

اوتویی و بحران تفکر در جهان جدید

در مورد بحران تفکر باید تصریح شود که مراد از بحران چیست. روزنامه‌ها وقتی از بحران ویتنام یا از بحران خاورمیانه عربی بحث میکنند لفظ را درست و بجا بکار میبرند و مثلاً وقتی از بحران بیماری سخن گفته میشود بازهم لفظ درست بکار رفته است، اما در مورد تمدن و فلسفه و هنر و بطور کلی در مورد تفکر گاهی لفظ بحران می‌آورند و مرادشان انحطاط است. البته این امر هم بی‌جهت نیست زیرا در تمدن بحران منفک از انحطاط نیست به این معنی که بحرانها بیشتر در دوران انحطاط است. مثلاً تمدن غربی را که در نظر بگیریم امروزه که این تمدن بتمامیت خود رسیده است دچار بحران هم هست و چهارصد سال پیش که این تمدن آغاز میشد بازهم بحران بود. پس معمولاً بحران تفکر تعلق به آغاز و پایان یک تمدن دارد. گاهی گفته میشود که بحران تمدن غربی در قرن نوزدهم شدتی بیش از امروز داشت. درست است که بحران جدی تمدن غربی در قرن نوزدهم آغاز شد و از همان زمان انحطاط و بحران در تفکر پیدا شد و مظاهر این بحران را میتوان در تفکر مارکس و تفکر نیچه دید. این بحرانها بدنبال انحطاط پیش آمده است اما بحران عین انحطاط نیست، بحران یک وضع بلا تکلیفی است که هرچه زودتر باید سر و صورت و سامان بیابد بعبارت دیگر بحران یک امر موقتی است. حال آنکه انحطاط ممکن است قرن‌ها دوام داشته باشد. تمدن اسلامی از آغاز پیدایش تا مدتی قریب به ششصد سال در حال بسط بود و بعد از این مدت هم قریب چهارصد سال دوره انحطاط را گذراند. اسپنگلر وقتی دوره هزارساله برای تمدن‌ها قائل است و در عین حال تمدن جدید غربی را بعد از چهارصد سال منحنی میخواند و زمان شروع انحطاط را پس از انتشار «فاوست» گوته میداند باید به این نتیجه راضی باشد که تمدن غربی میتواند هفتصد سال در حال انحطاط بسربرد.... پس بحران هر چند با انحطاط

مربوط است نباید با آن اشتباه شود، با اینهمه تنها از آن جهت که گفتیم بحران و انحطاط بجای یکدیگر بکار نمیروند بلکه این امر جهت دیگری هم دارد: در تمدن غربی بحران امری مستمر شده است. بحرانهای سیاسی و اقتصادی دیگر دوره‌ای و متناوب نیست بلکه دائمی شده است. بحران تفکر هم ادامه دارد، باعتباری شاید بتوانیم بگوئیم در تفکر جدید غربی با ظهور کانت تزلزلی در

ارگان تمدن غربی بوجود می‌آید، یعنی بحران تمدن در حدود دو قرن پیش آغاز شده است اما میان این بحرانها و بحرانهای دیگری که در صدر تمدنها یا در پایان آنها ظاهر میشود تفاوتی وجود دارد. برای توضیح این مطلب ناگزیر باید بتاریخ فلسفه مراجعه کرد. اما صرف رجوع بکتاب تاریخ فلسفه چیزی را روشن نمیکند بلکه مقداری معلومات فلسفی بماندهد. در کتب تاریخ فلسفه نمیتوان کثرت، و اختلاف آراء و تأثیر یک فلسفه در فلسفه دیگر را مطالعه کرد. بعبارت دیگر اگر تاریخ فلسفه را سیر تفکر فلسفی روی یک خط مستقیم بدانیم و مثلاً به تکامل آن قائل باشیم معنی تاریخ و فلسفه تاریخ بر ایمان روشن نمیشود. پیداست که تاریخ فلسفه بسط تفکر فلسفی یونانیان است و بسط فلسفه را نباید با تکامل یکنواخت آن اشتباه کرد. تفکر فلسفی که در یونان بوجود آمده است حوزه‌های مختلف دارد اما ماهیت این اختلاف با ماهیت اختلاف میان فلسفه یونانی و فلسفه قرون وسطی یا فلسفه جدید یکی نیست. یونانیان در اصل اساسی فکر متفق بودند و اختلافشان در نتایج بود، حال آنکه فلسفه قرون وسطی در اصل و بن با فلسفه یونانی فرق دارد و بهمین نحو میتوان گفت که فلسفه جدید مبنائی متفاوت با مبنای فلسفه قرون وسطی دارد. پس نمیتوانیم مثلاً بگوئیم سهروردی با ابن سینا اختلاف رای دارد و یا دکارت و سن تماس هم- آراءشان متفاوت است و این اختلافات شدید و ضعف دارد. سخن از شدت و

ضعف نیست، بلکه بحث در این است که آیا اختلاف در مبادی و اصول است یا در صورت و نتایج. اختلاف دکارت با سن تماس در اصول است، حال آنکه اختلاف سهروردی و ابن سینا تقریباً به اختلاف افلاطون و ارسطو بازمیگردد. اکنون ببینیم آیا میتوانیم این اختلاف نحوه تفکر را در آثاری که «اوتوپ» صورت جدید آنست باز یابیم. نکته شایان توجه اینست که ادوار تاریخی لا اقل از لحاظ ظاهر با

اوتوپ آغاز میشود (بشرط آنکه مسامحتاً سیاست افلاطون و مدینه خدای «سنت اوگوستن» و مدینه فاضله فارابی را هم اوتوپ بنامیم) چنانکه گفتیم در صدر تاریخ تفکر غربی افلاطون کتب «کریتیاس» و «سیاست» و «نوامیس» را مینویسد و قرون وسطای مسیحی با «مدینه خدای» سنت اوگوستن آغاز میشود و معلم ثانی ابونصر فارابی در صدر تفکر اسلامی «آراء اهل مدینه الفاضله» و «سیاسات المدینه» را مینویسد که البته این کتب تفاوتهای اساسی با هم دارند.

بحث در باره وجوه اشتراك و اختلاف این کتب مجال بسیار میخواهد، همینقدر به اجمال میتوان گفت که در یونانیت مبنای همه امور و از جمله مبنای

امور مدینه نظام عالم است و در قرون وسطی احکام مدنی و سیاسی منشاء الهی دارد. از اینکه بگذریم میتوانیم بگوئیم در آغاز هردوره‌ای از تمدن غربی «اوتوبی» مورد توجه بوده است. اما تعریف اوتوبی چیست؟ اوتوبی در لغت یونانی بمعنی «لامکانی» است، یعنی هیچ‌جا نیست، و شنیده‌ام که «نیست در مکان» هم گفته‌اند.

شهاب‌الدین سهرودی (شیخ شهید) تعبیر زیبای «ناکجاآباد» را بکار میبرد اما معنی که از آن مراد میشود با معنایی که ما فعلا از اوتوبی مراد میکنیم یکی نیست و به این جهت مناسبت ندارد که اوتوبی را «ناکجاآباد» بگوئیم زیرا ناکجاآباد به عالم عقول و مجردات و یا حیانا به عالم خیال مجرد اطلاق میشود و حال آنکه اوتوبی مدینه زمینی و بشری صرف است و میدانیم اوتوبی از زمان کارل مارکس معنی مذموم دارد و حال آنکه «ناکجاآباد» به معنای محمود استعمال شده است. ولی ما در این مقام نه آنرا بمعنای محمود و نه به معنای مذموم مراد کرده‌ایم. مقصود این است که بدانیم ذات و ماهیت اوتوبی چیست؟

بر حسب تعریفی که از اوتوبی شده است میتوان گفت که اوتوبی مدینه رویائی است که اهل آن دیگر تاریخ ندارند و آسوده از هر خوف و هبیت و فراغ از اندیشه مرگ در مقامی که نظام مدینه مقرر داشته است بکار خود مشغولند. در این تعریف رویا بیشتر بمعنی فرویدی لفظ بکار رفته است، و چون به نظر فروید بعضی از انواع رویا گریز از واقعیت است اوتوبی هم گریز از تاریخ و گریز از دار ابتلاست. اما وقتی این تعریف تمام است که آنالیز فروید را مطلق بدانیم و تفسیری را که او از تاریخ میکند بپذیریم. البته میتوان با بسیاری از اقوال فروید در باب تمدن جدید و وضع بشر در این تمدن موافقت کرد اما تعمیم این احکام در مورد بشر بطور کلی و بشر در همه تمدنها تنها نوعی مسامحه نیست، بلکه عدم توجه به ذات تمدن است و باین جهت نتایج خطرناک دارد. از اینها گذشته فروید با بدبینی بتاریخ بشر و به آینده نگاه میکند و حاصل رای او اینست که بشر در تمدن «بی آرام و نامراد» است و سیستم طبیعی نارس او نمیتواند رشد پیدا کند و در این صورت بشر نمیتواند آرامش و فراغ از هبیت و ترس نسبت بمرگ را از خود دور سازد و ناگزیر به رویا پناه میبرد. پس رویا نحوی گریز از نامرادی است و در واقع نمی‌توان فروید را در زمره اوتوبیست‌ها به شمار آورد. بنظر افروید اوتوبی درست چیز است در مقابل واقعیت. البته بسیاری از جامعه‌شناسان هم نظرشان این است که اوتوبی در سازمانهای سیاسی و اجتماعی هیچ تأثیری نداشته است و قولشان از لحاظ اصول و روش‌های بعضی از حوزه‌های علوم اجتماعی و انسانی صحیح مینماید. زیرا مرادشان از تأثیر این است که با طرح يك اوتوبی نتایج ظاهری آنها بصورت تقلید و اقتباس حاصل شود و البته که هیچ حاکم و سیاستمداری سعی نکرده است که

مدینه خود را مطابق طرح و صورت اوتوپی‌ها اداره کند و اگر هم کسانی مانند شارلمانی که همواره کتاب سنت اوگوستین را میخوانده است تعلق خاطری به مدینه فاضله داشته‌اند در عمل نتوانسته‌اند از آن استفاده کنند.

وانگهی اگر سیاست را بمعنی محدود متداول در نظر بگیریم اوتوپی با وجود ظاهر سیاسی خود یک طرح سیاسی نیست. یعنی وقتی میتوان اوتوپی را طرح سیاسی دانست که سیاست را بمعنایی عمیق‌تر از آنچه فعلا مراد میشود در نظر آوریم. چنانکه وقتی میگوئیم افلاطون رجل سیاسی است باید متوجه باشیم که فیلسوف یونانی بمعنی متداول لفظ بهیچوجه سیاسی نبوده و حتی از شرکت در حکومت احتراز کرده است. اما در این که تا آخر عمر درباره مدینه و تأسیس یک مدینه فاضله تفکر کرده و حتی امید تحقق آنرا داشته تردیدی نیست. اکنون ببینیم آیا اوتوپی (مدینه فاضله) افلاطون با اوتوپی‌های دیگر در سیر نمون تاثیر داشته است یا نه. زیرا اثر روشن هر دو اوتوپی در تاریخ تمدن بشر بی‌اثر و بی‌نمر نبوده و نباید آنرا در حکم رؤیای بیداری انگاشت تفسیرهای ما از اوتوپی تفاوت میکند. مطابق نظر جامعه شناسان اوتوپی یک وهم و خیال است که صرفا ارزش ادبی دارد و یا مجموعه تفکرات و تصوراتی است که هر چند وضع و موقع مشخص دارد، از حد واقعیت میگذرد. اما فروید آنرا وهم میدانند و وقتی درباره این وهم به تفکر میپردازد حاصل تفکر او در این مورد هر چه باشد مارا متوجه میکند که چگونه با اوتوپی زندگی میکنیم و اوهام بر حیات ما غلبه دارد.

فروید اوتوپی را نشانه انحطاط و کوشش و سعی برای گریز از نامرادی میداند. یعنی هم فروید و هم جامعه‌شناسان اوتوپی را بیشتر مظهر انحطاط میدانند. یا بکل ظهور آنرا در تاریخ بشر امری اتفاقی و تصادفی میدانند یا در تبیین آن میگویند که هر جا فشار و محرومیت زیاد میشود، وقتی طبقه‌ای زیر بار فشار سنگین طبقه دیگر بجان آمده اوتوپی را وسیله مبارزه بر ضد دشمن و رقیب قرار داده است. این تفسیرها احیانا غلط نیست به خصوص وقتی به اوتوپی‌های قرن هیجدهم و نوزدهم نگاه میکنیم بیشتر میتوانیم این معانی را تصدیق کنیم. حتی در اوتوپیهای دوره رنسانس آثار طغیان بر ضد تفکر قرون وسطی و نحوه حکومت مدینه در آن دوره کاملا محسوس است. اوتوپی‌های دوره رنسانس اوتوپی آغاز رشد بورژوازی است و در اوتوپی‌های قرن هیجدهم گاهی از بورژوازی و استیلای آن اظهار ناراحتی میشود. اما اگر اوتوپی دوره رنسانس، امروز هم بیشتر مورد اعتناست از آن جهت است که از طرفی بشر امروز نتوانسته است از تمدن بورژوائی بگذرد و از سوئی نمیخواهد به اوتوپی‌هایی از نوع اوتوپی‌های قرن هیجدهم که پناهگاه بورژوازی بود پناه ببرد، مگر اوتوپی‌های قرن هیجدهم و قرن شانزدهم چه تفاوتی باهم دارند؟ وجه مشترک تمام اوتوپی‌ها از جمهوری افلاطون گرفته تا «۱۹۸۴» اثر «ارول» اینست که اهل

این مدینه‌ها اهل تاریخ و تذکر تاریخی نیستند و غفلتی نسبت به گذشته و آینده دارند. اوتوبی سیر در زمان حال و به معنی دیگر متوقف ساختن زمان است، اما غفلت مراتبی دارد. غفلتی هست که مسبوق به تذکر است و این غفلت شرط لازم وجود تمدن است یعنی اگر غفلت نبود، تمدن بسط پیدا نمی‌کرد. اما غفلتی هست که در پایان بسط يك تمدن یا تفکر پیدا میشود و این غفلت به جای اینکه در ساختن تمدن موثر باشد بشر را به انعام مختلف در رویای گذشته سرگردان می‌سازد. اوتوبی‌های قرن هیجدهم و نوزدهم اوتوبی‌گریز از آینده است. اوتوبی است که در آن ترس از انقلاب به صورت مختلف و احياناً به صورت رمانتیک مشهود است. مطابق این قول اگر نتوان گفت که اوتوبی در در سیر تمدن موثر است لاقلاً اثر منفی دارد و به هر حال حاصل توهمات يك شخص مبین و مربوط به نفسانیات خاص او نیست. یعنی حکایت از وضع بحرانی تمدن و مدینه میکند.

اما به همین مختصر نباید اکتفا کرد، در آغاز يك تمدن، تفکری که مبنای آن تمدن است میتواند در صورت اوتوبی تفصیل و بسط پیدا کند بعبارت دیگر اوتوبی میتواند مثل صورت نوعی تمدن شود. مدینه فاضله افلاطون يك مدینه رؤیائی نیست و اگر خود افلاطون تردید دارد که چنین مدینه‌ای متحقق شود یا آنرا صرف وهم میانگارد. از یکطرف افلاطون به عنوان يك متفکر، تفکرش تابع مصلحت اندیشی نیست یعنی به قصد تأثیر در واقعیت سیاست زمانه، کتاب «جمهوری» را نوشته است، از سوی دیگر يك نظم عقلی را طرح میکند که در آن هر چیز و هر کس باید به جای خود باشد و قدرت مدینه هم به این نظم تعلق داشته است. پس مدینه افلاطون هم، گذشت از تفکر موجود و وضع مدینه بی نظم و پر آشوب زمان اوست و هم تعلق به آینده دارد. این اوتوبی نه تنها در سازمان کلیسای مسیحی قرون وسطی تأثیر کرده بلکه از زمان خود افلاطون تا زمان ما نظام معقول سیاست او همواره بصورت مختلف در تمدن غربی نصب العین بوده است. منتهی طریق نیل به آن نظم عقلی (که البته در طول تاریخ معانی تازه‌ای پیدا کرده است) درست همان طریقی نیست که افلاطون درباره اش تفکر کرده بود. فیلسوف یونانی میخواست مدینه‌ای را بر طبق عالم معقول بسازد و خلاصه این که مدینه فاضله او از روی نظام شناخته و پرداخته شده و سیاست مبنای جبهانشناسی داشته است و این نکته بسیار پر معنی است که «کریتیاس» دنباله «طیماووس» است.

البته امروز جهان بینی‌ها و ایده‌ئولوژی‌ها بر سیاست حاکم است، معهدا بازگشت به آن نظام عقلی که ایده‌آل همه حکومتهاست به سوی مدینه فاضله و سیاست افلاطون است. حتی می‌توان گفت که مبنای به اصطلاح برنامه‌ریزی‌های اجتماعی و اقتصادی امروز را در طرح مدینه فاضله افلاطون میتوان یافت. قبول

این امر از آن جهت برای ما دشوار است که بر طبق عادت فکری زمانه، ابتدا این حسابگری‌های مصلحت‌بینانه اگر هم اثری دارد بسیار محدود و موقت است، حال آنکه تفکر متفکران اصلی و جدی برخلاف آنچه معمولاً مینندارند، از آن جهت مبنای مدینه‌ها و تاریخ قرار میگیرد که مقید به قصد و غرض و غایت نیست. افلاطون متذکر است که اگر مدینه فاضله او متحقق نمیشود نباید و نمیتواند از تفکر روی برگرداند و چون روی برنمیگرداند در تاریخ تمدن غربی سمت معلم و موسس پیدا میکند.

پس اگر اوتویر در مراحل بحرانی تمدن غربی ظاهر شده، آغاز گشت و گذار تازه‌ای بوده است، چگونه میتوان قبول کرد که اوتوپی کرئیز از آینده و اراده ندانسته بازگشت به نظام و ساختمان مدینه اولیه است؟ چگونه میتوان گفت که بورژوازی در دوره انحطاط خود و در برابر انقلاب به اوتوپی علم متوسل میشود؟ و حتی تئوریهای انقلابی یا ظاهراً انقلابی را بصورت اوتوپی میبخشد؟ اینها مسائلی است که طرح آن موقوف به ذکر و بیان مقدماتی درباره ماهیت تمدن جدید است و مجال دیگری میخواهد.

