

فیلسوف نوسازی

عقاب علی احمدی

نگاهی به کتاب نظریه‌ی تمدن^۱

نظریه‌ی تمدن

فوکوتساوا یوکیچی

ترجمه‌ی حسن‌علی پهلوان



آیین‌های کهن همچون آیین بودا و آیین شیستو دست زد و با محک خرد کنفوسیوسی. آنچه را برای روزگار کنونی دست و پاگیر می‌دید، به کناری نهاد. هم‌زمان با بررسی روند شکوفایی تمدن غربی، به برخی واقعیت‌ها پیرامون چگونگی پیشرفت این تمدن دست یافت. راهبرد او در روند تدوین نظریه‌اش برای بازسازی ژاپن چنین بود: "چیزهای غربی را بگیر، با نیروهای ژاپنی پالایش کن و آنها را به پیش بران"^۳

در فصل اول کتاب که "زمینه‌ای برای بحث" نام گرفته است، فوکوتساوا بحث خود را با طرح اصل "نسبیت" آغاز می‌کند و مثال‌هایی از مفهوم‌های نسبی ارائه می‌کند. سپس خوانندگان را به توجه به اصل غایی علمی^۲ فرامی‌خواند تا زمینه‌ای برای بحث خود فراهم کند. نیوتن نخست اصل اینرسی را کشف کرد؛ اگر جسمی شروع به حرکت کند، بدون توقف به حرکت خود ادامه خواهد داد؛ و اگر متوقف شود، ساکن و بی‌حرکت خواهد ماند مگر آن‌که نیرویی خارجی بر آن وارد شود. وقتی که او این قانون را به وضوح ثابت کرد، اصول حرکت همه‌ی جسمها در کیهان می‌بایست با آن مطابقت کند. این قانون را می‌توان پایه‌ی حقیقت نامید. اگر چنین قانونی نبود، اختلاف نظرها در بحث راجع به اصول حرکت پایان نمی‌یافت. آن وقت یک اصل برای حرکت کشتی‌ها می‌بود و اصل دیگری برای وسیله‌های نقلیه. شمار موضوعهای مورد بحث مرتباً افزایش می‌یافت و یک قانون بیادای که همه‌ی آنها مبتنی بر آن باشند، وجود نمی‌داشت. بدون یک اصل غایی، هیچ چیز را نمی‌توان با اطمینان خاطر به اثبات رساند.^۳

نظریه‌ای برای نوسازی ژاپن تدوین کرد. او این نظریه را در جامه‌ی کتابی به نام نظریه‌ی تمدن به ژاپنیان عرضه داشت. آن چنان که از اطلاعات کتاب نظریه‌ی تمدن بر می‌آید، ژاپن در آن زمان کشوری بود با مناسبات اقتصادی، اجتماعی و سیاسی دوران کهن؛ مناسباتی که زیر چیرگی یک قدرت سیاسی تمامیت خواه که بر همه شئون زندگی ملت - حتی مذهب - چنگ انداخته بود به زندگی خود ادامه می‌دادند. در این زمان یافت اجتماعی کشور ژاپن مجموعه‌ای بود از پادشاه، فنودال‌ها، راهبان مذهبی، شوگان‌ها (فرماندهان نظامی) و توده رعیت ژاپنی. مطالعه کتاب نظریه‌ی تمدن از آنجا که موضوع بررسی خود را یک جامعه شرقی (کشور ژاپن) قرار داده است، می‌تواند برای آسیاییان به عنوان منبعی اطلاع رسانی از یک تجربه‌ی در خور، سودمند باشد. گفتنی است که روند نوسازی اگر چه در ژاپن و ایران به فاصله کمی از یکدیگر آغاز شد، فاصله کنونی سطح تمدنی این دو کشور از یکدیگر بسیار است. در فاصله موجود از زمان آغاز نوسازی تا امروز، ایرانیان نخستین انقلاب سیاسی آسیا (جنبش مشروطیت ایران) را به پیروزی رسانده و نخستین مجلس ملی در سه قاره آسیا، آفریقا و اقیانوسیه را گشوده‌اند و در ادامه، یک جنبش دینی را نیز به پیروزی رسانده‌اند. گروهی از پژوهشگران عامل‌هایی چون سرکوب سیاسی رادر ناموزونی حرکت پیشرفت تمدن ایرانی در دوران معاصر مؤثر دانسته‌اند. اما آنچه باید بدان توجه داد، جای خالی نظریه‌ای بومی برای نوسازی ایران و باز جان بخشی به تمدن ایرانی است. از آنجا که برای هر بازسازی، شناختی از وضعیت موجود لازم است، او به بررسی نقش

تمدن نوین غرب از آنجا که ویژگی بزرگ تمدن‌های جهان، یعنی پویایی و جهانگستری را به کمال دارا بود، در حرکت خود به سوی شرق با واکنش‌های کوناکونی روبرو شد؛ واکنش نخست که بسیار نیرومند بود و از سوی زمامداران عرصه معنویت کشورهای شرقی نشان داده شد. "رد" یا انکار بود و واکنش دوم که از گروهی از روشنفکران سرزد، شیفتگی و تسلیم طلبی را به نمایش می‌گذاشت. واکنش رد، ریشه در قدرت برآمده از تمدن تاریخی و ساختارهای کهنی داشت که برای هزاره‌ها، جامعه شرقی را اداره کرده بود و از سنت، دانش و حکمت بومی سود می‌برد. واکنش دوم از سوی نخبگانی نشان داده شد که دارایی اندیشگی باستانی را برای زیست در جهان کنونی کافی نمی‌دانستند. آنچه گروه دوم را در رأی خود پایدارتر می‌کرد، پیشرفت صنعت و فن و در پی آن، آشنایی با جنگ افزارهای پیشرفته‌ای بود که در دست آرمان سود خواهانه تمدن غربی جای گرفته بود و موجودیت تمدنهای دیگر را تهدید می‌کرد. در این میان، اما کسانی بودند که با برخورداری از فروتنی و تیزبینی دانشوری که با تأمل به پدیده‌ها می‌نگرد، می‌گفتند "به راستی چیزهایی هست که باید از غربیان آموخت" همین گروه با آن مایه از استقلال فکر که زینده مردان دانشور است، گرایش‌های تسلیم طلبانه و شیفتگی محض در برابر پدیده‌های غربی را نکوهش می‌کردند؛ و این از آن روی بود که می‌خواستند چیزی تازه را برای بهبودی چیزی کهن بگیرند، نه برای جایگزینی کامل کهنه با نو. در یک کلام، آرمان اینان بازجان بخشی (احیای) تمدن کهن بود. یوکیچی فوکوتساوا از این نگرندگان بود که

پس از آن چنین می گوید:

در بحث راجع به ارزشها و کاستیهای چنین موضوعهایی باید نخست دیدگاهی را که مبنای استدلال شماست سامان دهید، خواه محافظ یا مدافع، خواه دشمن یا متفق، هر چه باشید. نخست باید پایه‌ای را که استدلال شماست بر آن استوار سازید.^۵

و این کاری است که او تا پایان کتاب خود می‌کند؛ در ارزیابی مفهوم تمدن، پیشینه آن، مفهوم تمدن جدید جهان و... ملاک او در سنجش آرا و طرح نظریات، استدلال علمی است و محک او البته خرد (عقل). او در این فصل با بررسی هنجارها و عادت‌هایی که بر مجادله‌های علمی در ژاپن آن روز حاکم بوده است، نگرندگان را به دیدن جنبه‌های خوب و بد همه پدیده‌ها و افراد همزمان می‌خواند؛ چرا که در این صورت امکان دارد جنبه‌های خوب، جنبه‌های بد را ببینند.^۶ او در بحث خود از مثال‌های فراوان یاری می‌گیرد تا استدلال خود را بهتر بفهماند. برای نمونه:

«در هر کشوری، در هر زمانی، تعداد بسیار کمی هستند که یا کاملاً ابله اند یا کاملاً باهوش؛ و اکثریت مردم بین این دو کران قرار می‌گیرند و با زمان تغییر می‌کنند. بی آن که آنان را نکوهش کنیم یا ارج بنهیم، اینان سراسر عمر خود را کورکورانه صرف دنباله‌روی از انبوه خلق می‌کنند. چنین مردمی به اصطلاح همان افراد عامی هستند. اینان منبع به اصطلاح افکار عمومی اند. نه تاملی در گذشته می‌کنند و نه به سوی آینده می‌نگرند؛ فقط نسبت به موقعیت بلافصل خود واکنش نشان می‌دهند... اینان گفت و گو در مملکت را محدود به فکرهای خود می‌کنند و هر چیزی را حتی اگر ذره‌ای از الگوی آنان دور شود، انگ کژ آینه می‌زنند... از زمانهای قدیم، هر وقت که مرحله‌های پیشرو تمدن برای نخستین بار مطرح گشتند، همواره در زمان خود کژ آینه محسوب می‌شدند. آیا هنگامی که آدام اسمیت برای نخستین بار نظریه‌ی جدید اقتصادی خود را عرضه کرد، همگان آن را همچون الحاد محکوم نکردند؟ آیا گالیله وقتی که نظریه‌ی گردش زمین را با صراحت بیان کرد، همچون ملحد مجازات نشد؟ با این وجود با گذشت زمان، توده‌ی افراد عامی پیش از آن که بفهمد، تحت رهبری روشنفکران به پذیرش این الحادها ترغیب شد. در نتیجه در مرحله کنونی تمدن ما حتی شاگردان مدرسه نیز درباره‌ی نظریه‌های جدید اقتصادی و چرخش زمین به هیچ روی شک نمی‌کنند. بدین سان نظریه‌های کژ آینه گذشته، اندیشه‌های مقبول امروزیین گشته‌اند. عقیده‌های غیر عادی دیروز، معرفت عمومی امروز می‌شوند.

عامل‌هایی چون سرکوب سیاسی رادر ناموزونی حرکت پیشرفت تمدن ایرانی در دوران معاصر مؤثر دانسته‌اند، اما آنچه باید بدان توجه داد، جای خالی نظریه‌ای بومی برای نوسازی ایران و باز جان بخشی به تمدن ایرانی است.

بنابراین نظریه‌های کژ آینه امروزی‌تری تردید اندیشه‌ها و نظریه‌های همگانی آینده می‌گردند.

دانشمندان باید بدون پاک از افکار عمومی و اتهام الحاد، جسورانه از آن چه باور دارند، دفاع کنند. حتی اگر نظریه‌ی کس دیگری با نظریه‌ی شما سازگار نیست، بکوشید نیت او را بفهمید و آن نکته‌هایی را که می‌توان قبول کرد، بپذیرید.^۷ در فصل دوم که نام آن «تمدن غربی همچون هدف ما است»، مفهوم تمدن را بررسی می‌کند و این مفهوم را نیز مفهومی نسبی می‌داند.^۸ پس از آن با ارائه مثال‌هایی، نمونه‌هایی از سه سطح تمدنی ارائه می‌کند: ابتدایی، نیمه توسعه یافته و متمدن.^۹ و چون بحث او به مرحله دریافت و اخذ تمدن غربی می‌رسد، تمدن را دارای دو وجه مادی و معنوی می‌داند که اولی را «روح تمدن» و دومی را «شکلهای تمدن» می‌نامد.

«پذیرش شکل‌های خارجی تمدن آسان است، ولی در پی روح درونی آن بودن دشوار است. بگذارید این نکته را روشن گردانم. چیزهایی چون غذا، لباس، مسکن، ابزارها، تصویبنامه‌های حکومت و قانون، همه چیزهایی ملموس اند. البته ضرورت‌های روزمره تا حدی متفاوت از تصویبنامه‌های حکومت و قانون هستند. اما همینها نیز، گر چه نمی‌توان آنها را با دست لمس کرد یا نقداً معامله کرد، چیزهایی تجربی‌اند. روشهایی که برای پذیرش اینها به کار می‌رود، نیز تا حدی دشوارتر از روشهایی است که برای به دست آوردن ضرورت‌های مادی روزانه به کار می‌رود. در نتیجه، در مقایسه، آسانتر است که با بنا کردن ساختمانهای سنگی و پلهای آهنی به تقلید غرب پرداخت ولی به مراتب دشوارتر است که به اصلاح حکومت و قانون دست زد. درست به همین دلیل است که گر چه ژاپن پلهای آهنی و ساختمانهای سنگی ساخته است، ولی هنوز برای اصلاح حکومت و قانونش با دشواری روبروست و تازه باید یک پارلمان ملی نیز برپا کند، اما به مراتب مشکلتر از همه‌ی

اینها تغییر دادن روح تمامی یک ملت است»^{۱۰} ناگفته نماند، ملتی که قرار است روح او تغییر کند، توده رعیت است که با فرمان برداری محض، مالیات‌های گوناگون را می‌پردازد و سرباز برای جنگهای فرمانروایان به جبهه‌ها گسیل می‌کند و این کارها را چون رثیله‌ای ازلی پذیرفته است.

فوکوتساوا جوهر یک ملت را جامعه‌ی سیاسی آن می‌داند و مشروعیت سیاسی و زمام داران را وابسته به وضعیت جامعه‌ی سیاسی ملی یک کشور می‌شناسد.^{۱۱} او برای مثال به انگلستان اشاره می‌کند و می‌گوید که با وجود افزایش فهم مردم از حقوق خود، نظام سلطنتی بر سرکار مانده است؛ چرا که انگلیسیان اقتدار کاذب نظام سلطنت را کاهش دادند و در توسعه‌ی حقوق مردم کوشیدند و از این راه جامعه‌ی سیاسی ملی را نیرومند ساختند.^{۱۲}

در فصل سوم، او به بررسی جوهر تمدن می‌پردازد؛ تمدن هم به دسترسی به رفاه مادی و هم به اعتدالی روح بشری اشاره دارد.^{۱۲} او منظور از تمدن یعنی هم پیشرفت رفاه مادی و هم پیشرفت پالایش انسان. از آن جا که آن چه رفاه مادی و پالایش را میسر می‌سازد، معرفت و فضیلت است، تمدن در نهایت به معنای پیشرفت معرفت و فضیلت انسان است.^{۱۳}

در ادامه به آسیب‌شناسی نظامهای دموکراتیک و استبدادی می‌پردازد و نشان می‌دهد که یک نظام سیاسی پیشرفته هم می‌تواند با اشتباه‌کاری‌ها و دشواری‌های گوناگون روبرو شود. در ارتباط با وضعیت تمدن در برابر نظام سیاسی چنین می‌گوید: «نظام سلطنتی الزاماً خوب نیست، اما حکومت دموکراتیک نیز الزاماً خوب نیست. شکل سیاسی در جامعه بشری فقط عنصر است. نباید آن را به عنوان ملاک تمامی یک تمدن در نظر گرفت. اگر ثابت شود که آن شکل ناسازگار است، باید دگرگون شود و اگر چنین نباشد می‌توان آن را نگاه داشت. تمدن تنها قصد و هدف بشریت است، اما راههای بسیاری برای رسیدن به آن وجود دارد. پیشرفت معقول تنها بر اثر جریانی طولانی از آزمایش و خطا حاصل می‌شود. از این رو نباید اندیشه‌های انسانی را منحصرأ به یک سو معطوف کرد. لازم است در جبهه‌ای گسترده دست به تجربه زد؛ زیرا تجربه کردن، روح پیشرفت است.»^{۱۴}

در فصل چهارم که عنوان آن «درباره‌ی معرفت و فضیلت مردم یک کشور» است، درباره ارتباط فضیلت و معرفت با تمدن چنین می‌گوید: «تمدن امری است مربوط به روح تمامی ملت نه مربوط به معرفت و جهالت افراد. بنابراین فقط

با در نظر گرفتن روح منتشر در همه ی سرزمین است که می توانیم ملتی را تمدن بنامیم. این روح تجلی معرفت و فضیلت تمامی مردم است. از میان دوره های تغییر می گذرد و منبع نیروی حیاتی ملی در هر لحظه است.^{۱۵}

در تحلیل نهایی، منظور از معرفت و فضیلت یک ملت، حاصل جمع معرفت و فضیلت پراکنده در سراسر کشور است.^{۱۶}

درباره اساسی بودن نقش آگاهی و فرهنگ مند بودن یک ملت چنین می گوید:

وقتی که مسئله بر سر آن است که زمانه ای را به میل خود بسازیم، دو یا سه شخص برجسته، حتی اگر بکشند، نمی توانند زمام قدرت را به دست گیرند و اذهان تمامی یک ملت را به حرکت در آورند و حتی به مراتب، کمتر می توانند برای ارضای تمایلات شخصی شان علیه عواطف مردم گام بردارند. این امر بسان کشتی راندن بر روی زمین، ناممکن است. اگر شخصیتهای بزرگ تاریخی به موفقیتهایی در زمان خود دست یافته اند، به سبب آن نبوده است که آنان سطح معرفت و فضیلت مردم را با استعدادشان پیش برده اند، بلکه بیشتر به سبب سطح معرفت و فضیلت مردم بوده است که به آنان اجازه داده برنامه هایشان را موفقیت آمیز به انجام برسانند.^{۱۷} برای به ثمر رساندن تغییرات مثبت در جهت پیشرفت - آنگونه که هدف رهبران بزرگ است - او درک زمامداران از روح زمانه را شرط اساسی می داند:

"استقلال ایالات متحد آمریکا نه بر اثر کردارهای آن جهل و هشت رهبر به دست آمد و نه ناشی از پیروزیهای واشنگتن بود آن جهل و هشت رهبر فقط روح استقلال را که در میان مردم سیزده مستعمره رواج یافته بود بیان کردند و واشنگتن فقط آن روح را به سوی میدان نبرد هدایت کرد... حتی اگر مردم آمریکا شکست می خوردند و موقتاً عقب می نشستند، قادر می بودند چهارصد و هشتاد رهبر و ده جورج واشنگتن دیگر به بار آورند."^{۱۸}

و "سرنوشت نهایی یک جنگ وابسته به روحیه ی مردم یک کشور است نه به وجود سرلشگران و جنگ افزارها."^{۱۹}

در زمینه اصلاح جامعه نیز نقش مردم و خواست آنان را، امری کلیدی و اساسی می داند: "سبب آن که حکومت نمی تواند امور خود را سامان دهد، گناه تی چند از مقامات نیست، بلکه به سبب همین افکار عمومی است. هنگامی که توده ی جامعه در اشتباه است نباید تقصیر را به گردن مقامات سیاسی انداخت. قدیمیان

می پنداشتند که نخست ضرورت دارد که ذهن حکمران اصلاح شود، اما اندیشه ی من با آنان تفاوت دارد.؟ مبرمترین وظیفه ی ملی عبارت است از اصلاح کردن بدیهی افکار عمومی.^{۲۰}

در فصلهای چهارم تا هفتم که به گونه ای ادامه فصل سوم کتاب اند، او به بررسی مفهوم های معرفت و فضیلت، تفاوت های این دو و زمان و مکان مناسب برای آنها می پردازد. از آنجا که او توانایی یک تمدن را وابسته به حضور دیدگاه های متفاوت همه شهروندان کشور می داند، نقش آزادی را در شکوفایی تمدن اساسی می شمرد: "اگر حکومت بخواهد خلق و خوی واقعی زمانه را بیابد، هیچ چیز بهتر از آن نیست که آزادی مطبوعات را مجاز بداند و به افکار مردم دانش آموخته گوش فرا دهد. محدودیت آزادی مطبوعات، سد کردن جریان اندیشه های هوشمندانه و به کارگیری مأموران مخفی برای نظارت خلق و خوی کشور مانند آن است که موجودی زنده را در محفظه ای بدون هوا بسته بندی کنیم و ناظر مرگ تدریجی آن باشیم."^{۲۱}

آرای فوکوتساوا درباره فضیلت و معرفت چنین است:

"فضیلت (اخلاق) به کردار نیک درونی یک شخص اشاره دارد و او را قادر می سازد که از نظر درونی احساس آرامش کند و از هیچ چیز حتی از درونی ترین اندیشه هایش شرمسار نباشد. معرفت به معنای فهم است و در غرب آن را عقل نامیده اند. کار کرد آن، اندیشه کردن، فهمیدن و چیزهای مرتبط با آنهاست."^{۲۲}

از آنجا که عقل و اخلاق به اصطلاح دل انسان را به دو بخش تقسیم می کند و هر یک حوزه ی مربوط به خود را مهار می کند، راهی وجود ندارد که بگوییم کدام یک مهم تر است. به خاطر آن که انسان کاملی بسازیم به هر دوی آنها نیاز است."^{۲۳}

اخلاق به چیزی درونی در یک فرد اشاره دارد و نه به فعالیتی به منظور آن که دیده شود. آن را "گذران یک زندگی اخلاقی" یا "آدابذاتی شخصی" می نامند... عقل چیز دیگری است. با چیزهای بیرونی سروکار دارد و ارزشها و کاستیهای نسبی آنها را در نظر می گیرد... از آن جا که عقل با توجه

نظریه ای که فوکوتساوا پی ریخته است، در واقع مجموعه ای از راهبردهاست برای روشن کردن مسیر حرکت جامعه ای سنت گرا به سوی جامعه ای مدرن

به شرایط بیرونی کار می کند و اقدامهایی متناسب با موقعیت انجام می دهد، درست در جهت مخالف اخلاق قرار می گیرد. از این رو باید برای آن کار کردی بیرونی قائل شد.^{۲۴}

اخلاق، فعالیت یک فرد است. برجسته ترین دایره ی تاثیر آن جرگه ی خانوادگی است. اگر رئیس خانواده درستکار باشد، بقیه ی افراد خانواده ی او نیز به درستکاری میل می کنند... عقل چیزی به کل متفاوت است. هنگامی که حقیقتی کشف و بر دیگران آشکار گردد، به سرعت ذهن تمامی ملت را به حرکت در می آورد؟ اگر این کشف بزرگ باشد، قدرت فقط یک فرد می تواند چهره ی تمامی جهان را دگرگون کند.^{۲۵}

و سرانجام: "فضیلت خصوصی درخشندگی خود را از طریق عقل جلوه گر می سازد. عقل است که فضیلت خصوصی را رهنمون می گردد و ثمره های نیکویی برای آن تضمین می کند. جز این که معرفت و فضیلت دست در دست هم بروند، دشوار می توان انتظار داشت که جامعه تمدن شود."^{۲۶}

در ادامه او مهمترین نیاز کشورش را گسترش عقل می داند؛ چرا که "عقل نه فقط بر شکوه اخلاق می افزاید، بلکه آن را پاس می دارد و مردمان را از دست زدن به کارهای شریر بر حذر می دارد."^{۲۸}

در فصل هشتم که "منشأ تمدن غرب" نام گرفته است، فوکوتساوا با استفاده از کتابهای پژوهشگران غربی، سیر شکوفایی تمدن کنونی غرب و گذر آن از مطلق گرایی را نشان می دهد. او در بررسی خود به تفاوت آرای شهروندان جامعه غربی اشاره می کند و اینکه همه با وجود تفاوت های فکری، در کنار یکدیگر زندگی می کنند. بررسی او از روند حرکت جامعه در برابر زمامداران روحانی که در قرون وسطا به فرمانروایی دنیایی نیز چنگ انداخته بودند و همچنین ظهور جنبش دین پیرایی (پروتستانسیم) خواندنی است.

در فصل نهم او به منشأ تمدن ژاپنی می پردازد. او می گوید با اینکه در ژاپن هم عنصرهای گوناگون و برخوردار از دیدگاههای مستقل وجود داشت - خاندان پادشاهی، اشرافیت، مذهبها و مردم - این عنصرها همپای یکدیگر رشد نیافتند. در نتیجه وجود "عدم توازن"، این عنصرها می توانستند یکدیگر را حذف کنند. اهمیت این موضوع در آن است که هرگاه در جامعه ای عدم توازن وجود داشته باشد، تا کوچکترین حوزه های جامعه هم گسترش می یابد. مقایسه ی تمدن ژاپنی با تمدن غربی نشان می دهد که بیشترین تفاوت میان این دو، همین عدم توازن قدرت است.^{۲۹} پس از اشاره

به عامل عدم توازن، به روابط میان فرمانروا و فرمانگزار در جامعه ژاپن می پردازد و جایجایی این دورا چاره کار نمی داند:

"باید منبع استبداد را فقط در حکومت جست. حکومت فقط محل تجمع مستبدان است. محل مناسبی است برای اینان تا به هنگام اجرای سیاست، چهره‌ی راستین خود را نشان دهند. اگر چنین نمی بود و اگر منبع استبداد به خصوص در حکومت می بود، در این صورت همه‌ی مردم در می یافتند که این شر فقط در میان مقامات حکومت وجود دارد و دیر یا زود، دست به اعتراض می زدند. از آن جا که استفاده‌ی دلخواه از قدرت، عیب همه‌ی کسانی است که در قدرت قرار می گیرند، وقتی که شخص در حکومت باشد و عنان قدرت را در دست گرفته باشد، بر اثر قدرت کور می گردد و به گونه‌ای فزاینده آن را برای خود می طلبد، و دستگاه اداری بدون چنگ اندازی مستبدانه به تمامی قدرت به بی اثری می گراید. بنابراین اگر فکر کنیم که مردم عادی با زمینه و آموزشی عادی، چنان چه در منصب حکومتی قرار گیرند، چنین رویه‌ای نخواهند داشت و همان شیوه^{۳۰} را دنبال نخواهند کرد، توقع امری ناممکن را داریم.

آن گونه که در اروپا، جنگهای صلیبی پیامدی چون آگاهی ملی و تأسیس دولتهای ملی را نیز سبب شدند، در آسیا و در ژاپن چنین اتفاقی نیافتاد؛ زیرا مذهب، آموزش، صنعت و تجارت همه زیر نفوذ حکومت قرار داشتند، و حکومت ناچار نبود از دگرگونیهای که در این حوزه ها روی می دهد، بهراسد. اگر چیزی وجود داشت که با اندیشه‌های حکومت سازگار نبود، بی درنگ ممنوع می شد. تنها چیزی که هراس بر می انگیزد این بود که کسانی از درون طبقه‌ی حاکم برخیزند و بکشند حکومت را تغییر دهند. از این رو در سراسر بیست و پنج قرن از تاریخ ژاپن، حکومت همواره کار مشابهی انجام می داده است^{۳۱} نا آگاهی نسبت به موقعیت ملی و بی توجهی به موقعیت شهروندی که به ویژگی ملی تبدیل شده بود، سبب ساز در جازدن تمدن ژاپنی گشته بود. منافع ملی و طبقاتی جایگزین منافع ملی گشته بود:

"ژاپنیان در کارهایشان افرادی بی اندازه حقیرند. آنان همواره به موقعیت مکانی و شغلی خود توجه اندکی داشته‌اند و متناسب با آسایش خود از موقعیتی به موقعیت دیگر گرویده‌اند. اگر آنان در زیر چتر دیگران قدرت را نجویند خودشان آن را از کسی دیگر بر می گیرند و هر

آنچه را که او می کرد، انجام می دهند، فقط قدرت را جایگزین قدرت می کنند. آنان به همان اندازه که ابر از خاک متفاوت است، با شهروندان آزاد غرب تفاوت دارند.^{۳۲} و از همان آغاز تاریخ ژاپن، وجود شهروندان مستقل در این کشور چیزی بوده است فراتر از هر جهش بی پروای تصور.^{۳۳}

درباره موقعیت مذهب در ژاپن چنین می گوید. مذهب با دل انسانها کار می کند. چیزی است مطلقاً آزاد و مستقل، به هیچ روی در اختیار دیگران یا وابسته به قدرت آنان نیست. گرچه این طریقی است که مذهب باید بر اساس آن قرار بگیرد، در ژاپن چنین نبوده است...^{۳۴}

تمامی معبدهای بزرگ بودایی در ژاپن باستان ساخته شده بودند تا نذر امپراتور یا ملکه‌ای را در راه بودا بر آورده کنند، یا آن که یک شوگان (امیر لشکر) آنها را ساخته بود. همه آنها را می توان معبدهای حکومتی نامید...^{۳۵} راهبان این معبدها فقط قدرت حکومت را وام گرفته‌اند. در نهایت آنان چیزی نیستند مگر شاخه‌ای از اقتدار دنیایی.^{۳۶} راست است که آیین بودا رشد کرده است، اما آموزش آن را به کلی اقتدار سیاسی جذب کرده است. آن چه که در سراسر جهان می تابد تابش آموزشهای بودا نیست بلکه شکوه اقتدار سیاسی آیین بودا است.^{۳۷}

درباره وضعیت آموزش در ژاپن به عنوان مهمترین ابزار پیشبرد تمدن چنین می گوید:

"روح یادگیری در شرق و غرب متفاوت است. کشورهای غرب بر اندیشه‌های تجربه‌ای تأکید دارند، مادر ژاپن شیفته‌ی نظریه‌های کنفوسیوس و منسیوس هستیم. تفاوت (این دو) در این است که پس از قرون وسطا، در کشورهای غربی آموزش در میان مردم به طور کلی پدیدار شد، در حالی که در ژاپن در چارچوب حکومت قدر افراشت.^{۳۸} و سرانجام در فصل دهم کتاب به استقلال ملی ژاپن می پردازد. او چنین می گوید که شکوفایی تمدن ژاپنی و باز جان بخشی به آن را به عنوان ابزاری در خدمت استقلال ژاپن قرار می دهد؛ چرا که اگر کشوری به نام ژاپن نباشد، تمدن ژاپنی به چه کار می آید.^{۳۹}

نظریه‌ای که فوکوتساوا پی ریخته است، در واقع مجموعه‌ای از راهبردهاست برای روشن کردن مسیر حرکت جامعه‌ای سنت گرا به سوی جامعه‌ای مدرن یا به دیگر سخن، حرکت از مناسبات آیینی به سوی مناسبات عرفی.

در پایان باید به مقدمه ارزشمند کتاب اشاره

کرد. مترجم در این مقدمه می کوشد مقایسه‌ای از روند نوسازی در ایران و ژاپن ارائه کند. نکته‌ای که باید بدان اشاره کرد، این است که هم کتاب و هم مقدمه‌ای که مترجم بر آن نوشته است، خواننده را به یک چیز هشدار می دهند: پرهیز از ساده‌اندیشی.

پا نوشت ها:

۱. فوکوتساوا، یوکیچی. نظریه‌ی تمدن. ترجمه‌ی چنگیز پهلوان. تهران، نشر گویو، چاپ دوم، ۱۳۷۹.

۲. چیز دیگری که این گروه را در باور خود استوارتر می گرداند، بی توجهی غربیان به نقش شرقیان در بی ریزی تمدن و دانش بشری است. برای نمونه نگاه کنید به: برنال. ج. د. فیزیک در تاریخ. ترجمه علی معصومی. تهران، نشر فرهنگان، ۱۳۷۲، که در آن تنها دو بار به نام ایران بر می خوریم: یکی در ماجرای حمله ایران به آتن و جای دیگر درباره تقدس آتش در نزد ایرانیان. به دیگر سخن پژوهندگان غربی می کوشند آغاز تمدن را در جایی مانند سرزمینهای غربی یا در نهایت در یونان ردیابی کنند. این گرایش از سوی کسانی که به دنبال بقایای انسان ریخت ها در دشت ها، جلگه ها و یخچال های اروپایی می گردند تا پیشینه سکونت انسان در اروپا را به سالیان دور ببرند، مایه شگفتی است و با روح پژوهش و بی غرضی علمی در تضاد.

۳- نظریه‌ی تمدن، همان، ص ۲۹

۴- همان، ص ۶۸، ۵- همان، ص ۶۹، ۶- همان،

ص ۷۴، ۷- همان، ص ۷۶، ۸- همان، ص ۸۱

۹- همان، ص ۸۲، ۱۰- همان، ص ۸۹، ۱۱- همان،

ص ۱۰۷، ۱۲- همان، ص ۱۱۳، ۱۳- همان، ص ۱۲۳،

۱۴- همان، ص ۱۲۴، ۱۵- همان، ص ۱۳۹، ۱۶- همان،

ص ۱۴۰، ۱۷- همان، ص ۱۵۳، ۱۸، ۱۹- همان،

ص ۱۶۲، ۲۰- همان، ص ۱۶۴، ۲۱- همان، ص

۲۲، ۲۳- همان، ص ۱۹۱، ۲۴- همان، ص ۱۹۹،

همان، ص ۲۰۱، ۲۵، ۲۰۲- همان، ص ۲۰۲، ۲۶-

همان، ص ۲۰۲، ۲۷- همان، ص ۲۲۸، ۲۸- همان،

ص ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۹- همان، ص ۲۹۰، ۳۰- همان،

ص ۲۹۴، ۳۱- همان، ص ۳۰۲، ۳۲- همان،

ص ۳۰۷، ۳۳- همان، ص ۳۰۸، ۳۴- همانجا، ۳۵-

همان، ص ۳۱۱، ۳۶- همانجا، ۳۷- همان، ص ۳۱۲،

۳۸- همان، ص ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۹- همان، ص ۳۹۲