مجموعه آثار ۱۶ - اسلام شناسی ۱ - درس ۱ و ۲

دکتر شریعتی

کانون آرمان شریعتی

Sco1385@Gmail.com

شماره مقاله : ۰۰۰۰

تعداد صفحه : ۷۲

آخرین بررسی : ۸۸/۰۲

تاریخ تحریر : ۱۳۵۰

www.shandel.org

موضوع : طرحِ هندسیِ مکتب

طرح هندسی مکتب

اول بار که برنامهٔ درس‌های تاریخ و شناختِ ادیان در اینجا اعلام شد، برنامهٔ مُفَصَّلی بود که باید در ظرفِ سه سال تمام می‌شد، به این ترتیب که دورهٔ اول: تاریخ و شناختِ ادیان، دورهٔ دوم: جامعه شناسیِ مذهبی و دورهٔ سوم: اسلام شناسی.

تاریخ و شناختِ ادیان همین دوره‌ای بود که از بیستمِ فروردین ماهِ ۱۳۵۰ شروع شد و خیلی فشرده و سریع از آن رد شدیم. علت‌اش هم این بود که هر ۱۵ روز یک بار کلاس تشکیل می‌شد و فرصتِ کافی نبود که مُفصل‌تر از این بحث شود.

دورهٔ دوم جامعه شناسیِ دینی بود، که باید از سالِ دوم شروع می‌شد و دورهٔ سوم (اسلام شناسی) هم از سالِ سوم، اما به دو دلیل این برنامه را تغییر می‌دهیم و از الان تا آخرِ سالِ تحصیلی، آخرین برنامه را که "اسلام شناسی" باشد شروع می‌کنیم.

و دلیلِ دوم‌اش اینست که عده‌ای از خانم‌ها و آقایانِ دانشجو که در آخرین سالِ تحصیلی‌شان هستند، بارها به من گفته‌اند که امسال چون تحصیلِ ما تمام می‌شود و بعد از پایانِ تحصیل به ناچار یا باید به خدمتِ سربازی برویم و یا در جست و جوی کار، بنابراین خود به خود متفرق می‌شویم و دیگر امکانِ شرکتِ مان در کلاس نخواهد بود. به این دو دلیل، من تصمیم گرفتم برنامه را عوض کنم، و در این مدتی که تا آخرِ سالِ تحصیلی باقی مانده است ـ اگر موفق شویم ـ درسِ "اسلام شناسی" را شروع کنیم ـ مُنتهی باز به صورتِ خیلی فشرده ـ و تشریح و توضیح‌اش را باز به خودِ شما واگذار کنم و به سخنرانی‌ها و درس‌های متفرقی که داشتم ارجاع دهم، تا کسانی که فرصت ندارند، لااقل تا پایانِ سالِ تحصیلی یک دوره "جامعه شناسیِ اسلامی" یا اسلام شناسی را به آن معنایی که من می‌فهمم ـ به شکلِ درسی ـ دیده باشند. دورهٔ "جامعه شناسیِ مذهبی" را اگر امکان پذیرفت، بعداً شروع خواهیم کرد.

اسلام شناسی، خود به خود، در ذهنِ شما کتابِ اسلام شناسی را تَداعی می‌کند. کتابِ اسلام شناسی عبارت از درس‌های شفاهیِ من است که در ۵ سالِ پیش در دانشگاهِ مشهد تدریس می‌شد، و حال آنکه در ظرفِ این مدتِ ۴ سال یا ۵ سال من فکر کرده‌ام، کار کرده‌ام، مسائلِ تازه‌ای به ذهن‌ام

رسیده، بنابراین آنچه که از حالا به بعد دربارهٔ اسلام‌شناسی می‌گویم به‌عنوانِ تکمیلِ کتابِ اسلام‌شناسی خواهد بود، و اینکه می‌گویم "تکمیل" نه به این معنی است که آنچه را در کتابِ اسلام‌شناسی طرح شده، بیشتر توجیه و یا تفسیر خواهم کرد، بلکه اساساً اسلام‌شناسی‌ای که از الان شروع می‌کنم، با آن کتاب هیچ شباهتی ندارد و آن، کاری بود جدا و این یک، کاری است جدا: هم مِتُدَش فرق دارد و هم محتویات‌اش؛ و باز اینکه می‌گویم فرق دارد به‌معنای این نیست که آنچه را که خواهم گفت کتابِ اسلام‌شناسی را نفی می‌کند، تا کسانی که با کتابِ اسلام‌شناسی خیلی مخالفت کردند از اینکه اعترافی از من بشنوند که خودِ من به آن کتاب اعتقاد ندارم خوشحال بشوند، و حال آنکه هر چه می‌گذرد و هر چه انتقادات بیشتر می‌شود، اعتقادم به این کتاب راسخ‌تر می‌گردد.

این دوره‌ای که از الان شروع می‌شود جنبهٔ درس بودن‌اش خیلی زیادتر و کیفیتِ کلاس بودن‌اش خیلی بیشتر است، چون تا حالا عده زیاد بود و در کلاسِ دو سه هزار نفری نمی‌شد به‌معنای واقعی درس داد، ناچار تاکنون بینِ درس و کنفرانس تلفیقی می‌کردم برای اینکه قابلِ تحملِ فهمِ عموم باشد. اما حالا، هم دانشجویان به‌طورِ طبیعی انتخاب شده‌اند و هم مقدماتی گذشته است که آمادگیِ بیشتری برای درس پدید آمده، بنابراین می‌شود یک کارِ دقیق و خسته کننده و فشرده انجام داد. اینست که از حالا کلاسِ درسِ ما واقعاً به‌صورتِ یک کلاسِ رسمی، با همان شکلی که کلاس را می شناسیم خواهد بود و من از شما خواهش می‌کنم که با همین چشم به این درس‌ها بنگرید و آن را درست به‌شکلِ یک کلاس تلقی بکنید، و علاوه بر این اگر چیزی را در کلاس نمی‌شود بیشتر تشریح کرد، با مطالعهٔ جانبی پیرامونِ مسائلی که اینجا مطرح می‌شود، نقصی را که خود به‌خود در کلاس وجود دارد تکمیل بفرمایید؛ لذا بعد از پایانِ درس، در جلسهٔ بحث و انتقاد، کتاب‌هایی را که لازم است برای تکمیلِ آنچه که در اینجا به‌صورتِ درس گفته می‌شود مطالعه بشود، خواهم گفت.

الان، شکلِ هندسیِ هیاتِ فکری و اعتقادی و تصویرِ ذهنیِ عقیده‌ای را که بنا به اعتقادِ من، یک مسلمانِ اسلام‌شناسِ آگاهِ این قرن (صفاتی را که ذکر کردم هیچ کدام بی‌خودی نیست، چون ممکن است یک انسان مسلمان باشد ولی اسلام‌شناس نباشد، یا اسلام‌شناس باشد اما مالِ این قرن نباشد، مالِ قرنِ

بوق باشد!)، نه تنها از اسلام به‌عنوانِ یک اعتقادِ دینی، بلکه در عینِ حال به‌عنوانِ یک مکتبِ فکری و به‌عنوانِ یک ایدئولوژی دارد، تصویر می‌کنم.

این آقای باشلارد (از متفکرینِ بسیار بزرگِ قرنِ ما است که چند سالِ پیش فوت شد و از عَمیق‌اندیشانِ بزرگی است که قَدرش ناشناخته مانده، چون پایش به روزنامه‌ها و مصاحبه‌ها و عکس و تَفصیلات باز نشد، والا یکی از چهره‌های بزرگِ این قرن است) درست مثلِ متفکرینِ سابق مانندِ دکارت و افلاطون معتقد است که وقتی یک ایده، یک عقیده، شکلِ هندسی پیدا می‌کند، بیانِ درستِ خودش را یافته است. یک بارِ دیگر این را تکرار می‌کنم، چون این حرف خیلی عمیق است: یک عقیده وقتی شکلِ هندسی پیدا می‌کند، این عقیده بهترین بیانِ خودش را، یا زبانِ بیانِ خودش را، یافته است، و هر عقیده‌ای که بتواند در یک هیاتِ هندسیِ درست بیان شود، تصویر بشود، خود دلیل بر منطقی بودن و درست بودنِ این عقیده است، برای اینکه قطعی‌ترین مفاهیمِ علمی در دنیا، مفاهیمِ ریاضی است، و اگر بتوانیم عقایدِ فلسفی یا مذهبیِ خودمان را با زبانِ هندسی یا ریاضی بیان کنیم، هم بهترین زبان را برای بیانِ عقیدهٔ خودمان پیدا کرده‌ایم و هم بهترین مِلاک را برای عقلی و علمی و منطقی بودنِ عقیده‌مان یافته‌ایم؛ برخلافِ فلسفه‌ها و مذهب‌هایی که باید جر و بحث کرد و جدل کرد و مغالطه کرد و مباحثه کرد، و ذهنیت بافت و تشبیه کرد و امثالِ اینها ـ که اینها زبانِ سُستی است از لحاظِ استدلال، از لحاظِ منطق ـ اگر بتوان به‌جای اینها، از ریاضیات، زبانِ بیانی برای این مکتبِ فکری، فلسفی یا مذهبی، و حتی ادبی و هنری گرفت، آن وقت است که یک مکتب، هم موفق است از نظرِ بیان، و هم موفق است از نظرِ استدلالِ منطقی و منطقی بودنش، و نشان می‌دهد که پایه‌های علمی دارد. و یک چیزی می‌خواستم اضافه کنم و آن این است: خودِ شکلِ هندسی‌ای که در آن یک مکتب بیان می‌شود، نشان می‌دهد که یک شکل، طبیعی است یا طبیعی نیست، منحنی نُرمال است یا آنُرمال است، یک هیاتِ سالمِ هم‌آهنگ دارد، و یا به هَم در رفته و نامتناسب و ناجور است؛ و از این هیاتِ هندسیِ یک مکتب، می‌شود به میزانِ طبیعی بودن و صحتِ آن مکتب پی بُرد.

مسالهٔ شناخت و مسالهٔ فهمیدن، غیر از مسالهٔ دانستن است. کسی که فرقِ شناختن را با دانستن نداند، نه چیزی را می شناسد و نه چیزی را می‌داند، ولو دانشمندِ معروف و علامهٔ بزرگوار باشد. بسیارند کسانی که می‌دانند و بسیار می‌دانند، از یک شخص، از یک کتاب، یا از یک مکتب، اما هیچ نمی شناسند،

نه آن شخص را، نه آن مکتب را و نه آن اثر را. چه فرقی بینِ این دو تا هست؟ اگر فرقِ بینِ این دو تا را بتوانم بیان کنم، توانسته‌ام بیان کنم که عالِمِ اسلامی، غیر از اسلام شناس است. بعضی از علمای اسلامی، اسلام شناسند؛ بعضی، علمای اسلامی هستند ـ خیلی هم "عُلَما" هستند! ـ اما اسلام شناس ممکن است نباشند، و برعکس برخی اسلام شناس یا اسلام فهم هستند، اما جزءِ علمای اسلام نیستند. چنان که این فرق در موردِ ادبیات هم هست، در موردِ یک کتاب، یا یک شخص هم هست. این توی دانشکدهٔ ادبیات خیلی روشن است، اشخاصی هستند از "اساتیدِ گِرام" (به‌قولِ معروف: رادیوگِرام! چون گِرام، فرنگی است، و در عربی کِرام است و در فارسی، گِرامی است، این دو تا با هم مونتاژ شده، شده گِرام!)، اینها می‌دانند که چند هزار نسخه مثلاً از دیوانِ حافظ یا شاهنامه یا مثنوی در دنیا وجود دارد، هر کدام‌اش هم کجا هست، وزنِ هر نسخه هم، با طول و عرض‌اش چقدر است، ـ اینها دانش است ـ و می‌دانند در هر نسخه‌ای فلان غزل با چه تغییراتی نسبت به نُسَخِ دیگر ثبت شده، و می‌دانند که تمامِ اشخاصی که در دیوانِ حافظ مثلاً اسمِ شان آمده و به صورتِ مَمْدوحِ حافظ بوده‌اند، اینها هر کدام چه کسانی بوده‌اند؟ چگونه زندگی می‌کرده‌اند؟ چه عَصری داشته‌اند؟ چه وضعی داشته‌اند؟ و حتی مثلاً طولِ سبیلِ فلان خانِ مَمْدوحِ حافظ چند میلی متر بوده! این خصوصیات را می‌دانند، و می‌دانند که چند کلمهٔ فارسی در دیوانِ حافظ وجود دارد و چند کلمهٔ عربی، و می‌دانند که تمامِ اشاراتی که حافظ به آیات و یا روایات و جریاناتِ تاریخی می‌کند، آن روایات کدام است و اشاراتِ تاریخی کدام است، اما حافظ را به هیچ‌وجه نمی‌شناسند، یک غزل نمی‌توانند بفهمند، یک لطفِ بیان، یک ظرافتِ احساسِ حافظ را نمی‌توانند حس کنند؛ حافظ شناختن یک چیزِ دیگری است، اصلاً این حافظ دان‌ها تناسبِ روحی و فکری با تیپ‌ای مثلِ حافظ ندارند و اگر حافظ در قرنِ اینها می‌بود و یا اینها در زمانِ حافظ می‌بودند، حافظ توی یک محله حاضر نبود با اینها زندگی کند!

بنابراین حافظ شناختن غیر از دانستنِ اطلاعاتِ عمیق و دقیق دربارهٔ حافظ است. شخص هم همین طور است. یک متفکر را نگاه کنید، و یا یک هنرمندِ بزرگ را؛ ممکن است یک کسی بیاید تمامِ خصوصیاتِ بدنیِ این فرد را، شمارهٔ گلبول‌های خون‌اش را، مقدارِ اوره‌ای را که در بدن‌اش وجود دارد و همهٔ سلول سلولِ بدن‌اش را تشریح بکند، فیزیولوژی‌اش را بداند، سن و سال‌اش را و همهٔ این اطلاعاتِ دقیق را دربارهٔ زندگیِ این فرد بداند، اما خودِ این فرد

را به‌عنوانِ یک متفکر یا یک روح، کوچک‌ترین حسی نکند و نَشناسد و نفهمد. اما یک فردِ دیگر، درگذر، با یک دیدار، با یک تماس، با یک گفت‌وگوی ساده و سریع و حتی با یک نگاهِ ساکت، این آدم را از آن کسی که آن خَروارها اطلاعاتِ دقیق را از این آدم دارد، بیشتر، بهتر و عمیق‌تر بشناسد.

مکتب نیز این چنین است، شناختنِ مکتب به معنای داشتنِ اطلاعاتِ فنی و هم چنین دقیقِ خاصِ متخصصانِ فرهنگ و علومِ ویژهٔ این مکتب نیست؛ هم به معنای احساسِ جهت و تصویرِ کُلیِ این مکتب است (نه تکهْ تکه، و ذرهْ ذره و عنصرْ عنصر فهمیدنِ مکتب و یا در یک تکه‌اش متخصص بودن و تکه‌های دیگرش را حس نکردن و نفهمیدن و ندیدن) و هم با پوست و گوشت و احساسِ خود حس کردنِ معنی و روحی است که در یک عقیده و یا در یک مذهب و یا در یک ایدئولوژی نهفته است.

نویسندگان و شُعرای بزرگِ ما را نگاه کنید، در همین عصرِ خودمان، شاید بتوان گفت که اینها هیچ کدام‌شان فارغ‌التحصیلِ دانشکدهٔ ادبیات نیستند. لیستِ شعرای معاصر را نگاه کنید، از "نیما" بگیرید تا "امید" و حتی بعد از "امید"، نسلِ جدید ـ که موجِ نوِ شعر از اینهاست ـ هیچ کدام تحصیل کرده و فارغ‌التحصیل و تربیت شدهٔ رسمیِ دانشکدهٔ ادبیات نیستند: یکی از هنرستان آمده بیرون، یکی از دانشکدهٔ طب، یکی اقتصاد خوانده، یکی اصلاً هیچ چیز نخوانده، اینها هستند که روحِ شعرِ امروز را فهمیده‌اند، و جهتِ حرکتِ ادبیات را حس کرده‌اند. به قولِ مرحوم جلال که می‌گفت: "یکی از موفقیت‌های بزرگِ من این بود که خداوند وسوسهٔ دکترا گرفتن از دانشکدهٔ ادبیات را در دلِ من کُشت و برای همین هم هست که ادبیات را در دل‌ام زنده نگه داشت"!

اسلام‌شناسی به این معنی است، نه به معنیِ یک فرهنگ و مجموعهٔ علوم که باید تحصیل کرد؛ البته علومِ اسلامی و فرهنگِ اسلامی، بسیار با ارزش، غَنی و بسیار موجبِ افتخارِ "تمدنِ" اسلامی است، اما اسلام‌شناسی، به معنای ایدئولوژیِ اسلام است، نه به معنیِ علومِ اسلامی. به معنایی که شعرا و نویسندگانِ غیرِ فارغ‌التحصیل از دانشکدهٔ ادبیات، هنر و شعر را می‌فهمند، نه به معنایی که اساتیدِ رسمی، ادبیات را تدریس می‌کنند. همهٔ مکتب‌های ادبیِ قرونِ ۱۹ و ۲۰ فرانسه توی کافه‌ها شکل گرفته نه در سَرِ کلاس‌های دانشگاهِ سوربُن؛ اول در بینِ توده و در بینِ کسانی که نبوغ و احساس و حرکت و هیجان و گستاخی داشته‌اند، یک مکتبِ تازه در موسیقی، در هنرِ نقاشی، در ادبیات، در شعر به‌وجود می‌آید، توی گروه‌ها، توی مَحفل‌ها، توی کافه‌ها، در

روابطِ فکری و روحی که بینِ اشخاص وجود دارد، توی کوچه‌ها، و بعد دانشگاه با این موجِ نو مبارزه می‌کند به عنوانِ انحراف، به عنوانِ این که اینها ادبیات را می‌خواهند خراب کنند، هنر را می‌خواهند خراب کنند، اینها دشمنِ استقلالِ فرهنگی و ادبی و مفاخرِ ما هستند؛ دعوا و جنگ شروع می‌شود، اما جبرِ زمان و منطق، این موجِ نو را نیرومند می‌کند، قوی می‌کند و مُسَلَّح به منطقِ جدید می‌کند و مقاومتِ کهنه را ضعیف می‌کند و درهم می‌شکند و بعد چند و یا چندین سال که می‌گذرد، این مکتبِ قاچاقِ محکوم، شخصیتِ رسمی به خودش می‌گیرد و بَعد تحمیل می‌شود به دانشگاه، واردِ دانشگاه می‌شود، آن وقت استادِ رسمیِ دانشگاه افتخارش این می‌شود، که کُرسیِ جدیدِ تدریسِ شعرِ نو و یا فلان مکتبِ هنریِ نو را او در دانشگاه عهده‌دار است!

نیمای خودمان را نگاه کنید، سی سال تختهٔ‌نشانِ ساکت و صبورِ تیراندازیِ همهٔ بچه‌ها و بزرگ‌ها شده بود. سوزن‌دانِ سوزنِ هر دُشنام و اتهامی. ولی قانونِ الهیِ حاکم بر جهان اینست که کسانی که باید راهِ تازه‌ای را باز کنند ـ در هر رشته‌ای ـ یکی از خصوصیاتِ‌شان اینست که خداوند استعدادِ فُحش‌خورهٔ قوی به آنها عَطا می‌کند، و این مرد سی سال کارش این بود که از هر کس و ناکَس فُحش می‌خورد، و هر کس می‌خواست خودی در مجلس‌ای بنمایاند و بگوید من هم اینجا نشسته‌ام، متوجه من هم باشید، یک فُحش به نیما می‌داد. فحش دادن به او مُد شده بود و علامت این بود که آقای فَحاش جزءِ اساتید و فُضلا و قُدما است!

کم کم کار به جایی رسید که اکنون همان اساتید افتخار می‌کنند که: "شبی بود، که ما در مجلس‌ای وارد شدیم با مرحوم نیما، آنجا نشستیم و پُکی با آن مرحوم زدیم"! چرا؟ برای این که شخصیتِ وی دیگر به ثبت رسیده، خودش را به دانشگاه تحمیل کرده و مکتبِ او دیگر رسمی شده و گروهی که در فحش دادن به او تفاخر می‌کردند، حالا در ادعای تماس و شناختِ او، تفاخر می‌کنند؛ معلوم می‌شود که دیگر، شخصیتِ او و کارِ او در زمان ثبت شده است. می‌بینیم که موجِ نو، حرکتِ نو، نیرویِ نو، فکرِ نو، بدین گونه واردِ زمان می‌شود، و با این شکل با آن مبارزه می‌شود و سپس زمان را فتح می‌کند. این آفرینش‌ها همیشه از بیرون از چهار دیواریِ رسمیِ هنر و ادبیات در همهٔ دنیا سَر می‌زنند و می‌رویند و بعد این مجالسِ رسمی و موسساتِ رسمی را فتح می‌کنند.

نتیجه‌ای که می‌خواهم بگیرم اینست که بنابراین دو جور فهمیدن و دانستن است. یکی کسانی که کَبادهٔ علمِ یک مکتب و یک فرهنگ را می‌کِشند و دانشمندِ یک مکتب هستند و این مکتب را به عنوانِ علوم و مجموعهٔ فرهنگی، مُتخصص‌اند، تحصیل‌اش را کرده‌اند و فارغ‌التحصیل شده‌اند و دکتر شده‌اند. عدهٔ دیگر کسانی هستند که این تخصص‌های فنیِ مربوط به علومِ خاص و مَنسوب به این مکتب را دارند یا ندارند، اما آن را پیش از آنها احساس کرده‌اند، و بهتر از آنها شناخته‌اند؛ چی را؟ نه علومِ این مکتب را و نه فرهنگِ این مکتب را، بلکه "روحِ" این مکتب و "جهتِ حرکتِ" این نهضت را. اینها آشنایان و فهمیدگانِ این مکتب‌اند، و آنها متخصصین و دانشمندانِ این مکتب‌اند.

اسلام به عنوانِ فرهنگِ اسلامی، اسلام به عنوانِ علومِ مُسلمین، در طولِ تاریخِ تمدنِ اسلامی، مجموعه‌ای از اندوخته‌های ذهنی و فلسفی و کَلامی و لُغوی و تفسیری و تاریخی است که مجموعاً معارفِ اسلامی را می‌سازند و رشته‌هایی خاصِ خودش دارد و راه‌اش هم اینست که آدم برود شاگرد بشود، تحصیلِ فنی بکند و مثلِ دیگر رشته‌ها که شما می‌خوانید، آن رشته را هم کسی مُتخصص بشود. اما اسلام به عنوانِ یک ایدئولوژی، به شکلِ دیگری شناخته می‌شود و به شکلِ دیگری فهمیده می‌شود و به عنوانِ ایدئولوژی ـ اسلام ـ تخصصِ فنیِ علمی نیست، بلکه احساسِ مکتب به عنوانِ یک ایمان است، نه یک فرهنگ، احساسِ شناختِ اسلام به عنوانِ یک عقیده است نه مجموعه‌ای از علوم، درکِ اسلام به عنوانِ یک حرکتِ انسانیِ تاریخیِ فکری است نه به عنوانِ اندوخته و انباشته‌ای از اطلاعاتِ فنی و علمی، و بالاخره اسلام به عنوانِ یک ایدئولوژی در ذهنِ یک "روشنفکر"، نه اسلام به عنوانِ علومِ قدیمهٔ مذهبی در ذهنِ یک عالِم!

حالا اسلام شناسی به این شکل تدریس می‌شود. برای این کار اول تصویرِ کلی و جامع‌ای را از مکتب می‌دهم که اصلاً مکتب چیست، و وقتی می‌گویم اسلام به عنوانِ نه فرهنگ و نه علوم، بلکه به عنوانِ یک مکتبِ اعتقادی، یعنی چه؟ و بعد اسلام خودش به عنوانِ مکتبِ اعتقادی چیست؟ پس دو تا سوال است: یکی مکتب یعنی چه؟ دکترین یعنی چه؟ یکی اسلام به عنوانِ یک مکتب چیست؟ تا آخر، کارِ من تفسیرِ دقیقِ همین تصویرِ اعتقادی خواهد بود؛ مکتب را اول به عنوانِ یک ایده توضیح می‌دهم، بعد به صورتِ تصویر ارائه می‌دهم؛

وقتی می‌گویم مکتب، "مکتب عبارت است از مجموعهٔ هم‌آهنگِ متناسبِ بینشِ فلسفی، عقایدِ مذهبی، ارزش‌های اخلاقی و روش‌های عملی، که در یک ارتباطِ علت و معلولی با هم یک پیکرهٔ مُتحرکِ معنی‌دار و دارای جهتی را می‌سازند که زنده است، و همهٔ اندام‌های گوناگون‌اش از یک خون تغذیه می‌کنند و با یک روح زنده‌اند".

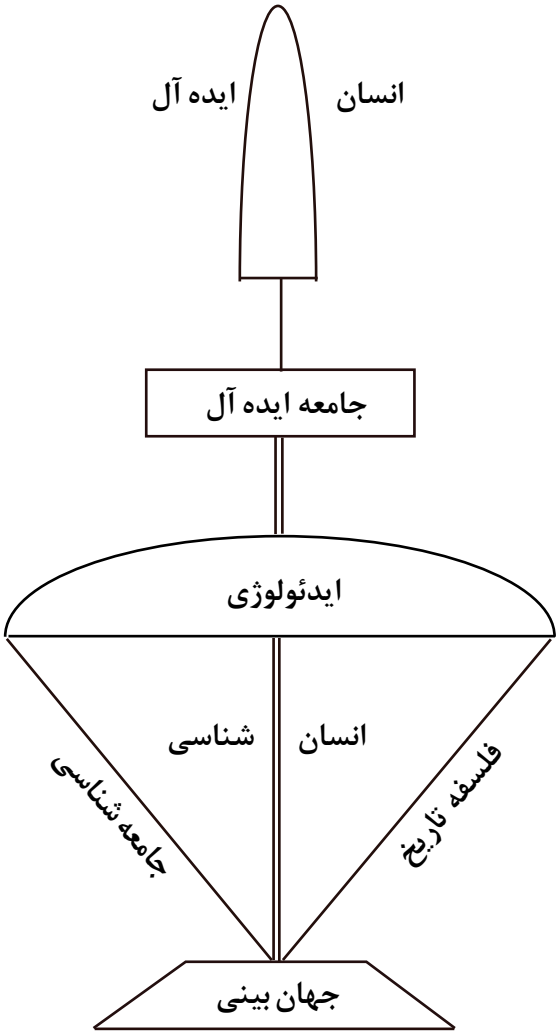
یک عالِم مُتخصص، ممکن است دارای مکتب باشد، ممکن است نباشد؛ متخصصی که مکتب دارد، ولو متخصصِ فیزیک است، شما می‌توانید پیش‌بینی کنید که نظرش نسبت به مسائلِ اقتصادی و طبقاتی چیست، قبل از آنکه او بگوید که نظرم چیست. اگر اقتصاددان است، اما مکتب‌دار است، می‌توانید پیش‌بینی کنید که این آقای اقتصاددان عقیدهٔ فلسفی‌اش نسبت به عالَمِ طبیعت چیست. چرا؟ برای اینکه کسی که مکتب دارد، مسائلِ اقتصادی، جامعه‌شناسی، دینی، فلسفی، حتی جبهه‌گیریِ سیاسی‌اش و حتی ذائقهٔ هنری و ادبی‌اش همه با هم یک بافتِ هم‌آهنگ و رابطهٔ علت و معلولی دارند، که با شناختِ یکی از ابعادش، شما می‌توانید دیگر ابعادِ فکری و ذوقیِ او را حدس بزنید، زیرا کسی که مکتب دارد، عقایدش، احساسات‌اش، زندگیِ عملی‌اش و زندگیِ سیاسی و اجتماعی‌اش و همچنین زندگیِ فکری، مذهبی و اخلاقی‌اش، از هم جدا، تصادفی، پراکنده و بی‌ارتباط به هم نیست. مجموعهٔ اینها که ظاهراً با هم ربطی ندارند، با یک روحْ زندگی می‌کنند، و در یک اندامْ شکلِ متناسب دارند.

کسی که "فاشیست" است، مکتب دارد؛ کسی که "اگزیستانسیالیست" است، مکتب دارد، کسی که "مارکسیست" است، مکتب دارد، شما یک مارکسیست یا اگزیستانسیالیست یا فاشیستی را می‌شناسید که فیزیک‌دان است، اما می‌توانید بگویید که چون این فیزیک‌دان مثلاً مکتب‌اش فاشیسم است، پس از نظرِ روان‌شناسی معتقد به روان‌شناسیِ نژادی است و عقایدِ نژادپَرست‌ها را معتقد است، از نظرِ اجتماعی به ناسیونالیسم و رآلیسم معتقد است، ولو فیزیک‌دان است و بحثی راجع به ناسیونالیسم نکرده؛ از نظرِ اجتماعی به اصالتِ خانواده و تربیتِ خانوادگی معتقد است چون فاشیست است. از نظرِ سیاسی به اصالتِ رهبر معتقد است، چون فاشیست است، در صورتی که این حرف‌ها را هنوز نگفته، اما چون مکتب دارد، عقایدِ فرهنگی‌اش مثلِ عقایدِ سیاسی‌اش، مثلِ عقایدِ اقتصادی‌اش و حتی ادبی‌اش همه با هم، هم‌آهنگیِ واحد دارند که مجموعاً پیکره‌ای را می‌سازند که این پیکره اسم‌اش مکتبِ

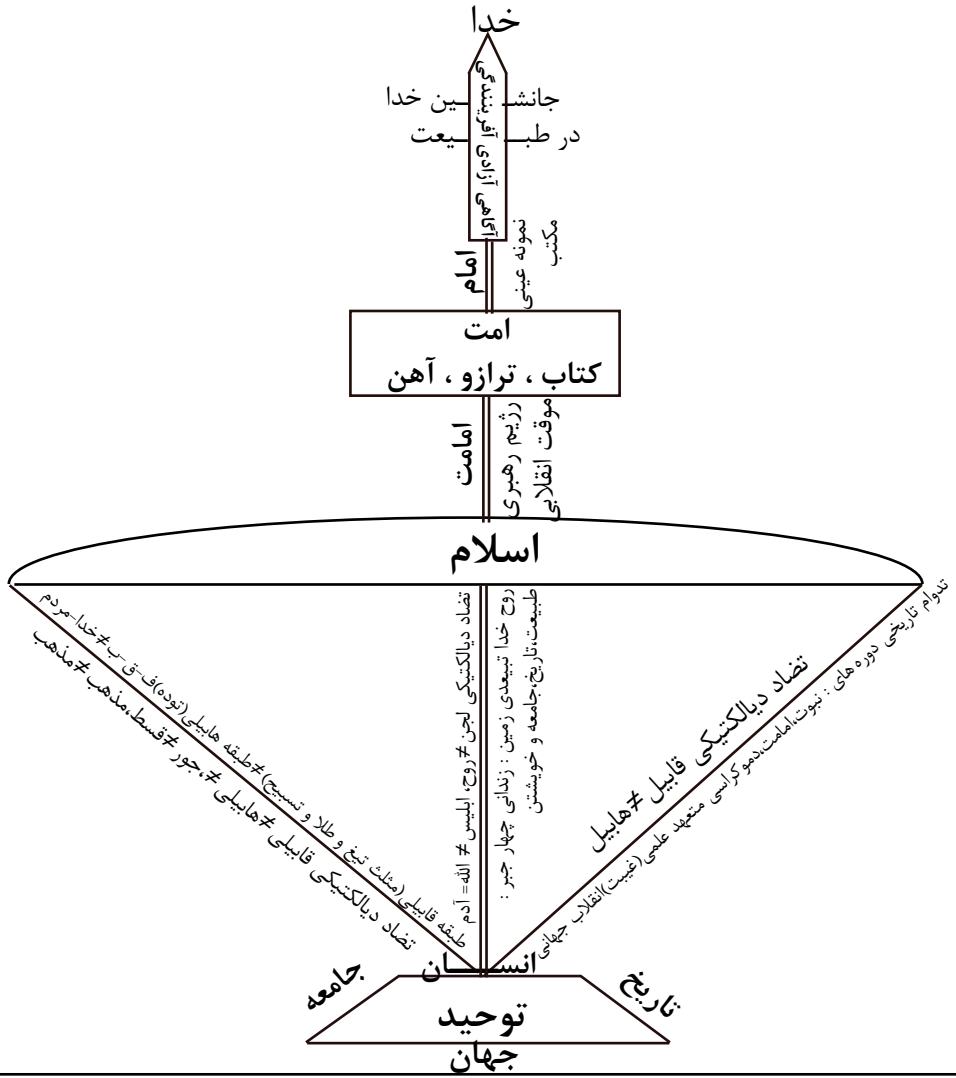
اعتقادی است. اما آنکه مکتب ندارد ممکن است یک متخصصِ بزرگ و کاشفِ بزرگِ فیزیک باشد، اما از لحاظِ سیاسی اصلاً ندانید جبهه گیری‌اش چیست، از لحاظِ اقتصادی ندانید که او نظری دارد یا اصلاً بی‌نظر است، یا اگر نظری دارد چی هست؟ به طرفِ راست گرایش دارد یا چپ یا مرکز؟ نمی‌دانید، باید از خودش بپرسید، این آدم دربارهٔ هر مساله‌ای و هر زمینه‌ای بحث می‌کند باید اول بحث‌اش را بشنویم که نظرش چیست بعد قضاوت کنیم که نظرش این است، چون دربارهٔ هر چیزی ممکن است یک جهت گیریِ خاص، یک عقیدهٔ خاص داشته باشد، چون مکتب ندارد. اما آدمی که مکتب دارد، دربارهٔ همهٔ مسائلِ زندگی، اعتقادی، ادبی، هنری، تاریخی می‌اندیشد و دربارهٔ همه، یک قضاوتِ هماهنگ و متناسب با عقیده و ایدئولوژی‌اش دارد. مثلاً فردی را می‌بینیم که دارای یک مکتبِ مُتعهدِ اجتماعی است، اما عقیده‌اش را راجع به ادبیات و هنر نگفته، ولی چون مکتبِ اجتماعیِ متعهد دارد، مسلماً به ادبیات برای ادبیات، شعر برای شعر، هنر برای هنر و یا به ادبیات به عنوانِ زبانِ احساساتِ شخصی معتقد نیست؛ حتماً معتقد است که باید هنر و ادبیات در خدمتِ مبارزهٔ اجتماعی باشد، چون مکتبِ متعهدِ اجتماعی دارد.

پس مکتب عبارت است از یک منظومه‌ای که در آن منظومه، احساساتِ فردی، رفتارِ اجتماعی، خصوصیاتِ اخلاقی و به خصوص عقایدِ فلسفی، مذهبی و اجتماعیِ انسان، هر کدام کُره‌ای هستند که گِردِ یک خورشید می‌چرخند و یک منظومهٔ هم آهنگِ معنی داری می‌سازند و مجموعاً به طرفِ یک جهت و آهنگی در حرکت‌اند. این، ذهنیتِ اعتقادیِ آدمی است که مکتب دارد. و این مکتب است که حرکت ایجاد می‌کند، سازندگی ایجاد می‌کند، قدرتِ اجتماعی ایجاد می‌کند، رسالت و مسئولیتِ انسانی به آدم می‌دهد، اما تخصص و علم، این آثار را ندارد و از وقتی اسلام را از صورتِ "مکتبِ اعتقادی"، به صورتِ "فرهنگ و معارف و مجموعه‌ای از علوم" درآوردند، از حرکت و از مسئولیت و از آگاهیِ اجتماعی و از اثر و تاثیر رویِ سرنوشتِ جامعهٔ بشری انداختند.

حالا وقتی می‌گوییم: "مکتب، هیاتِ فکریِ کاملِ یک انسانِ دارای عقیده است"، آن هیات چیست؟ (تصویر شمارهٔ یک)



تصویر شماره (۱)



تصویر شماره (۲)

من این تصویر را که ظاهراً ساده به‌نظر می‌رسد از جایی نگرفته‌ام ولی مجموعاً از مطالعات‌ام روی ایدئولوژی‌هایی که بیشتر نسبت به آنها حساس بوده‌ام ـ در بررسیِ اعتقادها و مکتب‌های اعتقادیِ مذهبی یا اجتماعی و غیره ـ یک چنین تصویری را (نه تنها از نظرِ شکل ـ که ساده است و یک وسیلهٔ بیان ـ بلکه از نظرِ محتوای آن که خود یک نظریهٔ خاص در بابِ "مکتب" است) طرح کرده‌ام به‌عنوانِ تعلیم و تشریحِ آنچه "مکتبِ اعتقادی" نام دارد، و به‌عنوانِ این نظریه که یک "مکتبِ اعتقادیِ کامل" ـ که دارای همهٔ اندام‌های فکریِ یک مکتب است ـ چنین هیاتی و پیکرهٔ تمامی را دارا است.

زیربنا و روبنای اعتقادی

وقتی می‌گویم زیربنا، یعنی زیربنای اعتقادی و وقتی روبنا می‌گویم، یعنی همهٔ عقایدی که از این اصلِ اعتقادی مُنْشَعِب می‌شود.[۱] هر مکتبِ اعتقادی باید دارای یک زیربنای اساسی و یک سنگِ زیرین، یک عَمودِ میانینِ خیمه‌ای باشد که همهٔ عقاید رویش استوار است و آن عبارت است از زیربنای اعتقادی که هر مکتبی ـ بدونِ استثناء، چه مکتبِ الهی باشد، چه مکتبِ مادی، چه ناتورالیسم و ماتریالیسم باشد، چه ایده آلیسم، چه فاشیسم باشد، چه مارکسیسم ـ باید یک زیربنا یا "سنگِ بنا" داشته باشد و سنگِ زیربنای هر مکتبی عبارت است از "جهان بینی".

اگر کسی جهان بینی نداشته باشد، همهٔ عقاید و معلومات‌اش درست مثلِ آدمی است که اسباب کشی کرده باشد، یعنی مُبلمانِ زیاد داشته باشد، اثاثیهٔ خانه زیاد داشته باشد، اما همین جور انبار کرده باشد روی هم، ریخته باشد وسطِ حیاط، آفتابه و شانه و کتاب و کُرسی و کُرسِت و کماجدان و جامه دان و زغال و روغن و آب نبات و آشغال ـ همه روی هم قَره قاطی ـ ، شکل ندارد.

معلمی داشتم که از همهٔ علومِ قدیم و جدید، همان کلمهٔ اول را بلد بود! از هر فنی و هنری و علمی و ادبی و فرهنگی یک "چیزی" می‌دانست، از "تلقینِ میت" گرفته تا "رقصِ تویست"! و از "جادوی مِهر و مُحبت" تا "پتروشیمیِ صنعتی"؛ معلمِ خطِ ما بود و همین معلوماتِ متفرقه‌اش وَبالِ گَردن‌اش شده بود و اسبابِ زحمتِ خودش و موجبِ گرفتاریِ ما! که اگر واقعاً یک علمی می‌آمد که گَندزداییِ ذهنی می‌کرد، راحت‌اش کرده بود!

اطلاعاتِ زیاد و معلوماتِ مُتفَرِقِ داشتن، اما زیربنای جهان بینی نداشتن، مثلِ اینست که همهٔ مصالحِ ساختمانی را داشتن، اما طرحی و هدفی برای این که چه می‌خواهیم بسازیم، نداشتن.

کسی که طرحِ بنایی در ذهن و هدفی برای ساختن ندارد، اگر انبوهِ متراکمِ این همه مصالحِ ساختمانی را نداشته باشد راحت‌تر است. اینست که می‌بینیم عالِم و مُتخصصِ بی‌ایمان، بی‌هدف و بی‌خودآگاهی، موجودی است زشت‌تر از یک عامی، یک اُمی. یک روستاییِ پاک، یک چوپانِ آزاد و یک ایلاتیِ فطریِ صاف و ساده، خیلی قابلِ تحمل‌تر و حتی "آدم‌تر" است از یک عدد "علامهٔ" پُرفیس و اِفادهٔ بی‌آرمان و بی‌مسئولیت و بی‌درد، که خود دردی است بی‌درمان.

این است فرقِ ابوذر و ابوعلی! "معتقدِ مُجاهد" و "عالمِ مُجتهد"، "روشنفکرِ مُتعهد" و "دانشمندِ مُحقّق"، "آگاه و مسئول و آرمان‌خواه" و "متخصصِ بی‌آرمانِ بی‌ایمان"، فرقِ "عقیده" و "علم"، "ایدئولوژی" و "فرهنگ".

علم، هنر، ادب، فلسفه، صنعت، انسان، زندگی، و حتی "وجود"، هنگامی "معنی" پیدا می‌کنند و "روح" می‌گیرند و "جهت"، که در یک "ایمان" جای گیرند، در نظامِ اعتقادیِ یک "مکتب" قرار داشته باشند و این همه هنگامی ممکن است که همهٔ اینها بر اساسِ یک "جهان بینی" استوار باشند و با این "مِلاک" توجیه و تفسیر شوند.

۱. جهان بینی

هر متفکری که دارای مکتب است باید چنین شکلی برای خود رسم کند و آنگاه به این پرسش که: "جهان بینیِ تو چیست؟" پاسخ بدهد.

آنکه صاحبِ جهان بینی است در جواب می‌تواند بگوید:

جهان بینیِ من ماتریالیسم، رِآلیسم، شَکاکیّت (سِپتی سیسم)، تائوییسم، شِرک (پُلی ته ایسم)، ثَنَویّت (دوآلیسم)، توحید، وحدتِ وجود، ایده آلیسم،

بی‌خدایی (اته ایسم) و یا اِگْزیسْتانْسیالیسم و... است.

جهان بینی عبارت از نوعِ تلقی‌ای است که انسان از "هستی" یا "وجود" دارد. تفاوتِ حافظ با مولوی در اختلافِ جهان بینیِ شان است.

خیام می‌گوید: چون کسی از این دنیا نرفته که بازگردد و چون کسی از آن دنیا خبر ندارد (= جهان بینی)، پس دَم را غَنیمَت شمار (= ایدئولوژی)! می بینیم که ایدئولوژی، درست از متنِ جهان بینی زاییده می‌شود و این دو با هم رابطهٔ علت و معلولی دارند.

حافظ می‌گوید: "چو قسمتِ ازَلی بی‌حضورِ ما کردند" یعنی در خلقتِ جهان، بی‌آنکه از ما بپرسند که چه می‌خواهیم، هر کس را روزی‌ای دادند (جهان بینیِ جبریِ حافظ) پس: "گَر اندکی نه به وِفقِ رضاست، خُرده مَگیر"! (ایدئولوژیِ حافظ).[۲]

بنابراین، مذهب که معتقد است: "جهان، خدایی دارد و شعور و اراده و احساس و حسابی و کتابی دقیق و انسانْ فردا سرنوشتِ امروزش را می‌بیند و پاداش و کیفرِ عمل‌اش را می‌بیند"، یک جهان بینی است، و بر اساسِ همین جهان بینی است که می‌گوید: پس زندگی باید این باشد و انسان آن، و باید چنان کرد و چنین بود و تو اینی و دیگران آن و معنیِ حیات و جامعه و اخلاق و زشت و زیبا و حقیقت و باطل این است... و این ایدئولوژیِ مذهب است.

"ایده آلیسمِ" هگل، "ماتریالیسمْ دیالکتیکِ" مارکس، "اِگْزیسْتانْسیالیسمِ" هایدِگِر و یاسْپِرس و سارتر، "پوچی و عَبَثِ" (Absurdite) آلبر کامو و بِکِت و مذهبِ کاتولیک یا "اسلام" و "تائوییسمِ" لائوتسو و کارما و سامسارای هِندو، "رنج و نیروانا"ی بودا و "وحدتِ وجودِ" حلاج و "شک انگاریِ بدبینانهٔ" خیام و ابوالعلاء و شوپنهاور و مِترلینگ و... جهان بینی‌اند.[۳]

۲. انسان شناسی یا "اومانیسم"

عبارت از نوعِ تلقیِ صاحبِ مکتب است ـ بر اساسِ جهان بینی‌اش ـ از موجودی به نامِ انسان، که چیست و چه باید باشد؟ (در اینجا مقصودم از "انسان شناسی" نوعِ شناختی است که در یک مکتب از "انسان" هست، نه اصطلاحِ علمیِ خاصِ انسان شناسی. و از "اومانیسم" نیز به معنیِ اَعم، مقصودم

"ارزشِ حقیقت و رسالت و معنایی است که در مکتبِ خود، برای انسانیت قائل می‌شویم" نه به معنی اَخصِ آن، که "اصالتِ انسان" اصطلاحی است در یونانِ قدیم و عصرِ رنسانس و نیز در مکتب‌های رادیکالیسمِ پایانِ قرنِ هیجدهم و آغازِ قرنِ نوزدهم و اگزیستانسیالیسمِ قرنِ بیستم).

مُسلَّم است هر کس انسان را بر اساسِ جهان بینی‌اش می شناسد و هر مکتبی انسان را به نوعی تلقی می‌کند. یکی انسان را "حیوانی مادی" می‌بیند و دیگری او را "حیوانی خدایی"؛ هر مکتبی صفتی به او می‌دهد: ایده آل ساز، ناطِق، اقتصادی، ابزارساز، مُتکامِل، آزاد، انتخاب کننده، بی‌ماهیت، منتظر، مُردّد، متعصب، شبهِ خدا، طبیعی، اجتماعی، فرهنگ آفرین، متمدن، خودآگاه و...

در اینجا باز باید یادآوری کنم که وقتی یک "مکتب" از انسان سخن می‌گوید و از "انسان شناسی" تعریف می‌کند، مقصودش تعریفِ معنی و حقیقتِ انسان در تلقیِ فلسفی و اعتقادی است، نه واقعیتِ موجودِ آن در علوم از قبیلِ فیزیولوژی، پسیکولوژی، بیولوژی، اتنولوژی، آنتروپولوژی، سوسیولوژی و مُرفولوژی... مقصود "حقیقتِ نوعیِ انسان" است در عقیدهٔ او و در چشمِ مکتبِ مَرامی و بینشِ عقیدتی، و نه در چشمِ خُشکِ علمی.

"حقیقتِ" انسان، نه "واقعیتِ" او. آن چنان که فلسفه و مذهب و هنر از او سخن می‌گویند، مثلاً بودا وکُنفوسیوس و سُقراط و افلاطون و ولتِر و روسو و هگل و مارکس و تولسْتوی و سارتر و یا ابراهیم و مسیح و محمد و علی و یا هومر وگوته و حافظ و مولوی و تاگور و ژرژ ساند و وان گوگ و... نه کِلود برنارد و داروین و فروید.

چنان که "تاریخ" نیز چنین است و مقصود از فلسفهٔ تاریخ، یعنی، تلقی و مفهوم و حقیقت و حرکت و هدفی که فلاسفه یا پیامبران برای تاریخ ـ به عنوانِ یک واقعیتِ واحد و دارای معنی و جهت ـ قائل‌اند، یعنی آن چنان که اِبن خَلْدون و ویکو، امری نف، هگل، مارکس و اِمرسون و سارتر و تاین بی آن را می‌فهمند، نه مورخان یا تاریخ نگارانِ بزرگی چون هِرودوت و توسیدید و گیبون و طَبَری و بیهَقی و...

و همچنین است جامعه شناسی، و مقصودم جامعه شناسی در یک مکتب است، نه جامعه شناسی به عنوانِ یک علم و در نظرِ یک استادِ دانشگاه. با این

دید است که به عقیدهٔ من، سه پایهٔ اساسیِ مکتب، "انسان"، "تاریخ" و "جامعه" تلقی می‌شود. این است سه ستونی که در این تصویر (شماره ۱) نشان داده شده و هر سه از جهان بینی مُنْشَعِب می‌شود و با آن رابطهٔ علت و معلولیِ منطقی دارد و سه ستونی است از بنای مکتب که بر بنیادِ "جهان بینی" بنا شده، و در حقیقت از آن چون سه درخت، سَرزده و روییده و تمامی "روبنای ایدئولوژیک" بر روی آن استوار گشته است، گویی انسانی است که با سَر و دستِ خویش بارِ سنگینِ امانتی را حَمل می‌کند؛ و در حقیقت نیز چنین است. هر انسانی که به آگاهی رسیده است و رسالتِ انسانی را در خود احساس می‌کند، خود را همچون "اَطلس" می‌یابد ـ رَبّ النوع میتولوژیِ یونان ـ که بارِ سنگینِ جهان را بر دوش نگه‌داشته و به دو دست گرفته است. این تصویر، تصویرِ مکتبِ اعتقادی است و در حقیقت، تصویرِ حقیقتِ انسان است که انسان، "عقیده" است و مبارزه و، دیگر هیچ!

۳. جامعه شناسی

در اینجا مقصود، اعتقادِ خاصِ انسان است بر اساس و به اِقتضای مکتب‌اش به جامعهٔ بشری و نظامی که برای آن قائل است و نوعِ تلقی‌ای که از جامعهٔ بشری دارد. جامعه شناسی (در اینجا "جامعه بینی") در یک مکتب، اولاً مشخص می‌کند که جامعه را چگونه واقعیتی می‌داند و چگونه آن را از نظرِ فکری و اعتقادی می شناسد، زیرا جامعه شناسی در یک مکتب، یک علمِ متعهد است، جامعه شناسیِ مَسلَکی و اعتقادی است، نه فقط تحلیلی و بی‌هدف و آزاد، و به اصطلاحِ امروزِ دانشگاهی: "جامعه شناسی برای جامعه شناسی"!

در یک مکتب، جامعه شناسی با گرایش و آرمان و نگرشِ ویژهٔ مکتب هماهنگ است و از این رو به قضاوت، انتقاد و ارزش یابی می‌پردازد و جهت گیری و تعهد دارد، برخلافِ جامعه شناسیِ آزادِ دانشگاهی که هدف‌اش تنها تحلیل و شناختِ روابط و پدیده‌ها است و بررسیِ هر چه هست و آن گونه که هست.

این است فرقِ میانِ جامعه شناسیِ سَن سیمون، پرودن، مارکس و لوکاچ، با جامعه شناسیِ پاره تو، دورکیم و گورویچ.

جامعه شناسیِ قرنِ نوزدهم بیشتر "جامعه شناسیِ اعتقادی" بود و مقصودم از این تعبیر همان است که اروپایی‌ها جامعه شناسیِ مُتعهد می‌گویند،

در حالی که امروز، هماهنگ با گرایشِ عمومیِ دیگر علوم، به دور شدن از ایدئولوژی و حتی به شانه خالی کردن از زیرِ بارِ تعهد و حتی خودداری از تعیینِ خوب و بد و از قضاوت دربارهٔ ارزش‌ها (Jugment des valeurs)، جامعه شناسی نیز تنها به قضاوت دربارهٔ واقعیت‌ها (Jugement realite) می‌پردازد و آشکارا، از پرداختن به "خوب و بد" و ارائهٔ راهِ حل و راهنمایی و قبولِ مسئولیت و تعهدِ اجتماعی و اخلاقی و انسانی، و به طور کُلی، پذیرشِ یک عقیده و اتخاذِ یک جهت و هدفِ مشخص در عمل و عقیده سر باز می‌زند و به جای "ارزش یابی" و "هدایت"، به "واقع یابی و تجزیه و تحلیل" می‌پردازد و بس، و این نظریه را اعلام کرده است که "تعهد" و "عقیده" و "هدف"، به علم صدمه می‌زند و آن را در چهارچوب‌های اعتقادی و ارزش‌های معینِ ایدئولوژیک مقید می‌سازد و عقیدهٔ خاص، زمامِ تحقیق را خود به خود به دست می‌گیرد و آن را به مسیری که می‌خواهد و بدان ایمان دارد می‌کشاند و در نتیجه، علم موظف می‌شود که، به جای جست و جوی بی‌طرفانه‌اش برای یافتن هر چه حقیقت است و حقیقتِ هر چه هست، در طلبِ نتایجِ معینی باشد که به کارِ ایمان می‌آید و حقایقی را به دست آورد که درستیِ عقاید را اثبات می‌نماید، زیرا یک "مُحققِ معتقد" (به مذهب یا کفر، روح یا ماده، سوسیالیسم یا کاپیتالیسم، آزادی یا دیکتاتوری و... هر چه) طبیعتاً نمی‌تواند آزاد باشد و یک جست و جوگرِ بی‌غَرَض و ناظرِ بی‌قیدی گردد که نَفْسِ تَتَبع و تحقیق او را راه بَرَد و به هر نتیجه‌ای که او را راه نمود تمکین کند، زیرا مثلاً یک سوسیالیست نمی‌تواند یک مُحققِ بی‌طرف و آزادِ تاریخ باشد، چه، او در تاریخ فقط به دنبالِ مبارزهٔ طبقانی می‌گردد و هر جا اثری از آن یافت، تعمیم‌اش می‌دهد و هر جا نیافت، تاویل و توجیه‌اش می‌نماید و هر جا واقعیت‌هایی علیهِ آن دید، نادیده‌اش می‌گیرد و گاه حتی نمی‌بیند و نمی‌تواند ببیند، چون او "عینک" به چشم دارد، عینکی که با عقیدهٔ ویژه‌اش رنگین است.

چنان که یک فیزیسینِ خداپرست، در تحقیقاتِ علمیِ خویش، همه جا خدا را می‌یابد و فیزیسینِ مادی همه جا را خالی از خدا! پس تنها مُحققی می‌تواند جهانِ فیزیک را آن چنان که هست بشناسد که از این دو قیدِ قبلی آزاد باشد و "بی‌طرفانه" بنگرد و بیاندیشد.

می‌بینیم این استدلال تا چه اندازه استوار و "حق به جانب" است و از طرفی درست هم هست (**کلمهٔ حق یراد بها الباطل**)! زیرا قرونِ وسطی را دیده‌ایم که چگونه علم و تحقیق به علتِ تعهدِ مذهبی‌ای که داشت ناچار فقط حقایقی را اثبات می‌کرد که قبلاً از طرفِ روحانیون سفارش‌اش داده شده بود و

به نتایجی می‌رسید که مسیحیت از پیش تعیین کرده بود و مومنان می‌دانستند و در قرنِ نوزدهم نیز علوم، به خصوص علومِ انسانی و بالاخص تاریخ و جامعه شناسی به شدت در تنگنای عقاید و شعائرِ مشخص و معیّنِ حزبی و قید و بندِ ایدئولوژی‌های طبقاتی و ضدِ طبقاتی و نژادی و ملی گرفتار بود آن چنان که یک نوع "اِسْکولاسْتیکِ جدید" پدید آمده بود و علم که از خدمت گزاری و کارمندیِ مذهب در قرونِ وسطی آزاد شده بود، در قرونِ جدید، به استخدامِ مکتب درآمده بود.

ضرورتِ آزادیِ علم از این حصارهای تنگِ ایدئولوژیک و تعهدِ اثباتِ شعارهای حزبی و توجیهِ خواست‌های عقیده سازان و فلسفه بافانِ نژادی و ملی و طبقاتی و سیاسی و اقتصادی و... زمینهٔ بسیار مساعدی را به وجود آورد که با یک "اشتباه کاریِ ماهرانه"، علم را از رسالت و مسئولیتِ اساسی‌اش در خدمتِ به انسان و آگاهی و هدایتِ مردم دور کنند و به نامِ "علم برای علم"، "حقیقت پَرستیِ بی‌غرضانه"، "تحقیقِ آزاد"، "بی‌طرفیِ علمی"، "عدمِ تعصبِ مُحقق" و خودداری از پیش داوری (Prejugement) و نداشتنِ قضاوت‌های قبلی و عقایدِ پیش ساخته در بررسیِ واقعیت و در جست و جوی حقیقت ـ که شعارهای بسیار شورانگیز و خِرَدپَسندی بوده ـ علم را و به خصوص علومِ انسانی و بالاخصِ تاریخ و جامعه شناسی و ادبیات را ـ که بیش از همهٔ رشته‌های دیگر می‌توانستند به روشنگری و هدایتِ توده‌های مردمِ جهان بپردازند ـ به اِنزوا و عُزلَتِ زاهدانه کِشند و به نامِ اینکه علمِ امروز دیگر از صدورِ فتوی، ارائهٔ راهِ حل، قضاوت دربارهٔ "ارزش‌ها"، توجیه یا تعیینِ جهت‌ها و آرمان‌ها، اثبات یا انکارِ عقاید و دادنِ طرحِ کار و نشان دادنِ راه و نقدِ "واقعیت‌های موجود" و پیشنهاد یا پیش بینیِ "وضعِ مطلوب" خودداری می‌کند و تنها کارش "بررسی و تحلیلِ" قضایا است و پیدا کردنِ مجهول‌های علمی و کشفِ روابطِ منطقی و علت و معلولیِ میانِ پدیده‌ها، نه رسالتِ هدایت و پیامبری، علم را از متنِ جامعه و دسترسیِ افکارِ مردم دور کردند و از کمک به "نقدِ وضعِ موجود" و "حلِ مشکلاتِ زندگی" و "هدایتِ جامعه" در جهتی که می‌بایست، و آشکار کردنِ عواملِ اساسیِ سیه روزی و انحطاط و جهلِ عام، و یاری انسان‌ها در شناختنِ عللِ بدبختیِ گذشته و حالِ شان و سرگذشتِ جامعهٔ شان و ساختنِ سرنوشت و تَحققِ ایده آلِ شان عاجز ساختند و علم را به نامِ بی‌غَرَضی و بی‌طرفی (همچون پارسایان و زاهدان که در انزوای تقوایشان بی‌مصرف می‌مانند و در نتیجه عملاً به مصرفِ ناپاکان و چَپاول گران و مردم فریبان می‌رسند)

از تعهد و مسئولیتِ آگاهی و روشنگری و راهنمایی و یاریِ انسان در نیلِ به هدف‌هایش مُبّری کردند و آنگاه جامعه شناسی و تاریخی درست شد، که نه می‌گفت بر انسان چه گذشت و چه می‌گذرد، و نه می‌گفت چه باید بکند و چگونه باید نجات یابد (مورخِ بی‌طرف و جامعه شناسِ بی‌رسالت!) غافل از اینکه وقتی این دو، تعهدِ علمی و انسانیِ خود را کنار گذاشتند و بی‌قید و بی‌هدف شدند، بازیچهٔ بازیگرانِ تاریخ و ابزارِ کارِ زورمندانِ جامعه می‌شوند و علم اگر از خدمتِ مردم و مسئولیتِ کمال و آگاهی و نجاتِ انسان سَر پیچید، خواه ناخواه، به خدمتِ دشمنانِ مردم در می‌آید و در راهِ انحطاط، جهل و اسارتِ فکری و اجتماعیِ انسان پادو می‌شود. چنان که می‌بینیم علومِ طبیعیِ امروز از تعهدِ جست‌وجوی حقیقتِ جهان چشم پوشیده و از قیدِ اثبات یا انکارِ خدا آزاد شده است، اما عملاً قلادهٔ سرمایه داری و قُلدریِ وحشیان را بر سر و سینه بسته است.

جامعه شناسی دیگر دغدغهٔ ایمانِ قرونِ وُسطی و ایدئولوژیِ قرونِ جدید را ندارد، اما علمی شده است که یا در کلاس‌های در بستهٔ تحقیق و تدریس، خودخواهیِ استادان را اشباع می‌کند و سرگرمیِ علمیِ شاگردان را و یا در سازمان‌های مخفی و سیاهِ استعماری، راه و چاهِ ذلت و ضلالت و غارتِ "توده‌های مردمِ غرب" و "ملت‌های محرومِ شرق" را نشان می‌دهد و در دستگاهِ سرمایه و زور، برای آلوده ساختن و مرگِ روح و رکودِ انسان، طرحِ علمی تهیه می‌نماید!

من قبول دارم که پیش داوری یا تعصبِ اعتقادی به تحقیقِ علمی صدمه می‌زند، زیرا "دانشمندی که قبلاً معتقد است که حقیقت چیست، نمی‌تواند مُحقق باشد"، زیرا تحقیق یعنی بررسی و تجزیه و تحلیل و سنجشِ مسائل برای یافتنِ حقیقت. فیزیولوژیست‌ای که قبل از تحقیق معتقد است که روح هست یا روح نیست، نمی‌تواند واقعاً پی بَرَد که حقیقت کدام است؟ کاپیتالیست یا کمونیست وقتی واردِ تاریخ می‌شوند تا حقیقت و حرکتِ علمیِ تاریخ را پیدا کنند، در پایان، هر دو همان حقایق‌ای را کشف می‌کنند که قبلاً در دست داشتند.

این حدیثِ منطقیِ علمی همین اصل را بیان می‌کند و با چه لحنِ شدیدِ تحقیرآمیزی که: "هر که قرآن را، با رایِ خویش تفسیر کند، مقعدش را از آتش پُر می‌کنند". "رای" در اینجا همان پیش داوری (Prejugement) است. عقیدهٔ قبلی است که مُحقق را وا می‌دارد که خودآگاه یا ناخودآگاه، قرآن را

به جای تفسیر، تغییر دهد و با عقیدهٔ خودش تطبیق دهد. چنان‌که می‌بینیم سُنی، شیعی، فیلسوف، صوفی، هر کدام از تحقیق در قرآن هم چنان بیرون می‌آیند که وارد شده بودند! قرآن وسیلهٔ اثباتِ عقایدِ آنها می‌شود نه که آنها عقایدِ شان را از قرآن بگیرند. اما آنچه مُضحک و در عینِ حال فاجعه آمیز است، اینست که در این حدیث، "رای" را که عقیده است و نظرِ شخصی، "عقل" معنی کرده‌اند و نتیجه گرفته‌اند که کسی حق ندارد قرآن را با عقلِ خویش تفسیر کند. مثلِ اینکه غیر از عقل وسیلهٔ دیگری هم برای فهم هست!

همان "نقل" را هم ما به وسیلهٔ "عقل" می‌فهمیم. اینها عمداً چنین معنی کرده‌اند که مردم قرآن را نفهمند و یا مثلِ قرونِ وسطی که کشیش‌ها خواندن و فهمیدنِ انجیل و تورات را در انحصارِ خود داشتند و از ترجمه و نشرِ آن و مراجعهٔ دیگران جلوگیری می‌کردند تا کتابِ مقدس در تولیتِ مقاماتِ رسمی و روحانی باشد، اینها هم با منعِ تفکر و تعقل در قرآن، آن را کتاب‌ای کردند که فقط جسم‌اش در میانِ مردم باشد و روح‌اش و ندایش مَجهول مانَد و به صورتِ الفاظ و اوراد و آهنگ‌ای مقدس و مُتبرک و مرموز و معمایی و نامفهوم درآید و در نتیجه اکنون، درست بر ضدِ آنچه در این حدیثِ منطقی و علمی و تحقیقی گفته شده است، قرآن را با رای تفسیر می‌کنند و نه با عقل.

من میانِ این نظریه که "علم باید در خدمتِ عقیده باشد" و یا "از عقیده آزاد و مُبَری گردد" ـ علم در خدمتِ عقیده یا علم برای علم ـ که اولی علم را ابزارِ توجیه و تاویلِ عقایدِ پیش ساخته می‌کند و دومی علم را بی‌اثر و بی "ارزش" می‌سازد و به اسمِ بی‌طرفی، به بی هدفی می‌کشاند و درنتیجه عالِم را از خدمتِ مردم و جامعه عَزل می‌کند و عملاً یا خنثی می‌سازد و یا در خدمتِ زور و زر و فریب قرار می‌دهد، راهِ سومی را می‌اندیشم که هم او را به بندگی نمی‌کشاند و به اثباتِ آنچه قبلاً ثابت شده و یا باید ثابت بشود، و هم او را عقیم نمی‌کند و از مسیرِ هدایت و نجاتِ مردم و نیازِ انسان و خدمت به جامعهٔ بشری و انتقاد و ارائهٔ راهِ حل و نشان دادنِ حق و باطل کنار نمی‌کشد و به گوشهٔ دانشگاه‌ها یا به خدمتِ توطئه‌ها و مصلحت سازی‌های قدرت مندان نمی‌راند، و آن اینست که عالِم باید پیش از تحقیق، از عقیده آزاد باشد و پس از تحقیق به آن پای بند. مُحقق، نباید از پیش، خود را مقید سازد که حقانیتِ عقایدِ قبلیِ خود را در تحقیق اثبات کند، بلکه "تحقیق" ـ نه محقق ـ باید حقیقت را به وی نشان دهد و سپس این حقیقتِ اثبات شده، برای محقق، "عقیده"

شود و پس از شناختِ حقیقت بدان معتقد شود و خود را در برابرِ آگاهیِ علمیِ خویش (عقیده‌ای که تحقیق برایش اثبات کرده) و نیز در قبالِ مردم و زمانِ خویش مسئول بداند. جامعه شناس، مورخ و انسان شناس نه باید این دانستنی‌ها را برای توجیه و تثبیتِ معتقداتِ قبلی و غیرعلمی و تَحَکّمیِ خود و هم‌عقیده‌های خود وسیله سازد و نه باید در خودِ این دانستنی‌ها متوقف مانَد، یعنی به تجزیه و تحلیلِ منطقی و تشریح و تعلیلِ علمیِ تاریخ و جامعه و انسانِ موجود اکتفا کند، بلکه باید پس از یافتنِ حقیقت، پس از جست‌وجوی بی‌غرضانه و بی‌تعصب، علل و عواملِ مثبت و منفی را نشان دهد. پیامبر وار، مردم را هدایت کند و عللِ پریشانی و بدبختی و انحطاطِ جامعه یا طبقه یا نوعِ بشری را ـ که در تحقیقِ بی‌طرفانه، یافته است ـ باز گوید و راهِ پیشرفت و چارهٔ نجات را باز نماید و در این راه بکوشد و بدان تَعصب وَرزد: نه "علم برای عقیده"، نه "علم برای علم"، بلکه "علمِ متعهد به حقیقت برای هدایت". عقیده پیش از تحقیق، آفتِ علم و فریبِ خَلق است، اما عقیده پس از تحقیق: این است تعهدِ عالِم و رسالتِ پیامبرانه‌اش.

۴. فلسفهٔ تاریخ

بعضی "تاریخ" را هیچ می‌دانند و یکی از اینها ـ که اصلاً به تاریخ معتقد نیست ـ جنابِ ناپلئون است که می‌گوید: "تاریخ هیچ نیست، جز دروغ‌های موردِ اتفاقِ همه".

در میانِ آدم‌های حسابی هم هستند کسانی که به تاریخ به‌عنوانِ یک هنر می‌نگرند نه یک علم. "امری نف" معتقد است که تاریخ واقعیتِ عینی‌ای چون کوه، طبیعت، دریا و یا انسان و جامعه و زندگی و... نیست، بلکه "شعر" است؛ شعر در عالمِ خارج یک واقعیت نیست که شاعر آن را کشف کرده باشد؛ مواد و عناصرِ گوناگونی را شاعر استخدام می‌کند و اثری می‌آفریند، اختراع می‌کند، (آنچه را) نیست، می‌سازد، بنابراین تاریخ، شعری است که مورخ می‌سُراید، نه واقعیت‌ای در خارج که آن را کشف کند. لذا من به گونه‌ای می‌سُرایم و دیگری به گونه‌ای دیگر، هر کس آن چنان که بخواهد و بتواند. شبیهِ این حرف را "رومن رولان"[۴] به‌طورِ جدی‌تری می‌گوید:

"تاریخ عبارت است از کوهستانی که من، مانند هر کسِ دیگر، برای بنای ساختمان‌ای که طرح‌اش را با خود دارم، در آن به سنگ تراشی می‌پردازم"

یعنی به گذشته می‌روم و هر چه دلم خواست و به هر شکل‌ای که میل داشتم از آن انتخاب می‌کنم و بر می‌دارم و بعد می‌تراشم و تغییرش می‌دهم و سپس این قطعاتِ انتخاب شده و تراشیده را در یک بنای تاریخی ـ که خود بانی و معمارِ آنم و نیز طراحِ شکل و اِستیل ـ به‌کار می‌برم، مثلاً "تاریخِ انقلابِ کبیرِ فرانسه". پس، تاریخِ انقلابِ کبیرِ فرانسه واقعیت‌ای نیست که مورخ بیان کند و کشف نماید؛ بلکه اثری است که مورخ خَلق می‌کند و انقلابِ کبیرِ فرانسه آن کوهستان‌ای است که هر مورخ‌ای بسته به نیاز و هدف و پَسند و اعتقاد و هنرش، در آن به سنگ تراشی می‌پردازد تا تاریخ‌ای را که می‌خواهد بسازد.

اما فلسفهٔ تاریخ، به این عقیده ندارد که تاریخ عبارت باشد از حوادثِ متفرقی در گذشته، و واقعه‌هایی که بعضی از شخصیت‌ها و قدرت‌های نظامی و قهرمانان و فاتحین، ساخته باشند، یا مواد و مصالحِ خام و بی‌شکلی که در گذشته انبار شده باشد و متفکری یا نویسنده‌ای بر حسبِ سلیقه و نیازش از آن بردارد و بسازد، و یا مجموعه تصادف‌هایی که در گذشته روی داده باشد.

بلکه تاریخ را "جریانِ پیوستهٔ واحدی" می‌داند که از آغازِ زندگیِ بشر، طبقِ قانونِ جبرِ علمی، یعنی قانونِ علت و معلول، حرکت می‌کند، رشد می‌کند، منازل و مراحلِ مختلفی را جبراً می‌پیماید و از نقطه‌هایی معین ـ که می‌شود پیش بینی کرد ـ می‌گذرد و بالاخره، قطعاً و جبراً به سَرمنزلی که می‌توان ـ طبقِ قوانینِ حرکتِ تاریخ ـ از پیش تعیین نمود، می‌رسد.

درست مثلِ نهالی که رشد می‌کند، جوجه‌ای که بزرگ می‌شود، مثلِ کرهٔ زمین که در طولِ زمان حرکت می‌کند، تاریخ نیز یک واقعیتِ زندهٔ طبیعی است. پس طبقِ قانونِ علمی و اصلِ علت و معلول، حرکت و تحول دارد و بازیچهٔ این و آن، تصادفی، بی هدف، بی منطق و بی حساب نیست.

بنابراین، چون سیرِ تاریخ، سیری علمی است، منی که در میانهٔ این سِیْر قرار دارم، اگر قوانینِ حرکتِ تاریخ را دقیقاً کَشف کنم، می‌توانم پیش بینی کنم که سیصد سالِ بعد، سرنوشتِ جامعهٔ من، ـ جامعه یا جامعه‌های بشری، ـ به کجا خواهد کشید. مثلِ علمِ هواشناسی که می‌تواند پیش بینیِ دقیق و قطعی کند و اگر می‌بینی که در ایران، از زمانِ مرحوم اَنوری تا آقای دکتر گنجی پیش بینی‌هایش غلط در می‌آید به‌خاطر اینست که قوانینِ جو را درست نشناخته‌اند و یا همهٔ عوامل و عللِ موجود را به حساب نیاورده‌اند وگرنه با شناختنِ قوانینِ جَو ـ که قوانینِ علت و معلولی و مُسَلم هستند ـ می‌توان

دقیقاً تحولاتِ هوا، صعود و نزولِ منحنیِ گرما، وقوعِ طوفان و ابر و باران را در آینده پیش‌بینی کرد. وقتی ما سیرِ حرکتِ تاریخ را کشف کنیم، می‌توانیم آینده‌اش را هم پیش‌بینی کنیم.

کسی می‌تواند به این اصل معتقد شود، که به یک "فلسفهٔ تاریخ"، و به تعبیرِ درست‌تر به "علمِ تاریخ" اعتقاد داشته باشد و معتقد باشد که تاریخ یک واقعیتِ علمی است، حرکتی است بر اساسِ قوانینِ علمیِ ثابتی که تحقق پیدا می‌کند و بنابراین سرنوشتِ بشر در طولِ زمان تصادفی نیست، ساختِ اشخاص نیست و به درخواستِ این و آن، راکد یا متحرک، منحط یا مترقی نمی‌شود، بلکه طبقِ قوانینِ جبری و علمیِ موجود در متنِ جامعه و زمان حرکت می‌کند، و این حرکتی که در جامعه بر طبقِ قانونِ علمی انجام می‌شود، "تاریخ" است.

بنابراین، تاریخ، یک پیوستگیِ جاریِ جبری بر اساسِ قوانینِ قطعی است. این، اعتقاد به فلسفهٔ تاریخ است. اما چگونه حرکت می‌کند؟ بر طبقِ کدام قوانینِ علمی؟ چه پیش‌بینی می‌توان کرد؟ مسیرِ حرکت و سرنوشتِ نهاییِ آن چه و از کجا به کجا است؟ پاسخ به اینها، یک فلسفهٔ خاصِ تاریخ را در یک مکتبِ خاص به وجود می‌آوَرَد و هر مکتب‌ای به‌گونه‌ای از آن می‌گوید و چون هنوز علمِ تاریخ کشف نشده است ـ آن چنان که موردِ اتفاقِ همه باشد ـ اینست که آن را به شکلِ یک مکتبِ اعتقادی طرح می‌کنیم و فلسفه‌اش می‌نامیم.

۵. ایدئولوژی

ایدئولوژی[۵]، عبارت از عقیده و شناختِ عقیده است، و به معنیِ اصطلاحی، بینش و آگاهیِ ویژه‌ای است که انسان نسبت به خود، جایگاهِ طبقاتی، پایگاهِ اجتماعی، وضعِ ملی، تقدیرِ جهانی و تاریخِ خود و گروهِ اجتماعی‌ای که بدان وابسته است دارد و آن را توجیه می‌کند و بر اساسِ آن، مسئولیت‌ها و راهِ‌حل‌ها و جهت‌یابی‌ها و موضع‌گیری‌ها و آرمان‌های خاص و قضاوت‌های خاصی پیدا می‌نماید و در نتیجه، به اخلاق، رفتار و سیستمِ "ارزش"های ویژه‌ای معتقد می‌شود. یعنی بر اساسِ جهان‌بینی‌ای که داری و بر پایه‌های نوعِ "جامعه‌شناسی" و "انسان‌شناسی" و "فلسفهٔ تاریخ"ای که داری، عقیده‌ات دربارهٔ زندگی و به زندگی و رابطهٔ خودت با خودت، با دیگران و با جهان چیست؟ چگونه باید زیست و چه باید کرد؟ چه اجتماع‌ای باید ساخت و یک

نظامِ اجتماعی را به طورِ ایده آل چگونه باید تغییر داد؟ و هر کس به عنوانِ فرد، نسبت به جامعه چه مسئولیت‌ای دارد؟ چه درگیری‌ها، چه پیوندها، چه دلبستگی‌ها، چه ایده آل‌ها، چه نیازها، چه مبانیِ اعتقادی، چه ارزش‌های مثبت و منفی، چه رفتارِ جمعی، چه ملاکِ خیر و شر و بالاخره چه ماهیتِ انسانی و هویتِ اجتماعی دارد؟

بنابراین، ایدئولوژی، عقیده‌ای است که جهتِ اجتماعی، ملی و طبقاتیِ انسان را، و همچنین سیستمِ ارزش‌ها، نظامِ اجتماعی، شکلِ زندگی و وضعِ ایده آلِ فرد و جامعه و حیاتِ بشری را در همهٔ ابعادش تفسیر می‌کند و به "چگونه‌ای؟" "چه می‌کنی؟" "چه باید کرد؟" و "چه باید بود؟" پاسخ می‌دهد.

اما جهان بینی، انسان شناسی، جامعه شناسی، فلسفهٔ تاریخ و ایدئولوژی وقتی معنی و مفهوم دارند، وقتی به حیات و حرکت در می‌آیند، که در این مکتب دو چیز مشخص باشد:

۶. مدینهٔ فاضله (اوتوپیا)

"اوتوپیا" جامعه‌ای ایده آل است که هر کس در ذهن‌اش می‌پَرورد، در دل‌اش آرزو می‌کند و در تلاشِ آن است که جامعهٔ بشری، به آن صورت در بیاید. همهٔ فلسفه‌ها، مذهب‌ها و آدم‌ها، "اوتوپیا" در ذهنِ شان دارند. بهشت در ذهنِ مذهبی، مدینهٔ فاضله است.

"اوتوپیای" افلاطون برای یونانی‌های اشرافی و متفکرِ عصرِ او، مدینهٔ فاضله است.

شهرِ خورشید، شهرِ خدای توماس مور و... مدینه‌های فاضله‌اند. "مدینهٔ طاهرهٔ" ژان ایزوله همچنین؛ و به عقیدهٔ شیعه: "جامعهٔ عدلِ جهانی" در آخر الزمان نیز!

در بسیاری از کتاب‌های قدیمی از شهرهایی چون جابلْقا و جابلْسا سخن می‌گویند که شهرِ نمونه‌ای است که در خیالِ شان ساخته‌اند، شهری با آدم‌ها، حکومت، مذهب، سازمان‌های سیاسی، طبقاتِ اجتماعی، اخلاقی، اقتصاد، نهادهای اجتماعی، فکر و فرهنگ و بچه‌ها و معلم‌ها، همه آن چنان که

باید باشند.

بنابراین اوتوپیا سازی ـ برخلافِ آنچه که در ظاهر می‌گویند ـ نیازِ فردی و قطعیِ هر انسانِ ایده آلیست[۶]، یعنی هر انسانِ دارای آرمان، است و این نشان می‌دهد که اساساً آرزوی داشتنِ یک "جامعهٔ بَرین" در فطرتِ هر انسانی و در وجدانِ هر جامعه‌ای هست و این، تَجلیِ روحِ کمال جوییِ انسان است.

اما، "جامعهٔ بَرین" در یک مکتب، دیگر یک جامعهٔ خیالی نیست، بلکه یک جامعهٔ ایده آل است، جامعه‌ای است که بر اساسِ یک مکتب باید پی ریزی شود و معتقدانِ به این مکتب، زندگی در آن را یک زندگیِ انسانیِ آزاد و ایده آل می‌دانند و تحققِ آن را نیز بر روی زمین، نه تنها ممکن می‌شمارند، بلکه قطعی می‌دانند و برای تحققِ آن تلاش می‌کنند.

جامعهٔ آرمانی یا بَرین، تصویرِ ذهنی و اعتقادیِ جامعه‌ای است که فرد یا گروهِ معتقد به مکتب بدان نیازمند است و تلاش می‌کند که جامعهٔ کنونیِ بشری به صورتِ آن تغییر یابد.

اساساً وجودِ جامعه‌های خیالی دلیل بر اینست که انسان همواره از "وضعِ موجود" به سوی "وضعِ مطلوب" در حرکت است، چه خیالی، چه علمی، چه "اوتوپیا"ی افلاطون و چه "جامعهٔ بی‌طبقهٔ" مارکس.

ولی جامعهٔ مطلوب در یک مکتب، یک جامعهٔ علمی و بالقوهٔ عینی است و هم آهنگ با روح و جهتِ آن مکتب، مبتنی بر پایهٔ جهان بینی و متناسب با هدفِ نهایی و فلسفهٔ زندگیِ انسان در این مکتب.

۷. انسانِ ایده آل

انسانِ ایده آل، آرزویی، "انسانی که باید باشد"، باید "بشود"، این انسان را، عرفای ما هم جست و جو می‌کردند و در تلاشِ "او شدن" و "به او رسیدن" بودند.

انسانِ کامل که در کُتبِ عرفانی و به خصوص فلسفه و حکمتِ اِشراقِ ما (در معنیِ بسیار روشن و خصوصیاتِ معین و مشخص) به آن اشاره می‌شود، انسانی است که به منتهای عروج و تکاملِ انسانیِ خودش رسیده، به قلهٔ معراجِ انسانی رفته و "از پای بندیِ شهوت به در آمده" و به طَیَرانِ ویژهٔ آدمی نائل شده است.

فاشیسم از **"Super man"** (اَبَرمرد) سخن می‌گوید و نیچه از انسانی که وارثِ خدا می‌شود؛ هگل در فلسفهٔ تاریخ بر اساسِ ایده آلیسمِ ویژهٔ خویش آینده‌ای را پیش بینی می‌کند که ایدهٔ مطلق پس از طیِ مراحلِ تکاملِ خود ـ در "خودآگاهی" ـ در انسانِ متعال به خودآگاهیِ مطلق می‌رسد و به تعبیرِ او، خدا در آن انسان، ایده آلِ خود را می شناسد. "سوسیالیسمِ اخلاقیِ" قرنِ نوزدهم در آلمان (که بیشتر شاگردانِ جامعه گرای هگل بدان معتقد بودند) با مبارزه علیهِ بورژوازی و زهدگرایی (دنیا زدگی، آخرت زدگی) که انسان را معیوب می‌سازد و دگرگون می‌کند و بیگانه با حقیقت و فطرتِ خویش، در جست و جوی "انسانِ سالمِ فطری"، "انسانی که انسان است"، و همه استعدادهایش آزاد و سالم رشد کرده است، بودند. حتی مارکسیسم نیز که بر "ماتریالیسم" مبتنی است و چنان که روشنفکرانِ ما می‌فهمند، باید انسان را یک "جانورِ اقتصادی" تعبیر کند، از **"Lhomme total"** سخن می‌گوید: "انسانِ تمام"، انسانی که به وسیله عواملِ ارتجاعی، انحرافی، وضعِ اقتصادی، نظامِ طبقاتی و شرایطِ کارِ غیرانسانی و نظام‌های ناهنجار و خشن، تراشیده نشده، ناقص نشده، فلج و تکه تکه نشده، مَسخ و از خود به در رفته و جن زده و اَلینِه نشده[۷]، پول پَرست، یک بُعدی، استثمارگر، استثمار زده، خواجه، برده، شهوت پرست، زهد پَرست، ریاضت کِش، عَمَلِه، بیکاره و... نیست، ناقص نیست، تمام است، درست است.

بنابراین، همه مکتب‌ها ـ چه مادی و چه عرفانی ـ یک تصورِ ذهنی از تیپِ کامل یا تمامِ انسان، از یک انسانِ آرزویی، یک الگوی ایده آل در انسان

دارند وگرنه فلسفهٔ اجتماعی، مکتبِ اخلاقی و مسیرِ زندگی بی‌معنی است، زیرا بی‌جهت است.

الگوی انسانی، الگویی است که جهت می‌بخشد و به حرکتِ‌مان وا می‌دارد و دست و اندیشهٔ‌مان را به کار می‌گیرد تا به سویش گام برداریم و به آن الگو نزدیک‌تر شویم. این ایده‌آل است و آن الگو است که می‌تواند ملاکِ زندگی و محورِ اخلاق و ضابطهٔ تعلیم و تربیتِ انسان‌ها باشد و بدونِ شناختنِ یک تیپِ متعال و داشتنِ یک الگوی ایده‌آل از نوعِ انسان، افرادِ انسان را نمی‌شود تربیت کرد. باید "انسانِ بالقوه" را بدانیم کیست تا او را با تکنیکِ پیشرفته و علمِ دقیقِ آموزش و پرورشِ جدید، در بشرِ فعلی، فِعلیّت بخشیم.

تربیت، یعنی "شدنِ انسان"، یعنی نزدیک کردنِ او به آن تیپِ ایده‌آل. اگر از کسی که "شدنِ" انسان را بر عهده دارد ـ یعنی عهده‌دارِ تعلیم و تربیت است ـ بپرسیم که: از فرد چه می‌خواهی بسازی؟ و جواب بشنویم که: این دیگر به ما مربوط نیست، باید بر اختلالِ دِماغ‌اش ترحم کرد که خیلی بد تکان خورده است! می‌گوییم: تو می‌کوشی که انسان را از حالتِ کنونی‌اش، به حالتی دیگر در بیاوری، آن حالتِ دیگری که برای تو ایده‌آل است چیست؟ نباید آن انسانی باشد که باید باشد؟ بی‌شک! پس آن چیست؟

می‌گوید: "ما متخصص و مسئولِ تعلیم و تربیت هستیم، این دیگر به ما مربوط نیست، این فلسفه است، ایده‌آلیسم است، مذهب است".

پس چه می‌خواهی بسازی؟ آقای سازنده!

چنین متخصصِ تعلیم و تربیتی، شبیهِ نجاری است که صدها ابزارِ دقیقِ فنیِ نجاری و چوب‌های جوراجورِ قیمتی جمع کرده و به شدت و دقت و مهارتِ بسیار مشغولِ کار و تراش و بریدن و چسباندن است، و چون می‌پرسی که چه می‌خواهی بسازی، جواب می‌دهد: "فکرش را نکرده‌ام، من ایده‌آلیست نیستم، رآلیست‌ام ـ یعنی همین که هست ـ میزِ کار می‌سازم، بر اساسِ آخرین اختراعاتِ تکنولوژی و با مدرن‌ترین ابزارهای الکترونیکی"! قبول دارم، اما نباید بفهمی که چه کسی می‌خواهد پشتِ این میز کار کند و چه کاری کند؟

سیستمِ "ارزش‌های انسانی" را، آن انسانِ ایده‌آلی که در ذهنِ ماست ـ تیپِ ایده‌آلِ انسانِ متعالی که به او معتقدیم ـ تعیین می‌کند. انسانی مثالی، مُدلی نمونه، مَثَلِ اعلای انسانی که باید باشد، اما نیست. و تعلیم و تربیت، هدفِ تمامیِ کار و کوشش‌اش اینست که بشر را "نسل به نسل"، به او شبیه‌تر سازد.

این است که هر مکتب‌ای باید در زمینهٔ انسان، تصویری ایده‌آل از انسانِ متعالی ارائه دهد وگرنه همهٔ کوشش‌اش بی‌معنی است و حرکت‌اش بی‌هدف. هم اکنون ممکن است این پرسش به ذهنِ شما برسد ـ به عنوانِ گرفتنِ مُچِ من ـ که این که شد باز استاندارد (!)، هم برای جامعه و هم برای انسان. سوالِ بجایی است، به این معنی که باید همین جا طرح می‌شد. زیرا باید توضیح بدهم که نمونهٔ ایده‌آل، ضابطه سازی و قالب ریزیِ انسان یا جامعهٔ فعلی نیست، بلکه درست برعکس، انسان یا جامعهٔ آرمان گرا و رونده به سوی نمونه‌های متعالی و مثالی و ایده‌آلِ خویش، همواره در سیرِ خویش، ضابطه‌های فیکس و قالب‌های ثابت را فرو می‌ریزد و می‌شکند. جامعه و انسانِ ایده‌آل، جاذبه‌ای است که "جهتِ حرکت" را تعیین می‌کند، نه "شکلِ ثُبوت" را.

عاملِ حرکت است که عواملِ سُکون و باز دارنده را نفی می‌کند. استانداردها انسان را در اَشکال و اَبعادِ پیش ساخته می‌ریزد و می‌بندد و نگه می‌دارد. می‌گوید: این گونه باش. آرمان خواهی و ایده‌آل گرایی، او را از این اَشکال رها می‌کند و از غدیرهای راکدِ هر دوره و هر نظامی بیرون می‌بَرَد و در بسترِ زمان به جریان می‌اندازد و به سوی دریا، ابدیتِ مطلق می‌راند. اینست که در آغازِ سخن‌ام گفتم که من به همان اندازه که به تعیینِ ضابطه‌های ساخته و ثابت معتقد نیستم، به وانهادگی، رهایی و بی‌مسئولیتی نیز نمی‌اندیشم، بلکه به جای "رهایی" یا "قید"، باید "جهت" را انتخاب کرد، نه شکلِ بودن، نه بودنِ بی‌شکل، بلکه "شدنِ تکاملیِ دائمی"، "حرکت و هجرتِ همیشگی"، نه به جایی رسیدن، به سویی رفتن.

بنابراین، طرحِ یک مکتب عبارت است از:

۱. جهان بینی (زیربنای مکتب) ۲. انسان شناسی ۳. فلسفهٔ تاریخ ۴. جامعه شناسی (سه پایهٔ اصلی) ۵. ایدئولوژی ۶. جامعهٔ آرمانی ۷. انسانِ آرمانی (تصویرِ شمارهٔ ۱). بر این اساس، اکنون می‌توانم، بی‌آنکه نیازی به توضیحِ این اصول داشته باشم، تصویرِ فکریِ خود را رسم کنم، تصویری را که شکلِ کامل و سیستمِ مکتبِ اعتقادیِ من است.

۱. جهان بینی: توحید

جهان بینیِ من[۸] عبارت است از "توحید". البته توحید به عنوانِ یک "عقیده"، موردِ اتفاقِ همهٔ موحدین است، اما به عنوانِ یک "جهان بینی" است که می‌گویم. نظریهٔ من و مقصودم از "جهان بینیِ توحیدی"، تلقیِ همهٔ جهان است به صورتِ یک وحدت، نه تقسیمِ آن به دنیا و آخرت، طبیعت و ماوراءِ طبیعت، ماده و معنی، روح و جسم. یعنی تلقیِ همهٔ وجود، به صورتِ یک کُل و یک اندامِ زندهٔ شاعر و دارای یک اراده و خِرَد و احساس و هدف... خیلی‌ها به توحید معتقدند، اما فقط به عنوانِ یک "نظریهٔ مذهبی ـ فلسفی": "خدا یکی است و نه بیشتر". همین و نه بیشتر! اما من آن را به عنوانِ یک "جهان بینی" می‌فهمم و معتقدم که اسلام به این مفهومْ آن را طرح می‌کند، چنان که "شِرک" را هم از همین زاویه می‌بینم، بدین معنی که شرک نیز یک جهان بینی است، تلقیِ جهان است به عنوانِ مجموعهٔ ناهماهنگِ پُر از تفرقه و تناقض و عدمِ تجانس، دارای قطب‌های مستقلِ ناهمساز و حرکت‌های مُتِنافر و ذات‌ها و خواست‌ها و حساب‌ها و ضابطه‌ها و هدف‌ها و اراده‌های متفرق و نامربوط. توحید، جهان را یک امپراطوری می‌بیند و شرک، یک فئودالیسم.

اما فرقِ این تلقی با ماتریالیسم یا ناتورالیسم اینست که من جهان را موجودی می‌دانم زنده، دارای اراده، خودآگاه، صاحبِ شعور و دارای ایده‌آل و هدف، بنابراین، "وجود" موجودِ زنده‌ایست با یک نظامِ هماهنگِ واحد، که دارای حیات، اراده و احساس و آرمان است. همانندِ یک "انسانِ بزرگِ مطلق" (بر خلافِ انسان که شبیهِ جهان است اما ناقص و کوچک و نِسبی). یعنی اگر یک انسانِ آگاهِ دارای اراده و سازندگی و هدف را به صورتِ نمونه در همهٔ ابعادش تا مطلق، آگراندیسمان کنیم، "جهان" را به دست می‌آوریم.

رابطهٔ انسان و خدا، رابطهٔ طبیعت و ماوراءِ طبیعت، رابطهٔ خدا و طبیعت ـ که دوست ندارم این تعبیرها را به کار ببرم ـ رابطهٔ روشنایی است با چراغِ روشن، رابطهٔ شعورِ فردِ انسانی است با اندام‌اش[۹]. شعور از اندام جدا نیست، جزءِ اندام نیست، خودِ اندام نیست، بیگانه با اندام نیست و در عینِ حال، اندامِ بی‌شعور، یک لَشِ پوچ است؛ چنین نیست؟ بنابراین، من نه به "وحدتِ وجود" (Pantheisme) قائل‌ام و نه به "کثرت" (Politheisme) و نه به "تثلیث" (Trinite) و نه به "ثنویت" (Dualisme) بلکه به "توحید". توحید، تلقیِ ویژه‌ای از جهان است. جهان‌بینیِ توحیدیِ یک وحدتِ کلی را در "وجود" نشان می‌دهد. وحدتِ میان سه اُقنومِ جدا از هم: خدا، طبیعت و انسان[۱۰]، زیرا منشاء یکی است، همه یک جهت دارند و همه با یک اراده و یک روح، حرکت و حیات دارند.

در این جهان بینی، هستی به دو "وجههٔ اعتباری" تقسیم می‌شود:

۱. غیب، ۲. شهادت. یعنی به اصطلاحِ امروز: محسوس و نامحسوس یا به معنیِ دقیق‌تر، آنچه از دسترسِ بررسی و مشاهده و تجربه (و در نتیجه علم) دور و از برابرِ ادراکِ حسیِ ما پنهان است، و آنچه که پیدا است و مشهود؛ و این یک نوع ثنویت یا دوگانگیِ هستی نیست، بلکه این یک تقسیم‌بندیِ نسبی است، نسبت به انسان و در رابطه با معرفتِ او. بنابراین تقسیم‌بندیِ غیب و شهادت، در واقعیت، یک بحثِ "معرفت‌شناسی" است نه جهان‌شناسی، و این یک تقسیم‌بندیِ منطقی است که علم نیز آن را نه تنها قبول دارد که خود بدین گونه تقسیم می‌کند.

انشتن، در برابرِ ماتریالیست‌ها ـ که به اصالتِ ماده، به‌عنوانِ خشتِ اصلی و اولیِ جهانِ فیزیک قائل‌اند، و انرژی را شکلِ تغییر یافته و زاییدهٔ ماده می‌دانند ـ و در برابرِ انرژیتیست‌ها ـ که بر عکس، انرژی را مایهٔ اصلیِ ازلی و ماده را شکلِ تغییر یافته و فشردهٔ آن می‌پندارند ـ اعلام کرد که: آزمایشِ اطاقِ تاریک نشان می‌دهد که نه ماده و نه انرژی هیچ‌کدام ذاتِ اصلی و حقیقیِ جهانِ هستی نیستند، بلکه این دو آن‌چنان به هم تبدیل می‌شوند که ثابت می‌کنند هر دو جلوه‌های متناوبِ یک ذاتِ ناپیدای ناشناختنی هستند که گاه به‌صورتِ ماده و گاه به‌شکلِ انرژی نمودار می‌شود و خود را به این دو صورت پدیدار می‌سازد و نشان می‌دهد، و علمِ فیزیک فقط با این دو "نمودِ" آن یک "بودِ" نامحسوسْ سر و کار می‌تواند داشت.

در جهان بینیِ توحیدی، طبیعت یعنی عالَمِ "شهادت" عبارت است از مجموعهٔ "آیه"ها و "سنت"ها.

انتخابِ کلمهٔ "آیه" برای بیانِ هر پدیدهٔ طبیعی بسیار عمیق و شگفت‌انگیز است. دریا و درخت، شب و روز، زمین و آفتاب، زلزله و مرگ و بیماری، حادثه و قانون و حتی خودِ انسان "آیه"اند، و درعینِ حال، "آیه" و "خدا" دو اُقنوم، دو ذات و دو جهان و دو قطبِ جدا و ناهماهنگ نیستند. آیه به معنیِ نشانه و اشاره است، مَظهر است، و این اصطلاح مترادفِ همان اصطلاحی است که نه تنها علمِ فیزیک، بلکه همهٔ علومِ دیگر، امروز، همه‌چیز را در جهانِ محسوس با آن می‌نامند: فِنومِن (Phenomene)، همان که در فارسی "پدیده" یا "پدیدار" ترجمه کرده‌اند[۱۱] و در عربی: "ظاهره".

پدیده یا پدیدار شناسی[۱۲] به معنای اعم بر این اساس مبتنی است که حقیقتِ مطلق، کُنهِ واقعیت و ذاتِ اصلیِ جهان و طبیعت و ماده هرگز در دسترسِ ما قرار نمی‌گیرد، آنچه هست و قابلِ شناخت و تجربه و بررسیِ علمیِ ما است و به حس در می‌آید، "نمود" است و نه "بود"؛ مَظاهر و آثار و جلوه‌های بیرونی و محسوسِ یک حقیقتِ اصلی است که غیبی است و نامحسوس. پس فیزیک، شیمی، روانشناسی، تنها همین نمودارها و نشانه‌های محسوسِ حقیقتِ جهان و روان را بررسی می‌کنند و تحلیل، و درنتیجه می‌توانند بشناسند. پس علم، از نشانه‌ها و اشاره‌ها و نمودهای هستی سخن می‌گوید، زیرا طبیعتِ محسوسِ ما، مجموعهٔ همین آثار و همین نمودارها است.

از میانِ همهٔ کتاب‌های مذهبی و علمی و فلسفی، تنها قرآن است که همهٔ اشیاء و همهٔ واقعیات و حرکات را در طبیعت "آیه" می‌خواند. البته در عرفانِ اسلامی و نیز وحدتِ وجودِ شرقی، عالَمِ مادی را موج‌ها و حباب‌هایی بر سطحِ اقیانوسِ بی‌کرانه و بی‌شکل و بی‌رنگِ حقیقتِ مطلق که خدا، یا وجودِ حقیقیِ هستی است، می‌دانند و یا در ایده‌آلیسم و فلسفه‌های مذهبی و اخلاقی، طبیعتِ مادی را مجموعه‌ای از اشیاء و امورِ پست و بی‌ارزش و مغایر با خدا و انسان تلقی می‌کنند. اما در بیانِ قرآن به آیه‌ها ارزشِ علمیِ بسیار می‌دهد و آنها را نه فریب‌ها و حجاب‌هایی بر روی حقیقت، بلکه برعکس، نشانه‌هایی از حقیقت تلقی می‌کند که نه با اِغفال از آنها و کنار زدنِ شان، بلکه با اندیشیدنِ جِدّی و علمی و شناختِ شان می‌توان به حقیقت راه یافت.

می‌بینیم که این نوع تلقی از آیه‌ها، یعنی پدیده‌های جهان، به تلقیِ علمِ جدید نزدیک است نه به عرفانِ قدیم. "وحدتِ وجودِ" صوفیانه نیست،

"توحیدِ وجودِ" علمیِ تحلیلی است. در توحید، کثرت و تعدد و تضاد قابلِ قبول نیست، نه در وجود، نه در تاریخ، نه در جامعه، و نه حتی در خودِ انسان.

توحید این است؛ و در نتیجه، توحید، وحدتِ طبیعت با ماوراءِ طبیعت، انسان با طبیعت، انسان با انسان و خدا با جهان و با انسان را تفسیر و توجیه می‌کند و همه را در یک نظامِ کلیِ هماهنگ و زنده و خودآگاه تصویر می‌نماید.[۱۳]

گفتم زیربنای توحیدی نمی‌تواند تضاد و تفرقه را در جهان بپذیرد، بنابراین تضادِ وجود، تضادِ انسان و طبیعت، روح و جسم، دنیا و آخرت، ماده و معنی و نیز تضادِ حقوقی، طبقاتی، اجتماعی، سیاسی، نژادی، قومی، خاکی، خونی، ارثی (ژنتیک)، ذاتی، فطری و حتی اقتصادی در جهان بینیِ توحیدی وجود ندارد، چه، توحید یعنی وحدت نگری در هستی.

تضادِ طبیعت و ماوراءِ طبیعت، ماده و معنی، این جهان و جهانِ دیگر، محسوس و نامحسوس، روح و جسم، عقل و اشراق، علم و دین، الهیات و طبیعیات، کار برای مردم و کار برای خدا، سیاست و مذهب، منطق و عشق، نان و نیایش، تقوی و تعهد، مَعاش و مَعاد، دنیا و آخرت، هم چنان که ارباب و رعیت، حاکم و محکوم، سیاه و سفید، شریف و وَضیع، روحانی و غیرِ روحانی، شرقی و غربی، سعید و شَقی، نور و ظلمت، ذاتِ خیر و ذاتِ شر، یونانی و بربر، عَرب و عَجَم، ایرانی و اَنیرانی، سرمایه دار و پرولتر، زُبده و توده، عالِم و عامی و...، با جهان بینیِ شرک یعنی ثنویت (دوگانه بینی) تَثلیت (سه گانه بینی) و چندگانه بینی سازگار است و نه با توحید، که یگانه بینی است؛ و اینست که "جهان بینیِ شرک" همیشه زیربنای شرکِ اجتماعی و نژادی و طبقاتی بوده است و "تعددِ خالق"، توجیه کننده، تقدس بخشنده و ابدی و ازلی نمایاننده "تعددِ مخلوق"، و "تضادِ خدایان"، طبیعی[۱۴] و خدایی نشان دهندهٔ تضادِ انسان‌ها، و توحید نفیِ همهٔ شرک‌ها است. تمامِ ذرات و همهٔ حرکات و پدیده‌های وجود در توحید، با یک آهنگ در حرکت‌اند و به یک "جهت" و "هر چه به آن سو، رو ندارد، نابود شدنی است".

نفیِ وابستگیِ انسان به همهٔ قدرت‌های اجتماعی، و ارتباطِ مُنحصرِ آدمی، در همهٔ ابعادش، با "شعور و ارادهٔ حاکمِ بر وجود" لازمهٔ جهان بینیِ توحیدی است. هر فردی مستقلاً، تکیه گاه‌اش و همهٔ جهت و آرمان‌اش و ایمان‌اش و چهره گاهِ نیازش در عالمِ وجود، یک نقطهٔ مرکزی است که همهٔ حرکات در

جهان بر گِردِ آن محورِ واحد می‌گَردند و همهٔ ذرات و همهٔ کائنات در دایره‌ای که شعاعِ هر نقطه‌اش تا مرکز مساوی است، در حرکت‌اند و آن، کانونِ معنوی و نیرومندِ هستی است، یعنی تنها اراده، تنها شعور و تنها قدرتی که بر اندامِ وجود حاکم است و زمین و انسان و کعبه و طواف، در مجموع تَجسمِ عینیِ جهان است و عینیت بخشیدنِ این معنی و نمایشی عینی از جهان بینی.

انسان در جهان بینیِ توحیدی تنها از یک قدرت می‌هَراسد، تنها در برابرِ یک قاضی مسئول است و تنها به یک قبله روی دارد و تنها به یک دست و دستگاه طمع بسته است و همین. مفهومِ مخالفاش اینست که، جز او همه هیچ است و پوچ و همهٔ گرایش‌ها و تلاش‌های متفرق و ترس‌ها و طمع‌ها و تکیه گاه‌های رنگارنگ، عَبث است و بیهوده و سرگردانی.

این است که توحید به فردْ استقلال و عظمت می‌بخشد و "تسلیم" در برابرِ تنها او ـ که ناموسِ وجود است ـ انسان را در برابرِ قدرت‌های دروغین و بندهای ذلت آورِ ترس و طمع به "عصیان" وا می‌دارد.[۱۵]

۲. انسان شناسی = خلقتِ آدم

تضادِ: "خدا ـ ابلیس"، "روح ـ لجن"

به زبانِ قرآن سخن می‌گویم که عمیق‌ترین و مترقی‌ترین اومانیسم را در قصهٔ آدم و خلقتِ وی یافته‌ام. آدم مظهرِ نوعِ انسان است، حقیقتِ نوعیِ انسان، انسان به معنیِ فلسفی، نه بیولوژیک. قرآن وقتی از انسان به معنیِ بیولوژیک سخن می‌گوید، درست زبانِ علومِ طبیعی را دارد: از نطفه و عَلَقه و جنین و... حرف می‌زند، ولی در آفرینشِ آدم زبان‌اش زبانِ مُتشابهٔ پُرمعنی و رمزی و فلسفی است. خلقتِ انسان، یعنی حقیقت و سرنوشتِ معنوی و صفاتِ نوعیِ او، در قصهٔ آدم فرمول دارد:

روحِ خدا + لجنِ مُتعَفِّن = انسان

"لجنِ متعفن و روحِ خدا" دو رمز است، دو اشارهٔ سمبلیک است، انسان واقعاً نه از لجنِ بدبو (حماءٍ مسنون) ساخته شده و نه از روحِ خدا، بلکه اولی پستی و رکود و توقفِ مطلق را نشان می‌دهد و دیگری تکاملِ بی‌نهایت و برتریِ لایتناهی را می‌رساند، که در زبانِ بشری، برای رساندنِ این معنی، ترکیبی بهتر از "روحِ خدا" نمی‌توان یافت.

سخنِ قرآن ـ که انسان از "روحِ خدا" و "گِلِ مُتعفن" ترکیب یافته به همان معنی است که پاسکال می‌خواهد تفسیر کند ـ در اثری به نامِ "دو بی‌نهایت" (Denx infinis) ـ که می‌گوید: انسان موجودی است در میانهٔ دو بی‌نهایت، بی‌نهایتْ حقیر و ضعیف، و بی‌نهایتْ عظیم و شکوهمند...

ولی فاصلهٔ تعبیرِ قرآن با تعبیرِ پاسکال که هر دو یک حقیقت را می‌گویند بسیار است: فاصلهٔ خدا است تا پاسکال!

"وضعِ انسانی" (Situation humaine) (آنچه اگزیستانسیالیسم بر آن تکیه دارد) نیزهمانندِ فطرتِ او، توجیهِ دیگری از ترکیبِ ثنوی و متضادِ خلقتِ او است. از قرآن چنین بر می‌آید که انسان یک ارادهٔ آزاد و مسئول است در پایگاهی میانهٔ دو قطبِ متضادِ "خدا ـ شیطان". اجتماعِ این دو تضاد، جمعِ این دو "تزِ" و "آنتی تز" ـ که هم در سرشتِ او است و هم در سرگذشتِ او ـ "حرکت" را در او ایجاد کرده و یک حرکتِ دیالکتیکیِ جبریِ تکاملی را و مبارزهٔ مداومِ میانِ دو قطبِ مُتناقِض در "ذات" و در "زندگیِ" انسان را.

ترکیبِ دوگانه و متضادِ "خدا ـ شیطان" و یا "روح ـ لجن" (که انسان جمعِ این دو است) می‌خواهد بگوید که انسان یک واقعیتِ دیالکتیکی است.[۱۶]

خدا یا روحِ خدا ـ که پاکی و جلال و زیبایی و عظمت و قدرت و خلاقیت و آگاهی و بینایی و دانش و مهر و رحمت و اراده و آزادی و استقلال و حاکمیت و جاودانگیِ مطلق و لایتناهی است ـ در انسان، استعدادی است و جاذبه‌ای که او را به سوی قُلّه می‌کشاند، به شکوهِ آسمان و معراجِ ملکوت و آراسته شدن و پرورش یافتن بر "اخلاقِ خدا"، تا بدان جا که دانشی یابد، آگاه از همهٔ اسرارِ طبیعت، قدرت‌ای شود تکیه زده بر سلطنتِ جهان که همهٔ

نیروهای مادی و معنوی، زمین و آسمان، مِهر و ماه و حتی فرشتگانِ خدا ـ فرشتگانِ مُقربِ خدا نیز هم ـ همه در برابرش سرِ تسلیم بر خاک نهاده‌اند! و بدین گونه، انسان، آفریده‌ای است آفریننده، بنده‌ای است خدا گونه، اراده‌ای است آگاه، بینا، خالق، قاضی، عالِم، حکیم، مُدبر، پاک، عِلوی، امانت دارِ خدا و جانشینِ خدا در زمین و آفریده‌ای جاودان در بهشت.

چرا؟ چگونه؟ نیمی از او، روحِ خدا است، و این "تِز" (These) است ("نهاده"، "اصل")، که او را به تعالی و تکامل و به سوی مطلق، به سوی خدا و خُلق و خوی خدایی پرواز می‌دهد و به حرکت و صعود می‌کشاند، اما عامل‌ای نیرومند و متضاد با (عامل) نخستین، او را به رسوب، جُمود، توقف و مرگ و پستی و زشتی و گَند، می‌خواند، می‌کشاند تا او که روحِ خدایی و چون سیل، سیال و جوشان و نیرمندی دارد که می‌رود و می‌روبد و می‌شکند و سبزی و خرمی و باغ و آبادی در مسیرِ خود می‌رویاند، تا به دریا، به ابدیتِ زلالِ مطلق برسد، همچون لایه‌های رسوبی که از سیل ته‌نشین می‌شود و از رفتن می‌ماند و سِفت و سخت می‌گردد و ترک می‌خورد و همچون سفالِ کوزه گران (**صلصالِ کالفخار**) زمین را می‌پوشاند و چشمه‌ها را می‌بندد و بذرها را در زیر می‌گیرد و سبزه‌ها را خفه می‌کند و هیچ گیاهی از آن نمی‌روید، از رفتن باز ایستد، ماندنی شود و به جای مزرعه، لجن زار و به جای دریا، مرداب و به جای حرکت، سکون و به جای حیات، مرگ و به جای روحِ خدا، لجنِ بدبو (**حماءِ مسنون**) و لایهٔ سختِ رسوبی گردد. این "آنتی‌تز" (Antithese) است (ضدِ تز، برابر نهاده)، عامل‌ای که تِز را نفی می‌کند و نَقض، و می‌کوشد تا انسان را به جهتی ضدِ "تز" بِراند.

از جمعِ این دو ضد، مبارزه و حرکت پیش می‌آید و در نتیجه "تکامل" نتیجه و ترکیبِ (Synthese) این دو است.

از "روحِ خدا" تا "گَندزارِ لَجن" فاصله‌ای است میانِ "دو بی‌نهایت"، و انسان در این میانه، یک "تردید"، یک "نوسان"، اراده‌ای آزاد، که باید "انتخاب" کند؛ و چه دشوار و سنگین است در میانِ لجن‌زار و در زیر لایه‌های سختِ رسوبی، انتخابِ روح، روحِ خداوند.

در آن سو، برترین برتر، کمال و زیبایی و حقیقت و قدرت و آگاهی و ارادهٔ مطلق، لایتناهی، بالاتر و بزرگ‌تر از آنچه در خیال و واهمه آید، دور، در آن سوی هر چه پست است و نزدیک و پیشِ پا افتاده و حقیر و در انتهای همهٔ روز مرگی‌ها و اندک‌ها (آخرت). و در این سو، پست‌ترین پست، نقص و زشتی

و باطل، ضعف و جهل و اسارتِ مطلق و انحطاطِ لایتناهیِ پست‌تر و زشت‌تر و خود پرستانه‌تر از آنچه در خیال و واهمه گُنجَد (دنیا).

و می‌بینیم که چنین است، انسان‌هایی را می شناسیم که در شکوهِ روح و عظمت و زیبایی و شعور و نیکی و پاکی و دلاوری و ایمان و ایثار و نابیِ فطرت، تا بدانجا بالا رفته‌اند که ادراکِ آدمی را به شگفت می‌آورند، هیچ موجودی، مادی و غیبی، فرشته و پَری، ظرفیتِ آن همه رشد را ندارد، و آدم‌هایی را می‌بینیم که در پلیدی و پستی و ضعف و زشتی و جُبْن و جنایت، تا آنجا پیش رفته‌اند که هیچ جانوری، میکروبی، دیو و دَدی به گَردِشان نمی‌رسد. چه، در پلیدی و رشتی و بدی نیز انسان، لایتناهی است، آن چنان که در کمال و آزادگی و زیبایی. بدین معنی است که یک سرش خداست و سرِ دیگرش شیطان. دو "امکانِ" مطلق، در دو "اقصی". انسان خود جاده‌ای است که از "منهای بی‌نهایت" پَست تا "به اضافهٔ بی‌نهایت" بالا، در برابرِ خودش بر پهنهٔ وجود کشیده شده است و بر همه چیز می‌گذرد و او "ارادهٔ آزادِ مسئول" است. خود، هم اراده‌ای است که باید انتخاب کند، هم مرادی است که باید انتخاب‌اش کنند، به تعبیر برِهمَنیسم: هم "رهگذر" است و هم "راه" است و هم "رفتن".

"هجرتِ" مدام، از "خویشتنِ لجنیِ" خویش، تا "خویشتنِ خدایی"اش. انسان، این جمعِ ضدین، موجودِ دیالکتیکی، اُعجوبه‌ای ثَنوی[۱۷]، و خدا در اینجا، یعنی در ذاتِ انسان و در طریقِ زندگی‌اش، به معنیِ یک "جهتِ بی‌نهایت" است، چنان که لجن و سُفال نیز به همین معنی است،[۱۸] وگرنه ذاتِ واقعیِ بشر همین است که اکنون در خود می‌بینیم و علم از آن سخن می‌گوید و می شناسد و می‌تواند بشناسد.

و قرآن نیز خلقت و سرشتِ او را با بیانِ علمی (نه فلسفی) مکرر آورده است. هیچ عنصری از ذاتِ خدا در او وجود ندارد و نخواهد داشت. خدا در او به معنیِ یک استعداد و امکان است برای رفتن به جهتی که به سوی خدا ـ ذاتِ مطلق و کمالِ لایتناهی ـ می‌رود، اینست که این شعارِ عمیقِ: **"انا لله و انا الیه راجعون"** را من نه مثلِ تفسیرهای رایج معنی می‌کنم که: یعنی "مرگ و قبر". گویی از وقتی سرازیر قبر شدیم، در اختیارِ خدا قرار می‌گیریم و مامورینِ خدا ما را از این دنیا ـ که از آنِ ما است ـ تحویل می‌گیرند، و نه مثلِ وحدت وجودی‌ها که یعنی انسان در ذاتِ عینیِ خدا حلول می‌کند و همچون حباب‌ای که از دریا بود و چون ترکید دریا می‌شود، از خود فانی و در خدا باقی می‌گردد. در این آیه می‌بینیم "فیه" نمی‌گوید، "اِلَیه" می‌گوید. یعنی "به سوی او"

باز می‌گردیم، نه "در او". سخن از "جهتِ" تکاملیِ انسان است، یعنی، "کمالِ بی‌نهایت".

انسان، این پدیدهٔ دیالکتیکی، به علتِ ساختمانِ ثنویِ متناقضی که دارد، جبراً در حرکت است. صحنهٔ تضاد و جنگ "خودِ" او است، و این جنگِ میانِ دو نیرو، تکاملِ دائمی را در او تحقق می‌بخشد.

این حرکت از لجن به‌سوی خدا است، و خدا کجا است؟ تا کجا است؟ در بی‌نهایت. در نتیجه انسان هرگز به قرارگاه‌ای نمی‌رسد و در خدا منزل نمی‌کند. این فاصلهٔ "خاک ـ خدا"، نوسانِ تکاملیِ رشدِ آدمی است، اما همیشه در تکامل است و در حرکت به‌سوی او، در جهتِ او، یعنی در پروازِ صعودی و در معراج که انتهایش او است، اما معراجی‌ای که انتها ندارد، "او"یی که لایتناهی و بی‌حد و مرز است، و این، هم مسیرِ حرکت و جولانگاهِ انسان را نشان می‌دهد که از پستیِ لایتناهی، تا بلندیِ لایتناهی گسترده است و هم، "تا کجاییِ" تکاملِ او را: تا خدا، تا روحِ خدا. یعنی تا ابد، یعنی توقفْ هرگز!

استانداردهای ثابت را می‌بینیم که در اینجا به چه فضیحتی گرفتار می‌شوند! چه استانداردهایی ثابت‌اند؟ و چه کسی می‌تواند استانداردِ ثابت وضع کند؟ انسان یک "انتخاب" است، "نبرد و تلاش و شناخت" است، یک "شدنِ همیشگی" است، یک "هجرتِ بی‌انتها" است، هجرتِ در خویش، از لجن تا خدا (هجرتِ اَنْفُسی).[۱۹]

و راهی که از لجن تا خدا کشیده شده است، "مذهب" نام دارد. در اینجا روشن است که مذهب یعنی راه. مذهب، هدف نیست، راه است و وسیله است. تمامِ بدبختی‌ای که در جامعه‌های مذهبی دیده می‌شود، به این علت است که مذهبْ تغییرِ روح و جهت داده و در نتیجه نقشی که دارد، عوض شده است و این بدان علت است که "مذهب را هدف کرده‌اند". شما جاده را هدف کنید، گُل کاری و آسفالت و آذین کنید، صدها سال، نسل به نسل، روی این جاده کار کنید، جاده پَرست بشوید، معتقد به جاده بشوید، آن را دوست بدارید، بدان عشق بورزید، تا چشمِ تان به آن افتاد یا اسم‌اش به گوشِ تان خورد، از شورِ هیجان به گریه افتید، با هر که چپ به آن نگاه کرد بجنگید، تمامِ وقت و پولِ تان را صرفِ تزیین و تعمیر و صاف و صوف کردنِ آن کنید، یک لحظه آن را برای رسیدن به کار و زندگیِ تان ترک نکنید، همیشه بر روی آن قدم بزنید و کِیف کنید و از آن گفت‌وگو کنید و خاک‌اش را به چشمِ تان بمالید

و دوای دردِتان بسازید و... چه خواهید شد؟ گمراه! آری، همین راهِ راست و درست و حقیقی، شما را از هدف باز می‌دارد، شما را به جایی نمی‌رساند. در راه گم شدن، از گمراه شدن بدتر است.

همین راهِ حقیقی و راسته و صراطِ مستقیم و هموار و مقدس که شنیده‌اید پیش از این هزاران تن را به مقصد رسانده است، شما را عمری است که متوقف نگاه داشته است، درست مثلِ کسانی شده‌اید که راهِ غلط و بیراههٔ گمراهی و آوارگی را انتخاب کرده‌اند.

چرا؟ چون شما راه را گردش گاه کرده‌اید، راهِ رفتن را، پارکِ مقدس، مزارِ مقدس، باشگاهِ ماندن ساخته‌اید. شیعه را نگاه کنید. امام ـ یعنی کسی که او را راه می‌بَرُد و راه می‌نماید ـ شده است برای او یک ذاتِ مقدسِ غیبی، یک اصالت و شخصیتِ فوقِ انسانی که فقط باید او را سُتود و پرستید و عشق ورزید و از او تعریف و تجلیل کرد و دگر هیچ! مذهب و اصول و احکام و شخصیت‌های مذهب هدف شده‌اند، اینست که کسی را به هدف نمی‌رسانند. نماز وسیله است، خودِ قرآن می‌گوید: "وسیلهٔ نهی از فحشاء و منکر"، اما اکنون خودِ این حرکات و الفاظِ خاص هدف شده‌اند و اینست که این همه پیچیده‌تر و حساس‌تر و تکنیکی‌تر شده است، اما از اثر افتاده است.

به نظرِ من تصادفی نیست که تمامِ اسامی و اصطلاحاتی که در فرهنگِ اسلامی در تلقی‌های مختلف و نوانس‌های گوناگون برای دین به کار رفته است به معنیِ "راه" است، خودِ کلمهٔ دین، غیر از معنی‌هایی که از قبیلِ حِکمت و خردِ مقدس، برایش قائل‌اند، به معنیِ راه هم هست و دیگر اصطلاحات همه: سِلک، شَرع، شریعت، طریقت، صِراط، مذهب، اُمت [۲۰]

بنابراین مذهب، راه است ـ راه‌ای از لجن تا خدا ـ که انسان را از پستی و جُمود و جهل و زندگیِ لجنی و خوی ابلیسی، به سوی بلندی و حرکت و بینایی و زندگیِ روحی و خوی خدایی می‌بَرَد. اگر بُرد، مذهب است و اگر نَبُرد، یا راهِ غلط رفته‌ای، یا غلطْ راه رفته‌ای! و این هر دو یکی است! و اینست که می‌بینیم مسلمان هم مثلِ کافر، شیعه هم مثلِ سُنی، هیچ کدام راه به جایی نمی‌برند.

ممکن است بگویید: اما غیرِ مسلمان‌ها که، به نسبت وضعِ شان الان بهتر است و شیعیان وضعِ شان از غیرِ شیعیان بهتر نیست.

راست است. کسی که راهِ غلط را رفته، اگر درست راه برود، زودتر ممکن است راهِ درست را بیابد تا آنکه در راهِ درست، غلط راه می‌رود. آنکه راهِ دورتری رفته به جایی می‌رسد، گر چه دیرتر، اما کسانی که راهِ راست را می‌روند، اما غلط راه می‌روند، و یا مثلِ ما پَس پَسَکی راه می‌روند، یا اصلاً نشسته‌اند و در فضائلِ این راه مباحثه می‌کنند (!) یا قدم‌زنان گَردش می‌کنند و سَرِشان به خودشان بند است، از آن هر دو بدبخت‌تراند، چون هزار و یک دلیل دارند که بر صراطِ مستقیم‌اند و بر حق، و هزار و یک نمونه و شاهد که پیش از این، رهگذرانِ این راه به منزل رسیده‌اند و راست هم می‌گویند، و با این همه دلیل و آیه و یقین و اطمینان، دغدغهٔ عقب‌ماندگی و در نتیجه شک در خویش و تلاش برای آنکه کاری کنند و خود را عوض کنند و ببینند که عیب و علت کجا است، ندارند. اینست که گاو پَرست از خدا پَرست جلو می‌افتد و مومنِ خدا، خبر هم نمی‌شود.

علی به هزار و یک دلیل از عُمَر بهتر است و این، شیعهٔ علی را ـ اگر روزگارش از عاقبتِ یزید هم بدتر باشد ـ خاطر جمعی و یقین و غروری می‌بخشد که بلای جانِ او می‌شود و جانِ مردم! نه حرفِ کسی را گوش می‌دهد و نه در کارِ خودش شک می‌کند. می‌بینیم که علی هست و راهِ علی هست و او هم در راهِ علی هست، اما آنها که گمراهان‌اند از او پیش افتاده‌اند و حتی شیعهٔ علی را شیعهٔ خود کرده‌اند! چرا؟ راهِ علی، گردش گاهِ شیعه‌اش شده است و "امام" بُت شده است و مجسمهٔ زرین و مقدسی که در قلبِ گردش گاه نصب کرده‌اند (!)، نه علامتی بر سرِ راه و پیچ و خم‌ها تا جهتِ را به او بنماید.[۲۱]

مجموعهٔ عناصری که برای تعریفِ جامعِ انسان از قصهٔ آدم بر می‌آید بدین گونه است که: انسان، خدا گونه‌ای است تبعیدی، جمعِ ضِدِین، یک پدیدهٔ دیالکتیکی "خدا ـ شیطان"، "روح ـ لجن"، ارادهٔ آزادی که خود سرنوشت‌اش را می‌سازد؛ مسئول، متعهد، گیرندهٔ امانتِ استثناییِ خداوند، مَسجودِ همهٔ فرشتگان، جانشینِ خداوند در زمین، عاصی حتی بر خدا، خورندهٔ میوهٔ ممنوعِ بینایی، مَطرودِ بهشت و تبعید شده به این کویرِ طبیعت، با سه چهرهٔ عشق (حوا)، عقل (شیطان) و عصیان (میوهٔ ممنوع)! و مامور تا در تبعیدگاهِ خویش (طبیعت) بهشتی انسانی بیافریند و در نبردِ دایمیِ خویش، از لجن تا خدا، به مِعراج رود و این حیوانِ رُسوبیِ لجنی، خُلق و خوی خدا گیرد!

۳. فلسفهٔ تاریخ، "هابیل، قابیل"

در این مکتب، فلسفهٔ تاریخ بر اساسِ یک جبرِ علمی است، یک جریانِ پیوسته و همچون انسان، یک تضادِ دیالکتیکی، یک جنگِ دایمی میانِ دو عنصرِ مُتخاصِم و متضاد، که از آغازِ بشریت شروع شده و همیشه و همه جا درگیر بوده و تاریخ را ساخته است. تاریخ، حرکتِ نوعِ انسان در مسیرِ زمان است، و نوعِ انسان "جهانِ کوچک" است و کامل‌ترین پدیدهٔ هستی و مظهرِ نمایانِ خِلقت که طبیعت در او، به خودآگاهی رسیده و از مسیرِ او به تکامل می‌رود، طبیعتِ زندهٔ آگاه و باشعور.

به تعبیرِ دیگر، انسان تجلی‌ای از ارادهٔ خداوند است که اراده و شعورِ مطلقِ هستی است، و انسان، در این "انسان شناسی"، نمایندهٔ خداوند در جهان است و جانشین‌اش در زمین. بنابراین، تاریخِ انسان که عبارت است از سرگذشتِ "شدنِ" انسان و تکوینِ ماهیتِ وی، نمی‌تواند تصادفی باشد و ساختهٔ حوادث و بازیچهٔ ماجراجویان و پوچ و عَبَث و بی‌معنی و بی‌سرانجام و نامعلوم.

بی‌شک تاریخ واقعیت‌ای است همچون دیگر واقعیت‌های جهان؛ از جایی شروع کرده و ناچار باید به جایی برسد، باید هدفی داشته باشد، به سویی روان باشد.

از کجا شروع کرده است؟ از آغازِ "تضاد" (!) همچون انسان.

ریشهٔ انسان را در انسان شناسی شناختیم که انسان از لجن و روحِ خدا ترکیب یافته است. قصهٔ آدم را نگاه کنید! در قصهٔ "آدم"، سخن از نوعِ انسان است، انسان به معنای حقیقی و فلسفیِ آن، و انسان از جنگِ "روح ـ لجن"، "خدا ـ شیطان" در آدم، شروع می‌شود؛ اما تاریخ را از کجا می شناسیم؟ از کجا شروع می‌شود؟ از جنگِ قابیل و هابیل.

پسرانِ آدم هر دو بشرند و بشری طبیعی، اما با یکدیگر در جنگ‌اند، یکی دیگری را می‌کُشد، از اینجا تاریخِ بشر شروع می‌شود. جنگِ آدم یک جنگِ

ذهنی است در ذات (در نوع)، و جنگِ این دو عینی است، در زندگی؛ بنابراین قصهٔ هابیل و قابیل، "فلسفهٔ تاریخ" را نشان می‌دهد و قصهٔ آدم، "فلسفهٔ انسان" را. جنگِ هابیل و قابیل جنگِ دو جبههٔ متضاد در تاریخ است، بر اساسِ دیالکتیکِ تاریخ. بنابراین، تاریخ نیز همچون انسان، یک حرکتِ دیالکتیکی دارد. این تضاد هم از اینجا شروع می‌شود که قابیل (به نظرِ من، نمایندهٔ نظامِ کشاورزی و مالکیتِ انحصاری یا فردی) هابیل (به نظرِ من، نمایندهٔ عصرِ دامداری و دورهٔ اشتراکِ اولیهٔ پیش از مالکیت) را می‌کُشد. بعد از این، جنگِ دائمیِ تاریخ آغاز می‌شود. سراسرِ تاریخ صحنهٔ نبرد میانِ جناحِ قابیلِ قاتل و جناحِ هابیلِ مَقتول است، جناحِ حاکم و محکوم. "هابیلِ دامدار" به دستِ "قابیلِ مالک" کشته می‌شود، یعنی دورهٔ اشتراکِ عمومیِ منابعِ تولید (عصرِ دامداری و صید و شکار) و روحِ برادری و ایمانِ راستین، با پیدایشِ عصرِ کشاورزی و استقرارِ نظامِ مالکیتِ خصوصی و خُدعهٔ مذهبی و تجاوز به حقِ دیگری، از میان می‌رود، محکوم می‌گردد و آنگاه، قابیل در تاریخ زنده می‌مانَد و هنوز نَمُرده است.

این مساله را از اینجا استنباط کردم که وقتی آدم به پسران‌اش پیشنهاد می‌کند که برای رفعِ اختلافِ تان ـ بر سَرِ نامزدهاشان، که قابیل دل در نامزدِ زیبای برادر بَسته ـ برای خدا قربانی کنید، قابیل یک دسته گندمِ زردِ پوسیده به قربانگاه می‌آورد و هابیل یک شترِ سرخ‌موی گِران‌بها و جوان. اینست که این را نمایندهٔ عصرِ دامداری و او را نماینده عصرِ کشاورزی می‌دانم، و تاریخ حاکی است که در دورهٔ دامداری، یعنی عصرِ صید و شکار (که شتر در این قصه مَظهرِ این نظامِ تولیدی است)، طبیعت منبعِ تولید بوده است (جنگل و دریا و بیابان و رودخانه) و در دسترسِ همهٔ قبیله، و ابزارِ تولید هم بیشتر چنگ و بازو بوده و احیاناً وسایلِ ساده‌ای که هر کسی می‌توانسته در اختیار داشته باشد و خود بسازد.

مالکیتِ انحصاری و فردی بر منابعِ تولید (آب و زمین و ...) یا ابزارِ تولید (گاو و گاوآهن و...) وجود نداشته و همه‌چیز، برابرانه، در اختیارِ همه‌کس بوده و روحِ برادری (زادهٔ برابری) و تقدیسِ روحِ جمعی و سُنتِ اجتماعی و حُرمتِ پدری و تمکین در برابرِ تکلیفِ اخلاقی و اطاعتِ مطلق و خدشه‌ناپذیر از حدودِ زندگیِ دسته‌جمعی و صفا و خلوصِ فطری، وجدانِ مذهبی و روحیهٔ صلح‌جویی و محبت و گذشت و... از خصایصِ اخلاقیِ انسان در این نظام است و هابیل نمایندهٔ چنین انسانی است.

با آشناییِ انسان به کشاورزی، زندگی و جامعه و تیپِ انسان دست‌خوشِ یک انقلابِ عمیق می‌شود که به عقیدهٔ من، بزرگ‌ترین انقلابِ تاریخ است، انقلابی که انسانِ نو را پدید آورده، انسانِ توانا و بد را و عصرِ تمدن و تبعیض را.

نظامِ کشاورزی، منابعِ تولید را در طبیعت محدود کرد و ابزارِ تولید را پیشرفته و روابطِ تولید را پیچیده! و چون زمینِ کشاورزی ـ برخلافِ جنگل و دریا ـ نمی‌توانست آزادانه در اختیارِ همه باشد، برای نخستین‌بار، این نیاز در زندگیِ بشر پدید آمد که چیزی از طبیعت را به خود اختصاص دهد و دیگران را از آن محروم سازد: مالکیتِ فردی!

پیش از این، در جامعهٔ انسانی "فرد" وجود نداشت؛ قبیله، خود، یک فرد بود. جامعهٔ یکپارچه ـ که همه برادرانِ یک خانواده بودند ـ تقسیم شد. اولین روزی که قطعه‌ای زمین در طبیعت ـ که از آنِ همه بود و مالکیتی مُشاع داشت ـ حقِ یک فرد شد و دیگران همه بی‌حق شدند، هنوز هیچ ضابطه‌ای به نامِ قانون و دین و وراثت و... وجود نداشت، تنها "زور" بود. زورِ زورمندانِ قبیله ـ که در نظامِ مالکیتِ مُشاع، حامیِ قبیله بود و عاملِ کسبِ حیثیتِ اجتماعیِ بیشتر و یا صید و شکاری بیشتر، و هر دو به سودِ قبیله ـ اکنون تنها منشاءِ تعیینِ "حق" و ضابطهٔ برخورداری‌های انحصاری و اولین عاملِ کسبِ مالکیتِ فردی شده بود. اینست که نظریهٔ مارکس را که می‌گوید: مالکیت عاملِ کسبِ قدرت است، در این لحظهٔ حساس از تاریخ، باید درست معکوس کرد تا درست باشد، بدین‌معنی که در آغازِ کار، عاملی که مالکیت را به فرد اختصاص داد، قدرت و زور بود. زور، مالکیتِ فردی پدید آورد و مالکیتِ فردی، زور را دوام و سِلاح بخشید و قانونی و طبیعی و مشروع ساخت.

مالکیتِ خصوصی، جامعهٔ واحد را از میان دو شَقّه کرد. وقتی اصل بر تصاحب قرار گرفت و تَملکِ فردی، هیچ کس نیست که پارسایی کند و به اندازه‌ای که واقعاً احتیاج دارد قناعت وَرزَد. وانگهی اندازهٔ این احتیاج را خودِ وی باید تعیین نماید!

در اینجا هر کسی هنگامی بَس می‌کند که دیگر نتواند، نه اینکه دیگر نخواهد. در نظامِ پیشینِ هابیلی ـ یا مالکیتِ جمعی ـ بود که هر کسی، در صید و شکار، تا آنجا پیش می‌رفت که نیاز داشت. طبیعتِ آزاد و سخاوت‌مند همیشه در اختیارِ همه بود. کار فقط وسیله‌ای برای رفعِ احتیاج بود و هر که

لیاقتِ بیشتری در تولید داشت، بیشتر به دست می‌آوَرْد، اما اکنون از سفرهٔ باز و پُر برکتِ طبیعت (جنگل و دریا) کنار رفته‌اند و بر سفرهٔ حقیر و فقیرانهٔ صنعت (زمین و زراعت) ازدحام کرده‌اند و با حِرص و آز و افزون طلبی، به جانِ هم افتاده‌اند. در این "رابطهٔ جدیدِ زندگیِ اجتماعی"، عقاب‌ها و لاشخورها (در قصهٔ قابیل، کلاغ‌ها) همهٔ پرندگانِ ضعیف را پَر و بال شکسته و رانده‌اند. جامعه‌ای، که همچون دسته‌ای از پرندگانِ مهاجر، هم آهنگ و هم آوازِ هم، در سینهٔ صحراها و کرانهٔ رودها و ساحلِ دریاها، در حرکت بودند، اکنون، بر سرِ این مُردارِ مالکیتِ خصوصی و انحصار طلبی، وحشی و کینه توزانه، "این مَر آن را هَمی کِشَد مِخلَب ـ و آن مَر این را هَمی زَنَد مِنقار"!

و بالاخره، این خانوادهٔ بشری، سرشار از آزادی و صلح و فراغت و نشاط به دو قطبِ مُتخاصم و مُتضاد تبدیل می‌شود: اقلیتی که بیش از نیازش و نیروی کارش، زمین دارد و برای کار به نیروی کارِ دیگران محتاج است و اکثریتی که برعکس، گرسنگی دارد و بازوی کار، اما زمین ندارد و ابزار، در رابطهٔ اجتماعیِ جدید، سرنوشت‌اش روشن است و حتمی: بردگی! نظامِ اجتماعی‌ای که در آن طبقه‌ای جز "خودش" هیچ ندارد، نه زمین، نه آب، نه آبرو، نه شرافت، نه تخمه، نه تَبار، نه اخلاق، نه عزت، نه فکر، نه علم، نه هنر، نه ارزش، نه حق، نه حقیقت، نه روح، نه معنی، نه تربیت، نه دین و نه دنیا...

اینها همه محصولِ زمین‌اند و گُل و میوه‌ای که از باغ و مزرعه به دست می‌آیند و لاجَرَم در انحصارِ طبقه‌ای که مالکِ این منابعِ تولیدِ محصولاتِ مادی و معنوی است، طبقه‌ای که چون کارِ پَست نمی‌کند، فرصت و امکانات و سرمایهٔ آن را دارد که به تعلیم و تربیتِ خود و پرداختن به معنویات و ادب و علم و هنر بپردازد. آن دو که در جامعهٔ یک دست و یک روحِ پیشین زندگی می‌کردند، هر دو با یک روح، یک عاطفه و یک حیثیت و شرافت: قبیله (!) و هر دو، با دست‌های خالی در کنارِ هم به جنگل می‌رفتند و به دریا؛ ثروتِ طبیعت مثلِ هوای محیطِ شان ـ که در آن با هم دَم می‌زدند ـ و همچون چشم‌اندازهای سرزمینِ شان ـ که با هم به تماشا می‌نشستند ـ در اختیارِ هردوِ شان بود و در اختیارِ قبیله شان؛ دو "برابر" بودند و طبیعتاً، دو "برادر"، هر دو، فرزندانِ یک آدم، و آدم از یک خاک، اکنون این دو برادر، بر سرِ مُردارِ مالکیت، از کنارِ هم دور شده‌اند و روی در روی هم ایستاده‌اند و آنچه میانِ شان حکومت می‌کند، خصومت است، تا پای جان! پیوندِ خویشاوندی، بندِ بندگی شده است و برابری قربانیِ تبعیض، و برادری برادرکُشی، و مذهب وسیلهٔ فریب

و کسبِ منفعت، وگرنه هیچ! و روحِ انسانی و آشتی و عاطفه، روحِ کینه و رقابت و مال پرستی و افزون طلبی و انحصارجویی و خُدعه و زور و ستمکاری و خود پرستی و قِساوت و آدم کشی و تجاوز کاری و سلطه جویی و برتری فروشی و فضیلت سازی و تحقیرِ مردم و ضعیف کُشی و پایمال کردنِ همه چیز و همه کس در راهِ نفعِ شخصی، قتلِ برادر، شکنجهٔ پدر، و حتی فریبِ خدا.

بدین گونه است که می‌توان تضادِ میانِ دو تیپِ هابیل (انسانِ با ایمانِ صلح دوست و فدا کار) و قابیل (شهوت پرستِ متجاوزِ برادرکُشِ پَستِ بی‌ایمان و مادی) را با تحلیلِ روانی و بر اساسِ تعلیلِ علمی و جامعه شناسیِ محیط و شغل و طبقه شان عمیقاً فهمید و دانست که این دو در نژاد، پدر، مادر، تربیت، خانواده و محیط و مذهب مشترک‌اند ـ و در آن محیط، فرض بر اینست که هنوز جامعهٔ بشری تشکیل نشده و محیط‌های متنوعِ فکری و جَوّهای فرهنگی و گروه‌های اجتماعیِ مختلفی نبوده است که بتوان گفت احتمالاً هر یک از برادرها تحتِ تاثیرِ عواملِ مذهبی، تعلیمی و تبلیغاتیِ متفاوتی قرار گرفته ـ ، چگونه تا بدین حد با یکدیگر متضاد بار آمده‌اند، به طوری که هر کدام سَمبلِ یک تیپ شده‌اند؟

مِتُدِ علمی و منطقیِ تحقیق اینست که وقتی دو پدیده از همهٔ جهات مُشابهِ با هم، در جهتی مخالف یا متضادند، باید همهٔ علل، عوامل و شرایطِ موثر در هر یک را فهرست کرد، آنگاه، آنچه را در هر دو مشترک و مشابه است حذف نمود تا به عامل یا عواملِ متضاد و مخالف رسید، و در قصهٔ این دو برادر تنها عاملی که وجهِ اختلافِ شان را می‌سازد عاملِ شغلیِ متفاوتی است که هر یک را در وضعِ اجتماعی و اقتصادیِ خاصی قرار می‌دهد و نوعِ کار و نقشِ زیربنای تولیدی و نظامِ اقتصادیِ متضادی است که هر کدام داشته‌اند.

اتفاقاً آنچه نظریه را به روشنی تایید می‌کند، انطباقِ دقیقِ تیپِ هابیل است با روانشناسیِ طبقاتی و رفتارِ اجتماعیِ انسانِ عصرِ اشتراکِ اولیه و تولیدِ آزادِ دامداری و صید و شکار، و تیپِ قابیل با اخلاقِ اجتماعی و طبقاتیِ انسانِ جامعهٔ طبقاتی و نظامِ بردگی و روانشناسیِ ارباب.

ثانیاً، آنچه مفسران و دانشمندان توجیه می‌کنند اینست که قصهٔ قابیل و هابیل برای تَقبیحِ قتلِ نفس در قرآن آمده است. در حالی که این ـ به تعبیرِ فرانسوی‌ها ـ سطحی کردن و ساده نشان دادنِ مساله است؛ ولو نظریهٔ من هم درست نباشد، به آن سادگی و کم فایدگی هم که آنها قضیه را فهمیده‌اند

نباید باشد. مذاهبِ ابراهیمی و به‌خصوص اسلام این داستان را به‌عنوانِ نخستین حادثهٔ بزرگ در آستانهٔ شروعِ زندگیِ نوعِ انسان در این جهان طرح می‌کنند و آن‌وقت تمامِ هدفِ‌شان این باشد که چنین نتیجه‌ای را بگیرند، باور کردنی نیست. این داستان هر چه باشد بسیار عمیق‌تر است از یک قصهٔ اخلاقیِ ساده‌ای که: "پس بر ما واضح و مُبَرهَن باشد که قتلِ نفس یک عملِ زشتی بوده و ما باید بکوشیم که هیچ‌گاه گِردِ این عملِ ناشایست نگردیده، از آن دوری کنیم، به‌خصوص اگر طرفِ ما اخویِ خودِ ما باشد..."!

به نظرِ من، قتلِ هابیل به دستِ قابیل، از یک تحولِ بزرگ، یک پیچِ تند در مسیرِ تاریخ و به‌خصوص از بزرگ‌ترین حادثه‌ای که در سرگذشتِ انسان روی داده است خبر می‌دهد و آن را عمیقاً توجیه و تفسیرِ علمی و طبقاتی و جامعه‌شناسی می‌کند، و آن پایان یافتنِ دورانِ کُمونِ اولیه و نابود شدنِ نظامِ برابری و برادریِ نخستینِ انسان در شکلِ تولیدیِ صید و شکار است (هابیل)، و ظهورِ تولیدِ کشاورزی و ایجادِ مالکیتِ خصوصی و تشکیلِ اولین جامعهٔ طبقاتی و نظامِ تبعیض و استثمار و مال پَرستی و بی‌ایمانی و آغازِ خصومت و رقابت و آز و غارت و بردگی و برادرکُشیِ (قابیل). و اینکه هابیل می‌میرد و قابیل می‌مانَد یک واقعیتِ عینیِ تاریخی است و اینکه از آن پس مذهب و زندگی و اقتصاد و حکومت و سرنوشتِ مردم به دستِ قابیل است یک تحلیلِ واقع‌گرای انتقادی و مترقی است و اینکه هابیلِ بی‌فرزند رفت و انسان‌های فعلی همه بازماندگانِ قابیل‌اند[۲۲] نیز نشان می‌دهد که در نظامِ قابیلی، جامعه و حکومت و مذهب و اخلاق و بینش و گرایش و رفتارِ قابیلی عمومیت دارد و ناهنجاریِ زندگی و پریشانیِ اندیشه و اخلاقِ حاکم بر هر جامعه و عصری از اینجا است.

و اینکه نخستین روزِ آغازِ زندگیِ "بنی آدم" را بر روی زمین (ازدواجِ این دو با خواهرِشان)[۲۳] با آغازِ تضاد و تَصادم و بالاخره جنگ و "برادرکُشی" توام نشان می‌دهد، این حقیقتِ علمی را اثبات می‌کند که اولاً زندگی و جامعه و تاریخ، بر تضاد و مبارزه است و ثانیاً، بر خلافِ ایده‌آلیست‌ها، عاملِ اساسیِ آن اقتصاد است و جنسیت که بر نیروی ایمانِ مذهبی و پیوندِ برادری و حق و اخلاق چیره می‌شود.

و اینکه اختلافِ اولیه بر سرِ این بود که قابیل خواهری را که نامزدِ هابیل شده بود بر سهمیهٔ خودش ترجیح داده بود و پافشاری کرد تا نامزدی‌ای را که

با نظرِ آدم تعیین شده بود بر هم زَنَد و شکایت نزدِ آدم کردند و او قربانی را پیشنهاد کرد که از هر کدام قبول شد، دیگری در برابرش تَمکین کند. قابیل اینجا هم تقلب کرد و گندمِ پوسیده آورد (پَستی را ببین که وقتی هم احتیاج دارد، باز هم خیانت می‌کند، آن هم به خدا! تیپِ انسانِ این نظام را نشان می‌دهد) و قربانی‌اش قبول نشد، باز هم تقلب کرد و در راه هوس‌اش زیر بارِ حرفِ خدا هم نرفت و هابیل را (که با اینکه شاکی نبود و چیزی نمی‌خواست، بهترین شترش را، عزیزترین ثروت‌اش را برای مَعبودش پیشکش آورده بود و طبیعتاً قربانی‌اش قبول شده بود)، نامردانه کُشت.

حتی گفت‌وگوی این دو در لحظهٔ مرگ قابلِ تامل است. وی که تهدید به مرگ می‌کند، هابیل به نرمی و مهربانی و تسلیم می‌گوید: اما من بر تو دست دراز نمی‌کنم.

انسانِ هابیلی با جامعه و نظام‌اش، به همین سادگی و بی‌کمترین مقاومتی پایمالِ انسان و نظامِ قابیلِ انحصارطلبِ متجاوز شد.

در اینجا من اول حدس زده بودم که آیا در این داستان مسالهٔ جنسیت عاملِ قوی‌تر و مُقَدم بر اقتصاد نشان داده نشده است؟ در اینجا فِرویدیسم موفق‌تر نمی‌نماید؟ نخستین کلمه در این کِشمَکش، باز "زن" است، هم‌چنان‌که در سرگذشتِ پدرِشان آدم نیز همه‌چیز از حوا آغاز شد؟

اما اگر عمیق‌تر بیاندیشیم می‌بینیم به این سادگی و راستگی نیست. زیرا درست است که اولین مایهٔ دعوا، میلِ قابیل به نامزدِ هابیل است، یعنی فروید حق دارد، ولی فروید نیز اگر قبول کند که پیش از آنچه او "علتِ اول" می‌شناسد ـ سکسوالیته ـ علت و یا مجموعهٔ علل و عواملِ دیگری نیز وجود دارد، در اینجا قانع خواهد شد که این قصه را بر اساسِ "اصالت و تقدمِ عاملِ جنسیت" نمی‌توان تحلیل کرد، زیرا این سوال قبل از آن مطرح می‌شود که: درست است که قابیل به خاطرِ تمایل به نامزدِ هابیل اختلاف را آغاز کرد ولی این سوال یک مسالهٔ قبلی را طرح می‌کند که: اولاً چرا از میانِ دو برادر، قابیل چنین حساسیتی را نشان می‌دهد، در حالی که باید هر دو عکس‌العملِ مشابه و تعصب و پافشاری‌ای همانند و هم‌اندازه می‌داشتند؟ (یادآوریِ این اصلِ مهم است که این دو از همه جهت، "وراثت و محیطِ" مشابهی داشته‌اند).[۲۴] ثانیاً اگر حتی در چنین شرایطِ مشابهی از نظرِ علمی ممکن است تنها یکی از دو برادر دارای چنین حساسیتی باشد، چرا این یکی قابیل بوده است؟ ثالثاً آنچه مهم است اینست که از متنِ داستان و گفت‌وگوی این دو، رفتارِ هر

یک و نظرِ ناقلِ داستان که قرآن است و متونِ مسیحیت و به‌خصوص یهود و نیز تفاسیر و کُتبِ تاریخ و روایت و قِصَصِ اسلامی ـ و این نظر بسیار مهم است و مِلاک ـ چنین بر می‌آید که اساساً هابیل یک تیپِ خیر و قابیل یک تیپِ شر معرفی شده است؛ می‌گویم "تیپ" و نه "کاراکتر"، که مثلاً قابیل تنها دارای خصلتِ شهوت پرستی یا مادی معرفی شود و هابیل تنها دارای خصیصهٔ مذهبی یا احساساتی. نه، یکی مظهرِ یک آدمِ بد و دیگری یک انسانِ خوب است.

اینست که من به اینجا رسیده‌ام که هابیل یک "انسانِ فطریِ سالم" است و نظامِ اجتماعی و شغل و زندگیِ اقتصادیِ ناهنجار و غیرِانسانی او را "الینه"، مَسخ، مُنحرف و آلوده نکرده و مَعیوب و کَج و به تعبیرِ مارکوزه "کَسر شده" و عقده‌دار و آلوده بارش نیاورده است. اینست که در عینِ حال که مَردِ دوستیِ پدر و عاطفهٔ برادر و ایمانِ به خدا و تمکین در برابرِ حق و حُرمت و تقوی است، و برخلافِ برادر، آن همه شور و شر برای میلِ جنسی‌اش بَر پا نمی‌کند، در برابرِ زیبایی هم، خنثی و بی‌ادراک نبوده است، به دلیلِ اینکه، در طولِ این همه شرارت‌ها و دردِ سرها که قابیل راه انداخته و حتی بارها به مرگ تهدیدش می‌کند، یک بار هم زاهدانه نگفته است که: بیا داداش، ما از خیرش گذشتیم، قابلی ندارد، آن آبجی بَدگِلِه را ببند به ریشِ اَخوی.

هابیل یک انسان است، "بچهٔ آدم"، نه بیش و نه کم. و همهٔ متونی هم که این قصه را نقل کرده‌اند، خواسته‌اند چنین تصویری از سیمای او رسم کنند. و به نظرِ من این بدان علت بوده است که در یک جامعهٔ بی‌تضاد و تبعیض بوده و کارش کاری آزادانه: نه بر اُشتری سوار بوده و نه چو خر به زیرِ بار، نه خداوندِ رعیت، نه غلامِ شهریار، بلکه فقط انسان؛ و جامعه‌ای که در آن همه از همهٔ نعماتِ زندگی، از همهٔ امکاناتِ مادی و معنویِ جامعه به تساوی و اشتراک بهره‌ورند و همه با هم برابر (که با هم برادر نیز خواهند بود)، روحِ سالم، زیبا، مهربان، پاک، خالص، دوست و خوب می‌پرورَد.

و قابیل ذاتاً بد نیست، ذاتِ او ذاتِ هابیل است، هیچ کس بد ذات نیست، ذاتِ همه ذاتِ آدم است؛ در یک نظامِ اجتماعیِ ضدِانسانی، در جامعهٔ طبقاتی، در رژیمِ مالکیتِ فردی که بردگی می‌پَرورَد و خواجگی، و انسان‌ها را یا گرگ می‌کند و یا روباه و یا بره، و در این صحنهٔ خصومت و رقابت و قِساوت و پول پرستی و ذلت و سیادت، گرسنگی و شکم‌بارگی، اسارت و وِلنگاری، زور و زر و فریب، فلسفهٔ زندگی: بر غارت کردن و بهره کشیدن و به بند آوردن

و سواری دادن و خوردن است، و گفت و گو: دشنام است و دروغ و چاپلوسی، و زندگی: ستمگری است و ستم پذیری و خود خواهی و اشرافیت و اندوخته و قُلدری و تجمل پرستی، و رابطهٔ اجتماعی و انسانی: زدن است و خوردن، مَکیدن است و مَکیده شدن، و فلسفهٔ انسانی: هر چه بیشتر لذت و هر چه بیشتر ثروت و هر چه بیشتر شهوت و شهوت و هر چه بیشتر زور است و همه چیز به خود پرستی بر می‌گردد و قربانیِ همه چیز و همه کس برای خود، خودِ پستِ خشنِ حریص.

آنگاه، قابیل، برادرِ هابیلِ خوبِ "مهربانِ" پاک، پسرِ بلاواسطهٔ آدم، موجودی می‌شود که برای تمایلِ جنسی‌اش (هر چند نه خیلی قوی و یا عشق‌ای جنون آمیز، بلکه حتی برای یک هوس چرانیِ موقتیِ گذرا) به سادگی دروغ می‌گوید، به راحتی خیانت می‌کند، با وجدانِ آرام ایمان‌اش را به لجن می‌کِشد و از همه ساده‌تر، برادرش را سَر می‌بُرَد. این کارها نه برای آن است که غریزهٔ جنسی در او از همه قوی‌تر بود (آقای فروید!)، بلکه خیلی ساده، به این علت است که فضائلِ انسانی در او خیلی ضعیف شده بود و ضعیف‌تر از یک هوسِ ضعیف. اگر حرفِ شما درست بود آقای فروید و عاملِ جنسی چنان در او قوی بود که در راهِ وصل به عشق هر کاری می‌کرد ـ که کرد! ـ باید در قربانگاه، او می‌بود که گران بهاترین شترِ سرخ موی را می‌آوَرْد نه هابیل! اگر حرفِ فروید راست باشد باید قابیل را می‌دیدیم که تا پیشنهادِ پدر را شنید، به صحرا می‌دوید و تمامِ خرمن‌هایش را به آتش می‌کشید.

اما دیدید که برای جلبِ رضای خداوند در به دست آوردنِ عشقِ از دست رفته‌اش، یک دسته گندم به پیشگاهِ خداوند می‌آوَرَد و آن هم بی‌انصاف، زردی گرفته و پوسیده!

به این علت این همه تفصیل دادم که: اولاً مسالهٔ نصیحتِ اخلاقی بودنِ داستان را نفی کنم، که قضیه خیلی جدی‌تر از موضوعِ انشاء است. ثانیاً بگویم که این قصه، دعوای دو برادر نیست، سخن از دو جناح و دو نظام و حکایتِ تاریخ و سرگذشتِ انسانیتِ شَقّه شده در طولِ زمان است و آغازِ جنگی که هنوز پایان نیافته است.

جناحِ هابیل، جناحِ مستضعفِ محکوم است یعنی مردم، که قتیلِ تاریخ‌اند و اسیرِ نظامِ قابیل که نظامِ مالکیتِ حاکم بر جامعه‌های بشری است و این

جنگ، جنگِ دائمیِ تاریخ است که نسل به نسل، پرچمِ قابیل به دستِ طبقاتِ حاکم می‌رسد و خون‌بها و دعوتِ خونِ هابیل، نسل به نسل، به دستِ وارثان‌اش ـ مردمِ محکوم که برای عدالت و آزادی و ایمانِ راستین مبارزه می‌کنند ـ و این نبرد در همهٔ دوره‌ها ادامه دارد، در هر عصری به گونه‌ای. سلاحِ قابیلی مذهب است و سلاحِ هابیلی نیز مذهب.

و اینست که جنگِ مذهب علیهِ مذهب نیز یک جنگِ تاریخی است، جنگِ مذهبِ شرک، توجیه کنندهٔ شرکِ اجتماعی و تفرقهٔ طبقاتی، و مذهبِ توحید، توجیه کنندهٔ وحدتِ طبقاتی و نژادی. این نبردِ تاریخی میان هابیل و قابیل، شرک و توحید، تبعیضِ طبقاتی و نژادی با عدالت و وحدتِ انسانی، مذهبِ خُدعه و تَخدیر و توجیهِ وضعِ موجود، با مذهبِ آگاه و حرکت و انقلاب، در طولِ زمانِ تاریخی، پیوسته ادامه دارد تا آخر الزمان. و آن هنگامی است که قابیل بمیرد و نظامِ هابیلی دیگربار استقرار بیابد و آن انقلابِ جبری، پایانِ تاریخِ قابیلی است، که برابری در سطحِ جهانی تحقق می‌یابد و درنتیجه توحید و برادریِ انسانی می‌تواند استقرار یابد. استقرارِ قِسط است و عدل، که جبراً تاریخ به آنجا خواهد رفت و به شکلِ یک انقلابِ جهانی و انتقامِ تاریخی و طبقاتی، قطعاً، در سراسرِ زندگیِ بشر گسترش خواهد یافت و نویدِ خداوند خواهد رسید که گفت: "اراده کرده‌ایم تا بر کسانی که در زمین به بیچارگی و ضعف گرفته شده‌اند، مِنّت بگذاریم که آنان را رهبرانِ مردم قرار دهیم و وارثانِ زمین".

این انقلابِ جبریِ آینده است بر اساسِ تضادِ دیالکتیکی که با جنگِ هابیل و قابیل آغاز شد و در سراسرِ جامعه‌های بشری، میانِ نظامِ حاکم و محکوم جاری است. و سرنوشتِ جبریِ تاریخ، پیروزیِ عدالت، قسط و حقیقت خواهد بود.[۲۵]

و این مسئولیتِ هر فرد در هر دوره‌ای است که در این دو جناح‌ای که دائماً میانِ شان نبرد درگیر است ـ در سراسرِ تاریخ ـ پایگاه‌اش را تعیین کند و تماشاچی نباشد. اینست که با اعتقاد به جبرِ تاریخ، به آزادیِ فردی و مسئولیتِ انسانیِ فرد در درونِ جبرِ تاریخ معتقدم، و این دو را با هم مغایر نمی‌بینم، زیرا تاریخ بر اساسِ یک جبرِ کلیِ علمی در حرکت است، همچون طبیعت، اما "من"، به‌عنوانِ یک فردِ انسانی، باید انتخاب کنم، در مسیرِ تاریخ حرکت کنم، جبرِ تاریخ را به نیروی علم تسریع کنم و پیش رَوَم و یا با جهل و خود پرستی و منفعت‌طلبیِ طبقاتی در برابرِ آن بایستم و لِه شوم.

۴. جامعه شناسی

"مَلَک ـ مالک ـ ملا" ≠ "خدا ـ مردم"

و جامعه شناسی باز بر اساسِ دیالکتیک است؛ جامعه عبارت است از دو طبقه ـ طبقهٔ هابیلی و طبقهٔ قابیلی ـ مثلِ تاریخ، زیرا تاریخ یعنی: حرکتِ جامعه در مسیرِ زمان. بنابراین جامعه بُرشی از یک مقطعِ زمانیِ معین در تاریخ است. زمان را اگر از تاریخِ یک ملت بگیریم، جامعهٔ آن ملت را خواهیم داشت.

به نظرِ من، در جامعه فقط و فقط دو زیربنا ممکن است: یکی زیربنای قابیلی و دیگری زیربنای هابیلی؛ بردگی و سِرواژی و فِئودالیسم و بورژوازی و سرمایه داری را به عنوانِ "زیربنا" قبول ندارم که همگی روبنایند و مارکس این پنج مرحله را، با مرحله‌ای ویژه که "نظامِ تولیدِ آسیایی" می‌نامد در ردیفِ مرحلهٔ اشتراکِ اولیه و آخریه (جامعهٔ بی‌طبقهٔ نهایی) قرار داده و از یک مقوله شمرده و همه را زیربنا نامیده است! وقتی خانِ ده حاجیِ شهر می‌شود و رعیت‌اش کارگر، زیربنای جامعه عوض شده است؟! این درست مثل وقتی است که مالکیتِ عمومی بر منابعِ تولید به مالکیتِ فردی تبدیل شد و گروهی صاحبِ همه چیز و گروهی فاقدِ همه چیز شدند؟! تعجب است! دو زیربنا بیشتر نمی‌تواند در جامعهٔ بشری باشد، یکی که جامعه، مالک و صاحبِ سرنوشتِ خویش است و همه برای او و به مصلحتِ او کار می‌کنند و دیگری نظامی که در آن افراد، مالک‌اند و صاحبِ سرنوشتِ خویش و هم تعیین کنندهٔ سرنوشتِ جامعه، منتهی در هر یک از این زیربناها، نظام‌های مختلفِ تولیدی و شکل و نوعِ روابط و ابزار و منابع و کالای تولیدیِ متفاوتی وجود دارد که همه "روبنا"اند، مثلاً، با زیربنای هابیلی یا اشتراکِ اقتصادی یعنی مالکیتِ جمعی، هم نظامِ تولیدیِ دامداری و شکار داریم، هم نظامِ تولیدیِ صید (هر دو در کُمونِ اولیه)، و هم نظامِ تولیدیِ صنعتی (در جامعهٔ بی‌طبقهٔ پس از سرمایه داری)، و حتی می‌توان نظامِ تولید و ابزارها و منابعِ تولیدیِ دورهٔ بورژوازیِ شهری و آرتیزانا و یا کشاورزیِ مرحلهٔ فِئودالیته را با زیربنای اشتراکی داشت، و در قطبِ مخالف، با زیربنای قابیلی یا انحصارِ اقتصادی یعنی مالکیتِ فردی، نظام‌های مختلفِ اجتماعی و روابطِ طبقاتی و ابزار و منابع و نوعِ تولیدِ گوناگونی داشت: بردگی، سِرواژی، فِئودالیته، بورژوازی و سرمایه داریِ صنعتی و در نهایتِ اوج‌اش، اَمپریالیسم. اما به عقیدهٔ من مارکس چند مِلاک را در فلسفهٔ تاریخ‌اش با هم مخلوط کرده است و تقسیم بندیِ مراحلِ تحولِ اجتماعی‌اش

مَغشوش شده است: یکی شکلِ "مالکیت" را، دیگری شکلِ "روابطِ طبقاتی" را و سومی شکلِ "ابزارِ تولید" را؛ اینست که مراحلِ تحولِ تاریخی که در هر مرحله‌ای به تعبیرِ او، "زیربنای جامعه" تغییر می‌یابد بدین ترتیب است:

۱. اشتراکِ اولیه، دوره‌ای که مردمِ جامعه به صورتِ دسته جمعی و برابر زندگی می‌کردند و با صید و شکار تولید می‌نمودند و مالکیت بر منابعِ تولید ـ که جنگل و رودخانه بود ـ بینِ شان مشترک بود (ملاکِ زیربنا در اینجا مالکیت است که جمعی است).

۲. بردگی که در آن جامعه به دو طبقهٔ خواجه و عَبد تقسیم می‌شود و رابطهٔ دو طبقه، رابطهٔ مالک و مَملوک و انسان و حیوان است و خواجه حق دارد بنده‌اش را که ابزارِ او است بکُشد، بزند، بفروشد و... (ملاکِ زیربنا در اینجا شکلِ رابطهٔ طبقاتی است).

۳. سِرواژی که در آن طبقه‌ای مالکِ زمین‌اند و طبقهٔ دیگر که رعیتِ وی‌اند از بردگیِ ارباب آزاد شده‌اند، اما بردهٔ وابسته به زمین‌اند و با آن خرید و فروش می‌شوند و رابطهٔ شان با مالک بالاتر از برده است و پایین‌تر از دهقان.

۴ ـ فئودالیته یا تیول داری و اِقطاعی و مُلوک الطوایفی، که نظامِ تولیدی بر کشاورزی و زمین داری استوار است، و مالک، خانی است که در منطقهٔ محدودی بر تودهٔ دهقانان حکومت نیز دارد، و سیاست می‌کند و مالیات می‌گیرد و دارای امتیازاتِ اخلاقی و ذاتی نیز هست و صاحبِ "نجابت و شرفِ"! خونی و خانوادگی که به میراث گرفته و توده‌ها از آن محروم‌اند!

۵. بورژوازی، زیربنایی که بر کسب و تجارت و صنایعِ دستی و زندگیِ شهری و مبادلهٔ پول استوار است و در آن طبقهٔ متوسط، که وسطِ دهقان و خان، اشرافیت و رعیت قرار دارد ـ کاسب کار و دکان دار و صنعت گر و کارمند و صاحبانِ حرفه‌ها و مشاغلِ شهری ـ رشد می‌کند و این نوکیسه‌های تازه به دوران رسیده، به جای اشراف و خوانینِ قدیمیِ ریشه دار و شَجره دار و "نجیب زاده"(!) می‌نشینند و رابطهٔ اشرافیت با رعیت از میان می‌رود و به لیبرالیسم و دموکراسی میل می‌کند.

۶. رشدِ بورژوازی و صنعت، سرمایه‌ها را متراکم و تولیدهای بزرگ را متمرکز می‌سازد، دکان‌ها به سوپر و حجره‌ها به کمپانی و کارگاه‌های دستیِ کوچک به کارخانه‌های صنعتیِ بزرگ و صرافی‌ها به بانک و بالاخره کاروان‌سراها به بورس‌ها، و تُجار به سرمایه‌داران بَدَل می‌شوند یا نابود می‌شوند و به‌جای مبادلهٔ پول، سِفته و چک و سَهم و اعتبار و... سمبل‌های تبادلاتِ اقتصادی و معاملاتِ اقتصادی می‌گردند. در عوض دهقانان از مزارع و کارگران از بازارها و کارگاه‌ها و دکان‌ها، به کارخانه‌ها و قطب‌های مُعینِ تولیدِ صنعتی جلب می‌شوند و در آنجا هر روز فشرده‌تر و نیرومندتر می‌گردند و چون وسیلهٔ تولید و ابزارِ کار هم ـ که دیگر بیل و کلنگ و اَره و تیشه و گاو و الاغ و خیش و ...، نیست ـ ماشین است، و یکسره در اختیارِ سرمایه‌دار است، کارگر، با دستِ خالی در اختیارِ او قرار می‌گیرد و فقط مزدِ نیروی بازویش را می‌گیرد و بیشتر از پیش، هم اسیر می‌شود و هم استثمار، و اینست که به‌جای کارگر، پرولتر خوانده می‌شود.

۷. هر چه سرمایه‌داران در عدد کمتر و در ثروت بیشتر می‌شوند، و صنعت و سرمایه توسعهٔ بیشتر می‌یابد، طبقهٔ پرولترِ صنعتی فشرده‌تر و قوی‌تر و بیدارتر می‌شود، و جنگِ دیالکتیکیِ میانِ این دو قطب، به سودِ این طبقه پایان می‌یابد، تا نظام را از درون منفجر می‌کند، و مالکیتِ خصوصی بر تولید و سرمایه را لغو و آن را به‌صورتِ مالکیتِ عمومی در می‌آوَرَد، و جامعهٔ بی‌طبقه تشکیل می‌شود.

به روشنی می‌بینیم که در مرحلهٔ اول و هفتم یک زیربنا و در مراحل ۲ و ۳ و ۴ و ۵ و ۶ یک زیربنا وجود دارد، و بنابراین در طولِ تاریخ دو زیربنا بیشتر نبوده و نمی‌تواند باشد. مثلاً در مرحلهٔ فئودالیته و سرمایه‌داریِ صنعتی، زیربنای هر دو یکی است: در هر دو مالکیت بر ابزار و منابعِ تولیدی، خصوصی است و در هر دو، زیربنا طبقاتی است، آنچه فرق کرده ابزارِ تولید، شکلِ تولید، و در نتیجه شکلِ ظاهریِ روابطِ تولید است. چنان که ممکن بود، برعکس، ابزار و شکل و روابطِ تولید یکی باشد، اما زیربنا دو تا، مثلاً جامعه‌ای که تولیدِ زراعی دارد و ابزارش هم فرق نکرده است و هنوز صنعت و سرمایه‌داری را بو نکرده و حتی طبقهٔ بورژوا به رشد نرسیده، با انقلاب یا جنگِ خارجی و یا کودتای داخلی، زیربنای سوسیالیستی یعنی مالکیتِ جمعی پیدا می‌کند.

من اول که با هم قبیله‌ایم برادروار و برابر به صید و شکار می‌رفتم، یک زیربنا در جامعهٔ ما بود، بعد او مالک شد و من محروم، او حاکم شد و من

محکوم؛ منتهی شکل‌اش تغییر می‌کرد و ابزار و نوعِ کار عوض می‌شد، اما او هم‌چنان مالک بود و کار نمی‌کرد و من محروم بودم و کار می‌کردم، روزی من برده بودم او خواجه، بعد سِروْ شدم او ارباب، بعد دهقان شدم او خان، بعد بیل را (کنار) گذاشتم و او هم اسب را (کنار) گذاشت و هر دو به شهر آمدیم و او از پولِ املاک‌اش چند تا تاکسی خرید و من راننده‌اش، و حالا او کارخانه دارد و من پرولترش! زیربنای کی و چی فرق کرده است؟ اینها همه شکل‌ها و اسم‌ها و کارها و ابزارها بود که فرق کرد و اینها همه روبنا است؛ در همهٔ این دوره‌ها ـ غیر از دورهٔ برابری و برادریِ اولیه ـ او در حاکمیتِ خود نشسته بود و من در محکومیتِ خود، برایش می‌دویدم. وقتی زیربنا عوض می‌شود که در همان ده، با همان گاو و خیش و بیل، و روی همان زمین، به مثلِ اول، هر دومان به کار، بیرون می‌رفتیم!

این دو ملاک، زیربنای قابیلی و هابیلی، جامعه را به دو قطب تقسیم می‌کنند:

۱. قطبِ قابیلی، حاکم = "مَلِک ـ مالک ـ مَلَا"

این قطب، که در مراحلِ ابتدایی و عقب‌ماندهٔ جامعه، یک فرد است و یک نیروی "واحد" که اِعمالِ قدرت می‌کند و هر سه نیروی مختلف را در خود ادغام کرده و یک چهره دارد و به صورتِ قابیل نمودار است، در مسیرِ تحول و تکاملِ نظامِ اجتماعی و تمدن و فرهنگ و رشدِ ابعادِ زندگیِ جمعی و زیربنای طبقاتی، سه بُعد پیدا می‌کند و گاه سه چهرهٔ مشخص: یکی مظهرِ سیاست ـ زور ـ و یکی مظهرِ اقتصاد ـ زَر ـ و یکی مظهرِ مذهب ـ زُهد.

در قرآن، فرعونْ سمبلِ قدرتِ سیاسیِ حاکم، قارونْ سمبلِ قدرتِ اقتصادیِ حاکم، و بَلْعَم باعورا سمبلِ روحانیتِ رسمیِ حاکم است که تجلیِ سه گانهٔ قابیلِ واحدند.

این سه چهره: "مَلَا"، "مُترف"، "راهب" ـ به اصطلاحِ قرآن ـ به ترتیب: چَشم پُرکن‌ها یا گَردن کُلُفت‌ها، شکم گُنده‌ها یا دُم کُلُفت‌ها و روحانی‌های رسمی یا ریش درازهای فریب کارند که همواره مردم را به ترتیب، به استبداد، استثمار و استحمار می‌کشند.[۲۶]

۲. قطبِ هابیلی، محکوم = "خدا ـ مردم"

در برابرِ آن طبقهٔ سه گانه (مَلِک ـ مالک ـ مَلَا) طبقهٔ "مردم" (ناس) قرار دارد. هر دو، در طولِ تاریخ، بر ضدِ هم و در برابرِ هم هستند. اللّه در این جامعهٔ طبقاتی، در صفِ "ناس" است، به گونه‌ای که در قرآن، هر گاه "جامعه" مطرح است، الله و الناس مترادفِ هم می‌آیند.

به طوری که "ناس" را می‌توان در آیه برداشت و "اللّه" گذاشت و کلمهٔ "اللّه" را برداشت و "ناس" گذاشت، و هر دو یک معنی دارند.

مثلاً در "**ان تقرضوا الله قرضاً حسناً** ..." روشن است که مقصود از خدا مردم است وگرنه خدا چه نیازی به قرض الحسنهٔ تو دارد، اینجا یعنی: "**ان تقرضووا الناس قرضاً حسناً**".

بنابراین، در مسائلِ اجتماعی، یعنی در نظامِ جامعه (نه در مسائلِ اعتقادی، یعنی در نظامِ جهان)، "الناس" و "اللّه" به جای هم‌اند. بر این اساس وقتی می‌گوید "**الحکم لله**" (حکومت از آنِ خدا است)، "**المال الله**"[۲۷] (سرمایه از آنِ خدا است)، "**یکون الدین کله لله**" یعنی حکومت از آنِ مردم است نه از آنها که خود را نماینده و پسر و گاه خودِ خدا یا یکی از خویشانِ نزدیکِ خدا معرفی می‌کنند، سرمایه از آن مردم است نه از قارون‌ها، و دین، تمامی‌اش از آنِ مردم است، نه در انحصارِ دستگاه یا اشخاصِ مخصوصی به نامِ "روحانی" و "کلیسا" و...

کلمهٔ "مردم" (اَلنّاس) در اسلام، معنیِ عمیق و تلقیِ ویژه‌ای دارد. تنها مردم نمایندهٔ خدایند و خانوادهٔ خدا (**الناس عیال الله**)، قرآن با نامِ "خدا" آغاز می‌شود و با نامِ "مردم" پایان می‌یابد. کعبه، خانهٔ خدا است و قرآن آن را "خانهٔ مردم" می‌خواند و "خانهٔ آزاد" (بیتِ عتیق)، در برابرِ خانه‌های دیگر که در بندِ مالکیتِ افرادند. در اینجا می‌بینیم که "ناس" به معنیِ مجموعهٔ یکایکِ افراد نیست، بلکه درست برعکس، به معنیِ "جامعه" در برابرِ "افراد" معنی می‌دهد. "اَلنّاس" اسمِ مُفرد است که معنیِ جمع می‌دهد، کلمهٔ "ناس" اصلاً مُفرد ندارد! و چه کلمه‌ای بهتر از این، مفهومِ "جامعه" را، که خود شخصیتی است مستقل از همهٔ افرادش، می‌تواند بیان کند؟

جامعه‌های ملی، سیاسی، اقتصادی، یعنی هر جامعه‌ای در هر دوره‌ای از "تاریخ"، دارای یک "نظامِ متضاد" است، تناقض در بَطنِ آن است، یک جامعهٔ طبقاتی است، دو طبقهٔ مُتِخاصم در برابرِ هم: "مُلاء، مُترف، و مَلَا" در یک سو، خدا و مردم در سوی مقابل[۲۸]؛ "ادیان" در آن سو، "دین" در سوی مقابل.

ایدئولوژی = "اسلام"

در یک کلمه، "ایدئولوژی" در این مکتب، اسلام است. اما کدام اسلام؟ در اینجا بیانِ آنچه می‌خواهم بگویم دشوارتر است زیرا ناچار باید با کلمات و اصطلاحاتی سخن بگویم که سخت به ابتذال و انحطاط کشانده‌اند، زیرا همهٔ اصول و فروع و فروعِ فروع و اصطلاحات و عقاید و شخصیت‌ها و... همه را هر چه که در جامعهٔ مذهبیِ ما مطرح است قبول دارم و بدان سخت پای‌بند و از طرفی هیچ‌کدام را قبول ندارم و از همهٔ روشنفکرانِ غیرِمذهبی با آنها مخالف‌ترم که اینها چه می‌دانند بر سرِ این عقاید و این مذهب و این تاریخ و این شخصیت‌ها و این همه ارزش‌های متعالی و زندگی‌بخش چه آورده‌اند و تکنیکِ پتروشیمیِ استحمار چگونه از "خون"، "خواب" ساخته و از "قیام"، "قُعود" و از "علم"، "جهل" و از مذهبِ "عدل" و "امامت"، مایهٔ تسلیم در برابرِ تبعیض و ذلت.

این است که ناچارم دَمادَم توضیح بدهم و مشخص کنم و خودم را تَبرئه کنم و رویهٔ منفیِ هر کلمه‌ای را که رویهٔ مشهور و معروف‌تر آن است نَفی کنم و بگویم: اسلامِ ابوذر، نه کَعب‌الاحبار؛ اسلامِ "عدالت و رهبری"، نه اسلامِ "خلافت و طبقه و اشرافیت"؛ اسلامِ "آزادی و آگاهی و حرکت"، نه اسلامِ "اسارت و خواب و سُکون"؛ اسلامِ "مجاهد"، نه اسلامِ "روحانی"؛ و تشیع، تشیعِ علوی، نه تشیعِ صفوی؛ تشیعِ "تقوی و مسئولیت و اعتراض" و نه تشیعِ "تقیه و شِفاعت و انتظار"[۲۹]؛ ولایت‌ای که معتقدان‌اش را از ولایتِ جور و اختناق رهایی می‌دهد، نه آن ولایتِ کُلِ مولایی که خدا را در کارِ خِلقت و ادارهٔ کائنات کمک می‌کند (!)، اما خَلقِ خدا را به کاری نمی‌آید و در سرنوشتِ ذلت‌بارِ پیروان‌اش دخالتی نمی‌فرماید!!

به هر حال، اسلامِ "جهادِ اعتقادی و اجتماعی و اجتهادِ علمی و عقلی"، نه اسلامِ "تقلید و تعصب و تسلیم"؛ اسلامِ "قرآن"، نه "مَفاتیح الجَنان"، اسلامِ "نهج البلاغه"، نه "طوفان البُکاء"، "حسینِ خون"، نه "حسینِ اشک"، کربلای فریاد، نه کربلای نوحه و... بگذریم که بسیار است. در اینجا نمی‌توانم اسلام را ـ آن چنان که می‌فهمم و بدان معتقدم ـ تشریح کنم، مشکلِ بیشترِ کارِ ما از اینجا است که اسلام، به گونه‌ای که اکنون هست، در همهٔ اذهان مطرح است و همه بدان آشنایند؛ آنگاه از اسلام، در معنی و جهت و با روح و محتوای فراموش شده و نشناختهٔ نخستین‌اش سخن گفتن، کارِ آسانی نیست. اگر اصلاً مطرح نبود، رسم کردنِ سیمای آن بر پرده‌های سپید و بی‌سابقهٔ ادراک و احساسِ مخاطب آسان‌تر بود.

آنچه من آرزو دارم و در جست و جوی آنم، بازگشتن به اسلام به عنوانِ یک "ایدئولوژی" است، و آنچه هست (در میانِ عوام و عوام فریبان که هیچ نیست جز همان‌ها که می‌بینید و کاش نبود!)، در میانِ عُلما و مجامعِ مذهبیِ جدی و علمیِ ما، اسلام به عنوانِ یک "فرهنگ" مطرح است؛ یعنی مجموعهٔ انباشتهٔ کلام و لغت و فلسفه و رِجال و فِقه و اصول و غیره که البته در جای خود ـ یعنی دنیای علم و تحقیق و تحصیل و تدریس ـ ارجمند و عزیز است [۳۰]

اسلام ـ به عنوانِ ایدئولوژی ـ را از شناختِ علمی و تحلیلی و مقایسه‌ایِ پنج اصل می‌توان یافت:

۱. الله ۲. قرآن ۳. محمد ۴. صحابیِ نمونه ۵. مدینه [۳۱]

جامعهٔ ایده آل = "اُمت"

این جامعه "اُمت" نام دارد. در برابرِ مفاهیمِ مشابه که در زبان‌ها و فرهنگ‌های مختلف، یک گروهِ بشری یا یک جامعه را می‌نامند، از قبیلِ: سوسیته (Societe)، ناسیون (Nation)، نژاد، شعب، قوم، قبیله، طائفه و... کلمهٔ "امت" حاکی از یک روحِ مترقی و بینشِ اجتماعیِ دینامیک و متعهد و ایدئولوژیک است.

امت از ریشهٔ "ام" به معنی "راه" و "آهنگ" است، بنابراین، "امت" جامعه‌ای می‌شود که گروهی از افرادِ بشری، که در یک ایمان و هدف مشترک‌اند، با هم همگام شده‌اند تا آهنگِ رفتن کنند و برای نیل به هدفِ مشترکِ شان به راه افتند.

در حالی که اصطلاحاتِ مشابه، تجمع، وحدتِ خاک یا خون و یا اشتراک در منافعِ مادی را مِلاکِ "اجتماعِ بشری" گرفته‌اند، اسلام، با انتخابِ کلمهٔ امت، مسئولیتِ فکری و اشتراک در حرکت و هدف و رفتن و شدن را فلسفهٔ تشکیلِ اجتماعِ خود قرار داده است.

در امت "زیربنا اقتصاد است" (**مَن لا مَعاشَ لَه لا مَعادَ لَه** ـ کسی که زندگیِ مادی ندارد، زندگیِ معنوی ندارد)، نظامِ اجتماعی بر "قِسط و عدل" است و مالکیتِ مردم، احیای نظامِ هابیلی، جامعهٔ برابری، و در نتیجه برادریِ انسانی، جامعهٔ بی‌طبقه. این "اصل" است اما ـ بر خلافِ سوسیالیسمِ غربی، که روحِ بینشِ بورژوازیِ غرب را حفظ کرده است ـ "هدف" نیست! فلسفهٔ سیاسی و شکلِ رژیم، نه دموکراسیِ راس‌ها است، نه لیبرالیسمِ بی‌هدفِ بی‌مسئولیت که بازیچهٔ قدرت‌های اجتماعی است، نه اَریستوکراسیِ مُتعفن است، نه دیکتاتوریِ ضدِمردم، و نه اُلیگارشیِ تحمیلی، بلکه مبتنی بر "اصالتِ رهبری" است (نه رهبر! که فاشیسم است)، رهبریِ متعهدِ انقلابی، مسئولِ حرکت و صیرورتِ (**Devenir**) جامعه بر اساسِ این جهان‌بینی و ایدئولوژی و برای تحققِ تقدیرِ الهیِ انسان در فلسفهٔ آفرینش. "امامت" یعنی این!

این "امت" ـ که جامعهٔ اعتقادیِ مسئول و مهاجر است و هدف‌اش ساختنِ "انسانِ ایده‌آل" ـ جامعه‌ای است با سه بُعد، آن چنان که در سورهٔ حدید آمده است:

۱. کتاب، ۲. ترازو، ۳. آهن

انسانِ ایده‌آل = "جانشینِ خدا"

وی، "انسانِ خدا گونه"ای است که در او، "روحِ خدا" بر نیمهٔ "ابلیسی ـ لجنی ـ رسوبی"اش چیره شده است و از تردید و تناقضِ میانِ "دو بی‌نهایتِ" خویش رَسته است. "**تخلقوا باخلاق‌الله**"! این فلسفهٔ تعلیم و تربیت است، این استاندارد است! یعنی نفیِ همهٔ استانداردهای ثابتِ قراردادی، "گرفتنِ خُلق و خویِ خدا"! یعنی رفتن به سوی مطلوب و کمالِ مُطلق، یعنی تکاملِ ابدیِ لایتناهی، نه تراشیده شدن در فرم‌های قالبی و ساختنِ آدم‌های ریختنی!

این انسان، انسانی که باید باشد و نیست، انسانی است دو بُعدی، پرنده‌ای که با هر دو بال پرواز می‌کند. برخلافِ فرهنگ‌ها و تمدن‌های جهان که یا "انسانِ خوب" می‌پرورده است یا "انسانِ مُقتدر"، یا انسانی پاک و پارسا ولی با شعوری ضعیف، و یا نبوغی درخشان و تند اما با دلی تنگ و دست و دامنی آلوده، یا دلبسته به درون و زیبایی‌ها و اسرارِ روح ولی گرفتارِ زندگیِ فقر و انحطاط و ذلت و ضعف ـ آن روحانیِ هندی با آن همه معنویت و شگفتی‌های درون و احساس‌های لطیف و بلند، صدها هزارِشان سالیانِ دراز بازیچه و اسیر و ذلیلِ چند کُلُنِلِ انگلیسی (!) ـ و یا انسانی که زمین و کوه و دریا و آسمان را به قدرتِ صنعت شکافته و زندگی‌ای ساخته سرشار از برخورداری و لذت و رفاه، اما احساس و ارزش در او تعطیل گشته و توانایی ویژهٔ انسان در ادراکِ روحِ جهان و عُمقِ حیات و آفریدنِ زیبایی‌ها و ایمان‌هایی برتر از طبیعت و تاریخ در او ضعیف مانده و فلج شده است.

این انسانِ ایده‌آل از میانِ "طبیعت" می‌گذرد و خدا را می‌فهمد و به سراغِ "مردم" می‌رود و به خدا می‌رسد، نه از کنارِ طبیعت و پشت به مردم. این انسانِ ایده‌آل، شمشیرِ قیصر را در دست دارد و دلِ مسیح را در سینه! با مغزِ سُقراط می‌اندیشد و با دلِ حَلاج عشق می‌ورزد، و آن چنان که الکسیس کارل آرزو می‌کند: انسانی است که "هم زیباییِ علم را می‌فهمد و هم زیباییِ خدا را، به سخنِ پاسکال هم‌چنان گوش فرا می‌دهد که به سخنِ دکارت"

همچون بودا از بندِ لذت‌جویی‌ها و خودپرستی‌ها رها می‌شود و همچون لائوتسو، به عُمقِ فطرتِ خویش می‌اندیشد و نیز همچون کنفوسیوس، به سرنوشتِ اجتماع.

همچون اسپارتاکوس، عاصی بر برده‌داران و همچون ابوذر، بذرافشانِ انقلابِ گرسنگان.

همچون عیسی، پیام‌آورِ عشق و آشتی، و همچون موسی، پیامبرِ جهاد و نجات.

کسی که اندیشهٔ فلسفی، او را از سرنوشتِ خَلق غافل نمی‌سازد و درعینِ حال، غرق شدن در سیاست، به "مردم‌زدگی" و "آوازه‌جویی" دچارش نمی‌کند. علم، طعمِ ایمان را از ذائقه‌اش نمی‌بَرَد و ایمان، قدرتِ تعقل و منطق را در او فلج نمی‌نماید. تقوی، او را پاکدامنی بی‌مصرف نمی‌پرورَد و تلاش و

تعهد، دست هایش را آلوده نمی‌کند، "انسانِ جهاد است و اجتهاد"، شعر و شمشیر، تنهایی و تعهد، احساس و نبوغ، قدرت و مهر، ایمان و دانش... انسانی است با همهٔ ابعادِ درستِ انسانی. انسانی است که زندگی، او را، یک بُعدی، شکسته، مَعیوب و از خود به در رفته و با خود بیگانه نساخته. او با "بندگیِ خدا" از بندِ بندگیِ هر چه و هر که هست رَسته است، و "تسلیم" در برابرِ ارادهٔ مطلق، او را در برابرِ هر جبری به عصیان خوانده است. انسانی است که "فردیتِ میرا"ی خویش را در "نوعیتِ جاویدِ" انسان، حُلول می‌بخشد و با نفیِ خویش باقی می‌گردد.

او "امانتِ" سنگینِ خدا را پذیرفته است و اینست که با آزادی و اختیارِ خویش، مسئول و متعهد است. او تکاملِ خود را در ایجادِ رابطهٔ خصوصیِ میانِ خود و خدا ـ جدا از مردم ـ نمی‌فهمد، وی در تلاش برای تکاملِ نوعِ انسان، با تحملِ ریاضت و گرسنگی و محرومیت و شکنجه در راهِ آزادی و نان و برخورداری و خوشبختیِ مردم و در کورهٔ رنج‌های مبارزهٔ فکری و اجتماعی است که به تقوی و کمال و تَقرب می‌رسد.

انسانی است که ساختهٔ محیط نیست، محیطْ ساختهٔ او است، او از همهٔ "جبرها" ـ که همیشه انسان‌ها را در خود می‌فُشرده و قالب‌های ماهیت سازِ خود را بر آنها تحمیل می‌کرده است ـ به نیروی علم، تکنیک، جامعه شناسی و خودآگاهی و قدرتِ ایمان و آگاهی، رها شده است: از جبرِ طبیعت و وراثت، جبرِ تاریخ، جبرِ جامعه (محیط)، به هدایتِ "علم" و "تکنیک"، آزاد می‌شود و بر هر سه زندانِ خویش می‌شورد و بر هر سه مسلط می‌شود و با نیروی "عشق"، از چهارمین زندان‌اش، زندانِ خویشتن‌اش رها می‌شود و بر آن می‌شورد و بر خویش مسلط می‌شود و "خویشتنِ خویش" را می‌سازد.[۳۲]

او با نجاتِ اخلاق از سنت‌های موروثی و قومی و عاداتِ اجتماعی ـ که همه نِسبی‌اند و زادهٔ محیط و زمان ـ و با کشفِ ارزش‌های جاویدِ خدایی، خُلق و خویِ خدا را می‌گیرد و به اخلاقِ مطلق می‌رسد. او نیکی را دیگر همچون یک "تکلیف" انجام نمی‌دهد، اخلاق مجموعهٔ ضرورت‌هایی نیست که وجدانِ اجتماعی بر او تحمیل کند، بلکه "خوب بودن"، "او" شده است، ارزش‌های متعالی عناصرِ اصلیِ ذاتِ وی‌اند و ابعادِ ذاتیِ "بودن"، "زیستن"، "اندیشیدن" و "مهر ورزیدنِ" وی.

و هنر، هنر در دستِ او یک بازیچه نیست، وسیلهٔ کسبِ لذت، تَفَنّن، تَخدیر، شِگفتی، صَرفِ انرژی‌های متراکم در بدن (!) و عاملی در خدمتِ جنسیت،

سیاست و سرمایه نیست؛ هنر، امانتِ ویژهٔ خداوند است به انسان، قلمِ صُنعِ صانعِ جهان است که آن را به انسان، جانشینِ خویش، داده است تا جهانی دیگر بیافریند و بهشتی دیگر، و زیبایی‌ها و زندگی‌ها و اندیشه‌ها و روح‌ها و رسالت‌ها و زمین و آسمان و زمانی دیگر! خدا، آزادِ مطلق است، آگاهِ مطلق است و آفریدگارِ مطلق، و انسانِ ایده‌آل که امانت‌دارِ خدا است و خدا او را بر انگارهٔ خویش ساخته است، "ارادهٔ" جاودانی است سرشارِ "زیبایی و خیر و خردمندی"، که در جهانِ طبیعت تنها او به "آزادی، آگاهی و آفریدگاریِ نسبی" رسیده است، زیرا، خدا او را بر چهرهٔ خویش آفرید و خویشاوندِ خویش‌اش ساخت و آگاه‌اش کرد که: "اگر در پیِ من آیی، تو را مثلِ خود کنم"...

این، انسانِ ایده‌آل است، انسانی است با سه چهره: "حقیقت، نیکی و زیبایی"، یعنی: دانش، اخلاق و هنر.

او در طبیعت، "جانشینِ خدا" است، ارادهٔ متعهدی با سه بُعدِ آگاهی، آزادی، آفرینندگی.

خدا گونه‌ای است در تبعیدِ زمین، حاکم بر همهٔ کائنات و مَسجودِ همهٔ فرشتگان، با دو سرمایهٔ عشق و دانش.

عصیان گرِ بزرگِ جهان، هستی‌اش راهی هموار، در زیرِ پای ارادهٔ خداوند، که بر او می‌گذرد تا طرحِ نهاییِ خویش را از خلقت، در "او"، با دست‌های او، تحقق بخشد. زیرا او از "بهشتِ طبیعت"، به "کویرِ خودآگاهی و غُربت"، "هُبوط" کرده است تا خود، در آن، "بهشتِ انسان" را بیافریند.

او که اکنون جانشینِ خدا است، در طریقِ شگفت و دشوارِ "بندگی"، بارِ سنگینِ امانت بر دوش، به انتهای تاریخ رسیده است و مرزِ پایانِ طبیعت.

آنجا، قیامتی آغاز می‌شود و توطئه‌ای. توطئه‌ای که در آن، خدا، انسان و عشق، دست‌اندرکارِ خَلقِ جهانی دیگرند و قصهٔ آفرینشِ دیگری را حکایت می‌کنند.

و این است آن "امانت که خدا بر زمین و آسمان و کوه‌ها عرضه کرد، همه از برداشتن‌اش سرباز زدند، و تنها انسان برگرفت"!

انسان، این عاصیِ بر خداوند،

که با دستی در دستِ شیطان: عقل،

و دستی دیگر در دستِ حوا: عشق،

و کولبارِ سنگینِ "امانت"، بر دوش،

از بهشتِ بی‌دردی و برخورداری هُبوط کرد،

تنها، و در این جهان، غَریب!

"عاصی"، اما همواره در دغدغهٔ "بازگشت"،

اکنون آموخته است که چگونه از "عبادت" به "نجات" راه یابد،

و با "تسلیم" در "جبرِ دلخواه"

ـ پس از آنکه با عصیان، از "جبرِ کور" رها شد ـ

از "رنجِ رهاییِ بی‌امید"ش، رها شود،

او ـ که از خدا گریخت ـ

پس از آنکه در کورهٔ رنج‌های زمین

ـ آگاهی، تنهایی و انتخاب ـ

امتحان دید و ناب شد،

اکنون راهِ بازگشت را به سوی خدا،

ـ دوستِ بزرگ‌اش که در انتظارِ اوست ـ

می‌داند...

راهی که از:

به سوی او "شدنِ" وی

می‌گذرد...!

سخنی با خواننده

این طرح، یک تصویرِ رمزی از سیمای ظاهریِ یک مکتب است و همان اندازه می‌تواند روشن‌گرِ آن باشد که چند خطِ درشتِ صورتِ شخص‌ای، نمایش‌گرِ تمامِ اندام و رفتار و حالات و صفات و فضائلِ روحی و اخلاقی و افکار و عقاید و عواطف و اَعمال و شیوهٔ زندگی و نقشِ اجتماعیِ او می‌توانند بود. به‌خصوص، آنچه به دشواری و ابهام و حتی ایهامِ آن خواهد افزود، اینست که سخن از اسلام است و اصطلاحاتِ معروفِ اسلامی، و غالبِ خوانندگان بیش و کم با اسلام آشنایند و با این اصطلاحاتْ مانوس، ولی زبان و تعبیرات و بیشتر، برداشت‌ها و تجزیه و تحلیل‌ها، به گونهٔ شگفتی، دور و بیگانه می‌نمایند

و بسیاری جاها: "از نظرِ دینی و موازینی که دستِ ما هست اساساً اِشکال دارد"! و این "اشکالات" باز بیشتر از آنجا ناشی می‌شود که برخی از کلمات و صفاتی که در اینجا، بویژه راجع به انسان و خدا، به کار برده‌ام، با اصطلاحاتِ رایج در متونِ کلامیِ قدیم و اِحتِجاجات با فِرَق و مذاهبِ غنوصی و صوفیه و باطنیه و حلولیه و مشبهه و مجسمه و... گاه مشابهتی پیدا می‌کند که ذهنی را که با آن متون آشنا است و از سویی با زبان و فرهنگِ فلسفیِ امروز به کلی بیگانه، و در عینِ حال، حال و حوصلهٔ تحقیق و تامل هم ندارد ـ و به جای فهمیدن و اندیشیدن، بیشتر متهم کردن و داد و قال راه انداختن و "کوبیدن" راضی‌اش می‌کند ـ ممکن است دچارِ اشتباه سازد. اینست که ضحاک‌هایی که مارهاشان باز گرسنه مانده‌اند و خیلی آزارِشان می‌دهند و همه جا در طلبِ طعمه می‌دوند و "مغزِ سرِ جوان" می‌جویند، در اینجا لقمه‌های چرب و نرمِ بسیار خواهند یافت، خوراکِ جوعِ یک سالِ شان و شفای عقدهٔ بی‌حرفی و گمنامی و کمبودِ یک عمرِشان! اما، روی سخن‌ام با طلابِ پاک اندیش، دانشجویان و روشنفکرانی است که در این گردونهٔ تکرار و تقلید ـ که حتی همین صفحه‌های نُومان هم خط افتاده است ـ در جست‌وجوی هوایی تازه‌اند و حرفی که با دغدغه و نیازِ این نسل و تیپ و تلاشِ این عصر آشنا باشد. اینان را آنچه آرام می‌کند اطمینانی است که نسبت به فهمِ درست و عمیق و روشنِ اثری، نظریه‌ای یا شخص‌ای در خود احساس کنند.

از اینان می‌خواهم که، بر روی تعبیرات و اصطلاحاتی که اینجا به کار رفته، یکایک توقُف کنند که هر کدام بر اساسِ تِزی، اصل‌ای و یا عقیده‌ای و متن‌ای انتخاب شده است. گذشته از آن، این طرح برای خواننده‌ای روشن است و عُمق و اشارات و روحِ آن را می‌تواند به خوبی احساس کند که در مسائلِ اجتماعی، به خصوص با فلسفهٔ تاریخ، دیالکتیک، مارکسیسم، و در مسائلِ فلسفی، با ایده آلیسمِ هگل، فلسفهٔ نیچه، اومانیسم، بویژه مباحثِ وجود و انسان در رادیکالیسم، اِگْزیسْتانْسیالیسم، به خصوص مکتبِ یاسْپِرس و هایدگر و نیز سارتر و زبانِ کامو و از سویی مفاهیمِ وجودی و فلسفی و انسان شناسیِ وِدایی و بودایی آشنا باشد و در عینِ حال، داشتنِ فرهنگِ اسلامی بیش و کم ضروری است، اما، با این همه، هر یک از اصطلاحات، عقاید و اصول که در اینجا آمده است، غیر از معنی و مفهومِ رایجِ آن، با تفسیر و تلقیِ ویژه‌ای که من دارم، به کار رفته است که باید آن را دانست، چه، اگر به معنای معمول و معروف‌اش ـ آن چنان که در اذهانِ اهلِ فلسفه یا مذهب هست ـ گرفته شود، نه تنها چیزی به دست نمی‌دهد، بلکه غالباً از آن مفهومی دستگیر می‌شود

که من کاملاً ضدِ آن را معتقدم، چنان که در بسیاری از مباحث‌ای که طرح کرده‌ام چنین "عکسِ تفاهم"هایی پیش آمده است و گاه عقیده‌ای به من مَنسوب شده است که با تمامِ تعصب‌ام با آن مبارزه دارم و درست در جهتِ خلافِ آن می‌اندیشم!

این است که برای هر یک از مباحث و حتی اصطلاحاتِ ویژه و تِزها و تلقی‌های خاصی که در مسائلِ اسلامی دارم و در این طرح، بی‌تفسیر و توضیح، آورده‌ام، شما که ـ موافق یا مخالف ـ می‌خواهید منطقی و عمیق و همه جانبه بشناسید، به ماخذی که اینجا نشان می‌دهم مراجعه کنید، زیرا اساسی‌ترین تِزهای اسلام شناسیِ من در آنها طرح و تشریح شده است.

این تصویر شکلِ ظاهری و طرحِ رمزی و استخوان بندیِ کلیِ همهٔ افکار و عقایدِ من از اسلام ـ به عنوانِ یک مکتب ـ و در عینِ حال، از جهان و انسان و زندگی و جامعه و مسئولیت‌های آدمی است. این تصویر به آن اندازه می‌تواند برای خواننده روشن باشد که به محتوای مشروحِ آن آشنا گردد و من امیدوارم آنهایی که بر آنند تا به درستی و روشنی و کمال بدانند چه می‌گویم و چه می‌خواهم بگویم و ابعادِ اساسیِ اندیشه و ایمان‌ام چیست، رنجِ خواندنِ این مآخذ را بر خود هموار نمایند و آنگاه ـ بر خلافِ تعصبِ "روشنفکرانِ غیرِ مذهبی" و "مذهبی‌های غیرِ روشنفکر" ـ با در نظر گرفتنِ اینکه: "ما مسلمانیم، اما در این قرن و این نقطهٔ جهان"، به نقدِ من آغاز نمایند و قوت و ضعفِ عقیده و تعهدم را ارزیابی کنند و فراموش نکنند که تنها کسانی می‌توانند این کار را به درستی انجام دهند که در این زمانه و این زمینهٔ خاص به سَر می‌برند و به "جایگاهِ" تاریخی و اجتماعی و جهانیِ خود، آگاهی دارند و در جَوِ فکری و فرهنگیِ "مسلمانی در این قرن" نَفَس می‌کشند، و آن جَوّی است در درونِ مثلثِ: "سوسیالیسم، اگزیستانسیالیسم، و اسلام"

۱. این دو اصطلاح را برخی روشنفکرانِ دستپاچه !به معنیِ رایجِ آن در جامعه شناسی گرفته بودند که در زبانِ فارسی به آن انحصار یافته است و بعد به من انتقادِ عالمانه فرموده بودند که : زیربنا "اقتصاد" است و نه "جهان بینی"؛ شدتِ تمایلِ شان به انتقاد، مجالِ شان نداده بود که بیندیشند که در اینجا سخن از نظامِ اعتقادی است نه اجتماعی.

۲. غالباً رباعی‌ها و اشعارِ فلسفی، نیمی جهان بینی را طرح می‌کند و پایه قرار می‌گیرد و نیمی دیگر که روبنا است و نتیجهٔ منطقی و معلولِ آن، ایدئولوژی است؛ در قرآن "کل شیء هالک الا وجهه" (هر چیز نابود شدنی است جز آنچه رو به سوی او دارد) یک جهان بینیِ خدایی را بیان می‌کند، و درنتیجه روشن است که، در انسان و زندگی، تنها چیزی جاودان است و ارزش دارد که در جهتِ او قرار گرفته باشد و جز این، همه پوچ است و زوال پذیر.

۳. "جهان بینی" مقصود دیدِ فلسفی و نوعِ تعبیر و تلقیِ اعتقادیِ ما از جهان است، نه نظریهٔ فیزیکیِ دانشمندان از هستی یا طبیعت. آن چنان که سارتر یا پاپ یا برَهْمَن دنیا را می‌فهمند، نه آن چنان که لاپلاس و گالیله و کپرنیک و نیوتن و انشتن و پلانک از آن سخن می‌گویند : "جهان بینی" نه "جهان شناسی".

۴. رومن رولان از نویسندگانِ بسیار خوبِ فرانسه است و متخصصِ نوشتنِ بیوگرافی، و هم چنان که در آغازِ سخن‌ام گفتم، بیوگرافی نویسی در ایران بی‌ارج بوده است چون شرحِ حالِ فرد، ارزشی نداشته است و همه از نوشتن‌اش گریزان بوده‌اند. اما در اروپا، برعکس، بسیار رایج است، چون شخصیت پرستی رواج دارد، و در هر زمان شخصیتی یا شخصیت‌هایی موردِ پرستش قرار می‌گیرند، گاه شخصیت‌های مذهبی، گاه فکری، گاه علمی، گاه ملی و تاریخی، گاهی اجتماعی و سیاسی و هنگامی هم هزاران دختر و پسر در فرودگاهِ اُورلی، تمامِ شب را تا صبح با التهاب در انتظارِ "اِلویس پریسْلی" می‌مانند، با حالتی که بُت پرستان در برابرِ بُتِ خود داشتند.

۵. غالباً روشنفکرانِ ایران می‌پندارند که ایدئولوژی انحصاراً باید "طبقاتی" باشد، درحالی که چنین نیست. حتی ممکن است یک ایدئولوژی، مذهبی باشد و یا ملی. کتابِ "ایدئولوژیِ آلمانی" گواهی می‌دهد که ایدئولوژی را به یک ملت نیز می‌توان استناد داد.

back

۶. در اینجا ایده آل و ایده آلیسم، به معنای خیال پَرست و یا معتقد به اصالتِ ذهن و تقدمِ ایده بر واقعیتِ عینی و نفیِ عالَمِ خارج نیست، به معنای هدف، اعتقاد به نهایت و آرمان داشتن است، کسی که همیشه می‌کوشد تا از حال و واقعیتِ موجود بگذرد و به سوی هدفِ نهایی رود، چنین کسی باید به تکامل و حرکتِ پیش رونده و نیل یا خَلقِ نهایی، مقصودِ نهایی و حقیقتِ مطلق و تَحقّقِ آرمان‌های بلند در انتهای تاریخ و "نهایتِ هر چه هست" معتقد باشد و ایده آل داشته باشد و این ایده آلیست است. بنابراین، در اینجا، ایده آلیست یعنی انسانِ آرمان خواه، انسانی که در آنچه هست متوقف نیست و به سوی آنچه باید باشد پیش می‌رود و در تلاشِ "یافتن" یا "آفریدنِ" آن است.

۷. برای شناختِ مبحثِ "الیناسیون" (alienation) به درس‌های "تاریخِ تمدن" در دانشکدهٔ ادبیاتِ مشهد، مقدمهٔ ترجمهٔ "شعر چیستِ؟" سارتر در مجلهٔ هیرمند شماره ۲، "الیناسیون" (کنفرانس من در دانشکدهٔ فنیِ تهران)، "علی انسانِ تمام" در ارشاد و مقالهٔ آقای دکتر عنایت در کتابِ ارزشمندِ "جهانی از خود بیگانه" رجوع کنید.

۸. اینکه در اینجا و هر جای دیگر، "من" بکار می‌برم، به این معنی است که نمی‌خواهم از زبانِ دیگران سخن گفته باشم. وقتی می‌گویم: توحید به این معنی است، امت به آن معنی، اسلام این را می‌خواهد بگوید و تشبیه آن را و یا جامعه این را و طبقه آن را، ایدئولوژی چنین است و علم چنان... اعتراض کردند که: "مگو اسلام، تشیع، ایدئولوژی و طبقه، این است، بگو "من" می‌گویم، به نظرِ من چنین می‌رسد، تا مردم بدانند که این حرف، حرفِ تو است، نه حرفِ همه، نه حرفِ ما..." گفتم: چشم!

بعد از آن گفتم، "من" معتقدم، به نظرِ "من"، نظریه‌ای که "من" در اینجا دارم. دیدم باز فریاد می‌زنند که: چرا این همه "من" می‌گویی؟ و حالا درمانده‌ام که پس چه طور بتوانم حرف بزنم؟ نه بتوانم "من" به کار بَرَم و نه بتوانم "من" به کار نبرم. پس باید اصلاً حرف نزنم! شاید هم مقصودِ شان همین است؟!

به هر حال لازم است این یادآوری را بکنم که هر چه می‌گویم و دربارهٔ هر چه:

اولاً نظرِ شخصی و برداشتِ خاصِ خودم است و بد و خوب‌اش پای خودم.

ثانیاً هرگز معتقد نیستم که: "این است و جز این نیست".

ثالثاً حرفِ همین اکنونِ من است و شاید فردا تصحیح یا تکمیل‌اش کردم.

رابعاً به همان اندازه که به "وِزوِزیست"ها

back

گوش‌ام بدهکار نیست، چشم‌ام در انتظارِ صاحب‌نظری است که با انتقادِ درست عیب‌ام را به من بنماید؛ اگر کسی حرفِ حسابی داشته باشد، ولو آن را با دشنام و اهانت هم بیامیزد، با سپاسِ بسیار می‌پذیرم. آنچه را گوش نمی‌دهم فحاشی و دروغ و تُهمتِ خالصِ یک‌دست است.

۹. چقدر تعبیرِ حضرتِ امیر در اینجا عمیق و زیبا و درعینِ حال روشن است : "خدا، در بیرونِ اشیاء است اما نه به بیگانگی و در درونِ اشیاء است و نه به یگانگی".

۱۰. توضیحِ واضحات بدهم که وحدت در اینجا وحدت و عینیت (این‌همانی) در ذات و در ماهیت نیست. این حرف‌های فلسفی و کلامی ذهنِ‌تان را آزار ندهد! بریزید بیرون، زیرا به عقیدهٔ من تنها راهِ حلِ مسائلِ فلسفی، از این گونه فلسفهٔ اولی اینست که همه را حل نشده از ذهن بریزیم بیرون. مقصود اینست که این سه، دور و بیگانه و ضدِهم نیستند، میانِ‌شان مرز نیست. هر کدام حرکتی و جهتی مستقل ندارند. مثلِ فلسفه‌ها و ادیانِ دیگر نیست که خدا در جهانِ ویژهٔ خدایان و متافیزیک باشد و جهانِ بَرین، و طبیعت و ماده جهانِ زیرین. از سوی دیگر خدای انسان جدا باشد و خدای طبیعت جدا. خدا جدا و جهان جدا و انسان جدا!

۱۱. فکر می‌کنم "نِمود" یا "نِمودار" در فارسی معنیِ فِنومِن را دقیق‌تر می‌رساند و با فلسفهٔ فِنومِن‌شناسی نزدیک‌تر است.

۱۲. رجوع کنید به مکتبِ هوسِرل.

۱۳. آیهٔ "نور" این تصویر را از "جهان" رسم می‌کند و نیز رابطهٔ ویژهٔ خدا و جهان را در این جهان‌بینیِ توحیدی نشان می‌دهد. تمامیِ وجود یک "قَندیلِ روشن" است. اینکه می‌گویم نه وحدتِ وجود است و نه کثرتِ وجود، بلکه توحیدِ وجود است، به این معنی است.

۱۴. "خالق" (آفریدگار) در ادیانِ شرک غیر از "رَب" (خدا، خداوندگار) است؛ گاه خدایان خود مخلوقِ آفریدگارِ بزرگ بوده‌اند ولی خود مَظهر و صاحب‌اختیار و مدبر و سلطانِ نوعی و بخشی از جهان یا انسان یا زندگی به شمار می‌رفته‌اند و معبودِ یک طبقه یا قوم و نژادِ ویژهٔ خود قرار می‌گرفته‌اند و شرکِ بشری را توجیه می‌کرده‌اند.

۱۵. برای تحلیلِ بیشتر نگاه کنید به اصلِ "توحید" در اسلام‌شناسی (پایهٔ ۱۳)، جامعه‌شناسیِ شرک (کنفرانسِ دانشکدهٔ ادبیات و علومِ انسانیِ تهران) و "میعاد با ابراهیم" (سه کنفرانس در ارشاد و در دانشگاهِ مشهد).

back

۱۶. البته این اندازه می‌دانم که "جمعِ ضدین مَحال است" و حتی این را هم می‌دانم که "جمع و رفعِ نقیضِین هم محال است". اما این در اصل مربوط به "منطق" است، منطقِ ارسطویی، یعنی منطقِ صوری و ذهنی.

ولی دیالکتیک به‌صورت‌های ذهنی کار ندارد، دیالکتیک به واقعیت‌های عینی متوجه است، نه حرکتِ "ذهن" و "صُوَرِ عقلی"، بلکه حرکتِ "عین" و پدیده‌های طبیعی را بیان می‌کند.

در عالمِ ذهن، نمی‌تواند یک شیءِ واحد در زمانِ واحد، در عینِ حال که گرم است، سرد باشد و در همان حال که بزرگ است، کوچک باشد؛ در صورتی که در طبیعت، نه تنها ممکن است بلکه اصلاً این چنین است. عقل نمی‌تواند تصور کند که یک موجودِ زنده، در عینِ حال مُرده باشد، زیرا مرگ و زندگی نقیضِ هم‌اند، اما در عالَمِ طبیعت، اساساً مرگ و زندگی با هم و درهم‌اند، دو رویهٔ یک سکه‌اند. درخت، حیوان، انسان و نظامِ اجتماعی و عاطفهٔ مادری و عشق و... در همان حال که زندگی می‌کنند و رشد می‌نمایند، پیری و مرگِ خود را می‌سازند. حضرتِ امیر می‌گوید: "نَفَس‌های آدمی گام‌هایی‌اند به سوی مرگ‌اش"! دمِ حیات، خود، قدمِ مرگ است.

۱۷. ثنویتِ (دوآلیسمِ) "خدا ـ شیطان" در اسلام، با ثنویتِ "خدا ـ شیطان"، "زَروانِ روشن ـ زَروانِ تاریک" در مذاهبِ ثنوی مثلِ زرتشت و مانی یکی نیست و با توحید نیز تضاد ندارد.

در اسلام، تضاد و جنگ و دوگانگیِ "اهورا ـ اهرمن" در "جهان" مطرح نیست، در "انسان" مطرح است، شیطان آنتی تز یا ضدِ الله نیست، آفریدهٔ عاجز و رامِ او است و در دشمنی با انسان از خدا رُخصت می‌گیرد (نفیِ قدرتِ مستقل برای شیطان). او آنتی تزِ نیمهٔ خداییِ انسان است. نبردِ "نور و ظلمت"، "الله و ابلیس" در جهانِ انسان‌ها (جامعه و فرد) درگیر است و جمعِ "الله ـ ابلیس" یعنی انسان، وگرنه جهانِ طبیعت سلطنتِ مطلقِ و بی‌رقیبِ الله است و همه، روشنی و نیکی و زیبایی. در آن تضادِ خیر و شر نیست، در آن اهرمن کاره‌ای نیست.

back

۱۸. این است که به علتِ شباهتی ظاهری که برخی تعبیرات و اصطلاحاتِ من در اینجا با زبانِ صوفیه و حکمای هندی و افلاطونی و برخی متکلمانِ اسلامیِ معتقد به وحدت یا حتی حُلولیه و مشبهه پیدا می‌کند، نباید آنچه را من می‌گویم با آن حرف‌ها اشتباه گرفت، زیرا من تحقیقاتِ آنها را دربارهٔ ذاتِ خدا و رابطه‌اش با صفاتِ خودش و وحدتِ وجود و مغایرتِ حادث و قدیم و هَیولی و جوهر و عقلِ اول و نفوسِ فلکیه و اَنوار اسپهبدیه و غیره نمی‌فهمم و نمی‌خواهم بفهمم، چنان که خودِشان هم نمی‌فهمند و شما هم نباید خدا نکرده بفهمید! که اصلاً آن "خیالاتِ هَپروتی" برای فهمیدن نیست.

در اینجا آنچه می‌گویم همه به معنیِ رمزی و اشاره‌ای است و همه به معنیِ ارزش‌های انسانی است و مسائلِ اعتقادی و اخلاقی و عملی، نه فلسفهٔ اولی و بحث‌های کلامی و تصوف و حکمتِ قدیم و غنوصیاتِ مالیخولیایی و خیالاتِ هورقلیایی که همیشه از آنها فراری و هراسان بوده‌ام.

۱۹. رجوع فرمایید به نظریهٔ من دربارهٔ اصلِ "مهاجرت" در قرآن و نقشِ آن در تاریخ : دو کنفرانسِ تحتِ عنوانِ "هجرت و تمدن" (ارشاد) و "از هجرت تا وفات" در کتابِ محمد خاتمِ پیامبران ج ۱

۲۰. سِلک : راهِ باریکِ کوهستانی. شریعت : راهِ کنارهٔ رودخانه که به سطحِ آب پایین می‌آید تا مردمِ تشنه بتوانند از آن آب برگیرند. طَریق : راه‌های بزرگ از سرزمینی، شهری، به سرزمین یا شهری دیگر. مذهب : راهِ سفر و عزیمت. صِراط : راهی که به سوی مَعبد می‌رود. اُمت : آهنگ و حرکتِ گروهی که در پیِ پیشوایی، بر راه‌ای در حرکت‌اند.

۲۱. در زیارتِ جامعه، خطاب به امامان : **"...ساسه العباد و ارکان البلاد... و معالم الطریق..."** (مَعالِمِ طَریق، نشانه‌ها و علائمِ راهنمایی است).

۲۲. یادآوری کنم که در اینجا بحثِ تیپ است و نظام، نه نژاد.

۲۳. برخی از مومنین برای شرعی کردنِ نکاحِ هابیل و قابیل راهِ‌حل‌های جدیدی اختراع کرده‌اند تا بشریت را از حرام‌زادگی تبرئه کنند که متاسفانه دیگر دیر شده است و کار از کار گذشته! ولی به هر حال حساسیتِ این مومنین و کوشش‌هایی که در حلِ این مشکلِ بزرگ و حیاتی مَبذول می‌فرمایند و احساسِ مسئولیت و همدردی‌ای که با بشریت و به‌خصوص با جامعهٔ مسلمان می‌کنند قابلِ تقدیر است.

back

۲۴. یعنی نمی‌توان گفت مثلاً هر دو برادر بوده‌اند اما یکی مثلاً در قم درس خوانده و دیگری در پاریس، او مجلهٔ فضا و مکتبِ اسلام مطالعه کرده و این مجلهٔ "زنِ روز" و "این هفته" (ارگانِ مردِ شب)! و یا از نظرِ وراثتی مثلاً بی بیِ بزرگِ قابیل "سیده" بوده و مالِ هابیل "سوئدیه"!

۲۵. عدل به معنیِ دادخواهی و دادگستری است و بیشتر محدود به روابطِ فردی و حقوقیِ میانِ گروه‌ها و افراد، بر اساسِ قوانینِ وضعی. قِسط به معنیِ برابری میانِ سهمِ حقیقیِ هر کس به نسبتِ کاری که می‌کند و حقی که دارد، چه قانون آن را بشناسد و چه نشناسد. عدل به دستگاهِ قضاوت مربوط است و قسط به زیربنای اجتماعی. برای داشتنِ عدل باید دادگستری را اصلاح کرد و برای داشتنِ قسط باید نظامِ اقتصادی تغییر کند، آن هم نه در روبنا، در زیربنا.

۲۶. اینکه اسلام واسطگیِ رسمیِ میانِ خدا و خَلق را برداشته و اینکه قرآن با لَحنِ تندِ اختصاصی از این سومی‌ها نام می‌برد و مُکرّر آنان را می‌کوبد، و حتی دشنام می‌دهد و به خر و یا سگ تشبیهِ شان می‌کند، و اینکه پیغمبرِ اسلام می‌فرمود : "از ریش، آنچه از یک مشت زیاده دراز باشد در آتشِ دوزخ است" و اینکه همواره سفارش می‌فرمود که : آستین‌ها را کوتاه بگیرید و دامن‌ها را از زانو بالاتر و... نشانهٔ مبارزه‌ای است که اسلام با این گروهِ رسمیِ روحانی در ادیان دارد و توجه به نقشِ انحرافیِ شان در تَخدیرِ مردم و تحریفِ حقیقت.

آنچه مهم است این است که: در اسلام، ما روحانی نداریم. این اصطلاح، مسیحی است و متأخر. ما عالِمِ دین داریم که هم چنان که در اسلام شناسی گفته‌ام، مقاماتِ رسمی و تحمیلی و ارثی و قدرت‌های انحصاری نیستند، شخصیت‌های علمی و مُتخصص‌اند که به "ضرورت"، و نه "رسمیت"، در جامعهٔ اسلامی وجود پیدا کرده‌اند. و نفوذ و حضور و قدرتِ شان را هم از مردم و به انتخابِ طبیعی و آزادِ افرادِ جامعه می‌گیرند.

اینها افرادِ عادی هستند که یا طلبه‌اند و با رنج و محرومیت و تقوی درس می‌خوانند و یا عالِمی که درس می‌دهد و تحقیق می‌کند. اگر عناصری بی‌سواد در آن رِخنه کرده‌اند، از بی‌سوادیِ عموم است و یا مسائلی دیگر وگرنه این لباس، لباسِ روحانیتِ رسمی نیست، لباسِ علم و اجتهاد و تحقیق است.

back

۲۷. معاویه می‌گفت: "**اَلمالُ لِله**" و ابوذر بر او اعتراض می‌کرد که این را می‌گویی تا بگویی من هم نمایندهٔ خدا هستم، پس مال مالِ من است! بگو "**اَلمالُ لِلنّاس**"!

روایتِ "**الناس مسلطون علی اموالهم**" که اصلِ "تسلیط" را در فقهِ ما از آن استخراج کرده‌اند، درست برعکسِ آنچه توجیه شده است معنی می‌دهد. از این اصل توجیهِ دینیِ مالکیت‌های فردی و تقدسِ سرمایه‌داریِ خصوصی را نتیجه می‌گیرند! "مردم" را "افراد" معنی می‌کنند، در حالی که درست برعکس، در اینجا سخن از "مالکیتِ مردم" است بر مال، در برابرِ "افرادی" که با غارت و غَصب و استثمارِ قانونی و غیرقانونی بر مالِ مردم مُسلط شده‌اند! شاید اینکه کلمهٔ "**انفسهم**" (جان‌هاشان) را هم بر آخرِ حدیث افزوده‌اند، برای این باشد که مفهومِ "فردیت" را بر "**الناس**" بیشتر تحمیل نمایند!؟

۲۸. اللّه در قرآن "**رب الناس**" (صاحبِ مردم)، "**مَلِک‌الناس**" (پادشاهِ مردم) و "**اِله‌الناس**" (خدای مردم) است، نه از آن اشراف و اقلیت‌های برجسته و ویژه و زبدهٔ جامعه (اِلیت **Elite**). این سه مفهوم را دربارهٔ اللّه و رابطه‌اش با مردم که تکرار می‌شود به دقت مطالعه کنید و به خصوص مفهوم‌های مخالفِ هر کدام را در نظر بگیرید.

۲۹. توضیحِ واضحات بدهم که مقصود مفاهیمی است که از این اصطلاحات، امروز در جامعهٔ ما هست، وگرنه به معنیِ راستینِ آن، مترقی و منطقی است و بارها از آن سخن گفته‌ام: "فاطمه فاطمه است"، "انتظار، مذهبِ اعتراض" (گفت‌وگوی علمی با دانشجویانِ آبادان، چاپ شده در مجلهٔ پیام و کنفرانسِ ارشاد) و "پدر، مادر، ما متهمیم" (کنفرانسِ ارشاد)، "تشیعِ علوی و تشیعِ صفوی" (پلی کپی)، "امت و امامت" (کنفرانس‌های ارشاد).

۳۰. نگاه کنید به "فرهنگ و ایدئولوژی"، کنفرانسِ دانش سَرای عالیِ تهران.

۳۱. "سیمای محمد" و "شناختِ محمد" در اسلام شناسیِ مشهد.

۳۲. کنفرانسِ "چهار زندانِ انسان" دانشکدهٔ آبادان ۱۳۵۰.

back