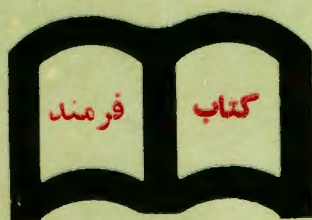


دکتر حمید عنایت

جهانی از خود بیگانه

مجموعه مقالات



صندوق پستی ۱۴/۱۵۹۵ تهران

۱۵۰۰۰ ریال

انتشارات فرمند

دکتر محمد عنایت

جهانی از خنده بیگانه

۱۵--/

جهانی از خود بیگانه

انتشارات فرمند - صندوق پستی ۱۴/۱۵۹۵

چاپ کاویان - پاییز ۱۳۵۱
همه حقوق محفوظ است

شماره ثبت در کتابخانه ملی ۹۳۱ به تاریخ ۵۱/۷/۴

دکتر حمید عنایت

جهانی از خود بیگانه

انتشارات فرمند

میدان ۴ اسفند - اول ایزنهاور - بازار ایران

فهرست

- ۱- انسان از خودیگانه ۴
- ۲- درباره هربرت ماکوز (Herbert Marcuze) ۲۷
دونمونه از نوشته‌های ماکوز:
- الف - انسان يك بعدی ۴۱
- ب - اندیشه منفی ۴۸
- ۳- تأملی در معنای آزادی ۵۷
- ۴- مفهوم مثبت آزادی ۶۴
- ۵- دین و دنیا ۷۵
- ۶- در حکمت تساهل ۱۰۳
- ۷- در حاشیه تاریخ ۱۱۲

انسان از خودیگانه

پژوهشی در انحطاط روح آدمی

هر چند تعاریف فیلسوفان و متفکران دربارهٔ سعادت با هم فرق داشته باشد، در این نکته شك نتوان داشت که توانایی انسان به یکرنگی و یگانگی با خود، یکی از انواع مهم سعادت است. دست کم یکی از خصائص انسان سعادت‌مند آن است که می‌تواند قوای روانی نهفتهٔ خود را آزادانه در جهان خارج عیان کند و به کار بگمارد و از همین رو سخنانی که می‌گوید یا می‌نویسد همه از معتقدات حقیقی او برمی‌خیزد و شغل و پیشه و پایگاهش در اجتماع با ذوق و دانایی و آزمودگی‌اش تناسب دارد و دوستان و همکارانش، همگی به دلخواه او برگزیده شده‌اند، نه فقط از آن‌رو که خود چنین می‌خواهد بلکه به این دلیل که جامعه نیز همه اسباب و وسائل تظاهر آزادانهٔ شخصیت او را فراهم کرده است. ولی بدبختانه نارواییهای زندگی اجتماعی بشر تاکنون حصول این نوع سعادت را همچون انواع دیگر از جمله محالات گردانده است

و افرادی بیشتر جوامع، در گفتار و کردار و پیشه‌ها و پیوستگیهای اجتماعی خود از سرشت حقیقی خویش به دور افتاده‌اند، پس سخنانی می‌گویند که خودبدانها باور ندارند و کارهایی می‌کنند که در حال اختیار و آزادی از آنها بیزارند، و روابط اجتماعی خود را بر اساس ملاحظات مصلحت-اندیشانه‌ای سامان می‌دهند که موافق میل و آرزوی قلبی ایشان نیست. انسانی که دارای این خصائص باشد از خود بیگانه است.

بزرگترین مصیبت انسان از خود بیگانه، نداشتن قصد و اختیار است. چنین انسانی در حقیقت اسیر ملاحظات و فرمانگزار ضوابط نادرستی است که گویی رشته‌ای نادیدنی برگردن او استوار دارد و به هر سویی که بخواهد می‌کشاند. به همین گونه تأسیسات جامعه او خصوصیت سزاوار خود را از دست می‌دهد و در راه تحقق غایاتی به کار می‌افتد که با اصل مقصودی که در ایجاد آنها منظور بوده است مغایرت دارد.

بیان فلسفی این نکته اجمالاً چنین است که در چیزهای بیروح طبیعت، جوهر و عرض همواره بایکدیگر سازگارند و میانشان ضدیتی نیست. از آتش رطوبت بر نمی‌خیزد، همچنان که از آب سوزش بر نمی‌آید. ولی انسان که بنا بر تعریف جاننداری ناطق یعنی صاحب قوه عقل و تمیز است باجماد فرق دارد، و همین قوه عقل و تمیز به او امکان می‌دهد که در چگونگی تظاهرات روح یعنی جوهر هستی خود - دخالت کند و در صورتی که اراده کند یا اوضاع و احوال اجتماعی ناگزیرش گرداند، شخصیت خود را برخلاف حقیقت آن جلوه‌گر سازد. از این گفته بر می‌آید که «خود بیگانگی» انسان با آنچه عرفاً در وی وریا نامیده می‌شود در ماهیت یکسان است. با این فرق که در وی همیشه آگاهانه صورت می‌گیرد ولی «خود بیگانگی» غالباً خواه به سبب تداوم و تکرار

و خواه بر اثر آنکه - به اصطلاح عبیدزاکانی - به مقام «مذهب مختار» يك جامعه می‌رسد و همگان پیرو آن می‌شوند ناآگاهانه روی می‌دهد، و به‌علاوه در ریا و دورویی، اراده فردی دخالت بیشتر دارد و حال آنکه انسان از خود بیگانه، بیشتر به قهر و اجبار مقتضیات اجتماعی، از طبع ذاتی و نهاد حقیقی خود می‌گسلد. از این مجمل می‌توان استنتاج کرد که اولاً «خود بیگانگی» معلول ناروایی نظام اجتماعی است و ثانیاً هرچه انسان دارای فکر پرورده‌تر و عقل پخته‌تر باشد خطر خود بیگانگی‌اش بیشتر است. از این روست که انسان ابتدایی که در اجتماعی ساده زیست می‌کند و خصوصیت ممتازش ساده‌دلی و خام عقلی است نه توانایی دورویی دارد و نه از خود بیگانه است.

اگرچه انسان از خود بیگانه با این تعریف در تاریخ پدیده تازه‌ای نیست و درد او یکی از دردهای دیرین همه آدمیزادگان از سر آغاز مدنیت تا کنون بوده، لیکن خود اصطلاح آن در زبانهای اروپایی (Alienation در فرانسه و انگلیسی و Entfremdung در آلمانی) از ابداعات فیلسوفان قرون اخیر است. اما قرن‌ها پیش از ایشان فیلسوفان اسلامی نیز به این مسأله اعتناء داشته‌اند اگر چه آن را به اسم خاصی نخوانده‌اند و به‌دقت و تفصیل از آن بحث نکرده‌اند. اینان بیشتر در این باره سخن گفته‌اند که چگونه می‌توان در جوامع فاسد، انسان حقیقی یا مسلمان راستین را از خطر این انحطاط در امان داشت ولی درباره چگونگی بروز این انحطاط خاموش بوده‌اند یا بحث را به اشاراتی کلی و مبهم برگزار کرده‌اند. گذشته از این، چنانکه ذیلاً خواهیم دید، چاره‌هایی نیز که برای درمان این انحطاط آموخته‌اند همه توکل‌آمیز و درخور انسان تسلیم‌پیشه قرون مظلم گذشته است. نخستین فیلسوف مسلمانی که متعرض این مسأله شده شاید ابو نصر فارابی (متوفی به سال ۳۳۹ هجری)، معلم ثانی و بنیادگذار دانش

سیاسی در اسلام باشد. فارابی در عصر ضعف و تباهی خلافت عباسیان و ظهور فرمانروایان خود کام و رشد شعور قومی در میان ملل زیر دست عرب می زیست. زمان او، زمان گسترش جنبشهای استقلال طلبانه و همراه با آن، فزونی ستم حکام و سیه روزی خلق و ناامنی فردی بود. عجب نیست که تابناکترین نمونه های شعر عرب را در زمان او در قصاید نو میدانه متنبی باید جست. برگزیدگان و متفکران عصر او، مانند هر دوره تاریک دیگر در تاریخ بشر، دو راه بیشتر در برابر خود نداشتند: یا آنکه چون حلاج از هویدا کردن اسرار نهر اسند و جان بر سر حق نهند تا با حقیقت نهاد خویش، راست و یگانه بمانند و روحشان از تفرقه حفظ شود، و یا آنکه چون فارابی، بهره ای از شخصیت خود را با امن عیش و معاش سودا کنند و در عوض به ادامه تفکرات و آفرینشهای ذوقی و عقلی خود توانا باشند. و فارابی چنانکه می دانیم پس از آنکه سراسر جوانی و قسمتی از دوره پیری خود را در بغداد گذراند، چون خلافت عباسیان را در آستانه سقوط دید، بغداد را ترک کرد و به دستگاه سیف الدوله حمدانی در حلب پناهنده شد. ولی اگر حلب از بغداد امن تر بود، شامیان حال و روزگاری بهتر از عراقیان نداشتند. مورخان اروپایی پدر سیف الدوله، ناصر الدوله را نمونه حقیقی «خودکامه شرقی» دانسته اند زیرا وی گذشته از آنکه بسا اخذ مالیات رمقی برای مردم باقی نگذارد همه زمینهای قلمرو حکومت را نیز به تصرف شخصی خود در آورد. سیف الدوله نیز خود با آنکه مردی ادب دوست و هنر پرور بود به سبب اشتغال دائم به جهاد با بیزانس چندان مجالی برای کارهای آبادانی نداشت. ولی فارابی که متفکری سخت دیندار و عارفی بلند پایه بود سلامت را در خاموشی جست و دریچه ذهنی خود را به روی جهان خارج بست و از هر گونه فعالیت اجتماعی و مسئولیت دیوانی پرهیز کرد. به همین سبب فلسفه او در آن جاها که به

مباحث اجتماعی و سیاسی مربوط می شود بیشتر از آراء حکمای یونان خاصه افلاطون و ارسطو متأثر است. ولی هیچ فلسفه ای نمی تواند به طور مطلق از تأثیر اجتماع بر کنار بماند، حتی اگر خود فیلسوف، به جد، خلاف آن را بخواهد. به همین سبب در رسالات مهم سیاسی و اجتماعی او لز جمله «آراء اهل مدینه فاضله» و «تحصیل السعاده» و «فصول المدنی» می توان جای جای نشانه هایی از تب و تاب زمانه او دید و از جمله اشاراتی کلی به همین مسأله «خود بیگانگی» فردی و اجتماعی یافت. وی در رساله «فصول المدنی» پس از تقسیم بندی جوامع به دو نوع خوب و بد (مدینه فاضله و مدینه ضاله) مشخصات سازمان جوامع بدوی و از آن میان، جامعه دارای نظام متغلب (مشتق از غلبه، به معنی چیره و ستمگر) را بر می شمارد و در پایان می نویسد: «آن قوای نفسانی که مایه شرف انسان است، مانند قوه تمیز و غیره، در مردم نیک نهاد سرچشمه کارهای نیک است و بسیار پر ارج و والاست، ولی در مردم بدسرشت، سرچشمه بدی و تباهی است و (خاصه) در فرمانروایان چنین جوامعی بدیها و پلیدیهای به مراتب بیشتر از عامه پدید می آورد. از اینرو پیشینیان، آن قوه فکری را که وسیله احراز مقصودی ناپسند باشد، از فضائل معنوی ندانسته اند، بلکه به نامهای دیگری چون بدسرشتی و نیرنگ و ترفند خوانده اند. زیرا آن چیزیهای انسانی که از بزرگترین خوبیها... و هنرها شمرده می شود در جوامع متغلب به پلیدیها و مصائب، و نیز علل سیاه ترین مصائبی که می تواند در کائنات روی دهد، مبدل می گردد» [۱].

این تعریف ساده ای از «خود بیگانگی» تأسیسات و نهادهای اجتماعی در جوامع ستم زده پیشین است. در چنین جوامعی، همه استعدادات و فضائل و صفات پسندیده انسان که به حکم حقیقت اصل خود باید وسیله تحقیق سعادت روان و آسایش تن مرد باشد، دست افزار تباهکاری می گردد

و همه هنرها و پیشه‌های اجتماعی نیز که باید زندگی انسان را پرمایه‌تر و شادمانه‌تر کند برعکس در راه تیره‌روز کردن او به کار می‌افتد. و اما چاره افراد نیک‌سرشت و دل‌آگاهی که خود را در میان این جوامع فاسد می‌یابند چیست؟ فارابی این کسان را به ملاحظه آنکه اقلیتی ناسازگار در جمع دغلان و فریفتارانند و عقایدشان با عقاید رائج مخالف است و «برخلاف جهت آب شنا می‌کنند» «بیگانگان» یا غرباء می‌نامد که از اصطلاحات صوفیه است، و چاره‌ای نیز که برای رستگاری آنان پیش می‌نهد همچنان سزاوار بینش صوفیانه انسانی است که در برابر ستم اجتماعی هیچگونه ساز و سلاح پیکار ندارد: «... زندگی با مردم فاسد، بر انسان فاضل حرام است، بلکه بر او فرض است که با محیط و مردمان فاضل محصور باشد به شرط آنکه چنین جامعه‌ای در زمان او موجود باشد، و اگر موجود نباشد، آنگاه انسان فاضل در دنیا غریب و زندگیش تباه است، و برای او مرگ بر زندگی رجحان دارد.» این عبارت ظاهراً تشبیهی برای توجیه کار خود فارابی در مهاجرت از عراق به شام نیز هست، ولی چنانکه اشاره رفت، اقدام فارابی، مشکل اصلی او یعنی دستیابی بر مدینه فاضله را آسان نکرد.

فیلسوف مسلمان دیگری که در همین زمینه آرایه دارد ابن باجه (ابوبکر محمد بن یحیی، متوفی به سال ۵۳۳ هجری) مؤلف کتاب معروف «تدبیر المتوحد» است. ابن باجه از اهالی ساراگوسا (سرقسطه) اسپانیا و دوره زندگیش همزمان با تسلط مرابطان بر آن سرزمین بود. مرابطان، قومی نومسلمان و جنگاور و متعصب بودند و در سراسر مدتی که بر اسپانیا فرمان می‌راندند نه فقط مسیحیان و یهودیان، بلکه آزادفکران مسلمان را هم می‌آزردند تا جایی که کتابهای غزالی را به جرم آنکه به مذهب ایشان نبود سوزاندند. بدینسان ابن باجه نیز چون فارابی در اجتماعی ناآرام و پریشان می‌زیست و باز مانند او سلامت را در پناه زورمندان یعنی

دستگاه دیوانی مرابطان جست؛ ولی همچنان که از کتاب «تدبیر المتوحد» برمی آید هیچگاه در اعماق روح خود نتوانست با اجتماع زمان خویش سازگار شود و فغان و غوغای درون را آرام کند. این کتاب، گذشته از مباحث عمیق عرفانی، کوششی برای نجات روح روشندان و آگاهان و پاکانی است که مانند غربای فارابی، در جوامع فاسد، اقلیتی ناتوان و از اجتماع بیگانه اند (و به همین لحاظ، مؤلف ایشان را نوابت، جمع نابت به معنای علف هرزه یا مطلق علف خودرو در کشتزار می نامد) و مشکل این است که چگونه می توان روح آنان را - که با اجتماع بیگانه است - از بیگانه شدن با جوهر خویش مصون داشت. ولی چاره ای که ابن باجه می آموزد نه مهاجرت است و نه خودکشی، بلکه جهد در راه پاکیزه داشتن روح در تنهایی و گوشه نشینی است. و کتاب «تدبیر المتوحد» در حقیقت همه شرح این نکته است که متوحد، یعنی انسان حق پرست تنها و گوشه نشین، چگونه باید در جامعه فاسد، امور زندگی خود را مستقلاً تدبیر کند تا هم نیکی و فضیلت را از زوال برهاند و هم خود با سرشت خویش یگانه بماند.

اما ابن باجه که همچون فیلسوفان دیگر اسلامی با اندیشه های حکمای یونان آشنا بود می دانست که برای انسان که ذاتاً مدنی الطبع است، چنین تجردی به طور مطلق امکان ندارد و به همین دلیل وی گوشه نشینی انسان حق پرست را فقط در برخی از رشته های اجتماعی توصیه می کند و به ویژه بی نیازی او را از دیوانیان و دادرسان و پزشکان سخت ضرور می داند: «متوحد نباید با هستیهای جسمانی یا افرادی که غایتشان در زندگی، روحانیت آمیخته به جسمانیت است، دمساز شود، بلکه باید همواره صحبت دانایان و آزمودگان را بجوید. چنین دانایانی در برخی از شئون زندگی بسیار، و در برخی دیگر اندک اند و در برخی دیگر هرگز یافت نمی شوند. بدین سبب، متوحد در برخی از شئون زندگی ناگزیر

است که تاجایی که برایش امکان دارد پیوند خود را یکسره از اجتماع بگسلد و از این تنهایی برای پرورش قوای عقلی و پیرایش روان بهره گیرد [۲].

قهر چه بگزید هر کوه عاقلست

زانکه در خلوت صفای دلست

این تجرد صوفیانه که پرهیزی آگاهانه از فعالیت اجتماعی و سیاسی در جوامع فاسد است در داستان «حی ابن یقظان» ابن طفیل، معاصر ابن باجه، به حد کمال پرورده می شود.

چنین بود، به اختصار، آموزشهای دو حکیم مسلمان در پیش گیری از سقوط روح انسان در برابر صولت بیداد.

و چنانکه می بینیم چاره هایشان بیشتر در پرهیز و گریز از آلودگیهای اجتماعی است تا در کوشش برای زدودن آنها و از فرزندان گرفتار ستم حاکم و محروم از پناه و همدردی خلق جز این چشم نتوان داشت.

و اما نخستین متفکری که مبحث «خود بیگانگی» انسان را در فلسفه غرب پیش آورده و تعریفی از آن به دست داده هگل (۱۸۳۱-۱۷۷۰) است. هر چه دیگران در غرب پس از هگل در این باره گفته و نوشته اند یا تفسیری بر عقیده اوست و یا شکل پرداخته تر و پیچیده تر آن است. رأی هگل را در این باره فقط با توجه به دستگاه عمومی فلسفه اومی توان دریافت و شاید بتوان لب لباب این فلسفه را - تاجایی که به گفتار ما مربوط می شود - چنین شرح داد که جهان هستی، با همه جداینها و پراکندگیهایش، جلوه ای از یک حقیقت است که عقل کل یا روح یا مثال مطلق نام دارد. انسان و جهان خارج در اصل از یک گوهرند. ولی انسانی که از این معنی آگاه نباشد، جهان را مجموعه ای از چیزهای بیگانه از خود می پندارد و چون جهان خارج با جان او در اصل یکی است، چنین انسانی در حقیقت بانفس

خویش بیگانه و درستی‌زاست. تنها تفاوت میان روح انسان و جهان خارج این است که اولی عقل کل است در حال ذهنی و دومی عقل کل است در حال عینی. جهان خارج با طبیعت همان عقل کل است که از حال اصلی خود بیرون شده و به صورت «جز خود» درآمده است. ولی بیگانگی و ستیزه میان روح انسان و جهان نمی‌تواند حالتی ابدی باشد و دیر یا زود باید از میان برخیزد. اقتضای همه انواع هستی در نظر هگل همین است که تا زمانی که بر تضادهای درونی خود چیره نشده‌اند بريك حال باقی نمانند بلکه چندان تغییر پذیرند تا سرانجام به آشتی و سازش کامل با حقیقت خود برسند. این دگرگونی چیزها که پیرو نظمی معین است و مبدأش تضاد درونی چیزها و غایتش زوال تضادها و بازگشت عقل کل به اصل خویش است معنای همان اصل دیالکتیک هگلسی است. روح انسان نیز به حکم ضرورت دیالکتیک باید در رفع جدایی خود از جهان خارج بکوشد.

دستیار روح در این کوشش، آگاهی یادانش است. من تا هنگامی جهان خارج را بیگانه از خود - و دشمن خود - می‌یابم که از بیگانگی گوهرین و بنیادین آن با جان خویش بیخبر باشم. پس هرچه دانش و هوشیاری من فزونی گیرد و جهان را بهتر بشناسم، از بیگانگی‌ام با جهان و با خود کاسته می‌شود. ولی هگل، کسب دانش و آگاهی را بدینسان تفننی بوله‌وسانه نمی‌داند که انسان در ترك یا فعل آن مختار باشد، بلکه آن را ضرورتی اجتناب‌ناپذیر می‌شمارد که روح انسان را به بیگانگی با جهانی که به ناحق از آن بیگانه شده است قادر می‌گرداند و بر اثر آن ذهن و عین با عالم و معلوم متحد می‌شوند.

تاریخ در نظر هگل عبارت است از شرح مراحل گوناگون تصاعد روح انسان به بالاترین پایه آگاهی. فلسفه، واپستین مرحله این تصاعد

است و به یاری آن، انسان به شناخت کامل خود و کائنات توانا می شود و فقط در این مرحله است که به آزادی راستین می رسد. پس تاریخ، داستان سلوك انسان در راه آزادی است. فلسفه نیز عبارت است از «نگرش تفکر» - آمیزد در چیزها» که گاه هگل آن را «پس اندیشی» نیز می نامد، یعنی اندیشیدن درباره امور پس از وقوع آنها. موضوع فلسفه اموری است که در گذشته در جهان روی داده و تنها مقصود آن روشن کردن چگونگی رویدادهای پیشین است.

بدینسان حاصل عقیده هگل این می شود که خود بیگانگی انسان فقط به یاری آگاهی و دانش قابل رفع است و کمال آگاهی و دانش را هم در فلسفه - یا بهتر بگوییم در فلسفه هگل - باید جست. ولی این فلسفه، امور را فقط پس از رخدادشان ملاحظه می کند و به همین سبب نه می تواند و نه مدعیست که بتواند فلسفه ای عملی در راهنمایی انسان برای کوشش و مبارزه اجتماعی باشد [۳].

فلسفه هگل در عصری میان متفکران بحث و مشاجره انگیز که اثرات انقلاب صنعتی، به ویژه در انگلستان (۱۷۵۰) اندک اندک آشکار می شد و انسانی که تازه با این اثرات خو می گرفت و با هزاران مشکل اقتصادی و سیاسی و اجتماعی انگیزخته آن دست به گریبان بود و از برکت رواج اندیشه های نوبه آینده اش امید می یافت نمی توانست چنین فلسفه ای را برنامه ای جدی برای تنظیم احوال فردی یا روابط او با اجتماع بشمرد. تفاوت هایی که میان زندگی انسان زاده انقلاب صنعتی و پیشینیان او وجود داشت زمینه فکری او را بیشتر به پذیرش فلسفه ای آماده می کرد که عمل را ارج گذارد و راهنمای مبارزات اجتماعی باشد. چنین انسانی، برخلاف روستایی سنت پرست و خون پذیر که وابستگی اش به زمین، به سبب ثابت بودن، مایه رکود و بی جنبشی او می گشت، نا آرام و پرتکاپو بود.

کارگر صنعتی، برخلاف روستایی، می‌توانست با همکاران خود متحد شود و برای احراز حقوق انسانی خود پیکار کند. کارگران در شهرها و مراکز بزرگ تمدن می‌زیستند و بیش از روستاییان از اندیشه‌های نو اثر می‌پذیرفتند.

در چنین اوضاعی، طبیعی بود که ایده آلیسم افراطی هگل واکنشی به همان اندازه افراطی در جهت مخالف ایجاد کند و چنین واکنشی نیز نخستین بار میان مریدان جوان او پیدا شد.

«لودویگ فوئرباخ» (۱۸۷۳-۱۸۰۴) فیلسوف دیگر آلمانی با بررسی انتقادی اندیشه‌های هگل به این نتیجه رسید که علت خودبیگانگی انسان، دین است و البته مقصود او از دین، مسیحیت بود زیرا اساس انتقاد او از اثرات اجتماعی دین، آن اصلی است که حکمای اسلامی ماتشبهه نامیده‌اند یعنی همانند انگاشتن خدا به انسان یا حلول و تجسد او در وجود انسان که یکی از ارکان مهم اعتقادات مسیحیان به‌شمار می‌رود. چون انتقادهای فلسفی و عقلی از مسیحیت کهن شیوه در زمان فوئرباخ با نوشته‌های هگل به اوج خود رسیده و بر مبنای آن ضربت‌های کاری رسانده بود، فوئرباخ زمان را برای گسستن فلسفه از بند دین مناسب می‌دید، خاصه که به عقیده او «وجه امتیاز هر دوره از تاریخ بشر، باورهای دینی اوست»، و چون اینک مسیحیت به شکل دیرین خود یکسره در نظر فیلسوفان بی-اعتبار گشته فوئرباخ عقیده داشت که در تاریخ بشر، دوره‌ای نو با دلبستگی‌ها و نیازهای نو آغاز شده است. مهمترین این نیازها، آزادی سیاسی بود که به گفته او «اساسی‌ترین انگیزه انسان امروزی است»، و استوارترین آن دلبستگی‌ها، آرزوی بنیاد کردن جامعه‌ای انسانی است، یعنی جامعه‌ای که به یاری اصول اخلاقی و برپایه سرشت حقیقی انسان سامان یابد. امانا-کنون انسان از سرشت حقیقی خود دور مانده، زیرا به سبب اعتقادهای دینی،

همه صفات و خصال درخشایی را که خود باید به حق دارا باشد از خویشتن جدا کرده و به خدای خود بسته است. همه اوصافی که مسیحیان برای خدای خویش قائلند، اوصاف انسان حقیقی است. خدای مسیحی رنج می برد نه از برای خود، بلکه از برای دیگران، بدین سبب رنجبری یکی از اوصاف خدا به شمار می آید، ولی این از آن روست که رنج بردن و در راه دیگران جان باختن، در نظر انسان یکی از ستوده ترین کارهاست. خدای مسیحی دارای شخصیت است زیرا شخصیت چیزی است شناختنی تر و دریافتنی تر از جوهر یا عقل یا روح مطلق مورد اعتقاد فیلسوفان، و بدون وجود شخصیت اوصاف مهربانی و خطابشی و امیدواری و ایمان و جز آن، که همگی اوصاف لازمه شخصیت حقیقی انسان است، به خدا انتساب پذیر نتواند بود.

پس همه اوصاف خدای مسیحی یعنی رنج بردن و مهرورزیدن و بخشیده بودن و امید بستن و ایمان داشتن - اوصاف انسان حقیقی است. و با توجه به این نکته است که می توان معنای آن دو جمله معروف فوئرباخ را درباره دین دریافت که «انسان، راز دین است» و «دین، رؤیای ذهن آدمی است، ولی حتی در رؤیا نیز ما خود را نه در خلاء یا در آسمان، بلکه به روی زمین و در قلمرو واقعیت می یابیم، با این فرق که چیزهای حقیقی و واقعی را، به جای آنکه در نور ساده آفتاب واقعیت و ضرورت ببینیم، در شکوه دل انگیز پندار و هوس می نگریم.» پس خدای مسیحی، «رونوشتی» از ذات حقیقی انسان است، ولی رونوشتی که در حین ساخته شدن «اصل» را از میان برده زیرا همه خصائص ذاتی آن را خود گرفته و حل کرده است. انسان با منسوب کردن همه اوصاف سرشت حقیقی خویش به ذات خدایی، از شخصیت واقعی خود جدا افتاده و با خود بیگانه شده است، جستجو در پی چاره این خود بیگانگی بود که سرانجام

فوئرباخ را به‌چنبر مادی‌تی خام و خشن گرفتار کرد. توصیه او به انسان، تاجایی که انسان را از سیر در ملکوت بر حذر می‌دارد و به جنبش و کوشش سیاسی در راه رفاه جامعه خود فرا می‌خواند، گواه روشن‌بینی و ژرف‌نگری او در خصوصیات روزگار خویش است. انسان نو باید نگاه خود را از آسمانها برگیرد و بر محیط زندگی خویش بیفکند، عقل را به‌جای انجیل بر مسند فضیلت بنشاند و رستگاری را محصول کوشش عملی سیاسی بداند.

ولی وقتی فوئرباخ می‌خواهد که این توصیه را به‌حد افراط تأکید کند و به‌زعم خود نتیجه منطقی از آن بگیرد، کارش به‌گزاره‌گویی می‌کشد و سخنش به‌مطایبه فیلسوفانه بیشتر می‌ماند تا به‌حجت قوی و معنوی.

عامل این انحطاط اندیشه فوئرباخ، چگونگی کوشش او برای جدا کردن فلسفه از دین و پیوند دادن آن با علوم زمان بود. وی زیر شعار به‌ظاهر پسندیده «فلسفه باید یکبار دیگر خود را با علم، و علم خود را با فلسفه متحد کند» در پی آن برآمد که از میان علوم زمان خود چنین متحدی برای فلسفه بجوید. و سرانجام علمی را برای این منظور برگزید که به‌گمان او بیش از علوم دیگر به‌حال و رفاه مادی انسان مربوط می‌شد: علم تغذیه! غریب‌تر این است که آنچه فوئرباخ را به این علم برانگیخت مطالعه کتاب شخصی به‌نام «مولشوت» زیر عنوان «دانش مواد غذایی» بود که حتی دانشمندان زمان فوئرباخ در ارزش علمی استنتاجات آن تردید داشتند. به‌گفته یک فیلسوف معاصر: «فوئرباخ چنین می‌پنداشت که پیوند میان اندیشه و تن، یا میان روح و طبیعت، که بشر از دیرباز در جستجوی آن بوده، سرانجام به‌یاری شیمی مواد غذایی کشف شده است» سخنان خود فوئرباخ را در این باره بخوانیم: «چقدر مفهوم جوهر؛ فیلسوفان

را آزرده است! جوهر چیست، نفس است یا جز نفس؟ روح است یا طبیعت، یا جامع هر دو؟ ولی کدام چیز است که جامع هر دو باشد؟ غذا. «فقط غذا جوهر است. غذا جامع روح و طبیعت است اگر چربی نباشد گوشت و استخوان و روح انسان وجود ندارد. ولی چربی فقط از غذا به دست می آید. غذا... جوهر جوهرهاست. همه چیز وابسته است به آنچه می خوریم و می آشامیم. اختلاف در جوهر، چیزی جز اختلاف در غذا نیست» یا «تغذیه، سرآغاز هستی است، از اینرو، غذا سرآغاز حکمت است. نخستین شرط آنکه بتوانید معنایی را در ذهن یا دل خود جای دهید، آن است که تنور شکم را بتابید.»

خلاصه کلام آنکه به عقیده فوئر باخ، برخلاف فرموده سعدی، انسان باید اندرون را از طعام بردارد تا در آن نور معرفت بیند. فوئر باخ به یاری مکشوفات آزمایشگاه «مولشوت» حتی تحولات تاریخی را نیز تفسیر می کند. اگر هندوستان به اسارت انگلیسیان درآمده به سبب آن است که هندوان جز گیاه چیزی نمی خورند. مردم ایرلند در پیکار برضد استعمار انگلستان پیروز نخواهند شد چون خوراک ایرلندیها ماحضری بی رمق است و خوراک مردم انگلیس، گوشت گاو سرخ کرده. به آینده طبقه کارگر اروپا نمی توان امیدی داشت زیرا خورشپایه ایشان سیب زمینی است که چربی و «پروتئین» لازم را برای سلامت مغز و ماهیچه انسان ندارد و خورنده را «بیرگ» بارمی آورد [۴].

انتقاد فوئر باخ از دین به عنوان عامل اصلی خود بیگانگی انسان اگرچه درباره مسیحیت راست درمی آید درباره همه ادیان و خاصه اسلام مصداقی نتواند داشت. زیرا در اسلام برخلاف مسیحیت، اعتقاد به تشبیه وجود ندارد، اوصاف خدا از اوصاف انسان متفاوت است، شریعت اسلام به سعادت و جهان نظر دارد و روانمی دارد که پروای ثواب اخروی

انسان را از نظم و آسایش زندگی مادی غافل کند، مسلمان حقیقی نباید در برابرستم و کفر خاموش بنشیند زیرا اصولی مانند جهاد و قصاص و نهی از منکر او را به پیکار و جانبازی در راه پیروزی کلمه حق فرمان می‌دهد. مذهب «شینتو» نیز که تا زمان شکست ژاپن در جنگ جهانی دوم آیین رسمی آن کشور بود با تأکید ارج میهن پرستی و دستور به پرورش خوی دلیری و سپاه‌گیری در پیرامون خود، با مسیحیت تفاوت‌های بزرگ دارد و به همین دلیل استثناء دیگری بر حکم فوثر باخ است که به طور کلی دین را با سیاست ناسازگاری شمرد.

نظریات هگل و فوثر باخ درباره خود بیگانگی با همه نارسایی‌های خود، عناصر اصلی بحث جامع‌تر و واقع‌بینانه‌تر این مفهوم را در میانه قرن نوزدهم فراهم کرد. تحولات اجتماعی و سیاسی کشورهای اروپایی از جمله رشد صنایع، سلطه روزافزون ماشین بر زندگی افراد، دقیق‌تر شدن سازمان تقسیم کار، تندتر شدن مبارزات طبقاتی و پیچیدگی فزاینده روابط تولیدی، وضع نظریه تازه‌ای را درباره رابطه فرد و اجتماع ایجاد می‌کرد، نظریه‌ای که با توجه به پیوستگی متقابل پدیده‌ها و تأسیسات اجتماعی بتواند جوانب گوناگون این رابطه را روشن کند و علاوه بر آن چاره‌ای برای انسان پیش نهد که نه مانند فلسفه هگل رشته عقل را از عمل بگسلد و فلسفه محض و مجرد را کارگشای انسان از خود بیگانه بداند و نه مانند «ماتریالیسم مبتدل» فوثر باخ، غذای نیروبخش و گرمای را اکسیر اعظم سعادت بشر پندارد. بنیادگذار این نظریه، فیلسوف آلمانی سومی بود که انتقاد شکننده‌اش از جامعه سرمایه‌داری نمودار یکی از ادوار شگرف تحول فکری انسان نوست. این نظریه با همه عیب‌هایی که بر آن گرفته‌اند و یامی توان گرفت اینک زمینه اصلی همه گفت و بازگفتهای جدی درباره خود بیگانگی است.

نظریه تازه، همه عناصر مثبت عقاید دو فیلسوف پیشین را در بر دارد و در عین حال حاوی نقدی بر اصول نادرست آنهاست. زیرا، از یک سو، این آموزش هگل در آن گنجانده شده که انسان و دستگاه هستی جهان، مجموعه بیگانه و همبسته ای پدید می آورند و از یکدیگر جدایی ناپذیرند. وجود انسان فقط تاجایی فهم پذیر است که به عنوان جزئی از وجود جهان نگرسته شود. شناخت انسان بی شناخت جهان او ممکن نیست. ولی از سوی دیگر، به دلیل همین وابستگی متقابل انسان و جهان خارج، عقیده هگل به این که انسان فقط به یاری آگاهی یا فلسفه محض می تواند بر جهان خارج فرمانروا شود و بدینسان به آشتی و یگانگی با خود برسد، در این نظریه رد شده است. رفع خود بیگانگی انسان، فقط با کار و مبارزه امکان دارد: کار به روی موادی که طبیعت در دسترس انسان می گذارد و مبارزه برای دگرگون کردن محیط زندگی او. زیرا آنچه انسان را از خود بیگانه می کند، کیفیات ناهنجار زندگی اوست. تازمانی که انسان این کیفیات را از ریشه دگرگون نکرده است نمی تواند استعدادهای خود را پرورد و آزادانه در پی رواج دادن آرزوهای خویش برخیزد. هم چنین نظریه تازه اگرچه انتقادات فوثر باخ را درباره آن بخش از معتقدات دینی که آموزنده توکل و تسلیم است می پذیرد، ماتریالیسم «خام اندیشانه» او را رد می کند: «(واضعان) آن آئین مادی که می گوید آدمیان فرآورده کیفیات (اجتماعی) تربیت اند و دگرگونی انسان معلول دگرگونی در کیفیات محیط و تربیت اوست، فراموش می کنند که کیفیات محیط به دست آدمیان دگرگون می شود و تربیت کننده، خود باید تربیت شده باشد...» در جهان سرمایه داری، خود بیگانگی اقتصادی مهم ترین و مصیبت آورترین شکل خود بیگانگی است. در اینجا نیروی بی رحم ضرورت اقتصادی انسان را به کار و امی دارد. به همین سبب انسان از آن لذتی که فقط هنگام اشتغال

به کار آفریننده و آزادانه دلخواه خود احساس تواند کرد محروم می ماند. انسان از خود بیگانه بازپچه انگیزه نیازهای خود پرستانه است و فقط برای به دست آوردن پول کار می کند. پول برای او يك نیروی غیر انسانی است.

همزمان با این بیگانگی انسان با کار، بیگانگی او با فرآورده کارش نیز وحدت روح و شخصیت او را به خطر می اندازد، زیرا توانگران غاصب فرآورده کارش را از او می ربایند: رعیت کاخ می سازد و خود در کوخ زیست می کند. ولی چون این تباهی دامن گیر همه رنجبران می شود، خود بیگانگی از صورت يك مسأله فردی به حال يك بحران عام اجتماعی درمی آید. از اینرو راه حل آن نیز نه در زمینه دانش روانشناسی بلکه در حیطه جامعه شناسی است. پس انسان از خود بیگانه در حقیقت نه با خود بلکه با جامعه در کشاکش است و تنها پیکار هوشیارانه اجتماعی می تواند این کشاکش را به سود او به پایان برد.

از خود بیگانگی انسان به حالت کامل خود در جامعه سرمایه داری چهار شکل گوناگون به خود می گیرد:

۱. انسان از چیزهایی که خود تولید می کند و نیز از کار تولیدی خویش بیگانه می شود. فرآورده های کار انسان به جای آنکه نیازهای او را بر آورد بر سرشت و زندگی او فرمانروا می شود. نمونه ای که این فیلسوف از اوضاع اقتصادی قرن نوزدهم یاد می کند، حال دوزنده ای است که زبندگیش وابسته نیاز به دوختن لباس است به جای آنکه دوختن لباس وابسته نیازهای دوزنده باشد. برخی از روشنفکران امروز، شیوع هوس مصرف بی اندازه در میان توده های مردم کشورهای سرمایه دار را نمونه ای از این خود بیگانگی می دانند. اگر میزان مصرف انواع کالا در این کشورها فراوان است بیشتر معلول نیاز نظام اقتصادی آنها به فروش

فرآورده‌های خویش است نه معلول نیاز واقعی افراد به چیزهایی که می‌خرند.

۲. نظام اقتصادی چون بر مالکیت خصوصی استوار باشد ناگزیر موجد رقابت میان افراد و گروه‌ها و سازمانهای اقتصادی است. این رقابت کم‌کم هر کس را وامی‌دارد که به‌زیان دیگری زیست کند و سرانجام افراد را به طبقات و گروه‌های گوناگون با منافع متعارض تقسیم می‌کند. بدینگونه انسان هم‌نوعان خود را دشمن خود می‌پندارد زیرا می‌اندیشد که کوشش آنان به جای آنکه مکمل کوشش او باشد از فایده‌آن می‌کاهد و زندگی او را محدود می‌کند.

۳. انسان از طبیعت بیگانه می‌شود، زیرا طبیعت به جای آنکه میدان تظاهر نیروهای ثمربخش انسان باشد، منشاء دردها ورنجها و نیز قیدی بر توانایی اوست.

۴. سرانجام انسان از جامعه به عنوان مظهر قدرت جمعی، بیگانه می‌شود زیرا در جامعه سرمایه‌داری نفع دولت از نفع فردی ممتاز و در بیشتر موارد معارض آن است. به همین سبب، قوانین، قواعد اخلاقی همگی به صورت مقرراتی بی‌روح و غیرمنطقی درمی‌آیند که از طرف «مقامات» و کارگزاران رسمی یعنی از خارج بر انسان تحمیل می‌شوند و حال آنکه قانون و قاعده اخلاقی اصیل آن است که از رضایت و آگاهی فرد ریشه گیرد [۵].

چهار حالت بالا را می‌توان به ترتیب بیگانگی انسان از کار و هم‌نوع و طبیعت و جامعه دانست. نتیجه بیگانگی انسان از کار و هم‌نوع و طبیعت و جامعه، حالتی است که فیلسوف نامبرده آن را *Vergegenständlichung* می‌نامد و می‌توان آن را تبدیل انسان به شیئی دانست، زیرا بر اثر این ناهنجاریها، انسان به پایه شیئی یا چیزی طبیعی تنزل می‌کند و فعالیتش

جنبه محض حیوانی می گیرد.

از خود بیگانگی انسان در حوزه زندگی مادی ناگزیر در زندگی معنوی او نیز بازتاب پیدامی کند و بر فلسفه و اخلاق و علم و سیاست و اقتصاد و انواع دیگر معارف بشری اثر می گذارد. در جوامع سرمایه داری، هر يك از این رشته های معرفت فقط با يك وجه یا بخش از كوشش انسان سروکار دارد گویی که آن وجه یا بخش از كل زندگی انسان و تاریخ و احوال اجتماعی او جدا و مستقل است و بدینگونه انسان در هر زمینه از زندگی خویش تابع قانونی جداگانه پنداشته می شود. از يك سو قوانین اقتصادی حدود كوششهای انسان را در تأمین معیشت معین می کنند و از سوی دیگر قوانین اخلاقی جدا از واقعیات مادی و اقتصادی جامعه، بر رفتار آدمیان بایکدیگر فرمان می رانند و سرانجام قوانین عقل و تفکر، ابدی و دگرگونی ناپذیر و برتر از خواست و هوس آدمی پنداشته می شوند. به گفته فوئرباخ، اصحاب هر يك از انواع معرفت، «خبر» جمله زندگی انسان را «مبتدا» می انگارند بی آنکه معنای کلی جمله را در نظر داشته باشند. در مدت يك قرنی که از زمان اعلان این نظریه می گذرد كوشش بشریت برای رفع نارواییهای محیط اجتماعی اش آثاری سترگ داشته است. در این فاصله، بسیاری از نظامهای بیدادگرانه اقتصادی بایکسره برافتاده و یا با اصلاحات تدریجی تعدیل یافته است. حتی جوامعی که هنوز از محرومیت های گذشته رهایی نیافته اند به لزوم تأمین حداقل حقوق رنجبران برای برخورداری از زندگی آسوده و فارغ از بهره کشی و زورگویی کارفرمایان اذعان آورده اند. انسان بدینگونه به سوی حل مشکل «خود بیگانگی اقتصادی» گامی بلند برداشته و این امید در او نیرو گرفته است که روزی بتواند به کار دلخواه خود اشتغال ورزد و فرآورده کارش نیز از آن خود او باشد. ولی این کامیابی، مشکل «خود بیگانگی فکری» انسان

را آسان نکرده است. برخلاف پیش‌بینی کسانی که ریشه خودبیگانگی را مطلقاً در نادرستی نظام اقتصادی جامعه می‌پنداشتند، دگرگونی و بهبود اوضاع و احوال زندگی اقتصادی انسان، تحول مشابهی را در زندگی روانی او پدید نیاورده است. بی‌گمان، بشریت امروزی کمتر از بشریت قرون پیشین عرضه ناروایی اقتصادی و بی‌آسایشی مادی است و به همین دلیل بامحیط زندگی اجتماعی خویش در صلح و سازگاری بیشتری به سر می‌برد، ولی سازگاری و صلح او با وجدانش آرزویی بسیار دیر انجام‌تر می‌نماید. هنوز در پی قرن‌ها نبرد در راه تحقق آرمانهای گرانمایه‌ای چون آزادی و آزادکامی و شرف فردی، تجلی شخصیت حقیقی انسان در هر نقطه از کره زمین رویدادی نادر دانسته می‌شود.

جوامعی که مدتهاست که حداقل حقوق مادی افراد خود را تأمین کرده‌اند هنوز تا احراز کامل حقوق معنوی انسان، و از همه مهم‌تر، حق آزادی عقیده و وجدان، راهی دراز در پیش دارند. حتی می‌توان گفت که از یکسو اقتدار و نظارت بی‌سابقه حکومتها در اداره زندگی افراد و از سوی دیگر، فزونی سلطه ماشین و دقیق‌تر شدن سازمان تقسیم و تخصص کار، مجال بروز شخصیت حقیقی انسان را تنگ‌تر از گذشته کرده است. ناهماهنگی پیشرفت معنوی بشر با پیشرفت مادی او مایه بروز دو جریان عمده فکری در جهان زمان ما شده است: جریان نخست، وجود انسان را گوهری مستقل از چگونگیهای محیط او و دارای اصالتی خاص خویش می‌داند و از همین رو اسباب سعادت انسان را بیشتر در اعماق وجود خود اومی‌جوید تا در فراخنای زندگی جهان بیرون از او... این جریان منشاء انواع مکتبهای اصالت وجودی قرن ما بوده است. خصوصیت جریان دوم، تردید در انکار ارزشهای معنوی و دینی به عنوان وسائل تأمین آرامش درونی بشر است. درنگ دولتهای سوسیالیستی در کوشش برای ریشه-

کن کردن ادیان، پس از شتابی که در آغاز این کار از خود می نمودند، گواه چنین تردیدی است (ولی پرهیز از انکار مطلق دین را نباید بانهضتهای کاذب «دین سازی» در یک قرن اخیر مشتبه کرد). هر دو جریان همچنانکه از علتی واحد برخاسته اند اثری واحد نیز داشته اند و آن بیزاری وجدانهای مذهب زمان از مواهب «جامعه پربرکت» و نکوهش پیروزی تمدن مادی بوده است.

۱- فارابی، فصول مدنی، ویراسته د. م. دانلوب، کمبریج، ۱۹۶۱، ص ۱۶۴.

۲- برای آگاهی از آراء این باجه رجوع کنید به،

E. I. J. Rosenthal, *Medieval Political Thought in Islam*, Cambridge, 1962, chapter VIII

۳- برای آگاهی از اصول آراء هگل درباره از خودپیکانگی رجوع کنید به کتاب «د.ت. ستیس»، فلسفه هگل، ترجمه نگارنده، تهران، ۱۳۴۸.

4- Sidney Hook, *From Hegel to Marx*, Michigan University, 1962. P. 270.

5- Eugene Kamenka, *Marxism and Ethics*, New York 1969, P, 19

درباره هربرت مارکوز

«هربرت مارکوز» Herbert Marcuse (نام مارکوز در زبان آلمانی «مارکوزه» تلفظ می‌شود) از فیلسوفان و منتقدان اجتماعی بزرگ غرب، اصلاً آلمانی و اینک دارای تابعیت آمریکایی است. او در سال ۱۸۹۸ در برلن زاده شد و تحصیلات دانشگاهی خود را در آن شهر و «فرایبورگ» به پایان رساند و درست هنگامی درجه دکترایش را گرفت که نازیان در آلمان به حکومت رسیدند. رساله دکترای مارکوز درباره رابطه هستی-شناسی هگل با فلسفه اجتماعی او بود.

مارکوز نازیسم را نتیجه محتوم لیبرالیسم می‌دانست و از اینرو می‌گفت که توتالیتاریسم یا استبداد تام و لیبرالیسم متضاد یکدیگر نیستند بلکه دو آئین توأمانند زیر در حالی که لیبرالیسم آئین خاص اقتصاد سرمایه‌داری بازار آزاد و مخالف دخالت دولت است، توتالیتاریسم آئین خاص اقتصاد سرمایه‌داری دچار بن‌بست است که ناگزیر از دولت می‌خواهد که نظارت سیاسی خود را بر همه وجوه زندگی اجتماعی برقرار کند تا منتقدان موجود را خاموش گرداند و هرگونه کوششی برای برانداختن اقتصاد بازار آزاد را عقیم گذارد. «مارکوز» روش «جوانی جنتیله»

Giovanni Gentile فیلسوف ایتالیایی و «مارتین هایدگر» را گواه درستی این دعوی می‌داند که سنت اندیشه تعقل فلسفی غرب در قرون هفدهم و هجدهم امروزه به مذهب ضد عقل گراییده است، بویژه همکاری این دو فیلسوف به ترتیب با حکومت موسولینی و هیتلر در نظر او نشانه این انحطاط بود. «جنتیله» به موسولینی نوشت: «امروزه در ایتالیا نماینده لیبرالیسم به آنگونه که من آن را درمی‌یابم، یعنی آزادی اندیشه از راه قانون - واز اینرو - حکومت نیرومند، آزادیخواهان نیستند که کم و بیش آشکارا دشمن تواند، بلکه برعکس، خودت هستی» و به همین سبب به حزب فاشیست پیوست. هایدگر نیز که از فلسفه پدیدۀ شناسی «هوسرل» Husserl به فلسفه اصالت وجود رسیده بود عضو حزب نازی شد و در مقام ریاست دانشگاه «فرایبورگ» به دانشجویانش گفت: «مگذارید که مسلکها و اندیشه‌ها فرمانروای هستی شما باشند. چه امروز و چه فردا، فقط پیشوا [هیتلر]، حقیقت آلمان و قانونش است.»

نوشته‌های «مارکوز» در سالهای ۱۹۳۳ تا ۱۹۳۸ از آنچه او هسته عقلی فلسفه پیشین اروپا می‌نامد در برابر مذهب ضد عقل فیلسوفان معاصر دفاع می‌کند. «مارکوز» از فلسفه مفهومی خاص دارد زیرا وظیفه آن در نظرش عبارت است از انتقاد از آنچه وجود دارد. فلسفه می‌تواند ما را از شیوه اندیشه در زمانها و مکانهای خاص آگاه کند زیرا در عین حال پایگاهی برتر از محدودیتهای زمانها و مکانهای خاص و شیوه‌های اندیشه به مامی بخشد. به علاوه او بر خلاف مارکس، صفت اساسی وجودی فلسفه را در انتزاعی بودن مفاهیم آن می‌داند و می‌گوید که آنچه به فلسفه نیرو می‌بخشد گسستگی‌اش از امور انضمامی concrete و بی‌میانجی است. فلسفه، درست به این دلیل که با مفاهیم انتزاعی و با آنچه اندیشیدنی است سروکار دارد حوزه ذات (یا بود) را در برابر وجود (یا نمود) قرار می‌دهد.

فیلسوفان کهن از افلاطون گرفته تا هگل میان ذات، یعنی طبع حقیقی چیزها، و وجود، یعنی چیزها بدانگونه که در هر لحظه از زمان فعلیت می‌یابد، فرق می‌گذاشتند. ولی فلسفه‌های جدید، از جمله پدیده‌شناسی و مشرب تحصیلی Positivism چون فقط به شناخت و توصیف نمود و واقعیت قناعت می‌کنند، فرق میان بود و نمود یا فعلیت و امکان را خوار نگاشته‌اند.^۱

برخی از منتقدان «مارکوز» از جمله «السد رمک اینتایر» استاد فلسفه و جامعه‌شناسی دانشگاه «اسکس» انگلستان این تأکید «مارکوز» را به روی ضرورت انتزاعی بودن تفکر فلسفی، نشانه‌گریز او از واقعیت می‌دانند و به همین لحاظ بر آنند که مارکوز برخلاف ادعایش به پیروی از فلسفه علمی، در واقع چیزی جز تعالیم معنوی مذهبان را به صورتی تازه نمی‌آموزد. ولی به گمان من چنین تعبیری از بینش مارکوز نارواست زیرا آنچه در سنجش آراء او باید بیشتر مورد ملاحظه باشد این نکته است که مارکوز از اهمیت مفاهیم انتزاعی به منزله مقدمه‌ای برای انتقاد از جامعه پیشرفته صنعتی و بویژه از اندیشه و رفتار روشنفکران در آنها بهره می‌گیرد. در ارزشیابی مکاتب فلسفی، روشنفکران موسوم به پیشرو معمولاً در برابر مذهب اصالت معنی (ایده‌آلیسم) یک رشته مکاتب معتقد به واقع و ماده (یعنی رئالیسم و ماتریالیسم) را قرار می‌دهند و رستگاری را در پیروی از مکاتب اخیر می‌جویند. در این ارزشیابی هر نظریه‌ای که به واقع یا عینیت یا امور انضمامی روی آورد، موافق حقیقت و هر نظریه‌ای که که مفاهیم مجرد و برکنار از واقعیت مادی و عینی را ارج نهد ضد حقیقت است. راست است که در شناخت حقیقت، عالم واقع و امور عینی، ملاک و محکی معتبرتر از مفاهیم مجرد است و اتکاء به مفاهیم مجرد چه بسا

مایهٔ بیخبری از واقع امور و پندارپرستی می شود لیکن به نظر «مارکوز» انسانی که در پی یافتن حقیقت می کوشد اگر فقط واقعیت عینی و خارجی را راهنمای خویش گیرد، همواره در معرض این خطر است که فریفتهٔ واقعیت کاذب شود یا کارش از واقع بینی به سازش با وضع موجود و تسلیم به واقعیت بکشد.

اگر این استنباط از عقیدهٔ «مارکوز» درست باشد مهمترین نتیجه‌ای که از آن باید گرفت اثبات نیاز انسان به آرمانخواهی و دستیابی بر کمال مطلوب است. چون تصور هر چیز یاشیئی کمتر از مصداق عینی و خارجی آن دچار نقصان و حاجت است، شناختن تصورات و بیاد داشتن آنها دست کم این فایده را دارد که آدمی را پیوسته در طلب کمال به کوشش برمی انگیزد. و اگر انسان در پی آرزوهای خویش فقط حد «ممکن» و «موجود» را بجوید - خواه آن آرزو شناخت جهان و فزونی دانش باشد یا توانگری یا رهبری اجتماعی یا بهزیستی - کوشش او بی شک به اندازهٔ زمانی که جویای این امور به مفهوم کامل و متعالی آنهاست و برای آنها حد و کرانی نمی شناسد شگرف نخواهد بود.

معنی سخنان زیر مارکوز را در تفسیر فلسفهٔ هگل باید بر اساس همین زمینهٔ فکری دریافت: «وحدت بسی میانجی (یا بیواسطه) عقل و واقعیت (یا حقیقت) هرگز وجود ندارد. این وحدت فقط در پایان جریانی دراز دست می دهد و آن جریان از پایین ترین مرحلهٔ طبیعت آغاز می شود و به عالی ترین شکل وجود می رسد که متعلق به ذهن آزاد و معقول و زنده و کوشنده و آگاه از استعدادهای خویش است. تا هنگامی که میان واقعیت و امکان، فاصله‌ای باشد، باید واقعیت را چندان دستکاری و دگرگون کرد تا با عقل مطابق شود. واقعیت تا زمانی که به وسیله عقل شکل نگرفته است اصلاً و ابداً واقعیت نیست... واقع به معنای هر آن چیزی نیست

که وجود دارد (زیرا در این صورت نامش باید نمود باشد) بلکه آن چیزی است که بروقی موازین عقل وجود دارد. واقع عبارت است از امر معقول و بس، مثلاً کشور (یا دولت) هنگامی واقعیت می یابد که با استعداد های افراد مطابق باشد و پرورش و تکامل آنها را ممکن سازد. نه هر گونه شکل ابتدائی کشور، معقول و از اینرو واقعی (یا حقیقی) است.^۱

پس تمیز امکان (یا قوه) از فعل، یا وجود از حقیقت، دو فائده دارد: یکی آنکه پیوسته انسان را از حقیقت آنچه هر امر در ذات خود باید باشد در برابر آنچه فعلاً هست باخبر می کند و دیگر آنکه الهام بخش او به کوشش در طلب بهتری و بیشتری است و قدر و فضیلت فائده اخیر بیشتر از دیدگاه فلسفه تحولات اجتماعی آشکار می شود، زیرا انسان درمانده و ستمدیده با آگاه شدن از حقیقت زندگی انسانی، یعنی از آنچه انسان حقیقی باید باشد، و بی بردن به تفاوت زندگی رنجبار و بی بهره از فرهنگ با کمال مطلوب زندگی، در پی رستگاری خویش بر می آید و به پیکار بر می خیزد. بدین سبب ادعای منتقدانی چون «مک اینتایر» مبنی بر آنکه مارکوز «ایده آلیست» است در صورتی رواست که ایده آلیست را بیشتر به معنای آرمانخواه بگیریم تا معنوی مذهب. پس از روی کار آمدن نازیان در آلمان مارکوز یکسال را در ژنو به تدریس گذراند و از آنجا به نیویورک رفت و به همراهی «ماکس هورکهایمر» Max Horkheimer (که مارکوز کتاب «عقل و انقلاب» را به او اهداء کرده است) و «ت. و. آدورنو» T. W. Adorno در اداره انجمن پژوهش اجتماعی Institute of Social Research شرکت جست که از دانشگاه فرانکفورت به دانشگاه کولومبیا انتقال یافته بود. مارکوز در کتابهایی که از آن زمان

1- Herbert Marcuse, Reason and Revolution, London

تاکنون در آمریکا منتشر کرده اصولی را که پیشتر در نوشته‌هایش در آلمان عنوان شده با تفصیل و صراحت بیشتر بسط داده است و می‌توان گفت که اقامت در آمریکا ایمان او را به درستی برخی از آن اصول استوارتر کرده است. او امروزه بیش از هر زمان دیگر اعتقاد دارد که بزرگترین خطری که در زمان ما این ارزش‌ها را به‌صور گوناگون خود، خواه آثار موسیقی یا نقاشی یا فلسفی تهدید می‌کند آن است که به‌مدد وسائل ارتباط جمعی و تسهیلات بیشماری که صناعت‌نو فراهم آورده است در دسترس مردم ناآگاه و بدپسند قرار گیرد و بر اثر آن معنایش مبتذل و مسخ شود. این اعتقاد بیگمان عقیده مارکوز را به‌اصالت برجستگان Elitism نشان می‌دهد و منتقدان او همین نکته را گواهی بر مخالفت کلی او بادموکراسی دانسته‌اند.

باتوجه به انتقاد مارکوز از لیبرالیسم - که در آغاز مقاله از آن یاد کردیم - مخالفت او بادموکراسی خاصه نوع سیاسی و غربی آن نباید شکفت آور باشد. ولی برای داوری درباره نیکی یا بدی این مخالفت نباید اندیشه مارکوز را جدا از مقدمات استدلالی و نیز نتیجه آن بررسی کرد. اولاً مارکوز معتقد است که توده‌های مردم غرب چنان دست‌آموز نیز نگهبانان سیاسی و کارگزاران تبلیغاتی و اسیر سوسه‌های زندگی «مصرفی» شده‌اند که دیگر درک حقائق امور را از ایشان چشم‌نتوان داشت. و اینک فقط گروهی اندک از روشنفکران آگاه و از خود گذشته توانایی و وظیفه اعلام حقایق را دارند. این روشنفکران به حکم وضع خاص و وظیفه خطیر خویش باید از حیث شیوه تفکر و ذوق و رفتار و روش زندگی از اکثریت گمراه و بی‌خبر ممتاز باشند تا هیچگاه محکوم مذهب مختار جامعه نشوند و همواره مخالف نارواییها بمانند. ثانیاً به عقیده مارکوز از میان همه آثار فکری و ذوقی بشر تنها آن بخش، ارج پایدار اجتماعی دارد که توانایی

تفکر انتقادی را در افراد بهرورد و بیفزاید. در گذشته، نظامهای حاکم از بیم آنکه رشد تفکر انتقادی، بنیاد قدرت مستقر را به خطر اندازد مردم را از دسترسی به اینگونه آثار بازمی داشتند و این ممنوعیت اگرچه موقه^۱ به سود فرمانروایان بود لیکن اصالت و پاکیزگی فلسفه و هنر را از قلب و دغل در امان می داشت. اما امروزه در جوامع پیشرفته صنعتی، فلسفه و هنرچندان رواج عامیانه پیدا کرده و مباحث آن چندان به سطح فهم و سلیقه توده مردم تنزل یافته که کم و بیش در شمار مبتذلات زندگی درآمده است.

به نظر مارکوز، این محبوبیت، آثار گرانمایه فرهنگ بشری را از خصوصیت انتقادی - یا به اصطلاح او - «قدرت منفی» خود محروم می کند زیرا مایه ادغام و انضمام آنها در فرهنگ حاکم می شود و حال آنکه فرهنگ مترقی بساید همواره خود را از رنگ تعلق به زورمندان آزاد نگهدارد.

کتاب «انسان يك بعدی» مارکوز که نخستین بار در سال ۱۹۶۴ انتشار یافت بیشتر به نکوهش همین جنبه از انحطاط فرهنگ غرب اختصاص دارد. موضوع اصلی این کتاب آن است که نیروی صنایع کشورهای پیشرفته صنعتی آنها را قادر کرده است تا همه عواملی را که در نظام اجتماعی پیشین، منشاء یا عامل اعتراض بودند در خود جذب و حل کنند. تکنولوژی، این مقصود را از یکسو با فراهم آوردن وسائل رفاه مردم پر می آورد بدین معنی که با رفع نیازهایشان دلایل ناخرسندیشان را از میان می برد و آنان را به افزارهای بی اراده مقررات مبدل می کند. این عقیده مارکوز ظاهراً مخالف آن عقیده مارکس است که نیازهای برنیامده آدمی را سرچشمه در ماندگی و «از خود بیگانگی» اومی داند. ولی مارکوز برای آنکه سخنش به مخالفت با آسایش انسان یا فراهم بودن

حداقل اسباب رفاه مادی او تعبیر نشود، میان نیازهای حقیقی و نیازهای کاذب انسان فرق می‌گذارد و مدعی است که در جامعه صنعتی پیشرفته، بیشتر چیزهایی که افراد نیازهای خود می‌شمارند در حقیقت نیاز نیست بلکه هیاهوی آوازه‌گران سرمایه‌داری چنین توهمی را پیش آورده و امر را بر آنان مشتبه کرده است.

«مک اینتایر»^۱ بر مارکوز ایراد گرفته است که چگونه با آنکه خود در جامعه سرمایه‌داری زیست می‌کند و در معرض فشارها و وسوسه‌های آن به‌سرمی‌برد خود را از تأثیر معنوی آنها بر کنار داشته و این حق را به دست آورده است که نیازهای حقیقی دیگران را تشخیص دهد؟ نظیر این ایراد را سیدنی هوک Sydney Hook استاد فلسفه دانشگاه نیویورک سال گذشته در خلال گفتگویی بانویسنده این مقاله در آمریکا عنوان کرد و بر مارکوز خرده گرفت که در حالی که از امتیازات و تسهیلات مقام استادی دانشگاه در آمریکا استفاده می‌کند اخلاقاً حق اعتراض به دموکراسی آمریکایی را ندارد. اگر مارکوز دعوی پیامبری نسل جوان را داشته باشد یا پیروانش او را به این نام بستانند و از هر گونه خطا و انحراف متداول در غرب مصون پندارند، خرده‌گیرهای این منتقدان در حق او رواست. ولی اگر عقاید مارکوز را تنها نوعی انتقاد از جامعه صنعتی پیشرفته بدانیم و به گمان نگارنده در عصر حاضر کمتر متفکری در غرب به دلیری و گشاده‌زبانی او به این گونه انتقاد همت گماشته است - آنگاه چنین خرده‌گیرهایی را باید نه تنها ناروا بلکه نامعقول شمرد. مگر همه متفکران اصلاح‌طلب انقلابی گذشته - اگر نخواهیم از دین‌آوران بزرگ نامی ببریم - خود در جوامعی آلوده و منحط نمی‌زیسته‌اند؟ مگر عظمت مقام آنان در تاریخ اندیشه بشری نه از این روست که نبوغ انتقادی و توانایی روشن‌بینی و

پیش‌اندیشی‌شان در بند محدودیتهای زمانی و مکانی فرومانده و بلکه به ستیزه باسنن نادرست و نظامات ستمگرانه و ظاهراً مقدس برخاسته است؟ هوشیارانه‌ترین انتقاد مارکوز از جامعه پیشرفته صنعتی آنجاست که تأثیر صور مصرف را بر شیوه فکری افراد آشکار می‌کند. او این تأثیر را دارای دو وجه می‌داند: نظام مصرف از یکسو نیازهایی را که در حالت خام خود مایه ناخرسندی و اعتراض می‌شود برمی‌آورد: «اگر کارگر و اربابش از يك برنامه تلویزیونی لذت ببرند و از يك تفریگاه دیدن کنند، اگر دخترک ماشین‌نویس خود را مانند دختر کارفرمایش بیاراید و اگر سیاه‌پوست آمریکایی کادیلاک داشته باشد و اگر همه آنان يك روزنامه را بخوانند، آنگاه این یکنواختی اگر چه حاکی از زوال طبقات نیست لیکن نشان می‌دهد که مردم فرو دست تاچه اندازه در نیازها و خرسندیهای که مایه بقای نظام حاکم است شریکند»^۱. از سوی دیگر، اوضاع و احوال کار صنعتی، کارگر را کنش‌پذیر Passive و تسلیم پیشه‌باز می‌آورد. آهنگ تولید در کارخانه‌ای نیمه خودکار و طبیعت کار تخصصی و افزایش شماره کارگران «بقه‌سپید»، شعور و شوق مخالفت با مقررات ناروا را از میان می‌برند. باید به یاد داشت که هرگاه مارکوز از جامعه صنعتی پیشرفته یاد می‌کند منظور او تنها جامعه غربی نیست بلکه به جامعه شوروی نیز نظر دارد و در حقیقت او با «رمون ارون» Raymond Aron متفکر فرانسوی و جمعی دیگر از نویسندگان غرب همداستان است که جوامع صنعتی پیشرفته همگی سرشت یکسان دارند.

ولی انتقاد مفصل مارکوز از جامعه شوروی در کتاب «مارکسیسم شوروی» آمده که حاصل پژوهشهای او در سالهای ۱۹۵۲ تا ۱۹۵۶ است. او گوید که در شوروی به جای آنکه واقعیت اجتماعی با مقتضیات نظریه

1- Marcuse, l' homme unidimensionnel, Paris. 1968. p.

مارکسیسم منطبق شود بر عکس مارکسیسم با مقتضیات جامعه شوروی منطبق شده است. اگر مارکوز به فلسفه اصالت عمل (پراگماتیسم) یا واقع بینی (رئالیسم) معتقد بود در این انطباق عیبی نمی دید ولی چون همانگونه که گفتیم او به ضرورت خلوص مفاهیم عقلی و برکناری آنها از دخل و تصرف بولوهوسانه و مصلحت جویانه افراد ایمان دارد، کار رهبران شوروی را در تطبیق مارکسیسم با اوضاع و احوال کشور خود نوعی «شعبده بازی» و «جادوگری» می خواند. نمونه ای از نظریات مارکوز را درباره شوروی در بحث او راجع به زیبایی شناسی می توان یافت. زیبایی شناسی شوروی در زمان استالین بر این اصل استوار بود که ادبیات و نقاشی باید واقعیت جامعه شوروی را به شیوه وفادارانه و مطابق طبیعت (Naturalistic) تصویر کند و بویژه آن را به دیده خوش بینی بنگرد و همین شیوه را در تصویر جامعه غیر شوروی به کار بندد الا اینکه در آنجا بیشتر در نمایاندن بدیها و پلیدیها بکوشد. به سخن دیگر، مطابق این اصل، وظیفه هنر عبارت است از نشان دادن واقعیات بدانگونه که وجود دارند. مارکوز این اصل زیبایی شناسی شوروی (یا بهتر بگوییم استالینی) را با گفته هگل مقایسه می کند که هنر، متعلق به دوره ای است که در آن اختلاف میان وضع موجود و کمال مطلوب انسان به پایه ای می رسد که هنر برای ایفای تعهد خود به بیان کمال مطلوب، یکسره از امور واقع و جهان خارج می گسلد و شیوه اش مخالف ظاهر طبیعی امور می شود. نمونه دیگر نظر مارکوز بحث او راجع به «پوروکراسی» شوروی است. این نظرتا بحال از زبان دیگران چندان تکرار شده که کم و بیش جزء مبتذلات سیاسی شده است و خلاصه آن اینکه: برخلاف ادعای استالین که هیئت حاکمه شوروی منافعی جدا از توده مردم آن کشور ندارد، فرمانروایان شوروی در عمل امتیازات و منافع خاصی به دست آورده اند و طبقه تازه ای را

تشکیل داده‌اند. به‌طور کلی کتاب «مارکسیسم شوروی» تا جایی که تأثیر کاذب برخی از مناقشات مسلکی را در سیاست داخلی و خارجی آن کشور نشان می‌دهد و مخصوصاً معلوم می‌کند که دیگر گونیه‌های نظریه مارکسیسم در شوروی بیشتر ناشی از مصالح سیاسی آن کشور است تا اقتضای حقیقت و جوهر این فلسفه، می‌توان مفاد آن را پذیرفت. ولی اگر مفهوم مخالف استدالات مارکوز آن باشد که به‌راستی می‌توان برنامه‌ای برای بهبود احوال سیاسی و اقتصادی و اجتماعی بشر تنظیم کرد که در همه جوامع، صرف‌نظر از اختلافات فرهنگی و قومی و زیستی و محیطی قابل اجراء باشد و هیچ‌گونه دخل و تصرفی در این برنامه به‌بهانه تطبیق آن با مقتضیات زندگی خاص يك ملت مجاز نیست آنگاه فلسفه او قماش تازه‌ای از مطلق‌پرستی است.

کتاب مهم دیگر مارکوز که شاید بیش از هر کتاب دیگر بر سرش غوغا بر خاسته است و به انتقاد از وجه مهم دیگری از تمدن غرب اختصاص دارد «عشق و تمدن» Eros and Civilization است که در سال ۱۹۵۵ در آمریکا منتشر شد. مارکوز در این کتاب کوشیده است تا یکی از نقائص مهم مارکسیسم را جبران کند و آن در زمینه روانشناسی اجتماعی است. مثلاً مارکس با اینکه در باره رشد آگاهی اجتماعی طبقه کارگر و رابطه آن با افزایش بحران سرمایه‌داری سخن گفته ولی درباره چگونگی این رشد بحث کافی نکرده است. او همین اندازه می‌گوید که تجمع کارگران در يك محل و کاهش نرخ ازدیاد دستمزدها مایه افزایش آگاهی کارگران می‌شود ولی نمی‌گوید که چرا و چگونه کارگران برای رهایی خود به فلسفه سیاسی خاصی روی می‌آورند. مارکوز برای رفع نقیصه مارکسیسم در زمینه روانشناسی اجتماعی از فروید یاری گرفته است و «مک اینتایر» بر او عیب می‌گیرد که این کار او متضمن تناقضی نابخشودنی

است زیرا فروید از لحاظ سیاسی متفکری محافظه کار بود که به هیچ رو به توده های مردم اعتماد نداشت و حتی از آنان می ترسید. وانگهی اتکاء مارکوز به فروید باعث شده است که بحث او در روانشناسی اجتماعی - تا جایی که در این کتاب دیده می شود - به مسایل جنسی منحصر باشد. مقدمه بحث مارکوز همان نظریه فروید است که خود یا وجدان متعارف انسان (Ego) همواره کوشیده است تا از یکسو میان هوسهای غریزی وجدان نا آگاه یا (Id) و آرمانهای وجدان مذهب (Superego) خویش و از سوی دیگر میان میل به شادی و موانعی که واقعیت زندگی بر سر راه آرزوهایش برپا کرده است تعادلی برقرار کند و پیشرفت تمدن بشر تا کنون مدیون همین تعادل و کامیابی بشر در فرو نشان دادن خواستهای شهوی خویش بوده است. انسان با ریاضت و پرهیز از ارضای شهوت، نیروی انباشته آرزوهای روا نشده جنسی خود (libido) را در خدمت ایجاد آثار گرانبایه فرهنگی به کار گماشته است و فقط اقلیتی از برگزیدگان و خواص توانایی این خویشتن داری را داشته اند. مارکوز در تفسیر این عقیده فروید می گوید که موانعی که در گذشته، بشر را از ارضای غرایز جنسی خود باز می داشته جزئی از نظامات اجتماعی طبقات حاکم برای تحکیم سلطه خود بوده است نه نتیجه سرشت انسان. در گذشته به سبب کمبود منابع اقتصادی و نیاز به کار برای رفع این کمبود، اندازه معینی از ریاضت و منع برای بشریت ضروری بود. ولی پیشرفت مادی و فنی بشر اکنون موجبی برای بقای این موانع به جای نگذاشته است و اگر چنین موانعی هنوز موجودند باید آن را نتیجه آزمندی طبقات حاکم در ابقاء امتیازات خود دانست. پس به نظر مارکوز در زمان ما سرکوبی نیروهای نهفته جنسی و تظاهر آنها از طریق صورت کار و زندگی جنسی تکزنی و پای بندی به ملاحظات خانوادگی دیگر ضرورت خود را از دست داده و بیهوده استعداد های آدمی را در بند نگه داشته است.

آزادی بشر در خور آن است که غرایز جنسی اش دیگر به صورت نظام اجتماعی بیگانه از سرشت او تظاهر نکند و خود را از پرهیز و ریاضت دروغین برهاند. خلاصه به نظر مارکوز آزادی جنسی انسان جزئی از آزادی کلی اوست. از سال ۱۹۵۵ یعنی سال نخستین انتشار «عشق و تمدن» تا کنون نسل جوان اروپا و آمریکا خود را از بسیاری از قیود جنسی و خانوادگی رها کرده و هنر اروپایی و آمریکایی نیز آشکارا به صورت گوناگون، کامجویی جنسی را ستوده است. ولی بعید می نماید که این آزادی یا بهتر بگوییم افسار گسیختگی جنسی به آزادی یا شادی جوانان یاری کرده باشد. شاید تمایل مارکوز به مترادف دانستن آزادی و شادی، انگیزه مبالغه اش در اهمیت آزادی جنسی باشد. پیش تر هم اشاره کردیم که قدر و ارزش اصلی عقاید مارکوز در انتقادهایش از جامعه غربی است. مفهوم این سخن آن است که مارکوز وقتی از مقام منتقد به حال پیامبر و مصلح اجتماعی در می آید کمیتش لنگ می شود و به ورطه پندار بافی می افتد و اتفاقاً تهمت مخالفان بر اینکه فلسفه او نوعی تازه از ایده آلیسم است همین جا حقیقت پیدا می کند. روشن ترین گواه این ادعاء را در یکی از نوشته های اخیر مارکوز به عنوان «گفتاری درباره رهایی» *An Essay on Liberation* باید جست که در آن مارکوز می گوید تا راه آینده را نشان دهد و پا را از آنچه مارکس آموخته است فراتر نهد و چاره ساز دردهای جامعه ای شود که در آن دیگر حتی به طبقه کارگر «که اکنون نه همان محافظه کار بلکه ضد انقلابی شده است» امید نتوان بست. حاصل سخن مارکوز در این رساله آن است که هیچ پایه ای از پیشرفت علمی و صناعی نمی تواند بخودی خود مایه رهایی انسان از بندهای آشکار و پنهانش شود و این رهایی فقط می تواند به دست «نوعی تازه از انسان» انجام گیرد که نه فقط از لحاظ خصوصیات روانی بلکه حتی از حیث مشخصات زیست شناسی نیز با

جهانی از خود بیگانه / ۴۰

آدمیان دیگر فرق دارد و برای ابد از فریب و سوسه‌های جامعه حرفه‌ای صنعتی ایمن است، «انسانی که حساسیت و آگاهی نو دارد، به‌زبانی دیگر سخن می‌گوید، اداء و اطواری دیگر دارد، از انگیزه‌هایی دیگر پیروی می‌کند و مانعی غریزی در برابر ستم و درنده‌خویی وزشتی، درون خود پرورده است.»^۱

۱ - نقل از مقاله «سیدنی هوک» درباره رساله فوق‌الذکر مارکوز در شماره بیستم آوریل ۱۹۶۹ مجله «نیویورک تایمز».

دو نمونه از نوشته‌های هربرت مارکوز برگزیده از کتاب «انسان يك بعدی»^۱

۱

آسودگی و کارآیی و رفتار عقلایی و نداشتن آزادی در چارچوب دمکراسی، چنین اند مشخصات تمدن صنعتی پیشرفته و نشانه‌های ترقی فنی. چه چیز از این عقلایی تر که با ماشینی کردن کارهای اجتماعاً لازم ولی پر زحمت، فردیت را از میان ببرند و مؤسسات کوچک را در واحدهای کارآی‌تر و سودآورتر متمرکز کنند و رقابت آزادانه میان افرادی را که در وضع برابر نیستند تحت قواعدی درآورند و حقوق و حاکمیت‌های ملی را که مانع بهره‌برداری بین‌المللی از منابع است محدود کنند؟ اگر این نظام تکنولوژیک، مقتضی هماهنگی سیاسی و روشنفکری است، شاید واقعه‌ای تأسف‌آوری باشد ولی در عین حال نوید آیندهٔ بهتری را به ما می‌بخشد. حقوق و آزادی‌هایی که در نخستین مراحل جامعهٔ صنعتی، عوامل اساسی بشمار می‌رفتند در يك مرحلهٔ بسیار پیشرفته‌تر، روح خود را از دست می‌دهند و از محتوای دیرین خود تهی می‌شوند. آزادی اندیشه و گفتار و وجدان - مانند آزادی بهره‌برداری (Free enterprise)

^۱-Herbert Marcuse, l' homme unidimensionnl, editions de minuit, paris, 1968.

که از خدمت و حمایت آن آزادیها برخوردار می‌شود - حاصل اندیشه‌های اساساً انتقادی بود و می‌خواست فرهنگ مادی و فکری پوسیده گذشته را از میان بردارد و به جایش فرهنگی خلاق تر و منطقی تر بنشاند. این حقوق و آزادیها هنگامی که صورت رسمی و قانونی یافتند در سر نوشت جامعه شریک شدند و اجزاء جدایی ناپذیر آن به شمار آمدند.

به موازات رهایی انسان از تیره‌روزی، که معنای حقیقی هر گونه آزادی است، آزادیهای وابسته به مرحله پست تری از قابلیت تولید جامعه، محتوای اصلی خود را از دست می‌دهند. استقلال اندیشه و خودمختاری و حق مخالفت، در جامعه‌ای که هر روز به بر آوردن نیازهای فردی توانا تر به نظر می‌آید، از وظیفه اساساً انتقادی خود محروم می‌شوند. چنین جامعه‌ای می‌تواند از افراد متوقع باشد که اصول و نهادهای آن را بپذیرند. در این جامعه وظیفه مخالفت منحصر به این می‌شود که هر گونه راه دومی را از میان ببرد و آن را فقط در چارچوب اوضاع حاضر بجوید... از این لحاظ اهمیتی ندارد که نظامی که به طور روز افزون نیازهای جامعه را بر می‌آورد خود کام هست یا نیست. در اوضاعی که سطح زندگی مردم روز بروز بالاتر می‌رود، هماهنگ نشدن با این نظام ظاهر آهی چگونه سود اجتماعی ندارد، بخصوص که متضمن زیانهای اقتصادی و سیاسی ملموس نیز هست و حسن اداره امور را در مجموع خود به خطر می‌اندازد. وقتی پای ضروریات حیاتی در میان است، چرا تولید و توزیع کالاها باید متحمل رقابت آزادیهای فردی شود؟ از همان آغاز کار، آزادی بهره‌برداری، نظامی کامیاب از آب در نیامد. معنای این آزادی، کار کردن یا مردن، و زحمت و نایمنی و دلهره برای اکثریت مردم بود. اگر فرد بدینگونه نمی‌توانست در بازار کار به عنوان عامل آزاد اقتصادی، استعدادهای خود را بروز دهد، محو این گونه آزادی در حقیقت می‌توانست یکی از بزرگترین پیروزیهای تمدن

باشد. امید می‌رفت که جریانات فنی ماشینی کردن و يك شكل کردن (کارتولید) عرصهٔ آنچنان آزادی‌هایی را بیش از حد نیاز برای نیروی انسان بگشاید که حتی خیالش هم به دل او نگذشته بود. و بدینسان ساختمان زندگی آدمی دگرگون میشد و انسان از کاری که نیازها و برنامه‌ها بر او تحمیل می‌کردند و او را از شخصیت راستین خود بیگانه می‌ساختند رهایی می‌یافت و تمامیت زندگی خود را دوباره به دست می‌آورد. چنین پنداشته می‌شد که اگر دستگاه تولیدی بتواند به تبعیت از نیازهای حیاتی سازمان یابد و اداره شود، نظارت بر آن رانمی‌توان به سادگی متمرکز کرد و این نظارت به جای آنکه مخل خود مختاری فردی باشد، برعکس به تحقق آن یاری خواهد کرد.

«غایت» این تکنولوژی عقلانی، هدفی است که جامعهٔ صنعتی ممکن بود آن را تحقق بخشد. در حال حاضر، این گرایش مخالف آن است که عرض وجود می‌کند: سنگینی توقعات اقتصادی و سیاسی و دفاعی و توسعه طلبانهٔ دستگاه بروقت کار و وقت آزاد انسان و نیز در زمینهٔ فرهنگ مادی و معنوی احساس می‌شود جامعهٔ صنعتی معاصر، باشیوه‌ای که در سازمان دادن اساس تکنولوژی خود بر گزیده است، به طرف توتالیتاریسم می‌رود. توتالیتاریسم، تنها یکپارچه ساختن زندگی سیاسی جامعه با توسل به ارباب نیست، بلکه یکپارچه ساختن زندگی اقتصادی بدون توسل به ارباب نیز هست که از راه ادارهٔ نیازها، به نام يك مصلحت عمومی کاذب، کار خود را انجام می‌دهد. توتالیتاریسم تنها واقعیت يك نوع خاص دولت یا حزب نیست. بلکه از يك نظام خاص تولید و توزیع که کاملاً با «تعدد» احزاب و روزنامه‌ها و انفصال قوا و جز آن هماهنگ است برمی‌خیزد... جامعهٔ صنعتی به مرحله‌ای رسیده است که دیگر نمی‌توان جامعهٔ واقعاً آزادی را با اصطلاحات دیرین آزادی اقتصادی و سیاسی و روشنفکری

تعریف کرد؛ نه آنکه این آزادیها معنای خود را از دست داده باشند؛ برعکس، معنای آنها عظیم‌تر از آن است که در قوالب کهن بگنجد.

این صور تازه آزادی فقط با اصطلاحات منفی می‌توانند بیان شوند زیرا خود نمودار نفی صور آزادیهای متداول‌اند. بدینسان آزادی اقتصادی به معنای آزاد بودن از اقتصاد و فشار نیروها و روابط اقتصادی، آزاد بودن از تلاش روزانه برای زیستن، و نداشتن الزام به کسب معاش است. آزادی سیاسی یعنی آزاد بودن از سیاستی که افراد هیچگونه نفوذ مؤثر به‌روی آن ندارند. آزادی روشنفکری به معنی آن است که اندیشه فردی که در حال حاضر در وسائل ارتباط دسته‌جمعی (رادیو، تلویزیون، روزنامه‌های کثیرالانتشار و جز آن) غرق شده و قربانی مسلک آموزشی گشته است، زندگی دوباره از سر بگیرد و از جعل‌کنندگان «افکار عمومی» و افکار عمومی نشانی نباشد. اگر این آرزوها واقع‌بینانه به نظر نمی‌رسند، نه بدین سبب است که خیالپردازانه‌اند، بلکه نیروهایی که مانع تحقق آنها می‌شوند قوی هستند. برای ادامه این پیکار بر ضد آزادی، يك سلاح مؤثر و مستحکم وجود دارد و آن تثبیت نیازهای مادی و معنوی است که صور کهنه تنازع بقاء را دوام می‌بخشند...

می‌توان نیازهای راستین را از نیازهای دروغین باز شناخت. نیازهای دروغین آنهایی هستند که منافع اجتماعی خاص بر فرد تحمیل کنند و کار پر زحمت و پرخاشگری و تیره‌روزی و بیداد را موجه جلوه می‌دهند. بر آوردن این نیازها می‌تواند مایه آسایش فرد شود ولی اگر این سعادت، فرد را از شناخت دردهمگانی و اغتنام فرصت برای رفع آن باز دارد، نباید از آن دفاع کرد. فرجام کار در اینحال، احساس خوشی در تیره‌روزی است. رفع خستگی کردن و تفریح کردن و کار کردن و مصرف کردن مطابق تبلیغات، دوست داشتن آنچه دیگران دوست دارند و بیزار بودن

از آنچه دیگران از آن بیزارند، اغلب همان نیازهای دروغین اند.

وظیفه و محتوای چنین نیازهایی به وسیله نیروهایی معین می شود که فرد هیچگونه اختیاری بر آنها ندارد... در وهله نهایی، این خود افرادند که باید به سوال این که کدام نیازها راستین و کدامها دروغین اند پاسخ بدهند، ولی فقط در وهله نهایی، یعنی هنگامی که برای دادن جواب خود، آزاد باشند. تا زمانی که افراد خودمختار نباشند، تا زمانی که آنان را تعلیم مسلکی می دهند و (حتی در زمینه غرایزشان) با اوضاع «جور» می کنند، جوابی که می دهند نباید جواب خود آنان دانسته شود.

در فصل سوم «انسان يك بعدی»، «مارکوز» مفهوم «فرهنگ برتر» را در برابر «فرهنگ توده» در جامعه صنعتی پیشرفته به کار می برد. مقصود او از «فرهنگ برتر» مجموعه آفرینشهای ذوقی و عقلی انسان کمال جوی ناخرسند از وضع موجود است. «فرهنگ توده» در چنین جامعه ای، با همه فریبندگی عنوانش، مظهر ابتذال معنویات و هنرهاست. م.

... فرهنگ برتر همیشه با واقعیت اجتماعی در تضاد بوده است، در گذشته فقط اقلیت ممتازی از مواهب آن برخوردار می شد و نماینده آن بود. ولی این دو زمینه متضاد جامعه همیشه در کنار هم زیسته اند: فرهنگ برتر همیشه سازشکار بوده و آرمانها و حقیقت آن به ندرت نظم واقعیت اجتماعی را برهم زده است.

امروزه تضاد میان واقعیت فرهنگی و واقعیت اجتماعی رو به ضعف دارد. عناصر مخالف و بیگانه تعالی جویی که فرهنگ برتر، از برکت وجودشان، بعد دیگری از واقعیت به شمار می آمد در حال ناپدید شدن اند. از میان بردن فرهنگ دو بعدی نه به وسیله نفی ورد «ارزشهای فرهنگی»، بلکه با منضم کردن همگی آنها در نظام مستقر و تکثیر و انتشار آنها به مقیاس وسیع انجام می گیرد. (ص ۸۳ ترجمه فرانسه)

...دنیای کسب و کار، بعد دیگر فرهنگ را در خود جذب می کند. آثاری که مبین فاصله (میان فرهنگ و نظم موجود) هستند خود ضمیمه اجتماع صنعتی و پیشرفته و وسیله آرایش یا روانکوی دنیای کسب و کار می شوند؛ و بدینگونه است که خاصیت تجاری به خود می گیرند: به فروش می رسند، آرامش خاطر می بخشند یا شور برمی انگیزند. مدافعان «فرهنگ توده» خنده آور می دانند که کسی به استفاده از موسیقی باخ به عنوان «موسیقی زمینه» Background Music در آشپزخانه یا فروش آثار افلاطون و هگل و شللی و بودلر و مارکس و فروید در «دراگ استور» ها (Drug Store) داوخانه های بزرگ آمریکایی یا به سبک آمریکایی که علاوه بر دارو چیزهای دیگر و از جمله کتاب و مجله نیز می فروشند، اعتراض کند. این مدافعان به تأکید یاد آور می شوند که نوابغ کلاسیک، پرستشگاههای خود را ترك کرده اند و زندگی را از سر گرفته اند، و بر اثر آن اکنون توده مردم می توانند از فرهنگ برخوردار شوند. این راست است، ولی اگر این نوابغ زندگی را از سر گرفته اند، دیگر آدمهای دیگری شده اند و قدرت تضاد آمیز خود را از دست داده اند. ... از اینرو هدف و وظیفه این آثار از ریشه تغییر کرده است. اگر آنها در اصل با وضع موجود در تضاد بودند، این تضاد اکنون از میان رفته است. (ص ۸۹ ترجمه فرانسه)

این پدیده جذب فرهنگی، از لحاظ تاریخی، زودرس است و اگر چه نوعی برابری فرهنگی ایجاد می کند لیکن در عین حال قدرت مسلط بر جامعه را پاس می دارد. جامعه میل دارد که امتیازها و تبعیضهای فرهنگ فتودالی و اشرافی و محتوی آن فرهنگ را در زمان از میان ببرد. اگر حقائق متعالی هنرهای ظریف و زیبایی شناسی زندگی و اندیشه در گذشته فقط در دسترس گروه کوچکی از ثروتمندان و فرهنگیان قرار داشت به

این دلیل بود که شیوه حکومت در جامعه، آزادیها را از میان می برد. ولی به صرف اینکه کتابهای جیبی و صفحات سی و سه دور به وجود آمده یا تعلیم و تربیت همگانی شده یا می توان بدون لباس شب به تئاتر و کنسرت رفت، نمی توان گفت که وضع تغییر کرده است. امتیازها و تبعیضهای فرهنگی گذشته مبین بیعدالتی بود، و از تضاد میان ایدئولوژی و واقعیت و حفره میان تولید مادی و تولید معنوی خبر می داد. ولی در عین حال حریمی ایجاد می کرد که در سایه آن حقائق مقدس می توانست، بر کنار از جامعه ای که نابود کننده آن بود، در تمامیت انتزاعی خود زیست کند. اکنون این کناره گیری از میان رفته است و همراه آن، آثار فرهنگی، دیگر نه جنبه تهاجمی دارند و نه (نظام موجود را) متهم می کنند. صورت و معنی این آثار همچنان سر جای خود هستند، ولی آن فاصله ای که آنها را همچون «نفحه ای از سیارات دیگر» جلوه می داد از میان برخاسته است. مفهوم فاصله گیری هنر (به معنای بر کنار بودن هنر از مبتذلات اجتماعی) به همان اندازه پای بند سود شده است که معماری تازه تئاترها و تالارهای کنسرت. زیرا در معماری جدید هم آنچه عقلی است از آنچه بد است جدایی پذیر نیست. معماری نو بیگمان بهتر است، بدین معنی که از ساختمانهای زشت عصر ویکتوریایی بهتر و علمی تر است، ولی در عین حال (در نظام حاکم) «منظم» تر است. مرکز فرهنگی - به مرکز بازرگانی یا به مرکز شهرداری یا مرکز دولتی چسبیده... این نعمتی است که بیشتر مردم بتوانند با چرخاندن دگمه يك دستگاه یا رفتن به «دراگ استور» از هنرها لذت ببرند. ولی هنرها از راه اینگونه اشاعه، به دنده های يك چرخ فرهنگی بدل می شوند که از محتوای آنها نمونه ها [ی باسه ای] می سازد.

۲

درباره

اندیشه منفی

«آنچه هست، نمی‌تواند حقیقی (Vrai) باشد.» این جمله به گوشه‌های خوب آمخته‌ماگران و خنده‌آور یا بهمان اندازه گزافه‌گویانه می‌آید که جمله دیگری که به ظاهر خلاف آن را می‌گوید: «آنچه حقیقی است، عقلانی است.» با این وصف هر دوی آنها در سنت اندیشه غربی، به صورت ضابطه (formule) ای که اجمالش انگیزاننده [فکر] است، تصور عقلی را بیان می‌کنند که راهبر منطق بوده است. به علاوه، هر دو حکایت از آن دارند که واقعیت، و اندیشه‌ای که در فهم آن می‌کوشد، با هم در تضادند. دنیای تجربه بیواسطه - یعنی دنیایی که در آن زیست می‌کنیم - باید دریافته و دگرگون و از بیخ و بن درهم ریخته شود تا آنچه شود که در حقیقت خود هست.

در تساوی عقل = حقیقت = واقعیت، که جهان ذهنی [نفسی] و جهان عینی [موضوعی] را در وحدتی تضادآمیز به هم می‌پیوندد، عقل قدرت مخربه است، یا آن «قدرت نفی» است که هم به عنوان عقل نظری و هم

عقل عملی، حقیقت را برای اشخاص و اشیاء ثابت می‌کند- یعنی اوضاع و احوالی پدید می‌آورد که در آنها اشخاص و اشیاء بتوانند آنچه شوند که در حقیقت خود هستند. نخستین تهور اندیشه غربی، کوشش برای اثبات آن بوده است که این حقیقت نظروعمل، یکی ازداده‌ها (یا معلومات *Données*) عینی است نه ذهنی؛ این منشاء منطق است- منطق نه به معنای رشته خاصی از فلسفه بلکه به معنای آن شیوه‌ای از اندیشه که به فهم حقیقت به عنوان امر معقول توانا است. تعقل صناعی [یا «تکنولوژیک»] دنیای استبداد تام [یا «توتالیتیر»]، تازه‌ترین شکلی است که تصور عقل به خود توانسته است بگیرد... این تصور از عقل، جلوه‌گاه دنیای علمی و بسته تمدن صنعتی پیشرفته است که تعالی هر اس‌انگیز میان آزادی و زورگویی، توانایی تولید و تخریب و پیشرفت و انحطاط، برقرار می‌دارد. در مرحله تکنولوژیک، مانند مرحله پیش از آن، برخی از مفاهیم اساسی انسان و طبیعت، که حاکی از تداوم اندیشه غربی است، به کار برده می‌شود.

در این تداوم، میان شیوه‌های گوناگون اندیشه برخورد روی می‌دهد؛ این اندیشه‌ها نمودار روشهای گوناگون دریافتن و سازمان‌دادن و دگرگون کردن جامعه و طبیعت است. عناصر نظم‌دهنده عقل با عناصر مخرب آن درمی‌افتد و اندیشه مثبت معارض اندیشه منفی می‌شود [و این برخورد و معارضه چندان دوام می‌یابد] تا آنکه کامیابیهای تمدن صنعتی، پیروزی واقعیت یک بعدی را تضمین می‌کند و همه تضادها را از میان ببرد. این کشاکشی است که ریشه‌هایش به مبادی خود اندیشه فلسفی برمی‌گردد و اختلاف میان منطق جدلی [یا دیالکتیک] افلاطون و منطق صوری «ارغنون» ارسطو نمونه بارزی از آن است.

برسی نمونه متعارفی از اندیشه دیالکتیک می‌تواند زمینه را برای تحلیل وجوه تضاد آمیز تعقل صناعی آماده کند.

در فلسفه متعارف یونان، عقل قوه شناسایی است و موجب تمیز حق از باطل می‌شود؛ حقیقت (یا خطا) در وهله نخست، کیفیات هستی یا واقعیت به‌شمار می‌آیند و فقط به این اعتبار می‌توانند صفت قضایای منطقی واقع شوند. تفکر منطقی راستین یا منطق به‌طور کلی، آنچه را که به‌راستی وجود دارد از آنچه به‌ظاهر حقیقی و موجود می‌نماید ممتاز می‌کند. به‌حکم این تساوی میان حقیقت و هستی (و واقعی) حقیقت، ارزشی است، چون هستی بر نیستی رجحان دارد.

نیستی، عدم محض نیست؛ بلکه هم حالتی بالقوه از هستی و هم متضمن خطر نابودی برای هستی است. پیکار در راه حقیقت، پیکار بر ضد نابودی است، پیکاری است برای رها کردن هستی (این کوشش، به‌نوبه خود، اگر منجر به‌حمله بر واقعیت موجود به‌جهت «حقیقی نبودن» آن شود، مخرب است؛ مثلاً پیکار سقراط با جامعه آتنی). تاجایی که پیکار در راه حقیقت، واقعیت را از نابودی برهاند، حقیقت به‌زندگی انسان مربوط می‌شود. حقیقت در ذات خود آرمانی انسانی است. اگر انسان به‌شناخت واقعیت امور توانا باشد، مطابق واقعیت عمل خواهد کرد. معرفت، به‌حکم ذات خود، امری اخلاقی است، و اخلاق همان معرفت است.

این تصور [فیلسوفان یونانی] با ادراک دنیایی که تاروپودش آمیخته به تضاد است مطابقت دارد. دنیایی که از نیاز و نفی عذاب می‌کشد و پیوسته در خطر نابودی است. ولی در عین حال [به عقیده آن فیلسوفان] «کائنات» منظمی نیز هست و مطابق علی غایی سامان یافته است. تاجایی که مقولات فلسفی محصول این ادراک جهانی تضاد آمیز باشد، فلسفه در دنیایی متجزی و دو بعدی حرکت می‌کند. بود و نمود و حقیقت و خطا و آزادی و اسارت، معلوماتی هستند که به ذات اشیاء و امور تعلق می‌گیرند.

این تقسیم [فیلسوفان یونانی از امور به بود و نمود و خطا و حقیقت و غیره] محصول اندیشه‌ای انتزاعی یا خلاف آن نیست: این باز شناخت، جزئی از ادراک جهانی است که اندیشه، از لحاظ نظری و علمی، در آن شرکت می‌جوید. در این دنیا، صوری از وجود هست که افراد انسان و اشیاء در آنها «به نفس خود» و «به عنوان نفس خود» وجود دارند، و صوری نیز هست که در آنها چنین نیستند. یعنی در این صور، ماهیت و ذات آنان مسخ یا محدود یا نفی شده است. جریان هستی و اندیشه، همانا در غلبه بر این کیفیات منفی نهفته است. فلسفه، اصل خود را از دیالکتیک می‌گیرد: دنیای تفکرات آن با امور دنیای واقعی و تضاد آمیزی مطابقت دارد.

آیا معیارهایی که در چنین تقسیمی [از امور به بود و نمود، حقیقت و خطا و جز آن] به کار می‌رود کدامهاست؟ بر چه اساس به یک صورت از هستی یا فقره‌ای از معلومات خود به جای دیگری صفت «حقیقت» را نسبت می‌دهیم؟ فلسفه یونانی در دفاع از آنچه بعدها «شهود» (Intuition) نام گرفته مطالب بسیار گفته است؛ شهود، نوعی از معرفت است که در آن، موضوع اندیشه انسان (با اوصاف ذاتی خود) به روشنی و آشکاری و بدانگونه که در حقیقت خود هست، همراه با رابطه تضاد آمیزش با وضع محتمل (یا ممکن) و فوری خویش نمودار می‌شود. این اثر شهود با اثر شهود دکارتی چندان فرقی ندارد. شهود، قوه‌ای رازناک از روح انسان یا تجربه‌ای فوری و غریب نیست، همچنان که چیزی جدا از تحلیل فکری نیست، بلکه بر عکس مقدمه و اساس این تحلیل و نیز نتیجه تفکر معقول و منظم و تجربه مشخص انسان است.

گواه روشن این نکته، مفهوم پیشینیان از ذات انسان است. اگر مفهوم انسان را بر حسب وضعش در کائنات تحلیل کنیم چنین به نظر

می‌آید که انسان باید دارای قوا و استعدادهایی باشد تا به یاری آنها به سعادت دست یابد، یعنی زندگی‌اش تا حد ممکن از کار پرزحمت و نیاز و پلیدی این باشد. تحقق بخشیدن به این زندگی، تحقق بخشیدن به «بهترین زندگی» است: و بهترین زندگی، عبارت است از زیستن بروفق ذات انسان و ذات طبیعت.

اینها همه احکام خود فیلسوف است. اوست که وضع انسان را بدینگونه تحلیل می‌کند. او تجارب خویش را بر محک قضاوت انتقادی خود می‌زند، و در این قضاوت، در عین حال تعیین ارزش هم می‌کند - یعنی حکم می‌دهد که فارغ از زحمت بودن بهتر از زحمت کشیدن است، یا زندگی هوشیارانه بهتر از زندگی سفیهانه است.

فیلسوف، از روی اتفاق، با این ارزشها زاده می‌شود. و اندیشه علمی مجبور شد تا این پیوند میان قضاوت غرض‌آمیز و تجربه و تحلیل [بیطرفانه علمی] را بگسلد، زیرا بیش از پیش روشن می‌شد که ارزشهای فلسفی مانع سازمان‌دادن جامعه و دگرگون کردن طبیعت است. این ارزشها فاقد اثر و خلاف واقعیت بودند. تفکر یونانی عنصری تاریخی در برداشت، زیرا ذات انسان را بر حسب بنده و آزاده و یونانی و بربر، یکسان نمی‌دانست.

تمدن (دست کم در عالم نظری) این تفاوت مربوط به علم ذات-شناسی یا بحث وجود (Ontology) را از میان برداشته است. ولی این تحول متضمن تمایز میان طبیعت ذاتی و طبیعت ممکن، و صور حقیقی و صور کاذب وجود است - به شرط آنکه این تمایز محصول تجربه و تحلیل منطقی وضع تجربی باشد و در آن موجودیت بالقوه (در برابر بالفعل) در حکم امکان شناخته شود.

افلاطون در آخرین همپرسه‌ها [یا مفاوضات] (Dialogues) خود

ارسطو، صور وجود را صور حرکت، و نمودار عبور از موجودیت بالقوه به موجودیت بالفعل یا تحقق می‌داند.

موجود متناهی یا محدود، نمودار تحقق ناقص است و در معرض دگرگونی است. پیدایی آن با تباهی آمیخته، و وجودش به نفی سرشته است؛ از این لحاظ واقعیتهایی اصیل یا حقیقت نیست. کاوش فلسفی از دنیایی محدود آغاز می‌شود و مقصودش ساختن واقعیتی است که فرق اضطراب-انگیز میان موجودیت بالقوه و موجودیت بالفعل و نیز خصوصیت منفی خود را از میان بردارد و به استقلال و بی‌نیازی، یعنی به حالتی آزاد برسد. این کشف [در فلسفه یونان]، کار عقل [یا منطق یا کلام logos] و عشق (eros) است. این دو اصطلاح اساسی، حاکی از دوشکل نفی است؛ معرفت عقلی و معرفت قلبی، حصار واقعیت موجود را درهم می‌شکنند و سوی حقیقتی میل می‌کنند که با این واقعیت ناسازگار است. عقل و عشق در عین حال ذهنی و عینی هستند. ماده و روح هر دو حرکتی تصاعدی از صور واقعیت «پست» سوی صور واقعیت «برتر» دارند. به عقیده ارسطو، واقعیت کامل، یا خدا، دنیای فروتر را سوی خود می‌کشد و علت غایی همه موجودات است.

عقل و عشق، یکبار دیگر مثبت و منفی و کون و فساد را باهم یگانه می‌کنند. در هستیهای دنیای اندیشه و جنون عشق، صور زندگی موجود به شیوه‌ای تخریب آمیز رد می‌شود. حقیقت، صور اندیشه و وجود را دگرگون می‌سازد. عقل و آزادی باهم درمی‌آمیزند.

در عین حال، تاجایی که خصوصیت تضاد آمیز واقعیت و پدیدار شدن آن در اشکال اصیل و کاذب وجود، امری ثابت و ذاتی است، این تحرك و جنبش حدودی خاص خود دارد. برخی از شکلهای وجود هرگز نمی‌توانند اصیل یا حقیقی باشند زیرا هرگز نمی‌توانند استعدادهاى بالقوه

خود را تحقق بخشند. در واقعیت [یازندگی] انسان، حیاتی که سراسر به ارضای نیازهای ابتدایی بگذرد، به همین لحاظ، وجودی «کاذب» است و آزادانه نیست.

این وجود آشکارا نمودار واقعیت اجتماعی بیگانه با [تعالیم یونانیان درباره] ذات شناسی است [که وجود انسان را به صورت حقیقی خود فارغ از اینگونه نیازها می‌داند]. این ذات‌شناسی، خاص جامعه‌ای است که آزادی را با کوشش در طلب حوائج زندگی ناسازگار می‌داند، و این فعالیت را وظیفه «طبیعی» طبقه‌ای معین می‌داند و لازمه شناخت حقیقت و وجود اصیل را آزادی از این گونه کوشش می‌شمارد. چنین است نمونه‌ای اعلای روش ماقبل تکنولوژی یا ضد تکنولوژی. ولی نمی‌توان گفت که میان تعقل ماقبل تکنولوژی و تعقل تکنولوژیک، حد فاصل دقیقی وجود دارد و یکی درخور جامعه‌ای مبتنی بر بندگی و دیگری درخور جامعه‌ای مبتنی بر آزادی است. در جامعه [صنعتی و پیشرفته] عصر ما، رفع حوائج زندگی در سراسر روز و زندگی انسانی برایشان میسر نیست. به این لحاظ، حکم پیشینیان به اینکه حقیقت با مقید بودن به کار اجتماعاً لازم ولی بیگانه با ذات انسان، سازگار نیست همچنان معتبر است.

بینش [یونانیان] باستان، متضمن آن است که تا زمانی که نظام بندگی مسلط است، آزادی اندیشه و گفتار، امتیازی طبقاتی باقی بماند. زیرا اندیشه و گفتار، اموری خاص نفسی اندیشه‌گر و گویاست؛ اگر زندگی این نفس اسیر وظیفه‌ای باشد که بر او تحمیل شده است، اندیشه و گفتار او از الزام او به پیروی از مقتضیات این وظیفه اثر می‌پذیرد. خط فاصل میان دنیای ماقبل تکنولوژی و دنیای تکنولوژیک در سطحی قرار می‌گیرد که تبعیت از حوائج زندگی (باشیوه «کسب معاش») سازمان یابد. این خط فاصل، صور تازه آزادی و بندگی و صور تازه حقیقت و خطا

را در این سطح نمایان می‌کند.

جامعه يك بعدی پیشرفته، رابطه میان معقول و غیرمعقول را تغییر داده است. حیطه امور غیرمعقول در قیاس با خصوصیات غریب و جنون‌آمیز تعقل در این جامعه، به حیطه حقیقی اندیشه‌های معقول مبدل می‌شود یعنی به همان اندیشه‌هایی که (به گفته «وایت‌هد» فیلسوف انگلیسی - م) می‌تواند «هنر زیستن را بیرو راند». جامعه پیشرفته، همه ارتباطات عادی را بر حسب مقتضیات اجتماعی برقرار، تضمین و یا نفی می‌کند. از این رو ارزشهای بیگانه با مقتضیات اجتماعی، برای ابلاغ خود وسیله‌ای جز داستانهای تخیلی ندارند. در زمینه هنر، هنوز نویسنده و هنرمند آن‌گونه آزادی بیان را دارند که بتوانند اشخاص و اشیاء را به نام حقیقی آنها بنامند... رمانهای «ساموئل بکت» سیمای راستین عصر ما را نشان می‌دهند. نمایشنامه «نماینده» از «رولف هوخ‌هوت» Rolf Hochhuth (که در آن سکوت پاپ پی‌دوازدهم در برابر فاشیسم محکوم شده است - م.) نمودگار تاریخ حقیقی است...

خودمختاری انسان هنگامی تحقق می‌یابد که دیگر از توده‌ها نشانی نباشد بلکه به جای آنها افرادی به وجود آیند که از همه صور تبلیغات و تربیت مسلکی و دست‌آموزی [Manipulation] آزاد باشند و بتوانند واقعیات را بشناسند و درک کنند و راه‌حلهای ممکن را بسنجند. به سخن دیگر، جامعه به مقیاسی معقول و آزاد می‌شود که به وسیله يك ذهن تاریخی اصولاً تازه، سازمان یابد و شکل گیرد و نو شود...

در حال حاضر، اگر در شیوه تفریح یا رساندن اطلاعات به مردم، یکباره عامل تبلیغات و تربیت مسلکی ناپدید شود، فرد بیدرنگ در يك خلاء هراس‌انگیز فرو خواهد رفت، ولی آنگاه خواهد توانست که خود مسائل را طرح کند و در باره آنها بیندیشد و خویشتن و جامعه‌اش را

جهانی از خود بیگانه / ۵۶

بشناسد. او هنگامی که از پدران و رهبران و دوستان و نمایندگان دروغین رها شود، می‌تواند دوباره الفبای خود را فرا گیرد. ولی در آن حال عبارتی که خواهد ساخت، به شکلی کاملاً تازه خواهد بود، و به همین گونه بیمها و امیدهایش نیز دگرگون خواهد شد.

در این کتاب، که در سال ۱۹۴۷ میلادی در آمریکا به چاپ رسید،

نویسنده به بیان این موضوع پرداخته است که چگونه می‌توان

از این وضعیت فرار کرد و به یک زندگی بهتر رسید.

نویسنده به بیان این موضوع پرداخته است که چگونه می‌توان

از این وضعیت فرار کرد و به یک زندگی بهتر رسید.

نویسنده به بیان این موضوع پرداخته است که چگونه می‌توان

از این وضعیت فرار کرد و به یک زندگی بهتر رسید.

نویسنده به بیان این موضوع پرداخته است که چگونه می‌توان

از این وضعیت فرار کرد و به یک زندگی بهتر رسید.

نویسنده به بیان این موضوع پرداخته است که چگونه می‌توان

از این وضعیت فرار کرد و به یک زندگی بهتر رسید.

نویسنده به بیان این موضوع پرداخته است که چگونه می‌توان

از این وضعیت فرار کرد و به یک زندگی بهتر رسید.

نویسنده به بیان این موضوع پرداخته است که چگونه می‌توان

از این وضعیت فرار کرد و به یک زندگی بهتر رسید.

نویسنده به بیان این موضوع پرداخته است که چگونه می‌توان

از این وضعیت فرار کرد و به یک زندگی بهتر رسید.

نویسنده به بیان این موضوع پرداخته است که چگونه می‌توان

از این وضعیت فرار کرد و به یک زندگی بهتر رسید.

نویسنده به بیان این موضوع پرداخته است که چگونه می‌توان

از این وضعیت فرار کرد و به یک زندگی بهتر رسید.

نویسنده به بیان این موضوع پرداخته است که چگونه می‌توان

از این وضعیت فرار کرد و به یک زندگی بهتر رسید.

تأملی در معنای آزادی

آزادی، مانند شادی و نیکی و حقیقت، از آن گونه واژه‌ها در قاموس آدمی است که معانی بسیار دارد و تأویلهای بی‌شمار می‌پذیرد. لفظ آزادی در پارسی و حریت در عربی، در فرهنگنامه‌ها دست کم به ده معنای گوناگون آمده است و واژه آزادی را در زبان انگلیسی نیز به حدود يك صد معنای گوناگون تفسیر کرده‌اند.

در فلسفه اخلاقی و سیاسی به طور عام، دو مفهوم از آزادی بیش از مفاهیم دیگر رایج و معتبر بوده است که یکی را به صفت منفی و دیگری را به صفت مثبت باز خوانده‌اند. آزادی به مفهوم منفی، رها بودن انسان از همه قیدهایی است که خواه از جانب طبیعت و خواه آدمیزادگان دیگر و خواه سزشت و نفس خود او بازدارنده زندگی و کار دلخواهش باشد. این مفهوم آزادی معمولاً در پاسخ به این پرسش به کار می‌رود که «تا چه حدودی فرد یا افراد باید بتوانند فارغ از دخالت دیگران آنچه می‌خواهند انجام دهند یا آنچنان باشند که خود می‌خواهند؟» آزادی به مفهوم مثبت، توانایی انسان به کار کردن و زیستن به فرمان اندیشه و خرد خویش است.

این مفهوم غالباً در ضمن پاسخ به این پرسش می‌آید که: «منشاء حکم یا دخالتی که فرد را به انجام دادن کاری یا زیستن به شیوه‌ای خاص وامی‌دارد کیست یا چیست؟»

شاید در نظر اول میان این دو مفهوم فرقی اساسی و درخور اعتناء پیدا نباشد ولی فعلاً برای آنکه موضوع را روشن‌تر در یابیم کافی است به این نکته توجه کنیم که پاسخ به این پرسش که «حکومت تا چه اندازه باید در کار من مداخله کند؟» از لحاظ عقلی با پاسخ به این پرسش که «چه کسی باید بر من حکومت کند؟» تفاوت دارد. [۱]

ساده‌ترین مصداق آزادی که مفهوم منفی آن را مثلاً در آن داستان معروف از سیاستنامه نظام‌الملک (م. ۴۸۵ ه. ق) می‌توان یافت درباره‌ی خری که يك روز از ظلم صاحبش به درگاه انوشیروان پناه می‌برد. پس از اینکه انوشیروان خادمانش را به جست و جودر حال و قصه‌او می‌گمارد معلوم می‌شود که صاحب خر، گازی بوده است که بیست سال «هر روز جامعه‌های مردمان بر پشت او نهاده به گذرگاه می‌برد و شبانگاه می‌آورد و تا خر جوان بود کارش می‌توانست کردن، علفش می‌داد، اکنون که پیر شد و از کار فروماند آزادش کرده است.»

انوشیروان گازر را نزد خود می‌خواند و بر او عتاب می‌کند که: «این خر تا جوان بود و کار می‌توانست کرد علفش می‌دادی و اکنون که پیر گشت و از کار فروماند از بهر آنکه علفش باید دادن نام آزادی بروی نهادی و از درش بیرون کردی!» [۲] در این داستان، از مفهوم منفی آزادی انتقاد شده است. همچنانکه مجرد رهایی ستور از خدمت گازر سزاوار نام آزادی نیست، آزادی انسان نیز فقط باریع قیود زندگی و رفتار او تحقق نمی‌پذیرد. ولی این استنباط منفی از آزادی با همه‌ی عیبها و زیانهایش در میان متفکران پیروان بسیار داشته است.

به نظر «تامس هابز» (م. ۱۶۷۹) «انسان آزاد کسی است که از کاری که اراده بر آن گمارده است بازداشته نشود.» «بنتام» (م. ۱۸۳۲) کم و بیش همین رأی را دارد.

ظاهرأ مسلمین نیز در گذشته، آزادی به مفهوم اجتماعی و سیاسی اش را اغلب در جنبه منفی آن می شناختند. این خصوصیت تا اندازه ای معلول روش فرهنگ نویسان بوده است که بیشتر در تعریف واژه حور عربی، آن را در برابر عبد می آوردند یعنی همین قدر می گفتند که آزاد کسی است که بنده نباشد. واژه پارسی آزاد نیز به معنای باستانی آن، به لقاء مفهوم مثبت این اصطلاح یاری نمی کرد زیرا بدانگونه که از ریشه این واژه (به معنای زادن) برمی آید در ایران آن زمان یعنی پیش از ظهور اسلام و اعلان اصول برابر خواهانه آن، آزادی حتی از لحاظ نظری فقط موهبت کسانی به شمار می آمد که از تباری بلند زاده شوند تا بتوانند به یکی از گروه های ممتاز اجتماعی تعلق یابند. علت دیگر رواج مفهوم آزادی در میان مسلمانان آن بوده است که متفکران ما از همان آغاز اسلام میان آزادی به معنای اجتماعی و سیاسی آن و آزادی به معنای فلسفی اش فرق می گذاشتند و اولی را به لفظ حریت و دومی را به لفظ اختیار می خواندند. معنای اختیار در کاوش های فلسفی راجع به آزادی اراده انسان بررسی می شد و اگرچه لفظ اراده نیز گاهی به جای آن می آمد ولی اختیار عموماً به معنای اراده ناشی از اندیشه و تأمل به کار می رفت و در نتیجه - بسیار ارجمندتر از اراده بود.

«فرانتز روزنتال» F. Rosenthal محقق اسلام شناس غربی این نکته لغوی را در تکوین عقاید مسلمین درباره آزادی مؤثر می داند و می گوید که در زبانهای غربی اصطلاح فلسفی اختیار، یعنی آزادی اراده، و آزادی به معنای کلی آن به يك لفظ خوانده می شوند. در نتیجه، مناقشات

کلامی در اثبات آزادی اراده به آسانی، مسائل دیگر مربوط به اندیشه آزادی را در بر می گرفت و به نحو غیر مستقیم اذهان را متوجه معنای مثبت آزادی می کرد. در اسلام چون حریت و اختیار مترادف هم نبود دلایلی که در اثبات اختیار آورده می شد فقط در همان حدود مناقشات کلامی و فلسفی معتبر می ماند و به آگاهی مردم از آزادی به معنای مثبت سیاسی و اجتماعی آن مددی نمی رساند [۳]. این نظر «روزنتال» اگرچه به طور کلی درست است لیکن دو نکته بر آن باید افزود: نخست آنکه در برخی از ادوار تاریخ اسلام، خاصه در اواسط دوره بنی امیه، مسأله قضا و قدر و جبر و اختیار علاوه بر جنبه های کلامی و فلسفی اهمیت سیاسی نیز پیدا کرد زیرا نظرات مدافعان اختیار که انسان را دارای اراده آزاد و در کارهای خود توانا می دانستند خطری برای فرمانروایان بنی امیه به شمار می رفت بخصوص که این نظریات بیشتر از طرف ایرانیان عنوان می شد. از اینرو امویان سخت در پی آزار و کشتارشان بودند چنانکه معبد جهنی، از نخستین مخالفان نظریه جبر را که آراء خود را از يك ایرانی گرفته بود در سال ۷۰ هجری کشتند. پس از او غیلان دمشقی و جعد بن درهم نیز به دفاع از آزادی اراده انسان برخاستند و هر دو جان بر سر عقیده خود نهادند: اولی به فرمان خلیفه هشام بن عبدالملک و دومی به دست خالد بن عبدالله قسری والی عراق و خراسان کشته شد. ولی عقاید ایشان از میان نرفت و سرانجام از طریق معتزله، منشاء جنبش بزرگی در عالم اسلام شد. پس بحث درباره جبر و اختیار، برخلاف ادعای «روزنتال»، صرفاً بحثی نظری نبوده، بلکه نتایج علمی شگرفی نیز داشته است. نکته دوم آن است که نظر «روزنتال» را فقط تا بدان پایه معتبر باید دانست که علت رواج مفهوم منفی آزادی را باز می نماید و گرنه آن را انتقادی از روش اساسی دین اسلام درباره آزادی نباید انگاشت زیرا همچنانکه

«روزنآل» خود می‌گوید اگرچه مسلمین در سراسر تاریخ به برده‌داری اشتغال داشتند تعالیم قرآنی، اصل را در شخصیت انسان آزادی می‌داند و همهٔ مردان و زنان را فقط بندهٔ خدای شمارد. اسلام برخلاف مسیحیت قرون وسطایی از هیبت و اعتبار ارسطویی می‌نداشت و در حالی که حکماء و متفکران روشن بین مسیحی همواره مجبور بودند که از اصول آزادیخواهانهٔ مسیحیت در برابر حکم ارسطو به استعداد ذاتی برخی از آدمیزادگان برای بندگی دفاع کنند، مسلمین به این حکم هرگز اعتنایی نکردند.

با اینهمه چون به تدریج اسلام رو به انحطاط نهاد و فرمانروایان ستمگر بر جان و اندیشهٔ مسلمانان مسلط شدند اعتقاد به جبر به معنای نادرست آن یعنی ناستوانی انسان در کارهای خود و ضرورت تسلیم کامل به «اولی الامر» در میان ایشان قوت گرفت و همراه آن مفهوم منفی آزادی نزدشان رواج یافت، اگرچه همانگونه که خواهیم دید بسیاری از حکمای مسلمان، بینشی دل‌آگاهانه‌تر از آزادی داشتند و صوفیان نیز از آن معنایی نفزتر اراده می‌کردند.

مدافعان آزادی به مفهوم منفی آن، خواه در میان مسلمانان و خواه در غرب، بر سر یک نکته همداستان بودند و آن اینکه زندگی فرد نمی‌تواند به طور کامل و مطلق از دخالت دیگران برکنار باشد و بخصوص دخالت دولت در حوزه‌ای معین از زندگی اجتماعی لازم است تا هیچکس نتواند آزادی خود را برای محروم کردن دیگران از آزادی به کاربرد. اختلاف پیروان این مشرب فقط بر سر حدود دخالت دولت بوده است که گروهی مصلحت را در حداکثر و گروهی در حداقل جسته‌اند و از سوی دیگر، چگونگی اموری که در زندگی فردی باید از هرگونه دخالت مصون باشد در نظرشان با معیارهای گوناگونی چون ناموس طبیعت یا حقوق طبیعی

یا سودمندی یا ندای وجدان یا پیمان اجتماعی معین می شده است ولی در همه حال مفهوم آزادی در تعالیم آنان، آزادی از امری است نه برای امری. ولی وجدان انسان بیدار این معنای آزادی را بر نمی تابد و بزرگترین عیبی که در آن می بیند این است که تحقق اینگونه آزادی با وجود نظام خود کامگی یا عدم استقلال و خود مختاری افراد هیچگونه منافاتی ندارد زیرا ارتباط مفهوم آن فقط با حدود دخالت و نظارت دیگران در کار فرد است نه با منشاء آنها. همین قدر که جامعه ای، افراد خود را از خرد و بزرگ در بسیاری امور آزاد گذارد ولی پروایی از عدالت و برابری و فضیلت و دانش نداشته باشد آزادی به مفهوم منفی آن را تحقق بخشیده است. اندازه آزادی هر کس در این مفهوم به پنج پرسش بستگی دارد: نخست آنکه چه امکاناتی برای استفاده از این آزادی در دسترس اوست: من می توانم اسماً و قانوناً آزاد به شمار آیم و به ظاهر هیچ مانعی مرا از مقصودم باز ندارد ولی آگاهی و توانایی لازم را برای بهره برداری از این آزادی نداشته باشم. دوم آنکه با توجه به سرشت خاص من و نیز وضع و منزلت در اجتماع، این امکانات در قیاس با یکدیگر چه ارزش و اهمیتی دارند. ممکن است کسی آزادی کسب و کار و سوداگری داشته باشد ولی در نظر او توانایی نوشتن و باز گفتن اندیشه هایش کاری پر ارج تر و شادی بخش تر باشد. سوم آنکه هریک از این امکانات از دیدگاه احساسات کلی اجتماعی دارای چه ارزشی است: ممکن است که در جامعه ای فرا گرفتن دانشهای نو آزاد باشد اما وجدان عام آن جامعه، خرافات و اندیشه های باطل را ارج بیشتر نهد. چهارم اینکه تحقق آن امکانات تا چه اندازه دشوار یا آسان است: چه بسا بر خورداری من از آزادی درس خواندن چنان دشواریهای مادی و معنوی در برابر داشته باشد که مرا از فکر درس خواندن روگردان کند. پنجم آنکه کار و

۶۳ / تأملی در معنای آزادی

کوشش آگاهانه انسانی تاجه پایه در ایجاد این امکانات اثر دارد: همگان برای اقامت در کره ماه آزادند ولی تاکنون هیچ جامعه‌ای افراد خود را به پاس این آزادی منت‌گذار خویش ندانسته است.

1- Isaiah Berlin, *Two Concepts of Liberty*, Oxford, 1959, P. 7.

۲- ابوعلی حسن بن علی نظام‌الملک، سیاست‌نامه، به اهتمام سید عبدالرحیم خلخالی، تهران، ۱۳۱۰، ص ۲۸.

۳ - Franz Rosenthal, *The Muslim Concept of Freedom*, Leiden, 1960, P.2

مفهوم مثبت آزادی

در بحث پیش گفتیم که آزادی به مفهوم منفی آن صرفاً با رها کردن انسان از هر گونه قید و بندی حاصل می‌شود بی آنکه به پرورش ذهن و وجدان او نیازمند باشد و شرح دادیم که این رهایی چون با آگاهی انسان و تواناییش به بهره‌برداری از آزادی همراه نیست به خودی خود مایهٔ سعادت او نمی‌شود. اینگونه آزادی را ستوران و درندگان نیز دارند و حال آنکه شخصیت انسان فراخور معنایی نفزتر و پایه‌ای بلندتر از آزادی است. فقط آزادی به وجه مثبت خود این مطلوب را برمی‌آورد. این آزادی، از شوق انسان به خود مختاری و آزادکامی بر می‌خیزد، یعنی از شوق آدمی به اینکه زندگی و کارهایش فقط به خود او وابسته باشد نه به نیروهای خارج از او. آدمی در این حال می‌خواهد که افزار ارادهٔ خود باشد نه ارادهٔ غیر و تصمیم‌هایش را خود بگیرد نه دیگری و با او همچون شیئی بی‌روح یا حیوانی بی‌اراده یا بنده‌ای زبون رفتار نشود زیرا مقتضای شخصیت انسان آن است که در زندگی، از روی اراده و استقلال، غایاتی برای خود برگزیند و برای رسیدن به آنها بکوشد و از این مهمتر، به نام

موجودی متفکر و صاحب اراده و فعال، از شخصیت خود آگاه باشد تا مسئول کارهای خویش شمرده شود و بتواند این کارها را با معیار آرزوها و غایات خود توجیه کند.

در آغاز، آزادی به معنای مثبت یعنی سرور و فرمانروای خویش بودن و آزادی به مفهوم منفی یعنی بنده و فرمانبردار دیگری نبودن با یکدیگر فرقی نداشتند و فقط مصداقی واحد را به دو صورت مثبت و منفی بیان می کردند ولی بعدها به تدریج از یکدیگر دور شدند تا آنکه ضد و معارض هم گشتند. برای فهم این تعارض بدین نکته توجه باید کرد که انسانی که خود را از بندگی آدمیان دیگر برهاند چه بسا باز به آزادی راستین و کامل نرسد. زیرا ممکن است بنده عواملی جز انسان مثلاً طبیعت مادی یا سوداها و خواهشهای زیان آور نفس و نادانی و بیخردی خویش باشد. افلاطون در کتاب جمهوریت از زبان بنده ای به نام کفالوس می گوید که وقتی دوران پیری اش فرا رسید و با فروخوا بانندن غرایزش او را از سر عشق و شهوش رهاند چنان احساس کرد که گویی از چنگ اربابی بیرحم خلاص شده است. هر کس که کارهایش، بناخواست، انگبخته آز یاخشم یا دروغ یا شهوت یا عاطفه تند و از لحاظ معیارهای اخلاق اجتماعی نکوهیده و زیان آور باشد و وجدانش بدین سبب عرضه کشاکشی دائم شود مشتاق اینگونه تجربه از آزادی است. بر این اساس گمان می رود که هر آدمیزاده ای دارای دوسرشت است، سرشت برتر که وجدان یا عقل نامیده می شود و جایگاه جوهر و حقیقت مردمی است و سرشت فروتر که آمیزه ای از انگیزه های نامعقول و هوسهای افسار گسیخته اوست و فقط لذت آنی را می خواهد.

گاه تفاوت میان این دوسرشت را به زبانی دیگر چنین بیان می کنند که سرشت برتر و پیراسته آدمی مظهر طبع مدنی و خوی آموزش و همکاری

وهم اندیشی او با آدمیزادگان دیگر است و این خصال به وجه کامل خود در قوم یانزاد یا دولت او تجسم می یابد و حال آنکه سرشت فروتر، نمود- کار فردیت حیوانی است و او را خودپرست و تنهایی گزین بار می آورد. اثر چنین بینشی از طبع انسان آنست که گاه مصالح فردی تحت الشعاع مصالح اجتماعی قرار می گیرد تا به نام آزادی و سعادت جمعی، بر اراده فردی مهار بزنند و به این دلیل که هر فرد فقط جزئی از کل و طفیل هستی اجتماع است هویت و حرمت انسانی او را زیر پا گذارند. در این حال اگر کسی از گردن نهادن به احکامی که با عقل و وجدان او معارض درمی آید سرپیچد، مدعیان قیومت، او را به نام مصلحتی عام چون عدالت یا شادی یا ایمنی یا برابری به پذیرش آنها مجبور می کنند و معمولاً نیز در توجیه روش خود این بهانه را می آورند که سرکشان اگر خود دانا و روشن بین بودند از آن احکام پیروی می کردند ولی فعلاً به دلیل ندادنی یا کوردلی یا نادرستی چنین نمی کنند. ولی از فریب و سفسطه ای که گاه در این شیوه استدلال نهان است غافل نباید بود.

من یکبار ممکن است بگویم که مصلحت زید در انجام دادن فلان کار است ولی زید خود از این مصلحت آگاه نیست و از اینرو من وظیفه دارم که او را به سود خودش به آن کار وادارم، چنانکه «سپینوزا» می گفت: «کودکان اگرچه مجبورند بنده نیستند زیرا از فرمانهایی پیروی می کنند که به مصلحت خود ایشان است.»

چنین ادعایی اگر از روی خلوص و بیغرضی باشد تعهد اخلاقی خطیری برای من در پی دارد زیرا مرا ملزم می کند که همزمان با اجبار زید، در پروردن و بیدار کردن وجدان او بکوشم تا او به تدریج به مصالح خویش آگاه شود و بتواند مستقلاً حقوق خود را باز شناسد و به دفاع از آنها برخیزد. بار دیگر ادعای من می تواند چنین باشد که زید اصلاً در

اعماق وجدان و حقیقت نهاد خود مصلحتش را می‌داند و حتی اراده کرده است که بروفق آن عمل کند ولی نفس اماره یا وجدان کاذبش او را از آن باز می‌دارد و اینجاست که من به عنوان مصلح اجتماعی باید مداخله کنم و در این حال اگرچه به اجبار او متوسل می‌شوم و حتی تن و روان او را به اسارت درمی‌آورم لکن عمل من چون باخواست واقعی و معقول او مطابق است در حقیقت و از روی انصاف، اجبار و زور نیست.

این ادعاء که شکل مسخ‌شده‌ای از تعالیم هگل است بنیاد شبه فلسفی تباهاکاریهای دو مکتب فاشیسم و نازیسم در زمان ماست. تجارب تلخ انسانیت از نتایج عملی این دو مکتب به ما آموخته است که مجبور کردن افراد به کارهایی که نه به عقیده خود آنان بلکه به نظر افراد معدودی مطلوب می‌آید در هر حال و به هر مقصودی که باشد انکار جوهر انسانی ایشان است و به جای غرور و شرف که سرمایه همه کارهای پرارج آدمی است حس حقارت و خود شکنی در نهادشان می‌پرورد. مصلحت یا فضیلتی که من به نام آن، افراد را مجبور و مطیع خود می‌کنم یا همان سعادت و حرمت انسان است یا ارزشی برتر از آن. در حالت اول عمل من در مطیع کردن و هدایت افراد برای غایات مطلوب خود آنان را به وسیله‌ای در دست من تبدیل می‌کند و حال آنکه ادعای من منطقاً مستلزم آن است که شخص انسان غایت باشد نه وسیله، پس عمل من ناقض ادعای من در می‌آید. در رد بهانه دوم فقط این گفته را از کانت باید به یاد داشت که همه ارزشها آفریده خود انسانند و تاجایی ارزش نامیده می‌شوند که چنین باشند و در جهان هستی هیچ ارزشی بالاتر از شرف و حیثیت انسانی نیست و باز به نظر او «پدرمآبی Paternalism بدترین شکل خود کامگی است.»

میل انسان به خود مختاری و آزادی در سراسر تاریخ به یکی از دوشکل اصلی تجسم یافته است: شکل اول پرهیز از خواهشهای دنیوی

و نفس کشی و کناره جویی و بی نیازی کامل از همه کاینات و شکل دوم، میل به خوب زیستن و کوشیدن و پیکار کردن در راه آرمانی بلندخواه دنیوی و خواه اخروی است. ثمرات فرق میان دوسرشت انسانی را که پیشتر شرح دادیم در بررسی این دوشکل می توان آشکار دید. در حالت اول انسانی که صاحب اراده و خرد است می بیند که هر مقصودی برای خود برگزیند عوامل مختلف از ناموس و حوادث طبیعی گرفته تا کار آدمیزادگان دیگر یا دخالت سازمانها و تأسیسات اجتماعی او را از وصول به غایاتش باز می دارد. پس مصمم می شود که هیچ خواهشی و آرزویی در دل نداشته باشد یا دست کم از آنها بکاهد تا به همان اندازه خود را بی نیاز حس کند همچون مالکی که بخواهد حکومتش بر رعایای خویش کامل و استوار باشد ولی چون مرزهای ملکش طولانی و گزند پذیر است از پهنه آن می کاهد یا از بخشهای گزند پذیر آن چشم می پوشد تا از بیم باخت و شکست فارغ باشد. یا همچون کسی که پایش به زخمی یا مرضی دچار شود ولی چون درمان را دشوار یا مشکوک می پندارد آن را قطع می کند و در زندگی هم دیگر چیزی را آرزو نمی کند که پا بخواهد [۱]!

در همه این حالات، انسان گویی به دژی درون روح خود که نهاد حقیقی یا نفس مطمئنه اوست پناه می برد و این همان راهی است که عارفان و صوفیان همه اقوام در اعصار گوناگون برگزیده اند و با تربیت و تزکیه نفس از یوغ اجتماع و سرزنش و ستایش خلق گریخته اند تا پروای هیچ نعمت دنیایی را نداشته باشند. حافظ به همین گونه خود را «غلام همت» کسی می داند که از «هر چه رنگ تعلق پذیرد» آزاد است. الکندی فیلسوف مسلمان می گوید: «بندگان تاجایی آزادند که خرسند باشند و آزادگان تاجایی بنده اند که آرزو کنند.» صوفی ابوبکر وراق حیرت می کرد که

چگونه بندگان حاضرند برای بازیافتن آزادی خود تعهداتی بپذیرند و کار کنند ولی آزادگان در همه حال نمی‌خواهند یوغ شهوات را از خود بیفکنند. و سعدی در توضیح این نکته که چرا از میان همه درختان فقط سرو را آزاد می‌خوانند می‌گوید که «هر درختی را ثمره معین است که به وقت معلوم به وجود آن تازه آید و گاهی به عدم آن پژمرده شود و سرو را هیچ از این نیست و همه وقتی خوشست و این است صفت آزادگان». در ظاهر امر مفهوم صوفیانه آزادی با مفهوم منفی آزادی که در گفتار پیش از آن سخن گفتیم یکی است ولی در حقیقت میانشان فرقی بزرگ هست و آن اینکه مبلغان مفهوم منفی آزادی به چگونگی شخصیت و رشد روحی انسان کاری ندارند و همین اندازه می‌خواهند که هیچ قید و بندی زندگی و رفتار انسان را محدود نکند و حال آنکه صوفیان علاوه بر گسستن از علایق دنیوی به پرورش و پیراستگی منش انسان و آراستن روح او به خصال درخشان اخلاقی چون پرهیزکاری و بی‌نیازی و شکیبایی و مهربانی و جز آن نیز پابندند. پس آزادی در نظر صوفیه مفهومی کاملاً منفی نیست. علی بن احمد واحدی از نحوین قرن پنجم هجری به همین لحاظ واژه حریت را از کلمه حر (به فتح حاء) به معنای گرمی مشتق می‌داند و دلیلش را نیز چنین ذکر می‌کند که طبع آزاد مرد گرمی و غروری دارد که برخلاف بندگان او را به کسب صفات نیک برمی‌انگیزد. ولی اساساً گریز خردمندان به درون وجدان خود و جهدشان برای بی‌نیازی از کائنات همیشه در تاریخ هنگامی رخ داده است که جهان پیرامون خویش را بیش از حد ستمگر و هرزه و پر آشوب یافته‌اند. در جهانی که انسان جویای شادی یا عدالت یا آزادی، همه درها را به روی خود بسته ببیند و کاری از دستش بر نیاید و سوسه‌گریز به باطن در او طبعاً قوت می‌گیرد. در یونان باستان ظهور رواقیان که فضیلت را در بیغمی می‌دانستند با سقوط دموکراسیهای مستقل یونان در برابر استبداد مقدونی بی‌ارتباط

نبود. در روم نیز پس از سقوط جمهوری چنین شد.

به همین سان یکی از علل عمده ظهور تصوف اسلامی به گفته مرحوم قاسم غنی «بلواها و طغیانها و کشتارها و جنگهای داخلی وحشت آور و مظالم افراد و انهماکشان در امور دنیایی و مادی صرف» بود [۲]. زهد و ترك دنیا بیگمان آثاری شگرف در روح انسان دارد و مایه عزت طبع او می شود ولی نمی توان گفت که بردامنه آزادی او هم می افزاید. اگر من خود را از دست دشمنم بدینگونه برهانم که به درون خانه ام پناه ببرم و همه درها را به روی خود ببندم شاید آزادی ام بیش از هنگامی باشد که به دست دشمنم اسیر شوم، ولی آیا بیش از زمانی که بر دشمن چیره شوم و اسیرش کنم آزاد خواهم بود؟ نتیجه منطقی دست شستن از همه چیزهایی که می تواند به غنا و عزت نفس من زیان برساند خودکشی است، زیرا تا زمانی که انسان در جهان زیست می کند ایمنی مطلق او محال است و آزادی کاملش فقط با مرگ تحقق می یابد!

جهان کوشنده امروز شکل دیگر تحقق مفهوم مثبت آزادی را برگزیده است که کوشش برای رهایی همراه با شادی و بهزیستی است. موانع انسان در این راه یا طبیعی است و یا اجتماعی. چیرگی بر موانع طبیعی به یاری دانسته ها و آزموده های انسان در دانش و فن روی می دهد و هیچگونه مسأله اخلاقی و ناآسودگی وجدانی برای او پیش نمی آورد. حتی بسیاری از دینهای بزرگ با همه پروایی که از سعادت آنسرای انسان دارند او را به تسخیر طبیعت فرمان داده اند [۳].

و اما چیرگی بر موانع اجتماعی یعنی مشکلاتی که آدمیزادگان دیگر خواه به حال فردی و خواه به حال اجتماعی بر سر راه جوینده سعادت پدید آورده اند معمای بزرگی را در برابر وجدان انسان آگاه و خردمند می نهد، زیرا در این صورت ظاهراً تحقق آزادی کامل او مستلزم این است

که خواست خود را بر افرادی که او را از مقصود باز می‌دارند تحمیل کند، پس آزادی او مایه کاهش یا نفی آزادی دیگران می‌شود.

برای حل این معما باید به این دقیقه نهانی در مفهوم مثبت آزادی توجه داشت که خود مختاری و آزادی مطلوب انسان در این شکل صفتی مهم دارد و آن «معقول» است، یعنی آزادی مورد نظر او نه هر گونه رهایی و بی‌قیدی بلکه فقط آن گونه از آزادی است که با عقل مطابق باشد و فرق اصلی اش نیز با مفهوم منفی آزادی در همین وجود عقل است.

از اینرو گام اول در راه آزادی به این مفهوم، شناخت عقلی جهان است. و مهمترین شکل فعالیت عقلی انسان، تعقل انتقادی است یعنی تمیز و باز شناختن امر واجب یا ضرور از امر محتمل یا ممکن. کودک دبستانی همه مفاهیم علمی حتی حقایق ساده ریاضی را موانع تفکر آزادانه خود می‌پندارد زیرا ضرورت این حقایق برای او مسلم نیست، یعنی نمی‌داند که این حقایق چرا نمی‌توانند غیر از آن باشند که هستند و اگر او آنها را می‌پذیرد و یاد می‌گیرد فقط به احترام و هیبت معلم است. بدین سبب همه دانسته‌های علم ریاضی برای او گویی اجرایی خارجی هستند که او باید به طور جبری در ساختمان ذهنی خود جای دهد. وقتی کودک رشد می‌کند و دانایتر و آگاه‌تر شود و قواعد و اصول متعارفه و موضوعه و چگونگی اثبات قضایا را فراگیرد اندک اندک درمی‌یابد که این معانی نمی‌تواند جز آن باشد که هست زیرا به حکم همان قوانینی معین می‌شود که بر عقل خود او نیز حاکم است. در این حال حقایق ریاضی دیگر همچون اموری به نظر نمی‌آید که از خارج بر او تحمیل شده باشد بلکه چیزی است که خود در جریان عمل آزادانه قوای عقلی و ذهنی خویش پذیرفته است. یا نوازنده‌ای که آهنگ موسیقیدانی را در ژرفای جان خود جای داده و مطلوب او را با مطلوب خویش یکی کرده باشد، دیگر نواختن آن آهنگ برایش

اطاعت کورکورانه از قوانینی خارج نیست بلکه فعالیتی آزادانه و شادی بخش است.

در این دو مثال بستگی ریاضی دان به اصول علم ریاضی و نوازنده به آهنگ موسیقی همچون بستگی گاو به یوغ خود نیست. و آنچه درباره علم ریاضی و موسیقی صادق است درباره همه اموری که به ظاهر مانع آزادی کامل انسان باشد راست درمی آید. اگر انسان امری را به راهنمایی و فرمان عقل خود ضرور و واجب بشناسد دیگر به عنوان موجودی معقول نباید جز آن بخواهد. پس خواستن اینکه چیزی جز آن باشد که باید باشد دلیل نادانی یا بیخردی است. همه بیم و هوس و آرزو ستیزه جویی آدمی نیز از نادانی برمی خیزد و به شکل تعصبات و خرافات و پندارهای زیان آور اجتماعی درمی آید. عقل از راه علم با رها کردن انسان از این رذیلتها او را آزاد می کند یا دست کم نخستین شرط آزادی او را تحقق می بخشد.

ظاهراً مفهوم مثبت آزادی به این شکل خالی از اشکال نیست و بر آن می توان ایرادهای بسیار گرفت از جمله اینکه اگر کسی بخواهد مطابق اراده معقول خود آزاد باشد و دیگران نیز چنین بخواهند چگونه می توان از برخورد میان اراده های معقول افراد پیش گرفت و اصلاً چه کسی یا مقامی باید حد فاصل این اراده ها را معین کند؟ اگر من به حکم عقل خود می اندیشم و کار می کنم باید بپذیرم که آنچه برای من حق است برای کسان دیگر نیز که تابع عقل خویش باشند به دلیل واحدی حق است. پاسخ این ایراد آن است که اگر در بینش فلسفی خود شکاک نباشیم باید بپذیریم که هر حقیقتی در دستگاه هستی بالقوه می تواند از راه تفکر عقلانی کشف شود و هر يك از مسائل زندگی اجتماعی انسان نیز اگر تصنعی نباشد فقط يك راه حل حقیقی دارد که هر متفکر عاقل می تواند آن را پیدا کند و اذعان بیاورد که جز آن راه حل دیگری برای آن مسأله

نمی‌توان جست. پس آرزوی من برای آزادی بیکران در بادی امر با آرزوی دیگری سازش‌پذیر نیست ولی حل عقلانی يك مسأله با حل عقلانی دیگر منطقاً مانعة الجمع نیست و اینجاست که ضرورت وجود نظام عادلانه‌ای در جهان آشکار می‌شود تا هر کس را از آن مقدار آزادی که حق انسان خردمند است برخوردار کند.

پس آرزوها و غایات همه افراد معقول می‌تواند به حکم ضرورت در داخل نظام کلی و واحد و هماهنگی، منضم شود و وقتی همه افراد نیروی تفکر عقلانی بیابند از قوانین عقلی حاکم بر سرشت و زندگی خود که برای همگان یکسان است پیروی می‌کنند و بدین سبب در آن واحد هم مطیع قانونند و هم آزاد. همه تضادها و کشاکشهای اجتماعی از برخورد میان عقل و بیعقلی یا ضرورت و احتمال پیدا می‌شود.

پیدا است که در نظر بسیاری از روشنفکران شكاك امروز که در قرن حاضر ناکامی انسان را در بسیاری از آرمانهای خود دیده یا هر آرمانی را فقط فریبی و بهانه‌ای برای تباهاکاریهای بی‌شمار یافته‌اند مفهوم مثبت آزادی به این شکل بسیار ساده‌دلانه می‌آید ولی این گونه تجارب برتری این مفهوم را بر مفهوم منفی یا صوفیانه آزادی نفی نمی‌کند و کوشش برای شناختن جهان پیرامون ما و قوانین جنبش و دگرگونی اجتماعی و در واقع سراسر علوم انسانی بدون اعتقاد به آن، بنیاد استواری نتواند داشت. وقتی معتقد شویم که سیهروزی انسان چندان پدید آورنده ناسازگاری طبیعت یا کمبودهای سرشت او نیست که معلول نظام و مقررات و روابط نادرست اجتماعی، طبعاً اگر شوق پیشرفت داشته باشیم نخست باید در پی شناخت و تحلیل این تأسیسات برآییم. غیر از این استدلال، حاصل گفتار ما در چند کلمه آن می‌شود که هیچ مفهومی از آزادی نیست که به هر حال از آن به نوعی استفاده غلط نشده باشد و در

جهانی از خود بیگانه / ۷۴

شناخت عیار آزادی در هر جامعه باید دید که آیا آن جامعه مفهومی را که خود از آزادی پذیرفته عملاً تحقق بخشیده است یا نه و از آن مهمتر خود آن مفهوم را با هوشیاری و آگاهی برواقعیات تاریخی و اجتماعی نقد باید کرد.

۱ – Berlin, op. cit./ P.20

۲ – قاسم غنی، تاریخ تصوف در ایران، تهران، ۱۳۲۲، ص ۲۰

۳ – Muhammad Iqbal, Reconstruction of Religious Thought in Islam, Lahore, 1944, P. 127– 8

دین و دنیا

کدام خصوصیت یا واقعه‌ای در زندگی گذشته مسلمانان به روزگار رونق و نیرومندی تمدن ایشان پایان داد و آن را به ضعف و انحطاط دچار کرد؟ مسلمانان از دیرباز به ظن خود پاسخهایی به این پرسش داده‌اند که بدبختانه اغلب به تعصب قومی آلوده بوده است. اعراب، آغاز انحطاط اسلام را از زمانی می‌دانند که رشته کارها از دستشان بدررفت و نخست شعوبیان - خاصه ایرانیان - و سپس مغولان و سرانجام ترکان عثمانی به حکومت مسلمانان رسیدند؛ ایرانیان، گناه را به گردن امویان و اعراب دیگری می‌اندازند که عصبیت ملی خود را از تعالیم اسلامی برترمی‌نهادند، و ترکان نیز دست کم تازمان واژگون شدن امپراطوری عثمانی در عین آنکه اقوام دیگر مسلمان را زیر دست خود و پست‌تر از خود می‌شمردند و چون عصر فرمانرواییشان با شروع سیطره جویی اروپاییان همزمان بود، تمدن غرب و دسایس کارگزارانش را مسبب زوال قدرت اسلام می‌دانستند. از یک قرن و نیم پیش که غلبه سیاسی و نظامی غرب و هجوم تمدن آن بر همه وجوه زندگی مسلمانان آشکار شد، متفکران مسلمان در اندیشه

افتادند که پاسخ پرسش بالا را از طریق معکوس بجویند، بدین معنی که به جای کشف علل ناتوانی و دشمنکامی اسلام، علل نیرومندی و برتری غرب را بشناسند. ولی در این جهت نیز بیشترشان راه غلط پیمودند زیرا معلول را به جای علت گرفتند: در آغاز، برخی از ایشان، چون نمایان ترین نشانه پیش افتادگی و بالادستی غربیان را در قدرت و وصولت نظامی ایشان می دیدند، اصلاح قشون و دستیابی بر تازه ترین سلاحها و افزایش سپاهیان را چاره مشکل خویش پنداشتند. این راهی بود که ترکان عثمانی سپردند، شاید به این سبب که بر خوردشان با اروپاییان بیشتر در میدان جنگ روی می داد. ولی نکته ای که از نظر ایشان پوشیده ماند آن بود که قشون نیرومند و جنگاور، فرع بر جامعه بسامان و کارآمد است. اگر سپاهی اروپایی بهتر از حریف ترکش می جنگید، دلیلش فقط داشتن سلاح بهتر و تازه تر نبود بلکه بر خورداری او از وسائل زندگی آسوده تر و امکان دخالت بیشترش در اداره امور مملکت خویش و آگاهی اش از نتایج اجتماعی و اقتصادی پیروزی یا شکست، و در برخی موارد، ایمانش به درستی مقصود جنگ، به همان اندازه سلاح خوب و نو در چیرگیش بر دشمن مؤثر می شد.

ولی آن ترکان غافلی که در آرزوی همپایگی با غرب، اصلاحات یا به قول خودشان، «تنظیمات» را در امپراطوری عثمانی بنانهادند، بیشتر هم و غم خود را به تقویت بنیه نظامی مصروف کردند.

این کار فقط بر سرعت تباهی امپراطوری ایشان افزود. وقتی جنگ جهانی اول پایان گرفت، شکست خوردگان ترک که از «باب عالی» معجزه ای ندیده بودند در این گمان راسخ شدند که ریشه ضعف و انحطاط باید در خود اسلام باشد و از این رو راه نجات را در آن دیدند که نه فقط در فنون جنگی بلکه در آیین مملکت داری نیز از اروپاییان فاتح تقلید کنند. برای این منظور، همه پیوندها را با گذشته گسستند. نخست دستگاه عثمانی را

برچیدند و سپس اسلام را یکسره رها کردند و «علمانیت» Secularism یعنی جدایی کامل سیاست از دین را اساس کار مملکت‌داری نهادند و قوانین مدنی و قضایی و سیاسی خویش را همه به تقلید اروپاییان مدون ساختند و خط خود را نیز به لاتن تغییر دادند.

البته این شیوه فکر که ریشه ناتوانی و درماندگی مسلمانان را نه در خصوصیات و ظواهر زودگذر زندگی اجتماعی بلکه در عوامل عمیق‌تری خواه نظام سیاسی و اقتصادی و خواه در اصول دیانت ایشان می‌داند، میان مسلمانان بی سابقه نبود. از یک طرف، قبلاً متفکرانی مانند جمال‌الدین - اسدآبادی و محمد عبده مصری جنبش تجدد خواهی دینی را آغاز کرده و کوشیده بودند تا مبانی و مفاهیم شریعت اسلامی را نیازهای دنیای نو سازش دهند و آنها را از خرافات و پیرایه‌های زیان‌آور پاک کنند.

آموزشهای این پیشوایان راه توجیه عقلی احکام را گشود و مسلمانان را به پایداری در برابر هجوم مادی و معنوی غرب دلیر کرد. ولی این آموزشها بر روشنفکرانی که از دیرباز به سبب تسلط غرب، ایمانشان به تمامی میراث معنوی ملت‌های خویش سست شده بود اثر دیگر داشت. تا آن زمان ملل منی مذهب بر اثر قرن‌ها جمود و قشریت گمان می‌بردند که قواعد شریعت که دارای ضمان الهی است از ضرورت هر گونه اصلاح و تغییر ایمن است. ولی اینک می‌دیدند که متجددان چگونه حرمت برخی از این قواعد را زیر پا می‌گذارند و یا مضمونشان را در قوالب دلخواه خود می‌ریزند.

پیدا است که این گونه استقلال رأی که از زمان بسته شدن باب اجتهاد نزد اهل سنت (۲۴۱ هجری) بیرون از اهلیت جماعت مسلمان دانسته می‌شد تحولی در اندیشه‌ها انگیزخت و زمینه را برای تردید در توانایی قواعد کهن دینی به مقابله با مسائل دنیای نو آماده کرد. علمانیت ترکان چیزی نبود جز پی گرفتن این گونه تردید و پروراندن آن تا حد افراطی

خود که انکار کامل حق دین برای دخالت در نظام سیاست حکومت است.

تجددخواهی ترکان درباره شکل حکومت و اصول اداره اجتماع نیز کاملاً تازگی نداشت، زیرا در اواخر قرن نوزدهم، چه از راه آثار نویسندگان آزادیخواه عرب چون عبدالرحمن کواکبی و چه بعداً بر اثر جنبش مشروطه طلبی ایرانیان، اندیشه حکومت ملی و دموکراسی پارلمانی در میان نخبه باسوادان و روشنفکران مسلمان رواج یافته بود. همچنین فکر تقلید از غرب در زمینه فرهنگ و تعلیم و تربیت از زمان فتح مصر به وسیله ناپلئون (۱۷۹۸ میلادی) در جمع متفکران عرب و ترک، حتی آنانکه در نوشته‌هایشان نشانه دل‌بستگی استوار به اسلام ظاهر بود، راه یافته بود.

ولی آنچه به اصلاحات ترکان رنگ بدعت می‌داد، فراهم آمدن و آمیختن همه این گرایشها و جنبشها و آرزوها در برنامه و اصول آن بود. اقدام حکومت نو بنیاد ترکیه در گسستن از اسلام، از یکسو خشم سنیان را برانگیخت، چنانکه در کنگره‌ای که به این مناسبت در سال ۱۹۲۶ در قاهره برگزار شد، نمایندگان مسلمانان هند و کشورهای عرب سخت بر آن تاختند ولی برعکس، عده‌ای نیز به فکر تقلید از آن افتادند: در سال ۱۹۲۵ یعنی یکسال پس از الغای خلافت، علی عبدالرازق، قاضی یکی از محاکم شرع مصر و از درس خواندگان جامعه الازهر که چندسالی را نیز در دانشگاه اکسفورد انگلستان گذرانده بود، با انتشار کتابی به نام «اسلام و اصول حکومت» (الاسلام و اصول الحکم) فکر لزوم جدایی دین را از سیاست برای نخستین بار در مصر به میان کشید و غفله‌ای میان علماء و روشنفکران آن کشور انداخت. در تاریخ معاصر مصر کمتر واقعه‌ای به اندازه این کتاب اذهان متفکر را به جنبش آورده است. خلاصه بحث

عبدالرازق در این کتاب آن است که اصولاً اسلام کاری به روش و نظام حکومت پیروان خود ندارد بلکه تعالیم آن بیشتر یا مربوط به امور دنیوی غیر سیاسی و یا متوجه به رستگاری اخروی است و از این رو، در «دین اسلام هیچ چیز مؤمنانش را از آن باز نمی‌دارد که باملتهای دیگر به رقابت برخیزند و نظام کهنه و پوسیده‌ای را که اسیر و زبون گشته‌آیند» و از گون کنند و به جای آن حکومتی «بر بنیاد تازه‌ترین آفریده‌های اندیشه انسان و آزموده‌های ملل» برپا دارند. ولی اگر هسته عقیده عبدالرازق را از پوسته اینگونه عبارت آرزومندانه بیرون بکشیم و آنها را تا نتایج منطقی خود دنبال کنیم حاصلش این نظریه غریب می‌شود که تنها حکومت حقیقی اسلامی، حکومتی است که زندگی اجتماعی مسلمانان را بر طبق قواعد «علم سیاست» به شکلی که آگاهان زمانه پذیرفته‌اند تدبیر کند و به هیچ‌رو ملاحظات دینی را در کارهای خود دخالت ندهد، البته بی‌آنکه با دین عنادی داشته باشد. نزد کسانی که به حقیقت دین اسلام ایمان دارند چنین عقیده‌ای گذشته از غرابت، سخیف می‌نماید، چون توأم بودن دستورهای دینی و دنیوی در این دین بدیهی‌تر از آن است که جای طفره و انکار باقی گذارد و بهم آمیختگی سیاست و اجتماع چه در واقعیت تاریخ مسلمانان و چه در شریعت آنان، به پایه‌ای است که هیچ‌گونه تفکیکی را میان دین و دولت ممکن نمی‌سازد. و شاید - به دیده همین کسان - هم منطق و هم صداقت فکری حکم می‌کند که ایمان به مبانی اسلام همراه با پذیرش تمامیت شریعت آن به عنوان راهنمای زندگی فردی و اجتماعی هر دو باشد و کسی که دخالت شریعت را در تعیین نظام سیاسی و اجتماعی پیروانش زبان آور می‌داند، بهتر است که اسلام را یکسره رها کند تا آنکه میان اصول رستگاری فردی و قواعد سعادت اجتماعی در آن، به ناحق فرق بگذارد.

از سوی دیگر، شاید عبدالرازق واقعاً مسلمانی صدیق بود که صرفاً زیر تأثیر افکار فیلسوفان اجتماعی غرب و انقلاب کمالی ترکیه و از روی اسلام دوستی سخن می گفت. بحث درباره این نکات، با همه اهمیت خود بیرون از حوصله مقاله ماست، ولی آنچه فعلاً بیشتر درخور بحث ماست فکری است که در پس دلایل عبدالرازق نهفته بود و «لادینان» ترك («لادینی» اصطلاحی است که ضیاء گو کلاپ، یکی از صاحب نظران برجسته ترك در ترجمه Secularism آورده است) و تجددخواهان عرب، در عین سکوت، بر سر آن همدستان بودند. آن فکر این بود که دین اسلام، هم به سبب قواعدی که برای زندگی فردی و اجتماعی پیروان خود آورده و هم بر اثر موازینی که برای تفکر و داوری درباره نیک و بد کارهای دنیایی وضع کرده، با تحرك و پیشرفت اجتماعی خاصه با نظام سرمایه داری که بظاهر روشن ترین مظهر پیشرفتگی و نیرومندی غرب است تعارض دارد و خلاصه - همچنانکه پیشتر اشاره شد - علت عقب افتادگی مسلمانان را در وهله اول در خود اسلام باید جست. در آن روزگار، نظام سرمایه داری نزد بسیاری از روشنفکران مسلمان همچون پیشروترین مکتب اجتماعی زمان جلوه می کرد و هنوز نارواییهایش بر آنان آشکار نشده بود.

علمای الازهر در برابر عبدالرازق به شیوه کهن تخطئه و تکفیر متوسل شدند و او را به جرم انتشار کتاب خود از مقام قضا و حتی از شهادتنامه عملی اش معزول کردند. این ماجرا به صورت گوناگون در سایر کشورهای اسلامی نظایری داشته و سبب شده است که فکر مذکور به جای آنکه در عرصه تبادل آزادانه افکار ظهور کند و با حربه منطق، غالب یا مغلوب شود، همواره به صورت عقده ای در پس شکوه های روشنفکران از عقب ماندگی جوامع خود باقی بماند. اگر هم در مواردی معدودی از متفکران به جد در پی آشکار کردن آن برآمده اند مقصود خود را بیشتر به شکل

ابداع دین یا شبه دین تازه‌ای بیان کرده‌اند. بدینسان عجب نیست که در این کشورها معتقدان و منکران دستورهای اجتماعی اسلام روز بروز از هم دورتر و در عقاید خود متعصب‌تر شوند و هرگز جدلی روشنفکرانه بایکدیگر نداشته باشند به نحوی که هر گونه محاجه‌ای میان ایشان تاکنون به شکل مبادله ناسزا و تهمت بوده است: معتقدان، منکران را به فساد اخلاق و بیگانه‌پرستی متهم کرده‌اند و منکران، معتقدان را به جمود فکری و یاوری ستمگران.

* * *

این عقیده که اسلام به حکم مبانی نظری و علمی خود با پیشرفت اجتماعی و رسم سرمایه‌داری در جهان امروز سازگار نیست غیر از آن عقیده است که نه فقط اسلام، بلکه دین را به طور کلی مایه‌ی جنبشی و واماندگی اجتماعی می‌شمرد. عقیده دوم از بینش فلسفی خاصی ریشه می‌گیرد که اعتقاد به هر گونه نیروی ماوراء الطبیعه را موجب انصراف ذهن از کوشش در راه رهایی گوهر شخصیت انسان از قیود طبیعی و اجتماعی می‌داند. و اما عقیده اول که بیشتر مبحثی از جامعه‌شناسی و موضوع اصلی سخن ماست داستان شنیدنی و مفصل دارد. اولاً این عقیده، برخلاف عقیده دوم - که یکسره ارزش دین را به نام یکی از عوامل تعیین کننده مسیر تاریخ بشرانکار می‌کند - به طور آشکار یا ضمنی معتقدات دینی افراد هر جامعه را در تحولات آن دارای تأثیر قاطع می‌داند. ثانیاً تجدد خواهانی که در کشورهای مسلمان به این عقیده دلبسته‌اند و بیشتر از جماعت «غرب‌زدگان» اند آن را آگاهانه از مکتب جامعه‌شناسی خاصی در اروپا به عاریت گرفته‌اند. بزرگترین و معروف‌ترین نماینده این مکتب، «ماکس وبر» است. «وبر» نظریه خود را اصلاً درباره مذهب پروتستان مسیحی و تأثیر مثبت آن در پیدایی و پیشرفت نظام سرمایه‌داری اروپای

غربی بیان کرده، ولی مقدمات نظری آموزشهای او به روی همه مکاتبی که رابطه میان دین و نظام اجتماعی و اقتصادی را دارای اهمیت بسیار دانسته اند تأثیر داشته است. از اینرو ما باید پیش از بحث درباره اسلام به عقاید و بر اشاره کنیم.

به عقیده وبر، مهمترین وجه امتیاز تمدن کنونی از تمدن قرون وسطایی، روش مردم در برابر پول و پول در آوردن است. در قرون وسطی، عامه مردم اروپا پول را به چشم حقارت می نگریستند و پولداران و صرافان را در زمره مردم پست می شمردند. روحانیان رباخواری را به هر شکل و به هر اندازه نهی و منع می کردند. البته به دلیل ضرورت بودن پول، مناهی ایشان همواره جای گریز باقی می گذاشت و استثناءهایی داشت. ولی به طور کلی می توان گفت که پول در آوردن در آن عصر، از لحاظ اجتماعی، عملی موهن و از لحاظ اخلاقی و دینی زیان آور دانسته می شد. امروزه این وضع از بیخ و بن تغییر کرده است. به نظر وبر پول در آوردن هدف اصلی تمدن عصر ما به شمار می رود. معنی این سخن آن نیست که بشر در اعصار گذشته پول دوست و پولساز نبوده، زیرا نهاد آدمی به آزمندی سرشته است. تفاوت بشر امروزی را از بشر دیروزی در بیش و کمی عشق او به پول باید دانست. چنین تفاوتی به هر حال در کمیت خود دگرگونی می پذیرد نه در کیفیتش. «وبر» تنها امتیاز حقیقی بشر زمان خود را از بشر زمانهای گذشته در چیزی می داند که خود «روحیه سرمایه داری امروزی» می نامد. منظور «وبر» از روحیه سرمایه داری چیست؟ «وبر» برای آنکه به این سؤال جواب بدهد نخست عبارت «پند آمیز» معروف زیر را از «بنیامین فرانکلین» نقل می کند: «به یاد دار که وقت طلاست. کسی که می تواند هر روز ده «شیلینگ» از کار خود در بیاورد ولی نیمی از روز را به پرسه زدن یا لمیدن در اتاقش بگذراند، حتی اگر شش «پنس» [یعنی یک

بیستم آن ده شیلینگ را] صرف تفریح خود کرده باشد، تنها به این مبلغ زبان نکرده بلکه علاوه بر آن از پنج شیلینگ چشم پوشیده یا بهتر بگوییم آن را بدور انداخته است. کسی که پنج شیلینگ از پولش را به هدر بدهد همه چیزهایی را که می‌توان با آن تولید کرد، یعنی دسته دسته لیره‌های استرلینگ را به هدر می‌دهد.» در این عبارات، «فرانکلین» به موارد استفاده و مصرف پول کاری ندارد، بلکه مقصود او پول در آوردن به عنوان یک حرفه و وظیفه و هدف است. وی نه فقط عشق به پول بلکه وظیفه و الزام به پول در آوردن را به مخاطب خود می‌آموزد. «وبر» در اینجا نخستین خصوصیت و وجه امتیاز سرمایه‌داری امروزی را از صور گذشته سرمایه‌داری، استنتاج می‌کند و آن همین وظیفه و الزام به پول در آوردن بیشتر است. حرص بی‌اندازه به پول البته غریزی انسان نیست و در بسیاری از موارد با منش او تعارض دارد. در واقع یکی از بزرگترین دشواریهای سرمایه‌داری معاصر، فقدان احساس این وظیفه در میان بسیاری از کارگران بوده است. سرمایه‌داران برای آنکه سود بیشتر به‌چنگ بیاورند گاهی باید با پیشنهاد مزد بیشتر، از کارگران کار بیشتر بخواهند. ولی کارگران عقب افتاده ترجیح می‌دهند که به جای دو برابر کردن مزد، مدت کارشان نصف شود. «وبر» این عدم احساس مسئولیت برای پول در آوردن را نشانه «سنت‌مآبی» یا به قول خود او Traditionalism می‌نامد که خصوصیتی مخالف روحیه سرمایه‌داری امروزی است و بهترین مصداق آن را در میان دکانداران شرقی می‌توان یافت که هیچگاه مدت کارشان معین نیست، زیرا همینکه به اندازه رزق کسب کنند به خرسندی در دکان را می‌بندند و راه خانه‌شان را در پیش می‌گیرند. خصوصیت دیگر سرمایه‌داری معاصر، از صفات فداکاری و نظم و پرکاری و پرهیز از لذت‌جویی یا هرزه‌گردی بنیادگذاران آن بر می‌خیزد که «وبر» همه آنها را زیر عنوان

ریاضت یا سخت کوشی خلاصه می‌کند. البته برای آنکه مقصود «وبر» را درست دریابیم باید سرمایه‌دار نمونه یا پیشاهنگان نظام سرمایه‌داری را در اروپا و آمریکا مانند «جان را کفلر» در نظر و یاد بیاوریم نه متمدن-زادگان بیکار و عشرت‌طلب و بی‌حمیتی را که طبیشان هیچگاه با ریاضت سازگار در نمی‌آید. سرمایه‌دار نمونه باید گذشته از آنکه رنج سخت کوشی را بر خود هموار دارد کسب و کار خود را مطابق موازین عقل سامان دهد و هیچگاه به عمل بیهوده و بولهوسانه دست نزند و از هیچگونه فداکاری نیز دریغ نکند. و همه اینها را نیز برای بدست آوردن سودهای هنگفت و هنگفت‌تر انجام دهد!

پس از این مقدمه، و بر شرح می‌دهد که چگونه آموزشهای مذهب پروتستان مسیحی، ذهن و منش پیروان خود را پذیرای این دو خصوصیت و برای کوشش در راه سرمایه‌دار شدن آماده می‌کند. اولاً نزد پروتستان‌ها کسب و کار برای هر کس وظیفه‌ای مذهبی به‌شمار می‌آید و این نکته از واژه‌ای که «لوتر»، پیشوای مذهب پروتستان برای حرفه یا پیشه به کار می‌برد آشکار می‌شود، یعنی واژه Beruf که در زبان آلمانی اصلاً به معنای دعوت و فرا خواندن است و مقصود «لوتر» از به کار بردن آن در مورد حرفه این بوده که خداوند هر بنده‌ای را به انجام دادن حرفه معینی در زندگی فرا می‌خواند. این عقیده «لوتر» تحول بزرگی در قضاوت مسیحیان راجع به سوداگری پدید آورد زیرا تا آن زمان، مذهب کاتولیک به ایشان آموخته بود که «عبادات» و «معاملات» به‌دودنیای مختلف تعلق دارند و اشتغال به هر یک مستلزم چشم‌پوشی از دیگری است. ولی اینک «لوتر» می‌گفت که کسب و کار نه فقط با خداپرستی مغایر نیست بلکه فریضه‌ای از جانب اوست و بعکس، کناره جستن از جهان و همه عمر را به کار دعا گذراندن است که خشم خدا را برمی‌انگیزد.

بدین سبب کسانی که به مذهب پروتستان می‌گرویدند همان نظم و پشتکار و فداکاری و صفات دیگری را که سابقاً مختص عبادت و مناسک مذهبی می‌کردند در فعالیتهای دنیوی و بخصوص بازارگانی به کار می‌بستند و در نتیجه، سوداگرانی موفق‌تر از آب در می‌آمدند، بخصوص که رهبران ایشان برخلاف کاتولیکها رباخواری را نیز روا می‌داشتند. جنبه دیگر تعالیم پروتستانها، بزرگداشت ارزش فرد بود که از مخالفت ایشان با هر گونه میانجی میان خالق و مخلوق منتج می‌شد، زیرا وقتی می‌گفتند که هر انسانی می‌تواند و باید بی‌حضور غیر با آفریدگار خود خلوت کند در حقیقت ارزش مقام انسان را بالا می‌بردند. این اعتقاد نیز بعدها مایه بروز مشرب‌اصالت فرد در میان اروپاییان شد که چنانکه می‌دانیم یکی از ارکان نظام سرمایه‌داری جدید است. به علاوه چون کار و کسب، فریضه‌ای الهی به شمار می‌آمد لازم بود که همواره بر طبق موازین عقل انجام گیرد و از هر گونه سوداگری بیهوده و اتلاف منابع طبیعی و انسانی پرهیز شود. این ضرورت نیز به عقلانی شدن سازمان تولید انجامید. تکیه پروتستانها به روی عقل در این باره، وجه دیگری از تعالیم حکمت الهی خاص ایشان در لزوم تعقل یا مطابقت دین با عقل انسان بود و در حقیقت از اعتقادشان به مسئولیت و آزادی اراده او سرچشمه می‌گرفت. به طور خلاصه، تعالیم پروتستانها ازدو راه به رشد نظام سرمایه‌داری یاری کرد: تجویز پرکاری بر میزان تولید افزود و توصیه ریاضت، از میزان مصرف کاست. می‌بینیم که «وبر» همه خصائص مذهب پروتستان را در ایجاد سرمایه‌داری غرب مؤثر می‌داند. او عوامل اقتصادی را به تنهایی برای توجیه قدرت شگفت‌انگیز پول‌سازی در تمدن غرب کافی نمی‌یابد و می‌گوید که اگر بخوایم مختصات روانی سرمایه‌داری جدید را بشناسیم باید معتقد شویم که عواملی عمیق‌تر از امور اقتصادی که بسا خصال معنوی و آرمانخواهانه انسان

ارتباط دارد موجد این انگیزه بوده است. «وبر» علاوه بر لائلل نظری، شواهدی عینی در تأیید ادعای خویش هم می آورد و از جمله می گوید که نخستین بازرگانان توانگر اروپا نیز از میان پیروان مذهب پروتستان، یعنی «کالوینیست» های هلند و هوگنتهای فرانسه و «پوریتن» های انگلستان پیدا شدند.

پس مطابق نظریه «وبر»، شرایط ذهنی لازم برای پرورش روحیه سرمایه داری عبارت است از توجه به امور دنیوی و اعتقاد به اصالت فرد و سازمان دادن کار سوداگری برفوق موازین عقل و مقتضیات مصلحت اقتصادی (از جمله رباخواری).

اینک باید دید که این شرائط تا چه اندازه درباره اسلام صادق است.

* * *

متفکران اصلاح طلب مسلمان در قرن نوزدهم که می خواستند با پیراستن دین اسلام از خرافات یا بازگرداندن آن به شکل خالص و پاک خود، مسیر زندگی ایشان را در جهت مطلوب خود تغییر دهند، به نوعی ارتباط میان جنبش اصلاح دینی و پیشرفت تمدن اروپایی عقیده پیدا کرده بودند و بهمین لحاظ به طور صریح یا ضمنی، اندیشه های مؤسسان مذهب پروتستان را می ستودند. نمونه هایی بیاوریم.

سید جمال الدین اسدآبادی در پایان رساله معروف خود به عنوان «حقیقت مذهب نیچری (ناتورالیست) و بیان حال نیچریان» سه شرطی را که به گفته او موجب «عروج امم بر مدارج کمالات» و سعادت تام و حقیقی ملتهاست بدینگونه برمی شمارد: نخست ضرورت پاک بودن «لوح عقول» مردم از «کدورت خرافات»؛ دوم ضرورت بزرگداشت شخصیت انسان تا آنکه هر کس «خود را بغیر از رتبه نبوت که رتبه ای الهی است سزاوار

جميع پایه‌ها و رتبه‌های افراد انسان بدانند؛ و سوم ضرورت استوار کردن ایمان دینی بر پایه عقل و دلیل و پرهیز از عقاید تقلیدی. سید جمال با آنکه دین اسلام را حائز هر سه شرط می‌داند، آشکارا مذهب پروتستان را از میان مذاهب عالم در مورد دو شرط آخر با اسلام همانند می‌یابد. درباره شرط دوم یعنی احترام به شخصیت انسان می‌گوید که تا زمانی که اروپاییان به پیروی از تعالیم کاتولیکها شخصیت انسان را قدر نمی‌نهادند و کشیشان را میانجی عبادات او به درگاه الهی می‌کردند، «هیچگونه ترقیات برای آن امت حاصل نشده»، ولی «لوتر، رئیس پروتستان که این حکم را برخلاف انجیل رفع نموده است به مسلمانان اقتداء کرده است.» درباره شرط سوم یعنی ضرورت توجیه عقلی ایمان نیز می‌گوید: «یکی از اعظم اسباب تمدن یوروپ (اروپا) این بود که طایفه‌ای ظهور کرده گفتند اگر چه دیانت ما عیسویه است ما را می‌رسد که براهین اصول عقاید خود را جویا شویم» که باز البته اشاره او به پروتستانهاست.

شیخ محمد عبده متفکر بزرگ مصری و یار سید جمال، چنانکه نوشته. هایش و نیز شارحان احوالش گواهی می‌دهند، در بنیادگذاری جنبش اصلاح در مصر از افکار «فرانسوا گیزو» Francois Guizot مورخ و سیاستمدار پروتستان (۱۸۷۹-۱۷۸۷) و نویسنده کتاب «تاریخ تمدن اروپا» (۱۸۲۸) بهره‌هایی گرفت. میرزا آقاخان کرمانی (متوفی به سال ۱۳۱۴ ه. ق) نیز در رساله «سه مکتوب» از «لوتر» در کنار مردانی چون کاوه آهنگر و فریدون و پطر کبیر نام می‌برد که در راه «حفظ و ازدیاد شرف ملت خود هزاران زحمت و مشقت را برخود هموار می‌کنند» و او را به پاس آنکه «ملت پروتستان را از زیر بارهای گران بر طبیعت و آن تکالیف سخت خنک پاپان رهایی بخشید» می‌ستاید [۲]. و سرانجام، عبدالرحیم طالبوف (م. ۱۳۳۰ ه. ق.) از روشنفکران آغاز مشروطیت ایران هر

جس که در نوشته‌هایش کژدینی ایرانیان را در شمار علل تیره‌روزی و ستم‌دیدی ایشان می‌داند سخنش به مصلحان مذهبی غرب بیشتر شباهت دارد تا به ملحدان انقلابی. مثلاً آنجا که از «ارنست رنان» حجت می‌آورد که «دین حق آن است که عقل او را قبول کند و علم او را تصدیق کند»، یا بر طبقه «روحانیان نصاری» می‌تازد که خود را وکیل خدا می‌دانند، یا معنای کتابهای آسمانی و اندرزهای پیمبران را فقط «تحصیل معاش و حفظ وجود» می‌داند و معتقد است که هیچ «اندرزگری ما را به کاهلی و تنبلی و بی‌غیرتی و دست روی هم گذاشته نشستن و مثل حیوانات خوردن و خفتن رهنمونی نکرده است» و با اینهمه هیچگاه از آنچه خود حقیقت اسلام می‌داند رو بر نمی‌تابد و باز به استناد قول «رنان»، قرآن را تنها کتاب منزل راستین می‌داند [۳].

غرض ما از یادآوری این نمونه‌ها البته القای این تصویر نیست که متفکران اصلاح‌طلب مسلمان در باطن پیرو مذهب پروتستان بوده‌اند، زیرا اگر این متفکران پایگاه بلندی در تاریخ ملل مسلمان دارند به سبب وفاداری به تمدن قومی و الهام از میراث فکری تمدن اسلامی در اندیشه‌های اصلاحی خویش است. مقصود ما چنانکه پیشتر نیز اشاره کردیم فقط تأکید این نکته است که در گذشته، روشنفکرانی که از میان مسلمانان در علل عقب‌ماندگی ملت‌های خود و ترقی اروپاییان تا اندازه‌ای ژرف بین شده‌اند به رابطه میان دین و نظام اجتماعی توجه داشته‌اند و خاصه بر تجربه اروپاییان در اصلاح دین خود نظر گمارده‌اند و آن را از لحاظ سه بدعت عمده‌ای که در اصول فکری مسیحیان آورده است یعنی منع هرگونه واسطه میان خالق و مخلوق، دخالت عقل در ایمان و کوشش برای بهبود معاش - علت ترقی اروپاییان دانسته‌اند. و این بدعتها به‌طور مجمل همان عواملی است که به نظر «وبر» پروتستانها «ا پیشگامان نظام

سرمایه‌داری غرب ساخته است.

نظر «ویر» در میان متفکران اروپایی موافقان و مخالفان سرسخت داشته و شاید بتوان گفت که مناقشاتی که درباره آن روی داده امروزه یکی از مباحث مهم علوم اجتماعی است. در میان مخالفان غیر مارکسیست او برخی نظر او را از این لحاظ نادرست می‌دانند که اختصاص به مذهب پروتستان ندارد، چنانکه «ورنر زومبارت» Werner Sombart اقتصاددان آلمانی تأثیر معتقدات پیروان مذهب یهود و کاتولیک را در رشد سرمایه‌داری بلز نموده است، یا «آمینتوره فانفانی» Amintore Fanfani اقتصاددان ایتالیایی عین دلایل او را درباره مذهب کاتولیک صادق می‌داند. برخی نیز مانند «تونی» R.H. Tawney متفکر انگلیسی میانه‌رو بودند و بابررسی کنش و واکنش متقابل دین و اجتماع به روی یکدیگر کوشیده‌اند تا توانایی عوامل اقتصادی را به تغییر اصول دینی از یکسو و تأثیر اصلاح عقاید دینی را در پروراندن روحیه سرمایه‌داری از سوی دیگر ثابت کنند. و اما تازه‌ترین فصلی که بر این مناقشه افزوده شده به قلم «ماکسیم رودنسون» Maxime Rodinson استاد جامعه‌شناس و شرق‌شناس فرانسوی در «سوربون»، در کتاب *Islam et Capitalisme* «اسلام و سرمایه‌داری» است. «رودنسون» متفکری مارکسیست است. ولی مارکسیسم او آنچنانکه خود می‌گوید بر سیاق «مارکسیسم مبتدل» نیست و از اینرو می‌کوشد تا در شناخت علمی رابطه دین با کوشش اقتصادی (که فقط یکی از موضوعات اصلی بحث اوست) از هر گونه تحکم و جزمیت - که باز به گفته او شیوه مارکسیست‌های استالین مآب است - بپرهیزد و با روشن بینی، درستی یا نادرستی نظریه «ویر» را درباره اسلام معلوم کند. او این مسئله را بر زمینه مسأله اساسی ترو مهم‌تری مطرح می‌کند که امروزه در برابر همه کشورهای «جهان سوم» قرار دارد و آن تعیین چگونگی روش این کشورها در برابر

میراث تمدن و فرهنگ خویش است. آیا کشورهای جهان سوم برای رفع عقب ماندگی و احراز برابری با کشورهای پیشرفته و صنعتی باید سنن و ارزشهای دیرین خود را رها کنند؟

پاسخ این سؤال طبعاً بستگی به آن دارد که سنن و ارزشهای کهن این ملل تاچه اندازه مشغول عقب ماندگی آنها بوده است. «رودنسون» می گوشت تا این سؤال را در مورد خاص اسلام پاسخ دهد و جالب این است که پاسخ او اگرچه مسلمانان را محکوم می کند اسلام را از این تهمت پاک می دارد که مشوق در ماندگی و نادانی و فقر در میان پیروان خود بوده است زیرا در ضمن رد نظریه «وبر» نشان می دهد که اسلام به همان اندازه دین پروتستان، آموزنده تعقل و سختکوشی و پاسدار شخصیت و شرف انسان و راهنمای او به اصلاح زندگی مادی علاوه بر زندگی معنوی خویش است و خلاصه همه شرایط ذهنی رشد سرمایه داری و ترقی مادی را در تعلیم اسلامی نیز می توان یافت. بهتر است دلایل او را در این باره به اختصار ملاحظه کنیم.

«رودنسون» یکایک خصوصیات مهم مذهب پروتستان را که به گمان «وبر» موجب روحیه سرمایه داری بوده است درباره اسلام می سنجد و نخست از عقل شروع می کند و می گوید که اسلام نیز دیانت عقل است و پیروان خود را به تعقل فرامی خواند. در قرآن لغت عقل پنجاه بار به کار رفته و سیزده بار در پایان هر استدلال، عبارت «افلا تعقلون» (آیا مگر تعقل نمی کنید؟) یا «افلا تفقهون» (آیا مگر نمی فهمید؟) تکرار شده است. کافران، مانند مرتجعان همه قرنهای، کسانی هستند که پیام محمد (ص) را به میزان عقل نمی سنجند بلکه شیوه کهن گذشتگان را حقیقت کامل می پندارند. ولی البته عقل همه جا به کار نمی آید و به شناخت هر چیز توانا نیست زیرا برخی از امور است که برای انسان ناشناختنی است و در اینجا است که

ایمان لازم می‌آید تا در بر تو آن، آدمیزادگان از علمی که خداوند به پیامبر خود ابلاغ کرده است فیض گیرند.

به این ایراد که ایمان هیچگاه با عقل سازگار نیست «رودنسون» دو پاسخ می‌دهد: نخست آنکه در اسلام باز این عقل انسان است که باید اموری را که تحت حکومت ایمان در می‌آید باز شناسد و حدود ایمان را معین کند، و دوم آنکه ایمان ناگزیر مقتضای وجود همهٔ ادیان است، و با اینوصف مسیحیت و یهود بیش از اسلام، عقل را فرمانبردار ایمان ساخته‌اند. در پاسخ کسانی که عقیده به قضا و قدر را در اسلام مانع حسن ابتکار و ذوق فعالیت و همت به پیشرفت اجتماعی می‌دانند، «رودنسون» نظیر همین دلایل را می‌آورد و گذشته از آنکه آیاتی را در خود قرآن ناسخ آن می‌داند تحول بزرگی را که اسلام از این حیث در معتقدان پیروانش سبب شده است یاد آور می‌شود. اعراب جاهلی نیز به تقدیر ایمان داشتند ولی آن را عمل نیروهای کور و بیرحم می‌دانستند که رفتارشان دگرگونی- ناپذیر بود و کارهای انسان هیچ‌گونه تأثیری بر آنها نداشت؛ اما در نظر اسلام، نیروی حاکم بر سرنوشت انسان، خدای یگانه است که آگاه و مهربان و دادگر و داناست و نیکوکاری و پارسایی انسان را با رستگاری پاداش می‌دهد. و انگهی عین استدلال «تونی» را دربارهٔ تعالیم قدری «کالون»، از پیشوایان پروتستان، دربارهٔ اسلام نیز صادق می‌توان دانست [۴] «کالون» چنانکه می‌دانیم حکومت تقدیر الهی را بر زندگی و کارهای انسان مطلق و گزیر ناپذیر می‌داند و معتقد است که خداوند برای هر يك از بندگان خود در این جهان وظیفه‌ای و حرفه‌ای مقدر کرده است و انسان نه با عبادت بلکه با ایفای این وظیفه و خدمت به خلق، ایمان خویش را به خدا ثابت می‌کند و در روز حساب رستگار در می‌آید. به عقیدهٔ «تونی» همین اعتقاد به منشاء الهی و تقدس اخلاقی حرفه‌ها بود که باعث شد تا پروتستان‌ها کار

بازرگانی و سوداگری را جدی بگیرند و در آن کامیاب شوند. اگر اعتقاد به قضا و قدر در مذهب پروتستان می‌تواند انگیزه تکاپو و پیشرفت انسان باشد چرا در اسلام نتواند؟ به علاوه اسلام دین عمل نیز هست و پیروان خود را به جهاد و دلیری و سرسختی در برابر دشمنان فرمان می‌دهد و از مؤمنان چشم دارد که کوشا و پیکارجو و مؤثر در تحولات جامعه خود باشند. مگر زندگی پیامبر اسلام خود سراسر کوشش و پیکار و ایملن به توفیق الهی نبود؟ حقیقت امر آن است که اعتقاد شرقیان به قضا و قدر بیشتر معلول بی‌نصیبی ایشان از حقوق و آزادیهای سیاسی و نیز ضعف اقتصادی بوده است تا حاصل معتقدات و اوامر دینی.

«رودنسون» توجه اسلام را به بازرگانی گواه دیگری بر سازگاری آن با ترقی مادی می‌داند. برخی از ادیان، انسان را از سوداگری باز می‌دارند و او را در کسب رزق فقط به توکل به خدا اندرز می‌دهند و سودجویی را از رذایل می‌شمارند. اما اسلام سوداگری را کاری پراچ می‌داند و فقط نیرنگ و بهره‌کشی و خاصه رباخواری را نهی می‌کند و به مسلمانان می‌گوید که نصیب خود را از دنیا فراموش نکنند (سوره قصص آیه ۷۷) حتی در مورد رباخواری که تحریم آن در اسلام یکی از موانع عمده رونق معاملات و رشد فعالیت‌های اقتصادی به‌شمار می‌آید، «رودنسون» یاد آور می‌شود که علاوه بر آنکه مسلمانان از دیرباز برای ارتکاب آن به حیل شرعی متوسل می‌شده‌اند از آغاز قرن نوزدهم دولتهایشان رسماً مقرراتی در تجویز آن وضع کرده‌اند، چنانکه در سال ۱۸۵۱ طی فرمانی از طرف دولت عثمانی، نرخ بهره در قلمرو آن به هشت درصد معین شد و از آن پس در کشورهای اسلامی یکی پس از دیگری بانک‌هایی که اجازه دادن وام با بهره را داشتند به وجود آمد و در مواردی نیز فتاوی علمای بر آنها صحه گذاشت [۵].

در برابر خصوصیات دیگری هم که «وبر» در مذهب پروتستان موافق رشد روحیه سرمایه‌داری می‌یابد «رودنسون» به‌همین شیوه از اسلام شواهدی می‌آورد، مثلاً درباره وجود قانون‌مدون و نمونه اعلای آن در اروپا یعنی حقوق روم و نیز سازمانهای اداری کاردان و مدبر که به عقیده «وبر» در مغرب زمین رشد سرمایه‌داری را تسریع کرده است می‌گوید که مسلمانان از آغاز تاریخ خود قوانین جامع و مدون به شکل شریعت اسلامی داشته‌اند و حال آنکه اروپاییان فقط پس از قرون وسطی به حقوق روم روی آوردند و در فرانسه تا زمان انقلاب کبیر ۱۷۸۹، نظام حقوقی تابع عرف و عادت بود و از این پرمعنی‌تر، انگلستان که زادگاه سرمایه‌داری دانسته می‌شود هیچگاه حقوق روم را نپذیرفته است. نذیر و صدقات نیز که در برخی موارد آشکارا پرورنده خوی در یوزگی و گدا منشی و بازدارنده جنبشهای سودمند اجتماعی بوده است همچنان که «رودنسون» می‌گوید اختصاص به اسلام ندارد و به‌صور گوناگون در ادیان دیگر نیز یافت می‌شود. و سرانجام در باره یکی دیگر از نتایج تعالیم پروتستانها یعنی اصالت فرد یا فردیت که به عقیده «وبر» از ارکان اصلی نظام سرمایه‌داری است، اگر چه «رودنسون» سخنی نمی‌گوید، لیکن شواهد، دست کم از نوع آنچه در این باره مذهب پروتستان یاد کرده‌اند در تأیید مدعای کلی او در این باره نیز بسیارست، از آن جمله در اسلام هم انسان به سبب آنکه می‌تواند مستقیماً با آفریدگار خود رابطه معنوی و قلبی داشته باشد و در عبادات خویش به حضور یا نظارت روحانیان نیاز ندارد و در خویشتن احساس اطمینان و شخصیت می‌کند، احترام و کرامت انسان به عنوان «اشرف مخلوقات» در تعالیم قرآنی حقیقتی آشکار است و همچنانکه همایون کبیر متفکر مسلمان معاصر هند می‌گوید، بسیاری از مکاتب فلسفی اسلامی، و از آن میان، مکاتب شهودی

و وجودی تأکید کرده‌اند که فرد انسان صرفاً جزئی در عرض اجزاء دیگر دستگاه کاینات نیست بلکه مقامی ارجمند و خاص خود دارد [۶].

احتجاجهای «رودنسون» رویهمرفته منطقی است جز اینکه گاه کارش به غلو می‌کشد و می‌خواهد هر جنبه از تعالیم قرآنی و سنت اسلامی را مشوق سرمایه‌داری یا فعالیت اقتصادی به‌شیوه سرمایه‌داری Capitalistique جلوه دهد. در این قسمتها یافتن دلیل از قرآن و سنت در رد نظریات او دشوار نیست و نمونه‌ای از این گونه دلایل را مثلاً در نوشته‌های مصطفی السباعی رهبر پیشین اخوان المسلمین سوریه می‌توان یافت [۷]؛ اگر «رودنسون» به‌راه افراط رفته، السباعی به تفریط گراییده و کوشیده است تا مطابقت کامل شریعت و عرف اسلامی را با سوسیالیسم ثابت کند. اما یکی از نتایج کتاب «رودنسون» که به بحث ما مربوط می‌شود پاسخ منفی او به سئوالی است که در آغاز این مقاله درباره سهم اسلام در موجبات عقب افتادگی ملل مسلمان طرح کرده‌ایم. «رودنسون» می‌گوید که خیر، ریشه درد این ملت‌ها در خود اسلام نیست و اسلام در شکل اصیل خود، خاصه در قیاس با مذهب پروتستان، هیچگونه مغایرتی با پیشرفت مادی ندارد و تعالیم آن بالقوه انگیزه جنبش و تکاپو و پیکار انسان در راه بهبود زندگی خویش بوده است. این پاسخ با آنکه در اساس خود منفی است نتیجه‌ای مثبت دارد زیرا تا اندازه‌ای معلوم می‌کند که توصیه برخی از روشنفکران در کشورهای مسلمان به لزوم نفی مطلق سنن و ارزشهای اسلامی در کوشش برای پی افکندن زندگی نو نادرست است و بر آگاهی کامل از حقیقت اسلام استوار نیست. البته نشان دادن این که امری در گذشته علت و اماندگی و انحطاط نبوده است الزاماً اثبات آن امر به عنوان عامل تام و مطلق جنبش و پیشرفت در زمان ما نیست. و امروزه در میان ملت‌های مسلمان کم نیستند روشنفکرانی که میراث

اسلامی خود را عزیز می‌دارند و چه بسا از ایمان و اخلاص دینی در زندگی اجتماعی امروز نیز بهره‌مندند و در عین حال، نقص و نارسایی قواعد دینی یا ضرورت تطبیق آنها را با مسایل جهان نو انکار نمی‌کنند. ولی گفتن این که ارزشها و سنن گذشته را نباید سراسر از روی تعصب پذیرفت بلکه باید هشیارانه خوب و بد را در آنها گزین کرد، ضرورت شناسایی آنها را آشکارتر می‌سازد. و شناسایی حقیقی این ارزشها و سنن با پژوهش در آنها از سرکنجکوی و یا بلهوسی و تفنن یا تقلید فرق دارد. اما يك پرسش هنوز باقی است و آن این که اگر اسلام بالقوه همه شرایط پیشرفت را در آیین خود داراست چرا بالفعل سبب پیشرفت و توانگری مسلمانان نشده است؟ پاسخ ساده «رودنسون» به این پرسش آن است که ملتهای مسلمان تا کنون هیچگاه اسلام را به شکل اصیل و حقیقی خود به کار نبسته‌اند. پاسخ عمیق‌تر او، به مسئله کلی رابطه فکر با تحولات اجتماعی برمی‌گردد. در اینجا «روش تحلیل علمی تاریخ» راهنمای «رودنسون» است. وی می‌گوید که فکر، تنها هنگامی بر روی دادهای محیط خود مؤثر می‌شود که با اوضاع و مقتضیات اجتماعی آن سازگار درآید و در حقیقت از آن ریشه گرفته باشد. فکر اجتماعی به هر حال از دونوع خارج نیست. یا هدف آن توجیه اوضاع موجود و دفاع از منافع و ارزشهای گروهی خاص است، که در این صورت آن را مسلکی *idéologique* (به معنای اخص این واژه) می‌خوانیم، و یا خیالپردازانه *utopique* و جوینده کمال است؛ یعنی هدفش برانداختن نظام موجود و نفی ارزشها و سنن موروثی است. افکار نوع اول آشکارا تابع کیفیات و احوال اجتماعی‌اند. افکار نوع دوم نیز تنها هنگامی در تاریخ پیروز شده‌اند که به صورت جنبشهای بزرگ اجتماعی درآمده و از این راه با نیازها و خواستهای مردم زمانه هماهنگ شده‌اند. این افکار هراندازه در

مرحله ظهور، از تأثیر اوضاع اجتماعی بر کنار و فرآورده‌های خالص ذهن محض و مجرد آدمی باشند، شیوه درک و تفسیر و اجرای آنها تابع نوسانات اجتماعی بوده است. پس در هر حال، این روابط اجتماعی - خاصه روابط تولیدی - است که سرنوشت اندیشه‌ها را معین می‌کند نه برعکس.

آموزشهای کمال‌جویانه اسلامی نیز به همین گونه در جریان عمل از زندگی عمومی مسلمانان جهان اثر پذیرفته و به تدریج از شکل اصلی خود دور شده است. اسلام، بدانگونه که اعراب قرن اول هجری اصولش را دریافته و «زیسته‌اند»، با اسلام قرن پنجم، باز به سبب تغییر شیوه اندیشه و کردار مسلمانان، فرقهای شگرف دارد. دگرگونی سازمانهای اجتماعی جزیره العرب در قرن هفتم میلادی، نارضائیه‌ها و تضادهای بزرگ در میان اعراب پدید آورد و آنان را آماده پذیرش پیام محمد (ص) کرد. چگونگی این پیام خود محصول شخصیت پیامبر و نهضت‌های فکری پیش از او و نیز اوضاع اجتماعی زمان او بود. پیروزی اسلام فقط در سایه نبوغ پیامبر و توانایی او به تطبیق آموزشهای خود با مقتضیات اجتماعی زمان ممکن گشت - و باز به عقیده رودنسون - همین مقتضیات اجتماعی بود که راه کشورگشاییهای اسلام را هموار کرد. در همه این احوال مسلمانان اندیشه‌های خود را با تحولات اجتماعی سازگار می‌کردند. و بدینسان بود که زودتر از اروپاییان به تأسیس اشکال ابتدایی نظام سرمایه‌داری و از آن جمله «بازار مشترک» بزرگ اسلامی توفیق یافتند. این بازار بیش از بازار امپراطوری روم خصوصیت «کاپیتالیستی» داشت زیرا در آن، اهمیت سرمایه‌های خصوصی در پیشرفت اقتصادی جامعه بیشتر از سهم دولت بود.

برای دانستن اینکه چرا با وجود این همه، مسلمانان بعداً از پیشرفت

بازایستادند و درسراشیب انحطاط افتادند، باید يك اصل مهم را در کار تحقیق، راهنمای خود سازیم و آن پرهیز از کار برد مفاهیم جامعه‌شناسی غربی در تحلیل تاریخ جامعه اسلامی است. به عقیده رودنسون علت یا علل این انحطاط را تنها با فرضیه «تحول يك خطی روابط تولید کشاورزی» نمی‌توان شناخت، یعنی نباید پنداشت که مطابق نظریه کلی مارکس در باره سیر تحول جوامع از بندگی به فئودالیت و سپس به سرمایه‌داری، مراحل تحول جامعه اسلامی نیز به همین گونه منظمی یکی پس از دیگری آمده است. هیچیک از این مراحل را نمی‌توان به نحو مطلق دارای نظام بندگی یا فئودالیت یا حتی شیوه تولید خاص آسیایی دانست زیرا گاه مصداق نوع معینی از آنها و گاه جامع خصوصیتی از چندتا یا همه آنها بوده است. و اما علل انحطاط را «رودنسون» فهرست وار در این جمله برمی‌شمرد: «اگر بورژوازی اسلامی قدرتی را که در نخستین قرون پس از هجرت دارا بود حفظ نکرد و گسترش نداد، اگر در کشورهای اسلامی تسلط سلسله مراتب اشراف و نظامیان مانع از شرکت کافی این بورژوازی در قدرت سیاسی شد، اگر شهر به اندازه کافی بروستا تسلط نیافت، اگر سرمایه‌کارگاهی (در کشورهای اسلامی) به اندازه اروپا و ژاپون افزایش پیدا نکرد، اگر تراکم ابتدایی سرمایه هیچگاه به سطح اروپایی نرسید، همه اینها علتی جز دین اسلام داشته است» [۸].

از میان این علل شاید مهم‌تر از همه، محوویت سوداگران شهری از قدرت سیاسی کافی بود که یکی از خصوصیات دیرین جوامع کهن شرقی به‌شمار می‌رفته است و دلیل آن نیز این است که پایه حقیقی قدرت در این جوامع همیشه زمینداری بوده است نه سرمایه‌بازرگانی. وانگهی اتحاد نظامیان زمیندار و بازرگانان بزرگ شهرها وضع بورژوازی را

ضعیف ترمی کرد. در کتاب «تاریخ ایران» نوشته «پیگولوسکابا» و گروه دیگری از ایرانشناسان شوروی، این خصوصیت در مورد ایران چنین توصیف شده است:

«فتودالها ... با شرکتهای بزرگ بازرگانی و تجار عمده فروش که به تجارت خارجی و ترانزیتی مشغول بودند ارتباط داشتند و بخشی از عواید حاصله از مال الاجاره املاک را به شرکتهای بزرگ تجاری می سپردند و اینان سهم سود ایشان را به صورت کالا و بیشتر بصورت منسوجات می پرداختند. اینگونه نزدیکی بعضی از دسته های فتودال با تجار بزرگ يك پدیده خاص تاریخ ایران و بسیاری از کشورهای مجاور آن در مشرق زمین بوده است. بدین سبب در اینجا برخلاف آنچه در دوران قرون وسطی در اروپای غربی جریان داشت - تجار بزرگ قطب مخالف فتودالها نبودند و بایشان مبارزه نمی کردند و برعکس به اتفاق فتودالها علیه نهضت پیشه وران و بینوایان شهری به پیکار می پرداختند. بالنتیجه چون نیروهای اجتماعی در ایران به این شکل صف آرایی کرده بودند سازمانهای صنفی پیشه وران شهرهای ایران خیلی ضعیف تر از شهرهای اروپای غربی بودند و نتوانستند انحصار صنفی را در شهرها برقرار کنند و نمی توانستند نرخ محصولات پیشه وران را - چنانچه در مغرب متداول بوده - به میل خود در بازار معین کنند. از منابع تاریخی چنین برمی آید که چون صنف نانوایان کوشید در شهر غزنه قیمت جدیدی برای نان وضع کند سلطان محمود غزنوی امر کرد که رئیس صنف ایشان را به زیر پای پیلان بیفکنند.» [۹]

می بینیم که معتقدات دینی مردم در برقراری این روابط اجتماعی اندك تأثیری هم نداشته است. عوامل دیگر انحطاط مسلمانان یعنی ضعف حکومت شهرها بر روستاها و متراکم نشدن کافی سرمایه، که رودنسون

از آنها نام می‌برد ولی از چگونگی پیدا شدن آنها چیزی نمی‌گوید، بیگمان خود معلول بی‌آرامشی و ناایمنی روزافزون جوامع اسلامی بر اثر کشمکش‌های سیاسی یا هجوم بیگانگان بود و اینها نیز از زمانی آغاز شد که به گفته ابن خلدون، نظام حکومت مسلمانان از «خلافت» یعنی حکومت دینی به صورت «ملک» یعنی حکومت سیاسی درآمد. ولی دو عامل دیگر رانیز باید بر فهرست «رودنسون» از علل انحطاط مسلمانان بیفزاییم که یکی معنوی و دیگری مادی است. عامل معنوی، غفلت دانشمندان و متفکران از رسالت اجتماعی خود و خدمت چاکرانه آنها در دستگاه‌های صاحبان قدرت بود و همین عیب بود که رادمردی چون غزالی را برمی‌انگیخت تا بگوید: «علماء امانت‌داران پیغمبرانند تا با امراء مخالفت نکنند و چون کردند خیانت کردند در امانت... دشمن‌ترین علماء نزد خدای تعالی علماوند که بنزدیک امراء شوند.» فقدان ذوق تحقیق و ابتکار و خاصه اختراع فنی را تا اندازه بسیار باید معلول همین عیب دانست.

عامل مادی، نبودن منابع کافی آب و عدم امکان توسعه کشاورزی بوده است.

و اما نقص بزرگ کار «رودنسون» آن است که اهمیت تأثیر ایمان را بر کردار مسلمانان کم گرفته است. این نقص در بسیاری از نمونه‌های دیگر شیوه «تحلیل علمی تاریخ» که رودنسون خود را پیرو آن می‌داند دیده می‌شود.

در آثار پیروان این شیوه، ارزش ایمان‌گاه به پایه پست‌ترین وجه زندگی فردی و اجتماعی انسان تنزل می‌یابد. ولی به گمان ما نیاز آدمی به ایمان، از مهمترین مشخصات سرنوشت اوست و بر آوردن این نیاز، اغلب انگیزه کارهای مؤثر اجتماعی خواه خوب و خواه بد است. درجه

ایمان هر کس به عقیده‌اش یکی از عوامل کامیابی یا شکست او در پیش برد آن عقیده است.

«اریک فروم» Erich Fromm روان‌کاور و روشن بین آمریکایی هنگامی که در نوشته‌هایش از اهمیت دین سخن می‌گوید مقصودش تظاهر اجتماعی همین ایمان به شکل عام خود است: «هیچ کس نیست که به دینی نیازمند نباشد و حدودی برای جهت‌یابی و موضوعی برای دلبستگی خویش نخواهد» مهم نیست که ایمان او چه اصولی و چه آثاری دارد، «انسان ممکن است جانداران یا درختان یا بتهای زرین یا سنگی یا خدایی نادیدنی یا مردی ربانی یا پیشوایی شیطان‌صفت را بپرستد؛ می‌تواند نیاکان یا ملت یا طبقه یا حزب خود یا پول و کامیابی را بپرستد؛ دین او ممکن است سرچشمه آبادانی یا مایه تباهی یا عشق یا سیادت یا برادری باشد، دین او ممکن است نیروی عقل او را پرورد یا آن را فلج کند؛ او خود ممکن است از مجموعه معتقداتش به عنوان دین، ممتاز از معتقدات غیر دینی آگاه باشد و ممکن است برعکس فکر کند که هیچ دینی ندارد و معنای دلبستگی خود را به غایاتی ظاهراً غیردینی مانند قدرت و پول یا کامیابی فقط نشانه‌ی علاقه به امور عملی و موافق مصلحت بداند. مسأله بر سر این نیست که انسان دین دارد یا ندارد، بلکه این است که کدام دین را دارد، آن يك را که به تکامل او یاری می‌کند و نیروهای خاص انسانی‌اش را می‌پروراند یا آن يك را که فلج‌کننده این نیروهاست» [۱۰]

توضیح سقوط و اعتلاء هر دین تنها بر اساس سازگاری یا ناسازگاری آن با مقتضیات اجتماعی و بی‌توجه به انگیزه‌های روانی یا آرمانی همانقدر یکسویینانه و گمراه‌کننده است که بغواهییم فداکاریهای فوق انسانی مجاهدان کشورهای چون الجزایر یا ویتنام را فقط معلول ساده و مستقیم ستمهای استعمارگران غربی بدانیم و حال آنکه این فداکاریها بهمان

اندازه که نشانه واکنش این ملتها در برابر تهاجمات استعمار بوده از ایمان پرشور آنها به پاکی و ارجمندی مقصود خویش برمی خاسته است. «اندیشه (یا نظریه) همین که توده های مردم را فراگیرد به نیروی مادی بدل می شود.» شرط آنکه این عبارت معروف درباره يك جنبش فکری مصداق یابد آن است که توده های مردم با احراز یقین بردرستی اندیشه هایی که پذیرفته اند آماده هرگونه کوششی در راه پیروزی آن باشند. بی داشتن آن یقین و این آمادگی هیچ اندیشه ای در تاریخ، ملتها را به جنبش مؤثر برنینگیخته است.

حواشی:

- ۱ - سیدجمال الدین اسدآبادی، «نیچریه یا ناتورالیسم»، تبریز، بنگاه مطبوعاتی دین و دانش (بدون تاریخ) ص ۴۹ تا ۵۳.
- ۲ - دکتر فریدون آدمیت، «اندیشه های میرزا آقاخان کرمانی» تهران، طهوری - ۱۳۴۶، ص ۱۲۸.
- ۳ - دکتر فریدون آدمیت، «اندیشه های طالبوف» - مجله سخن - شماره های ۵ تا ۸، دوره شانزدهم.
- ۴ - Maxime Rodinson, Islam et Capitalisme, Editions du Seuil, 1926.
- ۵ - R. H. Tawney, Religion and the Rise of Capitalism, London, Harcourt, 1926
- ۶ - Humayun Kabir, Science, Democracy and Islam, London, Allen and Unwin, 1955 P. - 11 et Seq.
- ۷ - مصطفی السباعی، اشتراکیه الاسلام، دمشق ۱۹۵۷.
- ۸ - کتاب رودنسون، ص ۷۲.

جهانی از خود بیگانه / ۱۰۲

۹- پیگولوسکایا و دیگران، «تاریخ ایران» (ترجمه کریم کشاورز)
تهران - مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی ۱۳۴۶، جلد اول، ص ۲۷۶
و ۲۷۷ کتابهای دیگری که در مقاله به آنها استناد شده است:

۱۰- Erich Fromm, *Psychoanalysis and Religion*, -
New York, Bantam Books, 1950, P. 25 et Seq

۱۱- علی عبدالرازق، الاسلام و اصول الحکم، مطبعة مصر، قاهره ۱۹۲۹.

2 - Max Weber, *The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism*, London, Allen and Unwin, 1958

3 - Kurt Samuelson, *Religion and Economic Action*,
New York, Harpers, 1957.

در حکمت تساهل

توانایی آگاهانه هر جامعه به تحول عقایدی که با عرف عامه سازگار در نیاید بیگمان نشانه‌ای از اطمینان آن به درستی شیوه زندگی خویش است. این توانایی که نزد ما مدارا یا تساهل نامیده می‌شود ربطی به اندازه پیشرفت مادی یا علمی جوامع ندارد و یا به صرف برخورداری آنها از آزادیهای اساسی و حکومت ملی به دست نمی‌آید بلکه فقط حاصل رشد وجدان اجتماعی و آگاهی افراد بر ضرورت عقلی آیین زندگیشان است. البته از تساهل منظور ما آن گونه رفتاری است که فقط به تحمل عقاید مخالف عرف و اجماع قناعت نکند بلکه به صاحبان آنها اجازه تبلیغ دهد. اگر تساهل و مدارا تنها به معنای همزیستی و سازگاری باشد بیگمان مسلمانان در قیاس با پیروان ادیان دیگر در رعایت آن کوشا تر بوده‌اند و از این لحاظ به تاریخ خود بیشتر افتخار توانند کرد زیرا به استثنای چند مورد و تا قرن نوزدهم که استعمارگران به نفاق اندازی و زیانکاری در مشرق برخاستند، جوامع یهود و مسیحی در میان مسلمانان به صلح و ایمنی زیسته‌اند و حتی از مزایای اجتماعی برخوردار شده‌اند چنانکه یهودیان

در پرتو حمایت اسلامی دامنه سوداگری خود را در سرزمینهای پهناور مسلمانان وسعت دادند و حتی در مصر زمان فاطمیان بر مشاغل دولتی دست یافتند همچنان که در دربار خلفای عباسی، خاندان مسیحی بختیشوع مقام ارجمند داشت. ولی اگر تساهل را به معنای خاصی که گفتیم در نظر بگیریم ناگزیر باید موضوع بحث خود را محدودتر کنیم.

تساهل یا مدارای هر جامعه را با مخالفان رسوم متداول می توان به يك معنی، شکل عامتری از مدارای هر فرد با مخالفان عقاید خود دانست. هر کس به یکی از چند دلیل ممکن است عقیده مخالف را با شکیبایی بشنود و گاه حتی در فراهم آوردن مجال و آزادی بیان برای گوینده آن پیشگام شود. نخست آنکه عقیده خود را از روی عقل و تفکر برگزیند و به درستی آن ایمان داشته باشد زیرا در این حال همه عیبهای را که احتمالاً بر آن عقیده می توان گرفت از قبل در ذهن خود پیش بینی کرده است و از روبرو شدن با حجت مخالف نمی هراسد. این گونه تساهل، فضیلت خاص دانایانی است که به علم خویش مغرور نشوند و یا علم را چاره ساز همه مشکلات بشر نپندارند و از اینرو همیشه مشتاق شنیدن سخن نو و برخورد با اندیشه های بکر و بدیع باشند.

دلیل دوم تساهل می تواند برعکس، شك و حیرت باشد ولی از آن گونه که به اصطلاح دکارت «شك دستوری» است یعنی اگرچه جوینده حقیقت را از پذیرش هر امر تا یافتن یقین کامل به آن باز می دارد لیکن پیوسته او را به کاوش در آراء متعارض و سنجش حجت های صاحبان آنها بر می انگیزد. دلیل سوم، مشرب و تربیت عرفانی است که بهره مندان خود را فروتن و بلند نظر و دریا دل بار می آورد و از تعصب بر کنارشان می دارد. از اینجاست که صوفیه همیشه پرهیز از سخت گیری و مدارا با دشمن را رمز آسایش روان دانسته اند.

در این سه دلیل چنانکه پیداست فرض بر آن است که تساهل از روی نیکخواهی و حقیقت دوستی روی می‌دهد و شائبه نادرستی در آن راه ندارد. ولی انگیزه چهارمی نیز برای تساهل می‌توان انگاشت و آن فریفتن و خام کردن حریفی است که به سبب محرومیت ممتد از امکان گفتار، عقیده‌اش به کینه آمیخته است و از او بیم زیان می‌رود. در این حال هر فرصت تازه برای سخن گفتن، با گشودن عقده‌های دیرین، از تندی کینش می‌کاهد و بدینگونه هم برای او مغتنم و هم به صلاح مخالفش است، مخصوصاً مخالف اگر بتواند از عقیده او برای غلبه بر حریف سومی بهره برد یا آن را به سود خویش مسخ کند.

از این تساهل فریبکارانه مثالهای فراوان از تاریخ می‌توان آورد. ولی در اینجا به یکی بس می‌کنیم. یکی از نخستین نمونه‌های مدارای حکومت‌های اسلامی را به این معنی با عقاید مخالف بیگمان در زمان مأمون خلیفه عباسی باید جست. در زمان او معتزله که پیشروان تفکر فلسفی و بحث عقلی در معارف دینی بودند و پیش‌تر در مبارزه با امویان دست داشتند از آزادی عمل بیسابقه‌ای برخوردار شدند تا جایی که مأمون تعالیشان را به صورت عقاید رسمی حکومت در آورد و مخالفان‌شان را آزار و زندانی کرد. ولی علت واقعی این رفتارانه عشق مأمون به حقیقت یا علم بلکه مصلحت‌بینی سیاسی او در استفاده از معتزله برای شکست دادن مخالفان سنی خود بود. همین امر را شاید یکی از علل اصلی زوال زودرس معتزله باید دانست زیرا مخالفان‌شان توانستند آنان را از دو جهت در نظر عامه نادان بی اعتبار کنند: یکی به نام آنکه مشرب اعتزال، آیین «دولتی و فرمایشی» است و دیگر به بهانه آنکه در مبانی دین بدعت آورده است. شگفت‌آور نبود که وقتی متوکل روی کار آمد ورق برگشت و حکومت به آسانی به نفوذ معتزله پایان داد و از آن پس جمود

جهانی از خود بیگانه / ۱۰۶

و ارتجاع فکری با خشونتی هراس‌انگیز براندیشه مسلمانان فرمانروا شد. فرجام معتزله از این حیث به سرگذشت مزدکیان که آلت دست قباد شدند بی‌شباهت نبود.

تفاوت ریشه لغوی اصطلاح تساهل و مدارا با معادل اروپایی آن یعنی «تولرانس» Tolerance تصادفاً تا اندازه‌ای نمودار اختلاف در منشاء و مقصود این رسم میان ما و اروپاییان است. در زبان فارسی تساهل به معنای آسان گرفتن و مدارا به معنای مهربانی کردن و در اصل به معنی فریفتن است، مخصوصاً فریب صیاد که پاورچین پاورچین سوی صید برود تا آن را غافلگیر کند. در عمل نیز تساهل نزد ما یا شیوه عارفان و صوفی منشانی بوده است که نه فقط عقاید مخالف بلکه همه کارهای جهان را آسان می‌گرفته‌اند و یا تدبیری که نیرنگبازان از آن برای شکار مخالفان فایده برده‌اند. ولی «تولرانس» در زبانهای اروپایی از ریشه Tolerare به معنای بار کشیدن و تحمل کردن می‌آید و کمترین حسن این معنی آن است که نه بی‌قیدی و نه فریبکاری هیچ‌یک را در ذهن القاء نمی‌کند. اروپاییان خود رسم تساهل را نخستین بار در کارهای دینی پیشه کردند و آن هنگامی بود که بروز مذهب پروتستان و برخورد های خونین پیروانش با پیروان مذهب کاتولیک، آرامش جوامع اروپایی را برهم زد و پیشرفت هموار اجتماعی آنها را مانع شد به نحوی که سرانجام جز قبول اصل تحمل عقاید مخالف راهی برای پیش‌گیری از جنگهای مذهبی باقی نماند. البته ملاحظات اقتصادی خاصه ضرورت آزادی رقابت نیز در اقبال ایشان به تساهل مؤثر بود زیرا رعایت آزادی فعالیت‌های اقتصادی در آن زمان فقط از این راه میسر می‌شد که سود اقتصادی را غایت اصلی کارهای انسان بدانند و همه ملاحظات اخلاقی

و معنوی را تابع آن کنند و این نیز متضمن اقرار به برابری منافع همه افراد قطع نظر از عقاید مذهبی شان بود.

منشاء دیگر تساهل را نزد اروپاییان در مشرب اصالت تکثریا آیین چندگانگی Pluralism باید جست. در نظر پیروان این مشرب، چون قدرت اجتماعی و سیاسی از جمله اموری است که کثرت شریکان در آن مطلوب است پس برای آنکه جامعه از گزند خود کامگی در امان باشد باید قدرت را تا جایی که می توانیم در جامعه توزیع کنیم و از تمرکز آن نه فقط در دست يك تن بلکه در دست يك گروه، بهره‌ییم. اصل این عقیده بسیار کهن است و به عقاید ارسطو و انتقادش از کمونسم افلاطونی برمی گردد. افلاطون سعادت انسان را دریگانگی و هماهنگی و برابری اجتماعی می دانست و رسیدن به این مقصود را نیز فقط از راه رفع اختلاف میان افراد و تابعیت منافع فردی از مصالح ملی و برقراری حاکمیت مطلق دولت ممکن می شمرد.

ارسطو برخلاف افلاطون معتقد بود که وحدتی که بدینگونه میان افراد یکسان پدید آید به حال اجتماع زیان آور است زیرا اختلاف و ناهمآهنگی میان افراد، خود انگیزه‌ای سالم برای تکاپوی اجتماع در راه سعادت فردی و جمعی است و «برای آنکه وحدت اجتماعی سودمند و بارور گردد افراد متحد باید با یکدیگر متفاوت باشند» و خلاصه، سعادت اجتماعی نه از راه وحدت مطلق بلکه از راه «وحدت در کثرت» یا «کثرت در وحدت» بهتر تأمین می شود.

اینگونه افکار بعدها مایه عقاید مدافعان فلسفه فردیت شد و «جان استوارت میل» و «تی. اچ. گرین» T. H. Green از متفکران انگلیسی قرن نوزدهم به آن صیقل علمی زدند. امروزه، اصالت تکثر عنوان مشترك همه نظریاتی است که مخالف حاکمیت مطلق دولتها و خواستار

تقسیم قدرت اجتماعی میان گروه‌های مختلف و مدارای آنها در حق هم باشد.

«لئون دوگی» Léon Duguit حقوق‌دان معاصر فرانسه در انکار حاکمیت مطلق دولت می‌گوید که منشاء هر قانون، خواه دولت باشد و خواه وجدان فردی و خواه حق طلبی، خود قانون را توجیه نتواند کرد بلکه آنچه مهم است غایت و فایدهٔ قانون است. در توجیه «مشروعیت» قانون، باید امور فلسفی و ما بعدالطبیعی و ذهنی را کنار گذاشت و آثار آن را در واقعیات زندگی سنجید. مدافعان انگلیسی همین مکتب بیشتر به روی ضرورت حفظ حقوق و منافع گروه‌های مردم خارج از دستگاه‌های حکومت تکیه می‌زنند و می‌گویند که چون انسان به حکم طبع مدنی خویش در انواع گوناگون فعالیت اجتماعی خواه حرفه‌ای یا اقتصادی و مذهبی و سیاسی شرکت می‌کند و هیچ‌یک از این انواع، از حیث اخلاقی یا تأثیر عملی بر دیگری رجحان ندارد نمی‌توان از روی انصاف اختیارات وسیعی برای دولتها به زیان گروه‌های اجتماعی قابل شد.

آرایی از اینگونه در تأمین حقوق و آزادیهای اساسی اروپاییان و تضمین ایمنی مردم در برابر خطر زورگویی دولتها و رواج روح تساهل در میان صاحبان عقاید و مذاهب بسیار مؤثر بوده است ولی انکار نتوان کرد که در این میان هیچ عاملی به اندازهٔ نظام سرمایه‌داری از فکر تساهل سود نبرده است زیرا وقتی مسلم شود که دولت به خودی خود اساس اخلاقی برای تحمیل اراده‌اش بر مردم ندارد و افراد و گروه‌های متشکل اجتماعی باید در فعالیتهای خود از هرگونه دخالت و مزاحمت ایمن باشند تا زمانی که قدرتهای اقتصادی بطور عادلانه توزیع نشده است، در عمل آن کسان سود بیشتر از آزادی می‌برند که وسیله و امکان

بیشتر برای بهره‌مندی از آن را دارند.

بدینسان با آنکه مشرب اصالت تکثر به مذهب فردیت برمی‌گردد و بر این فرض بنیاد شده است که شخصیت هر کس، بدون توجه به عقیده یا نسب یا پیوندهای اجتماعی او باید محترم باشد و جامعه باید خصوصیات اخلاقی هر کس را هر اندازه که بولھوسانه و نادر و مخالف عرف باشد تحمل کند لیکن در واقع امر فقط گروهی انگشت شمار جواز این تحمل را داشته‌اند و اکثریت افراد برای برخورداری از پذیرش اجتماعی ناگزیر خود را به عقیده یا سازمان یا گروه معینی که عرفاً مشروع شمرده شود و یا به فرق گوناگون مسیحی و اتحادیه‌های کارگری و احزاب بزرگ سیاسی و جز آن منسوب کرده‌اند. سیاستمداری که عضو هیچ یک از دو حزب بزرگ در انگلستان و آمریکا نباشد یا کارگری که از عضویت در اتحادیه‌های کارگری محافظه‌کارتر از کارفرمایان پرهیزد یا سرمایه‌داری که به تبانی با هم پیشگانش رضایت ندهد یا روشنفکر نامجویی که (در آمریکا) به هیچیک از مذاهب کاتولیک یا پروتستان یا یهود اقتداء نکند، امیدی هم به کامیابی نتواند داشت زیرا اگر مدارایی هست فقط در حق گروههای مشروع است نه برای افراد فارغ از رنگ تعلق.

با این توضیح، تساهلی که امروزه در جوامع پیشرفته سرمایه‌داری رایج است با آنچه اصلاً منظور متفکران آزادیخواه و انساندوست اروپایی بوده است یکسره فرق دارد. امروزه در غرب، تساهل را از روی یکی از دو نظریه اصلی درباره ماهیت دولتها توجیه می‌کنند. مطابق نظریه نخست که می‌توان آن را نظریه «منتج قوا» نامید روش دولتها در هر لحظه معین تاریخی محصول کشاکش نیروهای گوناگون اجتماعی است. در جامعه‌ای که حکومت ملی داشته باشد فرض این است که

گروههای اجتماعی همواره با استفاده از انواع آزادیهای مدنی می‌کوشند تا در مسابقه قدرت سیاسی بر یکدیگر پیشی گیرند و سیاست دولت را به سود خویش تغییر دهند. ولی چون همه گروهها حقوق برابر دارند، هیچ گروهی در این مسابقه، توفیق کامل نمی‌یابد زیرا دولتیان نیز اگر خواستار بقای قدرت خویشند ناگزیر تصمیمات خود را در هر زمان با چشمداشت‌های گروههای مختلف هماهنگ می‌کنند. در نتیجه، تصمیم نهایی دولت «حاصل جمع جبری» همه فشارها و بند و بستهای اجتماعی از یکسو و مقاومت خود دولت از سوی دیگر است و اگرچه بر اثر آن تصمیم، فقط بخشی از خواستهای هر گروه روا می‌شود لیکن در عوض، وحدت و همبستگی اجتماعی پایدار می‌ماند و سلامت اجتماع ایجاب می‌کند که دولت و گروههای اجتماعی چه در برابر یکدیگر و چه در میان خود راه مدارا در پیش گیرند.

این نظریه را فقط هنگامی از روی انصاف می‌توان پذیرفت که معیارهایی که مشروعیت اجتماعی هر گروه را معین می‌کند ثابت نباشد و گرنه خطر آن در میان است که در همه احوال فقط گروههای معدودی حق اعمال نفوذ به‌روی تصمیمات دولت را داشته باشند و بسیاری از خواستهای برحق و درست، مجالی برای تظاهر نیابد. مثلاً اگر معیار مشروعیت، پذیرش اصلی ثابت چون آزادی نامحدود سوداگری یا اعتقاد به برتری نژادی باشد فقط گروههای مشخصی همیشه از «صافی» رسمی می‌گذرند. در این حال رفتار آنها را نمی‌توان تساهل حقیقی دانست.

مطابق نظریه دوم که آن را «نظریه داورى» نامیده‌اند دولت در حکم دادرس و ثالث بی‌غرضی است که وظیفه‌اش تعیین قوانین رقابت آزادانه افراد و گروهها و نظارت بر مراعات آنهاست. به ادعای مدافعان این نظریه، بهترین نمونه اینگونه بی‌طرفی، رفتار دولت آمریکا با

سرمایه‌داران و کارگران است زیرا اگرچه از یکسوی حق اعتصاب کارگران را محدود کرده لیکن از سوی دیگر قوانینی برضد انحصار و تمرکز اقتصادی وضع کرده است. در این نظریه نیز مانند نظریه نخست، مسأله رقابت قدرتهای اجتماعی با مسأله رقابت میان منافع اجتماعی مخلوط شده است بدین معنی که فقط گروهی حق شرکت در رقابت اجتماعی را دارد که دارای قدرت اجتماعی باشد.

در این حال نظارت بی‌طرفانه دولت بر مبارزات اجتماعی به همان اندازه ارزش اخلاقی دارد که کار آن کس که بر زور آزمایی میان مردی تنومند و قوی پنجه و حریفی ناتوان و بیمار داوری کند. اصرار داور در این گونه زور آزمایی بر سر رعایت قواعد بازی جز آنکه به سود حریف نیرومندتر درآید نتیجه‌ای ندارد.^۱

از این گفتار چند نتیجه می‌توان گرفت. نخست آنکه رواج تساهل در هر جامعه به همان اندازه به احوال مساعد اجتماعی نیازمند است که پروش شعور و معنویت فردی. دوم آنکه عالی‌ترین شکل تساهل آن است که در حق هر فرد انسان نه به عنوان عضو گروهی خاص یا تابع عقیده‌ای معین بلکه به عنوان انسان به کار بسته شود. سوم آنکه بدون جنبش آزادانه افکار، معیارهای تساهل دچار جمود می‌شود و آن را خود به نوع تازه‌ای از تعصب مبدل می‌کند. و سرانجام، تساهل، کاری بالاتر از مدارا و مردم‌داری و سازگاری درویشانه با عقاید مخالف است، بلکه کوشش فکری پراجی برای تأمل عقلی و ژرف‌بینی در عقاید مخالف عرف به قصد رد یا قبول آنهاست.

۱- برای مطالعه انتقادی شیوه تساهل در غرب نگاه کنید به

R. P. Wolff, B. Moore, H. Marcuse.

A Critique of Pure Tolerance, Boston, 1969

در حاشیه تاریخ

پژوهش درست و کامل درباره نهادها و اندیشه‌های سیاسی هر قوم باید با بررسی بینش پیشوایان و متفکران آن از تاریخ آغاز شود، زیرا رای و دآوری هر متفکر درباره شیوه حکومت و روابط سیاسی و اجتماعی زمان خود به مسایلی از اینگونه وابسته است که آیا زندگی اجتماعی خصوصیتی ثابت دارد یا پیوسته دگرگونی می‌پذیرد و آیا دگرگونی آن مطابق قاعده و درسیر معینی روی می‌دهد و یا آنکه اصلاً تابع هیچ قاعده‌ای نیست و جهتی ندارد؟ فقط دانش یا بینش تاریخی است که می‌تواند چنین پرسشهایی را پاسخ دهد. چون قومی به پیروی از آموزشهای متفکران و پیشوایان به دگرگونی ناپذیری نهادهای سیاسی و روابط اجتماعی باور داشته باشد طبعاً نمی‌تواند درباره دشواریهایی که از آنها برمی‌خیزد آزادانه بیندیشد و برعکس مردمی که تاریخ را «علم دگرگونی ابدی» بدانند برای آرزوهای اجتماعی خویش کرانی نمی‌شناسند و می‌کوشند تا با کوشش و پیکار پیوسته به آنها برسند.

نخست ببینیم که تاریخ چیست؟

نویسندگان و متفکران، تاریخ را به شیوه‌های گوناگون تعریف

کرده‌اند. ساده‌ترین و رایج‌ترین این شیوه‌ها تعریف تاریخ به «گزارش واقعیات گذشته» است. ولی آیا واقعیت تاریخی خود چیست؟ ظاهراً واقعیت تاریخی امری است که همه گزارش دهندگان بر سر چگونگی آن همداستانند. مثلاً این واقعه که شاهنشاهی ساسانیان در قرن هفتم میلادی بر اثر حمله تازیان از میان رفت یا عباسیان در سال ۱۳۳ هجری به دولت رسیدند یا هلاکو خان در سال ۵۵۶ بغداد را گرفت همگی در عرف عام واقعیات تاریخی دانسته می‌شود. شک نیست که آگاهی درست و دقیق از این واقعیات شرط لازم کار تاریخ‌نویس است. ولی به گمان ما وظیفه اصلی کار او نیست. چنانکه «ادواردهالت کار» مورخ معاصر انگلیسی گفته است، از تاریخ‌نویس نمی‌توان چشم داشت که راز خواندن سنگنبشته ناشناخته‌ای را بگشاید و یا تاریخ و منشاء دستنویسی کهنه را معین کند یا برای تعیین تاریخ دقیق واقعه‌ای حسابهای مفصل نجومی به عمل آورد. اینگونه واقعیات در حقیقت مواد خام کار تاریخ‌نویس است و او برای آن که از عهده گردآوری آنها برآید بهتر است که از علوم مددکار تاریخ یعنی باستانشناسی و سنگنبشته‌شناسی و گاه‌شماری و جز آن یاری جوید.^۱ اگر تاریخ فقط به معنای ضبط وقایع باشد باید با ارسطو موافق بود که شعر بر تاریخ رجحان دارد زیرا در حالی که تاریخ صرفاً مجموعه‌ای از واقعیات تجربی است شعر می‌کوشد تا حکم و معنایی کلی از آنها بیرون بکشد. از این گذشته در بیشتر موارد مسأله انتخاب واقعیات از چگونگی خود آن واقعیات مهم‌تر است زیرا پیداست که از واقعیات گوناگون، نتایج گوناگون می‌توان گرفت. مثلاً مورخی که در بررسی گذشته مردم ایران فقط به روی ادوار شکست و انحطاط، همچون هجوم اسکندر و تازیان و مغول و فتنه افغان و عواقب پیمانهای گلستان و ترکمانچای تأکید کند

نتیجه گیریهایش با حاصل کار مورخی که ادوار بزرگی ایرانیان در روزگار باستان و رستاخیز ایرانیان در مقابل تازیان و سهم درخشان آنها در تمدن اسلامی و پیکارشان با استعمارگران انگلیس و روس را برجسته جلوه دهد یکسان نیست. آن يك ایرانی رازبون و ستم پسند می نماید و این يك بلندمنش و پیکارجو- هر چند که واقعیات برگزیده هردو با درستی و دقت و وسواس علمی فراهم آمده باشد. راست است که «واقعیات خود سخن می گویند» ولی فقط هنگامیکه مورخ آنها را به سخن گفتن فرا خواند و به ترتیب و مناسبتی که او خود معین کرده باشد.

پس هر مورخی در پژوهش خود ناگزیر دشوارپسند و گزین کار است یعنی از انبوه واقعیات گذشته فقط آنهایی را برمیگزیند که مقصود آگاهانه یا نا آگاهانه او را به کار آید بدین سبب کار او هر چند گزارش خشك و خالی واقعیات باشد در عین حال تفسیری بر آنها نیز هست؛ وانگهی روش گزارش هر واقعه از دو حال خارج نیست یا به مشاهده عینی خود مورخ و یا بر بنیاد گواهان او استوار است ولی به هر حال چه مورخ و چه گواه او خواه ناخواه زیر تأثیر عقاید و آرزوها و تعصبهای خویش قرار می گیرند. چه بسا سند تاریخی که بیشتر از بینش و روحیه نویسنده آن خبر دهد تا از واقعه ای که دعوی گزارش آن را دارد. از اینجاست که «بندتو کروچه» Benedetto Croce متفکر ایتالیایی می گوید: «هر گونه تاریخی تاریخ معاصر است.» و مقصودش اینست که تاریخ چیزی نیست جز نگرستن به گذشته از دیده حال و در پرتو مسایل حال و کار اصلی مورخ نه ضبط، بلکه ارزشیابی واقعیات است زیرا اگر مورخ آنها را ارزشیابی نکند چگونه می تواند دریابد که کدام درخور ضبط و گزارش است و کدام نیست؟ پس هیچ نوشته و سند تاریخی رانمی توان نمودار حقیقت نام امری در گذشته دانست یا آنرا از شائبه غرض نویسنده و مورخ

یکسره برکنار شمرد. خواه مقصود از تاریخ را گزارش محض و فارغ از غرض رویدادهای گذشته زندگی بشربدانیم و خواه تفسیر آن رویدادها به منظور نتیجه گیری یا عبرت آموزی از گذشته و خواه کشف تطور قوانین اجتماعی، به گمان ما در بررسی امور و جریانات تاریخی اصول کلی زیر را به دیده باید داشت:

۱- تاریخ درست، گزارش کار و زندگی توده های مردم است، نه ستایش و گزافه گویی درباره قهرمانان و نه راز پردازی درباره دخالت قوای ماوراء الطبیعه در سیر امور. این عقیده که تاریخ، زندگینامه مردان بزرگ است همیشه در میان ملت هایی رواج یافته که مقهور فرمانروایان خود بوده اند و امکان تعیین مسیر زندگی خود را نداشته اند. نظیر این عقیده در فرهنگ اروپایی به نام «توماس کارلایل» مورخ و مقاله نویس اسکاتلندی معروف است ولی «کارلایل» خود در یکی از بزرگترین آثار تاریخی اش (در باره انقلاب کبیر فرانسه) می گوید که آنچه انگیزه اصلی آن انقلاب شد سنگینی کابوس گرسنگی و برهنگی و ستم اخلاقی بریست و پنج میلیون فرانسوی بود نه غرور زخم خورده این رهبر یا حکمت فلان فیلسوف، و در همه انقلابها نیز چنین خواهد شد.

۲- هر واقعه یا تحول تاریخی دارای علتی است و این علت را با بررسی زمینه اقتصادی و اجتماعی آن واقعه یا تحول می توان شناخت. این اصل که در اصطلاح اروپایی به determinism یعنی اصل موجبیت موسوم است مشخص می کند که هر امری در جهان هستی و از جمله در تاریخ مطابق قانون و قاعده روی می دهد و علتی دارد. معروف ترین مکتب مخالف این اصل آن مکتب است که تصادف یا تقدیر و بخت را در زندگی بشر دارای اثر قاطع می داند و اگرچه یادگار دوره نادانی و تیره اندیشی آدمی است هنوز در زمان ما پیروان آشکار و پنهان بسیار

دارد. بی آنکه منکر حقیقت تصادف در زندگی بشر شویم باید بگوییم که اعتقاد به اصالت آن دست کم در زمینه تاریخنویسی مایه گمراهی است و چه بسا نیز بهانه‌ای برای بی خبری از علت واقعی امور و یا بی همتی در شناخت آن تواند شد. مثالی بیاوریم: چنانکه می دانیم هجوم مغول به ایران در قرن هفتم هجری، در پایان دوره‌ای در تاریخ مغولستان صورت گرفت که قبایل مغول به رهبری چنگیز خان بایکدیگر یگانه شده بودند و بدین سبب اعیان چادر نشین که تا آن زمان بیشتر در آمد خود را از راهزنی و قتل و غارت قبایل همسایه به دست می آوردند از آن پس برای دستیابی به ثروت تازه، جز دست اندازی به کشورهای بیگانه و آباد راهی در برابر خود نداشتند. در رهگذار این تحولات واقعه رفتار حاکم اترار که چند بازرگان مغول را از روی طمع به مالشان دستگیر و به جاسوسی متهم کرد و سپس به فرمان خوارزمشاه کشت و بهانه‌ای به چنگیز خان برای هجوم به ایران داد، آشکارا نمونه‌ای از بازی تصادف در وقایع تاریخی است. کسی که معتقد به تصادفی بودن تاریخ باشد شاید چنین پندارد که اگر حاکم اترار با بازرگانان مغول به دوستی و جوانمردی رفتار می کرد چه بسا هجوم مغول به ایران صورت نمی پذیرفت. چنین پنداری بیگمان نشانه بی خبری از تحولات خطیری است که از آغاز قرن هفتم هجری در جامعه مغول می گذشت. مورخ روشن بین باید به علل اقتصادی و اجتماعی حمله مغول و به واقعه اترار و در نتیجه به تمام زمینه‌ها فکر کند ولی در طبقه بندی انگیزه‌های حمله مغول به ایران، آن علل را بر این واقعه «تصادفی» برتری بخشید.

۳- یکی از متفکران نامور آلمان در قرن نوزدهم مقام تصادف را در سلسله مراتب علل امور تاریخی چنین بیان کرده است: «تاریخ جهان، اگر در آن جایی برای تصادف نباشد، خصوصیتی بسیار مرموز

وباطنی Mystical خواهد یافت. این تصادف خود طبعاً جزئی از جریان کلی تکامل می‌شود و به وسیلهٔ صور دیگر تصادفات جبران می‌گردد ولی شتاب یا کندی تحولات تاریخی، به این تصادف وابسته است که (از جمله) خصوصیت اتفاقی افرادی را که در آغاز، رهبری جنبشی را به دست دارند در بر می‌گیرد.» حاصل این سخن این است که اولاً تصادف اگرچه امری واقعی است لیکن در تاریخ اهمیت بسیار ندارد زیرا با آنکه می‌تواند جریان حوادث را تسریع یا به تأخیر اندازد ولی آن را از ریشه تغییر نمی‌دهد. ثانیاً هر تصادفی به توسط تصادف دیگر جبران یا خنثی می‌شود به نحوی که سرانجام حاصل کار آن صفر است. ثالثاً تصادف بطور خاص از راه چگونگی خصلت افراد بر سیر امور مؤثر می‌شود. معتقدان اهمیت تصادف و منکران قوانین تحول اجتماعی از این نظر انتقادهای فراوان کرده‌اند و از جمله گفته‌اند که تعیین شتاب یا کندی وقایع در حقیقت فرقی با تغییر سیر آنها ندارد.

یکی از گفته‌های معروف در دفاع از اصالت تصادف و خاصه تأثیر قاطع خصوصیات افراد بر تحولات تاریخی از «سنت بو» منتقد فرانسوی است که عقیده داشت: «در هر لحظه معین از تاریخ مردی ممکن است با تصمیم ناگهانی اراده‌اش نیرویی تازه و غیر منتظره و دگرگونی‌پذیر در مسیر وقایع وارد کند. این نیرو ممکن است آن مسیر را تغییر دهد ولی خود به سبب دگرگونی‌پذیری قابل اندازه‌گیری نیست.» مثلاً انقلاب کبیر فرانسه به عقیده «سنت بو» به همین سبب حاصل اراده و شخصیت رهبران آن بود. اگر «میرابو» از تب می‌مرد و «روبسپیر» بر اثر سقوط اتفاقی آجری یا سکنه‌ای کشته می‌شد یا بناپارت به وسیلهٔ گلوله‌ای از پای در می‌آمد انقلاب نتیجهٔ دیگری پیدا می‌کرد ولی همچنانکه «گتورگی پلخائف» (۱۸۵۶ - ۱۹۱۸) به این ایراد پاسخ

می‌دهد، تأثیر شخصیت و تصمیم «اتفاقی» این مردان در تسریع انقلاب فرانسه صرفاً به سبب جمع اوضاع و احوال اجتماعی خاص آن کشور در دوره پیش از انقلاب بوده است. اگر فرضاً همان مردان با همان صفات اخلاقی و شخصی در جامعه‌ای می‌زیستند که خصوصیات جامعه فرانسه پیش از انقلاب را نداشت، مسلماً رهبری سیاسی و اجتماعی ایشان به همان گونه کامیاب در نمی‌آمد.^۱

۴- واژه *determinism* (دترمینیسم) یا اصل موجبیت را در زبان فارسی گاه به جبر علمی ترجمه کرده‌اند و به قیاس آن اصطلاح جبر تاریخی نیز در زبان روشنفکران ماریج شده است. به گمان من استعمال لغت جبر در برابر این اصطلاح کاملاً نادرست است و مایه آمیختگی معانی و آشفتگی ذهنی در فهم يك اصل ساده علمی است. باید یادآور شد که *determinism* در زبانهای اروپایی چه از لحاظ ریشه (*terminare*) به معنی محدود و معین کردن وجه در اصطلاح، به هیچ رو بر جبر و معانی مرداف آن یعنی زور و نفی اراده دلالت ندارد بلکه همچنانکه گفتیم به این معنی است که هر امری در جهان هستی تابع قانون و دارای علتی خاص است و به شرط بودن علتی معین، وقوع معلولی معین حتمی و اجتناب‌ناپذیر است. ولی نتیجه این معنی آن نیست که وقایع معین در تاریخ بشر به طور جبری یعنی قطع نظر از اراده و کوشش افراد روی خواهد داد. کار مترجمانی که خواه به سبب فقر لغوی و خواه بر اثر اشتباه در فهم معنی این لغت را با صفت «علمی» در برابر *determinism* آورده‌اند بدبختانه همین نتیجه نادرست را در اذهان القاء کرده است. زیرا واژه جبر اصلاً اصطلاحی در فلسفه اسلامی است و همیشه در مقابل اختیار یعنی آزادی اراده انسان

نگاه کنید به، Theories of History, edited by P. Gardiner, ۱ -

آمده است. بدینسان غریب نیست که بینش برخی از معتقدان جبر علمی با عقاید قدری مذهب‌ان‌یکسان در آید زیرا هر دو گروه اراده و کوشش انسان را در ایجاد وقایع با پیش‌گیری از آنها خردمی‌انگارند و ارزش‌هوشیاری و آمادگی او را در مقابله با موانع پیشرفت خود به‌هیچ‌می‌رسانند^۱.

۵- سرانجام مقایسهٔ هر واقعه یا تحول با نظایر خود در روزگاران گذشته می‌تواند پاره‌ای از وجوه آن را روشن کند ولی سودمندی این روش نباید دلیلی بر درستی نظریهٔ «تکرار تاریخ» دانسته شود، و این گمان را پیش‌آورد که فرجام هر واقعه باید بحکم ضرورت چنان باشد که فرجام نظیرش در تاریخ گذشته بوده است. از جمله کسانی که نظریهٔ تکرار تاریخ یا نظریهٔ ادواری Cyclical theory of history به‌نامشان معروف است «ابن‌خلدون» و «جیام‌باتیستا ویکو» Giambattista Vico را نام باید برد. به‌نظر من مفهوم نظر هیچیک از این دو مورخ آن نیست که مراحل تاریخی به‌نحوی اجتناب‌ناپذیر برای عامهٔ ملتها تکرار می‌شود و خصوصیات سرشت و اندیشه و زندگی آنان بر چگونگی تاریخشان تأثیری ندارد. دربارهٔ ابن‌خلدون اگر مجالی شد در مقالهٔ دیگر سخن خواهم گفت^۲ و اما «ویکو» نیز هر چند به‌گذار هر ملت از سه مرحلهٔ «ربانی» divine و «قهرمانی» heroic و «مدنی» civil معتقد است لیکن اذعان دارد که خوی و رفتار مردمان در هر روزگار فرق می‌کند چنانکه خود میان «حکمت عقلی» ملت‌های پیشرفتهٔ زمانش که بر پایهٔ بلندی از تفکر استوار بود و «حکمت شعری» همان ملتها در ادوار پیشین که بر صرافت طبع و وهم و عرف تکیه داشت فرق می‌گذاشت.

پایان

۱- برای مطالعه انتقادی نظریهٔ موجبیت تاریخی نگاه کنید به:

K.R. Popper, The Poverty of Historicism, Routledge, 1960

۲- از عقاید ابن‌خلدون در کتابی دیگر به‌عنوان «نهادها و اندیشه‌های سیاسی در ایران و اسلام» که بزودی انتشار خواهد یافت بحث کرده‌ام.

انتشارات فرمند افتخار دارد که
یکی از بهترین کتاب‌های سیاسی را
درباره جهان سوم منتشر ساخته است

جنبش افريقا - آسیائی

تأليف

ب. بطرس غالى

ترجمه

دکتر - ف. ناصرى

کتاب جنبش افريقا - آسیائی یکی از کتابهای استثنائی در باره جهان
سوم و چگونگی مبارزات مردم این کشورها با استعمارگران است.
مطالعه این کتاب را بدوستانان کتابهای جدی توصیه می‌کنیم