تاریخ و شناخت ادیان - درس پنجم

دکتر شریعتی

کانون آرمان شریعتی

Sco1385@Gmail.com

شماره مقاله : ۰۰۰۰

تعداد صفحه : ۵۲

آخرین بررسی : ۸۷/۰۱

تاریخ تحریر : ۱۳۵۰

www.shandel.org

موضوع : شناختِ مذاهبِ چین

درس پنجم

طرحِ بینشِ شرق و غربی به عنوانِ زیربنایی برای بحث از مذاهبِ شرق و غرب

برای ورود به دورهٔ مذاهبِ عصرِ تمدن، از دو بینشِ شرقی و غربی گفتم، که از هنگامِ ورود به عصرِ تمدن، در تاریخِ فرهنگ‌ها و تمدن‌ها، این دو بینش مشخص می‌شود، و اکنون نیز مطرح است.

در جلسهٔ پیش آنچه را که به نامِ اصولِ بینشِ شرقی و اصولِ بینشِ غربی، در بینِ روانشناس‌ها، فرهنگ شناس‌ها و انسان شناس‌ها مطرح است، عرض کردم، که زیربنایی است برای آنچه که از مذاهبِ شرق و غرب مطرح خواهم کرد. بنابراین از این فصل آنچه را که به نامِ مذاهب ـ در شرق یا غرب ـ مطرح می‌کنم، شما خود باید بر اساسِ پیشنهادهای خاصِ شرقی و غربی مقایسه کنید. و آن خصوصیات را با خصوصیاتی که در متنِ این مذهب وجود دارد بسنجید و مشخصاتِ شرقی و غربی بودنِ یک مذهب را از آن استنباط کنید.

گفتم برای ورود در مذاهبِ عصرِ تمدن، از شرق شروع می‌کنم، زیرا تمدن در شرق شروع شده و خواه ناخواه مذهبِ بزرگِ دورهٔ تمدن هم متعلق به شرق است.

در آغازِ دورهٔ تمدن، غرب دینِ برتر و فرهنگِ بزرگ را از شرق گرفت

اینکه می‌گویند چرا همهٔ دین‌ها در شرق پیدا شده است و همهٔ پیامبران در شرق به وجود آمده‌اند و غرب مذهب نداشته، پرسشی است حاکی از عدمِ اطلاع از تاریخ. چرا که هرگز مذهب، خاصِ شرق نبوده است و همهٔ ملت‌ها و همهٔ امت‌ها، به تصریحِ قرآنِ مجید و همچنین به تصدیقِ تاریخِ مذاهب، دارای مذهب‌اند و حتی مذهب‌های متعدد از وحشیانِ استرالیا، سرخ پوستانِ آمریکای شمالی تا جامعه‌های شرقی و غربی، فرقی ندارند.

اما اینکه چرا بیشترِ مذاهبی که در دنیا پیروانِ فراوان دارند، متعلق به پیغمبرانِ شرقی است، به این دلیل است که تمدن و فرهنگِ بزرگ از شرق

آغاز شد، و مذهبِ دورهٔ تمدن نیز مثلِ ابعادِ دیگرِ فرهنگ و تمدنِ بشری ـ چون ادبیات، هنر، فلسفه، نظامِ حقوقی و زندگی ـ از شرق به غرب رفت. پس غرب بی‌مذهب نبود که مذهب از شرق بگیرد. خود صاحبِ مذهب بود اما مذهبی همانند مذاهبِ ابتدایی که متناسب با دورهٔ تمدن و فرهنگ نبود. این است که غرب با وارد شدن به عصرِ تمدن، همراه با وجوهِ دیگرِ تمدن ـ که از شرق گرفته ـ مذهب را نیز می‌گیرد و جانشینِ مذاهبِ ابتدایی و بدویِ خویش می‌کند.

امروز روشنفکرانِ شرق تحتِ تأثیرِ تمدنِ غرب قرار می‌گیرند

مگر نه این است که شرق ـ ایران، خاورمیانه، خاورِ دور، خاورِ نزدیک و آسیا و آفریقا ـ خودْ فیلسوف و هنرمند و ادیب داشته است؟ پس چرا روشنفکران تحتِ تأثیرِ مکتب‌های فلسفی، هنری یا ادبیِ غرب قرار می‌گیرند؟ چون اکنون تمدن در غرب است. تمدنِ غربی پیشرفته‌تر است و ما خود به خود هم چنان که تلویزیون را از آنها می‌گیریم، نظامِ حقوقی و اجتماعی و بینش و مکتب‌های فلسفی را نیز می‌گیریم. و این بدان معنی نیست که فلاسفه همیشه در غرب‌اند و شرق را، فلسفه‌ای نیست و فیلسوفی نه، بی‌شک شرق نیز فیلسوف و فلسفه دارد اما در سطحِ ابعادِ دیگرِ فرهنگ و تمدنِ مان. ناچار وقتی محتاج به یک تمدنِ برتر هستیم، همان طور که مصالحِ مادیِ تمدنِ برتر را می‌گیریم، روح و بینشِ تمدنِ برتر را هم اخذ می‌کنیم و تحتِ تأثیرش قرار می‌گیریم.

ما امروز تحتِ تأثیرِ تمدنِ غرب هستیم و خود به خود زیرِ نفوذِ فلسفه‌اش نیز، و در گذشته غرب تحتِ تأثیرِ تمدنِ شرق بود و خود به خود تحتِ تأثیرِ مذهبِ برترش هم قرار می‌گرفت. این است که در تاریخِ مذاهبِ بزرگ باید از شرق شروع کنیم و از قدیمی‌ترین‌اش.

تمدن و فرهنگی، که برای شناختنِ مکتب‌های بزرگِ مذهبی و فرهنگی و معنوی که در سراسرِ شرق حکومت می‌کرده‌اند، مقدمه‌ای است، دارای دو سرچشمه است : یکی بین‌النهرین و انشعابات‌اش، و یکی هند و انشعابات‌اش. و چین مقدمه‌ای است برای ورود به فرهنگِ عظیم و مذاهبِ بزرگ و عمیقِ هند.

چین

ادیانِ ابتداییِ چینی

چین مثل همهٔ ملت‌های دیگر یک دورهٔ بدویت داشته است، دورهٔ جامعه‌های قبایلی و ابتدایی، و خود به خود ادیانِ چینی در این دوره، ادیانِ بدوی بوده است، و همان مسائلی که در "توتمیسم"، "تابو" و "مانا"، "فتیشیسم" و "انیمیسم" به عنوانِ ادیانِ بدوی در دورهٔ بدویت، مطرح کردم، در تمدنِ چین نیز صادق است. یعنی چینی‌های بدوی و ابتدایی در هزار سال تا دو هزار سالِ قبلِ از میلادِ مسیح، دینِ روح پرستی، فتیش پرستی، تابو پرستی و توتم پرستی داشته‌اند. بنابراین لازم نیست که به طورِ مشخص، واردِ این دوره بشویم و به بررسیِ آن بپردازیم. چرا که ادیانِ بدوی را به طورِ کلی می‌شناسیم و می‌توانیم ادیانِ بدویِ چین را بر آن قیاس کنیم.

مذاهبِ متعالیِ چینی

مذهبِ چین از هنگامی شکلِ مکتبی متعالی و قابلِ مطالعه می‌گیرد، و می‌شود مذهبِ دورهٔ تمدن‌اش نامید، که در دو شکلِ بسیار مشهور و مشخص‌اش تجلی می‌کند : یکی "تائوئیسم" است، به عنوانِ اساسی‌ترین بینشِ چینی و بزرگترین مذهبِ چین، و یکی مکتبِ "کنفوسیوس" به عنوانِ مکتبِ عقلیِ اصلاحیِ فکر و فرهنگ و مذهبِ چین که یک دورهٔ بعدی و اصلاحی و رفرمی را نشان می‌دهد.

نگاهِ چینی

برای شناختنِ تائو و شناختنِ روحِ عمیق و بینشِ دقیقِ مذهبی و فلسفیِ چین، باید نگاهِ چینی را شناخت.

نگاهِ چینی به این عالم، نگاهِ خاصی است. نوعِ شناخت‌اش از رنگ‌ها و اشکال و نوعِ تلقی‌اش از طبیعت و اشیاءِ طبیعت و انسان به گونه‌ای است که رنگِ خاصِ چینی را دارد. رنگی که در هنرش، مذهب‌اش، فلسفه‌اش، حقوق‌اش و جامعه و تاریخ‌اش مشخص است و شاخصهٔ چینی است.

خصوصیاتِ روحِ چینی

تضاد یکی از مشخصاتِ روحِ چینی است

اصولاً یکی از مشخصاتِ روحِ چینی تضاد است. تضادی که در روحِ این ملت مشخص است، مربوط به همهٔ نژادِ زرد است که متعالی‌ترین و متکامل‌ترین جلوهٔ نژادی در قومِ چین، در تاریخ تجلی کرده است.

روحِ چینی دو جلوهٔ متضاد دارد، از یک سو خشونتِ جنگی و حماسیِ بسیار پُر آوازه و مشخص، که تاریخِ قومِ زرد و حوادث و جنگ‌هایی که در طولِ تاریخ، با شرکتِ این نژاد به وقوع پیوسته است، بازگوی این روح است. هجومِ مغولان ـ که شعبه‌ای از نژادِ زرداند ـ در گذشته، و مبارزاتی که امروز ـ در ابعادِ مختلف‌اش در این سی، چهل سالِ اخیر ـ در خاورِ دور ادامه دارد، و جنگ‌های ژاپنی‌ها در جنگِ بین‌الملل دوم، تجلیاتِ این روح‌اند. چینی می‌جنگد، ویتنامی می‌جنگد، کامبوجی می‌جنگد و هندوچینِ بزرگِ فرانسه. این‌ها نوعی خاص و تجلیِ خاصی در مبارزه و در جنگ دارند که شاخصهٔ روحِ چینی است. خشونتِ بسیار شدید و آسان‌گیریِ مرگ و آسان‌بینیِ خون. و ـ درعینِ حال ضدِ این ـ لطیف‌ترین و عمیق‌ترین و حساس‌ترین تجلیاتِ عاطفیِ انسان را در خویش دارد.

و از سوی دیگر روحِ چینی لطیف‌ترین و ظریف‌ترین حالاتِ شعری و عرفانی و اخلاقی که با شدت و شکوهِ غیرقابلِ تصوری در شعر و هنرِ چین متجلی است، نتیجهٔ این روحِ عاطفی و حساسِ چینی است. یکی از مشخصاتِ هنرِ چینی ظرافت است؛ مینیاتور ـ که شاخصه‌اش ظرافت است ـ هنرِ چینی است. موسیقی و شعرِ چین، هنوز از لطیف‌ترین موزیک‌ها و شعرهای بشری است.

تجلیِ این دو روحِ متضاد را در سرنوشتِ مغولانِ مهاجم ببینید، که در ایلغارشان به ایران ـ مثلِ هر جای دیگر ـ صاعقه‌وار، سوختند و خاکستر کردند و

خشونت و بی‌رحمی را به نهایت رساندند. اما هنوز نسلی نگذشته ـ یا گذشته ـ به رام‌ترین و نرم‌ترین و عارف‌ترین حکامِ تاریخِ‌مان تبدیل شدند، و چنگیز، محمدِ خدابنده شد که باید از سجاده و محراب به زورش برگیری تا به سیاست‌اش بپردازد.

توجهِ این گرگانِ میش شده به عرفان و تصوف ـ گرچه خالی از توطئه‌ها و غرض‌های سیاسی نبود ـ نمایشگرِ آن نیمهٔ حساس، لطیف و ظریفِ روحِ چینی است که با نیمهٔ خشن و سخت و سنگین‌اش، کامل می‌شود. در امیر تیمور و هلاکو که دو حاکمِ خونخوارِ تاریخ، و وابسته به این نژادند، در عینِ حال گاه لطیف‌ترین حالاتِ عرفانی و انسانی دیده می‌شده است.

هلاکو که به قولِ هاینه ـ شاعرِ آلمانی ـ به هر شهری که می‌رسید قتلِ عام می‌کرد و شهر را به آتش می‌کشید و وقتی که با سپاهیان‌اش شهرِ مشتعل را ترک می‌کرد، از افسری یا سربازی می‌پرسید : نامِ این شهر چه بود؟ همین آدم که در هر شهر، قبل از هر کاری، به سراغِ قبرستان می‌رود و به گورها احترام می‌گذارد. این حالت، حالتِ یک عارف است، روحی عرفانی است در اندامِ انسانی خونخوار.

"هاینه" در یکی از شعرهای زیبایش، به توجه هلاکو به گورها اشاره می‌کند و می‌گوید : چون به طوس آمد، به گورستان شد و کنارِ قبرِ فردوسی قرارگرفت و دستور داد که سرِ قبر را بردارند. برداشتند، پر از گُلِ سرخ بود. و بعد در خاور دور، بر سرِ گورِ چنگیز رفت و دستور داد که سرِ گور را بردارند، برداشتند پُر از خون بود.

قومیت پرستی و گرایشِ شدید به ملیت یکی دیگر از خصوصیاتِ روحِ چینی است

یکی دیگر از خصوصیاتِ روحِ چینی، گرایشِ شدید به ملیت و قومیت پرستی است، به طوری که حتی اقوامی از این نژاد که امروز به بین‌المللی بودن و به انسانیت این همه توجه می‌کنند، تفاخرِ شان به چنگیز است، به عنوانِ کسی که در تاریخ قدرت و افتخار آفریده است.

این بسته بودنِ روح چینی ـ که بعد در مذهب هم متجلی است ـ او را بسیار قومی و قوم پرست و از نظرِ ملی خود پرست کرده است. به صورتی که

ملیت‌خواهی و گذشته‌گرایی و تعصب به خصوصیاتِ قومی و سنتیِ اجتماعی و تاریخی از مشخصاتِ این قوم شده است، که در طولِ تاریخ بوده است و اکنون نیز هست و در عینِ حال دارای یک فلسفه و بینش و گرایشِ جهانی و انسانی است. این است که امروز حتی جامعه‌شناسان و انسان‌شناسانِ اروپایی، مارکسیست‌های چین و نژادِ زرد را مارکسیست‌های زرد، مارکسیست‌های عارف و صوفی! می‌نامند.

این نشان می‌دهد که آن خصوصیتِ نژادیِ شان را حتی در ماتریالیسم هم حفظ می‌کنند. بنابراین این‌ها ناسیونالیست‌های انترناسیونالیست (ملیت‌گرایانِ بین‌المللی) هستند. و این تضادی است که اکنون نیز مشخص است. ماتریالیسمِ شان خاصِ قومِ خودشان است و بر اومانیسم، رنگِ قومِ خویش را زده‌اند.

طبیعت‌گرایی یکی دیگر از خصوصیاتِ روحِ چینی است

بُعدِ دیگری که مثلثِ تضادِ روحِ چینی را کامل می‌کند، طبیعت‌گراییِ (ناتورالیسم) چینی است. اما طبیعت‌گراییِ چینی با طبیعت‌گراییِ اروپایی تفاوت دارد، که اروپاییِ ناتورالیست در سطحِ محسوسات و بر روی طبیعتی ملموس و سودآور می‌ماند، و جز این همه را انکار می‌کند، اما چینی در متنِ طبیعتِ مادی، روحِ عرفانی و ایده‌آلیسمِ مذهبی را می‌بیند و می‌یابد.

در روحِ چینی، این تضاد، بسیار بزرگ و مهم است و کلیدِ شناختِ این روحِ مرموز است. در ایران و حتی در اروپا وقتی کسی می‌خواهد از زندگی و از شور و شرِ اقتصاد و مادیت به معنویت پناه ببرد، در گوشهٔ غاری، زاویهٔ خانه و یا گوشهٔ مسجد و معبدی را می‌گزیند و در آن خلوت به درونِ خویش می‌پردازد و به ریاضت کشیدن می‌نشیند. اما چینی در فرارش از زندگیِ مادی و اجتماعی و اقتصادی، به طبیعتِ مادی، به متنِ طبیعت و دامنِ خودِ طبیعت پناه می‌برد. طبیعت برای او، در عینِ اینکه طبیعت است، خدا نیز هست، جلوه‌ای از ماوراءالطبیعه هم هست. طبیعت برای او، در عینِ ماده بودن، روح نیز هست. این است که در متنِ طبیعت مثلِ اروپایی، مادیت نمی‌بیند، بلکه روحِ جهان و خدا را لمس و احساس می‌کند.

آثارِ این گرایش در نقاشی، ادبیات، هنر، مجسمه سازی و فرهنگِ چینی متجلی است، گرایشی که در عینِ حال گرایشِ عرفانی، خداپرستانه و متافیزیکی است.

روحِ چینی در تعبیرِ شاعرِشان

"لویی" شاعرِ بسیار بزرگِ چین ـ که شاید شاعرترین روحِ جهان باشد ـ از زندگی و شور و شَرش گریخت. اما برخلافِ عُرفا و صوفیهٔ ما که به زوایا پناه می‌برند، گفت : دوست دارم از زندگی، و از شور و شرِ زندگی، و از این شهر و دیوارهای برافراشته‌اش فرار کنم و به متنِ طبیعت و قلبِ جنگل‌های بکر، به آنجا که پای هیچ نگاهی نرفته است، فرو روم. و در آنجا شبنم‌های سرد و درشتِ سحرگاهی را بنوشم. و آنگاه پرندگانی را با دست‌های مهربان‌ام صید کنم ـ نه اینکه بِکُشم ـ پرندگانی را که هرگز در عمرِشان ترسیدن و رمیدن را ندیده‌اند، در آنجا که پای هیچ انسانی نرسیده و نتوانسته خرابکاری کند. پرندگان را در مشت‌های مهربان‌ام بگیرم و با دمِ مهربان‌ام به پرهاشان بدمم، آنچنان که پرهای زیرین نمودار شود.

آدمی که در گریزش از زندگی و بازگشت‌اش به خود، به طبیعت رسیده است، زمزمه‌اش شعر است یا فلسفه؟ مذهب است یا عرفان؟ مادیت است یا رهبانیت؟ همه این‌هاست. برای فهمیدن باید تلاش کرد.

مرگ با شکوهِ عارفانهٔ شاعرِ چینی!

مرگِ شاعر نیز چنین شکوهِ عارفانه‌ای دارد : شبی از کنارِ رودخانه‌ای می‌گذشت. در خلسهٔ خاصِ روحِ عرفانیِ شرقی بود. ماه با تمامیِ چهره‌اش در رودخانه بود. مَرد از کنارِ رودخانه می‌گذشت که چشمش به ماه افتاد. ماه عریان در آب شناور بود، مرد ایستاد، مدتی اندامِ عریانِ ماه را در آب تماشا کرد، به هیجان آمد، صدای دست و پا زدنِ ماه را در آب کاملاً می‌شنید، ماه شنا می‌کرد و امواج به هم می‌خوردند و موسیقی‌ای که به گوش می‌رسید علامتِ

این بود که ماه به راستی در آب شناور است. مرد مدتی با تأمل و تماشا ایستاد، دچارِ جذبه شد، از خود در آمد و با شوقی جنون‌آمیز به آغوشِ ماه جست و در دامنِ رودی که می‌گذشت ماه را در آغوش کشید و آنقدر فشرد، تا در رودخانه غرق شد و مُرد.

این نگاهِ چینی است به طبیعت. همین نگاه در فلسفه و در مذهب‌اش هست.، هم‌چنان‌که در مینیاتورش و در شعرش و در رمان‌اش.

تجلیِ روحِ چینی در شعر و زبان و مینیاتور

مینیاتورِ چینی ـ که بعد در ایران تکاملِ بیشتری می‌یابد ـ نقاشیِ بسیار مدرنی است از آن نوع نقاشی‌هایی که گوگن، وان گوگ و سورات و امثالِ این‌ها آرزویش را دارند و ادعایش را.

سورات می‌گوید : راست است که ما امپرسیونیست‌ها طبیعت را در نقاشی ـ یا رمانِ مان ـ زیاد وارد می‌کنیم و یا ایراد می‌گیرند که چقدر به اشیاءِ مادی می‌پردازید! آنچنان‌که وقتی رمان‌های امپرسیونیستی یا نقاشی‌ها شان را نگاه می‌کنیم، می‌بینیم که در توصیفِ یک اتاق، تمامِ اشیاءِ آن اتاق را وصف می‌کند : دیوار چنین بود، پرده چنان، بخاری اینجا و به این شکل و شخصی که نشسته بود، اینجا نشسته بود، این لباس را پوشیده بود، دستش چنین بود و سرش به راست یا چپ خم شده بود، و این چنین نگاه می‌کرد و...

سورات جواب می‌دهد، انتقاد می‌کنند که چرا این همه به زندگیِ مادی و جزئیاتِ پدیده‌های طبیعی توجه می‌کنیم. راست است که ما اسب را ـ مثلاً در رمان یا نقاشیِ مان ـ به دقت توصیف می‌کنیم. اما این اسب، اسبی نیست که در طویله است، یا به گاری و درشکه می‌بندند. اسبی است که در روی زمین و در زیرِ آسمان نیست. این اسبی نیست که هست، اسبی است که باید باشد. اسبی است که من آفریده‌ام، نه اسبی که در طبیعت آفریده شده.

پس امپرسیونیسم اشیاء را واردِ نقاشی یا رمان‌اش می‌کند، اما نه آنچنان‌که هست، بل آنچنان‌که شاعر، نویسنده یا نقاش می‌خواهد باشد، این فقط جوهرِ کلیِ اسب است که از طبیعت گرفته می‌شود.

آسمانِ زمین، آسمانِ جهان، آبی است، اما برای من ـ یا قهرمانِ اثرِ هنری‌ام ـ که در آتشِ اضطراب و پریشانی می‌سوزم، آسمانِ آبی بی‌درد و بی‌معنی است. آسمان را زرد تصویر می‌کنیم، که اضطراب و پریشانیِ‌مان را گفته باشیم. آسمانِ زرد در طبیعت نیست، اما هنرمندِ امپرسیونیست، چنین آسمانی را خلق می‌کند.

بنابراین نویسندگان یا هنرمندان در این مکتبِ مدرنِ نقاشی یا رمان، از خودشان به اشیاء معنی می‌دهند نه اینکه معنایی که در خودِ اشیاء وجود دارد را، کشف کنند. خلق می‌کنند، یعنی همین کاری که مینیاتور می‌کند.

گاه در مینیاتور انسان‌هایی را می‌بینیم که با انسان‌های موجود شباهتی ندارند. این نشانِ ناشی بودنِ نقاش نیست که نتوانسته است انسانِ طبیعی بکشد، بلکه نقاشی بزرگ با خلقِ انسان‌هایی چنین، مقصود و فلسفه‌ای دارد.

گاه در مینیاتوری می‌بینیم که رودخانه‌ای با رنگِ بنفش تصویر شده است. بی‌شک نقاش به اندازهٔ ما عقل دارد که بداند رودخانه بنفش نیست. اما اگر ناقدینِ حال می‌بودند، در روزنامه‌ها نقد می‌کردند که نقاش نفهمیده است که رودخانه به رنگِ بنفش نیست! و نقاش می‌داند که رنگِ آب بنفش نیست، ولی رودی می‌خواهد که به رنگِ بنفش باشد. رودی می‌سازد که در طبیعت نیست.

در مینیاتور، اشیاء نه آنچنان‌اند که هستند، بل آنچنان‌اند که نقاش می‌خواهد باشند.

در مینیاتوری متعلق به قرنِ ششمِ قبلِ از میلاد ـ که دوره‌های ابتداییِ نقاشیِ چین است ـ نقاش، فضای زردی را تصویرکرده است که نمایشگرِ شدتِ حرارت و سوزندگیِ خورشید است. اما زمین پوشیده از برف و درخت‌ها بلور آجین، مثلِ قلبِ زمستان. آفتابِ تموز در آسمان و برفِ زمستان بر زمین و درخت.

نقاش، این تضاد را عمداً خلق می‌کند. تضادی که در طبیعت نیست، اما در روحِ او هست. می‌خواهد تضادِ روحِ خویش را تجسمی خارجی ببخشد. نگاهِ

مینیاتوری، نگاهِ چینی است به طبیعت، و طبیعتی که چینی می‌بیند، طبیعتی نیست که در چشمِ اروپایی می‌نشیند. اروپایی طبیعت را چنان‌که هست و فیزیک و شیمی می‌تواند بیان کند، می‌شناسد اما چینی طبیعت را به رنگِ خویش در می‌آورد، صورت‌اش می‌بخشد، ابعادِ دیگری به طبیعت می‌دهد و چنان‌اش می‌سازد که می‌خواهد، نه چنان‌که هست.

این است نگاهِ چینی به طبیعت. در فلسفه نیز چنین است، طبیعت‌گرایی‌ای شدید که عرفان است و تصوفی عمیق.

تائوئیسم

در نگاه و فرهنگِ چینی، سه اصل وجود دارد که پایه‌های مکتبِ "تائوئیسم" است، و تائوئیسم مکتبِ بزرگِ چین. دوباره می‌گویم که اصولِ مشترکِ ادیان را تکرار نمی‌کنم، این مکتب را که گفتم، اصول را خود بیابید و تطبیق کنید.

پایه‌های اساسیِ مکتبِ "تائوئیسم" سه اصل است

اول) وحدتِ وجود

چینی در طبیعت و هستی وحدت می‌بیند. این است که یکی از مکتب‌های مشخص و بارزِ وحدتِ وجود در چین است. ماه، ستاره، زمین، آسمان، فلز، آب، انسان، بد، خوب و حیوان و جماد، کثرت است، همه جدا و متنوع و مختلف‌اند، اما چینی از همان آغاز ـ با گذشته‌ای بیش از دو هزار سالِ قبل از میلاد ـ در زیرِ این اختلاف‌ها، اشتراک و در زیرِ این کثرت‌ها، وحدت می‌دیده و می‌جسته است.

چینی می‌بیند که انسانی، انسانی را کشت، و انسانی دیگر در راهی انسانی، خویشتن را فدا کرد. زلزله‌ای آمد و شهری را نابود کرد و بارانی بارید و بیابانی را سبز کرد. این‌ها تضاد است، تضاد در طبیعت و انسان، که چینی می‌بیند و نمی‌تواند بفهمد که چرا. در طبیعت و انسان، در تمامِ حرکت‌ها و تغییرها و تبدیل‌ها، این را می‌بیند و بی‌عدالتی‌ها را احساس می‌کند، اما در تمامِ‌شان وحدت و نظمی می‌بیند که در یک ذره، در یک برگ، در یک حشره

و در تمامِ زمین و آسمان وجود دارد، نظمی که بر جهان حاکم است.[1]

این نظم و تضاد، و وحدت و کثرتی را که در عالم هست، چینی چگونه حل می‌کند؟

یانگ و یین ـ نیروی مثبت و نیروی منفی در فکرِ چینی

چینی می‌گوید که تمامِ اشیاء، اشخاص و ارواح و تمامیِ پدیده‌های طبیعت ـ مادی یا معنوی ـ به دارندگانِ دو نیرو و دو خصوصیت تقسیم می‌شوند :

"یانگ" نیروی فاعلی، نیروی مذکر، نیروی مثبت و نیروی سازنده و بالا رونده است، و "یین" نیروی منفی، پذیرنده، گیرنده، انفعالی و مؤنث است.

خورشید بر زمین می‌تابد، باران بر زمین می‌بارد، زمین را بارور می‌کند و سبزه‌ها می‌روید. آسمان که نور و باران می‌فرستد، صاحب "یانگ" است و زمین که باران، و نور و حرارتِ خورشید را می‌پذیرد و آبستن می‌شود، نیروی "یین". و از جمعِ یانگ ـ آسمان ـ و یین ـ زمین ـ مولود و معلولی به‌وجود می‌آید که سبزه است.

رودی که حرکت می‌کند، یانگ است، و ساحلی که رطوبت می‌پذیرد، یین، و سبزه و درختی که بر کناره‌های رود می‌روید، نتیجهٔ این دو.

تمامِ موجودات ـ حتی ارواح، موجوداتِ مجرد و موجوداتِ غیبی ـ دارای "یانگ" و "یین" هستند. فرشتگان دارای "یانگ" و اَجِنه دارای "یین" می‌باشند.

حرکاتِ آدمی نیز چنین‌اند : قیام، یانگ است و قعود، یین. بنابراین تمامِ هستی با همهٔ پدیده‌ها صحنهٔ جنگ "یانگ" و "یین" است، و همهٔ افرادِ انسانی و همهٔ ارواحِ ماوراءِ مادی و تمامیِ حرکات و حوادث، نتیجهٔ این جنگند. از جنگِ میانِ این دو است که اشیاءِ تازه‌ای پدید می‌آیند.

این اساسِ بینش و طرزِ تفکر و منطقِ خاصی است که اروپایی‌ها، به خود منسوب می‌کنند. منطقِ دیالکتیک را از خود می‌دانند در حالی‌که (دیالکتیک) اساسِ بینشِ شرقی است. اروپایی‌ها ـ به خصوص جامعه‌شناسانِ جدیدِ‌شان ـ دائماً می‌گویند که شرقی ثبوتی فکر می‌کند. یعنی برای هر پدیده‌ای و هر شئی‌ای، در منطق‌اش خصوصیاتی می‌شمارد و تعریف می‌کند. مثلاً می‌گوید : ماده چنین است و انسان چنان، تعریفِ زمین این است و تعریفِ آسمان آن. این تعریفِ بدی است و آن تعریفِ خوبی. کینه، چنین تعریفی دارد و عشق، تعریفی چنان و... برای هر کس و هر چیز، تعریفی ثابت دارد. پس معتقد است که این‌ها همه پدیده‌ها و حقیقت‌های ثابت‌اند. در حالی که ما غربی‌ها ـ برخلافِ آن‌ها ـ معتقد به تبدیل و تغییریم. معتقدیم که شئیِ ثابت و ازلی وجود ندارد، بلکه هر لحظه در حالِ تبدیل به اشیاءِ دیگر است. حقایقْ ناپایدارند، در حالِ شدن و زاد و مرگ‌اند.

بنابراین شرقی منطقی فکر می‌کند ـ به آن معنای منطقِ ثبوتی ـ و غربی دیالکتیکی. این است که زندگیِ غربی در حالِ حرکت و تغییر است و فکر می‌کند که همه چیز را می‌شود انتخاب کرد و می‌توان از بین برد، و انسان را قدرتِ تغییر دادن هست، در حالی که شرقی همه چیز را مقدس و ازلی می‌بیند و بی‌آنکه به امکانِ تغییر بیندیشد، تسلیم است.

غربی که هر چه را اعتباری می‌داند و در حالِ تغییر، هجوم می‌آورد و نابود می‌کند، می‌سازد و تسلط می‌یابد، اما شرقی را سَرِ ویران کردن و ساختن نیست، که ثبوتی می‌اندیشد.

همهٔ این فرمایشات (!) صحیح است، اما بر عکس، چرا که منطقِ ثبوتی از ارسطو است و از قرنِ سوم است که واردِ تاریخِ اسلام می‌شود و منطقِ اسلامی نام می‌گیرد و در حوزه‌های علمیِ‌مان به عنوانِ منطقِ اسلامی تدریس می‌شود.

فکرِ اسلامی چیزی است و علومِ اسلامی چیزی دیگر

دانشجوئی می‌گفت : می‌گویند در "قرآن" نوشته زمین روی شاخِ گاو است، و شاخِ گاو روی خودِ گاو! و گاو روی ماهی و ماهی روی آب و...!

گفتم : کدامِ قرآن این را نوشته؟

گفت : من خود، پیشِ آدمی درس می‌خواندم که عربی و علومِ قدیمه و هم‌چنین هیأت تدریس می‌کرد. در کتابِ هیأت چنین نوشته بود.

گفتم : این هیأت در اصلِ بابلی است و متعلق به هزار سال پیش از پیغمبرِ اسلام.

این است که گاهی آنچه به عنوانِ علومِ اسلامی تدریس می‌شود، به اسلام ربطی ندارد. ضمنِ علومِ اسلامی صرف و نحوِ عربی هم خوانده می‌شود، اما دستورِ زبان است و به اسلام مربوط نیست ـ مثلِ دستورِ زبانِ فرانسه یا هر جای دیگر ـ شعرِ جاهلی ـ معلقاتِ سبع، شعرِ شعرای فاسدِ جاهلیتی که اسلام با آن مبارزه کرد ـ نیز تدریس می‌شود. پس اسلامی است؟

منطقِ ارسطو، از ارسطو است، و ارسطو سیصد و خرده‌ای سال پیش از مسیح بوده و هزار سال پیش از پیغمبرِ اسلام، این چه ربطی به اسلام، به تمدنِ اسلام، به فرهنگِ اسلام و به تاریخِ اسلام دارد؟

در تاریخِ اسلام خیلی چیزهای دیگری هم هست، مثلاً کاشی‌کاری که جزءِ تمدنِ اسلامی است، اما در قرآن آیا نوشته است، کاشی‌کاری؟ این‌ها به اسلام مربوط نیست، و عجیب به اسلام آویخته و آمیخته‌اند، و بزرگترین کارِ روشنفکر این است که مکتبِ اسلام را از چنگِ تمدن و فرهنگ و علومِ اسلامی، برهاند، و اسلام را چنان بفهمد که "بلال" می‌فهمید نه چنان‌که "بوعلی" یا "ملاصدرا" یا "محی‌الدین عربی" یا "غزالی"؛ اسلام را چنان بفهمد که "ابوذر" این مسافرِ بیابان، فهمید.

باید فرهنگِ اسلامی را از فرهنگ‌هایی که واردِ اسلام شده است بازشناخت

اسلام را چنان بفهمیم و ایدئولوژی‌اش را از فرهنگ و معارفِ اسلامی نجات دهیم، که بی‌شک معارف و فرهنگِ اسلامی بسیار عزیز است و از افتخاراتِ بشری است، اما ایدئولوژیِ اسلامی چیزِ دیگری است.

تفاوتِ فرهنگ و معارف با ایدئولوژی، اختلافی است که مثلاً "ابوذر" با "بوعلی‌سینا" دارد. آنچه را که بوعلی می‌داند، ابوذر نمی‌داند : نه "قانون" را می‌فهمد، و نه "شفا" را، و اگر "جوهر" و "هیولی" و امثالِ این‌ها را بخواند، کله‌اش دود می‌کند. و چیزهایی را که ابوذر می‌داند و احساس می‌کند، ابوعلی و ملاصدرا و محی‌الدین عربی ـ و دیگر نوابغی که در فرهنگ و تمدنِ ما کارهایی عظیم کرده‌اند ـ نه می‌دانند و نه احساس می‌کنند. درد و بینشِ ابوذر چیزی است و درد و بینشِ بوعلی چیزی دیگر.

ما باید تکلیفِ اسلام را روشن کنیم که از کدام چشم باید ببینیم‌اش، و قرآن را که می‌گشاییم با چشمِ علی، ابوذر و بلال باید بخوانیم، یا با چشمِ فلاسفه و عرفا و متکلمین و منطقیون و اصولیون و امثالِ این‌ها.

این‌ها را باید از هم جدا کرد، وگرنه چنین می‌شود که منطقِ ارسطو جزءِ فرهنگِ ما به حساب می‌آید، و وقتی که علومِ اسلامی می‌خوانیم باید منطقِ ارسطو را نیز بخوانیم و اغلب هم متوجه نیستند که این، منطق و فلسفهٔ آتن است. درست است که با گردشی از اسکندریه و افلاطونیانِ جدید به اسلام آمده و تغییر و تکامل یافته است، اما هر چه هست سر رشته‌اش در آتن است، بینشِ یونانی است، اصول و منطقی است که ارسطو وضع یا تدوین کرده و از آنِ غربی است.

منطقِ شرق و دینِ شرقی ـ یا دینِ ابراهیمی که در این اصل مشترک است ـ بر اساسِ عدمِ ثبوت و تعیینِ اشیاء و جوهرهاست. اصل در بینشِ شرقی، کون و فساد است، و کون و فساد، بینشی دیالکتیکی است.

چون فیلسوفِ یونانی گفته است که "در یک رودخانه بیش از یکبار نمی‌شود وارد شد"، یعنی برای بارِ دوم نه آدم، آن آدم است و نه رودخانه، آن رودخانه، پس دیالکتیک از یونان است! گفتم اگر این "همه چیز در حالِ تغییر است"، منشاءِ فلسفه باشد و مکتبِ فلسفی، پس در اینجا ما همه فیلسوفیم که عمیق‌ترین و بدیهی‌ترین و مُصرح‌ترین تکیه کلام‌هامان "این نیز بگذرد" است! "تمامِ دنیا رباط است". "همه چیز از دری می‌آید و از درِ دیگر می‌گذرد". "کل شیء هالک الا وجهه" (همه چیز نابود می‌شود جز آنچه به او گرایش دارد). این "او" چیست که ثابت است؟

این بینشی تغییری است که جهان را با تحولِ دائمیِ هر چیز و ناپایدار بودن و دگرگون شدنِ هر چیز می‌بیند.

اصلِ تضاد که اصلی (از) دیالکتیک است، اصلِ بینش و فرهنگِ شرقی است. در فرهنگِ شرقی، طبیعتْ دیالکتیکی است، تاریخْ دیالکتیکی است و انسانْ دیالکتیکی است، یعنی بر اساسِ تضاد است.

انسان در اسلام جامعِ ضدّین شناخته شده است

در اسلام ـ کامل‌اش را به اسلام‌شناسی که برسیم خواهم گفت ـ انسان پدیده‌ای جمعِ ضدین است. خصوصیتِ منطق این است که جمعِ ضدین را نمی‌تواند قبول کند. منطقی همیشه می‌گوید که دو ضد با هم جمع نمی‌شوند. نمی‌شود هم روز باشد و هم شب، و یک چیز نمی‌تواند هم خوب باشد و هم بد. دو نقیض [۲] نه می‌توانند با هم جمع شوند و نه رفع، یعنی نه می‌شود شب و روز با هم باشند و نه می‌شود که نه شب باشد و نه روز. در حالی که ما همه می‌بینیم جمعِ ضدین هست و می‌شود. بسیاری از آدم‌ها نه خوبند و نه بد، نه مرده‌اند و نه زنده.

دیالکتیک می‌گوید دو ضد با هم جمع می‌شوند. چیزی که به یک نسبت بد است، در همان حال، به نسبتی دیگر خوب است. انسان از یک سو لجن است و از سویی دیگر روحِ خداست. این یک پدیدهٔ دیالکتیکی است. بنابراین یک انسان تعریفِ مشخص و ثابتی ندارد. انسان، یک شدن است، یک دونیر (Devenir) است، یک صیرورت است، از لجن و روح ساخته شده است. پس خودش چیست؟ هیچ، یک انتخاب، یک جهاد، یک مبارزه و یک شدن است.

خود ندارد. لجن و روح خدا، دو پدیدهٔ مجزی و متضاد است. روحِ خداست که در **حماء مسنون** دمیده شده است. این منطقِ ارسطو است که می‌گوید : انسان حیوانِ ناطق است، انسان حیوانِ ضاحک است. یعنی هر موجودی که ناطق و ضاحک بود، انسان است! این تعریف‌ها ثابت است، وگرنه اسلام می‌گوید : انسان جمعِ دو ضد است، هم خدایی و هم شیطانی، امکانی برای رجعت به خدا دارد و امکانی برای بازیچهٔ شیطان شدن.

این دو امکانِ متضاد است که در انسان جمع آمده است. این پدیده‌ای دیالکتیکی است و تاریخ و فرهنگ نیز براساسِ دیالکتیک است که تجلی می‌کند.

فلسفهٔ تاریخ در مذاهب بر اساسِ تضاد است

تمامِ تاریخ ـ فلسفهٔ تاریخ در اسلام، در مذهبِ زرتشت، در مذهبِ بودا و در مذهبِ تائوئیسم ـ بر اساسِ تضاد است. جنگِ میانِ دو قطبِ متضاد است که تاریخ را می‌سازد. در اسلام ـ به معنای دینِ ابراهیمی ـ از همان ابتدا که انسان ـ آدمِ ابوالبشر ـ از روحِ خدا و لجن ساخته می‌شود، تاریخ نیز تولد می‌یابد و جنگ آغاز می‌شود (جنگِ هابیل و قابیل) و در طولِ تاریخ ادامه می‌یابد تا به آخرالزمان می‌رسد. تمامِ صحنهٔ تاریخ ـ از آغاز تا آخرِ زمان ـ صحنهٔ جنگ است. این دیالکتیک است.

در تائوئیسم و در فرهنگِ چینی، بینشِ دیالکتیکی بسیار مشخص است. تمامِ اشیاء بر اساسِ "یانگ" و "یین" در جنگیِ دائمی‌اند، و تمامیِ اشیاء نتیجهٔ این جنگند. و حرکت‌ها نیز.

قطعهٔ چوبی را در نظر بگیرید، که چون بر زمین‌اش فرو می‌کنیم، از آسمان باران و آفتاب می‌گیرد و سبز می‌شود. این "یین" است که "یانگ" را از آسمان می‌پذیرد، و بعد به گُل و میوه‌ای می‌نشیند که نتیجهٔ آویزِ "یانگ" و "یین" است.

از سوی دیگر، چوبی که "یین" بود، دارای "یانگ" نیز هست که چون آتش‌اش می‌زنیم، یانگ شعله می‌کشد. پس در چوب، هم یانگ است و هم

یین، هم تز است و هم آنتی‌تز، این است که در شئیِ گاه استعدادِ "یانگ" غالب می‌شود و زمانی "یین". پس یانگ و یین که دو نیروی متضادند، در متنِ همهٔ اشیاء نهفته‌اند و هر شئی درگیرِ جنگی است در درونِ خویش. و این اساسِ دیالکتیک است که در هر پدیده‌ای وجود دارد (مثلاً اتم را نگاه کنید با الکترون و پروتون ـ بارهای منفی و مثبت‌اش).

فکرِ "تضاد" با مارکس واردِ جامعه شناسی می‌شود

دیالکتیک بعد از هگل، با مارکس واردِ جامعه‌شناسی می‌شود. در جامعه، ارباب هست و رعیت، سرمایه‌دار هست و پرولتر، و تز هست و آنتی‌تز، و انقلاب نتیجهٔ جنگِ میان این دو است، هم‌چنان که از جنگِ الکترون و پروتون، حرکتِ اتم پدید می‌آید.

جنگِ دیالکتیکی در درونِ هر شئی وجود دارد. مثلاً تخمِ مرغ را ـ که تز است ـ در نظر بگیرید. زیرِ مرغ می‌گذاریم‌اش، گرما می‌پذیرد، و هر روز "آنتی‌تز" در درون‌اش رشد می‌کند. "تخمِ مرغ" تز است و "نه تخمِ مرغ"ی که هر روز در درون‌اش رشد می‌کند، آنتی‌تز. این جنگِ هر روزهٔ درونیِ تخمِ مرغ به نفعِ آنتی‌تز ـ "نه تخمِ مرغ" ـ ادامه می‌یابد تا جایی که آنتی‌تز ـ نه تخمِ مرغ ـ تمامِ تخمِ مرغ ـ تز ـ را پر می‌کند و بیرون‌اش می‌راند. آنگاه پوسته نوک می‌خورد و می‌شکند و جوجه ـ سنتز ـ بیرون می‌پرد.

پس تخمِ مرغ هم تز است و هم آنتی‌تز، و نتیجهٔ جنگ میانِ این دو، سنتزی است که در هیاتِ جوجه متولد می‌شود. این تمثیل همهٔ حرکت‌ها را در دیالکتیکِ هگل ـ هم در تاریخ، هم در انسان و هم در طبیعت ـ توجیه می‌کند.

این همان سخنِ چینی است که یانگ ـ یین را در هر پدیده‌ای در حالِ مبارزه می‌بیند و تمامیِ پدیده‌ها و اشیاء را نتیجهٔ این مبارزات و حرکت‌ها می‌داند. در اشیاء و پدیده‌هایی که نتیجهٔ جنگِ "یانگ" و "یین"اند، نیز این مبارزه و تغییر و دگرگونی ادامه دارد. بدین‌گونه است که طبیعت همواره در حالِ دگرگون شدن است و هیچ چیز ثابت و برقرار نیست، و چیزی نمی‌توان یافت که این دو عنصر در وجودش به مبارزه ننشسته باشند. و اگر در حالِ

یانگ است از یین اثر نپذیرد و اگر در حالِ یین است از یانگ مصون باشد.

فلسفهٔ تضاد یعنی دیالکتیکِ چینی

و می‌بینیم که همهٔ این جنگ‌ها، همهٔ این حرکات، همهٔ این جمعِ اضداد، و دگرگونی و حرکتِ همه چیز در عالم بر اساسِ یک نظمِ واحد، لایتغیر و استثناء ناپذیر شکل می‌گیرد. و این نظمی که بر عالَم و بر همه چیز ـ انسان و حیوان، شور و تلخ، ارواح و موجوداتِ ماوراءطبیعی، و گیاه و جماد ـ حاکم است، ناموسی کلی و ازلی است. و آنچنان که خودِ لائوتسو در کتابِ اصول‌اش توصیف می‌کند، ازلی، ابدی، کلی، مستور و پوشیده و مخفی ـ یعنی غیبی ـ است، همه جا ظاهر است و همه جا به چنگِ خرد نمی‌آید، در همهٔ اشیاءِ متضاد، به تساوی حضور دارند و همه چیز بر اساسِ خواست و اراده و مشیتِ او می‌گذرد. همهٔ پدیده‌های متضاد و جنگ‌های گوناگون را که در همهٔ صحنه‌های وجود، زندگی و ماده و معنی هست، نظام و جهت می‌بخشد. همه چیز است و هیچ چیز نیست و نامش "تائو" است.

تائو چیست؟

خودِ کتاب ـ "اصولِ تائو"، نوشته شده در قرنِ پنجم و ششمِ قبل از میلاد، یعنی ۲۶۰۰ سالِ پیش ـ اعتراف دارد که "تائو" توصیف پذیر نیست ـ درست همان مفهومی که ما در موردِ "خدا" داریم ـ به درک و عقل نمی‌آید، اما همه جا وجود و حضور دارد. غیبی است، اما در هیچ جا غایب نیست، هیچ چیزی، "او" نیست، اما "او" در هر چیز وجود دارد. و اصولاً چیزی جز او نیست و همه چیز تجلیِ اوست و حتی بد و خوب و زشت و زیبا تابعِ ارادهٔ اویند و "او" تائو است.

فهمِ معنای لغویِ "تائو" به شناسایی‌اش بیشتر کمک می‌کند. "تائو" در لغت، به معنای بسترِ آب است، یعنی رودی که متغیر و متحرک و گذرا است، چیزِ ثابتی دارد که "بستر" است. "بسترِ رودخانه" ثابت است اما آبی که بر آن می‌گذرد، متحرک و متغیر است.

"بسترِ رودخانه" معنایی دیگر نیز دارد. این است که "بستر"، مسیری است که آب را از کوه و صحرا به سرمنزل‌اش، دریا و اقیانوس، هدایت می‌کند.

بینِ آن مفهومِ فلسفی و مذهبی با این معنای لغوی چه رابطه‌ای وجود دارد؟

پس "تائو" عبارت از مسیری است کلی، که همهٔ موج‌های خرد و بزرگ و حباب‌های ناپایدار و چشمه‌سارهای گوناگون، یعنی همهٔ پدیده‌ها، همهٔ تضادها و همهٔ اشیاء بر آن می‌گذرند، هدایت می‌شوند و از آن طریق به اقیانوس، به سر حدِ کمال یا به غایت و نهایتِ وجودیِ خویش می‌رسند.

پس تائو، راهِ آب است.[۳] راهِ همه چیز است. آن ناموس و قانونِ کلی‌ای است که همهٔ اشیاء و همهٔ موجودات متابعت‌اش می‌کنند. تائو، اراده‌ای است حاکم بر هستی، قانونی است حاکم بر تمامِ موجودات، وحدت و پیوستگیِ اشیاء همه به شکلِ تائو، و تضاد و جنگ‌ها بر اساسِ یانگ و یین است.

یکی از شعرای تائوئیست می‌گوید

این درخت را نگاه کنید، چرا هیچ وقت دچارِ اضطراب نمی‌شود؟ چرا هیچ وقت دچارِ غم نمی‌شود؟ در آغازِ بهار شکوفه می‌بندد، می‌روید و جوان می‌شود و برگ و بار می‌افشاند و گُل می‌دهد و به میوه می‌نشیند. در آغازِ پائیز به زردی می‌گراید و در پایان‌اش عریان می‌شود و آرام به خوابِ زمستانی می‌رود. و باز اولِ اسفند ـ یا فروردین ـ زنده می‌شود و به سیرِ خویش ادامه می‌دهد.

چرا اضطراب ندارد؟ چرا هیچ درختی خودکشی نمی‌کند، عصبانی نمی‌شود، خشم نمی‌گیرد، بیزار نمی‌شود، به یأسِ فلسفی دچار نمی‌شود؟

چون از قانونِ طبیعت، از تائو، پیروی می‌کند.

و چرا پریشانی، بیماری، جنگ، سختی، خیانت، اضطراب، یأس و بدی و غم و رنج در آدمی هست؟ چون در برابرِ آن نظامی که در عالَم بر همه چیز حکومت می‌کند، با عقلِ جزئی‌اش راهِ دیگری می‌گزینند.

گزارشِ مسافرِ مریخی دربارهٔ مردمِ کرهٔ زمین [۴]

آقای محمد حجازی نویسندهٔ خیلی معروف (!) داستانی دارد بدین مضمون : دانشمندی از زمین به مریخ رفت. در خیابان‌های مریخ راه می‌رفت، تابلوِ سینماها و آگهی‌های سینمایی و روزنامه‌ها را نگاه می‌کرد. ناگهان آگهی‌ای دید که پروفسور فلان، دانشمندِ معروفِ مریخی، با موشک از زمین بازگشته و تحقیقات‌اش را راجع به کرهٔ زمین و کشفِ تازه‌ای که حاکی از وجودِ موجوداتِ زندهٔ زمینی است، به عرضِ شنوندگانِ محترم می‌رساند.

دانشمندِ زمینی می‌گوید : چون خود زمینی بودم، دوست داشتم در این کنفرانسِ مریخی‌ها شرکت کنم و کردم. مریخی‌ها با هیجانِ عجیبی به حرف‌های پروفسور گوش می‌دادند، چون فکر می‌کردند که در هیچ جای جهان ـ جز در کرهٔ مریخ ـ حیات وجود ندارد، و حالا این کشف کرده که در کرهٔ بسیار پستی (به قولِ ملک‌الشعرای بهار : گفت این گویِ مدور که زمین خوانی چیست؟ گفت سنگی است کهن، خورده بر او تیپایی) موجود زنده هم هست.

پروفسور می‌گوید : هیأتِ ما رفت و اینجا و آنجا تحقیقات کرد و دریافت که در زمین موجوداتِ زندهٔ زیادی هست که از همه تکامل یافته‌تر ـ یا لااقل پُر مدعاترش ـ موجودی است به نامِ بشر. چه بگویم که بتوانید تصور کنید که این چگونه موجودی است؟ فقط توجیه می‌کنم که مثل یک خیک ـ مَشک ـ که چهار دستک دارد و دو تا هم سوراخ. روی زمین می‌خزد، با حرص و هیجان و کنجکاویِ عجیبی به جانِ همه چیز می‌افتد. زمین، کوه‌ها، اشیاء، حیوانات و درخت‌ها همه را غارت می‌کند، و پس از فراغت از غارت‌ها دو دسته می‌شوند و به جانِ هم می‌افتند و آنقدر می‌کشند ـ و از کشتن لذتِ عجیبی می‌برند ـ که یک دسته می‌ماند و آن‌ها که بیشتر کشته‌اند عنوانِ قهرمانی می‌یابند و مدال می‌گیرند و شخصیت‌های برجستهٔ تاریخِ‌شان همین‌هایی هستند که خودِ‌شان را بیشتر از همه کشته‌اند.

و کارِ عجیبِ دیگری که می‌کنند این است که با همهٔ هوش و بزرگی و زرنگیِ‌شان، میوه‌های طبیعی و سبزی‌های بسیار معطر و خوبِ طبیعت و گوشت‌های سالم و طبیعیِ بدنِ حیوانات را می‌گیرند، اما نمی‌خورند، آنها را در ظرف‌هایی می‌ریزند و موادِ مختلفی مثلِ ادویه، فلفل، زردچوبه و روغن‌های گوناگون، اضافه می‌کنند و روی آتش می‌گذارند تا می‌سوزد. بعد می‌خورند، و دلشان درد می‌گیرد، آن‌وقت به آدم‌های محترمی التماس می‌کنند و پول

می‌دهند که به زورِ دوا و تنقیه، آنچه را که خورده‌اند از معده‌ِشان بیرون بکشند. نفهمیدم برای چه چنین کاری می‌کنند!

این انتقادِ مریخی است بر انسان، اما تائوئیسم از انسان انتقاد می‌کند که از طبیعت و تائو تبعیت نمی‌کند و بی‌آنکه از غذاهایی که تائو در اختیارش گذاشته و دست و معده‌ای که برای گرفتن و خوردن‌اش به او بخشیده بهره بَرد، خود غذای دیگری می‌سازد، خانهٔ طبیعت‌اش را رها می‌کند و به خانهٔ خود ساخته‌اش می‌رود. این است که رنج می‌برد، گرفتارِ جنگ و حسد و کینه می‌شود، همنوعان‌اش را نابود می‌کند تا خود پیش‌تر رود و نابود می‌شود که دیگران زودتر برسند. همیشه مضطرب است و به جنون و بیماری‌های عصبی و روحی و فلسفی و اعتقادی و بدنی گرفتار می‌شود.

شاگردانِ یکی از شخصیت‌های بزرگ تائوئیسم ـ که در بسترِ مرگ خفته بود ـ از او پرسیدند :

چون بمیری، در کجایت به گور بسپاریم و در کجا کفن‌ات کنیم؟

گفت : گورِ من، ـ زمین است، و سقفِ گورم آسمان، و قندیلِ گورستانِ من، در شب ماه و در روز خورشید.

گفتند : اگر بر خاک رهایت کنیم، مرغانِ هوا و حشرات تو را می‌خورند.

گفت : چرا آنها را از طعمه‌ای که "تائو" برایشان خلق کرده، محروم می‌کنید؟ این طرزِ فکرِ تائو است.

راهِ نجات کجاست؟

انسان، به جای آنکه در زیرِ آفتاب و در روی زمین زندگی کند، در خانه‌های سرپوشیدهٔ مصنوعی است که می‌زید، این است که دچارِ کمبودِ نور و ویتامین و هوا می‌شود، و گرفتارِ بیماری‌های گوناگون.

"تائو" انسان را پای حرکت بخشید، و "او" پاها را چنان ساخت که قدرتِ حرکتِ شان نیست و فقط "گاز دادن" را می‌توانند.

این انسان، از مسیرِ "تائو" کنار رفته است، افق‌های پهناوری را که طبیعت ارزانی داشته، رها کرده است و خود را در دیواره‌های تنگی به نامِ شهر، کوچه، خیابان و خانه گرفتار کرده است. زیبایی‌هایی را که طبیعت به او بخشیده، بی‌استفاده گذاشته، و زیبایی‌های مصنوعی ساخته است. از هندوانهٔ طبیعی استفاده نمی‌کند ـ که کیلویی سه ریال است ـ و تابلوی نقاشیِ هندوانه را به پنج هزار تومان می‌خرد.

شهر ساخته، و برای اداره‌اش قانون وضع کرده و به حقوق و امنیت و متخصص نیازمند شده، که می‌آیند و بر مردم حکومت می‌کنند. همراه با حکومت ظلم به وجود می‌آید، عده‌ای ارباب می‌شوند و گروهی رعیت، جمعی شریف می‌شوند و جمعی وضیع.

خود را به دانستنِ علومی ناگزیر می‌کنند که به هدف‌هایی آنی برسند و بعد همان علوم، سلاحِ دست عده‌ای می‌شود علیهِ عده‌ای دیگر. این نتیجهٔ غاییِ آن است. این‌ها با وسیله و تکنیک، با هوشیاری و شناختِ طبیعت می‌توانند ثروت‌های سرشاری را از دلِ خاک بیرون بیاورند، اما این ثروت‌ها لقمه‌ای می‌شود که آنان را چون سگان به جانِ هم می‌اندازد.

و بَعد روابطِ شان، روابطِ حیوانات و ددان می‌شود، فریب و دروغ و ظلم و فاجعه پدید می‌آید، و فساد وسعت می‌گیرد. قوانین و محدودیت‌هایی بیهوده می‌سازند، که جمعی با وفادار ماندنِ به آن‌ها مسخ می‌شوند و گروهی علیهِ آن قوانین و محدودیت‌ها طغیان می‌کنند و تبهکار و جنایت‌کار می‌شوند و جمعی برای مبارزه با این‌ها حاکم و ستمکار می‌گردند.

تمدن مولودِ ستمکار و ستمکِش

عده‌ای طغیان می‌کنند، جنایت‌کار و گناه‌کار می‌شوند، و عده‌ای برای مبارزه با این‌ها ـ طاغیان و جانیان ـ حاکم و ستمکار، و عده‌ای در میانه، قربانی این هر دو. چنین مجموعهٔ جنون‌آمیزِ فاسدی، به نامِ "شهر"، به نامِ تمدن، ساخته می‌شود که انسان خویش را در آن گرفتار می‌کند. درست مثلِ کرمِ

ابریشم، که با لعابِ دهان و جان‌اش، و با آن ظرافت و زیبایی و هنرمندی پیلهٔ ابریشم می‌سازد و می‌سازد و در نهایت خویش را در ساختهٔ خویش خفه می‌کند. این تمدن است.

نشانه‌های تمدن

در طولِ تاریخ نشانه‌های تمدن را بنگریم. یکی اهرامِ مصر است ـ سمبلِ تمدنِ مصر ـ که هزاران برده بر پی‌هایش قربانی شده‌اند، تا تمدنِ مصری، چنین سر برکشید. و یکی دیوارِ بلندِ چین ـ سمبلِ تمدنِ عظیمِ چینی ـ که هر جا سنگ و آجری کم آمده است، انسانی را به گِل گرفته‌اند و هرگاه انسانی توانِ کارکردن‌اش نمی‌مانده، به جای سنگ، لای جرزش می‌خوابانده‌اند.

مجموعهٔ این تمدن‌ها با دروغ و فریب و جنایت و آدم‌کشی و بردگی روی هم انباشته شده‌اند و سودبران از تمدن‌ها، یا مثلِ قهرمانِ "اوژن یونسکو"، کرگدن‌ها بودند، با شاخی در وسطِ پیشانی، که می‌کشتند و یا پایمال می‌کردند و می‌رفتند، و یا چون قهرمانِ "کافکا" مسخ می‌شدند، آدم‌های بره، بدبخت و نجیب، ملت‌های شسته و رفته و تمیز که به کارِ سواری می‌خوردند.

در طولِ این تاریخ و تمدن، در انسان چه رشد کرد؟ انسان تبدیل شده به کشنده و کشته شده، به برده کننده و برده شده، به فریب‌خورده و فریبنده، به استعمارگر و استعمار شده، که هیچ‌کدامِ‌شان انسان نیستند. این رشدِ تمدن است و انسانِ متمدن.

انسانِ سرکش

چرا چنین شد؟ به خاطرِ اینکه : ای انسان تو خود یکی از پدیده‌های تائوی بزرگی، تائویی که کوه‌ها و زمین و آسمان و ستاره‌ها را ساخته و تو را هم ساخته، تو دارای عقل و انتخاب و اراده هستی، اما عقل و ارادهٔ تو عقلِ جزئی است، در برابرِ عقلِ تائو که عقلِ کل است. در برابرِ راهی که او بر تو و طبیعت نهاده، تو با عقلِ خود، راهِ دیگری جستجو می‌کنی، و این فضولی در کارِ عقلِ بزرگ است، که موجبِ انحرافِ تو شده، موجبِ این شده که خانه‌های

پیچ در پیچ بسازی و بعد خودت در آن‌ها خفه شوی و از راهِ اصلی باز بمانی. تو همچون ماهی‌ها هستی. ماهی‌ها در رودخانه، در یک تنگنا گرفتارند. چه باید بکنند تا به دریای گسترده و به آزادی برسند؟ فقط باید بکوشند تا مسیرِ رودخانه را کشف کنند و آنگاه خود در مسیرِ رودخانه تسلیم باشند و همهٔ اختیارشان این باشد که چیزِ دیگری در برابرِ مسیرِ رودخانه اختیار نکنند. عقلِ شان این است که عقلِ شان را کنار بگذارند و اراده و سرنوشتِ شان را به عقلِ رودخانه بسپارند و مسیری که انتخاب می‌کنند مسیری باشد که رودخانه انتخاب کرده، آن وقت ماهی‌ای که تسلیمِ رودخانه است، مسلماً و مطمئناً، با آرامش و بدونِ تلاش و جنایت و آدم‌کُشی و جنگ و حسد و یأس به دریا می‌رسد.

اما، هستند ماهیانِ زرنگی که به جای همراه شدن با مسیرِ رودخانه می‌مانند و در پیِ این پرسش که "چگونه زندگی کنیم؟" یکی این گوشه را می‌گزینند، و یکی آن گوشه. یکی کنارهٔ تخته سنگی را، و یکی زیرِ سقفِ خزه را، و همه خوشحال‌اند که چیزِ تازه‌ای ساخته‌اند و محوطه‌ای را به خود اختصاص داده‌اند، ولی هرگز به دریا نمی‌روند و به آزادی نمی‌رسند.

انسانی که در برابرِ تائو ـ هدایت کنندهٔ حرکتِ همهٔ هستی و تمامیِ اشیاء ـ مسیری دیگر می‌گزیند و ایده‌آل و آرزو و تمدن و غایت می‌سازد، از مسیرِ جهان کناره گرفته و خویشتن را گرفتارِ عقلِ فضولِ جزئی‌اش کرده است. و با این کار، هم خود را از رسیدنِ به دریا و از رساندنِ به سرمنزلِ تائوی جهان، محروم کرده است و هم در کارِ حرکت و تکاملِ عالَم وقفه ایجاد کرده است، که اگر این فضولی‌ها، این بدی‌ها، این صنعت‌ها، این شهرها و این تمدن‌ها نبود و آدمی خویش را به طبیعت می‌سپرد و بر اساسِ نظامِ طبیعت ـ یعنی بر اساسِ خواست و اراده و مشیتِ تائو ـ حرکت می‌کرد، به هدف رسیده بود.

به خویشتنِ تائویی بازگردیم

پس به خویشتنِ تائویی بازگردیم. به خویشتنِ خود بازگشتن یعنی چه؟ یعنی به عقل که باز می‌گردم، فضولی می‌کند، راه نشان می‌دهد، ایده‌آل می‌سازد. پس کنارش می‌گذارم، و به فطرت‌ام باز می‌گردم، به فطرتِ انسانی‌ام، به آنچه حاقِ قلبی و سویدای خالص و نابِ دلم الهام می‌هد، باز می‌گردم. به آرامشی باز می‌گردم که در درونِ من است. به ذات‌ام رجعت می‌کنم که عقلِ کل است، عقلی که در همهٔ اشیاء جاری است. عقلی که گیاه را در بهار

می‌بالاند و در تابستان به میوه می‌نشاند و در پائیز به خواب می‌برد و در من نیز که پدیده‌ای از این طبیعت‌ام، جاری است که کشفاش می‌کنم و خود را بدو می‌سپارم و تسلیم‌اش می‌شوم.

در زیرِ این عقل، چگونه می‌توان به احساسِ تائو رسید و تائو را در خود یافت؟ با معرفتی خاص، با علم نمی‌توان که فریبنده است، با عقل نمی‌توان که تهی‌دست است و فضول. با کشف و شهود و مکاشفه است که می‌توان تائو را احساس کرد و خویشتنِ خویش را یافت. آن‌وقت است که انسان آرامشِ گیاهِ سرزنده را می‌یابد و رویش و جوانیِ طبیعت و گیاه را و اطمینان و سلامتِ پدیده‌ای را که در متنِ طبیعت می‌روید و بعد همهٔ رنج‌ها، همه اختلاف‌ها، و تمامیِ اضطراب‌ها نابود می‌شود و همهٔ کینه‌ها، جایشان را به عشقِ تائو می‌سپارند.

با عقل و تفکر و استدلال نمی‌توان به تائوی جهان و تائوی خویش ـ که هر دو یکی است ـ رسید. با علم و عقل و منطق نمی‌توان، اما با رقص و موسیقی و شعر چرا، و با عبادت و عشق ورزیدن بهتر از رقص و موسیقی، و با ریاضت بهتر از عبادت. و ریاضت یعنی اینکه بتواند خود را از عقلِ فضول فارغ کند و از لذت‌ها و لقمه‌های مصنوعی‌ای که در شهر و در تمدن ساخته‌اند، بی‌نیاز سازد و خود را به جامهٔ فقر، به جامهٔ بی‌نیازی از تمدن، بیاراید و به متنِ طبیعت برود و خویشتن را به تائو بسپارد و با خلسه و جذبه و عشق در او استغراق پیدا کند.

مناسبتِ فکرِ تائویی با تصوفِ ما

می‌بینید که این اصطلاحات، اصطلاحاتِ صوفیانهٔ خودِ ما است. فکرِ وحدتِ وجودی است که در فرهنگِ خودِ ما وجود دارد که همهٔ تفرق‌ها وقتی است که با چشمِ عقل می‌بینیم و اگر با اشراق ببینیم، تبدیل به وحدتی جهانی می‌شود. با اشراق، با خلسه و استغراقِ در آن و با شکستنِ این خودِ "نمود"ی و رسیدن به آن "بود"ی که در همه جاری است ـ و خداوند است و همهٔ جلوه‌ها از اوست ـ و با ریاضت، یعنی از بین بردنِ هوس‌هایی که ما را به زندگیِ مادی و آنچه که عقلِ فضول بر هم انباشته، پیوند می‌دهند، و بریدن از همهٔ پیوندها و نیازها و آزاد شدن، می‌توان به آن وحدت رسید و آنگاه همچون گیاهی که در متنِ بهارِ زندگی می‌روید و به بهار و گل و میوه می‌رسد، به بهار می‌رسیم و به گُل و میوه می‌نشینیم.

این فکرِ "تائو"ای است که رئیسِ مکتب‌اش لائوتسوی بزرگ است، حکیمی که در ۶۰۴ قبل از میلاد متولد شد، این مکتب را تدوین کرد و پیغمبرش شد و دیدیم که اساسِ طرزِ تفکر و عرفان و تصوفی است که ما نیز با آن آشناییم.

آیا اصطلاحِ "طریقت" در تصوف، ترجمه‌ای از "تائو" نیست؟ و یا "سلوک" ـ که رفتن و سفر در راه است ـ همان دعوت به رفتن بر راهِ "تائو" نیست؟ آیا این اعتقادِ تصوف که همهٔ کثرت‌ها وقتی به فطرت باز گردند، به وحدتِ جهان و وحدتِ وجود می‌رسند، همان طرزِ تفکرِ لائوتسو نیست؟ و آیا اینکه عقلِ آدمی راه به جایی نمی‌برد، و "پای استدلالیان چوبین بود" و علم، علمِ آخور است و با عشق باید سیرِ حقیقت کرد. همان دعوتِ "تائو" نیست؟ و اینکه باید در حقیقتِ عام و حقیقتِ کلی استغراق یافت و با دل به او کشیده شد، همان سخنِ "تائو" نیست؟ که با عقل و اراده، نمی‌توان به تائو رسید، بلکه با توفیقِ فطری باید یافت که "تائو" در درونِ تو می‌جوشد و بر تو چیره شده است.

اصولِ فکرِ تائویی و مکتبِ ضدِ تمدنِ ژان ژاک روسو

مبارزه با تمدن، عقل، اراده، علم و همهٔ فضولی‌هایی که انسان در طبیعت و در کنارِ طبیعت، و مخالفِ با طبیعت می‌کند، و بازگشتِ انسان به فردیتِ خویش و به نظامی که برکائنات مسلط است، یعنی به تجلیِ مشیتِ تائو، و رفتن به سر منزلِ مقصود که کمالِ مطلق است، سرمنزلی که تنها از طریقِ تائو می‌شود رفت ـ و انسان به جای تفکر و ابتکار و بدعت و تکنیک، باید به کشف و شهودِ " تائو " و تسلیم و تفویضِ امرش به مشیتِ تائو بپردازد ـ ، این‌ها اصولِ مکتبِ "تائوئیسم" است. این همان مکتبِ ضدِ تمدن، ضدِ علم و ضدِ تکنیکی است که "روسو" در قرنِ ۱۸ اعلام کرد. "ژان ژاک روسو" می‌گوید :

انسان، بعد از اینکه قراردادِ اجتماعی بست، به فساد و جنگ و تبعیض و ستم گرفتار شد. بشکنید این همه مقررات و قوانینِ دروغینی که انسان را در درون‌اش خفه کرد، او را مقتدر و هوشیار ساخت، اما پست و وحشی و جانی نمود.

به آن خلوصِ طبیعت، به آن آزادیِ زیرِ آسمان، و به آن برابری و برادری ـ که پیش از این نظام‌های پیچیده بر آدمیان حکومت می‌کرد ـ باز گردید. تا از عقل به دوست داشتن و به عشق، از علم به خودآگاهی و معرفت و از قدرت به فضیلت برسیم.

این سخنِ "روسو" و سخن "تائو" است، سخن‌های تائوئیسمِ لائوتسو است.

مکتبِ گرایش به فرد ضربه‌ای به جامعهٔ چین وارد آورد

اما این مکتبِ گرایش به فرد، گرایشِ به خود، بیزاری از تمدن، شهر و علم و اراده، ضربهٔ بزرگی به تمدنِ چین و به جامعهٔ چینی، وارد آورد. چرا که عرفان که مکتبِ بزرگ‌اش تائوئیسم است، بزرگترین تربیت کنندهٔ فرد است ـ این را همه جا تکرار می‌کنم ـ و فردی آن همه عظیم می‌سازد که روح‌اش را می‌تواند به معراج‌های ماوراءِ زندگیِ مادی برساند، فردی که می‌تواند خود را از هر چه که انسان را به زمین و به زندگیِ روزمره می‌بندد، رها کند، اما برای جامعه، ماده‌ای تخدیری است.

این است که فرد همیشه باید با عرفان پرورش بیابد و جامعه با عقل و اقتصاد، فرد باید با عشق تصفیه شود و جامعه با عقل اداره شود. این دو اصلاً دو مزاجِ مختلف‌اند.

گرایش به تصوف جامعه را مختل می‌سازد.

عرفانِ اسلامی را نگاه کنید که افرادی به چه عظمت می‌سازد. غزالی به آن بزرگی، شمس تبریزی به آن عظمت، و مولانا و سنایی چنان عظیم، اما اگر جامعه مبتنی بر این باشد که همه چون آن‌ها بیندیشند و عمل کنند، جامعه‌ای وحشتناک می‌شود. در این جامعه، حتی سوارِ تاکسی نمی‌شود شد، که اگر بگویی "گلوبندک" می‌گوید به "پس قلعه" می‌روم، چه تفاوت می‌کند، جهاتِ دنیا، همه اعتباری است!

پس جامعه باید با عقل و اقتصاد و عدالت زندگی کند، این انسان و فرد است که می‌تواند آزاد تا هر جا که امکان یابد، رشد کند.

تائوئیسمِ لائوتسو مبارزه با فسادِ جامعه و فسادِ تمدنِ چینی بود، عکس العملی بود علیهِ فسادِ اجتماعی. اما خود، آن قدر به فردیت و به معنویتِ فردی، به آخرت‌گرایی، به فضائلِ مجردِ اخلاقی و زهدگرائی پرداخت که جامعه را ضعیف کرد.

کنفوسیوس

کنفوسیوس عکس العملی است در برابرِ لائوتسو، و "لی"، جانشینی برای "تائو". اما "لی" چیست؟ "لی" در جامعه همان کاری را می‌کند که "تائو" در طبیعت می‌کرد. "لی" اصول و قوانینی است که جامعهٔ سالم بر اساسِ آن شکل می‌یابد و اداره می‌شود و تکامل پیدا می‌کند.

کنفوسیوس می‌گوید : قبول دارم که جامعهٔ انسان را فاسد کرده، تمدنْ اخلاقِ انسان را نابوده کرده و انسانِ مقتدر و برخوردار، اما پست و جنایت‌کار و خون‌ریز ساخته است. اما این نه به دلیلِ جامعه است، بلکه به علتِ قوانینِ نادرستی است که بر آن اساس جامعه اداره می‌شود.

اگر جامعه بر اساسِ "لی" اداره شود، به تکاملِ تائویی خواهد رسید

اشتباهِ لائوتسو ـ این سخنِ کنفوسیوس است، که خود به لائوتسو ارادت می‌ورزد ـ این است که لائوتسو جامعه‌ای را که در حالتِ بیمار گونه‌ای به سر می‌بَرد و بر اساسِ قوانینِ غیرِ انسانی و روابطی ناهنجار اداره می‌شود، جامعهٔ ایده‌آل و جامعهٔ مطلق گرفته است. من تمامیِ انتقاداتی را که لائوتسو علیه جامعه دارد، می‌پذیرم اما برخلافِ او نمی‌گویم که این همه به این دلیل است که جامعهْ برخلافِ طبیعت است و تمدنْ برخلافِ "تائو". قبول دارم که این جامعه برخلافِ تائو است، اما معتقدم که اگر جامعه و تمدنِ بشری بر اساسِ "لی" ـ ناموسِ اجتماعی ـ ساخته و اداره شود، آن جامعه نه تنها مخالف با "تائو" نیست، بلکه در مسیرِ "تائو"، حرکت را به سوی تکاملِ "تائوئیسم" تسریع می‌کند.

مثالِ ماهی را قبول دارم، اما آن همین جامعه‌ای است که هست و انسانِ فاسد می‌سازد. بیاییم مثال را عوض کنیم : همین ماهی‌ها که می‌گویی باید دل به دریا و رودخانه بدهند و بی هیچ فضولی خویشتن را به مسیر بسپارند تا به دریا برسند، اگر هوش و عقل و علمِ شان را بکار گیرند و کشتی بسازند و

کشتی را در مسیرِ رودخانه با سرعتی بیش از سرعتِ طبیعیِ رودخانه، برانند، آنگاه این کشتی نه تنها متضاد با تائوی رودخانه نیست بلکه ماهی را زودتر و سریع‌تر به دریا می‌رساند.

پس جامعه اگر بر اساسِ "لی" ساخته بشود، جامعه‌ای است که طبیعت را بر اساسِ "تائو" تکاملِ شتابان‌تر و سریع‌تری می‌بخشد. انسان اگر در مسیرِ طبیعت تنها بماند با آهنگِ گیاه و حیوان رشد می‌کند، اما اگر در جامعهٔ "لی" قرار بگیرد، در مسیرِ تائو با آهنگی سریع‌تر رشد می‌کند، چرا که "لی" نظامِ اجتماعی‌ای است که بر اساسِ "تائو" حرکت دارد.

جنگِ روسو و ولتر در قرنِ هیجدهمِ فرانسه همان جنگِ لائوتسو و کنفوسیوس است

می‌بینیم که اساسی‌ترین مبانیِ اجتماعیِ دفاع از جامعه و تمدنِ بشری از کنفوسیوس است (در قرنِ ششِ پیش از میلاد)، و "ولتر" در قرنِ ۱۸ میلادی، همان سخنِ کنفوسیوس را علیه "روسو" می‌گوید.

روسو، حامیِ اخلاق و فردیت و پارسایی و فضیلت و معنویتِ انسانی‌ای که در زندگیِ پیش از جامعه وجود داشت، بود و "ولتر" طرفدارِ تمدن، علم، پیشرفت و مادیت و صنعت؛ و جنگِ این دو، جنگِ کنفوسیوس و لائوتسو است که درست پس از ۲۴ قرن، در قرنِ ۱۸ دوباره این جنگ در فرانسه ـ و در تمامِ دنیا ـ علم می‌شود.

جنگِ هیپیسم از همین نوع است

و اکنون نیز ادامه دارد. از این نوع است جنگِ هیپیسم ـ که عمیق‌ترین و انسانی‌ترین نهضتی است که در آمریکا وجود دارد[۵] ـ با جامعهٔ سرمایه‌داریِ آمریکایی؛ جنگِ هیپیسم با جامعه‌ای است که دانشمند و فیلسوف و تکنیسین و حاکم و نظامِ اجتماعی‌اش می‌خواهند انسانِ خورنده بسازند. و این‌ها علیه خوردن و خوردن پرستی است که قیام می‌کنند.

مصاحبه با هیپی

با یکی از همین‌ها ـ در مشهد ـ صحبتی داشتم. مردِ بسیار عمیقی بود. مسلماً هزار برابرِ نیکسون شعور داشت. اختلافِ من و او بسیار خوشمزه بود. او جوانی آمریکایی بود و من غیرِ جوانِ شرقی و مسلمان، و من از مادیت دفاع می‌کردم و او از معنویت. اما معنویتِ او برایم بسیار غیرِقابلِ تحمل بود. می‌گفتم : من معنویتی را که تو مدافع‌اش هستی قبول دارم و به تو احترام می‌گذارم، اما اختلافِ‌مان این است که شما می‌خواهید با خراب کردنِ کالبدِ تمدن، این معنویت و روح را نجات دهید، و من می‌گویم که این نظامِ مادی را باید مثلِ کالبدی بگیریم و روحِ انسانی‌اش بدهیم. به جای آن روحِ ددمنشی و خصومت و ماده پرستی ـ که اکنون هست ـ روحِ انسانی را به کالبدِ آمریکا تان بدمید ـ یعنی روحِ هند را ـ و یا تمدنِ آمریکا را در هند بنا کنید. آن وقت هم انسانی داریم که می‌تواند مثلِ عرفای بزرگْ سیرِ انَفسی بکند و هم مثلِ آپولو سوارها سیرِ آفاقی. اما این‌ها نردبانِ درستی ندارند که تا پشتِ بامِ‌شان بروند و برف‌ها را بیندازند و آن دیگران سوارِ جت می‌شوند، به آپولو می‌نشینند و به ماوراءِ ابر و جَو می‌روند، اما شعور و اخلاقِ‌شان به اندازهٔ یک حیوان است، و برای چه این همه بالا می‌رود؟ برای الماس، برای نفت و برای آزمایش‌های اتمی. اگر بتوانیم در این ماشینِ عظیمی که تمدن ساخته، و جاذبه را می‌شکند، و فضا و منظومه را پشتِ سر می‌گذارد، روحِ بزرگی بدمیم، آن وقت دیگر صنعت و تمدنْ محکوم نیست.

و جوان، جواب‌ام می‌داد که : این همه بیهوده است. جهان خورشیدی است و بقیه، انشعابات و شعاع‌های آن. خورشیدْ خداست، و انشعاب‌ها و شعاع خدا، خودِ او، و جز او هرچه، تاریکی است. این است که انسان حتی به خانه و لباس احتیاج ندارد. من انسان‌هایی را می‌شناسم و به آن‌ها ارادت می‌ورزم که با آب و آفتاب می‌توانند زندگی کنند.

چرا که اگر کسی خدا را دوست بدارد و بپرستد و به او عشق بورزد، می‌تواند با این عشق غذا بخورد و با این دوست داشتن زندگی کند.

این قدرتِ عظیم در درونِ آدمی است، اما زندگیِ مادی او را ضعیف و ذلیلِ مصرف می‌کند و چنان بار می‌آورد که اگر ببیند رنگِ کراوات‌اش با زیرپیراهن‌اش جور نیست، از خانه در نمی‌آید.

فرارِ جوانِ غربی از تمدنی که در دستِ قداره‌بند و سکه‌پرست افتاده است

این منطقِ جوانِ غربیِ امروز است، بازگشتِ تائوئیستی است در غرب، بازگشتِ تائوئیستی است از تمدنی که انسان را فاسد می‌کند. اما هم‌چنان که کنفوسیوس گفت، این تمدن نیست که خاصیتِ فاسد کننده دارد. چنین تمدنی ـ تمدنِ غربی ـ یا چنان تمدنی ـ تمدنِ قرنِ ۶ پیشِ از میلاد، تمدنی که لائوتسو به جنگ‌اش می‌رود ـ انسان را فاسد می‌کند. اما اگر تمدن از اختیارِ قداره‌بندها و سکه‌پرست‌ها درآید و در اختیارِ انسان‌های با شعور قرار گیرد، وسیلهٔ تکاملِ انسانی می‌شود، نه وسیلهٔ تخریب.

اگر انسانیت و معنویت و فضیلت و همه چیز، فدای تمدن می‌شود، به این سبب است که تمدن در دستِ ضدِ تمدن است. وحشیْ مسلسل گرفته، جنایت‌کارْ در جت نشسته و نمرود ـ همان که می‌خواست با کرکس به جنگِ خدا برود ـ سوارِ آپولو شده است. اما اگر این همه در اختیارِ انسانی قرار گیرد که اندیشه و فضیلت را می‌فهمد، آن وقت نه تنها تمدن، انسان را خفه و مسخ نمی‌کند، بلکه تکاملِ بیشتری نیز می‌یابد.

اگر تمدن در اختیارِ روحِ بزرگی که امروز وجود دارد، قرار گیرد، از تلویزیون، تئاتر، هنر، کتاب و به طورِ کلی وسایلِ ارتباطِ جمعی، می‌تواند برای پخشِ این روحِ بزرگ در سراسرِ جهان کمک بگیرد و این فرهنگ و اخلاق و معنویت را در یک آن و در یک روز به دور افتاده‌ترین و وحشی‌ترین مردمِ جهان برساند و همهٔ بشریت را تکاملی سریع‌تر ببخشد.

اگر تمدن به دستِ روح بیفتد، اگر جامعهٔ بشری بر اساسِ "لی" ساخته شود، انسان در آن جامعه با فضیلت و تکاملِ تائوییِ بیشتر رشد می‌کند، چون "لی" در برابرِ تائو نیست، در ادامهٔ "تائو" است.

لی چیست؟

کنفوسیوس به این جا که می‌رسد خراب می‌کند. از پنج اصلِ نقره‌ای ـ که حلبی است! ـ نام می‌برد :

اول) اطاعتِ فرزند از پدرش : در اینجا کنفوسیوس که بسیار زیبا حرف می‌زند،[۶] می‌گوید : فرزند! همیشه لباسِ کمتر از سنِ خویش بپوش، تا پدر و مادرت با نگریستنِ در تو، از گذشتِ عمر نگران نشوند، (مثلاً اگر جوانِ بیست ساله‌ای هستی، پیش‌بند بپوش و سوتکی دستت بگیر که آقاجان خیال نکند بزرگ شده‌ای. این حرف در کلیت‌اش زیباست، ولی فقط زیباست!) فرزند! همیشه بیرون از پشه‌بند بخواب، تا با تنِ خود پشه‌ها را از گزیدنِ پدر و مادرت بازداری.

دوم) اطاعتِ برادرِ کوچک از برادرِ بزرگ : می‌دانیم که دوره، دورهٔ پدرسالاری بوده است و در دوره‌هایی که پدر، سالار و صاحبِ همه چیز است وقتی می‌میرد، وارث، برادرِ بزرگ است، که همه چیز، حتی زنانِ پدر، و از جمله مادرِ خود را، به ارث می‌برد و این اصلِ کنفوسیوسی، که پایه‌ای از پنج پایهٔ مکتب است، همراه و نتیجهٔ این دوره است.

سوم) اطاعتِ زن از شوهر (دورهٔ مردسالاری) اطاعتِ محض، یعنی هر چه شوهر گفت و کرد، زن باید اطاعت کند و از خود رأی و عقلی نداشته باشد.

چهارم) اطاعتِ زیردست از زبردست.

پنجم) اطاعتِ رعیت از حاکم.

اگر جامعه بر پنج اصلِ کنفوسیوس استوار باشد

این پنج اصلِ لی (!) ـ پنج اصلِ نقره‌ایِ (!) ـ کنفوسیوس است، که اگر جامعه بر این پنج اصل استوار باشد، در تکامل به اوج می‌رسد (به زعمِ او).

همهٔ فضائل بر اساسِ رعایتِ این پنج اصل است، چون وقتی زن اطاعت کند، شوهر وفادار می‌ماند، وقتی برادرِ کوچک مطیع باشد، از حمایتِ برادرِ بزرگ برخوردار می‌شود، وقتی پسر مطیع است، پدر هم تربیت کننده می‌شود و اگر رعیت اطاعت کند، حاکمْ رعیت پرور می‌شود و وقتی تضاد و جنگ از

جامعه برود و همه، یکدیگر را دوست داشته باشند، عده‌ای مطیع و عده‌ای مطاع باشند، دیگر اختلافی نیست، همه خوب‌اند و وضعْ خوب، و جامعه نجات می‌یابد.

پس مذهبِ این جامعهٔ بر اساسِ "لی" چیست؟ بازگشتِ این نسل و این مردم به گذشتهٔ پاکِ خودشان (در گذشته خاقان‌هایی بوده‌اند مثل "فوشی" یا "فوهسی"؛ این خاقان که بر اساسِ "لی" بر مردم حکومت می‌کرد، عادل و خیرخواهِ رعیت بود و رعیتْ دوستدار و مطیع‌اش. این بود که جهان آکنده از عدل و داد بود. پس باید به نیاکان و اجداد احترام گذاشت و سنت‌ها را پرستید).

و روح را چگونه می‌توان رشد داد؟ با ادب. با آداب و رسوم و تشریفات، و با موسیقی.

چرا کنفوسیوس، این همه به تشریفات و پرستشِ سنت‌های گذشته، تکیه می‌کند؟ چون سنت پرستی، بینشی چینی است و کنفوسیوس مظهرِ مکتبِ سنت پرستی و محافظه کاری است و اطاعتی که از آن دم می‌زند مبنای بینشِ محافظه کاریِ او است.

سنت پرستی؛ گذشته پرستی و تکیه به آنچه که خاقانْ فوشی و خاقان‌های اولیهٔ تاریخ ـ که به "لی" رسیده بودند ـ می‌گفتند، از نقاطِ منفیِ مکتبِ کنفوسیوسی است، که می‌خواهد مردم به سنت و گذشته باز گردند و به روزگارِ "فوهسی" که درست مثلِ روزگارِ "جمِ" اساطیریِ ما است که عدالت برقرار بود و همه به آواز و عیش و طرب ـ و امثالِ این‌ها ـ مشغول بودند.

خصوصیاتِ کنفوسیوس

اول اینکه کنفوسیوس بر خلافِ "تائوئیسم" که روح را به آخرت و بیرون از زندگیِ مادی، به ارواح و به فردیت و رهبانیت، می‌خواند، به جامعه و زندگیِ اجتماعی و این جهانی دعوت می‌کند و ضدِ عرفان گرایی و رهبانیت است.

به عقیدهٔ من هم چنان که سقراط ـ به گفتهٔ خودِ او ـ فلسفه را از آسمان به زمین آورد و فلسفه‌ای را که همیشه دربارهٔ رب‌النوع‌ها و آسمان و نبردِ

خدایان ـ و از این نوع ـ می‌گفت به فلسفه‌ای تبدیل کرد که راجع به زندگی، اخلاق، تکامل، روح و روابط و زندگیِ اجتماعی، به بحث می‌پرداخت، کنفوسیوس مذهب را از آسمان به زمین آورد و وسیله‌ای ساخت برای رشدِ زندگیِ اجتماعی و این جهانی، و افکار را که سراسر غرقِ در مسائلِ روحی و زاهدانه و فردی بود، به زندگیِ اجتماعی خواند.

دوم، سنت پرستی و محافظه کاریِ اجتماعی را که به نفعِ طبقهٔ حاکم و زیانِ توده، می‌انجامید، تحکیم بخشید.

از آثارِ قدرت و رواجِ فکرِ کنفوسیوسی این است که در حدود دو هزار و چهارصد،پانصد سال، چین حالتِ عجیبی را می‌گذراند که خاصِ چین است. در تمامِ این دوره، جامعهٔ چینی نه یک جامعهٔ وحشی و عقب مانده است، و نه جامعه‌ای رشد یافته و متکامل است. نه نهضتی مترقی به وجود آورد و نه سقوطی با توحش، بلکه در حالتی بینابین ـ نه بد و نه خوب ـ و متوسط می‌ماند.

در این دوره، چین صاحبِ تمدن و هنری پیشرفته، اما راکد، یکنواخت، بدونِ حرکت و بدونِ انقلاب است. و این همه بخاطرِ مبنای سنت گرایی و محافظه کاری‌ای است که کنفوسیوس تحکیم می‌بخشد.

کنفوسیوس ۲۶ قرن جامعهٔ چینی را در این حالت نگاه داشت، چرا که کارِ سنت پرستی و محافظه کاری، ممانعت از سقوط و صعود، و معنایش نگاه داشتنِ جامعه و فرد در وضعِ موجود است. و دورهٔ جدید عکس العملی است در برابرِ تمامِ دورهٔ بعد از کنفوسیوس و حکومتِ او بر چین.

این طرزِ تفکرِ چینی است که زمینْ مسطح است و آسمانْ سقفاش. وسطِ زمین چین است و وسطِ چین کاخِ خاقان، و خاقان پسرِ آسمان است. این جهان بینیِ چینی است ـ در آغاز و بعد ـ و کنفوسیوس با اصولِ پنج‌گانه‌اش می‌خواهد در درونِ این جامعه‌ها نظمی برقرار کند که بر اساسِ تعلیمات‌اش همیشه بماند.

بنابراین کنفوسیوس، جامعه گرا، این جهانی، عقلی و فلسفی است برخلافِ لائوتسو که عرفان گرای فردیِ ضدِ جامعه و طرفدارِ فضیلتِ اخلاقی است.

تفاوتِ رهبران در مذاهبِ چین و هند و یونان و مذاهبِ ابراهیمی

اما کنفوسیوس و لائوتسو، یک وجهِ اشتراک دارند که هر دو از اشراف‌اند ـ در "اسلام‌شناسی" گفته‌ام که همه پیغمبرانِ چین و هند و ایران و یونان که نقشِ پیغمبر بازی می‌کنند، بدونِ استثناء وابسته به اشراف‌اند. کنفوسیوس خود از اشراف است و بعد معلمِ شاهزادگان و بعد وزیرِ حکومتِ "لو" ـ زادگاه‌اش ـ می‌شود. لائوتسو هم اشراف‌زاده‌ای است که بعد خازنِ اسنادِ دولتیِ حکومتِ چین می‌شود و بعدها به عرفان و فردیت و به انقلابِ روحی می‌پردازد.

کنفوسیوس و لائوتسو هر دو از اشراف‌اند، و اشرافیت به شکلِ عرفان گرایی در لائوتسو و به صورتِ سنت گرایی در کنفوسیوس، تجلی پیدا می‌کند.

این هر دو مذهب، زادهٔ اشرافیت و رفاه‌اند، برخلافِ مذاهبِ ابراهیمی که بدونِ استثناء جوشیده از امت‌اند ـ یعنی از تودهٔ مردم ـ و مذاهبِ سازنده جهان‌گرا، متحرک و انقلابی.

اگر مکتبِ کنفوسیوس و لائوتسو ترکیب می‌شد، مکتبِ کاملی بود

اما کنفوسیوس حکیمِ بزرگی است که تفکرِ چینی را از غرق شدن در خرافات، موهومات و جادوگری ـ که در تائوئیسم به شدت رسیده بود ـ نجات داد و به زندگیِ اجتماعی آورد.

پیش از او دغدغهٔ چینی همه این بود که به روحِ مردگان چگونه می‌شود خدمت کرد. و وقتی شاگردی این پرسش را به استاد گفت کنفوسیوس جواب داد : فرزند! تو که نمی‌دانی به زندگان چگونه می‌شود خدمت کرد و در زندگیِ‌شان از تو خدمتی نمی‌بینند، وقتی مردند چگونه می‌توانی خدمتِ‌شان کنی؟

دوباره پرسید : زندگیِ پس از مرگ را به ما نمی‌گویید؟ و جواب شنید که : زندگیِ پیش از مرگ و زندگی‌ای را که اکنون در آنی نمی‌شناسی، پس

چگونه زندگیِ بعد از مرگ را به تو بشناسانم؟

و چون انجامِ عبادات و سحر و جادوی تائویی را از او می‌خواهند، می‌گوید : زندگیِ من، عبادتِ من است.

این گرایشِ عقلی به زندگیِ این جهانی، به وجههٔ مثبت و عقلی و سازندهٔ بینشِ عینی افزود، اما معنویت و فضیلتی را که در تائوئیسم بود، باز گرفت. این است که هر دو به تنهایی ویران کننده‌اند، اما ترکیبِ شان سازنده. اگر کنفوسیوس و لائوتسو در پیشوایی جمع شوند، پیشوا، پیشوای کاملی است، و مجموعِ "کنفوسیانیسم" و "تائوئیسم"، مکتبی کامل بود که نیازِ آدمی را می‌توانست برآورده کند.

حکیمِ انسان دوست و طرفدارِ انسانِ کامل

کنفوسیوسِ سنت‌گرا، اشرافی و طرفدارِ این نظم ـ نظمی که همیشه مدافعِ نفعِ طبقهٔ حاکم است ـ در عینِ حال حکیمی است انسان دوست و طرفدارِ انسانِ کامل ـ که فرصتِ تعریفِ انسانِ کامل نیست ـ و نمونه‌ای از زندگی‌اش می‌گویم تا شخصیت‌اش روشن شود.

با شاگردان‌اش از صحرایی می‌گذشت، در بیابان، زنی را بر گوری گریان دید، از شاگردی خواست تا حالِ زن را بپرسد. زن گفت : این گورِ پدر شوهرِ من است. ببرهای وحشی که در این سرزمین فراوانند، او را کشتند و او در اینجا مدفون است.

گفت : این گور دیگر چیست؟ پاسخ داد : گورِ شوهرِ من است که او هم در این مزرعه زراعت می‌کرد، و یک روز ببر او را درید.

شاگرد گوری دیگر را نشان داد. زن گفت : این گورِ پسرِ من است، سرنوشت او نیز چنان بود که سرنوشتِ پدر و پدر بزرگ‌اش. و این گورِ آخرین از آنِ برادرِ من است که به چنگالِ ببری دیگر دریده شده است.

شاگرد باز آمد و آنچه را که شنیده بود، به استاد گفت. استاد خواست تا از زن بپرسد که با این احوال چرا اینجا را ترک نمی‌کند و به سرزمینِ دیگر نمی‌کوچد، سرزمینی که خالی از این همه ببر باشد.

زن پاسخ می‌دهد : حکومتِ این سرزمین عادل است، این است دلیل ماندن‌ام. و کنفوسیوس جمله‌ای می‌گوید که در تاریخِ فرهنگ‌ها و اندیشه‌ها، بسیار پرارزش است : شاگردِ من! به یاد داشته باش که، "حکومتِ ستمکار، از ببر وحشی‌تر است".

پرسش و پاسخ

س : در جلسهٔ سوم، ضمنِ سخنرانی، استاد راجع به تکاملِ داروین اشاره کردند و گفتند که در آخرین مرحله، حسِ مذهبی شکوفا شد. ولی در نظر شنونده یا خواننده از پلی کپی این طور بر می‌آید که استاد به این نظریهٔ داروین که می‌گوید : "انسان از میمون مشتق شده و نسبت‌اش به میمون می‌رسد" (و از طرفِ دانشمندانِ تکامل رد شده است)، معتقد است. لطفاً استاد در این زمینه توضیحِ بیشتر بفرمایند، چون این نظریه مثلاً با دیدگاه دانشِ ژنتیک در موردِ نطفه و شیر که ممیزِ انسان و میمون است، سازش ندارد.

ج : اگر یادتان باشد، در درسِ پیش، من نظریهٔ داروین را به عنوانِ یک نظریهٔ اسلامی یا مذهبی مطرح نکردم، بلکه در مسیر و در زمرهٔ تعریف‌های گوناگونی که دانشمندانِ امروز دربارهٔ مذهب و احساسِ مذهبی دارند، نظرِ داروین را دربارهٔ احساسِ مذهبی در نوعِ انسان، بیان کردم، یعنی گفتم که از جملهٔ کسانی که احساسِ مذهبی را در انسان قبول دارند و با زبانِ علمیِ متناسب با مکتبِ خودشان از آن یاد کرده‌اند، یکی هم داروین است که برخلافِ واقعیت، مذهبی‌ها او را ضدِ مذهبی یا غیرِ مذهبی می‌دانند. غیرِ مذهبی بودن یا مذهبی بودن، غیر از درست یا غلط بودنِ نظریهٔ کسی است. چنان‌که ممکن است کسی مذهبی باشد، اما مذهب‌اش غلط باشد. یک بت پرست، مذهبی است و انسانِ ضدِ مذهبی یا غیرِ مذهبی نیست، اما مذهب‌اش غلط است و ما به مذهب‌اش انتقاد داریم، در عینِ حال که معتقدیم مذهبی است.

من می‌خواستم اولاً این را ثابت کنم که داروین یک انسانِ مذهبی است. دوم اینکه داروین دربارهٔ ایجادِ احساسِ مذهبی ـ یا به قولِ خودش عرفانی ـ در انسان این نظریه را دارد، نظریه‌ای که با تسلسلِ تکاملیِ خاصِ خودش ـ که تبدیلِ انواع به یکدیگر و تکاملِ انواع به انسان باشد ـ بیان (شده است). بنابراین

در آنجا من به عنوانِ یک معلم نظریاتِ مختلف و حتی متناقض را ـ نه نظرِ خودم را ـ ذکر نمودم، نه اینکه استدلالِ داروین را به عنوانِ یک استدلالِ مذهبی قبول کنم. درست روشن است که چه می‌خواهم بگویم. بحثِ تکاملِ داروین نبود، بحثِ تنوع یا تبدیلِ انواع یا ثبوتِ انواع ـ یا امثالِ این‌ها ـ نبود، بحثِ این بود که داروین برخلافِ نظریهٔ عمومی، مذهبی است و بَعد نظریهٔ خاص‌اش دربارهٔ مذهب این است. و اما اینکه تکاملِ داروین و تبدیلِ انواع از نظرِ ژنتیک یا از نظرِ تاریخِ علومِ طبیعی، امروز، ثابت شده است یا نه، بحثی است که علما باید بکنند، و من تخصصی در این باره ندارم. البته می‌توانم از روی کتاب‌هایی که نوشته شده دربارهٔ داروین یا ردِ بر داروین چیزهایی بگویم، ولی آن‌ها، چیزهایی است که شما خودتان هم می‌توانید بگویید.

س :

الف) شما موافقِ فلسفهٔ تائو هستید یا موافقِ فلسفهٔ لی؟

ب) در فلسفهٔ تائو گفتید که عقل جدا از عبادت و ریاضت است. آیا این‌طور است؟

ج : آنجا اگر دقت کرده باشید، من اتفاقاً نظرِ خودم را گفتم، گرچه قاعدتاً نباید بیان می‌کردم. بعد از اینکه گفتم "تائو" یعنی چه؟ و لائوتسو چه می‌گوید؟ و کنفوسیوس کیست؟ در برابرِ تائو و تائوئیسمِ لائوتسو چه می‌گوید؟ گفتم که تائوئیسم فردِ بزرگ می‌پروراند و جامعهٔ ضعیف، و کنفوسیوس جامعهٔ مقتدر، اما فرد و انسانِ مبتذل، و این، قضاوتِ عمومیِ من دربارهٔ عرفان و علم است. علم ـ علمی که الان هست ـ جامعهٔ مقتدر و مسلح و انسانِ کوچک می‌پروراند، و عرفان، انسان‌های بزرگ، اما جامعهٔ تخدیر شده. این است که عرفان به روحْ پرواز می‌دهد، اما تریاکِ جامعه است، درست برخلافِ تمدن ـ به شکلی که امروز وجود دارد ـ که قدرتِ انسان و تسلطاش را بر طبیعت افزون می‌کند، اما روح را در درونِ خودش کوچک نگه می‌دارد.

بنابراین عقیدهٔ من همان جملهٔ معروف بود که گفتم که برای انسان، پیامبر، مکتب و رهبری آرزو می‌کنم که ترکیبی از کنفوسیوس و لائوتسو باشد، یعنی در جامعه‌ای مبتنی بر "لی"، روحی مبتنی بر "تائو". و این همان است که یکبار در سیمای محمد، در اسلام‌شناسی گفتم : آرزوی روزی را دارم

که شمشیرِ قیصر را در دستِ مسیح ببینم، روحِ شرق را در اندامِ تمدنِ غرب، و مغزِ دکارت را با قلبِ پاسکال، و داناییِ ابوعلی‌سینا را با بیناییِ ابوسعید ابی‌الخیر، و عشق و عقل را به عنوانِ دو بالْ در دو جنبِ انسان.

س : در بینِ این نویسندگانِ عرفانیِ گذشته، افرادی هستند مثل ابو سعید ابی‌الخیر و مولوی و... که گرایش به غیرِ مادیت دارند و همان طور که استاد چند بار تشریح کردند، این‌ها نتوانستند و نمی‌توانند ما را با زندگیِ واقعی که اختلاطی از مادیت و معنویت باشد وفق بدهند و زندگیِ واقعی را برای ما تشریح کنند و ما را با زندگیِ واقعی وفق و در آن جای دهند. من می‌خواهم بپرسم ـ با اینکه این موضوع احتیاج به موشکافیِ زیاد دارد ـ که استاد نظرشان چیست؟ و چه راهِ حلی پیشنهاد می‌کنند که ما بتوانیم راهِ‌مان را در بینِ افکارِ جدیدِ ماتریالیستی و این افکارِ خارج از دنیای مادیت بیرون بکشیم و صحیح زندگی کنیم؟

ج : راهِ درست این است که ما به همان اندازه که ماتریالیسمِ غرب را می‌کوبیم، نسبت به ایده‌آلیسمِ شرق ـ آن چنان‌که الان وجود دارد ـ کافر بشویم. هم‌چنین به آن دستهٔ دیگر از روشنفکران خطاب کنیم، که همان اندازه که به ایده‌آلیسم شرق پشتِ پا زدند، به ماتریالیسمِ غرب نیز بی‌ایمان شوند. بعد از این شکِ دکارتی است که روشنفکر می‌تواند رسالتِ خویش را برای انسان و حتی برای آسیا یا آفریقا ـ دنیای سوم ـ در خود احساس کند، رسالتی که بهتر از هر کسی، انسانی مانند فرانتز فانون بیان داشته است (در نتیجه‌ای‌که در پایانِ کتابِ بزرگ و آخرش به نام (**Les Damnes De La Terre**) به عنوانِ عصارهٔ همهٔ اندیشه‌هایش و تجربهٔ ۷ سال مبارزه و جهاد، جهادِ فکری و اجتماعی و رزمی، و مبارزهٔ ضدِاستعماری و معرفی شدن به عنوانِ یکی از چهره‌های برجستهٔ روشنفکرِ دنیای سوم، گرفته است).

فرانتزِ فانون خود یکی از سیاه‌پوست‌های جزائرِ آنتیل در کارائیبِ آمریکاست. در جنگِ ضدِاستعماریِ الجزایر، او که دورهٔ تخصصیِ رشتهٔ پسیکانالیز را در فرانسه می‌دید (به‌طوری‌که یک سالِ دیگر می‌خواست تا طبیب متخصص شود)، رشتهٔ تحصیلی‌اش را رها کرد و به جبههٔ آزادی‌بخشِ الجزائر پیوست و آنجا عضو شد. او همچنین به عنوانِ نویسنده در روزنامهٔ "اَلمُجاهد" چیز می‌نوشت بعد به او گفتند که سرطان گرفته است و شش ماهِ دیگر خواهد مرد.

فانون به ستادِ جبهه نوشت که من ۶ ماهِ دیگر خواهم مرد و از قلم‌زنی به ستوه آمده‌ام؛ محلِ کارِ مرا در بینِ مجاهدین در سنگرهای جهاد تعیین کنید، چون نمی‌خواهم پشتِ میزِ نویسندگیِ روزنامه بمیرم، بلکه می‌خواهم در کوهستان‌های الجزائر با برادرانِ شهیدم باشم. بعد هم وصیت کرد که در قبرستانِ "بن مهدی" دفن‌اش کنند، و مجاهدان هم به این وصیتِ او خیلی با سختی عمل کردند.

آن قبرستان، دهی در الجزایر بود که فرانسوی‌ها مردمِ آن را قتل عام کردند و بعد آن ده به قبرستانی تبدیل شد که اسم‌اش را قبرستانِ شهدا گذاشتند و به نامِ "بن مهدی" (یکی از مجاهدینِ شهید) خواندند. این قبرستان در داخلِ الجزایرِ تحتِ اشغالِ فرانسه بود. فانون در تونس، در بیمارستانِ سیاری مربوط به مجاهدین مُرد، ولی چون وصیت کرده بود که در قبرستانِ شهدا دفن‌اش کنند، یک "رژیمان" از مجاهدین، او را مخفیانه از مرز واردِ الجزایر و در زیرِ نگاهِ دشمن در آن قبرستان مدفون نمودند.

این مرد، مردِ بزرگی است که بیش و کم در ایران او را می‌شناسند. فانون می‌گوید :

رفقا! (او که می‌گوید رفقا، مقصودش نه الجزایری است، نه آفریقایی و نه مردمِ جزایرِ آنتیلِ آمریکای جنوبی، بلکه همهٔ مردمِ دنیای سوم هستند، همهٔ مردمی که تحقیر و غارت شده‌اند) بیایید از آفریقا اروپای سومی نسازیم، تجربهٔ آمریکا ما را بس است. کاری که آمریکا کرد این بود که خودش را به شکلِ اروپا ساخت و اروپا دو تا شد. یعنی مردم و بشریت از یک درد می‌نالیدند و دردشان دوتا شد. و اگر مبارزهٔ مردمِ آفریقا، روشنفکران و مجاهدین، به این منجر شود که آفریقا باز یک فرانسه، یک انگلستان، یک اروپای غربی و... بشود، سه اروپا خواهیم داشت.

آیا می‌خواهیم از آسیا و آفریقا و آمریکای لاتین یک آمریکا و اروپای دیگر بسازیم؟ اگر چنین است، پس سرنوشتِ کشورها مان را بدستِ خودِ استعمارِ اروپایی بدهیم، چون آن‌ها بیش از ما شایستهٔ ساختنِ چنینِ تمدنی هستند. اما اگر می‌خواهیم خودمان، سرنوشتِ مان را بدست بگیریم، نباید کوشش کنیم تا در حالی‌که فرانسوی و انگلیسی و آمریکایی را از آفریقا و آسیا می‌رانیم، خودِمان دوباره آن ها را که از در رانده‌ایم از پنجره وارد کنیم، و در حالی‌که آن‌ها را می‌رانیم، نگاه و حقوق و سازمان و تمدن و طرزِ تفکرِ شان را دوباره برگردانیم، و فقط به این خوش باشیم که آنچه را فرانسه و آمریکا انجام می‌دهند،

حالا خودمان انجام دهیم. ما در آسیا و آفریقا، برای انجام فاجعه‌ای که اسم‌اش تمدن است، نمی‌جنگیم، تا فقط آدم‌ها را عوض کنیم، یعنی جای آدم‌های موبور، آدم‌های موسیاه بگذاریم. ما ـ روشنفکرانِ دنیای سوم ـ بپا نخاسته‌ایم که فقط استعمار را برانیم، بپا نخاسته‌ایم که فقط جای آدم‌ها را عوض کنیم، بپا نخاسته‌ایم تا تمدنِ غرب را در شرق باز تجدید کنیم، این نه برای آفریقا و آسیا خدمتی است و نه برای بشریت. چه، در این صورت بشریت یکبارِ دیگر آنچه را خورده است، استفراغ می‌کند و اگر ما در آفریقا و آسیا، آمریکا و اروپای دیگری بسازیم، اروپا و آمریکا استفراغِ خودش و یا قیافه‌ای مسخ شده از خودش را خواهد دید، و این نه خدمتی به استعمارزده است و نه خدمتی به اروپا و تمدن و نه خدمتی به بشریت. برای اینکه می‌دانیم بزرگترین قربانیِ تمدنِ غرب، انسان است و بنابراین روشنفکرانِ دنیای سوم نباید این راه را که به مسخِ انسان منجر می‌شود، دنبال کنند، بلکه ما روشنفکران بپا خواسته‌ایم تا از آسیا و آفریقا، یک جهانِ نو بسازیم، یک نظام و تمدنِ تازه. و بکوشیم تا یک انسانِ نو، نژادِ نو و اندیشهٔ نو خلق شود، نه انسانی که در این نظامِ رقابتیِ تولیدیِ سریعِ غربیِ مسخ شده. در این سرعتِ جنون‌آمیزی که سرمایه‌داری و صنعتِ سرمایه‌داری بر انسان تحمیل کرده، همه در فکرِ پیش تاختن‌اند و درعینِ حال هیچ کس حالِ نزدیکِ خودش را نمی‌پرسد و هیچ انسانی انسانِ پهلو دستش را نمی‌بیند.

این مسابقهٔ جنون‌آمیز را رها کنیم و به ساختن و شناختنِ آدمی و به نجاتِ انسان بپردازیم. برای اینکه این انسانِ نو ساخته شود و این پوستِ نو به عنوانِ یک نژادِ نو ـ نه سپید و سیاه و زرد و سرخ ـ که اسم‌اش نژادِ انسانی است، دو مرتبه شکل بگیرد، احتیاج به یک طوفانِ نوح داریم، طوفانِ نوحی که هر فساد و تمدن و هر بنای ضدِ انسانی‌ای را که بر روی زمین ساخته شده در خود غرق کند و پس از آن یک نسلِ شسته‌تر و تمیزِ انسانی باقی بماند و آن، تکاملِ آدمی را از آغاز ـ اما درست ـ شروع کند، و این مسئولیتِ عظیمِ روشنفکرانِ دنیای سوم است که فقط مسئولیتِ آزادی و استقلالِ خودشان و فقط مبارزهٔ ضدِ استعماری نیست، بلکه یک رسالت برای انسانِ فردا است و برای آن باید انسانِ امروز را نجات داد؛ نجات داد و نه اینکه به اروپا رساند که این ایده‌آل نیست.

این نژادِ نو که باید ساخته شود و جانشینِ نژادِ سفید و سرخ و زرد و سیاه گردد، چگونه نژادی است؟ و آن اندیشه‌ای که باید روی پای خودش بایستد،

چه اندیشه‌ای است؟ من معتقدم که ما، الان به عنوانِ روشنفکرانِ شرقی مصالحِ ساختنِ آن انسان را در اختیار داریم. آن مصالح عبارت است از تمدنِ غرب به عنوانِ کالبد ـ که اکنون خیره‌اش هستیم ـ و فرهنگِ شرق و آن مذهبِ پاکی که در زیرِ این خرافات مدفون شده و روشنفکر از همه‌اش بیزار شده، به عنوانِ روح؛ این دو می‌توانند آن انسان را بسازند، انسانِ متمدنی که عشق را نیز بفهمد و انسانِ نیرومند و دانشمندی که فضیلتِ بشری‌اش در زیرِ قدرتِ تمدن پایمال نشود، بلکه قدرتِ تمدن را در استخدامِ روح و تکاملِ انسانی قرار دهد، انسانی که برده و ذلیل و پایمال شدهٔ مصرف‌هایی که دائماً سرمایه‌داری بر او تحمیل می‌کند، نیست و انسانی که ماشین به صورتِ یک ابزارِ خُرد کردنِ او درآمده، نیست، بلکه انسانی است که آقا و اربابِ ماشین است، و در آن حالت، ماشین، نجات‌بخشِ انسان خواهد بود. آن موقع، انسانِ تکامل یافته و خود آگاهی که دارای روحِ انسانی و احساسِ انسانی است، اگر ماشین هم داشته باشد، به جای اینکه برای زندگیِ روزمره‌اش ده ساعت کار بکند، ۲ ساعت کار، او را تکافو می‌بخشد و ۸ ساعتِ دیگرِ انسانِ خودآگاهی که ماشین هم دارد، آزاد می‌شود تا در آن آزادی، به تأمّل، و به تکاملِ انسانی و به رشد و تکاملِ معنویت و ساختنِ انسان در تاریخ بپردازد.

س : منظور از پراگماتیسم را که تجلیِ وجدانِ سیاسی ـ عملی است، توضیح دهید؟

ج : پراگماتیسم اصطلاحی است که به عنوانِ یک مکتب، متعلق به ویلیام جیمسِ آمریکایی است، اما به عنوانِ یک بینش، بسیار قدیمی است و ریشه‌اش به هند و چین و ایرانِ قدیم می‌رسد. پراگماتیسم که اصالتِ عمل ترجمه شده، یک ریشهٔ فلسفی دارد که باید فرصت‌های بیشتری داشته باشم تا آن را به عنوانِ یک مکتب بیان کنم.

اما در این فرصتِ اندک باید بگویم که "پراکسیس" به این معناست که هیچ چیز وجود ندارد مگر وقتی که به عمل درآید. پیش از عمل هیچ چیز نیست. این معنا را خودِ سارتر بهتر از همه در "هستی و نیستی" (L'etre et le ne'ant) بیان می‌کند : شاعری که شعری نگفته، درست مساوی است با انسانی که شاعر نیست. روشنفکری که عمل نمی‌کند، درست مثلِ جاهلی است که عمل نمی‌کند، یعنی هر دو مساوی‌اند، هر دو نیستند و وجود ندارند. تقسیم این، به شاعر و غیرِشاعر، به روشنفکر و غیرِروشنفکر، یک تقسیمِ ذهنیِ غلط است. وقتی چیزی تحقق پیدا می‌کند که به عمل در می‌آید و

پراکسیس ایجاد می‌شود.

در تعریفی که راجع به مذهب هست، بینِ اشاعره و معتزله، و بینِ شیعه و اهلِ تسنن اختلاف است. این اختلاف، اختلافِ پراگماتیستی است. تعریفِ دین را علمای اهلِ تسنن به این گونه گفته‌اند که دین عبارت است از اتیانِ به قلب و اقرارِ به زبان، یعنی دین آن چیزی است که ما در قلبِ‌مان به آن اعتقاد داریم و به زبان هم می‌گوییم. یعنی چه؟ یعنی اگر کسی واقعاً معتقد به نبوتِ پیامبرِ اسلام، به توحیدِ الله و به نزولِ قرآن شد. و معتقد گردید که این‌ها راست است بعد هم گفت "اشهدان لااله‌الا الله و اشهد ان..."، آدمِ مؤمنی است. اما شیعه یک عنصرِ سوم به آن اضافه می‌کند : اتیانِ به قلب، اقرارِ به زبان و عملِ به جوارح. یعنی در بُعدِ سوم، ایمان وجود پیدا می‌کند. پیش از بُعدِ سوم ایمان وجود ندارد، یعنی من که معتقد به نبوتِ پیامبر هستم ـ که حق است ـ یا آن آدمی که منکرِ نبوت است ـ وقتی که عمل نمی‌کنیم ـ هر دو مساوی هستیم و چنین نیست که من مؤمن باشم و او کافر، اگر چه او در قلب‌اش معتقد به نبوت نیست و من معتقدم. چون ما هر دو به این قاعده عمل نمی‌کنیم، هر دو مساوی هستیم. چرا مساوی؟ یعنی هر دو نیستیم و ایمان در قلب و در زبان وجود پیدا نکرده است. زبان، مجموعه‌ای از کلمات است و قلبْ ذهنی است، مخصوص به ذهنیت است، سوبژکتیو است؛ این، وجود ندارد، گرچه وجود دارد، اما وجودی ذهنی، روحی و درونی. این‌ها وجود نیست، عدمِ محض است. پراگماتیسم می‌گوید که این ایمان، این عقیده، این طرز اختلاف فکری، این تحولِ روحی یا بینشِ تازه وقتی وجود پیدا می‌کند که در عمل شکل بگیرد؛ آن‌وقت، هست.

این است که می‌بینیم پراگماتیسم به حق و باطل نمی‌اندیشد، زیرا که حق و باطل قبل از عمل هر دو با صفر مساوی‌اند. بعد از عمل تقسیم می‌شود به حق و باطل. آدمِ خائنی که خیانت نکرده با آدمِ خادمی که خدمت نمی‌کند مساوی‌اند، هر دو هیچ‌اند، اگر عمل کردند خادم از خائن فرق می‌کند، اما اگر عمل نکردند، عنوان کردنِ اینکه "نَفَس‌اش خوب است"، "قیافه‌اش نورانی است" و اصلاً ذات‌اش خوب است و خانواده‌اش خانوادهٔ خوبی است، حرفِ مفت است. چکار کرده؟ آن وقت می‌شود گفت چه هست؟ این است که یکی از پراگماتیست‌های بسیار مشهور می‌گوید از من نپرس انسان چیست؟ چون انسان هیچ نیست. بگو کی؟ تا بگویم چی؟

س : چطور می‌توان افرادِ یک جامعه را با مکتبِ عرفان تربیت کرد و خودِ اجتماع را بر اساسِ عقل؟ آیا امکان ایجاد چنین جامعه‌ای هست؟

ج : بله. این نمایشنامهٔ معروفی که به نظرِ من شاهکار است و دانشجویانِ مشهد خلق کرده‌اند و امیدوارم شما روزی آن را ببینید، زندگیِ ابوذر است. ابوذر در ربذه در حالِ مرگ است و با خودش در گفتگو، یکی از جمله‌هایش این است : آن‌هایی که شکنجه خانه‌های بنی‌امیه را با تحملِ خویش رنج می‌دادند، رهبانان و پارسایان بودند. آن‌ها که در قلبِ مبارزهٔ اجتماعی به خاطرِ گرسنگی و رنج و مظلومیتِ مردم مبارزه می‌کردند، کسانی بودند که در درون عشق‌هایی به عظمتِ عشقِ بزرگترین پیامبرانِ عرفانِ تاریخ، در دلِ شان برافروخته بود. "زهاد اللیل و اسد النهار" (پارسایانِ دلسوختهٔ عاشق در دلِ شب و شیرانِ مهاجم و مجاهد و مبارز در روز)، این‌هایند. ابوذر یکی از این‌هاست. علی یکی از این‌هاست. مثلِ یک عمله و نه مثلِ آدمی که به‌طورِ سمبلیک ـ مثلاً برای افتتاح ـ یک کلنگ به چاه بزند، کار می‌کند. سمبلِ کارگرِ تاریخ این است؛ اگر بخواهند یک مجسمه برای کارگر به معنای واقعیِ کلمه بسازند علی است. با دستِ خودش توی آن صحرای سوزانِ مدینه و عربستان قنات می‌کند، با دستِ خود از دلِ سوزانِ صحرا آب در می‌آورد ـ بنابراین یک عملهٔ اقتصادی است ـ بعد که آب یک مرتبه از قعرِ زمین هجوم می‌آورد و می‌خواهد علی را غرق کند، فریاد می‌زند و به فرزندانش می‌گوید : مرا بالا بکشید. بعد بالا می‌کشندش و می‌بینند سر و صورت‌اش پُر از گِل و لای و آب است، چرا که آب یک مرتبه جست زده و می‌خواسته علی را در خودش فرو ببرد، و در همان حال که مثلِ مجسمه‌ای از کار و رنج و خاک، بیرون آمده (لقب‌اش "ابوتراب" است)، می‌گوید : به وارثانِ بنی‌هاشم مژده دهید که از این آب یک قطره نصیب نخواهند داشت. این آب وقفِ فقرای مدینه است.

بنابراین یک آدمِ دو بعدی وجود داشته، و این، یک چیزِ ذهنی نیست. چه معتقد باشیم که علی در راهِ وحی و دین، علی شده و چه روشنفکری باشیم که به مذهب و دین معتقد نباشد، در هر صورت علی یک واقعیتِ خارجی است، پرومته نیست که ذهنِ انسان ساخته باشد، مثلِ رستم نیست که یلی در سیستان بوده و بعد فردوسی او را رستم کرده باشد (به‌قولِ خودش)، بلکه آدمی بوده، رنج می‌برده، گرسنگی می‌کشیده، شمشیر می‌خورده، دردش می‌گرفته (نه مثلِ بعضی‌ها که می‌گویند دردش نمی‌گرفته، خوب اگر دردش نمی‌گرفته که ما هم حاظریم!). و همین آدم که (سنگ) می‌برد و همچون

عمله کار می‌کند، بیشتر از بودا، نسبت به زندگیِ مادی بی‌پیوند است و بهتر از همه عرفا با درونِ خویش است و با آن روحی که در طبیعت هست، عشق می‌ورزد، و مثلِ پَرکاهی که به مغناطیس بچسبد، به کانونِ جاذبهٔ جهان متصل و مجذوب است و در عینِ حال مثلِ یک کارگرِ روزمره که جز کار کردن و زندگیِ مادی چیزی نمی‌فهمد، کار می‌کرده، و بهتر از او.

آن وقت مدینهٔ فقیرِ بدبختِ سالِ اولِ هجری که چند یهودی مردمِ آن را می‌دوشیدند و در خودشان هم گرسنگی به اوج رسیده بود ـ که اصلاً شاخصهٔ مدینه گرسنگی بود ـ بعد از چندی، مرکزِ کار، قنات، زندگیِ اجتماعی، تجارت، تمدن، آدم، تعلیم، تربیت، زندگیِ مادی، ارتش، سلاح و قدرتِ دفاعی می‌شود، و حتی قدرتِ حمله‌ای که بعد از ده سال، هم روم و هم ایران، از مدینهٔ به این کوچکی می‌ترسند، امپراطوریِ شرق و شمال از آن می‌ترسند. این از لحاظِ قدرتِ نظامی؛ از لحاظِ قدرتِ مادی و اقتصادی، که اصولاً کانونِ ثروت و سرمایه می‌شود و از لحاظِ هنر و اندیشه و انسان سازی نیز به اوج می‌رسد. این است که اگر ما بخواهیم به سراغِ آدم‌هایی که کار می‌کردند، برویم، در مدینه پیدا می‌کنیم، و نیز آدم‌هایی که در حدِ بسیار متعالی عشق می‌ورزیدند.

نمونهٔ یک آدمِ کوچک را ذکر می‌کنم (علی و امثالِ او که آدم‌های بزرگی هستند) : زنی در صحرای عربستان، در اطرافِ مدینه، زنا کرده، بعد شنیده که این مکتب، ایمانِ تازه و آدمِ تازه ساخته. به مسجد نزد پیغمبر می‌آید و در مقابل همه می‌گوید که من لغزیدم، مرا سنگسار کنید. پیغمبر از این کار ناراحت می‌شود. می‌گوید : خوب، حالا برو تا بچه‌ات متولد شود و بعد بیا. می‌رود و بعد از ۹ ماه که بچه‌اش متولد می‌شود، می‌آید و می‌گوید : متولد شد، حالا سنگسارم کنید. پیغمبر می‌گوید : حالا برو و دو سال بچه‌ات را شیر بده، وقتی از تو بی‌نیاز شد، بیا تا حُکم را اجرا کنیم. می‌رود و ۲ سال که می‌گذرد، می‌آید. یک تکه نان بدستِ بچه‌اش می‌دهد و با همان بچه‌اش نزدِ پیامبر می‌آید و می‌گوید : نگاه کن، بچه‌ام نان خوار شده و حالا هنگام در رسیده؛ پیامبر می‌بیند که دیگر هیچ بهانه‌ای ندارد، آن وقت حد برایش صادر می‌کند. یعنی یک زنِ بدویِ قرنِ ۷ میلادی در عربستان در برابرِ یک حکم تا این اندازه با خودش صادق و صریح است. مدینه این گونه آدم تربیت می‌کند.

مسلمانان صف آرایی که می‌کردند، بعضی آنقدر بیتاب بودند که قبل از اعلامِ مبارزه از طرفِ فرمانده، خودشان به تنهایی، به دشمن می‌زدند و چون

تنها بودند، بیهوده کشته می‌شدند. و آن وقت در جهاد آیه می‌آید : "ولا تلقوا بایدیکم الی التهلکه"؛ این فرمان تحریک به مبارزه نبود، تخفیفِ حالتِ مبارزه و شهادت خواهی بود. دائم تک تکِ خودتان را می‌اندازید به مبارزه، آن وقت نیروها از بین می‌رود. صبر کنید و وقتی که فرمان دادند، اینقدر در راهِ مبارزه حریص باشید! آن وقت همین آدم‌ها از رهبرِ درجهٔ یک‌اش گرفته تا آن رعیتِ گمنامِ بیابانی برای زندگیِ اقتصادیِ شان کار می‌کنند.

و بعد همین علی که سمبلِ عرفان و تصوف در تاریخِ ما شده، آن همه عظمت‌های روح دارد که بودا در برابرش کوچک است، چون بودا تنها رنجِ فلسفی داشت، اما بچه‌ای که در مدینه شیر نداشت و گریه می‌کرد، علی را رنج می‌داد. شبی یک فرمانده و حاکم‌اش را پولدارها دعوت کرده بودند و او با آن‌ها غذا خورده بود. چه کسی؟ مالک اشتر! او، چشمِ علی، بازوی راستِ علی و همه کاره‌اش است؛ در آن دوره‌ای که همهٔ افسرها و رجال به او خیانت می‌کنند، مالکِ اشتر وفادار مانده؛ این آدم که مظهرِ تقوی و وفاداری و عشقِ به علی است، در جایی حاکم بوده، اشرافِ آنجا دعوت‌اش کرده‌اند، و او آنجا رفته، نانی خورده و آمده، علی نامهٔ بسیار تند و تهدید کننده‌ای به او می‌نویسد که، در جایی رفته و غذا خورده‌ای که در آنجا گدایانِ شهر راه نداشته‌اند! چگونه با آن‌ها فاصله می‌گیری؟ و بعد به او می‌نویسد که آن‌ها که مسلمانند، در اسلام با تو برادرند و آن‌هایی که در قلمروِ حکومتِ تو مسلمان نیستند، در انسانیت با تو برادرند و جز با برادری با آن‌ها رفتار مکن.

این از لحاظِ سیاسی، آن از لحاظِ شغلِ اقتصادی، آن از لحاظِ کارِ بدنی، و آن از لحاظِ روح و فضیلتِ اخلاقی و عشق ورزیدن به آن روحِ بزرگِ جهانی و نیز تکاملِ فردی است که آن را هم باز برای جامعه می‌گوید. از خودِ علی استنباط می‌کنیم که می‌گوید : "من لا معاش له، لا معادله" یعنی، جامعهٔ فقیر دین ندارد، خرافه است، آن‌ها ـ جامعهٔ فقیر ـ اگر زندگیِ مادی ندارند، معاد و زندگیِ معنوی هم ندارند؛ جامعهٔ گرسنه، مذهب‌اش هم مذهبِ خرافیِ سنتیِ دروغینِ و تخدیری است ـ و می‌بینیم که هست ـ و جامعهٔ منحط از نظرِ اقتصادی، از نظرِ معنوی هم منحط است، این را علی می‌گوید : "من لا معاش له لا معاد له" را خوب معنی کنید و ببینید یعنی چه؟

آیا در فرد نیز چنین است، یعنی هر کس که زندگیِ مادی‌اش پایین‌تر است، زندگی معنوی‌اش هم پایین‌تر است؟ اگر آن طور باشد، پولدارها از ما

معلم‌ها معنوی‌ترند! در حالی‌که بر عکسِ (آن را) در "فرد" می‌بینیم، کسانی‌که به خاطرِ مردم و به خاطرِ معادِ شان، معاشِ شان را ترک می‌کنند و گرسنگی و ذلت و فقر و محرومیت را تحمل می‌کنند، معنویتِ بیشتری کسب می‌کنند؛ این است که می‌بینیم فقرِ اقتصادی، فرد را تکامل می‌دهد و در جامعه انحطاط به بار می‌آورد.

س : استاد! شما در تشریحی که از دین کردید، گفتید که تمامِ ادیان و به خصوص در جامعهٔ چین، به دو عاملِ متضاد اعتقاد داشته‌اند، و مسلماً این عواملِ متضاد، سیری در روابطِ متقابلِ خود دارند، یعنی سیری که بالاخره به سمتِ تکامل می‌رفته است. آیا چنین فرضی را ما راجع به اسلام هم می‌توانیم معتقد باشیم که در داخلِ اسلام هم باید چنین سیری وجود داشته باشد و گذشتِ زمان باید تغییراتی در آن بدهد؟ در صورتی که این، با بعضی از اعتقادها که می‌گوید اسلام دینِ ابدی و ازلی است، توافق ندارد. می‌خواهم این مطلب را روشن کنید.

ج : اسلام از نخستین روزی که در دورهٔ بنی‌عباس ایستاد، در تاریخ ماند و از همان جا هم چنان مانده؛ و این، تاریخِ آن است.

قبل از آن، مثلاً در بصره، فلاسفه می‌گفتند که قرآن این‌گونه معنی می‌دهد، توحید به این معنا است، جبر و اختیار و بهشت به آن معنا است، مذهب این طور است، در کوفه آن طور می‌گفتند، در مدینه طورِ دیگر، در اندلس به گونه‌ای دیگر، علمای نیشابور طوری، علمای بلخ طوری دیگر و...

این مکتب‌های مختلف و این تصادمِ اندیشه‌ها، تصادمِ افکار و بینش‌های مختلف در فهمِ اسلام و در تحقیق و غور دربارهٔ معانیِ اسلامی و معانیِ قرآن، باعثِ رشدِ فکر، رشدِ مکتب‌ها و رشدِ فرهنگ و بینشِ اسلامی می‌شد. این است که یک مرتبه دیدیم در قرنِ سوم و چهارم، آن تمدن و فرهنگِ عظیم که در جهان بی‌نظیر بوده، و بعد کانونِ روشنایی بخشیدن به همهٔ عالم شد، به وجود آمد.

یکباره، یکی از خلفای بنی‌عباس بخش‌نامه‌ای صادر کرد، و این بخش‌نامه جوازِ دفنِ اندیشه در تاریخِ اسلام شد. بخش‌نامه صادر شده از سوی خلیفه و علمای دور و برش، تأکید می‌کرد که مثلاً قرآن به این معنی است، همه باید به جبر معتقد باشند، توحید به آن معنی است، معنای این آیه این است،

اصولِ دین چنین است، فروعِ دین چنان است، و هیچ کس هم حقِ فضولی ندارد، هرکس هم به این بخش‌نامه عمل نکرد و یک فکرِ دیگر، تزِ دیگر و تحقیقِ دیگر ارائه دارد، پدرش را در می‌آوریم! می‌خواست بر اساسِ الگوهایی که از طرفِ دارالاماره می‌رسید، به جامعه وحدتِ فکری بدهد! بعد علمائی که طرفدارِ این تز بودند، همین اصولِ اسلامیِ خلیفه را بر روی منبرها و در محراب‌ها تکرار کردند. و آن‌هایی که مخالف بودند، به گوشهٔ خانه رفتند و دم فرو بستند؛ اسلام تمام شد و تحول و تکامل‌اش نیز.

این است که بعد می‌بینیم از دوره‌ای که اجتهاد یعنی کوشش برای توافقِ روحِ قوانینِ اسلامی با نیازهای دورانِ جدید تمام می‌شود و به اصطلاح درِ اجتهاد بسته می‌شود، اسلام می‌میرد. از آنجا، اسلام به عنوانِ یک مکتبِ ایده‌آلِ زندهٔ فعال، و بینش و روحِ شناختِ اسلامی به عنوانِ یک روحِ متکامل و متحول از بین می‌رود و جمود پیدا می‌کند، و حرکتْ تبدیل به سازمان می‌شود. "موومان" (Mouvement) تبدیل به "انستیتوسیون" (Institution) می‌گردد و اسلام که یک حرکت بود، تبدیل به سازمان، به یک ساختمان و یک نظامِ اداری می‌شود. از این جا اسلام ایستاد؛ ولی بعد در شیعه ادامه پیدا کرد، برای اینکه شیعه تحتِ تأثیرِ این نظام نبود، نظام را از بیخ قبول نداشت و جداگانه و مخفیانه، فرهنگِ خاصی را دنبال کرد.

می‌بینیم که تشیّع تا صفویه تحولِ خود را ادامه می‌دهد. در هر سالی، هر عالِمی که می‌آید، رسالاتی که در فقه، در اصول و در... دارد، متغیر است و تحول پیدا کرده است. عالِمِ بعدی که می‌آید نظراتِ تازه می‌دهد، از نظرِ فکری ابداعِ تازه می‌کند و قوانینِ تازه می‌آورد، و نیازهای زمان را بر حسبِ اصولی که در اسلام‌شناسی دارد، برطرف می‌کند. ولی صفویه، هنگامی‌که ظهور می‌کند، شیعه را از یک حرکت تبدیل به سازمان می‌کند. باز هم مرکزیت پدید می‌آید، شاه عباس "وسط" شیعه می‌شود و علمای اطراف‌اش هم مغزِ شیعه می‌شوند و مردم، باید از این‌ها بخشنامه بگیرند. تشیع، نظامِ حاکم می‌شود و بر تخت حکومت می‌نشیند، و از آنجا می‌ایستد و محافظه‌کار می‌شود. از آن به بعد همهٔ علما کپیهٔ یکدیگر می‌شوند، و همهٔ علما باید بر علمای پیش حاشیه بنویسند. بعد "اَلفضل لِلْقُدما" پدید می‌آید. قدما همه چیز را گفته‌اند، پس ما چه کنیم؟ ما باید بفهمیم که آن‌ها چه گفته‌اند، تا آخرِ بشریت باید بفهمیم آن‌ها چه گفته‌اند!

می‌بینیم که کتاب‌های مذهبی، دیگر متوقف می‌شوند؛ نوشته می‌شوند، اما فقط چاپِ شان جدید است. نویسنده جدید نیست، کاتب جدید است! همه از روی یکدیگر، و همه از روی کتابی نوشته می‌شوند که ۱۰۰ یا ۲۰۰ یا ۳۰۰ سالِ پیش نوشته شده! این است که اجتهادِ شیعه هم متوقف می‌شود. البته اجتهادِ شیعه همان اجتهادِ اسلام است و شیعه خود، وضع نکرده است. بلکه در اسلام وجود دارد. نظامِ حکومت باعث این شد که در تسنن اجتهاد متوقف شود، چرا که ادعا کرد که فقط چهار نفر فقیه هستند : ابو حنیفه، شافعی، مالک، احمد حنبل، و همه تا آخرِ بشریت باید از همین چهار نفر تبعیت کنند، و بدین ترتیب فقه، تفکرِ مذهبی و قانون‌گذاریِ اسلامی را متوقف کرد. حکومت پشتیبانِ این امر بود و شمشیر هم بالای سرش؛ در این صورت کسی جرأت ندارد دم بزند! اگر کسی بگوید که من تازگی حرف‌هایی را دریافته‌ام که ابوحنیفه نفهمیده، در جواب می‌شنود که خیلی خوب، می‌توانی از ابوحنیفه ببُری، اما باید تابعِ احمد حنبل باشی؛ می‌گوید، خوب، احمد حنبل را هم درست نمی‌دانم، پاسخ می‌شنود که خیلی خوب، شافعی؛ اگر شافعی هم نه، مالک؛ اگر او هم نه، دیگر غلط می‌کنی! یکی از همین چهار نفر را باید انتخاب کنی!

نظامِ حکومت، تفکر و تحولِ فکری را در اسلام متوقف کرد. اجتهاد عبارت بود از، یک ضریبِ زمان و ضریبِ تحولِ زمان در احکامِ اسلامی، یعنی عاملی بود که حالتِ تحول و تغییر و تبدیل و تکامل و تناسبِ احکام را با زمانِ متحول و متغیر، تأمین می‌کرد. اجتهاد به معنای کوشش در فهم و کشف و وضعِ قوانینی متناسب با نیازِ زمان است. اگر می‌بینیم که قوانینِ اسلامی از احتیاجاتِ زمانِ کنونی عقب افتاده، به خاطرِ این است که قانون‌گزارانِ مان از زمان عقب افتاده‌اند، و نه به خاطرِ اینکه باید احکام ثابت باشند، و باید آن ها را با وجودِ تغییرِ زمان، بر زمان تحمیل کرد. نه، به این معنا نیست، این است که می‌گوییم اسلام به عنوانِ ایدئولوژی و به عنوانِ حقایقی که برای شناخت و آگاهیِ انسان آورده شده، ثابت است، اما به عنوانِ احکامِ عملی، بر حسبِ زمان متغیر است، و کسانی که اسلام را می‌شناسند، باید احکام را بر اساسِ نیازهای متغیرِ زمان و متناسبِ با اصولِ اسلامی و هدفی که اسلام برای آن هدف آمده، تکامل ببخشند.

این است که فقهِ قرنِ ششم را که نگاه می‌کنیم، یک فقهِ بسیار چند بعدیِ پیشرفتهٔ عمیق است، اما فقهِ قرنِ اول چند حکمِ ساده است؛ پس معلوم

می‌شود که از قرنِ اول تا قرنِ ششم فقه تکامل پیدا کرده، چرا؟ زیرا که جامعهٔ ابتداییِ مدینه به جامعهٔ پیشرفته و متعالیِ اسلامی در دورهٔ امپراطوریِ بزرگ تبدیل شده و فقه‌اش هم جلو آمده است. بعد می‌بینیم که در سه قرنِ اخیر در شیعه و در ۱۰ قرن در تسنن، فقه، یعنی علمِ اسلامیِ احکام، ساکن می‌شود؛ این نه به این خاطر است که ضرورتاً این‌ها باید ساکن باشد، بلکه به خاطرِ این است که خودمان در قرنِ دهم مانده‌ایم، فقهِ‌مان هم مانده، و ادبیاتِ‌مان هم مانده است.

اینکه ادبیاتِ ما از ۷۰۰ سالِ پیش فرقی نکرده (تعبیر را نگاه کنید؛ می‌گوییم که ۷۰۰ سالِ پیش چیزی نوشته شده ولی وقتی که می‌خوانیم، مثلِ این است که یک نویسنده در زمانِ ما نوشته، و این یکی از افتخاراتِ ماست!)، به این خاطر نیست که سعدی معجزه کرده، بلکه به خاطرِ این است که ما معجزه کرده‌ایم (!)، و ۷۰۰ سال است همان طور مانده‌ایم، در دورهٔ سعدی مانده‌ایم. چرا یک فرانسوی ادبیاتِ فرانسهٔ قرنِ هجدهم را نمی‌فهمد؟ برای اینکه در این دو قرن، زبان و ادبیات و فلسفهٔ فرانسه آنقدر رشد پیدا کرده که نه ۲۰۰ سال، بلکه ۲۰۰۰ سال جلو رفته، ولی ما اکنون شعرِ فردوسی را که می خوانیم مثل این است که دیشب گفته اند، زیرا که زبان حرکت نکرده است. اما آیا این بدان معنا است که فقهِ ما و زبان و ادبیات و نثر و شعرِ فارسی باید ثابت بماند و ما حرکت کنیم؟ نه، هر دوی ما یک جا مانده‌ایم، و وقتی ما حرکت کردیم، آن وقت فقهِ‌مان هم با ما راه خواهد افتاد.

۱. خواهش می‌کنم تمامیِ دقت و هوشیاریِ تان را بکار بگیرید که این بحث گرچه خسته کننده بنماید ـ مخصوصاً که در جمعهٔ اواخرِ خرداد هم باشد ـ اما با فهم‌اش هم عرفانِ شرق فهمیده می‌شود و هم فلسفهٔ مادی و دیالکتیکِ غربی. با تحملِ این خستگی است که می‌توانیم مدعی شویم که بعد از یک سال، کاری کرده‌ایم وگرنه چه ثمر که به لحظات و هیجان‌ها و تنوعاتِ بی‌داوم دل خوش کنیم؟ که در آن صورت همان لحظات را داریم، نه چیزِ کارآیندی.

۲. ضد، دو شئیِ وجودی هستند، مثلِ سیاه و سفید، و شب و روز، ولی نقیض چیزی عدمِ آن است مثل بودن و نبودنِ چیزی در یک جا و یک آن. این است که جمع و رفعِ شان عقلاً محال است، مثلاً نمی‌شود که هم زید باشد و هم نباشد، یا نه باشد و نه نباشد. ولی جمعِ ضدین نمی‌شود، اما رفعِ شان ممکن است. نمی‌شود که یک چیز در یک حال و یک آن و یک جا هم سفید باشد و هم سیاه اما اشکالی ندارد که نه سفید باشد و نه سیاه، بلکه بنفش یا سرخ باشد.

۳. مانند شریعت و شرعه و منهل که راهِ آب به طرفِ رودخانه است.

۴. خوب است مجدداً به کتابِ آئینهٔ حجازی نگاه کنید. خیال می‌کنم داستانِ کاشفِ سیارهٔ "نپتون" را می‌خواسته‌اند بگویند که با بالِ اندیشه و خیال به نپتون می‌رود و آنجا مجمعی می‌بیند و داستان را در وصفِ انسان از قولِ سخنرانِ آن مجمع بسیار زیبا نقل می‌کند.

۵. فلانی می‌گفت، ایشان از دانشمندترین و اعلمِ علمای آن شهرند و تمامِ علما و فضلای آن شهر، شاگردِ این جناب‌اند و خودشان کمتر از الاغ شعور دارند! من به عنوانِ اینکه این‌ها بهترین چهره‌هایند برای تقلید، از هیپیسم دفاعی نمی‌کنم که به ما مربوط نیست و به قولِ مردِ مزینانی ـ در جوابِ شاعر ـ من زنم مرده است و جوان‌ام رفته اجباری، و تو می‌گویی زندگی باغی است، زندگی زیبا است!

۶. من او را بالاتر از سقراط می‌دانم، اما تنها عیب‌اش این است که به شرق وابسته است، نه به غربی که برای آروغ زنِ انقلابِ کبیرِ فرانسه، مجسمه‌ها می‌سازد، شعرها می‌گوید، و بیوگرافی‌ها به خوردِمان می‌دهد، این است که حقیرترین غربی‌ها برای نسلِ ما شناخته شده‌اند، اما اگر اتفاقاً بدانند ستارخان که بود، یعنی عکس‌اش را در روزی خاص بر پیشانیِ روزنامه‌ها ببینند. امروز حتی قبرش را هم نمی‌دانند کجاست. و کنفوسیوس نیز از آن‌هاست که به شرق وابسته است و ناشناس مانده است وگرنه بسیار بلند مرتبه‌تر از سقراط است.

back