مجموعه آثار ۱۶ _ اسلام شناسی ۱ _ درس ۸

دکتر شریعتی

کانون آرمان شریعتی

Sco1385@Gmail.com

شماره مقاله : ۰۰۰۰

تعداد صفحه : ۶۰

آخرین بررسی : ۸۸/۰۱

تاریخ تحریر : ۱۳۵۰

www.shandel.org

موضوع : فلسفهٔ اخلاق

فلسفهٔ انسان شناسی یا اخلاق، براساسِ جهان بینیِ توحید

این بحث، همیشه در تاریخ و فرهنگ و فلسفه و دین، مطرح بوده ـ و اکنون نیز بیش از همیشه مطرح است ـ که آدمی چگونه باید زندگی کند؟ و چگونه رفتاری باید داشته باشد؟ و پیش از این دو سوال، پرسشِ حساس‌تری مطرح است که: "چگونه باید باشد؟" یعنی، "چگونه باید بشود؟".

در این پرسش‌های اساسی، که مجموعاً در اخلاق و یا انسان شناسی مطرح است، می‌خواهم این مساله را عنوان کنم که توحید، به عنوانِ یک اعتقاد، و به خصوص به عنوانِ یک جهان بینی، چه نقشی دارد، و برای آنها که به توحید معتقدند ـ که غالباً معتقدند! ـ به خصوص کسانی که در ذهنِ بزرگ و فعال و گستردهٔ شان، توحید، به شکلِ یک جهان بینی مطرح است، مسالهٔ اخلاق، و مسالهٔ خیر و شر، و مسالهٔ فداکاری و ایثار، و مسالهٔ ارزش‌ها، و در نتیجه کیفیتِ رفتارِ اجتماعی، و یا کیفیتِ زندگیِ انسانی و فردی، در رابطه با دیگری و دیگران چگونه است. چون "اعتقادِ به توحید" کافی نیست، بلکه "شناختِ توحید" می‌تواند این آثار را داشته باشد و گرنه، نَفْسِ عقیده به توحید، مثلِ عقیده به هر مکتب و هر مذهب و هر عصر و هر شخصِ دیگری، اگر با شناخت توام نباشد، خالی از اثر و فایده است. آنچه که ما کم داریم، نه عقیده، بلکه شناخت است و این بحث، نه تنها در توحید، که در تمامِ مسائلِ مذهبیِ مان مطرح است و چنین است که همهٔ عقایدِ مان عقیم و بی‌نتیجه مانده، و حتی عقایدِ مثبتِ مان، نتایجِ‌ای منفی داده است.

اخلاق در تلقیِ عامه

اگر بعد از کلمهٔ اخلاق، بلافاصله "فلسفهٔ چگونه بودنِ انسان" یا "فلسفهٔ انسان شناسی" را می‌افزایم، به این جهت است که کلمهٔ اخلاق در زبان و ذهنِ ما، کلمه‌ای است بسیار بی‌محتوی و مبتذل و فقیر و بی‌جاذبه.

هم اکنون در زبانِ ما، اخلاق به معنای تسلیم شدن به یک سلسله سنت‌ها و آداب و رفتارهایی است که از گذشته رسیده و موردِ تایید و اتفاقِ بزرگترها

و اکثریت است، و آدمِ اخلاقی کسی است که به این سنت‌ها و روابط و رفتارها تَمکین کرده است. بنابراین، در تحلیلِ منطقی، آدمِ اخلاقی، به صورتِ آدمِ سنتی در می‌آید. یعنی کسی که به مراسم و عادات و عقایدِ سنتیِ موردِ اتفاقِ جامعه، معتقد است و عمل می‌کند، آدمی است دارای مبانیِ اخلاقی، و آدمی که این همه را نمی‌پذیرد، و یا در برابرِ یکی از این سنت‌ها، عصیان می‌کند، آدمِ منحرف و یا فاسدی است.

اخلاقِ علمی

این، اخلاق در تلقیِ عام است، و اخلاقِ دیگری هم داریم که به صورتِ علمی تدریس می‌شود و بحث‌های مذهبیِ مُجردِ ماوراءِ واقعیت و عملاً بی‌اثر در زندگیِ واقعیِ انسان‌های واقعی است. در فرهنگِ ما هم نوعی علمِ کلام، آمیخته با فلسفه و با روحِ تصوف، مجموعاً درس یا علمِ اخلاقِ ما را تشکیل می‌دهد که غالباً "اخلاقِ فردی" است و بیشتر با بینشِ عرفانی و درون گرایی و زُهد و تَزْکیه، و توجیه شده با مذهب و به همین علت، در کنار یا در میانِ این بحث‌ها، مقداری روایتِ منسوب به ائمه هم وجود دارد، ولی وجودِ اینها به این معنی نیست که این بحث‌ها، موردِ تاییدِ اسلام است. چرا که می‌بینیم دانشمندانِ مختلف، با افکارِ گوناگون و حتی جهت‌های متضاد در اندیشه‌ها و عقاید، به وسیلهٔ آیاتِ قرآن و احادیثِ ائمه، خود را توجیه کرده‌اند. آنکه به "جبر" معتقد است، یک سلسله آیات و روایات کنارِ افکار و عقاید و بحث‌هایش می‌گذارد، و کسی هم که به اختیارِ مطلق معتقد است، به همین وسایل متوسل می‌شود، و کسی هم که به هیچ‌چیز معتقد نیست، باز همین کار را می‌کند و آنکه به پلیدی و ذلت نیز تن داده است، تسلیم در برابرِ ذلت‌اش را هم به وسیلهٔ آیه و سنت و حدیث، توجیه می‌کند. پس وجودِ بعضی از آیات و روایات در یک کتاب یا در یک کنفرانس و یا در خطبه و بحثِ علمی و درسی، دالِ بر اسلامی بودنِ آن بحث‌ها و طرح‌ها و برداشت‌ها نیست؛ و تازه این در هنگامی است که همهٔ روایات و احادیث، صد در صد صحیح و اصیل باشند، و اگر در اصالتِ شان نیز شک باشد، تکلیفِ شان روشن است!

اخلاق، در تعریفِ حقیقی و درست‌اش

در تعریفِ حقیقی و درست، اخلاق به معنای طرحِ ابعادِ اصلی و اساسیِ شخصیتِ انسان ـ ایده‌آل ـ است، و بحثِ اخلاقی، بحثی است که مسالهٔ

ارزش‌ها (valeurs) را توجیه می‌کند، و ارزش، مفاهیم یا مصداق‌های خاصی است که با سود، مغایر ـ و گاهی متضاد ـ است. مفهوم‌ای که "ارزش" در ذهنِ‌مان دارد و به معنای اقتصادی، یا قیمت و بهاء است، فراموش کنیم، که ارزش، عبارت از رابطهٔ خاصی است که انسان با شئ، فرد، و یا یک رفتارِ خاص دارد، که در آن سود و نفع نیست، بلکه به صورتِ زیان و نفیِ سود و نفع، مطرح است.

معذالک، نفسِ ارزش، انسان را وادار می‌کند که وقتی در برابرِ دو پدیده، یا دو رفتار، قرار می‌گیرد، که یکی براساسِ بینشِ سود پرستی و نفع طلبی قابلِ توجیه است و دیگری براساسِ بینشِ ارزش پرستی و ارزش طلبی، آدمی، ارزش را اختیار و سود و نفعِ خویش را طرد می‌کند.

هر جا که برای فردی، سودی بود، و او به خاطرِ چیزی از سَرِ سود گذشت و نگرفت و به دستِ خویش طردش کرد، معلوم می‌شود که در برابرِ ارزش‌ای قرار گرفته است. "زنده بودن" و "زندگی کردن" برای انسان، یک سود است. اما وقتی که جانِ خویش را ـ که مَحَکِ سنجش‌ای است برای همهٔ منافع و عالی‌ترین نفع ـ می‌دهد، معلوم می‌شود که در برابرِ ارزش‌ای مافوقِ منافع و سود، و مافوقِ "زنده بودن" و "ماندن" و "بودن"، قرار گرفته است، و ارزش را انتخاب کرده است، چنین کسی، شهید است. این مرحله، اوجِ قلهٔ عظمتِ ارزش‌ها است، و در مرحلهٔ بسیار فروتر، و در فروترین مرحله، جایی است که در کافه‌ای ـ مثلاً ـ پولِ دوستانِ تان را می‌پردازید، یا در گذرگاهی، به رهگذران‌ای چند کمک می‌کنید، بی‌آنکه به نفع‌ای بیندیشید، یا امیدِ جبرانی داشته باشید. در آنجا برای شما نفسِ این کار اصالت داشته و یک ارزش را انتخاب کرده‌اید، در برابرِ سود، یعنی زیان را به خاطرِ حفظِ ارزش گرفته‌اید.

بحثِ ارزش و سود را، در جلسه‌ای از جلساتِ همین کلاس مطرح کردم. آنجا بود که گفتم روستاییِ هم وطنِ مان، ضرب المثل‌ای دارد که "تو در گلستان گُل می‌چینی، و او در دیگ دان تپاله" و من می‌پنداشتم که به "او" توهین کرده است، و "تو" را ستوده است؛ اما دیدم، درست برعکس، "تپاله چین" را ستوده است، چون کاری سودمند، می‌کند، و "گُل چین" را نکوهش کرده است، که به کاری بی‌منفعت دست یازیده است.[1]

این اصالتِ "سود" و نفیِ ارزش‌ها است، و مسیری است که بشریت و تمدنِ مادیِ امروز، می‌پیماید. **Utilitarisme** ـ اصالتِ سود و نفیِ اصالتِ ارزش‌ها ـ فلسفهٔ زندگی و مسیرِ حرکتِ ذهنی و فکری و اخلاقیِ بشرِ امروز است. بحثِ "ارزش" و "سود"، از اساسی‌ترین بحث‌های اخلاق است.

انسانِ ایده آل و انسانِ امروز

انسانِ موجود، انسان‌ای است که بیشتر به سود و نفع گرایش دارد، و انسانِ مطلوب یا آرمانی، انسان‌ای که باید باشد، انسان‌ای که همهٔ مکتب‌ها و هنرها و مذاهب ستایش کنندهٔ اویند، و لااقل ادعای ساختن‌اش را دارند، انسان‌ای است که از منفعتی و مصلحتی بودن، به انسانِ ارزشی، تبدیل یافته است. انسانِ موجود، غالباً ارزش را فدای سود می‌کند، و انسانِ آرمانی و مطلوب برعکس، "سود" را به سادگی، قربانیِ "ارزش" می‌سازد.

دنیا و آخرت

بحثِ دنیا و آخرت، در مذهبِ ما، تعبیری است از بحثِ تصادمِ میانِ "سود" و "ارزش" در انسان شناسیِ جدید و اخلاقِ امروز.

برخلافِ آنچه که در ذهنِ عموم است، مکانِ جغرافیاییِ خاص و مشخصی به نامِ "دنیا" و "آخرت" نیست. دنیا، یک صفت است، و آخرت، نوعی مرحله و بینش و تلقی و برداشت؛ یعنی، این شئِ واحد، در نوعی ارتباطِ خاص با من، پدیده‌ای دنیایی می‌شود، و در رابطه‌ای عکس، پدیده‌ای آخرتی. توصیهٔ حضرتِ علی به "عاصمِ بنِ زیادِ حارثی" نشان دهندهٔ این بحث است، که می‌فرماید: اگر این خانهٔ بزرگ، و این ثروت را ـ که پدیده‌ای صد در صد مادی است ـ در راهِ خدمت به مردم و انجامِ کاری بزرگ صرف کردی، پدیده‌ای آخرتی می‌شود، و اگر همین را در خدمتِ منافعِ شخصی و زندگیِ خصوصی‌ات قرار دادی، به ظلم و گناه و انحراف و دنیازدگی دچاری، و این پدیده‌ای دنیایی است. در صورتی که در ذهنِ ما، هر چه مُجرد و ذهنی و غیبی است و مربوط به بعد از مرگ و به پشتِ طبیعتِ مادی و محسوس، آخرتی است، و هر چه طبیعی و مادی و محسوس، دنیایی. اما بحثِ طبیعی و ماوراءالطبیعی، مُجرد و مادی و بحث از پدیده‌ای که عینی و محسوس و واقعی (objectif) است، و پدیده‌ای که ذهنی و روحانی و ایده آل است، یک بحث است، و بحثِ دنیا و آخرت یک بحثِ دیگر. و چنان پنداشته‌اند که اینها با هم مترادف‌اند.

پول، نان، ثروت و... مادی است، کنکرت است، طبیعی است، این جهانی است، اما در نوعی رابطه با من، آخرتی می‌شوند، و در نوعی دیگر، دنیایی. این است که گاه یک عملِ مذهبی و یک پدیدهٔ ذهنی، و یک ایمانِ ماوراءالطبیعی، دنیایی می‌شود، و گاه یک پدیدهٔ صد در صد اقتصادی و مادی و مربوط به

جسم و آسایش و ثروت، و امکاناتِ تکنیکی و مادی، آخرتی، ولی این تناقض با چنین بینش‌ای متافیزیکی که در ذهنِ مذهبیِ همهٔ‌مان وجود دارد، حل نمی‌شود.

تجلیلِ نان در قرآن

اسلام، فقر را محکوم می‌کند و نان و ثروت را تجلیل. در قرآن، هر جا که "فضل الله" هست، به معنای ثروتِ مادی است، نه ایمان و علم، و این سه تعبیرِ: "معروف"، "خیر" و "فضل خدا" که هر سه در قرآن و حدیث به معنای ثروتِ مادی است، نشان دهنده این است که قرآن این همه به زندگیِ مادی و طبیعی و به طبیعتِ مادی و محسوس، اهمیت می‌دهد؛ به طوری که بیشترِ قسم‌هایی که خدا در قرآن می‌خورد، به اشیاء و پدیده‌های مادی و محسوس و طبیعی است، و نامِ بیشترِ سوره‌های قرآن از این پدیده‌های مادی، عینی، اجتماعی و واقعیِ بشری گرفته شده است.[۲]

مسالهٔ اخلاق، هم در بینِ علمای قدیمیِ مذاهب و هم در مکتب‌های فلسفیِ امروز ـ حتی در ماتریالیسم و ماتریالیسمِ دیالکتیک و سوسیالیسم و اگزیستانسیالیسم ـ مطرح است. مسالهٔ اخلاق، نه تنها در سوسیالیسم مطرح است، بلکه اساسی‌ترین مسالهٔ این مکتب است.

"اخلاق" را با نصیحت‌های آقاجان و بابابزرگ، نباید یکی گرفت، و نباید چنان به اخلاق اندیشید که اکثرِ اولیاء(!) و بسیاری از موعظه گران و نیز معلمان، می‌اندیشیدند، و می‌اندیشند.

روزی در شورای دبیرانِ مدرسهٔ دخترانه‌ای، طفلک شاگردی را می‌خواستند به پیشنهادِ چند تن از معلمان برای همیشه، یا به درخواستِ مُلایمانِ مُنصف(!)، پانزده روز از مدرسه اخراج کنند، چون، در جوابِ اینکه چرا دامن‌ات کوتاه است، جلوِ همه، در کلاس گفته، پس چرا خودِ‌تان در مهمانی‌ها، آن همه لخت می‌پوشید، خانمِ دبیر!؟ و جُرمِ بزرگ‌ترش اینکه، می‌رود و کتاب می‌خواند و سوژه پیدا می‌کند و از صِحت و سُقم و تازه و کهنه بودنِ مطالبِ معلمین، بحث می‌کند و ایراد می‌گیرد و مخالفت می‌کند! نظر مرا خواستند، گفتم: اگر قرار بر بیرون کردنِ به حق است، باید همهٔ این شاگردان بَرّه را

که معلمِ بی‌قدرت را، قادرِ مطلق می‌پندارند، و هر چه دیکته کنی می‌نویسند، بیرون ریخت، و تنها او را نگاه داشت، که اعمال‌اش در نظرِ شما غیرِ اخلاقی است، و آن بچه‌های نجیبِ دیگر را که نمرهٔ انضباط و رفتار و اخلاق و ادبِ شان بیست است، یک جا از مدرسه فرستاد به بهشت زهرا.

در طولِ دوران‌های متناوبِ تاریخ، به نامِ مذهب، فلسفه، معنویت، ملیّت، جامعه، انسانیت... یک نوع "روحیه و صفات و رفتار" به نامِ "اخلاق" تبلیغ می‌شده است که "فلسفهٔ تمکین" بوده است برای تودهٔ مردم در قبالِ سلطهٔ قدرت‌های حاکم. این قدرتِ حاکم ممکن است یک امپراطور باشد، در یک امپراطوریِ بزرگ، ممکن است یک خان یا حاجی آقا باشد، در قبالِ چند رَعیّت و یک میرزای حجره و صندوق دار و چند کارگرِ کارخانه، و نیز ممکن است یک پدر باشد در خانواده و در برابرِ فرزند. این است که اخلاقِ مسیحیت را ـ آن چنان که کلیسا ساخته است ـ اخلاق‌ای می‌دانند که برای بردگان و اقوامِ ذلیل و زیردستِ استعمارِ رومی ساخته شده است، به سودِ رژیمِ امپراطوری و روحِ سلطه جوییِ رُم.

معمولاً "صلحِ کُل" و "همه را دوست داشتن" و "نفیِ روحِ انتقام و نشان دادنِ عکس العمل" و روحِ "سکوت و تحمل و بردباری و نجابت" و "تحقیرِ مادیات و توجه به مسائلِ ماوراءِ زندگی" و "خزیدن به درون و غفلت از بُرون" همه، مأمورانِ معنویِ قدرت‌های برخوردار و غارت گرِ دنیایند تا برای تُرکْ تازی و تجاوز و جولانِ بی‌حدّ و مرز و بی‌مانع و بی‌خطرِ آنها راه باز کنند و مردم را به خود و یا به جاهای دیگر مشغول دارند؛ و تصادفی نیست که تصوف در اشرافیت رشد می‌کند و آلن دالس از فسادِ اخلاق و عُصیانِ نسلِ جوان در دنیای امروز هراسان می‌شود و همهٔ نانجیبانِ تاریخ ستایش گرِ نجابت می‌شوند و مردمِ نجیب را دوست دارند و نجیب، صفتِ "اسبِ خوب" است و اسبِ خوب، اسبِ رام‌ای است که خوب سواری می‌دهد و اخلاق و رفتارِ معقول و منطقی و "واقعاً پسندیده"ای دارد!

بنابراین، یکی اخلاق به معنی مجموعهٔ سنت‌ها و علایم و خصوصیات و رفتارها و نشانه‌های اجتماعی است که زادهٔ نظامِ اجتماعی و طبقاتی و اقتصادیِ تاریخ و فرهنگِ یک قوم و یا یک مرحلهٔ تاریخی است و اینها نسبی است و مُتغیّر که همچون دیگر پدیده‌های اجتماعی می‌زایند و رشد می‌کنند و می‌میرند و جای خود را به پدیده‌های سنتی و اخلاقِ اجتماعیِ تازه می‌دهند.

یکی هم روحِ اخلاقیِ مشترک در غالبِ نظام‌های رایجِ سنتی و اجتماعی است که "فلسفهٔ تمکین" است و قید و بندهای داخلیِ تسلیم، و یا مجموعهٔ عادات و خصوصیات‌ای منفی که طیِ یک دورانِ طولانیِ حکومت و استقرارِ نظامِ خاصِ سیاسی و طبقاتی و اقتصادی و بنای اجتماعیِ ثابت در روح و وجدان و رفتار و بینش به معنای کلی، سلوکِ روحی و تلقیِ ارزش‌های معنویِ یک جامعه، رسوخ می‌یابد و شکل می‌گیرد، چنان که مثلاً افراط در تعاریف‌های افراطی و ادبِ زبانی و رفتارِ اجتماعیِ بسیار مودبانه و لطیفِ غیرِعادی ـ که حتی یک احوال‌پُرسیِ ساده‌اش را باید مدت‌ها تمرین کرد تا یاد گرفت ـ آن چنان که در روابطِ اجتماعیِ ما منعکس است.

مثلاً می‌خواهد بگوید "دیروز آمدم خانه‌تان شما را ببینم، نبودید" می‌گوید: "همیشه مُترَصِّدِ فرصتی بوده‌ام که به پای‌بوسیِ حضرتِ مُستَطابِ عالی توفیق یابم و برای آنکه مُصَدِعِ اوقاتِ شریف آقا نشده باشم. در تَرَصُّدِ موقعیت‌ای بوده‌ام که درِ دولت‌سرا به روی همهٔ ارادت‌مندان باز باشد و بارِ عامی باشد و من هم به طُفیلِ دیگران خود را در خِیلِ مُریدان و مُقَرّبانِ درگاه جا بزنم و به فیضِ عُظمای آستان‌بوسی نائل شوم، تا دیروز، که به قصدِ شَرَف یابی به مَحضرِ مبارکِ حضرتِ مُستطابِ عالی تا درِ دولت‌سرا هم آمدم و "آدمِ سرکارِ عالی" اطلاع داد که وجودِ مبارک مختصر کسالتی عارضِ شان شده و خواب تشریف دارند و این بود که نعمتِ عظمای زیارتِ حضرتِ قبله‌گاهی شاملِ حال نشد..."! (خدا مرگت بدهد با این ادبات و ادبیات!).

این اخلاق و ادب زاییدهٔ نظامی است که طبقات از هم فاصله‌ای دور و ثابت و غیرِقابلِ عبور دارند و اینست که در ارتباط با هم یک سلسله تشریفات و آداب و رسومِ پیچیده و قراردادی و لازم‌الاجرا باید مراعات شود. در نظام‌های طبقاتیِ قدیم، اخلاقِ اشرافی یا رفتار و آدابِ درباری (courtoisie) موقعیتِ توده را در برابرِ طبقاتِ حاکم، اشراف، درباریان و روحانیون، مشخص می‌سازد و حتی پس از آنکه روابطِ طبقاتی هم عوض می‌شود، آثارِ این اخلاق در رفتار و گفتار و ادبیات و معنویات و تعلیم و تربیتِ عمومی بر جا می‌ماند و حتی وقتی خودِ مقام و قدرتِ واقعیِ اجتماعی از میان می‌رود و یک پوستهٔ ظاهری و پوک از یک مقام می‌ماند، قید به القاب و عناوین و تشریفاتِ لفظی بیشتر می‌شود و افراطی‌تر!

چنانکه در تاریخِ اسلام، لقبِ حجه‌الاسلام ویژهٔ غزالیِ بزرگ است و ثقه‌الاسلام خاصِ شیخِ طوسی، پیشوای علمیِ شیعه؛ اما امروز اگر این هر دو تا لقب را به یکی از روضه‌خوان‌های مجالسِ خانگی هم بدهی، کله‌ات را به جُرمِ اهانت به مقامِ روحانیت می‌کَند!

خیر و شر

در اخلاقِ قدیم و جدید، از بیانِ ارسطو گرفته تا سارتر، سخن از خیر و شر می‌رود، یعنی اخلاق، علمی است که دعوتِ به "خیر" و نهیِ از "شر" می‌کند. بنابراین علمی که از عالَمِ واقعی سخن می‌گوید، اگر عالَمِ واقعی‌اش، طبیعت باشد، "فیزیک" می شود و اگر عناصرِ مادی و میلِ ارتباط و ترکیبِ شان باشد، "شیمی"، اگر آدم باشد، "انسان شناسی"، اگر زمین، "زمین شناسی" و اگر درخت و گیاه، "گیاه شناسی"، اما اگر بحثِ خیر و شر باشد، علمِ اخلاق می‌شود.

یکی از ابعادِ تشخیص، برای تحققِ اخلاق، خیر و شر است؛ اما اخلاق با فهمِ خیر و شر، نه تنها تمام نیست، که هیچ است، که اگر اخلاق، فقط بحثِ خیر و شر باشد، به صورتِ یک علمِ ذهنی و کلامی و فلسفی در می‌آید، و به دردِ تدریس می‌خورد و ذره‌ای تأثیر در زندگیِ اجتماعی و فردی نخواهد داشت. بنابراین، مشکلِ اخلاق، مشکلِ تشخیصِ خیر و شر نیست، بلکه مشکل خودِ آدم است، مشکلِ انسان‌ای که در برابرِ خیر و شر قرار گرفته است. مشکلِ انتخاب کنندهٔ خیر و شر، نه تمیزِ خیر و شر و تقسیمِ امور به خیر و شر!

سه پایهٔ اخلاق

اخلاق که بحثِ "چگونه زیستن" و "چگونه بودنِ" آدمی است ـ آن چنان که من می‌اندیشم ـ بر سه اصل استوار است (نه یک اصل، یعنی خیر و شر) و هر مکتب‌ای ـ چه مذهبی، چه غیرِمذهبی، معنوی یا مادی، ایده‌آلیستی یا رئالیستی ـ باید سه اصل را طرح و روشن کند، که اگر طرح نشود یا مبهم بماند، اخلاق، استوار و قابلِ تحقق نیست . و اما سه پایه، یا سه اصل:

۱. ایثار

آنچه که ستونِ اساسی و عَمودِ خیمهٔ انسان بودن یا اخلاق، است، در یک کلمه، "ایثار" است ـ کلمه‌ای که در هیچ زبان‌ای وجود ندارد، که با این همه کوتاهی و دقت، این قدر معنی را القاء کند ـ و "ایثار" یعنی "انتخابِ منافع و مصالحِ دیگر و دیگران، بر منافع و مصالحِ خویش". "ایثار"، عملی است در اوجِ اخلاق. وقتی کسی در دو راهیِ "خود" و "دیگران" قرار می‌گیرد ـ که در راه‌ای به منافع، لذت، امنیت و بقاء و بودنِ خویش می‌رسد، و در راهِ دوم، باید این همه را به خاطرِ تامینِ منافع و لذت و خوشبختیِ دیگران از دست بنهد ـ و راهِ دوم، یعنی "دیگران" را برمی‌گزیند، "ایثار" کرده است و این غیر از راهی است که فرد، در ضمنِ حرکت به سوی جلبِ منافعِ خویش و در حالِ زندگی کردن برای خویش، به نفعِ دیگران نیز می‌اندیشد و تامینِ زندگیِ دیگران. در این حال، ایثار نیست، احسان است.

"ایثار" مسالهٔ بسیار بزرگی است، اما مهم‌تر از خودِ عمل ـ که فرد واقعاً منافعِ خویش را سخاوت مندانه و پارسایانه و بی‌نظر و بی‌چشم داشت، به دیگری و دیگران ببخشد، و خود را محکوم و محروم بگذارد ـ توجیهِ منطقی و عقلیِ این عمل است. هیچ فلسفه و هیچ مکتبِ جامعه شناسی و انسان شناسی‌ای، وجود ندارد که بتواند چنین عملی را توجیه و تفسیر و تحلیلِ عقلی بکند و منطقی نشان‌اش بدهد. عمل‌ای را که فرد در آنجا دیگری را بر خود برمی‌گزیند و هیچ پاداش‌ای نمی‌خواهد، نه معنوی، نه مادی.

انواعِ داد و ستد

ما، سه نوع عمل داریم: اولین نوع‌اش، همان است که همه می شناسیم و بام تا شام درگیرش هستیم، چیزی می‌دهیم و چیزی می‌گیریم؛ کاری مادی انجام می‌دهیم و مزدی مادی می‌گیریم، و گاهی کارِ معنوی انجام می‌دهیم و پاداشِ مادی می‌گیریم، که در هر دو صورت یکی است. اینکه تخمِ مرغ بدهم و شِکر بگیریم، یا کارم را در فلان کارخانه در قبالِ مقداری مُزد، بفروشم، و یا کالای معنوی ـ چون محفوظاتِ کلاسیک، و یا پند و اندرز و خطابه‌های مذهبی و غیرِمذهبی ـ بدهم و در ازایِ آن پاداش بگیریم: پول یا شُهرت و یا مقام و قدرت چه تفاوتی می‌کند؟ به هر ترتیب معامله کرده‌ام، چیزی ـ معنوی یا

مادی ـ داده‌ام و چیزی ـ معنوی یا مادی ـ گرفته‌ام.[۳]

نوعِ دوم: در این شکل به کسانی توجه داریم که مازادِ سفره و جیب و زندگیِ‌شان را می‌بخشند، بی‌آنکه این بخشش اندکی هم در زندگیِ‌شان تاثیر گذاشته باشد؛ و همین‌ها نیز بر دو نوع‌اند، آنها که کیفیت را فدای کمیّت می‌کنند، و آنهایی که کمیّت را فدای کیفیت. در نوعِ اول، کسانی را می‌بینیم که تا صد تومان کمک می‌کنند، صفحاتِ روزنامه و مجله را با نامِ خویش سیاه می‌کنند، و همهٔ زبان‌ها را جارچیِ بخششِ بشر دوستانهٔ خود می‌خواهند! و در نوعِ دوم، کسانی را می‌بینیم که در قبالِ بخشش، راضی نمی‌شوند که نامِ‌شان در رادیو و تلویزیون و روزنامه و مجله چاپ شود و به سرِ زبان‌ها بیفتد، چرا که بدین ترتیب لذتی بیشتر می‌برند و خود خواهیِ‌شان بیشتر ارضاء می‌شود؛ که اگر نامِ‌شان چاپ می‌شد، در انبوهِ نام‌ها، گم می‌شد، و اکنون که نه، و فقط مقدارِ بخشش چاپ شده است، همه در شگفتی‌ایِ تحسین آمیز که چه مردِ بخشنده‌ای و او شادمان و پُر غرور، که این منم! و این آدم خود خواهی‌اش را با تحسین‌های شگفت آمیز و اِعجاب‌های تحسین آمیزِ همان چند نفری که از آنها خواهش کرد که این پول را برای "آن مصرف" از من بگیرید ولی خواهش می‌کنم اسم‌ای از بنده نبرید، ارضاء کرده است. این چند نفر که با چنین تکیه‌ای او را چنین بخشنده‌ای می شناسند، برای او راضی کننده‌تر است تا هزارها نفر که اسمِ مجهولی از رادیو به گوشِ‌شان بخورد و یکی هم متوجهٔ وجودِ نازنینِ آقا نشود... او کمیّت را در معامله، فدای کیفیت کرده است.

بنابراین، بخششی که در زندگیِ بخشنده، هیچ ضربه‌ای نیست و محرومیت و رنج‌ای به بار نمی‌آورد، و تنها از اضافات است که بخشنده است، به توجیه نیازمند نیست، چرا که تربیتِ اخلاقی و انسانی و "عقلِ اجتماعی" کافی است که مردم را بدین کار وا دارد. هر انسان‌ای به صورتِ غریزی دل‌اش می‌خواهد که اعمال‌ای انجام بدهد که وجدان‌اش نوازش پیدا کند.

اما آنچه که در عقل و علم و منطقِ امروزی ـ در جهان بینیِ سیانتیستی، در جهان بینیِ منطقی، در جهان بینیِ دیالکتیکی، در جهان بینیِ مارکسیستی و در جهان بینیِ اگزیستانسیالیستی هم ـ قابلِ توجیه نیست، اینست که "فرد به دیگران خدمت‌ای بکند، که خیانتِ به خویش است" و برای نجاتِ دیگران، دست به کوشش‌ای بزند، که به اسارت افکندنِ خود است و زندگیِ دیگران را به قیمتِ مرگِ خویش بخواهد، و به قیمتِ آجر کردنِ نانِ خویش، نانِ دیگران

را بجوید، و مرگِ خویش را برای نجاتِ طبقه یا جامعه‌اش بپذیرد؛ و هنگامی که تمامِ غذایش، به اندازهٔ گرسنگیِ اوست، همه را ـ یا حتی نیمی و یا لقمه‌ای را ـ به دیگری ببخشد. اینست که قابلِ توجیهِ منطقی نیست، و "ایثار" این است.

"نیچه"، فیلسوف، نابغه و نویسنده و دانشمندِ بزرگ و افتخارِ بشریتِ قرنِ ۱۹، و یکی از آن سرمایه‌های معنویِ انسان است ـ موافق و مخالف بودن با او، بحثِ دیگری است ـ او که در ابتدا آن قدر خشن بود که فقط "زور" را حق می‌دانست، در اواخرِ عمر، به انسانیتِ خویش بازگشت، و هنگامی که اسبای نحیف را افتاده در جوی دید که سنگینیِ گاری را تحمل می‌کند، و نای و قدرتِ برخاستن‌اش نیست، اما گاریچی، با خشونتِ جلاد مانندی، تازیانه‌اش می‌زند که از شدتِ درد برخیزد، نیچه طاقت نیاورد و در گاریچی آویخت. نیچهٔ فیلسوف برای دفاع از اسبی ـ که فقط مظلوم بود، نه حتی مملوکِ نیچه ـ به گاریچی حمله کرد و معلوم است که در چنین مبارزه‌ای که یک طرف فیلسوفی است و طرفِ دیگر گاریچی‌ای، چه کسی پیروز است! نیچه با لگدی که از گاریچی خورد، نقشِ زمین شد و مُرد.

این عملِ نیچه، یک "واقعه" و یک "واقعیت" است ـ و در تمامِ دنیا، مشابه دارد ـ که وقتی می‌شنویم نیچه، با آن عظمت‌اش، به سرنوشتِ یک اسب ـ فردِ اسب، نه نوعِ اسب ـ می‌اندیشد و چنان حساسیتی نشان می‌دهد که جانِ خویش را به خطر می‌اندازد و زندگی‌اش را فدا می‌کند، از ستایشِ نیچه سرشار می‌شویم، و عمل‌اش را بزرگ‌ترین و با شکوه‌ترین عملی می‌دانیم که در زندگی‌اش انجام داده و شاید بزرگ‌ترین اثری است که در زندگی‌اش خلق کرده است. در حالی که چنین عملی، از لحاظِ فلسفهٔ مادی و از لحاظِ منطقی، قابلِ توجیه نیست، چون چیزی قابلِ توجیه است که میانِ سود و عمل، رابطهٔ علت و معلولی باشد و سرمایه گذاری و نتیجه با هم سازگار باشند.

انسان اگر در کاری سرمایه گذاری می‌کند به امیدِ سود است، و اگر سرمایهٔ کلانی را برای به دست آوردنِ سودِ کمی نابود کند، عمل‌اش عقلاً محکوم و جنون آمیز است. زیرا تنها چیزی را که عقل می‌فهمد اینست که تمامیِ آنچه در کاری صرف شده است با هم جمع شود و سپس این "مجموعه" با آنچه از این کار عاید شده سنجیده شود و اگر آنچه به دست آمده از آنچه برای آن از دست داده‌اند، بیشتر و برتر نباشد، آن عمل غیرِعقلی است و محکوم.

منطقِ "ابرام"

یکی از دوستانِ خانوادگیِ ما کسی است به نامِ "ابرام" که هر چندی به دیدارِ مان می‌آید ـ حالا چه تشابه‌ای میانِ ما و اوست که چنین موردِ توجه‌اش هستیم، نمی‌دانم ـ و از خصوصیات‌اش، یکی اینست که قدرتِ ترکیب ندارد و مُقَطّع می‌اندیشد ـ درست مثلِ آن جنابانی که کنفرانس "پدر، مادر، ما متهم‌ایم" را خوانده‌اند، که دو قسمت است: قسمتِ اول از قولِ دختر و پسرِ ضدِ مذهبی و بیزار و ناراضی از مذهب، نقل می‌شود، و قسمتِ دوم از قولِ خودِ من که دارم به انتقادهای او به نامِ مذهب جواب می‌دهم و حمله‌هایش را رد می‌کنم؛ در قسمتِ اول حمله به اسلام است از قولِ دختر و پسرِ ضدِ مذهبی، و در قسمتِ دوم دفاع از مذهب و مفاهیمِ راستینِ مذهبی است، از قولِ خودِ من؛ اما اینها تنها در نیمهٔ اول به قضاوت پرداخته‌اند و قولِ نسلِ ضدِ مذهبی را، قولِ من پنداشته‌اند، و شروع کرده‌اند به حمله به من و هیاهو و تکثیرِ نوار که فلانی خدا و فردا و مذهب را رسماً در سخنرانیِ مذهبی‌اش رد کرده و قرآن و نماز و دعا و تشیع و همه چیز را مسخره کرده و علیهِ همهٔ این اصول، یکایک، دلیلِ علمی آورده است(!) آن هم در حسینیهٔ ارشاد و آن هم در شبِ ۲۳ ماهِ رمضان و آن هم در برابرِ چندین هزار مذهبی، و همهٔ اصولِ مذهبی را از ریشه مطلقاً زده است! یک عده هم آمدند که دلایلی را که من از قولِ دختر و پسرِ ضدِ مذهبی خطاب به پدر و مادرش که مذهبی‌اند، نقل کرده بودم، به عنوانِ عقیدهٔ خودم یکایک با دلیل و آیه رد کنند!

نیمهٔ اولِ سخنرانی مجموعهٔ حمله‌ها و اتهام‌های نسلِ جوانِ غیرِ مذهبی است که پدر و مادرِ متهم‌اش را موردِ حمله قرار می‌دهد و اسمِ سخنرانی هم "پدر، مادر: ما متهم‌ایم" است، یعنی در برابرِ این نسل، و اتهامِ مان هم مذهبی بودنِ مان، و اینها هم، اتهام‌هایی که می‌زنند؛ در این جا به نمایندگیِ این نسل حرف می‌زدم.

نیمهٔ دومِ سخنرانی، من به نمایندگی از مذهب، که ایمانِ خودم است، یکایکِ آن اتهام‌ها را رد می‌کنم و از ریشه می‌زنم و ثابت می‌کنم که آنچه شما در پدر و مادرتان می‌کوبید مذهب نیست و شما هم مذهب را همان جور تلقی کرده‌اید که پدر و مادرتان؛ خدا و قرآن و دعا و شفاعت و امام و آخرت و عدل و ولایت و انتظار و تشیع و... اینها است.

این گروهِ ناقد باید دو نیمهٔ متضادِ یک سخنرانی را با هم جمع می‌کردند و نتیجه‌ای را که از جمع و ترکیبِ این دو بخش به دست می‌آید، ملاکِ قضاوت قرار می‌دادند؛ ولی ذهنِ شان قدرتِ ترکیب و نتیجه گیری ندارد، پدیده‌ها را جدا جدا می‌فهمند (البته فهمیده‌هاشان) و نمی‌توانند رابطهٔ علت و معلولی میانِ آنها برقرار کنند.

این "ابرام" که قهرمانِ تکه تکه فهمی و مُقَطّع اندیشی است، روزی به من می‌گفت که: "من برای حمام، روزهای جمعه را می‌روم به قم، زیرا در تهران، قیمتِ حمام ۱۵ قِران است و در قم ۳/۵ قِران، اینست که من برای حمام رفتن به قم می‌روم". گفتم: خوب برادر، تو که ۳۰ ریال هم پولِ اتوبوس می‌دهی برای رفتن و ۳۰ ریال هم برای برگشتن! با اعتراض گفت: اینکه پولِ کرایه است. پولِ اتوبوس چه ربطی دارد به پولِ حمام؟!

او نمی‌توانست رابطه‌ای میانِ پولِ کرایهٔ اتوبوس و مزدِ حمام پیدا کند و حساب کند که در نتیجه، یک حمامِ قم برای او شده است: چهار تا حمامِ تهران به اضافهٔ یک پپسی!

اینها که قدرتِ ترکیبِ شان نیست و مُقَطّع می‌اندیشند، نمی‌توانند عملِ "نیچه" را دریابند، و می‌گویند، اگر کسی صد هزار تومان سرمایه گذاری کند و بعداً راندِمان کارش پنج تومان باشد، عمل‌اش، عمل‌ای احمقانه و محکوم است و "نیچه" که فیلسوفِ نابغه‌ای است و بزرگ‌ترین سرمایهٔ جامعهٔ آلمان ـ و جهان ـ در این عمل فدا شده است و در عوض یک اسبِ گاری مانده است. پس این یک "عملِ ابرامی" است، قابلِ توجیه نیست، و عمل‌اش محکوم و مبتذل و منفی است.

می‌بینیم کاری که قلب و احساس و انسانیت‌ام را سرشار می‌کند، در استدلالِ منطقی، عمل‌ای مبتذل و غیرِمنطقی جلوه می‌کند، و کاری "نیچه‌وار" تاویل می‌شود به کاری "ابرام‌وار"! در پایانِ پرشکوهِ زندگیِ "نیچه"، بحثِ "سود" و "ارزش"، کاملاً روشن می‌شود. در اینجا بشریت یک زیان کرده است، که "نیچه" را به اسبِ گاری داده است، ولی یک "ارزش" آفریده است، که انسان تا چه حد می‌تواند احساسِ مسئولیت کند، و نسبت به سرنوشتِ دیگران ـ حتی سرنوشتِ حیوانات، و حتی نسبت به پدیدهٔ ظالمانهٔ حقیری که در کنارش می‌گذرد ـ تا چه حد، حساسیت داشته باشد. و این چقدر فرق

دارد با آدم‌هایی که در همین زمانِ ما، به گوشه‌ای می‌نشینند و تمامِ عمرِشان را صَرفِ حاشیه نوشتن بر کتاب‌ها و بحث‌های لغوی و معنویاتِ هَپروتی و هورقلیایی می‌کنند، ولی وجودِ انسان‌هایی را ـ حتی مسلمان‌هایی را ـ که از فقر و گرسنگی و استعمار و ذلت و بدبختی، در کنارِشان می‌میرند، حس نمی‌کنند، و کشفِ اینکه نامِ "زلیخا" در هیچ کتابی نیست، یا این بیتِ حافظ به آن معنا است، نه به این معنا، آنها را غرق در شور و نشاط کرده است. "ارزشِ" ماوراءِ عقلی‌ای که نیچه آفریده است ـ به قیمتِ جان‌اش ـ اینست که دفاع از حق ـ ولو حقِ یک اسبِ زبان‌بسته ـ یک عملِ انسانی است و جلوگیری از ظلم ـ حتی ظلمِ به یک حیوان ـ یک مسئولیتِ انسانی است. آنچه نیچه پدید آورده است اینست که برای دفاع از حق و جلوگیری از ظلم، به مقامی رسیده است که از زندگی و هستیِ خود چشم بپوشد!

عملِ "نیچه"، کاری ضدِمنطقی و غیرِقابلِ توجیه است، اما "ایثار" است، آن هم "ایثارِ جان"، آن هم در دفاع از حقِ یکِ اسبِ گاری. نه معاملهٔ مادی به مادی است، و نه مادی به معنوی، و نه معنوی به مادی و نه احسان و کمکِ خیر، به آن معنا که از زائدهٔ زمان و زبان و ثروتِ شان به نیازمندان ببخشند، بی‌آنکه اندک تاثیری در زندگیِ شان ببخشد.

"ایثار"، فرمانی است برای بخشیدنِ همه چیز، و گرفتنِ هیچ چیزی یعنی: ای فرد! بمیر تا دیگران بمانند. اسارت را بپذیر، تا دیگران به آزادی برسند. زندگی‌ات را در خدمتِ مردم، به رنج و بدبختی و محرومیت، و دور شدن از همهٔ لذت‌ها بگذران، و همهٔ بدبختی‌ها را استقبال و تحمل کن، و این گونه تلخ و مجروح و محروم زندگی کن، تا نسلِ بعد و نسل‌های بعدی بتوانند خوب زندگی کنند.

اما، چرا؟ هیچ پاسخ‌ای نیست، تنها با شعر و هنر و موسیقی، و با تلقینِ روحی است که می‌شود انسانِ مادی را به چنین کاری واداشت، تا بی‌هیچ امیدی به اثر و نتیجهٔ بعدی، خود را به نفعِ دیگران، نفی کنند.[۴]

این جهان بینی ـ حتی اگر جهان بینیِ سوسیالیستی و انسان پرستی هم باشد ـ به فرد گرایی منجر می‌شود. در چنین جهان بینی‌ای، اگر انسان، آگاه و هوشیار و منطقی و عقلی و بیدار باشد، می فهمد که ایثارِ او و منافع و لذت‌ها و همهٔ عمر و سرمایه و امکاناتِ او، برای دیگرانی که بعداً هیچ اثری برایش

نخواهند داشت، کارِ احمقانه و عبثی است که از تلفیقاتِ گذشته، آمده است؛ و متوجه می‌شود که این دیگران‌اند که فرد را احمق می‌خواهند، این جامعه و "روحِ جمعی" است که به فداکاریِ فرد احتیاج دارد ـ که "روحِ اجتماع" خود شخصیت‌ای است که عمل و فکر می‌کند ـ و نیازمندِ افرادی است که خویش را فدای او کنند، و منافعِ او را بر منافعِ فردیِ خود، ترجیح دهند، و حتی جانِ شان را، سخاوت‌مندانه، به او ببخشند، زیرا منافعِ جامعه ایجاب می‌کند که "افرادش" خودخواه نباشند و منافعِ خود را قربانیِ او کنند.

پس چون جامعه و جمع، همیشه احتیاج داشته که فرد و منافع و کوشش‌ها و رنج‌ها و امکانات و استعدادها و حتی خودش، در خدمتِ جامعه قرار گیرد، نه در خدمتِ خودش، اخلاق درست شده است تا با زبانِ مذهب، ناسیونالیسم، سوسیالیسم، نوع‌پرستی، انسانیت و... ـ که همه تجلی‌های روحِ اجتماع‌اند ـ فرد را به فداکاری در راهِ جمع بخواند. چنین معیاری برای خوب و بد که: "هر کس خود را فدای جامعه کند، "با ارزش" و خوب است، و هر کس به خویش بازگردد و فقط منافعِ شخصی و زندگیِ فردیِ خود را غنیمت بداند، آدمِ فاسد و "بی‌ارزشی" است، معیارِ جامعه است و این جامعه است که ارزش‌ها را به وجود آورده و به افراد تلقین کرده است، وگرنه منطقِ عقلی نمی‌تواند برای این پاسخ‌ای بدهد که چرا باید خود و زندگی‌ام را فدای جامعه کنم، و چه علت و چه نیرویی می‌تواند بدین کار وادارم کند؟ جز آدم‌های احساساتی که با این تلقین‌ها و قهرمان‌بازی‌ها، یا احساسات و امثالِ اینها، با نصیحت‌های اخلاقی و تبلیغاتِ روانی و فکری و... به این کار وادار شوند، توجیه‌ای ندارد.

پس اخلاق در اوج‌اش ایثار است: ایثارِ مال، ایثارِ آسایش، ایثارِ امنیت، ایثارِ لذت، ایثارِ برخورداری، ایثارِ عشق و در نهایت، ایثارِ جان است برای دیگران. و اگر فلسفه و مکتب و مذهبی نتواند ایثار را توجیه کند، و اگر در یک جهان‌بینی، ایثار، مفهومِ منطقی نداشته باشد و مُوَجه نباشد، و یا اگر مذهب‌ای، جهان‌بینی‌ای، فلسفه یا مکتب‌ای ـ مادی و غیرِ مادی ـ نتواند به فرد بگوید که: "فدای جامعه باش و خود را قربانیِ بقای دیگران کن"، و چون دلیل بخواهد نتواند که برای فکر و عمل و بینشِ او، علت و رابطه و ضامن‌ای از خارج طرح کند، که فرد بر آن اساس، برای نجاتِ دیگران، خود را به آتش بیفکند، بی‌پایه است و اخلاق‌اش اساسی ندارد؛ زیرا، اگر فداکاری در راهِ مردم و جان دادن برای هدف، تجلیِ "غریزهٔ فداکاری و قهرمانی" در انسان باشد ـ آن چنان که

در زنبورِ عسل و در ملکهٔ کَندو که تن به مرگ می‌دهد ـ ، فداکاری، "ارزشِ" خود را از دست می‌دهد، هر چند برای جامعه بسیار "سود"مند باشد.

۲. ملاکِ خیر و شر

به نظرِ من عالی‌ترین تحلیلِ اخلاقی در فلسفه‌های غیرِ مذهبی و غیرِ خدایی، تحلیلِ آقای "سارتر" از اخلاق است. یعنی آنچه را که مارکسیسم نتوانسته است، توجیهِ اخلاقی بکند، سارتر کوشیده است تا جبران کند. اینجا است که می‌گویم، اگزیستانسیالیسم، بیشتر از مارکسیسم به معنویت و انسانیت، یعنی اومانیسم، گرایش پیدا کرده است.

وقتی فرد عمل‌ای می‌کند که دوست دارد دیگران هم آن عمل را انجام دهند، عمل‌اش "خیر" است، و وقتی کاری می‌کند که دوست دارد هیچ کس چنان کاری نکند، و فقط او باشد، عمل‌اش "شر" است. "سارتر" چنین توجیه‌ای می‌کند، چون می‌گوید: جهان، عبث و پوچ است؛ در هستی، خدا و هدف و حساب و نظارت‌ای نیست، و چون عاملِ خیر و شر، معنی ندارد و ضابطه‌ای نیست که براساسِ آن اَعمالِ مان را توجیه و تنظیم کنیم، پس مبنای خیر و شر، مبنایی درونی است براساسِ قضاوت و احساسِ شخصی.

این علامتِ سستیِ کار است؛ چنان که هر عرب‌ای، در عربستانِ دورهٔ جاهلی دخترش را، برخلافِ غرایز و احساساتِ بچه دوستی و بشری‌اش، زنده به گور می‌کرد، و قلب‌اش می‌سوخت و چشم‌اش می‌گریست، اما فداکاریِ بشریِ بزرگی را احساس می‌کرد، چون به خیالِ خود برای جلوگیری از نَنگ و ذلت دست به چنین کاری زده بود، و دوست داشت که هر مردی، چنین مردانگی‌ای داشته باشد، و گرفتارِ احساساتِ فردی و شخصی نباشد، و خانوده‌اش را ننگین نکند. در نظرِ سارتر، همین عمل، یک عملِ خیر است، چون ضابطهٔ خارجیِ دیگری وجود ندارد که هر کس بر آن اساس، اعمال‌اش را تبدیل و تقسیم به خیر و شر کند.

فرضاً، این را می‌پذیریم که اعمال به خیر و شر تقسیم می‌شوند و تشخیصِ خیر و شرِ عمل با خودِ من است، و هر چه را که انجام دهم و دوست داشته

باشم که دیگران هم انجام دهند، خیر است و هر چه را انجام دهم و دوست نداشته باشم که دیگران هم انجام دهند، شر است. مثلاً اگر قصاب‌ام و گوشت بُز و سگ را به جای شیشلیک به مردم می‌فروشم، عملِ شری انجام داده‌ام، چون دوست ندارم دیگران هم همین معامله را با من بکنند؛ و اگر گوشتِ خوب را ارزان‌تر از معمول بفروشم، عملِ خیری انجام داده‌ام، چون دوست دارم که همه، در هر شغل و حرفه‌ای، دست به چنین کاری بزنند. و این را هم می‌پذیریم که به قولِ آقای "سارتر"، جز خودِ ما و خواست و تشخیصِ ما، ضابطه و معیاری نیست. اما از اینجا به بعد، سوالی مطرح می‌شود که پاسخ‌اش را آقای سارتر نیندیشیده است.

"سارتر" تا اینجا را درست آمده است، اما به این فکر نکرده است که اگر فقط من‌ام که انتخاب می‌کنم، و جز خواست و تشخیصِ من، ضابطه و معیاری نیست، و من به جای همه و برای همه است که انتخاب و عمل می‌کنم ـ و بر این اساس، هر فردی مسئولِ عموم است ـ ، پس چه عاملی وادارم می‌کند که "شرِ سودمند" را نفی، و "خیرِ زیان‌مند و خطرناک" را انتخاب کنم؟

اگر ملاکِ خیر و شر و انتخاب و اخلاق، خودِ من‌ام، پس هیچ کس حقِ سرزنش و نصیحت و محکوم کردن‌ام را ندارد؛ و اگر هیچ عاملِ خارجی‌ای وجود ندارد که خیر و شرِ عملِ مرا با آن بسنجد، چه عامل و ضابطه‌ای محکوم‌ام می‌کند اگر با علمِ به خیر بودنِ این، و شر بودنِ آن، شر را انتخاب کنم؟ پس بعد از اصلِ خیر و شر، اصلِ "آمر" و "ناهی" مطرح می‌شود، یعنی"ضامنِ اجرای خارجی، در انتخابِ اخلاقی".

۳. "آمر" و "ناهی"

سومین اصلِ اخلاق، عاملِ اَمر کننده و نهی کننده است؛ چون اگر تنها من ملاک باشم، و چنین نیرویی در خارج از من وجود نداشته باشد، هرگز "خیر"ی را انتخاب نمی‌کنم که برایم خطرناک و زیان‌مند و مرگ‌آور است، و "شر"ی را نفی نمی‌کنم که سود و لذت و آسایش‌ام در آن است.

پس اخلاق، براساسِ "ایثار"، "علم به خیر و شر" و تعیینِ عاملِ مافوقِ فردی است که در لحظهٔ انتخاب، فرد را امر یا نهی می‌کند.

بحرانِ اخلاق، بحرانِ انسانِ امروز

هم چنان که گفتم "سارتر" تا این مراحل پیش آمد، و فلسفهٔ اخلاقی‌اش در این نهایت لنگید، اما "مارکس"، در بحثِ اخلاق، پیش تر از سارتر درماند، زیرا همان طور که در بینشِ اجتماعی و طبقاتی، مارکسیسم جلوتر یعنی رئالیست‌تر از اگزیستانسیالیسمِ سارتر است، در اخلاق عقب‌تر است؛ به صورتی که اخیراً مسالهٔ اخلاق در مارکسیسم، به شدت مطرح شده است، چون، بحرانِ انسانِ امروز، بحرانِ اخلاقی است.

درست است که تضادِ طبقاتی، مسالهٔ اقتصاد و مسالهٔ استعمار وجود دارد اما این در سطحِ جهانی است، اما آنچه که در تمدنِ امروز و فرهنگِ انسانِ معاصر، اساسی‌ترین خطر را به وجود آورده و مهم‌ترین مساله‌ای است که همهٔ اندیشمندان بدان می‌اندیشند، مسالهٔ بحرانِ اخلاقی است، و فرو ریختنِ همهٔ ارزش‌های انسانی و اخلاقی؛ و آن هم نه تنها به دلیلِ نقشِ بورژوازی یا نظامِ سرمایه‌داری است ـ که دارند معنویت و اعتقاد به همهٔ ارزش‌ها، و به هر آنچه را که معنویت است در انسان از بین می‌برند و عملاً با آن مبارزه می‌کنند ـ بلکه اساساً اعتقاد به ارزش‌های اخلاقی و اصلِ ایثار برای انسانِ عقلی و منطقِ دکارتیِ امروز قابلِ توجیه نیست، و فلسفه‌های جدید نتوانستند اخلاقی متناسب با جهان بینی و منطبق با ارزش های انسانی و توجیه کننده برای بشرِ امروز، بسازند و جانشینِ مذهب کنند؛ زیرا همیشه مذهب زیربنای اخلاق بوده است و اکنون با کنار گذاشتنِ مذهب، همهٔ پایه‌های اخلاقی فرو ریخته است، چه، اخلاق روبنای مذهب است.

به قولِ ژان ایزوله، از ابتدای تاریخِ فلسفه، یعنی از ارسطو ـ و پیش از او سقراط ـ تا امروز، همهٔ کوشش‌ها این بوده است که بدونِ خدا، مکتبای اخلاقی طرح کنند و اخلاق را از زیربنا و پایگاهِ مذهبی‌اش جدا کنند، و بر خودِ اخلاق یا بر انسان دوستی یا بر فلسفهٔ ماتریالیسم و یا بر منطق، استوارش کنند، اما همه کوشش‌ها بی‌ثمر مانده و هر گاه که خواسته‌اند اخلاق را از زیربنای همیشگی‌اش جدا کنند، فرو ریخته است.[۵]

بحرانِ فلسفی و فکری و فرهنگیِ انسانِ امروز، بحرانِ اخلاقی است[۶]، به دلیلِ اینکه "ایثار" قابلِ توجیه نیست، و در اخلاقِ مادی، عامل‌ای بیرونی وجود ندارد، تا فرد را علی رغمِ خود، به انتخابِ خیر وادار کند.

در اینجا، مارکسیسم دچارِ تناقض شده است، که از یک سو چون متکی بر ماتریالیسم است، معتقد به اصالتِ مادیتِ انسانی و اصالتِ اقتصاد در زندگیِ انسانی است، و از سوی دیگر، چون متکی بر یک تعهدِ اعتقادی و آرمانِ اجتماعی است، به رسالتِ فردی و انسانی و مسئولیتِ طبقاتی و اجتماعیِ روشنفکرِ آگاه، در نظامِ اجتماعی و عصرِ خویش، معتقد است. ماتریالیسم دیالکتیکِ وی، از یک طرف جز اصالتِ ماده و اقتصاد را نمی‌تواند بفهمد و در مُخَیَّله‌اش نمی‌گنجد، و از طرفِ دیگر، چون ماتریالیسم‌ای جدا از ماتریالیسمِ فلسفیِ "فویر باخ" ـ یا اِپیکوریسمِ "اپیکور" ـ است[۷] و می‌خواهد رهبریِ اجتماعی و عدالت خواهی و برابریِ عمومی را به وجود بیاورد و تبلیغ کند، طبیعتاً، برای تحققِ هدف، مسئولیت و مبارزه و فداکاریِ همهٔ انسان‌های آگاه و فرد فردِ طبقهٔ استثمار شده مطرح می‌شود و تعهدِ مبارزه با استثمار. پس مادیّتِ مارکسیسم، تنها یک بحثِ علمی نیست، که اگر بود، تناقض پیش نمی‌آمد، و برایش مسالهٔ مسئولیتِ اجتماعیِ فرد عنوان نمی‌شد.

مارکسیسم می‌خواهد برای آدم‌ها، ایمان و هدف و ارزش‌های مقدسِ متعالی‌ای به وجود آورد که فردِ معتقد به این مکتب، خویشتن را فدای آن ایمان و هدف و ارزش‌ها کند. بنابراین، مارکسیسم، از یک طرف زیربنای مادیِ مطلق را طرح می‌کند، و از سوی دیگر مساله و مکتب‌ای را به عنوانِ یک دین و یک ایمان! و در سخن گفتن با انسان‌ها زبانی اخلاقی و مذهبی می‌گیرد که برای تحققِ عدالت بجنگید، و برای انقلاب، خود را به آتش بکشید و برای تحققِ رسالتِ خود و تامینِ نان و برابری و فرهنگِ دیگران، همهٔ منافع، و به هنگامِ اقتضا، جانِ تان را هم بدهید...! و این دو با هم متناقض‌اند؛ چون کسی که ایدئولوژی و رسالتِ اجتماعی داشته باشد، نمی‌شود که اصلِ فدا کردنِ خویش و فداکاری برای جامعه، برایش قابلِ توجیه نباشد.

اینکه یک فرد، یا یک گروه ـ روشنفکر، دانشمند، کارگر ـ رسالت‌اش این باشد که در راهِ تحققِ ایده‌آل‌های مردم، همه ایده‌آل‌ها و منافع، و حتی حیاتِ خویش را فدا کند ـ رسالت‌ای متعالی، براساسِ یک نوع اصالتِ معنوی و نوعی بینشِ عرفانی یا مذهبی و اعتقاد به اصلی مافوقِ واقعیتِ زندگی و برخورداری و نفعِ خویش ـ و اما مکتب‌اش مبتنی بر اصالتِ ماده و اقتصاد و واقعیت گراییِ محسوس باشد و اینکه برای انسان، چیزی جز برخورداری‌های مادیِ این جهانی مطرح نیست، آن رسالت و این مکتب، با هم متناقض‌اند.

زیرا آنچه جبری و ناگزیر است اینست که، همیشه ماتریالیسم، بی‌درنگ به اندیویدوآلیسم منجر می‌شود و این عقیده که "هر چه هست همین است و انسان و زندگیِ انسان هم همین چند سال و چند قلم احتیاجات"، این اخلاق را و عمل را هم به دنبال دارد که پس هر چه هست من‌ام و لذت‌هایم؛ زیرا اگر یک فردِ رئالیستِ مادی، منافعِ مادیِ خود را به خاطرِ منافعِ مادیِ دیگران رها کرد، یک عملِ غیر رئالیستی کرده است، زیرا وقتی من جان‌ام را دادم، برای نانِ دیگران، این "نان" برای من دیگر یک "واقعیتِ اقتصادی" نیست، یک مسالهٔ معنویِ انسانی و فوقِ مادی است و ماوراءِ اقتصادی.

زیرا آنچه ماتریالیسم را ناچار دچارِ تناقض می‌کند، مواردی است که در آن، یک پدیدهٔ مادی به یک پدیدهٔ معنوی تبدیل می‌شود و یک واقعیتِ اقتصادی و واقعیت گرایانه به صورتِ یک حقیقتِ ضدِاقتصادی و ایده‌آل مآبانه در می‌آید!

کارگری که نه برای ثوابِ اخروی یا رضای خدا یا وظیفهٔ دینی، بلکه فقط و فقط، به خاطرِ مبارزه در راهِ بالا رفتنِ دستمزدِ کارگران، مزدِ خودش را فدا می‌کند و حتی جانِ خودش را، وی یک عملِ مادی نکرده است؛ برای وی، مسالهٔ "مزد" ـ که مبلغ‌ای پولِ سکه خوردهٔ رایجِ طلا و نقره و اسکناس است: سمبلِ جهانیِ مادیتِ مطلق ـ ایده‌آلیسمِ مطلق است، یک عملِ ضدِاقتصادی است (عمل‌ای که به از دست دادنِ مزدِ خود منجر می‌شود)، درست از نوعِ یک عارفِ خدا پرست یا مجاهدِ مذهبی است که برای خدا، ریاضت می‌کشد و یا جان‌اش را در راهِ خدا نثار می‌کند! اختلاف‌ای که میانِ این دو عمل هست، در هدف است و نتیجهٔ کار ـ که دو تا است ـ اما سخنِ من بر سرِ "توجیهِ عمل" و "ذاتِ عمل" است که هر دو در چهار چوبِ "اصالتِ اقتصاد" یا "اصالتِ جهان و زندگیِ انسانِ مادی" نمی‌توانند بگنجند؛ زیرا ماتریالیسمِ فلسفی، به اَندیویدوآلیسمِ اخلاقی منجر می‌شود، یعنی به اِپیکوریسم، و فارسیِ

سره‌اش این می‌شود که: هر که از نظرِ فلسفی به مادیتِ مطلق و جهانِ کور و کر و بی‌حساب و بی‌احساس معتقد باشد، از نظرِ زندگیِ عملی و رفتارِ اخلاقی، خود به خود، کارش به "فردیتِ اخلاقی" یعنی "خود پایی" و "دم غنیمتی" می‌کشد. بهترین نمونه‌اش، قهرمانِ کتابِ "طاعونِ" کامو، آقای مونسو:

شهرِ اران طاعون گرفته و مردم دسته دسته می‌میرند؛ روحانیِ شهر در متنِ مردم، کمر به مبارزه با بیماریِ خطرناک بسته و استقبالِ مرگ؛ که وظیفهٔ الهی و مذهبی‌اش او را به چنین مسئولیت‌ای خوانده است و در برابرِ کسی در جهان مسئول است؛ اما او با خود می‌اندیشد، وقتی چنین کسی نیست، در جهان هیچ نگاهی که ناظرِ عملِ من و ما باشد وجود ندارد، بنابراین خدمت و خیانتِ من در این پوچستانِ بی‌کس و بی‌حساب مساوی است، زیرا وقتی آگاهی، ارزیابی و مِلاک و قضاوتی در کار نباشد، خیر و شر چه معنی می‌تواند داشت؟ در محلهٔ "کوران"، چه پوشیده و نجیبانه بیرون آیی و چه عریان و وقیحانه، یکی است؛ در محلهٔ "کرها"، چه نفرین کنی و چه آفرین، هر دو یکی است، یعنی هر دو هیچ است، پوچ است. زشت یا زیبا وقتی نگاهی نیست، سخن یا سکوت، وقتی گوش‌ای نیست، یکی است.

پس وقتی همهٔ کارها مساوی است، معقول‌ترین کاری که هر کس انتخاب می کند، کاری است که "به وی لذت ببخشد"؛ و نامعقول‌ترین و بی‌توجیه‌ترین انتخاب این است که کسی در چنین جهان‌ای، زندگیِ خود را به کامِ طاعون دهد تا زندگیِ دیگران را از دامِ طاعون نجات دهد! اکنون که هیچ نیست، آنچه واقعیتِ مسلم و انکارناپذیر است این است که "من هستم و من همین چند سال زندگی را دارم و دگر هیچ و سپس هیچ" و "من از این چیزها لذت می‌برم"! نتیجه؟

خیام نتیجه گیری فرموده است:

گر دست دهد ز مغزِ گندم نانی — وز مِی، دو مَن ی، ز گوسفندی، رانی

و آنگه من و تو نشسته در ایوانی — بزمی است نه شایستهٔ هــر سلطانی!

"ژرژپولیتسر" ـ که در میانِ مارکسیست‌ها، مردِ معروفی است و در نزدیکِ پاریس یک دانشگاهِ کارگری به وجود آورده است ـ متوجه این تضاد شده است و این مساله را در کتابِ "اصولِ مقدماتیِ فلسفه" (که فلسفه‌اش هم از نوعِ کارگری است!) طرح می‌کند و راه‌حلی که کشف کرده اینست که می‌گوید:

"ما در زندگی و در جامعه و در فلسفه، ماتریالیست هستیم، اما در اخلاق، ایده‌آلیست"!

ولی این مونتاژ، چگونه می‌شود؟! چگونه می‌توان در تمامِ زندگی ماتریالیست بود و یکباره ایده‌آلیست شد؟ چگونه و از چه راهی می‌توان از ماتریالیسم به ایده‌آلیسمِ مطلق منتقل شد؟ راه‌اش را "پولیتسر" پیدا نکرده است، چون راهی وجود ندارد.

ماتریالیست بودن در فلسفه و ایده‌آلیست بودن در اخلاق، نشان می‌دهد که بینِ "مسئولیت" و "مادیت"، تضادی وجود دارد که مارکس نتوانسته است از آن فرار کند، زیرا از هیچ کدام نتوانسته است صرفِ‌نظر نماید؛ زیرا، اساساً "ایثار" در ماتریالیسم توجیه شدنی نیست و فداکاری را عقلِ مادی نمی‌تواند بفهمد و ناچار نمی‌تواند فرد را به فداکاری برای دیگران یا برای تحققِ آرمان ـ که ماوراءِ زندگی و منافعِ مادی است ـ دعوت کند، مگر با تکیه بر مفاهیمی‌ای چون: نام و قهرمانی و غرور، که بیشتر از هر زبان‌ای و فکری، ایده‌آلیستی و حتی خیال پرستانه و ذهنی است، و از سوی دیگر، فردِ فداکاری که جان‌اش را می‌دهد ولی بنای اعتقادی‌اش مادیِ مطلق است، تنها بدین گونه عمل‌اش قابلِ تفسیر است که فداکاری در راهِ دیگران یا در راهِ عقیده، یک غریزهٔ خاص در انسان است، یک تعصبِ اجتماعی است... و غریزی بودنِ یک عمل، فاقدِ ارزش بودنِ آن را می‌رساند، زیرا هر "ارزش"ای از "آگاهی و انتخابِ آزادانه" ناشی می‌شود و از اینست که می‌گویند تنها انسان است که "ارزش" (valeur) خلق می کند؛ آنچه فطری و غریزی و طبیعی است، ممکن است بسیار قیمتی باشد و مفید و خیر و زیباییِ عالی و ناب، اما "ارزش" نیست.

الیناسیون

مسالهٔ الیناسیون را در اینجا طرح کردم و به صورتِ کنفرانس‌ای مستقل در دانشکدهٔ ادبیات تحتِ عنوانِ: انسانِ بی‌خود"، که از طرفِ دانشجویانِ دانشکدهٔ ادبیاتِ دانشگاهِ تهران چاپ هم شده است، و اکنون فقط اشاره‌ای می‌کنم و از هر اصل‌ای فهرست‌وار تعریف‌ای به دست می‌دهم و می‌گذرم تا زمینهٔ طرحِ توحیدِ اخلاقی و انسانی فراهم آید.

"الیناسیون" از ریشهٔ "اَلیِّنِه" (Aliener) به معنای حلولِ جِن در انسان است؛ و به همین معنی است که در قدیم برای کسی که دیوانه می‌شد می‌گفتند از خود به در رفته، و خودش را نمی‌شناسد، عقل‌اش را از دست داده، "خودش" نیست، "عوضی" است! یعنی دیوانه یا مجنون شده، جن (دیو) در او حلول کرده (الینه شده)، و عقل و احساس و شخصیت‌اش را خورده و جانشینِ هویتِ انسانی و شخصیتِ فردیِ او شده است، که خود را احساس نمی‌کند و جن را به جای خویش می‌پندارد.

مجنون ـ به معنای جن‌زده ـ در زبانِ عربی، و دیوانه ـ دیو زده ـ در زبانِ فارسی و "الینه" ـ جن‌زده ـ در زبانِ اروپایی، همه به یک معنا است، یعنی حلولِ جن در شخصیتِ انسان، و جن یا دیو جانشینِ "خودِ" انسان شدن. و این نشان می‌دهد که همه جا، بیماریِ جنون یا دیوانگی را در قدیم، به این گونه تعلیل می‌کرده‌اند.

برای اولین بار، هگل این اصطلاح را در قرنِ نوزدهم، واردِ فلسفه‌اش کرد و پس از او، شاگردش مارکس آن را در جامعه‌شناسی به کار برد و در رابطهٔ انسان و کار. امروز در روان‌شناسی و انسان‌شناسی بسیار دامنه پیدا کرده است. الیناسیون ـ به هر حال از نظرِ معنیِ لغوی ـ این اصل را طرح می‌کند که در شرایطای، انسان به گونه‌ای بیمار می‌شود که "خود" را گُم می‌کند، "شخصیت" و "هویتِ" واقعی و طبیعیِ خود را نمی‌شناسد و "وجودِ حقیقی و فطریِ" خود را می‌بازد و این حالت ـ که "مَسخِ" انسان است ـ معلولِ رسوخ و حلولِ یک شخصیت یا هویتِ غیرِانسانی در انسان است و در نتیجه، تبدیلِ انسان به غیرِ انسان یا مَسخِ فردِ انسانی به صورتِ یک جن یا دیو، و در آن حالت، انسانِ بیمار، جن یا دیو را به جای "خودِ" اصلی و حقیقی و سالم‌اش

احساس می‌کند. نمونه‌اش فیلمِ عالیِ گاو که در آن، "مشهدی حسن"، خود را "گاوِ مشهدی حسن" حس کرده و در طویله علف می‌خورْد و منتظر بود که صاحب‌اش، مشهدی حسن، برگردد (انسانی‌ترین فیلم‌ای که در ایران تهیه شده است، گاو است). امروز برای علم مُسَلّم شده است که جنون، علت‌اش حلولِ جن در شخصیتِ انسان، و عاملِ مسخِ هویتِ انسان نیست، و الیناسیون به آن معنیِ قدیم‌اش واقعیت ندارد؛ اما، علم گرچه جن را در این کار بی‌تقصیر اعلام کرد و از این اتهامِ دیرینه تبرئه‌اش نمود، ولی به جای آن، عواملِ دیگری را کشف کرد که کارِ جن را می‌کنند و در انسان حلول می‌نمایند و شخصیتِ حقیقی و فطریِ انسان را نابود می‌کنند و خود جای آن را در کالبدِ انسانی می‌گیرند و این "شِبهِ انسان" ـ که اکنون یک شبحِ انسان است ـ دیگر خود را احساس نمی‌کند، بلکه همه چیز را به آن "غیرِ خود" ـ که در او حلول کرده ـ نسبت می‌دهد و آن را خود و خود را آن حس می‌کند و در نتیجه می‌شود انسان‌ای مسخ شده، انسان‌ای بی "خود".

این عوامل که همچون جن یا دیو، دیوانه کن و مجنون سازِ انسان‌اند و بویژه انسانِ امروز، چه چیزها هستند؟

مکتب‌های اعتقادی (ایدئولوژی‌ها) و نیز علم، عواملِ مختلف را نام می‌برند. من در اینجا به همهٔ آنها اشاره می‌کنم و نیز به عوامل‌ای که به آن تاکنون اشاره‌ای نشده است و یا من ندیده‌ام که به این عنوان طرح کرده باشند، ولی براساسِ شناختِ بیماریِ الیناسیون و نیز شناختِ حالاتِ انحرافی و عواملِ انحرافیِ بسیاری که در تاریخ و در زندگیِ مادی و فکری و روحیِ انسان‌ها مطرح بوده و هست، معتقد هستم که در شمارِ عواملِ اَلیِّنه کننده یا مسخ کنندهٔ انسان به شمار می‌روند و انسان را "از خود بیگانه می‌کنند"!

در اینجا، برای آنکه همهٔ عواملِ خطر را ـ خطری که انسان را، در انسان ماندنِ خویش تهدید می‌کند ـ در ذهن‌ها طرح کرده باشم تا نقشِ توحید در وسیع‌ترین دامنه‌اش دیده شود، به همهٔ آنها ـ تا آنجا که دریافته‌ام و اکنون به یاد دارم ـ اشاره‌ای فهرست وار می‌کنم. این عوامل، ممکن است به جای جن، ماشین یا ابزارِ کار باشد، نظامِ اجتماعی و شکلِ زندگی باشد و یا حتی عقاید و عواطف و پیوندهای غیرِطبیعی و ضدِفطرت که حتی انسان را به صورتِ یک شی مَسخ[۸] کند: چنان که یک بار گفتم که یکی از دوستانِ روانشناس‌ام ـ که متخصصِ بیماری‌های روانی است ـ می‌گفت که در این بیمارستانِ

بیماری‌های روانی گاه مرض اوج می‌گیرد و به صورتِ جنون در می‌آید، جنونِ رسمی؛ مثلاً دسته جمعی می‌روند به طرفِ سالنِ نهار خوری؛ در بینِ راه، یکی از راه می‌ماند؛ می‌پرسم: داداش چرا ایستادی؟ می‌گوید: "بنزین تمام کرده‌ام"! ناچار، یک بیسکویت، شیر، یا لیوانی آب ـ و از این نوع ـ به او می‌رسانیم، راه می‌افتد و می‌گوید: "خوب، این تا آنجا می‌رساند"! (مرحلهٔ حادِ الیناسیون توسطِ شئ).

می‌بینیم، او سال‌ها رانندهٔ تاکسی بوده است، اندک اندک به وسیلهٔ ماشین "الینه" شده و خودش را ماشین احساس می‌کند. این، نشان می‌دهد که انسان چگونه همهٔ ابعادش را فرو می‌شکند و به صورتِ ابعادِ یک شیِ خارجی در می‌آید. این "الینه شدن" است و همین بحث را "مارکس" در بحثِ "انسانِ تمام" و "هِربِرت مارکوزه" در "انسانِ یک بُعدی" مطرح می‌کند. "مارکس" معتقد است که در همهٔ نظام‌های اجتماعی، در طولِ تاریخ، حقیقتِ واقعیِ "انسانِ طبیعی" نفی و انکار می‌شده و اساساً حقیقتِ واقعیِ انسان "احتیاج" است ـ یعنی تسلیم به طبیعت ـ و عاملِ "کار"، او را احساسِ "ضدِطبیعت بودن" و تسلط بر طبیعت می‌بخشیده، زیرا در حقیقت، "کار" یک عاملِ "ضدِطبیعت" است، درصورتی که انسان یک "پدیدهٔ صددرصد طبیعی" و وِفقِ طبیعت است.

"هربرت مارکوزه" می‌گوید: در نظامِ اجتماعیِ امروز، همهٔ ابعادِ انسان نفی شده و فقط یک بُعدِ خشکِ منطقی برایش باقی مانده است و حقیقتِ وجودیِ او که چند بُعدی است، به صورتِ یک موجودِ یک بعدی (Unidimensionnel) مسخ شده است.

بحثِ "الیناسیون" را "مارکس"، ابتدا، از زمانی گرفته است که در گروهِ سوسیالیست‌های اخلاقی، جزءِ شاگردانِ جامعه شناس و جامعه گرای هگل بوده. سوسیالیست‌های اخلاقی، پیش از "مارکس"، مسالهٔ الیناسیونِ انسان را در نظامِ بورژوازی و نیز در نظامِ مذهبِ قرونِ وسطاییِ کلیسا، مطرح کردند، چون اینها با هر دو نظامِ اجتماعی، هم قدیم (روحانیِ کلیسایی) و هم جدید (مادیِ بورژوازی) مخالف بودند، زیرا هم سوسیالیست بودند و هم اخلاقی. و معتقد بودند که انسان هم به وسیلهٔ "زهد" و هم به وسیلهٔ "پول" الینه می‌شود ـ یعنی به وسیلهٔ دو چیزِ کاملاً! متضاد، و می‌بینیم که چقدر هم راست می‌گویند ـ یعنی هم آنهایی که زاهدِ حرفه‌ایِ گوشه گیرند، انسانِ تام و تمام نیستند، و هم آنهایی که پول پَرست و ربا خوارند، خویشتنِ انسانی را در خود

احساس نمی‌کنند؛ همهٔ ابعادِشان زیر و رو شده، فرو ریخته و به صورتِ شیء در آمده‌اند، و خود را "پول" احساس می‌کنند. در اینجا است که مخالفتِ شدیدِ اسلام، هم با "رهبانیت" و هم با "دنیا زدگی"، کاملاً روشن می‌شود و نیز می‌توان مفهومِ علمی و راستینِ رهبانیت یا "آخرت زدگی" (نه آخرت گرایی که نشانهٔ کمالِ انسانی است) و نیز "دنیا"، که خود گراییِ پستانهٔ مادی یا روحِ بورژوازی یا پول زدگی است، را فهمید.

الینه کنندگان

۱. مذاهبِ خرافی یا انحرافی: در طولِ تاریخ، تمامِ مذاهبِ خرافی، انسان را الینه می‌کردند، چون قدرت‌های انسانی و ارزش‌های واقعی و اصالت‌هایی را که در انسان هست، نفی می‌کردند و همه چیز را به ارواح و اَجنّه و نیروهای غیبی و نزدیک و دور شدنِ پدیده‌ها و ستاره‌ها و علائم و امارات و نشانه‌های طبیعی و امثالِ اینها منسوب می‌کردند؛ انسان را از خود به در می‌بردند و به صورتِ بدبخت و بیچاره و بازیچهٔ نیروهای نامحسوس و عواملِ بیشمارِ ماوراء الطبیعی می‌پروردند. انسانِ گذشته را نگاه کنید، که شب و روزش در این فکر می‌گذرد که چگونه اجنه، دیوها، پری‌ها، بادهای شوم، نُحوست، دوری و نزدیکیِ دو ستاره از این همه ستاره‌ها به هم(!) و ارواحِ خبیثه و شریره را از خود دور کند؛ خود، قادر به سیر کردنِ شکم خود نیست، اما باید خیلِ خدایان (الهه) و ارواح و همه آن‌هایی را که دست‌اندرکارِ سرنوشتِ اویند(!) راضی نگاه دارد؛ حتی بچه‌اش را باید قربانیِ شان کند، و در بعضی معابد تازه داماد زن‌اش را در اولین شبِ ازدواج به آنها و واسطِگانِ شان بدهد، تا دست از سرش بردارند، یا با رضایت و خشنودیِ شان به زندگی‌اش برکت بدهند!

اینها همه "الینه شدنِ" انسان است، به وسیلهٔ این همه نیروهای غیبی و ارواح و اجنه، و این همه عواملِ مسلط بر او و سرنوشت و زندگی و فکر و روحِ او که برای گرم‌تر شدنِ کارِ نمایندگانِ شان، سال به سال شمارهٔ شان فراوان‌تر می‌شد و اثرِ شان روز بروز فزون‌تر! و انسانِ بدبخت، نه تنها همیشه باید در زیرِ سایهٔ اشباح و اوهام و خیلِ خدایانِ آسمان و بیشمار ارواح و اجنهٔ خُرد و کَلان که در زمین و آسمان و دریا و جنگل و کوه و صحرا و حتی خزینه‌های حمام موج می‌زنند، زندگی کند بلکه، از هر حادثهٔ طبیعی، هر رنگی، شکل و حالتی از طبیعت بهراسد و آن را نشانهٔ بدبختیِ دیگر و نفرینِ دیگری بشمارد و حتی در برخی اشیاء قدرت‌های مرموز و خواصِ غیبی و عجیب و نیرو و قدرتی اسرار آمیز ببیند و همه را بر رویِ خود و هر حرکت و حتی حالتی که

دارد، موثر بشناسد و بابتِ آنها باز خیلی از جادوگران و وِردخوانان و عزایم‌نویسان و فال‌بینان و مُنجّمان و راهبان و جن‌گیران و اهلِ ارواح و واسطِگان و متخصصانِ امورِ عجایب و غرایب و متولیانِ مذاهب و متصدیانِ معابد را بر جان و مال و ناموس و جامعه و زندگی و سرنوشتِ فکر و عقل و آزادی و شخصیتِ انسانیِ خود مسلط سازد و هم ثمرهٔ کار و رنجِ خود را به این طبقه ـ که اهلِ روح و ریاضت‌اند و غرقه در کارِ عالَمِ دیگر و عوالمِ دیگر و درنتیجه، مردِ کار و زحمت نیستند ـ باج بدهد و هم از آن همه ترس و از دنیایی که از در و دیوارش خطر و هول و هراس می‌بارد و جهان را برایش خانهٔ وحشت نشان داده‌اند، ناچار به تنها پناهگاهِ امنِ معابدِ شرک و دیرها و صومعه‌ها و پناهِ گرم و اطمینان‌بخشِ همین راهبان و کاهنان و احبار و... بگریزد و دست و پا ببوسد و قربانی و نَذر و حتی وقفِ دختر و ذبحِ پسر! (که روسپی‌گری در آغاز، یک سنتِ رایجِ مذهبی! در این گونه معابد بوده است که زنان را تشویق می‌کردند تا از زندگیِ پستِ مادی و خودخواهی و دنیاطلبیِ ازدواج و خانه و خانواده دست بشویند و خود را نذرِ خدایان کنند و در معابد، موقوفهٔ عام بر بندگانِ خدا و زائرانِ خدا و زائران و عابدان و متولیانِ معابد!)

اینجا است که معنای توحید روشن می‌شود، بی‌فهمِ این شرک، معنایِ توحید معلوم نیست. اینکه خدا یکی است، نه بیشتر، دامنهٔ عظیمِ بحث را نشان نمی‌دهد، چرا که توحید، ضربه‌ای است که این همه را هیچ می‌کند. در همهٔ هستی، در تمامِ این عالم، در این دنیا و آن دنیا، در هیچ کس و هیچ چیز و هیچ جا و هیچ گاه، هیچ نیرو و توانایی و اثر و عامل و علتی و نقشی و اراده‌ای را بر جا نمی‌گذارد و همهٔ قدرت‌های دروغین و وحشت‌های موهوم و نقطه‌های خطر و عواملِ اثر را برمی‌چیند؛ همهٔ قدرت‌ها و عواملِ الینه‌کنندهٔ انسان را نفی می‌کند؛ تیغِ بُرّان و قاطعِ "لا"، که آغازِ توحید و زمینه‌سازِ توحید در ایمانِ انسان و جهان‌بینیِ انسان است، همهٔ خدایانِ آسمانی و نمایندگانِ زمینیِ‌شان را در جهان خلعِ یَد می‌کند.

وقتی چنان جهانِ پُر از کشمکش و تضاد و تفرقه را در مذهبِ شرک می‌بینیم و انسان را که همچون پرندهٔ معصوم و فریب‌خورده و عاجزی در چنگ و دندانِ بازها و لاشخورها و دیو و دَدها و سایه‌ها و اشباحِ هول و هراس و دام‌های فریب و تله‌های اسارت و گردنه‌های غارت، می‌توانیم بفهمیم این شعارِ **"لا حول ولا قوه الا بالله"** ـ که اکنون تنها شعارِ مرگ است و آنچه مرگبار است ـ تا کجا دامنه‌دار است؟ ـ به وسعتِ همهٔ وجود ـ و تا کجا عمیق؟ ـ به عمقِ

روحِ انسانی و فرهنگِ تاریخِ بشری ـ و با چه قدرتی؟ ـ "انقلابی"!

۲. جادو: جادو نیز مثلِ مذاهبِ خرافی، انسان را در همهٔ حرکات و رفتارش بازیچهٔ جن‌ها و ارواحِ خبیثه می‌داند و او را می‌دوشد، و انسان را استثمارِ فکری می‌کند؛ آن چنان که می‌پندارد اَجنه آمادهٔ حلول در او، و آسیب رساندن به اویند و به این جهت دائماً در حالِ نیایش و ستایش و ترس و گریز از آنها و پناه آوردن به آنها است. اینست که نمی‌تواند خود را در نظامِ جادویی و جادوگری، مستقل تصور کند.

۳. شرک:[۹] در این مرحله از تحول و تکاملِ بینشِ مذهبی در تاریخِ ادیان، انسان از مرحلهٔ اساطیر (میتولوژی)، پرستشِ اربابِ انواع و قوای طبیعت و ارواح پرستی (Animsime) و فِتیشیسم و جادوگریِ مطلق بالاتر آمده است (هر چند، در هر مرحلهٔ بالاتری و کامل‌تری، آثار و بقایایِ مذاهب و عقایدِ مراحلِ بَدَوی برجا می‌ماند، چنان که جادوگری و ستاره پَرستی حتی در کامل‌ترین و آخرین مرحلهٔ تکاملِ مذهبیِ تاریخ، یعنی تاریخِ اسلام، علی رغمِ مبارزاتِ شدید و صریحِ اسلام با این دو، وجود داشت و دارد و در گذشته، حتی دربارِ خُلفا و سَلاطینِ رسمیِ جامعه‌های مسلمان، برای جهاد هم سَعد و نَحسِ ستاره می‌دیدند و با انواع و اَشکالِ جادو، پنهان و آشکار، سر و کار داشتند و حتی در برخی کتبِ مذهبیِ ما نیز بقایای آن منعکس است)! در شرک، جامعهٔ مذهبی به مرحلهٔ مشخصِ خدا پرستی ـ در مفهومِ روشن و جهانیِ آن و نیز با صفاتِ متعالی و ماورایِ خدا ـ رسیده است. ولی خدا، در چند قطب، قدرت و جهتِ مختلف یا متضاد در جهان تجلی دارد و یا به صورتِ یک منظومه و سازمانِ تشکیلاتی با سلسله مراتبی‌ای مختلف از رتبه و قدرت و مسئولیت و شأنی که در عالمِ وجود دارایند.

شرک، انسان را، به عنوانِ یک موجودِ "مخلوق و مجبور و تابع و متاثر از چند یا چندین نیروی متفاوت و مختلف"، متلاشی می‌کند. وقتی انسان معتقد است که عالَم و آدم، ساخته و بازیچهٔ چندین معبود و خالق و خداوندگار و عقل و نیروی دست اندرکار است، تمامِ زندگی و انسان بودن‌اش، صَرفِ تقسیمِ وجودی‌اش بینِ این معبودها و تنظیمِ رابطه‌اش بینِ این قطب‌های مختلف و حتی متضاد می‌شود و همچون "تنهای گم کرده راهی" خود را احساس می‌کند، در صحرایی با چندین جای پا و هر یک به سویی و از هر سمتی‌ای ندایی و دعوتی‌ای و نقطهٔ هول‌ای.

مذاهبِ خرافی، اَعَم است، و شرک یک نوع مذهبِ خرافیِ خاص است که به تعدادِ خدایان، انسان را شَقه می‌کند و وجودش را از خویشتنِ خویش‌اش تهی می‌سازد. وقتی عالَم تکه تکه بود و خلقت مجموعهٔ تضاد و تفرقه در قدرت و تدبیر و ذات و فلسفه و غایت و... انسان نیز خود را یک ماهیت و جوهرِ مشخص و وجودِ معین و معلوم، و زندگی‌اش را و سرنوشت‌اش را نیز دارای یک فلسفه و معنای مسلم و حقیقی نمی‌تواند دید. شرک در عالَمِ وجود، بی‌درنگ احساسِ "شرک در وجودِ عالَم" را و سپس، "شرک در وجودِ آدم" را به دنبال دارد که این رنجِ هولناک و دیوانه کننده‌ای است. شک و شرک در خویشتنِ خویش!

۴. زُهد: می‌گویم "زُهد"، اما نه به معنای پارسایی و پاکی و بویژه، نه به معنای متعالی و مُترقی و مثبتی که اسلام می‌گوید: "تقوی"! بلکه به معنای مبارزه و نفی و طرد و قتلِ اساسی‌ترین غرایزِ طبیعیِ موجود در فردِ انسانی. این غرائز، جزئی از ابعادِ "بودنِ" آدمی‌اند. آدمِ واقعی آدمی است که همهٔ این غرائز در وجودش هست. زهد ـ به خاطرِ یکی از غرائز یا به خاطرِ یک هدف ـ به دستِ خودِ فرد، بعضی یا بسیاری از کشش‌های اصیل و واقعیِ انسانِ عینی را فرو می‌شکند و نفی می‌کند؛ و او بعد به صورتِ انسانِ کاسته شده، کمبود داشته و ناقص درمی‌آید.

زیرا، انسانِ واقعی، همان است که انسانِ طبیعت و فطرت است، یعنی همان که خلق شده است، که خدا هم او را در همان ابعادِ مختلف‌اش، آفریده و سُتوده (**لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم** ...) و هر عامل‌ای، که کمترین تعطیل یا تغییری در یکی از خصوصیاتِ فطری و طبیعیِ او بدهد، انسان را از ماهیتِ راستین‌اش بیگانه کرده است. اینکه در اسلام کمترین تغییر در شکلِ طبیعی و حتی ظاهری را به عنوانِ نقضِ خلقت تلقی می‌کند و به شدت منع می‌نماید، از اینجا است.

گوشه گیری و انزواطلبی ـ اینجا توضیح بدهم که گوشه گیری جدا از زُهد است، و برخلافِ کسانی که معتقدند "در نظامِ ظلم و جور، گروهی با وضعِ موجود و آدم‌های ناپاک هم‌دست می‌شوند، و آنهایی که می‌خواهند پاکیِ شان را حفظ کنند و دانشمندان و هوشیاران و شخصیت‌های بزرگی که می‌خواهند پاک بمانند، به گوشه‌ای می‌روند و مُنزوی می‌شوند، و این عکس العمل‌ای در برابرِ نظامِ حاکم است"، معتقدم که اینها بهترین جاده صاف کُن‌ها

و مانع بَردارهای مسیرِ هجومِ ظالم‌اند؛ چون وقتی که یک انسانِ بزرگ مُنزوی می‌شود، با دستِ خویش، شخصیتِ بزرگی را که مانعِ ظلم است، در پای ظالم قربانی می‌کند؛ قاتلی است که مقتول‌اش خودِ اوست. او جنایت‌ای کرده مفت، به نفعِ جنایتکار، تا دست‌اش به خونِ پاکدامنی خوش‌نام آلوده نشود! و اینها از خودفروشان بدترند، زیرا خودفروشان، تنها خود را می‌فروشند، وانگهی خود را رسوا می‌کنند یعنی خود را به مردم نشان می‌دهند و سپس به ظالم می‌فروشند و سر از پنجرهٔ قصرِ خلیفه در می‌آورند، کسی را نمی‌فریبند، اما اینها که از صحنه غایب می‌شوند و مردم را با سرنوشتِ سیاهِ‌شان رها می‌کنند و به سراغِ رستگاری و بهشتِ خودِ‌شان، به گوشه‌ای می‌خزند و سر از روزنهٔ معبدِ خدا در می‌آورند، خیلی‌ها را از صحنه خارج می‌کنند.

علی، کِی منزوی شد؟ سکوتِ علی، به معنای منزوی شدن نیست. در شرایطای که ایجاد کرده بودند، اگر علی، اِحقاقِ حق را ادامه می‌داد و برای به دست گرفتنِ حکومت پافشاری می‌کرد، وحدت و موجودیتِ جامعهٔ نوین و نهضتِ جوانِ اسلامی متلاشی می‌شد؛ و علی در آن کشمکشِ سیاسیِ داخلی بر سرِ قدرت، ساکت ماند، اما در زندگیِ اجتماعی؟ هرگز! تحملِ اختلافاتِ داخلی و حق کشی‌های فردی به خاطرِ حفظِ قدرتِ مرکزی و وحدتِ فکری در برابرِ دشمنانِ خارجیِ در حالِ جنگ (روم، ایران و داخل) معنی‌اش، برعکس، تعهد، مسئولیتِ سیاسی و رشدِ اجتماعی و انجامِ سنگین‌ترین وظیفه برای ایمان و در راهِ مردم و نهضت و قدرت و تضمینِ موفقیتِ مردم است؛ تقوی، به این معنا است، نه اینکه فرد در زندگیِ اجتماعی‌اش، برای تکامل دادن به یک بُعدِ انسانی‌اش، بُعدِ دیگر را بکُشد. زهد، به معنای ریاضت کشیدن و نفیِ یک بُعد یا ابعادِ دیگر است.

اگر با زُهادِ ریاضت کش تماس داشته باشید، ناقص بودنِ شان را کاملاً در می‌یابید، و می‌فهمید که در یک بُعد بسیار تکامل یافته‌اند ولی در ابعادِ انسانی، انسانِ معمولی نیستند و خیلی چیزها را نمی‌فهمند و غالباً قدرت و کشش و میلِ غریزهٔ کشته شده، به غریزهٔ دیگری منتقل شده است! مثلاً، برادرِ یکی از سیاست‌مدارانِ معروفِ ایران (همو که در صدرِ انقلابِ مشروطیت چندین مرتبه شهید شده بود و تا تَهِ مشروطیت هم زنده ماند!) مردِ بسیار زاهد و پرهیزکاری بود! یعنی از هر عملِ انسانی و غیرِانسانی، پرهیز می‌کرد، تا اِشکالی پیش نیاید. هفتاد، هشتاد، نود سالی هم عمر کرد (این جور چیزها چه عمری هم می‌کنند!) و در این همه سال به تنها چیزی که در دنیا اهمیت می‌داد، غذا بود.

ضرب‌المثلِ معروفِ "عیاشیِ تان را با افسران بکنید، ولی خوراکِ تان را با زُهاد بخورید!"، در تعریفِ همین زُهاد و ریاضت کش‌هاست!

از او پرسیده بودند: شما که نود سال عمر دارید، در جوانی با غریزهٔ جنسی چه می‌کردید؟

و او که همیشه مشغول اوراد و اَذکار و یا خواندنِ دعا بود و با کسی حرف نمی‌زد تا از ذِکر باز نَمانَد، و در تمامِ شبانه‌روز، فقط سفره که پیش چشم‌اش پهن می‌شد، کتابِ دعا یا قرآن، پیشِ رویش، جمع می‌شد (!) و تنها در خلالِ فرصتِ کمِ بینِ فراغت از دعا و اشتغال به غذا می‌شد با او حرف زد یا از او حرفی شنید، جواب می‌دهد که:

"... معمولاً آن ایام، روغن‌ها برخلافِ حالا، چرب بود و زرد، روغنِ میش، پُر و فراوان. هر بشقابِ خورشت‌ای نیم‌بندِ انگشت رویش روغن می‌ایستاد! همه هم با دست غذا می‌خوردند، مثلِ حالا نبود که لطف و لطافت و حتی مزهٔ غذا را با پوستِ دستت نتوانی لمس کنی! این بود که، دست‌ام را به بشقابِ خورش که می‌بردم، به خصوص اگر فسنجانِ مرغ بود و گرم و نرم و چرب(!)، انگشت‌های عریان‌ام را نرم و آهسته فرو می‌بردم به... خورشت... بعد... انقلاب، حالی دست می‌داد و... ببخشید... احتیاج‌ام به آب می‌افتاد!..."

۵. ماشینیسم: ماشینی شدن و نظامِ کارِ استثماری و تنظیم و تقسیمِ ماشین گونهٔ اوقاتِ کار، و فُرمِ تکنیکی و مکانیکی یافتنِ کارِ انسانی، و یک بُعدی شدنِ کارِ فرد، و اینکه هر فرد تنها حرکتِ کوچکِ یک کار را انجام می‌دهد ـ نه تولیدِ کاملِ یک کالا را ـ و در تمامِ عمرش جز این حرکتِ تکراری و جزئی و بی‌معنی کاری نمی‌کند"، موجب می‌شود که انسان در نظامِ کارهایِ طبقاتی و استثماری در جامعهٔ صنعتی الینه بشود، بهترین نمونه‌اش فیلمِ خوبِ چارلی چاپلین، "عصرِ جدید" است.

۶. تکنوکراسی و بوروکراسی: تکنوکراسی و بوروکراسی، دو نظامِ حاکم بر جهانِ امروز است، که حتی کشورهای سوسیالیستی هم ـ که پیشرفته شدند و به مرحلهٔ تکنوکراسی و بوروکراسی وارد شدند ـ در امان نیستند. این دو نظام، شکلِ کارِ خاصی است که بر انسان تحمیل می‌شود. و در این دستگاهِ اداری،

یا تکنیکی، انسان به صورتِ یک مُهره، یک پیچ، یک واشر و... ـ هر طور که ماشینِ کار اقتضا کند ـ در می‌آید ـ نه به صورتِ انسان‌ای با ابعادِ گوناگون و آزادیِ انتخاب ـ و تا آخرِ عمر، نه مجموعهٔ کار، بلکه یک عملِ خاص را انجام می‌دهد.

انسانِ کارگر، در نظامِ ماشینی و بوروکراسیِ جدید، نسبت به عمل‌ای که می‌کند، احساسِ خودآگاهی ندارد (اینجا است که معلوم می‌شود الینه شده و خود را نمی‌شناسد و نمی‌داند که چه می‌کند).

فرد در یک سازمانِ بزرگی چون سازمانِ بانک‌ها یا بورس، یا مثلاً در سازمانِ هواپیمایی، کار می‌کند، اما مجموعه حرکاتی را که موجب می‌شود هواپیما از فرودگاهی برخیزد و در فرودگاهی بنشیند ـ که یک کار یا عملِ واحد است ـ انجام نمی‌دهد، بلکه فقط یک حرکتِ خاص و جزئی از این کارِ اصلی را مسئول است؛ تنها، این پیچ را تکان می‌دهد، یا زیر این کاغذها را امضاء می‌کند ـ آقای رئیس است ـ و یا فقط مواظبِ وضعِ مزاجی و حالات و سَکنات و توجهات و جلبِ نظراتِ آقای رئیس است ـ آقای مرئوس است ـ و یا فقط پول می‌شمارد، و یا فقط او در این "قسمت" کنارِ نواری نامعلوم که از قسمتی می‌آید و به قسمتی می‌رود، ایستاده و "یک پیچ در میان"، یک مهره را یک پیچ می‌پیچد. اینها هیچ کدام، "عمل" نیست، یک حرکتِ جزئی از صدها حرکتی است که یک عمل را ـ که معنی دارد ـ می‌سازد و او که سی سال یک حرکتِ جزئیِ بی‌معنی را تکرار می‌کند، نسبت به عملِ خویش آگاهی ندارد. از مجموعهٔ حرکاتی که در ادارهٔ او، هماهنگ با هم، تبدیل به یک عمل، یا یک کالا می‌شود، بی‌خبر است؛ اداره است، شرکت یا دستگاهِ کارخانه است که عمل معنی‌دار را می‌کند، انسان حرکاتِ بی‌معنی را تکرار می‌کند. بنابراین او یک حرکتِ مجردِ بی‌معنی را ـ از نظرِ خودش ـ تا پایانِ عمر، انجام می‌دهد. انسانِ واقعی، موجودی است که "عمل" می‌کند، "کار می‌کند"، و نسبت بدان آگاهی دارد، از نتیجه و هدفِ عمل‌اش خبردار است و به خاطرِ همین هدف و کسب و خلقِ همین نتیجه است که عمل را شکل می‌دهد و مقدماتِ آن را طرح می‌کند و انتخاب می‌کند و وسایل و شکلِ کار را ابتکار می‌نماید، و او هیچ کدام از اینها را نمی‌کند.

درست برخلافِ دهقان‌ای که خود بذر پاشیده، خود وِجین کرده، خود درو کرده، به آسیاب برده، آرد کرده و اکنون دارد نان‌اش را می‌خورد، نسبت به

کارِ خویش آگاهی دارد، و عملِ خویش را انتخاب کرده، عمل‌اش معلولِ علتِ غائیِ آن است و الینه نشده است، فرد در نظامِ بوروکراسی، یا تکنوکراسی یک انسانی است که "عامل" نیست، به صورتِ یک "مهره" در آمده و یا یک "شعبه"! "مستخدم" است نه "کارمند"! "کارمند" ـ به معنیِ واقعی ـ آن اداره یا کارخانه‌ای است که او را "استخدام" می‌کند، یعنی "استعمال" می‌کند و بعد از استهلاک هم بازنشسته می‌شود! اسقاط!

ندیده‌اید بعضی‌ها، تا باز نشسته شده‌اند، دِق کرده‌اند؟ یعنی که فلسفهٔ وجودی‌اش را از دست داده است! "خودِ" او خودش نیست، "جا"یی است (مقام!) که در آن "دستگاه" داشته و در آن نصب شده بود؛ بیرون از آن "هیچ نیست". وی در آنجا، "جنابِ آقای رئیسِ ادارهٔ چهارمِ تنظیم و طبقه‌بندیِ مشاغلِ کارمندانِ رسمی..." بوده است. چنان که می‌بینیم در تمامِ این جمله پُر طولی که مثلِ هزار لای گوسفند، هر چه بِکشی کِش می‌آید، هیچ کلمه‌اش اسمِ آدم نیست! اسمِ "وضع" و یا "مقام" است، که این فرد، همین جمله را اسمِ خودش احساس می‌کرد و به وسیلهٔ "وضع" یا "مقامِ" اداری الینه شده بود، یعنی آن را به جای "خودِ حقیقی" و "شخصیتِ واقعیِ" خود حس می‌کرد (بیگانگی از خود، حلولِ غیرِ خود در خود)؛ حال که بازنشسته شده و آمده خانه، و دیگر "رسم" ندارد، می‌بیند که اصلاً "اسم" ندارد! حالا، باید به زور به یادِ خودش و اطرافیان‌اش و حتی زن‌اش، بیاورد که اسمِ او، سی چهل سالِ پیش، حسن آقا فرزندِ حاجی حسین بود! حتی خودش با چنین شخص‌ای پاک بیگانه است!

همیشه، انسانِ کارگر، در حالِ کار، بر شکلِ کارش، مسلط بود، و شکلِ کارش را خود تعیین می‌کرد؛ اما اکنون شکلِ کار و ماشینِ کار و ابزارِ کار است که بر او مسلط است، و او به صورتِ یک آجر در یک بنای بزرگِ بوروکراسی، و یا به صورتِ یک پیچ در این بنای ماشینی نصب شده است. در فیلمِ "عصرِ جدید" می‌بینیم که ساعتِ کارگر از دست‌اش باز می‌شود و به میانِ چرخ دنده‌ها می‌رود، و چون خود به میانِ ماشین می‌رود که ساعت‌اش را بیرون بکشد، ماشینِ عظیم او را می‌بلعد، و در لای چرخ و دنده‌های گوناگون اسیر و لِه شده می‌ماند که حتی قدرتِ فریادش نیست، چون تسمه‌ای به شدت حلقوم‌اش را می‌فشارد. این، تَجَسُمِ سمبلیکِ انسانِ امروز در الیناسیون به وسیلهٔ ماشین است یعنی ماشینیسم [۱۰] که زایندهٔ بوروکراسی و تکنوکراسی است.

۷. نظامِ طبقاتی: هر عاملِ تقسیم کننده‌ای، انسان را الینه می‌کند. نظامِ طبقاتی، انسان را به استثمار کننده و استثمار شونده، آقا و برده و... تبدیل می‌کند، که هیچ کدام انسانِ تمام نیستند. یا به تعبیرِ یونسکو، "کرگدن" هستند، و یا به قولِ "کافکا"، "مَسخ". در نظامِ طبقاتی، عاملِ تضادِ طبقاتی در جامعه است که انسانِ واحد و یک ذات را به این قطب‌های غیرِ انسانی، تقسیم می‌کند.

انسان در نظامِ طبقاتی الینه می‌شود، چون اگر در طبقهٔ "استثمار شده" باشد، خود و امکاناتِ خویش را کمتر از انسانِ سالم، احساس می‌کند، و اگر در طبقهٔ "استثمار کننده" قرار گرفته باشد، قدرت‌هایی را که "وضع" و "طبقه"اش بدو داده، جزءِ قدرت‌های ذاتیِ خود به حساب می‌آورد و خصوصیات و امکاناتاش را بیشتر از امکانات و خصوصیاتِ حقیقیِ خود، که یک فردِ انسانی است، احساس می‌کند. در هر صورت، از هر طبقه‌ای ـ استثمار شده یا استثمار کننده ـ که باشد "خود"ش را نمی‌فهمد و خویشتن را کمتر یا بیشتر از آنچه که هست احساس می‌کند. زیرا به قولِ آلبر مَمی نویسندهٔ کتابِ کوچک ولی عمیقِ "شمایلِ استعمارزده، با پیش گفتاری دربارهٔ شمایلِ استعمارگر"، استعمار تنها چهرهٔ انسانِ دنیای استعمار شده را مسخ نکرده است، بلکه انسانِ اروپایی را هم تبدیل به چهرهٔ غیرِ انسانیِ "استعمارگر" ساخته است و چنان که گفته‌ام، همین عاملِ طبقاتی است که "آدم" را تجزیه می‌کند و به صورتِ موجودِ مظلومِ محرومِ محکوم و یا قاتلِ ظالمِ حاکمِ غاصب در می‌آورد. آدم تبدیل به قابیل و هابیل می‌شود و دوام و نفوذ و قدرتِ همین نظامِ قابیلی، حاکمیت و مالکیتِ انحصاری، و در نتیجه نظامِ طبقاتی، انسانِ واحد (بنی آدم) را به چهار تیپِ غیرِ انسانی تقسیم می‌کند که هر چهار تیپ، خصوصیتِ یک تیپِ حیوانی را به جای خصوصیتِ حقیقی و فطری و یکنواختِ انسانیِ شان احساس می‌کنند و در خود حلول می‌دهند: گرگ، روباه، موش و میش!

۸. عشق و ایمان: عشق نیز، نوعی "الینه کننده" است، چه عشقِ انسانی باشد، و چه عشقِ خدایی به صورتِ صوفیانه‌اش در "وحدتِ وجود"؛ بزرگ‌ترین نمونه‌اش "حلاج" است که می‌گوید: "**لیس فی جبتی الا الله**" ـ این بهترین اعتراف به الینه شدنِ انسان است ـ یعنی "در لباسِ من جز خدا، هیچ کس و هیچ چیزی نیست". در اینکه "حلاج" در این احساس صادق بوده است، شکی نیست. اما این احساس، در حلاج صادق نیست؛ و عوام و نیز متولیانِ عوام فرقِ این دو را ـ صادق بودنِ مرد را در احساس، و صادق بودنِ احساس را در مرد ـ نفهمیدند و یا فهمیدند و مصلحتِ شان نبود که بگویند فهمیدیم!

"حلاج" از مرگی که انتخاب کرد، معلوم بود که در احساس‌ای که می‌کند صادق است و آنچه را که می‌گوید، واقعاً می‌یابد. اما آنچه را که یافته بود. یک بیماری بود، خود را واقعاً در آن حالات احساس نمی‌کرد و خدا را به جای خویش می‌دید.

جُنید بغدادی می‌گفت: "از حلقومِ من و بر زبانِ من، سال‌ها است که تنها خدا می‌گوید". درست مثلِ همان کسی که خیال کرده بود تاکسی شده است، این هم می‌پندارد که خدا شده است! یا داستانِ آن درویش را شنیده‌اید که برای خداحافظی و سفرِ مکه، نزدِ آن پیرِ طریقت آمد و گفت: می‌خواهم به مکه بروم، به خداحافظی آمده‌ام؛ جناب، چوب‌اش را بر زمین می‌گذارد و می‌گوید: "راهِ دور مَرو، بَر گِردِ من طواف کن". آقا را نگاه کنید، خودش را جای کعبه عوضی گرفته است، که یعنی کعبه خانهٔ خدا است، بندهٔ حقیر هم محلِ اقامتِ حقیقیِ خدا، بهتر از کعبه، آن از آب و گل ساخته شده، این از جان و دل.

و خلاصه از این جور حرف‌های قشنگ قشنگ!

و آدمِ "عوضی" یعنی این!

در عشق‌های زمینی، که جنون‌آمیز، دیگری را دوست دارند، و یا به صورتِ مُریدی که حماقت‌آمیز به دیگری ارادت می‌ورزد، آن‌چنان که حتی بی‌سوادی‌ها و بی‌شعوری‌هایش را هم حَمل بر کرامات و فضائل‌اش می‌کند، که یعنی آقای ما بزرگ‌تر از این هستند که این جور مطالبِ بی‌قابلیت را بفهمند، ایشان فقط مطالبی را می‌فهمند که ما بی‌قابلیت‌ها نمی‌فهمیم! حتی در برابرِ مرادش نه تنها قدرتِ تعقل و تشخیصِ خود را پاک از دست می‌دهد، بلکه بدیهیاتِ دین و حتی محسوساتِ خود را هم نفی می‌کند.

می‌گویند مرادی بود، به تقوی و بی‌آلایشی به مسائلِ دنیوی در نظرِ مریدانی چند ـ اما متعصب و معتقد ـ معروف و مُسلّم! رندانِ شهر کشف کردند که ایشان اتفاقاً خیلی هم از وضعِ دنیا بی‌خبر نیستند و خلاصه نسبت به بچه‌های نابالغ علاقهٔ دنیویِ مخصوصی دارند!

از شادیِ چنین کشفِ آشوب گرانه‌ای به شتاب پیشِ مریدان رفتند و با گوشه و کنایه و احتیاط‌های خیلی دقیق می‌کوشیدند تا این فاجعه را به این پَرستندگان‌اش حالی کنند. ناگهان مُریدان خیالِ شان را راحت کردند که این همه معما و چیستان برای همین؟ ما خودِمان سال‌ها است خبر داریم و این که چیزی نیست!

با تعجب می‌پرسند: چطور؟ برای مُرادِ مقدسِ شما، لواط چیزی نیست؟

مُریدان توضیح می‌دهند که: "نه، شما وارد نیستید، ما اطلاع داریم، که از نزدیک با ایشان تماس داشته‌ایم و داریم، ایشان نیتِ شان از این عمل خدای نکرده، نفس پرستی که نیست، این کار به مزاجِ شان افتاده است"!

به هر حال، عشق و ارادت، که از مرحلهٔ انتخاب و خودآگاهی و پسند و پذیرش و ارج نهادن و لذت بردن، تجلیل و تکریم از زیبایی‌ها و فضیلت‌های مراد یا محبوب و معشوق بگذرد و به سر حدِ دیوانگی و مجنون شدن برسد، فرد را به وسیلهٔ فردِ دیگر الینه می‌کند.

شاید بتوان این پدیده را به چهار صورتِ مشخص نام برد:

الف) الیناسیونِ صوفیانه یا الهی: که در وحدتِ وجودِ عرفانی و فرقهٔ حُلولیهٔ ما دیده می‌شود. بایزید بَسطامی می‌گوید: "من همچون ماری که پوست بیندازد، از بایزیدی به در آمدم و همه او شدم"، شاید این سخنِ جُنید حتی ذهنِ خواننده را برای درکِ زمینه و شرایطای که منجر به چنین استحاله‌ای می‌شود کمک کند که می‌گوید: "من در نور نگریستم و سی سال به نگریستن در نور ادامه دادم، تا نور شدم".

حلاج نمونهٔ عالیِ درکِ الیناسیونِ صوفیانه است یعنی الینه شدن به وسیلهٔ معبود که عامل‌اش یک عشقِ روحانی است و حالتِ دگرگون شده‌ای از جذبه و پرستش و محبتِ دینی. که البته فرقِ آن با آنچه اوجِ جذبه و اخلاصِ شورانگیز و پرستشِ عاشقانه و حتی حالتِ حیرت در برابرِ جلال و جَبروتِ خدا است ـ که در علی نمایان‌تر است ـ نیازی به بیان ندارد، چه این حالت ـ هر چند قوی‌تر، بیشتر ـ زادهٔ خودآگاهیِ انسان است. حیرت، حالتِ طبیعیِ

قرار گرفتنِ یک "حقارتِ مطلق"، در برابرِ یک "عظمتِ مطلق" است. این فاصله را و این عظمتِ مطلق را و آن حقارتِ مطلق را بی‌شک روح و اندیشهٔ حقیر نمی‌تواند احساس کند، چنان که روح و اندیشهٔ یک الینه شده، که این دو در او فلج است.

ب) الیناسیونِ قُدسی یا روحانی: گاه، در چهرهٔ برخی تیپ‌ها یک نوع حالت یا جاذبه‌ای احساس می‌شود که هیچ نامِ مشخص و مفهومِ معینی ندارد ولی دل‌ها را همچون مغناطیس جذب می‌کند. این جاذبه، نه فضیلتِ علمی است، نه فکری، نه هنری، نه اجتماعی و نه سیاسی و نه خانوادگی و... هیچ نیست و چیزی هم هست! این کشش که به نظرِ من از عُمقِ فطرت و احساسِ مذهبیِ آدمی سر می‌زند، بیشتر در محیط‌های مذهبی و در رابطهٔ مذهبی میانِ مردم مشخص است. این همان است که در یک اصطلاحِ رایج، روحانیت یا قِداست نامیده می‌شود و همین حالت و همین رابطه است که بنیادِ طبقاتیِ روحانیتِ رسمی را در مذاهب پدید آورده است و تنها اسلام بوده است که به جای آن، حکمت یا علم یا فقه یا ذکر [۱۱] که همه تعبیراتِ مشابهی است و مقصود آگاهیِ ویژهٔ اعتقادی و شناختِ عمیقِ اسلامی و علمِ خاصِ "هدایت" است و اینست که هم اکنون نیز مرجعِ مذهبی و زعیمِ دینی یا حاکمِ شرع، باید "اَعْلَم" باشد، در حالی که در هیچ مذهبی "اَعْلَمیّت" شرط نیست. ریاستِ روحانی دیگر است و عالِم و متخصص و مدرس و محققِ دینی دیگر [۱۲] و این نوع، که ارادت می‌توان گفت، در مذاهب به تعبیرِ قرآن به صورتِ راهب و احبار پَرستی است ولی در تَصوفِ شرقی بیشتر تجلیِ مشخص دارد به صورتِ ولی پرستی، اطاعتِ محض و جذبِ مطلقِ پیروِ مرشد و قطب و دلیل!

ج) الیناسیونِ قهرمان ستایی: از نوعِ پرستشِ جنون آمیزِ قهرمانانِ ملی و سیاسی، پیشوا پَرستیِ فاشیستی و حتی پرستشِ قهرمانانِ ورزش، پهلوانان و ستارگانِ سینما...

د) الیناسیونِ عاشقانه: که در ادبیاتِ عشقی و اَساطیر و قِصَص و شعر و هنر بسیار تکرار می‌شود که عاشق، معشوق را خود یافته و یا ندانسته خود کدام است. مجنون به معنی الینه است، می‌گوید:

ترسم ای فَصّاد اگر فَصْدَم کنی　　نیشتر را بَر رگِ لیلی زنی!

۹. علم زدگی، کتاب زدگی: نوعِ دیگرِ "الیناسیون"، الیناسیونِ روشنفکر و تحصیل کرده است ـ که ما، هم اکنون، دچارش هستیم ـ به وسیلهٔ "علم زدگی" و "کتاب زدگی"، که الیناسیونی بسیار فاجعه آمیز اما آبرومندانه است، که نه مردم می‌فهمند و نه خودِ طرف! در کتاب زدگی، انسان به صورتِ کِرمِ کتاب در می‌آید و دنیایش، دائماً کتابخانه است. آن چنان در میانِ نسخه‌ها می‌لولد، که همهٔ واقعیت‌های جهان و زندگی را در نسخه‌ای خطی، یا چاپی، می‌بیند، و اگر بحث‌ای عقلی را پیش بکشی، و یا از واقعیتی حسی هم سخنی بگویی، می‌گوید:

"من این را در هیچ کتابی ندیده‌ام" به این معنی که چون ندیده است، خیال می‌کند در جهان نیست، و کسی هم حقِ گفتن‌اش را ندارد؛ برای کتاب، ارزش‌هایی قائل است که برای انسان، و برای خودش، قائل نیست و به تعبیرِ درست‌تر، اصلاً خودش نیست، کتاب‌ها در او هستند، کتاب‌ها در او می‌اندیشند، حرف می‌زنند و ابرازِ احساسات می‌کنند و معتقد یا مُنکر می‌شوند. او یک کتابخانه است، در کالبدِ انسان. کتاب زدگی و علم زدگی، نوعی بیماریِ انحرافِ ذهنیت و اِسْتِغْراق در مفاهیمِ کلامی و علمی و منطقی و ذهنیِ دور از واقعیت‌های ملموسِ عینی به وجود می‌آورد. نابودیِ بسیاری از جامعه‌ها، تمدن‌ها و فرهنگ‌ها، به این خاطر بوده است که، علما و دانشمندان‌اش، به وسیلهٔ خودِ علم و ذهنیت‌های علمی و بحث‌های لَفظی یا ذهنی، الینه شدند، و علمی را که باید از میانِ طبیعت و زندگی و جامعه می‌یافتند، در کتاب‌ها جُستند. زندگیِ آدم‌ها و سرنوشتِ جامعه و زمان در بیخِ گوش‌اش بود و نمی‌فهمید و نمی‌شنید و نمی‌دید؛ و در عوض، بزرگ‌ترین حساسیت‌ها، حساسیت‌های ذهنی و لفظی بود که غرق و گرفتارش کرده بود و غرق و گرفتارِ شان کرده است. اینها واقعیت‌های محسوس و ملموس را مستقیماً نمی‌بینند و نمی‌فهمند، حتی حس نمی‌کنند. تعریفِ آنها را در نسخه‌ها می‌جویند و هر جا نسخه‌ها ساکت‌اند، آنها هم گُنگ می‌شوند. این کتاب زدگی است که به صورتِ فلسفه و تصوف، و حتی به صورتِ سیانْتیسم، علم، هنر، و بازیِ "هنر برای هنر" و امثالِ اینها، مطرح است.

هنر برای هنر، نویسندگی برای نویسندگی، الینه شدن است، که نویسنده و شاعر، مخاطب و مخاطبان‌ای نمی شناسد، می‌نویسد، برای نویسندگی. نفسِ عمل است که برایش اصالت دارد. پس معلوم می‌شود که به وسیلهٔ کلمه، به وسیلهٔ نوشتن، به وسیلهٔ شعر گفتن، به وسیلهٔ بازی، به وسیلهٔ هنر، به

وسیلهٔ مطالعه، به وسیلهٔ استنباطِ احکام، به وسیلهٔ تحقیقاتِ تاریخی، به وسیلهٔ مفاهیمِ فلسفی، به وسیلهٔ احساساتِ عرفانی و... الینه شده است و حقایق را فقط از ذهنیت‌اش استخراج می‌کند، نه از واقعیتِ خارج. فلسفه، الینه شدنِ انسان است به وسیلهٔ ذهنیتِ مُجَرد و تصوف، الینه شدنِ انسان است به وسیلهٔ احساساتِ مُجَرد. می‌بینیم که میانِ آثارِ ادبی و فکری و فلسفی و مذهبیِ ما در قرونِ اخیر با واقعیت‌های اجتماعی و زندگی و سرنوشتِ مردم بیگانگی چندان است که حتی یک خطِ کوچک از چهرهٔ جامعه بر هیچ یک از این گنجینه‌های فکر و آینه‌های احساس‌های لطیف نیست.

۱۰. پول: پول بزرگ‌ترین عاملِ الینه شدنِ انسان‌ها است ـ پول و زهد را از سوسیالیست‌های اخلاقی نقل می‌کنم که برای اولین‌بار مطرح کردند ـ هم چنان که زهد ـ سمبلِ اِعراض از زندگیِ مادی ـ انسان را الینه می‌کند؛ پول ـ سمبلِ اقبال به این زندگیِ مادی و این جهانی ـ نیز الینه کنندهٔ انسان است. انسانِ پول‌دار، ارزش‌ها و امکاناتی را که مربوط به پول است ـ نه از خودِ او ـ به خود منسوب می‌کند و این چنین حس می‌کند؛ جامعه هم چنین احساس‌ای دارد و ارزش‌های پول را به او نسبت می‌دهد. هم خود، هم خانواده و هم جامعه، برایش حُرمَت و شخصیت قائل‌اند، در صورتی که حرمت و شخصیت، مالِ پول‌های اوست، نه خودِ او. آنکه تا دیروز فاقدِ همه چیز بود و وقتی به خانهٔ‌تان می‌آمد، اندک غذایی‌اش می‌دادید تا در آستانهٔ خانه بنشیند و بخورد و برود، امروز در صَدرَش می‌نشانید، و با آمدن‌اش مثلِ اِسپَند بر آتش، از جای می‌جهید، چرا که چون کاسبی‌اش گُل کرده، یا قاچاق‌ای کرده، سر و سامانی گرفته و پول‌ای به هم زده و پول حرمت و شخصیت‌اش بخشیده است.

لیست‌ای از محترمین و بزرگان و مَعنونین و مُعتمدینِ محل تهیه کنید و ببینید این همه القاب مربوط به انسان بودنِ شان است، یا پول دار بودنِ شان و در مجالس که به اشخاص احترام می‌گذارند، ببینید کدام به خودش مربوط است و کدام به پول‌اش.

پول در جامعه دارای قدرت‌هایی است، اما قدرتی خارجی، که دارندهٔ پول، آن قدرت‌ها را از آنِ خود می‌پندارد، و خود را پول احساس می‌کند، آن چنان که در برابرِ لیستِ حقوق و در شمارهٔ ردیفِ بودجه‌اش، خود را بهتر می‌بینند و "خود" حس می‌کند تا در برابرِ آینه؛ و آنجا خویشتنِ خویش را زودتر می‌یابد تا در اینجا. یک نزول خوار را ببینید، همهٔ عواطف و خصائصِ انسانی و مذهبی و اخلاقی و حتی خویشاوندی برایش صدای سکه می‌دهند و رنگِ شان طلایی

است. "**و یتخبطه الشیطان**" تعبیرِ شگفتِ قرآن است که گویی الیناسیون یا حُلولِ دیو یا جنِ پول در انسانِ پول‌زده ـ که تعبیرِ سوسیالیست‌های اخلاقی است ـ ترجمهٔ این آیه است دربارهٔ رباخوار!

۱۱. تمدن: تمدن، هم به معنای شهرنشینی و هم به آن معنایی که تمدن می‌نامیم، الینه کنندهٔ نیرومند و زبَردستِ انسان است، چون نظامِ اجتماعی و شهرنشینی، به میزانی که پیش می‌رود، امکانات و استعدادهای فردِ انسانی را ـ که خداوند در طبیعت به انسان بخشیده است ـ تکَفّل می‌کند. پیش از این بچه‌ام را باید تربیت می‌کردم و دفاع از خانواده و شخصیت‌ام را خود به عهده داشتم؛ اما اکنون آن همه را جامعه تکَفّل کرده است و از این استعدادها، بی‌نیازم ساخته است، و دیگر امکانات‌ام را در خویشتن حس نمی‌کنم، و این استعدادها را ندارم.

در نظامِ روستایی و ایلاتی، فرد، در برابرِ خطر، به خودش متوجه می‌شود و خودش را مسئول و مدافع احساس می‌کند و می‌فهمد، اما در نظام‌های شهری، فرد هرگز به دفاع از خویش بر نمی‌خیزد، چون دفاع و هر کارِ دیگری را به جامعه واگذار کرده است و اگر معلم‌ای است، از شاگردش، حتی به ناظمِ مدرسه شکایت می‌کند. استعدادهای گوناگونِ دیگر نیز چنین وضعی دارند.

۱۲. هدف: من، به عنوانِ راننده‌ای که پشتِ فرمان نشسته‌ام و دارم رانندگی می‌کنم، خود را احساس نمی‌کنم، فقط و فقط خطر و تصادف و علامتِ راهنمایی و ترمز و دنده و گاز و فرمان و... را می‌فهمم، و در کار و هدف‌ام غَرق و بی‌خودم؛ یا اکنون به عنوانِ یک سخنران دارم سخن می‌گویم، کلمات را یک یک انتخاب می‌کنم و پهلوی هم می‌چینم و هدف‌ام اینست که کنفرانس‌ام معنای خاصی را به شما القاء کند، اما نسبت به هیچ یک از اعمال‌ای که انجام می‌دهم احساس ندارم و فاقدِ خودآگاهی‌ام، و خود را در "هدف" نیست کرده‌ام و اکنون "هدف" را خود می‌پندارم. وجودِ واقعی‌ام الان "سازندهٔ این کلمات" است، اما آنچه را به عنوانِ وجودم الان احساس می‌کنم، فقط نظریه‌ام و عقیده‌ام و هدفِ سخنرانی‌ام است که الان نیستم. به قولِ "هایدگر"، "در پشتِ هر کار و هر عملِ ذهنی و اندیشهٔ علمی و یا خلقِ هنری و ادبی، یا خلقِ مادی و صنعتی، یا عملِ اجتماعی و سیاسی، انسانْ قربانی شده است" یعنی تمدن به قیمتِ فدا شدنِ لحظاتِ عزیز و بسیار فراوانِ خودآگاهیِ انسان‌ها فراهم آمده است، زیرا تمدن، مجموعهٔ کارها و تولیدهای معنوی و مادیِ

انسان‌ها است و انسان‌ها در لحظهٔ خلقِ این کالاها و پدیده‌های مادی و معنوی، خودآگاهی ندارند. وقتی کسی واردِ کاری می‌شود، دیگر خودش نیست، کار و هدف است.

"سارتر" در این مورد، دخترِ زیبایی را مثال می‌زند که تشنه است و می‌خواهد لیوانی بردارد. با اطواری نرم و خوش آهنگ دست دراز می‌کند، لیوان را می‌گیرد و در میان انگشتان‌اش می‌فشارد، آب می‌کند، به نزدیکِ دهان می‌برد و می‌آشامد، اما جز تشنگی و نیاز به آب، به هیچ یک از این اَعمال آگاهی ندارد، در صورتی که تک تکِ این حرکات، برای یک شاعر یا عکاس که تشنهٔ او است و به او و ژِست‌هایش می‌اندیشد، هر یک قابلِ مطالعه و بررسی است. عکاس این همه را حس می‌کند، اما دخترک خود، احساس نمی‌کند. او در حالی که واقعاً انجام دهنده و خلق کنندهٔ این حرکات و زیبایی‌ها است، بی‌آگاهی نسبت به این "خودِ واقعی"اش، تنها و تنها تشنگی و آشامیدن را حس می‌کند.

۱۳. جامعه: به نظر من، بیش از هر کسی، لائوتسو فیلسوفِ مذهبیِ چین در ۲۶ قرنِ پیش است که از الیناسیونِ انسان در تمدن سخن می‌گوید و به وسیلهٔ علم و جامعه.

در بحث‌ای که در "مدرسهٔ عالیِ مددکاریِ اجتماعی" داشتم، گفتم که انسان زندانیِ چهار زندان است؛ و اولین زندان، طبیعت است، که انسان‌ها هر چه ابتدایی‌تر و از تمدن دورترند، اسیرِ زندانِ اولیهٔ طبیعت، و گرفتارِ بلاها و خیرات و برکاتِ بارندگی، خشک سالی و شرایطِ اقلیمی هستند. انسان، یعنی آزادِ انتخاب کنندهٔ سازندهٔ اندیشمند، و هر عاملی که آزادیِ او را محدود کند، نفی کنندهٔ انسان است.

چهار زندانِ بزرگ در انسان هست که انسان را الینه می‌کند، یعنی استعدادها و امکانات‌اش را از او می‌گیرد: اول طبیعت و همهٔ عواملِ طبیعت است. دوم، تاریخ، که اگر من در انتهای تاریخِ اسلام و تشیع و ایران قرار نگرفته بودم و مثلاً در بعد از صفویه نیامده بودم، یا در انتهای تاریخِ رنسانس و انقلابِ کبیرِ فرانسه و جنگِ بین‌الملل اول و دوم در فرانسه متولد شده بودم، انسان‌ای دیگر بودم. این دوگانگی، به این جهت است که دو تاریخ وجود داشته است و از من دو جور آدم ساخته‌اند.

مذهبِ اغلبِ ملت‌ها را تاریخ انتخاب کرده است، و بسیار کم‌اند آنهایی که خود مذهبِ خود را برگزیده‌اند. هیچ کدامِ ما، زبانِ مان را انتخاب نکرده‌ایم، بلکه تاریخِ تحولات و حوادثِ گذشته است که زبانِ فارسی را، به عنوانِ زبان، به همهٔ ما تحمیل کرده است. اینها تحمیل‌ای از خارج است و عوامل و موانع و ضرورت‌های پیش ساختهٔ حاکم بر سرِ راهِ انسانی که متولد می‌شود.(Les constraints) بنابراین، تاریخ به جای ما نشسته و ما آنچه را که شخصیتِ تاریخی و وجودِ تاریخیِ مان است، به جایِ شخصیت و "وجودِ حقیقتیِ" خود، احساس می‌کنیم، این، الیناسیونِ تاریخی است. یا (زندان سوم) دهقان که از نظامِ فئودالیته به شهر که می‌آید و کارگر می‌شود، به گونه‌ای دیگر در می‌آید؛ در جامعهٔ بورژوازی، کاپیتالیستی، سوسیالیستی و در یک جامعهٔ مثلاً سِرواژی، شکل عوض می‌کند و به شکلی در می‌آید که نظامِ اجتماعی‌اش اقتضا می‌کند.

اینجا است که تمامِ صفات و خصوصیات و ارزش‌ها و امکاناتی را که "جامعه" خلق کرده است و در "من" ریخته است، به عنوانِ خصوصیاتِ ذاتی، و به عنوانِ فردِ انسانیِ خودم حس می‌کنم و به خود نسبت می‌دهم. در اینجا است که تحولِ جامعه یعنی تاریخ، جن شده و من مجنون‌اش، و من "شخصیتِ تاریخیِ" خود را "شخصیتِ انسانیِ" خود می‌یابم.

چهارمین زندان، زندانِ " من"، زندانِ " خویشتن" است. باز هایدگر در اینجا اصطلاحی دارد که می‌گوید هر کس دو "من" و دو وجود دارد: یکی "وجودِ مجازی"، که هم اکنون احساس‌اش می‌کنیم و یکی "وجودِ حقیقی" است (Existence authentique)، وجودی که در زیرِ این وجودِ نمودین، مدفون و مجهول است، و وجودی بالْذّات و پاک و شسته و آزاد و کامل و چند بُعدی است، وجودی که خدا ساخت، طبیعت پَرورد، و اکنون در زیرِ پوسته‌ای از شخصیتِ دروغین و تحمیلی و بیگانه پنهان و مدفون و قربانی است.

بنابراین، خویشتنِ مجازیِ ما، که خویشتنِ تاریخی و جغرافیایی و اقلیمی باشد، و همچنین خویشتن‌ای که با این نظام‌ها و پدیده‌های مختلف الینه شده و ناقص و مَسخ و مُنحرف و جن زده است، زندانِ چهارمِ ماست، که منِ راستینِ آدمی بودنِ مان، در درون‌اش زندانی است. پس، جامعه، اقلیم و جغرافیا و تاریخ، آدم را الینه می‌کنند و "انسان بودن"، همواره، در زندانِ "بشر" بودن، اقلیمی، تاریخی و جغرافیایی است.

۱۴. ماتریالیسم: عقیده و نوعِ بینش و کِشش و تلقیِ آدمی از جهان و از انسان و از زندگی، انسان را الینه می‌تواند کرد.

ماتریالیسم نیز، انسان را الینه می‌کند، چون جهان را مجموعه‌ای از عناصرِ مادیِ ناخودآگاه و لَش مردهٔ مادی می‌داند، و به ناچار باید انسان را به صورتِ پدیدهٔ مادی‌ای از جنسِ جهانِ مادی و ناخودآگاه تصور کند. در صورتی که انسانِ حقیقی، خودآگاه و دارای اراده و آزاد و بالقوه مستقلِ از جهانِ مادی است، و نه زاییدهٔ جهانِ مادی، بلکه در عینِ حال، زاینده و تغییر دهنده و مسلط بر جهانِ مادی است. اینست که ماتریالیسم خود به خود، انسان را الینه می‌کند، و به صورتِ پدیده‌ای مادی معرفی‌اش می‌کند ـ در صورتی که پدیده‌ای ماوراءِ مادی است ـ و همهٔ ارزش‌های حقیقی و امکاناتِ انسانیِ ماوراءِ مادیِ او را نفی می‌کند، و بنابراین، ماتریالیسم نوعی زهدِ مادی است و یا "کشتنِ نفسِ انسانی" به طریقِ مادی. آن زهدِ عرفانی ابعادِ مادیِ نفس را می‌کشد و این، ابعادِ متعالی را. فقط قرآن است که به نَفْس سوگند می‌خورد!

۱۵. ایده آلیسم هم، در شکل‌های مختلفِ مذهبی و غیرِ مذهبی‌اش، انسان را الینه می‌کند. چون انسان، در عینِ حال که یک کششِ ماوراءالطبیعی و یک احساسِ ایده آلی و آرزوهای ماوراءِ مادی و ارزش‌ها و ابعاد و استعدادِ ذاتیِ ویژه دارد، ساختمانِ واقعی‌اش نیز از خاک است. یک سَرِ وجودش در ماوراءِ هستی است و سَرِ دیگر، در عمقِ خاک و لجن و پدیدهٔ مادی و غرایزِ حیوانی و واقعیت‌های زندگی، که لذت و رنج و کِشش و گریزش، از آنهاست. اما ایده آلیسمِ فلسفی و اخلاقی ـ به صورتِ عرفان و مذهب و فلسفه و یکی از ابعادِ نیهیلیسم یا اِگْزیسْتانْسیالیسمِ هایدگری و یاسپرسی (نه سارتری) به هر شکل ـ انسانِ واقعی، یا واقعیتِ انسانی را نفی می‌کند و فقط انسان را در یک بُعدِ ماوراءِ مادی مطرح می‌کند، و انسانِ نیمه را به صورتِ یک انسانِ تمام به خودِ آدم تلقین می‌کند.

ایده آلیسمْ انسان را در نیمهٔ دوم‌اش الینه می‌کند و ماتریالیسم در نیمهٔ اول‌اش و به قولِ مارکس، ماتریالیسمِ فلسفی، جهانِ طبیعت را بدونِ انسان و ایده آلیسم، انسان را بدونِ جهانِ طبیعت تجرید می‌کند و بنابراین هر دو فلسفه است و هیچ کدام حقیقت نیست.

مکتب‌های فلسفی، اجتماعی و ایدئولوژیکِ جدید هر کدام به نوعی، و در درجه‌ای از شدت و ضعف، انسان را الینه می‌کنند و نیز، اساساً، انسانِ الینه شده

را، به عنوانِ انسانِ حقیقی و یا حقیقتِ انسانی، تلقی می‌نمایند. بدین معنی که چون هر مکتبِ اجتماعی، اخلاقی و اعتقادی‌ای، به هر حال، بر بنیادِ شناختِ ویژه‌ای از "انسان" استوار است و "وجودِ نوعیِ" انسان را به گونه‌ای، تعبیر می‌نماید، طبیعتاً هر گونه جهت گیریِ فکری، علمی و اجتماعی‌ای که به عنوانِ مکتبِ فلسفی، سیاسی یا اخلاق دارد، از این تعبیر ناشی می‌شود؛ زیرا به هر حال، هر ایدئولوژی یا فلسفه یا اخلاق و یا نظامِ اجتماعی ـ اقتصادی و حتی نهضتِ هنری و ادبی‌ای، خَطاب به انسان است، موضوع‌اش انسان است و با نوعی ارائهٔ "راه‌حل"ها و "دعوت"ها و "نقد"ها و "آرمان نگری"ها و "آینده گرایی"ها و... بالاخره، پاسخ به نیازها و ناهنجاری‌ها توام است، و همهٔ این مسائل، در هر مکتب یا نهضتی با نوعِ تلقی و تفسیری که از "حقیقتِ واقعیِ انسان" دارد، بستگی مستقیم می‌یابد، و این که می‌گویم، مکتب‌های "فلسفی ـ اجتماعی" و اخلاقی و حتی نظریه‌ها و فلسفه‌های علمیِ مختلفی که امروز رایج است، غالباً "انسانِ الینه شده" را در چهرهٔ "انسانِ حقیقی و فطری" می شناسند و بنای فکریِ خود را بر "وجودِ مجازی" و "واقعیتِ غیرِ حقیقی و غیرِ طبیعیِ" انسان نهاده‌اند، روشن می‌سازد که چگونه در عینِ حال، خود، عامل‌ای از الینه کردنِ انسان به شمار می‌روند و چگونه این مکتب‌ها که خود معلولِ الینه شدنِ انسان‌اند، خود، نقشِ الینه کردنِ بیشترِ او را بر عهده می‌گیرند.

از این نوع است، سوسیالیسم و اَندیویدوآلیسم ـ در اصطلاحِ ویژهٔ دورکیمیِ آن ـ که می‌گوید که در جامعه‌های قدیم، "فرد" (Individu) وجود نداشت، هر جامعه‌ای یک شخصیتِ واحد و تجزیه ناپذیر و اصیل بود که آحادِ خود را همچون سلول‌های یک پیکر، در خود جذب کرده بود (سوسیالیسم) و روحِ جمعی و وجدانِ جمعی (Conscience collective) حاکم بر همه بود و در تنِ هر یک، روح و وجدانِ جمع (قبیله، قوم، ملت، خاندان و حتی یک جامعهٔ شهری، روستایی، ایلی و خانوادگی) حیات و حرکت داشت و وجود و شخصیتِ حقیقیِ هر تنی را که عضوِ جمع بود می‌ساخت، و شخصیتِ فردی و مستقل، در او نبود.

این سوسیالیسمِ دورکیم است، یعنی اصالتِ وجودِ واحدِ جمع و نفیِ وجودِ فردی در جمع.

این روح نیز، خود عاملِ الینه کردنِ انسان است.

این نکته بسیار عمیق است و شاید در آغاز دیر یاب باشد و حتی غیرِقابلِ تصور و یا قبول، ولی اگر با اندکی دقت دریافت شود، روشن می‌شود که چگونه انسان در چنین نظامی الینه می‌گردد.

انسان دارای سه گونه وجود است:

اول: کُلیِ انسان. انسان در معنیِ کُلیِ آن ـ کلی به همان معنیِ منطقی و فلسفی‌اش ـ وجودِ واحد و مشترکی است که همهٔ افراد و اجزاءاش، به طورِ مساوی آن را دارند و در عینِ حال، مفهومی است خارج از همهٔ افراد و اعضاءاش. مثلاً "درخت" یک کلی است که درختِ توت و درختِ گردو و درختِ سیب یا گل (که جزئی‌های آنند) همه به طورِ مساوی "درخت"اند؛ و در عینِ حال، اگر درخت‌های موجود میلیاردها بار افزون شوند و یا همه‌اش ناگهان نابود شود و تنها یکی بماند و حتی اگر همان یکی هم از میان برود، باز هم "کلیِ درخت"، یعنی "درختِ کلی" کمترین اثری نمی‌پذیرد. در این صورت یک "کلی" خواهد بود که "جزئی" ندارد. مثلِ غول که یک حیوانِ کلی است همچون شتر، اما دارای "جزئی" نیست، یا خورشید، که یک کلی است و تنها یک "جزئی" دارد. در این صورت انسان، یک کلی است. به معنیِ حقیقتِ کلیِ ما فوقِ همهٔ افرادش، یعنی همهٔ انسان‌های زمین در گذشته و حال و آینده.

می‌خواهم بگویم، وجودِ "کُلی" یک وجودِ حقیقی و واقعی نیست. یک "مفهومِ عقلی و ذهنی" است؛ یعنی چیزی است که ذهنِ فیلسوف‌مآب و عقلِ منطقی و "کلی‌سازِ" انسان از روی جزئی‌ها ساخته است و اگر این "عقل" نبود، "انسان" هم نبود، فقط "انسان‌ها" بودند.

دوم: جامعهٔ انسان ـ به معنی یک جمع، یک وجودِ جمعی یا وجودِ جامعهٔ انسانی است. از قبیلِ جامعهٔ ملی، نژادی، نوعی و به هر حال، وجودِ "ما".

بی‌شک، جامعه یک وجودِ واقعی است، شاید واقعی‌تر از وجودِ فرد. این را می‌گویم تا برخی نپندارند که از فردیت و اصالتِ فرد و نفیِ اعتبار و اصالتِ اجتماع ـ که امروز یک نظریهٔ "خصوصی" است ـ دفاع می‌کنم، زیرا من شخصاً با این قطبِ فکری به شدت مخالفام، هم با نظریهٔ‌شان ـ به عنوانِ یک نظریهٔ انسان‌شناسی و علمی ـ و هم بیشتر با خودِشان ـ به عنوانِ یک قدرت، قطب، و بویژه گرایش و نقشِ اجتماعی، یعنی ضدِاجتماعی؛ هر چند به

بحث‌های علمیِ روانشناسی، وراثت (ژنتیک) و دموکراسی و آزادی و امثالِ اینها متوسل می‌شوند، ولی در پسِ این نقاب‌های علمی یا شبهِ‌علمی، قیافهٔ جاهلیِ‌شان را می‌شناسم، چه، آنها که اصالت و حاکمیت و مالکیتِ جامعه را مَردود می‌شمارند، مستقیماً خود را در دامنِ شخصیت پرستی، فرد پرستی و حتی خود پرستی می‌افکنند و یا زمینه را برای رشدِ بیماریِ اندیویدوآلیسم فراهم می‌سازند.

اما آنچه در اینجا عنوان می‌کنم، بحثِ اصالتِ اجتماع یا اصالتِ فرد در معنیِ جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و سیاسی و حقوقی نیست، بلکه تنها در مسالهٔ وجود و "ماهیتِ حقیقیِ" انسان است.

جامعه، گر چه بدان معنی معتقدم که شخصیت‌ای قائم بر فرد دارد و حق و اصالت و تقدم از آنِ او است و فرد تابعِ او، اما این هست که "وجودِ واقعی" و، به تعبیرِ دقیقِ هایدگر، **Existence authentique** که به نامِ "انسان" می‌فهمیم، در "فردها" تحققِ عینی دارد، نه در شخصیتِ جمعیِ حاصل از اجتماعِ این "فردها"[۱۳] که از مجموعهٔ فردهای انسانیِ تشکیل دهنده‌اش مستقل است و بر آنها مطلقاً حاکم، و نفی کنندهٔ وجودِ انسانیِ شان.

جامعهٔ انسان یک وجودِ عینی و واقعیتِ خارجی و بالذّات و مستقل از افراد است؛ اما یک "وجودِ اعتباری" از انسان‌ها است، یعنی نه "وجودِ ذهنی" ـ مثلِ کلیِ انسان ـ و نه "وجودِ حقیقی" ـ مثلِ انسان‌ها.

مثلاً "وزارتِ فرهنگ" یک وجودِ عینیِ بالذّات و مستقل و باقی است، همهٔ اعضاءِ آن متغیر و میرا و در حالِ آمدن و رفتن‌اند، اما یک وجودِ اعتباری است، در عینِ حال که بالذّات است! چگونه می‌شود که هم بالذّات باشد و هم اعتباری؟ اساساً جنسِ وجودیِ آن با جنسِ وجودیِ فرهنگیان ـ که این جامعه را می‌سازند ـ یکی نیست.

سوم: حقیقتِ واقعیِ انسان ـ "حقیقتِ واقعیِ" آن وجودی که نام‌اش انسان است، در "انسان"ها وجود دارد، نه در کلیِ انسان که وجود ندارد و نه در جامعه که وجود دارد، اما انسان نیست. بنابراین، "من" ـ به معنیِ همان حقیقتِ مشترکِ انسانی، اما حقیقتِ واقعی، نه کلی ـ در سوسیالیسمِ دورکیمی،

در سوسیولوژیسم **sociologisme** (اصالتِ جامعه‌شناسی)، و نیز در اومانیسمِ فلسفی، نفی می‌شود. اگر "روحِ جمعی" را که زادهٔ ارتباطِ میانِ انسان‌ها است و "وضعِ مشترکِ" انسان‌ها، جانشینِ روحِ همهٔ انسان‌ها کنیم (کُلِکْتیویسم، سوسیولوژیسم و سوسیالیسم)، انسان، "خودِ انسانی"، "خویشتنِ حقیقیِ خویش" و "هویتِ وجودیِ" خود را گُم می‌کند و وجودِ مطلقِ "جامعه"، "روحِ جمعی" و "وضعِ مشترک" و "وجودِ ارتباطی" ـ یعنی جامعه ـ را به جای خود احساس می‌کند و این قوی‌ترین حالتِ الینه شدنِ انسان به وسیلهٔ غیر است؛ و شاید از همین جا است که انسانِ امروز ـ به میزانی که زندگیِ جمعی، ارتباطِ اجتماعی و وجودِ اعتباریِ جامعه سنگین‌تر و پیچیده‌تر و قوی‌تر و غالب‌تر می‌شود ـ دچارِ گُم گَشتگیِ وجودیِ بیشتری می‌شود.

فلسفهٔ اومانیسم ـ در معانی و مکاتبِ مختلف‌اش ـ از آن رو که فلسفه است، و هر فلسفه الینه کنندهٔ انسان است (چه، فلسفه از کلیات سخن می‌گوید و مُجردات، و واقعیت‌ها را در صورت‌های ذهنی و با ارتباطاتِ منطقی و عقلی می‌ریزد و "واقع" را مستقیماً حس نمی‌کند و ارتباطِ حضوری و معرفتِ شُهودی و مستقیم با واقعیت ندارد) و نیز از آن رو که از وجودِ کلی انسان سخن می‌گوید که "وجودِ ذهنی" است و در تصورِ عقلی و مُجردِ فیلسوف یافت می‌شود و نه بر روی زمین(!)، (انسان را "الینه" می‌کند.). انسانِ حقیقتی است که نفس می‌کشد، گوشت و پوست یافته و زندگی می‌کند و احتیاجات و ضعف‌هایش همان اندازه در او واقعیت دارند و جزءِ حقیقتِ واقعِ او به حساب می‌آیند که فضیلت‌ها و قدرت‌هایش. فرق است میان عشق، ازدواج و خانواده، در تعریف‌های منطقی و عقلی و کلی‌اش ـ آن چنان که فلسفه از آن سخن می‌گوید و در "عقلِ" فیلسوف معنی می‌شود ـ با آنچه عاشق‌ای در قلب‌اش حس می‌کند و او را به هیجان و بی‌قراری و شوق آورده است، یا فلان خانم و آقایی که در یک منزلِ ده اطاقی یا آپارتمانی دو اطاقی زندگانی می‌کنند و حتی صدورِ رتبهٔ اداریِ مرد یا آشپزیِ امروزِ زن در آن اثر می‌گذارد. فلاسفه‌ای که بر اساسِ "تعاریفِ منطقی و فلسفی‌ای که از انسان و از زندگی یا سعادت شده است" از انسان‌ها سخن می‌گویند و زندگی می‌کنند و سعادت را تفسیر می‌نمایند، بیگانگیِ شان با این هر سه واقعیت بر هر عامی‌ای نیز آشکار است. گاه به روشنی احساس می‌شود که یک روستاییِ ساده که فکر نمی‌کند، اما زندگی می‌کند، معنیِ زندگی را از شوپنهاور بهتر می‌فهمد. شارل په گی که فریاد می‌زند: "به دورانِ طفولیت باز گردیم" و آندره ژید که می‌گوید: "در ارابهٔ جالیز کار شکوهی بیشتر از عصرِ سیسرون نهفته است" همین را می‌خواهند

بگویند. شاعرِ فیلسوف مآبِ عرفان اندیش، که در برابرِ معشوقِ جوان‌اش ـ که شور و شوقِ صد جوانهٔ تمنا در او می‌شکفد ـ به عشق‌ای افلاطونی، معراجِ آسمانی می‌کند و جمالِ الهی در او تداعی می‌شود و به حُرمتِ عشق، جویای دردِ هجران می‌شود و آرزوی کوی بلا می‌کند، بی‌شک هم معشوق‌اش را نفهمیده و هم مَعبودش را؛ وی دست خوشِ خیالات و غرقهٔ کلمات، از زمین رانده و از آسمان مانده، در برزخِ اوهامِ زیبا دست و پا می‌زند و خوش است. این است که هیچ زندگی‌ای، با زندگی بی‌شباهت‌تر از زندگیِ متفکرانِ بزرگی نیست که خواسته‌اند فیلسوفانه زندگی کنند.

انسان‌ای که فلسفه از آن سخن می‌گوید، انسان‌ای است که ممکن است بسیار درست و متعالی باشد، اما با انسان‌ای که من هستم و ما هستیم سخت بیگانه است و اگر آن را به جای خود باور کردم، با خود بیگانه شده‌ام و الیناسیونِ فلسفی این است و اما، در سوسیولوژیسم ـ اصالتِ وجودیِ جامعه ـ و یا سوسیالیسمِ دورکیمی ـ استنادِ وجودِ حقیقی به جامعه ـ که افراد را همه نفی می‌کند و همه را ظرف‌های خالیِ اندامی تلقی می‌کند که جامعه در آن تجلی می‌نماید، انسان باز الینه می‌شود. چه، "من"، وجودِ حقیقی‌ام را به عنوانِ یک هویتِ انسانی، شخصیتِ اخلاقی و امکانات و استعدادات و خواست‌های مشخصی که مجموعاً آنها را "خود" می‌یابم انکار می‌کنم و این همه را به وجودی مافوق و غالب و خارج نسبت می‌دهم و ناچار، احساس می‌کنم که "من جامعه است"! و این عبارت ـ که غلط است و در سوسیولوژیسم، درست ـ پدیدهٔ الیناسیون یا بیگانه شدنِ انسان را با خود آشکارا خبر می‌دهد، زیرا وقتی انسان زادهٔ مطلقِ جامعه بود، جامعه را که "غیرِ خود" است، "خود" می‌شمارد و بنابراین، با خود بیگانه شده است و در نتیجه همهٔ احساس‌ها و کِشش‌ها و خواست‌ها و عقیده‌های خود را از وجودِ ماوراءِ خود می‌داند و بنابراین، خود را "هیچی" حس می‌کند که جامعه او را "چیزی" کرده است و در چنین احساس‌ای که "من" مطلقاً نفی می‌شوم و بی"خود"، حتی احساسِ مسئولیت در قبالِ هر احساس و هر رفتارم، بی‌معنی است زیرا وقتی به انسان بگویی تو میوه‌ای هستی که در آب و گلِ جامعه‌ات روئیده‌ای و همین(!) و رنگ و طعم و بو و شکل و حتی وجودت را همه از محیطات گرفته‌ای و نه از بَذرت، طبیعی است که او خود را در هیچ یک از این صفات‌اش سهیم و ذی حق نداند و مسئول نشناسد. چه، نفیِ مطلقِ وجودِ حقیقی برای انسان در متنِ جامعه، و اعتقاد به جبرِ مطلقِ تام و رابطهٔ علت و معلولیِ یک جانبه میانِ واقعیتِ اجتماعی و حقیقتِ انسانی، انسان را زادهٔ جبریْ غالب و اسیرِ مشیت‌ای قاهر و

قَضا و قَدری خارج از ارادهٔ او می‌سازد و می‌شود "من آن‌ام که رستم جوانمَرد بود"! و در این صورت انسان به عنوانِ یک "ارادهٔ آزادِ خودآگاهِ انتخاب کنندهٔ آفریننده" جای خود را با یک "پدیدهٔ قائم به غیرِ جبریِ مصنوعِ مطلقِ جز خود "عوض می‌کند و با "خودِ انسانی" بیگانه می‌شود، چه، انسانِ حقیقی ـ که عینیتِ خارجی دارد، که منشاءِ اراده‌ای در قبالِ ارادهٔ طبیعت است، که به خودآگاهی می‌رسد، که در برابرِ جبرِ طبیعت و تاریخ و جامعه عصیان می‌تواند کرد، که ویران می‌کند و می‌سازد و تغییر می‌دهد و می‌آفریند و در برابرِ انتخابِ طبیعت، خود، انتخاب‌ای دیگر می‌کند، که گناه می‌کند، که همه را فدای خود می‌کند، که خود را فدای همه می‌کند، که خود، یک "خدا گونه"ای است در جهان، حاکم بر جهان و نه از جنسِ جهان، در "من" وجودِ واقعی دارد.

و شگفتا که اَندیویدوآلیسم یا اصالتِ فردی نیز، الینه کنندهٔ انسان است. اندیویدوآلیسم، "فرد" را با "انسان" مترادف می‌پندارد، "من" را با "تن" یکی حساب می‌کند؛ فردیت، به همان میزان که به "فرد" اصالت می‌دهد از اعتبارِ انسانی می‌کاهد. اندیویدوآلیسم نمی‌تواند بفهمد که همه "فرد"اند اما همه "انسان" نیستند؛ گاه "فرد" ضدِ "انسان" است. اندیویدوآلیسم نمی‌تواند میانِ "وجودِ مجازی" و "وجودِ حقیقی" فرقی قائل باشد. "انسان" بودن یک "صفت" است، یک "درجه" است. در حالی که، "فرد" بودن، یک "موجود" است، یک "راس" است. همه به اندازهٔ هم "فرد"اند، اما هر کسی به اندازه‌ای "انسان" است. "من" در برخی از "آحادِ وجودیِ نوعِ بشر" تحقق پیدا کرده است و آن عبارت از پدیدهٔ خداییِ "خودآگاهی و آزادی و انتخاب و آفرینندگی" است و این چهار بُعد، از ابعادِ ویژهٔ خداوند است که در او مطلق و در "من" ـ "وجودِ انسانی" ـ نسبی است و اینست که تنها انسان است که در تمامیِ جهانِ طبیعت، "مسئولیت" دارد، زیرا تنها او است که می‌تواند "گناه کند". هر عامل‌ای و یا هر عقیده‌ای که این ابعاد را از وجودِ انسانی بگیرد. او را الینه کرده است و اندیویدوآلیسم، همچون سوسیولوژیسم، ناتوریسم، ماتریالیسم، ایستوریسم (اصالتِ تاریخ به عنوانِ عاملِ تام و خالقِ انسان)، بیولوژیسم (اصالتِ زیست شناسی و عوامل و عناصر و قوانینِ حیاتی به عنوانِ تعیین کنندهٔ شخصیتِ انسانی)، انسان را ـ که مسئولیت‌ای عظیم در جهان تا جانشینیِ خدا می‌کشد و در جامعه تا شهادتِ خویش ـ در تنگنای حقیر و بی‌ارج و میرندهٔ خود گرایی و خود پایی و به تعبیرِ اسلام: حصارِ تنگِ زندانِ دنیا پرستی و انزوای از جمع و نفیِ پیوندِ انسانیِ تعصب و سلبِ مسئولیت و تعهد و رها شدن از زیرِ بارِ آن امانت که بر دوشِ آفرینشِ آدمی است و گسستنِ آن پیمان

که در فطرتِ انسانی است، محبوس می‌سازد و او را یا به دَم غَنیمتیِ اپیکوری می‌کشاند و یا آزادی‌های بورژوایی و یا اصالتِ حقوقِ فردی و لیبرالیسمِ تجاری و خود پرستیِ حساب گرانهٔ بی‌عاطفه و سود جویانهٔ فرهنگِ امروزِ غربی و فلسفهٔ اصالتِ لذت و مصرف و بالاخره آزادیِ فردی،که در آن تنها افرادی که قدرت دارند، از همهٔ آزادی‌ها بهره می‌گیرند و حتی از آزادیِ غارت و تجارت و فساد و زَد و بَند و تسلط بر مردم و سرنوشتِ مردم و کار زدنِ بی‌قید و شرطِ زورِشان در صحنهٔ بی‌حد و مرزِ زندگیِ توده‌ای که تنها در لای کتاب‌های قوانین و اعلامیه‌های سیاسی آزادی دارند و اما برای برخورداری از آن "کلمات" دست مایه‌ای ندارند!

جهل، نَفع و ترس، عواملِ اساسیِ انحرافِ بشری

در اعتقادِ من، همهٔ انحرافاتِ بشری ـ از نظرِ اخلاقی یا از نظرِ روان شناسی و تعلیلِ انسانی ـ ریشه در این سه عامل دارند و اگر عاملِ چهارمی هم یافتید، خبرم کنید که هم فردِ انسانی را مَسخ می‌کنند و هم جامعه را دچارِ پلیدی‌ها و انحراف‌های فکری و فسادِ اخلاقی می‌سازند. فسادِ فرد و جامعه، هر دو یکی است، چون آنکه خیانت می‌کند نه تنها جامعه را بدبخت می‌کند، بلکه خودش را هم خائن می‌کند. از قولِ "آلبر مَمی" گفتم که: "استعمارگر، نه تنها کشورهای شرقی را از صورتِ انسانِ مترقی و متمدن در آورده، بلکه خودش را هم از صورتِ انسان، به صورتِ استعمارگر در آورده است". دزدی که مالی را می‌برد، ثروت عزیزتری را خود از دست داده است. و آن صداقتِ انسانیِ اوست.

از نظرِ عاملِ اجتماعی، تضادِ طبقاتی، نظامِ انحصار طلبی و استثماری را عاملِ انحراف‌ها گرفته‌ام و گفته‌ام؛ اما اینجا، مساله را به عنوانِ عاملِ اخلاقی و فردی مطرح می‌کنم. در همین نظامِ طبقاتی، فردی که در طبقهٔ استثمار شده قرار دارد و می‌بینیم به جای مبارزه علیه بی‌عدالتی، تمکین می‌کند و دعا هم می‌کند، از ترس است، ترس از خطر. تمکین و رضای او توجیهِ وضعِ او نیست. چنان که در برابرِ این انتقاد که طبقهٔ فقیر، عَمَله، دهقان، کارگر، مثلاً در نظامِ فئودالی یا سرمایه داری استثمار می‌شوند، و اینکه به کارگر می‌گویند: "در این ماه، کار داریم اما به روزی پنج تومان، حاضری یا نه؟"و کارگر رضایت می‌دهد، چون راهِ دیگری نمی‌شناسد، یکی از آقایانِ متفکرینِ مذهبی ـ که هم آدمِ خوبی است و هم تحصیل کرده می‌باشد ـ جواب می‌دهد که وقتی او

در برابرِ پیشنهادِ سرمایه‌دار رضا دارد، استثمار نیست. جبر نیست، انتخاب است! اگر هر دو طرف راضی‌اند، از نظرِ شرع هم اشکالی ندارد، اینکه استثمار نیست، اینجا که به کسی ظلم نشده است چون زوری نبوده است!! و کسی نیست بگوید، اگر رضایت، عدالت باشد، پس همهٔ اماکنِ فساد، اماکنِ صلاح‌اند، چون رضایتِ طرفین برقرار است! و اگر این عَمَله در برابرِ این پیشنهاد تمکین می‌کند، ترس است که اطاعت و رضایت‌اش را موجب شده است؛ ترس از اینکه همین شرایط را هم از دست بدهد، اگر نپذیرد؛ و همه چیزش را از دست بدهد، اگر بخواهد این "نظامِ تمکین و رضای به زور" را عوض کند.

و در طبقهٔ استثمار کننده، عامل‌ای که استثمار گر را وادار می‌کند تا از دیگری بهره کشی کند، نَفع است. البته به عنوانِ یک احساس و تمایلِ شخصی و اخلاقی و کششِ انسانی می‌گویم. و در عینِ حال که عاملِ فردی و اجتماعی، جدا ناپذیرند. مرادم اینجا عاملِ فردی است. که اینجا بحث، بحثِ انسان شناسی است، نه تاریخ؛ روان شناسی است، نه جامعه شناسی؛ انسان است، نه محیط؛ بحث از ذهنیت (Subjectivite) است، نه عینیت (objectivite) و چنان که گفته‌ام میانِ انسان و محیط (آگاهی و ارادهٔ انسانی و عاملِ تاریخی و اجتماعی) رابطهٔ علت و معلولی متقابل است، یعنی عاملِ تام در هر حرکت‌ای عبارت است از فعل و انفعال‌ای که در رابطهٔ میانِ جبرِ محیط و اختیارِ انسان پدید می‌آید. در اینجا از نظرِ شیوهٔ تدریس، از انسان ـ به عنوانِ یک علت ـ سخن می‌گویم و عاملِ انسانی را به طورِ مستقل تلقی می‌کنم، هر چند که از نظرِ علمی، انسان در همان حال که علت است، معلول نیز هست و برعکس.

عاملِ ترس و نفع (که دو جهتِ مثبت و منفی از یک واقعیتِ انسانی‌اند) که در دو صورتِ "حفظ" و "کسب" یا "داشتن" و "خواستن" تجلی می‌کند. انسان‌ها را به چهار تیپ (سنخ) از نظرِ طبقاتی و نیز روانی و اخلاقی تقسیم‌بندی می‌کند (در اسلام‌شناسیِ مشهد گفته بودم؛ سه تیپ): گرگ، روباه، موش و میش. موش کیست؟ همین‌ها که به انبارِ آذوقهٔ مردم می‌زنند و می‌خورند و سیر که شدند، به دزدیدن و مخفی کردن و گنج نهادن (کَنز) می‌پردازند و به جمعِ سکه شروع می‌کنند ـ در حالی که نه به کارِ خوردنِ شان می‌آید و نه به هیچ کارِ دیگری ـ و بیش از نیاز و بیشتر از آنچه که طبعِ شان می‌طلبد، جمع و انبار می‌کنند. سرمایه‌دار و دنیاطلبِ استثمار گر، موش است، که سکه‌باز و سکه‌پرست می‌شود و برای اینکه دندان‌هایش رشد نکند، دائماً باید بِجَوَد و اگر نَجَوَد، دندان‌هایش به طورِ خارق‌العاده‌ای دراز می‌شود و آزارش می‌کند. اینست که همه چیز را، فَرش و چوب و کتاب را هم می‌جَوَد

و ریز می‌کند؛ آن هم نه برای پاسخ دادن به نیازش و گرسنگی‌اش، بلکه تسکینِ بیماری‌اش، که دندان‌هایش رشدِ غیرِطبیعی و بیمارگونه دارد! موش، سمبلِ آنها است که با پول الینه شده‌اند و گرفتارِ "شَر خریسم" هستند.

این تعبیرِ قرآن دربارهٔ تیپِ اخلاقیِ رباخوار که: "**یتخبطه الشیطان**" ـ دیو دِماغ‌اش را مُخَبَّط کرده است ـ معنیِ دقیقِ الیناسیونِ انسان به وسیلهٔ پول است که حتی از نظرِ لفظی و نوعِ تعبیر همان است که سوسیالیست‌های اخلاقی دربارهٔ بورژواها و پول زده‌ها می‌گویند و تمامیِ آن مبحثِ دقیق و طولانی است در دو کلمه!

این است که از نظرِ "انسانی" ـ در بحثِ اخلاق، روان شناسی و انسان شناسی ـ که مسالهٔ آگاهی و مسئولیت مطرح است، درست است که نظامِ مالکیت، عاملِ طبقات و درنتیجه جبرِ محیطِ اجتماعی است که فرد را در طبقهٔ حاکم یا محکوم، استثمارگر یا استثمار شده قرار می‌دهد. جامعه فرد را عَمَله کرده است یا رباخوار، کارگر یا سرمایه‌دار. درست است که فقر را نظامِ طبقاتی می‌آفریند، نه انتخابِ فقیر، ولی بحثِ من بر سرِ "فقر" نیست، بر سرِ "فقیر" است؛ بر سَرِ "ستم" نیست، بر سَرِ "ستم پذیر" است. چرا فقر را تحمل می‌کند؟ چرا ستم را می‌پذیرد؟ چرا نفی نمی‌کند؟

یا نمی‌داند: جهل،

یا می‌ترسد: ترس،

و یا به امیدِ کسبِ امتیازی فردی ـ جدا از سرنوشتِ طبقه‌اش ـ می‌سازد: نفع

و اینست که مسئولیت مطرح می‌شود. و مسئولیت، بی‌آنکه به اصالتِ انسانیِ "من" معتقد باشیم، معنی نمی‌تواند داشت.

اما جهل ـ که گاه خود عاملِ انحراف است و در "توده" بیشتر این عامل در کار است ـ به معنیِ نفیِ علوم نیست، علومِ مادی یا انسانی و یا مذهبی: فیزیک، حقوق یا فقه، بلکه نفیِ آن آگاهیِ ویژه‌ای است که انسان بدان تعریف می‌شود؛ آگاهیِ ویژه‌ای که در یک "روشنفکر" سراغ داریم، آگاهی‌ای که عبارت از

"اطلاع بر واقعیات" یا "حصولِ صورتِ شیء در ذهن" نیست، "علمِ هدایت" است، دانشِ "شُدن" است، روشن بینی و روشن اندیشی و حق یابی و تشخیصِ "جهت" است، و این آگاهی است که "مسئولیتِ انسانی و اجتماعی" ایجاد می‌کند. این آگاهی با تحصیل و تدریس و کتاب و مطالعه حاصل نمی‌شود ـ هر چند در قدرت بخشیدنِ آن موثر است ـ این آگاهی از "جهان بینی" ناشی می‌شود.

وجودِ همین آگاهی است که همهٔ متفکران و نیز پیامبران از آن سخن می‌گویند. در یونان، "سوفیا"، در مذهبِ زرتشت، "من" و در مذاهبِ وِدا، "ویدیا" و در قرآن (نَه کُتبِ اسلامی)، "حِکمَت" این است.

این همان است که امروز متفکرانِ اروپایی آن را"علمِ پرومته‌ای" می‌نامند. آتشی خدایی که از آسمان آورد و به انسان بخشید، علم‌ای که چون آتش، گرما (حرکت) و نور (بینایی) می‌زاید.

پیامبران برای دادنِ "حکمت" به انسان آمده‌اند. در زبانِ اسلامِ اولیه (قرآن و حدیث)، هر جا از علم هم سخن می‌رود، همین علم است. این علم است که به نور تشبیه می‌شود، و گرنه فیزیک و جامعه شناسی و فقه و اصول، دانش است، نه بینش، نه روشنایی:

لیس العلم بکثره التعلیم و التعلیم، بل نوریقذفها الله فی قلب من یشاء!

این همان خودآگاهیِ انسانی است که یک عالِم ممکن است نداشته باشد و یک بی‌سواد (اُمی) می‌تواند مَظهرِ آن باشد. همان که ابوذرِ صحرایی دارد و ابوعلیِ دانشگاهی ندارد.

این آگاهی است که همچون آتش در میانِ توده‌ای رام و آرام و خُفته در شبِ جهل می‌افتد و همه را "جهت می‌بخشد"، "به حرکت می‌آورد"، و به هر کس "احساسِ مسئولیتِ اجتماعی" می‌بخشد و یک فرد ـ عالِم یا بی‌علم ـ را رسالتی پیامبرانه در زمانِ خویش و در میانِ مردمِ خویش می‌دهد.

همان که در تاریخ، پیامبران حاملِ آن بودند و امروز "روشنفکران"، که وارثانِ پیامبران‌اند. نفیِ این علم ـ علمِ نور و حرارت، علمِ آتش ـ جهل است و

عاملِ بخشِ بزرگی از بدبختی‌ها و تحمل‌ها.

و توحید ـ به معنای یک وحدتِ فکریِ جهانی، یک "جهان بینی" ـ می‌تواند کانونِ اشتعالِ این علم باشد:

شجرة مبارکة زیتونه، لا شرقیه و لا غربیه، یکاد زیتها یضئ! ولولم تمسسه نار نور علی یهدی الله لنوره من یشاء و یضرب الله الامثال للناس و الله بکل شئ علیم

(سورهٔ نور آیه ۳۵)

۱. یعنی آدمی که در گلستان، گُل می‌چیند، آدمی است بی‌فایده و عَبث، اما دیگری آدمِ مفیدی است : این، بالاخره تنوری درست می‌کند و بعد غذا و نان می‌پزد و به درد می‌خورد! اما آن، گُل‌ها را جمع می‌کند و گُل هم که فایده ندارد! می‌بینیم که اختلافِ فکریِ ما با این فرد در بحثِ ارزش و سود است، که او ستایش و سرزنش را براساسِ نفع طلبی می‌کرد و ما ستایش و سرزنشِ او را بر اساسِ ارزش می‌فهمیدیم!

۲. همین‌جا بگویم، که به من ایراد گرفته بودند که "چرا آیاتِ قرآن را آن‌چنان که می‌خواهی، تفسیر و تاویل می‌کنی؟ مثلاً لَجن در قصهٔ آدم، به آن معنایی که تو پنداشته‌ای نیست". من به واقعیتِ خارجیِ این اصطلاحات که رمز است یا واقعیتِ عینی کاری ندارم، اما این حقیقت‌ای است که در خلقتِ آدم، قرآن با "**حماءِ مسنون**" و "**صلصالِ کالفخار**" (گِلِ بدبو ـ خاکِ رسوبیِ سُفال مانند)، نیمهٔ منفیِ انسان یعنی میلِ به "فساد" و میلِ به رسوب را در آدمی می‌خواهد بیان کند، نه عنصرِ مادیِ تشکیل دهندهٔ جسمِ آدم را در روزِ خلقت. عجیب است که همین‌ها که اجازهٔ تعقل در قرآن و استباطِ معنایی تازه از متنِ قرآن را به من نمی‌خواهند بدهند، خودِشان حق دارند که از "بِ" **بسم‌الله**، چیزهایی عجیب درآورند و بمب اتم و آپولوی ۱۳ را از قرآن بیرون بکشند "**والشمس و ضحیها و القمر اذا تلیها، و النهار اذا جلیها، والیلاذا یغشیها**" را این چنین معنی کنند که مقصود از شمس، پیغمبر است، و "قمر"، حضرتِ علی، و "شب" ـ که تاریک و ظلمانی و راه گم کن است و همراهِ ضلالت ـ حکومتِ بنی‌امیه است در حالی که متوجه نیستند و یادِشان رفته که خدا دارد قسم می‌خورد، یعنی به حکومتِ بنی‌امیه هم سوگند می‌خورد؟ و من حق ندارم که روشن‌ترین و سالم‌ترین مفاهیمِ قرآنی را بکار گیرم؟

۳. فلانی ـ مثلاً ـ در حقارتِ دنیا و بی‌ارزشیِ همه چیز بحث می‌کند؛ در (موردِ) اینکه پول و زندگی فایده ندارد و آدم این همه نباید به مادیّت تکیه کند، (سخن می‌گوید). بعد می‌گوید "از پانصد تومان کمتر نمی‌گیرم"! این هم یک نوع معامله است! در مدرسه و دانشگاه درسِ اخلاق و درسِ تاریخِ ادیان می‌دهد، درسِ معنویتِ مطلق می‌دهد؛ ولی خوب، اگر مزد ندهند که فایده ندارد!

۴. البته این نباید موجبِ افتخارِ "انسان‌های مذهبیِ" موجود شود که با همین احساسات و شعر و هنر و موسیقی و با هیچ فوت و فن و تلقینی نمی‌توان به حرکتِ شان آورد، زیرا مذهبی وقتی منحط می‌شود، از انسانِ آگاه و متمدنی که مذهبی نیست، بسیار عقب‌تر است.

back

5. Jean Isoule : La sainte cite.

جلد اول : نتیجه گیری (conclusion)

۶. این قیدها برای آن است که عواملِ اقتصادی و طبقاتی و سیاسی را در بحرانِ اخلاقیِ فعلی ـ که عاملِ قوی‌ترند ـ نادیده نگرفته باشم.

۷. گر چه اپیکور، خود معتقد به اپیکوریسم نبوده‌است !چنان که مارکس هم مارکسیست نیست و... بسیار !

۸. الیناسیون را دانشمندان و مترجمانِ معاصر، اخیراً "از خود بیگانگی" ترجمه کرده‌اند که جز اینکه اصطلاحِ درازی است(!) و در حقیقت یک جمله است که یای مصدری به آخرِ آن اضافه شده است، اصلاً تعبیرِ فارسی نیست و فارسی زبان نمی‌فهمد، کاری که فلاسفه و جامعه شناسانِ غربی در همین باره کرده‌اند ـ که برای بیانِ یک مسالهٔ فلسفی یا علمی یک اصطلاحِ عامیانه و حتی خرافی را از زبانِ توده گرفته‌اند ـ باید برای ما درسی باشد، به خصوص که همین اصطلاح را ما هم در زبان توده‌مان داریم و نیز اصطلاحِ "مسخ" را در فرهنگِ مان.

۹. گر چه،بابینشِ اسلامی،هر جهان بینی‌ای و عقیده‌ای که توحیدی نباشد، شرک است در معنیِ اَعم، ولی در معنیِ اَخص، شرک (شرکتِ دیگری در قدرتِ خلق و تدبیر و تاثیرِ خدای متعال در عالَم) لازمه‌اش اعتقاد به خدا و حتی خدای بزرگ است که در کنارِ آن، عامل یا عواملِ دیگری را هم مستقلاً در کاری موثر پندارند.

۱۰. در کنفرانسِ "ماشین در اسارتِ ماشینیسم" در دانشکدهٔ فنیِ دانشگاهِ تهران گفته‌ام. انتقاد من از ماشینیسم را برخی "روشنفکرانِ قیاسی و دستپاچه"، سستیِ عقیده‌ام نسبت به ماشین گرفته‌اند و درنتیجه برایم اثبات کرده‌اند که مثلاً جِت بهتر است از خَر برای مسافرت ! در حالی که ماشینیسم، ماشین نیست، چنان که سیانتیسم، علم نیست و ناتوریسم، طبیعت نیست. ماشینیسم، نظامِ سرمایه‌داریِ رقابتیِ صنعتی است که بر ماشین تحمیل شده و بر انسان نیز، و برای نجاتِ ماشین باید ماشینیسم را در هم شکست.

می‌بینیم که قضاوت‌های ناجور و سطحی و عجولانه و بی‌احتیاطی در صدورِ حکم و فتوی و محکومیت و انتقاد، در میانِ تحصیل کرده‌ها هم، گاه آن چنان است که در میانِ عوام و متولیان و نگهبانانِ عوام! غالباً، به جای صدها بار رد کردن و حمله و اتهام و دشنام نسبت به یک نوشته، اگر "یک بارِ دیگر" آن متن خوانده شود، اِشکال رفع می‌شود و حتی در برخی موارد، اگر "یک بار اول" خوانده می‌شد، پیش نمی‌آمد.

back

۱۱. هر چند این کلمات در فرهنگ و علومِ قدیمهٔ اسلامیِ ما معانیِ اصطلاحیِ مشخص یافته‌اند (حکمت = فلسفه، علم = اطلاعاتِ خاص در زمینه‌های تخصصیِ انسانی، طبیعی، دینی. فقه = حقوق و قوانین و احکامِ علمی و فرعی. و ذکر = یادآوریِ مُصیبتِ کربلا یا درد...) ولی این معانی اصیل نیست و مُراد از حکمت: روشن کنندهٔ فکر، خودآگاهیِ انسانی، شعورِ خدایی. و فقه: اسلام شناسی و دین فهمی و ذکر: عمیق‌تر از همه، یاد و یادآوریِ روح و جوهرِ الهیِ فطرت و چشم گشودن در اعماقِ گنجینهٔ ذاتِ ماورایی و خلافتُ اللهیِ انسان که "روحِ خدا" و "آموزش‌های اختصاصیِ خدا" و "امانتِ ویژهٔ خدا" در آن است و (و انسان آن را) در زندگیِ در طبیعت، که با جانوران هم خانه است، فراموش می‌کند!

۱۲. و این بحث را که چند بار از وجوهِ مختلف طرح کرده‌ام (و اول بار در کتابِ اسلام شناسی، نه جزوهٔ درسی) و گفته‌ام کلمهٔ روحانی، اصطلاحِ مسیحیت است و در میانِ ما متاخر و در اسلام به جای آن "عالِم" داریم و رابطهٔ رهبرانِ دینی و مردم، رابطهٔ جسمانی و روحانی، ظُلمت و نور، ذاتِ ناسوتی و ذاتِ لاهوتی نیست، خیلی ساده و منطقی، رابطهٔ معلم و شاگرد است و در تقلیدِ عملیِ فقهی، رابطهٔ مردم و متخصصِ فنی. و قدرتِ علمیِ جامعهٔ علمای دینی در اسلام، به "ضرورت" ـ یعنی نیازِ طبیعیِ جامعه ـ فراهم آمده است، مثلِ جامعهٔ علمای طب یا متخصصانِ ماشین یا اساتیدِ علومِ اجتماعی، و اما قدرتِ روحانی در مذاهبِ دیگر، به "رسمیت"، یعنی حُکمِ قانونی و سنتِ رسمیِ حاکم بر جامعه. آن منتخبِ مردم است، قدرت و نفوذش را از مردم می‌گیرد و این یک "چوبِ قانون" است که بر سَرِ مردم مسلط است. و همین بحث را عده‌ای از "رسمی‌ها" همه‌جا چنین تعبیر کردند که من با "روحانیت" به‌طورِ کلی مخالفام، و این شایعه را که برای بهره برداری‌های چند جانبه ساختند و درانداختند، با پشتِ کار و برنامه و هماهنگی با هم به صورتِ "تَواتُر" درآوردند و برای برخی هم "تَواتُر" ـ حتی در اینجا و به این صورت ـ خود ملاکِ سَندیّت و صحتِ خبر است! تا کدام آدمِ آگاه و بیدار و منصف و پُرحوصله و دقیق و در قضاوت محتاط و اهلِ مطالعه و شناختِ کتاب و اهلِ فن و چندان مستقل که خودش کتابی را بخواند و خودش هم ارزیابی کند و بفهمد (چون بعضی را دیده‌ام که ذهنِ شان را به اتهامات و استناداتِ جَعلی و عباراتِ تحریف شده به کم و یا زیاد آلوده‌اند و بعد رفته است و خودِ کتاب را باز کرده و نشسته به مطالعه، و شگفتا که چشم‌اش هم باز همان جَعلیات و تحریفات و اسناداتِ دروغ را که در ذهن‌اش ریخته‌اند، بر رویِ کتاب می‌خوانده! یا همان گونه می‌فهمیده که به او قبلاً فهمانده بودند! و این را دیگر هیچ کار نمی‌شود کرد، فقط باید

back

متوسل شد!) و آن هم، تازه پیدا شوند مگر چند صد نفر و چند هزار نفرند؟ بقیه هر چه بگویی می‌گویند، و از کجا می‌روند تا بخوانند و بفهمند که من با کلمهٔ "روحانی" مخالفام نه جامعهٔ روحانی و این مخالفتام به خاطرِ اینست که شانِ علمای راستینِ اسلامی را بالاتر از این می‌دانم که به آنها صفتِ روحانی بدهیم و در دفاع از حوزهٔ علمی و علما و محققان و مجتهدانِ اسلامی است که این مسائل را عنوان کرده‌ام، و گرنه چگونه من که در خارج همواره ستایش گرِ اصالت و شخصیت و ارزش‌های بزرگِ حوزهٔ علمیِ اسلامی بوده‌ام و هستم و همین ایام گفته‌ام که جامعهٔ علمیِ مذهبیِ ما تنها پایگاهی است که در برابرِ هجومِ استعمارِ فرهنگیِ غرب استقلال خود را نگاه داشته و تسخیر نشده است و هنوز قدرتِ زایندگیِ روح و اندیشه و حرکت دارد و پاسداریِ حریمِ آن، نه تنها وظیفهٔ مذهبی‌ها که در مسئولیتِ همهٔ روشنفکرانی است که در شرق می‌کوشند

تا در برابرِ یورش‌های مداومِ فرهنگِ غربی بایستند و گفته‌ام، هر قلم‌ای یا زبان‌ای و یا جبهه‌گیری‌ای در برابرِ این پایگاه یک ماموریتِ مستقیمِ استعماری است و گفته‌ام که "طلبه"، پرولترِ فکری است و در دنیای امروز نمی‌تواند وجود داشته باشد، جوانی که دانشجو است و با ماهی سی تا چهل تومان و با آینده‌ای هیچ! و در عینِ حال این همه عشق و ایمان و مقاومت علیهِ جبرِ محیط، و چنین عنصری که با این اندازه نیاز به زندگی، زندگی می‌کند با او چه می‌توانند کرد؟ ولی به هر حال، آنها که شایعه می‌سازند و وظیفه شان این است، بر اساسِ آنچه مصلحتِ اوضاع و احوال ایجاب می‌کند و سفارش داده شده، می‌سازند، نه بر اساسِ آنچه حقیقتِ گفتار و واقعیتِ رفتار اقتضا دارد.

اینست که مثلاً برای آنکه کسی جرات نکند نامی از فلسطین و ضرورتِ وحدتِ خارجیِ

مسلمانان در برابرِ غرب و صهیونیسم ببرد، مصلحت ایجاب می‌کند که ناگهان همه جا به تَسَنّن متهم شود و نداشتنِ ولایت (مقصودشان ولایتِ اسباطِ اثنی عشرِ خاندانِ اسرائیل است!)! تا اگر نترسید و باز هم نامِ وحدت را بُرد، اتهام‌اش در نظرِ عوام تثبیت شود و حرف‌اش بی‌اثر، و اگر هم به خاطرِ حفظِ حیثیت و وجههٔ عامیانه‌اش ترسید و دَم نزد که آن حرف مسکوت مانده و به هدف رسیده‌اند! بنابراین چنین اتهام‌ای الان لازم است، ولو متهم در همهٔ آثار و افکارِ زندگی‌اش عاشقِ خاندانِ پیغمبر هم باشد و همهٔ تاریخِ بشریت را هم با نگاهِ شیعی ببیند و بیش از هر کسِ دیگر به تشیعِ علوی تکیه داشته باشد؛ باشد!

و یا روحانی و روشنفکر همیشه باید دو قلمروِ جدا از هم داشته باشند و میانِ شان ابرهای سیاهِ بد بینی و تیرگی... پس باید فلان کس یا فلان موسسه که در میانِ روشنفکران

back

اعتباری دارد، به مخالفت با روحانیت متهم شود و عده‌ای از "افرادِ مخصوص" هم با ساختنِ تهمت علیهِ آنها و سپس دفاع‌های ناشیانه و مُهوع، این یک ایمان و یک روح و یک آرمان را که در دو چهرهٔ اجتماعی متجلی است، به صورتِ دو قطبِ مُتخاصِم جلوه دهند، ولو موسسه‌ای که بدان متهم می‌شود و حتی فردی که قربانیِ چنین توطئه‌ای می‌شود، جدی‌ترین اعتقادها را به حوزهٔ علمیه، علما و فُضلای روشن و ارجمند داشته باشد و بارها نشان داده باشد! ولی مساله به این و آن ربطی ندارد.

با همهٔ این مقدمات و زمینه‌سازی‌ها، شک نیست که امروز حوزهٔ علمیِ ما بیدارتر از آن است که محیطِ کشتِ این جُرثومه‌ها باشد و علمای راستین و بزرگِ ما مستقل‌تر از اینکه این دست‌های آلوده به بامِ بلندِ حریمِ شان برسد و نیز روشنفکران و تحصیلکرده‌های امروزِ ما نیز آگاه‌تر از اینکه معنی این ماجراها را ندانند و هر آوازی را نفهمند که از چه حلقوم‌ای است و بالاخره، مردم نیز دیگر عوامِ کَالأنعام نیستند، به هر خانواده‌ای کتاب و رساله و نوار راه یافته و وقتی کتاب از دری وارد شد، دروغ از پنجره به در می‌پرد و به لانه‌اش باز می‌گردد و امروز کتاب درِ هر خانه‌ای را می‌زند و دورترین و تاریک‌ترین زاویه‌هایی را که همیشه تیولِ فریب بوده است، فتح می‌کند، و کتاب تنها سخنوری است که بر او دروغ نمی‌توان بست، هر چند دروغ‌زنان بسیار باشند و بسیار چیره‌دست و بسیار گستاخ!

۱۳. اینکه قید می‌کنم : "فردها"، نه "فرد"، به خاطرِ اینست که می‌خواهم نشان دهم که موضوعِ سخن‌ام، اصالتِ فرد ـ به معنیِ مشهورِ آن ـ در برابرِ اصالتِ اجتماع نیست؛ و دقیقاً تعیین کنم که زمینهٔ بحثِ من، بینِ فرد و جامعه قرار دارد، یعنی "جمعِ فردها" یا "همهٔ افراد" و یا "فرد فردِ انسان‌ها"، یا انسان به معنیِ همهٔ انسان‌ها. فرق است بینِ "فرد" و "جامعه" و "همه". من از "همه" صحبت می‌کنم، همهٔ انسان‌ها : مردم.

back