

نقدی سنتی بر مفهوم پیشرفت انسان از رهگذر تطور^۱ مادی

دکتر سید حسین نصر

دکتر سید حسین نصر، در سال ۱۳۱۲ (۱۹۳۳ م.) در تهران به دنیا آمد. لیسانس ریاضی و فیزیک را از انیستیتوی MIT و فوق‌لیسانس را در رشته زمین‌شناسی و ژئوفیزیک (سال ۱۹۵۶ م.) و دکترا را در رشته تاریخ علوم و فلسفه از دانشگاه هاروارد (سال ۱۹۵۸ م.) دریافت نمود. در سال ۱۳۲۷ به تهران آمد و در دانشگاه تهران به تدریس پرداخت سپس به ریاست دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران و در سال ۱۳۵۱ (۱۹۷۲ م.) به ریاست دانشگاه صنعتی شریف انتخاب شد. دکتر نصر در سال ۱۳۵۲ (۱۹۶۳ م.) در دانشگاه تهران و در سال ۱۹۷۹ در دانشگاه تمپل به درجه استادی نائل آمد.

وی بنیان‌گذار انجمن حکمت و فلسفه و اولین رئیس آن بود. از سال ۱۹۸۴ تاکنون نیز به عنوان UNIVERSITY PROFESSOR در دانشگاه جورج واشنگتن به تدریس و تحقیق مشغول است. بیش از ۵۰۰ مقاله علمی و بیش از ۵۰ کتاب به قلم دکتر نصر به زبان‌های فارسی، انگلیسی، فرانسه و عربی منتشر شده است که بیشتر این مقالات و کتاب‌ها به اکثر زبان‌های زنده دیگر نیز ترجمه شده‌اند.

دکتر نصر خصلت اصلی تجدد را قداست‌زدایی می‌داند و معتقد است که در دنیای متجدد، به خصوص در غرب، فلسفه، علم، قوانین اجتماعی و بسیاری از هنرها از قلمرو حقیقت قدسی جدا و از دین و معنویت که جزو عالم قدسی‌اند، استقلال یافته‌اند. دکتر نصر ضمن ارج نهادن به علوم جدید، در نظریه علم مقدس، کوشش می‌کند پیوندی استوار بین دانش جدید و عالم معنا و حقیقت قدسی برقرار کند.

مقاله "نقدی سنتی بر مفهوم پیشرفت انسان از رهگذر تطور مادی" فصلی از کتاب "نیاز به علم مقدس" است که به وسیله دکتر سید حسین نصر نوشته شده و آقای دکتر حسن میان‌داری آن را به فارسی برگردان نموده است. این کتاب به وسیله مؤسسه فرهنگی طه^۱ به چاپ رسیده است.

واژگان کلیدی: تطور مادی، انسان‌باوری، اندیشه پیشرفت، اصالت تاریخی، آرمان‌شهرگرایی

پرده برداشته می‌شود. معضل^۲ جدید تا حد زیادی مولد این خرافه محوری جهان جدید است که امروزه در همه جا آثار و پیامدهایش در تخریب محیط‌زیست طبیعی و قسمت اعظمی از ساختار اجتماعی جوامع که آن خرافه تنها اصل راهنما برای این ساختار گشته بود، آشکار است؛ بنابراین، اگر بخواهیم واقعیت سنت را بیان کنیم و

یکی از آثار و پیامدهای فقدان علم مقدس در جهان جدید، پیدایش مفهوم پیشرفت بی‌نهایت انسان از رهگذر تطور مادی است، مفهومی که تقریباً به مدت دو سده به عنوان عقیده‌ای جزمی در دینی دروغین، مورد پرستش واقع شد و تنها در این زمان است که از آن به عنوان یک توهم، که در گذشته نیز همیشه یک توهم بوده است،

علم مقدس را که جهان معاصر شدیداً به آن نیاز دارد باز یابیم و از نو صورت بندی کنیم، نقد آن از غایت اهمیت برخوردار است.

جای تردید چندانی نیست که اندیشه پیشرفت تمدن چنان که از سده هجدهم به این سو به تدریج در اروپا شناخته شده است، اندیشه ای بود که در ابتدا به ویژه به صورت پیوند اندیشه پیشرفت با تصور مادی، به تفکر غربی محدود و منحصر بود و تنها پس از آن به دیگر نقاط عالم گسترش یافت. از این گذشته، این اندیشه، دیر در صحنه تمدن غربی ظاهر شد، هر چند برخی کوشیده اند تا ریشه های آن را در میان یونانیان بیابند [۱]. انسان غربی سنتی، مانند هموعانش در تمدن های گوناگون شرقی، سیالۀ زمان را، خواه این سیاله به صورت مستدیر تصور می شد - آن چنان که در میان رومیان و یونانیان باستان رایج بود - خواه به صورت خطی چنان که در سنن یهودی و مسیحی وجود داشت، در مسیری نزولی می دید نه صعودی. همچنین نیروی محرک تاریخ را در قالب الفاظ صرفاً مادی گرایانه نمی دید، مگر در موارد نادری مانند آنچه در عهد باستان بود، اما حتی در این موارد هم مفاهیم مورد استفاده آنان از مفاهیمی که امروزه مقبول افتاده است، کاملاً متفاوت بودند؛ چرا که مردم باستان تصویری از ماده یا حتی واژه ای برای ماده، چنان که از این اصطلاح امروزه استفاده می شود، نداشتند. برای بیشتر اقوام و ملل پیشانجداد غربی نیروهای محرکی که بر وجود انسان و تاریخش حاکم بودند، به هر صورت مادی نبودند، خواه این نیروها به صورت مویرا^۲ یا دایکه^۳ در میان یونانیان، خواه به منزله مشیت الهی و سلسله مراتب مختلف فرشتگان در میان یهودیت و مسیحیت تلقی می گردیدند.

اما درباره جهان غیر غربی، در میان تمام تمدن هایی که این جهان در برداشته است، کمال مرتبه انسانی همیشه در آغاز یا مبدأ دیده شده است که البته به طور دائم در حال حاضر نیز باز می تابد. مرتبه کمالی اشیاء، هم برای یکایک انسان ها و هم برای آنان به صورت دسته جمعی، در زمان نخستین امپراتور خاور دور یا در آغاز آخرین

عصر طلایی یا کریستایوگاک^۴ در کیش هندو و نظایر آن تصور می شده است؛ به همین ترتیب، در اسلام که به سنن یهودی و مسیحی نزدیک تر است، کمال به مبدأ دین است نه مآله می شود. کامل ترین انسان، پیامبر اسلام و کامل ترین جامعه، جامعه مدینه است. حتی در مواردی که کمال مرتبه حضرت به آینه توصیف می شد، همیشه با مدخله دیگر الهی در تخریح بشری، یا ظهور سوشیانت^۵ در همین نزدیکی، یا کالکری^۶ همان کالی آواتارا^۷ در کیش هندو، یا مهدی (عج) در اسلام پیوند داشته است. شرق سنتی در مقام تمیز گذاری آشکار بین نگرش مسیحاپورانانه^۸ مبتنی بر افعال الهی، و مسیحاپاوری^۹ که به اموری با ابعاد صرفاً انسانی ارجاع و تحویل می شود، به غرب سنتی پیوست.

بنابراین، بحث از اندیشه پیشرفت انسان از طریق تطور مادی در فلسفه غرب به معنای پرداختن به پدیده ای نو ظهور در تاریخ تفکر غرب است. همچنین به معنای پرداختن به اندیشه ای است که محدود و منحصر به تمدن جدید است به صورتی که در غرب گسترش یافته است، هر چند در طی سده گذشته به فراسوی این منطقه جغرافیایی هم گسترش یافته است اما مفاهیم و تصوراتی که به عنوان پیشرفت انسانی و مصلحت انسانی و علوم انسانی

اما درباره جهان غیر غربی، در میان تمام تمدن هایی که این جهان در برداشته است کمال مرتبه انسانی همیشه در آغاز یا مبدأ دیده شده است که البته به طور دائم در حال حاضر نیز باز می تابد

انسان‌باوری رنسانسی، که هنوز در برخی اقطار جهان در قالب تعابیر پر آب و تابی از آن گفت‌وگو می‌شود، انسان را به مرتبه‌ی خاکی‌اش پیوند داد و با این کار با محدود ساختن شوقش به کمال به همین دنیا آن را محبوس ساخت

حدی قدیمی‌ترند. برخی به مبادی سنت غربی باز می‌گردند، هر چند این آراء و نظرها در هر حال تحریف حتی واژگونه شده‌اند تا خلق اندیشه‌ی پیشرفت مبتنی بر نیروهای مادی از آنها امکان‌پذیر گردد. چه بسا اساسی‌ترین عاملی که باعث اندیشه‌ی جدید پیشرفت انسان از طریق تطور مادی شد، آن تنزل مقام آدمی به انسانی محض بود که در رنسانس اتفاق افتاد. مسیحیت سنتی، انسان را موجودی زاده شده برای جاودانگی، برای فراتر رفتن از خود می‌دید؛ زیرا چنان که قدیس آگوستین^{۱۱} بیان کرده بود: انسان بودن یعنی پیش از انسان محض بودن. این بدان معنا نیز هست که در طلب انسان محض بودن، به معنای فرو افتادن به مرتبه‌ای فروتر از مرتبه‌ی انسانی، به مرتبه‌ی دون انسانی است چنان که تاریخ جهان جدید به روشنی اثبات کرده است. انسان‌باوری رنسانسی، که هنوز در برخی اقطار جهان در قالب تعابیر پر آب و تابی از آن گفت‌وگو می‌شود، انسان را به مرتبه‌ی خاکی‌اش پیوند داد و با این کار با محدود ساختن شوقش به کمال به همین دنیا آن را محبوس ساخت [۳].

تا آن زمان و البته تا مدت کوتاهی پس از آن، چون امکان نداشت تغییر عمده‌ای در این نظام چنان به ناگاه رخ دهد، پیشرفت با کمال نفس انسان و نه با کمال جامعه

به طور کلی همراه بوده است، مگر با ظهور سلطنت خداوند بر زمین که با ظهور حضرت مسیح (ع) و استقرار اورشلیم جدید^{۱۲} یکسان است. انسان‌باوری و دنیا‌گرایی رنسانسی و پسانسانسی باعث شد اندیشه‌ی سنتی پیشرفت نفس انسان به سوی کمالش، که در نهایت به پیوندش با روح الهی می‌انجامید، در درجه‌ی دوم اهمیت قرار گیرد و واقعیت بالفعل رخدادهای آخرت را که نزول اورشلیم ملکوتی و ظهور مسیح (ع) را تداعی می‌کرد حتی به امری بعیدتر و غیرقابل فهم‌تر مبدل شوند، تا اینکه هر دو به مقوله‌ی توهمات، خرافات یا شکلی از ذهن‌گرایی روان‌شناختی ارجاع و تحویل شدند، اما اندیشه‌ی پیشرفت و کمال چنان عمیق در طبع انسان نقش بسته بود که چندان به سادگی محوشدنی نبود. انسان هنوز با حضور این

اندیشه‌ها در قلب و جانش می‌زیست و دم بر می‌آورد. در این اثنا، چیرگی بر جهان جدید، افریقا و آسیا، ثروت کلانی به اروپا می‌آورد و جامعه‌ی تجاری جدیدی می‌آفرید که دخل و تصرف در جهان را یعنی امکان به کمال رساندن آن را به معنای مادی و اقتصادی کلمه، در ید قدرت خویش می‌دید. در واقع پاره‌ای از اشکال الهیات پروتستان این بود که فضیلت اخلاقی را در فعالیت اقتصادی می‌دید و با ظهور سرمایه‌داری و ارتباط معروف آن (سرمایه‌داری) تا این اواخر، با اندیشه‌ی پیشرفت مادی مربوط بود [۴].

بشر اروپایی با اعتماد به نفس جدیدی که در مورد توانایی‌اش بر استیلای بر جهان و از پایه دگرگون کردن آن کسب کرده بود، زمینه‌ی انسانی برای انتقال اندیشه‌ی کمال و پیشرفت نفس از بعد صعودی و طولی به سوی خداوند، به بعد صرفاً دنیوی و زودگذر مهیا گردید. این اندیشه‌ها، که بدین صورت سرکوب می‌شدند، از آنجا که در اعماق نفس انسان ریشه کرده بودند، ناگزیر بودند که در جهان‌بینی انسان جدید مفری برای خویش بیابند. مفر طبیعی را این فصل استثنایی تاریخ اروپا فراهم می‌کرد که در اثنای آن، علی‌رغم جنگ‌های پی در پی میان کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها، اسپانیا و انگلستان، انگلستان و فرانسه و غیره، انسان اروپایی به طور کلی،

خود را به سرعت حاکم بر زمین کرد و علی الظاهر امکان یافت تا به سرنوشت همه افراد بشر شکل ببخشد. تنها یک گام مانده بود که در خود همین روند گسترش تمدن اروپایی و ثروت هنگفتی که از آن عاید می شد، راه پیشرفت بشر و تأیید برداشت دنیانگرایانه از انسان را بیست که در وهله اول چنان استیلایی را امکان پذیر ساخته بود [۵]. این پیروزی مولود دنیوی شدن انسان بود و این امر خود این روند فرایند دنیوی شدن و دنیابرمستی را به هنگامی که آخرت بیش از پیش به صورت مفهوم یا باور دوردستی در آمده بود تا یک واقعیت نزدیک، با تشویق و ترغیب انسان ها برای صرف کردن تمام توان خویش در فعالیت های مادی خود، سرعت بخشید. از این گذشته،

باور به پیشرفت انسان در تاریخ هدفی را فراهم می ساخت که شور و ایمان آدمیان را برمی انگیزخت و حتی بر آن بود که نیازهای دینی آنها را نیز بر آورد. شاید هیچ ایدئولوژی جدیدی وجود نداشته باشد که همانند اندیشه پیشرفت که بعداً با تطورگرایی تلفیق شد، چنین نقش عظیمی را در جانشینی دین ایفا کرده، و به عنوان یک دین نما، پایبندی فرجامین آدمیان را به خود جلب کرده باشد [۶].

عامل بسیار مهم دیگری که دنیوی شدن و تحریف آن به ظهور اندیشه پیشرفت از طریق تطور مادی کمک بسیاری کرد، آموزه تجسد مسیحی و مفهوم خطی تاریخ مربوط به آن آموزه و به ویژه مربوط به آن شیخ مسیح شناسی ای بود که کلیسای غرب پذیرفت. در نزد مسیحیت، حق، پا به تاریخ گذاشت، وارد جریان زمان شد و از رهگذر این رویداد، زمان و تغییر اهمیتی و رای حوزه خود زمان یافتند؛ البته، در دیگر ادیان نیز زمان اهمیت دارد. آنچه انسان ها انجام می دهند بر نفس های نامیرایشان و بر مرتبه وجودی شان در عوالم ماورای زمان تأثیر می گذارد. خواه جهان را مانند مایا در کیش هندو بنگریم، خواه مانند آیین هایی که اسما و صفات خداوند را باز می تابانند، آن چنان که در اسلام وجود دارد، مسئله مورد توجه در این ادیان حیث تاریخ تجسد حق به گونه ای که در مسیحیت یافت می شود، نیست. این بیان، دین زرتشت را هم در بر می گیرد، هر چند این دین خود

در واقع باره ای از اشکال الهیات پروتستان این بود که قضیت اخلاقی را در فعالیت اقتصادی می دید و با ظهور سرمایه داری و ارتباط معروف آن تا این اواخر، با اندیشه پیشرفت مادی مربوط بود

زمان را چون فرشته ای می بیند و این امر حتی در پیشرفت های بعدی این دین به شکل آیین زروان که در آن زروان یا "زمان بیکران"، اصل خود عالم هستی تلقی می شود صادق است.

تاریخی که سنت تام و تمام مسیحی زنده بود و در آن مسیح کلمه همیشه حاضر تلقی می شد و نه فقط یک "شخصیت تاریخی"، آموزه تجسد از بی حرمتی، کژروی و تحریف مضمون و محفوظ ماند، اما هنگامی که مراتب فرامحسوس وجود به تدریج واقعیت خود را در نزد انسان غربی از دست داد و مسیحیت تنها به واقعه ای تاریخی گره خورد، خود تاریخ از اهمیت فوق العاده ای برخوردار گشت که بر حق، از این حیث که حق است، اثر می گذاشت. از این موضع تنها یک گام تا فلسفه اروپای سده نوزدهم فاصله بود، که با هگل، فلسفه تاریخ را عملاً به خود الهیات مبدل سازد. دنیوی ساختن مفهوم مسیحی تجسد، مسیح (ع) را به درجه ای از درجات از مرکز صحنه داستان تاریخی و کیهانی دور کرد، ولی اندیشه اهمیت فوق العاده تغییر زمانی را برای وجود بشری حفظ کرد. باور به پیشرفت انسان از طریق تغییر زمانی و تاریخی، تا حد زیادی جانشین نقش عمده ای شد که آموزه تجسد در الهیات سنتی مسیحی به خود اختصاص داده بود. پدید آمدن فلسفه ای که تغییرات تاریخ بشری را

عامل تعیین کننده نهایی سرنوشت انسان و حتی خود حق بسازد، نمی توان تصور کرد مگر در جهانی که سیالۀ تاریخ سرشار از اهمیت کلامی فوق العاده ای گردد. هگل گرایی و مارکس گرایی به طریقی تنها در جهانی می توانستند قد علم کنند که زمینه ای مسیحی داشته باشد، و مارکس گرایی تنها می توانست از جنبه فلسفی نوعی دگراندیشی مسیحی باشد، هر چند ارتباطش با هر جنبه ای از حیات، آن را به یک معنا تقلیدی شوخی آمیز از یهودیت واجد مفهوم فراگیر شریعت الهی می سازد، آن چنان که در تلمود^{۱۳} آمده است.

و اما تصور خطی از زمان که باید در منابع سنتی مسیحی، نظیر آثار قدیس آگوستین وجود داشته باشد، تاریخ را چون خط یا حرکت واحدی می دید که با آن یک واقعه عظیم که نزول کلمه یا ابن به زمان بود، تأیید می شد. زمان سه نقطه عطف داشت، خلقت آدم، ظهور مسیح (ع) و آخرالزمان که با ظهور دوم مسیح (ع) همراه است. تاریخ، مسیری داشت و نظیر پیکانی به سوی آن

هدفی که به نحوی بسیار محکم و مستدل در مکاشفۀ یوحنا^{۱۴} به وصف آمده است، حرکت می کرد. هیچ تصور دوره ای از تجدید حیات، زوال تدریجی و فروپاشیدگی و به دنبال آن دوره تازه ای از تجدید حیات دیگری بر اثر مداخله جدید خدا در سطح انسانی به آن صورتی که در بسیاری از ادیان شرقی می یابیم، وجود نداشت، و تأکیدی هم بر دوره های نبوت، آن چنان که در اسلام می بینیم، نمی شد، گو اینکه اشکال مسیحیت مابعدالطبیعی تر و باطنی تر یقیناً از سرشت جاویدان و همیشه حاضر کلمه آگاه بودند، اما هر چه این تعالیم عمیق تر، دست نیافتنی تر و الهیات خرد گرایانه تر می شد، برای متفکران دین گریز آسان تر می شد که آن یک گام لازم را برای تبدیل تصور مسیحی از زمان خطی به اندیشه پیشرفت خطی و مستمر بشر و این اندیشه رایج بردارند که امور باید هر روز بهتر شوند، صرفاً به این دلیل که زمان دائماً به پیش می رود.

همان گونه که اورشلیم ملکوتی جای خود را به جامعه کامل و به طور مبهم تعریف شده ای در آینده می داد، تصور مسیحی از زمان خطی هم جایش را به تصویری دنیاگرایانه می داد که اندیشه سرشت خطی زمان را که به سوی هدف کمال در آینده ای نامشخص در حرکت است، نگه داشت، اما معنا و مفهوم فرا تاریخی وقایع تاریخی را، آن چنان که در مسیحیت مجسم می شود، رد کرد. اصالت تاریخ و اندیشه پیشرفتی که در بسیاری از مکاتب فلسفی هم نشین با آن است، به یک معنا، نتیجه دنیوی سازی و تحریف نگرش مسیحی خاصی به تاریخ است که جریان اصلی مسیحیت غرب پذیرفته است.

در این بستر است که باید ظهور اندیشه آرمان شهرگرایی^{۱۵} را فهم کرد، اندیشه ای که عامل مهم دیگری در میان سلسله عوامل و نیروهایی است که باعث ظهور اندیشه پیشرفت در غرب جدید گردید. تعالیم سنتی همیشه به جامعه آرمانی و کامل آگاهی داشته اند، چه آن جامعه آرمانی و کامل "شهر خدای"^{۱۶} قدیس آگوستین باشد و چه "المدينة الفاضله فارابی"؛ بگذریم از

پدید آمدن فلسفه ای

که تغییرات تاریخ بشری را عامل

تعیین کننده نهایی سرنوشت انسان

و حتی خود حق بسازد، نمی توان تصور

کرد مگر در جهانی که

سیالۀ تاریخ سرشار از اهمیت کلامی

فوق العاده ای گردد

تا نقشی مهم ایفا کنند. مفهوم آرمان شهر‌گرایی قبلاً دنیوی شده، از این شور دینی برای استقرار نظمی کامل بر زمین قدرت بسیاری کسب کرد و نیروی عمده‌ای در جامعه غربی گشت. تصادفی نیست که جزئی‌ترین ایدئولوژی مبتنی بر اندیشه پیشرفت‌گرایان پذیر انسان که از غرب سر بر آورد، یعنی مارکسیسم، بر آن بود تا شور شبه مذهبی‌ای را که از بسیاری جهات از تحریف اندیشه‌های مسیحایی نشئت می‌گرفت با آرمان‌شهر‌گرایی تلفیق کند. نقش مسیح (ع) در استقرار سلطنت خداوند بر زمین به نقش انقلابیونی مبدل شد که از طریق ابزارهای انقلابی و خشونت‌آمیز، نظم اجتماعی کاملی پدید آورند. به همین ترتیب، آخرت‌شناسی دینی به نگرشی دنیاگرایانه به نظم کامل مبدل و بلکه منحرف شد و به وسیله پیشرفت انسانی از رهگذر تطور یا انقلاب مادی تثبیت گردید؛ زیرا هر دو نگرش در میان فلاسفه غربی سده‌های هجده و نوزده وجود داشت.

تا آنجایی که به تصور مادی مربوط می‌شود، این امر نتیجه دگرگونی‌هایی بود که در اثنای رنسانس آغاز گشت و در انقلاب علمی سده هفدهم به اوج خود رسید. هر چند خود اندیشه تطور تا دو سده بعد ظاهر نگشت. علم رنسانس کماکان علم قرون وسطایی مبتنی بر تعالیم گرایشی، نناظر بین مراتب مختلف وجود، توجه به کلیت و کل، نه اجزا و دیگر خصوصیات مربوط به علم سنی بود که پیش‌تر بر شمرده‌ایم [۹]. دانشمندان آن عصر با مکتب هرمنسی و کابالا سروکار داشتند. علومی که با نام‌های کسانی نظیر مارسیلیو فیچینو^{۱۸}، پیکودلا میراندولا^{۱۹}، نیکولا فلامل^{۲۰}، و حتی لئوناردو داوینچی^{۲۱} و جورجانو برونو^{۲۲} در ارتباط‌اند، بیشتر یادآور علوم طبیعی کلیت‌گرایانه‌اند تا فلسفه طبیعی ماشین‌انگاران‌ای که در سده هفدهم عرض اندام کرد.

مع الوصف، در طی این دوره بود که به دنبال دیدگاه نام‌انگاری (اصالت تسمیه) در اواخر قرون وسطی که پیش‌تر تا حدودی در تهی ساختن کیهان از حضور مقدس‌اش توفیق یافته بود، کیهان به تدریج از امور مقدس تهی گشت. همچنین این دوره‌ای بود که در آن

تصادفی نیست که

جزئی‌ترین ایدئولوژی مبتنی بر اندیشه

پیشرفت‌گرایان پذیر انسان که از غرب سر

بر آورد، یعنی مارکسیسم، بر آن بود تا شور

شبه مذهبی‌ای را که از بسیاری جهات از

تحریف اندیشه‌های مسیحایی

نشئت می‌گرفت با آرمان‌شهر‌گرایی تلفیق کند

توصیف مشهور افلاطون از دولت کامل که در جمهوری آمده و گوی سبقت از هر دو ریبوده است؛ اما به یک معنای عمیق، این "شهرها"، متعلق به این جهان نیست کم به معنای متعارف لفظ "جهان" نبوده خود و "utopia" که "سرتامس مور"^{۱۷} آن را به مترادف عنوان جامع علوم اجتماعی و فلسفه انسانی کرده است، منشأ مابعدالطبیعی این مفهوم را آشکار می‌سازد. "utopia" به معنای حقیقی آن، یعنی ناکجا (در زبان یونانی علامت نفی و topos به معنای مکان است). آرمانشهر یا ناکجاآباد، آن گونه که فلاسفه اسلام قائل‌اند، سرزمینی ورای مکان فیزیکی در آسمان هشتم است [۷]. آرمانشهر از آن عالم ملکوت بود و بر روی زمین تحقق‌پذیر نبود، مگر آنکه نزول این شهر ملکوتی به سطح زمین مقدر می‌شد.

دنیازدگی‌ای که پس از قرون وسطی در غرب رخ داد، به تدریج اندیشه آرمانشهر را دگرگون کرد تا آرمان شهر‌گرایی را به معنای جدید آن خلق کند [۸]. در این دگرگونی، اندیشه‌های مسیحایی‌ای که از یهودیت و تا حدودی از مسیحیت سرچشمه می‌گرفت، وجود داشتند

فلسفه‌ای مهم مبتنی بر یقین و شهود وجود مطلق از رونق افتاد [۱۰]. نتیجه آن طلب علم و فلسفه جدیدی بود، علمی مبتنی بر تصور ماشین‌گرایانه از عالم هستی، آن چنان که گالیله، کپلر و نیوتن پدید آوردند و فلسفه‌ای مبتنی بر قطعیت آگاهی فردی، بی‌ارتباط با عالم ذوابعاد (عالم جسمانی) "ماده" بود، آن گونه که دکارت پدید آورد. این دو، دست در دست هم در خلق نگرشی به امور پیش رفتند که در آن (= نگرش) فاعل شناسا یا ذهن به کلی چیزی غیر از شیء معلوم یا "ماده" بود که در این صورت به یک "آن" یا "چیز" صرف، در جهانی مکانیکی ارجاع و تحویل می‌شد که در آن قوانین کمی بر آن بودند که عملکرد همه چیزها را تبیین کنند [۱۱].

این دگرگونی نوین در ذهنیت اروپایی خود باعث و بانی تولد همین مفهوم "ماده" گردید، آن گونه که برای انسان متجدد امروزی شناخته شده است. نه مردم باستان و نه مردم قرون وسطایی، آن مفهومی از ماده را که امروزه مفروض گرفته می‌شود، نداشتند، و نه در واقع تا به امروز آن بخش‌هایی از نژاد انسان که تحت تأثیر تجددگرایی قرار نگرفته‌اند واجد آن مفهوم هستند. نه hyle یونانی، نه پراکریتی^{۲۳} سانسکریت، نه ماده عربی، و نه حتی material لاتینی دقیقاً به مفهوم ماده به معنای امروزی کلمه، هستند. تلفیق انقلاب علمی سده هفدهم با تحولات فلسفی ناشی از فلسفه دکارت بود که همین اندیشه "مادی" بودن چیزی، و ماده‌گرایی به معنای متداول آن را امکان‌پذیر ساخت. حتی فلاسفه به اصطلاح ماده‌باور دوران یونان باستان^{۲۴} یا اتم‌باوران^{۲۵} هندو را نمی‌توان به معنای دقیق کلمه ماده‌گرا دانست؛ زیرا مفهوم جدید ماده برای آنان هیچ معنایی نداشت.

هر چند تولد علم ماشین‌انگارانه و تصور صرفاً مادی از جهان به سده هفدهم مربوط می‌شود، جهان‌بینی این دوره همچنان یک جهان‌بینی ایستا است. حتی فلاسفه‌ای از بیخ و بن ماده‌گرا نظیر لامتری^{۲۶} جهان مادی را نظامی ایستا تصور می‌کردند که در آن تغییراتی رخ می‌دهد، ولی نه با حرکتی جهت‌دار که بعدها با اندیشه تطور همراه شد. این اندیشه متأخر نه از حوزه فیزیک، بلکه باید از به

روز کردن اندیشه فلسفی کهن "سلسله عظیم موجودات" که بر عالم موجودات زنده اطلاق می‌شد و الگویی بود که از رهگذر آن مورخان طبیعی از زمان ارسطو به این سو، زنجیره حیات را تبیین کرده‌اند و مخلوقات موالید ثلاث یا سه مولود را به یکدیگر و به کل عالم مرتبط ساخته‌اند، نشئت گرفته باشد.

انسان سنتی، در موجودات از فرشتگان گرفته تا غبار زیر پای مخلوقات زمینی نوعی نسبت تکاملی می‌دید. مادام که شهود عالم "مثل افلاطونی" از یک سو و ایمانی زنده به موجودی الهی که همه چیزها را آفریده و مقدر کرده است، از سوی دیگر، سر پا بود، انسان در تصور این "سلسله موجودات" به صورت "مکانی" مشکلی نداشت، به گونه‌ای که سلسله مراتب سطوح وجودی، برای او در این دار دنیا واقعیتی زنده بود. البته این نگرش ایستا به عالم هستی، مانع امکان نظام جهانی که به تصریح در آرای حکیمان و فلاسفه هندی و یونانی و به تلویح در آرای پاره‌ای صاحب‌نظران یهودی و مسیحی آمده است، نبود؛ اما چنین نگرشی به طور قطع مانع امکان رشد

بی‌رونی ایمان، گسترش دین‌گریزی

فقدان شهود عقلانی، فراموشی علم مقدس

و ماشین‌شدن جهان، دست به دست هم

داده‌اند تا سلسله مراتب عالم هستی

را غیرواقعی جلوه دهند

تدریجی در زمان و تنها از طریق ابزارهای زمانی از یک مرتبه وجودی به مرتبه‌ای دیگر بود. چنین رشدی تنها به نحوی درونی در حیات انسان میسر بود، و نه برای تمام انواع به طور کلی.

بی‌رونی ایمان، گسترش دین‌گرایی، فقدان شهود عقلانی، فراموشی علم مقدس و ماشینی شدن جهان، دست به دست هم داده‌اند تا سلسله مراتب عالم هستی را غیرواقعی جلوه دهند. انسان غربی با از دست دادن نگرش به ذات لایتغیر، نمی‌توانست به چیزی جز تقلیدی مسخره‌آمیز از مفهوم سلسله موجودات در زمان رو کند. "سلسله عظیم موجودات" طولی به سلسله‌ای عرضی و زمانی مبدل گشت و به تولد اندیشه‌ی تطور انواع انجامید [۱۲]. والاس^{۲۸} و داروین^{۲۹} صرفاً بر اساس مشاهداتشان به نظریه‌ی تطور انواع نرسیدند؛ زیرا در جهانی که در آن بنا به ذات الهی به دیده‌انکار نگریسته می‌شود یا مقام و منزلت او تا به حد نقش یک ساعت‌ساز فرو کاسته می‌شود (چرا که در سده‌ی هفدهم، عالم هستی را چون ساعتی تلقی می‌کردند) و در جهانی که به حکمت عقلانی مبتنی بر تأمل در مراتب فراتر وجود، عملاً دسترسی نبود، نظریه‌ی تطور انواع، بهترین راه فراهم آوردن زمینه‌ای برای مطالعه‌ی تنوع حیرت‌آور اشکال حیات، بدون لزوم توسل به نیروی خلاقه‌ی خداوند به نظر می‌رسید. دیری نپایید که نظریه‌ی تطور انواع به یک عقیده‌ی جزمی تبدیل یافت، دقیقاً به این علت که جای ایمان دینی نشست و کارش به آنجا رسید که برای نفس علی‌الظاهر تکیه‌گاهی "علمی" فراهم سازد تا بتواند خدا را به دست فراموشی بسپارد؛ بنابراین، این نظریه تا به امروز در میان بسیاری از دانشمندان و نیز غیردانشمندان، نه به عنوان یک نظریه، بلکه به منزله‌ی عقیده‌ای جزمی باقیمانده است؛ چرا که اگر مراد از تطور انواع را آن چنان که هست، لزوماً می‌پذیرفتند، یعنی طرح فلسفی و خردگرایانه‌ی مناسبی که به انسان امکان می‌دهد تا در ذهن خود به خلق توهمی از یک عالم هستی محض و فرد بسته‌ی پیرامون خود مبادرت ورزد، جهان‌بینی آنان در هم فرو می‌ریخت. به همین دلیل هم هست که مدافعان این نظریه غالباً با

دلایل منطقی و علمی بر ضد آن مطلقاً نه از روی عقل و منطق و نه به صورتی علمی، بلکه از روی خشم و خشونت برخورد می‌کنند، که این رفتار آنان پرده از نقش شبه‌دینی نظریه‌ی تطور انواع در میان شارحان و مبلغان آن بر می‌دارد. این فقدان بینش به ذات لایتغیر بر آن بود که اندیشه‌ی تطور انواع را تعمیم دهد و دامنه‌ی آن را به مراتب فراتر از قلمرو زیست‌شناسی بکشاند. در همین اثنا، دیالکتیک هگلر، تغییر و شدن را در قلب واقعیت، به همان نحوی که انسان اروپایی سده‌ی نوزدهم تصور می‌کرد، وارد کرد. با توجه به رواج گسترده‌ی مکاتب مختلف ماده‌گرا در آن زمان، تبدیل ایده‌آلیسم هگلی به ماده‌گرایی چندان به طول نینجامید، اما شکل جدید ماده‌گرایی‌ای که مارکس اعلام می‌کرد، از این حیث با اسلافش تفاوت داشت که بر فرایندی دیالکتیکی پا می‌فشرد که اندیشه‌ی پیشرفت - که پیشتر شکل‌گیری آن گفته شد - به آن پیوند خورده بود. در بوته‌ی تفکر اروپایی سده‌ی نوزدهم، رشته‌های اندیشه‌ی پیشرفت انسان، ماده‌گرایی و تطور انواع زیر بیرق کلی پیشرفت انسان از طریق تطور مادی به هم جوش خوردند. البته اختلاف‌نظرهای عمده‌ای میان مارکس و پیروانش، طرفداران فرانسوی پیشرفت و تطور باوران انگلیسی (به سخن دقیق‌تر همه آنان "ماده‌گرا" نبودند) و دیگران وجود داشت، اما تمام این مکاتب همواره درباره‌ی صورت‌های گوناگون موضوعات واحد مورد توجه عمده‌ی خود یک نغمه را ساز می‌کردند که از تجربه و تفکر تمدن اروپایی پسا قرون وسطایی سر برآورد. بودند و به دیدگامی رسیده بودند که به کلی متفاوت از دیدگاه تمدن‌های دیگر، چه در شرق و چه در غرب بود.

الهیات مسیحی در طول سده‌ی نوزدهم، به طور کلی رو در روی این ملغمه‌اندیشه‌ها و نیروها که به اختصار آوردیم، به ویژه نظریه‌ی تطور انواع و ماده‌گرایی باقی ماند، اما چون نتوانست ادله‌ای با نظمی واقعاً عقلانی - نه صرفاً استدلالی یا احساساتی - فراهم آورد، مدام به صورت تدافعی می‌جنگید. مخالفت با این نیروها و اندیشه‌ها معمولاً با منحصر به تکیه بر ایمان بود یا در سطح

احساسات غالباً همراه مواضع بنیادگرایانه مختلفی که عاری از جوهر عقلانی بودند، باقی می ماند. با این همه، مفاهیم تطوری در اغلب موارد بیرون از دژ مسیحیت باقی ماند.

فرد باید در انتظار سده بیستم می ماند، تا نظاره گر آمیختگی این اندیشه ها - یا به تعبیری، صورت تحریف شده این اندیشه ها - با خود الهیات مسیحی گردد، که بنیادی ترین و بعیدترین مصداق آن چه بسا مکتب تیار^{۳۰} باشد [۱۳]. این پدیده به ویژه از آن جهت حیرت انگیز است که چند دهه است که اندیشه پیشرفت، خود از جلب توجه ذکاوت مندترین متفکران غربی بازمانده است و بسیاری از مردم مغرب زمین در طلب بازیابی سرشت انسان، و رای تصویر پستانداری رو به تکامل که از رهگذر تطور به سوی مراتب والاتری از خود آگاهی یا جامعه ای متکامل تر به صورتی که در بسیاری از مکاتب فکری سده نوزدهم معرفی می شود - جد و جهد می کند - گام بر می دارند. در زمانی که خود اندیشه پیشرفت از رهگذر تطور مادی، قربانی دگرگونی تاریخی می شود و از مقبولیت همگانی می افتد، اینکه نیروی دین، که مدت های مدیدی در برابر این اندیشه مقاومت کرده بود، اکنون بیش از پیش تحت تأثیر نظرهای آن قرار می گیرد، تقلیدی سخره آمیز است. مسیر زندگی انسان معاصر، به یاری مابعدالطبیعه و علم مقدس، بسته به میزان توانایی او در تمیز گذاردن مجدد میان امر تبدیل ناپذیر و امر تغییر پذیر، امر همیشگی و امر گذرا و بین پیشرفت ظاهری در مقابل پیشرفت واقعی قابل دسترس و امکان پذیر برای انسان به متره موجودی که - هر چقدر هم که تغییر کند - در اعمال وجود خویش همان مخلوقی باقی می ماند که همیشه بوده و همیشه خواهد بود، موجودی که برای ملکوت جاویدان روح الهی زاده شده است، تعیین خواهد شد.

منابع

۱. مثلاً نک:

R. Nisbet, History of the India of progress (New York, 1980)

که درباره این موضوع از پژوهش های تاریخی بسیاری بهره گرفته، ولی درباره منشأ یونانی این اندیشه پافشاری بی جهت کرده است. ۷. Moira و dyk، هر دو اصطلاحات کلیدی فلسفی در مینو یونانی هستند، اولی به مکتب الهی^{۳۱} و دومی به مکتب دیونیسیوس - ارفیوس^{۳۲} مربوط می شود و هر دو تلویحاً به معنای سرنوشت عدالت یا اصلی که بر جهان حاکم و باعث عملکرد آن است، هستند، اما معنی دقیق این دو اصطلاح به سبب تفاوت های اساسی بین این دو جهان بینی که بدان تعلق دارند، بسیار با هم تفاوت دارد. نک:

F. Cornford, From Religion to Philosophy: A Study in the Origins of Western Speculation (New York, 1957).

۳. درباره اهمیت این واقعیت که از دیدگاه سستی، به معنای "هبوط" جدیدی برای انسان است، بنگرید:

F. Schuon, Light on the Ancient Words, Especially p. 28ff.

۴. این مضمون را بسیاری از مورخان اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی مورد بحث و بررسی قرار داده اند، که شاید مشهورترین آنها این آثار کلاسیک باشند:

R.H Tawney, The Acquisitive Society (New York, 1920); and M. Weber, The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism (London, 1930).

۵. اگر اروپا تمدن خودش را نفی نکرده بود، امکان نداشت تمام ابزار و فنونی را که سطره اش را بر تمدن های غیر اروپایی میسر ساختند، پدید آورد.

۶. درباره خصلت شبه دینی اندیشه پیشرفت، نک:

M. Lings, Ancient Beliefs and Modern Superstitions (London, 1980).

۷. در حقیقت سهروردی فیلسوف ایرانی، از این سرزمین با عنوان ناکجا آباد یاد کرده است، که ترجمه تحت اللفظی Utopia است. نک:

H. Corbin, En Islam Iranien, vol. IV (Paris, 1972) p. 384ff. and D. Shayegan, Henry Corbin: La Topographie spi (Paris, 1990), pp.195-97

۸. در باب آرمان شهر گرایی نک:

and F. E. Manuel and F.P. Manual, Utopian Thought in the Western World (Cambridge, Mass. 1979)

۹. در باب علم رسانی نک:

A. Debus, Man and Nature in the Renaissance (New York, 1978).

۱۰. فقدان مکاتب مهم فلسفی که از اواخر قرون وسطی تا عصر دکارت یقین عقلی به بار می آورند، در اثر زیر مطالعه و توصیف شده است:

E. Gilson, The Unity of Philosophical Experience New York, (Westminster, MD, 1982)

22. Giordano Bruno
23. Prakrti
24. Hellenistic
25. Atomist
26. La Mettrie
27. Spatial
28. Wallace Darwin: انفرادی - ۱۸۵۹-۱۸۸۲ طبعی دان انگلیسی.
29. Darwin: چارلز - ۱۸۰۹-۱۸۸۲ طبعی دان انگلیسی
30. Teilhardism
31. Olympian
32. Dionysian - Orphic

۱۱. درباره اینکه چگونه این فرایند ماشینی کردن عالم و طبیعت رخ داد، نک:

S. H. Nasr, *Man and Nature, and Th. Roszak, Where the Wasteland Ends* (New York, 1972).

۱۲. اثر کلاسیک:

A. Lovejoy, *The Great Chain of Being*

در ردیابی تاریخی این اندیشه جاوید در غرب هنوز بسیار ارزشمند است.

۱۳. نک: تحلیل نافذ زیر

W. Smith, *Teilhardism and the New Religion.*

بی نوشت

1. Evolution

2. Dilemma

3. Moira

4. Dyke

۵. Krita Yuga: مفهوم گردش دورانی زمان در فرضیه چهار عصر ادوار کیهانی منعکس شده است. یک دوره جهانی به ترتیب عصر کمال (Krita) و عصر سوم (treat) و عصر ثنویت (dvapara) و عصر تاریکی (Kali) می نامند... در عصر طلایی با کمال، حقایق ودائی نیازی به تفسیر و تعبیر نداشتند... پیدایش ادوار یعنی که هر یک در حکم سقوط و فقدان تدریجی معنویت بوده - شایگان ادیان و مکتب های فلسفی هند، ص ۳۰۰.

۶. Saoshyabt: منجی موعود در دین زرتشتی که در آخر زمان

می آید و بر همه نیروهای شر غلبه می کند.

۷. Kalki: دهمین ظهور "ویشنو" در آینده خواهد بود و این مفهوم

مهدویت و مهدی موعود است که نظیرش را در اغلب ادیان جهان می توان یافت (شایگان، ادیان و مکتب های فلسفی هند، ص ۳۱۴).

8. Kali Avatara

9. Messianic vision

10 messianism

۱۱. St. Augustine: ۳۵۴-۴۳۰ م متکلم بزرگ مسیحیت.

12. New Jerusalem

۱۳. Talmud: مجموعه قوانین ارضی و مکتبی یهود که در

نورات مهم ترین کتاب دینی آنان است.

۱۴. Revelations of John: یکی از اسفار عهد جدید

15. Utopianism

16. civitas Dei

۱۷. Sir Thomas More (۱۴۷۸-۱۵۳۵) سیاستمدار و متفکر

انگلیسی.

18. Marciglio Ficino

19. Pico della Mirandola

20. Nicola Flamel

21. Leonardo Da Vinci