



غلامعلی ملول



به نام
نادانسته های
بیکران

عقل

پیامبرِ راستین



نویسنده: غلامعلی ملول

فهرست مطالب

درآمد	۷
بخش اول: شناختِ شناخت	۱۴
پیشگفتار	۱۵
فصل اول: تصدیقات و مبانی اولیه	۲۷
تصدیق وجود «من»	۲۷
تصدیق وجود جهان و مبانی آن	۲۸
فصل دوم: ارکان شکل‌گیری شناخت	۳۶
ارکان پدیدآورنده شناخت کدامند؟	۳۶
پدیدآمدن «من‌خودآگاه» شالوده و آغاز شناخت است	۳۸
اولین تجربه‌های حسی، مواد اولیه شناخت است	۴۷
فرهنگ بشری پدیدآورنده و آموزگار شناخت است	۵۵
تعریف فرهنگ	۵۵
فرهنگ پدیدآورنده و آموزگار شناخت	۵۷
قوانین حاکم بر مغز قوانین شکل‌گیری شناخت است	۶۰
کلیات	۶۰
همانندی رفتار ساختارهای همانند	۶۳
رفتار علّی و قانون‌مند مغز	۶۵
الگوسازی ذهن از مفاهیم به صورت ساختارهای مادی	۶۶
شناسه (کُد) دار بودن محسوسات	۷۰
زمان و یادآوری محفوظات	۷۴
مجموعه‌سازی	۷۶
مُثُل افلاطونی	۷۸
تمیز تضاد و هماهنگی محفوظات	۸۰
درست و غلط	۸۳
دلیل	۸۵
ارتباط مفاهیم با هم در مغز	۸۶
هوش و هوشمندی	۸۹
منطق	۹۰

فصل سوم: حدّ معرفت	۹۴
نسبیت ادراکاتِ حسی و معرفت	۹۴
نسبیت ذهن یا عین	۱۰۲
اطلاق ذهن به عین	۱۰۴
تصوّر رنگ و صدا و مزه و بو	۱۰۴
تصوّر مادّه	۱۰۸
فصل چهارم: عرفان در محکمۀ عقل	۱۱۴
تعریف عرفان	۱۱۴
عرفان پناهگاه سرخوردگان از عقل	۱۱۶
سازگاری های عرفان با عقل	۱۲۳
وحدت جهان	۱۲۳
عشق	۱۲۶
ناسازگاری های عرفان با عقل	۱۲۹
مقدمه	۱۲۹
کرامات	۱۳۱
ریاضت های طاقت فرسا و نابخردانه	۱۳۸
کشف اسرار و رموز	۱۴۰
عقل ستیزی	۱۴۸
بخش دوم: فلسفه سیاسی	۱۵۲
فصل اول: نظریه جهان وطنی	۱۵۳
کلیّات	۱۵۳
مبانی سیاسی نظریه جهان وطنی	۱۶۱
جهان وطنی و اعلامیه حقوق بشر	۱۷۹
جهان وطنی و کلیّ نگرى به فرهنگ و تنوع فرهنگی	۱۸۲
جهان وطنی و محیط زیست	۱۸۵
جهان وطنی و حدود جمعیت	۱۸۸
مبانی اقتصادی نظریه جهان وطنی	۱۹۱
مالکیت مشاع منابع زمین	۱۹۱



فهرست مطالب

زمین عامل اصلی تولید	۱۹۳
ارزش موادّ خام	۱۹۶
ستم بر زمین و ظلم بر فقرا	۱۹۸
آزادی اقتصادی در جهان وطنی	۲۰۱
فصل دوم: تأملات سیاسی	۲۰۳
چند پرسش	۲۰۳
ویژگی های کشورهای عقب مانده	۲۰۶
تأملی بر سرشت نوزادان	۲۰۸
نسبی گرایی و مطلق انگاری	۲۱۴
رابطه و نسبت فرد و جامعه	۲۱۷
دین و سیاست	۲۲۱
آزادی اندیشه - تکامل عقل	۲۳۱
دانائی - هدف غائی	۲۳۶
حاکمیت	۲۴۴
تحول تعریف حاکمیت	۲۴۴
حدود قدرت حاکمیت	۲۵۳
انتخابات	۲۵۴
دمکراسی راهی به فرزانه سالاری	۲۵۷
جرم و مجازات	۲۶۱
فهرست منابع و مآخذ	۲۶۳

درآمد

این کتاب، داستانِ غریقی است که در دریای متلاطمِ پرسش‌های بنیادینِ بی‌پاسخ، دست و پا می‌زند تا مگر به ساحلِ نجات رسد. در این کتاب نُقل و نبات و شهد و شکر نیست، آوای تیشه‌ی فرهادِ کوه‌کن است تا نوای چنگ و رباب، تابشِ جرقه‌ای است کوتاه از خورشیدِ عقلِ بشری، که به طبیعتِ خود می‌تابد نه به هوای شهرت و مال و جاه و مقام. فریادِ این کتاب بیش از آن‌که هلهله‌ی شادیِ مستانه‌ی دانایی باشد ناله‌های دردمندانه‌ی نادانی است. آنان که کتاب را به آخر رسانند کم‌شمارند و کم‌شمارتر همدلان و همراهانِ این کتاب.

مکتبی که در این کتاب بیان شده است آرایِ انسانیِ مارکسیستِ کاپیتالیستِ جزئی‌نگرِ کلی‌نگرِ خداجویِ بی‌دینِ فردگرایِ جمع‌گرایِ ایده‌آلیستِ رئالیستِ آرمان‌گرایِ واقع‌گرایِ وطن‌دوستِ جهان‌وطنِ تکنوکراتِ طبیعت‌دوستِ عارفِ ماتریالیست است.

فلسفه‌ای که در این کتاب بیان می‌شود و نظریه‌های سیاسی و اقتصادی‌ای که گفته می‌شود مجموعه‌ای است که بسیاری از پاره‌های آن را در گفته‌های دیگران می‌توان یافت، اما این مجموعه از سرهم کردنِ پاره‌های ناهمگونِ عقایدِ گوناگون پدید نیامده است بلکه طیِ سالیانِ متمادی و دَم به دَم عقل بر پیدایش، وحدت و هماهنگیِ بخش‌های این مجموعه ناظر بوده است.

هیچ مکتب فلسفی منسجم و همگون و فاقدِ تضادی تاکنون ارائه نشده و جهان بینی ارائه شده در این کتاب هم قطعاً از این عیب مبرا نیست اما مقایسه و مقابله یک بخش از نظام فکری ارائه شده در این کتاب با مکاتب فلسفی دیگر صحیح نیست بلکه همواره هر جزء از هر مکتبی را باید در نظام کلی همان مکتب تجزیه و تحلیل کرد. برای نمونه نمی توان بخشی از نظام فکری مارکسیسم را در مکتب کاپیتالیسم تجزیه و تحلیل و سپس حکم به صدق و کذب آن داد.

من در این کتاب خود را پایبند هیچ مرام و مکتب و مذهبی نمی کنم. آن زمان که پای بر زمین دارم انسانی عقلی، واقع گرا، اخلاقی، برتری طلب، مغرور و خودخواهم و آن گاه که در آسمان آرزوها پرواز می کنم، آرمان گرا و آزاد از همه قیود اجتماعی، به هر روزنه ای سر می کشم و به هر سو بال می گشایم.

من در پیمودنِ راه پر پیچ و خمِ فلسفهٔ مَشاء، به غارهای وهم آلود و مبهمِ ماوراء الطبیعه نظر نمی کنم و فقط چراغِ عقل و عقلانیتِ بشری را راهنما و روشنگرِ راه خود می دانم.

منظور از عقل، عقلی است که بر تحلیل منطقی، استدلال و تجربه استوار باشد.

عقلی که فلسفهٔ مَشاء، ریاضیات، فیزیک و علوم جدید را پدید آورده است.

عقلی که جهان و طبیعت را قانون مند می داند.

عقلی که شیفتهٔ حقیقت است اما برای اثباتِ درستی پندارهای خود، کرامات

و معجزات و وحی و روح و بقای روح و معاد و را شالودهٔ برهانِ خود نمی کند.

عقلی که موجودی پویا و زنده، سرد و گرمِ دورانِ چشیده با تجربه های چند

میلیون ساله است.

عقلی که شادی و غم از روزگار دیده، محرومیت و رنجِ بند کشیده، ضعف و

توانائی ها دیده و گهگاه به آزادی رسیده است.

عقلی که موجودی است با حافظه ای به درازای تاریخ، کاوشگر در پهنایی

تا دور دست های قابل دسترسِ کائنات و با محفوظاتی وسیع به اندازهٔ کلِ

فرهنگ بشری.

عقلی که رندِ زنده کنجکاو و پرسش‌گرو الهه کامیابی و سعادت است.

عقلی که خود چراغ فروزنده راه خود بوده و هر چه سوخته پُرفروغ‌تر شده و هر چه تابانده تابنده‌تر شده و هر چه داده دارا تر شده است.

عقلی سپیدروی و بی‌تکبر در مقابلِ جهل سیه‌روی و متکبر، عقلی کم‌گوی و بس شنوا، عقلی که به زنگارِ مطلق‌اندیشی آلوده نیست.

عقلی که شک بریقین می‌کند و خود می‌داند که کم می‌داند و عقلی که هر دم خودِ خود را اصلاح می‌کند.

عقلی که در این کوره راه حقیقت‌طلبی سعی می‌کند و خطا می‌کند و از این سعی و خطا هر سال روزی و هر روز دمی به سوی غایتِ ناپیدای خویش پیش می‌رود.

عقلی که به جوجه نارسِ مطلق‌اندیشِ جهل - که خود را دانای مطلق و مالکِ کائنات می‌پندارد - نهیب می‌زند و زنه‌ار می‌دهد.

عقلی که دانائی و فرزانی، اخلاق، انسانیت، عشق و محبت از او است، سراینده شعر است و نوازنده کلام.

این الهه عقل را تا به حال بارها به پایِ جهل قربانی کرده‌اند، سنگسار کرده‌اند، در آتش انداخته‌اند یا به دارش کشیده‌اند اما هر بار سرفرازتر، برومندتر و باشکوه‌تر برافراشته است.

من موجودی پرسش‌گرو و ناآرامم. درد احساسِ اسارت در ظلماتِ نادانی، گوشت و پوستِ مرا می‌سوزاند.

من محبوسِ سلولِ انفرادیِ آهنینِ ذهنِ خود هستم. فریادی به ظاهر تا آن سوی کائنات سرمی‌دهم که ای «من»! بگو تو کیستی و چیستی؟ ای جرثومه سفتی و سختی و نرمی و زبری، ای جرم، ای جسم، ای ماده! بگو تو چیستی؟! ای خودآگاهی بگو تو کی و چگونه بر من آمدی؟ اما فقط پژواکِ فریادِ خود را در مجمعه خود می‌شنوم.

این تخته‌سنگ‌هایی که از لحظه زادن به گردنِ من آویخته است و آویخته‌اند،

مرا در اعماق اقیانوسِ مطلق‌های ناراست، ارزش‌های دروغین و خرافاتِ بی‌ارزش به اسارت گرفته‌اند. من غریقِ دریای راست‌های ناراست و ارزش‌های بی‌ارزشم و در اعماق تاریکِ این نادانی‌ها، کورسوئی از حقیقت نمی‌بینم.

ما اسیر حصار آهنین و سترگ و بی‌روزنه سرشت و طبیعتِ خود هستیم. من در این اسارت‌کده تاریکِ تاریخ، هر دم آوایی می‌شنوم، گاهی از خود می‌پرسم آیا این آواهای پرسش، از آن سویی حصار است یا ساخته ذهن و خیالِ من. دیوانه‌وار خود را به دیواره‌های این حصارِ آهنین می‌کوبم تا شاید روزه‌ای به آن سو باز کنم. نمی‌دانم که این حصار اصلاً آن سوئی دارد یا نه. از تنگی و تاریکی حصارِ خود به خشم می‌آیم و فریادِ سمری دهم و لختی بعد، از تحملِ سنگینیِ پرسش‌های بی‌جواب کام می‌جویم. ما دچار اشتباهات بسیار بنیادینی گشته‌ایم، ما دچار و مبتلا به تفسیرها و تعبیرهای پوسیده و سنتی و قدیمی و نارسای بشریت گشته‌ایم. ای کاش فرزندی کائناتی دیگر با فرهنگی دیگر بودم، ای کاش چیز دیگری بودم.

من میهمان دارِ سوفسطائیان، بقراط و سقراط، افلاطون و ارسطو، اپیکوریان، دکارت، کانت، هگل و مارکس بوده‌ام و در اندیشه هیچ یک نظامی پایدار برتبیین کائنات نیافته‌ام.

من پذیرای زرتشت و مسیح و نوح و موسی بوده‌ام و جز خواب و خیال ندیده‌ام.

شهد و شکر هر دو جهان، پیش‌کشِ دیگران. مهرویانِ پری‌پیکروانهارِ شرابِ مُدام و ساقیان مه‌پیکرو طئازی عشوه‌گران، پیش‌کشِ ساحل‌نشینانِ بی‌درد. من را می‌مُدام و پری‌وشانِ سروسهی قامت و انهار شیر و عسل دوا نیست، درمانِ مرا راهی دیگر و دوايي دیگر باید. من را راهی راست و ریسمانی محکم باید.

باید از چشمِ زیبا و خم ابرو و لب لعل و روی ماه و بازوان نیرومند و سینه سستبر و شهامت و شجاعت و قدرت و مال و جاه و مقام درگذریم. باید دید در پسِ این پرده‌های کم‌ارزش، «ذهن و مغز» را چه حالی است؟ آیا مست و لایعقل و خمورو تنبل، لمیده است یا بی‌تابانه و مدام در حالِ تلاشِ اندیشه؟

ارزش هرکس به میزانی است که می‌اندیشد و در محفل آزادگان جهان‌بین، به چیزی بها نمی‌دهند جز اندیشه و به چیزی جز اندیشه افتخار نمی‌کنند و اندیشیدن یعنی زندگی و زندگی یعنی اندیشیدن. اندیشیدن لذت‌بخش‌ترین، کم‌خرج‌ترین و پربهاترین عملی است که انسان می‌تواند انجام دهد. هیچ کرداری سودآورتر از اندیشیدن نیست.

عقل‌گری راهی است بس خطیرو دشوار. آن سو شیرین‌دهنان کشف و شهود عرفانی و نویددهندگان جاودانگی و بهشت، شهد و شکرپیش می‌آورند و این سو جز سنگلاخ و خار راه و کوره راه و تنگنا و سختی و مشقت و درد و رنج پیش‌کشی نیست. کیست آن رادمردی که از آن سراب‌های فریبنده دست کشد و به این وادی مهیب و هولناک گام گذارد. کجاست آن دلاوری که خرد زمینی سرمایه کند و چشم طمع برآمده‌های غیبی بپوشاند.

گاه زمزمه‌ای می‌شنوم که دست از طمع بردار و آز مکن، صدهزار سالگان هنوز گامی به پیش نیامده‌اند و تو طمع وصال داری؟ راه بس دراز و توان و توشه‌ات پشیز. نکند این نجوا هم پژواک من در من است!

هر جهان‌بینی‌ای باید تضمین‌کننده سعادتی بشرو نویددهنده بهشت موعود در زمین باشد. هر مکتب فکری‌ای باید انسانی، فراگیر و دوراندیش باشد و به عواقب اجرای نظریه‌های خود تا سال‌های آینده حتی قرن‌های آینده جوابگو باشد. هر جهان‌بینی‌ای چه از نظر زمانی و چه از نظر مکانی باید کلی‌نگر باشد، باید جهانی و تاریخی بیندیشد.

هر مکتب فکری باید جهانی بیندیشد زیرا:

در جهان هیچ جزئی مستقل نیست و هر نظر و نگاهی چنانچه کل را متشکل از اجزاء و اجزاء را تشکیل دهنده کل نداند به بیراهه رفته است. هیچ جزئی از کائنات، خودایستا و قائم به ذات خود نیست. هیچ جزئی مستقل و آزاد از اجزای دیگر نیست. کائنات و هر آنچه که هست، اجزائی به هم پیوسته و هماهنگ و مرتبط با یکدیگرند و اجزاء در این به هم پیوستگی موجودی واحد تشکیل داده‌اند.

به این ترتیب هستی هر جزئی و هر بخشی فقط در ارتباط و پیوستگی با بخش‌ها و اجزای دیگر تحقق پیدا می‌کند. هر جزء و هر مجموعه چه اتم یا مولکول باشد، چه گیاه یا جانور یا انسان باشد، چه هنر، چه علم، چه فلسفه و چه هرگونه آگاهی و معرفتی باشد همه و همه با هم و در هم در حال شدن اند. هر جزء و هر مفهوم و هر مجموعه استقلالش از اجزای دیگر کائنات یعنی عدم، یعنی نیستی آن.

و هر مکتب فکری باید تاریخی بیندیشد زیرا:

هیچ موجود و پدیده‌ای خلق الساعه پدید نمی‌آید. هر موجود در بستر زمان از موجودی زاده شده و موجودی می‌زاید. هر درختی ریشه در گذشته دارد و شاخ و برگی در آینده خواهد داد. هر دانه که جهان به هوای نهالی نو می‌کارد، خود میوه نهال کهنه‌ای است. من اکنون شصت و شش ساله‌ام اما به راستی میلیون‌ها سال از عمر من می‌گذرد.

در ارائه هر مکتب فلسفی و هر جهان بینی باید توجه داشت که آن مکتب برای انسان‌ها ارائه می‌شود. ارائه یک جهان مکانیکی و صد درصد مادی عاری از محبت و عاطفه، خالی از خوش آمدن و بد آمدن، زشتی و زیبایی، پلیدی و نیکوئی کاری ناصواب و نادرست است. مکتبی که ما را به برزخ، به عالمی خشک و زبر و سخت و خشن راهبری کند، آشکارا مکتبی است که بیراهه پیموده است.

اگر مکتب فلسفی‌ای، به چستی معرفت، دین، اخلاق، هنر، تیزبینی و ژرف اندیشی کند و در هیچ یک اثری از آثار حقیقت و مطلق و ذات نبیند، با این وجود باید تصویری عالمانه، نیکو و زیبا از کائنات ارائه کند.

فلسفه از انسان‌ها است برای انسان‌ها و این انسان موجودی است که خوشش می‌آید و بدش می‌آید، خشم می‌کند و آرام می‌گیرد، عشق می‌ورزد و تنفر می‌کند، موجودی است که عاطفه و وجدان دارد، موجودی است که برتری طلب و خودپسند و خودشیفته است. اگر مخاطب هر مکتب فلسفی‌ای انسان است باید تمام این ویژگی‌ها در آن ملحوظ شود.

اگر فلسفه‌ای ذات و ماهیت اخلاق را کند و کاو کند و سرانجام به نسبی بودن

اخلاق حکم کند، چنانچه اخلاقی و انسانی بودن را بی ارزش شمارد به بیراهه رفته است.

ما در ارائه یک مکتب فلسفی ممکن است در میانه راه به مادی بودن جهان و کائنات برسیم و دیگر هیچ، ممکن است در میانه راه به ریاضی بودن کائنات برسیم و دیگر هیچ، ممکن است حقیقت اخلاق و همه جایی و همه زمانی آن را نپذیریم، اما باید توجه داشت که سرانجام باید رشته ها را به هم پیچید و به وحدت رسانید، آخر الامر باید علم و دانایی را با اخلاق و عدالت و زیبایی به هم آمیخت.

هر مکتب فلسفی بدون ارائه مکتب اخلاقی و مکتب سیاسی و اقتصادی، بازی کودکان بی ثمری است. این گونه فلسفه ها لذت بخش اما بی ثمرند. هستی شناسی و معرفت شناسی اگر به ارائه یک مکتب اخلاقی و یک مکتب سیاسی منجر نشود چون درخت بی ثمر است. هر مکتب فلسفی سرانجام باید از اوج آسمان ها پا بر زمین نهد و بگوید چه کنیم، چگونه باشیم و کجائیم و به کجا رویم.

پیامبرِ راستین



بخش اول

شناختِ شناخت



پیشگفتار

هزاران سال پیش روزی که نخستین بار بشرانگشتِ حیرت به دهان گرفت و لختی تأمل کرد فلسفیدن آغاز شد و فلسفه زاده شد. زادروزِ فلسفه بر کسی روشن نیست اما می‌توان گفت خرافات، اساطیر، افسانه‌پردازی و جادوگری نوزادانِ اوّلیه و جلوه‌های ابتدایی و اوّلینِ فلسفیدن‌اند که بشر از طریق آن‌ها علتِ العللِ بروز حوادث و بلایای طبیعی و چیستی و چراییِ افلاک و سماوات را تبیین می‌کرده است، اما کارآمدیِ این شاخه‌های اوّلیه و ابتداییِ فلسفه برای گروهی مورد شک و تردید قرار گرفت و در پی راه و روش کارآمدتری برای تبیین کائنات برآمدند. عرفان، دین و فلسفه از واپسین یافته‌های بشری در جهت تبیین کائنات‌اند و علم و همه شاخه‌های گوناگونِ علوم، نوزادانِ خجستهٔ این فلسفه هستند.

هرچه زمان می‌گذرد الگوی ما از جهان، آرام آرام خود را از اساطیر و افسانه‌ها و خرافات و مابعدالطبیعه رها می‌سازد و بیشتر بر علم تکیه می‌کند.

به طور کلی سیر تکاملِ معرفت و آگاهی بشری را با کمی مسامحه می‌توان از جنینِ خرافات به نوزادِ ایمان و از نوزادِ ایمان به نوجوانِ فلسفه و از نوجوانِ فلسفه به جوانِ علم تشبیه کرد. در این میان به نظر می‌رسد خرافات در حال فرسودگی و نابودی، ایمان در حال سکون، فلسفه دارای حرکتی لاک‌پشتی و علم دارای حالتی پویا،

کاوشگر، تیزپا و تیزتک است.

علم هر روز با حرکتی تندتر و شتابی افزون‌تر به پیش می‌تازد. فلسفه اگر در این سه هزار سال یک گام به پیش برداشته، علم هزاران گام پیش افتاده‌است، آن گونه که می‌توان گفت امروزه کیهان‌شناسان و زیست‌شناسان و فیزیک‌دانان و امثال آن‌ها تصوّرِ راست‌تر و درست‌تری از کائنات دارند تا فلاسفه. علم آن چنان به ژرفای زمان و مکان و اشیاء و حرکت نگریسته که می‌توان انیشتین را از جهاتی بزرگترین فیلسوفِ تاریخ بشریت نامید.

فیلسوفی که با میکروسکوپ از ژرفای ذره‌ها و سلول‌ها آگاه شده و یا با تلسکوپ از وجود هزاران کهکشان در اعماق آسمان باخبر شده، جهان بینی اش و تصوّرش از جهان در مرتبه ای بسیار بالاتر و بالاتر از فیلسوفی است که این بخت و امکان را نداشته است.

امروزه هر نوجوانی که با کشفیات اخیر آشنا باشد تصوّرش از جهان و کائنات نسبت به فیلسوفان دوره باستان راست‌تر و بالاتر است.

بیان عبارات بالا از ارج و منزلت فلسفه چیزی کم نمی‌کند و اگر کسی فلسفه و فلسفیدن را کاری بیهوده و بی‌ثمر بداند از این نکته غفلت کرده است که همه آگاهی‌ها، معرفت و علوم و فنون بشر نوزاد فلسفه‌اند و هنوز هم فلسفه والاترین دست‌آورد بشر و فلسفیدن نیکوترین و گهربارترین فعالیت بشری است و شکوه و جلال کاخ فلسفه انکارناپذیر است.

در بیان افکار فلسفی، توسن بیان شوقِ تاختن دارد اما راه پریچ و خم و صعب‌العبور است، گاهی برای رفع این ناتوانی، فیلسوفانی به لغات و جملات و عبارات پیچیده و درهم و برهم و نامفهوم رو می‌کنند که خود نیز از شرح آن عبارات ناتوان‌اند. همچنین اگر گاهی در فهم عبارات فلسفی با مشکلی مواجه شدید، این احتمال را هم بدهید که موضوع پیچیده نیست، ریسمان سخن را گره زده‌اند تا موضوع پیچیده دیده شود. گاهی نیز فیلسوفی که نمی‌تواند اما می‌خواهد در این زمینه‌ها به پیش رود به عبارات و جملات ادبی پناه می‌برد و در سایه لطیف درخت

زیبای ادبیات، کاستی و ناتوانی خود را پنهان می‌دارد و تصوّر می‌کند که رمزی یافته و یا گره‌ای را گشوده است. بنابراین اگر گاهی با عباراتی زیبا و دلنشین در مباحث فلسفی روبرو شدید و چیزی از فلسفه و فلسفیدن در آن نیافتید بدانید که آن عباراتِ دلنشین پناهگاهِ فیلسوفی است که در آرامشکدهٔ ذوقیات کمیده تا از گردابِ هولناکِ فلسفهٔ منشاءِ رهایی یابد.

ما از رسوبات چند میلیون سالهٔ مَشی و منشیِ ماوراءالطبیعیِ اجدادِ خود خلاصی نداریم.

ما جهان را به ماده و معنا و یا نرم‌افزار و سخت‌افزار و یا ظرف و مظهر و یا ذات و پدیدار و یا جوهر و عَرَض تقسیم می‌کنیم. همهٔ این دوگانه‌انگاری‌ها ناشی از تأثیر همان رسوبات در مغزو ذهن ما است. من با آن کس که جهان را یکسره ماده پندارد و یا آن کس که جهان را یکسره معنا پندارد بیشتر موافقم تا با آن که دوگانه‌انگارد. ماده همان معنا است و معنا همان ماده است. ماده همان هوش است و هوش همان ماده است. مهم این است که در حدّ توان گمراهی ناشی از حواس را از تعبیرهای خود بزدائیم و جهان را یکسره، «شدن و دگرگونی»، تصوّر کنیم.

من فقط «خود»، «صفاتِ جهان» و «شدنِ صفات» را تأیید می‌کنم.

«شدن و دگرگونی» را چه در ذهن خود و چه در عالمِ خارج از ذهن تصدیق می‌کنم و جز آن گواهی به وجود چیزی نمی‌دهم.

خلاصهٔ فلسفه و تلاشیِ اندیشهٔ بشری، تطبیق دادنِ الگویی است که از «شدن» کائنات در ذهن خود دارد با آن چه که در کائنات می‌گذرد. آن فلسفه‌هایی که بیش از این پا دراز کنند، نقش بر آب می‌زنند.

طی هزاران سال، میلیون‌ها انسان چه بسیار در وصف و شرح علّت‌العلل و ماده‌المواد گفته‌اند و نوشته‌اند و من در حسرت یافتنِ یک عبارتِ عاری از تضادّ و یا دور و تسلسل بی‌تابی می‌کنم.

اگر کسی بپرسد حقیقت چیست، چرا کائنات پدید آمده و هدف از پدید آمدنِ آن چه بوده و ذات و جوهرِ ماده چیست؟ من سکوت می‌کنم و او را به

هیوم (۱۷۷۶-۱۷۱۱) یا اسپنسر (۱۹۰۳-۱۸۲۰) و یا همفکران آن‌ها حواله می‌دهم. هیوم بر آن است که هرگز نمی‌توان ماهیت واقعیت نهایی را شناخت. فیلسوفانی که مدعی شناخت ماهیت نهایی واقعیت‌اند یا جاهل‌اند یا متقلب، جاهل‌اند زیرا نمی‌فهمند که این آنچنان شناختی است که انسان‌ها هرگز نمی‌توانند به آن دست یابند، زیرا ما محدود به ادراک حسی آنچه می‌توانیم بدانیم هستیم ما هرگز کیفیات حقیقی اشیاء را در جهان نخواهیم شناخت و نخواهیم دانست که چرا آنها چنین‌اند. هیوم می‌گوید عقل هرگز نمی‌تواند سرشت، مقصد یا نقشه‌ی جهان را کشف کند. (ک ۳، ص ۴۷۹) اسپنسر:

تمام نظریات مربوط به اصل و منشاء عالم ما را به اموری می‌کشاند که قابل درک و معرفت نیست. دهری سعی دارد که به جهانی قائم بالذات و بی‌علت و ازلی معتقد شود؛ ولی ما نمی‌توانیم چیزی بی‌آغاز و بی‌علت را باور کنیم. خداشناس فقط یک قدم به عقب برمی‌دارد و می‌گوید: «خداوند جهان را آفرید.» ولی کودک سؤالی دیگر می‌کند که جواب ندارد و آن اینکه «خدا را که آفرید؟» آرای نهایی ادیان از لحاظ منطق مفهوم معقول نیست. آرا و افکار نهایی علمی نیز به همین ترتیب ماورای درک عقلی است. (ک ۶، ص ۳۲۳)

و اگر کسی بپرسد اجزاء کائنات با هم چه نسبتی دارند و الگوهای ذهنی ما از جهان، با جهان چه رابطه‌ای دارند، من و یا هرکس دیگری پاسخ‌هایی داریم. پرسش از حقیقت و چیستی حقیقت، با این پیش‌باور است که حقیقتی هست و کورسوئی از آن به ما رسیده است. من نیز شوق وصل دارم و در حسرت وصال اما هرچه دویده‌ام جز سراب ندیده‌ام.

من در این کتاب دنبال مطلق و حقیقت نیستم. حقیقت مطلق را وهمی بر ساخته از توهمات خرافی و مشی و منش مابعدالطبیعی می‌دانم که ما را به جایی

نمی‌رساند. بحث و جدل دربارهٔ حقیقت، بازیِ دلنشین و سرگرم‌کننده و فریبنده‌ای است که شایستهٔ فریفتگانِ شهرت و کتاب‌بازان است. من انگِ مطلق و حقیقت را به هیچ اصل و مبنائی نمی‌زنم. برای نمونه به اصلِ علیّت اعتقاد دارم اما تا زمانی که، این اصل کار کند و جاری باشد.

من بسیاری از اصول و مبانی و قواعد را درست و نسبی می‌دانم، نه حقیقت. بسیاری از فیلسوفان به ویژه فیلسوفان متأله دائماً دنبال قیاسی‌دآوری‌های خود با یک مترو میزانِ مطلق بوده‌اند زیرا ناخودآگاه در اوّلین گام، وجودِ چیزی مطلق و حقیقتِ محض را بدیهی پنداشته‌اند و سپس در پی قیاسی‌آگاهی‌ها و قضاوت‌های خود با آن چیزِ مطلق بوده‌اند و هر دآوری و قضاوتی را با آن محک زده‌اند. من در این نوشتار به دالان‌های تاریک و وهم‌آلود و درهم و برهم و بی‌پایانِ مابعدالطبیعه کاری ندارم و این گونه می‌پندارم که در کاوشِ ذهن و کالبد شکافیِ آن، چنانچه به ماوراءالطبیعه متوسّل شویم به کج‌راهه و بیراهه خواهیم رفت و جز سرگردانی در ناکجاآباد بهره‌ای نخواهیم داشت.

من در این کتاب در پی یافتنِ قوانینِ مطلق و همه‌زمانی و همه‌مکانی نیستم. من به علیّت مادام که خلاف آن رخ نداده معتقدم و در کمال آرامش بر این اصل تکیه می‌کنم ولی اگر کسی از من بخواهد که وجودِ این اصل را تا ابد تضمین کنم از دادنِ چنین تضمینی معذورم. من با تمام وجود پای بندی به اصول اخلاقی را موجه و عقلانی و بخردانه می‌دانم ولی به اثباتِ مطلق بودن احکام اخلاقی نیازی نمی‌بینم زیرا پایبندی انسانِ خردمند به اخلاق را پایدارتر و استوارتر از پایبندیِ انسانِ معتقد به ماوراءالطبیعه به اخلاق می‌دانم و در این باب نقلی از نیچه (۱۹۰۰-۱۸۴۴) را مناسب می‌دانم:

گرچه انسان باور به خدا را از دست داده است، این او را قادر خواهد ساخت که وابستگیِ کودکانه‌اش به خدا را بگسلد. اکنون انسان‌ها باید دلیری آن را بیابند که خودشان را در جهانی بدون خدا به صورت خدایان درآورند. بزرگترین نیاز تمدن اکنون این است که نوع تازه‌ای از شخصیت،

آبرانسان‌هایی سرسخت، نیرومند و دلاور که به لحاظ عقلی و اخلاقی مستقل باشند بیافریند. (ک ۳، ص ۶۵۹)

ما می‌خواهیم بدانیم کائنات چیست؟ چرا و چگونه خلق گردیده؟ چگونه متحوّل می‌شود؟ به کجا می‌رود؟ آغاز آن کدام است؟ قبل از آغاز آن چه بوده است؟ آیا جهان دارای پایانی است؟ محدود است یا نامحدود؟ هدف نهایی آن چیست، هدف از پیدایش انسان چیست، خالق آن کیست؟ زمان و مکان چیست؟ حقیقت چیست؟ مادّه چیست؟ هستی چیست؟ حرکت چگونه است؟ شدن چیست؟ از این به آن شدن چگونه است و بین این و آن چیست؟ چرا این آن می‌شود و چرا می‌شوند؟ چگونه من می‌دانم که من، من هستم؟ هوش، نبوغ، کشف و ابداع چیستند؟ آیا بشر کشف می‌کند یا ابداع؟ آیا همه اجزاء کائنات هوشمند نیستند؟ خودآگاهی چیست؟ آیا روح و فرشته وجود دارند یا وهم‌اند؟ آیا خودآگاهی دارای مراتبی است؟ چرا در برابر یک اثر هنری و یا منظره طبیعی از حالی به حالی می‌شویم؟ لذّت و مکانیسم لذّت چیست؟ چرا و چگونه جانوران در پی بقا و دوام‌اند؟ و هزاران پرسش پیچیده و قابل تأمل دیگر.

هزاران فیلسوف طی هزاران سال در پی پاسخ به پرسش‌های بنیادین بوده‌اند و سفرهای بس دور و دراز در جستجوی حقیقت کرده‌اند، گاهی با دست خالی و زمانی با تحفه‌ای نه چندان گران بازگشته‌اند. آنان که به سؤالات اصلی فلسفه اندیشیده‌اند هنوز اندر خم یک کوچه‌اند و آنان که برای این پرسش‌های بنیادین به پاسخ‌های قطعی رسیده‌اند و یا به پاسخی قانع شده‌اند، ساده‌لوحانه اقناع شده‌اند.

ما امیدوارانه به پرسیدن ادامه داده‌ایم و گاهی کوتاه از این طریق درازا پیموده‌ایم. ما به قانون مندی کائنات رسیده‌ایم، ما به علیّت رسیده‌ایم، ما به هدفداری کائنات رسیده‌ایم، ما به هوشمندی اجزاء و زیرمجموعه‌ها و مجموعه‌های کائنات رسیده‌ایم، ما به نظریه تکامل رسیده‌ایم، ما به تردید در اصالت اصل‌ها رسیده‌ایم، ما به تردید در درستی درست‌ها رسیده‌ایم، ما به نسبی بودن حقیقت‌ها رسیده‌ایم، ما به جهل و ناآگاهی خود رسیده‌ایم، ما به ناچیزی و کوچکی خود رسیده‌ایم.

هر روز آگاه می‌شوم که دیروز ناآگاه‌تر از امروز بوده‌ام. آیا این تطوّر و تکامل و تعالی در همه اجزای کائنات به طور طبیعی پیش نمی‌رود؟ آیا ما همه اجزای دانایی نیستیم که به فرمانِ دانائی، به سوی دانایی کل و عقلِ کلی در حرکتیم؟ من خود از گفته خود در شگفتم که چرا باید، عقلِ کل، هر تکه از خود را به این و آن وام دهد و آنان را در روز ازل، با تکانی به تکاپو و جنبش وادارد و فرمان دهد که - پیوسته در درازنای تاریخ - به وحدت گرائید تا به عقلِ کلی واصل شوید. در حیرتم که عقلِ کل را چه نیازی به فرمان و دستور و هدف است. زیرا عقلِ کل از نیازی بی‌نیاز است.

روز به روز و گاه به گاه، بی‌اختیار من، چیزی مرا نهیب می‌زند که تبیینی که از جهان داری بس ناقص و کودکانه است و شگفت آن که هر بار که دوگانگی و تضادی برطرف می‌شود دوباره تضادی عمیق‌تر و وسیع‌تر جلوه می‌کند. گویا ما نه امروز و نه فردا بلکه تا ابد، سزاوار آرامش و آسودگی نیستیم.

یک دم در عالمِ خیال به ساحل آرامش گام می‌نهم و ناگاه غرّش امواج تضاد، مرا می‌زباید و از کرانه آسودگی خیال به میان گرداب نادانی‌هایم پرتاب می‌کند.

ما با پرسیدن - با طرح چراها - خود را به زحمت انداخته‌ایم. ما در طلب حق به ورطه ریاضت و مشقّت فرو افتاده‌ایم. چاره این درد چیست؟ و طبیب این درد جانکاهِ جهل ما کیست؟ گردابِ درون، فرزندِ بی‌پاسخِ ماندنِ پرسش‌ها است.

می‌توان با مسکوت گذاشتن پرسش‌ها به آرامش رسید، اما این آرامش، آرامشِ کاهلان است، آرامشِ جاهلان است، آرامشِ انسانِ چرایی نیست.

می‌توان فقط محو زیبایی‌ها و لذّت‌ها شد و عمری در مدح و ثنای گل و بلبل مدهوشانه ترانه سرداد، این کارِ سرخوشانِ باده ازلّی و مدهوشانِ می‌آلست است. می‌توان در نیمه راه صعود، سرود فتح قلّه را سرداد، این بسنده پویندگان حق نیست.

می‌توان در عالمِ خیال، پیمودنِ گامی از طریقت را فرسنگ‌ها دانست و به رؤیت حق شهادت داد، این بزرگ‌نمائیِ کوتاه‌بینان است.

می‌توان از بٹ خدایی ساخت، می‌توان از خود خدایی ساخت و جواب همه

پرسش‌ها را با این خود خدا تبیین نمود این کار بت پرستان و خودپرستان است. می‌توان به وسوسه سراب، در آرامکده کشف و شهود عرفان جای گیریم و آسوده شویم، اما انسان و موجود مسئول را رسالتی و الاتراز لمیدن در آرامکده است زیرا اگر دین فلسفه عوام است، عرفان خرافه گرا فلسفه آرامش طلبان است.

پس چاره چیست؟ چاره کار راحت طلبی نیست، راه کار آرامش نیست. این طریقت، بس دشوار و طولانی است، ساده لوحی است اگر مقصد را در این دوردست‌های نزدیک بدانیم. عزمی راسخ باید.

ما سرگشته علت العلل ایم، ما به شوق دیدارِ واضحِ علیت، هستی‌بخش هستن و هستی، پدیدآورنده اطلاعات، سازنده هوش، هستی‌بخش قانون و گنجاننده اطلاعات در اجزای کائنات هستیم. ما به دنبال بی‌نهایتیم.

وصالِ حقیقت را راهی بس دشوارتر و صعب‌العبور و طولانی‌تر از وصالِ عرفانی است. هراسان عاقلی حق دارد و شایسته است که از خستگی طاقت‌فرسای تعقل، گهگاه به آرام‌گاهِ عرفان پناه برد، فیلسوفی که از حالاتِ عرفانی بی‌خبر باشد از لذتِ وجودِ هستی و هستنِ خویش بی‌بهره است، اما پناهنده شدن در آرام‌گاهِ عرفان، به هیچ فیلسوف و یا عقل‌گرایی مجوزی نمی‌دهد که ادعای وصالِ حقیقت و از آن عجیب‌تر ادعای کشف علم و رموز عالم کند.

به چله‌نشینان و معتکفان زنهار می‌دهم که منتظر ورود معرفتی از عالم غیب نباشید، هرچه هست در ذهن شما است و شما آن‌ها را به هم درمی‌آمیزید. به آنان اندرز می‌دهم که قوانینِ مسلط بر مغز شما، با ذکر و دعا و راز و نیاز نقض نخواهد شد هم‌چنان که هیچ قانونی تاکنون در طبیعت به دعای مرشدی و یا گریه سالکی نقض نشده و نخواهد شد.

راه معرفت: تجربه، آموزش، آزمایش و اندیشیدن است و بس.

راه معرفت: راه فلسفه و علم است و لاغیر.

و راه معرفت از بسترِ عقلانیت می‌گذرد نه ایمان.

من با پیروان متعصبِ ادیان الهی نیز فاصله‌ای به اندازه بی‌نهایت دارم.

من علّت العلل و محرّکِ اوّل را مقصد قرار داده‌ام و آن‌ها آن را مبدأ قرار داده‌اند. من به دنبال شناخت آنم و آنان مدّعی شناخت آن‌اند.

من آن را مجهول اعظم می‌دانم و آنان آن را معلوم اعظم می‌دانند.

ما می‌خواهیم جهان را بشناسیم و از کائنات تعبیری استوار و منسجم و فراگیر پیدا کنیم. شاید روزی در آینده‌های بسیار دور این شناخت امکان‌پذیر باشد. اما تا ما و جهان شناخته نشوند جهان توسط ما شناخته نخواهد شد، هزاران سال است که بشریت گهگاه شاهد فریادهای خیالبافانه نوابغ خود چون سقراط، افلاطون، ارسطو، اسپینوزا، کانت، هگل و دیگران بوده که فریاد سر داده‌اند که یافتیم یافتیم. این نوابغ در این راه، خردمندانه و شرافتمندانه سعی کرده‌اند اما دستشان از تبیین کائنات خالی است. گام اوّل شناخت، شناخت شناختگراز ذهن خود است.

هر نوع آگاهی و معرفتی که در ما پدید می‌آید ناشی از اثرات چیزی بیرونی یا درونی، تعبیر و تفسیر در ذهن و سرانجام قضاوت و نتیجه‌گیری است. شک نیست که ساختار و ساختمان ذهن از عوامل اصلی مؤثر در شناخت ما است. قضاوت‌های ما مستقل از ساختمان و ساختار ذهن ما نیست پس هر قضاوتی و هر معرفتی وابسته به ساختمان و ساختار ذهن آدمی است، بنابراین هیچ حقیقت مطلق مستقل از ذهن آدمی نیست.

فلسفه می‌بایستی همزمان یا مقدّم بر هر آغازی، از فلسفه ذهن و علم ذهن آغاز می‌کرد اما هنوز فلسفه، علم را نزاده بود. فلسفه از تولیدات ذهن است و بدون شناخت و کند و کاو ذهن، ساختن هر مکتب و نظام فلسفی، ساختن بنا بر روی آب است.

بشر بیش از سه هزار سال است که مکاتب و نظام‌های گوناگون فلسفی ارائه کرده است. این جهان‌بینی‌های گوناگون فلسفی، زاییده و برآمده از ذهن بشری است و نکته جالب اینجا است که اخیراً به ذهن خود نگریسته و به کند و کاو و تجزیه و تحلیل و چپستی و چگونگی پدیدآورنده و سرچشمه مکاتب فلسفی که همانا ذهن او است پرداخته‌است. همچون معماری که سه هزار سال با متری به متر کردن

ساختمان‌های گوناگون پرداخته و اخیراً به آن مترتوجه نموده که این مترچیست که من همه چیز را با آن اندازه‌گیری می‌کنم؟

این نکته غریبی است که ما برای پی بردن به چیستی و ماهیت و چگونگی شناخت، جز شناخت‌هایمان توشه و سرمایه‌ای نداریم. ما با ذهن خود می‌خواهیم به چیستی ذهن خود آگاه شویم و با مغز خود می‌خواهیم به مغز خود علم پیدا کنیم. گویا متری می‌خواهد خود را متر کند و یا ترازویی می‌خواهد خود را توزین کند یا آیینی‌ای می‌خواهد خود را در خود ببیند، چگونه؟ نا امید نباید بود.

امروزه فلسفه هرچند از نظر زمانی به چند هزار سالگی رسیده، اما از نظر منطقی به جایی رسیده که از آنجا باید آغاز می‌کرد. به عبارت دیگر آنچه که از نظر منطقی مقدم بوده از نظر زمانی مؤخر واقع شده است. کوتاه زمانی است که هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی و فلسفه ذهن به علم ذهن رسیده و دوباره شاید در چند ده یا چند صد سال آینده نتایج علم ذهن به فلسفه ذهن و معرفت‌شناسی و از آنجا به فلسفه هستی‌شناسی وارد شود و هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی پیشرفته‌تری ظهور کند و این دور رفت و برگشتی تا هزاره‌ها ادامه خواهد یافت. علم ذهن دوره‌ای جدید در فلسفه پی می‌ریزد و نقطه عطف بسیار برجسته‌ای در فلسفه پدید خواهد آورد.

امروزه کاوش علمی در چیستی و چگونگی اندیشه، صدق و کذب، یادآوری، استدلال، حافظه، شک و گونه‌های دیگر فعالیت و کارکرد ذهن تحت عنوان علم ذهن جریان دارد و گفتنی است که این تلاش ماوراء همه فلسفه‌ها و بالاتر و بالاتر از همه معارف و علوم است که بشر تاکنون به آن‌ها پرداخته است. کالبد شکافی ذهن، ژرف‌ترین و وسیع‌ترین و پیچیده‌ترین تلاشی فرهنگی انسان است.

موضوع اصلی کندوکاوهای شناخت‌شناسانه، چگونگی شکل‌گیری، ثبات، رشد، تغییر و کارکرد معرفت در ذهن فرد است. من می‌دانم که این من هستم که دارم می‌نویسم، می‌دانم که جهان از چه چیزهائی و چه اجزائی و چه بخش‌هائی تشکیل شده، می‌دانم که زمین و خورشید و ستارگان و سیارات همه معلق در فضا در چرخش و گردش به دور یکدیگرند، می‌دانم که از هنر لذت می‌برم، می‌دانم که رفتار اجزای

کائنات با هم قانون مند است، می دانم که حافظ کی زیسته، کجا زیسته و چه گفته و هزاران هزار چیز دیگر هم می دانم که همه آن ها که می دانم بخش کوچکی از آن چیزی است که بشر می داند. اما موضوع این نیست که من یا شما یا او چه می دانیم، موضوع و پرسش این است که چگونه دانسته می شویم، دانسته ها چگونه در ذهن جای می گیرند، دانسته ها چگونه در ذهن در بده و بستان و تبادل و آمیزش اند، دانسته ها چگونه یکدیگر را قبض و بسط می کنند و چگونه دانسته های خود را در رفتار و گفتار خود بروز می دهیم. معرفت شناسی بر چگونگی پیدایش و ثبات و جای گیری و پویایی دانائی، در انسان تمرکز دارد. می توان گفت معرفت شناسی یعنی شناخت قواعد و قوانین کارکرد مغز.

در شناخت شناخت می خواهیم بدانیم مکانیسم یقین و مکانیسم شک چیست؟ مکانیسم لذت چیست؟ مکانیسم دلیل چیست؟ مکانیسم نتیجه گیری و حکم کردن و قضاوت چیست؟ مکانیسم صدق و کذب چیست؟ مکانیسم محبت و علاقه و خشم و نفرت چیست؟ و

ذهن ما دوربینی بوده که از هر چیز عکس گرفته و تعبیر و تفسیر کرده. چقدر این تعبیرها با چیز خارج از ذهن مطابقت دارد؟ ذهن ما چقدر در چگونگی و کیفیت و چونی تفسیر و تعبیر ما از این تصاویر شریک است؟

آئینه ای تصاویر اجسام را در خود دیده حالا مشکل اینجا است آن آئینه می خواهد خود را در خود ببیند، این به سختی و مشکلات کار بسیار اضافه می کند، اما این آئینه خوش اقبال است زیرا که هم می تواند خود را در آئینه های دیگر ببیند و هم آئینه های دیگر را در خود.

برای کاوش در ذهن باید ذهن به معنی عام یعنی ذهن فیلسوف، عالم، مذهبی متعصب، شاعر یا هنرمند و خلاصه ذهن در معنی عام آن را کاوش کرد تا بتوان خارج از ذهن، نگاهی درست به ذهن کرد.

شناخت شناخت به تنهایی کار فلسفه نیست. همکاری و همراهی فلاسفه، متخصصان مغز و اعصاب، روان کاوان، روان پزشکان و زبان شناسان و لازم

است. مطالعه رشد و نمو اندیشه از طفولیت تا کهنسالی افراد گوناگون، کالبدشکافی زبان، مطالعه افراد مبتلا به امراض روانی و افرادی که صدمات مغزی دیده‌اند و راهگشا است.

یک نکته در مورد آگاهی و معرفت گفتنی است و آن این‌که: ما دانائی را خلق نمی‌کنیم بلکه کشف می‌کنیم و راه این اکتشاف بر بستر عقل و عقلانیت است و بس. انسان از طریق تحلیل و تفکر، ذره‌ای بیش از آن که مجموعه‌های جدیدی از معلومات قبلی محفوظ در ذهن خود بسازد، فراتر نمی‌رود و نمی‌تواند برود. به هنگام اندیشه، هیچ معرفتی در ذهن پدیدار نمی‌شود مگر آن که اجزاء و موادّ اولیه آن قبلاً در ذهن چه از طریق تجربه حسی و یا آزمایش و یا از طریق معرفت اکتسابی موجود باشد، هم‌چنان که هیچ شاخ و برگ در درخت پدید نمی‌آید مگر بر روی ساقه‌ها و شاخه‌های قبلی. با افزودن این نکته که مجموعه‌های بسیار زیادی را می‌توان از محفوظات قبلی پدید آورد، هم‌چنان که بر روی یک درخت تناور، از هر ساقه و شاخه‌ای امکان برآمدن شاخه‌ای جدید وجود دارد.

معرفت‌شناسی شناخت چگونگی پدیدار شدن محفوظات، آگاهی‌ها، باورها و اعتقادات و داوری‌ها در مغز ما است.

شکل‌گیری معرفت طبق قواعد پیشینی مغز که ناشی از ساختمان مغز است حاصل می‌شود و عوامل پدیدآورنده معرفت «من خودآگاه»، «تجربه‌های حسی» و «آموزه‌ها از فرهنگ بشری» است که تحت «قوانین حاکم بر مغز» که ناشی از ساختمان و ساختار مغز است وحدت می‌یابند.

تصدیقات و مبانی اولیه

هر مکتب و نظام فکری خواه ناخواه از بدیهیات آغاز می‌کند، ابتدا چند اصل بدیهی را می‌پذیرد و سپس بر شالوده آن بدیهیات، ساختمان مکتب فکری خود را می‌سازد. وقتی از شناخت سخن می‌گوئیم ناخودآگاه وجود «من» فاعل شناسائی و «جهان» مورد شناسائی را مفروض داشته‌ایم. بدون تصدیق وجود من و تصدیق وجود جهان صحبت از آگاهی من از جهان سخن نابسامانی است، پس قبل از هر سخنی تصدیق «من» و تصدیق «جهان» امری ضروری است.

تصدیق وجود «من»

وجود من شناسنده امری بدیهی است. من بدیهی‌ترین موجوداتم، با این وجود می‌توان وجود من را از طریق تحلیل و استدلال هم اثبات نمود زیرا اگر کسی بگوید من نیستم با نفی وجود خود، وجود خود را اثبات می‌کند. به عبارت دیگر اگر در هر چیز شک کنیم در من فاعل شک، نمی‌توان شک کرد زیرا اگر کسی در وجود خودش شک کند باید گفت پس چیزی هست که در وجود خودش شک کرده است.

دکارت (۱۶۵۰ - ۱۵۹۶) با بیان عبارات زیر تصدیق «من» را با استدلالی روشن بیان می‌کند:

اگر من درباره چیزی اطمینان یافته باشم [یا صرفاً درباره چیزی اندیشیده

باشم] بی‌گمان خودم می‌بایست وجود داشته باشم. اما [نمی‌دانم کدام] فریبکار بسیار توانا یا بسیار تردستی است که همواره تمام توان خود را در راه فریفتن من به کار می‌برد. در این صورت وقتی این فریبکار مرا فریب می‌دهد، بدون شک من هم وجود دارم و بگذار هرچه می‌خواهد در فریفتن من بکوشد، هرگز نمی‌تواند کاری کند که من در همان حال که فکر می‌کنم چیزی هستم معدوم باشم. بنابراین، بعد از امعان نظر کامل در تمام امور و بررسی دقیق آنها سرانجام باید به این نتیجه معین رسید [و یقین کرد] که این قضیه «من هستم»، «من وجود دارم»، هر بار که آن را بر زبان آورم یا در ذهن تصور کنم، بالضرورة صادق است. (ک ۱۴، ص ۳۸ و ۳۷)

تصدیق وجود جهان و مبانی آن

جهان مجموعه‌ای است واحد، متشکل از اجزای گوناگون. آنچه که از وجود جهان و نسبت اجزای جهان با هم می‌توان تصدیق نمود به قرار زیر است:

- معرفت ما از جهان، معرفت ما به «صفات» و «شدن» اجزای جهان است و فقط «صفات» و «شدن» اجزای جهان قابل تصدیق است.

- معرفت ما به «شدن» اجزای جهان، معرفت ما به «شدن» صفات اجزای جهان است.

- «صفات» و «شدن» هر جزء، تابع ساختمان و ساختار آن جزء است و اجزای هم ساختار و هم ساختمان (هم‌چیدمان)، «صفات» و «شدن» یکسان دارند.

- «شدن» اجزای جهان، قانون‌مند و علی است.

- اجزای جهان، همه در وحدت، در حال «شدن» هستند.

- همه اجزای جهان میل به «شدن» دارند و میل هر جزء، تابع ساختار و ساختمان آن است. میل همان عشق است.

خلاصه عبارات فوق این است که انسان فقط سنجشگری است که «شدن» خود و «شدن» خود ناشی از صفات اجزای جهان و «شدن» خود ناشی از «شدن» صفات

اجزای جهان را می‌تواند تصدیق کند و به چیزی به نام جوهر و ذات راه ندارد.

جهان یعنی «صفات» جهان و «شدن» صفات جهان.

جهان از نظر هر کس مجموعه‌ای از اطلاعات از جهان است و بس، اطلاعات از صفات و اطلاعات از شدن.

جهان مجموعه‌ای است که از زیر مجموعه‌ها، و زیر مجموعه‌ها از اعضا، و اعضا از مولکول‌ها، و مولکول‌ها از اتم‌ها، و اتم‌ها از اجزایی مانند پروتون و نوترون و الکترون تشکیل شده است. چیدمان اجزای اتم در اتم، و چیدمان اتم‌ها در مولکول، و چیدمان مولکول‌ها در عضو، و چیدمان اعضا در زیر مجموعه‌ها، تعیین کننده چند و چون صفات و چند و چون «شدن» آن‌ها می‌باشند. به سخن دیگر ساختار و ساختمان هر جزء از اجزای جهان، چند و چون «صفات» و «شدن» آن جزء را معین می‌کند.

قبل از هر چیز باید روشن کنیم که منظور از «شدن» چیست.

مفهوم «شدن» در این کتاب مترادف «گردیدن و گرداندن» است.

اجزای تشکیل دهنده جهان همه در عین وحدت، در حال وصل و فصل‌اند.

به سخن دیگر همه با هم و از هم، در حال شدن‌اند. عضو مستقل یعنی عدم، یعنی نیستی. من شناخت این وصل و فصل و چگونگی و نسبت و قوانین آن را در توان بشر می‌دانم اما درباره ذات و جوهر سکوت می‌کنم. زیرا ذات هر چیز سرابی است ساخته ذهن و پری‌پیکری است فریبکار. جهان در ذهن هر کس فقط مجموعه‌ای از اطلاعات است و بس.

همه اعضای متکثر جهان - در وحدت - در حال شدن‌اند (در حال دگرگونی‌اند). با این یادآوری که هیچ جزئی فی نفسه و مستقلاً «نمی‌شود».

جهان یعنی «صفات» و «شدن» اجزای جهان. «شدن» اجزای جهان، یعنی «شدن» - دگرگونی و تغییر - صفات اجزای جهان.

هیچ انسان عاقلی نمی‌تواند منکر «صفات» و «شدن» اجزای جهان باشد.

نفی صفات هر جزء به مفهوم عدم آن جزء است. ممکن است کسی در تطابق قطعی «صفات» هر جزء، با آن جزء شک کند اما هیچ انسانی وقتی با «صفات» جزئی

از اجزای جهان روبرو می‌شود تغییر و «شدن» خود ناشی از آن صفات را نمی‌تواند انکار کند.

«شدن» جهان نیز بدیهی است و مشاهده می‌شود. هیچ انسان عاقلی «شدن» جهان را نفی نمی‌کند. هیچ انسانی چرخش و گردش سیارات، رشد و نمو گیاهان و جانداران و حرکت و تغییر و تحوّل اجزای جهان را نمی‌تواند نفی کند. عبارت زیر از هراکلیتوس (۴۷۰ - ۵۳۰ ق.م) نقل شده است:

«همه چیز در جنبش و تغییر است؛ در ساکن‌ترین ماده‌ای که به نظر ما می‌رسد حرکت و تبدل نامرئی وجود دارد.» (ک ۶، ص ۶۲)

ما «شدن»، حرکت، تغییر، تحوّل و جنب و جوش در همه اجزای جهان را حس می‌کنیم. می‌بینیم که ذره در اجزای اتم، اجزای اتم در اتم، اتم در مولکول، مولکول در عضو، عضو در فرد، فرد در طبیعت، طبیعت در زمین، زمین در منظومه شمسی و منظومه شمسی در کهکشان راه شیری و کائنات در ارتباطی تنگاتنگ در حال شدن اند.

می‌بینیم که درختان رشد می‌کنند و بلند می‌شوند و می‌افتند و از پهنه زمین ناپدید می‌شوند و درختانی دیگر ظهور می‌کنند. می‌بینیم که کوه‌ها سر بر می‌آورند و قلّه می‌شوند و کم‌کم پست و هموار می‌شوند. می‌بینیم که دریاها سامان می‌گیرند و خشک می‌شوند. می‌بینیم که جاندارانی به دنیا می‌آیند و در یک لحظه از تاریخ که خود هزاران سال است زاد و ولد می‌کنند و به حیات خود ادامه می‌دهند و ناگهان به کلی منقرض می‌شوند و جای خود را به جاندارانی دیگر می‌دهند، قبایلی پدید می‌آیند قبایلی نابود می‌شوند، سلسله‌هایی حکومت می‌یابند و پس از مدّتی فراموش می‌شوند، تمدّنی در منطقه‌ای اوج می‌گیرد و سپس افول می‌کند و دوباره تمدّنی دیگر در جایی دیگر درخشان می‌شود.

همه چیز تمایل به «شدن» دارد. هیچ جزئی و هیچ مجموعه‌ای در حال سکون نیست یا در حال ترکیب است یا در حال تجزیه است.

اجزای جهان، در تمام لحظات موجودند. اما دائماً در حال تجزیه و ترکیب

هستند. «شدن» هر عضو یعنی دگرگونی در ساختار و ساختمان آن. به این ترتیب من اصل تجدد امثال را به شکلی که بیان شده ناراست می‌دانم. براساس مسئله تجدد امثال دگرگونی و شدن جهان چنین است:

هر ذره هستی در هر لحظه به شکلی که از سرچشمه هستی بر او تابانده می‌شود در می‌آید. و لحظه دیگر جای آنرا به شکل دیگری می‌دهد و عالم ممکنات، هر آن در آفرینشی نواست. آفرینشی که بر اثر سرعت دوران صور بقاء و فناء از احساس آن عاجزیم؛ همانگونه که آتش گردان را در حال چرخاندن، دایره‌ای از آتش می‌بینیم. (ک ۲۵، ص ۱۷۸)

«شدن» اجزای جهان آن‌گونه که تجدد امثال می‌گوید، «از وجود به عدم و از عدم به وجود» نیست، بلکه «شدن» اجزای جهان، ناشی از وصل و فصل اجزای جهان به یکدیگر است و ساختار و ساختمان اعضای جهان با وصل و فصل با هم و از هم، تغییر می‌کنند.

درباره آن عقایدی که وجود را حقیقی و موجودات را بی‌اعتبار دانسته‌اند نیز باید گفت اگر منظور از وجود، «هستی» باشد، هستی اولین مقوله از مقوله‌های کلی است. هستی مقوله‌ای ذهنی است و از ابزار ذهن است و اساسی‌ترین مقوله ذهن برای شناخت و آگاهی است. بنابراین برخلاف ادعای بالا موجودات موجودند اما وجود، موجود نیست و به سخن دیگر وجود، وجود ندارد، همانگونه که اسب کلی موجود نیست بلکه اسم عام اسب‌های موجود است و مقوله‌ای ذهنی از ابزار ذهن برای شناخت است. در عالم خارج از ذهن، اسب کلی وجود ندارد بلکه اسب‌های فرد، آن اسب سفید و یا این اسب سیاه وجود دارد. بنابراین هر مکتبی که براساس اصالت وجود باشد مکتبی بی‌اعتبار است.

شدن اجزای جهان قانون‌مند است و قوانینی کلی بر جهان حاکم است. هوش هر عضو بسته به ساختار و ساختمان آن است. اجزای همسان - از نظر ساختمان و ساختار - دارای هوش و هوشمندی همسانند. «شدن» اعضا و «شدن» جهان ناشی از دمدمی مزاجی و هرج و مرج و آشفتگی و نابسامانی

نیست. جهان بی سروسامان نیست که هر عضو در چهارراه تردید توقف کند - چرخش بخشی از چرخ‌های این جهان را مختل کند - و برحسب تصادف یا به اختیار گزینه‌ای از چند گزینه پیش روی خود را برگزیند.

این «شدن‌ها» و این داد و ستدها ناشی از میلی است که اجزای جهان به «شدن» با هم دارند که من آن میل را عشق نامیده‌ام و آن میل و چند و چون آن، بسته به ساختار و ساختمان هر عضو از اعضای جهان است.

جهان و اجزای جهان همه در حال «گردیدن و گرداندن» هستند. هر جزء، هم می‌گردد و هم اجزای دیگر را می‌گرداند.

من جز «صفات» اجزای جهان و «شدن» اجزای جهان در وحدت، به وجود چیزی گواهی نمی‌دهم و سخن درباره چیز نشناختنی و شیء فی نفسه و جوهر را بیهوده می‌دانم.

هرکس که اهل فلسفه باشد علاقه‌مند است که در ورای صفات و ویژگی‌های هرچیز، به گُنه و ذات آن چیز آگاه شود، من هم تا کرانه‌های دوردست به دنبال این سراب رفته‌ام و چیزی نیافته‌ام. این درد گرانی است که من از سیب جز آنچه که می‌دانم - جز صفات و ویژگی‌هایش - به هیچ چیز نمی‌رسم. من شکل، رنگ، وزن، مزه، خاصیت‌ها و نسبت و رابطه سیب را با اجزای دیگر و امثال این‌ها را کنار می‌زنم، دیگر هیچ نمی‌ماند. مفهوم سیب چیزی بیشتر از آگاهی من درباره «صفات» و «شدن» سیب نیست.

من در مغز خود تمام محفوظاتی که به سیب ارتباط پیدا می‌کند را کاوش می‌کنم. در درجه اول رنگ، بو، شکل، وزن، مزه و سیب را می‌یابم. کمی میدان کاوش خود را توسعه می‌دهم. میوه، درخت، چوب، باغ، باغبان و ده‌ها چیز دیگر را می‌یابم، میدان کاوش خود را بیشتر گسترش می‌دهم، فرکانس اشعه، نیوتون، هندسه و پزشکی و صدها چیز دیگر را در پیوند با آنچه که یافته بودم پیدا می‌کنم. اگر بیشتر در کانال‌ها و راهروهای مغزم کاوش کنم و از نقطه‌ای که آغاز کردم فاصله بگیرم به مفاهیم بیشتری می‌رسم و اگر بیشتر تلاش کنم، از سیب به همه چیز و همه مفاهیم

می‌رسم. اما هیچ جایی اثری از ذات و جوهر سیب پیدا نمی‌کنم. در مغز خود، بین صفات و ویژگی‌های سیب پیوندی ناگسستنی می‌بینیم اما، چیزی به نام جوهر- که این صفات و ویژگی‌ها از آن تابانیده شود- برای من روشن نیست. معرفت من از سیب خلاصه می‌شود از آنچه که از «صفات» و «شدن» سیب می‌دانم و بیش از این گواهی به وجود چیزی نمی‌دهم.

ما هرگز ارتباطی مستقیم با جهان نداریم بلکه فقط از طریق الگوهای ذهنی- ساخته شده از «صفات» و «شدن» اعیان- با جهان در ارتباط هستیم. الگوهای ذهنی ما از جهان، الگوهای «صفات» و «شدن» جهان است. با قبول این واقعیت، باید پذیرفت که ما به جوهر چیزی- اگر باشد- دسترسی نداریم بلکه فقط الگوهایی از صفات و ویژگی‌های جهان و «شدن» اجزای جهان را در ذهن خود داریم.

معرفت ما از اعیان، معرفت از «صفات» و «شدن» آن‌ها است نه معرفت از جوهر اعیان. الگوهای ذهنی ما، الگوهای «صفات» و «شدن» است و در این الگوها اثری از جوهر نیست پس اگر در این الگوها هیچ اثری از جوهر نیست باید گفت هرگز از طریق این الگوها به جوهر چیزها- اگر هم باشد- نمی‌توان راه یافت.

هر عین مادام که به تجربه حسی نیاید عین نیست و از نظر ما هستی ندارد. ما فقط از راه تجربه حسی، چندی و چونی «صفات» و «شدن» آن‌ها را درمی‌یابیم و جوهر- اگر باشد- هرگز به تجربه حسی نمی‌آید و نیست.

هستی هر عین، معرفت ما بر «صفات» و «شدن» آن است و لاغیر.

آنچه که از جهان به دایره معرفت ما می‌آید «من»، «صفات»، «شدن» و اصول و قواعد و قوانین مسلط بر جهان» است و بس. ما از «صفات» و «شدن» جهان آگاه می‌شویم اما به چیستی جهان راه نمی‌یابیم. سخن از چیستی جهان و چیستی اجزای جهان بیهوده است.

جهان هستی خود را از طریق «صفات» و «شدن» خود و «شدن» ما-گردانیدن ما- بر ما آشکار می‌کند. تصدیق وجود جهان، تصدیق «صفات» و «شدن» جهان است نه تصدیق وجود جوهر اجزای جهان. ما ذهن خود را به عین اطلاق می‌کنیم و

تصدیق «صفات» و «شدن» را به وجودِ جوهرِ اجزای جهان تعبیر می‌کنیم. شناخت یعنی چه؟ شناخت یعنی شُدنی در ذهن ما (یک «شدن» مادی). هر شُدنی در خارج از ذهن ما، مادام که به شُدنی در ذهن ما تبدیل نشود در دایرهٔ آگاهی و معرفت ما وارد نمی‌شود.

اگر چیزی من را نگرداند، در دایرهٔ معرفت من قرار نمی‌گیرد. معرفت من بر یک چیز، یعنی من - قبل از معرفت به آن - حالتی داشتم و بعد از معرفت به آن حالتی دیگر، یعنی من با نمودار شدن آن چیز، گردیدم و شُدنی کردم و دگرگون شدم. به سخن دیگر، همهٔ آگاهی‌ها، سرانجام باید تبدیل به علمِ حضوری شوند تا ادراک شوند.

معرفت من از یک چیز، جمع آگاهی‌های من از «شدن» خود، از آن چیز است و هر چیز همان «شدن» من از آن چیز است و بس.

مادام که «صفات» و «شدن» اعضای جهان، شُدنی در ما نکند، معرفتی در ما پدید نمی‌آید. معرفت یعنی «شدن» من، ناشی از «صفات» و «شدن» اجزای جهان. مهمترین پرسشی که این کتاب با آن روبرو است این است که اگر جوهر و یا شیئی فی نفسه را نفی کنیم، ممکن است کسی بگوید «صفات» و «شدن» باید «صفات» و «شدن» چیزی باشد در غیر این صورت سخن بیهوده و بی‌پایه‌ای است. در پاسخ باید گفت:

وقتی می‌گوئیم آن شیئی چیست یعنی چگونه «صفات» و «شدنی» دارد. به عبارت دیگر هستی یک چیز یعنی چگونگی «صفات» و «شدن» آن چیز در خود و به دیگران و بر ما، چنانچه در دایرهٔ آگاهی ما قرار گیرد. به سخن دیگر هر چیز «صفات» و «شدن» آن چیز است نه جوهر آن.

فرض کنیم مجموعه‌ای دارای چند عضو مانند «الف، ب، ج، د» باشد. این مجموعه را مجموعهٔ «پ» می‌نامیم. حال اگر عضوهای مجموعهٔ «پ» را از مجموعهٔ مزبور حذف کنیم دیگر مجموعهٔ مزبور وجود نخواهد داشت. آن مجموعه تبدیل به مجموعه‌ای تهی خواهد شد اما ذهن آدمی، از آن جا که در حافظهٔ خود سابقه‌ای

از مجموعه «پ» با عضوهای آن دارد پس از حذف اعضاها - اگرچه مجموعه «پ» دارای هیچ عضوی نیست - باز هم وجود مجموعه «پ» را مسلم می‌انگارد. این مثال بیانگر این مطلب است که ما فقط الگوهای از «صفات» و «شدن» در ذهن خود داریم و مجموعه این الگوها را آن چیز می‌پنداریم و آن گونه تصوّر می‌کنیم که با حذف صفات و ویژگی‌ها از یک چیز، باید مجموعه تهی و یا به عبارتی دیگر جوهر آن چیز باقی بماند. تصوّر جوهر ناشی از این پندار است.

ارکان شکل‌گیری شناخت

ارکان پدید آورنده شناخت کدامند؟

برای آن که بدانیم ارکان شناخت چیستند باید شکل‌گیری شناخت را از آغاز - از اولین مراحل شناخت در جنین - تا مراحل تکامل شناخت در کهنسالی بررسی کنیم. ارکان پدیدآورنده شناخت به شکل زیر در این کتاب طبقه‌بندی شده است:

- پدید آمدن من خودآگاه (شالوده و آغاز شناخت است).

- اولین تجربه‌های حسی (مواد اولیه شناخت است).

- فرهنگ بشری (آموزگار شناخت است).

- قوانین حاکم بر مغز (قوانین شکل‌گیری شناخت است).

نوزاد پیش از تولد و قبل از شناخت هر چیز، باید ابتدا خودآگاه شود و به وجود خود، آگاه شود تا بتواند اولین گام‌های شناخت را بردارد و به شناخت چیزی دست یابد.

من وقتی در شب به آسمان نگاه می‌کنم، می‌گویم: ستاره‌ای را می‌بینم. من با گفتن این جمله آگاهی و داوری خودم را بیان می‌کنم. من لحظه‌ای از لحظات و جزئی از معرفت و شناخت خودم را ارائه می‌کنم. جمله بالا وصف حالی از حالات من است. من می‌دانم که این من هستم که ستاره را می‌بینم.

اگر من خودآگاه نباشم - و ندانم که، این من هستم که آن ستاره را می‌بینم - هرگز معرفتی از آن ستاره در من پیدا نخواهد شد پس:

خودآگاهی و پدید آمدن «من» اولین گام شکل‌گیری شناخت است.

طفلِ نوزاد و یا حتی نوزاد پیش از تولد، خودآگاه است اما جز تجربه‌های حسی - جز حالت‌های خود ناشی از تجربه‌های حسی - هیچ نمی‌داند. اولین تجربه‌های حسی، اولین محفوظاتِ ذهنِ نوزاد است. نوزاد جز تجربه‌های حسی اولیه - در ذهن - چه دارد که با آن‌ها مفاهیم و معانی را در ذهنِ خود بسازد؟ پس:

اولین تجربه‌های حسی دومین ارکانِ شناخت است.

آگاهی و معرفتِ من بر آن ستاره‌ای که می‌بینم - و درباره‌ی آن حکم می‌کنم و به چندی و چونی آن وقوف دارم - ممکن است چند گونه باشد.

ممکن است آن ستاره را میخی درخشان، کوبیده بر سقف آسمان بدانم.

ممکن است آن را گویی کوچک و ثابت و معلق در آسمان بدانم.

ممکن است آن را کره‌ای عظیم در حال چرخش و گردش در فضا بدانم.

ممکن است آن را ستاره‌ای بدانم که دیگر نیست و بدانم که این نورِ ستاره است که می‌بینم و هزاران سال است که آن ستاره متلاشی شده است.

بدونِ فرهنگِ بشری من به آن ستاره آن گونه نگاه می‌کنم که یک میمون یا اسب به آن ستاره نگاه می‌کند.

پس شناخت من و معرفت من و آگاهی و حکم من درباره‌ی آن ستاره، تابعی از اطلاعات و آگاهی‌هایی است که از طریق فرهنگ بشری به ذهن من وارد شده است، (در صفحات بعد تعریف روشنی از فرهنگ ارائه خواهد شد) پس:

فرهنگ نیز سومین ارکانِ شناخت است.

خودآگاهی، تجربه‌های حسی و دریافتی‌های از فرهنگ بشری باید به شکلی نظام‌مند با هم درآمیزند تا معرفت و شناخت حاصل شود. بدون قانونمندی، کارکرد و آمیزش و وحدتِ آن سه رکن امکان‌پذیر نیست پس:

قوانین حاکم بر مغز چهارمین رکن از ارکان شناخت است.

پدید آمدن «منِ خودآگاه» شالوده و آغاز شناخت است

بنای شناخت و معرفت، بر شالودهٔ منِ خودآگاه ساخته می‌شود و منِ خودآگاه ریشهٔ درختِ معرفتِ ما است.

خودآگاهی بزرگترین مجهول و ناگشوده‌ترین و ناگشودنی‌ترین گره‌ای است که ذهن بشر با آن روبرو است.

این معما که چگونه یک ساختارِ مادی به خودآگاهی می‌رسد ما را با تاریک‌ترین تاریکی و سیاه‌ترین سیاهی روبرو می‌کند و این معما با اختراعِ موجودی به نام روح نه تنها گشوده نمی‌شود بلکه ما را به بیراهه می‌برد و با معمایی پیچیده‌تر و مجهولی بزرگ‌تر روبرو می‌کند.

صحبت از خودآگاهی و «من»، سخن گفتن از پیچیده‌ترین مجهول است. من خود را می‌شناسم و می‌دانم که این من هستم که دارم می‌نویسم، این خودآگاهی چگونه پدید می‌آید و چگونه عمل می‌کند؟

چگونه متوجه می‌شویم که این من هستم که شیرینی شکلات را حس می‌کنم. پرسش این است که شناخت و معرفتِ خود از خود، چگونه ممکن است؟ پرسش بنیادین این است که وحدتِ عارف (من) و معروف (من) چگونه امکان‌پذیر است؟ طرح مسئلهٔ خودآگاهی در این کتاب شرحِ گم‌گشتگی در این کلافِ سردرگم و ناگشودنی است. گره «خودآگاهی» نه تنها در این کتاب ناگشوده می‌ماند بلکه امید نیست که مکتب و یا گروه و یا فرد دیگری هم، تا صدها سال این گره را بگشاید.

بسیاری از پرسش‌ها و مجهولاتِ بنیادین که تاکنون در مورد هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی به ذهن انسان خطور کرده و بشر از پاسخ به آن‌ها ناتوان بوده است ریشه در ناتوانیِ بشر از تبیینِ خودآگاهی دارد.

نابغهٔ شهید سهروردی در راه بس طولانیِ شناختِ خودآگاهی، یک گام پیش رفته است. آقای مهدی امین رضوی در کتاب مختصر و پرمحتوای «سهروردی و مکتب اشراق»، به نقل از شیخ اشراق، دربارهٔ چگونگی خودآگاهی و شناختِ من

توسط من، چنین آورده است:

سهروردی در بحث‌های بالا تلاش می‌کند تا با فحص و بررسی صفات ذات، این حقیقت را ثابت کند که ذات به توسط خودش به خودش علم پیدا می‌کند. این بحث بر مفهومی مهم مبتنی است، و آن اینکه اگر کسی قرار است خود را بشناسد، پس می‌بایستی از قبل به خود علم داشته باشد. اگر چنین نبود، شخص چگونه می‌توانست تشخیص دهد چیزی که باید نماینده یا مثالی از ذات باشد واقعاً باز نمودی از آن است؟ نماینده‌های ذات، که در اینجا عبارت از صفاتند، در بازشناسی ذات تنها و تنها در صورتی سودمندند که آن صفات حقیقتاً نماینده ذات باشند. ولی، این نیز مستلزم علم به ذات از قبل است. بنابراین، می‌توان گفت که اگر کسی قرار است خود را به توسط صفاتش بشناسد، در آن صورت باید بداند که این صفات واقعاً صفات ذات اوست. برای دانستن چنین چیزی، شخص باید علم قبلی از «ذات» خودش داشته باشد، و این، تلویحاً می‌رساند که «ذات» خود را به توسط خود می‌شناسد. (ک ۲۱، ص ۱۷۴)

ژرف نگری و تیزبینی شیخ اشراق در این باره ستودنی است اما حل مسئله خودآگاهی همچنان لاینحل می‌ماند و یا حل آن به آسمان‌ها و ملکوت اعلی حواله می‌شود زیرا در صورت قبول آگاهی قبلی به «من»، سؤال پیچیده‌تری پیش می‌آید که این آگاهی قبلی، چگونه پدید می‌آید؟ و در حقیقت به نقطه آغاز برمی‌گردیم و می‌بینیم که از شناخت خودآگاهی ناتوانیم.

هر پرسش راجع به هستی و معرفت اگر خوب کندوکاو شود سرانجام به پرسش درباره خودآگاهی می‌رسد و چون خودآگاهی هنوز بر ما چیزی از خود ننموده، پرسش‌های ما در مورد هستی و آگاهی، ناتمام و بی‌نتیجه مانده است. خودآگاهی در حالی از ما روی می‌پوشاند که از هر موجود دیگری به ما نزدیک‌تر است.

خودآگاهی نتیجه ساختار و ساختمان مغز است.

می‌توانیم بگوئیم هر ساختمان و ساختار مادی که عیناً مشابه یک مغز باشد

خودآگاه است همانگونه که هر ساختمانِ مشابه سلولِ زنده، رفتاری عیناً مشابه سلولِ زنده خواهد داشت. به سخنی دیگر اگر از چیدمانِ مواد، ساختاری عیناً مشابه مغز بسازیم محصول، خودآگاه خواهد بود و رفتاری عیناً مشابه مغز خواهد داشت. این سخنی است بس هولناک و عظیم و من به عواقب و پیامدهای فلسفیِ این عبارت نیک آگاهم. صحت این گفته را باید در قرن‌های آینده دید.

گامِ اوّلِ پیدایشِ شناخت، پیدایشِ وجودِ «من» است. وقتی از شناختِ چیزی صحبت می‌کنیم به طور پیشینی از شناختِ انسان از خود صحبت می‌کنیم. اگر من «من» را نشناسم و آگاهی به وجود او نداشته باشم چگونه می‌توانم به شناخت «من» از چیزهای دیگر برسم. مانند آن آینه‌ای است که همه چیز را در خود می‌بیند و متوجه می‌شود که مثلاً این لیوان است که تصویر آن در او پدید آمده، اما ابتدا و قبل از هر چیز آینه باید خودآگاهی یابد تا بعد بتواند به وجودِ تصویرِ لیوان در خود، آگاهی پیدا کند. بنابراین پرسش اصلی این است که آینه چگونه به وجود خود، آگاهی می‌یابد؟ آینه چگونه خود را در خود می‌بیند؟ زیرا تا آینه به خودآگاهی نرسد امکان شناخت تصویرِ عالمِ خارج را در خود نخواهد داشت.

بنابراین به طور طبیعی گامِ اوّلِ شناخت، فعال شدن و پیدایشِ «منِ خودآگاه» است. حال پیچیده‌ترین سؤال و پرسش این است که در گام‌های اوّلِ شناخت، چگونه من، خود را شناخته‌ام و به خودآگاهی رسیده‌ام.

این خودآگاهی و «منِ خودآگاه» کی و چگونه و به چه ترتیبی حاصل می‌شود؟ پیچیده‌ترین و عظیم‌ترین آرمانی که در قرن‌های آینده پیش روی بشریت است همانا این آرمان است که از چیدمانِ موادِ آلی و کانی موجودی تولید کند که آن موجود، موجودی خودآگاه باشد.

خودآگاهی از نظر منطقی اوّلین و مقدّم‌ترین معرفتی است که انسان حاصل می‌کند. اوّلین گامِ شناخت، پیدایشِ «منِ خودآگاه» است و اوّلین آگاهی، آگاهی از خود است. ما در اوّلین گام‌های شناخت، از طریق حواس پنج‌گانه تحت تأثیر قرار می‌گیریم، عامل مشترک در همه این‌ها را - بر اساس کارکرد ساختار و ساختمانِ مغز

آدمی - «من» می‌بینیم. قبل از این‌که شدن خود را از طریق گرسنگی، سوزش، درد و ... تشخیص دهیم و بتوانیم این ورودی‌های ذهن خود را از هم تفکیک کنیم باید خود را بشناسیم و خودآگاهی پیدا کنیم. قبل از آگاهی به «من»، از همه این تأثرات، شدنی گنگ و غیرمتعلق (به چیزی و از چیزی) داریم. پس از پیدایش خودآگاهی، در مراحل بعدی به دلیل شناسه (کُد) دار بودن حواس پنج‌گانه - با پنج شناسه متفاوت - ما می‌فهمیم که داریم می‌سوزیم یا گرسنه‌ایم یا درد می‌کشیم و یا چیزی را می‌بینیم.

در این مرحله برای نمونه، پیام‌های عصبی بینائی را از پیام‌های عصبی لامسه تمیز می‌دهیم اما تفکیک پالس‌های مختلف لامسه را یا هر یک از حواس پنج‌گانه را در مراحل بعد انجام می‌دهیم. به عبارت دیگر ما از طریق تجربه، تفکیک مواد محسوس حاصل از حواس پنج‌گانه و دقت در این تفکیک را می‌آموزیم. بی‌تردید امکانات و لوازم ساختاری این تفکیک و تشخیص‌ها در مغز وجود دارد و غیرارادی انجام می‌شود.

وقتی یک شکلات می‌خوریم شیرینی آن را احساس می‌کنیم و می‌گوئیم شکلات شیرین است. شکلات هرچه هست، این من هستم که می‌فهمم که در اثر خوردن شکلات از حالی به حالی شدم (و شیرینی را به شکلات نسبت می‌دهیم). حالا اگر با تجربه زیاد، بتوانیم در این حالی به حالی شدن، شکلات و شیرینی را حذف کنیم - به عبارت دیگر به «من»، بدون کمک گرفتن از یک جسم و یا اثر خارجی، به من غیر متعلق یا به من بدون واسطه دسترسی پیدا کنیم - آن‌گاه به «من» من می‌رسیم. «من»، ناشی از وحدت بخشیدن اجزائی است که مجموعه مرا تشکیل می‌دهند و خودآگاهی هرگونه تغییر این اجزاء را نشان می‌دهد.

اولین چیزی که ما می‌شناسیم و متوجه آن می‌شویم «من» است، من بدون ترکیب با چیزی. نه این‌که ما احساس گرسنگی کنیم، یا احساس سوزش و درد کنیم یا روشنائی را ببینیم بلکه «من» خالص. در مراحل بعدی مثلاً نور را می‌بینیم و «من» بسیط با احساس روشنایی ترکیب می‌شود و متوجه می‌شویم

«من روشنایی را دیدم».

همه چیز از من عبور می‌کند. به عبارت روشن‌تر «من» در ما، به صورت بالقوه و ساختاری موجود است. از تأثیر عوامل خارج از ذهن که توسط حواس ادراک می‌شود (ادراک‌های گنگ اولیه) آرام آرام متوجه می‌شویم که چیزی تغییر می‌کند و از حالتی به حالتی دگرگون می‌شود، آنچه که در همه شدن‌های ما مشترک است «من» است. پس ما بیشتر از هرویشگی دیگری در این شدن‌ها، «من» را تجربه می‌کنیم و به تدریج از جمع‌بندی این تحولات، «من» را انتزاع می‌کنیم و من ما شکل فعال‌تری به خود می‌گیرد و در مرحله بعد، اثر عوامل خارجی را به تدریج بر خود تشخیص می‌دهیم، یعنی اول «من» بسیط شکل می‌گیرد و سپس تأثیر حواس بر «من» و شناخت ادراکات حسی صورت می‌گیرد.

تا ما، به «من» خود معرفت پیدا نکنیم، محسوسات ما عقیم و گنگ و مبهم است. زادروز واقعی من، هنگامی است که «خودآگاه» شدم. آیا این «خودآگاهی» و «من بسیط» دفعتاً و یک باره پیدا می‌شود یا به تدریج؟ آیا ما می‌توانیم لحظه ظهور خودآگاهی خود را به یادآوریم؟

می‌توان گفت «خودآگاهی» به تدریج حاصل می‌شود و امری بالقوه و ناشی از ساختمان مغز و مستقل از تجربه است که با تجربه به تدریج ظهور می‌یابد. این که این ظهور تدریجی چگونه حادث می‌شود، خود پرسشی ژرف و عظیم است. از آنچه که گفته شد این نتیجه عجیب و شگرف حاصل می‌شود که در مغز ما باید بتوان مکان و یا مکانیسمی را یافت که وجود خودآگاهی بسته به وجود آن باشد و با حذف آن مکان یا مکانیسم، خودآگاهی زایل می‌شود. در هر حال من معتقدم که خودآگاهی نتیجه یک ساختار مادی است.

من چه تحت تأثیر عامل خارجی مثلاً سردی هوا و چه تحت تأثیر عاملی درونی مثلاً درد دندان یا تصور منظره‌ای دلنشین قرار گیرم، در همه حالات من متوجه هستم که این من هستم که تحت تأثیر قرار گرفته‌ام. حتی هنگامی که در حال تفکر در باب یک مسئله هستیم که آن مسئله هیچ ربطی به حالات من ندارد، به طور ضمنی

«من» جزء لاینفک ادراک من است و من می‌دانم که این من هستم که دارم در مورد آن مسئله می‌اندیشم هرچند که در آن لحظات هیچ توجّهی به خودم نداشته باشم. وقتی سوزنی نوک انگشت مرا می‌سوزاند من متوجّه می‌شوم که این انگشت من بوده که سوزن به آن خورده است پس باید این پالس عصبی ناشی از برخورد سوزن با انگشت من، از مرکزی به نام «من» عبور و سپس تفسیر شود. زمانی که با چشم بسته سوزنی به من برخورد کند من متوجّه می‌شوم که این سوزن به من فرو رفته به عبارت آشکارتر تمام تجربیات حسی من باید از طریق سیستم عصبی از مرکزی به نام «من» عبور کند و بعد تفسیر شود.

به عبارت مختصر می‌توان گفت اگر اثر یک عامل خارجی یا درونی را بر خود A بنامیم ما همیشه MA را درک می‌کنیم که M همان «من» است.

«خودآگاهی» از دو جزء خود و آگاهی از خود تشکیل شده است. این‌گونه به نظر می‌رسد که این مفهوم باید دو چیز جدا از هم باشد که یکی آگاهی به دیگری پیدا می‌کند. ما با نامیدن این پدیده به نام علم حضوری، هیچ گره‌ای را در این باره باز نمی‌کنیم. ما می‌خواهیم بدانیم خودآگاهی چیست و مفهوم خودآگاهی و به عبارت دیگر چگونگی پیدایش و شدن خودآگاهی را پیدا کنیم. می‌خواهیم بدانیم چه مکانیسمی و چه فعل و انفعالاتی منجر به خودآگاهی می‌شود. باید بپذیریم که باید دو چیز جدا از هم وجود داشته باشد که یکی چگونگی دیگری را آگاه شود.

یک شکلات را جلوی یک آئینه هوشمند قرار دهیم، فرض کنید آئینه قبلاً تصاویر گوناگونی در حافظه خود دارد. آئینه از طریق تطبیق تصویر شکلات با تصاویر محفوظ در حافظه خود و تشخیص این همانی، می‌تواند از طریق یک بلندگو اعلام کند «که آنچه که آنجا است شکلات است». این رفتار یک ربات ساده است. یقیناً ما اعتقاد داریم که این آئینه هوشمند، خودآگاه نیست. حال اگر آئینه هوشمند دیگری را مقابل آن قرار دهیم به نحوی که هر آئینه خود را در دیگری ببیند و با اِعمال مکانیسمی، ترتیبی اتخاذ شود که آن دو آئینه در عین جدایی احساس وحدت کنند آن وقت زمانی که آئینه اول اعلام کند که «آنچه

که آنجا است شکلات است»، در آیینۀ دوم هم خود را می بیند و متوجه است که آنچه که در آیینۀ دوم می بیند او است پس حالا می تواند اعلام کند که «آنچه که آنجا هست شکلات است که من دارم می بینم.»

و یا فرض کنیم دو آیینۀ هوشمند مقابل هم باشند حال اگر یک آیینۀ حرکت کند آیینۀ دیگر می تواند اعلام کند آیینۀ ای حرکت کرد، اما اگر همزمان تصویر خود را هم در آیینۀ اول ببیند و متوجه شود که این او است که دارد حرکت آیینۀ اول را می بیند می تواند بگوید «این من هستم که حرکت آن آیینۀ را می بینم.»

مثالی دیگر: فرض کنید یک تلویزیونِ هوشمند در حال پخش بازی فوتبال است. این تلویزیون می تواند با توجه به تشابهات صحنه هایی که پخش می کند با آنچه که قبلاً در حافظه دارد از طریق تطبیق و تشخیص این همانی، اعلام کند که آنچه که پخش می شود بازی فوتبال است. حتی می تواند از طریق نوار صوتی که قبلاً ضبط شده اعلام کند که آنچه که من دارم پخش می کنم بازی فوتبال است. اما همه می دانیم که او خودآگاه نیست. حال اگر تلویزیون دیگری همزمان تصاویر این تلویزیون را ضبط و پخش کند در آن صورت تلویزیونِ اوّل ضمن پخش بازی فوتبال، تصویر خود را در تلویزیون دوم می بیند و می فهمد که این او است که دارد بازی فوتبال را پخش می کند. در این مثال تلویزیون اول بازی فوتبال را پخش می کند و تلویزیون دوم پخش کردن فوتبال توسط تلویزیون اول را پخش می کند. نکته بسیار مهم در دو مثال بالا، ایجاد وحدت و یگانگی دو آیینۀ و یا دو تلویزیون است که در عمل ممکن نیست.

من با ذکر مثال های بالا هرگز ادعا نمی کنم که دستی بر آتش دارم و یا گره ای از گره های بسیار درباره خودآگاهی را گشوده ام. من چون انسانِ نابینائی هستم که کورمال کورمال در تاریکی محضِ ذهنِ خود، به دنبال چیزی عظیم به بزرگی کره ماه می گردد که در مغزِ خود جای دهد. مثال های بالا بیشتر شرح گنگی و سردرگمی من در این باب است تا اظهار دانایی درباره خودآگاهی. اما مثال های فوق اوّلین گام است از هزاران هزار گام. من با ذکر مثال های بالا همچون جادوگران عصرِ حجر هستم

که با آدا و اطور و قیل و قال به درمان آبله و وبا می‌رفتند.
در تحلیل عملکرد مغز نیازی به اعتقاد به روح نیست و حذف مفهوم روح، کمبودی در تحلیل ما از کارکرد و رفتار مغز پدید نمی‌آورد.
از دیدگاه فلسفی من این‌گونه می‌پندارم که همه موجودات از اتم‌ها، مولکول‌ها، سنگریزه‌ها، جلبک‌ها، باکتری‌ها، گیاهان، جانوران و انسان موجوداتی زنده و خودآگاه‌اند. به شرط آن‌که خودآگاهی را دارای درجاتی از بسیار کوچک تا بزرگ بدانیم. همه موجودات عالم کم و بیش خودآگاه‌اند. این پندار که همه موجودات عالم خودآگاهند تفسیر ما را از روح و حیات نیز دگرگون می‌کند و ما را به این عقیده رهنمون می‌شود که همه موجودات عالم زنده‌اند. در میان متفکران نیز هستند کسانی که کم و بیش چنین پندار مشابهی دارند از جمله می‌توان به سخنی از جوردانو برونو (۱۶۰۰-۱۵۴۸) اشاره کرد:

وی وجود جوهرهای متکثر را نفی می‌کند و به یک «جوهر آغازین و کلی» باور دارد. او به یک روح جهانی اشاره می‌کند که در همه ی اشیاء ساری و جاری است. ماده زنده و دارای روح است. بدین سان، همه چیز دارای زندگی است، زیرا روح و ماده هر دو یک جوهراند. روح جنبه ی پنهان‌تر ماده است. برونو محرک جنبش درونی اشیاء را هماهنگ با رواقیان یونانی، یک «عقل کلی» می‌نامد که نخستین و اصلی‌ترین توانایی و خصلت روح جهانی است. (ک ۳، ص ۳۲۶)

هابز (۱۶۷۹-۱۵۸۸) نیز پنداری تقریباً مشابه دارد:
چرا نتوانیم گفت که همه دستگاههای خودکار (موتورهایی که خود، خویشتن را به یاری فترها و چرخها همچون ساعت به جنبش درمی‌آورند) حیاتی مصنوعی دارند؟ (ک ۷، ص ۷۱)

این سخن که خودآگاهی ناشی از ساختار و ساختمان و مکانیسم مغز است حیرت‌انگیز است اما حیرت‌انگیزتر از آن نیست که کسی ادعا کند موجودی غیرمادی و مجرد بر مغز حکمفرما است و خودآگاهی ناشی از آن است.

اعتقاد به روح مجرد هیچ گره‌ای را باز نمی‌کند و با آن که تاکنون هزاران کتاب درباره روح مجرد نگاشته‌اند، یک کلام یا جمله قابل قبول در آن‌ها نمی‌توان یافت. به قول ولتر (۱۷۷۸ - ۱۶۹۴) «چهار هزار جلد کتاب فلسفی نمی‌تواند به ما بگوید که روح چیست.» (ک ۶، ص ۲۱۸)

اختراع روح ناشی از وهم است. بدون نیاز به توسل به مفهومی مانند روح و یا ذهن مجرد، می‌توان گفت که هر مجموعه مادی مشابه موجود زنده، زنده و خودآگاه است. دیدگاهی که در این کتاب درباره کارکرد مغز ارائه می‌شود دیدگاهی نه ماوراءالطبیعی بلکه فلسفی، علمی و کاربردی است. روزی که از ترکیب مواد آلی و معدنی، سلول مصنوعی ساخته شود، وهم روح از بین خواهد رفت و درستی این دیدگاه به اثبات خواهد رسید.

هر تغییر در ساختار و ساختمان مغز^۱ موجب تغییر پندار و رفتار می‌شود و هر تغییر پندار و رفتار، ناشی از تغییر در ساختمان و ساختار مغز است. روانی در کار نیست، فقط تغییرات فیزیکی و شیمیایی و تغییر در ترکیبات و روابط در مغز، موجب خوشی یا ناخوشی ما می‌شود. روان‌پزشکان، روان‌شناسان فکری می‌کنند اما مانند پزشکان عمل می‌کنند. روان‌شناسان در مسیر اصلاح روان گام برمی‌دارند اما عملاً چون پزشکان به تغییرات در ساختار و ساختمان مغز مبادرت می‌کنند.

چرا کاوش درباره «خودآگاهی» و پدیدار شدن «من» با موانع غیرقابل عبوری روبرو شده است. یکی از علّت‌ها آن است که شالوده اکثر قریب به اتفاق این تلاش‌ها، اعتقاد به مابعدالطبیعی بودن «خودآگاهی» است. «خودآگاهی» را بارزترین صفت روح و ظهور خودآگاهی را همزمان با تجلی روح در وجود آدمی دانسته‌ایم و ظاهراً مشکل را حل کرده‌ایم اما در واقع حل مشکل را به ابد حواله کرده‌ایم.

مادام که «خودآگاهی» را - که از پدیدارهای موجودی مادی به نام مغز انسان است - به مابعدالطبیعه و ملکوت اعلی و عوالم روحانی نسبت دهیم، ذره‌ای در این مسیر بس دشوار و طولانی پیش نخواهیم رفت. باید از دریچه و زاویه‌ای دیگر به

۱. منظور از ساختار و ساختمان، چیدمان مولکولها و اتم‌ها در ساختمان مغز است.

«خودآگاهی» نگاه کنیم.

در پایان این قسمت طرح پرسش معماگونه‌ای بی‌جا نیست:

قبلاً گفته شد که خودآگاهی نتیجه یک ساختارِ مادی است همچنین گفته شد که ساختار و ساختمان‌های مشابه، رفتارِ مشابه دارند (البته منظور از تشابه ساختمان، تشابه تا کوچکترین اجزاء است). اکنون اگر فرض کنیم موجودی از هر جهت عیناً شبیه من (نویسنده این عبارت) - با همان ساختمان و ساختار مغزو محفوظات و تجربیات من نویسنده - ساخته شود، در آن صورت او فرد دیگری است. حالا این پرسش پیش می‌آید که وضعیت و نسبت «من» من و «من» او چه می‌شود؟ آیا او فکر می‌کند من هست و من فکر می‌کنم او هستم یا من فکر می‌کنم من و او توأم هستیم و او فکر می‌کند او و من توأم هستیم؟ شاید ما هریک دارای تشخص جداگانه اما مشابه خواهیم بود.

اولین تجربه‌های حسی، موادِ اولیه شناخت است

مغز انسان را می‌توان به یک گوی تشبیه کرد که پنج روزنه دارد و هر شیئی (عین) اولاً فقط و فقط می‌تواند از این پنج روزنه به ذهن وارد شود و ثانیاً شیئی باید یک کپی از خود را به صورت صدا و یا نور و یا تماس با بدن ما و یا مزه و یا بو تبدیل کند تا قابل عبور از این روزنه‌ها به داخلِ ذهن شود. در مرحله بعد، این کپی‌های وارد شده به ذهن باید مجدداً توسط کلیات و مقولات فرآوری شود و با محفوظات قبلی وارد شده به ذهن، همانندیابی، مقایسه، ترکیب و شوند و بعد به صورت یک محفوظ مستقل و یا یک مفهوم وابسته، به محفوظات قبلی ذهن اضافه شوند. مثلاً یک عین مانند صندلی باید یک کپی نورانی از خود را به سوی روزنه چشم ما بفرستد تا امکان ورود به ذهن ما را پیدا کند و یا یک عین (مفهوم) مانند یک داستان و یا یک شعر و یا یک قطعه موسیقی و یا هر اثر هنری دیگری باید به صورت پدیده‌های قابل تجربه‌های حسی مانند نور و صوت و درآیند تا قابل ورود به ذهن باشند.

آنچه که گفته شد در این عبارت ساده و بدیهی خلاصه می‌شود که اعیان

فقط از طریق حواس به مغز راه می‌یابند و مغز هیچ وسیله‌ای جز حواس برای ارتباط با جهان ندارد.

مغز انسان پیش از تجربه‌های حسی، هیچ آگاهی و شناخت و معرفتی ندارد. فلاسفه بسیاری این معنی را بدیهی دانسته‌اند.

سوفسطائیان (۴۰۰ – ۵۰۰ ق.م.) قرن‌ها پیش از میلاد می‌گفتند «معرفت، تنها از راه حواس می‌آید».

هابز (۱۶۷۹ – ۱۵۸۸) فقدان آگاهی پیش از تجربه را این گونه تأیید می‌کند: «هیچ پنداشتی در ذهن انسان نیست که پیش از آن کلاً یا جزئاً در اندام‌های حسی وارد نشده باشد.» (ک ۳، ص ۴۲۴)

جان لاک (۱۷۰۴ – ۱۶۳۲) به فقدان آگاهی پیش از تجربه با این عبارات گواهی می‌دهد:

«پس باید چنین فرض کنیم که ذهن کاغذ سفیدی تهی از درونمایه‌ی ذهنی است بی‌هیچ معانی و حروفی. اما چگونه و از کجا دارای محتوا می‌شود؟ من به این پرسش با یک واژه پاسخ می‌دهم، از تجربه: تمامی معلومات ما بر این بنیاد استوار است و سرانجام از آن مشتق می‌شود.» (ک ۳، ص ۴۲۵)

ویل دورانت (۱۹۸۱ – ۱۸۸۵) در کتاب تاریخ فلسفه درباره‌ی جان لاک چنین روایت می‌کند:

لاک، با آنکه یک مسیحی خوب بود و حاضر بود «حقانیت مسیحیت» را با ادله‌ی قوی مبرهن سازد، این فرضیات را قبول نداشت و به آرامی اعلام می‌کرد که تمام معلومات ما از راه تجربه و حواس به دست می‌آید و «آنچه نخست به حس در نیاید در ذهن وجود ندارد.» هنگام تولد، ذهن به منزله‌ی یک لوح ساده‌ی خالی از هر نقشی است. بعد حس و تجربه هزاران نقش بر آن می‌نگارد، بعد محسوسات حفظ را به وجود می‌آورند و سپس حفظ افکار و مفاهیم را ایجاد می‌کند. (ک ۶، ص ۲۳۲)

درباره‌ی رابطه و نسبت معرفت و آگاهی با تجربه‌های حسی می‌توان گفت:

مغز انسان چون کتابخانه‌ای قانون‌مند است و تجربه‌های حسی اولیه مانند حروف جملات کتاب‌های آن کتابخانه است. بدون حروف، کتابخانه در عین این که قانون‌مند است عاری از آگاهی (کتاب) است. کتابخانه‌ای است بدون کتاب. مغز در گام‌های اولیه شناخت هرچند قانون‌مند است (و این قانون‌مندی ناشی از ساختار و ساختمان مغز است)، اما بدون تجربه‌های حسی اولیه، قوانین خود را درباره چه چیز می‌تواند اعمال کند؟

اگر نوزادی از بدو پیدایش در شکم مادر فاقد حواس باشد، چنین نوزادی در ده سالگی چه شناختی از جهان خواهد داشت؟ هیچ! مانند کتابخانه‌ای قانون‌مند اما بی‌کتاب است.

کانت (۱۸۰۴ – ۱۷۲۴) اگر چه با تهی بودن ذهن انسان از اطلاعات، پیش از تجربه موافق است اما علاوه بر آن، ذهن را دارای این استعداد بالقوه می‌داند که به کمک مفاهیم زمان و مکان و مقولات (Categories) ۱۲ گانه مانند کلیت، کثرت، وحدت، ایجاب، سلب، حصر یا تحدید، گوهر و عرض، علت و معلول، مقابله، امکان و امتناع، وجود و عدم، وجوب و احتمال (ک ۴، ص ۵۵) محصولات ناشی از تجربه‌های حسی را به مفاهیم و محفوظات ذهن مبدل می‌کند. به سخن دیگر کانت می‌گوید حسیات به کمک مقولات به مفاهیم مبدل می‌شود.

کانت این مقولات را پیشینی، مستقل از تجربه می‌داند و از نظر منطقی وجود بالقوه آن‌ها را در ذهن، پیش از تجربه اما ظهور بالفعل آن‌ها را از نظر زمانی، پس از تجربه می‌داند. در بعضی از کتاب‌های ترجمه شده فارسی، مقولات را معلومات و یا مفاهیم ترجمه کرده‌اند در حالی که من مقولات را قوانین مسلط بر مغز (ناشی از ساختمان مغز) و طبیعی مغز دانسته‌ام و این قوانین، مفاهیم و معلومات نیستند بلکه از ضروریات و ملزومات شکل‌گیری مفاهیم هستند. آن‌ها مظروف نیستند، ظرف هستند. من در فصول مربوط به کارکرد ذهن در این باب بیشتر سخن گفته‌ام. آنچه که من درباره تجربه‌های حسی می‌گویم چیزی اضافه بر عباراتی است که در بالا گفته شد.

من می‌گویم مغز تحت سیطره و تسلط قوانین حاکم بر خود در مراحلِ اَوَّلیهٔ شناخت از موادِ اَوَّلیهٔ حاصل از ادراکاتِ حسیِ اولیه، اَوَّلین معرفت‌های ساده و کوچک را می‌سازد و سپس از ترکیبِ این معرفت‌های کوچک به معرفت‌های پیچیده‌تر و گسترده‌تر دست می‌یابد. همان‌گونه که مولکول‌های پیچیده و بزرگ، از ترکیب اتم‌های ساده و اتم‌ها از چیدمان و ترکیب اجزای ساده‌تری مانند پروتون و نوترون و الکترون شکل می‌گیرند. دلیل این گفته آن است که می‌توانیم از خود پرسیم که نوزادِ یک روزِی که مفاهیم و محفوظات را می‌سازد جز ادراکاتِ اَوَّلیهٔ ناشی از حواس چه دارد؟ او مانند نجاری است که می‌خواهد خانه بسازد و جز چوب مصالح دیگری در اختیار ندارد.

با این تذکر که وقتی می‌گوئیم مصالحِ اَوَّلیهٔ معرفت، حسیاتِ اَوَّلیه است نباید این مصالح و مواد را با مکانیسم و چگونگی شکل‌گیری معرفت اشتباه کرد. هم چنانکه اگر کسی بگوید فلان ساختمان از آجر و سیمان و آهن ساخته شده، منظور او این نیست که مصالح خود به خود و بی‌قاعده و قانون دُور هم گرد آمده‌اند و این ساختمان را ساخته‌اند. قوانین و قواعدِ ساختِ ساختمان، با مصالحِ اَوَّلیه آن، متفاوت است.

موادِ سازندهٔ معرفت ما، محسوساتِ اَوَّلیهٔ ناشی از تجربه در اَوَّلین مراحلِ شناخت است اما این بدان معنی نیست که مغز و ذهن، ناتوان از ترکیب این موادِ اَوَّلیه و ساختِ مفاهیم است. بلکه ذهن از ترکیب و چیدمان همان الگوهایِ اَوَّلیهٔ محسوساتِ اَوَّلیه، به تدریج مفاهیم را می‌سازد. ذهن کودک می‌تواند از رنگ سبز و اسب، اسبِ سبز را بسازد. ذهن کودک از ترکیبِ الگوی سوزشِ سوزن و چهره برافروختهٔ یک مرد، پلیدی و بدی را می‌سازد و

اگر در یک قوطی، چندین رنگ مختلف را با هم مخلوط کنیم، رنگِ متفاوتی بدست می‌آید که به سادگی نمی‌توان رنگ‌هایِ اَوَّلیه را در آن بازشناسیم. معرفت ما نیز از ترکیبِ مدرکاتِ حسیِ اَوَّلیهٔ ما ساخته می‌شود ولی تشخیص و بازشناسیِ محسوساتِ اَوَّلیهٔ پنج‌گانه در ساختمانِ معرفت ما کار ساده‌ای نیست. وقتی این حکم را صادر می‌کنیم، منظور این است که حتی موادِ اَوَّلیهٔ مفاهیمی مانند حرکت و

شکل و بُعد و حجم و کوچکی و بزرگی و مفید و مضر و تصوّر و تخیل و تجزیه و تحلیل و ترکیب و علیّت و قانون‌مندی نیز از محسوسات اولیه ساخته شده‌اند به همین دلیل در تعریف یک چیز غیرحسی سرانجام و در نهایت به تجربیات حسی و موادّ اولیه ناشی از تجربه متوسّل می‌شویم. هر مفهوم معنوی در صورتی که صحیح و دقیق کالبد شکافی شود از موادّ اولیه حسی و حس کردنی تشکیل یافته است.

از گفته‌های بالا این نتیجه بسیار شگفت‌انگیز و قابل تأمل حاصل می‌شود: مفهوم هر چیز در ذهن من، چگونگی حال من از آن چیز است و همچنین هیچ علمی حصولی نیست بلکه همه علم و آگاهی‌ها به علم حضوری تبدیل می‌شوند.

ما در دوران کودکی از تصوّر عمل انتزاعی جمع عاجز بودیم و $2+2=4$ را - بدون مثال تجربی ۲ سیب به اضافه ۲ سیب می‌شود ۴ سیب - نمی‌توانستیم درک کنیم و سپس به تدریج با ممارست و تجربه توانستیم مفهوم ۲ را از ۲ سیب انتزاع کنیم. خمیر مایه تمام تصوّرات غیر مادی، موادّ تجربه‌های حسی اولیه است. حتی توضیح خوبی، بدی، زشتی، زیبایی که امور غیر مادی هستند بدون کمک گرفتن از موادّ خام حسی، امکان‌پذیر نیستند.

ما در توضیح امور غیر مادی در نهایت و به ناچار متوسّل به امور حسی می‌شویم. ما از تجربه‌های حسی اولیه - که در اولین مراحل شناخت حاصل می‌کنیم - به همان‌گونه در ساخت مفاهیم استفاده می‌کنیم که نقاش از رنگ و خط در نقاشی. به طور خلاصه من تا اینجا گفته‌ام:

مراحل شکل‌گیری معرفت، نخست «من» و سپس محسوسات اولیه و ابتدایی - ناشی از تجربه‌های ساده (درک حواس پنج‌گانه) و شکل‌گیری الگوهای ساده و بسیط ناشی از این الگوها - سپس شکل‌گیری ترکیباتی از چند الگو با چیدمان‌های مختلف به عنوان آگاهی از اعیان و شدن‌ها و در مراحل بعدی ترکیب بیشتر این چیدمان‌ها به عنوان مفاهیم و معرفت‌های پیشرفته‌تر می‌باشند.

اگرچه بخش‌هایی از آنچه که درباره معرفت شناسی در این کتاب آمده در نظریه‌های فلسفی لاک و بارکلی و هیوم و کانت و غیره دیده می‌شود لکن دیدگاه‌های

ارائه شده در این کتاب، وصله کردنِ بی منطقِ بخش‌هایی از نظریه‌های آنان نیست بلکه نظریه‌ای است جدید و بسیار با اهمیت.

من دربارهٔ معرفت و چیستی آن سخن تازه‌ای می‌گویم.

من می‌گویم موادِ اولیهٔ محفوظات و مادهٔ سازندهٔ معرفتِ آدمی الگوهای اولیهٔ حسی است. به عبارت دیگر ساختمانِ محفوظات و مفاهیم، از چیدمان خشت‌های متنوعِ الگوهای حسیِ اولیه شکل می‌گیرد. همان‌گونه که هریبتِ شعراز کلمه و کلمه از حروف تشکیل شده است.

اندیشیدن یعنی ترکیبِ حالاتِ مختلفِ «من» با هم. به سخنی دیگر شناختِ من از یک چیز یعنی چگونگیِ حالِ من از آن چیز. و این گفته یکی از پرمغزترین جملات این کتاب است.

حالِ ما زمانی که شربتِ آبلیمو می‌خوریم، ترکیبِ حالِ ما از زمانی است که شیرینی می‌خوریم و حالِ ما زمانی که آب می‌نوشیم و حالِ ما زمانی که لیمو می‌خوریم، می‌باشد.

ما وقتی می‌گوئیم «مایعات در اثر سرد شدن جامد می‌شوند» به چه مایعی و به چه جامدی اشاره می‌کنیم؟ ما به جزئیات و افراد اشاره نداریم بلکه با کلیات سروکار داریم و برای نشان دادنِ مفهومِ مورد نظر از کلیات استفاده می‌کنیم. به عبارت دیگر الگویی که از مشترکاتِ بین همه الگوهایِ ذهنیِ آب و روغن و نفت و بنزین و در ذهن خود داریم را با الگویی که در ذهن خود از سرد شدن داریم و با الگویی که از مشترکاتِ بین همه الگوهایِ ذهنیِ آجر و سنگ و آهن و در ذهن خود داریم درهم می‌آمیزیم تا به مفهومِ مرکبِ جملهٔ «مایعات در اثر سرد شدن جامد می‌شوند» برسیم. حتی جملهٔ «علم موجبِ رستگاری می‌شود» را اگر خوب ریشه‌یابی کنیم الگویِ ذهنیِ ما از «علم» و «موجب» و «رستگاری» و «می‌شود» در نهایت به الگوهایِ حسی از اعیانِ مادی ارجاع دارد. این همان نکته‌ای است که من بارها در این کتاب گفته‌ام موادِ اولیهٔ سازندهٔ مفاهیم، الگوهایِ اولیهٔ ناشی از تجربیاتِ حسیِ اولیه است. وقتی می‌گوییم تجربیاتِ حسیِ اولیه، موادِ اولیه و سازندهٔ مفاهیم‌اند، به این

معنی نیست که معرفت، ترکیب درهم و برهم و اتفاقی و بی‌نظم این محسوسات است، بلکه تجربیات حسی اولیه، نسبت به مفاهیم، همان نسبتی را دارند که رنگ در یک تابلوی نقاشی. با یادآوری این نکته که چیدمان محسوسات و شکل‌گیری یک آگاهی و مفهوم، بر اساس قوانین مسلط بر مغز که ناشی از ساختمان مغز هستند انجام می‌پذیرد.

من هرچه توضیح دهم و مثال آورم باز هم ممکن است تعبیر و برداشت کسی که عبارات فوق را مطالعه می‌کند با آنچه که در این لحظه در ذهن من خطور می‌کند یکسان نباشد بنابراین توضیح بیشتر را واجب می‌دانم.

ذهن در مراحل اولیه شکل‌گیری شناخت فقط ادراک گنگ و مبهمی از آنچه که حس می‌کند دارد. ما به تدریج می‌فهمیم که این ما هستیم که داریم حس می‌کنیم. در مراحل بعد به تدریج تفاوت تجربه‌های حسی مانند لامسه، شنوایی، چشایی، بینایی و بویایی را از هم تمیز می‌دهیم زیرا این پیام‌ها متفاوت و هر یک دارای شناسه (گد) ویژه خود هستند.

ما دارای پنج حس هستیم: چشایی (a₁)، بویایی (a₂)، بینایی (a₃)، شنوایی (a₄) و لامسه (a₅). من علم‌های حضوری یا ادراک‌های این احساس‌ها را الگوهای A₁ و A₂ و A₃ و A₄ و A₅ می‌نامم. ذهن فاقد هرگونه تجربه حسی، از تحریک هریک از حواس پنج‌گانه بالا، چیزی را گنگ و مبهم می‌فهمد و سپس به تدریج قادر به تفکیک و تشخیص این حواس از یکدیگر می‌شود. آنچه که من می‌گویم این است که معرفت، آگاهی، دانائی از ترکیب این پنج الگو حاصل می‌شود و هرگز ادعا نمی‌کنم که الگوهای دیگری غیر از این پنج الگو وجود ندارند.

محفوظات مانند تابلوی نقاشی است. مواد سازنده تابلوی نقاشی رنگ است و ماده اولیه سازنده محفوظات آدمی، الگوهای ناشی از محسوسات اولیه است.

یک نوزاد تابلوهای پیش‌پافتاده ساده و یک فیلسوف تابلوهای پیچیده را با این پنج رنگ می‌سازند. به تدریج در مغز کودک ترکیب‌های ساده A₁A₂A₃A₄A₅ و A₁A₂A₃A₄A₅... و آرام آرام ترکیبات پیچیده‌تری نظیر A₁A₂A₃A₄A₅A₆... شکل

می‌گیرد. خلاصه این‌که مفاهیم در ذهن ما طی یک فرآیند تدریجی پیدا می‌شوند و رشد و گسترش پیدا می‌کنند. هیچ مفهومی مستقل از مفاهیمی که قبلاً در مغز پیدا شده وجود ندارد هم‌چنانکه هیچ برگ مستقلی در درخت نیست و هر برگ، بر دُم برگ و هر دُم برگ بر شاخه و هر شاخه بر ساقه استوار است، هر مفهوم جدیدی، ترکیبی از مفاهیم قبلی یا یک ورودی جدید است.

اگر بپذیریم که هر مفهوم بر مفاهیم قبلی تکیه دارد باید بپذیریم که نوزاد ناآزموده ناآشنا با مفاهیم، از تجربه‌های حسی اولیه آغاز می‌کند و با این مواد اولیه، مفاهیم می‌سازد. آنچه من می‌گویم این است که اگر شکل‌گیری مفاهیم را پی‌گیری کنیم و به عقب برگردیم، در آخر به ادراکات ساده از محسوسات و حواس یعنی A_1 ، A_2 ، A_3 ، A_4 و A_5 می‌رسیم. و البته در جای دیگری گفته‌ام که تا من - تا هویتی مشخص به نام من - شکل نگیرد این الگوها ناپیدا و مبهم هستند و به تدریج پس از پیداشدن و وضوح من در ذهن، این الگوها ظاهر می‌شوند.

مثالی دیگر، پنج رنگ بسیط A_1 و A_2 ... A_5 را در اختیار کودک ناآزموده‌ای قرار می‌دهیم. کودک با این پنج رنگ، بازی‌وار روی کاغذی نقاشی می‌کند. به تدریج با گذشت زمان کودک درخت می‌کشد، چند ماه بعد خانه می‌کشد و سال بعد رود و کوه می‌کشد و به تدریج می‌آموزد و می‌آموزد تا در نوجوانی منظره بکشد. حاصل سخن این‌که:

ماده اولیه و مصالح نقاشی این نوجوان، چند رنگ بسیط و ساده است. رفتار این فرد را از طفولیت تا نوجوانی دوباره مرور کنیم. اولین بار این کودک با قلم چیزی با رنگ زرد روی بوم می‌کشد و قسمتی از بوم را زرد می‌کند. دفعه بعد با رنگ قرمز قسمتی از بوم را قرمز می‌کند. چند روز بعد با رنگ آبی و چند هفته بعد در کنار رنگ زرد، رنگ قرمز را می‌کشد و به تدریج روزی با چند رنگ یک نقاشی می‌کشد.

روزهای نخست، کودک احساسی ساده از رنگ‌های بسیط زرد و یا قرمز و داشت، اما امروز تابلویی پیچیده نقاشی کرده است که از چند رنگ قرمزهای پررنگ و کم‌رنگ، آبی‌های پررنگ و کم‌رنگ و طیف‌های متعددی از رنگ‌های گوناگون

نقاشی شده است.

شکل‌گیری این نقاشی شبیه شکل‌گیری مفاهیم مرکب و پیچیده از حس‌های اولیه و بسیط در ذهن انسان است، احساس‌های مرکب و پیچیده‌ایی مانند آسمان زیبا، باران بهاری، شب مهتابی، قاتلان بالفطره و

من در این کتاب بارها عبارت تجربه را به کار برده‌ام و منظور از تجربه آن است که حواس ما در معرض محرکی قرارگیرد و ادراک ناشی از آن تحریک را تجربه دانسته‌ام.

فرهنگ بشری پدیدآورنده و آموزگار شناخت است

شاید در بدو امر به ذهن کسی خطور کند که چرا من در این فصل، فرهنگ را از ارکان شناخت دانسته‌ام و بخشی را به فرهنگ اختصاص داده‌ام. علت آن است که فرهنگ اگرچه محصول شناخت است اما همزمان خود سازنده شناخت هم هست. فرهنگ، محفوظات ذهن را می‌سازد و محفوظات ذهن، فرهنگ را می‌سازد. فرهنگ بشری توأماً، هم بخشی از شالوده شناخت است و هم ساختمان شناخت است.

اگرچه فرهنگ بشری خود محصول شناخت است اما فرهنگ بشری خود از ارکان شکل‌گیری شناخت نیز هست.

به طور خلاصه می‌توان گفت که شناخت محصول محفوظات ذهن است و محفوظات ذهن هرکس ناشی از فرهنگ است.

بدون فرهنگ بشری شناخت ما مانند شناخت آهوان خواهد بود.

همچنین شناخت، فرهنگ را ویرایش می‌کند و فرهنگ، شناخت را و دریک تطوّر و تکامل تاریخی می‌بینیم که ذهن فرد و فرهنگ بشری در یک بده بستن تاریخی با هم به پیش می‌روند و شناخت بشر را تعالی می‌بخشند.

تعریف فرهنگ

هرکس بسته به ذهنیات شخصی خود تصویری از فرهنگ دارد.

یک شاعر، شعرو ادب را ارکان فرهنگ می‌داند.

یک روحانی، دستورات دینی و دین را رکن اصلی فرهنگ می‌پندارد. یک نقاش و یا یک موسیقیدان، هنر را اصلی‌ترین ارکان فرهنگ به شمار می‌آورد و یک فیلسوف هم فرهنگ بدون فلسفه را فرهنگ نمی‌داند، احتمالاً یک مارکسیست هم بیشتر از دریچه تولید و اقتصاد به فرهنگ نگاه می‌کند و یک انسان علمی عقل‌گرا هم مهمترین و وسیع‌ترین بخش از بخش‌های فرهنگ را علم و تولیدات عقل می‌داند. باید این نگاه طبقاتی و وابستگی به گروه و دسته را کنار گذاشت و ژرف‌تر و کلی‌تر به فرهنگ نگاه کرد.

من در این کتاب فرهنگ را «یافته‌ها و ساخته‌های بشر» دانسته‌ام و کلیه آثار معنوی و مادی پدید آمده توسط بشر، از بدو پیدایش تا امروز را فرهنگ بشری نامیده‌ام. این تعریف با توجه به پایبندی من به نگاه کلی به امور، جایز می‌نماید و در آینده کتاب مفید خواهد بود.

آثار مکتوب و غیر مکتوب، اختراعات، علوم، دین، فلسفه، آثار هنری، عرفان، شهرها، شاهراه‌ها، کشتی‌ها، هواپیماها، فضاپیماها، ماهواره‌ها و... اجزای فرهنگ بشری هستند.

در روزگاران قدیم و به ویژه پیش از استیلا یافتن عقلانیت بر بخش اعظم وجود گوناگون زندگی بشر، فرهنگ را ما مجموعه آداب و رسوم و اعیاد و هنر و ادبیات و نوع پوشش و اعتقادات و باورهای مردمان می‌دانستیم. در آن روزگاران سهم عقلانیت و سهم تولیدات ناشی از علوم و فنون در زندگی بشر، نسبت به کل آنچه که فرهنگ نام داشت ناچیز بود و راه و روش زندگی مردمان بیشتر تابع باورها، آداب و حتی خرافات و اساطیر بود.

اگر ما مانند باستان شناسان از بنای رفیع فرهنگ بشری لایه برداری کنیم، هرچه از لایه‌های بالائی به پائین رویم، عقلانیت کمتر و خرافات بیشتر می‌شود. رفتار عقلانی کمتر و رفتار غریزی بیشتر می‌شود، اما امروز علوم و تمدن و تکنولوژی آنچنان بر همه جنبه‌های زندگی بشر استیلا یافته که دیگر نمی‌توان

این عوامل بسیار حیاتی و تأثیر آن‌ها را بر راه و روش زندگی نادیده گرفت. تفکیک مفهوم تمدن از مفهوم فرهنگ جایز نیست. عقل تجربه‌گرای تحلیل‌گراستدلایی و محصولات آن امروزه مهمترین بخش از فرهنگ است. ما امروز بیشتر از آن‌که با آداب و رسوم محلی یا قومی خود پیوند داشته باشیم با اکتشافات علمی و اختراعات و محصولات صنعتی و ماهواره و اینترنت و تلویزیون و روزنامه و اقتصاد و تورم و بیکاری و آپارتمان و یخچال و جهان بینی مدرن و پیوند داریم و همه این‌ها راه و روش زندگی را به ما دیکته می‌کنند.

هستند گروهی که هنوز بافت یک گلیم یا کارهایی نظیر کوزه‌گری را فرهنگ می‌نامند اما ساخت کامپیوتر، ساختمان‌های ۱۵۰ طبقه، تونل‌ها، پل‌ها، ماشین آلات و ... را جزء فرهنگ نمی‌دانند. باید دیدگاه را نسبت به فرهنگ تغییر دهیم و تعریف جدید و درستی از فرهنگ ارائه کنیم.

«فرهنگ یافته‌ها و ساخته‌های بشری است».

صنعت، اقتصاد، علم، عرفان، دین، هنر، فلسفه، ادبیات، شعر، موسیقی و ... بخش‌های گوناگون فرهنگ‌اند.

به همین جهت در این کتاب برای فرهنگ تعریف نسبتاً جدیدی ارائه شده است. فرهنگ یعنی «یافته‌ها و ساخته‌ها» و کوشش می‌شود این تعریف در سرتاسر کتاب مد نظر قرار گیرد.

فرهنگ پدیدآورنده و آموزگار شناخت

ما در شناخت شناسی از نقش بنیادین فرهنگ بشری در شکل‌گیری شناخت غفلت کرده‌ایم.

اگر تأثیر فرهنگ بشری (یافته‌ها و ساخته‌های بشر) را از شناخت هرکس حذف کنیم چه می‌ماند؟ اگر از معرفت و جهان بینی بزرگترین فلاسفه، آموخته‌های او را از فرهنگ زمانه‌اش حذف کنیم چه می‌ماند؟ آیا اگر نوزاد بشر امروزی، در جنگل دورافتاده‌ای رشد و نمو کند فلسفه‌اش چه میزان بالاتر از فلسفه هوشمندترین شامپانزه‌ها خواهد بود؟

شاید کسی بگوید «فرهنگ اطلاعات و آگاهی است، شناخته می‌شود نه این‌که خود از ارکان شکل‌گیری شناخت است». در پاسخ باید گفت:

اگر هریک از فلاسفه معروف جهان برای نمونه کانت در عصر حجر می‌زیست جهان بینی، نظریه‌ها و مکتب فلسفی او - شناخت او - همچون فیلسوفان بی‌نام و نشان عصر حجر بود. آن فیلسوفان بی‌نام و نشان، خودآگاهی و تجربه حسّی اولیه را داشتند و کلیات و مقولات هم بر ذهن آنان حکم می‌راند اما آنچه که در مقایسه با کانت نداشتند برخورداری از فرهنگ بشری دوران کانت بود. من به این دلیل فرهنگ بشری را از ارکان شناخت می‌دانم.

شناخت و جهان بینی ما بسته به این است که زادگاه و یا اقامتگاه ما در چه جایی از این اقیانوس پر جنب و جوش فرهنگ بشری قرار گرفته است.

ما کائنات را آن‌گونه تبیین می‌کنیم که فرهنگ بشری آن را تبیین می‌کند.

شاید تصوّر کنیم که ما در جهان مادّی به دنیا آمده‌ایم. اما اگر گفته شود ما «یعنی ذهن ما» در فرهنگ - یافته‌ها و ساخته‌های بشر - زاده شده‌ایم، تولّد خود را درست‌تر تبیین کرده‌ایم. همه معرفت ما - از خود و از جهان بیرون از خود - از طریق «یافته‌ها و ساخته‌های بشر» به ما منتقل می‌شود. ذهن ما در فرهنگ زاده می‌شود، مایه‌ها و شالوده‌های معرفت و آگاهی خود را از فرهنگ می‌گیرد و در فرهنگ طی طریق می‌کند. تفسیر ما از خود و از کائنات، با فرهنگ و از طریق فرهنگ در ذهن ما جای می‌گیرد.

شناخت من از خود و از کائنات برآیند آموزه‌هایی است که از طریق باورهای خانوادگی، اعتقادات محلی و قومی، خرافه‌ها، اساطیر، دین، عرفان، جهان بینی‌ها و مکاتب فلسفی، و از همه مهم‌تر و وسیع‌تر رشته‌های گوناگون علوم به ذهن من راه یافته و جای گرفته است.

ما همچون نجّاری هستیم که صندلی افکارمان را - هرچند هم که مبتکر و یاغی و نوآور باشیم - با ابزار و مصالح پوسیده به ارث رسیده از اجدادمان می‌سازیم. ما برپام ساختمان افکار و عقاید اجدادمان ایستاده‌ایم و هیچ کس نمی‌تواند این ساختمان

را از شالوده ویران کند و طرحی نو دراندازد. تخریب این بنا از پی تا بام ممکن نیست زیرا ما نیز همراه با آن سرنگون می‌شویم.

جان دیوئی (۱۸۵۹-۱۹۵۲) با چنین عبارات روشنی فرد را محصول اجتماع می‌داند: شخص و فرد بیشتر محصول اجتماع است تا اجتماع محصول فرد. هر کودکی که به دنیا می‌آید شبکه وسیعی از عادات و اخلاق و سنن و قراردادهای اجتماعی و زبان و غیره او را احاطه می‌کند تا او را بر طبق تصور و نمونه مردمی که در میان آنها متولد شده است باریاورد. عمل این توارث اجتماعی چنان سریع و دقیق است که گاهی آن را با وراثت حیاتی و طبیعی اشتباه می‌کنند. (ک ۶، ص ۴۵۶-۴۵۵)

آنچه که ما می‌دانیم از فرهنگ بشری یاد گرفته‌ایم. آنچه که ما بر اساس ذهن فردی خود به نحوی اختصاصی به فرهنگ بشری می‌افزاییم، قطره‌ای است در مقابل اقیانوسی که از فرهنگ بشری دریافت کرده‌ایم و نکته مهم این است که این اقیانوس هیچ بوده و در طول تاریخ از همین قطره‌ها اقیانوس شده است.

آگاهی، تفسیر، تبیین و تعبیر ما از کائنات و یا به عبارت دیگر معرفت و جهان‌بینی ما ناشی از فرهنگ بشری است.

تصور کنید کشفیات ژنتیک، نجوم و فیزیک هسته‌ای و مانند این‌ها نبود. تصور کنید ما ندانیم که میلیاردها منظومه وجود دارد، تصور کنید که رشته و کوارک و الکترون و ... را ندانیم، تصور کنید که قوانین وراثت و ژنتیک و فرضیه تکامل را ندانیم، تصور کنید که از کشفیات فسیل‌شناسی و موجوداتی که از میلیون‌ها سال قبل در زمین زیسته‌اند و نابود شده‌اند چیزی ندانیم و در یک کلام، کلیه کشفیات علمی بشر را کنار بگذاریم، آن وقت می‌رسیم به شناخت بشر اولیه، که همه ارکان شناخت از قبیل «من» و «تجربه‌های حسی» را دارد و قوانین مغز و کلیات و مقولات هم بر مغز او حاکم‌اند اما ناگاه از این کشفیات. در آن صورت شناخت و تعبیر و تفسیر آن بشر از جهان را با تفسیر و تعبیریک بشر امروزی مقایسه کنیم تا تأثیر فرهنگ بشری بر شناخت بشر امروزی را بهتر دریابیم.

قوانین حاکم بر مغز قوانین شکل گیری شناخت است

کلیات

آنچه که عاملِ وحدت و کارکردِ توأمانِ خودآگاهی، محسوسات و آموزه‌های اکتسابی می‌شود مکانیسم و قوانین حاکم بر مغز ما است به همین جهت قوانین حاکم بر مغز را یکی از ارکان شناخت دانسته‌ام.

پرسش‌های گوناگون و بسیاری در مورد چگونگی حصول معرفت و رفتارِ ذهن پیشِ رو است. برای نمونه پرسش‌های زیر مشتی از خروار است:

- من چگونه متوجه هستم که من خودم هستم؟
- محصولاتِ حواس چگونه به مفهوم تبدیل می‌شوند؟
- محفوظات چگونه در مغز نگاهداری می‌شوند؟
- چرا و چگونه مغز تسلسل (دُور) و اجتماع دو نقیض را نمی‌پذیرد؟
- درست و غلط را مغز چگونه حکم می‌کند؟
- چگونه و چرا برای ما سؤال پیدا می‌شود؟
- مکانیسمِ ارائهٔ دلیل و پذیرشِ دلیل در مغز چیست؟
- مجموعه‌سازی و طبقه‌بندیِ اطلاعات و مفاهیم در ذهن چگونه انجام می‌شود؟
- هنگام مرور خاطرات، چگونه تقدّم و تأخّر رویدادها را متوجه می‌شویم؟
- متضاد کم، زیاد و متضاد آهسته، تند است. چگونه متضاد یک کلمه را از حافظه مغزمان بیرون می‌آوریم؟
- چگونه متوجه می‌شویم که چیزی بزرگتر از چیز دیگر است؟
- چگونه مبانی عقیدتی و یا جهان بینی ما تغییر می‌کند؟
- چگونه و چرا به چیزی باور، اعتقاد، ایمان یا تعصّب پیدا می‌کنیم و مکانیسم باور کردن و باور داشتن، ایمان پیدا کردن و ایمان داشتن، تعصّب یافتن و تعصّب داشتن چگونه است؟
- لذّت چیست و مکانیسم لذّت چگونه است؟

- اعتقادات و باورها چگونه در تصمیم‌گیری‌ها یا اظهار نظرها، خود را اعمال می‌کنند؟

- تجربیات قبلی و تجربیات جدید، چگونه در ذهن با هم درمی‌آمیزند و در کنار هم جای می‌گیرند؟

- چگونه مقدار قرمزی یا شیرینی یا بلندی صدا و... را می‌فهمیم؟ وقتی می‌گوییم این رنگ قرمز از آن یکی کمی قرمزتر است چگونه متوجه هستیم؟

- چرا و به چه علت ما و هر موجود زنده دیگری خود را دوست داریم؟ در ذهن ما چه ساختار و ساختمانی وجود دارد که بقاء و ادامه حیات ما را مقدم بر هر چیز دیگری قرار می‌دهد؟

- چرا هرچه تعداد اجزای عبارتی کمتر باشد ما آن را با سهولت بیشتری حفظ می‌کنیم و چرا مثلاً اعداد ۶۳ رقمی را اصلاً نمی‌توانیم حفظ کنیم و به یاد آوریم؟ ممکن است همه یا برخی از پرسش‌های بالا پیش پا افتاده به نظر آیند در حالی که همه این پرسش‌ها و پرسش‌هایی از این قبیل، بسیار پیچیده و بنیادین هستند. آیا ذهن بشر قبل از تجربه دارای نوعی معرفت و آگاهی است یا تمام معرفت ما از طریق تجربه حاصل می‌شود؟ من می‌گویم ما قبل از تجربه هیچ معرفتی نداریم و هم چنین هیچ معرفتی هم نداریم که قبل از تجربه بالقوه باشد و با تجربه بالفعل شود، مغز دارای قواعد پیشینی است نه معرفت پیشینی و این قواعد از ساختمان مغز ناشی می‌شود.

ذهن انسان لوحی ساده است که طبق قوانین مسلط بر مغز، از طریق تجربه و به تدریج آگاهی و شناخت پیدا می‌کند.

حکم به درست و غلط دادن از ویژگی‌های ذاتی هر مغز است.

نحوه ذخیره اطلاعات و به عبارت دیگر نظام مند بودن ذخیره‌سازی اطلاعات در حافظه از ویژگی‌های ذاتی مغز است.

شناسه (کُد) دار کردنِ زمانیِ وقایع (جهت تمیز پس و پیش بودن) از صفات ذاتی مغز است.

حک کردن شناسه (کُد) کمیت از ویژگی‌های ذاتی مغز است که بزرگتر و کوچکتر را بفهمیم.

همه این صفات ذاتی، ناشی از ساختار و ساختمان مغز است. البته من در این کتاب به جای مقولات یا مفاهیم پیشینی از عبارت قواعد و قوانین مسلط بر مغز که ناشی از ساختمان مغز هستند صحبت می‌کنم.

مغز بدون هرگونه تجربه و اطلاعات و محفوظات، خود دارای ساختار و ساختمان نظام‌مند است. مغز دارای قابلیت‌هایی است که آموزشی نیست، این قابلیت‌ها پیشینی و ناشی از ساختمان و ساختار مغز است و مستقل از تجربه است و تابع روابط علی است. مقولات و مبادی پیشینی، فقط ابزارهای شناخت هستند (ناشی از ساختمان مغز) و چیز دیگری نیستند. آن‌ها مفهوم یا معرفت پیشینی نیستند بلکه ابزار شکل‌گیری مفاهیم‌اند. آن‌ها مظلوف نیستند ظرف هستند. مقولات، قالب‌هایی هستند که محسوسات در آن‌ها ابتدا باید قالب‌گیری شوند تا به صورت مفاهیم، در حافظه جای‌گیرند. مقولات کانت، مفاهیم نیستند قالب‌هایی جهت فرآوری محسوسات‌اند تا محسوسات به ادراک درآیند و کاربرد عباراتی مانند «معرفت پیشینی» برای مقولات کانت قابل پذیرش نیست.

شاید مثال یک کتابخانه راهگشا باشد، طبقه‌بندی موضوعی کتاب‌های وارده به کتابخانه مانند کتاب‌های هنری، کتاب‌های فلسفی، کتاب‌های علمی و و بعد تقسیم کتاب‌های هنری به رشته‌های گوناگون هنری مانند معماری، نقاشی و همه قواعد پیشینی کتابخانه هستند. هم‌چنین مسیری که یک کتاب تازه وارد- از محل ورود تا محل نگهداری- در کتابخانه طی می‌کند، نظیر گدگذاری و ثبت در بایگانی و گذاشتن کتاب مطابق شناسه (کُد) در قفسه مربوط به آن شناسه (کُد) و هم‌چنین ثبت تاریخ ورود آن کتاب به کتابخانه و ... از قواعد آن کتابخانه است. این قواعد و قوانین، از جنس محتویات کتاب‌ها نیستند بلکه قواعد پیشینی کتابخانه جهت ورود و نگهداری کتاب‌ها هستند. این قواعد و قوانین مستقل از تجربه هستند و ناشی از شکل ساختار و ساختمان مغز می‌باشند.

ما ممکن است در قفسه‌های کتابخانه، کتاب‌های (به قول معروف) ضالّه یا کُتب آسمانی داشته باشیم، ممکن است کتاب‌های خرافی و یا کتاب‌های علمی داشته باشیم، مفاهیم این کتاب‌ها ربطی به قواعد پیشینی کتابخانه ندارد. ممکن است کسی بگوید اگر مغزو ساختمان و ساختار مغز مسئول صحت و سقم محفوظات نیست پس این احتمال وجود دارد که معرفت و آگاهی کسی یکسره خرافه و نادرست باشد.

در پاسخ می‌توان گفت:

که قوانین مسلط بر مغز عهده‌دار مقایسه و تجزیه و تحلیل محفوظات هست اما هر جزء را با اجزای قبلی دیگر که در محفوظات خود دارد مقایسه می‌کند و معیار و میزانی جز محفوظات پیشین ندارد و دلیل تفاوت بینش‌ها و قضاوت‌ها و عقاید در همین است. اما علاوه بر این مغز ناچار است محفوظات و قضایا و احکام خود را با دیگران و جهان و طبیعت دائماً دادوستد کند. جهان و قوانین مسلط بر جهان آموزگار و راهبر قوانین مسلط بر مغز ما است. عقل فردی و عقل جمعی دائماً در حال تطبیق خود با جهان است. مغز همزمان در حال رفع تضاد در درون خود و در حال رفع تضاد بین خود و جهان است.

بنابراین هر زمان این احتمال هست که مغز، یک چیز درست از نظر خود و نادرست از نظر قوانین طبیعی را در خود جای دهد اما سرانجام عقل فردی و در پی آن عقل جمعی ناچار از تطبیق احکام خود با احکام طبیعت و جهان است و این روندی است که از بدو پیدایش انسان تاکنون همواره جریان داشته است.

همانندی رفتارِ ساختارهای همانند

وقتی درباره‌ی شناخت صحبت می‌کنیم آگاهانه یا ناآگاهانه با این پیش‌فرض مواجه هستیم که مغز آدمیان هنگام تولد دارای ساختمان و ساختار تقریباً مشابهی هستند. بنابراین نتایج حاصله از کاوش در یک ذهن عادی، قابل تعمیم به همه‌ی اذهان عادی است، و در تمام مکاتب فلسفی شناخت، این پیش‌فرض لحاظ شده است.

اگر یک ساختار مادی با یک ساختار مادی دیگر کاملاً مشابه باشد دارای رفتار و عملکردهای مشابه او خواهد بود، به عبارت دیگر در مقابل یک عمل مشخص، واکنش مشخص و مشابهی خواهد داشت.

اگر دو نی ساختمانی مشابه داشته باشند صدای مشابه دارند، دو آبشار مشابه صدای مشابه دارند و دو دانه لوبیای مشابه در محیط مشابه محصول مشابه خواهند داد. دو سلول مشابه در محیط مشابه جانور مشابه می شوند و دو جاندار مشابه در محیط مشابه رفتار مشابه دارند.^۱

اگر کسی به اصل «رفتار مشابه ساختارهای مشابه» باور ندارد، باید از او پرسید چرا آن دارو را مصرف می کنید؟ چرا سوار آن هواپیما می شوید؟ چرا با اطمینان آن اتومبیل را می رانید؟ چرا دوباره فلان میوه را می خورید؟ چرا ویولن می نوازید؟ چرا با خودکار می نویسید؟ چرا در آب شنا می کنید و چرا با چتر نجات بدون نگرانی از هواپیما به بیرون می پرید؟ آیا اعتقاد ندارید و آیا این باور بدیهی نیست که داروهای مشابه، هواپیماهای مشابه، اتومبیل و میوه و ویولن و خودکار و آب و چترهای مشابه (با تقریبی قابل قبول) رفتاری مشابه دارند؟ آیا اتم های مس، مولکول های اسید سولفوریک و رفتار مشابه ندارند؟

من در این نوشتار اعتقاد دارم:

نخست آن که محفوظات در مغز به صورت الگوهای مادی ثبت می شوند و هرگونه معرفتی نیز به صورت الگوهای مادی در مغز جای می گیرند.

دوم آن که رفتار مغز ناشی از ساختار مادی آن است بنابراین اگر دو نفر از نظر

۱. من در سرتاسر این کتاب درباره ماده و جوهر و شیء فی نفسه و شیء ناشناختنی سکوت کرده ام و از کنار آن گذشته ام و اکنون چیدمان آن را علت بروز رفتار آن دانسته ام که این خود ممکن است بیانگر نوعی تضاد در گفتار من تعبیر شود. یادآور می شوم که کاربرد کلمه ماده از روی ناچاری است.

من سکوت درباره جوهر و ماده و چیز ناشناختنی را از بیان عباراتی نامفهوم و بی پایه درباره جوهر و ماده و شیء فی نفسه و شیئی ناشناختنی شایسته تر می دانم. مغز انسان فقط قادر به شناخت ساختار و ساختمان و به تبع آن «صفات اعیان» و «شدن صفات» می باشد. سکوت درباره چیستی ماده و جوهر خللی به آنچه که در بالا گفته شد وارد نمی کند.

ساختمان مغزی کاملاً یکسان باشند یعنی از نظر آرایش و چیدمان کوچکترین اجزای سازنده اجزای اتم‌ها، اجزای اتم‌ها، مولکول‌ها و خلاصه کلیه اجزای مادی مغز یکسان باشند، ایدئولوژی کاملاً یکسان خواهند داشت.

نتیجه آن که هر ساختمان مشابه مغز، رفتاری مشابه مغز خواهد داشت. خودآگاهی، حکم و قضاوت کردن، پرسش‌گری و کنجکاوی و هر نوع رفتار مغزناشی از ساختمان و ساختار آن است. هرچند اثبات این نظر فعلاً مقدور نیست اما این نظریه بهتر از نظریه‌های مابعدالطبیعی می‌تواند راهنما و راهگشای علم ذهن باشد.

رفتار علی و قانون‌مند مغز

مفاهیم در مغز ما با نظامی خاص و قانون‌مند جای می‌گیرند. وجود این قانون‌مندی و نظم بدیهی است زیرا بدون این نظم، استفاده از مفاهیم و محفوظات ممکن نیست.

من در این کتاب به مغز که معرفت و آگاهی در آن پدید می‌آید به صورت مکانیسمی قانون‌مند و تابع روابط علی نگاه می‌کنم که محصولات تجربه از طریق حواس، طبق قوانین مسلط بر مغز، در مغز فرآوری و آرایش و چیدمان و ارتباط می‌یابند، این مکانیسم ناشی از ساختمان مغز است. مغز همچون اجزای دیگر جهان رفتاری علی و قانون‌مند دارد و قوانین مسلط بر مغز ناشی از ساختمان و ساختار آن است.

آنچه که من در این کتاب درباره شناخت می‌گویم:

نخست این است که ما هرگز به اعیان مستقیماً معرفت پیدا نمی‌کنیم، بلکه از اعیان الگویی در ذهنمان ساخته می‌شود و ما با این الگوها سروکار داریم و همه معرفت و آگاهی و علم و تجربه ما با الگوها است نه با اعیان.

سپس این‌که، من از شیء فی‌نفسه صرف‌نظر می‌کنم و بی‌توجه به آن می‌گذرم زیرا معرفت و آگاهی از طریق الگوهای ساخته شده از «صفات» و «شدن» اعیان در ذهن پدید می‌آید. بنابراین معرفت ما از اعیان، معرفت ما از «صفات» و «شدن‌ها» است نه جوهر اعیان.

سوم آن که مفاهیم و اعیان به صورتِ الگوهای مادی در مغز بایگانی می‌شوند و تفکر و اندیشه، ترکیب و درهم‌آمیزی این الگوهای مادی است و این الگوها همیشه ملازم و همراه با «من» است که من این حالت را «حالِ من» نامیده‌ام.

چهارم آن که معرفت ما بر طبق قوانین مسلط بر مغز ما ساخته و پرداخته می‌شود و آن قوانین تابع ساختار و ساختمان مغز است و قانون مند و تابع روابط علی است. من این قوانین را قوانین پیشینی می‌نامم.

الگوسازی ذهن از مفاهیم به صورتِ ساختارهای مادی

وقتی به یک سیب قرمز نگاه می‌کنیم، تصویر سیب در ذهن ما پدید نمی‌آید و اگر مغز را بشکافیم چیز قرمز رنگی - در لحظه دیدنِ سیبِ قرمز- در مغز نیست. ما این‌گونه می‌پنداریم که مستقیماً و بی‌واسطه به آن سیب نگاه می‌کنیم در حالی که در لحظه دیدنِ آن سیب، ما به الگویی که از آن در مغز ما پدید می‌آید نگاه می‌کنیم (توجه داریم).

وقتی قلوه سنگی را در دست خود می‌فشاریم ما با آن مستقیم و بی‌واسطه ارتباط نداریم، ما با الگویی که در ذهن ساخته می‌شود سروکار داریم.

فرض کنید ما قبلاً تجربه خوردن شیرینی و احساس مزه شیرین را داریم، حال وقتی یک حبه قند را در دهان می‌گذاریم متوجه می‌شویم که شیرین است. چگونه متوجه می‌شویم که شیرین است و ترش نیست؟ اگر احساس ناشی از چشیدن شیرینی را قبلاً به صورت یک الگو در ذهن خود موجود نداشته باشیم چگونه این تشخیص امکان‌پذیر است؟ باید یک الگوی شیرینی، (مثل یک قطعه پازل) در مغز داشته باشیم و این احساس چشیدن قند را با تمام الگوی مزه‌ها مطابقت دهیم و متوجه شویم که این احساس چشائی از میان همه الگوها با آن الگوی شیرینی مطابقت دارد. همزمان که متوجه از حالی به حالی شدن خود هستیم - مثلاً از شیرینی لذت می‌بریم - متوجه آن هم هستیم که این مزه همان مزه است که قبلاً تجربه کرده‌ایم.

هریک از ما الگویی از اعیان را در مغز خود داریم. ما عالم خارج از ذهن خود را فقط

در مغز خود می‌بینیم و فقط به الگوها و ترجمان اعیان در مغز خود دستیابی داریم. ما جهان را مستقیماً و بی‌واسطه نمی‌بینیم بلکه فقط به الگوهای ذهنی خود از جهان دسترسی داریم.

هر آگاهی به صورت الگویی مادی در مغز جای می‌گیرد و هر الگوی مادی ای که از مفاهیم در مغز پدید آید قابل دسترسی است.

ما از اعیان در ذهن خود تصویری داریم. از هر کودکی که سؤال کنیم آیا اعیان عیناً در ذهن ما هست؟ می‌گوید خیر. ما «الگوئی» از اعیان در ذهن خود داریم. یعنی از هر جزء جهان مثل درخت، گوزن، آبشار، باد، نسیم، سرما، برف، باریدن، خشونت، خوبی، نیکی، زیبایی و ... «مابه‌ازائی» در ذهن داریم. در مورد این الگوها منطقاً چند اصل را می‌توانیم بیان کنیم:

اصل ۱: یک روش ثابت و یکسان برای همه این الگوسازی‌ها وجود دارد. یعنی روش الگوسازی و جای‌گیری در ذهن یک روش ثابت و یکسان است. به عبارت دیگر بین الگوهای اجزای کائنات در ذهن ما و همان اجزای کائنات در خارج از ذهن، رابطه‌ای است یکسان. مثلاً اگر ۱۰۰ متر را در ذهن داریم و ۱۰ متر را هم داریم اگر در عالم خارج از ذهن ۱۰۰ متر، از ۱۰ تا ۱۰ متر، در کنار هم درست می‌شود، در ذهن هم همین نسبت وجود دارد. زیرا اگر به کسی بگوئیم زمین فوتبال و بعد بگوئیم زمین تنیس، او همان تناسبات کمی اندازه را بین این دو در ذهن رعایت می‌کند به عبارت دیگر همان نسبت و رابطه‌ای که یک جزء از جهان را در ذهن ما مبدل به یک الگو در ذهن می‌کند همین شکل‌بندی و نوع تبدیل برای همه اجزاء یکسان است و در نتیجه همان نسبتی که در جهان بین اجزاء هست در ذهن ما هم هست. به عبارت آشکارتر تناسب عین با ذهن نسبتی ثابت است و تابع عین خاصی نیست. الگوی ذهنی ما از جهان با عین آن‌ها متناسب است. زیرا اگر این نسبت از یک عین به عین دیگر تغییر کند ما هرگز قادر به ایجاد توازن بین ذهنیات نخواهیم بود و هرچ و مرج در مفاهیم ذهنی و محفوظات ذهنی ما حاکم خواهد شد.

اصل ۲: نام‌ها نشانی و نشان‌دهنده مسیر و آدرس موجودات و مفاهیم در ذهن

ما هستند. برای نمونه سیب، نشانی نگهداریِ الگوی سیب در ذهن ما است. شکل سیب، مزه سیب، اندازه سیب، خواص سیب، وزن سیب و همه به شکل الگوهای مرتبط با هم در ذهن ما جای دارند و نام سیب راهنمای مراجعه به این محفوظات است. **نام سیب مفهوم سیب نیست بلکه آدرسی مفهوم سیب است.**

بیان شیرینی و مزه شیرین برای کسی که تاکنون شیرینی را نچشیده امکان پذیر نیست. فقط یک راه دارد، یک حبه قند به او بدهیم و بگوییم که نام این مزه ای که احساس کردی شیرینی است. به عبارت دیگر به او می‌گوییم نام الگویی که در مغز شما پدید آمد شیرینی است. پس شیرینی مفهوم نیست بلکه آدرس مفهوم شیرینی است. اسامی، نشانی چیزها در مغز ما است و آنچه که در ذهن ما از چیزی هست فقط خواص، عوارض، نسبت‌ها و روابط آن چیز هست با چیزهای دیگر. نام‌ها شناسه (کُد) مفاهیم‌اند همچون شناسه یک کتاب در کتابخانه.

اصل ۳: ما به سلول‌های حافظه مغزمان که هنوز خام هستند دسترسی نداریم. قسمت‌هایی از حافظه که دست نخورده‌اند قابل دسترسی نیستند.

در کتابخانه ذهن ما اگر قفسه‌ای خالی است مراجعه به آن امکان پذیر نیست. ما هرگز متوجه قفسه‌های خالی کتابخانه ذهن خودمان نمی‌شویم. به عبارت دیگر اگر در قفسه‌ای از قفسه‌های کتابخانه ذهن ما هنوز کتابی گذاشته نشده، ارتباطی بین آن قفسه و قفسه‌های دیگر و بخش‌های دیگر ذهن برقرار نشده است و اگر مسیر یا کانال ارتباطی، بالقوه وجود دارد هنوز فعال نشده است.

اصل ۴: کتابخانه ذهن ما و چیدمان کتاب‌ها قانون‌مند است و این قانون‌مندی ناشی از تجربه نیست بلکه ذاتی و ناشی از ساختمان مغز است.

این‌که گفته می‌شود ما فقط با الگوهای اعیان در ذهن سروکار داریم نوعاً نه حرف جدیدی است و نه حرف شگرفی، این سخن انسان را به یاد تصاویر مجازی، در مثال غارِ افلاطون (۳۴۷ - ۴۲۷ ق.م.) می‌اندازد. هرچند از نظر شکل، طرح الگوهای ذهنی با مثال غارِ افلاطون دارای مشابهت است اما در مفهوم دارای دوگانگی و تفاوت است. مثال غارِ افلاطون چنین است:

در عالم خیال چنین انگار که گروهی از موجودات انسانی در داخل غاری تاریک که در اعماق زمین قرار دارد ولی دهانه آن در سرتاسر غار به دنیای روشن باز می‌شود زندگی می‌کنند. نیز چنین انگار که این موجودات انسانی از همان زمان کودکی محکوم به زندگی کردن در داخل این غار بوده و روشنایی بیرون را اصلاً ندیده‌اند.

و آیا می‌بینی [تصاویر] مردانی را که در امتداد دیوار حرکت می‌کنند و انواع و اقسام ظروف و پیکره‌ها و مجسمه‌ها که از سنگ و چوب و مواد دیگر درست شده است با خود حمل می‌کنند و همه‌شان در حال سکوت یا صحبت‌کنان با هم روی دیوار ظاهر می‌شوند؟
[و ساکنین غار] تنها به رؤیت اشباح و سایه‌های اشیاء متحرک قادر خواهند بود.

اگر این زندانیان قادر به صحبت کردن با یکدیگر می‌بودند آیا چنین نمی‌پنداشتند که تمام آن تصاویری که روی دیوار دیده‌اند و می‌بینند، اشیاء و موجودات حقیقی هستند؟

برای اینکه در نظرشان واقعیت چیزی جز همان اشباح و سایه‌هایی که روی دیوار می‌بینند نیست. (ک ۱، ص ۱۶۰ و ۱۵۹)

آنچه که من می‌گویم این است که غار در مثال افلاطون مغز ما است و آن تصاویر مجازی‌ای که افلاطون بر دیوار غار تجسم نموده - نه در خارج از ذهن ما بر دیوار غار، بلکه - در ذهن و مغز ما است. من با افلاطون در تفسیر حقیقت و مجاز یک پله و یا یک طبقه اختلاف دارم. افلاطون حقیقت اشیاء را در ملکوت اعلی و در مُثُل‌ها می‌داند و من اعیان را حقیقی و موجود در جهان و قابل دسترس برای همه می‌دانم. افلاطون اعیان را حقیقت مجازی می‌پندارد و من الگوهای ذهنی برآمده از اعیان در ذهن خود را حقیقت مجازی می‌پندارم.

افلاطون دسترسی به مُثُل‌ها را ویژه خواص و پس از طی مراحل تکامل بسیار می‌داند و من دسترسی به حقیقت و ذات اعیان را غیرممکن می‌دانم و اساساً سخن

گفتن از حقیقت و ذاتِ اعیان را بیهوده پنداشته‌ام. شاید بتوان الگوهای ذهنی ما از اعیان را مجازی دانست اما اعیان از نظر من اشباح نیستند. با یادآوری دوبارهٔ این نکته که من اعیان را فقط صفاتِ اعیان دانسته‌ام و معرفت به جهان را معرفت به صفاتِ اجزای جهان و «شدن» صفاتِ اجزای جهان محدود می‌دانم.

شناسه (گُد) دار بودن محسوسات

پیام‌هایی که از طریق حواس پنج‌گانه به مغز می‌رسند هریک دارای شناسهٔ (گُد) ویژه‌ای می‌باشند در غیراین صورت مغز قادر به تشخیص و تجزیه و تحلیل آن‌ها نیست. برای مثال اگر پیام عصبی لامسه دارای کد ویژه‌ای نباشد مغز هرگز قادر به تشخیص پیام‌های عصبی لامسه از پیام‌های عصبی بینایی یا شنوایی یا غیره نیست. هنگام شنیدن صدایی، ما می‌دانیم و می‌فهمیم که صدایی می‌شنویم نه اینکه بویی احساس می‌کنیم، پس قطعاً این دو پیام عصبی باید هریک کُد ویژه‌ای داشته باشد تا از روی آن کُد، مغز قادر به تفکیک و تشخیص آن‌ها از هم باشد.

هریک از پیام‌های عصبی‌ای که از طریق حواس پنج‌گانه به مغز ما وارد می‌شوند علاوه بر یک شناسهٔ کلی - مانند کُد لامسه و یا کُد شنوایی و یا کُد بویایی - دارای چند کُد فرعی نیز هستند. برای نمونه پیام‌های عصبی لامسه نه تنها نوعاً همه دارای کُد ویژهٔ مربوط به لامسه هستند بلکه هر پیام عصبی لامسه که از نقطه‌ای از بدن وارد مغز شود علاوه بر کُد لامسه، دارای کُد آن محل و آن نقطه نیز می‌باشد.

جهت روشن شدن موضوع می‌توان برای نمونه این سؤال را مطرح کرد:
چگونه بدون آن‌که ببینیم، می‌فهمیم که نوک انگشتِ کوچکِ پایِ راستِ ما می‌خارد نه بینی ما؟

اگر چشم کسی را با پارچه‌ای ببندیم و نوک انگشتِ کوچکِ پایِ راست او را لمس کنیم و از او بپرسیم که من چه کردم؟ او ممکن است با تعجب بگوید معلوم است، نوک انگشتِ پایِ راست مرا لمس کردی. او شاید از سادگی و پیش‌پا افتاده بودن چنین سؤالِ تعجب‌کند. حالا اگر از او بپرسیم که شما چگونه متوجه شدید که من

نوک انگشت پای راست شما را لمس کردم و مثلاً بینی شما را لمس نکردم؟ احتمالاً او دوباره از چنین سؤالی تعجب خواهد نمود، زیرا موضوع بسیار ساده و پیش پا افتاده به نظر او رسیده است. اما موضوع کمی پیچیده و درخور توجه است.

معلومات قضیه این است که ذهن بدون دریافت هرگونه اطلاع دیگری، صرفاً با تجزیه و تحلیل پیام رسیده به مغز، محل تماس را تشخیص داده است و مجهول قضیه این است که مغز چگونه این کار را انجام می‌دهد؟ در پاسخ می‌توان گفت که پیام‌های دریافتی از قوه لامسه دارای شناسه لامسه مثلاً شناسه M و پیام‌های دریافتی از شنوایی دارای شناسه شنوایی مثلاً S و پیام‌های دریافتی از بویایی دارای شناسه B و خلاصه پیام هرکدام از حواس، دارای شناسه (کد) مخصوص به خود می‌باشند. بنابراین مغز به تدریج و با تجربه و از طریق دیدن و دریافت پیام‌ها، ابتدا متوجه گدهای M و S و می‌شود و آهسته آهسته قادر به تمیز و تفکیک این پیام‌ها از طریق آن گدها می‌شود. بنابراین مغز ما وقتی پیامی دریافت می‌کند که دارای شناسه M است، می‌فهمد که آن پیام از لامسه حاصل شده یعنی می‌فهمد که نقطه‌ای از بدن او با چیزی تماس حاصل کرده است، حال سؤال بعدی این است که ما چگونه متوجه محل تماس بدن خود می‌شویم. پاسخ این است که پیام‌های لامسه علاوه بر شناسه M دارای شناسه دیگری هستند که آن شناسه (کد)، مکان ایجاد پیام را در بدن مشخص می‌کند. فرض کنید در مغز الگویی شبیه به بدن انسان وجود دارد. حال اگر پیام مشخص M (که از تماس نوک انگشت کوچک پای راست با چیزی حاصل شده اما ما فعلاً محل آن را نمی‌دانیم) از نوک انگشت کوچک پای راست آن الگو عبور کند و به مغز برسد، پیام دارای شناسه M۲ خواهد شد. M شناسه (کد) لامسه و ۲ شناسه نوک انگشت کوچک پای راست الگو است. اکنون مغز با توجه به وجود شناسه ۲ همراه با شناسه M متوجه می‌شود که آن پیام از آن نقطه خاص به ذهن رسیده است.

هرچند که پیام‌های وارده به مغز دارای گدهای ویژه هستند اما نوزاد در ابتدا، از تشخیص و تفکیک این گدها ناتوان است. به تدریج و از طریق تجربه‌های متوالی،

متوجه این گدها می شود و آنقدر در تفکیک و تشخیص این گدها ورزیده می شود که اگر کسی در کودکی یا بزرگسالی از او سؤال کند چگونه با چشم بسته متوجه می شوید که کسی نوک انگشت پای راست شما را لمس کرد، او از این سؤال تعجب می کند.

هستی و هستن

در بعضی از مکاتب فلسفی، هستی را موجودی فراعینی و خارج از محدوده ادراک انسانی دانسته اند و در بعضی هستی را موجودی حقیقی و موجودات را مجازی دانسته اند در حالی که هم چنانکه مُثُل افلاطونی کُلّی هر گروه از موجودات است - مانند اسب برای افراد اسب - هستی هم وجه مشترک همه هست ها است نه موجودی عینی یا فراعینی. هستی ابزاری است که ذهن برای هست ها به کار می برد، هستی قاعده ای از قواعد مسلط بر مغز است نه موجودی ذهنی یا عینی. اگر دو موجود A و B در وجهی مشترک باشند آن وجه مشترک موجود نیست، نه موجودی است عینی و نه موجودی است ذهنی.

هستی صفت مشترک تمام هست ها است. هستی تفاوت وجود چیزی در قفسه های از قفسه های مغز ما است نسبت به حالتی که در آن قفسه چیزی نبوده است. هستی اولین و مهمترین ابزار ذهن برای شناخت است.

هستی صفتی است عام برای موجودیت همه مفاهیم در مغز ما، به این ترتیب حالا می توانیم بگوئیم کوه، میز، ستاره، خورشید، زشتی، قرمزی، سنگینی، سبکی، سبکبالی، جهان بینی، جهل و معرفت و همه هستی دارند.

معنی هستی این است که در قفسه های کتابخانه مغز، فضائی از این قفسه ها پُر شد، اشغال شد و مصرف شد. این، با این که چه کتابی و با چه وزنی و با چه مشخصاتی پُر شد، فرق دارد. هستی یعنی سلول های مغز اشغال شد. فرض کنید کتاب مثنوی را در قفسه شماره ۳۱۵۱۱۸۹ یک کتابخانه می گذاریم، هستی یعنی قفسه شماره ۳۱۵۱۱۸۹ اشغال شد. هستن یعنی این قفسه پُر شد. هستن نشان نمی دهد که با چه چیز! هستی و هستن صفت مشترک همه موجودات است فارغ از چند و چونی آنان. هستن یعنی استفاده شدن و مورد استفاده قرار گرفتن و حالت پر

شدن بخشی از سلول‌های مغز. هست شدن چیزی در مغز، بی‌تردید ناشی از تغییر ساختار مادی بخشی از مغز است.

سلول‌های حافظه، خارج از اراده ما با نظام و نظامی خاص پُر می‌شوند (باردار می‌شوند)، این نظام و این نظم ارادی نیست، وقتی که بخشی از این سلول‌ها با مفهومی پُر (باردار) شد، هم‌زمان امکان دسترسی به آن‌ها هم پیدا می‌شود. هستی یعنی تعدادی از سلول‌های حافظه باردار شد (ساختارش دگرگون شد).

یعنی از حالتی که هیچ‌الگویی در آن‌ها نیست به حالتی که الگویی در آن‌ها هست تغییر می‌کند به عبارت دیگر از نیستی چیزی در آن‌ها به هستی چیزی در آن‌ها تغییر می‌کند. این عبارت سخنی ژرف و عمیق است و درک آن نیاز به دقت فراوان دارد.

«هستی» که مترادف وجود است از مقوله‌های پیشینی شناخت است و ناشی از ساختار و ساختمان مغز ما است. هستی از لوازم و ارکان شناخت است و یکی از ابزارها و قواعد مغز است. به سخنی دیگر هستی و هستن از اصلی‌ترین و مهم‌ترین کلیات و مقولات است که من آن‌ها را قواعد و قوانین مسلط بر مغز دانسته‌ام.

هگل نیز هستی را ذهنی، از کلیات و مقوله ذهنی می‌پندارد:

پس هستی، مقوله نخستین است. می‌بینیم که هستی منطقاً مقدم بر و مقدر در همه مقولات دیگر است. پس منطق هگل از برترین کل، یعنی هستی، با تخصیص بیشتر و بیشتر به مقوله‌ای می‌رسد که هرچه هست کمتر از مقولات دیگر مجرد است. (ک ۴، ص ۱۱۹-۱۱۸)

من تا اینجا با هگل هم‌داستانم اما در زایش دیگر کلیات فرو دست از مقوله هستی با او همراه نیستم.

من هستی را این‌گونه تعریف کرده‌ام:

هستی یعنی بخشی از سلول‌های حافظه ما به الگویی اختصاص یافت. در شرح این جمله می‌توان بسیار سخن گفت. هستی بیش از آن که بر وجود چیزی خارج از ذهن دلالت کند به اشغال شدن بخشی از حافظه ذهن ما دلالت می‌کند. هستی

شالوده‌ای است که بنای کلی‌های دیگر و موجود و أعراض موجود بر آن بنا می‌شود همانگونه که هر بنا و ساختمانی بر قطعه زمینی ساخته می‌شود. هر کلی دیگری غیر از هستی، حتماً باید اول هست شود و سپس کلی باشد نه اینکه همه کلیات دیگر از هستی زاییده می‌شوند. به عبارت روشن تر هستی کلی‌ترین کلی است یعنی ویژگی مشترک همه هست‌ها است نه این که همه کلیات از هستی بیرون آمده‌اند.

زمان و یادآوری محفوظات

ما وقتی خاطرات گذشته خودمان را مرور می‌کنیم چگونه متوجه تأخر و تقدّم آن‌ها می‌شویم؟ چگونه متوجه هستیم که دیروز اول احمد را دیدیم و بعد به سوپرمارکت رفتیم و خرید کردیم؟ اگر خاطرات همراه با شناسه‌ای - که نشان‌دهنده ترتیب آن‌ها باشد - در حافظه ما جای نگیرند چگونه متوجه جلو و عقب بودن خاطرات خود می‌شویم؟ این جمله که هر پدیده‌ای در مدّتی (طول زمان) اتفاق می‌افتد و آغاز و پایانی دارد، ناشی و معادل این است که هر پدیده‌ای در روی محوری (محور زمان) به صورت ممتد و پس از شناسه (گد) گذاری زمان، در ذهن ما جای می‌گیرد. گویا شماره‌اندازی با سرعت ثابت در روی محوری مدرّج (مانند خط کش) در حال حرکت است و در هر لحظه عددی را نشان دهد که بیانگر محلّ آن روی آن محور است و هر پدیده که اتفاق می‌افتد شماره‌انداز عدد متناظر با آن محل را در روی پدیده مزبور حک کند. با توجه به این مثال، لحظه X یعنی به فاصله X از مبدأ و مدّت M یعنی طول $X_1 - X_2$ از مبدأ. مثال یاد شده نشان می‌دهد که ما فقط ترتیب و تقدّم و تأخر پدیده‌ها و فاصله محل وقوع هر پدیده را روی محور مزبور نسبت به محل پدیده دیگر سنجش می‌کنیم به عبارت دیگر فقط نسبت مکانی پدیده‌ها را در روی این محور فرضی زمان با هم سنجش می‌کنیم و راه به جوهر زمان نداریم. به طور خلاصه با توجه به مثال یاد شده می‌توان گفت رابطه زمانی بین دو پدیده یعنی رابطه مکانی ثبت آن دو پدیده در روی محور مزبور.

محفوظات به ترتیب و توالی زمانی (یعنی یکی بعد از دیگری) در ذهن ما جای می‌گیرند. این توالی، تصوّر زمان را در ذهن ایجاد می‌کند و به این ترتیب زمان یعنی ترتیب و توالی. از همین جا می‌توان گفت پس زمان یک ابزار و یا یک قاعده پیشینی مغز است برای ترتیب جای دادن محفوظات در مغز.

ما از طفولیت با مفهوم زمان آشنا می‌شویم اما آیا پیدا شدن مفهوم زمان در ذهن ما همان‌گونه است که ما با اعیان خارجی آشنا می‌شویم؟ ما شدن‌ها را در ذهن ثبت می‌کنیم و بعد این توانائی در ما پدید می‌آید که متوجه شویم شدن A_1 قبل از شدن A_2 در ذهن ما ثبت شده است.

فرض کنیم دو پدیده A_1 و A_2 را در دو زمان متفاوت ناظر بوده‌ایم. زمانی که A_1 می‌شود A_2 نشده است و زمانی که A_2 می‌شود A_1 قبلاً اتفاق افتاده است. اگر زمان‌های متناظر برای A_1 را T_1 و برای A_2 ، T_2 منظور کنیم در زمان T_1 هیچ اثری از A_2 و T_2 نیست و در زمان T_2 نیز در عالم خارج از ذهن هیچ اثری از A_1 و T_1 نیست، هرگز ما در یک لحظه شاهد A_1 و A_2 و یا T_1 با T_2 نیستیم که بتوانیم آن دورا با هم قیاس کنیم بلکه زمانی که با شدن A_2 در لحظه T_2 مواجه هستیم A_1 فقط در حافظه ما هست (در عالم خارج از ذهن نیست) پس در عالم خارج از ذهن، هیچ مدّت قابل حس و ادراکی بین T_1 و T_2 وجود ندارد. این فقط و فقط ذهن ما است که چون و منطقاً A_2 را بعد از A_1 ثبت می‌کند ما توالی و ترتیب و فاصله زمانی بین A_1 و A_2 را درمی‌یابیم. پس زمان و یا ترتیب توالی پدیده‌ها فقط یک ابزار ذهن است برای تمیز و تفکیک شدن‌ها و یادآوری دوباره پدیده‌ها. از این سخنان فقط باید این نتیجه حاصل شود که زمان یک ابزار ذهن برای ثبت متوالی شدن‌ها است و ما از طریق تشخیص زمان در ذهن، به وجود زمان - توالی و ترتیب شدن‌ها - پی می‌بریم نه این‌که زمان موجودی است که ما به آن معرفت پیدا کنیم.

از آن جا که من تجربه و ثبت شدن‌ها را در ذهن، قبل از پی بردن به زمان دانسته‌ام، می‌توانم بگویم که تجربه مقدّم بر زمان است. به این معنی که ما از طریق

ثبت حوادث در ذهن به وجود زمان (توالی شدن ها) پی می بریم. اگر دو پدیده که در زمان T_1 و T_2 در حافظه ما ثبت شده وجود نداشت چگونه به وجود زمان پی می بردیم. اگر ما زمان را توالی و ترتیب شدن A_1 و A_2 بدانیم چگونه می توانیم بدون وجود A_1 و A_2 در حافظه آن دو را با هم قیاس کنیم و تقدّم A_1 را بر A_2 متوجه شویم. پس تجربه A_1 و A_2 باید ابتدا در ذهن ثبت شود آن گاه مغز با ابزاری که دارد، تقدّم ثبت A_1 بر A_2 را بفهمد و از این طریق ما زمان T_1 و T_2 و مدّت $T_1 - T_2$ را متوجه شویم. به عبارت دیگر هر چند ساختمان مغز این توانائی را دارد و طبق این قانون کار می کند که شدن ها را به طور متوالی و متناظر با آن گونه که در عالم خارج از ذهن پدید می آیند ثبت کند اما آگاهی و معرفت به زمان بعد از تجربه حاصل می شود. شرط ثبت متوالی تجربه ها در ذهن، داشتنی آگاهی از زمان نیست. بلکه ذهن کودک پس از ثبت تجربیات به ترتیب و توالی شدن ها پی می برد. من در سخنان بالا سعی کرده ام پیشینی بودن مقوله زمان را برای حصول معرفت توضیح دهم. به طور خلاصه، توانائی معرفت به زمان، در مغز انسان، قبل از ثبت هر تجربه ای را تأیید می کنم اما آگاهی و معرفت به مفهوم زمان را موکول به ثبت تجربیات (تجربیات اولیه کودک) می دانم. بنابراین زمان به عنوان «توانائی بالقوه»، نسبت به معرفت و آگاهی پیشینی است اما مفهوم بالفعل زمان نسبت به معرفت و آگاهی پسینی است.

مجموعه سازی

ساختار مفاهیم در ذهن به صورت مجموعه ها، زیرمجموعه ها و زیرمجموعه زیرمجموعه ها و اعضای مجموعه ها شکل می گیرد.

ما با شنیدن کلمه میوه، بدون تصوّر میوه خاصی، آماده بیرون کشیدن یک نوع میوه از محفظه مغز خود هستیم نه بیرون کشیدن یک حیوان، هم چنین با شنیدن کلمه خوراکی منتظر می مانیم تا اطلاعات بیشتری بدست آوریم و هرگز در جلوی بایگانی کوه ها منتظر نمی مانیم. طبقه بندی و مجموعه سازی اطلاعات در بایگانی مغز ما امری بدیهی است.

آنچه که گفته شد رفتار طبیعی مغز است و ارادی نیست. ما اراده نمی کنیم که

افراد را تحت مجموعه‌ها و زیرمجموعه‌ها طبقه‌بندی کنیم این طبقه‌بندی، رفتار طبیعی مغز است.

من بارها مغز انسان را یک ساختار صرفاً مادی دانسته‌ام و این عبارت بسیار سهمگین و هولناکی است که کسی بگوید یک ساختار مادی، به علت ساختار مادی، مفاهیم را با نظم و قاعده مرتب می‌کند و در خود جای می‌دهد و من خود به عواقب این گفته آگاهم.

رفتار مغز به تبعیت از ساختمان آن و ساختمان آن به تبعیت از رفتار آن، در یک روند تاریخی - طبیعی، آن‌چنان تکامل یافته که از طریق ساخت مجموعه‌ها و زیرمجموعه‌ها و اعضای زیرمجموعه‌ها، محفوظات را در ذهن خود طبقه‌بندی و بایگانی می‌کند. محفوظات بدون طبقه‌بندی، همچون کتاب‌های بی‌شماری هستند که در انبار یک کتابخانه بدون هیچ‌گونه قاعده و قانونی روی هم انباشته شوند، بدیهی است در چنین انباری پیدا کردن یک کتاب خاص، کاری است بس پیچیده و زمان‌گیر و سخت. مغز در یک روند تاریخی - طبیعی به نحوی تکامل یافته که محفوظات را با روش مجموعه‌سازی (یا به عبارت دیگر با استفاده از کلیات) طبقه‌بندی و محفوظ می‌کند.

کلیاتی نظیر کوه، اسب، انسان، گیاه، رنگ، خرنده و بسیاری کلیات دیگر، از طرفی موجب سهولت و سرعت مراجعه به فردی از افراد اعیان در مغز می‌شود و از طرف دیگر موجب سرعت و سهولت جای‌گیری مفاهیم فرد در مغز می‌شوند. این کلیات که مشابه مُثُل افلاطونی هستند در عالم خارج از ذهن وجود ندارند بلکه صرفاً ابزار ذهن برای رفتار مناسب می‌باشند.

فرض کنیم مفهومی کلی به نام اسب وجود نداشت، در این حالت هرگاه راجع به اسب تصوّر کنیم و یا سخن بگوئیم ناگزیر باید از اسبی خاص و فرد سخن بگوئیم. یا فرض کنیم مفهوم کلی‌ای به نام انسان وجود نداشته باشد در آن صورت ما فقط به افراد و فردهای انسان (بدون هرگونه اتصال و وحدتی به یکدیگر) می‌توانیم فکر کنیم و سخن بگوئیم.

می‌توان تصوّر کرد که چنانچه رابطه و وحدت افراد انسان در مغز گسیخته شود و مجموعه انسان‌ها تبدیل به افراد انسان شود با چه مشکلات عظیم و عدیده‌ای مواجه می‌شویم.

شکل‌گیری مفاهیم و ثبت محفوظات را به این شکل می‌توان بیان نمود که در فرآیند طبیعی مغز، محسوسات خام ابتدا با زمان و کلیات فرآوری و تبدیل به مفهوم می‌شوند و در چهارچوب ضوابط و قوانین مسلط بر مغز، در مغز بایگانی می‌شوند.

مُثل افلاطونی

افلاطون همه اعیان را همچون تصاویری شبه گونه تشبیه می‌کند و اعیان را فاقد اصالت و حقیقت می‌داند. افلاطون حقیقت هر عین را (هر فرد را) در کلی آن می‌داند و مُثل می‌نامد:

«ایده‌ها» [مُثل‌ها] جاودانی و فرا آسمانی هستند، نه به وجود می‌آیند و نه از میان می‌روند، آنها بی‌ارتباط‌اند و به زمان و مکان بستگی ندارند. چیزهای محسوس، گذرا، نسبی و به زمان و مکان بستگی دارند. شناخت موثق تنها با شناخت «صورت‌های» حقیقتاً موجود ممکن است. منبع چنین شناختی یادآوری مُثلی است که نفس نامیرا پیش از اتحاد با بدن فانی آن را مشاهده کرده است. ما نمی‌توانیم به اشیاء محسوس معرفت پیدا کنیم، جز اینکه تنها یک «عقیده» محتمل از آن داشته باشیم. (ک ۳، ص ۱۷۹)

او همچنین معرفت به امثال را فقط در توان فرزندگان فیلسوفی می‌داند که با طی مراحل تکاملی به آن درجه از شناخت می‌توانند نائل شوند.

مُثل افلاطونی رگه‌هایی از این حقیقت را آشکار می‌کند که ما با اعیان به طور مستقیم سروکار نداریم بلکه با الگوهایی از اعیان سروکار داریم. ما هرگز تماس بی‌واسطه‌ای با اعیان نداریم. حتی وقتی مشتی ریگ را در مشت می‌فشاریم ما با الگوی تماس با ریگ سروکار داریم، نه ریگ.

اما من برخلاف نظر افلاطون اعتقاد دارم مُثل فاقد هرگونه وجود و عینیت است.

برای نمونه مُثُلِ اسب (اسبِ کلی) در عالم خارج از ذهن وجود ندارد بلکه کلیِ اسب، ابزاری است که ذهن برای طبقه‌بندی و مجموعه‌سازی محفوظات از آن بهره می‌گیرد. هر اسب خارج از ذهن ما، یک اسبِ واقعی است و این ذهن و مغز ما است که به علّت قوانین مسلّط بر خود- که ناشی از ساختار آن است- اسب‌ها را در ذیل مجموعه‌ای به نام اسب طبقه‌بندی می‌کند. این از ویژگی‌های ذهن است و گرنه در عالم خارج از ذهن، اسبِ مثالی وجود ندارد.

ذهن طی یک دورهٔ تکاملی طولانی به این درجه از تکامل رسیده که - برای بهتر و سریع‌تر کارکردن - اعیان را این چنین طبقه‌بندی کند. یعنی به جای آن که برای هر اسب یک الگو بسازد (که البته ممکن است در صورت لزوم برای چند اسب الگوی ویژه بسازد) که در این صورت باید هزاران محل از حافظهٔ خود را برای تمام اسب‌های کوچک و بزرگ، سیاه و خاکستری و ...، اسب‌های مسابقه‌ای و گاری‌کش و ...، اسب‌های نژاد عرب و ترکمن و ... اختصاص دهد، با درست کردن مفاهیمی کلی مانند اسب و رنگ‌ها و نژاد و کاربری اسب و ... با درست کردن چند الگو، میلیون‌ها اسب در اختیار قرار می‌دهد. به طور خلاصه من می‌گویم آنچه که در فلسفهٔ افلاطون مُثُل نامیده شده اولاً در عالم خارج از ذهن وجود ندارد و ثانیاً مُثُلِ هر چیز، کلی آن چیز است و چیزی است ذهنی. من در این مورد با نظر ارسطو دربارهٔ کلیات هم عقیده‌ام: ارسطو کلی را اسم عام مشترکی می‌داند که قابل انطباق بر اجزاء یک طبقه و گروه است؛ از قبیل انسان، حیوان، کتاب، درخت که همه کلی و عام هستند. ولی این کلیات تصورات ذهنی هستند نه حقایق خارجی محسوس؛ آنها «اسماء» می‌باشند نه «اشیاء»؛ آنچه در اطراف ما قرار دارد جهانی از اشیاء مشخص و جزئی است، نه امور کلی و مشترک؛ اشخاص، درختان، و حیوانات وجود دارند ولی انسان عام و کلی در خارج وجود ندارد و وجود او ذهنی است؛ کلی یک تجرید سادهٔ ذهنی است نه امری خارجی یا واقعی.

(ک ۶، ص ۵۹-۵۸)

در تأیید نظر بالا عبارت زیر از کتاب فلسفهٔ هگل، حمید عنایت نقل می‌شود:
کانت نیز نظریه‌ای دربارهٔ کلیات داشت. مقولات او همان کلیات هستند. ولی

البته این کلیات را مانند مثل افلاطونی، عینی نمی‌پنداشت بلکه برعکس، اعتقاد استوار داشت که مقولات صرفاً تصورات ذهن آدمی هستند و به هیچ رو هستی بالفعل و عینی ندارند. (ک ۴، ص ۸۲)

با این یادآوری که من مُثُل را از ابزار و قواعد مجموعه‌سازی مغز می‌دانم نه موجودی ذهنی و یا تصوّراتِ ذهنی.

من ناچار از تکرار این مطلب هستم که حتی اگر مقولات کانت را با کلیات یکی بدانیم هر دو یعنی کلیات و مقولات نه تصوّرات هستند نه مفاهیم بلکه قواعد و قوانین حاکم بر مغز هستند برای شناخت و پیدایش معرفت.

تمیز تضاد و هماهنگی محفوظات

ما خانهٔ ذهنمان را هر روز آب و جارو می‌کنیم. هر نورسیده‌ای را پس از تعمّق، در ذهنمان جای می‌دهیم و دائماً سازگاری و هماهنگی بین ساکنانِ ذهنمان را بررسی می‌کنیم. همچنین محفوظاتِ ذهنمان را با میزانی به نام عقل و ارسطی می‌کنیم و همزمان دقّت و صحتّ عقلمان را نیز آزمایش می‌کنیم زیرا **ترازوی عقل** آدمی نیز نیاز به تنظیم و اصلاح دارد. میزان کردنِ ترازوی عقل و حصولِ اطمینان از صحتّ کارکردِ آن نیز در گرو هماهنگی و سازگاری احکام صادره از عقل با قوانینِ حاکم بر طبیعت و جهان است. در سایهٔ این سعی و خطا، آگاهی و شناخت بشری هر لحظه گامی به سوی تعالی برداشته و برمی‌دارد.

مجموعهٔ مفاهیم و معرفت در ذهن هر کس به تدریج گسترش و توسعه می‌یابد، این گسترش به دو صورت امکان پذیر است، یا مفهوم جدیدی واردِ ذهن ما می‌شود- مثلاً چیز جدیدی می‌شنویم یا می‌بینیم و یا مطالعه می‌کنیم- و یا طی یک فرآیند ممتد و همیشگی، مفاهیم موجود در مغز خود را ترکیب و تجزیه و تحلیل می‌کنیم و از مفاهیم و آگاهی‌های قبلی، به آگاهی و معرفت جدیدی نائل می‌شویم که به عنوان جزء جدیدی در مجموعهٔ معرفت خود جای می‌دهیم. بنابراین ذهن مجرّب می‌تواند حتی به اتّکای خود و بدون دریافت معرفتی از خارج از ذهن، با تحلیل و ترکیبِ محفوظات قبلی به توسعه و گسترش نائل شود.

تأثیر مفاهیم جدید بر ترازوی عقل ما و محتویات ذهن ما از شگفتی‌های خلقت است. عجیب‌ترین پدیده در کائنات این است که من متوجه تضاد در بین محفوظات ذهن و یا متوجه خطای عقلم می‌شوم. این پدیده دائماً مرا از طریق سعی و خطا به پیش می‌برد و هر لحظه مرا در پله‌ای بالاتر قرار می‌دهد. این را باید تکامل و تطوّر عقل آدمی نامید. عقل آدمی خود، خود را بازبینی و اصلاح می‌کند. این مکانیسم اصلاح و ایجاد هماهنگی مجدد بین مفاهیم، به طور طبیعی و مستقل از تجربه است و ناشی از قواعد پیشینی مغز است.

بی‌تردید تشخیص تضاد در محفوظات، ناشی از ساختمان مغز است و به سخی دیگر، پیشینی است زیرا ما به تجربه، تضاد بین دو مفهوم متضاد را نمی‌آموزیم بلکه مغز با مکانیسمی که ناشی از ساختار و ساختمان او است دو چیز متضاد را نمی‌پذیرد و تأیید نمی‌کند و تارفع تضاد، از تلاش باز نمی‌ایستد.

من به دورن خویش آگاهم و می‌دانم که بین محفوظات ذهن من - چه راست و چه خطا - تعادل، سازگاری و هماهنگی برقرار است و شگفت آن که ناگهان درمی‌یابم که آن تعادل، تعادلی پایدار و راستین نیست، دوباره به تکاپو می‌افتم و کارگاه ذهنم، به واری و بازبینی دوباره محفوظات مشغول می‌شود. من تصمیم نمی‌گیرم که عدم تعادل ذهنم را دریابم، بلکه این کاری است که به طور طبیعی در جریان است. من واری محفوظات ذهنم را به طور طبیعی انجام می‌دهم و این تطبیق و تطابق و حکم به هماهنگی و یا ناسازگاری بین آن‌ها را من انجام نمی‌دهم بلکه این ذهن من است که به طور طبیعی و خارج از اراده و تصمیم من این کار را انجام می‌دهد. این من نیستم که تضاد بین مفاهیم و محفوظات را تمیز می‌دهم بلکه این طبیعی ذهن من است که به من زنهار می‌دهد که در آن جا و در آن مفاهیم، تضاد وجود دارد. این عمل، عمل من نیست بلکه عمل طبیعی ذهن من است.

ما قطعات پازل معرفت را، براساس قواعد مسلط بر مغز خود می‌سازیم و در جای خود قرار می‌دهیم و طوری این قطعات را می‌سازیم که در رابطه با قطعات قبلی همسانی و همگونی و سازگاری داشته باشند.

در مراحل اولیه ساختِ پازلِ مفاهیم، از آزادی عملِ بیشتری برخورداریم و به همین دلیل پذیرش مفاهیم در این مرحله با سهولت بیشتری انجام می‌شود، مانند کودکان که به سادگی مفاهیمی هرچند نادرست (از نظر شخصِ دیگر) را می‌پذیرند اما به تدریج که قطعات پازل را می‌سازیم، گاهی گیر می‌افتیم و به بن‌بست می‌رسیم، جایی می‌رسیم که قطعه‌ای باید ساخت که محل آن از همه جهات و اطراف قبلاً محدود شده است. یک فضای خالی مشخص، معین و معلوم و قطعی که این قطعه، نتیجه ترکیب و اشتراکِ قطعاتِ دیگرِ پازل و از عواقبِ چیدمان آن‌ها است. حال فرض کنید با مفهوم جدیدی مواجه شده‌ایم. الگویی برای مفهوم جدید می‌سازیم اما متوجه می‌شویم که نمی‌توانیم این الگوی جدید را در آن محل مورد نظر در پازلِ معرفتِ خود جای دهیم. فرض کنید شکل این قطعه جدید به هیچ وجه با شکل موجود در پازلِ معرفتِ ما همسان نیست. چنانچه به مفهوم جدید اعتماد و اطمینان کامل داشته باشیم (مثلاً مفهومی مثل کروی بودن زمین و یا نیروی جاذبه) به ناچار، قطعات قبلیِ پازلِ ذهنمان را تغییر می‌دهیم، زیرا که این قطعه جدید باید در محل خود قرارگیرد، بنابراین قطعات قبلی را تعدیل و تغییر و تکمیل می‌کنیم و قطعه جدید را سر جایش قرار می‌دهیم، اکنون به نظمی جدید و ساختاری جدید و نظامی جدید از مفاهیم دست یافته‌ایم.

شگفت آن که دائماً در حال این بازسازی و بازچینیِ پازلِ مفاهیم هستیم. گاهی تعدیل و تغییر مفاهیم قبلی، چندان گسترده نیست و بخش کوچکی از محفوظاتِ ذهن ما مشمول اصلاحِ مجدد می‌شوند اما گاهی مفهوم جدید آن چنان موجب تحوّل و تغییرِ مفاهیمِ قبلی می‌شود که ممکن است حتی به تغییر جهان بینی ما منتهی شود.

گاهی نیز به علتِ کاهلی یا عدم دقتِ مغز، تشخیص تضاد بین مفاهیم مقدور نیست و مغز مفاهیمِ ناهماهنگ با یکدیگر را سازگار و هماهنگ می‌داند و بین محفوظات و مفاهیم تعادل حس می‌کند اما پس از مدتی اذهانِ زیرک و دقیق، متوجه خطایِ ذهنِ خود می‌شوند.

ما به عواقب و پیامدهای قبول هر مفهوم صحیح باید گردن نهیم و تأثیر قبول هر مفهوم را بر مفاهیم قبلی باید بپذیریم. آنان که فکری ورزیده دارند، تا اِعمالِ کاملِ این اثرات، آرام نمی‌گیرند و آنان که بی‌خیال و کاهل‌اند، مغز خود را از مفاهیم متضاد انباشته می‌کنند و با وجود این تضادها، در بستر بی‌خیالی سال‌ها می‌آرامند.

دو کتاب با مفاهیم متضاد در یک قفسه به آرامی در کنار هم جای می‌گیرند اما دو مفهوم متضاد، در مغز یک انسان متفکر، تا حصول تعادل آرام نمی‌گیرند. این است که انسان‌های متفکر هرگز آرام نیستند زیرا که انسان زیرک و باهوش، دائماً تعادل و هماهنگی بین مفاهیم موجود را واری می‌کند و هرگز احساس تعادل نمی‌کند. حتی مواقعی که با مفهومی جدید مواجه نیست باز هم در مفاهیم قبلی کند و کاو می‌کند، وسواس دارد، مطمئن است که این تعادل، تعادلی است نسبی، برای انسان‌های زیرک تعادل واقعی هرگز وجود نخواهد داشت.

بسیارند آدمیانی که به دغدغه نان و آب و یا زور و زرو یا جاه و مقام آن چنان گرفتارند که از دغدغه تضاد مفاهیم و محفوظاتِ ذهن خود آزادند.

درست و غلط

هرکس قضاوت‌هایش، تجزیه و تحلیل‌هایش، اخذ تصمیم‌ها و درست و غلط‌هایش همه بر اساس محتویات حافظه او است.

درست و غلط امری نسبی است. در یک دستگاه و نظام فکری، آن چیز درست است که با اجزای دیگر آن نظام فکری هماهنگ باشد و آن چیز غلط است که با بخشی از آن نظام فکری متضاد باشد. پس مفهوم «درست» این است که آن مفهوم با مفاهیم و محفوظات مغز من سازگار هست و چیزی بیش از این نیست. و مفهوم غلط آن است که آن حکم و یا قضیه با محفوظات ذهن من سازگار نیست.

درست و غلط بودن یعنی چه؟ آیا من وقتی می‌گویم آن مفهوم و یا دلیل درست است، واقعاً درست است یا فقط هماهنگی آن مفهوم را با مفاهیم و محفوظاتِ ذهنِ خودم سازگار می‌یابم و می‌گویم درست است؟ برای نمونه به مثال زیر توجه کنید:

بسیاری از ما در کودکی از زمین تصویری مسطح (غیرکروی) داشته‌ایم. (البته امروزه کودکان با وجود تلویزیون و اینترنت از آوان کودکی با کروی بودن زمین و شکل کروی آن آشنا می‌شوند).

در آن سال‌ها در مورد نیروی جاذبه چیزی نشنیده بودیم و به آن باور نداشتیم. اولین بار که با عبارت «زمین کروی است» آشنا شدیم بلافاصله آن را نفی کردیم و آن عبارت را غلط دانستیم و استدلال کردیم که اگر زمین کروی است چرا آنان که در زیر کره زمین زندگی می‌کنند نمی‌افتند. در مراحل بعد به نیروی جاذبه آگاهی یافتیم و با توجه به این آگاهی جدید- که به تازگی به ذهن ما وارد شده بود- کروی بودن زمین برای ما قابل قبول شد و همچنین مفهوم بالا و پایین دگرگون شد.

پس جمله زمین کروی است را قبلاً غلط و اکنون درست می‌دانیم. همین تجربه می‌تواند تعمیم یابد و علت کذب و صدق دانستن بسیاری از گزاره‌ها را روشن کند. به طور خلاصه آن مفهومی درست است که با مفاهیم قبلی ذهن ما هماهنگ باشد و آن چیزی غلط است که با مفاهیم قبلی ذهن ما در تضاد باشد. هر مفهوم جدیدی که استواری و ثبات مفروضات ذهن ما را خدشه‌دار کند کذب و آنچه که در هماهنگی و سازگاری با محفوظات قبلی باشد، صدق تلقی می‌شود. البته این امکان هم هست که شخصی به تحلیل مفاهیم ذهن خود بپردازد و تضادی در میان آن مفاهیم پیدا کند و آن تضادها را برطرف کند که در این حالت با معیاری جدید، که برآیند محفوظات فعلی ذهن او است دوباره به حکم درباره مفاهیم جدید که با آن‌ها مواجه می‌شود، می‌پردازد.

در طول تاریخ بشریت، اگر آنان که به عمَد دروغ گفته‌اند را مستثنی کنیم، می‌توانیم بگوییم که هیچ بشری حتی یک مورد «غلط» نگفته است. مشروط بر آن که میزان و قاضی تشخیص درست و غلط بودن را ذهن اظهارکننده قرار دهیم نه ذهن مخاطب.

دلیل

مکانیسم پذیرش یا ارائه دلیل، ذاتی ساختمان مغز است همچنین دلیل از هماهنگی محفوظات ذهن سربرمی‌آورد. دلیل، محصول محفوظات قبلی در ذهن است، محفوظات ذهن، هر یک از پس دیگری و به تبعیت از و هماهنگ با یکدیگر در ذهن جای می‌گیرند. بنابراین هر محفوظ، در هماهنگی و سازش با مفاهیم قبلی است. این سازش و هماهنگی طبیعی مغز آدمی است. پس دلیل، خود قبل از آن که نموده شود و به میان آید و اظهار شود، همزمان و در بطن و ذات مفاهیم موجود در مغز ما وجود دارد. دلیل یعنی این مفهوم با مفاهیم دیگر سازگار است.

مغز سالم و حساس و تیزبین، مفهوم ناسازگار با مفاهیم قبلی را در خود جای نمی‌دهد. پس دلیل، خود پیشینی معرفت و آگاهی است نه این که از پس مفاهیم سربرمی‌آورد بلکه همراه و همنشین مفاهیم در مغز ما است. وقتی یک قطعه از یک پازل را برمی‌داریم، دلیل آن که آن قطعه می‌تواند دوباره در جای خود قرار گیرد آن است که آن قطعه را از همان جا که قبلاً جای گرفته بود برداشته‌ایم، بنابراین درستی و یکسانی این قطعه از پازل با جای خالی آن، طبیعی و ذاتی همین قطعه است نه این که درستی و دلیل جای‌گیری این قطعه در آن جای خالی، مستقل از این قطعه باشد. دلیل، خود سامان و خود دلیل خود است پس این گفتار همان است که والتر ترنس استیس (۱۹۶۷ - ۱۸۸۶) می‌گوید:

«دلیل، اصلی خود پیدا یعنی توضیح دهنده خویش است.» (ک ۴، ص ۷۸)

به عبارت خلاصه وقتی قطعه‌ای از یک پازل را برمی‌داریم اگر کسی بپرسد به چه دلیل این قطعه با جای خالی آن برابر است سؤال بیهوده‌ای کرده است زیرا دلیل خود سامان است. ما این قطعه را از همانجا برداشته‌ایم، دلیل همین است. و این قطعه هنگام پیدایش به همان شکل و اندازه، به طور طبیعی پدیدار شده است، دلیل همین است.

آوردن دلیل - از نظر گوینده آن - در ضمیر و نهاد و بطن و دل گوینده آن نهفته است. زیرا هر سخن کسی، برگی از درخت اندیشه او است. دلیل هر سخن، تکیه

داشتن آن سخن بر بخش‌های دیگر پندارهای آن کس است.
آنچه که من دربارهٔ دلیل می‌گویم ترجمان همان است که والتر ترنس استیس به
شکل زیر بیان می‌کند:

دلیل، خویشتن را دلیل است. دلیل از روی ذات خویش خود پیدا
یعنی توضیح‌دهندهٔ خود و خودسامان یعنی تعیین کنندهٔ خویش است.
(ک ۴، ص ۸۰)

مانند آن که از یک درخت پسته، یک برگ جدا کنیم و بعد کسی بپرسد که دلیل
این که این برگ درخت پسته است چیست که سؤال بیهوده‌ای است. دلیل دلیل را
پرسیدن مجاز نیست.

از آن چه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت که مکانیسم ارائه دلیل و رد یا قبول دلیل
تابع محفوظاتِ ذهن آورندهٔ دلیل نیست و ناشی از ساختار و ساختمان مغز است اما
ارائه کنندهٔ دلیل، هماهنگی محفوظاتِ ذهن خود را نشان می‌دهد. پس به محفوظات
ذهن فرد نیز بستگی دارد و محفوظاتِ ذهن ناشی از آموزش و پرورش است. همچنین
نتیجه می‌شود که دو فرد که در حال تبادل افکار و عقاید هستند و برای هم دلیل می‌آورند
ممکن است هر دو با هم به توافق برسند در حالی که این توافق نمی‌تواند بیانگرِ صحتِ
باور مشترکشان باشد.

ارتباط مفاهیم با هم در مغز

تمام مفاهیم و محفوظاتِ ذهن به یکدیگر ارتباط دارند همان‌گونه که تمام
شهرهای روی زمین به هم راه دارند، گاهی این شهرها نزدیک به یکدیگرند و راه
بین آن‌ها مستقیم است و گاهی از هم دورند و جاده‌ای مستقیم بین آن‌ها نیست و
ارتباط بین آن دو شهر از طرق غیرمستقیم امکان پذیر است.

اگر از کسی بخواهیم هرچه در رابطه با «چوب» در ذهن دارد بگوید، او بلافاصله
شروع می‌کند به گفتن کلماتی مانند زغال، میز، صندلی، درخت، جنگل و او هرگز
آبشار نیاگارا و یا تیرآهن را نمی‌گوید. ذهن چگونه به این اشیاء و مفاهیم دسترسی
پیدا می‌کند و به آنچه که در رابطه با چوب نیست مراجعه نمی‌کند؟ آیا ذهن

طبقه‌بندی و مجموعه‌سازی و اطلاق فصل و نوع و جنس به اشیاء را به سریع‌ترین و سهل‌الوصول‌ترین شکل انجام نمی‌دهد؟ آیا ما براساس تجربه این طبقه‌بندی‌ها را انجام می‌دهیم؟ آیا این طبقه‌بندی‌ها از قواعد پیشینی مغز ناشی از ساختار و ساختمان مغز نیست؟ وقتی که با مفهوم جدیدی روبرو می‌شویم ابتدا ارتباط آن مفهوم جدید را با مفاهیم قبلی تشخیص می‌دهیم و این همان درک مفهوم جدید است و سپس به حافظه می‌سپاریم پس طبیعی است که این مفهوم جدید در رابطه‌ای نزدیک با مفاهیم قبلی مرتبط با خود در حافظه جای گیرد.

به یک کلمه بی‌معنی توجه کنیم مادور (MADOOR). من با صدای بلند می‌گویم مادور شما هم می‌شنوید مادور، احساس ناشی از شنیدن صوت مادور به شکل الگویی در جایی در مغز جای می‌گیرد. این کلمه چون از اجزای آشنایی تشکیل شده، شما پس از حتمی یک بار شنیدن آن، خود صدا می‌زنید مادور (MADOOR). چندبار دیگر هم به گفتن این کلمه بی‌معنی می‌پردازیم. مادور نام این صوت است و الگوی این صوت در مغز شما بایگانی شده است. حال اگر کسی از شما بپرسد مادور چیست و چه مفهومی دارد؟ پاسخ می‌دهید نمی‌دانم. و این در حالی است که الگوی صوت مادور در ذهن شما هست. حالا اگر سؤال کنید مفهوم مادور چیست؟ و من اعلام کنم که مادور نوعی از قیافه انسان‌هاست، انسان‌هایی با صورتی مثلثی شکل. حالا ما برای آن نام مفهومی داریم. این مفهوم در جای دیگری است. در محل جدیدی در مغز است. حالا اگر سؤال کنیم مادور یعنی چه، می‌گوئید تپ و مشترکات چهره افرادی است که چهره آنان مثلثی باشد. مادور یعنی مثلثی بودن چهره! اگر فرض کنیم که مفاهیم، هریک در مغز ما جایگاهی مخصوص دارند به این نتیجه می‌رسیم که MADOOR نشانی ۲ محل هست که با هم در ذهن ما ارتباط دارند. یکی محل بایگانی الگوی صوت MADOOR و یکی هم محل بایگانی مفهوم مثلثی بودن چهره.

ما بارها اتفاق افتاده که کسی را دیده‌ایم او را می‌شناسیم و کاملاً چهره او را به یاد می‌آوریم لکن نام او را به خاطر نمی‌آوریم، علت این است که محل بایگانی نام‌ها

در جای دیگری است، هم چنین بارها شده نام چیزی کاملاً برایمان آشنا است اما شکل آن را به خاطر نمی‌آوریم، علت این است که شکل آن در محل دیگری است. این محل‌های مختلف با هم ارتباط مادی و ساختاری دارند.

فرض کنید دیشب شام جوجه کباب خورده‌اید و امروز صبح که از خواب بیدار شدید، یادتان نمی‌آید که دیشب شام چه خورده‌اید. لختی تأمل می‌کنید و پس از چند ثانیه ناگهان به یاد می‌آورید که دیشب جوجه کباب خورده‌اید، چگونه این یادآوری انجام می‌شود؟ این نکته بسیار بدیهی است که اگر ما ندانیم به دنبال چه می‌گردیم هرگز به چیزی نمی‌رسیم. اما در مورد شام دیشب موضوع این‌طور نیست. شما حداقل یک چیز مشخص در مورد شام دیشب می‌دانید. می‌دانید که از نظر زمان دیشب بوده، یا می‌دانید که شام بوده، یا می‌دانید که در منزل و با خانواده شام خورده‌اید، یا حتی ممکن است بدانید که یکی از اعضای خانواده در مورد شور بودن شام دیشب چیزی گفته است. پس شما هرچند نام و قیافه شام دیشب را فراموش کرده‌اید اما چیزهای دیگری در مورد شام دیشب می‌دانید و از طریق یک یا چند از این چیزها از مسیر غیرمستقیم، به نام و شکل شام دیشب می‌رسید و به یاد می‌آورید که دیشب جوجه کباب خورده‌اید پس کلیه مفاهیم در مغز به هم ارتباط ساختاری دارند.

هم چنین کلیه اجزای یک مفهوم نیز به هم ارتباط ساختاری دارند. مثلاً شکل یک صندلی خاص با رنگ و محل آن در سالن پذیرایی و قیمت خرید آن و همه با هم در ارتباط ساختاری هستند زیرا از هریک به بقیه می‌توان رسید.

بین الگوهای مفاهیم در مغز ما روابط و کانال‌هایی است. ارتباط بین این مفاهیم از طریق این کانال‌ها برقرار است مثلاً بین مفهوم بستنی و غذا و شیر ارتباط بسیار نزدیکتری است تا ارتباط بین بستنی و تیرآهن، به عبارت دیگر کانال ارتباطی بین این مفاهیم سهل العبورتر است. گاهی ذهن بین دو مفهوم ارتباط برقرار می‌کند مثلاً بین الگوهای نام حسن و تصویر حسن که اکنون برای اولین بار او را دیده‌ایم. حال چنانچه پس از مدتی طولانی که او را ندیده‌ایم دوباره حسن را ببینیم، نام او را

به یاد نمی‌آوریم. گویا کانال ارتباطی بین دو الگوی نامِ حسن و تصویر حسن در ذهن ما یا تنگ شده یا گرفتگی پیدا کرده است که عبور از آن دشوار است. بعد از مدتی به زحمت نام او را به یاد می‌آوریم که حسن است. چندین بار نام حسن را با قیافه او در ذهن مرور می‌کنیم، دفعات بعد خیلی سریع و آسان از نام حسن به قیافه او و از قیافه او به حسن می‌رسیم. یعنی ارتباط بین الگوهای نام حسن و الگوی قیافه او در ذهن ما تسهیل شده است.

هوش و هوشمندی

رفتار طبیعی اجزای جهان هوشمندانه است. هوشمندی یعنی حرکت صحیح در جهت هدف و هیچ شدنی در جهان از روی بوالهوسی و سرگردانی که گاهی این و زمانی آن شود نیست. هر جزء از اجزای کائنات در مقابل اجزای دیگر رفتاری ثابت و مشخص و قانون مند دارد، بنابراین اجزای کائنات هوشمندند. من ماده را جزء هوشمند و هوش مواد را ناشی از ساختار و ساختمان آن می‌دانم. هوش را اگر کیفیت رفتار در جهت حصول و وصول هدف، تعریف کنیم همه اعضای جهان به تبعیت از ساختار و ساختمان خود هوشمندند و بسته به چند و چون ساختار و ساختمان آن‌ها، در سلسله مراتبی از هوشمندی جای می‌گیرند. می‌توان گفت که همه اجزای کائنات هوشمندند، مشروط بر آن که سطح هوشمندی را دارای مراتبی از پایین تا بالا بدانیم. مثلاً هوش مواد کانی و آلی بسیار ابتدایی‌تر و پایین‌تر از گیاهان، هوش گیاهان پایین‌تر از حیوانات و هوش حیوانات پایین‌تر از انسان است.

آیا درخت برای بقای خود هوشمندانه عمل نمی‌کند؟ و آیا در این تلاش برای بقاء، درخت مرتبه‌ای از هوشمندی خود را نشان نمی‌دهد؟ آیا قطعه مسی که در کنار اکسیژن قرار گرفته و با آن ترکیب می‌شود و موجود جدیدی به نام اکسید مس تشکیل می‌دهد هوشمند نیست؟ آیا قطعه سنگی که در ارتفاع ۱۵ متری از زمین قرار گرفته - و عملکردش با زمانی که در ارتفاع ۵ متری قرار گرفته بود متفاوت است -

هوشمند نیست؟

آیا آن موجود میکروسکپی - که در ابعاد میکروسکپی خود، صرفاً به دلایل ساختاری، میلیون‌ها جزء در حافظه خود محفوظ داشت و مرا من کرد و نگذاشت زنبور عسل شوم و یا درخت سیب - هوشمند نیست؟

آنان که می‌گویند عقل فقط ویژه انسان است آیا به میمونی که با یک تکه چوب بلند در باتلاقی راه می‌رود و با آن چوب، عمق آب را اندازه می‌گیرد و یا به آن دو کلاغی که هرکدام یک طرف شاخه درختی را به منقار گرفته‌اند و پرواز می‌کنند، نگاه کرده‌اند؟ قطعاً هریک از آن کلاغ‌ها می‌دانند که به تنهایی قادر به حمل آن شاخه نیستند. آیا این تفاهم و تشریک مساعی و حل مسئله از تولیدات عقل و نشان از هوش و هوشمندی نیست؟

ممکن است کسی از عبارات فوق نتیجه بگیرد که من در حال فروکشیدن انسان از عرشِ اعلا هستم، در جواب باید گفت تا زمانی که ما خودخواهانه خود را در عرشِ اعلا می‌پنداریم، عینک جهل بر چشم گذاشته‌ایم که ما را از دیدن کائنات از زاویه و پنجره‌ای دیگر محروم می‌کند. برای اندیشیدن درباره کائنات باید در گام اول، ذهن خود را از غرور و تکبر پالوده کنیم. تعاریف سنتی درباره روح و هوش و ابداع و با آنچه که من می‌پندارم هماهنگ و سازگار نیست.

پندار ما درباره چیستی هوش، دگرگون خواهد شد و دور نیست روزی که کامپیوترها نقاش و شاعر و آهنگساز شوند.

منطق

وقتی می‌گوئیم که: اگر A عضوی از زیرمجموعه B باشد و B عضوی از مجموعه C باشد، A عضوی از مجموعه C است، سخنی آشکار و بدیهی گفته‌ایم. هر عقل سالمی جمله بالا و آنچه را که حکم می‌کند بدیهی و پیش پا افتاده می‌پندارد، چرا؟ زیرا این حکم، بر ساخته طبیعی مغز آدمی است. این حکم از بطن و ضمیر مغز تراوش می‌کند. چیزی نیست که ابداع شده باشد بلکه حکم طبیعی مغز است که از ساختار و ساختمان مغز ناشی می‌شود. حکم مزبور آیینی‌ای است که شکل و ساختار مغز

آدمی را منعکس می‌کند نه آن‌که کشفی و یا شهودی باشد که از تجربه و یا خارج از مغز به مغز وارد شده باشد. با این حکم مغز آدمی، حکم را تأیید نمی‌کند بلکه خود را اظهار می‌کند.

منطق، قوانین طبیعی مسلط بر مغز است که تفکر و اندیشه بر طبق آن‌ها صورت می‌گیرد. به همین دلیل دو مغز که درباره موضوعی واحد با یکدیگر در حال جدال اند هر دو از یک قانون - که طبیعی مغز آدمی است - اما با دو ساختار محفوظات متفاوت سخن می‌گویند. آنان هر دو از منطق پیروی می‌کنند اما هریک، منطق را با موادی متفاوت به کار می‌گیرند.

من بارها از قوانین مسلط بر مغز ناشی از ساختمان مغز صحبت کرده‌ام اکنون می‌خواهم احکام صادر شده از مجموعه این قوانین طبیعی مغز را همان منطق معرفی کنم. منطق، چیزی جز احکام و قضایای طبیعی کارکرد طبیعی مغز نیست. آنچه که موافق این قواعد طبیعی باشد منطقی است و آنچه که خلاف این قواعد باشد، غیرمنطقی است. ساختمان مغز انسان به گونه‌ای است که نمی‌تواند دو چیز متضاد را بپذیرد بنابراین ما می‌گوییم جمع اضداد غیرمنطقی است. به عبارت دیگر مغز در طی هزاران هزار سال به پیروی از طبیعت خود و قوانین طبیعی - که من آن را هم منطقی طبیعی می‌نامم - شکل گرفته و سامان یافته است.

مغز انسان موجودی فراجوانی نیست بلکه خود جزئی لاینفک از طبیعت و جهان است.

مغز انسان از طبیعت برآمده و طی میلیون‌ها سال دوشادوش طبیعت تکامل یافته است. دو عین مادی - در جهان خارج از ذهن - در یک مکان نمی‌توانند باشند و دو محفوظ از محفوظات ذهن هم نمی‌توانند در یک محل واحد در مغز نگهداری شوند. آن‌ها را ساخته و این‌ها را بیان می‌کند زیرا که ساخته او است. در جهان خارج از ذهن یک عین همزمان نمی‌تواند هم هست باشد و هم نیست و در مغز ما هم، سلول‌های حافظه نمی‌توانند همزمان هم باردار باشند و هم خنثی (در قفسه کتابخانه مغز ما یا کتاب هست و یا کتاب نیست). جهان،

مغز ما را ساخته و مغز ما جهان را بیان می‌کند، آن این را ساخته و این آن را بیان می‌کند زیرا که ساخته او است.

من کارکرد طبیعی مغز را منطق می‌دانم. ما جهان را با مغز خود می‌بینیم و جهان را با مغز خود تبیین می‌کنیم. تبیین جهان ناشی از ساختمان مغز آدمی است و شاید مطلق اندیشان از این گفتار خرسند نباشند که تبیین جهان را ناشی و تابع ساختمان مغز آدمی می‌دانیم و بیش از این هیچ حکمی نمی‌کنیم. منطق که محکم‌ترین تکیه‌گاه و شالوده قضاوت‌های ما است تابع ساختمان مغز آدمی است و نشانی از وجود مطلق در منطق آدمی نیست.

من از گفته‌های خود در شگفتم. حیرت من از آنجا است که خود از خود می‌پرسم اگر منطق رفتار طبیعی و حکم و قضاوت طبیعی مغز است پس چگونه است که مغز من هرگز از نیستی موجودی پدید نمی‌آورد در حالی که فیلسوف نامداری چون هگل (۱۸۳۱ - ۱۷۷۰) هستی را از نیستی برون می‌آورد. والتر استیس (۱۹۶۷ - ۱۸۸۶) فلسفه هگل را در این باب چنین شرح می‌دهد:

پس ما مقوله نیستی را از مقوله هستی استنتاج کردیم.

.....

.....

(ک ۴، ص ۱۲۲)

بدین‌گونه گردیدن، هستی است که نیستی است یا نیستی است که هستی است، اندیشه‌ای است واحد که تصورات متضاد هستی و نیستی را در وحدتی هماهنگ با یکدیگر در می‌آمیزد. (ک ۴، ص ۱۲۵)

و یا فیلسوف پراچی چون کانت (۱۸۰۴ - ۱۷۲۴) به وجود چیز فی‌نفسه اعتقاد دارد در حالی که مغز من وجود چیز فی‌نفسه را تناقض‌آمیز می‌داند و در این باب با این گفته والتر استیس هم‌داستانم که می‌گوید:

فلسفه در عین آن که مفاهیم کلیت و ضرورت و اندیشه محض را همچون مبانی ذهنی قبلی [a priori] با اشتیاق پذیرفت چیز فی‌نفسه کانت را رد کرد.

همگان یکباره آشکارا دیدند که مفهوم چیز فی نفسه انتزاعی تناقض آمیز و ناممکن است. (ک ۴، ص ۵۸)

در این کتاب در فصل قوانین حاکم بر مغز، درباره هستی و هستن توضیحات بیشتری آمده است.

مغز من گاهی با سدی عظیم و دیواری سترگ روبرو می‌شود و آنچنان بی‌باک نیست که عبور از آن را میسر بداند. من خود را پای بند رفتار طبیعی مغز خود کرده‌ام و هرگز آنچنان بی‌پروا نیستم که درباره چیزهایی که ممکن است در تاریکی محض باشند سخن بگویم. من می‌دانم که از نیستی هستی پدید نمی‌آید و درباره جوهر و ذات و شیئی فی نفسه و چیز نشناختنی نیز جرأتِ گفتار ندارم.

همه ما گاه گاه زمزمه راستین منطقی کارکرد طبیعی مغز خود را می‌شنویم، اما حُب ذات و شیفتگی و دلبستگی به مکتبی که خود ساخته و پرداخته ایم، چنان ما را در آغوش می‌کشد که گوشمان به زمزمه منطق مغزمان ناشنوا می‌شود.

حدّ معرفت

نسبیت ادراکاتِ حسی و معرفت

فرض کنید کسی در قطاری که مستقیم می‌رود سببی در دست دارد و ناگهان آن سبب از دست او بیفتد. او سبب را برمی‌دارد و ناگهان به این فکر می‌افتد که سببی که از دستش رها شد و به کف قطار افتاد چه مسیری را پیمود؟ با خود می‌گوید مسیری به خط مستقیم. برای اطمینان از هم‌قطاران می‌پرسد و همه گفته‌ او را با اطمینان تأیید می‌کنند. ناگهان فردی شگاک وارد معرکه می‌شود و می‌گوید مطمئن هستید که این سبب به خط مستقیم حرکت کرد؟ همه از این آدم شگاک به تعجب می‌افتند. بحث و جدل درمی‌گیرد. چاره‌کار را در آن می‌بینند که از یک آدم مطلع که همه او را قبول دارند بپرسند که مسیر آن سبب چه بوده است. با تلفن همراه به آن مطلع تلفن می‌کنند. او که فردی آگاه است پاسخ می‌دهد که من روی صندلی در مزرعه‌ام کم داده بودم و ناظر حرکت قطار و جدل شما بودم. مسیر آن سبب قوسی و تقریباً به شکل سهمی بود. همه ساکنان قطار از گفته‌ آن مرد در شگفت می‌شوند، ساکنان قطار فریاد برمی‌آورند که ما با چشم خود این مسیر مستقیم را دیده‌ایم و اگر صد بار دیگر هم آزمایش کنیم چنین می‌بینیم، اما مرد مزرعه‌دار به گفته‌ خود پای می‌فشارد و می‌گوید مرغ یک پا دارد، اگر هزار بار هم دوباره آزمایش کنید آن

سیب مسیری منحنی تقریباً به شکل سهمی پیموده و می‌پیماید. هریک از طرفین بر عقیده خود اصرار می‌ورزند و کار به جایی نمی‌رسد.

در این موقع، فردی پیشنهاد می‌کند که چطور است از کسی که نه در قطار است و نه در مزرعه، از یکی از موجودات گُرات دیگر بپرسیم. از موجودی که بی چرخش و گردش در ستاره‌ای نشسته می‌پرسند که مسیر آن سیب چیست؟ آن موجود چیزی می‌گوید که استهزاء و مسخره این مردم عاُدّی زمینی را در پی دارد. او می‌گوید مسیر آن سیب نه خط مستقیم و نه قوسی سهمی شکل، بلکه به شکل مارپیچی، نه دقیقاً چون فنر بلکه چیزی شبیه به فنر بود.

هریک از سه طرف دعوا بر ادّعی خود با ذکر دلایل و براهین خدشه‌ناپذیر عینی اصرار می‌ورزند. در این لحظه کسی پیشنهاد می‌کند که به یکی از ساکنان کرات دیگر و یا حتی ساکنان منظومه دیگری مراجعه کنیم تا شاید حقیقت را دریابیم. اما پیری سالخورده پا پیش می‌گذارد و زنهار می‌دهد که آقایان، خانم‌ها هریک از شما از موضع خود حکم می‌کنید، از خود محوری دست بردارید، مسیر آن سیب بسته به آن است که شما در کجا هستید. حقیقت، امری نسبی است و بسته به موضع شما است. مسیر آن سیب بسته به موقعیت مکانی شما است و حقیقت، بسته به موقعیت ذهنی شما است. مسیر آن سیب از نظر مزرعه‌دار به محل لمیدن او بسته است و حقیقت، بسته به آن است که شما صندلی خود را روی چه مخازنی از محفوظات قرار داده‌اید. مسیر آن سیب بسته به مرکز و محورهای مختصاتی است که انتخاب می‌کنیم (محل ناظر) و مادام که این محورها و مرکز مشخص نباشد صحبت از مسیر سیب امکان‌پذیر نیست و به محض انتخاب مرکز و محورهای مختصات، مسیر سیب نسبت به آن‌ها «نسبی» می‌شود.

آیا واقعاً می‌توان برای آن سیب مسیری مطلق - مسیری که وابسته به مکان ناظر نباشد - یافت. اگر نمی‌شود آیا آن سیب دارای مسیر حرکتی نیست؟ من در این کتاب در پی مسیری مطلق که بتوان آن مسیر را حقیقت دانست نیستم و به این بسنده می‌کنم که مسیر آن سیب بسته به موضع ما است. داستان خیالی

گفته شده، از (ک ۱۵، ص ۳۰-۲۵) اقتباس شده است.

هیچ فلسفه‌ای تاکنون تبیینی کافی از کائنات ارائه نکرده است. آن کس که در فکر تبیین کائنات است باید کائنات را از دل چیزی کلی و قائم به ذات استخراج کند و همه چیزها را از دل آن بیرون کشد و چنین توفیقی از دسترس ذهن آدمی بیرون است. زیرا اصل اصل‌ها و کل کل‌ها و مُثُل مُثُل‌ها بایستی از هیچ پدید آید و ذهن آدم عاقل، استنتاج و استخراج چیزی از هیچ را بر نمی‌تابد و اگر از چیز دیگری پدید آید از کلیت و شمول بر همه چیز عاری است و خود وابسته به چیزی دیگر است. ذهن هر فیلسوف یا اندیشه‌گری که از هیچ، چیزی پدید می‌آورد ذهنی است پای در هوا، خرافه‌گرا و ساده‌لوح و خودشیفته. کار فلسفه و کار فیلسوف، شناختن و شناساندن اصل اصل‌ها و کل کل‌ها و مُثُل مُثُل‌ها نیست، بلکه کار آن‌ها برداشتن گامی است به جلو، یک گام نزدیک‌تر به اصل اصل‌ها، این چکیده فعالیت فلسفی است.

از این گفته که هیچ جزئی مستقل از دیگر اجزاء نیست و استقلال جزء یعنی عَدَم آن، نتیجه می‌شود که شناخت کامل جزء، بدون شناخت اجزای هم‌جوار آن ممکن نیست و اجزای هم‌جوار، خود دارای هم‌جوارهای فراوان‌تری است و همین‌طور تا بی‌نهایت. پس شناخت جزء، یعنی شناخت کل. پس تنها شناخت کل دارای اصالت خواهد بود و شناخت جزء، ظاهری و ناقص است. به عبارت روشن‌تر از آن‌جا که ما هرگز به شناخت کل نائل نمی‌شویم هرگز شناخت ما دارای اصالت مطلق نخواهد بود. شناخت مطلق زمانی حاصل می‌شود که ما همه اجزای کائنات را بشناسیم و معرفت ما به وحدتی دست یابد، چنین وصالی به ابدیت حواله شده است.

شناخت از طریق تجربه (ادراک حسیات)، تفکر و اندیشه تحلیلی صورت می‌گیرد. من در این کتاب به ادعای عرفا دال بر حصول معرفت از طریق شهود و اشراق عرفانی کاری ندارم. حواس آدمی که مهیاکننده موادّ اولیه تجربه‌های شخصی از اعیان است همواره انگیخته با تفسیرها، علایق و سلیقه‌های آدمی است. ذهن آدمی به طبیعت خود و آن چنان که دوست دارد این موادّ اولیه را تفسیر می‌کند نه آن‌گونه که هست. بنابراین همواره این احتمال هست که تفسیر و تعبیر و نهایتاً شناخت ما از اعیان و

شناخت ما از جهان با واقعیت همانند نباشد.

اگر موجودی فقط از یک حس برخوردار بود - مثلاً حسِ سنجشِ «نرمی و زبری» و یا «سفتی و شلی» و یا فقط حسِ «بینایی» و یا فقط حسِ تشخیصِ رنگِ سیاه - آن موجود چه تصویری از جهان داشت؟ ما با داشتن پنج حس، چه دلیلی داریم که تصوّر درستی از جهان داریم و چه استدلالی داریم که این پنج حس کافی است و مثلاً پانزده حس نباید داشته باشیم تا تصویری دقیق‌تر و کامل‌تر از جهان داشته باشیم.

تصوّر ما از جهان بر پایه و شالوده همان تصوّرات اولیه‌ای است که از طریق حواس واز بدو تولّد یا حتّی قبل از آن به دست می‌آوریم و معلوم نیست که چه ویژگی‌هایی از جهان برای ما مجهول مانده است، پس باید به تصوّر خود از جهان شک کنیم. شک در عالمِ نظر، اما در عمل باید با آرامش و اطمینان به راه خود ادامه دهیم.

ما در درستی تصوّر خود از جهان باید تردید کنیم نه تنها به دلیل آن که فقط از حواسِ معدودی برخورداریم بلکه به آن جهت که حتّی تفسیر و تعبیرِ الگویی را که از محصولاتِ هریک از این حواس پنج‌گانه داریم با طبیعت و طبع و سرشتِ بشری خود تولید می‌کنیم و این تفسیرها و تصوّرات ممکن است با آنچه که در اعیان است زمین تا آسمان فاصله داشته باشد.

مدلی که ما برای جهان پذیرفته‌ایم - تصویری که از مادّه، رنگ، صدا، بو، مزه و داریم - جوابگویِ خورد و خوراک ما هست لکن به خوبیِ راهگشایِ معرفت ما نیست! ما باید فلسفه‌های فرسوده را کنار گذاریم، از طریق این فلسفه‌ها راه به جایی نمی‌بریم.

ما باید تصوّرات خود را از کلیّه مفاهیم، دوباره‌سازی کنیم. باید مفاهیمِ هوش، استعداد، منطق و هدفی که کائنات به سوی آن می‌رود، خلق، عدم، هستی و را دوباره‌سازی کرد. با این مفاهیم، به شکلی که در فرهنگ بشری جای گرفته، راه معرفت بسیار طولانی، دشوار و شاید بیراهه باشد.

امروزه با ساخت ابزار و آلات و دستگاه‌هایِ سنجشگر، موادّ اولیه حاصل از تجربیاتِ ما، کمتر تحت تأثیر احساسات و عواطف بشری است. بنابراین امروزه شناخت آدمی

از خود و از جهان به مراتب واقعی‌تر و علمی‌تر از گذشته شده است. امروزه ما به کمک میکروسکوپ، تلسکوپ، زمان سنج، دماسنج، سرعت سنج و صدها وسیلهٔ سنجش بسیار پیشرفته و دقیق، نه تنها دقیق‌تر بلکه بسیار وسیع‌تر به جهان می‌نگریم و چه بسیار پدیده‌ها و علائمی که قبلاً در میدان آگاهی ما قرار نمی‌گرفت و امروزه در دایرهٔ آگاهی و معرفت ما قرار دارد. در سایهٔ پیشرفت‌های علمی امروزه صدا تبدیل به ارتعاش محیط، رنگ تبدیل به فرکانس امواج نورانی، مزه تبدیل به فعل و انفعالات شیمیایی مواد با بزاق دهان، گرمی تبدیل به ارتعاش مولکول‌ها، سفتی، سستی، زبری، نرمی تبدیل به کشش مولکولی و امور کمی شده‌اند، بنابراین تصویری که ما امروزه از کائنات داریم نسبت به چند صد سال پیش به واقعیت بسیار نزدیک‌تر است. من به طبیعت خود که ناشی از ساختار و ساختمانِ ذهن من است می‌شوم. من به طبیعت خود، حسد، کینه، عشق و محبت می‌ورزم اما برای درک واقعی‌تر، باید آنچه که تاکنون شده را عاری از این عواطف بازبینی کنم. نگاه صرفاً علمی و مکانیکی به شدن‌ها، درست‌تر از نگاه عاطفی است.^۱

یک نکته را در مورد سنجش حدود معرفت و عقل آدمی باید مد نظر داشت. اگر با پیش‌داوری‌های مابعدالطبیعی و پیش‌فرض‌های ذات و جوهر و حقیقت مطلق، به تحقیق معرفت آدمی بپردازیم از ابتدا به بیراهه رفته‌ایم. آغاز کند و کاو در چگونگی معرفت آدمی و حدود معرفت آدمی باید با این باور باشد که معرفت بشر امری نسبی است. معرفت آدمی ناشی از تعبیرها و تفسیرهای آدمی از مدل کائنات در ذهن آدمی است نه عین کائنات. ما در ذهن خود با مدل کائنات کار می‌کنیم نه خود کائنات. باید باور به حقیقت مطلق و انطباق مطلق عین با ذهن و پیش‌فرض جوهر را کنار گذاشت.

۱. این عبارات نباید مورد سوء تعبیر قرارگیرد. من در عالم فلسفه و در حالت فلسفیدن، وقتی به هستی و چونی و چرائی کائنات می‌اندیشم باید تا آنجا که ممکن است حکم و تصدیق و نفی و قضاوت خود را از عواطف و احساسات و ارزش‌گذاری و محاسبهٔ سود و زیان، دور نگاه دارم اما در عالم زندگی، نه تنها نباید احساسات و عواطف انسانی و زیباشناختی و هنری خود را محدود کنم بلکه باید حساسیت‌های خود را به گونه‌ای تقویت کنم که از یک نسیم، از یک صدای جویبار، از یک پرند، از یک برگ سبز یا زرد و به وجد و سرور آیم.

آرزوی هر انسان متفکری دستیابی به احکام قطعی و مطلق و همه جایی و همه زمانی است اما این آرزو آب در هاون کوبیدن است. چه بسا در شوق وصال این آرزو سراب را آب پنداریم.

چرا ما باید به دنبال قوانین و معرفت مطلق باشیم؟ برای نمونه در مورد علیت به دیدگاه دو گروه زیر توجه کنیم:

گروه نخست: ممکن است عده‌ای بگویند، علیت قانونی جهان شمول و فرا زمانی است، مطلق است و لاغیر و هر شدنی ضرورتاً تابع قانون علیت است و هر پدیده‌ای معلول پدیده‌ای قبلی و موجد پدیده‌ای بعدی است و لاغیر. اصل علیت از ازل برقرار بوده و تا ابد هم برقرار خواهد بود.

گروه دوم: ممکن است عده‌ای بگویند، ما به قانون علیت اعتقاد داریم و مادام که خلاف آن به اثبات نرسیده به آن اتکا می‌کنیم. برای ما مهم نیست که این اعتقاد نسبی است یا مطلق. مهم این است که علیت، همه پدیده‌های طبیعی و همه شدن‌ها را شامل می‌شود و مادام که خلاف آن به تجربه ثابت نشود ما به این اصل وفاداریم.

دو باور بالا را با هم مقایسه کنید، کدام یک معقول تر و فلسفی تر و واقع بینانه تر است؟ آنچه که من درباره علیت گفته‌ام باید این گونه تفسیر شود که من به علیت به عنوان یک قانون، باور دارم نه ایمان.

اگر شخصیت ذهنی کسی ماوراء الطبیعی باشد دنبال ایمان داشتن و مطلق کردن قانون علیت است. او می‌خواهد به چیزی مطلق که از ازل تا ابد صادق است ایمان پیدا کند و من به آن چیز، مادام که خلاف آن ثابت نشده باور دارم و هرگز صفاتی نظیر مطلق و ازل و ابدی به علیت اطلاق نمی‌کنم.

یک مسئله اطمینان بخش ما را به شناختی که از اعیان و جهان داریم امیدوار می‌کند و آن این است که: اگرچه از مطابق بودن الگوهای ذهنی از اعیان با حقیقت اعیان بی خبریم اما دل شادیم که بین همه الگوهای ما از اعیان و حقیقت همه اعیان، یک نسبت و تناسب و تشابه یکسان وجود دارد، دلیل این امر آن است که ما در

عالم ذهن براساس الگوهای ذهنی مثلاً می‌خواهیم به ماه رویم و بعداً به همان ماه می‌رویم نه مشتری.

وقتی می‌گوییم طول این ریسمان ۴ برابر طول آن یکی است در این باره تردید روا نیست و یا وقتی می‌گوییم وزن این پاره سنگ ۳ برابر وزن آن دیگری است در ۳ برابر بودن وزن آن پاره سنگ نسبت به دیگری نباید تردید کرد.

من برایم پندارم که ما را با جوهر و مطلق و حقیقت جهان کاری نیست و معرفت ما از جهان، معرفت به جوهر و ذات و مطلق و حقیقت نیست بلکه معرفت ما معرفت به نسبت‌های اجزای جهان با هم است و ما به نسبت‌ها و روابط اجزای جهان آگاهی پیدا می‌کنیم.

من را شاید یاوه‌گو پندارند اما چه باک! من می‌گویم به حقیقت کمیت و کیفیت و زمان و مکان و شدن و خودآگاهی راه نداریم بلکه به نسبت کمیت‌ها و کیفیت‌ها و زمان‌ها و مکان‌ها و شدن‌ها و خودآگاهی‌ها آگاه می‌شویم.

نسبیت کمیت:

کمیت یک چیز، نسبت مقدار آن به مقدار معین از همان چیز است. مثلاً کمیت ۴ متر، ۴ برابر کمیت یک متر است و یا کمیت ۴ کیلو، ۴ برابر کمیت یک کیلو است. پس کمیت، نسبت است. مقدار، نسبت است و این پرسش که یک کیلو و یا یک متر چقدر است، نامفهوم است. وقتی می‌پرسیم چقدر؟، یعنی نسبت آن نسبت به چیز دیگری از آن چقدر است. ما در مورد کمیت با مطلق و حقیقت کاری نداریم.

ما مقدار را نمی‌دانیم، نسبت مقدارها را می‌دانیم.

نسبیت کیفیت:

کیفیت یعنی نسبت چند مقدار متفاوت از چیزها در کنار هم، مثلاً مقادیر متفاوت رنگ مشکی در کنار هم و یا چند مقدار از چند چیز متفاوت در کنار هم. مثلاً مقداری قرمز در کنار مقداری سبز و مقداری رنگ‌های دیگر. کیفیت، نسبت و رابطه چند مقدار چیز است که با هم در یک مجموعه‌اند.

نسبیتِ زمانِ پدیده‌ها:

زمان، تقدّم یا تأخّر دو «شدن» نسبت به هم است. زمان ترتیبِ توالی دو «شدن» نسبت به هم است پس زمان، نسبی است. تقدّم شدنی نسبت به شدنِ دیگر است. بدون مقایسه، زمان بی‌معنی است. هر نقطه روی محورِ زمان بدونِ وجودِ مبدأ، بی‌معنی است اما مبدأ را هر کجا می‌توان انتخاب کرد پس زمان، نسبی است. ما نسبتِ شدن‌ها را به هم می‌دانیم نه مطلقِ زمان را. زمانِ مطلق بی‌مفهوم است. حقیقتِ مقدارِ یک ساعت یا یک دقیقه سخنِ بی‌اساسی است. این پرسش که یک دقیقه حقیقتاً چقدر است نامفهوم است.

نسبیتِ مکانِ اعیان:

مکانِ اعیان نیز نسبی است. مکانِ یک شیءِ هنگامی مفهوم است که نسبتِ آن با اشیاءِ دیگر سنجیده شود. مکانِ مطلقِ یک چیز بی‌معنی است. مکانِ یک نقطه بدون داشتنِ یک مبدأ و محورهای مختصاتِ فضائی، نامفهوم است. ما در مغزمان فقط با نسبیتِ زمان و مکان سروکار داریم و به حقیقتِ زمان و یا مکان راه نداریم. وقتی می‌پرسیم مکانِ یک نقطه کجاست، بلافاصله از خود سؤال می‌کنیم، نسبت به چی؟ ما نسبتِ مکانِ اشیاء به هم را می‌دانیم نه مکانِ مطلق را.

از آن جا که زمان و مکان، نسبی است ما هرگز درباره‌ی آغازِ زمان یا پایانِ آن هیچ پاسخی نداریم زیرا هر زمان که باشد، می‌پرسیم قبل از آن چه بوده است؟ همین‌طور در موردِ حدِ کائنات بی‌جوابیم. اگر بگوئیم کائنات محدود است بلافاصله می‌پرسیم آن طرفِ آن چی و اگر بگوئیم نامحدود است، ذهن نمی‌پذیرد. این پرسش‌ها از آن جهت بی‌پاسخ‌اند که ساختمانِ مغزِ آدمی به گونه‌ای است که فقط با نسبیتِ زمان و مکان سروکار دارد.

نسبیتِ شدن:

«شدن» نیز نسبی است. هر شدنی از شدنی قبلی و به شدنِ بعدی ارتباط دارد. تصوّر "شدن" نیز بدون تصوّر «شدن» قبل از آن و یا «شدن» بعد از آن امکان‌پذیر نیست. ما دنبالِ شیئی فی‌نفسه نیستیم، دنبالِ «شدن» قبلی هستیم. حرکت از

نقطه‌ای به نقطه‌ای بامعنی است و حرکت به نقطه‌ای بدون دانستن از چه نقطه‌ای امکان پذیر نیست.

نسبیت خودآگاهی:

خودآگاهی و درک «من» نیز نسبی است. زیرا من، شدن خود را درک می‌کنم نه خودم را. اگر «من» ثابت و ساکن باشد ادراک آن میسر نیست. من خودم را نسبت به قبل خود می‌سنجم. وقتی می‌گوئیم من هستم یعنی احساس شدن از آن حال به این حال خودم را ادراک می‌کنم.

حاصل گفتار بالا این است که کمیّت و کیفیت و مکان و زمان نسبی هستند و از ابزار ذهن برای شناخت‌اند. ما نسبی هستیم، ما نسبی گرائیم نه مطلق‌گرا. ما با مطلق سروکار نداریم بلکه با نسبت‌ها سروکار داریم.

نسبت ذهن با عین

چه رابطه و نسبتی بین عین و آگاهی من از آن وجود دارد؟ (بی‌شک من در مورد آگاهی ذهن‌های متعارف و سالم و اعیان واقعی و موجود سخن می‌گویم و هم چنین در مورد ذهن نوزادان اینجا صحبت نمی‌کنم بلکه ذهن مجرب مورد نظر است.) در پاسخ می‌توان گفت که آگاهی ما از «عین» مدّلی است از آن، که این مدّل متناسب و متناظر با عین است و بیش از این نمی‌توان ادّعایی کرد. برای نمونه یک لیوان را در نظر بگیریم ما تصویری از ابعاد، شکل، وزن، رنگ، شفافیت، جنس و زبری و نرمی و آن داریم. یک شخص مشخص (الف) را در نظر بگیرید، ویژگی‌های آن لیوان در ذهن این فرد تبدیل به ساختارهای مادّی (قابل رجوع و یادآوری) می‌شود. این ساختار مادّی همان مدّل لیوان است که من در جای جای کتاب آن را الگو نامیده‌ام. (این‌که این ساختارهای مادّی آیا ترتیبی خطی یا سطحی یا حجمی از موادّ اولیه‌ای نظیر الکترون یا اتم و یا مولکول‌های خاص و ... در ذهن او هستند، برای نگارنده روشن نیست.) با اطمینان می‌توان گفت همان رابطه نسبی‌ای که این ساختار مادّی یا الگو با عین آن لیوان دارد مساوی و معادل و مشابه همان نسبتی است که

اگر این شخص به درخت یا اسب یا یک ساختمان نگاه کند و الگوهای آن‌ها در ذهن او پدید آید. اثبات این موضوع از طریق تجربه کار آسانی است. از هرکس بپرسید یک لیوان بلندتر است یا یک خودکار، خواهد گفت تقریباً برابرند و از هرکس سؤال کنید که درخت حیاط منزل شما بلندتر است یا فلان ساختمان خواهد گفت این و یا آن و همه با تقریب مناسبی درست می‌گویند.

ما سال‌ها در جهان عین‌ها، با ذهنیات خود زندگی می‌کنیم و هرگز به تعارضی و تضادی بین ذهنیات و عینیات نرسیده‌ایم. ما به راحتی در آپارتمان، شهر، هواپیما، جنگل و کوه آمדوشد می‌کنیم و با آن‌ها رابطه داریم و مشکلی در این جهات حس نمی‌کنیم. همه ما در مورد نسبت ابعاد اعیان به هم، توافق داریم و مثلاً می‌دانیم که آن فرش تقریباً سه برابر یک متر است و آن خانه ارتفاعش هفت برابر یک متر است. اما مشکل عمده و بزرگ، در شناخت حقیقت طول یک متر است. سخن درباره این که حقیقتاً یک متر چقدر است بیهوده است و خوشبختانه در زندگی ما هم فعلاً تأثیری ندارد. آنچه که برای ما مهم است این است که نسبت ابعاد اعیان را به هم، درست بدانیم که می‌دانیم. ما می‌دانیم که طول هر شیء چند برابر شیئی دیگر است و این نسبت و نسبیت‌ها برای ما کافی است و مطابق واقع هم هست. یعنی واقعاً یک طول سه متری، سه برابر یک طول یک متری است.

به طور خلاصه می‌توان گفت اولاً معرفت ما، به شدن‌های صفات اعیان است نه به گُنه و ذات آن‌ها (اگر گُنه و ذاتی باشد). دوم این که معرفت ما با این شدن‌ها متناسب است و نسبت این تبدیل ثابت است. یعنی نسبت تصورات ما از شدن‌ها در ذهنمان به هم، مساوی نسبت شدن‌ها در عالم خارج از ذهن است (این موضوع بسیار حائز اهمیت است). طبیعی است که من از ویژگی‌هایی که بسته به سلیقه و ذوق و روان و طبع آدمی است صحبت نمی‌کنم و نتایج فوق فقط در میدان آن ویژگی‌هایی قابل استناد است که کمی است و قابل اندازه‌گیری با دستگاه‌های سنجشگر است نظیر بُعد و وزن و سرعت و شکل و

اطلاق ذهن به عین

تصوّر رنگ و صدا و مزه و بو

من وجود رنگ، صدا، مزه، بو و مانند آن‌ها را در عالم خارج از ذهن نفی می‌کنم و آن‌ها را تعبیر ذهن از پدیده‌های طبیعی می‌دانم. کم نیستند فیلسوفانی که با من در این مورد هم عقیده‌اند از جمله دکارت (۱۶۵۰ - ۱۵۹۶) چنین می‌گوید:

«رنگ‌ها، بوها و مزه‌ها و بقیه‌ی چنین اشیایی صرفاً احساس‌های موجود در تفکر من هستند.» (ک ۳، ص ۳۸۰)

هابز (۱۶۷۹ - ۱۵۸۸) نیز چنین عقیده‌ای دارد:

«محسوسات حرکات گوناگون ماده است که بر روی اعضای حاسه تأثیرات گوناگونی به جای می‌گذارد.» (ک ۱۲، ص ۲۷)

اگر به کودک خود بگوئیم که آن گل سرخی که می‌بینی سرخ نیست و سرخی را تو در ذهن خود می‌سازی، او با خود خواهد گفت که پدر من یا شوخی می‌کند و یا نمی‌فهمد. ما فکر می‌کنیم رنگ‌ها، مزه‌ها و صداها و بوها در عالم خارج از ذهن ما وجود دارند. ما آن چنان غرق در خودباوری هستیم که وجود آن‌ها را - به همان شکلی که تصوّر می‌کنیم - بدیهی می‌پنداریم و هرگز درباره‌ی آن‌ها، تأمل نمی‌کنیم.

گل رز قرمز نیست، بی‌رنگ است. قرمزی، تفسیر ما از پدیده‌ی فیزیکی برخورد نور آن با چشم ما است. قرمزی نه تنها در گل رز نیست بلکه هنگام تماشای یک گل سرخ هرگز هیچ قسمتی از مغز، قرمز نخواهد بود. همان‌گونه که سیب قرمز در کامپیوتر، در هیچ قسمتی از حافظه‌ی کامپیوتر، قرمز نیست. تصوّری که از رنگ قرمز داریم تفسیر ما از الگوی ذهنی ناشی از نور قرمز در مغز ما است.

ما با تصوّر عالمی رنگین و با صدا و در گام اوّل به خطا رفته‌ایم، ما باید ابتدا بپذیریم که ما وسیله‌ی قیاس و سنجش پدیده‌ها هستیم، درک نفس و ذات و جوهر پدیده‌ها کار ما نیست. ما فقط یک سنجشگر هستیم، خوشحالیم که با تقریبی قابل قبول، پدیده‌ها را با هم می‌سنجیم. اما ما باید آگاه باشیم که احتمالاً انواعی از

پدیده‌ها را نمی‌توانیم سنجش کنیم. خوشبختانه ساخت وسایل لازم جهت ترجمه این پدیده‌ها را به شکل‌های قابل فهم شروع کرده‌ایم. هم‌چنانکه می‌ادین رادیواکتیو را به صوت مبدل می‌کنیم، امیدواریم که پدیده‌های دست نیافتنی، یکایک برحسب اتفاق، خود را به وسایل و ابزار ما بنمایانند، زیرا این پدیده‌های دست نیافتنی را چون تا به حال نشناخته‌ایم پس هرگز کاوش و جستجوی آن‌ها را هم شروع نکرده‌ایم، مگر برحسب اتفاق پدیده‌ای در روی ابزاری خود را بنمایاند.

ما دستگاهی هستیم که از هر چیز مفهومی می‌سازیم، این مفاهیم ترجمه آن چیزها است هم‌چون ترجمه رنگ قرمز در مغز. من دارم کم‌کم سرگیجه می‌گیرم، اما این سرگیجه، ترجمه گم‌گشتگی و سرگشتگی آگاهی‌های بشری است. باید خوشحال بود که این سرگیجه با وصال حق و وصول حقیقت اشتباه نمی‌شود. صریحاً باید گفت و با افتخار باید اقرار کرد که در لابلای مفاهیم، هم‌چون مورچه‌ای که در اقیانوس افتاده، مات و مبهوت و گیج و گنگم.

زنگ مدرسه صدا ندارد، بلبان آواز نمی‌خوانند، برگ درختان سبز نیست، آسمان آبی نیست، رعد غرش نمی‌کند، این‌ها بی‌صدا و بی‌رنگ‌اند و صدا و رنگ ساخته و پرداخته ذهن ما است. صدا و رنگ ترجمان انواعی از عملکردهای آنان در مغز ما است و در عالم خارج از ذهن و حتی در خود ذهن نه صدائی است و نه رنگی. ممکن است که بی‌رنگی کائنات را یاوه بدانیم، زیرا یک فیلم عکاسی بدون رنگ یعنی هیچ، اما منظور این نیست که شدنی در کائنات وجود ندارد یا سیب قرمز وجود ندارد بلکه منظور این است که رنگ‌ها پدیده‌هایی بی‌رنگ‌اند و ما دوربین‌هایی هستیم که این پدیده‌ها را رنگ‌آمیزی می‌کنیم. صداها پدیده‌هایی بی‌صدا هستند و این ما هستیم که این پدیده‌ها را در مغزمان صدا دار می‌کنیم و برای حصول حقیقت باید این رنگ‌ها و صداها و را زدود. برای کالبدشکافی آگاهی از یک موجود خارجی و برای شناخت آنچه من از جهان غیر از خود می‌دانم، باید آگاه بود که من و جهان هر دو در این آگاهی دخیلیم. باید اثرات من را زدود تا به غیر خود، آگاه شویم.

آیا به راستی سیب قرمز، گلایل سفید، آسمان آبی، رنگین کمان، برگ‌های سبز، برف‌های سفید، همه بی‌رنگ‌اند؟ آیا تصوّر این‌ها بدون رنگ امکان‌پذیر است؟ بسیار بعید است و بسیار مشکل که ما بتوانیم برگ‌های درختان را بی‌رنگ تصوّر کنیم، حتی اگر فقط خط لبه برگ را تصوّر کنیم باز هم برای لبه آن، رنگی در نظر می‌گیریم، مثلاً رنگ مشکی. علت این است که ما سال‌های متمادی به اشیاء، با رنگ نگاه کرده‌ایم زیرا ساختمان مغز ما به وسیله رنگ چیزی را از چیز دیگری تمیز می‌دهد و علت دیگر این است که بشر میلیون‌ها سال رنگ را جزء لاینفک اشیاء پذیرفته و از طریق رنگ‌ها با اشیاء آشنا شده و نسبت به اشیاء معرفت یافته است. حالا اگر کسی بگوید کائنات بی‌رنگ است این سخن را گروهی یاوه می‌پندارند.

یک شاخه گل گلایل سفید را نگاه کنیم، آیا واقعاً این گل سفید است؟ خیر! نور خورشید به این گل می‌تابد، قسمتی و انواعی از تابش‌ها بازتاب می‌شود، جزئی از این بازتاب به چشم ما می‌رسد، سلول‌های بینائی متأثر می‌شوند، تغییر و تحوّل پیدا می‌کنند، این تغییر، توسط رشته‌های اعصاب به قسمت‌هایی از مغز می‌روند، این پیام‌ها در مغز تفسیر و تعبیر می‌شوند و ما احساسی پیدا می‌کنیم، نام این احساس سفیدی است. اما ما این تفسیر و تعبیر را به آن گل اطلاق می‌کنیم. ما میلیون‌ها سال است که این احساس را به آن گل اطلاق کرده‌ایم، اما این تفسیر، با آن گل، زمین تا آسمان متفاوت است. سپید، قرمز و نارنجی و ... تعبیر ما است و در جهان چنین چیزهایی موجود نیست. این گل گلایل مورد آزمایش، در مقابل تابش نور خورشید عملکردی دارد همچنان‌که دیوار در مقابل اصابت یک توپ فوتبال عملکردی دارد، عملکرد این گل را در مقابل نور خورشید به سفیدی تفسیر می‌کنیم، می‌شد طوری بودیم که همین گل را رنگی دیگر می‌دیدیم.

ما در کائنات زندگی می‌کنیم بی‌صدا و بی‌رنگ و هرآنچه صدا و رنگ است ترجمان تغییرات متفاوت و متنوع فیزیکی و شیمیایی در ذهن ما هستند. برای یک انسان که سطحی به گفتار فوق بیندیشد بی‌رنگی و بی‌صدائی کائنات سخنی هجو و بی‌محتوا و یاوه به نظر می‌رسد، اما این، دریدن پرده‌ای از پرده‌های اسرار حقیقت جویی است.

من عملکردهای فیزیکی اجسام را در مقابل نور خورشید نفی نمی‌کنم، هم چنین تفاوت‌ها و اختلاف‌های این عملکردها را هم کاملاً تأیید می‌کنم اما خلاصه عبارات فوق این است که یک جسم سفید، سفید نیست بلکه ما آن را سفید تصوّر می‌کنیم. این‌که گفته می‌شود رنگ، صدا، و مزه و بو در عالم خارج از ذهن وجود ندارد به این معنی نیست که ما صدا را نمی‌شنویم یا رنگ‌ها را نمی‌بینیم. من این‌گونه پدیدارها را نفی نمی‌کنم بلکه منظور این است که رنگ سرخ در عالم خارج از ذهن وجود ندارد و این پدیده‌ها خارج از ذهن ما، صرفاً پدیده‌های فیزیکی هستند.

سرخ‌ی وصفِ حالِ شدنِ ما است از دیدنِ رنگِ سرخ نه وصفِ رنگِ سرخ. صدا وصفِ حالِ شدنِ ما است از شنیدنِ صدا نه وصفِ صدا. همین‌گونه مزه و بو و زبری و نرمی.

وقتی دو قطعه سنگ به هم می‌خورند صدایی تولید نمی‌شود بلکه هوا مرتعش می‌شود. اما ما با آن‌که این را می‌دانیم همیشه اسیر تفسیرها و تعبیرهایی هستیم که از کودکی آموزش دیده‌ایم. شک نیست که تفسیر لرزشِ هوا از تفسیر تولیدِ صدا واقع بینانه‌تر است. صدا در ذهن ما ایجاد می‌شود، صدای برخورد دو تکه سنگ در مغز ما ساخته می‌شود و گرنه در عالم خارج از ذهن، صدائی موجود نیست.

یک تکه سنگِ نمک را به زبان بسائید، احساس می‌کنید که شور و تلخ است. درحالی‌که آن فقط یک تکه سنگ نمک است. شما از شوری و تلخی بدتان می‌آید، پس از چشیدن سنگِ نمک با عصبانیت آن را تُف می‌کنید، درحالی‌که سنگِ نمک، سنگِ نمک است، نه شور است نه تلخ.

به اخم کودکِ بی تجربه‌ای که از تلخی پوست پرتقالی گریه می‌کند- نه شاعرانه و عارفانه بلکه عالمانه- نگاه کنیم. آیا واقعاً پوست پرتقال تلخ است؟ آیا این تعبیر و شناخت با واقعیتِ آن چه میزان منطبق است؟ این فقط چشائی و کیفیت تأثر و انتقال اثر این چشائی و ترجمان آن است و بس و گرنه پوست پرتقال تلخ نیست. تلخی نه در پرتقال و نه در سلول‌های چشائی، نه در مسیر انتقال چشائی به مغز و نه در مغز در هیچ کجا به شکلی که ما تعبیر می‌کنیم نیست.

این حرف‌ها یعنی از خود رهیدن، یعنی از منیت جدا شدن، یعنی تاحدودی واقعی فکر کردن و واقعی حس کردن.

انسان اسیر سرشت خود و تعلیم و آموزش‌های اولیه می‌باشد. انسان در گرداب تفسیرها و تعبیرهای خود دائماً حقیقت را دور می‌زند. انسان کامل انسانی است که بتواند خود را از شر این تعبیر خلاصی بخشد. ما اکنون به یکی از تعاریف جدید آزاده و آزادی و انسان آزاد می‌رسیم و مفهوم جدیدی از آزادی و وارستگی را درمی‌یابیم. انسان واقع‌گرا شاید از دیدن زیبایی‌های طبیعت بیش از دیگران لذت ببرد و آواز خوش بلبلان و هماهنگی الحان و اصوات را بیش از دیگران دوست داشته باشد و از محبت کردن و مورد محبت واقع شدن به راستی لذت ببرد. او همچون دیگران زندگی می‌کند و همچون دیگران هنر را ارج می‌گذارد و از دیدن هر اثر هنری محو در لذت می‌شود، شعر را دوست دارد و... اما از همه این‌ها بیشتر از کشف حقیقت لذت می‌برد. یک حقیقت بسیار کوچک از تمام شکوفه‌های بهاری زیباتر است. حالا دوباره به کائنات بیندیشیم، کائناتی بس متحرک، بس پرجوش و خروش، کائناتی در حال تحول از کوچکترین اجزاء تا بزرگترین آن، اما خروشی بی‌صدا، بی‌رنگ، بی‌بو، بی‌مزه، نه سفت و نه نرم، بلکه خروشی ریاضی، خروشی علمی و هوشمندانه.

تصور ماده

به این پرسش که ماده چیست ممکن است پاسخ‌های گوناگون داد اما پاسخ‌ها یکسره درباره صفات ماده است و یک کلام درباره چیستی ماده نیست. ما هرچه درباره ماده سخن بگوییم درباره کیفیات و أعراض آن می‌گوییم. اگر بشر از ابتدا فاقد حس لامسه بود در شناخت خلقت و معرفت به کائنات، کمتر گمراه می‌شد.

از میان حواس آدمی آنچه که بیشتر موجب گمراهی و به بیراهه رفتن جهان بینی و تعبیر ما از جهان می‌شود، همانا حس لامسه است. دیدگاه ما به جهان از راه حس لامسه، به گمراهی و بیراهه کشیده می‌شود و برای جهان هویت و شخصیتی در نظر

می‌آوریم که احتمالاً با حقیقت آن همسان نیست. جهان را باید به گونه‌ای تصوّر کرد که گوئی ما از ابتدا و از طفولیت و از لحظه خودآگاه شدن، حسّ لامسه نداشته‌ایم. «ماده ماده نیست» این عبارت بسیار صحیحی است، منظور این است که ما باید تصوّر و تفسیر خود را از ماده عوض کنیم در حالی که نام آن تصوّر و تفسیر جدید هنوز ماده خواهد بود، ما می‌توانیم نام جدیدی را برای ماده توافق کنیم، برای نمونه می‌توان به جای ماده عبارت «جزء هوشمند» را به کار برد، اما مشکلات این نامگذاری جدید، از مشکلات نامانوسی عبارت «ماده ماده نیست» کمتر نیست. بعید است فیلسوفی که عقل سلیم دارد منکر وجود عین خارج از ذهن شود (منظور از عین، صفات و شدن اجزای جهان است). من نیز در این کتاب درباره ماده سکوت کرده‌ام اما وجود «عین» جدا از ذهن خود را انکار نمی‌کنم بلکه اعیان را «صفات» و «شدن» دانسته‌ام و می‌گوییم از «شدن» خود از صفات و شدن ماده در ذهن، الگوئی داریم که تفسیر ما از ماده، تفسیر ما از این الگوها است نه تفسیر بی‌واسطه از ماده و همچنین اظهار می‌کنم که تصوّر ما از ماده تصویری است که با آن چه که هست اثبات یکسانی‌اش محال است. پس ماده آن ماده‌ای که ما فکر می‌کنیم نیست. هرچه ماده را بشکافیم و ذره ذره کنیم بیشتر به خطای تصوّر خود از آن پی می‌بریم و درمی‌یابیم که ماده ماده نیست.

نقل عبارتی از اسپنسر (۱۹۰۳ - ۱۸۲۰) در این مورد به جا است:

ماده چیست؟ می‌گوییم ماده از اجزای بی‌نهایت کوچک ترکیب یافته است ولی مجبوریم که این اجزای بی‌نهایت کوچک را مانند ذرات قابل تقسیم بدانیم و به این حصر عقلی می‌رسیم که این تقسیم یا الی غیرالنهایه است که معقول نیست یا آن را نهایی است که باز معقول نیست. اگر بخواهیم ماده را تحلیل کنیم بالاخره چیزی جز قوه در آن نمی‌یابیم؛ قوه‌ای که بر اعضای حسّ ما تأثیر می‌کند. (ک ۶، ص ۳۲۴-۳۲۳)

تغییر اندیشه ما درباره چیستی و چگونگی ماده کار آسانی نیست. سال‌ها و ارسّی اندیشه و سال‌ها تمرین رهائی از خودشیفتگی و خودگرایی و خودمحوری لازم است

تا تصویری دیگر از ماده پیدا کنیم. فهم این عبارت که «ماده، ماده نیست» زمانی ممکن است که از همهٔ اطلاقِ تفسیرهای خودمحوارانه به اعیان دست برداریم. وقتی جسمی را در دست می‌گیریم و می‌فشاریم می‌گوییم این ماده است که من می‌فشارم. اما اگر بخواهیم صادقانه‌تر بگوییم باید گفت من از طریق حس لامسه - از حالی به حالی - شدم. اگر ما چگونگی این حالی به حالی شدن خود را به آن شیئی اطلاق کنیم، گرفتار خودشیفتگی فلسفی شده‌ایم.

معروف است که شخصی در ردّ آنان که وجود ماده را نفی می‌کرده‌اند در کلاس درس، پای خود را به میز چوبی می‌کوبد و به شاگردان می‌گوید اگر این ماده نیست پس چیست؟ در پاسخ به او می‌توان گفت که شما فقط متأثر شدن پای خود را می‌توانید تصدیق کنید نه وجود ماده را. (ماده ای که ما تصوّر می‌کنیم).

هیچ شناسنده‌ای نمی‌تواند به چیستی و جوهر اشیاء (ماده) راه یابد.

سانتایانا (۱۸۵۲ - ۱۸۶۳) در این باره چنین می‌گوید:

کار من جستجوی حقیقت ماده نیست. ... و منتظرم ببینم اهل علم در این باره چه می‌گویند. ... ولی ماده هر چه باشد من آن را ماده می‌خوانم، همچنانکه آشنایان خویش را به نامشان می‌خوانم ولی از راز درونشان با خبر نیستم. (ک ۶، ص ۴۳۱)

هم‌چنانکه اگر هزاران سال انتظار کشیم و تجزیه و تحلیل کنیم به روحی نخواهیم رسید اگر هزاران سال ماده را هم بشکافیم به چیزی نخواهیم رسید. هرچه ماده کوچک‌تر و کوچک‌تر شود باز هم چیزی در آن نمی‌توان یافت جز صفات و شدن آن. این جمله کوتاه ولتر (۱۷۷۸ - ۱۶۹۴) بازگو کننده همین معناست:

«من در ستاره شعرا و در کوچکترین ذرات، ماده را می‌بینم ولی نمی‌دانم که

ماده چیست.» (ک ۶، ص ۲۱۱)

شناسنده فقط می‌تواند «شدن» و یا دگرگونی و تغییر خود و یا چیزی را بشناسد. وقتی قطعه سنگی را در کف دست خود می‌گذاریم فقط می‌توانیم تصدیق کنیم که حواس لامسه ما متأثر شد. ما هزاران سال است که این تأثیر را به وجود ماده تعبیر

کرده ایم و هرگز مابه ازای خارجیِ الگویی که ما از ماده در ذهن خود داریم را نیافته ایم. هر انسان کنجکاو با این پرسش روبرو است که «این همه ماده موجود در کائنات از کجا پیدا شده اند» این سؤال است بی جواب. اگر این همه ماده از عدم به وجود آمده باشد غیر معقول است و اگر از چیزی به وجود آمده باشد، دُور تسلسل است. من در پاسخ به این پرسش سکوت می کنم و این سکوت را از فضل فروشی و تظاهر به دانایی برتر می دانم.

ما به این دلیل به پرسش های بنیادین نمی توانیم پاسخ دهیم که مفاهیم قبلی که ناشی از تفسیرهای انسانی است از راستی کافی برخوردار نیستند. ما احساس خود ناشی از لمس یک ماده را، نه ناشی از خود و مکانیسم مسلط بر خود، بلکه از وابسته های ماده می پنداریم. ماده سفت، شل، نرم، زبر و نیست، این ها تفسیرهای ما از پدیده فیزیکی تماس ما با ماده هست. ما برای پیدا کردن جواب پرسش هایی که هزاران سال بی جواب مانده اند باید از اساس و بنیان، مفاهیم و تفسیرهای خود را تغییر دهیم و این کار امکان پذیر نیست.

ماده چیست، سفتی دارد، جرم دارد، حجم دارد، وزن دارد و زمانی که ما می خواهیم به چیستی ماده پی ببریم باید خود را از مشخصه های فوق خلاص کنیم، خود را رها کنیم. زیرا سفتی چیست؟ سفتی یک احساس است. سفتی مرور بر ثبت یک احساس و یک تجربه است، لکن ماده برای یک نیروی قوی تر و یک نیروی ضعیف تر به یکسان سفت نیست. ما هر اندازه راجع به ماده تفکر کنیم، در مورد اطلاعات مضبوط در مغزمان درباره ماده کاوش می کنیم نه درباره چیستی ماده. ما از ماده اطلاعاتی در مغزمان داریم و این اطلاعات را نباید با خود ماده اشتباه کنیم. برای شناخت ماده ابتدا باید اطلاعات خود را درباره آن اصلاح کنیم.

مثلاً یک قطعه سنگ را در نظر بگیرید. تصویری که انسان هزار سال پیش را در مورد سنگ با تصویری که انسان امروزی مجهز به وسایل و امکانات بسیار پیشرفته مقایسه کنید. آن ها دو چیز متفاوت از یک قطعه سنگ و یا ماده در ذهن خود دارند. این تفاوت را باید چند صد برابر بزرگ تر کرد و یا به عبارت دیگر، کلیه تعاریف قبلی در مورد

ماده را باید به کنار گذاریم و مفاهیم و تعاریف جدیدی برای ماده در ذهنمان بسازیم، تا این کار را نکنیم از نزدیکی به حقیقت ماده عاجز خواهیم بود. واقعیت تأسف انگیز آن است که بشرِ امروزی هنوز، همان تفسیرها و تعبیرهای چند هزار سال گذشته را به دوش می‌کشد.

ما از طریق فرهنگ و زبان، مفاهیم و تفاسیر و تعبیر گذشته را ناخودآگاه به دوش می‌کشیم. کودکِ امروزی به محض تولد، تخته سیاهش با این تعبیر و تفاسیر و تعالیم پُر می‌شود و قهراً او نیز مانند همه به دنباله‌روی و اجرای نمایشنامه‌های غیرحقیقی و ناآگاهانه می‌پردازد و هرچندگاه یک بار یک انسانِ متهوّر و شجاع، ذره‌ای از این توهمات و خیال‌پردازی‌های بشری را به کنار می‌زند و به اندازه یک قطره از اقیانوس، به حقیقت و واقعیت نزدیک می‌شود، اما برای برداشتن گام‌های اساسی در راه نزدیکی به حقیقت باید از کودکی و نوزادی تفاسیر و تعبیر را کنار گذاشت. چگونه این کار ممکن است؟ چگونه ممکن است که شیئی فی نفسه را کنار گذاشت؟

من کائنات را مجموعه‌ای از اجزای هوشمند (ماده) و هوش را عمل یا عکس‌العملی قانون‌مند و قانون‌مندی را رفتار طبیعی می‌دانم. رفتار طبیعی را نیز ناشی از ساختار و سازمان و شکل اجزای هوشمند دانسته و اجزای هوشمند را چیدمانی از موادِ اولیه - کوچکترین جزء، خنثی و فاقدِ هوش - می‌دانم. به این ترتیب همه اجزای هوشمند (ماده) از عنصرِ اولیه‌ای خنثی و بی‌هوش پدید آمده‌اند. هوش هر مجموعه، ناشی از چگونگی ساختار و سازمان آن مجموعه است. به این ترتیب الکترون و پروتون و هسته اتم و اتم و مولکول و مواد و گیاهان و حیوانات و انسان همه رفتاری قانون‌مند - ناشی از ساختار و چیدمان اجزای هوشمند آن - دارند. نتیجه این تفسیر آن است که اگر تجزیه کوچک‌ترین ذرات اتم‌ها ادامه یابد به عنصری غیرمادی که من آن را عنصرِ اولیه خنثی و بی‌هوش می‌نامم خواهد رسید. آن مرحله سدی است غیرقابل عبور که انسانِ اندیشمند را به تأمل و تردید در تصویری که از ماده دارد، وادار می‌کند.

فلسفه از بدو پیدایش تاکنون در چنبره بود یا نبود و یا چستی این ماده اولیه بسیط کائنات، دست و پا می‌زند و نیز در پی کشف آن است که چرا اعیان از چیدمان

وهم‌نشینی این مادّة‌المواد پدید آمده است، ما را توانِ گذر از این سدّ عظیم نیست. آنچه که ما باید بشناسیم چگونگی ساختار و سازمانِ مجموعه‌ها و در نتیجه رفتار و عملِ آنها است.

عرفان در محکمه عقل

تعریف عرفان

مکتب عرفان آمیزه‌ای است از فلسفه و ذوقیات. مکتب عرفان بر این باور بنیادین بنا شده که انسان می‌تواند از طریق ریاضت همراه با آموزش‌های نظری، به توانایی‌های مافوق بشری دست یابد (کرامات) و گاهی هرچند به ندرت به حال عرفانی (وحدت با کل) دست یابد که در آن حال، حقایق براو آشکار و پرده از اسرار و رموز برداشته شود (کشف و شهود). آنچه که گفته شد اُس و اساس مکاتب عرفانی است. بنابراین ویژگی‌های اساسی‌ای که مکاتب عرفانی را از مکاتب دینی و فلسفی متمایز می‌کند، کرامات، حال عرفانی (وحدت با کل) و حصول معرفت در حال عرفانی (کشف و شهود) است. بسته به باورهای عارف و فرهنگی که او در آن زیسته، کل می‌تواند جهان (قطع نظر از وجود خدا) و یا پروردگار جهان و یا جهان همه‌خدایی باشد. یگانگی و وحدت با کل نیز توسط عرفا با عبارات گوناگونی نظیر وصال، حضور، ذوب و وحدت کامل تعریف شده‌اند و دارای مفهومی طیف گونه‌است که از وجود تشخص فرد عارف در جوار کل تا وحدت و یگانگی و همسانی عارف با کل بیان شده‌است. به گفته بیشتر عرفا، حال عرفانی (وحدت با کل) دیر نمی‌پاید و پیدایش آن ارادی

نیست و شرح چگونگی آن حال، در کلام و زبان نمی‌گنجد زیرا حالتی است ماوراء عقل و حتی فراحسی.

به ادعای عرفا، معرفتی که در حال عرفانی به آن دست می‌یابند، ریشه در محفوظات پیشین ذهن آن‌ها ندارد بلکه از منبعی خارج از ذهن آن‌ها به عرفا اعطا می‌شود. این ادعا بارزترین ویژگی مکاتب عرفانی در مقایسه با دین و فلسفه است. اگر آنچه را که از عرفا دربارهٔ چند و چون این معرفت نقل شده گرد آوریم، طیف وسیعی می‌شود که از وقوف به علوم طبیعی و تجربی تا یگانگی و وحدت با کل را شامل می‌شود.

رینولد. ا. نیکلسون (۱۹۴۵-۱۸۶۸ م.) مشترکاتی بین فرقه‌های گوناگون صوفیه بیان می‌کند:

اعتقاد به نیروهای معنوی خارق‌العاده که خداوند به مریدان و اصحاب وجد عنایت می‌کند. نیروهایی که آنها را بر خوردن آتش و مارافسایی و غیبگویی و غیره یاری می‌کند. و «گذراندن مرحله‌ای شاق در خلوت و نماز و روزه و دیگر ریاضتها» و «بسیاری ذکر و کمک از موسیقی و حرکتهای بدنی گوناگون» و «پوشیدن لباس ویژه» و «احترام به پیرو مرشد طریقت تا درجه‌ای نزدیک به تقدیس» و «برگزاری مراسم و سنن دقیق به هنگام دخول مرید به طریقت» (ک ۲۵، ص ۱۳۵)

دکتر یحیی یثربی (تولد ۱۳۲۱ ش.) در کتاب فلسفه عرفان، عرفان را چنین تعریف کرده است:

طریقه‌ای است که در کشف حقایق جهان و پیوند انسان و حقیقت، نه بر عقل و استدلال، بلکه بر «ذوق» و «اشراق» و «وصول» و «اتحاد» با حقیقت تکیه دارد و برای نیل به این مراحل دستورات و اعمال ویژه‌ای را بکار می‌گیرد. (ک ۲۲، ص ۳۳)

دکتر قاسم انصاری در کتاب مبانی عرفان و تصوّف، عرفان را چنین تعریف می‌کند:

«عرفان یا معرفت به معنی شناخت است و در اصطلاح، معرفت قلبی است که از طریق کشف و شهود حاصل می‌شود.» (ک ۲۴، ص ۱۳)

عرفان پناهگاه سرخوردگان از عقل

در این نوشتار در پی آنم که چگونگی پناه بردن عده‌ای از پیروانِ روشِ عقل را به عرفان آشکار کنم.

عقل این پیر سفید موی سپیدروی از تبیین جهان و پاسخ به پرسش‌های بنیادین ناتوان است. برخی از پیروانِ روشِ عقل را توانِ اقرار به نادانی در این باب نیست. آنان اصرار در تبیین جهان و پاسخ به پرسش‌های بنیادین دارند و به ناچار گویند فسانه‌ای و خاموش شوند.

ما جز عقل وسیله و ابزار دیگری برای شناخت نداریم، آن کس که از شاهراه عقل به کوره راه تبیین شاعرانه جهان روی می‌آورد، پیرو راستینِ روشِ عقل نیست. منظور از عقل، عقلِ استدلالی، تحلیل‌گرو تجربه‌گرا است. عقلی که دآوری‌ها و احکامِ خود را دَم به دم با قوانین جهان و طبیعت سازگار می‌کند.

عقلی که منشأ فلسفهٔ مَثَاء و پدیدآورندهٔ علمِ بشری است. عقلی که مبانی دین و عرفان را نیز می‌سجد و دربارهٔ درستی و یا نادرستی آن‌ها حکم می‌کند.

عقلی که خود به نقصان خود اقرار می‌کند اما خودِ خود را ویرایش می‌کند و دم به دم و روز به روز در نردبانِ تعالی پله‌ای به پیش می‌رود. اگر برخی از عرفا حجتِ احکامِ فلسفهٔ مَثایی را در تأییداتِ دل جستجو کرده‌اند من حجتِ احکامِ عرفانی را در تأییداتِ عقل دنبال می‌کنم. من با غربالِ عقل پندارهای عرفانی را غربال می‌کنم و سره از ناسره و لؤلؤ و فیروزه و مروارید را از خس و خاشاک و سنگ و کلوخ جدا می‌کنم.

آن کس که با عقل می‌ستیزد با عقلِ خود، با عقل می‌ستیزد.

عقل، میزانِ قضاوتِ درست و غلط‌ها است. عقل میزانِ کامل و مطلق نیست اما حتی وحی را ما با عقل، تمیز می‌دهیم.

عقل ریسمان نه چندان محکمی است که از همهٔ ریسمان‌های دیگر محکم‌تر است. این ریسمان خود خود را می‌تابد و پیچیده‌تر، محکم‌تر و قابلِ اتکاء تر می‌کند. تاریخ بشریت - تاریخ چند میلیون سالهٔ بشری - در استغناء و استحکام بیشترِ عقل خلاصه می‌شود. عرفانی که از عقل پیروی نکند، خرافه است.

من معرفتِ عرفانی را - چه کشف و شهود و اشراق بنامند و چه ناشی از وصل و اتحاد و حضور و فنا و یا هر نام دیگری بدانند - با میزان عقل می‌سنجم و آن را آمیزه‌ای از محفوظاتِ موجود در ذهنِ سالک می‌دانم زیرا به گمان من تمام معرفتِ ما، ناشی از تجربیات و آموزه‌های ما، در چهارچوب قوانینِ مسلط بر مغز ما است.

حتی حالات عرفانی حضور و شهود و مشاهده و اشراق، مادام که به ادراک درنیابند، خامند. چیزی حس می‌شود که ادراک شود. حتی امواج ملکوتی و سروش‌های آسمانی ادعائی، اگر سرتاسر وجودِ عارف و سرتاسر ذهنِ او را درنوردند، مادام که ادراک نشوند نه در حافظهٔ او رسوب می‌کنند و نه به قضاوت او درمی‌آیند. اگر عرفا از ادعای کرامات دست بردارند، اگر عرفا بگویند که شاعرانه جهان را تبیین کرده‌اند و اگر عرفا قبول کنند که در عالمِ خیال به اسرار و رموز دست یافته‌اند همراه و هم‌منزلِ رهروانِ روشِ عقل خواهند بود، اما این ندا را از اعماقِ اقیانوسِ باشکوه عقلِ ستم دیده و تحقیر شده بشنوید که عرفانِ خرافه‌گرا - آلوده به کرامات و معجزات و کشفِ اسرار و رموز - نه تنها جهان را تبیین نمی‌کند بلکه سدِّ راه شناختِ جهان و تبیینِ جهان است. عرفانِ خرافه‌گرا نه تنها انسان را به عرشِ اعلیٰ نبرده بلکه سدِّ راه تعالیٰ بشر شده است.

من شریف‌ترین مکتب و نظام فکری را مکتب فلسفهٔ مشاء و فریبنده‌ترین و زیباترین و لذت‌بخش‌ترین مکتب را مکاتب عرفانی یافته‌ام.

آنگاه که در دریای هائلِ فلسفهٔ مشاء دست و پا می‌زنم، مهرویان پری پیکرِ عرفان مرا به خود می‌خوانند و آنگاه که در وجد و سرورِ عرفان از خود بی‌خود می‌شوم به ناگاه

ندایی مرا زنهار می دهد که یک حقیقت کوچک از تمام زیبایی های عالم زیباتر است. این ندا هشدار می دهد که مبادا آنچه را که دوست می داری با حقیقت همسان کنی! این که ادعا شده فهم مکاتب عرفانی و اشراق بدون طی مراحل و آموزش های فلسفه مشاء ممکن نیست و یا گفته شده که تصوّف مرحله ای فراتر از فلسفه مشاء و دایره عقل است و به قول حافظ:

«عاقلان نقطه پرگار وجودند ولی عشق داند که درین دایره سرگردانند»
(ک ۲۹، ص ۴۲۸)

به این جهت است که فلسفه مشاء و عقل تحلیل گر استدلالی و تجربه گرا در طی طریق معرفت در برابر ماده المواد و روح و خودآگاهی و ازل و ابد و علت العلل و نورالانوار و واجب الوجود به موانع عبور ناپذیری می رسد که سخنی برای گفتن ندارد، عقل را توان آن نیست که گامی به پیش بردارد و شریفانه سکوت می کند. اکنون در این مرحله، برای عبور از این حدّ و مرز، چاره ای جز توسّل به ذوق و خیال و وهم نیست و راهی جز پناهنده شدن به آرامکده عرفان در پیش نیست.

ابن سینا، شیخ شهاب الدین سهروردی معروف به شیخ اشراق و ملاصدرا و بسیاری دیگر، سرانجام تاب سختی و تنگناهای فلسفه را نیاوردند و کم و بیش به آرامکده عرفان پناهنده شدند.

از دکتر عبدالحسین زرّین کوب (۱۳۷۸-۱۳۰۱ ش.) چنین نقل شده است:
«تصوّف در واقع ملجأ سرخوردگان بود، سرخوردگان از دنیا، و سرخوردگان از علم.» (ک ۲۲، ص ۱۰۶)

محمد بن ابراهیم قوامی شیرازی معروف به ملاصدرا، و صدرالمتهلین (متوفی ۱۰۵۰ هـ) روی آوردن خود به عرفان را چنین بیان می کند:

«من در گذشته شدیداً مشغول درس و بحث و غرق در مطالعه کتب حکماء و فرزندان بودم، دیدم که - هرچند، اندکی از مبدأ و معاد تحصیل کرده ام - از علوم حقیقی، و حقایق مربوط به «بینش» آشکار، از آن مقوله که جز با ذوق و وجدان قابل وصول نیست بهره ای

نداشته و دستم خالی است».

و پس از سال ها خلوت و تنهایی و ریاضت و عبادت
 «باطن من، در اثر مجاهدات طولانی و ریاضت های سخت، شعله ور گردید،
 و فروزان شد. در نتیجه با انوار عالم ملکوت و اسرار جهان جبروت، روشن و
 آراسته گردید و پذیرای پرتوهای الطاف و عنایات خداوندی گشت، پس به
 اسرار و رموزی دست یافتم که تا به آن هنگام از آنها خبری نداشتم، و مسائل
 و مشکلاتی بر من حل گشت که از راه برهان، بدانسان حل نشده بود، بلکه
 هر آنچه تا بآن روز از راه دلیل و برهان دانسته بودم، با اضافاتی از راه شهود و
 عیان، آشکارا دیدم، و به متن واقعیت آنها رسیدم». (ک ۲۲، ص ۶۵)
 من طریقت عرفان را منزل به منزل خواهم پیمود اما هرگز به دخمه های خرافه
 شعبده بازی کرامات و ادّعی وصل و حضور و ستیز با فلسفه مشاء و تحقیر عقل وارد
 نخواهم شد.

من در این درد جان سوز فراق و در این برزخ سوزناک نادانی، در این منزل
 وحشت و حیرت و اشتیاق، دست و پا خواهم زد اما هرگز عجول نخواهم بود که با
 مسکنی درد خود را آرام کنم.

من در اندیشه درمان دردم نه تسکین درد. آنچنان خود دوست و خود شیفته
 نیستم که به مصلحت اندیشی، خود را به خواب زخم و در عالم خواب و خیال، خود را
 مجذوب نورالانوار کنم و یا در آغوش علت العلل اندازم و مسئله را مختومه اعلام کنم.
 من هرگز عجول نخواهم بود و اصراری بر این ندارم که حتماً باید مسئله را حل کنم.
 بشریت میلیون ها سال دیگر هم می تواند در حال وحشت و حیرت و اشتیاق سرکند.
 آنان که می خواهند مدلی از کائنات ارائه کنند و کسانی که در فکر جمع و جور
 کردن موادی هستند تا بتوانند به یک مکتب و جهان بینی منظم و منسجم و
 هماهنگ برای تبیین جهان دست یابند، به دریای هائل و موج و طوفانی و بس
 تاریک و خطرناکی وارد می شوند که دشواری هر روز آن از سختی و ریاضت نه چهل
 روز بلکه چهل سال گوشه نشینی فزون تر است و بسیارند پیروان روش عقل و رهروان

این طریقتِ راستین که سرانجام به عرفان یا تبیینِ شاعرانه جهان، پناه برده‌اند. به راستی آرمیدن در آرامکده سلوکِ عارفانه و جهان بینیِ شاعرانه بسیار آسان‌تر از رهروی در بیابانِ پریپیچ و خم و طاقت فرسایِ روش عقل و فلسفهٔ مَثاء است. من نیز طریقت و سلوکِ مَثایی خود را منزل به منزل پیموده‌ام و دریافته‌ام که: اجزای جهان همه در حال تغییر و دگرگونی‌اند.

هیچ جزئی مستقلاً دگرگون نمی‌شود بلکه اجزای جهان با ترکیب و تجزیه دگرگون می‌شوند.

همهٔ اجزای جهان زنده و هوشمنداند.

دگرگونیِ اجزاء جهان قانون‌مند است. شدنِ جهان و شدنِ اجزای جهان بی‌سروسامان و بی‌قانون و قاعده نیست.

هر جزء جهان در هر لحظه یک مقصد و مسیر دارد و اجزای جهان در شدن و تغییر دچار تردید نمی‌شوند.

و آخراز همه آن که:

شدنِ اجزای جهان ناشی از تضاد نیست بلکه ناشی از میل است و من این میل را همان عشق می‌دانم و این عشق در همهٔ اجزای جهان نهادینه شده است.

اجزای جهان در جنگ و ستیز و ضدیت با هم و نابودیِ یکدیگر نیستند بلکه همهٔ اجزای جهان با عشقی نهادینه شده در ذاتِ خود، هریک دست در دستِ هم در حالِ وصل و فصل و دگرگونیِ عاشقانه و شادمانه‌اند.

اکنون در این منزلِ آخراز خود می‌پرسم این عشق از کجا است و از چیست و آن نیرو و محرکِ اول کدام است؟ و سخت در این منزل پای در گل مانده‌ام.

همراهان و کاروانیانِ همسفرم، در این مرحله، قیل و قال کرده‌اند که خورشید آن چنان درخشید که هیچ چیز نمایان نبود و از بسیاریِ پرتو خورشید ادعای کوری کرده‌اند و می‌دانم که نمی‌دانم. آنان سماع‌کنان در جشن و پایکوبی وصال و حضورند و من، مَهرِ سکوتِ بر لب.

من نیز به شوق یافتن یار و وصل و وصال، راه سخت و دشوارِ فلسفهٔ مَثاء را

پیش گرفته‌ام. پای برهنه با زخمِ خارِ مغیلان در بیابانِ لَم یزرع و خشک و سوزان، لبِ خشکیده از تشنگی و صورتی سوخته و تاول زده از آفتاب سوزان، این شرح حال من در طریقِ فلسفهٔ مَشاء است. در طی این طریقتِ راستین، منزل به منزل آرامشکده‌های عرفان، مرا به خود می‌خوانند، آبی خنک و گوارا، هوایی دلنشین و متکایی نرم را نوید می‌دهند و لمکده داران مرا صدا می‌زنند که مقصد و نهایتِ راه تو اینجا است، اینجا به مقصود می‌رسی، باز آیی و آسوده باش. اما من سالکِ راحت‌گزین نیستم، راه بس طولانی، مقصود بس بعید و من بسیار سخت‌گیر و دیرباورم.

گاهگاه لمکده و عشرتکده‌های رنگارنگ مرا به خود می‌خوانند که بس کن، تقلّا ممکن، به محفل عیش و عشرت در آیی و پای بندِ زحمتکدهٔ فکرت مباحث. دمی به سازِ طبیعت و کرشمه و عشوهٔ نوایِ دف و نی بچرخ. سرخوش و سرمست، چون پروانه بیال و شعلهٔ شمع به آغوش گیر تا آن دم که دژه دژه نیست شوی تا هست شوی و آرام گیری.

ندایی از ژرفای درونم مرا به خود می‌خواند که الهه‌ای چون خدایانِ خورشید و دریا و زیبایی، بساز و آرام گیر.

نجوایی از ژرفای درونم مرا به خود می‌خواند که بُتی گلین، سفالین، مفرغین، زرّین و یا مجرّد بساز و پرستش کن و آرام گیر.

آوایی از ژرفای درونم مرا نهیب می‌زند که موجودی قائم به الذّات و واجب الوجود و مطلق و بی‌کران بساز و آرام گیر.

اما عقل، این وقادِ زیرک نکته‌بین و این پرسشگرِ ناآرامِ سرکش، نمی‌گذارد که در ساحلِ امنِ لمکدهٔ خیالات و اوهام آرام گیرم.

چون نیک می‌نگرم، آبشخورِ این ندا و نجوا و آوا، وحشت و حیرت و اشتیاق است که نسل به نسل و هزاره به هزاره از اجدادم به من به ارث رسیده‌اند.

من ناتوان از پاسخ به پرسش‌های بنیادین، گاهی فریاد می‌زنم و زمانی لابه می‌کنم. از درد نادانی به خود می‌پیچم و بر جهان گلایه می‌کنم:

ای جهان! من کودکِ طغیان‌گرو عصیان‌گرو پرسشگر توأم. من از آب و دانه و ساحلِ امن نمی‌پرسم، آن می‌پرسم که ای چرخ، ما را چرا زاده‌ای و چرا انگیزهٔ پرسش داده‌ای؟

ای جهان! من در حسرت وصال حقیقت و کشف رموزِ تو بی تابم. بگو، بگو چرا با
 کیمیایِ خود، مس وجود مرا به داناییِ فطری یا معرفتِ اشراقی زرنمی کنی؟

ای جهان! ای واجب الوجود و ای علت العلل، ای شاه شاهان و ای بُت های گلین
 و سفالین، ای نورالانوار و مجزّد مجزّد ها و ای دلیل دلیل ها و ای اصل اصل ها بگو، بگو
 که از تو بس گله دارم. نه چهل روز که چهل سال در ریاضت و چله نشینی در منزلگاه
 عقلانیت آم، اما تو هرگز رخ ننموده ای، هیچ باد صبایی و هیچ نسیم عنبرآگینی، تاری
 از گیسویِ بس سیاهت را کنار نزد و هیچ گریه و لابه ام دژه ای از تو نقاب نکشید.

ای جهان! از تو بس من گله دارم. چرا لوحی ساده و دلی زودباور و قلمی هرزه گرد
 مرا ندادی تا من، تو را نقاشی کنم و نقش خود ساخته تو را، نقش تو پندارم. چرا مرا
 ساده دل و ساده لوح نزادی تا خود را نقش و نقاشی تو انگارم؟

ای جهان! ای سیاهتر از سیاهی محض، چرا به نیرنگ، مرا کنار این سدّ عظیم
 عبور ناپذیر کشانده ای و در پای دیواره عبور ناپذیر خود، مرا به غل و زنجیر کشیده ای؟
 تو که نه رخصت دیدار می دهی و نه فرصت وصال، از چه ای مجهول اعظم، شوق
 وصال در من نهاده ای اما در فطرتم دانایی نگذاشتی؟

ای جهان! من با این ادّعی گرافه چه کنم؟ چرا در فطرت عرفا دانائی گذاشتی
 که با نان و خرمایی، چهل روزه از درون خود دانایی مستقل از محفوظات قبلی خود
 پدید آورند و مرا دانایی فطری ندادی؟

ای جهان! چرا پس از چهل سال ریاضت اندیشه، من هیچ دانایی ای از خود
 نزاده ام و چرا برای دانایی، مرا به خوشه چینی از این و آن تو، از دژه های خود،
 واداشته ای؟

ای جهان! به تو زنهار می دهم، من آن نیم که مرا به خواب کنی یا به عالم خیال
 بری و چون شبی بر من نازل شوی. من تو را در بیداری، در هشیاری عقل جستجو
 می کنم نه در خواب و خیال.

ای جهان! با این همه ناسپاسی ها و بدگمانی هایم، از توبسی سپاس دارم که ذهنی
 جستجوگر، مغزی فعال، شوقی زاید الوصف و توان پوییش راه دانایی به من داده ای.

سازگاری های عرفان با عقل

وحدت - عشق

وحدت جهان

عرفا به سه گونه وحدت اشاره کرده اند:

الف - وحدتِ جهان و وحدتِ عارف با جهان.

ب - وحدتِ جهان و خدا - جهانی همه خدایی - و یگانگی عارف با جهانی همه خدایی.

ج - وحدتِ عارف (حضور و یا شهود و یا اشراق و یا اتحاد و یا ذوب و ...) با خدایی که پروردگار جهان است.

در بخش شناخت در فصل تصدیقات اولیه، شدنِ جهان در وحدت و یگانگی، شرح داده شده است.

من وحدتِ جهان و یگانگی و وحدتِ خود با جهان را چه بر اساس تحلیل و چه بر اساس تجربه و مشاهده باور دارم.

من شدنِ جهانی یکپارچه را که تعالی یا تکامل نامیده می شود با چشمِ سر و چشمِ عقل می بینم و وحدت و هماهنگی و یگانگیِ اجزای جهان را در این «شدن» مشاهده می کنم و می بینم که هیچ جزئی مستقلاً «نمی شود».

من در بخش شناخت بارها از وحدتِ جهان و ناموجود بودنِ جزء مستقل در جهان سخن گفته ام. گفته ام که استقلالِ هر جزء در جهان یعنی عدم و نیستی آن. وحدتِ جهان و وحدتِ موجوداتِ جهان پنداری است که نه تنها عقل بر آن مُهرِ تأیید می زند بلکه از طریقِ مشاهده نیز تجربه می شود.

من همانجا که از وحدتِ موجودات و عدمِ استقلالِ اجزای جهان سخن می گویم و مایهٔ این شدنِ در وحدت را میلِ اجزای جهان به شدنِ با هم - عشق - دانسته ام به مکتبِ عرفان وارد می شوم اما تا مرز کرامات و معجزات و عقل ستیزی و فنا فی الله پیش می روم و هرگز وارد این دخمه های خرافی نمی شوم.

جهان کلی ای است تفکیک ناپذیر، مجموعه ای است واحد، دارای زیر مجموعه ها و زیر مجموعه های زیر مجموعه ها تا کوچکترین جزء. این پندار اگر چه عارفانه است اما عقل بر آن مُهر تأیید می زند.

اگر عرفان ندا دهد که جهانیان و اجزای جهان همه در بزم عشق، به آهنگِ سُرنايِ جهانی و به فرمان عقلِ کلی - که میل به شدن در اجزای جهان نهاده - در رقص و پایکوبی و سماع اند، عقل می گوید:

آری، جهانیان همه دست در دست هم و با هم در حال «شدن اند».

من خود را جزء لاینفک جهان می دانم. من ذره ای از مجموعه ذراتِ جهانم. من فرد نیستم، من حثی تصوّر فردیت هم نمی توانم داشت.

من در بخش شناخت گفته ام جهانیان (موجودات) در حال شدن اند و این شدن ها ناشی از میل به شدن است و میل به شدن، ناشی از ساختار و ساختمانِ هر جزء است. هیچ جزئی مادام که ساختار و ساختمان آن تغییر نکند رفتارش تغییر نمی کند. تا بخشی از یک جزء به جزء دیگری منتقل نشود و ساختار و ساختمان آن را تغییر ندهد، شدن آن و رفتار آن تغییر نمی کند.

من به وحدت اجزای جهان معتقدم. در جایی گفته ام «این کائنات است که از زبان ما سخن می گوید»، این سخن نوعاً مشابه همان انا الحقّ حلاج است که مظلومانه جان بر سر این سخن داد. اکنون دوباره می گویم این جهان است که از زبان من و زبان شما سخن می گوید. این من نیستم که می گویم و این تو نیستی که می گویی، این جهان است که از زبان ما سخن می گوید، و سخن های من و گفته های تو را در هم می آمیزد تا آنجا که ما همدل شویم و آنگاه دوباره شوری در من و شوقی در تو می ریزد و ما را به مناظره و گفتگوی دوباره می کشاند.

درباره وحدت جهان با علّت العلل و خدا سکوت می کنم. مرا حسّی فراتر از وحدت با دیگر اجزای جهان نیست. وحدت با آنچه که می بینم و می دانم آری، اما وحدت با آنچه که نمی دانم و در مغز من جای نمی گیرد، سکوت می کنم.

احساس وحدت با جهان، احساسی است ژرف و عمیق که چون مهار ذوق را رها

کنیم، شور و شوق و وجدی ناشی از این احساس پدید می‌آید. وجد و شعف ناشی از وحدت با جهان از انواع دیگر وحدت‌های ادّعائی، عقلانی تر است.

عقل غریزی و طبیعی حکم می‌کند که ما از جهان سر برآورده‌ایم و ذره‌ای از جهان واحد هستیم.

کافی است به یاد آوریم که در آینده‌ای نه چندان دور، من نیستم. و اکنون به یاد آوریم که این من هستم که دارم می‌نویسم. این من هستم که دارم مطالعه می‌کنم. این من هستم که از لطافت هوا و نسیم بهاری لذت می‌برم. این من هستم که عکس ماه را در جویبار می‌بینم. این من هستم که آسمان آبی و حرکت ابرهای پاره پاره سپید را می‌بینم. این من هستم که فرزندانم را دوست دارم و این من هستم که در آینده نخواهم بود. عمر من لحظه‌ای بیش نیست. همچون جرّقه‌ای لحظه‌ای هستم و دیگر هیچ. این لحظه، این دم چه اتفاق عجیب و حیرت‌انگیزی افتاده که اجزاء و سلول‌های من، هماهنگ با یکدیگر چنان دست در دست هم داده‌اند که من می‌دانم که این من هستم که دارم می‌نویسم.

جهان پس از میلیاردها سال کوشش و جوشش و سعی و تلاش «من» را - نوزادی چون من - زاده، این لحظه غریبی است و لحظه کافی تام و تمام است که دست‌افشانی کنم و پای‌کوبان در وجد و سماع شوم که من هستم. که من هستم حتی اگر فقط همه دارایی و تعلقاتم این هستی «من» باشد.

در این لحظه از تاریخ جهان که چرخ چنان چرخیده که مرا از نهاد خود شکفته است، اکنون که ابر و باد و مه و خورشید چنان گردیده‌اند که «من هستم»، چرا سماع نکنم؟ چرا پای‌کوبان و دست‌افشان، با جهان عشق بازی نکنم؟

من در حسرت فراق و شوق وصال، پای‌کوبان و دست‌افشان سماع می‌کنم و در آن لحظه شاد، این نغمه راستین را خواهم سرود که من در آغوش جهانم و جهان در آغوش من. من جهانم و از جهانم. مباد آن دم که پیوندم با جهان بریده شود، مباد آن دم عدم، مباد آن دم نیستی نیستی.

من به سپاس از هستیم و به وجد ناشی از وحدت‌ام با جهان، دست‌افشانی

می‌کنم و تمام جوی‌ها و بستر همه رودهای سلسله اعصابم را شستشو می‌کنم و زنگار آینه دل را می‌زدایم، به راستی خار و خس بیابان و بنفشه‌های رسته از سنگ خارا هم، به نغمه رباب جهان، همه با هم در ناز و کرشمه‌اند.

عشق

در ادبیات عرفانی، عشق را چون الهه‌ای مقدس، زیاد مدح کرده‌اند ولی کم شرح داده‌اند. برای نمونه در دیوان غزلیات حافظ بیش از ۲۳۰ بار واژه عشق آمده است. در بیشتر اشعار عرفانی عشق را چون موجودی مجرد و فرازمینی و حتی وصف‌ناپذیر، جلوه داده‌اند.

عشق چیست؟ عشق میل است، میل به هم شدن، با هم شدن و از هم شدن اجزای جهان.

عشق میل است. شوقی ذاتی است در تمام اجزای جهان برای «شدن». عشق، میل طبیعی هر جزء از جهان به شدن است و ناشی از ساختار و ساختمان آن جزء است. ما تصمیم نمی‌گیریم که دانا شویم، ما تصمیم نمی‌گیریم که لذت ببریم، تصمیم نمی‌گیریم که دوست داشته باشیم بلکه پیشینی همه این رفتارها میل قبلی‌ای است که از ساختمان و ساختار ما می‌تراود و آشکار می‌شود. علت همه رفتارهای ما عشق است و عشق، ذاتی ساختار و ساختمان ما است. آن دانه لوبیا به اختیار تصمیم به بوته شدن نمی‌گیرد و آن قطره باران به اختیار نمی‌افتد و آن شاهین به اختیار به شکار آن مرغک نمی‌رود. این جهان به اختیار نمی‌جوشد و این دریا به اختیار در جنب و جوش نیست، بلکه عشقی که طبیعی هر ذره و همه ذرات است این جهان را به شدن واداشته و وامیدارد.

میل اعضای جهان به شدن در وحدت را که من عشق و ناشی از ساختار و ساختمان اعیان دانسته‌ام، پنداری است که نه تنها از عقل مایه گرفته و نه تنها عقل آن را تأیید می‌کند بلکه شالوده علم-علم بشری-است. اساس و بنیان علم بشری بر پنداری است که در بالا گفته شد. این تفسیر جهان، آن‌گونه که در بالا گفته شد به عقل بشر زمینی و به علم بشر زمینی فرمان ایست نمی‌دهد و حلال مجهولات را به

افلاک و به افق‌های ناپیدای آسمانی حواله نمی‌دهد.

عشق، میل به شدن، میل به شدن از این به آن است.

اگر عشق فقط شدن از آنچه که هستیم و هستند باشد و ندانیم و ندانند که مقصد بعدی ما چیست، در آن صورت جهان جهانی بی‌سروسامان و سراسر هرج و مرج خواهد بود. پس عشق، میل به شدن از چیزی به چیزی است.

اکنون با این پرسش روبرو هستیم که هر ذره از جهان که میل به شدن - عشق - دارد در هوای شدن به چه چیزی است؟ اگر ذره نداند که عاشق چیست و مایل به چیست، جهان، یا جهانی سراسر ساکت و ساکن خواهد بود و یا جنبشی بی‌نظم و بی‌سروسامان خواهد داشت.

پس هر جزء جهان، «شدن» می‌کند و می‌داند یا دانسته شده که به کجا می‌رود. از منظر آن عرفانی که من سخن می‌گویم تمام اجزاء جهان دانسته شده‌اند که هر یک در هر زمان چه شوند. آنچه که میل به «شدن» را در نهاد همه اجزاء جهان نهاده، علّت‌العللی است و ذهن من را یارای شرحی بیش از این نیست. اینجا است که نمی‌دانم و در حسرت دانایی، در سوز و گدازم.

عشق نیرو نیست، عشق میل است. میلی ذاتی - ناشی از ساختار هر جزء از جهان در آن حال که هست - و لذّت وصالِ حالتی دیگر، جایزه‌ای است که جهان به هر جزء «وقتی می‌شود» می‌دهد. اما تقدیر جهان برای هر جزء، آرامش و سکون نیست. این جوشش آرام نمی‌گیرد. هنوز از جایی به جایی نرفته، آهنگِ جایی دیگر و هوایِ حالی دیگر است.

به این ترتیب از ازل، زمان‌ها پیش از آن روز انفجار بزرگ، علّت‌العللی ناپیدا عشقی برای «شدن» - ناشی از ساختار و ساختمان هر جزء - در تمام اجزای جهان نهاده است.

عشق راهنما و راهبر راه ما به مقصد نیست بلکه عشق در ما شوقِ وصل می‌آفریند اما راهبر و راهنمای ما عقل است.

من بارها در این کتاب گفته‌ام که کائنات از اجزای قانون‌مند - به هم بسته و

پیوسته- تشکیل شده است، اما کائنات در جنبش و جوش و خروش است. آیا جزء قانون مند، به صرف قانون مندی، حرکت و «شدن» و جوش و خروشی می‌کند؟ خیر! پس میل و شور و شوقی برای وصل و وصال لازم است تا محرک شدن باشد. این میل و این شور و شوق را نیز محرک اولی باید که در نهاد ذره ذره جهان جای دهد. در این منزل از منازل طی طریق، به سد سترگ و عبورناپذیری می‌رسم و اینجا است که دیوانه وار خود را به در و دیوار می‌زنم باشد که روزه‌ای در این دخمه جهل خود پیدا کنم. من در این دخمه نادانی، مجنون دانایی‌ام و همواره پای بست غل و زنجیر جهل.

گویا در بطن و نهاد ساختار این اجزای قانون مند، میلی است که تداوم این شدن و دگرگونی را از آغازی نامعلوم تا پایانی ناپیدا امکان پذیر ساخته است.

این میل به شدن و این عشق و این اراده بالقوه، در همه ذرات کائنات، در همه زیرمجموعه‌های کوچک و بزرگ کائنات و در کل کائنات هست و همه را به شدن واداشته است. ذره ذره، قطره قطره، جوی جوی، رود رود، دریا دریا، درخت و جنگل و کوه و ستاره و خورشید و فلک همه به فرمان عشق، رقص کنان و پای کوبان در سماع‌اند، همه در شدن‌اند.

شوق وصل، ناشی از عشق است اما آن چه که راه وصل را می‌نمایاند، عقل است. عشق محرک عقل است. عشق ما را به جایی نمی‌برد اما میل به آن چیزی است که باید شویم. این عقل است که راهبر و راهنما و پیر ما است.

عشق، میل به کشف اسرار و رموز است اما کشف اسرار و رموز، عقل است.
پیر ما، عقل ما است.

بین عقل و عشق تضادی نیست هرچند هستند عاشقان دروغین بسیاری که با عاقلان درستیزاند.

تضاد بین عقل و عشق، نه کار عاشقان راستین است و نه کار عاقلان راستین.

ناسازگاری‌های عرفان با عقل

کرامات، ریاضت‌های نابخردانه، کشف اسرار و رموز، عقل ستیزی

مقدمه

نگاه عاشقانه و شاعرانه به جهان از دیدگاه عقل ستودنی است اما وصف شاعرانه جهان را با درک حقیقت جهان اشتباه نکنیم. آن بخش از عرفان که آرامش می‌دهد و روان ما را از عصبیت و حسادت و کینه و نفرت و تعصب و دروغ و زنگار می‌زداید، ستودنی است. اگر عرفان را از پیرایه‌های ناراست پالایش کنیم، عرفان مکتب عشق و شور و وجد و محبت بسیار هم دلپسند است و عقل در پی آن است. به این گفته حافظ باور دارم که می‌گوید:

«عقل اگر داند که دل در بند زلفش چون خوشست عاقلان دیوانه گردند از پی زنجیر ما»
(ک ۲۹، ص ۶۶)

چه کسی با عشق و وحدت جهان و احساس خوش ناشی از این تفکر و باور مخالف است؟

چه کسی با اشاعه عشق و محبت، آسان‌گیری روزگار، صبر و تحمل همراه با امید و تلاش، رفع کینه و حسد مخالف است؟

چه کسی با اعمال متعارف منتهی به آرامش مخالف است؟
چه کسی با سماع مخالف است؟

متأسفانه عرفان در مواردی آلوده به ادعاهای واهی و خرافی نظیر کرامات و کشف اسرار، انجام ریاضت‌های نابخردانه، خانقاه و خانقاه بازی، استثمار فکری مرید توسط مراد و بدتر از همه، در سطوح عامیانه و پست آن، آلوده به درفش درگونه کردن و شفا دادن و پا بر آتش نهادن و اعمالی از این قبیل شد و این در حالی است که این مکتب عشق و محبت را هیچ نیازی به این شعبده‌ها نیست.

من همراه با کاروانیانِ عرفان، منزل به منزل طی طریق می‌کنم اما آن‌گاه که آنان به ورطهٔ عقل ستیزی، ادّعای کرامات و ادّعای وصل و حضور با خالقِ جهان درغلتنند، خود را از این کج‌راهه و بی‌راهه‌ها برحذر خواهم داشت.

من هرگز نَفَسی از راه عقل و علم کناره نخواهم گرفت و تا دم آخر با کاروانیان عقل همراه و همدم و اگر راهی به حقیقت باشد آن را راه عقل می‌دانم.

من در برابر سدِّ عبور ناپذیرِ مادهٔ المواد و خودآگاهی و علّت العلل، غرق در وحشت و حیرت و اشتیاقم و چه بسیارند آنانی که در عالم خیال، نه تنها از این سدِّ عبور ناپذیر گذشته‌اند بلکه از آن سو، احکام قطعی صادر می‌کنند و حتّی فرمان قتل و اسارت و تازیانه می‌دهند.

این عارفان فقط خود را می‌بینند و بس. آنان، غم کارگر و کشاورز، غم قوم و ملت و غم جامعه و بشریت را ندارند. آنان فقط به فکر خود و خودسازیِ خود و رستگاریِ خود اند. حتّی اکثر عرفا، کاری به ظلم و ستم، کاری به ظالم و مظلوم، کاری به امثال اسکندر و چنگیز و هیتلر و ناپلئون نداشته‌اند، آن‌ها غم جهان و دنیا را نداشته‌اند. اینان جز پروراندن خود در زاویه و گوشهٔ خود، هیچ غمی ندارند، هیچ رسالتی را برای خود قائل نیستند مگر ساختنِ خود، آن هم در دنیای وهم و خیال.

«تاقرن پنجم هجری عدهٔ متصوّفان زاید بر چهار هزار نفر رسیده بوده است.»

(ک ۲۶، ص ۸)

از هزاران قطب، امامان، اوتاد، ابدال، نُجبا، نُقبا، سالک و مرید و کدامیک گره‌ای از مشکلات جامعهٔ بشری را گشوده‌اند و کدامیک کشفی یا ابداعی یا اختراعی کرده‌اند؟

گیریم که موج عرفان‌گرایی همه‌گیر شد.

گیریم که موج دل‌محوری گسترده شد.

گیریم که عرفا بر همه چیز و همه کس دست یازیدند.

گیریم که مخالفت با علم و عقل، خورشیدِ علم و عقل را در توبره‌ای به اسارت کشید.

گیریم که پهنهٔ زمین مالا مال از بلبلانِ مدهوش از رقصِ یاسمن‌ها و یاسمن‌های

مدهوش از باد صبا و پروانه‌های سوخته بال و عاشقانِ سینه‌چاک شد.

گیریم که همه زمین سراب شد.

آخر چه؟ آخر الامر، این فرشته عقل است که به یاری گمشدگانِ سراب خواهد آمد و آخر الامر این جغدِ خرافه است که در ویرانه‌های خود ساخته، از عقل و علم یاری طلب کند.

انسان عاقل هرگز با کرامات، ریاضت‌های طاقت‌فرسا و نابخردانه، عقل‌ستیزی، کسب معرفت از طریق اتحاد با کلِ سرسازگاری ندارد.

قرن‌ها بزرگترین عرفا در این سرزمین شطح گفتند، طامات یافتند و شعبده کرامات کردند. حال بگویند و ببینیم آن مردم ساده‌لوح و آن سالکانِ طریقت و رهروانِ حقیقت به کجا رسیدند؟ از بشارت آنان، ملت و مردم چند گام به پیش آمدند و چند فرسنگ در بی‌خبری پس ماندند؟

هرچند عارفان، عابدان و زاهدان، پای استدلالیون را چوبین می‌دانند لکن آنان خود پا در هوا هستند. با پای چوبین، در ظلماتِ کائنات با شمع کم‌سوی علم به دنبال خالق و حقیقت و مبدأ و مقصد پوئیدن بهتر از تکیه دادن بر هوا است. این ندای عقل است که هرچه ساده‌لوح‌تریم ظاهراً به حقیقت نزدیک‌تریم.

کرامات

آنان که ادّعی کرامات کرده‌اند اگر راستگو و صادق بوده‌اند، ادّعی آنان دال بر روان‌پریشی و خودشیفتگی است و در غیر این صورت ادّعی آنان نیرنگی برای پیشبرد اهدافشان بوده است.

من در این کتاب هرگز وجود نظمِ فراگیر و آن نیروی نهان و مرموزِ جنباننده و جوشاننده اجزای جهان را - که مجهولِ اعظمِ نامیده‌ام - انکار نکرده‌ام. آنچه که من منکر شده‌ام توان فرد یا گروهی خاص در مختل نمودن آن نظم فراگیر و یا در اختیار گرفتن و به بند کشیدن آن نیروی نهان است.

عارفان بسیاری ادّعی کرامات کرده‌اند:

صوفیان، کرامات را نتیجه طاعات می‌دانند و هیچ یکی از انواع آن را (مرده

زنده کردن، با مرده سخن گفتن، بر آب راه رفتن، طی الارض، با جمادات و جانواران تکلم کردن، بیماران را شفا دادن، جانوان را به اطاعت و داشتن، بر خزاین زمین آگاه بودن و مخالف با اوامر و نواهی حق و مصالح خلق نمی شناسند. از جمله کرامات اولیا آگاهی بردل هاست و لذا ابوسعید ابی الخیر و ابوالحسن نوری را «جاسوس القلوب» لقب داده اند.
(ک ۲۴، ص ۸۰)

من هرگز نمی پذیرم که آن نیروی نهان، اطاعت از چون منی را پذیرا باشد و هرگز زیر بار این دروغ نمی روم که چون منی، آن نظم و نیرو را حتی ذره ای به اختیار بگیرد. آن نیروی مرموز حاکم، بوالهوسی چون من و تو و یا حالی به حالی شونده ای چون ما نیست که به اشک چون منی و یا به التماس چون توئی تغییر قضا دهد.
زهی خودپسندی که عارفی تصوّر کند که گرداننده جهان، تمرکز خود را به او معطوف داشته است.

به چند نمونه از خرافه های دلپذیر توجه کنیم:

نقل است [حسن بصری] که روزی بر بام صومعه چندان گریسته بود که آب از ناودان روان شده بود و بر شخصی چکید. گفت: «این آب پاک است یا نه؟». حسن گفت: «نه! بشوی که آب چشم عاصی است». (ک ۲۷، ص ۳۱)
نقل است که بزرگی گفت: جماعتی به حج می رفتیم. در بادیه تشنه شدیم. به سرچاهی رسیدیم. دلو و رسن ندیدیم. حسن [حسن بصری] گفت: «چون من در نماز روم، شما آب خورید». پس در نماز شد. ما به سر آب شدیم. آب بر سر چاه آمده بود. باز خوردیم. یکی از اصحاب رکوهی آب برداشت. آب به چاه فرو شد. چون حسن از نماز فارغ شد، گفت: «خدای را استوار نداشتید، تا آب به چاه فرو رفت». (ک ۲۷، ص ۳۳)

نقل است که ابراهیم [ابراهیم ادهم] در سفری بود. زادهش نماند. چهل روز صبر کرد و گل خورد و با کس نگفت، تا رنجی از وی به برادران نرسد.
(ک ۲۷، ص ۹۸)

«مولانا محمد مجذوب گربه خور، وقتی در علوای جذبه گربه یی از پیش وی میگذشته، آن را گرفته و به یک بار فرو برده است. خَزَقِ عادت از وی بسیار سر می زده است!» (ک ۲۰، ص ۱۷)

نقل است که [ابراهیم ادهم] وقتی در کشتی خواست نشستن. سیم نداشت. گفتند: «هریک دیناری بباید دادن». دو رکعت نماز بگزارد و گفت: «الهی از من چیزی می خواهند و ندارم». در وقت، ریگ لب دریا همه زر شد. مشتی برگرفت و بدیشان داد. (ک ۲۷، ص ۱۰۸)

نقل است که تا بشر [بشرحافی] زنده بود، در بغداد هیچ ستور سرگین نینداخت حرمت او را. که پای برهنه رفتی. شبی ستوری از آن شخصی روٹ انداخت. فریاد برآورد که: «بشر نماند». احتیاط کردند، همچنان بود. گفتند: «[به] چه دانستی؟» گفت: «بدآن که تا او زنده بود، در جمله راه بغداد روٹ نبود. این برخلاف عادت دیدم. دانستم که بشر نمانده است». (ک ۲۷، ص ۱۱۶)

نقل است که یک روز شیخ پای دراز کرد. مریدی هم پای دراز کرد. شیخ [بایزید بسطامی] پای برکشید. مرید هرچند که خواست پای برکشد نتوانست و هم چنان بماند تا به آخر عمر. از آن بود که پنداشت که پای فرو کردن شیخ هم چون دیگران باشد. (ک ۲۷، ص ۱۵۳)

وقتی [سهل بن عبدالله التستری] در خانه بود، چوبی از بالا درافتاد و سرش بشکست و قطرات خون از سرش بر زمین چکید و همه نقش «الله» بازدید آمد. (ک ۲۷، ص ۲۶۸)

«مردی از ابدالان به من [سهل بن عبدالله التستری] رسید و با او صحبت کردم و از [من] مسایل می پرسید از حقیقت و من جواب می گفتم. تا وقتی که نماز بامداد بگزاردی، و به زیر آب شدی و در زیر آب نشستی و از آن آب جز به وقت نماز بیرون نیامدی. مدتی با من بود، هم براین صفت که البتّه هیچ نخورد و با کس ننشست تا وقتی که برفت». (ک ۲۷، ص ۲۶۹)

ابن عربی در مقدمه کتاب فصوص الحکم گفته، این کتاب را در سال ۶۲۷ ضمن خوابی از پیامبر اسلام (ص) دریافت و آنچه می نویسد از املاي آن حضرت است، و او تنها مترجم و ناقل آن رؤیا و مکاشفه است. (ک ۲۲، ص ۳۶ و ۳۵)

نقل است که طایفه‌یی در بادیه او [حسین بن منصور حلاج] را گفتند: «ما را انجیر می‌باید». دست در هوا کرد و طبقی انجیر پیش ایشان نهاد. و یک بار دیگر حلوا خواستند. طبقی حلواءِ شکری گرم پیش ایشان نهاد. گفتند: «این حلواءِ باب الطّاق بغداد است». حسین گفت: «پیش من چه بادیه و چه بغداد؟!». (ک ۲۷، ص ۵۱۳)

نقل است که [ابراهیم ادهم] روزی بر لب دجله نشسته [بود] و خرّقه ژنده خود را بخیه می‌زد [یکی بیامد و گفت: «درگذاشتن ملک بلخ چه یافتی؟»] سوزنش در دجله افتاد. به ماهیان اشارت کرد که: «سوزنم بازدهید». هزار ماهی سراز آب برآورد، هریکی سوزنی زرّین در دهان گرفته. ابراهیم گفت: «سوزن خود می‌خواهم». ماهیکی ضعیف سوزن او به دهان گرفته، برآورد. ابراهیم گفت: «کمترین چیزی که یافتم به ماندنِ مُلک بلخ، این بود. آن دیگرها تو دانی». (ک ۲۷، ص ۱۰۸)

خرافه بالا عیناً به نحو دلنشینی در مثنوی آمده است:

هم ز ابراهیم ادهم آمده ست	کاو ز راهی بر لب دریا نشست
دلّی خود می‌دوخت آن سلطانِ جان	یک امیری آمد آنجا ناگهان

.....

شیخ سوزن زود در دریا فگند	خواست سوزن را به آواز بلند
صد هزاران ماهی الّلهیی	سوزن زر در لب هر ماهیی
سر بر آوردند از دریای حق	که بگیرای شیخ سوزنهای حق

(ک ۲۸، ص ۳۱۵ و ۳۱۴)

خرافه‌ای دیگر از مثنوی معنوی که در آن نظم جهانی و قانون مندی کائنات، به دلجویی از درویشی ژنده پوش، به هم می‌ریزد:

بود درویشی درونِ کشتی	ساخته از رخت مردی پشیتی
یاوه شد همیانِ زراو خفته بود	جمله را جُستند و او را هم نمود
کاین فقیرِ خفته را جویییم هم	کرد بیدارش ز غم صاحبِ دِرم
که دراین کشتی خُرم‌دان گم شده‌ست	جمله را جُستیم نتوانی تو رست
دلِ بیرون کن برهنه شو ز دلِ	تا ز تو فارغ شود او هامِ خلق
گفت یارب مر غلامت را خسان	مُتهم کردند فرمان در رسان
چون به درد آمد دلِ درویش از آن	سر برون کردند هر سو در زمان
صد هزاران ماهی از دریای ژرف	در دهانِ هر یکی دُرّی شگرف
صد هزاران ماهی از دریای پُر	در دهانِ هر یکی دُرّ و چه دُر
هر یکی دُرّی خراجِ مُلکتی	کز اله است این ندارد شرکتی
دُرّ چند انداخت در کشتی و جَست	مر هوا را ساخت گُرسی و نشست

(ک ۲۸، ص ۳۲۵)

نقل است که جماعتی پیش شیخ [بایزید بسطامی] آمدند و از بیم قحط نالیدند و گفتند: «دعا کن تا حق - تعالی - باران فرستد». شیخ سرفرو برد، پس برآورد و گفت: «بروید و ناودان‌ها راست کنید که باران آمد». در حال باریدن گرفت، چنان که یک شب‌انروز می‌بارید. (ک ۲۷، ص ۱۵۳)

خرافهٔ باریدن باران به دعای زاهد در مثنوی نیز آمده است:

زاهدی بُد در میانِ بادیه	در عبادت غرق چون عبّادیه
.....	
در نماز استاده بُد بر رویِ ریگ	ریگ کز تَفَش بجوشد آبِ دیگ

مشکلِ ما حل کن ای سلطانِ دین تا ببخشد حالِ تو ما را یقین
وا تُما سَرّی ز اَسرارَت به ما تا بَیَریم از میان زُئارها
چشم را بگشود سوی آسمان که اجابت کن دعای حاجیان

.....

در میانِ این مناجات ابرِ خَوش زود پیدا شد چوپیلِ آبِ گَش
همچو آب از مَشک باریدن گرفت در گَو و در غارها مسکن گرفت
(ک ۲۸، ص ۳۳۹ و ۳۳۸)

با اطمینان می‌گویم که از بدو پیدایش بشر تا امروز، هیچ آب جویی به دعای سالکی از حرکت باز نه ایستاده و هیچ ماهی دریایی به دلسوزی درویشی، مروراید به کشتی نینداخته و هیچ ذره‌ای از کائنات و هیچ ذره‌ای از قانون کائنات، با دعای عارفی یا به نفرین درویشی تغییر نکرده است.

با اطمینان می‌گویم تا کنون، هیچ قانون و مصلحتی در کائنات، به خواست عارفی یا درویشی، نقض نشده است و در ذهن خود این ابیات دلپذیر حافظ را مرور می‌کنم:

رقم مغلطه بر دفتر دانش ننیم سرّ حق بر ورق شعبده ملحق نکنیم
(ک ۲۹، ص ۷۹۸)
چندان که زدم لاف کرامات و مقامات هیچم خبر از هیچ مقامی نفرستاد
(ک ۲۹، ص ۲۵۶)

آن عارفان که سرخورده از عقل و دانش و خرد و استدلال و منطق به امید حضور و کشف رموزِ عالم و راز آفرینش به چله‌نشینی پرداخته‌اند، به جایی جز خود نرسیده‌اند. این مدعیان عقل را می‌ستیزند زیرا تحمّل چهل روز چله‌نشینی و سپس ادّعای کشف رازها، به مراتب آسانتر از تحمّل زحمات طاقت‌فرسایی است که هزاران هزار انسانِ عقل‌گرا و خردمند طی هزاران سال دود چراغ خورده‌اند و زحمت اندیشه برده‌اند و هنوز اندر خم یک کوچه‌اند.

به آن عارف شوریده بنگرید که تمامی قوانین طبیعی عالم را به هم می‌ریزد و به همه قوانین علی جهان ریشخند می‌زند، آب را سربالا می‌برد، به وردی شفا می‌بخشد و به قرصی نان گروهی بسیار از گرسنگان را طعام می‌دهد، ماهیان دریا را به فرمان می‌گیرد، قتل انسانی را به خاطر تصاحب کینزکی مُجاز و امر خدا می‌پندارد (مثنوی معنوی - دفتر اول - حکایت پادشاه و کینزک) و دائماً و هر لحظه، در هر کلام و در هر بیت و در هر مجلس، دم از عشق خدا می‌زند. او جهان و قوانین طبیعی را بازیچه تعلقات و خودشیفتگی خود می‌کند، گاه فرمان شورش و هرج و مرج به جهان می‌دهد و گاه فرمان اطاعت و فرمانبری.

شگفت آن که فیلسوف مشایی ای هم چون ابن سینا کرامات عرفا را تأیید می‌کند. «از عارفان اخباری بگوش تو برسد که خلاف عادت باشد و تو آنها را رد کنی. مثل اینکه گویند: عارفی برای مردم باران خواست، و باران آمد؛ یا بیماران را شفا خواست، و شفا یافتند؛ یا بر آنها نفرین کرد، تا به زمین فرو رفتند یا به نحوی دیگر هلاک شدند؛ یا اینکه برایشان دعا کرد، و وبا و مرگ و سیل و طوفان از ایشان دفع شد؛ یا جانوران وحشی ایشان را فرمان بردند؛ یا مرغان از ایشان نرمیدند یا امثال این کارها - که البته کاملاً ناممکن نیستند. چون بشنوی توقف کن و مشتاب؛ زیرا همانند این نوع کارها را در رازهای طبیعی اسبابیست و باشد که من برخی از آنها را برای تو یاد کنم» (ک ۲۰، ص ۱۶۷)

وقتی به ژرفای عقاید و پندارها و رفتار گروهی از مدعیان عرفان می‌نگریم آنان را نسبت به خدا بسیار غریبه‌تر از آن گروه از عقل‌گرایان خداشناس درمی‌یابیم.

ریاضت‌های طاقت‌فرسا و نابخردانه

هرکس می‌تواند و حق دارد که با تلقین و با چله‌نشینی، اعتکاف، روزه داری و کم‌خوری و بسنده کردن به کمترین آب و غذا، کم‌خوابی، ذکر طولانی و بسیار چه با زبان و چه با دل، مهار غرایز و شهوات نفسانی حتی مهار کامل این غرایز، به خودسازی بپردازد. اما آشکارا می‌گوییم که این ریاضت‌ها میل به دانستن حقیقت را افزون می‌کند و میل به وصل و حضور را زیاد می‌کند اما دُرّه‌ای به دانایی و معرفت ما نمی‌افزاید.

با ریاضت داشته‌های موجود در ذهن ما ممکن است ترکیب و تحلیل کامل‌تری پیدا کند اما هیچ معرفت و آگاهی جدیدی - که اجزای آن قبلاً در ذهن موجود نباشد - حاصل نمی‌شود. حتی با هزار سال چله‌نشینی، جهان خارج از ذهن، دُرّه‌ای به آگاهی سالک اضافه نمی‌کند.

به چند نمونه از ریاضت‌های کودکانه که برخی از عرفا در راه رسیدن به حق بر خود روا داشته‌اند توجه کنیم:

دربارهٔ ابوبکر شبلی (۲۴۷-۳۳۵ هـ) می‌خوانیم:

«سردابه‌ای داشتی، در آنجا همی شدی و آغوشی چوب با خود بردی و هرگاه که غفلتی به دل او درآمدی، خویشتن بدان چوب همی زدی، و گاه بودی که همهٔ چوبها که بشکستی دست و پای خود، بر دیوار همی زدی».

(ک ۲۲، ص ۵۲)

نقل است که به اول که [ابوبکر شبلی] مجاهده بردست گرفت، سالهای دراز شب نمک در چشم کشیدی تا در خواب نشود، و گویند که: هفت من نمک در چشم کرده بود. (ک ۲۷، ص ۵۴۰-۵۳۹)

و دربارهٔ ابوسعید ابوالخیر می‌خوانیم:

نقل است که [ابوسعید ابوالخیر] یک روز زیر درختی بید فرود آمده بود و خیمه زده و کنیزکی ترک پایش می‌مالید و قدحی شربت بر بالینش نهاده، و مریدی پوستینی پوشیده بود و در آفتاب گرم استاده و از گرما استخوان مرید شکسته می‌شد و عرق از وی می‌ریخت تا طاقتش برسد، بر خاطرش بگذشت که:

«خدایا او بنده‌یی و چنین در عزّ و ناز و من بنده‌یی و چنین مضطّر و بیچاره و عاجز!» شیخ در حال بدانست. گفت: «ای جوانمرد! این درخت که تو می‌بینی هشتاد ختم قرآن کردم سرنگونسار از این درخت درآویخته». و مریدان را چنین تربیت می‌کرد. (ک ۲۷، ص ۷۰۱)

ریاضت ما را به خدا یا علّت العلل نزدیک نمی‌کند بلکه موجب تداوم تلقین و نزدیکی سالک به من بسیط غیر متعلّق می‌شود. سالک گمان می‌کند که با نفی من و منیّت به خدا نزدیک می‌شود در حالی که با رفع تعلّقات، هرچه بیشتر در «من» - من بسیط خود - فرو می‌غلند.

بگویند مدّعیان که طی قرن‌ها، ریاضت و گوشه‌نشینی و طریقت و سلوک به کجا رسیده‌اند؟

یک گوشه خلوت و یک لقمه نان و چند خرما و تنی آسوده طلب و ذهنی خرافی و از همه مهم‌تر، لوحی ساده و زودباور و قدرت تلقینی زیاد به من دهید تا چهل روزه به عرش اعلاء روم و خبر از ماورای علم و دانائی بیاورم.

ما پویندگان حقیقت و مبدأ و علّت العلل می‌توانیم تسلیم این وسوسه کاهلانه شویم و قلّه‌های کم ارتفاع را حقیقت پنداریم و در عالم خیال، خود را در فراز قلّه‌های بلند تصوّر کنیم و به ستایش و ثنا پردازیم و مسئله شناخت و معرفت را مختومه اعلام کنیم. اما هوشمندان توقف را جایز نمی‌دانند، قلّه‌ای که در تسخیر آن می‌کوشیم بسیار دورتر و بالاتر است. نزدیکی به این قلّه، با ریاضت حاصل نمی‌شود، بلکه با ریاضت فکری حاصل می‌شود، ریاضت فکری نه این است که گوشه عزلت اختیار کنیم و ذکر بسیار کنیم بلکه، باید به تحقیقات علمی پردازیم، باید در جهت کسب علم و تحقیق و شناخت راز و رمزهای طبیعت ریاضت بکشیم، به یقین طریقت آن کس که به اعماق کهکشان‌ها و فضا می‌نگرد و آن کس که در اعماق سلول‌ها، مولکول‌ها، اتم‌ها کاوش می‌کند طریقتی راستین است.

بشر امروزین بیشتر از هر زمان دیگری در جهت شناخت مبدأ و مقصد و حقیقت اهتمام می‌ورزد، زیرا که معرفت اگر ممکن باشد جز از طریق عقل امکان پذیر نیست.

مقابل کنید عارفی را که عمری در گوشه عزلت ذکر بسیار کرده، هر بامداد به دیار یار رفته و هر شامگاه خلسه وار به نیاز پرداخته با فیلسوفی مثایی، که سرتاسر عمر ریاضت مطالعه و اندیشه کرده و یا با انسانی که عمری را در پژوهشگاه و آزمایشگاه به تحقیق برای درمان دردی و کشف علتی گذرانده، این دو گروه را در کنار هم نظاره کنید. کدامیک بی ثمر و کدامیک در خدمت بشریت بوده اند؟

کشف اسرار و رموز

کشف و شهود و اشراق از لطاف و هدایای موجودی فرازمینی نیست که به عارفی در حال عرفانی تحویل شود.

آن گاه که ناگهان احساس می کنیم که پرده ها دریده شد و حجاب ها برداشته شد و ما به اصل و ذات و کُنه مسائل و پرسش ها رسیدیم و نور معرفت راستین خانه دل ما را روشن نمود باید بدانیم که هیچ اتفاق عجیب و غریبی نیفتاده است. نه ما به ملکوت رفته ایم و نه از عرش اعلاء نور معرفتی به ما رسیده، بلکه باید بدانیم که خود در خود فرو رفته ایم زیرا:

شالوده همه کشف و شهود و اشراق ها، مفاهیم و محفوظات قبلی موجود در ذهن (علم حصولی) است.

یک وجه مشترک بین تمام آنان که تجربه حال عرفانی دارند این است که همه آنان در «من»، من بسیط خود فرو می روند و سعی می کنند خود را از هر نوع محفوظات و تعلقات ذهنی اکتسابی و علوم حصولی آزاد کنند. در این حالت، بسته به باورها و اعتقادات قبلی ای که دارند آن حال را شکافتن فردیت خود، وصل خود به جهان، اتصال به خدا، ذوب در خدا و یا حضور در محضر خدا تلقی می کنند. اگر این نظر درست باشد باید نتیجه بگیریم حتی در حالات فنا و خلسه و وجد و وصال و حضور، باورهای بنیادین فرد زایل نمی شود زیرا هریک از آنان آن حالت را به گونه های متفاوتی که ناشی از باورهای بنیادین آنان است تفسیر کرده اند.

به گفته پروفیسور د.ت. سوزوکی (۱۹۶۶ - ۱۸۷۰)، شونیاتا یا «خلاء بودایی»،

عبارتست از:

خلاء محض که از هر نوع اضافه و تضایفی فراترست ... در «خلاء» بودایی نه زمان هست نه مکان، نه سیورورت، نه شیئیت. نفس در این تجربه محض مجرد، انعکاس خود را در خود می‌نگرد ... و این هنگامی میسر است که نفس خود شونیاتاست، یعنی آنگاه که نفس از همه محتویات ممکنش جز خویش خالی باشد. (ک ۱۰، ص ۱۰۹)

«قالب فردیت که شخصیت من در آن آشیانه پابرجایی یافته است، در لحظه ساتوری [اصطلاح نحلّه «ذن» معادل با حالت اشراق] شکفته و شکافته می‌شود. لزوماً با وجودی فراتر از خویش اتحاد نمی‌یابم یا در آن جذب نمی‌شوم، ولی فردیت من که فرو بسته و از وجودهای منفرد دیگر بکلی گسسته است ... در چیزی توصیف ناپذیر، چیزی که سامانی کاملاً متفاوت با سامان معهود و مانوس من دارد، منحل می‌شود.» (ک ۱۰، ص ۱۱۸)

این ادعا نیز که عرفا در حال وجد و یا وصل به جایی می‌رسند که از دایره حس و عقل بیرون است، ادعایی بی‌اساس است زیرا حتی پیچیده‌ترین و نامفهوم‌ترین شطح و طامات آنان نیز اشاره به معانی و مفاهیمی دارد که از طریق علم حصولی در محفوظات مغزشان جای گرفته است و اگر آزاد شدن و بریدن از تعلقات و حذف محفوظات حصولی، وصف حال عرفانی وصال و اتحاد است پس جنین نازاده باید عارف‌ترین عارف باشد.

من به وجود حال عرفانی و تجربه حال عرفانی باور دارم، اما پرسش اساسی این است که مابه‌ازای آن حال عرفانی چیست؟ من معتقدم آن حال عرفانی نزدیک شدن به من بسیط غیر متعلق است و لاغیر، هرگز فنا فی الله، انا الحق، ذوب و وصال با خالق جهان را نمی‌پذیرم.

ادعاهای درویشی زنده‌پوش شنیدنی است. درویشی در وصف حال عرفانی خود چنین سرداده بود:

«منم زایل شد، از خود بیخود می‌شدم و به خود می‌آمدم، همه نور بود، هم

شعف و شور بود. همه یکی و یکی همه بود. از کالبد جسم رها شده بودم و به هر سو آزادانه پرواز می‌کردم، اصلاً زمان و مکان مفهوم خود را از دست داده بود، گویا در آن آمدم - بین هستی و نیستی - هیچ مرزی نبود، ژرفای هستی اعماق نیستی بود و اعماق نیستی ژرفای هستی، ذهنم به وسعت کائنات بود و مرزی بین من و کائنات نبود، من نه بخشی نه جزئی نه قسمی نه ذره‌ای، بلکه همه کائنات بودم. از شدت نور - چون تاریکی محض - هیچ نمی‌دیدم، لحظه‌ای به یاد آن زمان افتادم که نطفه‌ای بیش نبودم، همه مجهولات بر من معلوم بود و علم ازلی که در نهاد من نهفته بود در آن لحظه نقد و حاضر بود، هیچ سختی، سفتی، گرمی، سردی، زبری و هیچ احساس ناخوشی در من نبود. همه چیز نرم، لطیف، پاک، پاکیزه و منزه بود، من رقص‌کنان، چون بهشتیان در بهشت موعود می‌چرخیدم و می‌چرخیدم و می‌چرخیدم، دیگر در آن لحظه دست من، پای من، من و من من نبود، احساس خالص و ناب و عاطفه خالص و ناب، احساس بی‌چیزی، احساس صرف، احساس این که هیچ چیزی را احساس نکنی و یا همه چیز حتی خدا را در خود و خود را در خدا احساس کنی.»

در این لحظات آن مرد، عرق‌ریزان، بی‌حرکت چون مست‌های لایعقل، چون یک تکه چوب خشکیده، چشمانی بی‌فروغ، بی‌احساس، قلبی تپان با ضربانی بسیار آرام، بدنی سرد و قامتی خمیده، روبروی من ایستاده بود. من متحیر که چه بگویم، درمان درد او را نمی‌دانستم، آنچه که گفته بود فراموش کردم و راه خود پیمودم.

با خود گفتم من کودک ساده لوح خرافه‌گرای زود باور نیستم که آن حالتی که براو رفت را عروج و وصل و فنا و حضور بدانم. هر چه بود در «من» او گذشت.

آنچه که بسیاری از محققین مثابی در مورد عرفان بررسی کرده‌اند یافتن پاسخ به این پرسش است که آیا برای حالات عرفانی، مابه‌ازایی هست یا خیر؟

بی‌تردید بسیاری از عرفا راست می‌گویند و حالات عرفانی وجود دارد و «حال عرفانی» عینیت دارد اما مسئله مهم چیست «حال» است. من چنین می‌پندارم که «حال عرفانی» چیزی نیست جز نزدیک شدن به من بسیط، به من من.

به این نقل قول از جان ادینگتون سیموندز (۱۸۹۳ - ۱۸۴۰ م.) بنگریم:

به همان نسبت که عوالم و عوامل هشیاری عادی فروکش می‌کرد، احساس آگاهی ذاتی مضمري تشدید می‌شد. سرانجام چیزی جز «نفس» مطلق مجرد بحث بسیط برجا نمی‌ماند. جهان بیشکل و بی‌محتوا می‌شد.

(ک ۱۰، ص ۸۸)

من هرگز وصال حق و فنا فی الله و یا حضور در بارگاه او و یا اتحاد با او و یا ذوب در او را به هیچ روی باور ندارم.

به گفته برتراند راسل (۱۹۷۰ - ۱۸۷۲ م.):

عرفان از هیچ حقیقتی پرده بر نمی‌دارد. فقط علم و تفکر منطقی است که با ما از حقیقت حکایت می‌کند. تنها کمکی که عرفان می‌تواند بکند این است که نسبت به اکتشافات عقل علمی و منطقی، به ما نگاه و نگرشی عاطفی و نجیبانه ببخشد. (ک ۱۰، ص ۲)

ممکن است این تصوّر پیش آید که من منکر حالت شکوهمند سُکر و شعف و وجد در عارفان هستم که این گونه نیست. قطعاً اکثریت قریب به اتفاق عرفا - که ادّعا کرده‌اند چنین حالاتی را تجربه کرده‌اند - راست گفته‌اند اما نکته بسیار مهم که من بر آن تکیه می‌کنم این است که وقوع این حالات عرفانی ربطی به اتحاد عارف با ملکوت اعلی و یا حقیقت مطلق و یا پروردگار و صانع کائنات ندارد. زیرا چه بسا انسانی که اصلاً باور به مابعدالطبیعه نداشته باشد چنین حالاتی را تجربه کرده باشد.

در جنب گروه کثیری از عرفای موحد و وحدت وجودی، عارف ملحد نیز وجود داشته‌اند. (ک ۱۰، ص ۱۰۴)

فلوطین = پلوتینوس (۲۰۵-۲۷۰ م.) پیرو هیچ نظام دینی رسمی نبود ولی به مابعدالطبیعه افلاطون معتقد بود و در صدد بود آن را پرورده‌تر و پرداخته‌تر کند. می‌نویسد:

«خودیایی، همانا ارتباط ماست با نفس در مقام تنزه و خلوص اش.»

به عبارت دیگر یعنی آگاهی از «من» بحث بسیط «در مقام تنزه و خلوص»،

یعنی خالی از انباشته‌های تجربی‌اش.

دنباله سخنش از این قرار است:

«این حیات خدایان و خداوندان و رستگاران است - مقام وارستگی از بیگانه‌ایست که ما را تخته بند تن کرده است، حیاتی است که حظی از اشیای این خاکدان ندارد - هجرتیست از فردیت به فرد.» (ک ۱۰، ص ۱۰۳)

آنچه که من بر آن پای می‌فشارم آن است که این حالت و حالات، وصل به حقیقتی نیست. اگر هست بگویند چه حقیقتی را کشف کرده‌اند؟ این حالات، اتحاد با عرش اعلاء و عروج و فنا فی الله نیست و این ادعاها ناشی از خودخواهی و خودبزرگ بینی و یا وهم و خیال است.

از ادعاهای عرفا درباره پدید آمدن حالات عرفانی - خلسه و اتصال به حقیقت و فنا در آن لحظه و ... - آن است که نه تنها ادعا می‌کنند آن حالت وصف‌ناپذیر است و به بیان نمی‌آید بلکه ادعا می‌کنند که ماوراء عقل و فراطهنی نیز هست و شگفت‌آورتر آن که ادعای کسب علوم بشری در آن حالات می‌کنند.

قدیس فرانسیسکو خاویر (۱۵۰۶-۱۵۵۲) چنین نوشته است:

«چنین به نظرم آمد که پرده از برابر دیدگان درونم برافتاد، و حقیقت علوم بشری، حتی علومی که هرگز نخوانده بودم در شهودی پراز فیض بر من آشکار شد. این شهود بیست و چهار ساعت دوام یافت؛ سپس گویی آن پرده دوباره حائل شد، و من خود را چون پیش نادان یافتم.» (ک ۱۰، ص ۲۹۱ و ۲۹۰)

والتر ترنس استیس از عارف دیگری نیز نقل می‌کند:

خدا ... افلاک و ستارگان را به او نشان داد و او را به شناخت کم و کیف آنها نایل کرد ... وقتی که به خود آمد نمی‌توانست ماوقع را برای ما شرح دهد. فقط گفت علم او به کائنات چندان کامل و مستی بخش است که هیچ زبانی نمی‌تواند وصف کرد. (ک ۱۰، ص ۲۹۱)

حال اگر موجودی از پدیده‌ای سخن بگوید و سپس اعلام کند که نه آن پدیده را درک کرده که به یاد داشته باشد و نه احساس کرده زیرا که فرا حسی است، باید به

این ادعا گوش بسته داد. این ادعا مانند آن است که کسی بگوید من شمعی را دیدم بگوئیم کجا، بگوید من آن جا نبودم و من در این هنگام به یاد این بیت از حافظ می‌افتم که می‌گوید:

خیز تا خرقه صوفی به خرابات بریم شطح و طامات به بازار خرافات بریم
(ک ۲۹، ص ۷۸۶)

مهمترین رکن حدوثِ حالت عرفانی، تلقینِ بسیار و باور و یقین داشتن به وقوع چنین حالتی است. تا باور نکنیم، حدوثِ این حالت امکان پذیر نیست.

ممکن است من را مَثَل به داشتنِ طبعی خشک و فاقدِ استعدادِ ذاتی درکِ حالاتِ عرفانی کنند و یا تصوّر شود که من کمر همت بر نابودی عرفان بسته‌ام که این‌گونه نیست. من فقط در فکر زدودن خرافات از عرفانم.

آن‌گاه که به من غیر متعلّق و به من نزدیک می‌شویم حالتی شگفت‌آور به انسان دست می‌دهد، شاید در عرفان هم حالت سُکرو یا حضور و یا فنا همین حالت باشد. این یکی از پرشعف‌ترین و با وجدترین حالاتی است که انسان می‌تواند تجربه کند. شاید همان حالتی است که عرفا عروج و حضور می‌نامند. به همین دلیل من می‌گویم که عرفا آن‌گاه که با ذکر، از خود بی‌خود می‌شوند، در حقیقت در اعماق خودشان فرو می‌روند.

شرح یک تجربه شخصی عرفانی بی‌جا نیست:

روزی در سپیده دم بهاری، تنها به تماشای نو برگ‌های چناران و بید و غنچه‌های نورسیده گل‌های محمدی در ایوانی نشسته بودم. خورشید در حال طلوعیدن بود و پاره پاره ابرها در بستری فیروزه‌ای با هم داد و ستدی عاشقانه داشتند، با طبعی آماده و روانی آرام، دیوان حافظ در دست، جويا و پذیرایِ حالی خوش بودم. فارغ از همه چیز و همه کس، به شاخه‌ها و ساقه‌ها، برگ‌ها و غنچه‌ها و ابرها و آسمان خیره بودم و در هوس به آغوش کشیدن هر آنچه که در دیدگاهم بود. به ناگاه حالی دیگر یافتم. خود را برگی از درختان، تگه‌ای از ابرها و گلبرگی از غنچه‌ها و ذره‌ای از

رطوبت مطبوع آن هوای بهاری یافتم. آرام آرام، دیگر نه برگی نه گلبرگی نه شاخه‌ای و نه پاره ابری، من و آن‌ها همه یکی شدیم. حالی دست داد که دیگر هرگز به آن حال نرسیده‌ام و کوتاه زمانی بیش نپائید.

اگر آنچنان شراب بنوشید که سراز پا نشناسید و خود را گم کنید!
اگر در گوشه حیاط مسجد شاه اصفهان بنشینید و به آن گل‌ها و شاخه‌ها و اسلیمی‌ها و طاق‌ها و ایوان‌های کاشی کاری شده و آب‌نما، نه جزء به جزء، بلکه همه و همه را با هم ببینید!

اگر در مسیره عباس آباد به کلاردشت، بعد از بارندگی بسیار، آن جنگل انبوه، آن آب‌های سپید که از هر شکاف کوه چون ابر سپید به پائین می‌خرامند، آن درختان تنومند و سر به فلک کشیده و آن درّه ژرف و عمیق و آن نهر خروشان کف درّه که چون رودی خروشان کف آلود به پائین می‌خروشد همه و همه را یکجا با تمام وجود لمس کنید!

اگر لذت دیدار معماری و تزئینات و نقاشی‌های واتیکان را بیامائید!
اگر به آثار زیبای موزه‌های معروف جهان عمیقاً خیره شوید!
اگر با داستان رستم و سهراب و یا رستم و اسفندیار و یا لیلی و مجنون و یا خسرو و شیرین اشک بریزید و حال کنید!

اگر در لحظاتی با شعر حافظ یا دیوان شمس مست شوید!
اگر به زیبایی خیره کننده و مدهوش کننده یک زن زیبا و دلفریب بنگرید!
اگر لحظه آغوش کشیدن فرزند شش ساله خود را پس از سال‌ها دوری به یاد آورید!
اگر پس از ساعت‌ها کوه‌نوردی، از فراز قله‌های سپیدپوش از برف زمستانی، به منظره کوه‌ها و درّه‌های پر برف خیره شوید!

اگر پس از ساعت‌ها ورزش در هوای گرم و مرطوب آبی خنک بنوشید!
و اگر آن حالی را که در آن، تمام سلول‌ها، عضلات و اندام‌هایتان با نوای دف و نی شادمانه می‌رقصند را تجربه کنید!

و اگر همه آن حالات را با هم یک جا جمع کنید و چند برابر کنید، آن حال، حال

من در آن سپیده دم بود. در وصف آن حال می توان گفت لذتی است ماوراء همه لذت ها و دلنشینی آن حال، ماوراء همه دلنشینی ها. این که گفته اند وصف آن حال شدنی نیست راست گفته اند. اما من می دانم که خود در خود فرو رفتم و در عالم خیال به جایی چون بهشت موعود رسیدم.

دمی چند پس از آن حال، به خود آمدم. اکنون من راست می گویم: نه به عرش عروج کردم نه با ملائک همدم شدم و نه با خالق زمان و مکان و اصل و قانون متصل شدم. حالی بود و اتفاقی بود، فقط در مغز من، فقط در ذهن من.

هرچند که مدعیان، ادعای وصال و حصول معرفت و کشف اسرار جهان و حتی آگاهی به علوم بشری سرداده اند، اما یک انسان بصیر در اولین لحظات برخورد با این صوفی نماها و درویش مسلک ها، به سادگی درمی یابد که اینان تغییر حال خود را با لقاء الله اشتباه می گیرند.

این تعلق به عالم اوهام و خرافه، خاص گروهی از شرقیان نیست بلکه در غرب نیز این خیال پردازان بسیارند و در میان این آقایان و خانم های خیالاتی، استادان دانشگاه های بسیار معروف دنیا نیز دیده می شوند. حیف از کاونده ای چون مغز انسان است که با این گونه خرافات و افکار بی مایه آلوده شود.

آن کس که ادعا کند که از نور خورشید الهی، دیده از کف داده و بینایی دل یافته، آن کس که ادعا کند که مدهوش از وصل او است، به عمیق ترین بسترهای من بسیط خود رسیده و لنگ لنگان در کوره راه خودپرستی راه می پوید و از شاهراه خداشناسی به دور می شود.

آنچه که من در خانقاه و مجالس سماع و ذکر عارفان دیده ام وحدت با کل نبود بلکه هرچه آنان فریاد نفی منیت می زدند من می دیدم که بیشتر در منیت و من خود فرو می روند.

خجسته آن روزی که عقل سلیم و علم ثابت کند، حالت از خود بی خودی عارفان و صوفیان که حالاتی ربّانی تفسیر شده اند حالاتی از مغز است که با وسایل لوازم و ابزار مادی هم قابل حصول و وصول است.

خجسته آن روزی که با تغییر چیزی در مغز یک انسان - به کمک پزشکی و روانپزشکی و علم ذهن - او انسانی شطحیه‌گوی شود.

خجسته آن روزی که با تزریق ماده‌ای و یا با فرو بردن سوزنی و یا با تاباندن اشعه‌ای به مغز کسی، او فریاد فنا فی الله سردهد.

عقل ستیزی

اگر عرفان، خود را مکتبی ذوقی و همه ادعاهای خود را، ادعاهایی ذوقی بداند و قبول کند که تبیین شاعرانه‌ای از جهان کرده است، عقل مونس و همدم و یار عرفان است همچنانکه دوست و رفیق و همراه هنر است.

ما وقتی به یک تابلوی نقاشی نگاه می‌کنیم از پرواز آدم‌ها در آسمان، ظاهر شگفت‌آور جانداران، سایه افکندن مرغی بر یک شهر، نورافشانی قدیسه‌ای به اطراف، عبور کسی از میان شعله‌های آتش و امثال آن‌ها لذت می‌بریم و هرگز، نبود تطابق بین اجزاء اثر هنری با جهان واقع را، تضاد با عقل نمی‌دانیم. هنر مجاز است که آنچه که از ذوق و خیال سربر می‌کشد را به هر شکلی که می‌خواهد بیان کند.

عقل نه تنها با تجلیات ذوق و خیال تضاد و تقابلی ندارد بلکه دوستدار و دلبسته آن است. تضاد عقل با عرفان از آن جا آغاز می‌شود که عرفان، خود را فلسفه بداند و به دایره عقل پای گذارد.

تضاد عقل با عرفان از آن جا آغاز می‌شود که عارف به عالم خیال پناه می‌برد و نتیجه را در عالم واقع ارائه می‌کند. همچون کسی که به دنبال آب، در پی سراب رود و از سراب جامی از آب بیاورد.

آنان علم ناشی از عقل آدمی را علم مجاز می‌دانند در حالی که علم آنان علم مجاز است و روشی است که متأسفانه به خرافه، ادعاهای بی‌اساس، ریاضت‌های نابخردانه، تكدی‌گری، سلسله مراتب و خوشه‌چینی آلوده شده است.

نمونه‌هایی از سروده‌ها و گفتارهای عقل ستیزانه عارفان و شاعران عارف در زیر می‌آید.

از احمد بن الحواری (ف. ۲۳۰ هـ) در مورد بی‌نیازی به علم چنین نقل شده است:
 وقتی به مرحله حق‌الیقین و قطع رسید، کتابهایش را در دریا انداخت و گفت:
 ای علم! این کار را از روی اهانت به تو نمی‌کنم، تو را برای رسیدن به خدای خواستم
 اکنون که به او رسیدم، از تو بی‌نیازم. (ک ۲۴، ص ۸۲)

نقد هر فلسفی کم از فلسفی است فلّس در کیسه عمل منهد

.....

فلسفی مرد دین‌مپندارید چیز را جفتِ سام یل منهد

"خاقانی شروانی"

ما را به منع عقل مترسان و می‌بیار کان شحنة در ولایت ما هیچ‌کاره نیست

.....

در کارخانه‌ای که ره عقل و فضل نیست فهم ضعیف رأی فضولی چرا کند

"حافظ"

مولانا جلال‌الدین محمد بلخی (۶۷۲-۶۰۴ هـ.ق.) نیز بارها در مثنوی، فلسفه
 و علم را تحقیر کرده است:

مکر و تلبیسی که او داند تنید آن ز حیوانِ دگر نآید پدید

جامه‌های زرگشی را بافتن دُرّها از قعرِ دریا یافتن

خُرده کاریهای علمِ هندسه یا نُجوم و علمِ طبّ و فلسفه

که تعلّق با همین دُنیاستش ره به هفتم آسمان بر نیستش

این همه علمِ بنای آخور است که عمادِ بودِ گاو و اُشتر است

بهرِ استبقای حیوان چند روز نامِ آن کردند این گيجان رموز

(ک ۲۸، ص ۶۲۲)

صد هزاران فصل داند از علوم جان خود را می‌داند آن ظَلوم
داند او خاصیت هر جوهری در بیانِ جوهر خود چون خری
(ک ۲۸، ص ۴۵۷)

پای استدلالیان چوبین بود پایِ چوبین سخت بی تمکین بود
(ک ۲۸، ص ۹۶)

از ابوسعید ابوالخیر نقل شده: «کار تصوف در آغاز، شکستن دوات‌ها و پاره کردن دفترها و فراموش کردن دانش هاست.» (ک ۲۴، ص ۸۲)

تا ولولهُ عشق تو در گوشم شد عقل و خرد و هوش فراموشم شد
تا یک ورق عشق تو از برگم کردم سیصد ورق از علم فراموشم شد
"ابوسعید ابوالخیر"

کسی کو عقل دوراندیش دارد بسی سرگشتگی در پیش دارد
ز دور اندیشی عقل فضولی یکی شد فلسفی دیگر حلولی

.....

رها کن عقل را با حق همی باش که تاب خور ندارد چشم خفاش
"شبستری"

عقل اگر گوید خلاف این سخن حرف او مشنو که ابله مردکی است
"نعمت الله ولی"

معرفت و آگاهی انسان، از فلسفه مَثَاء است و این عرفان است که گهگاه از فلسفه مَثَاء یاری گرفته، نه این که فلسفه مَثَاء و عقلانیت از عرفان یاری گرفته باشد.

اگر مکاتب غیر مَثایی - چه زمینی و چه به ظاهر آسمانی - قدر و منزلتی داشته باشند، آن قدر و منزلت را وام دارِ فلسفه مَثَاء و تعقل و اندیشه‌اند.

حالات سماع و وجد و حضور و ذوب و فنا و وصل و حالاتی است شخصی و کسی حق ندارد در حالات شخص دیگری دخالت کند و مانع شود. هرکس مجاز است به هر شکل که دوست دارد آرامش و شادی و نشاط پیدا کند. روش‌های گوناگون در مکاتب مختلف عرفانی نظیر ذکر و ریاضت‌های متعارف و چله‌نشینی و نیز رفتاری است که کسی نمی‌تواند و نباید و حق ندارد در آن‌ها دخالت کند و یا مانع شود. این گونه اعمال، رفتاری است مربوط به خود آنان اما نفی عقل و ضدیت با عقل و ادعای کشف رموز و اسرار و از همه بدتر ادعای کرامات و معجزات، با عقل و منطق و استدلال سازگار نیست. هرچند که این طایفه را با استدلال سروکاری نیست.

پیامبرِ راستین



بخش دوم

فلسفه سیاسی

نظریه جهان وطنی

کلیات

هر فلسفه و فیلسوفی باید سرانجام از آسمان فرود آید و پای بر زمین گذارد. هر مکتب فلسفی و نظام فکری چنانچه فاقد نظریه سیاسی و فلسفه سیاسی باشد ناقص و ناتمام است. اهمیت هر مکتب فلسفی را باید از چند و چون فلسفه سیاسی آن شناخت.

آن فلسفه‌ای که خرگوش تیزی‌تر از لاک پشت را هرگز از لاک پشت پیش نمی‌اندازد و آن فلسفه‌ای که نتیجه‌اش انکار حرکت پیکان رها شده از کمان است، فلسفه نیست، فلسفه بازی است. دریغ از یک لحظه سرگرم شدن به این رفتار بیهوده در حالی که هزاران هزار انسان گرسنه‌اند، میلیون‌ها آدم ستم‌دیده‌اند، هزاران متفکر دربند‌اند، میلیون‌ها کودک در حال رشد از تربیت و پرورش مناسب بی‌بهره‌اند و صدها هیتلر و چنگیز در حال ظهورند.

ما بایستی از برج عاج فلسفه فرود آییم و به زمین زیر پایمان قدم گذاریم. هیچ موجودی بیش از انسان هم‌نوعان خود را به قتل نرسانده است. هیچ موجودی به این اندازه هم‌نوعان خود را به بردگی و بیگاری و استثمار نکشانده است و به تحقیق، هیچ موجود دیگری به این سان هم‌نوعان خود را استثمار فکری نکرده است.

میلیون‌ها انسان در آینده نیز کشته خواهند شد، متفکران در آینده نیز به بند سکوت کشیده خواهند شد، میلیون‌ها نفر در فقر و تنگدستی خواهند زیست، حقوق فطری انسان‌های بی‌شماری پایمال خواهد شد، جنگ‌های محلی و منطقه‌ای در آینده نیز روی خواهد داد و بشر از رنج و درد ناشی از جهل و نادانی خود به این زودی‌ها آزاد نخواهد شد.

وای بر فیلسوفان و متفکران جهان اگر در مقابل این رفتار ابلهانه ساکت نشینند. هر فیلسوف خردمندی باید در این اندیشه و امید باشد که بشریت به شرف عقل شریف‌تر شود و از شرّ بلایای خود ساخته رها شود.

بنای باشکوه و عظیم تمدن امروز، بر روی اجساد انسان‌های بی‌شماری ساخته شده که در راه ساختن این تمدن، مظلومانه بیگاری کرده‌اند و خود جز محرومیت و رنج کار بدنی، هیچ بهره‌ای از زندگی نبرده‌اند. امروز به تمام این زنده به گورها که در زیر این ساختمان رفیع تمدن بشری مظلومانه آرمیده‌اند، باید عنوان شهیدان راه تکامل بشری داد.

من به چگونگی شکل‌گیری تمدن بشر تا امروز اعتراضی نمی‌کنم زیرا گذشته را نمی‌توان تغییر داد اما این نکته نیز باید گفته شود که پیدایش تمدن باشکوه امروز مالا مال از برتری طلبی غریزی و حیوانی، ظلم و ستم و بیدادگری، رفتار وحشیانه، استثمار و استثمار مظلومان بوده است.

من با معیارهای امروزی نقدی بر گذشته نمی‌کنم اما باید گفت دیگر بس است. باید عقل و خرد را حاکم نمود و تمایلات غریزی حیوانی را به مهار عقل و خرد درآورد. علت آن که عده‌ای برده و عده دیگری برده‌دار می‌شوند، وجود فاصله زیاد طبقاتی فکری است. علت، ظرفیت و قابلیت بسیار عظیم مغز انسان است. مغز انسان می‌تواند یک وعده غذای سگی باشد و یا معمار مدلی از کل کائنات.

می‌توان به تاریخ از نزدیک نگاه کرد و می‌توان از دور به آن نگریست. می‌توان با میکروسکوپ، یک جزء آن را دید و به آن تمرکز کرد و سال‌ها به آن مشغول شد و می‌توان با دوربین نجومی از دور به آن نگاه کرد و چند هزار سال را در چند روز فشرده

دید. می‌توان به حوادث و وقایع تاریخی از نزدیک نگاه کرد و دریافت که یا در حالِ فرازیم یا در حالِ نشیب و می‌توان از دورتر و از فاصلهٔ بیشتری به حوادث و وقایع تاریخی نگاه کنیم که این نشیب و فرازهای مقطعی - در مقابل نمودار کلی تاریخ - ناچیز جلوه کنند و قضاوت کنیم و به بشر امید دهیم که نمودار چند هزارسالهٔ تاریخ رو به فراز دارد.

می‌توان به این طوفان‌ها و انقلابات و وقایع و حوادث تاریخی - چه منشأ آن طبیعت باشد و چه انسان - از نزدیک نگاه کرد و بر خرابی‌ها و خساراتِ مقطعی و بیدادگری‌ها و قتل‌عام‌ها اشک ریخت و یا می‌توان به کلی تاریخ نگاه کرد و همهٔ آن وقایع را جزئی کوچک از کل دانست.

اگر نگاه فلسفی به هر پدیدهٔ تاریخی مطلوب و پسندیده‌ای، هدفش پیدا کردن منشأ و سرچشمهٔ آن در مکانی خاص و انتسابِ آن به قوم و نژاد و ملّتی خاص باشد باید گفت که نگاهی کوتاه‌بینانه و نژادپرستانه است. نگاه فلسفی و عاری از تعصب به پدیده‌های تاریخی، یعنی آن نوع تحقیق و کاوش که رشد و تکامل آن را در طول تاریخ بنمایاند نه آن‌که ملّتی و یا قومی و یا کشوری را مبدأ آن بیابد و مایه‌هایی برای غرور ملّی آن قوم فراهم کند.

نگاه فلسفی به پدیده‌ها باید بر این پایه استوار باشد که همان‌گونه که یک جانور و یا یک گیاه دفعتاً و ناگهانی پدید نیامده و پیدایشِ آن تابعِ قانونِ تکامل و انتخابِ اصلح می‌باشد به همان شکل هم هیچ‌یک از پدیده‌های تاریخی و اجتماعی دفعتاً و ناگهانی پدید نیامده‌اند و هر برگ برشاخکی و هر شاخه‌ای و هر شاخه‌ای بر ساقه‌ای و هر ساقه‌ای بر ریشه‌ای استوار است. نگاه فلسفی باید ریشه‌های هر پدیدهٔ تاریخی را - عاری از نژادپرستی - تا زمان‌های دور و نامشخص پیگیری کند. انسان محقق و کنجکاو، در فکر انتسابِ ریشهٔ هر اختراع و اکتشاف به قومِ خود یا نژادِ خود نیست.

نگاه فلسفی به تاریخ، حکومت‌های استبدادی یا اشرافی و یا سلطنتی گذشته را نه با کینه و نفرت تفسیر می‌کند و نه با دلبستگی و اشتیاق به آنان، نه به استهزاء

و تحقیر عوام توسط اشراف واقعی می‌گذارد و نه به عربده‌جویی سیاسی و رفتارهای کودکانه و ابلهانه سیاسی عوام.

ایدئولوژی‌ها را اگر به عنوان یک درخت تنومند فرض کنیم باید گفت که این درخت ناگهانی و بدون مقدمه پیدا نشده‌اند، بلکه دانه‌ای بوده‌اند که به تدریج طی قرون و اعصار نشو و نمو پیدا کرده‌اند و به تدریج هریک به درخت تناوری تبدیل شده‌اند و در هر دوره‌ای عده‌ای مشعل دار آن ایدئولوژی شده‌اند.

آن فلسفه سیاسی‌ای که در این کتاب نظریه «جهان‌وطنی» نامیده شده ترکیبی است معقول، هماهنگ و متناسب از نظریات فیلسوفان پیشین. من فرزانه سالاری افلاطون را پذیرفته‌ام اما روش و شیوه سالارگری فرزنانگان را پیشنهادی دیگر دارم. همچنین جهان‌وطنی سیسرون، حاکمیت مطلق و دائمی بدن، اتحادیه ملل کانت، روح کلی هگل، فردگرائی استوارت میل، شور و حرارت مارکس و انگلس در عدالت‌خواهی و جمع‌گرایی، مرد برتر نیچه، سوسیالیسم توأم با اعتدال فایان‌ها و همه را بی‌تعصب و پیش‌داوری مدّ نظر داشته‌ام و هم‌زمان عقل را که در آرای عمومی تجلّی می‌کند تنها منبع تمیز و فرد را ترکیب نیک و بد و برآیند کلی حرکت جامعه را رو به خیر دانسته‌ام.

می‌توان برای خوشایند اکثریت، وعده‌های بسیار داد، می‌توان کودکانه و آرمان‌گرایانه بهشت موعود آن جهانی را این جهانی وانمود کرد، می‌توان چند عبارت زیبا و دلپسند را در پی هم گذاشت و به نام جهان‌بینی سیاسی ارائه کرد. و می‌توان لختی هم درنگ کرد و به خطر جنگ‌های ویرانگر، آلودگی محیط زیست، ویرانه شدن کره زمین، فقر، بلایای طبیعی و افزایش در حال انفجار جمعیت و پایمال شدن حقوق کشورهای ضعیف توسط کشورهای قدرتمند تأمل کرد و به جرگه خردمندان حامی نظریه جهان‌وطنی پیوست.

ایده جهان‌وطنی از وِرای خیال‌های فیلسوف‌مآبانانه پدید نیامده و مکتبی برای خوشایند ضعفا و فقرا و تهیدستان نیست بلکه برآمده از خرد بشری است و این مکتب هیچ راهبر و متولّی خاصی ندارد. آنان که به جبر تاریخی باور دارند وقوع جهان‌وطنی

را باید نه تنها جبری ترین بلکه واجب ترین رسالت تاریخ بدانند.

این عقلِ بردبار و سالخوردهٔ بشری است که ندای جهان وطنی را رساتراز هر زمان دیگری سر می دهد و این زمینِ استعمار شده با آن همه بهره دهی های بی جواب است که امروزه خشمِ قهری و جبریِ خود را متوجّه بشریت کرده است.

انسانِ آینده فقط دارای هویتِ قومی یا ملی خاصی نخواهد بود. انسان در الویتِ اوّل دارای یک هویتِ عقلانی و سپس دارای یک هویتِ زمینی سپس یک هویتِ ملی سپس یک هویتِ قومی خواهد بود. کاملاً واژگونه آنچه که اکنون هست و آنچه که اکنون به آن تعصّب داریم.

انسانِ آینده اگر باید بماند و اگر باید خوشبخت تر باشد، باید در تمام مراحل، الویتِ اوّل را انسان و زمین، الویتِ دوم را منطقه یا کشور و ملیّت و الویتِ سوم را قومیت قرار دهد. اما اجرای این فکرِ متعالی نباید بدون فراهم شدن زمینه های فرهنگی آن انجام شود زیرا تحوّل اجتماعی و تغییر معیارهای اجتماعی نیازمند وقت و زمان است و انجام تحوّلات اجتماعی در یک یا چند سال عملی نیست. تا تحوّل در اذهان و نهایتاً در طبع و خوی آحاد مردم صورت نگیرد تحوّل اجتماعی ممکن نیست.

بشر امروز نسبت به گذشته، بسیار واقعی تر به جهان می نگرد. به آسمان به ماه و ستارگان بیندیشیم، به مرض، به رعد و برق، به زلزله و آتشفشان، به دولت و جامعه و حاکم و حکمران بیندیشیم، پندار ما با پندار انسان های پیشین بسیار متفاوت است.

بشر امروز به طور نسبی از اوهامِ ساخته ذهنِ خود رها شده، و این رها شدن از اوهام ادامه دارد و روز به روز شتاب بیشتری خواهد گرفت.

بعید می دانم که شیر را دوباره سلطانِ جنگل بنامند.

بعید می دانم که در آینده کسی را شاهنشاه بنامند.

بعید می دانم که رهبرانِ آینده، علاقه داشته باشند که دست و پای آنها توسط ملّت بوسیده شود.

بعید می‌دانم که رَمال‌ها و فالگیرها کارشان در سیاست رونق گیرد.
 بعید می‌دانم که فلاسفه و اندیشمندان دوباره جامِ شوکران بنوشند.
 بعید می‌دانم که کره زمین را به نابودی کشیم.
 بعید می‌دانم که نوزادانی ناقص‌الخلقه زاده شوند.
 بعید می‌دانم که دیوانه‌هایی چون هیتلر مسلط شوند و بعید می‌دانم که انسان کارِ بدنی کند و بعید می‌دانم که کره زمین تکه تکه بماند.
 اما خوش خیال و ساده لوح هم نباید بود. هنوز هم عدّه بسیاری، شوقِ سوار شدن دارند و بیش از اینان متأسفانه عدّه بسیاری شوقِ سواری دادن دارند. هنوز در میانِ حتّیِ نخبگان چه بسیارند کسانی که در حسرتِ آمدنِ یک منجی و رهائی بخش و یا در آرزوی ظهور یک امپراتور و یا شاهنشاه و یا خلیفه هستند، اینان به دلیلِ قرن‌ها حکومتِ استبدادی و فردی، دارای خوی و سرشت و طبعی فرد پرست و برده‌وارند و بردگی و سرسپردگی به فرد، در اعماقِ وجودشان رسوب کرده است.
 بشرِ امروزی به شَرَفِ علم مشرف شده است. بشرِ امروز ایدئولوژیِ انواع ایدئولوژی‌ها را پذیرفته است. بشرِ امروز هر رویدادی را نه با تعصّب و خشم، نه با محبّت و دلدادگی بلکه با بینش و دانش می‌بیند.
بشرِ امروز حتّیِ مجرمان را بیمار می‌داند.
 بشرِ امروز به خود آمده و از ارتکاب جرم خشمگین نمی‌شود و با دیوانگان و روانی‌ها و مجرمان همدردی و احساس مسئولیت می‌کند.
 بشرِ امروزی به مراتب متعالی‌تر از بشرِ گذشته است.
 ما امروز هیتلر و چنگیز را باید ربات‌های ناقص و معیوبی بدانیم و در نابهنجاری و ناجوریِ پیدایشِ آنان تحقیق کنیم. ما امروز باید ریشهٔ عقده‌های خودخواهی، خودپرستی و تسلط بر دیگران را بازشناسیم و جامعهٔ جهانیِ آینده را از لوثِ وجود این آفات و ویروس‌های روانی پاک کنیم.
 مدینهٔ فاضله همچنان آرمان و آرزوی بشر است، اما این بار نه یک یا چند فیلسوف، بلکه تمامی بشریت باید در طرح و ساختِ این مدینهٔ فاضله قدم بردارند

و دارند برمی دارند.

نظام‌های سیاسی و نظریه‌های فلسفی گذشته را با توجه به مسائل بنیادین پیش روی بشر امروز و با پایه قراردادن مبانی عقلانی، انسانی و کلی‌نگر باید دوباره تجزیه و تحلیل کرد.

هر فلسفه و مکتبی که در آرمان‌های خود، فاصله طبقاتی نامعقول را طبیعی بداند و هر مکتبی که در آرمان‌های خود، وجود جنگ و وجود ارتش‌ها و ابزار جنگی را تأیید کند و هر نظریه‌ای که نابرابری حقوق فطری انسان‌ها و یا نابرابری حقوق انسان‌ها از منابع و مخازن طبیعی را توجیه کند در نظر من مکتبی غریزی و حیوانی است.

هر نظریه سیاسی در شرایط تاریخی و جغرافیایی خود بیان می‌شود و مهم‌تر آن که نظریه سیاسی درباره نسبت و چند و چون روابط فرد و جامعه و چگونگی تنظیم و اجرای آن نسبت‌ها حکم می‌کند و این در حالی است که فرد و جامعه موجوداتی در تغییر و تحول و تکامل‌اند. به عبارت دیگر نظریه سیاسی درباره موجودی ثابت و معین و مشخص صحبت نمی‌کند. فرد و جامعه موجوداتی هستند که یکدیگر را تعریف می‌کنند و یکدیگر را تغییر می‌دهند و این رابطه دادوستدی، رابطه‌ای پیوسته و مدام است بنابراین هر نظریه سیاسی که زمانی معقول و پسندیده جلوه کند ممکن است در آینده، نظریه‌ای ارتجاعی و عقب‌افتاده به نظر آید. علاوه بر آن، خاستگاه هر نظریه سیاسی خواه ناخواه از موقعیت طبقاتی و تربیتی و خلق و خو و دانش نظریه‌پرداز سرچشمه می‌گیرد.

تعریف حاکمیت، دولت، انسان، جامعه، حقوق فردی و اجتماعی امروزه با گذشته متفاوت است و من تعاریف امروز را تکامل یافته‌تر و والاتر می‌دانم. بنابراین مطالعه نظریه‌های سیاسی فیلسوفان گذشته را بسیار مفید می‌دانم اما نمی‌تواند کاربرد چندانی در نظریه سیاسی ما داشته باشد. هر میزان که فیلسوفی نسبت به ما از نظر زمانی عقب‌تر باشد این کاربرد کمتر خواهد بود. دلیل این امر واضح است زیرا آنان در مورد چیز و یا چیزهایی اندیشیده‌اند و نظر داده‌اند که امروز آن چیزها، تغییر

کرده و چیز دیگری است. بنابراین مطالعه افکار و عقاید سیاسی فیلسوفان گذشته بیشتر ارزش تحقیقات تاریخی و مطالعه روند دگرگونی عقاید و نظریات سیاسی دارد تا کاربرد امروزی آن‌ها.

من به این‌که یک نظریه سیاسی در چند قرن پیش مورد اقبال عموم بوده یا نه کاری ندارم و کاوش در این مورد را به کاوشگران تاریخ فلسفه سیاسی وامی‌گذارم. مسئله ما، امروز است. من فلان فیلسوف یا نظریه‌پرداز را نقد نمی‌کنم بلکه عقاید و افکار او را با معیارهای امروز می‌سنجم و هر نظر و عقیده‌ای را با معیارهای امروز خود تجزیه و تحلیل می‌کنم، در صورت توافق با معیارهای امروزی به راهکارهای امروزی خود اضافه می‌کنم و در صورت مغایرت و تضاد با موازین امروزی، آن‌ها را به انبار محفوظات و تاریخ می‌سپارم.

من هرگز انسان را و حقوق فطری انسان را فدای شیفتگی خود به آن یا این فیلسوف نمی‌کنم. هم‌چنان‌که هرگز ادبیات و شعر را فدای فلان شاعر و یا هنر را فدای این یا آن هنرمند نمی‌کنم. هیچ‌گاه هیچ فیلسوف یا عارف یا شاعر یا نوازنده و یا نقاش و معمار را تماماً ردّ یا قبول نمی‌کنم. من هریک از آنان را و عقاید و افکار و آثار آنان را موجودی مرکب می‌دانم. من هرگز شیفته کسی و یا حتی فریفته مرا می‌نمی‌شوم.

مبانی سیاسی نظریه جهان وطنی

آن بشری که پای در ماه گذاشته، خود در زمین پای در گل است.
امروزه جنگ‌های محلی و منطقه‌ای جریان دارد و وقوع جنگ‌های فراگیر
محتمل است.

امروزه سهم عمده‌ای از حاصل تلاش و کوشش و زحمت افراد بشر صرف
هزینه‌های نظامی و نظامی‌گری می‌شود.
امروزه نه تنها خلع سلاح بعید می‌نماید بلکه روز به روز سلاح‌های مرگبارتر و
پیشرفته‌تری تولید می‌شود.

امروزه افزایش نامعقول جمعیت همراه با مصرف حریصانه و نابخردانه، خسارات
هنگفتی به زمین و محیط زیست تحمیل کرده است و محیط زیست و منابع طبیعی
با خطر آلودگی و یا نابودی روبرو است.

امروزه حقوق انسان‌ها، از منابع طبیعی و ذخایر زمین، برابر نیست.
امروزه انسان زمینی با حصارهای ساختگی و بلندی به نام مرزها در زمین روبرو
است که نه تنها تسهیم نابرابر مواهب و منابع زمینی را بین زمینیان موجب شده،
بلکه آزادی رفت و آمد و یا سکونت آزادانه در هر نقطه زمین را از انسان زمینی سلب
کرده است.

امروزه جامعه بشری آن‌طور که شایسته است در مورد عقب ماندگی، فقر، گرسنگی
و قحطی احساس مسئولیت نمی‌کند

امروزه جامعه بشری دولت‌های محلی را مسئول جبران خسارات ناشی از بلایای
طبیعی می‌داند و حتی دولت‌ها نیز بلادیدگان را مسئول جبران خسارات می‌دانند.

امروزه انسان با پدیده شوم و دهشتناک تروریسم و کینه، نفرت و خشم گروهی
نسبت به گروهی دیگر روبرو است و اقدامات اساسی برای خشکانیدن سرچشمه‌های
بیدادگری و خشم و نفرت و کینه‌توزی دیده نمی‌شود.

امروزه آزادی‌های فردی و آزادی‌های گروهی و آزادی‌های قومی در سرتاسر جهان

به اشکال گوناگون پایمال می‌شود و همزمان عده‌ای نیز با ادّاعای حمایت از حقوق بشر، حقوق انسان‌های بی‌گناه بسیاری را پایمال می‌کنند.

امروزه سهم مهمی از دسترنج انسان‌ها صرف سازمان و ساختار عریض و طویل دولت‌ها می‌شود.

امروزه به موازات آن‌که ایده جهان‌وطنی در مخیله انسان‌های خردمند در حال شکل‌گیری و تکامل است، کم نیستند افراد یا گروه‌ها و یا دولت‌ها یا ایدئولوژی‌هایی که در فکر مصادره این جهان‌بینی هستند و کم نیستند نخبگان سالخورده خام و ناپخته‌ای که هنوز برای بشریت به دنبال منجی و قهرمانی چون هیتلر و چنگیزاند.

راه نجات بشر، حکومت عقل بر بشر و حاکمیت عقل بر زمین است که به عملی شدن آرمان جهان‌وطنی می‌انجامد.

چکیده نظریه جهان‌وطنی که من در پی شرح آن هستم به قرار زیر است:

۱- همه انسان‌های کره زمین در همه منابع و معادن طبیعی کره زمین حقوق مشاع و برابر دارند. کودکی که امروز در یک کشور غنی از نظر منابع طبیعی به دنیا می‌آید با کودکی که در یک کشور فاقد منابع زمینی زاده می‌شود باید به نحوی برابر از مواهب و منابع و معادن زمین برخوردار باشد.

۲- زمین وطن همه انسانها است و کشورهای کنونی جزئی خودمختار از آن وطن است. در سایه اجرای آرمان جهان‌وطنی، مرزهای کنونی به مرزهای اداری دگرگون می‌شود.

۳- مرزهای اداری مزبور باید شناور دانسته شود و جابه‌جایی آن مرزها به اختیار مردمان همان مناطق مجاز باشد. از این رهگذر به تدریج امکانات رهایی فرهنگ‌های محلی از اسارت فرهنگ‌های قومی و خلاصی فرهنگ‌های قومی از اسارت فرهنگ‌های قوی‌تر و منطقه‌ای فراهم می‌شود. مکتب جهان‌وطنی، نگاهی جهان‌وطن به مفهوم دولت و حکومت دارد و وظایف و محدوده اختیارات دولت‌های ملی را تا حدّ قدرت فرمانداری‌ها تقلیل می‌دهد.

۴- همه انسان‌ها حق دارند بدون کوچکترین مانعی به هر نقطه زمین مسافرت

نمایند و یا در هر منطقه‌ای سکونت اختیار کنند. انسانِ زمینی (جهان وطن) فقط دارای یک شناسنامهٔ زمینی و یک گدِ زمینی (به جای گدِ ملی) خواهد بود.

۵- مکتب جهان وطنی خواستار انحلال ارتش‌ها، لغو قانونِ سربازی، نابودی سلاح‌ها است.

۶- مهمترین عامل از عوامل تولید کالا کرهٔ زمین است. آن‌چه که فراموش شده و در هیچ‌یک از مکاتب اقتصادی به آن صریحاً اشاره نشده سهمِ کارِ کرهٔ زمین و طبیعت به عنوانِ عاملِ اصلیِ تولید، در فراوریِ موادِّ اولیهٔ طبیعی است. سهمِ عواملِ دیگر مانند سرمایه و کار در مقابل سهمِ کرهٔ زمین در تولید، ناچیز است.

۷- دورانِ مفت خوری از زمین به سرآمده است. برداشتِ رایگان از منابع طبیعی و ذخایرِ زمینی باید محکوم شود. بهای واقعی آنچه را که از این منابع برداشت می‌شود، باید از بهره‌برداران طلب نمود. بهره‌برداران از این منابع نه تنها باید مخارجِ بازیافت و هزینه‌های جبران خسارات وارده به محیط زیست را پرداخت نمایند بلکه باید بهایِ ذاتیِ این منابع بسیار گران‌بها - که حاصلِ فعل و انفعالات طبیعیِ زمین طی دوره‌های بس طولانی است - را نیز پرداخت نمایند. در این راستا اولاً مصرف‌گراییِ افسارگسیخته و بهره‌برداریِ آزمندانه و نامحدود از منابع طبیعی باید محکوم شود و ثانیاً مبالغِ هنگفتی باید بابت برداشت از منابع طبیعی دریافت و در جهت جبران خسارت‌هایی که به محیط زیست وارد می‌شود و مبارزه با تهدیدهای زیست محیطی، عقب‌ماندگی، گرسنگی، قحطی و جبران خسارات ناشی از بلایای طبیعی و تعدیلِ فاصلهٔ طبقاتیِ بین دارا و ندار در جهان هزینه شود.

۸- جهت تضمینِ سعادت خود و آیندگان، باید ازدیاد بی‌رویهٔ جمعیت یکی از مهمترین مشکلات زمین و انسان کنونی تلقی شود و تثبیت جمعیت کرهٔ زمین - در حدی سازگار با امکانات و توانایی‌های زمین - باید برنامه‌ریزی شود.

۹- از دیدگاه مکتب جهان وطنی، سرشت همهٔ نوزادان جهان برابر است و همه استعدادِ آموزش و تکامل و تعالی دارند. هیچ‌کس حق ندارد که سرشتِ عده‌ای از نوزادان را از طلا و سرشتِ گروهی دیگر را از مس بداند. تبعیض در ارائهٔ امکانات

آموزشی و پرورشی به نوزادان جایز نیست.

۱۰- جبران خسارات طبیعی مانند سیل و زلزله و طوفان و آتشفشان و در هر مقیاسی که رخ دهد - نه به عنوان عمل خیرخواهانه و انسانی بلکه - مسئولیت و وظیفه قانونی و مشترک همه زمینیان است.

۱۱- کلیه قوانین رسمی و عرفی مخالف با مقاد اعلامیه جهانی حقوق بشر بی ارزش است، نفی قوانین مخالف حقوق بشر چه در عمل و چه در نظر وظیفه هر انسان زمینی است.

ایده جهان وطنی ایده‌ای نو و یا زائیده اندیشه گروهی خاص نیست بلکه این ایده برآمده از تمایلات خردورزانه انسان‌های متعالی در طول قرون متمادی است. برای نمونه نظر چند تن از متفکران بزرگ تاریخ در پی می‌آید:

سیسرون (۶۴-۱۰۶ ق.م.) عقیده داشت:

«فکر تشخیص می‌دهد که انسان برای این به وجود آمده است که در حیات و سرنوشت یک دولت زمینی سهیم گردد.» (ک ۱، ص ۳۸۴)

«همه آدمیان برابرند و همه جهان را شهر مشترک خدایان و آدمیان باید دانست.» (ک ۲، ص ۱۲۸)

اپیکوریان سه قرن پیش از میلاد مسیح عقیده داشتند:

«تمامی عالم فقط یک کشور است و سرتاسر کره خاکی فقط یک خانه است.»

(ک ۳، ص ۲۰۸)

رواقیان نیز قرن‌ها پیش از میلاد عقیده‌ای نزدیک به ایده جهان وطنی داشتند:

«از نظر آیین کشورداری و سیاست رواقیان توجهی به «شهر - دولت» خود نداشتند و همه‌ی جهان را «شهر» خود می‌نامیدند و «مرد دانا» یا زئوس را پادشاه این «شهر» می‌شمردند.» (ک ۳، ص ۲۱۴)

شهرایشان «به بخشی از جهان محدود نیست بلکه خود جهان است، شهری است مینوی که در آن حق و حقیقت حکومت جهانی دارد. همه مردمان از هر طبقه و ملیت به این میهن بزرگ تعلق دارند و به این اعتبار که دارای

خردند، و فضیلت، مقدر آنان است همه با هم برادرند.» (ک ۲، ص ۱۲۳)
 هابز (۱۶۷۹-۱۵۸۸) نیز صلح جهانی را مشروط به قدرت واحد جهانی می‌داندست:
 برای تأمین صلح جهانی مثل اینکه چاره دیگر نیست جز اینکه دولتهای
 فردی به ترتیبی که هابز گفته است با یکدیگر پیمان ببندند و آزادیهای خود را
 در اختیار قدرت واحدی بگذارند. (ک ۵، ص ۱۹)

کانت (۱۸۰۴ - ۱۷۲۴) نیز از طرفداران ایده جهان وطنی بود:

«ولی همین روح انفرادی که در افراد هست، در هر اجتماعی نیز هست و آن
 را وادار می‌کند که این معنی را در روابط خارجی خود، یعنی در روابط دولت
 با دول دیگر، بدون قید و بند به کار برد؛ و در نتیجه هر دولتی باید از دول
 دیگر همان رفتار شرامیز را که افراد پیش از اجتماع با هم داشتند منتظر
 باشد، تا آنکه یک اتحاد مدنی آنها را مجبور کند که روابط خود را به موجب
 قوانین منظم سازند.» این هنگامی است که اقوام نیز مانند افراد از حال
 توحش طبیعی به درآیند و برای حفظ صلح با هم میثاق بندند.
 (ک ۶، ص ۲۵۵)

«در مورد اختیار ابتدایی حکومت‌ها نیز همین حکم صادق است: زیرا در
 حالی که رشد کامل قوای طبیعی، در اینجا هم در نتیجه پرداختن به تقویت
 قوای نظامی کشورها علیه یکدیگر متوقف می‌شود و بیش از همه صرف
 آمادگی دائمی جنگی می‌گردد، شروری که نتیجه این وضعیت است نوع
 انسان را مجبور می‌کند تا برای منظم کردن این خصومت ذاتی و هدایت
 آن به طرف خیر و سلامت زندگی، قانون تعادلی کشف کند که ناشی از
 اختیار و آزادی دولت‌ها و حاکم بر آن‌ها باشد؛ و همین طور قدرت متحدی
 که حکومت‌ها را گرد هم آورد و بنابراین نظامی از جهان وطن متشکل از
 مجموع دولت‌ها که امنیت آن‌ها را تضمین کند، تشکیل دهد. این نظام
 کاملاً خالی از خطر نیست زیرا ممکن است قوای انسانی را به تعطیل و توقف
 بکشد؛ اما در عوض حاوی یک اصل تعادل و برابری است که فقدان آن

موجب تخریب و انهدام قوای انسانی در نتیجه فعالیت‌های متقابل آن‌ها می‌گردد.» (ک ۱۱، ص ۲۱)

این خود موجب تقویت این امید می‌شود که بعد از انقلاب‌ها و تحولات بسیار و آثار متغیر آنها، غایت عالی طبیعت یعنی یک جهان وطن عمومی به عنوان زمینه‌ای که تمام استعدادهای اصلی انسان در آن رشد کند، در شرف تکوین و تحقق است. (ک ۱۱، ص ۲۵)

در تقابل با طرفداران ایده جهان وطنی، هستند فیلسوفانی که بر علیه این ایده خردمندانه داد سخن داده‌اند.

این نکته غربی است که فیلسوفی چون هگل - که بازآورنده دیالکتیک است و به عنوان فیلسوف فیلسوفان سعی در استنتاج هر مقوله جزئی از مقوله کلی‌تری دارد و مقولات کلی را هریک از بطن دیگری استخراج می‌کند - در مرحله استخراج کشور و ملت از زمین و انسان، آن چنان گرفتار تعصبات غیر فیلسوفانه قومی و ملی است که به دیالکتیک فرمان ایست داده است.

هگل به کمک دیالکتیک، از فرد به خانواده و از خانواده به شهر و جامعه مدنی و از جامعه مدنی به کشور می‌رسد اما ناگهان در ذهن خود، روانی و پویایی را از دیالکتیک بازمی‌ستاند و به آن دستور ایست می‌دهد و از کشور و ملت به زمین و انسان نمی‌رسد. این در حالی است که فرخنده‌ترین پی‌آمد دیالکتیک می‌تواند محور دولت‌های محلی و پدید آمدن جهان وطنی و یا به عبارتی دیگر نیستی ملیت‌گرایی در هستی انسان‌گرایی باشد.

لین و لنکستر در کتاب خداوندان اندیشه سیاسی عقیده هگل را چنین بیان می‌کند: یک دولت جهانی یا حتی یک فدراسیون صلح‌آمیز دولتها در نظری [هگل] انکار دیالکتیک است، زیرا رژیم سیاسی واحد و مسلط باید ضرورتاً ضد خود را به بار آورد. بنابراین، در ماهیت واقعی قضیه، هیچ داور متنفزی میان دولت‌های مطلقه جز جنگ وجود ندارد. (ک ۸، ص ۱۱۵۴)

تعصبات ملی به هگل اجازه نمی‌دهد که از طریق دیالکتیک از ملیت‌گرایی،

انسان‌گرایی را استنتاج کند.

من نیز چون هگل به مرزو بوم و ادبیات و آداب و رسوم و عادات و هنر ملی خویش - به ایران عزیز و ایرانی بودن - می‌بالم اما علاقه به ادبیات و هنر و آداب و رسوم ایرانی را در مقابله با عقلانیت نظریه جهان‌وطنی نمی‌بینم. مترجم گرانقدر ایرانی حمید عنایت (۱۳۶۱ - ۱۳۱۱) از گفتار سیسرون چنین برداشتی دارد:

سیسرون، وفاداری آگاهانه به این «شهر جهانی» یعنی جامعه بشری را بلند پایه‌ترین آیین اخلاقی می‌داند و در عین حال تأکید می‌کند که وفاداری به میهن و زادگاه نیز احساسی پراج است ولی میان این دوگونه وفاداری منافاتی نمی‌بیند. (ک ۲، ص ۱۲۸)

پاره پاره بودن زمین و تعلق سرزمینی خاص به گروهی خاص، هرچند در شرایط کنونی جامعه بشری طبیعی است - زیرا که واقعی است موجود - اما رفع تضاد میان جزئیات وجود کشورها و ملت‌ها با کلیت زمین و انسان را باید در رسالت سنتزی دانست که در حال وقوع است و دیر یا زود این سنتز، عقلانیت جهان‌وطنی را از قوه به فعل می‌آورد.

ملت‌ها و دولت‌ها چگونه شکل گرفته‌اند؟ آیا تشکیل ملت‌ها و دولت‌ها و نشانه‌گذاری مرزهای بین کشورها، عیناً و دقیقاً مشابه علامت‌گذاری درندگانی چون شیر یا ببر در جنگل‌ها، برای مشخص کردن قلمرو آن‌ها نبوده است؟ در طول تاریخ هیچ‌گاه مرزها ثابت نبوده و هر زمان که دولتی ضعیف شده یا همسایه او نیرومند شده به این مرزها و نشانه‌ها فشار آمده و جابه‌جا شده‌اند.

این مرزها و این دولت - ملت‌ها بر اساس همان روش فرهنگ‌گریزی و خالی از فرهنگ عقلانی پدید آمده‌اند. این مرزها و این دولت - ملت‌ها بر اساس زور و قوه قهریه و صرفاً بر اساس زور و قدرت شکل گرفته و هیچ نشانی از عقلانیت و عدالت و تساوی حقوق فطری و ذاتی بشری در شکل‌گیری آن‌ها لحاظ نشده است. هر شیری که زور بیشتر داشته قلمرو بزرگتر و پرمایه‌تری را تصاحب کرده است.

این قلمروها در سرتاسر تاریخ یا بر اساس زور و قدرت شکل گرفته یا بر اساس زور

و قدرت جابه‌جا شده‌اند. کشورها یا براساس تجاوز به قلمرو دیگران و تصاحب قلمرو آنان تشکیل شده‌اند و یا براساس جلوگیری از تجاوز دیگران. بی‌تردید آن قدرتی که من از آن یاد کردم، خود زائیده عوامل فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی و پدیده‌های پیچیده دیگری است که مورد بحث من در اینجا نیست.

آنچه که من می‌گویم این است که نه تنها پیدایش این مرزها و پاره پاره شدن کره زمین با پشتوانه زور و قدرت انجام گرفته بلکه حفظ تعادل ناپایدار و ظاهری این ساختار فقط با پشتوانه زور امکان پذیر شده است. گواه گفته من آن است که امروزه اگر در داخل هر کشور، قدرت مسلط را حذف کنیم، در آن کشور سنگ روی سنگ بند نمی‌شود و اگر دولت‌ها و قدرت دولت‌ها را حذف کنیم، در روی کره زمین سنگ روی سنگ بند نمی‌شود. تعادل هرچند ناپایدار و شکننده فعلی، در سایه قدرت و زور فرد بر فرد، گروه بر گروه و کشور بر کشور برقرار شده و تا انتقال، از مرحله حکمرانی زور و قدرت به مرحله حکمرانی عقلانیت در روابط اجتماعی و بین‌المللی، راهی طولانی در پیش است.

امروزه ظاهراً جامعه بشری براساس مبانی فرهنگ عقلانی و عقلانیت اداره می‌شود در حالی که شکل‌گیری دولت‌ها و ملت‌ها برآمده از فرهنگ غریزی و عاری از فرهنگ عقلانی انجام گرفته است.

وجود این مرزهای کنونی و دولت‌های فعلی میراث تاریخی دوره جاهلیت بشر است و با عقلانیت ادعایی حاکم بر بشر امروز منافات دارد.

لحظه‌ای به وضع اسفبار بشر امروز توجه کنیم، بشر امروز گروه گروه دهها میلیون جوان خود را به پادگان‌ها می‌فرستد تا کشتن و کشته شدن را بیاموزند و در شگفتم که ممالک به ظاهر متمدن‌تر نیروها و پادگان‌های کارآمدتری دارند.

در طول تاریخ هیچ حیوانی به اندازه انسان، هم‌نوع خود را ندیده‌است. جنگ، فقر، گرسنگی، فاصله زیاد طبقاتی، قحطی، نابودی و آلودگی محیط زیست از آثار و نشانه‌های کوتاه‌فکری بشر امروزی است.

در طول تاریخ، انسان‌های قداره‌بند و خودشیفته و کوتاه‌فکر بسیاری بر تخت

حکمرانی نشستند و افسار مردم بیچاره بدبختِ زبون را به دست گرفتند و هر زمان که اراده کردند چون گلهٔ گوسفند، مردمان را به میدان جنگ‌های ویرانگر بردند و قربانی کردند.

ملت‌ها بارها در اسارتِ خودکامگیِ رهبرانِ خود به مسلخ رفته‌اند و فدای خودکامگیِ سلاطین و رؤسای جمهور و رهبرانِ خود شده‌اند. مهم‌ترین عاملِ بروز جنگ‌های ویران‌گر عقده‌های خود بزرگ‌بینی، بی‌خردی و کوتاه‌فکری، غرور و تکبر جاهلانه، خوی دَدمنشی و وحشی‌گری و روحیهٔ تجاوزگریِ رهبران و حاکمانِ کشورها بوده است.

شاید کسی که این مطالب را می‌خواند تصوّر کند که من به شکل مرزهای فعلی و وجود کشورهای کنونی اعتراض دارم و شاید این تصوّر ایجاد شود که وجود مرزها و کشورها و دولت‌ها را در شرایط فعلی نفی می‌کنم درحالی‌که این گونه نیست. باید فعلاً با توجه به شرایط فرهنگی موجود، از وجود مرزها و کشورها و دولت‌های مستقل و جدا از هم دفاع نمود اما هر فلسفهٔ سیاسی کلی‌نگر و دوراندیش، باید تعلّق یک انسان را به جامعهٔ انسانی اولی‌ترو حقیقی‌تر از تعلّق او به کشور یا نژاد یا ملتِ خاصی بداند.

در عالمِ نظر هر انسان ابتدا انسان است و در مرحلهٔ بعد عضوی از مجموعه‌هایی نظیر گروه‌های ملی، نژادی، مذهبی یا منطقه‌ای است. **صفت انسان بودنِ هریک از ما، فراگیرترین صفت است.**

من در شرایط کنونی در عالمِ نظر وجود مرزها و کشورهای مستقل و دولت‌های مستقل را اریئهٔ دورهٔ جاهلیت می‌دانم و هدف آن است که تعارض بین مبانی تشکیل دولت - ملت‌ها و مبانی فرهنگ عقلانی را یادآور شوم.

آرمان و آرزوی هر انسان خردمند باید جهان وطنی باشد و هر انسان خردمند باید در جهت اشاعهٔ نظریهٔ جهان وطنی تلاش کند به این امید که در آینده‌ای نه چندان دور این انقلاب عظیم روی دهد. انقلابی عادلانه، انسانی، خردمندانه و انقلابی تدریجی که چون نیک بنگریم چاره‌ای جز وقوع آن نیست و در حال وقوع است.

امروزه جهان آن چنان کوچک شده و پدیده‌های محلی و منطقه‌ای، آنچنان به سرعت به کلّ جهان سرایت می‌کند که چاره‌ای جز محدود کردن دولت‌ها و راهی جز تبعیّت از قوانین جهان شمول، چه در زمینه‌های سیاسی و چه در زمینه‌های زیست‌محیطی و اجتماعی و فرهنگی و اقتصادی نداریم.

شکل‌گیری گروه‌های کوچک اجتماعی و سپس تشکیل روستاها و قبیله‌ها و سپس شکل‌گیری قلمروهای وسیع‌تر و در پی آن شکل‌گیری ملّت‌ها و کشورها و متعاقباً ظهور امپراتوری‌ها و تلاشی آن‌ها و شکل‌گیری امپراتوری‌ها در کشورهای دیگر تا امروز- علّت آن هر چه باشد- یک روند تاریخی طبیعی بوده است و کمرنگ شدن مرزها و در سایه قرار گرفتن حکومت‌های کنونی و قرار گرفتن همه مردم و همه نقاط زمین تحت حاکمیت نظامی جهانی- عقلانی کلّی نگر و دوراندیش - و نظارت و مراقبت آن نظام جهانی بر همه قوانین و حاکمیت‌های محلی و فرهنگی و قومی و مذهبی و ملی هم یک روند عقلانی طبیعی است.

ایده **جهان‌وطنی** به معنی این نیست که ملّتی تمام جوامع بشری را به زیر یوغ خود بگیرد بلکه به مفهوم حکومت عقل بر بشریت و بشر است. سرانجام راه حل مشکلات بنیادین بشری در آینده، برداشتن مرزها، حفظ محیط زیست و بها دادن به موادّ معدنی و طبیعی و کنترل جمعیت است. حصول این اهداف با تضعیف مرزها و تشکیل حکومت **جهان‌وطنی** امکان‌پذیر خواهد بود.

اگر آبخور ایده **جهان‌وطنی** در گذشته، افکار عدالت خواهانه و برابری و برادری بود، امروزه انگیزه بسیار مهم‌تری حکومت **جهان‌وطنی** را ایجاب می‌کند که همانا به خطر افتادن موجودیت بشر و ثبات کره زمین و محیط زیست است. در شرایط اجتماعی، اقتصادی و سیاسی امروز، وجود کشورهای مستقل و غیر متعهد به مصالح جهانی- که هریک آزمندانه و با وّلع بسیار در رقابتی کوتاه بینانه، به بهره‌برداری از منابع و معادن زمین مشغول‌اند- امری غیر عقلانی است.

سرتاسر زمین باید زیر پوشش یک قانون اساسی جهان شمول کلّی نگر، عاری از تعصّب و نژادپرستی قرار گیرد.

آنچه که امروزه حکومت جهان‌وطنی را امری جبری و حیاتی ساخته، سربرآوردن یک مدعی جدید و یک مصلح و نداددهنده و هشدار دهنده جدید به نام زمین، طبیعت و محیط زیست است.

امروزه این زمین و محیط زیست و طبیعت است که با قاطعیت و صلابت، انسان‌ها را و دولت‌ها را و دولت‌مردان را به تشکیل یک حکومت جهان‌وطنی باز می‌خواند و تشکیل چنین حکومتی را جبری و پدیده‌ای بسیار طبیعی جلوه‌گر می‌کند. امروزه این زمین است که فریاد برآورده که ای انسان‌ها، هرآنچه از آب و هوا و درخت و جنگل و دریا و رود و باد و آهن و مس و نقره و طلا می‌خواهید می‌دهم به شرط آن‌که دوباره به من بازگردانید.

امروزه این زمین است که ندا برآورده، ای انسان‌ها دیگر زمان مفت‌خوری و لالابالی‌گری اقتصادی به سرآمده است، آنچه که تا به حال به رایگان از من به تراج برده‌اید بس است، زین پس هر چیز را فقط به شما وام می‌دهم و دوباره باید عیناً و سالم بازگردانید که اگر این نکنید حیات شما را از شما خواهم گرفت.

خوشبختانه سال‌ها است که انقلاب شکوفنده و بالنده شکل‌گیری جهان‌وطنی و گسترش اندیشه و باور نظریه جهان‌وطنی در حال شکوفائی است زیرا این طرح از خرد و عقل مایه می‌گیرد و نیروی پیش‌ران آن همین ویژگی است.

روز به روز از قدرت و میدان عمل و میزان نفوذ حکومت‌های محلی کاسته می‌شود و مشروعیت و مقبولیت تصمیمات کلی‌نگر و جهانی و زمین‌شمول بیشتر می‌شود. آرام آرام حکومت‌های محلی تبدیل به سازمان‌هایی نظیر فرمانداری و استانداری می‌شوند و همزمان میدان عمل و قدرت تصمیم‌های مجامع بین‌المللی و توانائی و تأثیر بازرسان ناظر بر اجرای مصوبه‌های معطوف به زمین - که ناشی از مقبولیت تدریجی نظریه جهان‌وطنی است - افزایش می‌یابد. روند کلی تحولات چه از جهت نظری و چه از جهت عملی رو به اجرای نظریه جهان‌وطنی دارد. قوانین زمینی، زبان زمینی، سال‌روزهای زمینی، پول زمینی و از همه مهم‌تر منش و رفتار و خلق و خوی زمینی در حال نشو و نما است و زمینی بودن بشر بنیادی‌ترین و بالاترین

ویژگی بشر می‌شود.

ایده جهان‌وطنی به معنی تسلط یک ایدئولوژی و یا یک مرام و مسلک و گروه و دسته بر کل جهان نیست. جهان‌وطنی ایدئولوژی ایدئولوژی‌ها است. جهان‌وطنی یعنی آزاد شدن فکر فرد و فکر گروه. مهمترین وظیفه دولت در جهان‌وطنی، تأمین آزادی اندیشه، آزادی حرکت فکر در ذهن فرد، آزادی حرکت فکر در میان گروه و آزادی حرکت فکر در سرتاسر زمین و آزادی انتشار، امتزاج، ترکیب، زایش و نوزایی اندیشه‌ها است.

در جهان‌وطنی، ملیت به مفهوم هم‌خوانی فرهنگی یک گروه یا یک جامعه یا یک قوم، قوام می‌گیرد و هم‌خوانی فرهنگی مهم‌تر از هم‌نژادی خواهد شد. هر بخش از زمین ویژگی‌های فرهنگی خود را خواهد داشت و هرکس می‌خواهد در آن بخش می‌ماند و هرکس نمی‌خواهد به بخش دلخواه خود (از نظر فرهنگی) می‌رود. در جهان‌وطنی، هر اقلیم استقلال فرهنگی خود را حفظ و تقویت می‌کند. در جهان‌وطنی حصار و دست‌بند و پابند از فرهنگ‌ها و اندیشه‌ها برداشته می‌شود. در حکومت جهان‌وطنی، مرزها تبدیل به مرزهای اداری خواهد شد و هرگونه تغییر و تحول این مرزها به سهولت (به اختیار مردمان همان ناحیه) امکان‌پذیر خواهد بود. چه بسا براساس آرای مردم هر ناحیه، بعضی از این مرزها جنبه مذهبی پیدا کنند، بعضی قومی، بعضی ایدئولوژیک و... اما همه در سایه یک قانون اساسی زمینی خواهند بود.

در حکومت جهان‌وطنی مرزها شناور خواهد بود و تنوع فرهنگی در حکومت جهان‌وطنی بیشتر خواهد شد.

حکومت در جهان‌وطنی عاری از هرگونه ایدئولوژی است. حکومت پاسدار ایدئولوژی‌ها است نه میزان سنجش ایدئولوژی‌ها. حکومت جهان‌وطنی وظایفی غیر ایدئولوژیک و غیر مذهبی خواهد داشت.

رؤیای جهان‌وطنی واقع بینانه‌تر و عملی‌تر از رویای مرام‌های اشتراکی است اما برای خوشایند طبقات فرودست جهان سرهم‌بندی نشده است. جهان‌وطنی یعنی

عملی شدن همه رؤیاهای انسان‌های خردمند، که، در قالب همهٔ ایدئولوژی‌های انسانی و عدالت‌خواه ارائه کرده‌اند.

تضمین اجرائی شدن ایدهٔ جهان‌وطنی در انرژی و قدرتی است که در ذاتِ این ایدئولوژی نهفته است. این ایده به طبقهٔ خاص و یا گروه و نژاد خاصی وابسته نیست و آبخور آن عقلانیت است. این ایده وابسته به بشر است، وابسته به بشر و زمین و بشرزمینی است.

در دورهٔ جهان‌وطنی، مهمترین پاسدار و نگاهبان جامعهٔ جهان وطن، خرد و عقلِ بشر است. همه ارزش‌ها و انگیزه‌های بشر، در دوران جهان‌وطنی، از خرد و بینشِ کلی‌نگر و وجدان‌های آگاه و خردمند بشر در آن دوره سرچشمه خواهد گرفت. آبخور ارزش‌ها و انگیزه‌های بشر امروز، ترس از جزای دنیوی و اخروی است که به تجربه می‌بینیم کارائی کافی ندارد. این ترس باید زایل شود و به جای آن خرد و خردمندی باید مهارِ شخصیت و فطرت بشر را در دست گیرد. **باید خرد-عقلانیت همراه با اخلاق - در ژرفای ذهن و شخصیت افراد به صورت وجدان تجلی کند.**

ایدهٔ بشرزمینی و جهان‌وطنی قطعاً آرام‌ترین و عظیم‌ترین انقلابی است که از بدو پیدایش مکاتب سیاسی تا امروز روی داده است. این انقلابی نیست که طی چند سال به بار نشیند. شاید قرن‌ها این انقلاب طول خواهد کشید. انقلابی است که نه تنها معیارها و ارزش‌های فردی فرد بشر را تغییر خواهد داد بلکه مفاهیمی نظیر ملت، دولت و بشر و زمین و تکامل همه و همه را دگرگون خواهد کرد. انقلابِ جهان وطنی انتقال از فرهنگ غریزی به فرهنگ عقلانی است.

با این همه این پرسش به جا است که چرا تحقق این آرمان در آینده‌ای نزدیک ممکن نیست. در پاسخ باید گفت ایدهٔ جهان‌وطنی از طرفی با چالش‌های بنیادین و انبوهی مانند مطلق‌اندیشی، تعصب، خودخواهی، مصرف‌گرایی آزمندانه، برتری‌طلبی افسارگسیخته و روحیه‌های تجاوزگر روبرو است زیرا آبخور رفتار بشرِ امروزمین غریزهٔ حیوانی است نه عقلانیت و از طرف دیگر ایدهٔ مزبور به عنوان یک جهان‌بینی منسجم باید نگرانی‌هایی از قبیل قالبی شدن انسان‌ها، یکسان شدن

فرهنگ‌ها و حذف سنت‌ها و آداب و رسوم محلی را برطرف نماید. گسترش، رشد، تکامل و اجرای این انقلاب با چالش‌های عظیمی نیز مواجه است. مهمترین مانع در برابر رواج ایده جهان‌وطنی تعصبات ملی و روحیه ملت پرستی و میهن پرستی است. هنوز بشریت به آن مرتبه از خرد و عقلانیت نرسیده که انسانیت را بر ملیت و قومیت مقدم بداند. به گفته جان دیوئی (۱۹۵۲ - ۱۸۵۹): در این حالات بین‌المللی بودن یک واقعیت و قدرتی است نه آرزو و امید. روح ملت پرستی اکنون مانع تحقق این منافع می‌شود. قوای کار و تجارت و علم و هنر و دین امروز با یک روح بین‌المللی سازش‌پذیر است، ولی موج عقاید ملت پرستی بزرگترین سدی در راه تحقق این مقصود است. (ک ۶، ص ۴۵۸)

طرح حکومت جهان‌وطنی قطعاً برای طبقه بالادست جامعه بشری طرح جذابی نیست زیرا که با مصرف‌گرایی و حیف و میل کردن منابع زمینی و فاصله نامعقول طبقاتی در ستیز است.

نظریه جهان‌وطنی باید به پرسش‌های بسیاری پاسخ دهد. تکلیف برتری طلبی‌های فردی چه خواهد شد؟ انگیزه‌های فردی، مالکیت فردی و قلمرو فرد تا کجا مجاز است؟ تکلیف شرکت‌های عظیم و فراگیر در سطح زمین چه خواهد شد؟ میزان میدان عمل این شرکت‌ها تا کجا مجاز خواهد بود؟ احزاب، سندیکاها و محافل ایدئولوژیک تا کجا مجاز خواهند بود؟ چه تضمینی وجود دارد که در یک جامعه بشری بدون مرز و بدون ارتش، گروهی به سهولت بخشی یا قسمتی یا همه زمین را دوباره زیر سلطه نبرند؟ در زمین بدون مرز و بدون ارتش، چگونه می‌توان جلوی شورش برتری طلبان محلی را گرفت و از سرایت گروهی اوباش و یاغی و راهزن به مناطق دیگر جلوگیری نمود؟

بسیاری از مبانی باید از پایه و اساس تغییر کند. توسعه به شکلی که تا امروز انجام گرفته باید به عنوان پدیده‌ای معیوب تلقی شود. باید چه از نظر مکانی و چه از نظر زمانی به توسعه، کلی نگاه کرد. حتی باید به تحولات اقتصادی و زیست

محیطی محلی و منطقه‌ای هم، جهانی نگاه کرد. باید به پیامدهای تاریخی توسعه در آینده بشردقت کرد. رشد و توسعه به شکلی که تاکنون انجام گرفته چه لزومی دارد؟ و چه منطقی جهان بین و آینده‌نگری از آن پشتیبانی می‌کند. چه لزومی دارد که هر نسل نسبت به نسل‌های قبلی نفت، گاز، آهن، گوگرد، اکسیژن، آلومینیوم و ... بیشتری از زمین را ضایع کند؟ با تذکر این نکته که رشد فرهنگی و علمی و هنری را از رشد صنعتی و رشد مصرف باید جدا کرد، زیرا هیچ محدودیتی برای آن‌ها جایز نیست.

محدود کردن دولت‌ها به مفهوم نفی قانون نیست بلکه هر میزان که دولت‌ها محدودتر شوند- چه در کشورهای کاملاً مستقل و جدا از هم و چه در جامعه جهان وطنی- مستلزم حاکمیت بیشتر قانون خواهد بود. در سایه آزادی‌های فردی، تمایلات و آرمان‌های بشری و جامعه - که طی یک روند طبیعی در بستر آزادی‌ها، حکیمانه و خردمندانه‌تر می‌شوند و به عقلانیت نزدیک می‌شوند- در قانون و قوانین تجلی می‌کند و آن قوانین باید از قدرت و تأثیر و حاکمیت کافی برخوردار شوند. بنابراین محدود کردن دولت و دولت‌ها یعنی حاکمیت مقتدرانه‌تر و مؤثرتر قوانین عقلانی. این تحول در طی فرایندی طبیعی و عقلانی تا جایی پیش خواهد رفت که تبعیت از چنان قوانینی به اجبار و زور نخواهد بود بلکه طبیعی و عقلانی خواهد شد. آحاد بشر به تبعیت از عقلانیت با رضایت خاطر از قوانین آن چنان پیروی خواهند کرد که گویا از تمایلات غریزی و طبیعی خود پیروی می‌کنند. این آرمانی بس دور و دراز است که جامعه بشری در روندی طبیعی در مسیر آن است.

محدود کردن دولت‌های محلی و اداره شدن زمین توسط نمایندگان بشرزمینی نباید دست‌آویز عده‌ای تمامیت‌خواه و فرصت‌طلب و عده‌ای نژادپرست قرار گیرد، به همین دلیل این فلسفه به صورت آرمانی باید تبلیغ شود و شاید پس از صد سال - پس از آن‌که بشر به خرد لازمه زندگی در روی کره زمین رسید و وسایل و امکانات لازمه فراهم شد- بتواند اجرا شود.

از فلسفه جهان‌وطنی، همانقدر که سلاطین و شهریاران و رؤسای جمهور و

نژادپرستان نفرتِ خود را اظهار می‌کنند به همان میزان هم شکارچیان عقاید سیاسی، این فلسفه را محملی برای حکومتِ عده‌ای یا نژادی یا کشوری - که خود به آن وابسته‌اند - برزمین تلقی خواهند کرد و شادمان خواهند شد. به همین دلیل تا پیدایش فرهنگِ جهان‌وطنی، آحادِ ملت هر کشور و رؤسای جمهور یا سلاطین هر کشور می‌بایستی با تمام قدرت از استقلال و تمامیت خود دفاع کنند. ایمان به فلسفهٔ جهان‌وطنی به معنی آن نیست که کشوری ساده‌لوحانه، امروز مرزهای خود را به روی جهان باز کند و منابع و معادن خود را در اختیار جهانیان قرار دهد.

فلسفهٔ جهان‌وطنی یک آرمان است و اجرای ساده‌لوحانه، عجولانه و نابخردانهٔ آن تباهی و هرج و مرج و آشوب و غارت و جنگ و نیستی به دنبال خواهد داشت. قضاوت در مورد فلسفهٔ جهان‌وطنی باید بر مبنای عقل سلیم و خرد و آینده‌نگری و فارغ از احساسات نژادپرستانه و حس برتری طلبی و خود شیفتگی باشد. من خود در شرایط کنونی جامعهٔ بشری، در عمل ملی‌گرا و در نظر، پیرو مکتب جهان‌وطنی هستم.

ایدهٔ جهان‌وطنی یک آرمان انسانی است و نباید توقع داشت که بدون آماده شدن بستر فرهنگی و مقبولیتِ عام افکار عمومی جهان، دفعتاً کشوری به تنهایی مرزها را برجیند، سلاح‌ها را نابود کند و پایگاه‌ها و پادگان‌های نظامی را تعطیل نماید. متأسفانه بشریت محکوم است تا سالیان دراز نظاره‌گر فجایع و مصائب خود ساختهٔ خود باشد.

برداشت از حکومت جهان‌وطنی، احساس تعلقِ جهانی و قبول مسئولیت‌های جهانی، اگر سطحی باشد نه تنها به تکامل بشری نمی‌انجامد بلکه جامعه و بشریت را به لبهٔ پرتگاه می‌برد.

برداشت غلط از حکومت جهان‌وطنی، موجب تسلط خودخواهان بر بشریت خواهد شد و تسلط دوبارهٔ امثال چنگیز و هیتلر را در پی خواهد داشت. حکومت جهان‌وطنی یعنی نفی حکومتِ فرد یا گروه یا ایدئولوژی خاص بر زمین. حکومت جهان‌وطنی یعنی حکومتِ عقل بر زمین و بشریت، یعنی عقل برای بشر تصمیم

بگیرد. موضوع تغییر نوع حکومت یک کشور نیست زیرا که جمهوری‌های سلطنتی، پارلمان‌های انتصابی و قوانین اساسی مغایر با حقوق اساسی انسان‌ها را زیاد می‌بینیم. ما باید مفهوم حکمران و حکومت‌کننده را در ذهن خود اصلاح کنیم. دیگر بشر حیوان نیست که زورمندان، سلطه‌جویان، خودخواهان و خودپرستان حکومت کنند.

عملی شدن آرمان جهان‌وطنی به ایجاد یک جهان فاضله می‌انجامد نه یک مدینه فاضله زیرا ساختن یک مدینه فاضله در میان شهرها و کشورها و مناطق عقب‌مانده امری محال است. باید جهانی اندیشید و به جای مدینه فاضله، جهان فاضله را مطرح کرد. جهان فاضله هنگامی عملی است که شهری ویرانه و عقب‌مانده در آن نباشد زیرا از هر شهر عقب‌مانده امکان هجوم و حمله به مناطق آباد دیگر هست. در هر شهر هم، آحاد جامعه آن شهر باید از حداقل استاندارد زندگی بشری برخوردار باشند در غیراین صورت خطر ظهور افرادی وجود دارد که دار و دسته‌ای راه بیندازند و شهر و زمین را به تباهی بکشند.

در جهان‌وطنی و «زمین فاضله» همه مبانی و اصول باید بر اساس مرام «جهان‌وطنی» باشد و کلیه مبانی و اصول قبلی باید اصلاح شوند. جرم باید بیماری تلقی شود زیرا مجرمان مریض هستند و بیمار و معلول اند. بیمه باید سراسری و فراگیر شود. امکانات اولیه نظیر بهداشت و تعلیم و تربیت باید در حد مطلوب در اختیار همگان قرار گیرد، حس برتری طلبی آحاد جامعه باید تحت کنترل درآید، از ایجاد عقده‌های حقارت باید پیشگیری شود و کنترل موالید باید اجرا شود، یک میلیارد مرفه بهتر از هفت میلیارد جمعیت است که پنج میلیارد آن فقیر باشند. اما اجرای این موارد و حصول این آرمان چگونه امکان‌پذیر است؟ تأمین بودجه این طرح از طریق دریافت عوارض بهره‌برداری از منابع و معادن، امکان‌پذیر است. باید یک نهاد بشری (بین‌المللی) به عنوان نماینده کره زمین، سهم کره زمین را - که تولیدکننده مواد خام و طبیعی است - از فروش کالاهای صنعتی دریافت نماید و در جهت اهداف نظریه جهان‌وطنی هزینه کند. دریافت این عوارض حتی امروز هم که

زمین یکپارچه نیست امکان پذیر است.

دریافت عوارض بهره‌برداری از منابع و معادن زمین - به میزانی ده‌ها برابر آنچه که امروزه دریافت می‌شود - موجب گران شدن محصولات صنعتی و متقابلاً کاهش تقاضا خواهد شد - که در جای خود پدیده میمونی است - اما با وجود این کاهش تقاضا، منابع بسیار هنگفتی از محل این عوارض به دست خواهد آمد.

ممکن است تصوّر شود که من ساده‌لوحانه و تنها به قاضی رفته‌ام و طرح حکومت جهان‌وطنی داده‌ام. ممکن است تصوّر شود طرح حکومت جهان‌وطنی مانند این داستان ساده‌لوحانه خیالی است که ما به شیرها بگوئیم به گوزن‌ها کاری نداشته باشید و به گوزن‌ها بگوئیم که هر روز یکی از شما داوطلبانه خود را به کام شیرها بیندازید و شهید راه صلح و دوستی شوید. من این نقد و پندار را تأیید می‌کنم. و تا حدودی با این گفته هابز (۱۶۷۹ - ۱۵۸۸) موافقم که گفته است:

«مردم نسبت به یکدیگر مثل گرگ‌اند». (ک ۵، ص ۱۹)

نظریه حکومت جهان‌وطنی با موانع اساسی و بزرگی روبرو است که تا سالیان دراز امید به اجرای آن نیست، اما چاره دیگری هم نیست.

به هر لحظه از تاریخ بشری که نگاه کنیم چه میان آحاد مردم و چه میان اقوام و چه میان ملت‌ها و دولت‌ها، دو نیرو همیشه آنان را در تعادلی ناپایدار نگه داشته است. یک نیرو ناشی از غریزه برتری‌طلبی و زیاده‌خواهی و یا رفع نیاز، یک نیرو هم ناشی از دفاع از قلمرو.

این که گفته‌اند معیارهای عدالت و برابری و حق را قدرت تعیین می‌کند حرف بی‌ربطی نبوده است. هر فرد و گروه و قوم و کشور اگر امروز بیش از اندازه نجابت به خرج دهد در اجتماع غیراخلاقی و غیرانسانی جامعه بشری امروز، نابود می‌شود. اگر دقت کنیم وضع امروز آحاد مردم با هم، طبقات با هم، اقوام با هم، کشورها با هم را، قدرت تثبیت کرده و تا دهه‌ها هم قدرت نسبت این‌ها را با هم تعیین می‌کند. امروزه حق را قدرت تعریف می‌کند. فقط یک آرمان عدالت‌خواهانه و کمال طلب است که این وضع را و این تعادل ناپایدار مبتنی بر قدرت را دگرگون می‌کند.

جهان وطنی و اعلامیه حقوق بشر

اعلامیه جهانی حقوق بشر درخشان‌ترین نشانه تکامل فرهنگ بشری است. حدود شصت سال پیش، فرهنگ بشری چشمش به اعلامیه جهانی حقوق بشر روشن شد. این تحوّل عظیم، از نظر فکری برای بشر بود. اعلامیه مزبور اولین گام در جهت عملی شدن آراء و عقاید فلاسفه و متفکرانی است که جهانی می‌اندیشیدند و کلی می‌نگریستند. به سخنی دیگر تصویب اعلامیه جهانی حقوق بشر آغاز عملی شدن نظریه جهان‌وطنی است.

اعلامیه جهانی حقوق بشر دفعتاً و ناگهانی پدید نیامده است. بشر روزگاری به درازای تاریخ در پهنه‌ای به وسعت زمین ظلم و بیدادگری و ستم و تجاوز و تحقیر دیده تا گام به گام از خوی ددمنشی و غرایز حیوانی به دروازه‌های عقلانیت و خرد راه یافته است.

به یاد داریم که میلیون‌ها نفر همین هفتاد سال پیش، در پیشگاه پیشوای عقب‌افتاده‌ای چون هیتلر شعار «های هیتلر» سردادند و با اعتقاد به تفاوت انسان‌ها از نظر سرشت، به پالایش نژاد پرداختند و شگفت‌تر آن که میلیون‌ها نفر در راه این مکتب تعصّب و تحجّر جان‌فشانی کردند.

اجداد ما، همه اجداد مردمان زمین، در طی هزاران سال شهید دادند، خواری و خفت و ظلم و ستم دیدند تا اعلامیه جهانی حقوق بشر پدید آمد. اعلامیه را ما، همه ما، همه زمینیان و همه بشر پدید آورده‌اند.

اعلامیه جهانی حقوق بشر اولین شناسنامه بشر امروزی است و گویا بشر پس از آن، تازه به دنیا آمده است. هزاران سال ما در جهل و جهالت و کوری و منگی و گری بودیم. تازه امروز بشر گذر از طفولیت به نوجوانی را تجربه می‌کند. تازه امروز بشر زشتی و پلیدی خودکامگی و استبداد را درک می‌کند و تازه امروز فرزندان استعمارگران، پدران خود را لعن می‌کنند.

اصل اوّل فلسفه سیاسی مورد قبول بشر خردمند امروزی، موظّف بودن حکومت‌ها به قبول و رعایت حقوق فطری و ذاتی بشری است.

براساس اعلامیه جهانی حقوق بشر، هیچ حکومتی و حتی هیچ اکثریتی، حق نفی این حقوق فطری و بشری و یا حق وضع قانونی نافی این حقوق را ندارد. هر قانون خلاف اعلامیه جهانی حقوق بشر باطل و هر عمل مخالف اعلامیه جهانی حقوق بشر خلاف و جرم است. با وجود این، عملی شدن اعلامیه جهانی حقوق بشر در هر ناحیه‌ای نیاز به توسعه سیاسی قبلی دارد. در جوامعی که از نظر سیاسی عقب افتاده‌اند، اجرای کامل اعلامیه جهانی حقوق بشر با مقاومت‌ها و مشکلاتی روبرو است.

وقتی من در این کتاب از حقوق ذاتی و فطری بشر سخن می‌گویم منظور این نیست که این حقوق از آسمان‌ها و ملکوت اعلی توسط علت‌العلل و خدا و یا طبیعت ابلاغ شده و دارای ارزش ذاتی است. بلکه منظور از حقوق ذاتی و فطری این است که طبیعی است و منظور از طبیعی این است که پس از میلیون‌ها سال طی یک روند تکاملی تاریخی، خردمندان و فرزندگان و نخبگان جامعه انسانی این حقوق را نه با زور و فشار بلکه با تکیه بر عقل و خرد پذیرفته‌اند. در حقیقت مشروعیت این حقوق از آنجا که از عقلانیت و خرد انسان زمینی سر برآورده، محکم‌تر و پذیرفتنی‌تر است تا این که آن را به ناکجاآباد و ملکوت اعلی و غیره منتسب کنیم.

اگر فیلسوفانی بر آسمانی بودن این حقوق اصرار کنند می‌توانند با مخالفان خود صدها سال دیگر هم به بحث و مجادله مشغول شوند اما من هرگز لحظه‌ای معطل و منتظر نخواهم شد و این حقوق را با جان و دل پذیرفته‌ام و آن را محدود کننده و ناظر و مراقب قانون اساسی هر کشوری می‌دانم.

من و امثال من، سال به سال و دهه به دهه و قرن به قرن براساس عقلانیت و خرد، این حقوق را بررسی و تجدید نظر می‌کنیم و این کار ما عاقلانه است و حق داریم چیزی را که اعتباری می‌دانیم مورد تجدید نظر قرار دهیم. اما اگر به اشتباه آن را مطلق و ملکوتی می‌پنداشتیم هرگز جرأت و جسارت و اجازه اندیشه در آن را به خود نمی‌دادیم.

در جوامع امروزی، حاکمیت از آن قانون است و مهمترین بخش از یک نظام

حکومتی قانون‌گذاری است. زیرا قوه مجریه، مصوبات قوه مقننه را اجرا می‌کند و قوه قضاییه طبق مصوبات قوه مقننه قضاوت می‌کند. انشاء قانون یعنی اعمال حاکمیت. اگر بپذیریم که قوانین در کشورهای مختلف نمی‌توانند با قانون اساسی آن‌ها معارض باشند و قوانین اساسی هر کشوری هم نمی‌تواند با اعلامیه جهانی حقوق بشر در تعارض باشد و قبول کنیم که اعلامیه جهانی حقوق بشر چکیده هزاران سال اندیشه، خرد و فلسفه و اخلاق بشری است و به عبارت دیگر مفاد اعلامیه مزبور، مظهر فلسفه سیاسی فرزندان تاریخ بشری است، می‌توان گفت که کلیه فرزندان تاریخ بشری گرد هم آمدند و مفاد اعلامیه مزبور را به صورت قانونی جهان شمول به بشریت ارائه کردند و از این جهت می‌توان گفت که فرزانه سالاری و حکومت عقلا و فلسفه جامعه عمل خواهد پوشید.

می‌دانیم که بیش از شصت سال از صدور اعلامیه جهانی حقوق بشر گذشته است و امروزه از نظر سیاسی، افق‌های وسیع‌تری به روی بشر گشوده شده است که مرور و بازنویسی اعلامیه مزبور را ایجاب می‌کند.

حقوق بشر بایستی دوباره نویسی شود، فرهیختگان برگزیده بشریت باید بر مبنای و اصول نظریه جهان وطنی اتفاق کنند و این اصول باید به تدریج در اعلامیه جهانی حقوق بشر و در قوانین اساسی کلیه کشورهای گنجانیده شود. نظارت بر اجرای این اصول هم بایستی در اختیار یک سازمان قضائی بین‌المللی قرار گیرد.

اعلامیه جهانی حقوق بشر والاترین اثر مکتوب بشری است اما با گذشت بیش از شصت سال از تصویب آن، امروز نگاه به بشر و نگاه به زمین و نگاه به آینده، نگاهی خردمندانه‌تر، متعالی‌تر و وسیع‌تر از آن است که در اعلامیه مزبور گنجانیده شده است و مرور دوباره آن اعلامیه گریز ناپذیر است.

آرزوی خردمندان جهان آن است که بشر به آن مرحله از تکامل عقلی دست یابد که در آن مرحله فلسفه جهان وطنی شالوده اصلاحات اعلامیه جهانی حقوق بشر شود.

آنچه که من در این کتاب به عنوان نظریه جهان وطنی بیان می‌کنم افق‌های

تازه‌ای می‌گشاید تا اعلامیه جهانی حقوق بشر از منظری جهانی‌تر و کلی‌تر به انسانِ فارغ از ملیت و نژاد و قومیت و مذهب و جنسیت نگاه کند.

جهان‌وطنی و کلی‌نگری به فرهنگ و تنوع فرهنگی

من در این کتاب با توجه به پایبندی خود به مکتب «جهان‌وطنی»، به فرهنگِ نگاهی کلی‌نگردارم. از این منظر، فرهنگ بشری موجودی است زنده، واحد و مرکب، با عمری به قدمت بشر که در پهنه‌ای به وسعت زمین زیسته و خواهد زیست. کلی‌نگری به فرهنگ به مفهوم نفی ویژگی‌های فرهنگی اقوام و ملل و طوایف گوناگون نیست بلکه به مفهوم عزیز شمردن و پاسداری و گرامیداشت ویژگی‌های فرهنگی هر ملت و قوم و طایفه است، زیرا از دیدگاه جهان‌وطنی، آن‌ها اجزاء یک کل به نام فرهنگ بشری هستند. انسان کلی‌نگر کلیه آداب و رسوم و سنن و اعیاد و هر ناحیه را جزئی از کل و جزئی از فرهنگ بشری می‌داند و مادام که در فضای آزاد فرهنگ جهان‌وطنی، قابلیت ماندگاری و توسعه و ترویج داشته باشند نه تنها هیچ مانع و سدی در مقابل آنان نیست بلکه امکان نشو و نمو آزادانه‌تری خواهند داشت. این مرزبندی‌های کنونی زمین است که موجب می‌شود در داخل هریک از این مرزها، استبداد قوم برتر و زورمندتر، مایه استثمار فرهنگی اقوام ضعیف‌تر فراهم کند. فرهنگ جهان‌وطنی به همه سلیقه‌های سیاسی و تمایلات ذوقی همه گروه‌ها، آزادی و آزادی و امکان نشو و نمو بیشتر می‌دهد.

از دیدگاه «کلی‌نگری» به فرهنگ:

فرد، محله، طایفه، قبیله، قوم و ملت‌ها ضمن گرامی داشتن ویژگی‌های فرهنگی خود، باید آزادمنشانه‌تر و عاری از تعصب و تحجر، نسبت به فرهنگ اقوام و ملل دیگر و فرهنگ بشری بنگرند. همه اینان دست در دست هم در حال تکامل و تعالی بخشیدن به فرهنگ بشری‌اند.

چنانچه از منظری دیگر به فرهنگ بشری نگاه کنیم علوم، فنون، هنر، دین، فلسفه، عرفان بخش‌های گوناگون فرهنگ بشری‌اند که با کنش و واکنش، دادوستد،

همه با هم فرهنگ بشری را ساخته‌اند و می‌سازند.

هر جزء از فرهنگ بشری در حال ساختن فرهنگ بشری است و همزمان فرهنگ بشری، در حال ساختن اجزاء. کُل را دگرگون می‌کند و می‌سازد و کُل دوباره جزء را دگرگون می‌کند و می‌سازد و از این رهگذر هر لحظه فرهنگ بشری پربارتر و متعالی‌تر می‌شود. در نتیجه این دادوستد، فرهنگ بشری توسعه و گسترش یافته و از فرهنگ انسان غارنشین به فرهنگ بشر امروزی تبدیل شده‌است.

از منظرِ کَلّی نگرى به فرهنگ بشری در می‌یابیم که اگر فرهنگ بشری را مانند یک کوه تصوّر کنیم آنچه که فرهنگ‌های محلی و قومی نامیده می‌شوند برآمدگی‌هایی از آن کوه هستند که در مقایسه با آن کوه ناچیزاند.

ما به فرهنگ‌های محلی و قومی بیش از حدّ بها می‌دهیم، علّت آن است که می‌بینیم زبان، آداب و رسوم و اعیاد و جشن‌ها و سالگردها، اساطیر و افسانه‌ها، نقاشی و معماری و موسیقی‌ها، نوع پوشش‌ها، شکل و چند و چون حاکمیت‌ها و دولت‌ها، نوع پول و روابط تولید و توزیع کالاها، نوع خوراک و شکل غذاها و ... کم و بیش از جایی به جایی دیگر متفاوت است و تصوّر می‌کنیم که هر ناحیه و قوم و ملّتی فرهنگی جداگانه دارد در حالی که آنچه که گفته شد نماد و ظاهر و روبنای فرهنگ است، اما مهم‌تر از همه آن‌ها این است که همه اقوام زبان دارند، همه اقوام آداب و رسوم و عید و جشن و روز عزا دارند، همه اقوام اساطیر و افسانه دارند، همه نقاشی و معماری و موسیقی و خوشنویسی و صنایع دستی دارند، همه حاکمیت و دولت و قانون دارند، همه مکتب و مدرسه و دانشگاه و بیمارستان دارند، همه قوانین مدوّن و سیستم حقوقی مدوّن دارند، همه تولید و توزیع در کارخانه‌ها و بنگاه‌های متمرکز دارند، همه می‌خواهند در کمترین زمان بیشترین عمل را انجام دهند و مهم‌تر از همه این‌که همه روز به روز بیشتر به عقل تکیه می‌کنند و عقلانیت را راهبر و راهنما می‌دانند.

من از منظرِ «کَلّی نگرى» به فرهنگ، اهمیّت یک تابلوی نقاشی و یا حتّی یک نقاش بزرگ و یا حتّی یک سبک نقاشی را در مقابل آن تحوّل و تکامل تاریخی‌ای که

نقاشی را پدید آورده ناچیز می‌دانم.

من کشفیات و اختراعات هریک از بزرگترین دانشمندان را در برابر آن فرآیند تاریخی‌ای که علم را پدید آورده ناچیز می‌دانم.

من یک غزل و یا حتی یک دیوان از معروف‌ترین شعرا را در قبال آنچه که طی یک فرآیند تاریخی شعر را پدید آورده ناچیز می‌دانم. حتی اثرهای ادبی فاخر و ارزشمند جهان را در قبال روند تاریخی‌ای که ادب و ادبیات را پدید آورده ناچیز می‌دانم. انسانِ کلّی‌نگر، هنر را به پای هیچ هنرمندی، شعر را به پای هیچ شاعری و علم را به پای هیچ عالمی قربانی نمی‌کند و این عبارات از ارج و منزلت عالمان و هنرمندان هیچ کم نمی‌کند.

خلاصه آن که فرهنگ بشری دریا است و فرهنگ‌های محلی و قومی و ملی، جوی‌ها، نهرها و رودهای آن دریا هستند.

ممکن است به نظریهٔ جهان‌وطنی این ایراد گرفته شود که اجرای جهان‌وطنی تنوع فرهنگی را از بین خواهد برد و به قالبی شدن و یکنواختی و یکسانی فرهنگ‌ها منتهی خواهد شد. در جواب باید گفت:

در زمینِ بدونِ مرز، ویژگی فرهنگ‌های محلی، تنوع و قوام و قدرت بیشتری خواهند یافت. رقابت اقوام و شهرها و ایالات و آمیزش و دادوستد مرام‌ها، ادیان، باورها و آداب و سنن، صورتی بهتر و انسانی‌تر خواهند یافت. از طرفی دیگر - با توسعهٔ انفجارگونهٔ ارتباطات در سال‌های اخیر - چیزی به نام مرز فرهنگی وجود خارجی ندارد که حکومت جهان‌وطنی چنین مرزی را تهدید کند زیرا مرزهای کنونی فقط جنبهٔ سیاسی و اقتصادی و جغرافیایی دارند تا فرهنگی.

تبدیل مرزهای کنونی به مرزهای اداری - مرزهایی نظیر مرز بین ایالت‌های گوناگون در کشورهای فدرال - موجب ارتباط و تبادل بیشتر و آسان‌تر فرهنگ‌های محلی در یک میدان رقابت سالم خالی از استبداد و تنگ‌نظری می‌شود که احتمالاً موجب تقویت ویژگی‌های فرهنگی اقوام گوناگون خواهد شد.

در حکومت جهان‌وطنی، سرمایه و منابع زمینی یک کشور، به نفع ویژگی‌های

فرهنگی یک قوم خاص در آن کشور مصادره نخواهد شد و رقابت عادلانه بین ویژگی‌های فرهنگی گوناگون برقرار خواهد شد و این ویژگی‌ها در مسیر تکامل تاریخی فرهنگ بشری عادلانه و فعالانه شرکت می‌کنند. ویژگی‌های فرهنگی محلی و قومی، یالیاقت و شایستگی رشد و توسعه را دارند که گسترش می‌یابند و یا در میدان رقابت عادلانه، دارای پویائی و توان ایستائی و جاذبه‌های لازمه نیستند که در آن صورت افول خواهند کرد.

ذکر این نکته نیز به جا است که عده‌ای از رهبران کشورهای غیرفدرال - که دارای حکومت مرکزی مقتدر می‌باشند - اصرار بر رواج و تقویت فرهنگ و آداب و سنن مورد قبول دولت مرکزی، در سراسر مملکت و نفی فرهنگ‌های محلی و قومی دارند و تصور می‌کنند که از این طریق یکپارچگی کشور بهتر تأمین می‌شود، در حالی که این گونه رفتار از نظر تاریخی مآلاً موجب از هم پاشیدگی و تجزیه این کشورها خواهد شد. باید به اینان پند داد که فدرالیسم به ویژه فدرالیسم فرهنگی یکپارچگی آن‌ها را بهتر تأمین می‌کند.

جهان‌وطنی و محیط زیست

مسائل مربوط به محیط زیست و بهره‌برداری از معادن و منابع طبیعی، جنگل‌ها، جو زمین و فضا، رودها و دریاچه‌ها و اقیانوس‌ها، طرح‌های افزایش یا کنترل جمعیت و همه و همه مسائل ملی نیستند بلکه مسائل بشری و جهانی هستند و باید تحت حاکمیت یک نظام جهانی و جهان وطن و قوانین جهانی و جهان وطن قرار گیرند و به همین دلیل در آینده تضعیف هر چه بیشتر قدرت حکومت‌های ملی در تصمیم‌گیری در موارد بالا یک ضرورت است.

نسل کنونی همزمان که فرهنگ (یافته‌ها و ساخته‌ها) گرانبهای را برای نسل آینده به ارث می‌گذارد، ارثیه‌های بسیار شومی را نیز به نسل‌های آینده تحمیل می‌کند.

یافته‌های علمی، اختراعات، اکتشافات، آثار هنری، فرودگاه‌ها، شاهراه‌ها و همه به نسل آینده تحویل و تقدیم خواهد شد، لکن معادن متروکه، جنگل‌های

ویران شده، هوای آلوده، فضولات اتمی، انبوه زباله‌های دفن شده، آب‌های جاری و زیرزمینی آلوده و را نیز به نسل آینده تحویل می‌دهد. چه نظامی باید این نفع و زیان را بررسی کند، قضاوت کند و تصمیمات اجرایی بگیرد؟

زمین با جمعیت کنونی و با روش‌های فعلی متداول بهره‌برداری و مصرف از منابع طبیعی، تا چند سال دوام می‌آورد؟ آیا هوا حتی در اعماق جنگل‌ها و بیابان‌ها یا آب اقیانوس‌ها، میوه درختان، گوشت حیوانات، دانه غلات و تغییر نکرده‌اند، اگر کرده‌اند در چه جهتی و تا کجا می‌تواند در همین جهت حرکت کند؟ یک دگرگونی عظیم در نگرش ما به همه این امور ضروری است.

بشر امروز آن چنان بی‌محابا و در مواردی نابخردانه و حریصانه به طبیعت و زمین یورش برده که بقاء خود و جانداران و گیاهان را به مخاطره انداخته است و این خطر یکی از مهمترین دغدغه‌های فکری خردمندان بشر امروزی است.

حتی اگر این تهدیدهای زیست محیطی و خطراتی که زمین و بشریت را تهدید می‌کند نبود باز هم بشر حق آلوده کردن طبیعت و اسراف را نداشت. این معیار کوتاه‌بینانه که مصرف‌گرایی را مایه فخر و افتخار می‌دانند باید تغییر کند. انسان خردمند، مصرف‌گرایی و اسراف را نشانه کوتاه‌بینی می‌داند. باید استفاده از کالاهای کهنه را نه تنها باب روز بلکه نوعی ارزش معرفی کنیم - که واقعا اینها می‌توانند ارزش‌هایی ناشی از خردمندی باشند - و ذهنیات مردم را با این ارزش‌ها آشنا کنیم که استفاده از کالاهای کهنه و قدیمی، افتخارآمیز و نشانه خردمندی است.

طی دو قرن اخیر بشر از لحاظ صنعتی و فن‌آوری جهش‌های بزرگ و پیشرفت‌های شگرفی داشته است اما خرد و طبع و منش او متناسب با این پیشرفت‌ها تکامل پیدا نکرده است. آرزو و طمع بهره‌کشی از زمین و شوق مصرف نابخردانه و حریصانه، نسبت به گذشته به مراتب فرونی یافته است. هر انسان امروزیین صدها و یا در مواردی هزاران برابر بیشتر از انسان چند قرن پیش نفت، گاز، آهن، مس، اکسیژن و مصرف می‌کند و هزاران برابر بیش از او به زمین و طبیعت زیان می‌رساند.

حیاتی‌ترین مسئله بشر امروز، محیط زیست و کنترل زاد و ولد است. در این

اتوبوس بیش از این نمی‌توان مسافر جا داد. این چه هنری است که جمعیت زمین را به هفت میلیارد رسانده‌ایم؟ این چه هنری است که جمعیت تهران را به سیزده میلیون رسانده‌ایم؟ یاد آن آب و هوا بخیر. یاد آن آسمانِ آبی بخیر. یاد آن ریه‌ها و قلب‌های سالم بخیر. یاد آن خلوتیِ خیابان‌ها و کوچه‌ها بخیر و مهم‌تر از همه یاد آن روان‌های سالم و دل‌های آرام و آرامش‌ها بخیر.

در یکصد سال اخیر ما سرمست و مدهوش از اکتشافات و اختراعات، بس ناپخته و خام بوده‌ایم. به یاد آوریم که:

همین دیروز بود که به هوای دودآلود شهرها و مناطق و سالن‌های صنعتی می‌بالیدیم و به هیاهو و سروصدای آن‌ها افتخار می‌کردیم.

گویا همین دیروز بود که از بخار و دودی که از دودکش کشتی‌ها و قطارها و کارخانجات به هوا می‌رفت لذت می‌بردیم و انبوهیِ این دود و دَم را نشانهٔ پیشرفت و ترقیِ خود می‌دانستیم.

همین دیروز بود که کاربرد کودهای صنعتی و شیمیایی را معجزهٔ مشکل‌گشای کشاورزی و دامپروری می‌دانستیم.

همین دیروز بود که از شلوغی و ازدحام جمعیت شهرها و از انبوهیِ ماشین‌ها در خیابان و کوچه‌ها دلشاد بودیم.

همین دیروز بود که ساختن شاهراه و راه آهن و تونل و پل‌های درونِ جنگل‌ها و مناطق بکر را مایهٔ افتخار خود می‌دانستیم و از دیدن جاده‌های پیچ در پیچ در آن مناطق لذت می‌بردیم.

به راستی که انسانِ خردمند چه به موقع هوشیار شد و به فکر زمین افتاد. به فکر محیط زیست افتاد، به فکر بهداشت آب و هوا و فضا و خاک و جنگل و ... افتاد. اگر دیربجانبیم، زمین را و خود را فاسد کرده‌ایم.

ما هرچه رودخانه بود تسخیر کردیم. طبیعت، آب‌های پاک را از دل کوهسارها به دامنه‌ها جاری می‌کند اما ما یکسره آن را از لوله‌های فاضلاب، آلوده به طبیعت برمی‌گردانیم.

هیچ نقطه‌ای از زمین، دیگر آن هوای پاک را ندارد. این آب، این هوا دیگر پاک و مصفاً نیست.

بشرِ امروزی با زمین و طبیعت آن‌گونه رفتار می‌کند که بچه‌های دارا اُمّابی فرهنگ با اسباب بازی هایشان.

چند ده هزار سال پیش در مقایسه با امروز، اجداد ما موجوداتی مفلوک، عقب افتاده و غریزی مانند آهوان بوده‌اند. محفظهٔ فکر آنان را فقط شکم و تنازع بقاء به سبک ابتدائی و ارضای غریزه‌ها تشکیل می‌داد. همه چون نوزادان که همه چیز را به دهان می‌برند، همه چیز را فقط برای خوردن می‌دیدند. اجداد غارنشین ما به طور غریزی از راه بقای خود به بقای نسل عمل می‌کردند. بسیار بعید می‌نماید که در مخیلهٔ اجداد غارنشین ما مقولهٔ حفظ و بقای نوع انسان و یا بقای جانداران و گیاهان هرگز خطور کرده باشد.

اصل بقای فرد امروز هم از اولین اصول هر مکتب فکری است اُمّا بشر، امروز در سایهٔ عقل و خرد همزمان علاوه بر بقای فرد، به بقای نوع انسان و طبیعت هم می‌اندیشد.

جهان‌وطنی و حدود جمعیت

افزایش زاد و ولد و میزان جمعیت در یک کشور مسئلهٔ آن کشور نیست، مسئلهٔ بشریت است. در صورت عملی شدن نظریهٔ جهان‌وطنی، یک مجمع جهانی حق دارد میزان جمعیت و حدود آن را برای زمین و هر کشور تعیین و برنامه‌ریزی کند.

جمعیت کره زمین باید کاهش یابد و جمعیت ایران با توجه به شرایط طبیعی و جغرافیایی، باید حداکثر تا ۳۰ میلیون نفر محدود شود.

روند افزایش جمعیت جهان تا کجا ادامه خواهد یافت؟ رابطهٔ امکانات زمین و جمعیت چیست؟ آیا روند افزایش جمعیت جهان معکوس خواهد شد؟ چه زمانی فرهنگ و دانش بشری دربارهٔ کاهش و تثبیت جمعیت تصمیم خواهد گرفت؟ آیا با هفت میلیارد جمعیت در کرهٔ زمین، و تأکید بر حفظ محیط زیست، امکان

تأمین شغل و درآمد و رفاه برای همه، با حداقلِ استاندارد قابل قبول وجود دارد؟ شک نیست که وضعیت زندگی طبقات فرودست جامعه باید بهبود یابد، در صورت بالا رفتن سطح زندگی این طبقات - که اکثریت جمعیت زمین را تشکیل می دهد - چه فشاری بر منابع زمین وارد خواهد شد؟ تأمین شغل بهتر و یا درآمد بیشتر یعنی مصرفِ بیشترِ این طبقات، و این به معنی فشار بیشتر بر منابع زمین. بنابراین دوباره به نتیجهٔ تقلیل جمعیت زمین می‌رسیم. دو میلیارد جمعیت با سطح زندگی مناسب، بهتر از هفت میلیارد جمعیت است که پنج میلیارد آن فقیر یا گرسنه‌اند. ممکن است فردی تصوّر کند که چارهٔ کار، تقلیل سطح زندگی ثروتمندان جهان به نفع طبقات فقیر و فرودست است در حالی که چارهٔ فقر، تقلیل تدریجی جمعیت کرهٔ زمین است.

آنان که با کنترل و تحدید جمعیت مخالفت می‌کنند در گوش‌هایشان پنبه کرده‌اند تا نجوای انسان‌های ستم‌دیده را نشنوند. نجوای عجیبی به گوش می‌رسد، انسان‌های فقیر و بیکار و یا کارفروش به یکدیگر زنه‌ار می‌دهند که نژائید، این قانونِ ستم‌آلودِ اقتصادِ کارفروشی و کار خری (کار بدنی) آنان را به این پندار می‌رساند که «ما دیگر بچه‌هایی نمی‌زائیم که برای شما کارفروشی کنند» و این درد بزرگی است که هرچه آنان فقیرترند کودکانِ بیشتری می‌زایند.

آیا آن زنبورانِ عسلی را که ما، در کندوهاشان به اسارت گرفته‌ایم اگر بدانند که ما آن‌ها را فقط برای غارت عسل‌هاشان پرورش می‌دهیم، طغیان نخواهند کرد؟ آیا آن گوسفندانی را که در مراتع محصور کرده‌ایم - و به آنان می‌خورانیم تا فرزندآوری کنند و فرزندانشان را به رسم و عرفِ معهود به معابدِ کشتارگاه‌ها بفرستند - اگر بدانند و این راز بر آنان آشکار شود، دست از زاد و ولد نمی‌کشند؟

آن کس که با هفت میلیارد جمعیت کرهٔ زمین موافق است و برای انسان آن چنان تقدّسی قائل است که جلوگیری از زاد و ولد را قتلِ نفس می‌داند، نمی‌داند که زاد و ولد و افزایشِ نابخردانهٔ جمعیت یعنی فلاکت و بدبختی و زجر و رنجِ انسان‌های اضافی؟ اگر نمی‌توانیم نوزادان را درست پرورش دهیم همان به که نژائیم و نژائید.

ما مرگ و میر طبیعی را دستکاری کرده‌ایم و عمر متوسط را هم افزوده‌ایم غافل از آن‌که در پی آمد این اقدامات باید زاد و ولد را نیز کنترل کنیم. این صحرا بیش از این تاب این همه خرگوش را ندارد. ما مرگ و میر را به نیروی عقل مهار کرده‌ایم اما زاد و ولد را به غریزه و طبع واگذارده‌ایم. اگر افزایش جمعیت زمین ادامه یابد روزی سیل این جمعیت، زمین را می‌برد.

در گذشته جمعیت زمین با وجود امراض مسری فراگیر، خشکسالی‌ها، قحطی‌های دوره‌ای، کوتاهی طول عمر و جنگ‌های محلی و منطقه‌ای به طور طبیعی کنترل می‌شد. آن‌چه که بر آهوان یک دشت در همسایگی شیرها می‌آمد همان بر سر آدمی در طبیعت می‌آمد، اما امروزه با افزایش بهره‌وری در زراعت و دامداری، گسترش بهداشت و افزایش طول عمر و حدّ و مرزی برای جمعیت کره زمین متصور نیست. باید دید که اتوبوس زمین گنجایش چند مسافر را دارد. بی‌تردید در صورت تشکیل جامعه جهان‌وطنی، تحدید جمعیت زمین شاید در حدّ دو یا سه میلیارد نفر لازم باشد. بشر باید میزان جمعیت جهان را تعیین کند.

قرن‌ها پیش از میلاد، ارسطو (۳۲۲ - ۳۸۴ ق.م.) به لزوم تحدید جمعیت پی برده بود و چنین گفته است:

افزایش جمعیت سرانجام باید در حدی متوقف گردد و تعیین این حد (به کمک تجربه) کاری است آسان. (ک ۱، ص ۳۴۶)

کاهش جمعیت و تغییر هرم سنی کنونی به هرم سنی کوچک‌تر، در دوره انتقال، مشکلات عدیده‌ای را موجب خواهد شد اما محاسن انجام آن به مراتب از معایب دوره انتقال و تغییر بیشتر است.

مشکلاتی که کنترل جمعیت و متعاقب آن، کاهش جمعیت - به علّت تغییر هرم سنی - برای بشریت ایجاد می‌کند از نظر تاریخی مقطعی است اما ازدیاد بی‌رویه جمعیت کره زمین، بشریت را با مخاطراتی گسترده و غیرقابل پیش‌بینی روبرو می‌کند. واقعیت آن است که فرآورده‌های علم و تکنولوژی تاکنون جوابگوی جبران مشکلات ناشی از رشد جمعیت و آلودگی محیط زیست و فقر و دیگر مصائب بشر نبوده است.

مبانی اقتصادی نظریه جهان وطنی

مبانی اقتصادی نظریه جهان وطنی جدا از مبانی عقیدتی و مبانی سیاسی نظریه جهان وطنی نیست و به این لحاظ مادام که ماهیت و مفهوم مرزهای کنونی دگرگون نشود مبانی اقتصادی نظریه جهان وطنی غیرمعقول جلوه می‌کند.

چکیده مبانی اقتصادی نظریه جهان وطنی به قرار زیر است:

- ۱- همه انسان‌ها در منابع و معادن زمین حقوق برابر و مشاع دارند.
- ۲- عوامل تولید کالا، کره زمین + کار + سرمایه است و کره زمین مهمترین عامل تولید کالا است.

۳- منابع زمین دارای ارزش ذاتی است. ارزش منابع طبیعی را مبانی نظریه جهان وطنی تعیین می‌کند نه قانون عرضه و تقاضا.

۴- رویه کنونی اقتصاد در جهان، ستم بر زمین و ظلم بر فقرا است.

۵- در اقتصاد جهان وطنی فعالیت اقتصادی فرد، آزاد و مشروط است.

مالکیت مشاع منابع زمین

این پندار که معادن هر کشور متعلق به مردم آن کشور است، پندار درستی نیست، همان‌گونه که این پندار که هر کس معادنی را کشف و یا قطعه زمینی را تصرف کند مالک آن می‌شود پنداری است مربوط به دوران جاهلیت و عصر حجر. من در نظریه جهان وطنی به هیچ روی با نظر لاک و دیگران که مالکیت خصوصی بر منابع و معادن زمین را پذیرفته‌اند موافق نیستم.

جان لاک (۱۷۰۴ - ۱۶۳۲):

ولی موضوع اصلی مالکیت، میوه‌های زمین و حیواناتی که بر روی زمین زیست می‌کنند نیست، بلکه خود زمین است؛ که همه آن چیزها را در خود به وجود می‌آورد. به عقیده من، مالکیت زمین هم مانند مالکیت همان نعمتهایی است که ذکر شد. انسان هر مساحتی از زمین را که شخم بزند و بذر بکارد و احیا کند و به زیر کشت ببرد و بتواند از محصولاتش

استفاده کند، در مالکیتش قرار می‌گیرد [زیرا] با کار خود، آن حصه از زمین را از مالکیت مشترک همه جدا می‌سازد چنانکه پیشتر گفتیم، هرکس نسبت به اشیائی که طبیعت به طور مشترک و برابر برای آدمیان به وجود آورده است حقی دارد و تامیزی که بتواند از آنها استفاده کند و با کار خود در آنها اثر گذارد، مالک آنها می‌شود؛ یعنی حق دارد آن میزان از نعمتهای دنیوی را که می‌تواند با کار خود از حالت طبیعی خارج کند، به ملکیت خود درآورد. (ک ۷، ص ۸۳۳-۸۳۱)

من در نظریه جهان‌وطنی، معادن و منابع زمین را متعلق به بشریت (بشریت حال و آینده) می‌دانم و بهره‌برداری از همه معادن و منابع طبیعی باید طبق قوانین و مقررات نظریه جهان‌وطنی صورت گیرد. همچنین از آنجا که اجرای هر طرح صنعتی و یا عمرانی در هر محل دارای پیامدهای جهانی است، اجرای هر طرح باید در چهارچوب مقررات و ضوابط جهان شمول و پس از اخذ مجوز از طرح جامع جهانی زیست محیطی و طرح جامع جهانی توسعه اجرا شود.

من همان‌گونه که معادن و منابع زمین را متعلق به کلیه انسان‌های زمین به صورت مشاع می‌دانم - و علاوه بر نسل کنونی نسل‌های آینده را نیز در مالکیت و بهره‌برداری از آنها به شرط پرداخت عوارض برداشت و هزینه‌های بازیافت و هزینه‌های جبران خسارات زیست محیطی سهیم می‌دانم - بلکه دانائی و هنر و علوم و فنون و آگاهی و خلاصه فرهنگ بشری امروز را متعلق به همه انسان‌های زمین به صورت مشاع می‌دانم.

همه انسان‌های زمینی، وارث علوم و فنون و معرفت و آگاهی و هنر بشری هستند و همه از این ارثیه سهیم برابر و مشاع دارند.

سهیم هر مخترعی یا مکتشفی و یا هنرمندی از آنچه که پدید می‌آورد در مقابل سهمی که فرهنگ بشری در پدید آوردن آن دارد ناچیز است. اگر بزرگ‌ترین نوابغی که تا به حال در روی زمین پدید آمده‌اند، در جنگل و به تنهایی و دور از فرهنگ بشری پرورش می‌یافتند هرگز امکان اختراع و اکتشافی نمی‌یافتند. اگر بزرگ‌ترین هنرمندان

از جامعه بشری دور بودند هرگز توانایی پدید آوردن اثری را نداشتند، پس ضمن آن که باید انگیزه خلاقیت و بروز استعداد فردی را پشتیبانی و حمایت نمود، سزاوار است که همه مردمان زمین به ویژه ملل عقب مانده و مردمان فقیر را نیز در برخورداری از منافع این اختراعات و اکتشافات سهیم بدانیم.

زمین عامل اصلی تولید

از نظر آن مکتب اقتصادی ای که در این کتاب مطرح شده است، طرفداران اقتصاد آزاد و طرفداران اقتصاد دولتی هر دو به خطا رفته اند. اولی سرمایه و کار را عوامل تولید دانسته و دومی کار را. آنان هر دو، عاملی بنیادین در تولید را ندیده اند. **عامل اصلی تولید، همانا زمین و طبیعت است** با تمام متعلقات آن.

این سوی تولید، انسان است با مقداری اطلاعات و نیروی کار و آن سوی دیگر زمین است با تجربه ای پنج میلیارد ساله، با دانائی و هوش و ذکاوتی به اندازه زمین و با سرمایه ای به اندازه همه معادن و منابع خود. ما در مقابل این شریک با شکوه و با عظمت، بسیار خرد و حقیریم و سهم ما هم از سود- «تولید اضافی»- باید خرد و ناچیز باشد.

آن چه که در گذشته به ویژه در یک صد سال اخیر استثمار شده و آن چه که تاکنون بر آن ستمی گران رفته، زمین و طبیعت است.

انسانی بی خرد ممکن است فریاد برآورد که من مالک زمین ام و زمین ندا سر می دهد که تو مالک کار خود هستی و من مالک مال خود.

انسان بی خرد ممکن است فریاد سردهد که من قوه ابتکار و کشف و خلاقیت دارم و زمین ندا سر می دهد که تو فقط قطره ای اطلاعات داری اما دانائی و خلاقیت از آن من است.

انسان ناآگاه فریاد برمی آورد که این من هستم که آب و دانه و خاک را در هم می آمیزم و محصول بارمی آورم و زمین هم ندا سر می دهد که تو آب مرا از جائی به جائی می بری و دانه مرا درون من می کاری و این من هستم که هوشیارانه و آگاهانه هر دانه خود را به هفتاد دانه تبدیل می کنم و این من هستم که دانه را

پروریده و می‌پرورانم، دانائی خلقِ دانه و دانائی دانه و رویشِ دانه از آنِ من است، آگاهی و سرمایه از آنِ من «زمین» است و سهم تو از تولید، پشیزی بیش نیست. چون نیک بنگریم در چرخه تولید، کار و اطلاعات از ما است، اما مایه و سرمایه و دانائی و خلّاقیت و تولید از آنِ زمین است. این شریکِ شریف - تا آن جا که بخشی از مایه او را به امانت بستانیم و دوباره سالم به او برگردانیم و یا خسارات وارده را جبران کنیم - بس دست و دل‌باز است و هیچ توقّعی ندارد اما اگر امانت‌دار نباشیم و ناآگاهانه و جاهلانه به حقوق او تجاوز کنیم، بس قهّار و سنگدل و خسیس خواهد شد. زمان آن فرا رسیده که انسانِ کوتاه‌بین و حریصِ خودپرست به خود آید و هر آنچه که از طبیعت می‌ستاند عیناً به او باز گرداند و یا خسارات و صدمات وارده به زمین و طبیعت را تام و تمام جبران کند.

امروزه به طور بنیادین مبانی اقتصادی باید تغییر کند. عوامل تولید، مؤثر در قیمت تمام شده عبارتند از کره زمین + سرمایه + کار. سهم کره زمین در تولید بایستی بسیار با اهمیت منظور شود. کره زمین و طبیعت باید مهمترین عامل از عوامل تولید - در محاسبه قیمت تمام شده کالاهای صنعتی - منظور شود. در چند دهه گذشته بشر آنچنان به مفت‌خوری از زمین عادت کرده که اگر قرار باشد هزینه‌های جبران خسارات زیست محیطی را پرداخت کند، همه در خیابان‌ها سربه‌شورش می‌آورند و شهر را به آتش می‌کشند. این ندا را گوش دهیم، دوران مفت‌خوری از زمین به پایان رسیده است.

معادن و منابع زمین ارثیه پدری و یا جهیزیه مادری ما نیست. ما باید معادل آنچه را که از زمین می‌گیریم عیناً باز پس دهیم. دادوستدِ هرانسان با زمین باید متوازن باشد. هر فرد باید کلیه هزینه‌های تولید و مخارج بازیافت و هزینه‌های جبران خسارات زیست محیطی هر کالایی را که مصرف می‌کند پرداخت نماید.

انسان در یک قرن اخیر، رایگان و بی حساب و کتاب و بدونِ دوراندیشی از این منابع استفاده کرده و هیچ سهمی از محصول را به کره زمین و طبیعت اختصاص

نداده است و طبیعت در کمالِ بزرگواری از این تاراج و مُفت خوری و ستم چشم پوشیده است. اما اکنون بشری که به مفت خوری و چپاول از طبیعت خو گرفته، زمین را چون حسابگری باهوش و توانا در مقابل خود می‌بیند. امروزه دیگر نمی‌توان بدون پرداختِ حقِ کرهٔ زمین، بدون پرداختِ بهرهٔ مالکانهٔ کرهٔ زمین و یا بدون پرداخت بهای اجارهٔ منابع طبیعی از کرهٔ زمین، به برداشت و حیف و میل کودکانهٔ زمین ادامه داد و بیش از این نمی‌توان این طبیعتِ زیبا و شکننده را ویرانه کرد. در حکومتِ جهان‌وطنی تولید کنندهٔ یک محصول، نه تنها عوارض بسیار بالایی را بابت برداشت از معادن و منابع زمین خواهد پرداخت بلکه باید بهای بازیافتِ اکسیژن، هوا، آب و ... که از محیط زیست به مصرف می‌رساند عیناً پرداخت کند، علاوه بر آن هزینهٔ بازیافت و جبرانِ کلیهٔ خسارت‌های وارد شده به محیط زیست را نیز باید پرداخت نماید. قیمتِ موادّ اولیه (معادن، آب، هوا و ...) در همه جا یکسان خواهد بود و عوارضِ برداشت از معادن، باید ده یا حتی ده ها برابرِ امروز محاسبه شود، این عوارض همه جا یکسان و به نفع تمام انسان‌های کرهٔ زمین دریافت خواهد شد.

مادام که حکومتِ جهان‌وطنی برقرار نشده، حتّی همین امروز، باید سازمانی جهانی به نیابت از طرف کرهٔ زمین تشکیل شود و عوارضِ برداشت از منابع و معادنِ زمین را با قیمتی مناسب از کشورها دریافت و به نفع بشریت در جهت رفعِ خساراتِ زیست محیطی، بلایای طبیعی و فقر، تبعیض و به مصرف رساند.

عجبا که انسان فرهیخته نمای کنونی، سهم عمده‌ای از حاصل تلاش و کوششِ خود را در کارِ جنگ و آدم‌کشی مصرف می‌کند اما از جبران خساراتِ زیست محیطیِ شانه خالی می‌کند، درحالی‌که در مکتبِ جهان وطنی همهٔ هزینه‌های نظامی لغو و در امور بهداشت محیط زیست و آموزش و پرورش و ... مصرف خواهد شد.

همهٔ مکاتبِ اقتصادی در این باب هم عقیده‌اند که عاملِ تولید، کار است. به هر کالا و محصول که بنگریم ترکیبی است از موادّ طبیعی که در طبیعت یافت می‌شوند و کارِ انسان. این گفته بسیار آشکار است زیرا موادّ معدنی توسط کار

از معادن استخراج و توسط کار فرآوری و تبدیل به موادّ اولیه کالاهای می‌شوند همچنین موادّ اولیه توسط کار تبدیل به ماشین‌آلات و ابزار تولید شده‌اند (کار متراکم)، بنابراین همه ابزار و لوازم تولید و موادّ مصرفی و موادّ اولیه چنانچه از مرحله استخراج از معادن و منابع زمین تا مرحله تولید کالا بررسی شوند حاصل کار انسان است. اثری نیز از مرحله وام‌گیری از زمین تا مرحله تولید، حاصل کار انسان است بنابراین عامل تولید، کار انسان است که به صورت کار مستقیم یا کار متراکم (در موادّ و ابزار تولید و سرمایه) در تولید مشارکت دارند و همه مناقشات مکاتب اقتصادی در باب سهم هریک از این عوامل از «سود» و یا «ارزش اضافی» و یا «تولید اضافی» است و آنچه که فراموش شده و در هیچ مکتبی به آن صریحاً اشاره نشده سهم کارگر زمین و طبیعت به عنوان عامل اصلی تولید، در به وجود آوردن موادّ اولیه طبیعی است.

ارزش موادّ خام

در همه مکاتب اقتصادی این اشتباه بزرگ وجود دارد که قیمت موادّ کانی و طبیعی موجود در دل طبیعت را ناچیز منظور کرده‌اند. هر کشور، ارزش ذاتی منابع طبیعی و موادّ کانی موجود در معادن خود را که به مصارف صنعتی می‌رساند ناچیز محسوب می‌کند تا محصولاتشان در عرصه جهانی ارزان و قابل رقابت باشد. این خطای عظیم، صدمات جبران‌ناپذیری به زمین و محیط زیست وارد می‌کند. تا کشورهای مستقل و مرزهایی به شکل کنونی وجود داشته باشند، این خطا قابل اصلاح نیست. زیرا هر کشوری سعی می‌کند که در بازار اقتصاد جهانی محصولات صنعتی خود را ارزان‌تر از دیگران عرضه کند. در حقیقت قیمت محصولات صنعتی برابر است با کل هزینه‌های دستمزد تولید آن محصولات به اضافه سود. در حالی که ارزش ذاتی موادّ اولیه که از دل معادن و منابع بیرون کشیده می‌شود باید بسیار زیاد منظور شود مشروط به آن که این وجوه در جهت جبران خسارات زیست محیطی و تعالی کل بشر زمینی مصرف شود.

قیمت ذاتی موادّی که از منابع و معادن زمین استخراج می‌شوند باید به قیمت

معقول، در صورت نیاز تا دهها برابر قیمت‌های امروزین - با عنوان سهم کره زمین از تولید - محاسبه و دریافت شود و در جهت جبران خسارات زیست محیطی و کم کردن فاصله طبقاتی و توسعه نقاط توسعه نیافته در همه نقاط عالم به کار گرفته شود.

عبارات فوق را در یک جمله می‌توان خلاصه کرد، بشرتا امروز به مفت خوری از زمین ادامه داده و این مفت خوری را آن چنان امری بدیهی و درست انگاشته که امروز از شنیدن این عبارت «مفت خوری»، به خشم می‌آید.

وقتی می‌گوئیم معادن و منابع زمین دارای ارزش ذاتی است، منظور این است که باید ارزش این منابع و معادن و قدر آن‌ها را بدانیم. اگر می‌گوئیم هر بشکه نفت خام که در دل زمین است فی نفسه مثلاً بشکه‌ای پانصد دلار می‌ارزد منظور این نیست که ملتی را یا گروهی را به یک چشم به هم زدن ثروتمندترین کشور کنیم. من جای جای گفته‌ام که این منابع و مخازن به همه انسان‌های زمین به صورت برابر و مشاع تعلق دارد و علاوه بر آن گفته‌ام که زمین - کره زمین، طبیعت، محیط زیست زمین - فروشنده و واگذارنده اصلی این منابع است. ما باید حق زمین و محیط زیست را پرداخت کنیم.

به طور خلاصه منظور من این است که باید در ازای هر واحد برداشت و یا مصرف از این منابع و معادن، مبلغی قابل توجه به منظور بازپشت و جبران خسارتی که به زمین وارد می‌کنیم و رفع فقر و گرسنگی و عقب ماندگی و جبران خسارات ناشی از بلایای طبیعی و دریافت شود. با این یادآوری که حتی در صورت پرداخت این مبلغ - که من آن را «عوارض برداشت از منابع زمین» نامیده‌ام - هرگز این حق ایجاد نمی‌شود که بی محابا و بی حد و حصر این منابع را مصرف کنیم. در این دیدگاه، من زمین را فردی دارای شخصیت حقوقی و فردی به عنوان یک طرف این معامله می‌دانم که حق دارد خود قیمت واقعی آنچه را که طی میلیون‌ها سال تولید کرده تعیین کند و این قیمت واقعی، معادل هزینه بازپشت و جبران خسارات زیست محیطی و پرداخت سهم فقرا از این منابع است.

این معامله وسیع‌ترین و بزرگ‌ترین معامله تاریخ بشر خواهد بود و

قابلِ مقایسه با هیچ‌یک از پیمان‌های اقتصادی گذشته نخواهد بود. زمین فروشنده‌ای نیرومند، دانا، بی‌نیاز، سخاوتمند و زیرک است و زرنگی و خودخواهی و خودمحوری و ناآگاهی و نابخردی و کوتاه‌بینی و نزدیک‌بینی و ناراستی طرفِ دیگر معامله یعنی بشر را پاسخی دردآور و قهرآمیز خواهد داد. این پندارِ راستین جهان‌وطنی، اندیشه‌ای است که به مرور ظاهر شده و می‌شود و باید همهٔ خردمندان و نظریه‌پردازان و حکما و اندیشمندان با ترویج این پندار، موافقتِ آرای عمومی را به تدریج جلب کنند تا نهایتاً در مصوبه‌های قانونی تجلّی کند.

خطای بزرگ دیگری که تاکنون انجام شده این است که اکنون کلیهٔ صنایع، بر اساس تأمین انرژی فسیلیِ ارزان طراحی شده‌اند. ما به مصرفِ بی‌رویه و کودکانهٔ انرژی در هر زمینه‌ای عادت کرده‌ایم و بنیادهای صنعتیِ خود را بر اساس وجود این منابع ارزان و استفاده هرچه بیشتر از این انرژی‌ها متمرکز کرده‌ایم. انسان امروزمین با همهٔ ترقّیات شگرف، هنوز با دیدگاه‌های انسان‌های غارنشین، نفت و گاز را برای گرما می‌سوزاند و به هدر می‌دهد. انرژی که از خورشید به زمین می‌رسد محاسبه کنیم، انرژی باد، امواج دریا را محاسبه کنیم. نیروی جاذبهٔ ماه را حساب کنیم. روی زمین، این منابعِ عظیم را با انرژی شیمیائی سوختنِ منابعِ فسیلی و بازدهیِ آن مقایسه کنیم. **سوزانیدن منابع فسیلی برای کسبِ حرارت یا انرژی، زائیدهٔ فکرِ انسانِ عصر حَجَر است.** بشر در آینده باید متحوّل شود و بنیادها دگرگون شود اگر نشود به زودی زمین می‌میرد، یعنی انسان می‌میرد.

ستم بر زمین و ظلم بر فقرا

آن‌چه که یک انسانِ ثروتمند در کشورهای مَرّقه در طول عمر خود از منابعِ زمین مصرف می‌کند در بعضی موارد از آن‌چه که یک انسان فقیر در کشورهای عقب‌مانده استفاده می‌کند هزاران برابر بیشتر است. انسان ثروتمند از منابع زمین بهرهٔ بسیار می‌برد در حالی که بهایِ موادّ مصرفی را به طبیعت و زمین پرداخت

نمی‌کند و هم‌زمان حقوق انسان‌های فقیر از منابع و معادن طبیعی طبیعت و زمین را به رایگان تصاحب می‌کند و سهم آنان را پرداخت نمی‌کند، علاوه بر آن آلودگی‌های زیست محیطی را نیز به فقرا تحمیل می‌کند.

یکی از علل وجود فاصله عظیم طبقاتی بین یک ثروتمند با یک فقیر، به یغما رفتن و رایگان بودن برداشت از منابع و معادن زمین است. در حقیقت یکی از علل وجود فاصله طبقاتی، استثمار زمین و استثمار ثروت‌های طبیعی زمین توسط گروهی خاص است و این گروه تنها امریکائی یا اروپائی نیستند بلکه ثروتمندان و طبقه متوسط کلیه کشورها هستند. حقیقت این است که قیمت واقعی مصنوعات صنعتی این نیست که هست، بلکه - با احتساب بهای مواد اولیه دریافتی از طبیعت و زمین - بسیار بیش از این است که هست. باید قیمت محصولات صنعتی افزایش یابد تا اولاً بودجه مناسب، جهت رفع تبعیض در کره زمین فراهم شود و ثانیاً مصرف بی‌رویه که نهایتاً به نابودی زمین می‌انجامد کنترل شود. مشکل اصلی، استثمار و یغماگری گروهی محدود از منابع و معادن زمینی است.

فلسفه جهان وطنی، انگیزه شخصی جهت تلاش اقتصادی را نابود نمی‌کند بلکه سطح مصرف و قیمت کالاهای صنعتی را به نقطه‌ای معقول و عادلانه می‌رساند.

باید گفت که سهم مصرف طبقات پائین دست و فقیر جوامع از منابع و معادن زمین ناچیز و سهم مصرف طبقات متوسط و ثروتمند بسیار زیاد است و از آنجا که عوارض بهره‌برداری از منابع و معادن زمینی ناچیز است و از آنجا که من در این مکتب فکری حقوق همه افراد بشر را - چه فقیر و چه غنی - بر منابع و معادن زمین برابر می‌دانم، نتیجه می‌شود که ثروتمندان و طبقه متوسط سهم فقرا از منابع زمین را، رایگان تصاحب می‌کنند.

در نظریه اقتصادی جهان وطنی که در این کتاب آمده ریشه بی‌عدالتی از آن جا ناشی می‌شود که منابع و معادن زمین که متعلق به همگان است

به قیمتی ناچیز به کالا و محصولات تبدیل می‌شود و در اختیار ثروتمندان قرار می‌گیرد در حالی که مصرف‌بخور و نمیر فقرا از این محصولات در مقابل مصرف ثروتمندان ناچیز است. حاصل این روند نادرست اقتصادی آن است که نه تنها حقوق اقتصادی فقرا بر منابع و معادن طبیعی پایمال می‌شود بلکه عواقب خسارات و آلودگی‌های زیست محیطی هم به آنان تحمیل می‌شود. کوتاه سخن آن که همزمان ستم بر زمین می‌رود و ظلم بر فقرا.

چنانچه حقوق مشاع همگان بر منابع زمین به رسمیت شناخته شود و زمین و طبیعت مهمترین عامل از عوامل تولید محسوب شود می‌توان به جای اعانه و خیرات و دستگیری از فقرا، حقوق حقّۀ آنان را به آنان پرداخت نمود.

در شرایط کنونی جامعه بشری، چاره‌ای جز تشویق و ترویج رفتارهای بشردوستانه و خیرخواهانه درباره دستگیری از فقرا نیست. نمونه‌ای از این افکار خیرخواهانه به نقل از جرمی بنتم (۱۸۳۲-۱۷۴۲) در پی می‌آید:

«بنا بر این ملاحظات، ما می‌توانیم به عنوان یک اصل کلی قانونگذاری مقرر کنیم که نظام معینی برای کمک به تهیدستان تأسیس شود؛ زیرا می‌توان بوضوح دریافت که فقط کسانی باید تهیدست به شمار آیند که فاقد وسایل ضروری زندگی هستند ... و اما درباره میزان کمک قانونی- یعنی کمک اجباری- [می‌توان گفت که] این میزان نباید از حدود ضروریات ساده تجاوز کند؛ زیرا فراتر رفتن از این حد به معنی تحمیل باری گران بر کوشندگان، به سود تن آسایان است. (ک ۷، ص ۱۰۹۲)

اما در مکتب اقتصادی مورد نظر من، اعانه به اشخاص یا گروه‌های فقیر جامعه به هر شکلی که باشد دور از شأن انسان تلقی می‌شود و به جای کلمۀ اعانه باید پرداخت حقوق قانونی به فقرا جایگزین شود زیرا که فقرا و واماندگان محصول جامعه و قوانین مسلط بر جامعه می‌باشند.

اعانه و کمک داوطلبانه و خیرات عملی نیکو است اما باید توجه داشت که با شأن و منزلت انسانی آن کس که به او کمک داوطلبانه می‌شود منافات دارد.

نباید شرایط اقتصادی و اجتماعی به گونه‌ای باشد که عده‌ای نیازمند خیراتِ عده‌ای دیگر شوند و عده‌ای با کبر و غرور به عده‌ای له شده و درمانده کمک کنند. اعانات و خیرات نه از طریق افرادِ خیر به عنوان صدقه بلکه باید توسط نهادهای دولتی به عنوان حق به درماندگان پرداخت شود.

آزادی اقتصادی در جهان وطنی

در جامعه جهان‌وطنی آزادی اقتصادی به موازات آزادی‌های سیاسی تأمین می‌شود. هرکس در جامعه جهان‌وطنی حق دارد و آزاد است تا هر میزان که توان دارد در جهت بکارگیری منابع و مخازن طبیعی تلاش کند مشروط بر آن که اولاً بهای این کالاهای طبیعی را به زمین بپردازد و ثانیاً مالیات متناسب با سود حاصله را پرداخت نماید. ایجاد سازگاری بین فعالیت آزادانه فردی و مالکیت اشتراکی معادن و منابع زمین از دغدغه‌های فکری پیروان مکتب جهان‌وطنی است.

جان استوارت میل (۱۸۷۳ - ۱۸۰۶) که در اواخر عمر به اصول سوسیالیسم روی آورده بود نیز با چنین دغدغه‌هایی روبرو بود. نقلی از وی در پی می‌آید:

به نظر ما، مسئله اجتماعی آینده این است که چگونه بالاترین آزادی عمل فرد را با مالکیت اشتراکی مواد اولیه جهان هماهنگ و متحد سازیم و امکان مشارکت مساوی همگان را در منافع کار مشترک فراهم آوریم.

(ک ۸، ص ۱۳۰۸)

حاکمیت در شکل آرمانی مورد نظر من وجود طبقات را نفی نمی‌کند و در پی پدیدآوردن جامعه بی طبقه نیست. حاکمیت از نظر من وظیفه‌اش قبول طبقات در جامعه، مشروط به تسهیل هرچه بیشتر حرکت و انتقال فرد از طبقه‌ای به طبقه‌ای دیگر است.

من انسان را موجودی می‌دانم که هستی و حیات خود را باید با ظهور و بروز امیال خود نشان دهد. بزرگترین میل و انگیزه هر فرد - چه در زمینه مادی و چه در زمینه معنوی - صعود از طبقه‌ای به طبقه بالاتر است. حتی در هر طبقه نیز لایه‌های متعددی هست و هر فرد انگیزه صعود از لایه‌های زیرین به لایه‌های بالائی طبقه

خود را دارد. این انگیزه‌ها را باید قدر شناخت. این روندی طبیعی و عقلانی است که در تاریخ - کم و بیش، شتابان و آهسته - مدام و پیوسته کار خود را می‌کند. کار حاکمیت تسهیل حرکت «فرد» در میان طبقات است. این طبیعی‌ترین و عقلانی‌ترین روش است و این روش انبوه نیروهای کوچک و نامنظم و گهگاه متقاطع و متضاد را در جهت برآیندی بزرگ که همانا تکامل و تعالی بشریت است هم‌سو و موازی می‌کند. اما یادآوری دوباره این پیش‌فرض به جا است که: فرودست‌ترین فرد هر طبقه در صورت شایستگی باید بتواند در فرازترین محل قرار گیرد و فاصله طبقاتی هرگز نباید آن‌چنان زیاد باشد که عده‌ای امکان پرورش ذوق و استعداد خود را نداشته باشند.

تأملات سیاسی

چند پرسش

نظریه‌های سیاسی هرکس از شالوده باورهای او سر برمی‌آورند. این باورها که پیش‌زمینه‌های عقاید سیاسی ما هستند، گوناگون و متنوع‌اند. برای نمونه در زیر چند پرسش بدون توجه به ترتیب اهمیت آن‌ها بیان می‌شود:

نسبت فرد با جامعه و جامعه با فرد چیست؟

تصور ما از دولت و حاکمیت و حاکم چیست؟ حدود اختیارات حاکمیت چیست؟

آیا نوزادان در همه نقاط زمین، دارای حقوق مساوی در برخورداری از مواهب و

منابع زمین هستند؟

آیا به تساوی سرشت نوزادان باور داریم؟ آیا می‌شد این انسان‌های بدبخت و

مفلوک گونه‌ای دیگر باشند؟

تعریف انسان کامل از نظر ما چیست و تا چه میزان جامعه حق دارد در شکل‌گیری

انسان کامل اعمال نفوذ کند و این تأثیر از چه طریقی و با چه شدت و ضعفی باید

عملی شود؟

چه حقوقی از حقوق فرد را می‌توان با تکیه بر آرای عمومی نقض کرد و حدود

اختیارات اکثریت تا چه میزان است؟

آیا به برابری برخورداری افراد از حقوق فطری، صرف نظر از ملیت، نژاد، مذهب و جنسیت و قومیت و تحصیلات و وابستگی‌های خانوادگی اعتقاد داریم یا خیر؟
 چه میزان به تأثیر محیط و آموزش در شکل‌گیری شخصیت و رفتار فرد اعتقاد داریم؟
 چه میزان وراثت را در رفتار فرد مؤثر می‌دانیم؟
 فاصله طبقاتی را - از نظر برخورداری از مزایای اقتصادی - تا چه میزان قبول داریم؟

دستمزد چگونه باید تعیین شود؟ به لحاظ نظری، ارزش اقتصادی یک واحد کار بدنی با یک واحد کار فکری باید چه نسبتی با هم داشته باشند؟
 آیا به لحاظ نظری، کارگری (کار بدنی) را شایسته انسان می‌دانیم؟ آیا به لحاظ نظری ۸ ساعت کار روزانه را امری طبیعی و لازم می‌دانیم؟
 رابطه انسان با زمین و طبیعت و محیط زیست چگونه است و چگونه باید باشد؟
 آیا انسان را صاحب حق در تصرف و تغییر و تملیک طبیعت و محیط زیست و موجودات زمین می‌دانیم؟ تا چه میزان؟
 آیا در صورت پرداخت هزینه‌ها، حق داریم تا هر میزان که بخواهیم مصرف کنیم؟
 آیا به توسعه و پیشرفت تکنولوژی و ماشینی شدن جامعه خوش بین هستیم؟
 آیا نسل کنونی حق دارد میزان جمعیت نسل آتی را تعیین و به تحدید و تنظیم جمعیت بپردازد؟

آیا به قوانین آسمانی با منشاء الهی اعتقاد داریم؟
 آیا آرای عمومی را همان رأی و نظر خالق می‌دانیم؟
 آیا اخلاق را دارای حقیقت ذاتی آسمانی می‌دانیم یا اخلاق را امری نسبی می‌پنداریم؟
 آیا عدالت را امری اعتباری می‌دانیم یا عدالت را امری ذاتی و حقیقی می‌پنداریم؟
 آیا حق، قدرت را تعریف می‌کند یا قدرت حق را تعریف می‌کند؟
 آیا هدایت اخلاقی جامعه را از وظایف دولت می‌دانیم؟
 آیا معتقدیم که جامعه بشری و یا جوامع بشری چون گله‌ای هستند که به چوپانی نیاز دارند؟

آیا جبری هستیم یا اختیاری؟ و یا در میان جبر و اختیار سرگردانیم؟
آیا وقوع انقلاب را تأیید می‌کنیم و یا به اصلاحات تدریجی اعتقاد داریم؟
و ده‌ها پرسش دیگر که جملگی زیربنای عقاید و نظریه‌های سیاسی ما را
می‌سازند.

ویژگی‌های کشورهای عقب‌مانده

از منظر سیاسی، می‌توان چند معیار و میزان، برای تمیز جوامع پیشرفته از جوامع عقب‌مانده بیان کرد. برای نمونه:

فردگرایی و فردپرستی و چاپلوسی و مدّاحی حاکمان از ویژگی‌های عادات سیاسیِ مردمانِ کشورهایِ وامانده است.

در کشورهای عقب‌مانده، مردم به سلوک حاکمان‌اند و در کشورهای پیشرفته، حاکمان به سلوکِ مردمان.

در کشورهای عقب‌مانده، ثبات و موجودیت کشور وابسته به ثبات حکومت تبلیغ می‌شود و در کشورهای پیشرفته سیاسی، حکومت امری شناور و ناپایدار و تابعِ علایق و تمایلات مردمان است. تأسف‌بارترین پیش‌آمد آن است که حاکمان، پایداری ملت‌ها و کشورها را به پایداری خود گره می‌زنند. این ترفند موجبات ظلم‌ها، تجاوزات، حق‌کشی‌ها، کشتارها، شکنجه‌ها و زندانی شدن دگراندیشان را فراهم آورده است در حالی‌که می‌دانیم و می‌بینیم که امپراتوری‌هایی نظیر هخامنشیان، ساسانیان، صفویان و ... منقرض شده‌اند اما ملت و کشور به حیات و تکامل و تحوّل خود ادامه داده است.

در کشورهای عقب‌مانده از نظر سیاسی، آن حکومت‌هایی پایدارند که یا بر اساس سنت‌ها نظیر ملیّت و تاریخ و ویژگی‌های فرهنگی مشترک و یا براساس ایدئولوژی و یا بر اساس مذهب اداره شوند. انتقال از حکومت‌های سنتی و یا ایدئولوژیک به حکومت‌های عقلانی و غیرایدئولوژیک با ده‌ها سال هرج و مرج و کودتا همراه بوده و خواهد بود و این امر طبیعی است و هر جامعه باید رنج‌ها و

مشقّت‌های این دگردیسی و تکامل را تحمّل کند.

در کشورهای عقب‌افتاده سیاسی، حاکمان را اسطوره‌وار و فوق بشری و یا مقدّس و نماینده آسمان‌ها تبلیغ می‌کنند که دارای قُره ایزدی و یا قدرت ماورائی هستند و در کشورهای پیشرفته، حاکمان، کارگزار مردم و مجری قانون و موجوداتی زمینی چون دیگر مردمان اند.

در کشورهای پیشرفته، تفکیک قوا تا حدود زیادی رعایت شده اما تفکیک قوا در کشورهای عقب‌افتاده سیاسی، در چَم و خِم تعابیر و تفاسیر، هنوز در ابهام است.

در کشورهای عقب‌مانده مردم حکومت را از خود و خود را از حکومت جدا می‌پندارند و علاقه‌چندانی به مشارکت‌های سیاسی ندارند. در کشورهای عقب‌مانده، کشورداری بیشتر بر اساس سنّت‌ها و آداب و رسوم است تا عقلانیّت.

در کشورهای عقب‌مانده دولت‌ها خود را متولّی پاسداری از سنن و آداب و رسوم می‌پندارند زیرا تحکیم آداب و رسوم و سنن در خدمت تحکیم نظام حکومتی قرار می‌گیرد.

در کشورهای عقب‌افتاده از نظر سیاسی، تغییر حاکمان جز از طریق جنگ و آشوب و خونریزی عملی نیست.

در کشورهای عقب‌افتاده از نظر سیاسی، مگر برحسب تصادف حاکمی سالم از نظر روانی عنان حکومت را در دست گیرد و روی کار آمدن رهبرانی مانند هیتلرو صدام و مانند آن عاّدی و طبیعی است.

در کشورهای عقب‌افتاده، حتّی وقوع انقلاب‌ها به دلیل وجود افکار عمومی واپس‌گرا، تغییری نمادین نه بنیادین در این جوامع پیش می‌آورد.

و آخر از همه آن که، در کشورهای عقب‌افتاده، قانون میدان تاخت و تازِ علایق و منویّات حاکمان است و در کشورهای پیشرفته قانون از آرای مردمان مشروعیت می‌پذیرد.

تأملی بر سرشت نوزادان

هر نوزادی که در زمین زاده می‌شود - قبل از تولد - بشریت و ما انسان‌های زمینی به او اجازه تولد داده‌ایم و به او تابعیت کشور زمین را اعطا کرده‌ایم، پس برخورداری او از امکانات پرورشی، تربیتی، آموزشی از وظایف و مسئولیت‌های همه ما است. اگر بشریت ناتوان از انجام این وظیفه می‌باشد همان به که زاد و ولد نکند.

اگرچه هرگز انسان‌های بالغ و آموزش دیده را یکسان نمی‌پندارم اما اصرار دارم که به این نوزاد یک روزه که در اینجا زاده شده با هر نوزاد یک روزه دیگری که در جایی دیگر از زمین زاده شده، باید یکسان نگاه کنیم. فرض نخستین من این است که همه نوزادان، دارای سرشت یکسان اند و قابلیت رشد و تعالی یکسان دارند. این پندار ایده‌ای نو و تازه نیست. قرن‌ها پیش از میلاد سیسرون (۶۴ - ۱۰۶ ق.م.) چنین می‌گوید:

«شبهت هیچ شیئی به شیء دیگر قابل مقایسه با آن شباهتی نیست که انسانها به یکدیگر دارند... از این جهت، به هر نحوی که ما انسان را تعریف کنیم تعریفی واحد و یکسان که به همه انسانها اطلاق شدنی است وجود دارد و این خود دلیل کافی است بر اینکه هیچ‌گونه اختلاف نوعی میان یک انسان و انسان دیگر وجود ندارد. چون اگر چنین اختلافی وجود می‌داشت دیگر نمی‌شد تمام انسانها را در حوزه تعریفی واحد گنجانند. به واقع نیروی

تفکر و قوه قضاوت عقلانی که تنها نیرویی است که انسان را در سطح بالاتر از آن حیوانات قرار می‌دهد... مسلماً در همه ما مشترک است و گرچه میزان آن به مفهوم چیزهایی که انسان یاد می‌گیرد متفاوت است ولی از حیث ظرفیتی که تمام انسانها برای یادگرفتن دارند یکسان و نامتغیر است.» (ک ۱، ص ۳۸۳)

هابز (۱۶۷۹ - ۱۵۸۸) نیز درباره تساوی سرشت آدمیان چنین بیان می‌کند: اگر طبیعت... آدمیان را به طور برابر آفریده است، این برابری باید پذیرفته شود؛ یا اگر هم طبیعت به طور نابرابر، آدمیان را خلق کرده باشد، چون آنان خودشان را برابر می‌انگارند، و جز در شرایط برابر، حاضر به زیستن در وضع صلح نیستند، پس این برابری باید مورد پذیرش [همگان] قرار گیرد. و بنابراین من قانون نهم طبیعت را بدین گونه بیان می‌کنم: هرکس باید کسان دیگر را به حکم طبیعت، برابر خود بشناسد؛ و نقض این قانون نخوت نامیده می‌شود. (ک ۷، ص ۷۳۶-۷۳۵)

جان لاک (۱۷۰۴ - ۱۶۳۲) به یکسانی گوهر آدمیان معتقد بود و چنین می‌گفت: همه افراد بشر طبیعتاً در... وضعی... برابرند، و مالاً از قدرت و حقوق یکسانی برخوردارند، و احدی بر احد دیگر ممتاز نیست؛ و حقیقتی از این مسلم‌تر نیست که آدمی‌زادگان از یک گوهرند، همه به طور یکسان در برابر مواهب طبیعت زاده می‌شوند، و همه از استعدادهایی یکسان متمتعند؛ بنابراین، باید نسبت به هم در وضعی برابر باشند و هیچ گونه فرمانروایی و فرمانبرداری میان آنان وجود نداشته باشد... آزادی طبیعی بشر عبارت از این است که از هرگونه قدرت مافوق زمینی رها باشد و تابع اراده یا اقتدار قانونی بشر [دیگری] نباشد، بلکه فقط از قانون طبیعت پیروی کند.

(ک ۷، ص ۸۰۱-۸۰۰)

من به برابری سرشت نوزادان باور دارم اما گروهی بر من خرده می‌گیرند که این سخن راست نیست و نوزادان دارای سرشتی یکسان نیستند. آن‌ها باور دارند که

عده‌ای سرشتشان از زرو گروهی از نقره و جمعی از مس است و به سخن افلاطون تکیه می‌کنند.

«ای همشهریان شما با هم برادرید ولی خداوندی که شما را آفریده است در وجود کسانی که از میان شما شایستگی حکومت بر شما را پیدا کرده‌اند در روز تولد مقداری طلا آمیخته است و ارزش بینظیر آنها به همین جهت است؛ به طبیعت مدافعان حکومت مقداری نقره مخلوط کرده است و در طبیعت کشاورزان و پیشه‌وران آهن و مفرغ گذاشته است. ولی چون همه شما از یک اصلید ممکن است شما کودکانی به وجود آورید که غالباً شبیه شما باشند یا از نژاد طلا، نقره به وجود بیاید یا از نژاد نقره، طلا تولید شود و بدین نحو فلزات مختلف یکی از دیگری به وجود بیاید؛ پس خداوند چنین حکم می‌کند ... که اگر مثلاً در میان شما از نسل محافظان و جنگجویان مخلوقی از آهن و مفرغ به وجود آمد هیچ رحم و شفقتی به آن نداشته باشید. باید به اخلاف خود همان ردیف و طبقه‌ای را که شایسته آن هستند بدهید؛ یعنی اگر از آهن و مفرغند آنها را در طبقه کشاورزان و پیشه‌وران جای دهید و اگر برعکس اخلاف این طبقه مخلوقی از طلا و نقره هستند باید آنها را به درجه جنگجویان یا مدافعان حکومت ارتقاء دهید؛ زیرا بر طبق یک وحی ربانی اگر محافظان و حامیان شهری از جنس مفرغ و آهن باشند آن شهر نابود خواهد شد.» (ک ۶، ص ۳۰)

مخالفان من ممکن است به این گفته ارسطو (۳۲۲ - ۳۸۴ ق.م.) استناد کنند: جواب دادن به این سؤال هم براساس منطق و هم برپایه واقعیت عینی دشوار نیست. زیرا این مسئله که بعضیها باید فرمانروا باشند و بعضی دیگر فرمانبردار، نه تنها ضرور است، بلکه به مصلحت مردمان است. از لحظه‌ای که موجودات انسانی پا به عرصه وجود می‌گذارند تقدیرشان بر جبینشان نوشته شده است. بعضی از آنها برای فرمانروایی و برخی دیگر برای فرمانبرداری آفریده شده‌اند. و هرکدام از این دو دسته (حکام و

فرمانبرداران) به انواع مختلف تقسیم می‌شوند. (ک ۱، ص ۲۸۵)
 پس این نکته آشکار شد که بعضی از موجودات انسانی به طبیعت آزاده
 هستند و بعضی دیگر غلام و بنده. و برای دسته‌ای خیر بنده بودن هم صلاح
 است و هم صحیح. (ک ۱، ص ۲۸۸-۲۸۷)

و یا پیرو عقاید نیچه (۱۸۴۴ - ۱۹۰۰) باشند که چنین گفته است:

«بعضیها هستند که عقیده‌ی مرا درباره‌ی حیات تبلیغ می‌کنند ولی در عین
 حال مبلّغان برابری و مساوات نیز هستند ... من نمی‌خواهم مرا با این
 اشخاص اشتباه کنند. زیرا در نظر من حق این است که مردم برابر نیستند.»
 «ای مبلّغان مساوات، این جنون قاهر ضعف و
 ناتوانی شماست که فریاد برابری و مساوات می‌زند.» (ک ۶، ص ۳۸۰)
 من پاسخ می‌دهم شاید شما راست می‌گوئید، پس نوزادان یک روزه را به
 شما وامی‌گذاریم و شما بگوئید که سرشتِ کدامیک از زریا سیم یا مس است؟ با
 تکیه بر کدام علم و تجربه و دانشی شما می‌توانید عیارِ زرو سیم و مس را در این
 نوزادان بیابید؟ بی‌شک شما ناتوانید، پس باید پرورش و تربیت و آموزشِ یکسان
 را پیشِ رویِ همه‌ی نوزادان گذاشت و سال‌ها انتظار کشید، آن‌گاه دیده خواهد شد
 که کدامیک زّین‌اند و کدام سیمین یا مسین؟ آن‌گاه که حداقلِ امکانات در اختیار
 همه‌ی نوزادان قرار گرفت به ناچار گروهی زرو یا سیم یا مس می‌شوند، پس آن‌گاه به
 زّین‌ها خواهیم گفت که این زرو را ما به شما دادیم پس سهمی از آن را به مس‌وارها
 دهید. با یادآوریِ این نکته که نباید با تکیه بر افراط در جامعه محوری و کلی‌نگری،
 به جایِ آن که زرو سیمِ گروهی را تعدیل کنیم همه را مس کنیم. اگر نمی‌توانیم
 همه‌ی نوزادان را از امکاناتِ برابر و یکسان برخوردار کنیم دست‌کم می‌توان همه‌ی
 نوزادانِ زمین را از حداقلِ امکانات برخوردار نمود.

آنان که به سرشتِ انسان‌ها و وراثت، بیش از حدّ بها می‌دهند باید پاسخ
 دهند که نوادگانِ ناپلئون و تیمور و انیشتین و شکسپیر و حافظ و فردوسی امروزه
 کجایند و کیستند؟ باید پاسخ دهند که چرا در طول تاریخ گاهی بین‌النهرین مهد

فرهنگ و تمدن بوده و زمانی مصر، گاهی چین و زمانی یونان، گاهی رُم و زمانی ایران؟ آیا آن زمان که ناحیه ای از نظر تمدن و فرهنگ به اوج رسیده، سرشتِ آنان به حدّ کمال و تعالی رسیده و سپس زمانی که تمدن آنان افول کرده سرشتِ آنان افول کرده است؟ تکیه بر سرشت و نسب و نژاد، برای اسب‌های باربر و گاوهای شیرده بیشتر صادق است تا برای انسان که به مغز و عقل متکی است. من می‌گویم باید همه نوزادان از حداقل تعلیم و تربیت و پرورش برخوردار باشند و قضاوت درباره سرشتِ آنان را به دورافکنیم و قابلیت و توانایی افراد را در میانسالی ارزیابی کنیم نه در نوزادی.

آنان که بیش از حدّ به سرشتِ انسان‌ها بها می‌دهند باید به شیرها، ببرها و پلنگ‌ها در سیرک‌ها نظر کنند و پاسخ دهند که چه بر سرِ سرشتِ درنده خوئیِ آنان آمده است؟

بدسرشت‌ترین انسان‌ها را می‌توان با تغییرِ محفوظاتِ مغزشان، نیک سرشت نمود.

ما نمی‌توانیم و نباید- با این باور کوتاه‌بینانه که سرنوشت هرکس به هنگام زایش، روی پیشانی‌اش نوشته شده- فاصله غیرمعقول طبقاتی را توجیه کنیم. امروزه هم چون نیک و ژرف بنگریم، برده‌داری در مقیاسی وسیع جریان دارد اما به همان میزان که بشر پیشرفت کرده و به همان میزان که برده‌داران ترفیع یافته‌اند، برده‌ها هم ترفیع یافته‌اند و برده‌داری هم تکامل یافته است با این تفاوت که ارباب نامرئی است. برده‌داری امروز ناشی از نادرستی روابط اقتصادی و نگاه تبعیض آمیز جامعه به نوزادان زمین است.

به خیلِ کارگران که هر صبحگاه در میادین شهر عاجزانه به انتظار کارفرمایی نشست‌اند تا شاید آن‌ها را برای یک یا چند روز به کار گمارد، نگاه کنیم.

به آن نماینده کارفرما که در حالِ گزینشِ کارگرانی جوان‌تر و چالاک‌تر، با بازوان قوی‌تر و سینه ستبرتر است، خوب نگاه کنیم تا آشکالِ جدیدِ برده‌داری را متوجه شویم.

به این گدایان و یا خرده‌فروشانی که در پشت نقابِ خرده‌فروشی در سر چهارراه‌ها و لابلای اتومبیل‌ها گدایی می‌کنند، نگاه کنیم. به این زاغه‌نشینان و حاشیه‌نشینان و کپرنشینان که در ازای ۸ ساعت کارِ یَدی، بخور و نمیرِ مزدی می‌گیرند خوب نگاه کنیم تا اشکالِ جدیدِ برده‌داری را ببینیم.

نگاهِ تحقیرآمیزِ این بانویِ پرافادهٔ فربه را - که از پرخوری چون خیکی باد کرده و از تنبلی جزیف و باد چیزی در صورتش نیست - به آن کُلفت و نوکر، به دقّت نگاه کنیم تا اشکالِ جدیدِ برده‌داری را متوجّه شویم. این کُلفت یا نوکر هرگز باور نمی‌کند که می‌شد جایِ آن ارباب باشد و آن ارباب حتّی یک لحظه در مخیله‌اش خطور نمی‌کند که می‌شد او جایِ آن کُلفت و نوکر باشد.

باید پذیرفت که این کارگر ساختمانی، آن گدای سرچهارراه، آن بی‌خانمان و آن کپرنشین می‌شد که وزیر و کارخانه‌دار و تاجرو استاد دانشگاه باشند، به آسمان و زمین سوگند که می‌شد. آدام اسمیت (۱۷۹۰ - ۱۷۲۳) نیز به یک فیلسوف و یک باربرِ کوچه و بازار چنین می‌نگرد:

«اختلاف میان متفاوت‌ترین منش‌ها، مثلاً میان فیلسوف و باربرِ کوچه و بازار، به گمان من بیشتر نتیجهٔ عادت، عرف و آموزش است نه زائیدهٔ فطرت آدمی» (ک ۱۳، ص ۱۶)

من نگرانم که مبدا بویِ ناخوشایندِ کمونیسم از جملات بالا به مشام کسی رسد که در این صورت خطایی بزرگ رخ داده است. من هرگز توصیه نمی‌کنم که فردا فرودستان به جای بالادستان جلوس کنند. ایراد من به باورهای سیاسی و اقتصادی مردمان و سیستم اقتصادی و سیاسی موجود جامعه است. من به عقاید و باورهایی که وجود و تثبیت چنین چیزهایی را موجب شده‌اند اعتراض دارم و آرمان من تغییرِ وضع موجود است.

نسبی‌گرایی و مطلق‌انگاری

هیچ درد و رنجی عذاب‌آورتر از این نیست که انسانی آزاده و آزادی‌خواه در میان گروهی مطلق‌اندیش و یا در زیر سلطهٔ حاکمیتی ایدئولوژیک و تمامیت‌خواه زندگی کند. گروه‌های مطلق‌اندیش و حاکمیت‌های تمامیت‌خواه، اندیشه‌های فردی و آزادی‌های انسانی را زایل می‌کنند، آنان خدا، هنر، دین، عرفان، فلسفه و علم را استثمار می‌کنند و به نام اصلاح فرد و جامعه، کاروان بشریت را از تعالی و آزادگی باز می‌دارند.

مطلق‌اندیشان تصوّر می‌کنند که به حقیقت مطلق دست یافته‌اند. آنان برای جامعه دستورالعمل می‌نویسند و نه تنها تأکید بر اجرای دستورهای خود دارند بلکه در جهت اجرای منویات خود از هیچ گونه ظلم و ستمی هم‌ایا ندارند زیرا تصوّر می‌کنند که آن‌ها به حقیقتی دست یافته‌اند که بهتر از جامعه، صلاح جامعه را می‌دانند.

به این سخنان مستبدانهٔ افلاطون (۳۴۷ - ۴۲۷ ق.م.و) دقت کنیم: یقین داشته باش که چنین کسی [حاکم] هرگز حاضر نخواهد شد به محدودیت‌های ناشی از «قانون نبشته» تسلیم گردد. (ک ۱، ص ۱۸۴)

موقعی که شهروند را برخلاف عرف و قانون کشور مجبور به انجام عملی کنند که بهتر و شریف‌تر و عادلانه‌تر از اعمال سابق اوست، سخیف‌ترین سخنی که ممکن است دربارهٔ این اجبار بر زبان او بگذرد همین است که بگوید که از دست مجبور کنندگانش توهین، رسوایی، زیان، یا بی‌عدالتی دیده است.

(ک ۱، ص ۱۸۷-۱۸۶)

هگل نیز از جمله مطلق اندیشان فیلسوف است. به این عبارات او دقت کنیم:

«برعکس، مردم از خواسته‌های خویش بی خبرند. دانائی بر آنچه می‌خواهیم و بالاتر از آن دانائی بر آنچه اراده مطلق یعنی عقل می‌خواهد فقط از دانش ژرف و درون نگری پدید می‌آید و از این رو ملکه مردم نیست.» به علاوه «در افکار عمومی، حقیقت و ضد حقیقت [به هم آمیخته] است ولی کشف حقیقت در آن فقط کار مردان بزرگ است. آن کس که خواست و مقصود زمان را بازگوید و سپس آن خواست و مقصود را به تحقق رساند بزرگ‌مرد هر عصر است.»

(ک ۹، ص ۶۰۶)

عقاید عمومی فاقد این توان است که آن عنصر گهرین درون خود را استخراج کند و به سطح دانش دقیق ارتقا دهد. از این رو رهایی از قید عقاید عمومی نخستین شرط صوری رسیدن به هر دستاورد بزرگ یا عقلانی در زندگی یا در علم است. لیکن این دستاورد بزرگ بعداً مورد شناسایی و پذیرش سپاسگزاران عقاید عمومی قرار خواهد گرفت و به نوبه خود به صورت یکی از اعتقادات تعصب‌آمیز آن در خواهد آمد. (ک ۸، ص ۱۱۷۲)

در فلسفه سیاسی دو دیدگاه می‌توان یافت. یکی جامعه را رو به خیر می‌داند و به عبارت دیگر جامعه بشری و یا جوامع را چون مجموعه‌ای می‌پندارد که خود راهبر و بهترین راهبر خود است و دیگری جامعه را چون گله‌ای می‌پندارد و به حرکت گله اعتماد ندارد و وجود چوپان را لازم می‌داند، گله را اجتماعی از گوسفندان ناآزموده و نادان و سفیه می‌پندارد که نیاز به چوپان دارند، فلاسفه مطلق اندیش به جامعه اینگونه نگاه می‌کنند. دکتر حمید عنایت دیدگاه کارل پاپر (۱۹۹۴ - ۱۹۰۲) را در این باب چنین نقل می‌کند:

در جامعه بسته افراد در همه کارها مقلدند و به مقدسات و مسلمات، ایمان کورکورانه دارند. پاپر، افلاطون و هگل و مارکس را سه بنیادگذار اصلی فکر «جامعه بسته» می‌داند و می‌خواهد ثابت کند که اصل همه عقایدی که در

غرب به جانبداری از حکومت استبدادی خواه راست و خواه چپ، عنوان شده است به افلاطون برمی‌گردد. (ک ۲، ص ۶۹)

بی‌تردید عقاید و آراء مطلق‌اندیش، فرزندانِ چون هیتلر و استالین و صدام پدید می‌آورد و یا فرمانروایانِ قرون وسطی را.

در مقابلِ مطلق‌اندیشان، انسان‌های فرهیخته و خردمند و معتدل و نسبی‌گرا کم نیستند. اینان هرگز آن‌چنان به عقاید خود تعصب ندارند که در جهت اجرای عقاید خود ظلم و بیدادگری را تجویز کنند.

چند عبارت از افرادی که مطلق‌اندیش نیستند در پی می‌آید:

پروتاگوراس فیلسوف یونانی (۴۱۱-۴۸۱ پیش از میلاد): «انسان میزان همهٔ امور است.» (ک ۲، ص ۲۵)

اپیکور (۲۷۰ - ۳۴۲ ق.م.): عدالت نسبی است و به شرایط تاریخی متغیر بستگی دارد. هیچ‌گاه عدالت مطلق وجود نداشته است. آنچه به سبب این‌که برای روابط اجتماعی و مراودات بشری مفید و درست و عادلانه است، به محض آن‌که دیگر مفید نباشد، دیگر درست و عادلانه هم نخواهد بود. (ک ۳، ص ۲۰۵)

حاکمانِ مطلق‌اندیش و حاکمیت‌های مطلق‌اندیش ممکن است در مقاطعی از تاریخ، آلف و علوفی برای جامعه مهیا کنند اما از نظر تاریخی آنان - با تعصب و خودمحوری - سدِّ راهِ رشدِ عقل و آزادی و آزادگی می‌شوند.

رابطه و نسبت فرد و جامعه

بشر در جمع زندگی می‌کند و به ناچار محدود است در حالی که خواهان آزادی نامحدود است. حد و مرز این آزادی و محدودیت کجا است؟ این مهمترین نقطه شروع هر جهان‌بینی سیاسی است.

یک واقعیت اساسی که باید در هر مکتب سیاسی مد نظر قرار گیرد این است که انسان ناچار از زندگی اجتماعی است تا بتواند نیازهای فردی خود را بهتر و بیشتر تأمین کند. انسان یا باید در جنگل، با آزادی و آزادی کامل زندگی کند و یا محدودیت‌های زندگی در جمع را در ازای محاسن و فواید مادی و معنوی بسیار پذیرا باشد. این خود نوعی دوگانگی و تضاد در زندگی اجتماعی هر انسان است، از طرفی باید بخشی مهم از آزادی و آزادی‌های خود را در قبال زندگی اجتماعی واگذار کند و از سوئی دیگر در پی آزادی و آزادی نامحدود است. همه ما به این بده بستان کردن گذاشته‌ایم، موضوع فقط آن است که چقدر آماده‌ایم بدهیم و چقدر انتظار داریم دریافت کنیم. هر مکتب سیاسی باید روشن کند که حدود این بده و بستان چیست و شاخصه اصلی هر مکتب سیاسی، تعیین میزان و حدود و مقدار بده و بستان فرد و جامعه به یکدیگر باشد. به عبارت دیگر هر مکتب سیاسی را می‌توان باز شناخت اگر حدود و میزان بده و بستان فرد و جامعه را معین کرده باشد.

من حقوق و آزادی‌های فردی‌ای را که در اعلامیه جهانی حقوق بشر آمده و حقوق و آزادی‌های فردی‌ای را که در نظریه جهان‌وطنی بیان کرده‌ام خدشه ناپذیر

می‌دانم و هیچ جمع و گروهی حتی اکثریت مطلق را مجاز به نفی این حقوق و آزادی‌ها نمی‌دانم.

چون نیک بنگریم آرمان بسیاری از اندیشمندان سوسیالیست و کمونیست که از مالکیت اشتراکی و ... صحبت می‌کنند در نهایت، تأمین آزادی فردی است (با تعریفی که خود از آزادی فردی دارند) و آرمان و هدف غائی بسیاری از متفکران کاپیتالیست و طرفداران لیبرالیسم که از حقوق فردی و مالکیت فردی دم می‌زنند جامعه آرمانی و تعدیل اختلافات طبقاتی و در نهایت تأمین آزادی فردی است. اولی از جامعه آغاز می‌کند تا به فرد آرمانی منتهی شود و دومی از فرد شروع می‌کند تا به جامعه آرمانی برسد.

من حرکت طبیعی - عقلانی جامعه بشری را برآیند نیروهای طبیعی - عقلی افراد جامعه می‌دانم بنابراین نه آن چنان به انگیزه‌های فرد اهمیت می‌دهم که عده‌ای را زیر گام‌های سریع و سنگین خود پایمال کند و نه آن چنان خیرخواه نازک‌دل نزدیک‌بین هستم که فردی با انگیزه‌های سُست و تنبل را در ردیف و همسان تیزتکان و روندگان تندرو قرار دهم.

آن نظریه‌هایی که به انگیزه‌ها و امیال فردی بی‌توجه‌اند نظریه‌هایی خیال‌پردازانه‌اند. پیدایش و توسعه فرهنگ (یافته‌ها و ساخته‌های بشری) ناشی از فعالیت فکری فرد است.

بها دادن به تشخص و فردیت و انگیزه‌های فردی عامل اصلی توسعه هر جامعه‌ای است. کانت (۱۸۰۴ - ۱۷۲۴) به درستی این عامل مهم را پاس می‌داشت. عبارت زیر از او است:

«پس باید از این روح انفرادی و رقابت و خیرخواهی و از این میل غیراجتماعی به تملک و قدرت سپاسگزار بود... انسان آرزومند اتفاق و یگانگی است؛ ولی طبیعت بهتر می‌داند که برای پیشرفت انواع چه لازم است؛ طبیعت خواهان تنازع است تا انسان مجبور شود نیروهای خود را از نو به کار اندازد و مواهب و استعداد‌های طبیعی خود را جلوتر ببرد.» (ک ۶، ص ۲۵۵)

فرض کنید فرد A اطلاعاتی به شکل A_1 و فرد B اطلاعاتی به شکل B_1 دارد. حال اگر A و B با هم ارتباط حاصل کنند و اطلاعات خود را به یکدیگر منتقل کنند (فرض کنیم اطلاعات آن دو با هم هم پوشانی نداشته باشد) در بهترین شرایط اطلاعات فرد A معادل $A_1 + B_1$ و اطلاعات فرد B هم معادل $B_1 + A_1$ خواهد بود. این به این معنی است که اگر امروز همه انسان‌ها اطلاعات و تجربیات و دانش‌های خود را به هم منتقل کنند همه دارای دانشی برابر با حاصل جمع دانش‌های موجود خواهند شد. حال باید پرسید، پس چگونه و چرا دانش بشر امروزی از دانش بشر هزار سال قبل به مراتب بیشتر است؟ و یا فرض کنید بین کتابخانه‌ها، داد و ستد کتاب برقرار شود و هر کتابخانه یک کپی از کتاب‌هایی را که کتابخانه‌های دیگر ندارند به آن‌ها بدهد، چه می‌شود؟ آیا کتاب‌ها افزایش می‌بایند؟! خیر. پس علت توسعه و تعالی دانش بشری چیست؟ علت آن است که عضو A که دانش A_1 را داراست، دانش B_1 را هم از B می‌گیرد اما مغز دارای مکانیسمی است که نه تنها دارای دانش A_1 و B_1 می‌شود بلکه به طور طبیعی، دانشی جدید، به اندازه θ هم - چه از طریق تجربه و چه از طریق تجزیه و تحلیل محفوظات قبلی - به آن می‌افزاید. اگر این افزایش دانش فردی نباشد، دانش بشری هرگز توسعه نمی‌یابد. انتقال آگاهی‌ها هر چه هم روان و سریع باشد، فی نفسه موجب توسعهٔ مجموع فرهنگ بشری نمی‌شود. (بلکه موجب توسعهٔ دانش و آگاهی افراد می‌گردد همان‌گونه که دانش A بعد از تماس با B معادل $A_1 + B_1$ شد.)

آنچه که موجب توسعهٔ فرهنگ و افزایش آگاهی شده است، θ ها می‌باشند. جامعه موجب انتقال اطلاعات و آگاهی‌ها بین افراد می‌شود اما موجب توسعهٔ آگاهی جمعی نمی‌شود، زیرا اگر آگاهی و دانش بشری را، $A_1 + B_1 + C_1 + D_1 + \dots$ فرض کنیم، هر جزء آن را فردی به آن افزوده است. (مثلاً A_1 را فرد A و B_1 را فرد B به آن افزوده است). زایش و پویایی فرهنگ بشری از افراد (فرد‌ها) است و جامعه فی نفسه موجب افزایش آگاهی و دانش نمی‌شود. به طور خلاصه منظور این است که اگر ناگهان خلاقیت و پیدایش مفاهیم و معلومات و دانش جدید، در همهٔ افراد ناپدید

شود دانش بشری به صورت موجودی ثابت و غیرپویا درخواهد آمد. از عبارات فوق اهمیت فرد و اندیشه فردی و آزادی اندیشه، در توسعه فرهنگ بشری روشن می شود و از طرف دیگر اهمیت جامعه نیز روشن می گردد. زیرا جامعه، دانش هر فرد را به اندازه بخشی از حاصل جمع دانش افراد جامعه بالا می برد.

دانش هر فرد معادل $\theta = X + A_1 + B_1 + C_1 + D_1 + \dots + \theta$ است، که θ افزوده هر فرد به دانش بشری است. θ (تولید هر فرد)، در مقابل دریافتی هر فرد از جمع و جامعه ناچیز است اما همه دانش بشری حاصل جمع همین θ ها در طول تاریخ است. این گفتار نباید موجب شود که در مقابل ارج نهادن به مقام فرد، از مقام جمع و جامعه کم کنیم. هیچ فردی به تنهایی نمی تواند مؤسسه تحقیقات درباره سرطان یا رصدخانه و یا کارخانه ساخت کامپیوتر، بنا کند.

دین و سیاست

اکنون که خدا و خدایان، دیگر دارای آن اَبَهِت و شکوه و قدرت و جلال نیستند، اکنون که اعتقاد به دوزخ و بهشت، اعتقاد به عقوبت و جزای اُخروی به سستی گرائیده، اکنون که اخلاق از نظر خیلِ عقل‌گرایان آن جنبهٔ ذاتی، الهی و آسمانی خود را از دست داده است. مهمترین وظیفهٔ متفکران، مقید کردن انسان به اخلاقِ عقلانی است. این دشوارترین و عظیم‌ترین تغییر و تحوّل خواهد بود.

انتقالِ بشر از دورهٔ اخلاقِ الهی به اخلاقِ عقلانی چگونه طی خواهد شد و این دورهٔ انتقال چه عواقب و ناسازگاری‌ها و نابسامانی‌هایی دارد و خواهد داشت؟ و این پرسش بسیار مهم پیش روی متفکران است که چگونه و توسط چه نهادهایی - بدون توسل به استبداد و قوهٔ قهریه - می‌توان همه را از کودکی مقید به اخلاقِ عقلانی پرورش داد و به جامعه تضمین‌های موجه در جهت پای بندی افراد به آن داد.

ایمان به اخلاق الهی را می‌توان به آسانی در کودکی به کودک داد، زیرا هنوز شخصیت او کامل نشده و زودباور و ساده‌لوح است. اما اخلاقِ عقلانی را باید در نوجوانی و جوانی - که شخصیت و خُلق و خوی او شکل گرفته - به او آموزش داد یا خود فراگیرد. به سخنی دیگر، ایمان به اخلاقِ الهی در کودکان بسیار آسان تر پدید می‌آید تا اعتقاد به اخلاقِ عقلانی در نوجوانان و جوانان.

امروزه دغدغهٔ اصلی خردورزان، یافتن راه و روشِ مطمئن و پایداری است تا اخلاقِ عقلانی و عاری از مابعدالطبیعه را در منش و خویِ انسان‌های عقل‌گرا نفوذ دهند.

طی هزاران سال بشر با اخلاق ماوراءالطبیعی و با ترس از آتش دوزخ و محرومیت از بهشت زیسته و عقاید ماوراءالطبیعی در گوشت و پوست و سرشت و خوی او رسوب نموده است، اکنون که شالوده‌های افکار و عقاید و اصول خود را بر عقلانیت و بدون تکیه بر ماوراءالطبیعه بنا نهاده - گیج و منگ - تلوتلوخوران به چپ و راست می‌رود و در حسرت آن تکیه گاه‌ها به سرگیجه مبتلا شده است. رسالت خردورزان، دستگیری و هدایت این نورهاشدگان است.

امروزه دیگر آن ناظر قهار همیشه حاضر شبح‌گونه پاداش و جزا دهنده مابعدالطبیعی، در نظر عقل‌ورزان، کاره‌ای نیست و رسالت خردمندان است تا ابرار کارآمد و مؤثری را جایگزین آن محتسب‌های مابعدالطبیعی کنند.

انتقال از جهان مابعدالطبیعی به دنیای عقل‌گرایی، سفری عظیم و هولناک و بس خطیر است. اگر عصای مابعدالطبیعی را از انسان لنگ می‌ستانیم، تکیه‌گاهی دیگر را باید جایگزین کنیم. انسان لنگ و شل و معلول را که هزاران سال با تکیه بر عصای ماوراءالطبیعه لنگیده چگونه می‌توان بی‌عصا راه برد؟

آن کس که محو ماوراءالطبیعه از اذهان آدمی را تجویز می‌کند باید به هوش باشد که طی هزاران سال آجرهای بنای فرهنگ بشری با ملات نه چندان محکم پیام‌های آسمانی به هم قفل و بست شده‌اند. تخریب عجولانه این ملات، ویرانی کل ساختمان بشریت را در پی خواهد داشت. انسان، انسان عادی، بشر امروزی طاقت دل‌کندن از سروش‌های آسمانی و تحمّل عقل و وارستگی را ندارد.

بشر در توجیه کائنات، تا سال‌های سال نیاز دارد با سراب‌ها دلخوش باشد و بشر تا سال‌ها نیاز دارد لانه بر باد سازد و خود را ایمن بداند.

بشر تا سال‌های سال از بی‌تکیه‌گاهی و بی‌پناهی خواهد ترسید. او باید به جایی تکیه کند هرچند تکیه بر وهم باشد.

من به اندک نخبگان و نادران و فلاسفه و عاقلان، کاری ندارم، روی سخن من با عامه و توده مردم جهان است. این مردم تا قرن‌ها باید به شوق شیر و شکر فردوس برین و به هوای طنازی پری‌وشان بهشت، رام و مطیع باشند و برعلیه جامعه و شهر

و کشور و جهان طغیان نکنند، شب‌ها از دیوار مردم بالا نروند، دزدی نکنند، خیانت نکنند، جنایت نکنند، ظلم نکنند و از همه مهم‌تر اوقات و زمان، زیاده نیاورند.

من در سرتاسر این کتاب عقل را تنها پیامبر و راهبر و منجی بشریت می‌دانم و هرآنچه موافق عقل باشد می‌پذیرم و هرآنچه مخالف عقل باشد کنار می‌گذارم. با این یادآوری که عقل کوتاه است اما هر روز و هر لحظه خود خود را بالا می‌کشد.

عقل اولین و آخرین و تنها پیامبری است که خدا یا طبیعت فرستاده است و در رفتار و عملکرد مغز، در جمجمه ما نهاده است. عمر نوح در مقابل عمر این پیامبر لحظه‌ای بیش نیست و معجزات و افسانه‌های دلپذیر در مقابل معجزات این پیامبر ناچیز است. مشروعیت همه پیامبران - مانند پیامبران، فلاسفه الهی، نظریه‌پردازان و حکیمان و رهبران فکری - از مشروعیت پیامبر اول «عقل» مایه می‌گیرد.

وقتی که جنگ هفتاد و دو ملت را درباره دین می‌بینیم به این نتیجه می‌رسیم که هیچ‌یک بر حق نیستند. برداشت از دین، گسترده و رنگارنگ است. هرکسی از ظن خود یار دین می‌شود. پس هیچ‌کس نمی‌تواند ادعا کند که سخن من عیناً سخن حق است، زیرا هیچ‌کس نمی‌تواند ادعا کند که معرفت من از معروفی، عین معروف است. اگر کسی صادق باشد و اگر کسی خودخواه و خودشیفته نباشد، حداکثر می‌تواند ادعا کند که از نظر من و از دیدگاه من، «این معنی سخن حق است». پس نمی‌توان بر اساس تفسیر یک نفر و یا یک گروه از کلام خدا، حکومت خدا را بر زمینیان تحمیل کرد؟

ولتر (۱۷۷۸ - ۱۶۹۴):

مردی که به من می‌گوید: «به آنچه من می‌کنم ایمان داشته باش ورنه گرفتار غضب الهی خواهی شد.» مثل آن است که می‌گوید: «به آنچه من می‌کنم ایمان داشته باش ورنه تو را به قتل خواهم رسانید.» «کسی که آزاد خلق شده است چه حق دارد یک نفر مثل خود را مجبور سازد که مانند او فکر کند؟» (ک ۶، ص ۲۱۵)

اصل جدائی دین از حکومت از همین جا ناشی می‌شود.

هیچ‌کس توانائی آن را ندارد که دین را حکومتی کند. دین یک رابطه عاطفی و

قلبی خالق و مخلوق است و هیچ حکومتی قادر به تغییر عواطف و احساسات انسان با زور و قوه قهریه و قانون نیست. کوشش در جهت حکومتی کردن دین، نتیجه معکوس خواهد داشت و دین را در حد احکام حکومتی تنزل خواهد داد. آنان که می‌خواهند حکومت را دینی کنند ناخودآگاه دین را حکومتی می‌کنند.

اخلاق، عدالت، برابری، مرآت، انصاف، جوانمردی، گذشت و حتی وجدان همه از تولیدات و تأکيدات عقل‌اند. دین نیز خود از تولیدات عقل است، هرچند که این صفات نیکو را دین مصادره کرده است.

ما «باید اخلاقی باشیم» این حکم عقل است. نیازی نیست که برای اثبات اخلاقیات به ماوراءالطبیعه متوسل شویم، حکم عقل بر اخلاقی بودن است و استحکام این حکم از حکم ماوراءالطبیعی پایدارتر است. هر عقل سلیمی به راستی این حکم گواهی می‌دهد و برای اثبات آن نیازی به توسل به آسمان نیست. دین خود فرزند اخلاق و ناشی از عقل آدمی است هرچند که گروهی اخلاق را فرزند دین وانمود می‌کنند.

هیوم (۱۷۷۶-۱۷۱۱) عقیده داشت که پیدایش اخلاق مدت‌ها قبل از دین بوده است.

ویل دورانت (۱۸۸۵-۱۹۸۱) در این باره چنین نقل می‌کند:

«هیوم» این عقیده را که دین مادر یا پایه اخلاق است خیلی وقت است که باطل ساخته است. دین خیلی دیرتر از اخلاق ظاهر شده است و اگر میان این دو رابطه‌ای باشد این است که اخلاق مردم را از راه تعلیم و تربیت و اعتماد اصلاح می‌کند و از این راه تأثیر لطیفی بر دین می‌گذارد. (ک ۱۲، ص ۴۴۵)

من ادیان را ایدئولوژی و بخش‌های مهمی از ادیان را ایدئولوژی سیاسی و مکاتب سیاسی می‌پندارم. بخش‌هایی از دین را شالوده‌ای می‌دانم که نظریه‌های سیاسی می‌تواند از آن مشتق شود و یا مشتق شده است. با این پندار، من دین را پائین نمی‌آورم بلکه دین را به عنوان یک نظریه سیاسی می‌پذیرم و به آن میدان عمل می‌دهم. اندرزه‌های اخلاقی ادیان را باید پاس داشت و سرلوحه و شالوده وجدان خود

قرارداد و به نظریهٔ سیاسی دین هم‌ارز دیگر نظریه‌های سیاسی باید آزادی و امکان بیان و رشد و نمو داد. با این نگرش، نه دین را به عرشِ اعلاء می‌بریم و حکومتِ دینی را می‌پذیریم و نه دین را در گوشهٔ مساجد و کلیسا محبوس می‌کنیم و به آن اجازهٔ خروج نمی‌دهیم.

من ادیان را مانند هنر، فلسفه و عرفان از تولیداتِ ذهن آدمی می‌دانم و به همین دلیل ادیان را ایدئولوژی نامیده‌ام اما آن بخش از ادیان، که خود را مطلق و بی‌نیاز از استدلال و ناشی از ایمان قلبی و فرود آمده بر زمین از ملکوتِ اعلی می‌داند، خارج از میدان سیاست می‌دانم. به عبارت روشن‌تر می‌گویم دین حق ورود به سیاست را دارد مشروط بر آن‌که مفاداً اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر را بپذیرد و عقلِ انسانیِ زمینی را به عنوان میزان قبول کند.

تضاد بین دموکراسی - که از پدیده‌های عقلِ بشرِ زمینی است - با دین، تضادی است ذاتی. از انسانی که به احکام مطلق الهی ایمان داشته باشد نمی‌توان توقع سهل‌گیری و مدارا داشت زیرا:

چگونه می‌توان با وجود آن چیزی بی‌نهایت در عقل و خرد، دم از حکومتِ عقلِ بشرِ زمینی بر مردم زد؟

چگونه می‌توان در مقابل چیزی بی‌نهایت و بیکران در علم و دانائی ایستاد و اطاعتِ محض و بی‌چون و چرا نکرد؟

چگونه می‌توان از فرمانِ چیزی بی‌نهایت و بیکران در علم و دانائی - اگر امر به نابودی دگراندیشان دهد - سرپیچید؟

چگونه می‌توان از طلبه‌ای که سربازِ آن چیزی بی‌نهایت در علم و دانائی است انتظار سهل‌گیری و مدارا داشت؟

قبولِ عقلِ آدمی به عنوان میزان به این معنی است که در صورت بروز تضاد بین عقل و دین، دین باید از داورِ خود دست بردارد و به حکمِ عقل گردن نهد و این یعنی تهی شدنِ دین از ادعاهای مطلق و ماوراء الطبیعی و از آنجا که وجود دین را در شرایط کنونی لازم می‌دانیم مصلحت آن است که ادعاهای

ماوراءالطبیعی فقط در حوزهٔ دین بماند و از ورود به سیاست خودداری کند. جان لاک نیز طرفدار چنین عقیده‌ای است.

جان لاک (۱۷۰۴ - ۱۶۳۲):

«هریک از آنها [یعنی دولت و کلیسا] باید فعالیت خود را در حریم خویش

انجام دهد، یعنی یکی باید توجه خود را به آسایشهای دنیوی مردم معطوف

دارد و دیگری به رستگاری روح آنان.» (ک ۷، ص ۸۶۵)

وظیفهٔ دین فقط اندرز اخلاقی است مشابه عرفان. هرگونه دستورالعمل دنیوی

در دایرهٔ وظایف عقل و سیاست است.

ممکن است دین و دولت در کنار هم به سازش رسند اما این سازش، تعادلی

ناپایدار دارد.

عقلانیت و سیاست متکی به عقلانیت باید زمام همهٔ امور را در دست گیرد.

فرخنده آن روز که گسترش اخلاقی نیک ناشی از خرد و عقلانیت از وظایف سیاست

و حکومت باشد و دین چون عرفان - البته عرفانی عاری از کرامات و خرافه و خانقاه

بازی و سلسله مراتب - مرامی در جهت پرورش وجدان و اشاعهٔ پندارهای نیک باشد.

این موضوع که نسبت سیاست با دین باید چگونه باشد موضوع پیچیده‌ای

است هرچند که به ظاهر ساده می‌نماید. این رابطه قرن‌ها و هزاره‌ها است که محل

جدل و بحث است و حتی در دمکراسی‌های غربی که ظاهراً دین از سیاست جدا

شده است، چون نیک بنگریم بارها تضاد و رویارویی و تداخل بین آن دو مشاهده

شده و می‌شود.

در طول تاریخ گاهی دین جزئی از سیاست و زمانی سیاست جزئی از دین

بوده است. دین و سیاست در طول تاریخ - مانند دو قهرمان که در پی کسب

تاج و تخت‌اند - گاهی در جنگ و ستیز و زمانی در صلح و آشتی ناپایدار بوده‌اند.

تضاد بین دین و سیاست از تضادی عمیق‌تر و ذاتی‌تر ریشه می‌گیرد و آن

تضاد بین عقل و دین است.

دین به کوتاهی و نارسایی و ناپختگی عقل استناد می‌کند و خود را بر حق

می‌داند و عقل نیز خود را تنها وسیله تمیز و حکم می‌داند و دین را نیز در دایره شمول حکم و تمیز خود قرار می‌دهد.

دین می‌گوید عقل مطلق نیست و حقیقت و مطلق از آن ما است و عقل پاسخ می‌دهد با چه معیار و ترازویی شما حقیقت و مطلق بودن خود را تمیز می‌دهید و جز من چه میزانی دارید؟

عقل تکیه بر استدلال می‌کند و هرآنچه استدلال شدنی است می‌پذیرد و هرآنچه استدلال نشدنی است کنار می‌نهد و دین خود را از استدلال، بری و بالاتر و بالاتر از آن می‌داند و ایمان را جایگزین استدلال می‌کند.

دین راز دهر و رمز خلقت و آفرینش را از زبان خدا - بی‌نهایتی در عقل و عشق - می‌گشاید و گشوده می‌پندارد و عقل مسئله را مختومه نمی‌داند و خدا را مجهول اعظم می‌شمارد و خود را چون طفلی نوپا در ابتدای کوره راه شناخت می‌داند.

دین خود را در پایان راه می‌داند و رمز خلقت و آفرینش را مختومه اعلام می‌کند و راه را پیموده و پیموده شده قلمداد می‌کند و عقل موضوع را نامکشوف و ناگشوده می‌پندارد و خود را در ابتدای راه.

دین خود را در اصول بی‌نیاز از استدلال می‌داند و گهگاه چون گریز از استدلال را مقبول نمی‌بیند به استدلال روی می‌آورد و در اولین گام‌های این انعطاف‌پذیری و چرخش، درمی‌یابد که استدلال از لوازم و تولیدات عقل است و به ناچار باید به ملزومات عقل گردن نهد، به ناگاه به تقدّم عقل بر ایمان پی می‌برد و دوباره خود را از استدلال مبرا می‌داند.

ممکن است کسی ادّعا کند که عقل موجودی نارس و ناقص است بنابراین حکم آن فاقد مشروعیت تامّه است. در پاسخ باید گفت عقل خود به نارس بودن خود آگاه است و دم به دم در حال تکوین و تکامل است اما اگر شما قانونی را یا حکمی را مطلق و ملکوتی می‌پندارید مطلق بودن و ملکوتی بودن آن را از چه طریقی جز از طریق همین عقل نارس گواهی می‌دهید؟ بنابراین میزان و ترازوی سنجش شما نیز همین عقل است.

عقل و دین با هم دارای تضادی بنیادین اند و آن کس که در پی سازش آن هاست، آب در هاون می کوبد. اما از عبارات بالا نباید این نتیجه حاصل شود که عقل با اخلاق هم در تضاد است. چنین نیست بلکه عقل با اخلاق سازگاری کامل دارد. حتی ریشه اخلاق را در عقل می توان دید و من اخلاق را فرزند عقل می دانم. این تبلیغات مغرضانه که انسان بی دین، اخلاقی نیست تبلیغاتی عوامانه و عوام فریبانه و برای مصرف عوام است. انسان عقلی حتماً اخلاقی است.

رابطه دین و سیاست را سه گونه می توان تصوّر کرد:

الف - دین فرمانبر سیاست

ب - سیاست فرمانبر دین

ج - جدایی دین از سیاست

الف - دین فرمانبر سیاست:

دین نمی تواند فرمانبر سیاست باشد. به عبارت دیگر دین نمی تواند فرمانبر عقل باشد و همزمان به موجودیت خود ادامه دهد. فرمانبری دین از سیاست یعنی محو دین. دین ادّعا می کند که مبانی و اصول و دستورهای آن از ملکوت اعلی و پدیدآورنده زمین و زمان و کائنات به او رسیده پس چگونه می تواند با داشتن راهبری چنین بی کرانه، رهرو عقلی یک موجود زمینی - که خود مخلوق آن پدیدآورنده است - باشد. دین به عقل می گوید که من از آن کس که تو را آفریده پیام دارم و تو که پرورده آنی، در مقابل پروردگار خود چیستی؟

اگر ادّعاهای دین را بپذیریم، حق با دین است و نتیجه همان است که دین می گوید. ممکن است ارباب کلیسائی و یا اسقف و پاپی برای کسب مال و منال و جاه و مقام به فرمانبری از حکمرانی زمینی تن در دهد ولی هرگز نمی توان پذیرفت که اصول و مبانی دین خود را هم نسبی (غیرمطلق) و پیرو عقاید و امیال حکمران کند. آن کس که از عقل بی نهایی دستور دارد چگونه به دستور عقل جزئی ناقص تواند بود. نتیجه آن که چون سیطره سیاست بر دین یعنی محو دین است هرگز

دین فرمانبر سیاست نمی‌شود.

ب - سیاست فرمانبر دین:

ما بارها در تاریخ شاهد سیطره دین بر سیاست بوده‌ایم و بارها تضاد ذاتی و درونی این دو با هم، این سیطره را متلاشی کرده است. بشرِ امروزی سیاست را از تولیداتِ عقل می‌داند. بشرِ امروزی نسبتِ فرد با جامعه و فرد با فرد و جامعه با فرد را از دریچه عقل می‌نگرد نه دین.

بشرِ امروزی تابع قوانینِ مدوّنِ مدّنی است و حکم و قضاوت و داوری را از آنِ عقل - متجلی شده در قوانینِ مصوّبِ مجامعِ قانون‌گذاری - می‌داند نه دین. بشرِ امروزی آنچه را که سازگار با عقل باشد می‌پذیرد و آنچه که ناسازگار باشد نمی‌پذیرد. اگر سیاست فرمانبرِ دین شود یعنی عقلِ بشری فرمانبرِ دین شده و چون دین از طریقِ عقل نفی و اثبات می‌شود یعنی پیمودنِ دُورِ باطل، یعنی این‌که آنچه که میزانِ سنجش است خود با چیزِ دیگری سنجش شود. فرمانبرداریِ سیاست از دین مقبولِ طبعِ عقل‌گرایان نیست هرچند که گروهی به آن باور داشته باشند. سیاست پرورده عقل است و امری است نسبی - در حالِ تغییر و تکامل - و همزمان و همراه با کاروانِ بشریت در حالِ پیمودنِ راه. سیاست موجودی است پویا و بالنده که هرگز ادّعای مطلق بودن و حقیقت داشتن ندارد بلکه خود را امری نسبی می‌داند و در حالِ تعالی.

ج - تفکیک سیاست از دین:

آخرین روشی که رابطه سیاست و دین را تعریف می‌کند و عقلِ بشری پس از سال‌ها آزمایش و سعی و خطا به آن رسیده تفکیکِ سیاست از دین است. اما این تفکیک با یک جمله و عبارت، شدنی نیست. عبارتِ تفکیکِ سیاست از دین جمله‌ای است کلی و چون در جزئیاتِ آن اندیشه کنیم و در پیِ روشِ اجرا و عمل به آن برآئیم، با مشکلاتی روبرو می‌شویم.

دین تنها به انجام فرائض دینی نظیر نماز و دعا و نیایش ختم نمی‌شود، هر دینی

خواه ناخواه دربارهٔ این جهان و چگونه زیستن در این دنیا دعاوی و دستوراتی دارد و چون نیک بنگریم دایرهٔ شمول این دستورات گسترده است. برای نمونه، ادیان دربارهٔ حقوق زن و مرد چیزهائی گفته‌اند، دربارهٔ مالیات و خراج و خمس و زکات مطالبی دارند، دربارهٔ ربا و بهره مطالبی دارند، دربارهٔ تعدد زوجات و یا چگونگی عقد ازدواج چیزهائی گفته‌اند، دربارهٔ امور قضائی و حقوق قضائی گفته‌ها دارند، دربارهٔ حقوق فردی و حقوق اجتماعی احکامی دارند و ده‌ها مورد دیگر. هم‌چنین برخی از ادیان زبان مخصوص به خود را دارند که با زبان رسمی کشورها تفاوت دارد، برخی تقویم مخصوص به خود دارند که با تقویم رسمی کشورها متفاوت است، تعطیلات مذهبی مخصوص به خود دارند که نسبت به تعطیلات رسمی کشورها هم‌زمان نیست و هر سال هم تغییر می‌کند و ده‌ها مورد دیگر^۱.

ما گهگاه در کشورهایی که ظاهراً تفکیک سیاست از دین را به اجرا گذاشته‌اند شاهد آشکار شدن تضاد حُکم سیاسی با حُکم دینی دربارهٔ ارث، دیه، تنظیم جمعیت، سقط جنین، حدود آزادی فردی، مقدار و نوع مجازات مجرمان و ده‌ها مورد دیگر بوده‌ایم و دیده‌ایم که مؤمنان بارها بر سردوراهی تبعیت از دین و یا تبعیت از قوانین رسمی قرار گرفته‌اند. تفکیک سیاست از دین ممکن نیست مگر همهٔ آحاد یک کشور را موظف به اطاعت از قوانین رسمی آن کشور کنیم و دین را اندرزگو و ناصح اخلاقیات بدانیم و اظهار هر نوع حُکم دینی را آزاد اما بدون ضمانت اجرایی قلمداد کنیم. تنها در این شکل از تفکیک است که بشریت از مزایای سیاست و دین بهره می‌گیرد و از معایب آن‌ها دور می‌ماند.

۱. داشتن تقویم ثابت و مشخص به نحوی که ایام تعطیلات، سالگردها و یادروزها در آن ثابت باشند از لوازم اولیهٔ تمدن امروزی است. متأسفانه ما در ایران دو تقویم به کار گرفته‌ایم، شمسی و قمری. سالگردها و مراسم دینی و اعیاد و سوگواری‌های ما بر اساس تقویم قمری است و به ناچار، هر سال روز دیگری را به این مراسم اختصاص می‌دهیم. گاهی روز عاشورا در تابستان و زمانی در زمستان است و از این قبیل. چارهٔ کار تبدیل اعیاد و مراسم مذهبی از تاریخ قمری به شمسی است. اما این راه حل ما را با مشکلات دیگری روبرو می‌کند برای نمونه زمان مراسم حج و ایام ماه رمضان با مسلمانان دیگر متفاوت خواهد شد و یا سالگرد ولادت حضرت محمد با آنان یکسان نخواهد بود. آیا کشورهای مسلمان همه یک تقویم مشترک را خواهند پذیرفت؟

آزادی اندیشه - تکامل عقل

گذار از جامعه دیکتاتوری به جامعه‌ای آزاد پدیده‌ای نیست که طی چند سال حاصل شود. چند نسل باید بیاید و برود تا فردی وقتی حرفی مخالف عقیده خود شنید ضریان قلبش بالا نرود و به خشم نیاید. آزادگی و منش آزادی باید در طبع مردمان رسوب کند و کاریک سال و چند سال نیست.

من حق دارم که آزادی اندیشه داشته باشم. گفته می‌شود که اندیشه همیشه آزاد است و کسی نمی‌تواند اندیشه آدمی را محدود کند. این سخن ظاهراً درست است اما چون نیک بنگریم سخن ناراست و نادرستی است زیرا من زمانی آزاد می‌اندیشم که اولاً از اندیشه دیگران مطلع شوم و ثانیاً اندیشه خود را به دیگران ارائه کنم. ذهن و اندیشه آزاد ملازم با تغذیه آزاد ذهن است. آزادی اندیشه با آزادی بیان و انتقال آزادانه اطلاعات لازم و ملزوم یکدیگرند و یکی بدون دیگری، معنی ندارد.

آزادی اندیشه و بیان، طبیعی‌ترین حق انسان است و هیچ دولت و حکومتی حق ایجاد محدودیت در این باب را ندارد. همچنین هیچ یک از حقوق فطری و طبیعی بشر قابل واگذاری نیست و هیچ فردی نمی‌تواند حقوق طبیعی خود از قبیل آزادی اندیشه، مذهب، بیان، حق حیات، حق سکونت و امثالهم را از خود سلب کند. اگر کسی چنین کند سفیه است و تعهدات و عقد هر نوع قرارداد با سفیه باطل است. همچنین اگر کسی با استناد به آزادی اندیشه و بیان، آزادی

اندیشه و بیان را نفی کند، خود خود را نقض کرده است و باید در سلامت عقل او تردید کرد.

باید هر گفتار، هر کتاب، هر هنر و هر عقیده آزادانه بیان شود تا به طور طبیعی غربال گردند. هر میزان که در جماعتی مقدّسات گوناگون تر و تعصّب به آن مقدّسات بیشتر باشد به همان نسبت آزادی اندیشه و بیان محدودتر می شود. با این تذکر که آنچه وجود مقدّسات را مُخلّ آزادی می کند تعصّب به آن ها است نه صرف وجود مقدّسات.

اگر ممیزی باشد اولاً ممکن است و احتمال بسیار دارد که دستگاه ممیزی، غلط عمل کند و ثانیاً قطعاً منجر به دیکتاتوری خواهد شد. در سیستم آزاد، ممکن است اتلاف و هدر رفتن منابع زیاد به نظر آید، اما نتیجه نهایی مطلوب تر و اقتصادی تر است.

اگر زندگی در جامعه، در میان مردم یک کشور موجب نفی آزادی کسی شود و آزادی اندیشه، عقیده، مذهب و آزادی بیان او را سلب کند همان بهتر که سر به کوه و بیابان گذارد.

ارزش آزادی اندیشه و بیان هر فرد، از مجموع مواهبی که اجتماع به او می دهد بیشتر است. آزادی به ویژه آزادی اندیشه والاترین حقّ انسان است و بیشتر فلاسفه و متفکران خردمند بر آن تأکید کرده اند. برای نمونه به عباراتی از استوارت میل و اسپینوزا بنگریم.

استوارت میل (۱۸۷۳ - ۱۸۰۶):

در ممالکی که حکومتشان بر قانون مبتنی است، خواه آن حکومت کاملاً در مقابل مردم مسئول باشد یا نه، نمی توان تصور کرد که حکومت حق داشته باشد بیان اندیشه مردم را تحت نظارت خویش درآورد؛ مگر در مواردی که دولت وسیله ای برای بیان تعصب و نابردباری خود مردم شده باشد. بهترین حکومتها هم از بدترین حکومتها از این لحاظ

حق بیشتری ندارند. (ک ۵، ص ۲۱۴)

استوارت میل (۱۸۷۳ - ۱۸۰۶):

خاموش کردن بیان یک عقیده، شرش به تمامی بشریت می‌رسد، یعنی به نسل حاضر و به آیندگان، حتی به آنها که مخالف آن عقیده‌اند بیشتر از آنها که موافق آنند. (ک ۸، ص ۱۲۸۲)

اسپینوزا (۱۶۷۷ - ۱۶۳۲):

هر کسی حاضر است که دولت بر اعمال او نظارت کند ولی اجازه نمی‌دهد که دولت بر افکار و اندیشه او مسلط شود؛ یعنی چون همه کس یکسان فکر نمی‌کنند، رأی اکثریت (در اعمال نه افکار) قدرت قانونی پیدا می‌کند. (ک ۶، ص ۱۷۷)

در شرایط اجتماعی و اقتصادی امروز، اندیشه و بیان آن همچون یک کالای اقتصادی است.

تولید و توزیع آزاد اندیشه، همچون یک کالای اقتصادی، خواه ناخواه پیدایش بنگاه‌ها و تراست‌های نیرومندی را در زمینه پخش و توزیع در پی دارد و این گونه نیست که هر فکر درستی و پندار معقولی به سادگی بتواند در اختیار همگان قرار گیرد.

نفوذ در بنگاه‌های نشر و سخن‌پراکنی و مطبوعات و دیگر وسایل ارتباطی کار ساده‌ای نیست اما هم‌چنانکه بسیاری از تولیدات مرغوب - که از طرف تولیدکنندگان جزء تولید می‌شوند - خواه ناخواه امکان توزیع برای عموم را پیدا می‌کنند، بسیاری از افکار و عقاید و نظرهای درست نیز خواه ناخواه در دسترس عموم قرار خواهند گرفت. عملاً چاره دیگری نیست و باید به این سیستم تن در داد.

من مهم‌ترین و عالی‌ترین بهره‌مندی فرد را در طول حیات خود، کسب معرفت و آگاهی و دانایی می‌دانم. طبیعی است که برآوردن نیازهای اولیه نظیر آب و نان از نظر زمانی مقدم بر حصول معرفت است اما از نظر ارزشی مقدم بر آن نیست. آب و نان هدف نیست بلکه وسیله کسب معرفت است. چنانچه کسب معرفت را بزرگ‌ترین رسالت و والاترین لذت فرد بدانیم بلافاصله آزادی اندیشه و بیان را از

ملزومات اولیه حصول معرفت خواهیم یافت و مهم‌ترین وظیفه حاکمیت را تأمین آزادی اندیشه و بیان درمی‌یابیم.

اندیشیدن و کسب معرفت اصلی‌ترین عمل فرد و جامعه است پس حاکمیت باید آزادی اندیشه را تأمین کند - اندیشه‌ای که بیان نشود آزاد نیست پس حاکمیت باید آزادی بیان را تأمین کند - آزادی بیان بدون آزادی نشر و پخش، آزادی نیست پس آزادی نشر و پخش باید تأمین شود. اما اندیشه‌ای که آزادانه بیان و نشر شود کامل نیست مگر آن که تأثیر عملی بر جامعه گذارد. پس باید نهایتاً اندیشه آزاد امکان تبدیل به قانون را داشته باشد (پس از تصویب عموم) و در این مسیر مانع و سدّی نباشد. به عبارتی دیگر اندیشه فرد باید آزادانه تا مجامع قانون‌گذاری نفوذ کند.

با توجه به عبارات بالا هر چند شکل و ظاهر ساختمان نظام سیاسی مهم است اما مشخصه اصلی هر نظام آن است که آزادی اندیشه در آن نظام تأمین می‌شود یا خیر؟ آن آزادی نه تنها در یک جامعه مدنی مثل شهر و استان و کشور باید عملی شود بلکه باید در جامعه مدنی زمین و زمینیان و حکومت جهان وطنی نیز تأمین شود.

آزادی احزاب و اجتماعات سیاسی شاید جوابگوی این آزادی اندیشه باشد اما مشکل از جای دیگری سر برمی‌آورد. اگر یک یا دو حزب آن چنان قدرت یافتند که ابزار و وسایل نشر را به سلطه خود درآورند آن وقت دیگر باید فاتحه آزادی اندیشه را هم خواند.

امروز رسالت مهم و بزرگ خیراندیشان و اندیشه‌وران، یافتن فرد و یا گروه و یا یک ایدئولوژی نیست تا رهبری و پیشوایی مردم را به آن محوّل و تقدیم کنند و نجات بشر را به آن واگذارند، بلکه رسالت مهم آنان، مصون نگاه داشتن حاکمیت ناشی از آرای عمومی، از فساد و حيله‌گری و تجاوز و سلطه طلبی زور و پول است. مسئله امروز مصون کردن آرای عمومی از تأثیر حيله‌گرانه و وسایل ارتباط جمعی است، مصون کردن آن در مقابل لابی‌گری‌های غیر اخلاقی است، مصونیت آرای

عمومی از تأثیر مخرب سخنورانی است که با زبانی شیوا و شاعرانه به امید لقمه‌ای و در هوای مسندی به مزدوریِ مراکز قدرت درآمده‌اند و جیره‌خوارِ مراکز قدرت شده‌اند و در یک کلام، رسالت مهم اندیشه‌گرانِ امروز، خدمت به حفظ و اشاعهٔ آزادیِ بیان با توصیفاتِ یاد شده است زیرا آزادیِ بیان را همان آزادیِ عقل و آزادیِ عقل را تسریع فرایند طبیعی - عقلانی بشریت به سوی تکامل و تعالی می‌دانم.

اگر از دموکراسی یا حکومت مردم بر مردم انتظار تأمین هرچه بیشتر آزادی فرد را داریم که توقع به جایی است، باید بدانیم که برآورده شدن چنین انتظاری در کشورهای غیرفدرالِ جهان سوم، حتی اگر مطابق با اصول و مبانی دموکراسی - رأی اکثریت - اداره شوند امکان پذیر نیست. هرچه واحد سیاسی بزرگتر باشد - مثل کشورهای یکپارچهٔ غیرفدرال و یا ایالت‌های بزرگ در کشورهای فدرال - اقلیت بیشتری، خواه ناخواه زیر سایهٔ اکثریت قرار می‌گیرد و از آزادی‌های فردی کمتری برخوردار می‌شود. چارهٔ کار کوچک شدنِ ایالت‌های فدرال است. در کشوری که از ایالاتِ هرچه کوچک‌تر و به صورت فدرال اداره می‌شود آزادی فردی بهتر تأمین می‌شود. در چنان کشوری، هم مرام‌ها و هم مسلک‌ها راحت‌تر در همسایگی هم زندگی می‌کنند. در چنان کشوری تشابه مرام و عقیده و جهان بینی همسایه‌ها بیشتر است. در یک جهانِ فدرال - متشکّل از کشورهای هرچه کوچک‌تر و کشورهایی فدرال متشکّل از ایالت‌های هرچه کوچک‌تر - آزادی‌های فردی بهتر تأمین می‌شود.

دانائی - هدف غائی

والا ترین هدفی که بشر - از بدو پیدایش تا کنون - آگاهانه یا ناآگاهانه ، پیوسته و بی وقفه دنبال کرده است دانایی است.

هدف غائی فرد، جامعه و انسان دانائی است. ما از پایین ترین سطوح دانائی آغاز کرده ایم و به بالاترین سطوح آن در حرکتیم. این هدف و نشانه ای که به سوی آن روانیم برساخته از اراده و یا فرمان بشر نیست. این هدف، هدفی طبیعی است و میلیون ها سال تاریخ بشریت به آن گواهی می دهد. ما پس از چند میلیون سال، جز اندکی دانایی چه در مِشت داریم. ما را بر هدف غائی بودن دانایی دلیلی جز مشاهده نیست و هیچکس را بر چرائی این هدفمندی راه نیست، اما همه چیز بر راستی این پندار گواه است. این سفر، این طی طریق به سوی دانایی چه آگاهانه باشد چه ناآگاهانه، چه غریزی و طبیعی و جبری باشد و چه به اختیار، و چه مقصد و مقصود ما را به دلبری فراخواند و چه به فریب، من نمی دانم، فقط ذره ذره وجودم گواهی می دهد که به سوی دانایی روانیم.

همه امیال ما را به سمت و سوی «دانایی» راه می برند و همه امیال یک به یک خود را در پیشگاه میل به دانایی قربانی می کنند. همه به نیرنگ دانایی در خدمت میل به دانایی اند و هیچ میلی جز میل به دانایی ماندگار و پایدار و پویا و زنده نیست. دانایی بیرون از اجزای کائنات نیست که اجزاء به سوی آن شتاب کنند، بلکه جهان و کائنات هم چون توده ای جوشان و خروشان است که از درون به بیرون و از

بیرون به درون خود می‌جوشد و هردم با این جوشش‌ها و شدن‌ها، اجزای جهان داناتر می‌شوند.

دانایی در من فرد نیست که با چله‌نشینی و ریاضت به آن واصل شوم بلکه دانایی صورتی است کلی و هریک از احاد جهان از سنگ‌ریزه‌های کف جوی تا آب‌های روان و دریاها و اقیانوس‌ها و جانداران و گیاهان و جانوران همه و همه در داد و ستدی فراگیر، دانایی را از قوه به فعل می‌گردانند. سامانی که اکنون کائنات دارد شکل و مرحله‌ای از دانایی است که در بطن و ضمیر آن نهان است و به کمک تأمل و اندیشه کم و بیش بر ما آشکار می‌شود. دانایی بیرون از جهان نیست بلکه عین جهان است. همه احاد و اجزای جهان، دست در دست، سامانه‌ای و صورتی و شکلی کلی به نام دانایی بر ساخته‌اند. کائنات و همه اجزایش در حال شدن از دانایی به دانایی برترند. این روند به سوی دانایی برتر، طبیعی است. کافی است به اجزای همانند و یکسان به ظاهر همه نادان و هیچ‌دان لحظات اولیه جهان بنگریم و آن را با وضع امروز مقایسه کنیم. دانایی هر جزء یعنی آشنایی بیشتر با اجزای دیگر و دانایی بشر یعنی آشنایی بیشتر بشر با قوانین طبیعت و جهان. بنابراین ما به دانایی جهان چیزی را اضافه نمی‌کنیم بلکه از دانایی‌های جهان آگاه می‌شویم.

من در اندیشه سیاسی خود، هدف غائی بشریت را معرفت و راه وصول آن را آزادی اندیشه و اصلی‌ترین وظیفه حاکمیت را تأمین آزادی اندیشه دانسته‌ام. در این اندیشه سیاسی، من وعده ناکجاآباد و یا بهشت آن زمانی و آن مکانی - زمانی در ابدیت و جایی در جهان دیگر - نمی‌دهم.

این هدف غائی، آن‌گونه نیست که هیچ بهره‌ای از آن نبریم و همه لذت وصول آن را یکباره به روز موعود وعده دهند بلکه همزمان با پیمایش در این مسیر، هر فرد روز به روز و لحظه به لحظه از نوش می آن سرمست و شاد می‌شود. این نظریه، نظریه‌ای است این جهانی، نه ماورائی و ناکجاآبادی.

من هدف غائی بشر را همان هدف طبیعی بشر می‌دانم. اما هدف طبیعی بشر

از بدو پیدایش تا امروز چه بوده است؟ به روند تاریخی بشر از صدها هزار سال پیش تا امروز بیندیشیم، فوج فوج و نسل به نسل، هر نسلی به نسل بعد به طور مستمر و پیوسته چه به ارث داده است؟ و هر نسل، نسل بعد را در چه جهتی سوق داده است؟ از روند تاریخی بشر از بدو پیدایش تا امروزه چه مانده است که ما آن را هدف طبیعی یا هدف غائی بدانیم؟

جز بخش معنوی بشر- یافته‌های بشر- چه چیز مانده و خواهد ماند؟ جز معرفت و آگاهی روزافزون، چه چیز از هزاران و یا میلیون‌ها سال قبل تا امروز منتقل شده است؟ و چه چیز به آیندگان منتقل خواهد شد؟ فقط معرفت بشری است که نسل به نسل دست به دست شده و هر نسلی کم و بیش چیزی به آن افزوده و برای نسل بعد به ارث گذاشته است. ما از هزاران نسل گذشته انسان، جز معرفت و آگاهی چه در دست داریم؟ از حاصل آن همه فعالیت‌های متنوع - جنگ و گریزها و صلح و دوستی‌ها، آمد و رفت دولت‌ها و امپراتوری‌ها، کاوش و کوشش فلاسفه و علما و زحمتکشان - جز معرفت و دانایی چه چیز به ما منتقل شده است؟ در پس آن همه تلاش‌های ناشی از غریزه و امیال و هدف‌های شخصی و فردی، آنچه که جبراً از نظر تاریخی به صورت موجودی زنده و رشد کننده، از نسلی به نسلی دیگر رسیده همانا «معرفت» است.

پیدایش امپراتوری‌ها و افول آن‌ها، بروز جنگ‌ها و آشتی‌ها، کشفیات، اختراعات، نظریه‌ها، فرضیه‌ها، طلوع و افول تمدن‌ها و خلاصه چرخش کارخانه فرهنگ بشری، فقط یک وجه مستمر و جهت مند داشته و آن، تعالی اندیشه و عقل است. اگر حاصل فرایند تاریخی بشر به نحو مستمر و پیوسته رشد عقل بوده، می‌توان گفت که رشد عقل هدف غائی است زیرا که از میلیون‌ها سال پیش تاکنون بشر به سوی آن روان بوده و شاید امروز جویی از فرسنگ را پیموده است.

من بنا بر آنچه که گفته شد معرفت را هدف غائی بشر دانسته‌ام و هماهنگ نمودن آحاد جامعه در این مسیر را، رسالت و وظیفه حاکمیت - «هدف غائی حاکمیت» - می‌دانم و آزادی اندیشه را به ترتیبی که گفته شد از لوازم و اصول اولیه

حرکت در جهت هدفِ غائی می‌پندارم.

وقتی می‌گویم هدفِ غائی وصال به عقلِ کُلّ است یعنی عقلِ پله پله در پیِ هدفی پیدا، نامعین، رونده و ناپایدار راه می‌پیماید. این هدفِ غائی اگر اسطوره هم هست اسطوره‌ای است رونده و زنده و پویا.

زمانِ زمانِ رهایی از چنگالِ وهم و خرافات و مطلق‌انگاری و اهدافِ ناکجاآبادی است. زمانِ زمانِ پرده‌برداری از هدفِ طبیعی - عقلی یعنی تکاملِ عقل و رشد و بالندگی آن است.

زمانِ زمانِ آن است که هنر و سیاست و حقوق و فلسفه و عرفان و دین و علم را یکسره از تولیداتِ عقل بدانیم و در راستایِ تکاملِ عقل.

زمانِ زمانِ آن است که فریادِ برآوریم که ما با مغزمان لَدَت می‌بریم نه با دلمان، ما با مغزمان عشق می‌ورزیم نه با دلمان، ما با مغزمان هنرمندیم و هنر دوست نه با دلمان.

زمانِ آن فرا رسیده که صدق و کذب، راست و دروغ، پارسائی و پلشتی، نیرنگ و صداقت، مهر و خشم، میل و اختیار و هرآنچه که وجهی از رفتار و کردار و پندارِ آدمیان است را از عقل بپنداریم. هم اوست که می‌آفریند و هم اوست که برمی‌گزیند.

زمانِ آن فرا رسیده که با صدای رسا اعلام کنیم عقل، محصولِ طبیعت است که رفتارِ هماهنگ و سازگار با طبیعت است. این عقلِ طبیعی که فراتر از میدانِ تحلیلِ جبریون و اختاریون است به طبیعتِ خود و به پیروی از طبیعت - چون درختی - هر لحظه تناورتر می‌شود و هر دم شکوفه‌ای تازه، برگی نو و شاخی نوین برمی‌دهد. عقلِ طبیعی، خود شاخ و برگِ خود را هَرَس می‌کند و خود خود را می‌پالاید. این پالایشِ طبیعی، به فرمان ما نیست، در سرشت و ذاتِ عقل است.

هدفِ غائی، دانایی است. ممکن است گفته شود هدفِ غائی، نان و مسکن و آب است. در جواب باید گفت: وقتی مسکن و نان و آب تأمین شد چه می‌شود؟ در پاسخ ممکن است گفته شود لَدَت بردن از زندگی و بهره‌برداری از لذایذ آن. فرض کنیم هرگونه لَدَتی را چشیدیم، بعد چه؟ ممکن است گفته شود کسب مقام و منزلت

اجتماعی و سیاسی. پس از آن چه؟ کسی که همه این گونه نیازهایش برآورده شده یا باید بمیرد یا خودکشی کند و یا دنبال هدف دیگری را بگیرد. آیا آن هدف، دانایی نیست؟ آیا دانایی هدفی با بالاترین کشش و جاذبه نیست؟ آیا همه موجودات عالم - از دژه‌های آب دریاها تا گیاهان و جانوران و انسان‌ها - آگاهانه و ناآگاهانه همه به نیرنگ دانایی به سمت و سوی دانایی در حرکت نیستند؟ آیا در این سلسله مراتب تطوّر و تکامل، آن کسی که متعالی‌تر است با شتاب و شور بیشتری به سمت هدف غائی (دانایی) روان نیست؟

اگر از هر فرد انسانی و یا از هر جماعتی بپرسیم که والاترین و ارجمندترین انسان کیست چه پاسخی می‌دهد؟ انسان و طوایف و اقوام و ملّت‌ها چه انسان‌هایی را والاترین می‌دانند و همه در پی آرزوی شدن به چه هستند و چه کسانی را سرمشق و الگوی خویش قرار داده‌اند؟ در طول تاریخ از میان پیامبران، فلاسفه، علما، نویسندگان، مخترعان، محققان، کاشفان، هنرمندان، مدیران، سیاستمداران، پیشه‌وران، کارگران، کشاورزان، ثروتمندان، کارخانه‌داران، ملاکان، ورزشکاران، جنگ‌آوران به ترتیب برای کدامیک ارج و احترام بیشتری قائل بوده‌ایم؟ بی‌تردید ما و نیاکان ما بیشتر از همه، رهبران و پیش‌قراولان و کاروان‌سالاران کاروان عقلانیت را ارج می‌گذاریم و ارج گذاشته‌اند. با یادآوری این نکته که من دین و فلسفه و عرفان و علم و هنر، همه را از تولیدات عقل می‌دانم.

اجداد غارنشین ما و نیاکان شکارچی و گذشتگان کشاورز ما و یا انسان‌های قرن گذشته و یا قرن اخیر، هرگز دُرّ هم ننشسته‌اند و با هم تصمیم بگیرند که هدف غائی چه باید باشد، بلکه کسب معرفت و رشد عقل در طول تاریخ و به طور طبیعی و عقلانی هدف غائی بوده و هست و خواهد بود. ما و گذشتگان ما هرگز در یک گردهم‌آئی و یا با یک مصوّبه و بخش‌نامه تصمیم نگرفته‌ایم که افلاطون و شکسپیر و فردوسی و حافظ و داوینچی و کانت و هگل و پاستور و دیگران را بستائیم و ارج بگذاریم بلکه این چنین انسان‌هایی در یک روند طبیعی - تاریخی - عقلانی از میان میلیاردها انسان، برترین و والاترین شده‌اند.

بی شک با توجه به تعریف هدفِ غائی به شکلی که تعریف شد، طبقاتِ بالایی مؤثر در آن فرایند اندیشمندان، فلاسفه، هنرمندان، نویسندگان و در طبقاتِ پائین تر سیاستمداران و مدیران اجرایی و در سطحی پایین تر پیشه‌وران و کشاورزان و کارگرانند. ذکر این طبقات به این مفهوم نیست که طبقه‌ای یا گروهی خارج از مسیر این فرایند کلی حتمی قدمی برمی‌دارد.

در اندیشهٔ من اَبَرمردان و انسان‌های جهان - تاریخی، قَدّاره‌بندان، سینه‌ستبران، و مبارز طلبانِ عربده‌کشِ تاریخ نیستند. به پندار من، اَبَرمردها و مردان و زنانِ جهان - تاریخی، پیلتن و زورمدار و جنگاور نیستند، بلکه اندیشه‌مند و اندیشه‌گرند. آنان کاروان‌سالارانِ کاروانِ دانائی و آگاهی‌اند. آنان ملکهٔ این کندوی بشریت‌اند و اَبَرمردانِ نیچه و انسان‌هایِ جهان - تاریخیِ هگل، کارگرانِ این کندو. آنان که بر فرازترین جایگاهِ تاریخ نشسته‌اند، پیشگامانِ دانائی و معرفت‌اند؛ نه سرداران و پهلوانان و جَبّاران. اَبَرمردِ نیچه، دربانِ کاخِ تاریخ است نه سلطانِ آن. در نظر من، اَبَرمردانِ رانِیازی به زور نیست زیرا فلاسفه و حکما و علما از قدرتِ ذاتیِ دانایی و آگاهی بهره دارند. آنان بیشتر از همه به آن هدفِ غائی - که همچون خورشیدِ تابناکی ما را به سوی خود فرامی‌کشد - نزدیک‌اند.

من هدفِ غائی بشر را آگاهی دانستم و در جهتِ بیانِ این نظر، تاریخ و آن‌چه که به طور مستمر و پیوسته از نسلی به نسلی دیگر به صورتِ ارثیه‌ای مانا و زنده واگذار می‌شود - تا هر نسلی خود بر آن بیفزاید و به نسلِ دیگر واگذار کند - را شاهد آوردم و دوباره حجت می‌آورم که هدفِ غائی آن نیست که عَمَر و زید به تاریخ امر کند، هدفِ غائی آن است که تاکنون همهٔ فردهای جامعهٔ بشری در راستای آن پیش آمده‌اند و آن تنها رشدِ عقل است. پس حرکتِ طبیعیِ بشر - نه تنها بشرِ امروز بلکه از بدو پیدایش تاکنون - رشدِ عقل و یا آگاهی بوده است و من این حرکت و جهتِ حرکت را چون تاریخی - طبیعی - عقلی است هدفِ غائی دانسته‌ام. ما را به انتخابِ هدفِ غائی راه نیست بلکه این هدفِ غائی است که گاهی با نیرنگ و خدعه و گاهی با طنازی و عشوه و گاهی با قهر و آشتی و یا جنگ و صلح، مدام بر ما

چیره است و ما را می‌برد.

این هدف خود خود را به ما می‌نمایاند و اثبات می‌کند زیرا در فرایند تاریخی، هرچه به پیش می‌رویم شوقِ وصلِ آن بیشتر می‌شود و هر گام که او ما را به سوی خود می‌کشد، جاذبه‌اش بیشتر و سرعت و شتاب ما هم به سوی او افزون‌تر می‌شود.

ویل دورانت (۱۹۸۱ - ۱۸۸۵) در وصف لذتِ عملِ عقلانی از ارسطو (۳۲۲ - ۳۸۴ ق.م.) چنین نقل می‌کند:

«غرض و هدف عملِ عقلانی چیزی جز خود آن نیست؛ لذت آن در نفس این عمل است که به محض حصول، آن را به عمل بیشتر ترغیب و تحریص می‌کند؛ این لذتی است که مستقل است یعنی بجز خود به چیز دیگری برای درک لذت نیازمند نیست. مثل سایر لذات خستگی‌پذیر نیست و پس از استیفای آن، استعداد درک لذات بیشتر می‌گردد؛ آری چون این صفات مخصوص و منحصر به لذتِ عقلانی است، کمالِ سعادت و خوشبختی نیز در آن است.» (ک ۶، ص ۷۶)

از این دیدگاه هر اقدامی که در جهتِ آزادیِ اندیشه و امتزاج و ترکیب و هم‌نشینی و مصاحبت و مجالستِ اندیشه‌ها باشد «خیر» و آنچه که در جهتِ محدود کردنِ اندیشه و جدا کردن و جدا نگه داشتنِ افرادِ اندیشه از یکدیگر و حصرِ اندیشه باشد «کفرآمیز و شر» است.

لحظه دانستن و آن آگاهی در هریک از ما چون لحظه وصالِ یار، سرشار از لذت و کامیابی است. این شوق و انگیزه‌ای که ما را به سوی او می‌راند و می‌کشد در سرشت و از سرشت ما است. و این جاذبه وصالِ دانایی که در نهاد ما است خود طبیعی‌ترین حجت بر اثبات «کمالِ معرفت» به عنوانِ هدفِ غائی است. به هم پیوستن و تجمع و اجماعِ فرد و فردها، در جمع و اجتماع، نیرویی عظیم و انگیزشی جمعی در جهتِ رهسپاریِ بشر به سوی هدفِ غائی است. از این جهت من می‌گویم که رسالتِ اصیلِ آرایِ عمومی حرکت به سوی کمالِ عقلی است. این

را من نمی‌گوییم بلکه این را ما می‌بینیم، این هست نه این که باید باشد. دانایی، این هدف غائی، ما را - جامعه بشری را - به سوی خود می‌کشاند و ما - جامعه بشری - بی‌اختیار به فرمان سرشتی و طبیعی خود به سوی او روانیم اما ما خود را در طی این طریق مختار می‌دانیم. عقل در پی گسترش قلمرو خود و تسخیر جهان، به انسان فرمان اجتماع داد و چون گرد هم شدیم قبیله و طایفه و روستا و شهر و قوم و ملت پدید آورد. دانایی - دانایی فریبکار و مرموز - سوار بر اریکه حاکمیت فراگیر همه را از کج‌راهه و بیراهه به راه راست و درست هدف غائی - که همانا شکوه و جلال او است - فرا خوانده و می‌خواند.

ما از آن زمان که در ابتدای تاریخ هیچ بودیم تا امروز به فریب دانایی، در رکاب دانایی، به فرمان دانایی، سربازان لشکر جهان‌گشای دانایی هستیم.

حاکمیت

تحول تعریف حاکمیت

از نظر یک انسانِ امروزی و پیشرفته، مفهوم حاکمیت و حکمران و دولت با مفهوم آن در گذشته بسیار متفاوت است.

شکل‌های حکومت و دولت از اشکال ابتدائی و اُولیه آن - یعنی اشکال طبیعی و غریزی - تا شکل‌های امروزی که بیشتر جنبه عقلانی دارند، پیوسته در تغییر و تحوّل و تکامل بوده است.

مفاهیم اجتماعی، ذهن ما را می‌سازند و ما مفاهیم اجتماعی را. برای نمونه مفاهیم و مقوله‌هایی نظیر حکومت، استقلال، مرز، حقوق فرد و حقوق اجتماع، محیط زیست و بسیاری از مفاهیم دیگر به همین طریق، تغییر و تحوّل یافته‌اند.

امروزه مردم پی برده‌اند که در زیر سایه یک حکومت بودن باید با حداقلِ محدودیت‌های فرهنگی، حداکثر آزادی‌های فردی و با تحمّل حداقلِ هزینه‌های اقتصادی - که بدنه دولت به آن‌ها تحمیل می‌کند - باشد.

انسان اُولیه و اجتماعات کوچک اُولیه خود را نیازمند حاکم، رئیس و ... دولت دید و به تدریج دولت‌های محلی، منطقه‌ای و امپراتوری‌ها شکل گرفت و بعد متوجّه شد که ابعاد و وسعت حکومت، بیش از آنچه که مورد لزوم است توسعه یافته است به نحوی که دولتی که برای ایجاد وحدت و دفاع در مقابل دشمنان پدید آمده بود، خود به مشکل بزرگی تبدیل شد. انسان‌های آزاده و اندیشه‌ورانِ سیاسی طی چند قرن اخیر چه رنج‌ها و مشقّت‌ها کشیدند و هزاران کشته دادند، شکنجه دیدند و به

بند کشیده شدند تا به تدریج، تکه تکه، حاکمیت را از حکمرانان غاصب و مستبد - که خود را صاحب جان و مال و فرهنگ و اندیشه و سلیقهٔ مردم می‌دانستند - باز ستانند و به قانون و آراء عمومی واگذارند. تلاش آزادگان و فرزندگان و نظریه‌پردازان جهان در امر سیاست موجب تحوّل در تعاریف و مفاهیم مقوله‌های سیاسی شد.

تحوّل مفهوم سیاست از نظر تاریخی جهتی یک سویه داشته است. مفهوم سیاست در طول تاریخ در راستای تحدید هرچه بیشتر قدرت حکمران، پالایش امر سیاسی از نفوذ قوای ماوراء الطبیعی و اساطیری و خرافی، پایین آوردن امر سیاست از ملکوت اعلیٰ به روی زمین و میزان قراردادن هرچه بیشتر عقلانیت و عقل آدمی در امر سیاست، متحوّل شده است. به طور خلاصه روند تاریخی امر سیاست خلاصه می‌شود در عقلانی کردن سیاست.

در گذشته این شخص حاکم بود که حکومت می‌کرد و امروز این قانون است که حکومت می‌کند.

حکومت‌های قدیمی، هم قانون وضع می‌کردند و هم قضاوت می‌کردند و هم قوانین را اجرا می‌کردند. حکومت‌ها امروزه فقط وظیفهٔ اجرای قوانین را دارند. قضاوت و قانون‌گذاری (حاکمیت) امروزه در دست مردمان است و مجریان قوانین هم توسط مردم برای مدّتی کوتاه گماشته می‌شوند و هر زمان که مردم بخواهند - حتی پیش از موعد مقرّر - مجریان را خلع می‌کنند.

متأسفانه هنوز هم به دلیل رسوبات فرهنگی گذشته، ما به رؤسای جمهور یا نخست‌وزیران به دیدهٔ سلاطین، حکام و فرمانروا نگاه می‌کنیم.

آنچه که رهبر و پیشوا و منجی ما است عقل است و حاکمیت از آن عقل است. من عقل را موجودی وهمی و مطلق نمی‌دانم، عقل را موجودی واقعی، ناتمام و ناقص اما خودساز و خودآموز می‌دانم که در آرای عمومی نمایان می‌شود. حتی از بدو پیدایش انسان، این عقل بوده که ما را به اینجا رسانیده و چون نیک بنگریم و خود را از تعصّبات و ارهانیسم، همهٔ قهرمانان تاریخ - که متفکران از آنان به عنوان قهرمان، رهبر، پیشوا، منجی و یا دگرگون کنندهٔ تاریخ نام می‌برند کارگزاران و

کارگرانِ عقل - عقلِ کلی - بوده‌اند.

من برای عقاید آنان که حاکم را در عرشِ اعلا و یا دولت را به جای خدا نشانند و نشاندۀ اندرزشی قائل نیستم، بلکه قوای سه‌گانه را سازمانی طبیعی و عقلانی اما فاقدِ هرگونه قداست و منزلت می‌دانم و آن‌ها را کارگزاران و کارمندانِ عقل - که با آرای عمومی خود را متجلی می‌کند - می‌پندارم. در این برهه تاریخی و با توجه به شرایطِ بشرامروزی، این بهترین و عقلانی‌ترین و طبیعی‌ترین مفهومِ دولت و حاکم و حاکمیت است.

من شرطِ اوّل تشکیل حکومت و استقرار حاکمیتِ راستین را آزادیِ اندیشه با اوصافی که ذکر کرده‌ام می‌دانم. حال با قبول این شرطِ بنیادین، شکل حکومت و روابط سه قوهٔ مقننه و قضائیه و مجریه چه باید باشد؟ قوهٔ مجریه باید مجریِ نظارتِ قوهٔ مقننه با کمترین اختیاراتِ ویژه و حداکثر محدودیت در تفسیر و تأویل قوانین باشد. قوهٔ مجریه کارمندانِ مردم‌اند جهت اجرای مصوباتِ قوهٔ مقننه، مدیر اجرایی هستند نه قانون‌گذار و منظور از اجرا، مسئولیت و مدیریتِ نظارت بر اجرای مصوبات است نه آن که قوهٔ مجریه خود مجریِ طرحی شود. با تأکید مجدد بر این اصل که حاکمیت فقط باید از آن قانون باشد و حکمرانان در این نظامِ فکری حکمران نیستند بلکه کارورزانِ مجریِ قانون‌اند.

حاکمیتِ اصلی از آن قوهٔ مقننه است. حال باید به این سؤال پاسخ داد که چگونه قوهٔ مقننه - که به ناچار از عدهٔ معدودی تشکیل می‌شود - می‌تواند نمایندۀ آمال و خواسته‌های میلیون‌ها و یا صدها میلیون مردمِ یک کشور باشد. این آرزویی است که تحققِ کاملِ آن جز در خواب و خیال ممکن نیست و به ناچار به محدودیت‌های عملی و اجرایی چنین آرمانی باید تن در داد.

بسیاری از نظریه‌پردازان سیاسی، هنوز وارثِ این اعتقادند که استعداد‌های فرد و تعالی آن‌ها باید توسط دولت شکوفا شود و این دولت و دولت‌ها هستند که هدایت و رهبری جامعه را به سوی هدفِ غائی به عهده دارند. در اندیشهٔ این متفکران، هنوز رسوباتِ عقایدِ ماورائی متعلق به گذشته دیده می‌شود که مردم را گله و دولت یا

حاکم یا حکمران را چوپان تصوّر می‌کنند.

به این گفته‌ها (۱۶۷۹ - ۱۵۸۸) دقت کنیم که ناشی از تعریف حاکمیت در زمان او است:

بدون رضایت حکمران، نمی‌توان قدرت او را به دیگری انتقال داد و نمی‌توان قدرتش را از او سلب کرد و هیچ‌یک از رعایا حق ندارند وی را به وارد کردن خسارتی متهم کنند، و نیز نمی‌توانند او را به کیفر رسانند؛ حق قضاوت درباره اینکه چه چیزی برای صلح ضروری است و حق داوری درباره عقاید و نظریات در اختیار اوست؛ او قانونگذار منحصر به فرد و داور اعظم اختلافات است. (ک ۷، ص ۷۶۰)

بُدن (۱۵۹۶ - ۱۵۳۰) نیز با توجّه به شرایط فرهنگی زمان خود در مورد حاکمیت چنین می‌اندیشید:

نخستین نشانه شه‌ریار حاکم، قدرت وضع قوانین عمومی و خصوصی برای مردم است ... بدون آنکه به رضایت و تصویب مقامی، جز خود، نیازمند باشد. (ک ۷، ص ۶۶۴)

آشکار است یک فرد نمی‌تواند از راه عدالت، یعنی به وسیله دادگاهها، به مقابله با شه‌ریار خود برخیزد. زیرا دادگاهها خود متعلق به شاهند و فرد نمی‌تواند در برابر شه‌ریار، که خود منبع آن قدرتی است که قوانین و دادگاهها در اختیار دارند، در آنها دادخواهی کند. (ک ۷، ص ۶۷۸)

همچنین به این گفته هگل (۱۸۳۱ - ۱۷۷۰) که سرشار از شیفتگی به استبداد و فریفتگی به اصل و نژاد است خوب بنگریم:

«تمامی ارزش‌هایی را که انسان دارا می‌شود، تمامی حقایق معنوی که او به آن پای بند است فقط از طریق دولت کسب می‌کند.» (ک ۳، ص ۵۸۰)

این در پادشاهی مشروطه‌ی ملت مسیحی (پروتستان) - آلمانی است که پیشرفت آگاهی به سمت آزادی به همنهادی دیالکتیکی و کامل می‌رسد. و بنابراین خلق‌های آلمانی چونان اوج پیشرفت آگاهی از آزادی و چونان

منت‌های جهان تاریخ به پیدایی می‌آیند. (ک ۳، ص ۵۸۵)
 فریدریش نیچه (۱۹۰۰ - ۱۸۴۴) نیز در شیفتگی به اصل و نژاد و طرفداری از حکومت تمامیت خواه و مستبد برهگل پیشی گرفته است.
 فریدریش نیچه (۱۹۰۰ - ۱۸۴۴):

در مواقعی که پیشوا و زعیم وجود ندارد، هرروز اقدام تازه‌ای صورت می‌گیرد که عده‌ای از مردم تردست که از عوام‌الناس هستند، جای زعما و فرماندهان را بگیرند؛ اصل تمام حکومت‌های پارلمانی از اینجااست. با وجود این ظهور یک فرمانروای مطلق مستبد برای این گروه رحمتی است که سنگینی را از دوششان برمی‌دارد - ظهور ناپلئون آخرین دلیل بزرگ این مدعا است. داستان بزرگترین خوشبختی که این قرن از جهت ظهور شخصیت‌های بزرگ دیده است، همانا داستان ظهور و تأثیر ناپلئون است. (ک ۶، ص ۳۷۳-۳۷۲)
 گروهی از دارندگان موی بور، نژاد فاتحان و مهتران، با تشکیلات جنگی و قدرت سازمانده، پنجه بیرحمانه خود را بر قومی که از حیث شمار بی‌شمارند می‌افکنند... این است گروه تشکیل دهنده دولت و حکومت... آنجا که دولت و حکومت با قرارداد و پیمان بر سر کار می‌آید، آرزوها خاک می‌شود. آنکه طبعاً مهترزاده است و فرمانرواست، قرارداد می‌خواهد چه کند؟ او با شدت و خشونت رفتار مقام خود را به دست می‌آورد. (ک ۶، ص ۳۷۷)

آنچه که در بالا از این متفکران نقل شد امروزه به پیشیزی نمی‌ارزند.
 من در اندیشه سیاسی خود، تصویری از دولت به آن مفهوم ندارم. من حاکمیت را از آن خرد جمعی و آرای عمومی (محدود به حدودی) می‌دانم و قوای سه‌گانه را سازمانی جهت اجرای آرای عمومی. قوای سه‌گانه را همچون کارگران و کارمندانی تصور می‌کنم که ساختمان آرای عمومی را طبق طرح و نقشه‌ای که آرای عمومی طرح کرده، باید بسازد. حدود سه قرن پیش ژان ژاک روسو (۱۷۷۸ - ۱۷۱۲) در این باب چنین می‌گوید:

کار فرمانروایی فقط یک مأموریت یا یک اشتغال است. فرمانروایان، در

مقام مأموران ساده حکمران [یعنی خود مردم] و به نام آن، قدرتی را که به آنها امانت داده شده اعمال می کنند. براین اساس حکمران می تواند هر زمان که مصلحت بداند این قدرت را محدود سازد، یا تغییر دهد، یا باز پس ستاند. حکمران اختیارات خود را برای همیشه واگذار نمی کند، زیرا چنین کاری با ماهیت یک اجتماع سیاسی سازگار نیست و با مقاصد اجتماع افراد منافات دارد. (ک ۷، ص ۹۸۳-۹۸۲)

من قوای سه گانه را حاکم بر مردم نمی دانم بلکه مردم را حاکم بر قوای سه گانه می دانم. نفعی دولت که بارها آن را گفته ام یعنی همین، یعنی زمان دولت را هبَر گذشته است. اکثریت قریب به اتفاق متفکران یاد شده، یا حاکمیت را در یک فرد به شکل پیشوا و رهبر و منجی توصیف کرده اند و یا مترقی ترین آن ها و بیشتر در قرون اخیر، حاکمیت را در گروه کوچکی به نام دولت، اما باز هم با همان ویژگی های رهبری و پیشوایی و منجی گری بیان کرده اند.

در طول تاریخ گروه های متعددی مانند نظامیان، اشراف، فلاسفه، روحانیون، کارگران و ... حکومت را مایملک خود دانسته اند. با معیارهای امروزی، شگفت آور است که فیلسوفی مانند افلاطون می گفت فیلسوف باید حاکم باشد و حکومت ملکِ طلق فیلسوفان است.

افلاطون (۳۴۷ - ۴۲۷ ق. م.):

مادام که فلاسفه بار حکومت شهرها و کشورها را به دوش نگرفته اند، دولتها و افراد، هیچ کدام، از بلاها و زیانهای که در حال حاضر بدان مبتلا هستند خلاص نخواهند شد. (ک ۱، ص ۱۵۸)

خلاصه نظریه سیاسی و مدینه فاضله افلاطون در کتاب جمهوریت چنین است: همانطور که برای مداوا به پزشک مراجعه می کنیم و برای هر رشته به متخصص آن رشته رجوع می کنیم حکومت هم باید به دست متخصصان آن - که از کودکی آموزش دیده اند - سپرده شود.

اصلاح نژاد، قطع وابستگی دنیوی حاکمان، تنظیم زاد و ولد، تقسیم جامعه به

سه طبقه پیشه‌وران، قوای نظامی و حاکمان که همان فیلسوفان هستند، نابودی مردم ناقص‌الخلقه و کم‌بُنیه، رواج یک نوع مرام ماورائی، اعمال نوعی مرام اشتراکی بین حاکمان، تحدید ثروت آنان مثلاً حداکثر ثروت هر فرد چهار برابر متوسط ثروت مردمان، چند راهکار افلاطون برای ایجاد مدینه فاضله بودند.

اگر فیلسوف را با عقل و خرد و دانش و بینش مترادف بدانیم من با ایده حاکمیت عقل موافقم اما برای اعمال حاکمیت عقل راهکار دیگری دارم که در مبحث «دمکراسی راهی به سوی فرانسه سالاری» بیان کرده‌ام و هرگز امروزه با روش ایجاد مدینه فاضله به سبک و سلیقه‌ای که افلاطون پیشنهاد داده موافق نیستم.

آن فلسفه سیاسی ممکن است در زمان خود ایده‌ای نو و پیشرفته بوده اما با معیارهای امروزی به هیچ‌وجه سازگار نیست و عقاید و افکار بشر امروزی با آنچه که افلاطون در جمهوریت بیان می‌کند تفاوتی از زمین تا آسمان دارد. امروزه مردم، دولت‌ها را هرچه کوچکتر و محدودتر می‌خواهند. ایده مدینه فاضله در ادواری از تاریخ تا حدودی جامه عمل پوشیده است. حکومت پاپ‌ها و کلیسا در قرون وسطی و حکومت فاشیستی نازی‌ها در آلمان را می‌توان تقریباً نمونه حکومت مورد توجه نظریه سیاسی افلاطون به شمار آورد.

به راستی ایده‌های سیاسی امروز بشر، عقاید سیاسی نابغه‌ای چون افلاطون را بس باستانی و کهنه می‌شمارد هرچند که آن عقاید سیاسی‌ای که افلاطون در جمهوریت پیشنهاد کرده در زمان خود پیشرفت و اعتلا و تکامل سیاسی قلمداد می‌شده‌اند. شگفت آن که امروز نیز عده‌ای هرچند قلیل شیفته ایجاد مدینه فاضله به روش افلاطون هستند.

الگویی که افلاطون برای حکومت ارائه داد، با معیارهای امروزی، الگویی عقب - افتاده و مصیبت‌بار است. اینکه افلاطون چیزی را گفته دلیلی بر صحت و راستی آن، با توجه به معیارهای امروز نیست. تعبیرهای مختلف از جمهوریت افلاطون به تشکیل حکومت‌هایی تمامیت‌خواه و مستبد انجامید که جز بدبختی و فلاکت برای بشر ثمری نداشت. همین حدود هفتاد سال پیش بود که میلیون‌ها آدم ساده لوح، در پیشگاه

پیشوای عقب افتاده خود، ندای اصلاح نژاد سردادند و دنیا را به خاک و خون کشیدند. دکتر حمید عنایت در این باره چنین بیان می‌کند:

عجب نیست که برخی از نویسندگان معاصر اروپایی، نفوذ عقاید افلاطون را در جنبشهای بزرگ سیاسی زمان ما پایدار ببینند چنانکه در بازیابی ریشه‌های فاشیسم و نازیسم از یک سو و سوسیالیسم و کمونیسم از سوی دیگر به او برگشته‌اند. از همین رو برخی از صاحب نظران اجتماعی غرب گناه بسیاری از اندیشه‌هایی را که خود نادرست می‌دانند به گردن افلاطون انداخته‌اند و او را مدافع استبداد و دشمن آزادی فردی خوانده‌اند. (ک ۲، ص ۶۸)

بعد از ادعای فیلسوفان بر حکومت، نوبت به روحانیون رسید. کلیسا حکومت را ملکِ طلقِ خود کرد و مصیبت‌ها و مصائبِ دیگری به انسان و بشریت تحمیل شد. عقلانیت و عقل و خردمندان و خردورزی به بیدادگاه‌های مسیحیت کشیده شدند و عقل را به پای الهه مسیح قربانی کردند.

در دوره‌هایی از تاریخ نیز مردمانی ساده لوح و نادان، به دنبال گردن کلفتی قداره‌بند، چون چنگیز، ناپلئون و هیتلر افتادند و در آن وانفسای هیجانانگیز و احساسات حیوانی، به کشتن و کشتار و خونریزی و نابودی پرداختند. زمانی هم عده‌ای با توسل به مفاهیمی مانند «دیالکتیک و تیز و آنتی‌تیز و سنتز» اقتصاد را پایه و بنیان اصلی روابط اجتماعی قرار دادند و میلیاردها آدم ساده لوح و زودباور را به دنبال خود به راه انداختند و این بار عباي حکومت را به تن کارگر دوختند و حکومت را ملکِ طلقِ کارگران دانستند.

اشراف‌زادگان و به اصطلاح نجبا، فئودال‌ها و زمین‌داران بزرگ نیز هر زمان که فرصت یافتند حکومت را مصادره کردند و ملکِ طلقِ خود دانستند و اتفاق میمونی است که شعرا و عرفا و علما تاکنون مجال مصادره حکومت را نیافته‌اند و در شگفتم که در طول تاریخ، هر گروهی قدرت یافته، خود را مرکز کائنات دانسته و دیگران را هرزه گرد خویش.

من حاکمیت را از آن مردم و مراجعه به آراء عمومی را عملی‌ترین (نه آرمانی‌ترین)

روش اعمال آن می‌دانم. آنچه که در یک نظام سیاسی مهم است قبول یا ردّ این اصل است. در صورت پذیرش این اصل مجریان قانون - سرکردگانِ قوهٔ مجریه - حداکثر کارمندانِ عالی رتبه‌ای می‌شوند که در ازای دریافت حقوق و مزایا به استخدامِ موقت مردم در می‌آیند. از این سخنان باید نتیجه گرفت که قوای مجریه باید مجریان ورزیده‌ای باشند نه فیلسوف و نظریه‌پرداز یا متفکر. فیلسوفان و نظریه‌پردازان و متفکران و گویندگان و سخن‌سرایان و شعرا و حکما و هنرمندان و اهالی کوچه و بازار - که گاه‌گاه در میان آنان روشنفکران و حتی نوابغی بالاتر از اساتید دانشگاه‌ها دیده می‌شوند - همه در روند ساخت و پیدایی قانون شرکت می‌کنند و حضور آنان در قوهٔ مجریه مشروط به مهارت و کارایی اجرایی آنان است نه تأکید بر حکمت و فلسفه و دانش و بینش آنان. این وجه تفاوت و اختلاف من با آنان است که می‌گویند «فلاسفه و حکما و خردمندترین مردم باید حکمرانان باشند». به عبارت روشن‌تر چنانچه آزادی اندیشه - به آن ترتیبی که قبلاً گفته شده - باشد فلاسفه و حکما و روشن‌اندیشان و نظریه‌پردازان، حکومت خواهند کرد لکن از طریق نشر عقاید و ظهور عقاید و افکار آنان در قوانین و هرگز نمی‌پذیرم که فیلسوفان و علما باید خود حکمران باشند.

ما حکمرانانِ بزرگ تاریخ را به یاد داریم و انبوهی از اوراقِ کتابِ تاریخ به شرح ویژگی‌ها و محاسن و معایب و کشورگشائی و ظلم‌ها و عدالت‌های آنان پرداخته است اما در آینده سرکردگانِ قوای مجریه حکمران نخواهند بود تا «نام‌آور» شوند.

ما عادت کرده‌ایم که اصل وجود دولت را امری بدیهی بدانیم. به راستی هم که در شرایط کنونی جامعهٔ بشری، باید وجود دولت‌ها را تأیید کرد. اما آیا واقعاً از دیدگاه فلسفی وجود دولت‌ها در یک جامعهٔ آرمانی الزامی است؟ آیا در آینده شکل و چند و چون دولت‌ها تغییر نخواهد کرد. آیا وظایف دولت‌ها دوباره تعریف نخواهد شد و آیا در آینده دولت‌ها آن‌چنان کوچک نخواهند شد که گویا نیست می‌شوند؟

مشروعیتِ حاکمیت

من قبلاً حاکمیت را از آن عقل دانسته‌ام و تنها مشروعیتِ عقل را پذیرفته‌ام.

اکنون باید به این پرسش پاسخ داد که چگونه مشروعیت عقل در مشروعیت حاکمیت تجلی می‌کند.

حاکمیت از آن فرد یا گروه یا ایدئولوژی خاصی نیست بلکه حاکمیت مشروع فقط از آن قانون است.

هیچ فردی یا گروهی یا حزبی نمی‌تواند بالاتر از قانون باشد. قانون مشروع از طریق آرای عمومی حاصل می‌شود پس باید آرای عمومی مشروع باشد و مشروعیت آرای عمومی بسته به وجود آزادی‌های فردی به ویژه آزادی اندیشه است.

به عبارت دیگر حاکمیت ناشی از قانون ناشی از مراجعه به آرای عمومی زمانی مشروع است که آزادی اندیشه باشد و عقل امکان حرکت از عقل فردی به عقل جمعی و تجلی در قوانین را داشته باشد.

چنانچه در جامعه‌ای آزادی اندیشه - با توجه به آنچه که قبلاً درباره آزادی اندیشه گفته شد - نباشد مشروعیت قوانین و مشروعیت حاکمیت مخدوش است.

حدود قدرت حاکمیت

فلاسفه بسیاری حکمرانان و دولت را دارای قدرت مطلقه و نامحدود می‌دانستند برای نمونه به گفته افلاطون و هگل توجه کنیم:

افلاطون:

موقعی که خیر و مصلحت عام در نظر است، اعم از اینکه این‌گونه حکمرانان پیکر دولت را با کشتن عده‌ای و تبعید کردن عده‌ای دیگر پاک و تصفیه کنند، اعم از اینکه شماره اتباع کشور را با اخراج گروهی فسادانگیز تقلیل دهند، یا اینکه همان شماره را با وارد کردن جمعی بیگانه از خارج فزونی بخشند، تا زمانی که بروفق اصول عدالت و در پرتو عقل رفتار کنند و نیروی حکمرانی خود را برای ایجاد امنیت عام و پیشرفت جامعه بکار برند، کارهایشان به هیچ وجه درخور نکوهش نیست و شهرها و کشورهایی که زیر فرمان این‌گونه فرمانروایان قرار دارند تنها جوامعی هستند که دولتی صحیح و سالم بر آنها سایه افکنده است. (ک ۱، ص ۱۸۱-۱۸۰)

هگل:

«تاریخ جهان از قوانینی تبعیت می‌کند که در ماورای اصول رایج اخلاقی قرار دارند. فضیلت، عدالت، نکوهش، سرزنش، جرایم اخلاقی، امرونی مذهبی، هیچ کدام شامل اعمال فرمانروایان دنیوی که مشغول انجام کارهای بزرگ تاریخی هستند نمی‌شود.» (ک ۱، ص ۵۸۳)

بسیاری از نظریه‌های سیاسی گذشتگان برای انسان امروز، قابل پذیرش نیست. زیرا همانطور که قبلاً گفته شده، تعریف دولت، حاکمیت، مشروعیت، حقوق جامعه، حقوق فردی و تغییر کرده‌اند زیرا که اساساً اجتماع موجودی زنده و روان و در حال تغییر و تحوّل و تکامل است.

قدرت حاکمیت - حتی حاکمیت‌های مشروع ناشی از آرای عمومی - محدود به حدودی است. هیچ مکتب و نظریه سیاسی نمی‌تواند قدرت حاکمیت را نامحدود بداند. من در نظریه سیاسی خود حقوقی را که در اعلامیه جهانی حقوق بشر آمده سرآمد کلیه قوانین می‌دانم و هیچ مجمعی را مجاز به وضع قوانین نافی این حقوق نمی‌دانم. حدّ و مرز قوانین - حتی اگر از توافق عمومی هم حاصل شده باشند - را اعلامیه حقوق بشر می‌دانم. زیرا اعلامیه حقوق بشر نسبت به قانون اساسی یک ملت مشروعیت بالاتر و شمول‌عام‌تری دارد. همانگونه که قبلاً نیز گفته شد اعلامیه جهانی حقوق بشر چکیده نظریه‌های سیاسی فرزندان بشریت و نماد عقل و عقلانیت است.

انتخابات

امروزه مراجعه به آرای عمومی از طریق انتخابات و دریافت رأی از آحاد جامعه عملی‌ترین راه تعیین اراده عمومی - حاکمیت - است. در شرایط کنونی جز انتخابات راه دیگری برای تجلّی آرای عمومی نیست با این وجود، این روش بی‌ایراد و اشکال هم نیست.

برای نمونه، مکانیسم کنونی رأی‌گیری، مردم را وادار می‌کند فقط به صورت صد درصد مخالف و یا صد درصد موافق، نظر خود را اعلام کنند. فقط به همین یک دلیل نتایج شمارش آراء می‌تواند با حقیقت نظریات رأی‌دهندگان متفاوت باشد.

مثلاً اگر تعداد رأی دهندگان ده نفر باشند و چهار نفر نود و پنج درصد مخالف و شش نفر پنجاه و پنج درصد موافق باشند در این صورت چهار نفر رأی منفی و شش نفر رأی مثبت خواهند داد و نتیجه نهائی طبق روش معمول مثبت خواهد بود در حالی که اگر برای هر فرد ضریب یک تا صد و به صورت مثبت و منفی به حساب آوریم رأی مخالفان منفی سیصد و هشتاد و رأی موافقان مثبت سیصدوسی خواهد بود و نتیجه نهائی منفی خواهد بود که کاملاً برخلاف نتیجه حاصل از روش اول است. البته محدودیت‌های اجرائی و فقدان امکانات در سیستم‌های رأی‌گیری، افراد جامعه را به گردن نهادن به تصمیمات اتخاذ شده به روش کنونی مجاب می‌نماید. همچنین اظهار نظر فرد رأی دهنده در زمان اظهار رأی شکل گرفته و چه بسا مدتی بعد، نظرش تغییر یابد در حالی که تکیه بر آرای عمومی به او اجازه اصلاح و یا تغییر نظر خود را حداقل تا چند سال نمی‌دهد. البته باز هم باید گفت چاره چیست؟ راه حل عملی کدام است؟

از همه بدتر آن است که میلیون‌ها نفر حقوق ناشی از آرای خود را به تعداد محدودی افراد به عنوان نماینده واگذار می‌کنند و در موضوعات مختلف و در زمان‌های مختلف نتیجه رأی این افراد معدود، به عنوان نظریه عقیده یک ملت منظور می‌شود. اما باز هم باید گفت چاره‌ای نیست فعلاً این عملی‌ترین راهکار است و تا زمانی که علم، یک چهارچوب عملی قابل اتکاء در زمینه رأی‌گیری پیش روی ما قرار نداده است باید آرای عده‌ای معدود را به جای آرای عمومی پذیرفت، اما همیشه باید متوجه باشیم که این یک سیستم آرمانی نیست.

هنگام مراجعه به آرای عمومی حتی المقدور باید موضوع مورد پرسش مختصر و کوتاه و روشن باشد.

اگر روش‌های مراجعه به آرای عمومی سریع و کم‌هزینه باشد می‌توان به جای آن که کتابی را به همه‌پرسی گذاریم، بخش‌های آن را جداگانه بپرسیم و یا حتی فصل‌های آن را و یا حتی پاراگراف‌های مستقل آن را جداگانه به همه‌پرسی گذاریم. می‌توان آنچه را که به آرای عمومی می‌گذاریم حتی الامکان مختصر کنیم مشروط بر

آن که وحدت کَلّی و هدفِ نهایی زایل نشود.

هیچ کس از مفاسدی که گهگاه بر مجالس قانون‌گذاری می‌گذرد بی‌اطلاع نیست. امکان دارد گروهی از اعضای مجالس قانون‌گذاری با دسته‌بندی و یا تطمیع گروهی دیگر، قانونی غیرعادلانه و یا نادرست تصویب کنند. ممکن است به روش‌هایی غیر اخلاقی از حضور عده‌ای در هنگام رأی‌گیری جلوگیری کنند و اکثریت آراء را به نفع خود بگردانند. ممکن است قدرتمندان و صاحبان قدرت به عده‌ای از نمایندگان رشوه و یا هدیه دهند. ممکن است عده‌ای از نمایندگان به دلیل اطلاعات نادرستی که به آنان تغذیه شده به هنگام اخذ رأی تصمیم نادرستی بگیرند و حتی این احتمال واقعاً وجود دارد که گروه اکثریت در قوه مقننه منافع گروهی و حزبی خود را بر منافع اکثریت مردم ترجیح دهند و تصمیمی مغایر با خواست آرای عمومی اتخاذ کنند.

با این همه، مزایایِ روش وکالت دادن به عده‌ای معدود جهت تصویب قوانین بر هر نوع شیوه دیگری برتری دارد. این روش ایده‌آل نیست اما فعلاً عملی‌ترین است. با این یادآوری که در سایه وجود آزادی بیان، بسیاری از این مفسده‌ها پیشگیری و یا در صورت وقوع آشکار خواهند شد.

نتیجهٔ مراجعه به آرای عمومی و انتخابات زمانی دارای مشروعیت است که در آن جامعه آزادی اندیشه و بیان باشد. هر میزان در جامعه‌ای آزادی اندیشه و بیان کمتر باشد نتایج حاصله از آرای عمومی نامشروع‌تر است. نکته قابل ذکر دیگر لزوم وجود آرامش و دوری جامعه از هیجانات اجتماعی به هنگام انتخابات است. هنوز هم - حتی در جوامع پیشرفتهٔ سیاسی - به خدمت گرفتن احساسات مردم برای پیشبرد اهداف سیاسی و جلب آراء و مسلط شدن بر آن‌ها مؤثرترین شیوه است. هنوز هم سخنرانی‌های شورانگیز و برانگیزاننده احساسات و استفاده از تعصبات و باورهای سنتی و قومی و قبیله‌ای و ملی، مؤثرتر و کارآمدتر از سخنان معقول است که بالحنی آرام و متین ادا شود. یک خروار سخن گفتن از عقلانیت تأثیر یک جو حریف عاطفی، شورانگیز و مهیج را ندارد.

دمکراسی راهی به فرزانه سالاری

عده‌ای از فلاسفه و متفکران، دمکراسی را- به علت آن که منجر به تسلط عوام و افکار بی‌مایه می‌شود- به باد انتقاد گرفته‌اند و برخی از آن‌ها در تمجید آریستوکراسی و یا حکومت اشراف (اشراف به معنی نخبگان) سخن‌ها گفته‌اند.

هرچند این عقیده امروز دیگر در میان مردمان کشورهای پیشرفته سیاسی طرفدارانی ندارد اما بسیاری از نظریه‌پردازان و فلاسفه‌کاران کهنه‌اندیش در کشورهای عقب‌مانده که هنوز پیرو این عقیده‌اند.

ویل دورانت (۱۸۸۵ - ۱۹۸۱) آریستوکراسی را در میان فلاسفه بسیاری محبوب می‌داند:

باید اذعان کرد که آریستوکراسی حتی در روزهای شکست خود میان فلاسفه محبوب بوده است. سقراط و افلاطون و ارسطو و سیسرون و مونتسکیو و ولتر و توکویل و «تن» و رنان و آنتول فرانس و گوته و نیچه و برک و مکولی و کارلایل و امرسن و سانتایانا دموکراسی آتن و رم و پاریس و واشینگتن را می‌شناختند و با اینهمه با چه اتفاق عجیبی (فقط اسپینوزا به نحو معنی داری مخالف است) حکومت مردم بهتر یا اشراف را از خدا می‌خواستند! آن چیست که در آریستوکراسی مایه ستایش این مردان شده است؟ (ک ۱۲، ص ۳۴۶)

من با طرفداران آریستوکراسی به مفهوم حکومت اشراف و حتی حکمرانی نخبگان و فرزندان و خردمندان به دلایل زیر مخالفم.

نخستین اختلاف من با آن‌ها این است که آنان عاُمۀ مردم را چون گله‌ای می‌پندارند که نیاز به چوپان و راهبر و پیشوا دارد اما من می‌دانم و دانسته‌ام که عاُمۀ مردم می‌فهمند و خوب هم می‌فهمند، مشروط به آن‌که آزادی‌های فردی را مستبدان و طرفداران آریستوکراسی پایمال نکنند.

من در پیچ و خم حروف و کلماتِ مشتاقان آریستوکراسی، این رمز و راز را نهفته می‌بینم که آنان خود و اشرافِ دیگر را دُژِ گرانبها می‌دانند که آسمان و زمین، ابر و باد، ماه و خورشید آنان را پرورانده و به جامعه هدیه کرده است. ریشهٔ آن پندار نابجا این تصوّر بی‌جا است.

اختلافِ دیگر من با آنان این است که آنان به دنبال حاکمیت و حکومت و حکمرانیِ فرد هستند و من به دنبال حاکمیت عقل، آنان به دنبال حکومتِ نخبگان هستند و من به دنبال حاکمیتِ نخبگی، آنان به دنبال حکومتِ فیلسوف هستند و من به دنبال حاکمیتِ فلسفه، آنان به دنبال حکومتِ فرزانه و خردمند هستند و من به دنبال حاکمیتِ فرزاندگی و خرد.

اگر آریستوکراسی را به حکومتِ فرزاندگی - عقل و خرد - تفسیر کنیم آن وقت من نه تنها با آنان موافقم بلکه دموکراسی را راهکار آن مقصود می‌دانم.

دموکراسی راه و روشِ رسیدن به حاکمیتِ فرزانه سالاری است. هدفِ دموکراسی حاکمیتِ افرادِ دون‌پایهٔ جامعه و یا حکومتِ اکثریتِ ناآگاه (چنانچه ناآگاه باشند) نیست هم‌چنانکه دموکراسی به معنای آن نیست که اکثریت، فیلسوفی یا عارفی یا شیخی یا مخترعی و یا منجمی را بر مسندِ حکومت نشاند بلکه دموکراسی راهی است که برترین اندیشه‌ها را در قوانین متجلی می‌کند. دموکراسی شیوه‌ای است که همه به ویژه تودهٔ مردم، بهترین اندیشه‌ها را حاکم می‌کنند نه نجیب‌زاده‌ترین، باشهامت‌ترین یا داناترین فرد را.

فرضِ دموکراسی این است که مردم، اندیشه‌های برتر را می‌فهمند و می‌شناسند. پس با تعاریفی که شد دموکراسی راه است و آریستوکراسی - حکومتِ فرزاندگی - هدف. دموکراسی یعنی نوابغ و بزرگان و متفکران و نظریه‌پردازان، خیر و صلاح جامعه را

با بینش و تحلیل عقلی تمیز دهند و آرای آنان آزادانه در معرض افکار عمومی قرار گیرد و مردمان آزادانه با این افکار متعالی و اندیشمندانه روبرو شوند و سپس در طی یک فرایند انتخاب آزادانه - آن افکار متعالی پس از قبول افکار عمومی - به صورت مصوبات و قوانین مجامع قانون‌گذاری، جنبه اجرائی پیدا کند.

به این ترتیب **دمکراسی حکومت طبقه فرومایه و یابی مایه بر جامعه نیست بلکه حکومت اندیشه‌های فلاسفه، اندیشمندان، فرزنانگان و فرهیختگان بر جامعه است.** منظور این نیست که فیلسوف یا فرزانه بر تخت سلطنت جلوس کند بلکه به این معنی است که اندیشه و عقاید فرزنانگان، طی روندی آزادانه، قانون شود و قانون حکومت کند. پس به طور خلاصه دمکراسی یعنی حکومت قانون، قانونی که فرزنانگان ابتدا در جامعه طرح می‌کنند و سپس آرای عمومی آن را به صورت قانون درمی‌آورد و جنبه عملی پیدا می‌کند.

فقط افکار ارتجاعی و عقب مانده در فکر به کرسی نشاندن عاقلان و فرزنانگان بدون تأیید عامه مردم اند. آن‌ها هنوز هم به دنبال شخصی به نام منجی هستند. منجی در دمکراسی فرد نیست عقل است که فرزنانگان ارائه می‌کنند و جامعه انتخاب می‌کند و قانون می‌شود. آنان که به دنبال آریستوکراسی به مفهوم تاریخی آن اند هنوز در دوران جهالت بشر غوطه می‌خورند. حکومت فرد، حتی فرزانه‌ترین، امروز پذیرفتنی نیست زیرا حکومت فرد به فراموشگاه تاریخ پیوسته است. کلماتی نظیر حاکم (شخص)، حکمران (شخص) و فرمانروا باید از صحنه سیاسی عالم زدوده شود. تصور فیلسوف حاکم و عادل حاکم و پاپ حاکم و یا هر عنوان دیگری که به شخص و فرد اشاره کند باید از صحنه سیاسی جامعه زدوده شود. تصور حاکمیت را باید از شخص و یا فرد انسان به تصور حاکمیت قانون ناشی از عقل تعالی بخشید. حکومت فرد بر جامعه و فرد بر فرد حتی اگر حاکم دست خدا باشد و یا ناپرورده کائنات، فکری است مربوط به عصر حَجَر.

اختلاف دیگرمن با طرفداران آریستوکراسی این است که آنان نبود آگاهی سیاسی عوام و توده مردم را علت می‌دانند و من معلول می‌دانم. ضعف آگاهی سیاسی عوام

و توده‌ها، ناشی از حکومت مستبدانه و پیامدهای اندیشه‌های سیاسی ناشی از آریستوکراسی است نه دموکراسی. و راهکار ارتقای بینش سیاسی توده‌ها دموکراسی است نه آریستوکراسی.

تفاوت دیگر پندار سیاسی من با شیفتگان حکومت اشراف و نجبا و نخبگان - به عنوان حکمران و حاکم - این است که آنان تصویری از جامعه به شکل دولت - ملت‌های بزرگ و یکپارچه دارند و من از جامعه انسانی تصویری جهانی و کلی با حکومتی جهانی متشکل از نواحی و ایالات کوچک دارم. آشکار است که در جامعه مورد نظر من دیگر پیشوا و منجی و حاکم و حکمران - به عنوان فرد - وجود ندارد تا چه رسد به آن که برای او ویژگی‌های فردی هم تعریف کنم.

این احتمال که در مراحل اولیه روند دموکراسی، ممکن است عده‌ای از عوام با افکار فرومایه - برخی با ظاهری آراسته و نخبه‌مآبانه - بر مردم تسلط پیدا کنند نباید ما را از اعتقاد به دموکراسی و مراجعه به افکار عمومی باز دارد.

دموکراسی و مراجعه به آرای عمومی در کشورهای عقب‌افتاده - که اکثریتی کم‌سواد و عامی و اقلیتی نخبه و روشنفکر دارد - ممکن است به نتایج نامیمونی منجر شود اما چاره‌ای نیست و باید - از نظر تاریخی - از این مرحله گذشت و عواقب مراجعه به آرای عمومی را از سرگذراند. عبور از مرحله استبدادی به دموکراسی مرحله‌ای است خطیر و گاهی منجر به وقوع فجایع و مصائب گران خواهد شد و ممکن است ده‌ها سال با هرج و مرج، رنج و درد و خانه‌نشینی روشنفکران، خفقان و تسلط عوام بر نخبگان همراه باشد ولی این راهی است که باید پیمود. دوره انتقال از حکومت‌های اشرافی و استبدادی و سلطنتی و سلطانی و خلیفه‌گری به دوره دموکراسی‌های غیر ایدئولوژیک عقل‌گرا - از نظر تاریخی - دوره‌ای است که باید مشکلات آن را تحمل کرد و بهای آن را نیز باید پرداخت نمود.

جرم و مجازات

نگاه ما به جرم و مجرم چیست؟ آیا مجرمان باید مجازات شوند؟ مجازات مجرمان را تا چه میزان مجاز می‌دانیم؟

سرشت انسان‌ها پذیرای تعلیم آموزه‌های نیک و نیکوئی است. قرن‌ها پیش از میلاد سقراط (۴۶۹ - ۳۹۹ ق.م.) چنین گفته است:

«هیچ کس به دلخواه خود، کار بد انجام نمی‌دهد.»، «نادرستی فقط از ناتوانی در شناخت آنچه نیک است بر می‌آید.» (ک ۳، ص ۱۲۷)

وقوع هر جرم معنی‌اش وجود یک بیماری روانی است و وجود آن بیماری روانی معلول شرایط اجتماعی است. مجرم معلول است، علت نیست. آیا اگر یک فرد دارای سلامت و تعادل روانی باشد جرمی مرتکب می‌شود؟ مجرم یا - به پندار گروهی - به پیروی از سرشت خود مجرم است و یا نادانی و جهل و سوء تربیت و ناملایمات و نابرابری‌های اجتماعی او را به انجام جرم واداشته است. در هر دو حال مجرم معلول است و باید در مجازات او، جبری بودن وقوع جرم را ملحوظ داشت. اعدام، شکنجه و یا بدرفتاری و خشم به مجرمان غیرمنصفانه و غیرعادلانه است. ما در شرایط کنونی جامعه بشری، ناچار از مجازات مجرمان هستیم اما وجدان‌های بیدار با غم و اندوه نظاره‌گر مجازات مجرمان هستند.

اسپینوزا (۱۶۷۷ - ۱۶۳۲) در این باب عبارتی انسانی و عقلانی دارد:

نباید تصور کرد که چون آزادی [اراده] وجود ندارد پس کسی مسؤول اعمال

و افعال خود نیست. واضح است که چون افعال اشخاص معلول افکار و خاطرات آنهاست، جامعه برای حمایت خود باید اقداماتی در دستگاههای اجتماعی به عمل آورد که به وسیله آن در مردم تولید بیم و امید کند. مردم «جنایتکار» نیستند و اگر جانیان را کیفر می دهیم باید از روی کینه و انتقام نباشد؛ ما باید آنها را ببخشاییم زیرا که از کرده خود آگاه نیستند. (ک ۶، ص ۱۶۸)

ما فعلاً توانایی و امکانات تربیت صحیح همگانی جهت پیشگیری از پیدایش جرم و مجرم را نداریم. مجرمان، معلول کوتاهی جامعه بشری در تأمین تربیت و آموزش مناسب و معلول فقر و اختلاف شدید طبقاتی هستند. بزهکاران ثمره جهل و نادانی یا کوتاهی و ناتوانی دولتمردان، مردمان صالح، و قوانین غلط و شقاوت و بی رحمی مردمان هستند. فعلاً ما ناچار از سزا دادن مجرمانیم اما در مقام نظر، باید جبری بودن اقدامات بزهکاران را مد نظر قرار دهیم. اعدام شدگان، قربانیان ناتوانی و جهل بشریت اند نه جزا دیدگان گناه یا جرم خودشان.

فهرست منابع و مآخذ

- ۱- کتاب ۱: مایکل برسفورد فاستر، خداوندان اندیشه سیاسی (جلد اول)، ترجمه جواد شیخ الاسلامی، شرکت انتشاراتی علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳-۱۳۸۰
- ۲- کتاب ۲: هراکلیت تا هابز، بنیاد فلسفه سیاسی در غرب، ترجمه دکتر حمید عنایت با مقدمه حمید مصدق، نشر زمستان، ۱۳۹۰
- ۳- کتاب ۳: مکتب‌های فلسفی از دوران باستان تا امروز، ترجمه و تألیف پرویز بابایی، مؤسسه انتشارات نگاه، ۱۳۸۹
- ۴- کتاب ۴: والتر ترنس استیس، فلسفه هگل (جلد اول)، ترجمه حمید عنایت، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۴۷-۱۳۸۸
- ۵- کتاب ۵: آزادی فرد و قدرت دولت (تامس هابز - جان استوارت میل)، ترجمه و تألیف محمود صناعی، انتشارات هرمس، ۱۳۹۰
- ۶- کتاب ۶: ویل دورانت، تاریخ فلسفه، ترجمه عباس زریاب، چاپ دانشجویی، ۱۳۷۳
- ۷- کتاب ۷: ویلیام تامس جونز، خداوندان اندیشه سیاسی (جلد دوم)، ترجمه علی رامین، شرکت انتشاراتی علمی و فرهنگی، ۱۳۸۸
- ۸- کتاب ۸: لین و. لنکستر، خداوندان اندیشه سیاسی (جلد سوم)، ترجمه علی رامین، شرکت انتشاراتی علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳-۱۳۸۰
- ۹- کتاب ۹: والتر ترنس استیس، فلسفه هگل (جلد دوم)، ترجمه حمید عنایت، شرکت انتشاراتی علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱
- ۱۰- کتاب ۱۰: و. ت. استیس، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، انتشارات صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران (سروش)
- ۱۱- کتاب ۱۱: ترجمه و شرح مقاله کانت ایمانوئل با عنوان «معنای تاریخ کلی در غایت جهان وطنی»، رشد عقل، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، انتشارات نقش و نگار، ۱۳۸۳
- ۱۲- کتاب ۱۲: ویل دورانت، لذات فلسفه (پژوهشی در سرگذشت و سرنوشت بشر)، ترجمه عباس زریاب، چاپ دانشجویی، ۱۳۷۳
- ۱۳- کتاب ۱۳: د. د. رافائل، آدم اسمیت، ترجمه عبدالله کوثری، انتشارات طرح نو
- ۱۴- کتاب ۱۴: رنه دکارت، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه دکتر احمد احمدی، انتشارات سمت
- ۱۵- کتاب ۱۵: آلبرت آینشتاین، نسبیت نظریه خصوصی و عمومی و مفهوم نسبیت، ترجمه محمدرضا خواجه پور، انتشارات خوارزمی
- ۱۶- کتاب ۱۶: امیراحسان کرباسی زاده و حسین شیخ رضایی، آشنایی با فلسفه ذهن، انتشارات هرمس، ۱۳۹۱.

- ۱۷- کتاب ۱۷: دنی کوش، مفهوم فرهنگ در علوم اجتماعی، ترجمه فریدون وحید، انتشارات سروش.
- ۱۸- کتاب ۱۸: تری ایگلتون، ایده فرهنگ، ترجمه علی ادیب راد، نشر حرفه نویسنده، ۱۳۸۶.
- ۱۹- کتاب ۱۹: آنتونی گیدنز، جامعه شناسی، ترجمه منوچهر صبوری، نشر نی، ۱۳۷۶.
- ۲۰- کتاب ۲۰: دکتر علی اصغر حلبی، مبانی عرفان و احوال عارفان، انتشارات اساطیر.
- ۲۱- کتاب ۲۱: مهدی امین رضوی، شهروردی و مکتب اشراق، ترجمه دکتر مجد الدین کیوانی، نشر مرکز.
- ۲۲- کتاب ۲۲: دکتر سید یحیی یثربی، فلسفه عرفان تحلیلی از اصول و مبانی و مسائل عرفان، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ۲۳- کتاب ۲۳: دکتر سید یحیی یثربی، عرفان نظری تحقیقی در سیر تکاملی و اصول و مسائل تصوف، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ۲۴- کتاب ۲۴: دکتر قاسم انصاری، مبانی عرفان و تصوف، انتشارات کتابخانه طهوری.
- ۲۵- کتاب ۲۵: رینولد. ا. نیکلسون، پیدایش و سیر تصوف، ترجمه محمدباقر معین، انتشارات توس.
- ۲۶- کتاب ۲۶: استاد علامه جلال الدین همائی، تصوف در اسلام، مؤسسه نشر هما.
- ۲۷- کتاب ۲۷: شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، تذکره الاولیاء، بررسی - تصحیح متن - توضیحات و فهرس از محمد استعلامی - چاپ بیست و چهارم - انتشارات زوار
- ۲۸- کتاب ۲۸: مولانا جلال الدین محمد بلخی، مثنوی معنوی، بررسی - مطابق نسخه تصحیح نیکلسون و به کوشش مهدی آذریزدی (خرمشاهی) - چاپ دوم - انتشارات پژوهش
- ۲۹- کتاب ۲۹: دکتر حسینعلی هروی با کوشش دکتر زهرا شادمان، شرح غزلهای حافظ - گردآوری و تهیه شده در اسپانیا توسط امیرناصر بانکی - مهرماه ۱۳۷۱