مجموعه آثار ۱۸ _ اسلام شناسی ۳ _ درس ۲۷

دکتر شریعتی

کانون آرمان شریعتی

Sco1385@Gmail.com

شماره مقاله : ۰۰۰۰

تعداد صفحه : ۵۷

آخرین بررسی : ۸۸/۰۲

تاریخ تحریر : ۱۳۵۱

www.shandel.org

موضوع : مکتبِ اگزیستانسیالیسم

متاسفانه به خاطرِ وضع روحی و فکری‌ای که به هر حال انعکاسی از وضعِ بیرونی و محیطِ عینی هست، نمی‌توانم درس را بر اساسِ برنامهٔ کاملاً منطقیِ تدریسیِ دانشگاهی تعقیب کنم. از این نظر است که ناچار (درس) را باید فشرده کنم، یا باید مقداری از مسائلِ اساسیِ آن را بزنم و یا بعضی از مراحلِ منطقیِ تدریس را جا به جا کنم. یعنی آنچه را که باید اول به عنوانِ مقدمه بر درسِ اصلی یاد گرفت، حذف کنم و درسِ اصلی را شروع کنم. به خاطرِ اینکه اگر بعد فرصتی و مجالی بود، آن درسی را که جنبهٔ مقدمه و زمینه دارد، شروع کنم و این، برخلافِ منطقِ درسی و معلمی است، ولی وقتی که یک حالت غیرِعادی وجود دارد، ناچار برنامهٔ کار را هم باید متناسب با آن شرایط کرد.

مساله‌ای که می‌خواستم عرض کنم این است که، اساسِ متنِ درس، اسلام شناسی است، و اگر تاریخِ ادیان را گفتم و از ادیانِ گوناگون صحبت کردم، به خاطرِ این است که امروز اساساً طرحِ اسلام به شکلِ علمی‌اش امکان ندارد مگر اینکه در ذهن شناختی نسبت به همهٔ ادیانِ بزرگ و کوچکِ دنیا و تاریخِ تحولِ دین در تاریخِ بشر باشد و همچنین وقتی در ذهنِ یک روشنفکرِ آگاه، ارزش‌های انسانیِ اسلام، ارزش‌های فکریِ اسلام و ارزش‌های اخلاقی و اجتماعیِ اسلام، به شکلِ علمی مشخص می‌شود که بتواند ایدئولوژی‌های معاصر را بشناسد و مکتب‌های مادی، مذهبی، عرفانی، علمی و غیرِعلمی را آگاه باشد و بعد بتواند در چنان زمینه‌ای و در چنین شناخت و فر هنگی، اسلام را در ذهنِ خود به عنوانِ یک ایدئولوژیِ الهی مطرح و ارزیابیِ دقیقِ علمی بکند.

مسلماً اگر ما مذهب را به عنوانِ یک تَعبُّد و یک اعتقاد ـ که به هر حال از لحاظِ تاریخی، تربیتی و فرهنگی به ما ارث رسیده ـ قبول کنیم، احتیاج به چنین تحقیقاتی و چنین تجسس‌های فکری و عملی نداریم؛ چنان که بعضی انتقاد کرده‌اند که، "لازم نیست در یک مکانِ مذهبیِ دینیِ اسلامی، ادیانِ دیگر یا ایدئولوژی‌های غیرِاسلامی یا غیرِدینی تدریس بشود"! اما اگر روشنفکر (بخواهد) اسلام را به عنوانِ یک مکتبِ فکری و علمی و الهی، منطقی و تحلیلی بشناسد و استدلالی بفهمد و اصولاً اعتقادی را، آن چنان که وظیفهٔ مذهبیِ ما هست، تحقیقی و اجتهادی ـ نه تقلیدی ـ انتخاب کند، ناچار است که دقیقاً مذاهبِ دیگر و حتی مکتب‌های غیرِمذهبی و ضدِمذهبی را ـ که امروز بر ذهن‌های روشنفکرانِ دنیا حاکم است ـ عالمانه بشناسد تا بعد بتواند

اسلام را آگاهانه انتخاب کند. اساساً مغزِ منطقیِ انسان و تعقلِ انسان تنها به وسیلهٔ مقایسه و همچنین تضاد و تشابه است که می‌تواند حد و فصل و جنس و ارزش‌های یک مساله‌ای را دقیقاً بفهمد.

یکی از اشکالاتی که ما امروز در شناختِ تشیع و در شناختِ اسلام و در شناختِ پیغمبرِ اسلام و علی و فاطمه و خاندانِ پیغمبر و امثالِ اینها که ـ مبانیِ اصلیِ اعتقادیِ ما هستند ـ داریم، این است که ما، مثلاً علی را در محدودهٔ کوچکِ مدینه و همچنین در مقایسهٔ بینِ چند شخصیتِ معاصرِ خودش ارزیابی می‌کنیم و بعد حق را به علی می‌دهیم. در این مقایسهٔ بسیار کوچک، این حق را به علی دادن، دقیقاً شناختنِ ارزشِ علی نیست، بلکه علی وقتی شناخته می‌شود و چهره‌اش آگاهانه دیده می‌شود که او را از درونِ مدینهٔ قرنِ هفتم و از صفِ مقایسهٔ بینِ چند صحابیِ انصاری یا مهاجر بیرون بیاوریم و در طولِ تاریخِ بشر، در کنارِ بزرگترین چهره‌هایی که انسانیت به آنها می‌اندیشد و حتی در کنارِ رب‌النوع‌هایی که ذهنِ نیازمند و روحِ مشتاقِ انسان آنها را جعل کرده، قرار دهیم و آن وقت او را ارزیابی کنیم و با آنها بسنجیم تا آن وقت بتوانیم فضیلت‌های واقعی و حقیقیِ او را در ارتفاعِ اصلی و واقعی‌اش حس کنیم. این است که برای شناختِ اسلام ـ که مبدا اصلیِ کار و هدفِ اصلی و متنِ درسِ‌مان هست ـ خود به خود ناچار هستیم که اول مسائلِ فکری و اعتقادی را که امروز در دنیا به نامِ ایدئولوژی، به نامِ علم و به نامِ فلسفه مطرح است، مطرح کنیم و مقدمه‌ای برای شناختِ اسلام قرار بدهیم، و بعد اسلام را در اوجِ قلهٔ بلندِ اندیشهٔ قرنِ ما طرح کنیم، نه در محدودهٔ بومی و سنتیِ فرهنگِ کهنهٔ موروثیِ‌مان. به این شکل است که نسلِ جدید و روشنفکرِ آگاهِ امروز می‌توانند با اسلامْ مجهز و مسلح باشند و در جنگِ اعتقادی ـ که امروز جنگِ اصلی شده ـ صفی داشته باشند و قدرتِ دفاع و حتی حمله و هجوم داشته باشند و خوشبختانه امروز روشنفکرانِ جوان و تحصیلکرده و آگاهی که اسلام را در بینشِ درست و مترقی و آگاه‌اش شناخته‌اند، این حالت را حس و در خودشان تجربه کرده‌اند، و در همان محیطی که هستند، چه دانشکده و کلاس، کارخانه، اداره، یک محیطِ علمی و محیطِ مذهبی باشد و (چه) در هر گوشه‌ای از جامعه که می‌افتند، حالتِ حمله و حالتِ هجومِ فکری دارند.

همان طور که در قضیهٔ " تاین بی " گفتم، همهٔ مذهب‌ها و فرهنگ‌ها دو مرحله دارند : مرحلهٔ حمله‌ای و تهاجمی و مرحلهٔ تدافعی. وقتی یک فکر پیر،

کهنه، فرسوده و پوک می‌شود و صلاحیت برای بقایش را از دست می‌دهد، حالتِ تدافعی می‌گیرد و از اطراف به آن هجوم می‌شود، و او فقط دائماً نق می‌زند، گریه و ناله می‌کند، غیر از خودش همه را محکوم می‌کند، و بعد همهٔ ذهن‌ها و همهٔ عقل‌های دنیا را ـ غیر از خودش ـ محکوم می‌کند. اینها حقیقت پَرست و حقیقت فهم نیستند، هیچ وقت خودشان را مورد شک و تردید و تجدیدِ نظر قرار نمی‌دهند و هیچ وقت نمی‌توانند بفهمند که شاید آنچه که آنان به نامِ دین دارند یا آنچه را که آنان به نامِ دین می‌فهمند، اساساً ضعیف است، و بد و کج فهمیده‌اند. این است که می‌بینیم همهٔ کسانی که مذهب را به صورتِ انحرافی فهمیده‌اند، یا اسلام و تشیع را اساساً به صورتِ ناقص و یا کج تلقی کرده‌اند، یک حالتِ تدافعیِ شدید و حالتِ عقب‌نشینی از زمان گرفته‌اند، و در همان حالت به جای اینکه خودشان را موردِ تجدیدِ نظر قرار بدهند و قضاوتِ دقیق بکنند و خودشان را محکوم کنند و برای درست فهمیدنِ مذهبِ شان تلاش بکنند، همهٔ دنیا را و همهٔ روشنفکران را محکوم می‌کنند، و به این شکل، می‌خواهند نقصِ خودشان را به گردنِ دیگری بیندازند و جبران کنند.

بدین ترتیب برای اینکه اسلام را در سطح اندیشهٔ قرنِ خودمان مطرح کنیم، ناچار هستیم که با اساسی‌ترین جریاناتِ ایدئولوژیکِ جهان آشناییِ دقیق و علمی و آگاهانه داشته باشیم. البته آدم می‌تواند به صورتِ سطحی چنان که الان کم کم شروع شده و دستِ دوم کمی از علومِ جدید، کمی هم از اگزیستانسیالیسم، کمی هم از مارکسیسم، کمی هم از نسبیت و کمی هم از فلسفهٔ جدید مطالعاتی داشته باشد و همین جور از این ترجمه‌ها و مقالاتِ پراکنده و از حرف‌های طرفدارانِ شان و امثالِ اینها چیزهایی را بلغور کند و خیال کند اینها را شناخته؛ ولی این ارزشی ندارد، برای اینکه وقتی من به عنوانِ مسلمان با این طور اطلاعاتِ ناقص و انحرافی و بی‌پایه و بی‌سند، در جبههٔ اساسیِ علمی و فکری و ایدئولوژیک قرار بگیرم، آن وقت می‌فهمم که دستم خالی است، و در برابرِ یک عده آگاه و متخصص، ضعیف احساس می‌شوم و به عنوانِ مدافعِ مذهب، یک مدافعِ بسیار محکوم و مستضعفی شناخته می‌شوم، و به آنچه که از آن دفاع می‌کنم، صدمه هم می‌زنم.

اینست که ما ناچار هستیم برای مجهز شدن و مسلح شدن به اندیشه و آگاهی‌ای که بتواند در این قرن و در این جبهه‌های نیرومندِ ایدئولوژیکِ دنیا شایستگیِ دفاع از اسلام و حتی هجومِ اسلامی در جبهه‌های فکری پیدا کند و این شایستگی را بگیرد، اساسی‌ترین ایدئولوژی‌ها را از روی متن و به شکلِ

دقیقِ علمی و قابلِ استناد (بررسی کنیم)، تا حتی کسانی که مدعیِ طرفداری از این ایدئولوژی‌ها هستند، اعتراف کنند که ما آگاهانه این ایدئولوژی‌ها را می‌شناسیم و حتی از آنها در شناختِ مکتبِ شان قوی تر هستیم و قضاوت‌هایمان بر اساسِ دقیق‌ترین مبانی و متونِ خودشان است و بعد به این شکل که معرفی شدیم، می‌توانیم او را قانع کنیم که از ما حرفِ بعد از ایدئولوژیِ آنها را ـ که اسلام باشد ـ بپذیرد. اما وقتی که دهانِ مان را پیش یک مارکسیست باز کنیم و او بفهمد که ما "دستِ دوم" هستیم و از مسائلِ متفرقه و عامیانه ایدئولوژیِ او را شناخته‌ایم، بعد که زبان به دفاع از اسلام هم باز می‌کنیم و هر چه هم شناختِ ما نسبت به متونِ اسلامی دقیق و درست باشد، نقشِ ما در تحتِ تاثیر قرار دادنِ فکرِ رقیب و فکرِ مخالف بسیار ضعیف خواهد شد. اینست که ما اگر مدعیِ دفاع از اسلام نباشیم، منتهی در دانشگاه، استاد، دانشجو، مترجم، نویسنده، و یا هنرمندِ عادیِ مارکسیست یا اگزیستانسیالیست یا یک چیزِ دیگر باشیم، آن قدر لازم نیست که در همان مکتب تفوقِ علمی داشته باشیم، (بلکه) کافی است که من یک شاعر، هنرمند، نویسنده و یا یک متخصص در علومِ اجتماعی یا علومِ انسانی یا امثالِ اینها باشم، بعد گرایشی مارکسیستی، گرایشی اگزیستانسیالیستی و یا مثلاً گرایشی ماتریالیستی هم داشته باشم. اما وقتی که مدعیِ مسلمان بودن هستم، و مدعی هستم که اسلام به‌عنوانِ یک ایدئولوژی هنوز زنده است و تفوقِ فکری و علمی و شایستگیِ نجاتِ بیشتری از ایدئولوژیِ تو دارد، در اینجاست که من باید بیش از کسانی که طرفدارِ آن ایدئولوژی‌ها هستند، قدرتِ علمی داشته باشم و در همان مکتبِ آنها تفوقِ فکری و علمی داشته باشم تا بتوانم نقشِ فکریِ خودم را اجرا کنم. زیرا نقشِ فکریِ یک روشنفکر در قرنِ ما، اگر مسلمان هست، نقشی بعد از مارکسیسم، بعد از اگزیستانسیالیسم و بعد از ایدئولوژی‌های عرضه شدهٔ امروزی است.[۱]

کسی که می‌خواهد اسلام را به‌عنوانِ یک ایدئولوژی در "وجدانِ امروزِ دنیا" مطرح بکند، ناچار باید خیلی نیرومند باشد، و به خصوص وقتی از ایدئولوژی‌های ضدِاسلامی و یا غیرِاسلامی سخن می‌گوید، به‌عنوانِ یک قطب و یک استاد و به‌عنوانِ کسی که آگاهانه می‌شناسد، (باید) خود را بر اندیشه‌ها تحمیل کند والا نخواهد توانست کاری کند.

اگزیستانسیالیسم یکی از اساسی‌ترین جریاناتِ فکری است که البته پیدایش‌اش در غرب، بعد از مارکسیسم نیست، (بلکه) معاصرِ با مارکسیسم است. اگر کی یر که گاردِ دانمارکی را به‌عنوانِ اولین کسی که بینش و نهضتِ اگزیستانسیالیسم را آغاز کرد به حساب بیاوریم، چنان که به حساب می‌آورند، می‌بینیم معاصرِ با مارکسیسم است. اما نهضتِ اگزیستانسیالیسم بالاخص بعد از جنگِ بین‌الملل دوم قدرتِ عمومی پیدا کرد؛ در قرنِ نوزدهم به‌عنوانِ یک جریانِ فکریِ بسیار ضعیف یا به صورتِ یک مکتبِ خاصِ چند فیلسوف بود، اما الان، بالاخص بعد از جنگِ بین‌الملل دوم، به‌صورتِ یک نهضتِ عمیق، وسیع و چند بُعدیِ فکری و به‌عنوانِ شاخصهٔ فکریِ قرنِ بیستم معرفی شده و در دنیا به‌عنوانِ ایدئولوژیِ بعد از مارکسیسم مطرح شده، و به‌خصوص با آمدنِ هایدگر و سارتر، بالاخص سارتر، این مکتب و این ایدئولوژی از صورتِ فلسفهٔ چند فیلسوف در آمد و به‌صورتِ یک جریانِ عمیقِ فکری و ایدئولوژیک در پیشانیِ قرنِ بیستم به ثبت رسید. این است که شناختنِ آن برای یک روشنفکرِ مسلمانی که می‌خواهد در قرنِ بیستم بیاندیشد و مسلمان باشد، بسیار ضرورت دارد.

این است که در متنِ برنامه‌های ما (اگزیستانسیالیسم) هم بود، اما اینکه من آن را حذف کردم به دو دلیل بود : دلیلِ اول این بود که اساساً همان طور که عرض کردم می‌ترسیدم که فرصت نباشد به مبانی اساسی‌ای که در متنِ درسِ‌مان هست و آن فلسفهٔ تاریخِ اسلام یا اساساً اسلام‌شناسی هست، برسیم و در مقدمه بمانیم و مسالهٔ دوم یک مسالهٔ شخصی و عاطفی است و آن اینکه همان‌طور که شما حس کردید، هیچ وقت شما از من نشنیده‌اید که خودم را مثلاً مارکسیست، سوسیالیست، ماتریالیست، اگزیستانسیالیست، متافیزیسین، ایده‌آلیست، عارف و ... معرفی بکنم، و از اینها به‌عنوانِ برچسب و به‌عنوانِ صفت به خودم بچسبانم؛ به‌خاطرِ اینکه واقعاً هیچ کدام از اینها نیستم و نمی‌خواهم در هیچ یک از این قالب‌ها جا و آرام بگیرم؛ هر وقت یکی از این قالب‌ها را پذیرفتم، مُرده‌ام و من هنوز می‌خواهم زنده باشم (این را که می‌گویم، باز به‌عنوانِ یک حدیثِ نفس نیست، به‌عنوانِ یک طرزِ تفکر دارم می‌گویم و نه به‌عنوانِ یک شخص). ولی اگر می‌خواستید که از من بپرسید که در بینِ ایدئولوژی‌هایی که امروز در دنیا مطرح است، ضرورتاً کدامیک تو را بیش‌تر به کنجکاوی، نه ایمان، وادار کرده و در برابرِ کدام یک از این ایدئولوژی‌ها بیشتر متاثری و به کدام یک از این متفکرین جدی‌تر می‌اندیشی،

می‌گفتم : اگزیستانسیالیسم، و در وهلهٔ اول اگزیستانسیالیسمِ هایدگر، در وهلهٔ دوم مالِ گابریل مارسل و یاسپرس و در مرحلهٔ سوم (اگزیستانسیالیسمِ) نیچه (اگر چه دقیقاً نمی‌توان او را اگزیستانسیالیست نامید، اما به خاطرِ بسیاری از مبانی و ابعادِ فکری‌اش می‌توان گفت که هست) و کی یر که گارد و در مرحلهٔ بعدی سارتر و کنتی است.

سارتر یک فضیلت بر دیگران دارد و آن اینکه فقط فیلسوف نیست، نویسنده هم هست، شاعر هم هست، تئاتر نویس هم هست، سناریو نویسِ فیلم هم هست، سیاست مدار هم هست و یک مبارزِ اجتماعی هم هست و با همهٔ این ابعاد توانسته است ایدئولوژیِ اگزیستانسیالیسم را به صورتِ یک عاملِ حرکت در متنِ زمانِ خودش مطرح کند و آن را از صورتِ یک مکتبِ فلسفی به شکلِ یک ایدئولوژی درآورد و با مارکسیسم، که یک ایدئولوژیِ طبقاتیِ بسیار نیرومند در قرنِ نوزدهم و بیستم بود، به شکلِ یک مبارز و طرفِ او مطرح بکند. به همان میزان که این فضیلت‌ها را بر هایدگر و دیگران دارد، اما از یک جهت آنها بر سارتر فضیلت دارند و آن مسالهٔ معنویت گراییِ شدید و عمقِ انسانیِ بسیار قابلِ تاملِ اگزیستانسیالیسمِ کی یر که گارد و مارسل و یاسپرس و هایدگر است که در سارتر وجود ندارد. بنابراین اگر بخواهم در یک کلمه مقایسه کنم، می‌توان گفت که سارتر دارای اگزیستانسیالیسمی منطقی‌تر، اجتماعی‌تر، عملی‌تر و به کارآمدتر برای مردم و برای طبقهٔ محروم است، (ولی) اگزیستانسیالیسمِ کی یر که گارد و مارسل و یاسپرس و به خصوص هایدگر عمیق‌تر، عرفانی‌تر و نزدیک‌تر به آن "راز" یا آن "آنِ مخفی در سرشتِ آدمی" که اسم‌اش آدمی است (می‌باشد)، و سارتر از آن دورتر است.[۲]

راجع به اگزیستانسیالیسم آنچه می‌خواستم عرض کنم، به خاطرِ یک مسالهٔ روانی یک مقدار طفره رفتم، چرا که من اساساً هم به شدت به این مکتب جدی فکر می‌کنم[۳] و هم هیجان و تاثر و اهمیتِ شدیدی برای آن روحِ اساسیِ اگزیستانسیالیسم قائل هستم و حالتی (خاص) در برابرش دارم. اساساً نمی‌توانم اگزیستانسیالیسم را به شکلِ یک برنامهٔ خشکِ درسی (از اول (بگویم) مادهٔ یک، دو، سه و چهار)، آن چنان که مارکسیسم را درس دادم، و آن چنان که مکتب‌های دیگر را درس می‌دهم، مطرح کنم و در آخر هم بگویم که ما این مکتب را تمام کردیم و در جای خود ثابت شد! نمی‌توانم چنین چیزی را بگویم. اساساً چون خودِ موضوع و خودِ نهضتِ اگزیستانسیالیسم عمیق‌ترین پنهانی‌های وجودِ آدم را لمس می‌کند و به حرکت در می‌آورد و

برانگیخته می‌کند، یک اضطراب و هیجانِ بسیار شدید به آدم دست می‌دهد. برخلافِ مکتب‌های دیگر که فقط تعقل و محفوظات و معلوماتِ آدم را به حرکت می‌آورند، اگزیستانسیالیسم "وجود" را (به حرکت در می‌آورد). مسالهٔ دوم[۴] که برای من مطرح است، مساله‌ای است که در اگزیستانسیالیسم همان طور که در مارکسیسم[۵] گفتم، بسیار بد و بدتر از مکتب‌های دیگر در بینِ ما مطرح شده است.

فقط چند لغت را در مسالهٔ اگزیستانسیالیسم اینجا می‌نویسم. بعد شما آن را یادداشت کنید، برای اینکه مسائلِ اگزیستانسیالیسم به قدری وسیع و درهم و پیچیده است که از یک طرف از فلسفه و ریاضیات و از یک طرف از هنر و از یک طرف از عرفان و از یک طرف از مذهب و از یک طرف از شعر سر در می‌آورد. این است که جمع کردنِ آن بسیار مشکل است، مگر اینکه آدم از اول حدودش را کاملاً مشخص کند و آنها اصطلاحات یا اصطلاحِ خاصِ اگزیستانسیالیسم است و اگر آن اصطلاحات را بعد از مغرب معنی کردم، برای شما درس کاملاً مشخص می‌شود که چیست.

چند اصطلاح است : یکی "اگزیستانس" (existence) به معنای "وجود"، در برابرش "اسانس" (essence) به معنای "ماهیت"، "ذات"، یا "جوهر"، و یکی مسالهٔ "دِلِسْمان" (de'laissement) است.[۶] این مسائل همه با هم ارتباط دارند.

"دِلِسْمان" یعنی "عاق". بچه‌ای که عاق می‌شود، "دِلِسِه" می‌شود. "دِلِسِه" یعنی، "ول شده"، "یَله"، "ول"، "رها"، "سر و کارش با خودش"، "به خود وانهاده"؛ یعنی چه؟ یعنی تمامِ موجودات تحتِ ولایت و تسلط و حکومتِ قوانینِ مادی (طبیعت) یا مشیتِ الهی (خداوند) هستند. از این جهت مادی و خداپرست با هم یکی است؛ چه خداپرست باشیم و چه ماتریالیست، فرق نمی‌کند. هیچ موجودی خودش مسئول نیست، خودش تعیین کنندهٔ سرنوشتاش، وجود و خلقتاش نیست و هیچ کس خودش را خلق نمی‌کند؛ یا طبیعت او را آن طور که خواسته و اقتضاء داشته خلق کرده و همان طور هم می‌چرخاندش یا خدا. فقط و فقط انسان از میانِ همهٔ موجودات "دلسه" است، یعنی طبیعت او را "به خودش واگذار کرده"، یا خدا او را "ولش کرده" و "به خودش واگذار کرده". دلسمان کدام مساله را در فلسفهٔ خلقت تداعی می‌کند؟ هبوط؛ اصلاً از بهشت فرمان می‌دهد که به زمین هبوط کنید و آنجا در تلاش و رنج و جنگ، زندگیِ تان را بکنید.

مسالهٔ بعد، تثلیثِ مراحل (این چیزی است که سارتر نمی‌فهمد) است : "خوشایندی"، "خلق و خوی " یا "اخلاق" و مسالهٔ آخری "دین". بشر در طولِ تاریخ‌اش این سه مرحله را طی می‌کند و همچنین هر فردی هم تجلیِ تاریخِ بشر است. یعنی بشریت از اول که در روی زمین به وجود آمده تا الان، مراحلی را طی می‌کند، که یک فرد هم از وقتی که به‌وجود می‌آید تا آخرِ عمرش همان مراحل را طی می‌کند. برای همین است که در فیزیولوژی می‌گویند که، جنینِ یک انسان از صورتِ جنینی تا به شکلی که متولد می‌شود، در نوعِ بشریت دوره‌های تحول و تکامل و تبدیلِ انواع‌اش را در خود تکرار می‌کند. البته این یک فرضیه است. اینست که بشریت اول در مرحلهٔ "خوشایندی" بوده (از هر چیزی که لذت می‌برده، خوشش می‌آمده و خوب می‌دانسته، ملاکِ حرکت و فلسفهٔ زیستن‌اش بوده)، بعد که به مرحلهٔ آگاه‌تر می‌رسد، مسالهٔ "اخلاق" مطرح شده (اینجا مقصود از اخلاق چیست؟ مقصود، قوانین و روابط، سنت‌های اخلاقی، سنت‌های اجتماعی و سنت‌های بومی است که بینِ قبائل، خانواده‌ها، زن و مرد، بچه و بزرگ و پیر و جوان گذاشته می‌شود) تا مرحلهٔ سوم که به عالی‌ترین و کامل‌ترین مرحلهٔ خودآگاهیِ انسانی می‌رسد که "دین" است. دیگر دین از "انسان"، از "وجود"، از "فلسفهٔ خلقت" و از اینکه برای فلسفهٔ خلقت چه ملاک‌هایی را باید انتخاب کنی و چه راهی را باید پیدا کنی و بِرَوی صحبت می‌کند. دین مرحلهٔ خودآگاهیِ روشنِ انسان نسبت به وجود و وضع‌اش در هستی است.

این سه مرحله، کمی سه مرحلهٔ "اگوست کنت" را به یاد می‌آورد که مرحلهٔ اول را می‌گوید "مرحلهٔ زبانی و الهی"، مرحلهٔ دوم، "مرحلهٔ متافیزیک و فلسفهٔ اولی" و مرحلهٔ سوم، "مرحلهٔ تحققی یا علمی" در اندیشهٔ بشر است. بَدوی‌ها بدونِ اینکه تجزیه و تحلیل بکنند هر عملی و هر حرکتی را به نیروهای غیبی منسوب می‌کنند. در مرحلهٔ بعد (به طورِ) آگاه‌تر فلسفهٔ متافیزیک، فلسفهٔ عرفان و فلسفهٔ ماوراء الطبیعه به‌وجود می‌آید و در مرحلهٔ فعلی که مرحلهٔ تحققی است، انسان، بینشِ کاملاً عینی و منطقی و تحققی پیدا می‌کند و بر اساسِ ملاک‌های علمی و تحلیلی دنیا را و خودش را و همهٔ ارزش‌هایش را می‌شناسد. البته این، سه مرحلهٔ "آگوست کنت" است که امروز دیگر پایه و اساسی ندارد و فقط در تاریخِ فلسفه از آن یاد می‌کنند. اما (سه) مرحلهٔ آگوست کنت که تاریخِ تحولِ ذهنِ انسان و فکرِ انسان و فرهنگِ انسان را تقسیم‌بندی کرده، با سه مرحلهٔ هایدگر "خوشایندی، اخلاق و دین" تداعی

می‌شود (اینجا کنت را هم یاد کردم).

مسالهٔ دیگر، مسالهٔ "سیتواسیون" است؛ "سیتواسیون اومن" (Situation Humaine) یا مسالهٔ "وضع". بزرگترین شاخصهٔ انسان این احساس‌اش هست که می‌داند در "کجا" و در "کِی" قرار دارد. فقط انسان است که این احساس را دارد.[۷] این موجود، این حیوان، نمی‌داند در چه زمانی است؛ زمان، مفهومِ زمان و ظرفِ زمان و ظرفِ مکان ندارد. انسان است که می‌داند الان در "کجا" و "کِی" قرار دارد و رابطه‌اش با همهٔ این عواملِ مادی و غیرِ مادی، زمانی، مکانی، انسانی و غیرِ انسانی چه چیز هست. خودش جغرافیای خودش را حس می‌کند و (می‌داند) وجودش به چه چیزهایی محدود است. این، سیتواسیون و وضعِ انسانی است. یکی هم دلسمان است. یکی مسالهٔ آگاهی و اختیار (است)؛ همان که در فارسی "انتخاب" ترجمه کردند. بسیاری از مسائلی که در اگزیستانسیالیسم هست، اصلاً طلبه‌های ما در درس‌های اولیهٔشان می‌خوانند. اما روشنفکران که فرهنگِ قدیم را اصلاً نمی‌دانند، (آنها را) به عنوانِ سوغاتِ تازه از آنجا می‌آورند.[۸]

انسان موجودی است که می‌تواند انتخاب کند (این همان اختیار است؛ بحثِ جبر و اختیارِ خودمان است). بنابراین هر جا این اصطلاحات : "اراده"، اختیار، "انتخاب" (Choisir) و "آزادی" ('Liberte) را می‌بینید همه‌اش یکی است. اصلاً یک کلمه است : انسان دارای اینهاست. بعد از اینجا مسالهٔ مسئولیت یا تعهد از متنِ اختیار مطرح می‌شود، فقط انسانِ آزاد، مسئول است. انسانی که اختیار دارد، تعهد و مسئولیت ('Responsabilite) دارد. انسانِ مجبور، مسئول نیست.

یکی از اساسی‌ترین و شاید اساساً اساسی‌ترین بحثی که مشخص کنندهٔ نهضت و مکتبِ اگزیستانسیالیسم است، و وجهِ مشترکِ اگزیستانسیالیسمِ "کی یر که گارد" که مذهبی است و یاسپرس و مارسل که کاتولیکِ متعصب‌اند و سارتر که اساساً بی‌خداست هست، مسالهٔ "آنگواس" (Angoisse) یعنی "قلق"، "اضطراب" و "دلهره" (است). این چه را تداعی می‌کند؟ آنگواس حالتِ یک انسانِ دور افتاده است. یعنی کاملاً حالتِ انسانِ بعد از هبوط آنگواس است. فقط انسانی که احساس می‌کند هبوط کرده، آنگواس دارد، اضطراب و دلهره دارد (آدم‌هایی هستند که الحمدلله هنوز هبوط نکرده‌اند و در بهشت

هستند!). آن وقت مسالهٔ "توبهٔ آدم"، و مسالهٔ "عبادت" (با آن معنایی که از ریشهٔ عبادت کردم) و مسالهٔ "نفسِ مطمئنه" (که از آنجایی که هبوط کرده بر می‌گردد)، در مسالهٔ اضطرابِ اگزیستانسیالیسم که "اضطرابِ وجودی" است، مطرح است. این اضطراب که روی آن تکیه می‌کند، "اضطرابِ وجودی" است. اضطراب‌هایی که ما داریم، "اضطرابِ حیاتی" است. اضطرابِ حیاتی یعنی چه؟ یعنی یکی از نیازهایمان برآورده نشده، یا اصلاً مطمئن نیستیم که دارد برآورده می‌شود یا نمی‌شود، و یا در خطر قرار گرفته، (در نتیجه) دچارِ اضطراب می‌شویم. (در حالی که) آن اضطراب، اضطرابِ وجودی است، یعنی کسی که اساساً همهٔ نیازهایش برآورده شده، یا اصلاً این نیازها را حس نمی‌کند. "وجود"، "من"، "عمر"، "جهان"، "خلقت" و "من کی‌ام؟" و "من کدامم؟"، اینهاست مسائلِ اساسی که او را به هراس و به دلهره انداخته. این همان است که فکر می‌کنم در اصطلاحِ اسلامی "خَشْیَة" نام دارد، ترس نیست، "هراسِ وجودی" است و این هراسِ وجودی است که شاید غش کردن‌های علی را تفسیر می‌کند. اگزیستانسیالیسم کاشفِ "دلهرهٔ وجودی" است، اما متاسفانه برای اینکه بتواند به آن پاسخ دهد، عاجزتر از هر فلسفه‌ای است و گرفتاری سارتر همین است.[۹]

(دو) کلمهٔ اولی که اگزیستانسیالیسم با آن شروع می‌شود، ("وجود" و "ماهیت" است که) در مکتب‌های مختلفِ اگزیستانسیالیسمِ قرنِ نوزدهم و بیستم، اگزیستانسیالیسمِ مذهبی و اگزیستانسیالیسمِ غیرِ مذهبی یا کاتولیک و غیرِ کاتولیک، مشترک است. اینست که باید این دو کلمهٔ "وجود" و "ذات" یا "جوهر" و یا "ماهیت" را بفهمیم که چیست. اگزیستانسیالیسم به معنای مقدم بودنِ "اگزیستانس" (existence یعنی وجود) بر "اِسانس" (essence یعنی ماهیت، ذات و چگونگی) است. این اساساً تعریفِ اگزیستانسیالیسم در مکتب‌های مختلفی که وجود دارد، مذهبی یا غیرِ مذهبی، خداشناسانه یا بی‌خدا، است. "وجود" مقدم است بر "ذات" یا بر "جوهر" و یا بر "ماهیت"، یعنی چه؟ "اگزیستانس" مقدم است بر "اسانس" یعنی چه؟ در زبانِ فارسی برای اینکه مساله را درست حس کنیم، دو رابطه یا دو فعلِ ربطی داریم که یکی از "وجود" سخن می‌گوید، یکی از "ماهیت". این مثال، خیلی روشن کننده است، بدونِ اینکه آدم فلسفه‌بافی کند: کلمهٔ "هست" معمولاً از "وجود" صحبت می‌کند، و فعلِ ربطی و ناقصِ "است" از "ذات" یا "ماهیت". می‌بینیم ماهیت از دو کلمهٔ اساسی ساخته شده به اضافهٔ علامتِ مصدری: "ما" و "هیَ" یا "هُوَ" (به صورتِ مونث یا مذکرش). "ما"، یعنی "چه"، "چه چیز" و

"هیَ" یعنی "او". بنابراین "ماهیَ" یعنی آن چیست. ماهیت یعنی "چگونگی"یعنی "چه چیز بودنِ یک چیز" یعنی "اِسانس" و "ذات". وقتی می‌گوییم که در تهران آناناس "هست"، اینجا از "اگزیستانس" و از "وجود" سخن گفتیم. در ایران آناناس "نیست"، اینجا "هست و نیست"، از "وجود" حکایت می‌کند. در یک جا اثباتِ وجودِ آناناس شده، در یک جا انکارِ وجودش شده. در جملهٔ دیگر می‌گوییم آناناس مقوی "است"، آناناس گران "است"، در تهران آناناس گران "است"، در آفریقا آناناس ارزان "است" در ایران آناناس کم "است"، در اروپا آناناس زیاد "است"، اینجا از "ماهیت" سخن می‌گوییم . در آناناس میوه "است"، از "ماهیت" حرف می‌زنیم، یعنی وجودش برای ما مطرح نیست و حل شده است که وجود دارد. می‌خواهیم ببینیم: "ماهیَ" آناناس؟ ماهیتِ آن چیست؟ می‌گوییم ارزان "است"، گران "است"، مقوی "است"، مقوی "نیست"، میوه "است"، میوه "نیست"، جزءِ سبزیجات "است"، جزءِ سبزیجات "نیست"، خوب "است"، بد "است"، شیرین "است"، ترش مزه "است"، بدمزه "است"؛ اینها راجع به "ماهیَ" آناناس صحبت می‌کند. خوب، هم "ماهیت" و هم "وجود" معلوم شد که چیست. تا اینجا مساله روشن است؟

مسالهٔ دوم : من یک معمارم و می‌خواهم یک مسجد بسازم، طرحِ ساختمانِ مسجد را در ذهنِ خودم دارم. اگر کسی بپرسد آن چیست که می‌خواهی بسازی، می‌گویم آنچه می‌خواهم بسازم مسجد است؛ پس چه‌چیزش برای ما روشن است؟ "ماهیت"اش روشن است، الان "ماهیت"اش هست. اما این مسجد وجود دارد؟ نخیر؛ پس این مسجد یک چیزش هست و یک چیزش نیست. "ماهوِ" مسجد را می‌دانم چیست : مکانی است برای نماز، برای عبادت، برای تمامِ مسئولیت‌هایی که اسلام به دوشِ انسان و یک جامعه می‌گذارد. اینجا مسجد است؛ می‌دانم چیست و همه می‌دانند چیست، پس "ماهیت"اش روشن است. اما هنوز "وجودش"اش تحقق پیدا نکرده، هنوز وجود ندارد. این مسجد است، پس "ماهیت" روشن است. این مسجد نیست، (پس) هنوز "وجود" ندارد. اول چه‌چیز در ذهنِ منِ معمار وجود پیدا کرد؟ "ماهیت". بعد شروع می‌کنم به سنگ آوردن، آجر آوردن، عمله و بنا گرفتن، و شروع می‌کنیم به ساختمان؛ به چه شروع کرده‌ایم؟ "به ایجاد"؛ یعنی وجود بخشیدن به آن چیزی که قبل از "وجود"اش، "ماهیت"اش در ذهنِ من بود. پس به‌طورِ کلی هر انسانی، وقتی می‌خواهد چیزی را "وجود" ببخشد (یعنی بیافریند، خلق کند و بسازد)، قبل از وجود دادن به آن چیز، "ماهیتِ" آن چیز

در ذهن‌اش، به شکلِ یک طرح، به شکلِ یک صورتِ ذهنی و به شکلِ یک معنا، وجود دارد. آیا نجاری هست که شروع کند به بریدنِ تخته و کوبیدنِ میخ و بعد بپرسیم که چه چیزی می‌سازی، بگوید نمی‌دانم؟ چنین چیزی وجود ندارد. اول "ماهیت" وجود پیدا می‌کند، بعد، ماهیت، "وجود" می‌گیرد. این، رابطهٔ خلقِ همهٔ اشیاء است نسبت به خالق‌اش، همهٔ ساختمان‌ها نسبت به سازنده‌اش. پس هر چیز که وجود پیدا می‌کند قبلاً "ماهیت"اش بوده است. پس "ماهیتِ" همهٔ اشیاء مقدم است بر "وجود"ش؛ "ماهیتِ" هر چیز قبل از "وجودِ" آن چیز هست. پس همهٔ صنعتگرها، هنرمندها، نویسنده‌ها، مترجم‌ها، سخنران‌ها، دوزنده‌ها، بافنده‌ها، همه، کارشان "وجود" دادن به "ماهیت" است.

در همهٔ زمینه‌ها، "ماهیت" پیش از "وجود" است، جز انسان که، برعکس، "وجود"ش پیش از "چگونگی"اش، "چگونه بودن"ش و "ماهیت"اش تحقق پیدا می‌کند. پس من به عنوانِ یک موجودِ انسانی، اول در طبیعت "وجود" پیدا کرده‌ام؛ اما چگونه؟ معلوم نیست؛ چه جوری است؟ مشخص نیست؛ بد، خوب، عالِم، جاهل، متعصب، روشن بین، مهربان، کینه توز، پَست، متعالی، صبور، عجول، ضعیف، قوی، خداپرست، پول پرست. اینها همه "ماهیت" است، "چگونگی" است، اما در من که "وجود" پیدا کردم، هیچ کدام از اینها نیست. این خصوصیاتی که "ماهیتِ" مرا می‌سازد کِی در وجودِ من تحقق پیدا می‌کند؟ بعد از "وجودِ" من. به وسیلهٔ کی؟ به وسیلهٔ خودِ من. پس خدا اگر اگزیستانسیالیستِ خداپرست هستیم و ـ طبیعت ـ اگر اگزیستانسیالیستِ خدانشناس هستیم (در اینجا خالق از نظرِ اگزیستانسیالیسم فرق نمی‌کند) فقط و فقط آفرینندهٔ "وجودِ" ما است؛ به ما وجود می‌دهد. خصوصیاتی که ذاتِ مرا می‌سازد و از حیواناتِ دیگر، از موجوداتِ دیگر و از افرادِ دیگر جدا می‌کند و به من چگونگی، صفات، مَناقب، رَذائل و مَحاسن می‌بخشد، همهٔ اینها، صفات و رنگ‌هایی است که خودِ من با اختیار و آگاهی و آزادی‌ای که دارم، در مسیرِ رشد و در مسیرِ دیگری و برخورد و تجربه و تفکرم جمع می‌کنم و خودم را رنگ می‌زنم.

می‌بینیم که این بلندگو، این میکروفون و این سیگار، چوب است، و اگر قبول داشته باشید من آدم هستم (!)، همهٔ ما در یک چیز مساوی و مشابه هستیم؛ در چه؟ در "وجود". من هستم، این هست، آن هست، "هستنِ" همهٔ ما مساوی است. چه چیز این را میکروفون، این را سیگار، من را یک موجودِ

زنده و این را یک موجودِ جامد می‌کند؟ "ماهیت". اما کسی که این میکروفون را ساخته، اول میکروفون در ذهن‌اش بوده و بعد به آن "وجود" داده. کسی که سیگار را ساخته، اول ماهیتِ سیگار در ذهن‌اش بوده، بعد سیگار را ساخته و وجود داده، اما کسی که منِ انسان را ساخته، چه طبیعت چه خدا، اول فقط و فقط یک وجود به آن داده، بعد چه می‌خواهد بشود؟ خودش می‌داند و خودش می‌کند.

در اینجا اساسی‌ترین مساله‌ای که مطرح است (و بزرگترین فضیلتِ اگزیستانسیالیسم است و بزرگترین ضعف‌اش هم همین جاست؛ هم بزرگترین ارزشِ اگزیستانسیالیسم همین است و هم بزرگترین ضعف و شکست‌اش، برای اینکه نمی‌تواند به آن جواب بدهد)، مساله و مشکلی است که ماتریالیسم و ناتورالیسم ندارد، (ولی) اگزیستانسیالیسم دارد: ماتریالیسم انسان را مثلِ یک گیاه می‌داند، مثلِ یک جماد می‌داند، مثلِ یک پدیدهٔ دیگرِ فیزیولوژیک و بیولوژیک می‌داند، (یعنی) همان طور که آنها ساخته شده‌اند، ما هم ساخته شده‌ایم؛ مشکلی وجود ندارد. اما اگزیستانسیالیسم می‌داند و این را احساس کرده که انسان در مکتبِ ماتریالیسم، در مکتبِ ناتورالیسم (اصالتِ ماده و اصالتِ طبیعت)، اصالتِ بیولوژی یا اصالتِ زیست‌شناسی، قربانی می‌شود، "هم‌آخورِ" حیوان می‌شود، هم‌سرشت و هم‌جنس و هم‌ذاتِ جانوران می‌شود. این، فضیلتِ اگزیستانسیالیسم است. احساس کرده که انسان یک پدیدهٔ جدا از همهٔ پدیده‌های دیگر است (رشد، مسئولیت‌ها و قدرتِ انسان)، و بسیار دشوار است که این معجزهٔ "فهمیدن" را ـ که در انسان هست ـ فقط به قوانینِ بیولوژیک منسوب بکنیم، برای اینکه "فهمیدن" یک پدیدهٔ کاملاً غیرِمادی است که در یک موجودِ ضعیفِ نسبی پدید می‌آید و بعد می‌تواند بر وجودِ خودش، به شکلِ یک معلوم، به شکلِ یک موضوع و به شکلِ یک جزئی، اشراف پیدا کند و "فهمیدن" این است. چگونه یک پدیده‌ای که خودش جزئی و معلول است، می‌تواند بر همهٔ وجود مشرف بشود؟ بنابراین مسالهٔ "فهمیدن" از جنسِ موادِ غذایی، موادِ آلی و همچنین قوانینِ بیولوژیک نیست. اگر انسان فقط یک پدیدهٔ معلولِ قوانینِ مادی است، چگونه می‌توانیم بگوییم که این اراده و همچنین قدرتی که انسان دارد می‌تواند قوانینِ مادیِ سازندهٔ او را دگرگون کند، عوض کند، استخدام کند، برگُردهٔ طبیعت افسار بزند، در مسیرِ ارادهٔ خودش طبیعت را براند (هم طبیعتِ وجودِ خودش را و هم طبیعتِ مادیِ خارجِ محیطِ خودش را) و معلول نقشِ علت را بر روی علت بازی کند؟ درست روشن است که چه می‌خواهم بگویم؟ مثل این می‌ماند که شما آب را

بر روی آتش گذاشته‌اید، این آب که می‌جوشد و این قدرتِ حرارتی که کسب کرده، همه‌اش از آتش است،[۱۰] (ولی خود نمی‌تواند بر آتش اثر بگذارد).

در اینجا اعترافِ اگزیستانسیالیسم ـ که می‌گویم بر ماتریالیسم و ناتورآلیسم فضیلت دارد ـ به اینکه انسان پدیده‌ای است قوی‌تر از پدیدهٔ مادی، حلقه‌ای است در تسلسلِ علت و معلول که نقشِ علت را دارد بازی می‌کند و همچنین اینکه یک ذاتِ جدا از دیگر ذات‌های بیولوژیک، فیزیولوژیک، روانی، مادی و طبیعی است، نشان می‌دهد که اگزیستانسیالیسم در میانِ مکتب‌های جدید که بر پایهٔ فلسفه یا علم بنا کرده‌اند و مفهومِ ماوراءالطبیعت را به معنای کلاسیک‌اش، یا مفهومِ منشا غیب را، یا منشا خلق را، و یا خدا را، حذف کرده‌اند که همه منجر به تحقیرِ انسان و انکارِ شرفِ انسانی شده، مکتبی است که شرفِ نوعِ انسان را که در قرونِ جدید پایمال و انکار شده بود، اعتراف می‌کند و با اعلامِ این بحث که همهٔ موجوداتِ طبیعت اول ماهیتِ شان شکل می‌گیرد و بعد وجود، جز فقط و فقط نوعِ انسان که اول وجود پیدا کرده بعد ماهیت، اعتراف می‌کند که انسان یک تافتهٔ جدا بافته است، و این همان چیزی است که مذاهب در طولِ تاریخ می‌گفتند. به چه شکل؟ به شکل‌های مختلف : به این شکل که "روحِ خدا یا روحِ خدایی در انسان دمیده شده"، "انسان خلیفهٔ خداوند است"، "انسان مسئول است"، "امانتدارِ خدا است"، "متعلمِ[۱۱] خاصِ خدا است" و امثالِ اینها. مذاهب برای انسان یک ذاتِ ماورائی، ذاتِ اهورایی و ذاتِ الهی قائل بودند. حتی اگزیستانسیالیسمِ مادی، برای انسان یک چنین شرف و عُلوِ مقام و خصوصیتِ آفرینشی قائل است. تا اینجا روشن و مسلم است.

س : ...[۱۲]

ج : "**آن چیزی که من می‌دانم و شما نمی‌دانید**" را خودِ خدا بعد در مسابقه‌ای که بینِ فرشتگان و انسان می‌گذارد، روشن می‌کند. از فرشتگان و از آدم سوالاتی از معنیِ "اَسماء" می‌کند، فرشتگان نمی‌دانند و آدم جواب می‌دهد و بعد در آنجا خدا روشن می‌گوید چرا این فضیلت را برای انسان قائل شدم که شما نمی‌دانستید. این، به هر حال مسالهٔ علم است. ما نمی‌دانیم آن "اَسماء" چیست و معانیِ اسماء چیست، اما مسلماً مسالهٔ علم در آنچه که آدم را بر فرشته فضیلت داده و فرشته را علی‌رغمِ اینکه از ذاتِ نور است و آدم از گِل است، در پای آدم به خاک انداخته، مطرح است. نتیجه‌ای که خودِ خداوند

بعد از آن جلسهٔ مسابقه و امتحان اعلام می‌کند، "مسالهٔ دانستنِ آدم (در موردِ) چیزی است که فرشته نمی‌داند." اول فرشته‌ها اعتراض می‌کنند و سوال می‌کنند ـ اینها زبانِ حال است ـ به این عنوان که : "باز کسی را می‌خواهی بیافرینی که در زمین خونریزی و فساد راه بیاندازد"، و خدا آنجا جوابِ مبهمی می‌دهد که "من می‌دانم چیزی را که شما نمی‌دانید". خُب، آن چیست؟ بعد در جلسهٔ امتحان می‌گوید (آنجا جواب داده)، آن عبارت است از اینکه : "آدم می‌داند چیزی را که شما نمی‌دانید".

س : ...[۱۳]

ج : یعنی چه؟ به‌عنوانِ خالقِ ماهیت یا به‌عنوانِ ذاتِ ماهیت؟... وجود پیدا می‌کند؟... بله، بعد خودش ماهیت را در مسیرِ زندگی‌اش می‌سازد... نه، اصلاً در موردِ ماهیتِ خالق بحثی نیست، مسالهٔ انسان است که وجودِ انسان پیش از ماهیتِ خودِ انسان است... برای خودش می‌سازد، ماهیتِ خودش است... سارتر می‌گوید : خالق ـ هر کس که هست، چه خدا، چه طبیعت ـ قبلاً در ذهن‌اش ماهیتِ موجودی را که به‌نامِ انسان می‌سازد، مشخص نکرده. همین خدای آگاه و بینا هم که یاسپرس به او معتقد است (یاسپرس به خدای عالِم و بصیر و آگاه معتقد است)، وقتی که مثلاً خورشید را ساخته، وقتی که شتر را ساخته و وقتی که مگس را ساخته، قبلاً یک شکلِ خاصی از موجود، از سیاره، از حیوان را در ذهن‌اش مشخص و معین کرده و بعد به آن وجود داده. مثلِ نجار که اول میز را مشخص می‌کند، بعد به آن "وجود" می‌دهد. بر فرض اگر اگزیستانسیالیستِ خداشناس هم باشیم و به‌عنوانِ اگزیستانسیالیست، خدای الله و آگاه را هم قائل باشیم ـ چنان که یاسپرس هم می‌گوید ـ ، معتقدیم که خدا وقتی همهٔ اشیاء را خلق می‌کرد قبلاً ماهیتِ‌شان را معین و مشخص کرده بود، اما وقتی که انسان را وجود داد، ماهیت‌اش را به عهدهٔ خودش گذاشت.

س : ...

ج : قبلاً معین نمی‌کند؛ بحثِ آن در اگزیستانسیالیسم نیست که می‌دانست یا نمی‌دانست، قبلاً معین نکرده بود که این وجودی که می‌سازم، چنین چیزی باید بشود... نه، می‌گویم که اگزیستانسیالیسم نمی‌گوید. که می‌داند یا نمی‌داند... بله، در اینجا مسالهٔ علمِ الهی مطرح است ـ که نمی‌خواهم به

آن بحث‌ها بکشانم ـ و آن اینکه یک وقتی است که من نجارم و می‌خواهم یک میز بسازم (تا اینجا درست روشن است؟)، برای من قبلاً ماهیتِ میز در ذهنِ خودم روشن است یا نه؟ مشخص است که می‌خواهم میز بسازم. وقتی می‌گویم میز، یعنی چه؟ میز یعنی ماهیت. من شکلِ میز را در ذهن‌ام معین می‌کنم؛ ماهیت‌اش چیست؟ یکی چوب است (چوب وجود نیست، ماهیت‌اش است، یعنی "نه فلز"، "نه کائوچو"، یعنی چوب است)، شکل‌اش این اندازه است، باید چند متر در چند متر باشد، چند تا کِشو داشته باشد، رنگ‌اش چه باشد، جنسِ رنگ‌اش چه باشد، ارتفاع‌اش چه باشد، و وزن‌اش چه باشد؛ اینها همه ماهیت‌هایش است که در ذهنِ من که آفریننده و سازندهٔ میز هستم، هست. اما این را فرض کنیم که طرحِ من مشخص است و قبلاً به شما گفته‌ام که می‌خواهم چنین میزی بسازم؛ الان هم ماهیتِ میز در ذهنِ تان وجود پیدا کرد، اما هنوز میز وجود ندارد، ولی علمِ به ماهیتِ میز، هم در ذهنِ منِ نجار است و هم در ذهنِ شما که رفیقِ منِ نجار[۱۴] هستید؛ ولی علمِ من به میز، علت است، اما علمِ شما به میز ـ ماهیتِ میز ـ علت نیست.

اگزیستانسیالیستِ خداشناس می‌گوید (اگزیستانسیالیستِ خداشناس؛ آنکه خداشناس نیست بحث‌اش جدا است): خدا آگاه است بر اینکه موجودی که می‌سازد چه خواهد شد، اما علمِ خدا به "چگونه خواهد شدِ" انسان، علتِ "چگونه شدنِ" انسان نیست. علتِ "چگونه شدنِ" انسان کیست؟ خودش. پس خداوند می‌داند که انسان خودش، خودش را چه خواهد ساخت. خیام می‌گوید: "گر مِی نخورم علمِ خدا جهل بود". من الان می‌خواهم مِی بخورم، (آیا) خدا قبلاً خبر دارد که من فلان شب و فلان ساعت مِی می‌خورم یا نه؟ خبر دارد، (زیرا) علم دارد، پس من نمی‌توانم مِی نخورم. اگر مِی نخورم پس معلوم می‌شود علمِ خدا درست نیست و چنین چیزی نمی‌شود. خواجه نصیر جواب‌اش را که خیلی عالی است می‌دهد (این جمله را درست دقت کنید که چقدر عالی است): "علمِ ازلی (علمِ خدا از قدیم) علتِ اشیاء بودن ـ نزدِ حُکما ز غایتِ جهل بود". فرمایش خیام روشن است که چگونه از علمِ ازلی نتیجه گیری می‌کند؟... خواجه نصیر به او جواب می‌دهد که علمِ ازلی علتِ اشیاء بودن، که تو گرفتی، نزدِ حکما ز غایتِ جهل بود.

علمِ هواشناسی می‌داند و علم دارد که فردا (البته نه هواشناسیِ ما که ز غایت جهل است! علمِ هواشناسی، نه ادارهٔ هواشناسی) باران می‌آید. این علم علتِ باران آمدنِ فردا است؟ نه؛ علم هم دارد، دقیق هم هست، حتماً هم سرِ آن دقیقه می‌آید، و همان اندازه هم که علمِ هواشناسی پیش بینی می‌کند،

(می‌آید)، اما علتِ آمدنِ باران علم نیست. درست روشن است که خواجه نصیر چه می‌خواهد بگوید؟ ... **لیبلوکم ایکم احسن عملاً**. "تا خدا بداند که کدام یک از شما نیک کار تر هستید". پس معلوم می‌شود که خدا می‌داند که کدام یک از ما نیک کارتر یا بدکارتریم، اما نیک کاری و بدکاری به عنوانِ صفاتی که ماهیتِ ما را می‌سازد، انتخابِ خودِ ماست. و قیامت که عکس العملِ جبری و منطقی و الهیِ عمل و صفات و خصوصیاتِ من در زندگی است، چه طور روزی است؟ **یَوم ینظر المَرء ما قدمت یداه**: "روزی است که انسان آن چیزی را که به دو دستِ خویش از پیش فرستاده است، به چشم می‌نگرد". اینجا مسالهٔ اختیارِ انسان را (مطرح می‌کند).

اینجا رابطهٔ انسان ـ اگر اگزیستانسیالیسم روشن بشود ـ با خدای توحیدی که در اسلام مطرح است و به ما آموخته شده، به قدری عمیق و بلند (است که) به روشنی حل کنندهٔ همهٔ مشکلات و ناهنجاری‌هایی است که هم اگزیستانسیالیسم از آن رنج می‌برد، هم ماتریالیسم نتوانسته به آن جواب بدهد و هم ادیانِ قبلی نتوانستند آن را حل بکنند. من فکر نمی‌کنم الان سیرِ بحث به آنجا کشیده شود، و فکر نمی‌کنم هیچ زمینه‌ای وجود داشته باشد که مسالهٔ توحید را بشود با این عمق فهمید. وقتی نارسایی‌های اگزیستانسیالیسم را می‌توانیم خوب روشن کنیم، که بتوانیم همهٔ ارزش‌ها و همهٔ کمبودهای اگزیستانسیالیسم را عالمانه ارزیابی کنیم.

حالا به چه شکل مسالهٔ توحید در اگزیستانسیالیسم مطرح است؟

س : ...

ج : نه، ما هنوز نرسیده‌ایم، اینها به آخرین سوالاتی مربوط است که اگزیستانسیالیسم را تمام کرده‌ایم

س : ...

ج : برای چه؟ کاملاً صحیح است، ولی من یک مرتبه در آن سالنِ پایین عرض کردم که در تمثیل و در تشبیه فقط چه چیز قابلِ تکیه کردن است؟

فقط وجهِ شَبه، که رویش تکیه می‌کنیم و مثال‌اش را می‌زنیم، والا همهٔ مواردش با هم شبیه نیست. اگر من علمِ هواشناسی را به حادثهٔ جَوی که فردا به‌وجود می‌آید مثال می‌زنم و با علمِ الهی نسبت به حادثه‌ای که در زندگیِ منِ آزاد وجود دارد، مقایسه‌اش می‌کنم، در اینجا چه‌چیز فقط وجهِ شبه است؟... علمِ هواشناسی با علمِ الهی قابلِ مقایسه نیست. چه‌چیز اینجا فقط مثلِ هم است؟ رابطهٔ علم و معلوم؛ در آنجا و در اینجا. یعنی به کسی که می‌گوید "چون علم به این عملِ من از قبل آگاهی دارد پس عملِ من ناچار باید به‌وجود بیاید"، می‌گوید "علم، علتِ به‌وجود آمدنِ عملِ تو نیست، تو هر طور که می‌خواهی، می‌توانی این عمل را انجام بدهی، اما علمی هست که قبلاً به این (عملِ تو) احاطه دارد". احاطهٔ علمِ قبلی به یک عملِ بعدی رابطهٔ علت و معلولی ندارد. عالم و معلوم همیشه رابطهٔ‌شان رابطهٔ علت و معلول نیست. همان‌طور که هواشناسی پیش‌بینی می‌کند که فردا باران می‌آید و علم‌اش به "فردا باران آمدن" ،که درست هم هست، علتِ "فردا باران آمدن" نیست (چیزِ دیگر است؛ به قولِ شما همان قوانینِ طبیعی است و درست هم هست، نه علمِ ادارهٔ هواشناسی)، همان‌طور هم عملِ من معلولِ ارادهٔ من است، اما علمِ ازلی نسبت به این پدیده "پیش‌آگاه" است. این درست روشن است؟... این خیلی روشن است : یعنی رابطهٔ علمِ خدا با معلوم که عملِ انسان است، مثلِ رابطهٔ علمِ هواشناسی است به حادثهٔ جَوی که علتِ آن نیست و در آن دخالت ندارد، پدیدش نیاورده و رویش تاثیر نگذاشته، اما بدونِ اینکه هیچ اثری و علتِ مستقیمی در آن داشته باشد، بدونِ کم‌و‌کسر، علمِ دقیق و آگاهانه دارد. بنابراین هواشناسی به یک پدیدهٔ جَوی علم دارد، علمِ آن هم درست است، در صورتی که پدیدهٔ جَوی معلولِ علتِ دیگری است که طبیعت است. همان‌طور هم خداوند به عملِ منِ انسان علم دارد، در صورتی که عملِ منِ انسان معلولِ یک علتِ دیگر است که ارادهٔ من است. وجهِ شبه‌اش در این مقایسه فقط همین است. بنابراین مساله‌ای که اینجا باید اول تمام کنم تا بعد سوالات به‌طوری که روشن باشد مطرح شود، اینست که در درجهٔ اول انسان پدیده‌ای است که "وجود"ش را دیگری داده و فقط "هست"ش کرده است، (یعنی) انسان روی زمین "هست". این عمل را کی انجام داده؟ خدا یا طبیعت. اما "چگونه" است؟ بستگی به عمل و انتخابِ خودِ این پدیده دارد. پس "وجودِ" ام را خداوند یا طبیعت داده است، اما "چگونگی"ام را خودم؛ این درست روشن است؟ پس انسان دو سازنده دارد : یکی سازندهٔ "وجودی"اش، خدا یا طبیعت، و یکی سازندهٔ "ماهوی"اش، "چگونگی"اش، "کیفیت"اش، "خصوصیات"اش و "صفات"اش (می‌باشد) که خودش است. در اینجا چه مساله‌ای مطرح است؟

س : ...

ج : خودِ این وجودی که خدا به نامِ انسان یا به نامِ هر چه به من داده، چیست؟ این سوال از چیست؟ از "ماهیت". اگر "وجود" را تعریف کنیم، در چه می‌افتیم؟ "ماهیت" و برای همین هم هست که آنهایی که در مسائلِ فلسفی هستند، می‌دانند که وجود، قابلِ تعریف نیست؛ اگر تعریف کنیم، به چه تعریف می‌کنیم؟ همیشه به ماهیت و حد و فصل تعریف می‌کنیم؛ چرا قابلِ تعریف نیست؟ آن چیزی که برای ما مشخص می‌کند و ما را آگاه می‌کند که این سیگار است، چیست؟ محدود بودنِ این سیگار به حدودِ رنگ، طعم، شکل و ذات‌اش است، که از این و از آن جدایش می‌کند. تا می‌گوییم تعریف و تا می‌گوییم چیست، آن چه جور است، و فرق‌اش با آنهای دیگر چیست، از چه داریم صحبت می‌کنیم؟ از "ماهیت". در مرحلهٔ وجودِ خالص، هیچ چیز را نمی‌توانیم تعریف کنیم. اصلاً تعریف یعنی مشخص کردنِ حد و فصل و جنس و نوع؛ اینها همه چیست؟ "ماهیت" و "اسانس" است. گفتم در این همان اندازه وجود است، که در من، که در این، که در هوا، که در علم، که در احساس، که در کینه، که در گچ؛ وجودِ همه یکی است.

در اینجا حالا که این مساله را فرمودند، یک چیزی را عرض می‌کنم و آن تعریفِ "وجود" در اگزیستانسیالیسم است که بسیار مشکل است. بزرگترین کتابی که در این باره وجود دارد، کتاب (L'etre et le ne'ant) ((هستی و نیستی)) است که شاهکارِ سارتر است.

س : ...

ج : گفتم آبِ جوش، معلولِ چیست؟ آتش است در طبیعت. آیا حرارتی که در آبِ جوش است، می‌تواند تاثیرِ علتی روی آتش بگذارد؟ نمی‌تواند. اگر تاثیرِ علتی روی آتش گذاشت، معلوم می‌شود این حرارتی که در آب است، از این آتش نیست، از یک چیزِ دیگر است، باید دنبال‌اش بگردی که چیست. درست روشن است؟ اما انسان که پدیده‌ای است از همین نود و دو یا صد و چند عنصر و ساختهٔ همین چند قانونِ بیولوژیک، فیزیولوژیک، طبیعی و مادی است، خودش در همهٔ اینها اثرِ تغییر دهنده بازی می‌کند. مسالهٔ "انسان علت است"، آدم را و هر فیلسوفی را به اینجا می‌کشاند، و ماتریالیسم همین جا می‌لنگد و آن اینکه اگر طبیعت را مادی حساب کنیم، اصلاً به متافیزیک و غیب کاری نداشته باشیم و بر اساسِ قوانینِ صد در صد علمیِ ماده حرف بزنیم

مسالهٔ انسان مطرح می‌شود.

سارتر برای همین است که ناچار ماتریالیسم را می‌پذیرد، بعد ماتریالیسم او را می‌کشاند به اگزیستانسیالیسم، نه مسالهٔ خدا و مذهب. مادیت ناچار آدم را مجبور می‌کند که انسان را غیرِ مادی بداند و بعد مادی چون می‌خواهد که در عینِ حال فیلسوف بماند و خدا را اعتراف نکند، آن وقت کارش می‌لنگد. حالا چرا؟ برای اینکه وقتی هر پدیدهٔ مادی، چه باران آمدن باشد، چه زلزله باشد، چه پیدایشِ فلان حیوان باشد، چه گوسفندی را که می‌بینیم، چه حرکتِ یک سیاره را که دورِ خورشید می‌گردد بررسی می‌کنیم؛ اینها همه پدیده‌های مادی هستند. یا این پدیدهٔ A را در نظر می‌گیریم، به چه شکل به‌وجود آمده؟ به این شکل که سلسله‌های علت و معلولیِ پشتِ سر هم پدید آمده تا چه را به‌وجود آورده؟ A را، و همچنین باز از A سلسله‌های علت و معلولی منشعب می‌شود. درست روشن است؟ جهتِ این سلسلهٔ علت و معلولی همیشه چیست؟ به این شکل است : از علت به طرفِ معلول. هر حلقه‌ای وجودش، ماهیت‌اش، خصوصیات‌اش، از چه گرفته می‌شود؟ از علت‌های قبلی گرفته می‌شود. درست روشن است؟ بنابراین این مجموعهٔ خصوصیات و امکاناتِ این حلقهٔ A از چه گرفته شده؟ از مجموعهٔ خصوصیات و امکاناتی که حلقهٔ A به آن بخشیده، و بعد خودِ اقتضاءِ خصوصیات‌اش یک معلولِ دیگری را از آن منشعب می‌کند. درست روشن است؟ در اینجا یک مرتبه به انسان و به آدم می‌رسیم (که فرض کنیم خودِ همین A آدم باشد)، یک مرتبه می‌بینیم که از سلسلهٔ علت و معلول جدا می‌شود. سلسله را چکار می‌کند؟ قطع‌اش می‌کند؛ بر می‌گردد، تسلسل را بهم می‌زند و خودش به‌صورتِ چه در می‌آید؟ به شکلِ یک علتِ دیگر سر می‌زند و تسلسلِ مادی را قطع می‌کند و یک تسلسلِ دیگر ایجاد می‌کند.

چه‌چیز این کار را در طبیعت می‌کند؟ تکنولوژی. تکنیک چه کار می‌کند؟ تسلسلِ مادیِ علت و معلولیِ طبیعی را عوض می‌کند و یک سلسلهٔ علتِ مادیِ دیگری را جانشین‌اش می‌کند. درست است که بر اساسِ همان مواد، عناصر و قوانینِ مادی است، اما سلسلهٔ علت و معلولی را تغییر می‌دهد. درست روشن است؟ نیروی جاذبه هست، وزن هست، اینها همه مواد است. اگر آن را به شکلِ عادی ول کنیم و اگر من به‌صورتِ یک حیوان در مسیرِ اینها قرار بگیرم، در مسیرِ همین قوانین بدونِ اینکه کوچکترین تغییری بدهم، مثلِ پرندگان می‌شوم. بعد یک مرتبه موشک می‌سازم؛ موشک چه را می‌شکافد؟

فضا را می‌شکافد، جاذبه را می‌شکند، صورت را می‌شکند، و بعد یک تسلسلِ مادیِ دیگر ایجاد می‌کند. این پدیدهٔ مادی تازه را که ایجاد شده، کی ایجاد کرده؟ به‌طورِ طبیعی قوانینِ مادی ایجاد کرده‌اند یا یک علتِ تازه به‌نامِ انسان واردِ این سلسلهٔ علیت شده و یا یک تسلسلِ علّی دیگر ایجاد کرده؟ این انسان است که در اینجا نقشِ علت را دارد بازی می‌کند. این از کجا آمده؟

همان طور که مارکس می‌گوید، اگر تاریخِ بشر را ول کنیم اول می‌بینیم چه هست؟ اقوامِ بَدوی هستند که صید را شکار می‌کنند و برابرانه هم می‌خورند؛ به‌صورتِ جبری به چه تبدیل می‌شوند؟ به دورهٔ سِرواژی (به دورهٔ کشاورزی)؛ به‌شکلِ جبری تبدیل می‌شود به فِئودالیته، بعد به‌شکلِ جبری درونِ آن بورژوازی به‌وجود می‌آید، بعد بورژوازی تبدیل به سرمایه‌داری و امپریالیسم می‌شود، و بعد به‌صورتِ جبری می‌ترکد و منجر به یک انقلاب می‌شود. این شکلِ جبری‌اش است. یک‌مرتبه یک انسان، از همین وسط، آگاه و بیدار می‌شود و از وسطِ فِئودالیته یقهٔ تاریخ را می‌گیرد و به سوسیالیسم جَست‌اش می‌دهد؛ کی آمده؟ چه شده؟ یک موجودِ تازه‌ای به‌نامِ انسان، به‌نامِ اراده، به‌نامِ آگاهیِ اراده یا ارادهٔ آگاه واردِ جبرِ تاریخ شد، و این سلسله‌ها و مراحلِ معین و تعیین شدهٔ علمیِ تاریخ را بهم زد و نقضِ سبب کرد. "سببْ سوراخ کن"، به‌قولِ مولوی، انسان هم هست، البته به‌این شکل‌اش که اراده‌اش اگر انسان باشد، تجلیِ ارادهٔ خداوند است. اینجا است که می‌بینیم انسان یک نقشِ خدایی بازی می‌کند؛ در کجا؟ در جبرِ مادی، در جبرِ طبیعی، در جبرِ تاریخ، در جبرِ جامعه، در جبرِ اقتصاد، در جبرِ ابزارسازی که روی آدم اثر می‌گذارد، در جبرِ فیزیولوژیِ بدن‌اش، در جبرِ خصوصیاتِ پسیکولوژیک‌اش، و در همهٔ جبرهای علمیِ تعیین شدهٔ مشخص، که یک سلسلهٔ علت و معلولیِ مشخص را تعقیب می‌کنند، انسان به‌صورتِ یک ضربه، به‌صورتِ یک انقلاب و به‌صورتِ یک عصیان، نقض می‌کند و مسیر را عوض می‌کند. بنابراین انسان چه نقشی بازی می‌کند؟ به‌عنوانِ علتِ تازه‌ای واردِ جریانِ علیّتِ طبیعت می‌شود، و به‌عنوانِ یک علتِ تازه واردِ جریانِ علیتِ تاریخ می‌شود. اصلاً در اینجا انسان به‌وجود می‌آید.

یک مادی مجبور است "اختراع" را چگونه (توجیه) کند؟ اختراع یعنی چه؟ تجلیِ ارادهٔ انسان است به‌صورتِ علت؛ چکار می‌کند؟ انسان سلسلهٔ علت و معلولِ مادی را عوض می‌کند. در کجا؟ در وقتی که ابزار می‌سازد. جبرِ علّی، جبرِ علت و معلولی، طبیعت، من، فیزیولوژی‌ام، وزن، جاذبه، مجموعهٔ

اینها یک جبری برای من به‌وجود آورده که دو متر، سه متر و چهار متر بیشتر نمی‌توانم بپرم. نمی‌توانم صد کیلو را بیشتر ببرم و حمل کنم، اهرم می‌سازم. اهرم را که ساختم، و سیصد کیلو را بلند کردم، برخلافِ جبرِ طبیعت است؛ درست است که یک پدیدهٔ مادی را ایجاد کردم، اما چون در طبیعت نبود، من (این را) خلق و ایجاد کردم. من خودم را به‌صورتِ یک پرنده‌ای درآوردم که از صوت سریع‌تر حرکت می‌کند. این، تسلسلِ طبیعیِ ماده نبود، (بلکه) این انسان است که به‌شکلِ یک علت آمد و قوانین و روابطِ مادی را بهم زد.

ماتریالیسم ناچار است چگونه توجیه بکند؟ بگوید احتیاج انسان را مجبور کرد تا چه بسازد؟ ابزار. می‌بینیم که ماتریالیسم در بسیاری از جاها از مذهب ایده‌آلیست‌تر می‌شود؛ برای اینکه خدا را که یک پدیدهٔ غیبی است قبول نکند، صد تا پدیدهٔ ذهنی و خیالی و غیرِمنطقی را قبول می‌کند. تو، منِ مذهبی را که می‌گویم یک شعورِ بزرگ اداره‌کننده و خالقِ طبیعت است، به چه متهم می‌کنی؟ به غیرِ علمی بودن! بسیار خوب، تو خودت چی؟ از من که می‌گویم این قوانین معلولِ یک شعورِ بزرگِ حاکمِ بر دنیا است، این شعور و ارادهٔ بزرگِ آگاه را قبول نمی‌کنی، آن وقت این پدیده را به‌جای اینکه به خدایی که ارادهٔ حاکم است منسوب کنی به "احتیاج" منسوب می‌کنی.

احتیاج را به‌عنوانِ موضوعی، بشکافیم و تجزیه و تحلیل‌اش کنیم و ببینیم اصلاً احتیاج چیست که چیزی را آن قدر آگاهانه و دقیق خلق می‌کند. ماتریالیسم نمی‌تواند مسالهٔ یک اختراع را به خودِ انسان منسوب کند، برای اینکه آن وقت انسان یک پدیدهٔ غیرِمادی می‌شود؛ به خدا نمی‌تواند منسوب کند، برای اینکه یک پدیدهٔ غیرِمادی را باز اعتراف کرده، (پس) به "احتیاج" نسبت می‌دهد. احتیاج چیست؟ احتیاج احساسی است که انسان برای کمبود و ناتوانی‌اش دارد. آن روباهی که کلاغ را آن بالا می‌بیند و می‌خواهد بخورد، احتیاج به نردبانی ندارد که روی آن برود؟ مسلماً احتیاج دارد. چرا فقط انسان است که به این مرحله که می‌رسد نردبان می‌سازد و هیچ حیوانی دیگر در مرحلهٔ احتیاج نمی‌تواند چیزی بسازد؟ می‌بینیم "شرط" را به جای "علت" گذاشته. ماتریالیسم ناچار شرایط را به‌جای علت می‌گذارد و آن اینکه احتیاجْ انسان را وادار به اختراع می‌کند؛ اما اختراع کننده احتیاج است؟ آخر احتیاج کیست؟! اختراع‌کننده یک اراده است، یک آگاهی است، یک علم است، یک شعور است، و یک نیروی بالاتر از قوانینِ مادی باید باشد تا آنچه

را که قوانینِ مادی کمبود دارند، بتواند تامین کند. تو، هم انسان را به‌عنوانِ یک پدیدهٔ علت انکار می‌کنی چون می‌خواهی معلولِ مادی بشماری‌اش، و هم خدا را انکار می‌کنی، و بعد احتیاج را جانشینِ خدا و انسان می‌کنی؟! خُب، بعد ملت‌هایی را می‌بینیم که چقدر احتیاج دارند، (ولی) هیچ اختراع نمی‌کنند جز بدبختی و فلاکت و توجیهِ ذلت و توجیهِ احتیاج، و احتیاج را نعمت می‌دانند و خدا را شکر می‌کنند که محتاجند! و حیواناتی را می‌بینیم که قرن‌هاست هر روز به یک مرحله‌ای از احتیاج می‌رسند و احتیاج (قحطی، کمیِ آب، نداشتنِ وسیله، نداشتنِ ابزارِ صید، تغذیه و تطبیق با محیط، اینها همه احتیاجاتی است که هر نوعی از حیوانات و هر نوعی از گیاهان به آن می‌رسند) را احساس می‌کنند ولی نمی‌توانند با یک اختراع و با یک خلق، طبیعت را جبران کنند؛ چون پدیدهٔ طبیعت است نمی‌تواند جبران کند. این قطرهٔ باران که با این شکل از قوانینِ مادی دارد با نیروی جاذبه پایین می‌آید، چون پدیده‌ای است از مجموعهٔ این عوامل، نمی‌تواند عوامل را تغییر دهد، اما اگر یک ارادهٔ خاصی، یک خصوصیتی، اضافه و خارج از همهٔ عوامل داشته باشد او را بر می‌گرداند، نیروی جاذبه را می‌شکند؛ به‌جای اینکه به پایین بیاید، به هوا می‌رود؛ و انسان چنین کاری می‌کند. اصلاً تمدن یعنی شکستنِ قوانینِ مادی و استخدامِ قوانینِ مادی، تمدن یعنی این. احتیاج مثل اینست که بگوییم غذا را چه کسی دارد می‌خورد، می‌جود، هضم‌اش می‌کند و تبدیل به خون‌اش می‌کند؛ بگوییم گرسنگی! درست است که گرسنگی باید به‌وجود بیاید تا من این غذا را بپزم، بعد بخورم، هضم‌اش کنم و تبدیل به خون‌اش کنم، اما همهٔ این اعمال را چیزی به اسمِ گرسنگی انجام می‌دهد؟! آخر چه‌جور ساده از مسائل رد می‌شوند.

یکی هم همین مساله است : انسان در مسیرِ همهٔ جبرها، جبرِ مادی، طبیعت، جبرِ تاریخ، جبرِ جامعه و جبرِ فیزیولوژی، خودش نقشِ علت را بازی می‌کند. کسی که روزه گرفته، چکار کرده؟ کسی که رژیم می‌گیرد، چکار کرده؟ در برابرِ جبرِ علمیِ فیزیولوژیکی‌اش که بر آن اساسْ بدن ساخته شده، ایستاده، مانع ایجاد کرده و نقض کرده. آن علت چیست؟ می‌بینیم (انسان) به‌صورتِ علت در مسیرِ فیزیولوژی‌اش وارد شده است. غریزهٔ جنسی به‌صورتِ یک علتِ جبری او را به طرفِ ازدواج می‌راند، (ولی) تا آخرِ عمرش ازدواج نمی‌کند. این تصمیمی ـ که به یک علتی می‌گیرد ـ او را به‌عنوانِ یک "علت" در مسیرِ فیزیولوژی‌اش و در مسیرِ پسیکولوژی‌اش قرار می‌دهد و نقضِ پسیکولوژی می‌کند.

انتحار : هیچ موجودی ساخته نشده به شکلی که بعد انتحار بکند (یعنی از لحاظِ علمی طوری ساخته بشود که بعد منجر شود به انتحار)، ولی این انسان است که به صورتِ اراده واردِ مرحلهٔ علت و معلولِ مادیِ خودش می‌شود که بر آن اساس ساخته شده و همه چیز را ویران می‌کند. اینها همه تجلیِ ارادهٔ آدمی است.

در اینجاست که من همیشه آرزو می‌کردم که، کاش هایدگر یا لااقل سارتر مولویِ ما را می‌شناخت؛ اگر می‌شناخت، هم مولوی از این غربت و ذلتِ در دستِ ما بودن‌اش نجات پیدا کرده بود و هم هایدگر، که من احساس می‌کنم مثلِ پرنده‌ای مضطرب و ملتهب در اطرافِ این قلعهٔ مرموزی که اسم‌اش شرق، عرفان و دین است، دائماً می‌پَرد و پرواز می‌کند و دائماً سوراخی می‌خواهد گیر بیاورد تا بیاید تو، اما پیدا نمی‌کند. اصلاً اگزیستانسیالیسم اضطراب و دغدغهٔ نیاز به یک معنویتی است که متاسفانه غرب ندارد و شرق دارد (اما) لیاقتِ عَرضه‌اش را ندارد. مسائلِ عرفانی، مسائلِ معنوی و مسائلِ فرهنگی درست مثلِ موادِ اولیه می‌ماند : غرب لیاقتِ مصرف‌اش را دارد، (اما) ندارد، ما داریم، (اما) لیاقتِ مصرف‌اش را نداریم!

س : ...

ج : تعریفِ وجود مالِ هایدگر است ... سوال راجع به مشکلِ تعریفِ وجود است، همان مشکلی که فلاسفهٔ ما هم دارند؛ و راهِ حلی که بعضی از فلاسفهٔ ما پیدا کرده‌اند، راهِ حل نیست، ولی ناچار باید تمجید کرد و آن اینکه "وجود" از فرطِ بداهت، قابلِ تعریف نیست. روشن است چه می‌گویم؟ "وجود" از فرطِ بداهت و بساطت‌اش قابلِ تعریف نیست. تعریفِ وجود اینست که مثلاً می‌گوییم "تهران" هست؛ اینجا وجودش را چه کار کردیم؟ خبر دادیم. "تهران بزرگ و پُر جمعیت است"، از چه چیزش گفتیم؟ "ماهیت"اش. مثلاً فرض کنید اصفهان هست؛ اینجا هم از چه گفتیم؟ از "وجود". حالا می‌گویم تهران بزرگ‌تر از اصفهان است؛ از چه صحبت کردیم؟ از ماهیتِ تهران. اما این ماهیتِ تهران، این ماهیتِ "بزرگتر از اصفهان بودنِ تهران"، کجا وجود دارد؟ این در کجا است؟ وجودِ "بزرگتر از اصفهان بودنِ تهران" کجا وجود دارد؟ در خودِ تهران است، در اصفهان است یا بینِ تهران و اصفهان است؟ چنین چیزی کجا است؟ تهران چنین جایی است و می‌دانیم کجا است، و اصفهان را هم می‌دانیم کجا است؛ (اما) "تهران بزرگتر از اصفهان است" کجا است؟... اگر در

خودش باشد، اگر هم اصفهان وجود نداشته باشد آن باید باشد؛ این چه جور است که در خودِ تهران است اما اگر اصفهان هم نباشد، آن هم نیست؟

حضار : ...

آنجا کجا است؟ می‌خواهم بگویم در کجا وجود دارد؟ وجود باید "جا" داشته باشد، "حَیّز" مکانِ وجودی باید داشته باشد. کجا است؟

حضار : ...

آن دیگری کجا است؟

حضار : ...

بینِ تهران و اصفهان چه‌ها هست؟ قم است؛ مثلاً در قم است! واقعاً شما از تهران که به طرفِ اصفهان می‌روید، وجودِ بزرگتر و بزرگتر بودنِ تهران از اصفهان را می‌بینید؟

حضار : ...

وجودش کجاست؟ تهران را می‌دانیم کجا است، اصفهان را می‌دانیم کجا است، "تهران بزرگتر از اصفهان است" را نمی‌دانیم کجا است، این هم یک وجود است، نه؟ اگر نه، پس درباره‌اش صحبت نمی‌کنیم : چنین چیزی هست، قبول هم دارید چنین چیزی هست، اما کجا است؟

حضار : ...

نسبی است؟ همین نسبی را می‌خواهم بگویم، همین مسالهٔ نسبی و همین پدیدهٔ نسبی جایش کجا است؟

حضار : ...

انتزاعی است؟ انتزاعی یعنی در ذهنِ من وجود دارد، در ذهنِ من و شما وجود دارد، اما در تهران و اصفهان وجود ندارد؟ می‌توانیم چنین چیزی بگوییم؟

حضار : ...

چه وجودی است؟ پس این چه وجودی است؟

حضار : ...

وجودی نسبی است؟ وجودِ نسبی غیر از وجودِ ذاتی است؟

حضار : ...

چه جور است؟

حضار : ...

در کجا قرار دارد؟

حضار : ...

بسیار خوب، پس وجودِ نسبی کجا قرار دارد؟

حضار : ...

این چه وجودی است که جا ندارد! پس با عدم چه فرق دارد؟ با "اصفهان بزرگتر است از تهران "، چه فرق دارد؟ آیا ما این پدیده را خلق کردیم یا

کشف کردیم؟

حضار : ...

کشف کردیم؟ کجا بود که کشف کردیم؟ می‌بینیم به یک نوع از وجودی رسیدیم که می‌دانیم غیر از وجودِ تهران و غیر از وجودِ اصفهان است، درعینِ حال وجود دارد، و درعینِ حال چنین چیزی "هست". درست روشن است؟

حضار : ...

آقا! از این دیگر قابلِ تصورتر و بالاتر نیست! بحثِ تهران بزرگتر از اصفهان است، بر پایهٔ علمی نیست که قابلِ تصور نباشد!

حضار : ...

پس معلوم می‌شود که توی این هست که به تنهائی قابلِ تصور نیست؛ خوب، کجایش هست؟

حضار : ...

شما هم انکار کردید! همهٔ ما اینها را قبول داریم، این چیزی نیست که من بگویم و شما قبول نداشته باشید؛ همهٔ ما مثلِ هم همفکر هستیم

حضار : ...

پس الان به یک وجودی رسیده‌ایم که نوعیت وجودی‌اش و درجهٔ وجودی‌اش با وجودِ تهران و وجودِ اصفهان فرق می‌کند.

حضار : ...

آن چیست؟ اصلاً ما ساختمان و یا درخت را داریم می‌گوییم؟ من نمی‌دانم؛ آقا، وقتی می‌گویند تهران بزرگتر از اصفهان است، در چه می‌گویند؟

حضار : ...

خوب، تقسیم‌بندی بکنید

حضار : ...

در هر چه شما می‌گیرید

حضار : ...

در وسعت؛ کجای اصفهان کوچک است؟ کدام وسعت‌اش، کدام مساحت‌اش؟

حضار : ...

مساحتِ اصفهان کوچک است؟

حضار : ...

اگر که تهران را در نظر نگیریم، بزرگ و کوچک بودنِ مساحتِ اصفهان معنی ندارد

حضار : ...

ببین آقا! اجازه بدهید، می‌گویم این اصفهان است؛ درست است؟ این الان کوچک است یا بزرگ است؟

حضار : ...

این همین است؛ درست است؟ حال ما اینجا تهران را اضافه کردیم؛ در این کوچکترین تغییراتی ایجاد شد؟ نه؛ اما چه شد؟ کوچکتر از این شد. آخر کجایش کوچکتر شد؟ این تغییری پیدا نکرد، الان ما در عینِ حال می‌گوییم در آن تغییراتی ایجاد شد، آخر تغییراتی ایجاد نشده.

حضار : ...

چرا؟

حضار : ...

خیلی خوب. البته بله، با نبودنِ یکی دیگر نمی‌توانیم مثال بزنیم، برای همین هم ما آن یکی دیگر را نوشتیم؛ حال می‌خواهیم ببینیم کوچکتر بودنِ اصفهان در کجا است؟ در تهران است، در اصفهان است، یا در وسطِ تهران و اصفهان است؟ کجایش هست؟ مساله این است که نمی‌دانیم کجا است. در رابطهٔ اصفهان و تهران است؟ نه، درست است؟ نه در اصفهان، نه در تهران و نه در بینِ تهران و اصفهان است؛ در رابطهٔ تهران و اصفهان است. رابطهٔ تهران و اصفهان کجاست؟

حضار : ...

سنجش کجا است؟ ما تهران و اصفهان را سنجش کردیم؛ اینها همه‌اش قبول است، اینها که یک چیز بدیهی است. ما تهران را با اصفهان سنجش کردیم، به یک پدیدهٔ تازه رسیدیم، و به وجود تازه‌ای رسیدیم به نامِ بزرگ‌تر بودن، حال می‌خواهیم جا و وجودِ این بزرگتر بودن را پیدا کنیم

حضار : ...

ماهیت تهران یا اصفهان؟

حضار : ...

کجا؟ ماهیتِ تهران. بنابراین اگر در ماهیتِ تهران است، چرا (اگر) این را حذف کنیم، آن حذف می‌شود؟ اگر مثلاً پالتوِ من مشکی است، چرا تا شما کُتِ تان را در می‌آورید پالتوِ من سفید می‌شود؟! آخر این چطور رابطه‌ای است؟!

حضار : ...

شما یک دفعه بگویید؛ حال شما اسمِ اصفهان را بنده گذاشتید و اسمِ تهران را آقای ایکس، فرق‌ای نکرده؛ مثال یکی است

حضار : ...

من که می‌گویم نمی‌توانم جواب بدهم. شما اصفهان را آقای ایکس گذاشتید و (اسمِ) تهران را بنده گذاشتید؛ مگر مساله فرق کرد؟ ما الان به یک چیز رسیده‌ایم، آنچه که هایدگر می‌گوید و آن اینکه، به یک درجهٔ وجودی رسیده‌ایم که به "وجود"ش ایقان و ایمان داریم، اما برای ما "تعیّن" ندارد. این، درست روشن است؟ ما در این مثالِ سوم به یک وجودی رسیده‌ایم که برخلافِ دیگر وجودها برای ما تعیّن ندارد.

حضار : ...

اجازه بدهید حالا عرض کنم :

مسالهٔ وجودِ ذهنی به چه معنا است؟ وجود ذهنی دوجور است : یکی اینکه یک چیز وجودِ ذهنی دارد در حالی که وجودِ عینی ندارد، مثلِ انسانِ سه سر (انسانی که سه سر یا چهار سر دارد) که وجودِ ذهنی است و الان در ذهنِ ما به وجود آمد، اما وجودِ عینی ندارد. یکی وجودِ ذهنی‌ای است که وجودِ عینی هم دارد، مثلِ میکروفون که وجودِ عینی دارد، و الان وجودِ ذهنی هم در مغزِ ما دارد، (زیرا) درباره‌اش حرف می‌زنیم، و اصلاً "هست"، و وقتی این نباشد، آن هست. یک وجودِ ذهنی دیگری هم داریم (که در فصلی از کتاب (L'etre et le nean) مالِ سارتر هم دارد) و آن اینکه وجودِ این درخت،

آن درخت و این چراغ، وجودِ عینی است. وجودِ آن چراغ، عینی است. وجودِ این چراغْ عینی است، صورتِ ذهنی هم دارد، (چرا که) ذهنِ ما عکسِ آن را مثلِ آیینه می‌اندازد. این، وجودِ ذهنی‌اش است. اما وجودِ ذهنی‌ای ما داریم به‌نامِ "چراغ"؛ هر چراغی که بیاورید جلوی من، می‌گویم این چراغ نه. "درخت" : هر درختی که بیاورید می‌گویم نه؛ این سیب است، آن گلابی است، آن بِه است، (ولی) من که درختِ گلابی نگفتم. می‌روید درختِ دیگری می‌آورید، می‌گویم چیست؟ می‌گویید آلبالو، می‌گویم من که آلبالو نگفتم. یک درختی (گفتم) که درخت باشد، اما نه سیب، نه گلابی و نه هیچ میوهٔ دیگری باشد؛ آن چیست؟

حضار : ...

چه فرمودید؟ وجودِ کلی؛ آن چیست؟ آن وجودِ کلی وجودِ عینی دارد یا وجودِ ذهنی دارد یا اصلاً وجودِ عینی ندارد؟

حضار : ...

ماتریالیسم وجودِ کلی را می‌تواند اعتراف کند، یا می‌تواند انکار کند؟ آیا کلی یک "ماتیر" (Matiere) است یا یک " ایده " (Ide'e) است؟

حضار : ...

ماتریالیسم که نمی‌تواند ایده را قبول کند.

میرفِنْدِرسکی یک حرفِ خیلی عالی دارد (وقتی چیزهایی در مسائلِ فکری حل می‌شود خیلی ساده است، اما وقتی که حل نمی‌شود همهٔ مشکلات را ایجاد می‌کند. (این حرف) چقدر هوشیارانه و چقدر ساده است و به‌نظرم به مغزِ هیچ فیلسوفی در دنیا نرسیده است) و آن اینکه "وجودِ ذهنی هم خود یک وجودِ عینی است". درست است؟

الان فرض کنیم اینجا شیء یا مکعبی داریم؛ این چه وجودی‌اش است؟ عینی‌اش است. درست است؟ مثلاً فرض کنیم رنگ‌اش هم بنفش است

(مجبور است یک رنگی داشته باشد، مجبور است یک اندازه‌ای داشته باشد، نمی‌تواند نداشته باشد، مکعب کلی نمی‌تواند وجود داشته باشد، حتماً یک اندازهٔ معینی دارد، وقتی که به آن وجودِ عینی بدهیم). این، وجودِ عینی است. آیینه‌ای جلویش می‌گذاریم، عکسِ آن برای اینکه روشن شود در آیینه می‌افتد؛ این چه وجودی‌اش است؟ وجودِ تصویری‌اش است، وجودِ عکسی‌اش است، بنابراین خودِ این مکعب وجودِ عینی است. این چیست؟ (با اشاره به نوشته روی تابلو)

حضار : ...

وجودِ کتبی‌اش است. درست است؟[۱۵]

گفتم این وجودها، یکی وجودِ عینی است، (یکی) وجودِ عکسی است، (یکی) وجودِ کَتبی است و یکی هم در ذهن هست که وجودِ ذهنی است.

حرفِ میرفندرسکیِ خودمان این است که (آنچه که حتی اگزیستانسیالیسم دچارِ تناقض گویی شده و نتوانسته مساله را حل کند) : "همین وجودِ ذهنی هم یک وجودِ عینی است اما نوع‌اش با وجودِ دیگر فرق می‌کند". یعنی چه؟ یعنی این یک وجود است و این هم که در آیینه افتاده (روی تخته کشیده‌ام) یک وجودی است از مکعب : یک وجود است، وجودِ عینی است، اما شکل و ماهیت‌اش با این فرق می‌کند، ولی هر دو به اندازهٔ هم وجود دارند. این ماهیت‌اش سه بعدی است، آن ماهیت‌اش دوبعدی است، این ماهیت‌اش اسفنجی است، آن ماهیت‌اش گچی است. وقتی به این شکل درمی‌آید، ماهیت‌اش علامتی از علامتِ ساخته شده، از علامت‌های قراردادی است، بنابراین وجود دارد. وجودش از م ک ع ب ساخته شده و این وجودش از اسنفج ساخته شده، اما این هم یک وجود است و بنابراین یک وجودِ عینی است. بنابراین مکعبی که در ذهنِ من هم وجود دارد، یک وجودِ عینی است.

حضار : ...

به چه معنا شما می‌گویید وجودِ خارجی؟

حضار : ...

وجودِ خارجی و وجودِ داخلی یک تقسیم‌بندی است که اصلاً به وجود مربوط نیست، به نسبتِ انسانی که حرف می‌زند مربوط است. مثلِ اینکه بگویم این میکروفون، میکروفونِ داخلی است و آن میکروفون که در بازار می‌فروشند، میکروفونِ خارجی است. خوب، اگر من به بازار بروم، این می‌شود میکروفونِ خارجی و آن می‌شود میکروفونِ داخلی

حضار : ...

چرا، محسوسِ باصره نیست، محسوسِ سامعه نیست، محسوسِ لامسه نیست، ولی محسوس است. شما الان نسبت به تصوری که از منزلِ تان دارید، آن را حس می‌کنید یا نه؟

حضار : ...

احساس می‌کنید یا نه؟

حضار : ...

در صورتِ ذهنی‌ای که از منزلِ تان در ذهنِ تان است، نسبت به آن آگاهی دارید یا نه؟

حضار : ...

پس حس می‌کنید، منتهی با این اعضاء حس نمی‌کنید. مسالهٔ آگاهی نسبت به یک وجودِ ذهنی است که شما از منزل دارید.

حضار : ...

همان دیو هم (همین را می‌خواهد بگوید) و همان انسانِ سه سر هم به قولِ شما وجودِ خارجی ندارد، وجودِ داخلی دارد. خوب، به هر حال وجود دارد. آن وجودِ عینی است. منتهی این، سه تا "وجود" دارد : عکسی، کتبی و ذهنی، و انسانِ سه سر چند تا وجود دارد؟ دو تا وجود دارد : کتبی و ذهنی، اما وجودِ عکسی و جسمی و شیئ ندارد. بنابراین صورتِ ذهنی، ایده، و ایدهٔ مجرد نیز خود یک وجود است.

حضار : ...

پس خیالْ خودش یک وجود است، منتهی اگر وجودِ خارجی هم به قولِ شما داشته باشد، واقعیتی خارجی دارد؛ اگر که نداشته باشد، فقط یک واقعیتِ ذهنی است، ولی وجود دارد؛ منتهی ماده نیست، از جنسِ چیست؟ از جنسِ ذهن است. درست روشن است که چه می‌خواهد بگوید؟ این حرف، بسیار حرفِ عالی‌ای است و افتخارش مالِ فلسفهٔ اسلامی است.

در اینجا مساله‌ای که مطرح می‌شود اینست که چون خودِ انسان سازندهٔ چگونگی‌اش است، بنابراین دو مساله اینجا به وجود می‌آید : یکی مسالهٔ آزادی و اختیارِ انسان؛ چون نمی‌شود انسانْ سازندهٔ ماهیت‌اش باشد، (ولی) خودش آزاد نباشد، آزادی نداشته باشد. تا اینجا روشن است؟ وقتی من سازندهٔ ماهیتِ خودم هستم، بنابراین اختیار دارم، حقِ انتخاب کردن دارم، و آزادم. اینجا مسالهٔ بسیار بزرگی برای انسان مطرح می‌شود و آن اینکه، همین که گفتیم انسان اراده‌ای است آزاد، (یعنی) آزاد از چه؟

حضار : ...

از چه قیدی؟

حضار : ...

حد و مرزِ چه؟

حضار : ...

اینها را می‌خواهیم روشن بکنیم. می‌خواهیم ببینیم قید چیست که حالا این، آزاد است. اصلاً می‌خواهیم اینها را روشن کنیم. که چیست.

حضار : ...

من می‌گویم انسانْ آزاد است؛ همان قدر که گفتیم آزاد است، چه مساله‌ای ـ این مساله بسیار مهم است ـ مطرح است ؟

حضار : ...

نه فقط فکر، عمل نیز؛ عمل هم هست.

حضار : ...

بحث از اینجا شروع شد : من ماهیتِ خودم را می‌توانم بسازم، پس فقط مسالهٔ فکری و خیالی نیست، مسالهٔ عمل هم مطرح است. آزادی و اختیار دارم.

حضار : ...

یک کلمه است : انسان دارای آزادی است، یعنی ضدِ آزادی، جبر است. جبر ـ غیر از جبرِ الهی ـ را در قوانینِ مادی تعریف کنیم که چیست ؟ جبر یعنی تابعِ سلسلهٔ علت و معلولِ مادی بودن؛ به این می‌گویند جبر. جبر یعنی تابعِ سلسلهٔ علت و معلولی بودن، یعنی من به‌عنوانِ یک پدیدهٔ نباتی یا پدیدهٔ حیوانی و یا پدیدهٔ مادی ـ جماد ـ تابعِ صِرفِ قوانین و پدیده‌های مادیِ دیگر هستم. هر حرکتی که انجام می‌دهم، یک علتی از خارج، مرا به حرکت آورده؛ هر سکونی که دارم، مانعی حرکتِ مرا متوقف کرده؛ هر خصوصیتی که پیدا می‌کنم، عاملی جبراً آن خصوصیت را بر من تحمیل کرده؛ پس من

مقید به جبرِ علمی هستم. این جبرِ علمی چند تا است : یکی جبرِ علمیِ طبیعت (قوانینِ فیزیک)، دوم جبرِ تاریخ (حرکتِ جامعه در زمان که جبری را به وجود می‌آورد که انسان‌ها را آن طور که می‌خواهد می‌سازد)، (سوم) جبرِ جامعه یا نظامِ اجتماعی (یعنی محیطِ اجتماعی، افراد را آن طوری که اقتضاء می‌دارد می‌سازد) و چهارم جبرِ فیزیولوژیک ـ بیولوژیکِ من است (اسمِ آن ویتالیسم است، یعنی خصوصیات‌ام، افکارم، عقایدم، احساسات‌ام و حرکات‌ام، همه تابعِ قوانینِ ساختمانِ بدنی و ساختمانِ روانی‌ام است). در اینجا من مثلِ یک حیوان، مثلِ یک نبات و مثلِ یک جماد، تابعِ جبرِ علت و معلول هستم. وقتی می‌گویم انسان اختیار دارد، یعنی از میانِ این حلقه‌ها که همه به هم چسبیده‌اند، یک حلقه، آزاد است. درست روشن است؟ این، انسان است، و چون آزاد است می‌تواند خودش را در مسیرِ این سلسلهٔ علت و معلولی بگذارد، می‌تواند در کنارش احمقانه بایستد و نابود بشود (مثلِ کسی که انتحار می‌کند)، و می‌تواند سلسلهٔ علت و معلول را طوری اختیار و انتخاب کند که در مسیرِ ارادهٔ خودش جبرِ طبیعت را استخدام کند و طبیعت را به آنجایی که دلِ خودش می‌خواهد ببرد، نه آنجا که خودِ طبیعت اقتضاء دارد

حضار : ...

اصلاً خارج می‌شود، اصلاً آزاد است یعنی از سلسلهٔ علت و معلول آزاد است. اصلاً معنی‌اش هم همین است.

بنابراین اگر رنگِ پوست‌ام، وزن‌ام، نژادم و قدم همهٔ اینها به این شکل است، جبرِ جغرافیا و طبیعت اقتضاء کرده. اگر خصوصیاتِ ادبی‌ام، طرزِ حرف زدن‌ام، افکارم و عقایدم، این جور است، جبرِ تاریخ این را اقتضاء کرده. اگر این شغل‌ام هست، این درآمدم هست، این وضعِ خانوادگی‌ام هست، این وضعِ لباس پوشیدن‌ام هست، این وضعِ روابطِ اجتماعی‌ام هست و این اخلاق‌ام هست، جبرِ جامعه این طوری مرا پرورانده. اگر این خصوصیاتِ خاص را هم دارم، وضعِ مزاجی‌ام ـ مزاجِ بدنی و مزاجِ غریزی و روانی ـ این طوری مرا ساخته است. اما اگر آمدم در کویر، که فقط چند قلم موادِ زراعی آنجا سبز می‌شود، یک میوه‌ای که مربوط به اقلیمِ سردسیر هست کاشتم، خودم را از جبرِ علت و معلولِ جغرافیا آزاد کرده‌ام. اگر انسانی که یک بیابانِ کویری را به وسیلهٔ تکنیک تبدیل می‌کند به یک جنگل، به صورتِ یک حلقهٔ آزاد از جبرِ طبیعت درآمده. (اگر) عده‌ای از روشنفکران و مسئولینِ یک جامعه، آمدند جامعهٔ

خودشان را، که در مرحلهٔ عقب‌مانده‌ای در تاریخ هست، و طبقِ جبرِ تاریخ باید سه مرحله را طی کند تا به مرحلهٔ رشدِ اجتماعیِ متمدن برسد، با یک انقلاب و با یک جهش آگاه کردند، به حرکت درآوردند، بیدار کردند و دو مرحله را یکی در میان زدند و پریدند به سه مرحله جلوتر، اینها خودشان را به شکلِ یک علتِ آزاد از جبرِ تاریخ[۱۶] درآورده‌اند. و به قولِ خودِ سارتر آن بچهٔ فلج که از پدر و مادرِ فلج به دنیا آمده، وقتی در بازی‌های ورزشی قهرمان و برنده می‌شود، خودش را از جبرِ فیزیولوژی ـ پسیکولوژی‌اش آزاد کرده. آن بچه‌ای که در خانوادهٔ بسیار مُنحط و پستی (زندگی می‌کند) که باید به این شکل تربیت شود و به این شکل هم بار بیاید، می‌بینیم درست ضدِ این بار می‌آید، (چرا که) این خودش را از جبرِ محیط خلاص کرده. اما اینها نشانهٔ این است که انسان موجودی است که می‌تواند (نه هر انسانی؛ انسان‌ها اغلب تابعِ جبرِ محیط، جبرِ طبیعت، جبرِ جامعه و جبرِ مزاج‌اند) به صورتِ یک حلقه‌ای از طرفینِ علت و معلولی جدا بشود و خودش مثلِ علت روی خودش و روی محیطِ خارجی‌اش اثر بگذارد. اینجاست که مسئولیتِ انسان مطرح می‌شود و اینجاست که نهایتِ سرنوشتِ خود را انسان خودش می‌سازد.

اینجا مسالهٔ رابطهٔ خدا و انسان که در اسلام به این شکل مطرح است، کاملاً شورانگیز و عجیب است و آن اینکه (جبر به این شکل در می‌آید) غالباً آنهایی که جبرِ الهی را مطرح می‌کنند و به جبر معتقدند، نمی‌خواهند بگویند ارادهٔ انسان، یک ارادهٔ مستقل است، برای اینکه در برابرِ ارادهٔ خدا، یک ارادهٔ دوم می‌شود. اسمِ این شِرک می‌شود. درست روشن است؟ از طرفی (اگر) بگوییم انسان درست تابعِ ناخودآگاه و مجبورِ آن چیزی است که خداوند اراده کرده است، مسئولیتِ انسان نفی می‌شود. پس چکار کنیم؟ بینِ خدا و انسان کدام را اختیار کنیم؟ توحیدِ اسلام (این را) حل کرده و آن اینکه خداوند خود موجودی را آفریده است و خود، او را آن‌چنان آفریده است که خود بتواند به‌عنوانِ علتِ آزاد در زندگی عمل کند. در اینجاست که می‌بینیم من یک علتِ آزاد از علتِ دیگر می‌شوم، و ارادهٔ مستقل از ارادهٔ خداوند می‌شوم، اما این ارادهٔ مستقل را کی به من داده؟ و به من عطا کرده؟ خودِ خداوند. بنابراین من ارادهٔ مستقل هستم، اما ارادهٔ من مخلوقِ ارادهٔ خداوند است. بنابراین خدا همان‌طوری که موجوداتِ دیگری را خلق کرده که تابعِ قوانینِ تعیین شده به وسیلهٔ مشیتِ الهی بر طبیعت هستند، موجود و انسانی را آفریده است که به شکلی عمل می‌کند که خود می‌تواند انتخاب کند. یعنی

اینجا اساساً یک موجودِ آزاد را انتخاب و خلق کرده. بنابراین ارادهٔ من اگر یک منشا غیرِ خدایی داشته باشد، یک منشا ازلی داشته باشد، و منشایی داشته باشد که خودم ارادهٔ خودم را با ارادهٔ خودم آفریده باشم، شِرک به وجود می‌آید. انسانِ آزاد و انسانی که دارای اراده است، انسانی که می‌تواند بگوید "من انتخاب می‌کنم"، انسانی که می‌تواند بگوید "من ماهیتِ خودم را می‌سازم" و "من سرنوشتِ خودم را می‌سازم"، آیا این انسان می‌تواند بگوید "اراده‌ای را که دارم و آزاد است و می‌تواند انتخاب کند و می‌تواند عصیان کند، می‌تواند تمکین کند و می‌تواند انتخاب نکند ـ خودِ این ارادهٔ آزاد را ـ هم خودم خلق کردم؟" می‌بینیم کجا مساله مطرح است. من به‌عنوانِ انتخاب کننده، انسانی (هستم) که می‌توانم این عمل را انجام بدهم، این عمل را انجام ندهم، من اینم. ارادهٔ من مستقل (است)، حتی می‌تواند کاری کند که خدا دوست نمی‌دارد : قصهٔ آدم مشخص است که خدا می‌گوید نخور، او می‌خورد؛ پس این آدم می‌تواند در برابرِ ارادهٔ خداوند، ارادهٔ خودش را بکار بیاندازد. به قولِ علماءِ اسلامیِ طرفدارِ اختیار که زیادند : اگر ارادهٔ انسان را تابعِ محضِ ارادهٔ خدا بدانیم، پلیدی‌ها و پستی‌ها و زشتی‌هایی که انسان انجام می‌دهد را باید به کی منسوب کنیم؟ این ایرادی خیلی بجا است (چرا که) اینها را ناچار باید به انسان منسوب کرد، نه به ارادهٔ ازلی. اینجا مسائلی اساسی ، هم (در) اگزیستانسیالیسم مطرح است که نمی‌تواند به آن جواب بدهد، هم (در) اسلام مطرح است که دارد به آن جواب می‌دهد.

اگزیستانسیالیسم حتی معتقد است که اگر انسانی که فلج از پدر و مادر متولد می‌شود، قهرمانِ ورزش نشود، خودش مسئول است. برای اینکه طه حسین را می‌بینیم که از بچگی کور و نابینا است، (ولی) بزرگترین یا یکی از بزرگترین نویسندگان و دانشمندانِ عصرِ خویش هست. قهرمانانی را در بازی‌های جهانی می‌بینیم که فلج و ناقص‌الخلقه‌اند اما در یک رشته‌ای برنده می‌شوند. اینها نشان می‌دهد که انسان حتی علی رغمِ کمبودِ بدنی، مادی، و علی رغمِ اقتضاءِ مزاجی‌اش، اقتضاءِ آب و هوایش، اقتضاءِ خانواده‌اش، اقتضاءِ جامعه‌اش، و اقتضاءِ محیط و اقلیم‌اش می‌تواند به ارادهٔ خودش چیزی دیگر شود. اما این سوال مطرح است که این "خود"ی که دارای چنین ارادهٔ آزاد و مستقل است و این "من"ی که دارای چنین اراده‌ای هستم که می‌توانم علی رغمِ طبیعت و جامعه و محیط و فیزیولوژی و بیولوژیِ خودم و علی رغمِ دستورِ خداوند نیز، آن چنان که خود انتخاب می‌کنم و می‌پسندم عمل کنم و چنین

ارادهٔ مستقل و آزاد دارم و هر چه می‌کند ارادهٔ خودِ من می‌کند و هر چه آفریده‌ام خودِ من آفریننده‌اش هستم و همهٔ ماهیت‌هایم را، خودم با ارادهٔ آگاه و آزادم می‌سازم (حرفِ اگزیستانسیالیسم تمام است)، آیا این ارادهٔ آزاد و مستقل را که می‌تواند مثلِ یک علت در جهان عمل کند، خودِ من آفریده‌ام؟ می‌توان چنین چیزی گفت؟ برای اینکه الان خودِ اراده‌ای که همهٔ این کارها را می‌کند، مطرح است.

با اگزیستانسیالیسم تا هر جا می‌آید، می‌آییم : قبول داریم که انسان وجودش مقدم بر ماهیت است و خداوند، یا طبیعت فقط وجودِ انسان را می‌دهند؛ قبول داریم که همهٔ خصوصیات‌اش را، ماهیت‌هایش را، شکلِ زندگی‌اش را، شکلِ فکرش را و شکلِ اخلاق‌اش را ـ همه را ـ خودش با ارادهٔ آزادِ خودش خلق می‌کند؛ و قبول داریم که ارادهٔ من به‌عنوانِ موجودِ انسانی می‌تواند در برابرِ "ارادهٔ خدا"، "ارادهٔ طبیعت"، "ارادهٔ قانون"، "ارادهٔ تاریخ"، "ارادهٔ جامعه"، "ارادهٔ تولید و اقتصاد" و "ارادهٔ تعلیم و تربیت" (همه چیز)، یک نقشِ مستقل بازی کند، راهِ دیگری انتخاب کند. اینها را هم قبول داریم. اما همین "من"ی که دارای چنین اراده‌ای است و خودِ این اراده را که فقط در چنین موجودی است به‌نامِ انسان و همهٔ موجوداتِ دیگر فاقدش هستند، می‌توانم خلق و ایجادش را به خودم منسوب کنم؟ نمی‌توانم. برای اینکه پیش از آن اراده، من مثلِ همهٔ موجوداتِ دیگر هستم. من بعد از آن اراده هست که از همهٔ موجوداتِ دیگر جدا می‌شوم. پیش از آن اراده، من با همهٔ موجوداتِ دیگر یکی هستم. اگر من که هنوز ارادهٔ آزاد ندارم، بتوانم برای خودم ارادهٔ آزادی بیافرینم، (پس) همهٔ موجودات دیگر می‌توانند بیافرینند. چرا موجوداتِ دیگر چنین شانسی را ندراند؟

مسالهٔ دوم اینست که آیا انسان، به‌عنوانِ مخلوقِ طبیعت یا مخلوقِ خدا، فقط به‌عنوانِ وجودِ خالی ساخته شده، یا وجودِ آزاد و یا وجودِ دارای ارادهٔ آزاد؟ ماهیت هنوز نگرفته، ماهیت را خودم باید بیافرینم، صفات را خودم باید بر خودم بار کنم و برای خودم انتخاب کنم (اینها قبول)، اما می‌گویی تو موجودی هستی که فقط "وجود" داری و دیگر خدا به تو هیچ نداده جز وجود؛ ماهیت را خودت باید بیافرینی؛ خوب با چه بیافرینم؟ با وجودِ تنها؟! تو می‌گویی دارای اراده و دارای آزادیِ مطلقِ ارادهٔ هستی، پس من عبارت هستم از وجودی دارای ارادهٔ آزاد، پس من عبارت هستم از وجودِ آزاد... ماهیت هیچ ندارم، درست است، اما انسان وجودِ تنها نیست، اگر وجودِ تنها باشد اراده و آزادی ندارد، و زائیدهٔ طبیعت است. ولی تو خودت می‌گویی که انسان

موجودی است که دارای اراده و قدرتِ انتخاب است. پس جمله به این شکل در آمد. همان اول که خدا انسان را خلق کرد، وجودِ دارای آزادی و اختیار و اراده خلق کرد. پس جمله این طور شد که انسان موجودِ صاحبِ اراده است (ماهیت هم هیچ ندارد)؛ این جمله از وجود سخن می‌گوید یا از ماهیت؟

حضار : ...

جزءِ وجودِ خودِ انسان است، اما این اراده هنوز امکانِ اختیار و انتخاب در آن هست. وجود پیدا کردم، هیچ ماهیت ندارم؟ اما می‌توانم ماهیت‌ام را خودم انتخاب کنم یا نه؟ پس غیر از وجودِ مطلق دارای یک خصوصیتی، یک امکانی و یک نیرویی هستم که اسم‌اش "ارادهٔ آزاد" و "قدرتِ انتخاب" است. اینها از ماهیت صحبت می‌کند یا از وجود؟ اینها از ماهیت است. اگر خدا فقط وجودِ بَحت و بَسیط آفریده باشد، این وجودِ بحث و بسیط نه مسئولیت دارد، نه اراده دارد و نه آزادی دارد، اما این یک وجودی است که قدرتی خدایی دارد برای اینکه علی رغمِ همهٔ قوانینِ طبیعت می‌تواند انتخابی دیگر بکند. پس این وجود، بَحت و بسیط نیست برای اینکه گفتم در وجودِ بحت و بسیط همه چیز با هم مساوی هستند. در اینجا یک صفتِ تازه‌ای وجود دارد که از همان اولِ ایجاد، از وجودهای دیگر ممتازش کرده و آن وجودی آزاد است. صحبت از این نیست که انسان هست یا انسان نیست، صحبت از "انسانْ وجودِ آزاد است "، (می‌باشد). پس خدا در موقعی که داشته انسان را خلق می‌کرده، آیا یک وجودِ تنها خلق کرده یا همراه او و در او ارادهٔ آزاد هم گذاشته که آن ارادهٔ آزادش بتواند ماهیت‌اش را در زندگیِ خودش انتخاب کند؟ پس خودِ خدا از همان اول ماهیت‌اش را قبل از ایجادش تعیین کرده. اما قبول داریم، مثل حیواناتِ دیگر، خدا خصوصیات و صفات و امکانات و شکلِ زندگی و شکلِ اجتماعی‌اش را قبلاً تعیین و بر آنها تحمیل نکرده است (بلکه) همهٔ این کارها را ارادهٔ انسان می‌کند. اما خودِ ارادهٔ انسان امکانی است که خدا در لحظهٔ دادنِ وجود، به وجودِ انسان بخشیده است. پس همان قدر که گفتیم انسان به عنوانِ وجود، بزرگترین ماهیت‌اش و بزرگترین اسانس و ذاتش که ارادهٔ خدایی، یعنی ارادهٔ آزاد از قیدِ علیّتِ مادی، باشد، در آن ضرورتاً بر اساسِ منطقِ اگزیستانسیالیسم باید اعتراف بشود. و اینجاست که اگزیستانسیالیسم خودش را نفی می‌کند.

۱. برخلافِ یک مسلمانِ عادی که اساساً به این مراحل نمی‌رسد و این مسائل برایش مطرح نیست، وی کارش آسان است : می‌تواند نه ایدئولوژی‌ها را بشناسد و نه اسلام را بشناسد و (در عینِ حال) یک مسلمانِ خیلی خوب هم باشد و در محیطِ محدودِ خودش هم یک نقشِ تبلیغی بازی کند!

۲. علت‌اش باز همین است که متاسفانه ایدئولوژی‌ها سرنوشتِ خاصی دارند : به میزانی که عملی می‌شوند و به میزانی که برای زندگیِ اجتماعی مفید می‌شوند، از عمقِ شان کاسته می‌شود و به میزانی که عمیق می‌شوند و اوج می‌گیرند، از تاثیر گذاریِ شان روی متنِ جامعه و زندگیِ عینی کاسته می‌شود. و همین جا است که مسالهٔ اسلام مطرح می‌شود : در حالی که یک مکتبِ غیبی و یک "پیام رسیده از پسِ پردهٔ غیب" است و یک منشأ مافوقِ زمینی و مافوقِ انسانی دارد، در عینِ حال، به عنوانِ یک ایدئولوژیِ پراگماتیستیِ عملیِ روزمره در روابطِ زندگیِ اجتماعی، طبقاتی، اقتصادی، سیاسی و حتی آدابِ معاشرتِ فردی و حتی مسائلِ خانوادگی نقشِ مستقیم و مثبت و عملی دارد، و این، خاصِ این مکتب است. برعکس انسان‌ها وقتی اوج می‌گیرند (مثلِ مولوی، بودا، رادها کریشنان، پاسکال و برگسون) و وقتی به آخرین مراحلِ پروازِ معنویت، انسانیت و تعقل می‌رسند، از زمین و از مردم، از مسائلِ روز، از دردهای بشر (همچنین از آنچه مطرح است)، از سرنوشتِ مظلوم و از سرگذشتِ ظالم، غافل می‌مانند و وقتی که می‌خواهند به زندگیِ مردم برسند و مسالهٔ نان و فرهنگ را برای همه حل کنند و مسالهٔ تضاد و استثمار و جنایت و حق کشی و پایمال کردنِ حقِ مردم و امثالِ اینها را حل کنند، ایدئولوژیِ زمینی و کوتاه باقی می‌مانند و در برابرِ عمیق‌ترین نیازهایی که از عمقِ فطرتِ انسان می‌جوشد بی‌پاسخ می‌مانند. این قرآن است که از یک طرف عرفانی را نشان می‌دهد که روح‌های پروازی ـ مثلِ مولوی ـ نمی‌توانند در آن خطِ سیر تا آخرش بروند، (زیرا) "بی‌نهایت" و مسالهٔ "مطلق"، مسالهٔ "وجود"، مسالهٔ "فطرتِ انسان"، مسالهٔ "فلسفهٔ خلقت"، مسالهٔ "خدا"، و مسالهٔ "غایتِ وجود" را مطرح می‌کند و از طرفِ دیگر، مسالهٔ یتیمی را که با تشر به او حمله شده و مسالهٔ گرسنه‌ای را که آبرومند است و نمی‌تواند گدایی کند باز مطرح می‌کند. در همین جا مطرح می‌کند؛ چنان زمین و آسمان را، خدا را، نان را، انسان را، عدالت را، عرفان را، عشق را و یتیم را در هم می‌پیچد که گویی همه‌اش یک متن و یک حرف است و در آن مسالهٔ قُرب و بُعد وجود ندارد و این تنها کلمه‌ای است که وقتی در یک جا حضور پیدا می‌کند در جای دیگر غایب نیست.

back

۳. این را باز در تبصره بگویم که وقتی می‌گویم اگزیستانسیالیسم، برخلافِ ذهنِ عمومی که الان در ایران به‌وجود آمده، مقصودم سارتر به‌عنوانِ بنیان گذار نیست. خواهم گفت که مقصودم از اگزیستانسیالیسم چیست : وقتی که در ایران مساله‌ای و یا هر فکری مطرح می‌شود، اصولاً شخصیتی را تداعی می‌کند، و خوانندگانِ عادی خیال می‌کنند که هر کس آن فکر را مطرح کند و یا حتی اسمی ببرد، از آن شخص دفاع شده؛ چنان که من در اسلام شناسی فقط مسالهٔ "تکامل" را مطرح کردم (اصلِ تکامل اصلی است که همهٔ مسلمانان به آن قائل هستند و مبنای دین و فلسفهٔ ادیان و تعددِ انبیاء بر این اساس مبتنی است، و اصلاً فلسفهٔ دین برای تکمیلِ ارزش‌های اخلاقی و ارزش‌های انسانی، تکاملِ انسان و تحققِ فلسفهٔ خلقت در انسان است. اصلاً اساسِ آن بر حرکتِ تکاملی و استکمالی است)، بعد اعتراض زیادی کرده‌اند که، "امروز دیگر فلسفهٔ تکاملِ داروین رد شده و ترانسفورمیسم این جوری می‌گوید و ثبوتی این طوری می‌گوید"؛ و چندین دلیلِ ژنتیک از این ور و آن ور از کتاب‌های درسی بغلِ آن چسبانده‌اند که، "دیگر فلسفهٔ داروین رد شده است"! من اصلاً صحبتی با داروین ندارم؛ مسالهٔ تکامل به داروین مربوط نیست؛ اساساً تکامل یک نوع اعتقاد است. داروین در تکاملِ موجوداتِ زنده از نظرِ فیزیولوژی، نظریه‌ای دارد. اصلاً بحثِ کلیِ تکامل که سه هزار سال سابقه دارد، مطرح نیست. اکثریتِ کسانی که با فرضیهٔ داروین مخالف هستند و او را باطل می‌شمارند، به تکامل هم معتقدند. داروین به معنای انسانی که برای اولین بار فکرِ تکامل را مطرح کرده، نیست؛ او کسی است که اولین بار، فقط از نظرِ فیزیولوژی فکرِ تحولِ تکاملیِ موجوداتِ زنده را مطرح کرده و باز در همین رشته هم به‌عنوانِ یک نظریه هست، که من به آن کارها کاری ندارم و به آن چیزها عقلم هم نمی‌رسد و (در این مورد) فکر هم نمی‌کنم و متخصص‌اش هم نیستم. مسالهٔ تکاملِ انسانی و مسالهٔ اصلی حرکتِ استکمالی در عالَم، در خلقت و در وجود است.

۴. برداشت‌های غلطِ روشنفکران از اصطلاحاتِ کلیدیِ مکتبِ اگزیستانسیالیسم موضوعِ مسالهٔ دوم است که شرحِ آن به علتِ اینکه دکتر مطلبی را در حاشیهٔ درسِ اصلی بیان می‌کند، به چند صفحهٔ بعد موکول شده است ("دفتر").

back

۵. متاسفانه درس‌های مربوط به مارکسیسم و بعد از اسلام شناسی هنوز چاپ نشده و من از شما خواهش می‌کنم که مبانیِ اساسیِ این درس‌ها را یادداشت بفرمایید که بعد همیشه پیشِ نظرتان باشد. برای اینکه فکر می‌کنم اگر درس‌های پیش در ذهنِ‌تان مطرح نباشد، تسلسلِ منطقیِ مسائل گسسته می‌شود و این به درس صدمه می‌زند.

همان‌طور که عرض کردم، درسِ اساسیِ من اسلام شناسی است و اساساً حرف‌های اساسی که دارم، نه در کنفرانس‌ها است و نه در درس‌های مختلفی که راجع به ایدئولوژی‌ها و مکتب‌های دیگر می‌دهم، آنها همه مقدمه، همه جهت گیری و همه زمینه سازی است.

آنچه سازنده است، فقط درسِ اسلام شناسی است؛ درس‌های دیگر فقط ممکن است مثلاً جهتی و حرکتی ایجاد کنند و دعوتی باشند. اینست که می‌خواستم اینجا عرضِ دیگری هم بکنم، (یعنی) استمدادی از همهٔ شما بکنم: به خاطرِ اینکه زحمت و کارِ دوستانی که مسئولِ این کار (تدوینِ درس‌ها) هستند، از حد بیشتر است، و از حدِ توقع و تصور هم بیشتر است، امکانِ این نیست که از این بیشتر و سریع‌تر این درس‌ها تدوین و چاپ بشود. اینست که فکر می‌کنم اگر این (از نظرِ من و برای من و همه چیزِ من همین است) (درس‌ها) چاپ نشود و همین جور بماند و بعد هم فرصتی برای چاپش (یا اقلاً به صورتِ چند پلی کپی در بیاید) نباشد، صدمهٔ زیادی به کارِ اساسی خواهد خورد، و بیشترِ این کنفرانس‌ها که جنبهٔ انتقادی، جنبهٔ تجزیه و تحلیل، جنبهٔ جهت گیری و جنبهٔ دعوت دارد، بی‌هدف و بی‌نتیجه خواهد بود، برای اینکه همهٔ اینها دعوت به یک ایدئولوژی است (ایدئولوژی آن چیزی است که من در متنِ اسلام شناسی مطرح می‌کنم). اینست که چون متاسفانه خودِ این درس‌ها مانده، من از همهٔ شما به عنوانِ تنها نیرویی که به هر حال این فکر را دارد و امکاناتی دارد، دعوت می‌کنم که اگر هر کدام‌تان فرصتی دارید و وقتی را می‌توانید برای اینکار وقف کنید، لااقل برای یک ماهی (تا وقتی که آنچه الان روی هم انباشته شده بیرون بیاید و بعد ما به سرحدِ فعلیِ درس برسیم که بعد بتوانیم بدونِ کمکِ شما کار را ادامه بدهیم) می‌توانید کمکِ فنی یا کمکِ فکری بدهید. اما اگر شما کمک نکنید، فکر می‌کنم ما همیشه این ده، پانزده درس را عقب خواهیم بود، و این درس‌هایی است که مسائلِ بسیار اساسی در میانِ شان مطرح شده. به خصوص آنچه که راجع به مارکسیسم گفتم، مسائلی است که در ایران در این سی سالی که مسائلِ مارکسیستی به صورتِ مخالف یا موافق مطرح شده مطرح نشده. اینها مسائلی است که اساساً در زبانِ فارسی به این شکل وجود ندارد، و اگر آنها به صورتِ یک متن حتی در

back

دستِ دانشجویانی که سرِ درس بودند، قرار نگیرد، فراموش می‌شود. (این درس‌ها را) نمی‌توانید در کتاب‌های دیگری که بر اساسِ این مبانی نوشته شده یا این ایدئولوژی را الان مطرح کرده‌اند و در زبانِ ما هم وجود دارد، حتی اگر به زبانِ خارجه هم در حدِ کتاب‌های معمول آشنایی داشته باشید، پیدا کنید. این است که من از شما خواهش و استمداد می‌کنم که اگر کمکِ فنی یا کمکِ فکری می‌توانید بکنید، فقط یک ماه را اینجا داوطلبانه هفته‌ای یک ساعت، دو ساعت یا سه ساعت (هر چقدر که برایتان امکان دارد) (کار کنید) تا بتوانیم این درس‌ها را به هر شکلی که ممکن باشد، پلی کپی کنیم و لااقل برای دانشجویانِ خودِ کلاس تکثیر کنیم. اگر کسی حاضر است که این کار را بکند، بعد از اتمامِ درس، تشریف بیاورد؛ من خودم آنجا خواهم بود و برنامهٔ کار و ساعاتی را که شما می‌توانید کمک کنید، با هم ترتیب خواهیم داد. این کمکی است

که شما می‌توانید بکنید؛ مسلماً کمکِ مالی نیست، برای اینکه وضعِ مالیِ شما مثلِ وضعِ مالیِ هر کسی است که در این راه‌ها است، و شاید احتیاج به کمکِ مالی هم نباشد، برای اینکه به هر حال کاری است که به اندازهٔ ادامهٔ کارش اخلاص و فداکاری وجود دارد و کسانی که در این راه کار می‌کنند معمولاً هیچ گونه پاداشی را توقع ندارند. البته اگر کسی امکاناتِ مادی هم داشته باشد، شاید بتواند به خوانندگان، نه به انتشارات، کمک کند؛ به این معنا که مثلاً اگر کسی کاغذ بدهد و یا ارزان‌تر کاغذ بدهد، یا کاغذِ خوب‌تر بدهد یا کاغذِ مجانی بدهد، خوب مسلماً در قیمتِ جزوه‌ها تاثیرِ اساسی خواهد داشت و این، به دانشجویی که به زحمت می‌تواند یک جزوه بخرد یا اینکه دوست دارد از یک جزوه سه، چهار یا پنج تا بخرد (برای اینکه بتواند به دیگران بدهد، و دیگرانی که حاضر نیستند برای کنجکاویِ خودشان لااقل یک تومان، دو تومان خرج کنند و

باید به خوردشان داد، و اولین جزوه را باید به او داد تا بتواند آشنا بشود و شاید بعد موافق بشود و مطالعاتاش را تعقیب کند)، (کمک می‌کند). این، نیازِ دانشجویان و نیازِ عمومی است، که اغلب دیده‌ام دانشجویان غیر از آنچه که خودشان به‌عنوانِ یک جزوه می‌خواهند، بیشتر احتیاج دارند که به دیگران و کسانی که با آنها درگیریِ فکری دارند، بدهند: معلمِ شان، همکلاسِ شان، همکارِشان، رفیقِ شان و به هر حال کسی که قبلاً با هم همفکر بوده‌اند، (اما) حالا اختلافِ فکری پیدا کرده‌اند. در برابرِ اینها بیشتر تعهد دارند که آنها را دعوت کنند و اندیشه و طرزِ فکرِ خودشان را بر آنها عرضه کنند. این است که گاهی دیده‌ام کسانی چند جزوه خریده‌اند، اما خودشان نخوانده‌اند و هنوز فرصت نکرده‌اند خودشان بخوانند، چون فکر کرده‌اند همیشه اینجا هستند و به دست می‌آورند، (پس) به کسانی که رسیدنِ این جزوه‌ها ضرورتِ بیشتری دارد، می‌دهند.

back

خُب، مسلماً اگر این قیمت‌ها کمتر باشد، این نیاز بیشتر برآورده می‌شود و وسعتِ انتشارِ فکر بیشتر خواهد شد و این، یک مساله‌ای جدا است. مسالهٔ اساسی تکثیر و چاپِ اینها به سرعت است و فکر می‌کنم اگر شما یک ماه کمک کنید تمام کنفرانس‌ها و درس‌های عقب مانده برای چاپ تدوین خواهد شد.من دیده‌ام در حدودِ چهل کنفرانسِ اساسی و درس در نوار مدفون و زندانی است و مسلماً اگر زیادتر بماند جنازه‌اش می‌پوسد.

برای این کار، شما دو کار می‌توانید بکنید (نوعِ کار را برای کسانی که می‌خواهند و حاضرند کاری بکنند عرض می‌کنم تا بدانند چه کاری می‌توانند بکنند و اگر می‌بینند این کار را نمی‌توانند بکنند دیگر زحمتی برایشان نباشد) :

یک مرحله، پیاده کردنِ (نوار) و یک مرحله، تصحیحِ تایپ است. یعنی یک کنفرانس روی یک کاغذ پیاده بشود، بعد ماشین بشود، و بعد خودِ متنِ تایپ شده به‌شکلی که وقتی عکس‌برداری می‌شود قابلِ خواندن و تمیز باشد، تصحیح بشود. این، یک کارِ فنی است. البته الان با زحمتِ زیاد و تحملِ وقت و کار و انرژیِ بسیار زیاد که من خودم شرمنده هستم، (انجام) می‌شود، اما کار و حجمِ کار زیاد است و این است که خیلی از کنفرانس‌ها که مالِ سه سالِ پیش است ولی بسیاری مسائلِ اساسی در آنها مطرح شده است، (مانده است). من دیگر از آن مسائل گذشته‌ام و دیگر نمی‌توانم آنها را تکرار کنم و به آنها برگردم؛ آنها مسائلِ اساسیِ زمینه‌سازیِ فکری است که شاید برای شما لازم نباشد، اما برای جامعه و برای کسانی که هنوز تازه واردِ این مرحله می‌شوند لازم است.

مسائلی که من در ظرفِ این چهار پنج سال مطرح کرده‌ام، یک منحنیِ شروع و یک منحنیِ تحول داشته تا رسیده به اینجا. این است که نمی‌توانم برگردم، اما برای جامعه و برای کسانی که می‌خواهند تازه آشنا بشوند، شروعِ آن منحنی بسیار لازم است. بحث‌هایی مثلِ "ایمان در علم"، "اسکولاستیکِ جدید"، "ریشه‌های رنسانس و ریشهٔ بی‌دینی در تاریخ و ریشهٔ طبقاتیِ لامذهبی"، "تمدن و تجدد"، "هجرت و رابطه‌اش با تمدن"، "فرهنگ و ایدئولوژی" مسائلی بسیار اساسی و بنیادی هستند که مطرح کرده‌ام و پایه‌ها و میخ‌های اساسی‌ای هستند که یک خیمهٔ ایدئولوژیک روی آن بنا می‌شود. متاسفانه اینها مسائلِ اساسی است که همین جور، مانده، و دیگر نمی‌رسم (آنها را تکرار کنم) مگر اینکه شما به پیاده کردن، ماشین کردن و تصحیحِ متنِ ماشین شده کمک کنید، بعد خودمان می‌توانیم بقیه را انجام بدهیم.

اما مرحلهٔ دوم : الان که دارم حرف می‌زنم،

back

چون عادی و معمولی و به زبانِ محاوره حرف می‌زنم و جمله‌هایم شسته رفته و درست و خیلی دستورِ زبانی نیست، وقتی که این پیاده می‌شود و بعد بخواهد به همین شکل چاپ بشود، قابلِ خواندن نیست، برای اینکه در صحبت کردن با تکیهٔ صوتی می‌توان جمله را منتقل کرد، اما وقتی که تکیه‌های صوتی وجود نداشته باشد، خودِ کلمات باید القاء کنندهٔ معنی باشند. وقتی جمله از لحاظِ دستورِ زبانی ناقص و ناتمام باشد و کلمات، فعل، فاعل و متمم‌ها جابجا شده باشند، قابلِ خواندن نیست. یکی از کارهای اساسی این است که این متنِ پیاده شدهٔ درس و کنفرانس که شفاهی است، از لحاظِ جمله‌بندی به یک متنِ قابلِ قبول تبدیل بشود و به یک متنِ کتبی نزدیک بشود که به سادگی خوانده بشود؛ به خصوص برای کسانی که با این طرزِ تفکر و با این زبان آشنا نیستند و می‌بینیم که بسیاری از سوء تفاهم‌ها مربوط به عدمِ آشنایی با زبان

است. این کارِ دوم است که بیشتر جنبهٔ فکری دارد و آن کارِ اول که بیشتر جنبهٔ فنی دارد.

هر کس دست به قلمی دارد، خودش بهترین قاضیِ خودش است، که اگر چیزی می‌نویسد و مطلبی را به‌عنوانِ انشاء و به‌هر حال به‌عنوانِ مقاله و ترجمه می‌نویسد؛ می‌تواند یک جملهٔ شفاهی را به یک عبارتِ کتبیِ قابلِ خواندن تبدیل کند؛ میانِ شما هر کدام که چنین استعدادی را دارد، می‌تواند بهترین کمک را به ما بکند.

همچنین هر کس که می‌تواند ماشین کند، مقابله کند، غلط گیری کند و یکی از این درس‌ها یا از کنفرانس‌های قدیم را پیاده کند، می‌تواند گامِ بسیار بزرگی برای نشرِ این فکر و این عقیده که عقیدهٔ خودش است بردارد.

یکی از اساسی‌ترین مسائلِ خودِ

اگزیستانسیالیسم این است که، یک چیز وقتی وجود دارد که تحققِ عینیِ عملی پیدا کند. بنابراین اگر بهترین فکرها به‌صورتِ نوار بماند، درست مثلِ بهترین فکرهاست که در مغزِ من مانده باشد و جرأتِ ابلاغ و بیان‌اش را نداشته باشم، و درست مثلِ مغزی است که اصلاً هیچ فکری ندارد، برای اینکه در عدم؛ خوب و بد، و حق و باطل وجود ندارد.

بنابراین کسی که از نوار، یک سخنرانی را، یک نطقی را، یک فکری را، یک درسی را که به آن معتقد است به یک کتاب و به یک جزوه تبدیل می‌کند و در جامعه‌اش پخش می‌کند، درست همان عملی را انجام داده که معلم یا متفکر و یا صاحبِ این اندیشه. بنابراین خیال نکنید این کارِ ساده‌ای است. وقتی این فکرِ درست ارزش پیدا می‌کند که پخش بشود. بنابراین کسی که به پخشِ این فکر کمک می‌کند، درست همان ارزشی

back

را دارد که کسی این فکر را خلق و اساساً مطرح کرده. و اگر همین طور بماند، (فقط) عده‌ای شنیده‌اند و بعد هم به کُلی فراموش می‌کنند، و بعد در جامعه و در میانِ این همه موج‌ها و این همه جریانات، به کُلی محو می‌شود، و دیگر چه مقاومتی و چه اثری می‌تواند داشته باشد.

این است که کسانی که می‌توانند در این دو رشته کمکی بکنند (و مسلماً کمکِ شان هم مفید خواهد بود)، بعد از درس تشریف بیاورند تا یک برنامهٔ دسته جمعیِ یک ماهه داشته باشیم (هفته‌ای دو ساعت، سه ساعت). و به هر حال فکر می‌کنم همهٔ این پس افتادگی‌ها جلو بیفتد.

یکی از عقده‌های همیشگی که از آن رنج می‌برم، فقط همین است، و دیگر از هیچ چیز، نه دلهره، نه ترس و نه تزلزل دارم؛ فقط و فقط از همین است که می‌ترسم این حرف‌ها محبوس بماند و بعد مطرح نشود و در دسترسِ قضاوتِ عموم قرار نگیرد، و همین است که به شکلِ یک عقده می‌ماند و مرا رنج می‌دهد. امیدوار هستم که شما بتوانید در این راه کمک کنید.

۶. من همیشه از راهنمایی‌ها، تذکرات و انتقاداتِ دوستِ عزیز و دانشمندم آقای امیرپور استفاده می‌کنم. یک دفعه به من می‌گفت که تو در این بحث‌ها و مسائلِ مختلفی که به صورتِ کنفرانس، نوشته یا درس مطرح کرده‌ای، آنچه که کمبود دارد و به آن مستقلاً نپرداخته‌ای مگر به اشاراتِ دور و سریع، مسالهٔ "معاد" است، در صورتی که در ایدئولوژیِ اسلام مسلماً معاد، نه تنها به عنوانِ یکی از مسائل، بلکه به عنوانِ یک مسالهٔ اساسی و جدی و درست مثلِ توحید باید مطرح بشود، و امکان ندارد که انسان در اسلام شناسی و (شیوهٔ) زندگی در اسلام شناسی مطرح بشود و (همچنین) تاریخ، اخلاق و فلسفهٔ ارزش‌های انسانی (خیر و شر)، اصالتِ عمل و غایتِ خلقت در اسلام شناسی مطرح بشود، (آن وقت) مسالهٔ معاد مطرح نشود.

این، راست است، و یک کمبودِ اساسی است که در مجموعهٔ بحث‌ها و درس‌ها و کنفرانس‌های من بوده است. البته از یک جهت به عنوانِ یک انتقاد می‌پذیرم، اما یک علتی هم دارد (نمی‌خواهم توجیه کنم)، و آن اینکه توجه شدیدِ جامعهٔ ما به مسائلِ ماوراءالطبیعی و ماوراءِ زندگی گر چه آن مسائل، مسائلِ اساسی است به قدری زیاد است که اساساً یکی از کارهایی که ما باید بکنیم، توجه دادنِ ذهنِ مسلمان است به مسائلِ عمیقِ زندگی. چون همهٔ تبلیغات، به نامِ دین، به بعد از مُردن رفته، ناچار همهٔ توجه و تکیهٔ ما به عنوانِ عکس العمل، گر چه یک عکس العملِ ناقص و قابلِ انتقاد است رفته به روی بینشِ اسلامی و نگرشِ اسلامیِ

back

پیش از مردن. این است که کارِ هر دومان اشتباه است؛ هم ما که همهٔ تکیه‌مان را به پیش از مرگ گذاشته‌ایم و هم آنان که همهٔ تکیه‌شان را به بعد از مرگ گذاشته‌اند. این است که باید آن چنان که اسلام تکیه می‌کند، (تکیه کنیم)؛ اصلاً مرزِ مرگ و زندگی را و لحظهٔ مُردن را آن چنان که ما می‌فهمیم به عنوانِ یک دیوار و یک بنیادِ اساسی و یک عاملِ جدا شده، برداریم، که این، یک تغییرِ حالتِ بسیار معمولی در مسیرِ "بودنِ" آدمی است؛ به این شکل باید مسائل را مطرح کنیم. خود به خود، عکس العملِ یک چیزِ تفریطی همیشه یک چیزِ افراطی است و عکس العملِ یک چیزِ افراطی، یک چیزِ تفریطی است؛ اصلاً بشر این شکلی است، مگر اینکه همیشه آگاه باشد و یا آگاه‌اش بکنند و من از این جهت خیلی ممنونم. به این خاطر این مساله را اینجا گفتم که شما هم این توجه را داشته باشید، یعنی همان خودآگاهی که من نسبت به این

تکیهٔ یک جانبه به مسالهٔ پیش از مرگ و مسالهٔ معاش پیدا کرده‌ام، شما هم کمبود را احساس کنید و احساس کنید که این تکیه‌ای را که ما کرده‌ایم یک تکیهٔ یک جانبه بوده و درست میزان نبوده.

اما خوشبختانه همین الان به ایشان هم عرض می‌کردم که، من یکی دو روز است که به کُلی آشفتهٔ این فکرِ خاص هستم، و یک مرتبه در مسالهٔ اگزیستانسیالیسم که به هر حال یکی دو روز است که فکر می‌کنم به مسائلی تازه که اساساً در این زمینه برایم مطرح نبود، (رسیده‌ام) : یکی مسالهٔ "معاد"، یکی مسالهٔ "ولایت" و یکی مسالهٔ "نبوت"؛ این سه مساله در زمینهٔ مسائلِ عمیقِ اگزیستانسیالیسم به شکلِ دیگری، برخلافِ آنچه که تاکنون در ذهنِ ما مطرح شده، در ذهنِ من مطرح شده که هنوز پخته نشده و هنوز کاملاً برای خودم حدودش مشخص نیست، اما به شکلِ جرقه‌ای در

درونِ من شکفته که الان تمامِ وجودم به اینجا متوجه است و اگر کاملاً حل بشود و جهتی که الان گرفته‌ام، درست باشد، یک کارِ بسیار اساسی و یک حادثهٔ بزرگ در مسیرِ فکریِ ما خواهد بود؛ به خصوص در مسیرِ فکریِ من که این مسائل به این شکل برایم قابلِ پیش بینی نبود.

در زمینهٔ اگزیستانسیالیسم، که الان مطرح شده، و مسائلِ وجودی، مسائلی (است) که آدم اصلاً فکر نمی‌کرد به اینها (معاد، نبوت، مسالهٔ ولایت و مسالهٔ فلسفهٔ خلقتِ انسان) ارتباط داشته باشد. چون اساساً مسالهٔ اگزیستانسیالیسم یک مسالهٔ اومانیستی (اساساً اومانیسم است) و مسالهٔ وجودی است، خود به خود همیشه با مسالهٔ فلسفهٔ خلقتِ انسان تماس دارد. این است که آن چند سوال و موضوعی که اینجا در فلسفهٔ خلقتِ انسان یادداشت کرده‌ام (شصت یا هفتاد تا بود) و از فلسفهٔ خلقت آدم و قصهٔ

back

آدم در قرآن استخراج کرده‌ام، در دستِ تان باشد تا وقتی که مسائلِ وجودی در اگزیستانسیالیسم مطرح می‌شود، خودتان متوجه شوید که هر کدام با کدام یک از این مسائل قابلِ مقایسه است یا کدام یک از آن مسائل را تداعی می‌کند. نمی‌خواهم بگویم هر یک از این مشکلات و مجهولات را با یکی از اینها حل کنید و هر کدام از اینها معنیِ یکی از آنهاست؛ هرگز من از این چسباندن‌ها خوشم نمی‌آید، ولی به هر حال برای فهمِ آنها و فهمِ اینها کمکِ بسیار بزرگی می‌کند و فقط بسیاری از این مسائل را تداعی می‌کند.

۷. "سیتوئه" (Situer) (می‌بینیم که در آن "T" و "S" دارد) یعنی "هستن"، "قرار گرفتن". سیتواسیون یعنی "قرار"، "وضع". "سیتواسیون اومن" یعنی "سیتواسیونِ انسانی" یا "وضعِ انسان".

۸. من یک مرتبه برای اولین بار در عمرم می‌خواستم سوغات بخرم، رفتم شمال (وقتی که شاگردْمدرسه بودم) دیدم حصیرهای خیلی عالی و ارزان هم هست، خریدم و آوردم مشهد. گفتند اینها را اصلاً در مشهد می‌بافند، اصلاً در شمال از اینها نیست، (در حالی که) ما به زحمت پیدا کرده بودیم!

۹. عذر می‌خواهم، چون وقت گذشته، بعد از نماز درس را شروع می‌کنیم. طبقِ برنامهٔ قدیم این طور بود که پیش از مغرب درس بود و بعد از مغرب سوال و جواب، و طبقِ اعلامی که شده، به خاطرِ اینکه بتوانیم هم به متنِ درس برسیم و هم درعینِ حال آنچه را که لازم است به عنوانِ مقدمه‌های ضروری و واجب برای درسِ اسلام شناسی (طرح کنیم)، بعد از مغرب فلسفهٔ تاریخِ اسلام را درس می‌دهم و پیش از مغرب اگزیستانسیالیسم را، که لازم است. بنابراین می‌خواهم از شما بپرسم که آیا برنامهٔ سوال و جواب را اجرا کنیم و به سوالات جواب بدهم یا اینکه خودِ اگزیستانسیالیسم را تمام کنم؟

حضار: ...

دو کار می‌کنیم و آن اینکه من متنِ درس را ادامه می‌دهم، و شما می‌توانید در ضمن هر مساله‌ای که تناسب با متنِ درس داشته باشد و برای فهمِ مساله‌ای که در درس مطرح می‌شود، لازم باشد، در وسطِ (درس) سوال کنید و قیدِ رسمیت را بزنید.

متاسفانه زیر زمینی را که در آن بهتر می‌شد با هم نشست و حرف زد و صحبت کرد و صمیمانه بود، این بچه‌ها آن را از دستِ ما گرفته‌اند، و اینجا یک خرده تشریفاتی است و فاصله زیاد است؛ متاسفانه آن آزادی‌ای که برای بحث و گفتگو و طرحِ سوال لازم است ندارد، و برای اینکه بتوانیم علی رغمِ فضا و شکلِ ظاهری آزادانه با هم حرف بزنیم خوب

back

است که در وسطِ درسِ من بتوانید سوال کنید. موافق هستید؟ خیلی خوب.

۱۰. (در این موقع دکتر به مستمعی که بی‌مقدمه واردِ بحث شده و در نتیجه تسلسلِ منطقیِ آن را گسیخته، پاسخ می‌دهد:) اجازه بدهید بحث تمام شود، هنوز حرفم تمام نشده، به آنجا می‌رسم. اصلِ حرف روشن بشود که چیست، بعد آنجاهایی که مبهم است یا آنجاهایی که بحث می‌لنگد را باید مطرح کنیم.

مساله‌ای را باز فراموش نکنید: وقتی من درس می‌دهم دیگر به عنوانِ مخالف و به عنوانِ ردکننده درس نمی‌دهم. معلمی که بخواهد از اول موضوعِ درس‌اش را رد کند، معلم نیست، بلکه آدمِ ضعیفی است که می‌ترسد مکتبِ مخالف‌اش را درست و روشن و دقیق و آگاهانه طرح کند و بعد که دید زیرش می‌ماند از همان اول طوری خراب‌اش می‌کند که بعد بتواند خوب ردش کند، اسلام چنین ضعفی را ندارد.

دانشجو باید بفهمد و این را اعتراف بکند که غیر از من که مسلمان‌ام، اگر یک اگزیستانسیالیستِ معتقد و آگاه اینجا می‌آمد و اگزیستانسیالیسم را حلاجی و تدریس می‌کرد، نمی‌توانست از من قوی‌تر و روشن‌تر و صادقانه‌تر بگوید. اگر این اعتراف را داشته باشد، بعد به من حق می‌دهد که انتقاد کنم و بعد به من حق می‌دهد که مذهب یا یک مکتبِ دیگر را بر آن ترجیح بدهم. اما اگر از همان اول بفهمد که من غرض وَرزیِ شخصی می‌کنم، تعصبِ مذهبی بکار می‌برم و از همان اول دارم یک طوری ضعیف نشان‌اش می‌دهم تا بعد بتوانم به سادگی محکوم‌اش بکنم، آن‌وقت همهٔ حق‌ها از من گرفته می‌شود.

ممکن است در یک محیطِ متعصبانه خوشِ شان بیاید که خوب، از همان اول فاتحه‌اش را خوانده‌ایم! اما در یک محیطِ روشنفکری این یک ضعف است. اینست که الان و تا وقتی که درس‌ام تمام شود به عنوانِ یک اگزیستانسیالیست صحبت می‌کنم.

۱۱. در نوار آمده است "معلم" که باید "متعلم" درست باشد. (دفتر)

۱۲. از این لحظه جابه‌جا کلاس حالتِ پرسش و پاسخ و گفتگوی متقابل پیدا می‌کند. جای پرسش یا پاسخ‌هایی که به طورِ مبهم از طرفِ مستمعین پرسیده یا داده شده با علامت "..." مشخص کرده‌ایم. ("دفتر")

۱۳. رجوع شود به زیرنویسِ قبلی.

۱۴. در نوار آمده است "معلم" که "نجار" درست است. ("دفتر")

back

۱۵. در این موقع یکی از مستمعین حرف دکتر را قطع کرده و چند سوال می‌کند و وی پاسخ می‌دهد اجازه بدهید یکی یکی عرض کنم :

مسالهٔ اول را که فرمودید : "از همان اول بگو تا راحت شویم"، من چندین مرتبه اینجا عرض کردم، مثلِ اینکه سرکار تشریف نداشتید و آن اینکه بعد از درس، برنامهٔ سوال و جواب است. در برنامهٔ سوال و جواب، مهمتر از آن پاسخِ شسته رفتهٔ تعیین شده و املاء کردن به کلاس، ورزشِ ذهن و ورزشِ فکر است، آن چیزی که از تدریس اهمیتِ بیشتری دارد. من (اگر) به عنوانِ معلم یک مقدار معلومات جمع کنم تا بیایم اینجا به کلاس بدهم، به این عنوان، از همان اول خودم را نفی کرده‌ام. گفتم اگر من نقشی داشته باشم، (نقشِ من) مثلِ یک کیسهٔ بوکس است. در این برنامهٔ سوال و جواب، من یک کیسهٔ بوکس هستم که دانشجویان با مشت زدن به من بازوهایشان ورزش می‌کند و قوی می‌شود و اگر چنین نقشی داشته باشم همهٔ ادعا و ارزش‌ام به اوجِ خودش رسیده و خدا را شکر می‌کنم.

و اما سوالِ آخری که درست هم هست که فرمودید، به هر حال نتیجهٔ این بحث‌ها چیست؟ مسالهٔ اساسی که برای ما مطرح است، اینست که ما مدعی هستیم که اسلام در همهٔ مسائلی که ذهنِ امروزِ بشر و ایدئولوژی‌های امروزِ بشر، مدعیِ پاسخ گویی و مدعیِ راهِ حل نشان دادن (هستند) و مدعیِ کشف و اختراعِ مجهول‌ها و معدوم‌هایی هستند که می‌تواند انسان را در ابعادِ گوناگون کمال بدهد و نیازش را پاسخ بگوید و دردش را درمان کند و نسلِ روشن و آگاهِ امروز را هدایت کند، در همهٔ این ابعاد، هم نظر داده و هم پاسخ‌اش از نظرِ علمی و از نظرِ منطقی و با همان شعورِ انسان و شعورِ انسانی، قوی‌تر و برتر از تلاشی است که ایدئولوژی‌ها برای حلِ معمای انسان می‌کنند. این صورت مساله است و این ادعا است. برای اینکار باید ببینیم ایدئولوژی‌های امروزِ جهان چه می‌گویند، و باید ببینیم که نسلِ جوانِ ما ـ نه نسلِ جوانِ ما، نسلِ روشنفکرِ امروزِ دنیا ـ که به این شدت تحتِ تاثیرِ سارتر و تحتِ تاثیرِ اگزیستانسیالیسم است، (نیازش چیست)؟ و (باید) بفهمیم که اگزیستانسیالیسم واقعاً چه می‌گوید؟ چه تعریفی دارد؟ چه مبنا و ملاک و مکتبی است؟ فلسفهٔ انسان شناسی‌اش، فلسفهٔ تاریخ‌اش، فلسفهٔ جامعه شناسی‌اش، و به خصوص فلسفهٔ اخلاق‌اش چیست که نسلِ جوان به آن گرایش پیدا می‌کند و در اسلام نمی‌یابد؟ آنها را باید یکی یکی حل کنیم، حلاجی کنیم و به کوششِ ذهنی و آزادِ همدیگر مساله را دقیق موشکافی کنیم و یقین که کردیم اگزیستانسیالیسمِ امروزِ دنیا را می‌شناسیم، نه همین طوری اَلکی بگوییم، (بلکه) علمی، دقیق، مثلِ کلاس

back

دانشگاه و مثلِ یک گروهِ تحقیقی بشناسیم. به‌طوری که کسی که اگزیستانسیالیستِ آگاه و عالم است، اعتراف کند که شناختِ ما نسبت به مکتبِ او دقیق و درست است. و بعد اسلام را در آنچه که این ایدئولوژی یا ایدئولوژی‌های دیگر مطرح کرده‌اند، مطرح کنیم و بعد برتری‌هایش را بر این راهِ حل‌ها و بر این نظریه‌ها و تئوری‌ها مشخص بکنیم آن‌وقت به نتیجه رسیده‌ایم.

آیا معتقدید که می‌شود در ظرفِ نیم ساعت، یک ساعت، یک جلسه و دو جلسه به آن نتیجهٔ غایی رسید؟ و آیا اگر فوری به آن نتیجه برسانیم و همه را راحت بکنیم، این پختگیِ ذهنی و علمی و آگاهیِ لازم، برای اینکه مدعی باشیم قدرتِ هدایتیِ اسلام حتی در همین قرن از همهٔ ایدئولوژی‌های دیگر قوی‌تر است، کافی خواهد بود؟

و اما یک مسالهٔ دیگر: تا اینجا مراحلِ مختلفی بوده که مثلاً مسالهٔ بودا را که مطرح کردم، بعد در قبال‌اش یک مسالهٔ اسلامی را مطرح کردم. مارکسیسم را که مطرح کردم، یک مسالهٔ اسلامی را، و حتی یک سوره از متنِ قرآن را اینجا مطرح کردم. در آنجا است که قضاوتِ عموم (مهم است)؛ (قضاوتِ) کسانی که همهٔ این درس‌ها را تعقیب می‌کردند، نه اینکه فقط نیم ساعت یا یک ساعت در یک درسِ خاصی که به موضوعِ خاصی مربوط است، (شرکت کنند). آیا قضاوتِ عموم که همهٔ این درس‌ها را تعقیب می‌کردند، این نبوده که پس از شناختِ دقیق و آگاهانهٔ فلان مکتب، آنچه که به نامِ اسلام و به نامِ تشیع مطرح شده، مترقی‌تر و زنده‌تر و آگاه کننده‌تر است؟ و آیا قضاوتِ عموم این نبود که مطرح کردنِ سورهٔ روم در اینجا به عنوانِ یک متنِ اسلامی بعد از اینکه فلسفهٔ مارکسیسم و ایدئولوژی‌های دیگر و مذاهبِ کهنه را مطرح کردم، برای روشنفکری که با همهٔ این ادیان و با همهٔ این ایدئولوژی‌ها آشناییِ دقیق دارد، از همه زنده‌تر و قوی‌تر و آگاه کننده‌تر برای نسلِ جوانِ امروز است؟

این است که، نمی‌شود از یک معلم توقع داشت که در نیم ساعت همهٔ مسائل و ایدئولوژی‌ها را رد کند و بعد هم در یک جلسه به نتیجهٔ نهایی برساند، چنین توقعی را از هیچ کس در دنیا نباید داشت. الان تمامِ هدف این است که اگزیستانسیالیسمی را که امروز در دنیا مطرح است، دقیق بشناسیم و این شناختن هم به این شکل نباشد که من یک متن را بخوانم و شما هم جزوه بنویسید. این را در دانشگاه می‌کنند و نتیجه‌اش هم معلوم است. الان بحث و انتقادِ آزاد است، که هم مسائل را مطرح می‌کنم، و هم به انتقادات و به سوالاتِ آزادانه ناچارم جواب بدهم.

back

(در این هنگام یکی از مستمعین نسبت به کف زدنِ دانشجویان اشکالِ شرعی می‌گیرد و دکتر پاسخ می‌دهد) :

من از شما تقاضا می‌کنم که کف نزنید (کف زدنِ مجددِ دانشجویان!). واقع‌اش اینست که من خیلی آدمِ کوچکی باید باشم تا احتیاج به کف زدن داشته باشم یا از مجلسی تقاضا کنم که برای من کف بزنند. حتی دوستان من و همفکرانِ ما هم آدم‌هایی نیستند که کف زدن را مثلاً به عنوانِ تشویق یا به عنوانِ تظاهری احساس کنند. مساله اینست که این (کف زدن) مربوط به این مجلس نیست. اساساً امروز در جامعهٔ ما، وقتی مجلسی می‌خواهد نشان بدهد که یک مساله‌ای را تایید کرده، یا درست آنچه را که همه فکر می‌کردند و همه احساس‌اش را داشتند از زبان یک گوینده‌ای یا یک نویسنده‌ای و... بیرون آمده، به‌این شکل ابرازِ احساسات می‌کنند. این الان در میانِ جامعهٔ ما مد شده است. ما خیلی از این چیزها داریم که باید حل بشود.

اما مساله‌ای که الان برای من مطرح است : دوستانی که از لحاظِ مذهبی و دینی کاملاً مسائل برایشان حل شده، مشخص و معین است، اصلاً احتیاجی به اینکه مطالب و مکاتبِ دیگر را تجسس و تحقیق کنند، نمی‌بینند. اینها باید به یک تیپِ خاصی از نسلِ جوان که با افکار و عقایدِ امروزِ دنیا در تماسِ مستقیم هستند و مسائلِ اساسی (مسالهٔ خدا و انسان، مسالهٔ احساسِ مذهبی، مسالهٔ ایمان، مسالهٔ علم و مسالهٔ ایدئولوژی‌ها) برایشان مطرح است، (بیاندیشند). اینست که برای یک مجمعِ مذهبی یا برای یک نویسنده یا یک گویندهٔ مذهبی، تمامِ مساله و همهٔ هدف و همهٔ فلسفهٔ وجودیِ کوشش‌اش، فعالیت‌اش، برنامه‌ریزی‌اش و تلاش‌اش، پاسخ گفتن به مسائلی اساسی است که مبنای اعتقادیِ اسلام را مطرح کرده است. مبنای اعتقادیِ دین الان در ذهنِ روشنفکر مطرح شده، و اگر روشنفکرِ امروز به یک مجمعِ دینی هم می‌آید، برای این می‌آید تا بفهمد در میانِ ایدئولوژی‌های امروزِ دنیا و در مسیرِ علومِ امروز، اصلاً دین چه پایگاهی دارد، اسلام چه ارزش‌هایی دارد، اعتقاداتِ دینی تا چه حد می‌تواند بماند و تا چه حد قابلِ دفاع است و به چه شکل می‌شود از اسلام نیرو گرفت تا در برابرِ هجومِ افکارِ دنیا مقاومت کرد. این مسائل امروز مطرح است.

مسلماً بسیاری از مسائلِ دیگر در لباس، در رفتار، در آرایش، در روابطِ اجتماعی، در مسائلِ اخلاقی و در اتیکت، در همهٔ اینها مطرح است که کم‌کم باید حل بشود و کم‌کم باید به آنها پرداخته بشود. اما آیا شما این را قبول نمی‌فرمایید که برای یک معلمی یا برای یک نویسنده‌ای در یک گروهِ خاصی (گروهِ دانشجویی، گروهِ دانشگاهی، گروهِ کسانی که امروز کتابِ سارتر، هایدگر،

back

مارکس، مارکوزه و برِشت دستِ شان است و در این جَو فکر می‌کنند، در این مسائل می‌اندیشند و مسائلِ مذهبی به این شکل برایشان مطرح است)، برنامهٔ خاصی باید گذاشته بشود و همهٔ هدفِ آن برنامه پاسخ گفتن به این مسائلِ اساسیِ نسلِ جوانِ تحصیل کرده باید باشد و جبهه گیریِ علمی و نیرومند در برابرِ هجومِ این ایدئولوژی‌های نیرومند و قوی‌ای که به وسیلهٔ آنها ذهنِ ما الان بمباران می‌شود، باید باشد؟

شما این را نگاه کنید: جلوِ دانشگاهِ تهران بروید و ویترین‌های کتاب‌فروشیِ همین مملکت را در همین زمان نگاه کنید. این ویترین‌ها را یک هفته تعقیب کنید و یک صورتی از کتاب‌هایی که هر روز پشتِ این ویترین‌ها عرضه می‌شود بردارید و ببینید چند درصدش اساساً مذهب را به‌شکلِ مکتبی که به آن بتوان اندیشید مطرح کرده‌اند. یک نگاهی بکنید و ببینید که بزرگترین قدرت‌های قلمی، بزرگترین قدرت‌های هنری، بهترین مترجمینِ ما و بهترین نویسندگانِ خارج در بهترین شکل‌های نویسندگی و ادبی و هنری و تئاتری و فلسفی و همه چیز، مذهب و ایمان را بمباران می‌کنند، و ما در برابرِ این بمباردمانِ فکریِ دائمی هیچ نداریم. نمی‌گویم هیچ کار نمی‌کنیم. این، به این معنا نیست که دیگران کار نکرده‌اند، اما به این معنا است که برای جوابگویی به این بمباران، دانشجویی را که یک دست‌اش کتابِ سارتر و برِشت به عنوانِ بزرگترین هوش و نبوغِ نویسندگی و تئاتریِ امروزِ دنیا، که مذهب را به آن شکل که شما می‌دانید، مطرح می‌کند است، ما بتوانیم به دستِ دیگرش کتابِ اسلامی بدهیم که بتواند جوابِ آنها را بدهد و در برابرِ آنها بتواند مقاومت کند.

برای این گروه هیچ نیست و ما اگر بتوانیم در حدِ امکاناتِ محدود و در حدِ معلوماتِ مخصوص و محدود و مشخصِ خودمان که در یک رشتهٔ خاصی هست و از اطلاعات و از میزانِ سوادِ محدودِ خودمان و از میزانِ امکاناتِ اجتماعیِ بسیار بسیار محدودِ خودمان، لااقل یک صفِ مقاومتِ اندکی در برابرِ این هجومِ یک جانبه و حتی صد جانبه ایجاد کنیم، فکر می‌کنم یک مسئولیتی را به‌خاطرِ مذهب انجام داده‌ایم و این، آن چیزی است که به عقلِ‌مان می‌رسد. والا بفرمایشِ شما در جامعهٔ ما و در جامعهٔ روشنفکریِ ما که از لحاظِ اسلامی و از لحاظِ سنت‌های دینی و از لحاظِ همه چیز، باید تصحیح بشود، هنوز چقدر مسائلِ دیگر هست.

همه‌چیزِ ما عوض شده: منتهی از کجا باید شروع کرد؟ فکر می‌کنم سنتِ پیغمبرِ اسلام، بزرگترین درس برای ما است که، او چطور در محیط‌اش شروع کرد و از کجا شروع کرد؟ از توحید شروع کرد و دیگر

back

هیچ نگفت. از مسائلِ اعتقادی و از شکستنِ بت‌ها شروع کرد و بعد مسائلِ اخلاقی و مسائلِ اجتماعی مثلِ تحریمِ شراب، حجاب، قوانینِ ارث و مقرراتِ دیگرِ اسلامی را در مدینه بعد از چهارده پانزده سال وضع کرد. چرا؟ به خاطرِ اینکه او به عنوانِ کسی که از همه جهت معلمِ ما است و در روشِ کارِ اجتماعی‌اش برای پیاده کردنِ اسلام نیز بزرگترین آموزگارِ ما است، به ما آموخته که در یک جامعه‌ای که مسائلِ مذهبی وجود ندارد و یا به این شکل به شدت دارد بمباران و محکوم می‌شود، اگر بخواهید اسلام را واردِ ذهن‌ها بکنید برای اولین بار باید از کجا آغاز کنید و چگونه به تدریج و به ترتیب مسائلِ دیگر را و مسائلِ دیگر را و مسائلِ دیگر را مطرح بکنید تا ذهن‌ها آمادهٔ پذیرش بشوند و مبانیِ اعتقادیِ شان حل بشود.

در مکه ذهنِ عده‌ای تحتِ تاثیرِ همان بت پرستیِ قدیم است که ارثی است، و یک عده هم تازه روشنفکر یا مسیحی و یا زرتشتی شده‌اند و یا به افکار و اساتیدِ خارجی توجه کرده‌اند؛ در چنین جامعه‌ای پیغمبر می‌خواهد اسلام را مطرح کند. اسلام عبارت است از توحید و همین طور گرفته تا آدابِ معاشرت. باید بیست و سه سال زندگیِ پیغمبر را تدوین کنیم که به چه ترتیب کارش را شروع کرد و من فکر می‌کنم اگر بخواهیم برای جامعهٔ مذهبیِ ایران، در سطحِ عمومِ مردمِ مسلمان، کار کنیم، باید به یک شکل بفرمایشِ شما کار را مطرح کرد (مشکلاتی که برای یک جامعهٔ کاملاً مذهبی، جامعهٔ مذهبی، جَوِ مذهبی مطرح است، اگزیستانسیالیسم نیست، خدا نیست، فلسفهٔ ماده نیست، چپ نیست، نسبیت نیست، داروینیسم نیست، ناتورالیسم نیست، دادائیسم و نهیلیسم نیست، فقط مسائلِ بسیار سادهٔ عملی و احکامِ شرعی است و فقط همان‌ها را می‌پرسد و باید همان‌ها را به او جواب داد، برای اینکه مسائل برایش حل است) و برای یک گروه از تحصیل کرده‌های جدید که شما می‌بینید چه خوراکی از کلاس، از سینما، از فیلم، از تلویزیون، از کتاب، از ترجمه، از تئاتر، از فلسفه و از درس‌هایی که می‌آموزد، می‌گیرد (باید به شکلِ دیگر مطرح کرد). همین دانشجو که به یک کلاسِ جامعه شناسی (این را صریح می‌گویم) می‌رود، اولین درسِ جامعه شناسی که می‌گیرد اینست که دین یک پدیدهٔ جامعه شناسی است! این درسِ اول و آخرش است. اینست که مشکلاتِ این گروه، یک مشکلاتِ خاصی است، و برنامه برای این گروه، برنامهٔ خاصی است. تکیه روی مسائلِ اساسی برای این گروه فرق می‌کند با گروهِ دیگری که اصولاً در جَوِ مذهبی و در جَوِ تعلیم و تربیتِ دینی به سر می‌برد و این مشکلات اساساً برایش مطرح نیست و این مسائل زائد و بیهوده است.

back

این را به عنوانِ یک درخواست می گویم : شما (راجع به) همین کتاب‌هایی که دانشجویان از اطرافِ دانشگاه می‌خرند و الآن می‌خوانند، از یک کتاب فروشی یا چند کتاب فروشی که آنجا هستند، آنها بهترین آمارگر هستند، سوال کنید : "بهترین کتابِ پُر فروشِ شما از مجموعِ این کتاب‌ها چیست؟ آن وقت نگاه کنید مسائلی که نسلِ جوانِ ما به آن می‌اندیشد، اساساً چیست؟

شناختِ اگزیستانسیالیسم همان طور که گفتم به عنوانِ جریانی که بعد از مارکسیسم در دنیا برای ما مطرح شده، ضرورت دارد. ما اگر نشناسیم، دیگران می‌شناسانند. این یک چیز بدیهی است و نمی‌شود آن را ندیده گرفت. باید اگزیستانسیالیسم را آورد در همین مجمعِ دینی و خدمتِ سارتر رسید. همین جا باید دید که ارزشِ هایدگر چقدر است، و همین جا باید دید که مارکسیسم و ماتریالیسم چه نارسایی‌هایی داشته که اگزیستانسیالیسم را در دنیا پدید آورده و بعد اگزیستانسیالیسم چگونه به آنها جواب گفته و (خود) چه نارسایی‌هایی دارد، و بعد ببینیم در مذهبی که ما به آن معتقدیم چنین نارسایی‌ها و تناقضاتی که مکتب‌های دیگر گرفتارش هستند و آن را حل نکرده‌اند به چه شکل حل شده. اینست که از دو هفتهٔ دیگر متنِ فلسفهٔ تاریخِ اسلام را تدریس می‌کنم. اگر رفقا تشریف داشته باشند، آن وقت مسیرِ درس کاملاً مشخص می‌شود که به کجا منتهی می‌شود و بعد نتیجه گیری چه خواهد شد.

۱۶. در نوار آمده است "جبرِ طبیعت" که به نظرِ درست نمی‌آید ("دفتر").

back