوصاً در باب هر شریعتی صدق می‌کند که به‌سبب عدم درک عمومیِ پیروان خود صرفاً به نوعی صورت‌گرایی بیرونی تقلیل یافته است؛ بارزترین نمونه چنین انحطاطی را در خصوص شریعت یونانی ذکر کرده‌ایم. و نیز در بین همین یونانیان بود که گرایشی به‌صورت بس افراطی پیدا شد که به نظر می‌رسد از «صنم‌پرستی» و مادی انگاشتن رمزها لاینفک باشد، و آن آدمیوار انگاری است: آنها خدایان خود را نه به‌عنوان نمود برخی از مبادی، بلکه در حقیقت به‌عنوان موجوداتی با هیئت بشری تصویر می‌کردند که از احساسات بشری متأثرند و رفتاری همانند رفتار بشر دارند؛ و برای یونانیان این خدایان، دیگر هیچ نداشتند که

به‌واسطه آن بتوان آنها را از صورت‌هایی که شعر و هنر بر آنها پوشانده بود بازشناخت، به نحوی که به معنی واقعی کلمه چیزی جدای از خود صورت نبودند.

چنین تنزل دادن کامل به چشم‌انداز بشری به‌تنهایی دستاویز نظریه‌ای می‌توانست بود که به نام مبدع آن «نظریه اوهمری»^۱ نامیده شده است، و بر طبق آن خدایان در اصل چیزی بیش از آدمیان برجسته و ممتاز نبوده‌اند؛ بیش از این پیش رفتن در ناهمهی مفرط حقیقه محال است، عدم فهمی حتی مفرط‌تر از برخی مردم مدرن که منکر دیدن چیزی بیش از نوعی صورتگری یا کوششی در تبیین پدیده‌های طبیعی گوناگون در رموز قدیم‌اند؛ نظریه بسیار مشهور «اسطوره خورشیدی» بهترین مثال شناخته‌شده از این نوع تفسیر اخیر است. «اساطیر» مانند «اصنام» هرگز چیزی جز رمزهایی نبوده است که آن را به‌غلط تفسیر کرده‌اند: یکی در عالم سخن نظیر دیگری در عالم مُبصرات است؛ در بین یونانیان، شعر آن اولی را پدید آورد، چنان که هنر آن دومی را؛ ولی در میان اقوامی همچون مشرقیان که مذهب اصالت طبیعت و آدمیوار انگاری در نزد آنها به یک اندازه بیگانه است، هیچیک از این دو مطرح نمی‌توانست بود، مگر در متخیله غربیانی که خواسته‌اند تا خود را به عنوان مفسران اموری مطرح کنند که به‌کلی از درک آنها عاجز بوده‌اند. تفسیر طبیعت‌گرا در واقع نسبت‌های معمول را واژگون می‌سازد: یک پدیده طبیعی، مانند هر چیز دیگر که به رده محسوس تعلق دارد، برای به رمز درآوردن یک معنی متعلق به مرتبه فوق محسوس یا یک اصل لحاظ می‌تواند شد، و یک رمز هیچ کارکرد یا وجهی ندارد الا به تبع این امر که از آن رده‌ای است پایین‌تر از آنچه به رمز نشان داده می‌شود. بی‌گمان گرایشی فطری و عمومی در انسان در کار است تا صورت انسانی را برای مقاصد

^۱. L' évhémérisme

رمزی به‌کار ببرد؛ ولی این کار که به خودی خود بیش از کاربرد شکل هندسی یا هر روش بازنمودن دیگر در معرض اعتراض نیست، تا زمانی که آدمی فریفته صورتی که خود اختیار کرده است نشده باشد، به هیچ وجه همان آدمیوار انگاری نخواهد بود.

در چین و هند، هرگز از چیزی مشابه آنچه در یونان رخ داده است، خبری نیست، و رموز مبتنی بر پیکر انسانی ولو به‌طور عمومی رواج داشته، لیکن هرگز به «اصنام» بدل نشده است؛ و در این باب همچنین می‌توان توجه کرد که چگونه تمثیل در تقابل با مفهوم غربی هنر است: هیچ چیز از هنر «کلاسیک» یونانی کمتر تمثیلی نیست و هیچ چیز از هنرهای مشرقی بیشتر تمثیلی نیست؛ لیکن در جایی که به هنر صرفاً به‌عنوان نوعی ابزار بیان نگریسته شود تا به‌مثابهٔ محمل پاره‌ای از مفاهیم متعلق به عقل عقل به کار رود، بدیهی است که هنر فی‌نفسه به‌عنوان یک غایت انگاشته نتواند شد، چنان که این امر تنها در بین اقوامی روی می‌دهد که گرایش عاطفی ذهن آنها بیشتر است. در نزد چنین اقوامی است که آدمیوار انگاری بالطبع وارد صحنه می‌شود، و باید توجه نمود که اینها اقوامی‌اند که در بین آنها، به همان جهت، نظرگاه شریعتی به همان معنایی از شریعت که توضیح آن گذشت، خود را مستقرّ تواند ساخت؛ درهرحال، شریعت همواره در کوشش بوده تا در مقابل گرایش آدمیوار انگاری بایستد و اصولاً با آن ستیزه کند، حتی زمانی که مفهومی کم و بیش مشوّش از شریعت در ذهن عامّه گاه عملاً به گسترش آن گرایش مدد کرده است. اقوامی که سامی نامیده می‌شوند، مانند یهودیان و عرب‌ها، از این حیث به اقوام غربی نزدیک‌اند: در واقع، هیچ دلیل دیگری در توضیح ممنوع بودن رمزهایی که دارای شکل انسانی است در دست نیست، ممنوعیتی که بین اسلام و یهودیت مشترک است، لیکن با این استثنا که حرمت صورتگری در اسلام در میان ایرانی‌ها هرگز

چندان به شدت و حدت رعایت نشده است، ایرانی‌هایی که به کار بردن این نوع رمزها مخاطرات کمتری برای ایشان در پی داشت، چون نظر به اینکه آنها کامل‌تر از عرب‌ها مشرقی بوده‌اند و نیز به قومیتی یکسره متفاوت تعلق داشته‌اند، بسی کمتر از عرب‌ها مستعد فروغلتیدن در وادی آدمیوار انگاری بوده‌اند.

این اشارات پایانی مجال می‌سازد تا چند کلمه‌ای در باب اندیشه «خلقت»^۱ سخن گویم. این مفهوم که برای مشرقیان، به‌استثاء مسلمانان، به همان اندازه بیگانه است که در عصر باستان یونانی-رومی بیگانه بود، به نظر می‌رسد که در اصل خاصه یهودی است؛ واژه‌ای که برای آن به کار می‌رود در واقع به لحاظ صورت، لاتینی است، ولی در اصل خویش حامل معنایی نبود که مسیحیت بعدها بدان بخشید، چرا که مصدر *create* در ابتدا به معنی چیزی بیش از «ساختن» نبود، معنایی که در ریشه فعلی *kri* در زبان سنسکریت که با ریشه واژه لاتینی یکسان است، همواره محفوظ مانده است؛ این تغییر معنایی که واقع شد، تغییری ژرف بود و چنان که پیشتر مذکور افتاد، مشابه آن تغییری است که در اصطلاح *religion* اتفاق افتاده است.

واضح است که اندیشه خلقت از یهودیت به مسیحیت و اسلام راه یافته است؛^۲ و جهت این امر اساساً همان است که حرمت رموز آدمیوار انگارانه را موجب شد. گرایش به فهم خداوند تعالی به‌منزله یک «موجود»، کم و بیش شبیه به موجودات فردی و خاصه افراد بشری، هرکجا که در کار آید، در عمل به‌عنوان لازمه طبیعی خود یقیناً به گرایشی می‌انجامد که به خداوند تعالی صرفاً شأن

^۱. création

^۲. چنان که پیشتر اشاره شد این گونه اندیشه‌ها پیش از آنکه یهودی باشد «ابراهیمی» است: «إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ خَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (سوره انعام، آیه ۷۹)

«صانعیت»، یعنی فعالیتّی که بر روی «ماده» ای صورت می‌گیرد که آن را خارج از وجود خداوند سبحان می‌انگارند، نسبت می‌دهد، که این نحوه‌ی عملی است که مناسب موجودات جزئی است. در چنین اوضاع و احوال، برای نگاهداشت مفهوم وحدت و عدم تناهی خداوند تعالی لازم است آشکارا تصریح شود که خداوند «جهان را از لاشیء آفرید»، که این سخن عین آن است که بگوئیم «نه از چیزی خارج از خود او»، چرا که فرض مقابل، از رهگذر پیدایش نوعی ثنویت بنیادی به محدود ساختن خداوند تعالی منتج می‌شود. در این خصوص، بدعت کلامی معادل بیان یک مُحال مابعدالطبیعی است که به‌طور معمول هم چنین است؛ لیکن خطر ثنویت که خاصّه نظر به مابعدالطبیعه محض هرگز در میان نیست، از نظرگاه شریعتی خطری بس واقعی است، زیرا در این صورت اشتقاقی و فرعی، مُحال بودن ثنویت، دیگر بی‌واسطه بین و ظاهر نخواهد بود. مفهوم کلامی «خلقت» ترجمه مناسبی برای مفهوم مابعدالطبیعی «تجلّی در مرتبه فیض عامّ منبسط»^۱ است، به نحوی که به بهترین وجه با ذهنیت اقوام غربی منطبق افتد؛ ولیکن بین این دو مفهوم هیچ برابری و همسنگی حقیقی در کار نیست، چون این دو به‌واسطه همه تفاوتی که منظرهایی را که هر یک از این دو بدان راجع‌اند از هم جدا می‌سازد، ضرورّه باید از یکدیگر مجزا باشند: این مثال دیگری است که روشنگر مسئله مورد بحث ما در فصل پیشین به شمار می‌رود.

^۱. Manifestation universelle