

آسیادر برابر غرب

داریوش شایگان



سرشامه	: شایگان، داریوش، ۱۳۹۳-
عنوان و نام پدیدآور	: آسیا در برابر غرب / داریوش شایگان
مشخصات نشر	: تهران: نشر فرزان روز، ۱۳۹۱.
مشخصات ظاهری	: ۲۹۲ ص.
شابک	: ۹۷۸-۹۶۴-۳۲۱-۳۷۷-۰
وضعیت فهرست نویسی	: فبا
یادداشت	: این کتاب در سالهای مختلف توسط ناشران متفاوت منتشر شده است.
موضوع	: شرق و غرب
موضوع	: نیهلیسم
رده بندی کنگره	: ۱۳۹۱ / ۱۲۱۵ / CBT51
رده بندی دیویی	: ۳۰۳۳۸۲
شماره کتابشناسی ملی	: ۳۰۳۵۸۲۴



آسیا در برابر غرب
داریوش شایگان

© حق چاپ، نشر فرزان روز ۱۳۹۱

چاپ: اول، ۱۳۹۱

تراژ: ۲۲۰۰ نسخه، قیمت: ۱۵۰۰۰ تومان

ناشر چاپ: مجلسی مقدم / طراحی جلد: گروه طراحی باتیس

حروف نگاری: شبستری / آیتوگرافی: لرغوان

چاپ: شمسداد اصحانی / مهرآیین

حق چاپ و نشر محفوظ است.

میدان ونک، خیابان گاندی شمالی، پلاک ۹، واحد ۱۰

تلفکس: ۸۸۸۸۲۲۴۷

صندوق پستی: ۱۹۶۱۵/۵۷۶

E-mail: info@farzanepublishers.com

www.farzanepublishers.com

ISBN : 978-964-321-377-0

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۳۲۱-۳۷۷-۰

فهرست

نیهلیسم و تأثیر آن بر تقدیر تاریخی تمدنهای آسیایی

- مقدمه ۳
۱. نیهلیسم چیست؟ ۱۲
۲. نیچه و نیهلیسم آلمان ۱۳
۳. داستایفسکی و نیهلیسم روس ۲۸
۴. دوره فترت ۳۶
- فصل یکم: تقدیر تاریخی چیست؟ ۳۹
۱. چنانچه حرکت نزولی در سبب تفکر تاریخی ۴۴
۲. توهم مضاعف ۴۶
۳. غرب زدگی و بیگانگی از خود دو وجه توهم مضاعف است ۴۸
۴. بیگانگی از خود از دست دادن امید است ۵۴
۵. گاندی و مائوتسه تونگ دو مظهر تقدیر آسیایی ۵۸
- فصل دوم: آثار بروز غرب زدگی جمعی در آسیا ۶۳
۱. ناسیونالیسم ۶۳
۲. قیام توده ها ۷۰
۳. تورسیم، فولکلور، موزه ۷۶

- فصل سوم: دوره فترت ۸۱
۱. دوره فترت، دوره نه این و نه آن ۸۱
۲. موتاسیون و غول فرانکشین ۸۵
۳. قدرت هیولایی نفی در سرکوبی نیروی ناآگاه است ۸۸

- فصل چهارم: تفکر بی‌محمل ۹۵
۱. تفکر بی‌محمل سردرگم است ۹۵
۲. تفکر و زمان ۱۰۱

- فصل پنجم: هنر بی‌جایگاه ۱۰۵
۱. هنر بی‌جایگاه حاکی از پاشیدگی فضای دورنی است ۱۰۵
۲. آیا می‌توان چراغ مرده را بفروخت ۱۱۲

- فصل ششم: رفتارهای ناهنجار ۱۱۵
۱. پیدایش «آبسورده» ۱۱۵
۲. در جوامع ما آبسورد ناشی از برخورد و سطح مختلف فرهنگی و ۱۲۱

- فصل هفتم: رند وارونه ۱۲۹
۱. گرایش به هم‌تراز کردن انسان در تفکر غربی ۱۲۹
۲. انسان دوره فترت چگونه آدمی است ۱۴۱
۳. رند حافظ و مرد رند ۱۴۷

موقعیت تمدنهای آسیایی در برابر سیر تطوّر تفکر غربی

- فصل یکم: چرا تمدنهای آسیایی دیگر با هم ارتباط ندارند؟ ۱۶۱

۱۶۹	فصل دوم: چهار کانون بزرگ فرهنگ آسیایی
۱۶۹	۱. ایران و اسلام
۱۷۵	۲. هند
۱۸۳	۳. چین
۱۸۸	الف) سه دین بزرگ چین
۱۹۴	ب) اصالت بشر چینی و غربی
۱۹۷	۴. ژاپن
۲۰۴	الف) آیین شینتو
۲۰۶	ب) ساخت خانوادگی جامعه ژاپن
۲۰۷	ج) «بوشیدو» یا آیین جوانمردی
۲۱۰	۵. آیا می‌توان از یک زمینه مشترک تفکر آسیایی سخن گفت؟
۲۱۷	فصل سوم: آیین رهایی و تفکر فلسفی
۲۲۷	۱. فاؤنست و بودا
۲۳۱	فصل چهارم: برگزیدن از مرگ و مقابله با آن
۲۴۳	فصل پنجم: جمال حق و نبوغ انسان
۲۴۵	۱. در رنسانس، جایگاه هنر از آسمان مجرمانه به زمین تنزل می‌کند
۲۵۲	۲. نزول جایگاه هنر از آرکیپ و زمین به دنیای ناآگاه
۲۵۷	۳. موسای میکلائیل و بودای سارنات
۲۶۰	۴. رنج مسیحایی و مازوشیسم
۲۶۵	فصل ششم: حریم و حیا، موز و فاصله
۲۷۳	فصل هفتم: تاریخ اندیشی جدید

مقدمه

کتاب آسیا در برابر غرب شامل دو بخش است: «نیهایس» و «تفکر غربی». تاریخ تمدنهای آسیایی» و «موقعیت تمدنهای آسیایی در برابر پیشرفت تفکر غربی». چنان که از عنوان بخش نخست این رساله بر من آید، این دید ناظر بر پیشرفت تفکر غربی است که برخی از مستشرقان بزرگ آن را «نیهایس» (نیست انگاری) نامیده‌اند. هنگامی که می‌گوییم «نزولی»، غرضی داریم و آن اشاره به بستر تحول تفکر غربی است که بی‌شک منظم از زیر به زیر، از تفکر شهودی به جهان بینی تکوینی، از آخرت‌نگری و معاد به تاریخ‌پرستی داشته است. حکم کردن به اینکه، این تحول در جهت پیشرفت بوده است یا سقوط، وابسته به دیدی است که ما از تاریخ و سرنوشت بشریت داریم. غور چندین ساله ما در ماهیت تفکر غربی که از لحاظ بویایی، تنوع، غنای مطالب و قدرت مسحورکننده، پدیده‌ای تک و استثنایی بر کره خاکی است، ما را به این امر آگاه ساخت که پیشرفت تفکر غربی در جهت بطلان تدریجی جمله معتقداتی بوده است که میراث معنوی تمدنهای آسیایی را تشکیل می‌دهند. تمدنهای آسیایی در وضع کنونی‌شان، در دوره فترتند، دانستن اینکه این دوره فترت چگونه است و چه ماهیتی دارد، موضوعی است که می‌خواهیم در این رساله بشکافیم و بکاوییم. تمدنهای آسیایی خواه‌ناخواه مسهور نیروی نابودکننده‌ای هستند که در نحوه صدور و تکوینش

کوچک‌ترین دخالتی نداشته‌اند. علت اینکه این جریان، یعنی نیپیلیسم در متن تمدن غربی متحقق گشت و به تدریج قوت یافت و سرانجام جهانگیر شد، تصادفی نیست، زیرا نطفه این دگرگونی، از همان آغاز طلوع این تفکر، در دوگانگی مضمر در ساخت بنیادیش نهفته بوده است. آگاهی یا ناآگاهی تمدنهای آسیایی از ماهیت تفکری که بر آنان تسلط یافته است، سرنوشتشان مؤثر است، حتا اگر معتقد باشیم که نیپیلیسم مصدوع ذهن متفکران خیال‌پرداز است، باز مطرح کردن آن برای ما ضروری است، ضروری از آن‌رو که ما ناآگاهانه بسیاری از مفاهیم تفکر غربی را که امروز حکم آیه‌های مُتَزَل را یافته‌اند، بی‌چون و چرا و بدون دید تحلیلی و تاریخی می‌پذیریم و درباره ماهیت آنها و نیز درباره اینکه چرا این مفاهیم در فرهنگ ما مصداق و مابه‌ازایی نداشته و ندارند چندان پرسش نمی‌کنیم. احتراز از این پرسش گویای آن است که ما به طور ضمنی این مفاهیم را می‌پذیریم و حتا معتقدات خود را نسبت به آنها، کهنه، فرسوده و عقیم می‌پنداریم. به عبارت دیگر، با تمام کوشش پیگیری که در حفظ «هویت فرهنگی» خود می‌کنیم، خاطره قومی ما رو به زوال است. در چنین وضعی بحث درباره ضرورت یا عدم ضرورت سنن و هویت و غیره بدون بحث ریشه‌ای درباره نیروهایی که مورد معارضه هستند، قشری است و تا موقعی که این بحث صورت نگیرد و ما موجودیت خود و تمدنی را که معروضش هستیم، نشناسیم و مورد پرسش قرار ندهیم، در این باره توفیقی نخواهیم یافت. مورد پرسش قرار دادن، یعنی اتخاذ روش تفکر فلسفی؛ قطعاً با این روش است که می‌توانیم به ماهیت تفکر غربی و هویت خودمان پی ببریم. در تفکر فلسفی پاسخ پرسش معلوم نیست، چه اگر معلوم بود، پرسش نمی‌شد. تفکر سنتی ما که در دامن دین اسلام پرورش یافته است نمی‌تواند این سؤال را مطرح کند، چه اگر چنین پرسشی را پیش می‌کشید، به مبدأ الهامش که ملتزم و خنی است و پاسخ را پیش از پرسش در دسترس می‌گذارد، وفادار نمی‌ماند و از مسیرش منحرف

می‌شد. همچنین علوم، اعم از علوم طبیعی و اجتماعی، نمی‌توانند چنین بررسی‌ها را مطرح کنند، زیرا علوم، مسایل را فقط در قلمرو صلاحیت و در محدوده توانایی خود بررسی می‌کنند و چگونگی امور را تعیین می‌کنند و نه چرایی‌شان را. پس طرح مسأله تقدیر تاریخی تمدنهای آسیایی قهراً یک مسأله فلسفی است و شیوه بررسی آن نیز غربی، غربی بدان معنا که چون سيطرة تفکر غرب این مسایل را پدید آورده است، فقط با اختیار کردن سلاح همان تفکر، که شیوه بررسی و روش تحلیلی و انتقادی است، می‌توان بر آن چیره شد و احياناً نحوه رسوخش را دریافت. اصولاً در طرح چنین مسایلی، احکام قبلی را که مترتب بر فلان بینش شرقی یا فلان ایدئولوژی غربی هستند باید از خود دور ساخت و کوشید که نتایج از بررسی برآینده به عکس.

ولی چرا روش فلسفی را برمی‌گزینیم؟ سبب اختیار کردن این روش این است که در طرح مسأله تقدیر تاریخی تمدنهای آسیایی، پاسخ از پیش داده نشده است و ماهیت آن نیز مجهول است. صیرورت اینگونه است که باید برد و قدرت بررسی و تحلیل آن را روشن کند. عبارت دیگر، ماهیت مسأله و نحوه بررسی، تعیین‌کننده شیوه تفکر است، و گرنه به جای جست‌وجوی علل، احکام آماده از پیش را اختیار می‌کردیم و از طرح سؤال پرهیز می‌کردیم. در طرح این بررسی ما با مسأله‌ای پیچیده و مبهم روبه‌رو هستیم و آن چگونگی تقدیر تاریخی این تمدنهاست. هنگامی که سیر سریع تحولات کنونی آسیا را بررسی می‌کنیم، می‌بینیم این تمدنها از آرمانهای غربی تقلید می‌کنند، و در نتیجه، بیروجهت تحولی‌آنانند، پس بررسی که از این ملاحظه برمی‌آید این است که تقدیر تاریخی تفکر غربی چیست؟ اکنون که آسیا روی به آرمانهای غربی دارد و کم و بیش همان راه را دنبال می‌کند، تعیین تقدیر تفکر غربی و دیگرگونیهایی که برخورد آن با شیوه‌های فکری در آسیا پدید آورده، می‌تواند پرتوی نو به جهات کنونی فرهنگهای آسیایی بیفکند. به این

پرسش که تقدیر تاریخی تمدنهای آسیایی چیست، پرسش دیگری افزوده می‌شود و آن اینکه تقدیر تاریخی تفکر غربی چیست؟ اگر فرض این باشد که این تقدیر همانا سیئر نیپیلیسم است، یعنی تفکر غربی سیئری را پیموده که جهت بیش آن را از دیانت به امور دنیوی سوق داده است، پس نتیجه می‌گیریم که تمدنهای آسیایی نیز به سبب اینکه دچار این وسوسه شدند، به تدریج همین سیئر نزولی را خواهند پیمود و یا احتمالاً می‌پیمایند. ولی باز روشن شدن این قضیه ماهیت فعلی این تمدنها را معلوم نمی‌کند، زیرا گفتن اینکه آسیا به مسیر نیپیلیسم غربی کشانده شده است، ووشنگر ماهیت کنونی این تمدنها نیست، بلکه معرّف تغییر جهت دید آنها نسبت به آرمانهای پیشین است. چگونگی این تقدیر آنگاه آشکار خواهد شد که ماهیت تفکر آسیایی را نیز بشناسیم. اینک پرسش سومی که مطرح می‌شود این است: آیا می‌توان سخن از جوهر مشترک تجربه معنوی آسیا به میان آورد؟ و اگر ممکن است، این جوهر مشترک چگونه است و چه وجه افتراقی با تفکر تطوّر غربی دارد. فقط پس از روشن کردن این سؤال سوم و دانستن اینکه ماهیت فرهنگ آسیایی چیست و چه سنخیت و یا عدم سنخیتی با تفکر غربی دارد، می‌توانیم کیفیت کنونی این تمدنها و جهت دیگرگویشان را دریابیم و با توجه به عناصر غالب تفکر خودمان، نشان دهیم که نسبت به جهت کلی تقدیر تاریخی غرب، ما اینک در چه مرحله‌ای از آن تاریخ قرار داریم و سیئر بعدی ما در چه جهت خواهد بود. ما کوشیده‌ایم در بخش دوم این رساله: «موقعیت تمدنهای آسیایی در برابر سیر تطوّر تفکر غربی» به این پرسش سوم پاسخ دهیم.

ولی طرح پرسش اولی (تقدیر تاریخی تمدنهای آسیایی) که از پرسش دوم و سوم برمی‌آید، مستلزم این است که ما اصولاً طرح چنین پرسشی را ضروری تشخیص داده باشیم، چه اگر آن را ضروری تشخیص ندهیم یا غافلیم و با مسأله را در ذهن خود آنقدر پیش‌پافتاده و واضح می‌انگاریم که پرسش مربوط به آن را، توضیح واضحات می‌انگاریم. اما پریشانی فکر در

این تمدن‌ها، نگرانی‌ای که همگان به نحوی احساس می‌کنند، و نیز رفتارهای ناهنجاری که در روابط اجتماعی بروز می‌کند، نیک نشان می‌دهد که طرح نکردن این پرسش، چندان ناشی از دانستن پاسخ از پیش نیست که حاصل غفلت ما از خود پرسش است. اگر طرح نکردن این پرسش ناشی از عدم آگاهی به این مسأله باشد، باید نتیجه گرفت که تقدیر تاریخی تمدن‌های آسیایی، در واقع، حاصل غفلتی مضاعف است که ارتباطی مستقیم با پرسش دوم و سوم دارد، (عدم آگاهی از تقدیر تاریخی غرب، و ماهیت سنت خودمان). ولی از آنجا که بسیاری افرادی که می‌پندارند پاسخ این پرسش را حتا پیش از طرح خود مسأله می‌دانند، این غفلت مضاعف به صورت توهمی مضاعف جلوه می‌کند: از یک سو می‌پنداریم که ماهیت تفکر غربی را می‌شناسیم و مهار می‌کنیم و از آن میان عناصری را برمی‌گزینیم که با میراث فرهنگی مادمساز است، و از سوی دیگر گمان می‌کنیم هویت فرهنگی خود را حفظ می‌کنیم. قراین نشان می‌دهد که تا حال یکی فدای دیگری شده است و در مورد تمدن‌های آسیایی این مخاطره قومی است که تاب مقاومت در برابر معارضه‌جویی تفکر غربی را نداشته است. اگر این دو نوع گمان را توهم مضاعف فرض کنیم، آنگاه می‌بینیم که این توهم مضاعف به دو وجه بروز می‌کند: غرب‌زدگی و بیگانگی از خود. همچنان که توهم مضاعف دو صورت پدیده‌ای واحد است (ناآگاهی از تقدیر تاریخی غرب و ماهیت سنت خودمان)، همان‌طور هم غرب‌زدگی و بیگانگی از خود، دو وجه بروز آن به‌شمار می‌آید. غرب‌زدگی، برخلاف آنچه بسیاری می‌پندارند، شناسایی غرب نیست بلکه جهل به ماهیت واقعی تفکر غربی است، جهلی که به بیگانگی از خود می‌انجامد. این دو بیگانگی حالت «نه این نه آن» را پدید می‌آورد و تقدیر تاریخی ما را متعین می‌سازد. دوره‌ای که این حالت در آن ظاهر می‌شود، دوره برزخی و فترت است و این دوره نیز به طبع ما را از در کانون تشعشعی که امکان داشت بدان پیوندیم، دور می‌کند. بنابراین، نه به

کانون تفکر غربی راه داریم و نه به خاطر قوم‌ی خود. انقطاع ما از این دو کانون ما را آماده هرگونه «موتاسیون» می‌کند و غرض از موتاسیون بروز پدیده‌ای جدید است که باسلسله علل پیشین ارتباطی مستقیم ندارد و از آنجا که خود نقطه عطف و سرآغاز تسلسل نوئی است، می‌تواند به هر صورت جلوه کند حتا نامحتمل‌ترینشان. قراین نشان می‌دهد که آثار این موتاسیونها در تمدنهای آسیایی در شرف تکوین است. در بخش اول این رساله، ما این دگرگونیها را در چهار زمینه تفکر، هنر، رفتارهای اجتماعی و انسان‌شناسی بررسی کرده‌ایم، البته باید خاطر نشان کرد که این تطورات در قشر متجدد و غرب‌زده این تمدنها بروز می‌کند و توده‌های عظیم آسیا هنوز از گزند آن در امانند، اما اگر سرعت تطورات با این آهنگ سرسام‌آور پیش برود، امکان اینکه این تمدنها دچار دگرگونی بنیادی و جوهری شوند، قریب الوقوع است.

ولی چرا مسأله تقدیر تاریخی را در سطح آسیایی مطرح می‌کنیم و نه در سطح کشور خودمان و یا احتمالاً در سطح جهان سوم. نخست به پرسش دوم می‌پردازیم. معیارهایی که تعیین‌کننده جهان سوم هستند بیش‌تر از سنخ ضوابط اقتصادی تا فرهنگی و فلسفی، فی‌المثل میان هند که کانون بزرگ تشعشع فرهنگ آسیایی بوده و منگولیک که زاینده کولونیا لیسم اسپانیا و بقایای تمدن بومی «آز تک‌ها» است، اگر شباهتی وجود داشته باشد، صوری است نه جوهری. افریقا، به‌استثنای افریقای شمالی، مصر و سودان، و غیره که جزئی از تمدن اسلامی به‌شمار می‌آیند، بیشتر شامل فرهنگهای بومی و بدوی است که علی‌رغم اهمیتشان خارج از بستر تحول تاریخی بوده‌اند. امریکای لاتین با اینکه شباهتهایی با تمدن آسیایی دارد جزئی از تمدن غرب است. تنها تمدنهای غیر غربی که سنت تاریخی دارند، تمدنهای آسیایی هستند که به گفته «باسپرس» به‌اضافه یونان باستان «محور تاریخی» فرهنگ بشری را تشکیل می‌دهند.

ایران وضع خاصی دارد: از یک سو به سبب میراث پیش از اسلام و به علت زبان و اساطیر کهن با تمدن آریایی هند خوشاوند است، و از سوی دیگر، سازنده عمده تفکر و هنر اسلامی است. اما علی‌رغم اختلافات فاحشی که از لحاظ فکری و دینی و مرامهای سیاسی و پیشرفت اقتصادی میان این تمدنها وجود دارد، اینان نسبت به غرب در یک گردونه تقدیر تاریخی قرار دارند و این گردونه نیز وجه دینی این تمدنها است. هر یک از این تمدنهای آسیایی آمیخته با دیانتی بزرگ است که سازنده بنیاد جوهری آنهاست و همه نیز معطوف به غایتی یگانه هستند که رهایی و رستگاری است. این تمدنها نه تنها هیچگونه سنخیتی با آخرین وجه نیهیلیسم غربی ندارند بلکه درست در جبهه مخالف و مقابل آن جا گرفته‌اند. فی‌المثل دیدی که ما ایرانیان از مبدأ، طبیعت و انسان داشته‌ایم در کُنه به مراتب نزدیک‌تر به دینهای هندو، یک پیرو آیین تائو، یک بودایی است تا یک مارکسیست، یک یوزتویست و یا هر پیرو مکتب و ایدئولوژیهای جدید غرب. از این رو در هر پرسش اساسی مربوط به تقدیر تاریخی، سایر تمدنهای آسیایی کم و بیش همصدا هستند و اگر به این وابستگی تقدیری توجهی نم‌کنند، عجب این است که این تمدنها نسبت به هم بیگانه شده‌اند و یکدیگر را از دید غربی می‌نگرند. اگر برخی از این تمدنها، مثل ژاپن، نسبت به دیگران جهشی چشمگیر کرده‌اند، این جهش تا آنجا که مربوط به تکنولوژی و فنون جدید است، غربی است، نه ژاپنی. هویت راستین ژاپن همان اندازه در خطر نابودی است که هویت هندوان و ایرانیان.

شاید تنها کسی که در آسیا در دوران اخیر، و آن هم شاید به نحوی ناآگاه، به این خطر پی‌برد گالیدی بوده، علت اینکه یک هندو به این مطلب توجه کرد تصادفی نیست؛ هند به یک اعتبار، آخرین ذخیره عظیم معنویت آسیایی است، و علی‌رغم گرفتاریهای لاینحلی که این کشور با آن روبه‌روست، هنوز هم دم فیاض پاکبازان کهن این سرزمین در دل نوده‌های آن کشور زنده است.

علت اینکه نهضت گاندی سرانجام با شکست روبه‌رو شد، دال بر این است که امکان یافتن یک راه‌حل آسیایی دشوار است، مضافاً به اینکه شکست گاندی مصادف با پیروزی مائوتسه‌تونگ بود و این دو مرد بزرگ به نحوی دو مظهر سرنوشت آسیایی محسوب توانند شد. در حالی که گاندی با الهام گرفتن از سنن کهن اخلاقی هند، می‌کوشید دو اصل گردانندهٔ دنیای صنعتی را که سیطرهٔ سیاست و جامعهٔ مصرف‌باشند، وارونه کند و هند را به راهی اصیل که عجیب با سنن آن است، سوق دهد. مائوتسه‌تونگ آخرین خریف نیهیلیسم غربی را که مارکسیسم باشد برگزید و سرنوشت چین و آسیای جنوب‌شرقی را به راهی کشاند که درست در قطب مخالف آرمانهای آنها قرار داشت، به عبارت دیگر بازدن دور سکندری از بی‌عملی «لائوتسه» به «پراکسیس» مارکس، سرنوشت آسیا را به قاطع‌ترین وجهی تغییر داد. این موفقیت عظیم گواه بر این است که آسیا خواه‌ناخواه دارد به جریان تقدیر تاریخی غرب و آن هم به حادترین وجهش کشانده می‌شود و اکنون غرب‌زدگی فقط سرگرمی متجددین جامعهٔ رفاه نیست، بلکه خورده‌ای است که از درون، تمدنهای آسیایی را تهدید می‌کند. از چنین دیدی کنش‌کنشهای ناشی از مراسمهای دست‌راستی و دست‌چپی هیچ معنایی ندارد، چه بسا این مراسمها همه زادهٔ ایدئولوژیهای غربی و به قول «رائوشینگ» در حکم «نقابها و صورت‌مبدلهٔ نیهیلیسم غربی هستند»^۱

این تصادفی نیست که برائوشویم شوروی زادهٔ نیهیلیسم و آنارشویم روس است، همچنان که رایش سوم بر ساختهٔ نیهیلیسم غربی، به‌خصوص تفکر فاوستی قوم آلمانی است. به یک اعتبار می‌توان گفت که نبرد «استالینگراد» میدان برخورد دو نیهیلیسم اروپایی یعنی نیهیلیسم آلمان و

1. Hermann Rauschnig: Masken und Metamorphosen des Nihilismus in: «Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte...» hrsg. von Dieter Arendt, Darmstadt, 1974.

روس است. هر دو به نام یک اسطورهٔ دنیوی شده^۱ به جانِ هم افتادند: آلمانی‌ها به نام اسطورهٔ نژادی و خونی یعنی اعتقادات زیستی، روس‌ها به نام اسطورهٔ طبقاتی، یعنی پرولتاریای مُنجی بشریت. در هر دو مورد انسان به یک مفهوم تهی و انتزاعی، یعنی نژاد برتر یا طبقهٔ مُنجی بشریت کاهش یافته است.

باز این تصادفی نیست که منشأ الهام و تفکر دو تن از دردمندانترین متفکران نیمهٔ دوم قرن نوزدهم به سبب تماسی بود که این دو با نیهیلیسم داشته‌اند: منظورمان نیچه و داستایفسکی است. در حالی که نیهیلیسم روس باعث می‌شود که قهرمانان او مانند «ایوان» و «استاوروگین» به «مالکتیک منفی» نه این و نه آن روی آورند، یعنی هم منکر ایمان شوند هم بی‌ایمانی، هم خدا را انکار کنند و هم دنیا را و سرانجام منکر انکار هم بشوند و داستایفسکی گریز از این تنگنا را در جهش مسیحایی افرادی چون «الیوشا» و شاهزاده «میشکین» بیابد. برای متفکر آلمانی فراگذشتن از نیهیلیسم که در جملهٔ کوتاه «خدا مرده است» متبلور می‌شود، فقط در اثبات ارادهٔ معطوف به قدرت است و بس. داستایفسکی برای گریز از نیهیلیسم به رسالت ملت روس که «حاملی خدا» است، ایمان می‌آورد، نیچه گریز از آن را، به عکس، در تشدید ارادهٔ متورم آبرانسانی می‌یابد که فقط ضد مسیح یعنی «آنته کریست» تواند شد. در حالی که تعبیر غرض‌آلود تفکر نیچه موجب می‌شود که درد اصیل او را جزو آرمان جنونی بدانند که به صورت رایش سوّم جلوه کرد، صدای داستایفسکی در قیل و قال نیهیلیست‌ها و آثار زیست‌های انقلابی روس خاموش می‌شود و نیهیلیسم به صورت بولشویسم در می‌آید و بولشویسم نیز به صورت شلاق استالینی. هر دو مردانی بزرگند: یکی عرصهٔ ظهور «جنون مابعدالطبیعه» آی قوم روس و دیگری نقطهٔ انفجار ارادهٔ فاژشتی غرب است. هر دو پیامبرانی

1. mythic sécularisé

2. hystérie métaphysique: اصطلاح «بردبانف»

شومند که به ماهیت آنچه که ما مشرق زمینها هنوز از درکش غافلیم پی برده بودند و آن اینکه به قول «نوالیس» «آنجا که خدایان غایب باشند، اشباح حاکمند»^۱.

اما امروز به گفته نیچه این «مهمان هولناک»^۲ در میان ما آشیانه کرده و نیمی از آسیا مقهور و مسحور آخرین حاصل نیپیلیسم غربی است. در چنین وضعی اندیشیدن به تقدیر تاریخی این تمدنها نه فقط ضروری است بلکه با توجه به دگرگونیهای عجیبی که در شرف گذراندن آنیم، حیاتی می نماید.

۱. نیپیلیسم چیست؟

هرمان رانوشینگ^۳ معانی مختلف این مفهوم را چنین بیان می کند: نیپیلیسم از کلمه لاتینی «نیپیل»^۴ که به معنای هیچ و تهی است می آید. بنابراین در وهله اول روشنگر وضعی است که در آن مفهوم «هیچ» و «ناله بر غیاب چیزی است که می بایستی وجود داشته باشد. تحت این عنوان مفاهیم بسیار گنجانده می شود که از تباطی چندان با هم ندارد. عام ترین معنای فلسفی این اصطلاح که گاه به نظریاتی نسبت داده می شود که مدعیند، عدم واقعا به معنایی وجود دارد. در زمینه اخلاقی نیپیلیسم به آرای تعلق می گیرد که منکر هرگونه وجه امتیاز میان خیر و شر هستند؛ و به معنای سوّم به پنداری گفته می شود که وجود را واهی و غیر واقعی می داند و فیرا گذاشتن از آن را از طریق تجربه عدم می جوید. نیپیلیسم شرقی برخلاف نیپیلیسمی که نیچه انگشت روی آن گذاشت و آن را نابودی تدریجی ارزشهای مابعدالطبیعه دانست، بیش تر

۱. نقل از:

Novalis: (Europa): Wo keine Götter sind, walten Gespenster. H. Rauschnig, op. cit. s. 104.

2. Dieser unheimlichste der aller Götter in: F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, Taschenausgabe, Kröner Verlag, S. 7.

3. H. Rauschnig, op. cit. ss. 100-3. 4. nihil

حکم شناسایی عرفانی و تئزیی داشته تا سیر نزولی عقاید مذهبی. اگر انگیزه اولین نیهیلیسم را قدرت نفی بدانیم، این قدرت در عرفان مسیحیت، یعنی سیرهٔ نوافلاطونی آن، از «دنسیس لائروپاژیت»^۱ گرفته تا «نیکولاس کوزانوس»^۲ بر همین اصل استوار بوده است. این روش تئزیی را در عرفان اسلامی «نفی ماسوئی‌الله»^۳ در مکتب بودایی «مادیامیکا» نفی ماسوای هلا و در عرفان مسیحیت «تئولوژی اپوفانیک»^۴ و «نگاتیو»^۵ می‌گفتند. در حالی که تفکر عرفانی دنیا را هیچ می‌داند و نفی می‌کند تا مبدأ را در باطن قدرت هیولایی نفی نیهیلیسم، حق را نفی می‌کند تا دنیا را در باطن و عاقبت کار این یکی را نیز نفی می‌کند تا به پوچی محض (آبسورد) برسد.

به اعتباری می‌توان گفت که شیوهٔ سوفسطایی گرجیاس معاصر سقراط، که هرگونه وجود را انکار می‌کرد و مدعی بود که اگر همه موجود باشد قابل شناخت نیست، نوعی نیهیلیسم فلسفی است، چنان‌که شیوهٔ شک در مبحث شناسایی از «پیر ونیس»^۶ گرفته تا روش انتقادی «هوم»^۷ وجه دیگر همان نیهیلیسم فلسفی است. اما نیهیلیسمی که در اینجا مراد است نه شیوهٔ شک و سفسطه است و نه نسبت شناسایی، بلکه شیوهٔ نفس‌پدیده‌ای مربوط به تاریخ روح است و منظور بیتر نزولی حرکت است تدریجی، تاریخی، همه‌جاگیر، اجتناب‌ناپذیر، قهری و مضمحل‌کننده که در سیران بازگشت‌ناپذیر خود مجال هیچ قرار و امان هیچ ثباتی را نمی‌دهد. اولین کسی که به بیتر پس‌روندهٔ این پدیده آگاه شد و نحوهٔ عمل آن را باز شناخت، نیچه بود.

۲. نیچه و نیهیلیسم آلمان

در قومی که مبحث نیهیلیسم را مطرح کرده‌اند آلمانی‌ها و روس‌ها هستند.

1. Denys l'Arceopagite

2. Nikolaus Cusanus

3. théologie apophatique

4. théologie négative

5. Pyrrhonisme

6. Hume

ولی بین برداشت آنها فرق عمده‌ای وجود دارد که بعد بدان خواهیم پرداخت. آلمانی‌ها، به خصوص نیچه، نیهیلیسم را بیژن نزولی تاریخ تفکر غربی دانسته‌اند، ولی برای روس‌ها، به عکس، نیهیلیسم یک نهضت اجتماعی و سیاسی بود که به هر حال ریشه‌ای عمیق در حقیقتات قوم روس داشت. گویا اولین بار این کلمه توسط «فریدریش هاینریش یاکوبی»^۱ به کار رفته است. میراث اینکه متفکران آلمانی به این جریان توجه کرده‌اند درخور اعتناست. ادعای هگل به اینکه مشعل تفکری را که در یونان افروختند آلمان زنده نگاه داشت، چندان بی‌اساس نیست. رسالت تفکر غرب در عصر جدید از آلمان است. ایده‌آلیسم آلمان به نحوی آخرین کوشش بزرگ جهت فراگذشتن از دوگانگی نهفته در ساخت بنیادی تفکر غربی و باز یافتن نوعی وحدت فکری مبتنی بر مسیحیت دنیوی شده است، وحدتی که بلافاصله توسط هگلی‌های دست‌چپی از هم می‌پاشد و این بار نه فقط وحدت نظر و عمل مراعات نمی‌شود، بلکه رابطه‌شان در تفکر مارکس و ازونه می‌شود و روح متحول در تفکر هگل، که در انسان مسیحی و غربی به خودی گاهی رسیده بود، مبدل به زیربنای اقتصادی و سیاسی می‌گردد. برای هگل انگیزه اولین بیژن دیالکتیکی روح مطلق، همان قدرت هیولایی نفسی است. منشأ این نحوه دید را شاید بتوان تا پندار «خلق از عدم»^۲ در مسیحیت دنبال کرد. پنداری که در فکر یونانی وجود نداشت و بی‌گمان ارثی است که غرب از مسیحیت برده است. ارتباط کثرات با مبدأ در تفکر یونانی یا به صورت بهره‌مندی^۳ (افلاطون) مطرح می‌شد، یا به صورت بیژن تکامل^۴ (ارسطو)، یا به صورت تجلی^۵ (فلوطين). پندار خلق از عدم کوششی بود برای فراگذشتن از دوگانگی تفکر یونانی که وجه قاطعش را در تضاد میان دنیای ثابت ایده‌ها و دنیای گذرای پدیده‌ها نزد

1. Friedrich Heinrich Jacobi

2. creatio ex nihilo

3. participation, methexis

4. entéléchie, entelékheia

5. émanation

افلاطون، یا تضاد ارسطویی میان صورت و ماده می‌یابیم. در دورنمای مسیحی «خلق از عدم»، عالم دیگر صورت نظام یافته‌ی هاویه^۱ اژلبن نیست چنان که یونانیان می‌گفتند، بلکه عالم از عدم به اراده‌ی مختار خالق مطلق آفریده شده است و ماده عدم^۲ نیست، چنان که یونانیان می‌پنداشتند، بلکه مبدأ صورت و ماده یکی است. خالق همه چیز را بنا به مشیت مطلقه خود به وجود می‌آورد و در نکوین جهان، با هیچ مانعی برخورد نمی‌کند. تجلی فیضش بر سبیل مدارج مُتنازل به تدریج ضعیف نمی‌شود، چنان که برای نوافلاطونیان: نه قوس نزولی هست و نه قوس عروجی. عالم، صیح و آفریده خدای یگانه و چنان است که آفریدگار خواسته است. کژن و فساد و نقصانی که در تفکر یونانی به عدم تعلق می‌گرفت، در مسیحیت به اراده‌ی مختار آدمی منسوب می‌شود که به جای خشوع در برابر خدا، خصمانه را برمی‌گزیند. بنابراین، آفرینش منزّه از هر نقص و فساد است و در نتیجه، پندار گناه نخستین، ناشی از هبوط انسان است و نه از دستگاه آفرینش. کشمکش میان فعل یگانه‌کننده‌ی هستی در مسیحیت و دوگانگی سهفته در تفکر یونانی را می‌توان قدم به قدم در مراحل بعدی تفکر غربی دنبال کرد. ابتدا به شدت هر چه پیش‌تر در مانویت «گنوستیک»^۳ آشکار می‌شود و موجب واکنش آباء کلیسا مانند «اوریزن»، «گرگوار نو نیس»^۴ و «گوستین قدیس» می‌شود. در این مشاجرات حاداً آغاز مسیحیت، اصول این دین مانند بی‌نیازی آفریدگار از وجود پیشین ماده و آزادی او نسبت به هر واسطه‌ای که (مانند اصل بهره‌مندی تجلی و غیره) در تفکر یونانی) مبدأ را به عالم می‌پیوندد، پی‌ریزی می‌شود. ولی دوگانگی یونانی هر بار به یک صورت جلوه می‌کند: ابتدا نزد «ترتولین»^۵ در راز تثلیث، یعنی در تصوّر اینکه فرزند خدا نسبت به

1. chaos

2. me eon

3. gnostique

4. Grégoire de Nysse

5. Tertullien

ذات او از تکامل کمتری بهره‌مند است^۱، بعد در تضاد میان مدینه‌الاهسی و زمینی نزد اگوستین، به طور کلی، می‌توان گفت که این دوگانگی همواره در پشت پرده بالقوه می‌ماند: خواه به صورت نفوذ ارسطویی و اگوستین ظاهر شود، چنان که نزد پیروان فلسفه مُذرسی: خواه به صورت نفوذ افلاطونی و تفکر نوافلاطونی چنان که برای غزفا (اکهارت) و یا تئوزوف‌های^۲ رنسانس، چون «بوئمه»^۳ و «پاراسلسوس»^۴، یونانیت و مسیحیت هرگز به سازش کامل نمی‌رسند و این تناقض دیرینه، مبدأ بی‌قراری و جهش تفکر غربی می‌شود. شگفت اینجا است که در پایان قرون وسطا، دو عارف بزرگ الهیاتی راه تفکر تطویری و مفهوم نامتناهی بودن عالم را بی‌آنکه شاید خود از عواقب آن آگاه باشند، هموار می‌کنند. این دو عبارتند از «اکهارت»^۵ و «سیکولاس کوزانوس»^۶.

با «اکهارت مفهوم «خدای زنده»^۶ در برابر وجود ثابت تفکر یونانی جهتی تازه می‌یابد. «اکهارت می‌کوشد به نحوی وحدت وجود را با دوگانگی مستور در تفکر یونانی آشتی دهد. در برابر اصل جدایی میان خالق و مخلوق، «اکهارت مفهوم وجودی را عرضه می‌کند که شامل هر دوی آنها است و برای هر کشمکش است، چه وجودی که خالق به مخلوق می‌بخشد و وجود خود اوست. به عبارت دیگر، خدا و وجود یکی است. تطویر در باطن وجود خود حق است. «اکهارت صبر و رور و تطویر حق را ابتدا حرکتی در باطن ذات خود او می‌پندارد، حرکتی که به موجب آن الهییت^۷ به معرفت خود می‌رسد و فرزند خداوند عین تصویر خدا می‌شود. ولی از آنجا که عالم آینه حق است و از همان سنخ جوهر او، ارتباط این دو به یک اعتبار شبیه همان اصل تجلی

1. Sub-ordinationismus

2. théosophe

3. J. Böhme

4. Paracelsus

5. Meister Eckhart

6. Lebendige Gott

7. Gottheit, divinitas

است که در حکمت فلوطین بدان اشاره شده است. اما چون این تجلی در ضمن، حکم حرکتی را دارد که در درون ذات ال‌وهیت روی می‌دهد و نه بر وجه ترتیب مُتنازل مراتب وجود، پس سواى اصل تجلی است؛ تکامل است بی‌آنکه حرکتی از پایین به بالا باشد. زیرا در این حرکت درونی نه پس هست و نه پیشی، نه مراتب مادونی و نه مافوقی. در واقع، خلقت «گشودگی» ذات مکنون حق است، گشودگی‌ای^۱ که حرکتی در جهت معرفت او به ذات خود اوست. این اصل گشودگی که نه تابع نشأت تجلی است و نه اصل تکامل ارسطویی، در تفکر کوزانوس، که متأثر از اِکهارت بود، مُبدل به اصل نامتناهی بودن عالم می‌شود. کوزانوس در حدفاصل میان درون و سطوح عصر جدید است و با اینکه از عرفای بزرگ عصر خود است، راه تفکر جدید را باز می‌کند، زیرا در تفکر او ما ناظر از هم‌پاشیدن نظام مغز و طی قرون وسطایی هستیم. نشستن نشأت «گشودگی» به جای اصل تجلی و تهبان در مرحله بعدی سیر تفکر غربی، منجر به اصل «متناهی نامتناهی»^۲ می‌شود.

اصل «جمع اضداد»^۳ که در تفکر اِکهارت هفتاد بود، نزد کوزانوس مبدل به جمع میان نامتناهی و متناهی می‌شود. وی می‌گوید: «هر موجودی در عین حال متناهی و نامتناهی است.» اگر جهان آینه خداست و خدا نامتناهی، پس چگونه می‌توان جهانی متناهی فرض کرد. عالم، به عبارت دیگر، وجه اجمالی و انضمامی^۴ نامتناهی مطلق است و هر موجود متناهی وجه اجمالی عالم. عالم نامتناهی است ولی نه بر سبیلی که خدا نامتناهی است، بلکه

1. Entfaltung

۲. پندار گشودگی بر این اصل استوار است: تظّر خدا، جوهر خود اوست:

Gottes Gewerden ist sein Wesen

رجوع شود به:

Heinz Heimsoeth: *Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik*, Darmstadt, 1974, s. 29.

3. fini infini

4. coincidentia oppositorum

5. contracta

نامتناهی بودن آن بر وجه سلبی^۱ است نه مطلق. به عبارت دیگر، نامحدود و نامتعین^۲ در زمان و مکان است. هر موجودی به نحوی از این نامتناهی بودن بهره‌مند است، و در نتیجه، مظهر عالم، و به جای خود هر جزئی آیینة کل است. ارتباط میان نامتناهی و متناهی نزد کوزانوس بسط همان اصل گشودگی نهفته در تفکر اِکهارت است. گشودگی نیز بسط جمله چیزهایی است که در وحدت کاملی حق جمع بوده‌اند. همچنان که خط، بسط نقطه است، و اقصیت بسط ممکن، همچنان هم این جهان، گشودگی و بسط نامتناهی مطلق است به طوری که نامتناهی مطلق مبدل به نامتناهی سلبی شود و متعین ابدیت به مدت نامحدود تحویل شود، بعد به اندازه بی حد و مدارجی که سلسله مراتب طولی وجود را می‌سازند به تجانس و همشکلی عالم. همه چیز در آن واحد از خدا صادر می‌شود و در هر سطحی و هر تضادی، خدا حاضر و موجود است. جهان، به عبارت دیگر، یک متناهی نامتناهی است و وجه سلبی و اجمالی نامتناهی مطلق و خدای آفریده و تحویل یافته است، و، در نتیجه، بهترین عالم ممکن. هر موجودی چنان آفریده شده است که بتواند به بهترین وجه ممکن، موجود باشد و در انواع و اقسام موجودات، هر موجودی به خودی خود کامل است.^۳

تغییر مرکز ثقل از نشأت تجلی که امکان نزول تدریجی فیض را میسر می‌کند، به اصل گشودگی و تحویل، و در نتیجه، پذیرفتن پندار نامتناهی بودن عالم، عنصری قاطع در تکلیف تفکر تطویری بود و این جریان زیرزمینی را، که «هایمزوت»^۴ «همه خدایی تاریخی»-تطویری^۵ می‌نامد، می‌توان از عرفان قرون وسطای آلمان تا شوزوبک‌های رنسانس و تا ایده‌آلیسم دنبال کرد. در

1. privatif

2. indeterminatio

3. *Oeuvres choisies de Nicolas de Cusa*, Aubier, Paris, 1942.4. H. Heimsoeth: *op. cit.* ss. 31, 148.5. *entwicklungsgeschichtliche Pantheismus*

ایده‌آلیسم آلمان، به ویژه در تفکر هگل است که دید نظوری نهفته در اصل گشودگی به اوج کمال می‌رسد و از آن پس تفکر غربی را تحت الشعاع قرار می‌دهد. با ایده‌آلیسم آلمان مفهوم خدای زنده و متحول جلومای نو می‌یابد. فیثته، شلینگ و هگل اکنون سخن از تطوّر نامتناهی آلهیّت به میان می‌آورند که طبیعت و روح مظاهر آنند. نامتناهی از این دیدگاه لحظه‌ای در فرایند نامتناهی خدای مطلق است. همه چیز در اصل نامتناهی است و متناهی نیز جلومای گذرا در خط بی‌انتهای تطوّر نامتناهی. در فعلت یافتن نامتناهی مطلق است که بدیده‌های متناهی چون طبیعت و روح شکل می‌گیرند و این تطوّر پیوسته، نه درنگی می‌شناسد، نه نقطه پایانی. مرزها حتی پس از دیگری از میان برداشته می‌شوند و آنچه هست و جوه نامتناهی حقیقت نامتناهی به‌شمار می‌آید. کشمکش میان متناهی و نامتناهی برای هگل گشوده شدنی حدود متناهی، جهت فراگذشتن به «سنتری» بزرگتر است که حکم نفی نفی را دارد. هر نفی‌ای شکستن حدود متناهی است که مابعد در طلب فراگذشتن از خود است و همین کشمکش است که حرکت دیالکتیکی روح مطلق را پدید می‌آورد و به همین جهت است که، به نظر هگل، «متناهی پیوسته در نامتناهی مستحیل می‌شود و فقط نامتناهی می‌ماند و پس».

مفهوم تطوّر خدای زنده که در تفکر اِکهارت شکل گرفت و تطابق آن با مراحل کامل تاریخ که توسط تئوزوف‌های رنسانس تحقق یافت (این تطابق در افکار «بردر»،^۱ «لسینگ»^۲ و «کانت» اثر گذاشت) از یک سو، و ارتباط جدید متناهی و نامتناهی از سوی دیگر، سرانجام منجر به دید نظوری و تاریخی و پیشرفت شد و همین است که نتیجه به این تطوّر توجه کند و سیر تحولی تفکر غربی را نیهیلیسم بداند.

نیچه ابطال تدریجی کلیه ارزشهای مابعدالطبیعی را که از آغاز تفکر غرب پدید آمده است به مرگ خدا و نیهیلیسم تعبیر می‌کند، چه اگر ایمان به اینکه

این جهان عرصه تحقق‌پذیری طرحی است که خدا افکنده، سست شود، همه ارزش‌هایی که متکی بر آنند باطل خواهند شد. مرگ خدا اکنون مؤید زوال نیرویی است که طراح تاریخ مقدس بوده است و آنچه را که موجب نابودی این طرح الهی می‌شود، می‌توان «جنبه جایگزینی»^۱ نیهیلیسم نامید و غرض اینکه نیهیلیسم به تدریج خرد انسان را جایگزین وحی الهی می‌کند و در مراحل بعدی این سیئر - که روش تقلیلی نیز هست - غریب و نفسانیات جایگزین خرد می‌شوند. نیهیلیسم، به عبارت دیگر، کاهش وجود به ارزشی است که سوای وجود است. اولین مرحله این جنبه جایگزینی به استقراط می‌آغازد، چه اوست که هستی را محدود به حصار اخلاق می‌کند. با آغاز «هومانیسم» (اصالت بشر) و عصر جدید، خرد، جای روحی را می‌گیرد و به طبع منکر هر مرجعیت متعالی می‌شود و اکنون آدمی بی‌انگزار هر ارزش و سازنده هر آرمان متعالی است. نیچه می‌گوید: «این خاستی انسانهاست که بخواهند وجود خود را معنا و معیار همه چیز نهند» و «اعتقاد به مقولات خرد علت اصلی نیهیلیسم است».^۲ در جای دیگر می‌افزاید: «هر ارزش‌گذاری اخلاقی به نیهیلیسم می‌انجامد».^۳ یعنی هر ارزشی که تنها از خرد انسان برخیزد ناگزیر به نیهیلیسم خواهد انجامید. دیانت نیز از نیروی خلاقیتی که بتواند از سیئر نزولی این جنبه جلوگیری کند محروم است، بنابراین، نیهیلیسم برای نیچه در دو مرحله پدیدار می‌شود: «نیهیلیسم منفعل»^۴ و «نیهیلیسم فعال».^۵ مرحله منفعل، همان است که آثارش در عصر نیچه آشکار بود. این نیهیلیسم تطابق ارزش و حقیقت را نابود می‌کند، نیروی ایمان به تدریج سست

1. Surrogatcharakter in: Ludwig Langrebe: Zur Überwindung des europäischen Nihilismus, in: *Der Nihilismus als Phänomen des Geistesgeschichte*, Darmstadt, 1974, s. 24.

۲. نقل از: L. Langrebe: *op. cit.* s. 27.

3. *Ibid*

4. passiver Nihilismus

5. aktiver Nihilismus

می‌شود، ارزشهایی که دیگر هیچ سازگاری با غایت ندارند به جان هم می‌افتند و جنگ ارزشها می‌آغازد. به عبارت دیگر، هر آنچه نسلی می‌دهد، آرامش ظاهری می‌بخشد و گنگ می‌کند، وارد میدان می‌شود. نیهیلیسم منفعل سرپیچی از هر کوششی در جهت نظام‌بخشیدن به حیات و استغراق هر چه بیش‌تر در سرگرمیهای تهی و پناه بردن به اشتغالات حرفه‌ای است، به نحوی که دیگر هیچ آرمانی جز کوشش مذبوحانه برای صیانت نفس نماند و غایت حیات در آرمانهای تهی و فرومایه زندگی خوب و مساعدت ظاهری خلاصه شود. این برداشت به ظاهر بی‌ضرر از زندگی، بی‌گمان زندگی‌ای است که به بطالت نازل یافته است. ظهور نیهیلیسم فعال را چگونه در ادوینست سال آینده پیشگویی می‌کند و آن انفجار خشم‌انگیز نیروی سلووی است. در این مرحله، نه فقط ورطه نیستی همه ارزشها ناگهان دهان باز می‌کند و خط بطلان بر همه چیز می‌کشد، بلکه اگر دستهایمان را هم دراز کنیم چیزی جز نیستی نصیبمان نخواهد شد.^۱

بیشتر نیهیلیسم اروپایی بعد از نیچه راه را از میان رانوشتنیگ چنین شرح می‌دهد: در آغاز قرن بیستم، تکیه بر فردیت و آزادی شخصی موجب انکار هر آرمان عینی و هر نظام ارزشی گردید. آثار ششم آغاز قرن بیستم انکار همه نظامها و رهایی از بند همه سازمانها بود، یعنی سازمانهایی که مانع شکفتگی آزادی بی‌حد و اندازه فرد باشند. بعد از جنگ جهانی اول، نیهیلیسم تغییر ماهیت داد. نسل جدید اکنون نه بر اساس بودن فردیت و پیروی آرمانهای شخصی که غایت ممتاز نسل پیش از جنگ بود، پی برد و از این‌رو از جست‌وجوی مذبوحانه آرمانهای فردی روی برگرداند و توجه خود را به نظامهای کلی و استوار معطوف کرد. اعتقاد به نظامهای نو که به وجوه گوناگون دولت، ملت و طبقه انقلابی بروز می‌کرد جایگزین آرزوهای

فردی نسل پیشین شد. نسل جدید آزادی را محدود به تکلیف و معروض نظامهای استوار جدید کرد و کوشید فردیت خویش را در کسایت آرمانهای جمعی محو کند. نسل بعد از جنگ جهانی دوم از نظامهای کلی و جمعی که به شکل دولت، ملت، طبقه و نژاد جلوه می‌کردند، نومید شد و از آنجا که این نسل دیگر نه مسحور نظام عینی و کلی جدید بود و نه خواهان ساختن نظامی نو، می‌توان نتیجه گرفت که، به گفته رانوشینگ، آخرین مرحله نیهیلیسم اکنون تحقق یافته است. این مرحله را می‌توان «غیر واقعی ساختن هر واقعیت» نامید، و آثار آن در انزوا و گوشه‌گیری افراد، در از هم پاشیدن آخرین پیوندهای آرمانی، در تشدید روزافزون شک نسبت به دولتها و ایدئولوژیهای حاکم، و به طور کلی، در نفی همه ارزشهای فرهنگی بشر به خوبی می‌بینیم. در چنین وضعی انسان خود را پاینده هیچ چیزی نمی‌داند و بی‌خیال زندگی می‌کند: یعنی در پراکندگی کوششهای بی‌هدف، در گذراندن لحظات بی‌فرجام، در بی‌غایبی صرف، در زمانی که فاقد هرگونه تداوم و استمرار است و در فضایی که دیگر هیچ پیوندی با هیچ مرجع محسوس و ملموس ندارد. بنابراین، این دوره را می‌توان دوره «فترت» نه این نه آن» نامید. انسان دیگر نه به خدا ایمان دارد نه به کفر و بی‌ایمانی، نه بر ضد اولی می‌شورد و نه به دیگری پناه می‌برد، و حتا از بحث درباره این مفاهیم هم بیزار است.

دیگر نه نیکی برایش معنا دارد نه بدی، نه خودش را مسئول می‌داند نه گناهکار و نه مکلف به تکلیفی خاص. به همین مناسبت نه اصلاح طلب است نه انقلابی، نه خوشبین نه بدبین، نه اخلاقی نه بی‌اخلاق، نه به مشیت الاهی اعتقاد دارد نه به جبر و تقدیر. به عبارت دیگر، در بی‌تعهدی محض بسر می‌برد؛ بی‌تعهدی که حاصل دو نفی است: نفی ارزشهای مبتنی بر نظامهای کلی و نفی ارزشهای فردی و شخصی. در چنین وضعی شک نیز بی‌مورد است، چه آنجا که چیزی نباشد، شک هم بی‌معنا است. آدمی دیگر زیر پای خود هیچ

پایه‌ای نمی‌یابد زیرا می‌داند که چنین پایه‌ای نه هست نه می‌تواند باشد.^۱ آدم امروزی فقط به یک امر یقین دارد و آن اینکه همه چیز بی‌هوده، بی‌معنا، و پوچ است. اعتقاد به اینکه همه چیز پوچ است حال مُبَدَل به یقین مطلق می‌شود و این یقین هم «آسوزده» یعنی پوچی است و آسوزده هم، به قول کامو، «همانقدر مربوط به انسان است که به جهان، زیرا اکنون یگانه پیوند میان آن دو است».^۲

در چنین وضعی ما به چند گرایش برمی‌خوریم.

۱. ابتدا سرکشی و عصیان مکتبهای نژاد فکری که اغلب به صورت ضدیت، یعنی ضد این چیز یا آن دیگر جلوه می‌کنند: مانند ضد روان‌پزشکی^۳، ضد هومانیسیم، ضد ادیپ^۴، ضد شعر، ضد زمان، ضد فرهنگ و ضد هر...

۲. راههای گوناگون فرار.

۳. جهش پاراسایانه متفکران بزرگ که می‌کوشند از این ورطه نیستی راهی به جای دیگر بیابند.

راههای گوناگون فرار: گریز، به قول «ژان برن»^۵ «سه چهار شیوه تحقق می‌یابد یا پناه بردن به مواد مخدر و سمیر در «سفرهای درون‌نما»^۶ که به قول بانو این مسلک «تیموتی لی‌زی»^۷ «مذهب جدید قرن بیست و یکم خواهد بود و آیین رستگاریش هم ال-اس-دی؛ پناه بردن به جنسیت و آمیختن آن با

1. H. Rauschnig: *Masken und Metamorphosen des Nihilismus*, 1955 ss. 30, 35, 37, 38-41.

2. Albert Camus: *Le mythe de Sisyphe*, Paris, 1942, p. 37.

3. anti-psychiatry

4. *L'anti-Oedipe*, par Gilles Deleuze, Paris, 1972.

5. Counterculture

6. Jean Brun: *Les vagabonds de l'Occident*, Paris, 1976, p. 154.

7. Psychedelic trip

8. Timothy Leary: *The Politics of Ecstasy*, New York, 1968.

سیاست چنان که «ویلهلم رایش»^۱ آن را ستود و آزادی جنسی را مقدمه‌ای برای برانداختن دنیای سرمایه‌داری دانست؛ یا گریز به ادیان شرقی چون آیین ذن، چنان که «آلن واتس»^۲ تجویز کرد و خود نیز «گورو»ی نسل جوان امریکا شد؛ و یا پناه بردن به انواع و اقسام مارکسیسم‌های افراطی اعم از مائوئیسم و تروتسکیسم و غیره. در چنین وضعی بی‌شک همه چیز مُجاز است و هر کس در هر زمینه‌ای خود را صاحب‌نظر و صاحب‌مکتب می‌داند. «جک کروئک»^۳ که نوشته‌هایش اثری ژرف در نسل هیپی امریکا گذاشت، مدیحه‌سرایی شوریدگی «انسان مجنون»^۴ می‌شود، «لینگ»^۵ اسکیزوفرنی^۶ را امری نه‌متعالی آگاهی می‌داند، تیموتی لی‌زی، ال-اس-دی را قهرص مجززه‌آسا و مشکل‌گشایی می‌داند که «درهای ادراک باطنی» را باز می‌کند. برای «رایش» انقلاب، رهایی جنسی است، زیرا همچنان که انزال جنسی آدمی را از زندان تن رها می‌کند، انقلاب نیز که حکم انزال جسمی را دارد موجب بروز شخصیتی اجتماعی و رای اغراض فردی می‌شود. از این دیدگاه، سرکوبی جنسی و فشار اختناق‌آور نظام‌های سیاسی، وسیله‌کانگی اقتصادی وجوه گوناگون حقیقتی واحد هستند.

اما شاید در هیچ زمینه‌ای به اندازه هنر این بی‌هودگی به چشم نمی‌خورد. در این عرصه انسانی نو ظهور می‌کند که ضد هنر است^۷ و مرگ هنر را اعلام می‌کند. همچنان که مرگ خدا، به گفته «میشل فوکو»، منجر به مرگ انسان می‌شود، مرگ انسان هم به مرگ هنر می‌انجامد. از «آشغال‌آرایی»^۸ و

1. W. Reich. *Der sexuelle Kampf der Jugend*, Sexpol Verlag, 1932.

2. Alan Watts

3. Jack Kerouac

4. homo demens

5. R. D. Laing: *The divided Self*, Penguin Books, 1974 and *The Politics of Experience and the Bird of Paradise*, Penguin, 1974.

6. schizophrénie

7. an-artiste

8. poubellisme

«فرهنگ زباله»^۱ ای (سرهم کردن نکه و پاره ابزار و اشیای دور ریخته) تا «هنر خودشکن»^۲ تا «هنر زمینی»^۳ که روح دهندگانش - که زمینکن^۴ هستند - چاله‌های گوناگون در کویر کالیفرنیا می‌کنند، تا سازندگان خلا^۵ چون «گرستو» که پرده‌ای به ابعاد غول‌آسا بر روی صخره عظیم «گرن کنیون» در «کولورادو» می‌آویزد^۶، ما با همان مفهوم ضد همه چیز بودن و بیهودگی محض روبرو هستیم. برای گریز از این بن‌بست، انسان به همه چیز متوسل می‌شود به استثنای نرگساته، به بازی با زیاده‌هایی که پس زده است، به خشونت و جنایتی که هیچ غایتی ندارد، تا بتواند به نحوی از زندگی که خود ساخته است بگریزد و راهی را در انفجار بی‌بند و یار امیال خود بیابد.

دو نوع انسان که، به گفته ژان برن^۷، اکنون در غرب می‌بینیم یا «آدمک ایدئولوژیک»^۸ و رژیمهای سوسیالیستی است که تحت رهبری آرمانهای حزب در قالب بندیهای متحرک سیستم، بی‌هیچ اراده از خود هدایت می‌شود و یا «ماجراجویان سردرگم»^۹ که «ولگردهای غرب»^{۱۰} هستند. این ولگردها، راههای جهان را به دنبال درمانی نامعلوم برای دردی مجهول می‌نوردند و شاید بی‌آنکه خود بدانند در انتظار معجزه‌ای هستند که ناگهان چرخهای عظیم دستگاه تولید اقتصادی جهان را باستاند و یا «گورو» بی‌هندی به آنها گوشه‌ای از بهشت موعود را نشان دهد و یا شاید پیشوایی دیگر برخیزد و گامهای فرسوده آنها را مبدل به رژیم نظامی کند.

1. Junk Culture

2. destructivisme

فری‌المثل، هنرمند روز افتتاح نمایشگاه مدعوین را با چاقو و تبر به تخریب آثارش دعوت می‌کند.

3. Land Art

4. Earthworkers

5. dilatation du vide

6. Jean Bruu: op. cit. pp. 183-92.

7. Ibid. p. 197.

8. robot idéologique

9. l'aventurier bagard

10. Le vagabond de l'Occident.

جهش پارسایانه متفکران بزرگ: راه جهش متفکران بزرگ حدیثی دیگر است. هیچ متفکری شاید به اندازه هایدگر در این کار پارسایانه نیندیشیده است. برای هایدگر تاریخ تفکر غرب در واقع وجه معکوس دید تطویری هگل است، زیرا اگر برای هگل تاریخ تفکر، ظهور تدریجی روح مطلق است، برای هایدگر این تاریخ، استتار حقیقت وجود، به عبارت دیگر، فراموشی آن است. از این رو جنبه جایگزینی نیهیلیسم در اینجا تبدیل به استتار تدریجی حقیقت وجود می شود و این استتار نیز حاصل تقدیر یا بخشی از خود وجود است. زیرا وجود در هر عصر به صورتی دیگر جلوه می کند یا به گفته هایدگر چیز دیگر می گوید. وجوه بروز و استتار با احتجاب آن از آغاز تفکر غرب تا به امروز، تاریخ خود وجود است که گاه به صورت «آیده» در می آید، گاه «انرژی»، گاه «جوهریت»، گاه «دهشت» گاه اراده معطوف به قدرت، و سرانجام آخرین مرحله استتار آن ظهورش به صورت اراده معطوف به اراده است که همان تفکر تکنیکی باشد¹، یعنی آنچه در هیأت سبطه تفکر تکنیکی امروزی جهانگیر شده است. گریز از نیهیلیسم برای هایدگر مستلزم فراگذشتن از تفکر متافیزیکی و نوعی جهش در بُن وجود و همداستان شدن با ندای آن است. هایدگر در تفسیر گفته نیچه که خدا مرده است می گوید: «در این عبارت فقط خدای اخلاقی نفی شده است... خدایی که همچون ارزش اندیشیده شود، حتماً اگر متعال ترین ارزش هم باشد، خدا نیست، بنابراین خدا نمرده است و گوهِیت (Gottheit) او زنده است، چه او به تفکر نزدیک تر است تا به ایمان»² نحوه پرسش هایدگر، دیگر پرسش

نقل از:

Wilhelm Weischedel: «Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus» in: *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte*, Darmstadt, 1974, s. 163.

1. Martin Heidegger: *Identität und Differenz*, Pfullingen, 1957, s. 58.

2. M. Heidegger: *Aufzeichnungen aus der Werkstatt*. In: *Neue Zürcher Zeitung* 26. 9. 1959.

صرفاً فلسفی نیست بلکه نوعی رجعت به اصل است، رجعتی که با نوعی پارسایی و تقوا آمیخته باشد و تفکر را در برابر تجلّی وجود باز نگاه دارد. هایدگر رساله «پرسش درباره تکنیک» را با این جمله تمام می‌کند: «پرسش، پارسایی تفکر است.»^۱ پرسش هم‌گوش فرادادن به ندای وجود و همدلی و همداستانی با احکام آن است. این همداستانی از تباطی چندان با پرسش فلسفی ندارد، بلکه بیش‌تر ناشی از تجربه مستقیم مبدأ اولین است، به گفته «وایسیدل»^۲ دانستن اینکه الوهیت در بُعد استتارات است یا در بُعد آشکارگی، از دیدگاه هایدگر بیش‌تر حکم انتظار آخری را دارد تا پرسش قاطع فلسفی. یکی از متفکران معاصر دیگر که به شیوه جهش توسل حتمه است «پل تیلیش»^۳ است. تیلیش تئولوژی فلسفی خود را ابتدا با شک قاطع (رادیکال) می‌آغازد و منشأ تفکر فلسفی را حیرت در برابر ورطه بی‌هودگی می‌داند. به گفته وایسیدل این شک «رادیکال» آنقدر قاطعیت ندارد که وجه نهایی بی‌هودگی را لمس کند و ناگزیر جهشی به مفهوم تجسّدی «لوگوس» مسیحی است. چندان که شک به ایمان بینجامد. به عبارت دیگر تئولوژی تیلیش بیش‌تر در حکم صورت دیگری از وحی مسیحایی است تا پرسش صرفاً فلسفی.^۴ «کارل یاسپرس» را می‌توان از زمره متفکرانی دانست که از پرسش فلسفی به ایمان می‌جهد. غرض یاسپرس گریز از ورطه نیستی است^۵، چه، به گمان او، فقط در آگاهی به نیهیلیسم است که آنچه برای انسان ضروری است چهره می‌گشاید و تمام هم‌یاسپرس مصروف این شده است که در برابر نیهیلیسم مقاومت کند و از آن فرآگذرد. ولی مانند تیلیش پیش از آنکه عمق

1. M. Heidegger: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1967, Teil I, s. 36.

2. W. Weischedel: *op. cit.* s. 163.

3. Paul Tillich

4. W. Weischedel: *op. cit.* s. 162.

5. Abgrund des Nichts in: K. Jaspers: *Philosophie*, Bd III, *Metaphysik*, Berlin 1932, s. 44.

دلهره‌انگیز آن را بسپازماید، دایرهٔ پرسش را می‌شکنند و به تجربه‌ای دست‌می‌یابد که مبدأ آن دیگر نه فلسفی که ایمانی است و این ایمان را که حکم یقین متعالی و مطلق را دارد، یاسپرس «ایمان فلسفی» می‌نامد.

آنچه دربارهٔ جهش این متفکران می‌توان گفت این است که همه به نحوی خارج از یستر فلسفه به راه‌هایی پناه می‌برند که رنگ دینی دارد. جهش به عبارت دیگر، گریز از تقدیر تاریخی تفکر غربی، و در نتیجه، از نیهیلیسم است. شاید تنها کسی که حتّاً بیش از نیچه به نتایج هولناک دیالکتیک منفی نیهیلیسم پی‌برد، متفکر و نویسندهٔ روسی فنودور داستایفسکی بود.

۳. داستایفسکی و نیهیلیسم روس

نیهیلیسم آلمان آگاهی به بیتر نظوری و نزولی تفکر غربی است، حال آنکه نیهیلیسم روس نفی این تاریخ و گریز از آن است. نیهیلیسم روس ریشه‌های تاریخی و فرهنگی دارد. روسها فطرتاً اهل افراط و تفریط هستند و یا نیهیلیست‌اند و یا آخرت‌نگر. کشمکش کدام این دو صفت متناقض عرصهٔ ظهور همان چیزی است که «بردیانس»^۱ «جنون مابعدالطبیعه» می‌نامد. این کشمکش را کمابیش در همهٔ مردان بزرگ آن قوم به ویژه در آثار داستایفسکی باز می‌یابیم. روس هیچگاه میانه‌رو نیست، حدّ داشتن و متعادل بودن در قاموش نیست. شاید فضاها نامتناهی استپ‌ها و افقهای بی‌کران سرزمین پهناور روسیه اثری در روح آن قوم گذاشته باشد، چه روس حدّ و اندازه نمی‌شناسد، یا به زهد روی می‌آورد یا به باده‌گساری. این جنبهٔ دیونیزوسی روح روس را می‌توان در رقص، آواز، موسیقی و در شادخواریهای طوفانی آنها مشاهده کرد. باده‌گساریهای شبهای سن پترزبورگ گاه چند شبانه‌روز به طول می‌انجامید، و چه بسا همراه خود ثروت خانواده‌ها و آرزوهای یک عمر را به باد می‌داد و سرانجام در لحظه‌ای که بیتر دَوْرانی سرمستی به حدّ جنون

۱ N. Berdiaeff: *L'esprit de Dostoïevski*, Paris, 1929, p. 17.

می‌رسید با شلیک گلوله‌ای پایان می‌پذیرفت. روسی احساساتی است، احساساتی که انسان را از خود به‌در می‌برد؛ خواه استغراق در لذت حواس باشد و باده‌گساری؛ خواه به صورت جزمی و تعصب‌آمیز عقاید انقلابی درآید؛ خواه به صورت قمار با زندگی جلوه‌کنند، و به شلیک گلوله‌ای بینجامد که در «رولتِ روسی» مغز نجیب‌زاده‌ها را متلاشی می‌کرد؛ خواه به صورت کوششی پارسایانه که خواهان معصومیت مسیحایی است. اما این احساسات خواه مثبت باشد، خواه منفی، همواره ابعادی غول‌آسا می‌یابد: اگر دالت باشد به حد نیوغ بروز می‌کند؛ اگر گذشت باشد به حد انکار نفس و خداکاری؛ اگر غرور باشد به حد جنون؛ اگر عشق باشد به حد مهر مسیحایی و اگر سرکشی باشد به حد انکار خدا، آخرت و دنیا یعنی نیپلیسم صرف. از همین روست که ادبیات بزرگ قرن نوزدهم روسی این چنین کششی دارد، چه مانند خود ملت روس در جست‌وجوی طرح مسایل نهایی است: خدا وجود دارد یا ندارد؟ تجدّد خوب است یا بد؟ همه چیز محال است: خدا وجود دارد یا ندارد؟ تجدّد خوب است یا بد؟ همه چیز محال است یا نه؟ مسایلی که در قرن نوزدهم در میان «ایتلیزیتسهای»^۱ روس بر صاحباتی که اغلب تا صبحدم می‌انجامید و تحت عنوان مسایل لعنتی مطرح می‌شد، بی‌شبهت به مسایل فعلی ما نیست، منتها با این فرق که روسیه با اینکه آسیایی بود، جزئی از غرب هم بود، در آنکه مسایل مورد معارضه آنها، بُعد غول‌آسای رسالت قومی ملت روس را به خود می‌گرفت و سبزم اینکه، کسانی که این مسایل را مطرح می‌کردند از بزرگترین نوایغ فرهنگ بشری به‌شمار می‌آیند. اگر سرنوشت شوم روسیه را داستان‌نویسی در کتاب ابلیس^۲ پیشگویی کرد، برای «بوریس پاسترناک»، نتیجه انقلاب بولشویک‌ها دخترک ساده‌لوحی

1. Intelligentsia

۲. مسایل لعنتی (*questionous maudites*) پرسش دربارهٔ موقعیت روسیه در برابر غرب بود. فی‌المثل روسیه شرق است یا غرب؟ آیا باید به رسالت ملت روس اعتقاد داشت یا راه غرب را پیش گرفت.

۳. عنوان دیگر این کتاب جن‌زدگان است.

است که از «لارا ای زیبا و «ژیواگو»ی شریف به وجود می آید، به عبارت دیگر روسیه مقدس، کودکی بی خاطره زاید.

داستان‌فلسفی می‌گفت: «ما روس‌ها همه نیهیلیست هستیم.» این گفته در خور اعتناست، چه نیهیلیسم ریشه‌های فرهنگی در تاریخ روسیه دارد. نیهیلیسم در اصل یک پدیده روسی و مذهبی است که از زمینه آرتودوکسی برخاست، و در واقع، وجه معکوس معنویت روس و نوعی پارسایی بی رحمت الهی است.^۱ تصور اینکه این جهان سرشار از شر و آخسته به جمله پلیدیهاست، نیهیلیسم روس را به آنجا کشاند که منکر همه چیز شود، از مذهب گرفته تا فرهنگ و هنر. نیهیلیسم مانند خوبی زاهدانه روس‌ها، خواهان ارزشهای فردی بود اما سرانجام منکر فردیت شد و آن را در نظام کلی (بولشویسم) مستحیل کرد. خلاصه اینکه، نیهیلیسم روس وجه منفی بیش از خوبی و آخرت‌نگری آنهاست. منشأ این سرکشی در قرن هفدهم به نهضت «راسکول»ها^۲ که مؤمنان به کلیسای «اورتودوکس» بودند می‌رسد. راسکول‌ها این پرسش را مطرح کردند: آیا روسیه مقدس که رُم سَوم است سرزمین حکومت مسیح است یا قلمرو استیلا و دجال، یعنی «آنته کریست»؟ باور به اینکه کلیسا و نزار به دینیت اصیل روس‌ها خیانت کرده‌اند، به تدریج قوت گرفت و راسکول‌ها همواره سقوط مسکو و حکومت دجال را پیشگویی می‌کردند و از آن پس، تمام قدرتهای دنیوی اعم از ایوان مخوف، ناپلئون و پتر کبیر، را بظاهر آنته کریست می‌دانستند و مدینه اصیل «اورتودوکسی» را در شهر اساطیری «کی‌تژ»^۳ که در قعر دریاست، می‌جستند. از شعب افراطی راسکول‌ها شیوه نفی و انکار^۴ که یکی از صفات شاخص قوم روس است، پدید آمد، و به عصیان این قوم همان بُعد نیهیلیستی را

1. N. Berdiaev: *Les sources et le sens du communisme russe*, Paris, 1951, pp. 83-5.

2. Raskolniki

3. Kitège

4. netovchtina in: N. Berdiaev: *L'idée russe*, Paris, 1969, pp. 200-2.

بخشید که بعدها بر اثر آمیزش با مرامهای موسیالیستی و مارکسیستی غربی، منجر به آنارشیزم و بولشویسم شد.

انکار فرهنگ و تاریخ موجب شد که روس‌ها دایم با مسایل نهایی درگیر شوند و به راههای افراطی روی آورند. در این زمینه کتاب نیهیلیست روس «چرنیچفسکی»^۱، به نام «چه باید کرد» گویاست، زیرا همه متفکران روس در این فکر بودند که چه باید کرد. آیا باید غربی بود، چنان که «هیرتسن»^۲ و «پیروان شیوه غربی تجویز می‌کردند، و یا به رسالت قوم روس که منجر به بشریت است روی آورد، چنان که «اسلاوفیل»^۳ ها می‌گفتند. در برابر ایده‌آلیستهای سالهای ۱۸۴۰ که پیرو هگل و شلینگ بودند و معتقد به ادب و هنر و اوج‌های متعالی؛ نیهیلیست‌های سالهای ۱۸۶۰ مانند «چرنیچفسکی»، «دوبرولیووف»^۴ و «پیسارف»^۵ موسیالیست بودند و مادی و پیرو علوم ریسی و منکر دیانت. پیسارف می‌گفت که یک جفت کفش به تمام شکست پیروز می‌لوزد.^۵ در برابر نیهیلیست‌ها، آنارشیت‌های پایان قرن نوزدهم مارکسیست بودند. به اعتباری شاید بتوان گفت که موسیالیسم و مارکسیست نقطه پیوند نیهیلیسم روس و نیهیلیسم غربی است. اما چه نیهیلیست، چه آنارشیت، چه پیرو شیوه غربی، چه اسلاوفیل، همه طالب راه‌حلهای نهایی بودند؛ خواه این راه‌حل به شیوه افراطی انقلابی «نچانف»^۶ بینجامد؛ خواه به آنارشیزم «باکونین» که تخریب را سرآغاز آفرینندگی نو می‌دانست؛ خواه به آنارشیزم مذهبی تالستوی؛ خواه به مفهوم «بشریت الاهی»^۷ فیلسوف روس «سولوویتف»^۷؛ خواه به برنامه انقلابی لنین که مخلوطی از باکونین و پتر کبیر بود.

1. Tchernychevsky

2. Slavopinic

3. Dobrolioubov

4. Pisarev in: *Les nihilistes russes*, Aubier, Paris, 1974

۵. «تورگی‌نیشف» خصایص «بزاروف» قهرمان رمان پدران و فرزندان را از پیسارف گرفت.

6. divino-humanité.

7. Soloviev

کسی که همه این تناقضات روسیه تزاری را - که در آن سطوح گوناگون فرهنگی و تاریخی از قرن چهارده تا قرن بیست میلادی دوشادوش هم می‌زیستند - به حدّ هشجاری بیمارگونه آزمود، داستایفسکی است. رُمان ابلستان^۱ یک مدرک پیشگویانه است که در آن نتایج این تناقضات بزرگ و سرنوشت روسیه و اورنودوکسی پیش‌بینی شده است. داستایفسکی شیوه دیالکتیک منفی خود را در یادداشتهای این رُمان بسط داده است و این دیالکتیک با این پرسش می‌آغازد: «آیا می‌توان متمدن و اروپایی بود؛ و در عین حال ایمان داشت؟ آیا می‌توان به آله‌ویت فرزند خداوند عیسی مسیح ایمان داشت؟»^۲ چون نمی‌توان به این پرسش با قاطعیت پاسخ داد پس باید به بی‌ایمانی روی آورد که در جهان‌بینی علوم جدید شکل گرفته است. به این بی‌ایمانی باید به هر حال ایمان داشت. اکنون پرسشی که مطرح می‌شود این است: آیا می‌توانیم به علوم همان ایمانی را داشته باشیم که به عیسی مسیح؟ با طرح این پرسش، تناقض بزرگتری آشکار می‌شود. چه اگر بتوان هم به این ایمان داشت و هم به آن، پس ما یا دچار «فلسفه خوش‌گواری»^۳ شده‌ایم یا آنکه نه به این ایمان داریم نه به آن. «فلسفه خوش‌گواری» در واقع وجه غافلانه انکار هم این است و هم آن به عبارت دیگر، فلسفه خوش‌گواری غفلت صرف است، غفلت از اینکه نه این را داریم و نه آن را. چرا؟ چون ایمان و بی‌ایمانی هیچ سختی با هم ندارند و ناقض و دافع یکدیگرند. بنابراین، یا این را باید انتخاب کرد و یا آن را و راه سوم یا غفلت است و فلسفه خوش‌گواری، یا انکار هم این است و هم آن. اگر ایمان وجود ندارد، ایمان به عیسی مسیح ناممکن است. پس انقلابی افراطی «نچانف» حق دارد، باید همه چیز را آتش زد و نظامهای موجود را سرنگون کرد. اگر ایمان هست باید

1. *Les démons*

2. *Carnets des démons*, Pléiade, Paris, 1955, p. 931.

3. philosophie de la bonne digestion in *Carnets des démons*, p. 954.

سوسیالیسم و بی‌ایمانی را که همراه آن می‌آید، انکار کرد و در عیسی مسیح پناه جست: یا ایمان، یا آتش زدن^۱. راه حل سوم که آشتی دادن این دو با یکدیگر است، یا فلسفه خوش‌گواری است و یا انکار هم این و هم آن. داستایفسکی در تمام آثارش رگه این عصیان را که انکار ایمان و خداست با سماجت خاصی دنبال می‌کند، ولی راه انکار که از آزادی بی‌حد و اندازه انسان برمی‌خیزد، سرانجام به استبداد نامحدود می‌انجامد و منجر به نفي همين آزادی می‌شود. تمام دیالکتیک منفي داستایفسکی از زمان جنایات و مکافات گرفته تا برادران کارامازوف و بلیسان نشان دادن نتایج هولناک این عصیان و بیگانگی تدریجی آدمی، و در نتیجه، سقوط ارزشهای انسانی و سرانجام اسارت بی‌چون و چرای انسان است و اوج عصیان نیز به افسانه مفتش بزرگ (در زمان برادران کارامازوف) می‌انجامد و مفتش بزرگ هم وجه معکوس مسیح یا به عبارت دیگر «آنچه کیست» است.

منشأ این عصیان از این عبارت مایه می‌گیرد: «اگر خدا باشد همه چیز مجاز است». یعنی آزادی بی‌حد و اندازه انسان، منجر به خدایی او می‌شود. ایسن و سوسه آزادی را تمام قهرمانان «زیرزمینی» داستایفسکی از «راسکولنیکوف» تا «ایوان کارامازوف» تا «کی ریلوف» و «استاوروگین» به تدریج می‌آزمایند. تجربه آبر مردانه راسکولنیکوف که برای خدمت به بشریت دست به جنایت می‌زند به فاجعه و عذاب وجدان می‌انجامد. در برابر این عاصی ناچیز، عصیان ایوان عظیم است. اگر راسکولنیکوف خود را تابع نظامی آبر مردانه می‌داند، ایوان خود را مقهور هیچ نظامی نمی‌داند. ایوان منکر خداست ولی انکار خدا را گریز به انکار دنیا نیز می‌رسد و انکار خدا و دنیا به طبع به دیالکتیک این نه آن می‌انجامد و نتیجه این عصیان نیز استبداد و خودکامگی بی‌حد و اندازه انسان و سلطه حکومت مفتش بزرگ است. به عبارت دیگر، آزادی و خودکامگی بی‌حد و اندازه منجر به اسارت

1. *Ibid.* p. 936: ou bien la foi ou bien brûler.

بی‌قید و شرط می‌شود. حکومت مفتش بزرگ استیلای عقل اقلیدسی است و عقل اقلیدسی نیز استقرار نظامی است که در آن نه دردی هست نه مسئولیتی و نه آزادی. سلطه عقل اقلیدسی نتیجه مستقیم حکومت مفتش بزرگ است، یعنی حکومتی که در آن آدمیان، مورچه‌وار، فقط به ضرورت زیستی بزیند و هیچ توجهی به هیچ آرمان متعالی نداشته باشند. مبشرین این نظام در آثار داستایفسکی افرادی چون: «شیگالینف» و «ورهوونسکی» در زمان «ابلیسان» و مفتش بزرگ در «برادران کارامازوف» هستند.

حکومت عقل اقلیدسی تحقق یافتن سه وسوسه‌ای است که عیسی مسیح برای حفظ آزادی انسان رد کرد، یعنی: ۱. تبدیل سنگ به نان؛ ۲. اعجاز اجتماعی و ۳. مدینه فاضله این جهانی. برای حفظ آزادی فرد بود که مسیح این سه وسوسه را رد کرد، چه او نمی‌خواست که خوراک روحانی (نان آسمانی) مبدل به نان زمینی شود، معجزه جای حق انتخاب آزاد را بگیرد و مدینه زمینی جایگزین مدینه الاهی شود. عقل اقلیدسی، به عکس خواهان تحقق بخشیدن به این سه وسوسه است. زیرا به محض اینکه این سه وسوسه پذیرفته شود، سوسیالیسمی که توأم با ایمانی است مستقر می‌شود و آزادی راستین از انسان سلب می‌شود. مفتش بزرگ به مسیح می‌گوید: «تو تنها پرچم مطلق را که می‌توانست همگان را به تعظیم در برابر تو وادارد، یعنی پرچم نان زمینی را به آزادی نان آسمانی رد کردی... تو از صلیب فرود نیامدی زیرا نمی‌خواستی با معجزه بر انسانها حیره شوی، زیرا تو تشنه ایمانی آزاد بودی، تو خواهان عشقی آزادی بودی و نه طالب هیجان بردگان در برابر نیرویی که مسحورشان می‌کند. ولی تو انسان را زیاده از حد ستودی، آدمیان برده‌اند، با اینکه سرکشی می‌کنند»^۱

سه معجزه برای داستایفسکی، سوسیالیسم عاری از هر ایمان، و بنیاد برج

1. F. Dostoïevski: *Les frères Karamazov*, Pléiade, Paris, 1952. Le grand inquisiteur, pp. 267-286.

جدید بابل (یعنی مدینه فاضله این جهانی) و سلب آزادی از انسان است و سعادت تهی نیز سرگرمی در بازیهای کودکانه. به عبارت دیگر، غرض تحقق یافتن جامعه‌ای است که در آن نه مسئولیتی هست، نه دردی، نه هشیاری و حق انتخابی. نتیجه نهایی این جامعه پدرگشی («اسمر دیاکوف» به تحریک ایوان سرانجام پدر خود را می‌کشد) و حکومت نفس‌آمازه است. زیرا اگر بانیان انقلاب، روشنفکرانی چون ایوان هستند، گردانندگان آن بردگان بی‌نام و نشان مانند اسمر دیاکوف‌اند و اسمر دیاکوف نیز مظهر نفس‌آمازه است.

ولی دیالکتیک منفی داستایفسکی به این هم اکتفا نمی‌کند. اگر لوح عصیان سرانجام به حکومت عقل اقلیدسی و استیلای مفتش سرگ می‌رسد، استاوروگین قهرمان رمان ابلیسان، مرحله منفی نهایی یا منفی نقی است. استاوروگین، به قول «نوماس مان»، «هولناک‌ترین و جذاب‌ترین چهره ادبیات جهان است». تمام چهره‌های دیگر رمان ابلیسان مانند اعمار دور این خورشید پنهان می‌گردند، همه به نحوی مظاهر و تجلیات این شخصیت عجیب هستند. «چاتوف» صدیق و «اسلا فیل»، «ورهوونسکی» دزد و انقلابی تندرو^۱، «کی ریلوف» دیوانه و با معصومیتی کودکانه، که دست به خودکشی می‌زند تا ثابت کند خدا وجود ندارد. همه اینها به نحوی تجلیات استاوروگین هستند و خود او نیز معاین است که همه این مراحل را یکایک گذرانده و دیگر به هیچ چیز، حتا به بی‌اعتقادی هم، اعتقاد ندارد و آنچنان ببری از هر مسلک و هر عقیده است که گویند انسان نیست، شیخ است.

در باره استاوروگین کسی ریلوف می‌گوید: «او در تسخیر ابدهای وسوسه‌انگیز بود: هر گام ایمان داشت به اینکه ایمان دارد مؤمن نبود و هر گام ایمان نداشت به اینکه ایمان ندارد مؤمن نبود.» با استاوروگین نیهیلیسم به آخرین مرحله قدرت خود می‌رسد، به طوری که دیگر نه ایمان می‌ماند نه

۱. شخصیت «ورهوونسکی» گویا ملهم از چهره «نچائف» است که محاکمه‌اش اثری عمیق در داستایفسکی گذاشت.

بی‌ایمانی و هر دو در گرداب شک معلق می‌شوند و این تناقض سرانجام به نفی نفی و انکارِ انکار می‌رسد. این همان تجربه‌ای است که می‌توان به «آسوزده» تعبیر کرد. عصبانی که با راسکولنیکوف شروع شد، به تدریج شدت می‌گیرد و سرانجام به انکار خدا و بُعد دنیا می‌انجامد و منجر به استیلاي عقلی اقلیدسی می‌شود و آنگاه قدمی فراتر می‌نهد و منکر انکار هم می‌شود و همه امور را بر ورطه نیستی و شک معلق نگاه می‌دارد. اگر مفتش بزرگ نقطه اوج عصیان و حکومت عقل اقلیدسی است، استاوروگین مرحله‌ای است که از عصیان نیز فراتر رفته است، چه دیگر چیزی نمانده است که انکار شود و دیالکتیک منفی خود به خود باطل شده است. به اعتبای می‌توان گفت که داستایفسکی نه فقط آینده روسیه را پیش‌بینی کرده بلکه نتایج نهایی دیالکتیک منفی را که آثارش، چنان که دیدیم، تمام غیر بعد از جنگ جهانی دوم بروز کرد، به فراست درمی‌یابد و تجربه بیگانگان تلحکامِ امروزی را تا حد هشيارِ بیمارگونه می‌آزماید.

۴. دوره فترت

دوره فترت غرب چنان که گذشت، مرحله آخرین نیهیلیسم است که ظهور پوچی و آسوزده است و این دوره، دوره فترت نه این و نه آن است. دوره فترت غرب، به عبارت دیگر، مرحله بیمارگونه آگاهی است که نه دیگر تابع دنیا است نه آخرت و در نتیجه همه چیز را انکار می‌کند و فرار از آن، چنان که دیدیم، یا در جهش متفکران بزرگ است؛ یا در گریز چهارگانه که بدان اشاره شد؛ یا در نهضت‌هایی که به صورت ضدیت جلوه می‌کنند. دوره فترت تمدنهای آسیایی نیز مرحله برزخی نه این نه آن است، اما با این فرق که ما به آن هشيارِ بیمارگونه وجدان غربی نرسیده‌ایم. توهم مضاعفی که بدان اشاره کردیم در اصل غفلت از این و از آن است. این غفلت موجب می‌شود که عقب‌ماندگی ما نسبت به غرب عقب‌ماندگی تاریخی حنا در قلمرو آگاهی

باشد. اختلاف آگاهی را می‌توان فاصله تاریخی نیز تعبیر کرد، توضیح اینکه ما معروض روح زمانه هستیم بی آنکه از هشیاری که همراه آن می‌آید بهره‌مند شویم. از این رو اگر نظریه نیچه را ملاک قرار دهیم ما هنوز در مرحله نیپیلیسم منفعل هستیم، یعنی نیپیلیسمی که به مرحله مضمحل‌کننده تخریب نرسیده است و هنوز در مرحله نابودی تطابق ارزشها و غایبات است. اما چون نسبت به آفات آن «مایه کوبی» نشده‌ایم، عواقب آن رانه می‌توان پیش‌بینی کرده نه مهار. امکان اینکه دچار «موتاسیون»های غرب شویم بسیار است، زیرا انتقال ایدئولوژی‌بهایی که هیچگونه پیوند سنخی و خویشاوندی فکری با محیط جدیدشان ندارند، اینان را دگرگون می‌کند و وجوه ناشناختنشان را آشکار می‌کند.

اگر نظریه هایدگر را ملاک قرار دهیم و دوره فترت با دوره عسرت و برزخی میان غرب خدایانی که گریخته‌اند و خدایی که خواهد آمد بدانیم، ما در مرحله احتضار خدایانیم: حالت برزخی ما مرحله گریز و بازنیافتن الوهیت نیست، زیرا خدایان ما در احتضارند و هنوز کاملاً نگرینخته‌اند. به عبارت دیگر، ما در دوره فترت یعنی در مرحله «نه هنوز» از هر دو سو هستیم. اگر نظر دیالکتیک منفی داستایفسکی را ملاک قرار دهیم، توهم مضاعفی که بدان در آغاز این مقدمه اشاره شد، به صورت «فلسفه خوش‌گواری» جلوه می‌کند، یعنی بی آنکه آگاه شویم در صدد آنیم که دو نحوه شناسایی و حضور در جهان را که هیچ سازگاری باهم ندارند باهم آشتی دهیم و این دو گمان به صورت توهم مضاعف جلوه می‌کند.

برداشت‌های ما، در واقع، نتایج منطقی پرسشهایی است که مطرح کرده‌ایم. گفتن اینکه نتایج ما درست است یا مبالغه‌آمیز، مطلبی است که باید در آینده طی مباحثات بعدی روشن شود، ولی اگر پرسش ما، صرف‌نظر از نتایجی که از آنها در این نوشته گرفته شده است، بتواند گروهی را به لزوم مطرح کردن این مسأله متوجه کند، غرض ما حاصل شده است.