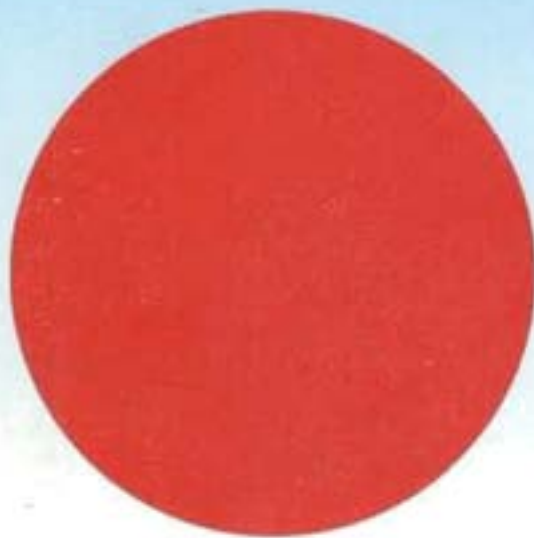


نظريه‌ی تمدن

فوکوتساوا یوکیچی

ترجمه‌ی چنگیز پهلوان



خبر

نشر گيو

نخستین باد

آغاز عصر گفتگوی تمدنها

۱۳۷۹ خورشیدی
۲۰۰۱ میلادی

نظریه‌ی تمدن

نوشته‌ی:
فوکوتساوا یوکیچی

ترجمه‌ی:
چنگیز پهلوان



نشر گیو

تهران - ۱۳۷۹

فوکوتساوا، یوکیچی، ۱۸۳۵ - ۱۹۰۱.

Fukuzawa, Yukichi

نظریه‌ی تمدن / فوکوتساوا یوکیچی؛ ترجمه‌ی چنگیز پهلوان. -- تهران:
نشر گیو. ۱۳۷۹.
۴۱۲ ص.

ISBN 964-92023-4-x ریال ۲۴۰۰۰

فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیپا.

Bummeriron no gairyaku = An

عنوان اصلی:

outline of a theory of civilization.

۱. ژاپن -- تمدن. ۲. تمدن -- فلسفی. ۳. شرق و غرب. الف. پهلوان،
چنگیز، ۱۳۱۸ - ، مترجم. ب. عنوان.

۹۵۲

DS ۸۲۱ / ۹۶ن

۱۳۷۹

۷۹-۹۷۳۱م

کتابخانه ملی ایران



نظریه‌ی تمدن

فوکوتساوا یوکیچی

ترجمه‌ی: چنگیز پهلوان

طرح روی جلد: علی حقیقی

طراحی صفحه‌ی گرامیداشت و عنوان رنگی: ابراهیم حقیقی

طراح نشانه‌ی نشر گیو: زهرا زرندی

بازبینی نهایی متن: دفتر خدمات کتاب سوگدیانا



دفتر خدمات کتاب

حروفچینی: مهین بانو اسدی

مدیر تولید: عقاب علی احمدی

چاپ اول: نشر آبی ۱۳۶۳، چاپ دوم (ویرایش نو): ۱۳۷۹

شمارگان: ۲۲۰۰ نسخه

لیتوگرافی: سیحون

چاپ متن: کاج

چاپ رنگی: آهو

صحافی: شهرابی

شابک: ۹۶۴-۹۲۰۲۳-۴-x ISBN: 964-92023-4-x

نظریہ تمدن

文明論之概略

فهرست

پیشگفتار مترجم	۹
مهمترین اندیشه‌های کتاب	۱۳
دیدگاه فوکوتساوا درباره‌ی تاریخ	۱۷
تأثیرپذیری کتاب نظریه‌ی تمدن از غرب	۲۲
پیشگفتار چاپ اول	۵۱
سخنی درباره‌ی نویسنده و زمانه‌ی او	۵۱
پیشگفتار نویسنده	۶۱
فصل اول : زمینه‌ای برای بحث	۶۷
فصل دوم : تمدن غربی همچون هدف ما	۸۱
فصل سوم : جوهر تمدن	۱۱۹
فصل چهارم : درباره‌ی معرفت و فضیلت مردم یک کشور	۱۳۹
فصل پنجم : دنباله‌ی فصل پیشین	۱۶۷
فصل ششم : تفاوت میان معرفت و فضیلت	۱۹۱
فصل هفتم : زمان و مکان مناسب برای معرفت و فضیلت	۲۴۳

فصل هشتم: منشاء تمدن غرب	۲۷۳
قدرت کلیسا	۲۷۵
منشاء حکومت مردمی	۲۷۵
منشاء پادشاهی	۲۷۶
روح آزادی و استقلال بربرهای ژرمنی	۲۷۶
امیرنشینهای فتودالی	۲۷۷
قدرت بزرگ کلیسا	۲۷۸
منشاء حکومت مردمی	۲۸۰
سهم عظیم جنگهای صلیبی	۲۸۲
وحدت قدرت ملی	۲۸۳
جنبش دین‌پیرایی، نشانه‌ای از تمدن	۲۸۵

فصل نهم: منشاء تمدن ژاپنی	۲۸۹
جدایی میان فرمانروا و فرمانگزار	۲۹۴
قدرت ملی فقط در اختیار خاندان امپراتوری است	۲۹۵
برآمدن جنگجویانی که وابستگی کورکورانه به حکومت الهی را زدودند	۲۹۷
تغییر در حکومت بدون تغییر در روح ملی	۳۰۰
مردم عادی ژاپن به امور ملت بی‌علاقه‌اند	۳۰۲
مردم به موقعیت خود ارج نمی‌نهند	۳۰۵
اقتدار مذهبی وجود ندارد	۳۰۸
آموزش هیچ قدرتی ندارد و ابزار نظام مطلق‌آیین است	۳۱۳
فقدان روح فردیگری در جنگجویان سنگوکو	۳۲۲
به علت عدم توازن قدرت، تمدن ژاپنی در جنگ و در صلح	
پیشرفت نکرده است	۳۲۹

فصل دهم: بحثی راجع به استقلال ملی ما	۳۵۳
فهرست جامع نامها	۴۰۱

پیشگفتار مترجم

مترجمان انگلیسی تاریخ تولد فوکوتساوا یوکیچی را ۱۸۳۴ ذکر کرده‌اند، اما در منبع دیگری به نام روشنگری ژاپنی (*The Japanese Enlightenment*) آمده است که او در دهم ژانویه ۱۸۳۵ در یک خانواده‌ی پایین‌مرتبه‌ی سامورایی از طایفه‌ی اوکودایرا در ناکاتسو در ایالت بوزن در کیوشو دیده به جهان گشود. پدرش هیاکوسو نام داشت که دستمزد نازلی برابر سیزده کوکو برنج دریافت می‌داشت و موظف بود بر خزانه‌ی اوزاکا نظارت کند تا محصول برنج طایفه را به مطلوب‌ترین وجهی به فروش برساند.

فوکوتساوا که در سال ۱۹۰۱ درگذشت در دهه‌های پایانی عصر توکوگاوا خود را برکشید و یکی از روشنفکران برجسته‌ی دوران میجی گشت. او از بلندآوازه‌ترین شخصیت‌هایی است که در شکل‌بخشی به نوسازی ژاپن سهم داشته‌اند. آثار او مانند موقعیت غرب (*Seiyō jija*) به سال ۱۸۶۶، و ترغیب آموزش (*Gakumon no susume*) در ۱۸۷۲-۱۸۷۶ در آن دوران به چنان شهرتی دست یافتند که تأثیری ماندگار بر جامعه‌ی ژاپن برجا نهادند.

کتاب نظریه‌ی تمدن (*Bumeiron no gairyaku*) که به سال ۱۸۷۵ انتشار یافت، یعنی حدود سی سال پیش از انقلاب مشروطیت ایران، برجسته‌ترین کار علمی و فلسفی او به‌شمار می‌رود؛ حاصل کوششهای دامنه‌دار او به‌عنوان آموزگار، اندیشگر و روزنامه‌نگار است. این کتاب به‌ویژه فضای اندیشه‌هایی را می‌نمایاند که بر اثر مرحله‌ی نوسازی فکری سالهای دهه‌ی هفتاد قرن

نوزدهم که عصر تمدن و روشنگری (Dummei kaika) نام گرفت، سربر آورد. به باور مترجمان انگلیسی کتاب نظریه‌ی تمدن برای آشنایی با جریانهای فکری در دوران میجی باید نگاهی انداخت به نوشته‌ی تحلیلی تاریخنگار برجسته‌ی ژاپنی به نام سودا سوکیچی (Tsuda Sôkichi) که در سال ۱۹۵۱ نوشته شده است. سودا سوکیچی می‌گوید اندیشه‌های فوکوتساوا نه تنها بسی جلوتر از روزگار خود بودند، بلکه در دوران کنونی نیز اعتبار خود را حفظ کرده‌اند و حتی شایستگی آن را دارند که در ارتباط با عصر حاضر به آنها توجه شود.

مترجمان انگلیسی در یادداشت خود یادآور شده‌اند که ۹ فصل نخست کتاب را به صورت پیش‌نویس در بهار ۱۹۶۹ در کیوتو با همکاری یکدیگر به پایان برده‌اند. دوشیزه داری موری (Darcy Murray) دانشجوی گروه زبانها و فرهنگهای شرقی آسیایی در دانشگاه کلمبیا در ترجمه‌ی فصل دهم در سال تحصیلی ۱۹۷۰-۱۹۷۱ مترجمان را یاری داد.

گذشته از این، مترجمان خود را سپاسگزار ادموند ار. اسکرتریچاک (Edmund R. Skrzyczak)، ویراستار مؤسسه‌ی انتشاراتی دانشگاه سوفیا و همکار او آقای ساوادا تسویا (Savada Tetsuya) می‌دانند که تمامی متن را موشکافانه و با دقت از نظر گذراندند و در بهار ۱۹۷۲ اصلاحاتی اساسی در آن انجام دادند. مترجمان معتقدند که سهم آقای اسکرتریچاک را در به پایان رساندن این ترجمه نباید کمتر از کار آنان دانست. سرانجام مترجمان از آقای میلتون روزنتال (Milton Rosenthal) از بخش توسعه‌ی فرهنگی در یونسکو، پاریس، تشکر کرده‌اند که همواره مشوق آنان در ترجمه‌ی این کتاب بوده است.

در زیر نخست به معرفی آراء سودا سوکیچی تاریخنگار ژاپنی می‌پردازم و سپس مطالبی را بسته به امکان و ضرورت در مورد ایران و ژاپن می‌آورم.

به عقیده‌ی سودا سوکیچی از آن‌جا که ژاپن در آن روزگاران بر سر دوراهی پیشرفت یا پسرفت قرار گرفته بود، فوکوتساوا می‌کوشد در دو فصل آغازین کتابش مبنایی برای بحث در این زمینه فراهم آورد که از پذیرشی همگانی برخوردار باشد. او می‌خواست از این راه در جدلها و مناقشات فکری آن دوران سهمی سازنده به‌عهده بگیرد. این مبنا یا پایه به‌نظر فوکوتساوا نمی‌توانست چیزی باشد جز تمدن. نظر به این که غرب برخلاف ژاپن توانسته بود به تمدن جدید (مدرن) دست بیابد، بنابراین وظیفه‌ی اصلی و عمده‌ی ژاپن این می‌بود که بتواند به غرب یعنی این تمدن برسد و با انتخاب مسیر پیشرفت بر واپس ماندگی خود غلبه کند.

تمدن از نظر فوکوتساوا دو وجه معنوی و مادی دارد که اولی را روح درونی و دومی را شکل‌های بیرونی تمدن می‌نامد. اما دستیابی به تمدن نیازمند آن است که وجه نخست، یعنی روح تمدن از اولویت برخوردار شود. پیشرفت تمدن بستگی دارد به رهاسازی نیروهای جسم و روح. به‌عقیده‌ی فوکوتساوا برای آن‌که بتوان به حراست از جامعه‌ی ملی ژاپن رو آورد و حاکمیت ملی ژاپن را پاس داشت، باید روح تمدن غرب را برگرفت و از آن خود کرد.

در فصل سوم فوکوتساوا به جوهر تمدن می‌پردازد. نخست می‌گوید تمدن یعنی کیفیت زندگی تمامی یک ملت. از این نکته نتیجه می‌گیرد که جوهر تمدن زندگی معنوی و اخلاقی تمامی یک ملت را دربر می‌گیرد. به‌نظر او مسئله‌ی اصلی این نیست که بر سر گزینش میان نظام پادشاهی و نظام جمهوری به جدل پردازیم و رجحان یکی را بر دیگری به اثبات برسانیم. آنچه مهم و تعیین‌کننده است، این است که کدام یک به پیشرفت تمدن مدد می‌رسانند. از این فرض، البته با توجه به وضعیت و تاریخ ژاپن نتیجه می‌گیرد که نظام پادشاهی الزاماً با اهداف تمدن در تضاد قرار نمی‌گیرد.

فوکوتساوا در کتاب نظریه‌ی تمدن بر ابعاد معنوی تحول اجتماعی تأکید

می‌نهد و هر جا که فرصتی می‌یابد به اهمیت خصوصیات معنوی در مسیر تحول یک ملت توجه می‌دهد. در فصلهای چهارم تا هفتم ابعاد فکری و اخلاقی زندگی یک ملت را به بحث می‌گذارد. می‌گوید تمدن، تظاهر و تبلور خلق و خوی یک ملت، یعنی روح آن ملت است. به همین سبب، به عقیده‌ی او، اظهارات گونه‌گونی که در یک جامعه در حوزه‌ی زندگی فکری و اخلاقی سر بر می‌آورد، در واقع این خلق و خو را منعکس می‌کنند. فوکوتساوا می‌گوید نباید این چنین جلوه‌هایی را در بیانات و اندیشه‌های چند شخصیت فرهنگی یا به قول او یک دو قهرمان فرهنگی پی گرفت و ریشه‌یابی کرد. چند شخصیت استثنایی فرهنگی، کلیت معنوی یک ملت را به نمایش نمی‌گذارند. با این حال فوکوتساوا بر این باور بود که گروه کوچکی از روشنفکران می‌توانند رهبری و هدایت معنوی مردم را به دست بگیرند. در چارچوب همین بستر استدلالی است که میان خرد و اخلاق در دو حوزه‌ی عمومی و خصوصی فرق می‌گذارد. به عقیده‌ی فوکوتساوا، حوزه‌ی فکری را باید مهمترین عنصر در مسیر پیشرفت تمدن به حساب آورد. ژاپن باید از این طریق به رقابت و همچشمی با غرب پردازد.

فوکوتساوا معتقد است که خرد و اخلاق بسته به زمان و مکان تغییر می‌یابد. این دو عامل را همواره در کنار هم و باهم بر می‌رسد. هر جا هم که داده‌های تاریخی را به میان می‌آورد به قصد توضیح زمان و مکان مناسب از آنها سود می‌جوید و می‌کوشد نشان دهد که دلاوری فکری سهمی بسزا در شکلگیری تمدن ایفاء می‌کند.

فوکوتساوا در فصل هشتم به منشاء تمدن غربی می‌پردازد و می‌گوید در حالی که در غرب فلسفه‌ها و مکتبهای فکری گوناگونی به راه افتاد، در ژاپن همه چیز در دست قدرتهای سیاسی قرار گرفته بود. همین امر موجب شد که سرانجام ژاپن عقب بیفتد. فصل نهم با ذکر مثالهای تاریخی به منشاء تمدن ژاپنی می‌پردازد و سیمای واپس ماندگی ژاپن را ترسیم می‌کند. سرانجام

آنچه از نظر فوکوتساوا اهمیت پیدا می‌کند، استقلال ملی ژاپن است. از نابرابریهای موجود میان غرب و ژاپن یاد می‌کند و نادرستیهای رفتاری غربیان را برمی‌شمرد. در دوران میجی این احساس در میان ژاپنیان رواج یافت که می‌توانند به صورت یک ملت در جهان سر بلند کنند. فوکوتساوا همه‌ی ژاپنیان را دعوت می‌کند تا به استقلال ملی خود ارج بنهند. ژاپن باید از غرب بیاموزد و با غرب رقابت کند تا بتواند استقلال خود را در برابر غرب پاس بدارد و از موجودیت خود به دفاع برخیزد.

مهمترین اندیشه‌های کتاب

سودا سوکیچی می‌نویسد نکته‌ی درخور توجه در کتاب نظریه‌ی تمدن تأکیدی است که فوکوتساوا بر فعالیتهای معنوی می‌نهد. به نظر او تمدن در دوران فعالیتهای فکری تجلی می‌یابد، و به‌ویژه در طغیان نیروهای اندیشگی سر برمی‌آورد. فوکوتساوا مراحل مدرن، ابتدایی یا توسعه‌نیافته‌ی تمدن را، و همچنین فروماندگی ژاپن را نسبت به غرب از همین منظر برمی‌رسد. تفکر فوکوتساوا نسبت به غرب مدرن از رشته‌ای از مطالعات که به نام مطالعات هلندی یا رانگاکو (Rangaku) در قرن هیجدهم میلادی شهرت یافته بود، تأثیر پذیرفته است. در چارچوب این مطالعات، فضا و حوزه‌ی معرفتی اهمیتی بسزا می‌یافت. به باور فوکوتساوا فرهنگ مدرن غرب که افکار مردم ژاپن را تکان داده بود بر اثر پیشرفت علم پدید آمده بود، در حالی که ژاپنیان همچنان گرفتار مفاهیم اخلاقی روزگار خود بودند و در نتیجه یارای آن نداشتند که تمدن ژاپن را به پیش برانند. به همین سبب فوکوتساوا با شکلهای سنتی آیین، شینتو آیین بودا و آیین کنفوسیوس به مخالفت می‌پرداخت.

تفکر علمی با تردید نسبت به پیشداوری تحول می‌یابد و بر علوم طبیعی تکیه می‌زند. باکشف قانونهای طبیعت، انسان می‌تواند طبیعت را مهار و بر آن غلبه کند. این روش‌شناسی، هم نماد و هم بنیاد نیروی متحرکه‌ی تمدن جدید

است. مرحله‌ی بعد، کشف قانونهای زندگی انسان است. در سراسر کتاب نظریه‌ی تمدن، فوکوتساوا می‌کوشد پدیده‌های زندگی انسانی را در قیاس با پدیده‌های طبیعی شرح کند. این تصور که امور بشری مانند جهان طبیعی بر قانونهایی مشابه تکیه می‌زنند، در دریای اندیشه‌های کتاب موج می‌زند. فوکوتساوا اندیشگرانی چون گالیله و آدام اسمیت را در مقوله‌ای واحد می‌گنجاند و هر دو را در شمار آفرینندگان جهان غرب بر می‌شمرد. از این رو می‌توان گفت که نوعی خاص از تفکر که در آن هنگام در بخشی از جهان غرب رواج داشت، بر تفکر او تأثیر گذاشته است.

فوکوتساوا بر این عقیده است که کشف قانونهای رفتارهای بشری، بالندگی روح آزادی را به بار می‌آورد و امتیازات رایج آن دوران و سنتها را درهم فرو می‌ریزد. این روح آزادی به شکل دانش عینی نسبت به چیزها تجلی پیدا می‌کند و مبنای داوری و رفتار انسانی می‌گردد. همین نگرش موجب می‌شد که فوکوتساوا بر آزادی اندیشه اصرار بورزد و در برابر نیروهای سرکوبگری که در ساختار قدرت و عرف قد علم می‌کنند، مقاومت به خرج دهد. همه‌ی انسانها بنا بر طبیعت برابرند و دانش بشری مدام سیمای کره‌ی خاکی را نو سازی می‌کند. ویژگی برجسته‌ی یک جامعه‌ی متمدن، تنوع نقش انسانها و تکثر نگرشهای فلسفی است. این تنوع و تکثر به سرزندگی و پویایی خرد انسانی یاری می‌رساند.

فوکوتساوا به استقلال و انفراد و خوداتکایی فرد انسانی ارج می‌گذاشت و بندگی در برابر قدرت حکومت، وابستگی بنده‌وار به آیینهای شینتو، کنفوسیوس و بودا را انکار و طرد می‌کرد؛ خردگرایی را مقدم بر هر چیز دیگر می‌دانست. با این حال باید به یاد داشت که فوکوتساوا همین خردگرایی را از آیین کنفوسیوس که در دوران نوجوانی با آن آموزش یافته بود، فرا گرفته است. در حالی که فوکوتساوا می‌کوشید نظریه‌ی عام تمدن را بیاراید، به جریانهای گوناگون فکری دوران خود نیز واکنش نشان می‌داد: ستایش

سطحی غرب، ضد غربیگری لجوجانه، بدگمانی نسبت به توانایی ژاپن در رقابت با فرهنگ غرب و جریانهای فکری دیگری از همین دست. فوکوتساوا می‌خواست این نگرش خود را با نگاهی کلی به فرهنگ جاری غرب و فرهنگ باستان ژاپن به بوته‌ی آزمایش و داوری بسپرد. بر این باور بود که فرهنگ غرب هنوز راهی دراز در پیش دارد تا به کمال برسد. به‌ویژه بر این نکته تأکید می‌گذاشت که رفتار اخلاقی غرب را نمی‌توان سرمشق قرار داد، زیرا که معتقد بود ژاپن از نظر اخلاقی از غرب کم ندارد.

یکی دیگر از خصوصیات برجسته‌ی دیدگاه فوکوتساوا این بود که همه‌چیز را در ارتباط با حکومت می‌سنجید و بر حوزه‌ی سیاسی تأکیدی خاص می‌گذاشت. به‌نظر او از میان علل واپس‌ماندگی تمدن ژاپن به‌خصوص می‌توان به دو عامل اشاره داشت: عامل منزلت و عامل حیثیت؛ این دو بیش از حد در تاریخ ژاپن اهمیت یافته بودند. نیروهای سیاسی سنتی در ژاپن حیثیتی افراطی برای خود دست‌وپا کرده بودند و در نتیجه همه‌چیز تابع و وابسته به‌همین عامل شده بود. او به‌هنگام مقایسه‌ی میان چین و ژاپن نیز به این نکته توجه می‌داد.

در زمینه‌ای دیگر فوکوتساوا توجه خود را بیشتر معطوف می‌کرد به ارتباط میان حکومت و مردم تا به ارتباط میان مردم و جامعه. گرچه ممکن است در دوران کنونی چنین چیزی چندان مقبول ننماید، اما این امر را باید شیوه‌ی تفکر طبیعی آن روزگار دانست. تماس با غرب برانگیزاننده‌ی دگرگونیهای سیاسی ریشه‌ای می‌شد و مسائل سیاسی و اجتماعی را مهمتر از دیگر مسائل جلوه‌گر می‌ساخت. تأثیرپذیری فوکوتساوا را از آموزشهای کنفوسیوسی می‌توان در همین مقطع مشاهده کرد که به هنر حکومت کردن توجهی ویژه نشان می‌داد.

از این گذشته، به عللی که آمد، می‌بینیم که فوکوتساوا برای ایجاد شتابان یک مجلس منتخب چندان ذوق‌زده نبود و شور و شعف از خود بروز نمی‌داد.

این گرایش از آن جانشآت می‌گرفت که فوکوتساوا معتقد بود باید نخست روح تمدن مدرن را فراگرفت و سپس به تقلید شکل‌های ظاهری آن پرداخت. در آن روزگار اولویت نخست این می‌بود که ژاپن به زندگی فکری عنایت خاص داشته باشد. به همین سبب او مخالفت نامستولانه با حکومت را نمی‌پسندید و به جنبش‌های افراطی مردمی روی خوش نشان نمی‌داد. چنین جنبش‌هایی را بازدارنده می‌دانست و بر این باور بود که به روند یادگیری و آموزش مردم ژاپن در ارتباط با تمدن مدرن آسیب می‌رساند. از این رو تأکید داشت که حکومت باید در قبال چنین حرکت‌هایی با اقتدار کامل برخورد کند.

فوکوتساوا معتقد بود که نگرش‌های افراطی سرانجام به حذف همه می‌انجامد. به همین علت روش‌های تجربی را می‌پسندید، نه مقولات انتزاعی را. با این حال موافق محدود ساختن قدرت حکومت بود و نظام سیاسی انگلستان را می‌ستود. فوکوتساوا با برپایی مجلس (پارلمان) منتخب مردمی که از شعارهای عامه‌پسند آن روزگاران شده بود، و از تفکر سیاسی غرب برمی‌آید، به عنوان ابزاری در جهت تثبیت خاندان پادشاهی، مخالفتی نداشت؛ مسئولیت‌پذیری سیاسی را توسط مردم پدیده‌ای درست و نیکو می‌پنداشت. به نظر او تداوم خاندان سلطنتی نماد نگاه‌دارنده‌ی جامعه‌ی ملی سیاسی (کوکوتایی Kokutai) ژاپن به‌شمار می‌رفت. بر این باور بود که چنان‌چه جامعه‌ی ملی سیاسی ژاپن برجا بماند، به آسانی می‌توان بقای سنت امپراتوری را نیز تضمین کرد. او که نحوه‌ی ارتباط میان حکومت انگلیس و خاندان سلطنتی این کشور را الگویی مطلوب می‌دانست، تصور می‌کرد که نظام پارلمانی می‌تواند از سنت پادشاهی حراست کند و آن را پایدار سازد.

یکی دیگر از ویژگی‌های توجه‌برانگیز در باورهای فوکوتساوا این بود که می‌گفت مردم ژاپن باید تمایل خود را در زمینه‌ی استقلال سیاسی آشکارا بر زبان بیاورند و بی‌آن که از اقتدار حکومت بهراسند. این را باید مصداق همان «روح استقلال» دانست که در کتابش از آن سخن می‌راند. به همین لحاظ

فوکوتساوا به این نکته توجه داشت که در تمدن غربی، آموزش را مردم به راه انداخته‌اند و پی گرفته‌اند، نه حکومتها. در کتاب ترغیب آموزش نوشت دانشمندان باید بتوانند با برخورداری از استقلال در بخش خصوصی به کار خود پردازند و فعالیتهای خود را دنبال کنند، نه در حکومت. با این اشاره او دقیقاً برخی از همکارانش را می‌نکوهید که تصور دیگری را تبلیغ می‌کردند. این درست همان کاری بود که خود فوکوتساوا در مسیر زندگی‌اش تعقیب می‌کرد. با این حال فوکوتساوا همکاری میان دانشمندان و سیاستمداران را توصیه می‌کرد تا دست در دست هم تمدن ژاپنی را پیش ببرند. همین اندیشه را در تمامی نوشته‌هایش متبلور می‌ساخت و از تقسیم مسئولیتها و محدودیت متقابل قدرت حکومتی و مردم سخن می‌گفت. فوکوتساوا اندیشه‌های افراطی را نکوهش می‌کرد و کسانی را که حکومت را استبدادی و خودکامه می‌خواندند به باد انتقاد می‌گرفت، و حکومت را هم از این بابت که مردم را جاهل می‌دانست، سرزنش می‌کرد. با توجه به چنین روشی بود که تمدن را همزیستی افقهای متنوع فلسفی می‌شناساند. فوکوتساوا به ژاپنیان هشدار می‌داد و از آنان می‌خواست که در حفظ استقلال خود در برابر غربیان بکوشند و اجازه ندهند که آنان آزادانه در سراسر ژاپن بگردند و به روح استقلالشان آسیب برسانند.

دیدگاه فوکوتساوا درباره‌ی تاریخ

فوکوتساوا هواخواه مفهوم پیشرفت در تاریخ بود. می‌گوید در آغاز همه‌ی مردمان در شرایط ابتدایی می‌زیستند، سپس به مرحله‌ی نیمه توسعه یافته دست یافتند و سرانجام برخی از آنان به تمدن رسیدند. به همین سبب از نظر او دوران میجی نیز مرحله‌ای از پیشرفت ژاپن در این مسیر به شمار می‌آید و راه را برای دستیابی به توسعه و تمدن در آینده می‌گشاید. از این رو فاصله‌ی میان ژاپن و غرب را امری موقتی و گذرا می‌دانست و نسبت به آینده نگرشی

خوشبینانه و امیدوارکننده داشت. این نحوه‌ی نگرش در مقابل دیدگاه‌های تاریخی کنفوسیوسی و شینتویی قرار می‌گرفت که همواره به گذشته چشم می‌دوختند.

اندیشه‌ی پیشرفت که در دوران حاضر امری بدیهی به حساب می‌آید، در روزگار فوکوتساوا بسیار بدیع و نوآورانه بود. گرچه او تفسیر گیزو (Guizot) را درباره‌ی منشاء تمدن غرب پی می‌گرفت، اما به عوامل مهمی چون جغرافیا و منابع طبیعی در شکل بخشی به تمدن غرب اعتنایی نداشت.

دومین نکته‌ی مهم در تفکر فوکوتساوا در ارتباط با تاریخ این بود که نه شخصیت‌هایی استثنایی را تعیین‌کننده می‌دانست و نه قدرت حکومتی را. به نظر او خرد تمامی مردم یک کشور مهمترین عامل در جهت حرکت به سوی تمدن به شمار می‌رود. این جهان‌بینی یا نگرش در برابر نظریه‌ای قرار می‌گیرد که پیشرفت جهان را متکی به طبقه‌ی حاکم می‌داند. به همین جهت تاریخ‌نگاری گذشته و حتی آن زمان را که تاریخ حکومتها بود به نقد می‌کشد و به تاریخ مردمان توجه می‌کند. به عقیده‌ی فوکوتساوا روح مردم، پیشرفت تمدن را به بار می‌نشاند. البته او، هم خرد برتر افراد برجسته را در نظر می‌گیرد و هم خرد تمامی مردم را، و تأکید دارد که این هر دو دست در دست هم تصویری از خرد یک تمدن را به دست می‌دهند.

فوکوتساوا به تفصیل از روح زمانه سخن می‌گوید. به باور او روح زمانه و حرکت تاریخ را نباید فقط کارکرد خرد دانست؛ عواطف بشری، عامل تعیین‌کننده‌ی دیگری است که نباید از نظر دور داشت. تحولات آن زمان در ژاپن و «بازگشت میجی» بر اثر نارضایی از نظام شوگانی سر برآورد و روشنفکران در این زمینه سهمی مؤثر داشتند. این نارضایی و ناخشنودی از وضع جاری نخست در میان گروه‌های روشنفکری پراکنده گشت، اما نباید این جریان را فقط به روشنفکران محدود ساخت. فوکوتساوا می‌گوید هنگامی که چنین احساسی در میان مردم عادی از رواجی گسترده برخوردار شود،

می‌توان از آن به عنوان روح زمانه یاد کرد. به مدد همین روح زمانه می‌توان جهان را به حرکت واداشت. به این اعتبار فوکوتساوا نیروی محرکه‌ی تاریخ را روح زمانه می‌داند. روح زمانه به عنوان نیروی محرکه‌ی تاریخ به اعمال و کردارهای توده‌ها یا طبقات پایین که معمولاً دانشی نارسا دارند، ارجاع نمی‌دهد؛ از این گذشته نباید آن را به معنای آن گرفت که همه چیز وابسته است به وجود و حضور شرایطی معین. البته فوکوتساوا کردارهای انسانی را نیز در چارچوب نگرشهایش ارج می‌گذاشت، اما در نظریه‌ی عمومی تاریخی خود این عامل را مورد تأکید قرار نمی‌داد. در ژاپن، اندیشه و عمل طبقه‌ی سامورایی را بسیار مهم جلوه گر می‌ساخت. به علاوه رسالت قهرمانان فرهنگی را در این می‌دید که نیروهای مردم را در مسیر شکل‌بخشی به روح زمانه بیندازند. به همین سبب فکر نمی‌کرد که همه‌ی امور را باید به روح زمانه سپرد و به حال خود رها کرد. دانشمندان وظیفه دارند مردم را در جهت درست هدایت کنند. موقعیت و شرایط ژاپن را مصداق چنین وضعی می‌دانست و بر این نظر بود که دانشمندان و سیاستمداران عصر میجی باید در جریان جذب تمدن غربی نقشی اساسی ایفاء کنند.

ویژگی درخور توجه دیگری که در نظریه‌ی تاریخ فوکوتساوا به چشم می‌خورد، طرز فکر یا گرایش مردمی است که در جهانی دگرگون‌شونده و تغییر‌یابنده می‌زیند. از دیرباز، شرایط زندگی به تدریج در جهت تمدن تحول یافته است. اما فوکوتساوا دیدگاهی را که معتقد بود نظم جدید بر ویرانه‌های نظم کهن سامان می‌گیرد، طرد می‌کرد. حتی در همان روزگاران، فوکوتساوا تمدن را میراث گذشته و هدیه‌ای برای آینده می‌دید. پیشرفت تمدن بدین معنا می‌بود که این میراث را برگیریم و آن را متحول‌تر بسازیم. عنصر تداوم در اندیشه‌های سراسر کتاب نظریه‌ی تمدن رخنه کرده است. برای مثال آیین شینتو، آیین کنفوسیوس و آیین بودا نه فقط نهادهایی بازمانده از گذشته‌اند، بلکه عناصر سازنده‌ی تمدن امروز نیز به حساب می‌آیند.

به همین سان اعتقاد داشت که وفاداریهای گذشته در حوزه‌های فئودالی را که ساموراییها در وجود خود متجلی می‌ساختند، می‌توان تبدیل کرد به روحیه‌ی وفاداری میهن پرستانه و ملی‌گرایانه در دوران میجی. فوکوتساوا با این طرز تفکر که می‌خواست و می‌کوشید رسوم کهن ژاپنی را کنار ببرد و از رونق بیندازد و سرانجام طرد کند، به شدت مخالفت می‌ورزید. در آخرین اثرش نوشت به اشرافیت باید براساس سنت احترام گذاشت. از این گذشته کسانی را که در حوزه‌ی سیاسی با توسل به خشونت خواستار تخریب نظم بودند، طرد می‌کرد. آن‌چه در این جا ممکن است شگفت‌آور بنماید این است که فوکوتساوای طرفدار غربیگری ممکن است چنین روشی را پی گرفته باشد. بی‌تردید او خواستار از میان برداشتن همه‌ی موانعی بود که بر سر راه دستیابی به تمدن غربی قرار می‌گرفتند. به این علت بر خرد بشری همچون عاملی تعیین کننده در شکل بخشی به تمدن اصرار می‌ورزید و معتقد بود که خرد به تدریج عمل می‌کند و خمیرمایه‌ی درونی چنین حرکتی است. فوکوتساوا می‌گفت ارزشهایی را که با تمدن همخوانی ندارند به تدریج از صحنه‌ی جامعه بیرون می‌روند. به این اعتبار با دگرگونیهای ناگهانی مخالفت می‌ورزید و حاضر نبود و نمی‌خواست نظم کهن را با خشونت از ریشه برافکند فقط به این علت که گویا مانع جریان یافتن آرام و بی‌دردسر چیزهاست یا به این علت که گویا مشکل آفرین شده است.

تأکید فوکوتساوا بر ارزشمند بودن عنصر استمرار در تاریخ را می‌توان در اندیشه‌ی دیگر او نیز پی جست که می‌گوید تمدن باید مجموعه‌ای باشد از دیدگاه‌های فلسفی متنوع که در همزیستی با یکدیگر به سر می‌برند. در این جا او در واقع سیاستی را پیشنهاد می‌کرد که می‌خواست به اجرا دربیاید، اما تأکیدش بر عنصر خرد به عنوان مبنای تمدن، چیزی بود که او از تاریخ استنباط کرده بود و احتمالاً فکر می‌کرد که جریان طبیعی تاریخ به همین نحو است. موارد تخریبهای خشونت‌بار را، موانعی بر سر راه پیشرفت تمدن

می‌دانست. او با رفتارهای سیاسی خشونت‌بار به مخالفت برخاست و این مخالفت را که از طبیعت او برمی‌آمد با استنباطش از شرایط فکری و سیاسی ژاپن در آن روزگار گره زد و به هم آمیخت. تأکیدی که برکنار گذاشتن رسمهای دست‌وپاگیر و زیانبار ژاپنی داشت با تمایلات عمومی دوران بازگشت (میجی) هماوایی داشت، اما در عین حال معلوم است این ضرورت را نیز حس می‌کرد که علیه لذت‌جویی نیندیشیده در تخریب گذشته، هشدار بدهد.

وجهی دیگر از تفکر فوکوتساوا را می‌توان در ارتباط با نگرش او در زمینه‌ی تحول تاریخ مشاهده کرد. او با اتخاذ نظریه‌ای روشنگرانه، سه مرحله را در زمینه‌ی پیشرفت تمدن در نظر می‌گرفت، اما از روند مشخص و معینی در تاریخ سخن به میان نمی‌آورد. فوکوتساوا مورخ نبود، و در این کتاب هم مسئله‌ی مورد توجه او تمدن بود، نه تاریخ. هر جا هم که به تاریخ اشاره دارد به منظور آن است که بتواند دیدگاه خود را راجع به تمدن پیروراند. با این حال عقیده داشت که در امور انسانی الگوهای قابل تمیزی وجود دارند. نشانه‌هایی هم در کتاب مشاهده می‌شود مبنی بر این که آنها را الگوهای تاریخی می‌داند. اما از آن جا که این الگوها را پدیده‌های موقتی اجتماعی به حساب می‌آورد، در نتیجه قائل به یک روند کلی تحول تاریخی نبود و این چنین الگوهایی را در چنین چارچوبی جامع قرار نمی‌داد.

فوکوتساوا می‌گفت که در تمام امور بشری در همه‌ی رویدادها یک علت اصلی به چشم می‌خورد که باید به آن توجه داشت. و چون این امر را در مورد پدیده‌های تاریخی نیز صادق می‌دانست، در جست‌وجوی کشف چنین علت‌هایی برمی‌آمد. این نوع از جست‌وجو برای درک علت‌های نخستین در آثار پیشین تاریخی نیز هر چند نارسا و ناپرورده، وجود داشته است. برای مثال دانشمندانی می‌کوشیدند علت‌های نخستین دگرگونی‌های تاریخی در زمینه‌ی تفکر و اعمال حاکمان و شخصیت‌های قهرمانی بجویند. اما فوکوتساوا در کتاب

خود این علت نخستین را به گونه‌ای متفاوت شرح می‌کند. البته اگر ما اندیشه‌ی او را به تمامی تاریخ تعمیم دهیم، به نظر خواهد رسید که گویی او تحول تاریخی را یک فراگرد تحولی واحد می‌نگرد. اما فوکوتساوا مورخ نبود و نمی‌خواست که این اندیشه‌اش را به سراسر تاریخ بگستراند؛ به‌ویژه که اندیشه‌ی تاریخ به عنوان فراگردی واحد متضمن قبول الگوهای غالب در تاریخ است.

اگر فرض بر این باشد که اقدامات بشری مبتنی بر انگیزه‌ی سود شخصی است، در آن صورت تاریخ بر اثر آرزوهای مادی شکل می‌گیرد و پیشرفت تاریخ را نیروهای اقتصادی در اختیار می‌گیرند. برخلاف این نگرش، تاریخ از نظر فوکوتساوا شامل پیشرفت تمدن می‌شد. تمدن یعنی کارکردهای روح بشری که در مقیاسی گسترده پیشرفت می‌کند و در حوزه‌هایی که شرایط هماهنگ اجازه می‌دهد تحول می‌یابد. از این رو می‌توان گفت که فلسفه‌ی تاریخ فوکوتساوا خلاف الگوی مادی جریان پیدا می‌کند. گرچه فوکوتساوا ثروت را بسیار ارج می‌نهاد اما آن را به‌تنهایی کافی نمی‌دانست و بر این تصور نبود که وجود انسانی فقط بر اثر ثروت به کمال می‌رسد. در میان خصوصیات برجسته‌ی تمدن، صرف‌نظر از وفور ضروریات مادی، فوکوتساوا بر دستاوردهای معنوی و ذهنی تأکید می‌نهاد. این چنین نگرشی راجع به تمدن و تاریخ، همان‌سان که خود فوکوتساوا نیز می‌پذیرد، از آثار غربی مختلفی نشأت گرفته بود.

تأثیرپذیری کتاب نظریه‌ی تمدن از غروب

سودا سوکیچی می‌گوید درک فوکوتساوا از تمدن و تاریخ از کتاب تاریخ تمدن در اروپا (*History of Civilization in Europe*) اثر گیزو (Guizot) و کتاب تاریخ تمدن در انگلستان (*History of Civilization in England*) اثر باکل (Buckle) تأثیر پذیرفته است. گرچه فوکوتساوا به‌طور مستقیم از این دو اثر نقل قول

نمی‌کند، اما پژوهشگران نشان داده‌اند که بخش‌هایی از نظریه‌ی تمدن با توجه به این دو اثر شکل گرفته است.

دانشمندان ژاپن در دوران آغازین میجی با شور و اشتیاق این دو اثر را می‌خواندند و ترجمه‌ی آنها به ژاپنی نیز در همان حدودی صورت گرفت که فوکوتساوا، نظریه‌ی تمدن را به نگارش درآورد. اثر گیزو در سالهای دهه‌ی سی قرن نوزدهم و اثر باکل در سالهای دهه‌ی پنجاه همین قرن انتشار یافت. این دو تاریخ تمدن به روایت کردارها یا رویدادهای تاریخی بسنده نمی‌کردند، بلکه به ملاحظات تاریخی مرتبط با شرایط عمومی زندگی ملتها توجه داشتند. آورده‌اند که گیزو تمدن اروپا را چنان تحلیل می‌کرد که گویی بدن انسان را تشریح می‌کند. او بسان یک عالم فیزیولوژی تمامی اجزای تشکیل دهنده‌ی جامعه‌ها را از هم جدا می‌ساخت و مورد مطالعه قرار می‌داد.

باکل مدعی بود که می‌خواهد بر مبنای روش‌شناسی علوم طبیعی به بررسی تاریخ بپردازد و از این راه به کشف قواعد حاکم بر زندگی بشری و تحول آن دست یابد. مبنای این قبیل تاریخ تمدن‌ها و آثار دیگری که روش‌شناسی مشابهی را برمی‌گزیدند، به‌واقع تجلی جریانی از تفکر در قرن نوزدهم در اروپا به‌شمار می‌آمد. با وجود انتقاداتی که از این نوع از تاریخنگاری عنوان می‌شد، با این حال در آن روزگاران در حد معینی اثربخشی داشت و دانشمندان ژاپنی را که عادت داشتند اعمال و کردارهای حاکمان و قهرمانان را بخوانند احتمالاً در برابر چنین نوآوری‌هایی شگفت‌زده کرده بود. با آن که رویکرد گیزو متمایز بود از رویکرد باکل اما ژاپنیان این حد از تفاوت را متوجه نشده بودند.

فصل هشتم کتاب نظریه‌ی تمدن که به بحث راجع به منشاء تمدن غرب می‌پردازد، از گیزو برگرفته شده است. این امر در مورد فصل سوم نیز صدق می‌کند که می‌گوید تمدن به همه‌ی وجوه زندگی سرایت می‌کند، یا جایی که به چهار وضعیت از زندگی مردمی اشاره دارد که نمی‌توان آنان را متمدن

نامید. بخشی از فصل دوم که کارکردهای گونه‌گون مرحله‌ی متمدن روح را برمی‌شمرد یکسره از گیزو برگرفته شده است.

همچنین این نظر که برتری تمدن مدرن اروپایی از عناصر فکری و تاریخی گونه‌گونی بهره‌مند شده است که در مجموع جریان پیشرفت و بقای آزادی را در غرب ممکن ساخته‌اند، از گیزو برآمده است. بازتاب این نظر را به هنگام مقایسه‌ی تمدن چینی و ژاپنی نیز مشاهده می‌کنیم. او در آغاز فصل هشتم به این موضوعها می‌پردازد، اما از آنجا که تمامی فصل دوم از گیزو برگرفته شده بود، اندیشه‌های مربوط به منشاء تمدن ژاپنی در فصل نهم که به نظر می‌رسد می‌بایست در مقابله با فصل هشتم نوشته شده باشد، به واقع هیچ تقابلی را نمی‌نمایاند. از این گذشته فوکوتساوا توجهی به این نظر گیزو ندارد که می‌گوید پیشرفت تمدن هم خصلتی فردی دارد و هم خصلتی اجتماعی. به جای این، او در فصل سوم می‌گوید که تمدن شامل دستاوردهای مادی و معنوی می‌شود. به نظر می‌رسد که او باید این فکر را از زیرنویس چاپ انگلیسی اثر در آمریکا برگرفته باشد که گیزو می‌گوید تمدن محتاج پرورش سطح فکری و اخلاقی والا، و همچنین ارضاء نیازهای مادی است. در موارد متعددی گیزو بر مراوده‌ی اجتماعی تأکید می‌گذارد، اما چنین می‌نماید که در دوران او اندیشه‌های اجتماعی‌اش را نمی‌ستودند. فوکوتساوا در مورد تأثیر مسیحیت بر اخلاق فردی نیز از منظر گیزو پیروی نمی‌کند. گرچه همه‌ی این چیزها درست است، اما با این حال باید گفت که مبنا و پایه‌ی استدلالش را از گیزو برگرفته است. سودا سوکیچی معتقد است که اندیشه‌های پراکنده‌ی گیزو را می‌توان در بخشهای مختلف کتاب شناسایی کرد، اما نکته‌ای که او به آن چندان توجهی ندارد این است که کلیت این اثر یعنی نظریه‌ی تمدن و چاپ آن در آن هنگام ژاپن و حتی این نوع از تأثیرپذیری از غرب، موقعیتی ویژه و حتی ممتاز به بار می‌آورد که شاید در دیگر کشورهای آسیایی آن هنگام نمی‌توان یافت. در ایران در آستانه‌ی انقلاب مشروطیت البته

رویکردهای متنوع و درخور توجهی به چشم می خورد که مقام و منزلت آنها را باید در جای خود یادآور شد.

سوکیچی می گوید که به نظر گیزو پیشرفت تمدن در گرو معرفت و فضیلت است، اما بلافاصله می پذیرد که گیزو این نکته را نمی شکافد. فوکوتساوا همین امر را برمی گیرد و در فصل سوم و در فصلهای بعدی به تفصیل به آن می پردازد. او خرد و فضیلت را باهم مقایسه می کند و سپس کارکردهای هر یک را شرح می دهد. سپس سوکیچی می گوید این نظر فوکوتساوا که خرد نقشی مهم تر از فضیلت در پیشرفت تمدن دارد و این که نه قدرت حکومت و نه قدرت مردان بزرگ می توانند به تنهایی جهان را به تحرک وادارند، و این که کارکرد خرد و فضیلت از کشور به کشور و در زمانهای مختلف فرق می کند، و همچنین سنجش او راجع به روح عمومی مردم، همه از باکل برمی آید. به نظر سوکیچی اندیشه های باکل نیز در سراسر کتاب پراکنده است. بدین ترتیب شاید بتوان گفت که فوکوتساوا به روشی تلفیقی روی آورده است و در بسط افکارش از آنها سود جسته است.

برخلاف باکل، فوکوتساوا در مورد این که پیشرفت فکری و اخلاقی به کارکردهای معنوی یک فرد به تنهایی وابسته نیست، بلکه از نیروهای پیرامونی نیز تأثیر می پذیرد، نه تأکید می کند و نه نظری در این باره ابراز می دارد. اندیشه های باکل درباره ی ارتباط انسان و طبیعت و این که چگونه پدیده های طبیعی بر پیشرفت یک تمدن تأثیر می نهند، مورد توجه فوکوتساوا قرار نمی گیرند. اندیشه ی باکل در مورد نیروهای پیرامونی با اندیشه های فوکوتساوا راجع به نیروی فکری به عنوان مبنای پیشرفت تمدن، هماوایی و همخوانی ندارند.

نگرانی اصلی فوکوتساوا متوجه این امر بود که ژاپن باید از غرب بیاموزد هرچند که اوضاع طبیعی یکسره متفاوتی از غرب دارد؛ و به نظر او مهمترین چیزی که می بایست بیاموزد علوم طبیعی و تکنولوژی بود، یعنی چیزهایی که

هیچ ارتباطی با محدودیتهای طبیعی جغرافیای ژاپن نداشت. او در مورد استفاده از الگوها در امور انسانی، و بهره‌گیری از آمار به منظور درک این امور از باکل پیروی می‌کرد. از آن‌جا که فوکوتساوا تاریخنگار نبود به ارتباط متقابل الگوهای بشری و الگوهای طبیعی نمی‌پرداخت و سعی نداشت که خصوصیات پدیده‌های طبیعی را بر پدیده‌های تاریخی تعمیم دهد.

سوکیکی می‌گوید با همه‌ی این اثرپذیریها باید گفت که آثار گیزو و باکل، تاریخ تمدن بوده‌اند، در حالی که مسئله‌ی اصلی کتاب فوکوتساوا تاریخ نبود. تاریخ تمدن می‌خواهد روشهایی را که با اتکاء به آنها پدیده‌های گوناگون در یک تمدن سر بر می‌کشند، بیازماید و همچنین شرایط زندگی روزمره‌ی مردم را مورد بررسی قرار دهد، اما کتاب فوکوتساوا می‌خواست بگوید مردم در دوران میجی چگونه می‌توانند تمدن ژاپن را به پیش برانند. از این نظر می‌توان گفت که نظریه‌ی تمدن برنامه‌ای است برای اقدامات حکومت. هدف عمده‌ی فوکوتساوا این بود که بر نگرشها و اعمال تأکید بگذارد و از این طریق انسان و کارکردهای گوناگون او را بسنجد. از این رو باید گفت که تفاوت‌های زیادی میان اثر او و آثار گیزو و باکل مشاهده می‌شود.

به عقیده‌ی سوکیکی به نظر می‌رسد که اندیشه‌های میل نیز در نظریه‌های فوکوتساوا نفوذ کرده‌اند. نه تنها می‌توان این امر را در ارتباط با تجلیل او از آزادی و استقلال بازیابی کرد، بلکه نگرش فوکوتساوا در مورد چین نیز با اثر میل به نام درباره‌ی آزادی و حکومت منتخب نیز همخوانیهایی دارد.

سوکیکی سرانجام به این نظر می‌گراید که فوکوتساوا اندیشه‌هایش را در ارتباط با دانشمندان مختلف غرب پرورانده است. این نوع از تلفیق و از این راه دستیابی به اندیشه‌ای مستقل، به‌ویژه برای آن روزگاران دارای اهمیت بسیار است که سوکیکی می‌بایست به آن نیز جداگانه اشاره می‌کرد. اما سوکیکی به دانش فوکوتساوا در زمینه‌ی تاریخ ژاپن خرده می‌گیرد، به‌ویژه جایی که او ژاپن باستان را حکومتی دینی یا یزدان‌سالاری معرفی می‌کند. در

چنین حکومتی زمین و مردم، ملک شخص خاندان سلطنتی محسوب می شدند. سوکیچی سپس درباره‌ی فوکوتساوا می گوید او در سطحی بالا در مورد نظریه های دانشمندان غرب، گزینشی عمل می کرد و سرانجام افقهای فکری خود را بر آنها می افزود. این واقعیت که او مقلدان چشم بسته ی غرب را می نکوهید، این روش منتخب و مستقل او را می نمایاند.

سودا سوکیچی سپس دو پرسش طرح می کند: نخست این که فوکوتساوا در یادگیری از تمدن غربی چه معنایی را می دید؟ و دوم این که چرا او خود به تنظیم نظریه ای در مورد تمدن دست زد؟ فوکوتساوا کتابش را *Bumeiron no gairyaku* نام نهاد. او اصطلاح *bummei* را پیشتر در نوشته هایش به کار برده بود. این اصطلاح به دو طریق به کار گرفته شده بود. نخست در مقابل مفهوم ارتش (یا نظامیگری)، و دوم مطابق معنای رایج و عمومی آن که به موقعیتی اشاره داشت که در آن هنرهای ادبی پیشرفت کرده باشند. به طور طبیعی همین معنای دوم در ترجمه ی واژه ی انگلیسی *Civilization* به کار رفت و در دوران میجی پذیرش همگانی یافت. در واقع تمدن تا پیش از این زمان در این معنا به عنوان یک مفهوم در ژاپن وجود خارجی نداشت. اما این اصطلاح تمدن دو معنای دیگر هم داشت. یکی از آنها شرایط عمومی شیوه های مردم را دربر می گرفت؛ مانند خصوصیات، نگرشها و چیزهایی دیگر از همین قبیل که ممکن است در اعصار مختلف از هم متفاوت باشند، اما به همین اعتبار می توان گفت که مردم در همه ی دورانها دارای تمدن بوده اند. در مورد مردم ابتدایی و نیمه متمدن می توان گفت که تمدنهایی در سطحی نازل داشته اند. معنای دیگر این واژه به سطحی عالی از تمدن ارجاع می دهد. در زمان فوکوتساوا، این به معنای تمدن غرب بود، و در زبان محاوره این واژه در واقع به معنای شرایط زیستی غربیان به کار می رفت. بنابراین وقتی که از تمدن باستان ژاپن سخن می گفتید، در عین حال ممکن می بود بگویید که ژاپن هنوز پیش نرفته است و به مرحله ی تمدن نرسیده است، و به همین لحاظ باید از

تمدن غرب بیاموزد. با وجود این در حالی که امکان می‌داشت جنبه‌های گوناگون تمدن غرب را تجربه کرد، این که تمامیت تمدن چه معنایی می‌داشت و جوهر آن چه می‌بود، موضوع دیگری بود که می‌بایست به آن پی برد. از این رو فوکوتساوا که حس می‌کرد ژاپن باید از تمدن غربی بیاموزد، تا مرحله‌ی تمدن خود را پیش ببرد، این کتاب را نوشت تا این معضل پیچیده را شرح دهد. با توجه به این واقعیت که باکل و گیزو در تاریخهای تمدن خود به کلیت تمدن می‌پردازند، می‌توان از وابستگی فوکوتساوا به آنان سخن گفت. با این حال هر یک از آن دو تمدن را از دیدگاه تمدن غربی برمی‌رسیدند. اما فوکوتساوا با آن که بر آثار آنان تکیه می‌زد، تمدن خود را در ژاپن جست‌وجو می‌کرد. به همین علت بود که می‌خواست تفسیری کلی از تمدن به دست دهد و تجزیه و تحلیلی تاریخی از تمدن ژاپن. به همین جهت این دو معنای تمدن به هم آمیخته بودند که نباید آن را یک بازی زبان‌شناسانه دانست. او می‌خواست تمدن ژاپن را به سطح تمدن غرب برساند.

از آن جا که تمدن پیشین ژاپن خصلتی متفاوت از تمدن غربی داشت، هنگامی که ذهن ژاپنی در تماس با تمدن غربی درآمد دستخوش اغتشاش گردید. هضم تمدنی کاملاً متفاوت را نباید تمرین فکری دانشگاهی به حساب آورد، آن چه که در این جا مطرح بود، آفرینش یک تمدن بود. اما ژاپن نمی‌توانست از این آفرینش بازبایستد؛ می‌بایست در پویایی جاری تمدن غربی سهیم گردد و از طریق همکاری با این تمدن بکوشد که تمدن خود را به پیش ببرد. در ارتباط با طبیعت تمدن باید با احتیاط رفتار کرد، اما ژاپنیانی که سعی می‌کردند تمدن غربی را بفهمند، جذب کنند و در آن شرکت بجویند برای نخستین بار تجربه‌ای می‌کردند متفاوت از اروپاییانی که فقط در چارچوب تمدن خود زیسته بودند. به همین علت، ژاپنیان در قیاس با اروپاییان در موقعیتی بهتر قرار داشتند که راجع به تمدن اظهار نظر کنند. این درست همان اندیشه‌ای بود که فوکوتساوا در پیشگفتارش مطرح ساخت.

چیزهای غربی را بگیر، با نیروهای ژاپنی بیالا و آنها را به پیش بران.

این اندیشه منحصر به یک تمدن نمی‌شد، بلکه مستقیماً با تمدن ارتباط می‌یافت. به نظر می‌رسد که این امر اندیشه‌ی بنیادی فوکوتساوا بوده است.

سودا سوکیچی می‌گوید آنچه که در بالا آمد استنباط او از مهمترین اندیشه‌های کتاب است که توانسته است بر آنها روشنائی بیفکند. مباحث پیچیده‌اند و حوزه‌های مختلفی را دربر می‌گیرند، و به همین سبب دشوار می‌توان به معنای واقعی آنها دست یافت. به هر حال ممکن است اندیشه‌های فوکوتساوا و تأکیدهای او به میزان زیادی از دانشمندان غربی برآمده باشد، اما کلیت این اثر را باید حاصل فکر خود او دانست. آشکار است که این اصالت از نگرانی او درباره‌ی موقعیت ژاپن نشأت می‌گیرد. این نکته که همه چیز باید به زبان ساده و مردمی به بحث گذاشته شود، نه به صورت مباحث تصنعی انتزاعی، تأکید او بر کارکرد طبیعت بشری (به ویژه احساسات)، این اندیشه که خرد در زندگی روزانه ساری است و طی سالها تجربه کارکرد درونی طبیعت بشری را باز می‌تاباند، همه‌ی اینها تأکیدهای اصیل خود فوکوتساوا بوده است.

این اندیشه‌ها نه فقط از روزگار خود بسی جلوتر بودند، بلکه هنوز نیز از اعتبار کامل برخوردارند. از این گذشته کتاب حاضر حتی اندیشه‌هایی را دربر می‌گیرد که در این روزگاران نیز معتبرند.

کتاب نظریه‌ی تمدن که در قرن نوزدهم میلادی انتشار یافت، نشان می‌دهد که نه تنها ژاپنیان در آن دوران خواستار نوسازی کشور خود بوده‌اند، بلکه چاره‌جویی در این زمینه را امری جدی می‌پنداشته‌اند. مهمترین انگیزه‌ی جنبش نوسازی در ژاپن بی‌تردید وجهه‌ای صرفاً عملی داشته است. ژاپن می‌خواست فنون علمی غرب را فراگیرد تا آن قدر نیرومند و ثروتمند شود که بتواند در برابر تجاوز و استعمار غربی بایستد و هرگونه تهدیدی را از این بابت از میان بردارد. سرنوشت غم‌انگیز دو کشور بزرگ آسیایی چون چین و

هند اندیشگران ژاپنی را نگران می‌ساخت. غربیان مردم این دو کشور را تحقیر می‌کردند و زمام امور آنها را در اختیار گرفته بودند. احتمالاً سیاستمداران و متفکران ژاپن اطلاع زیادی از نفوذ استعمار غرب در کشورهای چون ایران نداشته‌اند، اما شاهد نفوذ فزاینده‌ی قدرتهای غربی در نقاط مختلف جهان بوده‌اند. به همین علت می‌کوشیدند توپ و کشتیهای بزرگ و سلاحهای دیگر به دست آورند و سازمان اجتماعی متفاوتی از نظام فنودالی که در گذشته عقب‌ماندگی کشور را موجب شده بود، برپا سازند.

اندکی بعد، پس از استقرار نظام میجی، شماری از اندیشگران و دانشمندان اعلام کردند که داشتن توپ و تفنگ، کشتیهای جنگی و برپایی شکل تازه‌ای از حکومت کافی نیست. باید اندیشه‌هایی را که در غرب منجر به ظهور این چیزها و نهادها گشتند، فهمید و درک کرد. اما اینان دریافتند که نحوه‌ی تفکر در غرب و نوع اندیشه‌هایی که پیدایی علم جدید را ممکن ساختند، به‌ویژه نحوه‌ی نگرش به عالم خارج و ارتباط انسان با آن، با نگرشهای رایج در ژاپن درباره‌ی همین موضوعها سازگاری ندارند. از این‌رو شماری از دانشمندان ژاپنی با صراحت تأکید کردند که اگر ژاپن بخواهد به‌حدی نیرومند شود که بتواند در برابر غرب بایستد، ناچار باید برخی از مفروضات بدیهی خود را راجع به کارکرد کیهان و عالم خارج به بازاندیشی بسپارد و از راه همین بازاندیشیها به نواندیشی و در نهایت روشهای فکری تازه‌ای دل ببندد. بدین ترتیب دانشمندان ژاپنی مدافع بازاندیشی تمامی دانش سنتی در کشور خود شدند و خواستار دگرگونی نظام آموزشی کشور گشتند و بر ضرورت شیوه‌ی تازه‌ای از آموزش و یادگیری به‌ویژه در ارتباط با مقام انسان و منزلتش در طبیعت، تأکید نهادند. فوکوتساوا را باید یکی از مهمترین دانشمندان و نوآوران ژاپن در این پهنه‌ی تازه دانست. در تحلیلهای مختلف از دوره‌ی میجی دیده‌ام که هیچ اندیشگر دیگری را در حد و در مرتبه‌ی او نمی‌دانند. او آشکارا و بدون واهمه بر لزوم

دگرگونی در حوزه‌ی آموزشهای بنیادی اصرار ورزیده است و از اندیشه‌های خود به دفاع برخاسته است.

در حالی که ژاپن در عصر فتودالی به دست والیان و شوگانهای مستبد افتاده بود و هیچ‌کس را توان آن نبود که به نوآوری بیندیشد، بازگشت نظام پادشاهی که تجلی نوع تازه‌ای از تمرکز بود، فرصتی فراهم آورد که اندیشگران ژاپنی به هواخواهی از نوسازی در سطوح مختلف بپردازند. این دو خصوصیت ژاپن که یکی پراکندگی بود به صورت شوگان‌نشینها و فرمانروایان محلی، و دیگری تمرکز بود که در وجود خاندان سلطنتی متبلور می‌شد، نشانگر موقعیتی پیچیده و چندبعدی است. در ژاپن همه‌ی قدرتها به دست فرمانروایان محلی افتاده بود. اندیشه و دلبستگی ملی تضعیف و بلکه محو گشته بود. در این جاست که ذهن پویا و جست‌وجوگر فوکوتساوا همراه با حال و هوای فکری همان دوران، گذار از پراکندگی به تمرکز را تحولی مثبت به‌شمار می‌آورد. در آن پراکندگی هیچ برنامه‌ی بزرگی، هیچ نقشه‌ی جامعی برای کل کشور طراحی نمی‌شد، در حالی که در این تمرکز ضوابط و معیارهایی یکسان سر برمی‌آورد و فضای خودکامگیهای محلی را محدود می‌ساخت. همین تحول، به شکلی دیگر، در ایران به وقوع پیوست که با جنبشهای اجتماعی و سیاسی نیز آمیخته بود. در مقطع جنبش مشروطیت، سلطنت نامی بیش نبود. اختیاراتش را به حکامی محلی واگذار می‌کرد که با استبداد محض در قلمرو خود فرمان می‌راندند. جنبش مشروطیت بسیاری چیزها را مشروط کرد به رأی مردم. کشور در آن هنگام همه‌ی افقها و چشم‌اندازهای خود را از دست داده بود و در خدمت منافع عده‌ای انگشت‌شمار قرار گرفته بود. مشروطیت راهی را گشود که توانایی جمع‌آوری و سامان بخشیدن به آن را نداشت. تجربه‌ی اجتماعی و سیاسی اندک بود و گرایش به سودجویی بسیار بالا. منافع محلی به صورت عشایر، زمینداران، گروه‌های سیاسی، دستجات سرکش و... همچنان برجا ماند و در

آستانه‌ی جنگ جهانی اول کشور را به ورطه‌ی نیستی کشاند. مردم این بار به مشروطه‌ای متمرکز و سازمان‌دهنده و نظم‌آفرین گرویدند. جنبشی فکری در سطوح معینی از جامعه سر برآورد که خواستار تحقق اهداف مشروطیت به وسیله‌ی حکومتی مسئول و متمرکز بودند. اما این مقطع در عین حال، همزمان گشت با انقلاب بلشویکی اکتبر در همسایگی ایران. این بار منافع محلی پشتیبانی فکری از خارج از کشور به دست آوردند و توانستند آرمانهای تنگ‌نظرانه‌ی خود را در اشکالی به ظاهر نو و مترقی پی بگیرند. اشرافیت سلسله‌ی پیشین که در معرض انحطاط قرار داشت، با آن که در سلسله‌ی جدید طرد نگشته بود و نمایندگانی را در ساختار حکومت جدید جا داده بود، با این حال به امید واهی بازگشت اقتدار درهم فرو ریخته‌اش به سازمانهای مخالف سیاسی پیوست و در برپایی سازمانهای چپ‌اندیش سهم گرفت. امپراتوری روسیه که بقای سلسله‌ی پیشین را تضمین کرده بود، این بار می‌بایست به نحوی دیگر به یاری بازماندگان آن بشتابد تا بتواند حضورشان را در اشکال سیاسی تازه‌ای تضمین کنند و فراگردهای نو سازی را به چالش بخوانند. اگر دوران بازگشت در ژاپن به معنای کنار گذاشتن عصر فئودالی بود، در ایران بازگشت چیزی نبود جز تأمین منافع گروهی ورشکسته در هماهنگی با همسایه‌ی نیرومندش. آن چه به وقوع پیوسته بود در واقع پیچیده‌تر از آن بود که تصور می‌رفت. امپراتوری تزاری روسیه بقای قاجاریه را تضمین کرده بود اما خود بر اثر انقلابی دوران ساز زمینه‌های بقایش را از دست داده بود. جنبشهای نواندیش در ایران دیگر به این سلسله‌ی نالایق اعتماد نمی‌کردند و آخرین پادشاه جوانش را هم نمی‌پسندیدند که از فرط خودخواهی حتی حاضر به اقامت در میهنش نبود. آرایش و بزک دموکراتیک این جوان به حدی کاذب و مصنوعی بود که کسی را در درون به حرکت در نیاورد و نزدیکانش را هم قانع نساخت. با توجه به این اوضاع و احوال است که استقرار تمرکز ملی در ایران با مخالفت‌هایی نیندیشیده در یک سو، و

البته حساب شده و اندیشیده در سویی دیگر مواجه می شود. نوسازی آموزش که از دوران مشروطیت مایه می گرفت، در دوران تازه بانیر و اعتقادی پایدار تعقیب شد که تا به امروز ادامه دارد، و با وجود همه ی وقفه هایی که پدیدار گشت، از پیشروی باز نایستاد.

در ژاپن بازگشت میجی، امیدبرانگیز شد و به تقویت وحدت ملی انجامید، در ایران استقرار تمرکز ملی مخالفت هایی را به بار آورد که بخشی از آن از درون اشرافیت مضمحل قاجاریه نیرو می گرفت، و بخشی از آن از درون نیرو هایی که چپ اندیشی را وسیله ای برای هویت یابی خود ساخته بودند. در همسایگی و در دوردست ها هم فقط نوسازی مهار شده ی ایران را تحمل می کردند، نه نوسازی همه جانبه و گسترده را. ژاپن که در گوشه ای از آسیا در انزوا بود، به اندازه ی ایران محل تلاقی منافع مختلف منطقه ای و جهانی نبود. به همین سبب دخالت بیگانه در ایران به گونه ای فزاینده به چشم می خورد.

در آستانه ی انقلاب مشروطیت در ایران اندیشه هایی سر برکشید که تمامی ساختار فکری جامعه ی سنتی ایران را به لرزه انداخت و بنیادهای اندیشگی دستگاه سیاسی و نظام مذهبی وقت را به چالش و رویارویی فراخواند. منورالفکران عصر مشروطیت به مذهب به صورت بازوی همراه و یاور نگاهدارنده ی استبداد حاکم می نگریستند و حضور آن را در پهنه ی سیاست (پلیتیک) نامطلوب می دانستند. در نتیجه رویارویی با نظام سیاسی به رویارویی با مذهب استبداد پرور نیز میدان داد و سراسر جامعه ی ایرانی را به اشکال مختلف به هم نزدیک گرداند. از درون مذهب اندیشه هایی تازه جان گرفت که همگامی با مشروطه خواهان را می طلبید و توجیه خاصی از مشروطیت را عنوان می کرد. رساله ی نائینی را باید اوج این رویکرد تازه به شمار آورد که در توجیه مشروعیت موقعیت سیاسی تازه از منظر مذهب نگاه می انداخت. اسلام و تفسیر شیعی آن در بستر مشروطیت در ایران نه تنها

از برون که با این رساله حتی از درون در معرض دگرگونی قرار گرفت. گوشه‌ای از این دگرگونی به صورت مخالفت با تغییر در ساختار قدرت تجلی یافت و بهای آن را با قربانی ساختن شیخ فضل الله در پای داوری تاریخ پرداخت. این مخالفت، از این پس، چندان نپایید و نتوانست آشکارا دوام بیاورد. با این حال در حوزه‌ی مذهب کسی نخواست رساله‌ی نائینی را بیروrand و از آرایشی تازه در پهنه‌ی نگرش سیاسی دینی برخوردار سازد. رهبران فکری دینی همچنان به اصول و مباحث فقهی پایبندی نشان دادند و در دوره‌های بعد واکنش سیاسی خود را به انتقامجویی خشونت‌آفرین محدود ساختند. حاصل آن که چشم‌انداز نظری ثمربخشی در بستر تفکر دینی گشوده نگشت و نتوانست از مرز واکنش به سیاست درگذرد. در فرصتی دیگر، در آستانه‌ی انقلاب پنجاه و هفت و در مسیر تحولاتی که پیروزی انقلاب و استمرار بیست ساله‌ی آن را تضمین کرد، همه چیز جلوه‌ای تجربی داشت، حتی نظریه پردازیهای سیاسی و تأملات دینی. آنچه را که ژاپنیان با مدارا و شکیب پذیرا می‌شدند و با بهایی بالنسبه اندک نوسازی همه جانبه را ضمن پیوند با سنت می‌آزمودند، ایرانیان فقط از طریق تغییراتی گران قیمت و خشونت‌زا تجربه می‌کردند و به تجلیات جهان نوین تن می‌دادند. هر جامعه‌ای، به واقع، به سبک خود به استقبال تغییر می‌رود و پذیرای آن می‌گردد. جنبش اسلامی ایران که می‌خواست با انقلاب، بار تحقیر داوریهای عنوان شده را در قرن اخیر از دوش بیندازد، و گناه واپس ماندگی کشور را از خود دور سازد، در عمل ملی سازی جامعه را شتاب بخشید و به اجتماعی شدن همه‌ی عناصر تشکیل دهنده‌ی روحانیت مدد رساند. ملی سازی مذهبی با استقرار حکومت اسلامی به اوج رسید و فقه اجتهادی را که آراء پراکنده و متنوعی به بار می‌آورد، و ادار به قبول ضوابطی عام ساخت. انقلاب اسلامی که می‌خواست سنت دینی و آراء گونه گونه مجتهدان را پاس بدارد، از دروازه‌ی محدود و رسمیت یافته‌ی فقه هزار و چهار صد ساله عبور

کرد و افقهای ناشناخته و رسمیت یافته‌ی بی‌کرانی در برابر مؤمنان ترسیم کرد. سنت‌مداران، سنت‌شکنی پیشه ساختند تا به دفاع از سنت برخیزند. در سوی دیگر اندیشه‌های عرفی قرار داشتند که در بستر مشروطیت جوانه زده بودند و در پرتو آمیزش با غرب‌گرایی و جهان‌نگریهای برآمده از انقلاب اکتبر، هویتی شاخص و استوار از خود بروز نمی‌دادند. این اندیشه‌ها که در مواجهه با انقلاب سنت‌گرا یک‌ه خورده بودند اکنون به تدریج به بازاندیشی واقعیت راستین تاریخی خود علاقه نشان می‌دهند و به بازتعریف منزلتشان می‌نشینند. ژاپنیان که به‌طور مستقیم در معرض اندیشه‌های انقلاب اکتبر قرار نگرفتند، در اساس به تفسیری نو از نحوه‌ی اخذ تمدن غربی علاقه نشان می‌دادند و سعی داشتند سنت آسیب‌پذیر را در ضمن پیشرفت و کسب نوآوری با تغییرات خواسته و ناخواسته سازگار کنند و عملگرایی را بر احتجاجات نظری ترجیح دهند. در حالی که در ایران حرکت نوسازی با دو تفسیر یکسره متفاوت از غرب روبه‌رو گردید و در تماس آمد، ژاپن تنها با وجه غرب غربی‌آشنایی حاصل کرد. در ایران بخشی از اندیشگران غرب را با تقلید و بانگاه به اروپای غربی برگرفتند، و بخشی دیگر به دنبال الگوی شرقی غربی، جهان‌وطنی و هم‌آلودی را سرمشق تفکر و عمل سیاسی خود قرار دادند. از این رو شاید بتوان دو الگوی متفاوت در حوزه‌ی توسعه و اندیشه‌ی سیاسی در دوران معاصر در کشورهای آسیایی شناسایی کرد. کشورهای هم که مانند هند، استعمار را مستقیم تجربه کردند به واقع تنها با وجه غرب غربی تماس داشته‌اند و از آمیختگی پریشان‌کننده، مصون مانده‌اند. ایران بهای متفاوت بودن، بهای مستقل بودن و یک‌ه بودن خود را می‌پردازد که می‌تواند آن‌قدر گران و سنگین بشود که جلوه‌ای مهلک و ویرانگر نیز بیابد.

از مشروطیت می‌گفتیم و از دوگونه اندیشه در ایران که آنها را اندیشه‌های دینی و عرفی می‌نامیم. اندیشه‌ی دینی در اساس، لاهوت را اصل می‌گیرد و از آن‌جا به ناسوت می‌نگرد، در حالی که اندیشه‌ی عرفی ناسوت را محور قرار

می‌دهد و از این جا به لاهوت نگاه می‌اندازد. هر یک از این دو نظام اندیشگی نمی‌خواهد. با اتکاء به یک وجه به نفی وجه دیگر رو آورد. در ضمن در هر یک از این دو نظام فکری گونه‌هایی متنوع از تفکر و تأمل را مشاهده می‌کنیم که خصوصیات مطلق، تلفیقی یا میانه‌رو را متجلی می‌سازند. آن‌چه که در تاریخ معاصر ایران اهمیت می‌یابد، این است که این دو شیوه‌ی فکری هر دو پایه‌پای هم در عرصه‌ی حیات فرهنگی کشور به مقابله یا همزیستی باهم می‌پردازند. در حالی که در ژاپن، روشنفکری به‌طور عمده با مسئله‌ی نحوه‌ی اخذ تمدن غربی دست و پنجه نرم می‌کرد و اختلاف آراء بیشتر بر سر شیوه‌ی عمل بروز می‌کرد، و در نتیجه جبهه‌ی دینی مستقلی در کشور شکل نگرفت، در ایران مذهب به سبب خصوصیات جامع و فراگیری که داشت به خود حق می‌داد که با اتکاء به اندیشه‌ی فقهی در همه‌ی امور زندگی اجتماعی دخالت کند و جایگاه ویژه‌ای را به خود اختصاص دهد. وجه لاهوتی دین در ایران وسیله‌ای بود در جهت سهم‌گیری فزاینده در امور ناسوتی. به یک اعتبار می‌توان گفت که تفکر فقهی، تفکری است ناسوتی که می‌خواهد رفتار مؤمنان را در این دنیا سامان دهد و ضوابط روشن و مشخص برای زندگی این دنیایی تنظیم کند. به همین لحاظ خصلتی عرفی برای خود در نظر می‌گیرد که نمی‌خواهد نظام عرفی دیگری را بپذیرد به خصوص که ادعای غیر لاهوتی بودن هم داشته باشد. تفاوت عمده‌ی نظام عرفی دینی و نظام عرفی غیر دینی در این است که اولی ضوابطی ثابت و پایدار برای همه‌ی دورانها طراحی می‌کند و دومی اصول زندگی عرفی را حاصل توافق مردمان در هر دوره می‌داند. ضوابط نظام عرفی دینی بدین سبب که از منشاء و منبع لاهوتی نشأت می‌گیرند، جلوه‌ای ثابت و تغییرناپذیر می‌یابند و در مقابل مجموعه‌ای از قانونها و قواعد موضوعه واقع می‌شوند که تغییرپذیری در ذات آنها نهفته است. با این حال باید توجه داشت که هر دو به عرف تعلق دارند. مذهبی که براساس عرف وضع نگردد، رواج نمی‌گیرد و مردمان آن مذهب را

بر نمی تابند. از این رو از عرف مذهبی نیز سخن رفته است که به ظاهر از افکار و اعمال مذهبی ناشی می شود. مذهب در آغاز، عرف را برمی گیرد و به آن جلوه ای دینی می بخشد و مردم را به این اعتبار به ادامه دادن عادات و آیینها و اعمال خود تشویق می کند. از آن جا که عرف، برخلاف قانون، واضح معین و مشخصی ندارد، و بسان قانون مدون نیست، مذهب این عادات و رسمها و خوینها و آیینها را برمی گیرد و به خصوص در ساختار فقه آنها را نظم می دهد و مدون می کند و به شکل دین به مردم باز می گرداند. عرف که مولود تکرار عمل جمعی است، سرچشمه ای اساسی بسیاری از قانونها در قدیم و جدید به شمار می رود، چنان که بخش درخور توجهی از قوانین انگلو ساکسن را عرف تشکیل می دهد. استمرار اعمال و کردار خاص در میان مردمی معین در واقع حکایت از اعتقاد و باور آن مردم به این رفتارها دارد. مذهب همین عنصر اعتقادی را برمی گیرد و از آن ایمانی جامع و تدوین یافته به دست می دهد که پیشوایان و حاملان شرع، منشأیی لاهوتی برای آنها قائل می شوند و آن را مبنای احکام خود قرار می دهند. درست در همین جاست که عرف شرعی با عرف غیر شرعی تفاوت پیدا می کند.

هنگامی که پیامبران عرف را به صورت قانون الهی و از جانب خداوند بر مردمان می آورند، راه خدا را بر بندگان می نمایند و همچون شریعت یا و خشور بند جلوه گر می سازند. حال، مردمان یا پیروان دین باید با اعتقادی الهی از این راه، کیش، آیین، قانون یا شریعت، تبعیت کنند و کردارهای متعارف خود را از معنایی دینی که پیامبرشان بر آنان عرضه کرده است، برخوردار سازند. از آن جا که شریعت در ضمن به معنای عرف و عادت است، هنگامی که گفته می شود فاضلترین انبیاء آن است که به وی کتاب و شریعت نازل شده باشد، فرض بر این است که راه و روش زندگی مردم به گونه ای مدون مشخص می گردد، یعنی عرف و عادات به شکلی تدوین یافته به انسانها عرضه می شود. بنابراین فاصله ی زندگی عرفی دینی با زندگی عرفی عادی در

آن حد نیست که پیروان روش عرف شرعی یا حتی هواخواهان عرف عادی مدعی می‌شوند. فاصله‌ی واقعی و معنادار وقتی ملموس سر برمی‌کشد که شریعت صبغه‌ای تغییرناپذیر و ابدی می‌یابد که از تحولات اجتماعی تأثیر نمی‌پذیرد و تا رستاخیز برجا می‌ماند و حتی تصور می‌رود که هر روزه قوی‌تر و بیدارتر خواهد شد. پیروان عرف غیردینی نیز بر این عقیده نیستند که عرف در معرض دگرگونی‌های آنی یا سریع قرار می‌گیرد. عرف، در اساس، چیزی نیست که به آسانی تغییر کند و از میان برود. عرف به واقع خصلتی دیرپا دارد و از تغییرات لحظه‌ای، گریزان است و در امان. با این حال، طرفداران عرف غیردینی، خصلتی ابدی برای عادات و رسمها و آیینها قائل نمی‌شوند. در ضمن می‌دانیم که در فقه اسلامی در تعیین موضوع معاملات و احکام، عرف معتبر است. و چون عبادات و معاملات در آراء مجتهدان دستخوش نوساناتی هستند، و اغلب میزان قابل ملاحظه‌ای از تنوع را پذیرا می‌شوند، بنابراین، ناگفته، اصل تغییر را قبول می‌کنند و از سازگاری با زمانه سر باز نمی‌زنند. بدین سان عرف دینی و عرف عادی، هر دو، وجهی از فرهنگ جامعه و زندگی فرهنگی مردمان به‌شمار می‌آیند و مانند فراگرد فرهنگ‌پذیری و دگرگونی فرهنگی آمیزه‌ای از استمرار و تغییر را به نمایش درمی‌آورند.

با توجه به آنچه آمد، فرض بر این است که تقریب میان دو اندیشه‌ی دینی و عرفی، مشروط به آن که هر دو به فرهنگ جامعه تکیه بزنند و از افراط پرهیزند، امری ناممکن به‌شمار نمی‌رود. اما در عمل، در تاریخ معاصر ایران این دو الگوی فکری در تعارض باهم قرار داشته‌اند و از توسل به خشونت در جهت نفی یکدیگر مضایقه نکرده‌اند. این وضع به‌ویژه هنگامی جلوه‌های ناخوشایند می‌یابد که اندیشگران عرف دینی و عرف غیردینی تجلیات زندگی مذهبی و زندگی دنیوی را وجهی از فرهنگ جامعه نمی‌دانند و هر گروه ابعادی تحکم‌آمیز برای پندارها و تصورات خود برمی‌شمرند. یکی

ایمان دینی را چنان مطلق و تغییرناپذیر می‌گیرد که در نهایت هرگونه تفسیر و تعبیری از آن را فقط حق خود می‌پندارد، و دیگری با دست‌انداختن به ایدئولوژیهای رهایی‌بخش خصلتی دینی به تفکر خود می‌بخشد و در عمل نه تنها آن را تغییرناپذیر می‌سازد، بلکه حق شرح و تفسیر آن را خاص گروهی معین و بسته می‌داند که اغلب به صورت حزبی طراز نوین قد علم می‌کند. این‌گونه مطلق‌اندیشیها راه را بر تفاهم می‌بندند و فرهنگ‌ستیزی پیشه می‌کنند. مذهبی که از درون فرهنگ جامعه برآمده است، از آن دوری می‌جوید و به احکامی جامد دل می‌بندد. تفکر عرفی که می‌خواسته با ارجاع به زیست فرهنگی مردم به نقد دین بنشیند، حال در مسیر رویاروییهای چشم‌بسته با دین، از فرهنگ جامعه که همواره وجهی مذهبی داشته است دل می‌کند و در مقابل آن می‌ایستد.

ترسیم نمایی جامع از این دو گونه رویکرد و جلوه‌های متنوع افراطی و اعتدالی آنها را باید به فرصتی دیگر احاله داد. مهم آن است بدانیم که در دو سو هیچ کوششی جدی در جهت تقریب صورت نگرفته است. هر دو طرف سعی کرده‌اند با برحق جلوه‌دادن خود، اسباب نفی دیگری را فراهم آورند. کسی نخواست راجع به امکان تقریب میان این دو رویکرد بیندیشد و اندیشه‌ی تقریب را در این جهت پروراند. هنگامی که رویکرد فرهنگی به دین را عنوان ساختم در واقع می‌خواستم زمینه‌ساز این تقریب بشوم و تضاد آشتی‌ناپذیر میان دین و عرف را که در ذهن اندیشگران این دو طیف مسکن گزیده است، از میان بردارم و به تفاهم و تقریب توجه دهم. رویکرد دین فرهنگی امکانات تازه و ثمربخشی به دست می‌دهد که نه فقط سد راه تداوم و رشد خصوصتهای کاذب می‌شود، بلکه افقهای تازه در برابر تفاهم و علی‌الخصوص میل به درون‌فهمی دیگری می‌گشاید.

نوآوران دینی در تاریخ معاصر و روشنفکران دینی در سالهای اخیر به این‌گونه از تقریب توجهی نداشته‌اند و همواره تقریب را محدود به ارتباط

میان شیعیان و سنیان ساخته‌اند. اینان حتی تقریب میان فرق شیعی را نادیده گرفته‌اند و گاه دشمنان اصلی خود را در میان آنها جست‌وجو کرده‌اند، چه رسد به تقریب میان تفکر دینی و تفکر عرفی. در واقع تقریب، اندیشه‌ای است جامع و کلی که نمی‌توان آن را به یکی از اجزایش محدود ساخت و در نتیجه عقیم. اندیشه‌ی تقریب که از تفکر میان - دینی نشأت گرفته است و در دورانهایی در همان حد محدود نیز کارآیی نشان داده است، در دوران کنونی فقط در صورتی به فکری بارور تبدیل می‌گردد که خصلتی میان - فرهنگی بیابد. یعنی نزدیکی میان گونه‌های مختلف اندیشه‌ی فرهنگی را هدف بگیرد. بدین لحاظ وقتی که از تقریب سخن می‌گوییم باید به همه‌ی جوانب تقریب نگاه بیندازیم. روزگاری از تقریب میان مسلمانان و مسیحیان سخن می‌رفت، یا از تقریب میان مسیحیان و یهودیان، از تقریب میان کلیسای کاتولیک و کلیسای ارتدکس. پس از جنگ جهانی دوم برای نخستین بار در اروپا جنبشی فکری پدیدار گشت که به تقریب میان موحدان و مارکسیستان علاقه‌مند گشت. در سالهای دهه‌ی شصت میلادی شماری از کاتولیکهای نواندیش پیشگام شدند و خواستار گفت‌وگوی مسیحیان و مارکسیستان شدند. تعدادی از کاتولیکهای اتریشی، و از آن میان استاد کنول، به هواخواهی از گفت‌وگو با دگرانیشان به پا خاستند و سیلی از تهمتها را به جان خریدند. از آن پس با همه‌ی مقاومت‌هایی که سر برکشید، چنین گفت‌وگو‌هایی در محافلی محدود به راه افتاد و اندیشه‌ی تقریب امکانات نوینی از نزدیک ساختن گونه‌های متفاوت تفکر را به جامعه‌ی روشنفکری غرب عرضه کرد. مارکسیستانی پیدا شدند کاتولیک، و موحدان پرچم برافراشتند که خود را حامی تفکر سوسیالیستی در عرصه‌ی عدالت اجتماعی و اقتصادی معرفی می‌کردند. در آمریکای لاتین کلیسا به جنبشهای رهایی‌بخش پیوست و اندیشه‌ی محافظه کارانه‌ی کلیسای رسمی را کنار گذاشت.

در ایران فکر تقریب منحصر شده است به تقریب میان شیعیان و مذاهب

چهارگانه‌ی اهل سنت. این نحوه‌ی تقریب با همه‌ی اهمیتی که دارد، فاقد جامعیت است. خصلتی تجربی دارد ولی به بنیادهای نظری و فرهنگی تکیه نمی‌زند. اندیشه‌ی تقریب فرهنگی به همه‌ی انواع تقریب می‌اندیشد و هیچ وجهی از تقریب را برتر از وجوه دیگر نمی‌پندارد. به این اعتبار تقریب نه تنها به گفت‌وگوی میان مذاهب عمده که شمار پیروانشان به هر حال درخور توجه است، توجه می‌کند، بلکه فکر تقریب را به حدی می‌گستراند که شامل نزدیکی میان فرق کوچک نیز، هرچند که شمار طرفدارانشان اندک باشد، می‌شود. از این رو تقریب در میان فرق شیعی اهمیت می‌یابد و هیچ فرقه‌ای بر دیگری رجحان پیدا نمی‌کند. آنچه که مهم است، اصل گفت‌وگوست نه حقانیت ذهنی. از آن جا که در شیعه فکر تقریب میان فرق شیعی رواج نیافته است، توجه به این جنبه از تقریب یعنی پاسخگویی به یکی از نیازهای مهم تمدنی در دوران معاصر. از این گذشته آنچه که در چارچوب تقریب رسمی اسلامی یکسره نادیده گرفته شده است، تقریب میان موحدان و دگراندیشان است. این جنبه از تقریب نه در گذشته و نه در حال از توجه عملی و نظری برخوردار نگشته است. به همین سبب اندیشه‌ی دینی و عرفی همواره در ستیز با یکدیگر به سر برده‌اند. از سوی دیگر باید منصفانه گفت که در حوزه‌ی تفکر عرفی نیز کوششی در جهت تقریب با اندیشه‌ی دینی شکل نگرفته است.

چنانچه تقریب را به معنای درون‌فهمی فرهنگی دیگری در نظر بگیریم، در آن صورت خصلتی میان-فرهنگی می‌یابد و به عنوان مقوله‌ی دینی صرف متجلی نمی‌شود. در این حالت تقریب به شکل بُعدی از حیات فرهنگی جامعه درمی‌آید و فرض بر این دارد که هر جامعه‌ای تنها در پرتو همزیستی فرهنگی به شکوفایی فکری دست می‌یابد و به پیشرفت می‌رسد. در چنین موقعیتی رویکردی فرهنگی به دین از اهمیتی خاص بهره‌مند می‌شود که هدفش استقرار تفاهم و گفت‌وگوست.

فوکوتساوا یوکیچی در مقطع پایانی قرن نوزدهم میلادی چنین تفاهمی را در میان نحله‌های گوناگون اندیشه‌های دینی و عرفی، ابزار لازم برای دسترسی به پیشرفت، به علم جدید و در نهایت به تمدن می‌دانست. در ایران با آن که اندیشه‌ی تقریب مدتهاست که در اذهان دینی سر برکشیده است، با این حال هنوز فاقد بنیادهای نظری فرهنگی جامع است و به همین لحاظ نتوانسته از محدوده‌ای معین و راتر برود و ابعادی فراگیر بیابد. اندیشه‌ی تقریب را نباید به تقریب میان نحله‌های فکر دینی منحصر ساخت و در نتیجه آن را عقیم گردانید. شکل کنونی کوششهایی که در زمینه‌ی تقریب دینی تعقیب می‌شود در عمل بخشهای گسترده‌ای از جامعه‌ی فکری را از دیده دور می‌دارد و در نهایت از ترویج تفاهم در مقیاسی وسیع باز می‌ماند.

از سوی دیگر تشکیل جامعه‌ی ملی در ایران با معضلاتی دست و پنجه نرم کرده است که برای ژاپن‌یان یکسره غریب و بیگانه می‌نموده است. گذار از قدرتهای محلی به قدرت مرکزی، ژاپن را به مسیری تازه انداخت و اسباب تقویت عناصر ملی را در جامعه‌ی ژاپنی فراهم آورد. در ایران نه تنها این گذار با دشواریهای بیشتری مواجه بود، بلکه حضور اندیشه‌های جهان‌وطن، و از این گذشته عواطف قومی تمدن‌گریز موانعی جدی بر سر راه تشکیل جامعه‌ی ملی و استقرار عواطف مشترک ملی برپا می‌ساختند و حتی هنوز هم مشکل تراشی می‌کنند. ژاپن به یک اعتبار تمدنی بود در یک محدوده‌ی ملی، در حالی که ایران جزیی از تمدنی بود و هست که در واحدهای سیاسی مختلفی پراکنده شده است. این تمدن به‌ویژه در قرن نوزدهم میلادی که نیروهای فعال استعماری در این منطقه به رقابت با یکدیگر می‌پرداختند، تضعیف گشت، علم جدید در این بستر تمدنی از توجه کافی برخوردار نشد، نیروهای مذهبی سنت‌گرا با هرگونه تحولی به مخالفت برخاستند. اینها و عوامل مشابه دیگری، همه دست در دست هم امیال تمدن‌ستیزانه را نیرومند کرد و کار را به جایی رساند که تمدن‌گریزی در گوشه‌هایی از این مجموعه‌ی

مشترک وجهه‌ای عام یافت و در شکل تازه‌ای از خردستیزی حیات خود را از تداوم بهره‌مند ساخت. در ایران نه تنها معضل تمدنی مشکلاتی ناشناخته به بار آورد، بلکه حضور عشایر و ایلات در درون کشور نیز بر دشواریها می‌افزود و شکلگیری دولت مرکزی را با بغرنجیهای متعددی مواجه می‌کرد. وضعیت روانی، اجتماعی و سیاسی بغرنج ایران باعث شد که نیروهای مختلف اجتماعی به یک انقلاب اکتفاء نکنند و آنچه را که از راه اصلاح امکان‌پذیر بود، به انقلابی دیگر، به شورشی ناشناخته و مبهم بسپارند. درست است که هر انقلابی به هر حال نتایجی ناخواسته هم به بار می‌آورد و فوران آگاهیهای تازه‌ای را میسر می‌سازد، اما جامعه بهایی بس گزاف برای این دستاوردها می‌پردازد و گاه این بیم وجود دارد که نتواند به درستی و به سلامت از این انبوه آتش سوزان درگذرد.

روشنفکری ژاپن عملگرا بود، روشنفکری ایران او هام‌پرور. روشنفکری ژاپن به مصلحت جامعه‌ی ملی می‌اندیشید و از رویارویی با واقعیتها گریزان نبود، از آلودگی با قدرت نمی‌هراسید و از اصلاح آن بیم به خود راه نمی‌داد. روشنفکری ایران از پذیرش هرگونه مسئولیتی سر باز می‌زد و به تغییراتی ناشناخته، ناروشن و حتی واپس‌گرا امید می‌بست. تاریخ در نظر روشنفکری ژاپن معنایی ملموس و واقعی داشت، در حالی که در نظر روشنفکری ایران معنای مبهم و آرمانی می‌یافت که عنان آن را طبقه‌ای نوزاد و نابالغ می‌باید به دست بگیرد؛ و به همین لحاظ این روشنفکری می‌توانست همچون ولی و قیم آن پا به میدان عمل بگذارد. آنچه را که این ولی خود خوانده نتوانست به انجام برساند، ولی دیگری فراچنگ آورد که از همه‌ی تجربیات یکصدساله، از مشروطیت به این سو، به آسانی چشم پوشید و منظر دیگری در برابر پراکسیس اجتماعی گشود. روشن‌اندیشی به تاریک‌اندیشی انجامید و تاریخ ناملموس معنایی ملموس اما دگرگونه یافت. اندیشه‌ی اصلاح در ایران از بنیادهای نظری مستحکم و پایداری سود نجست و شتابزدگی به مدد نیرو و

جبر توده‌ها، اعتدال و اندیشه‌ی تغییر تدریجی را از عرصه‌ی جامعه به بیرون پرتاب کرد. زباله‌دان تاریخی که قرار بود مکانی ابدی برای حکومتگران بشود، به گور دستجمعی تفکرات آرمان‌طلب و واقعیت‌گریز تبدیل گردید.

نظریه‌ی تمدن در کشوری چون ژاپن، پیشرفت ملی و تشکیل کشور - ملت مدرن را هدف می‌گرفت. به یک اعتبار، این نظریه به تحولات درونی چشم می‌دوزد و در کشوری مانند ژاپن می‌خواهد بنیادهای ملی را نیرومند سازد. در کشوری چون ایران نیز، نظریه‌ی تمدن می‌بایست بی‌تردید به این اهداف و تحقق آنها در پهنه‌ی ملی دلبستگی نشان دهد، اما به همین اندازه بسنده نکند. بستر تمدنی و بستر ملی ژاپنی، بستری واحد به‌شمار می‌روند، اما بستر تمدنی و بستر ملی ایرانی در دو عرصه‌ی جزء و کل سر برمی‌کشند. عرصه‌ی ملی به تدریج و با گذار از خسرانهای بسیار جا می‌افتد، در حالی که عرصه‌ی تمدنی همچنان در ابهام بسر می‌برد و از عواطف ناروشن و زودگذر تأثیر می‌پذیرد. هنوز هم چنین است. فوکوتساوا در کتاب نظریه‌ی تمدن در اساس به نیرومندی ژاپن می‌اندیشد و هر جا که تمدن را به مفهوم عام مطرح می‌کند به پیشرفت نوع بشر یا جامعه‌های بشری اشاره دارد. در حالی که برای ایران مفهوم تمدن هم به معنای استمرار بخشیدن به اندیشه‌های نوسازی است که از عصر مشروطیت برآمده است، و هم به معنای حوزه‌ی تمدن ایرانی است که کشور ایران در درون آن واقع شده و سرنوشتش با اجزای دیگر آن پیوند خورده است. به این بخش دوم به واقع در تفکر معاصر ایران توجه کافی نشد و نظریه‌ای جامع سر بر نیاورد. آن اندیشه‌هایی هم که به تمدن ملی یا در اصطلاح رایج پیشرفت ملی، می‌پرداختند، اغلب نارسا، واقعیت‌ستیز و در یک کلام فاقد بنیادهای فرهنگی و تاریخی بوده‌اند. یا حکومت و سیاست را امری مطلق پنداشته‌اند، یا یکسره به آنها بی‌اعتنا بوده‌اند و الگوهای مطلق تجویز کرده‌اند.

اندیشه‌ی سیاسی معاصر در ایران همواره تحت تأثیر اندیشه‌های سیاسی غرب، خواه لیبرالیسم، خواه مارکسیسم عرض اندام کرده است و از توسل به تحلیل تاریخ سیاسی و فرهنگی ایران و آمیزش با واقعیتها روی گردان. فکرهای پراکنده‌ای که در زمینه‌ی سیاست، این جا و آن جا سر برآورده است، اغلب با پی‌روی از مُد روز بوده است یا دنباله‌روی از توده‌ها، نه براساس واقعیتهای تاریخ ایران. اگر مُد روز چپ بوده، فکر سیاسی به چپ گرایش یافته است، و اگر غرب‌مآبانه، فکر سیاسی از منظر غرب به نقد کاستیها نشسته است، و اگر مذهبی، اندیشه‌ی سیاسی خواسته خود را با آن همساز و سازگار سازد.

از آن جا که طبقات اجتماعی در ایران در مسیر دگرگونیهای برآمده از مشروطیت به بعد توان آن را نیافتند که تشخیصی مستمر از خود بروز دهند، در نهایت جریزهی کاری ماندگار را کسب نکردند و نتوانستند وراسوی منافع جاری خود متفکرانی اصولی را به‌پروورانند. به همین سبب و در اساس اندیشه‌ی سیاسی می‌بایست اندیشه‌ای باشد ملی، وراسوی منافع گروهی و سودجوییهای کوتاه‌مدت. شکلگیری همین اندیشه‌ی ملی، به‌واقع با معضلات متعدد روبه‌رو شد و ضربات جانخراشی را متحمل گشت. جهان‌وطنی چپ، و جهان‌مداری راست، مجالی برای فکر ملی نمی‌گذاشت و با آسانخواهی دشواریهای پهنه‌ی ملی حیات اجتماعی را نادیده می‌گرفت. در حالی که اندیشه‌ی چپ در کشوری چون چین به ملی‌سازی کشور و مردم چین یاری رساند و پرچم سوسیالیسم را همچون پوششی جامع برای اندیشه‌های ملی به کار بست، و در شوروی نیز چپ‌اندیشان پرولتاریای جهانی را وسیله‌ای دانستند برای تأمین منافع ملی خود، در ایران و کشورهای واپس‌مانده‌ی مشابه، چپ‌اندیشی چیزی نبود جز بیرق اضمحلال، پراکنده‌سازی و سرانجام انحلال خود در دیگری. در بحرانهای اجتماعی، به‌ویژه گذار از سلسله‌ای به سلسله‌ی دیگر یا عبور از وضعیت اجتماعی

خاصی به وضعیت اجتماعی و فرهنگی متفاوتی، اندیشه‌ی انحلال و انحطاط با قوت هرچه تمامتر متجلی می‌شود و در برابر اندیشه‌ی ملی می‌ایستد. چپ‌اندیشی در ایران از درون گروه‌های نوحاسته‌ای برآمد که نه موقعیت اجتماعی باثباتی داشتند و نه امیدی به سهم‌گیری مؤثر در ساختار تصمیم‌گیری کشور. اندیشه‌ی انحطاط از خصوصیات ذاتی چپ‌اندیشی نیست. این اندیشه در ایران با فروپاشی قاجاریه به صورت چپ جلوه گر شد و به تدریج از بازماندگان سرخورده‌ی قاجار فاصله گرفت و به فکر رایج در میان آموزش‌یافتگان عصر پهلوی تبدیل گشت. هواخواهان گونه‌گون اندیشه‌های چپ، بهای عاطفه گسیختگی خود را در مقطع آغازین انقلاب اسلامی با جان خود پرداختند و به تاریخی پیوستند که با آن از خلال جزوات گروهی و حزبی آشنا شده بودند.

با این حال باید گفت که چپ‌اندیشان در میان نحله‌های مختلف روشنفکری از همه جدی‌تر می‌نمودند. گرچه رهبران چپ پایبندی چندانی به آرمانهای اعلام شده نداشتند، اما جوانان چپ‌اندیش گاه به مخاطره تن می‌دادند و از جانبازی نمی‌هراسیدند. در سوی دیگر دیوان‌سالاران عصر مشروطیت به بعد قرار داشتند که اندیشه‌هایشان فاقد جامعیت و بی‌بهره از کلیتی منسجم و به هم پیوسته بود. اینان کار کشور را به پیش می‌راندند اما تفکری فراگیر فراهم نیاوردند. توفان انقلاب اسلامی این هر دو رشته‌ی فکر عرفی را در ایران درنوردید و مدت‌زمانی از صحنه‌ی سیاسی بیرون راند، اما نه برای همیشه.

اگر درست است که اندیشه‌ی پیشرفت در اثر فوکوتسا و با جلوه‌ای تمدنی سر بلند می‌کند و دلبستگی‌های عملی روشنفکر ژاپنی را به نمایش می‌گذارد، می‌توان گفت که در ایران اندیشه‌ی واقع‌گرا با خصلتی تجربی و کورمال کورمال با جلوه‌های قدرت و حکومت تماس حاصل می‌کند و گام برمی‌دارد. واقع‌گرایی و عمل‌گرایی ژاپنی در فکر و ذهن روشنفکری این کشور ریشه

دوانیده است، در حالی که نگاه به واقعیتها در بستر روشنفکری ایرانی حاصل تجربیات تلخ و گاه اندوهبار است. خصلت ایدئولوژیک تفکر عرفی در ایران که ناکامیابی خود را در بستر انقلابی متفاوت به جان آزمود، به گونه‌ی تازه‌ای از فکر ایدئولوژیک میدان داد که از سرچشمه‌ی تفکر مذهبی توشه برمی داشت. رویکرد ایدئولوژیک به جامعه از منظر دین از مجموعه‌ی سنت اندیشه‌ی ایدئولوژیک در ایران مایه می گرفت و به‌ویژه از نظر بسته بودن تفاوت ملموسی با ایدئولوژی غیردینی چپ نداشت. هر دو بر نظام استدلالی منسجم و از پیش اندیشیده‌ای تکیه می زنند که پذیرش عناصر جدید فکری را نمی پسندد و از رویارویی با دگرگونیها می گریزد. یکی به تاریخ همچون عنصری مافوق طبیعی نظر دارد و خود را تنها مفسر مشروع آن می نمایاند، و دیگری عمل خود را در پرتو الهام از خالق یکتا توجیه می کند و به عنوان تنها شارح به حق دستیابی به نیکبختی این جهانی و آن جهانی جلوه می فروشد. فکر ایدئولوژیک مذهبی الزاماً بازتاب تفکر فقهی نیست. نوع خاصی از توسل به فقه که چاره‌جوییهای سیاسی را در اولویت قرار می دهد و عرصه‌ی قدرت را مقدم بر سرنوشت دین می داند یا نحوه‌ی تعیین سرنوشت مؤمنان را تابعی از عنصر سیاسی تبلیغ می کند، سرانجام سرشتی ایدئولوژیک را پذیرا می شود و ضوابطی ثابت و خشک را مانند احکام الهی موجه می سازد. فقه که باب اجتهاد را باز می گذارد، با فرض سازگار ساختن خود با واقعیات زندگی و در غیاب قوانین موضوعه به تنظیم رفتارهای اجتماعی و کسب و کار دینداران می پردازد و حداقل به این اعتبار در صدد کسب مشروعیت برمی آید.

تفکر ایدئولوژیک در واقع گونه‌ی افراطی هر نوعی از اندیشه است که چارچوبی تغییرناپذیر برمی گزیند و به قول مارکس به شکل شعور کاذب تجلی می کند. بدین لحاظ می توان گفت که هر فرد، گروه یا جامعه‌ای پذیرای چنین تفکری می شود چنانچه از نظر فرهنگی مستعد آن باشد. از سوی دیگر

تفکر ایدئولوژیک با رویکرد تمدنی که می‌خواهد نیکبهای فرهنگهای دیگر را گلچین کند و از راه اندیشه‌ی انتقادی به‌گزینی علمی و فرهنگی را رواج دهد، یکسره بیگانه است. واقعیت این است که گوشه‌های مختلف تمدن ایرانی در قرن معاصر از آسیبهای ایدئولوژیک‌اندیشی در امان نبوده است و از صور متنوع آن به‌ویژه تمدن‌گریزی و خوار شمردن فرهنگ خودی فراوان زیان دیده است. با این حال اکنون شاهد بحرانهای جدی در ساختار تفکر ایدئولوژیک در ایران و در حوزه‌ی تمدن ایرانی هستیم. این بحران از دو سو سر برآورده است: از برون، و از درون. وجه برونی آن اصل فروپاشی نظامهای ایدئولوژیک در مقیاس جهانی است، به‌ویژه فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی و نظامهای سیاسی - ایدئولوژیک وابسته به آن؛ و وجه درونی آن بر اثر بحرانهای حکومتها و جنبشهای انقلابی و حتی استقلال‌طلب پدیدار گشته است. فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی نه تنها نظامهای وابسته به آن را در بستر تمدن ایرانی متزلزل ساخت و به بازاندیشی واداشت، مانند جمهوری آذربایجان، تاجیکستان، رژیم کمونیستی افغانستان و جز آن، بلکه احزاب و گروه‌های روشنفکری چپ را نیز رها ساخت و به بازسنجی موقعیت پیشین و کنونی آنها سوق داد. مجموعه‌ای که بر اثر عامل برونی متحول شده است در واقع به سبب آن که بر اثر استدلال درونی متحول نشده، هنوز به ژرفای فکری تازه‌ای دست نیافته است؛ اما مجموعه‌ای که از درون و بر اثر مواجهه‌ی با معضلات درونی متحول شده است این مجال را دارد که به افقهای تازه‌ای برسد، چنانچه صادقانه وضعیت خود را از نو بیازماید. جنبشهای اسلامی دو دهه‌ی اخیر را می‌توان مصداق تحول از درون به‌شمار آورد.

جنبشهای اسلامی در حوزه‌ی تمدن ایرانی کارکردهای تاریخی مهم و حتی دورانسازی دارند که در این جا نمی‌خواهیم به آنها بپردازیم. این جنبشها که در دوره‌ای از حیات خود، دین را در جهت بسیج توده‌ای به کار انداختند و

با صبغه‌ای ایدئولوژیک این بسیج را سازماندهی کردند، به تدریج بر اثر مواجهه با واقعیات حکومتی و منافع ملی و تمدنی و رویارویی با انبوهی از مسائل ناشناخته ناگزیر از تأمل در بنیادهای آغازین و تحرک بخش خود گشته‌اند و به چاره‌جویی رو آورده‌اند. در حالی که سیاست طرد جهان خارج از محدوده‌ی خود و طرد شرق و غرب را اعلام می‌کردند، اکنون به سیاست گفت‌وگو با تمدنهای دیگر علاقه نشان می‌دهند. این چرخش آشکار حاصل برخورد با واقعیات جهان کنونی است، نه حاصل دگرگونی اندیشیده‌ی مبانی فکری. هنوز این گردش فکری بنیادهای سامان یافته و استواری برای خود دست‌وپا نکرده است. گفت‌وگوی تمدنها در حد جلوه‌ای از سیاست خارجی تقلیل یافته است و حتی به گفت‌وگوی درونی، به گفت‌وگوی با دگرانیشان نینجامیده است. فرهنگی که از گفت‌وگو در درون سر باز زند، توانایی گفت‌وگوی با برون را پیدا نمی‌کند، و حتی اگر به چنین گفت‌وگویی بپردازد به چیزی نخواهد رسید مگر تفاهمی تازه در عرصه‌ی سیاست خارجی. فکر تمدنی، فکری جزئی نیست، سیاست خارجی نیست، برنامه‌ی توسعه و پیشرفت اقتصادی نیست. اندیشه‌ی تمدنی، اندیشه‌ای است جامع در ارتباط با این جهان و آن جهان، مقام و منزلت تمدنها و جایگاه تكثر و تنوع فرهنگی. بدیهی است که در پرتو این نگرش به پیشرفت اجتماعی، سیاست خارجی و توسعه‌ی اقتصادی نیز توجه می‌شود؛ ولی نگرش تمدنی نه در این حد خلاصه می‌شود و نه اندیشه‌ای که مورد نظر برنامه‌ریزان ملی است.

فوکوتساوا در کتاب نظریه‌ی تمدن در اساس به پیشرفت ژاپن می‌اندیشد، اما جهان را از نظر دور نمی‌دارد و از توجه به تمدن در عرصه‌ی جهان غافل نمی‌شود. آنچه در آن دوران او را به خود مشغول می‌کرد، موقعیت ژاپن بود در ارتباط با غرب. از این رو کتاب او حول همین محور می‌چرخد. ماکه یک قرن پس از او به تمدن توجه می‌کنیم باید ابعاد تازه‌ای به این فکر بیفزاییم و

اندیشه‌ی تمدنی را با توجه به مسائل تمدن ایرانی طراحی کنیم؛ تفکر تمدنی را محدود و منحصر به سیاستهای برنامه‌ای نسازیم و چارچوب علمی و روش‌شناختی آن را نیز بیابیم؛ از ابهام‌آفرینی پرهیزیم و تمدن را به یکی از اجزای آن، خواه دین باشد، خواه توسعه، تقلیل ندهیم. فکر تمدنی در قیاس با فکر تمدنی در ژاپن قرن نوزدهم با بغرنجیهای به مراتب بیشتری سروکار دارد. فکر تمدنی نه تنها پایه‌های نظری گسترده‌ای در علوم انسانی دارد و می‌تواند داشته باشد، بلکه کاربرد آن در مورد هر تمدن به گونه‌های مختلف تجلی پیدا می‌کند که کامیابی آن نیازمند کوششهای ژرفانگرانه‌ی جداگانه‌ای است. کسانی که اندیشه‌ی تمدنی را در گفت‌وگوی میان تمدنها جست‌وجو می‌کنند، در واقع می‌خواهند به اندیشه‌ی رویارویی تمدنها واکنش نشان دهند و راه را برای پذیرش مجدد خود در ساختار کنونی روابط بین‌الملل هموار سازند. این واکنش موردی خواهد بود و بی‌بهره از جامعیت. مبانی نظری اندیشه‌ی تمدنی یک چیز است، و انطباق آن با مورد تمدن ایرانی چیزی دیگر. به هر دوی آنها باید اندیشید. ملی‌گرایی ایرانی که از مقطع انقلاب مشروطیت به این سو به اشکال مختلف سر برکشیده است از توجه به مسائل برآمده در این بستر چندبعدی غافل بوده است. کسانی هم که می‌کوشند اندیشه‌ی ملی را در یکی از تشکلهای آن محبوس سازند، از رویکرد ملی به معنای گسترده‌ی کلمه، و از رویکرد تمدنی به معنای عام و خاص آن آگاهی درستی ندارند. معضل بلافصل ما امروز توجه به بازجان‌بخشی تمدن ایرانی است. ولی این معضل را نمی‌توان درست ترسیم کرد و برای آن راه‌حلهایی مناسب جست، بی‌آنکه به اندیشه‌ی تمدنی به‌عنوان چارچوب فکری جامع و سامان‌یافته‌ای توجه داشت.

چنگیز پهلوان

خرداد ۱۳۷۸

پیشگفتار چاپ اول

سخنی درباره‌ی نویسنده و زمانه‌ی او

فوکوتساوا یوکیچی از اندیشمندان بلندآوازه‌ی ژاپن در قرن نوزدهم میلادی است. در سال ۱۸۳۴ به دنیا آمد و در سال ۱۹۰۱ درگذشت. از یک خانواده‌ی پایین‌مرتبه‌ی سامورایی برخاست و یکی از روشنفکران پرنفوذ دوران میجی گشت. تأثیر او در پیشرفت و نوسازی پرتحرک ژاپن مورد قبول همه‌ی تحلیل‌گران تاریخ این کشور است. فوکوتساوا نوشته‌های دیگری هم دارد که در آنها به تحلیل موقعیت غرب و ترغیب به آموزش و یادگیری می‌پردازد. می‌گویند کتاب *نظریه‌ی تمدن برجسته‌ترین کار او* به‌شمار می‌رود و حاصل کوششهای تجربی او به عنوان آموزگار، اندیشگر و روزنامه‌نگار است.

کتاب *نظریه‌ی تمدن* که در هشتمین سال حکومت میجی انتشار یافت در سال ۱۸۷۴ یعنی یک سال پیش از انتشار نوشته شده بود. در آن هنگام فعالیتهای ژاپن برای دست‌یافتن به نوسازی اجتماعی هنوز در مرحله‌ی آغازین به سر می‌برد. در سالهای هفتاد قرن نوزدهم رویاروییها و ضدیتیهای سیاسی به اوج رسیده بود. اندیشه‌ی خواستاران استقرار پارلمانی گزیده‌ی مردم با اندیشه‌ی کسانی که هنوز رؤیای بازجان‌بخشی به نظم کهن را در سر می‌پروراندند، روبه‌روی هم قرار می‌گرفت. در یک سو گروهی سرمست از

اندیشه‌های غرب‌گرایی و در سویی دیگر گروه‌های مخالف با نوسازی قرار داشتند. کوتاه سخن آن که، زمانه‌ای بود که احساس‌های ملی آشفته بود و جامعه‌ی ژاپن کورمال کورمال راه می‌پیمود. کتاب نظریه‌ی تمدن در چنین فضایی انتشار یافت.

کتاب نظریه‌ی تمدن بازتابی است از جریان‌های گوناگون فکری ژاپن در دهه‌ی هفتاد قرن نوزدهم و در حالی که فوکوتساوا می‌کوشد نظریه‌ای عمومی راجع به تمدن ارائه دهد به یکایک این جریان‌های فکری نیز می‌پردازد. دو جریان عمده در آن زمان عبارت بود از: شیفتگی پرستش‌گونه و سطحی نسبت به غرب، و ضدیت و ستیز لجوجانه با غرب. فوکوتساوا تصویری تاریخی از غرب ترسیم می‌کند و تحلیلی تاریخی از فرهنگ گذشته‌ی ژاپن به‌دست می‌دهد و با آوردن مثال‌های فراوان از گرایش‌های فکری نادرست آن عصر انتقاد می‌کند. از جمله تأکید دارد که تمدن غرب به هیچ روی نمونه‌ی کامل یک تمدن آرمانی نیست ولی ضدیت چشم‌پسته با آن را نمی‌پسندد و به‌سود ژاپن نمی‌داند. اعتقاد او بر این بود که ژاپن نخست باید بر روح تمدن جدید دست یابد و سپس به ظاهر آن بپردازد. در این باره هوشمندانه به نکته‌هایی اشارت می‌کند و رویاروی گرایش‌های سطحی رایج در عصر خود می‌ایستد. به‌همین خاطر است که فوکوتساوا در آن هنگام تمایل زیادی به ایجاد فوری یک پارلمان گزیده‌ی مردم نداشته است و بر این اعتقاد بوده است که پیش از هر چیز باید زندگی فکری مردم ژاپن را اعتلاء بخشید. از این رو کسانی را که غیرمسئولانه با حکومت برخورد می‌کردند نکوهش می‌کرد و خواستار آن بود که حکومت در برابر افراطی‌گری‌ها موضعی استوارتر بگیرد. با این حال فوکوتساوا در برابر نظریه‌هایی که آزادی فکری را تحمل نمی‌کردند و مدارای با دیگراندیشان را روا نمی‌دانستند با جرأت ایستادگی می‌کرد و اصرار داشت که تمدن به معنای همزیستی نظریه‌های گوناگون فلسفی است. فوکوتساوا برای حوزه‌ی سیاست اهمیت زیادی قائل بود. به‌نظر او یکی از

هفته‌های مهم توسعه نیافتگی ژاپن در آن روزگار این بود که در طول تاریخ این کشور بیش از اندازه بر منزلت و حیثیت افراد و گروه‌ها تأکید شده است. او می‌گوید قدرتهای سیاسی سنتی در ژاپن چنان حیثیتی برای خود فراهم آورده بودند که دیگر جنبه‌های زندگی اجتماعی را تابع خود می‌ساختند و از رشد آنها جلوگیری می‌کردند. با توجه به این که تمدن غربی در آن دوره باعث دگرگونیهای ریشه‌ای سیاسی شده بود، طبیعی بود که فوکوتساوا به چنین مسائلی بپردازد و خواستار تحول سیاسی در جامعه‌ی ژاپن باشد. به همین دلیل فوکوتساوا حفظ جامعه‌ی سیاسی ملی ژاپن را امری بی‌نهایت مهم می‌داند و می‌گوید گرچه تداوم خاندان امپراتوری نمادی استثنایی است که جامعه‌ی سیاسی ملی ژاپن را حفظ کرده است ولی امروز فقط با حفظ استقلال ملی و جامعه‌ی سیاسی ملی ژاپن، این نهاد می‌تواند به حیات خود ادامه دهد و برای ژاپن سودمند واقع شود. بحثهای او راجع به اهمیت جامعه‌ی سیاسی ملی و حفظ استقلال کشور بحثهایی است جاندار که بی‌تردید در روزگار کنونی نیز از اهمیت برخوردار است. به همین خاطر ضمن آن که تمدن غرب را با تحلیلی روشن‌بینانه می‌ستاید معتقد است که شهروندان ژاپن باید کوششهایی مشخص انجام دهند تا استقلال ملی این کشور را در برابر تهدید کشورهای غربی حفظ کنند. از این رو تأکید داشت که باید روح تمدن غربی و نه ظاهر آن را گرفت تا حفظ استقلال ملی ژاپن در آینده‌ی نزدیک و دور ممکن گردد. فوکوتساوا با این که در پذیرش روح اساس تمدن غرب به خود تردید راه نمی‌داد، مخالف آن بود که غربیان بتوانند در ژاپن آزادانه به هر کاری که مایلند دست بزنند و به دلخواه خود عمل کنند. به همین علت با فشارهای دیپلماتیک و اقتصادی غرب در مورد ژاپن مخالفت می‌کرد و خواستار برابری کامل ژاپن با غرب بود. او در عین حال به شدت با امپریالیسم اقتصادی غرب مخالفت می‌ورزید.

مهمترین خصلت تفکر فوکوتساوا در این است که او به مفهوم پیشرفت

اعتقاد دارد. به نظر او تمدن از مرحله‌های ابتدایی و نیمه توسعه یافته گذشته و به مرحله‌ی تمدن جدید رسیده است، ولی در این حد نیز نخواهد ایستاد و باز هم به سوی کمال خواهد رفت. به نظر او تفاوت میان غرب و ژاپن در آن دوره، امری گذرا و موقتی است به شرط آن که ژاپنیان راه را درست برگزینند. اندیشه‌ی پیشرفت که امروزه امری عادی به شمار می‌رود در روزگار فوکوتساوا دارای اهمیت زیاد بود.

با آن که فوکوتساوا برای حکومت و حوزه‌ی سیاست اهمیت زیاد قائل بود، تأکید داشت که خرد تمامی مردم یا به اصطلاح روح زمانه است که کشوری را به سوی تمدن می‌راند. در نظر او مردان بزرگ و قدرتهای حکومتی به تنهایی نمی‌توانند کاری از پیش ببرند. این تفکر او در برابر اندیشه‌ی کسانی قرار می‌گرفت که فکر کردند طبقه‌ی حاکم می‌تواند به تنهایی جامعه را به پیش براند و در نتیجه سطح خرد و فرهنگ مردم را مهم نمی‌شمردند. به نظر او سطح خرد یک تمدن را، خرد افراد برتر و خرد مردم عادی در مجموع تشکیل می‌دهد. با این حال او اعتقاد داشت که فرمانروایان می‌توانند مردم را راهنمایی کنند و سطح تمدن را به پیش ببرند و کشور را به حرکت درآورند و اگر در این راه موفقیت فوری کسب نکنند، اثر کوششها و تلاشهایشان در آینده ظاهر خواهد شد و بر مردم تأثیر خواهد گذاشت. گرچه این قسمت به روشنی در بحثهای او عنوان نشده است ولی در نهایت منطق او به چنین نتیجه‌ای می‌رسد. نظر او مغایر نظر کسانی است که فکر می‌کنند تمامی گناه توسعه نیافتگی ناشی از طبقه‌ی حاکم است. او سطح نازل خرد مردم را نیز در این جریان مؤثر می‌داند. فوکوتساوا معتقد است که وقتی اندیشه‌ی روشنفکری در وجود تمامی مردم رخنه نکرده باشد و به اصطلاح به صورت روح زمانه تجلی نکند، نمی‌توان مردم را در مسیر پیشرفت همه جانبه به حرکت درآورد.

نظریه‌ی فوکوتساوا درباره‌ی روح زمانه به این معنا نیست که تمامی

کردارهای آدمی در شرایط ثابت و تغییرناپذیر صورت می‌گیرد. او به اراده و همل آدمی ارج می‌نهد و معتقد است که دانشمندان و سیاستمداران باید مردم را در جهت درست و مناسب رهنمون گردند. در واقع اعتقاد او بر این است که باید شرایط و موقعیت یک کشور و گذشته‌ی فرهنگی آن را به حساب آورد و با توجه به تمامی این وضعیت دست به اقدام زد. به همین خاطر تأکید می‌کرد که دانشمندان و سیاستمداران حکومت می‌جی در اخذ تمدن غربی نقشی بسزا دارند. در واقع فوکوتساوا در طرح هر مسئله‌ای جنبه‌های گوناگون آن را بر می‌رسد، نکته‌های سودمند و ناسودمند آن را نمایان می‌سازد، به‌ویژه بر جنبه‌های فرهنگی تأکید خاص می‌کند و سرانجام خواننده را به سوی نتیجه‌ی دلخواه خود سوق می‌دهد. شیوه‌ی استدلال کردن او بسیار آموزنده است و نمایانگر غنای تفکر دیالکتیکی او است.

فوکوتساوا تمدن را میراث گذشته و هدیه‌ای برای آینده می‌داند. در نظر او پیشرفت تمدن یعنی برگرفتن این میراث و رشد دادن آن. در سراسر کتاب، این نگرش و اندیشه را مشاهده می‌کنیم. از نظر او با همه‌ی انتقادهایی که بر آیین شینتو، آیین کنفوسیوس، آیین بودا و مسیحیت وارد است، اینها نه فقط نهادهای گذشته بوده‌اند، بلکه عوامل شکل‌دهنده‌ی تمدن آینده نیز هستند. اما به نظر او این نهادها باید خود را با روزگار جدید هماهنگ سازند و از تحول درونی خود نهراسند. در استفاده از میراث گذشته می‌گوید وفاداری سنتی را که در حوزه‌های فئودالی در وجود طبقه‌ی سامورایی تجلی می‌یافت، می‌توان به یک روحیه‌ی ملی مبتنی بر وفاداری تبدیل کرد. در مخالفت با پذیرش بی‌چون و چرای غرب، معتقد بود که نباید همه‌ی رسمهای کهن ژاپن کنار نهاده شود. به نظر او آن‌چه که باید از جامعه‌ی ژاپن رخت بر بندد، رسمهای زیان‌آور است.

اگر کسی سود فردی را انگیزه‌ی کردارهای افراد بداند در این صورت تاریخ حاصل آرمانهای مادی انسان می‌شود و در نتیجه به صورت برآیند

نیروهای اقتصادی جلوه می‌کند. اما در نظر فوکوتساوا، تمدن حاصل عملکرد روح انسانی است. او خرد را اساس و پایه‌ی تمدن می‌داندست و معتقد بود هر جا که شرایط زندگی به گونه‌ای هماهنگ باشد، تمدن به پیش می‌رود. بنابراین الگوی فکری فوکوتساوا با نظریه‌ی مادی تمدن نمی‌خواند. گرچه او بر ثروت ارزش بسیار می‌نهد ولی معتقد نیست که تنها ثروت است که وجود انسان را تعیین می‌کند. او رفاه و شکوفایی زندگی مادی را در شمار ضرورت‌های تمدن می‌داند ولی بر دست‌آوردهای معنوی تأکیدی خاص دارد.

دو کتاب غربی یعنی تاریخ تمدن در اروپا اثر گیزو و تاریخ تمدن در انگلستان اثر باکل بر کار فوکوتساوا اثر گذاشته‌اند. دانشمندان ژاپنی در آغاز دوران میجی این دو کتاب را می‌خواندند. اثر گیزو در سالهای سی قرن نوزدهم و اثر باکل در سالهای پنجاه همین قرن، انتشار یافت. این دو کتاب بیشتر به مسائل عمومی زندگی ملتها می‌پرداختند تا به رفتارها و کردارهای افراد معین. در آن زمان گفته می‌شد که گیزو تمدن اروپایی را همانند یک کالبدشناس، تشریح کرده و مورد بحث قرار داده است و بسان یک عالم فیزیولوژی جنبه‌های مختلف آن را بر رسیده است. باکل می‌خواست تاریخ را بر اساس روش‌شناسی علوم طبیعی مورد بررسی قرار دهد. انتشار این کتابها و کتابهایی از این دست با همین‌گونه روش‌شناسیها بیانگر نوعی از تفکر در جهان فکری قرن نوزدهم بود. با وجود انتقادهایی که می‌شد، این‌گونه تاریخ‌نویسی در آن روزگار نفوذی بسیار داشت. فوکوتساوا از اندیشه‌های این اندیشگران و همچنین از اندیشه‌های جان استوارت میل تأثیر پذیرفته است ولی سرانجام خود بر اندیشه‌ای مستقل دست یافته و نظریه‌ی تمدن را نوشته است. فوکوتساوا می‌خواست که ژاپنی به تمدن ژاپنی دست بیابد. سعی داشت با طرح نظریه‌ای عام راجع به تمدن به تحلیلی خاص از تمدن ژاپن برسد. کتاب فوکوتساوا نه فقط در مقایسه با زمان خود اندیشه‌های مترقی دربرداشت

بلکه بسیاری از جنبه‌های تفکر او برای روزگار کنونی نیز دارای اعتبار هستند.*

کتاب نظریه‌ی تمدن را دیوید ای. دیلورث (David A. Dilworth) و جی. کامرون هرست (G. Cameron Hurst) از استادان دانشگاه‌های آمریکا به انگلیسی ترجمه کردند و دانشگاه سوفیا در توکیو آن را به چاپ رساند. سازمان فرهنگی سازمان ملل (یونسکو) این کتاب را در مجموعه‌ی کتابهای برگزیده‌ی یونسکو پذیرفت و به این ترتیب بر آن ارج نهاد. ترجمه‌ی فارسی از روی متن انگلیسی انجام گرفته است. هر جا که زیرنویسها با علامت م.ا. مشخص شده، توضیحاتها از مترجمان انگلیسی زبان است، و هر جا که در پانوشتها به علامت م. بسنده شده، از مترجم فارسی است. طبیعی است که بقیه‌ی زیرنویسها، همه از خود نویسنده است. با وجود این که این کتاب در برخی از جایها احتیاج به توضیحات بیشتری دارد، ولی از آن جا که فرض بر این بوده که خواننده‌ی این کتاب نمی‌خواهد با جزئیات تاریخ ژاپن آشنایی حاصل کند، مترجم فارسی نیز فقط در موارد ضروری زیرنویسهایی افزوده است. آنچه اهمیت دارد شیوه‌ی استدلال کردن و مسیر کلی اندیشه‌های طرح شده در این کتاب است، بنابراین اگر خواننده بتواند تصویری عام از هدف نویسنده به دست آورد، ترجمه‌ی کتاب سودمند افتاده است. مترجم فارسی بر کاستیهای کار خویش نیک آگاه است ولی امیدش این است که با برخورداری از راهنماییهای اهل نظر اگر فرصتی دیگر دست دهد تا حدی از این کاستیها بکاهد.

سالها پیش از این، مترجم با بنیان گذاشتن مرکز اسناد فرهنگی آسیا دست به

* فکر اصلی و آگاهیهای این بخش، از مقاله‌ی سودا سوکیشی راجع به فوکوتساوا و یادداشت مترجمان انگلیسی زبان برگرفته شده است.

یک رشته فعالیتهای گوناگون فرهنگی در ارتباط با آسیا - به استثنای خاور میانه‌ی غربی - زد تا ایرانیان با زمینه‌های فرهنگی این بخش عظیم از قاره‌ی پهناور آسیا آشنایی بیشتر حاصل کنند و پیوندهای دیرینه‌ی فرهنگی استوارتر گردد، اما این کوششها نافرجام ماند. در آن هنگام در بین کارهای مختلف، رشته‌ای از فعالیتهای ترجمه‌ی کتابهای مربوط به تاریخ و فرهنگ و تمدن کشورهای آسیایی و معرفی متفکران این قاره اختصاص داده شده بود. بخشی از این کتابها انتشار یافت و در دسترس همگان قرار گرفت و بخشی دیگر که آماده‌سازی و چاپ‌سپاری آنها نیاز به زمان بیشتر داشت، و در عین حال از متنهای مفصل و اساسی به‌شمار می‌رفتند هنگامی برای چاپ آماده شد که مرکز یاد شده در واپسین دوران فعالیت خود بود. برخی از این متنها به همت خود مترجمانی که با این مرکز همکاری داشتند انتشار خواهد یافت. این بخش از کوششهای مرکز اسناد فرهنگی آسیا در واقع می‌بایست زمینه‌های لازم را برای پژوهشهای تطبیقی در زمینه‌ی اندیشه‌های فرهنگی و اجتماعی فراهم آورد و علاقه به این رشته از پژوهشها را که هنوز در میهن ما جایی استوار نیافته است، رواج دهد. کتاب حاضر را باید دنباله‌ی همان کوششها و آرزوها دانست.

کتاب نظریه‌ی تمدن ما را با اندیشه‌ی یکی از متفکران ژاپنی در دورانی آشنا می‌سازد که همزمان در ایران نیز تفکر نو سازی و پیشرفت نمایندگانی یافته بود و کوششهایی در این راه صورت می‌گرفت. آگاهی از اندیشه‌های آسیایی در اواخر قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم این امکان را فراهم می‌آورد که با توجه به بستر فرهنگی اجتماعی آنها دست به مقایسه زد و ارزشها و کاستیهایشان را سنجید و زمینه‌های تدوین تاریخ جامع فکر و فرهنگ ایران را در این دوره فراهم آورد. در این جایی آن که بخواهیم به این مقایسه و سنجش دست یازیم، فقط یادآور می‌شویم که جریان اندیشه در ژاپن از تداوم چشمگیری برخوردار گردید که در عین حال نشانگر شکیب و

نخونسردی اندیشمندان آن کشور است، در حالی که از آغاز قرن بیستم اندیشه‌های ایرانی دستخوش دگرگونیهای بسیار شد و در مجموع از تداوم درخور بی‌بهره ماند. به‌ویژه نوع خاصی از اندیشه‌ها مانع عمده‌ای بر سر راه تحول طبیعی اندیشه در ایران گشتند و نگذاشتند فکرهای گوناگون با هم آمیزش بیابند و ترکیبی تازه از آنها به‌دست آید. سرانجام باید گفت که اندیشه‌ی نو سازی و پیشرفت با آن‌که تحولی جدی در نهادها و ساختهای اجتماعی پدید آورد اما در رویارویی با ساده‌اندیشی به‌ناچار متحمل ضربه‌هایی جبران‌ناپذیر گشت.

چنگیز پهلوان

پائیز ۱۳۶۳

پیشگفتار نویسنده

نظریه‌ی تمدن به مسئله‌ی تکامل روح بشر می‌پردازد. اهمیت آن در این نیست که تکامل معنوی فرد را به بحث می‌گذارد، بلکه در این است که تکامل معنوی تمامی یک ملت را مورد نظر قرار می‌دهد. از این رو شاید بتوان نظریه‌ی تمدن را نظریه‌ی تکامل ذهن مشترک مردم نام نهاد. بسیاری از مردمان در زمینه‌ی روابط اجتماعی دارای نظرهای نادرستی هستند زیرا که نفع آنان محدود به این است که سود یا مزیت آنی به دست آورند. وقتی که رسمهایی برای مدتی دراز پابرجا بمانند، تقریباً دیگر نمی‌توان میان آن‌چه که طبیعی است و آن‌چه که عمل انسانی است تفاوت گذاشت. در بسیاری از موارد آن‌چه که طبیعی به نظر می‌رسد در واقع حاصل رسم است و برعکس. از این رو ترسیم کردن نظریه‌ای درباره‌ی تمدن کاری است دشوار چون که ادعا دارد که می‌خواهد رشته‌های درهم پیچیده‌ی طبیعت و رسم را از هم باز کند.

فرهنگ جدید اروپای هزار سال از هنگام سقوط رم تکامل یافته است، و خاستگاههای آن حتی از این هم کهنتر است، اما از آن وقتی که ملت ژاپن بنیاد گذاشته شد نیز دو هزار و پانصد سال سپری شده است. در این دوران تمدن ما به سطح کنونی تکامل خود رسیده است، اما ناگزیر مسیر پیشرفت ژاپن با مسیر تمدن غربی تفاوت داشته است. از هنگام ورود آمریکاییان در سالهای دهه‌ی پنجاه قرن نوزدهم، کشور ما با بسیاری از ملتهای غربی پیمانهای بازرگانی بسته است. از این هنگام ژاپنیان دانستند که غرب به واقع

وجود دارد و به تفاوت‌های عظیم تمدن شرق و غرب پی بردند. مردم ناگهان تکان خوردند و عواطف عمومی، دستخوش اغتشاش گردید. درست است که دگرگونی‌هایی که در سرنوشت تاریخ دو هزار و پانصد ساله‌مان پدیدار گردید ما را اغلب تکان داده است، اما اگر بخواهیم از آن نیرویی سخن بگوییم که ژرفای ذهن مردمان را تکان داده است، باید روابط اخیر با خارجیان را قدرتمندتر از مجموعه‌ی رویدادهایی دانست که از زمان ورود آیین کنفوسیوس و آیین بودا از سوی چین در گذشته‌ی دور، صورت گرفته است. از این گذشته آموزش‌های بودایی و کنفوسیوسی اندیشه‌ها و کردارهایی آسیایی را منتقل ساختند. این آموزش‌ها فقط از نظر مرتبه با نهادهای ژاپنی تفاوت داشتند و در نتیجه گرچه بدیع می‌نمودند ولی در نظر نیاکان ما آن قدرها هم غریب نبودند. اما این امر در مورد روابط با خارجیان در تاریخ اخیر ما صادق نیست. ما را ناگهان به سوی تماس نزدیک با کشورهای پرتاب کرده‌اند که تمدن بومی آنها از نظر موقعیت جغرافیایی و عنصرهای فرهنگی، از نظر تحول این عنصرهای فرهنگی و مرتبه‌ی تحول آنها، با تمدن ژاپنی تفاوت دارد. برای ما ژاپنیان اینها نه فقط تازه و عجیب‌اند، بلکه هر آنچه که راجع به این فرهنگ‌ها می‌شنویم و می‌بینیم برایمان بیگانه و اسرارآمیز است. اگر اجازه داشته باشیم تمثیلی در این جا به کار گیریم این جریان مانند آن است که آتش سوزانی ناگهان به درون آب یخ پرتاب گردد. نه فقط ناهمواریها و آماسهایی سطح ذهن انسانها را برآشفته است بلکه انقلابی عظیم، ژرفای روح آنان را به تلاطم درآورده است.

نخستین تجلی این آشوب در ذهن انسانها در چند سال پیش با آنچه که به نام دوران بازگشت میجی* شهرت یافته است، آغاز گردید و سپس با الغای

* این دوره را که قدرت واقعی حکومت به امپراتور بازمی‌گردد، نهضت بازگشت یا نهضت رجعت نیز نامیده‌اند. م.

خاندانها و حوزه‌های فتودالی و ایجاد بخش‌داریهای متمرکز دنبال شد. وسعت دگرگونی‌ها تا این جا در همین حد است اما به‌همین اقدامها محدود نخواهد شد. دیگر شاهد شورشهای نظامی که چند سال پیش رخ داد، نخواهیم بود اما انقلابهای خشونت‌آمیزی که در ذهن انسانها صورت گرفته است به گونه‌ای روزافزون ادامه خواهد یافت. زیرا که تمامی این انقلابها به ملت ما مهمیز می‌زند که به‌پیش بتازد. آنان ما را از تمدن‌مان ناخشنود ساخته‌اند و شور و شوقی برای تمدن غربی برپا کرده‌اند. در نتیجه اکنون نگرش مردمان دوباره متوجه هدف اعتلا بخشیدن به تمدن ژاپن است تا بتواند به‌برابری با غرب دست بیابد یا حتی از آن درگذرد. از آن‌جا که تمدن غربی در حال حاضر در جریان‌گذار و پیشرفت روزانه و ماهانه است، ما ژاپنیان باید بی‌آن که از کوششهایمان بکاهیم، همراه با آن گام برداریم. ورود آمریکاییان در دهه‌ی پنجاه قرن نوزدهم آتشی را در دل مردم ما برافروخت. حالا که این آتش فروزان است، هرگز فرو نخواهد نشست.

ضربه‌ای که به ذهن انسانها وارد آمده چنین بوده است. پیچیدگیها و قشربندیهای حاصل از آن در جامعه‌ی ژاپن اندیشه برانگیز است. در چنین دورانی کوشش برای تنظیم نظریه‌ای منسجم درباره‌ی تمدن شاید برای یک دانشمند وظیفه‌ای به غایت جاه‌طلبانه باشد. به راستی دانشمندان غرب هر روزه نظریه‌هایی جدید شرح می‌کنند که به سبب تازگی اندیشه همواره آدمی را به حیرت می‌اندازند. ولی آنان با احساس وظیفه‌شناسی سرگرم پالایش و انتقال میراثی معنوی هستند که در غرب به هزاران سال قبل باز می‌گردد. هر چند که نظریه‌هایشان بدیع و غریب بنماید، همه‌ی آنها دارای ریشه‌ای واحد هستند، در نتیجه نمی‌توان به واقع آنها را نظریه‌هایی تازه دانست. اما موقعیت ما در ژاپن کنونی یکسره متفاوت است. جوهر فرهنگ کنونی ژاپن دستخوش تغییر است، بسان تغییر آتش در آب، بسان گذار از عدم به وجود. ناگهانی بودن این تغییر تفسیرهایی را می‌طلبد که هدفشان اصلاح امور یا بازآفرینی باشد.

حتی بحث کردن راجع به آن کاری است بس دشوار.

ایمان دارم که ما دانشمندان کنونی از عهده‌ی این چالش برمی‌آییم. اما علاوه بر این بگذارید اشاره کنم که به علت عظمتی که به سوی ما پرتاب شده است، فرصتی استثنایی در اختیار داریم. از هنگام گشایش بندرها، دانشمندان ژاپنی در تسلط یافتن به دانش غربی کوشا بوده‌اند. گرچه نتیجه‌ی آن تا این جا اندک و محدود بوده است ولی توانسته‌ایم اندیشه‌هایی درباره‌ی تمدن غربی به دست آوریم. با وجود این درست بیست سال پیش ما دانشمندان در تمدن خالص ژاپنی فرو رفته بودیم، از این رو وقتی راجع به گذشته بحث می‌کنیم خطر کمی وجود دارد که در استنتاجهای مبهم سقوط کنیم. همچنین ما این امتیاز را داریم که می‌توانیم تجربه‌های شخصی خود را در دوران پیش از میجی با تمدن غربی مقابله کنیم. از این نظر ما نسبت به هم‌تاهای غربی خود دارای مزیت هستیم. اینان که در داخل تمدنی رشد یافته محبوس گشته‌اند باید درباره‌ی شرایط کشورهای دیگر به حدس و گمان توسل بجویند، در حالی که ما می‌توانیم راجع به دگرگونیهای تاریخ با اتکاء به تجربه‌های شخصی که گواه موثق‌تری است، شهادت دهیم. این تجربه‌ی واقعی مربوط به دوران پیش از میجی، ژاپن گنجینه‌ی بادآورده‌ای است که ما دانشمندان کنونی از آن بهره می‌گیریم. از آن جا که وجود چنین خاطره‌ی زنده‌ای در نسل ما هرگز دوباره تکرار نخواهد شد، فرصت به‌ویژه مهمی داریم که مهر خود را بر آن بزنیم. در نظر آورید که دانشمندان امروزی مکتب دانش غربی در چه وضعی بودند، یا چند سال به عقب‌تر بازگردیم و دانشمندان مکتب دانش چینی را در نظر آوریم، یا دانشمندان آیین شینتو یا آیین بودا را. همه‌ی ما یا از خانواده‌های فئودالی سامورایی برخاسته‌ایم یا رعیت آنان بوده‌ایم. ما به اصطلاح دوگونه زندگی را به جان آموخته‌ایم، ما در وجود خود دو الگوی به کل متفاوت تجربه را وحدت بخشیده‌ایم.

اگر ما آن‌چه را که در روزگاران پیشین تجربه کردیم با آن‌چه که اکنون

راجع به تمدن غربی تجربه می‌کنیم، مقایسه و مقابله کنیم، کدام بینش است که قادر نباشیم ارائه دهیم؟ آن‌چه که باید بگوییم بی‌تردید درخور اعتماد است. به این دلیل، با وجود نارساییهای شخصی، در این کتاب متواضعانه کوشیده‌ام تا معرفت محدود خود را از دانش غربی به کار بندم. در مجموع منابع غربی را تفسیر کرده‌ام تا آنها را بر شرایط ژاپن منطبق گردانم نه این‌که دست به ترجمه‌ی مستقیم آنها بزنم. زیرا تمامی هدف من این بوده است که از فرصت کنونی که از نظر تاریخی استثنایی است بهره بگیرم تا باورهای شخصی را به نسلهای بعدی انتقال دهم.

مشاهده‌هایم را به صورت کلی طرح کرده‌ام و از این‌رو ممکن است در داوریهایم دچار اشتباه شده باشم که البته به خاطر آنها پوزش می‌طلبم. تنها آرزویم این است که دانشمندان بعدی به پژوهشهای گسترده‌تری دست بزنند، بیشتر از آن‌چه که من قادر بوده‌ام به مطالعه‌ی کتابهای غربی بپردازند، و موقعیت ژاپن را با تفصیل بیشتری مطالعه کنند تا آن‌که بتوانند چشم‌اندازهای خود را به گونه‌ای فزاینده بگسترند و موضوع را چنان پالایش دهند که قادر باشند نظریه‌ی کامل تمدن را به خوبی بنویسند. اگر چنین کنند تمامی افق ژاپن نو سازی خواهد شد. من نیز، که هنوز پیر نیستم، امیدوارم روزی این مطالعه‌ی گسترده را بیازمایم. در حقیقت تنها دلخوشی‌ام این است که پژوهشم را در آینده ادامه دهم به امید این‌که در این کوشش گسترده برای دست یافتن به تفاهم سهمی داشته باشم.

هرجا که از کتابهای غربی نقل قول می‌کنم و ترجمه‌ی مستقیم منابع را به دست می‌دهم، نام نویسنده و کتاب مورد استفاده را یادآور شده‌ام. اما وقتی که اندیشه‌های اصلی نویسنده‌ای را شرح می‌دهم یا جان کلام اثری را تفسیر می‌کنم نیازی ندیده‌ام که همه‌ی موارد را ثبت کنم. این کتابها مانند غذا در درون من هضم گشته‌اند. غذایی که جذب وجود من شده است. پس اگر اندیشه‌های هوشمندانه‌ای در این کتاب یافت شود خواننده می‌تواند احتمال

بدهد که آنها متعلق به من نیستند بلکه اندیشه‌هایی هستند که از دیگران برگرفته‌ام یا جذب کرده‌ام.

به‌هنگام نگارش این کتاب اغلب با همکارانم مشورت کرده‌ام و از نظرهای ارزشمند آنان بهره گرفته‌ام. بنابراین اغلب از تفسیرهای آنان راجع به چیزهایی که خوانده‌اند سود برده‌ام. در میان آنان به‌ویژه خود را مدیون و سپاسگذار اوبوتا توکوجیرو (Obata Tokujiro) می‌دانم که او را به زحمت انداختم که تمامی کتابم را بخواند و اصلاح بکند. در قسمتهای زیادی از این کتاب او اندیشه‌های مرا صیقل داده است.

فوکوتساوا یوکیچی

۲۵ مارس ۱۸۷۵

فصل اول

زمینه‌ای برای بحث

سبک و سنگین، دراز و کوتاه، خوب و بد، درست و نادرست همه مفهومی نسبی‌اند. اگر سبک نمی‌بود، سنگین نیز نمی‌توانست باشد، اگر خوب نمی‌بود، بد نیز نمی‌توانست باشد. از این رو سبک نسبت به سنگین، سبک است و خوب نسبت به بد، خوب است. اگر چنین نسبیتی میان یک چیز و چیز دیگر نمی‌بود، نمی‌توانستیم درباره‌ی سبک و سنگین یا خوب و بد گفت و گو کنیم. ملاک داوری ما درباره‌ی این که چیزی به طور نسبی سنگین یا خوب است، می‌تواند زمینه‌ی بحث نامیده شود. یک مثل قدیمی می‌گوید: «پشت را بلاگردان شکم کن». مثل دیگری می‌گوید: «کوچک را به خاطر بزرگ قربانی کن». از این رو در مورد بدن انسان، آدمی باید شکم را حتی به قیمت زخم خوردن به پشت حفظ کند، چون که شکم اساسی‌تر از پشت است. و در ارتباط با حیوانات، لک‌لک ارزش بیشتری دارد تا ریزه‌ماهی، بنابراین ریزه‌ماهی غذای لک‌لک به شمار می‌رود. در جریان دگرگونی نظم فتودالی که دای‌میو^۱ و سامورای^۲ در آن به بطالت روزگار می‌گذراندند، به نظامی که اکنون

۱. Daimyo، فتودال ژاپن.

۲. Samurai، عضو طبقه‌ی نظامی ژاپن و وابسته به فتودال ژاپنی.

داریم، ممکن است خلع مالکیت از مالکان و وارد کردن سختیهای این خلع بر آنان غیر ضروری به نظر رسیده باشد. اما اگر به طور نسبی ملت ژاپن و هر یک از دودمانهای فتودالی را در نظر بیاورید، آنگاه ملت ژاپن مهم است و دودمان فتودالی نا مهم. برانداختن دودمان فتودالی مانند آن است که بر شکم ارجی بیشتر گذاشته شود تا بر پشت، و قطع کردن مواجب دای میو و سامورای بسان کشتن ریزه ماهی برای تغذیه‌ی لک لک است.

به هنگام پژوهش راجع به چیزهای مختلف، لازم است که جنبه‌های بی‌اهمیت را کنار بزنیم و به منشاء آنها دست بیاوریم. چنین کاری که صورت گرفت، آنگاه می‌توان جزئیات را در چارچوب اصولی کلی طبقه‌بندی کرد. نیوٹن نخست اصل اینرسی^۱ را کشف کرد: اگر جسمی شروع به حرکت کند، بدون توقف به حرکت خود ادامه خواهد داد، و اگر متوقف شود، ساکن و بی حرکت 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 نمی‌بود 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 بنیادی که همه‌ی آنها مبتنی بر آن باشند، وجود نمی‌داشت. بدون یک اصل غایی، هیچ چیز را نمی‌توان با اطمینان خاطر به اثبات رساند.

از این رو نمی‌توان درباره‌ی درست و نادرست، ارزشها و کاستیهای یک موضوع به بحث پرداخت، بی آن‌که نخست زمینه‌ای برای بحث ایجاد کرد. دیوار یک در، مزیتی است برای مردی که از آن پاسداری می‌کند، اما مانعی است برای آن‌که حمله می‌برد. سود دشمن، زیان متفقان است. آسایش کسی

که می‌رود، پریشانی کسی است که می‌آید. بدین سان 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، هرچه باشید، نخست باید پایه‌ای را که استدلال شما مبتنی بر آن است، برپا سازید.

در همه‌ی زمانها در تاریخ بشر، نظرهای ستیزنده‌ی بی‌شماری وجود داشته است. هنگامی که سمتگیریهای بنیادی آنها را در نظر بگیرید، درمی‌یابید که به گونه‌ای ریشه‌ای در برابر هم قرار گرفته‌اند، و همین امر علت اصطکاک میان نتیجه‌گیریهای نهایی آنها را روشن می‌سازد. برای مثال دیدگاههای آیین بودا و آیین شینتو^۱ همواره با هم ستیز می‌ورزند. با این همه اگر به ادعاهای هر یک گوش فرا دهید، هر دوی آنها موجه طنین می‌افکنند. لیکن هنگامی که در مورد سمتگیریهای بنیادی آنها درنگ کنید، می‌بینید مبدأ آنها با هم تفاوت دارد. آیین شینتو بر بخت خوب و بد در زمان حال تأکید دارد و آیین بودا پاداش و جزای آینده را وعظ می‌کند — و به همین علت است که دیدگاههای آنها سرانجام تفاوت پیدا می‌کند. میان دانشمندان مکتب آموزش چینی و دانشمندان مکتب آموزش ملی درباره‌ی بسیاری از موضوعها عدم توافق یافت می‌شود. در نهایت موضوع اساسی‌ای که آنها را از هم جدا می‌کند این است که پیروان کنفوسیوس به برانداختن حاکمان شریر به وسیله‌ی تانگ^۲ و وو^۳ باور دارند و دانشمندان مکتب آموزش ملی بر تداوم دودمان امپراتور ژاپن تأکید دارند. این تنها چیزی است که پیروان کنفوسیوس را می‌آزارد. پیروان آیین شینتو، پیروان کنفوسیوس و بوداییان در تمام این مدت با بحث کردن راجع به مسائل حاشیه‌ای و بدون پرداختن به موضوعهای اساسی هرگز روزی را بدون جدل نمی‌گذرانند. بحثهای آنان به همان اندازه پایان‌ناپذیر

1. Shinto.

2. T'ang

3. Wu

است که استدلال کردن بر سر برتری تیر و کمان در برابر شمشیر و نیزه.* برای آشتی دادن میان این دو طرف تنها یک روش وجود دارد: نظریه‌ی جدیدی مطرح گردد که پیشرفته‌تر از نظریه‌های کنونی باشد، آن‌گاه مردم خود خواهند توانست درباره‌ی مزیتها و نقصان‌های نسبی نظریه‌ی جدید و قدیم داوری کنند. بدین معنی که زمانی جدل میان هواخواهان تیر و کمان و هواخواهان شمشیر و نیزه بسیار داغ بود ولی با آمدن تفنگ هیچ‌کس دیگر در این باره به بحث نمی‌پردازد.

هنگامی که مفروضات آغازین دو نفر با هم تفاوت دارد، ممکن است برخی شباهتهای سطحی میان گفته‌های آنان وجود داشته باشد، اما وقتی کسی آنها را ریشه‌یابی کند به نقطه‌ای می‌رسد که آنها از هم جدا می‌شوند. برای مثال تمام ساموراییهای سرسخت بدون استثناء از خارجیان نفرت دارند. افرادی که طبیعتی پژوهشگر دارند یا دست‌کم بهره‌ای از معرفت برده‌اند نیز ممکن است از خارجیان به سبب رفتارشان بیزار باشند. تا حدی که گروه اخیر از خارجیان ناخرسندند می‌توانید بگویید که عقیده‌ی آنان با عقیده‌ی سامورایی‌های سرسخت مطابقت می‌کند، اما وقتی که سرچشمه‌ی

* به سخنان مقامهای رسمی آیین شینتو گوش فرادهید، به شما خواهند گفت از آن‌جا که رسم تدفین در آیین شینتو وجود دارد آنان نیز دارای نظریه‌ای راجع به زندگی آینده هستند و آن را وعظ می‌کنند. رهبانان بودایی به شما خواهند گفت از آن‌جا که در فرقه‌هایی چون لوتوس (Lotus) دارای رسم پیشکش و دعا هستند، آنان نیز به بخت خوب و بد در زمان حال ارزش می‌نهند. اینها استدلالهایی بس پیچیده‌اند. اما این چیزها نتیجه‌ی آمیزش آیین شینتو و آیین بودا از دیرباز است. رهبانان بودایی به تقلید از مقامهای رسمی آیین شینتو می‌کوشند و پیروان آیین شینتو سعی دارند منصبهای رهبانان را به دست بگیرند. اما هنگامی که کسی به بحث درباره‌ی نظریه‌های عمومی این دو آموزش می‌پردازد از مشاهده‌ی رسمهای هزاران ساله‌ی آنان آشکار می‌گردد که یکی بر آینده و دیگری بر زمان حال تأکید دارد. امروزه نمی‌ارزد به استدلالهای دراز نفس آنان گوش فراداد.

ناخرسندی آنان را بیازمایید، مشاهده خواهید کرد که اختلاف وجود دارد. گروه نخست خارجی را از نوعی متفاوت می‌داند و بدون توجه به شایستگی و ناشایستگی‌اش از وی نفرت دارد. گروه دیگر که تا اندازه‌ای فکر بازتری دارد، نفرت یا بیزاری همه‌جانبه‌ای نسبت به خارجی‌ان ندارد اما تشخیص می‌دهد که برخی نتیجه‌های ناگوار می‌تواند از ارتباط با آنان حاصل گردد و از سلوک غیرمنصفانه‌ی خارجی‌ان به اصطلاح متمدن احساس رنجش می‌کند. هر دو گروه در نفرت داشتن از برخی از خارجی‌ان مشابعت دارند اما از آن‌جا که منشاء دشمنی آنها متفاوت است، طریقی که با خارجی‌ان در پیش می‌گیرند تفاوت پیدا می‌کند. در یک کلام استدلال‌های کسانی که می‌خواهند خارجی‌ان را بیرون برانند و آنان که می‌خواهند درهای کشور را به رویشان بگشایند، می‌تواند همسان جلوه کند، لیکن در جایی در امتداد این جریان به سبب مفروضات بنیادیشان از هم جدا می‌شوند. حتی وقتی که انسانها به فعالیت‌های لذت‌بخش می‌پردازند، گرچه ممکن است همه در تجربه‌های مشابهی سهیم باشند، با این وجود بسیاری در دوست‌داشتنها و بیزاریهایشان باهم تفاوت دارند. با یک مشاهده‌ی مجرد و سطحی از آنچه که شخصی انجام می‌دهد، نباید به دآوری شتابزده درباره‌ی تمایلهای درونی او پرداخت.

اغلب، مردم وقتی راجع به دلیلهای موافق و مخالف چیزی بحث می‌کنند، استدلال‌های خود را از دو کران کاملاً مخالف آغاز می‌کنند، هر دو طرف از همان آغاز باهم مخالف‌اند و قادر نیستند از آن نقطه به یکدیگر نزدیک گردند. بگذارید مثالی بیاورم. امروزه اگر شخصی از نظریه‌ی جدید حقوق برابر مردم سخن بگوید، یک هواخواه مکتب قدیم بلافاصله آن را استدلالی در جهت دفاع از شکل فدرال حکومت می‌نگرد. او می‌پرسد اگر قرار باشد ژاپن به یک حکومت فدرال تبدیل گردد، بر سر جامعه‌ی سیاسی ملی^۱ ژاپن چه

خواهد آمد؟ نگرانی خود را از خسرانهای بی‌اندازه‌ای که پی‌آمد چنین کاری است بیان می‌دارد. چنان‌یکه می‌خورد که به‌نظر می‌رسد انگار کشور را بی‌درنگ در مهلکه‌ی هرج و مرج سیاسی در تصور آورده است. از آغاز بحث، او آینده‌ای دوردست را در نظر دارد و به‌شدت با استدلال طرف دیگر مخالفت می‌کند بی‌آن‌که در مورد حقوق برابر پژوهش کند یا پرسد که اصلاً حقوق برابر چیست؟ از سوی دیگر طرفدار نظریه‌ی جدید از آغاز مدافع مکتب قدیم را چون دشمن خود می‌نگرد و به نظریه‌ی قدیم همچون نظریه‌ای خردستیز حمله می‌برد. سرانجام این بحث به نبرد دشمنان متقابل تبدیل می‌گردد و تجمع فکرها هرگز در آن صورت نمی‌گیرد. به این علت که هر یک از کرانی دیگر آغاز می‌کند چنین جدلی برانگیخته می‌شود.

بگذارید مثال روشنتری بزنم. دو مرد بودند یکی می‌گسار و دیگری مخالف می‌گساری. مرد می‌گسار از موشی^۱ نفرت داشت و آن‌که مخالف می‌گساری بود از ساکه^۲. هر دو ضررهای آن‌چه را که از آن بیزار بودند توضیح می‌دادند و بطلان آن را تبلیغ می‌کردند. در مخالفت با استدلال مرد می‌گسار آن‌که با می‌گساری ضدیت داشت می‌گفت موشی را مضر دانستن به معنای برانداختن یک رسم ملی است که چندین قرن در کشور ما سابقه دارد. در نخستین روز سال نو ژاپنیان می‌بایست اوشازوکه^۳ بخورند. همه‌ی موشی‌سازان حرفه‌ی خود را از دست می‌دهند و برنج‌کاری برای موشی می‌باید در سراسر کشور ممنوع گردد. او نتیجه می‌گرفت که چنین کاری نباید صورت بگیرد. مرد می‌گسار در رد او می‌گفت اگر ساکه را مضر بدانیم همه‌ی

۱. Mochi، برنجی که با بخار پخته و کوبیده و بسان کیک سفت خمیرگونه درآورده باشند. م.

۲. Sake، عرق برنج، مشروب ملی ژاپنیان. م.

۳. Ochazuke، یک غذای ساده که از برنج جوشانده مخلوط با چای سبز فراهم آید. م.

دکانهای ساکه فروشی می‌باید فوری ویران گردد و هرکس که مست کند، می‌باید کیفری سخت ببیند. در تمام داروها می‌باید ساکه‌ی شیرین را جانشین ساکه‌ی دو آتشه کرد و در جشن عروسی به جای ساکه، آب نوشید. او احساس می‌کرد که چنین کاری نباید صورت بگیرد. در چنین حالتی وقتی که دو کران از نظرهای مخالف رویاروی هم قرار می‌گیرند لزوماً با یکدیگر برخورد می‌کنند و توافق ناممکن می‌گردد. چنین چیزی سرانجام به ناهماهنگی میان انسانها می‌انجامد و خسرانهای بزرگی در جامعه به بار می‌آورد. تاریخ ژاپن انباشته از این مثالهاست. وقتی که چنین ناهماهنگی‌ای بین دانشمندان و نجیب‌زادگان پدیدار آید، نبرد با زبان و قلم هدایت می‌گردد، نظریه‌ای عرضه می‌شود و کتابی نوشته می‌شود و مردم را با به اصطلاح نظریه‌ی انتزاعی متقاعد می‌کنند. اما آموزش‌نایافتگان قادر نیستند به زبان و قلم متوسل شوند، بسیاری از آنان با اتکاء به زور بازو آمادگی آن را دارند که به روشهایی چون قتل روی آورند.

هنگامی که دو مرد جدل می‌کنند فقط به نقطه‌های ضعف یکدیگر حمله می‌برند و به طرف دیگر فرصت نمی‌دهند که خویشتن حقیقی خود را بنمایاند. این نقطه‌های ضعف، آن جنبه‌های بدی هستند که همواره سایه به سایه‌ی جنبه‌های خوب یک شخص قرار دارند. برای مثال، روستاییان مردمی درستکار ولی کله‌شق‌اند، در حالی که شهرنشینان مردمی زیرک‌اند اما ریاکار. درستکاری و زیرکی را می‌توان دو فضیلت انسان دانست، در حالی که کله‌شقی و ریاکاری جنبه‌های بدی هستند که آنها را همراهی می‌کنند. وقتی که به جدلهای میان روستاییان و شهرنشینان گوش فرا می‌دهید، می‌بینید بسیاری از مشاجره‌های آنان از همین اختلاف ناشی می‌گردد. روستایی، شهری را می‌بیند و او را ریاکاری حيله گر خطاب می‌کند؛ در حالی که شهری، روستایی را می‌بیند و او را کله‌شقی ابله می‌نامد. هر دو طرف یک چشم را در مورد جنبه‌های خوب طرف دیگر می‌بندند و تنها جنبه‌ی بد او را می‌بینند. اگر

می‌شد هر دو طرف را واداشت که هر دو چشم خود را بگشایند، با یک چشم فضیلت‌های دیگری را ببینند و با چشم دیگر عیب‌های او را، شاید فضیلت‌ها و عیب‌ها یکدیگر را خنثی می‌کردند و مشاجره‌ی آنان می‌توانست آشتی پذیرد. امکان می‌داشت که فضیلت‌ها جبران عیب‌ها را بکنند و نزاع میان آنان فرو بنشیند. همچنین اگر همدیگر را در پرتو دوستی می‌نگریستند در نهایت می‌توانستند هر دو از وجود یکدیگر بهره‌مند شوند.

دانشمندان نیز به همین گونه‌اند. برای مثال مکتب‌های فکری کشور ما را در حال حاضر می‌توان به دو گروه بخش کرد، محافظه‌کاران و اصلاح‌طلبان. اصلاح‌طلبان در داوریه‌هایشان بسیار تیزبین‌اند و پذیرای اندیشه‌های پیشرو، در حالی که محافظه‌کاران محتاط‌اند و مشتاق به حفظ گذشته. عیب‌گروه اخیر کله‌شقی است در حالی که عیب‌گروه پیشین گرایش به شتابزدگی است. با این حال قرار نیست که لزوماً اعتدال با کله‌شقی پیوند بیابد یا تیزبینی با شتابزدگی. بالاخره کسانی هستند که ساکه می‌نوشند بی‌آن‌که مست شوند و کسانی هستند که موشی می‌خورند بی‌آن‌که بیمار شوند. ساکه و موشی همواره به مسمومیت یا دل‌آشوبه نمی‌انجامد. این امر کاملاً بستگی دارد به این‌که آدمی به چه نحوی از آنها استفاده کند. در نتیجه محافظه‌کاران نباید از اصلاح‌طلبان نفرت داشته باشند و اصلاح‌طلبان نباید محافظه‌کاران را خوار بشمارند. در این جا با چهار چیز روبه‌رو هستید: اعتدال فکری، کله‌شقی، تیزبینی و شتابزدگی. اگر اعتدال فکری و شتابزدگی را کنار هم بگذارید، آنها همیشه با هم در تصادم خواهند بود و متقابلاً رفتاری خصمانه خواهند داشت. اما اعتدال فکری و تیزبینی را کنار هم بگذارید، آنها همیشه می‌توانند با تفاهم با هم سر کنند. فقط هنگامی که به چنین سازشی دست بیابید، خویشتن راستین هر دو طرف تجلی می‌کند و ناسازگاری آنان به تدریج محو می‌شود.

در دوران توکوگاوا^۱ بین آن دسته از خدمتگزاران دای میو (فتودال ژاپنی) که در اقامتگاه‌های فتودالی در ادو^۲ زندگی می‌کردند و دسته‌ای دیگر که در خطه‌ی فتودالی سکونت داشتند، اصطکاک دایم وجود داشت. در عمل آنان بسان دو نیروی دشمن بودند که در چارچوب قلمروی فتودالی واحدی قرار داشتند. این نمونه‌ی دیگری است از آن‌که خویش‌ن راستین مردمان تجلی نیافته است.

طبیعتاً با پیشرفت معرفت انسان چنین شرارتهایی از بین خواهد رفت، اما مؤثرترین راه از بین بردن آنها این است که مراوده‌ی دایم اجتماعی بین انسانها برقرار گردد. منظورم این است که اگر فرصتی باشد که دو شخص با هم دیدار کنند - خواه در کار معامله باشد و خواه در محفل‌های علمی، حتی در یک محفل مشروب‌خواری یا در یک دعوای حقوقی - و بی‌پرده آن‌چه را که در دل دارند با زبان و در عمل بیان کنند، آن‌گاه هیجانهایی دو طرف تسکین می‌یابد و در نتیجه هر یک چشمان خود را باز خواهد کرد و قادر خواهد بود ارزشهای طرف دیگر را ببیند. سبب این‌که امروزه روشنفکران از ایجاد مجلسهای مردمی، باشگاههای سخنرانی، شبکه‌ی بهتر راه، آزادی مطبوعات و چیزهای مشابه آنها طرفداری می‌کنند این است که این چیزها به عنوان ابزار کمکی اهمیت ویژه‌ای در برقرار کردن مراوده‌ی بین انسانها دارند.

در تمام بحثها، مردم دارای عقیده‌های گوناگون هستند. اگر عقیده‌ها دارای سطحی بالا باشند، بحثها هم در سطحی بالا خواهند بود. اگر عقیده‌ها کم‌مایه باشند، بحثها هم از عمق کمی برخوردار خواهند بود. اگر شخصی کم‌مایه باشد، می‌کوشد طرف دیگر را پیش از آن‌که هر دو به کینه موضوع برسند، محکوم کند - و همین امر منجر می‌گردد به دو دیدگاه با دو جهت متضاد. برای مثال اگر امروز قرار می‌بود بحثی بر له و علیه ارتباط داشتن با

1. Tokugawa.

2. Edo.

خارجیان می‌داشتیم، ممکن می‌بود که هم الف و هم ب موافق گشودن دروازه‌های مملکت باشند و ممکن می‌بود که اندیشه‌هایشان به صورت موافق جلوه‌گر شوند. اما به محض آن که الف شروع می‌کند جزئیات اندیشه‌هایش را توضیح دهد و هرچه پیچیده‌تر می‌گردد، ب به تدریج رنجیده‌خاطر می‌شود و پیش از آن که شما دریابید، این دو اختلاف پیدا می‌کنند. ب که شخصی است معمولی، احتمالاً فقط به تکرار نظرهایی که معمولاً شنیده می‌شود، می‌پردازد. از آن جا که اندیشه‌هایش کم‌مایه‌اند، قادر نیست به کنه موضوع اصلی بحث پی‌برد و ناگهان با شنیدن یک اظهار نظر پیچیده‌تر شکیب خود را به کل از دست می‌دهد. چیزهایی از این نوع اغلب اتفاق می‌افتد. این موقعیت را می‌توان به موقعیت شخصی تشبیه کرد که دارای معده‌ای ضعیف است. وقتی قدری غذای مقوی می‌خورد، نمی‌تواند آن را هضم کند و در عوض بیمارتر می‌شود. از این تشبیه نباید به یک نتیجه‌گیری شتابزده دست زد. ممکن است چنین به نظر آید که بحث‌های پیشرفته فقط آسیب می‌رسانند و هیچ فایده‌ای ندارند. اما این درست نیست. بدون بحث پیشرفته نمی‌توان آنان را که عقب مانده‌اند به سطحی پیشرفته‌تر رساند. اگر شخص بیماری را به سبب آن که معده‌ای ضعیف دارد از غذای مقوی محروم کنید، احتمالاً خواهد مرد.

در سراسر تاریخ چنین سوء تفاهم‌هایی در میان مردمان، بسیاری موقعیتهای تأسف‌آور به بار آورده است. مردم عصر معینی را در نظر بگیرید: در هر کشوری، در هر زمانی، تعداد بسیار کمی هستند که یا کاملاً ابله‌اند یا کاملاً باهوش، اکثریت مردم بین این دو کران قرار می‌گیرند، با زمان تغییر می‌کنند. بی‌آن 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 عمومی‌اند. نه تأملی در گذشته می‌کنند و نه به سوی آینده می‌نگرند، فقط نسبت به موقعیت بلافصل

خود واکنش نشان می‌دهند، گویی که سرهایشان در وضع ثابتی قفل شده باشد. امروزه چنین مردمانی بسیارند و صدایشان بلند است. 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 کژآیینی می‌زنند. چنین مردمانی که همه چیز را در چارچوب فکری خود می‌چلانند و سعی دارند همه‌ی بحثها را به اجبار وارد مسیر مستقیمی کنند، دارای چه طرز فکری هستند؟ اگر اینان اجازه می‌یافتند همه‌ی امور را مطابق میل خود دربیاورند، فایده‌ی احتمالی چنین روشنفکرانی برای ملت چه می‌بود؟ برای آینده‌نگری و گشودن درهای تمدن به چه کسی می‌توانستیم تکیه بزنیم؟ من می‌گویم، نه بر اکثریتی که فکر نمی‌کند.

ملاحظه کنید که چگونه از زمانهای قدیم، هر وقت که مرحله‌های پیشرو تمدن برای نخستین بار مطرح گشتند، همواره در زمان خود کژآیینی 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 مرحله‌ی کنونی تمدن ما حتی شاگردان مدرسه نیز درباره‌ی نظریه‌های جدید اقتصادی و چرخش زمین به هیچ روی شک نمی‌کنند. درباره‌ی این نظریه‌ها تردید که نمی‌کنند سهل است، به جایی رسیده‌ایم که هر کس که راجع به این نظریه‌ها در گذشته تردید کرده همچون ابله نگریسته می‌شود! مثال روشنتری بزنیم: همین ده سال پیش نظام فتودالی ماکه چون دژی استوار می‌نمود و در درون آن سیصد دای میوهر یک مستقلاً حکومت می‌کردند و سرنوشت زندگی و مرگ رعیت‌های خود را به علت تمایز آشکار میان ارباب و رعیت، بالادست و پایین دست، در اختیار داشتند، به نظر

می‌رسید چیزی باشد که تا ابد دوام بیابد. اما در یک دم این نظام درهم پاشید و نظام کنونی سلطنتی جانشین آن شد. امروز هیچ‌کس به این نظام جدید همچون چیزی بیگانه نمی‌نگرد، اما اگر ده سال پیش جنگجویی در داخل یک حوزه‌ی فتودالی اقدامهایی چون الغای حوزه‌ی فتودالی و برقرار ساختن بخشداریه‌ها را عنوان می‌کرد، آیا فکر می‌کنید که حوزه‌ی فتودالی حاضر می‌گشت حتی برای لحظه‌ای راجع به این موضوعها به بحث پردازد؟ مسلماً زندگی آن جنگجو در معرض خطر فوری قرار می‌گرفت!

بدین‌سان نظریه‌های کژآیین گذشته، اندیشه‌های مقبول امروزمین گشته‌اند. عقیده‌های غیرعادی دیروز، معرفت عمومی امروز می‌شوند. بنابراین نظرهای کژآیین امروز بی‌تردید اندیشه‌ها و نظریه‌های همگانی آینده می‌گردند. دانشمندان باید بدون باک از افکار عمومی و اتهام الحاد، جسورانه از آن‌چه 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. بگذارید آن نکته‌هایی که ارزش پذیرفتن ندارند جریان خود را طی کنند و در انتظار روزی بنشینید که بتوان هر دو موضع را آشتی داد، روزی که پایه‌ی استدلال هر دو، یکی باشد. نه سعی کنید دیگران را به قبول شیوه‌ی تفکر خود وادارید و نه این‌که سعی کنید در هر بحثی در هر جایی دیگران را وادار به توافق بکنید.

پس، در نتیجه برای بحث کردن راجع به ارزشها و کاستیهای یک موضوع نخست باید در نظر گرفت که ارزشها و کاستیهای آن موضوع به چه چیز ربط می‌یابد و سپس تعیین کرد که کدام سنگین، کدام سبک، کدام خوب و کدام بد است. بحث کردن درباره‌ی ارزشها و کاستیهای یک موضوع امری ساده است، اما دشوار بتوان گفت چه چیز سنگین، سبک، خوب یا بد است. نمی‌توان راجع به خیر یک ملت با استناد به صرفه‌ی یک فرد به گفت و گو پرداخت. نباید راحتی سال آینده را در نظر گرفت و درباره‌ی برنامه‌های صد

سال بعد اشتباه کرد. باید به همه‌ی نظریه‌ها چه کهنه و چه نو گوش فراداد، راجع به اوضاع جهان دانش وسیع کسب کرد، بدون پیشداوری یا نظر شخصی قضاوت کرد که والاترین خوبی در کجا قرار دارد. باشکستن هزاران مانع و رها از قید افکار عمومی باید موضعی منیع اختیار کرد و از آن جا به گذشته نگریست و با دقت به آینده چشم دوخت.

حال بی آن که قصد داشته باشم پایه‌ای برای بحث تعیین کنم، چگونگی دست یافتن به آن را نشان دهم و سپس همه را وادار به موافقت با نظر خود بکنم، میل دارم از همه‌ی افراد این سرزمین پرسشی بکنم. این پرسش ساده از این قرار است: آیا این زمان ما باید به پیش برویم، یا به عقب بازگردیم، به پیش برویم و تمدن کسب بکنیم یا به عقب به مرحله‌ی بدوی بازگردیم؟ اگر شما به پیش رفتن می‌اندیشید پس نوشته‌ی مرا باید بخوانید. با این وجود قصد ندارم راه عملی دست یافتن به تمدن را توضیح بدهم. این امر را به تدبیر خوانندگان خود می‌سپرم.

فصل دوم

تمدن غربی همچون هدف ما

در فصل پیشین توضیح دادم که نامگذاریهایی چون سبک و سنگین، و خوب بد، نسبی هستند. حالا می‌گویم که مفاهیم تمدن و روشنگری^۱ نیز نسبی‌اند. وقتی درباره‌ی تمدن در جهان کنونی صحبت می‌کنیم، ملتهای اروپا و ایالات متحد آمریکا متمدن‌ترین ملتها هستند، در حالی که کشورهای آسیایی چون ترکیه، چین و ژاپن را می‌توان کشورهای نیمه توسعه یافته نامید و افریقا و استرالیا را باید هنوز در شمار سرزمینهای ابتدایی به حساب آورد. چنین نامگذاریهایی در سراسر جهان مقبولیت یافته‌اند. در حالی که شهروندان ملتهای غرب تنها کسانی هستند که از داشتن تمدن به خود می‌بالند، شهروندان کشورهای نیمه توسعه یافته و ابتدایی به چنین نامگذاریهایی تن در می‌دهند. از این‌که به آنان انگ نیمه توسعه یافته یا ابتدایی زده می‌شود راضی‌اند، و هیچ‌کس نیست که در کشورش به خود ببالد و آن را با ملتهای غرب برابر بداند. این رفتار به اندازه‌ی کافی بد است. از این بدتر این است که آنان که هوشی دارند و هرچه بیشتر از آن‌چه که اتفاق می‌افتد آگاهی می‌یابند، شروع کرده‌اند به درک موقعیت واقعی سرزمین بومی‌شان. هرچه بیشتر این

1. bummei kaika

موضوع را درک می‌کنند، از فاصله‌ای که آنان را از ملتهای غرب جدا می‌کند بیشتر آگاه می‌گردند. اینان می‌نالند و محزون می‌شوند. برخی طرفدار یادگیری از غرب و تقلید از آن هستند و برخی طرفدار به‌راه خود رفتن و مقابله کردن با غرب‌اند. امروزه نگرانی شدید روشنفکران آسیایی صرف‌نظر از همه‌ی مسائل دیگر، همین یک مسئله است.^۱ به هر صورت عنوانهای متمدن، نیمه‌توسعه‌یافته و ابتدایی در نزد همه‌ی مردم گیتی پذیرش جهانی یافته‌اند. چرا همه آنها را می‌پذیرند؟ روشن است، چون که واقعیتها آشکارند و انکارناپذیر. این نکته را در پایین توضیح خواهم داد. زیرا مرحله‌هایی وجود دارد که بشریت باید از آنها بگذرد. این مرحله‌ها را می‌توان دورانه‌های تمدن نامید.

نخست مرحله‌ای است که نه مسکن ثباتی دارد و نه تهیه‌ی غذا. انسانها برای آسایشهای گذرایشان گروههایی اشتراکی تشکیل می‌دهند و وقتی آن آسایشها خاتمه می‌یابند بساطشان را جمع می‌کنند و هر یک به‌سویی می‌روند. یا حتی اگر در منطقه‌ای معین اسکان بیابند و به زراعت و ماهیگیری بپردازند، ممکن است غذا و لباس کافی داشته باشند اما هنوز نمی‌دانند چگونه ابزار بسازند. و گرچه از داشتن خط بی‌بهره نیستند، هیچ‌گونه ادبیاتی به‌وجود نمی‌آورند. در این مرحله انسان هنوز قادر نیست بر موقعیت خود غلبه کند، در برابر نیروهای طبیعت از ترس سر فرود می‌آورد و متکی است به مساعدتهای دلخواه هم‌نوعان و موهبتهای اتفاقی. این وضع را مرحله‌ی انسان ابتدایی نام می‌نهند. این مرحله هنوز از تمدن به دور است.

دوم مرحله‌ی تمدن است که در آن نیازهای روزانه برآورده می‌شوند، زیرا کشاورزی در سطح وسیعی آغاز گشته است. انسان خانه می‌سازد،

۱. حتی چینیان سرسخت در سالهای اخیر دانشجو به غرب گسیل داشته‌اند. ببینید تا چه حد نگران کشورشان هستند.

اجتماع‌هایی تشکیل می‌دهد و نمای ظاهری یک دولت را می‌آفریند. اما در درون این نما کاستی‌های بسیار زیادی وجود دارد. گرچه ادبیات رشد می‌کند اما تعداد کمی خود را وقف بررسی‌های عملی می‌کنند. گرچه در روابط انسانی اندیشه‌ی شک و حسادت ریشه‌های عمیق دارد، اما وقتی که بحث بر سر ماهیت چیزهاست، انسانها جرأت شک کردن و پرسش کردن را ندارند. انسانها در کار صنعتگری تقلیدی مهارت دارند اما به‌ندرت به تولید بدیع می‌پردازند. آنان می‌دانند چگونه کهنه را بپرورانند اما نمی‌دانند چگونه آن را بهبود ببخشند. موازین پذیرفته‌ای وجود دارند که حاکم بر مراوده‌ی انسانها هستند ولی از آن‌جا که انسانها بنده‌ی سنت‌اند، هیچ‌گاه در صدد تغییر این موازین بر نمی‌آیند. این را مرحله‌ی نیمه‌توسعه‌یافته می‌نامند. در این مرحله هنوز تمدن به معنای کامل کلمه نیست.

سوم مرحله‌ای است که انسانها اشیاء جهان را در درون یک ساخت کلی طبقه‌بندی می‌کنند، اما این ساخت آنان را محدود نمی‌کند. روحشان آزادانه گردش می‌کند و کورکورانه به سنتهای کهنه نمی‌چسبند. مستقلاً عمل می‌کنند و اجباری ندارند به مرحمت دلخواه دیگران وابسته باشند. فضیلت خود را می‌پرورانند و دانش خود را می‌پالایند. نه آرزوی قدیم را دارند و نه به جدید رضا می‌دهند. با سودهای کوچک قانع نمی‌شوند، برای دست‌آوردهای بزرگ در آینده برنامه می‌ریزند و با تمام وجود در راه تحقق آنها می‌کوشند. مسیر یادگیریشان تهی نیست و در واقع اصل اختراع را اختراع کرده‌اند. کسب و کارشان روزبه‌روز رونق می‌یابد و از همین راه منابع رفاه انسانی افزایش می‌یابد. خرد امروزیشان چنان سرشار می‌گردد که برنامه‌های فردا را می‌آفریند. منظور از تمدن جدید همین است. و این جهشی است بسی وراسوی مرحله‌های نیمه‌ابتدایی و نیمه‌توسعه‌یافته.

حال اگر ما این تفاوت‌های سه‌گانه را قائل شویم، اختلاف میان تمدن، نیمه‌توسعه‌یافتگی و مرحله‌ی ابتدایی می‌باید روشن باشد. لیکن از آن‌جا که

این نامگذاریها اساساً نسبی هستند، مانع نمی‌شوند که کسی که تمدن را ندیده است فکر کند که نیمه‌توسعه‌یافتگی قله‌ی توسعه‌یافتگی انسان است. و در حالی که تمدن نسبت به مرحله‌ی نیمه‌توسعه‌یافتگی، تمدن است، مرحله‌ی اخیر را می‌توان به سهم خود نسبت به مرحله‌ی ابتدایی، تمدن نامید. از این رو، به عنوان مثال، چین کنونی را در مقایسه با کشورهای غرب می‌توان نیمه‌توسعه‌یافته نامید. اما اگر چین را با کشورهای جنوب آفریقا مقایسه کنیم، یا اگر بخواهیم مثال روشنتری بزنیم، اگر مردم ژاپن را با ازو^۱ مقایسه کنیم، در این صورت هم چین و هم ژاپن را می‌توان متمدن نامید. از این گذشته گرچه ما ملت‌های غرب را متمدن می‌نامیم، ولی آنها در واقع فقط می‌توانند در دوران جدید به این نامگذاری مفتخر باشند. و اگر می‌خواستیم دقیقتر سخن بگوییم، بسیاری از آنها از این نامگذاری محروم می‌مانند.

برای مثال آفتی بزرگتر از جنگ در جهان نیست و با این وجود ملت‌های غرب همواره در جنگ به سر می‌برند. قتل و غارت بدترین جنایت‌های انسان‌اند، اما در غرب قاتل و راهزن کم نیست. کسانی هستند که برای به دست گرفتن زمام قدرت گروهبندی می‌کنند و به رقابت می‌پردازند و وقتی از قدرت محروم می‌شوند، بی‌عدالتی‌های آن را تقبیح می‌کنند. حتی بدتر از این، دیپلماسی بین‌المللی واقعاً برپایه‌ی هنر فریب‌دادن بنا شده است. اگر اوضاع را در مجموع بررسی کنیم، آنچه که می‌توانیم بگوییم فقط این است که خوب به طور کلی بر بد غلبه دارد، اما دشوار می‌توان این اوضاع را بدون نقص دانست. هنگامی که چند هزار سال دیگر سطح معرفت و فضیلت مردم جهان به پیشرفتهایی نایل آمده باشد (به درجه‌ای که صورت آرمانی بیابد)، شرایط کنونی ملت‌های غرب به طرز رقت‌آوری ابتدایی به نظر خواهد رسید. در پرتو این نگرش تمدن فراگردی بی‌انتهاست. ما نمی‌توانیم به سطحی که

1. Ezo

اکنون غرب دست یافته است بسنده کنیم.

بله، ما نمی توانیم به سطح کنونی تمدنی که غربیان به دست آورده اند، بسنده کنیم. اما آیا باید از این امر نتیجه بگیریم که ژاپن باید آن را طرد کند؟ اگر این کار را می کردیم چه ضابطه ی دیگری می بایست می داشتیم؟ ما نمی توانیم با مرحله ی نیمه توسعه یافتگی راضی باشیم، و به مراتب کمتر از این می توان به مرحله ی ابتدایی بسنده کرد. از آن جا که شق های اخیر را باید طرد کرد، لازم می آید که به جایی دیگر چشم بیندازیم. اما چشم دوختن به یک جهان آرمانی دور دست در هزاران سال دیگر تنها یک وهم است. از این گذشته، تمدن چیزی مرده و بی جان نیست، چیزی است زنده و در حرکت. به این اعتبار تمدن باید از مرحله های پی در پی بگذرد. مردم ابتدایی به سوی شکل های نیمه توسعه یافته پیش می روند، نیمه توسعه یافتگان به سوی تمدن پیش می روند، و حتی خود تمدن اکنون در فراگرد پیش رفتن قرار دارد. اروپا نیز اجبار داشت در راه تحول خود به سطح کنونی از میان این مرحله ها عبور کند. از این رو اروپای کنونی را فقط می توان بالاترین سطحی نامید که خرد بشری توانسته است در این مقطع از تاریخ بدان دست یابد. چون این امر حقیقت دارد، در همه ی کشورهای جهان، خواه ابتدایی باشند و خواه نیمه توسعه یافته، آنان که به فکر پیشرفت کشورشان در مدار تمدن هستند، باید الزاماً تمدن اروپا را به عنوان پایه ی بحث بپذیرند و دلیلهای موافق و مخالف مسئله را در پرتو آن بسنجند. ضابطه ی خود من در سراسر این کتاب، تمدن غربی است، و بر حسب آن است که چیزی را خوب یا بد توصیف می کنم، بر حسب آن است که چیزی را سودمند یا زیان آور می دانم. پس بگذارید دانشمندان درباره ی جهت گیری من اشتباه نکنند.

برخی می گویند همان گونه که جهان به سرزمین های جدایی تقسیم شده است، به همین احساسها و رسمهای اجتماعی انسان و همچنین جامعه های سیاسی ملی و حکومت هایشان نیز متفاوت هستند. از این رو، آنان دلیل

می‌آورند، آیا بی‌خردانه نیست که تمدن اروپایی را به‌عنوان الگوی نوسازی همه‌ی کشورها در نظر بگیریم؟ آیا به تعادل شایسته‌ای دست نمی‌یافتیم اگر فقط تمدن غربی با احساسهای و رسمهای اجتماعی هر کشور انطباق داده می‌شد؛ و اگر فقط، در حالی که جامعه‌ی سیاسی ملی و حکومت هر کشور حفظ می‌گردید، آن‌چه را که مناسب است انتخاب می‌کردیم و بسته به این‌که شرایط چگونه ایجاب کند، می‌پذیرفتیم یا طرد می‌کردیم؟

پاسخ من به این مطلب این است که البته ما باید به‌هنگام به کار بستن تمدن خارجی در یک کشور نیمه توسعه یافته به‌صورت منتخب عمل کنیم. در مورد تمدن می‌توانیم بین صورت خارجی و روح درونی آن تمایز قائل شویم. بسیار سهل است که اولی را بپذیریم، اما دشوار است که دومی را پی بگیریم. حال وقتی که در نظر است که تمدن را به‌کشوری بیاوریم، قسمت دشوار را باید در آغاز انجام داد و قسمت سهل را برای بعد گذاشت، سپس وقتی که قسمت دشوار به‌دست آمد، باید بر رسید که تا چه اندازه ریشه دوانیده، و بعد در مقطع مناسبی می‌توان قسمت سهل را به‌همان مقیاس بر آن افزود و بدین ترتیب تعادلی پایدار ایجاد کرد. اما اگر ترتیب واژگون در پیش گرفته شود و قسمت سهل پیش از قسمت دشوار پذیرفته شود، قسمت سهل اغلب نه فقط بی‌فایده بلکه زیان‌آور خواهد بود.

نخست باید دانست که همه ظواهر تمدن، جزئیات تجربی‌اند، از غذا، پوشاک، مسکن، ابزارها و جز آن گرفته تا تصویب‌نامه‌های حکومت و قانون. اگر فقط همین چیزهای ظاهری را تمدن می‌نامیدند، طبیعتاً ناچار می‌بودیم در سازگار ساختن آنها با شرایط ویژه‌ی هر کشور به‌صورت منتخب عمل کنیم. حتی ملتهای غرب که با یکدیگر هم مرزاند، از نظر رفتارها و رسمها یکسان نیستند. کشورهای آسیا که با غرب کاملاً متفاوت‌اند، به مراتب کمتر می‌توانند از غرب در بست تقلید کنند. و حتی اگر از غرب تقلید کنند، این تقلید را نمی‌توان تمدن نامید.

برای نمونه آیا می توان گفت که سبکهای رایج غربی که در زندگی ژاپنی به گونه ای روزافزون مشاهده می گردد، نشانه ای از تمدن است؟ آیا می توان افرادی را که در خیابان مشاهده می کنیم و موهایشان را به سبک غربی اصلاح کرده اند، افرادی متمدن نامید؟ آیا باید فردی را تنها به خاطر این که گوشت می خورد، فردی روشن اندیش نامید؟ هرگز. من همواره از این طریقی که حکومت ژاپن ساختمانهای سنگی و پلهای آهنی می سازد، آشفته می شوم، یا از این طریقی که چینیان به سرعت برای اصلاح نظام ارتش خود در پیش گرفته اند، ناوهای جنگی می سازند، توپ می خرند و جز آن، آن هم بدون توجه به منابع ملی شان و به قیمتهای گزاف. همه ی این چیزها را می توان به مدد نیروی انسانی ساخت یا به وسیله ی پول خریداری کرد. اینها ملموس ترین چیزهای مادی هستند و به ساده ترین وجهی می توان آنها را به دست آورد. آیا باید به هنگام پذیرش این چیزها بدون تأمل درباره ی پی آمدهای آنها و بدون توجه بر اولویتها حرکت کرد؟ همواره باید به احساسها و رسمهای ملت خود توجه داشت و منابع کشور خود را باید همواره در نظر گرفت. همین امر می بایستی منظور نظر کسانی باشد که از «پذیرش منطبق با احساسها و رسمها» سخن می گویند. در این نقطه من مخالفتی با آنان ندارم، لیکن به نظر می رسد که برخی از آنان فقط از شکلهای ظاهری تمدن صحبت می کنند در صورتی که روح آن را نادیده می گیرند.

پس، منظور از روح تمدن چیست؟ آرایش معنوی یک قوم است که نه می توان آن را خرید و نه فروخت. همچنین نمی توان آن را به آسانی به کمک نیروی انسانی به وجود آورد. به تمام جریان زندگی یک قوم سرایت می کند و در مقیاس وسیعی در زندگی یک ملت تجلی می یابد. لیکن از آنجا که شکل مرئی معینی ندارد، دشوار می توان وجود آن را ثابت کرد. اجازه دهید که بهترین وجهی که می توانم آن را توصیف کنم.

اگر دانشمندان به مطالعه ی همه جانبه ی تاریخهای جهان بپردازند و آسیا

و اروپا را با هم مقایسه کنند، و اگر در مواردی که این دو حوزه را از هم متمایز می‌سازد، تحقیق کنند - بدون آن‌که وارد موضوعهایی چون اوضاع جغرافیایی، فرآورده‌ها، مقررات و قوانین، مهارت‌های فنی یا واپس ماندگی فنی، تفاوت‌ها و شباهت‌های مذهبی‌شان و جز آن بشوند - مطمئناً به یک هستی معنوی در پس همه‌ی این تفاوت‌ها پی خواهند برد. توصیف این هسته‌ی معنوی کاری است دشوار. اما وقتی که تقویت گردد، رشد می‌کند و شمار زیادی از چیزهای کمره‌ی زمین را در بر می‌گیرد، ولی اگر مهار یا سرکوب شود، جلوه‌های بیرونی‌اش نیز ناپدید خواهد شد. همواره در حرکت است، پیش یا پس می‌رود، طلوع یا غروب می‌کند. ممکن است سراب یا شبیحی بنماید، اما اگر به جلوه‌های واقعی آن در آسیا و اروپای امروز بنگریم به وضوح می‌بینیم که وهم‌آمیز نیست.

بگذارید این را روح یک قوم بنامم. در ارتباط با زمان، می‌توان آن را روند زمانها نامید. در ارتباط با افراد می‌توان آن را احساسهای بشری خواند. در رابطه با تمامی یک ملت می‌توان آن را شیوه‌های یک ملت یا عقیده‌ی ملی نامید. منظور از روح تمدن همین چیزهاست. و همین روح تمدن است که رفتارها و رسمهای آسیا و اروپا را از هم متمایز می‌کند. بنابراین روح تمدن را می‌توان احساسها و رسمهای یک قوم نیز دانست.

در این رابطه، نظر کسانی که می‌گویند حتی اگر بخواهیم تمدن غربی را بپذیریم، باید نخست احساسها و رسمهای ملت خود را در نظر بگیریم، هر چند که منظورشان نادقیق بیان شده و مبهم باشد، اگر سخنان درستی فهمیده شود به این معنی است که ما نباید فقط صورتهای خارجی تمدن را وارد کنیم، بلکه نخست باید روح تمدن را از آن خود کنیم و آنگاه شکلهای بیرونی آن را بپذیریم. وقتی که می‌گوییم هدف ما باید تمدن اروپایی باشد منظورم این است که ما باید به اروپا روی آوریم تا روح تمدن را از آن خود کنیم، و از این رو است که من با رأی آنان کاملاً موافقم. به هر صورت کسانی هستند که در

تعقیب تمدن، اولویت را به شکل‌های بیرونی آن می‌دهند. در نتیجه وقتی اینان ناگهان با مانع‌هایی مواجه می‌شوند، نمی‌دانند چگونه با آنها برخورد کنند. تنها تفاوت من با آنان این است که می‌خواهم اولویت را به روح تمدن بدهم تا مانع‌ها را از پیش از میان بردارم و بدین سان جذب تمدن خارجی را آسان گردانم. بالاخره باید گفت که دیگران هم هستند که مخالف تمدن نیستند، اما از صمیم قلب خود را نسبت به آن، چون من، متعهد نکرده‌اند. اینان دقیقاً درباره‌ی موضع خود نیندیشیده‌اند.

پیشتر گفتم که 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 ملموس‌اند. البته ضرورت‌های روزمره تا حدی متفاوت از تصویب‌نامه‌های حکومت و قانون هستند. اما همین‌ها نیز، گرچه 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 گرچه ژاپن پلهای آهنی و ساختمان‌های سنگی ساخته است ولی هنوز برای اصلاح حکومت و قانونش با دشواری روبه‌رو است و تازه باید یک پارلمان ملی نیز برپا کند، اما به مراتب مشکل‌تر از همه‌ی اینها تغییر دادن روح تمامی یک ملت است. و این چیزی نیست که به مدد بخت خوش در ظرف یک روز انجام پذیرد. این کار را نمی‌توان فقط به یاری تصویب‌نامه‌ی حکومتی جا انداخت. همچنین نمی‌توان به آن فقط برپایه‌های مذهب سرعت بخشید. به مراتب کمتر امکان دارد که آن را از طریق چیزهای خارجی، صرفاً از راه انقلاب در جنبه‌های مادی زندگی

روزانه، مرسوم کرد. تنها روش مؤثر توجه کردن به گرایشهای طبیعی انسان و از میان برداشتن بدیها و مانعها است تا سطح معرفت و فضیلت در مردمان خود به خود اعتلا یابد و افکار آنان به مرتبه‌ای عالتر برسد. هنگامی که شروع می‌کنیم احساسهای مردم را دگرگون سازیم، هیچ چیز نباید ما را از اصلاح تدریجی تصویبنامه‌های حکومت و قوانین باز دارد.

بنیاد تمدن جدید موقعی گذاشته می‌شود که احساس ملی و همراه با آن نهادهای حکومت از اساس دگرگون شده باشد. وقتی که این کار صورت گرفت، شالوده‌های تمدن پیریزی می‌گردد و صورتهای خارجی تمدن مادی، سازگار با آن در یک فراگرد طبیعی بدون زحمت خاصی از طرف ما، بی‌آنکه آنها را بطلبیم، خواهند آمد، و بدون آنکه جویای آنها شویم، اخذ خواهند شد. بدین دلیل است که می‌گوییم باید به جنبه‌ی دشوارتر جذب تمدن اروپایی اولویت داد. ما باید نخست روح مردمان را بازسازی کنیم، سپس به تصویبنامه‌های حکومت روی آوریم و فقط در نهایت به چیزهای خارجی بپردازیم. ممکن است دنبال کردن این ترتیب دشوارتر باشد اما این راهی است که هیچ مانع غلبه نیافتنی ندارد. ما می‌توانیم ترتیب یاد شده را برعکس کنیم و به نظر می‌رسد که مسیری سهل در پیش داشته باشیم، اما این راهی نافرجام است. بسان آن است که به دیواری سنگی برخورد کنیم و نتوانیم پیش برویم؛ یا باید در جا بزنیم، یا اگر بخواهیم یک سانتیمتر دیگر به جلو فشار بیاوریم با خشونت یک متر عقب رانده می‌شویم.

اظهار نظرهای یاد شده فقط به مسئله‌ای اولویتها در رابطه با وارد کردن تمدن می‌پردازند. من نمی‌گویم که صورتهای مادی تمدن یکسره بی‌فایده هستند. میان جنبه‌های مادی و غیرمادی، میان جویای آنها در خارج شدن و ساختن آنها در درون، نباید تبعیضی قائل شد: در این مقطع تنها مسئله‌ی اولویتها مطرح است. من به هیچ وجه مخالف جنبه‌های خارجی تمدن نیستم. در وهله‌ی نخست، فعالیتهای انسان بی‌کران است. انسان هم فعالیت جسمانی

دارد و هم فعالیت روانی. حوزه‌ی اینها وسیع است و نیازمندیهایشان بی‌شمار. از آن‌جا که طبیعت ذاتی انسان با تمدن جدید سازگار است، تا وقتی که چیزی به طبیعت انسان فشار و شدتی وارد نیاورد، روا است. تنها نیازمندی تمدن این است که فرد از موهبت‌های طبیعی بدن و روان خود به وسیع‌ترین شکلی استفاده کند.

برای مثال در عصر ابتدایی، انسان چنان به دلاوری جسمانی محض ارج می‌گذاشت که عنصر غالب در مراوده‌ی انسانی فقط خشونت بود. اقتدار در اجتماعات انسانی به ناچار یک طرفه بود. استفاده‌ی انسان از کارکردهایش کاملاً محدود بود. وقتی که فرهنگ آهسته آهسته پیشرفت کرد و روح انسانها در جامعه به تدریج تکامل یافت، عقل نیز خود به خود شکل گرفت و برتری خشونت را به چالش طلبید. این دو قدرت همدیگر را محدود و متعادل می‌کردند به نحوی که تأثیر شدید یکی می‌توانست به وسیله‌ی دیگری مهار گردد. هر دو عامل تا حدی گسترش افق فعالیت‌های انسان را ممکن کردند. به هر صورت در زمانهای قدیم استفاده از قدرت بدنی و فکری انسان هنوز محدود بود. قدرت خشن تقریباً در بست متوجه جنگیدن بود و نیروی اندکی که پس از نبرد باقی می‌ماند برای به دست آوردن غذا، لباس و مسکن به کار گرفته می‌شد. این زندگی منطبق بود با شیوه‌ی جنگی. با گذشت زمان قدرتهای فکری نیز نیرو به دست آوردند. اما چون در آن روزگاران انسانها درگیر مهار کردن غریزه‌های ابتدایی مردم بودند، نیروهای روانی‌شان نمی‌توانست متوجه ساختن جهانی امن و دلپذیر برای زندگی کردن، بشود. قدرتهای روانی منحصراً می‌بایست در جهت حکمرانی و نظارت بر مردمان به کار گرفته شود. قدرت فکری که هنوز با استفاده از قدرت جسمانی تکمیل می‌شد، می‌بایست جایی مستقل پیدا می‌کرد.

در واقع جهان کنونی هنوز مؤید همین نظر من است. نه تنها در میان اقوام ابتدایی بلکه در کشورهای نیمه توسعه یافته هم افراد با معرفت و با فضیلت

ناگزیر در طبقه‌ی حاکم یافت می‌شوند و با توجه به صلاحیتشان به‌نوعی خدمت می‌کنند. اینان که وابسته به قدرت حکومت‌اند از نیروهایشان منحصراً به‌منظور حکمرانی بر مردمان بهره می‌گیرند. هر فرد نادری که کاملاً خود را وقف امور شخصی‌اش بکند فقط دانش قدیم را می‌پروراند یا تمامی وقت خود را صرف هنرهای ظریف شاعری و نویسندگی می‌کند. به‌راستی نیروهای انسان هنوز باید در مقیاس وسیعی مورد بهره‌برداری قرار گیرد.

همان‌طور که امور انسانی با مرور زمان گسترش و نیازهای روحی و جسمانی افزایش می‌یابد، اختراعات و طرحهایی برای پاسخگویی به این نیازها به‌ثمر می‌رسند، گامهای صنعت و تجارت تندتر می‌شوند، تقاضا برای دانش فزونی می‌گیرد و انسانهای دیگر نمی‌توانند به‌شیوه‌های ساده‌ی گذشته قناعت کنند. چیزهایی چون جنگ، حکومت، دانش قدیم و شعر تنها برخی از سطوح کلیت زندگی انسان هستند و نباید گذاشت تمامی تصویر زندگی به‌همین حد محدود شود. هزاران تأسیس اقتصادی با هم پا به عرصه‌ی وجود می‌گذارند تا به‌خاطر بقاء و رشد و مناسبت‌رینها پیکار کنند. سرانجام برخی از آنها به موقعیتی به‌طور نسبی برابر و متعادل می‌رسند. در این تعادل نیروها و فشارها، سلوک آدمیان چاره‌ای ندارد جز آن‌که به‌سطح بالاتری پیش برود. تنها در این مقطع است که نیروهای خرد نقش تعیین‌کننده می‌یابند و به ابزاری تبدیلی می‌گردند که تمدن می‌تواند به‌وسیله‌ی آنها پیشرفت کند.

هرچه کارکردهای انسان ساده‌تر باشد، افق ذهن او نیز محدودتر و به‌همین نسبت استفاده از قدرتهای او یک‌سویه‌تر می‌گردد. در زمانهای باستان فعالیت‌های انسانی اندک و روزنه‌های رهاسازی انرژیهای انسانی نادر بود. در نتیجه قدرتهای انسان تنها در یک جهت تکامل می‌یافت. اما گذشت زمان شاهد دگرگونی جهانی ساده به جهانی پیچیده بود. مرزهای نویی به روی فعالیت انسانی گشوده شد. در زمان حاضر دنیای غرب را می‌توان به‌درستی جهانی پیچیده توصیف کرد.

از این رو یک خصلت مهم پیشرفت متمدن کوششی است که به خاطر تشدید و افزایش فعالیتها و نیازهای انسانی صورت می‌گیرد تا بتوان هرچه بیشتر بدون توجه به اولویتها، روزهایی یافت و فعالیتهای روح انسانی را برانگیخت. اگر فرض کنیم که بر سر راه طبیعت انسانی مانعی وجود نداشته باشد، امور انسانی هر روز تشدید می‌گردد و نیازهایش افزایش می‌یابد. تجربه‌ی کنونی جهان این امر را تأیید می‌کند. زیرا زندگی انسان بنابر طبیعت خود با تمدن جدید سازگار است و رابطه‌ی این دو اتفاقی نیست. در حقیقت به نظر می‌رسد که رابطه‌ی آنها اجرای طرح پنهانی آفریدگار است.

با دنبال کردن این بحث ممکن است ما یک چیز دیگر را نیز کشف کنیم و آن تفاوت میان تمدن ژاپنی و تمدن چینی است. هم در چین و هم در ژاپن یک‌سالاری مطلق و حکومت دینی مطلق تکامل یافت که در چارچوب آن تبار بلند مرتبه‌ی فرمانروا موهبتی آسمانی به‌شمار می‌رفت و بیشترین تقدس و بیشترین قدرت در وجود یک شخص تجلی یافته بود. او بر مرادده‌ی اجتماعی نظارت داشت و با نفوذ ژرف در روان مردمان، جهت فکر آنان را تعیین می‌کرد. از آن‌جا که ذهن کسانی که تحت چنین حکومتی می‌زیستند همواره به یک جهت سوق داده می‌شد و آزاد نبودند که برای خود بیندیشند، عملاً هیچ فکر خلاقیتی نداشتند. هرگاه که این نظام مرادده‌ی اجتماعی را حتی یک شورش کوچک آشفته می‌کرد، صرف‌نظر از این‌که به حق یا به ناحق باشد، نتیجه‌اش هربار این بود که نسیم آزادی به روان انسانها راه یابد.

حوالی پایان عصر چو^۱ کشور چین از نظر حکومتی در وضعیتی افتاد که شاهزادگان کوچک بر آن حکومت می‌راندند و چند صدسال سپری شد بی‌آن‌که مردم از حکومت دربار چو خبری داشته باشند. در این مدت تمامی

کشور دستخوش آشوب بود، استبداد یکه‌سالاری به گونه‌ای درخور توجه زمینه‌بخت و به محض آن‌که اندک فضایی برای ذهن انسانها به دست می‌آمد، تفکر آنان به طور طبیعی به سوی آزادی روی می‌آورد.

در سراسر سه هزار و چند سال از تمدن چین به جز در پایان عصر چو هیچ موقع دیگر آموزشهای ستیزکننده با یکدیگر این اندازه جنجال به پا نکردند، یا سیاه و سفید تا این حد کاملاً در برابر هم قرار نگرفتند.^۱ اینها همان بد کیشهایی^۲ بودند که کنفوسیوس^۳ و منسیوس^۴ از آنها صحبت می‌کردند. با وجود این گرچه این اندیشه‌ها از نظرگاه کنفوسیوس و منسیوس ممکن است بدکیشی بوده باشند، از دیدگاه بدکیشی اما، این کنفوسیوس و منسیوس بودند که بدکیش به شمار می‌رفتند! از آن جا که سندهای اندکی امروز باقی مانده‌اند، دشوار بتوان این امر را به اثبات رساند، اما شاید بتوان با اطمینان گمانه زد که در آن روزها ذهن چینی سراسر فعال و انباشته از روح آزادی بوده است.

هنگامی که شی هوانگ - تی^۵ کشور را متحد ساخت و کتابها را سوزاند، فقط از آموزشهای کنفوسیوس و منسیوس تنفر نداشت، چنین می‌اندیشید که همه‌ی نظریه‌های ستیزکننده با یکدیگر و جدالهای میان صد مکتب، مکتبهای کنفوسیوس و منسیوس و مکتبهای یانگ چو^۶ و مو تسو^۷ به یکسان، می‌بایست منع شوند. اگر در آن روزگاران فقط آموزشهای کنفوسیوس و منسیوس وجود می‌داشتند، مطمئناً شی هوانگ - تی ناچار نمی‌بود کتابها را بسوزاند. این امر را این واقعیت به اثبات رسانده است که گرچه بعدها حاکمان ستمگری هم‌تراز

۱. به نظریه‌هایی اشاره دارم که لائوتسو (Lao Tzu)، چوانگ تسو (Chuang Tzu)، یانگ چو (Yang Chu)، مو تسو (Mo Tzu) و دیگران بیان کرده‌اند.

2. Heresy

3. Confucius

4. Mencius

5. Shih Huang - ti

6. Yang Chou

7. Mo Tzo

هوانگ - تی وجود داشتند، اما آموزشهای کنفوسیوس و منسیوس را هرگز خطرناک ندانستند. آموزشهای آنان خطری واقعی برای هیچ مستبدی نبود. پس چرا هوانگ - تی از نظریه‌ها و جدالهای صد مکتب چنین بیزار بود و آنها را منع کرد. ساده است، چون صدایشان بلند بود و سرکردگی او را به گونه‌ای جدی تهدید می‌کردند، فرمانروایی‌اش را تهدید می‌کردند. همین امر به وضوح نشان می‌دهد که عناصر آزادی می‌بایست در جریان جدالهای میان صد مکتب پدیدار شده باشند. اگر شما فقط از یک مکتب واحد اندیشه حمایت کنید، صرف نظر از این که تاچه اندازه خالص و خوب باشد، درست به سبب همین طبیعتش سدی در برابر آزادی خواهد بود. می‌دانیم که روح آزادی تنها می‌تواند در فضایی از فکرهای گوناگون حیات داشته باشد. شی هوانگ - تی منابع گوناگون فکرها را قطع کرد، و گرچه حکومت چین مدتها به صورت یک سالار باقی ماند و سلسله‌ای جانشین سلسله‌ی دیگر شد، هیچ اصلاحی در الگوهای آمیزش اجتماعی پدید نیامد. بر مردم چین شخصی فرمان می‌راند که ترکیبی بود از مقدس‌ترین و قدرتمندترین فرد، و چون آموزشهای کنفوسیوس و منسیوس برای نگهداری این نظام بسیار مناسب بودند، فقط آنها را در سراسر کشور تبلیغ می‌کردند.

حال، دیدگاهی معتقد است که گرچه حکومت چین یک سالار بود، دست کم سلسله‌ها تغییر می‌کردند، اما چون توالی پادشاهی در ژاپن از زمان باستان تغییری نیافته است، مردم ژاپن از نظر ذهنی حتی خشکتر هستند! به هر صورت، این دیدگاه بی‌آن که کنه موضوع را به چنگ آورد، فقط به سطح آن می‌پردازد. کسی که با واقعیتهای نیک آشنا است، درمی‌یابد که خلاف آن صحت دارد. در زمان باستان، ژاپن دارای یک حکومت دینی بود که بر مردم آن فرمان می‌راند. مردم دارای ذهنهای ساده‌ای بودند و بی‌هیچ تردید به شخصی اعتقاد داشتند که در وجود او مقدس‌ترین و قدرتمندترین منصبهای کشور جمع گشته بود. البته مردم چین و ژاپن از بابت این که ذهنهایشان به

جهت واحدی تمایل داشت با یکدیگر فرقی نداشتند. اما در دوران کاماکورا^۱ نظام اجتماعی در هم شکسته بود و قدرت سیاسی در دست خاندانهای نظامی قرار داشت. مقدسترین فرد الزاماً قدرتمندترین فرد نبود. دو مفهوم مقدسترین و قدرتمندترین آنقدر آشکارا از هم متفاوت بودند که مردم فقط می‌توانستند به اصطلاح در تصور خود به وجود همزمان و عملکرد این دو اندیشه قائل شوند. وقتی که چنین کردند چاره‌ای نداشتند جز آن‌که فکر سومی را بر آنها بیفزایند یعنی اصل خرد را. با افزوده شدن اصل خرد به اندیشه‌ی احترام‌گزاردن به شأن سلطنت و اندیشه‌ی فرمانروایی نظامی، هیچ‌یک از این سه مفهوم نمی‌توانست بر دیگری برتری بیاید. و از آن‌جا که هیچ مفهوم به تنهایی برتری نداشت، به‌طور طبیعی روح آزادی به‌بار آمد.

کشور چین آشکارا در وضع مشابهی نبود. در آن‌جا مردمان به یک فرمانروای مطلقاً یک‌سالار با احترام می‌نگریستند و با طرفداری خالصانه، بردگان فکری بودند که پیرو آن مقدسترین و قدرتمندترین در وجود یک شخصی تجلی می‌یافت. بنابراین در قلمرو تفکر سیاسی، چینیان فقیر و ژاپنیان غنی بودند. جهان چینی ساده و جهان ژاپنی پیچیده بود. هنگامی که فراگردهای ذهنی یک شخص متنوع و گوناگون‌اند و تفکر او غنی است، حتی سرسپردگی چشم بسته‌اش به‌طور طبیعی به‌بی‌اعتنایی می‌گراید. در حکومت دینی مطلق ممکن است فرمانروا کاخ خود را به‌سبب گرفتگی ماه یا خورشید تغییر دهد، یا از طریق ستاره‌بینی و پیش‌گویی فرمان براند. هرچه مردم بیشتر به فرمانروا به صورت خداوندگار بنگرند، آسانتر می‌توان آنها را تحت نظارت درآورد و در نابخردی بیشتری فرو برد. چین در شرایط حاضر در چنین وضعی به‌سر می‌برد، در حالی که ژاپن وضع دیگری دارد. مردم ژاپن

واقعاً نادان و در طرفداری خود کاملاً چشم بسته‌اند، اما این طرفداری چشم بسته متوجه خاندانهای نظامی خودشان است. بدین سان ژاپنیان آن قدرها در معرض زیاده‌رویهای حکومت دینی نیستند. برای مثال در دوران حکومت خاندانهای نظامی در ژاپن، امپراتور می‌توانست کاخ خود را به سبب گرفتگی ماه یا خورشید تغییر دهد یا به ستاره‌بینی و پیش‌گویی بپردازد، اما مردم به فعالیت‌های او توجه چندانی نمی‌کردند، زیرا مقدس‌ترین امپراتور صاحب بیشترین قدرت نبود. از سوی دیگر گرچه یک شوگان^۱ بسیار قدرتمند می‌توانست تمامی کشور را به مدد سربازان مقتدر تحت انقیاد خود درآورد، اما مردم اقتدار او را بسان اقتدار یک امپراتور مقدس احترام نمی‌گزاردند، بلکه بیشتر او را آدمی عادی به حساب می‌آوردند.

در حقیقت این خوشبختی بزرگ ژاپن بود که اندیشه‌ی مقدس‌ترین و اندیشه‌ی قدرتمندترین یکدیگر را به نحوی متعادل می‌کردند که امکان می‌داد بین آنها فضایی برای تمرین آگاهی و تجلی خرد به وجود آید. البته در جهان امروز احیاء خاندانهای نظامی پسندیده نیست. چنانچه قدرت نظامی را خاندان امپراتوری در طول هفت قرن حکومت نظامی در دست می‌داشت یا نیروهای شوگانی به نوبه‌ی خود از حیثیت خاندان امپراتوری برخوردار می‌بودند و بدین ترتیب صفت مقدس‌ترین و قدرتمندترین در یک جا تمرکز می‌یافت و همزمان در ذهن مردم ژاپن جای می‌گزید، در نتیجه ژاپن به شکلی که ما امروز می‌شناسیم وجود نمی‌داشت. اما اگر امروز، چنانکه برخی از دانشمندان درباری تمایل دارند، مردم ژاپن تابع فرمانروایی می‌گشتند که هر دو کارکردهای سیاسی و مذهبی را در وجود خود متحد ساخته باشد، آینده‌ی ژاپن بسیار متفاوت می‌شد. اما ما ژاپنیان خوشبختیم که چیزها به صورتی که

۱. Shogun، عنوان فرماندهی موروثی نظامی در ژاپن از ۱۱۹۲ تا سال ۱۸۶۷. شوگان به موازات سلسله‌های سلطنتی قدرت واقعی را در اختیار داشتند. م.

هستند، درآمده‌اند.

به‌طور خلاصه می‌گوییم که چین در طی قرن‌ها حکومت دینی یکه سالاری را تحمل کرده است، در حالی که ژاپن عنصر قدرت نظامی را در برابر عنصر حکومت دینی متعادل نگاه داشته است. چین فقط یک عنصر داشت و ژاپن دو عنصر. اگر شما از این زاویه درباره‌ی تمدن به بحث بپردازید، چین هرگز تغییر نکرده است و بنابراین تحول آن همانند تحول ژاپن نیست. از این‌رو اخذ تمدن غربی برای ژاپن آسانتر از چین است.

پیشتر این عقیده را ذکر کردم که تمام کشورها باید به‌هنگام اخذ تمدن غرب، جامعه‌ی سیاسی ملی^۱ خود را حفظ کنند. گرچه قصد نداشتم که در این جا راجع به جامعه‌ی سیاسی ملی بحث کنم، اما وقتی که مردم درباره‌ی اخذ یک تمدن خارجی بحث می‌کنند، نخستین چیزی که آنان را نگران می‌کند همین مسئله‌ی جامعه‌ی سیاسی ملی است. به‌نظر می‌رسد بسیاری احساس می‌کنند که جامعه‌ی سیاسی ملی و تمدن دو چیز ناسازگاراند و در واقع در مرحله‌ی کنونی بسیاری حاضر نیستند درباره‌ی این موضوع به بحث بپردازند. این بسان آن است که دو نفر پیش از آن‌که شمشیرهایشان به‌هم بخورد عقب بنشینند، چنین کاری به‌حل موضوع نمی‌انجامد. اگر جزئیات هر موضوعی را بشکافیم، می‌توان مطمئن بود که راهی به صلح بیابیم بی‌آن‌که به انفجار برسیم. چرا باید این موضوع را دور بزنیم و به‌بحث درباره‌ی آن نپردازیم؟ با این‌که کلام به‌درازا می‌کشد مایلم استدلال کسانی را که برتری جامعه‌ی سیاسی ملی را عنوان می‌کنند، رد کنم.

نخست آن‌که اصطلاح جامعه‌ی سیاسی ملی به‌چه چیز اشاره دارد؟ بگذارید بحث‌های توده‌پسند را لحظه‌ای کنار بگذارم و این اصطلاح را به‌گونه‌ای که می‌فهمم توضیح بدهم. منظور از جامعه‌ی سیاسی، یک

چارچوب یا یک هیأت است. جامعه‌ی سیاسی به ساختنی اشاره دارد که چیزها در آن جمع شده‌اند، به صورت واحد درآمده‌اند و از سایر موجودیتها متمایز گشته‌اند. از این رو جامعه‌ی سیاسی ملی به معنای گردهم‌آیی مردمانی است از یک تبار با احساسهای مشابه، به معنای تفاوت گذاشتن میان هم‌میهنان و بیگانگان است، به معنای تقویت پیوندهای صمیمانه‌تر و محکم‌تر با یک هم‌میهن است تا با یک بیگانه. یعنی تحت حکومتی واحد زیستن، از خود فرمانروایی برخوردار بودن و از فکر تبعیت از فرمانروایی بیگانه بیزار بودن، دربرگیرنده‌ی استقلال و مسئولیت جهت رفاه میهن خود. در کشورهای غربی آن را ملیت می‌نامند.

در آن‌جا که کشورهای بسیار در جهان وجود دارد، هر یک از آنها جامعه سیاسی ملی خود را دارد. چین جامعه‌ی سیاسی ملی خود را دارد و هند مال خود را. هر یک از کشورهای غرب جامعه‌ی سیاسی ملی خود را دارد که با تمام نیرو از آن دفاع می‌کند. معنای جامعه‌ی سیاسی ملی ممکن است در شباهت خصوصیات جسمانی، یا مذهب، یا زبان، یا جغرافیا تجلی بیابد. گرچه علت آن از کشوری به کشور دیگر متفاوت است، مهمترین عامل برای مردمی از یک تبار آن است تا از میان رشته‌ای از ساختارهای اجتماعی بگذرند و گذشته‌ی مشترکی کسب کنند. حتی کشورهایی که هیچ یک از خصوصیات مشترک یاد شده را ندارند، دارای جامعه‌ی سیاسی ملی هستند. ساخت ملی سوئیس کاملاً قوی است اما کانتونهای مختلف در آن کشور دارای مردم، زبانها و مذهبهای گوناگون هستند. با این وجود این مردم احساس برادری نسبت به هم دارند. ایالت‌های گوناگون آلمان به‌طور واقعی استقلال دارند، اما چون زبان و ادبیات آنها مشابه است و در میراث گذشته شریک‌اند، آلمانیان تا به امروز یک جامعه‌ی سیاسی ملی آلمانی را حفظ کرده‌اند که آنان را از دیگر مردمان متمایز می‌کند.

ساخت ملی یک ملت چیز تغییرناپذیری نیست. این ساخت دستخوش

تغییرهای قابل ملاحظه‌ای می‌شود. می‌تواند متحد سازد یا پراکنده کند، بسط یابد یا منقبض شود، یا حتی به کل ناپدید گردد. هست و نیست آن به عواملی چون زبان، مذهب و بسان آنها وابسته نیست. زبان و مذهب ممکن است ادامه یابند، اما اگر ملتی حاکمیت را ببازد و زیر سلطه‌ی بیگانه بیفتد، در آن صورت گفته می‌شود که جامعه‌ی سیاسی ملی‌اش پایان گرفته است. برای مثال انگلستان و اسکاتلند در یک حکومت به هم پیوستند بی‌آن‌که هر یک جامعه‌ی سیاسی ملی‌اش را از دست بدهد. هلند و بلژیک از هم جدا گشتند تا دو حکومت و دو جامعه‌ی سیاسی ملی بسازند اما هیچ یک زیر سلطه‌ی کشورهای دیگر در نیامد. در چین در پایان عصر سونگ^۱ سلسله‌ی پادشاهی جامعه‌ی سیاسی ملی خود را در حمله‌ی مغولان از دست داد. با این رخداد حاکمیت چینی رو به زوال گذاشت. مینگ^۲ پس از نابود ساختن سلسله‌ی مغولی یوان^۳، غرور حاکمیت چینی را بازگرداند. اما بعد، سلسله‌ی مینگ به دست منچوها فرو ریخت که به پایان گرفتن جامعه‌ی سیاسی ملی چین و گسترش جامعه‌ی سیاسی ملی منچو انجامید. مردم چین تا زمان حاضر میراث زبان و رسمهای خود را حفظ کرده‌اند، برخی مردان با استعداد در میان آنان توانسته‌اند به مقامهای بلندی در دیوان سالاری حکومتی برسند و چیزها به ظاهر همان جور به نظر می‌رسند که در دوران سلسله‌ی چینگ^۴ و مینگ بودند، اما در واقع منچوهای شمال چین جامعه‌ی سیاسی ملی جنوب چین را به دست گرفتند. نمونه‌های فراوان دیگری وجود دارند که از دست دادن جامعه‌ی سیاسی ملی را نشان می‌دهند، مانند وقتی که هند زیر حکمرانی انگلیس افتاد، یا هنگامی که سرخ‌پوستان آمریکا توسط مهاجران سفیدپوست از سرزمینهای خود رانده شدند. کوتاه آن‌که وجود یک جامعه‌ی سیاسی ملی بسته به آن است که مردم معینی حاکمیت سیاسی خود را نگاه می‌دارند یا از آن

1. Sung

2. Ming

3. Yüan

4. Ching

محروم می شوند.

دوم آن که هر کشوری مشروعیت سیاسی خود را دارد. واژه‌ی سیاسی در این جا به مسائل حکومت اشاره دارد. مشروعیت به توجیه اقتدار سیاسی ارجاع می دهد. من این مفهوم را در زبان ژاپنی به سیتو Seito برمی گردانم. بنابراین، مفهوم یاد شده به معنای منشاء غایی اقتدار سیاسی است که مردم به رسمیت شناخته اند. مشروعیت سیاسی با توجه به شرایط جهان و با گذشت زمان تغییر می یابد. برخی اصل سلطنت را به عنوان ملاک مشروعیت سیاسی می پذیرند و عده ای آن را در فتوایسم نامتمرکز، نظام پارلمانی، یا نهادهای مذهبی می یابند. اندیشه های مشروعیت سیاسی در بیشتر موارد از زور اسلحه ناشی می شوند. اما وقتی که استقرار می یابند دیگر برای بقای خود به قدرت سلاح نیازی ندارند. در واقع ارجاع دادن به استفاده ی آغازین از قدرت سلاح معمولاً در نظر کسانی که بعداً عنان قدرت را در دست می گیرند، از محرمات است. توجیه اقتدار سیاسی همواره مبتنی بر اصولی چند است، یعنی آن را از پایه ای عقلانی برخوردار می سازند که گمان می رود ارزشی پایدار داشته باشد. بنابراین با گذشت زمان حکمرانان از کاربرد زور چشم می پوشند و مشروعیت خود را بر اصول خرد بنا می نهند.

از آن جا که انزجار از زور و خرسندی از اصول خرد برای بشریت امری طبیعی به شمار می رود، مردمان از این که حکومت هماهنگ با اصول خرد رانده شود، خرسند می گردند. با گذشت زمان اصل ملی مشروعیت از شناسایی فزاینده ای برخوردار می گردد. گذشته فراموش می شود و اکنون ارج می یابد. شکوه و شکایتها سرانجام به تدریج در نسیان می پژمرند. این است آن چه که مشروعیت سیاسی به بار می آورد. در نتیجه، اصلاح نظام مشروعیت اغلب برخورد سلاحها را ایجاب می کند. بدین سان، شی هوانگ - تی نظام شاهزادگان فتودال را در دوران پایانی سلسله ی چو نابود ساخت و نظام امپراتوری چین را برپا کرد. با افول امپراتوری رم در اروپا،

بربرهای شمالی برای برپا ساختن پادشاهیهای فتودالی به درون آن هجوم آوردند. اما با پیشرفت فرهنگ بشری و تقویت اقتدار سیاسی به مدد نظریه‌های علمی، تعادل قدرت دوباره به سود اندیشه‌های مسالمت‌آمیز مشروعیت و پیشرفت چرخید.

انگلستان جدید را با همین انگلستان در آغاز قرن هیجدهم مقایسه کنید. شکل‌های سیاسی‌شان آن قدر متفاوت است که ممکن است دچار وسوسه شویم و تردید کنیم که این همان انگلستان است. در نیمه‌ی دوم قرن هفدهم شورش‌های مسلحانه‌ی سیاسی در انگلستان سربرآورد؛ در سال ۱۶۸۸ با جلوس ویلیام سوم جنگ‌های داخلی پایان گرفت. از این رو گرچه متعاقباً در اصل مشروعیت در جریان صدو شصت سال و اندی دگرگونی بزرگی رخ داد، ولی اصل مشروعیت چنان نامحسوس تغییر یافت، بدون استفاده از هرگونه نیروی نظامی، که شهروندان پیشین احساس می‌کردند شکل حکومت پیشین مطلوب است، و شهروندان بعدی احساس کردند که شکل حکومت بعدی مطلوب است. از سوی دیگر حتی در کشورهای نامتمدن گاهی وقتها مشروعیت سیاسی بدون توسل به نیروی اسلحه تغییر یافته است. در فرانسه‌ی باستان حکمرانان کارولنژی به عنوان وزیر در خدمت پادشاهی فرانسه بودند اما عنان واقعی قدرت را در دست داشتند. در ژاپن خانواده‌ی فوجی‌وارا^۱ در خدمت خانواده‌ی امپراتوری موضع مشابهی را در تصرف داشت و خانواده‌ی هوجو^۲ رابطه‌ی مشابهی با میناموتو^۳ داشت.

تغییر در مشروعیت سیاسی ارتباطی با هستی جامعه‌ی سیاسی ملی ندارد. صرف نظر از این که مشروعیت سیاسی چندبار تغییر بیابد، تا هنگامی که زندگی سیاسی کشور برای آن کشور امری درونی به شمار رود، فقدان جامعه‌ی سیاسی ملی در آن جا صورت نخواهد گرفت. حکومت هلند که در

1. Fujiwara

2. Hōjō

3. Minamoto

زمان باستان شکل فدرال داشت، امروز دارای نظام سلطنتی است. فرانسه در صد سال گذشته حدود ده بار حکومت خود را تغییر داده است. اما در هر دو مورد جامعه‌ی سیاسی ملی هلند و فرانسه دست نخورده مانده است. همان‌طور که گفتم جوهر نگاهداری جامعه‌ی سیاسی ملی در این امر قرار دارد که آن را تسلیم قدرت خارجی نکنیم. در ایالات متحد آمریکا همواره یک آمریکایی بومی را رئیس جمهور ایالات متحده برمی‌گزینند. این امر از تمایل به خود - فرمانروایی داخلی نشأت می‌گیرد.

سوم، دودمان را در غرب نسب می‌نامند. نسب سلطنتی را از طریق جانشینی ارثی برپا نگاه می‌دارند. بسته به این که رسم ملی چه باشد، نسب سلطنتی ممکن است به فرزندان ذکور منحصر شود یا به یکی از دو جنس با چشم‌پوشی از جنس دیگر. قانون جانشینی لزوماً پدر تبار نیست. اگر پادشاه یا امپراتوری فرزند نداشته باشد، نسب او می‌تواند به برادرش منتقل شود یا به یکی از خویشاوندان دورتر. اما معمولاً رسم است که نزدیکترین خویشاوند واجد شرایط را برگزینند. این اصل در نظامهای سلطنتی غرب حکمفرماست. در تاریخ جهان نمونه‌های مکرری از نزاع بر سر جانشینی وجود داشته است. هنگامی که پادشاهی بدون فرزند درمی‌گذرد و اتفاق چنین است که نزدیکترین خویشاوند او پادشاه کشور دیگری است، قدرتهای پادشاهی هر دو کشور را می‌توان در وجود یک فرمانروایی متحد به هم آمیخت. این تجربه منحصر به اروپا است. هیچ نمونه‌ای از آن در چین یا ژاپن دیده نشده است. به هر صورت در چنین حالتی که حکومت هر دو کشور در دست یک پادشاه قرار گرفته است بر جامعه‌ی سیاسی ملی و بر مشروعیت سیاسی هیچ اثری نگذاشته است.

بنابراین، جامعه‌ی سیاسی ملی، مشروعیت و دودمان امور جداگانه‌ای هستند. امکان دارد که دگرگونی در مشروعیت سیاسی بدون دگرگونی در دودمان صورت پذیرد. نمونه‌های آن را می‌توان تحول سیاسی انگلستان و

کارولنژیان در فرانسه به‌شمار آورد. همچنین مشروعیت سیاسی می‌تواند تغییر کند بی‌آن‌که بر جامعه‌ی سیاسی ملی تأثیر بگذارد. نمونه‌های این مورد در تاریخ جهان جنبه‌ی عام دارد. یا امکان دارد که جامعه‌ی سیاسی ملی تغییر کند بی‌آن‌که بر دودمان تأثیر بگذارد، چنان‌که وقتی بریتانیا و هلند مستعمراتی در بخشهایی از خاور دور برقرار کردند، رخ داد. آنان گذاشتند خانواده‌های حاکم بر تخت سلطنت بمانند اما بومیان و همچنین فرمانروایانشان را زیر سلطه‌ی خود درآوردند.

جامعه‌ی سیاسی ملی در ژاپن از زمان طلوع تاریخ این کشور تغییر نکرده است. دودمان امپراتوری نیز بی‌آن‌که وقفه‌ای از نظر نسب ایجاد شده باشد به‌همان آغاز برمی‌گردد. اما در قلمرو مشروعیت سیاسی تغییرهای بزرگ سیاسی صورت گرفته است. در آغاز فرمانروایی در دست خود امپراتور بود. سپس قدرت از راه پیوندهای زناشویی با خانواده‌ی امپراتوری در انحصار وزیران دولتی درآمد. بعد از آن به خانواده‌ی شوگانی کاماکورا انتقال یافت که مدت زمانی هم به‌دست ملازمان و خدمتگزاران افتاد و پس از آن دوباره به‌دست شوگان بازگشت. سرانجام، نهادهای فئودالی تا پایان عصر توکوگاوا دوام یافت. هنگامی که امپراتور قدرت شخصی فرمانروایی‌اش را از دست داد، موقعیت او بسان یک فرمانده‌ی پوشالی شد. رای سان‌یو^۱ در ارزیابی خود از خانواده‌ی هوجو نوشت که آنان از شخص امپراتور عالیجاه، ابله‌ی بی‌دست‌وپا ساختند، و ارزیابی او درست است. اما چرا چنین دگرگونی‌هایی در مشروعیت سیاسی ژاپن واقعاً به‌معنای از دست دادن جامعه‌ی سیاسی ملی نبود؟ زیرا ژاپن توسط ژاپنیانی حکومت می‌شد که از نظر زبان و رسمها دارای میراث مشترک بودند. ژاپن هیچ‌گاه حاکمیت خود را به بیگانگان نباخت.

با این حال، هنوز چیزی وجود دارد که مرا عمیقاً می‌آزارد. و آن گرایش رایجی است در بین مردم که منحصرأ به دودمان سلطنتی توجه دارد و آن را با جامعه‌ی سیاسی ملی یکی می‌داند. حاصل تأسف بار چنین کاری این است که بر یکی به قیمت دیگری تأکید گردد. البته نسبت امپراتوری ژاپن از آغاز تا به امروز، همپای جامعه‌ی سیاسی ملی بدون وقفه ادامه یافته است. از آن جا که این امر در تاریخ جهان هم‌تا ندارد، حتی می‌توان دودمان حاکم در ژاپن را نوعی جامعه‌ی سیاسی ملی نامید. ولی اگر ما در این باره تعمق کنیم، می‌توانیم تداوم نسب امپراتوری را نشانه‌ی از دست رفتن جامعه‌ی سیاسی ملی نیز بدانیم. اگر اجازه داشته باشیم مثالی از کالبدشناسی بیاورم، جامعه‌ی سیاسی ملی مانند تمامی بدن انسان است، در حالی که نسب سلطنتی بسان چشم است در بدن. دید چشم را می‌توان نشانه‌ی آن دانست که بدن هنوز زنده است. اما اگر کسی علاقه داشته باشد که سلامت کل بدن را حفظ کند، نادرست خواهد بود که به بهای بقیه‌ی بدن فقط به چشم توجه کند. زیرا اگر نیروی زیست کل بدن تضعیف شود، چشم نیز به‌طور طبیعی دید را از دست می‌دهد. بدترین چیزی که می‌تواند رخ بدهد این است که فکر کنیم فقط به این خاطر که چشمها باز هستند، بدن زنده است، در حالی که در واقعیت، زندگی پیش از این پایان گرفته است. تاریخ مستعمره‌های انگلیس در خاور دور انباشته است از نمونه‌های فراوانی که نشان می‌دهند انگلیسیان بدن را کشته‌اند و چشمها را نگاه داشته‌اند.

با اطلاعی که از تاریخ داریم، می‌دانیم که حفظ تداوم یک دودمان دشوار نیست. این امر را می‌توان در مورد ژاپن مشاهده کرد، از عصر هوجو گرفته تا عصر نامبوکوچو^۱. گرچه در آن موقع بر سر جانشینی شکافی به وجود آمد، اما از آن هنگام در این باره مصالحه‌ای شده است و دیگر جای دلوپسی نیست.

این شکاف پدیده‌ای گذرا بود. از نظر یک نسل بعد روشن است که امپراتوران در بارهای شمالی و جنوبی هر دو به یکسان عضو خانواده‌ی امپراتوری بوده‌اند، و همین کافی است تا نشان داده شود که در امر جانشینی امپراتور هیچ‌گاه وقفه‌ای حاصل نشده است. اما اگر از موضع برتر کنونی خود به گذشته بنگریم و توجه خود را فقط معطوف این مسئله کنیم که آیا نسب امپراتوری دچار وقفه شده یا نشده است، و ابزارهایی که آن را حفظ کرده‌اند در نظر بگیریم، در آن صورت دیگر مسئله‌ای به نام وفاداری یا عدم وفاداری، درست یا نادرست وجود نخواهد داشت. دشوار می‌توان میان کوسونوکی ماساشیگه^۱ و آشیکاگا تاکاچی^۲ تفاوت گذاشت. به هر حال اگر شرایط آن زمان را به دقت در نظر آوریم، درمی‌یابیم که کوسونوکی فقط به خاطر دودمان امپراتوری نمی‌رزمید؛ او در واقع برای مشروعیت سیاسی و بازگشت عنان قدرت سیاسی به دست امپراتور می‌جنگید. بدین ترتیب او وظیفه‌ی دشوار را مقدم بر وظیفه‌ی آسان قرار می‌داد. حتی از خلال کارهای او می‌توان دید که وظیفه‌ی دشوارتر کدام است. حفظ دودمان امپراتوری یا حفظ قدرت سیاسی.

به نظر می‌آید تصور مشترک مردم راجع به گذشته و حال این باشد که ژاپن باید به خود ببالد که تنها در میان ملت‌های جهان در زمینه‌ی جانشینی امپراتوری از تداوم بهره‌مند بوده است. اما تنها تمایز ژاپن با کشورهای دیگر همان تداوم در زمینه‌ی نسب امپراتوری است، و تازه حفظ یک جانشینی بدون وقفه آن قدرها هم دشوار نیست. حتی اگر هوجو و آشیکاگا نسبت به امپراتور وفادار نمی‌بودند، با وجود این امر جانشینی امپراتوری را به چالش نمی‌خواندند. پرسش مهم‌تر این است که آیا ژاپن در ارتباط با مشروعیت سیاسی یکه بوده است؟ در این زمینه باید گفت مشروعیت سیاسی ژاپن نیز

1. Kusunoki Masashige

2. Ashikaga Takauji

بارها دستخوش تغییر شده است و از این بابت با سایر کشورها تفاوت ندارد. از این حیث دلیلی برای لاف زدن وجود ندارد. یکتایی ژاپن فقط در این واقعیت منعکس است که این کشور جامعه‌ی سیاسی ملی خود را از قدیم‌ترین ایام باستان دست‌نخورده نگاه داشته و هیچ‌گاه از حاکمیت خود در برابر هیچ قدرت خارجی محروم نشده است.

بنابراین جوهر یک ملت، جامعه‌ی سیاسی ملی آن است. هم مشروعیت سیاسی و هم دودمان امپراتوری بسته به وضعیت جامعه‌ی سیاسی ملی شکوفا می‌شود یا در جا می‌زند. در قرون وسطی خاندان امپراتوری قدرت خود را از دست داد و بر سر جانشینی امپراتوری نفاق افتاد، اما از آنجایی که این واقعه امری کاملاً داخلی بود، موجدی است تا به خود ببالیم. اگر آنچه یوری تومو^۱ انجام داد انگلیسیان یا روسیان انجام می‌دادند، حتی اگر جانشینی سلطنتی بر جا می‌ماند، ما ژاپنیان دلیلی نداشتیم به خود ببالیم. خوشبختانه در دوران کاماکورا انگلیسیان و روسیان در پیرامون ما نبودند. (امروز آنان ژاپن را از همه سو هدف گرفته‌اند! ما باید مواظب این تغییر وضع باشیم).

حال، تنها وظیفه‌ی ژاپنیان در زمان حاضر این است که جامعه‌ی سیاسی ملی ژاپن را حفظ کنند. زیرا حفظ کردن جامعه‌ی سیاسی ملی به معنای حفظ کردن حاکمیت ملی خواهد بود. و برای آن که حاکمیت ملی حفظ گردد، قدرتهای فکری مردم را باید اعتلاء بخشید. در این جا عوامل بسیاری دست‌اندرکار هستند، اما نخستین دستور کار برای پرورش قدرتهای فکری این است که وابستگی چشم بسته به رسمهای گذشته را بزدایم و روح تمدن غربی را بپذیریم. ما فقط در صورتی می‌توانیم وارد جهان علم مدرن بشویم که تعلق چشم بسته به تصورات منسوخ کیهان‌شناسی کنفوسیوس را مطلقاً کنار بنهیم. همین روش در مورد امور بشری نیز صادق است. آمیزش

اجتماعی را نمی‌توان حفظ کرد بی‌آن‌که از تعلق چشم بسته به رسم‌های منسوخ‌ی که دست‌وپای ما را بسته‌اند، خلاصی یابیم. وقتی که این تعلق چشم بسته از میان برود، می‌توانیم به قلمرو فعالیت زنده‌ی فکری وارد بشویم. هنگامی که حاکمیت ملی و جامعه‌ی سیاسی ملی با تکیه به توان فکری تمامی ملت تقویت گردد، به موفقیت دست خواهیم یافت.

برقرار نگاه‌داشتن امر جانشینی امپراتور بسیار سهل است. پیام من به نجیب‌زادگان کشور این است که به‌جز وفاداری اندیشه‌ای در سر نپرورانند. وفاداری چیز خوبی است، اما فقط وقتی کاربرد دارد که کامل باشد. اگر مایلیم امر جانشینی امپراتوری را حفظ کنیم، باید بر جلال و شکوه این جانشینی بیفزاییم. ولی اگر جامعه‌ی سیاسی ملی مبنای استواری نداشته باشد، شکوه دودمان امپراتوری نیز محو می‌گردد. همان‌گونه که پیشتر گفتم چنان‌چه قوت تمامی بدن ضعیف شود، چشم نیز نور خود را از دست خواهد داد. اگر به چشم ارج می‌نهیم، باید به تندرستی همه‌ی بدن نیز توجه کنیم — نور چشم را نمی‌توان تنها با محلول طبی شست‌وشوی چشم نگاه‌داشت. پس با توجه به این نگرشها، تمدن غربی هم برای تقویت جامعه‌ی سیاسی ملی ما و هم برای اعتلاء حیثیت نسب امپراتوری ژاپن، ابزاری بی‌همتا است. پس چرا در پذیرفتن آن تردید به‌خود راه می‌دهیم؟ ما حتی نباید در این‌باره لحظه‌ای تردید کنیم.

من گفتم که باید تعلق چشم بسته‌ی خود را به رسم‌های منسوخ‌گذاشته بروبیم. اصطلاح تعلق چشم بسته کاربردهای بسیار و موارد استعمال گوناگون دارد، ولی در ارتباط با مسائل حکومتی به‌معنای فرق میان اقتدار حقیقی و کاذب است. معمولاً اگر هدف استفاده از چیزها تعریف نشده باشد، دشوار می‌توان میان آنها دست به‌انتخاب زد. یک خانه به‌این خاطر مفید است که از باران و سرما در امان بمانیم و پوشاک برای حفاظت از خود در برابر محیط طبیعی است. هر چیز بشری هدفی دارد. به‌هر حال هنگامی که عاداتهای

استفاده برای مدتی طولانی در ذهن نشست کنند، مردمان به فراموش کردن هدف واقعی چیزها میل می‌کنند و آنها را فی‌نفسه ارج می‌نهند. در این حالت چیزها اعتبار زینتی و عاطفی می‌یابند و حتی مردمان ممکن است صرف‌نظر از ناراحتیهایی که از این چیزها برمی‌آید با تمام نیرو به‌خاطر حفظ آنها بکوشند. این را تعلق چشم بسته می‌نامند که علت ظاهر سازیهای این جهان است.

برای مثال، در دوران سنگوکو^۱ به سبب آن‌که قانونی وجود نداشت که مردم متکی به آن باشند و هر کس ناچار بود خود به دفاع از خویشتن بپردازد، هر سامورایی دو شمشیر به خود می‌بست. اما هنگامی که این عادت دیرپا شد، حتی پس از آن‌که صلح حکمفرما گشت، سامورایی شمشیرها را از خود دور نساخت. همین که شمشیرها را از خود دور نمی‌ساختند به اندازه کافی بد بود، و بدتر از آن، این‌که اشیاء قیمتی بیشتر و بیشتری بر شمشیرهای خود می‌بستند: هر سامورایی ثروتی را تلف می‌کرد که شمشیرهای خود را تزئین کند و همه‌ی سامورایی‌ها، اعم از پیر و جوان، به این کار دست می‌زدند. به راستی آیا این شمشیرها فایده‌ای هم داشتند؟ در واقع سامورایی‌ها فقط ظاهر را با طلا و نقره می‌آراستند در حالی که در درون نیامها به جای شمشیر، تیغه‌های نازک و کندی نهاده بودند. از هر ده سامورایی، هشت یا نه نفرشان بی‌آن‌که چیزی راجع به استفاده از آنها بدانند، این چیزها را به خود می‌بستند. با این حال، گرچه در واقع این شمشیرها کاملاً بی‌فایده بودند، ولی هیچ‌کس نمی‌کوشید آنها را از خود دور سازد. این مردان چگونگی استفاده از شمشیرها را از یاد برده بودند، اما مهم دانستن شمشیر تبدیل به عادت دیرینه شده بود. منظور من از تعلق چشم بسته به رسمهای منسوخ دقیقاً همین است. اگر در این دوران که صلح برقرار بود از یک سامورایی می‌پرسیدیم از چه

۱. Sengoku، دوران جنگ داخلی از ۱۴۶۷ تا ۱۵۶۸.

روی این شمشیرها را با خود حمل می‌کند، او از این عمل خود به سبب این که رسمی است موروثی که از اجدادش به او رسیده دفاع می‌کرد و می‌گفت این علامت سامورایی است. او توضیحی بهتر از این نداشت. آیا هیچ یک از ایشان می‌توانست به این پرسش پاسخ دهد که آیا واقعاً به شمشیرهای بسته به کمر بندش نیازمند است؟ اگر تنها دلیل حمل کردن آنها این است که شمشیرها نشانه‌ی او هستند، همین خود دلیلی کافی است که آنها را کنار بگذارد! اما اگر دلیل واقعی برای کنار نگذاشتن آنها وجود دارد، بایست آنها را برای همان مقصد به کار گرفت و دستاویزهای سطحی را رها کرد. هیچ توجیهی برای این دستاویز که حمل شمشیر حق الهی سامورایی است، وجود ندارد.

همین امر درباره‌ی مسائل حکومت صدق می‌کند. در همه‌ی کشورهای جهان دلیل بنیان گذاشتن حکومتها و برقرار ساختن نهادهای سیاسی، تأمین حاکمیت ملی و حفظ جامعه‌ی سیاسی ملی بوده است. اگر حاکمیت ملی را باید حفظ کرد، البته اقتدار سیاسی امری است اساسی. این را ما می‌توانیم اقتدار راستین یک حکومت بنامیم.

تمامی وظیفه‌ی حکومت این است که بر همین اقتدار راستین تأکید کند. در روزگار قدیم، انسان هنوز نسبت به قوانین طبیعت جاهل بود و در وحشت از شکلهای ظاهری آن می‌زیست. از این رو فرمانروایی بر مردم نیز طبیعتاً از همین الگو پیروی می‌کرد و فرمانروایان به ناچار شکلهای غیر عقلانی اقتدار را به کار می‌بستند. بگذارید این را شکلهای کاذب اقتدار بنامیم. برای مهار کردن مردم عصر بربریت این شیوه‌ها ضروری بودند. چون این فرمانروایان در دورانی با مردم تماس داشتند که بشریت نخستین گامهای پیشرفت را می‌پیمود و تازه از دل معرکه‌ی پیکار با دیگر حیوانات به خاطر بقاء سر برآورده بود، آن چه که ما اکنون سوء استفاده از قدرت می‌نامیم، ناگزیر می‌نمود. اما یک خوی ناپسند بشری این است که هرگاه فرصت پدید آید

قدرت را خودسرانه به کار می‌گیرد. درست بسان شخصی که ساکه^۱ را دوست دارد، به محض آن‌که شروع به نوشیدن می‌کند، اندکی سرخوش می‌شود و بیشتر می‌طلبد تا آن‌که سرانجام ساکه آن شخص را می‌راند تا بیشتر بنوشد. به همین سان وقتی که شخصی به نوع کاذب قدرت دست می‌اندازد، از آن سرمست می‌گردد و هرچه بی‌پروا تر آن را به رخ می‌کشد تا آن‌که سرانجام این قدرت کاذب است که بر او چیره می‌شود. هنگامی که این تجربه زمانی دراز می‌پاید، او صورت ظاهر حکومت خود را با تظاهرهای کاذب بیشتری می‌آراید تا مردم را خیره سازد. نهادهای سیاسی هدف راستین خود را می‌بازند و شکل‌های کاملاً سطحی غالب می‌گردند. وقتی که این اتفاق رخ می‌دهد، وجود چنین حکومتی به نظر فرمانروا امری بدیهی می‌آید و حتی به‌بهای قربانی کردن منافع راستین سرسختانه به دفاع از آن برمی‌خیزد. او فاصله‌ای میان خود و مردم بنا می‌کند - و به اصطلاح در مجموع دو نوع آدم مختلف می‌آفریند - و این فاصله را از راه برقرار ساختن تفاوت‌های میان بالادستان و زیردستان تحمیل می‌کند که در پوشاک، پیرایه، آموزش و شیوه‌های سخن گفتن همه‌ی قشرهای جامعه انعکاس می‌یابد (کافی است نگاهی به آداب معاشرت و رسم‌های اجتماعی سلسله‌های چو و تانگ^۲ در چین بیندازید). یا آن‌که فرمانروا کمترین تردیدی به خود راه نخواهد داد که ادعاهای دیوانه‌واری مطرح سازد، مثلاً این‌که او مستقیماً فرمان آسمان را دریافت کرده است یا نیاکان او قله‌های معنوی را پیموده‌اند تا با خدای آسمان سخن بگویند، همچنین تردید نخواهد کرد که رؤیاهای خود را برشمرد و وحی الهی را بازگو کند. این است آن‌چه که به نام حکومت دینی شناخته شده است. این حکومت دینی به قیمت هدف‌های راستینی که یک حکومت باید

۱. ر.ک به زیرنویس ۲ صفحه‌ی ۷۲.م.

به کار گیرد، غالب می‌گردد. در نتیجه جریانی جعلی به وجود می‌آید که منجر به تعلق چشم بسته به آن اقتدار کاذب می‌گردد که یک حکومت نباید از آن سود بجوید. درست در همین جا است که حکومت راستین و حکومت کاذب از هم جدا می‌گردند.

جعل شکل‌های حکومت دینی، شیوه‌ای موقت بود که در دوران تاریک گذشته‌ی باستان به کار گرفته می‌شد. اما همگام با پیشرفت فهم بشر اعتبار خود را از دست داد. آیا در جهان جدید متمدن حتی اگر شخصی لباس‌های فاخر دربر داشته باشد و عنوان‌های بلندپایه به دنبال خود بکشد، این کارها باز هم می‌تواند چشم‌های مردم را خیره سازد؟ رفتارهایی از این دست فقط موجب می‌شود که مرد حکیم لبخندی پدرانه بزند. آدمی حتی نباید یک روشنفکر متمدن باشد تا چنین چیزهایی را نپذیرد. حتی مردمی که به تازگی درباره‌ی تمدن جدید چیزهایی شنیده‌اند یا دیده‌اند دیگر این قبیل جعلها را نخواهند پذیرفت. مردمان اکنون به سطح بالاتری از فهم دست یافته‌اند. تنها راه فرمانروایی بر چنین مردمی آن است که قراردادی برپایه‌ی خرد تنظیم گردد و به وسیله‌ی اقتدار راستین نهادهای سیاسی و قانون از این قرارداد دفاع شود.

هرکس در این روزگار و دوران می‌داند که یک خشکسالی هفت‌ساله را نمی‌توان با ساختن یک قربانگاه و نیایش برای باران به پایان رساند. مردم می‌دانند که حتی اگر فرمانروایشان برای خرمنی پربرکت دست به نیایش بزند بر قوانین طبیعت که توسط علم کشف شده است تأثیری نخواهد گذاشت. به راستی هر کودک دبستانی کاملاً آگاه است که نیایش بشر دانه‌ای گندم بر خرمن نخواهد افزود. در زمانهای باستان یک‌بار مردی شمشیری به میان موجها انداخت تا طغیان آب را فرو بنشانند.^۱ اما امروز ما در میان طغیانی

۱. به نیتا یوشی سادا (Nitta Yoshisada) ۳۸-۱۳۰۱ اشاره دارد. م.ا.

هستیم که با اعمال خرافاتی نمی‌توان آن را فرو نشانند. در گذشته قهرمانان سوار بر ابرهای ارغوانی می‌آمدند، یا چنین باوری وجود داشت؛ امروز دیگر نمی‌توان در انتظار مردان نابغه از میان ابرها نشست. اصول چیزها تغییر نکرده‌اند ولی معرفت بشری در عصر جدید پیچیده‌تر گشته است. آیا گمان نمی‌کنید حالا که رفتار بشری پیچیده‌تر شده است، و جسارت فکری ملت فزونی گرفته است و ما در زمینه‌ی حکومت به کاربرد اقتدار راستین دست یافته‌ایم، باید در کشور ما موجبی برای جشن و شادی باشد؟ اگر ما ناچار می‌بودیم حقیقت را به خاطر مجاز رها کنیم و مردمان را با نمایش سطحی شکل‌های ظاهری به سرایشی جاده‌ی بلاهت رهنمون شویم، در نتیجه اکنون در اوج دورانِ تعلق چشم‌پسته به سر می‌برسیم. اگر هدف ما تأکید بر اقتدار کاذب باشد، در واقع بهترین راهبرد^۱ این است که مردم را جاهل کنیم و به وضعیت بدویت آغازین که در طلوع تاریخمان وجود داشت، بازگردانیم. ولی اگر مردم در این حد از جهل تنزل بیابند، نظارت سیاسی به تدریج سست‌تر می‌گردد. و وقتی چنین شود وجود آن ملت پایان می‌گیرد - و همراه با آن جامعه‌ی سیاسی ملی‌اش. این را نمی‌توان راه حفظ جامعه‌ی سیاسی ملی دانست، برعکس به تخریب آن منجر خواهد شد. و تمامی جریان، از آغاز تا انجام، اشتباه خواهد بود.

باز هم انگلستان را در نظر بگیرید. اگر آنان می‌خواستند رسم‌های قدیم مستبدانه‌ی پادشاهان پیشین خود را نگاه‌دارند، دودمان سلطنتی به سرعت برچیده می‌شد. اما دودمان سلطنتی دوام یافته است. چرا؟ زیرا آنان هم کشور و هم نهاد سلطنتی را از راه کاهش اقتدار کاذب دومی و رها کردن لگام توسعه‌ی حقوق مردم تقویت کردند و بدین وسیله بر قدرت حقیقت در سیاست ملی افزودند. این بهترین راهبرد برای حفظ خاندان سلطنتی بود. در

این جا باز هم می‌بینید که تمدن تهدیدی برای جامعه‌ی سیاسی ملی به‌شمار نمی‌رود. در واقع جامعه‌ی سیاسی ملی بر اثر تمدن اعتلاء یافته است. همه‌ی ملت‌هایی که در جهان چشم‌بسته به شیوه‌های کهن دل بسته‌اند به چیزهایی می‌بالند که منشاء آنها را می‌توان در گذشته‌های دور تاریخی ریشه‌یابی کرد. هرچه چیزی قدیمی‌تر باشد، گران‌قدرتر است. اهل تفنن اشیاء عتیقه را به‌همین سان گرامی می‌دارند. در تاریخ هند داستانی وجود دارد راجع به نخستین پادشاه هند، شخصی به‌نام ویراجاس راجا^۱ که فرمانروایی خردمند و بافضیلت بود. می‌گویند هنگامی که بر تخت سلطنت نشست دو میلیون سال سن داشت. آن‌گاه به‌مدت شش میلیون و سیصد سال، پیش از آن‌که سلطنت را به پسرش بسپرد، حکمرانی کرد. سپس ده‌هزار سال دیگر عمر کرد. در هند اثری باستانی نیز وجود دارد به‌نام کتاب **قانون مانو**^۲. روایت

1. Virajas Raja

۲. یک افسانه‌ی هندی باستانی می‌گوید که نام این کتاب مؤید آن است که از مانو، پسر پراهما، خدای آفرینش به ما رسیده است. این کتاب را در سال ۱۷۹۴ جونز انگلیسی ترجمه کرده است. جان کلام این کتاب شرح ماهرانه‌ای است از استبداد شیوه‌های خدایان. ولی جایی که به موضوع تهذیب اخلاق می‌پردازد کاملاً سختگیر است و آموزه‌هایی بس بلندمرتبه دارد. بسیاری از آنها به آموزشهای مسیحیت شباهت دارد. صرف‌نظر از همسانی در محتوا، جمله‌بندی‌هایشان نیز کاملاً مشابه‌اند. مثلاً در کتاب **مانو** می‌خوانیم که آدمی باید طوری با دیگران مهربان باشد که هیچ سببی برای شکوه نیابند، عمل آدمی نباید به دیگران آسیب برساند، نباید در پی آزار دیگران بود، نباید با دیگران بدزبانی کرد، اگر کسی بدزبانی کرد باید آن را با آرامی تحمل کرد، خشم را با خشم نباید تلافی کرد، و جز آن. جمله‌های مزامیر مسیحیان به جمله‌های **مانو** شبیه‌اند. برای مثال، مز مورخوان می‌گوید: «نادان در دل خود می‌گوید خدا وجود ندارد». در **مانو** آمده است: «مرد شریر در دل خود می‌گوید هیچ‌کس اعمال شریر او را نمی‌بیند، اما خدا درون دل او را نگریسته است و روح شریر او را تمیز می‌دهد». گفته‌های مشابه دیگری نیز می‌توان یافت. (نگاه کنید به: ترجمه‌ی کوتاه شده‌ی آقای براند).

کرده‌اند که این کتاب دو بیلیون سال قدمت دارد. ممکن است بگویید این کتاب کاملاً کهنه است. اما در حالی که مردم هند این اثر باستانی مورد احترام و رسم‌های ملی کهن خود را حفظ می‌کردند و در نتیجه در حالت خلسه گونه‌ای می‌زیستند، غربیان حاکمیت آنان را ربودند. سرزمین بزرگ معنوی هند آشپزخانه‌ی انگلستان گشت و فرزندان ویراجاس راجا بردگان بریتانیا گشتند. همه‌ی این حکایتها درباره‌ی شش میلیون سال و دو بیلیون سال و این‌که تمامی چیزها به قدمت آسمان و زمین هستند، چیزی جز لاف‌زدنهای پوچ نبود. در حقیقت منشاء این کتاب به بیش از سه هزار سال نمی‌رسد. فرض کنیم که کسی برای لحظه‌ای با ادعای پرت اینان هم‌آوا شود و مدعی هفت میلیون سال تاریخ برای افریقا شود تا با شش میلیون سال هند مقابله کند یا مدعی سه بیلیون سال برای تاریخ ژاپن شود تا بر آن دو بیلیون سال پیشی گیرد؛ در این صورت هندیان باید دهان خود را ببندند. با این حال همه‌ی این ادعاها در حد خودشیفتگی ابلهانه‌ای تنزل می‌یابد.

اجازه دهید به این لاف‌زنیهای مربوط به گذشته اشاره‌ای دیگر بکنم. ابعاد آسمان و زمین بی‌نهایت و بی‌کران است. چگونه می‌توان راجع به قدمت کتاب کوچکی در یک جا و نسب خانوادگی در جایی دیگر به جدل پرداخت؟ آفرینش در آنی صورت گرفت و جهان در یک چشم برهم زدن از میان بیلیونها و بیلیونها سال گذشت، دو بیلیون سالی که از آن سخن می‌گویند فقط اندکی از آن لحظه است. آنان که نیروهایشان را برای گفت‌وگوهای بیهوده درباره‌ی خرده‌ای از یک ثانیه تلف می‌کنند تصویری از مهم و نامهم در زندگی ندارند. همین نکته کافی است که دهان هندیان را ببندد. به هر صورت نفس کهن بودن به تنهایی چیزی را ارزشمند نمی‌سازد.

همان‌گونه که در بالا گفتم نسب امپراتوری ژاپن برخوردار از یک جانشینی بدون وقفه شانه به شانه‌ی جامعه‌ی سیاسی ملی‌اش تا زمان حاضر آمده است و ژاپن را در میان ملت‌های جهان بی‌همتا ساخته است. همین

امر کشور ما را در موقعیتی خاص قرار می‌دهد: یک امپراتوری که همگام جامعه‌ی سیاسی ملی دوام یافته است. با این وجود اگر این ارتباط با امپراتوران بخواهد جامعه‌ی سیاسی ملی ما را به صورت استثنایی درآورد، حفظ کردن آن به بهای عقب افتادگی کشورمان آن قدر مطلوب نخواهد که اگر از آن استفاده‌ی صحیح به عمل آوریم و به پیش برویم. گزینش شق دوم در برخی از حوزه‌های زندگی سیاسی جدید بسیار مؤثر خواهد بود. از این رو ما باید به این اتحاد میان امپراتوری و جامعه‌ی سیاسی ملی مان احترام بگذاریم نه به خاطر آن که به آغاز تاریخ ژاپن برمی‌گردد بلکه به این خاطر که حفظ آن ما را یاری می‌دهد که حاکمیت جدید ژاپن را نگاه داریم و تمدن خود را به پیش برانیم. هر چیزی را به خاطر خودش ارج نمی‌نهند مگر به خاطر کارکردش.

برای مثال خانه را به خاطر شکلش ارج نمی‌نهیم مگر به خاطر کارکردش که ما را از باران و سرما محفوظ می‌دارد. اگر سبکهای معماری را تنها از این بابت که میراث اجداد ما هستند ارج می‌گذاشتیم، منطقاً باید خانه‌های خود را از کاغذ بسازیم. از این رو اگر این جامعه‌ی سیاسی ملی که دست در دست حکومت امپراتوری می‌رود با تمدن سازگار نیست، ناسازگاری آن ناشی از تعلق چشم بسته به یک نمایش صرفاً تهی و حاصل رسمهای دیرینه است. وقتی که چنین تعلق چشم بسته‌ای را ترک بگوییم، اتحاد مؤثری از جامعه‌ی سیاسی ملی و حکومت امپراتوری در برابر ما جلوه گر می‌شود. اگر بخواهیم به سوی اصلاح تدریجی نهادهای سیاسی پیش برویم، نباید به آن وضعیتی بازگردیم که جامعه‌ی سیاسی ملی، مشروعیت سیاسی و دودمان امپراتوری را درهم می‌آمیزد و آنها را یک چیز واحد و یکسان می‌پندارد. تنها در این صورت است که قادر خواهیم بود در میان دیگر کشورهای مدرن جهان جای خود را بیابیم.

برای مثال روسیه‌ی امروز را در نظر بگیرید. اگر روسیه ناچار می‌بود نهادهای سیاسی خود را اصلاح کند و بی تأمل به هم چشمی با پارلمنتاریسم

انگلیس پردازد، قادر نمی‌بود برنامه‌ی خود را به‌اجرا درآورد و به‌علاوه آسیب فراوان به خود می‌رساند. چرا؟ زیرا میزان رشد روسیه به‌مراتب کندتر از میزان رشد انگلستان بوده است و همین امر در مورد پیچیدگی مردم‌شناسی نیز صادق است. نهادهای سیاسی کنونی روسیه با سطح تمدن آن کشور تطبیق می‌کند. با وجود این برای روسیه نامطلوب خواهد بود اگر بخواهد جلوه‌ی تهی نهادهای سیاسی‌اش را تا بی‌نهایت حفظ کند و نسبت به مزیت‌های تمدن بی‌توجه بماند. روسیه باید که دقت سطح کنونی تمدن خود را بررسی کند، برای هر گامی که به‌سوی تمدن جدید برمی‌دارد باید حکومت خود را نیز گامی به‌پیش براند، به‌نحوی که هر دو باهم به جلو گام بردارند. در این باره در پایان فصل بعد بیشتر سخن خواهم گفت که خواننده را به آن ارجاع می‌دهم*.

* در این کتاب من اصطلاحهای اروپا و غرب را برابر می‌گیرم. گرچه اروپا و آمریکا از نظر جغرافیایی متفاوت‌اند، تمدن دومی از اروپا نشأت می‌گیرد، و بدین ترتیب حس می‌کنم که در به‌کارگرفتن اصطلاح تمدن اروپایی موجه باشم. همین امر در مورد اصطلاح تمدن غربی نیز صدق می‌کند.

فصل سوم

جوهر تمدن

در ادامه‌ی فکری که در فصل گذشته عرضه شد، این فصل باید جایی باشد برای گفت‌وگو درباره‌ی منشاء تمدن غربی. نخست باید بدانیم منظورمان از تمدن چیست. توصیف تمدن با عبارات مشخص بی‌نهایت دشوار است و حتی کسانی یافت می‌شوند که راه افراط را می‌پیمایند و بر سر بود و نبود تمدن مشاجره می‌کنند. حال اگر ما درباره‌ی علت‌های چنین مشاجره‌ای تحقیق کنیم، درمی‌یابیم که تمدن ممکن است هم معنایی گسترده و هم معنایی محدود داشته باشد. تمدن به معنای محدود آن یعنی فقط افزایش دادن آن‌چه که انسان مصرف می‌کند و تجملات ظاهری که به ضرورت‌های روزانه‌ی زندگی اضافه می‌شوند. تمدن به معنای گسترده‌ی آن یعنی نه فقط رفاه در زمینه‌ی ضرورت‌های روزانه بلکه همچنین پالایش معرفت و پرورش فضیلت به نحوی که زندگی بشری را به مرتبه‌ای بالاتر بر بکشد. اگر دانشمندان چنین تمایزی بین دو معنای تمدن قائل می‌شدند، می‌توانستند مقدار زیادی از بحث‌های بی‌ثمر را کنار بکنند.

حال، تمدن چیزی است نسبی که حد و مرزی ندارد. پیشرفتی است تدریجی از سطح ابتدایی. انسان بنا به طبیعت حیوانی است اجتماعی. آدمی در انزوا نمی‌تواند استعدادها و هوش ذاتی خود را رشد دهد. جمع خانواده

تمامی امکانهای آمیزش بشری را دربر نمی‌گیرد. هرچه آمیزش بیشتر باشد، شهروندان یک ملت بیشتر با یکدیگر روبه‌رو می‌شوند. هرچه روابط بشری بیشتر گسترش یابد و الگوهای آن تحول پیدا کند، به همان نسبت طبیعت انسان بیشتر متمدن می‌گردد و شعور بشری رشد می‌یابد. اصلاح تمدن (Civilization) در زبان انگلیسی نیز از همین جاست. این اصطلاح از کلمه‌ی لاتین Civitas مشتق می‌شود که به معنای ملت است. از این‌رو تمدن فراشدی را توصیف می‌کند که در آن روابط بشری در جهت بهتر گشتن به تدریج تغییر می‌کند و شکل و شمایل معینی به‌خود می‌گیرد. تمدن به مفهوم ملتی است متشکل در برابر حالتی از انزوای بدوی و بی‌قانونی.

تمدن اهمیتی جهانشمول دارد و هدف همه‌ی کوششهای بشری است. ما می‌توانیم درباره‌ی جنبه‌های گوناگون آن گفت‌وگو کنیم، مانند نهادها، ادبیات، تجارت، صنعت، جنگ، حکومت و قانون، اما وقتی همه‌ی اینها را گرد هم آوریم و درباره‌ی ارزش نسبی آنها به بحث بپردازیم، آن وقت چه معیارهایی را باید به کار بگیریم؟ تنها معیار ما این است که آن چه که تمدن را به پیش می‌برد سودمند است و آن چه آن را کند می‌کند زیان‌آور. تمدن مانند صحنه‌ی تماشاخانه‌ای بزرگ است؛ نهادها، قوانین، تجارت و مانند آنها بازیگران آن هستند. این بازیگران هر یک نقش ویژه‌ی خود را بازی می‌کنند و بدین ترتیب به احساسی که تمامی نمایش می‌خواهد بیان کند، مدد می‌رسانند. اگر هر یک از اینها نقش خود را به‌نحو مؤثری ایفاء کند، تماشاگران نمایش را تحسین می‌کنند و بازیگران را نیز هنرمند به حساب می‌آورند. اما اگر بازیگران در ورود به صحنه و خروج از آن وقت‌شناس نباشند و اشارات را متوجه نشوند، یا اگر در نمایش در القای احساس خود ناتوان باشند، نمایش در مجموع انسجام نخواهد داشت و بر اجرای بازیگران انگ ناشیگری خواهند زد. گرچه ممکن است آنان در نمایش دادن احساسهای خود ظریف و باورآفرین باشند، اما اگر به هنگامی که انتظار

می رود گریه کنند، بخندند و هنگامی که انتظار می رود بخندند، گریه کنند، بر اجرای آنان باز هم انگ ناشیگری خواهند زد.

تمدن همچنین بسان یک اقیانوس است و نهادهای گوناگون، ادبیات و مانند اینها رودهایی هستند که در آن می ریزند و آن را تغذیه می کنند. روده های بزرگ و کوچکی وجود دارند. تمدن همچنین بسان یک انبار است. همه ی چیزها وارد انبار می شود — لوازم روزانه، سرمایه، نیروهای انسانی. در جهان انسان چیزهای بسیاری وجود دارد که سبب انزجار می شوند، اما اگر چیزی سهمی در پیشرفت تمدن داشته باشد، انزجارها را باید بی تأمل کنار گذاشت. شورش و جنگ از این دست اند. اگر بخواهیم از نمونه ای افراطی یاد کنیم، حتی مستبدی ستمگر می تواند به پیشرفت جامعه مدد برساند، و هنگامی که ثابت شود فرمانروایی او در پیشبرد تمدن مؤثر است، نیمی از مردم بدرفتاریهای او را از یاد می برند و اقتدار او را می پذیرند. به همین سان وقتی برای چیزی که بهایی گزاف دارد، پول داده شود، هنگامی که معلوم شد آن شیئی بی نهایت مفید است، بیشتر مردم فراموش می کنند در موقع خرید چه مایه از کف داده اند.

اکنون مایلم برخی از مسائل تمدن را در جزئیات مورد بررسی قرار دهم. چند حالت را در نظر بیاوریم. در حالت اول گروه معینی از مردم وجود دارد که از نظر ظاهری خوشبخت اند و امورشان سهل می گذرد. مالیاتهایشان سبک است. زیر فشار کار زیاد نیستند، از قوانین عادلانه ای بهره مندند، و قانون و نظم در جامعه برقرار است. در یک کلام، نیازمندیهای اساسی زندگی چنان تضمین گشته اند که هیچ کس شکوه ای نمی تواند بکند. اما این کار فقط دستیابی به رفاه مادی است، این امر به نحو بسیار مؤثری رشد معرفت و فضیلت بشری را سد می کند و آدمیان را از آزاد بودن باز می دارد. با آنان بسان گله ی گاویا گوسفند رفتار می کنند: به چراگاه برده می شوند، چرانده می شوند، از گرسنگی و سرما محافظت می شوند. این چنین موقعیتی بیانگر

چیزی بیشتر از یک ستم ساده از بالاست؛ آنان از همه‌سو احاطه شده‌اند، درست به همان‌گونه که روزگاری خانواده‌ی ماتسومه^۱ با ازوها رفتار می‌کرد. آیا می‌توان این را تمدن و روشنگری نامید؟ آیا می‌توانید نشانه‌هایی از تمدن را میان چنین مردمی بیابید؟

حال گروه دیگری از مردم وجود دارد. رفاه مادی آنان با گروه پیشین قابل مقایسه نیست، اما هنوز تحمل‌پذیر است. به هر صورت، اینان با داشتن فضایی فراخ برای رشد معرفت و فضیلت، رفاه کمتر مادی خود را جبران می‌کنند. برخی از آنان نظریه‌هایی بلندپایه ارائه می‌دهند، و اندیشه‌های مذهبی و اخلاقی والایی دارند. با وجود این اصول کلی آزادی در میان آنان به هیچ روی واقعیت نیافته است. آنان توجه خود را فقط معطوف چیزهایی کرده‌اند که جلو آزادی را می‌بندد. برخی از آنان معرفت و فضیلت به دست آورده‌اند، اما بسان فقیرانی که اعانه‌های غذا و لباس دریافت می‌دارند، این به دست آوردن را نمی‌توان ناشی از کوششهای خودشان دانست، بلکه به علت وابستگی به دیگران است. گرچه برخی از آنان راه راستین را می‌کاوند، کاوششان ناشی از کار خودشان نیست بلکه به تحریک دیگران صورت می‌گیرد. مردم آسیا چنین‌اند، تحت حکومت‌های دینی از تحرک بازمانده، نیروی حیات خود را باخته‌اند و به متهدارجه‌ی بردگی کرم‌گونه‌ای تنزل یافته‌اند. آیا می‌توان این را تمدن و روشنگری نامید؟ آیا می‌توانید نشانه‌هایی از تمدن را در میان چنین مردمی بیابید؟

و حالا گروه سوم از مردم وجود دارد. آنان از نظر مادی خودکفا هستند اما نظم اجتماعی و تصویری از حقوق برابر ندارند. بزرگ بر کوچک نظارت می‌کند، قوی ضعیف را سرکوب می‌کند. فقط قدرت بر جامعه حکومت می‌راند. در زمانهای قدیم، اروپا، به عنوان نمونه، چنین بود. آیا می‌توان این را

تمدن و روشنگری نامید؟ درست است که در این جا دانه‌های تمدن رسیده‌اند، اما ما نمی‌توانیم این مرحله‌ی خاص را تمدن بنامیم.

اکنون اجازه دهید گروه چهارمی را در نظر بگیریم. گروهی است آزاد و بدون مانع، هیچ تفاوتی میان بزرگ و کوچک یا قدرتمند و ضعیف وجود ندارد. جامعه به نحوی است که یک فرد بتواند براساس برابری با دیگران، عنان نیروهای خود را آزاد سازد. به هر حال این مردم هنوز درکی از ارزشهای آمیزش اجتماعی ندارند. هر فرد نیروهایش را بدون توجه به خیر همه‌جانبه‌ی عامه، فقط به خاطر خود به کار می‌گیرد. از آن جا که این مردم هنوز درکی از بستگی ملی یا آمیزش اجتماعی ندارند، نسلی جانشین نسل دیگر می‌شود بی آن‌که از مرحله‌ی پیشینیان خود و راتر برود. هر چند نسل هم که بگذرد، نشانه‌هایی از نیروی حیات در این کشور یافت نمی‌شود. قومهای ابتدایی در زمان حاضر چنین‌اند. گرچه چنین مردمی فاقد روح آزادی و برابری نیستند، اما آیا می‌توان این را تمدن و روشنگری نامید؟

در هیچ یک از مثالهای بالا نمی‌توان گفت این مردمان به تمدن رسیده‌اند. پس تمدن به چه معناست؟ من می‌گویم که تمدن هم به دسترسی به رفاه مادی و هم به اعتلای روح بشری اشاره دارد. هم به معنای فراوانی نیازمندیهای روزانه است و هم به معنای احترام گذاشتن به پالایش بشری. اگر تنها بخش نخست برآورده شود، آیا می‌توان آن را تمدن نامید؟ هدف زندگی تنها در لباس و غذا خلاصه نمی‌شود. اگر هدف انسان همین می‌بود، نمی‌شد او را از مورچه یا زنبور متفاوت دانست. این نمی‌تواند آن چیزی باشد که پروردگار برای انسان در نظر گرفته است.

از سوی دیگر آیا اعتلای روحی به تنهایی را می‌توان تمدن نامید؟ در آن صورت هر کس می‌بایست بسان پنهوی^۱ باشد که در کلبه‌ای ساده می‌زیست

و فقط با آب زنده بود. این را نیز نمی‌توان اراده‌ی خداوند نامید. از این رو باید جنبه‌های مادی و معنوی هر دو وجود داشته باشند تا بتوان از تمدن سخن گفت. از این گذشته برای رفاه مادی و پالایش روحی انسان نمی‌توان حدی متصور شد. منظور از رفاه مادی و پالایش روحی حالتی است که در آن هر دو جنبه واقعاً پیشرفت کنند، و منظور از تمدن یعنی هم پیشرفت رفاه مادی و هم پیشرفت پالایش انسان. از آن جا که آنچه رفاه مادی و پالایش را میسر می‌سازد، معرفت و فضیلت است، تمدن در نهایت به معنای پیشرفت معرفت و فضیلت انسان است.

همان‌گونه که پیشتر گفتم دست‌یابی به تمدن جدید دارای بیشترین اهمیت است. همه‌ی جنبه‌های بشریت را شامل می‌شود. امکانه‌ای آن بیکران‌اند. ما تازه اکنون به مرحله‌ای رسیده‌ایم که پیشرفت راستین را می‌توان به تصور آورد. برخی از معاصران مفهوم عمیق این نکته را نمی‌فهمند و در نتیجه دچار خطاهای وخیمی می‌شوند. چنین مردمی می‌گویند صرف‌نظر از معرفت و فضیلت، تمدن تجلیات دیگری هم دارد. از این گذشته، اینان می‌گویند اگر ما به غربیان بنگریم، می‌بینیم که آنان آشکارا عیبه‌ای بسیار دارند. زیرا آنان در معاملات مرتکب خدعه و فریب می‌شوند یا از راه ارباب سود می‌گیرند. دشوار می‌توان چنین افرادی را با فضیلت نامید. مردم ایرلند زیر سلطه‌ی بریتانیا که نمونه‌ی عالی تمدن نامیده می‌شود، می‌زیند، با این حال زندگی گرم‌گونه‌ای را با خوردن سیب‌زمینی به سختی ادامه می‌دهند. در این رابطه ایرلندی‌ها را نمی‌توان از نظر فکری توسعه‌یافته شمرد. در نتیجه، این منتقدان می‌گویند، معرفت و فضیلت الزاماً پایه‌ی تمدن پیش نمی‌رود. این استدلال بدین‌گونه است، اما این مردمان تنها به تمدن کنونی به عنوان غایت آن می‌نگرند. آنان پیشرفت عظیمی را که تاکنون صورت گرفته است درک نمی‌کنند. همچنین اینان در نمی‌یابند که تمدن جدید امروزی حتی نیمی از راه توسعه‌ی بالقوه‌ی خود را نپیموده است. چگونه می‌توانیم از هم‌اکنون

بی‌درنگ توقع کمالی آرمانی داشته باشیم؟

جهل و فقدان فضیلت، بیماریهای تمدن‌اند. در پی سطح غایی تمدن در جهان کنونی گشتن بسان آن می‌ماند که بخواهیم ده نفر آدم کاملاً سالم را در جهان بجوئیم. جمعیت جهان کلان است، اما دست‌کم یک نفر را به من نشان بدهید که هیچگاه در سراسر زندگیش کمترین مرضی نداشته است. فکر نمی‌کنم کسی را بیابید. حتی اگر فردی سالم به‌نظر برسد، همواره خطر ناخوشی وجود دارد. به این مفهوم، ملت بسان یک آدم است. ممکن است متمدن نامیده شود، اما به همان سان کمبودهایی دارد.

عده‌ای دیگر می‌پذیرند که تمدن بسیار مهم است و همه‌ی امور بشری باید به آن جهت میل کند. ولی آنان می‌پرسند آیا حقوق برابر را نمی‌توان جوهر تمدن دانست؟ اگر ما در موقعیت غرب پژوهش کنیم، می‌بینیم که نخستین گام اصلاحی همواره برانداختن اشرافیت است. تاریخ انگلیس و فرانسه را در نظر بیاورید. یا نمونه‌ای را بگیریم که برای ما ملموس‌تر است. ما در ژاپن حوزه‌های فئودالی را برانداختیم و بخشداریه‌ها را برپا ساختیم، سامورایی‌ها را از امتیازهایی که داشتند، محروم کردیم و اشرافیت را بی‌اعتبار ساختیم. آیا فکر اصلی تمدن این نیست؟ اگر این را به‌صورت یک قاعده‌ی کلی درآوریم، آن‌گاه به‌نظر می‌رسد که در کشورهای متمدن نباید وجود فرمانروایان را جایز شمرد. آیا این درست است؟

پاسخ من این است که این کار یعنی جهان را فقط با یک چشم نگرستن و چشم دیگر را بستن. تمدن چیزی است بزرگ و وزین، اما در عین حال پهناور است و وسیع. هیچ چیز دیگر پهناورتر و وسیع‌تر از آن نیست. آیا فکر می‌کنید جایی برای فرمانروایان ندارد؟ فرمانروایان و همچنین اشراف، همه جایی در آن دارند. چرا باید درباره‌ی چیز چنین کوچکی چون القاب و عنوانها به هیجان آمد؟ گیزو در کتاب تاریخ تمدن خود می‌گوید که شکل حکومت سلطنتی، هم در کشوری مانند هندوستان که دارای نظام خشکی کاست است

ممکن است و هم در کشوری که در آن مرزهای طبقاتی محو گشته‌اند و مردم از حقوق برابر برخوردارند. همچنین می‌توان آن را در کشوری که شرایط مستبدانه‌ای در آن حکمفرما است، به کار گرفت، یا در کشور کوچکی که روشنگری و آزادی در آن غلبه دارد. فرمانروایان سری شگفت‌آور است، و نظام سیاسی و رسم‌های اجتماعی همچون بدن هستند. حال می‌توان دقیقاً همین سر را بر روی هر بدن دیگری چسباند. یا این که فرمانروا مانند میوه‌ای است عجیب و نظام سیاسی و رسم‌های اجتماعی همچون درخت هستند، این میوه را می‌توان بر هر درختی پیوند زد. وجود هر حکومتی در جهان به‌خاطر آسایش است. اگر برای تمدن کشوری مناسب باشد، شکل حکومت آن می‌تواند سلطنتی باشد یا جمهوری. زیرا حکومت موضوعی است مصلحتی. میان شکل‌های حکومت که از آغاز تاریخ در جهان تجربه شده است، می‌توانیم سلطنت‌های مطلقه، سلطنت‌های مشروطه، اشراف‌سالاریها، جمهوریه‌ها و جز آن را فهرست کنیم. نمی‌توان با برهانه‌های پیش‌انگازانه^۱ درباره‌ی بهترین شکل حکومت به داوری نشست. این موضوع ذهنی باز می‌طلبد.

نظام سلطنتی الزاماً نامناسب نیست، و جمهوری الزاماً خوب نیست. گرچه جمهوری ۱۸۴۸ فرانسه با عدالت منصفانه شهرتی به‌دست آورد، ولی در واقع نمونه‌ای بود از سرکوبی بی‌رحمانه. اتریش در دوران فرانسیس دوم دیکتاتوری بود، اما یک دیکتاتوری مشفق. حکومت دموکراتیک کنونی در آمریکا ممکن است بهتر از نظام سلطنتی چین باشد، اما جمهوری مکزیک را نمی‌توان با نظام سلطنتی انگلستان مقایسه کرد. بنابراین این که حکومت‌های انگلستان و اتریش خوب هستند، الزاماً بدان معنی نیست که ما باید در نتیجه به تقلید شیوه‌های چین پردازیم. برعکس، گرچه ما از حکومت دموکراتیک

1. A priori

آمریکا تمجید می‌کنیم، نباید به این دلیل از نمونه‌های فرانسه و مکزیک تقلید کنیم. ما باید واقعیتهای حکومت را در نظر بگیریم و نه آن‌که آنها را فقط به اعتبار نامشان دآوری کنیم. از آن‌جا که شکل‌های گونه‌گون حکومت یافت می‌شوند، هنگامی که دانشمندان درباره‌ی آنها به بحث می‌پردازند باید دارای وسعت نظر باشند و نسبت به شکل ویژه‌ای تعصب نداشته باشند. در گذشته نمونه‌های بی‌شماری از جدل بر سر نامها به قیمت نادیده انگاشتن واقعیتهای وجود داشته است.

در چین و ژاپن رابطه‌ی فرمانروا - رعیت را ذاتی طبیعت بشر می‌دانستند، به نحوی که رابطه‌ی میان فرمانروا و رعیت را شبیه به رابطه‌ی میان شوهر و زن، و پدر و مادر و فرزند تصور می‌کردند. حتی فکر می‌کردند که نقش‌های مخصوص فرمانروا و رعیت در یک زندگی پیشین مقدر شده است. حتی مردی چون کنفوسیوس قادر نبود خود را از این عقده‌های روحی آزاد سازد. آرزوی همه‌ی زندگی او مدد رساندن به چو، پسر آسمان بود تا وی امپراتوری را بچرخاند. به هنگام نیاز شدید اگر اربابان فئودالی یا مقامات محلی‌ای پیدا می‌شدند که او را به کار گمارند، آماده بود تا به خدمت آنان درآید. تمامی فلسفه‌ی سیاسی او این بود که در خدمت امپراتور، فرمانروای سراسر کشور و همه‌ی مردمان آن باشد. حاصل کلام آن‌که حتی کنفوسیوس هنوز از یک طریقت جهانشمول که مبتنی بر طبیعت انسان باشد، درکی نداشت. او فقط حواس خود را متوجه چیزها به گونه‌ای که در روزگارش بودند، می‌کرد، مفتون شیوه‌ی زندگی مردم زمانه‌اش شده بود؛ ناخودآگاه شیفته‌ی تجربه‌هایش شده بود و در نتیجه از نظر آموزشی که برای نسل‌های آینده به جا گذاشت، بدیهی می‌نمود که برای سازمان دادن کشور به جز رابطه‌ی فرمانروا - رعیت اساس دیگری وجود ندارد. البته آن‌چه او درباره‌ی رابطه‌ی میان فرمانروا و رعیت می‌آموزاند بی‌اندازه نیک اندیشیده شده بود. در درون بافت آن، این رابطه نه فقط موجه می‌نمود، بلکه همچنین

به نظر می‌رسید که والاترین آرمان را در چارچوب روابط انسانی عرضه می‌دارد.

با وجود این رابطه‌ی فرمانروا - رعیت در اساس چیزی است که پس از تولد به فرد تعلق می‌گیرد، بنابراین نمی‌توان آن را جزیی ذاتی از طبیعت بشر دانست. آنچه بخشی از طبیعت است، ریشه است، خصلتهای اکتسابی فقط شاخه‌های آن هستند. بنابراین نمی‌توان از طریق بحث راجع به شاخه‌ها بر ریشه اثر گذاشت، هرچند که این بحث بی‌نقص باشد. برای نمونه پیشینیان نسبت به علم نجوم معرفتی نداشتند، و بنابراین می‌اندیشیدند که آسمانها در حرکتند، سپس آنان گردش فصلها را براساس این اندیشه که زمین ثابت و آسمانها در حرکتند، محاسبه می‌کردند. این محاسبات به نظر آنان منطق منسجمی داشت، با این حال، از آن‌جا که تصور پیشینیان از طبیعت کیهان درست نبود، اشتباه کردند، و نظریه‌هایشان راجع به ستارگان و سیارات نادرست بود. آنان حتی نمی‌توانستند علت کسوف خورشید و خسوف ماه را توضیح دهند. در واقع تناقضهای بی‌شماری در نظریه‌ی زمین‌مداری^۱ وجود داشت. پیشینیان در اصل این نظریه را برپایه‌ی مشاهده‌های چشم‌عریان از حرکت‌های خورشید، ماه و ستارگان رشد دادند. اما پژوهش واقعیت‌ها نشان داد که این پدیده‌ها حاصل گردش زمین و رابطه‌اش با دیگر اجسام آسمانی است و از این‌رو گردش زمین علت واقعی صورت‌ظاهر چیزهاست. گردش زمین، ریشه و پدیده‌ها، شاخه هستند. اشتباه راجع به شاخه‌های یک چیز هیچ اطلاعی از ریشه‌ی آن به دست نمی‌دهد. فقط به سبب این‌که نظریه‌ی زمین‌مداری طنینی منطقی دارد دلیلی برای پذیرفتن آن و رد کردن نظریه‌ی خورشیدمداری^۲ نیست. زیرا چنین منطقی واقعاً منطقی راستین نیست. درواقع این نظریه‌ای است که از یک توضیح نادقیق که مبتنی بر نگرستن به

1. geocentric

2. heliocentric

ارتباط میان چیزهاست نشأت می‌گیرد بی آن‌که به اصل آنها رجوع کند. اگر شما این نظریه را به عنوان استدلالی درست بپذیرید، آن‌گاه هنگامی که از یک قایق در حال حرکت به خط ساحل بنگرید، باید بگویید که این خط ساحل است که حرکت می‌کند و قایق ثابت است. آیا این یک اشتباه فاحش نیست؟ از این‌رو در بحث مربوط به علم نجوم نخست باید در نظر بگیریم که زمین و گردشهای آن چیست. آن‌گاه قادر خواهیم بود که ارتباط میان زمین و دیگر اجسام آسمانی را بیابیم و علت‌های تغییر فصل را توضیح دهیم. از این‌رو است که من می‌گویم نظریه باید مبتنی بر واقعیت باشد و نه بر عکس. نباید به واقعیتها با پیش کشیدن نظریه‌هایی مبتنی بر گمان محض، تجاوز کرد.

همین اصل در مورد نظریه‌ی ارتباط میان حکمران و رعیت صادق است. این ارتباط، ارتباطی است میان یک شخص و شخص دیگر. امروزه ممکن است چنین ارتباطی را یک وابستگی طبیعی به حساب آورد، اما این وابستگی نزدیک نتیجه‌ی این واقعیت است که در روزگار ما چنین اتفاق افتاده که حکمرانان و رعیت‌هایی وجود داشته باشند، ولی به این اعتبار نمی‌توان ارتباط یادشده را ذاتی طبیعت بشر دانست. اگر این ارتباط بخش مهمی از طبیعت بشر می‌بود، ناگزیر می‌بایست در سراسر جهان وجود می‌داشت، اما چنین نیست. ارتباط‌های میان پدر و مادر و فرزند، و شوهر و زن، همچنین ارتباط‌های میان جوان و پیر، و دوست و دوست جنبه‌ی جهانی دارند و بدین سان می‌توان آنها را ذاتی طبیعت بشر نامید. ارتباط میان حکمران و رعیت متفاوت است، زیرا کشورهای در کره‌ی زمین هستند که آدمیان در آن‌جاها چنین ارتباطی ندارند، کشورهای که حکومت پارلمانی برپا ساخته‌اند نمونه‌های این امر به‌شمار می‌روند. این کشورها دارای ارتباط فرمانروا - رعیت نیستند، اما وظیفه‌های گوناگونی میان حکومت و مردم تقسیم شده‌اند و شیوه‌ی حکومت کردن در آن‌جاها بسیار ستودنی است.

منسیوس می‌گفت به همان‌سان که دو خورشید در آسمان نباید باشد در کشور هم نباید دو حکمران باشد، اما امروزه کشورهایی یافت می‌شوند که اصلاً پادشاه ندارند، و شرایط مردمان به مراتب برتر از شرایط سلسله‌های باستانی چین است. اگر امروز می‌شد کنفوسیوس و منسیوس را به زندگی بازگرداند، برایم جالب است بدانم که با دیدن چنین کشورهایی بر چهره‌های آنان چه واکنشی نقش می‌بست. باید بپذیریم که این حکما به شدت دچار اشتباه بودند.

از این‌رو در طرفداری از یک حکومت سلطنتی باید نخست بکوشیم دریابیم که طبیعت بشر چیست و فقط آن‌گاه اصل ارتباط فرمانروا-رعیت را توضیح دهیم. سپس باید تصمیم بگیریم که آیا این اصل، ذاتی طبیعت بشر است یا چیزی است که فقط پس از تولد و به عنوان حاصل شرایط اتفاقی افزوده می‌شود. ما باید براساس واقعیتها روشن گردانیم که آیا ما باید پیوند میان فرمانروا و رعیت را اصلی طبیعی بنامیم یا نه. اگر ما اصول طبیعی را با روشی کاملاً فارغ از قید و بند وارسیم، به ناچار نتیجه خواهیم گرفت که این ارتباط فرمانروا-رعیت یکی از اصول طبیعی نیست. وقتی که این کار را بکنیم، قادر خواهیم بود راجع به ارزشها و کاستیهای این رابطه‌ی قراردادی بحث کنیم. وقتی که قادر باشیم ارزشها و کاستیهای چیزی را به بحث بگذاریم، نشانه‌ی آن است که آن چیز می‌تواند بازساخته یا اصلاح شود، و چیزی که بتواند بازساخته یا اصلاح شود یک اصل طبیعی نیست. از این‌رو، گرچه فرزند نمی‌تواند پدر شود و زن نمی‌تواند شوهر شود، چون که چنین ارتباطهایی پابرجا هستند، ولی حکمران می‌تواند به رعیت تبدیل گردد. قانگ و وو سرانجام حکمرانان خود را سرنگون کردند. یا این که حکمران و رعیت را می‌توان در مرتبه‌ای برابر قرار داد، شاهد چنین چیزی الغاء حوزه‌ی فئودالی در دوران اخیر و برپا ساختن بخشداریهاست. بدین ترتیب در پرتو این نگرش حکومت سلطنتی نیز از دگرگونی مصون نیست. به هر حال ملاک

اصلی برای تغییر دادن یا ندادن آن بستگی دارد به درک ارزشها و کاستیهای آن در رابطه با تمدن*.

پس بنابر استدلال من حکومت سلطنتی می تواند تغییر یابد. آیا باید از این امر چنین نتیجه گرفت که یک حکومت دموکراتیک باید جانشین آن شود، و این حکومت اخیر بهترین شکل حکومت است؟ این استدلال اصلاً به چنین نتیجه ای منجر نمی شود.

در آمریکای شمالی نژادی از مردم وجود دارد که دویست و پنجاه سال پیش اجدادشان، یعنی بنیان گذاران**، رنج کشیده از ستم بریتانیا و ناتوان از تحمل کردن ارتباط فرمانروا- رعیت، سرزمین خود را ترک گفتند و به آمریکای شمالی آمدند. با وجود سختیهای بی شمار به خود-مدیری دست یافتند. آنان در پلیموت^۱، ماساچوست^۲، پیاده شدند. جایی که حتی امروز نیز وجود دارد. بسیاری از مردم شجاع از سر مشق آنان پیروی کردند، کشورهای بومی خود را به مقصد آمریکا ترک گفتند، مکانهای جدیدی برای

* یک پژوهشگر غربی می گوید که اصل فرمانروا- رعیت محدود به چین و ژاپن نیست، و در غرب نیز اصطلاحاتی چون ارباب و بنده وجود دارد، و از این رو چنین نظامی نیز در آنجا یافت می شود. اما مفاهیم غربی و شرقی یکسان نیستند. زیرا هیچ واژه ای ژاپنی وجود ندارد که مفاهیم غربی ارباب و بنده را بیان کند. من آنها را به واژه ی کونشین KUNSHIN برگردانده ام، اما نباید به واژه ی تنها اهمیت زیاد داد. کونشین واقعاً یک مفهوم شرقی باستانی است. در ژاپن اگر شخصی ارباب خود را می کشت او را مصلوب می کردند، اما ارباب می توانست رعایای خود را گردن بزند بی آن که سزایی ببیند. ارتباط ارباب- رعیت بدین شکل عمل می کرد. و رابطه ی میان دای میو و سامورایی در دوران فنودالی آشکارا یک رابطه ی ارباب- رعیتی بود.

** اینان را هجرت کنندگان اولیه می نامند، تعدادشان صد و یک نفر بود و در سال ۱۶۲۰ از انگلستان گریختند.

اقامتگاهشان در محلی که اکنون نیوانگلند^۱ است، گزیدند و در آن جا اسکان یافتند. جمعیت و ثروت کشور به تدریج افزایش یافت، به نحوی که در سال ۱۷۷۵ سیزده ایالت شده بودند. سرانجام علیه سلطه‌ی بریتانیا شوریدند؛ پس از هشت سال پیکار شدید موفق شدند به زحمت بر بریتانیا پیروز شوند و سپس شالوده‌ی اولیه‌ی یک ملت مستقل بزرگ را بنا نهادند. این کشور، ایالات متحد آمریکای کنونی است.

حال، سبب به دست آوردن استقلال این نبود که مردم آمریکا آرزوهای خودخواهانه یا جاه طلبیهای زودگذر داشتند، بنیاد این امر مبتنی بود بر اصل طبیعی عدالت منصفانه. این مردمان با دفاع از حقوق بشر فقط می‌کوشیدند حقوق خداداده‌ی خود را کاملاً تحقق بخشند. آرمانهای آنان را می‌توان در بیانیه‌ی استقلالی که در آن هنگام نوشتند، مشاهده کرد. آیا هنگامی که آن صد و یک بنیان‌گذار در میان باد و بوران در ۲۲ دسامبر ۱۶۲۰ بر صخره‌ی پلیموت پای گذاشتند، کمترین اندیشه‌ای از خودخواهی داشتند؟ در حقیقت آنان به جز تکریم پروردگار و عشق به انسان هیچ چیز در دل نداشتند. چنانچه بتوان آن چه را که در دل آنان می‌گذشت، تجسم کرد، می‌توان مطمئن بود که آنان مسلماً از پادشاه ستمگر و وزیران فاسدش بیزار بودند، اما همچنین می‌توان تصور کرد که آنان به روشنی می‌خواستند همه‌ی حکومتها را از روی زمین براندازند. آنان این روحیه را در دویست و پنجاه سال پیش داشتند، و جنگ انقلابی ۱۷۷۵ گواه روشن آن روحیه بود. هنگامی که جنگ پایان گرفت و آنان نظامی سیاسی را بنیان گذاشتند، این نظام نیز بر پایه‌ی همان روحیه بنا نهاده شده بود. تمامی بافت نهادهای اجتماعی – صنعت، تجارت، سیاست، قانون و جز آن – که از آن هنگام شکل گرفته‌اند پیرامون این اندیشه تنیده شده است. از آن جا که حکومت ایالات متحد روحیه‌ی مردمی مستقل را مجسم

می‌کرد، و از آن‌جا که حکومتی است مبتنی بر آرزوهای آنان، رسمهای اجتماعیشان می‌بایست فارغ از فساد و آلودگی باشد، آنان می‌بایست به بهترین سطح ممکن که بشر می‌تواند، دست یافته باشند، و حکومتشان می‌بایست به صورت بهشت نمونه در روی زمین درآید. با وجود این هنگامی که شما امروز به واقعیتها می‌نگرید، می‌بینید چیزها به گونه‌ای دیگرند. معنای حکومت مردمی این شده است که مردم متحد شوند و زور به کار برند. این به کار بردن زور از نظر خشونت تفاوتی با خشونت یک سلطان مطلقه ندارد، تنها تفاوت این است که یکی راهوس یک فرد بنا نهاده است و دیگری را توده‌ها. از این گذشته در آمریکا رسم بر این است که سادگی را تشویق کنند. بدیهی است که سادگی چیز خوبی است، اما اگر جامعه‌ای در سادگی لذت بسیار بیابد، مردمان این سادگی را برای فریب دادن و ترساندن به کار خواهند گرفت. — بسان آن پسر روستایی که مردم را با سادگی مصنوعی خود می‌فریبد. به علاوه آمریکا قوانین سختی راجع به ممنوعیت ارتشاء دارد، اما هرچه این قوانین سخت‌تر به اجرا درمی‌آیند، ارتشاء فعالانه‌تر انجام می‌گیرد. این جریان تا حدی به تجربه‌ی گذشته‌ی ژاپن شباهت دارد، وقتی که قمار اکیداً ممنوع بود ولی در عین حال به شدت توده‌پسند. نمونه‌های بی‌شمار دیگری وجود دارند که ترجیح می‌دهم فعلاً از آنها بگذرم.

دلیل این‌که چرا مردم عموماً حکومت مردم را حکومتی منصف و عادل می‌دانند یکی این است که این حکومت مبتنی است بر عواطف متحد یک خلق که چون تنی واحد عمل می‌کند؛ و دیگر این است که، به عنوان نمونه، یک میلیون نفر از یک جمعیت یک میلیونی همه توافق می‌کنند و راجع به عملی تصمیم می‌گیرند. اما تفاوت میان آرمان و واقعیت بسیار است. به عنوان نمونه موضوع انتخاب نمایندگان را در نظر بگیرید. در یک حکومت مردمی از روش اکثریت ساده پیروی می‌شود. از آن‌جا که حتی اکثریت یک رأی کفایت می‌کند، اگر در یک جمعیت یک میلیون نفری نتیجه‌ی انتخابات ۵۱

درصد به ۴۹ درصد باشد، انتخاب شونده به یک سو تمایل پیدا می‌کند، و از همان آغاز ۴۹ درصد جمعیت در مشورتهای مربوط به امور ملی حقی برای سخن گفتن ندارد. اگر صد نفر نماینده‌ی انتخاب شده به‌خاطر تصمیم‌گیری درباره‌ی موضوعهای مهم حکومتی گردهم آیند و در رأی‌گیری، رأیشان ۵۱ به ۴۹ باشد، آن ۵۱ نفر سرنوشت آن موضوع را تعیین می‌کنند. در نتیجه این تصمیم با توجه به یک اکثریت بزرگ ملی اتخاذ نشده است، بلکه فقط توسط اکثریتی درون یک اکثریت. هنگامی که نتیجه‌ی انتخابات کاملاً نزدیک به هم است، ممکن است که یک‌چهارم از آراء نظارت خود را بر سه‌چهارم دیگر تمامی ملت اعمال کند. این را نمی‌توانید منصفانه بنامید. (نگاه کنید به کتاب Representative Government اثر Mill)

در یک حکومت پارلمانی بحث بسیار صورت می‌گیرد. آسان نمی‌توان درباره‌ی ارزشها و کاستیهای این شکل از حکومت داوری کرد. در حکومت سلطنتی خطر آن وجود دارد که حکومت، اقتدار خود را به کار گیرد تا به مردم آزار برساند. در یک حکومت دموکراتیک خطر آن وجود دارد که نظرهای مردم، حکومت را در موقعیتی دشوار قرار دهد. اگر حکومت نتواند در برابر این فشار ایستادگی کند و به زور اسلحه متوسل شود سرانجام فاجعه‌ی عظیمی به بار خواهد آورد. نمی‌توان مدعی شد که برای یک شکل دموکراتیک حکومت مصونیت خاصی از جنگ مسلحانه وجود دارد. در گذشته‌ای نه‌چندان دور در سال ۱۸۶۱ آمریکا بر سر مسئله‌ی بردگی به دو بخش شمالی و جنوبی متقسم شد. حدود یک میلیون نفر اسلحه به‌دست گرفتند و به یک جنگ داخلی در مقیاسی بی‌مانند پرداختند. برادر با برادر و رفیق با رفیق در پیکاری کشنده با یکدیگر برخورد کردند. طی چهار سال جنگ، تخریب زندگی و دارایی انسانهایی حساب بود. جنگ داخلی بدان سبب پدید آمد که طبقه‌ی بالای اعیان ملت از رسم زیان‌آور بردگی بیزار بود و به اعتراض برخاست که این امر قانون الهی و همچنین نجابت بشری را

خداشده دار می سازد. هرچند که نگرانی آنان پسندیده بود، وقتی که جنگ داخلی آغاز شد، از یک مسئله به مسئله‌ی دیگر کشیده شد، و خرد و اخلاق با علاقه‌ی تعصب آمیز و هوای نفس انسانی درهم آمیخت، حاصل آن که مسائل واقعی ناپدید گشتند. بررسی نتیجه‌های این جنگ نشان می‌دهد که در هر دو طرف، شهروندان ملتی آزاد طمع قدرت کردند و به خاطر منافع خود خواهانه‌شان دست به اقدام زدند. آنان بسان گروهی از شیطانان در دشتهای بهشت با یکدیگر جنگیدند. اجدادشان اگر نبرد اهریمنی آنان را می‌دیدند در قبرهایشان می‌لرزیدند. اگر کشتگان جنگ داخلی به جهانی دیگر می‌رفتند، می‌بایست در برابر اجدادشان از شرم سرخ می‌گشتند.

میل، محقق انگلیسی، در کتابش راجع به اقتصاد نوشت که نظریه‌ای معتقد به این است که تنها هدف انسان پیشرفت است — به هر وسیله‌ی ممکن — در پیکار به خاطر برتری، و این مطلوب‌ترین فضا برای پیشرفت اقتصادی است. حال، گرچه ممکن است همگان این پیکار به خاطر سود را وضعیت مطلوب بینگارند، اما من به هیچ وجه این نظر را نمی‌پسندم. در جهان امروز ایالات متحد آمریکا کاملترین نمونه‌ی این پیکار به خاطر سود است. مردان جوان نژاد سفید که کوششهایشان را متحد ساختند تا قید و بندهای بی‌عدالتی را به دور اندازند، دروازه‌های جهانی جدید را گشودند؛ جمعیت و ثروت فزونی یافت؛ سرزمینهای جدید پیشگامان تمدن را به سوی خود فراخواند؛ حق استقلال و آزادی به گونه‌ای عالمگیر اعلان شد؛ مردم نسبت به فقر بیگانه بودند. اما ثمره‌ی دست یافتن به استفاده از بهترینها و زیباترینها، ناامیدکننده بوده‌اند. مردانشان زندگی خود را در تعقیب تب‌آلود پول سپری می‌کنند. تنها وظیفه‌ی زنانشان این است که هیجان زده وارثانی نر تولید کنند تا پیکار اقتصادی را ادامه دهند. آیا می‌توان این را جامعه‌ی آرمانی نامید؟ من چنین نمی‌اندیشم. همین ملاحظه‌ی میل کفایت می‌کند که دست‌کم راجع به جنبه‌ای ناپسند از خصلت آمریکایی، آگاهیهایی به ما بدهد.

با توجه به آن چه یاد شد نظام سلطنتی الزاماً خوب نیست، اما حکومت دموکراتیک نیز الزاماً خوب نیست. شکل سیاسی در جامعه‌ی بشری فقط یک 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.

اما پیشرفت از راه تجربه به معنای آن نیست که بتوان به کمال غایی دست یافت. تاریخ، فرایند پیوسته‌ای از آزمایش و خطا بوده است. حتی امروز سیاست جهانی در مرحله‌ی تجربه کردن است، به نحوی که نمی‌توان تعیین کرد شکل آرمانی کدام است. ما فقط می‌توانیم بگوییم حکومتی که تا اندازه‌ی زیادی به پیشرفت متمدنانه مدد می‌رساند، حکومتی خوب است و حکومتی که تمدن را اندکی یاری می‌کند یا حتی برای آن زیان‌آور است، حکومتی بد است. از این رو به هنگام سنجش شکل‌های حکومت ملاک ما باید سطح تمدنی باشد که یک خلق بدان نائل شده است. هیچگاه یک تمدن کامل وجود نداشته و هیچگاه یک شکل کامل حکومت وجود نداشته است. هرگاه که به تمدنی کامل دست بیابیم، حکومت کاملاً زائد خواهد شد. در چنین جایی نیازی نخواهد بود که شکلی را مرجع به شکلی دیگر دانست یا بر سر نامها به جدل پرداخت. از آن جا که تمدن‌ها در جهان امروز در بحبوحه‌ی پیشرفتشان قرار دارند، سیاست نیز به روشنی در حال پیشرفت است. ملتها تنها بسته به میزان رشدشان از هم متفاوتند. اگر کسی انگلستان را با مکزیک مقایسه کند، تمدن انگلستان از مکزیک برتر است، پس احتمالاً انگلستان از نظر سیاسی پیشرفته‌تر از مکزیک است، و گرچه آداب و رسمهای آمریکایی کاستیهای

بسیار دارد، اما اگر در مقام مقایسه با تمدن چینی برخی از آنها برتر جلوه می‌کنند، پس این به معنای آن است که حکومت آمریکایکابتر از حکومت چین است. بنابراین هر دو شکل سلطنتی و جمهوری حکومت خصیصه‌های خوب و بد خود را دارند. اما سیاست تنها منبع تمدن نیست. فقط یک منظر مشایعت‌کننده‌ی آن است، همراه با ادبیات، تجارت و جزآن، همان‌گونه که پیشتر گفتم. از این‌رو چنان‌چه ما تمدن را به آهویی شبیه کنیم، سیاست را می‌توان گروه شکارچی نامید. گروه شکارچی طبیعتاً از بیش از یک نفر ترکیب یافته است، و روش خدنگ‌اندازی از شخص به شخص تغییر می‌کند. اما همه‌ی آنان یک هدف دارند، شکارکردن آهو و بردن آن به منزل. خواه ایستاده تیر بیندازند خواه زانو بر زمین زده یا بسته به شرایط حتی اگر آهو را بدون آن‌که سلاحی به کار برند، اسیر بگیرند، فرقی نمی‌کند. اما مقید بودن به شکل معینی از تیر انداختن و امتناع کردن از تیراندازی وقتی که شخص در موقعیت مناسبی است، به هنگامی که می‌شود آهو را گرفت، امکان داد که بگریزد، این را فقط می‌توان شکاری تأسف‌انگیز توصیف کرد.

فصل چهارم

درباره‌ی معرفت و فضیلت مردم یک کشور

در فصل پیشین گفتم که تمدن به پیشرفت بشر در امر معرفت و فضیلت اشاره دارد. آیا این بدان معنی است که وقتی با آدمی دارای معرفت و فضیلت روبه‌رو هستید، می‌توانید او را شخصی متمدن بنامید؟ پاسخ من مثبت است، شما می‌توانید او را شخصی متمدن بنامید. ولی این هنوز بدان معنا نیست که الزاماً کشورش، کشوری متمدن است. تمدن نباید به اعتبار یک فرد مورد بحث قرار گیرد مگر به اعتبار تمامی یک ملت. گرچه ما در این جا از ملتهای غربی به عنوان متمدن و ملتهای کشورهای آسیای به عنوان نیمه‌متمدن یاد می‌کنیم، اما چنان‌چه قرار باشد فقط دو یا سه فرد را به عنوان نمونه در نظر بگیریم، در آن صورت هم در غرب افراد بی‌نزاکت و ابله وجود دارد، و هم مردان برجسته‌ی فرزانه و بافضیلت در آسیا یافت می‌شود. گفتن این‌که غرب متمدن و آسیا نامتمدن است به معنای آن است که در غرب آدم بسیار ابله نمی‌تواند افسار بلاهت خود را آزاد بگذارد، و در آسیا آدم بسیار برجسته نمی‌تواند عنان معرفت و فضیلت خود را رها کند. این به آن سبب است که تمدن امری است مربوط به روح تمامی ملت نه مربوط به معرفت و جهالت افراد. بنابراین فقط با در نظر گرفتن روح منتشر در همه‌ی سرزمین است که می‌توانیم ملتی را متمدن بدانیم. این روح تجلی معرفت و فضیلت تمامی مردم

است. از میان دوره‌های تغییر می‌گذرد و منبع نیروی حیاتی ملی در هر لحظه است. وقتی قادر باشیم حضور این روح را تشخیص بدهیم، درجه‌ی تمدن همه‌ی ملت روشن خواهد شد و آسان خواهد بود که آن را ارزیابی کنیم و درباره‌ی ارزشها و کاستیهای آن به بحث بنشینیم، حتی آسانتر از آن‌که دست در جیب خود کنیم و چیزی از آن بیرون آوریم.

از آن‌جا که این روح بیشتر ملی است تا فردی، حتی اگر کسی بکوشد نمی‌تواند آن را ببیند یا بشنود، حتی اگر بنا به تصادف کسی آن را می‌دید یا می‌شنید، برداشت دیداری یا شنیداری او همواره متناقض می‌بود و داوری منصفانه غیر ممکن می‌شد. همین امر در مورد دیگری نیز صدق می‌کند، برای نمونه به منظور تعیین این‌که چه مقدار از یک ایالت معین کوهستانی یا باتلاقی است، قبل از هر چیز باید کوهها یا مناطق باتلاقی آن ایالت را بررسیید، سپس بر اساس مساحت کل آن می‌توان بر آن ایالت انگ کوهستانی یا باتلاقی زد. اما یک یا دو کوه بزرگ یا یک باتلاق وسیع در این جا و آن‌جا کسی را محق نمی‌کند که نتیجه‌ای شتابزده بگیرد و آن منطقه را به عنوان ایالتی کوهستانی یا باتلاقی رده‌بندی کند. بنابراین به هنگام جست‌وجو برای پی‌بردن به روح تمامی یک ملت و جریان عمومی معرفت و فضیلت آن، لازم است تجلیات آنها را در کل یک ملت در نظر گرفت. این معرفت و فضیلت را باید نه به اعتبار معرفت و فضیلت یک فرد که به اعتبار معرفت و فضیلت یک ملت توصیف کرد. در تحلیل نهایی منظور از معرفت و فضیلت یک ملت، حاصل جمع معرفت و فضیلت پراکنده در سراسر کشور است. وقتی که آدمی بداند چقدر از آن وجود دارد تشخیص درجه‌ی پیشرفت و واپس ماندگی، افزایش یا کاهش آن و سپس تعیین جریان کلی آن دشوار نیست. حرکت چنین معرفت و فضیلتی به حرکت یک باد قوی یا جریان یک رودخانه شباهت دارد. گرچه سرعت و جهت بادی قوی که از شمال می‌وزد یا رودخانه‌ای که از غرب به شرق جاری است از نقطه‌ای مرتفع به آسانی دیده می‌شود، اما اگر شخصی

درون خانه‌ای پناه بجوید در آن جا هیچ بادی به نظر نمی‌آید، یا اگر کسی فقط نقطه‌ی تماس آب رودخانه را با ساحل رودخانه مشاهده کند، رودخانه آرام و بی حرکت به نظر می‌رسد؛ و اگر چیزی جریان رودخانه را مسدود کند حتی ممکن است رودخانه در جهت مخالف جاری شود. ولی از آن جا که این برگشت فقط به مانعایی بر سر راه جریان رودخانه بستگی دارد، می‌توان فقط با نگرستن به بخشی که رو به عقب جاری است درباره‌ی مسیر رودخانه داوری کرد. آدمی همواره باید از نقطه‌ای برتر و رفیع نظر بدهد.

برای نمونه در نظریه‌ی اقتصادی گفته می‌شود که اساس ثروت بسته به درستکاری، پشتکار و صرفه‌جویی است. اگر شما یک تاجر غربی و یک تاجر ژاپنی را در نظر بگیرید و رفتارهای تجاری آنان را با یکدیگر مقایسه کنید، می‌توانید دریابید که تاجر ژاپنی مطمئناً از نظر درستکاری و پشتکار کم ندارد و به مراتب صرفه‌جو تر از همتای غربی خود است. اما اگر شما شرایط ناشی از تجارت در همه‌ی کشور را ملاحظه کنید در آن صورت ژاپن توان برابری با هیچ کشور غربی را ندارد. نمونه‌ای دیگر: از زمانهای باستان چین ادعا می‌کند که کشوری است که در آن اخلاق کنفوسیوس حاکم است، گرچه این ادعا طنینی خودبینانه دارد، با این حال، این ادعا ممکن نمی‌شد اگر هیچ اساس واقعی نمی‌داشت. در واقع چین از زمانهای باستان دارای فرهیختگان ارزنده‌ی بسیاری بوده است که هماهنگ با آرمانهای اخلاقی کنفوسیوس عمل می‌کرده‌اند. حتی امروز در این کشور چنین شخصیت‌های محترمی کم نیستند اما نگاهی به موقعیت چین در مجموع نشان می‌دهد که پر از جانی و دزد است و باوجود قوانین سخت، کردارهای جنایی همواره در حال افزایش‌اند. پستی و فرومایگی عواطف را می‌توان شاخصی از وضعیت واقعی امور در کشورهای آسیایی نامید. بنابراین چین را نمی‌توان مخزن اخلاق کنفوسیوس دانست بلکه کشوری است که در آن افرادی پایبند که به اخلاق کنفوسیوس وجود دارند.

نحوه‌ی عمل ذهن انسانی پیچیده است و همواره در تغییر. نجیب‌زاده‌ی امروزی، فردا آدمی عادی است و دشمن امروزی، فردا رفیق است. هرچه نوسانها بیشتر باشد، به همان اندازه تغییر شکل زندگی می‌تواند عجیب‌تر باشد. مانند شب و شیطان که آنها را نمی‌توان در تصور آورد یا تعریفی از آنها به دست داد. ما نمی‌توانیم حتی با گوشت و خون خود به ذهن دیگری پی ببریم. مهم‌تر آن‌که در واقعیت، فرد حتی بر ذهن خود نیز مسلط نیست. این است منظور از اصطلاح «من آن مردی که بودم نیستم». این امر مانند پیش‌بینی ناپذیر بودن هوا است.

روزگاری کینوشیتا توکیچی^۱ با شش ریو^۲ از طلای ارباب خود گریخت و این پول را به کار انداخت تا مقام یک خدمتگزار را در نزد اودا نوبوناگا^۳ بخرد. وقتی که در رده‌های نظامی ارتقاء یافت، نام خود را به هاشیبا هیدیوشی^۴ تغییر داد – نام خانوادگی‌اش را از ترکیب نامهای نیوا [ناتاتوشی]^۵ و شیباتا [کاتسویی]^۶ که قهرمانیهای آنان را می‌ستود، ساخت – سپس پیش رفت تا یکی از سرلشگران برجسته‌ی نوبوناگا شد. پس از آن با انبوهی از دشواریها رویارو شد، بسته به این‌که بخت چه بخواهد گاه شکست می‌خورد، گاه پیروز می‌گشت و در آخر توانست بر سراسر ژاپن چیره شود و عنان حکومت را با نام تویوتومی تایکو^۷ به دست بگیرد. حتی امروز همگان موفقیت‌های او را می‌ستایند. اما وقتی که توکیچی نخست با شش ریو پول طلا گریخت چگونه می‌توانست حتی به خواب ببیند که روزی بر تمامی کشور چیره شود! حتی هنگامی که او به خدمت نوبوناگا درآمد، آیا نام خود را فقط به این خاطر که به

1. Kinoshita Tōkichi

2. Ryō

3. Oda Nobunaga

4. Hāshiba Hideyoshi

5. Niwa [Nagatoshi]

۶. Shibata [Katsuie]، این ترکیب فقط با آگاهی از الفبای ژاپنی معنا می‌یابد. م.ا.

7. Toyotomi Taikō

آوازه‌ی نیوا و شیباتا رشگ می‌برد، تغییر نداد؟ بنابراین می‌توان پی برد که جاه‌طلبی آغازین او چنین بزرگ نبود. از این رو این واقعیت که وقتی او پول اربابش را کش رفت، توانست از بازداشت بگریزد، برای توکیچی دزد یک نیک‌بختی نامنتظر بود. سپس وقتی که در خدمت نوبوناگا فرماندهی بلندمرتبه شد، این امر برای توکیچی خدمتگزار یک نیک‌بختی منتظر بود. پس از آن وقتی که او سالهایی را برای تسخیر کردن کشور صرف کرد و سرانجام سلطه‌ی خود را بر تمامی کشور تحکیم کرد، این امر یک نیک‌بختی نامنتظر برای هاشیبا هیدیوشی بود. بنابراین هنگامی که این مرد با نام تایکو موقعیتی یافته بود و به گذشته‌ی خود نگریست و به‌خاطر آورد که چگونه شش ريو پول طلا را دزدید، مطمئناً بایست احساس کرده باشد که هیچ‌یک از دست آوردهای او چیزی نبوده است مگر حاصل بخت، و مطمئناً بایست احساس کرده باشد که در رؤیا می‌زیسته است.

بعدها دانشمندانی که به‌ارزیابی توپوتومی هیدیوشی پرداختند، همه کوشیدند تمامی زندگی او را بر اساس آنچه که گفت و کرد به‌هنگامی که تایکو بود، توصیف کنند، و بدین سبب زندگی این مرد را به‌نحوی جدی تحریف کردند. نخست او توکیچی بود، سپس هاشیبا و سرانجام تایکو، اینها سه مرحله از سرگذشت زندگی یک شخص واحد بود. هنگامی که توکیچی بود ذهنیت خاصی داشت، وقتی که هاشیبا بود ذهنیت دیگری داشت، و سرانجام هنگامی که تایکو بود خودبه‌خود ذهنیت دیگری داشت، و سرانجام هنگامی که تایکو بود خودبه‌خود ذهنیت تایکو را به‌خود گرفت. از این رو نحوه‌ی عمل ذهن او یک آغاز، یک میانه و یک پایان است، و سراسر مرحله‌های زندگی او یکنواخت نبود. دقیقتر بگوییم ذهن او از میان هزاران مرحله – بی‌کم و زیاد، هزاران – گذشت که همه‌ی آنها تنوعی رنگارنگ از تفاوتها را نشان می‌داد. دانشمندان همه‌ی دورانها با جهل نسبت به این اصل کلی، وقتی که کردارهای فردی را جمع‌بندی می‌کنند، عبارتهایی از این نوع

به کار می‌برند: «فلان و بهمان حتی از اول کودکی جاه‌طلب بود، فلان و بهمان چیزهای شگفت‌آوری در سن سه سالگی گفت، در سن پنج سالگی، فلان و بهمان کارهای حیرت‌آور می‌کرد.» در موارد افراطی برخی دانشمندان پیرامون نشانه‌هایی بدشگون که پیش از تولد یک فرد رخ داده‌اند، بحث کرده‌اند، یا با یادآوری بخشی از سرگذشت یک فرد، بعضی رؤیاهای مردم را درباره‌ی او برشمرده‌اند. این اوج توهم و پوچی است.^۱

هر کس از نظر شخصیت و هدفهای خود بسته به تربیت و سرشت طبیعی‌اش عالی یا پست است. آنان که از سرشت عالی طبیعی برخوردارند، دست آوردهای عالیت‌تری را هدف می‌گیرند تا آنان که دارای سرشت پستی هستند. اما مقصودم این جا این نیست که بگویم که مردی با قصد بزرگ الزاماً می‌تواند امری بزرگ را به‌انجام برساند. و نه آن‌که، شخصی که امری بزرگ را به‌انجام می‌رساند الزاماً از همان کودکی به این کار دست زده است. منظور من این است که حتی چنان‌چه قصد کلی شخصی او را نسبت به مسیری کلی در زندگی متعهد سازد، قصدها و کردارهای وی دچار همه قسم دگرگونی می‌شود، و اگر چنین اتفاق افتد که او بر قله‌ی نیک‌بختی بتازد، ممکن است

۱. در میان به اصطلاح تاریخهای راستین یکی ادعا می‌کند که مادر هید‌یوشی خواب دید که آفتاب در آغوشش خزید و او را آبستن کرد. نوشته شده است که گو‌م‌دایگو (Go - Daigo) بدان سبب که یک درخت جنوبی را خواب دید، خدمتگزاری خانواده‌ی کوسونوکی (Kusonoki) را به‌دست آورد [نام کوسونوکی ترکیبی است از درخت و جنوب]، و گفته می‌شود که هان‌کائوتسو (Han Kao-tzu) به سبب فال اردهایی که پیش از تولدش آمد به اردها می‌مانست. در تاریخ چین و ژاپن این سخنهای میان تهی را پایانی نیست. دانشمندان با این داستانهای تخیلی مردم را می‌فریبند. بدتر آن‌که آنان خود نیز مفتون این داستانها می‌شوند و به آنها اعتقاد می‌یابند. به علت شیفتگی بیش از اندازه به گذشته، قهرمانان باستانی را پرستش می‌کنند و داستانهایی می‌سازند تا موفقیت‌های آنان را شرح دهند. اینان فالگیران دانشگاهی ما هستند.

بتواند چیزی که ارزشی پایدار داشته باشد، به بار آورد. دانشمندان نباید درباره‌ی نکته‌ای که می‌کوشم شرح دهم اشتباه کنند.

در پرتو بحث بالا ممکن است به نظر برسد که ما نمی‌توانیم دگرگونیهای ذهن بشر را ژرف‌یابی کنیم. اما آیا باید از این امر نتیجه بگیریم که نحوه‌ی عمل ذهن بشر کاملاً به تصادف وابسته است، و هیچ نظم و دلیلی ندارد؟ پاسخ من این است که به هیچ وجه.

به آنانی که درباره‌ی تمدن بحث می‌کنند، می‌گویم راهی وجود دارد که به وسیله‌ی آن می‌توان دگرگونیهای ذهن بشر را سنجید، و از این طریق الگوهای درباره‌ی رفتار بشر یافت که اشتباه راجع به آنها در همان حدی خواهد بود که اگر می‌خواستیم به ترکیب جسمانی شیشی بنگریم یا حروف کنده شده در تکه‌ی چوبی را بخوانیم. این روش چیست؟ این روش عبارت است از این که همه‌ی عواطف در کشور را در مجموع در نظر بگیریم و آنها را در یک دوره‌ی طولانی مقایسه کنیم، و بر اساس مشاهده‌ی تجربی دست به نتیجه‌گیری بزنیم. برای مثال این کار مانند پیش‌بینی کردن هوا است. آفتاب صبحگاهی کسی را مختار نمی‌کند که باران عصرگاهی را پیش‌بینی کند. ترسیم قاعده‌ای معین که تصریح کند چند روز آفتابی، چه تعداد روزهای بارانی به دنبال خواهد داشت، از قدرت بشر خارج است. اما چنانچه میانگینی از تعداد روزهای بارانی و آفتابی در طول یک سال می‌گرفتیم، می‌توانستیم پیش‌بینی کنیم که روزهای آفتابی افزون بر روزهای بارانی است. با دست زدن به سنجشهای آماری در تمامی یک ایالت یا کشور، الگوهای هوا را می‌توان دقیقتر پیش‌بینی کرد. اگر ما نمونه‌ی خود را بگستریم و الگوهای هوا را در سراسر جهان آن هم در طول چند دهه در نظر بگیریم، آنگاه می‌توانیم الگوهای عمومی هوا را با چند روز تفاوت پیش‌بینی کنیم. اگر این کار را طی یکصد یا هزار سال می‌کردیم، واقعاً می‌توانستیم این تفاوت را به کمتر از یک دقیقه کاهش دهیم. به همین گونه می‌توان نحوه‌ی عمل ذهن بشر

را دریافت. ما نمی‌توانیم با یک آدم یا یک خانواده این امر را تعمیم دهیم، اما برحسب یک ملت به عنوان یک کل می‌توانیم به همان درجه از احتمال برسیم که در مورد هوا رسیدیم. در هر کشوری در هر زمان جهتی را که معرفت و فضیلت کشور می‌پیماید، می‌توان دید؛ علت‌های پیشرفت آنها و آهنگ این پیشرفت را فهمید و مشاهده کرد که چه مانع‌هایی آنها را به چه سرعتی پس رانند - تمامی اینها به همان اندازه ملموس خواهد بود که یک شیء مادی. همچنان که باکل^۱ انگلیسی در کتاب تاریخ تمدن در انگلستان نوشت، اگر ما روح یک ملت را به عنوان یک کل در نظر بگیریم، با شگفتی می‌بینیم که دارای الگویی معین است. برای نمونه، جنایت، یک نحوه‌ی عمل ذهن انسان است. با مطالعه‌ی کردارهای یک فرد، الگوی معینی در این زمینه نمی‌توان یافت، اما تا وقتی که شرایط در یک کشور ثابت بماند، تعداد جنایتکاران را می‌توان پیش‌بینی کرد. مورد آدمکش‌ها را در نظر آورید. بسیاری از آدمکش‌ها حاصل هیجان آنی است، از این رو نمی‌توان از قبل پیش‌بینی کرد چه کسی می‌خواهد در چه زمان و مکانی چه کسی را بکشد. با وجود این می‌توان پیش‌بینی کرد که شمار کل آدمکش‌ها در فرانسه هر ساله کمابیش یکنواخت است و حتی نوع سلاح‌های به کار برده شده نیز در الگوهای آماری می‌گنجند. خودکشی حتی نمونه‌ای عجیب‌تر است. در مرحله‌ی نخست، خودکشی توسط فرمان، رایزنی، فریب یا اجبار برانگیخته نمی‌شود. خودکشی حاصل تصمیم شخصی یک فرد است. از این رو می‌توان انتظار داشت که در این مورد هیچ الگویی برای خودکشی وجود نداشته باشد. با این حال میان سال‌های ۱۸۴۸ و ۱۸۵۰ میانگین سالیانه‌ی خودکشی در لندن ۲۴۰ بود، با حداکثر ۲۶۶ و حداقل ۲۱۳.

حال بگذارید مثال روشنتری بزنم. بازرگان نمی‌تواند تصمیمی را بر

مشتري تحميل کند. خريدن يک چيز يا نخريدن آن در بست حق ويژه‌ی خريدار است. از اين رو هنگامي که بازرگاني کالاها را انبار مي‌کند بايد نسبت به خواسته‌های مصرف کننده آگاهي کلي داشته باشد و از ذخيره کردن اشياء غير قابل استفاده بپرهيزد. در مورد چيزهايي چون غلات حتي اگر بيش از اندازه هم ذخيره شده باشند خطر فاسد شدن وجود ندارد. اما به هنگام تابستان، اگر شخصي بخواهد ماهي و گوشت يا شيرين موشي از نوع مانجو^۱ را که با بخار پخته مي‌شود انبار کند، چنانچه آنها را صبحگاه انبار کند و نتواند عصرگاه به فروش برساند، با خطر زيان رسيدن به همه‌ی آنها روبه‌رو است. حال مي‌توانيد به چند شيريني فروشي در توکيو برويد و به دنبال اين گونه شيريني‌های موشي بگرديد، در مي‌يابيد که در هر ساعت از روز آنها را براي فروش عرضه مي‌کنند. در پايان روز دکانها همه‌ی موجودی خود را به فروش رسانده‌اند. شما هيچگاه نمي‌شنويد که از چنين شيريني‌هایی چيزي باقي بماند تا در طول شب فاسد شود. در اين نظم کارآمد تقريباً چنين مي‌نمايد که گويا از پيش توافق ميان صاحب دکان و مشتريانش موجود بوده است. زيرا مشتري‌ای که در پايان روز وارد مي‌شود و هر آنچه را که باقي مانده است مي‌خرد، چنين مي‌نمايد که اين عمل رانه از بابت راحتی خود انجام مي‌دهد بلکه گويي باقي مانده را مي‌خرد به خاطر آن که نمي‌خواهد براي صاحب دکان شيريني فروشي چيزي برجا بماند. آيا اين نظمي شگفت‌آور نيست؟ اين امر همواره رخ مي‌دهد، با وجود اين اگر شهر را دور بزيم و از مردم پرسيم چندين بار و از کدام دکانها شيريني مي‌خرند، هيچ يک از آنان قادر نخواهد بود پاسخي بي‌درنگ و مشخص بدهد. ذهن کسانی را که شيريني مي‌خورند نمي‌توان با پرسش از اين يا آن شخص شناخت. اما اگر عملهای شهروندان را از نظر آماری در مجموع ترسيم کنيم، در آن صورت

۱. manju شيريني لوبيا. اين شيريني در هوای گرم به سرعت فاسد مي‌شود. م.ا.

الگویی مشخص که حاکم بر مصرف شیرینی موشی بخارپز است، پدید خواهد آمد.

از این رو الگوهای محتمل در یک کشور را نمی‌توان بر اساس یک رویداد یا یک مورد تمیز داد. شرایط واقعی را فقط می‌توان به مدد نمونه‌های وسیع و مقایسه‌های دقیق، تشخیص داد. این روش را در غرب، آمار می‌نامند. این روش برای پژوهش و سنجش امور انسانی اجتناب‌ناپذیر است. پژوهشگران جدید غرب با اتکای کامل بر این روش به پیشرفتهای عظیمی در امر دانش دست یافته‌اند. اگر ما ارقام مساحت زمین و جمعیت، قیمت کالاها و میزان دستمزدها، و تعداد افراد متأهل، زنده، بیمار و آنان را که می‌میرند ترسیم کنیم، شرایط عمومی یک جامعه حتی چیزهایی را که معمولاً نمی‌توان محاسبه کرد، در یک نگاه روشن خواهد شد. برای نمونه، خوانده‌ام که شمار ازدواجها در انگلستان در هر سال از نوسانهای قیمت غله پیروی می‌کند. اگر قیمت غله افزایش یابد، ازدواجها می‌کاهند و برعکس. این نسبت را می‌توان بدون لغزش پیش‌بینی کرد. از آن‌جا که هیچ ژاپنی‌ای چنین جدولهای آماری نساخته است ما درباره‌ی چنین الگوهایی در ژاپن اندیشه‌ی دقیقی نداریم، اما شمار ازدواجها باید حتماً با قیمت برنج و جو نوسان یابد. ازدواج یکی از اساسی‌ترین روابط انسانی است، مردم در همه‌جا آن را مهم می‌دانند و به‌سادگی خود را پایبند نمی‌کنند. خوش آمدنها و بیزاریهای عروس و داماد آینده، موفقیت اجتماعی آنان، رفاه نسبی‌شان، آرزوهای پدران و مادرانشان، رایزنیهای دلال ازدواج و جز آن؛ صدها عامل وارد این صحنه می‌شوند. برای آن‌که با همه‌ی اینها به‌نحوی رضایتبخش برخورد شود تا به نتیجه‌ای خوشایند بینجامد، حقیقتاً هیچ چیز مگر بخت محض مؤثر نیست و آن چیزی است و رای اختیار انسان. مردم می‌گویند ازدواج حاصل سرنوشتی غریب است، شما با آن اندیشه‌ی شینتو نیز آشنا هستید که ازدواج را کار

خدای معبد ایزومو^۱ می‌داند. این چیزها نشان می‌دهد که ازدواج حاصل تصادف است. و با وجود این اگر به واقعیتها بنگریم، ازدواج نه فقط حاصل تصادف است، نه نتیجه‌ی تمایلهای زن و مرد و نه ثمره‌ی آرزوهای پدر و مادر، و شما می‌توانید هرچه دلتان بخواهد درباره‌ی قدرت ترغیب کننده‌ی دلال ازدواج یا راجع به روح خدایان ازدواج بگویید، اما عامل نهایی محدود و نظارت کننده بر همه‌ی این چیزها یعنی آن‌چه که سرانجام مذاکرات مربوط به ازدواج را به توافق می‌رساند یا آن را از هم می‌پاشد، بازار از همه‌رو مقتدر برنج است.

این اصل کمک بزرگی است برای کشف کردن علت عملکرد چیزها. هر عملی علتی دارد. ما می‌توانیم آن را به علت‌های ظاهری و واقعی بخش کنیم. علت‌های ظاهری بیش از علت‌های واقعی قابل رؤیت‌اند. علت‌های ظاهری بیشتر وجود دارند تا علت‌های واقعی. علت‌های ظاهری به سبب پیچیدگی‌شان توان آن را دارند که مردم را گمراه کنند، در حالی که علت‌های واقعی یک‌بار که کشف شوند قطعی‌اند و بدون تغییر. از این‌رو در فراگرد ردیابی کردن یک رشته‌ی علیت باید با علت‌های ظاهری شروع کرد و سپس علت‌های واقعی را پی‌جست. هر چه این فراگرد را دورتر ردیابی کنیم، به همان اندازه از شمار علت‌ها کاسته می‌شود، و چندین عمل را می‌توان با یک علت توضیح داد. علت جوشیدن آب، آتش هیزم است. هوا علت تنفس انسان است. از این‌رو هوا علت تنفس و هیزم علت جوشیدن است. اما تا این‌جا هنوز همه‌ی علت‌ها را نجسته‌ایم. علت اساسی آن‌که چرا هیزم می‌سوزد این است که ترکیب شیمیایی کربن چوب و اکسیژن هوا حرارت تولید می‌کند. علت اساسی تنفس انسان این است که ما اکسیژن هوا را فرو می‌بریم و این اکسیژن با کربن خون به هم می‌آمیزد و در ششها می‌گردد تا دوباره خارج شود. بدین سان هیزم

و هو فقط علت‌های ظاهری‌اند و اکسیژن علت واقعی است. از این رو گرچه دو عمل جوشیدن آب و تنفس و علت‌های ظاهری آنها از هم متفاوت‌اند، اما تنها هنگامی می‌توانیم راجع به آنها به نتیجه‌گیری استواری برسیم که علت واحد و مشابه واقعی آنها را ردیابی کنیم یعنی اکسیژن را. در مثال پیشین راجع به ازدواج علت‌های ظاهری عبارتند از تمایل‌های زن و مرد، آرزوهای پدران و مادرانشان، رایزنی دلال ازدواج و جز آن، اما اینها برای آن‌که موضوع را توضیح دهیم کافی نبودند. در واقع این نوع علت‌ها به مبهم کردن مسئله میل می‌کنند. تنها هنگامی که ما سوی آنها می‌رویم و علت واقعی را می‌جوئیم و به عامل قیمت برنج می‌رسیم، بدون اشتباه به علت واقعی ناظر بر میزان فراوانی ازدواج در کشور دست می‌یابیم.

اجازه دهید مثال دیگری بزنم. فرض کنید یک آدم الکلی از اسب خود با کفل به زمین بیفتد و از قسمت کفل به پایین فلج بشود. چه روشی برای شفادادن او باید به کار بست؟ با این باور که علت رنجوری او افتادن از اسب است آیا باید کفل او را گچ گرفت و فقط قسمت ضرب دیده را درمان کرد؟ بله، تنها یک حقه‌باز ممکن است چنین بیندیشد. در نهایت، افتادن از اسب فقط علت ظاهری رنجوری آن آدم است. درواقع اعتیاد طولانی او به مشروب‌خواری سلسله اعصاب او را پیش از این تضعیف کرده است. قبل از آن‌که از فلج رنجور شود، چنین اتفاق افتاد که از اسب خود به زمین بیفتد و ضربه‌ی شدیدی که این امر به سلسله اعصاب تضعیف شده‌ی او وارد آورد موجب شد که این فلج ناگهانی به بار آید. از این رو تنها راه شفادادن بیماری او، مداوای سلسله اعصاب تضعیف شده است یعنی علت واقعی رنجوری او، آن هم از طریق بازداشتن این شخص از مشروب‌خواری. در حالی که ممکن است برای هر کسی با برخورداری از دانش پزشکی آسان باشد که علت بیماری‌ها را تشخیص بدهد و برای درمان درست آنها نسخه بنویسد، دانشمندان نمی‌توانند به آسانی درباره‌ی تمدن بحث کنند. این گروه اخیر همه از یک

جنس‌اند: حقه‌باز. کاملاً گرفتار چیزهایی هستند که می‌بینند، برای پرداختن به علت واقعی چیزها هیچ نمی‌دانند. به این سو و آن سو کشانده می‌شوند، نسنجیده سخن می‌گویند، پیرو احساساتشان اقدام به کارهای بزرگ می‌کنند، اینان فقط در تاریکی کورمال کورمال می‌روند و عصایشان را در سیاهی قیرگون بر زمین می‌کوبند. به این افراد باید ترحم کرد، اما در عین حال باید از آنان به خاطر جامعه هراس داشت. احتیاط بسیار در این مورد یک ضرورت است.

همان‌طور که پیشتر گفتم از آن‌جا که تمدن ترجمان معرفت و فضیلت بشر است که به گونه‌ای وسیع در میان کل یک ملت پخش شده باشد، سلامت سیاسی و رونق ملی نیز به همین معرفت و فضیلت عمومی وابسته است و به تواناییهای چند نفر منحصر نمی‌شود. نیروهای کل یک کشور را نمی‌توان به‌طور ارادی با مستی آدم به حرکت درآورد یا از حرکت بازداشت. اجازه دهید این نکته را براساس دو یا سه مثال در تاریخ نشان دهم. (گرچه در یک بحث ممکن است مثالهای تاریخی، موضوع را برای خواننده طولانی و آزاردهنده کند، اما به کار بستن مثالهای تاریخی برای روشن کردن موضوع بسان آمیختن شکر با داروی تلخ است تا برای کودک دلبزیرتر شود. زیرا توضیح دادن نظریه‌ای انتزاعی برای ناواردان بسیار دشوار است و از این‌رو مشخص ساختن نظریه از طریق مثالهای تاریخی به فهم سریع آنان مدد می‌رساند).

بررسی تاریخ چین و ژاپن نشان می‌دهد که مردان با استعداد و قابلیت زیاد که در زمان مناسب تولد یافته باشند، به‌راستی اندک بوده‌اند. آنان خود نیز درباره‌ی سرنوشتشان چنان نالیده‌اند که دانشمندان بعدی را چاره‌ای نبوده است جز آن‌که عمیقاً متأثر باشند. کنفوسیوس و همچنین منسیوس پیش از زمان خود به دنیا آمدند. برای آن‌که فقط دو نمونه از نمونه‌های بسیار ذکر شود

یادآور می‌شوم که سوگاوارا نو میشی‌زانه^۱ به کیوشو^۲ تبعید و کوسونوکی ماساشیگه^۳ در میناتوگاوا^۴ تلف شد. هنگامی که مردی کاری بزرگ را در جهان به انجام می‌رساند، مردم می‌گویند این «یک بخت در هزار» بود. این گفته تفسیری است درباره‌ی این که به هنگام به دنیا آمدن تا چه حد دشوار است. منظور از اصطلاح به هنگام چیست؟ اگر اربابان فئودال سلسله‌ی چو، کنفوسیوس و منسیوس را در دستگاه دولت به کار می‌گماردند، اینان قادر می‌بودند برای کشور صلح به ارمغان آورند، اما آیا می‌توانیم بگوییم که کوتاهی در به کار گماشتن آنان تقصیر اربابان بوده است؟ به همین سان آیا می‌توان تبعید میشی‌زانه و مرگ ماساشیگه را گناه فوجی‌وارا^۵ و امپراتور گو-دایگو^۶ دانست؟ آیا به هنگام به دنیا آمدن به معنای در تضاد قرار گرفتن با عواطف مشتی آدم است؟ آیا عواطف فقط مشتی آدم کفایت می‌کند که آن به هنگام به واقعیت درآید؟ چنانچه شاهزادگان چو، کنفوسیوس و منسیوس را به کار گماشته بودند، یا اگر گو-دایگو از سیاستهای کوسونوکی پیروی کرده بود، آیا آنان می‌توانستند آن موفقیت یکبار در هزار سال را به انجام رسانند که دانشمندان امروز تصور می‌کنند آنان می‌توانستند به انجام برسانند؟ آیا به هنگام بودن چیزی بزرگتر از عواطف مشتی آدم نیست؟ موقعی که مردان به هنگام متولد نمی‌شوند آیا به خاطر آن است که نظرهایشان با نظرهای فرمانروایان در ستیز است؟ به عقیده‌ی من دلیلش این نیست. این واقعیت که کنفوسیوس و منسیوس به کار گماشته نشدند تقصیر اربابان فئودال سلسله‌ی چو نبود، چیزی دیگر شاهزادگان را از به کار گماردن آن دو مرد باز می‌داشت. مرگ کوسونوکی به سبب نظرهای غیرروشنگرانه‌ی گو-دایگو نبود، علت مرگ

1. Sugawara no Michizane

2. Kyushu

3. Kusunoki Masashige

4. Minatogawa

5. Fujiwara

6. Go-Daigo

او در میدان نبرد چیزی دیگر بود. این چیز دیگر چه بود؟ گرایش زمانه. روح مردمان آن زمانها. سطح معرفت و فضیلت توزیع شده در میان مردم آن عصر. شرایط درون یک کشور بسان یک کشتی بخاری شناور است، و مردی که مسئول کشور است مانند یک ناخدا می‌ماند. یک کشتی هزار تنی با موتوری به قدرت پانصد اسب بخار، با سرعت اندکی بیش از دوازده میل در ساعت، اقیانوسی با تقریباً سه هزار میل پهنا را در ده روز طی می‌کند. این سرعت این کشتی بخار است. هیچ ناخدایی هر قدر هم که بکوشد نمی‌تواند آن پانصد اسب بخار را به پانصد و پنجاه تبدیل کند. هیچ راهی وجود ندارد که این سه هزار میل را در نه روز بپیماید. تنها وظیفه‌ی ناخدا این است که مراقبت کند موتور بدون گرفتاری و با حداکثر سرعت کار کند. اگر شخصی دوبار این راه را بپیماید که نخستین بار پانزده روز به درازا کشد و دومین بار فقط ده روز طول بکشد، سفر دوم به معنای مهارت آن ناخدا نیست، بلکه فقط ثابت می‌کند که ناخدای اول بی‌کفایت بوده است و از قدرت بخاری که در اختیار داشته، به طور کامل استفاده نکرده است. بی‌کفایتی مرزی ندارد، با یک موتور بخار، آدمی می‌تواند این راه را در ده روز یا پانزده روز بپیماید یا حتی اصلاً از جا نجنبند. اما هر چند که مردی کاردان باشد، نمی‌تواند از یک ماشین بیش از توان آن کار بکشد.

سلامت و رونق یک حکومت نیز به همین گونه است. وقتی که مسئله بر سر آن است که زمانه‌ای را به میل خود بسازیم، دو یا سه شخص برجسته حتی اگر بکوشند نمی‌توانند زمام قدرت را به دست گیرند و اذهان تمامی یک ملت را به حرکت درآورند و حتی به مراتب کمتر می‌توانند برای ارضای تمایلات شخصی‌شان 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 یافته‌اند، به سبب آن نبوده است که آنان سطح معرفت و فضیلت مردم را با استعدادشان پیش برده‌اند، بلکه بیشتر به سبب سطح

معرفت و فضیلت مردم بوده است که به آنان اجازه داده برنامه‌هایشان را موفقیت‌آمیز به انجام برسانند. آیا بازرگانان در تابستان یخ و در زمستان زغال نمی‌فروشتند؟ اینان واقعاً از خلق و خوی مردم پیروی می‌کنند. بازرگانانی که در زمستان دکانهای یخ‌فروشی باز کنند و در عصر تابستان زغال بفروشند، احمق قلمداد می‌شوند. اگر آنان بکوشند در سرمای زمستانی یخ بفروشند و هیچ‌کس کالایشان را نخرد، آیا حق دارند که شکوه کنند؟ آیا می‌توانند گناه را به گردن آنان که نمی‌خرند بیندازند؟ مضحک است! به جای مویه کردن بر بدبختی‌شان، آنان می‌بایست یخ را در انبارهایشان تا تابستان نگاه‌دارند و در طول فاصله‌ی انتظار می‌بایست مردم را از آن‌چه که می‌خواهند عرضه کنند بیاگاهانند. اگر چیزی نیازی واقعی را برطرف سازد، وقتی که زمانش برسد، خریدار دارد. برعکس اگر نیازی و بازاری برای کالایی نباشد، آنان بایست دکانشان را ببندند.

در اواخر سلسله‌ی چو، نارضایی مردم از تشریفات محدودکننده‌ی دربار سلطنتی فزونی گرفته بود. هنگامی که محدودیتها به تدریج برطرف شد، شاهزادگان فتودال علیه فرزند آسمان برخاستند. اعیان، شاهزادگان فتودال را زیر نفوذ خود گرفتند، وزیران زمام قدرت را فراچنگ آوردند، در نتیجه نظارت بر کشور پاره‌پاره شد. در آن روزگاران در مورد امتیازهای اشرافیت فتودال نزاع درگرفته بود و هیچ‌کس حاضر نبود با واگذاری قدرتش بر سر شیوه‌های تانگ و وو به هم‌چشمی پردازد. اشرافیت تنها چیزی بود که اهمیت داشت، هیچ‌کس به مردم عادی توجه نمی‌کرد. در چنین موقعیتی هرکس که می‌خواست نجبای ضعیف‌تر را مدد کند و نجبای قدرتمند را زیر نظارت خود درآورد، فقط از طریق همراه شدن با خلق و خوی مردم قادر می‌بود قدرت را به دست آورد. بدین‌گونه بود که دوک‌هوان از چی و دوک‌ون از تسین توانستند سرکردگی خود را اعمال کنند. در این زمان کنفوسیوس فقط از

شیوه‌های حکومت یائو^۱ و شون^۲ جانبداری می‌کرد و می‌خواست امپراتوری با اتکاء به اصول اخلاقی تغییر یابد. البته این امر عملاً هیچگاه رخ نداد. در واقعیت، کنفوسیوس بیش از دیگر مقامات همزمان خود از سوی تمایل زمانه رانده شد.

مورد منسیوس حتی دشوارتر بود. در زمان او تمایلی به اتحاد قلمروهای فنودالی وجود داشت. دیگر نمی‌شد سرکرده‌های نیرومند را با کمک کردن به ضعیف و نظارت کردن بر قوی به دست آورد. زمانی بود که قوی و بزرگ، ضعیف و کوچک را نابود می‌کرد و می‌بلعید. سوچین^۳ و چانگ ای^۴ در همه‌سو مشغول بودند. این‌جا را کمک می‌کردند و آن‌جا را نابود می‌ساختند. با توجه به این‌که تمامی کشور در آشوب بود و همه‌ی منطقه‌ها در جنگ به سر می‌بردند، نجبا بیش از اندازه گرفتار دفاع از خود بودند. اینان چگونه می‌توانستند برای مردم عادی جوش بزنند و نگران قطعه زمین کوچک نیم جریبی خود باشند؟ تنها چیز مورد علاقه‌ی شاهزادگان امنیتشان بود. اینان از مردم عادی در جهت برتری سیاسی خود استفاده می‌کردند. هر شاهزاده‌ی روشن‌اندیش و خیرخواهی هم که ممکن می‌بود وجود داشته باشد نگران قدرت و جان خود بود و اعتنایی به رایزنی منسیوس در زمینه‌ی اداره‌ی حکومت خیراندیشانه نداشت. منسیوس که در گیره‌ی دو قدرت چی^۵ و چین^۶ گرفتار بود سیاستهای غیر عملی بود. در این‌جا نمی‌کوشم از مقامات حکومتی و سو و چانگ پشتیبانی کنم و کنفوسیوس و منسیوس را انکار کنم، بلکه اشاره دارم که این دو خردمند هماهنگ با زمان خود نبودند. کوشش در به کار بستن آموزشهایشان در زمینه‌ی سیاست آن زمان، فقط برایشان ریشخند به بار آورد و می‌بایست نسبت به این واقعیت که نتوانستند هیچ چیز

1. Yao

2. Shun

3. Su Ch'in

4. Chang I

5. Ch'i

6. Chin

به سود نسلهای آینده برجای گذارند، افسوس بخورند.

کنفوسیوس و منسیوس دانشمندانی بزرگ و متفکرانی نادر در تاریخ جهان بودند. اگر آنان قادر می‌بودند ذهنهای مردمان را به سوی جهانی جدید که از محدودیتهای زمانشان و راتر برود بگشایند، و قادر می‌بودند نظریه‌ای درباره‌ی طبیعت بشر که مناسب همه‌ی دورانها باشد، آموزش دهند، ارزشها و فضیلتهایشان می‌توانست تحسین گسترده‌تری کسب کند. در سراسر دوره‌ی زندگی‌شان آموزش‌های آنان هیچگاه تمام‌عیار تبلور نیافت زیرا آنان هیچگاه قادر نبودند از افق خودگامی و راتر روند. کنفوسیوس گرایی هیچگاه نظریه‌ای ناب نبوده است، بیش از نیمی از آن، آمیزه‌ای از تفکر سیاسی بود و از این رو بسیاری از ارزشهایش را به عنوان «فلسفه» از دست داد. مریدان کنفوسیوس و منسیوس احتمالاً ده هزار کتاب خواندند، اما از آن‌جا که این کتابها به جز در حوزه‌های حکومت فایده‌ای عملی نداشتند، تنهاکاری که آنان می‌توانستند بکنند این بود که گوشه بگیرند و درباره‌ی بی‌عدالتی در جهان شکوه کنند. ولی چرا می‌بایست این چنین ابلهانه فغان کنند؟ اگر سیاستهای آنان را در مقیاس وسیعی در جامعه به کار می‌بستند، همه‌ی مردم در داخل حکومت می‌بودند و هیچ‌کس زیر دست آن قرار نمی‌گرفت. کنفوسیوس و منسیوس میان خردمند و ابله، زبردستان و فرودستان تمیز گذاشتند. از آن‌جا که مریدانشان به چابکی دریافتند که آنان، در جایگاه خردمندان، می‌بایست بر ابلهان حکم برانند، در روی آوردن به سیاست نیز چابک بودند. اضطراب التهاب‌آمیز آنان فقط برایشان این اظهار نظر تمسخرآمیز را به بار آورد که آنان چون سگانی نزار در ماتمکده‌ای می‌مانند. برای این حکیمان متأسف هستم.

آنان برای این که نظریه‌ی خود را در زمینه‌ی سیاسی به کار بندند با مسائل بسیاری مواجه بوده‌اند. تعلیمهای عمده‌ی کنفوسیوس و منسیوس طریقت تربیت ذهن و پنج رابطه‌ی اساسی است. از آن‌جا که کنفوسیوس معنویت بشری و فضیلت را تعلیم می‌داد، می‌توان آن را مکتب تربیت روان نامید.

چون اخلاق کنفوسیوس ناب و خالص است، نباید آن را بی اهمیت گرفت. برای افراد عادی، سودمندی آن عظیم است. اما فضیلت امری است مربوط به زندگی درونی فرد و در ارتباط فرد با چیزهای خارجی هیچ نقشی بازی نمی‌کند. در جامعه‌ای ساده‌تر که شمار انسانها کمتر بوده است، می‌توانست در مهار کردن مردم اندک ارزشی داشته باشد، اما با شکوفا شدن تمدن به ناچار سودمندی خود را از دست می‌دهد. اگر بخواهید این اصول روانی و معنوی را در مورد اموری چون حکومت دنیایی و ملموس بشری به کار بندید به گمراهی می‌انجامد، یا اگر در زمینه‌ی برخورد با امور کنونی بشری براساس طریقت باستانی عمل کنید، یا براساس خیرخواهی به حکومت پردازید باز هم به گمراهی می‌انجامد. اگر ما مکانها و زمانها را نادیده بگیریم حاصل کار ما همان کشتی‌راندن بر خشکی یا خریدن پوشاک چرمی در اوج تابستان است. اصول کنفوسیوسی دیگر در عمل کاربردی ندارد. این واقعیت را در نظر آورید که در طی هزاران سال هیچ‌کس واقعاً موفق نشده است به مدد اصول کنفوسیوسی حکومت، بر یک امپراتوری فرمانروایی کند. به همین دلیل است که من اصرار دارم که تقصیر آن شاهزادگان فتودال نبود که کنفوسیوس و منسیوس را به کار نگماردند، جریان زمانه بود که این دو حکیم را از به واقعیت در آوردن فکرهایشان باز داشت. این که طریقت آنان در زمانهای بعد در حوزه‌ی سیاست به کار بسته نشد عیب آن طریقت نبود، زمانها و مکانها مناسب نبودند. در دوران چو نیازی به استعدادهای کنفوسیوس و منسیوس نبود زیرا این دو در زمینه‌ی مسائل زندگی روزمره چیزی نداشتند که عرضه کنند. طریقت آنان برای حکومت بعدی نیز ارزشی نداشت، زیرا تفاوت عظیمی میان فلسفه‌ی یک اخلاق‌گرا و مسائل سیاسی یک سیاستمدار وجود دارد. دانشمندان آینده نیز نمی‌توانند اندیشه‌های آنان را با زمانهای جدید وفق دهند. در جایی دیگر به این موضوع برخورد خواهیم گشت.

مرگ کوسونوکی ماساشیگه نیز حاصل تمایل زمانه بود. از آن وقتی که

اقتدار سیاسی در دست خانواده‌ی سلطنتی قرار داشت، مدت‌ها گذشته بود. قدرت سیاسی از دوران هوگن^۱ و هی‌جی^۲ در اختیار کامل میناموتو^۳ و تاییرا^۴ آمده بود و کلیه‌ی جنگجویان کشور خراجگزار این دو خانواده بودند. در شرق یوری موتو^۵ به پیروی از سنت اجدادش به شورش برخاست. هیچ‌کس در ژاپن قادر نبود در برابر قدرت نظامی کانتو که یوری تومو، قوی‌ترین مرد کشور، رهبری می‌کرد، بایستد. امپراتور به حساب نمی‌آمد و همه به سوی میناموتو چشم دوختند. سپس هوجوها^۶ زمام قدرت را به دست گرفتند اما چون به نفوذ پابرجای خانواده‌ی میناموتو متکی بودند، کاماکورا با کوفو^۷ را به حال خود رها کردند. حتی وقتی که خانواده‌ی هوجو از خانواده‌ی آشیکاگا شکست خورد، این گروه اخیر هم شاخه‌ای از خانواده‌ی میناموتو به شمار می‌آمد.

در طی دوران هوجو و آشیکاگا دسته‌های نظامی مختلفی به نام وفاداری به امپراتور به پا خاستند. اما در واقع آنان یا با آرزوی شهرت طلبی با نیروهای کانتو مقابله می‌کردند، یا که میل به برکنار ساختن هوجو یا آشیکاگا آنان را برمی‌انگیخت. چنین افرادی را در کنار امپراتور داشتن بسان گریختن از مقابل ببر و گرفتار شدن به دست گرگ است. کردارهای نوبوناگا، هیدیوشی و ایاسو^۸ گواه‌های فراوان این امر هستند. از دوره‌ی کاماکورا به بعد هر فتودالی که مسلحانه قیام می‌کرد از شعار وفاداری به امپراتور استفاده می‌جست تا نیت خود را بپوشاند. اینان وقتی به جاه‌طلبیهای سیاسی خود دست می‌یافتند، امر وفاداری به امپراتور موضوعی کهنه می‌گشت. این امر فقط تا موقعی که آن نیت مطرح بودند، بهانه‌ای به شمار می‌رفت، هنگامی که آن

1. Hôgen

2. heiji

3. Minamoto

4. Taira

5. Yoritomo

6. Hogo

7. Kamakura Bakufu

8. Ieyasu

نیات واقعیت می‌یافتند، این بهانه به سرعت به فراموشی سپرده می‌شد. بنابر اسناد تاریخی امپراتور گو-دایگو خاندان هوجو را شکست داد و آشیکاگا تاکاجی^۱ را به فرماندهی عالی همه‌ی سرلشگران خود گماشت و بدین طریق او را پاداش داد. امپراتور، نیتایوشی سادا^۲ را زیر نظر آشیکاگا تاکاجی قرار داد و کوسونوکی ماساشیگه و دیگر فتودالهای وفادار را به کلی نادیده گرفت. در نتیجه هنگامی که جاه‌طلبیهای شخصی آشیکاگا تاکاجی بر ملا گردید، نفوذ خانوادگی سلطنتی بار دیگر رو به زوال گذاشت. تاکنون هیچ تاریخ‌نگاری نبوده است که این گزارشها را خوانده باشد و دندان قرچه نکند و دستهایش را به هم نفشارد، پستی آشیکاگا تاکاجی را نکوهش نکند و برخطای بزرگ گو-دایگو افسوس نخورد. اما چنین پژوهشگرانی درکی از تمایلهای زمانه ندارند. قدرت واقعی در کشور در دست جنگجویان بود و مرکز قدرت در کانتو قرار داشت. این جنگجویان کانتو بودند که هوجو را شکست دادند، و این آنان بودند که امپراتور را دوباره بر قدرت نشاندند.

خانواده‌ی آشیکاگا، خانواده‌ای مشهور و عظیم در کانتو بود. درست است که خانواده‌های کانسای^۳ وفاداری خود را به امپراتور اظهار می‌کردند، اما اگر خانواده‌ی آشیکاگا موضع خود را تغییر نداده بود، آیا فکر می‌کنید اقتدار امپراتور دوباره برقرار می‌گشت؟ وقتی که امپراتور در روز پیروزی، آشیکاگا تاکاجی را با برترین افتخارها پاداش داد، به‌خاطر آن نبود که واقعاً می‌خواست به او پاداش دهد، بلکه به‌سبب آن بود که می‌بایست، هماهنگ با روح زمانه، به‌نام شکوهمند خانواده‌ی آشیکاگا ارج بنهد. همین نکته به‌تنهایی به ما می‌گوید که شرایط آن زمان واقعاً چگونه بود. آشیکاگا تاکاجی هیچگاه اندیشه‌ی وفاداری به امپراتور را در سر نپروراند و همین‌طور قدرت و اقتدار

1. Ashikaga Takauji

2. Nitta Yoshisada

3. Kansai

او از وفاداری‌اش ناشی نشد. قدرت و اقتدار او از اعتبار خاندان آشیکاگا ناشی می‌شد. او به امپراتور خدمت می‌کرد چون این کار با هدف او برای برانداختن هوجو می‌خواند. به محض آن‌که هوجو را سرنگون ساخت، استفاده از نیرنگ وفاداری را متوقف ساخت بی‌آن‌که به اقتدار خانواده‌ی او زیانی برسد. با استفاده‌ی مکرر از همین نیرنگ و برقرار کردن پایگاه قدرتش در کاماکورا بود که استقلال خود را نگاه‌داشت.

ماساشیگه چنین وضعی نداشت. از یک خانواده‌ی کوچک فنودالی در کاواچی^۱ برخاست و توانست زیر لوای وفاداری به امپراتور فقط چندصد نفر جنگجو را گرد هم آورد. او با وجود خطرهای بی‌شمار و گریزهای دشوار توانست موفقیت‌های نادری کسب کند، اما خانواده‌ای چنین فقیر چگونه می‌توانست خود را با خانواده‌ی آشیکاگا از کانتو برابر بداند؟ از نظر آشیکاگا او فقط یک پادو بود. البته امپراتور لیاقت‌های ماساشیگه را به رسمیت شناخت اما به دلیلهای شخصی او را با سرلشگران برجسته‌ی خود هم‌رتبه نکرد. نتیجه این شد که آشیکاگا امپراتور را زیر تسلط خود داشت، در حالیکه خانواده‌ی کوسونوکی زیر تسلط امپراتور قرار گرفته بود. این امر به سبب شرایط زمانه پرهیزناپذیر بود. ماساشیگه زیر لوای وفاداری به امپراتور عمل کرده بود، و اگر وفاداری به امپراتور نیروی غالب زمانه می‌بود، ماساشیگه به قله‌ها دست یافته بود. از آن‌جا که چنین نبود، ماساشیگه می‌بایست گام به گام برزمد. اما این‌که ماساشیگه، این قهرمان وفاداری به امپراتور، می‌بایست خشنود باشد که مرنوس آشیکاگا است و این‌که حتی امپراتور در این باره هیچ کاری نمی‌توانست بکند، نشان می‌دهد که در آن زمان وفاداری به امپراتور در سطح نازلی بوده است. چرا چنین بود؟ این صرفاً به خاطر نظرهای غیر روشنگرانه‌ی امپراتور گو-دایگو نبود، زیرا فقدان فهم و فضیلت همه‌ی

1. Kawachi

امپراتوران از دوران هوگن و هجی به بعد زبانزد همگان بوده است. حتی آرایشهای تاریخ‌نگاران بعدی قادر نبود عیبهای آنان را بپوشانند. پدران علیه پسران جنگیدند، برادران با برادران ستیزیدند و اینان خدمتگزارانشان را به کار گرفتند تا علیه گوشت و خون خود نبرد کنند. در زمان هوجو حتی خراجگزاران کم‌اهمیت هم در امر جانشینی امپراتور تصمیم می‌گرفتند. خانواده‌های وابسته به دربار با افترا زدن به بستگان خود برای جلب حمایت خراجگزاران کم‌اهمیت به خاطر مقام به رقابت می‌پرداختند. آنان در درون خانواده‌هایشان چنان سرگرم رقابت برای کسب قدرت شده بودند که هیچ‌کس فرصت نمی‌یافت به امر حکومت توجه کند. امپراتور واقعاً اختیار کشور را در دست نداشت، او فقط برده‌ای بود اسیر قدرت جنگجویان.*

گرچه گو-دایگو امپراتور روشن‌اندیشی نبود، گفتار و کردار او به مراتب برتر از پیشینیانش بود. چرا باید فقط او گناه زوال خانواده‌ی امپراتوری را به گردن بگیرد؟ قدرت سیاسی خانواده‌ی امپراتوری در زمان او از دست نرفت، انباشت سلسله‌ای از رویدادها منجر به آن شد که خانواده‌ی امپراتوری قدرت واقعی خود را از دست بدهد و آن را به دیگران واگذارد. بدین دلیل در چشم مردم، خانواده‌های نظامی بزرگتر از خانواده‌ی امپراتوری جلوه می‌نمودند، و کانتو قدرتمندتر از کیوتو تجلی می‌کرد. حتی اگر یک امپراتور خردمند استثنایی برای دفاع از موقعیتش ده نفر چون ماساشیگه هم می‌داشت، قادر نمی‌بود این زوال طولانی را برگرداند. از این نظر نه موفقیت‌های آشیکاگا اتفاقی

* امپراتور فوشی می جانشین او (Fushimi) طی فرمان محرمانه‌ای به هوجو ساداتوکی (Hojo Sadatoki) توضیح داد که نمی‌خواهد امپراتور کامه‌یاما (Kameyama) جانشین او شود و سپس فرزندش گو-فوشی می (Go-Fushimi) را منصوب کرد تا جانشینش شود. در نتیجه امپراتور بازنشسته گو-اودا (Go-Uda) برادر فوشی می، نزد هوجو ساداتوکی دادخواهی کرد و گو-فوشی می را از تخت سلطنت برکنار ساخت و فرزند خودش را بر مسند امپراتوری نشاند.

بوده‌اند و نه مرگ نهایی ماساشیگه. هر یک از اینها دلیلی داشته است. مرگ ماساشیگه به سبب نظرهای ناروشنگرانه‌ی گو-دایگو نبود بلکه به علت تمایل زمانه بود. او قربانی تمایل زمانه بود و نه قربانی آشیکاگا تاکاجی.

همان‌گونه که پیشتر گفتم، این‌که مردان بزرگ از هماهنگ شدن با زمانه در ماندند فقط بدین معنا است که آنان به نوعی نتوانستند خود را با روح کلی دورانی که در آن می‌زیستند تطبیق دهند. آن موردهای «یک‌مرتبه در هزار سال» را که به موفقیت‌های بزرگ انجامیده‌اند نیز باید نمونه‌هایی به شمار آورد که مردان بزرگ قادرند نیروهای توده‌ها را در جهت تمایل زمانه سوق دهند. استقلال ایالات متحد آمریکا نه بر اثر کردارهای آن چهل و هشت رهبر به دست آمد و نه ناشی از پیروزیهای واشنگتن بود. آن چهل 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. از این رو استقلال آمریکا رویدادی معجزه‌آسا، «یک‌مرتبه در هزار سال» نبود. حتی اگر مردم آمریکا شکست می‌خوردند و موقتاً عقب می‌نشستند، قادر می‌بودند چهارصد و هشتاد رهبر و ده جورج واشنگتن دیگر به بار آورند. سرانجام آنها مطمئن بودند که استقلال خود را به دست می‌آورند.

همین دوران اخیر را در نظر بگیریم، عده‌ای می‌گویند که شکست فرانسه در جنگ فرانسه - پروس در چهار سال پیش به سبب راهبرد ضعیف جبهه‌ی ناپلئون سوم بود و پیروزی پروس به علت مهارت یسمارک به دست آمد. اما این درست نیست. این امر به سبب تفاوت هوش ناپلئون و یسمارک به وجود نیامد. نتیجه‌ی نهایی حاصل تمایل زمانه بود که پیرو آن مردم پروس متحد و نیرومند شده بودند در حالی که فرانسویان پاره‌پاره و ضعیف گشته بودند. یسمارک قادر گشت دلیری مردم پروس را جهت دهد در حالی که ناپلئون علیه مسیری قدم برداشت که قلبهای مردم فرانسه به خاطر آن می‌تپید. اجازه دهید این امر را روشنتر گردانم. گمان کنید که واشنگتن را امپراتور

چین کرده بودند و ولینگتن را سپهسالارش و او می‌بایست ارتشهای چین را علیه نیروهای بریتانیا رهبری کند، حاصل آن چه می‌بود؟ حتی اگر چین کشتیهای جنگی و توپهای جدید می‌داشت، تفنگهای فتیله‌ای و قایقهای بریتانیایی، آنها را نابود می‌کردند. زیرا سرنوشت نهایی یک جنگ وابسته به روحیه‌ی مردم یک کشور است نه به وجود سرلشگران و جنگ‌افزارها. اگر لشگری متشکل از جنگجویان دلاور شکست بخورد گناه این کار متوجه نیروهای رزمنده نیست بلکه به سبب فقدان مهارت فنی افسران است که در امر تحرک درونی سپاهیان دخالت می‌کنند و قادر نیستند روحیه‌ی رزمندگی آنان را به گونه‌ای مناسب رهبری کنند.

اجازه دهید مثال دیگری بزنم. حکومت کنونی میجی^۱ فکر می‌کند که چون صاحب منصبان عالی مردان قابلی نیستند در اجرای برنامه‌های خود کاملاً موفق نیست، حتی جابه‌جا کردن مقامها و کارکردها همواره نتیجه‌ی مشابهی به بار آورده است. به علت کمبود کارمندان، خارجیان به عنوان معلم و مشاور به کار گماشته شده‌اند، اما امور حکومت هنوز بهبود نیافته است. از این فقدان بهبودی نتیجه گرفته می‌شود که همه‌ی صاحب منصبان نالایق‌اند و خارجیان که به عنوان معلم و مشاور استخدام شده‌اند همه ابله‌اند. با این حال صاحب منصبان حکومت کنونی در شمار با استعدادترین مردان کشوراند و خارجیان برگزیده ابله نیستند. پس در ماندگی حکومت برای بهبود بخشیدن به کارهایش باید دلیل دیگری داشته باشد، دلیلی که نمی‌گذارد سیاستهای حکومت به اجرا درآیند.

توصیف آن دلیل بسیار دشوار است. اما ضرب‌المثلی می‌گوید «چند تن نحیف حریف انبوه زورمند نمی‌شود». علت شکست سیاستهای حکومت این است که انبوه زورمند مانع چند تن نحیف می‌شود. مسئولان حکومت از

شکست سیاست‌هایشان ناآگاه نیستند، اما آنان چه می‌توانند بکنند، آنان همان چندتن نحیف‌اند، افکار عمومی همان انبوه زورمند است، و در نتیجه آن چندتن نحیف در مانده‌اند. اگر بکوشید منشاء افکار عمومی را بیابید، آن‌گاه خواهید دید که این امری ناممکن است، به نظر می‌رسد که منشایی ندارد، با این حال قدرت آن را دارد که بر امور حکومت نظارت کند. سبب آن که حکومت نمی‌تواند امور خود را سامان دهد، گناه تنی چند از مقامات نیست، بلکه به سبب همین افکار عمومی است. هنگامی که توده‌ی جامعه در اشتباه است نباید تقصیر به گردن مقامات سیاسی انداخت. قدیمیان می‌پنداشتند که نخست ضرورت دارد که ذهن حکمران اصلاح شود اما اندیشه‌ی من با آنان تفاوت دارد. مبرمترین وظیفه‌ی ملی عبارت است از اصلاح کردن بدیهای افکار عمومی. از آن‌جا که مقامات کسانی هستند که با مسائل ملی رابطه‌ای نزدیک دارند، آنان می‌بایست به‌طور طبیعی بیشترین دل‌نگرانی را راجع به کشور دارا باشند و به اندازه‌ی کافی دلوپس افکار عمومی باشند و راههایی برای اصلاح کردن این افکار بیابند. اما به هر حال آن‌چه که رخ می‌دهد، چنین نیست. در عوض، گاهی وقتها مقامات خود نیز به‌صورت هواخواه این اندیشه‌های عامه پسند در می‌آیند، یا دست کم شیفته‌ی آنها می‌شوند و به هماوایی با آنها میل می‌کنند. این مردان در موقعیتی قرار دارند که از آنان انتظار می‌رود دل‌نگران مردم زیر دست خود باشند، اما در عوض آنان کارهایی می‌کنند که موجب می‌شود مردم دل‌نگران آنان باشند. خطاهای بزرگ حکومت حاصل کردارهای چنین مردانی است که اغلب چنین می‌نماید که گویی آن‌چه را که خود برپا کرده‌اند در هم می‌کوبند.

در چنین شرایط پریشان‌کننده‌ای لازم می‌آید که دانشمندان که نگران موقعیت کشور هستند به هواخواهی از یک نظریه‌ی تمدن به پا خیزند و همه‌ی کسانی را برهانند که چشم بسته به اندیشه‌های نادرست وابسته‌اند، چه آنان که در حکومت اند و چه آنان که در محفلهای خصوصی اند. اینان باید جریان

افکار عمومی را بپیرایند. جزو و مد افکار عمومی هر آن چه را که در پیش قرار می‌گیرد، می‌رود. چرا باید دانشمندان بر حکومت خرده بگیرند؟ چرا آنان باید در دل هر عمل کوچک مقامات ایراد بیابند؟ حکومت بنا به طبیعتش مسیر خود را هماهنگ با افکار عمومی تغییر می‌دهد. از این رو من می‌گویم دانشمندان زمان حاضر نباید گناه را متوجه حکومت بسازند بلکه باید نگران گمراهیهای افکار عمومی باشند.

حال ممکن است کسی بگوید که اگر ما اندیشه‌های بیان شده در این فصل را بپذیریم در آن صورت امور ملت به طور کامل به عواطف عمومی وابسته می‌شود و راجع به آن نمی‌توان هیچ کاری انجام داد چنان که گویی گرایشهای موجود در یک جامعه همان اندازه از حیثی اختیار ما خارج است که گردش فصلها یا گردش زندگی گیاهان. در این صورت به نظر می‌آید که حکومت نیاز به مردانی نداد که امور آن را بچرخانند، و دانشمندان همه زاید هستند، کسب و کار و حرفه‌های گوناگون به خودی خود می‌چرخند و هیچ کس را نقش ویژه‌ای نیست که به اجرای آن بپردازد. آیا می‌توان این را تمدن و پیشرفت نامید؟

نه، البته که نه. همان گونه که پیشتر گفتم، تمدن قراردادی است میان آدمیان و نیل به آن هدف اساسی بشریت است. هر یک از افراد به تنهایی و همهی آنها باید در دنبال کردن آن هدف به اجرای نقش خود بپردازند. حکومت مسئول نگاهداری نظم و اداره کردن امور جاری است، دانشمندان به طیف گسترده‌ای از اندیشه‌ها توجه می‌کنند تا گزینه‌هایی برای عمل آینده بیابند، هم صنعت و هم بازرگانی کارهای مربوط به خودشان را انجام می‌دهند تا در تأمین رفاه ملت سهیم باشند. از این رو هر یک از این نقشها به نوبه‌ی خود به تمدن مدد می‌رساند. حکومت نمی‌تواند به زمینه‌های گسترده‌تر توجه کند و دانشمندان نمی‌توانند امور جاری را اداره کنند. از آن جا که گاهی وقتها مقامات حکومت از میان صفهای دانشمندان بیرون می‌جهند، به نظر می‌رسد که ممکن است این

دو وظیفه دارای موارد مشترکی باشند. اما هنگامی که میان حوزه‌های عمومی و خصوصی تفاوت می‌نهییم و نقشهای اساسی هر یک را می‌نگریم چاره‌ای نداریم جز آن‌که میان حال و آینده تفاوت بگذاریم. وظیفه‌ی حکومت است که ابتکار عمل را در دست بگیرد و درباره‌ی مسائل فوری کشور تصمیمهای فوری بگیرد. اما طبیعی است که وظیفه‌ی دانشمندان در نظر گرفتن آینده در پرتو حال و پیشنهاد کردن سیاستهایی برای جریانهای عمل آینده است. امروزه برخی از دانشمندان از این اصل ناآگاهند و توجهی افراطی به امور جاری نشان می‌دهند. اینان نقش اسای خود را به‌فراموشی می‌سپارند و با شتاب وارد جهان می‌شوند تا مشکلاتی آن را بگشایند. بدترین آنان به‌هنگامی که در حکومت به کار گرفته می‌شوند به سبب نداشتن صلاحیت به اقدام‌های کوتاه‌بینانه‌ای دست می‌زنند که به شکست می‌انجامد. و برای جامعه‌ی دانشمندان شرم به بار می‌آورد. مردم تا چه حد می‌توانند ابله بشوند؟ کار حکومت بسان جراحی است، وظیفه‌ی یک دانشمند آموزش است. این دو نقش به اولویتهای متفاوتی می‌پردازند، اما هر دو برای رفاه ملت ضرورند. نکته‌ی اساسی این است که این دو باید مکمل یکدیگر باشند نه ضد یکدیگر تا با انگیزش و تشویق متقابل، پیشرفت تمدن بی‌وقفه، ادامه یابد.

فصل پنجم

دنباله‌ی فصل پیشین

سطح تمدن یک کشور را می‌توان از راه معرفت و فضیلت مردم آن در مجموع سنجید. افکار عمومی که در فصل پیشین از آن سخن گفتم به نظر مردم عادی کشور اشاره دارد و بیانگر سطح فکری و اخلاقی مجموع مردم در دوره‌ی معینی است. اکنون، در حالی که ممکن است از طریق این چیزی که افکار عمومی نامیده شده، دریافت که مردم چه احساسی دارند، ولی باید بدانیم که دو مکتب فکری درباره‌ی این موضوع وجود دارد. یک مکتب اعتقاد دارد که نیروی افکار عمومی همیشه به شمار مردم بستگی ندارد، بلکه به میزان شجاعت فکری آنها وابسته است. مکتب دوم می‌گوید که حتی اگر مردم هوشمند باشند، به این دلیل ساده که خو نکرده‌اند تا نیروهای خود را هماهنگ سازند، نمی‌توانند افکار عمومی را شکل دهند. هر یک از نظرهای این دو مکتب را به نوبت برخواهم رسید.

بنابر نظر مکتب نخست، یک نفر نمی‌تواند نظر خود را علیه دو نفر پیش ببرد، سه نفر که دارای یک نظرند نمی‌توانند دو نفر را که نظری دیگر دارند به پذیرش نظر خود وادارند، هر چه شمار افراد بیشتر باشد، نظر آنها نیرومندتر است. ضرب‌المثلی می‌گوید: مشت بر سندان کوفتن، بی‌فایده است. همه‌ی اینها ممکن است درست باشد ولی فقط هنگامی که مردم مورد بحث از نظر

فکری در سطح مشابهی باشند. اگر همه‌ی مردم یک کشور با هم جمع شوند، قدرت نظر آنان به برتری شمار آنان وابسته نیست بلکه به بیشتر بودن یا کمتر بودن میزان معرفت و فضیلت آنان بستگی دارد. معرفت و فضیلت آدمی در این رابطه بسان توان بدنی اوست یعنی که یک فرد ممکن است برابر سه یا حتی ده نفر دیگر باشد. از این رو نمی‌توانیم فقط از طریق شمردن، نیروی گروه وسیعی از مردم را بسنجیم. باید میزان نیروی پخش شده در تمامی گروه را اندازه بگیریم.

به عنوان مثال، چنانچه صد نفر، از هزار کان^۱ را بلند کنند، میانگین آن عبارت است از هر نفر ده کان، اما این امر الزاماً به معنای آن نیست که همه‌ی این افراد به یکسان قوی هستند. فرض کنید ما این افراد را به دو گروه که هر یک شامل پنجاه نفر باشند بخش کنیم. یک گروه ممکن است هفتصد کان و دیگری سیصد کان بلند کند. مهم نیست که آنها چه گونه بخش شده‌اند. توازن نیروهای آنها نابرابر خواهد بود، زیرا یک نفر ممکن است نیروی ده نفر را داشته باشد. در نتیجه، اگر ناچار می‌بودیم بیست جوانک تنومند را از میان این صد نفر برگزینیم و از آنها یک گروه بسازیم و سپس هشتاد نفر بازمانده را به هم چشمی با آنها واداریم، ممکن است چنین شود که گروه بیست نفری بتواند ششصد کان را بردارد، در حالی که گروه هشتاد نفری فقط بتواند چهارصد کان را بلند کند. اگر بر اساس تعداد افراد محاسبه شود، نسبت یک به چهار است، اما نیروی نسبی آنان دارای نسبتی سه به دو است. بنابراین نیرو را نمی‌توان بر اساس تعداد معین کرد، باید آن را بر حسب نسبت میان میزان وزن بار و تعداد افرادی که آن را بلند می‌کنند، محاسبه کرد.

نیروی ظرفیتهای فکری و اخلاقی را نمی‌توان بر حسب وزن و اندازه

1. Kan

سنجید یا محاسبه کرد، اما در اساس با نیروی بدنی تفاوت ندارد. تفاوت ظرفیتهای فکری و اخلاقی در واقع از تفاوت نیروی بدنی روشتر بروز می‌کند، زیرا در این جا یک نفر ممکن است با صد نفر یا هزار نفر دیگر برابر باشد. اگر می‌توانستیم معرفت و فضیلت مردمان را تقطیر کنیم، به همان سان که الکل را تقطیر می‌کنیم، ممکن می‌بود که به نتیجه‌هایی شگفت‌آور دست بیابیم. اگر ناچار می‌بودیم ده نفر از یک سنخ را تقطیر کنیم، ممکن می‌بود که به میزان یک تو^۱ معرفت و فضیلت به دست آوریم، چنان‌چه می‌بایست صد نفر از یک سنخ دیگر را تقطیر کنیم، ممکن می‌بود به زحمت به سه گوبرسیم. نظرهای یک ملت از روحیه‌ی مردم آن ناشی می‌شود نه از وضعیت بدنی آنها، و بدین سان حتی آنان که سخنگویان افکار عمومی هستند الزاماً به سبب نیروی عددی‌شان اثربخش نیستند، بلکه به سبب آن‌که دارای سهم عمده‌ای از معرفت و فضیلت هستند، از این طریق می‌توانند کمبود عددی خود را جبران کنند و به عنوان سخنگوی افکار عمومی اعتبار کسب کنند. حتی اگر قرار می‌بود در کشورهای اروپای غربی میانگین میزان معرفت و فضیلت مردم سنجیده شود، ابله و بی‌سواد اکثریت صریح را به دست می‌آورد. منظور ما از افکار ملی یا افکار عمومی در واقع نظرهای اقلیت هوشمند است، اکثریت نادان فقط بسان گوسفند دنباله‌روانند و هیچ‌گاه جرأت نمی‌کنند خود را از نادانی برهانند.

حتی بین اقلیت هوشمند از نظر معرفت و فضیلت تفاوت‌های بی‌شماری یافت می‌شود که برخی از آنها به سرعت آشکار می‌گردد و برخی دیگر پس از طی جریانی طولانی تجلی می‌کند. آن نظری افکار ملی یا عمومی نامیده می‌شود که زیر فشار برخورد آراء بسیار شکل بگیرد. و این نظری است که در

۱. to در حدود ۱۸ لیتر بود، و یک گو (go) یک صدم یک تو بود. م.ا.

روزنامه‌ها و در تالارهای سخنرانی شایع است و نظری است که از سوی مردم به گونه‌ای گسترده درباره‌ی آن گفت‌وگو می‌شود. سرانجام آن‌که مردم توسط هم‌میهنان با معرفت و فضیلت خود ترغیب می‌شوند* و اگر گروه‌های هدفهای خود را تغییر دهد مردم نیز هدفهای خود را تغییر می‌دهند و اگر این گروه کارش به دسته‌بندی بینجامد مردم نیز به دسته‌هایی بخش می‌شوند — مردم کورکورانه از صاحبان معرفت و فضیلت پیروی می‌کنند.

من این موضوع را با توجه به چیزی که در کشورمان رخ داد، شرح می‌دهم. درست در همین اواخر بود که در دوره‌ای که به «بازگشت میجی» شهرت یافت، شاهد برانداخته شدن حوزه‌ی فتودالی و استقرار بخشداریها بودیم. اشراف و سامورایها قدرت سیاسی و مواجب فتودالی خود را از دست دادند. چرا اینان جرأت نکردند در این باره دست به شکایت بزنند؟ برخی مردم می‌انگارند که «بازگشت امپراتوری» بر اثر نفوذ خانواده‌ی امپراتوری صورت گرفت و برپاساختن بخشداریها به جای حوزه‌ی فتودالی حاصل گامهای مؤثر کسانی بود که در حکومت هستند. اینها فقط گمان کسانی است که هیچ‌چیز درباره‌ی تمایل زمانه نمی‌دانند. اگر خاندان

* مردمی که از نقاشی و خوشنویسی لذت می‌برند و به بخش با سواد و فرهیخته‌ی جامعه تعلق دارند. دلبستگی زیبایی‌شناسانه‌ی آنان از توانایی ایشان در تحسین کردن میراث باستانی هنری و لذتی که از مقایسه‌ی مهارتهای نقاشان مختلف به دست می‌آورند، ناشی می‌شود. اما امروزه رسم ارزش نهادن بر اشیاء عتیقه و نقاشی در جامعه عمومیت یافته است. حتی بی‌سوادان و ابلهان نیز اندوخته‌ی اندک خود را برای خرید پرده‌های نقاشی به کار می‌اندازند تا آنها را در توکونوما (Tokonoama)ی خود بیاویزند. آنان اشیاء عتیقه‌ی خود را روی هم انباشته می‌کنند و آنها را به دیگران نشان می‌دهند. آن‌چه اینان می‌کنند مسخره و غلوآمیز به نظر می‌آید، اما چنین مردم ابلهی فقط کورکورانه از سلیقه‌ی افراد فرهیخته‌تر تقلید می‌کنند. به همین سان سلیقه‌ی برخی مردم آنان را به سوی آخرین پوشاکهای باب روز رهنمون می‌شود، اما اینان نیز فقط سلیقه‌ی دیگران را تقلید می‌کنند.

امپراتوری این اندازه نفوذ می‌داشت چرا برای بازگشت خود تا سال ۱۸۶۷ می‌بایست انتظار می‌کشید؟ نظام توکوگاوا را می‌شد خیلی پیشتر واژگون کرد. امپراتور می‌توانست قدرت سیاسی را در اواخر دوره‌ی آشیکاگا باز یابد. تنها فرصت بازگشت فقط در سال ۱۸۶۷ به وجود نیامد. با این حال چرا چنین شد که فقط در این زمان خاندان امپراتوری بازگشت و حوزه‌ی فتودالی برانداخته شد؟ نه به علت نفوذ خاندان امپراتوری و نه به علت گامهای مؤثر کسانی که در قدرت قرار داشتند. علت آن را باید در جایی دیگر جست.

مردم ژاپن سالیان دراز زیر یوغ استبداد رنج کشیدند. تبار افراد، اساس قدرت را می‌ساخت. حتی مردان اندیشگر نیز یکسره به خانواده‌های والاتبار وابسته بودند. تمامی این عصر زیر نفوذ تبار قرار گرفته بود. در سراسر کشور امکانی برای بروز ابتکار انسانی یافت نمی‌شد، همه‌چیز در حال رکود بود. اما قدرتهای خلاق ذهن انسانی سرکوب ناپذیرند. حتی در آن حال رکود هم پیشرفتهایی صورت می‌گرفت و در اواخر دوران توکوگاوا انزجار از تبار داشت می‌خروشید. کسانی که این موضوع را حس می‌کردند اغلب افراد مهم ولی ناپیدایی چون پزشکان و نویسندگان بودند، یا می‌شد آنان را در این یا آن حوزه‌ی فتودالی در میان سامورایها یافت، یا در بین راهبان بودایی و روحانیان آیین شینتو بودند. همه‌ی آنان مردمی آموزش یافته بودند که نمی‌توانستند جاه‌طلبیهای خود را در جامعه واقعیت بخشند. نشانه‌ی دیگری از آنچه که در نظر دارم این است که در میان کتابهای ادبی نشر یافته در آخرهای قرن هیجدهم، شکوه‌ی نویسندگان درباره‌ی بی‌عدالتی فراوان بود. البته آنان آشکارا علیه بی‌عدالتیهای ناشی از استبداد طبقه‌ی نژاده برنخاستند. اما برای نمونه دانشمندان کوکوگاکو^۱ بر زوال خاندان امپراتوری موییدند، پیروان آیین کنفوسیوس تجمل وزیران نجیب‌زاده را هجو کردند، برخی

نمایشنامه‌نویسان هجو نامه‌هایی درباره‌ی جامعه نگاشتند. آنان به صراحت هیچ‌جا به نظام کهن حمله نکردند، اما احساس ناخشنودی درباره‌ی وضع زمانه را می‌توان در میان جمله‌هایشان یافت. واقعیت این بود که شکوه‌گران خود نمی‌دانستند شکوه‌ی خود را به‌سوی چه چیزی متوجه گردانند. موقعیت آنان به وضع مردی می‌مانست که از یک بیماری دیرین رنج می‌برد. که نمی‌تواند انگشت خود را بر جایی که درد می‌کشد، بنهد، اما درد دارد.*

دانشمندان عصر توکوگاوا الزاماً خدمتگزاران وفادار خاندان امپراتوری

* در نخستین روزهای دوران توکوگاوا با کوفو هنگامی که قدرت توکوگاوا در اوج خود بود، نویسندگان از قدرت او بسیار وحشت‌زده بودند و از آن دوران عیب‌جویی نمی‌کردند. برعکس، برخی نیز به چاپلوسی سیاستهای با کوفو می‌پرداختند. کافی است که ما کتابهای آرای‌ها کوسکی (Arai Hakuseki) یا ناکایی شیکوزان (Nakai Chikuzan) را بخوانیم. بعد در دوران بونه‌سئی (Bunsei) (۱۸۱۸-۳۰) رای‌سان یو در کتاب خود به نام نیبون‌گای‌شی (Nibon Gaishi) از زوال حکومت امپراتوری اظهار ناخشنودی کرد. روح زبان او در سراسر کتاب نشانگر آن است که او توکوگاوا را مقصر می‌داند. علتش این نبود که ها کوسکی یا شیکوزان چاپلوسی توکوگاوا با کوفو را می‌کرد یا این که سان یو یک خدمتگزار وفادار امپراتور بود. نظرهای آنان فقط حاصل همان عصر بود. آرایشگریهای ها کوسکی و شیکوزان ناشی از روح زمانه‌ی خودشان بود. سان یو توانست تا اندازه‌ای از این موقعیت وراتر رود و دریچه‌ای برای خشم خود علیه حکومت استبدادی آن زمان بیابد. چیزهای دیگر که به‌ویژه پس از دوران ته‌می (temei) و بونکا (Bunka) (۱۷۸۱-۱۸۱۸) شکوفا شد عبارت بودند از دانش ژاپنی، داستانهای کوتاه، هزلیات در شعر و نثر و جز آن. موتوری (Motori)، هیراتا (Hirata)، باکین (Bakin)، اوتانامپو (Ota Nampo)، هیراگاجنای (Hiraga Genai) و دیگران همه مردانی بزرگ‌منش بودند اما از آن‌جا که نمی‌توانستند استعدادهای خود را در زندگی اجتماعی عرضه کنند در پیگیری کارهای بیهوده‌ی ادبی زیاده‌روی کردند. در تمام این مدت آنان از وفاداری به امپراتور پشتیبانی کردند، یا به توصیف حرفه‌ی سامورایی وفادار و خدمتگزاران باوفا پرداختند یا در نمایشهای خنده‌آور خود جامعه را هجو کردند. بدین سان آنان احساس زخم خورده‌ی عدالت‌خواهی خود را ارضاء می‌کردند.

نبودند. دانشمندانِ پیرو آیین کنفوسیوس نیز در اصل نگران جامعه نبودند. به این واقعیت بنگرید که آنان در حالی که خود را از جامعه کنار کشیده بودند تا نابرابری‌های آن را تقبیح کنند، اگر به یکی از آنان مقامی رسمی داده می‌شد به فوریت لحن خود را تغییر می‌داد و دیگر درباره‌ی نابرابری ناله سر نمی‌داد. اگر روزی یکی از وفاداران به امپراتوری امید آن را می‌داشت که بتواند جیره‌ی برنجی به وزن پنج تو دریافت دارد که برای او جیره‌ای سخاوتمندانه به‌شمار می‌آمد، روز دیگر به پشتیبانی از توکوگاوا با کوفو برمی‌خاست.^{*} هر یک از پیروان دیروزی آیین کنفوسیوس در ایالتها که به پایتخت فراخوانده شده است امروز در آن جابر دیگران آقایی می‌کند. اینها واقعیتهایی هستند که نمونه‌های حقیقی آن در گذشته و حال رخ داده‌اند.

از این‌رو، گرچه در آخرهای دوران توکوگاوا دانشمندان شروع کردند به نوشتن عبارتهای احتیاط‌آمیز درباره‌ی وفاداری به امپراتوری و اهمیت دادن به جامعه، اما این امر به سبب آن نبود که بیشتر آنان به راستی به آنچه که می‌گفتند، باور داشتند. بلکه بدان سبب بود که از راه شعارهایی چون «احترام گزاردن به امپراتور» و «غم خواری برای جهان» می‌توانستند دریچه‌ای به روی سرخوردگی خود بگشایند. صرف‌نظر از این پرسش که آیا احساسهای آنان صمیمانه بود یا نه، یا این که آیا انگیزه‌ی فکری آنان مبتنی بر نفع شخصی یا عمومی بود، بگذارید علت ناخشنودی‌شان را بجوییم.

خشم آنان بر اثر ساخت استبدادی یک جامعه‌ی توکوگاواایی که مبتنی بر تبار اشرافی بود، به جوش آمده بود. این ساخت موجب سرخوردگی استعدادهای آنان می‌شد. احساسهای بیان نشده‌ی آنان را می‌توان از حرکت واژه‌هایشان دریافت. آنان در دوره‌ی اوج سلطه‌ی استبداد هیچ راهی برای بیان کردن احساسهای خود نداشتند. این که احساسها می‌توانند بیان شوند یا

* چنین مواجهه‌ی کمک هزینه‌ی مختصری به‌شمار می‌آمد. م.ا.

نشوند بسته به این است که کدام یک از این دو عامل نیرومندتر است: قدرت حکومت استبدادی یا قدرت فکری مردم. نیروی مادی حکومت و قدرت فکری مردم در تضاد آشکار با یکدیگرند. هنگامی که یکی از این دو نیرو تحرک می‌یابد، دیگری قدرتش را می‌بازد. هنگامی که بخت یکی در اوج است، بخت دیگری در حضيض است. رابطه‌ی میان آن دو بسان توازن دو وزنه در ترازویی می‌ماند. هنگامی که قدرت خانوادگی توکوگاوا شکوفا شد، کفهی سنگین ترازو به کل به سود او می‌چربید. اما در آخرهای دوران توکوگاوا خرد انسانی داشت کفهی ترازو را آهسته در جهت دیگر سنگین می‌کرد. از حدود دوران ته‌می و بونکا تأثیر فراگیر نوشته‌های گوناگون – این نوشته‌ها وزنه‌ها را به سود مردم قرار می‌دادند – هنوز اندک بود و نمی‌توانست چیزها را به توازن درآورد و کفهی ترازو را به میزان بسیار کمتری در جهت دیگر سنگین کند. اگر بندرها باز نشده بودند حتی یک آدم فرهیخته نمی‌توانست پیش‌بینی کند که خرد انسانی سرانجام چه موقع کفهی ترازو را به سود خود سنگین می‌کند. خوشبختانه ورود پری (Perry) در دهی پنجاه قرن نوزده فرصت مناسب را برای اصلاح امور فراهم آورد.

پس از پری، توکوگاوا با کوفو قراردادهایی با ملتهای گوناگون خارجی بست. برای نخستین بار مردم به بلاهت و ناسودمندی حکومت شوگان^۱ها پی بردند. مردم بیگانگان را به چشم دیدند و سخن گفتن آنان را شنیدند، کتابهای غربی و ترجمه‌ی آنها را خواندند، به گونه‌ای فزاینده افقهای خود را گسترده و سپس به این واقعیت آگاهی یافتند که حکومت را حتی اگر اهریمنی باشد، می‌توان به مدد قدرتهای انسانی سرنگون کرد. این امر را می‌توان به شخص کر و کوری تشبیه کرد که ناگهان برای نخستین بار صوتهایی را می‌شنود و

۱. شوگان Shogun عنوان فرماندهی عالی ارتش ژاپن در دوره‌ی فنودالیسم. Sho به معنی در دست داشتن و Gun به معنی ارتش است. م.

رنگهایی را می‌بیند. شروع این کار به وسیله‌ی نظریه‌ی جوی^۱ (یعنی «بربرها را بیرون اندازید») پایه گذاشته شد، که از احساسهای شخصی مردم ناشی نمی‌شد بلکه از یک آگاهی ژرف مربوط به تفاوت گذاشتن میان خود و دیگران و یک تمایل صمیمانه برای حفظ کردن سرزمین خودی، نشأت می‌گرفت. ژاپنیان برای نخستین بار از هنگام بنیاد نهادن جزیره‌های ژاپنی با غربیان دیدار کردند. این امر جهشی سریع از ژرفای خاموش شب به روشنایی گسترده‌ی روز بود. هر آن چه می‌دیدند ذهنهایشان را متحیر می‌کرد، هیچ ضابطه‌ای برای فهم این چیزها نداشتند. رفتارشان تنها یک واکنش شخصی نبود. هنگامی که افراد قادرند حتی مفهومی مبهم از شکاف عظیم میان کشورشان و کشورهای خارجی در ذهن خود بسازند و مسئولیت عمیق نسبت به رفاه کشورشان حس کنند، این یک احساس عمومی است.

البته، هنگامی که تاریکی به سرعت به روشنایی تبدیل گردد، روان انسانها خیره می‌گردد و هیچ کس را یارای آن نیست که واقعیتها را به سبکی منطقی و نظم یافته بنگرد، کردارها نیز نیندیشیده و غیر عقلایی می‌شود. به طور کلی احساسهای میهن پرستانه در مردم، زمخت و توسعه نیافته است، اما هنگامی که رفاه ملی به صورت هدف آنان درمی‌آید و شهروندانی عام‌نگر می‌گردند. نظری واحد و ساده را به مردمی عام‌نگر عرضه کنید، حاصل آن فقط نیرویی قدرتمند و تحرک بخش خواهد بود. به دقت به همین علت بود که فریاد «بربرها را بیرون اندازید» از همان آغاز رواج یافت. این فکر مردم را دربرگرفت. مردم که هنوز مزیت‌های آمیزش با کشورهای خارجی را درک نمی‌کردند، قبل از هر چیز خارجی‌ان را با انزجار می‌نگریستند و همه‌ی مشکلاتی جامعه را به ارتباط با خارجی‌ان نسبت می‌دادند. گناه هر مصیبتی را در جامعه به گردن خارجی‌ان می‌انداختند. مردم تا آن حد پیش رفتند که ادعا

کردند خارجیان به عمد در دسرها را به وجود می‌آوردند. بدین سان هیچ‌کس در کشور با خارجیان نظر مساعد نداشت. و حتی اگر کسی در درون با چنین ارتباطهایی نظر مساعد می‌داشت، آشکارا هیچ کاری نمی‌توانست بکند جز آن‌که با بردباری به تبعیت از خلق و خوی زمانه بپردازد.

هنگامی که باکوفو با مسئله‌ی روابط خارجی روبه‌رو گردید، چاره‌ای نداشت جز آن‌که از این رویه‌ی محافظه‌کارانه تأثیر بپذیرد. راست است که همه‌ی مقامات حکومتی باکوفو آمیزش با خارجیان را با نظر مساعد نمی‌نگریستند، با این حال بسیاری از آنان از اقدام‌های عقلایی حمایت می‌کردند چون برای مقابله با قدرت و استدلال خارجیان راهی نمی‌دیدند. در نظر هواخواهان نظریه‌ی جوی [یعنی «بربرها را بیرون اندازید»] این عقلایی بودن بیشتر به وقت‌گذرانی می‌مانست. باکوفو میان دیدگاه جوی و خارجیان گرفتار شده بود. سرانجام حکومت که قادر نبود موازنه‌ای برقرار سازد، با گذشت زمان ضعفهایش آشکارتر گردید، در حالی که هواخواهان نظریه‌ی جوی به گونه‌ای فزاینده قدرتمند می‌شدند. اینان بی‌آن‌که در به‌اهتزاز درآوردن شعارهایی چون جوی، فوکو^۱ («گذشته را بازگردانید»)، سونو^۲ («حرمت امپراتور را نگاه دارید») و توباکو^۳ («باکوفو را نابود سازید») تردید کنند، تمامی نیروهای خود را به کار انداختند تا باکوفو را واژگون کنند و خارجیان بربر را بیرون اندازند. مردمان زیادی به قتل رسیدند، خانه‌ها به آتش کشیده شد و بسیاری عملهای دیگر مرتکب شدند که نجیب‌زادگان از شنیدن آنها روی درهم می‌کشند. سرانجام افکار عمومی پیرامون آن یک شعار یعنی «باکوفو را سرنگون کنید»، وحدت یافت، قدرتهای فکری تمامی ملت متوجه این هدف واحد شد و نتیجه‌ی نهایی آن انقلاب موفقیت‌آمیز ۱۸۶۷ بود.

بی‌درنگ پس از انقلاب و بازگردانیدن گذشته، می‌بایست خارجیان بیرون

1. fukko

2. sonno

3. tobaku

انداخته شوند، اما این امر به وقوع نپیوست. از این گذشته، در حالی که رهبران حکومت جدید می‌بایست با سرنگون شدن باکوفوی منفور کار خود را پایان می‌بخشیدند، پس چرا امتیازهای خانواده‌های دای میو و سامورایی را نیز سلب کردند؟ برای این کار بایست دلیلی وجود داشته باشد، این یک امر تصادفی نبوده است. استدلال نظریه‌ی جوی شیپور انقلاب بوده است. این درست است، اما این فقط علت ظاهری رویدادها است. قدرتهای فکری مردم در مجموع از آغاز به‌سوی دیگری حرکت می‌کرد. هدف آنان نه بازگردانیدن امپراتوری بود و نه بیرون انداختن خارجی‌ان. آنان از این شعارها فقط به عنوان یک سرآغاز استفاده می‌جستند تا به امتیازهای دیرپا و حکومت استبدادی حمله برند. در نتیجه، این خاندان امپراتوری نبود که تمام جنبش را برانگیخت، و دشمن هم باکوفو نبود. این نبردی بود میان قدرت فکری و استبداد. علتی که پشت تمامی این نبرد قرار داشت، نیروهای فکری دست‌اندرکار در سراسر کشور بود. این بود علت واقعی.

پس از باز شدن بندرها، این علت واقعی برای نیرومندتر شدن، خود را به‌سوی اندیشه‌ی تمدن غربی کشید و در نتیجه نیروی تحرک عظیم‌تری یافت. اما سرآغازی لازم بود تا خصوصتهای فکری شروع گردند، از این‌رو نیروها پیرامون علت ظاهری به‌هم پیوستند، نبرد درگرفت و قدرت فکری از انقلاب پیروزمند برآمد. نظریه‌های جوی («بربرها را بیرون اندازید») و سونو («حرمت امپراتور را نگاه دارید») راهگشایی کردند تا مردم را به جنب‌وجوش درآورند، اما پس از آن‌که پیروزی به‌دست آمد به تدریج روشن گشت که این نظریه‌ها تا چه حد سست و ناپایدارند. مردم به تدریج نیروی جسمانی صرف را ترک گفتند و در گروه‌های فکری گرد هم آمدند. و بدین‌گونه است که شرایط کنونی را به‌وجود آورند. بدین‌سان نیروهای فکری به‌آهستگی قدرت را به‌دست گرفتند و آنان را که در بیعت خود مردد بودند واداشتند استوار در دنبالشان بایستند. از آن‌جا که بدین ترتیب جامعه‌ی

سیاسی ملی در ژاپن حفظ گردید، به‌راستی بختِ بی‌اندازه خوبِ ما بود که جریانه‌ها چنین مسیری را طی کردند.

در یک کلام، من تأکید می‌کنم که بازگردانیدن حکومت امپراتوری به‌سبب نفوذ یا قدرت خاندان امپراتوری نبود، خاندان امپراتوری فقط نام خود را به نیروهای فکری در کشور وام داد. متلاشی کردن فتودالیسم به علت گامهای مؤثر مردانی نبود که قدرت عملی را در دست داشتند. حکومت تنها به‌خاطر آن‌که در خدمت نیروهای فکری در کشور بود توانست به ایفای نقشهایش بپردازد.

پس در نظر من قدرتهای فکری کشور بودند که افکار عمومی را شکل دادند، و در نتیجه حکومت اصلاح گشت و فتودالیسم هماهنگ با این افکار عمومی برانداخته شد. با وجود این اگر ما ناچار می‌بودیم شمار مردمی را که در حوزه‌ی این افکار عمومی قرار داشتند بشماریم، آن‌گاه درمی‌یافتیم که بسیار اندک بودند. اجازه دهید که تمامی جمعیت ژاپن را در حدود ۳۰ میلیون نفر بگیریم، شمار کشاورزان، صنعتگران و بازرگانان به ۲۵ میلیون نفر می‌رسید، و شمار ساموراییها به زحمت به ۲ میلیون نفر می‌رسید. اگر شما به ساموراییها همه‌ی دانشمندان پیرو آیین کنفوسیوس، روحانیان آیین شینتو و راهبان بودایی و ساموراییهای بی‌ارباب را اضافه کنید، در آن صورت یک طبقه‌ی اشرافی ۵ میلیون نفری خواهید داشت در برابر ۲۵ میلیون نفر افراد عادی. از زمانهای باستان مردم عادی عادت کرده بودند که با حکومت هیچ‌کاری نداشته باشند، و البته آنها هیچ اطلاعی حتی از رویدادهای اخیر نداشتند. از این‌رو افکار عمومی مورد نظر من به‌ناچار از میان این پنج میلیون در گروه سامورایی برمی‌خاست. و حتی در این گروه فقط اقلیتی از انقلاب پشتیبانی می‌کردند. اشرافیت بیش از همه با آن مخالف بود، بعد از آن مقامات حکومت با کوفو و افراد ارشد حوزه‌های فتودالی بودند، بعد ساموراییهایی که تیولهای وسیع داشتند. از آن‌جا که همه‌ی آنان بر اثر انقلاب بازنده می‌شدند،

از آنان انتظار نمی‌رفت که از انقلاب پشتیبانی کنند. اینان که نه دارای استعداد و نه صاحب فضیلت بودند، ثروت کلانی اندوخته بودند، مقامات عالی حکومت را در دست گرفته بودند و در میان مردم عادی به سبب توانگریشان از اعتبار برخوردار بودند — این که چنین مردمی حاضر باشند آنچه را که دارند به خاطر خیر کشور از دست بدهند به تقریب در سالنامه‌های تاریخ نیامده است. مطمئن باشید که در میان ساموراییها و مردم عادی کسانی که از این انقلاب پشتیبانی کردند بسیار کم بودند. تنها کسانی که به حمایت از انقلاب برخاستند افراد خانواده‌های فاقد امتیاز در داخل حوزه‌های فئودالی بودند یا اگر از خانواده‌های صاحب امتیاز می‌آمدند، افرادی بودند که چون هیچ‌گاه نتوانسته بودند به آرزوهای خود دست یابند خشمگین بودند، یا دانشمندانی بودند که فروتنانه در میان مردم عادی می‌زیستند که نه موقعیتی داشتند و نه مواجبی. همه‌ی اینان از یک انقلاب نفع می‌بردند. از این رو با تعمیم دادن این امر می‌توانیم بگوییم کسانی که از یک انقلاب حمایت می‌کنند افرادی هستند با مغز اما بی پول. این هم در تاریخ باستان و هم در تاریخ جدید آشکار است. بنابراین کسانی که این انقلاب را طرح کردند شاید فقط ده درصد از آن پنج میلیون نفر در داخل طبقه‌ی سامورایی بود. اگر شما زنان و بچه‌ها را کنار بنهید این رقم بسیار کاهش می‌یابد.

فکر نو ناگهان از جایی تجلی می‌کند، پیش از آن که بشناسیدش در هر سو پراکنده می‌شود. مردانی که قدرت فکری دارند آن را برمی‌گیرند، مردمی که پیرامون آنان هستند ترغیب می‌گردند، یا به آنان نهیب زده می‌شود یا چشم‌پسته به دنبال می‌روند، یا که ناگزیر از سر راه رویده می‌شوند، شمار پیروان افزایش می‌یابد، سرانجام این فکر به صورت افکار عمومی تمامی یک کشور تبلور می‌یابد و هر آنچه را که در پیش رویش هست می‌روبد، حتی حکومتی اهریمنی را سرنگون می‌کند.

برانداختن حوزه‌ی فئودالی و برپا ساختن بخش‌داریهای مرکزی برای

طبقه‌ی اشراف به‌نهایت ناپسند بود. هفتاد تا هشتاد درصد از این اقدامها ناخشنود بودند و تنها بیست تا سی درصد به‌حمایت از آنها پرداختند. اما این هفتاد تا هشتاد درصد به‌اصطلاح محافظه‌کاران بودند - مردانی از نظر فکری بی‌استعداد که حریف روشنفکران آن بیست تا سی درصد نبودند. گرچه محافظه‌کاران درصد وسیعتری از طبقه‌ی اشراف را تشکیل می‌دادند، ولی پیشروان‌دیشان اکثریت استعدادهای فکری را در اختیار داشتند. اصلاح‌طلبان توانستند از راه تواناییهای فکری‌شان کمبود عددی‌شان را جبران کنند.

اکنون شمار کسانی می‌توان آنان را محافظه‌کاران مکتب قدیم نامید به‌نهایت اندک است. هیچ‌یک از افراد طبقه‌ی پیشین سامورایی از نگاهداری مواجب قدیم فئودالی به‌دفاع بر نمی‌خیزد. نیمی از دانشمندان مکتب آموزش چینی و ژاپنی سبک قدیم عقیده‌ی خود را دگرگون کرده‌اند. اما آنان هنوز نظریه‌هایی عجیب و غریب می‌بافند به‌این منظور که وضع‌گیری اولیه‌ی آنان را بپوشانند. بدین سان می‌کوشند تا چهره‌ی خود را حفظ کنند و در صفهای اصلاح‌طلبان پدیدار شوند. آنان بسان مردمی هستند که درباره‌ی آشتی سخن می‌گویند اما قصد واقعی شان تسلیم شدن است. البته وقتی مدت زیادی بین آشتی و تسلیم شدن تفاوت نگذارند سرانجام دارای معنی واحدی می‌شوند. به‌هر حال چون همه باید در جاده‌ی تمدن با هم گام بردارند، سزاوار است که صفهای اصلاح‌طلبان افزایش یابد. نکته‌ای که می‌گویم این است که در اصل هواخواهان اصلاح به آن سبب توانستند برنامه‌های خود را به‌انجام رسانند که به مدد قدرت فکری‌شان اکثریت را در خود فرو بردند. اگر امروز در میان محافظه‌کاران ناگهان گروهی از افراد پدید می‌آید که از نظر فکری توانایی می‌داشت و می‌توانست پشتیبانی سازمان یافته‌ای به‌دست آورد و با حرارت از دیدگاه قدیم محافظه‌کارانه به‌دفاع برخیزد، می‌توانست تفوق را به‌دست آورد و از اصلاح‌طلبان درگذرد. اما خوشبختانه در اردوگاه محافظه‌کاران کسانی که دارای استعداد فکری باشند زیاد نیستند. کسانی هم که دارای چنین

استعدادی هستند به سرعت مخالف این اردوگاه می‌گردند و هیچ‌گونه فایده‌ای برای هدف محافظه کاران ندارند.

از نکته‌های بالا به روشنی چنین برمی‌آید که موفقیت بسته به شمار نیست بلکه به تواناییهای فکری بستگی دارد. از این رو باید همه‌ی امور انسانی را بر حسب متغیرهای فکری در نظر گرفت. برای خوشایند ده مرد ابله نباید انتقاد یک مرد خردمند را برانگیخت. نباید خشم ده خردمند را برانگیخت تا به چاپلوسی صد مرد ابله پرداخت. انتقاد ابلهان موجبی برای خجالت نیست، تمجید ابلهان نیز دلیلی برای خوش آمدن نیست. برای هر اقدامی نباید سرزنش یا تمجید ابلهان را معیار گرفت. در چولی^۱ داستانی آمده است درباره‌ی برخی حکمرانان اخیر که رسم میهمانیهای مشروب‌خواری را تقلید می‌کردند. اینان این‌جا و آن‌جا مشروب و غذای مجانی بین مردم توزیع می‌کردند. به هر حال حکمرانان نمی‌توانند با نظاره‌ی لذت بردنهای مردم از احساسهای راستین آنان سردر بیاورند. حال، در جامعه‌ای که به سوی تمدن در حرکت است، هر کس که از توزیع مجانی غذا و نوشابه لذت می‌برد یا قحطی زده است یا ابله. و هر کس که از نظاره کردن ابله‌ی که به خود خوش می‌گذراند، لذت می‌برد، خود نیز ابله است.

تاریخ باستان داستان حکمرانی را برای ما باز می‌گوید که ناشناخته در میان مردم خود سفر می‌کرد تا از وضعیت کشور خود آگاه گردد. او آواز حزن‌انگیز کودکان را شنید و به گونه‌ای ژرف دلش به رحم آمد. چه راه پرپیچ و خمی برای رسیدن به آگاهی‌هایی از این دست! ولی امروز برای چنین کاری همتهای مبدرنی وجود دارند: مأموران مخفی در خدمت حکومت‌های استبدادی. حکومت استبدادی که از افرادی که ناخشنودی در میان مردم می‌پراکنند بیمناک است، با این اندیشه که بنا به پیشنهاد نوکران سوگلی‌اش

دست به اقدام بزنند، آنان را به اطراف می‌فرستد تا خلق و خوی مردم را گزارش کنند. حال در بادی امر باید دید منشاء اطلاعات این نوکران سوگلی یعنی مأموران مخفی چیست؟ نجیب زاده چیزی را پنهان نمی‌کند. اما شخصی که فعالیت خرابکارانه‌ای را نقشه می‌ریزد در برابر مأموران مخفی بسیار زیرک است و از این رو آنان را که برای کسب اطلاعات می‌کوشند، دور می‌زند. بدین سان نتیجه‌ای که به دست می‌آید این است که مأموران مخفی که برای آمیزش با مردم دستمزد دریافت می‌دارند فقط با ابلهان در تماس هستند، اینان آن‌چه را که ابلهان می‌گویند، نشخوار می‌کنند و گمانهای خود را بر آن می‌افزایند و به حکمران گزارش می‌کنند. در واقع آنان به هیچ روی سودمند نیستند. آنان فقط برای کارفرمای خود هزینه برمی‌دارند و ریشخند مردم هوشمند را برای او می‌خرند. در فرانسه، ناپلئون سوم سالهای زیادی مأموران مخفی را به کار گرفت. با همه‌ی تلاش‌هایش، آیا به هنگام جنگ فرانسه با پروس توانست احساسهای راستین مردم را درک کند؟ و آیا هنگامی که فرانسه شکست خورد او را دستگیر نکردند؟

از این موضوع ما باید درسی فرا بگیریم. 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 اندیشه‌های هوشمندانه و به کارگیری مأموران مخفی برای نظارتِ خلق و خوی کشور مانند آن است که موجودی زنده را در محفظه‌ای بدون هوا بسته‌بندی کنیم و ناظر مرگ تدریجی آن باشیم. به چه حد از پستی انسان می‌تواند تنزل کند؟ اگر می‌خواهید موجودی را بکشید، آن را بزنید یا بسوزانید تا بمیرد. اگر پنداشته شود که قدرتهای فکری مردم زیان‌آورند، خواندن کتاب را باید ممنوع کرد و هر دانشمند شکوفنده‌ای را در کشور باید زنده به گور سپرد. سیاستهای امپراتور چه‌این می‌تواند راهنمای چنین رفتارهایی باشد. حتی ناپلئون نیز از به کار بستن چنین روشهای پستی

مستثنی نبود. عملکرد ذهن یک دولتمرد می‌تواند به غایت پست باشد. حال بپردازیم به مکتب دوم فکری. افکار مردمان وقتی که گروهی را تشکیل می‌دهند، تغییر می‌یابد. سه مرد جبون نمی‌ترسند در شبی تاریک با هم از جاده‌ای کوهستانی عبور کنند. این شجاعت را نمی‌توان در هر یک از آنان به تنهایی یافت، این حاصل گردآمدن آنان با هم است. صدهزار سرباز شجاع ممکن است در خش خش هربرگی صدای دشمن را بشنوند، بعد دچار تفرقه شوند و پا به فرار بگذارند. جبون آنان را نمی‌توان در هر یک از آنان به تنهایی یافت، بلکه یکباره تمامی ارتش را فرا می‌گیرد. خرد و افکار آدمیان را می‌توان با چیزهایی که تابع قانونهای شیمی‌اند، مقایسه کرد. سودا و جوهر نمک هنگامی که از هم جدایند بسیار نیرومند هستند و توان آن را دارند که فلزها را ذوب کنند. اما ترکیب شیمیایی این دو عنصر نمک طعام روی میز غذا را می‌سازد که هر روزه در آشپزخانه استفاده می‌شود. به عکس آهک و آمونیوم کلرید به تنهایی نیرویی ندارند اما در ترکیب قدرت آن را دارند که مردی را بر زمین بکوبند. حال اگر شما به شرکتها در ژاپن کنونی نگاهی بکنید، درمی‌یابید که هر چه وسیعتر بشوند، بی‌کفایت‌تر می‌شوند. یک شرکت صد نفری نسبت به یک شرکت ده نفری پست‌تر است، یک شرکت ده نفری توان باربرای با یک شرکت سه نفری را ندارد، و یک شرکت سه نفری از نظر سودآوری عقب‌تر از شرکتی است که در آن یک نفر تمام سرمایه را گذاشته و همه‌ی تصمیمهای مربوط به معاملات را خودش می‌گیرد.

در وهله‌ی نخست، کسانی که امروز در ژاپن شرکتهایی می‌گشایند تا به داد و ستد بپردازند به‌طور کلی از میان افرادی هستند که استعداد بیشتری در جامعه دارند، آنان از نظر تواناییهای فکری آراسته‌ترند تا آن کهنه‌پرستان و خسیسان سرسختی که به روش اجداد خود چسبیده‌اند. با وجود این اگر همه‌ی این افراد با استعداد دور هم جمع شوند، ناگهان طبیعت خود را تغییر خواهند داد و به برخی سیاستهای به کل بیهوده خواهند اندیشید. این مردان،

خود نمی‌توانند بگویند چه اشتباهی شده است. مقامات حکومت کنونی ما نیز از بااستعدادترین افراد در کشور هستند، بزرگترین تمرکز تواناییهای فکری ملت ما در داخل نظام اداری صورت گرفته است که این نظام از آن بهره‌مند می‌گردد. اما سیاستهایی که آنان در هماهنگی با هم تنظیم می‌کنند به هیچ روی هوشمندترین سیاستها نیست. وقتی که آنان با هم اتحاد می‌کنند قدرتهای فکری‌شان به نوعی خنثی می‌شود به همان‌گونه که ذرات نمک طعام در ترکیب شیمیایی توان خود را می‌بازد. اگر به‌طور کلی سخن بگوییم، هنگامی که ما ژاپنیان برای به‌انجام رساندن چیزی گروهی تشکیل می‌دهیم، اثربخشی گروه به مراتب کمتر از آن است که از استعدادهای فردی انتظار می‌رفت.

همه‌ی شهروندان کشورهای غربی هوشمند نیستند. با این حال بیشتر آن‌چه را که از راه عمل هماهنگ گروهی به انجام می‌رسانند ثابت می‌کند که بازده مردان هوشمند است. امور داخلی این کشورها همه با توافق این گروهها صورت می‌گیرد. حکومت براساس همراهی گروهی بنیان نهاده شده است، و آنان دارای پارلمان هستند. داد و ستدها به وسیله‌ی شرکتیهای انجام می‌شود که توسط گروهها تشکیل شده است. دنیای مذهبی و دانشگاهی نیز گروههای خود را دارد. به گونه‌ای منظم تا دورترین روستاها گروههای کوچک مردم برای گفت‌وگو کردن درباره‌ی موضوعهای مورد علاقه‌ی مشترک باشگاه‌هایی تشکیل می‌دهند. هنگامی که شکل یافتند، هر گروه دارای دیدگاه خاص خود است. وقتی که شماری از دوستان یا دو یا سه خانوار در همسایگی گروهی را تشکیل دادند در نظرگاه خاص خود سهیم می‌شوند. این امر در مورد روستا، ولایت و بخش صادق است. وقتی که نظری با نظرهای دیگر به هم آمیخت، مضمون نظرهای اولیه به آهستگی تغییر می‌یابد. این روند دفعه‌های زیادی تکرار می‌شود و دست آخر یک عقیده‌ی ملی شکل می‌گیرد.

این روند بسان آن است که شمار معینی از سربازان، یک هنگ تشکیل دهند، شماری از هنگها یک گردان بسازند و شماری از گردانها ارتشی بزرگ را تشکیل دهند. قدرت ارتش در توانایی آن برای رویارویی با دشمن در جنگ است، اما این به معنای آن نیست که هر یک از سربازان شجاع است. قدرت ارتش عبارت از قدرت تک تک سربازان آن نیست، بلکه در چیزی ورای این قرار دارد که به وسیله‌ی یک ارتش در مجموع ساخته می‌شود. افکار عمومی مجموعه‌ی یک ملت نیز بسیار رفیع و قدرتمند است، اما دلیلش این نیست که مردمی بلنداندیش یا قدرتمند آن را حمایت می‌کنند. دلیلش این است که افکار عمومی پس از آن که گروه، شمار و سیعی از پشتیبانان را به دست آورده باشد که با آن نظر همراه باشند و به گروه بپیوندند، در درون هر کسی در کل گروه اعتماد به نفس به وجود می‌آورد. خلاصه این که افکار عمومی در یک کشور غربی چیزی بزرگتر از استعداد و دانش هر یک از افراد آن کشور است و یک فرد از اندیشه‌هایی هواخواهی می‌کند و آنها را به اجرا درمی‌آورد که همه از حد تواناییهای فردی او خارج است.

در نتیجه غربیان اندیشه‌هایی را به پیش می‌رانند و فتنه‌هایی را توسعه می‌دهند که از حد هوش فردی آنان فراتر می‌رود. شرقیان نظریه‌هایی ابلهانه می‌پراکنند و تمام نیروی خود را به کار می‌اندازند تا چیزها را سرهم بندی کنند بی آن که با هوش آنان تناسب داشته باشد. توضیح چنین وضعیتی را می‌توان کاملاً در رسمهای هر ملت یافت. رسمی که ریشه‌ای ژرف دارد، طبیعت دوم می‌شود و حاصلش آن است که برخی پاسخها به امری بدیهی تبدیل می‌گردد. از آن جا که پارلمان داشتن برای مدت چندصد سال به صورت یک رسم در غرب درآمده است، هر کس آن را بدیهی می‌پندارد و مردم خودانگیخته فعالیت‌هایشان را هماهنگ با آن سامان می‌دهند.

این امر در مورد ملت‌های آسیا صادق نیست. از این رو، بسان نظام کاست در هند، رابطه‌های انسانی در آسیا به صورت الگوهای ثابت تبعیض و

پیشداوری درآمده است، و احساسهای اجتماعی ناصمیمی‌اند. گویی که این امر به اندازه‌ی کافی بد نبوده است که حالا حکومت استبدادی نیز امکان تصویب قانونهایی را فراهم آورده است که دسته‌بندیهای سیاسی و گفت‌وگوهای عمومی را منع می‌کند. آن‌چه که مردم عادی می‌خواهند این است که آنان را در صلح و صفا بگذارند، آنان حتی جرأت آن را ندارند که درباره‌ی تفاوت میان دسته‌بندیهای سیاسی و گفت‌وگوهای عمومی بحث کنند. اینان که به‌طور کامل به حکومت وابسته‌اند علاقه‌ای به امور عمومی ندارند. یک میلیون نفر را در نظر بگیرید، خواهید دید که یک میلیون عقیده‌ی گوناگون وجود دارد. هر کس در خانه‌اش خود را محبوس کرده است، جهان خارج از درِ خانه‌اش کشوری است خارجی و به‌هیچ‌روی به آن توجهی ندارد. فقط بکوشید راجع به لایروبی چاه روستا با او گفت‌وگو کنید، یا تعمیر جاده‌ها؟ حتی در دسر به خود نمی‌دهد. هنگامی که چنین مردمی شخصی را در حال مردن در خیابان می‌بینند، فقط به‌سرعت می‌گذرند، وقتی که در خیابان به فضله‌ی سگ می‌رسند، فقط آن را دور می‌زنند و می‌گذرند. مثلی می‌گوید «به‌قدری مشغولند که درگیر نمی‌شوند». چگونه می‌خواهید آنان را وارد یک بحث عمومی بکنید؟ نیروی دیرپای عادت چنان جریانی ایجاد کرده است که آنان را به‌وضع کنونی تنزل داده است.

فرض کنید که هیچ بانکی در کشور وجود ندارد و هرکس پولش را در خانه‌اش روی هم انباشته می‌کند. گردش پول متوقف می‌شود و دست زدن به کار و کسبهای بزرگ در کشور ناممکن می‌گردد. نگاهی به درون خانه‌ها بیندازید توده‌ای از پول نقد می‌یابید، اما همه‌ی اینها را کد است و فایده‌ای برای کل کشور ندارد. افکار شهروندان نیز شبیه به این است. در هر خانه‌ای را بزنید هر کس دارای عقیده‌ای است، اما این عقیده‌ها به صد میلیون واحد گوناگون تقسیم شده است، اگر راهی برای وحدت بخشیدن به آنها نیابیم، هیچ فایده‌ای برای کل ملت ندارد.

به نظر برخی دانشمندان معاصر، گفت‌وگوی عمومی در میان مردم ممکن است چیزی مطلوب باشد، اما برای مردم بی‌خرد، گرچه این امر اندوهناک است، راهی جز حکومت استبدادی یافت نمی‌شود، از این‌رو هنوز زمان برای برانگیختن چنین بحثهایی نرسیده است. به هر حال زمان در این جا به معنای زمان به وجود آوردن معرفت در مردم است. خرد انسانی مانند نهالی است در تابستان که یک‌شبه رشد نخواهد کرد، و وقتی هم که رشد کند به علتِ رسمها بی‌فایده خواهد بود یا دست‌کم اثربخشی آن اندک خواهد بود. قدرت رسم بی‌نهایت نیرومند است، و وقتی که تقویت گردد، نمی‌توان اثرهای آن را مهار کرد. سرانجام قادر می‌گردد که حتی غریزه‌های انسانی را به صورت مستبدانه‌ای در اختیار خود درآورد تا خصوصیت خود را حفظ کند.

اجازه دهید مثالی بزنم. امروز در ژاپن بیست درصد از درآمد حکومت صرف مواجب اشرافیت و خانواده‌های سامورایی می‌شود. کسی این هزینه‌ها را نمی‌پردازد مگر دهقانان و بازرگانان. اگر امروز این مواجب را از میان بردارند، هزینه‌های دهقانان و بازرگانان به یک‌پنجم کاهش می‌یابد و مالیات سالیانه‌ی آنان که پنج کیسه برنج است به چهار کیسه تقلیل می‌یابد. حتی افراد عامی ابله نیز آن قدر خرد دارند که تفاوت میان چهار و پنج را به شما بگویند. با این حال در نظر دهقانان این موضوع به هیچ روی پیچیده نیست. آنان باید محصول خود را به برنجی که به دیگران می‌دهند و برنجی که برای خود نگاه می‌دارند، تقسیم کنند. و از دیدگاه ساموراییها، این مواجب یک دارایی ارثی است که از اجدادشان به آنان رسیده است، چیزی است که اجدادشان به خاطر خدمت‌های شایسته دریافت می‌کردند. بنابراین چیزی است که با مزد روزانه تفاوت دارد. از این‌رو اینان می‌پرسند چرا باید پادشاهای اجدادیشان ساقط گردد و داراییهای خانوادگی خود را از دست بدهند فقط به این خاطر که در حال حاضر به خدمت نظامی آنان نیازی نیست. اگر آنان را شهروندانی

بی‌فایده اعلام کنند و از همه‌ی مواعبی که به خانواده‌هایشان تعلق دارد، محروم کنند، پس بازرگانان ثروتمند و دهقانان تن‌پرورده و تنبل نیز می‌بایستی از داراییهای خود محروم گردند تا دهقانان و بازرگانان که به هیچ روی به آنان ربطی پیدا نمی‌کنند، فربه شوند.

استدلال آنان هسته‌ای از حقیقت را دربر دارد. با وجود این شما هیچ‌گاه نمی‌شنوید که این نظر در بین خود ساموراییها بیان گردد. هم دهقانان و هم ساموراییها هر یک در دنیای جداگانه‌ی سود و زیان خود می‌زیند. آنان فقط لال می‌نشینند و همه چیز را بدون واکنش می‌پذیرند، همان سان که مردم به داستانی راجع به سرزمینی دور گوش فرامی‌دهند، یا همان‌گونه که مردم دگرگونیهای پدیده‌های طبیعت را می‌پذیرند. در واقع امری بس عجیب است! اگر چنین چیزهایی در غرب رخ می‌داد، بلوای عمومی عظیمی در آن جا صورت می‌گرفت. من در این جا درباره‌ی مزیت‌های نسبی از میان برداشتن و از میان برداشتن موجب فتودالی بحث نمی‌کنم. فقط بی‌میلی خود را نسبت به راهی بیان می‌کنم که ژاپنیان را به خاطر رسم از بحث کردن عمومی درباره‌ی چیزها باز داشته است، چیزی را بدون واکنش می‌پذیرند که باید نسبت به آن اعتراض کنند. وقتی که باید، دهان خود را نمی‌گشایند، درباره‌ی موضوعهایی که باید بحث شود، سخن نمی‌گویند. باستانیان جنگیدن به خاطر مزیت شخصی را ممنوع کرده بودند، اما در واقع جنگیدن به خاطر مزیت شخصی، جنگیدن به خاطر اصول است. اکنون زمان آن است که کشور ما به خاطر مزیت خود و برای اصول با خارجی‌ان بجنگد.

آنان که نسبت به امور ملی اعتنا ندارند نسبت به مسائل خارجی نیز بی‌اعتنا نیستند، و کسانی که در موضوعهای داخلی کندذهن‌اند نمی‌توانند در مسائل خارجی فعال باشند. این کندذهنی و بی‌اعتنایی ساموراییها و عوام برای یک حکومت استبدادی آسودگی خاطر به بار می‌آورد، اما برای سروکار داشتن با خارجی‌ان اگر ما به چنین مردمی وابسته باشیم، امری کمابیش

یأس آور می‌شود. چنان‌چه هیچ‌یک از شهروندان میلی برای بحث کردن درباره‌ی مسائل محلی احساس نکند و فرد فرد مردم جرأت نکنند به مسائل شرافتی اولویت بدهند، در این صورت همه‌ی گفت‌وگوها بی‌ثمر خواهد بود. از آن‌جا که این فقدان توجه و جرأت یک نقص طبیعی نیست بلکه چیزی است که بر اثر رسم از دست رفته است، روشهای بازجانبخشی به این رفتارها نیز باید مبتنی بر رسم باشد. تنها نتیجه‌ای که می‌توان گرفت این است که دگرگون کردن رسمهای ما موضوعی به غایت مهم است.

فصل ششم

تفاوت میان معرفت و فضیلت

در بحث پیشین واژه‌های معرفت و فضیلت را در این نظریه‌ام که می‌گفت پیشرفت تمدن هم به توسعه‌ی فکری و هم به توسعه‌ی اخلاقی توجه دارد، به هم پیوستم. در این فصل میل دارم این دو را از هم تمیز دهم و تفاوت‌های میان آنها را روشن گردانم.

فضیلت به معنای اخلاق و درستکاری است، در غرب آن را اخلاق نامیده‌اند. اخلاق به کردار نیک درونی یک شخص اشاره دارد، اینها شخص را قادر می‌سازند که از نظر درونی احساس آرامش کند و از هیچ چیز حتی از درونی ترین اندیشه‌هایش شرمسار نباشد. معرفت به معنای فهم است، در غرب آن را عقل نامیده‌اند. کارکرد آن، اندیشه کردن، فهمیدن و چیزهای مرتبط با آنهاست. اخلاق و فهم هر یک به نوبه‌ی خود به دو نوع بخش شده‌اند. نخست شما با آن چیزی روبه‌رو هستید که آن را فضیلت خصوصی نامیده‌اند: صداقت، پاکی، فروتنی، درستی و چیزهای شبیه آن – چیزهای که به قلب یک شخص وابسته است. دوم مفهوم شرم، عدل، راستی، شجاعت و بسان آنها را دارید که به هنگام سروکار داشتن فرد یا دیگران و در روابط اجتماعی بروز می‌کند. اینها را می‌توان فضیلت عمومی نامید. سوم آن‌که ظرفیت آن را دارید که به کینه چیزها برسید و نسبت به آنها واکنش نشان

بدهید. این را می‌توان معرفت خصوصی نامید. چهارم، توانایی آن را دارید که افراد و رویدادها را ارزشیابی کنید و به چیزهای وزین‌تر و بزرگتر اولویت بدهید، و درباره‌ی زمانها و مکانهای مناسب داوری کنید. این را می‌توان معرفت عمومی نامید. معرفت خصوصی را شاید بتوان معرفت کمتر در زمینه‌ی فوت و فن کارها نامید، در حالی که معرفت عمومی را می‌توان معرفت بزرگتر خرد دانست.

در میان چهار چیزی که این‌جا از هم تمیز داده شد، آخری از همه مهمتر است. بدون خرد، فضیلت خصوصی و معرفت خصوصی نمی‌توانند به‌صورت همتای عمومی خود تحول یابند، یا آن‌که کارکردهای خصوصی و عمومی سرانجام با یکدیگر اختلاف می‌یابند. پیش از این هیچ‌گاه بحث روشنی درباره‌ی این چهار وجود نداشته است، اما با آزمودن نظرهای دانشمندان و آن‌چه که مردم اغلب می‌گویند می‌توان دریافت که آنان از این تمایزها آگاهند.

منسیوس می‌آموزاند که چهار مرحله‌ی آغازین فضیلت در قلب انسانی یافت می‌شود: حس همدردی، حس شرم و بی‌زاری، حس فروتنی و احترام به دیگران، و یک حس درست و نادرست، این مرحله‌های آغازین می‌توانند بی‌نهایت گسترش یابند، بسان آتش که یک‌بار که روشن شود، خشمناک می‌گسترده و آب چشمه که وقتی یک‌بار فوران کند، فراوان جریان می‌یابد. اگر این مرحله‌های آغازین کمال بیابند، می‌توان تمامی یک کشور را حراست کرد، اگر نه، نمی‌توان حتی از پدر و مادر خود نیز مراقبت کرد. بدون شک منسیوس به این نکته می‌اندیشید که فضیلت شخصی به‌صورت فضیلت عمومی تحول یابد. او همچنین می‌گفت که حتی اگر شخصی فهم دارد، بهترین کار این است که از میل زمانه پیروی کند، حتی اگر شخصی همه‌ی ابزار زراعت را آماده دارد، بهترین کار آن است که به انتظار فصل مناسب بنشیند. این دوباره شاید همان فکر گسترده‌ی معرفت خصوصی به عمومی

هماهنگ با خواست زمانه است.

همچنین، مردی که به تأیید عمومی بی‌عیب به نظر می‌آید و بهترین شخص برای برخی مقامهای عمومی است ممکن است در امور خصوصی به‌طور مطلق فردی رقت‌انگیز باشد. ریشیلوی فرانسه چنین شخصی بود: او که از نظر معرفت عمومی و فضیلت عمومی کم نداشت، از نظر فضیلت خصوصی او را دارای کمبود می‌دانستند. همین‌طور ممکن است شخصی در بازیهای گو و شوگی^۱، استفاده از چرتکه و در همه نوع امور عملی بسیار خوب باشد و با این حال مشهور باشد به این‌که در زمینه‌ی تشخیص درست کمبود دارد. چنین شخصی را دارای معرفت خصوصی، اما نه عمومی می‌دانند.

از این‌رو همان‌گونه که مشاهده می‌کنیم، دانشمندان و مردم عادی به یکسان این چهار تفاوت را شناخته‌اند. اکنون اجازه دهید بیشتر روم تا آنها را مشخص کنم و درباره‌ی آنها بیشتر بحث کنم.

همان‌سان که گفتم بدون خرد، معرفت خصوصی نمی‌تواند به شکل معرفت عمومی گسترش یابد. برای مثال بازی گو، بازی ورق، و بازی چکرز^۲ چینی همه سرگرمیهای عملی انسان به شمار می‌روند، مانند مهارتهای به کار رفته در علوم طبیعی و در زمینه‌ی ابزارهای فنی. همه‌ی اینها نیازمند کوششهای ذهنی‌اند، اما وقتی که ارزیابی می‌کنیم که چه چیزهایی مهم‌ترند و چه چیزهایی نیستند، می‌خواهیم مهم‌تر را برگزینیم و از این راه مددی به جامعه برسانیم، در این صورت کارکرد عقل بی‌تردید بزرگتر است. حتی اگر

1. go, shogi

گو: یک بازی ژاپنی با سنگهای سیاه و سفید روی تخته‌ای که ۱۹ خط عمودی و ۱۹ خط افقی دارد. شوگی: شطرنج ژاپنی که روی تخته‌ای چهارگوش بازی می‌شود. م.

2. checkers

کسی به‌طور مستقیم درگیر انجام دادن چیزها نشود، بحث راجع به سنجش ارزشها و کاستیهای چیزها، بسان بحث آدام اسمیت درباره‌ی قانونهای اقتصادی، همچون راهنمایی برای ذهن انسانی خواهد بود و به‌طور کلی بر منبعهای ثروت خواهد افزود. این را می‌توان بزرگترین نقشی نامید که عقل می‌تواند انجام دهد. در هر دو حال به خرد نیاز است تا از معرفت کمتر به سوی معرفت بیشتر پیش رفت.

نجیب‌زادگانی هستند که می‌توانند تمامی یک کشور را با یک کلمه به حرکت درآورند، اما نمی‌توانند امور خانوادگی خود را تنظیم کنند. گرچه آنان در امر حکمرانی بر کشور خود و آرامش بخشیدن به آن استعداد دارند، اما قادر نیستند خود و خانواده‌شان را بگردانند. برخی افراد تمامی نیروی خود را وقف می‌کنند تا درستکاری فردی خود را حفظ کنند، اما راجع به آنچه که بیرون از خانه‌شان می‌گذرد، هیچ نمی‌دانند. برخی تا آن حد پیش می‌روند که تا حد مرگ سلامت خود را تضعیف می‌کنند و بی‌آن‌که به هیچ وجه به جامعه خدمت کرده باشند، می‌میرند. همه‌ی این افراد فاقد خردند و درباره‌ی نظم چیزها در اشتباهند، قادر نیستند میان آنچه که مهم است و آنچه که مهم نیست تفاوت بگذارند. اینان در تعقیب فضیلت، تعادل لازم خود را از دست می‌دهند.

از آن‌جا که کارکرد خرد آن است که معرفت و فضیلت را نظم بخشد، هنگامی که درباره‌ی اخلاق صحبت می‌شود، باید آن را فضیلت عالی بنامیم. با وجود این، چون ما در این جا اصطلاحها را متناسب با برداشت مردم از آنها به کار می‌بریم، خرد را نباید فضیلت نامید. در ژاپن باستان اصطلاح اخلاق در اساس به فضیلت شخصی یک فرد اشاره داشت. در چنین جمله‌هایی بیان می‌شد: «نجیب باش، فروتن باش و به دیگران احترام بگذار»، یا «آرام رفتار کن»، یا «مرد مقدس جاه‌طلبی ندارد»، یا «نجیب‌زاده‌ای با عالیت‌ترین فضیلت بسان یک ابله می‌ماند»، یا «مرد خیراندیش مانند کوهی است استوار». همه‌ی

اینها به یک وضعیت درونی اشاره دارد که در غرب آن را انفعالی صرف توصیف می‌کنند. زیرا این کلمه یک رفتار پذیرنده‌ی انفعالی را توصیف می‌کرد، نه یک رفتار ابتکاری جسورانه را. بنابراین فضیلت فقط از طریق رهایی عواطف قلبی یک انسان قابل تصور می‌بود. البته کتابهای باستانی چینی فقط این نوع از فضیلت انفعالی را نمی‌آموزانند. عبارتهای اندکی هم هستند که به یک چهارچوب ذهنی پویاتر توجه دارند. با وجود این، روحی که در سراسر آن نوشته‌ها دم می‌زند در مردم گرایشی به سوی تحمل بردبارانه و نوکرمآبی برمی‌انگیزد. هنگامی که آیین شینتو و آیین بودا به آموزشهای مربوط به پرورش فضیلت می‌رسند در عمل بسان کتابهای باستانی چینی هستند. از آن جا که ما ژاپنیان را مطابق با چنین آموزشهایی تربیت کرده‌اند، فهم عامه از مفهوم فضیلت سخت محدود است. این اصطلاح، کارکرد خرد را دربر نمی‌گیرد.

هنگامی که کسی درباره‌ی معناهای اصطلاحها به گفت‌وگو می‌پردازد، مطمئن‌تر آن است که دست‌وپای خود را با تعریفهای به‌کار برده شده‌ی دانشمندان نبندد، و در عوض مفهومی را برگزیند که مردم به‌طور کلی آنها را به‌کار می‌گیرند. به عنوان نمونه ترکیب حروف چینی «قایق - لذت ببر - کوهستان» را به صورت مرکب در نظر بگیرید*. اگر هر یک از عناصرهای این ترکیب را کلمه به کلمه در نظر بگیرید، با مشکل روبه‌رو خواهید شد، اما در ذهن آدم عادی این واژه‌ها به هیچ روی ربطی با «لذت بردن در کوهها» ندارد. مانند آن را می‌توان درباره‌ی اصطلاح فضیلت بیان داشت. از دیدگاه علمی معنای آن بسیار گسترده است، اما در ذهنهای مردم چنین نیست. چنانچه آنها یک راهب پیر تارک دنیا را در معبدی کوهستانی ببینند، او را چون فردی که

* واژه‌ای که فوکوتساوا به آن اشاره دارد عبارتست از فونا یوسان به معنای (funa yusan) که گردش با قایق، گشت در آب است. م.ا.

دارای والاترین فضیلتست تکریم می‌کنند. از سوی دیگر، مردی دانش‌آموخته در فیزیک، اقتصاد، فلسفه یا مانند اینها را با فضیلت نمی‌نامند بلکه فردی با استعداد یا روشنفکر می‌نامند. مردم همه‌ی دورانها کسانی را که عملهای بزرگی انجام داده‌اند همچون قهرمان احترام کرده‌اند، اما وقتی که به اخلاق یک شخص اشاره می‌کنند، منظورشان فضیلت خصوصی اوست. فضیلت عمومی که اهمیت بیشتر دارد، زیر عنوان اخلاق نمی‌آید. برعکس اغلب به نظر می‌رسد که روی هم رفته از آن چشم‌پوشی می‌شود. از این رو فهم متعارف از فضیلت، مفهومی محدود دارد.

البته مردم در دل خود به‌طور طبیعی از تفاوت میان چهار طبقه‌ی معرفت و فضیلت که در بالا توصیف کردم، آگاهند، و گاهی وقتها به نظر می‌رسد که ناآگاهند. پس در نهایت آن‌چه که مردم به‌طور کلی میل دارند بیشتر از همه بر آن ارزش بگذارند، فضیلت خصوصی است. از این رو من نیز همراه با فهم عمومی مردم پیش می‌روم و کارکرد خرد را زیر عنوان عقل بحث خواهم کرد، در حالی که اخلاق را باید به گونه‌ای محدود به عنوان فضیلت خصوصی انفعالی تعریف کنم. اگر من از فضیلت در این فصل و فصل بعدی بحث می‌کنم، در این مفهوم خواهد بود. بنابراین هنگامی که من عقل و اخلاق را مقایسه می‌کنم و کارکردهای اخلاق را نامهم و از نظر وسعت محدود توصیف می‌کنم، ممکن است جانبدار به نظر بیایم. به هر حال دانشمندان چنان‌چه راجع به آن‌چه می‌گویم روشن باشند، دچار سوء تفاهم نخواهند شد.

نخست آن‌که ژاپن تنها کشوری نیست که در آن در عصری روشنی نیافته، برتری فضیلت خصوصی تبلیغ می‌شود و مردم عادی را به چنین آموزشهایی متمایل می‌کنند. این امر در همه‌ی کشورها رخ می‌دهد: هنگامی که روح مردم هنوز تکامل نیافته است، مردم به زحمت از مرحله‌ی جانورخویی بیرون آمده‌اند، مشغول مهار کردن اشتهای حیوانی خود و

به دست آوردن احساسهای راستین انسانی هستند. از این رو فراغت ندارند تا به رابطه‌های پیچیده‌ی آمیزش اجتماعی توجه کنند. به همین سان وقتی که انسان دست به دهان زندگی می‌کرد، وقت آن را نداشت که به مسکن و پوشاک خود پردازد. با این حال هیچ اصل طبیعی وجود ندارد که حکم کند که با پیشرفت تمدن و گوناگون‌تر شدن امور انسانی، جامعه‌ی انسانی باید همچون گذشته تنها به وسیله‌ی دستگاه فضیلت شخصی مهار شود. اما رسمهای کهن و انفعالی بودن بشر، مردمان را وامی‌دارد تا نسبت به گذشته اشتیاق داشته باشند و نسبت به اکنون تن‌آسا باشند. در نتیجه آنان دارای نظرهایی نامتعادل می‌شوند.

حال، از آن‌جا که فضیلت خصوصی، اصلی است جهانی و، - با اعتبار برای همه‌ی دورانها و همه‌ی کشورها - از همه‌ی اصلها ساده‌تر و زیباتر است، البته نسلهای بعدی نباید در آن تجدیدنظر کنند. اما باید هماهنگ با دگرگونیهای اجتماعی، محل مناسب به کار بردن آن را برگزید و راههای مناسبی برای استفاده از آن در نظر گرفت. به عنوان مثال، نیاز آدمی به غذا همواره یکسان بوده است، اما در حالی که در روزگار باستان آدمی چیزها را به‌طور ساده با دستهایش در دهان می‌گذاشت، بعدها راههای تازه‌ی گوناگونی برای غذا خوردن تکامل داد. از این گذشته، فضیلت خصوصی در قلب انسان بسان چشم، گوش، بینی و دهان در بدن انسان است. هیچ‌کس درباره‌ی سودمندی یا ناسودمندی آنها جدل نمی‌کند. کسی نمی‌تواند بدون آنها سرکند. گفت‌وگو درباره‌ی سودمندی این عضوهای بدن در جهانی که مردمانی از ریخت افتاده در آن می‌زیند، ممکن است مناسب باشد، اما چنین گفت‌وگویی در جایی که همه‌ی مردم آن بهنجارند به هدر دادن نیرو به‌شمار می‌رود.

با این‌که آیین بودا، آیین شینتو، آیین کنفوسیوس و مسیحیت در روزگار باستان و کمتر تمدن‌یافته جار زده شد (به اصطلاح روزگاران نارس)، انکار

نباید کرد که در آن زمانها آنها ضروری بودند. زیرا که حتی امروز هشتاد تا نود درصد جمعیت جهان به این معنی نارس است و در نتیجه آموزشهای اخلاقی را نمی‌توان نادیده گرفت* یا شاید درست به همین دلیل است که چنین انگیزه‌ای وجود دارد و این همه درباره‌ی آنها صحبت می‌شود. به هر حال چون جوهر تمدن عبارت است از پیشروی در همه‌ی جبهه‌ها، نباید با راههای ساده‌ی دوران باستان، خیالمان را راحت کنیم. اگر مردم امروز از غذا خوردن با انگشتان راضی نیستند، و اگر درمی‌یابند که چشم، گوش، بینی و دهان داشتن دلیل خاصی برای خودبینی نیست، پس باید روشن باشد که پرورش فضیلت خصوصی نیز همه‌ی کمال و همه‌ی غایت فضیلت بشری نیست.

تمدن نیازمند تنوع وسیعی در امور بشری است. این تنوع امور بشری به نوبه‌ی خود به تنوع پاسخها در قلب بشر نیاز دارد. هر کس احساس کند که فضیلت خصوصی برای پاسخ گفتن به همه‌ی موقعیتهای کفایت می‌کند باید از رفتار آراسته‌ی زنان امروز راضی باشد. در چین و ژاپن زنان خانواده‌های

* آیین کنفوسیوس بر فضیلت صداقت ارزش می‌نهد، آیین شیتو و آیین بودا بر بی‌ریایی تأکید می‌کنند. برای طبقه‌ی پایین مردم اینها فضیلت‌هایی مهم‌اند. از این رو به هنگام تربیت کودک که نیروهای فکری‌اش هنوز رشد نیافته است، یا رو در رو مردم ابله که دانش و مهارتی ندارند، گفتن این که اخلاق به طور کلی هیچ ارزشی برای آدمیان ندارد سوء تفاهم برمی‌انگیزد. یا گفتن این که فضیلت را باید به سود عقل ارجح کمتری نهاد به سوء تعبیر از عقل می‌انجامد، و مردم را به این اشتباه می‌اندازد که از فضیلت راستین به خاطر حيله‌گری آشکار دست بکشند. بدین سان تمامی آمیزش اجتماعی دچار خطر می‌گردد. بنابراین برای چنین مردمی اخلاق دارای ارزش است. با این حال باید از این امر فراوان بیم داشت که فضیلت خصوصی صداقت و بی‌ریایی را الزامهای طبیعی بشر بدانند و از این حد و راتر بروند و کوشش کنند که به وسیله‌ی آنها همه‌ی امور انسانی را مهار کنند. زمانها و مکانها را باید در نظر داشت و باید همواره امیدوار باشیم که مردم به بالاترین سطح پیشرفت خواهند کرد.

خوب دارای همه‌ی فضیلت‌های شایسته هستند: فروتنی و حجب، صمیمیت و درستی، سلوک محترمانه، و بیشترشان صلاحیت گرداندن امور خانه‌ی خود را دارند. پس چرا این زنان را در بخش عمومی جامعه به کار نگرفته‌اند؟ این نشانه‌ی آن است که فضیلت خصوصی به تنهایی برای سروکار داشتن با امور بشری کافی نیست. خلاصه، نظر من این است که فضیلت خصوصی یک هدف کم‌اهمیت‌تر بشری است. من ترجیح نمی‌دهم که آن را پایه‌ی هر بحثی بدانم، چنان‌که مردم در ژاپن باستان فکر می‌کردند باید چنین کنند. نمی‌گویم که بی‌فایده است و باید از آن دست کشید. نظر من به‌سادگی این است که معرفت و فضیلت دارای کارکردهای مهم دیگری هم هستند.

از آن‌جا که عقل و اخلاق به اصطلاح دل انسان را به دو بخش تقسیم می‌کند و هر یک حوزه‌ی مربوط به خود را مهار می‌کند، راهی وجود ندارد که بگوییم کدام یک مهم‌تر است. به‌خاطر آن‌که انسان کاملاً بسازیم به هر دوی آنها نیاز است. اما هشتاد تا نود درصد از نظریه‌های گذشته، اخلاق را بر عقل برتر دانسته‌اند. برخی از دانشمندان تا آن حد پیش رفته‌اند که فایده‌ی عقل را به کلی انکار کرده‌اند. این رقت‌آورترین بدبختی در جامعه‌ی بشری است، و با وجود این هنگامی که کسی عزم می‌کند که از این بدبختی بگریزد، با دشواری بزرگی روبرو می‌گردد زیرا وقتی که می‌کوشد نخست با تفاوت گذاردن میان عقل و اخلاق، و روشن ساختن حوزه‌ها و کارکردهای مربوط به هریک، این بدبختیهای گذشته را اصلاح کند، مردان سطحی شکوه خواهند کرد که چنین تعبیری فضیلت را به سود معرفت خوار می‌کند، و این که به قلمرو اخلاق تجاوز شده است. حتی ممکن است افرادی باشند که با نگاهی شتابزده به این تعبیر، به اشتباه نتیجه بگیرند که اخلاق را هیچ فایده‌ای نیست. در حالی که معرفت و فضیلت هر دو همان‌سان که برای تغذیه‌ی بدن سبزیها و گندم باید با ماهی و گوشت تکمیل گردند، برای جامعه‌ی متمدن ضروری‌اند. این گفته‌ی من که عقل را نباید نادیده گرفت با این که برای شخص گیاه‌خواری

که دچار کمبود مواد غذایی است، گوشت تجویز شود، تفاوتی ندارد. البته لازم می‌آید که ارزش گوشت و مسائل مربوط به خوردن سبزی و گندم به تنهایی و همچنین این که چرا این هر دو نوع غذا را باید با هم خورد، توضیح داده شود، زیرا اگر شخص گیاه‌خوار سپس در خوردن فقط ماهی و گوشت افراط کند، این دیگر اوج نابخردی است و چون گذشته اشتباهی بزرگ خواهد بود.

دانیان باستان و دانیان روزگاران جدید نیز میان معرفت و فضیلت تفاوت می‌نهادند و اما چون از آسیبی که می‌توانست ثمره‌ی بدفهمی باشد، می‌هراسیدند، درباره‌ی آن آشکارا سخن نمی‌گفتند. به هر حال نمی‌توان این وضع را بی‌نهایت ادامه داد، چیزی را دانست و درباره‌ی آن سخن نگفت. هنگامی که چیزی بخرد است، از ده نفر هیچ یک دچار بدفهمی نمی‌شود. حتی اگر چنین شود که دو یا سه نفر بد بفهمند، بهتر است که درباره‌ی آن سخن گفته شود. نابخردانه خواهد بود که هفت یا هشت نفر را که دارای بینشی عقلایی هستند به خاطر هراس از بدفهمی دو یا سه نفر محروم ساخت. وقتی که شما تا آن حد پایین می‌آیید که استدلالی را که باید مورد گفت‌وگو قرار گیرد، پنهان کنید، یا موضوعی را از بیم آن که بد فهمیده شود تیره و تار کنید – چنان که می‌گویند «آموزشهای خود را در حد مخاطبان پایین آوردن» – عملی را پیشه کرده‌اید که به‌خوار کردن هموعان خود می‌انجامد. اگر این امر را در مورد خود به کار بندید، خودداری کردن از گفتن چیزها به آن‌سان که هستند به سبب این که هموعی احتمالاً دچار بلاهت است، نشانگر فقدان احترام و محبت درخور است. این روشی نیست که نجیب‌زاده‌ای راستین بدان عمل کند. اگر شخصی می‌اندیشد که چیزی راست است، باید درباره آن موضوع به صراحت سخن بگوید و داوری درباره‌ی درستی و نادرستی آن را به دیگران بسپرد. درست به همین خاطر است که من خودم تردید نمی‌کنم که درباره‌ی تفاوت میان معرفت و فضیلت سخن بگویم.

اخلاق به چیزی درونی در یک فرد اشاره دارد و نه به فعالیت به منظور آن که دیده شود. آن را «گذران یک زندگی اخلاقی» یا «آداب دانی شخصی» می نامند. این جمله ها چیزی برونی را یادآور نمی شوند. برای نمونه کوشش در جهت رهایی از آز یا شرافتمندانه عمل کردن را اگر حاصل ترس از سرزنش یا شهرت بد باشد نمی توان فضیلت راستین نامید. چنانچه عمل ما به سبب چنین چیزهای برونی صورت بگیرد نمی توان آن را اخلاق نامید. اگر اینها اخلاق می بودند، پس دلیلی ندارد که تا وقتی که فرد بتواند در گریختن از سرزنش دیگران موفق باشد، نتوان از و بی شرافتی را اخلاق نامید. در چنین حالتی میان یک نجیب زاده ی دروغین و یک نجیب زاده ی راستین تفاوتی نمی بود. از این رو اخلاق با دگرگونیهای برونی به هیچ روی سر و کار ندارد. اخلاق نگران تحسین یا عیب جویی جامعه نیست؛ نه می توان آن را با ارباب خمانید و نه می توان آن را به علت احتیاج شدید از کسی بازستاند. در درون نفس شخص پابرجا و تزلزل ناپذیر است.

عقل چیز دیگری است. با چیزهای برونی سر و کار دارد و ارزشها و کاستیهای نسبی آنها در نظر می گیرد: اگر ثابت شود که انجام دادن عملی نامناسب است، سیاست دیگری پیش می گیرید، اگر چیزی را مناسب بیابید اما جامعه با آن توافق نداشته باشد، آن را به صورت دیگری تغییر می دهید، و اگر یک بار ثابت شود که چیزی مناسب است و مناسب خواهد ماند، عاقلانه آن است که آن را بپذیرید. برای نمونه گرچه کالسکه از کجاوه به مراتب راحت تر است، روزی که آدمیان نسبت به امکان استفاده از نیروی بخار آگاهی یافتند، به ساختن وسیله های نقلیه ای روی آوردند که با نیروی بخار حرکت می کردند. به سبب کارکرد عقل است که آدمیان کالسکه را طرح کردند، سپس وسیله های نقلیه ی دارای نیروی بخار را آفریدند و سرانجام هر یک از این دو را به سودمندترین شکل به کار گرفتند. از آن جا که بدین سان عقل با توجه به شرایط برونی کار می کند و اقدامهایی متناسب با موقعیت انجام می دهد،

درست در جهت مخالف اخلاق قرار می‌گیرد. از این‌رو باید برای آن کارکردی برونی قائل شد. ممکن است نجیب‌زاده‌ی با فضیلتی هیچ‌کاری نکند و در سکوت در خانه‌ای بنشیند، با این حال نمی‌توان او را آدم‌بدی دانست. اما اگر مردی عاقل خود را درگیر چیزهای برونی نکند، می‌توان او را ابله هم نامید.

اخلاق، فعالیت یک فرد است. برجسته‌ترین دایره‌ی تأثیر آن جرگه‌ی خانوادگی است. اگر رئیس خانواده درستکار باشد، بقیه‌ی افراد خانواده او نیز به درستکاری میل می‌کنند. اگر سخنها و کردارهای پدر و مادر پالوده باشند، در آن صورت قلب فرزندان نیز به‌طور طبیعی از همان جنس خواهد بود. حتی دوستان و بستگان می‌توانند یکدیگر را به‌سوی کردار نیک تشویق کنند و بدین‌سان دیگران را به فضیلت رهنمون گردند، اما در نهایت حوزه‌ی تشویق اخلاقی برای رهنمون کردن دیگری به‌سوی کردار نیک تنگ است. همین است معنی مثلی که می‌گوید: «بر هر دری نمی‌توان کوفت و هر کسی را نمی‌توان نصیحت کرد».

عقل چیزی است به‌کل متفاوت. هنگامی که حقیقتی کشف و بر دیگران آشکار گردد به‌سرعت ذهن تمامی ملت را به حرکت درمی‌آورد. اگر این کشف بزرگ باشد، قدرت فقط یک فرد می‌تواند چهره‌ی تمامی جهان را دگرگون کند. جیمزوات ماشین بخار را خلق کرد و در نتیجه کارخانه‌های تولیدی در سراسر جهان دگرگون شد. آدام اسمیت قانونهای اقتصادی را کشف کرد و جهان تجارت بعدها‌ی تازه‌ای یافت. چنین اندیشه‌هایی چگونه پراکنده می‌شوند؟ مردمان به‌محض آن‌که اندیشه‌هایی را که شنیده یا در کتابها خوانده‌اند به‌عمل درآورند، در واقع تفاوتی با وات یا اسمیت ندارند. در نتیجه، نادان دیروزی، خردمند امروزی می‌گردد، و صدها و هزارها وات و اسمیت در سراسر جهان به‌دنیا می‌آیند. از نظر سرعت پخش و نیروی تأثیر، این امر مقوله‌ای به‌کل متفاوت از آن است که شخصی درسهایی راجع

به اخلاق به خانواده و دوستان خود بدهد.

در این جا ممکن است کسی اعتراض کند و بگوید که عمل توماس کلارکسون^۱ که متکی بر نگرش درونی اش قانونهای بد بردگی را از جامعه روفت، یا عمل جان هوارد^۲ که نظام بد زندان را به مدد پشت کارش برانداخت، ثمری اخلاق بوده اند. بنابراین حتی فضیلت می تواند اثرهای بسیار گسترده و بی کران داشته باشد. پاسخ من به این اعتراض چنین است: درست است که این دو رادمرد حوزه‌ی فضیلت خصوصی را چنان گسترده کردند که به صورت فضیلت عمومی درآمد و بدین سان تأثیری وسیع و بس گسترده بر جهان گذاشتند؛ با این حال آن چه آنان به انجام رساندند به این سبب بود که از چیزهای عجیب نهراسیدند و از هیچ کوششی در راه به ثمر رساندن اندیشه‌های خود دریغ نورزیدند، کتابها نوشتند، سرمایه‌های خود را خرج کردند، انتقاد را تحمل کردند، به استقبال خطر رفتند و سرانجام موفق شدند قلبهای مردمان را تکان دهند. ولی این ثمره‌ی مستقیم فضیلت خصوصی نبود، بلکه اثر خرد بود. درست است که هر دوی آنان چیزهای بزرگی را به انجام رساندند اما اگر کل این موضوع را از زاویه‌ی اخلاق بنگریم و اخلاق را شیوه‌ای بدانیم که مردم معمولاً انجام می دهند، در این صورت تنها کاری که هر دوی آنان انجام دادند این بود که جان خود را به خاطر دیگران قربانی کنند. تا آن جا که به انگیزه‌ی آدمی مربوط می شود تفاوتی میان هوارد که جان خود را از دست داد تا افراد بی شماری را نجات دهد و آن نجیب زاده‌ی کنفوسیوسی که به خاطر نجات کودکی که در چاه افتاده، جان خود را از دست می دهد، وجود ندارد. تنها تفاوت این است که هوارد به خاطر افراد بی شماری دست به عمل زد و برای همه‌ی دورانها میراثی از فضیلت و ارزش از خود به جا گذاشت، در حالی که آن چه که آن دیگری کرد تنها به خاطر یک کودک بود و

1. Thomas Clarkson

2. John Howard

تأثیری گذرا داشت. از نظر اخلاق، تا آن‌جا که مربوط به فداکردن جان خود می‌شود تفاوتی میان این دو یافت نمی‌شود. عمل هوارد در مورد نجات بی‌شماری از مردم و میراث او برای بی‌شماری از نسلهای آینده، از گسترش فضیلت خصوصی‌اش به مدد خرد، ناشی می‌شود. از این طریق بود که توانست برد تأثیر اخلاقی‌اش را بگستراند. مرد با شفقت ما، آن نجیب‌زاده‌ی کنفوسیوسی، دارای فضیلت خصوصی است اما از نظر فضیلت و معرفت عمومی فقیر است، در حالی که هوارد هر دوی آنها را داشت.

فضیلت خصوصی را می‌توان به فلز خام تشبیه کرد، و خرد را به صنعتگری. اگر روی فلز خام کار نشود، آهن فقط شیشی سنگین و سخت خواهد بود. اما اگر حتی اندکی صنعتگری به آن افزوده شود، می‌توانید از آن چکش یا دیگی بسازید. چنان‌چه با اندکی مهارت بیشتر آن را از کار درآورید، می‌توانید از آن چاقویی یا اره‌ای بسازید. اگر باز هم با مهارت بیشتری در مقیاس وسیعی بر روی آن کار کنید می‌توان آن را به ماشین بخار تبدیل کرد، در حالی که در مقیاس کوچک می‌توان از آن فنر یک ساعت جیبی ساخت. وقتی که یک دیگ بزرگ و یک ماشین بخار را با هم مقایسه کنیم آیا کسی خواهد بود که ماشین بخار را بسیار بالاتر از آن یکی ارزش نهد؟ چرا؟ دلیلش این نیست که دیگ بزرگ، ماشین بخار و فلز خام جنسهای گوناگونی هستند، بلکه به این دلیل است که مردم، صنعتگری به کار رفته در آنها را ارزش می‌نهند. بنابراین تا وقتی که فلز خامی را که به صورت ابزار آهنی درمی‌آید، در نظر بگیریم، دیگ، دیگ بخار، چکش و چاقو همه دقیقاً بسان هم هستند، اما آن‌چه که ارزش نسبی آنها را تعیین می‌کند، میزان صنعتگری به کار رفته در تولید آنها است.

معرفت و فضیلت دارای شباهتهای نسبی‌اند. میان آن کنفوسیوسی باشفقت که کودکی در چاه افتاده را نجات می‌دهد و جان هوارد از نظر ماده‌ی خام فعالیت‌های آکنده از فضیلتشان تفاوتی نیست. اما هوارد قادر بود با افزودن

صنعتگری بیشتری یعنی عقل به فضیلتش، نتیجه‌ی بزرگتری به دست آورد. و درست به خاطر شیوه‌ی کار عقل است که هوارد را نمی‌توان فقط رادمردی بافضیلت نامید. ترکیب معرفت و فضیلت که به آن نیروی فکری خرد افزوده شده بود، او را از مردان عادی گذشته و امروز متمایز می‌کند. بدون چنین قدرتی می‌بایست او سراسر زندگی‌اش را در درون جرگه‌ی خانوادگی‌اش گذرانده باشد و به یاری اخلاق، همسر و فرزندانش را پاکیزه نگاه دارد. یا حتی قادر نمی‌بوده است همین کار را هم انجام دهد. در چنین وضعی چگونه می‌توانست دست به کارهای بزرگ بزند و رسمهای زیان‌آوری را که سراسر اروپا را فرا گرفته بودند، بزداید؟ به همین خاطر است که می‌گوییم تأثیر عقل گسترده است و تأثیر فضیلت خصوصی محدود. اخلاق فقط در پیوند با عقل می‌تواند افق خود را بگستراند و شکوه خود را بتاباند.

اخلاق چیزهایی را در بر می‌گیرد که همواره ثابت و تغییرناپذیر بوده‌اند. برای نمونه ده فرمان مسیحیت را می‌آورم: نخست این است که به جز ایزد یکتا به خدای دیگر نیندیش، دوم این که در برابر بتان زانو مزن، سوم، نام ایزد یکتا را بیهوده بر زبان نیاور، چهارم، روز عبادت را بی‌حرمتی مکن، پنجم، پدر و مادر را احترام بگذار، ششم کسی را مکش، هفتم، از اندیشه‌ها و کردارهای ناپاک پرهیز، هشتم، هر چند تهی دست و بی‌مایه، دزدی مکن، نهم، نه فریب بده، و نه در فریب دادن لذت بجوی، دهم، به مال همسایگان خود چشم طمع مدوز. اینها ده فرمان هستند. از این گذشته پنج اصل دیگر نیز وجود دارد که «پنج رابطه‌ی کنفوسیوسی» خوانده می‌شود: صمیمیت بین پدر و پسر، وفاداری میان ارباب و رعیت، شکیبایی آمیخته با ادب میان زن و شوهر، رفتار شایسته میان پیر و جوان، و اعتماد میان دوستان. این ده فرمان و پنج اصل، بنیادی تغییرناپذیر برای آموزشهای حکیمان در طی هزاران سال ساخته شده است. گرچه در جریان تاریخ بسیاری مردان برجسته‌ی بافضیلت در صحنه‌ی گیتی ظاهر شده‌اند، آنان فقط این قاعده‌های اخلاقی را تفسیر

کرده‌اند و هیچ آموزه‌ی نویی بر آنها نیفزوده‌اند. آیین کنفوسیوس در دوره‌ی سلسله سونگ^۱ در چین شکوفا گشت، اما هیچ‌کس این پنج اصل را به شش اصل تغییر نداد. این امر خود نشان می‌دهد که قاعده‌های اخلاق از نظر شمار اندکند و تغییر نمی‌یابند. از آن‌جا که که حکیمان باستان نه تنها خود این قاعده را به کار می‌بستند، بلکه همچنین آنها را به دیگران می‌آموختند. مردان بزرگ دورانهای بعد با تمام کوششی که می‌کردند یارای آن را نداشتند که از آنها درگذرند. بسان آن است که گویی حکیمان گفته باشند برف سفید است و زغال، سیاه. مردم دورانهای بعد چه چیزی می‌توانستند بر اینها بیفزایند؟ باستانیان انحصار کاملی بر طریقت اخلاق داشتند، و مردان دورانهای بعد فقط قادر بودند چون دلالت آنان باشند. به بیان دیگر از زمان عیسی و کنفوسیوس، حکیم دیگری نبوده است، و آن‌چه که به اخلاق مربوط می‌شود از زمان آنان هیچ پیشرفتی نکرده است. آن‌چه که در طلوع تمدن فضیلت به شمار می‌آمد با فضیلت امروز هیچ تفاوتی ندارد.

اما در مورد عقل چنین نیست. معرفت از دوران باستان صدبرابر افزایش یافته است. آن‌چه که باستانیان از آن می‌هراسیدند، امروزیان بر آن می‌خندند. ثمره‌ی عقل روزبه‌روز فزونی گرفته است. اگر بخواهیم اختراعاتها را فهرست کنیم، بی‌شمارند، و آینده‌ی پیشرفت پیش‌بینی‌ناپذیر است. اگر می‌توانستیم حکیمان باستان را برگردانیم تا در دنیای جدید ما بزنند و بگذاریم نظریه‌های اقتصاد و بازرگانی رایج امروزی را بشنوند، یا می‌توانستیم آنان را بر عرشه‌ی کشتی بخاری بگذاریم و برای گذار از اقیانوس بفرستیم، یا بگذاریم به خبرهایی که از راه تلگراف از هزاران میل مسافت می‌رسند، گوش فرا دهند، بی‌تردید حیرت‌زده می‌گشتند. برای ازجا پراندن آنان ممکن است حتی به کشتی بخاری و تلگراف هم نیازی نباشد. فقط کافی است به آنان تولید صنعتی

کاغذ را نشان دهیم، یا فن چاپ و حکاکی را به آنان بنمایانیم، و همین کافی است تا آنان را آکنده از شگفتی کند. زیرا نیروی بخار، تلگراف، تولید صنعتی کاغذ، و چاپ، همه ثمره‌ی عقل مردمان دورانهای بعد است. آفرینندگان آنها به آموزشهای حکیمان گوش فرا نمی‌دادند و طریق اخلاق را به کار نمی‌بستند. حکیمان حتی این اختراعات را به خواب هم نمی‌دیدند. چرا تا آنجا که به عقل مربوط می‌شود، حکیمان باستان با یک کودک سه ساله‌ی امروزی برابرند؟

اخلاق چیزی نیست که بتوان آن را از برون آموزش داد. اخلاق چیزی است که از راه کوششهای درونی فرد آموزنده به دست می‌آید. برای نمونه مثلی در نوشته‌های باستانی وجود دارد که چنین است: «برخود چیره شو و آیین را احیاء کن» توضیح معنای واژه‌ها بسنده نیست تا حقیقت نهفته در این مثل را برساند. اگر واژه‌ها را با جزئیات و دقت بیشتری بشکافیم، دو واژه‌ی نخست به معنای مهارزدن آرزوهای خودخواهانه است، در حالی که «احیاء کردن آیین» به معنای بازگشت به درست اندیشی و شناخت جایگاه خود در زندگی است. این اندیشه‌ها را باید بارها و بارها و با دقت بسیار توضیح داد. تنها یک آموزگار می‌تواند از عهده‌ی انجام دادن چنین نقشی برآید، زیرا او نمی‌تواند طریقت را به روشی دیگر انتقال دهد. و راتر رفتن از این حد به کوشش شخص بستگی دارد که یا با خواندن نوشته‌های باستانی یا با مشاهده‌ی عملهای اخلاقی مردم پیرامون خود از نمونه‌های آنان پیروی کند. این آن چیزی است که آن را «همدلی فکر با فکر» یا «تهذیب به یاری اخلاق» می‌نامند. البته تهذیب چیزی است معنوی و بنابراین راهی وجود ندارد که نشان دهد آیا کسی در واقع از چیزی تأثیر پذیرفته است یا نه. از این رو افرادی یافت می‌شوند که در حالی که در عمل مهار آرزوهای خودپسندانه‌شان را می‌سازند، در درون اعتقاد دارند که عنان کامل آن را در اختیار دارند. و مردمی وجود دارند که فکر می‌کنند جایگاه مناسب خود را در زندگی می‌شناسند و با

این حال و راتر از جایگاه خود گام می‌نهند. با این حال این‌که آنان چه فکر می‌کنند به آموزگاران‌شان ربطی ندارد. این امر به کل به کوششهای درونی شاگردان وابسته است.

مردمانی هستند که آموزش مربوط به چیره شدن بر خود و احیاء آیین را می‌شنوند و فکرشان بدین ترتیب روشنتر می‌شود. دیگرانی هستند که به کلی آن را بد می‌فهمند. کسانی هم هستند که این حکم را خوار می‌شمرند. عده‌ای هم گرچه آن را می‌فهمند اما آن را چنان جلوه می‌دهند که مردم را بفریبند. به هزار طریق مختلف می‌توان آن را درک کرد. تفاوت گذاشتن میان راههای درست و نادرست بسیار دشوار است. حال، هنگامی که کسی این آموزش را خوار می‌شمرد و آن را به گونه‌ای کاذب جلوه می‌دهد تا مردم را بفریبند، یا وقتی که کسی در پذیرش آن به خطا می‌رود و تفسیری نادرست از این اصل را حقیقت می‌پندارد، هیچ‌کاری از دست دیگری بر نمی‌آید. در چنین وقتی از آن‌جا که هیچ معیار مشخصی برای نشان دادن حقیقت وجود ندارد، برای اصلاح آن شخص کاری نمی‌شود کرد جز آن‌که به او گفت از خدای بترس، یا به او گفت به درون قلب خود بنگر. چون ترسیدن از خدا و نگرستن به درون قلب خود اموری خصوصی هستند. برای دیگری راهی وجود ندارد که بداند آیا آن شخص به واقع از خدا ترسیده است یا نه. به همین خاطر است که در جهان شبه نجیب‌زاده وجود دارد. بدترین ریاکاران این دسته راضی نمی‌شوند که فقط به آموزشهای اخلاقی گوش فرا دهند و آنها را بفهمند، اینان باید آموزشهای اخلاقی را به دیگران نیز موعظه کنند. از این‌رو تفسیرهایی بر باستانیان می‌نویسند یا درباره‌ی مذهب مسیح بحث می‌کنند. بحثهای آنان سخت باور کردنی است. اگر ما فقط کتابهای آنان را بگیریم و بخوانیم، فکر خواهیم کرد که حکیمان در همین روزگار و عصر ما تجلی کرده‌اند. اما به محض آن‌که گامی پس بنهیم و شخص آنان را به درستی بنگریم از مشاهده‌ی تناقض میان گفتار و کردار آنان یک‌ه‌ای شدید خواهیم خورد و به

ناچار به بلاهت قلب آنان خنده خواهیم زد.

هان یو^۱ یادبادی راجع به استخوان بودا نوشت تا امپراتور رانکوهش کند و با این کار هنوز به نظر می‌آمد که رعیتی در بست وفادار است. هنگامی که او را به ولایات تبعید کردند، شعری سرود که گرمی صداقت او را بیان می‌کرد. اما پس از آن نامه‌ای به مقامهای بانفوذ در پایتخت نوشت و درخواست کرد او را فراخوانند. او از نخستین شبهه نجیب‌زادگان بود. نه ژاپن، نه چین و نه غرب هیچ یک فاقد مردانی چون هان یو نبوده‌اند. عنایت کردن به چاپلوسی و حرص زدن برای پول را حتی می‌توان در شخصی یافت که گلچین کنفوسیوس را تفسیر می‌کند. حتی در میان آن غربیانی که آیین مسیحیت را موعظه می‌کنند می‌توان مردمانی را یافت که می‌خواهند ابله را بفریبند، ضعیف را بترسانند یا همزمان شهرت و سود را فراچنگ آورند. همه‌ی این خصلت‌های پست از این واقعیت بهره می‌گیرند که هیچ معیار مشخصی وجود ندارد که بتوان صمیمیت واقعی اخلاقی دیگری را آزمود. سوداگران نامشروعی در زمینه‌ی اخلاق وجود دارند که برای هدف‌های خودخواهانه‌ی خویش کار می‌کنند و همین گواه این امر است که انسان را نمی‌توان به مدد اخلاق درست کرد.*

1. Han Yu

* از کتاب تاریخ متنهای جدید و قدیم وجود دارد. هنگامی که شی هوانگ-تی (Shi Huang - ti) کتابها را سوزاند، کتاب تاریخ در میان آنها از بین رفت. در زمان هان ووتی (Han Wuti) یک دانشمند قدیم به نام فوشنگ (Fu Sheng) که بیست‌ونه جلد را به یاد سپرده بود، آنها را از خاطره انتقال داد که امروز متن جدید خوانده می‌شود. بعدها وقتی که دیوارهای خانه‌ی کنفوسیوس را از هم گسستند نسخه‌ای کهن یافتند که اکنون آن را متن قدیم می‌نامند. و بدین سان در کتاب تاریخ کنونی، بیست‌ونه جلد متن قدیم و به همان اندازه متن جدید داریم. مقایسه‌ی این متنها به ما نشان می‌دهد که سبک آنها به کل با هم تفاوت دارد. متن جدید دشوارتر از متن قدیم است. معنای جمله‌ها و ظرافتهای واژه‌ها

←

عقل وضع دیگری دارد. جهان انباشته است از عقل و بی‌آن‌که به مردم آموخته شود، آن را از یکدیگر فرامی‌گیرند. عقل به روشی که به روند تهذیب اخلاق بی‌شبهت نیست، فرد را مستقل می‌گرداند و او را به قلمروی خود هدایت می‌کند. اما قدرت عقل محدود نمی‌شود به این‌که خود را فقط با ابزار تهذیب بگستراند. برای به‌دست آوردن عقل روشهای مشخصی وجود دارد و ثمره‌های آن را به‌روشنی می‌توان دید. وقتی که روشهای ریاضی آموخته شوند، می‌توان آنها را بی‌درنگ به کار بست. اگر کسی درباره‌ی اصل تولید بخار از آب جوشان آگاهی بیابد، سپس یاد می‌گیرد که چگونه یک موتور بسازد و از نیروی بخار بهره بگیرد و آن‌گاه می‌تواند ماشین بخار بسازد. این ماشین بخار از نظر عملکرد با ماشین بخار وات تفاوتی ندارد. این را آموزش مشخص معرفت می‌نامند. چون این آموزش مشخص است، معیارها و

→

آشکارا با هم تفاوت دارد. هر کس می‌تواند دریابد که اینها دو بخش از یک کتاب واحد نیستند که پیش از سوازندن کتابها نوشته باشند. یکی از آنها باید جعلی باشد. در روزگار تسین (Tsin) بود که آن متن در دیوار یافته شد. پیش از آن در دوران سلسله‌ی هان (Han) کتابی انتشار یافت که انتقاد از چین (Ch'in) نامیده شد که بسیاری از نویسندگان کنفوسیوس گرا یاد کرده بود. همین کتاب هم در دوران تسین به عنوان یک جعل شهرت یافته بود. به هر صورت کتاب تاریخ به‌طور قطعی روشن نیست. پس از آن، وقتی که ایمان مردم نیرومند شد و آن را اثر کنفوسیوس تلقی کردند، تسان‌چن (Tsan ch'en) در مقدمه‌ای بر چاپ کتاب تاریخ نوشت که به‌نظر می‌رسد این کتاب اندیشه‌ی کنفوسیوس را بیان می‌کند. با این حال، آیا عجیب نیست؟ این دانشمندان نمی‌توانست میان متن قدیم و متن جدید تفاوت بنهد، اما از آن‌جا که او جمله‌های معینی را یافت که با اندیشه‌های کنفوسیوس سازگار بودند، از این‌رو نتیجه گرفت که این کتاب را خود کنفوسیوس نوشته است! با این همه، این کتاب را پس از روزگار کنفوسیوس مردانی نوشته بودند که می‌کوشیدند روح آن حکیم را تسخیر کنند، این یک جعل بود. روشن است که جهان پر است از شبه‌نجیب‌زادگان، شبه‌حکیمان و نوشته‌های شبه مقدس.

شیوه‌های اندازه‌گیری مشخصی نیز برای آزمون آن وجود دارد. بدین ترتیب می‌توان مردم را از مهارت‌های عقل بهره‌مند ساخت. با به کار بستن آن‌چه فرا گرفته شده است، آدمی در واقع می‌تواند آن چیزهایی را که درباره‌اش نامطمئن است بیازماید. اگر پس از آزمایش دریابد که هنوز نمی‌تواند آن کار را انجام دهد، می‌تواند روش مناسب انجام دادن آن کار را فرا بگیرد. برای نمونه فرض کنید که یک آموزگار ریاضی به شاگردانش می‌آموزاند که دوازده بخش بر دو می‌شود شش. پس از آن‌که دید شاگردانش می‌توانند این کار را انجام دهند یا از انجام دادن آن بر نمی‌آیند، می‌تواند دوازده گوی به آنان بدهد و از آنان بخواهد که این گویها را به دو دسته‌ی شش تایی بخش کنند. بدین سان می‌تواند دریابد که آیا شاگردانش این اصل را آموخته‌اند یا نه. اگر شاگردان اشتباه کنند و آن عدد را به دو گروه هشت و چهار بخش کنند، به معنای آن است که هنوز این اصل را نیاموخته‌اند. چنان‌چه پس از توضیحاتی بیشتر شاگردان را باز بیازماید و این بار آنان بخش را به درستی انجام دهند، این مرحله از درس پایان می‌یابد. از این نظر، شاگردانی که اصل یاد شده را فرا گرفته‌اند تا جایی که مربوط به استفاده از این اصل می‌شود با آموزگار خود تفاوتی ندارند. به اصطلاح آموزگاری دیگر پا به عرصه‌ی وجود گذاشته است. سرعت روند فراگیری او و درستی آزمون را در واقع هر ناظری می‌تواند ببیند و بشنود.

برای سنجش مهارت کشتیرانی یک شخص، می‌توان او را روی عرشه‌ی کشتی گذاشت و به او مجال داد تا کشتی را به دریا ببرد، برای سنجش مهارت یک شخص در امر تجارت باید گذاشت چند خرید و فروش انجام دهد و سود و زیان او را دید، برای داوری درباره‌ی مهارت پزشکی یک فرد، می‌توان دید آیا او قادر است بیماران را شفا دهد یا نه، و از بزرگی و خردی مسکن یک شخص می‌توان تیزهوشی حرفه‌ای او را تخمین زد. بدین ترتیب سنجش نتیجه‌ها را که از طریق اثبات عملی هر مورد صورت می‌گیرد، آزمون

مشخص مهارت فکری می‌نامند.

از این‌رو وقتی که موضوع معرفت در میان است راهی برای فریب دادن دیگران وجود ندارد، یک مرد بی‌اخلاق می‌تواند نمود دیگری به خود ببندد و ظاهر مردی با فضیلت را به خود بگیرد، اما یک ابله نمی‌تواند برای زمانی دراز نقاب مردی خردمند را بر چهره بزند. به همین سبب است که شبه نجیب‌زاده در جهان زیاد یافت می‌شود اما شبه اندیشمند اندک است. در واقع کم نیستند کسانی که در زمره‌ی کارشناسان اقتصادی قرار دارند و راجع به اقتصاد جهانی بحث می‌کنند ولی قادر نیستند توشه‌ی خانوار خود را فراهم آورند، یا دریانوردان اتاق‌نشینی که درباره‌ی کشتیرانی با فصاحت قصه‌گویی می‌کنند اما نمی‌توانند بر عرشه‌ی یک کشتی پا بنهند. به نظر می‌رسد که چنین مردمی شبه اندیشمند باشند، اما چون قانونی جهانشمول وجود ندارد که بگوید میان نظریه و عمل شکافی باید وجود داشته باشد، و فقط در مورد اخلاق است که معیارهای روشنی یافت نمی‌شود که به‌توان از طریق آنها شکافهای میان نظریه و عمل مردم را اندازه گرفت، در قلمرو عقل می‌توان آزمود که چنین شبه اندیشمندانی به‌راستی اصیل هستند یا کاذب. بدین ترتیب اگر دریانوردی قادر نیست بر عرشه‌ی کشتی برود یا اگر اقتصاد دانی نمی‌تواند توشه‌ی خانوار خود را فراهم سازد، یا بدان سبب است که هنوز بر آن مهارتها تسلط راستین نیافته‌اند، یا علت‌های دیگری آنان را باز می‌دارد که از مهارت‌های فراگرفته شان استفاده کنند.* چون هم مهارتها و هم علت‌هایی را که استفاده از این مهارتها را مانع می‌شوند، می‌توان به گونه‌ای مشخص سنجید. آزمایش این‌که آیا شخص به‌راستی چنین مهارت‌هایی را به‌دست آورده است یا نه دشوار نیست. هنگامی که آزموده شد که آیا شخصی به‌راستی می‌داند یا

* برای نمونه، ممکن است اقتصاددان میل شدیدی به ولخرجی داشته باشد، یا دریانورد از نظر جسمانی ناتوان شده باشد.

نمی‌داند، می‌توان با او به گفت‌وگو نشست و او را آموزش داد، یا آن‌که او می‌تواند به مدد کوششهای خودش از دیگری بیاموزد. پس کوتاه آن‌که در جهان عقل جایی برای شبه اندیشمندان وجود ندارد.

به همین علتها است که می‌گوییم: اخلاق را نمی‌توان از راه ابزار بیرونی آموزند، درستی و نادرستی آن را نیز نمی‌توان با ابزار بیرونی سنجید، فقط وقتی که بیرونی نباشد می‌تواند بر دیگران تأثیر بگذارد. عقل را می‌توان با ابزار بیرونی آموزند، درستی و نادرستی آن را می‌توان با ابزار بیرونی سنجید، حتی وقتی که بیرونی نباشد می‌تواند بر دیگران اثر بگذارد.

اخلاق، بسته به کوششهای درونی فرد تعالی یا زوال می‌یابد. برای نمونه دو جوان روستایی را در نظر بگیرید که هر دو در منطقه‌ی روستایی به دنیا آمده‌اند، هر دو از استعدادهای طبیعی و خوی راستکاری برخوردارند، به نحوی که هیچ تفاوتی میان آن دو نیست. فرض کنیم که این دو برای کار یا آموزش به شهر می‌روند. در آغاز چند رفیق می‌یابند که با آنان مرتب معاشرت دارند و نزد آموزگاری درس می‌خوانند. آنان فقدان عمومی احساس انسانی را که در مردمان شهر وجود دارد، تجربه می‌کنند. این امر موجب می‌شود که به میزان زیادی پنهانی رنج بکشند. شش ماه می‌گذرد، یک سال می‌گذرد، و یکی از آن دو خوی قدیم روستایی خود را از دست می‌دهد و زیر تأثیر جادوی شهر قرار می‌گیرد، و به یک شیوه‌ی بی‌بندوبار زندگی تن در می‌دهد و بدین سان تمامی زندگی خود را ویران می‌کند. اما آن جوان دیگر هر چه بیشتر خود را می‌پروراند، رفتار او هیچ‌گاه تغییر نمی‌پذیرد و روحیه‌ی آغازین روستایی خود را نمی‌بازد. سلوک اخلاقی این دو ناگهان به اندازه‌ی آسمان و زمین از هم فاصله می‌گیرد. اگر به دانشجویان امروز در توکیو بنگرید منظور مرا درک می‌کنید.

حال اگر این دو جوان در روستاهایشان می‌ماندند، هر دوی آنان رفیقانی راستکار می‌ماندند و به صورت مردانی با فضیلت در می‌آمدند. در حالی که

یکی از آن دو در آغاز زندگیش از فضیلت به فساد گروید و دیگری رفت تا استعداد‌های خود را کمال بخشید. چرا چنین شد؟ دلیلش این نیست که این دو دارای موهبت‌های طبیعی متفاوتی هستند. مردمی که با آنان می‌آمیختند و چیزهایی که می‌آموختند به تقریب همه یکسان بود. از این رو نمی‌توان آموزش خوب یا بد را دلیل این امر دانست. پس چه چیز سبب تفاوت رفتارهای اخلاقی آن دو است؟ دلیل این که یکی تغیر کرد و دیگری خویشتن پیشین خود را نگاه داشت این نبود که فشار نیروهای وارده از بیرون بر آنان متفاوت بوده است، بلکه نیروی کوشش‌های معنویشان متفاوت بوده است، به نحوی که یکی به پس گرایید و دیگری به پیش رفت.

آن که از جوانی بی بند و بار است، دزدی می‌کند، مردم را می‌آزارد، و از هیچ شرارتی روی گردان نیست، کسی که مصاحبت خانواده و دوستان را رها می‌کند و جایی در جهان ندارد، حتی دل چنین کسی می‌تواند ناگهان دگرگون شود، از بدکرداری‌های گذشته‌ی خود پشیمان شود، و اندیشناک نسبت به رحمتی که در انتظارش هست، باقی عمر را چون شهروندی کوشا و سخت‌کوش بگذراند. اگر ما پیشینه‌ی زندگی معنوی او را دنبال کنیم، آشکارا در می‌یابیم که به دو مرحله بخش شده است. چنان که دیدیم او در طول یک زندگی، دو زندگی داشته است، مورد او را می‌توان به پیوندزدن جوانه‌ی آلو به تنه‌ی درخت هلو تشبیه کرد، چنان که وقتی جوانه می‌روید تنها می‌توان شکوفه‌های آلو را دید و هرگز نمی‌توان گمان برد که ریشه‌اش درخت هلو بوده است. به راحتی می‌توان نمونه‌های چنین افرادی را در جامعه یافت، چون نمونه‌های فراوانی از قماربازان پیشین را می‌توان دید که سرود خوانان پرهیزکار نمبوتسو^۱ گشته‌اند، یا حیل‌گران رسوایی که شهروندانی مشهور شده‌اند. به خاطر راهنمایی دیگران نیست که قلب این مردمان دگرگون

می شود. تغییر کیش آنان در بست حاصل کوششهای درونی ایشان است. چنین نمونه‌هایی را در دوران باستان نیز می‌یابیم. کوماگایی نائوزانه^۱ پس از کشتن آتسوموری^۲ در جنگ به آیین بودا گروید، و یک شکارچی پس از آن‌که میمون آبستنی را با تیر کشت برای همیشه از شکار دست کشید. هنگامی که کوماگایی به آیین بودا گروید از هواخواهان نمبوتسو گردید و دیگر نخواست آن جنگجوی درنده‌خوی قدیم باشد. و وقتی که شکارچی تفنگ خود را کنار انداخت و دسته‌ی خیش را در دست گرفت، کشاورزی صلح‌جو گردید و دیگر نخواست آن‌گونه که عادت داشت قاتل موجودات زنده باشد. این دگرگونیهای دل تنها در یک آن صورت گرفت، آن هم نه به‌خاطر موعظه‌ی دیگران بلکه به‌خاطر کوششهای درونی خود فرد. فقط مویی فضیلت را از فساد جدا می‌سازد.

اما مورد عقل به کل تفاوت دارد. انسانها نادان به دنیا آمده‌اند. اگر چیزی نیاموزند، از مرز نادانی فرار نخواهند گذشت. اگر یک کودک تازه به دنیا آمده در کوهستانی متروک رها شود، حتی اگر آن قدر خوشبخت باشد که زنده بماند، از نظر عقل تفاوت چندانی با یک جانور نخواهد داشت. یک نمونه‌ی دیگر، بلبل می‌تواند آشیانه‌ای بسازد. اما چیره‌دستیهای از این نوع برای نسلی از آدمیان ناممکن می‌بود چنانچه هیچ آموزشی نمی‌یافتند. عقل بشر در بست متکی به آموزش است. هنگامی که شخص شروع به یادگیری می‌کند، محدودیتی برای پیشرفت بالقوه‌ی او وجود ندارد. وقتی که پیشرفت به دست آمد، امکان بازگشت وجود ندارد، اگر دو جوان با استعدادهای مشابه طبیعی شروع کنند و هر دو را بیاموزانید، آنان با هم پیشرفت می‌کنند. اگر یکی تندتر از دیگری پیش برود، به سبب آن است که یا از نظر تواناییهای طبیعی با هم تفاوت دارند، یا که آموزش یکسانی نیافته‌اند، یا که یکی با پشت‌کار بیشتری

1. Kumagai Naozane

2. Atsumori

از دیگری درس می‌خواند. صرف‌نظر از این‌که شرایط چه باشد، نمی‌توان به زور کوششهای درونی به معرفت دست یافت. قمارباز دیروزی می‌تواند مؤمن مقدس امروزی بشود، اما عقل بشری نمی‌تواند جدا از چیزهای بیرونی یک شبه دگرگون شود. یا، گرچه دانشجوی جدی پارسال می‌تواند امسال جوان عیاشی از آب درآید که همه‌ی نشانه‌های فضیلت پیشین خود را از دست داده باشد، اما هنگامی که شخصی به معرفت دست می‌یابد، آن را نمی‌بازد مگر این‌که دچار نسیان گردد. منسیوس از یک انرژی جهانی سخن می‌گوید.^۱ از اشراق آنی سخن می‌گوید که موجب بازده‌های فراوان یا یک انرژی جهانی می‌گردد. هنگامی که وات ماشین بخار را اختراع کرد و آدام اسمیت برای نخستین‌بار قانونهای اقتصادی را تنظیم کرد، به‌تنهایی در تاریکی ننشسته بودند و اشراق آنی را تجربه نمی‌کردند. کار آنان حاصل سالهای دراز مطالعه‌ی علوم فیزیکی بود که توانستند آن نتیجه‌ها را به‌دست آورند. حتی اگر شما یک بودی‌دارما* را برای نود سال در برابر دیواری بنشانید، هرگز نخواهد توانست ماشین بخار یا تلگراف را اختراع کند. بگذارید دانشمندان کنونی که به مطالعه‌ی دوران باستان می‌پردازند هزاران جلد از نوشته‌های باستانی چین و ژاپن را بخوانند، و بگذارید روشهایی عالی برای حکومت کردن بر مردم از راه نیکوکاری معنوی و اقتدار از خود بسازند، با این همه آنان هنوز نمی‌دانند چگونه باید امور سیاسی و اقتصادی را به‌گونه‌ای که در جهان نو عمل می‌شود، اداره کنند. به‌همین سبب است که می‌گوییم برای پیشرفت در زمینه‌ی عقل ناگزیر باید آموخت، اما وقتی که عقل به‌دست آمد، از دست نمی‌رود، در حالی که اخلاق را دشوار می‌توان آموزاند

1. Chu Ssi

* Bodhidharma، شخصی است که با وظیفه‌شناسی قانون و نظم کیهانی را در زندگیش مراعات می‌کند، رفتاری درست دارد و در ذات خود روشنی یافته است. م.

و دشوار می توان آموخت، اما به زور کوششهای درونی، فرد می تواند ناگهان به پیش برود یا به همین سان ناگهان آن را از دست بدهد.

آموزگاران امروزی اخلاق می گویند که اخلاق بنیاد همه ی امور بشری و پیش شرط هر نوع اقدام بشری است. آنان می گویند که اگر کسی فضیلت شخصی خود را پروراند، قادر به انجام دادن هر کاری خواهد بود. از این رو باید پیش از هر کار دیگر و حتی به بهای هر چیز دیگر، اخلاق را آموزاند و آموخت. زیرا وقتی که اخلاق پرورش یابد بقیه ی امور خود به خود درست خواهد شد. آنان می گویند جامعه ای که آموزش اخلاقی ندارد، نمی تواند ببیند به کجا می رود، و به شخصی می ماند که در شب تاریک فانوس ندارد. آنان می افزایند که تمدن غرب حاصل آموزش اخلاق است، و این که تمدنهای نیمه توسعه یافته ی آسیا و وضعیت هنوز ابتدایی افریقا بدین گونه اند، در بست به علت سطح رشد اخلاقی هر یک از آنهاست. آموزش اخلاق بسان درجه ی دماست، و تمدن بسان دماسنج که به وسیله ی آن می توان درجه ی دقیق سطح فضیلت را یافت. در نتیجه این آموزگاران اخلاق بر بی اخلاقی مردم مویه می کنند و از فقدان نیکی در آنان اندوهگین هستند. برخی پیشنهاد می دهند که مسیحیت به ژاپن آورده شود، و برخی دیگر از احیاء آیین شینتو یا آیین بودا حمایت می کنند. پیروان آیین کنفوسیوس راه حل های خود را دارند، دانشمندان مکتب آموزش ملی نیز راه حل های خود را دارند، و جدال های تلخ و طولانی در میان آنان همچنان ادامه دارد. آنان به چنان شیوه ی دیوانه واری بر نابسامانی های جامعه زاری می کنند که گویی آتش یا سیل در حال ویران کردن خانه های ما است. این همه جنون به چه خاطر است؟

من به چیزها به شیوه ای به کل متفاوت می نگرم. ما نباید از نمونه های افراطی سخن بگوییم و گفت و شنود خود را محدود به آنها بکنیم. چنان چه از فقدان مطلق نیکویی سخن بگوییم و معیار خود را اخلاق بگیریم، و بیندیشیم که باید چنین مردمی را نجات بدهیم، البته به نظر خواهد رسید که با موقعیتی

اضطراری روبه‌رو هستیم. اما به کار بستن درمان برای فقط یک حوزه‌ی نکوهیده، هنوز به معنای حل کردن همه‌ی نابسامانیهای جامعه نخواهد بود، درست بسا آن است که از دست به دهان زیستن را تمامی اقتصاد زندگی بشری بدانیم. اگر ناچار می‌بودیم بحثها را با در نظر گرفتن نمونه‌های افراطی به انجام برسانیم، در این صورت حتی آموزش اخلاقی نیز بی‌تأثیر می‌شد. فرض کنید برای یک لحظه ناچار می‌بودیم فقط آموزش اخلاقی را پایه‌ی تمدن قرار دهیم و می‌بایست تمام مردم جهان را واداریم به جز کتاب مقدس مسیحیان هیچ چیز دیگر نخوانند، آن وقت چه می‌شد؟ یا اگر اندیشه‌ی «عدم آموزش» مکتب زن^۱ را ترویج می‌دادیم آیا حاصلی جز بی‌سوادی برای همه‌ی افراد ملت می‌داشت؟ آیا اگر مردم بنا به عادت کوچی‌کی^۲ و پنج اثر باستانی را بخوانند و فضیلت‌های فتودالی را فرا بگیرند، اما حتی ندانند گذران زندگانی خود را چگونه فراهم آورند، می‌توان آنها را با تمدن نامید؟ آیا اگر مردم آرزوها و عاطفه‌های خود را از میان بردارند و ریاضت کشانه بزنند بی‌آن‌که نسبت به جهان بشر معرفتی داشته باشند، باید آنها را مردمی روشن‌اندیش بنامیم؟

در کنار جاده‌ها مجسمه‌ی سه میمون را می‌توان دید، یکی چشمش را، یکی دهانش را و سومی گوشه‌هایش را بسته است. یکی معرف ندیدن، دیگری معرف سخن نگفتن و سومی معرف نشنیدن است و گمان می‌شود که این هر سه، شکیبایی را می‌نمایانند. پیرو این اندیشه، چشمها، دهان و گوشهای آدمی مجرای بی‌اخلاقی هستند، گویی که وقتی خدا آدم را می‌آفریند ابزارهای بی‌اخلاقی به او می‌دهد. اما اگر چشمها، گوشها یا دهان را دارای عیب بدانیم، پس شرارت می‌تواند با دستها و پاها نیز صورت بگیرد: در نتیجه یک آدم ناشنوا، گنگ و نابینا را هنوز نمی‌توان صد درصد آدم خوبی دانست، توصیه

1. Zen

2. Kojiki

می شود که او را از چهار دست و پا نیز بی بهره کنند. یا شاید خردمندانه ترین روش آن باشد که چنین موجود بی فایده ای به هیچ روی آفریده نشود، یا این که نسل بشر از روی کره ی زمین برداشته شود. آیا می توان گفت که هدف از آفرینش این است؟ دست کم، من تردیدهای خود را دارم. با این حال آنان که در کتاب مقدس مسیحیان غور می کنند یا هواخواه تعلیم مکتب زن درباره ی عدم آموزش هستند یا فضیلت های فئودالی را می ستایند یا عاطفه ها و آرزوهای جسمانی خود را از میان بر می دارند، همگی ایمانی تزلزل ناپذیر به آموزش های اخلاقی دارند. حال دلیل ندارد مردمی را که ایمان تزلزل ناپذیر به یک آموزش دارند صرف نظر از این که تا چه حد ممکن است نادان باشند، به عنوان مردمی بد محکوم کنیم. انتقاد از نادانی آنان مسئله ای است مربوط به عقل آنان و ربطی به اخلاق ندارد. پس در نتیجه اگر بخواهیم به مدد نمونه های افراطی استدلال خود را بنا نهیم، تا حدی که به آموزش اخلاقی مربوط می شود هر کسی را که فاقد فضیلت خصوصی است آدمی بد می نامند، و هدف آموزش اخلاقی در بست این است که از شمار مردمان بد در جهان بکاهد. با این حال اگر ما بررسی گسترده و دقیقی از کارکردهای قلب انسانی به عمل آوریم و اثرهای آن را به دقت بنگریم، حق داریم که برابر گرفتن تمدن را با کاستن شمار مردمان بد در جهان، قبول نکنیم.

اگر ما میزان فضیلت خصوصی مردم روستایی و مردم شهری امروز را برآورد کنیم، دشوار بتوان آشکارا گفت که کدام یک دارای بیشترین افراد اخلاقی است. با این حال پیرو افکار عمومی به نظر می رسد که مردم بر این عقیده اند که روستاییان آدمیانی ساده اند. حتی اگر برخی با این نظر موافق نباشند، کسی نیست که ساکنان شهر را با فضیلت تر از ساکنان روستا بداند. بسان آن می ماند که روزگاران باستان را با روزگاران جدید، و کودکان را با بزرگسالان مقایسه کنیم. اما هنگامی که درباره ی تمدن گفت و گو می شود، همگان شهرها و روزگاران جدید را دارای تمدن بیشتر می دانند. از این رو

تمدن چیزی نیست که بتوان سطح آن را از شمار مردمان بد در جامعه دریافت. این دلیل روشنی است که فضیلت خصوصی به‌تنهایی اساس تمدن را نمی‌سازد، با این حال خردمندانی که به منش اخلاقی عقیده دارند گفت‌وگو را از همان آغاز در مرز افراط متوقف می‌کنند و به تفکر عینی مجالی نمی‌دهند. آنان نظری یکسویه دارند. نه از گستردگی تمدن و نه از پیچیدگی آن اطلاعی دارند، نه می‌دانند کارکرد آن چگونه است و نه می‌دانند چگونه پیش می‌رود، نه پیچیدگی ذهن بشری را حتی به‌میزان اندک درک می‌کنند، نه از تفاوت میان حوزه‌های عام و خاص معرفت و فضیلت آگاهی دارند و نه از این‌که مکمل یکدیگرند و با هم همسویی دارند، نمی‌دانند پیش از آن‌که به دآوری بنشینند چگونه کل موضوع را بیازمایند؛ تنها هدفشان این است که از شمار مردمان بد در جامعه بکاهند — اما به بهای آن‌که شهرها را به روستاهای ساده تبدیل کنند، بزرگسالان را کودک کنند، و موجودات انسانی را به هیأت میمونهای سنگی درآورند.

البته در نهایت، شینتو، آیین بودا، کنفوسیوس‌گرایی و حتی مسیحیت بنا به طبیعت خود بدین‌گونه سرکوبگر نیستند. با وجود این اگر ما به شیوه‌هایی که اینها به عامه‌ی مردم منتقل شده‌اند بنگریم، یا به چگونگی احساس مردم به‌هنگامی که زیر سلطه‌ی آموزشهای آنها قرار گرفته‌اند، می‌بینیم که چنین سوء استفاده‌ای اجتناب‌ناپذیر است. می‌توان این پدیده را با وضعیت شخصی که معده‌اش اسید فراوانی ترشح می‌کند مقایسه کرد: هر آن‌چه که می‌خورد یا می‌نوشد تبدیل می‌شود به اسید، و از غذا نمی‌تواند بهره‌برد. به غذا یا نوشابه نمی‌توان ایراد گرفت، آن شخص وضعیت سخت دارد. دانشمندان باید راجع به آسیبهایی که از شیوه‌های آموزش بر می‌آید واکنش نشان دهند.

چرا خردمندانی که به اخلاق باور دارند بر بی‌اخلاقی در جهان چنین مویه می‌کنند؟ در تحلیل نهایی باید بدین سبب باشد که عقیده دارند تمامی مردمان بد هستند و از این‌رو باید آنان را نجات دهند. این نوع نگرانی مادر بزرگانه

به راستی تکان دهنده است، اما اگر افراد عادی را ببینیم کسانی که در سراسیمگی گناه قرار گرفته‌اند، این کار فقط طرزی از سخن گفتن است تا بتوان مردم ساده را زیر تأثیر قرار داد. الزاماً نباید آن را به معنای بیان حقیقت گرفت. هیچ کس نیست که در سراسر زندگیش کاملاً بد باشد. هیچ کس نیست که، صرف نظر از این که تا چه حد شریف است، معصوم باشد و هیچ گاه خطایی نکرده باشد، و به عکس، هیچ آدم بدی نیست که هیچ گاه کار خوبی از او سر نزده باشد. اگر قرار می‌بود که شرایط زندگی بشری را بسنجیم با آمیزه‌ای از خوب و بد روبه‌رو می‌شدیم که به احتمال خوبی بر بدی برتری دارد. به علت برتری خوبی است که تمدن به پیش رفته است. و بی‌تردید همه‌ی این کردارهای فضیلت‌آمیز منحصرأ از قدرت آموزش اخلاقی ناشی نشده‌اند. این امر گواه آن است که اگر نقشه‌های مردم فریب همواره با موفقیت روبه‌رو نشده‌اند، کوششهایی هم که برای خوب ساختن مردم صورت گرفته‌اند همواره موفقیت‌آمیز نبوده‌اند.

در درازمدت نیک و بد قلب بشر بستگی دارد به کوشش شخصی خود فرد. نیک و بد چیزی نیست که شخص دیگری به رایگان بدهد یا بستاند. در روزگاران باستان حتی پیش از آن که چنین آموزشهایی متداول شوند مردمان نیکی وجود داشتند، به علاوه‌ی اکثریت کودکان که هنوز به سن عقل نرسیده‌اند و درست کارند، بنابراین طبیعت بشر به‌طور کلی خوب است. هدف اصلی آموزش اخلاقی فقط عبارت از این است که سدی در برابر رشد طبیعی این نیکی ایجاد نشود. تأکید بر قانونهای اخلاقی برای خانواده و دوستان مستلزم این نیست که چیزی را که آنان بنا به طبیعت ندارند، به آنان بدهیم، بلکه شامل این است که به آنان بیاموزیم چگونه هر آنچه را که مانع گرایشهای نیکشان می‌شود، از سر راه برداریم و هدایتشان کنیم که از راه کوشش به نیکی خودشان دست بیابند. بدین سان اخلاق چیزی نیست که فقط از طریق قدرت آموزش بشری به بار بنشیند. نیکی باید از کوششهای شخصی

آموزندگان فوران کند. از این گذشته رفتار به اصطلاح فضیلت‌آمیز همان فضیلت انفعالی خصوصی است که در آغاز این فصل به آن اشاره کردم. از آن‌جا که فضیلت فقط به این معنا است که فرد زندگی خود را به‌طرز حرص، رفاه و شهرت شخصی اختصاص دهد، و صداقت در اندیشه، کلام و عمل را رعایت کند، در نتیجه در برابر سختیهای زندگی روح بردباری را می‌پروراند. بردباری در برابر سختیهای زندگی نادرست نیست. به گونه‌ای مقایسه‌ناپذیر بهتر از بی‌اخلاقی و حشمتناکی است که در حرص، دروغ‌گویی، دزدی و لجام‌گسیختگی کامل وجود دارد. باین حال میان خوبی ناشی از بردباری در برابر سختیهای زندگی از سویی و بدی چنین بی‌اخلاقی فرومایه‌ای از سوی دیگر، درجات بسیار متفاوتی از رفتار اخلاقی یافت می‌شود.

در آغاز این فصل عقل و اخلاق را به چهار مقوله بخش کردم، اما اگر ناچار می‌بودم همه‌ی تفاوت‌های ظریفتر را فهرست کنم، این بخش‌بندی تقریباً بی‌نهایت ادامه می‌یافت. همچنان که اگر خوب و بد را به دو قطب متضاد گرمترین تابستان و سردترین زمستان تشبیه کنیم، میان این دو شمار نامحدودی از تغییرات درجه‌ی حرارت می‌تواند وجود داشته باشد. اگر ناچار می‌بودیم برای آدمی شرایطی فراهم آوریم که استعداد‌های طبیعی خود را به کمال برساند، بدترین آدم شیوه‌های بد خود را دور می‌انداخت و به‌سوی مرحله‌ی به مراتب عالی‌تری پیش می‌تاخت. آیا فقط به‌خاطر آن‌که شخصی به فکر این نیست که بدزدد و دروغ بگوید، کافی است که او را با فضیلت بدانیم؟ دوری گزیدن از دزدی و دروغ‌گویی را به‌تنهایی نمی‌توان در شمار کردارهای با فضیلت انسان به حساب آورد. انسانی که مرتکب کردارهای وخیم و دور از اخلاقی چون حرص، آزمندی، دروغ‌گویی یا دزدی شده است، در واقع انسان نیست. جامعه باید کسی را که چنین گرایشهای شریری را در دل خود می‌پروراند، خوار بشمارد و اگر در کردار ظاهری خود چنین گرایشهایی را تجلی دهد، قانون باید او را به کیفر برساند. در این مورد باید

ارتباط علت و معلول را روشن گردانند: ابزار اصلاح کردن بدی جنبه‌ی خارجی دارد، در حالی که ابزار ترغیب کردن به خوبی جنبه‌ی درونی دارد. اما اگر فقط سعی و پشت‌کار جهت رعایت اخلاق خصوصی را بیاموزانیم و آدمی را که موجودی معنوی است، واداریم از گناهان تنزل دهنده‌ی بشری بپرهیزد - و این امر را والاترین وضعیت انسانی بدانیم - در نهایت به معنای آن است که آدمی را خوار گردانیده‌ایم، او را سرکوب کرده‌ایم و در خصوصیات درونی او مداخله کرده‌ایم.

هنگامی که روح یک شخص سرکوب گردد، دشوار می‌تواند آن را بعدها در زندگی باز یابد. پیروان فرقه‌ای ایکو^۱ که خود را مردمانی فانی و ضعیف می‌دانند به قدرت آمیدا بودا^۲ متکی هستند، به قصد دوباره در سرزمین پاک به جز آن که کمک آمیدا را التماس کنند و سرود نمبوتسو را از صمیم قلب بخوانند، کاری نمی‌کنند. پیروان آیین کنفوسیوس سرخوش با طریقت کنفوسیوس و منسیوس، کاری ندارند جز آن که آثار کلاسیک را بارها بخوانند. دانشمندان مکتب آموزش ژاپنی همه‌ی نیروی خود را وقف گردآوری متنهای باستانی شینتو می‌کنند. دانشمندان مکتب دانش غربی در زمینه‌ی آموزشهای مسیحیت پیشرفت می‌کنند، اما دیگر مطالعات را به فراموشی می‌سپرند. اینان کاری نمی‌کنند جز آن که فقط کتاب انجیل را بخوانند. همه‌ی اینان بسان پیروان فرقه‌ی ایکو می‌مانند. راست است که این مکتبها در نتیجه‌ی اعتقادات و تهذیب فردی تا حدی که رفتارها و عاداتها را به گونه‌ای مؤثر بهبود می‌بخشند برای جامعه فایده دارند. از این رو دلیلی ندارد که آنها را در حد چیزهای بی فایده محکوم کنیم. اگر تمدن را به باری تشبیه کنیم که از معرفت و فضیلت ترکیب شده است، باری که همه‌ی شهروندان باید آن را به دوش بکشند، در این صورت اعتقاد شخصی و پرورش اخلاق به دوش

1. Ikkō

2. Amida Buddha

گرفتن یک لنگه از این بار می‌شود، بدین سبب نمی‌توان همه‌ی تقصیرها را متوجه آنها دانست. با این حال به سبب آن‌که تنها کارشان این است که به مسئله‌ی اعتقاد می‌پردازند و به هیچ کار عملی دست نمی‌زنند، پذیرای انتقاد می‌شوند. آنان به مردمی می‌مانند که مغز دارند اما فاقد یاخته‌های عصبی هستند، مانند مردمی که مغز خود را رشد می‌دهند اما از دستهایشان استفاده نمی‌کنند. نتیجه‌اش این است که آنان به بلوغ که تقدیر انسان است دست نمی‌یابند و استعدادهای طبیعی خود را به کمال نمی‌رسانند.

همان‌طور که گفتم فضیلت خصوصی چیزی نیست که به سادگی بتوان با یاری دیگری آن را رشد داد. حتی اگر با کمک دیگری رشد یابد، نمی‌تواند بدون کمک عقل در خدمت هدفی درآید. فضیلت وابسته به معرفت است، و برعکس. اخلاقی که نسبت به امور دیگر جاهل باشد، برابر است با نداشتن اخلاق. برای اثبات این ادعا نکته‌ی زیر را شاهد می‌گیرم. چرا دانشمندان کنونی، مسیحیت را سودمند ولی آیین شینتو، آیین کنفوسیوس را بی‌ربط می‌دانند؟ آیا به این دلیل است که یکی درست است و دیگری نادرست؟ جسارت آن را ندارم که درباره‌ی این موضوع داوری کنم - هدف نوشته‌ی کنونی این نیست - از این رو از آن درمی‌گذرم و به بحث راجع به درجه‌ی تأثیر این آموزشها بر دل مردمان می‌پردازم.

اگر کسی به دقت بنگرد، می‌بیند که مسیحیت همواره اثری نیرومند ندارد. نمونه‌های هیئت‌های اروپایی که به جزیره‌های مختلف اقیانوس آرام و دیگر سرزمینهای بدوی می‌روند و ساکنان بومی آنها را به کیش خود درمی‌آورند، بی‌شمار است. با وجود این تا به امروز هنوز ساکنان بومی همچنان راه خود را ادامه می‌دهند، و وضع تمدن آنان را نمی‌توان با وضع تمدن اروپا قیاس کرد. بومیان برهنه که تفاوت میان شوهر و زن را نمی‌دانند، گله‌وار در کلیساهای گرد می‌آیند، بچه‌هایی که از ازدواجهای چند همسری به دنیا آمده‌اند با غسل تعمید به دین مسیحی درمی‌آیند، اما این امر از حد ظاهری فراتر نمی‌رود.

موارد نادری که پیشرفتی متمدن در این سرزمینها صورت می گیرد همواره به ادبیات و هنرهای وابسته است که این هیئتها انتقال داده اند، و این امر فقط حاصل آموزش مذهبی نیست. مذهب را فقط باید یک امر ظاهری بیرونی به حساب آورد.

بگذارید به این موضوع از منظر دیگری بنگریم. مردم ژاپن - که با آموزشهای شینتو، کنفوسیوس و بودا تربیت شده اند - نه به کلی غیر متمدن هستند و نه به کلی بی اخلاق. شمار فراوانی از مردم درستکار در این سرزمین وجود دارد. از این رو آموزشهای شینتو، آیین کنفوسیوس و آیین بودا بدون فایده نیستند و مسیحیت تنها آموزش سودمند نیست. بنابراین پس چرا باید مسیحیت تنها آموزش سودمند نیست. بنابراین پس چرا باید مسیحیت را برانگیزاننده ی تمدن دانست و آن سه دیگر را نامربوط؟ اندیشه های دانشمندان درباره ی این موضوع به نظر غیر قابل دفاع می آید.

به نظر می رسد که استدلال آنها بر این عقیده استوار گشته است که چون مسیحیت در کشورهای متمدن اجرا می شود پس باید همدوش تمدن راه ببیماید، در حالی که آن سه دیگر که در کشورهای غیر متمدن به کار بسته می شوند نمی توانند همپای تمدن پیش بروند. با این حال، دلیل این که یکی متناسب تر از آن سه دیگر است بستگی به قوت و ضعف خود آموزشها ندارد؛ بستگی دارد به درجات متفاوت عقل که این آموزشها را می آراید و درخشندگی آنها را می افزاید.

در غرب، مسیحیان هوای تمدن را استنشاق می کنند. به ویژه آن که آموزگاران شان فقط انجیل را نمی خوانند. آنان آموزش مدرسه ای دیده اند، هم در ادبیات و هم در هنرها مهارت یافته اند. از این رو کسی که می تواند مبلغ مسیحی در سرزمینی دور افتاده بشود، در عین حال می تواند قانون را نیز در کشور خود به کار بندد. کسی که امروز قانون را در کلیسای خود تشریح می کند، فردا می تواند به مدرسه ای برود و در آنجا تدریس کند. کسی که هم

در امور مذهبی و هم در امور دنیایی تربیت شده است، می‌تواند هم آموزه‌ی مسیحیت و هم دانش دنیایی را بیاموزاند و بدین‌سان مردمان را به قلمرو خود زاهنمایی کند. در نتیجه فعالیت‌های او در تضاد با تمدن نیست. علت این‌که مردم آموزش‌های او را خوار نمی‌شمردند فقط این نیست که مردم به ده فرمان اعتقاد دارند، بلکه آنان همچنین عقیده دارند که فعالیت‌های او، که به هیچ روی بی‌اهمیت نیستند، رشد تمدن مدرن را یاری می‌دهند. این مبلغان مسیحی را از دانش‌ها و مهارت‌هایشان محروم سازید و آنان را بسان راهبان کوهستانی ما درآورید، و هرچند از نظر رفتار درستکار، هرچند از نظر شخصی مقدس باشند، حتی اگر عهد جدید و قدیم را از صبح تا شام از بر بخوانند، آیا مردی متمدن به آموزش‌های آنان اعتقاد خواهد آورد؟ بله، ممکن است گاه‌گاه چند روستایی جاهل را، از آن نوعی که دانه‌های تسبیح را می‌گردانند و سرود نمبوتسو می‌خوانند به‌سوی خود بکشند. در نظر چنین مردمی میان مسیح، کنفوسیوس، بودا یا آماتراسو-او-میکامی^۱ تفاوتی وجود ندارد. در نظر این عابدان، روباهان و گورکنان همه در حکم خدایان و بودایان‌اند. از آموزش دادن به مردمی جاهل که وقتی سرود سوتراها^۲ را می‌شنوند، اشک می‌فشانند و حتی آن را نمی‌فهمند، چه طرفی می‌توان بست؟ با این ترتیب مطمئناً امر تمدن را به پیش نمی‌برید. اگر مسیحیت ناچار می‌بود به این مردم جاهل و تربیت‌نیافته بپردازد، با آنان بحث کند، به آنان توضیح دهد، حتی به عنوان انگیزه، پولی به آنان بدهد تا آن‌که سرانجام برخی از آنان پیرامون مسیحیت گرد آیند، نتیجه‌اش فقط این می‌بود که فرقه‌ای مسیحی در درون آیین بودا پدید آید. چنین مردمی را نمی‌توان نتیجه‌ی مورد نظر روشنفکران دانست.

1. Amaterasu- O- mikami

۲. Sutra، خطبه‌ی بودا. م.

روشنفکران باید آشنایی آموزگاران آموخته و چند جنبه‌ای مسیحی را در نظر داشته باشند تا آن‌که همراه با مذهبشان، ادبیات و هنرهایشان را نیز بیاموزند و از این راه تمدن خود ما را به جلو برانند. ادبیات و هنرها امور عقلی‌اند و آموزش آنها الزاماً در انحصار آموزگاران مسیحی نیست. اینها را می‌توان از هر کسی آموخت به شرط آن‌که عقل داشته باشد. از این‌رو روشن‌فکرانی که مسیحیت را سودمند اما شینتو، آیین کنفوسیوس و آیین بودا را بی‌اهمیت می‌دانند در اشتباه هستند. البته من به هیچ‌روی مخالف آموزگاران مسیحی نیستم. تا وقتی که فردی عقل دارد، تفاوتی کیفی میان آموزگار مسیحی و آموزگار عادی نمی‌گذارم. تمام دلوپسی من این است که همگان بتوانند آموخته، با استعداد و درستکار باشند. اگر در ژاپن به‌جز آموزگاران مسیحی هیچ فرد درستکاری یافت نمی‌شد، در آن صورت البته می‌بایست فقط آن را آموزگاران خود گردانیم و همه چیز را از آنان فرا بگیریم. اما انحصار افراد درستکار در اختیار مسیحیت نیست. در این جهان پهناور باید بسیاری نجیب‌زادگان آموخته و درستکار وجود داشته باشد. بگذار هر کس برای خود از میان آنان یکی را برگزیند. در این صورت چرا ما باید به مسیحیت تمایل داشته باشیم؟

به هر حال سودمند بودن یا ناسودمند بودن را نباید بخش ذاتی هر آموزشی دانست. ارزش هر آموزشی بستگی به درجه‌ی عقل مردمانی دارد که به آن باور دارند. هم آموزش مسیح و هم آموزش بودا اگر به ابلهان واگذار می‌شد فقط در خدمت هدف ابلهان در می‌آمد. شینتو، آیین کنفوسیوس و آیین بودا در حال حاضر درست به این خاطر بی‌اهمیت هستند که آموزش آنها در دست روحانیان کنونی شینتو، راهبان بودایی و حکیمان کنفوسیوسی قرار گرفته است. اگر این مردمان به‌خوبی تربیت می‌یافتند — می‌دانم که توقعش بیش از حد است — و اگر می‌توانستند آموزش خود را با ادبیات و هنرها بیارایند چنان‌که وقتی آموزشهایشان را شرح می‌کنند شنوایی فرهیختگان را

به دست آورند، بر ارزش آموزه‌هایشان صد برابر می‌افزودند. آری، حتی می‌توانستند مایه‌ی رشک دیگران شوند!

اگر از استعاره مدد بجویم، آموزش بسان وسیله‌ی برش است و مردم کشوری که آموزش می‌یابند بسان صنعتگر هستند. حتی اگر وسیله‌ی برش تیز باشد، چنان چه در دست صنعتگری بی‌عرضه قرار گیرد، بی‌فایده است. فضیلت نیز برای به‌ثمر رساندن نقشی تمدن ساز اگر در اختیار مردمی قرار گیرد که حتی قادر به خواندن نباشند بی‌فایده خواهد بود. با جرأت می‌گوییم که حکیمان اخلاق درباره‌ی بی‌عرضگی صنعتگر داوری نادرست کرده‌اند و تمامی تقصیر را به گردن کندی وسیله انداخته‌اند.

به همین سبب است که می‌گوییم فضیلت خصوصی درخشندگی خود را از طریق عقل جلوه‌گر می‌سازد. عقل است که فضیلت خصوصی را رهنمون می‌گردد و ثمره‌های نیکویی برای آن تضمین می‌کند. جز این که معرفت و فضیلت دست در دست هم بروند، دشوار می‌توان انتظار داشت که جامعه متمدن شود.

گرچه قصد ندارم راجع به مزیت‌های نسبی رایج کردن مذهبی جدید در این جا دوباره به بحث پردازم، زیرا که به این موضوع اشاره شده است، فقط مایلم چند کلمه‌ای گذرا درباره‌ی آن بگویم. هنگامی که در جستجوی چیزی هستیم، می‌کوشیم چیزی را که به کل فاقد آن هستیم، یا چیزی را که نیاز بیشتری بدان داریم، به دست آوریم. اگر کسی در جستجوی دو چیز باشد و باید تصمیم بگیرد که به کدام یک از آن دو نیاز فوری‌تر دارد، باید نخست موجودی خود را واریسی کند و سپس ببیند کدام را اصلاً ندارد، یا آن که کدام را کمتر دارد. مسئله این نیست که یکی را بجوید و دیگری را غیر ضرور به حساب آورد، زیرا هر دوی آنها ضروری‌اند، اما در این جا مسئله این است که کدام یک فوری‌تر است. پیشتر گفته‌ام که تمدن، نشان خارجی معرفت و فضیلت تمامی یک ملت است. همگان تصدیق می‌کنند که تمدن ژاپن با تمدن

کشورهای غرب برابر نیست. اگر چنین است پس بدین معناست که مردم در این جا از نظر معرفت و فضیلت کمبود دارند. این دو، چیزهایی هستند که ژاپن باید بجوید تا تمدن را اخذ کند. بنابراین، جز آن پژوهشگران تمدن درباره‌ی تمامی چشم‌انداز ملی به بررسی پردازند و میزان موجودی هر یک از آن دو را بسنجند، به نحوی که بتوانند بگویند در حال حاضر از کدام یک فراوان وجود دارد و از کدام یک اندک، قادر نخواهند بود راجع به این که نیاز به کدام یک فوری تر است، داوری کنند.

حال، آدم نباید خیلی باهوش باشد تا بفهمد که در ژاپن کمبود اخلاق وجود ندارد، در حالی که عقل اضافی نیز یافت نمی‌شود. شاهد فراوان می‌توان آورد تا این ادعا را ثابت کند، اما نیاز نیست که سیاهه‌ای از همه‌ی آنها درست کنیم. اجازه دهید فقط یکی دوتای از آنها را مثال بیاورم.

آموزش اخلاقی متداول در ژاپن از آیین شینتو، آیین کنفوسیوس و آیین بودا ناشی می‌شود، در حالی که در غرب از مسیحیت نشأت می‌گیرد. همه‌ی اینها دقیقاً چیز واحدی را نمی‌آموزند، با وجود این از نظر تعاریف خوب و بد آن قدرها هم با یک دیگر تفاوت ندارند. در شرق یا غرب، برف سفید است و زغال سیاه. همچنین در امور مربوط به آموزش اخلاق، دانشمندان شرق و غرب هر دو با حرارت آموزشهای خود را ارائه می‌دهند، گاه کتابهایی می‌نویسند، گاه در جدلهایی پایان‌ناپذیر به آموزشهای دیگر حمله می‌برند. فقط از محتوای این جدلها می‌توان دریافت که تفاوت بزرگی میان آموزشهای شرق و غرب وجود ندارد. در واقع جدل فقط میان دو حریف هم‌قوه بر می‌خیزد. شما هیچگاه نبردی میان گاو و گربه نمی‌بینید، هیچگاه نمی‌شنوید که کشتی‌گیری با پسر بچه‌ای مسابقه بدهد. هنگامی که پیکاری در می‌گیرد، معمولاً میان دو حریف هم‌زور است. مسیحیت مذهبی است که غربیان آن را می‌آریند و با ابزار عقل از آن نگهداری می‌کنند. شینتو، آیین کنفوسیوس یا آیین بودا نمی‌توانند با ظرافت و پرداخت استادانه‌ی مسیحیت

به زور آزمایی برخیزند. با این حال مبلغان مسیحی که به ژاپن می‌آیند، با حرارت آموزش خود را ارائه می‌دهند، شینتو، آیین کنفوسیوس و آیین بودا را طرد می‌کنند و می‌کوشند به‌زور موضعی برای خود جا اندازند. درست همین‌کار حملات متقابل حکیمان شینتویی، کنفوسیوسی و بودایی را برمی‌انگیزاند. چه چیز این محاجه و مشاجره‌ی لفظی را ممکن می‌سازد، مگر نه این واقعیت که آموزش اخلاقی غرب نه گاو است و نه کشتی‌گیر، و آموزش‌های ژاپن نه گربه است و نه پسر بچه؟ به بیان دیگر هر دو آموزش اخلاقی شرق و غرب در واقع هم‌قوه‌اند.

نگرانی عمده‌ی من در این‌جا این نیست که درباره‌ی این‌که کدام طرف بهتر است به بحث بپردازم، اما می‌توانم خاطر نشان سازم که ما ژاپنیان نیز ارزش‌هایی اخلاقی داریم که زندگی خود را با آنها می‌گذرانیم. بنابراین وقتی درباره‌ی این مسئله بحث می‌کنیم که چه کسی چه حد فضیلت خصوصی دارد، هیچ‌کس نباید نتیجه بگیرد که الزاماً ما نسبت به غرب دست دوم هستیم. زیرا اگر از نظریه به واقعیت روی آوریم. می‌توانیم در میان ما ژاپنیان ناروشن‌اندیش افرادی بیابیم که از نظر اخلاقی به مراتب برتر از آن کسانی‌اند که در غرب می‌توان یافت. بنابراین بررسی میزان فضیلت در کشور ما در مجموع ممکن است نشان دهد که ما به نسبت دارای کمبود هستیم، اما این کمبود ابعاد بحرانی نیافته است.

ولی مورد عقل چیزی است به کل متفاوت. اگر ما سطح عقل ژاپنیان و غربیان را در زمینه‌ی ادبیات، هنرها، تجارت یا صنعت، از بزرگترین چیزها گرفته تا کوچکترین آنها با هم مقایسه کنیم، در همه‌ی موارد، هیچ حوزه‌ای نیست که طرف دیگر از ما برتر نباشد. ما در هیچ زمینه نمی‌توانیم خود را با غرب مقایسه کنیم، و هیچ‌کس درباره‌ی رقابت با غرب حتی اندیشه نمی‌کند. فقط جاهل‌ترین ژاپنیان فکر می‌کنند که دانش، هنر، تجارت یا صنعت ژاپنی هم‌تراز با غرب است. کیست که ارابه‌ی دستی را با ماشین بخار یا شمشیر

ژاپنی را با تفنگ مقایسه کند؟ در حالی که ما یین^۱ و یانگ^۲ و پنج عنصر را شرح می‌کنیم، آنان نمودار شصت عنصری اتم را کشف می‌کنند. در حالی که ما روزهای خوش و ناخوش را به مدد اخترشناسی پیشگویی می‌کنیم، آنان مسیر ستاره‌ی دنباله‌دار را ترسیم کرده‌اند و مشغول مطالعه درباره‌ی وضعیت خورشید و ماه‌اند. در حالی که ما فکر می‌کنیم روی زمین مسطح و بی‌حرکت زندگی می‌کنیم، آنان می‌دانند که این زمین گرد است و در حرکت. در حالی که در نظر ما ژاپن همچون جزیره‌های مقدس خدایان است، آنان دور دنیا گردیده‌اند، جزیره‌های جدیدی کشف کرده‌اند و ملتهای جدیدی بنیان گذاشته‌اند. بسیاری از نهادهای سیاسی، تجاری و قانونی آنان پسندیده‌تر از همه‌ی آن چیزهایی است که ما داریم. در تمام این موارد در موقعیت کنونی ما چیزی یافت نمی‌شود که بتوانیم در برابر آنان باغرور از آن یاد کنیم. تنها چیزی که ما ژاپنیان به آن می‌بالیم فرآورده‌های طبیعی یا منظره‌های دلپذیری است که داریم، ولی هیچ‌گاه درباره‌ی آن‌چه که انسان ساخته است. صحبت نمی‌کنیم. ما نیازی نمی‌بینیم که با آنان به رقابت پردازیم، آنان نیز به همین سان. راست است که خارجی‌ان اغلب درباره‌ی سرزمینشان لاف می‌زنند، اما شما نمی‌شنوید که راجع به برتری ماشین بخار بر ارابه‌ی دستی صحبت کنند. در نهایت تفاوت میان سطح عقل‌هایمان بسان تفاوت میان گاو و گربه می‌ماند که پیشتر یاد شد. در چنین شرایط استدلال ممکن نیست. پس با توجه به این واقعیت، اگر فوری‌ترین نیاز کنونی ژاپن عقل نیست، پس چیست؟ بگذار دانشمندان در این باره اندیشه کنند.

بگذارید به نمونه‌ای دیگر اشاره کنم تا این موضوع را بیشتر بشکافم. در حومه‌ی شهر مردی با استعداد وجود دارد، یک سامورایی از یکی از حوزه‌های قدیم فئودالی. پیش از آن‌که این حوزه‌ها ملغی شوند، مواجبی بالغ

بر دویست تا سیصد کوکو^۱ دریافت می‌کرد. مرتکب هیچ خطایی نشده بود. وفادار به خدمتگزاری اربابش بود، و برای پدر و مادرش فرزندی شایسته؛ میان خود و همسرش فاصله‌ای بانزاکت نگاه می‌داشت، مرتبه‌ی پیر و جوان را چنان که باید رعایت می‌کرد، بدهیهای خود را همواره می‌پرداخت، و نسبت به دوستانش اخلاص داشت. نیاز به گفتن ندارد که نه دروغ گفته بود و نه دزدی کرده بود. گرچه او گاهی دهقانان و شهرنشینان را سرکوب کرده بود، زیرا که چنین رفتاری در خور شأن و مرتبه‌ی سامورایی او بود، موجبی نبود که شرمسار باشد. در خانه‌اش بسیار مقتصد است و در امور شخصی‌اش بسیار کوشا. در کمانداری و سوارکاری ماهر بود و در به کار گرفتن شمشیر و نیزه چیره دست. تنها ضعف او این بود که نمی‌توانست بخواند. حال، برای چنین آدمی امروز چه می‌توانیم بکنیم؟ آیا باید به او فضیلت بدهیم یا معرفت؟ فرض کنید که بخواهیم او را به سوی فضیلت رهنمون شویم و ناگهان ده فرمان مسیحیت را در اختیار او بگذاریم. از آن جا که هرگز راجع به چهار فرمان نخستین چیزی نشنیده است، شاید به ناچار به آنها گوش فرا دهد، اما در مورد شش فرمان دیگر با اطمینان می‌گوید که پدر و مادرش را احترام می‌نهد، اندیشه‌ی ارتکاب قتل به ذهنش خطور نکرده است؛ می‌گوید که هرزه نیست، دزدی نمی‌کند و جز آن. در مورد هر کدام از آنها می‌تواند اعتراض کند که آنها را رعایت می‌کرده است، و در آنها تأثیر خاصی نمی‌پذیرد. البته آموزشهای مسیح با فهرست کردن سطحی ده فرمان، پایان نمی‌گیرد. مطمئناً آنها ژرف‌اند و همه‌شان بر قانونهای طبیعی رفتار بشری بنا شده‌اند. از این رو به هنگام موعظه کردن ده فرمان برای این سامورایی، توضیح دقیق و مکرر اهمیت آنها ممکن است سرانجام بر دل او تأثیر بگذارد. زیرا تا حدی که به رفتار عادی اخلاقی مربوط می‌شود، این سامورایی دست کم مقدمات آنها را

می دانسته است.

اما اگر ما به استعداد های فکری او نگاه بیندازیم، در می یابیم که تمامی بدن او به ظرفی خالی می ماند. گرچه او پنج رنگ را به زحمت تشخیص می دهد، اما از اصول مربوط به هفت رنگی که از طیف خورشیدی به دست می آید، هیچ اطلاعی ندارد. می داند در هوای سرد و گرم چگونه به تناسب ادای احترام بکند، اما از اصول مورد بحث در سنجش نوسانات درجه ی حرارت اصلاً آگاهی ندارد. هرگز درباره ی زمان صرف غذا اشتباه نمی کند، اما نمی داند چگونه با استفاده از ساعت، زمان را بازگو کند. نمی داند که ژاپن فقط از آن ایالتی که در آن می زید تشکیل نشده است و بی خبر از آن است که وراسوی سواحل ژاپن نیز کشورهای وجود دارند. او نه اوضاع داخلی را می شناسد و نه چیزی راجع به روابط خارجی می داند. فقط آرزوی گذشته را دارد و می خواهد رسم های کهن را حفظ کند. خانه اش به خودی خود به مینیاتور کیهان می ماند. افق دید او از چهار دیواری اش و راتر نمی رود. راجع به جهان بزرگی که یک گام دورتر از درگاه خانه اش آغاز می گردد به کل در تاریکی به سر می برد. اما الغای حوزه ی فتودالی، کیهان مینیاتوری او را واژگون کرد. او حالا به کلی در پیرامون خود دستپاچه است. خلاصه، این شخص آدمی است درستکار، اما جاهل.

چنین مردم درستکار اما جاهلی فقط در میان سامورایی های حوزه های قدیم فتودالی یافت نمی شوند، آنان در سراسر جامعه ی ما وجود دارند. این واقعیتی است آشکار که هم دانشمندان و هم مقامات حکومتی نگران آن هستند. ولی آیا موعظه گران آموزش دیده در زمینه ی رفتار اخلاقی که چنین سرگرم آموزش دادن حقیقت مسیحیت به این مردم جاهل اند و می کوشند اخلاق آنان را بهبود بخشند موضوع عقل را فراموش نمی کنند؟ ممکن است که آنان فقط دلوایس مردم جاهل و بی اخلاق باشند. اما بسیاری مردم جاهل ولی درستکار نیز در جامعه یافت می شوند. برای اینان چه می کنند؟ آیا

می‌کوشند بر فضیلتشان و همچنین بر جهلشان بیفزایند؟ آنان هیچ نمی‌دانند که چه چیزی فوری‌تر مورد نیاز است. دانشمندان مکتب آموزش غربی، مکتب آموزش چینی و ژاپنی را به عنوان مکتبهایی بی‌ربط ریشخند می‌کنند. به چه علت؟ به علت این‌که آنها را فاقد کارکردهای فکری می‌دانند. اینان به دیگران انتقاد می‌کنند ولی خود دست به همان کار می‌زنند. اینان فقط ساختمانی را بنا می‌کنند تا آن را دوباره درهم بکوبند. مردم تا چه اندازه می‌توانند فریب خورده باشند؟

مذهب مضمون خود را هماهنگ با پیشرفت تمدن تغییر می‌دهد. در غرب، مسیحیت نخست در دوران امپراتوری رم آغاز شد. گرچه رم مرکز تمدن بود، در مقایسه با تمدن مدرن، دنیایی جاهل و ابتدایی به‌شمار می‌رفت. مسیحیت در آن عصر اکثراً سفسطه‌هایی را اعلام می‌داشت که با سطح عقل در آن زمان متناسب بود، چیزهایی را ابراز می‌کرد که مورد انتقاد مردم قرار نگیرد و یکه نخورند. سپس با دگرگونی‌هایی که طی چند صدسال در جامعه رخ داد، مسیحیت به تدریج در ذهنهای مردمان ریشه دوانید. هنگامی که نفوذی به دست آورد، کوشید تا ذهن بشر را سرکوب کند. این موقعیت به دقت بسان سرکوب مستبدانه‌ی مردم عادی در حکومتی استبدادی بود. اما قدرت آفریننده‌ی خرد بشر به جریان رودخانه‌ای عظیم می‌ماند، اگر بخواهیم آن را متوقف کنید، شدیدتر می‌گردد. به همین خاطر بود که آن قدرت مذهبی بدنام شد. جنبش دین‌پیرایی^۱ که در سال‌های قرن پانزدهم آغاز گردید، به فرقه‌های جدید پروتستان تبدیل گردید که کلیسای رم را رد می‌کردند. از آن هنگام دو جریان مسیحیت با شتاب ادامه یافت، اما امروز به نظر می‌رسد که آیین پروتستان نیروی برتر شده است. حال، هم آیین کاتولیک و هم آیین پروتستان از منشاء واحد مسیحیت ناشی می‌شوند، و اصول عقیدتی هر دو

یکسان است. با وجود این دلیل برتری آیین پروتستان حاصل این واقعیت است که تشریفات مذهبی را ساده ساخت، برخی از سفسطه‌های کهن را حذف کرد، و به احساسات انسان مدرن، هماهنگ با وضع پیشرفت فکری او پاسخ گفت. به طور کلی جزم‌های قدیم برای گذشته سنگین بود و از بلاهت چندان فاصله نداشت، در حالی که آموزشهای جدید سبک بود و با تحرک. این تفاوت، تجلی تفاوت روح بشر و تمدن است، آن سان که در گذشته بود و چنان که امروز هست.

مطابق با آن چه هم‌اکنون گفتم متمدن‌ترین کشورهای اروپا می‌بایست پروتستان باشند و کم‌تمدن‌ترین آنها می‌بایست کاتولیک باشند. اما چنین نیست. برای نمونه، بیشتر مردم در اسکاتلند و سوئد کورکورانه به سفسطه‌ها خو گرفته‌اند و از نبوغ و تحرک فرانسوی سخت دور افتاده‌اند. بنابراین باید بگوییم که اسکاتلند و سوئد غیرمتمدن هستند، و فرانسه متمدن است. با وجود این فرانسه به آیین کهن کاتولیک باور دارد، در حالی که اسکاتلند و سوئد کشورهای پروتستان هستند. از این رو یا آیین کاتولیک فرانسوی سبک خود را عوض کرده است تا متناسب با روح مردم فرانسه باشد، یا باید فرانسه را خارج از چارچوب مذهب در نظر آوریم. همین‌طور آیین پروتستان در اسکاتلند و سوئد شاید خصلت خود را تغییر داده است تا متناسب با سطح جهالت مردمان آن کشورها باشد. به بیان دیگر این امر نشان می‌دهد که مذهب شکل خود را هماهنگ با پیشرفت تمدن تغییر می‌دهد.

حتی در ژاپن آموزه‌های کهنی چون یامابوشی^۱ یا فرقه‌های تندای^۲ و شینگون^۳ به طور عمده با موعظه‌های اسرارآمیزی چون روابط کارمایی^۴ در

1. Yamabushi

2. Tendai

3. Shingon

۴. Karma، در آیین بودا و هندو به معنای کلیت کردارهای آدمی در هر یک از مرحله‌های متوالی وجود اوست که سرنوشتش را در مرحله‌ی بعدی تعیین می‌کند. م.

زمینه‌ی آتش و آب، یا انجام پیشکشها و عبادتهای اسرارآمیز، مردم را گمراه می‌کنند. در روزگاران کهن مردم به چنین سفسطه‌هایی باور داشتند. اما در جهان قرون وسطی با پدیدار شدن فرقه‌ی ایکو این‌گونه موعظه‌های اسرارآمیز بسیار نادر شد. شیوه‌ی آموزش ایکوروشن و ساده بود، و برای مردم ژاپن جهان قرون وسطی جاذبه داشت. بدین‌سان پرتو خود را بر دیگر فرقه‌ها انداخت و سرانجام تمامی صحنه را زیر سلطه‌ی خود درآورد. این گواه آن است که هر چه مذهب با پیشرفت تمدن بشری ساده‌تر شود، باید بیشتر بر حقیقت پایه‌گذاری گردد. فرض کنید که روحانی بزرگ کوبو^۱ امروز دوباره متولد می‌شد و می‌خواست آموزه‌های باطنی‌اش را که باستانیان را گمراه ساخت، دوباره موعظه کند. در ژاپن دوران میجی به زحمت کسی به او باور می‌آورد. مردم دوران جدید را باید با مذهبی جدید آشنا ساخت، آنان باید از مذهب راضی باشند و مذهب باید از آنان راضی باشد، و از هیچ طرف شکوه‌ای ابراز نشود. اگر تمدن ژاپن بخواهد از هم‌اکنون پیشرفت کند، به نحوی که مردم سرانجام از فرقه‌ی ایکو به خاطر سفسطه‌هایش بیزار شوند، باید نوع دیگری از فرقه‌ی ایکو را آفرید تا جای آن دیگری را بگیرد. در غیر این صورت به ناچار باید آموزه‌های مذهبی غرب را وارد کنیم.

در نهایت ما باید مذهب را به کل خارج از چارچوب داوری خود، در نظر بگیریم. نه قدرت دانشمندان و نه اقتدار حکومت می‌تواند در این زمینه کار زیادی انجام دهد. باید آن را به حال خود گذاشت تا مسیر طبیعی‌اش را بییماید. از این‌رو هر کس که راجع به درستی یا نادرستی این یا آن مذهب کتابی بنویسد، و بکوشد آموزش آموزه‌های مذهبی را از راه استقرار قانونهایی مهار کند، مستحق آن است که ابله‌ترین آدم کشور نامیده شود. مرد با فضیلت همواره کار نیک انجام نمی‌دهد، و مرد بی‌اخلاق همواره

به کار بد دست نمی‌زنند. تاریخ غرب نمونه‌های فراوانی دارد که به نام مذهب ارتشهایی بسیج و مردمی کشته شده‌اند. افراطی‌ترین نمونه‌های این امر را می‌توان پیگردهای مذهبی مردمی دانست که اعتقاد مذهبی متفاوتی داشتند، تعقیب گشتند و قتل عام شدند. نمونه‌های بی‌شمار آن را می‌توان در فرانسه و اسپانیای قدیم یافت. گفته می‌شود که در قتل عام مشهور روز بارتولومئو^۱ در طی هشت روز پنج هزار انسان بی‌گناه به قتل رسیده‌اند. گرچه این عمل وحشتناک بیان‌ناپذیر است، اما کسانی که پیگردها را انجام می‌دادند مردمی نیک بودند که از صمیم قبل به عقیده‌ی مذهبی خود باور داشتند و هنگامی که به نام مذهب دست به کار شدند لحظه‌ای درنگ نکردند - آنان عمل خود را به هیچ روی شرم‌آور نمی‌دانستند. از چه روست که این مردان خداترس چنین کارهای وحشتناکی می‌توانستند انجام دهند؟ مطمئناً آنان فاقد فضیلت شخصی نبودند. آن‌چه آنان نداشتند عقل بود که من آن را خرد می‌نامم. اگر شما به ابلهی قدرت بدهید و اگر این قدرت باایمان مذهبی درآمیزد، او از دست زدن به هیچ عمل وحشت‌انگیزی روی گردان نخواهد بود. این هیولایی است که مردمان باید بیشترین ترس را از آن داشته باشند.*

از آن هنگام، تمدن کم‌کم به جایی رسیده است که ما امروز دیگر راجع به پیگردهای مذهبی چیزی نمی‌شنویم. این به خاطر آن نیست که آموزشهای مذهبی گذشته و امروز از هم متفاوتند، بلکه به علت مرحله‌های متفاوت پیشرفت تمدن است. چرا در روزگاران باستان مردمان به خاطر آموزش واحد و مشابه مسیحی به قتل می‌رسیدند، در حالی که اکنون از همان آموزش بهره می‌گیرند تا مردمان را نجات دهند؟ علت آن را فقط می‌توان در تفاوت میان جهل و عقل یافت. عقل نه فقط بر شکوه اخلاق می‌افزاید، بلکه آن را

۱. Bartholomew، یکی از دوازده حواریون. روز او ۲۴ اوت است. م.

* شرح آن را در کتاب خود به نام seiyo jijo، بخش دو راجع به فرانسه آورده‌ام.

پاس می‌دارد و مردمان را از دست زدن به کارهای شریر برحذر می‌دارد. در حوزه‌ی فتودالی میتو^۱ دسته‌بندیهای کنفوسیوسی درست‌آیین و بدعت‌گزار وجود داشتند. نیازی نیست که به تاریخچه‌ی علت وجودی این دسته‌بندیها بپردازیم، اما در اساس هر دو طرف بر سر معنای وفاداری مشاجره می‌کردند. پس خصلت این موضوع هم ارز یک جدل مذهبی بود. بنابراین واژه‌های درست‌آیین و بدعت‌گزار به‌خودی‌خود معنایی ندارند. هنگامی که مکتبی به‌خود اشاره دارد، خود را درست‌آیین می‌نامد و مخالفش را بدعت‌گزار، این تمام قضیه است. حقیقت امر این است که هر دو دسته وفادار بودند. افراد بسیاری در هر دو طرف صمیمی و صدیق بودند. گواه این امر که آنان شبه نجیب‌زاده نبودند از این واقعیت برمی‌آید که وقتی خطا می‌کردند با متانت به‌سوی مرگ می‌رفتند. با وجود این حوزه‌ی فتودالی میتو در ژاپن قدیم همه را به‌سویی سوق داد که مردم بی‌گناه را به‌خاطر تفاوت‌های عقیدتی بکشند. این نمونه‌ی دیگری از مردمان خوب است که به کارهای بد دست می‌زنند.

توکوگاوا ایاسو^۲ برای سرزمینی که بر اثر جنگ از هم گسیخته بود، سیصد سال صلح و آسایش آورد. تا به امروز نیز کسی نیست که دست‌آوردهای باشکوه او را نستاید. واقعیت این است که در پایان دوران آشیکاگا وقتی که تمامی ژاپن در آشوب بود، حتی کارهای برجسته‌ی اودا نوبوناگا^۳ و تویوتومی هیدیوشی^۴ کافی نبود تا اساسی امن برای کشور فراهم آورد. اگر ایاسو در آن زمان ظاهر نمی‌شد چه کسی می‌تواند بگوید که چه وقت صلح به ژاپن می‌آمد؟ در حقیقت باید ایاسو را پدر صلح سیصدساله‌ی ژاپن نامید. با وجود این نگاهی به اخلاق شخصی این آدم نشان می‌دهد که بسیاری چیزها داشته

1. Mito

2. Tokugawa Ieyasu

3. Oda Nobunaga

4. Toyotomi Hideyoshi

است که هر آدمی می باید از آنها شرمسار باشد. به ویژه او دربارهی آخرین تقاضای هیدیوشی^۱ که در حال مرگ بود، عهدشکنی کرد. به هیچ روی قصد نداشت از دژ اوزاکا^۲ دفاع کند. به ویژه از او خواسته بودند هیدیوری^۳ را مدد رساند، اما به عوض از او آدم افسار گسیخته ی ضعیفی ساخت. آن سان که می بایست ایشیدا میتسوناری^۴ را کنار نگذاشت. اقدامات بعدی او که منجر به سقوط دژ اوزاکا شد اوج خیانت بود. پس با این نگرش به نظر می رسد که ایاسو حتی یک فضیلت هم نداشت. با این حال پس چطور ممکن بود که او با این فقدان فضیلت ژاپن را به سوی جاده ی صلح سیصدساله رهنمون شود و پریشانی مردم را تسکین دهد؟ خصوصیات فردی یوری تومو یا نوبوناگا بهتر از این نبود. آنان به کرات ظالم، بی رحم، فریبکار و خیانتکار بودند. پس چرا هم یوری تومو و هم نوبوناگا توانستند جنگ و کشتار مردم عادی را متوقف سازند؟ به علت آن است که مردمان شریر همواره کارهای شریر نمی کنند. گرچه از نظر فضیلت خصوصی دارای نقص بودند، باید گفت که این قهرمانان با بهره گیری از خرد، نیکیهای بزرگی را به انجام رساندند. نمی توان با دیدن فقط یک لکه ارزش کلی نجیب زاده ای را داوری کرد.

استدلال خود را کوتاه کنم: اخلاق به رفتار یک فرد مربوط می شود و حوزه ی تأثیر آن محدود است. عقل باشتاب به دیگران انتقال داده می شود و حوزه ی تأثیرگزاری آن گسترده است. اخلاق از روزگاران قدیم تثبیت گردیده است و نمی تواند پیشرفت کند. اما طرز کار عقل روز به روز پیش می رود بی آن که محدودیتی داشته باشد. اخلاق را نمی توان از طریق روشهای مشخصی به مردمان آموخت. این که آیا فردی فضیلت را می آموزد یا نه به کلی به کوشش های خود او بستگی دارد. برعکس با آزمونهایی می توان به وجود عقل پی برد. اخلاق به آسانی از دست می رود، اما عقل وقتی به دست آمد هرگز

1. Hideyoshi

2. Osaka

3. Hideyori

4. Ishida Mitsunari

از دست نمی‌رود. معرفت و فضیلت وقتی مکمل یکدیگر شوند به نتیجه‌های مورد نظر خود دست می‌یابند. آدم خوب می‌تواند کاری بد انجام دهد و آدم بد می‌تواند کاری خوب بکند. این نتیجه و جوهر استدلال من است که پیشتر آورده‌ام.

حال، گرچه نمی‌توان اخلاق را با روشهایی مشخص آموزاند و ترغیب اخلاقی فردی از حوزه‌ی تنگ دوستان و بستگان و راتر نمی‌رود، قدرت انتقال دهنده‌ی آن می‌تواند به حوزه‌ی بسیار وسیعی دست‌رسی پیدا کند. مواردی وجود دارد که فردی پس از خواندن کتابی که هزاران کیلومتر دور از او انتشار یافته است، به روشن‌اندیشی عظیمی نایل شده است، یا نمونه‌هایی از مردم یافت می‌شود که بنا به ابتکار خود فلسفه‌ی شخصی‌شان را پس از آگاهی از گفتار و کردار باستانیان تغییر داده‌اند. منظور از «درباره‌ی پوآی»^۱ شنیدن و خود را برای عمل به حرکت درآوردن» همین است. در مقام انسان، اگر آدمی نخواهد به جامعه آسیبی برساند، آیا می‌تواند گوشه‌ای بایستد و برای پرورش اخلاق شخصی خود هیچ‌کاری نکند. به‌خاطر شهرت و مزیت نیست که مسئولیت اخلاقی را می‌پذیریم بلکه دقیقاً به‌خاطر این‌که انسان هستیم، جرأت آن را داریم که قبول مسئولیت اخلاقی بکنیم. برای مهار کردن تمایل شریر خود، آدمی باید بسان جنگجویی شجاع باشد که درگیر جنگیدن با دشمن است، و در وارد آوردن درد و رنج به خود بسان حکمرانی مستبد که بر زیردستانش آقای می‌کند، بی‌عاطفه باشد. برای آن‌که نیکی ببینیم و آن را از آن خود سازیم، آدمی باید همچون خسیسی که سکه‌هایش را روی هم انباشته می‌کند، خستگی‌ناپذیر باشد. هر وقت که آدمی بتواند زندگی خود را نظم بخشد، آن‌گاه می‌تواند خانواده‌اش را تربیت کند، سپس اگر نیرویی باقی مانده باشد، می‌تواند نیروهای خود را صرف آموزش دادن و بحث کردن با

۱- PO I الگوی عشق فرزندان به پدر و مادر، و وفاداری. م. ا.

دیگران بکند و همه‌ی انسانها را به‌سوی دروازه‌ی فضیلت رهنمون گردد. بدین سان آدمی می‌تواند گام به گام حوزه‌ی اخلاق را بگستراند. این نیز اقدامی انسانی است. از آن‌جا که این امر سهم عمده‌ای در کار تمدن دارد، در حقیقت مطلوب است که موعظه‌گرانی در جهان وجود داشته باشند که بکوشند اخلاق را تلقین کنند. با این حال پریشان‌کننده‌ترین چیزی که شخصاً به‌نظم می‌رسد این است که مردمان بخواهند تمامی جهان را فقط از راه فضیلت مجذوب کنند، و بدتر از آن، این‌که به‌بهایی طرد کردن دیگر آموزشهای اخلاقی از یک آموزش اخلاقی به دفاع برخیزند، و در عین حال به قلمرو عقل بتازند، گویی که تنها کار انسان در زندگی آموزش اخلاق است، آن هم فقط آموزش اخلاق مکتب معینی. اینان سپس به کار خود ادامه می‌دهند تا اندیشه‌ی انسان را زنجیر بزنند و رشد آزادانه‌ای آن را بازدارند. به سبب این‌که مردمان را سوق می‌دهند تا در سستی و جهالت غرق شوند، تمدن راستین را متوقف می‌سازند.

اگر به تمدن از راه فضیلت انفعالی خصوصی یاری برسانیم و از این طریق جامعه را قادر سازیم که بهره‌ای ببرد، این بهره تصادفی خواهد بود. برای مثال بسان آن است که وقتی کسی در زمین خود خانه‌ای می‌سازد، با دست زدن به این کار در نتیجه دیواری نیز برای همسایه‌اش بنا می‌کند. گرچه این امر ممکن است که برای همسایه بسیار راحت باشد، اما نیت اصلی، ساختن خانه‌ای برای شخص خود بوده است، بهره‌ی همسایه را می‌توان امری تصادفی به حساب آورد. پرورش فضیلت خصوصی نیز در اصل برای سود خود شخص است، نه برای سود دیگران. هر کس که فضیلت را به خاطر دیگران پیروارند، نجیب‌زاده‌نما است، و اخلاق‌گرایان بر حال او تأسف خواهند خورد. از این رو جوهر اخلاق عبارت است از پرورش فردی: اگر به تمدن سود برساند برکتی است تصادفی.

بنابراین اشتباهی عظیم خواهد بود اگر جامعه‌ای بر پایه‌ی چیزی تصادفی

اداره شود. وقتی آدمی در این جهان به دنیا می‌آید، نمی‌تواند ادعا کند که مراقبت از امور خودش به تنهایی کفایت می‌کند. وظیفه‌ی انسانی او در این جا پایان نمی‌گیرد. مایلم از همه‌ی نجیب‌زادگان بافضیلت بپرسم: ضرورت‌های زندگی روزانه از کجا نشأت می‌گیرند؟ حتی اگر برکتهای پروردگار در آسمان به راستی عظیم باشند، لباس در کوه‌ها نمی‌روید و غذا از آسمان نمی‌بارد و هنگامی که تمدن پیشرفت می‌کند بهره‌های آن به غذا و لباس محدود نمی‌گردند، برکتهای ماشین بخار، تلگراف، حکومت، تجارت، اینها همه از کجا می‌آیند؟ اینها همه نعمتهای عقل هستند. این اندیشه که همه‌ی مردمان دارای حقوق برابر هستند به معنای آن نیست که می‌توانیم آسوده بنشینیم و از نعمتهای دیگران بهره‌مند شویم. اگر مردان با فضیلت فقط بسان کدوی تو خالی آویزان می‌بودند و غذایی نمی‌خوردند، ممکن می‌بود که گفتارشان با کردارشان بخواند، اما اگر غذا بخورند، لباس بپوشند، از مزیت‌های ماشین بخار و تلگراف بهره‌مند شوند و در آسایش‌های حکومت و تجارت سهیم گردند، در آن صورت باید بخشی از مسئولیت‌ها را نیز به عهده بگیرند. از این گذشته حتی وقتی نیازهای جسمانی فردی به کلی ارضاء شود و در زندگی خصوصی اش کاملاً بافضیلت باشد، دلیلی ندارد که به همین اندازه بسنده کند. زیرا اگرچه این حد از رضایت و چنین فضیلت کاملی ممکن است برای تمدن کنونی کافی باشد، مطمئناً اینها هنوز به اوج ممکن خود دست نیافته‌اند. رشد روح بشری حدی نمی‌شناسد، و استعداد‌های خلاق آدمی مرزهای ثابتی ندارد. آدمی باید اصول ثابت چیزها را با روح بی‌کران خود ژرف‌یابی کند، به گونه‌ای که تمامی چیزهای آسمان و زمین، چه مشخص و چه انتزاعی، برای روح انسان قابل درک شود. در آن مرحله از تاریخ بشر دیگر لزومی نخواهد داشت که میان معرفت و فضیلت تفاوت بگذاریم و درباره‌ی حوزه‌های مربوط به هر یک به نزاع پردازیم. در آن زمان، انسان و خدا مانند گذشته، کنار یکدیگر خواهند بود. برای نسل آینده‌ی بشر مطمئناً آن روز واقعیت پیدا خواهد کرد.

فصل هفتم

زمان و مکان مناسب برای معرفت و فضیلت

وقتی درباره‌ی ارزشها و کاستیهای چیزها بحث می‌کنیم، باید زمان و مکان را در نظر بگیریم. ارا به برای خشکی مناسب است، اما در دریا چندان به پیش نمی‌رود. چیزهایی که دیروز مناسب بودند، امروز دیگر مناسب نیستند. از این گذشته، چیزهای فراوانی هستند که برای جهان مدرن ما بسیار سودمندند اما در روزگاران گذشته بی‌فایده بوده‌اند. اگر ما زمان و مکان مناسب را از نظر دور بداریم، چیزی نیست که مناسب نباشد، و چیزی نیست که نامناسب نباشد. بنابراین بحث راجع به ارزشها و کاستیهای چیزها معنایی بیشتر یا کمتر از این ندارد که این چیزها را در زمان و مکانی که به کار گرفته شده‌اند در نظر بگیریم. چیزی وجود ندارد که وقتی در متن زمان و فضا قرار بگیرد، ارزشها و کاستیهایش آشکار نگردد. نیزه‌ی دراز که در قرون وسطی اختراع شد در جنگهای قرون وسطی سودمند بود، اما در روزگار ما که دوران میجی است، فایده‌ای ندارد. در شبکه‌ی دستی ممکن است در توکیو مفید باشد اما نه در لندن یا در پاریس. جنگ ممکن است چیزی هولناک باشد اما در برابر متجاوز چاره‌ای نیست جز جنگیدن. کشتن یک انسان ممکن است کاری غیراخلاقی باشد اما به هنگام جنگ چاره‌ای نیست جز کشتن. حکمرانان مستبد را می‌توان خوار شمرد اما کارهای پترکبیر اشاره بر آن دارد که

نمی‌توانیم همه‌ی دیکتاتورها را مقصر بدانیم. کردارهای خدمتگزاران باوفا و ساموراییهای صدیق، پسندیده‌اند اما نمی‌توان ایالات متحد را که فنودالی ندارد، کشور بربرها نامید. هرچیز زمان و مکان خود را دارد، هیچ طریقتی یافت نمی‌شود که همه‌ی چیزها را در این کیهان دربر بگیرد. پیشرفت فقط هنگامی صورت می‌گیرد که با زمان و مکان هماهنگ باشد.

در واقع بسیار دشوار می‌توان راجع به زمان و مکان مناسب داوری کرد. هر وقت که مردم کاری نادرست کرده‌اند، مطمئن باشید که در داوری راجع به زمان یا به مکان به خطا رفته‌اند. دستاوردهای موفقیت‌آمیز بزرگ حاصل هماهنگی با زمان و مکان است. پس چرا داوری کردن راجع به زمان و مکان مناسب چنین دشوار است؟ دلیلش این است که بسیاری از مکانها مشابه یکدیگرند، و در ارتباط با زمان باید لحظه‌ی مناسب را در نظر گرفت، نه خیلی زود و نه خیلی دیر، و شتاب مناسب را، نه خیلی تند و نه خیلی کند.

برای مثال، پسر واقعی و پسر خوانده بسان هم هستند، اما خطا خواهد بود اگر با دومی همان‌گونه رفتار شود که با اولی. مثالی دیگر بز نیم، یک اسب و یک گوزن ممکن است با هم شبیه باشند، اما اگر گوزن را بسان اسب پیرو رانید، گوزن را می‌کشید. نمونه‌ی دیگر این است که معبد بودایی را به جایی معبد شینتو بگیرید، ناقوس بودایی را به اشتباه به جای ناقوس شینتو بگیرید، از سواره‌نظام در محل باتلاقی استفاده کنید، یا توپهای سنگین را از جاده‌ی کوهستانی بالا بکشید، توکیو و لندن را با هم اشتباه کنید و در شبکه‌ی دستی را در این شهر آخری به کار بگیرید. همه‌ی اینها نمونه‌هایی چند از اشتباه‌هایی هستند که ممکن است رخ بدهند. جنگهای قرون وسطایی و جنگهای مدرن برخی چیزهای مشترک دارند، اما همان‌گونه که پیشتر گفتم نمی‌توانید نیزه‌های بلند قرون وسطایی را در جنگ مدرن به کار برید.

اغلب وقتی مردم می‌گویند زمان چیزی فرا رسیده است، آن لحظه‌ی واقعی فرا رسیده، سپری شده است. زمان غذا خوردن، زمان غذا خوردن

است، و زمان غذا پختن باید مقدم بر آن باشد. اگر شما تا هنگامی که احساس گرسنگی نکنید، نگران فراهم آوردن غذا نباشید، می‌توانید بگویید زمان آن فرا رسیده است، اما این هنگام زمان خوردن است نه زمان پختن. افراد خوش‌خواب پیش از ظهر بر می‌خیزند و آن را صبح می‌نامند، اما صبح واقعی به هنگام طلوع فرا می‌رسد، همان‌دم که این افراد خوش‌خواب هنوز خواب هستند. پس، مکان را باید درست برگزید، و از زمان نباید غفلت کرد که لحظه‌ی مناسب سپری شود.

در فصل پیش به تفاوت‌های عقل و اخلاق اشاره کردم و حوزه‌ی نفوذ مربوط به هر یک را به بحث گذاشتم. در این فصل مایلیم این موضوع را ادامه دهیم و درباره‌ی زمان و مکان مناسب هر یک به بحث بپردازیم.

پس از طلوع تاریخ هنگامی که بشر تازه از مرحله‌ی بدوی سر برآورده بود، قدرتهای فکری مردم عادی هنوز رشد نیافته بود و با قدرتهای فکری کودک امروزی چندان تفاوتی نداشت. مردمان فقط ترس و لذت را تجربه می‌کردند. از همه چیز می‌ترسیدند: زمین لرزه، رعد و برق، توفان، آتش و سیل، از کوه‌ها و از دریاها، از خشکسالی و از قحطی. از هر آن چیزی که دور از فهمشان بود همچون مصیبتی طبیعی می‌هراسیدند. اگر مصیبت طبیعی پیش‌بینی شده‌ای رخ نمی‌داد، یا اگر رخ می‌داد و به سرعت می‌گذشت، آن را برکت آسمان می‌نامیدند و شادی می‌کردند. چنین وضعی وقتی روی می‌داد که پس از دوره‌ی قحطی، خرمی فراوان فراهم می‌آمد. از این گذشته وقتی که این مصیبت‌ها یا برکتهای طبیعی روی می‌داد، از آن‌جا که به کلی پیش‌بینی نشده بود، انسان بدوی آنها را حاصل تصادف می‌دانست و کسی هرگز نمی‌کوشید برای چیره شدن بر آنها با اتکاء به نیروی انسانی چاره‌جویی کند. چون این مصیبت‌ها و برکتهای بی‌نیاز از کار آدمیان، خود به خود روی می‌داد، آدمی از روی احساسش علت آنها را به نیروی فوق بشری نسبت می‌داد. منشاء این احساس که شیطانان و خدایانی وجود دارد، همین بود. خدایان شریر مصیبت‌ها

را به بار می‌آوردند، و خدایان خیراندیش برکتها را موجب می‌شدند. هر واقعه‌ای در جهان از عمل نوعی شیطان یا خدا ناشی می‌شد. در ژاپن آنها را کامی^۱ (خدای) آسمان و زمین می‌نامیدند. مردم کامی نیک را برای برکت و کامی شریر را برای رهایی از مصیبت نیایش می‌کردند. این‌که نیایشهایشان مورد اجابت قرار می‌گرفت یا نه، موضوعی نبود که به کوششهای آنان بستگی داشته باشد بلکه به کل وابسته به قدرت خدایان بود. این را قدرت الهی می‌نامیدند، و درخواست کمک از قدرت الهی را نیایش، و نیایشها و تضرعهای این دوره از این دست بودند.

فقط برکتها و مصیبتهای طبیعی نبود که شادی یا ترس را در انسان بدوی برمی‌انگیخت. در زمینه‌ی روابط انسانی نیز موقعیت مشابهی وجود داشت. از آن‌جا که انسان در عصر جهالت می‌زیست، قوی ضعیف را سرکوب می‌کرد و خرد هیچ جذبه‌ای نداشت. تنها کاری که مردم می‌کردند این بود که بیش از آن‌که از مصیبتهای طبیعی بهراسند، از قوی بترسند. ضعیفان تنها کاری که می‌کردند این بود که به یکی از قویان وابسته شوند تا از آنان در برابر قدرت دیگران حراست کند. شخصی که به او روی می‌آوردند سردسته خوانده می‌شد. سردسته علاوه بر قدرت بدنی، اندکی معرفت و فضیلت هم داشت. با مهار کردن قدرت دیگران، کسانی را که ضعیف بودند، حمایت می‌کرد. هر چه بیشتر از آنان حمایت می‌کرد، محبوب‌تر می‌شد تا آن‌که سرانجام از نوعی موقعیت ممتاز بهره‌مند گردید که گاهی به فرزندان او نیز واگذار می‌شد. در تمامی کشورهای جهان، انسان بدوی در چنین موقعیتی می‌زیست. در ژاپن باستان امپراتور عنان قدرت را در دست داشت، در ژاپن قرون وسطی

۱. Kami، اصطلاح ژاپنی برای خدا، برای هر یک از خدایان ملی یا هر کسی که از تبار خدا فرض شود مانند میکادوها (عنوان امپراتور ژاپن) یا خانواده‌ی سلطنتی. م.

میناموتو^۱ قدرت را در انحصار کانتو^۲ درآورد.

قدرت و اقتداری را که یک سردسته کسب می‌کرد به دشواری حفظ می‌گردید زیرا مردم جاهل بودند و موقعیتها همواره ناپایدار. برای گفت و گو با چنین مردمی، سردسته نه می‌توانست به استدلالی بلند پایه اتکاء کند و نه با سخن گفتن از منافع دراز مدتشان آنان را معتقد سازد. سردسته برای آن‌که مردم را متحد سازد و شکل یک گروه واحد قومی را نگاه دارد، تنها کاری که می‌توانست بکند این بود که از ترسها و شادیهای درونی مردم استفاده کند و برکتهایی به آنان بدهد و مصیبت‌هایی وارد آورد که بتواند با چشمان خود ببیند. این کار به شکل احسان پروردگار یا اقتدار خود او صورت می‌گرفت. شاید در همین مرحله بود کن آیین و موسیقی پدید آمد. آیین بدین معنی بود که مردمان نسبت به آنان که در بالا هستند، احترام بگذارند. آیین، آنان را با تقدس اقتدار پروردگارشان آشنا می‌ساخت. موسیقی، ذهن توده‌های جاهل را تسکین می‌داد و در آنان حس تحسین نسبت به فضیلت پروردگارشان را برمی‌انگیخت. حکمران هم با آیین و هم با موسیقی دل مردم را به دست می‌آورد و از راه کیفر، نیروی سبع آنان را مهار می‌کرد. قبل از آن‌که بفهمند، آنان را وادار ساخته بود که موقعیت خود را بپذیرند. با تمجید از افراد نیک، آنان را آکنده از احساس شادی می‌کرد. با کیفر دادن افراد شریر از احساس ترس مردم می‌کاست. در نتیجه با به کارگیری همزمان خیرخواهی و اقتدار، مردم نسبت به رنج کشیدن بیگانه شده بودند. اما به سبب آن‌که سنجش پاداش و کیفر تابع دلخواه حکمران بود، تنها کاری که مردم می‌کردند این بود که بسته به این‌که کیفر می‌برند یا پاداش می‌دیدند، بترسند یا شاد شوند. آنان نمی‌دانستند چرا پاداش می‌بینند یا چرا کیفر می‌برند. این موقعیت با تجربه‌ی آنان از برکت و مصیبت آسمان تفاوت نداشت. همه‌ی امور به کلی از دست

1. Minamoto

2. Kantô

آنان خارج بود، همه چیز تصادفی روی می داد. به سبب آن که حکمران کشور منبع برکتها و مصیبت‌هایی بود که تصادفی رخ می داد، به ناچار مردم او را همچون کسی که از حوزه‌ی مردمان عادی برتر رفته است، تکریم می کردند. این واقعیت که حکمران چین در مقام پسر آسمان تکریم می شد، شاید نتیجه‌ی چنین فراگردی باشد.

برای مثال مواردی را در روزگاران باستان در نظر بگیرید که دهقانان گاهی از مالیات برنج معاف می شدند. صرف نظر از این که حکومت تا چه حد مقتصد می بود، نمی توانست از هزینه‌های عمومی زیاد و تأمین درآمد برای نیازهای طبقات بالا چشم‌پوشد. اما اگر بدون اخذ مالیات تازه، درآمدها برای چند سالی کافی می بود، این امر نشانگر آن می بود که در سالهای گذشته مالیات‌ها بیش از اندازه بوده است و مازاد آن انباشته شده است. گرچه مردم چنین مالیات‌های افراط‌آمیزی را می پرداختند، اما علت آن را به هیچ روی نمی دانستند. حال اگر برای چند سال از آنان مالیات گرفته نمی شد باز هم نمی دانستند چرا نباید مالیات پردازند. هنگامی که مالیات‌ها افراط‌آمیز بود، آنان از ترس می لرزیدند و آن را مصیبتی آسمانی تلقی می کردند. هنگامی که مالیات‌ها سبک بود، آنان شادی می کردند و آن را برکتی آسمانی می دانستند. هم برکت و هم مصیبت از سوی امپراتور، پسر آسمان نازل می شد. او هم قدرت پدید آوردن آذرخش را در اختیار داشت و هم عنان عصای بازدارنده‌ی آذرخش را. اگر تندر سراسر آسمان را در می نوردید، به موجب فرمان امپراتوری بود، اگر بر اثر آن آسیب نمی دیدند، این نیز به فرمان امپراتور می بود. تنها کاری که مردم می توانستند بکنند این بود که این موجود را دعا کنند. پس بی دلیل نبود که تکریم امپراتور بسان تکریم شیطانان و خدایان بود. در نظر انسان مدرن این امر نابخشودنی است. اما این وضع نتیجه‌ی شرایط آن زمانها بود و دلیلی ندارد که آن را سرزنش کنیم. با مردم آن روزگاران نمی شد درباره‌ی مسائل فکری به بحث پرداخت، دشوار می بود که

نظامی قانونی برقرار ساخت، و دشوار می بود که به وعده ها وفا کرد. برای مثال اگر می خواستیم قانونهای کشورهای مدرن غربی را در عهد یائو^۱ و شون^۲ به کار بندیم، هیچ کس قادر به درک آنها نمی بود. دلیل این که مردم از این قانونها پیروی نمی کردند، این نبود که مردم شریر بودند، بلکه دلیلش این بود که مردم خرد لازم را برای درک این قانونها نداشتند. اگر چنین مردمی آزاد بودند که به دلخواه خود عمل کنند، زیانی که می توانستند بر جامعه وارد آورند، از حد تخیل ما بیرون است. تنها سردهسته بود که درک درستی از گرایشهای زمانه داشت. او بر مردم قوم خود چنان حکم می راند که گویی فرزندان او هستند، با خیرخواهی خود آنان را خوش حال می ساخت، و با اقتدارش در دل آنان رعب می انداخت. او نظارت بر همه چیز را در دست داشت، از اختیار زندگی و مرگ گرفته تا جزئی ترین امور خصوصی خانواده ها. تمامی کشور مانند خانواده یا کلاسی واحد بود که فرمانروا در حکم پدر یا آموزگار آن بود، تا حدی که قدرت و فضیلت او رمز آمیز بود و به خدا می مانست. او در عین حال پدر، آموزگار، و خدا بود. در چنین موقعیتی اگر حکمران کشور تمایلات خودخواهانه اش را باز می داشت و فضیلت را می پروراند، حتی اگر خیلی خردمند نمی بود، او را همچون حکمرانی خیرخواه یا امپراتوری روشن اندیش می ستودند. این همان چیزی است که چینیان آرامش بربرها نامیدند. البته در چنین روزگاری این امر اجتناب ناپذیر بود، حتی می توان آن را قابل تحسین دانست. حکومت روزگاران یائو و شون از این دست بودند.

از سوی دیگر اگر حکمران در زمینه ی تمایلات خودخواهانه اش زیاده روی می کرد، با فضیلت نمی بود و فقط بر اقتدار و زور تکیه می زد، او را مستبد می خواندند. چینیان آن را استبداد بربرها می نامیدند تا جامعه ای را وصف کنند که مردم آن حتی نمی توانستند نسبت به جان خود ایمن باشند.

1. Yao

2. Shun

در نهایت فقط دو قطب مخالف بر روابط مردمان در روزگار بدوی حاکم بود و عقل هیچ جایی نداشت.

کتابهای باستان از دو طریق سخن می‌گویند. آنها را طریق مردم دوستی و طریق مردم آزاری می‌نامیدند. کاربرد این دو فقط درباره‌ی حکومت نبود، این دو قطب مخالف، درباره‌ی امور خصوصی انسان نیز کاربرد داشتند. وقتی که متنهای کهن ژاپن و چین را می‌خوانیم، در می‌یابیم که هم نوشته‌های کلاسیک کنفوسیوسی و هم کتابهای تاریخ هنگامی که طریق را توضیح می‌دهند و رفتار بشری را ارزشیابی می‌کنند، اخلاق را معیار نهایی می‌دانند و تفاوتی صریح میان بشر دوست بودن و راه مقابل آن قائل می‌شوند، مانند عشق فرزند به پدر و مادر و فقدان آن، وفاداری و عدم وفاداری، پارسایی و ناپارسایی. کسی که پو‌آی نیست، تائو‌چین^{*} است، کسی که خدمت‌گزاری وفادار نیست، یاغی است. میان این دو فضایی وجود ندارد که عقل بتواند نقشی ایفاء کند. اگر بنابه اتفاق کسی از عقل خود بهره می‌گرفت، کردارهای او را ناچیز می‌شمردند و هیچ‌کس به آنها توجه نمی‌کرد. در نهایت روشن است که اخلاق و فقط اخلاق بر روابط مردمان در روزگار بدوی و نامتمدن حاکم بود، و از هیچ چیز دیگر نمی‌شد سود جست.

وقتی که سرانجام تمدن شکوفا گردید و قدرت عقل به تدریج پیش رفت، مردمان به این نتیجه رسیدند که شک کنند، و نگذارند چیزهایی را که تجربه می‌کنند چالش ناکرده سپری شود. وقتی که نحوه‌ی عمل چیزهای مختلف را دیدند، کوشیدند تا علتها را بفهمند. حتی اگر نمی‌توانستند علت‌های واقعی را ژرف‌یابی کنند، وقتی که شک در ذهن‌هایشان پدید آمد، تمیز بیشتری قائل شدند، آن‌چه را که به سودشان بود ترجیح دادند، و از آن‌چه که ثابت شد که به

* PO I، الگوی عشق فرزند به پدر و مادر و وفاداری است، Tao Chin رسواترین دزد در تاریخ چین است، نوعی رابین‌هود به تفسیر چینی. م.ا.

زیانشان هست، دوری جستند. برای آن که اثرهای ویرانگر باد و باران را از خود دور سازند، خانه هایشان را محکمتر ساختند. برای آن که جلوی سیل رودخانه ها و اقیانوس را بگیرند، سدهایی بنا کردند. کشتی ساختند که از آب بگذرند. از آب سود جستند که آتش را بازدارند، داروهایی ساختند که بیماریها را شفا بخشند. از آبیاری استفاده کردند تا در برابر خشکسالی مجهز باشند. با کمی اتکاء به نیروی انسانی توانستند زندگی خود را ایمن سازند. هنگامی که انسان فراگرفت چگونه وضع خود را با استفاده از قدرتش ایمن سازد، اضطرابهایی که حاصل ترس از مصیبت های طبیعی بود به تدریج کاهش یافت. حتی شمار فراوانی از مردم اعتقاد به شیطانان و خدایان را که پیش از آن سخت به آنها اتکاء داشتند، از دست دادند. از این رو با هر گامی که عقل به پیش رفت به همان میزان جسورتر شد، هر چه عقل پیشرفت کرد به همان اندازه جسارت انسان گسترده تر شد.

اگر جوهر تمدن غرب را بجوئیم، در این واقعیت نهفته است که آنان هرچه را که با پنج حس تجربه می شد موشکافی می کردند تا جوهر و کارکردهای آن را کشف کنند. آنان علت کارکردها را جست و جو می کردند، و هرچه را که سودمند می یافتند، استفاده می کردند، در حالی که هرچه را که زیانمند می دانستند، دور می انداختند. حوزه ی قدرت انسان مدرن پایان ناپذیر است. نیروهای آب و آتش را مهار می کند تا به ماشینهای بخار قدرت ببخشد و با آنها از اقیانوس پهناور آرام بگذرد. حتی در دل بلندترین کوه ها جاده می سازد. میله ی گیرنده ی آذرخش را اختراع کرد و از آن هنگام قدرت آذرخش بی ضرر شده است. پژوهش در زمینه ی شیمی به تدریج ثمره هایی به بار آورد و حالا دیگر قحطی چنان خسارتهایی به زندگی بشر نمی زند. نیروهای برق، که دیگر وحشت زان نیستند، جایگزین قاصدان شده اند. از خاصیت موجهای نور، که بسیار دقیق هستند، در گرفتن تصویرهای عکاسی استفاده می کند. وقتی که بادهای و موجها تهدید می کنند،

انسان لنگرگاه‌هایی می‌سازد و کشتیها را ایمن نگاه می‌دارد. هنگامی که ناخوشی و اگیر یورش می‌آورد، انسان دست به اقدامات پیشگیرانه می‌زند. کوتاه آن‌که عقل بشر در برابر نیروهای طبیعت می‌ایستد و گام به گام به قلمرو آن هجوم می‌برد تا رمزهای خلقت را کشف کند. بشر نیروهای طبیعت را به نحوی مهار می‌زند که نتوانند آزاده بچرخند. عقل و جسارت، هر چیزی را که در مقابلشان باشد، می‌روبند، و طبیعت در خدمت بشر درآمده است. با مهار زدن بر نیروهای طبیعت و به خدمت گرفتن آنها، چرا باید انسان بهراسد و طبیعت را نیایش کند؟ آیا کسی کوهها را پرستش می‌کند؟ یا رودها را دعا می‌کند؟ کوه‌ها، باتلاقها، رودخانه‌ها، اقیانوسها و باران، خورشید و ماه، همه اکنون بردگان بشر متمدن هستند.

وقتی که نیروهای طبیعت مهار شوند به صورت عروسکان ما در می‌آیند. پس چرا باید از نیروهایی که دست ساخته‌ی بشرند بهراسیم؟ چرا ما باید عروسکان این نیروها باشیم؟ هنگامی که قدرتهای فکری انسان توسعه پیدا می‌کند، او نیز تمامی علت‌های فعالیت‌های بشر را از هر نظر می‌کاود. انسان می‌آموزد که نمی‌توان همه‌ی سخنان حکیمان و خردمندان را باور داشت، که برخی از آموزشهای آثار کلاسیک مشکوک هستند، که حتی نباید با حکومتهای یائو و شون به هم چشمی پرداخت، که کردارهای خدمتگزاران باوفا و سامورایی‌های باایمان نباید الگوی ما باشد. باستانی‌ان در روزگاران باستان می‌زیستند و کارهایی می‌کردند که با عصر خودشان مناسب بود، در حالی که ما در جهان مدرن می‌زییم و باید بسان مردم مدرن عمل کنیم. چگونه می‌توان فکر کرد که خرد باستانی‌ان را با زمانه‌ی مدرن منطبق گرداند؟ ما باید به نقطه‌ای برسیم که نگذاریم هیچ چیز سد راه ذهن گردد. وقتی که آزادی ذهن از آن ما شود، چرا باید بپذیریم که بدن قیدهایی داشته باشد؟ قدرت جسمانی صرف به تدریج اثر خود را از دست می‌دهد و قدرت عقل جای آن را می‌گیرد. میان این دو دیگر پیکاری در نمی‌گیرد. شمار کسانی که در مناسبات اجتماعی،

مصیبت‌ها و برکت‌ها را صرفاً حاصل تصادف می‌دانند، در حال کاهش است. و هر کس که در جامعه به زور توسل بجوید، می‌توان او را واداشت که متناسب با عقل رفتار کند، اگر در برابر عقل سر فرو نیاورد می‌توان او را با قدرت به هم پیوسته‌ی مردم مهار کرد. وقتی که تمایل به مهار کردن استبداد از طریق عقل به گونه‌ای محکم استقرار بیابد، تفاوت‌های اجتماعی مبتنی بر زور و اقتدار را نیز می‌توان واژگون ساخت.

از این‌رو در حالی که میان حکومت و مردم فرق می‌گذاریم، این فقط تفاوت نام‌ها و کارکردهاست، نمی‌توان اجازه داد که این تفاوت به صورت تفاوت شأن بالا دست و فرودست درآید. حکومت از مردم حراست می‌کند، ضعیف را یاری می‌رساند، و یاغیان را مهار می‌کند زیرا که نقش مناسبش همین است. تنها به این خاطر که وظیفه‌اش را انجام می‌دهد، نباید اعتبار بیش از اندازه‌ای به آن داد. حتی اگر حکمرانی، اخلاق را پیروراند و آیین، موسیقی و کیفر را به کار گیرد تا از راه خیرخواهی و اقتدار، اداره‌ی امور را انجام دهد، مردم باید نخست ببینند که چه نوع حکمرانی است و باید به دقت خیرخواهی و اقتدار او را بیازمایند. آنان نباید خیرخواهی خصوصی را که غیر قابل قبول است، بپذیرند و نباید از ارباب و اهرم‌های به خود راه دهند. به هیچ جز حقیقت نباید قناعت کنند و در این راه تن به سازش ندهند. اشخاصی که قدرتهای عقل در آنان رشد یافته است، می‌توانند خود را اداره کنند و به اصطلاح می‌توانند خیرخواهی و اقتدار را در مورد خود به کار بندند، اینان ناچار نیستند که به دیگران تکیه بزنند. برای مثال کسی که کار نیکی انجام می‌دهد، پاداشش این است که احساس خوبی به او دست می‌دهد. از آن جاکه او بر این امر واقف است که باید کار نیکی انجام دهد، بنا به دلخواه خود نیکی می‌کند. او به دیگران رشک نمی‌برد و حسرت باستانیان را نمی‌خورد. و هنگامی که دست به شرارت می‌زند، کیفر شرم را در درون خود تجربه می‌کند. چون می‌داند که نباید کار بد انجام دهد از دست زدن به کار بد می‌پرهیزد. او به خاطر

دیگران یا ترس از باستانی‌ان تردید به خود راه نمی‌دهد. چرا فرد باید نسبت به خیرخواهی یا اقتدار دیگران که بنا به تصادف صورت می‌گیرد با ترس یا شادی واکنش کند؟

اگر از شخصی متمدن بخواهید که راجع به رابطه‌ی حکومت و مردم اظهار نظر کند چنین پاسخ خواهد داد: «حتی حکمران تمامی کشور آدمی است عادی چون خود من، مقام حکمرانی را فقط به خاطر پیش آمد تولدش یا پیروزی در نبردی در اختیار دارد. اعضای قانونگزاری فقط خدمتگزاران کشورند و بارأی ما به این سمت گماشته شده‌اند. چرا آدم باید اخلاق و رفتار خود را به فرمان چنین مردانی تغییر دهد؟ حکومت، حکومت است و من، من هستم. چرا باید به حکومت اجازه داد که در امور خصوصی من دخالت کند؟ سلا‌ح‌های نظامی، قانون جزا و مهار جنایت فایده‌ای شخصی برای من ندارد، بنابراین چرا باید با پرداخت مالیات از چنین اقداماتی حمایت کنم؟ درست است که ما در جهانی مملو از جنایتکاران زندگی می‌کنیم و در این میان باید چنین مالیات‌هایی بدهیم، اما در واقع این پولی است که به جهت مردم شرور دور ریخته می‌شود. به هر حال آیا من باید مالیات پردازم تا حکومت بتواند بر امور مذهبی و آموزشی نظارت کند، به مردم نشان دهد چگونه به کشاورزی، صنعت و تجارت پردازند، یا بدتر از همه دستور‌هایی صادر کند که مردم چگونه امور روزانه‌ای خانه‌شان را بچرخانند، به آنان بگوید چه چیز بافضیلت است و بیاموزاند که چگونه زندگی خود را اداره کنند؟ این اوج پوچی است. چه کسی حاضر است در برابر دیگری سرفرو بیاورد و تقاضا کند او را آموزش دهد که چگونه آدم خوبی گردد؟ چه کسی حاضر است پول بدهد که او را تعلیم دهند که چگونه زندگی خود را از طریق آدمی جاهل اداره کند؟»

کمابیش مردم متمدن درباره‌ی حکومت چنین احساس می‌کنند. آیا سعی در هدایت چنین مردمی از طریق نفوذ اخلاق انتزاعی یا از راه خیرخواهی یا

اقتدار خصوصی هدر دادن وقت نیست؟ امروز در جهان کشوری نیست که همه‌ی مردم آن هوشمند باشند، اما مردم — به شرط آن که سطح تمدن کشور به پس نرود — به‌میزانی که مرحله‌های بدوی را پشت سر بگذارانند، به‌همان اندازه نیز عقل در میان آنان در جبهه‌ای گسترده پیشرفت می‌کند. از آن جا که برخی از مردم اکنون در شیوه‌های کهن غرق شده‌اند، هنوز به‌مهربانی و اقتدار بالادستان خود چشم دوخته‌اند و به‌نظر می‌رسد که روحی مستقل ندارند، اما به‌محض آن که ارتباط آنان با چیزها و اندیشه‌ها فزونی می‌گیرد، به‌ناچار شروع می‌کنند به پرسش کردن.

برای نمونه، فرض کنید که حکمران کشوری را روشن‌اندیش بنامند، اما در واقع چنین آدمی نباشد، فرض کنید او مدعی می‌شود که مردم را فرزندان خود می‌داند، اما در واقع پدر و فرزندان بر سر میزان مالیاتها با هم می‌ستیزند. در نتیجه موقعیت زشتی پدیدار می‌گردد: پدر، فرزندان خود را تهدید می‌کند و آنان به‌نوبه‌ی خود او را فریب می‌دهند. حتی طبقات پایین که جاهل هستند کم‌کم از تناقض میان گفتارها و کردارهای چنین حکمرانی شگفت‌زده شوند. گرچه ممکن است علیه او دست به‌پیکار زنند اما با بدگمانی به‌او خواهند نگریست. هنگامی که احساس شک و بدگمانی پدیدار شود، ایمان و سرسپردگی آنان به حکمران تضعیف می‌گردد، و او دیگر قادر نخواهد بود آنان را از طریق ظرافتهای ترغیب اخلاقی مهار کند.

تاریخ گواه این است. هم در ژاپن و هم در چین، همچنان که در غرب، فقط در روزگاران باستان بود که حکمرانان خیرخواه، کشورهايشان را خوب اداره می‌کردند. در ژاپن و چین درست تا اوایل روزگار مدرن سعی داشتند چنین حکمرانانی برگمارند، اما همواره تجربه نشان می‌داد که این کار اشتباه بوده است. در غرب از قرن هفدهم و هجدهم حکمرانان خیرخواه رو به زوال گذاشتند. حالا که در قرن نوزدهم به‌سر می‌بریم نه تنها حکمرانان خیرخواه وجود ندارند، حتی حکمرانان روشن‌اندیش هم یافت نمی‌شوند. این امر

حاصل افول فضیلت در میان تبار حکمرانان نیست. بیشتر حاصل این واقعیت است که معرفت و فضیلت در میان توده‌ی مردم به گونه‌ای فزونی یافته است که دیگر حکمران مجال آن را ندارد که با خیرخواهی خود مردم را خیره کند. بگذارید از استعاره‌ای استفاده کنم، اگر قرار باشد در غرب امروز حکمرانی خیراندیش برگمارده شود فقط به آن می‌ماند که فانوسی کاغذی در یک شب درخشان مهتابی روشن گردد.

بنابراین می‌گویم که حکومت خیرخواه فقط می‌تواند در جامعه‌ای بدوی و آموزش نیافته تحقق پیدا کند. اگر یک حکمران خیرخواه با مردم بدوی و آموزش نیافته سر و کار نداشته باشد، محترم نیست. همان اندازه که تمدن پیشرفت می‌کند فضیلت خصوصی به تدریج قدرتش را از دست می‌دهد.

اگرچه من می‌گویم که اخلاق با پیشرفت تمدن به تدریج قدرتش را از دست می‌دهد ولی این به معنای آن نیست که میزان اخلاق در جهان کاهش می‌یابد. در واقع با افزایش معرفت که ملازم پیشرفت تمدن است، میزان فضیلت نیز افزایش می‌یابد. فضیلت خصوصی به فضیلت عمومی تبدیل می‌گردد، و در مجموع معرفت عمومی و فضیلت عمومی در میان توده‌ی مردم گسترش پیدا می‌کند و سرانجام به آسایش خاطر منجر می‌شود. وقتی که هنر دست یافتن به آسایش، هر روزه پیشرفت کند، به تدریج از جنگها کاسته می‌شود. در پایان به جایی می‌رسیم که مردمان به خاطر زمین نجنگند و طمع ثروت نکنند. وقتی که چنین شد، آیا تصور می‌کنید که مردم به خاطر چیزهایی فرومایه‌ای چون موقعیت حکمران دست به پیکار بزنند. واژه‌های ارباب و رعیت به گذشته تعلق خواهند داشت و حتی در بازیهای کودکان کسی را به این نامها نخواهند خواند. جنگ باز می‌ایستد و کیفر ملغی می‌گردد. حکومت دیگر ابزاری برای بازداشتن شرارت در جامعه نخواهد بود. حکومت فقط با این هدف وجود خواهد داشت که نظم امور را نگاه دارد، در زمان صرفه‌جویی کند، و از کار بی‌حاصل بکاهد. در جهانی که همگان به قول خود

پایبندند، سفته در مقابل وام فقط برای کمک حافظه ثبت خواهد شد و هرگز آن را جهت دادخواهی به کار نخواهند گرفت. اگر در جهان دزدی نباشد، خانه‌ها فقط به این خاطر در خواهند داشت که ورود باد و باران و سگ و گربه را بازدارند - قفل چیزی مهجور خواهد شد. هنگامی که مردمان چیزهایی را که در خیابان می‌یابند بر ندارند، مأموران گشت کاری نخواهند داشت جز آن‌که این اشیاء گمشده را بردارند و به صاحبانش بازگردانند. مردمان به جای توپ، تلسکوپ خواهند ساخت، مدرسه جای زندان را می‌گیرد، سربازان و تبه‌کاران را فقط در تصویرها می‌توان دید - مردم حتی قادر نخواهند بود آنها را در تصور بیاورند مگر آن‌که به تماشاخانه‌ای بروند. اگر اخلاق عمومی را در داخل خانواده پیروانند، دیگر نیازی نخواهد بود که به اندرزه‌های موعظه‌گران گوش فرا دهند. تمامی کشور بسان یک خانواده خواهد بود و هر خانوار بسان معبدی. پدران چون رئیس‌ان روحانی خواهند بود و فرزندان چون مریدانشان. مردم جهان را فضایی از ادب و احترام متقابل احاطه خواهد کرد، آنان به اصطلاح در دریایی از اخلاق شناور خواهند شد. این است آنچه که من آسایش تمدن می‌نامم.

من نمی‌دانم چند هزار سال طول خواهد کشید که به چنین وضعی دست بیابم. ممکن است رویایی به نظر برسد، اما اگر ما به این کمال آسایش از طریق کوشش بشری دست بیابیم، در آن صورت در واقع باید گفت که اثربخشی اخلاق، وسیع و نامحدود خواهد بود. بنابراین اثربخشی فضیلت خصوصی به‌ویژه در عصر بدوی محسوس است، اما هنگامی که سرانجام در دنبال پیشرفت تمدن قدرت خود را بیازد، شکل فضیلت عمومی را به خود خواهد گرفت. اگر گمانه بزنیم که چیزها در هزاران سال بعد چگونه خواهند بود، و اوج تمدن را در تصور بیاوریم، باید قادر باشیم دریابیم که چه برکتی است برای هر کس.

در بالا راجع به زمان مناسب برای اخلاق بحث کردم. حال بگذارید

به موضوع مکان مناسب بپردازم. هدف من دیگر آسایش بربرها نیست. همچنین اگر درباره‌ی آسایش تمدنی که ممکن است چند هزار سال بعد از این بیاید صحبت کنم، نامربوط خواهد بود. مهمترین کلید مطالعه‌ی تمدن این است که میان مکانهایی که اخلاق می‌تواند و نمی‌تواند در آنها در تمدن امروزی عملی گردد، تمایز بگذاریم. همان اندازه که مردم کشوری وضعیت پیشین بدوی خود را بیشتر و بیشتر پشت سر می‌گذارند این تمایز باید به گونه‌ای فزاینده آشکار گردد. ولی مردم آموزش نایافته مستعدند که این را ندانند و در خصوص هدفها اشتباهی بزرگ انجام دهند. بسیاری آرزو دارند که به آسایش تمدن دست یابند در حالی که به آسایش بربرها می‌چسبند! دانشمندان باستان آرزوی گذشته را دارند، و به نظر می‌رسد دلیلش این باشد که وقتی می‌خواهند این تفاوتها و رجحانها را قائل شوند، اشتباه می‌کنند. آن‌چه آنان می‌کنند به همان اندازه دشوار است که کسی بخواهد در جنگلی ماهیگیری کند یا بدون نردبان بالای سقف برود. چون همواره میان آن جایی که می‌خواهند باشند و جایی که در واقع هستند اختلاف وجود دارد، این مردمان آشکارا قادر نیستند احساسات خود را برای دیگران تشریح کنند. آنان حتی نمی‌توانند پرسشهای خود را پاسخ دهند، ذهن آنان به کلی مغشوش است، تمامی زندگی آنان انباشته از ابهام است، و نمی‌دانند تا کجا پیش می‌روند. گاهی می‌سازند و گاهی درهم می‌کوبند، گاهی موضعی اتخاذ می‌کنند و گاهی به آن یورش می‌برند. دست‌آوردهای سراسر زندگی آنان را جمع بزنید، حاصل آن صفر است. به‌راستی بر چنین مردمانی ترحم باید کرد. آنان اخلاق را نگاه نمی‌دارند، اخلاق آنان را نگاه می‌دارد - چون بندگان.

اجازه دهید این نکته را بیشتر بشکافم.

شوهر و زن، پدر و مادر و فرزندان در یک خانوار تشکیل خانواده می‌دهند. روابط خانوادگی متکی بر عاطفه است. نه مالکیت معینی بر چیزها وجود دارد و نه قواعدی برای دادن و گرفتن. برای اشیائی که گم می‌شوند

فریاد به راه نمی اندازند، چیزهایی که به دست می آورند موجب خاصی برای شادمانی نمی شود. فقدان تشریفات سرزنش نمی شود، ناشایستگی موجب پریشانی نمی گردد. رضایت زن و فرزندان باعث شادمانی شوهر یا پدر و مادر می شود، و رنج شوهر یا پدر و مادر، زن و فرزندان را نیز آزرده می سازد. ارزشهای خانواده بر رضایت فردی تقدم دارند. خرسندی هر یک موجب شادمانی آن یکی می گردد. به عنوان مثال هنگامی که فرزندی عزیز از بیماری رنج می برد، پدر و مادر ترجیح می دهند خود متحمل این بیماری بشوند به شرط آن که این کار از درد فرزندشان بکاهد. میان اعضای خانواده هیچ گونه احساس حراست از چیزهای شخصی وجود ندارد، چیزی به نام غرور شخصی یافت نمی شود، حتی زندگی شخصی را خودخواهانه ارج نمی نهند. در روابط میان اعضای خانواده نیازی به قاعده و قرارداد نیست. شیوه های روشنفکرانه یا سیاستهای بزرگ حتی جایی ندارند. عقل فقط در حوزه ی اداری امور خانواده سودمند است. زیبایی ساخت خانواده تقریباً در بست مبتنی بر اخلاق است.

اما هنگامی که رابطه ی خویشاوندی دورتر می گردد این امر تغییر می یابد. برادران و خواهران به اندازه ی زن و شوهر، پدر و مادر و فرزندان، به هم نزدیک هستند، رابطه ی عموها و داییها و خواهرزاده ها و برادرزاده ها حتی دورتر از رابطه ی برادران و خواهران است. برادران رضاعی نشانگر آن مرزی هستند که حوزه ی بیگانگان آغاز می گردد. وقتی که پیوندهای خویشاوندی دورتر و دورتر می گردد، قدرت عاطفه ی خانوادگی به تدریج تقلیل می یابد. بنابراین وقتی که فرزندان رشد می کنند و خانواده های خود را برپا می سازند، مفهوم «چه چیز به من تعلق دارد» مطرح می گردد. این امر حتی در مورد عموها و داییها، خواهرزاده ها و برادرزاده ها، و برادران رضاعی بیشتر صحت دارد. در برخی از شکل های دوستی نوعی احساس رفاقت وجود دارد که به پیوندهای خانوادگی بی شباهت نیست، با وجود این در تمدن

مدرن، قلمرو این‌گونه روابط بسیار محدود است. نمونه‌ی گروه‌هایی که بیش از ده نفر باشند و برای مدت زمانی طولانی دوستی نزدیکی را حفظ کرده باشند، وجود ندارد.

به روابط ارباب - رعیت نیز برمی‌خوریم که به روابط خانوادگی شباهت دارد. آنان مسائل مشترک اجتماعی دارند، با هم زندگی می‌کنند و می‌میرند، و جز آن. وقتی که رعیتی واقعاً وفادار است، پدر و مادر، برادران و فرزندان را به‌خاطر اربابش می‌کشد. مردم به‌طور کلی همواره چنین اندیشیده‌اند که این رفتار مطلقاً حاصل پیوند عاطفی نزدیکی است که بین ارباب و رعیت وجود دارد. این نظر فقط یک جنبه از موضوع را می‌بیند و با افسانه‌ی ارباب - رعیت حجابی به روی آن کشیده است. از این حد فراتر نمی‌رود. اگر کسی به این موضوع در روشنایی کامل می‌نگریست در واقع می‌توانست دریابد که علت‌های مهم دیگری وجود دارند، به عنوان مثال گرایش ذاتی بشر به تشکیل رفاقت و روح بشر در هر عصر معینی.

در آغاز روابط ارباب - رعیتی فقط شمار اندکی مطرح بودند. برای نمونه وقتی که هوجو سون^۱ و شش نوکر او مسلحانه به سوی شرق تاختند، عواطف آنها به یکدیگر نزدیکتر بود از عواطف پدر و مادر و فرزندان یا برادران و خواهران به یکدیگر. اما وقتی که سون تمامی یک ایالت را زیر نظر خود درآورد، شمار نوکران او بسیار افزایش یافت. زمانی که او مقام خود را به وارثش واگذار کرد، رابطه‌ی نخستین کاملاً تبدیل به چیز دیگری شده بود. در آن هنگام بود که هم ارباب و هم زیردستان، افسانه‌هایی راجع به این که اوضاع در روزگاران اجدادشان چگونه بوده است، پراکندند. ارباب سعی داشت با تکیه بر قدرت رعیت‌هایش از خانه‌اش حراست کند، و رعیت‌ها به دودمان ارباب احترام می‌گذاشتند، به خانواده‌ی او می‌پیوستند و گونه‌ای گروه رفیقانه

تشکیل می دادند. در مواقع ضرورت از هیچ کاری برای حراست خانواده‌ی ارباب فروگذار نمی کردند، در حالی که در همان زمان جان خود را نیز حفظ می کردند. گاهی وقتها فرصتی پیش می آمد که منافعی برای خود گرد می آوردند، یا روح زمانه آنها را برمی انگیزخت تا شهرت زیاد برای خود کسب کنند. اینها برخی از علت‌هایی هستند که آنان را سوق می داد تا خود را وقف اربابشان کنند. پس همیشه نمی توان از پیوند ژرف میان ارباب و رعیت سخن گفت. به همین خاطر است که خدمتگزاران وفادار می گفتند که ملت مهمتر از اربابانشان هست، و اگر فکر می کردند که اربابانشان برایشان زیان‌آور هستند تردید به خود راه نمی دادند که با اقداماتی استثنایی خود را به خاطر خانواده از دست ارباب برهانند. مطمئناً این را نمی توان اتحادی مبتنی بر عاطفه‌ی عمیق نامید.

پس روح زمانه را می توان انگیزه‌ی بسیاری از موارد مرگ در صحنه‌ی پیکار یا خودکشی به هنگام سقوط قلعه دانست. مردمان جان خود را فدا می کردند تا چهره‌ی جنگجوی خود را از دست ندهند، یا آن که فکر می کردند اگر بگریزند، چشم اندازی برای بقاء ندارند. چنان که در تای‌هایکی^۱ گزارش شده است به هنگام انهدام هوجو در کاماکورا بیش از ۸۷۰ جنگجو همراه با هوجو تاکاتوکی در توشوجی^۲ در بیست و دومین روز پنجمین ماه هزار و سیصد و سی و سه دست به خودکشی زدند. وقتی که پیروان متعصب هوجو این را شنیدند بیش از ۶۰۰۰ نفر در کاماکورا به دنبال آنان به سوی مرگ شتافتند. آیا هوجو تاکاتوکی چنان حکمران خیرخواهی بود که میان او و این ۶۸۷۰ نفر زیر دست رابطه‌ی خویشاوندی وجود داشته است؟ به هیچ روی. وقتی که به این موضوع توجه کنید غیر ممکن است بتوان میزان فضیلت تاکاتوکی را از

1. Taiheiki

2. Toshiroji

شمار خدمتگزاران او که در جنگ مردند یا دست به سپوگو^۱ زدند، درک کرد. صرف نظر از این که خدمتگزاران به خاطر حکمرانان مستبد جان باختند یا به خاطر حکمرانان خیره خواه، در واقع شمار کسانی که جان خود را بر اثر از خودگذشتگی عمیق برای اربابشان از دست دادند به گونه‌ای حیرت‌آور اندک است. علت عمده‌ی این فداکاری را باید در جایی دیگر جست. بدین جهت اثربخشی اخلاق حتی در رابطه‌ی ارباب - رعیت بسیار اندک است.

کمک به نیازمند از طریق ساختن خانه‌های مستمندان، بیمارستانها و جز آن نشانه‌ی اخلاق و همدردی است، اما انگیزه‌ی اصلی برای چنین عملی در رفاقت شخصی میان نیازمند و نیکوکار نهفته نیست. چنین کاری بدان خاطر صورت می‌گیرد که یکی غنی است و دیگری فقیر. نیکوکاران ممکن است غنی و خیرخواه باشند، اما کسانی که صدقه‌ی آنان را دریافت می‌دارند، فقیرند، و فقط فقیر. آگاهی از این امر که آیا کسانی که صدقه را دریافت می‌کنند مردمی با فضیلت هستند یا نه، غیر ممکن است. با مردمان نمی‌توان طرح دوستی ریخت قبل از آن که آنان را شناخت. بنابراین نباید سازمان‌هایی را که هدفشان کمک به نیازمندان است در سطحی گسترده در جامعه ترویج داد. تنها کاری که شخص نیکوکار می‌کند این است که با پرداخت پول اضافی‌اش وجدانش را به طور خصوصی تسکین می‌دهد. توجه اصلی او در این کار به شخص خودش هست نه به دیگران. بنابراین گرچه عمل او ستودنی است ولی هر چه سازمان‌هایی از این دست برای کمک به مستمندان بیشتر ترویج گردد، و هر چه عمر آنها طولانی‌تر گردد، نیازمندان نیز به همان اندازه انتظار صدقه خواهند داشت. اینان نه فقط توزیع این کمکها را دیگر فضیلت‌آمیز نخواهند دانست، بلکه چون حق خود می‌دانند انتظار دریافت آنها را خواهند داشت. اگر صدقه‌ی مربوط به رفاه آنان کاهش یابد، احساس

۱. Seppuku، خودکشی، هاراگیری. م.

نفرت به نیکوکارانش را در خود می‌پرورانند. این شکل از بشر دوستی فقط به معنای خرج کردن پول برای خریدن نفرت است. در غرب نیز روشنفکران موضوع کمک به نیازمندان را بحث کرده‌اند اما هنوز درباره‌ی ارزشها و کاستیهای آن به نتیجه‌ای نرسیده‌اند، با وجود این در نهایت صدقه را باید فقط پس از آن‌که موقعیت و شخصیت دریافت‌کنندگان بررسی گردید، و با توجه به وضع شخصی آنان، توزیع کرد، و آن‌گاه کمک را به‌طور خصوصی در اختیار آنان گذاشت. این گواه دیگری است که اخلاق را نمی‌توان در سطحی گسترده در جامعه به کار بست.

از آن‌چه در بالا آمد درمی‌یابیم که تنها مکانی که اخلاق را می‌توان به‌طور کامل به اجرا درآورد حوزه‌ی خانواده است. به محض آن‌که از حوزه‌ی خانواده پا را فراتر نهید، به نظر می‌رسد که دیگر مجال آن را نخواهید داشت که اخلاق را به صورت عاملی صددرصد مؤثر درآورید. اما از آن‌جا که برخی مردم می‌گویند که روابط خانوادگی الگوی آسایش اجتماعی است، نمی‌دانیم آیا هرگز زمانی فرا خواهد رسید، هزاران سال دیگر، که تمامی جهان بسان خانواده‌ای بزرگ باشد؟ از این گذشته چون امور بشری همواره در حال حرکت است، اگر ناچار باشیم تصمیم بگیریم که تمدن مدرن در کدام جهت حرکت می‌کند، البته باید پاسخ بدهیم که در حال پیشرفت است. در این صورت گرچه راهی که در پیش است طولانی است و ما فقط نخستین گام را در یک سفر ۲۵۰۰ میلی برداشته‌ایم، با وجود این پیشرفت، پیشرفت است. دلیلی ندارد به خاطر آن‌که کسی از درازای سفری که در پیش است باک دارد، به پیش نرویم، ما فقط درباره‌ی این یک گام به پیش یا یک گام به پس گفت‌وگو می‌کنیم، فقط همین، و تمامی بحثهای دانشمندان فقط گفت‌وگویی است راجع به همین یک گام.

اخلاق در جایی باید زیست کند که عاطفه در دستور کار قرار گرفته است نه مقررات. مقررات اغلب می‌تواند نتیجه‌هایی مشابه نتیجه‌های عاطفه به بار

آورد، اما نوع مکانهایی که این دو به اجرا درآورده می‌شوند یکسان نیستند. به نظر می‌رسد که مقررات و اخلاق مخالفان ناسازگار هستند. به علاوه در چارچوب مقررات می‌توان میان مقرراتی که هدفشان نگاهداری نظم است و مقرراتی که هدفشان بازداشتن انسان از روی آوردن به بدی است، تمایز قائل شد. نقض نخستین نوع مقررات نشانگر خطای بشر است، در حالی که نقض نوع دوم از قلبی بدناشی می‌شود. به خاطر آن که دانشمندان راجع به نیت من دچار اشتباه نشوند تصریح می‌کنم که من درباره‌ی مقرراتی سخن می‌گویم که قصدشان بازداشتن آدمی از دست زدن به کار بد است. بگذارید مثالی بزنم. برای آن که امور خانواری بدون اشکال بگذرد، می‌توان مقرراتی به اجرا درآورد که اعضای خانوار ساعت شش صبح از خواب برخیزند و ساعت ده شب بخوابند، اما این مقررات به قصد این نیست که رفتار بد را در خانه باز دارد. شخصی را که چنین مقرراتی را نقص کند نمی‌توان جانی خواند. این مقرراتی است که به خاطر آسایش آنان که در آن خانه زندگی می‌کنند مورد بحث و توافق قرار گرفته است. این را نمی‌توان قانونی نوشته شده دانست، بلکه قانونی است که اعضای خانواده از نظر روانی بدان توجه دارند و خودانگیخته آن را رعایت می‌کنند. وام دادن و وام گرفتن پول میان خویشاوندان و دوستان نزدیک نمونه‌ی دیگری از این دست است.

اما اوراق رسمی، قراردادهای، قانونهای حکومت، یا قراردادهای بین ملتها نوع متفاوتی از قانونها و مقررات را مطرح می‌سازند، و گرچه شامل مقررات زیادی هستند که امور را به نحوی شایسته به نظم درآورند نقش اصلی آنها این است که مانع شر بشوند. هدف همه‌ی این سندها آن است که فایده و زیانهای جریان یک عمل را در برابر انسان بنهند و او را وادارند مسیر مناسب را بنا به ابتکار خود برگزیند. برای مثال جریمه‌ی دزدیدن هزار ریو^۱ طلا، ده سال

کار سخت، یا غرامت ده روز دیرکرد انجام دادن تعهدی برابر صد ریو است. هدف این کیفرها آن است که مردمان را وادارد مسئولانه مسیر عملی را که می‌پندارند بهتر است، برگزینند. در این جا روح اخلاق اصلاً مطرح نیست. به آن می‌ماند که رام کننده‌ای به سگی یا گربه‌ای گرسنه در دستی غذا و در دست دیگر چوبدست را نشان دهد، وقتی که حیوان می‌خواهد غذا را بخورد، او را می‌زند. حتی با دیدن ظاهر قضیه در می‌یابیم که این امر به عاطفه مربوط نیست.

نمونه‌ی دیگری را مطرح می‌کنم تا تفاوت میان اخلاق و مقررات را با توجه به مکانهای مناسب هر یک و حوزه‌ی عمل آنها روشن گردانم. در این جا دو مرد درگیر وامی هستند. آنان دوستانی بسیار نزدیک‌اند، آن‌چنان نزدیک که وام دادن پول، فضیلت به حساب نمی‌آید، و کوتاهی در بازگرداندن وام موجبی برای ناخشنودی نیست. به علت آن‌که چنین عاطفه‌ی ژرفی میان این دو مرد وجود دارد که تقریباً تفاوتی نیست میان این‌که کدام یک صاحب چه چیز هستند، رابطه‌ی آنان به کل مبتنی بر اخلاق است. حتی اگر درباره‌ی مدت وام و نرخ بهره توافق شده باشد و صورت کتبی بیابد تا وام‌دهنده پیشینه‌ی درستی از این جریان داشته باشد، این رابطه هنوز دایره‌ی اخلاق را ترک نگفته است. اما به محض آن‌که این نوشته مهر بخورد یا به نوعی دیگر به صورت رسمی نشان‌گذاری شود، یا به ضامن یا وثیقه‌ای نیاز باشد، از قلمرو اخلاق بیرون آمده است. حالا دیگر این دو مرد فقط از راه ابزار مقررات با یکدیگر سر و کار دارند. در این شکل از وام دادن چون مشکل می‌توان فهمید که وام گیرنده درست‌کار یا نادرست‌کار است، فرض می‌شود که او نادرست‌کار است، و با صراحت به او می‌گویند که اگر پول را برنگرداند از ضامن مطالبه می‌شود. اگر با وجود این پول برگشت داده نشود، دادخواستی تنظیم می‌گردد تا خاطی تحت پیگرد قانونی قرار گیرد یا وثیقه‌ها وصول شوند. به بیان دیگر هم خوب و هم بد را در دست نگاه می‌دارند، و سگ را با

چوبدست بلند شده می‌ترسانند. بنابراین در جایی که شخص از راه مقررات به تنظیم امور می‌پردازد، مطلقاً اخلاق یافت نمی‌شود. در رابطه‌ی میان حکومت و مردم، رئیس شرکت و کارکنان، خریدار و فروشنده، وام‌دهنده و وام‌گیرنده، آموزگار حرفه‌ای حقوق‌بگیر و دانش‌جو اساس کار مبتنی بر مقررات است، آن را نمی‌توان رابطه‌ای مبتنی بر اخلاق خواند.

برای مثال دو شخص در یک سازمان حکومتی کار می‌کنند. یکی عمیقاً نگران وظیفه‌ی عمومی خود است و چنان وظیفه‌شناس به کار خود می‌پردازد که حتی پس از بازگشت از اداره کمابیش شب را نمی‌خوابد. دیگری به هیچ روی چنین نیست. او کمترین نگرانی در مورد وظیفه‌ی عمومی خود ندارد و علاقه‌ی اصلی‌اش متوجه شادخواری و عیاشی است. با این حال او از هشت صبح تا چهار بعد از ظهر به همان کوشایی کارمند اولی کار می‌کند — هر آن‌چه را که باید می‌گوید، هر آن‌چه را که باید می‌نویسد، حسابهایش را مرتب نگاه می‌دارد، و نمی‌توان او را به علت اهمال از وظیفه‌هایش مقصر دانست. در مقابل، صمیمیت کارمند اولی آن‌چنان پدیدار نیست.

نمونه‌ای دیگر، هنگامی که موقع پرداخت مالیات بر درآمد می‌رسد، جز آن‌که حکومت در مورد پرداخت اصرار ورزد، هیچ‌کس حاضر به پرداخت نیست. اگر مالیات خود را با پول تقلبی بپردازید و قبول شود، تقصیر متوجه کسی است که قبول کرده است. اگر کسی به اشتباه زیاد بپردازد، به محض آن‌که پول را به دیگری داد، زیان متوجه پرداخت‌کننده خواهد بود. چنان‌چه کسی بفهمد که کالایی را به او گران داده‌اند، اگر پول آن کالا را پرداخت کرده باشد، بازنده او است. اگر صاحب دکانی به هنگام پس دادن باقیمانده‌ی پول، بیش از اندازه به مشتری بدهد، به محض آن‌که پول از دستش خارج شود، باید اشتباه خود را جبران کند. در مورد وام اگر سندها گم شوند، خسارت متوجه آن کسی است که وام داده است. اگر در مبادله‌ی وثیقه در مقابل پول نقد، دارنده‌ی وثیقه تاریخ سررسید را از دست بدهد، او بازنده است. اگر کسی چیزی را

بیابد و آن را پنهان کند، چنانچه کسی از آن آگاهی نیابد، سود از آن یابنده است. از این گذشته اگر کسی چیزی را از دیگری بدزدد و با آن بگریزد، دزد به همان اندازه پیشی گرفته است. پس اگر در نظر بگیریم که چه جریانی در کار است، درمی یابیم که تمامی جامعه محل تجمع اشخاص بد است و نشانه‌ای از اخلاق نمی بینیم. مردم با اتکاء به مقررات غیرشخصی آشکارترین صورت ظاهر نظم را در کارها مراعات می کنند. مردم که انباشته از نیت‌های بد هستند به وسیله‌ی مقررات از انجام آن چه در دل‌هایشان هست، بازداشته می شوند، آنان به اندازه‌ای که مقررات اجازه می دهد پیش می روند و گویی که روی لبه‌ی تیز تیغ راه می روند، با احتیاط گام برمی دارند. آیا چنین موقعیتی هشداردهنده نیست؟

قلب انسان چنین فرومایه است و مقررات این چنین غیرشخصی هستند! در یک نگاه سطحی این موقعیت به راستی هشداردهنده و غیرقابل تحمل تجلی می کند. اما اگر علت وجودی مقررات و نیکی حاصل از آنها را بسنجیم، درمی یابیم که مقررات به هیچ وجه غیرشخصی نیستند. در حقیقت آنها بزرگترین نیکی در جهان کنونی اند. هدف مقررات بازداشتن بدی است، اما آنها را به این خاطر تهیه نکرده اند که گویی تمامی مردم کشور بد هستند. آنها را تهیه کرده اند تا خوب را حراست کند، زیرا مردم خوب و بد را دشوار می توان از هم تشخیص داد. ممکن است که در میان ده هزار نفر فقط یک نفر بد باشد، اما از آن جا که نمی توانیم چنین مردمی را به کل حذف کنیم، هدف مقررات برای تمامی آن ده هزار نفر باید این باشد که آن یک شخص را منع کند. به عنوان مثال مورد جدا کردن یک سکه‌ی ین^۱ تقلبی را از میان ده هزار سکه در نظر بگیرید: نیازی نیست که همه‌ی آن ده هزار سکه‌ی ین را عوض کنیم. بنابراین در حالی که بانگاهی سطحی ممکن است مقررات، بسیار متعدد

و بسیار غیر شخصی تجلی کنند، در واقع دلیلی ندارد که آنها را خوار بشمریم. باید آنها را بیشتر تقویت کرد و به آنها بیشتر احترام گذاشت. در جهان کنونی بهتر از مقررات، ابزاری برای پیشرفت تمدن یافت نمی‌شود. مرد خردمند نباید فایده‌ی چیزی را به خاطر آن‌که شکل خارجی آن را نمی‌پسندد، دور بیندازد. گرچه مقررات به این خاطر طرح گشته‌اند که مانع کردارهای شرور مردمان بد بشوند، مطمئناً مردم خوب را از دست زدن به کار خوب باز نمی‌دارند. آدم خوب می‌تواند حتی در جهانی پر از پیچ و خمهای قانون مطابق دل خود به کار خوب بپردازد.

هنگامی که برای آینده برنامه‌ریزی می‌کنیم تنها می‌توانیم امیدوار باشیم که با گذراندن انبوهی از مقررات، سرانجام مقررات غیر ضرور شوند. اما آن زمان هنوز چندین هزار سال از ما دور است.

دلیلی ندارد که اکنون به خلق مقررات نپردازیم و در انتظار فرارسیدن آن زمان آرمانی دور بنشینیم. ما باید موقعیت مشخص هر زمان را در نظر بگیریم. در جهان بدوی در روزگاران باستان هنگامی که حکمران و مردم همچون یک خانواده بودند، قانون بی‌اندازه ساده بود. زمانی بود که حکمرانان خیرخواه و وزیران خردمند با صمیمیت از مردم مراقبت می‌کردند، رعیت‌های وفادار خود را به خاطر اربابشان فدا می‌کردند، همه‌ی گروه‌ها در جامعه از آنان که برتر بودند الهام گرفتند، و هر کس در جای خود قرار داشت. بی‌آن‌که وابسته به مقررات باشند، صمیمیت دل را تشویق می‌کردند و از راه فضیلت به آسایش دست می‌یافتند. هر قدر هم که این دوره تحسین‌انگیز جلوه کند، حقیقت امر این است که آنان قانون را حقیر نمی‌شمردند. فقط در آن زمان قانون جایی نداشت که نقشی ایفاء کند. در مقابل با پیشرفت تدریجی عقل بشر، امور بشری پیچیده‌تر گشته‌اند، و به نسبت پیچیدگی مقررات نیز فزونی یافته‌اند. از این گذشته چون با پیشرفت تمدن شیوه‌های تخطی از مقررات زیرکانه‌تر شده است، قانونهای پیشگیرانه نیز استادانه‌تر گشته‌اند.

به عنوان مثال در روزگاران کهن، حکومت قانونهایی برقرار می‌کرد تا از مردم محافظت کند، در حالی که امروزه مردم قانونهایی برقرار می‌کنند تا مطلق آیینی حکومت را دفع کنند و بدین ترتیب از خود محافظت کنند. اگر با دید باستانیان بنگریم نظم اجتماعی در زمانه‌ی مدرن وارونه شده است. اما اگر دید خود را وسیعتر کنیم می‌بینیم که چیزها آن‌چنان غیر معقول نیستند. نه مردم و نه حکومت نباید احساس کنند که آبروی خود را باخته‌اند. در جهان امروز این تنها راهی است که ملتی بتواند در مسیر تمدن پیشرفت کند و استقلال خود را پاس دارد. رشد عقل بشر در طی تاریخ بسان رشد عقل کودکی است که به بلوغ می‌رسد. به‌هنگام کودکی، از آدمی کارهای کودکانه سر می‌زند، و احساسها و عاطفه‌های او با آدم بالغ تفاوت دارد. اما با گذشت سالها وقتی که شخصی بالغ می‌گردد دیگر از بازی کردن با چوب‌پا بسان گذشته لذت نمی‌برد، دیگر از افسانه‌های جن و پری چون گذشته نمی‌ترسد. نگرانیهای یک کودک ممکن است بی‌اهمیت و ابلهانه به نظر برسند اما نباید بر آنها خرده گرفت. کودکی جهان خود را دارد، و نباید با ارزشها و خواستههای دوران بلوغ بر آن تاخت. خانواری که شمار زیادی کودک دارد نمی‌تواند با خانوارهای دیگر رقابت کند. بنابراین آیا خوشبختی این کودکان نخواهد بود که افرادی بالغ گردند؟ با این حال اگر بکوشید ارزشها و کردارهای کودکی را مراعات کنید و به‌زور در مورد این افراد بالغ به کار بندید، با آنان چون کودکان رفتار کنید، بخواهید با چوب‌پا آنان را خوشنود سازید و با داستانهای اشباح بترسانید، و کسانی را که تبعیت نمی‌کنند به عنوان افراد خارج از خط محکوم کنید به معنای آن است که در مورد زمان و مکان مناسب برای معرفت و فضیلت دچار اشتباه شده‌اید، و برای آن خانوار بدبختی به‌بار آورده‌اید و سستش گردانیده‌اید.

گرچه معنای کلی مقررات را می‌توان غیر شخصی دانست، و گرچه شکلهای قانونی را می‌توان خوار شمرد، با وجود این مقررات برای امور

بشری فایده‌ی زیاد دارند. برای نمونه قانونی وجود دارد که اگر پول پیدا کنید و به صاحبش برگردانید نیمی از آن به شما پاداش داده خواهد شد. البته اگر یابنده، پول را فقط به خاطر پاداش به صاحبش برگرداند، کاری است خوارشمر دنی. اگر بگوییم که این قانونی تحقیرکننده است، و آن را ملغی کنید آن‌گاه چیزهای گمشده هرگز به صاحبان اصلی‌اش برگردانده نخواهد شد. این قانون «نصف به نصف» الزاماً از دیدگاه اخلاق مطلوب نیست، اما با این حال برای جامعه‌ای متمدن قانونی است خوب.

در دادوستد ممکن است گاهی شخص روح خود را به خاطر سودی سریع بفروشد. مردم این امر را نادرستی بازرگانان می‌دانند. به عنوان مثال هر یک از ژاپنیان می‌تواند برای به دست آوردن سود سریع در ساختن کاغذ ابریشمی نادرست باشد، اما در دراز مدت ارزش کالاهای ژاپنی سقوط خواهد کرد، و ژاپن در مقام یک کشور در مجموع چیز زیادی از دست خواهد داد، و اشخاص نادرست نیز سرانجام بازنده خواهند بود. بدین سان چنین مردمی هم آبرو و هم سود را دور می‌اندازند.

برعکس بازرگانان غربی در معاملات تجاری خود دقیق و درست کارند. آنان نمونه‌ی کوچکی از کالاهای بافتنی را نشان می‌دهند، و اگر کسی چند هزار مرتبه هر مقدار از آن کالا را بخرد، آن‌چه که تحویل داده می‌شود به هیچ روی با نمونه تفاوت ندارد. خریدار محموله را با خیالی آسوده دریافت می‌دارد و حتی یکی از صندوق‌ها را باز نمی‌کند تا محتوای آن را بیازماید. از این امر می‌توان دریافت که غربیان درستکارتر از ژاپنیان هستند. اما بررسی دقیق واقعیتها نشان می‌دهد که غربیان در تمایلات خود الزاماً صمیمی‌تر از ژاپنیان نیستند. غربیان می‌خواهند دادوستد خود را بگسترند تا در دراز مدت سودهای بزرگتری به دست آورند. از آن جا که می‌هراسند که معاملات نادرست سودهای دراز مدت آنان را به مخاطره افکند، ناچارند که درستکار باشند، این صمیمیت از دل بر نمی‌آید، از کیف پول ناشی می‌شود. اگر

بخواهیم همین فکر را با عباراتی دیگر بیان کنیم، ژاپنیان در مقیاس کوچکی آزمند هستند و بیگانگان در مقیاس بزرگی آزمندند. اما به خاطر آن که انگیزه‌ی درستکاری غربیان، علاقه‌ی پرشش برانگیز آنان به سود کلان است دلیل آن نمی‌شود که تحقیرش کنیم و به هم چشمی با نادرستی جنجال برانگیز ژاپنیان پردازیم. مقررات دادوستد را باید با دقت فراوان مراعات کرد خواه به خاطر نفع شخصی باشد، خواه به خاطر سود. با چنین ملاحظه‌ای درباره‌ی مقررات، دادوستد به سود پیشرفت متمدن عمل خواهد کرد. به جز حوزه‌ی خانواده و دوستان همه چیز در جامعه مدرن - حکومت، روابط اجتماعی، تجارت، وام - مبتنی بر مقررات است. قالب مقررات را می‌توان نکوهش پذیر دانست، اما بودن مقررات مزیتی دارد که بر فاجعه‌ی ناشی از فقدان آن می‌چربد.

با نگرستن به موقعیت کشورهای غرب، انسان در می‌یابد که عقل بشر روز به روز پیشرفت کرده و بر جسارت مردم برای دست زدن به چیزهای جدید افزوده است. در نتیجه دیگر در دنیای طبیعت یا در دنیای بشر سدی بر سر راه تفکر بشر یافت نمی‌شود. غربیان آزادانه درباره‌ی اصول چیزها تحقیق کرده‌اند و برای پرداختن به چیزها آزادانه تدبیرهایی اندیشیده‌اند. وقتی که به درک طبیعت و کارکردهای نیروهای طبیعت دست یافتند، در موارد زیادی قانونهایی ابداع کردند که استفاده از نیروهای طبیعت را ممکن ساخت. همین کار را در زمینه‌ی امور بشری انجام داده‌اند. با مطالعه درباره‌ی طبیعت و کارکردهای بشری، سرانجام به قانونهای آن آگاهی می‌یابند و هماهنگ با طبیعت و کارکردهای آن شیوه‌هایی ابداع می‌کنند که آن را مهار کنند. اگر بخواهیم نمونه‌ای چند از پیشرفت غرب را بر بشمریم باید بگوییم که قانونهای آنان جزئیات امور را دربر می‌گیرد و مردم بی‌گناه هرگز ناعادلانه محکوم نمی‌شوند. قانونهای دادوستد صریح هستند و موجب ترقی رفاه انسان می‌شوند، قانون شرکتها عادلانه است و در نتیجه بسیاری از مردم

می‌توانند به کارهای بسیار بزرگ پردازند و شیوه‌های مالیات‌بندی چنان با مهارت تنظیم شده‌اند که فقط تنی چند مالکیت خصوصی خود را از دست می‌دهند. قانونهای جنگ شیوه‌هایی را برای کشتن مردم طرح کرده‌اند، اما وجود آنها موجب شده است که خسارت به جان انسان کاهش یابد. قانون بین‌الملل قدری مبهم است و می‌توان بر آن چیره شد، اما ابزار مصلحت‌آمیزی است که از کشتار انسانی می‌کاهد. مجلسهای مردمی در کنار حکومت می‌توانند چون ابزار تعادل قدرت به کار آیند، و کتاب و روزنامه می‌تواند توسل به خشونت جمعی را بازدارد. در دوران اخیر راجع به استقرار حکومتی جهانی در بروکسل به منظور تأمین صلح صحبت‌هایی شده است. همه‌ی اینها موارد پالایش فزاینده و توسعه‌ی مقررات است که از طریق آنها فایده‌ی اخلاقی بزرگی به دست آمده است.

فصل هشتم

منشاء تمدن غرب

در این کتاب کوچک قادر نخواهم بود رساله‌ای کامل درباره‌ی منشاء تمدن غرب بنویسم. از این رو برای تکمیل گزارش خود بخش‌هایی از کتاب تاریخ تمدن گیزو^۱ و کتابهای دیگر را در این جا به صورت خلاصه خواهم آورد.

تفاوت میان تمدن غرب و دیگر تمدنها در این است که در جامعه‌ی غرب یکسانی عقاید وجود ندارد، عقاید گوناگون شانه به شانه‌ی هم قرار دارند بی آن‌که در شکل واحدی ترکیب گردند. برای مثال نظریه‌هایی هستند که از اقتدار حکومت پشتیبانی می‌کنند، در حالی که نظریه‌هایی دیگر مدافع تقدم اقتدار مذهب هستند. هواخواهان سلطنت، حکومت دینی، حکومت اشرافی و دموکراسی وجود دارند. هر یک به راه خود می‌روند، هر یک به نظریه‌ی خود پایبند هستند. گرچه با یکدیگر به رقابت می‌پردازند اما هرگز هیچ‌یک از آنان به تنهایی پیروزی قطعی را به دست نمی‌آورد. به خاطر آن‌که جدل هرگز به سود یک طرف پایان نمی‌گیرد، همه‌ی طرفها مجبورند ناخواسته با یکدیگر زندگی کنند. وقتی که زندگی کنار همدیگر را آغاز می‌کنند با وجود خصومت

1. Guizot

متقابل، هر یک حقوق دیگری را به رسمیت می‌شناسد و اجازه می‌دهد که به راه خود برود. از آن جا که هیچ نظریه‌ای قادر نیست تمامی اوضاع را به انحصار خود درآورد و باید بگذارد دیگر مکتبهای فکری فضایی برای فعالیت داشته باشند، هر یک با وفاداری نسبت به موضع خود در حوزه‌ی معینی از تمدن نقشی ایفاء می‌کند و سرانجام وقتی آنها را کنار هم بگذاریم نتیجه‌ی نهایی آن تمدنی واحد می‌گردد. بدین گونه است که استقلال و آزادی در غرب رشد یافته است.

تمدن کنونی غرب با سقوط رم آغاز گردید. قدرت امپراتوری رم در قرن چهارم میلادی شروع به افول کرد و در قرن پنجم به پایین‌ترین حد خود رسید. بربرها از هر سو به آن یورش بردند و دیگر نمی‌شد قدرت وسیع امپراتوری را برپا نگاه داشت. قبیله‌ی ژرمنها نیرومندترین قبیله بود. فرانکها قبیله‌ای ژرمنی بودند. این قبیله‌های بدوی امپراتوری را لگدکوب کردند و نهادهای صدها ساله‌ی رمی را رو بیدند. در نتیجه قدرتی خشن، بدون رقیب بر جامعه حکمفرما گردید. قبیله‌های بدوی بی‌شماری گله‌وار همه چیز را چپاول و تاراج کردند. ملت‌هایی بنیاد گذاشته شد و ملت‌هایی در هم آمیختند. در پایان قرن هشتم رئیس قبیله‌ی فرانکها به نام شارلمانی اقتدار خود را بر فرانسه‌ی کنونی، آلمان و ایتالیا گسترده و بدین سان امپراتوری بزرگی را بنیاد گذاشت. کوششهای او تا حدی متوجه وحدت این کشورهای اروپا بود، اما پس از مرگش این ملتها از هم پراکنده شدند و کوششهای او بیهوده گردید. در این مقطع نام فرانسه، آلمان و جز آن وجود داشت، اما ساختهای ملی وجود نداشتند. مردمان هر یک از قدرت خشن سود می‌جستند تا به خواستهای خود دست یابند. از دیدگاه کنونی این دوره را جهان بربرها نامیده‌اند، یا عصر تاریکی. عصر تاریکی نزدیک به هفتصد سال طول کشید، از سقوط رم تا قرن دهم.

قدرت کلیسا

کلیسای مسیحی توانست در دوران عصر تاریکی ساخت خود را دست نخورده نگاه دارد. پس از سقوط رم به نظر می رسید که کلیسا نیز محکوم به فناست، اما چنین نشد. کلیسا نه فقط در میان بربرها به حیات خود ادامه داد، بلکه حتی با سختی کوشید تا آنان را به کیش نو درآورد و به درون کلیسا بکشانند. جسارت و کاردانی اش به راستی عظیم بود. چون نمی توانست از اصولی والا بهره بگیرد تا بربرهای جاهل را هدایت کند، از این رو تشریفات بی شمار و آیینهای نمایشی ابداع کرد تا مردم را به سوی خود بفریبد و سرانجام ایمان آنها را برانگیزاند. گرچه از یک دیدگاه والاتر بعدی تاریخی باید کلیسا را به خاطر آن که مردم را با دروغ فریب داد، سرزنش کرد، ولی در این عصر بی قانونی تنها منبع و دستور اخلاقی به شمار می رفت. بدون آموزش کلیسا در این زمان تمامی اروپا نمی توانست از جهان وحشیان بهتر باشد. بنابراین کارهای شایسته ای را که کلیسای مسیحی در این زمان به پایان برد نمی توان بی اهمیت خواند. و این امر را هم که قدرت به دست آورد نمی توان اتفاقی خواند. در مجموع، امور مربوط به تن، در عهده ی قدرت جسمانی دنیایی بود و امور مربوط به روح در اختیار اقتدار کلیسا قرار داشت به نحوی که در نتیجه قدرتهای دنیایی و مذهبی در برابر هم قرار گرفتند. به هر حال راهبان کلیسا درگیر امور دنیایی شده بودند و در ادارات عمومی در شهرها خدمت می کردند، رسمی که از دوران امپراتوری رم بازمانده بود، ولی آنان حتی در این عصر هم قدرت خود را نگاه داشتند. شرکت راهبان در گردهم آییهای دنیایی در زمانهای بعد، در گذشته ی باستانی ریشه داشت.

منشاء حکومت مردمی

هنگامی که امپراتوری رم تأسیس شد، اتحاد شماری از شهرها و شهرکها بود،

حوزه‌ی اقتدار قانونی رم در شهرها و شهرکها تمرکز می‌یافت. هر شهرک یا شهری قانون خود را داشت، و با پیروی از دستورهای رم، امور خود را اداره می‌کرد، و همه با هم امپراتوری را تشکیل می‌دادند. حتی پس از سقوط رم، رسم مجالسهای شهروندی برجا ماند، و همین امر عنصر دیگری از تمدن بعدی گردید.

منشاء پادشاهی

حتی وقتی که امپراتوری رم سقوط کرد، این واقعیت که مدت صدها سال به عنوان امپراتوری رم شناخته شده بود و فرمانروایانش را امپراتور نامیده بودند، این نامها در ذهنهای مردم جا افتاده بود. چون این نامها از خاطره‌های مردم نرفته بود، اندیشه‌ی مطلق آیینی نیز همپای آن دوام یافت. منشاء نظریه‌های بعدی پادشاهی در همین جا بود.

روح آزادی و استقلال بربرهای ژرمنی

در این زمان قبیله‌های بربر در سرتاسر امپراتوری پخش شدند. دشوار می‌توان با کنار هم نهادن سندهای باستانی به روح و مزاج آنان پی برد، اما با در نظر گرفتن موقعیتهای زمانه می‌توان حدس زد که آنان درنده‌خو، خشن، و بیگانه با عواطف بشری بودند، و جهالت آنان باید در حدود جهالت جانوران بوده باشد. با این حال اگر نگاهی دقیق بیندازیم، آنان باید روحی بی‌باک و سرکش و خوی اتکاء به خود و استقلال نیز داشته بوده باشند. روح و خوی ایشان باید از ژرفای طبیعت بشری ناشی شده باشد، هر یک از آنان خود را فردی مستقل می‌پنداشت، هر یک خوشبختی را جست‌وجو می‌کرد، هر یک از آنان آرزوهایی قهرمانانه و روحیه‌ای بی‌باک داشت که حتی اگر می‌خواست نمی‌توانست این آرزوهای باطنی را بازدارد. رم باستان نظریه‌هایی خاص خود را جمع به آزادی داشت، و کلیسای مسیحی نیز کسانی را خاص خود

داشت که هواخواه آزادی بودند. اما این اندیشه‌های آزادی و خودمختاری به معنای آزادی برای یک نژاد و یک قبیله بود. آنها مفهوم آزادی را چنان نمی‌گسترده‌اند که فرد را دربر بگیرد. روحیه‌ی جست‌وجو کردن استقلال فرد و رشد کامل آرزوهای او نخست در قبیله‌های ژرمنی پا گرفت. روح آزادی و استقلال در تمدن بعدی اروپایی که حتی امروز چون گوهری بی‌مانند ارزش دارد، سهم ژرمنها بود.

امیرنشینهای^۱ فئودالی

عصر تاریکی سرانجام به پایان رسید، قبیله‌های چپاولگر اسکان یافتند و گذار به امیرنشینهای فئودالی صورت گرفت. این نظام در قرن دهم آغاز شد و تا قرن هفدهم افول نیافت. این دوران را عصر نظام فئودالی خوانده‌اند. در عصر فئودالی نامهای فرانسه، اسپانیا و جز آن مطرح بودند و هر یک از کشورها فرمانروای خود را داشت، اما فرمانروایان فقط رئیسانی پوشالی بودند. کشورها به امیرنشینهای گوناگونی تقسیم شده بودند که بر هر یک از آنها یک بارون جنگجو مستقلاً فرمان می‌راند. آنان واحدهای سیاسی مستقلی را تشکیل می‌دادند که معمولاً پیرامون قصری که در بلندی کوهی بنا شده بود، تمرکز یافته بود، و خراجگزاران آنان به صورت توده‌ای در پای کوه قرار داشتند. آنان مردم عادی را بندگان خود می‌دانستند و عنوان اشراف را به خود اختصاص می‌دادند. با ایجاد ساختهای مستقل سیاسی از هیچ‌کس باک نداشتند و همواره درگیر نبرد با یکدیگر بودند. در عصر تاریکی، آزادی در جامعه با توجه به افراد تحقق یافته بود، اما در جامعه‌ی فئودالی سیمای شرایط به میزان زیادی دگرگون شد. آزادی فقط مربوط به اشراف بود که هم صاحب زمین بودند و هم صاحب رعیت. قانونی کلی وجود نداشت که از آنان انتقاد

کند. هر بارون در قصر خود حکمرانی مطلق بود. تنها مانع مطلق آیینی او خطرهای خارجی بود که از سوی بارونهای دیگر برمی‌خاست یا ضعف اقتدار خود او. وضعیت کلی حاکم در سراسر همه‌ی اروپا چنین بود. مردم در داخل یک قلمرو فتودالی با یک اشرافیت سروکار داشتند نه با یک پادشاه. ناحیه‌هایی که به عنوان فرانسه، اسپانیا و جز آن شناخته شده بود هنوز به صورت ملتهای مستقل درنیامده بود.

قدرت بزرگ کلیسا

از آن‌چه در بالا آمد می‌توان دریافت که مهار قدرت در دوره‌ی فتودالی در انحصار اشرافیت قرار داشت، اما این بیانگر تمامی اوضاع نبود. زیرا مسیحیت که بر دل بربرها چیره شده بود و اعتقاد آنان را به دست آورده بود از قرن یازدهم تا قرن سیزدهم به اوج قدرت خود رسید. امری تصادفی نبود که کلیسا توانست چنین قدرتی را به دست آورد. تأملی در زندگی انسان نشان می‌دهد که گرچه آدمی می‌تواند به شکوهی موقت برسد، که اگر قدرت داشته باشد می‌تواند یک میلیون از دشمنانش را نابود سازد، که اگر استعداد داشته باشد می‌تواند همه‌ی ثروتهای جهان را به خود اختصاص دهد، و به نظر می‌رسد که آدمی می‌تواند به مدد استعداد و قدرت هرآن‌چه را که می‌پسندد انجام دهد، با این حال قادر نیست رمز زندگی و مرگ را ژرف‌یابی کند. در برابر این رمز حتی قهرمانیگری و قدرت آدمی چون شارلمانی یا قدرت مطلق امپراتوری چون چه‌این به کل بی‌چاره و هراسناک است، ثروت و مقام بسان ابرهایی که باد در آنها بوزد از هم می‌پراکند، و زندگی بشر بیشتر از شبی بامدادان دوام ندارد. ضعیف‌ترین نقطه‌ی قلب انسان در همین جاست. نقطه‌ای است زخم‌پذیر که نمی‌توان به طور کامل از آن حراست کرد. وقتی که به این نقطه‌ی سست حمله شود، آدمی بی‌درنگ می‌هراسد و ضعف خود را نمایان می‌سازد. از آن‌جا که کلیسا ادعا داشت که نقش شایسته‌ی مذهب در

این است که این رمزها را توضیح دهد و شگفتیهای آفرینش را روشن سازد، و چون جرأت داشت که به تردیدهای آدمی پاسخ بگوید، آیا می شود تصور کرد که کسی می توانست خود را از اغفال شدن، مصون بدارد؟ از این گذشته چون آن دوره، عصری ناروشن اندیش بود و ایمان را بدون دلیل عرضه می کردند، مردم حتی اندیشه های سفسطه آمیز را می پذیرفتند. از آن جا که تمامی کشور را روح ایمان مذهبی و درست آیینی به حرکت درآورده بود، فضایی برای اعتقادات خصوصی برجا نماند. این استبداد و سرکوب روح با استبدادی که شاهزادگان فتودال بر رعیت های خود اعمال می کردند، تفاوت چندانی نداشت. خصلت شرایط آن روزگار چنین بود که می توان گفت آدمی به دو بخش به اصطلاح جسم و روح تقسیم شده بود. قدرت دنیایی فرمانروایان فتودال بر جریانهای جسم نظارت می کرد، در حالی که نحوه ی عمل روح به فرمان مذهب رمی بود. قدرت دنیایی، جهان جسمانی و مادی را زیر نظر داشت، در حالی که مذهب بر جهان روحانی و غیرمادی نظارت می کرد.

مذهب وقتی که مهار جهان روحانی را در دست گرفت و دلهای مردمان را آن چنان ربود که همتر از قدرت دنیایی شد، دیگر به همین اندازه بسنده نکرد و از خود پرسید: «کدام یک مهمتر است، روح یا جسم؟ جسم، شاخه است و جنبه ی بیرونی دارد؛ روح، ریشه است و درونی. ما که اکنون بر ریشه ی درونی نظارت داریم چرا باید به شاخه ی بیرونی بی اعتنا باشیم؟ به هر تدبیر ممکن باید بر این دومی نیز چیره شد و آن را تحت نفوذ خود درآورد.» از این رو سرانجام به سرزمینهای فرمانروایان دنیایی تاختند، و پایان رم با ربودن سرزمینها یا محروم ساختن آنان از منصبهایشان به صورت تنها حکمرانان آسمان و زمین درآمدند. در همین دوران بود که پاپ گرگوری، هائری چهارم را در آلمان تکفیر کرد، و او در برف سنگین زمستان طاقت فرسا پیاده رفت، و سه روز و سه شب در برابر دروازه های رم ایستاد، گریست و

تقاضای بخشش کرد.

منشاء حکومت مردمی

سرانجام نهاجم بربرها مهار شد و قدرت امیرنشینهای فئودالی با استحکام استقرار یافت. وقتی که بارونها قصرهای خود را ساختند و با اطمینان و آسایش در آنها جای گرفتند، دیگر به این که غذایی کافی و سقفی بر بالای سر خود داشته باشند، رضا ندادند. نوجویی و آراستگی به تدریج متداول گردید. در جست و جوی پوشاک بهتر و غذاهای خوش مزه برآمدند و بدین ترتیب نیازهای گسترده و متنوع باب روز آفریدند، و دیگر هیچ کس با شرایط ابتدایی روزگاران کهن خوشنود نبود. به محض آن که نیازی پدید می آمد، کسی نیز پیدا می شد که آن را برآورد. شاید از این رو بود که جاده برای آغاز تجارت و صنعت صاف گردید. در این جا و آن جا شهرهایی پدید آمدند و به تدریج ثروتمندان سربرآورند. به بیان دیگر این عصر شاهد احیاء شهرها و شهرکهایی بود که از دوران رم به حال مرگ بازمانده بودند. اما این بدان معنی نیست که این ساکنان شهری بار نخست که گرد هم آمدند، قدرتمند بودند. بربرهای جنگجو نمی توانستند لذت پیشین خود را از خشونت و چپاول فراموش کنند اما به برکت تمایل زمانه بیش از این حد جرأت نمی کردند، زیرا طعمه های مورد نظر آنان در وجود این ساکنان شهری تبلور یافته و دم دست بود. از آن جا که در نظر این مردم شهری جنگجویان فئودالی وقتی که برای خرید اشیاء می آمدند، مشتری به شمار می رفتند اما هنگامی که برای چپاول آنان می آمدند، دزد به شمار می رفتند، حتی در حالی که با این جنگجویان به معامله می پرداختند در عین حال می بایست در برابر گرایشهای غارتگرانه شان احتیاط را از دست ندهند. در نتیجه ساکنان شهرها و شهرکها دیوارهایی بنا نهادند که در پشت آنها نیروهای خود را جهت دفاع در مقابل مهاجمان خارجی متمرکز ساختند. بدین سبب گرایشی پدید آمد که هم در

سود و هم در سختی شریک یکدیگر گردیدند. هنگامی که گردهم آییهای ترتیب داده می‌شد، مردم با صدای زنگ دور هم جمع می‌شدند، از صمیم قلب در راه پشتیبانی از گروه عهد می‌بستند، و وفاداری متقابل خود را ابراز می‌داشتند. در این گردهم آییها شماری از مردان را از میان گروه برمی‌گزیدند تا همچون رهبرانشان مسئولیت دفاع از دیوارها را به عهده بگیرند. وقتی که این رهبران برگزیده می‌شدند، قدرت مطلق به کار می‌بستند. همین کار به نوبه‌ی خود شکل ویژه‌ای از سلطنت بود. تنها محدودیتش این بود که مردم قدرت گزینش افراد را به جای یکدیگر در دست داشتند.

چنین شهرهای مستقلی را که گروه‌های شهروند تشکیل داده بودند شهرهای آزاد^۱ می‌خواندند. چه به خاطر مقاومت در برابر فرمانهای پادشاه و چه به خاطر نبرد علیه سربازان بارون، به هر صورت همواره در حال جنگ بودند. از حدود قرن یازدهم بسیاری از این گونه شهرهای آزاد در اروپا سبز شد. میلان و لمباردی در ایتالیا را می‌توان از مشهورترین آنها به شمار آورد. در آلمان در اوایل قرن سیزدهم لوبک، هامبورگ و شهرهای دیگر اتحادیه‌ای تشکیل دادند که اتحادیه‌ی هانزایی^۲ نامیده شد. زمانی قدرت آنها به درجه‌ای رسید که اتحادیه‌ای مرکب از پنجاه و هشت شهر به وجود آوردند. نه شاهان و نه شاهزادگان فئودال هیچ‌یک اختیار آنها را در دست نداشتند و سرانجام پیمانی بسته شد که استقلال آنها را به رسمیت شناخت. شهرها و شهرکهای گوناگون اجازه داشتند دیوارهای خود را بنا نهند، ارتشهایی برپا نگاه‌دارند، قانونهایی برقرار سازند، و بر خود حکومت کنند. از نظر شکل مانند کشورهای مستقل بودند.

۱. شهر آزاد به معنای شهر یا شهرکی است که شهروندان آن مستقل هستند.

2. Hanseatic League

سهم عظیم جنگهای صلیبی

بنابراین همان‌گونه که در بالا بیان شد، از قرنهای چهارم و پنجم نهادهای کلیسا، پادشاهیها، اشرافیتها و مردم عادی هر یک در مسیر معینی تحول می‌یافتند و درجه‌ای از قدرت را اعمال می‌کردند. همه‌ی عوامل لازم برای سازمان اجتماعی موجود بود اما هنوز به میزانی در هم نیامیخته بودند که یک حکومت و یک کشور برپا گردد. آن‌چه که مردم به خاطرش جنگیدند هرگز از برخی حوزه‌های خاص و راتر نرفته بود، و هنوز به‌سوی یک کل متحد جهت نیافته بود.

سپس در ۱۰۹۶ جنگهای صلیبی آغاز گردید. جنگهای صلیبی ملت‌های اروپا را دربر می‌گرفت که نیروهایشان را به‌خاطر مذهب متحد ساختند و عزم کردند که سرزمینهای آسیای صغیر را فتح کنند. جنگهای صلیبی با متحد ساختن ملت‌های اروپا و جلوه‌گر ساختن آسیا به‌صورت دشمن مشترک آنها، برای نخستین‌بار موفق شد در ذهن‌های مردم، تصویر اروپا در برابر آسیا، طرف ما در برابر طرف دیگر، را بیافریند و احساس مردم را در جهت هدف معینی متحد کند. از این گذشته چون جنگهای صلیبی به‌صورت نگرانی مهم ملی برای مردم هر کشور درآمد، تمامی مردم هر کشور از نظر منافعشان وحدت یافتند و رفاه کشور خود را به‌جد گرفتند. از این‌رو می‌توان گفت تنها جهت جنگهای صلیبی این بود که موجب شود مردم اروپا، اروپا - آگاهی بیابند و مردم هر کشور نسبت به کشور خود آگاهی پیدا کنند. لشگرکشیهای جنگهای صلیبی که در ۱۰۹۶ آغاز گردید، در دوره‌هایی لشگریان متفرق گشتند و دوباره جمع شدند، در مجموع هشت بار صورت گرفت و سرانجام در ۱۲۷۰ به‌طور کامل متوقف شد.

گرچه جنگهای صلیبی در اصل بر اثر شور مذهبی برانگیخته شد اما پس از دو‌یست سال ناموفق درآمد. مردم اروپا از این جنگها خسته شدند. حتی

فرمانروایان کشورها احساس می‌کردند که جنگهای مذهبی به اهمیت جنگهای سیاسی نیستند. دریافتند که رفتن به آسیا و فتح کردن سرزمینهای آن مزیت کمتری دارد از این که مرزهای خود را در اروپا بگسترند. علاوه بر این شهسواران دیگر نمی‌خواستند در ارتشهای صلیبی خدمت کنند، مردم نیز سرانجام گرد این نظر جمع شدند. از آن جا که دریافتند که برای رونق بخشیدن به صنعت در کشورهایشان باید برنامه‌هایی طرح کنند به تدریج از فکر فتح سرزمینهای دوردست بیزار شدند. شور آنان برای فتح به تدریج رنگ باخت و در آخر همه‌اش محو گردید. ولی جنگهای صلیبی را نمی‌توان یک شکست کامل نامید. روستاییان نادان کشورهای اروپایی که رغبتی به فرهنگ شرقی داشتند این فرهنگ را با خود به کشورهایشان بازگرداندند که سهم بزرگی در پیشرفت آنان داشت. در عین حال از تفاوت شرق و غرب آگاهی یافتند. از طریق این خود آگاهی جامعه‌های سیاسی ملی خود را استقرار بخشیدند. این بود سهم جنگهای صلیبی.

وحدت قدرت ملی

در عصر فتودالی فرمانروایان کشورهای مختلف فقط رئیسانی پوشالی بودند، اما آنان نمی‌توانستند این امر را با متانت بپذیرند. از سوی دیگر شهروندان در داخل هر کشور افقهای فکری خود را می‌گسترند، و از این که در نبرد قدرت میان اشراف مدام چون مهره‌های شطرنج باشند، ناراضی بودند. از این رو در جامعه نوعی ضدجنبش به راه افتاد تا قدرت اشراف را مهار کند. نمونه‌ای از این جریان را در فرانسه در اواخر قرن پانزدهم مشاهده می‌کنیم که لویی شانزدهم اشرافیت را برانداخت تا قدرت خانوادگی پادشاهی را بازگرداند. در پرتو تاریخ بعدی چنین جلوه داده شده است که او حيله گری خوارشمردنی و گرداننده‌ای فریبکار بوده است. اما او چنین نبود. ما باید به او برحسب دگرگونیهایی که در خلق و خوی زمانه روی داده بود، بنگریم. در

حالی که در زمانهای گذشته جامعه تنها از طریق قدرت اسلحه مهار می‌شد، در زمان او قدرت عقل تا حدی جانشین این امر شده بود. حيله گری به جای زور نشست، و دست‌آموزی سیاسی جای استبداد را گرفت. اگر توجه کنیم که چگونه هوشمندانه به دست‌آموزی چیزها می‌پرداخت، گاه به مدد استدلال، گاه به یاری فریب، در می‌یابیم که گرچه رویه‌ی او خام بوده است، هدفهای او اندکی پیشرفته بوده‌اند، زیرا مایل بود که در برابر قدرت سلاح بر شیوه‌های متمدن ارج بگذارد. در این زمان فرانسه تنها کشوری نبود که خانواده‌ی سلطنتی قدرت سیاسی را به دست آورده بود، همین واقعه در انگلستان، آلمان و اسپانیا نیز روی داد. البته در این کشورها پادشاهان می‌بایست به خاطر این هدف بجنگند. مردم نیز از قدرت خانواده‌ی سلطنتی سود جستند تا اشراف را که دشمن مشترکشان بود، نابود سازند. بدین سان وضعی فراهم آمد که قشرهای بالا و پایین جامعه به هم ملحق شدند تا قشر میانی جامعه را واژگون کنند. سرانجام فرمانهای حکومت در یک جا تمرکز یافت و نوعی ساخت حکومت پدیدار گردید. همچنین در این زمان سرانجام استفاده از سلاح گرم رواج یافت و مهارت‌های قدیم در زمینه‌ی استفاده از تیر و کمان و سوارکاری متروک ماندند. دیگر کسی از لاف‌زدنهای مبارز طلبانه‌ی شهسواران نمی‌هراسید. در همین زمان هنر چاپ اختراع شد و راه تازه‌ای در برابر ارتباطات در جامعه گشود. عقل بشر جهشی به پیش کرد و ارزش چیزها را دگرگون ساخت. قدرت عقل توانست بر قدرت خشن پیشی بگیرد. شهسواران قدیم فتودالی یک‌شبه قدرت خود را باختند و در جایی در میان طبقات بالا و پایین نشانده شدند. با ارزیابی وضعیت این زمان می‌توانیم بگوییم که قدرت ملی سرانجام به سوی حکومت متمرکز در حرکت بود.

جنبش دین‌پیرایی، نشانه‌ای از تمدن

کلیسای رم برای مدتی طولانی از امتیازهای ویژه‌ای برخوردار بود و بی‌درنگ از آنها سود می‌جست. از نظر ظاهری بسان حکومت کهنه‌ی فاسدی بود که به کار خود ادامه می‌داد و نمی‌گذاشت سرنگون شود. گرچه در درون کاملاً فاسد بود با تمام نیرو به شیوه‌های کهن چسبیده بود و در برابر تغییر، رفتاری بیگانه داشت. اما در جامعه‌ی دنیایی عقل بشر همواره در حال پیشرفت بود. ساده‌باوری گذشته دیگر کفایت نمی‌کرد، سواد دیگر در انحصار راهبان نبود، عوام نیز خواندن را فرا گرفتند. هنگامی که عوام با سواد شدند و به دنبال آموزش علوم رفتند چاره‌ای نداشتند جز آن‌که در مورد چیزها تردید کنند. اما کلیسا تردید را به هر شکلی ممنوع ساخته بود و بدین ترتیب میان این دو گرایش اصطکاک به بار آورده بود. شاید بتوانیم منشاء جنبش دین‌پیرایی را در همین جا ببابیم. در سال ۱۵۲۰ بود که لوتر، رهبر معروف جنبش دین‌پیرایی، نخست علیه پاپ رم برخاست و از نظریه‌های جدید دفاع کرد. او بر ذهنهای مردمان به میزان بی‌سابقه‌ای تأثیر گذاشت. اما گرچه پاپ چون شیری رنجور می‌نمود که قدرتش در حال افول بود، در هر حال شیر هنوز شیر است. مذهب قدیم مانند شیر بود و مذهب جدید مانند ببر، و تکلیف نبرد میان این دو را نمی‌شد به آسانی تعیین کرد. به این خاطر کشورهای اروپایی سرانجام درگیر جنگهای مذهبی شدند که تلفات جانی بی‌شماری برجای گذاشت. در آخر، فرقه‌ی مذهبی جدیدی یعنی پروتستان به وجود آمد، و مذهب جدید و مذهب قدیم هر دو برجای ماندند. گرچه کوششهای لوتر بیهوده نبود، اگر ما شمار کسانی را که در این جنگهای مذهبی جان سپردند به حساب آوریم، مذهب جدید بهایی گران داشت. اما صرف نظر از این‌که مذهب جدید گران تمام شد یا نه، اگر به هدفهایی که به خاطر آنها استقرار یافت نگاهی بیندازیم، می‌بینیم که موضوع آن درست‌آیینی و کژآیینی آموزشها نبوده است، بلکه این بود که آیا آزادی روح بشر را می‌توان

مجاز دانست یا نه. مسئله این نبود که آیا مذهب مسیحی درست است یا نه، بلکه نبردی بود علیه قدرت سیاسی رم. در نتیجه می‌توان گفت که این جدل، روح آزادی را در مردم ظاهر ساخت و نشانه‌ای از پیشرفت تمدن بود.

از آخر قرن پانزدهم سرانجام در کشورهای گوناگون اروپا قدرت زیر نظر هر یک از حکومتها متمرکز گردید. در آغاز همه‌ی مردم نسبت به خانواده‌های سلطنتی وفادار بودند و از این امر آگاهی نداشتند که در کنار حکومت، خود نیز دارای قدرت هستند. پادشاهان به نوبه‌ی خود می‌بایست بر قدرت مردم عادی تکیه زنند تا اشرافیت را سرجایش نگاه‌دارند. به خاطر امتیازهای گذرا، پادشاهان و مردم پیمانهایی سیاسی بستند تا متقابلاً بهره‌مند گردند. نتیجه‌اش این شد که مردم یا خود موقعیتشان را بهبود می‌بخشیدند یا که حکومت قدرت بیشتری به آنان اعطاء می‌کرد. این تحول، در قرنهای شانزدهم و هفدهم، موجب شد که اشرافیت فئودالی به تدریج محو گردد. جدلهای مذهبی گرچه هرگز پایان نیافت ولی به همزیستی با یکدیگر انجامید، و حکومت و مردم به صورت نیروهای تعیین‌کننده در این کشورها درآمدند. به هر حال کوشش به خاطر به انحصار درآوردن اقتدار سیاسی، فساد جهانگیر همه‌ی کسانی است که در قدرت به سر می‌برند، و فرمانروایان این کشورها نیز از این فساد مستثنی نبودند. شاید همین امر بود که موجب شد پیکار میان مردم و خانواده‌های سلطنتی آغاز گردد.

انگلستان در این زمینه پیشگام بود. در این مقطع قدرت خانوادگی سلطنتی در خور توجه بود، ولی مردم نیز از راه معاملات تجاری و فعالیتهای صنعتی بر رفاه خانوارهایشان می‌افزودند، و بیش از تنی چند توانستند با خرید زمینهای اشراف، زمیندار شوند. وقتی که مردم صاحب پول و زمین گشتند، مؤسسه‌های اقتصادی برپا ساختند و از راه انحصار داد و ستدهای داخلی و خارجی به صورت شخصیت‌های مهم ملت درآمدند، از این رو نمی‌توانستند کنار بنشینند و ناظر استبداد خانوادگی سلطنتی باشند. در عصر

گذشته جنبش پروتستان دین‌پیرایی علیه رم منفجر شد، و حالا جنبش اصلاحات سیاسی علیه خاندان سلطنتی منفجر می‌گشت. در حالی که این دو جنبش اصلاحی از نظر نوع با یکدیگر متفاوت بودند، به ترتیب یکی مذهبی بود و دیگری دنیایی، تا به آن حد با هم اشتراک داشتند که روح استقلال و آزادی را تجلی می‌بخشیدند و معرف پیشرفت تمدن بودند. بدین ترتیب به نظر می‌رسد بذرهایی که در آغوش شهرهای آزاد پیشین بودند سرانجام به ثمر رسیده‌اند.

پس از آن‌که چارلز اول در سال ۱۶۲۵ بر تخت نشست، مباحثه‌ای خشونت‌آمیز درباره‌ی حقوق بشر با اختلافهای مذهبی توأم گشته بود. درباره‌ی گشودن یا بستن پارلمان بحثهای موافق و مخالف در گرفت. به دنبال آن انواع جدالها بروز کرد و سرانجام در ۱۶۴۹ مقام سلطنت لغو گردید. برای مدتی نوعی حکومت جمهوری برپا گشت که ناپایدار بود. پس از آن شورشهای گوناگون داخلی بروز کرد. تنها پس از آن‌که ویلیام سوم در سال ۱۶۸۸ بر تخت سلطنت نشست، دگرگونی عمده‌ای در گرایشهای سیاسی رخ داد. در آخر، حکومت سلطنت مشروطه براساس آزادی استقرار یافت که این شکل حکومت تا به امروز نیز ادامه دارد.

در فرانسه در دوران حکومت لویی سیزدهم در آغاز قرن هفدهم، به علت قدرت کاردینال ریشیلو، حیثیت خاندان سلطنتی به مرتبه‌ای عالی رسید. وقتی که لویی چهاردهم به جای او در سال ۱۶۴۳ بر تخت نشست، کودکی بود پنج‌ساله که از امور ملی آگاهی نداشت، و با این حال گرچه مسائل داخلی و خارجی بی‌شماری وجود داشتند، کشور در این دوران به هیچ روی قدرت خود را نباخت. وقتی او به سن رشد رسید، استعدادهای طبیعی‌اش نیز به کمال رسید. مسئولیتهایی را که اجدادش به ارث گذاشته بودند، پذیرفت و با ملاحظت خود وفاداری تمام کشور را به دست آورد و به هر نبردی که با دیگر ملتها دست زد، پیروز گشت. در دوران سلطنت طولانی هفتاد و دو ساله‌ی او

قدرت خاندان سلطنتی فرانسه به اوج خود رسید. اما در خزان عمرش قدرت نظامی‌اش سست گردید، کارکردهای حکومت تضعیف شد، و جوانه‌های پنهانی فساد در خاندان سلطنتی سر برآوردند. وقتی که لویی چهاردهم پیر گشت، فقط او نبود که پیر شده بود، قدرت پادشاهی نیز در تمامی اروپا پیر و ناتوان گشته بود.

جهان لویی پانزدهم بی‌اندازه فاسد بود، تقریباً در نهایت بی‌قانونی قرار داشت. فرانسه در مقایسه با گذشته‌اش اکنون به کل کشوری دیگر گشته بود. با وجود این تمدن ملت فرانسه در این مقطع از افول سیاسی به درجه‌ای از پیشرفت رسیده بود که با دورانهای گذشته قابل قیاس نبود. گرچه اندیشه‌های مربوط به آزادی در بحثهای دانشمندان در قرن هفدهم وجود داشت، اما ناگزیر آنان عقایدی محدود داشتند، در حالی که در قرن هجدهم انقلابی کامل در اندیشه‌های مذهبی و سیاسی، فلسفی و علمی روی داد. تحقیق هیچ مرزی نمی‌شناخت: مردم به پژوهش، تردید، بازبینی و آزمایش دست می‌زدند. این هیجان تازه در زمینه‌ی پژوهش و تردید موجب شد مردمان احساس کنند که بر سر راه پیشرفت اجتماعی اندیشه‌ی بشر هیچ مانعی نمی‌تواند قرار بگیرد. خلاصه در این زمان سلطنت به‌خاطر درجا زدن دچار فساد گردید، قدرتهای فکری مردم با نیرومندی فزونی گرفت به‌نحوی که اصطکاک میان پادشاه و مردم اجتناب‌ناپذیر شد. انقلاب فرانسه در سال ۱۷۸۹ نتیجه‌ی این شورش بود. گرچه فاصله‌ای قریب به صد سال میان انقلاب انگلیس در ۱۶۰۰ و انقلاب فرانسه وجود داشت، مقایسه‌ی علتها و نتیجه‌های آنها نشان می‌دهد که هر دو دقیقاً دارای الگوی واحدی هستند.

در بالا طرح کلی تمدن غرب را نشان دادم. ترجمه‌هایی از کتاب تاریخ تمدن اثر گیزو موجود است، و برای دست‌یافتن به آگاهیهای بیشتر باید به آن مراجعه کرد. اگر دانشمندان تمامی این کتاب را بخوانند، و به دفعات و با پشتکار به آن مراجعه کنند، می‌توانند بهره‌ی فراوان از آن بگیرند.

فصل نهم

منشاء تمدن ژاپنی

همان طور که در فصل پیشین گفتم، بافت اجتماعی در تمدن غربی نظریه‌های گوناگونی را دربر می‌گرفت که همگام با هم تحول یافتند، به هم دیگر نزدیک شدند، و سرانجام در یک تمدن وحدت یافتند و در نتیجه آزادی را به بار آوردند. بگذارید در این جا از تشبیه مدد بگیرم. اگر فلزهایی چون طلا، نقره، مس و آهن را در هم ذوب کنید حاصل آن طلا، یا نقره، یا مس یا آهن نخواهد بود بلکه ترکیب به هم فشرده‌ای به دست خواهید آورد که موازنه‌ی معینی از عنصرهای مختلف را در خود دارد، و هر یک به دیگری قوت می‌بخشد. تمدن غربی به همین گونه است. ژاپن چشم‌اندازی کاملاً متفاوت دارد. طبیعتاً تمدن ژاپنی نیز در بافت اجتماعی‌اش عنصرهای مربوط به خود را دارد. از زمانهای باستان ژاپن دارای خاندان پادشاهی، اشرافیت، مذهبها و مردم عادی بود، هر یک از آنها گونه‌ی جداگانه‌ای را تشکیل می‌داد، هر یک از آنها دیدگاه‌های خود را داشت. اما این دیدگاه‌ها همپای هم رشد نیافتند، به هم نزدیکتر نشدند و با یکدیگر در ترکیب واحدی درنیامیختند؛ چنان‌که گویی عنصرهایی چون طلا، نقره، مس، و آهن به صورت توده‌ای واحد ذوب نشوند. حتی اگر ترکیب واحدی می‌یافتند، موازنه‌ی عنصرها برقرار نمی‌گردید. همواره عدم توازن وجود داشت، یکی می‌توانست بقیه را حذف

کند. آن‌چه که در ژاپن رخ داد به آن می‌مانست که به هنگام ساختن سکه‌های طلا و نقره، ده درصد مس اضافه گردد: رنگ مس ظاهر نمی‌گردد و سکه‌های ساخته شده مانند طلا یا نقره‌ی خالص به نظر می‌رسند. منظور من از عدم توازن چیزها همین است.

نخست این‌که آزادی تمدن را نمی‌توان به بهای نوع دیگری از آزادی به دست آورد. این آزادی فقط وقتی می‌تواند وجود داشته باشد که به حقوق و امتیازهای دیگر، عقیده‌ها و قدرتهای دیگر که همه باید در نوعی توازن به سر برند، تجاوز نکند. آزادی فقط وقتی می‌تواند وجود داشته باشد که محدود گردد. از این رو در هر حوزه‌ای از امور بشری، چه حکومت باشد، چه مردم، دانشمندان یا دیوان‌سالاران، وقتی کسی هست که قدرت دارد، خواه فکری باشد یا جسمانی، برای این قدرت باید محدودیتی قائل شد. به طور کلی قدرتی که انسان در اختیار دارد نمی‌تواند خیر محض باشد، به تقریب همواره نوعی شرّ طبیعی با آن درآمیخته است. گاهی از قدرت به خاطر ترس کسی سوءاستفاده می‌شود، گاهی دیگر قدرت را به خاطر پرخاشگری کسی به کار می‌گیرند. نمونه‌هایی از آن‌چه را که منظور من هست می‌توان در همه‌ی دورانها و در همه‌ی کشورها یافت. این را من نفرین عدم توازن می‌نامم. آنان که در قدرت‌اند باید همواره نسبت به رفتار خود هشیار باشند. مقایسه‌ی تمدن ژاپنی با تمدن غربی نشان می‌دهد که بیشترین تفاوت میان این دو همین عدم توازن قدرت است.

عدم توازن قدرت به تمامی شبکه‌ی جامعه‌ی ژاپنی سرایت می‌کند. در فصل دوم یادآور شدم که چیزی وجود دارد که می‌توانیم آن را روح یک ملت بنامیم. یکی از عنصرهای روح ژاپنی همین عدم توازن قدرت است. وقتی دانشمندان کنونی درباره‌ی موضوع قدرت بحث می‌کنند، فقط در مورد حکومت و مردم به آن می‌اندیشند، یا می‌خواهند خشم خود را علیه استبداد حکومت بر زبان بیاورند، یا از فرومایگی مردم انتقاد کنند. اما اگر این موقعیت

را جزء به جزء بیازماییم، درمی یابیم که این عدم توازن به تمامی زندگی در ژاپن سرایت می کند، خواه عمومی باشد، خواه خصوصی. گویی هزاران ترازو در ژاپن آویخته بودند که همه ی آنها همیشه نامیزان بودند و هرگز تعادل نیافتند. اگر بلور سه گوش و چهار سطحی را هزار تکه کنیم، یا حتی آن را در ده هزار تکه بشکنیم، و سرانجام آن را چون گرد بسابیم، هر تکه ی کوچک آن دارای همان شکل سه گوش و چهار سطح خواهد بود. و اگر به شکلی این تکه ها را دوباره کنار هم بگذاریم، نتیجه اش باز بلوری سه گوش و چهار سطح است. عدم توازن قدرت نیز به همین می ماند و به کوچکترین حوزه ی جامعه نفوذ می کند، و با وجود این دانشمندان توجه خاصی به آن ندارند. چرا؟ فقط به این خاطر که بیشتر آنان رابطه ی میان حکومت و مردم را مهمترین، عمومی ترین و آشکارترین رابطه دانسته اند و گرایش داشته اند که نیروی خود را فقط متوجه این موضوع بکنند.

حال بگذارید درباره ی عدم توازن آن گونه که در واقعیت هست، بحث کنم. این عدم توازن را در رابطه ی میان مرد و زن، میان پدر و مادر و فرزندان، میان برادران، و میان جوان و پیر مشاهده می کنید. از محفل خانواده به جامعه برگردید، رابطه های آن جا نیز متفاوت نخواهد بود. آموزگار و دانش آموز، ارباب و نوکر، غنی و فقیر، نجیب زاده و فرومایه، نورسیدگان و سالخوردهگان باتجربه، خانواده ی کلان و خانواده های هسته ای، میان همه ی اینها عدم توازن قدرت وجود دارد. از این گذشته حتی می توان این پدیده را در گروه های گسترده تر اجتماعی مشاهده کرد. در عصر فئودالی حوزه های بزرگ و کوچک بودند، معبد های اصلی و فرعی، زیارتگاه های اصلی و فرعی وجود داشتند. هر جا که رابطه های اجتماعی باشد، این عدم توازن قدرت را می بینید. حتی در چارچوب خود حکومت نیز این عدم توازن می تواند بسته به موقعیت و مرتبه ی مقامات بی اندازه زیاد باشد. وقتی مقام کوچکی را می بینیم که اقتدار خود را در مورد آدمی عادی به کار می بندد ممکن است

چنین فکر کنیم که او شخصی است بسیار قدرتمند. اما بگذارید همین مقام با مقامی بالادست خود در دیوان سالاری مواجه شود، آن‌گاه او از سوی بالادست خود در معرض سرکوبی شدیدتر از آن‌چه بر آن آدم عادی روا داشت، قرار خواهد گرفت. هنگامی که یک مقام کوچک محلی کدخدایی را احضار می‌کند تا با او سخن بگوید، در واقع رفتار تکبرآمیز او نفرت‌انگیز است. اما وقتی همین مقام کوچک با بالادست خود سروکار دارد، آن صحنه ترحم ما را برمی‌انگیزاند. گرچه طریقی که آن مقام کوچک کدخدا را تنبیه کرده است همدردی ما را موجب می‌شود، اما وقتی که می‌بینیم همان کدخدا برمی‌گردد و به همان‌سان زیر دست خود را تنبیه می‌کند، این بار کدخداست که تنفر ما را برمی‌انگیزاند. الف توسط ب سرکوب می‌شود، ب به نوبه‌ی خود توسط پ مهار می‌گردد، بدین ترتیب دور پایان‌ناپذیری از فشار و مهار وجود دارد. به راستی پدیده‌ای شگفتی‌آور است!

موقعیتهای فرومایه و نجیب‌زاده، فقیر و غنی، ابله و خردمند، ضعیف و قوی مرتبه‌های نامحدودی را ممکن می‌سازد. وجود این تفاوت‌ها نباید مانعی بر سر راه رابطه‌های اجتماعی باشد، اما در بیشتر موارد هر جا که تفاوت در موقعیتها باشد، گرایشی به سوی عدم توازن در حقوق وجود دارد. منظور من از عدم توازن قدرت همین است.

با نگاهی سطحی به امور اجتماعی چنین استنباط می‌شود که حکومت تنها قدرت است. اما اگر سعی کنیم پی ببریم که حکومت چه هست و علت وجودی آن چیست، باید قادر باشیم به نگرشی دقیق‌تر دست بیابیم. در اصل، حکومت جایی است که مردم یک کشور در آن جاگرد هم می‌آیند تا کاری را انجام دهند. ما کسانی را که در این مکان قرار دارند فرمانروایان یا مقامات می‌نامیم. این مردم از بدو تولد فرمانروا و صاحب مقام نبوده‌اند، هر چند که در دوران فتودالی شأن و مقام به ارث برده می‌شد، ولی کسانی که در عمل کارها را در اختیار داشتند به‌طور عمده مردمی با استعداد بودند که بنا به تصادف

برگزیده می شدند. این مردمان دلیلی نمی دیدند که وقتی در منصب عمومی قرار می گیرند، ذهنیت خود را ناگهان تغییر دهند. اگر برخی از آنان وقتی که در حکومت قرار می گرفتند قدرت را به گونه ای استبدادی به کار می بردند، در واقع چهره ی واقعی خود را نشان می دادند. گواه این ادعا این است که حتی در دوران فتودالی گاهی فرومایگان به مقامات مهم حکومتی دست می یافتند. اما وقتی بنگریم که این افراد چه کاری انجام می داده اند، می بینیم که افرادی غیرعادی نبوده اند. آنان فقط اندکی زیرکی با خود می آوردند، در حالی که کارهای پیشینیان خود را دنبال می گرفتند. زیرکی آنان زیرکی افراد ستمگر بود. اگر نمی توانستند مردم را با بازیچه به سوی خود جذب کنند و با آنان چون ابلهان رفتار کنند، آنگاه آنان را می هراساندند و به تعظیم وامی داشتند. اگر اینان در میان مردم عادی رها می شدند به سبک همین مردم رفتار می کردند. اگر در روستاها می زیستند بسان روستاییان عمل می کردند و اگر در شهرها می زیستند رفتاری مشابه رفتار شهرنشینان می داشتند. از آن جا که این گونه رفتارها مانند بیماری واگیری تمامی مردم ژاپن را مبتلا کرده بود، نمی شد از این افراد انتظار داشت که مستثنی باشند. فقط به این خاطر که این افراد در حکومت بودند، کردارهایشان تأثیر بیشتری بر جامعه داشت، بیشتر به چشم می خوردند و از این رو موضوع گفت و گوی مردم می شدند.

از این رو نباید منبع استبداد را فقط در حکومت جست. حکومت فقط محل تجمع مستبدان است. محل مناسبی است برای اینان تا به هنگام اجرای سیاست چهره ی راستین خود را نشان دهند. اگر چنین نمی بود و اگر منبع استبداد به خصوص در حکومت می بود، در این صورت همه ی 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 استفاده ی دلخواه از قدرت، عیب همه ی 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 می‌طلبید، و دستگاه اداری بدون جنگ‌اندازی مستبدانه به تمامی قدرت به بی‌اثری می‌گرایید. بنابراین اگر فکر کنیم که مردم عادی با زمینه و آموزشی عادی، چنان‌چه در منصب حکومتی قرار گیرند، چنین رویه‌ای نخواهند داشت و همان شیوه را دنبال نخواهند کرد، توقع امری ناممکن را داریم.

جدایی میان فرمانروا و فرمانگزار

بنابر استدلال بالا استفاده‌ی دلخواه از اقتدار و عدم توازن قدرت را فقط در حکومت نمی‌توان یافت. این امر در روح تمامی مردم ژاپن در مجموع جای گرفته است. این روح، حد فاصل آشکاری است میان جهان غرب و ژاپن؛ و گرچه حالا ما باید به جست و جوی علت‌های آن پردازیم، ولی با وظیفه‌ای بس دشوار روبه‌رو هستیم. مطابق برخی کتاب‌های غربی علت استبداد آسیایی در این واقعیت نهفته است که آسیا با آب و هوای گرم و سرزمین‌های حاصلخیز بیش از اندازه جمعیت یافته است و به‌خاطر شرایط جغرافیایی میل به هراس و عقاید خرافی زیاد می‌گردد. دشوار می‌توان گفت که آیا این نظریه به‌راستی درباره‌ی ژاپن صادق است یا نه. حتی اگر صادق باشد از آن‌جا که این علت‌ها همه پدیده‌های طبیعی هستند، چه کاری از دست انسان‌ها برمی‌آید؟ از این‌رو در این‌جا فقط میل دارم راجع به تکامل استبداد سخن بگویم و طریقی را که این استبداد شکل می‌گیرد، نشان دهم. وقتی که این کار انجام شد آن‌گاه ممکن است قادر باشیم برای چگونگی برخورد با آن تدبیرهایی بیندیشیم.

در طلوع تاریخ ژاپن، این کشور از این بابت که شماری از مردم گروهی را تشکیل دادند مانند هر کشور دیگری بود. قوی‌ترین و زیرک‌ترین فرد بقیه‌ی افراد را زیر نظارت خود آورد، یا که شخصی از منطقه‌ای دیگر می‌آمد که بر

گروه چیره شود و فرمانروای آن گردد. بنابر تاریخهای ما، امپراتور جیمو^۱ جنگهای خود را به سوی باختر کشاند. از آن جا که قدرت یک فرد کافی نبود که نظارت بر تمامی مردم را به دست آورد، لازم می آمد که افرادی دیگر به او کمک رسانند. این افراد یا بستگان نزدیک او می بودند، یا از میان دوستانش برگزیده می شدند. اینان با به هم پیوستن نیروهایشان به گونه ای طبیعی حکومتی را تشکیل دادند. وقتی که چنین حکومتی را تشکیل دادند، آنان که در قدرت بودند بر مردم نظارت کردند و مردم تابع حکومت آنان گشتند. در این جا نخستین فرق میان فرمانروایان و فرمانگزاران پدید آمد، گروه نخست بالادستان، اربابان، قدرتمندان بودند، در حالی که گروه دوم زیردستان، بیگانگان، بی قدرتان بودند. این نوع تقسیم بندی سیاسی را همگان آشکارا می دیدند. همین دو گروه در قلمرو رابطه های اجتماعی ژاپنی برجسته ترین گروه ها به شمار می آمدند، و می توان آنها را دو عنصر پایه ای تمدن ژاپنی نامید. تاکنون گونه های فراوانی از کنشهای متقابل اجتماعی وجود داشته اند، اما در نهایت می توان همه ی آنها را در همین دو عنصر خلاصه کرد، زیرا هیچ یک از این دو به تنهایی به آن اندازه که بتواند هویت خود را نگاه دارد، مستقل نبود.

قدرت ملی فقط در اختیار خاندان امپراتوری است

البته حکومت کردن بر مردمان کاری ساده نیست. از این رو عضوهای طبقه ی حاکم باید، هم دارای قدرت جسمانی و هم قدرت فکری و تا اندازه ای هم ثروت باشند. وقتی که آنان ترکیبی از خواص فکری و جسمانی به اضافه ی ثروت کافی را دارا باشند، همواره می توانند قدرت مهار دیگران را به کف آورند. در نتیجه آنان که حکومت می کنند باید همیشه دارنده ی قدرت باشند.

خاندان قدیم امپراتوری برتر از دارندگان قدرت قرار داشت، و با تمرکز بخشیدن به نیروهایش قادر بود زمام کشور را در دست بگیرد و هرگز مزه‌ی شکست را در نبرد نچشد. از آن‌جا که خاندان امپراتوری منشأیی بسیار کهن داشت، فرمانگزاران – یعنی مردم عادی – هرچه بیشتر تابع آن گشتند. این واقعیت را در نظر بگیرید که از زمان شهبانو جینگو^۱، ژاپن گهگاه به سرزمینهای بیگانه هجوم می‌برد، و در داخل کشور آشوبهای جدی را با به کار گرفتن اقتدار یا برقرار کردن شرایط رفاه، دفع می‌کرد. سرانجام، فرهنگ شکوفا گردید: فن پرورش کرم ابریشم و کشتی‌سازی، ابزار نساجی و کشاورزی، نوشته‌های راجع به پزشکی، آیین کنفوسیوس، آیین بودا، و دیگر مواد فرهنگی را یا از کره وارد می‌کردند یا در ژاپن توسعه می‌دادند.

این شرایط زندگی بشری به تدریج بر زندگی ژاپنیان عادی تأثیر گذاشت، اما قدرت استفاده از این مواد فرهنگی در بست در اختیار حکومت بود، و مردم تنها از رهبری آن تبعیت می‌کردند. از این گذشته تمامی زمینهای کشور و حتی جان مردمان به خاندان امپراتوری تعلق داشت. در چنین شرایطی، فرمانگزاران فقط بندگان فرمانروایان بودند. حتی تا زمانهای بعد نامهایی چون کشور امپراتوری، رعیت‌های امپراتوری برقرار بودند. امپراتوری واژه‌ای بود محترمانه راجع به حکومت، و معنای چنین اصطلاحی این بود که تمامی سرزمین ژاپن و حتی جان خود مردمان ملک خصوصی حکومت به‌شمار می‌آمد. در زمانهای باستان، امپراتور نینتوکو^۲ با دیدن دودی که از دودکش خانه‌های مردم عادی برمی‌آمد راجع به میزان ثروت آنان نظر می‌داد، این احساس از علاقه‌ی او به مردم و توانایی او در همانند انگاشتن خود با آنان ناشی می‌شد. با این حال، گرچه او فرمانروایی خیراندیش، منصف و فارغ از خودخواهی بود، هنوز می‌بینیم که او تمامی قلمرو کشور را چون خانواده‌ای

1. Jingu

2. Nintoku

بزرگ در نظر می‌گرفت. این امر تجلی آن رویه‌ای است که تمامی سرزمین را ملک خصوصی خود می‌داند. بنابراین قدرت تمامی قلمرو کشور در بست به خاندان امپراتوری تعلق داشت، و قدرت همواره یک‌سویه بود و تا پایان دوران تفوق امپراتوری به همین سان ماند.

پیشتر گفتم که عدم توازن قدرت به همه‌ی بخشهای جامعه‌ی بشری سرایت می‌کند، از بزرگترین تا کوچکترین بخشها. اگر کسی جامعه را به ده میلیون تکه بخش می‌کرد، آن‌گاه ده میلیون مرتبه عدم توازن وجود می‌داشت. اگر این ده میلیون به صد تکه تقیل می‌یافت، آن‌گاه صد مرتبه عدم توازن وجود می‌داشت. اگر جامعه را فقط به دو تکه بخش کنیم، خاندان امپراتوری و مردم، باز این عدم توازن قدرت را میان آنها می‌بینیم و در این حال قدرت یک‌جانبه به سود خاندان امپراتوری است.

برآمدن جنگجویانی که وابستگی کورکورانه به حکومت الهی را زدودند

با برآمدن خانواده‌های تایرا^۱ و میناموتو^۲ عنان اقتدار به دست جنگجویان افتاد. در نتیجه به نظر می‌آمد که آنان توازن قدرتی با خاندان امپراتوری به وجود آورده‌اند و جهت رابطه‌های اجتماعی تغییر می‌یابد، اما چنین نشد. هم میناموتو و تایرا، هم خاندان امپراتوری همه به طبقه‌ی حاکم تعلق داشتند، و جابه‌جایی قدرت به سود جنگجویان در واقع جابه‌جایی قدرت در درون طبقه‌ی حاکم بود. رابطه‌ی میان فرمانروایان و فرمانگزاران چون گذشته بدون دگرگونی ادامه یافت. نه فقط تفاوتی نبود، بلکه در زمان امپراتور کونین^۳ (۷۷۰-۸۰) براساس فرمان امپراتوری، بخش‌بندی تازه‌ای میان جنگجویان و برزگران برپا گردید. از میان برزگران آنان که ثروتمند و از نظر نظامی قدرتمند بودند برای نیروی نظامی بومی برگزیده می‌شدند، در حالی که برزگران فقیر و

1. Taira

2. Minamoto

3. Konin

ضعیف را به کار زراعت می‌گماشتند. بنابر جوهر این فرمان آنان که قوی بودند می‌بایست از ضعیفان حمایت کنند، در حالی که فقیران و ضعیفان می‌بایست همچون برزگران زحمت بکشند و توشه‌ی جنگجویان را فراهم آورند. در نتیجه فرد ضعیف و فقیر هرچه بیشتر نزول کرد در حالی که قدرتمند و غنی موقعیت خود را به گونه‌ای فزاینده بهبود بخشید. در نتیجه شکاف میان فرمانروا و فرمانگزار ژرفتر گردید، و عدم توازن قدرت به گونه‌ای فزاینده یک‌سویه شد.

مطابق سندهای گوناگون تاریخی هنگامی که یوری‌تومو والی کل شصت و چند ایالت شد در هر ایالت یک والی و در هر ملک اربابی مباشری برگمارد. از طریق اینان توانست به قدرت حکمرانان پیشین ایالتی و صاحب‌منصبان ملکهای اربابی پایان دهد. از آن هنگام کسانی که در میان جنگجویان ایالتها تباری ممتاز داشتند به منصب والی‌گری یا مباشری برگماشته شدند. جنگجویان پایین‌مرتبه را خدمتگزار خانه نامیدند و زیر نظر والیان و مباشران قرار گرفتند. ولی همه‌ی این مردان خدمتگزاران کاماکورا با کوفو^۱ و در خدمت او بودند. برای مثال در فاصله‌های صد روزه شمار معینی از آنان در خدمت کاماکورا نگهبانی می‌کردند. در دوران تسلط هوجو در اساس وضعیت مشابهی برقرار بود، هر کسی که در دستگاه ایالتی کار می‌کرد، جنگجو به‌شمار می‌آمد. در زمان جنگ شوکیو^۲، هوجو یاسوتوکی^۳ در بیست و دومین روز پنجمین ماه هیجده مرد در کاماکورا داشت، در عرض سه روز او همه‌ی جنگجویان ایالتهای شرقی را گرد آورد که در مجموع تقریباً صد و نود هزار نفر می‌شدند. از این جا به‌روشنی می‌توان دریافت که جنگجویان تمامی وقت خود را در ایالتها همواره به تمرین نبرد می‌گذرانند و برای پرداختن به حرفه‌ی کشاورزی وقت نداشتند. این نشان می‌دهد که آنان مطمئناً از ثمره‌ی کار

1. Kamakura Bakufu

2. Shokyu

3. Hōjō Yasutoki

دهقانان می زیستند. وقتی که تفاوت میان جنگجو و دهقان هرچه بیشتر آشکار گشت و وقتی که جمعیت روی هم رفته افزایش یافت، شمار طبقه‌ی جنگجو به تناسب زیاد شد.

در زمان یوری تومو جنگجویانی را که در کانتو^۱ خدمتگزار بودند در ایالت‌های مختلف در منصب والی نشاندهند و در مجموع هر سه تا پنج سال می چرخیدند و به جای یکدیگر می رفتند. اما مدتی بعد این منصب به صورت تیول ارثی درآمد. سپس هنگامی که آشیکاگا جای هوجو را گرفت، این والیان به خاطر کسب قدرت به همچشمی با یکدیگر پرداختند. برخی قدرتمندتر شدند، برخی زوال یافتند، برخی از آنان را خانواده‌های نیرومند محلی طرد کردند، برخی دیگر دستخوش حمله‌ی خدمتگزاران خود شدند - حاصل نهایی این جریان، تبلور یافتن روح فتودالی بود.

اگر بخواهیم شرایط دوران تفوق امپراتوری به بعد را به صورت کلی بیان کنیم، چنین تصویری خواهیم داشت: نخست جنگجویان در ژاپن در این جا و آن جا در سراسر ایالت‌ها پراکنده بودند و به صورت فردی به اعمال قدرت می پرداختند در حالی که هنوز زیر سلطه‌ی اقتدار خانواده‌ی امپراتوری قرار داشتند. در دوران کاماکورا در تعدادی گروه‌بندی‌های کوچک به هم آمیختند، به نحوی که عنوان‌های دای میو و شومیو^۲ تجلی کرد. در دوران آشیکاگا اینان در گروه‌بندی‌های بزرگتری شکل یافتند. اما این گروه‌ها نتوانستند یگانگی بیشتری برقرار سازند. از این رو دوران آشوب پس از جنگ‌های اونین^۳ (۱۴۶۷-۷۷) را می توان اوج نفوذ جنگجویان خواند. در دنیای دسته‌های جنگجو همواره تفرقه و تشکل دوباره وجود داشت، پیشرفت و پسرفت بود،

1. Kantô

۲. shomyo، ارباب ژاپنی که دارایی و رعیت‌هایش کمتر از یک دای میو بود. م.ا.

3. Onin

اما در جهان مردم عادی به هیچ روی تحرکی دیده نمی‌شد. تنها نقشی که داشتند این بود که محتتهای متناوب گردآوری خرمن را در دنیایی که جنگجویان تعیین کرده بودند، به دوش بکشند. از دیدگاه مردم تفاوتی واقعی بین خانواده‌ی امپراتوری و خانواده‌های جنگجویان وجود نداشت. فراز و نشیبهای جنگجویان برای آنان همچون دگرگونیهای روزانه در وضعیت هوا بود. تنها کارشان این بود که خاموش به آنچه که روی می‌داد، بنگرند.

تغییر در حکومت بدون تغییر در روح ملی

آرای هاکوسکی^۱ بر این نظر بود که تاریخ ژاپن پیش از آنکه جنگجویان به قدرت برسند از نه مرحله گذشته است، و سپس دوران تسلط جنگجویان پنج تغییر مشخص را طی کرده که به تفوق توکوگاوا منجر می‌شود. در مجموع نظر بیشتر متفکران دیگر با این دیدگاه هماهنگ است. اما این دیدگاه منحصرأ متوجه سرنوشت گروه سیاسی مسلط است. بدین ترتیب تمام تاریخهایی که در ژاپن نوشته شده است یا بررسیهایی است راجع به دودمان امپراتوری و بحثهایی درباره‌ی ارزشها و کاستیهای امپراتوران و صاحب‌منصبان مختلف، یا گزارش پیروزی و شکست جنگها که با داستانهای جنگی که داستان‌سرایان حرفه‌ای پرداخته‌اند تفاوتی اندک دارد. بخشهای کمیابی که به شرح چیزهایی می‌پردازند که ارتباطی با حکومت ندارد، فقط افسانه‌های بی‌معنای بودایی هستند که به زحمت خواندن نمی‌ارزند. این تاریخها در واقع تاریخهای ژاپن نیستند، بلکه تاریخهای حکومتهای ژاپن هستند. نادانی دانشمندان را در این زمینه باید یکی از بزرگترین نقصهای کشور ما به حساب آورد.

کتاب دوکوشی یورون^۲ نوشته‌ی آرای هاکوسکی در درون این مقوله از تاریخ‌نگاری جای می‌گیرد. او در این کتاب راجع به دگرگونیهایی که در روح

1. Arai Hakuseki

2. Dokushi yoron

کشور پدید آمد، می نویسد، اما در واقعیت این همان روح قدیم بود، بدون تغییر، همان روحی که در آغاز عصر امپراتوری به گونه‌ای ژرف ریشه دوانیده بود. در آن هنگام تفاوتی آشکار و دو سطحی میان فرمانرا و فرمانگزار وجود داشت. وقتی که جنگجویان و برزگران از هم جدا گشتند، شکاف میان دو طبقه قطعیت بیشتری یافت، و این شکاف بدون تغییر تا کنون ادامه یافته است. بنابراین گرچه در پایان عصر امپراتوری، فوجی‌وارا^۱ توانست قدرت را به انحصار درآورد یا امپراتوران کناره گرفته زمام سیاست را در دست داشتند، این رویدادها در چارچوب ساخت امپراتوری صورت می‌گرفتند و با سرشت جامعه‌ی پیرامونشان به هیچ روی کاری نداشتند. هنگامی که میناموتو، تاییرا را نابود کرد و کاماکورا با کوفو را مستقر ساخت، یا وقتی که هوجو زمام حکومت را در دست گرفت، یا وقتی که آشیکاگا را به خاطر قیام علیه دربار جنوبی در زمره‌ی راهزنان قرار دادند، یا حتی هنگامی که بر اثر کوششهای نوبوناگا، هیدیوشی و ایاسو تمامی کشور زیر فرماندهی واحدی به هم پیوست - دست یافتن به سرکردگی در تمام این موقعیتهای صرفاً مسئله‌ای بود مربوط به کسب امتیاز در داخل نظام موجود. نظام به عنوان یک مجموعه هرگز تغییر نیافت. توکوگاوا به همان چیزهایی توجه داشت که هوجو و آشیکاگا داشتند و نگرانیهایشان هم مشابه هم بود. هدفهای سیاسی هوجو و آشیکاگا محصول فراوان و مردمی مطیع - بسان هدفهای توکوگاوا بودند. نوع یاغیانی که آشیکاگا و هوجو را به دردسر می‌انداختند با یاغیانی که توکوگاوا را آزار می‌دادند، تفاوت نداشتند.

وقتی که به تحول تاریخ سیاسی غرب نگاه بیندازیم به تفاوتی عظیم پی می‌بریم. هنگامی که عقیده‌ی مذهبی پروتستان هواخواهانی یافت، حکومتها نیز ناچار گشتند نسبت به این پدیده واکنش نشان دهند. در دوره‌ای

قدیمی‌تر فرمانروایان فقط نگران اشرافیت فئودالی بودند. اما وقتی که با رشد تجارت و صنعت طبقه‌ی متوسط جدید توانست میزان معینی از قدرت را تصاحب کند، فرمانروایان نیز می‌بایست این امر را به حساب آورند. بدین ترتیب دگرگونی‌هایی که در تمایلات ملی در اروپا روی داد حکومتها را وادار ساخت تا متناسب با آنها دگرگون شوند. به نظر می‌رسد که فقط ژاپن از این امر مستثنی باشد. زیرا مذهب، آموزش، صنعت و تجارت همه زیر نفوذ حکومت قرار داشتند، و حکومت ناچار نبود از دگرگونی‌هایی که در این حوزه‌ها روی می‌دهد، بهراسد. اگر چیزی وجود داشت که با اندیشه‌های حکومت سازگار نبود بی‌درنگ ممنوع می‌شد. تنها چیزی که هراس برمی‌انگیخت این بود که کسانی از درون طبقه‌ی حاکم برخیزند و بکوشند حکومت را تغییر دهند. از این رو در سراسر تقریباً بیست و پنج قرن از تاریخ ژاپن، حکومت همواره کار مشابهی انجام می‌داده است، مانند آن که کتاب واحدی بارها و بارها خوانده شود، یا آن که نمایشی به دفعات عرضه شود. از این رو وقتی که آرای‌ها کوسکی راجع به «نه مرحله» و «پنج مرحله» در روح عمومی کشور سخن می‌گوید، فقط نمایش مشابهی را چهارده بار عرضه می‌کند. نویسندگای غربی می‌نویسد گرچه در حقیقت در کشورهای آسیایی قیام‌هایی رخ داده‌اند که کمتر از قیام‌های اروپا نبوده‌اند، اما این قیام‌ها در آسیا امر تمدن را به پیش نرانده‌اند. به نظر من این نکته‌ای است انکارناپذیر.

مردم عادی ژاپن به امور ملت بی‌علاقه‌اند

همان‌سان که در بالا گفتم، حکومتی جانشین حکومتی دیگر شده است، اما مسیر سیاسی ژاپن در مجموع هرگز تغییر نکرده است. قدرت همواره یک‌سویه بوده است و شکافی عظیم فرمانروایان و فرمانگزاران را جدا می‌سازد. نیروی مادی، معرفت و فضیلت، یادگیری، مذهب همه به طبقه‌ی حاکم تعلق داشته‌اند. دسته‌بندی‌های طبقه‌ی حاکم با اتکاء به یکدیگر بود تا

قدرت خودشان را بگسترانند. ثروت و استعداد، افتخار و شرم همه در تصاحب طبقه‌ی حاکم قرار داشت. این فرمانروایان با دست‌انداختن به کوچکترین بخشهای فوقانی جامعه، توده‌های پایین را زیر نظر داشتند، طلوع و افول سرنوشت‌های سیاسی و پیشرفت و پسرفت تمدن همه‌اش داستان طبقه‌ی حاکم بود. فرمانگزاران چون تماشاگرانی بی‌اعتنا به این چیزها بی‌علاقه بودند.

برای مثال از زمانهای باستان در ژاپن همواره جنگ بوده است. این جنگها را چنین می‌نامیدند «نبرد میان کای^۱ و اچی زن^۲»، «پیکار میان پایتخت و کانتو»، و جز آن. از این نامها ممکن است حدس بزنید که اینها جنگهایی بوده‌اند میان ایالتها، اما حقیقت چنین نیست. اینها فقط جنگهایی بودند میان جنگجویان ایالتهای مختلف. مردم عادی به هیچ روی با این چیزها کاری نداشتند. در اساس کشورهای متخاصم به صورت مجموعه‌هایی به هم پیوسته با هم تصادم می‌کنند و تمامی شعور مردم خود را به کار می‌گیرند، به نحوی که گرچه همگان سلاح به دست نمی‌گیرند، اما آرزوها و نیایشهای همگان متوجه پیروزی کشور خود و سقوط کشور دیگری است، و در هر دو سو هیچ‌کس از یاد نمی‌برد که دشمن کیست. میهن پرستی مردم در چنین موقعی برانگیخته می‌شود. با این حال در جنگهای داخلی ژاپن هیچ‌گاه چنین چیزی اتفاق نیفتاده است. جنگها میان خاندانهای جنگجور رخ می‌داد و نه میان دو مردم مختلف، میان خاندانها بود و نه میان کشورها. هنگامی که جنگجویان دو خاندان با یکدیگر زد و خورد می‌کردند، مردم عادی فقط چون تماشاگران به آنان می‌نگریستند، دوست یا دشمن برایشان تفاوتی نداشت، آنان فقط از آن‌که قوی‌تر بود می‌هراسیدند. از این رو بسته به جزر و مد جنگ، همان مردمی که روزی برای یک طرف درگیر آذوقه آورده بودند، روز بعد برای

1. Kai

2. Echizen

طرف دیگر توشه فراهم می‌کردند. وقتی که نتیجه‌ی کارزار معلوم می‌گشت و دشمنی‌ها پایان می‌گرفت، مردم فقط حس می‌کردند که طوفانی فروکش کرده است و اربابان ملک تغییر یافته‌اند. آنان نه پیروزی را اسباب افتخار می‌دانستند و نه شکست را موجب سرشکستگی. فقط اگر مقرراتی را که ارباب وضع می‌کرد آسان‌تر می‌بود و از بار مالیاتی آنان می‌کاست، به او احترام می‌گذارند و او را می‌ستودند.

بگذارید نمونه‌ای را ذکر کنم. هوجو سون زمام هشت ایالت کانتو را در دست داشت، اما روزی هیدیوشی و اییاسو او را به صورت قطعی شکست دادند. پس از آن که سون شکست خورد، اییاسو که پیشتر دشمن او بود فوری اختیار هشت ایالت را به دست گرفت. با وجود آن که اییاسو مردی برجسته بود چگونه می‌توانست فوراً تمامی دشمنان خود را در این هشت ایالت مطیع گرداند؟ علتش این بود که مردم عادی در این هشت ایالت نه دوست بودند و نه دشمن، آنان فقط تماشاگران جنگ میان هوجو و هیدیوشی بودند. وقتی که نیروهای توکوگاوا باقیمانده‌ی دشمنان را پس از آن که به سوی کانتو تاختند به فرمانبرداری واداشتند، فقط تیولداران بازمانده‌ی خانواده‌ی هوجو را در هم کوبیدند. تنها کاری که برای دهقانان و شهرنشینان کردند، صوری بود، دست نوازش به سر آنان کشیدند و نگذاشتند بترسند. نمونه‌هایی از این دست آن قدر زیاد هستند که نمی‌توان همه‌ی آنها را فهرست کرد، و از گذشته تاکنون هیچ تغییری در این الگو صورت نگرفته است.

بنابراین حتی می‌توانیم بگوییم که ژاپن هرگز کشوری متمایز نبوده است. اگر امروز واقعه‌ای بروز می‌کرد که تمامی ملت ژاپن را علیه کشوری بیگانه به جنگ وامی‌داشت، حتی چنان‌چه تمامی مردم ژاپن سلاح برمی‌گرفتند و به جبهه می‌رفتند، می‌توانستیم از پیش حساب کنیم که چند نفر در واقع علاقه دارند بجنگند و چند نفر تماشاگر خواهند بود. وقتی که این دیدگاه را برگزیدم که در ژاپن یک حکومت وجود دارد ولی نه یک ملت، دقیقاً منظورم

همین بود. البته حتی در کشورهای غرب اغلب مواردی پیش آمده است که کشوری سرزمینهای کشور دیگری را در جنگ تصرف کرده است، ولی این تصرف بی اندازه دشوار بوده است. این کار را نمی شد بدون سرکوب با استفاده از نیروی عظیم اسلحه انجام داد، یا آن که می بایست توافقی با مردم آن سرزمینها به عمل می آمد و حقوقی چند به آنان تخصیص داده می شد. از این جا می توانیم دریابیم که تا چه اندازه روح مردم عادی در شرق و غرب از هم تفاوت دارد.

مردم به موقعیت خود ارج نمی نهند

به علت این که برای هیچ فرد با استعداد و با فضیلتی که بنابه اتفاق از میان مردم عادی بر می آمد ممکن نبود که از استعداد یا فضیلت خود در آن موقعیت بهره بگیرد، می بایست موقعیت خود را ترک می گفت و به صفهای لایه ی بالایی جامعه می پیوست. بنابراین نمونه های بسیاری از مردم عادی دیروز وجود دارد که سرلشگران امروزی شده اند. در نخستین نگاه ممکن است از این امر چنین به نظر برسد که شکافی ژرف میان طبقه های بالا و پایین وجود نداشته است، ولی این مردم به سادگی موقعیت خود را ترک گفتند و به سوی موقعیتی دیگر گریختند. این وضع را می توان به گریز از زمین باتلاقی پست و حرکت به سوی زمینی بلندتر و خشک تر تشبیه کرد. گرچه این کار ممکن است برای خود شخص راحت باشد، ولی همان ارزش را ندارد در صورتی که ناچار می شد آن زمین باتلاقی بدوی را پر کند و آن را به صورت زمینی بلندتر و خشک درآورد. نتیجه اش این است که زمین باتلاقی چون گذشته باتلاقی بماند و شکاف قدیم میان زمین مرتفع تری که فرد اکنون تصرف می کند با آن زمین باتلاقی، باقی باشد - جدایی میان عالی و پست کمترین تغییری نمی یابد.

در زمانهای گذشته شخصی به نام کینوشیتا توکیچی^۱ از اوواری^۲ فرمانروای تمامی آن سرزمین شد، با این حال مردم اوواری چون گذشته کشاورز ماندند و شرایط آنان تغییری نیافت. توکیچی فقط رده‌ی کشاورزان را ترک گفت و به رده‌ی جنگجویان پیوست. موقعیت جدید او موقعیت شخص توکیچی بود. او موقعیت کشاورزان را در مجموع به مرتبه‌ای بالا نرساند. البته از آن جا که چنین چیزی شیوه‌ی آن دورانها بود، بحث راجع به آن از دیدگاه کنونی فایده‌ی چندانی برای ما ندارد. اما اگر توکیچی را در یک شهر آزاد در اروپای روزگار قدیم می‌نشانیدیم، مطمئناً شهروندان آن از رفتار چنین قهرمانی ناخشنود می‌شدند. یا اگر او را به زندگی کنونی برمی‌گرداندند و وادار می‌ساختند کردارهای خود را تکرار کند، و اگر آن شهرنشینان آزاد را نیز به زندگی برمی‌گرداندند و وادار می‌کردند راجع به کردارهای او داوری کنند، با اطمینان او را آدمی بی‌عاطفه می‌خواندند. او را از خود طرد می‌کردند و می‌گفتند کسی که وابسته به خاندانهای نظامی باشد و فقط برای شهرت و نفع شخصی خود بدون توجه به قبرهای اجدادش و رفقای دهقانش حرص بزند، نمی‌تواند در شمار آنان باشد. سرانجام چون توکیچی و این شهروندان در اساس نگرشهای متفاوتی درباره‌ی زندگی دارند، حتی اگر مضمون کلی رفتارشان تا حدی به هم شبیه باشد، آنان همواره صرف‌نظر از تغییراتی که در تمایلات اجتماعی و موقعیتها پدید می‌آید به کلی با یکدیگر ناسازگار بوده‌اند و هستند و خواهند بود.

در اروپای قرنهای سیزدهم و چهاردهم آن شهرنشینان شهرهای آزاد که به موقعیتهای بااهمیتی دست یافتند ممکن است در کردارهایشان از هم گسیخته یا به حد افراط سرسخت بوده باشند، اما آنان به هیچ روی وابسته به دیگران نبودند. آنان منحصراً متوجه کسب و کار خود بودند. همچنین آنان

1. Kinoshita Tōkichi

2. Owari

نیرویی شبه نظامی برپا ساختند تا از کسب و کارشان حراست کند. اما آنان خودشان موقعیتشان را مستحکم ساختند. در انگلستان، فرانسه و دیگر کشورها در جهان مدرن، مردم طبقه‌ی متوسط به‌طور تصاعدی ثروت اندوختند و توأم با آن رفتار اخلاقی خود را نیز اعتلاء بخشیدند. گرچه آنان در پارلمانهایشان به بحثهای داغ می‌پرداختند، اما بر سر قدرت حکومت با یکدیگر به رقابت نمی‌پرداختند تا بتوانند مردم کوچک را سرکوب کنند. تنها قصد آنان این بود که موقعیت خود را محکم کنند تا با قدرت خود به تیرد با قدرت دیگران بپردازند. صلاح موقعیت خود را برحسب منطقه، منافع محلی می‌دانستند و برحسب شغل، منافع طبقاتی با یاری جستن از احساس دوستی در میان آنان که از منطقه‌ی مشابهی بودند یا در میان آنان که به کار مشابهی می‌پرداختند، هر یک بر دیدگاه گروه خود تأکید می‌کردند و از منافع گروه خود حمایت می‌کردند و در مواردی حتی جان خود را بر سر منافع گروه خود می‌گذاشتند.

از این دیدگاه ژاپنیان در کارهایشان افرادی بی‌اندازه 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 برمی‌گیرند و هر آن‌چه را که او می‌کرد، انجام می‌دهند، فقط قدرت را جانشین قدرت می‌کنند. آنان به همان اندازه که ابر از خاک متفاوت است با شهروندان آزاد غرب تفاوت دارند.

در چین باستان آدمی به‌نام کو^۱ ها^۱ از چو^۲ وقتی که رژه‌ی سربازان شی هوانگ^۳ تی^۴ از چه این^۴ را دید به خود گفت: «من می‌توانم جانشین آن مرد

1. Ko Ha

2. Chou

3. Shi Huangti

4. Ch'in

شوم.» و وقتی که امپراتور کائو تسو^۱ از سلسله‌ی هان^۲ آن را دید، به اعیان‌زادگان گفت: «یک مرد واقعی باید چنین باشد!». دل آنان را بکاوید و خواهید دید که به حفظ موقعیتهای خود علاقه نداشتند، بلکه نسبت به حکومت استبدادی شی هوانگ‌تی خشمگین بودند. درواقع آنان به حکومت استبدادی او چون موقعیتی طلایی برای خود می‌نگریستند تا جاه‌طلبیهای خود را به واقعیت درآورند. آنچه آنان می‌خواستند این بود که موقعیت شی هوانگ‌تی را غصب کنند و همان کاری را که او می‌کرد، انجام دهند. حتی اگر استبداد آنان به عظمت استبداد چه‌این نمی‌بود، تنها کاری که می‌کردند این می‌بود که با زرنگی استادانه اعتماد مردمان را به سوی خود جلب کنند. از نظر آقای کاردن بر توده‌ها به هیچ وجه کمترین تفاوتی میان چه‌این و کائو تسو وجود نداشت. ژاپن نیز بدون قهرمانان بزرگ نبوده است، اما کردارهای آنان با کردارهای کوها و کائو تسو تفاوت نداشته است. از همان آغاز تاریخ ژاپن وجود شهرنشینان مستقل در این کشور چیزی بوده است فراتر از هر جهش بی‌پروای تصور.

اقتدار مذهبی وجود ندارد

مذهب با دل انسانها کار می‌کند. چیزی است مطلقاً آزاد و مستقل، به هیچ روی در اختیار دیگران یا وابسته به قدرت آنان نیست. ولی گرچه این طریقی است که مذهب باید براساس آن قرار بگیرد، در ژاپن چنین نبوده است. برخی ادعا می‌کنند که در آغاز، مذهب در ژاپن شامل آیین شینتو و آیین بودا بود. اما شینتو هرگز مذهبی تکامل یافته نشد. گرچه شینتو در گذشته دارای نظریه‌های مستقل و خاص خود بود که صدها سال قدمت داشتند – از آن هنگام که با آیین بودا در آمیخت – خصلت آغازینش محو گردیده است. گرچه در زمان

1. Kao Tsu

2. Han

حاضر نیز این جا و آن جا درباره‌ی شینتو صحبت می‌شود، اما این مذهب چیزی نبوده است مگر حرکتی بی‌اهمیت که به زحمت توانست در دوران بازگشت میجی از شکوه دیرپای خاندان امپراتوری استفاده کند. از آن جا که چیزی است بی‌دوام و فرعی، به عقیده‌ی من نباید آن را همچون رسمی استقرار یافته به رسمیت شناخت. صرف‌نظر از آن‌که هرکس چگونه به آن بنگرد، مذهبی که از زمانهای باستان معرف بخشی از تمدن ژاپنی بوده است، آیین بوداست و فقط آیین بودا.

اما آیین بودا نیز به طبقه‌ی حاکم تعلق داشته است و حتی از زمان ورودش وابسته به حمایت طبقه‌ی حاکم بوده است. گرچه همواره فراوان بوده‌اند راهبان برجسته و آموخته‌ای که شریعت بودا را در چین جست و جو کردند و فرقه‌های جدیدی بنیان گذاشتند، مردم را آموزش دادند و در همین ژاپن معبد‌های وسیع ساختند، ولی به تقریب همه‌ی آنان سعی داشتند این شریعت را حمایت شده‌ی امپراتوران یا شوگان‌ها بینگارند و اشاعه دهند و در پرتو شکوه آنان روزگار بگذرانند. حتی بدترینشان وقتی که حکومت آنان را عضو مجلس اعیان می‌کرد، احساس غرور می‌کردند. نمونه‌هایی از راهبان بودایی که راهب کل یا اسقف شده بودند به زمانهای دور باستانی بازمی‌گردد، در انگلی - شیکی^۱ گفته شده است آنان که راهب کل و در بالا بودند همپایه‌ی سومین رتبه در دربار بودند. در فرمان گو - دایگو در دومین سال کمو^۲ [۱۳۳۵]، یک راهب کل بزرگ با یک دایناگون^۳ درجه دو برابر بود، یک راهب کل همپایه‌ی یک شوناگون^۴ درجه دو بود، و یک دستیار راهب کل همتراز یک سانگی^۵ رتبه سه بود (شاکا کامپانکی)^۶ * . بدین ترتیب راهبان مشهور و

1. Engi-schiki

2. Kemmu

3. dainagon

4. Chunagon

5. sangi

6. Shakka kampanki

* [دایناگون: عضو اصلی شورا، شوناگون: عضو متوسط شورا، سانگی: عضو پایین شورا. منبع فوکوتساوا سندی است راجع به انتصابات راهبان توسط حکومت. م.ا.]

آموخته‌ی آن زمانها، مقامها و رتبه‌های درباری دریافت می‌کردند و با درباریان عالی‌رتبه به‌خاطر قدرت و موقعیت به هم‌چشمی می‌پرداختند، و مرتبه‌ی درباری خود را موجبی برای غرور یا شرمساری می‌دانستند. به این علتها مذهب ژاپنی در حالی که همواره صاحب اعتقادی بود، در حقیقت هرگز دارای ساخت مذهبی مستقلی نشد.

برای اثبات این امر به تاریخ معبدهای مشهور در سراسر کشور نظر بیندازید. در عصر تمپیو^۱، امپراتور شومو^۲ در هر ایالت کشور معبدی برپا ساخت. در آغاز سلطنت امپراتور، کامو سایی جو^۳ برای آن‌که شیطانها را در گوشه‌ی شمال شرقی پایتخت امپراتوری آرام سازد مت هی‌ای^۴ را با زمین یکسان کرد و کامپون چودو^۵ را ساخت. در دوران سلطنت امپراتور، ساگا کوبو دایی‌شی^۶، مت‌کویا^۷ را صاف کرد و مهر امپراتور را برای ساختن معبدی عظیم دریافت. اضافه بر این، همه‌ی معبدهای مشهور در ژاپن – معبدهای گوناگون کوهستانی در جنوب نارا^۸، معبدهای کیوتو^۹، پنج معبد زن^{۱۰} در کاماکورا در دوران قرون وسطی، معبد تویزان^{۱۱} در اونو^{۱۲} در اوایل دوران جدید، زوجوجی^{۱۳} در شیبایا^{۱۴} و جز آن – همه محصول حمایت حکومت بوده‌اند. از این گذشته امپراتوران در سراسر تاریخ پیرو آیین بودا بوده‌اند، و شمار زیادی از شاهزادگان راهب شده‌اند. امپراتور شیراکاوا هشت پسر داشت که گفته می‌شد شش تن از آنان راهب گشته‌اند. این دلیل دیگری بود از قدرت مذهب. به‌نظر می‌آید که فقط فرقه‌ی ایکو^{۱۵} تا حدی مستقل بوده است، حتی این فرقه قادر نبود از وابستگی به حکومت بگریزد. در پایان دوران

1. Tempyo

2. Shomu

3. Kammu Saicho

4. Mt Hiei

5. Kampon Chudo

6. Saga Kobo Daishi

7. Mt Koya

8. Nara

9. Kyoto

10. Zen

11. Toeizan

12. Ueno

13. Zojoji

14. Shiba

15. Ikko

آشیکاگا، جیتسونیوی^۱ قدیس برای بر تخت نشاندن امپراتور کمک مالی بسیاری کرد و به عوض پاداش او را شبه شاهزاده‌ای از تبار امپراتوران کردند. گرچه به نظر می‌رسد این امر کاملاً با رسالت راهبان سازگار باشد که در تنگناهای هراس‌انگیز اقتصادی با خانواده‌ی امپراتوری همدردی نشان دهند و به آن کمک مالی برسانند، اما در واقعیت این را نمی‌توان علت رفتارهای آنان به حساب آورد. به برکت خدمت‌های راهبان نیشی سانجو^۲، آنان در واقع از این پول‌ها برای خرید مقام و مرتبه استفاده می‌جستند. این عملی تحقیرآمیز بود.

بنابراین تمامی معبد‌های بزرگ بودایی در ژاپن باستان ساخته شده بودند تا نذر امپراتور یا ملکه‌ای را در راه بودا برآورده کنند، یا آن‌که یک شوگان آنها را ساخته بود. همه‌ی آنها را می‌توان معبد‌های حکومتی نامید. اگر از راهبان درباره‌ی سابقه‌ی این معبد‌ها پرسید، به شما خواهند گفت که هر معبد چند صد کوکو^۳ دارد، یا مقام‌هایی را که داشته‌اند برای شما شرح خواهند داد، درست مانند جنگجویانی که علاقه دارند شجره‌نامه‌ی خانوادگی خود را شرح دهند. شیوه‌ای که آنان سخن می‌گویند بیزارکننده است. آنان چنان جسارت دارند که با چسباندن نشانه‌هایی در جلوی معبد‌هایشان به سواران امر می‌کنند از اسب‌هایشان پیاده شوند، اما هنگامی که دروازه‌های معبد‌هایشان را ترک می‌گویند گروهی از پیروان را گرد خود جمع می‌کنند و از آنان می‌خواهند از میان جمعیت راهی برایشان باز کنند. قدرت آنان به بزرگی قدرت هر دایمیوی فنودال است، اما اگر اساس قدرت آنان را پی بجوید، درمی‌یابید که اساس آن مذهب نیست. آنان فقط قدرت حکومت را وام گرفته‌اند. در نهایت آنان چیزی نیستند مگر شاخه‌ای از اقتدار دنیایی.

1. Jitsunyo

2. Nishisanjo

3. koku

راست است که آیین بودا رشد کرده است، اما آموزش آن را به کلی اقتدار سیاسی جذب کرده است. آن‌چه که در سراسر جهان می‌تابد تابش آموزشهای بودا نیست بلکه شکوه اقتدار سیاسی آیین بوداست. از این‌رو شگفتی‌آور نیست که در چارچوب مذهب بودا ساخت سیاسی مستقلی وجود ندارد.

همچنین شگفت‌آور نیست که در میان پیروان آن هیچ روح راستین مذهبی وجود ندارد. برای مثال این واقعیت که در تاریخ ژاپن جنگ‌های مذهبی به معنای دقیق کلمه چنین اندک بوده‌اند گواه سطحی بودن ایمان آنان است. تنها تجلی خارجی ایمان در آیین بودا اشکهایی است که بر گونه‌ی دهقانان بی‌دست و پای نادان و آموزش‌نیافته جاری می‌شود. از این‌جا می‌توان دید که آیین بودا فقط ابزار جهانی روشنی نیافته بود، و وسیله‌ای برای تسکین بخشیدن قلب‌های نادان‌ترین مردم. و راتر از این نه فایده‌ای داشت و نه نفوذی. نهایت این زوال را می‌توان در عصر توکوگاوا یافت، هنگامی که راهبان مجرم – مردانی که مرتکب هیچ جرم دنیایی نشده بودند ولی مقررات مذهبی را زیرپا نهاده بودند – را حکومت توقیف کرد، در خیابانهای شهر به نمایش گذاشته شدند و تبعید گشتند. بدین ترتیب می‌توانیم بگوییم که راهبان بودایی بردگان حکومت بودند. همین اخیراً حکومت قانونی گذرانده است که در سراسر کشور به راهبان بودایی اجازه دهد گوشت بخورند و ازدواج بکنند. این واقعیت که پیش از این قانون این راهبان نمی‌توانستند گوشت بخورند یا ازدواج بکنند به‌خاطر آن نبود که نوعی فریضه‌ی مذهبی را مراعات می‌کردند. بلکه بدان سبب از این چیزها می‌پرهیزیدند که حکومت اجازه نمی‌داد. پس از همین مورد می‌توان نتیجه گرفت که راهبان، بردگان حکومت بوده‌اند. در حقیقت حتی می‌توانیم نتیجه بگیریم که در حال حاضر هیچ مذهب واقعی در ژاپن وجود ندارد.

آموزش هیچ قدرتی ندارد و ابزار نظام مطلق آیین است

من وضعیت با مذهب را وصف کردم. در مورد آموزش کنفوسیوسی وضعیت حتی از این هم بدتر است. انتقال نوشته‌های کنفوسیوسی به ژاپن منشائی بسیار کهن دارد. در عصر امپراتوری در زمینه‌ی آموزش، روحانیان کنفوسیوسی وجود داشتند، امپراتوران خود آثار کلاسیک چینی را می‌خواندند. در زمان امپراتور ساگا، فوجی‌وارا نو فویوتسوگو^۱، کانگا کوئین^۲ را برای آموزش جوانان طایفه‌ی خود بنا کرد. در زمان امپراتور اودا^۳، آری‌وار انویوکی هارا^۴، شوگا کوئین^۵ را بنا کرد. آموزش چینی به تدریج شکوفا شد، به‌ویژه آموزش هنر شاعری تانکا^۶. اما آموزش در این دوران به کلی منحصر بود به فرزندان مقامهای عالی‌رتبه‌ی درباری، و تمام کتابهایی که انتشار می‌یافتند آثار مقامهای حکومتی بودند. البته چون فن چاپ هنوز توسعه نیافته بود، روش آسانی وجود نداشت که آموزش را در دسترس مردم عادی بگذارد.

در دوران کاماکورا، او نو هیروموتو^۷، میوشی یاسونوبو^۸ و دیگران را به‌خاطر آموزش کنفوسیوسی آنان در حکومت به کار گرفتند. اما آنان نیز وابسته به حکومت بودند، و ما چیزی راجع به افراد آموزش یافته در میان مردم نمی‌شنویم. داستانی نقل شده است راجع به این که چگونه در سال ۱۲۲۱ هنگامی که هوجو یاسوتوکی به پایتخت در اوجی^۹ و ستا^{۱۰} یورش برد، فرمان از گو-توبا امپراتور کناره گرفته صادر شد. در میان حدود پنج هزار جنگجو در پیرامون یاسوتوکی جست و جویی به عمل آمد تا ببینند آیا کسی وجود دارد که

1. Fujiwara no Fuyutsugu

2. Kangakuin

3. Uda

4. Ariwara no yukihara

5. Shogakuin

6. tanka

7. Oe no Hiromoto

8. Miyoshi Yasunoho

9. Uji

10. Seta

قادر به خواندن باشد، تنها یک مرد را یافتند که فوجیتا سابورو^۱ از ایالت موساشی^۲ بود. از این جا می‌توان به میزان بی‌سوادی در آن روزگاران پی برد. از این تاریخ به بعد تا پایان دوران آشیکاگا آموزش در انحصار راهبان بود. هر کس که آرزوی درس خواندن داشت چاره‌ای نداشت جز آن‌که به یکی از معبد‌های بودایی برود. به همین علت بود که دانشجویان خوشنویسی را تراکو^۳ [فرزند معبد] می‌خواندند. گفته می‌شود که چاپ کتاب در ژاپن در معبد‌های پنج زن در کاماکورا آغاز گشت. احتمالاً این امر حقیقت دارد. در آغاز دوران توکوگاوا، ایاسو نخست فوجی وارا سیکا^۴ را فراخواند و سپس هایاشی دوشون^۵ را به کار گماشت. هنگامی که دوران صلح تداوم یافت دانشمندان کنفوسیوسی طالبان زیادی داشتند که تا زمان حاضر نیز ادامه دارد. بدین ترتیب طلوع و افول آموزش به موازات وضعیت سیاسی در ژاپن بوده است، و آموزش نیز موفق نشد موقعیت مستقلى به دست آورد. این‌که آموزش در طول چند صدسال جنگ داخلی به کلی به دست راهبان افتاد، لکه‌های سیاهی بر شرف آن به حساب می‌آید. حتی از همین یک امر می‌توان دریافت که آیین کنفوسیوس با آیین بودا برابر نبود.

با این حال زوال آموزش در دوران جنگ چیزی نیست که خاص ژاپن باشد، پدیده‌ای است جهانی. در اروپا نیز از دورانهای تاریک تا پایان عصر فتودالی قدرت آموزش به کل در انحصار صومعه‌ها بود. از قرن هفدهم به بعد بود که دروازه‌های آموزش سرانجام به روی تمامی جامعه گشوده شد.

اما روح یادگیری در شرق و غرب متفاوت است. کشورهای غرب بر اندیشه‌های تجربه‌ای تأکید دارند، ما در ژاپن دیوانه‌وار شیفته‌ی نظریه‌های کنفوسیوس و منسیوس هستیم. این برخورد‌ها به کلی باهم تفاوت دارند، اما در

1. Fujita Saburo

2. Musashi

3. terako

4. Fujiwara Seika

5. Hayashi Doshun

حالی که نمی توانیم آنها را در مقوله‌ی واحدی بگنجانیم، همچنین نمی توانیم از یکی یا دیگری عیب بجویم. در هر صورت باید بپذیریم که آیین بودا و آیین کنفوسیوس بود که ما را از بربریت نجات داد و به سطح تمدنی برآورد که امروز از آن بهره‌مند هستیم. در حقیقت طی دوران هنگامی توکوگاوا که آیین کنفوسیوس رشد کرد، کارهای بسیاری انجام داد تا نظریه‌های نادرست شینتو و آیین بودا را طرد کند و برخی از خرافات ته‌نشین شده را از ذهن مردم بشوید. بدین علت باید برای آیین کنفوسیوس اعتبار زیاد قائل شد. دست‌آوردهای آن در خور توجه بودند. از این نظر می توان گفت که آیین کنفوسیوس دارای نفوذ بوده است.

از این رو اگر ارزشها و کاستیهای روشهای یادگیری در شرق یا غرب را کنار بگذاریم و فقط به آن فراگردی نگاه بیفکنیم که چگونه آموزش صورت گرفت، می خواهیم در این جا به تفاوتی محسوس میان این دو اشاره کنیم. تفاوت در این است که پس از قرون وسطی در کشورهای غربی آموزش در میان مردم به طور کلی پدیدار شد در حالی که در ژاپن در چارچوب حکومت قدبرافراشت. در غرب، آموزش حرفه‌ی دانشمندان بود، و مقامات حکومت در آن دخالت نداشتند. فقط به جهان دانشمندان تعلق داشت. از سوی دیگر، آموزش در ژاپن عبارت بود از به اصطلاح یادگیری طبقه‌ی حاکم. آموزش فقط شعبه‌ای بود در داخل حکومت. در طول دویست و پنجاه سال فرمانروایی توکوگاوا تمامی مدرسه‌های ژاپن را یا حکومت مرکزی تأسیس کرده بود یا حوزه‌های فئودالی مختلف آنها را اداره می کردند. دانشمندان مشهوری وجود داشتند و کتابهای زیادی تولید شد، اما دانشمندان همواره در شمار ملازمان کسی بودند و همیشه حکومت بود که نوشته‌ها را انتشار می داد. گرچه در میان ساموراییهای بدون ارباب هم دانشمندانی یافت می شد و کتابهایی به صورت خصوصی منتشر می گردید، ولی این ساموراییهای بدون ارباب مردانی بودند که نتوانسته بودند خدمتگزار کسی شوند و

انتشارات خصوصی هم کتابهایی بودند که حکومت آنها را رد کرده بود. هرگز در مملکت، کسی درباره‌ی چیزی شبیه سازمان دانشمندان، یا نشر مباحثه‌ها یا اخبار نشنید. نه جایی برای آموزش هنر وجود داشت و نه دیدارگاه‌هایی برای گفت و شنودهای عمومی. کوتاه آن‌که در زمینه‌ی آموزش ذره‌ای کوشش خصوصی صورت نمی‌گرفت. به‌ندرت دانشمندی کنفوسیوسی خود مدرسه‌ای خصوصی می‌گشود، اما در چنین حالتی هم دانشجویان او منحصر بود به طبقه‌ی سامورایی، و همه‌ی آنان تیول‌دار بودند، به اربابهایشان خدمت می‌کردند و فقط در وقت اضافی خود به دنبال آموزش می‌رفتند. اضافه بر این، مدرسه‌های گوناگون آموزشی فقط علاقه داشتند به دانشجویانشان پیاموزند که چگونه فرمانروایانی شایسته باشند و چگونه بر دیگران فرمان برانند. گرچه دانشجویان انبوهی از مطالب را می‌خواندند، ولی اگر موفق نمی‌شدند مقامی در حکومت به دست آورند این دانش آنها به هیچ دردی نمی‌خورد. اگر یکی از آنان خود را به داشتن عنوان نجیب‌زاده‌ی بازنشسته مفتخر می‌کرد، شاید او به دلخواه خود واقعاً بازنشسته نشده بود بلکه به ناچار به این کار تن داده بود، و به راستی نسبت به بخت بد خود و بخت خوش همدرسانش بود که ترش‌رویی می‌کرد، یا آن‌که جهان را به کل رها کرده بود تا با رؤیاهای خود سرگرم باشد.

می‌توانم از این موقعیت تصویری بسازم و بگویم که دانشمندان در توکوگاوا داخل جعبه‌ای به نام حکومت محصور شده بودند، و این جعبه را جهان خود می‌دانستند. آنان در تخته‌بند این جهان در عذاب بودند. خوشبختانه شمار چنین دانشمندانی زیاد نبود و میزان نفوذ آموزشی آنان نیز بسیار گسترده نبود. زیرا اگر آنان شمار زیادی از دانشمندانی را که در نظر داشتند به بار می‌آوردند، در درون این جعبه‌ی تنگ سخت در تنگنا قرار می‌گرفتند، و به میزانی که چنین مردمی جایی برای خود نمی‌یافتند رشک و غصه‌ی آنان زیادتر می‌گشت. چنین موقعیتی سخت مایه‌ی تأسف می‌بود، آیا

نمی بود؟ از آن جا که در محدوده‌ی مرزهای تنگ جعبه‌ی حکومت شمار زیادی دانشمند می‌روید که چیزی راجع به جهان خارج از جعبه‌ی کوچک خود نمی‌دانستند، قادر نمی‌بودند در آن جهان جایی برای خود دست‌وپا کنند. این آموزگاران که یکسره به آنان که صاحب اقتدار بودند وابستگی داشتند صرف‌نظر از آن‌که در معرض چه تحقیری قرار می‌گرفتند، احساس شرم نمی‌کردند.

در دوران توکوگاوا آنان را که در هدف خود برای دانشمند شدن موفق بودند در حوزه‌های مختلف فئودالی به عنوان مقامات کنفوسیوسی می‌گماردند. گرچه آنان عناوین مقامات کنفوسیوسی را دربرداشتند، در واقع فقط با خرقه‌هایی آویخته آراسته بودند، از احترام کسی برخوردار نمی‌گشتند، از آنان چون ابزار استفاده می‌جستند، اجازه نمی‌یافتند در امور دولت آن‌چنان که دوست داشتند، شرکت کنند، کمترین مواجب را می‌گرفتند و وظیفه داشتند به جوانان حوزه‌ی فئودالی خواندن و نوشتن را بیاموزند. چون در آن جامعه دانستن این‌که چگونه می‌توان خواند فضیلتی بود نادر، آنان را فقط به کار می‌گرفتند تا این نقصان را جبران کنند. سلوک آنان را می‌توان با آن طریقی تشبیه کرد که طبقه‌ی مطرود در جامعه‌ی ژاپن محدود به کارکردن با چرم شده بود. سلوک آنان نهایت تنزل بود. از آنان چه می‌خواستند، یا چه مسئولیتی به آنان داده شده بود؟ شگفتی آور نیست که هیچ سازمان مستقلی از میان گروه‌های آنان پدید نیامد و تعجب‌آور نیست که آنان هیچ نظریه‌ی معینی را به بار نیاوردند.

درست است که برخی دانشمندان کنفوسیوسی هم بودند که دست کم با جرأت کافی علیه نظارت استبدادی حکومت بر همگان شکایت می‌کردند. اما وقتی ریشه‌ی مسئله را در نظر بگیرید، می‌بینید که آنان بسان کشاورزانی هستند که بذر می‌کارند و آن را می‌پرورانند، اما بعد هنگامی که می‌بینند گیاهان به صورت خودرو می‌رویند و همه‌جا را فرا می‌گیرند، ناراحت

می‌شوند. اینان مطلق‌آیینی حکومت را به چه کسانی می‌آموزاندند؟ حتی اگر تمامی حکومت در ذات خود دارای یک عنصر مطلق آیین باشد، آیا آن کسانی که به رشد و پرورش این عنصر یاری رساندند، افرادی جز دانشمندان کنفوسیوسی بودند؟ از تمامی پیروان کنفوسیوس که در طول تاریخ در ژاپن بوده‌اند کسانی به عنوان بااستعدادترین و تواناترین از شهرت برخوردار گشتند که بزرگترین کارشناسان مسائل مربوط به مطلق‌آیینی و بزرگترین ابزار حکومت بودند. پس در مورد مطلق‌آیینی، پیروان کنفوسیوس را می‌توان آموزگار و حکومت را می‌توان شاگرد به حساب آورد.

افسوس که ما ژاپنیان امروزی اولاد آنان هستیم! پرداختن به مطلق‌آیینی در این روزگار و دوران و قرارگرفتن در معرض آن را نمی‌توان به کلی گناه نسل حاضر دانست. ما از اجداد دور خود این ناخوشی را به ارث برده‌ایم. اما چه کسانی به اشاعه‌ی این ناخوشی و اگیر یاری رساندند؟ سهم آموزگاران کنفوسیوسی عظیم بود.

همچنان که در بالا گفتم هم آیین کنفوسیوس و هم آیین بودا در حوزه‌ی فعالیت خود در ساختن تمدن ژاپنی سهم بوده‌اند. اما هر دوی آنها این عیب را دارند که به‌روزگاران باستان وابسته‌اند. مذهب بنا به ذات خود تعالیمی را برای قلب انسان فراهم می‌آورد. و چون نمی‌تواند تغییر کند، طبیعی است که پیروان بودا و پیروان شینتو برای انسانهای امروزی همان چیزهایی را موعظه می‌کنند که در طی هزاران سال می‌کرده‌اند. آیین کنفوسیوس به این خاطر با این مذاهب تفاوت دارد که به گونه‌ای منحصر به فرد راجع به اصول روابط بشری، آیینهای مذهبی، موسیقی و هنرهای شش‌گانه سخن می‌گوید. از این‌رو آموزه‌ای است که بخش اعظم آن به سیاست می‌پردازد. به راستی تأسف آور است که معنای تغییر و پیشرفت را نمی‌شناسد!

آموزش بشری هر روزه پیشرفت می‌کند. آن چه دیروز منفعت بود، امروز به ضرر تبدیل می‌گردد، آن چه سال گذشته درست بود، امسال نادرست است.

درباره‌ی همه‌ی چیزها شک پدید آمده است، پژوهشهای تازه، کشفها و تغییرات جدید می‌آفرینند، به گونه‌ای که نسل جوانتر از سالخورده‌گان خود پیش می‌افتد. توسعه فراگردی متراکم دارد. وقتی که به صد سال پیش نگاه می‌اندازیم از این که بیشترین چیزهای آن زمانها خام و نامتمدن جلوه می‌کند، لبخند می‌زنیم. این گواه آن است که تمدن تا چه حد پیش رفته و آموزش ترقی کرده است. با وجود این در کتاب گلچین تعالیم کنفوسیوس چنین می‌خوانیم: «نسل جوانتر باید بیمناک باشد، زیرا چگونه می‌تواند مطمئن باشد که جانشینانش با او برابر نشوند؟» و منسیوس می‌گوید: «شون^۱ که بود؟ من کیستم؟ هر آن کس که بخواهد کاری را به انجام برساند باید مانند او باشد؟» منسیوس همچنین گفت: شاه ون^۲ معلم من است، آیا اگر کارهای دوک^۳ چو را دنبال بگیرم، به خطا خواهم رفت؟* از نقل قولهایی این چنین می‌توان به روح آیین کنفوسیوس پی برد. این گفته که نسل جوانتر باید بیمناک باشد بدین معنی است: «سهل‌انگار نباشید، زیرا اگر مردم نسل بعدی در مطالعه کوشا باشند، می‌توانند قادر باشند همتای شما بشوند.» به بیان دیگر، اگر نسل بعدی سخت‌کوش باشد به بالاترین قله‌ای که می‌تواند دست می‌یابد، چنانچه نسل کنونی از مطالعات خود غفلت ورزد، همسطح نسل کنونی خواهد بود. حال از آن جا که مردمان نسل کنونی هم‌اکنون در عصری به سر می‌برند که نمی‌تواند با عصر مردان قدیم برابری کند، حتی اگر نسلهای بعدی بتوانند به سطح کنونی برسند، موجبی برای خوشنودی ایشان نخواهد بود. دلیل این که دانشمندان بعدی بخواهند به خاطر پیشرفت سخت بکوشند، انگیزه‌ای برای پشت‌کار داشته باشند و حتی شتاب بیشتری به خود بدهند، این است که

1. Shun

2. Wen

3. Duke of Chou

* [منظور این است که دوک چو، مرید وفادار شاه ون بود و می‌خواست صادقانه آموزه‌های شاه را به دیگران منتقل کند. م.ا.]

آنان می‌خواهند به سطحی برسند که شون چند هزار سال پیش بدان دست یافته بود، یا به نقطه‌ای برسند که شاید بتوانند از شاه ون یا شاگرد او دوک چو بیاموزند. آنان به شاگردان مدرسه می‌مانند که یک کتابچه‌ی سیاه مشق از معلم خود دریافت می‌کنند و سپس با پشتکار می‌کوشند از نمونه‌ی خط آن کتابچه تقلید کنند. آنان از همان آغاز به این واقعیت تن در داده‌اند که با معلم خود برابر نخواهند شد. وقتی به نقطه‌ای برسند که واقعاً خوب باشند فقط می‌توانند از شیوه‌ی نگارش معلم خود تقلید کنند اما نخواهند توانست از او پیشی بگیرند. شجره‌نامه‌ی آیین کنفوسیوسی از این قرار است: طریقت را یائو^۱ و شون به یو و تانگ، ون و وو^۲ دوک چو و کنفوسیوس منتقل کردند. پس از کنفوسیوس پرورش حکیمان پایان گرفت، و ما دیگر از مردانی این چنین نه در چین و نه در ژاپن چیزی نمی‌شنویم. زمانی دراز پس از منسیوس، کنفوسیوس گرایان سانگ^۳ و دانشمندان کنفوسیوسی در ژاپن نیز توانستند با غرور نسل جوانتر را بنگرند، اما حتی کلمه‌ای نمی‌توان گفت که در مقایسه با باستانیان از کنفوسیوس گرفته تا پیش از تاریخ، به سود آنان باشد. تنها کاری که می‌توانستند انجام دهند این بود که ضجه و زاری کنند که آموخته‌هایشان به مراتب عقب مانده‌تر از حکیمان کهن است، از این رو هرچه انتقال طریقت حکیمان به نسلهای بعدی طولانی‌تر می‌گردد، به همان اندازه فقیرتر می‌شود. با گذشت زمان از معرفت و فضیلت آدمی کاسته می‌شود در حالی که شمار مردم شریر و نادان فزونی می‌گیرد. از آنجا که طریقت از نسلی به نسل بعد تا زمان منحنط ما انتقال یافته است، با دودوتا چهارتا می‌توان نشان داد که جهان هم‌اکنون تنزل کرده است. خوشبختانه قانونهای پیشرفت معرفت بشری مستقل از نظریه‌ی کنفوسیوسی عمل می‌کنند. این واقعیت را که اغلب مردان ممتازی وجود داشته‌اند که نسبت به باستانیان برتر بوده‌اند، و این واقعیت را

1. Yao

2. Wu

3. Sung

که سطح کنونی پیشرفت تمدن علیه محاسبات کنفوسیوسی جریان دارد، می توان بخت خوش ما ژاپنیان نامید. با این حال چون پیروان کنفوسیوس هنوز به گذشته اعتقاد دارند و آن را گرامی می دارند و کمترین کوششی از خود نشان نمی دهند، می توان آنان را بردگان ذهنی نامید. چون آنان روح خود را در خدمت طریقت باستان می گذارند. چون، گرچه در جهان کنونی زندگی می کنند، در معرض نظارت مردان کهن هستند، چون این نظارت را منتقل می کنند تا به نوبه ی خود بتوانند بر جامعه ی معاصر نظارت کنند، و چون در روابط اجتماعی عنصری از رکود می دمند، گناه آنان به راستی عظیم است.

با این حال از دیدگاهی دیگر، اگر آموزش کنفوسیوسی در زمانهای باستان در ژاپن وجود نمی داشت، ما نمی توانستیم در سطح توسعه ای که امروز از آن بهره می بریم، باشیم. در مورد آن چه غرب تهذیب می نامد: دست آورد شایسته ی آیین کنفوسیوس در تهذیب و پالودگی قلب انسانها را نمی توان بی اهمیت دانست. تنها نکته ی ناخوشایند این است که آیین کنفوسیوس در حالی که در گذشته خدمتی انجام می داد، امروز بی فایده است. وقتی که به دشواری بتوان کالاهای لازم را به دست آورد، از بالا پوش حصیری ز هوار در رفته ای می توان استفاده جست تا از سرمای شب در امان ماند، حتی شلتوک برنج را می توان به جای غذا خورد. از هر نظر که بنگریم نمی توانیم از آیین کهن کنفوسیوس عیب بجویم. به عقیده ی من تعالیم آیین کنفوسیوس برای ژاپنیان قدیم به آن می مانست که دختر یک کشاورز را برای خدمت به دربار امپراتوری بفرستند. در دربار پالودگی سلوک و رفتار را فرا می گیرد و استعداد و هوش خود را به مرتبه ای والا می رساند، اما در این میان، روح خود را از دست می دهد و در امور خانه داری آدمی بی فایده می گردد. با وجود این، چون در آن روزگاران جایی برای آموزش زنان یافت نمی شد، برای این دختر معقول بود که وارد چنین خدمتی بشود. اما امروز ما باید درباره ی ارزش چنین کاری دست به دآوری به کل متفاوتی بزنیم.

فقدان روح فردیگری در جنگجویان سنگوکو^۱

در زمان باستان ژاپن را کشور وفاداری و شجاعت می‌نامیدند، و روح بی‌باک جنگجویانش، وفاداری‌شان، و درست کرداریشان موجب غرور آسیا بود. در بازپسین سالهای آشیکاگا هنگامی که اربابان بزرگ فنودال پیوسته به یکدیگر یورش می‌بردند، امپراتوری بر اثر جنگ تکان خورده بود. جنگ هرگز به اندازه‌ی این دوره اشاعه نیافته بود. در یک نبرد، ایالتی از دست می‌رفت، با یک پیروزی ثروتهای خاندانی احیاء می‌گشت. مردانی که نه اصل و نسبی داشتند و نه دودمانی می‌توانستند از راه غنیمتهایی که به دست می‌آوردند یک شبه به شهرت و ثروت برسند. گرچه مرتبه‌ی تمدن‌ها با یکدیگر متفاوت است، موقعیت ژاپن را در آن زمان شاید بتوان با دوره‌ی هجوم بربرها در پایان امپراتوری رم قابل قیاس دانست. در چنین وضعیتی ممکن است تصور شود که طبقه‌ی جنگجوی ژاپن نیز می‌خواسته روح مشتعل و خودمختار خود را به بار آورد، یا درست همان‌سان که بربرهای ژرمنی میراثی از خودمختاری و آزادی از خود به جای گذاشتند، روح مردم ژاپن نیز دستخوش تغییراتی شدید شود، اما به هیچ روی چنین نشد. زیرا عدم توازن قدرت که در آغاز این فصل از آن سخن گفتم از همان آغاز تاریخ در جزئی‌ترین سطح روابط انسانی نشت کرد و با هیچ توفانی نمی‌شد آن را از جای تکان داد. و گرچه به نظر می‌رسید که ساموراییهای این زمان به شدت مستقل بودند، اما روح آنان نه از رفتاری شخصی و تعصب‌آمیز نشأت می‌گرفت و نه از فردیتی قوی برمی‌خاست که از آزادی خویشتن فارغ از تمامی نفوذهای خارجی به وجد بیاید. این جریان همواره بر اثر چیزی خارج از شخص برانگیخته می‌شد یا دست‌کم از آن مدد می‌گرفت. آن چیزی که خارج از شخص قرار داشت، چه بود؟ یا اجداد فرد بود، یا افتخار خاندانش،

1. Sengoku

یا اربابش، یا پدرش، یا موقعیت خودش.

روحیه‌ی قهرمانی جنگی در آن روزگار همواره بر اثر یکی از این ملاحظات برانگیخته می‌شد. در آن زمان رسمی پرورش یافت که بنا بر آن کسانی که اجدادی مشهور نداشتند، یا خاندانشان، اربابشان، یا پدرشان دودمان مهمی نداشتند، دست به جعل نامهایی برای خود می‌زدند. صرف‌نظر از این‌که قهرمانان جنگجوی قرون وسطایی تا چه حد قدرت و خرد داشتند، حتی یکی را نمی‌شد یافت که به کارهایی دست بزند که متکی بر عقل و قدرت خودش باشد. بگذارید نمونه‌ای چند از آن‌چه منظورم هست، عنوان کنم.

جنگجویان مشهور در پایان دوره‌ی آشیکاگا به‌خاطر پیروی از اربابشان، خونخواهی پدرانشان، احیاء ثروتهای خاندان اجدادشان یا به‌خاطر آن‌که شهرتی به‌عنوان جنگجو برای خود جا بیندازند، طرفدارانی پیرامون خود گرد می‌آوردند و سرزمینهایی را تصرف می‌کردند و بدین‌سان موقعیت خود را به‌گونه‌ای محکم در مناطق استقرار می‌بخشیدند. اما تنها چیزی که به‌راستی در نظر داشتند این بود که به‌پایتخت، کیوتو، بروند. حال اگر ما فقط بخواهیم به‌منظور آنان پی ببریم، در می‌یابیم که می‌خواستند به‌حضور امپراتور یا شوگان بار بیابند، پشتیبانی او را کسب کنند و اختیار سرزمینی را به‌دست آورند. آنان که هنوز فرصتی نیافته بودند که به‌پایتخت بروند از این شیوه استفاده می‌کردند که از خانواده‌ی امپراتوری غایبانه مقام و مرتبه دریافت کنند و بدین‌ترتیب بر افتخار خاندان خود بیفزایند و آن را در راه مهار زیردستان خود به‌کار برند. این شیوه‌ی خاص به‌صورت الگویی درآمده بود که جنگجویان ژاپنی از زمانهای کهن به‌کار می‌گرفتند – سرکردگان میناموتو و تایرا همه همین شیوه را به‌کار می‌بردند. اما هوجوها مستقیماً در پی عالترین مقام و مرتبه نبودند. بلکه برای حفظ ظاهر گذاشتند که شوگان در مقام خود بماند و آنان از موقعیتی پایتتر بر سرزمین حکومت کنند. بدین‌ترتیب نه فقط از خانواده‌ی امپراتوری بلکه همچنین از شوگان استفاده می‌کردند. این امر

ممکن است به ظاهر به صورت تدبیری آراسته و زیرکانه جلوه کند، اما وقتی به دقت به آن بنگرید، سرانجام آشکار می‌گردد که از ته قلب آنان مایه می‌گیرد و عنصری را دربر دارد که خوار شمردنی و نفرت‌انگیز است.

یا مورد آشیکاگا تاکاجی را در نظر بیاورید که با دنبال گرفتن راهبرد آکاماتسو انشین^۱ فرمانی از امپراتور گو- فوشی می دریافت داشت که به او اجازه می‌داد پسر خود را به عنوان امپراتور کومیو^۲ بر تخت بنشاند. صرف نظر از این که شما چگونه به این موضوع بنگرید، دشوار بتوان تصور کرد که این عمل بر اثر وفاداری راستین به امپراتور برانگیخته شده باشد. نوبوناگا در آغاز بر یوشیاگی^۳ که شوگان بود نظارت داشت. اما با در نظر گرفتن این واقعیت که منزلت شوگان پایین تر از منزلت امپراتور بود، خود را از دست یوشیاگی رهانید و بی درنگ امپراتور را بر او رجحان داد. این عمل نیز بر اثر احساسی عمیق برانگیخته نشده بود. هر دو مورد را می‌توان نمونه‌هایی آشکار از حیل‌های فریب کارانه دانست. هر کسی که در مملکت چشمی بینا و گوش‌شنوا داشت می‌توانست به انگیزه‌های راستین آنان پی ببرد. با وجود این، این مردان در ظاهر وفاداری و صمیمیت خود را ابراز می‌داشتند، در حالی که به بهانه‌ی تکلیف اخلاقی می‌خواستند به هدف‌های خود دست بیابند، بهانه‌ای که در واقع اساسی جدی تر از بازی کودکانه نداشت. چرا مردم با چنین مردانی همراه می‌شدند؟ زیرا برای همه‌ی کسانی که با آنان ارتباط داشتند نفعی عظیم دربر داشت. جنگجویان ژاپنی از میان چنین عدم توازن قدرتی پدید آمده بودند که از همان آغاز تاریخ قانون قطعی حاکم بر روابط اجتماعی بود. آنان از این که همواره زیر دست کسی دیگر قرار بگیرند احساس سرشکستگی نمی‌کردند. در این جا ما تفاوتی آشکار میان این مردان و مردم غرب می‌بینیم که بر موقعیت و مقام خود ارج می‌گذاشتند و بر حقوق فردی خود

1. Akamatsu Enshin

2. Komyo

3. Yoshiagi

تأکید می‌کردند.

بدین ترتیب حتی در دوران جنگهای خشونت‌آمیز در میان ساموراییها، نمی‌شد این اصل حاکم بر روابط اجتماعی را در هم شکست. در رأس یک خانواده سرلشگر قرار داشت، و زیر دست او سالخورده‌گان خاندان بودند، سپس سلحشوران می‌آمدند و سربازان ساده و سرانجام آشیگاروها و چوگن‌ها قرار می‌گرفتند. وظیفه‌های بالادستان و پایین‌دستان روشن بود و همچنین حقوقی که ناشی از این وظیفه‌ها می‌شد، صراحت داشت. هرکس مطیع آنانی بود که از بالا بر او می‌چربیدند و تبعیت کسانی را می‌طلبید که پایین دست او بودند. هرکس هم نابخردانه سرکوب می‌شد و هم نابخردانه سرکوبگر بود. در حالی که در برابر کسی سر فرود می‌آورد، بر دیگری اربابی می‌کرد. برای مثال اگر ده نفر به ترتیب الف، ب، پ وجود می‌داشتند، ب در رابطه به چاپلوسی و حقارت می‌پرداخت، تا به جایی که حقارتی که او متحمل می‌شد، می‌بایست تحمل‌ناپذیر بوده باشد. اما در رابطه‌اش با پ قادر بود به گونه‌ای شاهانه تحکم بکند. بدین‌سان حقارت او در مورد پیشین به وسیله‌ی لذتی که از رابطه‌ی اخیر بر می‌خاست، جبران می‌گشت. هر نوعی ناخشنودی تلافی می‌شد. پ از ت تلافی می‌جست، ت خواستار تلافی از ث بود، و به همین سان تا آخر خط پیش می‌رفت. به آن می‌ماند که کسی همسایه‌ی شرقی‌اش را به خاطر وامی که به همسایه‌ی غربی‌اش داده است، بیازارد.

اگر این الگوهای اجتماعی را با اشیاء مادی مقایسه کنیم، قدرت در غرب به آهن می‌ماند، به آسانی نمی‌گسترده یا درهم نمی‌کشد. از سوی دیگر قدرت جنگجویان ژاپنی همچون صمغ انعطاف‌پذیر بود، خود را با هر چیزی

۱. chugen, ashigaru، این هر دو، عنوان منصب کسانی بود که ملازمان پایین مرتبه و خدمتگزاران ساموراییها بودند. م.ا.

که تماس می‌گرفت، تطبیق می‌داد. در تماس با زیردستان بی‌درنگ باد می‌کرد، در تماس با آنان که در بالا بودند، چین می‌خورد و جمع می‌شد. حاصل جمع این سلسله‌مراتب قدرت آن‌کلیتی را می‌ساخت که به عنوان شأن‌خاندان نظامی مشهور بود. تنها کسانی که بر اثر آن سرکوب می‌گشتند و هیچ حق سیاسی نداشتند، دهقانان بودند. این جریان از دیدگاه دهقانان تأسفانگیز بود، اما در درون خود گروه‌های نظامی، از سرلشگر گرفته تا پایین‌ترین آشیکار و چوگن، این الگوی عمومی برای همگان مزیت داشت. نه فقط دارای مزیت بود، بلکه همچنین نظمی بود دارای سلسله‌مراتب که به گونه‌ای آراسته به‌خوبی سازمان یافته بود. به این خاطر است که در حالی که این نظم در درون گروه جنبه‌ی بد هر فرد را تابع جنبه‌ی بد شخصی دیگر می‌ساخت، با این حال هر جنگجویی افتخار کل گروه را چون افتخار شخصی خود می‌دانست، و به‌عکس، با چشم‌پوشی از منافع شخصی خود می‌توانست جنبه‌ی بد آن را نادیده بگیرد. جنگجویان پس از آن‌که این نظام را برپا ساختند به آن خو گرفتند. و چون از درون این سنت تبعیت برآمده بودند، به‌صورت طبیعت دوم آنان درآمده بود. هر اتفاقی که روی می‌داد نمی‌توانست این نظام را از جای تکان دهد، اقتدار یا قدرت مسلح نمی‌توانست بر آن چیره شود، نیاز و حشتناک نمی‌توانست آن را از دست آنان برباید. از همین جا می‌توانیم به‌روح افتخارآمیز جنگجویان پی ببریم.

در موقعیتی خاص یا برای ایفای نقشی معین این سنت فئودالی به‌راستی دارای بسیاری جنبه‌های ستودنی بود. روشی که جنگجویان ایالت میکاوا^۱ به کار بردند و با خانواده‌ی توکوگاوا پیوند یافتند، نمونه‌ای است از آن جنبه‌ها. چون روابط جنگجویان به این شکل سازمان یافته بود، نگاهداری این نظام وجود نوعی اقتدار عالی معنوی را لازم می‌داشت. فرض بر این بود که

این اقتدار در خانواده‌ی امپراتوری وجود دارد، اما در واقعیت اقتدار در جهان انسانها وابسته به معرفت و فضیلت است. اگر خانواده‌ی امپراتوری فاقد معرفت و فضیلت لازم می‌بود، پس اقتدار واقعی نمی‌توانست در اختیارش باشد. به این خاطر چنین به نظر می‌رسد که در آن هنگام این سیاست اشاعه یافت که برای خانواده‌ی امپراتوری فقط اقتداری اسمی قائل شوند و اجازه دهند که مقامی فاقد معنا را برای خود حفظ کند، درحالی که خاندانهای نظامی می‌کوشیدند عنان قدرت واقعی را به چنگ آورند. به همین خاطر بود که مردان برجسته‌ی گوناگونی اشتیاق داشتند به پایتخت بروند و به همین علت بود که آنان به عمد وظیفه‌ی اخلاقی را بهانه می‌کردند - رفتارشان بسان بازی کودکان آشکارا ساختگی بود. کوتاه آن‌که علت اصلی این عمل این بود که جنگجویان ژاپنی فردیت نداشتند. آنان هیچ شرم‌آور نمی‌دانستند که در یک ساخت مبتنی بر تبعیت به ایفای نقش بپردازند.

نمی‌خواهم درباره‌ی خطاهای مردان قدیم بیش از اندازه تأکید کنم، اما چون موضوع را در این جا عنوان کرده‌ام، نکته‌ی دیگری وجود دارد که از خلال آن می‌توانیم ببینیم که جنگجویان ژاپنی فاقد این روحیه‌ی فردیت بودند. و این امر مربوط به نامهاست. در اساس نام هر شخص چیزی است که پدر و مادر به او می‌دهند. حتی هنگامی که به سن رشد می‌رسد، اگر نام خود را تغییر دهد، نباید این کار را بنا به امر دیگران انجام دهد. گرچه چنین به نظر می‌آید که ضرورت‌های روزانه‌ی زندگی به کلی مبتنی بر گزینش آزادانه‌ی مردم است، اما بسیاری از آنان از دیگران تأثیر می‌پذیرند، زیرا مردم از هوسهای زمانه پیروی می‌کنند. به هر صورت نام اشخاص با غذا، پوشاک و جان‌پناه تفاوت دارد. آنها نه فقط تابع دستور دیگران نیستند، بلکه چیزهایی نیستند که مردم دیگر، حتی اگر خویشاوندان یا دوستان نزدیک باشند، بتوانند بدون مشورت قبلی با شخص مورد نظر در آنها مداخله کنند. می‌توانیم بگوییم که این یکی از آزادترین حوزه‌های زندگی بشری است. در کشوری که بنا

به قانون تغییر نام ممنوع است، اگر شخصی به قانون تن دهد و ققه‌ای در آزادی او پیش نمی‌آید. اما در کشوری که آزادی تغییر نام وجود دارد، آزادی تغییر دادن نام گنسوک^۱ به های‌کی چی^۲، یا تغییر ندادن آن، امری است که به کلی به تصمیم فردی بستگی دارد. مانند آزادی آدمی است که بخواهد شب را بر پهلوی راست بخوابد یا بر پهلوی چپ، به هیچ‌کس دیگر مربوط نمی‌شود. با این حال در خانواده‌های سامورایی در ژاپن همیشه نمونه‌هایی وجود داشته است که شخصی اجازه می‌یافت بخشی از نام برجسته را بگیرد و نامی جدید برای خود بسازد. این رسمی است پست و خوار شمردنی، با وجود این حتی قهرمانی به بزرگی اوسوگی کن‌شین^۳ نتوانست از دست زدن به چنین کاری خودداری کند. پس از آن که اجازه یافت از بخشی از نام یوشی ترو^۴ که یک شوگان بود، استفاده کند، نام خود را به تروتورا^۵ تغییر داد. نمونه‌ای افراطی‌تر وقتی بود که پس از نبرد سکی گارا^۶ عنان قدرت به دست خانواده‌ی توکوگاوا افتاد و همه‌ی آنان خود را تویتومی نامیده بودند یا به نام اصلی خود بازگشتند یا آن‌که نام ماتسودایرا^۷ی فاتح را برگرفتند. این تغییر نامها یا بنا به تقاضای خود شخص صورت می‌گرفت یا از بالا به آنان اعطاء می‌شد، اما در هر دو مورد باید بگوییم که این کار شیوه‌ای پست بود.

ممکن است کسی بگوید که موضوع تغییر نام فقط رسمی بوده است برای آن زمان و نباید آن را از دیدگاه برتر کنونی تاریخی سرزنش کرد. اما این درست نیست. مخالفت بشری با برگرفتن نام دیگری اکنون هم بسان گذشته است. گواه این امر این است که در زمان آشیکاگا پسر کاماکورا کوبو^۸

1 Gensuke

2. Heikichi

3. Uesugi Kenshin

4. Yoshitwu

5. Terutora

6. Sekigahara

7. Matsudaira

8. Kubo

به نام موشیوجی^۱ در ششمین سال ایکیو^۲ (۱۴۳۴) به سن بلوغ رسید و به او امر شد نام یوشی هیساکا^۳ را بربگیرد. با وجود اعتراضهای مشاور دستگاه شوگانی به نام اوزوگی نوریزان^۴ که او باید از رسم تبعیت کند و نام موروماچی^۵ را برای خود برگزیند، موشیوجی نپذیرفت. زیرا موشیوجی در آن سن در آرزوی کسب استقلال بود. صرف نظر از این که آرزوی او درست بود یا نادرست، او روش برگرفتن نام دیگری را روشی پست می دانست. یا در دوران توکوگاوا چون خانواده ی هوسوکاوا^۶ نام خانوادگی ماتسودایرا^۷ را نپذیرفت، مردم عادی درباره ی این عمل او با تأیید سخن می گفتند. این که چنین چیزی راست است یا نه مشخص نیست، اما این واقعیت که چنین کاری را در خور ستایش می دانستند، گواه آن است که طبیعت بشری از آن زمان تاکنون تغییر نکرده است. موضوع نامها شاید به اندازه ی نکته ای که بعد می خواهم مطرح کنم مهم نباشد، اما از طریق آن می توانیم راجع به پستی شگفتی آور ساموراییهای قدیم — با وجود شهرتی که در وفاداری و شجاعت داشتند — بیاموزیم. در عین حال قدرت وحشتناک حکومت را می نمایاند که به آن اندازه قدرت داشت که به حریم درونی قلب انسان تجاوز کند تا آن را در اختیار بگیرد.

به علت عدم توازن قدرت، تمدن ژاپنی در جنگ و در صلح پیشرفت نکرده است

همان گونه که در بالا گفتم از زمان باستان روابط انسانی در ژاپن نشانگر جدایی میان فرمانروا و فرمانگزار است. این عدم توازن قدرت تا زمان حاضر نیز برجای مانده است. نیازی نیست بگوییم که مردم عادی هرگز از حقوق خود دفاع نکرده اند. مذهب و آموزش هر دو در اختیار طبقه ی حاکم بود و هرگز نتوانستند مستقل شوند. گرچه در دوران سنگوکو به نظر می آید که

1. Mochiuji

2. Eikyo

3. Yoshihisa

4. Uesugi Norizan

5. Muromachi

6. Hosokawa

7. Matsudaira

جنگجویان، وفادار و شجاع بوده‌اند، اما هرگز طعم فردیت را نچشیدند. چه در جنگ و چه در صلح، تمامی بافت روابط اجتماعی از بالاترین گرفته تا پایین‌ترین، نمایانگر این عدم توازن قدرت بود. بسان دارویی واحد برای ده‌هزار بیمار مختلف به‌سبب کارآیی همین یک دارو قدرت طبقه‌ی حاکم فزونی گرفت و تمرکز یافت، و فرمانروایان اقتدار را در دستان خود نگاه داشتند. همان‌گونه که در بالا گفتم حکومت‌های عصر امپراتوری و خانواده‌های جنگجو، و همچنین سیاست‌های هوجو، آشیکاگا و توکوگاوا در اساس یکسان بودند. تنها معیاری که می‌توان به کار برد برای آن‌که فرمانروایی را بهتر از دیگری دانست فقط می‌تواند مهارت یا بی‌عرضگی آنان در استفاده از این عدم توازن قدرت باشد. هنگامی که کسی موفق می‌شد قدرت برتر را با استفاده‌ی زیرکانه از این عدم توازن قدرت کسب کند، همه چیز آرام می‌گرفت و آرزویی دیگر در سر نمی‌پروراند.

اصطلاح کوکا^۱ (ملت) از زمان‌های باستان به کار برده می‌شده است، عنصر کا^۲ (خانواده) به معنای خانواده‌ی مردم نیست، بلکه به نظر می‌رسد که به معنای خانواده یا نام خانوادگی فرمانروایان باشد. بنابراین کشور با خانواده برابر است و خانواده با کشور. حتی چنین شعارهای افراطی‌ای را به کار می‌برده‌اند. «غنای حکومت به سود کشور است.» بدین ترتیب کشور را به خاطر خانواده‌ای به تباهی می‌انداختند. به علت آن‌که مبانی اساسی حکومت را بر حسب چنین اندیشه‌هایی تعریف می‌کردند، همه‌ی سیاست‌ها متوجه نگاهداری عدم توازن قدرت در درون یک خانواده بود. رای سان‌یو^۳ حکم داد که حکومت آشیکاگا در رأس خود ناتوان است و ادعا کرد که سیاست‌های آن ورشکسته‌اند. آن‌چه او می‌گفت فقط این بود که آشیکاگا از قدرتی یک‌سویه برخوردار نیست و از این‌رو نظارت کامل بر امور را در اختیار ندارند. این

1. Kokka

2. Ka

3. Rai San'yo

گفته برای یک پیر و آیین کنفوسیوس در آن زمان نقصی به شمار می آمد، اما اگر بن قضیه را بشکافید، درمی یابید که این دیدگاهی بود که فقط یک خانواده را به رسمیت می شناخت و نه یک کشور را.

اگر سان یو ضعف آشیکاگا را ورشکستگی سیاسی می دانست، باید از طبیعت یک سویی قدرت توکوگاوا خوشنود بوده باشد، زیرا هیچ گاه عدم توازن را ماهرانه تر از خانواده ی توکوگاوا به کار نبسته بودند. پس از متحد ساختن تمامی کشور، ایاسو به تدریج بر زمینهایی که در اختیار خاندان او بود، افزود، تریبی داد که ثروتهای دیگر اربابان فئودالی به پایان برسد، سنگرهای مهمی منطقه ها را ویران کرد، مرمت قصرها را در تمام حوزه های فئودالی متوقف ساخت، و ساختن کشتیهای بزرگ را ممنوع کرد. هیچ کس نمی توانست سلاح گرم به ادو بیاورد، هیچ یک از زنان یا کودکان اربابان حق نداشتند خارج شوند. او از دای میوها خواست تا بدون توجه به دیگر امور خود عمارتهای مجلل بسازند و دست و دل باز زندگی کنند. اگر می دید که آنان ثروتی بیش از اندازه دارند از آنان می خواست که به شوگان نشین کمک کنند — همه ی بهانه های ممکن را جعل می کرد تا ثروتهای آنان را بالا بکشد. همه چیز مطابق دستور توکوگاوا انجام می گرفت. این همه، مسابقه ی یک جانبه ی قدرت بود علیه مردانی که در آغاز سلاحها و پاهایشان را شکسته بودند. خانواده ی توکوگاوا بهترین نمونه ی حکومت یک سویه است، زیرا آنان با مهارت تمام برای مزیت خاندان خود کار می کردند و بیشترین نتیجه های فردی را به دست آوردند.

البته برای آن که حکومتی بتواند حیات داشته باشد، باید هسته ای وجود داشته باشد که قدرت را در مرکز نگاه دارد و تمام امور را در دست بگیرد. وجود چنین هسته ای نه تنها در ژاپن بلکه در هر کشور ضرورت دارد. حتی در ژاپن باستان هنگامی که سطح تمدن هنوز ابتدایی بود، این اصل را می فهمیدند. شاید درست به همین دلیل است که اصل مطلق آیینی، سنت

سیاسی ماندگاری بوده است. در حقیقت از همان اوایل جامعه‌ی متمدن آیا کسی می‌توانست انتظار داشته باشد که اگر قدرت حکومت را کنار می‌نهادند، تمدن وجود می‌داشت؟ حتی کودکان مدرسه‌ای می‌دانند که قدرت حکومت، امری است ضروری.

اما در میان ملت‌های متمدن غرب این قدرت فقط از یک منبع نشأت نمی‌گیرد. حتی اگر حکومت راجع به کاری تصمیم بگیرد، یا فرمان‌هایش فقط بازتاب وفاق مردم است، یا اگر وفاق به دست نیاید، بازتاب مصالحه‌ای است که معرف عقاید مختلف مردم است. اما در ژاپن رابطه‌ی میان حکومت و مردم نه فقط همیشه رابطه‌ی میان دشمنان بوده است. در دوران توکوگاوا سیاست شوگان‌نشین مبنی بر تهی ساختن گنجینه‌های دای میوها در اساس با سیاست آن‌که از دشمنی شکست خورده در نبرد به زور خراج بستانند، تفاوتی نداشت، و ممنوع ساختن کشتی‌سازی و مرمت قصرها به ویران کردن دژهای دشمنی شکست خورده می‌مانست، مطمئناً نمی‌توان این رابطه‌ی میان حکومت و مردم را رابطه‌ای میان هم‌میهنان دانست.

در تمام امور بشری دو گام وجود دارد، گام نخست و گام دوم. وقتی کسی گام اول را برمی‌دارد باید مطمئن باشد که گام دوم به دنبال آن خواهد آمد. به یک معنا می‌توان گفت که گام دوم، گام اول را تنظیم می‌کند. برای مثال گفته‌ای وجود دارد که رنج مقدم بر لذت است، و گفته‌ی دیگری وجود دارد که داروی خوب، طعم تلخی دارد. طبیعت بشر این است که بکوشد از آن‌چه که رنج‌آور است پرهیزد و از داروی تلخ بیزار باشد. اگر کسی فقط به گام نخست توجه کند، بسیار طبیعی است که نسبت به آن احساس نفرت کند. اما اگر گام دوم را ببیند که لذت است و شفابخش بیماری‌اش، آن‌گاه گام نخست تحمل‌پذیر خواهد بود. عدم توازن در قدرت نیز اقدامی گذرا و اجتناب‌ناپذیر بود تا به مردم جرأت بخشد و به نظم‌ی شایسته دست بیابد. این عدم توازن الزاماً از نیت‌های بد برخاست. همان برداشتن گام نخست بود. اما

هر چند این عدم توازن به گونه‌ای شگفت‌آور به منتها درجه‌ی مهارت و کمال رسید، هنگامی که سرانجام زمان آن فرارسید که گام دوم برداشته شود، سوء استفاده‌های پیشین پدیدار گشتند تا آشکار سازند که نتیجه‌گیری خوب از گام نخست ناممکن است. وقتی به آن بیندیشید می‌بینید که هر چه حکومت مطلق آیین ماهرانه‌تر باشد، برآیندهای بد آن بزرگ‌ترند، هر چه حکمفرمایی صلح طولانی‌تر شود، بیماریهای جامعه ژرف‌تر می‌شوند. سرانجام یک بیماری ارثی به نسلهای آینده انتقال می‌یابد که راه درمان آن را به‌آسانی نمی‌توان یافت.

دوران آرامش در روزگار توکوگاوا نمونه‌ای است از این ادعا. در حال حاضر ما می‌کوشیم شرایط را تغییر دهیم و به‌سوی مرحله‌ی دوم روابط انسانی پیش برویم، اما در می‌یابیم که در گذشتن از مرحله‌ی پیشین بسیار دشوار است. چرا؟ زیرا مطلق آیینی توکوگاوا بسیار ماهرانه بود و صلح آن بسیار ماندگار. یک وقتی برای ارزشیابی این موقعیت، تمثیلی خودمانی به کار بردم. گفتم که آراستن حکومت مطلق آیین مانند آقای پیر بازنشسته‌ای است که کدویی عزیز داشت و سراسر روز آن را جلا می‌داد. حاصل همه‌ی کوششهای او فقط این بود که بر جلوه‌ی براق کدوی کوچک و گرد و قلنبه‌ی خود بیفزاید. وقتی ما می‌کوشیم خود را با شرایط تغییر یافته سازگار سازیم و گام دومی برداریم، اما هنوز به چیزهای کهنه چسبیده‌ایم و نمی‌پذیریم که روشهای خود را تغییر دهیم، همواره در جستجوی چیزهای دست‌نیافتنی هستیم و رؤیاهای غیرواقعی برای خود ترسیم می‌کنیم و سپس نگران آن هستیم که آنها را در واقعیت به‌دست آوریم، درست مانند آن است که حتی پس از آن‌که کدو ترکید به جلا دادن آن ادامه دهیم. این یعنی که بلاهت را هرچه بیشتر دامن بزنیم. نتیجه‌اش این است که نگران گام نخست باشیم بی‌آن‌که راجع به گام دوم فکری بکنیم، در گام نخست متوقف شویم بی‌آن‌که برای گام دوم به پیش رویم، به‌خاطر گام نخست، گام دوم را بازداریم. بنابراین

به جای آن که بگوییم در گام نخست از طریق قدرت یک سویه نظم به جامعه آورده شود، باید بگوییم که در واقع با خود نظمی به جامعه نیاورد، مرگ و تباهی برای روابط اجتماعی آورد. از این رو باید راجع به آن چه که سان یو در دوران آشیکاگا «ناتوانی در رأس» خواند، و همچنین راجع به عدم توازن شدید در رأس در دوران توکوگاوا دقیقتر بیندیشیم. مردمی چون سان یو فقط به گام نخست می‌نگرند و هرگز از جلا دادن کدوی خود و راتر نمی‌روند.

بگذارید به فرمانروایی توکوگاوا بنگریم و ببینیم مردمی که در این وضع عدم توازن قدرت می‌زیستند امور جامعه را چگونه دآوری می‌کردند و چه رفتاری داشتند. در آن زمان میلیون‌ها ژاپنی در درون میلیون‌ها جعبه‌ی فردی محصور شده بودند. آنان را با دیوارها و فضایی اندک برای حرکت در پیرامون خود از یکدیگر جدا ساخته بودند. ساخت طبقاتی چهارگانه‌ی جنگجویان، کشاورزان، پیشه‌وران و بازرگانان روابط بشری را در امتداد مرزهایی از پیش تعیین شده، منجمد کرده بود. حتی در داخل طبقه‌ی سامورایی بر حسب مواجب و منصبها تمایزهایی وجود داشت. در سوی دیگر حتی شغل‌های آموزگاران و روحانیان کنفوسیوسی نیز موروئی شد. هر یک از طبقات دیگر جامعه نیز الگوهای رفتاری تعیین شده‌ی خود را داشتند. دیوارهایی که آنان را از یکدیگر جدا می‌ساخت چون آهن قوی بود و با هیچ زوری نمی‌شد آنها را در هم شکست. چون مردم انگیزه‌ای نداشتند که استعداد‌های خود را به کار گیرند تا پیشرفت کنند، فقط در درون ایمنی جلد خود گوشه‌ی عزلت گزیدند. در طی چند صد سال این جریان به طبیعت دوم آنان تبدیل گردید. روح ابتکار آنان به کلی از دست رفته بود. برای مثال یک سامورایی فقیر گشته یا یک آدم عادی - نادان، بی‌سواد، خوکرده به تحقیر دیگران، گرفتار فقر فزاینده، تحمل کننده‌ی رنج‌هایی غیرقابل مقایسه با آن چه بیشتر مردم در جامعه می‌شناختند - فاقد آن روحیه‌ای بود که بتواند بر سختیهای خود چیره شود، او فاقد ابتکار بود. او می‌توانست در برابر هر

سختی پیش بینی نشده‌ای که در برابرش ظاهر می‌شد، تاب بیاورد، اما سختیها را پیش بینی نمی‌کرد یا برای نیک‌بختی آینده‌اش برنامه نمی‌ریخت. همین امر در مورد دانشمندان و بازرگانان نیز صادق بود.

در مجموع، ما ژاپنیان فاقد آن نوع انگیزه‌ای هستیم که می‌بایست ساز و برگ متداول در طبیعت بشر باشد. ما در ژرفای رکود فرو رفته‌ایم. به همین علت بود که در دوران فرمانروایی دویست و پنجاه ساله‌ی توکوگاوا شمار کسانی که در این کشور کاری بزرگ به انجام رساندند تا این حد اندک بوده است. حوزه‌ی فتودالی به تازگی برانداخته شده است. اما مردم ژاپن به این خاطر به ناگهان خصلت خود را تغییر نداده‌اند. تفاوت قدیم میان فرمانروا و فرمانگزار حتی اکنون ذره‌ای تغییر نکرده است. همه‌ی اینها نتیجه‌ی عدم توازن قدرت است، زیانی که از توجه نکردن به گام دوم در امور ناشی شده است. اگر ما نسبت به این زیان آگاهی نیابیم و از بیماری عدم توازن رها نشویم، خواه کشور در صلح باشد خواه در آشوب، در سطح تمدن کشور پیشرفت واقعی صورت نخواهد گرفت. اما چون مداوای این بیماری وظیفه‌ی سیاستمداران کنونی است، قصد ندارم در این جا درباره‌ی آن به بحث پردازم. من فقط به شناسایی این وضعیت پرداخته‌ام.

حتی در غرب همه‌ی مردمان از نظر ثروت و منزلت با هم برابر نیستند. قوی و ثروتمند اغلب به شیوه‌ای بی‌رحمانه و پر نخوت بر ضعیف و فقیر نظارت می‌کند. ضعیف و فقیر به نوبه‌ی خود به دیگران تملق می‌گوید و آنان را می‌فریبد. جنبه‌های زشت زندگی مطمئناً با آنچه در میان ژاپنیان می‌یابیم، تفاوت ندارد. گاهی وقتها آنان به مراتب بدتر هستند. اما حتی با وجود چنین بی‌عدالتی‌های اجتماعی هنوز روح فردیت در همه‌ی امور نافذ است و هیچ چیز نمی‌تواند گسترش روح بشری را بازدارد. بی‌رحمی و تکبر صرفاً فرآورده‌های فرعی ثروت و قدرت هستند. چاپلوسی و نیرنگ صرفاً فرآورده‌های فرعی فقر و ضعف هستند. نه قدرت و نه ضعف هیچ‌کدام

چیزی ذاتی نیستند. به این امور می‌توان از طریق عقل بشری رسیدگی کرد. اگر هدف مردمان این باشد که با استفاده از عقل خود به این امور بپردازند، حتی اگر در واقع نتوانند به آنها بپردازند، دست‌کم می‌توانند گامهای خود را به سوی جاده‌ی رشد مستقل هدایت کنند و به کوششهای خود متکی باشند. اگر از فقیران برسیم، ممکن است نتوانند بگویند چه می‌خواهند، اما شاید در دل خود چنین حس می‌کنند: «چون ما فقیر هستیم باید مطیع آنان باشیم. فقر ما که از بین برود اطاعت ما نیز همراه با آن از بین می‌رود، هنگامی که ثروت آنان ناپدید گردد نظارتشان بر ما نیز همپای آن محو می‌شود.» توسعه‌ی روح بشری به چنین گرایشی میل می‌کند. اما ما ژاپنیان از آغاز تاریخمان زیر نظارت نظامهای سیاسی یک سویه بوده‌ایم. وقتی ما با شخصی سروکار داریم، خواه غنی باشد یا فقیر، قوی یا ضعیف، خردمند یا جاهل، با کفایت باشد یا بی‌کفایت، بسته به موقعیت اجتماعی‌اش یا از او می‌ترسیم یا به او با دیده‌ی تحقیر می‌نگریم. هرگز روح استقلال حتی در حد کمترین ذره در ژاپن وجود نداشته است. اگر ما رفتار غربیان را که متکی بر روح استقلال است با رفتار غیر مستقل و منزوی خود ما ژاپنیان مقایسه کنیم، در می‌یابیم که تفاوت تا چه اندازه زیاد است.

ما نمی‌توانیم تأثیر این عدم توازن قدرت را بر اقتصاد تمامی کشور نادیده بگیریم. نظریه‌ی اقتصادی بسیار پیچیده است و فهم آن بسیار دشوار است. و چون شرایط از کشوری به کشور دیگر فرق می‌کند، البته ما نمی‌توانیم مستقیماً نظریه‌ی غربی اقتصاد را در ژاپن به کار بندیم. با این حال دو اصل کلی وجود دارد که جهانشمول هستند و در مورد همه‌ی کشورها و در همه‌ی زمانها صدق می‌کنند. نخست اصل انباشتن ثروت و بازپراکنده ساختن آن است. رابطه‌ی میان انباشت و هزینه، نزدیک و جدایی‌ناپذیر است، زیرا انباشت ثروت، هنر هزینه است، و هزینه ابزار انباشت است. بدین ترتیب بذرافشاندن در بهار، ابزار انباشتن خرمن در پاییز است. به همین سان، خرج

کردن پول برای نیازهای روزانه به خاطر حفظ سلامت و تقویت نیروی شخص است، و وسیله‌ای است برای انباشتن چیزهای زندگی روزانه. همچنین ممکن است که هزینه بدون بازگشت باشد. آتش یا سیل را می‌توان نمونه‌های آن دانست. تلف کردن پول برای امیال نفسانی و سلیقه‌های پرتجمل یعنی خرج کردن دارایی شخصی بی‌آن‌که بازگشتی داشته باشد، بسان خسارت در اثر آتش یا سیل است. ارزشها و کاستیهای یک هزینه یا خرج کردن پول را فقط می‌توان از راه آن‌چه که در عوض برمی‌گردد، محاسبه کرد. اگر سود بر هزینه بچربد، گفته می‌شود که سودآور است، اگر با هم برابر باشند، گفته می‌شود سودآور نیست. اگر سود کمتر از هزینه باشد یا اصلاً سودی در کار نباشد، بسته به مورد گفته می‌شود که این زیان است، یا زیان مطلق است. هدف اقتصاددان این است که کاری کند که سود بر هزینه بچربد، و به تدریج ثروت تمامی ملت را در یک جریان پیوسته‌ی انباشت و هزینه، افزایش دهد.

از این رو هیچ یک از این دو، انباشت و هزینه، را نه باید فی‌نفسه وسیله دانست و نه هدف. هیچ یک را نباید بر دیگری رجحان داد، هیچ کدام ضروری‌تر از دیگری نیست، هیچ یک دشوارتر یا مهم‌تر نیست. این هر دو از نظر ارزش برابرند و باید بر همین مبنا با آنها برخورد کرد. مردمی که می‌دانند چگونه انباشت کنند اما نمی‌دانند چگونه هزینه کنند سرانجام انباشت ناچیزی خواهند داشت، در حالی که آنان که می‌دانند چگونه هزینه کنند اما نمی‌دانند چگونه انباشته کنند سرانجام هزینه‌ی ناچیزی خواهند داشت. اساس ثروت ملی در این است که هم انباشت و هم هزینه شکوفا گردند. کشوری که نمونه‌ی خوبی از تجسم این اصل باشد، کشوری غنی می‌خوانیم. بنابراین انباشت و هزینه‌ی ثروت ملی باید گرایشهای تمامی مردم یک کشور را باز بتابد. ثروت ملی، شاخص روحیه‌ی ملی است، زیرا بازده گرایشهای یک ملت است. از آن‌جا که درآمد و هزینه‌ی حکومت بخشی از

ثروت ملی است، این واقعیت را که حکومت‌های غربی بودجه‌های خود را با مردم به بحث می‌گذارند، می‌توان ناشی از یک چنین روحیه‌ی ملی دانست. اصل دوم عبارت است از اندوختن و خرج کردن اندوخته‌ها که باید معرفتی داشت فراخور اندوخته‌ها و عاداتی برای اداره کردن آنها. منظور من همان است که فهم اقتصادی و عادت اقتصادی نامیده‌اند. برای مثال، نه پسری و لخرج که کاشانه‌اش را به‌ویرانی می‌کشاند و نه قماربازی معتاد هیچ‌کدام نمی‌توانند برای مدتی دراز ثروت خود را نگاه دارند. آنان معرفت یا عادت متناسب با ثروت خود را ندارند. و اگر ثروتی زیاد به کسی که هیچ‌یک از این دو قابلیت را ندارد نه فقط منجر به این می‌شود که این ثروت به‌خاطر هیچ از دست برود بلکه همچنین مانند آن‌که چاقویی تیز به کودکی داده شود، به‌شخص خود یا به‌دیگران صدماتی مصیبت‌آمیز می‌زند. نمونه‌هایی از این دست را می‌توان در روزگاران باستان و عصر جدید فراوان یافت.

بر اساس دو اصل یاد شده می‌توانیم نتیجه‌ی سیاست‌های اقتصادی انجام گرفته در تاریخ قدیم ژاپن را ارزشیابی کنیم. عصر امپراتوری را کنار بگذاریم و ببینیم کاتسوزان هاکویو^۱ در نوشته‌ی خود به‌نام رساله درباره‌ی توسعه‌ی کشاورزی چه دارد که بگوید:

به‌هنگام جنگ‌های گمپه‌ای^۲، مالیات‌بندی در اختیار حکومت محلی نبود. مردم نمی‌دانستند با چه کسی باید بیعت کنند. یک واحد روستایی یا ملک اربابی در خدمت حکومت، اشراف تایرا و جنگجویان میناموتو قرار داشت. از این گذشته چون برنج آنان را می‌گرفتند تا دسته‌های ستیز کننده را خوراک دهند، مردم بی‌آن‌که حق اظهار نظر داشته باشند، در زیر فشار خرد می‌شدند.

1. Katsuzan Hakuyu

2. Gempei

سرانجام یوزی تومو قدرت را به تصرف خود درآورد و والیانی در ایالتها و مباشرانی در ملک‌های اربابی برگماشت، اما چون مقامات پیشین ایالتی و ملکهای اربابی هنوز برجای بودند، مردم به ناچار با دو ارباب بیعت کردند... هنگامی که آشیکاگا بر ایالتها حکومت می‌راند، مایه‌های ستیزنده‌ی قانونی وجود نداشت. ایالتها و واحدهای کوچکتر آنها، و ملک‌های اربابی میان ساموراییها تقسیم گشته بود و هر یک از اربابان مالیاتها را تعیین می‌کرد، مگر دو درصد که برای آشیکاگا ارسال می‌شد. (برای مثال، ناحیه‌ای که پنجاه کوکو مالیات برنج تولید داشت، یک کوکو به کیوتو فرستاده می‌شد تا خزانه‌ی شوگان را پر کند.) سالهایی وجود داشت که این میزان تا پنج درصد افزایش می‌یافت. چون والیان و مباشران خود بر مدیریت تمامی این جریان نظارت می‌کردند، در نتیجه دو مالیات وجود داشت... از این گذشته سه مالیات دیگر تانسن^۱، مونابتسو^۲، و کورایاکو^۳ در زمانهای مشخص ناشده اخذ می‌شد. تانسن مالیاتی بود که برای زمین زیر کشت برنج پرداخت می‌شد، مانند تاکاگاکاری^۴ امروزی. مونابتسو مالیاتی بود که برای شمار خانه‌های ملکی پرداخت می‌گردید، مانند کن یاکو^۵ امروزی. کورایاکو فقط در مورد دهقانان غنی و بازرگانان وضع شده بود، و برابر بونگن واری^۶ کنونی بود. در دورانی یوشی میتسو^۷ مالیات کورایاکو در چهار فصل اخذ می‌شد، در دوران یوشی نوری^۸ ماهانه بود. پیرو اونین-کی^۹، در روزگار یوشی ماسا^{۱۰} این مالیات به حدی

1. tansen

2. munabetsu

3. kurayaku

4. takagakari

5. ken' yaku

6. bungenwari

7. yoshimitsu

8. Yoshinori

9. Onin- ki

10. Yoshimasa

رسید که در ماه‌های یازدهم و دوازدهم آن رانه بار اخذ می‌کردند به‌نحوی که دهقانان زمینها و خانه‌هایشان را ترک گفتند و گریختند و بازرگانان درها را بستند و دادوستد را متوقف ساختند... پس از آن که هیدئوشی وحدت را به‌ثمر رساند، در سومین سال بونروکو^۱ [۱۵۹۴] دو سوم مالیاتها را به‌مباشر داد و یک سوم را به کشاورزان... همچنین گفته شده است که در آغاز دوران توکوگاوا، حکومت از خشونت در ایالت‌های قدرتمند کاست و مالیاتها را به یک سوم کاهش داد. (یعنی که چهل درصد برای ارباب، شصت درصد برای دهقانان). این کار از وخامت وضع دهقانان کاست.

بنابر این گزارش از وضع توسعه‌ی کشاورزی در ژاپن، مالیات‌بندی در ژاپن بی‌تردید طاقت‌فرسا بوده است. گرچه بار مالیات در آغاز دوران توکوگاوا سبک گردید، با گذشت زمان به‌همان شدت قدیم بازگشت. بنابر نظریه‌های مرسوم در زمانهای گذشته، کشاورزان را اساس کشور می‌دانستند، در حالی که طبقات صنعتگر و بازرگان را صرف‌نظر از این‌که مالیات می‌پرداختند یا نمی‌پرداختند انگل می‌دانستند و موجودیت آنها را غیرطبیعی به‌حساب می‌آوردند. اما اگر ما واقعیتها را بیازماییم، صنعتگران و بازرگانان به‌هیچ روی انگل نبودند. بر حسب تصادف ممکن بود افرادی آزمند در میان طبقه‌ی بازرگان وجود داشته باشند، اما چون فقط متکی بر سرمایه‌ی خود می‌زیستند، با دهقانان غنی که فقط به‌این خاطر می‌توانستند در رفاه به‌سر برند که صاحب شمار زیادی زمین بودند، تفاوت نداشتند. گرچه بازرگانان فقیر مالیاتهای مستقیم عمومی نمی‌پرداختند، دشواریهایی که بر سر راه معاش آنان وجود داشت کمتر از دشواری‌های دهقانان نبود.

در ژاپن باستان از صنعتگران و بازرگانان مالیات نمی گرفتند. چون در زمینه‌ی حرفه‌ی آنان مالیاتی وجود نداشت شمار کسانی که به‌چنین حرفه‌هایی می پرداختند طبیعتاً فزونی می گرفت. با این حال میزان این افزایش وقتی که سود کشاورزی با سود بازرگانی برابر می شد، به حد معینی می رسید. برای مثال کشت و زرع زمین در چارچوب نظامی که بر اساس آن چهل درصد به ارباب و شصت درصد به دهقان می رسید، موجب می شد که یک دهقان در یک سال معمولی بتواند روزگار بگذراند و خانواده اش را تأمین کند بی آن که زندگی تجملی داشته باشد. ممکن است چنین به نظر برسد که صنعتگران و بازرگانانی که در شهرها می زیستند و مالیات نمی پرداختند مزیتی بر دهقانان داشتند، اما بسیاری از آنان در مبارزه با گرسنگی و رنجهای ناشی از سرما روزگار سختی را می گذراندند. علت این امر چه بود؟ رقابت میان خود آنان بود. برای میزان کاری که بازرگانان و صنعتگران می توانستند در کشور انجام دهند، حدی وجود داشت. اگر فرصتهای شغلی متنوع تر می بود، موقعیت ثابتی می توانست وجود داشته باشد، اما شمار شغلها افزایش نمی یافت. در عوض شمار کارگران به گونه ای افزایش می یافت که برای کاری که به ده نفر نیاز بود، بیست یا سی نفر را به کار می گرفتند، و دستمزدهایی که باید به صد نفر پرداخت می شد به دویست یا سیصد نفر پرداخت می گردید. کسی که می بایست سی درصد سود داشته باشد فقط ده درصد سود داشت. دستمزدهایی که می بایست دو هزار مون^۱ باشند به پانصد مون کاهش یافت. بدین ترتیب فشار رقابت از امکانهای سود طبقات صنعتگر و بازرگان کاست. این وضع، سودهایی به بار آورد که حتی دهقانان از آن استفاده بردند. از این رو گرچه بازرگانان و صنعتگران از مالیات معاف بودند؛ در واقع با دهقانان که مالیات می پرداختند، تفاوت نداشتند. وقتی که وضع به صورتی درآمد که

صنعتگران و بازرگانان سودهای کلان به دست آوردند، علتش این بود که حکومت به پیروی از رأی کارشناسان کارشکنیهای بسیاری کرد تا دهقانان را از پرداختن به معاملات تجاری دلسرد کند. چون بدین ترتیب شمار کسانی که به معاملات تجاری می پرداختند، محدود گردید، در نتیجه مقامات حکومت آنان را از مزیت‌های انحصار برخوردار ساختند. از این امر برمی آید که دهقانان و بازرگانان مزیت‌ها و زیانهای مشابهی داشتند، و هر دو در درون نظام فئودالی نقش‌های سودمندی ایفاء می کردند. گرچه از نظر نام با هم تفاوت داشتند، تا آن جا که مربوط به پرداخت مالیات از یکی و عدم پرداخت مالیات از دیگری می شد و هیچ یک جنبه‌ی انگلی نداشتند. هر دو گروه به طبقه‌ای از شهروندان تعلق داشتند که ثروت ملی را می انباشتند.

بدین ترتیب در حالی که در زمینه‌ی روابط اجتماعی میان فرمانروایان و فرمانگزاران جدایی وجود داشت، در این جا، در زمینه‌ی اقتصادی تفاوت میان آنان بود که مولد بودند و آنان که مولد نبودند. فرمانگذاران مولد ثروت ملی بودند، در حالی که سامورایی‌ها و بالادستان آنان، طبقه‌ی حاکم، غیرمولد بودند. این موضوع را به شکل دیگری مطرح کنیم، یکی گروهی بود که ثروت می انباشت، دیگری گروهی بود که آن را خرج می کرد. البته رابطه‌ی میان این دو طبقه چنان بود که نیروی کار و سود آنان با هم برابر نبود. اما چون مردم ناچار بودند به خاطر کسب و کار با یکدیگر به رقابت بپردازند به خاطر آن که جمعیت از میزان سرمایه و راتر می رفت، ثروتمندان قادر بودند زیست انگلی داشته باشند در حالی که فقیران می بایست کار کنند.

این امر فقط درباره‌ی ژاپن صادق نیست، عدم توازن است عمومی که در سراسر جهان وجود دارد. چون در این باره کاری نمی شود کرد، قصد ندارم از آن عیب جویی کنم. از این گذشته گرچه ما طبقه‌ی حاکم سامورایی‌ها و بالادستان آنان را غیرمولد و طبقه‌ی خرج کننده می خوانیم، ولی توجه آنان به امور کشوری و لشگری از طریق دستگاه حکومت، و پاسداری آنان از نظم،

به استحکام ساخت اقتصادی یاری می‌رساند و بدین سان نمی‌توانیم بگوییم که هزینه‌های سالانه‌ی نگهداری حکومت تلف کردن بی‌حاصل پول بوده است.

ولی در اقتصاد ژاپن، آن‌چه که به خصوص نامطلوب است – و همچنین از دیگر کشورهای متمدن متفاوت است – این است که ما به انباشت و هزینه‌ی ثروت ملی که هر دو ارزشی برابر دارند، آن ارج برابری را که شایسته‌ی آن هستند، نمی‌دهیم. بنابر عرف در ژاپن قدیم همواره مردم بودند که ثروت را می‌انباشتند. برای مثال اگر قانون سهم‌بندی را در نظر بگیریم که بر اثر آن چهل درصد به ارباب می‌رسید و شصت درصد به دهقان، دهقان این شصت درصد را به کار می‌بست تا از خانواده‌ی خود نگهداری کند. وقتی که آن چهل درصد دیگر از دستش خارج می‌شد او نمی‌دانست که به کجا می‌رود. پس در مجموع او می‌دانست که چگونه انباشت کند اما نمی‌دانست چگونه خرج کند. از سوی دیگر وقتی حکومت مالیات را دریافت می‌کرد، از یاد می‌برد که از کجا می‌آید و به نیروی کاری که آن را تولید کرده بود، نمی‌اندیشید. چنان به آن می‌نگریست که گویی از آسمان نازل شده باشد. بنا به دلخواه خود آن را خرج می‌کرد و می‌پراکند. به بیان دیگر می‌دانست چگونه خرج کند اما نمی‌دانست چگونه انباشت کند. نخستین قاعده‌ی اقتصادی این است که انباشت و هزینه با هم برابرند و باید به شیوه‌ای برابر با آنها رفتار کرد. اما آن‌چه که در واقع رخ می‌دهد این است که با دو چارچوب متفاوت ذهنی به چیزهای برابر برخورد می‌شود. اگر بخواهیم به تشبیه بپردازیم، این امر مانند آن است که بگذارید شخصی نیمی از یک حرف چینی را بنویسد و شخصی دیگر نیمه‌ی دوم از آن را. این مهم نیست که توانایی نگارش هر یک از این دو تا چه حد خوب باشد، حاصل چنین کاری یک حرف زیبا به وجود نمی‌آورد.

چون ذهنیتهای فرمانروا و فرمانگزار متفاوت هستند، دریافت‌های هر

یک از آنان از سود، متفاوت است. میان آنان تفاهم متقابل وجود ندارد، و هر یک نسبت به رفتار دیگری بدگمان است. آیا شگفتی آور است که مسائل اقتصادی پدیدار می‌شود؟ پولی که باید خرج شود، نمی‌شود، و پولی که نباید خرج شود، می‌شود. تناسب معقولی وجود ندارد. آشیکاگا یوشی ماسا در طول یک جنگ بزرگ گینکا کوجی^۱ را ساخت. او در تجمل به اندازه‌ای زیاده‌روی کرد که قصر گل را با جواهر، طلا و نقره تزئین کرد و به اندازه‌ی بیست هزار سن^۲ برای درهای کشویی کاغذی یک اتاق از قصر تاکاکورا^۳ خرج کرد. برای آن‌که هزینه‌ی این کار را تأمین کند مالیاتهای اضافی بر زمین و خانوار بست تا آن‌که حکومت به سبب آن‌که همگان فقیر گشته بودند دیگر پولی در اختیار نداشت. هید یوشی در میانه‌ی یک جنگ داخلی قصر اوزاکا^۴ را ساخت، و سپس به کره یورش برد. او برای تسلیحات هزینه‌های غیر ضرور کرد و در برپاساختن ضیافت‌های پرخرج زیاده‌روی کرد. دلیل آن‌که او توانست چنین مازاد عظیمی را انباشت کند این بود که طبقات پایین جامعه فقیر بودند، در حالی که طبقه‌ی حاکم در تجمل می‌زیست.

اربابان هوجو – یاسوتوکی^۵، توکیوری^۶ و ساداتوکی^۷ – را به خاطر آن‌که از سیاستی صرفه‌جویانه پیروی می‌کرده‌اند، مردانی خردمند می‌دانند. بعدها، در اوایل دوران توکوگاوا شماری از فرمانروایان حکیم و وزیران خردمند وجود داشتند که حکومتشان از انتقاد به دور بود. در حالی که این وضع به کلی با دوران حکومت یوشی ماسا تفاوت داشت، در این دوره از کسی خبری نیست که ثروت را در میان توده‌ی مردم ترویج دهد یا امور اقتصادی را برنامه‌ریزی کند. برجسته‌ترین میراث‌های دوره‌های هوجو و توکوگاوا پنج معبد در کاماکورا

1. Ginkakuji

2. sen

3. Takakura

4. Osaka

5. Yasutoki

6. Tokiyori

7. Sadatoki

هستند و قصرهای ادو و ناگویا^۱، تويزان^۲ و زوجوجی^۳. همه‌ی اینها اثرهایی باشکوه هستند، اما آن‌چه عجیب است این است که در آن زمان در ژاپن مردم قادر بوده‌اند استطاعت برپا ساختن چنین بناهای باشکوهی را داشته باشند. من نمی‌دانم که این اثرها چگونه با اقتصاد ملی سازگار بوده‌اند. امروز در سراسر کشور گذشته از قصرها، بازمانده‌های بی‌شماری از معبد‌ها و زیارتگاه‌ها با مجسمه‌های عظیم بودا و زنگهای بزرگ و بناهای تنومند معبد وجود دارد، اما این ثابت نمی‌کند که آیین بودا و شینتو شکوفا بوده‌اند. فقط گواه آن است که فرمانروایان خودکامه در حال شکوفایی بوده‌اند. فقط گاهی به اقدام عمومی ارزشمندی چون ایجاد نظام آب‌رسانی دست زده‌اند، و تازه همین هم از میان عامه‌ی مردم نشأت نگرفته است. فقط بنابه هوس فرمانروا و وزیرانش انجام یافته است که آشوب مردم را حس کرده‌اند و اندیشیده‌اند که چنین اقدامی می‌تواند راه‌حل مناسبی باشد.

البته در زمانهای باستان، وقتی که مردم جاهل بودند به‌ناچار حکومت می‌بایست همه‌ی کارها را انجام دهد و هیچ‌کس این امر را عجیب نمی‌دانست. گرچه ما نباید نسبت به چنین اقدامهایی از موضع مساعد کنونی خود بی‌جهت انتقادآمیز برخورد کنیم، ولی به نظر می‌رسد که نه فرمانروایان خردمند و نه حکمرانان جابر هیچ‌یک قادر نبوده‌اند از این اشتباه که با انباشت و هزینه چون دو چیز مختلف برخورد کنند، بپرهیزند، و بدین‌سان دشواریهای اقتصادی شدیدی را موجب گشته‌اند. از این‌رو در نسلهای بعدی کسانی که اصولاً به این امر می‌اندیشند نباید مرتکب همان اشتباه‌ها بشوند.

گرچه فرمانروایان حکیم و وزیران خردمند باید سرمایه‌ها را فقط به چیزهای سودمند اختصاص دهند، از آن‌جا که سودمند بودن وابسته به تصمیم فرمانروایان و وزیران می‌شود، تفاوت در تمایلهای بشری موجب

1. Nagoya

2. Toeizan

3. Zojoji

می‌گردد که برخی، چیزهای سپاهیگری را سودمند بدانند و دیگران چیزهای غیر سپاهیگری را؛ برخی چیزهای واقعاً سودمند را سودمند بدانند و برخی چیزهای به کلی ناسودمند را سودمند بدانند. در زمان آشیکاگا یوشی‌ماسا قانونهایی به تصویب رسید که تمامی بدهیها را حذف می‌کرد و اقدامهای مشابهی در دوران توکوگاوا صورت گرفت. این را حکومت بافضیلت یا حکومت نیکوکار یا احسانی از سوی فرمانروا می‌خواندند. در هر دو مورد چون انباشت‌کنندگان حق اظهار نظر راجع به اداره‌ی امور خرج‌کنندگان را نداشتند و خرج‌کنندگان درآمدها را تنظیم نمی‌کردند و فقط هزینه‌ها را نظم می‌دادند، در هیچ‌یک از دو زمینه‌ی انباشت یا هزینه محدودیتی وجود نداشت. تا هنگامی که فرمانروایان مراقب نیازهای زیستی مردم عادی برپایه‌ی سطح قبلی بودند، این را عالترین درجه‌ی حکومت خیراندیش می‌دانستند. سال به سال همان سنخ سیاستها را ادامه می‌دادند، این‌جا می‌انباشتند، آن‌جا خرج می‌کردند — بسان آن‌که دو نفر یک حرف چینی را بنویسند. این وضعیت در سراسر دوران توکوگاوا ادامه یافت. بدین ترتیب مقایسه‌ی موقعیت اقتصادی در آن وقت و حالا نشان می‌دهد که پیشرفت ژاپن به گونه‌ای توجه‌برانگیز، کند بوده است.

برای مثال این‌که طی دویست و پنجاه سال حکومت توکوگاوا هیچ جنگی وجود نداشت در تاریخ جهان بی‌مانند است. چون مردم ژاپن مجال آن را داشتند که در این جامعه‌ی بی‌نظیر صلح‌آمیز زندگی کنند، با همان کودنی و با همان تکنولوژی توسعه نیافته، و حتی اگر انباشت جریانی آهسته را می‌پیمود، با وجود این در طول این فضای دویست و پنجاه ساله می‌بایست در اقتصاد کشور پیشرفت زیادی صورت بگیرد. چرا چنین نبود؟ تمامی تقصیر را نباید ناشی از فقدان فضیلت در جبهه‌ی شوگان و دای‌میوهای مختلف دانست. حتی اگر فرض شود که این توسعه‌نیافتگی ناشی از فقدان فضیلت و استعداد این فرمانروایان بود، این فقدان را نباید تقصیر هیچ فرد معینی

دانست. در آن مقامها هیچ کس چاره‌ای نداشت جز آن‌که فاقد فضیلت و استعداد باشد. وضع امور چنین بود، و این فرمانروایان با آن مقتضیات پیش می‌رفتند. بدین سان از لحاظ اقتصادی فرمانروایان حکیم و وزیران خردمند به گونه‌ای شگفتی‌آور بی‌صلاحیت بودند و آرامش در کشور به گونه‌ای شگفتی‌آور بی‌فایده بود.

برخی می‌گویند گرچه جنگ چیزی ترسناک و بد است، حاصل آن بر اقتصاد یک ملت مانند یک ضربه‌ی تمیز شمشیر است: ممکن است تکانی گذرا داشته باشد، اما تا هنگامی که زخم کاری نباشد به سرعت کاملاً شفا خواهد یافت. در مورد اقتصاد به‌ویژه از آن‌چه که باید هراسید زخم شمشیر نیست بلکه چیزی مانند سل است که بر اثر آن سلامت بدن ماه به ماه، روز به روز وخیم‌تر می‌گردد. پس بنابراین فکر، علت این‌که اقتصاد ژاپن همواره یکسان مانده است - یا دست بالا فقط اندکی پیشرفت در چند صد سال گذشته نشان داده است - این است که، به‌خاطر عدم توازن قدرت، انباشت‌کنندگان و خرج‌کنندگان ثروت ملی به‌وضوح از هم جدا گشته بودند و هیچ ارتباطی با یکدیگر نداشتند. درماندگی پیشرفت اقتصادی در طول دوست و پنجاه سال حکومت توکوگاوا نمونه‌ای از یک سل اقتصادی بود.*

دومین اصل اقتصادی این است که انباشت و هزینه‌ی ثروت نیازمند عقل و خوی متناسب با وظیفه است. حال، نخستین شرط لازم در زمینه‌ی مالی برقرار ساختن توازن میان جرأت با تحرک و صرفه‌جویی با پشتکار است:

* از مدت زمانی پیش دانشمندان ادعا کرده‌اند که مالیات‌بندی باید میان مقامات مرکزی و محلی بخش گردد. مقامات محلی که از نزدیک با مردم آشنا هستند می‌توانند گرایش مقامات مرکزی به فساد در امور مالیاتی را متوازن کنند. با وجود این تقسیم وظیفه میان دو نوع مقام مختلف در چارچوب حکومتی واحد به تسکین این موقعیت نمی‌انجامد. مردم در روزگاران باستان نیز نسبت به خطرهای ناشی از قرارگرفتن مطلق ثروت در دست خرج‌کنندگان ناآگاه نبودند.

تنها با به کارگیری صحیح این دو عامل، نظارت متقابل و متوازن کردنشان می‌توانید به رشدی سالم در زمینه‌ی انباشت و هزینه دست بیابید. اگر تمامی تأکید را بر یکی از این دو بگذارید، مثلاً توجه خود را به بهای از دست دادن جرأت بر روی صرفه‌جویی متمرکز سازید، آنگاه در نهایت به نخست می‌رسید. از سوی دیگر اگر صرفه‌جویی را از یاد ببرید و عنان جرأت را آزاد بگذارید به معنای آن است که اتلاف را بطلبید. هر دو شیوه مغایر اصلهای اساسی امور مالی است.

همان‌گونه که پیشتر گفتم در درون ملت افراد را می‌توان به دو طبقه‌ی متمایز بخش کرد: انباشت‌کنندگان و خرج‌کنندگان. وقتی که تمایز میان این دو طبقه صریح است، رفتار هر طبقه یک‌سویه خواهد بود. طبقه‌ای چکیده‌ی صرفه‌جویی خواهد بود و، با از دست دادن تمامی جرأت خود، سرانجامش نخست است. طبقه‌ی دیگر جسور و با جرأت است اما به سبب کوتاهی در صرفه‌جویی، اتلاف فراوان به بار می‌آورد. مادامی که ما ژاپنیان به شکلی گسترده با توجه به این اصلها تربیت نیافته‌ایم، بنا به ذات خود نادان نیستیم، بدین ترتیب دلیلی ندارد که ما باید به خصوص در زمینه‌ی مالی افرادی بی‌دست‌وپا باشیم. ما فقط به علت تقسیم‌بندی‌هایی که در روابط اجتماعی مان صورت گرفته، بی‌دست‌وپا هستیم. این تقسیم‌بندیها در هر گروه عاداتی را موجب شده که رفتاری منقسم را به بار آورده است. چنین رفتاری بنا به طبیعتش بد نیست. مسئله فقط این است که اگر به گونه‌ای مناسب متوازن گردد، این تقسیم‌بندی باید به جرأت و صرفه‌جویی لازم در امور مالی میدان دهد، اما در عوض به اتلاف و نخست انجامیده است. چنان‌که گفتم دلیلش به هیچ روی شرارت ذاتی نیست، بلکه فقدان توازن است. برای مثال اگر اکسیژن را با نیتروژن بیامیزید، هوا به دست می‌آورد که ترکیبی است ضروری برای چیزهای زنده. اما این دو عنصر را از هم جدا سازید در آن صورت دیگر سودمند نیستند، برعکس می‌توانند برای زندگی مضر باشند.

نگاهی به امور مالی در ژاپن باستان نشان می‌دهد که همه‌ی آنان که پول خرج کردند تا هدفی را به انجام رسانند از طبقه‌ی حاکم بودند - سامورایی‌ها و بالادستان. آن کسانی که در حکومت بودند بناها را ساختند، توسعه‌ی کشوری و لشگری را برنامه‌ریزی کردند، تمام کتابها را خواندند، درباره‌ی جنگ بحث کردند، به هنر پرداختند و از دگرگونی در رسمها لذت بردند. اینان درباره‌ی همه‌ی امور تصمیم می‌گرفتند، هم سودمند و هم ناسودمند. همه‌ی آن کسانی که فراغت داشتند به اموری پردازند که وراسوی معاش عاجلشان قرار داشت، مردمی که استطاعت آن را داشتند که در زندگی به چیزهای بالاتر پردازند، البته فقط کسانی بودند که از طبقه‌ی سامورایی و بالاتر از آن می‌آمدند. این افراد دارای طبیعتی نیرومند و باهوش و صاحب روحی جسور بودند. در حقیقت آنان اساس تمدن ژاپنی را پایه ریختند. و با این حال در حوزه‌ی امور مالی فقط از اندیشه‌های گذشته پیروی کردند. می‌دانستند چگونه خرج کنند اما نمی‌دانستند چگونه انباشت کنند، می‌دانستند چگونه از آنچه که در اختیار دارند استفاده کنند، اما نمی‌دانستند چگونه آنچه را که ندارند تولید کنند. نتیجه‌ی ناگزیر چنین رفتاری، اتلاف بود. نه فقط این. باگذشت زمان چنین پیشینه‌ای به صورت رسمی تحول یافت که براساس آن از فرمانروایان انتظار نمی‌رفت که راجع به مسائل اقتصادی به بحث پردازند. اینان جهل راجع به امور مالی را شرم‌آور نمی‌دانستند. برعکس اگر کسی چیزی راجع به آن می‌دانست، شرم‌آور بود. این امر منجر به وضعی شد که بالاترین قشر طبقه‌ی حاکم کمترین مهارت را در زمینه‌ی امور مالی داشت.

از سوی دیگر کشاورزان و بازرگانان - فرمانگزاران - به کلی از فرمانروایان جدا گشته بودند، جهانی یکسره متفاوت را تشکیل می‌دادند. گرایشها و رسمهایشان متفاوت بود. دیگران بر آنان نظارت داشتند و حقیرشان می‌شمردند. سخن گفتن آنان متفاوت بود، جایشان از دیگران جدا

گشته بود، پوشاکشان را معین کرده بودند، وضعیت حقوقی‌شان نابرابر بود و حتی زندگیشان به رحمت دیگران وابسته بود. زیرا در قانون توکوگاوا آمده بود که «اگر یک شهری پایین مرتبه یا یک روستایی به یک سرباز پیاده اهانت کند یا گستاخانه با او برخورد کند و این سرباز به ناچار او را مضروب سازد، چنانچه پس از تحقیق معلوم گردد که حق با سرباز پیاده است، باید عملش را مورد پشتیبانی قرار داد.» چنین قانونی در عمل دهها میلیون روستایی و شهری را به عنوان دشمن تعریف می‌کرد و تقریباً امنیت آنان را تضمین نمی‌کرد. اگر آنان نمی‌توانستند نسبت به حفظ جان خود امنیت خاطر داشته باشند، چگونه می‌توانستند درباره‌ی دیگر چیزها به تفکر بپردازند؟ آنان به هیچ روی وقت اضافی نداشتند که صرف عزت و افتخار کنند یا درک ادبی و فرهنگی خود را پیروانند. تنها کاری که می‌کردند این بود که از دستورهای بالا پیروی کنند و هزینه‌های مورد نیاز حکومت را برآورند: ذهن و جسمشان به کل به زنجیر کشیده شده بود.

با وجود این باید دانست که طرز کار ذهن بشر بر تحرک بنا شده است و نمی‌توان به کل آن را مهار کرد، در جایی روزنه‌ای هست و از خلال آن فضایی برای عمل می‌جوید. بنابراین در حالی که پیشرفت روستاییان و شهریان از نظر منزلت محدود گشته بود، نمی‌شد آنان را از توسعه‌ی قدرتهای فکریشان در زمینه‌ی انباشت ثروت خصوصی و معاملات تجاری بازداشت. افراد مبتکری بودند که به گردآوری ثروت توجه داشتند و با وجود سختیهای بی‌شمار با پشتکار به صرفه‌جویی می‌پرداختند و سرانجام به ثروت دست می‌یافتند.

البته اینان مردمی بودند که به خاطر خود ثروت می‌انباشتند نه این‌که بخواهند به هدفی دیگر دست بیابند. انباشت ثروت تنها هدف تمامی زندگی آنان بود. از این رو در نظر آنان در جهان انسانی هیچ چیز به اندازه‌ی ثروت مهم نبود. هیچ چیز نمی‌توانست جای ثروت را بگیرد. آنان برای چیزهایی که

موجب تعالی بشریت می شد، چون آموزش، وقت نداشتند. برعکس از این چیزها به تصور آن که تجملی هستند، دوری می جستند. وقتی می دیدند طبقه ی حاکم چگونه رفتار می کند با خوشنودی پنهانی از خود به بی اعتدالی این طبقه لبخند می زدند. در حالی که رفتارشان ناشی از آن وضعیتی بود که در آن قرار داشتند، حقارت نگریشان و فقدان هرگونه ابتکاری در نزد ایشان مطمئناً درخور نکوهش بود. اگر منشاء و تاریخ خانوارهای ثروتمند ژاپن را بررسی کنیم این امر را به وضوح می توان دید. هیچ یک از روستاییانی که خانواده هایی ثروتمند برپا کردند نجیب زادگانی آموخته نبودند، از صد نفر، نود نفر افراد زمخت ناآموخته و ناماهر بودند که از چیزهای شرم آور شرم نداشتند و نسبت به چیزهای تحمل ناپذیر متحمل بودند. اینان مردمی بودند که فقط از راه خست ثروت می انباشتند.

از سوی دیگر کسانی که خانوارهای خود را به ویرانی کشاندند افرادی بی ابتکار بودند که در انباشت ثروت سهل انگاری به خرج می دادند یا کسانی بودند که پول خود را بر باد می دادند تا آرزوهای شهوانی خود را ارضاء کنند. چنین مردمانی را نمی توان با آن کسانی از طبقه ی حاکم مقایسه کرد که تولید را نادیده می انگاشتند و خود را به کلی وقف دنباله روی از لذتها می کردند بی آن که نگران فقر باشند. گرچه فرق نمی کند که ویرانی یک خانوار حاصل برباد دادن پول از روی قصد برای لذتهای شهوانی باشد یا حاصل بی احتیاطی، طبقه ی بالا زمان فراغت لازم را برای پرورش فضیلت و معرفت داشت در حالی که طبقه ی پایین فقط نگران پول و لذتهای شهوانی بود. میان این دو نوع رفتار تفاوتی عظیم وجود دارد. براساس آن چه پیشتر بحث کردم، صرفه جویی ساعیانه ی فرمانگزاران تبدیل به خست شد در حالی که جرأت پرتحرک فرمانروایان به صورت اتلاف برباد دهنده درآمد. هیچ یک برای امور مالی سالمی مناسب نبود و به همین خاطر است که ما امروز در چنین موقعیتی هستیم.

در حالی که گفته می‌شود ژاپن کشور فقیری است از نظر منابع طبیعی کمبودی نداریم. در واقع در حوزه‌ی کشاورزی چیزهای بسیاری وجود دارد که ما در مقایسه با دیگر کشورهای جهان می‌توانیم به خود ببالیم. ما از نظر منابع طبیعی کشور فقیری نیستیم. یا در حالی که مالیات‌بندی ممکن است شاق باشد، مالیات‌های گردآوری شده را به دریا نمی‌افکنیم بلکه در داخل کشور از آنها استفاده می‌کنیم. اینها بخشی از سرمایه‌های مالی کشور هستند. پس چرا ژاپن در جهان امروز کشور به نسبت فقیری است؟ به این علت نیست که ما از نظر ثروت فقیر هستیم، ما از نظر معرفت به این که چگونه به این ثروت پردازیم، فقیریم. یا به این خاطر نیست که ما فاقد چنین معرفتی هستیم بلکه به این خاطر است که این معرفت به دوپاره بخش شده است و طبقه‌ی بالا و طبقه‌ی پایین هر یک بخشی از آن را در اختیار دارد. در معنایی گسترده، از آغاز تاریخ تا کنون، ثروت ژاپن هنوز باید با معرفت مناسب آن سازگار گردد. گرچه فشار ضرورت اقتصادی ایجاب می‌کند که این دو پاره‌ی معرفت را به خاطر انطباق بر موقعیت‌های عملی به صورت واحدی ترکیب کنیم، اما عادات‌هایی که در طول هزاران سال به وجود آمده است نمی‌گذارد یک‌شبه به چنین ترکیبی دست بیابیم. به نظر می‌آید که ما اکنون داریم در آن جهت حرکت می‌کنیم، اما هنوز بیشتر مردم در هر دو طبقه‌ی بالا و پایین نقطه‌های ضعف دیگری را فرامی‌گیرند بی‌آن که نقطه‌های قوت همدیگر را برگیرند. به هر صورت این چیزی است اجتناب‌ناپذیر و هیچ‌کس را نمی‌توان مقصر دانست. زیرا جریان پهناور تاریخ از گذشته‌ای دور سرازیر گشته است، میلیون‌ها انسان را در سر راه خود در هم غلتانده و آنان را به مسیری واحد انداخته است، به این خاطر شگفتی‌آور نیست که نمی‌توانیم یکباره این جریان را مهار کنیم.

فصل دهم

بحثی راجع به استقلال ملی ما

دو فصل پیش به منشاء تمدن غرب و تمدن ژاپن پرداخت، روی هم رفته گواهیها حکایت از آن می‌کند که تمدن ژاپن نسبت به تمدن غرب پیشرفت کمتری دارد. وقتی کشورهایی پیشرفته‌تر از کشورهای دیگر هستند برای کشورهای پیشرفته طبیعی است که بر کشورهای کمتر پیشرفته نظارت کنند و کشورهای کمتر پیشرفته طبیعی است که زیر نظارت آنها قرار بگیرند. گرچه در طی دوران انزوا ما ژاپنیان حتی نمی‌دانستیم که کشورهای غربی وجود دارند، حال ما می‌دانیم که آنها وجود دارند، ما می‌دانیم که تمدن آنها چگونه است، تمدن آنها را با تمدن خود مقایسه کرده‌ایم و می‌دانیم که کدام یک عقب مانده‌تر است، و می‌دانیم که تمدنی واپس مانده زیر نظارت تمدنی پیشرفته قرار می‌گیرد. مجهز به این معرفت چاره‌ای نیست جز آن که نخستین نگرانی ما متوجه استقلال کشورمان باشد.

تمدن چیزی است گسترده، و هر کوشش روح بشری در درون حوزه‌ی آن قرار دارد. از این رو مسئله‌ی استقلال یک کشور در برابر کشورهای بیگانه بخش کوچکی از یک نظریه‌ی تمدن است. با این حال همان گونه که در فصل دوم این کتاب اشاره گردید باید برای پیشرفت در هر سطح ابزار مناسبی وجود داشته باشد. این واقعیت که مردم ما در حال حاضر نسبت به استقلال

کشورمان به گونه‌ای ژرف هشدار یافته‌اند نشانه‌ای است از آن‌که سطح تمدنی که ما بدان دست یافته‌ایم اکنون در مرحله‌ی توجه به استقلال است. چون توجه نیروهای معنوی ما به این یک حوزه محدود گشته است، دیگر برای پرداختن به سایر امور فرصت نمانده است. بنابراین وقتی در این فصل آخر از نظریه‌ی تمدن به مسئله‌ی استقلال ملی می‌پردازم، فقط جهتی را دنبال می‌کنم که مردم ما برگزیده‌اند و بحث را در سطحی که مردم ما در حال حاضر بدان رسیده‌اند، ارائه می‌دهم. آن‌چه مربوط به بررسی دقیق‌تر از رازهای ظریف‌تر تمدن می‌شود وظیفه‌ای است که به نسل دانشمندان آینده وا می‌گذارم.

در دوران فئودالی روابط ناظر بر جامعه روابط میان فرمانروا و فرمانگزار، میان آقا و خدمتگزار بود. در آن دوره طبیعی بود که ساموراییهای شوگان‌نشین و حوزه‌ی فئودالی باید خود را به کل وقف رفاه زندگی ارباب خود بکنند. به علاوه آنان می‌بایست منشاء دور اجدادی را به یاد داشته باشند و صمیمانه خود را وقف منافع خاندان ارباب خود بکنند. آنان اعتقاد داشتند که کسانی که توسط اربابی پرورانده می‌شوند باید به‌خاطر او بمیرند، آنان زندگی خود را متعلق به اربابشان می‌دانستند و هرگز این رؤیا را در سر نمی‌پروراندند که بنا به میل خود عمل بکنند. ارباب را پدر و مادر حوزه‌ی فئودالی اش می‌خواندند و او خدمتگزارانش را چون فرزندان دوست داشت. روابط میان بالادست و فرو دست به شدت زیر تأثیر اخلاق قدرشناسی و وظیفه بود که زیبایی آن به راستی ستودنی بود. و حتی اگر شخصی در واقع یک خدمتگزار وفادار نمی‌بود، به این خاطر که افکار عمومی وفاداری را ارجی والا می‌نهاد، فرد وادار می‌شد که مجموعه‌ی والایی از رفتار را رعایت کند. برای مثال وقتی که یک سامورایی فرزندان را نصیحت می‌کرد همواره به مقام خود به عنوان یک جنگجو یا شرافت خاندانش ارجاع می‌داد و می‌گفت که رفتار پست برای یک سامورایی به کلی ناشایست است، یا این‌که با شرافت اجداد خاندانش سازگار نیست، یا این‌که خیانتی نابخشودنی به

اربابش هست. مقام سامورایی، شرافت خاندان و اربابش، طریقت بزرگی بود که سامورایی هماهنگ با آن می زیست و اصول پایه‌ای رفتار او در سراسر زندگی اش بود. در اصطلاح غربی آنها را الزامهای اخلاقی می نامند. این اخلاق فقط در رابطه‌ی میان سامورایی و اربابهای منطقه‌ای اش مراعات نمی گردید، به تمامی ملت سرایت می کرد - شهریان و روستاییان، حتی رانده شدگان و تبه کاران آن را رعایت می کردند. هر جا آمیزش اجتماعی وجود داشت، غلبه داشت، از بزرگترین گرفته تا کوچکترین. برای مثال در مورد شهریان و کشاورزان، میان خاندان اصلی و شاخه‌های آن اجبار اخلاقی وجود داشت، و رانده شدگان و تبه کاران میان رئیس و زیردستان تمایز می گذاشتند. وظیفه برای آنان به همان اندازه الزام آور بود که در رابطه‌ی میان ارباب و رعیت.

خواه این اخلاق را وفاداری میان ارباب و رعیت، یا سنت اجدادی شخص، یا اجبار اخلاقی میان بالادست و فرودست یا تمایز میان تنه‌ی اصلی و شاخه‌ها یا هر چیز دیگر بنامند، واقعیت این است که حاکم بر آمیزشهای انسانی از آغاز تاریخ ژاپن تا به امروز بوده است. کامیابیهای تمدن کنونی ژاپن وابسته به قدرت این سنت اخلاقی است.

در نتیجه‌ی پیوندهای اخیر با خارجیان، تمدن ما به مقابله با تمدن آنان برخاسته است. فرودستی ما نسبت به آنان در زمینه‌ی تکنولوژی خارجی آشکار است، اما طرز فکر ما با آنان نیز تفاوت دارد. غربیان از نظر فکری پرتحرک‌اند، از نظر شخصی بسیار منظم‌اند و دارای روابط اجتماعی نمونه و سامان یافته‌ای هستند. در وضع کنونی، از اقتصاد ملی گرفته تا فعالیت‌های هر خانوار و هر فرد، به هیچ روی در این عرصه‌ها همتای آنان نیستیم. روی هم رفته فقط همین اواخر دریافته‌ایم که کشورهای غربی، متمدن هستند در حالی که هنوز ما نیستیم، و کسی یافت نمی شود که در دل خود به این امر معترف نباشد.

خوانندگان آموخته‌ی من، شاید زمان آن فرا رسیده است که علت اصلی کمبودهای خود را ناشی از این واقعیت بدانیم که سنتهای باستانی ما نامناسب هستند و سپس بکوشیم آنها را به کل کنار بگذاریم. حال که با الغای حوزه‌های فتو‌دالی و استقرار بخش‌داریها آغاز کرده‌ایم باید همه‌ی بدرفتاریهای گذشته را کنار بنهیم. حال که دای میوها لقب اشرافی یافته‌اند و سامورایی‌ها نجیب‌زادگان روستایی گشته‌اند، مردم می‌توانند عقاید خود را به بالادستان ابراز کنند، و افراد می‌توانند بر اساس استعداد خود به مقامات بالا برسند، وقت آن نیز رسیده است که وزیران پیشین با حقوقهای پنج‌هزار کوکویی سربازان ساده بشوند، افراد ساده‌ی کم حقوق فرمانداران بخش‌داریها بشوند، بازرگان ثروتمندی که نسب خاندانش به چندین نسل پیشین باز می‌گردد ورشکسته گردد، قماربازان بی‌سواد بازرگانانی بشوند که از حمایت حکومت برخوردار باشند، معبد‌های بودایی، زیارتگاه‌های شینتویی بشوند، و راهبان بودایی، روحانیان شینتویی بشوند. زمان آن فرا رسیده است که ترتیبی داد که ثروت، افتخار و نیکبختی به کل ثمره‌ی کوششهای فرد باشد. اندیشه‌های سیاس‌گزاری، وفاداری، سنت، اجبار اخلاقی و تفاوت طبقاتی که از آغاز تاریخ ژاپن در ژرفای دل مردم ما رسوخ کرده است، سرانجام در حال ناپدید شدن هستند و اکنون به کوششهای فرد اهمیت بیشتری داده می‌شود. شاید بتوانم بگویم که در جامعه‌ی کنونی ما عاطفه‌ی عمومی دارد که بیدار می‌شود و تمدن گامهای سریعی به پیش برمی‌دارد.

با این حال با توجه به چرخشهای سریعی که در ارزشهای بشری روی می‌دهد، ممکن است روشنفکران ژاپنی بخواهند بدانند که آیا به هدفهای مطلوب خود دست یافته‌ایم و آیا این گامهای سریعی را که در راه تمدن برمی‌داریم پیشرفت راستین می‌دانیم و نیازی به جست و جوی بیشتر نداریم؟ پاسخ منفی است. ما نباید با سطح کنونی تمدن خشنود باشیم. زیرا مردم ما فقط بارهای سنگین سنت اجدادی را از دوش خود برداشته‌اند و پیش

از آن که باری را که باید جانشین آن شود بر دوش بگیرند دارند اندکی استراحت می‌کنند. موقعیت کاملاً روشن است. از زمان الغای حوزه‌های فتودالی دیگر میان یک دای میو و سامورایی‌اش آن اجبارهای میان ارباب-رعیت وجود ندارد. هر نوع کوشش پنهانی به خاطر تحمیل کردن چنین اجبارهایی، هر قدر هم که نامستقیم صورت بگیرد، در حال حاضر نابخشدنی است. وقتی سرباز پیاده سر دسته‌ی گروه می‌گردد و بر رئیسان پیشین خود فرمان می‌راند نباید از دستورهایش سرپیچی کرد. - گرچه قانونها در تمایز گذاشتن میان بالادست و فرودست سخت‌گیر هستند، رئیسان پیشین فقط باید پول بپردازند تا از معافیت نظام وظیفه برخوردار گردند. - از این رو آشیگاروهای^۱ پیشین می‌توانند به خود ببالند که سر دسته‌ی گروه گشته‌اند و رئیسان پیشین آنان نیز می‌توانند به خود ببالند که مردانی برخوردار از فراغت شده‌اند. اگر قماربازان می‌توانند به عنوان بازرگانانی برخوردار از حمایت حکومت مغرور باشند، شهریان ورشکسته نباید زمانه یا خودشان را مقصر بدانند، بلکه می‌توانند زندگی را به راحتی بگذرانند. اگر روحانیون شینتو می‌توانند از این فرصت بهره بگیرند و به گونه‌ای که میل دارند زندگی کنند، آن‌گاه راهبان بودایی نیز می‌توانند زندگی زناشویی علنی داشته باشند و به نحوی که دوست دارند زندگی کنند. به طور کلی عصر کنونی عصری است که در آن بالادست و فرودست، نجیب‌زاده و فرومایه آزادند به هر کاری که از آن لذت می‌برند دست بزنند، و در آن هیچ چیز - به استثنای فقر - وجود ندارد که موجب رنج و درد شود. مردن در نبرد یا انتقام‌جویی به خاطر ارباب را اکنون عملی بی‌ثمر می‌پندارند، سربازگیری خطرناک است و دست زدن به هاراکیری رنج‌آور. هدف دانشمندان و کارمندان هر دو فقط پول است. می‌گویند که تا وقتی که کسی پول دارد به کار سخت نیازی ندارد، و

۱. ashigaru، پایین‌ترین مرتبه‌ی سامورایی، پادو. م. ۱.

می‌گویند که پول در روی زمین دشمن نمی‌شناسد. پول است که قیمت رفتار بشری را تعیین می‌کند. هنگامی که این وضعیت با دوران محدودکننده‌ی قدیم مقایسه می‌گردد، چاره‌ای نیست جز آن‌که این را عصر زندگی بی‌تشویش بنامیم. به این علت است که می‌گوییم مردم امروز مانند کسانی هستند که باری سنگین را از دوش برداشته‌اند و لحظه‌ای استراحت می‌کنند. با وجود این زمان استراحت وقتی فرا می‌رسد که کاری برای انجام دادن نباشد. به پایان بردن کاری، به‌انجام رساندن وظیفه‌ای و سپس به‌استراحت پرداختن کاری درست و خوب است، اما در موقعیت ملی کنونی مطمئناً بی‌کار نیستیم. در حقیقت در دوران کنونی با وظیفه‌ای بس دشوار از سالهای گذشته روبه‌رو هستیم. مردان اندیشمند از این امر ناآگاه نیستند. آنان می‌دانند که اکنون زمان پس‌نشستن و استراحت کردن نیست و می‌کوشند افکار عمومی را به‌سوی پیش‌هدایت کنند. دانشمندان مدرسه‌ها بنیان می‌نهند و می‌آموزانند، مترجمان سندهای اصلی را ترجمه می‌کنند و آنها را انتشار می‌دهند. و با این حال حتی اگر هم حکومت و هم مردم به جد خود را وقف ادبیات و هنرها بکنند، هنوز نشانه‌ای از بهبود قابل توجه در رفتار مردم یافت نمی‌شود. گرچه مردم با کوشایی سرگرم پرورش هنر و ادبیات هستند، وقتی که مسئله بر سر آن است که نسبت به اهمیت زمانه آگاه باشند و تمایل داشته باشند که هم دارایی و هم زندگی‌شان را قربانی کنند به‌نظر می‌رسد که مردم فراموشکار می‌شوند یا دست‌کم بی‌اعتنا هستند. تردیدی نیست که دوران ما دوران آسودگی است.

برخی مردم نگران این موقعیت هستند. اینان بخش بزرگی از رفتار کنونی را بیهوده می‌دانند و چنین رفتاری را بی‌توجهی به سنت می‌دانند. اینان پیشنهاد می‌کنند که از راه احیاء مفهوم «روابط راستین میان شهریار و رعیت» به گذشته بازگشت کنیم. از آئینهای گذشته حمایت می‌کنند و در اسطوره‌های باستانی ژاپن به جست و جوی دلیل برای جامعه‌ی سیاسی ملی می‌پردازند و

فکر می کنند بدین وسیله بتوانند مردمان را دلداری دهند. این جریان به عنوان مکتب آموزش ملی شناخته شده است. این برخورد رانمی توان به کل ناموجه دانست. تنها نکته‌ی منطقی‌اش این است که در کشوری که دارای شهریار است باید به او احترام بگذارند تا بتواند قدرت دستگاه حکومت را در اختیار بگیرد. از آن جا که این امر از دیدگاه حکومت مطلقاً حیاتی است، هیچ کس نمی تواند اندیشه‌ی احترام گذاشتن به فرمانروا را رد کند. اما دانشمندان مکتب آموزش ملی گامی فراتر می نهند. به جای آن که احترام به فرمانروا را به علت ضرورت سیاسی لازم بدانند، آن را در دلتنگی طبیعی مردم برای گذشته توجیه می کنند. بدتر از همه، بیم ندارند که برای فرمانروا مقامی ساختگی قائل شوند؛ ریاکاری را بر حقیقت ترجیح می دهند.

جهت احساسهای مردم را نمی توان به آسانی با عملی ساده دگرگون کرد. از این رو برای آن که قاعده‌ی احترام گذاشتن به فرمانروا با استفاده از عواطف طبیعی امروز مردم برقرار گردد، نخستین کاری که باید انجام داد این است که عواطف مردم دگرگون شود و به این خاطر باید کاری کرد که گذشته را از یاد ببرند و دنبال نو بروند. مردم ما طی چندین قرن هیچ تجربه‌ی شخصی با امپراتور نداشته‌اند - نهاد امپراتوری چینی چیزی جز افسانه نبوده است. ادعا می کنند که حکومت کنونی با یک ضربه به شکل صدها ساله‌اش بازگشته است. اما در واقع در گذشته هرگز پیوند احساسی نزدیکی میان خانواده‌ی امپراتوری و مردم وجود نداشته است. رابطه‌ی میان آنان فقط رابطه‌ی سیاسی بوده است. اما اگر دنبال پیوند احساسی نزدیک می گردیم باید بگوییم که مردم امروزی با اربابان فئودال خود رابطه‌ی صمیمانه‌تری داشته‌اند تا با خانواده‌ی امپراتوری، و این امر از دوران کاماکورا به بعد صادق بوده است. وفاداری به یک امپراتور واحد عالی‌جاه بیشتر مفهومی انتزاعی داشته است تا واقعیتی عملی.

مطابق گرایشهای امروزی به نظر می آید که مردم گذشته را فراموش

می‌کنند و احترام آنان با اربابان فئودالی نیز رنگ می‌بازد. و با این حال با در نظر گرفتن سطح کنونی تمدن ما و خلق و خوی کنونی مردم بسیار دشوار می‌توان روحیه‌ی از خود گذشتگی را نسبت به خانواده‌ی امپراتوری در مردم آفرید و آنان را به صورت کودکان درآورد. در واقع انجام موفقیت‌آمیز چنین کاری کمابیش غیر ممکن است. بنابر نظریه‌ای، مردم حالا دیگر از شوگان‌نشین بیزارند و چون دوران بازگشت مبتنی بر دلتنگی مردم برای گذشته است به خانواده‌ی امپراتوری بستگی یافته‌اند، اما این نظریه با واقعیتها جور در نمی‌آید. اگر، آن‌گونه که این نظریه می‌خواهد، مردم به‌راستی به گذشته وابسته‌اند، پس چرا آنان به حکومت شوگان‌نشین که قرنهای بسیاری بر ژاپن فرمان رانده است، وابسته نیستند؟ بخش اعظم تمایل خانواده‌های امروزمین و سامورایی هر کس دیگری به سنت اجدادی و جز آن از ارزشهای جامعه‌ی دوران کاماکورا به بعد ناشی می‌شود. می‌توان گفت که شوگان‌نشین نیز دارای سنتی کهن و گسترده است. از سوی دیگر اگر انتظار می‌رود که عاطفه‌ی عمومی، گذشته را فراموش کند و به نو پیوندند از آنجا که دستگاه فرمانروایی امپراتوری قرنهای پیش از شوگان‌نشین وجود داشته است، در نتیجه مردم باید سنت کهن تر را حتی بیشتر از سنت اخیرتر از یاد ببرند.

یا نظریه‌ی دیگری وجود دارد که می‌گوید عاطفه‌ی عمومی نسبت به خانواده‌ی امپراتوری مبتنی بر نوبی و کهنگی نیست بلکه نتیجه‌ی مفهوم «روابط راستین شهریار و رعیت» است. حال، پاسخ من به این نظر این است که چنین «روابط راستینی» می‌بایست برای همه‌ی مردم در همه‌ی دورانها حقیقتی پابرجا باشد. با این حال، نزدیک به هفتصد سال، از دوران کاماکورا به بعد، مردم هیچ تجربه‌ی شخصی با خانواده‌ی امپراتوری نداشته‌اند. پس، بنابر این نظریه مردم به مدت هفتصد سال گمراه بوده‌اند، در عصر تاریکی و بربریت بوده‌اند به خصوص که مفهوم «روابط راستین» از کشور رخت بر بسته بوده است. گرچه درست است که آدمی نمی‌تواند فقط بر اساس یک یا

چند سال از تاریخ جامعه‌اش قضاوت کند که این جامعه سالم یا ناسالم است. ولی چگونه مردمان می‌توانستند مدت هفت قرن تمام در عین حال که به‌خوبی می‌دانستند از جاده‌ی راست منحرف گشته‌اند با این حال با چنین جامعه‌ای مدارا کنند! واقعیت‌های تاریخی این امر را تأیید می‌کنند زیرا در واقع آن هفت قرن به‌هیچ روی فقط انباشته از آشوب و شورش نبوده‌اند. اگر سرچشمه‌های تمدن کنونی ژاپن را ردیابی کنید، درمی‌یابید که هفتاد یا هشتاد درصد آن میراث همین دوره است.

پس با توجه به آن چه آمد علت استقرار مجدد سلطه‌ی امپراتوری نه بیزاری مردم از شوگان‌نشین بود و نه تعلق خاطر آنان به خانواده امپراتوری، نه جانبداری از عهد باستان، نه به‌یاد آوردن اندیشه‌ی «روابط راستین شهریار و رعیت» که صدها سال است از یاد برده‌اند. علت این امر تماماً از میل مردم به اصلاح حکومت شوگانی آن زمان سرچشمه می‌گیرد. حال که دوران بازگشت تحقق یافته است و قلمرو قدرت سیاسی باز در دست خانواده‌ی امپراتوری قرار گرفته است، ما شهروندان ژاپنی باید احترامی شایسته به آن بگذاریم، با وجود این رابطه‌ی میان مردم و خانواده‌ی امپراتوری فقط رابطه‌ای است سیاسی. یک شبه نمی‌توان رابطه‌ای نزدیک میان این دو خلق کرد. اگر بخواهید چنین رابطه‌ای را بر مردم تحمیل کنید نتیجه‌ی مطلوب به‌دست نخواهد آمد. برعکس نتیجه‌اش مطلوب سنخ شبه نجیب‌زاده خواهد بود، و مردم را به گونه‌ای فزاینده به‌سوی نوعی سطحی از وفاداری رهنمون می‌شود. به این علت است که می‌گویم ندای دانشمندان مکتب آموزش ملی به جامعه‌ی سیاسی ملی کافی نیست تا وسیله‌ای برای تکان دادن دلهای مردمان و برآوردن آنان به سطحی بالاتر گردد.

گروه دیگری از دانشمندان راجع به سطحی بودن عواطف امروزی ضجه و زاری می‌کنند، و با اعتقاد به این که حتی استفاده از نظریه‌ی جامعه‌ی سیاسی ملی نمی‌تواند در بهبودی اوضاع سودمند باشد، نظریه‌ای راجع به‌نوسازی

معنوی از طریق مسیحیت موعظه می‌کنند تا خطاهای بشر را اصلاح کنند، صلح معنوی و روشننگری ارزانی دارند، توده‌ها را به کیش نو درآورند و از این راه آنها را متحد گردانند، و مقصد واحد بزرگی برقرار سازند که بشریت به‌سوی آن هدف نشانه برود. این نظر مطمئناً از عواطف سطحی نشأت نمی‌گیرد. بگذارید اساس این اندیشه را بربرسیم.

بنابراین نظر این دانشمندان هر کس در جامعه‌ی امروز زندگی خود را می‌کند و راه خود را می‌رود. توده‌ها نه فقط اندیشه‌های سیاسی واحدی ندارند بلکه در زمینه‌ی مذهب نیز نمی‌توانند میان شینتو یا آیین بودا یکی را انتخاب کنند. کسانی هم وجود دارند که می‌توان آنان را به کلی بی‌دین خواند، مردمی که حتی به‌مهمترین پرسش نژاد بشر توجهی ندارند: سرنوشت نهایی روح. پس چگونه اینان می‌توانند به دیگر امور بشری توجه کنند؟ اینان هیچ‌چیز راجع به طریقت پروردگار یا روابط اخلاقی میان انسانها نمی‌دانند. جامعه‌ی کنونی دوزخی است که در آن روابط شایسته‌ای میان پدر و پسر، شوهر و زن و جز آن وجود ندارد. آنان که بر وضع اجتماعی می‌گیرند باید این موقعیت را نجات دهند. اگر به این نظریه از زاویه‌ای دیگر بنگریم، اینان می‌گویند وقتی دلهای مردم از طریق مذهب تکان بخورد نقطه‌ی شروعی به وجود می‌آید که مردم بر اساس آن به توافق خواهند رسید و همین امر را می‌توان به حوزه‌ی سیاسی تعمیم داد. از این رو مذهب می‌تواند بنیاد استقلال نیز بشود.

لب کلام این نظریه همین است، و نمی‌توان آن را همچون نظریه‌ای ابلهانه کنار گذاشت. هدفش تربیت کردن مردم، اصلاح کردن خطاهایشان و با فضیلت ساختن آنان است. حتی اگر به تحقق کامل طریقت پروردگار منجر نشود، می‌تواند مؤثرترین وسیله برای روشن ساختن روابط پدر و فرزند، شوهر و زن باشد و رعایت وظیفه‌ی فرزندی و وفاداری و زناشویی را تشویق کند. برای آموزش کودکان اولویت قائل است و رفتار هرزه و لاابالی‌گری را رد می‌کند. این چیزها در کنار تمدن دارای والاترین ارزشها

هستند، و بدین ترتیب نمی توان از فکر اصلی آن ایراد گرفت. اما هنگامی که به بحث راجع به ارزشها و کاستیهای چیزها در جامعه ی کنونی ما می رسد، فکر می کنم که نمی توانم با این نظریه موافقت تام داشته باشم. زیرا من با نظر این دانشمندان که می گویند مذهب مسیح را باید در همه جا گستراند، آن را به حوزه ی سیاسی تعمیم داد و آن را بنیاد استقلال ملت ساخت، اندکی تفاوت عقیده دارم.

در اساس مذهب مسیح ابدیت را هدف خود می داند، ابدیتی شامل سعادت و آسایش پایدار یا ابدیتی در برگیرنده ی رنج و مصیبت پایدار. از کیفر در جهان دیگر بیش از این جهان می هراسد و داوری آینده را مهمتر از داوری اکنون می داند. به بیان دیگر، نگرشهایش از پیش، فرض را بر تمایز میان این جهان و جهانی که می آید، می نهند. اصول مسیحیت همواره گسترده و رویه ی کلی اش یکسره متفاوت از اصول مکتبهای دیگر فکری است. تا حدی که به برادری منصفانه و جهانی مربوط می شود، اگر جهان یک خانواده است و همه ی انسانها در روی زمین بسان برادرند، پس عشق باید به یکسان به همه داده شود. اگر تمامی کره ی زمین یک خانواده ی واحد است پس چگونه این خانواده به مرزهای ملی بخش گردیده است؟ از این گذشته تقسیم کره ی زمین به بخشهای مختلف، برپا کردن مرزهای ملی در این جا و آن جا، وادار ساختن مردم به تشکیل گروه هایی در داخل این مرزها که خود را ملت می خوانند، برپا ساختن حکومت هایی که هدفشان کوشش در جهت تحصیل سود فقط برای این گروه هاست، و بدتر از همه، سلاح برگرفتن و کشتن برادران دیگر در داخل مرزهای دیگر است، زمین آنان را گرفتن و با آنان به خاطر سود تجاری ستیزیدن، این را به هیچ روی نمی توان هدف مذهب دانست. با توجه به این بدرفتاریها به نظر می آید که ما باید برای لحظه ای توجه به کیفر ابدی در زندگی پس از مرگ را کنار بنهیم و بگوییم که کیفر در زندگی کنونی هنوز نابسنده است. و مهاجمان، مسیحیان هستند.

به هر جهت در جهان کنونی منطقه‌ای نیست که ملتی در آن جا تشکیل نشده باشد و هر جا که ملت‌ها هستند حکومت‌ها نیز هستند. وقتی حکومت‌ها از مردم محافظت می‌کنند و مردم در کار تجارت سخت‌کوشند، وقتی حکومت‌ها جنگ به راه می‌اندازند و مردم به کسب سود می‌پردازند، آن‌گاه چنین کشورهایی را غنی و قدرتمند می‌نامند. پس چرا شهروندان این کشورها به خود غره‌اند و شهروندان کشورهای دیگر به آنان رشک می‌برند و چنین نیرومندانه می‌کوشند از نظر ثروت و قدرت نظامی با آنان برابری بجویند؟ شاید چنین چیزهایی مغایر با هدف‌های مذهب باشند، اما قدرت و ثروت در جهان امروز ضروری هستند. مردم یک ملت ممکن است در روابط خصوصی خود با مردم کشورهای دیگر دورادور دوستانه رفتار کنند و آنان را چون دوستان کهن بدانند، اما وقتی که به روابط میان یک کشور و کشور دیگر می‌رسد تنها دو چیز به حساب می‌آید: در زمان صلح مبادله‌ی کالا و رقابت با یکدیگر به خاطر سود، در زمان جنگ، سلاح برگرفتن و کشتن یکدیگر. این موضوع را به شکلی دیگر مطرح کنیم، جهان کنونی جهان تجارت و جنگ است. البته گونه‌های بسیاری از جنگ نیز وجود دارد - حتی جنگ‌هایی هستند که به خاطر پایان دادن به جنگ صورت می‌گیرند. تجارت نیز که مبادله‌ای است دو جانبه بر اساس عرضه و تقاضا، در اصل بهترین حرفه بوده است. بنابراین هیچ‌یک از این دو را نمی‌توان ذاتاً بد دانست. اما نگاهی دقیق‌تر به شرایط جنگ و تجارت در همه‌ی کشورهای جهان نشان می‌دهد که نمی‌توان هیچ‌یک از این دو را هرگز مبتنی بر آموزش والای مذهبی «دشمن خود را دوست بدار» دانست.

از این رو اگر درباره‌ی این موقعیت در پرتو مذهب داوری کنیم، تجارت و جنگ خوارشمردنی و بی‌اندازه سبعمانه جلوه‌گر می‌شوند، اما اگر چیزها را به همان سان که در واقعیت هستند، در نظر بگیریم، در می‌یابیم که جنگ و تجارت به هیچ وجه آن قدرها هم بد نیستند. زیرا در حالی که تجارت

رقابت برانگیز است، تنها بر اساس زور درنده خوی به آن نمی پردازند بلکه حرفه‌ای است که مطمئناً به خرد نیاز دارد. به این خاطر به مردم امروزین باید از این بابت ارج گذاشت. از این گذشته اگر ملتی قصد کند با ملتهای دیگر به تجارت بپردازد باید با پشت کار در بهبود خود بکوشد. بنابراین کامیابی تجاری را حتی می‌توان نشانه‌ای از کامیابی ملی دانست، زیرا مردم را از نظر فکری در حلقه‌ی ملت کوشا می‌سازد و موقعیت آنان در زمینه‌ی هنر و ادبیات درخششی می‌یابد که به ملتهای دیگر می‌رسد. همین امر در مورد جنگ نیز صادق است. اگر جنگ فقط فن کشتن افراد می‌بود چیزی نفرت‌انگیز می‌شد. به هر حال اگر ملتی باشد که بخواهد ناگهان مهار لشگریانش را رها کند حتی در وضعیت ناکامل کنونی تمدن پیمانهای صریح، مذاکرات دیپلماتیک، قانون بین‌المللی و انتقاد دانشمندان وجود دارد به نحوی که چنین ملتی نمی‌تواند به آسانی از دست یک چنین رفتار غیرقانونی بگریزد. یا مورد جنگی را در نظر بگیرید که نه به خاطر سود بلکه برای افتخار ملت انجام می‌شود، همچنین حتی جنگهایی وجود دارند که ملتی به خاطر عدالت به آنها تن در می‌دهد. از این رو در حالی که کشتن مردم و همچشمی به خاطر سود مغایر با هدفهای مذهبی‌اند و دشمن مذهب به شمار می‌آیند، با این حال باید تصدیق کرد که در وضعیت کنونی تمدن اینها اجتناب‌ناپذیرند. جنگ، فن گسترانیدن حقوق حکومت‌های مستقل است و تجارت نشانه‌ی آن که کشوری نور خود را بر دیگر کشورها می‌تابد.

مردانی که می‌کوشند حقوق ملت خود را بگسترانند، مردم ملت خود را غنی سازند، آنان را از نظر اخلاقی و فکری تربیت کنند و شکوه کشورشان فرابدرخشد، میهن پرست خوانده می‌شوند و روح آنان را میهن پرستی می‌نامند. در نظر آنان تفاوت آشکاری میان کشورشان و دیگر کشورها وجود دارد. اینان قصد ندارند الزاماً به دیگر کشورها آسیب برسانند، اما نفع کشور خود را مقدم می‌دارند و آرزوی استقلال آن را دارند. بنابراین میهن پرستی

مسئله‌ای خصوصی یک فرد واحد نیست، احساسی است خاص یک کشور. به بیان دیگر روحی است آمیخته با تعصب و جانبدارانه که کره‌ی زمین را به بخشهای کوچکتر تقسیم می‌کند و در داخل هر بخش فرقه‌های سیاسی برپا می‌سازد. سپس محاسبه می‌کند چه چیز به سود این فرقه‌های سیاسی است. از این رو باید تصدیق کرد که گرچه میهن پرستی و هواخواهی تعصب‌آمیز از نظر اسم با هم تفاوت دارند ولی در نتیجه یکی هستند. بنابراین اخلاق برادری عادلانه و جهانی، و اخلاق میهن پرستی و استقرار بخشیدن به استقلال ملی با هم ناسازگار جلوه می‌کنند. از این جهت نظری را می‌توان خطا دانست که مذهب را تبلیغ می‌کند و آن را به حوزه‌ی قلمرو سیاسی تعمیم می‌دهد و از این راه می‌کوشد ملتی مستقل برپا سازد. مذهب فقط با اخلاق خصوصی ارتباط دارد. از این رو حتی اگر کسی قادر باشد دل‌های مردمان را به وسیله‌ی آموزشهای مذهبی تکان دهد، هنگامی که حراست از کشور و مردم مطرح می‌گردد، مذهب در واقع نمی‌تواند چندان مؤثر باشد. به طور کلی مقایسه‌ی شرایط کنونی در کشورهای مختلف جهان که دارای هدف مذهبی اند نشان می‌دهد که مذهب بیش از اندازه گسترده، زیادی خوب و زیبا، بیش از اندازه رفیع و زیادی عادلانه است در حالی که موقعیت آن کشورها بیش از اندازه محدود، عریان، سطحی و جانبدارانه است به گونه‌ای که این دو را نمی‌توان با هم آشتی داد.

دسته‌ای دیگر از دانشمندان، متخصصان مکتب آموزش چینی، نگرشی تا اندازه‌ای گسترده‌تر بر می‌گزینند. اینان مانند دانشمندان مکتب آموزش ملی، فقط بر احساس دلتنگی برای گذشته تکیه نمی‌زنند. با وجود این، دست آخر، مکتب اینان مکتب اندیشه‌ای است که می‌خواهد از راه اندیشه‌های کنفوسیوسی در زمینه‌ی آیینها، موسیقی و تنبیه، عنان طبقات پایین را در دست بگیرد و سعی دارد با تلفیقی از ملائمت و قانون دل‌های مردمان را تکان دهد. بدین ترتیب نمی‌توان این مکتب را به هیچ روی با شرایط کنونی

اجتماعی سازگار کرد. اگر قرار می بود از این نظریه پیروی شود مردم فقط با حکومت و مقامات آن تجربه ی شخصی پیدا می کردند نه با مردم دیگر و کوششهای فردی - چنین وضعی می توانست به موقعیتی هر چه بدتر منجر بشود و در نهایت تعالی رفتار عمومی را نیز به بار نیاورد. چون در هر دو فصل هفتم و نهم به این موضوع پرداخته ام در این جا قصد ندارم بیش از این به آن بپردازم.

همان گونه که اشاره کرده ام ملت ما در زمان حاضر با دوره ای بحرانی مواجه گشته است، اما مردم این امر را درک نمی کنند. به نظر می رسد که اینان بعد از آن که خود را از اسارت گذشته رهانیده اند با خرسندی به آسایش پرداخته اند. از این رو به این علت است که نجیب زادگان بلند نظر عمیقاً محزون اند، دانشمندان مکتب آموزش ملی از نظریه های مربوط به جامعه ی سیاسی ملی به دفاع بر می خیزند، دانشمندان مکتب آموزش غربی رواج مسیحیت را پیشنهاد می کنند و دانشمندان مکتب آموزش چینی از طریقت یائو و شون حمایت می کنند. همه ی اینان، هر یک به شیوه ی خود، می کوشند دل های مردم را تکان دهند و آنان را متحد سازند و از این طریق استقلال ژاپن را حفظ کنند. اما با وجود این کوششها اینان تاکنون ذره ای موفقیت نداشته اند و باورکردنی نیست که در آینده نیز موفق باشند. به این خاطر ما می توانیم عمیقاً نفس راحتی بکشیم!

اگر در این مقطع خطا نباشد من نیز خود را ناچار می بینم که نگرشهای ساده ام را عرضه بدارم. نخست این که وقتی درباره ی چیزی صحبت می کنیم قبل از آن که شیوه های برخورد با آن را فراهم آوریم اول باید نام و طبیعت آن را روشن گردانیم. برای مثال برای مهار آتش، نخست باید طبیعت آتش را شناخت، سپس این واقعیت را که می توان آن را با آب فرو نشانند. پس از آن ممکن خواهد بود که راههای پیشگیری آن را بیابیم. مردم می گویند که کشور ما دچار دردسر است، اما منظور آنان چیست؟ دقیقاً راجع به چه دردسری

صحبت می‌کنند؟ به این خاطر نیست که قانونها به اجرا در نمی‌آیند، یا که مالیاتها گردآوری نمی‌شوند، به این خاطر هم نیست که مردم ناگهان به جهالت افتاده باشند یا که مقامات ابله‌اند و نادرست. از این بابت ژاپن کنونی با ژاپن قدیم تفاوت ندارد و بدین ترتیب به نظر نمی‌رسد که اینها هراس بیشتری را موجب شوند. در واقع اگر شرایط ژاپن را با آن‌چه بود مقایسه کنیم، حتی می‌توانیم بگوییم که موقعیت ما به میزان زیادی بهبود یافته است. با این حال اگر کسی بگوید که ژاپن کنونی با دردسر و پریشانی بزرگتر از گذشته مواجه است، باید پرسیم به‌طور مشخص از چه چیز سخن می‌گوید و دقیقاً نگران چه چیز باید باشیم. به نظر می‌رسد که این دردسر چیزی نیست که از اجدادمان به ما رسیده باشد بلکه مرضی است که در دوران اخیر دچار آن شده‌ایم، مرضی که هم‌اکنون بر بخشی حیاتی از زندگی ژاپنی اثر می‌گذارد. حتی اگر سعی می‌کردیم آن را از میان برداریم نمی‌توانستیم، اگر می‌کوشیدیم آن را مداوا کنیم داروی کافی در اختیار نداشتیم. نیروهای حیاتی قدیمی ما قادر نیستند در برابر این بیماری مقاومت کنند. اگر با ژاپن دوران قدیم تفاوت نمی‌داشتیم نمی‌بایست بهراسیم، اما این واقعیت که ما به خصوص راجع به سعادت‌مان اندیشناک هستیم گواه آن است که ما دچار بیماری تازه‌ای شده‌ایم که باید دل‌واپس آن باشیم. درست آن چیزی که اندیشمندان را نگران کرده است همین بیماری است اما نامی بر آن نمی‌نهند. من آن را روابط خارجی نام می‌گذارم.

گرچه اندیشمندان ممکن است به صراحت من این بیماری را نامگذاری نکنند، از آن‌جا که آن‌چه آنان را نگران می‌سازد همان است که من را نگران می‌کند یعنی مسئله‌ی روابط کنونی خارجی ما، می‌توانیم چنین فرض کنیم که بر سر این نام به توافق رسیده‌ایم. سپس باید طبیعت آن را شناسایی کنیم. بسیار خوب، تنها دلیلی که موجب شد خارجیان به کشور ما بیایند تجارت است. اما با توجه به عدم توازن کنونی در تجارت میان ژاپن و غرب،

در می‌بایم که ملتهای غرب ملت‌های سازنده‌اند و ملت ژاپن ملتی تولیدکننده است. سازندگی مهارت انسان را بر منبعهای طبیعی می‌افزاید. برای مثال پنبه تبدیل به لباس می‌شود و آهن در قالب شمشیر در می‌آید. تولیدکردن به معنای تولید مواد خام است که نیروهای طبیعت فراهم آورده است. نمونه‌ای از این امر در ژاپن می‌تواند تولید نخ ابریشم خام باشد یا استخراج سنگ معدن. از این‌رو فعلاً اجازه دهید ملتهای غرب را ملتهای سازنده و ژاپن را ملت تولیدکننده بنامیم. البته دشوار می‌توان میان کالاهای ساخته شده و فرآوردهای طبیعی مرزبندی روشنی کرد، اما به هر صورت کوشش بشری در کالاهای ساخته شده سهم مؤثری دارد در حالی که مورد دوم به میزان زیادی متکی به منبعهای طبیعی است. از نظر اقتصادی به گونه‌ای شگفتی‌آور ارتباط اندکی میان ثروت ملی و میزان منبعهای طبیعی وجود دارد. در واقع این امر فقط به کمیت و کیفیت کوششهای به کار رفته‌ی بشر وابسته است. برای مثال هندوستان که دارای خاکی حاصلخیز است، کشوری است فقیر، هلند که از نظر منبعهای طبیعی کمبود دارد، کشوری است غنی. از این‌رو در تجارت میان ملتهای سازنده و تولیدکننده، گروه اول از کوششهای ناملموس و نامحدود انسانها استفاده می‌برند در حالی که گروه دوم منبعهای قابل لمس و فناشدنی طبیعت را به کار می‌گیرند. این وضعیت مبادله‌ای است میان کوششهای بشری و منبعهای طبیعی. با تحلیل بیشتر در می‌یابیم که مردم ملتهای تولیدکننده از فکر و جسم استفاده نمی‌جویند بلکه مردم ملتهای سازنده‌ی آن سوی دریاها را به خدمت می‌گیرند. آنان فکر و جسم این مردمان را وام می‌گیرند و آنان را به کار می‌گمارند و منبعهای طبیعی کشور خود را در برابر کارشان به آنان می‌دهند. برای آنکه این موقعیت بهتر درک شود در نظر آورید که یک سامورایی با مواجبی بالغ بر سیصد کوکو و ده نفر وابسته، روزگار را در فراغت می‌گذراند و هیچ‌چیز تولید نمی‌کرد، غذا و نوشابه‌ی روزانه‌ای او را آذوقه‌رسان در اختیارش می‌گذاشت، لباس تابستانی و

زمستانی‌اش را از فروشگاهها می‌خریدند، کلیه‌ی نیازهای خانوارش در شهر تولید می‌گشت – در برابر همه‌ی اینها او سالانه سیصد کوکو برنج می‌پرداخت. سیصد کوکو برنج معادل منبعهای طبیعی بود، با وجود این چون او هر ساله آنها را مصرف می‌کرد حتی اگر می‌خواست نمی‌توانست پولی ذخیره کند. کمابیش این همان وضعی است که در وضعیت تجارت کنونی ما با غرب روی می‌دهد. در نهایت بازنده ما خواهیم بود.

ملتهای غرب از راه سازندگی غنی‌تر می‌گردند. جمعیت آنها بر اثر دست‌آوردهای هرچه جدیدتر تمدن سال به سال افزایش می‌یابد. برای مثال انگلستان نمونه‌ی برجسته‌ای است. مردم ایالات متحد از نسل انگلیسیان هستند، و سفیدپوستان استرالیا از انگلستان به آن‌جا مهاجرت کردند، انگلیسیانی هم در هند شرقی و غربی وجود دارند – تقریباً نمی‌توان شمار انگلیسیان را شمرد. اگر برای فهم بیشتر مطلب فرض کنیم انگلیسیانی که هم‌اکنون در سراسر جهان پراکنده‌اند، همچنین اولاد کسانی که قرن‌ها پیش از انگلستان مهاجرت کردند به میهن خود باز می‌گشتند – بریتانیای کبیر و ایرلند کنونی – و در همان فضایی جای داده می‌شدند که هم‌اکنون سی میلیون انگلیسی وجود دارد. شک نیست که فرآورده‌های طبیعی آنان کافی نمی‌بود که غذا و پوشاک برای همه‌ی آنان فراهم آورد، و مطمئناً زمین مسطح بیشتری برای خانه‌های مسکونی آنان مورد نیاز می‌بود. این امر نشان می‌دهد که وقتی تمدن پی‌درپی به پیش می‌رود و امور بشری نیز وضع خوبی دارد، جمعیت افزایش می‌یابد. در زمینه‌ی تکثیر تفاوتی میان آدم‌ها و موش‌ها نیست. موش‌ها نمی‌توانند از خود محافظت کنند و در نتیجه گاهی وقتها از سرما یا گرسنگی می‌میرند یا گربه‌ها آنها را می‌گیرند، سرانجام شمار آنان افزایش بسیار نمی‌یابد. اما هنگامی که امور بشری وضع خوبی دارد و وقتی که مصیبت گرسنگی، سرما، جنگ و بیماری‌های واگیر اندک است، باروری با میزانی برابر با باروری موش‌ها افزایش می‌یابد. به این خاطر است که در کشورهای کهن

اروپا مسئله‌ی جمعیت هم اکنون حاد شده است. نظریه پردازان اقتصادیشان عقیده دارند که برای پایان بخشیدن به این مصیبت‌ها باید تدبیری اندیشید که کالاهای ساخته شده‌ی خانگی صادر شود و مواد غذایی و پوشاک از ملتهایی که از نعمت طبیعی بیشتری بهره‌مند هستند، وارد گردد. تدبیر دیگر این است که شهروندان را به آن سوی دریاها مهاجرت دهند و ساکن کنند. تدبیر نخست محدودیت‌هایی دارد و برای تسکین مصیبت‌ها کافی نیست. تدبیر دوم پرهزینه خواهد بود و شاید هم بی‌نتیجه. از این رو برنامه‌ی سوم در این زمینه می‌تواند این باشد که از راه وام دادن سرمایه به خارج سود ببرند و بهره‌ی آن را در حوزه‌ی کشور به گردش درآورند. در مورد مسئله‌ی مهاجرت به آن سوی دریاها، مکانهایی که هم اکنون توسعه یافته‌اند بهترین جا هستند، اما در این جا هم اکنون ملتها و حکومت‌هایی وجود دارند و چون اینها راه و رسمهای جاافتاده‌ی خود را دارند به آسانی نمی‌توان از سرزمینی بیگانه به آن جاها وارد شد، با آنان در آمیخت و امیدوار بود که سودی از آنان به دست آورد. تنها امید عملی آن است که کشورهای آن سوی دریاها فقیر باشند و هنوز در امر به راه انداختن صنعت نادان باشند، کمبود سرمایه داشته باشند و با وجود نیروی کار انسانی فراوان، به سرمایه نیازمند باشند. در چنین حالتی کشوری می‌تواند مازاد سرمایه‌ی داخلی خود را به ملتهای فقیر وام دهد. با این شیوه می‌تواند بدون کار، سود به دست آورد. به بیان دیگر، این روشی است برای نفوذ کشوری به قدرت پول نه انسان.

به علت رسمها و سنتها دشوار می‌توان مردانی را به کشور دیگری فرستاد. اما طلا در همه جا شکل واحدی دارد؛ طلای این یا آن کشور با هم فرقی ندارد. از این رو مردانی که چنین طلایی را به کار می‌گیرند فقط به نوسانهای بهره توجه دارند، بی‌آنکه مورد سوءظن واقع شوند پول کشورهای دیگر را به گردش می‌اندازند، بدون این که این کشورها بفهمند که در حال پرداخت بهره به مردم کشور دیگری هستند. در نتیجه صاحبان طلا در

حسابهای خود سود بیشتری واریز می‌کنند!

ژاپن هم اکنون از شماری از کشورهای بیگانه وامهای سنگینی گرفته است، و اکنون ارزشها و کاستیهای چنین جریانی را باید سنجید. در وهله‌ی نخست وقتی که ملتی تمدن یافته با ملتی تمدن نیافته مقایسه می‌گردد مشاهده می‌شود که سطح زندگی آنان یکسره از هم متفاوت است. هزینه‌ی زندگی متناسب با درجه‌ی پیشرفت تمدن بالا می‌رود. از این‌رو گذشته از مسئله‌ی افزایش جمعیت، علت بخشی از هزینه‌های زندگی روزانه را در جایی دیگر باید جست. در کجا؟ در کشورهای توسعه نیافته که فقر تمامی جهان در آن جاتمرکز یافته است. سرمایه‌ی کشورهای تمدن یافته را وام گرفتن و بهره‌ی آن را پرداختن لاجرم غنی را غنی‌تر و فقیر را فقیرتر می‌سازد. از این‌رو در حالی که وام‌دادن و وام‌گرفتن سرمایه فقط با افزایش جمعیت مرتبط نیست، این مسئله را در این‌جا عنوان کردم تا دانشمندان بفهمند که به چه علت ژاپن باید با غربیان بر سر به‌دست آوردن سود به رقابت بپردازد.

آن‌چه در بالا آمد بحثی است درباره‌ی مزیتها و خسرانهای روابط با خارجیان از دیدگاه اقتصادی. حال بگذارید به تأثیر این روابط بر رفتار مردم خودمان اشاره کنیم. اخیراً ما ژاپنیان دستخوش دگرگونیهای عظیمی شده‌ایم. نظریه‌ی حقوق بشر چون سیل در کشور سرازیر شده است و پذیرش جهانی یافته است. با وجود این، حقوق برابر فقط به معنای آن نیست که تمامی افراد در یک کشور معین با هم برابرند. به معنای برابری فردی از یک ملت با فردی از ملت دیگر است، همچنین برابری یک ملت با ملت دیگر، به معنای آن است که صرف‌نظر از قدرت یا ثروت، افراد از نظر حقوق با هم برابرند. اما در حالی که قانونهای صریحی، از هنگامی که خارجیان به کشور ما آمدند و دست به تجارت زدند، در پیمانهایشان راجع به برابری آنان با ما آمده است، در جریان واقعی عمل، چیزها متفاوت بوده‌اند. این مسئله را همکار من

آقای اویاتا^۱ در مقاله‌ای شرح داده است. او می‌گوید هنگامی که ما اجازه دادیم دریا سالار پری^۲ ناوگان جنگی خود را در آبهای ما مستقر کند، لب استدلالی که او برای ترغیب ما به روابط تجاری آورده بود این بود که همه‌ی مردمان در روی زمین با هم برابرند، آسمان بالای سرشان و زمین زیر پایشان یکی است و همه در آن سهیم‌اند، اگر ما از شخصی دوری کنیم و از معامله با او سر بزنیم در برابر پروردگار مرتکب گناه شده‌ایم و حتی اگر ناچار به ستیز باشیم، روابط تجاری باید گشوده بماند. سخنان پری تا چه اندازه زیبا هستند و کردارهای او تا چه اندازه زشت! گفتار و رفتار او به شدت در تضاد قرار داشتند. اگر بخواهیم بی‌پرده سخن بگوییم، او می‌گفت «اگر با من معامله نکنید، با مرده‌شوی معامله خواهید کرد.»

اندکی پایین‌تر در همین مقاله، آقای اویاتا به وضعیت کنونی امور در توکیو اشاره می‌کند. آن کسانی که با تکبر سواره بر اسب یا نشسته در کالسکه در شهر می‌گردند و هر آن‌کس را که در سر راهشان قرار می‌گیرد می‌پراکنند، همه‌شان به تقریب غریبان هستند. وقتی که با کسی جدل می‌کنند، خواه مأمور گشتی باشد، خواه عابر، یا کالسکه‌کش، غریبان رفتاری توهین‌آمیز دارند. آنان خودسرانه به ضرب مشت و لگد کار خود پیش می‌برند و مردم عادی جبون و ضعیف جرأت مقابله به مثل ندارند زیرا می‌گویند «اینان خارجی‌اند». بسیاری فقط خشم خود را فرو می‌دهند و چنین رویدادهایی را گزارش نمی‌کنند. و حتی وقتی که در مورد معامله‌ای علتی برای تعقیب قانونی وجود دارد، برای دنبال کردن شکایت باید به یکی از پنج بندر رفت و در آن جا قاضیان آنان هستند که درباره‌ی مرافعه تصمیم خواهند گرفت. چون در چنین اوضاعی نمی‌توان از عدالت بهره‌مند گردید، مردم به یکدیگر می‌گویند بهتر آن است که خشم خود را فرو داد و مطیع بود. بسان عروسی

1. Obata

2. Porry

جوان در برابر مادر شوهر رفتار می‌کنند. از آن‌جا که خارجی‌ان خود را بدین‌گونه تحمیل می‌کنند وقتی از کشورهای ثروتمند خود به کشور فقیر ما می‌آیند و خریدهای سنگین می‌کنند، آنان که مشتاق کسب منفعت هستند به امید این‌که جیبهای خود را پر کنند برای تملق گفتن به آنان بر یکدیگر پیشی می‌گیرند. از این‌رو هر جا که خارجی‌ان می‌روند - چشمه‌ی آب گرم، چاپارخانه، چایخانه، یا دکه‌های ساکه فروشی - نوعی خشونت عاطفی پیرامون آنان را فرا می‌گیرد. مردم بی‌آن‌که به‌درست و نادرست بیندیشند فقط به پول توجه می‌کنند و بدین‌وسیله خارجی‌انی را که تاکنون رفتاری توهین‌آمیز داشته‌اند تشویق می‌کنند که باز هم گستاخ‌تر شوند. هنگامی که مردم عادی این وضع را می‌بینند تنها چاره‌ای که دارند تحمل است.

آن‌چه در بالا آمد سخن آقای اوپاتا است و من نیز احساسی مشابه دارم. دیگر حوزه‌های روابط با خارجی‌ان عبارت است از مسکن گرفتن خارجی‌ان، سفرهای داخلی، اشتغال خارجی‌ان و مالیات استفاده از بندرها. در تمام این حوزه‌ها نیز گرچه برابری حقوق میان ملتها در حرف تصدیق می‌گردد، در واقعیت اندیشه‌ی برابری و حقوق برابر تحقق نیافته است. چون ما هم اکنون حقوق برابر خود را با کشورهای خارجی از دست داده‌ایم و هنوز هیچ‌کس توجهی به این امر نمی‌کند، به‌ناچار رفتار شهروندان ما روز به روز بدتر می‌گردد.

همان‌گونه که پیشتر گفتم بسیاری در جامعه به دفاع از نظریه‌ی حقوق برابر پرداخته‌اند. کسانی هم هستند که ضرورت تحقق حقوق برابر را در سراسر کشور جار می‌زنند حتی اگر به معنای حذف عنوانهای اشرافی باشد و تازه مدعی هستند که این طریقی است که ما باید رفتار مردمان را بیالاییم و همه‌ی رسمهای کهن را بروییم. پس چرا، با وجود قوت، تازگی و جذابیت این استدلال، شمار کسانی که برای سر و کار داشتن با ملتهای خارجی خواهان نظریه‌ی حقوق برابر هستند، چنین اندک است؟ تمامی افراد خواه

نجیب زاده یا آدم عادی، همه به یکسان شهروندان ملت ژاپن هستند. و با وجود این به علت نابرابری بودن حقوق و امتیازهای آنان برخی مردم خواستار یک انقلاب اجتماعی اند. اما پس چرا چنین شده است که هیچ کس به عدم توازن حقوق میان ژاپنیان و خارجیان که دلبستگیها، احساسها، زبان، رسمها و حتی خصوصیات جسمانی شان تا به این اندازه با ما تفاوت دارد، گریه سر نمی دهد؟ به راستی این معمای است. البته گرچه علت های متفاوتی وجود دارد اما در این میان به نظر من دو علت از همه برجسته ترند. اول این که کسانی که از نظریه ی حقوق برابر در جامعه به دفاع برمی خیزند هنوز به تجربه ی شخصی ژرفی از این نظریه دست نیافته اند. علت دوم این است که روابط با خارجیان پدیده ای است اخیر و ما هنوز باید در دسرهای فراوانی را با آنان تجربه کنیم. من هر یک از این دو مورد را در پایین برخواهم رسید.

نخست آن که گرچه شمار آن متفکران ژاپنی که از نظریه ی حقوق بشر در جامعه ی کنونی به دفاع برمی خیزند، کم نیست، ولی کسانی که دست به این کار می زنند اکثراً مردمی آموخته هستند: مردانی که سابقه ی سامورایی دارند، مردانی از قشر بالای جامعه، مردانی که از امتیازهای ویژه بهره مند گشته اند — نه افرادی ضعیف که دیگران سرکوبشان کرده اند، بلکه قدرتمندان، یعنی سرکوب کننده ی دیگران. بنابراین هر وقت که اینان راجع به حقوق برابر شروع به صحبت می کنند دشوار می توان حتی با اندک شکیبایی به سخن آنان گوش فرا داد. اگر کسی غذای معینی را نخورد، نمی تواند طعم راستین آن را حس کند. اگر کسی خود هرگز زندانی نبوده باشد، نمی تواند راجع به رنج های زندانی بودن سخن بگوید. اگر روستاییان و شهریان را بتوان به آن حد آموزش داد که بتوانند وقتی که قدرتمندان سرکوبشان می کردند، خشمی را که حس می کردند تعریف کنند و اگر ما می توانستیم جزئیات هر آنچه را که بر آنان گذشته است بشنویم، در آن صورت می توانستیم به درک واقعی حقوق برابر دست بیابیم. اما وقتی که مردمی نادان و بزدل چیزی را تجربه می کنند که

می‌باید آنان را خشمگین سازد، آنان یا نمی‌دانند چرا باید خشمگین شوند یا اگر خشمگین شوند نمی‌دانند چگونه احساس خود را بیان کنند و به‌ندرت کسی می‌تواند دقیقاً به احساس آنان پی ببرد. در جامعه‌ی امروز باید کسان زیادی باشند که به علت نابرابری حقوق، غضبناک و خشمگین می‌شوند اما راهی وجود ندارد که از شمار آنان آگاهی دقیق یافت. من فقط می‌توانم احساسهای پنهانی آنان را از طریق درون‌کاوی خود حدس بزنم. به این خاطر است که می‌گویم نظریه‌ی کنونی حقوق برابر به کلی محصول نظریه‌پردازی مردمان است. اگر دانشمندان می‌خواهند راجع به معنای واقعی حقوق برابر به جست‌وجو بپردازند و استدلال‌هایی استوار برپا سازند چاره‌ای ندارند جز آن‌که درون خود را بکاوند و آن را بازتابند و تجربه‌های مناسب خود را از هنگام جوانی تا روزگار کنونی جامعه‌ی فکر بیوشانند. مهم نیست که از چه طبقه مردمی بوده‌اند، نجیب‌زاده یا سامورایی، اگر درباره‌ی زندگی خود فکر کنند مطمئناً در خواهند یافت که زمانی شخصاً خشم علیه نوعی از عدم توازن قدرت را تجربه کرده‌اند. از این رو باید برای آگاهی از احساسهای راستین خشم و غضب علیه نابرابری، درون خود را بکاوند نه درون دیگران را.

من نمونه‌ای به‌دست می‌دهم که مبتنی بر خاطره‌ای شخصی است. من در خانواده‌ای که در شمار خدمتگزاران دون مرتبه بود و در خدمت یک فودایی دای میو^۱ قرار داشت در دوران شوگان‌نشین توکوگاوا به دنیا آمدم. وقتی که در حوزه‌ی فئودالی به خدمتگزاری بلندمرتبه یا یک سامورایی برمی‌خوردم، همواره تحقیر می‌شدم. حتی در همان کودکی به ناچار خشمگین می‌گشتم. فقط اگر کسی در همین مرتبه قرار می‌داشت می‌تواند احساس مرا درک کند. حتی امروز نیز خدمتگزاران بلندمرتبه و ساموراییها نمی‌توانند تصور کنند چه احساسی داشتم. هنگامی که به‌خارج از محدوده‌ی حوزه‌ی فئودالی سفر

۱. fudai daimyo، مستخدم موروثی درخاندان توکوگاوا. م.ا

کردم به نجیب زادگان درباری، مقامات باکوفو، یا به خدمتگزاران خانواده‌های شاخه‌های سه گانه‌ی خاندان توکوگاوا برخوردم. اینان در چاپارخانه‌ها، کجاوه‌ها را به انحصار خود درمی‌آوردند، در گذرگاه‌های رودخانه‌ها نخست آنان را به سوی دیگر می‌بردند. چون افراد عالیرتبه و پایین‌رتبه اجازه نداشتند در یک زمان در منزلگاه واحدی سکونت گزینند، بارها اتفاق افتاد که ناگهان مرا در نیمه‌ی شب بیرون انداختند. شرایط آن روزگاران امروز مسخره به نظر می‌آید، اما هنوز می‌توان تصور کرد که وقتی آن چیزها روی می‌داد چه خشمی حادث می‌گردید. این خشم چیزی نیست مگر تجربه‌ی شخصی خود من، خدمتگزار یک فودایی دای میو. نجیب زادگان درباری، مقامات باکوفو، و خدمتگزاران خانواده‌های شاخه‌های سه گانه‌ی خاندان توکوگاوا که موجب چنین وضعی بودند از آن آگاهی نداشتند، حتی اگر آگاهی کامل هم می‌داشتند شاید تنها کاری که می‌کردند این بود که خشم دیگری را وهم تلقی کنند. اما واقعیت این بود که من به مرتبه‌ی سامورایی تعلق داشتم یعنی به نیمه‌ی بالای جامعه، و وضعیت من موجب می‌شد که علیه آنان که بالادست من بودند احساس خشم کنم. ولی من به نوبه‌ی خود مطمئناً خشم کشاورزان و بازرگانانم پایین دست خود را برانگیخته‌ام. اما از این امر آگاه نبودم. چیزهایی از این دست در جامعه به شدت معمول هستند. هیچ کس نمی‌تواند نسبت به واقعیت وضعیتی بدون تجربه‌ی شخصی راجع به آن آگاهی بیابد.

از این رو استدلالهای جاری در دفاع از حقوق برابر در حالی که ممکن است درست باشند، الزام‌آور نیستند، زیرا آنها استدلالهایی نیستند که مبتنی بر تجربه‌ی شخصی باشند، بلکه استدلالهایی اختراع شده‌اند که به خاطر نفع عده‌ای دیگر مطرح می‌گردند. بنابراین وقتی مردم راجع به زیانهای عدم توازن قدرت بحث می‌کنند، به ناچار استدلالهایشان سطحی خواهد بود. حتی وقتی که راجع به این موضوع در حد مسئله‌ای صرفاً ملی بحث می‌کنند، استدلالهایشان ناقص است و به همه‌ی مسائل نمی‌پردازند. هنگامی که

حوزه‌ی بحث را می‌گسترانند تا شامل مسائلی چون روابط با خارجی‌ان و نبرد بر سر قدرت با خارجی‌ان بشود، بحث‌هایشان به مراتب ناقص‌تر است! آنان هنوز فرصت نداشته‌اند در این باره فکر کنند. شاید روزی این مردم معاشرت بیشتری با خارجی‌ان داشته باشند و به خاطر قدرت با آنان به نبرد بپردازند. وقتی که همان‌گونه‌ای تحقیر شوند که روستاییان و شهریان ما از سوی سامورایی‌ها تحقیر می‌گشتند، یا به آن گونه‌ای که خدمتگزاری دون‌مرتبه از سوی نجیب‌زادگان درباری، مقامات باکوفو یا خانواده‌های وابسته‌ی توکوگاوا تحقیر می‌گشت، فقط آن‌گاه بی‌ربط بودن نظرهای کنونی‌شان را راجع به حقوق برابر سرانجام درخواهند یافت. آن‌گاه در خواهند یافت که عدم توازن قدرت تا چه حد بد، تا چه اندازه نفرت‌برانگیز، تا چه حد خشم‌انگیز، و تا چه اندازه دردناک است.

و با وجود این نجیب‌زادگان درباری، مقامات باکوفو و عضوهای خانواده‌های وابسته‌ی توکوگاوا حتی با این‌که بی‌نزاکت و پست بودند، اما ژاپنی بودند. وقتی یکی از آنان از هوش کمتری برخوردار می‌بود، افراد عادی بی‌درنگ آنان را با احترام ظاهری تسکین می‌دادند در حالی که در خفا پولشان را می‌زدیدند. گرچه این کار نیرنگ بدی بود ولی روشی بود که نارضایی افراد را آرامش می‌بخشید. اما حيله‌گری خارجی‌انی که امروز با آنان سروکار داریم از مقوله‌ای به کل متفاوت است. خارجی‌ان قادرند با هوش خود به مردم نیرنگ بزنند و با زبان نرم آنان را فریب بدهند. آنان در جنگ هراس ندارند و در نبرد قوی‌اند، حتی می‌توانیم آنان را نوع خاصی از طبقه‌ی اشراف بخوانیم که می‌توانند هوش، قوه‌ی مجاب کردن، جرأت و نیرومندی را با هم دربیامیزند. چون تحت نظارت آنان زندگی می‌کنیم و از بسیاری جهتها در معرض محدودیتهای آنان قرار داریم، ما ژاپنیان به‌طور تمثیلی در حال خفقان هستیم، گویی که تراکم بدرفتاریهایشان نمی‌گذارد نفسی بکشیم. اگر کسی در نظر بیاورد که در آینده چه رخ خواهد داد، از وحشت موی بر بدن او

راست می گردد!

بگذارید در این جا به نمونه‌ی هند پردازم که می‌تواند چون آیینه‌ای موقعیت ژاپن را بازتابد. به راستی وحشتناک است که انگلیسیان در دستگاه حکومتشان در ایالت‌های شرقی هند تا چه اندازه بی‌احساس و بی‌رحم بودند. در عرصه‌ی اشتغال افراد با استعداد در حکومت هند، هم انگلیسیان و هم بومیان دارای حقوق برابر بودند و قانون‌هایی برای آزمون وجود داشت که هم توانایی و هم آموخته‌های افراد را می‌سنجید. اما سنجش هندیان بومی محدود بود به افرادی که زیر هیجده سال قرار داشتند. البته مواد امتحانی به زبان انگلیسی بود و اگر کسی به امور انگلستان وارد نمی‌بود نمی‌توانست به پرسشها پاسخ بدهد. در نتیجه هندیان بومی هیجده ساله می‌بایست در سهای بومی و اضافه بر آن در سهای انگلیسی را به پایان برسانند و سپس با انگلیسیان بر اساس در سهای انگلیسی به رقابت پردازند. اگر از انگلیسیان بهتر نمی‌بودند نمی‌توانستند در امتحانها قبول بشوند. اگر کسی درش را در نوزده سالگی به پایان می‌برد به علت محدودیت سنی بدون توجه به استعداد، یادگیری، یا خصوصیات شخصی، او را رد می‌کردند و اجازه نمی‌دادند در هیچ یک از امور حکومت محلی شرکت کند، انگلیسیان به این قانونهای سخت و بی‌رحمانه اکتفا نمی‌کردند، حتی قانون‌هایی وضع کردند که بر آن اساس آزمون‌ها می‌بایست همواره در لندن برگزار گردد، و در نتیجه هندیان بومی ناچار می‌شدند به سفری طولانی به لندن تن در دهند. از این رو حتی اگر بومیان دارای شایستگی مدرسه‌ای برای شرکت در امتحان و گذراندن آن در سن هیجده سالگی می‌بودند، شمار آنان به علت این واقعیت محدود می‌گشت که نمی‌توانستند بدون مقدار قابل توجهی پول و تن در دادن به سفر طولانی تا آن سوی دریاها به خدمت حکومت در آیند. صرف نظر از تواناییهای یادگیری اگر افراد از خانواده‌های ثروتمند نمی‌بودند نمی‌توانستند مقامی در حکومت به دست آورند. گاهی اتفاق می‌افتاد که

پسری سخت درس بخواند و پول زیادی برای سفر به لندن خرج کند تا در امتحان شرکت بجوید ولی در آخر کار موفقیتی به دست نیاورد. بدین طریق تمام دارایی خانواده‌ای به خاطر هیچ به هدر می‌رفت. چنین موقعیت نامساعدی مردم را وامی‌داشت که به مقایسه دست بزنند. سلطه‌ی جابرانه‌ی انگلیسی به راستی هوشمندانه بود. در دادرسیهای حقوقی در حکومت هندوستان، به موجب قانون، هندیان را از شرکت در هیأت‌های منصفه منع کرده بودند و عضویت در این هیأت‌ها به انگلیسیان محدود شده بود.* یک مرتبه وقتی یک انگلیسی را به جرم آن‌که یک هندی را به ضرب تیر در ناحیه‌ای دورافتاده در هندوستان کشته بوده به دادگاه آوردند، دفاعش این بود که او دیده بود چیزی در حرکت است، به خیال این‌که میمون است او را با تیر زده بود، اما بعد فهمید که انسان است. داستان چنین ادامه پیدا می‌کند که هیأت منصفه به اتفاق آراء متهم را تبرئه کرد.

اخیراً چند دانشمند در لندن به قصد اصلاح وضع هندوستان سخت سرگرم تشکیل اتحادیه‌ای خصوصی بوده‌اند. همکار من، آقای بابا تاتسویی^۱ — که در آن هنگام در لندن بود — گزارش می‌دهد که واقعه‌ای که شرح آن را در بالا دادم در نامه‌ای که در بهار ۱۸۷۴ از هندوستان برای این اتحادیه ارسال گشت، نوشته شده بود. در واقع آقای بابا در جلسه‌های آن اتحادیه حضور یافته بود و شخصاً هر آن‌چه را که می‌گذشت می‌دید. او می‌گفت که بسیاری رویدادهای مشابه وجود داشته است.

دوم آن‌که از هنگامی که روابط تجاری میان ژاپن و غرب آغاز گشت و پنج بندر گشوده شد بیست سال گذشته است، اما واردات و صادرات محدود

* این موضوع را من در جلد سوم کتاب سیوجیجو، در بخش مربوط به بریتانیا بحث کرده‌ام.

1. Baba Tatsui

بوده‌اند. کانون عمده‌ی فعالیت خارجی‌ان یوکوهاما^۱ و بعد کوبه^۲ بوده است. تماسها در سه بندر دیگر به نسبت بی‌اهمیت بوده‌اند. بنابر مفاد قانونی پیمانها، در هر یک از بندرها امکانات اسکان فراهم آورده می‌شود و برای هر یک از اجتماعات مرزهایی تعیین می‌گردد، و به خارجی‌ان اجازه داده می‌شود که در شعاع بیست و پنج مایلی از هر بندر سفر کنند، و برای عبور به وراسوی این محدوده به اجازه‌ی ویژه‌ای نیاز خواهند داشت. به‌علاوه قانونهای بسیاری تنظیم گشت و در مورد خرید و فروش املاک و ساختمان، و وام دادن و قرض گرفتن پول تمایزهایی میان اتباع بیگانه و خارجی‌ان برقرار گردید که در نتیجه‌ی آن حتی امروز که معاملات میان هر دو طرف دارد به‌طور کلی افزایش می‌یابد، تماس کمی میان شهروندان ژاپنی و خارجی‌ان وجود دارد. گرچه برخی ژاپنیان در نتیجه‌ی چنین روابطی متحمل بی‌عدالتی شده‌اند، اما اینان معمولاً کسانی هستند که در همسایگی مستقیم بندرهای آزاد قرار دارند، به‌نحوی که توده‌ی مردم به‌ندرت از این رویدادها باخبر می‌شوند. از این گذشته از هنگام گشایش بندرها کلیه‌ی روابطی که دارای ماهیت سیاسی بودند فقط توسط حکومت صورت می‌گرفت. مردم راجع به کارهایی که در این زمینه صورت می‌گیرد هیچ چیز نمی‌دانند - مانند صد هزار پوند انگلیسی که برای ماجرای ناماموگی^۳ پرداخت گردید، سیصد هزار ین برای غرامت شی مونوسکی^۴، سفارش باکوفو برای خرید ناوهای توپدار آمریکا، گشایش یک کارخانه‌ی ذوب فلز در یوکوسوکا برپایه‌ی قراردادی با فرانسه، همچنین خرید ناوهای توپدار پس از دوران بازگشت، برپاساختن تیرهای چراغ برق، ساختن راه‌آهن، نصب خطهای تلگراف، شناور شدن وام‌های خارجی، اجیر کردن خارجی‌ان و جز آن. برای همه‌ی این امور مذاکرات سختی در جریان بوده است و گرچه ما دچار خسارتی کلی نشده‌ایم،

1. Yokohama

2. Kobe

3. Namamugi

4. Shimonoseki

می‌توانید مطمئن باشید ناچار بوده‌ایم خسرانهای را بر سر میز مذاکره بپذیریم. روشن است که غربیان هیچ چیز از دست ندادند در حالی که جای تردید وجود دارد که ما در این راه سود و حیثیتی متناسب به دست آورده باشیم. اما چون اینها فقط عمل حکومت بوده است، مردم هنوز نسبت به آنها جاهل‌اند. فقط توده‌های پایین نیستند که در ناآگاهی به سر می‌برند، روشنفکران و حتی مقامهای حکومتی که شرکت مستقیم در این موضوعها نداشته‌اند، در موقعیتی نیستند که از این جریانها آگاهی بیابند. از این‌رو در مورد روابط خارجی، ما ژاپنیان نمی‌دانیم که آیا یک توازن حقیقی قدرت میان ما و خارجیان وجود دارد یا نه، ما نمی‌دانیم که در معرض بی‌عدالتی قرار داریم یا نه، ما نمی‌دانیم که آیا بر سود ما افزوده شده است یا نه، ما نمی‌دانیم که خسرانهای ما تا چه حد بوده است. و بنابراین ما به موضوعهایی که مرتبط با کشورهای خارجی است با بی‌اعتنایی می‌نگریم. این بی‌اعتنایی را می‌توان دلیل آن دانست که چرا ما مردم ژاپن بر سر قدرت با کشورهای خارجی به ستیز پرداخته‌ایم. از کسانی که چیزی راجع به وضعیتی نمی‌دانند، نمی‌توان انتظار داشت که نگران آن وضعیت باشند.

همین اواخر بود که خارجیان به کشور ما آمدند. هنوز خسران بزرگ قابل توجهی بر ما وارد نساخته‌اند و همچنین هنوز شرف ملی ما را نبروده‌اند، و از این‌رو احساس مردم درباره‌ی این موضوع هنوز معتدل است. اما آنان که ذره‌ای نگران کشورشان هستند، باید برخی واقعیت‌های تاریخ جهان را چه در گذشته و چه در حال به دقت در نظر بگیرند. آمریکای کنونی در اصل کشور چه کسانی بود؟ آیا درست نیست که سرخ‌پوستانی را که مالک زمینها بودند سفیدپوستان بیرون راندند و حال نقش میزبان و میهمان عوض شده است؟ بنابراین تمدن کنونی آمریکا در واقع تمدن انسان سفیدپوست است و نمی‌توان آن را تمدن آمریکا خواند. کشورهای شرق و جزایر اقیانوسیه چه وضعی دارند؟ در همه‌ی جاهایی که اروپاییان دست انداخته‌اند آیا جایی

یافت می شود که قدرتش را توسعه بخشیده باشد، نفعی به دست آورده باشد و استقلالش را حفظ کرده باشد؟ نتیجه‌ی این دست اندازیه‌ها در ایران، هندوستان، سیام، لوزون و جاوه چه بوده است؟ جزایر سندویچ را در ۱۷۸۸ کاپیتان کوک^۱ انگلیسی کشف کرد و شهرت دارد که توسعه‌ی آنها سریعتر از دیگر جزایر نزدیک به آن است. اما جمعیت بومی این جزایر، به هنگام کشف، سیصد یا چهارصد هزار نفر بود، در سال ۱۸۲۳ گفتند که صد و چهل هزار نفر آن جا را ترک گفته‌اند. کاهش جمعیت در فاصله‌ی زمانی پنجاه سال تقریباً هشت درصد در سال بوده است. چون مطمئناً عاملهای مختلفی در امر نوسان جمعیت مؤثر است اکنون نمی‌خواهم به این مسئله بپردازم، اما این به اصطلاح توسعه چه معنایی دارد؟ فقط به این معناست که آدمخواری جزیره‌نشینان خشن را متوقف ساختند و آنان را به صورت بردگان مناسبی برای انسان سفیدپوست درآوردند! برای مثال کشور چین آن قدر پهناور است که انسان سفید هنوز به داخل آن رسوخ نکرده است و فقط در سرتاسر ساحل نشانه‌هایی از خود به جا گذاشته است. اما اگر بتوان توسعه‌ی آینده را تخمین زد، چین نیز مطمئناً فقط به صورت تفریحگاهی برای اروپاییان درخواهد آمد. هر جا که اروپاییان دست بیندازند بلافاصله آن جا می‌پژمرد، رشد گیاهان و درختان متوقف می‌گردد. گاهی حتی تمامی جمعیت آن به ویرانی کشانده می‌شود. به محض آن که آدمی راجع به این چیزها آگاهی می‌یابد و درک می‌کند که ژاپن نیز کشوری در شرق است، آن وقت گرچه ما هنوز به گونه‌ای اساسی از سوی خارجی‌ان آسیب ندیده‌ایم ولی باید بهراسیم که بدترین چیزها ممکن است رخ بدهد.

اگر آن چه که در بالا گفته شد حقیقت دارد، پس روابط خارجی در کشور ما مسئله‌ای است حاد هم از دیدگاه اقتصادی و هم از نظر قدرت و حقوق.

1. Capitain Cook

مرضی است ریشه‌دار که حوزه‌های حیاتی زندگی ملی را رنجور می‌سازد. چون این رنجوری موضوعی است مربوط به همه‌ی ملت از این‌رو همه‌ی افراد مردم باید به یکسان درمان آن را بجویند. اشاعه‌ی بیماری و همچنین محدود ساختن آن به همه مربوط می‌گردد. چون برای هر یک و همه‌ی ما دارای اهمیت است ذره‌ای نباید به دیگران متکی باشیم. مردمان کوتاه‌نظر با دیدن دگرگونی‌هایی که در زمانهای اخیر در شرایط اجتماعی پدید آمده است به گونه‌ای ابلهانه شادی می‌کنند و آن را تمدن می‌خوانند. آنان فکر می‌کنند که چون تمدن ما موهبتی است که خارجیان به ما اعطاء کرده‌اند هرچه روابط خارجی شکوفاتر گردد تمدن ما با شتاب بیشتری به پیش می‌رود. اما آنچه را که آنان تمدن می‌خوانند فقط سیمای ظاهری آن است که من به آن هیچ علاقه‌ای ندارم. حتی اگر چنین تمدنی به میزانی زیاد پالوده می‌گردید چون ذره‌ای روح مستقل در میان مردم کشور ما یافت نمی‌شود، این تمدن فایده‌ای برای ما نخواهد داشت. ما نمی‌توانیم آن را تمدن ژاپنی بخوانیم. در جغرافیا، هر کشور را برحسب زمین، کوه‌ها و رودخانه‌ها توصیف می‌کنند اما به آن اعتباری که من از کشور سخن می‌گویم هم به سرزمین و هم به شهروندان آن با هم اشاره دارم و استقلال یک کشور و تمدن یک کشور به ساکنان یک کشور اشاره دارد که به اقدامهای مشخصی دست می‌زنند تا از کشور خود دفاع کنند، قدرت آن را توسعه بخشند و مقامی کامل کسب کنند. اگر چنین نمی‌بود و استقلال و تمدن یک کشور فقط به سرزمین مربوط می‌شد و نه به مردمان آن، در آن صورت ما می‌باید وقتی که تمدن کنونی آمریکا را می‌بینیم به سرخ‌پوستان تبریک بگوییم. به همین سان آیا ما باید در مورد ژاپن نهادهای سیاسی، آموزش و جز آن را به کلی به دست اروپاییان تمدن یافته رها کنیم، به صورت بردگان و عروسکهای آنان درآییم و سپس، تا وقتی که خود سرزمین دست‌نخورده است، تمدنی مستقل بشویم صدها بار بهتر از آنچه اکنون هستیم؟ آدمی تا چه حد می‌تواند مضحک باشد؟

برخی دانشمندان دیگر عقیده دارند که چون روابط بین‌المللی مبتنی بر طبیعت بشر است و مردمان الزاماً نیت استثمار دیگران را ندارند، ملتها باید آزادانه به تجارت پردازند، آزادانه جولان بدهند، و فقط بگذارند طبیعت مسیر خود را برگزیند. اگر ما حقوق و سود خود را از دست بدهیم در آن صورت فقط باید خود را مقصر بدانیم. اگر ما به پرورش خود نپردازیم و از دیگران بیشتر بطلبیم برپایه‌ای حقیر تکیه زده‌ایم. چون ما هم‌اکنون روابطی صلح‌آمیز با دیگر کشورها داریم، اگر اعتماد نشان دهیم، خواهیم توانست دوستی خود را با آنان تقویت کنیم و به هیچ روی بدگمانی نپروریم. این آن چیزی است که این دانشمندان مدعی‌اش هستند. و در آن‌چه می‌گویند حقیقتی نهفته است. با وجود این گرچه در روابط خصوصی میان افراد در حقیقت باید چنین اعتمادی وجود داشته باشد اما روابط بین‌المللی و خصوصی افراد امور یکسره متفاوتی هستند. آیا مردم فراموش کرده‌اند که روابط میان حوزه‌های فئودالی در دوران فئودالی چگونه بوده است؟ هیچ‌کس نمی‌تواند افراد داخل هریک از حوزه‌های فئودالی را به نادرستی متهم کند، اما در رابطه‌ی میان حوزه‌های فئودالی، هر حوزه بنابه ضرورت نفع خود را مقدم بر نفع دیگر حوزه‌ها می‌دانست. کسانی که خارج از حوزه‌ی فئودالی قرار داشتند این کار مصلحت خصوصی آنها به حساب می‌آمد، اما در درون خود حوزه مطمئناً مصلحت عمومی به‌شمار می‌رفت. به بیان دیگر هر حوزه‌ی فئودالی دارای امور خصوصی صریحی بود. این ملاحظات خصوصی را نمی‌شد با توسل به عدل جهانی از سر راه برداشت، زیرا تا وقتی که حوزه‌های فئودالی وجود داشتند الزاماً این‌گونه نفعهای خصوصی نیز پابرجا بود، با الغای حوزه‌های فئودالی در چند سال پیش این قبیل نفعها نیز محو گردید، و امروز به‌نظر می‌رسد که مردم قلمروهای پیشین فئودالی سرانجام توانسته‌اند آن روحیه‌ی قدیمی حوزه‌ی فئودالی را از خود دور سازند. با این حال تا وقتی که حوزه‌های فئودالی برپا بودند، نمی‌گذاشتند

مردم عیبی از آن نظام بجویند. و تا حدی روحیه‌ی قدیمی تفرقه‌انداز حوزه‌های فتودالی هنوز در ژاپن امروز برجاست. به هر حال چون شرق و غرب به کلی از هم متفاوت هستند پس فکر توسل جستن به عدل جهانی در روابط با خارجیانی که از بخشهای به کل متفاوت کره‌ی زمین آمده‌اند، به چه معناست؟ این تفکری بسیار سطحی است. این نظریه بسیار سطحی گراست. این نظریه البته اعلام می‌دارد که عدل جهانی باید آرمان همه‌ی بشر باشد. پیرو این نظریه ملت‌های غرب براساس همین عدل جهانی با ژاپن تماس برقرار کرده‌اند و در نتیجه ما باید آماده باشیم که پاسخ مناسب به آنان بدهیم و به هیچ وجه از آن روی نگردانیم. من می‌گویم که اگر به راستی این امر حقیقت دارد پس ما باید در سراسر جهان حکومت‌های ملی را براندازیم به همان گونه‌ای که حوزه‌های قدیم فتودالی را ملغی ساختیم. دانشمندان باید این امر را هدف خود قرار دهند. تا وقتی که کشورهایی وجود دارند که حکومت‌های ملی برپا می‌سازند به هیچ روی نمی‌توان نفع شخصی آنها را از میان برداشت. اگر راهی برای از بین برداشتن نفع شخصی آنها وجود ندارد پس ما نیز باید در کنار آنها بر نفع شخصی خود تأکید کنیم. به این علت است که گرچه میان طرف‌گیری کردن و میهن پرستی از نظر اسم تفاوت وجود دارد ولی دارای معنای واحدی هستند.

همان گونه که در بالا اشاره شد روابط خارجی مصیبت بزرگ ژاپن شده است. اگر خودمان نتوانیم درمان آن را بیابیم نباید به جایی دیگر مراجعه کنیم. مسئولیت ما بزرگ است و دین ما سنگین. همان سان که در آغاز این فصل بیان کردم کشور ما اکنون در موقعیتی بحرانی به سر می‌برد. از این گذشته این بحران پردردس‌تر از گذشته است — در حقیقت روابط خارجی دردس‌رآورترین مصیبت‌هاست. در همین حوزه‌ی روابط خارجی است که ما باید آماده باشیم همه چیزمان، حتی جانمان را فدا کنیم. اگر چنین است، چگونه می‌توانیم ما ژاپنیان امروز روزگارمان را در آسایش تلف کنیم، چگونه

می‌توانیم از فراغت بیهوده لذت ببریم؟ آن‌چه که از آغاز تاریخ ما وفاداری میان ارباب و خدمتگزار، سنت اجدادی، الزام اخلاقی میان بالادست و فرودست و تمایز میان تنه‌ی اصلی و شاخه‌ها خوانده شده است امروز به‌صورت وفاداری به ژاپن، به سنتهای ژاپن، الزام اخلاقی میان ژاپن و کشورهای خارجی و تمایز میان ژاپنیان و خارجی‌ان درآمده است. آیا اهمیت اینها صدها بار بیشتر نشده است؟ در داستانی گفته شده است که چگونه در روزگاران قدیم فتودالی، خصومتی دائمی میان خاندان شیماتزو^۱ از ساتسوما^۲ و خاندان ایتو از هیوگا^۳ بوده است. خدمتگزاران خاندان ایتو چنان خصومت ژرفی با طایفه‌ی ساتسوما داشتند که روز سال نو هنگامی که تمامی خدمتگزاران در قصر گرد می‌آمدند نخستین واژه‌هایشان به یکدیگر تذکری بود مبنی بر این‌که کینه‌خواهی علیه ساتسوما را از یاد نبرند... و تازه پس از آن بود که سال نو را جشن می‌گرفتند. در اروپا نیز در دوران حکمرانی ناپلئون اول در فرانسه، پروس پس از آن‌که به‌دست فرانسه شکست خورد در معرض خفت بی‌سابقه‌ای قرار گرفت. از آن پس پروسیان خشمی عمیق در خود پروراندند و اندیشه‌ی انتقام هرگز فرونشست. نه فقط آرزوی انتقام در کلیساهای دیگر مکانهای عمومی که شهروندان گرد می‌آمدند به گونه‌ای عمیق در دل مردمان زنده نگاه داشته می‌شد، بلکه تصویرهایی نیز می‌آویختند که نتیجه‌های تأثیربرانگیز شکست تحقیرآمیز و ننگین‌شان را از فرانسویان باز می‌تابید. بدین وسیله و از طریق وسیله‌های دیگر دلهای مردمان را بر می‌انگیختند و به‌سوی تنها هدف که انتقام بود سوق می‌دادند، تا آن‌که سرانجام در سال ۱۸۷۰ این شکست از فرانسه را تلافی کردند.

این هر دو مجموعه‌ی رفتار، از روح شریر انتقام نشأت می‌گیرد و در نتیجه نمی‌توان آنها را ارزشمند خواند. اما از اینها می‌توان دریافت که وقتی

1. Shimazu

2. Satsuma

3. Hyuga

مردم نمی‌توانند از ملت خود دفاع کنند چگونه رنج می‌برند. گرچه ما در رابطه‌ی خود با خارجی‌ان هنوز دستخوش رنج‌هایی قابل قیاس با رنج‌های خاندان ایتو یا پروس نشده‌ایم، ولی با توجه به آنچه بر سر هندوستان و دیگر کشورها آمد، هشیاری ما باید مانند هشیاری خانواده‌ی ایتو و مردم پروس باشد. مردم ژاپن نباید فقط یک‌بار در سال آن‌ها در روز سال نو، بلکه باید هر روز صبح پیش از صبحانه یکدیگر را پند دهند که نگذارند احتیاطشان در روابط خارجی از دست برود، و فقط پس از آن دست به خوردن غذا ببرند.

اگر از این زاویه به امور بنگریم، آن وقت حقیقت ندارد که ما مردم ژاپن بار سنگینی را که از اجدادمان به ما رسیده است بر زمین گذاشته‌ایم و در عوض آن بار دیگری به عهده‌ی ما گذاشته نشده است. برعکس باری بر روی سر ما قرار دارد که صدها بار سنگین‌تر از گذشته است. مسئولیت حمل این بار نیازمند آن است که نیروی صدها مرتبه بیشتر از آنچه مردم در گذشته به کار می‌بستند، به کار بندیم. مسئولیت گذشته‌ی ما فقط این بود که سختی را تحمل کنیم، اما مسئولیت امروز ما به فعالیت‌ی پر تحرک نیز نیاز دارد. در واقع تعالی رفتار مردم ما در گرو وجود اخلاقی جدی و فعالیت‌هایی بموقع است. اما آن کسانی که اکنون این مسئولیت را به عهده می‌گیرند و با این حال هنوز باطناً افرادی بی‌خیال هستند، نسبت به طبیعت آن و اهمیت نسبی‌اش جاهل و ناآگاه‌اند. حتی اگر از طبیعت آن آگاه باشند از نظر شیوه‌ی برخورد با آن دچار اشتباه هستند. برای مثال جامعه‌ی ما از نظر مردانی که از خارجی‌ان تنفر داشته باشند کمبود ندارد اما تنفر اینان بجا انجام نمی‌گیرد. آنان از آنچه باید تنفر داشته باشند، تنفر ندارند و از آنچه نباید تنفر داشته باشند، تنفر دارند. با پروراندن رشک و حسادت از موضوع‌های بی‌اهمیتی که در برابر چشم خود می‌بینند به خشم می‌آیند. با قتل خارجی‌ان و دفاع از اخراج آنان، به ژاپن آسیب می‌رسانند. آنان دیوانگان جور و اجوری هستند که فقط می‌توان آنان را قربانیان بیمار یک ملت آفت‌زده به‌شمار آورد.

گروه دیگری از میهن پرستان که تا اندازه‌ای دورنگرتر از هواخواهان جوی^۱ هستند، نمی‌خواهند چشم‌پسته تمامی خارجیان را اخراج کنند اما مشکل روابط ما با قدرتهای خارجی را در اساس فقط ناشی از ضعف نظامی می‌دانند. آنان فکر می‌کنند که اگر ما فقط آمادگی نظامی خود را افزایش می‌دادیم می‌توانستیم برای مقابله با غربیان قدرت کافی داشته باشیم. از این رو آنان خواستار سرمایه‌های بیشتر برای ارتش و نیروی دریایی، برای خرید کشتیهای بزرگتر جنگی و توپها و ساختن سنگرها و کارخانه‌های اسلحه‌سازی هستند. به نظر می‌رسد که فکر اصلی آنان این باشد که اگر انگلستان هزار کشتی جنگی دارد و ما نیز هزار کشتی جنگی داشته باشیم، آنگاه می‌توانیم به مقابله با آنان پردازیم. حال این شیوه‌ی تفکر مردانی است که راجع به تناسب میان چیزها ناآگاه‌اند. این واقعیت که انگلستان هزار کشتی جنگی دارد به معنای این نیست که انگلستان فقط هزار کشتی جنگی دارد. اگر در آن جا هزار کشتی جنگی وجود دارد، لابد دست‌کم ده هزار کشتی تجاری هم وجود دارد، که اینها به نوبه‌ی خود دست‌کم وجود ده هزار دریانورد را ضرور می‌کنند، و برای بار آوردن دریانوردان باید علم دریانوردی وجود داشته باشد. فقط وقتی استادان و بازرگانان بسیاری وجود داشته باشند، وقتی که قانونها از نظم برخوردارند و تجارت شکوفاست، وقتی که شرایط اجتماعی پختگی یافته‌اند – یعنی وقتی که شما همه‌ی پیش شرطهای لازم را برای یک هزار کشتی جنگی داشته باشید – فقط آنگاه هزار کشتی جنگی می‌تواند وجود داشته باشد. به همین سان کارخانه‌های اسلحه‌سازی و سنگرها نیز باید با هر عنصر دیگری در جامعه متناسب باشند. اگر چیزها تناسب نداشته باشند، آنگاه حتی بهترین ابزارها نیز بی‌فایده خواهند بود. برای مثال اگر یک توپ بیست اینچی را در برابر دروازه‌ی خانه‌ای نامنظم

۱. Joi، کسانی که هواخواه اخراج خارجیان بودند. م.ا.

قرار دهید که افرادش نه در پشت و نه در جلو را می‌بندند نمی‌تواند حراست لازم را از دستبرد دزدان به‌وجود آورد. در کشورهایی که عدم توازن در زمینه‌ی قدرت نظامی وجود دارد، این شایستگی یافت نمی‌شود که موضوع تناسب را بفهمند - هزینه‌های چشم‌پسته‌ی نظامی زیرآب خزان‌های ملی را می‌زند و کشور را از بنیان خراب می‌کند. حال اگرچه کشتیهای جنگی و توپ می‌تواند حریف دشمنی باشد که کشتیهای جنگی و توپ دارد اما نمی‌تواند حریف زیر بار قرض رفتن بشود. حتی در ژاپن امروز هزینه‌های نظامی در همه‌ی زمینه‌ها از کشتیهای جنگی گرفته تا تفنگ و لباسهای واحد ارتشی به تقریب همه‌اش برای فرآورده‌های خارجی صرف می‌شود. این حقیقت دارد که شیوه‌های تولید ما هنوز تکامل نیافته‌اند اما این واقعیت که شیوه‌های تکنیک، توسعه نیافته‌اند گواه آن است که تمدن کشور ما هنوز به پختگی دست نیافته است. وقتی شرایط چنین ناپخته‌اند اگر ژاپن امروز فقط بکوشد تسلیحات نظامی خود را برپا سازد به معنای آن است که درک تناسب را به کلی از دست بدهد و همه‌ی چیزها را به بیهودگی بکشانند. از این‌رو روابط کنونی خارجی ما نباید از طریق ابزار قدرت بزرگتر نظامی تقویت گردد.

همان‌گونه که گفتم پیشنهاد قتل خارجیان و اخراج آنان ارزش بحث کردن ندارد. از این‌که بگذریم حتی کوشش برای گستردن آمادگی نظامی فایده‌ی عملی ندارد. از این گذشته استدلالهای مربوط به جامعه‌ی سیاسی ملی، مسیحیت و آیین کنفوسیوس که پیشتر به آن اشاره شد نیز کافی نیستند تا دل‌های مردمان را تکان دهند. پس چه چیز دل‌های آنان را تکان خواهد داد؟ من می‌گویم فقط یک راه وجود دارد: هدف خود را تعیین کنیم و به‌سوی تمدن پیش برویم. این هدف به چه معناست؟ به معنای آن است که نسبت به تمایز میان امور ملی و خارجی آگاه باشیم و از این راه استقلال کشورمان را حفظ کنیم. اما راه حفظ این استقلال را نمی‌توانیم جز در تمدن بیابیم. تنها دلیلی که امروز می‌توانیم مردم کشورمان را واداریم که به‌سوی تمدن به‌پیش بروند این

است که می‌خواهیم استقلال کشورمان را حفظ کنیم. از این‌رو استقلال کشورمان، هدف است و تمدن مردمان، راه رسیدن به این هدف. در همه‌ی امور بشری اگر توجه شایسته به هدف و وسیله‌های دست‌یافتن به هدف صورت بگیرد، شمار گامهایی که باید برداشته بشود به هیچ روی محدود نخواهد بود. برای مثال رسیدن پنبه و سیله‌ی ساختن نخ است، و ساختن نخ و سیله‌ی بافتن پارچه‌ی نخی است. پارچه‌ی نخی و سیله‌ی ساختن لباس است که خود وسیله‌ای است برای گرم نگاه‌داشتن مردم. به این ترتیب هر یک از این گامها هدف گام قبلی و ابزار گام بعدی است، هدف نهایی حفظ دمای بدن است و سلامت آن.

در این فصل استقلال را هدف نهایی کشورمان عنوان کرده‌ام. در این جا ممکن است این استدلال من را در آغاز فصل اول به یاد آورید که ارزشها و کاستیهای چیزها را نمی‌توان تعیین کرد جز آن‌که درباره‌ی هدف آنها بحث شود. ممکن است کسی بگوید که موقعیت بشریت به ما اجازه نمی‌دهد که استقلال ملی را تنها هدف خود قرار دهیم، علاوه بر آن ما باید بینش خود را متوجه ارزشهای پایدارتر و شریفتری بسازیم. این نکته درست است. اوج معرفت و فضیلت بشری به‌طور طبیعی به‌سوی آن‌چه که بلندمرتبه است اشتیاق دارد، و ما نباید خود را به موضوعهای کوچکی چون استقلال ملی محدود کنیم. تا این حد آشکار است که اگر کسی فقط بخواهد به زحمت از تحقیر کشورهای دیگر بگریزد نمی‌توان آن را تمدن یافته نامید. اما به آن صورتی که چیزها در جهان کنونی هستند، در روابط بین‌المللی هنوز جایی برای گفت و گو راجع به چیزهای بلندمرتبه وجود ندارد و هر کس که درباره‌ی آنها صحبت کند به او انگ حماقت می‌زنند و او را آدمی خیال‌باف معرفی می‌کنند. اگر ما موقعیتی را که هم‌اکنون ژاپن با آن مواجه است در نظر بگیریم، بحران مبرمی را که در برابر ما قرار دارد بیشتر و بیشتر درک می‌کنیم و دیگر وقتی نمی‌یابیم که به چیزهای دیگر نگاهی بیندازیم. نخستین دستور

روز این است که کشور ژاپن و مردم ژاپن وجود داشته باشند، و آن‌گاه و فقط آن‌گاه راجع به تمدن بحث کنیم! اگر کشور و مردم ژاپن وجود نداشته باشند چه فایده که راجع به تمدن ژاپنی گفت‌وگو کنیم. به این علت است که من ذره‌ای نظریه‌ی خود را محدود ساخته‌ام و این بحث را به پیش کشیده‌ام که هدف تمدن فقط استقلال کشور ماست. از این رو چون استدلال من موقعیت کنونی جهان را به حساب می‌آورد و خیر ژاپن را آن‌چنان که امروز هست هدف می‌گیرد و می‌کوشد به بحرانی که ژاپن امروز با آن مواجه است، پاسخ بدهد، بدیهی است که نمی‌توان آن را معمایی بعید و زیرکانه دانست. ای دانشمندان شما نباید به محض شنیدن این استدلال به نتیجه گیریهای نادرست راجع به هدف تمدن دست بزنید، به استدلال من پوزخند بزنید، و نسبت به معنای راستین کلمات من بی‌حرمتی به خرج دهید!

از این گذشته گرچه من استقلال را هدف جامعه می‌دانم، ولی نه قصد آن دارم که همه‌ی مردمان جامعه را به صورت مناظره کنندگان سیاسی درآورم و نه می‌خواهم که مردم از بام تا شام درگیر چنین بحثهایی شوند. هر فرد نقش خاصی دارد و باید نقش خاص خود را ایفاء کند. در یک طرف کسانی هستند که به دنبال مقام علمی بلندپایه‌ای می‌روند و به امر آموزش و گفتارهای طولانی به گونه‌ای خو گرفته‌اند که غذا خوردن را از یاد می‌برند. در طرف دیگر مردانی هستند که فعالانه به تجارت می‌پردازند و روز یا شب لحظه‌ای آرامش ندارند، آن‌چنان این جا و آن جا می‌دوند که از امور خانه‌ی خود غفلت می‌ورزند. ما نه فقط نباید از اینان عیب بجویم بلکه حتی باید کوشش‌های آنان را به عنوان کمکی بزرگ به امر تمدن بستاییم. من فقط آرزو دارم که شیفتگی شدید اینان به کوششهایشان، حساسیت آنان را نسبت به استقلال کشور افزایش دهد چنان‌که به سرعت نسبت به دشواریهای آن واکنش نشان دهند همان‌گونه که نسبت به نیش زنبور واکنش می‌کنند.

برخی مردم می‌گویند که اگر استقلال ملی تنها هدف ماست، پس بهترین

وسیله آن است که روابط خارجی خود را قطع کنیم. آنان دلیل می‌آوردند که پیش از آن‌که خارجیان به ژاپن بیایند، ژاپن گرچه نامتمدن بود، ملتی کاملاً مستقل بود. از این‌رو اگر استقلال هدف ماست، بازگشت به انزوای پیشین ملی، می‌تواند بهترین سیاست باشد. آنان دلیل می‌آوردند که دلوایسی کنونی راجع به استقلال هیچ‌گاه پیش از سالهای دهه‌ی پنجاه قرن نوزدهم احساس نمی‌شد. گشودن درهای کشور و سپس نگران استقلال کشور شدن تفاوتی با آن ندارد که خودخواسته مرضی را بگیریم و سپس راجع به آن نگران شویم. وقتی کسی بفهمد که اشتباه کرده است، دیگر بسیار دیر خواهد بود که عقب‌به‌ی ساعت را به زمانی که سلامت بود به عقب برگرداند. من منکر این نظر هستم، من می‌گویم که استقلال به قدرتی پر تحرک اشاره دارد که ما را قادر می‌سازد مستقل باشیم. به چیزی شبیه استقلال که به گونه‌ای اتفاقی به دست آمده باشد، اشاره ندارد. استقلال ژاپن پیش از آمدن خارجیان، در حقیقت استقلالی بود عاری از چنین قدرت پر تحرکی. اگر بخواهیم در این رابطه تمثیلی را به کار بگیریم مانند آن است که شما نمی‌توانید بدانید که خانه‌ای که ضربه‌ی توفانی را تجربه نکرده باشد آیا به اندازه‌ی کافی یارای ایستادگی در برابر عنصرهای طبیعی را دارد یا نه. باد و باران شرایط خارجی‌اند، استحکام خانه عاملی است داخلی. تا هنگامی که توفانی فرود نیاید راه دیگری برای اثبات استحکام خانه وجود ندارد. البته تا وقتی که باد و بارانی نباشد، خانه ایستادگی می‌کند، اما آن خانه‌ای را مستحکم می‌نامیم که در برابر هر تندباد و باران تندی ایستادگی کند. منظور من از استقلال ملی این است که مردم خود را در ارتباط با کشورهای خارجی بگذاریم، آنان را واداریم که روح پر تحرک خود را از طریق هزاران آزمایش حفظ کنند و آنان را به صورت خانه‌ای درآوریم که یارای ایستادگی در برابر تندبادها و بارانهای تند را دارد. چرا ما باید در جلد خود فرو رویم، به گذشته بازگردیم و نسبت به استقلالی اتفاقی که روزی قسمت ما بود چنین مغرورانه عمل کنیم؟ از این گذشته اجرای

شایسته‌ی روابط کنونی خارجی روح مردم ما را برمی‌کشد. چنین روابطی می‌تواند برای ما چون انگیزه‌ای باشد و به اصطلاح ضربه‌ای در میان دو چشم آنان فرود آورد. از این رو چنین روابطی می‌توانند نفع زیادی برای تمدن ژاپنی داشته باشند. هدف من آن است که با رفتن به پیش به ثمره‌ی استقلال دست بیابیم نه با رفتن به پس و نه این که فقط استقلالی اسمی برای خود نگاه داریم.

بنابراین بگذارید یک بار دیگر به استدلالی که در بالا پروراندیم، بازگردم. استقلال ملی، هدف است و تمدن کنونی ژاپن وسیله‌ی دست‌یافتن به آن است. چون من میل دارم که بر واژه‌ی کنونی تأکید خاص کنم، اجازه ندهیم که دانشمندان آن را غیر مهم تلقی کنند. در فصل سوم کتاب حاضر اظهار داشتم که چیزی بزرگتر یا گسترده‌تر از تمدن وجود ندارد، به نحوی که همه‌ی جنبه‌های زندگی بشری آن را به صورت هدف خود درآورده‌اند. در آن جا دلیل آوردم که هدف راستین بشریت دست‌یافتن به جوهر تمدن است. اما دست‌کم در این جا دیدگاه من محدود به ژاپن در روزگار کنونی است، بدین سان حوزه‌ی استدلال من به طور طبیعی محدود گشته است، و من به طور آزمایشی اصطلاح تمدن را با توجه به آن چیزی که موجب استقلال ملی ما می‌شود، به کار برده‌ام. از این رو آن چه که من تمدن کنونی ژاپن نامیده‌ام به معنای جوهر تمدن نیست. من فقط استقلال ملی خودمان را نخستین گام در این فراگرد دانسته‌ام و هر چیز دیگری را نسبت به آن دست دوم می‌دانم که بعدها باید به آنها پرداخت.

حال، وقتی که این استدلال با این ترتیب محدود گشته است، پس استقلال برابر با تمدن است. بدون تمدن نمی‌توان استقلال را نگاه داشت. پس فرق نمی‌کند که کسی راجع به استقلال صحبت کند یا تمدن. اما اصطلاح استقلال این مزیت را دارد که تصویر روشن‌تری در تخیل می‌گنجاند و فهم آن را آسان‌تر می‌سازد. وقتی کسی فقط اصطلاح تمدن را فی‌نفسه، بدون اشاره به

استقلال ملی و تمدن، به کار می برد، آن گاه به معنای تمدن است. تمدن به این معنا چیزی است که حتی می تواند هم به استقلال ملی و هم به تمدن زیان برساند و هنوز به صورت تمدن تجلی کند. اجازه دهید در این مورد مثالی بزنم. امروز کشتیهای کشورهای غربی در بندرهای مختلف ژاپن لنگر می اندازند. در کنار ساحل، آنها خانه های تجاری عظیمی به وجود آورده اند که بر روی آب گسترده شده اند، به نحوی که تقریباً در این جا به همان اندازه به داد و ستد پر رونق می پردازند که گویی در کرانه های خود در غرب باشند. اما فقط ابلهان که از واقعیتها نا آگاه اند نگاهی به این وضعیت شکوفا می اندازند و با غرور ادعا می کنند که دیدار کشتیها از بندرها کافی است نشان دهد که چگونه مردم پنج قاره سخاوت قانونهای ژاپن را ارج می نهند و برای گرد آمدن در امپراتوری به هم چشمی با یکدیگر می پردازند و این که تجارت ما روز به روز فزونی می یابد و تمدن ما ماهانه پیشرفت می کند. چه اشتباه عظیمی! خارجیان در امپراتوری گرد نمی آیند، آنان در چای و ابریشم خام امپراتوری گرد هم می آیند. فعالیت شکوفای بندرها مطمئناً نشانه ای از تمدن است، اما کشتیهایی که در کرانه ها لنگر انداخته اند، کشتیهای خارجی اند، خانه های تجاری در کرانه ها در تصاحب خارجیان است، و هیچ یک از آنها هیچ ارتباطی با استقلال و تمدن ما ندارند. یا آن که برخی از سفته بازان از سرمایه ی خارجی سود جسته اند تا داد و ستد خود را در داخل کشور بگسترانند، اما تمامی درآمد آنان به جیب حامیان شان بازگشته است و فقط به نظر می آید که آنان داد و ستدی پر رونق انجام می دهند. برخی از آنان از کشورهای خارجی پول قرض کرده اند و با آن پول از آنان کالاهایی خریداری کرده اند و با در اختیار گرفتن این کالاها در داخل کشور نمایش تمدن را می آفرینند. من به چیزهایی چون خانه های سنگی، پلهای آهنی، کشتیها و توپها اشاره دارم. ژاپن را نمی توان محل تولد تمدن نامید بلکه فقط محل سکونت گذرای آن خواند. سر آخر این شکوفایی تجاری و این نمایش تمدن

به ناچار به فقر می‌انجامند و با گذشت زمان سرانجام به استقلال ملی ما صدمه می‌زنند. علت آن‌که من در این جا واژه‌ی استقلال را به جای واژه‌ی تمدن به کار می‌برم فقط آن است که از چنین بدفهمیهایی بپرهیزم.

به این ترتیب وقتی که استقلال ملی به عنوان هدف نهایی تعیین گشته است و تمامی جنبه‌های زندگی با توجه به همین یک هدف همگرا می‌شوند پس وسیله‌هایی که منجر به این هدف می‌گردند شماری نامحدود دارند. نهادها، آموزش و تجارت یا صنعت همه ابزارهای دست‌یابی به این هدف هستند. گذشته از چیزهایی چون نهادها، آموزش یا جز آن، حتی جنبه‌های مبتذل و عامیانه‌ی زندگی حتی لذتها و سرگرمیها با درک کامل این‌که به چه خاطر وجود دارند و چه می‌توانند بکنند، همه‌ی آنها می‌توانند زیر مقوله‌ی تمدن قرار بگیرند. بنابراین وقتی مردمان راجع به ارزشها و کاستیهای چیزهای مختلف در زندگی بشری با هم به بحث می‌پردازند اگر نتوانند به درک تمامی موضوع نایل شوند، آسان نمی‌توانند به نتیجه‌ای برسند. از این رو از قدیم بحثهای بی‌شماری میان دانشمندان وجود داشته است. برخی بر صرفه‌جویی و سادگی تأکید داشته‌اند، برخی دیگر بر ذوق و پالودگی تأکید کرده‌اند، برخی هم بوده‌اند که فکر می‌کرده‌اند حکومت مطلق و استبداد مناسب است، در حالی که با وجود این عده‌ای از بزرگ‌منشی و آزادی‌حمایت می‌کرده‌اند. عقیده‌ها چنان از هم تفاوت دارند که نمی‌توان همه‌ی آنها را برشمرد. اگر غرب را نام ببرید، کسی فریاد می‌کشد شرق، اگر در سمت چپ وضع بگیرید، آن وقت کسی از راست به مقابله برخواهد خاست، و به همین ترتیب تقریباً به شکلی پایان‌ناپذیر این ماجرا ادامه دارد. و در افراطی‌ترین شکل، وقتی که به هیچ روی موضع مشخصی وجود ندارد، مردم فقط موضعی اتخاذ می‌کنند که با موقعیت آنان سازگار باشد، و موضع آنان همراه با موقعیتشان تغییر می‌یابد. حتی بدتر از این آن دسته افرادی هستند که از حکومت سود می‌جویند تا در پناه آن پنهان گردند، از قدرت سیاسی سود

می‌برند تا نگرشهای خصوصی خود را بپراکنند، بی‌آن‌که کمترین توجهی به ارزشها و کاستیهای نگرشهایشان داشته باشند. مردمان تا چه حد از پستی می‌توانند سر فرود آورند؟ کردارهای آنان را می‌توان تشبیه کرد به رها کردن بی‌هدف تیر از کمان یا طرح کردن مرافعه‌ای در جایی که دادگاهی وجود ندارد. آیا می‌توانیم درست و نادرست را در دعوای آنان تعیین کنیم؟ آنان فقط کودکانی هستند که به بازی می‌پردازند.

برای لحظه‌ای در نظر بگیرید چه اتفاق خواهد افتاد اگر کسی چیزها را از بافت کاملشان جدا کند و سپس راجع به آنها به بحث پردازد: چیزی وجود نخواهد داشت که درست نباشد، چیزی یافت نمی‌شود که نادرست نباشد. بدین‌سان گرچه صرفه‌جویی و سادگی ممکن است به روستامنشی زمخت تشبیه گردد، ولی با این حال باید آنها را در زندگی فردی پرورش داد. ذوق و پالودگی ممکن است به تجمل و ولخرجی تشبیه گردد، اما با این حال اگر سطح زندگی مردم تمامی یک ملت را در نظر بگیریم، پیشرفت روزانه در زمینه‌ی ذوق خوب مطمئناً چیزی مطلوب است، گرچه ممکن است چنین به نظر برسد که نرمش‌ناپذیری نظریه‌ی جامعه‌ی سیاسی ملی برای امر حقوق مردمی بسیار زیان‌آور باشد، ولی مناسب‌ترین وسیله برای مشخص کردن سیاستهای کلیدی حکومت کنونی و نگاهداری نظم دستگاه اداری است. ممکن است چنین به نظر برسد که تندی نظریه‌ای که خواستار حقوق بیشتر مردمی است برای حکومتی پادشاهی بسیار زیان‌آور باشد، اما اگر آن را به عنوان ابزاری برای رویدن رسم بد و کهن نوکرمآبی در مردم عادی به کار ببندیم، آن‌گاه بسیار سودمند خواهد بود. اخلاق خدمتگزاران با ایمان و باوفا، یا نظریه‌های مسیحیت، آیین کنفوسیوس و آیین بودا را می‌توان بسته به این‌که چگونه به عمل درآیند، خردمندانه یا ابلهانه خواند. از این گذشته حتی وقتی به افرادی می‌رسیم که خواستار قتل یا اخراج خارجیان هستند، فقط باید کردارهای آنان را سرزنش کرد اما اگر انگیزه‌های آنان را تحلیل کنید مطمئناً

نشانه‌هایی از میهن‌پرستی خواهید یافت. از این رو، همان‌گونه که در آغاز این فصل گفتم، ارزشهایی چون وفاداری میان ارباب و رعیت، سنت اجدادی، الزام اخلاقی میان بالادست و فرودست و تمایز میان تنه‌ی اصلی و شاخه‌ها را در زمینه‌ی رفتار بشری باید ارجمند شمرد. به بیان دیگر از آن‌جا که اینها ابزار تمدن هستند، دلیلی ندارد که آنها را محکوم کنیم. اما فایده‌ی آنها برای جامعه به کلی بستگی به این دارد که چگونه از آنها استفاده شود.

به‌طور کلی مردم نیت شریر به حراج گذاشتن کشورشان را در خود نمی‌پرورانند و بنابراین کسی نیست که نخواهد در راه رفاه کشورش سهمی داشته باشد. در مواردی که مردم به کشورشان آسیب می‌رسانند، گناه آنان معمولاً حاصل جهل نسبت به هدفی شایسته است و به‌صورت اتفاقی انجام می‌گیرد. هر موفقیتی در جامعه به یاری وسیله‌های گوناگونی صورت می‌گیرد. استفاده از این وسیله‌ها مستلزم کوشش بسیار است و به‌ناچار گونه‌های بسیار دارد. اما هنگامی که باید از وسیله‌های بسیار استفاده جست، مطلقاً ضرورت دارد که در مورد چگونگی استفاده از آنها و این که در کجا باید از آنها استفاده جست، اشتباهی رخ ندهد. آیا این وسیله‌ها ارتباطی با هدف دارند؟ اگر دارند، چگونه به هدف منجر می‌شوند؟ به‌طور مستقیم؟ یا آن‌که وسیله‌های دیگری در این میان باید به کار گرفته شوند؟ اگر دو وسیله برای دست‌یافتن به هدفی وجود دارد، کدام را باید ترجیح داد و کدام را برای بعد گذاشت؟ در این زمینه تأمل بسیار باید کرد. در نهایت باید هدف غایی و مهمترین هدفی را که به سویی نشان گرفته‌ایم، باروشنی تمام در نظر داشت. این درست مانند شطرنج می‌ماند که هر یک از بازیکنان دارای هزاران امکان حرکت است، اما هدف نهایی‌اش حفظ شاه خودی است و مات کردن شاه رقیب. برای مثال هرکس را که ارج بیشتری بر رخ خود بنهد، می‌توان شطرنج‌باز ضعیفی نامید. بنابراین اگر در این فصل توجه خود را محدود به مسئله‌ی استقلال ژاپن ساختم، برای آن است که تمایز میان داخلی و

خارجی را روشن کرده باشم و در نتیجه راهی را که مردم به طور کلی باید برگزینند نشان داده باشم، سپس برای نخستین بار اهمیت نسبی چیزهایی را که به گونه‌ای شایسته باید در نظر گرفت و همچنین فوریت نسبی آنها را نمایانده‌ام. اگر در این جا آن چه مهم است و فوری، روشن شده باشد، آنگاه چیزهایی که دیروز خشم برمی‌انگیختند امروز می‌توانند موجب شادی باشند، و آن چه سال پیش دلپذیر بود می‌تواند حالا موجب دلنگرانی باشد. خودستایی را می‌توان تبدیل کرد به نگرانی از آینده، لذت را به درد، خصومت را به دوستی، بیگانگان را به برادران. اگر خود را شریک لذتها و غمها، دلوپسیها و خوشیهای مردم بدانیم، می‌توانیم آنان را به سوی هدفی واحد هدایت کنیم. به نظر من این تنها راهی است که امروز می‌توان روح مردم ژاپن را تکان داد.

فهرست جامع نامها

۲۷۸، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۸،	آتسوموری ۲۱۵.
۳۰۲، ۳۰۶، ۳۱۴، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۷.	آشیکاگا ۱۰۶، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱،
ازو ۱۲۲.	۱۶۲، ۱۷۱، ۲۳۸، ۲۹۹، ۳۰۱، ۳۱۰، ۳۱۴،
اسپانیا ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۸۴.	۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۸، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۴،
اسکاتلند ۱۰۰، ۲۳۵.	۳۳۹، ۳۴۴، ۳۴۶.
اسمیت، آدام ۱۴، ۷۷، ۱۹۴، ۲۰۲.	آشیگاری ۳۲۵.
افریقا ۸۱، ۸۴، ۱۱۵، ۲۱۷.	آلمان ۹۹، ۲۷۴، ۲۷۹، ۲۸۴.
انجیل ۲۲۳، ۲۲۵.	آمریکا ۲۴، ۵۷، ۸۱، ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۱۷،
انشین، آکاماتسو ۳۲۴.	۱۲۱، ۱۲۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۷، ۱۶۲،
انگلیس ← انگلستان.	۳۸۲، ۳۸۴.
انگلستان ۱۶، ۲۲، ۵۶، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۰۳،	آمیدا ۲۲۳.
۱۰۴، ۱۰۵، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۲۴، ۱۲۵،	اتحادیه‌ی هانزایی ۲۸۱.
۱۲۶، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۶، ۱۴۶، ۱۴۸، ۱۶۳،	اتریش ۱۲۶.
۲۸۴، ۲۸۶، ۲۸۸، ۳۰۷، ۳۷۰، ۳۷۹، ۳۸۰،	اچی زن ۳۰۳.
۳۸۹.	ادموند ار، اسکر تزیپچاک ۱۰.
انگی-شیکی، ۳۰۹.	ادو ۳۳۱، ۳۴۵.
اویاتا ۳۷۳، ۳۷۴.	اروپا ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۸، ۳۵، ۴۰، ۵۶، ۶۱،
اوجی ۳۱۳.	۸۱، ۸۵، ۸۶، ۸۸، ۹۰، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۱۷،
اوزاکا ۹، ۲۳۹، ۳۴۴.	۱۶۹، ۱۲۲، ۲۲۴، ۲۳۵، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۷،

اوکوداییرا ۹.	بوزن ۹.
اونو ۳۱۰.	بونروکو ۳۴۰.
اونین ۲۹۹، ۳۳۹.	بونکا ۱۷۲، ۱۷۴.
اوواری ۳۰۶.	بیسمارک ۱۶۲.
ایالات متحد آمریکا ۸۱، ۱۰۳، ۱۳۵، ۱۶۲.	پاپ رم ۲۸۵.
ایتالیا ۲۷۴، ۲۸۱.	پاپ گرگوری ۲۷۹.
ایتو ۳۸۸، ۳۸۷.	باریس ← فرانسه.
ایرلند ۱۲۴، ۳۷۰.	پروستان ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۸۵، ۲۸۷، ۳۰۱.
ایزومو ۱۴۹.	پری ۱۷۴، ۲۶۹.
ایکو ۲۲۳، ۲۳۶، ۳۱۰.	پلیموت ۱۳۱، ۱۳۲.
ایکیو ۳۲۹.	پو آی ۲۴۰، ۲۵۰.
ایياسو، توکوکاوا ۱۵۸، ۲۳۸، ۲۳۹، ۳۰۱.	تاتسویی ۳۸۰.
۳۰۴، ۳۱۴، ۳۳۱.	تاریخ تمدن در انگلستان ۲۲، ۵۶، ۱۴۶.
بارتولومئو ۲۳۷.	تاکانوکی ۲۶۱.
بارون ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۸۱.	تاکاجی، آشیکاگا ۱۰۶، ۱۵۹، ۱۶۲، ۳۲۴.
باکل ۲۲، ۲۳، ۲۵، ۲۶، ۲۸، ۵۶، ۱۴۶.	تاکاکورا ۳۴۴.
باکوفو، کاماکورا ۱۵۸، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴.	تانسن ۳۳۹.
۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۲۹۸، ۳۰۱، ۳۷۷، ۳۷۸.	تانکا ۳۱۳.
۳۸۱.	تانگ ۱۱۱، ۱۳۰، ۱۵۴، ۳۲۰.
بودا ۱۳، ۱۴، ۱۹، ۵۵، ۶۲، ۶۴، ۶۹، ۷۰.	تایکو ۱۴۲، ۱۴۳.
۱۷۱، ۱۷۸، ۱۹۵، ۱۹۷، ۱۹۸، ۲۰۹، ۲۱۵.	تای هایکی ۲۶۱.
۲۱۷، ۲۲۰، ۲۲۳، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۹.	تاییرا ۱۵۸، ۲۹۷، ۳۰۱، ۳۳۸.
۲۳۰، ۲۳۵، ۲۴۴، ۲۹۶، ۳۰۰، ۳۰۸، ۳۰۹.	تسویا، ساوادا ۱۰.
۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۸، ۳۴۵.	تراکو ۳۱۴.
۳۵۶، ۳۵۷، ۳۶۲، ۳۹۷.	ترغیب آموزش ۹، ۱۷.
بودی دارما ۲۱۶.	ترو، یوشی ۳۲۸.
	تسین ۱۵۴، ۲۰۹.

فهرست جامع نامها / ۴۰۲

چی ۱۵۴، ۱۵۵.	تمپو ۳۱۰.
چین ۱۵، ۲۶، ۲۹، ۴۵، ۶۲، ۸۱، ۸۴، ۹۳.	تندای ۲۳۵.
۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۳.	تو ۱۶۹، ۱۷۳.
۱۲۶، ۱۲۷، ۱۳۱، ۱۳۷، ۱۴۱، ۱۴۴، ۱۵۱.	توکوگاوا ۹، ۷۵، ۱۰۴، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳.
۱۵۵، ۱۶۳، ۱۹۸، ۲۰۶، ۲۰۹، ۲۱۶، ۲۴۸.	۱۷۴، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۴، ۳۱۲، ۳۱۴، ۳۱۵.
۲۵۰، ۲۵۵، ۳۰۷، ۳۰۹، ۳۲۰، ۳۲۶، ۳۸۳.	۳۱۷، ۳۲۶، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲.
دای-میو ۶۸، ۷۵، ۷۷، ۱۳۱، ۲۹۹، ۳۱۱.	۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۴۰، ۳۴۴، ۳۴۶، ۳۴۷.
۳۴۶، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۷۷.	۳۵۰، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸.
دایناگون ۳۰۹.	توکیچی، کینوشیتا ۱۴۲، ۱۴۳، ۳۰۶.
دایبشی ۳۱۰.	توکیو ۵۷، ۱۴۷، ۲۱۳، ۲۴۳، ۲۴۴، ۳۷۳.
دوشون، هایاشی ۳۱۴.	توکیوری ۳۴۴.
دوک چو ۳۱۹، ۳۲۰.	تویزان ۳۱۰.
دوکوشی یورون ۳۰۰.	ته می ۱۷۴.
دوکون ۱۵۴.	جوی ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۳۸۹.
دوک هوآن ۱۵۴.	جیتسونیوی ۳۱۱.
راجا، ویراجاس ۱۱۴، ۱۱۵.	جیمو ۲۹۵.
رانگاكو ۱۳.	جینگو ۲۹۶.
رای سان یو ۱۰۴، ۱۷۲.	چارلز اول ۲۸۷.
رم ۶۱، ۱۰۱، ۲۳۴، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶.	چانگ ۱۵۵.
۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۵، ۲۸۷، ۳۲۲.	چانگ ای ۱۵۵.
روزنتال، میلتن ۱۰.	چکرز ۱۹۳.
روسیه ۳۲، ۱۱۶، ۱۱۷.	چو ۹۳، ۹۴، ۱۰۱، ۱۱۱، ۱۵۷، ۱۸۱، ۳۲۰.
ریشیلو ۱۹۳.	چو ۱۲۷، ۱۵۲، ۱۵۴، ۳۱۹.
ریو ۱۴۲، ۱۴۳، ۲۶۴، ۲۶۵.	چودو ۳۱۰.
زن ۲۱۸، ۲۱۹.	جوسی ۲۱۶.
زوجو جی ۳۱۰، ۳۴۵.	چوگن ۳۲۵، ۳۲۶.
سابورو، فوجیتا ۳۱۴.	چه این ۱۸۲، ۲۷۸، ۳۰۷، ۳۰۸.

ساتسوما ۳۸۷.	شوگا کونین ۳۱۳.
ساداتوکی ۱۶۱، ۳۴۴.	شوگان ۹۷، ۱۰۴، ۱۷۴، ۳۱۱، ۳۲۳، ۳۲۴.
ساکه ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۱۱۱، ۳۷۴.	۳۲۸، ۳۳۹، ۳۴۶.
سامورایی ۹، ۵۱، ۵۵، ۶۴، ۱۰۹، ۱۱۰،	شوگی ۱۹۳.
۱۳۱، ۱۷۲، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۷،	شومو ۳۱۰.
۲۳۱، ۲۳۲، ۳۱۶، ۳۴۹، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶،	شومیو ۲۹۹.
۳۵۷، ۳۶۹، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷.	شون ۱۵۵، ۲۴۹، ۲۵۲، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۶۷.
سانگی ۳۰۹.	شوناگون ۳۰۹.
سان یو ۱۷۲، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۴.	شیبا ۳۱۰.
سپو کو ۲۶۲.	شیبانا ۱۴۲، ۱۴۳.
ستا ۳۱۳.	شیراکاوا ۳۱۰.
سندویج ۳۸۳.	شیماتزو ۳۸۷.
سنگو کو ۱۰۹، ۳۲۲، ۳۲۹.	شی مونوسکی ۳۸۱.
سو ۱۵۵.	شینتو ۱۳، ۱۴، ۱۸، ۱۹، ۵۵، ۶۴، ۶۹، ۷۰،
سوند ۲۳۵.	۱۴۸، ۱۷۱، ۱۷۸، ۱۹۵، ۱۹۷، ۱۹۸، ۲۱۷،
سوئیس ۹۹.	۲۲۰، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۷، ۲۲۹، ۲۳۰،
سوتراها ۲۲۶.	۲۴۴، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۵، ۳۱۸، ۳۴۵، ۳۵۶،
سوچین ۱۵۵.	۳۶۲، ۳۵۷.
سوفیا ۱۰، ۵۷.	شینگون ۲۳۵.
سوکیچی ۱۰، ۱۱، ۱۳، ۲۲، ۲۴، ۲۵، ۲۶،	شی هوانگ تی ۳۰۸.
۲۷، ۲۹.	عیسی ۲۰۶.
سون ۲۶۰، ۳۰۴.	فرانسه ۱۰، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۴۶،
سونگ ۲۰۶.	۱۶۲، ۱۸۲، ۱۹۳، ۲۳۵، ۲۳۷، ۲۴۳، ۲۷۴،
سونو ۱۷۷.	۲۷۷، ۲۷۸، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۷، ۲۸۸، ۳۰۷،
سیکا، فوجی وارا ۳۱۴.	۳۸۱، ۳۸۷.
شارلمانی ۲۷۴، ۲۷۸.	فرانسیس دوم ۱۲۶.
شوکیو ۲۹۸.	فوجی وارا ۱۰۲، ۱۵۲، ۳۰۱، ۳۱۳.

فهرست جامع نامها / ۴۰۵

کن شین، اسوگی ۳۲۸.	فوشی می ۱۶۱، ۳۲۴.
کنفوسیوس ۱۳، ۱۴، ۱۹، ۵۵، ۶۹، ۹۴، ۹۵، ۱۰۷، ۱۲۷، ۱۳۰، ۱۴۱، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۷۱، ۱۷۳، ۱۷۸، ۱۹۷، ۱۹۸، ۲۰۶، ۲۰۹، ۲۱۷، ۲۲۰، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۹۶، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۳۱، ۳۹۰، ۳۹۷.	فوکوتساوا، یوکیچی ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۴۲، ۴۴، ۴۶، ۴۹، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۱۹۵، ۳۰۹.
کن یا کو ۳۳۹.	فویوتسوگو، فوجی وارانو ۳۱۳.
کوبو، کاماکورا ۲۳۶، ۳۲۸.	کا ۳۳۰.
کوبه ۳۸۱.	کائو تسو ۳۰۸.
کوجی کی ۲۱۸.	کاتولیک ۴۰، ۲۳۴، ۲۳۵.
کورایا کو ۳۳۹.	کاردینال ریشیلو ۱۹۳، ۲۸۷.
کوسونوکی ۱۰۶، ۱۴۴، ۱۵۲، ۱۵۷، ۱۵۹.	کارما ۲۳۵.
کوک ۳۸۳.	کارولنزیان ۱۰۲، ۱۰۳.
کوکا ۳۳۰.	کاما کورا، شوگانی ۹۶، ۱۰۴، ۱۰۷، ۱۵۸، ۱۶۰، ۲۶۱، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۱، ۳۱۰، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۲۸، ۳۴۴، ۳۵۹، ۳۶۰.
کوکرو ۹، ۲۳۲، ۳۱۱، ۳۳۹، ۳۶۹، ۳۷۰.	کامپانکی، شاکا ۳۰۹.
کو کوتایی ۱۶.	کامو سایی چو ۳۱۰.
کو کوگا کو ۱۷۱.	کامی ۲۴۶.
کوما گایی ۲۱۵.	کانتو ۹۹، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۲۴۷، ۲۹۹، ۳۰۳، ۳۰۴.
کومیو ۳۲۴.	کانگا کوئین ۳۱۳.
کونین ۲۹۷.	کاواچی ۱۶۰.
کو ها ۳۰۷.	کای ۳۰۳.
کیوتو ۱۰، ۱۶۱، ۳۱۰، ۳۲۳، ۳۳۹.	کلارکسون ۲۰۳.
کیوشو ۹، ۱۵۲.	کلمیا ۱۰.
گالیه ۱۴، ۷۷.	کمو ۳۰۹.
گلچین تعالیم کنفوسیوس ۳۱۹.	

گمپه‌ای ۳۳۸	۳۱۹، ۳۱۴، ۲۱۶، ۱۵۷، ۱۵۶
گنسوکه ۳۲۸	مورو ماچی ۳۲۹
گو ۱۶۹، ۱۹۳	موری، دارسی ۱۰
گو-توبا ۳۱۳	موساشی ۳۱۴
گو-دایگو ۱۵۲، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲	موشی ۷۲، ۷۴، ۱۴۷، ۱۴۸
۳۰۹	موشیوجی ۳۲۹
گیزو ۱۸، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۸، ۵۶	موقعیت غرب ۹
۱۲۵، ۲۷۳، ۲۸۸	مون ۳۴۱
گینکا کوجی ۳۴۴	مونابتسو ۳۳۹
لمباردی ۲۸۱	میتسوناری، ایشیدا ۲۳۹
لندن ۱۴۶، ۲۴۳، ۲۴۴، ۳۷۹، ۳۸۰	میتو ۲۳۸
لوبک ۲۸۱	میجی ۹، ۱۰، ۱۳، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۳
لوتر ۲۸۵	۲۶، ۳۰، ۳۳، ۵۱، ۵۵، ۵۶، ۶۲، ۶۴، ۱۶۳
لویی چهاردهم ۲۸۸، ۲۸۷	۱۷۰، ۲۳۶، ۲۴۳
لویی سیزدهم ۲۸۷	میشی زانه، نوسوگاوارا ۱۵۲
لویی شانزدهم ۲۸۳	میکامی، آماتراسواو ۲۲۶
ماتسودایرا ۳۲۸، ۳۲۹	میکاوا ۳۲۶
ماتسومه ۱۲۲	میل ۱۳۵
ماساچوست ۱۳۱	میلان ۲۸۱
ماساشیگه، کوسونوکی ۱۰۶، ۱۵۲، ۱۵۷	میناتوگاوا ۱۵۲
۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲	میناموتو ۱۰۲، ۱۵۸، ۲۴۶، ۲۹۷، ۳۲۳
مانجو ۱۴۷	۳۳۸
مت‌کویا ۳۱۰	ناوزانه ۲۱۵
مت‌هی‌ای ۳۱۰	ناپلئون ۱۶۲، ۱۸۲، ۳۸۷
مسیح (ع) ۲۰۸، ۲۲۶، ۲۲۷، ۳۶۳	ناپلئون سوم ۱۶۲، ۱۸۲
مکزیک ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۳۶	نارا ۳۱۰
منسیوس ۹۴، ۹۵، ۱۳۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۵	ناکاتسو ۹

فهرست جامع نامها / ۴۰۷

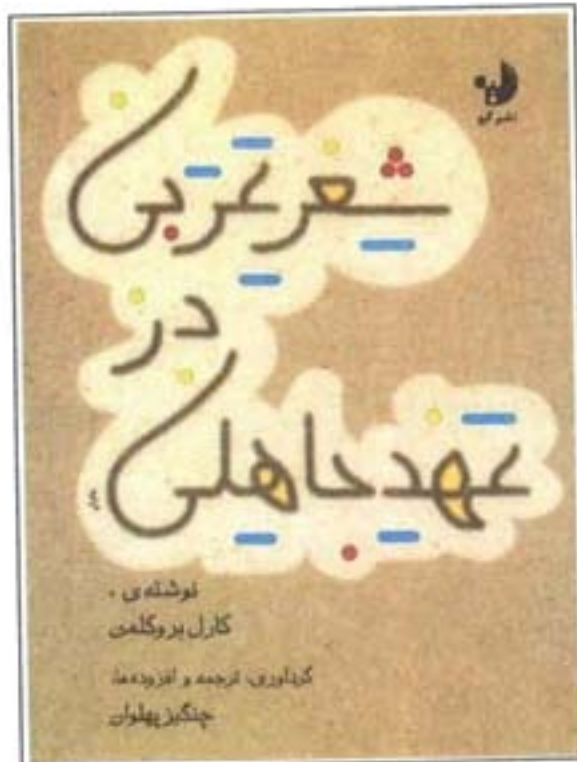
هلمند ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۳۶۹.	ناگویا ۳۴۵.
هند ۳۵، ۹۹، ۱۰۰، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۲۵، ۲۳۵.	ناماموگی ۳۸۱.
۳۷۰، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۸.	نامبوکوچو ۱۰۵.
هوارد ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵.	نظریه‌ی تمدن ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۳، ۱۹،
هوجو ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۵۸، ۱۵۹،	۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۶، ۲۹، ۴۴، ۴۹، ۵۱،
۱۶۰، ۱۶۱، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۱.	۵۲، ۵۶، ۵۸، ۶۱، ۱۶۴، ۳۵۳.
۳۰۴، ۳۱۳، ۳۲۳، ۳۳۰، ۳۴۴.	نمبوتسو ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۲۳، ۲۲۶.
هوسوکاوا ۳۲۹.	نوبوناگا، اودا ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۵۸، ۲۳۸،
هوگن ۱۵۸، ۱۶۱.	۲۳۹، ۳۰۱، ۳۲۴.
هیاکوسو ۹.	نوریزان، اوزوگی ۳۲۹.
هی جی ۱۵۸.	نیشی سانجو ۳۱۱.
هیدیوری ۲۳۹.	نیتوکو ۲۹۶.
هیدیوشی، هاشیبا ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۵۸،	نیوا ۱۴۲، ۱۴۳.
۳۰۱، ۳۰۴، ۳۴۰، ۳۴۴.	نیوانگلند ۱۳۲.
هیروموتو، اونو ۳۱۳.	وات، جیمز ۲۰۲، ۲۱۰، ۲۱۶.
هیوگا ۳۸۷.	واشنگتن، جورج ۱۶۲.
یانو ۱۵۵، ۲۴۹، ۲۵۲.	ون ۳۱۹، ۳۲۰.
یاسونوکی ۲۹۸، ۳۱۳، ۳۴۴.	وو ۱۳۰، ۱۵۴، ۳۲۰.
یاسونوبو، میوشی ۳۱۳.	ویلیام سوم ۱۰۲، ۲۸۷.
یامابوشی ۲۳۵.	هاکوسکی، آرای ۱۷۲، ۳۰۰، ۳۰۲.
یانگ ۹۴، ۲۳۱.	هاکویو ۳۳۸.
ین ۲۶۷، ۳۸۱.	هامبورگ ۲۸۱.
ین هوی ۱۲۳.	هان ۳۰۸.
یو ۳۲۰.	هانری چهارم ۲۷۹.
یوری نومو ۱۰۷، ۱۵۸، ۲۳۹، ۲۳۹، ۲۹۸،	هان یو ۲۰۹.
۲۹۹.	های کی چی ۳۲۸.
یوشیاگی ۳۲۴.	هجی ۱۶۱.

یوکوها ما ۳۸۱.	یوشی ماسا ۳۳۹، ۳۴۴، ۳۴۶.
یوکی هارا، آی وارنو ۳۱۳.	یوشی میتسو ۳۳۹.
یین ۲۳۱.	یوشی نوری ۳۳۹.
	یوکوسو کا ۳۸۱.



نشر گیو

منتشر کرده است:



شعر عربی در عهد جاهلی

نوشته‌ی:
کارل بروکلمن

گردآوری، ترجمه و افزوده‌ها:
چنگیز پهلوان

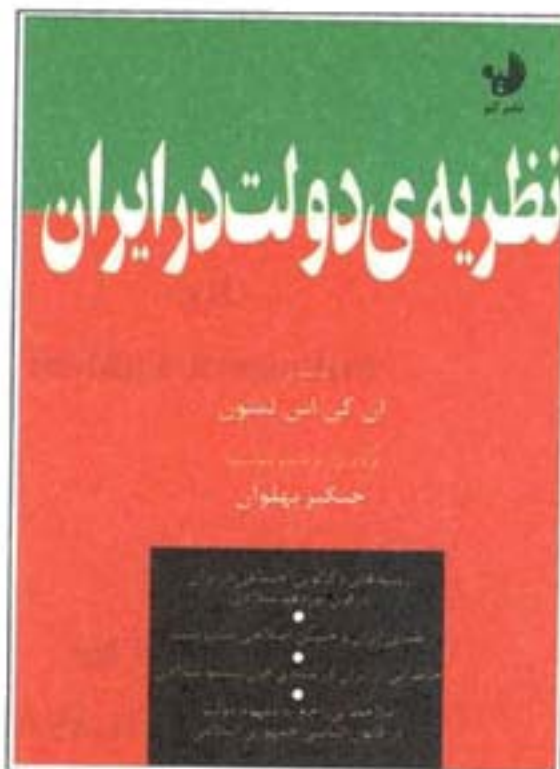
از مجموعه‌ی شناخت شعر



نشر گیو

منتشر کرده است:

از مجموعه‌ی سیاست



نظریه‌ی دولت در ایران

نوشته‌ی:

آن. کی. اس. لمتون

گردآوری، ترجمه و پیوستها:

چنگیز پهلوان

AN OUTLINE OF A THEORY OF CIVILIZATION

By:

Fukuzawa Yukichi

Translated by:

Tschangiz PAHLAVAN



Guiv Publishing House

Tehran 2001

اندیشه‌های آسیایی - ۱

یوکیچی فوکوتساوا (یا به تعبیر مترجم: فوکوتساوا یوکیچی)، از اندیشگرانی است که در شکل‌بخشی به نوسازی ژاپن سهم داشته‌اند. در تاریخ اندیشه‌ی بشری، او در زمره‌ی «دلاوران فکری» است: در دهه‌های آغازین سده‌ی نوزدهم به جهان آمد و در آغاز سده‌ی بیستم درگذشت. در روزگار بالندگی او، نسیم مدرنیته وزیدن گرفته بود و می‌رفت تا چون تندبادی پهنه‌ی جهان را درنوردد. آرمان بزرگ فوکوتساوا، سربلندی کشورش ژاپن، به‌روزی و نیکبختی ژاپنیان و پویایی تمدن ژاپنی بود. در آغاز او به پیرامون خود پرداخت و با آن خردگرایی که در مکتب کنفوسیوس آموخته بود، به نقد و ارزیابی آیینهای کهن ژاپنی همچون مکتب کنفوسیوس، آیین بودا و آیین شینتو دست زد؛ و چون شکلهای سنتی این آیینها را سد راه نوسازی کشورش یافت، آنها را به کناری نهاد. در برابر تمدن غربی نیز او یک تسلیم‌طلب و پذیرنده‌ی محض نبود و راه‌برد او چنین بود: «چیزهای غربی را بگیر، با نیروهای ژاپنی پالایش کن و آنها را به پیش بران.»

او به استقلال و انفراد و خوداتکایی فرد انسانی ارج می‌نهاد، بندگی در برابر قدرت حکومت و وابستگی بنده‌وار به آیینهای کهن ژاپنی را ناپسند می‌شمرد و خردگرایی را مقدم بر هر چیز می‌دانست. فوکوتساوا بر آن بود که باید نخست روح تمدن مدرن را فراگرفت و سپس به نمونه‌سازی از روی مظاهر آن پرداخت. فوکوتساوا بر آزادی اندیشه اصرار می‌ورزید و ویژگی برجسته‌ی یک جامعه‌ی متمدن را تنوع نقش انسانها و تکرر نگرشهای فلسفی می‌دانست، اما با گرایشهای انقلابی میانه‌ای نداشت و اصلاح‌طلب بود. او با محدود ساختن قدرت حکومت موافق بود، اما این به آن معنا نبود که برای تغییر یک نظام سیاسی یا دستیابی به اصلاحات مورد نظر خود، به هر شیوه‌ی غیرمسئولانه‌ای چنگ زند. از این رو او تأکید داشت دولت دست‌اندرکار اصلاحات و نوسازی، مجاز است جنبشهای «افراطی» مردمی را قاطعانه سرکوب کند؛ چرا که این جنبشها کاری نمی‌کنند مگر مختل کردن روند آموزش و پرورش؛ و در نهایت به حذف «همه» می‌انجامند.

ناشر با انتشار این کتاب، همراهی خود را با اندیشه‌ی والا و سترگ «گفتگوی تمدن‌ها» اعلام می‌دارد.

شابک: ۹۶۴-۹۲۰۲۳-۴-x ISBN: 964-92023-4-x

حیر

نشر گیو

قیمت: ۲۴۰۰ تومان