

فرد، خانواده و ادبیات

سیامک وکیلی

فصل نخست: فرد

بخش 1

برای بررسی این که چگونه ادبیات و هنر، در روند آفریده شدن، از ویژگی‌های جامعه‌ای که متعلق به آن هستند، اثر می‌پذیرند، و این اثرات شامل چه عناصری می‌شود، نخست باید ویژگی‌های آن جامعه مشخص را شناخت. و چون ادبیات و هنر، یا جمع‌بندی دگرگونی‌ها و تحولات جامعه در یک دوره‌ی مشخص‌اند؛ و یا همچون فرآورده‌های اقتصادی (هم‌چون تولید کالا) در دوره‌های مشخص دیگر به حساب می‌آیند، لاجرم بایگانی و بازتابنده‌ی ویژگی‌های اجتماعی خود نیز هستند. از این رو برای بررسی هر یک از آنها، شناخت آن دیگری یک نیاز ضروری است.

ما در این گفتار جوامع را به دو دسته تقسیم کرده‌ایم: 1- جوامع بنیان‌شده بر فردگرایی (جوامع فردگرا) و 2- جوامع بنیان‌شده بر خانواده (جوامع گروه‌گرا). و پس از بررسی هرکدام از این دو دسته، به بررسی ادبیات ویژه‌ی آنها خواهیم پرداخت.

الف: فرد - گروه:

امروز هر گاه که به «فرد» می‌اندیشیم و یا درباره‌ی آن سخن می‌گوییم و می‌نویسیم بی‌درنگ به زمینه‌ی آزادی‌های فردی وارد می‌شویم. این هر دو لازم و ملزوم یکدیگرند؛ اندیشه‌ی فردگرایی پیشینه‌ای به قدمت انسان دارد، و

آزادی‌های فردی نیز با نخستین نشانه‌های فردگرایی آغاز می‌شوند. و تنها تفاوتش با امروز این است که در گذشته، آزادی‌های فردی با توانایی‌های بدنی (جسمی) رابطه‌ای مستقیم داشت و ناآگاهانه مورد استفاده قرار می‌گرفت، اما امروز، این آزادی‌ها بخشی از آگاهی و قوانین اجتماعی‌اند.

امروز همه‌ی ما می‌اندیشیم که در این مورد دانش لازم را داریم و فرد و آزادی‌های فردی را خوب می‌شناسیم، به آن احترام می‌گذاریم و براساس آن زندگی آرام و بی‌دردسری داریم. اما هنگامی که در برابر این پرسش: «فرد کیست؛ و آزادی‌های فردی چیست؟» قرار می‌گیریم، کمتر کسی است که بتواند پاسخ روشنی - نه درست و کامل - به این پرسش بدهد که قابل فهم باشد. آیا «فرد» یعنی موجودی فردشده و تنها؟ و یا «فرد» یعنی موجودی که توانایی دارد تا به هنگام لزوم از دیگران تمیز داده شود؟

و براین اساس، آزادی‌های فردی آیا به معنی خودمختاری «فرد» در برابر گروه (جمع) است؟ اعلام مبارزه با آن و یا اعلام حقوق طبیعی «من» در برابر «ما» است؟ و به سخن دیگر: آزادی‌های فردی تا چه مرزی فرد را آزاد می‌کند؟ ارتباط آزادی‌های فردی و آزادی‌های اجتماعی چیست؟ آیا آزادی‌های فردی آزادی‌های اجتماعی را نفی می‌کند؟ آیا کامل‌کننده‌ی آن است؟ آیا آزادی‌های فردی آغاز آزادی‌های اجتماعی‌ست یا پایان آن؟ و یا بخش جدایی‌ناپذیر آن؟ و سرانجام، آیا در اصل مقوله‌ای به نام «آزادی‌های فردی» وجود خارجی دارد؟

«کلود لوی اشتراوس» مردم‌شناس فرانسوی در سال 1959 گفت: [...] همکار سرشناس امریکایی من رابرت لووی (Robert Lowie) در آخرین ماه‌های زندگیش به من گفت [...] در میان بعضی از جوامعی که از سر تا ته بررسی‌شان کرده هرگز احساس آسودگی نکرده و در واقع تصور می‌کند که آن جوامع را خوب نشناخته است. مثلاً می‌گفت که با سرخپوستان کراو (Crow) که در جلگه‌ها زندگی می‌کنند و کلاه پرداز به سر می‌نهند - یعنی همان سرخپوستانی که کودکان ما با ایشان آشنا هستند - احساس همدلی می‌کرده ولی نسبت به سرخپوستان هویی (Hopi) که در پوئبلوهای (Pueblo) ایالات جنوب غرب امریکا به سر می‌برند - و خود او چند تحقیق درخشان درباره‌ی آنها کرده بود - هرگز چنین احساسی نداشته است. وقتی علت را جویا شدم گفت واقعاً نمی‌دانم چرا، ولی وقتی یک سرخپوست کراو بینی همسرش را به جزای خیانت می‌برد می‌توانم بفهمم که چرا چنین می‌کند و حتا کار او از یک نظر برای من طبیعی

است. از طرف دیگر اگر یک سرخپوست هوپی به این مشکل دچار شود دست دعا به درگاه خدایان برمی‌دارد تا باران نفرستند و قحطی گریبانگیر تمامی جماعت شود. این طرز رفتار برای من درک‌ناکردنی و حتی شگفت‌آور است و مو بر تنم راست می‌کند.» (1)

پنج سال بعد یعنی در 1964 اتفاقی رخ می‌دهد که نویسندگان کتاب دانشگاهی «مقدمه‌ای بر روان‌شناسی» آن را این‌گونه توصیف می‌کنند:

«کیتی جنووس» (Kitty Genoves) در یکی از نیمه‌شب‌های سال 1964، جلوی خانه‌اش در نیویورک به قتل رسید. او، در برابر قاتل، بیش از نیم ساعت از خود دفاع کرد و در این هنگامه 38 نفر از همسایگانش فریاد کمک‌خواهی او را می‌شنیدند، اما هیچ کس به کمک او نشتافت و حتی هیچ کس به شهربانی هم زنگ نزد.» (2)

آقای رابرت لووی در سال 1964 زنده نبوده تا بدانیم که باز هم «مو» بر تنش «راست» می‌شده یا نه. اما بی‌شک آن سرخپوست هوپی که جامعه را به سزای خیانت همسرش نفرین می‌کرده، به جهت فرار از شرایط خانم کیتی بوده است. گویا این سرخپوست بهتر از آقای لووی این را می‌دانسته در جامعه‌ای که، جامعه مسئولیت نمی‌پذیرد، امنیت به سختی فراهم می‌شود. تفاوت میان این دو نمونه، تفاوت میان دو جامعه‌ی مبتنی بر فرد و گروه است. آنجا که ما فرد را مسئول خویش می‌کنیم، در حقیقت به او به اندازه‌ی توانایی‌اش حق داده‌ایم. و آنچه را که به عنوان آزادی‌های فردی به او ارزانی داشته‌ایم، در حقیقت به او توانایی نادیده شدن را از دید جامعه داده‌ایم، تا جامعه نبیندش. همچنان که کیتی جنووس را کسی ندیده بود و گویی فریادش را هم کسی نشنیده بود.

رویدادی که برای این زن رخ داده است، و واکنشی که دیگران در این باره داشته‌اند، رویداد و رفتاری استثنایی نیست که به یک‌باره نمایان و تنها یک بار هم رخ داده باشد. بلکه امروز این چنین رویدادها و رفتارها بسیار بیشتر شده و می‌شود گفت، در غرب عادی است و به طور حتم ریشه‌های تاریخی دارد.

یکی از مهم‌ترین و اساسی‌ترین تفاوت‌های شرق و غرب در گرایش‌های آنها به گروه یا فرد است. ویژگی‌های فردگرایی و گروه‌گرایی را به آسانی می‌توان در اسطوره‌ها و افسانه‌های یونان باستان (غرب) و ایران باستان (شرق) یافت. در افسانه‌های باستانی یونان خدایان فرد را حاکم بر سرنوشت خویش کرده‌اند و با آن که سرنوشت او را خود رقم زده‌اند، فرد به سبب رفتارش نسبت به

سرنوشتی که خدایان برای او تعیین کرده‌اند، به عنوان نیک یا بد شناخته می‌شود. جنگ تروا (یا ترویا Troy) در کتاب ایلیاد (Iliade)، که در هنگامه‌ی آن هزاران نفر به خاک و خون کشیده می‌شوند و دژ ترویا با خاک یکسان می‌گردد، به خاطر «هلن» (Helen) زن پادشاه یونان، که توسط «پاریس» (Paris) شاهزاده ترویا ربوده شده بود، صورت می‌گیرد. فریدون آدمیت می‌نویسد: «...] اما آن اساطیر هومری (3) تعلق به عصر شور و جنون داشت؛ آن رب‌النوعان [خدایان] هم قربانی انسان را طلب می‌کردند؛ و یونانیان هم به تحقیق تا سده‌ی هفتم و به احتمال تا سده‌ی ششم [پیش از میلاد] انسان را قربانی همان ارباب انواع [خدایان] می‌کردند...» (4) اما در ایران، سرنوشت فرد چنان با گروه گره خورده است که رفتار و کردارش، نه نسبت به خدا و فرشتگان که، نسبت به گروه سنجیده می‌شود. جمشید - پادشاه افسانه‌ای ایران که صاحب جام جم و بنیانگذار نوروز بود و نهصد سال عمر کرد - هنگامی مورد خشم ایزد واقع می‌شود که به پلیدی می‌گراید و در نتیجه از خدمت مردم و زمین (طبیعت) سر باز می‌زند و با دیوان همکار می‌گردد. فره‌ی ایزدی در حقیقت نماد نمایندگی او از جانب اهورا در زمین است تا راهنمای مردم (گروه) به سوی نیکی باشد. جالب است که در این افسانه گفتگو از زمین (طبیعت) و انسان است، نه سرزمین و مردم خاصی. حتا نوروز نیز در روزی بنیاد گذارده می‌شود که جمشید با کمک فره‌ی ایزدی زمین را از چنگ پلیدی و زشتی و دیوان می‌رهاند، نه ایران یا سرزمین خاصی را. هرودوت (Herodote) نمونه‌ی خوبی در تفاوت فردگرایی غربی و گروه‌گرایی شرقی پیش می‌گذارد. او می‌گوید: «شهبزاده‌ی ترویایی [پاریس] «هلن» دختر پادشاه یونان [در اصل زن پادشاه یونان] را ربود. فتنه برخاست. یونانیان به خاک آسیا حمله بردند، و ترویا را ویران کردند. پارسیان [ایرانیان] گویند: آدم‌دزدی کاری زشت و دور از آزر است. اما هنگامه و جنگ بر سر آن راه انداختن و مملکتی را نابود کردن، کار دیوانگان است.» (5)

شعار آیینی ایرانیان باستان «گفتار نیک، کردار نیک، پندار نیک» است. این شعار فقط در رابطه با گروه است که معنی می‌دهد. همه‌ی دین‌ها، که همه‌ی آنها نیز در شرق زاده شده‌اند، در حقیقت با وظیفه‌ای نسبت به گروه (مردم) شکل گرفته‌اند.

یکی از برهان‌های مهم این امر (گرایش به گروه یا فرد) ویژگی‌های محیط طبیعی است. آن بخش از طبیعت که حاصل‌خیزتر، خوش آب و هوا تر و، از نظر

فرآورده‌های طبیعی، دست و دل بازرتر بوده توانسته این ویژگی‌ها را در گوهر ساکنانش ریشه‌دار کند. و درست در همین بخش از طبیعت است که انسان ویژگی‌های گروه‌گرایی بسیار بیشتری را، نسبت به بخش دیگر آن، در خود پرورش داده است.

به هر روی، شرق به علت داشتن طبیعت دست و دل باز و معتدل (نسبت به غرب) بسیار زودتر از غرب توانست ذهن خود را از درگیری‌های اقتصادی رها و معطوف به دانش و فرهنگ کند. چنان‌که می‌دانیم همه‌ی دین‌های افسانه‌ای (آیین مهر و ...)، آسمانی (زردشتی، اسلام، مسیحیت، یهودیت و ...) و زمینی (بودایی، مانوی و ...) و هم‌چنین دانش و فلسفه (فلسفه‌ی آیین مهر و در پی آن زرتشتی مدت‌ها پیش از فلسفه‌ی یونان است) و ... در شرق جوانه زد و رشد کرد. فرهنگ و دستگاه اخلاقی - دینی‌ای را که شرق برای خود فراهم آورد، به زودی عاملی شد که توانست موازی با اقتصاد طبیعی بر دگرگونی‌های جامعه اثر بگذارد.

برای نمونه در دوره‌ی شاهنشاهی ساسانی «قرن‌های بسیاری بود که ازدواج ایرانی نتیجه‌ی عقد بود: از یک رو زنیایی و حتا خرید زن هم که هنوز در عصر ما میان بسیاری از ملل و اقوام هندواروپایی معمول و متداول است، در سایه‌ی نظم و نسقی که آیین زردشت آورده بود، از میان رفته بود. به نظر ایرانیان، پس از این رفورم‌ها، ازدواج - وصلت راستین - نتیجه‌ی تراضی زن و مرد بود و این ازدواج در آن واحد معنی مذهبی و اجتماعی داشت.» (6)

«قوانین دوره‌ی ساسانی ازدواجی را که به زور صورت می‌گرفت، به منزله‌ی جرم و خیانت می‌شمرد.» (7) همین نویسنده درباره‌ی نگهداری از کودکان می‌نویسد که پدر و مادر پس از تولد کودک موظف به تهیه‌ی امکانات تغذیه و پرورش او بوده‌اند، چنان‌که اگر «دولت، یا حتا شهروندی هم که از قاضی اجازه گرفته باشد، می‌توانند بچه‌ای را که از تغذیه‌ی شایسته و بایسته برخوردار نباشد و خوب نگه داشته نشود، از دست پدرش بگیرند و به فرزندی بپذیرند. دادگاه می‌تواند به عزل مرد مهمل و ناشایسته از مقام پدری رای بدهد.» (8) چنین قوانینی می‌توانست به انسجام هر چه بیشتر گروه (خانواده) یاری رساند و بر قدرت و توانایی آن بیفزاید. در صورتی که جوامع غربی، به علت نبود یک دستگاه فرهنگی - اخلاقی مشخص، مدام زیر اثر مستقیم اقتصاد طبیعی صرف واقع بودند و با نوسانات اقتصادی، دگرگونی‌های پی در پی پذیرفتند.

دین‌های شرقی - از جمله مسیحیت - نیز پس از ورود به غرب، به علت ویژگی‌هایی که برشمردیم، نتوانستند آن کارایی را که در شرق داشتند، در غرب نیز داشته باشند، و در حقیقت برخی از ویژگی‌های آن جوامع را جذب کرده و توجیه‌گر آن شدند. غرب که تا پیش از ظهور سرمایه‌داری تجاری، به طور شدید زیر ضرب اقتصاد طبیعی بود، با ورود آن توانست ویژگی طبیعت‌گرایی خود را در نظریه‌ی رئالیسم مدون کند تا از این راه نوسانات اجتماعی را اداره نماید. (البته این متفاوت است با نظریه‌ای که غربیان را از نخست خردگرا و شرقیان را پندارگرا می‌داند. می‌دانیم که «جمعی از معتزله {که در آغاز سده‌ی دوم در بصره ظهور کردند} عقل را پیشوا و رهنمون خود می‌دانستند تا جایی که حکم عقل را بر نصوص کتب آسمانی ترجیح می‌دادند و در مقام سنجش ادیان و مذاهب مختلف با آرای فلاسفه‌ی قدیم برآمدند و سرانجام به مذهب عقلی، عاری از خرافات، گرویدند.» (9) و همچنین «معتزله به دفاع از حریت [آزادی] اراده پرداختند، و نظریه‌ای را ابراز داشتند که بعدها کانت، فیلسوف آلمانی، فلسفه‌ی اخلاقی خود را بر آن بنیان نهاد.» (10) مرتضی‌راوندی می‌گوید: «مؤسس مکتب اعتزالی، واصل بن عطا، ایرانی بود و [...] ایرانیان یکی از بانیان جنبش تعقل (راسیونالیسم) در برابر تعبد مذهبی عرب بودند.» (11)

ظهور سرمایه‌داری تجاری در غرب نقطه‌ی عطفی در استقلال انسان غربی از اقتصاد طبیعی بود. اما در ایران اوضاع بر مسیر دیگری می‌گشت. نویسنده‌ی «تاریخ فلسفه در ایران» می‌گوید: «در حوزه‌ی قدرت خلفای عباسی مادام [که] خلفای دانش دوستی چون مأمون و واثق زمامدار بودند کالای علم و عقل خریدار داشت [...] ولی از قرن چهارم به بعد قدرت خلفا نقصان گرفت و زمام کارها به دست ترک و دیلم افتاد. و ترکان، چنان‌که می‌دانیم، اهل شمشیر بودند و با علم و دانش انسی نداشتند.» (12)

بنابراین در دورانی که سرمایه‌ی تجاری انسان غربی را به سوی استقلال از اقتصاد طبیعی هدایت می‌کرد، «ترک و دیلم» و مغول که هیچ کدام ایران را کشور خود نمی‌دانستند، از همان دستگاه دینی - اخلاقی سود بودند و با ویرانگری، جامعه را هرچه بیشتر به سوی وابستگی به اقتصاد طبیعی رهنمون شدند. و اینان - ترک و دیلم و مغول - که قرن‌ها به ایران حکومت کردند و وابسته به اقتصاد طبیعی بودند، هرگز توانایی نداشتند تا ارزش دانش را در پیشبرد اقتصاد و جامعه دریابند. و در حقیقت نیازمند آن نبودند، آن‌چنان که غرب بود.

دانشمندانی چون ابن سینا، رازی، جابر حیان ایرانی که «کاشف جوهر گوگرد (اسید سولفوریک)، جوهر شوره (اسید نیتریک)، تیزاب، سود سوزآور، ید، جیوه، انتیمون و غیر آن است [...] خوارزمی که در عصر مأمون علم جبر را پدید آورد [...] «ابن خردادبه» که می‌گفت: زمین چون کره مدور است، و در جوف [شکاف، بطن] فلک همچون قرار گرفتن زرده‌ی تخم‌مرغ واقع شده است [...] و بیرونی، کسی که برای نخستین بار کشف کرد که شعاع نور از جسم پیدا به چشم می‌رسد [...] و ابن نفیس ایرانی که برای اولین بار گردش خون کوچک و بزرگ را کشف کرد.» (13) و بسیاری کسان دیگر، نمی‌توانستند سودی در پیشبرد اقتصاد طبیعی حاکمان ترک و دیلم و مغول داشته باشند. تنها اگر خلیفه و یا سلطانی دانش‌دوست و هنرپرور یافت می‌شد، دانشمندان را، نه به جهت نقش‌شان در پیشرفت کشور، بلکه تنها براساس علاقه به دانش، تشویق می‌کرد، زیرا زمین حاصلخیز شرق، برخلاف غرب، همیشه خوراک لازم و حتا بیش از نیاز آن‌ها را فراهم می‌کرد و آنان نیازمند تحول نبودند، و از این گذشته ایران را کشور و میهن خود نمی‌دانستند. اما سرمایه‌ی تجاری که پرچم استقلال از طبیعت را برافراشته بود، به علت نیاز شدید به تأمین معاش، به این دانش‌ها، نه تنها از روی علاقه، بلکه از روی احتیاج، اهمیت شایانی داد و تمامی توان خود را در جهت پیشرفت آن به کار گرفت. بنابراین در دورانی که حکمای ایران به دانش‌های انتزاعی، همچون علم کلام، و بحث‌هایی نظیر جبر و اختیار، قدم و حدوث و ... دامن می‌زدند تا از این طریق بتوانند دستگاه دینی - اخلاقی استواری برای محکم داشتن حکومت خود ایجاد کنند، غریبان به دانش‌های پایه‌ی گرویدند. و در حقیقت، سرمایه‌ی با ویژگی‌هایی که داشت سبب شد تا دانش نه در آسمان، که در زمین رشد کند. و منظور از واقع‌بینی (رنالیسم) غربی همین است که با ورود سرمایه‌ی ظاهر می‌شود.

ظهور رئالیسم غربی، ظهور استقلال فرد در برابر گروه (خانواده) بود. و چون گروه‌گرایی غربی آن انسجام و آن فلسفه‌ی گروه‌گرایی شرقی را نداشت، فرد و «من» او - در شرایطی که سرمایه‌ی تجاری فراهم کرده بود - به آسانی توانست اعلام استقلال کند.

اما برعکس، اشراق ایرانی (فلسفه‌ی ایران باستان)، که خود دارای گوهر گروهی است، پس از اسلام و قدرت گرفتن اشاعره و سقوط معتزله، با ویژگی‌های دینی اسلام - شریعت - در آمیخت. چنان‌که استاد سعید نفیسی

می‌گوید: «حجت‌الاسلام امام ابو‌حامد محمد غزالی طوسی - درگذشته در 505 هـ، نخستین کسی است که جمع در میان شریعت و طریقت کرده ...» (14) بنابراین طریقت (یا فلسفه‌ی) اشراق که یک فلسفه‌ی گروه‌گرا بود، به‌وسیله‌ی آمیزش با شریعت دینی، و به ویژه گفتار «بدعت» (در این مورد در بخش تصوف توضیح بیشتری داده خواهد شد) دینی، بیش از پیش بر ویژگی گروهی و نفی استقلال فرد و «من» او پای فشرد.

از این دوران به بعد عرفان ایرانی آمیخته‌ایست از اشراق ایرانی و شریعت دینی و این عرفان - در شرایطی که حکومت‌های استبدادی دینی ایجاد کرده بودند، و با پافشاری بر «ما» در برابر «من» - می‌توان گفت؛ با وجود این که سرچشمه‌ی بهترین عناصر فرهنگی ایرانی است، منفی‌ترین عناصر فرهنگی را نیز آفرید، و همان است که می‌توان آن را سرچشمه‌ی بسیاری از رفتارهای منفی فرهنگی ایران دانست. و همچنین سرچشمه‌ی سرکوب «من» در برابر «ما» و آفریننده‌ی استبداد ایرانی. چنان که مرتضی‌راوندی باورمند است: «حکمت اشراق منطق و استدلال را قبول دارد، و به اصطلاح به دنبال علم الیقین می‌رود. ولی عرفان نمی‌خواهد سیستم فلسفی منظمی عرضه دارد و از آن بیزار است، و به اصطلاح به دنبال عین‌الیقین می‌رود. عرفا به هیچ وجه حاضر نبودند خود را حکمی و فلسفی بخوانند و پای استدلالیان را به میان آورند.» (15) چنان‌که مولوی می‌گوید: «پای استدلالیان چوبین بود / پای چوبین سخت بی‌تمکین بود.»

و این در حالی‌ست که سرمایه‌داری تجاری غربی، به دلیل ویژگی‌هایی که دارد، با تکیه بر «من» فرد و توانایی‌های او، به طور دقیق خلاف این مسیر را می‌پیماید. به این حساب، هنگامی که شرق، هر چه بیشتر، بر محدودیت فرد، در برابر خانواده، پافشاری دارد، غرب به سوی فروپاشی گروه (خانواده) پیش می‌رود. اما چگونه؟

علی‌اکبر مظاهری می‌گوید: «تا وقتی که ثروت ایرانیان [در زمان هخامنشیان] عبارت از گله و اراضی بود، میراث خانواده تقسیم‌ناپذیر ماند، اما همین که پول و مال منقول پیدا شد، مال فردی بر تملک گروهی غلبه یافت و اگرچه تقسیم همه‌ی دارایی پذیرفته نشد، دست کم تقسیم قسمتی از میراث که «نقد» بود، پذیرفته شد.» (16) می‌بینید که «پول» در دوران هخامنشیان، توانسته بوده تا اندازه‌ای به سوی استقلال فردی چرخش کند و خانواده‌ی بزرگ را به خانواده‌های کوچک تقسیم نماید. اگر این روند ادامه می‌یافت، ایران می‌توانست

قرن‌ها پیش از غرب به مرحله‌ی سرمایه‌داری تجاری گام نهد. اما این امر به علت شرایط طبیعی و نظام منسجم خانوادگی امکان نداشت، هرچند که خانواده را کوچک‌تر کرده بود. رونالد اینگلمارت، در این زمینه توضیح روشن‌تری دارد: «بر جوامع کشاورزی ماقبل صنعتی معمولاً یا اشراف زمینداری حکومت می‌کنند که عملکرد نظامی دارند یا سرآمدان روحانی، و هر دو گروه به چنان روابط اجتماعی عادت دارند که سلسله‌مراتبی و اساس آن فرمانبری است. سرآمدان تجاری، در مقابل، به چانه زدن عادت دارند: در روابط بازار [...] فروشنده در جستجوی بالاترین قیمت ممکن و خریدار در پی پایین‌ترین قیمت است. اما در صورتی می‌توانند به راه‌حلی برسند که مورد قبول دو طرف باشد وگرنه معامله‌ای صورت نمی‌گیرد. بنابراین سرآمدان تجاری به جای قدرت سلسله‌مراتبی، چانه زدن با همپایگان خود را به منزله‌ی یک روش معمولی معامله می‌پذیرند. این عادات و مهارت‌ها به تأکید بر مذاکره، به جای فرمان راندن، که ویژگی دموکراسی پارلمانی است منتهی گردید.» و از این روست که او نتیجه می‌گیرد: «دموکراسی هنگامی پدیدار شد که قدرت در دستان بورژوازی قرار گرفت.» (17)

و چنین است که سرمایه، اساسش را بر مهارت‌های فردی بنا می‌کند، بنابراین هرچه فرد استقلال بیشتری بیابد، مهارت‌ها و توانایی‌هایش امکان بیشتری برای ظهور می‌یابند، و هرچه این مهارت‌ها بیشتر شود، سرمایه سود بیشتری خواهد برد. در صورتی که این عمل در ایران توانست فقط تا تبدیل خانواده‌ی بزرگ به خانواده‌های کوچک‌تر پیش روی کند.

ب: آزادی‌های فردی - حقوق فردی:

آزادی و آزادیخواهی سابقه‌ای به قدمت اندیشه دارند. از نخستین جرقه‌های اندیشه در انسان این دو مقوله، همواره، به عنوان یکی از مهم‌ترین اهداف بشر نمودار شده‌اند. اما جالب است که هیچ‌گاه بشر «آزادی» را از درونش به بیرون منتقل نکرده بود تا بتواند به عنوان یک پدیده‌ی عینی و بیرونی به آن بنگرد، و در نتیجه برای به دست آوردن و حفظ کردنش تلاش و مبارزه کند. تنها هنگامی این به وقوع پیوست که سرمایه‌ی بازرگانی و سپس تولیدی، به عنوان یک شیوه‌ی اقتصادی مستقل از شیوه‌ی زمینداری تثبیت شد و توانست قوانین اقتصادی خودش را به مرحله‌ی اجرا بگذارد. یعنی در حقیقت، سرمایه با فرد کردن انسان، چنان او را به بند کشید که موفق شد بندگی را برای او معنی کند. درک معنی بندگی در فرد بود که آفریننده‌ی مفهوم عینی آزادی شد.

قوانین زمینداری چنین اجازه‌ای را به انسان (کشاورز) نمی‌داد که خودش در مورد زمین تصمیم بگیرد. چرا که - هرچند زمین متعلق به یک خانواده‌ی کوچک یا بزرگ بود، اما کشاورزان به گونه‌ی گروهی بر آن کار می‌کردند، و در حقیقت زمین چنین توانایی را نداشت تا به آنان چنین اجازه‌ای را بدهد؛ زمین نه قابل حمل و نقل بود، و نه به آسانی خرید و فروش می‌شد، و نه آن که اگر به قطعات کوچک تقسیم می‌شد، قابل بهره‌برداری بود. از این جهت، کشاورز، همیشه گرفتار شرایط زمین بود؛ یعنی شرایطی را که زمین به انسان تحمیل می‌کرد بسیار بیشتر از قوانینی بود که انسان می‌توانست در مورد آن وضع کند. اما، چنان‌که علی‌اکبر مظاهری و رونالد اینگلهارت گفتند، پول هم به راحتی تقسیم می‌شد و هم قابل حمل و نقل بود، بنابراین می‌توانست به تملک شخصی درآید. و بنابراین هر صاحب پولی می‌توانست خودش به تنهایی در مورد دارایی‌اش تصمیم بگیرد. همین توانایی را که پول به انسان داد، مبنای وضع قوانینی شد که، آرام آرام، اختیارات فردی را، در تصمیم‌گیری درباره‌ی مال شخصی افزایش می‌داد، و در حقیقت ابداع می‌کرد. این قوانین که ابتدا متعلق به بازرگانان و صاحبان پول بود، به همراه رواج هر چه بیشتر پول در جامعه، وارد جامعه شد، و اگر بخواهیم همین جا مطلب را کوتاه کنیم، همین قوانین مبنای گفتاری شدند که ما آن را با سرنام «آزادی‌های فردی» می‌شناسیم، و همچنین مبنای گفتار دیگری زیر نام «دموکراسی پارلمانی». بنابراین آنچه که ما زیر سرنام این دو مقوله می‌شناسیم، در حقیقت قوانین و ویژگی‌های پول و سرمایه است. شک نیست هنگامی که شما درختی را اره می‌کنید، خاک اره‌ی زیادی پیش پای‌تان خواهد ریخت. اما هدف شما اره کردن چوب و تخته است نه تولید خاک‌اره. چنین است که بی‌تردید انسان غربی از این دو گفتار سود برده است، اما زیان واقعی او این‌جاست که هدف، آزادی او نیست بلکه آزادی پول و سرمایه است. فکر می‌کنید اگر دانشمندی در آمریکا به این نتیجه برسد که نوشیدن کوکاکولا در درازمدت زیانمند است، بتواند آن را ثابت کند؟ و یا زندگیش را به باد خواهد داد؟ در روزنامه‌ای می‌خوانیم: «پژوهشگران ثابت کرده‌اند که این [استفاده از هورمون در مواد غذایی از جمله گوشت و سبزیجات و میوه‌جات و ...] می‌تواند به کیفیت اسپرم‌ها آسیب فراوانی وارد کند که نتیجه‌اش تعداد بسیار سرطان بیضه و مشکلات جنسی است.» (18) و در کنار این مطلب یک دختر چهارساله را می‌بینیم که دارای سینه‌های یک زن سی‌ساله است که نتیجه‌ی استفاده از

هورمون در مواد غذایی است. هدف از استفاده از هورمون، رشد سریع محصولات است، و رشد سریع محصولات مساوی است با تبدیل سریع پول به پول، هرچند که انسان در خطر قرار گیرد. در این گونه موارد است که می‌توان دریافت هدف از این آزادی‌ها کدام است؛ انسان یا پول!

و چنین است که نویسندگان «مقدمه‌ای بر روان‌شناسی» قتل کیتی جنوس را به این روش توجیه می‌کنند که: مهم‌ترین دلیل کمک نکردن آن 38 نفر همسایه به کیتی، تعداد زیاد آنان [شاهدان] بوده است؛ هرچه تعداد شاهدان بیشتر باشد، به همان اندازه از دخالت در این امور کاسته می‌شود. یعنی مسئولیت فرد، به دلیل تقسیم مسئولیت میان جمع، با بیشتر شدن شاهدان، کاهش می‌یابد.

آیا شما باور می‌کنید که اگر این صحنه در سه راه آذری و یا میدان شوش، که از نقاط پرجمعیت تهران هستند، روی می‌داد، مردم دخالت نمی‌کردند؟ اینان با سرپوش گذاردن بر ریشه‌هایی که ناشی از آزادی‌های فردی، و در حقیقت آزادی سرمایه است، چنین مشکلاتی را مربوط به گوهر انسان وامی‌نمایند. چرا که اگر بگویند این مشکل انسان غربی است و نه شرقی، لاجرم باید پاسخگوی «چرا»های بعدی باشند، که از این جا به بعد با قوانین پول و سرمایه درگیر خواهند شد که سنگین خواهد بود. پول و سرمایه به کمک همین نظریه‌پردازان توانسته تاکنون خود را توجیه کند و از انسان غربی چیزی بسازد که با انسان پیش از سرمایه صد و هشتاد درجه متفاوت است. از این رو شرقیانی که در رشته‌های روانشناسی و دانش‌های اجتماعی و فرهنگی - هنری و تاریخ، در کشورهای غربی، تحصیل می‌کنند، به هنگام بازگشت به کشورهای خویش دارای نزدیک به هشتاد درصد اطلاعات و نظریات نادرست در مورد جامعه هستند؛ نخست آن که بخش عظیمی از این دانش‌ها، همچون نظریه‌ی بالا، توجیه‌گر مشکلات انسان غربی است و بر روی ریشه‌های اصلی سرپوش می‌گذارد؛ دوم آن که اینان مشکلات انسان غربی را همچون مشکلات انسان - به معنای کلی - می‌نمایانند. از این جهت، شرقیانی که در غرب تحصیل می‌کنند، با چنین اطلاعاتی به شرق بازمی‌گردند که در آن جا هیچ کاربردی ندارد. در یکی از شماره‌های ماهنامه‌ی «دانشمند» سال 1372، گزارش کوتاهی بود بدین مضمون: دانشمندان به تازگی دریافته‌اند که نگهداری حیوانات خانگی

(سگ، گربه و...) در بهبود وضع بیماران مؤثر است. کسانی که دارای حیوانات خانگی هستند، دارای کاهش کلسترول و گلیسیرید و ... خون نیز می‌باشند. می‌بینید که همه چیز کلی است؛ دانشمندان و بیماران! به هیچ وجه ذکری نشده که حیوانات خانگی در کدام جامعه و با کدام ویژگی‌های خاص دارای چنین تأثیر مثبتی هستند. شک نیست که بسیاری از چنین بیماری‌هایی به دلیل تنش‌های روانی است. انسان غربی بیش از هر چیزی از تنهایی و عدم امنیت (به دلیل تنهایی) رنج می‌برد. مسلم است که در چنین شرایطی قادر نیست برای خود دوست و آشنا بخرد، اما یک سگ و یا گربه را چرا. در حقیقت حیوانات خانگی فقط درصد تنهایی او (انسان غربی) را کاهش می‌دهند و به این جهت تنش‌های روانی - عصبی او را کمتر می‌کنند. در صورتی که این چنین تنش‌هایی در ایران ممکن است، برعکس، به دلیل شلوغی و عدم تنهایی بیش از حد باشد. حالا فکرش را بکنید که روانشناسان ایرانی که در غرب تحصیل کرده‌اند، به بیماران ایرانی مشابه، پیشنهاد بکنند که حیوانات خانگی نگهداری نمایند. به نظر می‌رسد که تنش‌های روانی بیماران دوجندان خواهد شد.

همه‌ی این توجیحات به این دلیل است که «سرمایه» نیازمند امنیت است، و تنها یک جامعه‌ی فردگرا (یا فرد شده) می‌تواند این «امنیت» را برای آن فراهم آورد. اریک هوفر می‌نویسد: «توانایی پایداری در برابر زور و جبر از جمله هماهنگی فرد با گروه ناشی می‌شود. آن‌هایی که توانستند به بهترین نحوی اردوگاه‌های مرگ نازی را سپری کنند، آنانی بودند که خود را به عنوان اعضای یک گروه منسجم (کمونیست‌ها)، عضو یک کلیسا (کشیش‌ها)، و یا عضو یک گروه منسجم ملی تلقی می‌کردند، فردگرایان [منظور مکتب فردگرایی نیست بلکه آدم‌های فردشده و گوشه‌گیر است]، صرف‌نظر از نوع ملیت‌شان، در هم شکستند.» (19) دیگر از این روشن‌تر چه می‌توان گفت؟

در اواخر سده‌ی نوزده و اوایل سده‌ی بیست، که سرمایه بر توانایی‌های فردی تکیه می‌کرد، به گونه‌ای طبیعی فرد و گروه دارای رابطه‌ای مناسب بودند. از این جهت، پیشرفت‌ها بسیار سریع انجام می‌یافت و تولیدات فرهنگی و علمی با کیفیت بسیار بالایی (در غرب) صورت می‌پذیرفت. همین پیشرفت‌های چشمگیر سبب شد تا سرمایه که به ویژگی‌های مثبت پافشاری بر فردگرایی پی برده بود، از یک سو، و آگاهی از نقش مخرب گروه (به دلیل ایدئولوژیک و اخلاقی بودن

آن) از سوی دیگر، با تمام توان، و با پافشاری بیشتر به سوی فردگرایی پیش می‌رود.

نویسنده‌ی کتاب «حقوق طبیعی و تاریخ» در پذیرش این معنی می‌نویسد: «لیبرال‌ها، هنگامی که سرانجام به جایی رسیدند که محدود شدن مطلق غیریت (diversity) یا فردیت را که لیبرال‌ترین مدافعان حق طبیعی خود پیشنهاد کرده بودند به سختی تحمل کنند ناگزیر شدند که میان حق طبیعی و شکوفایی بی‌حد و مرز ذات فرد یکی را برگزینند. آنان شق دوم را برگزیدند.» (20)

از این رو از پیرامون میانه‌های سده‌ی بیستم به این سو، و با فروپاشی هر چه بیشتر گروه (خانواده)، غرب، دارای مشکلاتی شد که حل کردن آن‌ها مستلزم عقب‌نشینی سرمایه بود. اما سرمایه راه دیگری را برگزید و آن ساختن انسان غربی بود از طریق توجیه این مشکلات و ایجاد توهم در او به توسط دانشمندان و روشنفکران خود، مانند قتل کیتی جنووس از یک سو، و از سوی دیگر با پنهان کردن ضعف‌ها و مشکلات اجتماعی - روانی انسان غربی و سرگرم کردن او با انواع تفریحات سالم و ناسالم و با پافشاری بر منفی‌ترین عناصر جوامع غیرغربی و تا مرز وحشتناک بزرگ جلوه دادن آن‌ها، این توهم را در انسان غربی ایجاد کرد که هرگونه تغییر و عقب‌نشینی، او را در شرایط دشوار جوامع غیرغربی قرار خواهد داد. بنابراین، داد و فریاد راه انداختن در مورد اوضاع، به اصطلاح، اسفبار جوامع غیرغربی، بیش از آن که دفاع از بهبود وضع آنان باشد، هراساندن انسان غربی از هرگونه تغییر و راضی نگه داشتن او با شرایط موجود است. برگزاری و برپایی جشنواره‌های گوناگون و اهدای نود و پنج درصد جایزه‌ها به هنرمندان غیرغربی (پنج درصد دیگر را هم که به خود غربی‌ها می‌دهند برای این است که جای دفاع برای خود بگذارند)، و دادن جایزه به اثرهایی که هرچه بیشتر از وضعیت بد زنان، فقر توده‌ی مردم، نبود آزادی و فرهنگ، گرانی، تعداد زندانیان سیاسی، محدودیت‌هایی که نشانه‌های عقب‌ماندگی را در خود دارند مانند محدودیت‌های پوششی، محدودیت در برگزاری جشن‌ها و میهمانی‌ها، محدودیت در حضور زنان در مکان‌ها و عرصه‌های گوناگون، و به‌ویژه وضعیت و شرایط بد و تبعیض‌آمیز خانواده که نشانه‌ی زور گفتن یک جنس (= مرد) به جنس دیگر (= زن) و محدود کردن او است، و چیزهایی از این دست، در این راستا است. آنان می‌کوشند تا با نشان دادن این شکل از زندگی جامعه‌های غیرغربی و بد و عقب‌مانده و کثیف و وحشی و ستمناک جلوه دادن آن‌ها، مردم

خود را از هر گونه جنبشی بر ضد وضع موجود بهراسانند آنان را به چیزی که دارند قانع نگه دارند. هنرمندان ما در این راستا از مهم‌ترین اهرم‌ها در دست دولت‌های غربی برای سرکوب و فریب مردمشان هستند. بر عکس، روشنفکران ما زندگی آنان را چنان بهشت‌آسا توصیف کرده‌اند و هنوز هم می‌کنند که مردمان به هیچ چیز قانع نشدند و نمی‌شوند، و نه تنها آنچه را که داشتند از دست دادند بلکه هنوز هم از دست می‌دهند و متوجه نیستند.

بهار 1377

سیامک وکیلی

چاپ نخست این کتاب به مرور در فصلنامه‌ی «مهرگان» / چاپ امریکا / و ماهنامه‌ی «آفتاب» / چاپ نروژ/ در سال‌های 78-1377 به چاپ رسیده است.

پی‌نوشت‌ها:

- 1- مردم‌شناسی و هنر / کلود لوی اشتراوس (Claude Levi Strauss) ترجمه‌ی حسین معصومی همدانی / نشر گفتار / چاپ اول، بهار 1373 / ص 10 و 11.
- 2- مقدمه‌ای بر روانشناسی / ریتا. ال. اتکینسون و دیگران. Introduction to Psychology; Rita L. Atkinson et. Al. Tenth edition 1990, HBJ U.S.A. P.729
- 3- هومر یا همر Homeros: کهن‌ترین حماسه‌سرای یونان باستان که گفته‌اند پیرامون هشتصد سال پیش از میلاد می‌زیسته. وی صاحب دو کتاب ایللیاد و اودیسه است که هر دو به فارسی ترجمه شده‌اند. امروزه بر این باورند که کسی به نام همر وجود خارجی نداشته و ندارد و دو کتاب یاد شده مجموعه‌ی افسانه‌های سومریان است و نه یونانیان. بنابراین به نظر می‌رسد که واژه‌ی سومر به گذشت زمان به همر یا هومر تبدیل شده است.
- 4- مقاله‌ی «انتقاد عقل تاریخی» / فریدون آدمیت / ماهنامه‌ی «کلک» / شماره‌ی 58-59 دی و بهمن 1373، ص 16.
- 5- همان / ص 26.
- 6- خانواده‌ی ایرانی در روزگار پیش از اسلام / علی‌اکبر مظاهری / ترجمه‌ی عبدالله توکلی / نشر نقره / چاپ اول 1373 / ص 33.
- 7- همان / ص 51.

- 8- همان / ص 195.
- 9- تاریخ فلسفه در ایران / مرتضی راوندی / انتشارات آرش، نشر زمانه / چاپ اول / سپتامبر 1994، سوئد / ص 79.
- 10- تاریخ فلسفه در جهان اسلامی / حنا الفاخوری - خلیل الجو / ترجمه‌ی: عبدالمحمد آیتی / چاپ دوم 1358 / جلد اول ص 128.
- 11- تاریخ فلسفه در ایران / مرتضی راوندی / ص 46.
- 12- همان / ص 83.
- 13- تاریخ فلسفه در جهان اسلامی / حنا الفاخوری / جلد دوم ص 367 - 357.
- 14- سرچشمه‌ی تصوف در ایران / سعید نفیسی / انتشارات فروغی / چاپ هشتم 1371، ص 108.
- 15- تاریخ فلسفه در ایران. مرتضی راوندی / ص 53 /
- 16- خانواده‌ی ایرانی در روزگار پیش از اسلام / همان / ص 11.
- 17- تحول فرهنگی در جامعه‌ی پیشرفته‌ی صنعتی / رونالد اینگلهارت (Ronald Inglehart) / انتشارات کویر / چاپ اول 1373 / ص 50 و 49.
- 18- روزنامه‌ی Dagbladet / پنجشنبه 21 دسامبر 1995 / نروژ - اسلو.
- 19- روانشناسی توده‌ها و جنبش‌ها / اریک هوفر (Erik Hoffer) / نیویورک 1951 / ترجمه‌ی: هادی هرندی / انتشارات آناهیتا، سوئد 1990 / ص 91.
- 20- حقوق طبیعی و تاریخ / لئو اشتراوس (Leo Strauss) / ترجمه‌ی باقر پرهام / انتشارات آگه / چاپ اول 1373 / ص 21 مقدمه‌ی نویسنده.

فصل نخست: فرد

بخش 2

چاپ نخست این کتاب به مرور در فصلنامه‌ی مهرگانه چاپ آمریکا، و ماهنامه‌ی آفتاب، چاپ نروژ، در سال‌های 1375 - 1376 انجام پذیرفته است.

آنچه که ما امروز از فردگرایی برداشت می‌کنیم بسیار متفاوت است با دوران آغاز شکوفایی سرمایه. در ابتدای شکل‌گیری و تشخیص فرد نسبت به گروه، «من» فرد متبلور شد، یعنی فرد در عین وابستگی به گروه، دارای استقلال نیز بود. از این جهت، حقوق

طبیعی خویش را به دست آورد. حقوق طبیعی فرد عبارتست از حق امکان بروز توانایی‌های فردی در یک گروه. بدین معنی که یک فرد باید این حق را داشته باشد که از جانب دیگران دیده شود و به رسمیت شناخته گردد، و حق داشته باشد تا توانایی‌ها و استعدادهایش را به شکل مطلوب به نمایش بگذارد. و این زمانی مطلوب خواهد بود که یک فرد در یک گروه قرار بگیرد. اما با فروپاشی گروه در غرب، فرد به جای ارتباط داشتن با یک گروه و در نتیجه دارای حقی نسبت به آن بودن، تنها با امکانات مادی‌ای که سرمایه در اختیار او گذارده بود مرتبط شد، و چون دیگر گروه (و در نتیجه اندیشه و اخلاق گروهی) در کار نبود، هر فرد با فرد دیگر به عنوان یک امکان مادی که سرمایه در اختیار او گذارده بود، ارتباط یافت. از این رو، رفته‌رفته، «من» که در ارتباط با یک گروه تبلور یافته بود، تبدیل به «خود» شد. از این به بعد هر فردی به جای آن‌که بگوید «من»، تا خود را از گروه متمایز کند، گفت: «خودم». چرا که دیگر گروهی وجود نداشت تا او از «من» خویش بگوید، بلکه هرچه نگرست جز خودش هیچ‌کس نبود. بنابراین گفت: «خودم»، و دیگر هیچ. از این پس آنچه می‌خواست تنها برای خودش بود و نه کسی دیگر. یعنی ویژگی کامل پول و سرمایه عین ویژگی او شد.

فونس ترومپنارس Fons Trompenaars در این زمینه مثال‌های خوبی دارد. او می‌گوید: «رییس کارخانه‌ی سونی، آقای موریتا Morita توضیح می‌دهد که چگونه به فکر ابداع واکمن walkman افتاد. او موسیقی کهن را دوست دارد و مایل بود روشی بیابد که در عین گوش دادن به موسیقی مزاحم دیگران نباشد. واکمن روشی است برای هماهنگی با جهان خارج و نه اخلال در آن. برعکس او اگر از غربی‌ها درباره‌ی استفاده از واکمن بپرسد خواهند گفت: «من می‌توانم به موسیقی گوش دهم بدون آنکه دیگران مزاحم باشند.» هم‌چنین در توکیو، مردم در هنگام زمستان از ماسک استفاده می‌کنند. و اگر علتش را بپرسید، خواهند گفت که وقتی کسی سرما می‌خورد و یا حامل ویروسی است، از ماسک استفاده می‌کند تا به دیگران سرایت نکند. اما در لندن مردم از ماسک استفاده می‌کنند تا از دیگران بیماری نگیرند(21)».

انسان غربی، این مسیر را به تنهایی نپیمود، بلکه سرمایه علاوه بر امکانات مادی که در اختیار او گذارده بود، امکانات معنوی نیز به او ارزانی داشت؛ از جمله مقوله‌ی «آزادی‌های فردی.» و در حقیقت، انسان غربی معاصر ساخته و پرداخته‌ی همین گفتار است. آزادی‌های فردی شامل قواعدی است که، به طور ساده، هر فرد در چارچوب آن خود را به طور مطلق آزاد می‌داند و مسئول رفتار خویش است. خیام می‌گوید: «گر من ز می مغانه مستم، هستم / گر کافر و گبر و بت پرستم، هستم // هر طایفه‌ای به من گمانی دارد /

من زان خودم، چنان که هستم، هستم.» البته این آرزوی خیام و بسیاری از بزرگان ما بوده است که بتوانند از آن خودشان باشند و نتوانستند، اما انسان غربی این را به واقعیت پیوست و در بست از آن خودش شد. به پیروی از این شعارها که: هرکسی باید سرش به کار خودش باشد / هیچ کس نباید در کار دیگران دخالت کند / هیچ کس نباید مزاحم دیگری بشود / هر کس مسئول اعمال و رفتار خویش است و... هر فرد مرزی گرد خود کشید که هیچ کس حق وارد شدن به آن را نداشت و او نیز حق وارد شدن به مرز دیگران را از دست داد. این امر با هر چه که گروه (خانواده) بیشتر پاشیده شد، شدت بیشتری یافت. و چون گروه و اخلاق گروهی از میان رفت، قواعد فردی- قانون- به جای آن نشست، که همان قواعد و قوانین سرمایه است. این قوانین، به کمک دانش‌های اجتماعی، به فرد می‌آموزند تا همیشه در مرز خود باقی بماند. و درحقیقت توهمی در فرد ایجاد می‌کنند که او توانایی جدا بودن از دیگران را دارد و این حق اوست، و از سوی دیگر او را چنان از دیگران می‌ترسانند که او با پیوند به دیگران، همیشه این آزادی‌ها و امکانات را در خطر ببیند. و درحقیقت با پیوستن افراد به یکدیگر گروه شکل می‌گیرد و گروه به زودی دارای اندیشه‌ی (ایدئولوژی) گروهی خواهد شد و این اندیشه به سرعت، علاوه بر زیر حمایت گرفتن فرد، بسیاری از رفتارها و کردارهای او را محدود می‌کند و از این راه آزادی‌های فردی در خطر می‌افتد و چون این «آزادی‌های فردی» در اصل، آزادی‌های پول و سرمایه است، بنابراین با شکل‌گیری گروه و زیر حمایت قرار گرفتن فرد از سوی آن، سرمایه و آزادی‌های آن است که به خطر می‌افتد (آزادی‌های فردی و محدودیت‌های گروه هر کدام ویژگی‌های خوب و بد خود را دارند که ما پس از این درباره‌اش خواهیم گفت.) از این رو، فرد، باید این توهم را داشته باشد که به تنهایی قادر به زیستن است و دیگران همیشه او را محدود می‌کنند و آزادی‌های قانونی او را از او می‌گیرند. اما آیا آن‌چنان که می‌گویند در حوزه‌ی آزادی‌های فردی، هر فرد می‌تواند تنها مسئول خویش باشد؟ و آیا در همین حوزه، هر فرد از دخالت و تجاوز دیگران به مرز خود مصون است؟

این، در اصطلاح فارسی آن، کشک است که: من هرکاری می‌کنم به خودم مربوط است، و تو هم هر کاری می‌کنی به خودت مربوط می‌شود. مسئولیت انسان، همچون یک فرد، زمانی تنها مربوط به خودش می‌شود که همچون روبنسون کروزوئه در یک جزیره به تنهایی زندگی کند و هیچ گونه ارتباطی با دیگران نداشته باشد (هر چند که کروزوئه زندگی‌ای را در آن جزیره بنا کرد که همه‌ی عناصرش تعلق به تمدنی که پیشتر در آن زیسته و آن را تجربه کرده بود، داشت.) اما همین ارتباط با دیگران، هر چند کم، مستقیم یا غیرمستقیم، دارای تأثیر و تأثر است.

به جز از غرایز ما که کم و بیش قابل اداره) کنترل) هستند، بقیه‌ی رفتار و کردار و عادات ما (اگر دارای کمبودهای مادرزاد نباشیم) اکتسابی هستند. بخشی از این اکتسابات ناآگاهانه صورت می‌گیرد و بخشی آگاهانه. ما اغلب نمی‌دانیم که چرا از رنگ ویژه‌ای خوش‌مان می‌آید، چرا از فلان آهنگ لذت می‌بریم، چرا فلان غذا را دوست نداریم و... البته اگر کسی در این باره بپرسد، ما به طور حتم توجیهاتی داریم. اما اغلب این‌طور نیست. به طور حتم این‌ها، این پسندها، دارای علت‌ها و ریشه‌هایی هستند اما، ما نمی‌دانیم. این‌ها از جمله‌ی پسندهای شرطی ما هستند. من از قره‌قروت بدم می‌آید. در کودکی بیش از اندازه می‌خوردم. اما یک روز که با مادرم در خیابان بودیم، جنازه‌ای را تشییع می‌کردند. من پرسیدم که او چرا مرده است؟ مادرم بی‌درنگ پاسخ داد که چون او زیاد قره‌قروت می‌خورده. از آن پس قره‌قروت در نظر من با مرگ هم معنی شد و من هرگز به آن نزدیک هم نشدم. این شرطی‌شدن در قبال یک پدیده است. ما مدام در معرض این واکنش (شرطی شدن) قرار داریم. به ندرت آن را به خاطر می‌آوریم، اما به‌طور معمول به یاد آوردنی نیست.

بخش دیگر این اکتسابات آگاهانه صورت می‌گیرد. یعنی ما چیزی را می‌خوانیم، می‌بینیم، می‌شنویم، می‌خوریم، می‌نوشیم و... و از آن خوش‌مان می‌آید، و بنابراین، کسبش می‌کنیم، و یا به ما می‌گویند (به‌وسیله‌ی رسانه‌های گروهی، کتاب‌ها، مدارس و دانشگاه‌ها و...) که این درست است، این حقیقت است، و ما به این گفته‌ها اعتقاد می‌یابیم. و این‌ها آگاهی و شناخت ما را تشکیل می‌دهند. البته این «آگاهانه» به معنی تشخیص درست و نادرست از سوی ما نیست، بلکه بدین معنی است که به‌طور معمول به یاد می‌آوریم آن را کی، کجا، چگونه و از چه کسی آموخته‌ایم، و در هنگام آموزش به آن آگاه هستیم، و توجیهاتی - درست یا نادرست - درباره‌ی آن‌ها داریم!

هستی انسان یک هستی تاریخی است؛ بدین معنی که یک فرد چهل‌ساله درحقیقت با یک تاریخ چهل‌ساله (منظور دانش تاریخ نیست) تفاوتی نمی‌کند. این تاریخ شامل مسیری می‌شود که شخص او پیموده است. این تاریخ شامل وجود و هستی او می‌شود و منش او را پی می‌ریزد. این هستی تاریخی شامل همه‌ی اکتسابات آگاهانه و ناآگاهانه‌ی (شرطی) ما می‌شود که ما امروز هر رفتار و کردار و گفتار، و اندیشه‌مان ریشه در آن دارد.

اما ببینیم که چند درصد از این هستی تاریخی مربوط به خودمان و چند درصدش مربوط به دیگران است؟

اگر من چای را بیشتر می‌نوشم، برنج را بیشتر می‌خورم، از رنگ آبی آسمانی خوشم

می‌آید، عطر یاس را بیشتر می‌پسندم، دوست دارم ریشم را با ژیلت (و نه ماشین ریش‌تراشی) بتراشم، خجالتی و کم‌حرف هستم، نظم و ترتیب را تا اندازه‌ای رعایت می‌کنم، به عهدی که بسته‌ام احترام می‌گذارم و ... تنها مربوط به خودم است؟ یعنی من با همه‌ی این ویژگی‌ها زاده شده‌ام؟ یا آن‌که من همه‌ی این‌ها را از افراد گوناگون، شرایط گوناگون اجتماعی، رسانه‌های همگانی، دوران تحصیلی و ... آموخته‌ام؟ بی‌شک من این‌ها را از دیگران آموخته‌ام، و در عوض، خودم هم در زمره‌ی دیگرانی بوده‌ام که کسان دیگری از من آموخته‌اند. این کنش و واکنش افراد یک جامعه نسبت به هم - چه مستقیم و چه غیرمستقیم - و تأثیر و تأثر آن‌ها نسبت به یک‌دیگر مدام در جریان است. بنابراین ما این آگاهی‌ها را که گفته شد از جامعه کسب می‌کنیم، و اگر چنین باشد، آیا این کشک نیست که من بگویم: هرکاری که من می‌کنم به خودم مربوط است؛ و هرکاری که تو می‌کنی به خودت ربط دارد؟ وقتی رفتار و کردار و گفتار من بر تو اثر می‌گذارد و برعکس از رفتار و کردار و گفتار دیگران متأثر می‌شوم. به واقع این کشک است اگر من تصور کنم که با کشیدن یک مرز به دور خودم و اعتقاد به مقوله‌ای چون آزادی‌های فردی، این من هستم که تصمیم می‌گیرم، این من هستم که انتخاب می‌کنم، این من هستم که می‌خواهم یا نمی‌خواهم و سرانجام این من هستم که مسئول خودم هستم! البته ناگفته نماند که اینها همه نسبی است، زیرا هر فرد پس از آموختن کم و بیش این آگاهی‌ها و ورود به جامعه هم‌چون یک فرد مستقل و خودپا، تا پایان زندگی در برابر گزینش‌ها خواهد ایستاد. این گزینش‌ها دگرگونی‌های کوچک و بزرگی را در زندگی ما بنیان می‌نهند که گاه بر سرنوشت ما اثر می‌گذارند. اما این گزینش‌ها آن‌چنان نیستند که گمان کنی تنها اراده‌ی شما بر آنها فرمان می‌راند و بس. ما در بیشتر موردها در شرایطی هم‌چون جنگ قرار داریم که تنها دو گزینش در برابر ماست؛ یا باید بکشیم یا کشته شویم! پرسش این است که چرا در جنگ به جای دو گزینش صد تا نیست؟ چرا شما نمی‌توانید به جای کشتن یا کشته شدن اسلحه را زمین بگذارید؟ چرا نمی‌توانید بگریزید، چرا نمی‌توانید جنگ را پایان دهید، چرا نمی‌توانید با سرباز دشمن دوست شوید؟ و چراهای بسیار!

بنابراین، می‌توان گفت که نزدیک به همه‌ی زندگی‌مان، ما ناچار از چیدن گزینش‌هایی هستیم که در برابرمان است (البته اگر تصادفات را نادیده بگیریم. در واقع تصادف هم گونه‌ای از ضرورت است و ما آن را تصادف می‌خوانیم؛ چون از علت آن نا آگاهییم و در وقوع آن هم دخالتی نداشته‌ایم.)

تفاوت یک جامعه‌ی گروه‌گرا با فردگرا در این است که گروه خود را مسئول دیگران می‌داند

و چنانچه اگر گوشواره انداختن، همجنس‌بازی، روابط آزاد جنسی و ... را تقبیح کند به معنای مرگ آزادی نیست، بلکه برای پیشگیری از همین تأثیرهاست. (همچون حمایت پدر و مادر از فرزندان‌شان) گروه این شعار را که: من هر کاری می‌کنم به خودم مربوط است نمی‌پذیرد، زیرا از تأثیر افراد بر یکدیگر آگاه است. اما در یک جامعه‌ی فردگرا این شعار پذیرفتنی است، چون هر کسی تنها خودش را می‌بیند و به خودش می‌اندیشد. این که دیگران بیاموزند یا نیاموزند مربوط به او نیست، او همچنان‌که در معرض آموزش بی‌رحمانه‌ی دیگران بوده، بر دیگران نیز بی‌رحمانه اثر می‌گذارد. و در چنین شرایطی است که قتل کیتی جنووس رخ می‌دهد و هیچ کس این امر را مربوط به خودش نمی‌داند و به کمک او نمی‌شتابد. در سال 1993-94، کودکی به دست دو کودک دیگر در لندن به قتل می‌رسد. پس از آن روشن می‌شود که کودک مقتول هنگامی که توسط دو کودک دیگر روی زمین کشیده می‌شده و از میان انبوه جمعیت مسیر به نسبت زیادی را می‌پیموده، با التماس و زاری از مردم کمک می‌خواسته، اما هیچ کس، هیچ کس به فریاد او توجهی نکرده بوده. درحقیقت هیچ کس وضعیت او را مربوط به خودش نمی‌دانسته. در یکی از دبیرستان‌های سوئد، پسر پانزده‌ساله‌ای پیش چشمان بیش از ده دانش‌آموز دیگر، به هم‌کلاسی دخترش تجاوز می‌کند. اما آن دانش‌آموزان نه آن‌که مانع او نمی‌شوند، بلکه با سروصدا و هلهله او را تشویق نیز می‌کنند. (22)

همه‌ی این امور نتیجه‌ی آن است که «فرد» آموخته تا فقط خودش را ببیند و حفظ کند. و به همان اندازه که از دید دیگران پنهان و نامریی است، دیگران نیز در پیش چشمان او وجود ندارند. او تنها مسئول خویش است. چرا که او تنها «او» هست و هیچ پیوندی با دیگران ندارد، مگر در هنگام معامله؛ چیزی می‌دهد تا چیزی بگیرد. در غیر این صورت در مرز خویش باقی می‌ماند. برای او، همه‌ی جامعه فقط طرف معامله‌ی او هستند، نه چیزی بیشتر.

کوتاه آن‌که به نظر می‌رسد مقوله‌ای به نام «آزادی‌های فردی» تنها یک توهم است؛ توهمی که تنها اندیشه‌ی گروهی، و ارتباط فرد با گروه، و پیوند عاطفی او با دیگران را مختل می‌کند و به گونه‌ای ساختگی فرد را از دیگران جدا نگه می‌دارد. این گفتار وجود خارجی ندارد و شایسته‌تر است که به جای آن «حقوق طبیعی فردی» را بگذاریم که از حق و حقوق فرد در برابر گروه دفاع می‌کند. در حوزه‌ی این مقوله این گروه است که مسئول فرد می‌باشد. این به معنای استبداد گروهی نیست. البته همان‌گونه که سرمایه با تحمیل توهم «آزادی‌های فردی»، فرد را آموزش می‌دهد و انتخاب می‌کند که او چگونه باید رشد کند و چه مسیری را بپیماید، گروه نیز همین کار را می‌کند. با این تفاوت که

سرمایه، فرد را به کار می‌گیرد تا تنها خود رشد کند. گروه نیز فرد را آموزش می‌دهد تا خود را حفظ کند، اما چون گروه از خود افراد تشکیل شده، سرنوشت فرد با سرنوشت گروه گره خورده است. بنابراین خوشبختی فرد، خوشبختی گروه است. ما البته از گروهی گفتگو می‌کنیم که با آگاهی عمل می‌کند، نه گروهی که غریزی و خود به خودی (پس از این توضیح داده خواهد شد) تشکیل یافته و فرد را به رسمیت نمی‌شناسد. اکنون فکر می‌کنید که اگر پس از قتل کیتی جنووس، می‌توانستیم با او گفتگو کنیم، نظر او را در مورد این شعار که: من هر کاری می‌کنم به خودم مربوط است و تو هم هر کاری می‌کنی به خودت ربط دارد، چه خواهد بود؟ نظر آن کودک خردسال و آن دختر دبیرستانی چه؟

ج: فرد - گروه - فرهنگ

فرهنگ ویژگی گروه است اما ویژگی فرد عادت است. سرمایه، براساس تولیدهای روز به روز، نوتر و گونه‌گون‌ترش، مدام عاداتها و خوی‌های نوتر و گونه‌گون‌تری را در فرد ایجاد می‌کند. این عادات و خوی‌ها ثابت و پایدار نیستند، همچنان که تولیدات سرمایه‌داری پایدار نیستند. از این رو، این خوی‌ها، که روز به روز تغییر می‌کنند، نمی‌توانند دارای معنی باشند، همچنان‌که تولیدات انبوه سرمایه هم دارای معنی نیست. بنابراین چنین عاداتی، تنها در حوزه‌ی عادات و خوی‌های فردی و اجتماعی باقی می‌مانند و به فرهنگ تبدیل نمی‌شوند. برای نمونه، حلقه در گوش، بینی یا لب و زبان انداختن برای یکی از قبایل آفریقایی یک کردار فرهنگی است با معنی و فلسفه‌ای ویژه. اما همین کردار در غرب دارای هیچ مفهوم و فلسفه‌ای نیست و تنها در زمره‌ی عادات و تمایلات و پسندهای فردی شمرده می‌شود که امروز هست اما ممکن است فردا نباشد.

خانمی طی مطلبی با سرنام «آری به هر چیزی که نو است»، در روزنامه‌ی کارگر Arbeiterbladet دوشنبه 6 می 1996، ارگان رسمی حزب کارگر Arbeiterparti نروژ، می‌نویسد: «سرانجام من هم توانستم یک تلفن همراه کوچولو و قشنگ تهیه کنم، و اکنون می‌خواهم با تمام توان به یک پرچانه‌ی آزارنده تبدیل شوم که مردم را در بانک و «سون الون» Eleven 7، آزار می‌دهد و همچنین با صحبت‌های طولانی در ریمی = (Rimi) نام یک فروشگاه مواد غذایی معروف در نروژ)، که چه چیزی را برای خانه احتیاج دارم. من همچنین تصمیم گرفته‌ام که هرگز به گفته‌های پزشک صبحانه‌ی تلویزیونی (Frokost - tv) = legen - نام یک برنامه‌ی سحرگاهی در تلویزیون (در شبکه‌ی دو (TV2))، که تلفن همراه می‌تواند به ملکول‌های DNA در مغز آسیب برساند، توجهی نکنم. از اکنون من هر چه را که نو است می‌خواهم، گذشته از این‌که چه هست. من مدت‌هاست که راهنمایی شده‌ام همه‌ی آنچه که نو است و آمریکایی و ...، خطرناک و آسیب‌رسان و مستقیم

صدمه‌زننده است. ما پیشتر این‌طور فکر می‌کردیم، همه‌ی ما که خیلی خوب و عالی، به وسیله‌ی آموزگاران و والدین نسل 60-70 پرورش یافته‌ایم؛ نسلی که به SV (Sosial - venstre = حزب چپ سوسیالیست، یکی از احزاب قدرتمند نروژ) رأی می‌دادند و از ویدئو گرفته تا شبکه‌های گوناگون تلویزیونی، به واقع هراس داشتند.»

این امر نشانه‌ی گرایش غرب به‌جا نشانیدن عادت به جای فرهنگ است. گرایش به چیزهای نو، در دورانی که «نو» همچون کالا، لحظه به لحظه تولید می‌شود و جانشین «نو»ی پیشین می‌گردد به معنای تغییر عادت، لحظه به لحظه و روز به روز است. از این روست که امروز واژه‌ی Culture دیگر به معنای فرهنگ به کار نمی‌رود. هر چند که غرب می‌کوشد تا هنوز معنی فرهنگ را از این واژه برداشت کند، اما موردهای استفاده‌اش نشان‌دهنده‌ی تغییر معنی آن از «فرهنگ» به «عادت» است. ایرانیان نیز هر کجا که به این واژه برمی‌خورند بی‌درنگ به معنای فرهنگ ترجمه‌اش می‌کنند، و به همین علت است که اصطلاح‌هایی همچون فرهنگ کتابخوانی، فرهنگ مسافرت، فرهنگ هتل (یعنی در مسافرت به هتل رفتن)، فرهنگ مطالعه، فرهنگ تلویزیون، و از این دست در ایران رایج شده است و همین که از لحاظ نظری و یافتن علل و چاره به بن‌بست می‌رسند، بی‌درنگ می‌گویند: ما فرهنگ آن را نداریم! اما درحقیقت در همه‌ی این گونه موارد باید «عادت» را جانشین «فرهنگ» کرد، یعنی عادت به کتابخوانی، عادت مسافرت، عادت مطالعه و... هرچند که Culture دیگر به معنای فرهنگ نیست، اما در همه‌ی موردها، عادت هم معنی نمی‌دهد. ترجمه‌ی آن در نوشته‌های فارسی به عنوان صرف «فرهنگ»، بسیاری از مفاهیم فرهنگی و جامعه‌شناختی را مخدوش کرده است. برای نمونه یک روستایی یا شهرستانی که در شهر بزرگ زندگی می‌کند، در پیاده‌روی پُر رفت و آمد، تف می‌اندازد، اما در سرکار و یا در میهمانی بر این باور است که: ما فرهنگ فلان نداریم! این نشان‌دهنده‌ی چیست؟ نشان‌دهنده‌ی این است که این فرد دارای «منش» نیست. یعنی این فرد به آنچه که می‌گوید عمل نمی‌کند، چون به طور دقیق نمی‌داند که از چه چیزی می‌گوید. گفتار او طوطی‌وار است. او برحسب این که هر که این چنین سخن بگوید آدم فهمیده‌ایست، این‌گونه اظهار نظر می‌کند. «منش»ها عناصر فرهنگ هستند، اما خود فرهنگ نیستند. می‌دانیم که روزانه در سراسر جهان بسیاری از مردم از روستاها و شهرستان‌های کوچک به کلان‌شهرها مهاجرت می‌کنند. اینان شهرنشین نیستند، اما نه به این معنا که در شهر زندگی نمی‌کنند. بلکه چون «منش» شهرنشینی ندارند. کسانی که در پیاده‌رو تف می‌اندازند، فین می‌کنند، پاکت سیگار و یا دستمال و پوست میوه و... در جوی‌ها و یا از شیشه‌ی خودروها و خانه‌ها به بیرون پرتاب می‌کنند، لباس‌های‌شان را

در بالکن‌ها می‌آویزند و چهره‌ی شهر را تغییر می‌دهند، با کوچک‌ترین حادثه‌ای یقه‌ی یکدیگر را می‌چسبند و با ناسزاهای رکیک به نزاع می‌پردازند و عادت به حل مشکلات از راه گفتگو ندارند، آشغال‌های‌شان را، با آن‌که سطل آشغال در نزدیک‌شان است به اطراف می‌اندازند به چراغ‌های راهنمایی، چه به عنوان عابر پیاده و چه به عنوان راننده، توجهی نمی‌کنند و ... و رفتارهایی از این دست نشان‌دهنده‌ی نبود منش شهرنشینی در این عده از افراد است. مهاجرت‌های بی‌روبه‌ی روستاییان به شهرهای بزرگ و کلان‌شهرها می‌تواند منش شهرنشینی را به منش روستایی دگرگون کند.

«منش» مفهوم دیگری است که در بعضی موردها Culture ناظر بر آن است، اما تنها «منش» اجتماعی. منش اجتماعی ناشی از قانون است. چنان‌که در غرب چنین است. یکی از ویژگی‌های جوامع فردگرا قانون است (پس از این خواهیم پرداخت)، و در برابر آن اخلاق قرار دارد که ویژگی جوامع گروه‌گراست. «منش» در جوامع گروه‌گرایی همچون ایران، که ناشی از یک دستگاه اخلاقی نیز هست، اجتماعی - اعتقادی است. از این رو تعریف فرهنگ چنین می‌شود: مجموعه‌ای از منش‌های یک مردم که دارای فلسفه و معنی‌های آیینی باشند.

منش در چنین تعریفی شامل مجموعه‌ی رفتارهای اجتماعی - اعتقادی یک مردم است همچون: مهمان‌نوازی، دوستی، تعارفات معمول، تمیزی، راستگویی، کمک و همیاری، اعتماد، رعایت آیین‌ها و آداب و ... که همه‌ی این‌ها به نوعی ریشه در اعتقادات اخلاقی دارند.

منش‌ها، چه در جوامع غربی و چه در جوامعی مانند ایران، لازم‌الاجرا هستند، اما در غرب قانون پشتوانه‌ی اجرایی آن‌هاست و در ایران اخلاق. و چون در جوامعی همچون ایران، فردیت همیشه نفی شده، بنابراین، قانون هیچ‌گاه جایی نداشته است، و همچنین عادت، عادت، رفتار نیست فردی مانند: عادت به خواندن، سینما، تئاتر، قهوه یا چای و ... که در حوزه‌ی علاقه‌های فردیست. چنین عادت‌هایی اگر همه‌گیر شوند و به یک رفتار و تشخیص اجتماعی تبدیل گردند، می‌توانند به منش اجتماعی یک مردم دگرگون شوند. این گونه منش‌های اجتماعی می‌توانند در درازمدت بر منش‌های فرهنگی تأثیر بگذارند و آن‌ها را دگرگون کنند (البته اگر جامعه‌ای دارای فرهنگ باشد).

هرچند که در جوامعی مانند ایران، مردم دارای عادت‌های فردی هستند، اما چون دارای فردیت (= من) نیستند، و فردیت به عنوان یک عنصر اجتماعی و فرهنگی، نه آن‌که رسمیت ندارد، بلکه دارای ارزش منفی نیز هست، بنابراین عادت‌های فردی دارای رسمیت اجتماعی نیستند، چرا که گروه از فردیت می‌گریزد. عادت‌ها می‌توانند به آسانی،

برحسب آموزش‌های تازه، تغییر کنند. برای نمونه ما به آسانی می‌توانیم به سینما و خواندن و تئاتر و ... عادت کنیم و به آسانی هم می‌توانیم چنین عادت‌هایی را از دست بدهیم و یا می‌توانیم عادت قهوه نوشیدن را جانشین عادت چای نوشیدن کنیم. همه‌ی این‌ها بستگی به آموزش و شرایط مناسب دارند. اما منش‌های فرهنگی به سادگی از میان نمی‌روند ما در هر شرایطی نوروژ، مهمان‌نوازی، دوستی و ... را حفظ کرده‌ایم. بر حسب شرایط اجتماعی و آموزشی، شاخ و برگ‌هایی کم یا زیاد شده است، اما اصل آن‌ها باقی مانده است. و چون فرهنگ از ویژگی‌های گروه است، گروه همیشه می‌کوشد تا عادت‌ها و خوی‌های پایدار بیافریند، یعنی همان منش‌های فرهنگی را، و به این جهت به آن‌ها معنی می‌دهد و برای‌شان فلسفه‌ای قایل می‌شود. چرا که گروه، برخلاف سرمایه که به عادت ناپایدار نیازمند است تا بتواند برای تولیدات مدام تازه‌ترش به آسانی عادت‌های جدیدی به فرد بدهد، به فردی نیازمند است تا دارای عادت‌ها و خوی‌ها و اندیشه‌های پایدار باشد. پایداری عادت‌های فردی، به عنوان عنصری از گروه، و نه به عنوان «من»، پایداری گروه است. این گونه خوی‌های پایدار که دارای معنی و فلسفه هستند، منش‌های اجتماعی - اعتقادی را می‌سازند و فرهنگ از مجموعه‌ی همین منش‌ها تشکیل می‌شود. اما مشکل این‌جاست که اگر عناصر این فرهنگ مدت زمان درازی ثابت بمانند و نتوانند خودشان را با نوآوری‌ها و پیشرفت دانش و فناوری و نیازهایی که این‌ها در فرد فرد گروه ایجاد می‌کنند سازگار نمایند، کهنه و زاید می‌شوند، هر چند که باز از جانب گروه به اجرا درآیند. چنین است که اگر گروه نتواند «من» فرد را به رسمیت بشناسد، در درازمدت یک‌نواخت، کهنه، دل‌مرده و بی‌استفاده خواهد شد (چرا که نوآوری و ابداع و ابتکار و در واقع بنیان پیشرفت، فرد و استعدادها و توانایی‌های فردی اوست)، که ما آن را گروه مطلق می‌خوانیم! گروه مطلق به گروهی گفته می‌شود که به هیچ روی فرد و من او و توانایی‌ها و تمایلات و استعدادها او را به رسمیت نمی‌شناسد، که هیچ بلکه آن‌ها را به شدت و با بی‌رحمی سرکوب نیز می‌کند.

شک نیست که کارکردهای اقتصادی در تحولات اجتماعی و فرهنگی می‌توانند نقش بسزایی داشته باشند. اما این نقش، هر چه جامعه دارای فرهنگی ژرف‌تر و منسجم‌تر باشد، کمتر می‌شود. ما هر چه به دوران سرمایه‌داری نزدیک‌تر می‌شویم نقش اقتصاد را افزون‌تر می‌یابیم تا آن‌که در دوران سرمایه این نقش به بالاترین اندازه‌ی خود می‌رسد. در دوران سرمایه که فرهنگ، آرام‌آرام، جای خود را به عادات ناپایدار می‌دهد، اقتصاد، می‌توان گفت، دارای قدرت بلامنازع است. اما پیش از آن، این نقش به عهده‌ی فرهنگ است که قدرت تعیین‌کننده‌ی دارد. در واقع پیش از دوران سرمایه‌ی اقتصاد به دشواری

می‌تواند سبب دگرگونی‌های بنیانی فرهنگی شود. توجه کنید که جمعیت یک میلیارد و اندی چین برای سیر کردن خود گذشته از گیاهان، هر جنبنده‌ای را که بر روی زمین می‌جنبند می‌خورد، اما هندوستان، برعکس چین، و با همین تعداد جمعیت از گرسنگی می‌میرد اما گاو را که برایش ورجاوند و مقدس است نمی‌خورد. می‌بینید که نیروی فرهنگ تا چه اندازه‌ایست!

در هر روی بیش از آن‌که تحولات اقتصادی در ایران بتوانند سرچشمه‌ی حرکتی باشند، این تحولات فرهنگی بوده است که نقش محوری داشته است. در چنین جوامعی، حکومت‌ها به آسانی می‌توانند سرچشمه‌ی دگرگونی‌های کوتاه‌مدت مثبت یا منفی اقتصادی باشند، اما در درازمدت به وسیله‌ی این فرهنگ سرکوب خواهند شد. برای نمونه، قاجاریه با چند سده حکومت به ایران، هر چند که اقتصاد ایران را به انحطاط کشاندند، اما خود اسیر چنبره‌ی این فرهنگ بودند، پادشاهان پهلوی نیز به همین (در هر جامعه‌ای نخبگان و فرهیختگان و اندیشمندان هستند که عنصر یا عنصرهای فرهنگی را حذف، ابداع، نوآوری، بازسازی، و جانشین‌سازی می‌کنند. در ایران مادامی که نخبگان و فرهیختگان و اندیشمندانی همچون مولوی، حافظ، سعدی، خیام، شاهنامه، عطار، و مانند این‌ها بودند، ما دارای فرهنگ پویایی بودیم. اما پس از آن‌ها، و به ویژه، از دوران صفویه که فرهنگ به دست عامه افتاد، ما کمتر شاهد ابداع و نوآوری و بازسازی فرهنگی هستیم و بدین ترتیب فرهنگ ایرانی پویایی خود را از دست می‌دهد.) (23) اما فراموش نکنیم که بیشتر پادشاهان و سلاطین و خلفایی که به ایران پس از اسلام حکومت کرده‌اند، ایرانی نبوده‌اند و از جوامع دیگری با فرهنگ‌های دیگرگون - و همه واپس‌مانده‌تر - بوده‌اند. اما این نیازمند دقت است که بدانیم، این پادشاهان و سلاطین و خلفا - چه ایرانی بوده‌اند و چه نه - در چه محیط فرهنگی‌ای پرورش یافته‌اند. برای نمونه مأمون، خلیفه‌ی عباسی، از آن رو که مادرش ایرانی بود و خود نیز در محیط ایرانی و در میان ایرانیان پرورش یافته بود، بسیار بهتر از دیگر خلفای عباسی بود و به دانش و فلسفه علاقه‌ی فراوانی داشت. به همین سبب دوران او، دوران شکوفایی دانش و فلسفه و ادبیات نیز بود، و همچنین تعدیل سیاسی. و این به طور کامل اثر فرهنگ است.

از سوی دیگر، مقوله‌ای همچون «بدعت» که طی بیش از چهارده - پانزده سده سد بزرگی در راه تحولات علمی و اجتماعی و ادبی بوده است، یک مقوله‌ی فرهنگی است و ریشه در ایران پیش از اسلام و دوران قبیله‌سالاری دارد. عبدالحسین زرین‌کوب می‌نویسد: «آیین زردشت در دوره‌ی ساسانیان، به سبب حمایتی که از آنان می‌شد، توسعه و کمالی یافت و جمع و تدوین زند و اوستا به موبدان آن فرصتی داد تا هرچه را با

سنت سلف [گذشته] مخالف به نظر می‌رسید به عنوان بدعت نفی کنند و کسانی را که در تأویل تعلیم زرتشت از حدود تفسیر رسمی خارج شوند به نام زندیک (= زندیق) بخوانند.» (24) و به همین سبب هم مقوله‌ی بدعت توانست در ایران پس از اسلام، بی‌درنگ جای خود را باز کند، چرا که یک گفتار فرهنگی بود. اکنون نیز همه‌ی گروه‌ها، اعم از دینی و غیردینی، آن را رعایت می‌کنند. با این تفاوت که دینداران به روشنی از «بدعت» نام می‌برند، اما گروه‌های دیگر بی‌آن‌که نام آن را ببرند، انجامش می‌دهند. چرا که این یک مقوله‌ی فرهنگی است و همه به آن عادت دارند. از سوی دیگر مخالفت با «بدعت» و نوآوری یکی از ویژگی‌های بارز گروه‌های مطلق است، و به همین علت هم هست که گروه به شدت با «من» فرد مخالفت می‌کند، چرا که نوآوری و بدعت از ویژگی‌های فرد است.

ج: آیین‌های تصوف و جوانمردی

تا این‌جا کوشیدیم تا چگونگی روند فروپاشی گروه و تثبیت فرد، در غرب، را بررسی کنیم. هم‌چنین میزان تأثیر فرهنگ در تحولات اجتماعی را، درباره‌ی نفی فرد و تحکیم گروه در ایران (و شاید بتوان گفت در شرق)، باید گذشته از شرایط اقتصادی در دوره‌های گوناگون، به سه عامل بنیادین فرهنگی اشاره کرد؛ نخست آیین تصوف که واکنشی بود در برابر برتری‌جویی نژادی و سیاسی - اجتماعی عرب و دینی که با خود آورده بود. صوفیه از همان آغاز می‌کوشیدند تا معترضانی باشند که نه تنها خود را از امور اجتماعی و به تبع آن از انجام عمل، به احتمال، ناصالح دور نگه دارند، بلکه دیگران را نیز از آن برحذر کنند. سعید نفیسی که تصوف ایران را از تصوف دیگر جای‌ها، هم‌چون عراق و جزیره، جدا می‌کند سرچشمه‌ی آن را «تعلیمات زردشتی و مانوی و بودایی هندی» (35) می‌داند و می‌گوید: «اساس تعلیمات مانی برانداختن امتیازات طبقاتی و نژادی بوده و به همین جهت برتری را در ترقی فکری و ارتقاء معنوی قرار داده و این همان کاری است که پس از آن صوفیه‌ی ایران کرده‌اند.» (26) عبدالحسین زرین‌کوب نیز در جستجو در تصوف ایران همین معنی را بازگو می‌کند که: «[...] عامل عمده‌ای که در پیدایش یا توسعه‌ی تصوف در ایران - مثل جاهای دیگر - تأثیر داشت، حالت اعتراض زهاد و صوفیه بود نسبت به دستگاه خلافت که در ورای آن نیز، هم تمایلات شیعی وجود داشت و هم عدم آمادگی برای همکاری با اعراب» (27).

دوم: آیین جوانمردی که تاریخش را به دوران ساسانیان و یا پیش از آن می‌رسانند. این آیین در برابر سازمان حکومتی و اجتماعی پادشاهان ساسانی و یا پیش از آن، که توده‌ها بیشتر از همیشه زیر فشار اشراف و درباریان بودند، شکل گرفت. جوانمردان که تازیان

برای بدنام کردن آنان، عیار، به معنی راهزن، می‌نامیدشان، افرادی بودند سازمان یافته که خود را ارزانی خدمت به محرومان و ضعفا می‌داشتند و از آنان در برابر زر و زور اشراف و زمینداران حمایت می‌کردند. جوانمردان، به روش راهزنی، راه بر کاروان‌های بازرگانان چپاولگر و حکومتی می‌بستند، از آنان می‌ربودند و به فقرا می‌بخشیدند. افسانه‌ی قرون وسطایی رابین هود نیز برگرفته از همین آیین است. تازیان تلاش کردند تا آنان را به عنوان صرف راهزن معرفی کنند، اما موفق نشدند. در بختیارنامه نمونه‌ی جالبی از این عدم موفقیت می‌بینیم: «...» [مهمتر عیاران او را به راهزدن می‌فرستادی و می‌گفت: ای فرزند، کار ما راهداری [راهزنی] است و حرف ما عیاری است. پادشاه‌زاده چن [چون] بر کاروانی زدی کرم طبیعی و لطف غریزی را کار فرمودی و بر ضعیفان ببخشودی [...] آری به هر حال جوانمردی به.» (28) می‌بینید در جایی که صحبت فقط بر سر راهزنی است، آنان را «عیاران» می‌نامد، اما همین که آن ثروت به دست آمده «بر ضعیفان» بخشیده می‌شود، صحبت از جوانمردی است. نمونه‌ی دیگر آن که بسیار معروف است، سمک عیار است که در آنجا، حتا، عیار نیز صفت جوانمردی به خود می‌گیرد و نه راهزنی.

جوانمردان هم‌چون صوفیان دارای آیین‌ها و مراسمی بودند که هر جوانمرد موظف به اجرای آن‌ها بوده است. ابومسلم خراسانی و یعقوب لیث از زمره‌ی جوانمردان بوده‌اند. بعدها این دو آیین تصوف و جوانمردی چنان از یک‌دیگر متأثر شدند که بسیاری از پیران صوفیه از سران و پیشوایان جوانمردی نیز بوده‌اند و بسیاری از آیین‌ها و مراسم آن‌ها در هم آمیخته شد.

و سوم، گفتار فرهنگی «بدعت» که پیشتر گفته شد از ویژگی‌های گروه است و نه دین و مرام خاصی.

این سه عامل، در مجموع، سبب نفی حقوق فردی و تثبیت گروه در ایران شدند. و خواهیم دید که گروه و گروه‌گرایی مطلق در ایران (و به احتمال شرق) چگونه فرهنگی را (گروه‌گرایی و «من»ستیزی را) بنیان گذاردند که هنوز، پس از هزاران سال، نه تنها بر روح و جان و اندیشه‌ی ایرانی چیرگی دارد، بلکه هنوز فرهنگ بخش بزرگی از جهان نیز زیر نفوذ آن است.

گفتار بدعت و شکل سازمانی آیین‌های تصوف و جوانمردی، سرچشمه در ویژگی‌های گروه مطلق و قبیله‌سالاری دارند، و پس از آن خود در تحکیم سازمان گروه نقش بسزایی ایفا می‌کنند. شاید باور کردنش چندان آسان نباشد، اما نزدیک به همه‌ی رفتارها، کردارها، خوی‌ها و حتا اندیشه‌ی ما در مورد انسان، جهان و پدیده‌های پیرامونمان از این دو آیین و یک گفتار متأثر شده است؛ این هم درباره‌ی آن‌هایی صدق می‌کند که خود را

مدرن مادرزاد می‌دانند، و هم آن‌هایی که با انگ کهنه‌پرستی و عقب‌ماندگی زاده شده‌اند. از این جهت همه‌ی ما ایرانیان صوفیان و جوانمردانی هستیم که جایی در گذر زمان، فلسفه و اهدافمان را گم کرده‌ایم!

چنان‌که گفته شد: صوفیان و جوانمردان دارای آیین‌ها و روابط ویژه‌ی خود بوده‌اند، به‌گونه‌ای که همه‌ی پیروان باید آن‌ها را موبه‌مو انجام می‌داده‌اند. نخستین و مهم‌ترین رفتار و کردار در نزد آنان پیروی، کورکورانه، از پیر یا مراد و مرشد بوده است. بنابراین در آغاز پیوستن به این آیین‌ها، بندگی نسبت به یک پیر یا مرشد ضروری بوده است، به‌گونه‌ای که نویسنده‌ی اسرار التوحید می‌نویسد: مدار طریقت بر پیر است [...] و محقق و مبرهن است که به خویشتن [از پیش خود و بدون پیر] به جایی نتوان رسید.» (29)

نویسنده‌ی رساله‌ی قشیریه می‌گوید: «...»: «امام ابوسهل صلوکوی [گفت هر که استاد خویش را گوید چرا، فلاح [رستگاری] از او برخیزد.» و «... هر که دل پیران نگاه ندارد سگی را بر وی مسلط کنند تا او را برنجانند.» و «... و اینک [= این‌که] ابویزید می‌گوید هر که او را استاد [پیر و مرشد] نبوده باشد امام او دیو بود.» (26) و عطار در مصیبت‌نامه این بندگی و پیروی را چنین شرح می‌دهد: «سالک القصة چو پیری زنده یافت / خویش را در پیش او افکنده یافت // جانش از شادی او آمد به جوش / از میان جانش شد حلقه به گوش // سایه‌ی پیرش چنان بر جان فتاد / کآفتابش در تنورستان فتاد // نور ظاهر گشت و ظلمت می‌گریخت / عشق آمد عقل و حشمت می‌گریخت // صد هزاران گل که درناید به گفت / در گلستان دل سالک شکفت // چون چنین گل‌ها درون جان بدید / وز دو چشم خون‌فشان باران بدید // هم‌چو رعدی در خروش افتاد زار / هم‌چو برقی خنده می‌زد بی‌قرار // ... // عاقبت چون گشت سالک بی‌قرار / در رهش افکند پیر نامدار.» (31)

و ابوالفرج عبدالرحمن ابن الجوزی (وفات 597 ه.ق) در تلبیس ابلیس در مقام انتقاد از پیروی کورکورانه‌ی صوفیه از پیران خویش می‌نویسد: «مریدی در وسط مجلس شیخ از او پرسیده است تنوری که گفتی افروختیم اکنون چه کنم و چون شیخ جواب نداده است سؤال خود را تکرار کرده است و شیخ دفعه‌ی سوم با خشم و پرخاش به او گفته است اکنون برو و در آن بنشین و مرید نیز همان کار را کرده است.» (32)

و در مجموع به گفته‌ی نویسنده‌ی ارزش میراث صوفیه: «شیخ [...] در نظر مرید، مربی کامل بود و مظهر کمال صدق و شفقت و فهم و فراست شناخته می‌شد.» (33) و برداشت این‌چنینی از مراد بود که مرید را به اطاعت کورکورانه از او وامی‌داشت. و این‌ها همه آغاز نیستی «من» و هستی گروه است؛ به گونه‌ای، نزدیک به، مطلق. البته لازم به گفتن است که گروه‌گرایی و نفی «من» فرد ریشه در روابط قبیله‌ای دارد. اما

در این‌جا ما با یک «نفی» ساده روبه‌رو نیستیم؛ اگر در دوران قبیله‌سالاری، گروه مظهر تحکیم و امنیت اقتصادی بود. در این‌جا گروه مظهر اخلاق و رستگاری است. بنابراین، گروه، «من» فرد را نفی می‌کند تا او را به رستگاری - نه اقتصادی - اجتماعی همچون قبیله، بلکه - معنوی برساند. از این رو، در این‌جا، ما با یک مفهوم فلسفی رودرویم: این نفی با یک فلسفه آغاز می‌شود، با رفتار و کردار ادامه می‌یابد، که جنبه‌ی عملی آن است، و سرانجام به رهایی از قید هستی مادی می‌رسد که رستگاریست، که این نیز فلسفه است. با این تفاوت که در آغاز، فلسفه یک نظریه است که فرد با آن می‌آغازد، و در پایان، فلسفه، خود، به شکل مادی ظهور می‌کند؛ یعنی خود فرد به فلسفه تبدیل می‌شود، و این همان رستگاری است. چنان‌که ابن عربی گوید: «خدا مرا در مقابل خود قرار داد و گفت: تو کیستی؟ گفتم: من عدمی هستم نمودار.» و یکی دیگر از مشایخ گوید: «من روزگاریست که خود را از میان برده‌ام، اگر سپس زنده باشم این به وجودی دیگر است.» (34) و بایزید بسطامی در معراج‌نامه‌اش می‌نویسد: «و [حق] مرا از بود خود ناچیز کرد و به بقای خویش باقی گردانید و عزیز کرد و خودی خود بی‌زحمت وجود من به من نمود. لاجرم حق مرا حقیقت بیفزود(35)».

در این‌جا، موضوع ما، چگونگی روند دگردیسی این سه گام نیست، که جهانی بسیار پرشکوه و رنگین و پرمفهوم است، بلکه آن بخش از این روند است که پس از رانده شدن این دو آیین، به عنوان دو نهاد زنده و کارا، به حاشیه‌ی ساختمان جامعه، توسط عامه‌ی مردم ادامه یافت؛ و این گام، گام میانی آن یعنی کردار و رفتار، و به عبارتی، جنبه‌ی عملی آن است. و همان‌طور که پیشتر گفته شد یکی از مهم‌ترین اهداف صوفیه و جوانمردان، به عنوان نهادهای گروه‌گرا، نفی فرد و «من» او بوده است. و خواهیم دید که همین مسئله، پس‌ترها، در دست عوام به چه عامل مخربی تبدیل شد. کتاب اسرار التوحید را که باز می‌کنید با این جمله می‌آغازد: «بدانک [بدان که] شیخ ما، قدس‌الله روحه العزیز، هرگز خویشتن را «من» و «ما» نگفته است. هر کجا ذکر خویش کرده است گفته است: «ایشان، چنین گفته‌اند و چنین کرده‌اند.» (36) و در جای دیگر می‌گوید: «یک روز شاعری پیش شیخ ما شعری آغاز کرد که: همی چه خواهد این گردش زمن [= زمین] زما ... شیخ ما گفت: بس بس و اینشین، ابتدا حدیث خویش درگرفتی مزه ببردی (37)». و «شیخ ما [ابوسعید ابوالخیر] را پرسیدند: «بنده از وایست [بایست، چیزهای ضروری] خود کی بیرون آید؟» ابوسعید پس از توضیحی مفصل، در پایان می‌گوید: «آن‌که [بنده] به جمله بداند که او را نرسد که گوید: «من» یا «آن من.» (38) و «شیخ ما گفت: ای مسلمانان! تا کی از من و من، شرم دارید [از «من» و «من» گفتن

شرم دارید] ... این منیت دمار از خلق برآورد. این منیت درخت لعنت است. اول کسی که گفت «من»، آن گفتار «من» درخت لعنت بود.» (39) و «شیخ ما گفت: بدانید که ما شما را به خود دعوت نکردیم، شما را به نیستی شما دعوت کردیم. گفتیم: هست او بس است. شما را برای نیستی آفریده است.» (35)

پی‌نوشت‌ها:

21- Riding the waves of culture, Fons Trompenaars, Nicholas Brealey Publishing, Reprinted (with corrections), 1996.

22- پژوهش‌ها، رادیو سراسری فارسی سوئد / سه‌شنبه 23 دسامبر 1997، ساعت پنج بعدازظهر.

23- یورش‌های بیگانگان و جنگ‌های داخلی برای کسب قدرت در ایران نیز از زمره‌ی علت‌های از دست رفتن پویایی فرهنگ است. توجه کنید که در هر یورش و یا جنگ داخلی گذشته از جابه‌جایی سیاسی-اقتصادی- نظامی، جابه‌جایی فرهنگی نیز صورت می‌گیرد. و اگر آن‌چنان‌که گفته شد در دوران پیش از سرمایه‌ی فرهنگ نیروی اصلی و تعیین‌کننده باشد، پس جابه‌جایی فرهنگی از همه مهم‌تر است. از این رو هر گاه که حاکم تازه‌ای می‌آید، گذشته از نظامیان و چند مشاور ویژه، بیشتر پیرامونیان او را ارادل و اوباش سودجو تشکیل می‌دهند که بی‌دانش و بی‌منش و گرسنه و کینه‌توز و کیسه‌تهی اند. اینان جای اشراف و نخبگان و فرهیختگان و اندیشمندان پیشین را می‌گیرند، و اگر فرهنگ پیشین را ویران نکنند، جلوی رشد و پویایی آن را سد خواهند کرد. ما پس از این خواهیم گفت که هم اینان چگونه در گذر سده‌ها بهترین اصطلاحات عرفانی و جوانمردی را عامیانه و از معنی تهی کردند و زبان فارسی را از روی بی‌دانشی آشفته ساختند.

24- جستجو در تصوف ایران، دکتر عبدالحسین زرین‌کوب، انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم، 1362، ص 15.

25- سرچشمه‌ی تصوف در ایران، سعید نفیسی، کتابفروشی فروغی، چاپ هشتم، 1371، ص 34.

26- پیشین، ص 86.

27- جستجو در تصوف ایران، همان، ص 28.

28- بختیارنامه، شمس‌الدین محمد دقایقی مروزی، به کوشش ذبیح‌الله صفا، انتشارات دانشگاه تهران، شهریور 1345، ص 37.

29- اسرار التوحید، محمد میهنی، ویرایش دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، انتشارات آگاه، چاپ اول، 1366، ص 46.

- 30- رساله‌ی قشیریه، ابوالقاسم قشیری، ویرایش بدیع الزمان فروزانفر، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم، 1361، صص 587 و 586.
- 31- مصیبت‌نامه، عطار نیشابوری، ویرایش نورانی وصال، کتابفروشی زوار، چاپ سوم، 1364، صص 64 و 63.
- 32- دنباله‌ی جستجو در تصوف ایران، دکتر عبدالحسین زرین‌کوب، انتشارات امیرکبیر، چاپ اول، 1362، ص 23.
- 33- ارزش میراث صوفیه، دکتر عبدالحسین زرین‌کوب، انتشارات امیرکبیر، چاپ هفتم، 1373، ص 77.
- 34- تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، حتا الفاخوری، ترجمه‌ی عبدالمحمد آیتی، انتشارات زمان، چاپ دوم، 1358، جلد اول، صص 283 و 279.
- 35- تذکره‌الاولیا، عطار نیشابوری، ویرایش ا. توکلی، انتشارات بهزاد، چاپ دوم، 1373، ص 248.
- 36- اسرار التوحید، همان، ص 15.
- 37- پیشین، ص 258.
- 38- پیشین، صص 8-287.
- 39- پیشین، ص 304.
- 40- پیشین، ص 339.

فصل نخست: فرد

بخش 3

عطار می‌گوید: «گر بُود یک ذره در فقرت منی / نبودت جاوید روی ایمنی // ... // از قدم تا فرق ذات تو منی‌ست / از منی بیرون ذات ایمنی‌ست // چون نمی‌آمد منی در قرب راست / لاجرم در تو منی از بعد خاست // گفت چون عین منی ذات من است / شرک و بدعت از اضافات من است // ... // پیر گفتش حس منی اندر منی‌ست / راه او بر وادی نایمنی‌ست / تا منی تو زیون می‌داردت / باد ریشتم سرنگون می‌داردت(41)».

نویسنده‌ی «رساله‌ی قشیریه» می‌نویسد: «ابراهیم شیبانی گفت ما صحبت نکردیمی با کسی که گفתי نعلین من، کفش من.» و «ابواحمد قلایشی گوید، و وی از استادان جنید

بود، با گروهی صحبت کردم به بصره، مرا گرامی همی داشتند، یک بار گفتم از ر [شلوار، دستار] من کجاست از چشم ایشان بیفتادم» و «گفته‌اند توحید، افکندن اضافه بود از خویشتن، نگوید مرا، به من و از من». (42) عطار در «تذکره الاولیا» می‌گوید: «یوسف حسین از او [ذوالنون مصری] پرسید: «با کی [چه کسی] صحبت کنم؟ گفت: با آن‌که تو و من در میان نبود.» و «گفت [بایزید بسطامی]: یک بار به درگاه او مناجات کردم و گفتم: کیف الوصول الیک، ندایی شنیدم که: «ای بایزید! نخست خود را سه طلاق ده، و آن‌که حدیث ما کن.» و «پرسیدند [بایزید را]: راه به حق چگونه است؟ گفت: «تو از راه برخیز که به حق رسیدی.» و بایزید بسطامی در مناجاتش می‌گوید: «بار خدایا! تا کی میان من و تو، منی و تویی بود؟ منی از میان بردار تا منیت من به تو باشد، تا من هیچ نباشم.» (43) ابوسعید ابوالخیر می‌گوید: «در راه یگانگی نه کفر است و نه دین / یک گام ز خود برون نه و راه بین // ای جان جهان تو راه اسلام گزین / با مار سیه نشین و با خود منشین.» و نجم الدین رازی در «مرصاد العباد» می‌نویسد:

«با خود منشین که همنشین رهن توست / وز خویش ببر که آفت تو تن توست // گفتمی که زمن بدو مسافت چند است؟ / ای دوست ز تو به او مسافت «من» توست.» و حتی حافظ نیز می‌گوید:

«میان عاشقان و معشوق هیچ حایل نیست / تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز.» نتیجه‌ی همه‌ی این‌ها را به روش بسیار زیبا و گویا در «قابوس‌نامه» می‌خوانیم که نشان می‌دهد چگونه یک فرد ملزم به پیروی و اطاعت کورکورانه از گروه است و چگونه باید خود را هیچ بپندارد. «درویش که تسلیم به کار دارد، در حق خویش، با هیچ برادر مکاشفت نکند، مگر در حق برادر یا خود، و رشک او مادام باید که بر آن بود که چرا برادر من از من بهتر نیست و منی از سر بیرون کند [...] و [صوفی و جوانمرد] همه کاری به رضا و حکم جمع کند و اگر جمع انکار کنند اگرچه بی‌گناه باشد جمع را خلاف نکند [...] و اگر [صوفی و جوانمرد] به کاری برخواید خاستن به هر حاجتی که بود و یا کاری از آن خویش خواهد کردن به دستوری جمع کند و اگر جامه بپوشد و یا بیرون کند از جمع بخواید و یا از پیر جمع [...] و پنهان از قوم خرقة ندرد [پاره نکند] و پنهان از قوم چیزی نخورد، اگر همه یک بادام باشد [...] و نام چیزی به حس ظاهر نبرد، مگر به نامی که جمع خوانند [...] و پیش از جمع [بر سر سفره] دست به نان نکند و دست از نان باز نگیرد.» (44)

و بدین ترتیب فرد در برابر گروه از هیچ اراده‌ای برخوردار نیست، به رسمیت شناخته نمی‌شود و «من» او بطور کامل و مطلق در اختیار اندیشه‌ی گروهی (= ایدئولوژی) است. البته ناگفته نماند که نفی «من» در این آیین‌ها شامل یک بخش فلسفی، یعنی نفی

«وجود» در برابر «واجب الوجود» و یک بخش اجتماعی، درهم شکستن غرور و گردن‌کشی و گردن‌فرازی و خوی خودخواهی و خودپسندی و نخوت و برتری‌طلبی افراد بوده است تا آنان را به فروتنی خو دهند، و می‌کوشیدند افراد را وادارند تا نه تنها خود را از دیگران برتر ندانند، بلکه همیشه کمتر نیز بیندارند. شبلی (334 - 247 هـ خراسان) که پدرش حاجب خلیفه‌ی عباسی و خودش حاکم دماوند بود، در بغداد، بر اثر واقعه‌ای توبه کرد و هنگامی‌که به دماوند بازگشت همچون درپوزه‌گران از خانه‌ای به خانه‌ای می‌رفت تا از دماوندیان حلالی طلبیده باشد. و وقتی هم که در بازگشت به بغداد به خدمت جنید بغدادی (این عارف که معروف به بغدادی است در اصل اهل نهاوند است. وفات وی 29 هـ) درآمد، چون «جنید هنوز چیزی از رعونت حکم و قدرت در وی می‌دید، یک سال وی را به درپوزه‌گری واداشت و یک سال دیگرش واداشت تا خدمت درویشان به جای آورد.» (45) و نیز به‌طور حتم داستان «خواجه وای حسن» را در «اسرار التوحید» خوانده‌اید. این یکی از نمونه‌های بسیار عالی برای رسیدن به چنین مقصود است: روزی که «حسن مؤدب» پیشکار خانقاه ابوسعید ابوالخیر برای خدمت نزد شیخ می‌آید، مردی‌ست ثروتمند و باجاه و «خواجه حسن مؤدب» می‌نامندش. شیخ می‌گوید: «یاحسن! کواره [سبده‌ی که میوه و چیزهای دیگر در آن کنند و بر پشت گیرند و از جایی به جایی برند. فرهنگ معین] بر باید گرفت و به سر چهار سوی کرمانیان باید شد و هر شکمبه و جگر بند که یابی بخرید و در آن کواره نهاد و در پشت گرفت و به خانقاه آورد.» خواجه حسن چنین می‌کند و با سراپای آلوده به خون و نجاست به همراه سبده شکمبه و جگر بند و... به خانقاه می‌آید. شیخ می‌گوید: «این را، همچنین به دروازه‌ی حیره [در سوی دیگر شهر درست مقابل چهار سوی کرمانیان] باید برد و پاکیزه شست بدان آب روان و باز آورد.» خواجه حسن چنین می‌کند و باز می‌گردد. شیخ می‌گوید: «این را به مطبخی باید داد تا امشب اصحابنا [افراد همراه شیخ] را شکمبه وای [خورش شکمبه] بپزد.» و سپس رو به حسن چنین می‌گوید: «اکنون غسلی بیاید کرد و جامه‌ی نمازی معهود پوشید و به سر چهارسوی کرمانیان باید شد و از آن‌جا تا به حیره بیاید شد و از همه‌ی اهل بازار می‌پرسید [باید پرسید] که هیچ مردی دیدی با کواره‌ی پرشکمبه در پشت؟» حسن چنین می‌کند و از هرکس که سراغ مرد شکمبه‌دوش را می‌گیرد، کسی ندیده است، لاجرم باز می‌گردد. شیخ می‌گوید: «ای حسن! آن تویی که خود را می‌بینی والا هیچ‌کس را پروای دیدن تو نیست. آن نفس توست که تو را در چشم تو می‌آراید، او را قهر می‌باید کرد و بمالید، مالیدنی که تا بنکشی [نکشی] دست از وی بنداری. و چنان به حقش مشغول کنی که او را پروای خود و خلق نماند.» (46) و بدین ترتیب آن شکمبه‌ها و جگر بندها را خورش می‌سازند و شیخ

ابوسعید ابوالخیر آن را «خواجه وای حسن» یعنی «خورشی که در ساختن آن از خواجگی و مقام و رتبه‌ی حسن استفاده شده است» (47)، می‌نامد و بدین قرار غرور و تکبر و برتری حسن مؤدب را درهم می‌شکند و او را تا مرز دیگران فرو می‌آورد. در حکایت دیگری از «منطق الطیر»، نمونه‌ی دیگری از این دست می‌یابیم، عطار می‌گوید: «شیخ ابوبکر نیشابوری به راه / با مریدان شد برون از خانقاه // شیخ بر خر بود با اصحابنا / کرد ناگه خر مگر بادی رها».

شیخ را از این رویداد حالی دیگر پدید می‌آید و جامه بر تن می‌درد و نعره می‌زند. اصحاب جملگی شگفت‌زده می‌شوند و شیخ را از آن واقعه می‌پرسند. شیخ می‌گوید: چندان که به پس و پیش می‌نگریستم مریدانم را می‌دیدم. اندیشیدم که من کم از بایزید نیستم با چنین تعداد مریدانی که دارم، فردای محشر با عز و ناز گام در بهشت خواهم نهاد و سپس: «گفت، چون آن فکر کردم از قضا / کرد خر این جایگه بادی رها // یعنی آن کو می‌زند زین شیوه لاف / خر جوابش می‌دهد: چند از گزاف؟ // زین سبب چون آنشم در جان فتاد / جای حالم بود، حالم زان فتاد».

و سپس عطار نتیجه می‌گیرد که: تا تو در عجب و غروری مانده‌ای / از حقیقت دور دوری مانده‌ای // عجب در هم زن غرورت را بسوز / حاضر از نفسی، حضورت را بسوز // ای بگشته هر زمان لونی دگر / در بن هر موی، فرعون‌ی دگر // از «منی» گر ایمنی باشد تو را / آن کمال مؤمنی باشد تو را.» (48)

در تصوف ایران شاخه‌ایست به نام «ملامت» که پیروان آن را «ملامتی» گویند. اینان دست به کارهای خلاف عادت می‌زدند؛ کارهایی که انگیزه‌ی ملامت و سرزنش مردم نسبت به آنان بود. هدف را تحقیر و خوار کردن نفس و در نتیجه کشتن خودپرستی و خودخواهی و، به اصطلاح آنان، «من، من» گفتن می‌شمردند. به این ترتیب خوی برتری‌طلبی و «منیت» را در وجودشان از میان برمی‌داشتند و تا مرز بدنامی پیش می‌رفتند و این برای آنان عادی بوده است. مولوی می‌گوید: «هین ز بدنامان نباید ننگ داشت / هوش بر اسرارشان باید گماشت // هر که او یک بار خود بدنام شد / خود نباید نام جست و خام شد // ای بسا زر که سیه‌تابش کنند / تا شود ایمن ز تاراج و گزند». یعنی اینان زرهایی هستند که خود را بدنام و «سیه‌تاب» کرده‌اند تا از گزند خودپرستی و نفس‌دوستی در امان باشند. چنان‌که حافظ می‌گوید: «به می‌پرستی از آن نقش خود بر

آب زدم / که تا خراب کنم نقش خود پرستیدن.» یعنی من خود را از آن رو به مستی و می‌خوارگی بدنم کرده‌ام تا در دام خودپرستی نیفتم .

بنابراین به خوبی پیداست که نفی «من» در این آیین‌ها گذشته از آن‌که به دلیل ویژگی‌های گروه است، نیز مساوی است با نفی «وجود» در برابر «واجب الوجود» و نفی غرور و کبر و خودبینی و خودپسندی و از این دست ویژگی‌ها .

همچنان‌که پیشتر گفته شد فرهنگ ویژه‌ی گروه است. همین که گروه توانست اندیشه‌ی خود را مدون کند و برای خود قواعد و چارچوبی تنظیم نماید، دفاع سرسختانه از این قواعد و چارچوب از یک سو، و مخالفت با بدعت و نوآوری- از ترس آسیب رسیدن به این قواعد و چارچوب- از سوی دیگر آغاز می‌شود و این خودنهی فرد و ویژگی‌های اوست و باز همچنان‌که پیشتر گفته شد، بازرترین ویژگی فرد، نوآوری- یعنی همان بدعت- است. تا زمانی که اندیشه‌ی گروهی مدون نشده است، در حقیقت، هیچ‌کس از افراد گروه نمی‌داند که چه چیز مخالف چه چیز است. این مرز نهادن میان اندیشه‌ی مخالف و موافق از ویژگی‌های ثابت گروه است. آیین‌های جوانمردی و تصوف نیز، پیش از آن‌که اندیشه‌ی خود را مدون کنند، خود ابداع‌کننده و نوآور بودند و به همین جهت مدام با نظام حاکم و اندیشه‌ی آن از یک سو، و شریعتمداران و حافظان کتاب و سنت و حدیث از سوی دیگر مبارزه می‌کردند و در این راه قربانیان زیادی داده‌اند. در این گام است که به گفته‌ی نویسنده‌ی «سرچشمه‌ی تصوف ایران» صوفیه «...» برتری را در ترقی فکری و ارتقای معنوی قرار [...]» (49) می‌داده‌اند. و نیز در همین مرحله است که دوری گزیدن از خلق، و در نهایت از گروه، یکی از مسائل صوفیه است: «و گفت [بایزید بسطامی] علامت شناخت حق گریختن از خلق باشد و خاموش بودن در معرفت او.» و «نقل است که بزرگی گفت شیخ [بایزید] را در خواب دیدم. گفتم مرا وصیتی کن. گفت: مردمان دریایی بی‌نهایت‌اند. دوری از ایشان کشتی است. جهد کن تا در این کشتی نشینی و تن مسکین را از این دریا برهانی.» و «[عبداله مبارک را] گفتند: داروی دل چیست؟ گفت از مردمان دور بودن». (50) و همچنین از شیخ بوالحسن سیروانی پرسیدند: «که تصوف چیست؟» گفت: «یگانه داشتن همت و یگانه زیستن از خلق.» (51)

و به نظر می‌رسد همین ویژگی که همه‌ی افراد در تصوف و جوانمردی، با هم برابر بوده‌اند و هر کس بنا بر ریاضت و عبادتش پیش می‌رفته از یک سو، و دوری گزیدن از مردم و گروه و کنج انزوا اختیار کردن از سوی دیگرست که استاد سعید نفسی آن را Liberalism «Individualism می‌نامد که طبق آن «درنظر صوفیه، گبر و ترسا و یهود و مسلمان و حتا بت‌پرست یکسانند.» (52)

هرچند که یکسان شمردن افراد با هر نوع اندیشه را بتوانیم آزادمنشی بنامیم، اما فردگرایی راهی دیگر است. فردگرایی و به عبارت درست‌تر، رعایت حقوق فردی، یعنی این‌که استقلال فرد در گروه به رسمیت شناخته شود تا او بتواند از توانایی‌ها و استعدادهای خود به روش درست سود ببرد و امکان رشد آن‌ها را داشته باشد و بتواند نیز از استقلال رأی در مسایل شخصی خویش برخوردار گردد. اما، نخست آن‌که، در این آیین‌ها، تنها یک راه بوده است: راه ریاضت و عبادت و دوم این اعتکاف و گوشه‌نشینی و دوری‌گزیدن از مردم و گروه به‌طور دقیق 1- واکنشی بوده است در برابر همین عدم رعایت حقوق فردی و شکستن استقلال افراد در شخصی‌ترین مسائل و آن‌ها را از خود به در بردن. چنان‌که خیام در واقع در اعتراض به همین معنی است که می‌گوید: «گر من ز می مغانه مستم، هستم / گر کافر و گیر و بت‌پرستم، هستم // هر طایفه‌ای به من گمانی دارد / من زآن خودم، چنان‌که هستم هستم».

اما بدبختانه این واکنش راه به حقوق فردی نمی‌برد، بلکه به درونگرایی می‌انجامد. این ویژگی درونگرایی که نیز ویژگی فلسفه‌ی شرقی می‌دانند، یکی از علت‌هایش به‌طور دقیق برای گریز از سیطره‌ی گروه است و بازگشت به «من» گم‌شده‌ی فردی که در قیل‌وقال گروه، رسیدن به آن ناممکن و یا بسیار دشوار و رنج‌بار می‌نمود؛ و 2- واکنشی بود در برابر زهاد و صوفیان و شریعتمداران خودنما و ظاهرساز که مردم را به خود می‌خواندند و وجود انبوه مردم در اطراف خود را اعتبار خود می‌دانستند و از این راه نه تنها بر کبر و غرور خود می‌افزودند و خویش را بهتر از دیگران می‌دانستند و به آنان فخر می‌فروختند، بلکه سوءاستفاده‌های سیاسی و مالی بسیاری نیز از همین راه مرتکب می‌شدند و همه‌ی هم‌شان این بود که مردم بیشتری را در گرد خود جمع کنند و از آنان تمجید بشنوند. بنابراین عده‌ای از صوفیه این را انکار و دوری‌گزیدن از خلق را تبلیغ کردند؛ بدین معنی که مشغول‌بودن به خلق خدا، زاهد و صوفی را از توجه به خدا دور می‌کند و خلق را حجابی دانستند در راه رسیدن به خدا و این‌که دلخوش بودن به تمجید مردم، به خودپرستی و منیت می‌افزاید. و البته این تأثیری بود که ملامتیان بر تصوف داشتند.

در هر حال این اعتکاف و انزوا، چه با هدف رسیدن به فردیت و چه با هدف رسیدن به خدا، نتوانست حتی پوسته‌ی گروه را خدشه‌دار کند و هرگز از چیرگی گروه چیزی نکاست. این‌ها همه در گامی است که این آیین‌ها هنوز دارای اندیشه‌ی مدون نیستند و بنابراین هنوز مرز مشخصی میان موافق و مخالف وجود ندارد و هنوز نوآوری‌های فردی، کم و بیش، خریدار دارند. اما در گام بعد، همین‌که توانستند اندیشه‌ی گروهی (= ایدئولوژی) خود را مدون کنند و همچون یک نهاد اجتماعی کارا و زنده در بافت و ساختار جامعه

جای‌گیر شوند، برای خود مرزی قایل شدند که تخطی از آن بدعت بود. ازین پس، هدف گروه، توجه به پیشرفت و تکامل نیست، بلکه همه‌ی نیرویش متوجه دفاع از آن اندیشه‌ای می‌شود که مدون و مشخص شده است. و این آغاز انحطاط گروه است که زاینده‌ی استبداد گروهی نیز خواهد بود. آیین‌های تصوف و جوانمردی نیز از این پس راه انحطاط پیمودند، و به جای آن‌که اندیشه و فلسفه‌شان را ارتقا دهند، همه‌ی تلاش‌شان این شد که گروه نجات یابد و خانقاه‌ها و زاویه‌ها حفظ گردد. بنابراین، به‌طور دقیق برخلاف مرحله و گام نخست حرکت کردند و همان راهی را رفتند که در آغاز مورد اعتراض‌شان نسبت به متشرعان و فقیهان مدرسه بود. و به ظاهر این یکی از نتایج آمیختن طریقت (= فلسفه‌ی) تصوف با شریعت دینی بوده است. می‌دانیم که «تا اواسط قرن پنجم صوفیه‌ی ایران در تصوف شریعت را با طریقت [= فلسفه] توأم نمی‌کرده‌اند.» زیرا پیش از این «یکی از جنبه‌های خاص آن [تصوف ایران] این است که کاملاً جنبه‌ی طریقت داشته و با شریعت پیوندی نداشته است.» (53) بنابراین شگفت و دور نیست که از این تاریخ یا کمی پیش از آن صوفیه همان راه شریعتمداران را برگزینند و برای حفظ خود دست به دامان عوام زنند، و با هرگونه بدعت و نوآوری نیز به مبارزه برخیزند.

آیین‌های جوانمردی و به ویژه تصوف با آن هاله‌های اسرارآمیز کرامات و شطحیات (در مورد تصوف) که عامه در آن حیران بودند از یک سو و گفتارهای گذشت و بخشش و نیکی به زبردستان و مانند این‌ها (در جوانمردی) که عامه را خوش می‌آمد از سوی دیگر، سبب شد تا این آیین‌ها بیش از دین شریعتمداران در میان عوام نفوذ داشته باشند. اما همین توجه صوفیه و جوانمردان به عوام به جهت پشت‌گرمی، و علاقه‌ی عامه نسبت به این آیین‌ها و نفوذ روزافزون آنان در خانقاه‌های صوفیه و زاویه‌های جوانمردی از یک سو، و از سوی دیگر به حکومت رسیدن صفویان که درحقیقت حکومت صفویان بود، سبب شد تا روابط و رفتارهای صوفیه و جوانمردی به میان عامه‌ی مردم برود که نه از اندیشه و فلسفه‌ی تصوف و جوانمردی دانشی داشتند و نه دارای اهداف آنان بودند. در یک کلام همین نفوذ عوام هرچند که، در کوتاه‌مدت، گاه به خانقاه‌ها و زاویه‌ها قدرت می‌داد، اما همچنان، در دراز مدت، سبب شد تا تصوف و جوانمردی از رشد و جوشش بازماند. نویسنده‌ی «جستجو در تصوف ایران» در پذیرش این معنی می‌نویسد: «... تصوف تدریجاً به علت علاقه‌ای که عامه نسبت به مشایخ آن نشان می‌دادند، تحت تأثیر رقابت با فقهای مدرسه عوام‌پسند شد، خانقاه و رباط را در مقابل مدرسه علم کرد، و تعلیم آن مثل تعلیم اهل مدرسه دارای سلسله و اسناد و اجازه گشت [...] این اقبال عامه به تصوف که منتهی به تأسیس طوایف و سلاسل صوفیه شد در واقع تصوف را قالبی و

متحجر کرد و از حال جوشندگی و آفرینندگی- که در تعلیم امثال بایزید و حلاج و شبلی بود- بیرون آورد. اما از تصوف آنچه می‌توانست، در این دوران تعصب با سطح فکر و فهم مترسمان عامه منطبق باشد بدون شک همین ظواهر و آداب بود که در خانقاه‌ها حفظ شد و مبنای ارتباط شیخ و مرید واقع گشت.» (54)

همین «ظواهر و آداب» که توسط عوام حفظ و اجرا می‌شد، از اواسط دوران صفویه که آیین‌های تصوف و جوانمردی، به عنوان نهادهای کارای اجتماعی، از ساختار جامعه به گوشه‌ای رانده شدند و خانقاه‌ها و زاویه‌ها یکی پس از دیگری منحل گشتند، در دست همان عوام تحریف شد و اصطلاحات و رفتار صوفیه و جوانمردان، بهجا و بی‌جا، و با معنی و بی‌معنی، به کار رفت؛ انواع گوناگون تعارفات، ردیف کردن واژه‌هایی همچون «نوکرتم»، «کوچیکتم»، «خاک زیر پاتم» و... اصطلاحات مربوط به نان و نمک خوردن، سوگندهایی همچون «تو بمیری»، «من بمیرم» و از این دست، و القابی چون لوطی، داش مشدی، نوچه و...، بزرگان را (از نظر سنی) محترم شمردن و پیش پای آنان برخاستن، مهمان‌داری و مهمان‌نوازی، محبت کردن، برای دانش و تحصیل دانش ارزش گذاردن، احترام به کسانی که بیشتر می‌دانند، تبدیل دوستی به یک ارزش و... و سرانجام خود را با دیگران و دیگران را (در مقام آشنایی و دوستی) با خود یکی پنداشتن (به معنای آن‌که هیچ‌کس از دیگری برتر نیست) و چشم‌داشت این‌که هیچ‌کس نباید چیزی را از شما پنهان کند و بسیاری چیزهای مثبت و منفی دیگر، بازمانده‌های همان رفتارها و کردارها در خانقاه‌ها و زاویه‌هاست که دسته‌ای از آن‌ها دگرگون گشته، دسته‌ای از آن‌ها دست‌نخورده باقی مانده و دسته‌ای دیگر درحال از میان رفتن است و همه‌ی این‌ها تهی از معنای اصلی و اساسی خود و بدون هیچ فلسفه‌ای در دست و دهان عوام تا به امروز برجای مانده‌اند. اما مهم‌ترین تحریفی که نه تنها بر ساختار فرهنگی ما، بلکه بر ساختمان جامعه اثری ویرانگر داشته، تحریف اصطلاح «منیت» و یا نفی و نکوهش «من» بوده است (البته این فقط شامل بخش اجتماعی «نفی من» است و نه بخش فلسفی آن یعنی نفی «وجود» در برابر «واجب الوجود» که هرگز به میان عوام راه نیافت). این امر چندان مهم است که به نظر من بر دستگاه اقتصادی ما نیز اثری ویرانگر بر جای گذاشته و می‌توان آن را یکی از موانع اساسی رشد سرمایه و صنعتی‌شدن جامعه دانست.

اصطلاح «منیت» اگر در گام نخست (پیش از تدوین کتبی اندیشه‌ی گروهی تصوف و جوانمردی)، با معنای اصلی آن یعنی نفی «وجود» در برابر «واجب الوجود» و نکوهش و نفی خودپرستی و کبر و نخوت و خودخواهی و برتری جویی و... تا اندازه‌ی بسیاری به کار می‌رفت و اجرا می‌شد، در گام دوم (پس از تدوین اندیشه‌ی گروهی) که این آیین‌ها به

میان عامه رفتند و رفته رفته، عامه‌پسند شدند و افراد بی‌دانش هرچه بیشتر با آن پیوند خوردند، به عنوان یکی از حربه‌های قاطع در دست حکومت‌ها، قشریون، مغرضین و عامه‌ی بی‌دانش درآمد که توسط آن توانستند هرگونه نوآوری و سخن حق را، نه تنها زیر پوشش «شرک» و «بدعت»، که زیر سرمام‌های «من‌پرستی» و «من‌کردن» و «تک‌روی» و «تکبر» و «خودشیفتگی» و... سرکوب کنند.

امروز دیگر این جزیی از رفتار و کردار فرهنگی ماست که «من» را به شدت نفی و «ما» را با همان شدت تأیید کنیم. این نفی، حتا نیز، ضمیمه‌ی دانش و دانایی ماست؛ هر که «من» را نفی و نکوهش کند، بیشتر مورد پسند واقع می‌شود. حتا اگر «ه» را از «ب» تشخیص ندهد! برای نمونه: چند تن از دوستان دانشجوی ما که شهرستانی بودند، با هم یک جا زندگی می‌کردند و من هم بیشتر اوقات با آنها بودم. یک روز که در دستشویی باز کردم، همشهری یکی از دوستان‌مان را دیدم که برای دیدن آمده بود و اکنون داشت مسواک می‌زد. پرسیدم که چون مسواک مال او نیست چرا از آن استفاده می‌کند. او مسواک را از دهانش درآورد و روبه صورت من گرفت و با همان دهانی که پر از خمیر دندان بود گفت: «کم بگو، مال من، مال تو، مال او... این خصلت‌های خرده‌بورژوازی دهن همه‌ی ماها رو سرویس کرده.» و دوباره مشغول مسواک زدن شد. او حتا این حق را برای دیگران قایل نبود که مالک مسواک خود باشند. البته برای آن جوان فیلسوف‌نما که خود را شریک مال همه می‌پنداشت، گفتگو از «من» و «مال من» زیان‌آور بود و گفتگو از «ما» و «مال ما» بسیار سودآور. و همین «شریک مال و ابتکارات و اندیشه‌های نوی همه بودن»، یکی از بنیانهای «نفی من»، پس از تحریف آن در دست عوام بوده است تا امروز که سبب گریز و گوشه‌گزینی بسیاری از استعدادها و نوآوران بوده است که نمی‌خواسته‌اند نوآوری‌ها و ابتکارات‌شان از سوی دیگران (گروه) و به بهانه‌های «من‌من» کردن و خودخواهی و خودپسندی دزدیده شود به‌گونه‌ای که حتا نامی از خود آنها هم به میان نیاید!

این دیگر برای ما به صورت یک شیوه درآمد است که هرگاه مطلبی می‌نویسیم هرگز نگوئیم: «همان‌طور که گفتم»، «من بیشتر گفته‌ام»، «من در جای دیگر این را گفته‌ام» و از این دست. اما به جایش می‌نویسیم: «همان‌طور که گفتیم» یا «گفته شد» و... ما عادت به «من» نداریم؛ چه گفتنش و چه شنیدنش! روزی در کلاس برای شاگردانم در باره‌ی داستان حرف می‌زدم. در میان سخنانم جمله‌ای گفتم که اکنون آن را به خاطر ندارم. یکی از شاگردان گفت: وای چه قشنگ! این جمله مال کیه؟ گفتم: مال خودم. او لحظه‌ای نگاهم کرد و ناگهان با حالتی انفجاری زد زیر خنده، و در میان خنده‌اش نیز مدام تکرار

می‌کرد: «مال خودم، مال خودم...» تا پایان کلاس هم هر گاه که نگاه ما به هم می‌افتاد، باز می‌خندید و می‌گفت: «مال خودم، مال خودم.» او آنقدر به یک چنین جمله‌ای عادت نداشت که به نظرش مضحک و خنده‌دار می‌آمد. من باید می‌گفتم که آن جمله مال چخوف، همینگوی، فالکنر و مانند آنهاست، و اگر هم مال آنها نبود باید می‌گفتم که «نمی‌دانم.» ما باید ترجمان دیگران باشیم و عادت نداریم تا خودمان را ابداع‌کننده و نوآور بدانیم، چون دارای «من» نیستیم.

در شماره‌ی 39 سایت «آینه‌ها» کتاب‌های بنده معرفی شده. معرفی‌کننده در معرفی پژوهش معمای شاهنامه چنین نوشته: «آنها که مقاله‌ی تند و متکبرانه‌ی وکیلی را علیه سمفونی مردگان در اینترنت و در کتاب نقد امروز خوانده‌اند، خودشیفتگی او را در این چند جمله از پیش‌گفتار کتاب معمای شاهنامه نیز می‌توانند باز یابند.» و سپس آن چند جمله را نیز آورده است: «نخستین پرسشی که- هر چند در درازنای این هزار و دویست سال به اندیشه‌ی کسی نرسیده اما- به اندیشه‌ی من رسید...» (ص. 19) این جمله از کتاب معمای شاهنامه نشانه‌ی تکبر است.

اگر این عزیز، ارشمیدس را هنگام بیرون دیدن از حمام و فریاد «یافتم، یافتم»، آن هم برهنه، می‌دید چه می‌گفت؟ لابد او را- گذشته از متکبر و خودشیفته- دشمن جامعه می‌نامید، چرا که او فریاد زده «من یافتم» و برهنه هم بوده. اما غربی‌ها چون خردمند بودند، پیش از آن‌که او را متکبر و خودشیفته بنامند از او پرسیدند که چه یافته؟ و سپس به پیشرفت امروز رسیدند. کسی یک کتاب ششصد و پنجاه صفحه‌ای پیش رویش باشد، با یک ادعای بزرگ بر این اساس که این کتاب چیزی را کشف کرده که هزار و دویست سال از دید دیگران پنهان بوده. اما آن کس چه می‌کند؟ به جای آن‌که بپرسد این کشف چیست؟ و آیا این کشف می‌تواند به پیشرفت هنر و ادبیات کشورش کمک کند یا نه؟ و در اساس آیا این کشف درست است یا نادرست؟ تنها یک جمله از این کتاب ششصد و پنجاه صفحه‌ای را برمی‌دارد و صاحب ادعا را نه بر اساس درستی و نادرستی کشفش بلکه به دلیل اعلام آن، متکبر و خودشیفته می‌خواند. و سپس ما به این عقب ماندگی که امروز هستیم می‌رسیم، و جالب این است که تازه کاشفی که هشت سال برای نوشتن آن کتاب زحمت کشیده متکبر و خودشیفته از آب در می‌آید و نه پنهان‌کننده‌ی آن کشف. چرا یک کاشف یا مخترع با استعداد که از استعدادش نه برای پول درآوردن بلکه برای سود رساندن به مردم استفاده می‌کند متکبر نامیده می‌شود، اما آن کس که چنین کشف‌ها و اختراع‌هایی را از دید مردم و جامعه پنهان می‌کند چنین لقب‌هایی نمی‌گیرد؟

در واقع باید کسی تا آن اندازه به دانش و استدلالش اعتماد داشته باشد که با شهامت فریاد بزند: «من یافتم» و یا «من کشف کردم.» گفتن «من» نیازمند شجاعت و دلیری است. آنان که خود را میان «ما» پنهان می‌کنند و پنهانی و از پشت دیگران شادانه به چهره‌ی «من» می‌اندازند، همان کسانی هستند که اروپاییان در آغاز دوران روشنگری آن‌ها را به جرم گریزاندن و سرکوب استعدادها خائن می‌نامید (زیرا اروپاییان دریافته بودند که پیشرفت هر مردمی وابسته است به استعدادهای آن‌ها؛ استعدادهایی که بتوانند کشف و ابداع نمایند. غربی‌ها دریافته بودند که برای پیشرفت نیازمند آفریننده هستند و نه واردکننده، و همچنین دریافته بودند که ابداع و ابتکار و نوآوری از زمره‌ی ویژگی‌های «من» است و نه گروه. زیرا استعداد یک ویژگی فردی است و نه گروهی. از این رو هرگز گفتن و نوشتن «من یافتم» و «من کشف کردم» و مانند این‌ها را تکبر و خودشیفتگی نخوانند و به خاطر عشق به این و بیزاری از آن، روی منافع و مصالح ملی پا نگذاشتند)، و همان‌هایی هستند که در این صدساله با چماق «تکبر» و «خودخواهی» و «تکروی» و مانند این‌ها هر استعدادی را سرکوب کردند و سپس برای گدایی دانش از غرب به مجیزگویی آن پرداختند. اما به نظر می‌رسد که عاشق فقر برادر بودن شایسته‌تر است تا ستایشگر ثروت بیگانگان شدن؛ نخستین تو را صاحب برادر می‌کند و دومین تو را صاحب ارباب. بنابراین کسانی که صاحب ارباب بوده‌اند و همه‌ی عمرشان را به کرنش و خمیدگی در برابر ارباب گذرانده‌اند و به آن عادت کرده‌اند، طبیعی است که قد راست دیگران را به تکبر معنا کنند .

در دبیرستان، چون من خیلی خوب انشا می‌نوشتم، همه دلشان می‌خواست از روی من بنویسند. اگر من انکار می‌کردم، آدم خودخواه و متکبری بودم، و اگر هم اجازه می‌دادم تا همه از روی من بنویسند، چون انشای همه یکسان می‌شد، من هم به همراه دیگران صفر می‌گرفتم. خوب! مردانگی من در حق آن بیست و نه نفر این بود که مدام به خاطر آنان صفر می‌گرفتم. اما مردانگی آنان (در مقام گروه) در حق من چه بود؟ این بود که مدام باعث می‌شدند من صفر بگیرم، تا سرانجام خسته شدم و انشا نوشتن را کنار گذاشتم و مانند دیگران شدم.

در واقع آنان مقصر نبودند، بلکه گناه از فرهنگ ما بود که مالکیت فردی را به رسمیت نمی‌شناخت. این ویژگی جامعه‌های گروه‌گراست که گروه یا باید در استعداد فرد شریک باشد یا این‌که استعداد او را سرکوب می‌کند. یک گروه مطلق همه‌ی افرادش را یکسان می‌بیند. و چون همه نمی‌توانند دارای استعداد و نبوغ باشند) به‌طور معمول پیرامون هفتاد-هشتاد درصد مردم دارای هوش معمولی هستند، اما از هر چند هزار نفر یک نفر با

استعداد، و از هر چند صد هزار نفر یک نفر دارای نبوغ است) پس هر استعداد و نبوغی باید سرکوب شود تا گروه به این یکسانی مورد نظرش دست یابد. این مثال «خواهی نشوی رسوا هم رنگ جماعت شو»، از همین یکسان سازی گروهی حکایت می کند. از آنجا که یک جامعه نمی تواند با تنها هوش معمولی (بدون استعداد و نبوغ) پیشرفت کند، پس به ناچار راه پسروی را در پیش می گیرد.

مطلبی هم در سایت رادیو زمانه (17 فروردین 1386) وجود دارد به قلم آقای اشکان آویشن که نمونه‌ی جالبی در این زمینه است: در تاریخ پانزدهم فروردین 1386، رادیو زمانه گفتگویی با محمود دولت‌آبادی می کند که وی در آنجا خود را نابغه می داند و بر این باور است که «وی شایسته تر از بسیاری دیگر بوده است که تا کنون نوبل ادبی را دریافت داشته اند».

آقای آویشن می افزاید: «در مورد ویژگی نخست که باید برای داستان نویسی نبوغ و قریحه داشت، این نخستین بار است که من از دهان یک نویسنده‌ی مطرح چنین چیزی را می شنوم. این بدان معناست که اگر کسی نبوغ نداشته باشد و تنها از موهبت اندکی قریحه و مقدار زیادی پشتکار برخوردار باشد، نمی تواند در شمار داستان نویسان خوب قرار گیرد».

سخن آقای آویشن این است که برای هنر نیازی به نبوغ و استعداد نیست) البته در ایران امروز کم کم کار دارد به جایی می رسد که شما برای داستان نویسی یا شاعر یا شاهنامه شناس و... شدن حتما نیازی ندارید که داستان یا شعر بنویسید و یا شاهنامه را بخوانید، تنها کافی است که آشنایان خوبی در مطبوعات و اینور و آنور داشته باشید.) بنابراین اگر شما اراده کنید داستان نویسی شوید، خواهید شد. پس اگر درست باشد، چرا از دوران کهن در هر سده تنها یک یا دو هنرمند برای ما به جای مانده اند؟ آیا ما در هر سده تنها یکی دو هنرمند داشته ایم؟ و یا این که تنها یکی دو نفر در هر سده دارای پشتکار بوده اند؟ نه! باید گفت که نبوغ و استعداد یک ویژگی گوهرین هستند و ما با آنها زاده می شویم یا نمی شویم. اما پشتکار اکتسابی است. بنابراین نمی توان گفت که در هر سده تنها یکی دو نفر پشتکار داشته اند، اما می توان گفت که تنها یکی دو نفر نابغه داشته ایم. برای نمونه بالزاک همه‌ی وقتش را سرگرم خوشگذرانی بوده، با این وجود هرگاه که دست به نوشتن برده یک شاهکار آفریده. آیا این مربوط به نبوغ نیست؟

دیدگاه آقای آویشن همان دیدگاه گروه مطلق نسبت به فرد است که همه را از نظر توانایی های فردی یکسان می بینند، و برای همین هم هست که ایشان در باره‌ی گفته های دولت آبادی می نویسد: «این همه غرور، این همه تبختر فرهنگی، این همه

بالانشینی بر مردم، بازتاب آن راز سر به مهری است که تاریخ اما نه با کلام، بل با تازیانه‌ی دربار خویش به ما نشان داده است.»

البته من معنای جمله‌های پایانی ایشان را متوجه نشدم، اما آنچه که او، مانند غرور و تبختر و...، درباره‌ی دولت‌آبادی می‌گوید همان است که سایت آینه درباره‌ی بنده فرموده بود. پیداست که روشنفکران ایرانی پس از سرنگون کردن شش حکومت در این صد سال، آن هم فقط برای آزادی، هنوز معنای آزادی را ندانسته‌اند و به مردمشان هم نتوانسته‌اند معنای آن را بیاموزند. بنیان آزادی‌های اجتماعی، آزادی‌های فردی است. اگر بنده حق نداشته باشم کشفم را اعلام کنم و دولت‌آبادی هم احساسش را، پس معنای آزادی چیست؟

هم‌چنین همه‌ی ما ایرانیان این تجربه را داریم که در مدرسه، هنگامی که آموزگار پرسشی می‌کرد ما دستمان را بالا می‌بردیم و می‌گفتیم: «آقا ما بگیم؟» و اگر می‌گفتیم: «آقا من بگم؟» آموزگار با ترشروبی می‌گفت: «تو نیم من هم نیستی چه رسد به من.» و باز هم برای همه‌ی ما پیش آمده است که در یک میهمانی یا جشن نتوانیم آن جور که می‌خواهیم رفتار کنیم. همه دارند یک آواز دسته‌جمعی می‌خوانند ما هم باید بخوانیم، «بلد نیستم و خجالت می‌کشیم» در کار نیست. همه دارند دست می‌زنند، ما هم باید دست بزنیم. همه دارند می‌رقصند، ما هم باید برقصیم. دست و یقه‌ی ما را می‌گیرند و به میان می‌برند که «باید برقصی، نه نمی‌شود، به خدا نمی‌گذارم بروی، کاری ندارد، خودت را تکان بده می‌شود رقص، تا نرقصی نمی‌گذارم بروی، فقط یک دقیقه یک تکان. به خدا نمی‌شود، به حضرت عباس نمی‌شود» و... و آن‌قدر اصرار می‌کنند تا ما خیس عرق می‌شویم و سرانجام کار به دلخوری و بگومگو می‌انجامد. و به همین روش، در مورد مسایل دیگر نیز تفاوت شما را نمی‌خواهند ببینند و در کوچک‌ترین و شخصی‌ترین مسایل و ویژگی‌های شما دخالت می‌کنند؛ چرا این لباس را می‌پوشید، چرا کم یا زیاد می‌خواهید، حقوقتان چقدر است، چرا موهایتان را رنگ و یا به این شیوه آرایش کرده‌اید و دخالت‌هایی از این دست (این‌گونه دخالت‌ها سبب می‌شود تا ما برای دفاع از زندگی خصوصی‌مان زبان به دروغ بگشاییم تا تفاوت‌های خود را پنهان نگه داریم. هرچند که این گونه دروغ‌ها بی‌زبان است، اما رواج همین دروغ‌های بی‌زبان کم‌کم می‌تواند به دروغ‌های بزرگ و گاه فاجعه‌بار بینجامد.) البته در همه‌ی کشورها مردم این‌گونه رفتار و دخالت‌ها را دارند، اما در مورد ما این یک پدیده‌ی فرهنگی-اجتماعی است، و دلیلش هم تنها گروه‌گرایی مطلق ماست و این‌که گروه به‌طور معمول «من» افراد را نمی‌بیند و نمی‌خواهد هم ببیند و برای آن هیچ‌گونه استقلالی قایل نیست. در گروه‌های مطلق

(گروه مطلق به گروهی گفته می‌شود که در آن «فرد» به رسمیت شناخته نمی‌شود و بنابراین «من» وجود ندارد. در برابر گروه مطلق، گروه ساده قرار دارد که در آن توانایی‌های فردی رسمیت، و آزادی‌های فردی نیز وجود دارد)، ما مدام از جانب گروه زیر بازپرسی هستیم (در این مورد در بخش پنجم گفته خواهد شد) و از راه دخالت در خصوصی‌ترین مسایل مان مدام مورد تجاوز قرار می‌گیریم و به این ترتیب اعتماد و حس امنیت مان را در گروه از دست می‌دهیم و دارای تضادهای درونی می‌شویم، به این ترتیب که ما در خانواده به دنیا می‌آییم و در میان افراد خانواده، خویشان و دوستان مان بزرگ می‌شویم و بر این اساس از همان آغاز در گروه بودن را می‌آموزیم و گروه‌گرایی برای ما درونی و سرشتی می‌شود. بعدها هم که بزرگ‌تر می‌شویم و آشنایان و دوستان تازه‌ای می‌یابیم، بنا بر سرشت مان، بی‌درنگ تلاش می‌کنیم تا آن رابطه را درونی کنیم و برای این امر هیچ‌گونه مرزی هم نمی‌شناسیم. ما این صمیمیت را آنقدر ژرف می‌کنیم که فردیت یک‌دیگر را به خطر می‌اندازیم، و به خود حق می‌دهیم که در کوچک‌ترین و خصوصی‌ترین مسایل یک‌دیگر دخالت کنیم. بنابراین از آنجا که ما به گونه‌ی سرشتی و درونی گروه‌گرا هستیم، مایلیم که همیشه در کنار گروه باشیم. اما به دلیل همین رفتارها و دخالت‌ها در مسایل شخصی یک‌دیگر، که استقلال فردی ما را نادیده می‌گیرد و مدام مزاحم زندگی خصوصی ماست و همیشه ژرف‌ترین پسندها و تمایلات شخصی ما را به آسانی نفی می‌کند و «من» ما را نادیده می‌گیرد، از یک‌دیگر گریزانیم. این تضاد در درون هر ایرانی دیده می‌شود، کمتر کسی است که در یک گروه لذت ببرد و از تنهایی و دور از گروه بودن نیز راضی باشد.

نتیجه آن‌که این «منیت» خودخواه و خودپسند در مسیر تحولش در دست عامه به کل «منیت» ما تبدیل شد. از این پس «منیت» تنها به معنای خودخواهی و کبر و نخوت و برتری‌جویی نیست، بلکه کل فردیت ما را در بر می‌گیرد، یعنی پیش از آن اگر کسی خود را برتر از دیگران می‌دانست و در هیچ زمینه‌ای دیگران را قبول نداشت، و می‌کوشید تا دیگران را کوچک و خوار نماید و یا اگر از دستش برمی‌آمد به دیگران زور می‌گفت و ستم روا می‌داشت، خودخواه و متکبر و دارای منیت شناخته می‌شد، پس از آن‌که به دست عامه رسید، شامل کل فردیت شد. یعنی اگر کسی، بدون آن‌که خودش می‌خواست، از دیگران برتر بود (به علت استعداد یا نبوغ یا شجاعت و دلیری یا صداقت و راستکاری و مانند این‌ها) و یا آن‌که می‌کوشید تا بر اساس توانایی‌های خویش حقوق حقه‌ی خود را درخواست نماید، خودخواه و متکبر نامیده می‌شد. بنابراین نفی «منیت» به نفی فردیت ما می‌انجامد. از این رو این بخش منفی اصطلاح «منیت» که بخش منفی فرهنگ ما نیز

هست، همان است که توسط عوام، پس از نفوذ آنها در خانقاه‌ها و زاویه‌ها، به آن افزوده شد. این بخش منفی از همین رفتارهای کوچک و جزوی آغاز می‌شود و تا صحنه‌های اجتماعی و فرهنگی گسترش می‌یابد که در انحصار تحصیل‌کردگان و روشنفکران است. این گروه به‌جای آن‌که ویرایشگر فرهنگی باشند و بکوشند تا عنصرها و ویژگی‌های منفی و ناکارآمد فرهنگ کشورشان را بر اساس دانش و زندگی امروز ویرایش و پیرایش کنند، به دلیل سرکوب بی‌رحمانه‌ی استعدادها و کشتن «من» و نابودکردن نیروی نوآوری آن، یک‌سره دست از فرهنگ خودی شستند و از روی تنبلی و بی‌دانشی کوشیدند تا فرهنگ حاضر و آماده‌ی غرب را جانشین آن نمایند (دو نمونه‌اش را دیدید که تا چه اندازه‌ای به واژه‌ی «من» حساسیت داشتند). هرچند که این - رفتار تحصیل‌کردگان و روشنفکران در صحنه‌های اجتماعی و فرهنگی- نیز زیر نفوذ همان افزوده‌های عوام و دنباله‌ی آن است، اما عوام بازیگر آن نیستند و فقط همان رفتارهای ساده و نخستانه را شامل می‌شوند، یعنی زیاده‌روی در تعارفات و استفاده از اصطلاح‌هایی چون «نوکر»، «چاکرم» و... اما در صحنه‌های اجتماعی و فرهنگی، ما با نفی شدید «من» افراد و سرکوب توانایی‌های فردی آن‌ها روبه‌رو هستیم، و تحصیل‌کردگان و روشنفکرانی که، از این نظر، روی دیگر سکه‌ی عوام‌اند!

خصوصی‌سازی، که در این روزها یکی از گفتارهای مطرح جامعه است، نیز بر اساس همین گفتار «منیت» شکل می‌گیرد. مردمی که نتوانند زندگی خصوصی یکدیگر را به رسمیت بشناسند، چگونه می‌توانند فعالیت‌های خصوصی اقتصادی را تاب بیاورند؟ و مردمی که هنوز «من» و توانایی‌ها و تفاوت‌های فردی را نمی‌شناسند، و بنابراین، نوآوری‌ها و ابداعات را به تکبر و خودخواهی و خودشیفتگی معنا می‌کنند، چگونه می‌توانند خصوصی‌سازی را بفهمند؟ به ویژه که بنیان خصوصی‌سازی استعداد و نبوغ است یعنی منیت!

پیش از این‌که این بحث را پیگیری کنم، اجازه دهید تا به دوران پیش از تدوین کتبی اندیشه‌ی گروهی تصوف، یعنی دوران حلاج، بازگردیم. حلاج هرچند که تنها و نخستین فرد ناراضی از استبداد گروه نبود، اما نخستین کسی بود که در برابر آن ایستاد و موجودیت و ارزش «من» را در برابر «ما» اعلام کرد. در دوران حلاج- سده‌ی سوم خورشیدی- هنوز اندیشه‌ی گروهی به صورت کتبی تدوین نشده بود، اما وجود داشت. بنابراین، در این دوره، هرچند که انعطاف‌پذیری گروه بیش از دوران تدوین کتبی آن بود، با این حال حلاج در برابر آن جان خود را باخت.

حلاج، برخلاف تصور معمول، مظهر «انسان خدایی»، «انکار خدا»، «وحدت وجود» و «عین الجمع» نیست بلکه تراژیک‌ترین، و درعین حال، ناب‌ترین و زیباترین نماد و نمود «من» در طول تاریخ است.

چاپ نخست این کتاب به مرور در فصلنامه‌ی «مهرگان» / چاپ آمریکا / و ماهنامه‌ی «آفتاب» / چاپ نروژ / در سال‌های 76- 1375 انجام پذیرفته است.

پی‌نوشت‌ها :

- 41- مصیبت‌نامه / همان / ص 321 و 320 و 310
- 42- رساله‌ی قیشریه / همان / ص 505 و 504.
- 43- تذکرة الاولیا / همان / ص 253 و 241 و 230 و 192.
- 44- قابوس‌نامه / عنصرالمعالی کیکاووس و شمس‌گیر / ویرایش سعید نفیسی / انتشارات فروغی / چاپ ششم / 1366 / ص 7-185.
- 45- جستجو در تصوف ایران / همان / ص 154.
- 46- اسرار التوحید / همان / ص 6-195.
- 47- همان / بخش دوم، تعلیقات / ص 563.
- 48- منطق‌الطیر / عطار نیشابوری / ویرایش احمد رنجبر / انتشارات اساطیر / چاپ اول / 1366 / ص 8-357.
- 49- سرچشمه‌ی تصوف در ایران / همان ص 86.
- 50- تذکرة الاولیا / همان / ص 267 و 255 و 234.
- 51- طبقات الصوفیه / خواجه عبدالله انصاری / ویرایش حسین آهی / انتشارات فروغی / چاپ اول / 1362 / ص 171.
- 52- سرچشمه‌ی تصوف در ایران / همان / ص 50.
- 53- همان / ص 105 و 103.
- 54- جستجو در تصوف ایران / همان / ص 163.

فصل نخست: فرد

بخش 4

حلاج «من» بزرگ تاریخ

حلاج در بیضاء (= دژ سپید؛ از شهرهای فارس که دارای دژ سفیدی بود که از دور دیده می‌شد، فرهنگ معین)، که اکنون یکی از دهستان‌های بخش شهر شیراز است زاده شد. لقب «حلاج» گویا از آن جهت باشد که پدرش شغل حلاجی (= پنبه‌زنی) داشته و خود حسین بن منصور نیز یک چند بدان مشغول بوده است، و بعدها پیروان وی، به گفته‌ی استاد زرین‌کوب، حلاج را به معنی «حلاج اسرار» و «شکافنده‌ی اسرار» پذیرفتند، بدون آن که معنای پنبه‌زنی آن را نفی کنند. هرچند که استاد زرین‌کوب زندگی حلاج را «در اوایل حال [پیش از حبس و توقیف] او» بیشتر با افسانه‌های ناشی از حب و بغض نسل‌های بعد در آمیخته «(54) می‌داند، اما در حقیقت سراسر زندگی او آمیخته با افسانه‌هایی است که ساخته و پرداخته‌ی دوستان و دشمنان او در میان نسل‌های بعد است و چنان‌چه خود استاد زرین‌کوب در «ارزش میراث صوفیه» تأکید می‌کند «اخبار راجع به حلاج و آرایه‌ی که درباره‌ی او اظهار شده است چنان غریب و متناقض به نظر می‌آید که گاه این اندیشه به خاطر می‌رسد که شاید حلاج بیش از یک تن بوده است و مگر احوال چند حلاج به هم خلط شده است.» (55) با این وجود می‌توان - اما به دشواری - از خلال همین احوال و اخبار متفاوت و بیشتر متناقض، تصویری از حلاج به دست داد.

یکی از ویژگی‌های بارز پژوهش در زمینه‌ی عرفان، که اغلب آن را نادیده می‌گیرند، پیش داوری درباره‌ی شخصیت‌های عرفانی است.

همه‌ی ما به طور معمول حلاج را به عنوان یک صوفی و عارف بزرگ می‌شناسیم و مظهر وحدت وجود در تصوف. این بینش در مورد حلاج، از روز پس از به‌دارآویختن او آغاز شد و از آن پس، هرچه تصوف در احوال و ویژگی‌های او بیشتر کنکاش کرد، حلاج بیشتر در پرده‌ی ابهام و اسرار فرو رفت. این امر ناشی از یک حقیقت بود و یک مجاز. مجاز بود، چون جهان تصوف، پیشاپیش او را به‌عنوان یک صوفی و عارف بزرگ می‌شناخت و معرفی می‌کرد؛ و حقیقت آن که، حلاج نخستین کسی بود که ویژگی‌هایی متفاوت با همسران و هم‌عصران خود داشت، و تصوف برای نخستین بار بود که به کسی یا چنین ویژگی‌هایی برخورد می‌کرد که به درک در نمی‌آمد.

از آن پس همه‌ی کوشش تصوف و پژوهش‌گران آن، چنین شد که این حقیقت و آن مجاز را بر هم منطبق کنند و تضادها و تناقضات زندگی حلاج نیز از همین رو است. اما تاکنون هیچ‌کس نپرسیده است که، آیا حلاج، در واقع، عارف بزرگی بود که خود را خدا می‌نامید،

از عشق و اتحاد خدا دم می‌زد و به توحید و عین‌الجمع معتقد بود؟ و یا او پیامبری بود که کاینات را متوجهی ذراتش کرد و سده‌ها پیش از دکارت فریاد زد: «من هستم» و آیا اسراری که او هویدا کرد جز این بود؟

پیشتر گفته شد که حلاج اهل شهر بیضاء بود. استاد زرین‌کوب می‌گوید: «... ظاهراً در همان سنین کودکی آن‌جا را ترک کرد و بعدها فقط در طی اسفار {سفرهای} متعدد خویش گه‌گاه از آن‌جا عبور می‌کرد.» (56) و علی میرفطروس می‌نویسد: «ناحیه‌ی بیضاء به‌خاطر موقعیت سواق‌الجیشی خود لشکرگاه سپاهیان خلفای عباسی بوده و به این جهت، زبان عربی در آن‌جا رواج کامل داشت.» (57) چه نخستین گفته درست باشد و چه دومی، نتیجه این است که حلاج «با آن‌که اصلش از بیضاء فارس بود زبانش فارسی نبود.» (58) از این رو، او از اوان کودکی تحت سیطره‌ی زبان و فرهنگ عرب بزرگ شد و رشد یافت به‌گونه‌ی که از زبان مادری و فرهنگ خویش محروم ماند و این «عرب‌زدگی - بعدها - و پس از آشنایی با عناصر شعوبی و ایرانیان تندرو، می‌توانست در او واکنش سختی در برابر نهادهای مذهبی و فرهنگی اعراب به وجود بیاورد.» (59)

حلاج پیرامون صد سال پس از برافتادن خاندان اموی به دنیا آمد. با این وجود اندیشه‌ی برتری‌جویی و سروری نژادی عرب‌ها بر مردم دیگر، که از زمان عمر آغازیده و در دوران امویان شدت بیشتری یافته بود با همان شدت پیشین، هنوز ادامه داشت. خلیفه‌ی دوم می‌گفت: «این کار بدی است که عرب‌ها یکدیگر را اسیر کنند. چه، خداوند کشور پهناور عجم را برای اسیر گرفتن عرب‌ها آماده ساخته است.» (60) مرتضی‌راوندی می‌نویسد: «عرب، مخصوصاً از دوره‌ی بنی‌امیه به بعد، خود را آقا می‌دانست و معتقد بود که او برای آقایان و دیگران برای بندگی خلق شده‌اند. و از آن رو در صدر اسلام سایر کارها به‌خصوص صنعت و تجارت و زراعت بدست غیرعرب افتاد و عرب‌ها فقط و فقط فرمانروا و حکمران بودند، و به کارهای سیاسی می‌پرداختند.» (61) هم او می‌افزاید: «اعراب، ملل غیرعرب را، بندگان یا به قول خودشان موالی خطاب می‌کردند و از دادن مشاغل کشوری و مذهبی به آن‌ها خودداری می‌نمودند؛ حتا به فرزند عربی که مادر ایرانی داشت، هیچ شغلی نمی‌دادند. تشییع جنازه‌ی موالی [= غیرعرب] را ننگ می‌شمردند و با موالی در یک صف راه نمی‌رفتند. هرگاه در کوی و برزن عربی با بار، با عجمی مصادف می‌شد، عجم مجبور بود که بار اعرابی را بی‌اجر و مزد تا منزل حمل کند و اگر اعرابی پیاده و او سواره بود ناچار بود عرب را بر مرکب خود سوار کند و به مقصد برساند.» (62) و همه‌ی این‌ها به غیر از کشتار و شکنجه و بریدن دست و پا و بیگاری و غارت و چپاول و کتابسوزان و تجاوز به زن و دختر، و حتا اسرا و غلامان اسیر بود که البته نه به همین

دهشتناکی، اما هنوز در زمان حلاج نیز ادامه داشت. بگونه‌ای که حتا آگاهی از چنین اوضاعی دل هر ایرانی غیرتمندی را به آتش می‌کشید و کینه‌ی عرب را در ژرفای وجود او می‌کاشت. چه برسد به کسی که شاهد مستقیم آن اوضاع بود، همچون حلاج، چنان‌که فردوسی نیز، که پیرامون بیست سال پس از قتل حلاج‌زاده شد، نتوانست همچون عده‌ای از روشنفکران و تحصیل‌کردگان پرگذشت و بزرگمنش و بردبار امروز، حوادث آن روز را و آنچه را بر زن و مرد و کودک و کتاب و دانش و هنر رفت، با بردباری و شکیبایی بزرگ‌منشانه ببیند و خاموش باشد و اگر سرود:

«ز شیر شتر خوردن و سوسمار / عرب را به جایی رسیده است کار

که تاج کیانی کند آرزو؟ / تفو بر تو ای چرخ گردون تفو»

به طور دقیق واکنشی بود در برابر آن تفاخر و برتری‌جویی نژادی و اهانت و تحقیر فرهنگی، همراه با شقاوت و بی‌رحمی عرب‌ها. اما فردوسی واکنشی بود بیشتر فرهنگی و حلاج واکنشی بود بیشتر اجتماعی.

این بود شمه‌ای از اوضاع روزمره‌ی اجتماعی آن دوران، که نه تنها دانش و فرهنگ از دست می‌رفت و به‌غیر از قتل و غارت ایرانیان، آنان را مورد تحقیر و آزار قرار می‌دادند، بلکه هویت و منش ایرانی نیز در شرف نابودی قرار داشت و این همان بود که سبب عمده‌ی واکنش کسانی همچون فردوسی و حلاج بود. و اما چگونگی اندیشه‌های اجتماعی زمان حلاج:

مهم‌ترین اندیشه‌های اجتماعی زمان حلاج متعلق بود به معتزله، اسماعیلیان و قرمطیان. اقبال لاهوری می‌نویسد: «نگرش فلسفی اسماعیلی، زاده‌ی نخستین کوششی بود که برای آمیختن فلسفه با جهان‌بینی اصیل ایرانی صورت گرفت. اسماعیلیان در پرتو فلسفه‌ی ترکیبی خود، در بازنمایی اسلام کوشیدند و در این راه به شیوه‌هایی که بعداً مقبول صوفیان افتاد، به تأویل قرآن پرداختند.» (63)

معتزله نیز، که در آغاز سده‌ی دوم هجری ظهور کردند، «[...] معتبرترین و قدیمی‌ترین مکتب اندیشه است در نزد مسلمانان.» (64) آنان انسان را موجودی دارای اراده و اختیار می‌دانستند و معتقد بودند که اگر اعمال و رفتار و کردار انسان از سوی خدا اعمال شود، لاجرم نمی‌توان انسان را گناهکار و خدا را عادل شمرد. چرا که در این صورت کردار و رفتار انسان تابع خواست خدا بوده است. اینان، بر این اساس، برای عقل و خرد بشری جایگاه ویژه‌ای قایل بودند و طبق نظر آنان هر پدیده‌ای را باید به محک عقل سنجید.

البته ناگفته پیدا است که در تمامی این جنبش‌ها دین و فلسفه‌ی دینی با اندیشه‌های فلسفی و اجتماعی و سیاسی آمیخته بود. نویسندگان «تاریخ فلسفه در جهان

اسلامی» می‌نویسند: «پیدایش شیعه در حقیقت [تنها] نتیجه‌ی اختلاف نظر میان مسلمانان در اطراف مسایل دینی نبود، بلکه معلول امر خلافت و نظام سیاسی [نیز] بودی» (65) «... و [اینان] [اسماعیلیان] قوام جمعیت‌شان بر مسایل سیاسی و عقلی بود و می‌خواستند نظام سیاسی حاکم بر جهان را واژگون کنند و برای وصول به این مقصود، به واژگون ساختن نظام عقلی که بر زندگی مسلمانان سیطره داشت، پرداختند.» (66) و نویسند «سیر فلسفه در ایران» می‌گوید: «آیین اسماعیلی را باید یکی از جنبه‌های مبارزه‌ی پایداری که متفکران مستقل ایرانی بر ضد آرمان‌های دینی و سیاسی اسلام [اموی و عباسی] آغاز کرده بودند، دانست.» (67) در مورد قرمطیان نیز حنا الفاخری و خلیل الجر می‌نویسند: «قرامطه شاخه‌ای از شاخه‌های درخت تناور اسماعیلیه‌اند [...] و از آن رو که برای اقامه‌ی عدل و مساوات در میان مردم کوششی مبذول می‌داشتند، از سایر اسماعیلیه ممتاز بودند، و از این حیث دنباله‌ی بابکیان به شمار می‌آمدند.» (68) در مورد معتزله نیز همین صادق است و نباید اشتباه‌هانی کربن را درباره‌ی آنان تکرار کرد که: «بدون تردید آنان [معتزله] مکتب اندیشه‌ی نظری دینی مهمی را تأسیس کردند.» (69) بلکه مکتب اعتزال هم‌چون اسماعیلیان و قرمطیان - هرچند که کمک شایانی به پیشرفت فلسفه در جهان اسلام و اروپا کرد اما - تنها یک مکتب دینی نبود، چرا که «مسئله‌ی آزادی انسان را با سیاست رابطه‌ای محکم است. زیرا امویان قایل به جبر شدند و از آن دفاع می‌کردند تا به مردم ثابت کنند که آنچه در صفین گذشت، و موجب انتقال خلافت به آنان شد، امری بوده است محتوم و آن را خدا خواسته بود و بشر را در آن دستی نبود. ولی مخالفان بنی‌امیه [از جمله معتزله] از آزادی اراده دفاع می‌کردند.» (70) و از این رو دست بشر را در انتخاب خلافت امری محرز می‌شمردند.

این نیز شمه‌ای از چگونگی مهم‌ترین اندیشه‌های اجتماعی - فلسفی زمان حلاج بود که بی‌شک او نمی‌توانست بی‌تأثیر از آنان بماند. و اگر راهی را که خود حلاج پیموده با دقت بنگریم در خواهیم یافت که چرا حلاج باید از آن اوضاع اجتماعی و این اندیشه‌ها متأثر باشد؟

نزدیک به همه‌ی منابع معتبر، استادان حلاج را سهل تستری (283 یا 273 - 203 هجری)، جنید بغدادی (اهل نه‌اوند 297 - 220 هجری) و عمرومکی (درگذشته در 296 هجری) می‌دانند. حلاج از شانزده‌سالگی به خدمت سهل تستری درآمد و این سهل «نه فقط صوفی زاهد بلکه در عین حال از هواخواهان طریقه‌ی اهل حدیث و از مخالفان معتزله به شمار می‌آمد [...] و اساس طریقت او مبنی بر مجاهده بود [و] اینکه خدا غایت و هدف

تمام فکر و وجود انسان است.» (71) نویسنده‌ی «جستجو در تصوف ایران» می‌گوید: «قول مشهور او [= سهل تستری] که می‌گوید قبله‌ی هر نیت خداست، تعلیم او را که به موجب آن توبه در هر ساعت واجب است، تفسیر می‌کند.» (72) و عطار در «تذکرت الاولیاء» از قول سهل تستری می‌نویسد: «اول مقام عبودیت برخاستن از اختیار است و بیزار شدن از حول و قوه‌ی خویش.» (73) و باز هم اوست که گفته: «اول مقام در توکل [یکی از مباحث در تصوف] آن است که پیش قدرت [خداوند] چنان باشی که مرده پیش مرده‌شوی، تا چنان‌که خواهد او را می‌گرداند و او را هیچ ارادت نبود و حرکت نباشد.» (74) و صاحب رساله‌ی قشریه از قول سهل تستری در باب توکل می‌نویسد: «توکل آن است که با خدای عنان فروگذاری چنان‌که او خواهد.» (75)

عمرومکی خود شاگرد سهل تستری بود اما از وی ملایم‌تر، با این وجود هنگامی‌که حلاج ازدواج کرد «چون ازدواج وی با ام حسین دختر ابویعقوب اقطه موافق میل استاد [عمرومکی] نبود حلاج وی را فرو گذاشت و به حلقه‌ی یاران جنید پیوست.» (76) استاد زرین‌کوب می‌گوید: «در واقع مشرب عمرومکی [عمرومکی اهل صحو بود] (77) با حال «سُکر» وی [حلاج] مناسبت نداشت و می‌گویند عمرو یک بار نیز او را نفرین کرد (78) و سپس‌تر حلاج را متهم کرد که به قرآن به دیده‌ی تکریم نمی‌نگرد.» (79)

به هر طریق، پس از عمرومکی، حلاج به حلقه‌ی شاگردان جنید درآمد. و جنید کسی بود که می‌گفت: «اگر مرا (میان بهشت و دوزخ) مخیر کنند، من اختیار نکنم. گویم: بنده را به اختیار چه کار؟» (80) یعنی درست برعکس معتزله که از آزادی اراده و عقل و اختیار بشر حمایت می‌کردند. و همچنین: «[...] آنچه بی‌اختیار ما بود از حق بما، بهتر از آن بود که به اختیار ما بود از ما به حق.» (81) و: «رضا [یکی از مباحث تصوف] رفع اختیار است.» (82)

این عقاید منحصر به این چند نفر نبود، بلکه نزدیک به همگان بر این اعتقادات بودند که البته چندان فاصله‌ای هم با متشرعین نداشتند. اکنون اگر راهی را که حلاج پیموده، شرایطی که اعراب از لحاظ اجتماعی تحمیل کرده بودند، چگونگی اندیشه‌های اجتماعی ایرانیان، و استادانی که حلاج را پرورانده‌اند، یک‌جا جمع کنیم، می‌توانیم آرام‌آرام به معنای حقیقی «انا الحق» نزدیک شویم.

تاریخ تحلیلی فرهنگ ایران در بعضی موارد مهم، راه آمیخته با اشتباهات گمراه‌کننده‌ای را پیموده است. هرچند که عرفان ایرانی یکی از ژرف‌ترین، خیال‌انگیزترین و نافذترین دستاوردهای فرهنگی و فلسفی بشر است؛ اما هرگز دلیل آن نخواهد بود که این عرفان انباشته از نکات منفی نباشد. بخشی از این نکات منفی وابسته است به راهی که خود

تصوف پیموده و گوهر گروهی آن، که علتش دفاع مطلق از اندیشه‌ی گروهی تصوف بود در برابر «من» نوآور و توانایی‌های او، که پیشینیان تدوین کرده بودند و بخش دیگر آن به گردن بررسان و پژوهشگران تاریخ فرهنگ و فلسفه‌ی ایران است اما چگونه؟

از آنجا که عرفان ایرانی نفوذ ژرف و گسترده‌ای بر فلسفه و فرهنگ ایران داشته است، سبب شده تا همه‌ی مظاهر اندیشه‌ی ایرانی بی‌بهره از تأثیر آن نماند. و همین نیز علتی است که هر پژوهشگری که به سوی این اندیشه رفته، مقهور نفوذ آن بازگشته است. لاجرم بسیاری از مظاهر و ارزش‌های روانشناختی، جامعه‌شناختی، زبان‌شناختی، فلسفی - اجتماعی و بسیاری دیگر از ارزش‌های اندیشه و فرهنگ ایرانی در زیر سایه‌ی سنگین اندیشه و فلسفه‌ی عرفان، نهان و دست‌نخورده باقی مانده است. امروز، این امر، دیگر به صورت یک امر عادی درآمده که پژوهشگران و بررسان تاریخ فرهنگ و فلسفه، با این پیش‌داوری پژوهش‌شان را بی‌آغازند که چون عرفان مرکز این فرهنگ و فلسفه است، بنابراین بدیهی است در برابر این پرسش‌ها که: مولوی کیست، عطار کیست، باباطاهر و حافظ و عین‌القضات و سرانجام حلاج کیست، یک پاسخ بیشتر نباشد: اینان از عرفای بزرگ ما هستند.

آیا در واقع اینان همه عارف بوده‌اند؟ هرچند که عرفان علت عظمت بعضی از اینان باشد، همچون مولوی و عطار، چون عارف بوده‌اند، اما سبب تحقیر و کوچکی بعضی دیگر خواهد بود. همچون حافظ و حلاج. چون اینان عارف نبوده‌اند. چنین پیش‌داوری‌ها سبب گمراهی‌هایی خواهد بود، همچنان‌که در مورد تعدادی شده است، و یکی از این «تعدادی» حلاج است. البته تأثیر عرفان بر همه‌ی فلاسفه و هنرمندان، چه عارف و چه نه، یک امر بدیهی و انکارناپذیر است!

نزدیک به همه‌ی منابع معتبر (چه کهن و چه نو) بر این تأکید دارند که حلاج، پس از رانده شدن از خدمت جنید، خرّقه‌ی تصوف از تن بیرون کرد و قبا (لباس معمولی) پوشید. عطار، حتا، می‌گوید که حلاج پس از درآوردن خرّقه‌ی تصوف و پوشیدن قبا «به صحبت ابناء دنیا مشغول شد.» (83) بدین معنی که وی از اندیشه‌ی تصوف فاصله گرفت. این امر از آنجا تأیید می‌شود که برای حلاج پس از درآوردن خرّقه‌ی تصوف، هیچ‌گونه رابطه‌ی زنده‌ای با خانقاه و صوفیان و حتا اندیشه‌ی تصوف در هیچ منبع معتبری قایل نشده‌اند. و اگر رابطه‌ای با یکی دو تن از صوفیه برای او نوشته‌اند، بیشتر دوستی بوده است تا رابطه‌ی زنده‌ای مربوط به تصوف. بنابراین، آنچه که ما در منابع معتبر، در مورد رابطه‌ی حلاج با اندیشه‌ی تصوف می‌خوانیم بیشتر وابسته است به تعبیر و تفسیر کردار و گفته‌های او، که پیشاپیش او را عارف می‌شناخته‌اند و با این تعبیر و تفسیرها خواسته‌اند عرفان او را

ثابت کنند و از سوی دیگر از اندیشه‌ی تصوف دفاع نمایند که گاه با دستاویز امثال حلاج به زیر ضربه می‌رفته است. و این درحالی است که حلاج، گاه به‌ظاهر، گفته‌های صوفیان را این‌گونه به ریشخند می‌گرفته است: «یک بار ناگهان در بازار «قطعیه» ظاهر می‌شد. اشک می‌ریخت و فریاد می‌زد: مردم از دست خدا به دادم برسید. مرا از من ربوده است و به خودم وانمی‌گذارد. طاقت حضورش را ندارم، از هجران می‌ترسم و از این که در پی آن، غایب گردم و محروم. وای بر آن کسی که از پس حضور به غیبت گرفتار شود و بعد از وصل به هجران دچار آید [...] وقت دیگر بر در مسجد می‌ایستاد و می‌گفت: آی مردم، وقتی حق بر قلبی چیره شود آن را از هر چه جز او است فانی می‌کند چون بنده‌ای را دوست بدارد بندگان را به عداوت او برمی‌انگیزد تا آن بنده روی به وی آورد و بدو نزدیک گردد. اما حال من چگونه است؟ بویی از خدا نبرده‌ام با این همه، خلق با من عداوت می‌ورزند. و بعد، می‌گریست و اهل بازار با وی به گریه می‌افتادند. اما ناگهان به خنده می‌پرداخت، بانگ و فریاد بر می‌آورد و شعر می‌خواند. گاه به جامع منصور در می‌آمد و می‌گفت یاران بدانید که خداوند خون من بر شما روا کرد. مرا بکشید. یکی می‌پرسید: ای شیخ، چگونه کسی را توان کشت که نماز و روزه به جا می‌آورد و قرآن می‌خواند و او جواب می‌داد: آن چیز که خون من برای آن ریخته می‌شود و رای کار نماز و روزه و قرآن است. مرا بکشید شما مزد خواهید یافت و من آسایش. [دیگری] می‌پرسید شیخا این سخن چه بود؟ حلاج می‌گفت که مسلمانان دنیا کاری از کشتن من مهم‌تر ندارند.» (84) این همان کاری است که ما روزانه انجام می‌دهیم؛ کسی تهدیدمان می‌کند و قدرتش را به رخ ما می‌کشد. ما نخست او را به ریشخند می‌گیریم، سپس جدی می‌شویم و به او پرخاش می‌کنیم.

از ظاهر گفته‌ها و روش بیان حلاج نیز بر می‌آید که او با همین شیوه، گفته‌های صوفیان، به‌ویژه درباره‌ی تهی شدن از خویش و مطلق به اراده و اختیار حق درآمدن را (چیزهایی را که استادانش به او آموختند) به ریشخند می‌گرفته است.

بازداشت و قتل او نیز، آن‌چنان که از شواهد بر می‌آید، امری سیاسی بوده است نه مربوط به تصوف و گفته‌ی «انا الحق». به‌ظاهر این چنین است که برای از میان برداشتن حلاج «انا الحق» بهانه‌ای بیش نبود، و به آن، معنی کفرآمیزی را دادند که برای قتل او لازم بود. هرچند که در حقیقت «انا الحق» حتا با معنی اجتماعی‌اش نیز کفرآمیز می‌نمود، اما فقط نمی‌توانست قتل او را توجیح کند. انا الحق - در واقع مربوط است به مقوله‌ی اختیار انسان در برابر خدا! یعنی همان «اختیار»ی که مورد دفاع معتزله، اسماعیلیان، و قرامطه بود. اما مهم‌تر این‌که انسان را تنها در برابر خدا دارای اختیار

نمی‌کرد، بلکه فرد را در برابر گروه قرار می‌داد. یعنی فرد را در برابر گروه دارای «من» فردی می‌کرد.

به گفته‌ی نویسنده‌ی «جستجو در تصوف ایران» آنچه که «دستاویز حامد ابن عباس» [وزیر وقت] و یارانش در توقیف و محاکمه‌ی او [حلاج] شد سه نکته بود: ارتباط با قرامطه، دعوی ربوبیه و قول به عین‌الجمع که در عبارت انا الحق خلاصه می‌شد. (85) هرچند که گفته‌ی «انا الحق» حلاج دلیل اصلی قتل او به شمار است، اما هرگز نتوانست دستاویزی در محاکمات، برای محاکمه و قتل او شمرده شود. علی میرفطروس که حلاج را همچون یکی از اعضای فعال کمیته‌ی مرکزی سازمان چریک‌های فدایی خلق، توصیف می‌کند، می‌نویسد: «حریری [یکی از پیروان حلاج] پس از شکنجه‌های فراوان، سرانجام در بازجویی‌های خود، تصریح کرد که حلاج از دین برگشته و باید او را کشت [...] و شبلی [صوفی معروف و یکی از دوستان حلاج] نیز پس از شکنجه‌ها و تهدیدهای بسیار به انکار و نفی عقاید حلاج پرداخت و او را به کفر و الحاد متهم کرد.» (86) و در جای دیگر می‌گوید: «سهل ابن نوبخت که موقعیت دینی و اجتماعی خود را [از سوی حلاج] درخطر دید با تبانی و توسل به محمد بن داوود (امام فرقه‌ی طاهریه که مدعی بود هر حکمی را که بخواهد می‌تواند از متن ظاهری قرآن استخراج کند) و با حمایت عده‌ای از درباریان و علمای فئودال مذهبی، توانست در سال 296 هجری، فتوایی بر وجوب و ضرورت قتل حلاج صادر کند و به زودی مأموران حکومتی به تعقیب و دستگیری حلاج پرداختند.» (87) اما خود حلاج «هر دفعه که در محضر قاضی حاضر می‌شد به نحوی سخن می‌گفت که هر گونه شبهه‌ای را رفع می‌کرد، و هر بار «کلمه‌ی شهادت» را بر زبان می‌آورد و هر گونه دعوی ربوبیت را یا مهدویت را که به وی منسوب می‌شد انکار می‌کرد.» (88) «حلاج در آخرین محاکمه نیز برای «آخرین بار با نهایت اصرار از خود دفاع کرد و اعتقاد خود را به اسلام و مذهب اهل سنت به تأکید خاطر نشان نمود.» حلاج همواره شهادتین را بر زبان می‌داشت و حتی در زندان نیز غالباً به روزه و نماز و ذکر و دعا و استغفار مشغول بود.» (89)

اگر آن‌چنان که عده‌ای می‌گویند، گفته‌ی «انا الحق» به معنای دعوی خدایی باشد، چگونه می‌توان پذیرفت که برای اثبات «الحاد» حلاج کسانی باید، به گفته‌ی میرفطروس، با تهدید و شکنجه به آن اعتراف کنند؟ اگر «انا الحق»، که در هیچ یک از منابع در مورد انکار آن از سوی حلاج چیزی گفته نشده است، به معنای «من خدا هستم» بود، چه نیازی به دسیسه‌ی «خاندان نوبختی» و آن محاکمه‌ی طولانی داشت؟ و چرا به گفته‌ی استاد زرین‌کوب، حلاج در همه حال به روزه و نماز مشغول بود و برمسلمانی خود تأکید

داشت؟ آیا آن دلیری و مقاومتی را که در مورد حلاج قائل شده‌اند تنها یک دروغ بزرگ است؟ و حلاج آیا آن ریاکاری بود که چون به زندان افتاد به نفی خویش پرداخت و خدایی را که نفی کرده بود دوباره به پرستش گرفت تا از مرگ برهد؟ و اگر «انا الحق» قول به توحید و «عین الجمع» را در خود داشت، چه نیازی بود که به دروغ بیتی را به حلاج نسبت دهند تا معنای توحید را به گفته‌ی او بچسبانند؟ (90) و چرا می‌بایست برای محکومیت او بهانه‌هایی همچون وابستگی به قرمطیان و باطنیان را تقویت کنند؟ یا صرف معنی «انا الحق» نمی‌توانست دلیل کافی برای قتل او فراهم کند؟ مگر آن‌که برای این گفته، در هنگام زنده بودن حلاج، معنی دیگری قایل باشیم، به غیر از معنایی که پس از قتل او رواج یافت.

نویسنده‌ی «جستجو در تصوف ایران» می‌نویسد: «[...] سندی به دست آمد حاکی از آن که حلاج به یاران خویش تعلیم کرده بود که هرکس می‌خواهد حج واجب به جای آورد اگر نتواند، هم در خانه‌ی خویش محرابی برآورد و به آداب خاص تطهیر و احرام و طواف انجام دهد، مثل آن است که حج کعبه به جا آورده باشد.» (91) این گفته‌ها با نظر قرمطیان به نوشته‌ی «تاریخ فلسفه در جهان اسلامی» سازگاری داشت که می‌گفتند: «نماز دوست داشتن امام است و حج زیارت و خدمت او است، و مراد از روزه‌ی امساک در افشای راز انسان است، بدون عهد و میثاقی.» (92)

در محاکمات، بر این مسأله، بیش از گفته‌ی «انا الحق» تأکید شد، به گونه‌ای که استاد زرین‌کوب می‌نویسد: «در این صورت می‌بایست دستاویز قتل او نه مجرد قول انا الحق بلکه بیشتر مسأله‌ی تبدیل حج باشد که نوعی زندقه تلقی شد.» (93)

و در حقیقت همین امر سبب شد تا شباهتی میان نظر حلاج در مورد حج و نظر قرمطیان در این مورد پیش آید، و همین شباهت دستاویزی شد تا او را به قرمطیان و زندقه منسوب و در پی آن محکوم به قتل نمایند. اما چرا این مسأله در مورد حلاج، زندقه محسوب می‌شد اما در مورد دیگران نه؟ بشر حافی (227-150 هجری) که پیرامون بیست سال پیش از تولد حلاج وفات یافته بود، خرج در مورد حج را «ناوجه» می‌خواند. عطار می‌گوید: «نقل است که یکی با بشر [بشر حافی] مشورت کرد که دو هزار درم حلال دارم، می‌خواهم که به حج روم. [بشر] گفت: تو به تماشا می‌روی. اگر برای رضای خدا می‌روی، وام درویشی چند بگذار، یا به یتیمی یا به عیال‌داری ده، که راحتی که به دل ایشان رسد، از صد حج فاضل‌تر. گفت: رغبت حج بیشتر دارم. [بشر] گفت از آن‌که این مال نه از وجه نیک به دست آورده‌ای، تا به ناوجه [راه نادرست] خرج نکنی قرار نگیری.» (94) و پس از حلاج نیز عارفان بسیاری همین تعبیر را در مورد حج و کعبه به کار برده‌اند؛

اما هیچ یک به کفر و زندقه منسوب نشده‌اند و محاکمه نگشته‌اند. حتا بایزید با آن شطحیاتش هرگز به پای میز محاکمه کشیده نشد.

وابستگی حلاج به قرمطیان و باطنیان نیز از همان نوع قول به «توحید» اوست. کسانی که حلاج را محاکمه کردند نیز این را می‌دانستند. نخست آن که قرمطیان و باطنیان فعالیت سری داشتند، اما حلاج آشکارا فعالیت می‌کرد، دوم آن که حلاج بر مذهب سنی خود تأکید داشت و قرمطیان و باطنیان (اسماعیلیان) شیعه بودند، و سوم این که اگر حلاج یکی از آنان بود، امکان نداشت که قرمطیان و باطنیان برای نجات او دست‌کم دست به کاری نزنند. اما چنین واکنشی از سوی آنان در هیچ یک از منابع نیامده است. و چهارم این که «انا الحق» و «توحید» حلاج به هیچ روی مسأله‌ی قرمطیان و باطنیان نبوده است. با این وجود امکان این که حلاج پس از بریدن از تصوف، یک چند با قرمطیان و اسماعیلیان مربوط شده باشد چندان دور نیست، چرا که از ایران دوستی پرشور آنان، بی‌هیچ تردیدی متأثر بوده است. به‌ویژه که حلاج «یک بار در هنگام توارگی و اختفا خویشتن را محمد بن احمد الفارسی معرفی» (95) کرده بود و انتخاب چنین نامی بدون هیچ انگیزه‌ای نمی‌توانسته باشد. اما این ارتباط بی‌شک به‌طور منظم و پایدار نبوده است، به‌ویژه از آن رو که حلاج از صوفیه به دلیل نوع دستگاه تصوف و استبدادی که در تحمیل اندیشه و رفتار گروهی بر فرد داشتند، گریخته بود. و از این جهت، دیگر نمی‌توانسته خود را در گروه دیگری، که از لحاظ رفتار و اندیشه‌ی گروهی و تحمیل آن‌ها به فرد دست کمی از دستگاه تصوف نداشته، به بند کشد.

درباره‌ی ویژگی‌های شخصیتی حلاج چیزی نمی‌دانیم. اما این بی‌دلیل نمی‌توانسته باشد هنگامی که حلاج از عمرومکی می‌برد و به خدمت جنید می‌آید، جنید به او می‌گوید: «ای پسر منصور در کلام تو فضولی بسیار می‌بینم. و عبارات بی‌معنی.» (96) چنان‌که نویسنده‌ی «رساله‌ی قشیریه» می‌گوید: «عمرابن عثمان مکی، حسین منصور را دید چیزی می‌نوشت، گفت این چیست گفت قرآن را معارضه می‌کنم، دعای بد کرد بر وی و مهجورش کرد، پیران گفتند هرچه به حسین رسید از بلاها همه به دعای آن پیر [عمرومکی] بود.»

این نمونه‌ها چه درست باشد و چه نه، حکایت از حقیقتی دارند که در رابطه با حلاج با دستگاه تصوف بوده است. در دستگاهی که محور طریقت را پیر می‌دانند و معتقدند که «هر که استاد [پیر] خود را گوید چرا، فلاح از او برخیزد.» و مرید باید که «پیر خویش را مخالفت نکند به هرچه (او) گوید زیرا که مرید را خلاف پیر، اندر اول کار زیانی سهمگین بود.» و همچنین «مرید باید که هیچ کس را مخالفت نکند اگرچه داند که حق به دست

اوست، خاموش باشد و به ظاهر چنان نماید که موافق است و هر مریدی که در وی ستیزه و لجاج و پیکار بود از وی هیچ خیر نیاید.» (97) می‌توان دریافت که آن «فضولی» و «عبارات بی‌معنی» و «معارضه» با قرآن چه می‌توانسته باشد؛ آیا حلاج «چرا»های بسیار بر پیران خویش می‌گفته؟ و آیا بر نظم دستگاه و اندیشه‌ی گروهی تصوف «چرا»های بسیار روا می‌داشته؟

اگر موقعیت و مقام پیر را در دستگاه تصوف در نظر گیریم که به حق نماینده‌ی اندیشه‌ی گروهی صوفیه بوده است و فرمانبری کورکورانه از او همچون یک حق خدشه‌ناپذیر تصور می‌شده، از یک سو، و از سوی دیگر نفی فرد و «من» او را که می‌بایست نابود می‌شد و در اندیشه‌ی گروهی تحلیل می‌رفت، و نمونه‌های آن در بخش‌های پیشین گفته آمده است، در نظر آوریم، و «انا الحق» را نه به معنای «توحید» و «انسان خدایی» و «عین الجمع»، بلکه به معنای «من حق هستم»، «من حقیقت دارم»، «من وجود دارم» و «من هستم» بدانیم، که نمود شورش حلاج در برابر دستگاه تصوف، به معنی شورش «من» در برابر «ما»ی گروهی و اندیشه‌ی آن است که به طور کلی حقیقت وجودی فرد را نادیده می‌انگاشت، می‌توانیم تصور روشن‌تری از همه‌ی آنچه که به حلاج نسبت داده شده است داشته باشیم. درحقیقت هم «انا الحق» چیزی نیست مگر نمود «من» فردی در برابر «ما»ی توانمند گروهی. حلاج نه نخستین کسی بوده است که در برابر آن استبداد گروهی مخالفت کرده و نه آخرین آنان. اگر چنین بود پیشینیان، آن همه در نکوهش و سرزنش مخالفت با پیر و مراد نمی‌نوشتند. اما آنچه که حلاج را بر دیگران سروری داد، تنها مخالفت او نبود، بلکه کشف و ایستادگی و مبارزه او بود در راه حقوق فردی خویش در برابر گروهی که او را «همچون مرده پیش مرده‌شوی» (98) می‌خواست. و در این راه حلاج از اوضاع زمانه‌ی خود کمک بسیار دریافت کرد. شرایطی که تازیان با برتری‌جویی نژادی و سروری سیاسی، برده و بنده انگاشتن غیرتازیان، به بیگاری کشاندن زن و مرد و کودک ایرانی، تحقیر فرهنگی و سیاسی غیرتازیان و عزم در نابودی دانش و فرهنگ و زبان آنان، ایجاد کرده بودند، حلاج را - که مانند بسیاری دیگر از هویت تهی شده بود - به سوی اندیشه‌ی ضدعربی اسماعیلیان و قرمطیان و مبارزات آنان کشانید؛ و نظم استبدادی دستگاه تصوف که «پیر» را حاکم بر جسم و جان فرد می‌دانست و مخالفت با او را کفری نابخشودنی و اختیار را نفی مطلق می‌شمرد و فرد را همچون «مرده پیش مرده‌شوی» می‌دانست «که او را هیچ ارادت نبود و حرکت نباشد». و در نزد آنان هیچ کفری بالاتر از گفتن «من» نبود، حلاج را به سوی اندیشه‌ی معتزله کشانید که پافشارانه از مقوله‌ی «اختیار» انسان در برابر «جبر» قشربون دفاع می‌کردند.

با وجود این، حلاج نه از قرمطیان بود که خود را شیعه می‌شمردند و خواستار برچیدن حکومت سیاسی تازیان بودند و در این راه با شیوه‌ای منظم و سرسخت مبارزه می‌کردند؛ و نه از معتزله بود که بعدها او را به «به شعبده متهم» (99) کردند و با دفاع از مقوله‌ی اختیار انسان» در حقیقت یک مبارزه‌ی سیاسی - فلسفی را برعلیه امویان پیش می‌بردند؛ و نه از صوفیان بود که از شانزده‌سالگی در خدمت پیران بزرگ آن زمان همچون سهل تستری، عمرومکی و جنید بغدادی (نہاوندی) تلمذ کرد و از دست جنید خرقة پوشید. او در تمامی این سال‌ها پاسخ «چرا»ها و به عبارتی «فضولی»های خود را نزد آنان نیافت. بلکه به پاداش همین «چرا»ها و «فضولی»ها که نمایش «من» فردی توانمند او بود، از سوی آنان رانده شد، خرقة‌ی تصوف درآورد، «قبا درپوشید» و به سلک مردم عادی درآمد. حلاج فردی مستقل، و یکی از صادق‌ترین افراد زمان خویش بود که برای نخستین بار در طول تاریخ جهان به رابطه‌ی «من» و «ما» پی برد، نیاز استقلال «من» فرد را دریافت و بدون آنکه قصد یک مبارزه‌ی سیاسی برای برچیدن حکومت داشته باشد، یک مبارزه‌ی فرهنگی - اجتماعی را به تنهایی آغاز کرد و در این راه جان خود را نیز باخت. کسانی هم که او را محاکمه می‌کردند نیز این را می‌دانستند، اما چه می‌توانستند بگویند؟ این که آن‌ها کسی را به جرم گفتن «من هستم» می‌کشند؟ با این وجود از روی غریزه خطر چنین جمله‌ای را دریافته بودند و تنها به یک بهانه نیاز داشتند و آن‌قدر محاکمه را ادامه دادند تا سرانجام آن را در تعبیر حلاج از «حج» یافتند و با سرنوشتی که برای او رقم زدند، او را به افسانه پیوند دادند.

حلاج افسانه‌ی واقعی تاریخ است. حلاج تراژیک‌ترین، و درعین‌حال، ناب‌ترین و زیباترین نماد و نمود «من» در طول تاریخ جهان است. حلاج «من» بزرگ تاریخ است.

اوت 1997

چاپ نخست این کتاب به مرور در فصلنامه‌ی **مهرگان / چاپ آمریکا / و ماهنامه‌ی آفتاب / چاپ نروژ / در سال‌های 76- 1375 انجام پذیرفته است.**

پی‌نوشت‌ها:

54- جستجو در تصوف ایران / همان / ص. 131

55- ارزش میراث صوفیه / دکتر عبدالحسین زرین‌کوب / انتشارات امیرکبیر / چاپ هفتم

1373 / ص. 62

- 56- جستجو در تصوف ایران / ص. 132
- 57- حلاج / علی میرفطروس / چاپ دوازدهم، آمریکا 1978 / ص 156
- 58- جستجو در تصوف ایران / همان / ص. 132
- 59- حلاج / همان / ص 156
- 60- تاریخ اجتماعی ایران / مرتضی راوندی / انتشارات امیرکبیر / چاپ سوم / 2536 / جلد دوم / ص. 61.
- 61- همان ص. 94.
- 62- همان ص. 120.
- 63- سیر فلسفه در ایران / محمود اقبال لاهوری / ا. ح. آریان‌پور / مؤسسه فرهنگی منطقه‌ای، تهران / چاپ دوم 1349 / ص. 55.
- 64- تاریخ فلسفه در جهان اسلامی / همان / جلد دوم / ص 261 و 114.
- 65- تاریخ فلسفه در جهان اسلامی / همان / جلد یک / 164.
- 66- همان / ص. 119.
- 67- جستجو در تصوف ایران / همان / ص. 52.
- 68- تاریخ فلسفه در جهان اسلامی / همان / ص. 185.
- 69- تاریخ فلسفه‌ی اسلامی / هانری کربن Hanri Corbin / جواد طباطبایی / انتشارات کویر / چاپ اول 1373 / بخش اول ص. 151.
- 70- تاریخ فلسفه در جهان اسلامی / همان / ص. 125.
- 71- جستجو در تصوف ایران / همان / ص 133 و 134.
- 72- همان / ص. 134.
- 73- تذکرت الاولیاء / همان / ص. 373.
- 74- همان / ص. 377.
- 75- رساله‌ی قشیریه / همان ص. 249.
- 76- جستجو در تصوف ایران / همان / ص. 135.
- 77- صحو در برابر سکر؛ در اصطلاح عرفان صحو حالت هوشیاری عارف است پس از بی‌خودی و ناهوشیاری و به اصطلاح غیبت. و سکر حالت ناهوشیاری و بی‌خودی عارف است که به اصطلاح غیبت نامیده می‌شود. سخنان تند و خارج از شرع بعضی از عارفان همچون بایزید بسطامی را که شطحیات نامیده می‌شود، گویند که در حال سکر بوده است. بعضی از صوفیان حالت صحو را می‌پسندند که آنچه را که گفته می‌شود در حال هوشیاری باشد.

- 78- جستجو در تصوف ایران / همان / ص 135.
- 79- همان / ص 136.
- 80- تذکرت الاولیا / همان / ص 498.
- 81- همان / ص 504.
- 82- همان / ص 523.
- 83- همان ص 668.
- 84- جستجو در تصوف ایران / همان / ص 138 و 139.
- 85- همان / ص 184.
- 86- حلاج / همان / ص 207.
- 87- همان / ص 197.
- 88- جستجو در تصوف ایران / همان / ص 147.
- 89- همان / ص 148 و 149.
- 90- آن بیت عربی که به حلاج منصوب کرده‌اند این است: «ثلاثه اجرت لاعجم فیها / و معجومان و انقطع الکلام.» استاد زرین‌کوب این بیت را چنین معنی کرده است: «برای سه حرف که نقطه ندارد و دو حرف نقطه‌دار، همین و بس. در این بیت اشاره حلاج بنابر معروف به لفظ توحید بود.» جستجو در تصوف ایران / همان / ص 144.
- 91- همان / ص 148.
- 92- تاریخ فلسفه در جهان اسلامی / همان / جلد یک صفحه 187.
- 93- جستجو در تصوف ایران / همان / ص 149.
- 94- تذکرت الاولیا / همان / ص 162.
- 95- جستجو در تصوف ایران / همان / ص 149.
- 96- تذکرت الاولیا / همان / ص 497.
- 97- رساله‌ی قشیریه / همان / ص 731، 737، 586 و 589.
- 98- تذکرت الاولیا / همان / ص 377.
- 99- تاریخ فلسفه در جهان اسلامی / همان / جلد یک / ص 261.

فرد، خانواده، و ادبیات
سیامک وکیلی

فصل یکم؛ فرد

بخش پنجم

صادق هدایت

نمونه‌های حلاج در تاریخ ما بسیارند. در دوران معاصر نیز - به‌ویژه از آغاز جنبش مشروطه به این سو - با آن‌که اندیشه‌ی «تجدد» ذهن همه‌ی روشنفکران چپ و راست را به خود مشغول کرده بود، باز به‌طور دقیق همان روشی پی گرفته شد که در طی هزار و سیصد سال اخیر معمول بوده است. ریشه‌های این امر را باید در ویژگی‌های قبیله‌ای جوامع گروه‌گرا جستجو کرد. سازمان‌ها و گروه‌ها و احزاب - از هر نوعش - در جوامع گروه‌گرا به‌زودی سازمانی همچون قبیله به خود می‌گیرند و روابط افراد، نه براساس اساسنامه و قوانین سازمانی بلکه بر اساس روابط خویشاوندی شکل‌گیری می‌شود. از این رو به‌زودی اساسنامه و اهداف واقعی سازمان، گروه و یا حزب فراموش می‌شود و جایش را تلاش برای حفظ افراد موافق (خویشاوند) پر می‌کند. بنابراین در یک مدت کوتاه، همه‌ی افراد یک سازمان یا حزب روابطی همچون روابط خویشاوندی با یکدیگر برقرار می‌کنند و بطور معمول این افراد، به‌ویژه در رده‌های پایین‌تر، افرادی مطیع و سربراه و فرمانبر خواهند بود. افراد دیگری که پا از این سر به راهی و فرمانبری فراتر بگذارند، سرکوب و رانده می‌شوند، درحالی‌که همزمان تحت شدیدترین و بی‌رحمانه‌ترین سوءاستفاده‌ها قرار می‌گیرند. دو نمونه‌ی آشکار دوره‌ی معاصر ما در زمینه‌ی ادبیات نیما یوشیج و صادق هدایت هستند که هر دو در زمینه‌ی کار خود نوآور بودند و از نظر روابط گروهی سرکش به حساب می‌آمدند. بنابراین هر دوی آن‌ها از سوی گروه‌های گوناگون سیاسی و ادبی رانده شدند و همزمان تحت شدیدترین و کثیف‌ترین سوءاستفاده‌ها بودند. حتا از سوی نزدیکترین دوستانشان! بزرگ علوی در مورد گروهی که شامل صادق هدایت، مجتبی مینوی، مسعود فرزاد، عبدالحسین نوشین، حسن رضوی، مین باشی و خانلری بود، می‌نویسد: «این یک گروه فیاضی بود که از آن خلاقیت می‌تراوید. همه ما را به کار برمی‌انگیخت.» (100) و در مورد خودش می‌گوید: او [صادق هدایت] بود که مرا به نویسندگی تشویق کرد و پذیرفت برای «دوشیزه اُرلئان» [کاری را که علوی ترجمه کرده بوده] مقدمه بنویسد.» (101) و در جای دیگر می‌افزاید: «باد سام نخستین اثر داستانی من بود که در مجموعه‌ای انتشار یافت و من آن را مدیون صادق هدایت می‌دانم که راه را به من نشان داد که چگونه باید کار کرد.» (102) فکر می‌کنید که چند نفر دیگر از نویسندگان و پژوهشگران باید آشکارا خود را مدیون

صادق هدایت بدانند؟ به نظر من همه‌ی کسانی که در این زمینه‌ها کار می‌کردند و هدایت را از نزدیک می‌شناختند مدیون او هستند. اما او که برای هر مسافرت و یا چاپ هر کتابش باید هر آن‌چه را که داشت، از جمله کتابهایش، را می‌فروخت مدیون چه کسی می‌توانست باشد؟ به این نمونه که مشتی از خروار است خوب دقت کنید؛ هدایت مقاله بسیار خوبی که هنوز دارای ارزش است، در 1327 زیر نام «در باره ایران و زبان فارسی» در پاسخ سید حسن تقی‌زاده که پیشنهاد کرده بود زبان عربی را جانشین زبان فارسی کنند، می‌نویسد و به دوست نزدیکش پرویز ناتل خانلری، یکی از اعضای همان گروه ربه و سردبیر مجله‌ی سخن، می‌سپارد. اما آن مقاله بدون استفاده می‌ماند. گویا تقی‌زاده در آن روزها در زمره‌ی درباریان بوده و برویایی داشته است. این مقاله به همراه نوشته‌های دیگری از هدایت زیر نام «نوشته‌هایی از صادق هدایت» در ژوئن 1988 (1367) در سوئد چاپ می‌شود. پرویز ناتل خانلری که این مقاله را در اختیار ناشر گذارده در مقدمه همان کتاب می‌نویسد: «افسوس که این فرصت دست نداد و یادداشتهایی را که او [هدایت] با آن همه ذوق گرد آورده بود [منظور همان مقاله است] میان هزاران برگ کاغذهای دیگر ماند و ناپدید شد، تا این روزهای اخیر [به احتمال تاریخ چاپ کتاب یعنی 1367] که برحسب تصادف به آنها دسترسی یافتم.» (103) یعنی پس از 41 سال که از نوشتن آن مقاله و ده سال از سرنگونی حکومت شاه می‌گذشته! خانلری یکی از دوستان نزدیک هدایت و درضمن یکی از امکانات او بوده است که یادداشت‌هایش در «میان هزاران برگ کاغذهای دیگر» او مانده بوده است و تازه خانلری آن را هم «برحسب تصادف» پیدا می‌کند. در یک چنین محیط و روابطی است که یک «استعداد فیاض» به بن‌بست کشیده می‌شود.

«آری، هدایت، حتی در روزهایی که دل از زندگی برکنده بود و شاید آماده نیستی [می] شد چنان به ایران و آن‌چه ایرانی است دلبسته بود که همت خود را در راه دفاع از آن صرف می‌کرد.» این چیز است که ناتل خانلری در همان مقدمه درباره هدایت نوشته است. آیا می‌توان تصور کرد کسی که «دل از زندگی برکنده» و با عنوان‌های «ناامید» و «پوچ‌گرا» و «بیزار از زندگی» معروف شده است «به ایران و آن‌چه ایرانی است دلبسته» باشد؟ این دلبستگی به طور کامل یعنی زندگی! کوچک‌ترین عشق و علاقه در نهاد انسان برابر است با زندگی! آیا می‌توان پذیرفت کسی زندگی را دوست بدارد که بیزار از زندگی است؟ آیا به واقع می‌توان تصویری داشت از هدایتی که با چنان شور و شوقی در آن مقاله از ایران و زبان فارسی دفاع کند، اما از زندگی ناامید و بیزار باشد؟ با این وجود، روابط اجتماعی و کسانی که در لباس دوست، او را به مقام و موقعیت‌ها فروختند، هدایت

را به بن‌بستی کشاند که اگرچه زندگی و سرزمین و مردم و فرهنگش را دوست می‌داشت، از چنان روابطی که در پیرامونش ساخته بودند، بیزار بود. او یا می‌بایست همچون بسیاری دیگر تن به حماقت دهد و در مقام استاد دانشگاه، یا سردبیر یک نشریه ادبی و کارهایی از این دست، به تصحیح حافظ و زندگی نامه‌نویسی و ... روی آورد، و یا مردمش را احمق تصور کند و در لباس آزادی‌خواهی و مردم دوستی، در تعبیر و تفسیر نظریه‌های سیاسی و فلسفی شرق و غرب غرق شود، و یا در مقام یک نویسنده، انسان باقی بماند. اما هنگامی که برای یک انسان واقعی، انسان بودن مشکل شود، چه باید کرد؟ چه راهی دیگری می‌ماند؟

هدایت بطور معمول، آن‌چنان‌که از آثار داستانی و پژوهشی وی بر می‌آید، دنباله‌روی کلیشه‌های آن زمان و مجیزگوی سیاست‌ها و پژوهش‌ها و ادبیات غرب و ترهات دانشمندان درباری همچون سید حسن تقی‌زاده نبوده است. در واقع کسانی که دارای اندیشه‌های نو هستند، اهل روابط بازار نیستند، و درضمن چون به حقیقت توانایی و اندیشه‌های نوی خود اعتماد دارند، مانع پیشرفت دیگران نیز نخواهند شد، چنان‌که نمونه‌هایش را در گفته‌های بزرگ علوی دیدید. برای چنین کسانی شگفت‌آور خواهد بود که چگونه همه از «نوگرایی» و «حقیقت‌جویی» و «پیشرفت» و «آزادی» دم بزنند، اما هم نوگرایی و حقیقت‌جویی را لگدمال کنند و هم پیشرفت و آزادی را! و این عمل بطور معمول به وسیله نفی و نابود کردن کسانی صورت می‌پذیرد که دارای همین ویژه‌گی‌ها هستند؛ یعنی نوآوران! و هدایت نوآوری بود که درحقیقت همه‌ی ویژه‌گی‌های بالا را در خود داشت و منش و زندگی‌اش لگدمال افرادی شد که بقول خودش فقط بلد بودند «دایره «ن» را خوب بنویسند» و همین ویژه‌گی‌ها در او سبب شد که او هرگز نتواند شاهد بازی‌های کثیف معمول باشد که افراد بی‌دانش و بی‌مایه، فقط به جهت آن‌که طوق بندگی یک گروه را به گردن انداخته بودند، دارای مقام و امکانات بسیار شوند و هدایت مجبور باشد برای چاپ هرکتابش آن‌چه را که دارد، حتا کتاب‌هایش را، بفروشد و برای دریافت امکانات مجیز کسانی را بگوید که حتا سزاوار شاگردی او نیز نبودند و یا با پذیرفتن حقارت و کوچکی، از بعضی از دوستانش پول توجیبی دریافت کند! چنانکه در نامه‌ای از هند می‌نویسد: «اوضاع مادی چندان تعریفی ندارد. عجالتاً انگل یکی از رفقا شده‌ام (104) هرکس در زندگی یک فن را وسیله معاش خود قرار می‌دهد. مثلاً یکی دایره «ن» را خوب می‌نویسد. یکی شعر قدما را از بر می‌کند. یکی مقاله تملق‌آمیز چاپ می‌کند، و تا آخر عمر به همان وسیله نان خودش را در می‌آورد. حالا من می‌بینم که آن‌چه تاکنون کرده و می‌کنم همه بیهوده بوده است.» (105) فکر می‌کنید که چه کسانی منظور نظر

هدایت هستند؟ فکر می‌کنید که چه کسانی در آن دوران به جهت همکاری با دربار و یا نشان دادن بی‌آزار بودن خود، به آثار قدما (البته پژوهش نمی‌کردند، بلکه) ور می‌رفتند؟ و یا چه کسانی برای خودشیرینی و پاره استخوانی گرفتن، «مقاله تملق‌آمیز» درباره‌ی فلان اندیشه گروهی (ایدئولوژی)، دموکراسی غرب و یا رفاه شرق (بلوک شرق) می‌نوشتند در صورتی که کوچک‌ترین اعتقادی به هیچیک نداشتند؟ یک نگاه کوتاه به نشریات و آثار چاپ شده در آن دوران می‌تواند کمک بسیار مؤثری باشد در یافتن چنین افرادی! و تعداد زیادی از این‌گونه افراد در دور و بر خود هدایت بوده‌اند، و هدایت می‌دانسته که دانششان تا چه اندازه‌ای بدهکار دانش و پژوهش‌ها و نظرات شخصی اوست که همین معنی را با تحسر زیادی در نامه‌های دیگرش نیز تأکید کرده است. از جمله در این نامه: «باری آنقدر می‌دانم که زندگی من همه‌اش حراج دائمی مادی و معنوی بوده است. حالا هم که دستم به کلی خالی است، و با وجود کبر سن برای زندگی به اندازه طفل شیرخواری مسلح نیستم ... (106) دیگران فقط چند شعر حفظ می‌کنند یا سیاق یاد می‌گیرند یا جاکشی می‌کنند [و] یک عمر با عزت و احترام به سر می‌برند.» (107) استفاده‌ها و سوءاستفاده‌هایی را که همین افراد از هدایت کرده‌اند بدون کوچک‌ترین کمکی به وی در جمله «حراج دائمی مادی و معنوی» به روشنی پیداست. از این دست گفته‌ها در نامه‌های او بسیار است و آن‌چنان حقیقت دارد که در آثار داستانش نیز راه یافته و گویا همین معنی در زندگی اوست که آن را در آغاز «بوف کور» این چنین بیان می‌کند: «در زندگی زخم‌هایی هست که مثل خوره روح را آهسته در انزوا می‌خورد و می‌خراشد.» به راستی چه زخمی خورنده‌تر و خراشنده‌تر از این است که پست‌ترین و روباه صفت‌ترین و بی‌مایه‌ترین افراد اختیار امکاناتی را در دست گیرند که آگاه‌ترین و با منش‌ترین و پرمایه‌ترین افراد به آن‌ها نیازمندند؟ جامعه همیشه در یک چنین حالتی رو به انحطاط آغاز می‌کند! چنانکه جامعه ما - در آن زمان - آغاز کرد!

بطور حتم، بدون تعارفات و احترامات و ملاحظات بیهوده، و با کنجکاوی بیشتر در زندگی، روابط خانوادگی و آثار و، به ویژه، نامه‌های او می‌توانیم چهره‌ی واقعی‌تر هدایت را بشناسیم؛ چهره‌ای که هنوز در پس پشت روابط گروهی پنهان نگه‌داشته شده است؛ چهره‌ای که با یک پوچ‌گرای ناامید و بیزار از زندگی تفاوتی بزرگ دارد. هدایت از زندگی خود ناراضی بود اما هرگز از زندگی دل‌نکنده بود. بلکه با محروم کردن جامعه از وجود خود، از هم نسلان خود انتقام گرفت و پیش از رفتن باقی آثار چاپ نشده‌اش را نیز سوزاند و ما را هم از آن‌ها محروم کرد. این نهایت سادگی و صداقت وی را می‌رساند. اما اگر او امروز بود و می‌دید که هنوز حتا، روشن‌فکرترین گروه‌های اجتماعی، درعین یقه

دراندن از دست بی‌مایگان و بی‌دانشانی که آزادی سرشان نمی‌شود و حقی هم برای دگراندیشان نمی‌شناسند، باز بی‌دانش‌ترین و پست‌ترین افراد را - تنها به دلیل استفاده‌های مادی و اقتصادی و ایدئولوژیک - به دانشمندان و با منشان ترجیح می‌دهند، مسلم است بسیار خوشحال می‌شد که خود را به خاطر چنین افراد پستی، نکشته است. افراد پستی که پس از مرگ هدایت با یکی دو نامه و یا مقاله و یادداشت از او، حتا از جنازه‌اش هم سوءاستفاده کردند، و این سوءاستفاده را به نسل‌های پس از خود نیز آموختند.

باور کردنش در وهله‌ی نخست، بسیار دشوار می‌نماید اگر بگوییم که هدایت نیز همچون حلاج یک «من» نمایان بود و همین سبب قربانی شدن او توسط گروه شد. او نیز چون حلاج خواهان دیده شدن بود و همچون حلاج از این‌که هیچ‌کس کوچک‌ترین اعتنایی به او و رنج‌هایش نداشت واکنش نشان می‌داد. هدایت در یکی از نامه‌هایش از هند می‌نویسد: «پیش خود میگی فلانی پشت کون پارسی‌ها موس موس می‌کند، ولی با وجود خشکی که با آن‌ها رفتار کرده‌ام، و با وجود شهرت بدی که در ایران دارند، خدا پدرشان را بیامزد باز تنها ملتی که یک خرده دستک و دمبک به ما گذاشت آن‌ها بودند. در صورتی که ارث پدرم را از آن‌ها طلبکار نبودم. استفاده مادی که نه، ولی روی خوش نشان دادند.» (108) و محمدعلی همایون کاتوزیان که این نامه‌ها را به چاپ رسانده نیز می‌نویسد که هدایت «[...] چه در این نامه و چه در نامه‌های دیگرش از فقر و شکست و از بی‌اعتنایی جامعه به خود شکایت می‌کند.» (109) بزرگ علوی نیز در هنگام آشنایی با هدایت همین معنی را می‌گوید: «در همان زمان هدایت «زنده بگور» را منتشر کرده بود و اهل قلم به او بی‌اعتنا بودند و تره هم برایش خرد نمی‌کردند.» (110) و زمانی که خود علوی نیز نخستین ترجمه‌اش را در یک روزنامه محلی منتشر می‌کند، می‌گوید: «[...] هیچکس درباره آن با من صحبت نکرد. همکاران من اصلاً تعریف و تمجید سرشان را بخورد، اگر هم اسم مرا در روزنامه خواندند، به روی خودشان نیاوردند.» (111) این بزرگ علوی جوان است که برای بدست آوردن امکانات و دیده شدن از سوی جامعه به اندیشه گروهی (ایدئولوژی) پناه برد و در سال‌های پایانی عمر چنین نوشت! «در همان زمان [همکاری با هدایت و دوستان او] من در گروه دکتر ارانی بسر می‌بردم که مرا به سیاست می‌کشاند و سرانجام زندگی مرا به بیراهه کشاند و در تلاطم حوادث روزگار افکند [...] و اگر فعالیت سیاسی من نبود و می‌توانستم آزادانه به کار خود پردازم شاید می‌توانستم بگویم که دارم نویسنده می‌شوم...» (112) اگر علوی دو اثر خوب داشته باشد، نخستین آن رمان «چشم‌هایش» است و دومین‌اش همین مقاله که نسل جوان باید آن را دقیق بخوانند،

قاب بگیرند و روی میز تحریرشان بگذارند تا همیشه به آن چشم داشته باشند. برعکس علوی، - صادق هدایت - اگرچه گروه‌ها و افراد وابسته به آنها به او «بی‌اعتنا بودند» و «تره هم برایش خرد نمی‌کردند» - تره هم برای آنها و امکاناتشان خرد نکرد و این ننگ را برای آنان به ثبت رسانید که نخستین و بزرگترین نویسنده معاصر ایران - هدایت - بطوردقیق همان کسی است که وابسته به هیچ گروهی نبود و برای نویسنده شدن مجیز هیچ گروهی را نگفت و زیر بار هیچ اندیشه‌ی گروهی (ایدئولوژی) گردن خم نکرد. او این ننگ را برای «اهل قلم» ایران به ثبت رساند که:

نخستین و بزرگترین نویسنده معاصر ایران بطوردقیق همان کسی بود که «اهل قلم به او بی‌اعتنا بودند و تره هم برایش خرد نمی‌کردند.» و حتا دانش و عرضه‌ی آن را هم نداشتند که بزرگترین نویسنده‌ی کشور خد را خودشان معرفی کنند و نه B.B.C، و بیان زیباترین، پیچیده‌ترین، حقیقی‌ترین و دردمندانه‌ترین رمان ایران - بوف کور - نیز همین معنی است. اساس این رمان زیبا همان «انال‌الحق» حلاج است؛ داستان ایستادگی «من» فردی در برابر «ما» ی گروهی؛ داستان تفاوت آن دو؛ داستان رابطه‌ی مستبدانه‌ی «ما» با «من» و قصه‌ی طولانی نادیده انگاشتن و سرکوب «من» نوآور و اندیشه‌ورز توسط «ما» و اندیشه‌گروهی (ایدئولوژی) آن.

هدایت، خود، در آغاز بوف کور علت نوشتن چنین داستانی را شرح می‌دهد: «[...] چون برای من هیچ اهمیت ندارد که دیگران باور بکنند یا نکنند - فقط می‌ترسم که فردا بمیرم و هنوز خودم را نشناخته باشم - زیرا در طی تجربیات زندگی به این مطلب برخوردم که چه ورطه هولناکی میان من و دیگران وجود دارد و فهمیدم که تا ممکن است باید خاموش شد، تا ممکن است باید افکار خودم را برای خودم نگهدارم و اگر حالا تصمیم گرفتم که بنویسم، فقط برای این است که خودم را به سایه‌ام معرفی کنم [...] برای اوست که می‌خواهم آزمایشی بکنم؛ ببینم شاید بتوانیم یکدیگر را بهتر بشناسیم. چون از زمانی که همه روابط خودم را با دیگران بریده‌ام کمی می‌خواهم خودم را بهتر بشناسم. - و چند خط پایین‌تر دوباره تأکید می‌کند: «من فقط برای سایه خودم می‌نویسم که جلو چراغ به دیوار افتاده است، باید خودم را بهش معرفی بکنم.» این معنی تا پایان کتاب بارها تکرار می‌شود. می‌بینید که فلسفه‌ی نوشتن این داستان در اصل بیان و شرح تفاوت و رابطه‌ی «خودم» («من») و «دیگران» («ما») است. او در طی داستان نشان می‌دهد که چگونه «رجاله‌ها» و «لکاته‌ها» (افراد هم‌گروه) باهم کنار می‌آیند و یکدیگر را می‌فهمند و چگونه او با آنها تفاوت دارد و تأکید می‌کند که: «فقط او [سایه‌ام] می‌تواند مرا بشناسد.» البته منظور این نیست که هدایت آگاهانه تحلیلی از رابطه‌ی تاریخی «من» و «ما» ارائه داده

است، بلکه مشکلی که او دارد و در بوف کور به تصویر می‌کشد بازتاب چنین درگیری در جامعه‌ی او و در رابطه با اوست. هدایت وضع خود را در اکنون (زمان حال) هنگامی توضیح می‌دهد که به گذشته - زندگی پیشین خویش - باز می‌گردد و به این ترتیب تاریخی را ورق می‌زند که زمان حالش با گذشته‌اش چندان تفاوتی ندارد، و در اصل آنچه که در زمان حال می‌گذرد، ریشه‌اش در گذشته است. پیرمرد خنزر پنزری، یکی از ویژه‌گی‌های جامعه‌ی متکی به گروه سالاری است. و در جامعه‌ی گروه سالار همیشه پیرها هستند که قدرت دارند. این دنباله‌ی همان قبیله‌سالاری است که تجربه بر دانش ارجح است و هرچه سالمندتر و پیرتر باشیم پر تجربه‌تریم و هرچه جوان‌تر باشیم کم تجربه‌تریم و لابد احمق‌تر. دانش زمانی ارزشمند است که فرد («من») ارزش داشته باشد. از این رو است که پیرمرد خنزر پنزری هم راهنمای آن نقاش جوان روی جلد قلمدان است و هم آن دخترک جوان نیلوفر به دست را در تملک خویش دارد، و هم، چنانکه، ویژگی یک جامعه‌ی گروه سالار متکی به پیرهاست، آن پیرمرد خنزر پنزری نگاهبان گورستان نیز هست که نهال‌های جوان (جوانان) را به خاک می‌سپارد، یعنی درحقیقت جوانان دارای «من» را. هم‌چنان‌که سرانجام آن دخترک نیلوفر به دست را به خاک می‌سپارد. او درحقیقت گورکن چنین جوان‌هایی است، و این یادآور شگرد شاهنامه‌ی اصل است در داستان ضحاک و ماران روییده بر دوش او که هر روز باید مغز دو جوان را بخورند تا زنده بمانند. آن رقاصه‌ی معبد بوگام داسی نیز زمانی به تملک پدر و یا عموی آن نقاش در می‌آید که آنکس که زنده مانده است در هیئت یک پیرمرد ظاهر می‌شود.

از سوی دیگر هدایت، آن نقاش جوان روی جلد قلمدان، در هیئت «من» («خودم»)، در سراسر این داستان تنهاست و آن‌ها که رو در روی اویند در حقیقت در هیئت «گروه» («دیگران») هستند. و این گروه از چه کسانی تشکیل شده است؟ از «رجاله» و «لکاته»؛ همان‌هایی که «قیافه طماع داشتند و به دنبال پول و شهرت می‌دویدند [...] همه آن‌ها یک دهن بودند که یک مشت روده به دنبال آن آویخته و منتهی به آلت تناسلی‌شان می‌شد.» (113) و همین‌ها هستند که مالک همه چیز هستند چون در هیئت یک گروه‌اند. توصیف هدایت از چنین افرادی بطور دقیق همان توصیفی است که ما بیشتر از این در مورد گروه ارائه داده‌ایم. هدایت در هیئت یک «من» در میان آن‌ها، ولی تنها و متفاوت از آن‌هاست؛ «مراحل مختلف بچگی و پیری برای من جز حرف‌های پوچ چیز دیگری نیست - فقط برای مردمان معمولی [...] برای رجاله‌ها که زندگی آن‌ها موسم و حد معینی دارد، مثل فصل‌های سال و در منطقه معتدل زندگی واقع شده است صدق می‌کند. اما زندگی من همه‌اش یک فصل و یک حالت داشته مثل این است که در یک

منطقه سردسیر و در تاریکی جاودانی گذشته است، در صورتی که میان تنم همیشه یک شعله می‌سوزد و مرا مثل شمع آب می‌کند.» (114)

«زندگی من [...] مثل یک کنده هیزم تر است که گوشه دیگدان افتاده و به آتش هیزم‌های دیگر برشته و ذغال شده، ولی نه سوخته است و نه تر و تازه مانده، فقط از دم و دود دیگران خفته شده.» (115)

دیگر از این واضح‌تر چه می‌توان گفت؟ هدایت به همین روشنی تفاوت خود («من») را با دیگران («ما») بیان می‌کند که چگونه در میان آن‌ها تنهاست و چگونه به وسیله آن‌ها به بند کشیده شده و از میان رفته است. درحقیقت تاریخ زندگی او هم همین را می‌گوید! جالب این است که همین معنی را در آثار بزرگ علوی می‌توان دید، با این تفاوت که او، برعکس هدایت، گروه‌سالاری را با پدرسالاری اشتباه می‌گیرد (اشتباهی که امروز هم رواج دارد) و از این رو بر علیه نهاد خانواده می‌شورد. علوی جوان زمانی با ادبیات و دانش غرب آشنا می‌شود که غربی‌ها به دفاع از فردیت، خانواده را نفی می‌کردند. از این رو بزرگ علوی نیز به پیروی از آن‌ها مشکلی را - که هدایت به درستی آن را مطرح کرده - به گردن خانواده می‌اندازد: «[پدرم] راست می‌گفت [...] وقار و بزرگ‌منشی او، وقاری را که از آباء و اجداد خود به ارث برده بود، وقار شترمآبی او با زندگانی مشوش پریشان من، با دل چرکین من به هیچ وجه جور در نمی‌آمد.» (116)

«[...] این حالت چشم [پدرم] که آثار ظلم و اقتدار پدر عهد بربریت بود...» (117)

«پدر من یادگار خوبی از دنیای گذشته بود، اما نه سر و صورتش! عطر او، کراوات او، مال این دوره بود ولی افکارش! حتماً باید ساعت یازده غذا بخورد [...] والا [...] نظم و ترتیب زندگانی به هم می‌خورد [...] به وقار لطمه وارد می‌آید، خانواده از میان می‌رود، اصول مقدس خانواده را باید رعایت کرد.» (118)

«من در بحبوحه جوانی باید بمیرم، برای چه؟ فقط برای آنکه از دیگران بهترم. فقط برای آنکه من بیشتر چیز می‌بینم و می‌فهمم.» (119)

شخصیت اصلی در داستان «تاریخچه اتاق من» از قید و بندهای خانوادگی می‌گریزد و جایی دور از خانواده دو اتاق کرایه می‌کند و بسیار راحت است، به گونه‌ای که «همه رفقا» به او «رشک می‌برند». حتا یکی از آن‌ها به او می‌گوید: «من از دست عمه پیر و مادرم دیگر خسته شده‌ام. اینجا دیگر اتاق خالی نیست؟» (120)

شخصیت اصلی داستان دیگرش می‌گوید: «من به این زندگانی محکوم بودم. روز اول که داخل زندگانی شدم، نشو نما من در آن خانه در زیر دست آن پدر در دامان آن مادر، تمام این‌ها مرا وادار می‌کرد که یک چنین خط مشی در زندگانی اختیار کنم.» (121)

«شروع کردم به چوب تراشیدن و قالب ساختن، یک آدم مهیب می‌خواستم درست بکنم [...] من می‌خواستم آن را مهیب درست کنم، اما بی‌اختیار به شکل پدرم در می‌آمد.» (122)

«گرفتاری زن و بچه، غذای خانه و آذوقه آن، فکر ازدیاد حقوق، تأمین آسایش کسان، این‌ها آدم را باز می‌دارند از اینکه شخص خود را در طوفان بیندازد.» (123)

این معنی در آثار بیشتر نویسندگان ما چه از نسل هدایت و علوی و چه از نسل پس از آن‌ها و نسل جوان پس از انقلاب، به ویژه زنان، حضوری کم و بیش نمایان دارد. البته بزرگ علوی، در زمینه‌ی کارش، نه پیشگام بود و نه نوآور، بلکه فقط داستان‌نویس خوبی بود که به گفته‌ی خودش «به بیراهه کشانده» شد. با این وجود، علوی نیز همچون هدایت در چنبره‌ی روابطی قرار گرفت که او را مجبور کرد تا همچون هدایت دست به‌گزینش بزند. و امروز با بررسی آثار و زندگی آن دو شاید بتوان گفت که کدام یک بهترین‌گزینه‌ش را داشته‌اند.

در تمامی طول تاریخ کمتر نوآوری ارزشمندی ست که توسط گروه انجام پذیرفته باشد. این نوآوری‌ها همیشه فردی بوده‌اند و همیشه هم خواهند بود، اما رد و پذیرش آن‌ها همیشه با گروه بوده است. از این جهت به رسمیت شناخته شدن فرد از سوی گروه و همکاری منطقی میان آن‌ها همیشه زمینه‌ی بهترین نوآوری‌ها بوده است. اما برعکس؛ سرکوب فرد از جانب گروه، که درحقیقت سرکوب اندیشه‌ی نو و مبتکر است، همیشه سبب شده است تا افراد بی‌مایه و پست که در شرایط عادی کاری از دستشان نمی‌آید و همیشه همچون انگل زندگی می‌کنند، در چنین هنگامه‌ای جانشین افراد پُرمایه شوند. هنگامیکه اندیشه گروهی (ایدئولوژی) گروه‌های مطلق تدوین شد، به سرکوب «من» و نوآوری‌های آن آغاز می‌کنند و این سرکوب ناشی از هراس آن‌ها از هرگونه تغییر است. از این جهت چنین گروهی که می‌کوشد تا از تغییر و تکامل در امان باشد عرصه را بر «من»‌های نوآور تنگ می‌کند و امکانات خود را از آنان دریغ می‌دارد و از خود دورشان می‌سازد. چنین افرادی به زودی از گروه سرخورده می‌شوند و به انزوا می‌گیرند.

در این صورت یا برای انتقام‌گیری از گروه، دانش‌شان را برای همیشه مخفی می‌کنند و گروه را از آن بی‌بهره می‌گذارند، مانند صادق هدایت، و یا آنکه با امکانات اندک شخصی، و به دشواری، می‌کوشند تا در برابر گروه و خواست آن ایستادگی کنند. همچون حلاج.

یکی از ویژه‌گی‌های مهم انسان، که باید همیشه در نظر گرفته شود، خودنمایی اوست، صرف‌نظر از سن و مقام، چنان‌که نمونه‌اش را در نامه‌ی هدایت از هند، و مقاله بزرگ علوی دیدید. با این تفاوت که افراد با دانش و منش و پرمایه به وسیله دانش و نوآوری‌ها و

توانایی‌های مثبت خود چشم داشت دیده شدن و تشویق و پاداش را دارند و افراد بی‌دانش و منش و بی‌مایه به وسیله‌ی پادویی و فرمانبری از گروه و نوکری آن. حالا اگر یک گروه مطلق به راندن «من»‌های نوآور ادامه دهد. پس از مدتی چه کسانی در گروه باقی می‌مانند؟ پاسخش هراسناک است: فقط افراد دسته دوم! اینان چون بی‌دانش و منش و بی‌مایه هستند، همان کسانی‌اند که مجیز گروه را می‌گویند، نوکر آن هستند و همچون یک پادو در خدمت آن انجام وظیفه می‌کنند حتی اگر خیانت به دیگران، از جمله دوستان و هم‌میهن‌شان، باشد تا توجه گروه و تشویق آن را به خود جلب نمایند و بدینگونه بی‌دانشی و سترون بودن خود را جبران کنند و به موفقیت‌های برتر دست یابند. این‌ها همان‌هایی هستند که صادق هدایت آنها را «لکاته‌ها» و «رجاله‌ها» می‌نامد، و به واقع عنوان‌های شایسته‌ای هم هستند. و نیز بطوردقیق همین لکاته‌ها و رجاله‌های حرف شنو و فرمانبر و پادو هستند که آفریننده‌ی استبدادند و اندیشه‌ی گروهی همیشه به کمک آن‌ها نیازمند است تا پایه‌های استبداد خود را سرپا نگاهدارد. این گفته‌ی احسان طبری همین معنی را می‌رساند که: «اگر هیزم کشان جهنم نباشند، شیطان هرگز نمی‌تواند آتش جهنم را شعله‌ور نگهدارد.» این افراد بی‌مایه و بی‌دانش همان هیزم آورانی هستند که همیشه کوره‌ی استبداد را فروزان حفظ کرده‌اند. اکنون شما می‌اندیشید که یک گروه تشکیل شده از چنین موجوداتی چه می‌تواند بکند؟ تصور می‌کنید که این «ما»ی بی‌دانش و گریز و فرصت‌جو و خود فروش چه سودی خواهد داشت؟ پاسخش را همه‌ی ما می‌دانیم، به ویژه که از سال 1357 به این سوی، همه‌ی ما تجربیات بسیاری در مورد چنین گروه‌هایی داریم؛ گروه‌هایی که یکسره «ما» بوده‌اند و یکی پس از دیگری کهنه و فرسوده شده‌اند و پس از مدتی حتی نامی هم از آن‌ها باقی نمانده است. آیا هیچکدام از ما تاکنون از خویش نپرسیده‌ایم: با اینکه همه دم از «ما» و «اتحاد» و «اتفاق» می‌زنند، پس چرا هرگز نمی‌تواند، حتی، یک گروه ساده نمایش برای مدتی ادامه یابد؟ اگر پرسیده‌ایم پاسخش این است: درحقیقت «ما»ی ناب و «ما»ی بدون «من» چیزی بیش از این نخواهد بود. ما همیشه «ما» بوده‌ایم و هنوز هم هستیم. ما «من» را کم داریم. این «ما» برای ماندگاری به «من» و استقلال آن نیازمند است. این را حلاج نیز در سده سوم هجری، هزار و صد سال پیش، اعلام کرد، اما این «ما»ی تشکیل شده از افراد بی‌دانش و دو رنگ و خودفروش و فرصت‌جو تحمل نکرد، همچنانکه امروز نمی‌کند.

در پایان:

در این گفتارها کوشش شد تا نشان داده شود که «فرد» و «من» فردی او چگونه در غرب بوسیله سرمایه‌داری تجاری حمایت شد تا آنکه محور جامعه مغرب زمین گشت، و چگونه همین «من» فردی، در ایران، توسط گروه، سرکوب و منکوب شد تا جایی که فرد، اعتماد به «من» خود را از دست داد. شاید تصور شود که در جامعه‌ی گروه‌گرایی همچون ایران طبیعی‌ست که کارهای گروهی باید به نیکوترین روش انجام گیرد، اما برعکس است. فرد ایرانی چون داران «من» سرکوب شده توسط گروه است، همیشه در گروه مشکل دارد و قادر نیست تا توانایی‌های فردی خود را به نمایش بگذارد. از این رو هرگاه که کوچک‌ترین فرصتی می‌یابد به نمایش کامل این توانایی دست می‌زند که به تکروری می‌انجامد. در حقیقت تکروری نتیجه‌ی سرکوب «من» فرد توسط گروه است. اما در غرب که «من» فرد همیشه امکان خودنمایی داشته، به آسانی می‌تواند در یک گروه جایگزین شود. بنابراین اگر ما به همکاری‌های گروهی ارزش می‌گذاریم، نخست باید استقلال فرد و «من» او را به رسمیت بشناسیم و به او امکان بالیدن دهیم.

پی‌نوشت‌ها:

- 100- می‌خواستم نویسنده شوم / بزرگ علوی / فصلنامه‌ی «مهرگان»، سال دوم، شماره 1، بهار 1372، چاپ آمریکا.
- 101- همان
- 102- همان
- 103- نوشته‌هایی از صادق هدایت / مقدمه : ناتل خانلری / نشر آرش، سوئد / ژوئن 1988
- 104- سه نقطه از متن اصلی است.
- 105- صادق هدایت در هند / محمدعلی همایون کاتوزیان / فصلنامه‌ی «مهرگان» سال اول، شماره 2، تابستان 1371، چاپ آمریکا.
- 106- سه نقطه از متن اصلی است.
- 107، 108 و 109- صادق هدایت در هند / همان
- 110، 111 و 112- می‌خواستم نویسنده شوم / همان.
- 113، 114 و 115- بوف کور / صادق هدایت / انتشارات نوید - مهر، آلمان / ص 68 و 50
- 116، 117 و 118- چمدان / از مجموعه داستان «چمدان» / بزرگ علوی / انتشارات جاویدان 1357
- 119- قربانی / از مجموعه‌ی چمدان

120- تاریخچه‌ی اتاق من / از همان مجموعه
121 و 122- سرباز سربی / همان مجموعه
123- رقص مرگ / همان مجموعه

Source:

<http://www.jenopari.com/>