

UNIVERSAL
LIBRARY

OU_228825

UNIVERSAL
LIBRARY

QUP-730-23-1-81-10,00

OSMANIA UNIVERSITY LIBRARY

Call No.

۳۲۳۵۴

P. 1668

Accession No.

Author

ف ک

فروم، ابیریش

Title

سکرین از آزادی مترجمه غزالیه فولادپور

This book should be returned on or before the date last marked.

گريز از آزادي

اریش فروم

گریز از آزادی

ترجمه عزت‌الله فولادوند



تهران، ۱۳۵۳

This is an authorized Persian translation of
ESCAPE FROM FREEDOM
by Erich Fromm, Copyright, 1941,
by Erich Fromm.
Originally Published by Holt, Rinehart and Winston,
Inc. New York.

Tehran, 1974

چاپ اول: ۱۳۴۸
چاپ دوم: ۱۳۵۱
چاپ سوم: ۱۳۵۳

شرکت سهامی کتابهای جیبی

خیابان شاهرضا، شماره ۳۰۶-۳۰۸

با همکاری مؤسسه انتشارات فرانکلین

این کتاب در سه هزار نسخه در چاپخانه سکه چاپ و در شرکت افست
(سهامی خاص)، چاپخانه بیست و پنجم شهردور صحافی شده است.
همه حقوق محفوظ است.

فهرست مطالب

صفحه	عنوان
۱	مقدمه مترجم
۱۵	فصل اول — آیا آزادی مسئله‌ای روانی است؟
۳۷	فصل دوم — پیدایش فرد و ابهام مفهوم آزادی
۵۲	فصل سوم — آزادی در دوران رفرم
۵۲	۱- قرون وسطی و رنسانس
۷۵	۲- دوران رفرم
۱۱۴	فصل چهارم — انسان نوین و دو راهی آزادی
۱۴۳	فصل پنجم — مکانیسم‌های گریز
۱۴۸	۱- قدرت گرائی
۱۸۳	۲- تخریب
۱۸۸	۳- همرنگی ماشینی
۲۰۷	فصل ششم — روانشناسی نازیسم
۲۳۷	فصل هفتم — آزادی و دموکراسی
۲۳۷	۱- پندار فرد بودن
۲۵۱	۲- آزادی و خودانگیختگی
۲۷۰	ضمیمه خوی و سیر اجتماع
۲۸۹	فهرست اعلام

مقدمه مترجم

ده روز پیش از مرگ حکیم بزرگ آلمانی کانت، طبیب او به عیادتش رفت. فیلسوف کهنسال با وجود ضعف و چشمان تقریباً نابینا به خود جنبید و به احترام تازه وارد به پا خاست و وقتی با سرزنش پزشک مواجه شد، گفت: «حس انسانیت هنوز از من برنخاسته است.»

کتاب حاضر دادخواستی است که عناصر مخالف بارشد و پرورش انسان و انسانیت را در جهان ما به پای محاکمه می‌کشد، و از آنجا که نخستین شرط تحقق مردمی و اعتلای آدمی آزادی است، کوشش اصلی آن بر پرده بر انداختن از دشمنان آزادی متمرکز می‌گردد.

اما ترک تازی خود کلامان و هیاهوی عوام فریبان و شکفت کاری عیاران و ساده دلی مردمان در طی قرون چنان بوده که کشف معنای راستین آزادی اگر محال نباشد به دقت و امانت بسیار نیازمند است. شنعانی درنگرفته و شعبده‌ای به پا نخاسته که خطیبان و نویسندگان و طراران به حساب فرشته نافرجام آزادی نگذاشته باشند به طوری که اگر سنجش قضایا را به نتایج آنها وابسته بدانیم، پس از عشق باید از آزادی به عنوان سیاه‌کارترین دزدان سعادت آدمی نام ببریم.

برخی از آشفتگی‌هایی که در معنای آزادی در آمیخته معلول بداندیشی و بعضی نتیجه استعمال وسیع و گاه نابه‌جای این لفظ است. عارف و سیاستمدار و روانشناس هر سه از آزادی نام می‌برند و همه از ظن خود یار آن می‌شوند، ولی تحلیل مباحثاتشان نشان خواهد داد که غالباً

معنایی که هریک از این لفظ در نظر دارد اگر ناقض مراد دیگری نباشد لا اقل ارتباطی نیز با آن ندارد. از این سخن پیداست که برخلاف مباحث علمی و فنی، در گفتگو از آزادی میان نویسندگان و نوشته جدائی نیست و تأثیر عوامل ذهنی و فردی در برگزیدن هدف و سیر استدلال چنان بالا می‌گیرد که پیش از ورود به اصل مطلب تعریف مفهوم و معرفی نویسنده ضروری است.

اریش فروم به سال ۱۹۰۰ در آلمان زاده شد و در دانشگاه‌های فرانکفورت و هایدلبرگ و مونیخ و مؤسسه روانکاو ی برلین آموزش یافت و به دریافت درجهٔ دکترا در روانکاو ی نائل آمد. پس از مهاجرت به ایالات متحدهٔ امریکا در مؤسسات عالی آن کشور از جمله دانشگاه‌های میشیگان و نیویورک و کلمبیا و کالج بنینگتن به تدریس پرداخت و تا این هنگام نیز به تعلیم و نویسندگی ادامه می‌دهد.

کار فروم در روانشناسی ولی‌گرایش وی اجتماعی است. چون **ارسطو**، آدمی را جانوری اساساً اجتماعی می‌بیند که نیاز به ارتباط با انسانهای دیگر و شعائر و مؤسسات در وی حالت غریزی یافته است. بر مشاهدات اساسی فروید به چشم قبول می‌نگرد، از هگل و مارکس هم تأثیر می‌پذیرد و معتقد است که تاریخ آدمی داستان تلاش برای آزادی است، ولی در هیچ زمینه بدون قید و شرط از این استادان تبعیت نمی‌کند و سعی دارد با نقادی و استنتاجات تازه راه نوینی بگشاید و تا آنجا که ممکن است بینش جدیدی عرضه کند و از برج عاج دستگاه‌های نظری به میان مردم رود.

انگیزهٔ نگارش کتاب فشاری است که نیروهای ضد آزادی بر اساس فردیت و ایمنی انسان جهان ما وارد می‌آورند و شناساندن این دشمنان به خاطر برانداختن ریشهٔ آنها. همه‌جا سخن از آزادی است و بسیاری در این تصور دلخوشند که با برافتادن سلطهٔ قوایی که در قرنهای پیشین بر حریت و استقلال آدمی به دیدهٔ انکار می‌نگریستند زنجیرها گسسته و سدها شکست یافته است. اما مشاهده می‌آموزد که اگر مراد از آزادی نیکبختی مردم بوده اکثریت وسیع جهانیان در این معامله ناکام مانده‌اند. اگر نایل به سعادت بدون آزادی ممکن نیست، چرا فروغ از این گوهر برخاسته و چگونه انسان آزاد عصر ما هنوز در چنگال یأس تلاش می‌کند؟

پیداست که خلل در اساس کار است و در مبارزاتی که کرده‌ایم به بیراه افتاده‌ایم .

غرض از آزادی در این کتاب مفهوم ما بعدالطبیعی این لفظ نیست و نویسنده قصد ندارد در باب جبر و تفویض نکته‌ای تازه بیاموزد. مشکل این نیست که در تصمیماتی که می‌گیریم تاجه اندازه به‌گفته حکما مختار و تاجه حد مجبور بوده‌ایم و سعادت و شقاوت از ازل مقدر شده یا نتیجه اعمال خود ماست. فرض بر این است که موجودی با طبیعت کلی آدمی به جهان آمده و در عرصه آن در تنازع بقاست. این تلاش موجودات و خصائص و مؤسساتی شده که پایه آنها بر غرائز اصلی و تعبیر آدمی از خواسته‌های اوست. نکته اینجاست که ببینیم مفهوم آزادی به عنوان یکی از بزرگترین غایات زندگی در نظر آدمی چه بوده و چگونه این تعبیر به بحران دنیای پر خروش امروز منتهی شده است.

فروم بر این اعتقاد است که ارزیابی بحران کنونی و چاره‌یابی بر مخاطراتی که تمدن امروز با آنها روبروست وابسته به فهم معنای آزادی در نظر آدمی و فهم معنای آزادی تابع درک خوی یا منش انسان این عصر است. این فرض خود آشکار می‌کند که نویسنده بر روان و اجتماع هر دو نظر دارد و معتقد است که تحلیل آزادی جز از راه بررسی تأثیر متقابل عوامل روانی و اجتماعی و اقتصادی و سیاسی و تاریخی بر یکدیگر میسر نیست. اجتماع را از افراد مرکب می‌داند و فهم قوای محرکه اجتماع را وابسته به فهم قوای محرکه روانشناسی فردی می‌بیند. از اینجاست که با آنکه فی‌المثل به بحث در اصول تعلیمات شاخه‌های مختلف مسیحیت و مجادلاتشان در باب اراده آدمی می‌پردازد، هدفش الهیات نیست بلکه می‌خواهد با اشاره به اهمیت تاریخی و روانی این مباحث نشان دهد که تصور انسان از جبر یا اختیار چه آثاری از لحاظ فهم وی از آزادی به بار آورده و چگونه به ایجاد یا برافزاندن آزادی در اجتماع منجر گشته است. تکیه وی بر جنبه روانی آزادی است، ولی بر این نکته نیز تأکید دارد که مشکل روانی از اساس مادی هستی بشری یعنی از ساختمان اقتصادی و سیاسی جامعه قابل تفکیک نیست. در این نظریه **فروم** با دو دسته از متفکران به مخالفت بر می‌خیزد، نخست آنانکه تحولات بزرگ اجتماعی را صرفاً معلول عوامل روانی می‌دانند و دوم کسانی که جز به تأثیر نیروهای اقتصادی و سیاسی در دگرگونی جامعه معتقد

نیستند. ریشه تأثیر متقابل فرد و اجتماع بر یکدیگر ساختمان جامعه است که بر حسب آن شرایط اقتصادی و اجتماعی شیوه زندگانی فرد یا روابط او را بادیگران و وسایل تولید معین می کنند و بدینوسیله خوی خاصی در او به وجود می آورند. خوئی که بدین نحو پدید آمده نیز از طریق ایده نولوژیهای مذهبی و فلسفی و سیاسی که از آن به ظهور می رسند در پرورش اقتصاد و اجتماع مؤثر می شود.

فروم نیز چون غالب نویسندگانی که به بحث در احوال خصوصی و اجتماعی آدمی پرداخته اند سخن از طبیعت انسانی آغاز می کند. طبیعت انسان بر دو بخش ثابت و متغیر تقسیم می شود؛ بخش ثابت از اموری چون تغذیه و تنفس و خواب و مانند آن در قلمرو تن و از یک نیاز اساسی در دایره روان یعنی احتیاج به تعلق و ارتباط با جهان برون و بنابراین بیان استعدادات فکری و هیجانی و حسی تشکیل می یابد. دیگر پدیده ها چون ترس و خواهش و اضطراب و عشق همه به عنوان عکس العمل در برابر شرایط خاص زندگی به وجود آمده اند. این سخن آشکار می کند که **فروم** در آدمی به چشم محصول فرهنگ اجتماع و به طور کلی تاریخ می نگرد ولی بر قابلیت انطباق طبیعت او نیز به دلیل بخش ثابت آن حدی قائل است. با **فروید** و پیروان او که نیروهای روانی را به کلی از قید تاریخ آزاد می بینند موافق نیست و با جامعه شناسانی چون **دورکم** نیز که نقش عوامل روانی را در سیر اجتماع به غفلت می گذرانند سر مخالفت دارد. به عکس **فروید** که خوی را محصول ارضاء یا ناکام گذاشتن سائقه های اصلی طبیعت آدمی می داند **فروم** معتقد است که انسان در درجه اول موجودی اجتماعی است و مسأله اساسی روانشناسی از روابط شخص با دنیا و دیگران مایه می گیرد. بدین ترتیب روانشناسی فردی سرانجام به روانشناسی اجتماعی یا روانشناسی روابط بین افراد تبدیل می گردد. به خلاف **فروید** که تصور می کرد کار اجتماع فقط سرکوبی سائقه های اصلی انسان است، **فروم** اجتماع را آفریده فرد و فرد را آفریده اجتماع می داند و بدین ترتیب برای هر یک قائل به وظیفه ای خلاق می گردد.

آزادی نیز جزئی از مسأله کلی روابط شخص بادیگران و اجتماع است. وقتی به مرحله ای از عمر رسیدیم که علائق نخستین میان کودک و والدین کم کم می گسلد و سیر تعین و تشخیص شروع می شود و باید رفته

رفته در برابر جهان و حوادث تنها بایستیم دو راه پیش پا داریم؛ یا اینکه برای اجتناب از تنهائی و ناتوانی به دیگران تسلیم شویم و زمام اختیار در کف آنان بگذاریم تا هم از مسئولیت تصمیم برهیم و هم احساس ایمنی کنیم، یا با عشق و کار خلاق و خود انگیزه با جهان و جهانیان مرتبط شویم و بر موجودیت آنان به دیده احترام بنگریم ولی فردیت خویش را نیز از دست ندهیم. بیماری انسان عصر ما به تشخیص فروم ناشی از انتخاب راه اول است. قدرتهائی که به خاطر رفع ناتوانی و نا ایمنی بدانها پناه می بریم یا از آن افراد یا متعلق به مؤسسات و نهادهای جامعه است. ولی به هر حال اگر ماهیتشان چنان باشد که میان آنها و هدف رشد و پرورش فردی انطباق به وجود نیاید، معنای این تسلیم جز گریز از آزادی و آلت قرار گرفتن و تنهائی و ناتوانی بیشتر چیزی نخواهد بود. فروم به حالتی که پس از گسستن علائق اولیه به وجود می آید و موجد احساسات تنهائی و ناتوانی است «آزادی منفی» نام می دهد و در آن به چشم برزخی می نگرد که به هر حال باید از آن رخت کشید و یا به «آزادی مثبت» رسید و نیرومند و مستقل با مردم و طبیعت ارتباط یافت و یا سر به درگاه صاحبان قدرت نهاد و ضعف و نا ایمنی را به دست فراموشی موقت سپرد.

عیب کار آن است که قدرتها همیشه نیز حالت خصمانه ندارند. با بر افتادن صورتهای واضح قدرت از قبیل حکومتهای استبدادی و سلطه بیچون و چرای مذاهب، مردم بدین پنداردلخوش شدند که دیگر آزادند و آنچه می خواهند می اندیشند و می گویند و می کنند ولی عجز از دست یافتن به آزادی مثبت و نیاز نهفته برای تسلیم، جبارانی دیگر به وجود آورد و به نام وجدان اخلاقی و آرمان و وظیفه بر آدمی گمارد. این وضع فرموده جلال الدین را در خاطر زنده می کند که؛

ای شهان کشتیم ما خصم برون ماند خصمی زان بتراندر درون
چونکه وارستم ز پیکار برون باز گشتم سوی پیکار درون
ماهیت قدرتهای درونی در استیلا بخشی از باطن مانند عقل یا وجدان بر بخش دیگر چون تمایلات حسی و هیجانی خلاصه می شود و تا مدتی دراز چنین پنداشته می شد که کمال نفس در همین اطاعت هیجانات و مشتهیات از قوای متعقله است. اما سرانجام از این نیرنگ نیز پرده

بر افتاد و دیده شد که آنچه ساده لوحانه فرامین وجدان و عقل نام می گرفت در حقیقت مقتضیات اجتماعی بوده که به درون برده و بعد به صورت احکام استیناف ناپذیر اخلاقی بر خود شخص صادر می شده است. تحولات قرن حاضر از اعتبار این دسته قدرتها نیز کاست و باز مردم نابخردانه شادمان شدند که این مرتبه دیگر به آزادی کامل دست یافته اند. ولی حقیقت آن است که به جای ازمیان رفتن، قدرتها به حیلۀ تازه ای متوسل شده اکنون به کلی از نظر پنهان گشته اند. تلقین و تبلیغ زیرکانه در همه بخشهای زندگی رسوخ یافته است و مردم ناهشیار تسلیم جادوی کلام و تصویر شده اند.

علت وجودی و هدف نهائی هرگونه قدرت استقرار نظم به جای پراکندگی و رفتار کما بیش یکنواخت به جای کج روی است. تکامل حیات و سیر تحول موجودات جاندار از طرف دیگر تاریخ تنوع و افزونی پیچیدگی است. هر چه در سلسله مراتب جانداران بالاتر رویم، اختلافات میان اعضاء متعلق به یک نوع بیشتر می شود و این فرقه ها در انسان به عنوان تکامل یافته ترین جانوران روی زمین به اعلی درجه می رسد. هر یک از ما از لحاظ روانی منحصر به فرد و جسماً بیهمتاست. گرایش حیات به سوی رشد و برورجهاست متمیزه فردی ولی غایت قدرت در کاهش اختلافات میان افراد برای امکان پذیر ساختن زندگی جمعی است. تا وقتی قدرتی چه برونی و زائیده مراجع اجتماعی و سیاسی و مذهبی و اقتصادی و چه درونی و به صورت احکام وجدان و وظیفه و آرمان بتواند بدون انکار اختلافات میان افراد و جلوگیری از بسط آزاد حیات به برقراری نظم کامیاب شود معقول و منطبق با غایات فردی اعضاء اجتماع است، ولی به مجرد انحراف از این طریق مضر به حال فرد و مغل آزادی فردی لازم برای پرورش کامل او می گردد. مقصود فروم از قدرتهای مخالف اعتلای انسانی همین نوع اخیر است. آزادی حقیقی در جوامع بشری بدون حکومت قانون میسر نیست - ولی قوانینی که در خدمت اعضاء جامعه و به خاطر سعادت آنان تنظیم و اعمال شود و روح واقعی اخلاق در آنها به قالب رفته باشد. وجدان و وظیفه شناسی بزرگترین ضامن آرامش و نیکبختی فردی و اجتماعی است - ولی به شرط آنکه با اصل شکستن استعدادات نهفته شخص و احترام به تمامیت نفس آدمی در

تناقض نیاید و احکام آن موجب تضعیف و سرکوبی بخشی ارزش‌خیز به وسیله بخش دیگر نگردد. تبلیغ به‌خودی خود وسیله‌ای فاقد ارزش ذاتی است که حسن و قبح آن از هدفی که به‌خاطر آن به‌کار می‌رود سرچشمه می‌گیرد. بدین ترتیب صورتهای تنظیم یافته قدرتهای برونی خواه به‌شکل نوعی تعصب و بیدادگری (مانند تعصب نژادی در حکومت نازی هیتر) یا سودجویی بیحد و حصر دسته‌ای از ارباب اقتصاد (چون انحصارگری در حکومت اقتصادی مؤسسات عظیم صنعتی) یا بیرحمی و کوتاه‌نظری گروهی مذهبی (مثل تکفیر مخالفان در فرقه‌های دینی) و سلطه‌ای که به‌زم وجدان و وظیفه‌شناسی به اسارت و فلج شدن بخشهای هیجانی و حسی روان منتهی می‌شود و آلت قراردادن خلق به وسیله طرق مختلف تبلیغ به‌خاطر بهره‌کشی سیاسی یا اقتصادی همه و همه ناقض اصل آزادی فردی و رشد و بسط حیات است.

بزرگترین خدمت فروید به‌دانش آن بود که نشان داد به‌خلاف تصور پیشینیان افعال آدمی همیشه به خاطر دفع ضرر و جلب منفعت نیست و نیروهای غیر معقول روانی گاه او را به‌جانب هدفهائی مخالف سود حقیقی وی سوق می‌دهند. فروم از این اصل در توجیه آرزوی تسلیم و تسلط و گریز از آزادی مدد می‌گیرد. نیاز به همبستگی با جهان و جهانیان جزئی از طبیعت انسان و رسیدن به مرحله فردیت منزلی غیر قابل اجتناب در سیر رشد آدمی است. ولی با آنکه نفع حقیقی شخص در فعالیت خود انگیزه و از قوه به‌فعل کشیدن استعدادات و همبستگی مبتنی بر احترام و استقلال متقابل است، معهدا تحت بعضی شرایط در او جنبشی برمی‌خیزد که از آزادی بگریزد و به قدرتهای مختلف تسلیم شود و بر ضعیفان استیلای غیر معقول براند و فردیت خویش را از دست بدهد. اما تسلیم به قدرتهای مخالف آزادی و فردیت حاصلی جز عناد و رنجش به‌بار نمی‌آورد و به‌جای تقویت نفس‌کشی که سر نهاده و تسلیم شده به تضعیف او منتهی می‌شود. این وضع باعث شده که اکثریت وسیع معاصران برای سرکوبی احساسات تنهائی و ناتوانی واضطراب و رنجش خویش به فعالیت غیر معقول و تب‌آلود پناه ببرند، دیوانه‌وار به دنبال موفقیت و تحسین روند، در الکل و مخدرات غرق شوند و چنان بر مشغله زندگی بیفزایند که فرصتی برای تعمق و اندیشه در غایات راستین زندگی

پیش نیاید. باز به قول مولوی:

جمله عالم را اختیار و هست و خود
می‌گریزد در سر سرمست خود
تا دمی از هوشیاری وارهند
ننگِ خمر و زهر بر خود می‌نهند
جمله دانسته که این هستی فنج است
فکر و ذکر اختیاری دوزخ است
می‌گریزند از خودی در بیخودی

یا به‌مستی یا به شغل ای مهتدی
اشاعه این حال به اعتقاد فروم موجب شده که کیفیت انسانی از روابط میان اشخاص رخت بریندد و همه در یکدیگر به چشم آلتی برای برآوردن اغراض خرد و آئی بنگرند. مردمی نقصان یافته و درعوض تصنع و روح بهره‌کشی زیاده گرفته است. موجد این وضع عوامل روانی و موجب این عوامل شرایط اجتماعی و اقتصادی است که وقتی اساسی برای ابتکار و فعالیت خود انگیزخته و دوستی و تحقق آزادی مثبت عرضه نکردند و شك و ناتوانی از توان افراد درگذشت به تسلیم به قدرتها و گریز از آزادی منفی منتهی می‌شوند. حاکم بر همه روابط قوانین بازار و عرضه و تقاضاست. شخصیت هر کس برابر خدمتی است که می‌تواند عرضه کند و مفهوم انسان به جای شمول بر کلیه قوای هیجانی و فکری و حسی فرد به وظیفه‌ای که در جامعه انجام می‌دهد محدود می‌گردد. بدین ترتیب سروکار ما با یکدیگر به عنوان آدمیان کامل و تمام عیار نیست؛ من در دیگری به چشم کارگر یا تاجر می‌نگرم و تصور وی از من در کاری که برایش انجام می‌دهم خلاصه می‌شود. هر کس به خاطر نفس خود تلاش می‌کند ولی نفسی که برای خود به وجود آورده مجموعه‌ای است از انتظاراتی که گمان دارد دیگران از او می‌برند. خودپرستی مخرب شایع در جهان امروز معلول این همرنگ شدن با انتظارات دیگران و برپاداشتن نفسی دروغین و ناکام‌گذاردن نفس حقیقی متشکل از خواسته‌ها و آرزوهای اصیل شخصی است. بلعیده شدن نفس اصیل به وسیله نفس حرفه‌ای موجب شده که زندگانی و افعالمان به گفته سارتر کیفیتی جعلی به خود بگیرد و هرگز از این رنج نرهیم و به آزادی مثبت دست نیابیم.

شك نیست که نیل به هدفهای مشترك و كارآمدی اجتماعی تاحدی مستلزم انتزاع شخصیت و ساده کردن روابط است. پیچیدگی زندگی روزمره چنان است که به مردم مجال تأمل در صفات و خصائص کسانی که فقط برای مدتی کوتاه و به منظوری خاص با آنان مربوط می شوند نمی دهد. ولی کار این انتزاع چنان به افراط رسیده که روابط انسانها در اجتماعات بزرگ بیشتر به ارتباط قطعات مختلف يك ماشین شبیه شده و علیرغم همه پیشرفتهای اقتصادی و مادی سلامت روان افراد جامعه را به مخاطره انداخته است و به تدریج اساس ایمنی و نیکبختی و عقل و محبت را تهدید می کند. همه دلخوشند که استیلای قدرتهای خارجی بر افتاده است و کسی را یارای تحکم بر آنان نیست غافل از آنکه سازشی که میان آنها و اجتماع برقرار شده جز به بهای ازدست رفتن فردیت و سلامت نفس و همرنگ شدن به دست نیامده است و همرنگی و آزادی در يك اقلیم نمی گنجد و ضدیت نهفته میان فرد و اجتماع از این طریق قابل رفع نیست. اعاده وظیفه خلاق فرد و اجتماع مستلزم آزادی و تحقق آزادی نیازمند فعلیت یافتن قوای نهانی و بیان استعدادات فردی و ارتباط درونی افراد با یکدیگر است. شرایط اجتماعی و اقتصادی باید چنان ترتیب یابد که منظور نخستین مؤسسات و سازمانها به عنوان خادمین آدمی حفظ گردد و کسانی که به عکس انسان را خادم محصول کار او می دانند ناکامیاب شوند. **فروم** در قید آن نیست که راهی که اجتماع برای نیل به این مراد برمی گزیند به کدام نام خوانده شود. به سرمایه داری احترام می گذارد چه معتقد است اساس مادی اصلاحاتی که در نظر دارد در نتیجه پیروی از اصول فعالیت آزاد به وجود آمده است. از تعبیر تاریخی **مارکس** تأثیر می پذیرد ولی حل شدن مسئله تولید در جهان امروز را به خلاف فیلسوف آلمانی مروهون تعلیمات سرمایه داری می داند و به عکس وی معتقد است که می توان با اطمینان به آینده ای که در آن سرمایه داری موجب برافتادن قطعی و پایان مبارزه به خاطر امتیازات اقتصادی شده چشم دوخت. طرفدار سوسیالیزه شدن وسایل تولید و اقتصاد برنامه ای است ولی به صراحت اظهار می کند که سوسیالیسم در مالکیتی چون روسیه شوروی به اصطلاحی پوچ و فریبا مبدل گشته و علیرغم سوسیالیزه شدن این وسائل يك دستگاه اداری وسیع حاکم بر سر نوشت مردم است. از همه بیشتر تحت تأثیر

تعليمات پدران دموكراسي در انگلستان و امريكاست و چون ايشان به نيكنهادي اساسي آدمي اعتقاد مي‌ورزد ولي در مقابل شيوه‌هاي جديد تبليغ سياسي كه موجب قلب‌ماهيت حكومت دموكراتيک شده نيز هشدار مي‌دهد. نظر اصلي **فروم** آن است كه شرايط اجتماعي و اقتصادي موجب اعاده فعاليت اصيل و برقراري همكاري فعال بين فرد و جامعه شود و غايات اين دو بايكديگر انطباق يابد و برنامه ريزي از بالا با تشریک مساعي صادقانه يك يك اعضا اجتماع روبرو گردد و رشته‌اي ناگستني زندگاني اجتماعي افراد را از پايين‌ترين تا بالاترين سطح جامعه پيوند دهد.

وضع كنوني جهان و بحران رواني فعلي اجازه فوت وقت در چاره‌يابي براي مسائلي كه **فروم** در اين كتاب به پيش كشیده نمی - دهد و شايد قبل از آنكه تصور مي‌كنيم دشمن بر ما چاشت بخورد و با فاجعه‌اي روبرو شويم كه بر خطرناكترين دشمنان خود نيز نمی - پسنديم. هر كس با بينش و صراحت و دقت نظر **فروم** به طرح و تحليل اين مسائل پردازد و در عرضه راه حل صرف وقت و اهتمام كند مسلماً مستحق سياس صادقانه نسل حاضر است. ولي ماهيت اين مسائل چنان است كه به موشكافي و وسعت نظر، دقت در جزئيات و قدرت تركيب هر - دو نيازمند است و اگر ايرادي به كار **فروم** باشد آن است كه گاه عليرغم حسن نيت بسيار در جزئيات به خطا رفته و حيوصله كافي براي تحليل بعضي قضايا به كار نبرده است. اين خطاهاي كوچك از قدر و اهميت كلي كار نمی كاهد و رشته‌هاي اصلي استدلال به قوت خود بر جای می‌ماند ولي آگاهي بر آنها شايد از نظر خواننده باريك بين سودمند باشد و ذكر چند مورد چندان نابجا جلوه گر نشود.

شكايت اصلي **فروم** از طرز فكر معمول ميان غالب روانشناسان، روانكوان و روانپزشكان امروز آن است كه در تعريف لفظ « بهنجار » يا « عادي » (normal) دقت شايسته به كار نبرده و بدون چون و چرا سازگاري (adjustment) با وضع اجتماعي را كه خود بدان متعلقند دليل بر رفتار عادي يا بهنجار گرفته‌اند. اين به اعتقاد **فروم** سبب شده كه وضع نابهنجار و حتي بيمار خود اجتماع نهفته بماند و افرادي كه به راستي از نظر رواني بيمارند ولي به علت سازش با اجتماع علائمي از مرض بروز نمی‌دهند ايمانشان در اينكه عيبي در

کارشان نیست راسختر شود و نه تنها هرگز از جنگال ابتلاء نرهند بلکه به هر کس که به سازش با چنین اجتماعی توفیق نیافت به چشم غیر عادی و نابهنجار بنگرند. این انتقاد منطقی است - ولی خود فروم که زبان به شکوه گشوده نیز تعریف استوارتری از این مفهوم به دست نمی دهد. البته از آنچه می گوید شاید بتوان چنین نتیجه گرفت که انسان بهنجار کسی است که توانسته استعدادات خود را از قوه به فعل بکشد و به طور همه جانبه پرورش یابد. ولی این تنها در صورتی مقبول خواهد بود که بتوانیم درباره استعدادات آدمی توافق کنیم و خود این موضوع معلوم نیست هنوز محل منازعه نباشد. به علاوه تصور نمی رود کسانی که سازگاری را دلیل بهنجار بودن گرفته اند حاضر باشند قبول کنند که سازگاران در پرورش استعدادات ناکام مانده اند.

نکته دیگر تحلیل فروم از ریشه تاریخی مذهب کارد در جهان امروز است. دیدیم که به اعتقاد او فعالیت تب آلود انسان نوین از نایمی سرچشمه می گیرد و به عنوان يك مکانیسم گریز برای دور نگه داشتن احساسات تنهائی و ناتوانی و اضطراب از سطح هشیار روان به کار می رود. تجربه نشان داده که تأثیر کارد در فراموشی موقت رنجها و اضطرابات ازالکل و مخدرات پایدارتر است و بی سبب نیست که وسواس کار چنین میان معاصران شیوع یافته است. کار و کوشش بدون توجه به نتیجه ای که از آن می رسد فی نفسه به صورت هدفی درآمده است و طرز فکر جدید نسبت به کار به عقیده فروم بزرگترین تحول روانی آدمی از پایان قرون وسطی تا امروز به شمار می آید. بینشی که برای کشف این قضیه به کار رفته مسلماً درخور ستایش ولی توجیه آن از جانب فروم به عنوان نتیجه تعلیمات مذهبی کالون محل تردید است. ممکن است این تعلیم در به وجود آمدن وسواس کار تأثیری داشته، ولی اولاً بعید به نظر می رسد که پدیده ای چنین شایع و پیچیده فقط از يك ریشه آب بخورد و دیگر عوامل چون اوضاع اقلیمی و آداب و سنن در پیدایش و بسط آن به کلی بی اثر مانده باشند، ثانیاً به فرض صحت این مدعا، فروم هیچگونه دلیلی بر وجود رابطه علیت میان این پدیده و تعلیم کالون اقامه نمی کند و مطلب را از مفروضات می شمرد.

سوم ایراد فروم بر کانت است. استقرار قدرتهای درونی مانند

وظیفه و وجدان (البته نه به صورت راستین آنها) به جای قدرتهای برونی چون حکومت مطلقهٔ دین و دولت در اعصار گذشته به عقیدهٔ فروم آزادی را بیشتر در مخاطره قرارداد چه مبارزه برضد کسی که علناً بر مردمان بیدادگری آغاز کرده آسانتر از سرپیچیدن از احکامی است که همان کس به عنوان وظیفه و وجدان به ایشان تلقین کرده باشد. عیب بزرگ این وضع به زعم فروم آن بود که آدمیان به تصور تبعیت از قوانین حقیقی اخلاقی نا دانسته آلت مقاصدی مخالف غایات راستین خود شدند. مسئولیت این امر را فروم به گردن کسانی چون کانت می گذارد. ولی دقت بیشتر یقیناً می توانست آشکار کند که غرض کانت به خلاف برخی پیروان وی در قرن نوزدهم هرگز آن نبود که از آدمی آلتی در خدمت هدفهائی مخالف فردیت و خوشبختی انسانی بسازد و نظریات او در فلسفهٔ اخلاق همه شاهد این مدعاست. هر دو صورت اساسی حکم اصلی اخلاق در حکمت کانت - یکی «همیشه بر دیگران آن روادار که می خواهی بر تو روادارند» و دیگری «همیشه در آدمیان چون غایتی در خود و نه به عنوان وسیله ای برای نیل به هدف بنگر» - مبین اشتباه و قضاوت غیر منصفانهٔ فروم دربارهٔ کانت است. این دلیل چنان قوی است که نیازی به ذکر قرائن و امارات از زندگانی حکیم بزرگ آلمان و اشاره به آزادمنشی و استقلال فکر او در مراحل مختلف حیات باقی نمی ماند. محل تأسف است که به جای استمداد از تعالیم کانت در تأیید مدعیات کتاب ، فروم به مخالفت با دوستی بزرگ و خلل ناپذیر پرداخته است و در او به چشم انتقاد می نگرد.

با همهٔ این اوصاف، اهمیت کار فروم انکارپذیر نیست و هر کس چون او با آگاهی از پلیدیها و خطرات هنوز به دلیری و نیکی و حیثیت آدمی اعتقاد بورزد و علیرغم همهٔ شکسته ها هنوز آینده را متعلق به آزاد مردان بداند به روزگار پر آشوب و کم ایمان ما خدمتی بزرگ انجام داده است. ترجمهٔ این اثر بدون تشویق و دلگرمیهای دوست ارجمند خانم طاهرهٔ صفارزاده صورت انجام نمی پذیرفت و اگر حسنی در آن به نظر رسد خواننده و مترجم را هر دو از ایشان رشتهٔ منت به گردن است.

عزت الله فولادوند

اسفند ۱۳۴۷

آثار معروف اریش فروم

«گریز از آزادی»*، «انسان برای خود» ، «روانکاوی و دین» ،
 «زبان از یاد رفته»* ، «جامعه سالم» ، «هنر عشق ورزیدن»* ،
 «رسالت زیگموند فروید»* ، «آئین زن - بودا و روانکاوی» ، «آیا انسان
 پیروز خواهد شد؟» ، «برداشت مارکس از انسان» ، «در آن سوی
 زنجیرهای پندار» ، «شریعت مسیح» ، «قلب انسان» ، «شما باید به
 خدایان مانید»^۱.

نام کتابهای بالا به انگلیسی:

<i>Escape From Freedom*</i>	1941
<i>Man for Himself</i>	1947
<i>Psychoanalysis and Religion</i>	1950
<i>The Forgotten Language*</i>	1951
<i>The Sane Society</i>	1955
<i>Sigmund Freud's Mission*</i>	1954
<i>The Art of Loving*</i>	1956
<i>Zen Buddhism and Psychoanalysis</i>	1960
<i>May Man Prevail?</i>	1961
<i>Marx's Concept of Man</i>	1961
<i>Beyond the Chains of Illusion</i>	1962
<i>The Dogma of Christ</i>	1963
<i>The Heart of Man</i>	1964
<i>You Shall be as Gods</i>	1966

۱. کتابهایی که نشان ستاره دارند ، با همکاری مؤسسه انتشارات
 فرانکلین منتشر شده‌اند، یا در دست انتشارند.

فصل اول

آیا آزادی مسئله ای روانی است ؟

تاریخ اروپا و آمریکا در روزگار نوین بر محور کوشش برای آزادی از زنجیرهای سیاسی و اقتصادی و روحانی که همواره انسان را در بند کشیده‌اند دور می‌زند. پیکارگران جنگهای آزادی ستم‌دگانی بودند که آزادیهای تازه می‌خواستند و در برابر صاحبان امتیاز قد بر افراشته بودند. وقتی طبقه‌ای برای رهایی خود از استیلا می‌جنگید، ایمان داشت که برای آزادی بشر بطور اعم تلاش می‌کند و بدین سبب می‌توانست به آرمانی متوسل شود، به آرزوی آزادی که در سینه همه ستم‌دیدگان ریشه دارد. اما در این نبرد طولانی و تقریباً مداوم، طبقاتی که در يك مرحله در برابر ستم جنگیده بودند، وقتی پیروز گشتند و امتیازات جدیدی به دست آوردند، با دشمنان آزادی همراه شدند.

علیرغم شکستهای بسیار، آزادی در مبارزاتی چند نیز پیروز شده است. در این مبارزات، بسیاری جان بر سر این اعتقاد گذاردند که مردم در تلاش علیه ظلم برتر از زندگی بدون آزادی است. چنین مرگی بالاترین اثبات فردیت^۱ انسان بود. گوئی تاریخ در کار مدلل ساختن آن بود که انسان می‌تواند برخود حکومت کند، برای خویش

تصمیم بگیرد و آنگونه که مصلحت می بیند بیانیشد و احساس کند. ب نظر می رسید که نشان دادن کامل استعداد های انسان تنها هدفی است که رشد اجتماعی به سرعت بدان نزدیک می شود. اصول لیبرالسم اقتصادی، دموکراسی سیاسی، استقلال مذهبی و فردگرایی^۱ در زندگی خصوصی مبین آزادی بود و در عین حال گوئی انسان را به تحقق بخشیدن به آن نزدیکتر می ساخت. بندها یکی پس از دیگری می گسست. آدمی بر استیلا ی طبیعت غالب و در مقام فرمانروائی بر آن مستقر شده بود، بر استیلا ی کلیسا و حکومت مطلق غلبه یافته بود. **بر انداختن استیلا ی عوامل خارجی** نه تنها شرط لازم بلکه شرط کافی حصول به هدف گرامی آزادی فردی به نظر می رسید.

در نظر بسیاری جنگ بین الملل تلاش آخرین و پایان آن پیروزی نهائی آزادی به شمار می رفت. حکومت های دموکراسی موجود نیرومندتر به نظر می رسیدند و دموکراسی های تازه جانشین نظام های قدیم می شدند. اما هنوز چند سالی نپائیده بود که دستگاه های نو خاسته به آنچه مردم تصور می کردند در اتر قرنهای تلاش بدست آمده به دیده انکار نگریستند، چه ماهیت این دستگاه ها که از هر لحاظ بر زندگی اجتماعی و شخصی مردم تسلط یافتند چنین حکم می کرد که همه به استثنای عده ای قلیل به قدرتی که بر آن هیچگونه نظارت نداشتند تسلیم گردند.

در ابتدا بسیاری در این تصور دل خوش بودند که پیروزی دستگاه های قدرت گرا^۲ نتیجه دیوانگی عده ای کوچک است و این جنون سرانجام به سقوط آنها منجر خواهد شد. دیگران با کوه نظری می پنداشتند که مردم ایتالیا یا آلمان هنوز برای دموکراسی تربیت کافی نیافته اند و بنابراین می توان با بی اعتنائی به این انتظار نشست که آنها نیز به رشد سیاسی دموکراسی های غربی برسند. توهم شایع دیگر و شاید از همه خطرناکتر آن بود که تسلط مردانی چون هیتلر^۳ بر تشکیلات وسیع دولت، صرفاً نتیجه شایادی و حیله و حکومت آنان و دست نشاندهانشان فقط بر پایه زور استوار است و خلق همگی آلت بدون اراده

۱. Individualism

۳. Hitler

۲. Authoritarian system

خیانت و وحشتند.

اما در سال‌هایی که از آن پس گذشته، نادرستی این استدلال‌ها روشن شده است. اکنون ناگزیر این حقیقت را باز می‌شناسیم که میلیون‌ها نفر مردم آلمان با همان اشتیاق آزادی خود را تسلیم کردند که پدران‌شان برای آن جنگیده بودند و بجای طلب آزادی در جستجوی راه‌های گریز از آن برآمدند و میلیون‌ها نفر دیگر اصولاً اعتنائی نکردند و معتقد نشدند که دفاع از آزادی ارزش جنگیدن و جان سپردن دارد. همچنین دریافته‌ایم که بحران دموکراسی مشکل خاص آلمان یا ایتالیا نیست بلکه مسئله‌ای است که هر دولت امروز بآن مواجه است. مهم نیست که دشمنان آزادی بشر چه لوائی بر می‌گزینند. حمله‌ای که بنام ضد فاشیسم بر آزادی وارد شود به همان اندازه خطرناک است که حمله فاشیسم^۱. این حقیقت به طوری در گفتار جان دیوئی مؤثر بیان شده که بهتر است کلمات خود او را عیناً نقل کنیم. او می‌گوید: «خطری که دموکراسی ما را تهدید می‌کند وجود حکومت‌های دیکتاتوری متمرکز^۲ در سرزمین‌های دیگر نیست. این خطر در وجود شرایطی است که در کشورهای دیگر پیروزی را از آن قدرتهای خارجی و انضباط و تبعیت جمعی و وابستگی به «پیشوا» کرده‌اند و نزد ما در وضع روانی^۳ و مؤسسات اجتماعی^۴ ما نهفته‌اند. بنا بر این میدان مبارزه نیز همین جاست: در درون ما و در مؤسسات اجتماعی ما.»^۵

۱. مقصود از کلمه «فاشیسم» (Fascism) یا «قدرت‌گرایی» (Authoritarianism)، دستگاهی است دیکتاتوری از نوع حکومت‌های آلمان یا ایتالیا. اگر بالاخرس دستگاه حکومت آلمان مورد نظر بود اصطلاح «نازیسم» (Nazism) را به کار می‌بریم.

۲. Totalitarian states، مقصود حکومت‌هایی است که در کشور فقط به یک حزب یا دسته سیاسی اجازه فعالیت می‌دهند و سعی دارند بر کلیه شئون زندگی افراد مسلط شوند. - م.

Attitude ۳. Institutions ۴.

John Dewey, *Freedom and Culture*, G.P. Putnam's Sons, New York, 1939

اگر داعیه مبارزه با فاشیسم داریم باید اول آنرا بشناسیم. خوش خیالی ما را مدد نخواهد کرد، و تکرار او را در خوش بینانه همانقدر غیر کافی و بی فایده است که مراسم رقص سرخ پوستان برای نزول باران. علاوه بر مشکل شرایط اقتصادی و اجتماعی که موجب ظهور فاشیسم شده، نکته دیگری که درخور شناسائی است، مشکل انسانی است. هدف این کتاب تحلیل همان عوامل پویا^۱ در ساختمان خوی^۲ انسان این عصر است که او را به از دست نهادن آزادی در کشورهای فاشیستی ترغیب کرده اند و در میان میلیونها نفر از مردم خودمان غلبه دارند.

وقتی جنبه انسانی آزادی و آرزوی تسلیم و شهوت قدرت مورد نظر قرار می گیرند، سؤالات مهمی که به میان می آیند از این قرار است: آزادی به عنوان یک تجربه انسانی چیست؟ آیا میل به آزادی در طبیعت آدمی ذاتی است؟ آیا این تجربه در همه بدون در نظر گرفتن نوع فرهنگی که شخص به آن تعلق دارد یکسان است یا چیزی است بر حسب درجه فردگرایی در هر اجتماع، متغیر؟ آیا آزادی صرفاً فقدان فشار خارجی است یا علاوه بر آن وابسته به وجود چیزی نیز هست - و اگر هست چه چیز؟ کدام عوامل اجتماعی و اقتصادی در اجتماع موجب کوشش برای آزادی می شوند؟ آیا ممکن است آزادی باری چنان گران شود که آدمی از عهده نهمش بر نیاید و در پی گریز از آن باشد؟ پس چرا آزادی برای بسیاری هدفی گرامی است و برای دیگران خطری بزرگ؟ آیا علاوه بر آرزوی جبلی آزادی، یک میل غریزی نیز برای تسلیم وجود دارد؟ اگر چنین نیست، چگونه می توان جاذبه تسلیم به «پیشوا» را که امروز فراوان وجود دارد تعلیل کرد؟ آیا تسلیم همیشه در برابر قدرت آشکار است، یا در برابر قدرتهائی که در درون ما پای گرفته اند - نظیر وظیفه یا وجدان اخلاقی، در برابر اجبار های درونی یا وسوسه^۳ و در برابر قدرتهای بی نام چون عقیده عمومی نیز وجود دارد؟ آیا در تسلیم رضایتی پنهانی است - و اگر هست، چگونه چیزی است؟

Character Structure .۲ Dynamic .۱
Inner compulsions .۳

چه چیز است که در آدمیان شهوتی ارضا نشدنی برای قدرت می-آفریند؟ آیا قوت انرژی حیاتی آنها است، یا يك ضعف اساسی و ناتوانی برای آنکه زندگی را عاشقانه و خود انگیزخته به تجربه آورند؟ کدام شرایط روانی قوت این تلاشها را باعث می‌شوند؟ کدام شرایط اجتماعی است که این شرایط روانی به نوبه خود بر آنها استوار شده‌اند ؟

تحلیل جنبه انسانی آزادی و قدرت گرائی مارا ناگزیر به يك مسئله کلی متوجه می‌کند و آن نقشی است که عوامی روانی به عنوان نیرو های فعال در سیر اجتماعی برعهده دارند، و این مسئله سرانجام به تأثیر متقابل عوامل روانی ، اقتصادی و ایده‌ئولوژیک^۱ در سیر اجتماعی منجر می‌شود. هرگونه کوشش برای فهم جاذبه‌ای که فاشیسم برای ملل بزرگ دارد ما را به پی‌بردن به نقش عوامل روانی وادار می‌کند ، چه در اینجا بایک دستگاه سیاسی مواجهم که ماهیتاً به نیروی معقول « نفع خود »^۲ متوسل نمی‌شود، بلکه نیروهای شیطانی را که تصور نمی‌کردیم وجود داشته باشند یا لااقل می‌پنداشتیم مدت‌ها است از میان رفته‌اند در آدمی برمی‌انگیزد و بسیج می‌کند. تصویر آشنای آدمی در قرون گذشته به موجودی معقول متعلق بود که اعمالش به اقتضای نفع خودش تعیین می‌شود و او می‌توانست موافق آن عمل کند. حتی نویسندگانی چون هابز^۳ که شهوت قدرت و عناد^۴ را نیروهای محرك انسان می - دانستند، وجود این نیروها را به عنوان نتیجه منطقی نفع خود توجیه می‌کردند. به عقیده آنها، از آنجا که مردم مساویند و در همه آرزوی خوشبختی یکسان وجود دارد، و از طرف دیگر چون ثروت بدان مقدار نیست که همه را به يك میزان اقناع کند ، قهراً میانشان ستیزه در می‌گیرد و می‌خواهند بر قدرت دست یابند تا آنچه را که اکنون دارند در آینده نیز داشته باشند. اما تصویری که هابز به دست داد از اعتبار افتاد. هرچه بیشتر طبقه متوسط به درهم شکستن قدرت فرمانروایان سیاسی و مذهبی پیشین توفیق یافت، هرچه تسلط بشر بر طبیعت افزون شد ، و هرچه

۱. Ideological . ۲. Self-interest .
 ۳. Hobbes . ۴. Hostility .

میلیونها مردم استقلال اقتصادی یافتند به همان نسبت اعتقاد به معقول بودن دنیا، و به انسان به عنوان وجودی ذاتاً معقول، زیادتیر شد. نیروهای تاریک و شیطانی نهفته در طبیعت آدمی را به قرون وسطی و حتی اعصار قبل از آن وابستند و وجودشانرا معلول بی‌دانشی یا نقشه‌های حيله‌گرانه سلاطین و کشی‌های فریبکار پنداشتند.

دوران گذشته چون کوه آتشفشانی می‌نمود که اکنون مدتها خاموش و سرد شده است. با ایمنی و اعتماد احساس می‌شد که موفقیت‌های دموکراسی نیروهای شوم را از بیخ برکنده است. جهان همچون خیابان‌های روشن شهری جدید، تابناک و امن به نظر می‌رسید. جنگ‌ها آخرین بقایای روزگاران پیشین پنداشته می‌شدند و کافی بود فقط يك جنگ دیگر درگیر شود که به همه جنگ‌ها خاتمه دهد. بحرانهای اقتصادی «حادثه» به نظر می‌آمدند، هر چند که وقوع این حوادث با ترتیب خاصی ادامه می‌یافت. وقتی فاشیسم قدرت را در دست گرفت، بیشتر مردم چه از جنبه نظری و چه از لحاظ عملی آماده آن نبودند. آنها نمی‌توانستند باور کنند که ممکن است از انسان چنان تمایلی به بدی، آن همه شهوت برای قدرت، آن اندازه عدم توجه به حقوق ضعفا یا چنان اشتیاقی برای تسلیم به ظهور برسد. فقط معدودی پیش از انفجار از غرش این آتشفشان آگاه بودند. نیچه^۱ و مارکس^۲ هر يك به طریقی خوش‌بینی توأم با آسوده‌خیالی قرن نوزدهم را آشفته بودند. چندی بعد فروید^۳ اعلام خطر کرد. البته او و بیشتر پیروانش از آنچه در اجتماع می‌گذرد تصویری ساده‌دلانه بیش نداشتند، و اغلب مساعی وی در راه به کار بستن شیوه روانشناسی در مسائل اجتماعی به آرائی گمراه‌کننده منجر می‌شد. مع هذا توجه فروید به پدیده‌های اختلالات هیجانی^۴ و ذهنی^۵ موجب شد که ما به‌فله این آتشفشان هدایت شویم و به درون دهانه جوشانش بشکریم.

فروید بیش از همه پیشینیان خود در جلب توجه به مشاهده و تجزیه و تحلیل نیروهای غیر معقول^۶ و ناهشیار^۷ که حاکم بر اجزای

Freud .۳	Marx .۲	Nietzsche .۱
Mental .۵		Emotional .۴
Unconscious .۷		Irrational .۶

رفتار انسانند کوشید. او پیرروانش در روانشناسی جدید، نه تنها بخشهای غیرمعقول و ناهشیار طبیعت آدمی را که در مکتب اصالت عقلی^۱ جدید نادیده گرفته شده بودند آشکار ساختند، بلکه نشان دادند که این پدیده های غیرمعقول از پاره‌ای قوانین تبعیت می‌کنند و قابل آنند که با اصول عقلی سنجیده شوند. فروید بما آموخت که زبان رویا و عوارض جسمانی و همچنین موارد غیرمعقول رفتار انسانی را بفهمیم. او کشف کرد که نه تنها این موارد غیرمعقول، بلکه ساختمان خوی انسان بطور کلی، عبارت است از عکس العملهای وی در برابر تأثیرات دنیای خارج و خاصه آن دسته از تأثیرات که در او ان کودکی حادث شده‌اند.

اما فروید چنان در روح فرهنگ خود غرقه بود که نتوانست از مرزهای آن پا فراتر نهد. همین مرزها فهم او را حتی در مورد بیماران نیز محدود می‌کردند و اجازه نمی‌دادند افراد عادی و پدیده های غیرمعقول را که در حیات اجتماعی وارد عمل می‌گردند به درستی بفهمد. از آنجا که تکیه این کتاب بر اهمیت نقش عوامل روانی در فرایند یا سیر اجتماع^۲ است، و از آنجا که مبنای این تجزیه و تحلیل بعضی کشفیات اساسی فروید است - خاصه آن کشفیات که به عمل نیرو های ناهشیار در خوی آدمی و وابستگی آنها به تأثیرات خارجی مربوط می‌شود - تصور می‌کنم قبل از شروع کار دانستن اصول کلی شیوه بحث ما و تفاوتهای عمده‌ای که بین این شیوه و مفاهیم کلاسیک روانشناسی فروید وجود دارد برای خواننده مفید باشد.^۳

۱. Rationalism . ۲. Social process

۳. شیوه‌ای از روانکاوی که با وجود مبتنی بودن بر اصول نظریه فروید، از پاره‌ای جهات مهم با آن مغایر است در کار نویسندگان زیر آورده شده،

Karen Horney *New Way in Psychoanalysis*, W. W.

Norton and Company, New York, 1939;

Harry Stack Sullivan, *Conceptions of Modern Psychiatry - The First William Alanson White Memorial Lectures*, 1940, Vol. 3, No. 1.

با آنکه این دو نویسنده از بسیاری جهات متفاوتند نظر ما در اینجا با آرای آنها وجوه مشترك بسیار دارد.

اعتقاد قدیمی دال بردوگانگی انسان و اجتماع و نیز ایمان به شرارت طبع بشر مورد تأیید فروید بود. او معتقد بود که انسان اصولاً موجودی است ضد اجتماعی. اجتماع باید او را رام کند و ارضای مستقیم پاره‌ای سائق‌های طبیعی^۱ و بنابراین غیر قابل انکار وی را بپذیرد و از همه بیشتر جنبشهای درونی^۲ اصلی او را تهذیب و ماهرانه مهار کند. موقوف ساختن^۳ جنبش‌های درونی به وسیله اجتماع نتیجه‌ای معجزه‌آسا دارد. سائق‌های موقوف شده تبدیل به کوششهایی می‌گردند که از نظر فرهنگی ارزش بسیار دارند و بدین ترتیب اساس انسانی فرهنگ اجتماع را تشکیل می‌دهند. فروید این تغییر شکفت از توقیف یا جلوگیری به رفتار متمدن را تعالی^۴ نام داد. اگر مقدار جلوگیری بیش از ظرفیت تعالی باشد افراد دچار نوروze می‌شوند و در این صورت لازم است از میزان جلوگیری کاسته شود. بطور کلی بین ارضای سائق‌های آدمی و فرهنگ رابطه‌ای معکوس وجود دارد؛ هر چه جلوگیری بیشتر شود؛ میزان فرهنگ بالاتر می‌رود و در نتیجه خطر اختلالات نوروتیک^۵

۱. Biological drives . ۲. Impulses

۳. Suppression . ۴. Sublimation این اصطلاح را

«تصعید»، «تلطیف» و «والایش» نیز ترجمه کرده‌اند. - م.

۵. Neurosis. در فارسی معادل فرانسه این کلمه (Névrose)

که اینجا نیز به کار برده‌ایم، مورد قبول واقع شده است. تعریفی که از

این پدیده کرده‌اند چنین است: «در قدیم هرگونه فعالیت دستگاه عصبی

«نوروز» نامیده می‌شد، اما اکنون این اصطلاح به اختلالات عملکرد

(Functional) دستگاه عصبی که اصل آنها در تکوین روانی

است (Psychogenesis) اطلاق می‌گردد. روانکاوان نوروز را

پدیده‌ای تعارضی می‌دانند که به وجود آمدن مانع در راه برخی محرکات

گزینی اساسی در آن ذیمدخل است. این تعریف از کتاب ذیل؛

James Drever , A Dictionary of Psychology , -

(1964) اخذ شده است. - م.

۶. Neurotic معادل فرانسه این کلمه Nevrosique و

Névrotique است. Nevrosique صفتی است کلی مربوط به

زیادتر می‌گردد. در نظریه فروید، رابطه اجتماع و انسان ساکن است و فرد معنأ به همان حال باقی می‌ماند و تغییراتش متناسب است با فشاری که اجتماع بر سائق‌های طبیعی وی وارد می‌سازد و به این ترتیب به او تعالی بیشتری را تحمیل می‌کند و یا به عکس بیشتر این سائق‌ها را ارضا می‌کند که در این صورت فرهنگ فدا می‌گردد.

تصور اصلی فروید از طبیعت آدمی، مانند آنچه بنام غرائز اصلی بشر مورد قبول روانشناسان پیشین قرار گرفته بود، انعکاسی است از مهمترین سائق‌هایی که در انسان این عصر دیده می‌شود. در نظر فروید «انسان» یعنی کسی که به فرهنگ اجتماع خود او متعلق است و انفعالات^۱ و اضطراباتی که از خصوصیات انسان در اجتماع نوین به شمار می‌رود نیروهایی هستند ابدی که در ساختمان طبیعی بشر ریشه دارند.

با آنکه برای این نکته می‌توان بسیار مثال آورد (مثلاً اساس اجتماعی عنادی که در انسان جدید غلبه دارد یا عقده ادیپ^۲ یا آنچه که

→ *Névrose*، در حالیکه *Névrotique* شخصی است که دچار *Névrose* باشد. در فارسی کلمه فرانسه *Névrotique* تقریباً برای هر دو معنا معمول شده است. - م.

۱. *Passions*. مشکل است بتوان در فارسی کلمه‌ای یافت که مفید همه معانی این لغت مهم قرار گیرد. در ترجمه‌ای که اینجا به دست داده‌ایم معنای وسیع و اصلی آن که در فلسفه نیز معمول است در نظر گرفته شده. همانطور که پیداست بعکس کلمه *Action* که دلالت بر وقوع فعل یا کار می‌کند و وقتی ذکر می‌شود جنبه فاعلی قضیه در ذهن بیدار می‌گردد کلمه *Passion* بر جنبه انفعالی یا مفعولی قضیه دلالت دارد. به عبارت دیگر مراد آن است که به طور ضمنی برسانیم حالات نفسانی مورد گفتگو، نتیجه «فعل» علل خارجی بر روح انسانند. - م.

۲. *Oedipus complex* «عقده ایست اکثراً ناهشیار، که طبق نظریه روانکاو، در اثر بستگی پسر به مادر و حسادت نسبت به پدر در پسر پرورش می‌یابد، و بر حسب نظر روانکاوان دارای کیفیتی جنسی است. حاصل آن احساس گنهکاری و تعارضات هیجانی در پسر است که معتقدند به صورت‌های مختلف در همه خانواده‌ها عادی است.» (مأخذ تعریف: همان کتاب از «درور».) - م.

در زنان عقدهٔ اخصاء^۱ نام یافته)، کافی است فقط يك شاهد ديگر بياوريم كه به سبب ارتباط آن با مفهوم کلی انسان بعنوان موجودی اجتماعی، دارای اهمیت است. فروید همیشه شخص را در روابطش با ديگران مورد توجه قرار می‌دهد. در نظر وی اين روابط به روابط اقتصادی شخص با ديگران كه موقعیت او را در يك جامعهٔ سرمایه‌داری مشخص می‌کنند شبیه‌اند. هر كس منفرداً برای خودش و با مسئولیت خودش كار می‌كند بدون آنكه همكاری با ديگران را اصل قرار دهد. ولی با اینهمه هیچكس را بینسون كروزو^۲ نیست، به ديگران به عنوان مشتری، كارفرما، یا كارمند احتیاج دارد. باید خرید و فروش و بده و بستان داشته باشد. تنظیم‌كننده این روابط بازار است، خواه بازار اجناس و خواه بازار كار. بدین ترتیب با آنكه فرد اصولاً تنها و بی‌نیاز است با ديگران روابط اقتصادی برقرار می‌كند كه به آن وسیله به يك هدف نائل شود، یعنی بفروشد و بخرد. ماهیت مفهوم کلی فروید از روابط انسانی نیز در اصل همین طور است؛ وقتی فرد به روی صحنه می‌آید با سائقهای طبیعی كه باید ارضاء شوند مجهز است، و برای ارضای آنها با وسایل^۳ دور و بر روابطی برقرار می‌كند. به این ترتیب افراد ديگر همیشه وسایلی هستند برای نیل به هدف شخص، یعنی به ثمر رساندن تلاشهایی كه قبل از مربوط شدن با ديگران در او آغاز گشته‌اند. صحنهٔ روابط انسانی بدان معنی كه فروید در نظر دارد شبیه بازار است؛ صحنه‌ای است كه در

۱. **Castration complex** «اخصاء یعنی برداشتن غدد جنسی در مردان یا زنان. در آثار مربوط به روانكوی، اغلب به اضطراب اخصاء اشاره می‌شود، كه مراد از آن اضطراب یا ترسی است ناشی از تصور محروم شدن از این غدد، عقدهٔ اخصاء عقده‌ای است كه در نتیجهٔ خطر این امر یا تهدید بدان به وجود می‌آید.»
(مأخذ تریف، همان كتاب از «درور» - م.)

۲. **Robinson Crusoe**

۳. **Objects** كه به ضرورت در اینجا «وسایل» ترجمه شده و منظور از آن مردم ديگر است. معادلهای ديگر **Object** «موضوع» و «شیء» است. - م.

آن افراد در زمینه ارضاء نیازهای طبیعی به داد و ستد مشغولند و رابطه هرکس با دیگران بدون آنکه در نفس خود هدفی به‌شمار آید وسیله‌ای است برای رسیدن به هدف.

به عکس نظر فروید، تجزیه و تحلیلی که در این کتاب آمده بر این فرض استوار است که اولاً مسأله اساسی روانشناسی نوع خاص ارتباط شخص با دنیاست، نه نفس ارضاء یا ناکام گذاشتن نیازهای غریزی معین. ثانیاً رابطه انسان و اجتماع ساکن نیست، به عبارت دیگر نمی‌توان گفت فرد مجهز به بعضی سائقها در یک طرف قرار گرفته و اجتماع به عنوان چیزی جدا که تمایلات ذاتی وی را ارضاء می‌کند یا ناکام می‌گذارد در طرف دیگر. با آنکه بعضی نیازها چون گرسنگی و تشنگی و غریزه جنسی در میان همه مشترک است، آن سائقها که خوی هرکس را از دیگران متمایز می‌کنند، چون عشق و نفرت، شهوت قدرت و آرزوی تسلیم، تمتع از لذات حسی یا ترس از آنها همه محصول سیر یا فرایند اجتماعند. زیباترین یا زشت‌ترین تمایلات آدمی هیچکدام جزئی از یک طبیعت تغییرناپذیر و بیولوژیک نیست، بلکه از سیر یا فرایند اجتماع که آفریننده انسان است نتیجه می‌شود. به عبارت دیگر علاوه بر جلوگیری، اجتماع وظیفه آفرینندگی نیز دارد. طبیعت آدمی و انفعالات و اضطرابات او محصول فرهنگ اجتماعند و خود انسان مهمترین مخلوق کوشش مدام بشر است که داستان آنرا «تاریخ» نام نهاده‌ایم.

وظیفه روانشناسی اجتماعی درست همین است که سیر آفرینش انسان را در تاریخ به فهم نزدیک کند. چیست که بعضی تغییرات را در خوی آدمی از دوره‌ای به دوره‌ای دیگر در تاریخ موجب می‌شود؟ چرا فی‌المثل روح رنسانس بارون و سوطی متفاوت است؟ چرا ساختمان خوی آدمی در نظام سرمایه‌داری انحصارگرو در قرن نوزدهم فرق می‌کند؟ بر روانشناسی اجتماعی است که توضیح دهد چرا توانائیهای جدید و انفعالات تازه، خوب یا بد، به عرصه وجود می‌رسند. مثلاً به این حقیقت بر می‌خوریم که از دوره رنسانس تا کنون آدمیان عطشی سوزان برای شهرت داشته‌اند، در صورتیکه این عطش که امروز چنین طبیعی به نظر می‌رسد در انسان قرون وسطی تقریباً غایب بوده است.^۱ در همین دوره در

۱. رجوع کنید به -

انسان حسی برای درک زیبایی طبیعت ظهور کرد که قبلاً وجود نداشت.^۱ یا می بینیم از قرن شانزدهم به بعد در ممالک اروپای شمالی، در آدمی و سوسه‌ای برای کار کردن پدیدار شد که تا آن زمان در کسانی که برده نبودند و آزاد می زیستند وجود نداشت.

ولی همانطور که بشر ساخته تاریخ است، تاریخ نیز ساخته بشر است. حل این تناقض ظاهری زمینه کار روانشناسی اجتماعی را تشکیل می دهد.^۲ وظیفه این رشته از دانش است که نه تنها نشان دهد چگونه انفعالات، خواهشها واضطرابات بعنوان نتیجه سیر یا فرایند اجتماع تغییر و رشد می کنند، بلکه چگونه انرژی های آدمی که به این ترتیب در قالبهای خاص شکل می گیرند به نوبه خود نیروهای باروری می شوند که سیر یا فرایند اجتماع را به قالب می کشند. بدین ترتیب مثلاً آرزوی نام و موفقیت و سائق کار کردن نیروهای هستند که بدون آنها نظام سرمایه داری جدید نمی توانست به وجود آید و بدون این نیروها ونیسرو های دیگر انسانی، آدمی محرك لازم را برای عمل کردن مطابق با شرایط اجتماعی و اقتصادی نظام تجاری و صنعتی جدید به دست نمی آورد.

از آنچه گفتیم چنین نتیجه می شود که تفاوت بین نظری که در این کتاب آمده و نظر فروید، در مخالفت اکید ماست با تعبیری از تاریخ به عنوان نتیجه نیروهای روانی که خود مشروط به اجتماع نیستند؛ و همچنین، مخالفت با نظریه هایی که نقش عامل انسانی را بعنوان یکی از عناصر محرك سیر اجتماع نادیده می گیرند. این انتقاد نه تنها متوجه

Jacob Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, The Macmillan Company, New York, 1921, p. 139 ff.

۱. همان کتاب از صفحه ۲۹۹ به بعد.

۲. رجوع کنید به کارهای جامعه شناسانی چون J. Dollard و H.D. Lasswell و انسان شناسانی چون،

R. Benedict, J. Hallowell, R. Linton, E. Sapir, M. Mead, و کوششهای A. Kardiner برای به کار بستن مفاهیم کلی روانکوی در انسان شناسی.

نظریه‌هایی در جامعه‌شناسی است که آشکارا مسائل روانی را از جامعه‌شناسی حذف می‌کنند (مانند آراء دورکم^۱ و مکتب او) بلکه شامل نظریه‌هایی که بیش و کم رنگی از روانشناسی رفتاری^۲ پذیرفته‌اند نیز می‌گردد. این نظریه‌ها همه دارای این فرض مشترکند که طبع آدمی دارای تحرکی^۳ از خود نیست و تغییرات روانی باید برحسب پیدایش «عادات» تازه به‌خاطر انطباق با سازمانهای فرهنگی تازه محیط^۴ به فهم درآیند. بااینکه در این نظریه‌ها سخن از عامل روانی به‌میان است، اما در این حال این عامل به‌مرتب سازه‌ای از سازمانهای فرهنگی محیط تنزل داده می‌شود. تنها یک روانشناسی پویا که فروید پایه‌گذار آن بوده می‌تواند از حدود مجامله درباره عامل انسانی فراتر رود. با آنکه طبیعت آدمی ثابت نیست، مع هذا نمی‌توان قابلیت انعطاف آنرا بی نهایت گرفت و پنداشت که قادر است بدون به‌وجود آوردن یک تحرک روانی با هرگونه شرایطی منطبق شود. هرچند طبیعت آدمی ساخته تکامل تاریخ است، در این حال از خود نیز دارای قوانین و مکانیسم^۵ هائی است که کشف آنها به‌عهده علم روانشناسی است.

در اینجا لازم است برای فهم کامل آنچه که تا به حال گفته شد و آنچه که از این پس گفته خواهد شد بحثی از مفهوم انطباق^۶ به‌میان آید. این بحث در این حال متضمن مثالی است از معنائی که ما برای مکانیسمها و قوانین روانی قائلیم.

به نظر می‌رسد سودمند باشد که بین انطباق «ساکن» و «متحرک» یا «پویا»^۷ تمایزی قائل شویم. منظور از انطباق ساکن انطباق با

۱. Durkheim . ۲. Behavioristic Psychology

۳. Dynamism

۴. Cultural patterns. در این معنای خاص اصطلاح «سازمان»

را در برابر pattern برگزیده‌ایم که تعریف دقیق آن چنین است: «پیوستگی عملی اجزائی که منفرداً از یکدیگر قابل تمیزند ولی همه با هم کار واحد می‌کنند.»

(مأخذ: James Drever A Dictionary of psychology) - ۴۰۰.

۵. Mechanism . ۶. Adaptation

۷. Dynamic adaptation, static adaptation

سازمان‌هاست^۱ به قسمی که ساختمان کلی خوی تغییر نکند و فقط عادت جدیدی کسب شود. نمونه‌اینگونه انطباق تغییر عادت در غذا خوردن از شیوه چینی به شیوه غربی بابه کاربردن کارد و چنگال است. کسی از مردم چین که به امریکا می‌رود با این عادت جدید انطباق حاصل خواهد کرد. ولی این انطباق فی‌نفسه اثری در شخصیت او نخواهد گذاشت و سائقها و صفات جدیدی در وی به وجود نخواهد آورد.

غرض از انطباق یا سازش متحرک نوعی انطباق است که مثلاً در مورد پسر ظهور می‌کند که به علت ترس، راهی جز گردن نهادن در برابر اوامر پدر سخت‌گیر خود نمی‌بیند و پسر «خوبی» می‌شود. ضمن این که پسر با ضرورت موقعیت انطباق حاصل می‌کند، در دوران او نیز جریانی اتفاق می‌افتد. ممکن است در وی عناد یا خصومتی شدید به ضد پدرش پدید آید که چون آشکار ساختن آن یا حتی آگاه بودن از آن خطرناک است، سرکوبش^۲ می‌کند. اما این عناد سرکوفته، بدون آنکه ظاهر شود، عاملی پویا در ساختمان خوی پسر می‌گردد که ممکن است اضطرابی تازه ایجاد کند و به تسلیم عمیق‌تری منجر شود، یا حس مبارز طلبی مبهمی در او به وجود آورد که موضوع آن نه شخص خاص بلکه زندگی به‌طور کلی است. با آنکه فرد در اینجا نیز چون در مثال اول با بعضی شرایط خارجی منطبق می‌شود، این گونه انطباق چیزی تازه در وی ایجاد می‌کند و سائقها و اضطراباتی جدید در او برمی‌انگیزد. هر نوروز نمونه‌ای است از این انطباق پویا؛ به عبارت دیگر انطباقی است با شرایطی خارجی (مخصوصاً شرایط اوایل طفولیت) که خود غیر معقولند و بطور کلی از نظر پرورش و نمو طفل نامساعد. به همین ترتیب، برخی پدیده‌های اجتماعی-روانی را نیز می‌توان مصادیقی از انطباق پویا با شرایطی در اجتماع گرفت که غیر معقول و از لحاظ پرورش آدمی زیان‌آورند. (این پدیده‌ها که نمونه‌های آنها جنبشهای نیرومند درونی در گروه‌های اجتماعی برای سادیس^۳ یا تخریبند، با پدیده‌های نوروتیک قابل مقایسه‌اند، ولی علت آنکه نباید نوروتیک نامیده شوند بعد روشن خواهد شد).

علاوه بر مسئله نوع انطباق، این سؤالات نیز محتاج پاسخند:

چه چیز است که انسان را مجبور به انطباق با تقریباً هرگونه شرایطی در زندگی می‌کند و حدود قابلیت انطباق او چیست؟

نخستین پدیده‌ای که در پاسخ به این سؤال باید در آن بحث کرد این حقیقت است که بخشهایی از طبیعت آدمی بیش از بخشهای دیگر قابل انعطاف و انطباقند. آن تلاشها و صفاتی که آدمیان را از یکدیگر ممتاز می‌کنند دارای انعطاف و قابلیت ارتجاع بسیارند؛ نظیر عشق، میل به تخریب، سادیسم، استعداد برای تسلیم، شهوت قدرت، خود را دور گرفتن، تمایل به خود افزونی، علاقه مفراط به امساك، تلذذ از لذات جسمانی یا ترس از نفس پرستی. اینها و بسیاری تلاشها و ترسهای دیگر که در آدمی یافته می‌شوند همه به عنوان عکس العمل در برابر بعضی شرایط زندگی به وجود می‌آیند و پس از آنکه در خوی محکم شدند، تغییر زیادی نمی‌پذیرند و به آسانی از میان نمی‌روند یا تبدیل به سائقهای دیگر نمی‌گردند. تغییر پذیری آنها فقط به این معناست که در افراد به حسب نوع زندگی آنان، به خصوص در طفولیت، احتیاجات مختلف پرورش می‌یابد. هیچیک از این احتیاجات چنانکه گوئی از ذاتیات طبیعت آدمی است ثابت و سخت نیست چه طبیعت آدمی پرورش می‌یابد و باید تحت کلیه شرایط ارضاء شود.

به عکس این دسته احتیاجات، حوائج دیگری وجود دارند که جزء جدا نشدنی طبیعت آدمی اند و ارضاء آنها حتمی است. ریشه این احتیاجات در ساختمان فیزیولوژیک انسان است و نمونه‌های آنها گرسنگی، تشنگی، نیاز به خواب و جز اینهاست. هریک از این حوائج دارای آستانه‌ایست^۱ که فراتر از آن عدم ارضاء غیر قابل تحمل می‌گردد و اگر از این آستانه فراتر رویم، میل به ارضاء آن نیاز خاص حالت تلاشی را می‌یابد که همه چیز در توان آن است. می‌توان همه این حوائج فیزیولوژیک را در مفهوم صیانت نفس^۲ خلاصه کرد. نیاز به صیانت نفس آن بخش از طبع آدمی^۳ است که تحت کلیه شرایط باید ارضاء شود و به این علت نخستین یا مهمترین انگیزه رفتار اوست.

Threshold . ۱
Self - preservation . ۲
Human nature . ۳

این مطالب را می‌توان در فرمولی ساده گنجانید و گفت: آدمی ناگزیر از خوردن، نوشیدن، خوابیدن، حفاظت خویش در مقابل دشمنان و امثال اینهاست. برای انجام این اعمال باید کار تولید کند. اما «کار» امری کلی و انتزاعی نیست. مراد از کار، کاری است دارای واقعیتی عینی. بعبارت دیگر، نوع خاصی از دریک نظام اقتصادی خاص. ممکن است کسی دریک نظام ملوک الطوائفی (فئودال)^۱ به عنوان یک برده، دریک جامعه سرخ پوستی امریکای جنوبی یا مکزیک^۲ به عنوان یک کشاورز، دریک اجتماع سرمایه‌داری به عنوان تاجری مستقل، دریک فروشگاه بزرگ به عنوان دختری فروشنده یا در کارخانه‌ای بزرگ به عنوان یک کارگر کار کند. این کارهای متفاوت هر یک نیازمند صفاتی خاص در شخصیت است و شخص را به انواعی متفاوت با دیگران مربوط می‌کند. وقتی آدمی به دنیا می‌آید صحنه برای وی آماده است. چون ناگزیر از خوردن و نوشیدن است، باید کار کند؛ ولی تحت شرایطی و به راههائی که اجتماعی که در آن چشم به جهان گشوده برایش معین می‌کند. هیچیک از این دو عامل، یعنی حوائج زندگی و نظام اجتماعی، توسط شخص به عنوان یک فرد قابل تغییر نیست، و این دو عاملند که پیدایش و رشد دیگر صفات وی را که انعطاف بیشتری دارند تعیین می‌کنند.

به این ترتیب، طرز زندگی فرد، که مشخص کننده آن کیفیات خاص یک نظام اقتصادی است، در تعیین ساختمان خوی وی عامل نخستین قرار می‌گیرد، و این بدان سبب است که نیاز آمرانه به صیانت نفس او را وادار می‌سازد که شرایطی را که باید تحت آنها زندگی کند بپذیرد. البته غرض این نیست که فرد نمی‌تواند به اتفاق دیگران در به وجود آوردن بعضی تغییرات اقتصادی و سیاسی بکوشد، بلکه منظور آن است که بیش از همه چیز شیوه خاص زندگی اوست که شخصیتش را به قالب می‌کشد؛ همان شیوه که با آن در طفولیت از طریق خانواده، که نماینده همه کیفیات نوعی یک اجتماع یا طبقه خاص است، روبرو گردیده است.^۳

۱. Feudal system ۲. Indian pueblo

۳. لازم است خوانندگان را در مورد اشتباهی که غالباً درباره این مسئله به وجود می‌آید توجه دهیم. با تعیین شیوه زندگی فرد

احتیاجاتی که از نظر فیزیولوژیک شرطی شده‌اند تنها بخش‌آمر طبیعت آدمی نیستند. بخش دیگر نیاز به مربوط بودن با دنیای خارج از خود و پرهیز از تنهایی است که بجای آنکه برپایه اعمال بدن استوار باشد در ذات نحوه و عمل زندگی انسانی ریشه دارد. همان گونه که گرسنگی منجر به مرگ می‌گردد، نتیجه احساس تنهایی وجدائی کامل، پریشانی روانی است. ولی ارتباط بادیگران معنایش تماس جسمانی نیست. ممکن است کسی سالها در تنهایی جسمانی به سربرد و با این حال با افکار و ارزشها یا لااقل با سازمان‌های اجتماعی محیط که به او احساسی از «انبازی و تعلق» می‌بخشند در ارتباط باشد. از طرف دیگر، ممکن است شخص در میان مردم زندگی کند و خویشتن را مغلوب احساسی از جدائی مطلق بیابد که اگر از حد معینی تجاوز کند منتهی به حالتی از جنون می‌گردد که نماینده آن اختلالات «اسکیزوفرنیک»^۱ است. ممکن است این عدم

— ساختمان اقتصادی هر جامعه به عنوان شرطی که رشد شخصیت او نیز وابسته به آن است وارد عمل می‌گردد. اما این شرایط اقتصادی با انگیزه‌های ذهنی اقتصادی از قبیل علاقه به ثروت بکلی مغایرند. همین انگیزه‌ها بود که در نظر بسیاری از نویسندگان از زمان رنسانس تا بعضی مؤلفین پیرو مارکس که قادر به درک مفاهیم اصلی وی نبودند به عنوان محرك اصلی رفتار انسانی جلوه گرمی شدند. حقیقت آن است که مثلاً علاقه مفرط به ثروت، صرفاً نیاز خاص بعضی از اجتماعات است، و شرایط اقتصادی دیگر می‌توانند کیفیاتی در شخصیت به وجود آورند که موجب تنفر یا بی‌اعتنائی فرد به آن نیاز گردند. من در این باب در مقاله زیر به تفصیل بحث کرده‌ام؛

‘ Ueber Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie,’
Zeitschrift für Sozialforschung, Hirschfeld, Leipzig, -
 1932, vol. 1, p. 28 ff.

Schizophre- کلمه Schizophrenic disturbances. ۱
 nia در فارسی به صورت فرانسه آن یعنی Schizophrénie به کار می‌رود.
 «درور» در فرهنگ خود اسکیزوفرنی را چنین تعریف می‌کند: «نوعی اختلال-

ارتباط با ارزشها، و نشانه‌ها^۱ و سازمانها را تنهائی اخلاقی بنامیم و بگوئیم تنهائی اخلاقی به همان اندازه غیر قابل تحمل است که تنهائی جسمانی، یا به عبارت بهتر، تنهائی جسمانی فقط وقتی از حدود تحمل خارج می‌شود که در آن تنهائی اخلاقی نهفته باشد. ارتباط روحی با دنیا ممکن است اشکال مختلف بیابد. راهبی که درکنج انزوا به خدا ایمان می‌ورزد و زندانی سیاسی که در حبس مجرد به سر می‌برد و معذک با کسانی که دوش به دوش آنها جنگیده خویش را یکی حس می‌کند، آن «جنتلمن» انگلیسی که در دورافتاده‌ترین محیط هنوز لباس اسمو کینگ به تن می‌کند، یا آن خرده بورژوا که با وجود جدائی عمیق از هموعان، با ملت خود یا نشانه‌هایش حس وحدتی دارد، هیچیک اخلاقاً تنها نیست. ممکن است نوع ارتباط با دنیا بزرگ و شریف یا کوچک و غیر قابل اعتنا باشد، اما مربوط بودن به حتی پست‌ترین سازمانها به مراتب بر تنهائی ترجیح دارد. مذهب، گرایش به قوم یا ملت، هر رسم و هر اعتقاد، هر اندازه پوچ و باعث استحقاق باشد، اگر فرد را به دیگران وابسته کند، پناهگاهی است از جدائی که آدمی بیش از هر چیز از آن هراسناک است.

نیاز غیر قابل سرپیچی به اجتناب از تنهائی و جدائی اخلاقی در این قطعه از کتاب «رنجهای یک مخترع» اثر بالزاک با قدرت بسیار توصیف شده است:

«اما این نکته را بیاموز و بر ذهنت که هنوز چنین قابل انعطاف است منقوش کن: آدمی از تنهائی می‌هراسد. و در میان انواع تنهائی، از همه وحشتناکتر تنهائی اخلاقی است. نخستین زاهدان گوشه نشین با خدا زندگی می‌کردند و در پر جمعیت‌ترین دنیاها یعنی دنیای ارواح می‌زیستند. نخستین اندیشه آدمی، چه جذامی و چه زندانی، چه گناهکار و چه زمینگیر، آن است که در راه تقدیر رفیقی بیابد. برای ارضاء این سائق که چیزی جز خود حیات نیست انسان همه نیرو و قدرت و انرژی سراسر زندگی خویش را بسیج می‌کند. آیا بدون این اشتیاق مقاومت

— روانی. که صفت بارز آن گسستگی، به خصوص بین فرایندهای ذهنی و انفعالی است و در آن فرایندهای انفعالی نیز خود تا حد زیادی دچار اغتشاشند...» م.

ناپذیر ابلیس هرگز همدامانی می‌یافت؛ می‌توان در این باب يك حماسه کامل نوشت و به عنوان پیشگفتار بر « بهشت گمشده » آورد، چه « بهشت گمشده » چیزی جز دفاع از طغیان نیست.^۲

کوشش برای پاسخ گفتن به این سؤال که چرا ترس از جدائی در انسان چنین نیرومند است مارا از راه اصلی که در این کتاب دنبال می‌کنیم به دور خواهد برد . اما برای آنکه خواننده تصور نکند که نیاز به احساس یگانگی با دیگران دارای کیفیتی است مرموز، میل دارم جتهتی که فکر می‌کنم پاسخ به این سؤال در آن قرار دارد نشان دهم.

یکی از عناصر مهم، این واقعیت است که آدمی نمی‌تواند بدون نوعی همکاری با دیگران زندگی کند. در هر گونه فرهنگ و محیطی که به تصور در آید انسان برای بقای خویش نیازمند به همکاری با دیگران است ، خواه به منظور دفاع در برابر دشمنان یا خطرات طبیعی، خواه برای آنکه بتواند کار تولید کند. حتی رابینسون کروزو کسی را چون « جمعه »^۳ همراه داشت که بدون او نه تنها محتملاً دچار جنون می‌شد بلکه کارش به مرگ می‌رسید. هر کس احتیاج به کمک دیگران را در خرد سالی شدیداً احساس می‌کند. بعلت عدم توانائی واقعی کودک در مواظبت از خود و انجام مهمترین وظائف زندگی است که ارتباط با دیگران برای او به صورت مسئله‌ای حیاتی در می‌آید. امکان تنها ماندن قهراً بزرگترین خطری است که زندگی طفل را تهدید می‌کند. عنصر

۱. *Paradise Lost* اثر بزرگ منظوم شاعر انگلیسی جان میلتون (John Milton) (۱۶۷۴ - ۱۶۰۸) . - م.

۲. *Honoré de Balzac, Les Souffrances d'un inventeur*

۳. *Man Friday* یا *Robinson Crusoe* قهرمان کتاب معروف نویسنده انگلیسی دانیل دفو (Daniel Defoe) (۱۷۳۱ - ۱۶۶۰) . داستان ظاهراً شرح حوادثی است که کروزو در جزیره‌ای دور افتاده و غیر مسکون با آن روبرو می‌شود، ولی آنچه به کتاب اهمیت خاص می‌بخشد تصویری است که نویسنده از انسانی متمدن که تنها با طبیعت مواجه شده به دست می‌دهد. - م.

دیگری که به نیاز به «تعلق داشتن» حالتی چنین سرپیچی ناپذیر می بخشد واقعیت خود آگاهی ذهنی^۱ قوه متفکره انسان است که به سبب آن آدمی از خود به عنوان وجودی منفرد و متفاوت از طبیعت و دیگر آدمیان آگاه می شود. با وجود آنکه به طوری که در فصل بعد نشان داده خواهد شد درجه این آگاهی متغیر است، صرف وجود آن آدمی را با مسئله ای انسانی روبرو می کند؛ به این معنی که با آگاه بودن از خویش به عنوان موجودی متمایز از طبیعت و مردم دیگر، و با آگاه بودن - ولو به طور خفیف - از مرگ و بیماری و پیری، آدمی قهراً در مقایسه خویش با جهان و همه آنها که «او» نیستند احساس حقارت می کند. تنها تعلق به جائی و معنی و جهتی در زندگی است که انسان را از این احساس که چون ذره ای خاک بالاخره مغلوب کوچکی خود خواهد شد به دور می دارد، و اگر نتواند خود را به نظامی که به زندگیش معنی و جهتی می بخشد مربوط کند، درونش لبریز از شك خواهد شد و همین شك سرانجام قدرت عمل، یا به عبارت دیگر قدرت زندگی را در او فلج خواهد کرد.

پیش از آنکه مطلب را دنبال کنیم، بهتر است خلاصه ای از آنچه در مورد نظر کلی خود نسبت به مسائل روانشناسی اجتماعی گفته ایم به دست دهیم. طبیعت آدمی نه مجموعی جبلّی و تغییرناپذیر از سائقها است و نه سایه ای بی جان از سازمانهای فرهنگی محیط که به آرامی با آنها منطبق شود، بلکه محصول تکامل انسانی است، اما با این حال در خود نیز دارای قوانین و مکانیسمهای خاصی است. در طبیعت بشر عواملی ثابت و تغییرناپذیر وجود دارند، مانند لزوم ارضاء سائقهایی که از نظر فیزیولوژیک شرطی شده اند و لزوم اجتناب از تنهایی و جدائی اخلاقی. دیدیم که فرد ناگزیر است آن شیوه زندگی را که در نظام تولید و توزیع خاص هر جامعه ریشه دارد بپذیرد. در حین انطباق پویا با فرهنگ محیط، برخی سائقهای نیرومند به وجود می آیند که سبب انگیزش اعمال و احساسات فرد می گردند. ممکن است شخص از وجود آنها آگاه باشد یا نباشد، اما به هر حال در قدرت این سائقها تردید نیست و وقتی به وجود آمدند

ارضاء می‌طلبند و نیروهای می‌شوند که به نوبه خود در شکل دادن به فرایند یا سیر اجتماع مؤثر می‌افتند. اینکه چگونه عوامل اقتصادی، روانی و ایده‌ئولوژیک برهم اثر می‌کنند و چه نتیجه عمومی دیگری می‌توان از اثر متقابل آنها بر یکدیگر گرفت، بعداً در تجزیه و تحلیل دوران رفرم^۱ و فاشیسم مورد بحث قرار خواهد گرفت.^۲ این بحث پیوسته بر محور موضوع اصلی این کتاب متمرکز خواهد بود که: هرچه آدمی بیشتر از قید یکی بودن بدوی با مردم دیگر و طبیعت آزاد گردد و صورت «فرد» یابد، بیشتر خود را با این انتخاب روبرو خواهد دید که ناگزیر است یا خویشتن را به عشق و کارمولد بسپرد و به این وسیله با عالم متحد شود، یا در پی نوعی ایمنی رود که محصول بستگی‌هایی به دنیا است که ثمری جز معدوم کردن آزادی و درستی نفس به بار

۱. Reformation. منظور از «رفرم» یا اصلاح دین انقلابی است که در قرن شانزدهم در اروپای غربی به پاخاست و سرانجام نیز دنیای مسیحیت غربی را با شکافی به دو بخش بزرگ پروتستان و کاتولیک تقسیم کرد. با اینکه عوامل اخلاقی، دینی، اقتصادی و سیاسی هر کدام در بوجود آوردن این جنبش بزرگ سهمی داشتند، حمله بانیان آن متوجه مفسد و معایبی بود که ادعا داشتند باید از دین مسیح به دور رانده شوند. نخستین کسی که بدین نام با کلیسای کاتولیک سر مخالفت بر داشت مارتین لوتر آلمانی بود که به پشتگر می‌شاهزادگان آلمان بنیانگذار مذهب لودن و جدید شد. در نتیجه مجاهدات لوتر و کالون و دیگر مخالفان، کار به جایی رسید که در پایان قرن شانزدهم اختلاف میان هواخواهان قدرت پاپ و پیروان مذاهب جدید دیگر از مرحله آشتی گذشته بود و از آن پس نیز تاریخ نیمی از جهان را می‌دیگر گرفت. کیفیت تعالیم لوتر و کالون از آنچه در فصل بعد خواهد آمد روشن خواهد شد. - م.

۲. بحث مفصلتری از ارتباط متقابل بین نیروهای روانی و اجتماعی- اقتصادی در ضمیمه‌ای که در آخر این کتاب آمده گنجانیده شده است.

نمی آورند. ۱

۱. پس از آنکه دست نویس این کتاب به پایان رسید، تحقیقی در جنبه های مختلف آزادی در کتابی تحت عنوان «معنای آزادی» به طرح و مباشرت آر. ان. آشن به طبع رسید:

(R.N. Anschen, ed., *Freedom, Its Meaning*, Harcourt, Brace, & Co., New York, 1940)

مقالات اشخاص زیر نیز شایان توجه است:

H. Bergson, J. Dewey, R.M. McIver, K. Riezler, P. Tillich.

همچنین رجوع کنید به:

Carl Steuermann, *Der Mensch auf der Flucht*,
S. Fischer, Berlin, 1932.

فصل دوم

پیدایش فرد و ابهام مفهوم آزادی

پیش از آنکه به مطلب اصلی بازگردیم، به عبارت دیگر، ببینیم معنای آزادی از نظر انسان جدید چیست و چرا و چگونه می‌کوشد تا از آن بگریزد، ناگزیریم وارد بحث در مفهومی شویم که ممکن است قدری از فعلیت^۱ دور به نظر رسد. این مفهوم کلی که برای فهم تجزیه و تحلیل آزادی در اجتماع جدید مقدمه‌ای ضروری است، جز این نیست که اولاً، آنچه به هستی انسان کیفیتی خاص می‌بخشد آزادی است، و ثانیاً معنای آزادی به حسب درجه آگاهی و تصور آدمی از خویش به عنوان موجودی مستقل و جدا، متغیر است.

آغاز تاریخ اجتماعی بشر چنین بود که وی از حالت یکی بودن با جهان طبیعت بیرون آمد و از خویش به عنوان موجودی مجزا از محیط طبیعی و دیگر مردمان آگاه شد. این آگاهی تا مدتی دراز فروغی نداشت. فرد همچنان با عالم طبیعی و اجتماعی که از آن برخاسته بود بستگی داشت، و هر چند تاحدی از خود به عنوان موجودی جداگانه آگاه بود، در عین حال احساس می‌کرد که جزئی از دنیای اطراف است. در تاریخ جدید، سیر بیرون آمدن فرد از علقه‌های اولیه، که می‌توان آنرا سیر

«تفرد»^۱ یا کسب تعین و تشخیص نامید، در قرون بین دوره رفرم تا زمان حاضر به اوج می‌رسد.

در تاریخ زندگی فرد نیز همین سیر مشاهده میشود. کودک وقتی چشم به جهان می‌گشاید که دیگر با مادریکی نیست، و از آن پس از لحاظ زیست‌شناسی موجودی است جدا از او. معنالك، با آنکه این جدائی آغاز زندگی فردی آدمی است، کودک تا مدت قابل ملاحظه‌ای از نظر کار با مادر یکی می‌ماند.

مجازاً نیز می‌توان گفت، به همان میزان که فرد هنوز با بند ناف به دنیای خارج متصل است، به همان درجه فاقد آزادی است. اما این بسندها یا علقه‌ها به او ایمنی و احساسی از تعلق می‌بخشند. می‌توان به این‌گونه علائق، که پیش از آنکه سیر تفرد منجر به ظهور کامل فرد شود وجود دارند، «علائق نخستین»^۲ نام داد، و از این نظر که جزئی از رشد بهنجار^۳ انسانند، آنها را عضوی یا زنده^۴ دانست. هر چند این علائق به آدمی ایمنی می‌بخشند و وی را در شناخت وضع خویش یاری می‌کنند، اما نتیجه‌ضمنی آنها فقدان فردیت است. به سبب آنهاست که کودک به مادر، عضو يك اجتماع ابتدائی به قبیله خویش و طبیعت، و انسان قرون وسطی به کلیسا و طبقه^۵ ثابت خود بستگی می‌یابد. اما پس

۱. Individuation ۲. Primary ties

۳. Normal ۴. Organic

۵. Caste. مراد از «طبقه ثابت» بخشی از جامعه است که موقعیت یا پایه اجتماعی اعضای آن تعیین شده و ثابت باقی می‌ماند، بدون آنکه کوششها یا استعدادهای آنان در تغییر این موقعیت مؤثر افتد و بتوانند با حرکت صعودی در اجتماع به عضویت طبقات بالاتر پذیرفته شوند. بارزترین نمونه این امر در میان هندوان رایج است که جامعه خود را به طبقات ثابتی که در اوج آن مقدسین برهن و در قعر آن «بلیدان» قرار دارند منقسم می‌کنند و هرگونه ارتباط نزدیک بین اعضای این طبقات را اکیداً ممنوع می‌دانند. ولی اصل ثبات طبقه (Caste Principle) منحصر به هندوان نیست و بیش و کم در همه اجتماعات، حتی در پیشرفته‌ترین جوامع غربی، جاری است. بطور کلی می‌توان گفت هر جا اصل و نسب و رنگ پوست یا نژاد یا مذهب خود به خود به شخص مزایائی-

از تفرد کامل و آزادی از این علائق، فرد با تکلیف تازه‌ای روبرو می‌شود، بدین معنی که باید درد دنیا جهت‌یابی کند و پای‌گیرد و به‌طریقی جز آنها که خاص زندگی قبلی اوست کسب ایمنی کند. در این حال آزادی معنای دیگری می‌یابد جز آنچه قبل از این مرحله از تکامل داشت. لازم است در اینجا تأمل کنیم و این مفاهیم را با بحث از آنها به‌طور واقعی در زمینهٔ پرورش فرد و اجتماع روشن سازیم.

تغییر بالنسبه ناگهانی از زندگی جنینی به انسانی و قطع بندناف، شروع استقلال کودک از تن مادر است. اما این استقلال تنها در معنای ساده و اولیه جدا شدن دوبدن دارای حقیقتی است. از نظر انجام کارها و وظایف، نوزاد هنوز جزئی از مادر است و به وسیلهٔ اوست که تغذیه و جابجا و در هر مورد حیاتی مواظبت می‌شود. به تدریج کودک به مادر و دیگر اشیاء به عنوان موجوداتی جدا از خود می‌نگرد. یکی از عوامل مؤثر در این سیر یافرايند، رشد عمومی جسمانی و نمو دستگاه عصبی کودک است و توانائی وی برای درك و دست یافتن به اشیاء و تسلط بر آنها. کودک از طریق فعالیت خودش، جهان خارج از خویشتن را به تجربه می‌آورد. تعلیم و تربیت به پیشرفت سیر تفرد كمك می‌کند. این سیر، ناکامیها و نهی‌هائی به دنبال دارد که نقش مادر را دگرگون می‌سازند و او را به صورت کسی با هدفهائی مخالف خواسته‌های کودک و حتی غالباً شخصی متخاصم و خطرناك د می‌آورند.^۱ هر چند این ضدیت شامل سراسر فرایند — بخشد یادر مسیر اجتماعیش مانعی پیش آورد، اصل ثبات طبقه در کار است.

برای بحث جامع در این باب رجوع کنید به:

R. M. McIver, C.H. Page, *Society*, (London, 1950), Ch. 14.

Kingsly Davis, *Human Society*, (New York, 1948), Ch. 14.

و همچنین دیگر کتابها در جامعه شناسی. — م.

۱. باید توجه داشت که ناکامی غریزی فی نفسه خصومت و عناد برنمی انگیزد. ممانعت از بسط آزاد، خرد کردن کوششهای کودک برای عرض اندام، عناد ساطع از والدین و خلاصه محیط عمومی جلوگیری یا سرکوبی است که در کودک احساس عجز و بالنتیجه عناد می‌آفریند.

تربیتی نیست ولی به هر حال جزئی از آن است و در تشدید تمیز بین « من » و « تو »، عاملی مهم.

باید چندماه از تولد بگذرد تا کودک شخص دیگری را به این معنی بشناسد و با لبخندی عکس العملی ظاهر کند، و سالها بعد است که دیگر طفل خود و جهان را با هم نمی آمیزد و اشتباه نمی کند.^۱ تا آن هنگام، همان طور که خاص بچه هاست، کودک حالتی از خویش بروز می دهد که طبق آن نسبت به همه چیز صرفاً از نقطه نظر شخصی عکس العمل نشان می دهد و به خود مشغول است و به نگرانیهای دیگران بی اعتنا.^۲ اما این « خودمرکزی » خالی از مهر و علاقه به دیگران نیست چه کودک هنوز کاملاً « دیگران » را به عنوان موجوداتی حقیقتاً جدا از خود نمی شناسد. به همین سبب نیز اتکای کودک بر مراجع قدرت در این سالها و پس از آن دارای دو معنای جداگانه است. والدین، یا هر کس که مرجع قدرت است، به صورت موجوداتی جدا نگریسته نمی شوند. پدر و مادر قسمتی از دنیای کودکند و این دنیا هنوز قسمتی از کودک، بنابراین کیفیت تسلیم به آنها و نوع دیگر تسلیم جاری بین دو فرد که واقعاً از یکدیگر مجزا شده اند یکسان نیست.

قطعه زیر از کتاب آر. هیوز بنام « تندباد در جامیکا » وصف بسیار دقیقی است از یک کودک ده ساله که ناگهان به فردیت خویش پی می برد:

« و سپس واقعه مهمی برای امیلی پیش آمد. ناگهان فهمید که کیست. هیچ دلیلی نبود که این واقعه، بجای آن بعد از ظهر خاص، پنج سال زودتر یا پنج سال دیرتر پیش نیاید. امیلی درکنجی در قسمت دماغه کشتی پشت چرخ مخصوص بالا کشیدن لنگر که روی آن قلابی به عنوان

۱. Jean Piaget, *The Moral Judgment of the Child*, Harcourt, Brace & Co, New York, 1932, p. 407
همچنین رجوع کنید به همان کتاب از سالیوان - از صفحه ۱۰

به بعد.

۲. حالتی که در اینجا بدین ترتیب وصف شده Egocentricity نامیده می شود. شاید بتوان در فارسی آنرا « خودمرکزی » گفت. - م.

چکش در آویخته بود بازی می‌کرد و چون خسته شده بود بدون آنکه هدفی داشته باشد به قسمت پس‌کشتی قدم می‌زد و به‌طور مبهم به زنبورهای عسل و ملکه پریان فکر می‌کرد که ناگهان به ذهنش رسید که او، **اوست**. بر جای می‌خکوب شد و شروع به ورنانداز آن قسمت از خودش که در حوزۀ دید چشمانش بود کرد. چیز زیادی نمی‌توانست ببیند؛ فقط منظرة جلوی پیراهنش و دستانش وقتی آنها را برای معاینه بلند می‌کرد، اما همین کافی بود که مفهومی کلی از بدن کوچکی که ناگهان می‌فهمید مال اوست برایش حاصل شود.

« خنده‌اش گرفت. خنده‌ای تمسخرآمیز. با خود اندیشید :
 « خب، فکرش را بکن که از بین همه مردم تو باید بری و گیربفتی !
 حالا حالاها دیگه نمی‌تونی دربری؛ باید از بچگی بگذری، بزرگ بشی
 و پیربشی تا از گیر این شوخی بی‌معنی درآئی ! »

« چون می‌خواست این وضع مهم دچار هیچگونه وقفه نگردد، از پله‌های طنابی بالا رفت و در سردکل بر نشیمنگاه مورد علاقه‌اش نشست. اما هرگاه دست و پایش را در این عمل ساده حرکت می‌داد دوباره تعجب می‌کرد که چگونه چنان سریع مطیع فرامینش هستند. البته حافظه‌اش گواه بود که این اعضاء قبلا هم همیشه چنین بودند، ولی قبلا هرگز به خاطرش نرسیده بود که این مطلب چقدر شگفت‌انگیز است. پس از آنکه بر روی نشیمنگاه نشست با دقت هرچه تمامتر پوست دستانش را ورنانداز کرد؛ پوستی که **مال خودش بود**. یکی از شانه‌هایش را از بالای پیراهنش بیرون آورد و پس از نگاهی به درون برای آنکه مطمئن شود که تنش زیرلباس‌هایش ادامه می‌یابد، آن را بالا آورد و به‌گونه‌اش رساند. تماس چهره و گودی گرم و عریان شانه‌اش به او لذتی آرام می‌داد، مانند نوازش دوستی مهربان. ولی اینکه این احساس از طریق شانه یا گونه‌اش بر او می‌رسید، اینکه کدامیک نوازشگر و کدام نواخته بود، برایش قابل تحلیل نبود.

« پس از یقین کامل به این واقعیت شگرف که حالا دیگر او « امیلی بس‌نورنتون » است (چرا کلمات، « حالا دیگر » را به این جمله اضافه می‌کرد خودش هم نمی‌دانست چون چیزی که در تصور نداشت مهملات مربوط به تناسخ بود و اینکه در يك زندگی پیشین به‌صورت

کسی دیگر زندگی کرده باشد) به فکر جدی در اطراف نتایج آن پرداخت.^۱

هرچه کودک بزرگتر می‌شود، و به همان اندازه که علائق اولیه می‌گسلند، تلاش برای آزادی و استقلال بیشتر در او پرورش می‌یابد. اما سرنوشت این تلاش وقتی به فهم خواهد گنجید که از کیفیت دوجانبه^۲ این سیرتفرد که هر دم زیاده‌تر می‌شود آگاه شویم.

این سیر دارای دوجنبه است: نخست آنکه کودک از لحاظ جسمی، هیجانی و ذهنی رشد می‌کند و در عین حال که شدت و فعالیت در هر یک از این جهات زیاده‌تر می‌شود، تمامیت و توحید آنها نیز فزونی می‌یابد و ساختمان متشکل و منظمی به رهبری اراده و عقل پرورش پیدامی‌کند. اگر این کل متشکل و تمامیت یافته شخصیت را «خود» یا «نفس»^۳ بنامیم، می‌توان گفت یکی از جوانب سیر متزاید نفرد، رشد قدرت نفس است. حدود رشد نفرد و نفس تا اندازه‌ای بوسیله شرایط فردی، ولی اساساً به وسیله شرایط اجتماعی تعیین می‌شود، چه با آنکه اختلاف بین افراد از این لحاظ بزرگ جلوه‌گر می‌شود، هر اجتماع به وسیله سطحی از نفرد مشخص می‌گردد که فراتر از آن افراد عادی را توان رفتن نیست.

جنبه دیگر سیر نفرد تنهائی دایم التزاید است. علائق نخستین متضمن ایمنی و وحدتی اساسی با دنیای خارج از شخصند. به همان اندازه که کودک از این دنیا بیرون می‌آید به تنهائی خود پی می‌برد و با این حقیقت که وجودی است جدا از دیگران آشنا می‌شود. این جدائی از

۱. R. Hughes, *A High Wind in Jamaica*.

(نام کودک: Emily Bas - Thornton)

۲. Dialectic quality

۳. Self. خوانندگان البته توجه دارند که مراد ما از لفظ «نفس» در اینجا با مقصود قدما یکی نیست. آن معنایی فلسفی و این مفهوم در روانشناسی است. ولی چون اصطلاح Ego هم در فارسی به «خود» ترجمه می‌شود، ترجیح می‌دهیم بیشتر «نفس» را در برابر Self به کار ببریم و البته از آنچه در این کتاب گفته می‌شود معنی آن روشن خواهد شد. - م.

دنیائی که درمقایسه با وجود فردی شخص به طرزی مقاومت ناپذیر سخت و نیرومند و بلکه غالباً هراس انگیز و خطرناک است، احساسی از اضطراب و ناتوانی بوجود می آورد. تا هنگامی که شخص جزء مکملی از این دنیا بود، و از امکانات و مسئولیتهای عمل فردی بیخبر، لزومی برای ترس از آن وجود نداشت. اما وقتی کسی فردیت یافت، باید در برابر دنیا و جنبه های خطرناک و نیرومند آن تنها بایستد.

اینجاست که جنبه های در درون پدید می آید^۱ تا شخص از فردیت خود بگذرد و بر این احساس تنهایی و ناتوانی از طریق غرقه ساختن کامل خویش در دنیای خارج غلبه کند. اما این جنبه ها و علائقی که از آنها به وجود می رسند با علائق نخستین که در حین رشد گسسته اند یکی نیستند. همانطور که کودک هرگز نمی تواند جسماً به رحم مادر بازگردد، به همان ترتیب نیز محال است بتواند روحاً سیرت فرد را به عقب برد. کوشش در این امر قهراً کیفیت تسلیم بخود می گیرد، اما تناقض اساسی بین مرجع قدرت و کودکی که به آن تسلیم می شود هرگز از میان نمی رود. با آنکه کودک هشیارانه احساس ایمنی و رضایت می کند اما بطور ناهشیار می فهمد که بهائی که در برابر آن می پردازد از دست دادن نیرو و تمامیت نفس اوست. بدین ترتیب نتیجه واقعی تسلیم درست نقطه مقابل آن است که انتظار می رفت؛ تسلیم احساس ناایمنی کودک را افزایش می دهد و در همان حال عناد و طغیانی پدید می آورد که چون متوجه همان کسانی است که کودک بدانها قائم و وابسته مانده یا شده، هراس انگیز تر است.

اما تسلیم تنها راه پرهیز از تنهایی و نگرانی نیست. راه دیگر که تنها طریقی است که حاصلی به بار می آورد و نتیجه اش فقط کشمکش لاینحل نیست، **ارتباط خودانگیخته انسان با آدمیان دیگر و طبیعت است**؛ ارتباطی که فرد را با دنیا پیوند می دهد بدون آنکه فردیت وی را از میان ببرد. این نوع ارتباط، که عالیتزین بیان آن عشق و کارمولد است، در تمامیت و نیروی شخصیت ریشه دارد و بدین سبب تابع همان حدودیست که رشد نفس بدانها محدود می شود.

درباره مسئله تسلیم و فعالیت خودانگیخته به عنوان دو نتیجه مترتب بر تفرد روزافزون، پس از این به تفصیل سخن خواهیم گفت؛ در اینجا فقط می خواهیم به يك اصل کلی یاسیر دوجانبه ای که محصول تفرد و آزادی دائم التزاید است اشاره کنیم. کودک نه تنها آزادتر می شود تا نفس فردی خویش را بدون مزاحمت از جانب علائقی که آنرا محدود می ساختند پرورش دهد و ظاهر نماید، آزادتر می شود از دنیائی که به وی ایمنی و جمعیت خاطر می بخشد. تفرد سیری است که در آن نیرو و تمامیت شخصیت فردی افزون می شوند، اما احساس یکی بودن با دیگران از دست می رود و کودک از سایرین جداتر می گردد. این جدائی متزاید ممکن است منجر به نوعی تنهائی شود که مشخص کننده آن احساس بیکی و پریشانی است و نگرانی و نایمنی شدیدی پدید می آورد؛ همچنین ممکن است به نوعی نزدیکی و همبستگی تازه با دیگران منجر گردد اما به این شرط که آن قدرت درونی و نیروی تولیدی که پایه این نوع ارتباط با دنیا است در کودک پرورش یافته باشد. اگر به موازات هر قدم در جهت جدائی و تفرد، رشد نفس نیز افزون می شود، کودک با هماهنگی پرورش می یافت. ولی وضع چنین نیست. پیشرفت سیر تفرد غیر ارادی است حال آنکه در راه رشد نفس به چند دلیل فردی و اجتماعی موانعی وجود دارد. نتیجه فاصله بین این دو، احساس تنهائی و ناتوانی غیر قابل تحملی است که به نوبه خود به پاره ای مکانیسم های روانی منتهی می گردد که بعد از این تحت عنوان **مکانیسم های گزین** توصیف خواهند شد.

از نظر تکامل انواع و تاریخ نژادی^۱ نیز وجه مشخصه داستان بشر سیر تفرد و آزادی متزاید است. اولین قدم آدمی در جهت بیرون آمدن از مرحله ماقبل انسانی، آزادی از قید غرائز جبار است. اگر غریزه را به عنوان مجموعه متشکلی از اعمال که به وسیله ساختمانهای ارثی عصبی تعیین می شود تعریف کنیم، جهت پیشرفت کاملاً روشنی در حیوانات مشاهده خواهیم کرد.^۲ هر چه مرتبه جانور در طبقه بندی رشد پائینتر باشد، انطباق آن

۱. phylogenetically.

۲. نباید این مفهوم غریزه را با مفهوم دیگری اشتباه کرد که از آن -

با طبیعت زیاده‌تر است و فعالیت‌هایش بیشتر به وسیله مکانیسم‌های مربوط به اعمال غریزی و انعکاسی نظارت می‌شود. پدیدآورنده سازمان‌های اجتماعی معروف بعضی حشرات صرفاً غرائزند. ولی هرچه پایگاه حیوان در سلسله مراتب رشد عالیت‌تر باشد، در موقع تولد انعطاف عملش بیشتر و تطابق ساختمانی‌اش با محیط غیر کامل‌تر است.^۱ این سیر در انسان به اوج می‌رسد. وقتی آدمی به دنیا می‌آید ناتوان‌ترین و در مانده‌ترین جانور است و انطباقش با طبیعت بر اساس آموختن است نه بر پایه آنچه غرایز تعیین می‌کنند. «در جانوران عالیت‌تر، به خصوص در انسان، غریزه مقوله‌ای است روبه کاستی و بلکه نیستی».^۲

هستی انسانی از هنگامی آغاز می‌شود که عدم تثبیت اعمال به وسیله غرایز از حد معینی تجاوز کند و انطباق با طبیعت خاصیت اجباری خود را از دست بدهد و دیگر طرز عمل به وسیله مکانیسم‌هایی که به ارث رسیده تعیین نشود. به عبارت دیگر، **از همان ابتدا، هستی انسانی و آزادی غیر قابل جدائی‌اند**. باید توجه داشت که آزادی در اینجا در معنای مثبت آن یعنی «آزادی برای انجام کاری» به کار نمی‌رود، بلکه در معنای منفی آن یعنی «آزادی از چیزی» یا به طور دقیق آزادی از این قید که غرائز اعمال آدمی را تعیین کنند استعمال می‌شود.

→ به عنوان محرکی که از نظریه یولوژیک شرطی شده (از قبیل گرسنگی یا تشنگی و غیره) یاد می‌کند و ارضاء آن به طرقی غیر ثابت که وراثت در تعیین آنها دخالت ندارد عملی می‌شود.

۱. منظور آن است که مطابق سیر تکامل انواع، حیوانات پست‌تر مانند حشرات به هنگام تولد از لحاظ جسمی با طبیعت و محیط انطباق بیشتری دارند و اعمالشان بیش از آنکه وابسته به تجربه و آموختن بعدی باشد، به وسیله غرایزشان هدایت می‌شود. در جانوران عالیت‌ترین نکته معکوس است چه پس از به دنیا آمدن به سبب ناتوانی در انجام وظایف طبیعی هم اعضایشان باید پرورش یابد تا بتوانند در برابر محیط پایداری کنند و هم باید یاد بگیرند و تجربه جمع کنند. - م.

L. Bernard, *Instinct*, Holt & Co., New York, ۲
1924, p. 509.

در این معنای اخیر آزادی نعمتی مبهم است. برخلاف جانوران دیگر، هنگامی که آدمی به دنیا می‌آید فاقد وسیله برای اعمال مناسب است،^۱ وابستگی او به پدر و مادر بیش از هر حیوان دیگر به درازا می‌کشد، وعکس‌العملهای وی در برابر محیط خویش‌کنندتر و غیر مؤثرتر از اعمالی است که خود به‌خود به‌وسیله غرایز تنظیم می‌گردند. باید متحمل ترسها و خطرانی شود که در این فقدان تجهیزات غریزی مستقر است. با اینهمه، همین درماندگی آدمی پایه‌ای است که پرورش وی از آن سرچشمه می‌گیرد: به عبارت دیگر **ضعف طبیعی انسان شرط فرهنگ اوست.**

از ابتدای هستی، آدمی با انتخاب بین طرق مختلف عمل رو بروست. در جانوان، سلسله مداوم عکس‌العملها با محرکی چون گرسنگی آغاز می‌شود و به‌جهتی کمابیش مشخص منتهی می‌گردد که تنش^۲ یا فشاری را که محرك ایجاد کرده بود ازمیان می‌برد. در آدمی این سلسله منقطع است. محرك وجود دارد اما نوع رضایت وابسته به انتخاب است به این معنا که شخص باید یکی از طرق مختلف را برگزیند. آدمی به جای آنکه دست به کاری زند که قبلاً به وسیله غریزه مشخص شده، راههای ممکن را مورد سنجش قرار می‌دهد و به فکر می‌پردازد. نقش خود را در انطباق با طبیعت از مفعول به فاعل مبدل می‌سازد و به عبارت دیگر تولید می‌کند. به اختراع آلات و ابزار می‌پردازد و در همان حال که بدین طریق بر طبیعت چیره می‌شود، خویشتن را از آن جدا تر می‌کند. کم‌کم از خودش و گروهی که بدان متعلق است به عنوان موجوداتی که با طبیعت یکی نیستند آگاه می‌شود، و به سرنوشت غم‌انگیز خویش پی می‌برد که با آنکه جزئی از طبیعت است باید بر آن فائق آید و بالاتر رود. در می‌یابد که هرگز سرنوشت غائی اوست هر چند بخواهد آن را در او هام گوناگون انکار کند.

۱. رجوع کنید به:

Ralph Linton, *The Study of Man*, D. Appleton - Century Company, New York, 1936, ch. IV.

۲. Tension

بیان بسیار رسائی از رابطه بین آدمی و آزادی در افسانه طرد انسان از بهشت در تورات آمده است. این افسانه آغاز داستان بشر را يك انتخاب معرفی می‌کند ولی تأکیدش همه برگناه آلوده بودن این نخستین عمل آزاد ورنجی است که از آن به بار می‌آید. زن و مرد در باغ بهشت هماهنگ با یکدیگر وبا طبیعت زندگی می‌کنند. آرامش حکمفرماست و لزومی برای کار نیست، نه انتخاب وجود دارد، نه آزادی و نه تفکر. خوردن میوه درخت تمیز بین خوب و بد برای انسان ممنوع است. اما اواز فرمان خدا سر می‌پیچد و از حال هماهنگی با طبیعت بیرون می‌آید، بدون آنکه از آن بالاتر رود. از نظر کلیسا یا نماینده قدرت، این عمل گناه است، ولی از نظر آدمی آغاز آزادی بشر. معنای نقض فرمان خدا، آزادی انسان از بند اجبار و بیرون آمدن وی از هستی ناهشیاری است که خاص زندگی ماقبل انسانی و پیش از رسیدن به پایه بشری است. شکستن فرامین مرجع قدرت یا ارتکاب گناه، در جنبه مثبت انسانی آن، نخستین عمل آزاد است یا به عبارت رساتر، نخستین عمل انسانی. در این افسانه، جنبه صوری گناه، عمل کردن بر خلاف فرمان خداست و جنبه مادی آن خوردن میوه درخت دانش به عنوان عملی آزاد، سرپیچی آغاز عقل است. افسانه ادامه می‌یابد و نتایج دیگر این نخستین عمل آزاد را برمی‌شمارد. هماهنگی اصلی بین آدمی و طبیعت از میان می‌رود. خداوند بین مرد و زن و بین آدمی و طبیعت جنگ برقرار می‌سازد. آدمی از طبیعت جدا شده وبا «فرد شدن» اولین قدم را به سوی انسانیت برداشته و مرتکب اولین عمل آزادگشته است. تکیه افسانه بررنجی که از این کار به بار آمده قرار می‌گیرد. به خاطر تفوق بر طبیعت، آدمی نسبت به طبیعت و دیگران بیگانه شده و عریان و شرم زده مانده است. تنها و آزاد، اما ناتوان و هراسان است. آزادی نورسیده به صورت لعنت نمایان می‌شود، آدم از بند گوارای اسارت بهشت آزاد شده است، اما آزاد نیست که بر خود حکمروا باشد و فردیت خویش را از قوه به فعل درآورد.

«آزادی از چیزی» بانوع مثبت آزادی، یعنی «آزادی برای انجام کاری»، یکسان نیست. فراز آمدن آدمی از طبیعت دارای سیری طولانی است. هنوز به دنیائی که از آن بیرون آمده تاحد زیادی پای

بند مانده و جزئی از طبیعت است؛ جزئی است از خاکی که بر روی آن زیست می‌کند، آفتاب و ماه و ستارگان، درختان و گلها و جانوران، و قومی که بدان با علائق خون پیوسته است. گواه احساس یکی بودن آدمی با طبیعت، مذاهب ابتدائی‌اند. طبیعت بیجان و جاندار قسمتی از دنیای انسانی آدمی‌اند و او هنوز جزئی از دنیای طبیعی.

این علائق اولیه راه پرورش انسان را بر او مسدود می‌کنند، مانع پرورش عقل و قوای نقاد او می‌شوند و به‌وی اجازه می‌دهند که خویشتن و دیگر مردمان را فقط به‌واسطه سهم بودن خود یا سهم بودن آنها در يك قبیله یا گروه مذهبی یا اجتماعی بازشناسد، نه به عنوان موجودات انسانی؛ به عبارت دیگر، این علائق از اینکه آدمی به‌عنوان فردی آزاد و خودمختار و تولیدکننده پرورش یابد جلوگیری می‌کنند اما قضیه جنبه دیگری نیز دارد. یکی بودن با طبیعت، قبیله و مذهب به‌فرد ایمنی می‌بخشد. او به‌يك کل متشکل متعلق است و در آن ریشه دارد و دارای جای مسلمی است. ممکن است از گرسنگی و اختناق رنج برد، اما از بزرگترین دردهای یعنی تنهایی کامل و شك مصون است. بدین ترتیب می‌بینیم که سیرافزایش آزادی انسانی دارای همان کیفیت دوجانبه است که در سیر رشد فردی مشاهده کردیم. از يك طرف، نیرو و تمامیت، استیلا بر طبیعت، قدرت عقلانی و همبستگی با دیگران در این سیر فزونی می‌یابند. اما از طرف دیگر، این تفرد متزاید به تنهایی و نایمنی بیشتر و بسبب آن به‌شکی زیادتیر درباره جهان و معنای زندگی منجر می‌گردد و به‌احساس ناتوانی و کوچکی شخص به‌عنوان يك فرد مزید می‌شود.

اگر سیر پرورش بشر هماهنگ بود و مطابق نقشه‌ای پیش رفته بود، آن وقت بین هر دو جنبه این رشد - یعنی افزایش نیرو و افزونی تفرد - تعادلی دقیق برقرار می‌شد. اما آن‌چنانکه هست، تاریخ بشر داستان کشمکش و تلاش است. هر قدمی که مردم در جهت تفرد بیشتر بر داشته‌اند، ایشان را با نایمنی‌های تازه روبرو ساخته است. وقتی علائق اولین گسستند، دیگر پر دوخته نمی‌شوند، وقتی بهشت گم‌شد، دیگر آدمی نمی‌تواند بدان بازگردد. حل مسئله رابطه بین طبیعت و انسانی که اکنون فرد شده تنها به‌يك راه ممکن است و آن همبستگی فعال فرد

با همه آدمیان و فعالیت خودانگیخته وی با عشق ورزیدن و کار است که او را نه با علائق نخستین بلکه به عنوان فردی مستقل و آزاد با دنیا اتحاد می دهد. اما اگر شرایط اقتصادی، اجتماعی و سیاسی که همه سیر تفرد انسانی بدانها وابسته است، اساسی برای تحقق فردیت بدان معنی که هم اکنون گفتیم به دست ندهند، و مردم نیز آن علائق را که به ایشان ایمنی می بخشید از دست داده باشند، این خلأ آزادی را مبدل به یار غیر قابل تحملی خواهد ساخت که در این حال باشک، با يك نوع زندگی بی معنی و بدون جهت تفاوتی نخواهد داشت. گرایش نیرومندی در افراد پدید می آید که از این نوع آزادی^۱ بگریزند و به تسلیم یا نوعی رابطه بین آدمی و دنیا پناه برند که به آنان نوید نجات از عدم یقین و شک می دهد، هر چند که این جریان آزادی ایشان را می رباید.

تاریخ اروپا و آمریکا از پایان قرون وسطی، تاریخ ظهور کامل فرد است، سیری است که در زمان رنسانس از ایتالیا شروع شد و امروز به ذروه خود رسیده است. بیش از چهارصد سال طول کشید تا قرون وسطی فرو شکسته شدند و مردم از آشکارترین قیود رهایی یافتند. ولی با آنکه فرد از بسیاری جهات رشد کرده، از لحاظ ذهنی و هیجانی پرورش یافته و در موفقیت های فرهنگی به درجه ای بی سابقه سهیم شده است، به همین قیاس نیز فاصله میان دو معنای «آزادی از چیزی» و «آزادی برای کاری» فراختر گشته است. نتیجه این عدم تناسب بین آزادی از بندها و فقدان امکانات برای تحقق آزادی مثبت و فردیت، آن شده که در اروپا مردم وحشت زده از آزادی می گریزند و به بندهای تازه یا لاقل به بی اعتنائی کامل پناه می برند.

بررسی ما در معنای آزادی از نظر انسان جدید با تحلیلی از صحنه فرهنگی اروپا در اواخر قرون وسطی و اوایل دوران جدید آغاز

-
۱. منظور نویسنده از این نوع آزادی «آزادی از چیزی» است که در اینجا معنایش آزادی از همان علائق نخستین است که اکنون گسسته اند. اما وقتی اندکی بعد از آزادی که از مردم ربوده می شود سخن به میان می آید، مراد جنبه مثبت این مفهوم یعنی «آزادی برای انجام کاری» است. - ۲.

خواهد گشت. در این زمان بود که پایه اقتصادی جامعه غرب دچار تغییراتی اساسی شد و به همراه این تغییرات، دگرگونی ریشه‌داری در ساختمان شخصیت آدمی به وجود آمد. مفهوم تازه‌ای از آزادی پرورش یافت که رسان‌ترین بیان ایده‌تولوژیک آن در آئینهای^۱ تازه مذهبی دوران رفرم ظاهر شد. برای فهم آزادی در اجتماع جدید باید از آن زمان که در آن فرهنگ نوین پایه‌گذاری شد آغاز کرد، چه پیش از هر عصر بعد، این مرحله شکل‌گیری انسان جدید به ما اجازه می‌دهد که ابهام نهفته در معنای آزادی را که در سراسر فرهنگ جدید از کار نمی‌نشیند به روشنی بازشناسیم. از یک طرف آدمی از مراجع خارجی قدرت مستقل شده، و از طرف دیگر به تنهایی و احساسی از ناچیزی و ناتوانی که محصول این تنهایی است دچار گشته است. بررسی منشأ عناصر جدید در ساختمان شخصیت آدمی، فهم ما را در باره آنها عمیقتر خواهد کرد، چه با تحلیل خصوصیات اصلی سرمایه‌داری و فردگرایی در ریشه آنها خواهیم توانست تفاوت‌های بین آنها و یک نظام اقتصادی و نوعی از شخصیت را که از بیخ و بن با مال خودمان مغایر است نمایان سازیم. این مقایسه، دورنمای بهتری برای فهم ویژگیهای نظام اجتماعی نوین فراهم می‌آورد و نشان می‌دهد که به چه ترتیب این نظام، ساختمان خوی مردمی را که در آن زندگی می‌کنند شکل بخشیده است و این تغییر شخصیت، چگونه روحی پدید آورده است. فصل بعد نشان خواهد داد که شباهت دوران رفرم و صحنه معاصر بیش از آن است که ممکن است در بادی امر به نظر آید. در واقع شاید از قرن شانزدهم تا قرن حاضر، به رغم تفاوت‌های آشکار میان این دو دوره، هیچ عصری چنین شباهتی از نظر ابهام معنای آزادی به زمان خودمان نداشته باشد. یکی از ریشه‌های مفهوم آزادی و استقلال انسانی به آن نحو که این مفهوم در دموکراسی جدید نمایان می‌شود، دوران رفرم است. اما با آنکه این جنبه قضیه، به خصوص در کشورهای غیرکاتولیک، همیشه مورد تأکید قرار می‌گیرد،

۱. Doctrines. در این کتاب این واژه به «تعالیم» و «اصول عقاید» نیز برگردانده شده است. -م.

جنبه دیگر آن یعنی تکیه بر شرارت طبع انسانی، ناچیزی و ناتوانی فرد، و لزوم تبعیت وی از قدرتی برون از خودش، به سکوت برگزار می‌شود. موضوع اصلی ایده‌ئولوژی^۱ هیتلر همین تصور بی ارزشی فرد و ناتوانی اساسی آدمی برای اتکاء به خویشتن و نیاز او به تسلیم است، با این اختلاف که در این ایده‌ئولوژی از تأکید بر آزادی و اصول اخلاقی که در ذات مذاهب پروتستان موجود است خبری نیست.

سودی که بررسی قرون پانزدهم و شانزدهم از لحاظ فهم صحنه معاصر داراست تنها به سبب همانندی ایده‌ئولوژیک میان این دو دوره نیست. شباهت اساسی دیگر در وضع اجتماعی است، وسعی ما بر آن خواهد بود تا نشان دهیم که چگونه این شباهت، همانندی دیگری از نظر ایده‌ئولوژیک و روانی به دنبال داشته است. در آن هنگام نیز چون در زمان خودمان شیوه کهن زندگی که بخش وسیعی از مردم مطابق آن می‌زیست به سبب تغییرات انقلابی در سازمان اقتصادی و اجتماعی مورد تهدید قرار گرفته بود، و مانند امروز، به خصوص طبقه متوسط از طرف قدرت انحصارات و نیروی عظیم سرمایه به مخاطره افتاده بود و این خطر به علت تشدید احساس تنهایی و ناچیزی فرد، در روح و ایده‌ئولوژی بخش مورد تهدید اثری مهم گذاشت.

فصل سوم

آزادی در دوران رفرم

۱- قرون وسطی و رنسانس

تصویر قرون وسطی^۱ به دو نحو دچار کجی شده است .

۱ . در گفتگو از «اجتماع قرون وسطی» و «روح قرون وسطی» در مقابله با «اجتماع سرمایه‌داری»، سخنما از نمونه‌های فرضی کامل است (Ideal types). حقیقت‌البتّه چنین نبود که ناگهان قرون وسطی در نقطه‌ای به پایان رسد و اجتماع جدید در نقطه‌ای دیگر به وجود آید. همه نیروهای اقتصادی و اجتماعی که خاص اجتماع جدیدند قبلاً در بطن جامعه قرون وسطی در سده‌های دوازدهم، سیزدهم و چهاردهم پرورش یافته بودند. اهمیت نقش سرمایه و ضدیت بین طبقات اجتماعی در شهرها در اواخر قرون وسطی بالا می‌گرفت. همان طور که همیشه در تاریخ مشاهده شده، قبل از آنکه نظام جدید جانشین نظام قدیم شود، کلیه عناصر مربوط به نظام اجتماعی جدید در نظام قدیم پرورش یافته بودند. اما با اینکه این نکته شایان اهمیت است که ببینیم چه عناصری از دوران نوین در اواخر قرون وسطی وجود داشتند و چه عناصری از قرون وسطی هنوز در اجتماع نوین برجا مانده‌اند، اگر با تکیه بر اصل تسلسل و مداومت بخواهیم اختلافات اساسی بین اجتماع قرون وسطی و اجتماع جدید را به حداقل تقلیل دهیم ، یا مفاهیمی چون ←

مکتب اصالت عقلی جدید به این دوران به صورت عصری تاریک نگریسته است و خواسته نشان دهد که وجوه امتیاز قرون وسطی چیزی جز فقدان عمومی آزادی شخصی، استثمار توده مردم از طرف يك اقلیت كوچك، خرافات و جهل و بالاخره كوته فکری كه نه تنها مردم كشورهای دیگر، بلكه كشاورزان حومه نشین را نیز در چشم شهرنشینان به صورت بیگانگانی خطرناك و شایسته بدگمانی جلوه گر می ساخت، نبوده است. از طرف دیگر، عده ای، به خصوص فیلسوفان ارتجاعی و گاهی هم منقیدین پیشرو سرمایه داری جدید، قرون وسطی را تادرجه کمال مطلوب بالابرده اند. این دسته اشاره می کنند كه اصول اعتقاد کلیسای كاتوليك در این عصر از مرزهای ملل می گذشت و قرون وسطی را به احساس همبستگی، به تبعیت احتیاجات اقتصادی از نیازهای انسانی، به واقعیت و سادگی روابط انسانی و به حس ایمنی خاص آدمی ممتاز می دانند. این تصاویر هر دو صحیحند، آنچه باعث می شود كه هر دوی آنها به خطا روند، توجه بر یکی و نادیده گرفتن دیگری است.

در مقابله با اجتماع جدید، صفت بارز قرون وسطی فقدان آزادی فردی است.

در این دوران هر كس به نقش خود در نظام اجتماعی زنجیر شده بود. كسی را مجال آن نبود كه از يك طبقه اجتماع به طبقه دیگر رود یا حتی از شهری یا كشوری به شهر یا كشوری دیگر نقل مكان كند. به استثناء معدودی، مردم در همان جاكه چشم به دنیا گشوده بودند مجبور به اقامت بودند و غالباً حتی به این اندازه آزادی نداشتند كه آن طور كه می خواهند بپوشند و بخورند. صنعتگر اجبار داشت متاع خود را به بهائی معین و دهقان فرآورده خویش را در جایی مشخص،

→ «اجتماع قرون وسطی» و «اجتماع سرمایه داری» را به دلیل آنكه ساخته هائی غیر علمی اند رد كنیم، فهم نظری سیر تاریخی دچار وقفه خواهد گشت اینگونه كوششها، تحت عنوان واقعیت و صحت علمی، تحقیق اجتماعی را به گردآوری جزئیات بیشتر تقلیل می دهند و راه فهم ساختمان و قوای متحرکه اجتماع را مسدود می كنند.

که بازار شهر بود، به فروش رسانده عضو يك صنف اجازه نداشت رموز فنی کار خود را به دیگران که در آن صنف عضویت نداشتند بیاموزد و مجبور بود دیگر اعضاء صنف را در هر خرید پر سود مواد خام سهم گرداند. حیات شخصی و اقتصادی و اجتماعی در سلطه قواعد و تکالیفی بود که تقریباً هیچ دایره‌ای از فعالیت از آنها معافیت نداشت.

اما با اینکه شخص به معنای جدید کلمه آزادی نداشت، تنها و مجرد هم نبود. همان جای مشخص و غیر قابل تغییر و بحث وی در جامعه از لحظه تولد، به منزله ریشه آدمی در يك کل متشکل بود. بدین ترتیب زندگی دارای معنایی می‌شد که محل و نیازی برای شک باقی نمی‌گذاشت. هیچکس از نقش خود در اجتماع جدا نبود - دهقان و صنعتگر و شوالیه، دهقان و صنعتگر و شوالیه بودند، نه افرادی که بر حسب اتفاق در این مقامات جای داشتند. نظام اجتماعی به صورت يك نظام طبیعی متصور می‌شد، و اینکه آدمی يك جزء حتمی آن است به او احساسی از ایمنی و انبازی می‌بخشید. از رقابت تقریباً اثری وجود نداشت و هر کس وارث موقعیت اقتصادی معینی بود که به همان ترتیب که معاش وی را تضمین می‌کرد، نسبت به آنها که در سلسله مراتب اجتماع بالاتر از او جای داشتند تکالیفی به دنبال می‌آورد. اما در همان حدود اجتماع هم، چه در زندگی عاطفی و چه در کار، برای بیان نفس فردی آزادی فراوان وجود داشت. هر چند از فردگرایی، به معنای جدید کلمه یعنی انتخاب نامحدود بین راههای ممکن زندگی، اثری نبود (و این آزادی انتخاب نیز بیشتر انتزاعی است تا واقعی)، اما عملاً فردگرایی واقعی و غیر تصویری بسیار بود.

رنج و درد فراوان بود، ولی کلیسایی هم وجود داشت که باتوجه این رنج به عنوان نتیجه عصیان آدم ابوالبشر و گناهان فردی هر کس، تحمل آنرا هموارتر می‌ساخت، درست است که کلیسا حس گناه را تقویت می‌کرد، ولی فرد را نسبت به محبت بدون قید و شرط خود به مؤمنان دلگرم می‌داشت و راهی برای یقین به بخشایش و محبت الهی پیش پا می‌نهاد. ارتباط با خدا بیشتر توأم با اطمینان و عشق بود تا شک و هراس. همانگونه که دهقان و شهرنشین به ندرت پا از حدود حوزه جغرافیائی خود بیرون می‌نهادند، کیهان نیز محدود بود و به سادگی در فهم می‌گنجید. زمین و

آدمی در مرکز جهان جای داشتند، بهشت و دوزخ محل آتی زندگی بودند، و از گهواره تا گور وابستگی اعمال انسان بیکدیگر به عنوان علت و معلول به وضوح نمایان بود.

هر چند جامعه بدین ترتیب شکل یافته بود و به آدمی ایمنی می بخشید، اما از سوی دیگر او را در بند نگاه می داشت. لکن این بندها اسارتی که در قرون بعد از طریق قدرت گرائی و پیداد به وجود آمد یکی نبود. اجتماع قرون وسطی فرد را از آزادی محروم نمی ساخت بدان سبب که هنوز «فردی» وجود نداشت. آدمی هنوز با علائق نخستین به دنیا مربوط بود و نه تنها از دیگران بلکه از خود نیز به عنوان یک فرد تصویری نداشت مگر به واسطه نقش اجتماعی اش (که در آن هنگام با نقش طبیعی وی یکسان می نمود). دهقانی که به شهر می آمد بیگانه بود، و حتی در خود شهر هم گروههای مختلف اجتماعی به یکدیگر به چشم بیگانه می نگریستند. آگاهی انسان از نفس منفرد خود، از دیگران و از دنیا به عنوان موجوداتی جداگانه، هنوز به خوبی پرورش نیافته بود.

فقدان خود آگاهی فرد در اجتماع قرون وسطی در وصفی که یاکوب بورکهارت از فرهنگ این دوران به دست می دهد به طرزی عالی بیان شده است:

«در قرون وسطی هر دو جانب هشیاری انسان - خواه آن طرف که متوجه درون بود و خواه آنکه متوجه برون - زیر حجابی مشترك در حال رؤیا یا خواب و بیدار آرمیده بود. تار و پود این حجاب را ایمان و پندار و تعصبات کودکانه تشکیل می دادند، و دنیا و تاریخ از پس آن آمیخته با رنگهای غریب به چشم می رسید. آدمی فقط به عنوان عضو يك نژاد، قوم، دسته، خانواده یا شرکت - یعنی صرفاً از طریق يك مقوله عمومی - از خویشتن آگاه بود.»^۱

در اواخر قرون وسطی در ساختمان اجتماع و شخصیت آدمی تغییراتی پدید آمد. وحدت و تمرکز جامعه ضعیفتر شد، سرمایه، ابتکار فردی در

1. Jacob Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, The Macmillan Co., New York, 1921, p. 129.

اقتصاد و رقابت اهمیت بیشتری یافتند و طبقه جدید و پولدار به وجود آمد. فرد گرایی متزایدی که در همه طبقات اجتماع مشهود بود بر کلیه فعالیتهای انسانی، سلیقه‌ها، رسوم، هنر، فلسفه و علم کلام تأثیر می‌گذاشت. در اینجا باید تأکید کنیم که این سیر در نظر گروه کوچک مرکب از توانگران سرمایه‌دار و در چشم توده‌های دهقانان، و بخصوص اعضای طبقه متوسط شهر نشین که در این تغییر جدید فرصتی برای ابراز ابتکار فردی می‌یافتند و در عین حال شیوه‌های کهن زندگی را در مخاطره می‌دیدند، معانی مختلف داشت. مهم است از ابتدا این اختلاف را به یاد داشته باشیم چه همین اختلاف بود که عکس عملهای روانی و ایده‌ئولوژیک هر گروه را تعیین می‌کرد.

شدت این دگرگونی تازه در اقتصاد و فرهنگ، در ایتالیا بیشتر و انعکاسات آن در فلسفه، هنر و شیوه زندگی در این سرزمین روشنتر از اروپای غربی و مرکزی بود. در ایتالیا بود که برای نخستین بار فرد از جامعه فئودال بیرون آمد و بندهائی را که به وی ایمنی می‌داد و در عین حال در تنگنا گرفتارش می‌کرد گسست. مردم ایتالیا اولین کسانی بودند که در دوران رنسانس به فردیت رسیدند و به قول بورکهارت، «در میان فرزندان اروپای نوین مقام نخست‌زادگی یافتند.»

اینکه اجتماع قرون وسطی در ایتالیا زودتر از اروپای غربی و مرکزی فرو ریخت معلول چند عامل اقتصادی و سیاسی بود که از آن میان موارد ذیل قابل ذکر است؛ نخست موقعیت جغرافیائی ایتالیا و منافع تجاری حاصله از آن در عصری که دریای مدیترانه راه بزرگ بازرگانی اروپا به شمار می‌رفت؛ دوم، مخاصمه بین پاپ و امپراتور که به ایجاد بسیاری واحدهای مستقل سیاسی منجر گشت؛ سوم، نزدیکی به مشرق زمین که در نتیجه آن بعضی فنون، از جمله صنعت ابریشم، که در رشد صنایع حائز اهمیت بودند به ایتالیا زودتر از قسمت‌های دیگر اروپا رسیدند.

1. Theology. «علم کلام»، فلسفه الهیات اسلامی است، و انتخاب آن برای «تئولوژی» به لحاظ شباهت مفهوم صورت گرفته است. «تئولوژی» را به «الهیات»، «علوم الهی» و «خدا شناسی» نیز می‌توان برگرداند. - م.

نتیجه این عوامل و شرایط دیگر آن شد که در ایتالیا طبقه نیرومند پولداری به وجود آمد که اعضای آن از روح افزون خواهی و قدرت و ابتکار سرشار بودند. اهمیت طبقه بندی دوران فتودال کاستی گرفت، و از قرن دوازدهم به بعد نجبا و «معتمدین شهر»^۱ هر دو باهم شهرنشین شدند. امتیازات مربوط به طبقات ثابت، در آمیزش اجتماعی نادیده گرفته شد، و اهمیت اصل و نسب در مقابل ثروت کاهش یافت.

در میان توده ها نیز طبقه بندی اجتماعی کهن راه تزلزل گرفت، و بجای آن، در شهرها توده هایی به وجود آمدند که هم از لحاظ سیاسی منکوب و هم از نظر اقتصادی استثمار می شدند. به گفته بورکهارت، از سال ۱۲۳۱ میلادی هدف اقدامات سیاسی فردریک دوم بر آن قرار گرفت که «دولت فتودال را از ریشه براندازد و مردم را به انبوهی فاقد اراده و وسیله مقاومت تبدیل سازد که تا می توانند به خزانه سودبرسانند.»^۲

نتیجه این ویرانی تدریجی ساختمان اجتماعی قرون وسطی، ظهور فرد به معنای جدید بود. باز به گفته بورکهارت: «نخست در ایتالیا بود که این حجاب (ایمان و پندار و تعصبات کودکانه) از میان برداشته و سنجش عینی دولت و هر چیز دیگر در این دنیا ممکن شد. جنبه ذهنی نیز در همان حال و با همان قوت به پیش آمد و آدمی به عنوان فردی روحانی، خویشتن را باز شناخت. به همین ترتیب، در گذشته نیز هنگامی یونانیان خود را از وحشیان ممتاز می دانستند و در زمانی که آسیائیهای دیگر فقط از خود به عنوان اعضای یک نژاد آگاه بودند، یک عرب خویشتن را فردی می یافت.»^۳ وصفی که بورکهارت از روح این فرد تازه به دست می دهد مصداقی است از آنچه در فصل گذشته درباره بیرون آمدن فرد از علائق نخستین گفتیم. آدمی به کشف خود و دیگران به صورت افراد یا موجوداتی مجزا نائل می آید و پی می برد که طبیعت از او به دو وجه جدا است: اول به عنوان چیزی که باید از لحاظ نظری و عملی بر آن چیره شود، و دوم به عنوان سرچشمه زیبایی که باید از آن لذت برد. از لحاظ عملی دنیا را با کشف قاره های جدید و از حیث روحانی با پرورش روح جهان وطنی^۴

۱. Burghers
۲. همان کتاب صفحه ۵.
۳. همان کتاب صفحه ۱۲۹.
۴. Cosmopolitan spirit

بازمی‌یابد، همان روحی‌که دانسته تحت تأثیر آن گفت، « میهن من همه جهان است »^۱.

۱. برنهاد (تز) اصلی بورکهارت از طرف برخی نویسندگان تأیید شده و بسط یافته است، ولی دسته‌ای دیگر آنرا رد کرده‌اند. مطالعات و. دیلتای تحت عنوان «جهان‌بینی و تحلیل آدمی از دوران رنسانس و رفرم تاکنون» و بررسی ا. کاسیرر به نام «فرد و گیتی در فلسفه رنسانس» نیز کمابیش در همین جهت سیر می‌کنند.

(W. Dilthey, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, in *Gesammelte Schriften*, Teubner, Leipzig, 1914.

(E. Cassirer, "Individuum und Cosmos in der Philosophie der Renaissance.")

امادیکران شدیداً به بورکهارت حمله کرده‌اند. ی. هوی‌زینگ‌خام معتقد است که اولاً بورکهارت درجه شباهت میان زندگی توده‌ها را در ایتالیا و دیگر کشورهای اروپائی در قرون وسطی ناچیز شمرده است؛ دوم با آنکه آغاز رنسانس را در حدود سال ۱۴۰۰ میلادی می‌داند، بیشتر شواهدی که برای روشن کردن برنهاد خود به کار می‌برد مأخوذ از قرن پانزدهم یا اوایل قرن شانزدهم است؛ سوم جنبه مسیحی رنسانس را کمتر و عامل شرك و کفر را در آن بیشتر از آنچه باید حائز اهمیت می‌شمرد؛ چهارم فرض او بر آن است که فرد گرایی مهمترین صفت رنسانس است، در حالیکه باید گفت تنها یکی از خصال متعدد آن عصر به شمار می‌آید؛ پنجم به آن اندازه که بورکهارت فرض می‌کند قرون وسطی فاقد فردیت نبود و بنابراین روش او در مقابله آن دوره با رنسانس به خطاست؛ ششم، رنسانس همان مقدار پای‌بند قدرت بود که قرون وسطی؛ هفتم نه‌دنیای قرون وسطی آنقدرها مخالف لذات دنیوی بود و نه رنسانس به آن اندازه خوشبین که بورکهارت تصور می‌کند؛ هشتم، از طرف فکر و وضع روانی انسان جدید، یعنی تلاش برای نیل به کمالات شخصی و پرورش فردیت، در رنسانس جز به صورت دانه اثری نبود؛ نهم، پیش از این زمان در قرن سیزدهم شعرای غنائی (Troubadours) مفهوم شرافت قلب را پرورش داده بودند، در—

رنسانس فرهنگ طبقه بالائی از توانگران نیرومند بود که بر فراز موجی که در اثر طوفان نیروهای جدید اقتصادی برپا گشته

حالی که میان عهد رنسانس ومفهوم وفاداری وخدمت به کسی که پایگاه اجتماع رفیعتری داراست گستگی بهوجود نمی آید.

به نظر من، حتی اگر جزئیات این استدالات هم صحیح باشد، باز باعث ابطال برنهاد اصلی بورکهارت نخواهد شد. اساس استدالات هوی زینکخا این است که بورکهارت به خطا می رود به این دلیل که قسمتی از پدیده هائی که به زمان رنسانس نسبت می دهد قبلاً در اواخر قرون وسطی در اروپای غربی ومרכזی وجود داشته، وقسمتی دیگر پس از خاتمه رنسانس به وجود آمده است. این استدلال از همان نوع است که علیه تمام مفاهیمی که در مقابله کردن جامعه فتودال قرون وسطی واجتماع سرمایه داری جدید به کار می رود اقامه شده است و آنچه فوقاً در اطراف این استدلال گفته شد در مورد ایراداتی که بر بورکهارت وارد شده است نیز صادق است. بورکهارت تفاوت اساسی بین فرهنگ قرون وسطی وجدید را باز شناخته است. ممکن است بیش از اندازه از مفاهیم «رنسانس» و «قرون وسطی» به عنوان نمونه های فرضی کامل استفاده کرده و از تفاوت های کمی چنان گفتگو کرده باشد که گوئی تفاوت های کیفی اند، ولی به نظر من اودارای این بینش بوده که جهات مشخصه وقوای متحرکه آن تمایلاتی را که بعدها در طول تاریخ اروپا از کمی مبدل به کیفی شدند به روشنی باز شناسد.

در مورد استدالات هوی زینکخا رجوع کنید به دو کتاب او: «مسئله رنسانس در مورد تاریخ فرهنگ» از صفحه ۸۹ به بعد و «خران قرون وسطی» که مشخصات اصلی آنها چنین است:

J. Huizinga, *Das Problem der Renaissance im Wege der Kulturgeschichte*, Drei Masken Verlag, München, 1930.

J. Huizinga, *Herbst des Mittelalters*, Drei Masken Verlag, München, 1924.

در مورد این مسئله به طور کلی، رجوع کنید به بررسی پرارزش ←

بود به پیش می‌راندند. خلقی که در ثروت و قدرت گروه حاکم شرکتی نداشت، ایمنی و مقام پیشین را از دست داده و توده‌ای بی شکل شده بود که گاهی ریشخند و گاهی تهدید ولی در همه حال به وسیله آنان که زمام قدرت در دستشان بود دستکاری و استثمار می‌شد. در کنار فردگرایی تازه استبدادی جدید پدید آمد. آزادی و ستمگری، فردیت و اغتشاش، به طریزی جدا نشدنی درهم آمیخته بودند. رنسانس فرهنگ نجبای توانگر و معتمدین شهرها بود نه از آن دکانداران کوچک و خرده‌بورژواها. فعالیت اقتصادی و تمول صاحبان این فرهنگ‌بدانها احساسی از آزادی و فردیت می‌بخشید. اما با این حال، همین مردم ایمنی و احساس تعلقی را که ساختمان اجتماعی قرون وسطی عرضه می‌کرد از دست داده بودند. خود را آزادتر ولی تنهاتر می‌یافتند. از قدرت و ثروتشان استفاده می‌کردند تا آخرین قطره لذت را از زندگی بیرون بکشند، و به خاطر این کار، بیرحمانه به هر وسیله‌ای از شکنجه‌بدنی تا دستکاری روانی متشبث می‌شدند تا بر توده‌ها حکومت داشته باشند و جلوی رقیبان را در طبقه خویش بگیرند. این تلاش شدید حیاتی برای حفظ ثروت و قدرت، سراسر روابط انسانی را زهر آگین کرده بود. همبستگی باهمنوعان - یا لا اقل با اعضاء طبقه خود - جای خود را به طرز فکری بی اعتنا و به‌بدگمانی نسبت به درستی بشر داده بود. افراد به چشم «اشیائی» نگریسته می‌شدند که یا باید دستکاری شوند و مورد استفاده قرار گیرند یا به اقتضای هدف شخصی بیرحمانه از میان برداشته شوند. نوعی «خودمرکزی» سوزان و حرصی سیری ناپذیر

→ چارلز ای. ترینک‌هاوس به نام «نجبای شوربختی» که از طریق تحلیل آراء ادبای انسان‌گرای ایتالیا (Humanists) درباره مسئله خوشبختی در زندگی، به انتقاد سازنده کاربوروکهارت می‌پردازد. سخنان این نویسنده به‌خصوص در مورد نا ایمنی، تسلیم و رضا و نومیدی به‌عنوان نتایج تلاش و رقابت روزافزون برای پیشرفت، با مسائلی که از آنها در این کتاب بحث می‌شود مرتبط است (صفحه ۱۸).

(Charles E. Trinkhaus, *Adversity's Noblemen*, Columbia University Press, New York, 1940.)

برای ثروت و قدرت، فرد را غرقه می‌ساخت. نتیجه آنکه احساس ایمنی و اعتماد فرد موفق و رابطه وی با خودش نیز به زهر آکنده می‌شد. او همانگونه که دیگران را به دستکاری می‌گرفت، با خودنیز معامله می‌کرد. دلائلی در دست داریم که در تصویری که غالباً از خداوندان سرمایه‌دار رنسانس به عنوان موجوداتی ایمن و خوشبخت به دست می‌دهند محل تردید باقی می‌گذارد. به نظر می‌رسد که آزادی تازه برای ایشان دو چیز به همراه داشت: احساس قدرت بیشتر، و در عین حال تنهایی و تردید و شکاکیت^۱ زیادتر^۲. و به عنوان نتیجه این حالات، يك اضطراب‌ریشه‌دار. این همان تناقضی است که در نوشته‌های فلسفی ادبیات انسان‌گرا بدان بر می‌خوریم که در همان حال که بر حیثیت و فردیت و نیروی انسانی تکیه می‌کنند، علائمی از نایمنی و نومییدی در فلسفه خویش بروز می‌دهند.^۳

این نایمنی نهفته در بن‌کار که نتیجه وضع تنهای فرد در يك دنیای مخاصم است، تکوین صفتی را توجیه می‌کند که به گفته بورکهارت^۴ از جهات مشخصه فرد در زمان رنسانس به شمار می‌رود ولی در مردم قرون وسطی یا وجود ندارد یا لااقل بدین شدت مشاهده نمی‌شود، و آن اشتیاقی سوزان برای شهرت است. اگر معنای زندگی دستخوش تردید شده، اگر رابطه شخص با دیگران و با خودش نوید ایمنی نمی‌دهد، پس باید از نام به عنوان وسیله‌ای برای آرام کردن این تردید یاری گرفت. سبب نام‌خواهی در این زمینه با علت به وجود آمدن اهرام مصر و اعتقاد مسیحیت به جاودانی روح یکی است. نام است که فرد را از مضیق حیات و بی‌ثباتی زندگی می‌رهاند و به سطح فناپذیری بالا می‌برد. اگر معاصران کسی را به نام بشناسند و بتوان امید داشت که این نام قرن‌ها به جای می‌ماند، همین انعکاس آن در قضاوت دیگران کافی

۱. Scepticism

۲. رجوع کنید به هوی‌زینگخا، صفحه ۱۵۹.
۳. رجوع کنید به تحلیل دیلتای از پتر آرک (Petrarch)، همان کتاب از صفحه ۱۹ به بعد، و به اثری که از ترینک هاوس نام برده شد.
۴. همان کتاب، صفحه ۱۳۹.

است که به زندگی قدر و معنی دهد. بدیهی است که حل مسئله ناپیمنی فردی بدین طریق فقط برای گروهی در اجتماع مقدور بود که اعضای آن از وسایل واقعی کسب شهرت برخوردار می شدند، نه برای توده های ناتوانی که در همان فرهنگ جای داشتند و طبقه متوسط شهرنشینی که دوران رفهم بدان استوار بود.

علت شروع کارها با بحثی در رنسانس یکی این است که در این عصر فردگرایی نوین آغاز می شود، و دیگر آنکه کارهای مورخین این دوره همان عواملی را روشن می کند که از نظر سیری که در بررسی ما مورد تحلیل قرار می گیرد حائز معناست. این سیر خروج آدمی است از مرحله هستی پیش از تفرد و تشخص و رسیدن وی به مرحله ای که در آن کاملاً از خویشتن به عنوان موجودی مجزا آگاه می شود. اما با اینکه مفاهیم مربوط به رنسانس در رشد بعدی تفکر در اروپا بدون اثر نبود، ریشه های اصلی سرمایه داری جدید و ساختمان اقتصادی و روح آنرا باید در وضع اقتصادی و اجتماع اروپای مرکزی و غربی و در تعلیمات لوتر^۱ و کالون^۲ جستجو کرد، نه در فرهنگ ایتالیا در اواخر قرون وسطی.

تفاوت اصلی بین این دو فرهنگ در این است که دوره رنسانس نماینده رشد نسبتاً زیاد سرمایه داری تجاری و صنعتی بود. در اجتماع این عصر گروهی محدود از افراد توانگر و نیرومند زمام حکومت را در دست داشتند و برای فلاسفه و هنرمندانی که روح این فرهنگ را بیان می کردند پایه ای به وجود می آوردند. اما رفهم در حقیقت مذهب طبقات متوسط و پائین شهرنشین و دهقانان بود. در آلمان هم بازرگانان توانگری چون فوگرها^۳ وجود داشتند، ولی اینان نبودند که به تعلیمات مذهبی جدید روی آوردند و اساسی برای رشد سرمایه داری تشکیل

۱. Martin Luther (1483-1546) عالم دینی آلمانی و بانی نهضت اصلاح دین یا رفهم (Reformation). - م.
۲. Jean Calvin (1509-64) عالم دینی فرانسوی و بنیانگذار یکی از شاخه های اصلی مذهب پروتستان. - م.
۳. Fugger

دادند. همانطور که ماکس ویبر نشان داده، طبقه متوسط شهرنشین بود که اساس رشد سرمایه‌داری جدید در دنیای غرب قرار گرفت.^۱ به همان ترتیب که زمینه اجتماعی دو جنبش رنسانس و رفرم کاملاً متفاوت بود، باید انتظار داشت که روح این دودوره نیز بایسکدیگر اختلاف داشته باشد.^۲

بعضی از این اختلافات، در گفتگو از نظریات لوتر و کالون در علم کلام، به عنوان نتایج ضمنی قضیه روشن خواهد گشت. توجه ما بر این مسئله متمرکز خواهد بود که چگونه رهایی از بندهای فردی بر ساختمان خوی طبقه متوسط شهرنشین اثر گذاشت، و سعی خواهیم کرد نشان دهیم که پروتستانیسیم و کالوینیسیم در عین حال که مبین احساس تازه‌ای از آزادی بودند، راهی برای گریز از بار آزادی نیز به شمار می‌رفتند.

در این بحث از وضع اقتصادی و اجتماعی اروپا، بخصوص اروپای مرکزی، در اوایل قرن شانزدهم گفتگو خواهیم کرد، و سپس انعکاسات این وضع را در شخصیت مردمی که در این دوران می‌زیستند، رابطه بین تعلیمات لوتر و کالون و این عوامل روانی، و بالاخره ارتباط بین آراء جدید مذهبی و روح سرمایه‌داری را مورد تحلیل قرار خواهیم داد.^۳

۱. رجوع کنید به:

Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Charles Scribner's Sons, New York, 1930, p. 65.

۲. رجوع کنید به:

Ernst Troeltsch, *Renaissance und Reformation*, Vol. IV, *Gesammelte Schriften*, Tübingen, 1923.

۳. شرحی که از تاریخ اقتصادی اواخر قرون وسطی و عصر رفرم تهیه شده بر مبنای کارهای زیر است:

Lamprecht, *Zum Verständnis der wirtschaftlichen —und sozialen Wandlungen in Deutschland vom 14. zum 16.*

در اجتماع قرون وسطی سازمان اقتصادی شهرها بالنسبه

Jahrhundert, Akademische Verlagsbuchhandlung → J.C.B.Mohr, Ztsch. für Sozial-und Wirtschaftsgeschichte, Freiburg i.B. und Leipzig, 1893.

Ehrenberg, *Das Zeitalter der Fugger*, G. Fischer, Jena, 1896.

Sombart, *Der Moderne Kapitalismus*, 1921, 1928.

v.Below, *Probleme der Wirtschaftsgeschichte*, Mohr, Tübingen, 1920.

Kulischer, *Allgemeine Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, Druck und Verlag von R. Oldenbourg, München und Berlin, 1928.

Andreas, *Deutschland vor der Reformation*, Deutsche Verlags - Anstalt, Stuttgart und Berlin, 1932.

Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Charles Scribner's Sons, New York, 1930.

Schapiro, *Social Reform and the Reformation*, Thesis, Columbia University, 1909.

Pascal, *The Social Basis of the German Reformation*, Martin Luther and His Times, London, 1933.

Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, Harcourt, Brace & Co., New York, 1926.

Brentano, *Der wirtschaftende Mensch in der Geschichte*, Meiner. Leipzig, 1923.

Kraus, *Scholastic, Puritanismus und Kapitalismus*, Dunker & Humbolt, München, 1930.

ساکن بود. از اواخر قرون وسطی صنعتگران در صنفهای مختلف گرد آمده بودند. هر استاد يك یا دو شاگرد داشت و بین تعداد استادان و احتیاجات جامعه رابطه‌ای موجود بود. با اینکه همیشه کسانی وجود داشتند که تأمین معاش برایشان به آسانی میسر نبود، اما به طور کلی عضو يك صنف اطمینان داشت که با کاری که انجام می‌دهد قادر به زندگی است و اگر در آنچه می‌سازد، اعم از کفش یا نان یا صندلی یا زین و برنگ، دقت و مهارت به کار برد، در سطحی که مطابق سنن متعلق به پایگاه اجتماعی اوست آسوده خواهد زیست. چنین کسی می‌توانست بر «کارهای خوب خویش» تکیه کند به شرطی که اصطلاح کارهای خوب در معنای ساده اقتصادی به کار رود و از آن معنای دینی قصد نشود. اصناف راه هرگونه رقابت سخت بین اعضاء را می‌بستند و آنان را در خرید مواد خام، فنون تولید، و قیمت‌گذاری بر اجناس به همکاری وادار می‌کردند. به عکس بعضی که نظام صنفی و به طور کلی زندگی را در قرون وسطی تا درجه کمال مطلوب بالا می‌برند، برخی از مورخین متذکر شده‌اند که اصناف از روح انحصارگری رنگ پذیرفته بودند و سعی داشتند گروه کوچکی را مصون نگاه دارند و تازه واردان را به خویش راه ندهند. ولی بیشتر نویسندگان در این نکته همدستانند که حتی اگر از بالا بردن اصناف تا درجه کمال مطلوب نیز پرهیز کنیم، باز این حقیقت برجاست که کار آنها بر پایه همکاری متقابل قرار داشت و اعضای خود را در يك ایمنی نسبی نگاه می‌داشتند.^۱

همانطور که زومبارت^۲ اشاره کرده، به طور کلی تجارت در قرون وسطی در دست عده کوچکی از بازرگانان قرار داشت. فروش خرده و عمده هنوز از یکدیگر تفکیک نشده بود، و حتی تاجران چون اعضای اتحادیه تجارتی آلمان شمالی^۳ که رهسپار کشورهای خارج می‌شدند، به خرده فروشی نیز اشتغال می‌ورزیدند. تا پایان قرن پانزدهم، سرمایه نیز به کندی گرد می‌آمد. بدین ترتیب، در مقایسه با وضع اقتصادی

۱. رجوع کنید به مدارکی که در این باره از صفحه ۱۹۲ به بعد در کتاب ی. کولیش (J. Kulischer) که ذکر آن گذشت نقل شده است.

۲. Sombart. ۳. North German Hanse.

اواخر قرون وسطی که در آن سرمایه‌های بزرگ و تجارت انحصاری دارای اهمیتی روزافزون شده بود، بازرگانان کوچک تأمینی قابل ملاحظه داشتند. به قول پرفسور تونی وقتی از شهر در قرون وسطی گفتگو می‌کند: « بسیاری از آنچه اکنون ماشینی است، در آن زمان انسانی و گرم و سرراست بود، و برای سازمانهایی که بزرگی آنها مجالی برای معیارهای فردی باقی نمی‌گذارد، و تعلیمات و آرائی که بر دقایق اخلاقی قلم رد می‌کشند و دفاتر حساب را با توسل به مقتضیات اقتصادی می‌بندند، محلی وجود نداشت»^۱.

این سخن ما را به نکته‌ای راهنمون می‌شود که برای فهم موقعیت فرد در اجتماع قرون وسطی دارای کمال اهمیت است و آن عبارت از **نظریات اخلاقی دربارهٔ فعالیت‌های اقتصادی** است بدان نحو که نه تنها در تعلیمات کلیسای کاتولیک بلکه در قوانین عرف^۲ نیز بیان می‌شده است. در بحث در این نکته راهنمای ما شرحی است که تونی به دست داده است، چه نقطه نظر او چنان است که نمی‌توان ظنین شد که می‌کوشد به دنیای قرون وسطی رنگی آرمانی و رمانتیک ببخشد. اساس حیات اقتصادی بر دو فرض استوار بود: « **نخست آنکه منافع اقتصادی تابع هدف واقعی زندگی یعنی رستگاری یا فلاح است**، دیگر اینکه کردار اقتصادی تنها یکی از جنبه‌های کردار شخصی است و مقررات اخلاقی بر این جنبه نیز چون بر بخشهای دیگر حاکم است. »

سپس تونی به تفسیر نظر قرون وسطی دربارهٔ فعالیت‌های اقتصادی می‌پردازد: « ثروت مادی لازم است و در درجه دوم اهمیت قرار دارد چه بدون آن آدمیان نمی‌توانند روزگار گذرانند و یکدیگر را یاری کنند... اما انگیزه‌های اقتصادی در معرض بدگمانی‌اند. مردم از این انگیزه‌ها می‌هراسند بدان سبب که امیال یا مشتهایاتی نیرومندند، ولی آنچنان هم فرومایه نیستند که این انگیزه‌ها را بستانند. در اصول نظری قرون وسطی جایی برای فعالیت‌های اقتصادی که رابطه‌ای با هدفی اخلاقی نداشته باشند موجود نیست. پایه‌گذاری یک دانش اجتماعی بر این فرض

۱. Tawney، همان کتاب، صفحه ۲۸.

۲. Secular laws.

که میل به سود اقتصادی نیروئی است ثابت و قابل اندازه‌گیری، که باید مانند سایر نیروهای طبیعی به صورت یکی از داده‌های^۱ غیرقابل اجتناب و بدیهی پذیرفته شود، در نظر متفکرین قرون وسطی همان اندازه مخالف عقل و اخلاق بود که فرض گرفتن عمل بی‌قید و بند غرائز ستیزه‌جوئی و جنسی برای بنای فلسفه اجتماعی... به قول سنت آنتونیو^۲ ثروت برای آدمی به وجود آمده نه آدمی برای ثروت... بنابراین، در هر کنار، به حدود و تضییقات و اعلام خطر در مقابل مداخله منافع اقتصادی در امور جدی بر می‌خوریم. اینکه آدمی به دنبال آن میزان ثروت رود که برای معاشش در مقامی که دارد لازم است، عملی است درست. بیش از این میزان خواستن پی برکت رفتن نیست، حرص و آزار است و آن معصیتی کبیره. تجارت مشروع است، و منابع گوناگون کشورهای مختلف حاکی است که نیت خداوند بر این بوده که آدمی به این فعالیت بپردازد، اما نباید در برابر خطر آن ایمن نشست. آدمی باید یقین حاصل کند که اشتغالش به سوداگری برای سود عموم است، و منافعی که برداشت می‌کند زیاده بر مزد کارش نیست. اینکه هر کس برای خود ملك و مالی داشته باشد - لا اقل در دنیائی که « سقوط کرده »^۳ - رسمی است ضروری. وقتی اموال مشترك نیست و خاص هر کس است، مردم بیشتر به کار و کمتر به منازعه می‌پردازند. اما این رسمی است که به سبب ضعف انسانی به آن تن در می‌دهیم و آزادش می‌گذاریم، نه چیزی که بخواهیم به عنوان اینکه ذاتاً پسندیده است ستایش کنیم. اگر طبیعت افسان می‌توانست به مقامی والا تر رسد، کمال مطلوب، اشتراك اموال بین همه بود. گراتیان در فرمان خود می‌نویسد: « امکان استفاده از همه چیزهایی که در این

۱. Data

۲. St. Antonio

۳. Fallen. اشاره به این نظر مذهبی، که به خصوص در قرون وسطی قبول عام داشت، که پس از گناه آدم ابوالبشر و « هبوط » او از بهشت، فرزندان او نیز برای همیشه به گناه آلوده شدند و جهانشان از رحمت الهی ساقط گشت. - م.

جهانست باید برای جمله آدمیان مشترك باشد. « ۱ تازہ در بهترین شرایط مال موجب‌گرفتاری است؛ باید از راه مشروع کسب شده باشد، باید به حد اکثر تعداد مردم برسد، باید صرف دستگیری از مستمندان شود، باید تا آنجا که عملاً امکان دارد استفاده از آن مشترك باشد، و باید صاحبانش آماده باشند که آنرا با دیگران که نیازی دارند حتی اگر نیازشان به درجهٔ بینوائی نرسد تقسیم کنند. » ۲

با آنکه این عقاید شامل تصویری از واقعیت زندگی اقتصادی نیست و بیان بعضی قواعد و مأخذ است، مع هذا تا اندازه‌ای می‌توان انعکاس روح واقعی اجتماع قرون وسطی را در آنها دید.

ثبات نسبی موقعیت صنعتگران و تاجران که از خصوصیات زندگی شهری در قرون وسطی بود، در اواخر این عصر به تدریج رو به تحلیل می‌گذاشت تا سرانجام در قرن شانزدهم به کلی از میان رفت. پیش از آن نیز در قرن چهاردهم و حتی قبل از آن، تفرقه‌ای که در داخل اصناف آغاز شده بود فزونی می‌گرفت و علیرغم کوشش برای خاتمه دادن به آن، ادامه می‌یافت. بعضی از اعضای صنف سرمایه بزرگتری داشتند و دیگران به جای يك یا دو نفر پنج یا شش شاگرد مزدور به کار می‌گماشتند. دیری نپایید که بعضی از اصناف فقط کسانی را به عضویت می‌پذیرفتند که سرمایه آنها به حد معینی می‌رسید، و صنفهای دیگر به صورت انحصارات نیرومند درآمدند که سعی داشتند از موقعیت انحصاری خود حداکثر سود را بگیرند و تا آنجا که ممکن است خریدار را استثمار کنند. از طرف دیگر، بسیاری از اعضاء اصناف تهیدست شدند و برای آنکه بتوانند پولی به دست آورند اجباراً خارج از شغل خویش به کاری که غالباً تجارتی کوچک بود می‌پرداختند. بسیاری از آنان با اینکه عملاً فاقد استقلال اقتصادی و ایمنی شده بودند، دست از آرمان

۱. Gratian، امپراطور رم (۳۸۳ - ۳۵۹) ،

«Communis enim usus omnium quae sunt in hoc mundo, omnibus hominibus esse debuit.»

۲. همان کتاب، از صفحه ۲۱ به بعد.

کهن استقلال بر نمی داشتند.^۱

به دنبال این تغییر حال در نظام صنفی، وضع شاگردان مزدور نیز تدریجاً رو به خرابی گذاشت، در آن هنگام که در قرن سیزدهم یا حتی پیش از آن طبقه‌ای از کارگران ناراضی در صنایع ایتالیا و فلاندر^۲ وجود داشت، شاگردان مزدور وابسته به اصناف از تأمین نسبی برخوردار بودند. با اینکه هر شاگرد مزدور نمی توانست استاد شود، بسیاری از آنان به این پایه می رسیدند. اما به همان ترتیب که تعداد شاگردان مزدوری که همه برای یک استاد کار می کردند، افزایش می یافت و به همان میزان که سرمایه لازم برای استاد شدن بیشتر می شد و اصناف جنبه انحصاری به خود می گرفتند و مانع از دخول دیگران می گشتند، به همان اندازه نیز امکانات برای شاگردان مزدور محدودتر می شد. خرابی وضع اقتصادی و اجتماعی آنان در ناراضی روزافزونشان، در سازمانهایی که تشکیل می دادند، در اعتصابات و بالاخره در قیامهای شدیدی که به پا می کردند نمودار بود.

آنچه درباره رشد روزافزون سرمایه داری در اصناف صنعتگران گفته شد، در مورد تجارت بیشتر صادق است. تجارت در قرون وسطی امر کوچکی بود که به ارتباط بین شهرها محدود می شد، اما در قرون چهاردهم و پانزدهم این فعالیت در سطح کشوری و بین المللی به سرعت گسترش یافت. با اینکه مورخین در این نکته متفق نیستند که رشد شرکتهای بزرگ تجاری از چه وقت آغاز شد، ولی تصدیق می کنند که این شرکتها در قرن پانزدهم قدرت بیشتری یافتند و به صورت انحصاراتی درآمدند که با نیروی سرمایه خود، بازرگانان خرد و مصرف کنندگان را در معرض تهدید قرار می دادند. هدف اصلاحات امپراطور زیگیسموند^۳ در قرن

۱. رجوع کنید به کتاب لامپرخت (Lamprecht) صفحه ۲۰۷ و کتاب آندره آس (Andreas) صفحه ۳۰۳.

۲. فرانسه Flandre به انگلیسی Flanders شامل دو ایالت فلاندر خاوری و فلاندر باختری در شمال غربی بلژیک. مرکز ایالت اول شهر گان (Gand) و دومی شهر بروژ (Bruges) است. م.

۳. Sigismund

پانزدهم آن بود که قدرت انحصارات را از طریق وضع قوانین مهار کنند. وضع سوداگر کوچک هر چه بیشتر دستخوش عدم تأمین می شد. «نفوذ وی فقط بدان پایه بود که شکایتش را بشنوند، نه آنقدر که به اقدامی مؤثر منتهی شود.»^۱

رنجش و خشم تاجر کوچک در برابر انحصارات در رساله‌ای از مارتین لوتر که در سال ۱۵۲۴ میلادی به نام «درباب سوداگری و رباخواری» به چاپ رسید بیانی رسایافت. «همه کالاهادر اختیار آنهاست و به تمام حیل‌هائی که ذکر شد آشکارا دست می زنند، قیمت‌ها را به میل خود بالاوپائین می برند، به تاجر کوچک ستم روا می دارند و همان طور که اردک ماهی، ماهیان خرد را در آب نابود می کنند دمار از او بر می آورند؛ چنان می کنند که گوئی بر آفریدگان خدا قدرت مطلق دارند و از قید کلیه قوانین ایمان و محبت آزادند.»^۲ این کلمات لوتر چنان است که گوئی در روزگار خودمان نوشته شده است. وحشت و خشمی که طبقه متوسط در قرن پانزدهم و شانزدهم در برابر انحصارکنندگان توانگر احساس می کرد از بسیاری جهات شبیه احساسی است که طرز فکر طبقه متوسط این عصر را نسبت به انحصارات و سرمایه داران نیرومند مشخص می کند. اهمیت نقش سرمایه در صنایع نیز رو به افزایش بود. نمونه برجسته این امر صنایع معدن است. در ابتدا هریک از اعضاء صنفی از معدنچیان به نسبت کاری که انجام می داد سهم می برد. ولی در قرن پانزدهم در بسیاری موارد سهام متعلق به سرمایه دارانی شد که خود کار نمی کردند، و کار بوسیله کارگرانی انجام می یافت که فقط مزد می گرفتند و خود دارای سهمی نبودند. این تغییر وضع به سوی سرمایه داری، در صنایع دیگر نیز آغاز می شد و سیر را در جهتی افزایش می داد که از اهمیت متزاید نقش سرمایه در اصناف صنعتگران و تجارت نتیجه شده بود و سبب ازدیاد فاصله بین توانگران و تنگدستان و تشدید عدم رضایت در میان طبقات فقیر می گشت.

۱. شاپیرو (Schapiro)، همان کتاب، صفحه ۵۹.

۲. *Works of Martin Luther*, A.J. Holman Co., Philadelphia, Vol. IV, p. 34.

با آنکه آراء مورخین در مورد وضع دهقانان یکسان نیست، ولی نتیجه تحقیقات بسیاری از آنان مؤید تحلیلی است که شاپیرو از این وضع به دست می دهد. « علیرغم این دلائل که حاکی از رونق کار آنان است، وضع دهقانان به سرعت رو به خرابی می رفت. در ابتدای قرن شانزدهم اکثریت وسیع آنان مالک مستقل زمینی که در آن کشت می کردند نبودند و در مجالس شورای محلی^۱ که در قرون وسطی داشتن نماینده در آنها نشانه استقلال طبقاتی و تساوی حقوق بود، کسی به نمایندگی از جانب آنان نمی نشست. اکثریت آنان طبقه ای وابسته^۲ بودند، که گرچه شخصاً آزاد بودند، ولی در طبقه ای جای داشتند که به مناسبت آن زمینشان مشمول عوارض می شد و خودشان موظف به انجام خدماتی بودند که مطابق قرارداد تعیین می گشت... در قیام هایی که بخاطر تقسیم اراضی به وقوع می پیوست، نقش اصلی به عهده همین طبقه بود. این دهقانان طبقه متوسط که به صورت اجتماع در نزدیکی ملک ارباب می زیستند رفته رفته دریافتند که افزایش عوارض و خدمات عملاً ایشان را به صورت رعایائی که جزئی از ملکند مبدل می کند و زمین و چراگاه عمومی دهکده را به صورت تیول ارباب درمی آورد.»^۳

همراه با رشد اقتصادی سرمایه داری، در محیط روانی نیز تغییراتی آشکار می شد. در اواخر قرون وسطی مفهوم زمان به معنای جدید پدیدار می گشت و روحی نا آرام و بی تاب زندگی را زیر نفوذ می گرفت. حتی دقایق نیز ارزشی می یافتند. نشانه این معنای تازه وقت ساعتهای بزرگ شهر نورنبرگ^۴ است که از قرن شانزدهم تا بحال ربع ساعت را نیز اعلام می کنند^۵. تعطیلات زیاد کم کم به صورت بدبختی نمایان می شد. وقت به اندازهای گران بها شده بود که مردم احساس می کردند نباید هرگز آنرا صرف کاری کنند که از آن بهره ای نمی برند. کار عالیترین ارزش زندگی محسوب می شد، و طرز فکر جدید در باره کار بحدی شدید بود که طبقه متوسط را در برابر مؤسسات کلیسا که تولید اقتصادی نداشتند به خشم

۱. Local diets . ۲. Hoerige

۳. شاپیرو، همان کتاب، صفحات ۵۴ و ۵۵.

۴. Nürnberg . ۵. لامبرخت، همان کتاب، صفحه ۲۰۰.

برمی‌انگیخت. راهبانی که بنارا بر فقر گذارده و خیرات طلب می‌کردند کارشان غیر تولیدی و بنابراین مخالف اخلاق تلقی می‌شد.

کارآمدی در ردیف عالیترین فضائل جای می‌گرفت و آرزوی ثروت و توفیق در امور مادی شوری شده بود که همه چیز را در خود غرقه می‌ساخت. واعظی به نام بوتسرا^۱ عقیده داشت که: « همه بدنبال حرفه‌ها و شغل‌هایی می‌دوند که حداکثر نفع از آنها حاصل است و آموختن و تحقیق در علوم و هنرها را به‌خاطر پست‌ترین کارهای یدی کنار می‌گذارند. آنها که از هوش بهره دارند و خداوند به آنها استعدادی برای تحقیقات عالیتر عطا کرده، در تجارت مستغرقند، و تجارت در این روزگار چنان به‌تقلب و نادرستی آلوده شده که کار مردم شرافتمند نیست.»^۲

یکی از عواقب این تغییرات اقتصادی که شرح داده‌ایم دامنگیر همه شد. به دنبال بر افتادن نظام اجتماعی قرون وسطی، تأمین نسبی و ثباتی که فرد در این نظام از آن برخوردار بود از میان رفت. اکنون با آغاز سرمایه‌داری همه طبقات اجتماع بحرکت درآمدند. دیگر در نظام اقتصادی جائی نمانده بود که بتوان گفت طبیعی و غیر قابل بحث است. فرد به‌خود واگذار شده بود، و همه چیز به‌کوشش خود وی وابسته بود نه به شأن و مقام کهنش.

هر طبقه به‌نجوی تحت تأثیر این تغییر حال قرار می‌گرفت. تهیدستانی که در شهرها می‌زیستند و کارگران و شاگردان کارگاهها، تنگدستتر می‌شدند و بیشتر مورد استثمار قرار می‌گرفتند. دهقانان نیز از این فشار اقتصادی و فردی به‌دور نبودند و نجبائی که در ردیف پائینتر قرار داشتند، به‌طریقی دیگر راه ناپودی می‌گرفتند. اما با وجود خرابی وضع این طبقات، وقتی به‌طبقه متوسط شهر نشین می‌رسیم مسأله‌ها باز هم بغرنج‌تر می‌یابیم. از تفرقه‌ای که در صفوف این طبقه حادث شده بود پیش از این گفتگو کرده‌ایم. بخشهایی بزرگ در وضعی قرار گرفته بودند که بدی آن روزافزون بود. بسیاری از پیشه‌وران و سوداگران کوچک با قدرت

۱. Martin Butzer

۲. این نقل قول در همان کتاب شاپیرو در صفحات ۲۱ و ۲۲ آمده است.

انحصارگران و رقیبان سرمایه‌دارتر روبرو بودند و برای حفظ استقلال اجباراً با مشکلات بزرگ دست به‌گریبان می‌شدند. نیروئی که در مقابل آن می‌جنگیدند مقاومت ناپذیر بود و این مبارزه برای بسیاری از آنان امید و نوید پیروزی در بر نداشت. دیگران در این طبقه از رونق بیشتری برخوردار بودند و در جهت سیر سرمایه‌داری جدید پیش می‌رفتند. اما اهمیت روزافزون سرمایه، بازار و رقابت وضع شخصی اینان را نیز دچار ناایمنی، تنهایی و نگرانی می‌کرد.

اهمیت قاطع نقش سرمایه معنایش آن بود که نیروئی بالاتر از شخص بر سر نوشت اقتصادی و خصوصی او حاکم شده است. «دیگر سرمایه از حال خادم بیرون آمده و مخدوم شده بود و با نیروی حیاتی مستقلی که یافته بود مانند شریکی غالب‌داعیه آن داشت که فرمان دهد و سازمان اقتصادی را درست مطابق شرایط خود تنظیم کند.»^۱

بازار نیز با عمل تازه‌ای که انجام می‌داد همین‌گونه تأثیر به‌جای می‌گذاشت. بازار قرون وسطی بالنسبه کوچک بود و طرز کار آن به سهولت قابل فهم. بین عرضه و تقاضا رابطه‌ای مستقیم و ملموس به وجود می‌آورد. تولید کننده می‌دانست تقریباً چه مقدار باید تولید کند و کمابیش مطمئن بود که فرآورده‌هایش به بهائی مناسب به فروش خواهد رسید. اما اکنون لازم بود تولید به پای بازاری رسد که پیوسته بزرگتر می‌شد، و کسی نمی‌توانست احتمال فروش را پیشاپیش معین کند. بنابراین دیگر کافی نبود که کسی فقط اجناس قابل استفاده تولید کند. البته این یکی از شرایط فروش بود، ولی تعیین اینکه محصولی اصولاً به فروش خواهد رسید یا خیر و چه نفعی از آن عاید خواهد شد، به قوانین غیر قابل پیش بینی بازار بستگی داشت. مکانیسم بازار جدید شبیه اعتقاد کالون در مورد تقدیر ازلی^۲ بود که مطابق آن فرد باید آنچه می‌تواند در نیکی اهتمام کند با آنکه سر نوشت ازلی است که حتی پیش از تولد معین کرده که وی از رستگاران است یا خیر. بدین ترتیب، از نظر دسترنج آدمی، روز بازار، روز قیامت شده بود.

۱. همان کتاب از تونی؛ صفحه ۸۶.

۲. Predestination

عامل مهم دیگر در این سیاق، رقابت روزافزون بود. با اینکه رقابت در اجتماع قرون وسطی نیز وجود داشت، ولی نظام اقتصادی فئودال بر اصل تعاون و همکاری استوار بود و مقرراتی که نظامی - ولو اجباری - در آن پدید می‌آورد، رقابت را نیز به‌هم‌ارمی‌کشید. با ظهور سرمایه‌داری، اصول مربوط به قرون وسطی رفته‌رفته جای خود را به اصل فعالیت فردی بخشید. هر کس باید برود و بخت خویش را بیازماید، یا به‌روی آب می‌ماند، یا به‌قعر آن می‌رود. چنین نبود که او و دیگران در اقدامی مشترک متحد باشند، دیگران رقیبان او شده بودند، و غالباً انتخابی که با آن مواجهه می‌شد آن بود که یا نابود کند یا خود نابود شود.^۱

البته اهمیت نقش سرمایه، بازار و رقابت فردی در قرن شانزدهم هنوز به پایه‌ای نبود که بعدها بدان رسید. ولی از طرف دیگر تا این زمان کلیه عناصر قاطع سرمایه‌داری جدید، همراه با اثر روانی آنها در فرد، به مرحله ظهور رسیده بود.

آنچه گفتیم تنها یک سوی تصویر را توصیف می‌کند؛ سوی دیگر آن بود که سرمایه‌داری موجب رهایی فرد شد؛ رهایی از نظم اجباری نظام تعاون و رخصت آنکه هر کس بر پای خود بایستد و به دنبال بخت روان شود. آدمی حاکم بر سرنوشت خویش شده بود و مسئولیت سود و زیان اعمالش به خودش تعلق داشت. کوشش فردی بود که می‌توانست وی را کامیاب کند و به استقلال اقتصادی برساند. آنچه همه در برابرش یکسان می‌شدند پول بود، و قدرت پول از اصل و نسب و طبقه می‌گذشت. این جنبه سرمایه‌داری در دوره‌ای که از آن بحث در میان است تازه شروع به رشد کرده بود، و هنوز اهمیتی که در میان سرمایه‌داران توانگر

۱. برای مقایسه‌ای در این مورد، رجوع کنید به:

M. Mead, *Cooperation and Competition among Primitive People*, McGraw-Hill Book Co., New York, 1937;

L. K. Frank, *The Cost of Competition*, in *Plan Age*, Vol. VI, November - December, 1940.

داشت در طبقه متوسط شهر نشین داران بود، اما در همین زمان نیز به تناسب اهمیت، در شکل بخشیدن به شخصیت آدمی اثری عمیق داشت.

اگر بخواهیم از نفوذ تغییرات اجتماعی و اقتصادی قرون پانزدهم و شانزدهم در فرد خلاصه‌ای به دست دهیم، اوضاع را چنین خواهیم یافت، ابهام معنای آزادی که قبلاً از آن گفتگو شد کماکان بجای خود باقی است. فرد از اسارت بندهای اقتصادی و سیاسی آزاد شده و از طریق نقش فعال و مستقلی که در نظام جدید یافته، تاحدی از آزادی به معنای مثبت آن برخوردار گشته، اما در عین حال از علائقی که بدو ایمنی و احساس تعلق می‌بخشید نیز بیرون آمده است. زندگی دیگر در دنیای بسته‌ای که انسان در مرکز آن جای داشت محبوس نیست، جهان لایتناهی و در عین حال پرخطر شده است. با از دست دادن این جای ثابت در یک دنیای بسته، انسان در مقابل معنای زندگی سرگردان مانده و در نتیجه حیران شده که هدف از زندگانی چیست و او کیست. نیروهای بالاتر از شخص، چون سرمایه و بازار، آدمی را تهدید می‌کنند و رابطه او با مردم که همه بالقوه رقیب به شمار می‌روند، به بیگانگی و خصومت آمیخته است. خلاصه آنکه آدمی تنها و مجزاست و خطر از همه سو تهدیدش می‌کند و چون دیگر از ثروت و قدرت سرمایه‌داران رنسانس بهره‌مند نیست و با جهان و مردمان احساس یگانگی نمی‌کند، مقهور احساسی از هیچی و بیچارگی خویش گشته است. بهشت برای همیشه گم شده، فرد به تنهایی با دنیا روبروست؛ بیگانه‌ای است در جهانی بیگران و پرخطر. تردید نیست که آزادی جدید احساسی از نایمنی، ناتوانی، شك، تنهایی و اضطراب به وجود خواهد آورد. اگر قرار باشد آدمی در انجام وظایفش توفیق یابد، باید این احساسات تسکین پیدا کنند و آرام شوند.

۲- دوران رفرم

در همین هنگام بود که تعلیمات **لوتر** و **کالون** به ظهور رسیدند. مذاهب جدید از آن طبقه توانگر نبودند، مذاهب طبقه متوسط و تهیدستان شهرها و دهقانان بودند و اینان بدان سبب به این تعالیم روی می‌آوردند که بیانی تازه از آزادی استقلال و همچنین از احساس ناتوانی و اضطرابی که بر سراسر زندگی مستولی شده بود در آنها می‌یافتند. اما

این تعالیم از این حدود فراتر رفتند و تنها به بیان احساساتی که از يك نظام متغیر اقتصادی سرچشمه می‌گرفت اکتفا نکردند، بلکه بر شدت آنها افزودند و در عین حال راههایی عرضه داشتند که فرد را در مقابله با احساس ناایمنی خویش که جز به همین طریق در تاب و توان نمی‌گنجید یاری کنند.

پیش از آنکه به تحلیل معنای اجتماعی و روانی آئینهای مذهبی تازه بپردازیم، لازم است به خاطر کمک به فهم مطلب، درباره روشی که پیش خواهیم گرفت سخن بگوئیم.

باید همیشه به خاطر آوریم که در بررسی ارزش و اهمیت روانی يك آئین مذهبی یا سیاسی، تحلیل روانی معنایش قضاوت درباره صحت آئین مورد بررسی نیست. تعیین درستی یا نادرستی يك مطلب فقط از راه سنجش ساختمان منطقی آن میسر است. با اینکه تجزیه و تحلیل انگیزشهای روانی که در پس بعضی آئینها و افکار نهفته، ممکن است ما را در فهم معنای حقیقی این آئینها یاری کند و بر قضاوتهایمان درباره ارزشها به طور کلی اثر گذارد، اما این تحلیل هرگز جای قضاوت عقلی را درباره درستی این آئینها و ارزشهایی که به صورت ضمنی از آنها نتیجه می‌شوند نخواهد گرفت.

آنچه از تحلیل روانی آئینها می‌توان انتظار داشت آن است که نشان دهد چه انگیزشی ذهنی موجب شده که شخصی از وجود برخی مسائل آگاه گردد و در جهتی معین به جستجوی پاسخ بپردازد. هرگونه اندیشه، خواه حقیقی خواه کاذب، اگر بنا باشد از حدود پیروی و موافقت سطحی با افکار مرسوم تجاوز کند، باید از جانب نیازها و منافع ذهنی متفکر برانگیخته شود. ممکن است یافتن حقیقت به پیشرفت بعضی منافع کمک کند و پاره‌ای منافع دیگر را از میان ببرد، اما در هر دو حال، انگیزشهای روانی‌اند که برای رسیدن به بعضی نتایج داعیه اصلی قرار می‌گیرند. می‌توانیم حتی از این حد هم فراتر رویم و بگوئیم افکاری که در نیازهای نیرومند شخصیت ریشه ندارند، در اعمال و زندگی شخص مؤثر نیستند.

وقتی آئینهای دینی یا سیاسی را از لحاظ معنا و اهمیت روانی آنها مورد تحلیل قرار می‌دهیم، باید میان دو مسئله فرق گذاریم. می‌توانیم در ساختمان خوی فردی که آئینی تازه به وجود آورده مطالعه کنیم و در فهم صفاتی در شخصیت وی که موجب شده تفکرش در این جهت خاص سیر کند بکوشیم. مثلاً باید ساختمان خوی لوتر و کالون را مورد تحلیل قرار دهیم تا کشف کنیم چه سیری در شخصیت آنان سبب شد که به بعضی نتایج برسند و آئینهای خاصی را مدون کنند. مسئله دیگر بررسی انگیزه‌های روانی گروهی در اجتماع است که به این تعالیم رومی آورند. نفوذ و تأثیر يك آئین یا فکر در مردم وابسته به میزانی است که آن نظر نزد نیازهای روانی نهفته در ساختمان خوی آنان مقبول می‌افتد. شرط اینکه اندیشه‌ای از لحاظ تاریخی به صورت نیروئی مؤثر درآید آن است که احتیاجات روانی نیرومند برخی گروههای اجتماعی را جواب گوید.

البته میان این دو مسئله، یعنی «روانشناسی»^۱ پیشوا و پیروان وی، رابطه‌ای نزدیک موجود است. اگر همان عقیده نزد هر دو مقبول می‌شود، سبب آن است که ساختمان خوی آنان از جهاتی مهم شبیه يك دیگر است. گذشته از عواملی چون استعداد خاص رهبر برای فکر و عمل، معمولاً ساختمان خوی وی نماینده ساختمان شخصیت کسانی است که به آئینهای او روی می‌آورند، منتها به صورتی افراطی و بسیار روشن. رهبر می‌تواند همان افکار را که پیروانش برای قبول آنها آمادگی روانی دارند به روشنی و صراحت به قالب بیان کشد. اینکه همان خصال که در پیروان وجود دارد در ساختمان خوی رهبر به وضوح بیشتر آشکار است ممکن است معلول یکی از دو عامل ذیل یا مجموعی از هر دو باشد؛ نخست آنکه موقعیت اجتماعی پیشوا صورت نوعی شرایطی است که شخصیت گروه را شکل می‌بخشد، دوم آنکه همان خصال که باید در گروه از موقعیت اجتماعی آن نتیجه شوند، در پیشوا اتفاقاً به علت تربیت و تجربه‌های شخصی پرورش بیشتر یافته‌اند.

۱. غرض از «روانشناسی» در اینجا مجموع هیجانات، خصال و رفتار خاص هر کس یا هر گروه است نه علم روانشناسی. - م.

در تحلیلی که از اهمیت و معنای روانی اعتقادات پروتستان و مذهب کالون به دست می دهیم، بحث از شخصیت لوتر و کالون نیست، بلکه می خواهیم وضع روانی طبقاتی را که به اندیشه های ایشان روی آورند معلوم کنیم. پیش از آنکه از نظریات لوتر در علم کلام سخن گوئیم، به اختصار متذکر می شویم که، همان طور که پس از این مشاهده خواهد شد، وی شخصاً نماینده خوئی بوده که می توان به آن «قدرت گرا»^۱ نام داد. تربیت وی در دست پدری فوق العاده سختگیر انجام یافت و در کودکی از محبت و ایمنی بهره ای نبرد، این سبب شد که در او دو احساس متضاد نسبت به قدرت به وجود آید و شخصیتش دستخوش کشمکش دائم شود؛ از یک طرف از قدرت متنفر بود و به ضد آن طغیان می کرد، و از طرف دیگر آنرا می ستود و مستعد تسلیم به آن بود. سراسر عمر نیز در عین حال که با یک قدرت سر مخالفت داشت، قدرت دیگر را می ستود؛ این دو قدرت یکی پدرش و بزرگان دیری که در جوانی در آن زیسته بود، و دیگر پاپ و بعدها برخی شاهزادگان بودند.

احساس شدیدی از تنهایی و ناتوانی و بدی وجودش را می آکند، اما در عین حال مشتاق بود که فائق شود و نفوذ یابد. عذابی که از شک و عدم یقین می کشید فقط در توان خوئی و سواسی و بیرون از ضبط اراده است.^۲ مدام در جستجوی چیزی بود که از این شکنجه رهایی اش بخشد و در درونش ایمنی برقرار کند. از دیگران، به خصوص از «اوباش»، از خودش و از زندگی متنفر بود. حاصل این همه کینه آن تلاش سخت و سوزان بود که دوستش بدارند. غرقه در وحشت و شک و تنهایی بود و سرانجام نیز بر همین اساس قد برافراخت و مدافع گروههایی در اجتماع شد که از لحاظ موقعیت روانی نظیر خود او بودند.

بجاست درباره روشی که در تحلیل ذیل دنبال شده یک نکته دیگر نیز بگوئیم. وقتی افکار و ایدهولوژی کسی را از نظر روانشناسی مورد تحلیل قرار می دهیم، هدف آن است که ریشه های روانی این افکار یا مفاهیم را دریابیم. شرط اول برای چنین تحلیل، فهم کامل زمینه منطقی یک

۱. Authoritarian character

۲. Compulsive character

فکر است و آنچه نویسنده می‌خواهد هشیارانه بگوید. معهذا می‌دانیم که ممکن است کسی در ذهن خویش صادق و از شائبهٔ ریاخلالی باشد، اما غالباً به‌طور ناهشیار تحت تأثیر انگیزه‌های جز آن که خود می‌پندارد در جهتی سوق داده شود، یا ممکن است مفهومی کلی به‌کاربرد که از لحاظ منطقی مفیدیک معناست، و به‌طور ناهشیار نزد خود وی مفید معنائی دیگر، غیر از آن معنای به‌اصطلاح «رسمی» کلمه. به علاوه می‌دانیم که ممکن است شخصی بر آن باشد که بعضی تناقضات را در احساسات خویش از طریق بناهای لفظی ایده‌ئولوژیک هماهنگ سازد، یا تصویری را سرکوب کند و با دلیل تراشیهائی که مبین عکس‌آندند بخواهد بر آن سربوش نهد. فهمیدن کار عناصر ناهشیار به ما آموخته که در الفاظ به‌دیده شک بنگریم و از قبول معنای صورتی و آشکار آنها احتراز داشته باشیم.

تحلیل افکار دو کار اساسی بر عهده دارد: نخست آنکه اهمیت یک فکر را در یک دستگاه ایده‌ئولوژیک معین کند، دوم آنکه معلوم نماید آیا سروکار ما بانوعی عنذ تراشی است که با معنای حقیقی افکار مغایرت دارد. مثالی که از نکتهٔ اول می‌توان به دست داد ایده‌ئولوژی هیتلر است که در آن ظالمانه بودن معاهده و رسای نقشی بس بزرگ داراست و اگر بگوئیم که این معاهده واقعاً باعث خشم و رنجش او می‌شد به‌خطا نرفته‌ایم. از طرف دیگر، اگر ایده‌ئولوژی سیاسی هیتلر را کلاً مورد تحلیل قرار دهیم خواهیم دید که بنیاد آن آرزوی شدید قدرت و کشورگشائی است، و با اینکه او هشیارانه برای مظلومیت آلمان اهمیت بسیار قائل است، در تفکر کلی وی اهمیت این اندیشه ناچیز است. در مورد فرق بین دو معنای یک اندیشه - که اولی به‌نیت هشیار برای آن در نظر گرفته می‌شود و دومی از لحاظ روانی معنای حقیقی آن است - از تحلیل تعالیم لوتر می‌توان شاهد آورد که در این فصل سروکار ما با آن است.

سخن در این است که می‌گوئیم رابطهٔ لوتر با خدا عبارت از تسلیم است؛ تسلیمی که از ناتوانی آدمی سرچشمه می‌گیرد. خود او این تسلیم را اختیاری و ناشی از عشق می‌داند نه از ترس. پس می‌توان دلیل آورد که از لحاظ منطق تسلیمی در کار نیست اما از نظر روانشناسی، همهٔ ساختمان

فکری لو تر دلیل آن است که این نوع عشق یا ایمان در حقیقت همان تسلیم است، و با اینکه تفکر هشیار خودش بر حسب کیفیت اختیاری و عاشقانه این تسلیم در برابر خدا انجام می گیرد، اما احساسی از ناتوانی و بیدی که وجودش را می آکند ماهیت رابطه اش را با خدا به تسلیم مبدل می کند. (درست به همان نحو که وابستگی ناشی از مازوخیسم کسی بدیگری غالباً هشیارانه «عشق» انگاشته می شود). بنابراین از نقطه نظر تحلیل روانی، این اعتراض قابل اعتنا نیست که میان آنچه خود لو تر می گوید با آنچه ما معتقدیم مقصود ناهشیار اوست تفاوت وجود دارد. اعتقاد ما این است که فهم بعضی تناقضات در دستگاه^۲ لو تر تنها از راه تحلیل معنی یا مقصود روانی مفاهیم وی عملی است.

در تحلیل ذیل از اصول عقاید مذهب پروتستان، تعبیری که از تعالیم مذهبی به دست می دهیم بر حسب معنایی است که از آنها در زمینه کلی دستگاه مستفاد می شود. اگر متقاعد شده باشیم که وزن و معنای بعضی جملات چنان است که به راستی تناقضی در بر ندارند، به صرف اینکه فقط با برخی عقاید لو تر و کالون تبیینی دارند به نقل آنها نخواهیم پرداخت. مبنای روشی که در این تعبیر به کار می بریم دست چین کردن جملاتی که با مقصود ما سازگارند نیست، بلکه به بررسی سراسر دستگاه لو تر و کالون خواهیم پرداخت و یکایک عناصر آن را با توجه به ساختمان روانشناسی دستگاه مورد تفسیر قرار می دهیم.

برای دانستن آنکه چه چیز تازه در آئینهای مربوط به دوران فرم وجود داشت، باید اول اساس علم کلام را در قرون وسطی مورد سنجش قرارداد.^۳ از لحاظ روش، در این کار با همان مشکل روبرو می شویم که در

۱. **Masochism** لذت بردن، به خصوص لذت جنسی، از آزار دیدن و حتی بیرحمی. این اصطلاح از نام داستان سرای اتریشی لئوپولد فن زاخر مازوخ (Leopold von Sacher Masoch) (۹۵ - ۱۸۳۵) که توصیف این حال از اوست گرفته شده است. - م.

۲. **System**

۳. کتبی که در این زمینه به راهنمایی آنها پیش می رویم، به شرح ذیل اند:

مورد مفاهیمی چون اجتماع «قرون وسطی» و «اجتماع سرمایه‌داری» از آن گفتگو شد. همانگونه که در زمینه اقتصادی تغییر ناگهانی از یک ساختمان به ساختمان دیگر صورت پذیر نیست، در زمینه علم کلام هم چنین تغییرات ناگهانی وجود ندارد. پاره‌ای تعالیم لوتر و کالون چنان شبیه تعالیم کلیسا در قرون وسطاست که گاه مشکل است اختلافی اساسی میان آنها دید. کلیسای کاتولیک نیز، به سان مذهب پروتستان و کالوینیسم، همیشه منکر آن بود که آدمی می‌تواند تنها به اتکای فضایل و شایستگی خویش رستگار شود و از رحمت الهی، که برای نیل به فلاح وسیله‌ای حتمی است، بی‌نیاز گردد. مع هذا، علیرغم همه عناصر مشترک بین علوم کلام قدیم و جدید، روح کلیسای کاتولیک با روح دوران رفرم اساساً اختلاف داشت - خاصه در مورد مسئله حیثیت و آزادی انسانی و تأثیر افعال آدمی بر سر نوشت وی.

اما اصولی نیز در میان بود که در روزگاردراز پیش از رفرم به علم کلام کاتولیک اختصاص داشت، از جمله این آئین که با این که طبیعت بشر در اثر گناه آدم ابوالبشر فاسد شده، او هنوز ذاتاً طالب نیکی است، یا اینکه آدمی در تمنای نیکی آزاد است، یا اینکه کوشش انسان برای رستگار شدن سودبخش است، یا اینکه شعائر کلیسا که پایه آنها بر منزلت مرگ مسیح قرار دارد، می‌توانند گناهکار را به فلاح برسانند. البته برخی از عالمان کلام از قبیل آوگوستین^۱ و طماس آکویناس^۲

R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Deutsche Verlagsbuchhandlung, Leipzig, Vol. III, 1930; Vol. IV, 1, 1933; Vol. IV, 2 1920.

B. Bartmann, *Lehrbuch der Dogmatik*, Herder Freiburg, 1911.

۱. Sacraments of the Church. نه‌های ظاهری رحمت، شامل: تعمید، عشاء ربانی، توبه و بخشش، عروسی و جزاینها - م.
۲. Saint Augustine (۳۵۴ - ۴۳۰)، از آباء کلیسا - م.
۳. Saint Thomas Aquinas (۱۲۲۵ - ۱۲۷۴)، بنیانگذار تعالیم رسمی کلیسای کاتولیک که اکنون نیز به قوت خود باقی است - م.

در عین حال که پای بنیادین اعتقادات بودند، تعالیمی نیز آوردند که روح آنها با آنچه گذشت اختلافی عمیق داشت. مع هذا با اینکه آکویناس به تقدیر ازلی معتقد بود، هرگز از تکیه بر اختیار یا آزادی اراده آدمی به عنوان یکی از آئینهای اساسی خود دست برنداشت، و به خاطر از میان بردن فاصله میان تقدیر و اختیار ناگزیر از معضلتین بناهای لفظی مدد جست. این بناها تناقضات را آنگونه که شایسته است حل نمی کنند، اما آکویناس هم از اعتقاد به اختیار و به اینکه سعی انسان راهی به رستگاری می گشاید دست بردار نیست، و لو آنکه اراده آدمی در این راه به رحمت خداوند نیازمند باشد.^۱

در مورد اختیار یا آزادی اراده آدمی، آکویناس گوید اگر فرض کنیم انسان در تصمیم مختار نیست، یا حتی مخیر است از قبول رحمتی که خدا به وی عرضه می دارد سرباز زند، ماهیت وی و خدا را نقض کرده ایم.^۲

دیگر عالمین کلام، نقش کوشش آدمی را برای رستگار شدن بیش از آکویناس مورد تأکید قرار می دادند. بوناونتورا^۳ معتقد است که

۱. در مورد این نکته، قول آکویناس چنین است: «از این روست که آنها که از ازل تقدیر یافته اند باید در کارهای نیک و دعا اهتمام کنند بدان سبب که از این راه تقدیر ازلی یقیناً متحقق می شود. . . . بنابراین بندگان خدا می توانند تقدیر ازلی را پیش برند ولی نمی توانند جلوی آنرا بگیرند.» مأخذ:

The Summa Theologica of St. Thomas Aquinas,

Burns Oates Washbourne, London, 1929. Part I, Q. 23, Art 8.

چاپ دوم با تجدید نظر - به ترجمه تحت اللفظی کشیشان دومی تی کن انکلیسی.

۲. رجوع کنید به:

Summa contra Gentiles, Vol. III, Chapters 73, 85, 159.

۳. Saint Bonaventura (۱۲۷۴ - ۱۲۲۱)، از دانشمندان اسکولاستیک. - ۴.

نیت خداوند عرضه رحمت به آدمی است، اما تنها کسانی از این رحمت بهره خواهند برد که باشایستگی خودآماده دریافت آن شده باشند.

این تأکید در سده های سیزدهم و چهاردهم و پانزدهم در دستگاه های فلسفی دانز اسکوئوس^۱، آکم^۲، و بیل^۳ به فزونی گرائید، و اهمیت آن برای فهم روح تازه رفرم از آنجاست که در حملات لوتر، اهل مدرسه در اواخر قرون وسطی هدف خاص وی قرار می گرفتند و سرانجام نیز به وسیله او به «عالمین دینی خوک»^۴ ملقب شدند.

دانز اسکوئوس بر نقش اراده تکیه کرد. به اعتقاد وی اراده آزاد است. کسی که اراده خویش را از قوه به فعل می رساند، نقش فردی را متحقق می کند، و این تحقق نفس بالاترین رضایتی است که آدمی می تواند به دست آورد. چون بفرمان خدا اراده یکی از افعال نفس فردی است، بنابراین حتی خدا نیز بر تصمیم انسان اثر مستقیم ندارد.

بیل و آکم شایستگی خود آدمی را مورد تأکید قرار می دهند و آنرا شرط رستگاری می دانند، و با اینکه هنوز از تأیید خداوند سخن می گویند، معنی و اهمیت اساسی این مطلب را - بدان سان که پیشینیان فرض قرار داده بودند - رها می کنند.^۵ مطابق فرض بیل انسان مختار است و همیشه می تواند به خدا روی آورد و رحمت الهی مؤیدش خواهد شد. آکم آموخت که گناه طبیعت آدمی را به راستی دچار فساد نکرده است. در نظر وی گناه بیش از یک فعل نیست و جوهر انسانی را تغییر نمی دهد. اعلامیه شورای ترنت^۶ در این نکته مصرح است که میان اراده آزاد و رحمت خداوند تعاون برقرار است، ولی اراده می تواند از این همکاری خودداری کند.^۷ تصویری که آکم و دیگر اهل مدرسه در اواخر قرون

۱. Duns Scotus

۲. Ockham ۳. Biel ۴. Sau Theologen

۵. همان کتاب از زیر گ، صفحه ۷۶۶.

۶. The Tridentinum. منظور اعلامیه ای است که در پایان

ش-ورای کلیسای کاتولیک در شهر ترنت (Trent) در سال ۱۵۶۴

صادر شد. - م.

۷. رجوع کنید به همان کتاب از بارتمان، صفحه ۴۶۸.

وسطی از آدمی به دست می‌دهند، او را نه به صورت گناهکاری پریشان روزگار، بلکه به عنوان موجودی آزاد نشان می‌دهد که همان طبیعتش وی را بر آنچه نیکوست توانا می‌کند و اراده‌اش از تأثیر نیروهای طبیعی و خارجی آزاد است.

خریدن «نامه اغماض»^۱ که اهمیت نقش آن پیوسته در قرون وسطی بیشتر می‌شد و هدف یکی از حملات عمده لوتر قرار گرفت، با این تکیه بر اراده آدمی و سودبخش بودن کوشش وی ارتباط داشت. با خریدن نامه اغماض از فرستاده پاپ، انسان از کیفر دنیوی، که جانشین عقاب ابدی پنداشته می‌شد، می‌رست، و به قول زبرگ^۲ می‌توانست یقین داشته باشد که هیچیک از گناهانش بر او گرفته نخواهد شد.

در ابتدای امر ممکن است خریدن بخشودگی از پاپ ورستن از کیفر در اعراف - که معنای ضمنی آن وابسته بودن به قدرت و شعائر کلیساست - نقیض سودبخش بودن مساعی آدمی در پناه رستگاری به نظر رسد. اما با اینکه این تصور تا اندازه‌ای صحیح است، نمی‌توان منکر این حقیقت شد که خریدن نامه اغماض روحی از امید و ایمنی به بار می‌آورد. به عبارت دیگر، اگر آدمی بتواند به همین سادگی از مجازات برهد، بار گناه سبکتر می‌شود و از اضطرابی که او را فرا گرفته، نجات می‌یابد. به علاوه نباید فراموش کرد که مطابق نظریه صریح و ضمنی کلیسا، تأثیر و سود خریدن نامه اغماض وابسته بدان بود که خریدار قبلاً اعتراف و استغفار کند.^۳

۱. Letter of Indulgence. مراد نوشته‌ای است که سابقاً طبق آن مقامات مجاز کلیسای کاتولیک گناهان کسی را که چنین نامه‌ای به نامش تحریر می‌یافت می‌بخشیدند و از کیفر وی در این جهان یا در اعراف به اغماض درمی‌گذشتند. این نامه در مقابل دریافت پول یا جنس صادر می‌شد و همین امر خشم لوتر و دیگر پیشوایان پروتستان را برانگیخت و موجب شد که کلیسای کاتولیک این رسم را براندازد. - م.

۲. همان کتاب صفحه ۶۲۴.

۳. چه از لحاظ نظری و چه در عمل، نامه اغماض از شواهد بزرگ نفوذ متزاید سرمایه است. تصور امکان خریدن آزادی از مجازات، مهین -

آثار عارفان، خطابه‌ها و قواعد پرطول و تفصیل ناظر بر کار کشیشان اعتراف‌گیرنده نیز همه شامل افکاری است که با روح رفرم سخت در اختلافند. این آثار از حیثیت انسانی شهادت می‌دهند و دعوی آن دارند که حقانیت بیان آدمی را از وجود خوبستن به اثبات رسانند. همراه با این وضع روانی، به اندیشه تقلید از مسیح، که از قرن دوازدهم شیوع یافته بود، برخورد می‌کنیم و متوجه اعتقادی می‌شویم که انسان می‌تواند آرزو کند مانند خدا شود. مقررات ناظر بر کار اعتراف گیرندگان نشان می‌دهد که وضع واقعی فرد در زندگی به فهم گنجیده و اختلافات ذهنی میان افراد مورد شناسائی قرار گرفته است. در این قواعد، گناه تازیانه‌ای نیست که بر پیکر آدمی بکوبند و خوار و حقیرش کنند، بلکه ضعف انسانی است که باید در فهم آن کوشید و به حال آن ملاحظه داشت.^۱

خلاصه آنکه کلیسا در قرون وسطی بر حیثیت و آزادی اراده آدمی تکیه می‌کرد و در این مطلب که از مساعی وی سود حاصل می‌شود و بین انسان و خدا همانندی موجود است و بشر حق دارد به محبت پروردگار اطمینان داشته باشد تأکید روا می‌داشت. همانندی با خدا سبب

— احساس تازه‌ای است که نسبت به نقش برجسته پول به وجود آمده بود. اساس نظری نامهٔ اغماض هم، که در سال ۱۳۴۳ میلادی به وسیلهٔ پاپ کلمنس ششم (Clemens VI) تنظیم شد، روح تفکر سرمایه داری نوین را نمایان می‌کند. همین پاپ است که گفت قدر بی‌پایانی که مسیح و مقدسان یافتند در امانت پاپ قرار دارد و او می‌تواند بخشی از این گنجینه را میان مؤمنان تقسیم کند. (رجوع کنید به همان کتاب از زبرگ صفحه ۶۲۱). آنچه در اینجا بدان بر می‌خوریم تصویری است از پاپ به عنوان انحصارگری که یک سرمایه عظیم اخلاقی در اختیار دارد و از آن برای سود مادی خود - که در این حال به صورت سود اخلاقی «مشتریان» جلوه‌گر می‌شود - استفاده می‌کند.

۱. در این مورد باید از چارلز ترینک هاوس سیاست‌گزار باشم که مرا متوجه اهمیت آثار مربوط به عرفان و خطابه و موعظه کرد و در هر مورد آرائی ابراز نمود که در این بند به کار بسته شده است.

به وجود آمدن این احساس می شد که همه آدمیان برابر و برادرند. در اواخر قرون وسطی حالتی از سرگردانی و نا اymنی پدیدار شد که با آغاز نظام سرمایه داری ارتباط داشت، اما در عین حال تمایلی نیز ظهور کرد که نقش اراده و کوشش آدمی بیشتر مورد تأکید قرار بگیرد. می توان پایه را بر این فرض قرارداد که فلسفه رنسانس و تعالیم کلیسای کاتولیک در اواخر قرون وسطی هر دو از روح شایع میان گروههایی در اجتماع که به علت موقعیت اقتصادی خود احساس قدرت و استقلال می کردند متأثر بودند. از طرف دیگر، احساسات طبقه متوسط که با قدرت کلیسا در مبارزه بود و از طبقه نوکیسه خشم و رنجش به دل داشت و پیدایش سرمایه داری را خطری می دانست و مقهور احساسی از ناتوانی و ناچیزی گشته بود، در عقاید لوتر در علم کلام بیان می یافت.

از نظر اختلاف آن با سنن کلیسای کاتولیک، دستگاه لوتر دارای دو جنبه است که معمولاً تنها یکی از آنها در تصاویری که از تعالیم وی در کشورهای پروتستان عرضه می گردد مورد تأکید قرار می گیرد. این جنبه دلالت بر این دارد که لوتر به آدمی در مسائل دینی استقلال بخشید، قدرت و اعتبار را از کلیسا گرفت و به فرد داد، و مفهومی که از ایمان و رستگاری عرضه کرد مفهومی است از تجربه ذهنی فردی که در آن مسئولیت سراسر به خود شخص واگذار می شود نه به مراجع قدرت و اعتبار که بتوانند آنچه را که فرد نمی تواند بدست آورد به وی تفویض کنند. این جنبه تعالیم لوتر و کالون یکی از سرچشمه های آزادی سیاسی و روحانی در اجتماع نوین و بدین سبب سزاوار تحسین است. ذکر این نکته نیز بجاست که در کشورهای آنگلو ساکسن پرورش آزادیهای مورد بحث همیشه به طرز تجزیه ناپذیر با پوریتانیسم^۱ مرتبط بوده است.

۱. Puritanism مأخوذ از کلمه Pure به معنای مجرد یا خالص. شاخه های از مذهب پروتستان که تحت تأثیر تعالیم کالون در اواسط قرن شانزدهم در انگلستان به ظهور رسید. پیروان این مشرب یا پوریتانها با کلیسای کاتولیک سر مخالفت داشتند و در امور دینی تجاوز از نص تورات و انجیل را جایز نمی شمردند و راه فلاح را تفکر و کار و تعلق به امور اخروی می دانستند. فشارهای مذهبی و سیاسی سبب شد که بخش بزرگی

جنبه دیگر آزادی نوین، تنهائی و ناتوانی فرد است و این جنبه هم مانند جنبه استقلال در مذهب پروتستان ریشه دارد. چون این کتاب بیشتر وقف بحث در آزادی به عنوان بار و خطر است، بنابراین در تحلیل ذیل که عمداً به صورت يك جنبه عرضه گشته، آنچه مورد تأکید قرار می گیرد جهتی از تعالیم لوتر و کالون است که مبنای جنبه منفی آزادی بر آن استوار است؛ به عبارت دیگر اصرار در شرارت و ناتوانی آدمی. فرض لوتر آن است که در طبیعت آدمی شرارتی فطری نهفته که اراده او را به سوی شر رهبری می کند و به هیچکس اجازه نمی دهد که بر اساس طبیعت خویش دست به نیکی زند. طبیعت انسان شریر و تباهکار است.

(«Naturaliter et inevitabiliter mala et vitiata natura»)

تباهی و فساد طبیعت آدمی و فقدان آزادی وی برای انتخاب صواب از مفاهیم اصلی اندیشه لوتر است. همین روح در تفسیری که لوتر بر رساله پولس رسول به رومیان نگاشته نیز متجلی است: «عصاره این رساله ویران کردن و از ریشه بر انداختن و بر فنا دادن فرزاندگی و عدل تن است باشد که در چشم خودمان و دیگران برجسته و صادق آید... مهم این است که ریشه عدل و فرزاندگی ما که در برابرمان گسترده اذل و نفس خود بین ما برکنده شود.»^۱

از شرایط اصلی رحمت خدا آن است که بر فساد آدمی اعتقاد آوریم و بدانیم که با تکیه بر فضایل به کار نیک توانا نخواهیم شد. رحمت خداوند فقط به این شرط بر انسان نازل می شود که او به حقارت تن در دهد و در فنای اراده فردی و غرور اهتمام نماید «چون خدا می خواهد ما را

از آنان در قرن هفدهم به امریکا بگریزند و در بعضی ایالات ساحل شرقی آن کشور سکنی گزینند و در آنجا صاحب نفوذ بسیار گردند. - م.

۱. Martin Luther, *Vorlesung über den Römerbrief*, Chapter I, i.

(ترجمه از خود نویسنده است، چه ترجمه دیگری در انگلیسی وجود ندارد.)

با فرزاندکی و عدلی رستگار کند که از خود مان نیست بلکه از بیرون است - عدلی که اصل و مبدأ آن در درون ما نیست و از جای دیگر سوی ما روان می شود... به عبارت دیگر، عدلی باید آموخت که صرفاً از بیرون می آید و به کلی با ما بیگانه است.^۱

هفت سال بعد لوتر از این حدهم فراتر رفت و در جزوه ای به نام «در اسارت اراده»^۲ که به منظور تاختن بردفاع اراسموس^۳ از آزادی نگارش یافته بود به مطلب بیانی اساسی تر بخشید: «... بدین ترتیب اراده آدمی به سان چارپائی است که بین دو مقام قرار گرفته. اگر خدا بر آن سوار شود، اراده می کند و به آنجا می رود که خدا اراده می کند، همانگونه که در زمزمور آمده: «من حیوانی وحشی بودم و معرفت نداشتم و مثل بهائم نزد تو گردیدم، ولی من دائماً باتو هستم». (کتاب عهد عتیق - کتاب مزامیر - مزامیر ۷۳، ۲۲ و ۲۳). اگر شیطان بر آن نشیند، همان اراده می کند و به همان جا می رود که شیطان اراده می کند. همچنین در قدرت اراده وی نیست که انتخاب کند به سوی کدام سوار دوان شود و در پی کدام باشد. سواران نزاع می کنند که کدام یک بر آن دست یابند و نگاهش دارند»^۴. لوتر می گوید: «اگر نخواهیم این موضوع (یعنی آزادی اراده) را بکلی ناگفته بگذاریم (که خاموشی در آن هم غایت سلامت است و هم غایت دیانت)، ممکن است با وجدان آسوده بیاموزیم که به کار بستن آن فقط تاحدی جایز است که آدمی را در برابر موجوداتی که از او پائین ترند، نه آنانکه بالاتر از او قرار دارند، «آزادی اراده» بخشد... نسبت به خدا انسان «آزادی اراده» ندارد، چه گرفتار

۱. همان کتاب - فصل اول، بهره اول.

۲. De servo arbitrio

۳. Erasmus (۱۴۶۶ - ۱۵۳۶) حکیم و ادیب هلندی. - م.

۴. Martin Luther, *The Bondage of the Will*. Translated by Henry Cole, B. Erdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan, 1931.

وبنده و خادم اراده خدا یا اراده شیطان است.^۱ این تعالیم که آدمی از بیخ و بن شریع است و در دست خداوند آلتی ناتوان، که تنها وظیفه وی تسلیم و رضا در برابر خداست، که نجات او فقط در اثر يك فعل عادلانه خدا صورت می پذیرد که دریافتن آن خارج از دایره فهم بشری است، از جانب مردی چون لوتر که آنهمه زیرمهمیز نومیدی و اضطراب و شك به این سوی و آن سوی رانده شده و در عین حال چنان در طلب ایقان مشتاقی کشیده، پاسخی قطعی نیست. اما سرانجام لوتر برای شك خود پاسخی یافت. در سال ۱۵۱۸ به کشفی ناگهانی رسید. آدمی نمی تواند به اتکاء فضائل نجات یابد و رستگار شود و حتی نباید در این تفکر فرو رود که اعمالش خداوند را پسند آمده یانه، اگر ایمان داشت می تواند به یقین بداند که به رستگاری می رسد. خداست که به بشر ایمان تفویض می کند و وقتی کسی در درون خویش به تجربه خارج از شك و ریب ایمان رسید، نجاتش قطعی است. در رابطه ای که میان فرد و خدا وجود دارد، فرد ماهیتاً دریافت کننده است. وقتی آدمی از طریق تجربه ایمان به دریافت رحمت خدا نائل گشت، طبیعتش تغییر می کند، چه هنگامی که ایمان می آورد وحدتی بین او و مسیح وجود می آید و عدل مسیح جانشین عدل خود او می گردد که در هنگام هبوط آدم ابوالبشر از دست رفته بود. با اینهمه انسان هرگز نمی تواند در دوران حیات به فضیلت کامل رسد چون شرارت طبیعی وی هرگز کاملاً از میان نمی رود.^۲

به اعتقاد لوتر ایمان عبارت است از يك تجربه ذهنی از رستگاری که به فرد دست می دهد و تردید در آن راه ندارد. در ابتدا ممکن است این اعتقاد با احساس شك عمیقی که می بینیم تا سال ۱۵۱۸ خاص شخصیت و تعالیم لوتر است، شدیداً متناقض به نظر آید. ولی از نظر

۱. همان کتاب صفحه ۷۹. همانطور که خواهیم دید این دوگانگی یعنی تسلیم به قویدستان و استیلا بر زیردستان از خصوصیات وضع روانی کسی است که خوی قدرت گرا دارد.

۲. رجوع کنید به:

«*Sermo de duplici institutio*» (Luthers Werke, Weimar ed., Vol. II.)

روانشناسی تغییری که از شك به یقین حاصل شده نه تنها تناقض در بر ندارد بلکه رابطه علت و معلول را بیان می‌کند. باید آنچه را که درباره ماهیت شك لوتر گفته شده یاد آوریم و بدانیم که این شك، يك شك عقلی نیست که از آزادی فکر مایه بگیرد و جرأت کند عقایدی را که عموم بدانها پای بندند به پای سؤال کشد. این شکی است نامعقول که از تنهایی و ناتوانی کسی که به دنیا با اضطراب و کینه توزی می‌نگرد سرچشمه می‌گیرد. این شك نامعقول با جواب معقول درمان نمی‌پذیرد، تنها در صورتی از میان بر می‌خیزد که فردی جزء لازم و مکمل دنیائی شده باشد که دارای معناست. در غیر این صورت، همانطور که در مورد طبقه متوسط و نماینده آن لوتر اتفاق افتاد، شك فقط آرام می‌گردد و به اصطلاح به زیر رانده می‌شود، و این منظور تنها از راه فرمولی عملی است که نوید یقین مطلق در بر داشته باشد. **وقتی طلب یقین در ضبط اراده نبود و به صورت وسواسی صورت گرفت.** چنانکه در مورد لوتر بدین معنی بر می‌خوریم: «**مبین ایمان حقیقی نیست، حالتی است که ریشه‌های آن در احتیاج به غلبه بر شکی که تجمالش از توان خارج شده استوار است.** امروز هم بسیاری مردم که از دیدگاه دیانت نیز به امور نمی‌نگرند به همان راه حل لوتر متوسل می‌شوند، بدین معنی که می‌خواهند از طریق نابود کردن نفس تنهای خود و با آلت قرار گرفتن در کف يك نیروی مقاومت ناپذیر برونی به یقین برسند. در مورد لوتر این نیرو خدا بود، و او از راه تسلیم بدون قید و شرط به جستجوی یقین پرداخت. اما با اینکه لوتر در خاموش کردن شك خود تا اندازه‌ای کامیاب شد، هرگز از قید آن بیرون نیامد و تا آخرین روز شك بر او می‌تاخت و اوسعی داشت با اهتمام مجدد در تسلیم، بدان غالب شود. از نظر روانشناسی، ایمان دارای دو معنای کاملاً مختلف است. ممکن است يك ارتباط درونی را با مردم بیان کند و نمودار نظری مثبت نسبت به زندگی باشد، یا به صورت عکس العملی مخالف تمایل اصلی^۱ علیه يك احساس عمیق شك به ظهور

۱. Reaction formation، اصطلاحی است که روانکاوان برای بیان مکانیسمی ناهشیار به کار می‌برند که گاه به صورت خصیصه‌ای در خوی پرورش می‌یابد. وقتی از کسی عملی تند و غیر معقول صادر شد که

برسد و از تجرد فرد و نظر منفی وی نسبت به زندگی ریشه بگیرد. ایمان لوتر دارای همین کیفیت جبرانی^۱ اخیر بود.

نکته شایان اهمیت، فهم معنای شك و جهدی است که برای خاموش کردن آن به کار می رود، چه این مسئله تنها به عقاید لوتر و کالون در علم کلام اختصاص ندارد، بلکه یکی از مسائلی است که انسان این روزگار نیز با آن دست به گریبان است. شك، نقطه شروع فلسفه نوین است و نیاز به خاموش کردن آن از محرکین نیرومند حکمت و علم جدید. اما با اینکه بسیاری شکهای عقلی با جوابهای عقلی حل شده، تاهنگامی که آدمی از آزادی منفی به آزادی مثبت نرسیده، شك نامعقول از میان بر نخواهد خاست و نمی تواند برخیزد. کوششهایی که در این عصر برای آرام کردن شك به کار می رود و راه حل‌هایی که پیدا شده - خواه به صورت تلاشهای و سواسی برای موفقیت، یا به صورت این اعتقاد که دانش نامحدود از واقعیات انسان را به یقین رهبری می کند، یا به صورت تسلیم به پیشوائی که مسئولیت نیل به یقین را بر عهده می گیرد - همه فقط قادرند آسماهی از شك را از میان بردارند. تاهنگامی که آدمی بر تجرد خویش غالب نشده و بر حسب احتیاجات خود جایی در دنیا نیافته که حاوی معنی و هدفی باشد، خود شك از میان نخواهد رفت.

در جهت عکس خواهشی سرکوب شده سیر می کند، گوئیم عکس العملی مخالف تمایل اصلی بروز می دهد. به وسیله این مکانیسم، شخص در مقابل بعضی خواسته ها که از قبول آنها امتناع دارد از خویش دفاع می کند. (مأخذ تعریف، همان کتاب از « درور »). این اصطلاح را در فارسی به « واکنش سازی » نیز برگردانده اند. - م.

۱. Compensatory، از Compensation که در روانشناسی « جبران » ترجمه می شود، و مراد از آن مکانیسمی روانی است عبارت از پنهان کردن ضعف یا نقصی به وسیله افراط در نمایاندن صفت پسندیده دیگر. منظور نویسنده آن است که آنچه لوتر به نام ایمان برای خود به وجود آورده بود به خاطر پنهان کردن شك و کینه توزی و نظر منفی وی نسبت به مردم و زندگی بود - به عبارت دیگر، خاصیت ایمان لوتر آن بود که این حالاتش را « جبران » کند. - م.

در اینجا باید دید ارتباط میان تعالیم لوتر و وضع روانی مردم به استثنای اعیان و توانگران در انتهای قرون وسطی چه بود. دیدیم که نظام کهن فرو می ریخت، فرد از ایمنی و اطمینان محروم مانده بود و در معرض تهدید نیروهای نوین اقتصادی و سرمایه داران و انحصارگران قرار می گرفت، رقابت جانشین اصل مشارکت می گشت، و طبقات فرو دست خود را زیر فشار متزاید استثمار می یافتند. آنچه در تعالیم لوتر مورد پسند طبقات پائین واقع می شد با آنچه که مقبول طبقه متوسط می افتاد اختلاف داشت. تنگدستان شهرنشین و دهقانان بیشتر از آنان در پیریشانی و نوپیدی می زیستند، بپر حمانه استثمار و از حقوق و امتیازات کهن محروم می شدند، و حالی از آشوبگری یافته بودند که به صورت شورش در میان کشاورزان و نهضت های انقلابی در شهرها ظهور می کرد. به سان بردگان ورنجبرانی که در صدر مسیحیت، انجیل را ترجمان احوال خویش یافته بودند، مردمی که از آنان گفتگوست نیز این کتاب را مبین امید و انتظارات خویش می دیدند و به رهبری آن در جستجوی آزادی و عدالت روان می شدند. تاجائی که لوتر به منابع قدرت و اعتبار حمله می برد و نص انجیل را مرکز تعلیمات خود قرار می داد، توده های گردنکش و بیقرار به او هم مانند نهضت های انجیلی پیشین روی می آورد.

اما لوتر فقط تاحدی می توانست وفاداری این توده ها را بپذیرد و از آنها پشتیبانی کند. وقتی دهقانان پا را از حدود حمله به قدرت کلیسا و تقاضاهای جزئی برای بهبود بخشیدن به وضع خود فراتر گذاردند، لوتر از اتحاد با آنان سرباز زد، دهقانان نیز به صورت طبقه ای انقلابی درآمدند و کلیه قدرتها و بنیان نظام اجتماعی را در معرض خطر انهدام قرار دادند. اما طبقه متوسط در حفظ این نظام اجتماعی نفع حیاتی داشت چه علیرغم همه مشکلاتی که وصف کردیم، حتی پائین ترین لایه های این طبقه امتیازاتی داشت که برای حفظ آنها در مقابل فقیران می کوشید. بنا بر این اگر يك نهضت انقلابی در برانداختن امتیازات به اشراف و کلیسا و انحصارات اکتفا نمی کرد و طبقه متوسط را نیز هدف قرار می داد، مورد خصومت شدید این طبقه واقع می شد.

اعضای طبقه متوسط در وضعی بین دو گروه بسیار توانگر و

بسیار فقیر قرار داشتند و این نکته سبب می‌شد که عکس‌العمل آنها پیچیده و از بسیاری جهات دچار تناقض گردد. آنان می‌خواستند نظم و قانون برجا بماند، ولی از طرف دیگر خود را از جانب سرمایه‌داری در معرض خطر حیاتی می‌دیدند. حتی موفقترین اعضای این طبقه به اندازه سرمایه‌داران بزرگ ثروت و قدرت نداشتند، و برای اینکه باقی‌مانند و ترقی‌کنند مجبور به مبارزه شدید بودند. تجمل طبقه پولدار موجب احساس غبطه و رنجش و حقارت در آنان می‌شد و به طور کلی می‌توان گفت که برافزاندن نظام فئودال و ظهور سرمایه‌داری، بیش از آنکه گره از کار طبقه متوسط بگشاید، در معرض خطر قرارش داد.

تصویری که لوتر از انسان عرضه می‌کند انعکاسی است از این مشکل دوجانبه. آدمی از علالتی که او را به مراجع قدرت روحانی مقید می‌ساخت آزاد شده است، اما همین آزادی تنها و مضطرب رهاش کرده و سبب شده که مقهور احساسی از ناچیزی و ناتوانی خود گردد. احساس ناچیزی، فرد آزاد ولی تنها را در هم می‌شکند، علم کلامی که لوتر واضح آن بود بیان این احساس شک و بیچارگی است. تصویری که وی از نظر دینی از آدمی رسم می‌کند موقعیت فرد را که در نتیجه تحولات اجتماعی و اقتصادی آن زمان به وجود آمده توصیف می‌کند. می‌توان گفت که یک عضو طبقه متوسط همانقدر در مقابل نیروهای اقتصادی جدید بی‌پناه بود که انسان مورد وصف لوتر در رابطه‌اش با خدا.

اما لوتر تنها به بیان احساس ناچیزی طبقاتی که گوش‌برسختان او داشتند اکتفا نکرد، بلکه راه حلی نیز عرضه نمود. فرد به شرطی می‌تواند امیدوار باشد که نزد خدا مقبول می‌افتد، که نه تنها ناچیزی و بی‌اهمیتی خود را بپذیرد، بلکه بقایای اراده فردی خویش را نیز رها کند، و از قدرت فردی خود دست بکشد و آن را انکار و محکوم کند. رابطه لوتر با خدا عبارت از تسلیم محض بود. از نظر روانشناسی معنای این مفهوم ایمان چنین است: اگر تسلیم محض شدی، اگر ناچیزی و بی‌اهمیتی خود را بپذیرفتی، ممکن است قادر مطلق متمایل شود ترا مشمول محبتش بدارد و رستگارت کند. اگر با محو کردن کامل خود، نفس منفرد خویش و نواقص و شکهایی را که بدان متعلق است به دور انداختی از احساس هیچی خواهی رست و خواهی توانست از جلال خدا

سهمی ببری. بدین ترتیب لوثر آدمی را از قدرت کلیسا آزاد کرد و به قدرتی جابرا نه‌تر سپرد - یعنی قدرت خدائی که شرط اساسی نجات انسان را تسلیم محض و فنای نفس منفرد وی قرار می‌داد. «ایمان» در چشم لوثر عبارت بود از اعتقاد به دوست داشته شدن به شرط تسلیم، و این راه حلی است که با اصل تسلیم محض فرد به دولت و پیشوا جهات مشترك بسیار دارد.

ترس آمیخته به احترام و علاقه شدید لوثر به قدرت، در اعتقادات سیاسی وی نیز هویدا است. با اینکه او به ضد قدرت کلیسا به مبارزه برخاست و از طبقه نوخاسته پولدار که بخشی از آن در مقامات رفیع سلسله مراتب روحانیون جای داشتند رنجش و خشمی سخت به دل داشت، و با اینکه تا حد معینی از تمایلات انقلابی دهقانان پشتیبانی می‌کرد، مع هذا تسلیم در برابر قدرتهای دنیوی و شاهزادگان را لازم می‌دانست و فرض قرار می‌داد. «حتی اگر آنان که زمام قدرت را در دست دارند شریر باشند و بی‌ایمان، معذالك قدرت و اختیارات متعلق به آن خوب است و از جانب خداست. بنا بر این آنجا که قدرت است و این قدرت می‌شکند قدرت همانجاست و همانجا باقی خواهد ماند بدین سبب که از جانب خدا مقدر شده است.»^۱ یا آنکه می‌گوید: «خدا ترجیح می‌دهد وجود حکومت را هر قدر هم که بد باشد تحمل کند تا اینکه رخصت دهد او باش هر قدر هم که حق داشته باشند بشورند و آشوب کنند... شهریار باید شهریار بماند هر قدر هم که مستبد و جابر باشد. او فقط سرچند نفر را الزاماً از تن جدای می‌کند چه برای اینکه بتواند حکم براند باید رعایائی داشته باشد.»

جنبه دیگر علاقه لوثر به قدرت و همچنین هیبتی که از آن در دل اوست، در کینه و حس تحقیر وی برای توده‌های ناتوان پدیدار می‌شود. همان توده‌ها که وقتی در مجاهدات انقلابی از حدود معینی تجاوز می‌کردند، از طرف اوبه «اوباش» ملقب می‌شدند. در یکی از حملات معروف خود لوثر چنین می‌نویسد: «بنا بر این بگذار هر که می‌خواهد، چه در نهان و چه آشکار، بکوبد، بکشد، و به تیغ بزند و بخاطر آور که

هیچ چیز زهر آلودتر و مودی تر و شیطان‌تر از يك طاغی نیست. این درست مانند آن است که کسی سگی‌ها را بکشد، اگر تو او را نرنی، او ترا و سرزمینی را با تو خواهد زد.^۱

شخصیت لوتر حاکی از دوااحساس متضاد نسبت به قدرت است. از يك طرف، از قدرتهای این دنیا و از قدرت خدای جباری (که خود به وجود آورده، - م.) هیبتی عظیم به دل دارد، و از طرف دیگر در برابر قدرت کلیسا طغیان می‌کند. در مورد توده‌ها نیز دستخوش همین دوااحساس متضاد است. تا آنجا که طغیان توده‌ها محدود به حدودی است که وی خود مقرر داشته، لوتر با آنهاست، ولی وقتی این توده‌ها به قدرتهایی حمله می‌برند که لوتر به آنها به نظر موافق می‌نگرد، کینه و حس تحقیر شدیدی در او عیان می‌شود. در فصلی که در آن مکانیسم روانی گریز مورد گفتگو قرار می‌گیرد خواهیم دید که مقارنه عشق به قدرت با کینه در برابر ناتوانان از خصائص خوبی است که به آن «قدرت‌گرا» نام داده‌ایم.

باید دانست که وضع روانی لوتر در مقابل قدرتهای دنیوی با تعلیمات مذهبی وی ارتباط نزدیک داشت. با القاء این احساس در فرد که فضائل وی به هیچ خریده نمی‌شوند و خود او آلتی ناتوان در کف خداست، لوتر اعتماد به نفس و احساس حیثیت را از آدمی گرفت و بدین ترتیب از آنچه لازمه ایستادگی در برابر قدرتهای دنیوی است محروم ساخت. نتایج تعلیمات لوتر در جریان تحول تاریخ از این هم وسیع‌تر بود. مثلاً از مشخصات فکر در قرون وسطی آن بود که غایت زندگانی،

“Against the Robbing and Murdering Hordes . ۱ of Peasants” (1525); *Works of Martin Luther*, translation: C. M. Jacobs. A. T. Holman Co., Philadelphia, 1931. Vol. X, IV, p. 411.

همچنین رجوع کنید به بحث ه. مارکوز در اطراف نظر لوتر

نسبت به آزادی در کتابی بنام «قدرت و خانواده»

(H. Marcuse, *Autorität und Familie*, F. Alcan, Paris, 1926.)

انسان و هدفهای روحانی اوست. پس از اینکه فرد فاقد احساس غرور و حیثیت شد، دیگر از لحاظ روانی آمادگی یافت که از این احساس نیز بگذرد. به عبارت دیگر حاضر به پذیرفتن نقشی شد که در آن زندگی اش به صورت وسیله‌ای برای رسیدن به مقاصد خارج از وجود وی، یعنی بهره‌وری اقتصادی و گردآوری سرمایه، درآمده بود. البته نوع عقاید لوثر در مورد مسائل اقتصادی - مانند عقاید کالون و حتی بیش از او - همان بود که در قرون وسطی بدان بر می‌خوریم و مسلماً تصور اینکه حیات آدمی به وسیله‌ای برای نیل به مقاصد اقتصادی مبدل شود، باعث انزجار اومی‌گشت، اما با اینکه تفکر لوثر در مطالب اقتصادی به پیروی از سنن دیرین صورت می‌گرفت، تکیه وی بر هیچ بودن فرد ناقض این اندیشه قرار گرفت و راه را برای وضعی آماده کرد که در آن آدمی نه تنها موظف به اطاعت از قدرتهای دنیوی گشت، بلکه اجبار یافت که زندگی اش را تابع نیل به موفقیت‌های اقتصادی گرداند. همین سیر تفکر است که در روزگار خودمان به اوج رسیده است و می‌بینیم که بر حسب آن فاشیسم تأکید می‌کند که غایت حیات قربانی شدن در راه قدرتهای «بالا تر» یا پیشوا یا جامعه نژادی است.

از نظر دینی و روانشناسی، عقاید کالون و لوثر در علم کلام دارای يك روحند، و اهمیت حکمت کالون در کشورهای انگلوساکسن به همان پایه رسید که حکمت لوثر در آلمان. گرچه کالون هم با قدرت کلیسا و تبعیت کورکورانه از تعالیم آن مخالف است، ولی در نظر وی اساس دیانت بر ناتوانی انسان استوار است، و خوار داشتن خود و برانداختن بنیاد غرور آدمی مطالبی است که در فکری مکرر مشاهده می‌شود. تنها کسی می‌تواند خویش را وقف آماده شدن برای عقبی کند که به دنیا پشت بازند و حقیرش شمارد.^۱

کالون می‌آموزد که باید خود را خوارداریم، چه از این راه است

John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, . 1 translated by John Allen, Presbyterian Board of Christian Education, Philadelphia, 1928 . Book III, Chapter IX, 1 .

که می‌توانیم بر نیروی خدا تکیه کنیم. «هیچ چیز بیش از عدم اعتماد به خودمان و اضطرابی که از وقوف به پریشانی حالمان حاصل می‌شود ما را براینکه بر خدا توکل داشته باشیم رهنمون نمی‌شود.»^۱

به اعتقاد کالون آدمی نباید احساس کند که بر خود حکم رواست. «ما از آن خود نیستیم، بنابراین چه در افکار و چه در اعمالمان نباید غلبه با اراده و عقلمان باشد. ما از آن خود نیستیم، بنابراین مگذار هدفمان جستجوی آنچه ممکن است به حکم تن مصلحتمان باشد قرار گیرد. ما از آن خود نیستیم، بنابراین بگذار تا آنجا که ممکن است خویش را و هر چه از آن ماست به فراموشی بسپاریم. به عکس ما از آن خداییم، بنابراین بگذار در جهت اوزندگی کنیم و بمیریم - چه همان‌طور که خانمان بر اندازترین آفتی که مردمان را تباہ می‌کند آن است که ایشان از خود اطاعت کنند، تنها مأمّن نجات آن است که کسی خود را نشناسد و چیزی خواهد بلکه به اراده خدا که پیشاپیش ما روان است هدایت شود.»^۲

همانجا، کتاب سوم، فصل دوم، بهره بیست و سوم.

۲. همان کتاب، کتاب سوم، فصل هفتم، بهره اول. از جمله: «چه همان طور که...» تا به آخر عبارت، ترجمه‌ای است که خود من از متن اصلی لاتین،

Johannes Calvini Institutio Christianae Religionis.

Editionem curavit A. Tholuk, Berolini, 1835.
Par. I, p. 445.

به دست داده‌ام. سبب این امر آن است که در ترجمه آلن از این عبارت، سختی فکر کالون به نرمی می‌گراید. ترجمه آلن چنین است: «چه همان‌طور که از همه چیز مؤثرتر در سوق دادن آدمیان به تباہی تبعیت آنان از تمایلات خودشان است، همان‌گونه نیز به معرفت یا لم‌اراده خودمان وابسته نشدن، و به دنبال رهبری خدا روانه گشتن، تنها راه ایمنی است.» معادل عبارت لاتین *Sibi ipsis obtemperant* «اطاعت از خود» است، نه «پیروی از تمایلات خود». نهی از پیروی از تمایلات خود، دارای کیفیت ملایم دستگاه اخلاقی کانت (Kant) است که انسان باید جلوی تمایلات طبیعی خود را بگیرد و با این کار فرامین وجدان اخلاقی خویش را دنبال-

آدمی نباید به خاطر خود فضیلت در طلب آن تلاش کند چه تنها نتیجه این کار عجب و خودپسندی است. «این نکته حقیقی از قدیم گفته شده که در درون روح آدمی جهانی از فسق و گناه نهان است. هیچ علاج دیگری نخواهی یافت جز آنکه خود را انکار کنی، ملاحظات ناشی از خودخواهی را به دور اندازی و همه توجه خویش را وقف پیروی از اموری کنی که پروردگار از تو خواهان است و باید صرفاً به همین دلیل به دنبال این امور روان شوی که خدارا پسند می آید.»^۱

کالون هم منکر آن است که اعمال نیک به رستگاری منتهی می شوند، دلیلش هم آنکه کار نیک در توان ما نیست. «هرگز عملی از انسانی متقی سر نزده که وقتی با قضاوت دقیق خدا سنجیده شد سزاوار لعنت نگردید.»^۲

آنچه درباره اصول تعلیمات لوتر گفته شد، در مورد دستگاه نظری کالون هم صادق است. مخاطبین وی نیز همان اعضای محافظه کار طبقه متوسط و کسانی بودند که تنهائی و وحشتی عظیم بر آنها استیلا یافته بود و احساساتشان در تعلیم کالون راجع به ناچیزی و ناتوانی فرد و

کند. در صورتیکه منع از اطاعت خویشتن، انکار خود مختاری آدمی است.

همین تغییر باریک در معنی، با ترجمه عبارت:

ita unicus est salutis portis nihil nec sapere, nec velle per se ipsum.

به صورت «به معرفت یا اراده خودمان وابسته نشدن» صورت پذیرفته. صورت متن اصلی درست ناقض شعار عصر روشنگری (یعنی قرن هیجدهم) است که می گوید: «جرات داشته باش که بدانی» (*Sapere aude*) در صورتیکه ترجمه آلن فقط اخطاری است در برابر وابستگی به معرفت خود شخص، و تناقض میان این اخطار و اندیشه نوین به مراتب کمتر است. ذکر این انحرافات ترجمه از متن اصلی بدین سبب است که برای این واقعیت شاهد آوریم که با ترجمه آثاریک نویسنده (کهن - م)، بدون آنکه عمدی در کار باشد، روح وی «تجدد» می پذیرد و رنگ می یابد.

۱. همانجا، کتاب سوم، فصل هفتم، بهره دوم.

۲. همانجا، کتاب سوم، فصل چهاردهم، بهره یازدهم.

بیهودگی مجاهدات وی بیان می‌شد. اختلاف کوچکی که وجود داشت در این بود که آلمان در زمان لوتر وضعی دگرگون و منقلب داشت که در آن نه تنها طبقه متوسط بلکه دهقانان و فقیران شهرها نیز با ظهور سرمایه‌داری در معرض تهدید قرار گرفته بودند، در حالی که جامعه زانو بالنسبه در رفاه و نعمت بود. این شهر در نیمه اول قرن پانزدهم در زمره نمایشگاهها و بازارهای مهم اروپا به شمار می‌رفت، و با آنکه در زمان کالون از این لحاظ تحت الشعاع شهرلیون قرار داشت،^۱ قوام اقتصادی گذشته هنوز بر جا باقی بود.

رویه‌مرفته می‌توان گفت که پیروان کالون را غالباً اعضای محافظه کار طبقه متوسط تشکیل می‌دادند^۲ همین نکته در مورد فرانسه و هلند و انگلستان نیز صادق است چه در آنجا نیز هواخواهان کالون از پیشه‌وران و بازرگانان کوچک بودند نه اعضای گروههای پیشرفته سرمایه‌دار. با آنکه کار بعضی از این هواخواهان از بقیه رونق بیشتری داشت، اما به عنوان یک گروه همه در معرض خطر سرمایه‌داری قرار داشتند.^۳

از نظر روانی، کالوینیسم به همان سبب نزد این طبقه در اجتماع مقبول افتاد که در مورد دستگاه لوتر مشاهده کردیم، به عبارت دیگر به علت بیان آزادی و درعین حال ناچیزی و ناتوانی فرد، و از طرف دیگر به خاطر به دست دادن راه حلی از راه آموزش این نکته که تنها طریق رسیدن به یک ایمنی تازه تسلیم محض و خوار داشتن خویش است.

۱. رجوع کنید به اثری که از کولیش (J. Kulischer) نام بردیم. صفحه ۲۴۹.

۲. رجوع کنید به Georgia Harkness, *John Calvin: The Man and His Ethics*, Henry Holt & Co., New York, 1931. p. 151 ff.

۳. رجوع کنید به : F. Borkenau, *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild*, Alcan, Paris, 1934. p. 156 ff.

میان تعلیمات لوتر و کالون برخی اختلافات باریک وجود دارد که از نظر بحثی که در این کتاب دنبال می‌کنیم چندان قابل اعتنا نیست. از این میان فقط دو نکته شایان اهمیت است؛ یکی اعتقاد کالون به تقدیر ازلی، که به عکس همین اعتقاد نزد آوگوستین و آکویناس و لوتر، در مورد کالون از ارکان فکر او به شمار می‌رود و شاید بتوان گفت که دستگاه وی به گرد آن بنا شده است. شرحی که کالون در این باره عرضه می‌کند برای فرض مبتنی است که سرنوشت آدمیان از ازل معین می‌شود؛ خداوند تصمیم می‌گیرد که عده‌ای به رحمت برسند و دیگران گرفتار لعنت جاودان شوند.^۱

نکته اینجاست که کسی در نتیجه افعال نیک یا بدی که در طول عمر انجام می‌دهد به رستگاری یا لعنت نمی‌رسد، خداست که پیش از آنکه آدمی به جهان آمده باشد یکی از دوشق را تعیین می‌کند. چرا خداوند یکی را در زمره برگزیدگان می‌آورد و دیگری را محکوم می‌کند، از اسراری است که آدمی نباید در رسیدن به کنه آن بکوشد. خدا چنین کرد چون میلش بر آن قرار گرفته بود که قدرت بیکران خود را از این راه نشان دهد. علیرغم همه کوششهایی که در پایدار نگاه داشتن عدل و محبت الهی مصروف می‌شود، خدای کالون موصوف به کلیه صفات جباری است که نه محبت دارد و نه عدالت. کالون آشکارا انجیل را نقض می‌کند و منکر نقش عشق که بالاتر از همه چیز جای دارد می‌گردد و می‌گوید: «آنچه اهل مدرسه در تقدم مهربانی و خیرات بر امید و ایمان گفته‌اند خیالات خام مخیله‌ای مریض‌پیش نیست.»^۲

از نظر روانشناسی، اعتقاد به سرنوشت ازلی دارای دو معناست. نخست آنکه احساس ناچیزی و ناتوانی فرد را بیان می‌کند و بلکه افزایش می‌دهد. هیچ نظری، بی‌ارزشی اراده و جهد آدمی را به قدرت این اعتقاد بیان نمی‌کند، چه در اینجا اختیار تعیین سرنوشت تماماً از آدمی سلب می‌گردد و او هر چه کند در تغییر این سرنوشت بی‌اثر است. انسان آلتی ناتوان در کف خداست. معنای دیگر این اعتقاد عبارت از کاری است که

۱. همان اثر از کالون، کتاب سوم، فصل بیست و یکم، بهره پنجم.

۲. همانجا، کتاب سوم، فصل دوم، بهره چهل و یکم.

در آرام کردن شك نامعقولی که کالون و پیروان او نیز چون لوتر بدان گرفتار بودند انجام می‌دهد. بدو به نظر می‌رسد که اعتقاد به تقدیر ازللی سبب افزونی شك می‌گردد نه اطفاء آن. مگر چنین نیست که وقتی کسی فهمید که پیش از زاده شدن در ازل مشمول رحمت یا محکوم به عقاب جاودان شده بیشتر از شك عذاب خواهد کشید؛ چگونه می‌توان اطمینان یافت که تقدیر ما چیست؛ با اینکه کالون در این نکته خاموش است که دلیلی واقعی برای یقین در این امر وجود دارد، عملاً ایمان راسخ خود وی و پیروانش آن بود که در شمار برگزیدگانند. همان مکانیسم خوار داشتن خود که در مورد آئین لوتر به تحلیل آن پرداختیم سبب می‌شد که این دسته نیز چنین اعتقادی بیابند. داشتن این ایمان ضمناً چنین نتیجه می‌داد که نه تنها در یقین به رستگاری محل شك نیست، بلکه چون نجات شخص به افعال وی وابسته نیست و در ازل مقدر شده، اعمال فردی موجب خلل در رستگاری نخواهد شد. همانطور که در بحث از لوتر دیدیم، در اینجا هم طلب یقین مطلق محصول يك شك اساسی است. ولی با اینکه اعتقاد به تقدیر ازللی چنین یقینی به همراه می‌آورد، خود شك در پس پرده به جا می‌ماند و آنها که گرفتار آن بودند در خاموش کردنش لاجرم از این عقیده قشری مدد می‌جستند که جامعه مذهبی خودشان نماینده بخش برگزیده بشریت است.

نظریه سرنوشت ازللی کالون شامل يك نتیجه ضمنی است که بعدها در ایده نولوژی نازیسم احیاء شد و سخت رواج یافت و بدین سبب ذکر صریح آن لازم است. مراد از این نتیجه، اصل عدم تساوی اساسی مردم است. در نظر کالون مردم دو گونه‌اند؛ آنها که به رستگاری می‌رسند و آنها که سرنوشتشان لعنت ابدی است. چون این تقدیر پیش از آنکه آدمیان به دنیا آیند تعیین می‌شود و آنچه کسی در طول عمر بکند یا نکند در تغییر آن مؤثر نیست، می‌بینیم که بدین ترتیب اصل تساوی بشر مورد انکار قرار می‌گیرد. به اضافه، چون با انکار این اصل نیرومندترین عاملی که میان مردم همبستگی ایجاد می‌کند، یعنی برابری سرنوشت آنان، نیز انکار می‌گردد، نتیجه ضمنی اصل نابرابری آن می‌شود که بین آدمیان همبستگی وجود ندارد. به عبارت دیگر، در آفرینش مردم تساوی در کار نبوده است. پندار ساده دلانه کالونیست‌ها آن بود که برگزیدگان از خودشان تشکیل

می‌شوند و بقیهٔ خلق را خداوند به لعنت ابدی محکوم کرده است. از نظر روانی، نتیجهٔ ضمنی چنین عقیده‌ای البته حس تحقیر و کینه نسبت به دیگر خلایق است. چه این کینه در حقیقت همان است که اصحاب این عقیده، خدا را صاحب آن دیده بودند. درست است که راهی که اندیشهٔ نوین پیموده در جهت اثبات تساوی مردم سیر کرده، اما اصول عقاید کالونیست‌ها هرگز از میان برنخاسته است. آئین عدم تساوی مردم به حسب سابقهٔ نژادی مؤید همین اصل است، و اگر به عذری دیگر عنوان می‌شود، از نظر روانشناسی نتایج ضمنی آن فرقی نمی‌کنند.

اختلافات شایان اهمیت دیگر میان تعلیمات کالون و اوتر تکیه بیشتر بر ارزش مجاهدهٔ اخلاقی و زندگی توأم با پرهیزکاری است. البته کسی نمی‌تواند سرنوشت را خود با آنچه می‌کند تغییر دهد، ولی همین اندازه که کسی از کوشش باز ننشیند نشانهٔ تعلق وی به برگزیدگان است. فضایی که باید انسان به دست آورد عبارت است از: فروتنی، اعتدال (sobrietas)، عدالت (iustitia) یعنی به هر کس سهم خودش را بخشیدن، و تقوی (pietas) که آدمی را با خدا وحدت می‌دهد.^۱ در تحولات بعدی کالونیسم، تأکید بر زندگی توأم با پرهیزکاری و کوشش بلا انقطاع اهمیت بیشتری یافت، خلاصه آنکه توفیق در امور دنیوی در نتیجهٔ این کوشش، در شمار نشانه‌های رستگاری آمد.^۲

تکیهٔ خاص بر زندگی توأم با پرهیزکاری که از ویژگیهای کالونیسم به‌شمار می‌رود از لحاظ روانشناسی معنایی خاص دارد. کالونیسم بر لزوم جهد مداوم انسان تکیه کرد و آموخت که آدمی باید دائماً بکوشد تا مطابق گفتهٔ خدا زندگی کند و هرگز در این مجاهده غفلت روا ندارد. این آئین ممکن است با اعتقاد به اینکه از مساعی انسان برای رستگارشدن سودی حاصل نیست متناقض به نظر رسد، و شاید يك وضع روانی یا طرز فکر ناشی از اعتقاد به جبر که بر کوششهای آدمی قلم رد

۱. همانجا، کتاب سوم، فصل هفتم، بهرهٔ سوم.

۲. نکتهٔ اخیر به عنوان یکی از روابط مهم میان تعالیم کالون و روح سرمایه‌داری، در کارهای ماکس ویبر مورد توجه خاص قرار گرفته است.

می‌کشد پاسخی مقتضی‌تر به نظر آید. ولی بعضی ملاحظات روانی در میان است که نشان می‌دهد وضع چنین نیست. اضطراب، احساس ناتوانی و ناچیزی و خاصه شك درباره آینده پس از مرگ، نمودار حالی است که تحملش در توان کسی نیست. اگر چنین وحشتی بر کسی دست یافت، محال است بتواند بیارمد و از زندگی لذت برد و به آنچه بعداً اتفاق خواهد افتاد بی‌اعتنا بماند. از راههایی که برای گریز از این حال شك و احساس فلج‌کننده ناچیزی وجود دارد خصیصه‌ای است که در کالوینیسیم به‌طور برجسته مشاهده می‌شود و آن يك فعالیت دیوانه‌وار و يك تلاش بی‌پایان برای کار است. در این معنای خاص، فعالیت کیفیتی و سواسی و خارج از ضبط اراده به خود می‌گیرد؛ باید فعال بود تا بر احساس شك و ناتوانی غلبه کرد. این نوع فعالیت نتیجه يك نیروی درونی و اعتماد به نفس نیست، گریز مذبحخانه‌ای است از اضطراب.

مشاهده این مکانیسم در اشخاصی که دستخوش هراس شدید ناشی از نگرانی می‌شوند آسان است. طبیعتاً وقتی کسی منتظر است چند ساعت دیگر نتیجه تشخیص بیماریش را که ممکن است مهلك باشد از طبیب دریافت کند، در حالی از اضطراب به سر می‌برد. معمولاً چنین کسی آرام می‌نشیند و صبر می‌کند. اما بیشتر مواقع، اگر این اضطراب او را فلج نکند، به جانب فعالیت دیوانه‌وار سوقش می‌دهد. در اطاق راه می‌رود، شروع به سؤال می‌کند و با هر کس که بتواند به صحبت مشغول می‌شود، میز تحریرش را مرتب می‌کند، نامه می‌نویسد. ممکن است کار عادی را ادامه دهد ولی فعالیتش تشدید می‌گردد و حالی تب‌آلود می‌یابد. تلاش این شخص به هر صورت که باشد به وسیله نگرانی برانگیخته شده و هدف از آن غلبه بر احساس ناتوانی از طریق فعالیت دیوانه‌وار است. به آن صورت که جدو جهد در تعالیم کالون به کار می‌رود، از نظر روانشناسی معنای دیگری نیز از آن نتیجه می‌شود. همین مطلب که آدمی از کوشش مداوم نیاساید و تکالیف اخلاقی و دنیوی خود را به انجام رساند، نشانه نسبتاً روشنی است که از برگزیدگان است. تباین این کوشش اجباری و خارج از ضبط اراده با اصول عقلی در این است که غرض از فعالیت نیل به يك هدف مطلوب نیست بلکه بدین سبب انجام می‌یابد که معلوم کند چیزی که پیشاپیش و بدون وابستگی به فعالیت

یا نظارت آدمی تکلیفش معین شده به وقوع خواهد پیوست یا نه. این مکانیسم از مشخصات نوروتیکهای وسواسی است.^۱ وقتی چنین کسانی از نتیجه امر مهمی دچار هراسند، در حین آنکه در انتظار پاسخ به سر می‌برند، پنجره‌های خانه یا درختان را می‌شمرند. اگر تعدادی که به شمارش آورده‌اند زوج شد، احساس می‌کنند که کار به نحو مطلوب انجام خواهد یافت، اگر فرد شد، نشانه‌ای است که با شکست روبرو خواهند گشت. غالباً این شك به‌مورد خاصی مربوط نیست، بلکه تمامی زندگی شخص را زیر نفوذ می‌گیرد و وسواسی برای «نشانه» جستن به‌همراه می‌آورد که در همه چیز رسوخ می‌کند. بیشتر اوقات ارتباط میان شمردن سنگها، فال ورق‌گرفتن، قمار و شك و نگرانی، به‌صورت هشیار دانسته نیست. ممکن است کسی فال ورق بگیرد به‌علت اینکه دچار احساس مبهمی از بقراری است، فقط کاوش روانی می‌تواند وظیفه‌نهایی این فعالیت را آشکار کند و نشانه‌دهد که هدف آن پرده برگرفتن از آینده است. در کالوینیسم، این معنای جدوجهد به‌صورت جزئی از يك اعتقاد مذهبی درآمده. در ابتدا مراد از آن مجاهده اخلاقی بود، اما بعد کم‌کم تکیه بر جهد در شغل و پیشه و نتایج آن قرار گرفت، یا به عبارت دیگر کامیابی یا شکست در کار از میان این دو، موفقیت به عنوان نشانه رحمت خدا و شکست به منزله لعنت به حساب گرفته شد.

این ملاحظات نشان می‌دهد که وسواس کارکردن نه تنها با ایمان به ناتوانی آدمی متناقض نیست، بلکه نتیجه روانی آن است. کار و کوشش در این معنی کیفیتی کاملاً نامعقول به خود گرفت. سودی که از آن می‌رسید به خاطر تغییر قضا نبود، چون این امر بدون مداخله فرد قبلاً از طرف خدا تعیین شده بود، غرض وسیله‌ای بود برای پیش‌بینی تقدیر ازلی، و کسب اطمینان در برابر يك احساس ناتوانی غیر قابل تحمل.

می‌توان گفت بزرگترین تغییری که از پایان قرون وسطی تا بحال در انسان حادث شده پیدایش همین وضع روانی جدید نسبت به کار و کوشش است که بر حسب آن کار در خودش غایتی پنداشته می‌شود. در هراجماع، اگر آدمی بخواد به زندگی ادامه دهد، باید کار کند. برخی

اجتماعات با محول کردن کار به بردگان این مسئله را حل کردند و بدین ترتیب مجال دادند تا آنها که آزاد بودند وقت خود را صرف کارهای «شریف تر» سازند. در اینگونه اجتماعات، کار در خور آزاد مردان نبود. در اجتماع قرون وسطی نیز کار به صورت نابرابر میان طبقات مختلف که در پایگاههای مختلف اجتماعی قرار داشتند تقسیم می شد و میزان استثمار کاملاً قابل ملاحظه بود. ولی وضع روانی که نسبت به کار وجود داشت به دوران جدید شبیه نبود. هنوز کار دارای آن کیفیت انتزاعی نگشته بود که بر حسب آن تمرکوش در تولید کالا و فروش آن در بازار برای جلب منفعت خلاصه شود. کار به خاطر بر آوردن حاجتی واقعی، باهدفی واقعی انجام می یافت؛ به عبارت دیگر برای امرارمعاش. همان طور که ماکس ویبر نشان داده، جنبشی وجود نداشت که کسی بیش از آنچه برای حفظ زندگی در یک سطح قدیم لازم بود کار کند. به نظر می رسد که در اجتماع قرون وسطی عده ای به خاطر آنکه کار استعداد تولیدی آنان را تحقق می بخشید از آن لذت می بردند اما بقیه بالاچار کار می کردند و لزوم این امر را مشروط به فشارهای خارجی می دانستند. آنچه در عصر بعد تازگی داشت آن بود که مردم بیش از آنکه در اثر فشار خارج به کار دست زنند به وسیله اجبارهای درونی به جانب کار رانده می شدند، و این اجبارها چنان آدمیان را به کار گرفتند که گوئی خواجگان سختگیر اجتماعات دیگرند که زیردستان را به کار می گمارند.

در تجهیز انرژیها، تأثیر هیچ اجبار خارجی به پایه اجبار درونی نمی رسد. طغیانی که همیشه در برابر اجبار خارجی وجود دارد سودبخشی کار را باموانی مواجه می سازد و مردم را در انجام وظایف دقیقی که نیازمند هوش و ابتکار و حس مسئولیت است ناتوان می کند. اما وسواس یا اجبار برای کار که آدمی را به کار فرمای بیدادگر خودش مبدل ساخت، مانع بروز این صفات نمی گشت. بدون شك اگر قسمت اعظم انرژی آدمی متوجه کار نمی شد، سرمایه داری پرورش نمی یافت. در هیچیک از اعصار تاریخ کسانی که در بردگی به سر نمی بردند و آزاد می زیستند این چنین تمامی انرژی خود را به جانب تنها يك هدف یعنی کار، سوق نمی دادند. در پرورش نظام صنعتی ما، سائق کار خستگی ناپذیر به عنوان یکی از نیروهای تولیدی، اهمیتش از بخار و برق کمتر نبوده است.

تا اینجا سخن بیشتر از احساس ناتوانی و اضطرابی بود که اعضای طبقه متوسط را فرا می‌گرفت. در باره عناد و رنجش این مردم که خصیصه دیگرشان است نیز تذکر مختصری به جاست. پرورش يك عناد عمیق در طبقه متوسط جای تعجب ندارد. هرکس در بیان احوال عاطفی و حسی خویشتن ناکامیاب شود و به اضافه هستی خود را در خطر ببیند عکس‌العملش توأم با عناد یا خصومت خواهد بود. همانطور که دیدیم طبقه متوسط عموماً، و اعضائی از آن که ازمزایای سرمایه‌داری بهره‌ای نمی‌بردند خصوصاً، خود را ناکام و حتی در معرض تهدید می‌یافتند. عامل دیگری که در افزایش عناد آنان اثر داشت تجمل و قدرتی بود که گروه کوچک سرمایه‌داران و رجال کلیسا از آن بهره می‌بردند. نتیجه قهری این امر احساس حسدی شدید بود. از طرف دیگر، در عین حال که این احساس عناد و حسد در اعضاء طبقه متوسط پرورش می‌یافت، آن بیان صریح احساسات که در مورد طبقات فرودست میسر بود در این طبقه ممکن نمی‌شد. طبقات پائین در توانگرانی که آنان را استثمار می‌کردند به چشم کینه می‌نگریستند و در صدد برانداختن آنان بودند و از این راه کینه خود را ظاهر می‌ساختند. برای طبقه بالاتر بروز مستقیم پرخاشگری^۱ از طریق آرزوی قدرت میسر بود. اما اعضاء طبقه متوسط اصولاً محافظه کار بودند، علاقه آنان متوجه برقرار ثبات در اجتماع بود نه سرنگون ساختن آن، هر یک از آنان امیدوار بود که کارش رونق بیشتری بیابد و بتواند در ترقی و توسعه عمومی شرکت داشته باشد. بنابراین ابراز عناد به طور آشکار جایز نبود و حتی احساس هشیار آن هم ممکن نمی‌شد. پس باید عناد سرکوب می‌شد. اما سرکوبی فقط عناد را از سطح هشیار آگاهی به دور نگاه می‌دارد نه آنکه آنرا از میان ببرد. عناد سرکوفته که راهی برای بروز نمی‌یابد، افزون می‌شود و به جایی می‌رسد که سراسر شخصیت را فرا می‌گیرد و در رابطه آدمی با دیگران و با خودش رسوخ می‌یابد. اما به صورت معقول و درجانه مبدل

کار لوثر و کالون تجسم این عناد همه گیر است، نه تنها به این معنی که خودشان از بزرگترین کینه‌توزان در میان شخصیت‌های بزرگ تاریخ

یا لاقلاً رهبران مذهبی به شمار می‌روند، بلکه به این معنای مهمتر که چون تعالیشان رنگ عناد می‌پذیرفت، مقبول طبع گروهی می‌شد که خود به سائقه عنادی شدید سرکوفته به این سوی و آن سوی رانده می‌شدند. جالبترین بیان این عناد در تصویری که لوتر و خاصه کالون از خدا دارند یافته می‌شود. با اینکه همه با این تصور آشنائیم، غالباً کمالاتوجه نداریم که معنای تصور خدا به عنوان موجود زورگو و بیرحم که بدون هیچگونه دلیل و برهانی جز قدرت‌نمایی، بخشی از آدمیان را به عقاب ولعنت جاودان محکوم می‌سازد چیست. چنین خدائی خدای کالون است. البته کالون نسبت به اعتراضاتی که نسبت به چنین تصویری از خدا وارد است بی‌اعتنا نبود، اما بناهای لفظی که کمابیش با دقت و باریک‌بینی برای برپا داشتن تصویری از خدائی عادل و مهربان به دست می‌دهد به هیچوجه قانع کننده نیست. تصویر خدائی مستبد که هوایش تسلط بی‌قید و بند بر آدمیان و تسلیم و زبونی آنهاست، فرافکنی^۱ یا بخشیدن واقعیتی برونی به حسد و عنادی است که در سینه اعضای طبقه متوسط موج می‌زند.

این عناد یا رنجش در کیفیت روابط بادیگران نیز ظاهر است. صورت اصلی آن، نوعی رنجش یا برآشفتگی اخلاقی^۲ است که از زمان لوتر تا هیتلر همیشه از خصال طبقه متوسط پائین به شمار می‌رفته است. در عین حال که اعضای این طبقه به آنها که ثروت و قدرت داشتند و از زندگانی متلذذ می‌شدند حسد می‌بردند، به رنجشی که از این راه احساس می‌کردند جامعه‌ای معقول به شکل برآشفتگی اخلاقی می‌پوشاندند و معتقد بودند که فرادستان به کیفر خواهند رسید و جاودانه عذاب خواهند کشید.^۳ مع هذا این تنها طریق بروز تنش یا فشار ناشی از خصومت و عناد نبود در رژیم مستبدانه‌ای که کالون در شهر زنو به پا ساخته بود همه نسبت به یکدیگر

۱. Projection . ۲. Moral indignation

۳. رجوع کنید به اثری از Ranulf به نام،

Moral Indignation and Middle Class Psychology

که در تأیید این ادعا که برآشفتگی اخلاقی خصیصه نوعی طبقه متوسط خاصه متوسط پائین است، نکاتی شایسته در بر دارد.

بدگمان و عنود بودند و اثری از روح محبت و برادری مشهود نبود. کالون به ثروت به دیده بدگمانی می نگریست اما فقر هم ترحمش را جلب نمی کرد. در رشد بعدی کالونینسم، اعلام خطر نسبت به دوستی بابیگانگان، بیرحمی نسبت به تنگدستان و محیط عمومی سوء ظن اموری بود که کرازا به ظهور می رسید.^۱

گذشته از فراقتنی یا نسبت دادن حسد و عناد به خداوند و ابراز مستقیم این دو احساس به صورت برآشتگی اخلاقی، راه دیگری که برای بروز عناد یافته شد برگردانیدن آن علیه خود بود. دیدیم که چگونه لوتر و کالون با گرمی هر چه تمامتر بر شرارت انسان تکیه می کردند و بنیان همه فضایل را خوار و پست داشتن نفس می شمردند. آنچه منظور هشیار آنانرا تشکیل می داد مسلماً چیزی جز فروتنی بسیار نبود. اما هر کس با مکانیسمهای روانی خوار داشتن خود و اتهام به نفس آشناست بی شبهه می داند که ریشه این نوع «فروتنی» در نفرتی شدید استوار است که وقتی متوجه دنیای برون می گردد راه را به دلایلی مسدود می یابد و به درون می گراید و به ضد خود شخص به کار می افتد. برای فهم کامل این پدیده، باید دانست که میان وضع روانی شخص نسبت به دیگران و نسبت به خودش نه تنها تباینی در کار نیست بلکه در اساس توازن برقرار است. اما با اینکه خصومت یا عناد نسبت به دیگران غالباً در سطح هشیار قرار دارد و به صورت آشکار ابراز می شود، عناد نسبت به خود معمولاً ناهشیار است و به راههای غیر مستقیم و ظاهراً معقول بروزمی کند (البته بجز موارد بیماری). از این دو وجه یکی به صورت تکیه شخص بر شرارت و ناچیزی خودش متجلی می شود، و دیگری در جامه وجدان اخلاقی یا وظیفه ظاهر می گردد. اما همان طور که در مواردی میان فروتنی و کینه به خود ارتباطی موجود نیست، احکام وجدان اخلاقی یا حس وظیفه هم ممکن است خالصانه صادر گردند و عناد را در آنها راهی نباشد. این وجدان خالص جزئی از شخصیت تمامیت یافته آدمی و پیروی از احکام آن اثبات نفس به طور کلی است. اما به آن نحو که حس «وظیفه»

۱. رجوع کنید به همان کتاب از ماکس ویبر - صفحه ۱۰۲؛ همان کتاب از تونی صفحه ۱۹۰؛ همان کتاب از رانولف - از صفحه ۶۶ به بعد.

زندگانی انسان جدید را از دوران رفرم تا به امروز به صورت دلیل تراشی های مذهبی یا دنیوی در خود غوطه ور کرده ، از عنادی شدید نسبت به خود فرد رنگ می پذیرد . « وجدان اخلاقی » خواهی های بیدار شده که آدمی بر خود گماشته است و انسان را بر حسب مقاصد و آرزوهای وادار به عمل می کند که می پندارد از آن خود اوست ، غافل از آنکه این مقاصد و آرزوها در حقیقت احکام برونی اجتماعند که آدمی به درون برده و به باطن خود آمیخته است . همین وجدان است که با سختی و بیرحمی بر آدمی مهمیز می زند ، از لذت و خوشی ممنوعش می کند و سراسر زندگی را به کفاره گناهی مرموز مبدل می سازد.^۱

« ریاضت در دنیای درون » ، که از مشخصات ابتدای کالوینسم و اواخر پوریتانیسم محسوب می گردد ، بر اساس وجدان به وجود آمد . عنادی که نوع رایج فروتنی و وظیفه شناسی بر آن مبتنی است ، تناقضی را توجیه می کند که جز آنکه از این راه سنجیده شود فقط حیرت می افزاید و عبارت از آن است که اولاً این فروتنی با تحقیر دیگران همراه می شود و ثانیاً غره بودن به صلاح و تقوای خویشتن عملاً جان نشین محبت و بخشایش می گردد . البته فروتنی و وظیفه شناسی خالصانه نسبت

۱ . کسی که به عناد آدمی بر ضد خودش پی برد فروید بود . این عناد از محتویات آن قسمت از روان است که وی بدان « فراخود » (Superego) نام داد و معتقد بود که فراخود قدرت برونی خطرناکی است که به درون رفته و جزئی از باطن شده است (Internalization) اما فروید میان آرمانهایی که خود انگیزته بدون دخالت عوامل خارجی از درون سرچشمه می گیرند (Spontaneous ideals) و جزئی از « خود » (Ego) به شمار می روند و فرامینی که از خارج می آیند و درونی شده اند و بر « خود » حکم می رانند تمیز نگذاشت ... نقطه نظری که اینجا عرضه شده در تحقیقی که نویسنده در اطراف روانشناسی قدرت در کتابی به نام « قدرت و خانواده » انجام داده مورد بحث مفصلتری قرار گرفته است . به کیفیت و سواسی یا اجباری احکام فرخود ، در کتابی از کارن هورنای (Karen Horney) به نام « راههای نوین روانکاری » اشاره شده است .

به دیگران ممکن نیست چنین نتیجه دهد. اما وقتی يك روى عناد و خصوصیت خوارداری خویش و « وجدان » ناشی از انکار نفس شد، روى دیگر آن چیزى جز تحقیر و کینه نسبت به دیگران نخواهد بود اکنون بجاست بر مبنای تحلیل کوتاهی که از معنای آزادی در دوران رفرم عرضه شد، از نتایجى که در مورد مسئله خاص آزادی و مسئله کلی عمل متقابل عوامل اقتصادى، روانى و ایده‌ئولوژیک در فرایند یا سیر اجتماع به دست آمده خلاصه‌ای به دست دهیم.

فروریختن نظام فئودال در اجتماع قرون وسطی حاصلی به بار آورد که دامنگیر همه طبقات اجتماعى گشت و آن عبارت بود از آزاد شدن فرد و تجرد و تنهائی وی. آزادی که به دست آمده بود نتیجه‌ای دوجانبه داشت. از يك طرف آدمی از ایمنى که قبلاً از آن برخوردار بود و همچنین از احساس غیر قابل تردید تعلق محروم گشت و از دنیائی که جوابگوی اشتیاق وی در طلب ایمنى اقتصادى و روحانى بود به دور افتاد و احساسی از اضطراب و تنهائی بر او دست یافت. از طرف دیگر آزاد شد که بالاستقلال فکر و عمل کند و ارباب خودش باشد و آنگونه که می‌تواند زندگى به سربرد نه آنطور که به او می‌گویند.

با این حال این دوجنبه آزادی در مورد طبقات مختلف اجتماع همسنگ نبودند و وزن هر يك بر حسب وضع زندگى واقعی اعضای هر طبقه تغییر می‌کرد. فقط موفق‌ترین طبقه اجتماع از سرمایه‌دارى جدید بهره می‌برد و از آن کسب قدرت و ثروت می‌کرد. اعضای این طبقه با فعالیت و محاسبات معقول خود، نفوذ می‌یافتند، تسخیر می‌کردند، حکم می‌راندند، و درگرد آوردن مال و ازدیاد آن می‌کوشیدند. موقعیت کسانی که یابه سبب پول یابه علت اصل و نسب، در زمره اشراف قرار می‌گرفتند چنان بود که می‌توانستند از ثمرات آزادی نوین برخوردار شوند و احساس کنند که بزرگ و قوی‌دست‌اند و بر ابتکار فردی آنان فایده‌ای مترتب بوده است. هر چند خود را مجبور می‌دیدند که بر توده‌ها تسلط یابند و بایکدیگر بجنگند و همین امر سبب می‌شد که وضع آنان نیز دچار اضطراب و ناایمنى گردد، اما رویهم رفته سرمایه‌داران جدید از آزادی به معنای مثبت آن متمتع می‌شدند. این معنای آزادی در فرهنگ نوین رنسانس که در اشرافیت جدید پای

داشت بروز می نمود. در فلسفه و هنر این دوران، نه تنها روح تازه حیثیت و اختیار و تفوق آدمی، بلکه یأس و شکاکیت وی هر دو بیان می یافتند. همین تکیه بر تأثیر فعالیت و اراده فردی، در تعالیم دینی کلیسای کاتولیک در اواخر قرون وسطی نیز نمایان است. البته در این عصر اهل مدرسه در برابر قدرت قیام نمی کردند و راهنمائیهای آن را گردن می نهادند، اما در عین حال بر معنای مثبت آزادی، بر سهم آدمی در تعیین سرنوشت خود، بر نیرو و حیثیت و آزادی اراده وی نیز تکیه می کردند.

اما وقتی به طبقات پائینتر، به تنگدستان ساکن شهرها و خاصه به دهقانان می نگریم، حال را جز این می یابیم. آنچه اینان را به پیش می راند شور آزادی و امید سوزان به برانداختن ظلم فردی و اقتصادی بود، و چون چیزی نداشتند، از این معامله زیانی نمی بردند. نظرشان بر اصول کتاب مقدس یعنی عدالت و برادری بود نه نازک کاریهای اصول و شرایع. قیامهای سیاسی و جنبشهای مذهبی آنان که مانند صدر مسیحیت به روحی مصالحه ناپذیر آمیخته بود، همه به امید تحقق بخشیدن بدین آرزوها به پا می شد.

ولی آنچه بیش از هر چیز توجه ما را به خود جلب کرده عکس العمل طبقه متوسط است. با آنکه ظهور سرمایه داری استقلال زیادتری برای این طبقه به همراه آورد و میدان را برای ابراز ابتکار فراختر کرد، اما خطری که به وجود آورد بر این مزایا پیشی می گرفت. هنوز در ابتدای قرن شانزدهم فرد از آزادی نوین بهره ای به صورت قدرت و ایمنی نمی برد. احساس ناچیزی فردی و تجردی که آزادی به همراه داشت از نیرو و اعتمادی که می بخشید بیشتر بود، و به اضافه، تجمل و قدرت طبقات توانگر و رجال کلیسای کاتولیک رنجشی سخت در افراد دیگر می آفرید.

پروستانسیسم به این احساس ناچیزی و خشم بیان بخشید، اطمینان به محبت بی شرط و قید خدا را نابود کرد، و به مردمان آموخت که در خود و دیگران به دیده بدگمانی و بی اعتمادی بنگرند. به جای آنکه آدمی را غایتی در خویش به حساب آورد، از او آلتی ساخت، در مقابل قدرتهای دنیوی سر تسلیم فرود آورد، در حفظ این اصل که اگر این قدرتها اصول اخلاقی را نقض کنند صرف وجود آنها دلیل حقانیتشان

نیست پای نفشرد و آن را رها کرد، و سرانجام به جایی رسید که عناصری را که بنیان سنت یهودی و مسیحی از آنها قوام می گرفت از دست نهاد. در تصویری که پروتستانیسم به مدد تعالیم خاص خود از فرد و خدا و جهان عرضه کرد، احساسات ناچیزی و ناتوانی به حق گرفته شد چه اعتقاد بر این استوار گشت که سرچشمه این احساسات در صفات انسانی خود فرد است و او باید با این احساسات دست به گریبان باشد.

بدین ترتیب، آئینهای تازه مذهبی احساسات افراد معمولی طبقه متوسط را به قالب بیان ریختند و با تنظیم و تعلیل وضع روانی آنها، در تشدید و تحکیم احساساتشان تأثیر گذارند. اما به علاوه این تعالیم به فرد نشان دادند که چگونه بر اضطراب غلبه کند. به او آموختند که با قبول ناتوانی و شرارت طبیعی خویش، با محسوب داشتن زندگی به عنوان کفاره گناهان، با تحقیر خویش به حد افراط و با کوشش مدام ممکن است بر شك و اضطراب فایق آمد، با تسلیم محض ممکن است مورد محبت خدا واقع شد یا لاقول در سلك رستگاران درآمد.

پروتستانیسم پاسخی بود به نیاز انسانی وحشت زدگان و دربرداران و تنهاییان که ناگزیر باید در دنیای جدید جایی می یافتند و به نقطه ای مرتبط می شدند. این ساختمان تازه خوی که از تغییرات اقتصادی و اجتماعی نتیجه شده و به وسیله تعالیم مذهبی تحکیم گشته بود، به نوبه خود تبدیل به یکی از عواملی شد که رشد بعدی اقتصاد و اجتماع را شکل بخشید. عناصری که در این ساختمان خوی ریشه داشتند - از قبیل وسواس برای کار، امساك و صرفه جوئی بسیار، آمادگی برای فدا ساختن زندگی به خاطر كمك به مقاصد قدرتی برون، ریاضت، و يك حس وظیفه شناسی ناشی از وسواس و اجبار درونی - همه خصایصی بودند که در اجتماع سرمایه داری به صورت نیروهای مولد درآمدند و بدون وجود آنها پرورش اقتصاد و اجتماع جدید امکان پذیر نمی شد. در این عناصر بود که انرژی آدمی قالبی مشخص یافت و در شمار نیروهای مولد در سیر اجتماع درآمد. اعمالی که به پیروی از خصایص جدید خوی انجام می گرفتند هم از لحاظ ضرورت زندگانی اقتصادی به شخص سود می رساندند و هم از نظر روانی نیازها و اضطرابات شخصیت نوین او را جواب می گفتند و آرام می کردند. این اصل را می توان با عباراتی

کلی‌تر بیان کرد و گفت، فرایند یا سیر اجتماع با تعیین شیوه زندگی فرد، یعنی رابطه وی با دیگران و با کاری که انجام می‌دهد، ساختمان خوی او را به‌قالبی خاص می‌کشد، ایده‌نولوژیهای تازه - اعم از مذهبی یا فلسفی یا سیاسی - از يك طرف از این ساختمان تغییر یافته خوی به وجود می‌رسند و از طرف دیگر مقبول این خوی تازه قرار می‌گیرند و آن را تشدید و ارضاء و تثبیت می‌کنند. خصایص جدیدی که درخوی پرورش یافته‌اند به نوبه خود عواملی می‌گردند که در پرورش بعدی اقتصاد و اجتماع مؤثر می‌افتد و در فرایند یا سیر اجتماع نفوذ می‌کنند. با اینکه این خصایص بدو به عنوان عکس‌العملی در برابر تهدید نیروهای جدید اقتصادی به‌ظهور می‌رسند، اما رفته رفته خود به نیروهائی مولد تبدیل می‌شوند و تحولی را که در اقتصاد پدید آمده بیشتر بسط می‌دهند.^۱

۱. بحث جامع‌تری درباره عمل متقابل عوامل اقتصادی - اجتماعی، ایده‌نولوژیک و روانی در ضمیمه این کتاب آمده است.

فصل چهارم

انسان نوین و دوراهی آزادی

فصل پیشین به تحلیل معنای روانی تعالیم اصلی پروتستانیسیم گذشت. در آنجا نشان دادیم که آئینهای جدید مذهبی در پاسخ بعضی نیازمندیهای روحی به وجود آمدند که این نیازها خود از فرو ریختن نظام اجتماعی قرون وسطی و شروع کار سرمایه داری نتیجه شده بودند. این تحلیل بر محور معنای دوجانبه آزادی دور می زد و روشن کرد که با اینکه آزادی از قیود اجتماعی کهن قرون وسطی به فرد احساس تازه ای از استقلال بخشید، در عین حال حالتی از تنهایی و مجرد و شك و اضطراب به بار آورد و فرد را به تسلیم و فعالیت غیر معقول و وسواسی وادار ساخت.

در این فصل نشان می دهیم که جهتی که شخصیت آدمی در دوران رفرم در آن شروع به سیر کرده بود، با تأثیری که از رشد بعدی سرمایه داری پذیرفت ادامه یافت.

با تعالیم پروتستانیسیم آدمی از لحاظ روانی برای نقشی که بعدها در نظام صنعتی جدید به وی محول گشت آماده شده بود. این نظام و نحوه عمل و روحی که از آن سرچشمه گرفت و در کلیه شئون زندگی تعمیم یافت، سراسر شخصیت آدمی را به قالب کشید و تناقضاتی را که در فصل گذشته مورد بحث قرار دادیم به وجه روشنتری نمایان ساخت - فرد را پرورش داد، اما بیچاره تر از پیش رهاش کرد، آزادی را افزایش بخشید،

اما وابستگیهای تازه به وجود آورد. البته قصداً این نیست که تأثیر سرمایه‌داری را در سراسر ساختمان شخصیت آدمی توصیف کنیم، چه آنچه توجه ما را به خود معطوف می‌کند تنها یکی از جوانب این مسئله عمومی است و می‌خواهیم ببینیم کیفیت دو جانبه این آزادی متزاید چیست. هدف اصلی ما نشان دادن این نکته است که ساختمان اجتماع جدید دارای دو تأثیر مقارن بر آدمی است، از یک طرف استقلال و اتکال به نفس و قوه نقاد انسان فزونی می‌گیرد، و از طرف دیگر گرفتار تنهایی و تجرد و هراس بیشتری می‌شود. فهم کامل مسئله آزادی وابسته بدان است که بتوانیم هر دو وجه این سیر را در نظر نگاهداریم، نه آنکه با دنبال کردن یکی، دیگری را گم کنیم.

اشکال کار در این است که عادت نکرده‌ایم در مسائل به‌طور دو جانبه فکر کنیم و نمی‌دانیم چگونه دو وجه متناقض می‌توانند بایکدیگر مقارن داشته باشند و هر دو از یک علت سرچشمه بگیرند. به اضافه، فهم جنبه منفی آزادی و باری که بر خاطر انسان می‌گذارد خود خالی از اشکال نیست، خاصه برای کسانی که قلبشان در گرو آزادی است. چون در جنگ‌هایی که در تاریخ جدید به خاطر آزادی انجام یافته توجه همیشه بر مبارزه علیه صور قدیم قدرت و تضییق متمرکز بوده است، طبیعتاً این احساس به وجود آمده که هر چه این موانع و تضییقات بیشتر از میان برداشته شوند، انسان بیشتر از آزادی بهره خواهد برد، غافل از آنکه هر چند آدمی دشمنان قدیم آزادی را از میدان به دور کرده، دشمنانی تازه با کیفیتی دیگر به پا خاسته‌اند که از لحاظ ماهیت با موانع برونی اختلاف دارند ولی راه تحقق آزادی شخصیت را به صورت عواملی در درون مسدود می‌کنند. فی‌المثل معتقدیم که اختیار در برگزیدن دین از فتوحات نهایی آزادی است، اما این نکته را به درستی باز نمی‌شناسیم که هر چند قدرتهای منکر این اختیار در دولت و کلیسا شکست یافته‌اند، انسان جدید نیز قسمت اعظم استعداد خویش را برای اینکه به چیزی ایمان آورد که با روش متداول در علوم طبیعی قابل اثبات نباشد، از دست داده است. یا مثلاً خیال می‌کنیم با آزادی سخن، پیروی آزادی کامل شده است، اما به یاد نمی‌آوریم که هر چند این آزادی از فتوحات نمایانی است که در پیکار با تضییقات و موانع قدیم به دست آمده، وضع انسان جدید چنان شده که

بیشتر آنچه می‌اندیشد می‌گوید همان مطالبی است که دیگران نیز می‌اندیشند و می‌گویند و هنوز نمی‌تواند افکار بدیع و تازه داشته باشد و مستقلاً اندیشه کند، و فراموش می‌کنیم که بدون این شرط دعوی آنکه کسی را حق مداخله در بیان افکار او نیست از معنی تهی می‌شود. یا به‌خود می‌بالیم که در شیوه زندگی از قید قدرتهای برونی که بر ما امر و نهی می‌کردند آزاد شده‌ایم، اما از نقش قدرتهای بی‌نام چون عقیده عمومی و آنچه «عقل سلیم» (یا «حس مشترك») ^۱ لقب یافته غافلیم و نمی‌دانیم که مایه نفوذ این قدرتها در آمادگی عمیقی است که در فوق دادن خویش با انتظارات دیگران داریم و در وحشتی که مبادا با دیگران فرق داشته باشیم. به عبارت دیگر، افزایش آزادی از قید قدرتهای برونی چنان مفتونمان کرده که در برابر موانع، اجبارها و ترسهای درونی، که رفته رفته پیروزی آزادی را بردشمنان قدیم از معنی تهی می‌کنند، کور شده‌ایم. بنابراین بعید نیست دچار این پندار شویم که کافی است از همان نوع آزادی که در تاریخ نوین بر سر آن منازعه بوده مقدار بیشتری به دست آوریم تا مشکل کلی آزادی حل شود، و تصور کنیم وقتی از آزادی در برابر قدرتهائی که در آن به دیده انکار می‌نگرند دفاع کردیم، آنچه شایسته بوده به جا آورده‌ایم. این نکته از خاطرها به دور می‌ماند که با آنکه باید آنچه در توش و توان داریم در دفاع از آزادیهای که به دست آمده به کار بندیم، آزادی مسئله ایست که کمیت و کیفیت هر دو در آن راه دارند و بر ماست که نه تنها حافظ آزادی قدیم باشیم و بر آن بیفزائیم، بلکه در کسب نوع تازه‌ای آزادی بکوشیم که در تحقق بخشیدن به نفس فردی و دریافتن ایمان به نفس و به زندگانی مددکارمان خواهد بود.

هرگونه نقد و سنجش تأثیری که نظام صنعتی در این نوع آزادی درونی داشته باید با فهم کامل سهمی که سرمایه‌داری در پرورش عظیم شخصیت انسان‌دارا بوده آغاز شود. اهمیت این مطلب در این است که اگر مشاهده کردیم در نقد و ارزیابی اجتماع جدید این جانب قضیه به اجمال می‌گذرد، باید بدانیم که بنای کار بر نوعی رمانتیسم غیر معقول است و مشکوک شویم که ایرادات و انتقاداتی که بر سرمایه‌داری وارد می‌آید به

خاطر پیشرفت و تعالی نیست بلکه به خاطر نابود ساختن مهمترین ترقیاتی است که در طول تاریخ جدید عاید آدمی گشته است.

کاری که پروتستانیسم با اعطای آزادی روحانی به آدمی آغاز کرد، سرمایه‌داری با بخشیدن آزادی ذهنی و اجتماعی و سیاسی ادامه داد. آزادی اقتصادی بنیان کار و طبقه متوسط مدافع آن بودند. فرد از مضیق يك نظام اجتماعی ثابت که پایه آن بر سنن دیرین قرار داشت و عرصه ترقی مردمان را با حدود کهن تنگ می‌ساخت رسته بود. توقع آن شده بود که توفیق در جلب نفع اقتصادی تنها به حدود جهد، پشتکار، هوش، دلیری، صرفه‌جویی یا بخت هر کس محدود گردد. احتمال پیروزی یا خطر شکست و زخم و هلاک در کارزار اقتصادی هر دو در برابر فرد گسترده بود، و این مصافی بود که در آن هر کس يك تنه با جمع دیگران می‌جنگید. در نظام فئودال، پیش از آنکه فرد دیده به جهان گشاید حدود زندگی‌اش معین شده بود، اما در نظام سرمایه داری علیرغم بسیاری محدودیتها، هر کس، خاصه يك عضو طبقه متوسط، می‌توانست بر شایستگی و افعال خود تکیه زند و از این راه موفق شود. نخست انسان هدفی در نظر می‌گرفت و سپس در رسیدن بدان تلاش می‌کرد و غالباً احتمال موفقیتش قابل ملاحظه بود. بدین ترتیب آدمی آموخت که بر خود تکیه کند، در تصمیماتی که می‌گیرد مسئولیت کار را به دوش کشد، و از خرافاتی که در او هراس می‌افکندند یا مرهمی بر خاطرش می‌نهادند درگذرد. قیودی که طبیعت بر دست و پای وی می‌زد هر چه بیشتر می‌گسستند، و تفوق بشر بر نیروهای طبیعی به پایه‌ای رسید که پیشینیان در خواب هم نمی‌دیدند. مردمان برابر شدند و اختلافاتی که از تعلق به طبقات ثابت یا مذاهب مختلف سرچشمه می‌گرفت و وقتی مرزهای طبیعی میان کسان گشته بود و راه اتحاد بشر را مسدود می‌ساخت ناپدید شد و آدمیان آموختند که یکدیگر را به دیده همنوع بنگرند. جهان از عناصر ناشناخته و حیرت‌افزا تهی می‌شد و آدمی با دیده‌ای واقع‌بین و خالی از اوهام در خویش نگرستن آغاز می‌کرد. آزادی سیاسی نیز رشد می‌گرفت.

موقعیت اقتصادی طبقه متوسط موجب می‌شد که این طبقه بر قدرت سیاسی دست یابد، و این قدرت سیاسی تازه امکانات جدیدی برای پیشرفت اقتصادی به وجود می‌آورد. انقلابات بزرگ انگلستان و فرانسه و مبارزه

امریکائیان برای تحصیل استقلال از وقایع برجسته‌ای بود که در راه این تحول به وقوع پیوست. اوج تکامل آزادی در زمینه سیاسی هنگامی دستیاب شد که حکومت دموکراتیک جدید به وجود آمد و بر پایه برابری همگان و تساوی حقوق عامه برای شرکت در حکومت از طریق نمایندگان منتخب خودشان استقرار یافت. از هر کس انتظار می‌رفت که در عین آنکه موافق منافع خود عمل می‌کند رفاه و مصلحت ملتی را که بدان وابسته است در نظر بگیرد.

حاصل کلام آنکه سرمایه‌داری نه تنها آدمی را از قیود کهن‌رهای بخشید، بلکه در افزایش آزادی به معنای مثبت آن و در رشد یک نفس فعال و نقاد و مسئول تأثیری عظیم گذارد.

اما این فقط یکی از اثرات سرمایه‌داری در نمو آزادی است، تنهایی و تجرد و احساس ناتوانی و ناچیزی که در فرد رسوخ یافته، از آثار دیگر آن است.

نخستین عاملی که شایان ذکر است و یکی از خصوصیات اقتصاد سرمایه‌داری محسوب می‌گردد اصل فعالیت انفرادی است. به خلاف نظام فئودال در قرون وسطی که مطابق آن هر کس در یک نظام اجتماعی مرتب و آشکار جایی ثابت و معین داشت، اقتصاد سرمایه‌داری شخص را به حال خود می‌گذاشت. کیفیت، چگونگی، توفیق یا شکست فرد در آنچه می‌کرد فقط به خودش ارتباط داشت. روشن است که این اصل به پیشرفت سیری که در آن مردمان فردیت می‌یافتند کمک کرد، و در گفتگو از فرهنگ جدید نیز همیشه از آن به عنوان مزیتی یاد می‌شود. اما در عین حال که این اصل جنبه منفی آزادی را به پیش می‌برد، علائق میان فرد و دیگران را گسست و آدمیان را از یکدیگر جدا کرد. آنچه راه را برای این وضع آماده کرد تعالیم مذهبی دوران رفرم بود. در مذهب کاتولیک بنای رابطه افراد با خدا، عضویت در کلیسای کاتولیک بود. کلیسای کاتولیک رابط یا واسط میان خدا و فرد بود، و با اینکه بدین ترتیب فردیت آدمی را محدود می‌ساخت، به وی اجازه می‌داد که با خدا به عنوان عضو همبسته یک گروه روبرو شود. پروتستانسم فرد را مجبور کرد که با خدا تنها مواجه گردد. در نظر لوتر، ایمان تجربه‌ای ذهنی بود و در مورد کالون اعتقاد راسخ به رستگاری نیز کیفیتی ذهنی داشت.

تنهایی در مواجهه با خدا فرد را درهم می‌شکست و در جستجوی رستگاری چاره‌ای جز تسلیم محض برایش باقی نمی‌گذارد. از لحاظ روانشناسی، اعتقاد به اصلت فرد (فردگرایی) در امور روحانی با همین اعتقاد در زمینه امور اقتصادی چندان اختلاف ندارد. در هر دو حال وقتی فرد با نیروئی برتر از خود روبرو می‌شود تنهاست، خواه این نیرو از آن خدا باشد خواه متعلق به رقیبان یا قدرتهای اقتصادی فراتر از اشخاص. **رابطه انفرادی آدمی با خدا، از لحاظ روانی مقدمه آن شد که فعالیت‌های دنیوی او نیز کیفیتی انفرادی بیابند.**

هر چند کیفیت انفرادی نظام اقتصادی واقعیتی است که همه بدان معترفند و فقط تأثیر این فردگرایی اقتصادی در افزایش تنهایی مردم است که شاید محل تردید باقی‌گذارد، نکته‌ای که می‌خواهیم مورد بحث قرار دهیم ناقص تصوراتی از سرمایه‌داری است که بیش از همه شیوع دارند. در این تصورات فرض بر این است که در اجتماع جدید مرکز و غایت کلیه فعالیت‌ها آدمی است، و آنچه او می‌کند به خاطر خود می‌کند، و نفع شخصی و خودخواهی در انگیزش فعالیت انسان قدرت مطلق دارند. از آنچه در آغاز این فصل گفتیم چنین نتیجه می‌شود که ما نیز تا حدودی به صحت این ادعا معتقدیم. بیشتر آنچه آدمی در چهار قرن اخیر به انجام رسانده به خاطر خود و مقاصد و هدفهای خودش بوده است. ولی نکته اینجاست که غالباً آنچه در نظر انسان به صورت مقاصد و هدفهای خودش جلوه‌گر می‌شده در حقیقت چنین نبوده است - البته در صورتی که در آدمی صرفاً به دیده «یک کارگر» یا «تولیدکننده» ننگریم و در گفتگو از «او» مرادمان یک انسان واقعی با همه استعدادهای عاطفی، فکری و حسی باشد. علاوه بر اثبات فردیت آدمی، سرمایه‌داری موجب نوعی انکار نفس و ریاضت شد که دنباله مستقیم روح پروتستانیم به‌شمار می‌رود.

در توجیه این مدعا باید حقیقتی را تکرار کنیم که در فصل گذشته از آن سخن گفتیم. در نظام قرون وسطی سرمایه‌خادِم آدمی بود، اما در نظام نوین مخدوم او شده است. در جهان قرون وسطی فعالیت اقتصادی وسیله‌ای بود برای نیل به یک هدف و این هدف چیزی جز زندگی، یا موافق استنباط کلیسای کاتولیک، جز رستگاری روحانی آدمی نبود.

فعالیت اقتصادی لازم است چه حتی مال هم در کمک به مقاصد خداوند مؤثر می‌افتد، اما فعالیت خارجی تنها تا جایی دارای حیثیت و معنی است که هدفهای زندگی را پیش می‌برد.^۱ فعالیت اقتصادی به عنوان غایتی در خود آن و آرزوی سود به خاطر خود سود، همان اندازه در نظر متفکران قرون وسطی نامعقول جلوه‌گر می‌شد که فقدان این طرز فکر در روزگار نوین غیر عقلانی به نظر می‌رسد.

در نظام سرمایه داری، فعالیت اقتصادی و کامیابی و نفع مادی فی نفسه هدف قرار می‌گیرند. سر نوشت آدمی آن شده که به خاطر نفس امر به رشد نظام اقتصادی کمک کند و سرمایه گرد آورد نه به خاطر خوشبختی یا رستگاری فردی. انسان مهره‌ای است در ماشین عظیم اقتصادی که بر حسب مقدار سرمایه‌ای که دارد اهمیتش بیش یا کمی می‌گیرد - مهره‌ای که به هر حال در خدمت هدفی خارجی است. هر چند برتری فعالیت اقتصادی بر دیگر امور اندیشه‌ای نبود که در ذهن لوتر و کالون راه یابد، اما بنیان این آمادگی برای تسلیم به مقاصدی که «خارج» از دایره امور انسانی قرار دارند به وسیله پروتستانیزم افکنده شد. تعلیم دینی کالون و لوتر پشت انسان را از لحاظ روحانی شکست و با آموختن این نکته که فعالیت باید به خاطر هدفهای خارج از آدمی انجام

۱. خوانندگان را توجه می‌دهیم که در این زمینه مراد نویسنده از «زندگی» مجموعه اموری است که با نفسانیات آدمی و معنویات رابطه مستقیم دارند و غرض از آنها کمک به فعل و انفعالاتی است که در خارج از وجود باطنی انسان و در عالم مادی به وقوع می‌پیوندند نیست. به همین قیاس، هر جا صحبت از مقاصد «خارجی» به پیش می‌آید، مقصود اموری است که با غایت معنوی شخص رابطه مستقیم ندارند. از اینجاست که نویسنده قائل به تقسیم میان مقاصد شده و آنچه را که مستقیماً در افزایش «فضیلت» آدمی و ارتقای در پایگاه انسانیت مؤثر نمی‌دیده مقاصد خارجی یا برونی و عکس آنرا هدفهای درونی نام داده است. شاید این معنی با به کار بردن دو لفظ «مادی» و «معنوی» به جای «برونی» و «درونی» روشن‌تر شود، هر چند باید متوجه مستثنیات بود و در هر مورد معنی را از متن استنباط کرد... م.

یابد احساس حیثیت و غرور وی را درهم کوفت و راه را برای این وضع آماده ساخت.

همان‌طور که در فصل گذشته دیدیم، یکی از نکات اساسی در تعلیمات لوتر تکیه بر شرارت طبیعت انسان و بیهودگی ارادت و مجاهدات اوست. در اندیشه کالون این تکیه بر عصیان آدمی قرار می‌گیرد و این فکر که انسان باید غرور خود را تا سرحد توانائی به زیر پا گذارد مرکزیت می‌یابد و مقصود از حیات منحصرأ بسزرگداشت خداوند گرفته می‌شود و اهمیت هدفهای خود آدمی به صفر تنزل می‌کند. بدین ترتیب لوتر و کالون انسان را از لحاظ روانی برای نقشی که می‌بایست در اجتماع نوین به عهده بگیرد آماده ساختند و به‌وی آموختند که خویشان را به هیچ نخرد و زندگانی خود را صرفاً تابع مقاصدی کند که از آن اونیستند. وقتی انسان حاضر شد به صورت وسیله‌ای برای بزرگداشت خدائی فاقد عدل و محبت درآید، دیگر آماده بود که به قبول نقش خادم یک ماشین اقتصادی و سرانجام پیشوائی چون هیتلر تن در دهد.

در آمدن فرد به صورت وسیله‌ای برای حصول به هدفهای اقتصادی از خواص روش تولید در نظام سرمایه‌داری است که در آن غرض از فعالیت اقتصادی انباشتن سرمایه است. کار آدمی به خاطر منفعت است، اما منفعتی که حاصل می‌شود به مصرف نمی‌رسد بلکه به صورت سرمایه‌ای تازه در می‌آید. این سرمایه بیشتر سود زیادتری می‌آورد که دوباره سرمایه گذاری می‌شود و به همین ترتیب مطلب تسلسل می‌یابد. البته همیشه سرمایه‌دارانی وجود داشته‌اند که پول را صرف تجمل می‌کرده شاید برای خود نمائی به دور می‌ریختند، اما کسانی که می‌توان از آنها به عنوان نمایندگان سرمایه‌داری یاد کرد لذتشان در کار بوده نه در خرج کردن اساس پیروزیهای نظام صنعتی نوین همین اصل انباشتن سرمایه به جای مصرف آن است. اگر آدمی دچار این وضع روانی نبود که رنج کار را بر خود هموار کند و با سرمایه گذاری، دسترنج خویش را به خاطر بسط استعدادات تولیدی نظام اقتصادی به کار اندازد، پیشرفت ما در تسلط بر طبیعت ممکن نمی‌شد. آنچه به ما اجازه می‌دهد که برای نخستین بار در

تاریخ وضعی در آینده مجسم کنیم که در آن تنازع دائمی آدمیان برای ارضاء احتیاجات مادی از میان رفته، همین رشدنیروهای تولیدی اجتماع است. باهمه این احوال، با اینکه اصل کار به خاطر گرد کردن سرمایه از نظر پیشرفت انسان به طور عینی دارای ارزشی بزرگ و واقعی است، از لحاظ ذهنی آدمی را در خدمت هدفهایی به کار واداشته که با مقاصد انسانی وی غریبند و ناگزیرش ساخته که کمر به خدمت دستگاهی که مخلوق خود اوست ببندد و بدین ترتیب در چنگال احساسی از ناچیزی و ناتوانی گرفتار گردد.

تا اینجا سخن از کسانی بود که سرمایه داشتند و می توانستند منافعی که می بردند به صورت سرمایه به کار اندازند. قطع نظر از میزان سرمایه ای که در اختیار هر يك از این کسان قرار داشت، زندگانی او وقف کاری که هدف خویش قرار داده بود یعنی انباشتن سرمایه می شد. اما باید دید تکلیف آنان که سرمایه ای نداشتند و از راه فروش کار خود روزگار می گذراندند چه بود. از نظر روانی حاصل وضع آنان با موقعیت سرمایه داران چندان اختلاف نداشت. اولاً چون در استخدام دیگران بودند، کارشان به قوانین بازار و رونق و کساد آن و نتایج ترقیات فنی وابسته بود. مستقیماً آلت دست کارفرما قرار می گرفتند و در او به عنوان نماینده قدرتی برتر که ناگزیر به تسلیم بدان بودند می نگریستند. این مطلب خاصه در مورد وضع کارگران تا قرن نوزدهم صادق است. از آن پس اتحادیه های کارگری به کارگران نیروئی مستقل بخشیدند و با تغییری که در احوال پدیدار کردند ایشانرا از حالت آلت دست بیرون آوردند.

اما از این وابستگی مستقیم و شخصی کارگر به کارفرما که بگذریم، در کارگران نیز به همان روح ریاضت و تسلیم به مقاصدی جز هدفهای انسانی برخورد می کنیم که در مورد سرمایه داران از آن گفتگو کردیم. البته این نکته جای تعجب ندارد چه در هر اجتماع روح گروههای نیرومند است که روح فرهنگ جامعه را بطور کلی تعیین می کند. سبب این امر بعضاً آن است که این گروهها با نیروئی که دارند دستگاه تعلیم و تربیت، مدارس، مذهب، مطبوعات و تاثیر را زیر نفوذ می گیرند و از این راه عامه را به افکار خویش می آمیزند، به علاوه، به علت اعتباری که دارند طبقات پائین در قبول و تقلید ارزشهای خاص آنها بر یکدیگر پیشی

می‌گیرند و از لحاظ روانی سعی می‌کنند خویشتن را چون آنها ببینند. تابحال سخن ما این بود که آنچه آدمی را به صورت آلتی برای نیل به مقاصد اقتصادی مافوق شخصی در آورد و روح ریاضت را که مقدمات آن از لحاظ روانی به وسیله پروتستانیسیم فراهم شده بود در وی تقویت کرد، شیوه تولید خاص سرمایه‌داری بود. از طرف دیگر به نظر می‌رسد که انگیزه انسان جدید، خودخواهی به بالاترین درجه و جلب سود شخصی است، نه فداکاری و ریاضت‌کشی، و این حقیقت با آنچه ادعا کردیم وفق نمی‌دهد. چگونه می‌توان میان این دو واقعیت آشتی برقرار کرد که وقتی به مطلب به صورت عینی می‌نگریم آدمی را بنده هدفهائی می‌یابیم که از آن او نیستند ولی خود او در ذهن خویش معتقد است که آنچه موجب انگیزش فعالیتش می‌شود جلب نفع شخصی است؛ چگونه می‌توان میان روح پروتستانیسیم که همه تکیه‌اش بر از خود گذشتگی است و آئین نوین که، اگر بخواهیم مطلب را از زبان ماکیاوولی^۱ بیان کنیم، بزرگترین نیروی انگیزنده رفتار آدمی را خودخواهی معرفی می‌کند آشتی برقرار کرد - همین آئین که آرزوی سود شخصی را قوی‌تر از هر ملاحظه اخلاقی می‌داند و ادعا دارد که انسان ترجیح می‌دهد، پدر خویش را به حال مرگ ببیند و در عوض ثروت خود را از دست ندهد؛ اگر فرض را بر این قرار دادیم که تکیه بر از خود گذشتگی فقط به منظور پنهان داشتن يك خودخواهی عمیق عنوان شده، آیا این تناقض از میان خواهد رفت؛ شاید تاحدودی؛ ولی این پاسخی کامل نیست. برای اینکه نشان دهیم در کجا باید به دنبال جواب رفت، ناگزیریم غوامض مسئله خودخواهی را از نظر روانشناسی مورد تدقیق قرار دهیم.^۲

فرضی که در بن تفکر لوتروکالون و کانت^۳ و فروید جای دارد آن

۱. Niccolo Machiavelli (۱۴۶۹ - ۱۵۲۷) سیاستمدار و نویسنده ایتالیائی. - م.

۲. برای بحث مفصلی در این باره رجوع کنید به مقاله ذیل از همین نویسنده: "Selfishness and Self - Love", *Psychiatry*, Vol. 2, No. 4, November, 1939.

۳. Immanuel Kant (۱۷۲۴ - ۱۸۰۴)، حکیم آلمانی. - م.

است که خودخواهی و خویشتن دوستی یکی است. دیگران را دوست داشتن فضیلتی است، اما خود را دوست داشتن گناه است. عشق به خود و عشق به دیگران قابل جمع نیست.

ازلحاظ نظری در اینجا مغالطه‌ای درباره ماهیت عشق به کار رفته است. چیزی که موضوع محبت واقع می‌شود سبب عشق نیست، عشق خاصیتی است موجود در شخص و فقط به وسیله چیزی که موضوع محبت است از قوه به فعل می‌رسد. نفرت تمایلی است سوزان برای نابود کردن؛ عشق باتمام قوا می‌خواهد موجودیت آنچه را که بدان متوجه شده به اثبات برساند. عشق جنبه انفعالی یا «تأثری» ندارد، بلکه تلاشی است فعال برای رسیدن به یک ارتباط درونی که هدف آن شادمانی و رشد و آزادی چیزی است که بدان عشق ورزیده می‌شود.^۱ عشق اصلاً عبارت از یک آمادگی است که می‌تواند متوجه هر کس یا هر چیز حتی خود شخص گردد. عشق منحصر به یک چیز یا کس، دچار تناقض ذاتی است. البته اینکه شخصی خاص «موضوع»^۲ محبت آشکار قرار می‌گیرد تصادفی نیست و بحث در عوامل متعدد و پیچیده‌ای که این انتخاب بدانها مشروط می‌گردد از حوصله این مقال بیرون است؛ نکته مهم آن است که، در عشق ورزیدن به کسی خاص، فقط محبتی که بالقوه در سرای دل آرمیده بوده در شخصی واحد تمرکز می‌یابد و فعلیت پیدا می‌کند. به خلاف پندار رمانتیک‌ها، حقیقت این نیست که تنها یک تن در عالم وجود دارد که می‌توان دوست داشت و شانس بزرگ زندگی در پیدا کردن آن یک نفر خلاصه می‌شود و عشق به او سبب می‌گردد که آدمی از همه کس پای پس کشد. عشقی که نمی‌تواند جز به یک نفر متوجه شود، خودش دلیل آن است که عشق نیست بلکه یک بستگی ناشی از سادیسیم و مازوخیم است. در محبت، صفات و

۱. سالیوان (Sullivan) هم در دروس خود به این نظر نزدیک می‌شود. وی می‌گوید صفت بارز دوران پیش از شباب پیدایش برخی جنبشهای درونی در رابطه بین افراد است که به نوع تازه‌ای رضایت منتهی می‌شود. به عقیده او عشق عبارت از وضعی است که در آن رضایت معشوق درست به همان اندازه پرمعنی و خواستنی است که رضایت عاشق.

۲. Object

کیفیات بشری در قالب معشوق پیکرمی‌یابد و به این سبب جنبه اثباتی که در بن عشق نهفته به سوی او روان می‌شود. عشق به يك نفر دلیل عشق به آدمی است، و به خلاف پندار غالب، عشق به آدمی تصوراتنازعی نیست که به دنبال دل‌سپردن به کسی خاص به وجود آید و تجربه‌ای را که بایک «موضوع» پدیدار شده تعمیم دهد. گرچه از لحاظ تکوین، عشق به بشر به طور اعم حاصل برخورد با افراد خاص است، اما پس از این مرحله، بنیان عشق به معشوق را عشق به بشر تشکیل می‌دهد.

پس اصل آن است که محبت من، دیگران و خود مرا به يك اندازه در بر می‌گیرد. اگر می‌توانم در زندگی و شادمانی و رشد و آزادی خود به دیده اثبات بنگرم دلیلش آن است که در من يك توانائی و آمادگی اساسی برای این امر وجود دارد. وقتی این آمادگی در کسی موجود شد، خود او را هم در بر می‌گیرد؛ اما اگر شخص فقط توانست دیگران را دوست بدارد، دوست داشتن در توان او نیست.

خودخواهی یا خویشستن دوستی سروکار ندارد بلکه با عکس آن یکی است. خودخواهی نوعی طمع و آزار است و چون دیگر انواع این صفت، سیری نمی‌پذیرد و به این سبب هرگز رضایت نمی‌شناسد. طمع چاه ویلی است که بدون آنکه نیاز کسی را ارضاء کند توانش را به آخر می‌رساند. مشاهدات دقیق نشان می‌دهند که خودخواه همیشه به خویش مشغول است، هرگز راضی نیست، همیشه ناآرام است، پیوسته می‌ترسد که آنچه به دست می‌آورد کفایت ندهد و از چیزی به غفلت درگذرد و محروم شود. وجودش در آتش حسد است چه ممکن است دیگری بیش از او داشته باشد. اگر مشاهده را دقیقتر کنیم و خاصه قوای متحرکه ناهشیار را در نظر آوریم، خواهیم دید که چنین کسی نه تنها خود را دوست ندارد بلکه از خویش بیزار است.

حل معمائی که در این تناقض ظاهری نهفته آسان است. ریشه خودخواهی در فقدان محبت برای خویشستن است. کسی که در خود موردی برای محبت و تحسین نمی‌یابد، دائماً از خود در اضطراب است. ایمنی درونی که وجود آن منوط به محبت و اثبات حقیقی است در درون او خانه ندارد - نگران خویشستن است، و چون از يك ایمنی و رضایت اساسی بهره نمی‌برد، حریص است که همه چیز را برای خودش محفوظ دارد. این

نکته در مورد افراد «خود شیفته»^۱ نیز صادق است، با این تفاوت که آنچه ایشانرا مشغول می‌دارد ستایش خود است نه تحصیل اشیاء. هر چند ظاهر آن است که این افراد به خود عشق فراوان می‌ورزند، اما در حقیقت محبتی به خود ندارند، و نارسایی هم مانند خودخواهی، افراط برای جبران^۲ فقدان محبت به خود است. به عقیده فروید، خود شیفته کسی است که عشق خود را از دیگران بریده و متوجه خویش‌تر کرده است. قسمت اول این عقیده صحیح اما قسمت دوم آن نادرست است؛ خود شیفته نه خود را دوست دارد و نه دیگران را.

از این سخن به مسئله‌ایکه در آن بحث می‌کردیم و دامنه گفتگو به تحلیل خودخواهی از لحاظ روانشناسی کشید باز گردیم. صحبت به تناقضی رسیده بود که از یکسو، انسان جدید معتقد است که انگیزه آنچه می‌کند نفع خود اوست، ولی فی الواقع زندگانی‌اش به دنبال هدفهائی می‌گذرد که از آن اونیستند. این مطلب شبیه اعتقاد کالون است که غایت هستی آدمی باید جلال و بزرگداشت خدا باشد نه خود وی. سعی ما مصروف آن شد که نشان دهیم ریشه خودخواهی در این است که شخص به آنچه حقیقتاً «نفس» اوست محبت نمی‌ورزد. مراد از «نفس» در اینجا سراسر وجود يك انسان واقعی با همه قوا و استعدادات اوست.

۱. Narcissistic. در افسانه‌های یونان نارسیسوس (Narcissus) نوجوانی بود که عاشق تصویر خویش در آب شد و خدایان او را به صورت گلی که به همین نام نامیده شد و نزد ما به گل نرگس موسوم است درآوردند. همان طور که از این ریشه لغوی مستفاد می‌شود، «نارسیسیست» یا خود شیفته کسی است که به خود عاشق است. این حالت را نارسسیسم (Narcissism) یا «خودشیفتگی» گویند. اما در روانکاوی، این لفظ معنای دقیق‌تر و وسیع‌تری دارد، و روانکاوان در آن به عنوان یکی از مراحل ابتدائی رشد روانی جنسیت می‌نگرند. در این مرحله چیزی که جنسیت بدان متوجه می‌گردد خود شخص است و این توجه لذتی شهوانی به همراه دارد. - م.

۲. Overcompensation. مراجعه شود به یادداشت زیر صفحه ۹۱ - م.

آنچه انسان جدید به خاطر نفع آن تلاش می‌کند «نفس» اجتماعی اوست؛ این نفس از نقشی که باید فرد در اجتماع به عهده داشته باشد تشکیل می‌شود و در حقیقت لباس تبدیلی است که آدمی در ذهن خویش به وظیفه‌ای که واقعاً در اجتماع دارد می‌پوشاند. این نوع خودخواهی که در روزگار نوین با آن مواجهیم حرص و آزی است که نفس حقیقی فرد را ناکام می‌کند چه هدفش در نفس اجتماعی وی خلاصه می‌شود. ظاهراً صفت بارز انسان جدید عرض اندام است، اما حقیقت آن است که نفس وی کاستی گرفته و به جزئی تقلیل یافته است و قوه متفکر و اداره، شخصیت آدمی را به خود منحصر کرده‌اند.

با اینهمه، به فرض صحت این مدعا، این سؤال به پیش می‌آید که آیا تسلط زیادتر انسان بر طبیعت باعث نشده که نفس وی نیرومندتر شود؛ البته این نکته تا اندازه‌ای درست است و جنبه مثبتی که در پرورش فرد وجود داشته و نباید از نظر دور داشت، از آن سرچشمه می‌گیرد. ولی با وجود تفوق درخشان آدمی بر طبیعت، متأسفانه اجتماع در ضبط نیروهای که خود به وجود آورده نیست. تا آنجا که غرض جوانب فنی قضیه است، نظام تولیدی ما نظام معقولی است؛ ولی وقتی جوانب اجتماعی این نظام در نظر آورده می‌شود، وضع نامعقول آن به‌ظهور می‌رسد. بحرانهای اقتصادی و بیکاری و جنگ حاکم بر سرنوشت آدمی است. انسان دنیائی برای خود به وجود آورده، کارخانه و خانه بنا کرده، دست به تولید اتومبیل و لباس و غلات و میوه زده است، اما در عین حال از حاصل زحمت خویش به دور مانده و نسبت بدان بیگانه شده است. دیگر برجانه‌ای که به وجود آورده حاکم نیست، بلکه این جهان بر او حکومت می‌کند و ناگزیر در برابر آن سرکھتری فرود می‌آورد و می‌کوشد تا آنجا که می‌تواند آن را با خود مساعد و همراه کند و شاید دستی در آن برد. محصول کاروی، خدای اوشده است. ظاهراً آنچه آدمی را به پیش می‌راند نفع خود اوست، ولی در واقع، تمام وجود او با تمام استعدادات واقعی نهفته در آن آلتی گشته که در خدمت ماشینی که وی خود موجد آن بوده به کار افتاده است. این پندار هنوز در آدمی زنده است که در مرکز جهان جای دارد، اما از سوی دیگر احساس شدیدی از ناتوانی و ناچیزی به وجودش احاطه یافته که در روزگاران گذشته از

احساسات هشیارنیاکانش در برابر خدا به شمار می‌رفت. کیفیتی که در روابط انسان جدید و هموعانش به وجود آمده، احساس تجرد و ناتوانی را تشدید می‌کند. کیفیت انسانی و سرراست از رابطه واقعی میان افراد رخت بر بسته و در عوض روحی پدید آمده که هدفش دستکاری و آلت قراردادن دیگران است. حاکم بر روابط شخصی و اجتماعی قوانین بازار است. شک نیست که از لحاظ انسانی، رابطه بین رقیبان جز بر پایه بی‌اعتنائی متقابل استوار نتواند بود، والا هریک در به انجام رسانیدن هدف اقتصادی خود یعنی مبارزه و عنداللزوم نابودی اقتصادی دیگری ناتوان می‌شد.

همین روح بی‌اعتنائی، رابطه میان کارفرما و کارکنان را نیز در بر می‌گیرد. کافی است به لفظ «کارفرما» بنگریم و از آن حدیث مفصل بخوانیم. کسی که سرمایه دارد انسان دیگری را به کار می‌گیرد، درست همانطور که در کار از یک ماشین مدد می‌جوید. هر دو به دنبال منافع اقتصادی خویشند و در این راه از یکدیگر استفاده می‌کنند. در این رابطه، هریک دیگری را به دیده وسیله یا آلتی برای رسیدن به هدفی خاص می‌نگرد. اما رابطه بین دو انسان که در یکدیگر چیزی جز سود رسانی متقابل جستجو می‌کنند چنین نیست. آلت قراردادن دیگران در روابط میان بازرگان و مشتری و همچنین در وضع روانی نسبت به کار نیز مشهود است. مشتری آلتی است که باید دستکاری شود، نه انسانی مشخص که بازرگان باید در بر آوردن مقاصدش بکوشد. تولیدکننده امروز به خلاف پیشه‌ور قرون وسطی در آنچه تولید می‌کند چندان ذی‌علاقه نیست، تولید او به خاطر منفعی است که می‌کوشد از سرمایه‌اش به دست آورد، و چیزی که تولید می‌کند وابسته به بازار است که می‌گوید اگر در فلان رشته سرمایه گذاردی، سود می‌بری.

این کیفیت غریب افتادگی یا بیگانگی^۱ منحصر به اقتصادیات نیست بلکه در روابط شخص نیز رسوخ کرده است. روابط موجود، روابه میان آدمیان نیست، روابط بین اشیاء است. مهمترین و مخربترین صورت این وضع، یعنی آلت قراردادن دیگران و بیگانگی در رابطه

شخص باخودش به ظهور می‌رسد.^۱ آدمی فقط کالا نمی‌فروشد، بلکه خودش را نیز می‌فروشد و خویشتن را کالا احساس می‌کند. آنکه از زور بازو نان می‌خورد نیروی جسمانی خویش، و کسانی چون بازرگانان و پزشکان و کارمندان دفتری «شخصیت» خود را می‌فروشند. برای فروش محصولات یا خدمات خود، دسته‌آخر ناگزیر باید «شخصیتی» خوشایند و صفاتی چون انرژی و ابتکار یا هر نکته دیگری که شغل مورد نظر ايجاب می‌کند دارا باشند. آنچه ارزش و حتی احتیاج به وجود این صفات را معین می‌کند بازار است. اگر از صفاتی که شخص عرضه می‌کند سودی نرسید، باید گفت اصولاً صفتی دارا نیست، درست همانگونه که اگر کالائی قابل فروش نبود، گویند بی‌ارزش است، هر چند ممکن است هنوز به درد بخورد یا به کار آید. بدین ترتیب مشاهده می‌کنیم که اعتماد به نفس یا «احساس وجود» فقط نشانه آن است که دیگران در باره انسان چه می‌اندیشند. اعتقاد به ارزش شخصی بدون در نظر گرفتن محبوبیت و موفقیت در بازار میسر نیست. اگر به دنبال شخص آمدند، معلوم می‌شود کسی است، اما اگر محبوبیت نداشت، کسی نیست. سبب آنکه محبوبیت در نظر انسان جدید اهمیتی چنین عظیم یافته آن است که عزت نفس وی به مقبول افتادن «شخصیت» او وابستگی پیدا کرده است. اگر کسی در عرضه «شخصیت» موفق شد، نه تنها در امور روزانه کامیاب می‌گردد، بلکه به جای اینکه خویشتن را با احساس حقارت دست به گریبان بیابد، خواهد توانست در خود به دیده احترام و بزرگی بنگرد.^۲

بدین ترتیب، آزادی تازه‌ای که از سرمایه‌داری به وجود آمد بر تأثیری که از آزادی مذهبی پروتستانسیم در فرد به جا مانده بود مزید

۱. بنیانی که برای فهم مسئله غریب افتادگی وجود دارد به وسیله مارکس و هگل فراهم آمده است. در این زمینه، مفاهیم «پرستش کالا» و «غریب افتادگی کارگر» از مارکس شایان توجه خاص است.
۲. تحلیلی که از مسئله عزت نفس به دست دادیم در نوشته‌ای از ارنست شاختل (Ernest Schachtel) تحت عنوان «احساس وجود و «فروش» شخصیت» که هنوز انتشار نیافته، به صراحت بیان شده است.

شد. تنهائی وجدائی انسان فزونی گرفت و وی به صورت آلتی در کف قوای قاهر خارجی درآمد. فرد شد، اما فردی حیرت زده و نا ایمن. برای غلبه بر مظاهر این نا ایمنی، آدمی ناگزیر از عواملی چند مدد گرفت. متوجه شد که مال و دارائی پشتیبان نفس اوست، و آنچه هست و آنچه دارد قابل تفکیک نیستند. نفس وی همانقدر از خانه و جامه اش تشکیل می شود که از تنش. هر چه احساس «ناکسی»^۱ بیشتر بر او دست می یافت، نیازش به مال فزونی می گرفت. بدین نتیجه رسید که اگر ثروتش را از دست دهد، قسمت مهمی از «نفسش» از میان رفته است و دیگر در چشم دیگران و خودش به صورت آدمی تمام عیار نمایان نخواهد شد.

تحصیل مال و پیروزی در هم آورد باریکیان، قدرت و اعتبار به همراه می آورد و این دو نیز در تقویت نفس مؤثر می شدند. ستایش از سوی دیگران و تسلط بر آنان، بر قدرت ناشی از ثروت مزید می گشت و نفس نا ایمن فرد را بیشتر تقویت می کرد.

آنکه مالی نداشت و از اعتبار اجتماعی محروم بود، در خانواده به دنبال آبرو می رفت و در آنجا خود را کسی می یافت. همسر و فرزندان ناگزیر از اطاعت وی بودند، و این سبب می شد که او خویشتن را در مقامی والا ببیند و دل خوش کند که چنین پایگاهی حق طبیعی اوست. ممکن است کسی را در روابط اجتماعی اش بادیگران به چیزی نخرند، اما همین آدم وقتی به سرای خود باز می گردد پادشاه است. از خانواده که بگذریم، غرور ملی (در اروپا بیشتر غرور طبقاتی) نیز سبب می شد که شخص برای خود اهمیتی قائل شود. حتی آنان که شخصاً کسی نبودند، چون خود را به گروهی وابسته می دیدند که گمان می بردند از دیگر دسته ها بالاتر است، احساس غرور می کردند.

البته باید میان این عوامل که در تقویت وجود سست شده از

۱. خوانندگان البته توجه دارند که در اینجا مراد معنای اخلاقی لفظ «ناکسی» نیست. منظور حالتی است که در آن آدمی به چیزی گرفته نمی شود. مولوی گوید:

من کسی در ناکسی دریافتم بس کسی در ناکسی دریافتم

آنها استمداد می‌شد و می‌توان به عوامل مقوی موسومشان ساخت و عوامل دیگری چون آزادی واقعی اقتصادی و سیاسی و امکان برای ابراز ابتکار و تنویر افکار که درابتدای این فصل بدانها اشاره رفت، تمیز قائل شد. عوامل اخیر حقیقتاً نفس آدمی را نیرو می‌بخشیدند و راه را برای پرورش فردیت و استقلال و تفکر معقول باز می‌کردند، در صورتیکه عوامل مقوی تنها به کار آن می‌خوردند که احساس نا ایمنی و اضطراب آدمی را جبران کنند و بدون آنکه به ریشه درد برسند، فقط بر آن سرپوش نهند. به کمک این عوامل فرد در ذهن هشیار خویشتر را ایمن می‌پنداشت غافل از آنکه آنچه در سطح دیده می‌شد و با استمداد از این عوامل ناپدید می‌گشت فقط بخشی از اضطراب و ناایمنی نهفته در درون بود.

تحلیل مفصل تاریخ اروپا و آمریکا در دوره فاصل بین عصر رفرم و روزگار خودمان نشان خواهد داد که در سیر تحول آزادی از منفی به مثبت و دوجنبه متناقض وجود داشته که هر یک به موازات دیگری به پیش می‌رفته و در آن می‌آمیخته است. متأسفانه چنین تحلیلی از گنجایش این کتاب بیرون است و باید در نوشته‌ای دیگر عرضه گردد. همین قدر می‌گوییم که در بعضی از اعصار و در میان برخی گروه‌ها، عاملی که غلبه داشت آزادی به معنای مثبت آن، یعنی نیرو و حیثیت نفس آدمی بود. چنین وضعی هنگام پیروزی اقتصادی و اجتماعی طبقه متوسط بر نمایندگان نظام قدیم در انگلستان و فرانسه و آمریکا و آلمان حادث شد. در مبارزه‌ای که بدین ترتیب برای نیل به آزادی به معنای مثبت آن صورت گرفت، طبقه متوسط به آن جنبه از پروتستانیسم که بر خود مختاری و حیثیت آدمی تکیه می‌زد متوسل می‌شد و کلیسای کاتولیک با آنان که برای حفظ امتیازات ناگزیر با آزادی انسان به پیکار برخاسته بودند دست اتحاد می‌داد.

امتزاج این دوجنبه آزادی، علاوه بر اصول دینی دوران رفرم در تفکر فلسفی عصر جدید نیز مشهود است. بدین ترتیب مشاهده می‌کنیم که با اینکه خود مختاری و آزادی فرد از مفروضات فلسفه کانت و هگل است، مع هذا این دو حکیم آدمی را در درجه دوم اهمیت قرار می‌دهند و وی را تابع مقاصد دولتی که قدرت مطلق دارد می‌دانند. یا می‌بینیم با آنکه فیلسوفانه دوران انقلاب کبیر فرانسه و بعد از آنان متفکرین

قرن نوزدهم چون فویرباخ^۱ و مارکس و اشتیرنر^۲ و نیچه براین اعتقاد استوارند که فرد نباید تابع هیچگونه غرضی که بارشد و سعادت وی بیگانه است واقع شود و دراین اعتقاد هیچگونه مصالحه روا نمی‌دارند، اما فلاسفه ارتجاعی در همان قرن تبعیت آدمی را از مراجع قدرت روحانی و دنیوی از اصول موضوعه دستگاه فکری خویش قرار می‌دهند. سیر آزادی بشر به معنای مثبت آن در نیمه دوم قرن نوزدهم و ابتدای قرن بیستم به اوج می‌رسد. طبقه متوسط در این آزادی سهیم می‌شود و طبقه کارگر عاملی آزاد و فعال می‌گردد که هم برای هدفهای اقتصادی خود و هم در عین حال به خاطر آرمانهای وسیعتر انسانیت دست به پیکار می‌زند.

با فرا رسیدن مرحله انحصارگری سرمایه‌داری و رشد متزاید آن در سالیان اخیر، اهمیت هر یک از این دو جنبه آزادی انسان دگرگون می‌گردد. عواملی که به ضعف نفس فردی آدمی منجر می‌شوند پیشی می‌گیرند، آنها که به وی نیرو می‌دهند از اهمیت می‌افتند. احساس ناتوانی و تنهایی فرد فزونی می‌گیرد، از قیود کهن آزادتر می‌شود ولی امکاناتی که برای کامیابی در امور اقتصادی در مقابل خویش می‌یابد محدودتر می‌گردند. آدمی خویشتن را در برابر نیروهای دیو آسا در مخاطره می‌بیند و به‌طور کلی وضعیت از بسیاری جهات به وضع قرون پانزدهم و شانزدهم شباهت پیدا می‌کند.

مهمترین عامل در این تغییر وضع، افزایش قدرت سرمایه انحصارگران است. تمرکز سرمایه (که نباید با ثروت اشتباه شود) در بخشهای معینی از دستگاه اقتصادی ما امکان به ثمر رسیدن ابتکار و دلیری و هوش فردی را مواجه با تضییق کرده است. در هر یک از این بخشها که سرمایه انحصاری پیروز شده، استقلال اقتصادی بسیاری از مردم از میان رفته است. آنان که چون قسمت اعظم طبقه متوسط هنوز به تلاش ادامه می‌دهند، در این مبارزه خود را با چنان نیروئی روبرو می‌بینند که احساس دلیری و اعتماد بر ابتکار فردی در دلشان به احساسی از ناتوانی و درماندگی مبدل می‌گردد. گروهی کوچک، در نهان بر جامعه

نفوذ و قدرتی عظیم دارند و سرنوشت قسمتی بزرگ از اجتماع وابسته به تصمیمات این گروه است. تورم اقتصادی ۱۹۲۳ در آلمان و فاجعه مالی ۱۹۲۹ در آمریکا این احساس ناایمنی را تشدید کرد و دردل آنان که به تأثیر کوشش فردی برای موفق شدن امید داشتند تخم یأس کاشت و اعتقاد به نامحدود بودن امکانات کلمیابی را درهم کوفت.

خطر قدرت عظیم سرمایه که بازرگانان خرد و متوسط را تهدید می‌کند بالقوه است و این احتمال به خوبی وجود دارد که اینان بتوانند استقلال خود را حفظ کنند و همچون گذشته از کارشان سود ببر گیرند، ولی با این وصف احساس ناایمنی و ناتوانی که اعضاء این گروه را فرا گرفته به مراتب بیش از سابق است. در گذشته بازرگانی از این قبیل در مقابل رقیبانی می‌جنگید که باوی برابر بودند، اما اکنون با حریفان انحصارگر کوه پیکر در نبرد است. حتی بازرگانان مستقلی که در اثر پیشرفت صنعت جدید به کارهای تازه اشتغال یافته‌اند از لحاظ روانی با بازرگانان مستقل قدیم تفاوت دارند. شاهد این اختلاف، وضع مالکین جایگاههای فروش بنزین است که گاهی از آنان به عنوان نمایندگان طبقه متوسط جدید یاد می‌شود. بسیاری از اینان از لحاظ اقتصادی مستقلند و مانند يك خواربار فروش یا خیاط قدیم مالك كسب و کار خویشند. اما علیرغم این نکته، ببین تفاوت‌ره از کجاست تابه کجا. آنکه در گذشته دکان خواربارفروشی داشت، نیازمند علم و مهارت بسیار بود، می‌توانست میان عمده فروشانی که از آنان جنس می‌خرید به حسب قیمت و کیفیت کالایشان قائل به انتخاب شود و ناگزیر بود نسبت به احتیاجات مشتریان بسیاری که داشت خبیر باشد، از راهنمایی آنان دریغ نوزد، و بداند به کدام نسبه بفروشد و باچه کسی جز در مقابل پول نقد معامله نکند. رویه مرفته کاسب یا بازرگان قدیمی در عین حال که از استقلال برخوردار بود، به مهارت و توجه بفرد فرد خریداران و بصیرت و فعالیت هم نیاز داشت. اما وضع صاحب جایگاه فروش بنزین چنین نیست. کالائی که برای فروش عرضه می‌کند منحصر بفرد است؛ بنزین و روغن؛ در معامله اتش با شرکت‌های نفتی جای چانه و چون و چرا وجود ندارد؛ کادش تکرار همان يك عمل یعنی دادن بنزین و روغن است. از لحاظ بروم مهارت و ابتکار و فعالیت فردی مجالش از خواربار فروش سابق کمتر است؛ سودی

که می‌برد وابسته به دو عامل است؛ نخست قیمتی که در مقابل خریداری بنزین و روغن می‌پردازد و سپس تعداد اتومبیل‌هایی که در جایگاه فروش متعلق به وی توقف می‌کنند، و او برهیچیک از این دو عامل نظارت زیادی ندارد چه وظیفه‌اش کارگذاری بین مصرف کننده و عمده فروش است. از نظر روانی مهم نیست که چنین کسی مستخدم شرکت تولید کننده نفت باشد یا تاجری به اصطلاح «مستقل»؛ در هر دو حال مهره‌ای کوچک است در دستگاه عظیم توزیع.

آن دسته از اعضاء طبقه متوسط جدید هم که پشت میز می‌نشینند و تعدادشان با توسعه کار شرکت‌های بزرگ بازرگانی افزایش یافته است. وضعشان با تاجران کوچک ولی مستقل قدیم فرق بسیار کرده است. ممکن است بگوئیم با اینکه این عده ظاهراً استقلال دارند ولی همان اندازه برای نشان دادن ابتکار و هوش و کامیاب شدن میدان دارند که خیاط یا خواربارفروش سابق، و شاید از آن هم بیشتر. با اینکه این گفته به يك معنی درست است، اما روشن نیست که تا کجا می‌توان به صحت آن پشت گرم بود. و تازه وضع عضوی از این دسته از لحاظ روانی با گذشته اختلاف دارد. چنین کسی جزئی است از يك ماشین عظیم اقتصادی، به کاری بسیار تخصصی اشتغال دارد، باصداها نفر دیگر که وضعی چون او دارند سخت در رقابت است، و اگر عقب بیفتد بدون هیچگونه ترحم از خدمت منفصل می‌شود. خلاصه آنکه اگر هم احتمال موفقیت او گاهی زیادتر باشد، احساس ایمنی و استقلالش از آن تاجر قدیم به مراتب کمتر شده است و به صورت مهره‌ای درآمده که قطع نظر از بزرگی یا کوچکی، ناگزیر باید در دستگاهی بچرخد و با سرعت گردش آن همگام گردد که در نظارت آن هیچگونه سهمی ندارد، و در مقایسه با آن به کلی ناچیز است.

وسعت و نیروی عظیم مؤسسات بزرگ بازرگانی در کارگر هم از نظر روانی تأثیر کرده است. در روزگار گذشته در مؤسسات کوچکتر کارگر شخصاً رئیس خود را می‌شناخت و با کارمؤسسه به طور کلی آشنا بود و می‌توانست آنها را در نظر آورد. با اینکه استخدام و انفصال کارگر به قوانین بازار بستگی داشت، رابطه میسان او و رئیس و کارمؤسسه از واقعیتی برخوردار بود و همین امر سبب می‌شد که کارگر احساس کند که از وضع

خود به درستی آگاه است. اما کسی که اکنون در کارخانه‌ای که هزاران کارگر دارد به کار مشغول است وضع دیگری دارد. «رئیس» صورتی انتزاعی یافته و هرگز دیده نمی‌شود. «هیأت رئیسه» قدرتی بی‌نام شده که غیرمستقیم با کارگر معامله می‌کند و افراد در مقایسه با آن خرد و ناچیزند. خود مؤسسه چنان بزرگ شده که تنها بخشی از آن که در میدان دید کارگر قرار می‌گیرد همان است که با شغل وی ارتباط دارد.

عدم تعادل این وضع تا اندازه‌ای به وسیله اتحادیه‌های کارگری جبران شده است. این اتحادیه‌ها ندرتها وضع اقتصادی کارگر را بهبود بخشیده‌اند بلکه احساسی از نیرومندی و اهمیت در مقابل دستگاه‌های عظیم کارفرما در او به وجود آورده‌اند و بدین وسیله از لحاظ روانی تأثیر بزرگی از خود به جای گذاشته‌اند. ولی متأسفانه بسیاری از این اتحادیه‌ها خود به سازمانهایی بسیار وسیع مبدل شده‌اند که باز عرصه‌ها برای ابراز ابتکار فردی از طرف اعضاء تنگ کرده‌اند. اعضاء حقوقی را که باید می‌پردازند و گاه به‌گاه در انتخابات اتحادیه رأی می‌دهند، اما باز در حکم مهره‌های ناچیز در ماشین عظیمند. مهمترین امر آن است که اتحادیه‌ها به همکاری فعال فرد فرد اعضاء مستظهر شوند و صفوف آنانرا چنان متشکل سازند که هر يك مجال یابد خویشان را در حیات سازمان سهیم ببیند و در مقابل آنچه انجام می‌شود احساس مسئولیت کند.

تنها در نقش بازرگان و مستخدم و کارگر نیست که فرد در عصر ما ناچیز شده؛ او حتی به عنوان خریدار هم گرفتار این احساس است. سالیان اخیر شاهد تغییری اساسی در نقش مشتری بوده است. کسی که سابقاً برای خرید به يك مغازه خرده‌فروشی منعلق به تاجری مستقل قدم می‌نهاد، اطمینان داشت که مورد توجه خاص واقع می‌شود، خریدی که می‌کرد از نظر صاحب مغازه اهمیت داشت، نحوه استقبال بدان بود که کسی درخور اعتنا وارد شده، خواسته‌های مشتری بررسی می‌شد، و همان عمل خرید به‌وی احساس اهمیت و حیثیت می‌بخشید. اما اکنون رابطه خریدار با يك فروشگاه بزرگ به کلی از این وضع بیرون آمده است. عظمت ساختمان، تعداد کارکنان و وفور کالاها مشتری را تحت تأثیر قرار می‌دهد و در مقایسه او خود را كوچك و بی‌اهمیت می‌یابد. به عنوان يك

فرد فروشگاه برایش اهمیتی قائل نیست. اهمیتی در آن است که يك مشتری است، و اگر فروشگاه نمی‌خواهد او را از دست بدهد بدین علت است که این امر نشان خواهد داد که عیبی در کار موجود است و خریداران دیگر هم ممکن است به همان دلیل از دست بروند. تنها به عنوان موجودی انتزاعی است که مشتری اهمیتی دارد، به صورت موجودی ملموس که برای خرید آمده اهمیتی هیچ است. هیچکس از آمدنش شادمان نمی‌شود و هیچکس به درخواستهایش اعتنائی خاص ندارد. عمل خرید درست مثل رفتن به پستخانه و خریدن تمبر شده است.

این وضع در مورد روشهای نوینی که در تبلیغات به کار می‌رود از این هم آشکارتر است. در گذشته نیز بازرگان برای فروش متاع «بازار گرمی» می‌کرد، اما سخنانش غیر معقول نبود. با مشتری آشنا بود و کالای خود را می‌شناخت و بر مبنای آن می‌کوشید تا آنچه دارد بفروشد. البته آنچه برای فروش می‌گفت سراسر موافق با عقل نبود و تا آنجا که می‌توانست سعی داشت خریدار را مجاب کند ولی اثر گفته‌اش وابسته بدان بود که عقل و منطق نیز در آن راه داشته باشند. امروز بخش عظیمی از تبلیغات از این راه جدا شده است. آنجا که این تبلیغات مقبول می‌افتند نزد هیجانات است نه در سرای عقل و مانند هر گونه تلقین خواب مصنوعی^۱ می‌خواهند اول مردم را از لحاظ هیجانی تحت تأثیر قرار دهند و بعد به تسلیم فکری و ادارشان کنند. برای تأثیر در خریداران، این گونه تبلیغ با اعلان به انواع حیل متشبث می‌شود؛ همان «فرمول» را بارها تکرار می‌کند، از نفوذ تصویر شخصیتی معتبر چون خانمی که در مجامع و محافل رفت و آمد دارد یا مشتی زنی شهیر که فی‌المثل سیگارش از نوعی خاص است مدد می‌گیرد، خریدار را مجذوب و در همان حال قوای نقادش را به وسیله «جاذبه جنسی» دختری زیبا سست می‌کند، در دلش از اینکه مبدا تنش یا دهانش رایحه‌ای ناخوش بگيرد هراس می‌افکند، یا به خیال پردازی تحریکش می‌کند که مثلاً با خرید فلان پیراهن یا صابون مسیر زندگانش ناگهان راه دیگری خواهد گرفت. همه این روشها ذاتاً غیر معقولند و هیچگونه ارتباطی با کیفیت کالای مورد نظر ندارند و مانند

ماده‌ای مخدر یا خواب مصنوعی^۱ قوای نقاد را درخردار خفه می‌کنند و می‌کشند یا چون فیلمهای سینما با خاصیت خیالپردازی موجب نوعی رضایت خاطر درمشتري می‌گردند اما احساس کوچکی و ناتوانی‌اش را بالا می‌برند.

حقیقت آن است که دموکراسی ازجانب چنین روشهایی که در کندکردن استعداد تفکر نقاد به کار می‌روند بیشتر درمخاطره است تا ازسوی بسیاری حملات علنی، و از نظر درستی آدمی تباین این شیوه‌ها با اصول اخلاقی بیش از مجلات و کتب قبیحی است که انتشار آنهارا محکوم به کیفر می‌کنیم. جنبشی که در میان مصرف‌کنندگان پدیدار شده هدفش آن است که قوه نقاد و حیثیت و احساس اهمیت خریدار را به‌وی باز گرداند و می‌توان گفت از این نظر درجه‌تی شبه جنبش اتحادیه‌های کارگری پیش می‌رود. اما هنوز عمل آن از مراحل ابتدائی تجاوز نکرده است.^۲

آنچه گفتیم در دایره اقتصادیات در زمینه امور سیاسی هر دو صادق است: در روزگاری که دموکراسی هنوز جوان بود، ترتیبات گوناگونی برای شرکت واقعی فرد در رأی دادن به فلان تصمیم یا به کسی که خود را برای فلان سمت نامزد کرده بود وجود داشت. هر يك از افراد با مسائلی که باید در آنها رأی آزمائی می‌شد آشنائی داشت و نامزدان را می‌شناخت، و عمل رأی دادن که غالباً درجائی که اهل شهر در آن انجمن می‌کردند صورت می‌گرفت، از کیفیتی واقعی برخوردار بود که در آن فرد حقیقتاً به چیزی گرفته می‌شد. اما امروز رأی دهنده با احزابی روبروست که از لحاظ بزرگی و دوری از او، با سازمانهای عظیم صنعتی سر رقابت دارند. مسائل خود به قدر کافی بغرنجند، به راههای مختلف نیز بر پیچیدگی

۱. Hypnotism

۲. نمونه جنبشی که نویسنده بدان اشاره می‌کند و متأسفانه با تمام احتیاجی که از لحاظ حفظ منافع مصرف‌کنندگان به آن روزانه احساس شود در کشور ما تا بحال وجود ندارد، اداره‌ای است به نام «امور مصرف‌کنندگان» که به دستور لیندن جانسون رئیس جمهور وقت ممالك متحده آمریکا در واشینگتن ایجاد شد. - م.

آنها افزوده می‌شود. تنها هنگامی که رأی دهنده می‌تواند نامزد حزب را ببیند نزدیک انتخابات است، اما از وقتی رادیو به میدان آمده این دیدار هم تقریباً منتفی شده و بدین ترتیب آخرین راه برای اینکه رأی دهنده بتواند از نزدیک درباره نامزدی که باید منتخب او باشد قضاوت کند از میان رفته است. انتخاب میان دو یا سه نفر است که از طرف دستگاه حزب نامزد شده‌اند، اما این نامزدان برگزیدگان خود رأی دهنده نیستند و رابطه میان طرفین چون بیشتر روابط دیگر از واقعیت تهی شده است.

شبهات شیوه‌های تبلیغات سیاسی و آگهیهای تجاری در این است که هر دو احساس ناچیزی را در فرد افزایش می‌دهند. تکرار « شعارها » و تأکید در عواملی که با مسئله مورد علاقه ارتباطی ندارند، قوای نقاد رأی دهنده را به رخوت سوق می‌دهد. سعی در آنکه فرد در اثر تفکر مطلبی را به روشنی و موافق با اصول عقل مورد قبول قرار دهد در تبلیغات سیاسی کشورهای دموکراتیک نیز از حال قاعده به وضع استثناء در آمده است. دلیل قدرت و بزرگی احزاب تبلیغات آنهاست، و وقتی رأی دهنده با چنین عظمتی روبرو می‌شود پیدایش احساس کوچکی در او قهری است.

گمان نرود که آگهیهای تجاری و تبلیغات سیاسی بی‌پرده بر ناچیز بودن فرد تکیه می‌کنند - کاملاً به عکس با گفتار خوشایند اهمیت ظاهری را بالایی برند و چنین وانمود می‌کنند که می‌خواهند نزد قضاوت نقاد و حس تمیز وی مقبول بیفتند. اما همه این جلوه‌ها به خاطر آن است که بدگمانی شخص فروشنده و فریب بخورد که خود تصمیم گرفته است. البته اینگونه تبلیغات یکسره هم غیر معقول نیستند و هر حزب یا نامزد انتخاباتی در آنچه می‌گوید عواملی معقول نیز به کار می‌برد که وزن و اهمیت آنها نسبت به هر مورد خاص تغییر می‌کند.

عوامل دیگر هم به تشدید ناتوانی فرد کمک کرده‌اند. سیاست اقتصادیات بفرنجی‌تر و وسیع‌تر از سابق و فرد در پی بردن به حقایق نهفته آنها ناتوان‌تر شده است. خطرانی که آدمی از جانب آنها در معرض تهدید قرار گرفته بزرگتر شده‌اند و وجود میلیون‌ها نفر بیکار که وضع آنها جزئی ارسا ختمان اجتماع گشته است بر احساس نا ایمی وی می‌افزایند.

با اینکه کمک اجتماع در خنثی کردن اثرات اقتصادی و روانی بیکاری تأثیر بسیار داشته است، هنوز این حقیقت برجاست که از لحاظ روانی تحمل باری که بیکاری بر خاطر اکثریت عظیم مردم می نهد سخت دشوار است و وحشت از آن بر زندگانی آنها سایه گسترده است. تنها تمنای مردم از زندگی آن است که کاری داشته باشند، بدون آنکه اهمیت بدهند چگونه کاری، و به همین قانع و شاکرند. بیکاری موجب شده که روزگار پیری نیز پرخطرتر شود. در بسیاری از مشاغل فقط جوانان که هنوز می توانند خود را با اوضاع سازش دهند مورد احتیاجند و لو آنکه فاقد تجربه باشند. به عبارت دیگر، کسانی که بدون زحمت به قالب مهره های کوچکی که دستگاه نیاز دارد ریخته می شوند.

خطر جنگ هم به افزایش احساس ناتوانی در فرد کمک کرده است. البته در قرن نوزدهم نیز جنگ وجود داشت، اما از زمان آخرین جنگ^۱ امکانات نابودی چنان هراس انگیز بزرگ شده، و وسعت دامنه تأثیر مخاصمات به جائی رسیده است که هیچکس در امان نیست. خطر جنگ چون کابوسی شده که با آنکه تاملتی را عملاً به کام نکشد بسیاری مردم از آن هشیار نیستند، مع هذا بر زندگی همه سایه افکننده و بر احساس وحشت و ناتوانی افراد مزید گشته است.

گوشه ای از زندگی این عصر نیست که با تصویری که به دست دادیم برابری نکند. عظمت شهرها که فرد در آنها گم شده، بناهای کوه پیکر، جنجال بلا انقطاع رادیوها، عنوان درشت روزنامه ها که سه بار در روز عوض می شوند و مجال ارزیابی برای کسی نمی گذارند، نمایشانی که در آنها صد رقاصه به سان واحد پای می کوبند و به صورت ماشینی قوی و منظم درآمد دارند، ضرب موسیقی جاز، اینها و بسیاری از جزئیات دیگر همه صورتی فلکی را می نمایند که فرد در آن با ابعاد عظیم روبرو شود و به مقیاس ذره ای ناچیز کاهش یافته است. از اوج این ساخته نیست که مثل يك سرباز با دیگران گام بردارد. هنوز می تواند عمل کند، اما دیگر آن حس استقلال و ارزش به جای خود باقی نیست.

۱. این کتاب برای نخستین بار در سال ۱۹۴۱ به چاپ رسید و منظور نویسنده جنگ اول بین الملل است. - م.

نمودار احساس ناچیزی و ترسی که بر مردم متوسط امریکا چیره شده محبوبیت فیلمهای « میکی ماوس » است که در آنها موضوع اصلی پیوسته این است که موجودی قاهر موجودی کوچک را آزار می‌دهد و تهدید می‌کند و در خطر نابودی می‌اندازد . کوچولو فرار می‌کند و سرانجام خود را می‌رهاند و حتی موفق می‌شود به دشمنش آسیب برساند. نکته اینجاست که اگر این موضوع بازندگی عاطفی مردم ارتباطی نمی‌یافت حاضر نبودند بنشینند و صور گوناگون آنرا تماشا کنند. به نظر می‌رسد آن موجود کوچولو که از سوی دشمنی نیرومند و کینه‌توز در معرض خطر قرار می‌گیرد خود تماشاگر است که احساسش بر پرده نمایان می‌شود و می‌تواند خوشتن را در آن وضع ببیند. روشن است که اگر کار به سرانجامی خوش نمی‌رسید جاذبهٔ مطلب دوامی نمی‌یافت. اما اکنون تماشاگر می‌تواند به یاری پرده از کلیهٔ مراحل ترس و احساس کهری خود گذر کند و در پایان کار خاطر آسوده دارد که علیرغم همه چیز، بالاخره به نجات خواهد رسید و بر حریف فرادست چیره خواهد شد. ولی نکتهٔ غم‌انگیز در این « سرانجام خوش » آن است که نجات بیشتر به توانائی برای فرار و حادثات پیش بینی نشده‌ای که دامنگیر موجود وحشت‌انگیز می‌شود و گرفتاری موجود کوچک را ممتنع می‌کند وابسته می‌شود.

متفکرین دوران دیش قرن نوزدهم وضع فرد را در روزگار ما پیش‌بینی کرده بودند. در وضعی که کی‌یر که گاردا^۱ به دست می‌دهد فرد بیچاره است، شك در وجودش چنگال فرو برده و احساس تنهائی و ناچیزی بر او چیره گشته است. نیچه وضع آینده را در نظر می‌آورد که در آن همه چیز در بحر انکار غرقه می‌شود و این همان وضع بود که بعدها در دستگاه نازی به ظهور رسید. نقشی که وی از موجودی فوق انسانی به دست می‌دهد، مردم ناچیز و بی‌هدف زندگی واقعی را نفی می‌کند. دقیق‌ترین بیان ناتوانی آدمی در آثار فرانکس کافکا^۲ پدیدار

۱. Søren [Soeren] Kierkegaard (۱۸۱۳ - ۵۵) نویسنده و فیلسوف دانمارکی. - م.

۲. Franz Kafka (۱۸۸۳ - ۱۹۲۴) نویسنده آلمانی نویس چکسلواکی. - م.

می‌شود. در کتاب « کاخ » او کسی را توصیف می‌کند که می‌کوشد به ساکنین مرموز يك کاخ که قرار است به‌او بگویند چه‌کند و جایش در جهان چیست دسترسی یابد. عمر قهرمان کتاب در این تلاش می‌گذرد، ولی هرگز کامیاب نمی‌شود و احساسی از بیهودگی و ناتوانی با وی به جای می‌ماند.

احساس تجرد و ناتوانی در این قطعه از ژولین گرین به‌زیباترین طرز بیان شده‌است؛ « می‌دانستم که ما در مقایسه با کیهان کوچکیم، می‌دانستم که هیچیم، ولی به‌نظر می‌آمد که وقتی کوچکی چنین از قیاس بیرون شد هم مقهور می‌کند و هم اطمینان می‌بخشد. آن شکلا، آن ابعادی که حتی در اندیشه آدمی نمی‌گنجد یکسره توان از دست می‌برند. آیا چیزی وجود دارد که بتوان در آن آویخت؛ در میان هرج و مرجی^۱ که از پندار و وهم به‌پا شده و در آن افتاده‌ایم تنها يك چیز بر بنیان حقیقت استوار است و آن عشق است. باقی همه هیچ و خالی است. ما به‌قعر این پرتگاه تاریک می‌نگریم و هراس بر دلمان چیره می‌شود. »^۲

ولی این احساس بدان‌نحو که این نویسندگان بیان کرده‌اند و آن‌طور که بسیاری بیماران نوروتیک با آن مواجهند، چنان هراس‌انگیز است که مردم عادی و متوسط بر آن آگاه نیستند. فعالیت‌های روزانه، اطمینانی که خاطر از حسن نظر دیگران در زندگی خصوصی و روابط اجتماعی حاصل می‌کند، موفقیت در کار، اشتغالات دیگر، « تفریح » و « ارتباط یافتن » با دیگران و « گشت و گذار » همه برای این احساس-

۱. Chaos. مفهوم فلسفی آن عبارت است از توده بی‌شکل، حالت اولیه وجود. - م.

۲. Julian Green, *Personal Record*, 1928-1939, translated by J. Godefroi, Harper & Brothers, New York, 1939.

(ژولین‌گرین، متولد ۱۹۰۰ در پاریس از پدر و مادر امریکائی، نویسنده فرانسه‌نویس که نام خود را به‌فرانسه Julien می‌نویسد. - م.)

سرپوش می‌فهند و نهانش می‌دارند. اما دل‌خوش کردن مانع بروز حقایق نیست. تنهائی و ترس و حیرت به‌جای باقی است و تحملشان برای همیشه میسر نیست. مردم نمی‌توانند بار آزادی منفی یا « آزادی از قیود » را پیوسته به‌دوش کشند. باید سعی کنند از آزادی بکلی بگریزند، مگر آنکه بتوانند از آزادی منفی به‌سوی آزادی مثبت پیش روند. برای گریز از آزادی دو راه اصلی در اجتماع وجود دارد: در ممالک فاشیست تسلیم به یک پیشوا، و در دموکراسی خودمان همان‌طور که متداول است و سواس برای همرنگ شدن با دیگران. پیش از توصیف این دو راه که هر دو نقش اجتماعی یافته‌اند، به دقایق مکانیسم‌های روانی گریز خواهیم پرداخت. بعضی از این مکانیسم‌ها در فصل‌های گذشته مورد گفتگو قرار گرفتند، اما برای اینکه دریابیم معنای فاشیسم از لحاظ روانشناسی چیست و چگونه آدمی در دموکراسی جدید به‌صورت ماشینی خودکار درآمده، لازم است برخی پدیده‌های روانی را نه تنها به‌طور کلی بلکه جزء به جزء و به‌وجهی که در عمل صورت می‌پذیرد درک کنیم. شاید این طرق پریپیچ و خم به‌نظر آید، ولی یکی از بخش‌های اصلی بحث ما همین است. همان‌گونه که فهم مسائل روانی بدون در نظر گرفتن زمینه اجتماعی و فرهنگی آنها میسر نیست، درک پدیده‌های اجتماعی نیز بدون آگاهی بر مکانیسم‌های روانی که در کنه مطلب جای دارند صورت امکان نمی‌پذیرد. در فصل آینده این مکانیسم‌ها را مورد تحلیل قرار می‌دهیم و سعی می‌کنیم آنچه را که در درون آدمی حادث می‌شود پدیدار کنیم و نشان دهیم که چگونه در حالی که می‌کوشیم از تنهائی و ناتوانی بگریزیم، آماده‌ایم که با تسلیم به‌صور جدید قدرت یا با سواس برای همرنگ شدن با شیوه‌های مقبول، نفس خود را به‌عنوان یک فرد به‌دور اندازیم.

فصل پنجم

مکانیسم‌های گریز

در بحثی که داریم راه را تا به امروز پیموده‌ایم. اکنون وقت آن است که به اهمیت روانی فاشیسم بپردازیم و در معنای آزادی در دستگاه‌های قدرت‌گرا و در دموکراسی خودمان گفتگو کنیم. اما چون صحت استدلال‌مان وابسته به صحت مطالبی است که از نظر روانی فرض می‌گیریم، خوب است مسیر عمومی‌ترمانرا متوقف کنیم و وصلی به بحث مشخص در جزئیات مکانیسم‌های روانی که قبلاً بدانها اشاره کردیم و بعد هم از آنها گفتگو خواهیم کرد اختصاص دهیم. مطالبی که فرض می‌گیریم نیازمند بحثی مفصلند چه مفاهیمی که این مفروضات بر آنها استوارند با نیروهای ناهشیار و راههایی که این نیروها به صورت دلیل تراشی و خصائص خوی از آنها سر بر می‌آورند سروکار دارند. مسلماً بسیاری از خوانندگان اگر هم کاملاً با این مفاهیم بیگانه نباشند نیازمند توضیح بیشتری هستند.

در این فصل تمعناً به روانشناسی فردی و به مشاهداتی که به وسیله روش روانکاوی طی مطالعات دقیق افراد به عمل آمده است رجوع می‌کنیم. با آنکه روانکاوی به غایت مطلوبی که روانشناسان سالیان دراز در آرزوی آن بودند نرسیده و نتوانسته تا آنجا که ممکن است به روش

آزمایشی^۱ علوم طبیعی نزدیک شود، معهدا شیوه‌ای است کاملاً تجربی^۲ که بر مبنای مشاهده دقیق رؤیاها، خیال‌پردازیها و افکاری که آزادانه به ذهن فرد می‌رسند استوار است. تنها به یاری مفهوم نیروهای ناهشیار است که يك دستگاه روانشناسی می‌تواند از آشفتگی که دلیل تراشیاها به پا می‌کنند و در تحلیل افراد یا فرهنگ اجتماعات با آن مواجه می‌شویم گذر کند. وقتی یقین آوردیم که انگیزه‌های حقیقی اعمال و احساسات و افکار مردم با انگیزه‌هایی که خود معتقدند در کار بوده بالضروره یکی نیستند، بلافاصله بسیاری مسائل ظاهراً لاینحل خود به خود از میان می‌روند.

این سؤال به ذهن بسیاری از خوانندگان خطور خواهد کرد که آیا می‌توان نتایج مشاهداتی را که در مورد افراد به عمل آمده است برای فهم گروه‌های مختلف از لحاظ روانشناسی به کار برد؟ پاسخ ما بدین پرسش مثبت است. هیچ گروهی نیست که جز از افراد تشکیل شود، بنا بر این مکانیسم‌هایی که در گروه وارد عمل می‌گردند لزوماً مکانیسم‌های روانی هستند که در افراد بدانها بر می‌خوریم. مطالعه ما در روانشناسی فردی به خاطر فهم روانشناسی اجتماعی، شبیه آن است که جسمی را زیر میکروسکپ بررسی کنیم. با این کار خواهیم توانست جزئیات همان مکانیسم‌های روانی را که در فرایند اجتماعی با مقیاس بزرگتری وارد عمل می‌شوند کشف کنیم. اگر تحلیل ما از پدیده‌های اجتماعی- روانی بر پایه مطالعه دقیق رفتار فردی استوار نگردد، کیفیت تجربی وصحت آن از دست می‌رود.

ولی به فرض اهمیت بررسی رفتار فردی، باز ممکن است این سؤال پیش آید که آیا مطالعه افرادی که نزد عامه به عنوان نوروتیک شناخته شده‌اند از نظر سیر در مسائل روانشناسی اجتماعی سودی عاید می‌کند؟

Experimental. ۱

۲. Empirical. - ظاهراً منظور نویسنده آن است که با اینکه روانکاو نمی‌تواند چون فیزیک‌دان هر دم خواست آزمایشی مناسب ترتیب دهد و بدین راه مطلب مورد نظر را عملاً ثابت کند، ولی می‌تواند مشاهدات یا تجاربش را گردآورد و بر مبنای آنها نتایجی بگیرد. - م.

در اینجا هم پاسخ ما مثبت است. پدیده‌هایی که در یک نوروتیک و در یک فرد بهنجار^۱ مشاهده می‌کنیم در اصل اختلافی ندارند. فرق در این است که در نوروتیک، این پدیده‌ها برجسته‌تر و واضح‌ترند و بیشتر در معرض اطلاع بیمار قرار دارند، در صورتیکه فرد عادی از وجود مسئله‌ای که محتاج مطالعه باشد آگاه نیست.

بحث ذیل در باره اصطلاحات «نوروتیک» و «بهنجار» یا «سالم» در روشن کردن مطلب سودمند خواهد بود.

اصطلاح بهنجار یا سالم را می‌توان به‌دوراه تعریف کرد. از نظر اجتماعی که به‌انجام وظایف اشتغال دارد، آدم بهنجار یا سالم کسی است که می‌تواند نقشی را که باید در آن اجتماع داشته باشد به خوبی انجام دهد، یعنی می‌تواند به طرزى که اجتماع مقرر می‌دارد کار کند و به اضافه می‌تواند در امر تولید مثل در اجتماع سهمی داشته باشد، یا به عبارت دیگر صاحب خانواده‌ای گردد. از نظر فردی، شخص وقتی سالم یا بهنجار است که بتواند به‌بهترین وجه رشد کند و شادمان باشد. اگر ساختمان اجتماع چنان بود که به بهترین وجه به فرد امکان خوشبختی یا شادمانی می‌داد، دوندگی که بدانها اشاره رفت بایکدیگر انطباق می‌یافتند؛ اما در بیشتر اجتماعاتی که می‌شناسیم، از جمله اجتماع خودمان، وضع چنین نیست. هر اجتماع تدریجی خاص خود به پیشرفت رشد فرد کمک می‌کند، ولی بالاخره میان آنچه که هدف از آن نظم و ترتیب در کار اجتماع و آنچه که منظور از آن پرورش کامل فرد است تباینی وجود دارد. به علت این واقعیت است که باید میان این دو مفهوم سلامت که یکی از مقتضیات اجتماعی و دیگری از ارزش‌ها و هنجارهای مربوط به هستی فردی تبعیت می‌کند کاملاً تمیز قائل شویم.

متأسفانه این تمایز غالباً به‌مسامحه می‌گذرد. بیشتر روانپزشکان ساختمان خاص اجتماع خود را چنان بدیهی می‌گیرند و بی‌چون و چرا قبول می‌کنند که اگر کسی با آن انطباق کامل نداشت به کم ارزشی متصف می‌سازند، و به عکس افرادی را که با این ساختمان منطبق شده‌اند در سلسله مراتب ارزش‌های انسانی گران‌بها تر می‌پندارند. وقتی میان دو

مفهوم « بهنجار » و « نوروتیک » تمیز قائل شویم، به این نتیجه می‌رسیم که، از نظر ارزشهای انسانی، فرد نوروتیک غالباً سالمتر از کسی است که به سبب سازش کافی بهنجار پنداشته می‌شود. اغلب سازگاری چنین کسی با ساختمان اجتماع به خاطر آن بوده است که بیش و کم به قالب شخصی که تصور می‌کند باید باشد درآید و این سازش به بهای ازدست نهادن نفس فردی وی تمام شده است، و بسا که در این معامله فردیت و حدود انگیختگی^۱ طبیعی او به کلی از میان برخاسته باشد. از سوی دیگر می‌توان گفت نوروتیک کسی است که در پیکار به خاطر حفظ نفس فردی خود حاضر به تسلیم کامل نشده است. البته نمی‌توان منکر این امر بود که نوروتیک در این پیکار کامیاب نشده و به جای آنکه نفس خویش را به نحوی سازنده به ظهور رساند، به دنیائی که پرداخته خیال است پناه برده و در آنجا به جستجوی نجات پرداخته است. اما، از نظر ارزشهای انسانی، آنکه انسانی بهنجار نام یافته و همه فردیت خود را از دست داده از یک نوروتیک عاجز تر است. حاجت به گفتار نیست که اشخاصی وجود دارند که نوروتیک نیستند و فردیت خود را هم به خاطر سازگار شدن رها نکرده‌اند. اما به نظر ما داغ نوروتیک زدن به افراد بیجهت است و تنها هنگامی قابل توجیه است که منظور کارآمدی اجتماعی باشد. روشن است که در مورد خود اجتماع به کار بردن اصطلاح نوروتیک در این معنای اخیر میسر نیست چه اگر اعضای اجتماع به وظایف اجتماعی خویش عمل نمی‌کردند اجتماع به وجود نمی‌آمد. ولی از نظر ارزشهای انسانی، وقتی اعضای اجتماع در رشد دادن به شخصیت عاجز ماندند، باید گفت آن اجتماع نوروتیک است از طرف دیگر، چون در غالب موارد اصطلاح نوروتیک هنگامی به کار می‌رود که مراد گوینده عدم انجام وظائف اجتماعی است، ترجیح می‌دهیم به جای آنکه اجتماع را نوروتیک بخوانیم از آن به عنوان تشکیلاتی مخالف خوشبختی و تحقق نفس آدمی یاد کنیم.

مکانیسم‌هایی که در این فصل از آنها گفتگو خواهد شد، مکانیسم‌هایی هستند برای گریز که در نتیجه نا ایمنی و تجرد و تنهایی فرد به وجود آمده‌اند.

پس از آنکه علائق نخستین که به فرد ایمنی می‌بخشیدند گسستند و آدمی با دنیای خارج از خود به‌عنوان وجودی کاملاً جدا روبرو شد، برای غلبه بر حالت غیر قابل تحمل ناتوانی و تنهایی دوراه در برابر خود می‌یابد. از یک راه می‌تواند به‌سوی «آزادی مثبت» پیش رود، خودانگیخته^۱ از راه عشق و کار و بیان حقیقی استعدادات عاطفی و حسی و فکری خویش با دنیا پیوند یابد و بدین ترتیب بدون آنکه استقلال و تمامیت نفس فردی خویش را از دست دهد دوباره با آدمیان و طبیعت و خودش یکی شود. راه دیگر این است که به‌عقب رود، از آزادی بگذرد و بکوشد تا با زمین برداشتن فاصله‌ای که بین دنیا و نفس فردی وی ایجاد شده است بر تنهایی چیره شود. این راه هرگز او را دوباره به‌طرزی که پیش از فردیت یافتن با جهان مربوط بود با عالم اتفاق نخواهد داد چه واقعیت جدائی قابل نقض و برگشت نیست. این راه، راه گریز از وضعی است که اگر دوام می‌یافت زندگی صورت امکان نمی‌پذیرفت. بنابراین، راه گریز به‌وسیله کیفیت و سواسی که همیشه در گریز از وحشت‌های شدید وجود دارد مشخص می‌شود و از خصوصیات دیگرش از دست نهادن کامل فردیت و تمامیت نفس است. پس این راه حلی نیست که به نیک‌بختی و آزادی مثبت منجر شود، چه در اصل این راه حلی است که در تمام پدیده‌های نوروتیک موجود است. کار آن تسکین یک اضطراب غیر قابل تحمل به‌وسیله پرهیز از حالت وحشت‌زدگی است تا بدین نحو اصولاً زندگی ممکن شود. ولی نمی‌توان انتظار داشت که مسئله اساسی حل شود و این درمان جز به‌بهای نوعی زندگانی که چیزی غیر از فعالیتهای خودکار^۲ و ناشی از وسواس یا اجبارهای درونی به بر ندارد، به‌دست آید.

از مکانیسمهای گریز اهمیت اجتماعی بعضی نسبتاً کمتر است و فقط در افرادی به‌طور برجسته مشاهده می‌شود که از اختلالات شدید روانی و هیجانی رنج می‌برند. در این فصل تنها به بحث در مکانیسم‌هایی خواهیم پرداخت که از لحاظ فرهنگ اجتماع حائز اهمیتند و فهم آنها باید مبنای تحلیل روانشناسی پدیده‌های اجتماعی چون دستگاه فاشیسم

و دموکراسی نوین قرار گیرد که درفصول بعد از آنها گفتگو خواهد شد.^۱

۱- قدرت گرایی

نخستین مکانیسم گریز که مورد بررسی قرار خواهیم داد این استعداد است که شخص استقلال نفس فردی خود را از دست بدهد و خویش را به خاطر کسب نیروئی که فاقد آن است در کسی دیگر یا چیزی خارج از خود مستحیل کند یا به عبارت دیگر به جستجوی يك سلسله علائق دومین رود و بخواهد بدین وسیله جای علائق نخستین را پر کند.

صورت روشنتر این مکانیسم تلاش برای تسلیم یا تسلط است، یا به عبارت بهتر تلاشهای ناشی از مازوخیسم یا سادیسم که به درجات مختلف در نوروتیکها و افراد بهنجار هر دو موجودند. در این بحث نخست به توصیف این دو استعداد خواهیم پرداخت و سپس سعی می کنیم نشان دهیم هیچکدام جز راهی برای گریز از يك تنهایی غیر قابل تحمل نیست.

احساسات حقارت و ناتوانی و ناچیزی رایج ترین مظاهر تلاشهای ناشی از مازوخیسم به شمار می آیند. کاوش در مورد کسانی که به این احساسات دچارند نشان می دهد که با آنکه اینان هشیارانه از این امر می نالند و می خواهند از شر آن خلاص شوند، نیروئی ناهشیار به جانبی

۱. ك. هورنای (K. Horney) در کتاب خود تحت عنوان «راههای جدید در روانکاوی» (*New Ways in Psychoanalysis*) موضوع را از نظری دیگر بررسی کرده و به مفهومی به نام «تمایلات نوروتیک» (*Neurotic trends*) رسیده است که با مفهوم مکانیسمهای گریز ما وجوه تشابهی دارد. دو اختلاف اصلی میان این دو مفهوم موجود است؛ اول آنکه تمایلات نوروتیک قوای محرکه افراد نوروتیک به شمار می روند در حالیکه مکانیسمهای گریز قوای محرکه اشخاص عادی محسوب می شوند. دوم آنکه تکیه اصلی هورنای بر اضطراب، و تأکید ما بر تعدد فرد است.

سوقشان می‌دهد که خویشتر را حقیر و ناچیز حس می‌کنند. این احساس با پی‌بردن بدین مسئله که شخص واقعاً نواقص یا نقاط ضعفی دارد یکسان نیست (با اینکه معمولاً با دلیل تراشی به موضوع صورتی واقعی داده می‌شود). کسانی که چنین احساسی دارند مستعد آنند که خود را خوار بگیرند و ناتوان کنند و بر امور تسلط نیابند. وابستگی زیاد به قدرتهای برونی، به مردمان دیگر، به مؤسسات اجتماعی یا به طبیعت از صفات بارز آنهاست. از عرض اندام پرهیز دارند و آنچه می‌خواهند نمی‌کنند، در عوض به فرامین واقعی یا تصویری نیروهای برون تسلیم می‌شوند و غالباً نسبت به احساسی که گفتن « من می‌خواهم » یا « من هستم » به همراه می‌آورد بیگانه‌اند و به طور کلی در زندگی به عنوان نیروئی قاهر که برون از ضبط و قدرت آنهاست می‌نگرند.

آنان در بسیاری موارد کار را به افراط می‌کشاند و نه تنها خود را خوار می‌گیرند و به نیروهای برونی تسلیم می‌شوند، بلکه به خویشتن آزار می‌رسانند و سبب رنج خود می‌گردند.

این استعداد اخیر به صورت مختلف ظهور می‌کند. کسانی را می‌بینیم که در اتهام و انتقاد نسبت به خویش از سر سخت‌ترین دشمنان خود هم پیشی می‌گیرند. دیگران، چون برخی نورتیکهای وسواسی، با افکار و تشریفات اجباری به خود شکنجه روا می‌دارند. دسته‌ای دیگر از نورتیکها مستعدند که بیمار شوند و هشیارانه یا ناهشیار چنان در انتظار ناخوشی به سر می‌برند که گوئی باید به موهبتی خدائی برسند، برای خود حادثه می‌آفرینند، حوادثی که اگر به سبب يك استعداد ناهشیار نبود هرگز به وقوع نمی‌پیوستند. وجه مشخصه این استعدادات به کار افتادن آنها بر ضد خود شخص است، اما همیشه نیز صورتی چنین آشکار ندارند. فی‌المثل کسانی هستند که در حین امتحان قادر به پاسخ گفتن به پرسشهای امتحانی نیستند، در حالی که پاسخهارا در حین امتحان و حتی بعدها نیز به خوبی می‌دانند. دسته دیگر با آنچه می‌گویند کسانی را که دوست دارند یا بدانها وابسته‌اند به عداوت بر می‌انگیزند حال آنکه احساساتشان از دوستی سرچشمه می‌گیرد و قصدشان آن نبوده که به آنچه گفتند لب بکشایند. چنانند که گوئی به پند دشمن گوش می‌دهند و در رفتار راهی بر می‌گزینند که هر چه بیشتر به زیانشان منتهی شود.

تمایلات ناشی از مازوخسیم در بسیاری موارد به وضعی غیر معقول یا به صورت بیماری ظهور می کنند ولی مواردی که این تمایلات در پس نقابی از عذر و دلیل نهان می شوند بیشتر است. وابستگی ناشی از مازوخسیم، عشق یا وفاداری، احساس حقارت، نماینده نواقص واقعی، و سبب رنج و آلم شرایط غیر قابل تغییر انگاشته می شوند.

این تمایلات و قطب مخالف آنها، یعنی استعدادات ناشی از سادسیم، همیشه در یک خوی جمع می شوند. ممکن است شدت وضعی داشته باشند و شخص بیشتر یا کمتر از وجودشان هشیار باشد، ولی به هر حال همیشه موجودند. به طور کلی سه نوع استعداد ناشی از سادسیم وجود دارد و کمابیش هر سه با یکدیگر پیوند نزدیک دارند. نوع اول آن است که دیگران را به خود وابسته کنیم و به خاطر آنکه به صورت آلتی در آیند و چون موم در دستمان نرم باشند، بر آنها قدرت و تسلط مطلق و نامحدود بیابیم. نوع دوم نه تنها شامل تحکم مطلق بر دیگران است، بلکه جنبشی که در درون پدید می آید آدمی را بر آن می دارد که مردمان را استعمار کند، آنچه دارند بدزدد، شکم بدرد و به اصطلاح اجزاء مأکول وجودشان را ببلعد و به خود بیافزاید. این خواسته بر مادیات و غیر مادیات، مانند خصال عاطفی یا فکری دیگران، هر دو شمول می یابد. نوع سوم استعدادی است که بخواهیم موجب رنج دیگران شویم یا آنان را در رنج ببینیم. این رنج ممکن است جسمانی باشد، ولی بیشتر اوقات روانی است. هدف آن است که در آزدن دیگران اقدام کنیم، سرشکسته و شرمسارشان سازیم، یا مشاهده کنیم که در وضعی توأم با سرشکستگی و شرمساری قرار می گیرند.

واضح است که تمایلات ناشی از مازوخسیم به علت آنکه از نظر اجتماع بی آزارترند معمولاً بیشتر از استعدادات ناشی از سادسیم در معرض هشیاری واقع می شوند و کمتر در پس عذر و دلیل نهان می گردند. بسیاری اوقات این استعدادات سادیستی به کلی در پس پرده ای از عکس العملهایی مخالف تمایل اصلی چون خوبی بیش از اندازه یا تیمار بسیار برای دیگران نهان می گردند. از میان عذرهایی که تراشیده می شوند، غلبه با مواردی است که بگویند: «من بر تو حکم می رانم چون مصلحت ترا تشخیص می دهم و نفع تو در آن است که بدون مخالفت از

من پیروی کنی» یا «من چنان خوب و منحصر به فردم که حق دارم انتظار داشته باشم دیگران به من وابسته شوند.» عذر دیگری که بر تمایل برای استثمار کردن دیگران پرده می کشد این است که بگویند: «من آنهمه به پای تو زحمت کشیده ام و حالا حق دارم هر چه می خواهم از تو بگیرم.» جنبشهای ناشی از سادیسم که با پرخاشگری بیشتر توأمند غالباً یا به این عذر عنوان می شوند که: «چون دیگران مرا آزرده اند خواسته من که آنانرا بیازارم فقط معامله به مثل است.» یا آنکه: «من اول ضربه می زنم چون از خودم و دوستانم در برابر خطر آزار دیدن دفاع می کنم.»

در رابطه میان کسی که به سادیسم مبتلاست و کسی که در معرض سادیسم او قرار می گیرد عاملی وجود دارد که غالباً به غفلت می گذرد و بنابراین شایسته است در اینجا مورد تأکید خاص واقع شود؛ منظور وابستگی سادیست به طرف اوست.

این وابستگی در مورد مازوخیستها روشن است، اما در مورد سادیست توقع به عکس است، چه او چنان نیرومند و چیره گر و طرف مقابلش چنان ضعیف و مطیع نمایان می شوند که مشکل است تصور کرد آنکه قوی است به کسی که در فرمان اوست وابستگی داشته باشد. اما وقتی قضیه را به دقت مورد تحلیل قرار دهیم، می بینیم که جز این نیست. سادیست به کسی که در فرمان اوست نیاز دارد. آنهم نیازی شدید، چه قدرتی که احساس می کند، برپایه این حقیقت مبتنی است که کسی در تسلط اوست. این وابستگی ممکن است کاملاً ناهشیار باشد مانند مردی که در رفتار با زنش سادیسم بروز می دهد و مکرر به او می گوید هر روز خواست می تواند خانه را ترک کند او از این بابت نه تنها تأسفی نخواهد داشت بلکه خوشحال هم خواهد شد. معمولاً زن چنان خرد شده که جرأت ندارد خانه را ترک کند و این سبب می شود که هر دو در این تصور بمانند که آنچه مرد می گوید راست است. ولی اگر زن جرأتی به خود داد و گفت که مرد را رها خواهد کرد، وضعی پیش خواهد آمد که هیچکس انتظار نداشته است. مرد بیچاره می شود و از پای درمی آید و التماس می کند که زن از تصمیم خود درگردد، خواهد گفت که بدون او زندگی برایش محال است، از عشق خود داد سخن می دهد و قس علیهذا. معمولاً

چون زن اصلاً از عرض اندام می‌هراسد، مستعد است که سخنان مرد را باور کنند، تصمیم خود را تغییر دهد و بماند. به مجرد آنکه ماند، صحنه تکرار می‌شود. مرد به رفتار سابق باز می‌گردد، زن وضعش دمی دمدم مشکلمی شود و بالاخره از جا درمی‌رود، مرد دوباره از پای درمی‌آید، زن دوباره می‌ماند و به همین نحو قضیه ادامه پیدا می‌کند.

هزاران زندگانی زناشویی و هزاران رابطه شخصی وجود دارند که برای منوال به‌گردش ادامه می‌دهند و این دایره افسونی هرگز از میان نمی‌رود. آیا وقتی مرد به زن اظهار عشق می‌کرد و مدعی بود که بدون او زندگی برایش محال است دروغ می‌گفت؟ تا عشق را چگونه بگیریم. اما اگر غرض معنای مجازی محال بودن زندگی باشد، سخن مرد کاملاً درست است که نمی‌تواند بدون زنش زندگی کند چه بدون آن زن یا کسی دیگر که بتواند حس کند در برابرش از خود اراده‌ای بروز نخواهد داد زندگی برایش ممکن نمی‌شود. البته در موردی که مثال زدیم احساس عشق وقتی پدید می‌آید که رابطه موجود در خطر گسستن است، ولی در موارد دیگر کاملاً پیدا است که سادیست به آنها که در تسلط وی قرار دارند «عشق» می‌ورزد. طرف او ممکن است زن یا بچه یا دستیارش باشد یا گدائی در خیابان یا یک پیشخدمت، ولی به هر حال احساس «محبت» و حتی سپاس در برابر موجوداتی که زیر سلطه او می‌آیند همیشه موجود است. ممکن است سادیست خود در این تصور باشد که می‌خواهد بر زندگی آنان مسلط شود چون دوستشان دارد. اما حقیقت آن است که «دوستشان دارد» چون بر آنان مسلط است. می‌کوشد تا با مادیات، با تحسین، با مطمئن ساختن به محبت خود، با لطیفه و سخناوری و غمخواری به آنان رشوه دهد. بسا که به آنها همه چیز می‌دهد - همه چیز به استثناء یک چیز؛ حق آنکه مستقل و آزاد باشند. این وضع خاصه در روابط میان والدین و فرزندان غلبه دارد. حالت تسلط و مالکیت اغلب به وسیله حجابی که به صورت غمخواری «طبیعی» و جهد در محافظت کودک جلوه گرمی شود پنهان می‌گردد. بچه را در قفسی طلائی محبوس می‌کنند و به او همه چیز می‌دهند به شرط آنکه قفس را ترک نکنند. نتیجه این امر غالباً آن است که وقتی کودک بزرگ شد در او ترسی عمیق از عشق پدید می‌آید چه در چشم اولازمه «عشق» گرفتاری

و برخوردن به مانع در راه نیل به آزادی است.

در نظر بسیاری محققین سادیسم همیشه از مازوخیسم معمای کوچکتري بوده است. اینکه کسی بخواهد دیگران را بیازارد یا بر آنان تسلط یابد گرچه لزوماً «خوب» تلقی نمی شده ولی کاملاً طبیعی به نظر می آمده است. فرض هابز بر این بود که «گرایش عمومی بشر به سوی «آرزوی آرام ناپذیر و مدام برای قدرت و بازهم قدرت بیشتر است و تنها مرگ این آرزو را خاتمه می دهد»^۱ در نظری تمسای قدرت نه تنها خالی از هرگونه کیفیت شیطانی است، بلکه نتیجه کاملاً معقول آرزوی لذت و ایمنی است که در آدمی وجود دارد. هیتلر میل به تسلط را به عنوان نتیجه منطقی تنازع بقا توجیه می کند و از زمان هابز تا عصر وی همیشه شهوت قدرت جزئی از طبیعت بشر و از بدیهیات شناخته شده است. ولی تلاشهای ناشی از مازوخیسم که به ضد خود شخص به کار می افتند صورت معما داشته اند. چگونه می توان این واقعیت را به فهم نزدیک ساخت که مردم نه تنها خویشان را تحقیر و تضعیف می کنند و به خود آزار می رسانند، بلکه از این عمل لذت هم می برند؟ آیا تصویری که از روان آدمی و میل آن به جانب لذت و صیانت نفس برای خود به وجود آورده ایم با پدیده ای چون مازوخیسم متناقض نیست؟ چگونه می توان توجیه کرد که درد ورنج، که همه سعی داریم از آن به دور بمانیم برخی مردم را به سوی خود می کشد؟

پدیده ای که ثابت می کند ممکن است آدمی رنج و ضعف را به عنوان هدف خود برگزیند **انحراف (کژخویی)**^۲ ناشی از مازوخیسم است. در اینجا است که می بینیم جمعی هشیاران بر آنند که به نحوی رنج بکشند و از این امر لذت می برند. کسی که به انحراف ناشی از مازوخیسم مبتلاست وقتی از دست دیگری درد می کشد دچار تحریک جنسی می شود. این انحراف ممکن است به صورتهای دیگر نیز ظهور کند. غالباً آنچه مورد نظر است رنج بردن و درد کشیدن نیست، رضایت و تحریکی است که بستن دست و پا و بیچاره و ناتوان شدن به همراه می آورد. در

۱. Hobbes, *Leviathan*, London, 1651, p.47.

۲. Perversion.

بسیاری موارد کسی که دارای این انحراف است فقط می‌خواهد دیگران با او چون کودکی رفتار کنند و سخن بگویند یا به راههای مختلف به یاد سرزنش و تحقیرش گیرند تا بدین وسیله خویشتن را « اخلاقاً » ناتوان ببینند. در انحرافات ناشی از سادیسم نیز آنچه موجب رضایت می‌شود همین شیوه‌هاست، یعنی جسماً دیگرانرا آزار دادن و دست و پایشان را در بند و زنجیر کردن یا لفظاً یا عملاً سبب تحقیرشان شدن.

کسانی که به انحراف مازوخیستی دچارند هشیارانه و عامداً به دنبال درد کشیدن و تحقیر شدن می‌روند و از آن لذت می‌برند و همین نکته بود که سبب شد در ابتدا زودتر از آنها که فقط خوی مازوخیستی (یا مازوخیسم اخلاقی) دارند نظر روانشناسان را به خود جلب کنند. ولی رفته رفته توجه حاصل شد که میان استعدادات ناشی از مازوخیسم که اول توصیف کردیم و انحراف جنسی چه اندازه مشابهت وجود دارد و این هر دو نوع مازوخیسم در حقیقت در حکم پدیده‌ای واحدند.

برخی روانشناسان چون دیدند که بعضی افراد خود می‌خواهند تسلیم شوند و رنج بکشند به این نتیجه رسیدند که باید در آدمی « غریزه‌ای » با این هدف وجود داشته باشد. این استنتاج توسط جامعه شناسانی چون فیرکاند^۱ نیز تأیید شد. نخستین کسی که سعی کرد موضوع را از لحاظ نظری کاملتر توجیه کند فروید بود که بدو عقیده داشت « سادیسم - مازوخیسم » پدیده‌ای است جنسی، و با مشاهداتی که در اعمال ناشی از سادیسم - مازوخیسم در کودکان به عمل آورده به این نتیجه رسید که این امر « ساقی است جزئی » که در طی پرورش غریزه جنسی ظهور می‌کند. در این مرحله عقیده فروید آن بود که استعدادات ناشی از سادیسم - مازوخیسم در بزرگسالان معلول « تثبیت »^۲ پرورش

۱. Vierkand

۲. Fixation. معنای عمومی این اصطلاح « تمرکز » یا همان « تثبیت » است چنانکه مثلاً چشمان را به نقطه‌ای بدوزیم یا دیدار در آن « متمرکز » سازیم یا با تکرار مطلبی را به ذهن بسپاریم یا در حافظه « تثبیت » کنیم. ولی روانکوان آنها به معنایی خاص خود به کار می‌برند و منظورشان آن است که انرژی حیاتی (libido) بیش از حد درجائی تمرکز یابد، چون -

«روان جنسی»^۱ شخص در سطحی بدوی است یا از برگشت بدان نتیجه می‌شود. ولی بعد فروید متوجه اهمیت پدیده‌هائی شد که بدانها «مازوخیسم اخلاقی» نام داد و مراد از آن استعدادی است که هدفش رنج‌ذهنی است نه جسمانی، و بدین واقعیت تکیه کرد که علیرغم تباین ظاهری، استعدادات ناشی از مازوخیسم و سادیسم همیشه باهم توأمند. با تغییری که وی در توجیه نظری پدیده‌های ناشی از مازوخیسم به عمل آورد، فرض را بر این قرارداد که در آدمی استعدادی طبیعی برای تخریب وجود دارد که ممکن است متوجه خود شخص یا دیگران شود. از اینجا فروید بدین نتیجه رسید که مازوخیسم اصولاً محصول چیزی است که وی بدان «گریزه مرگ» نام داد. رأی دیگر فروید آن بود که این گریزه مرگ که در معرض مشاهده مستقیم قرار ندارد، با گریزه جنسی می‌آمیزد و اگر در این امتزاج بر ضد خود شخص به کار افتاد به صورت مازوخیسم و اگر علیه دیگران وارد عمل شد به شکل سادیسم ظاهر می‌گردد. فروید معتقد بود که اگر این امتزاج واقع نمی‌شد آدمی از اثرات خطرناک گریزه مرگ در امان نبود. حاصل کلام آنکه به عقیده فروید اگر انسان تمایل مخربش را با جنسیت نیامیزد، باید یاد دیگران را نابود کند یا خودش را. این نظریه با فرض نخستین او درباره سادیسم - مازوخیسم تفاوتی اساسی دارد. در آنجا سادیسم - مازوخیسم پدیده‌ای ماهیتاً جنسی و در نظریه جدیدتر غیر جنسی است که عامل جنسی نهفته در آن تنها معلول آمیزش دو گریزه مرگ و جنسی است.

فروید به پدیده پر خاشگری غیر جنسی توجهی نکرد ولی دستگاه روانشناسی آلفرد آدلر^۲ درست بر محور استعداداتی که در آنها گفتگوست دور می‌زند. تفاوتی که وجود دارد آن است که آدلر این استعدادات را به صورت سادیسم - مازوخیسم در نظر نمی‌آورد بلکه از آنها به عنوان

وابستگی شدید کودک به یکی از والدین. تثبیت مبالغه آمیز علاقه در خردسالی بر روی کسی یا اصولاً به یکی از مراحل نخستین رشد، از این نظر در روانکاوی حائز اهمیت است که بعدها در سنین بسالاً تشکیل می‌یونندهای جدید یا انطباق با شرایط دیگر را دچار اشکال می‌کند. م.

Psychosexual . ۱ Alfred Adler . ۲

«احساسات حقارت» و «آرزوی قدرت» یاد می‌کند و فقط به جنبه معقول این پدیده‌ها می‌نگرد. بحث ما در استعدادی غیر معقول برای خوار و کوچک داشتن خویش است، حال آنکه در اندیشه آدلر احساس حقارت عکس‌العملی است. متناسب با نقاط ضعف واقعی، مانند نقص عضوی یا حالت عمومی عجز کودک. در چشم ما آرزوی قدرت از جنبه‌ی درونی و غیر معقول سرچشمه می‌گیرد که هدفش تحکم بر دیگران است، اما آدلر به جنبه عقلانی امر می‌نگرد و آرزوی قدرت را عکس‌العملی متناسب می‌داند که وظیفه‌اش حفظ شخص در برابر خطراتی است که بواسطه نا ایمنی وضع وی پیش می‌آید. بدین ترتیب آدلر اینجا هم چون در موارد دیگر رفتار آدمی را تابع مقاصد ارادی و معقول می‌یابد و قادر نیست در پس پرده نفوذ کند، و با آنکه در باب دقائق انگیزش افعال انسان موشکاف شده و بصیرت خاص بروز داده است، پیوسته در سطح قضایا باقی می‌ماند و هرگز چون فروید در زرفنای جنبشهای غیر معقول داخل نمی‌شود.

نظر دیگری که از لحاظ روانکاو در این باب عرضه گشته توسط ویلهلم رایش^۱، کارن هورنای^۲ و نویسنده این سطور بوده است.^۳ با آنکه نظریه رایش بر مفهوم اصلی «انرژی حیاتی»^۴ که فروید واضع آن بود مبتنی است، مع هذا به این نکته دلالت دارد که کسی که به

۱. Wilhelm Reich, *Charakteranalyse*, Wien, 1933.

۲. Karen Horney, *The Neurotic Personality of Our Time*, W.W. Norton & Company, New York, 1936.

۳. Erich Fromm, *Psychologie der Autorität in Autorität und Familie*, ed. Max Horkheimer, Alcan, Paris, 1936.

۴. Libido این لفظ اصلاً لاتین و به معنای شهوت است. در ابتدا نیز روانکوان آنرا به همین معنی به کار می‌بردند ولی بعد بدان عمومیت بخشیدند و منظور از آنرا «انرژی حیاتی» به معنای وسیع این اصطلاح قرار دادند. اما با این حال معنای جنسی به صورت مستتر در آن باقی مانده است.

مازوخیسم مبتلاست هدف نهائی اش لذت است و دردی که می برد محصولی است فرعی و در نفس خویش منظوری به شمار نمی رود. هورنای نخستین کسی بود که نقش اساسی تلاشهای ناشی از مازوخیسم را در شخصیتهای نوروتیک باز شناخت و وصفی کامل و مفصل از خصایص مازوخیستی خوی به دست داد و از لحاظ نظری آنها را به عنوان محصول ساختمان کلی خوی تحلیل کرد. در آثار خانم هورنای و نوشته های خود من، ریشه خصایص مازوخیستی، انحراف جنسی پنداشتن نمی شود، بلکه خود این انحراف به عنوان بیان استعداداتی روانی در نظر گرفته می شود که در نوع خاصی ساختمان خوی ریشه دارند.

حال به مطلب اصلی می رسیم و می پرسیم ریشه انحراف ناشی از مازوخیسم و مبنای خصایص مازوخیستی در خوی چیست؟ و باز از این حدهم فراتر می رویم و سؤال می کنیم ریشه مشترکی که تلاشهای ناشی از مازوخیسم و سادیسم هر دو از آن سر بر می آورند کدام است؟

جهتی که در پاسخ به این سؤالات باید در آن پیش رفت در ابتدای این فصل نشان داده شد. تلاشهای ناشی از مازوخیسم و سادیسم هر دو به شخص کمک می کنند که از احساس غیر قابل تحمل تنهایی و ناتوانی بگریزد. مشاهداتی که خواه باروش روانکاوی و خواه باشیوه های دیگر تجربی در مورد اشخاص مبتلا به مازوخیسم به عمل آمده به خوبی مدلل می کنند که در این افراد هر اسی عظیم از تنهایی و ناچیزی موج می زند (از نقل دلائلی که در این باره به دست آمده به علت حدودی که دامنه این کتاب بدانها محدود است خود داری می کنیم). در اکثر موارد این احساس هشیار نیست و غالباً به وسیله احساسات بزرگی و کمال جبران می شود. ولی کافی است پرده را عقب بزنیم و در نیروهای متحرک ای که ناهشیار در اندرون چنین کسانی در کارند نفوذ کنیم تا به احساساتی که به وجودشان ظنین شده بودیم برسیم. خواهیم دید که چنین کسی خویشتن را به معنای منفی کلمه «آزاد» می یابد - یعنی بانفس خود تنها و با جهانی غریب و متخاصم روبروست. از وصف شیوائی که داستایوسکی در «برادران کارامازوف» بدست داده مدد می گیریم و مشاهده می کنیم که در این حالت شخص «نیازی شدیدیتر از آن ندارد که کسی را پیدا کند و هر چه زودتر موهبت آزادی را که از شوربختی با آن به جهان چشم گشوده تسلیمش کند.» فرد هراس زده در

جستجوی کسی یا چیزی است که با آن حلقه‌ای برقرار کند و در آن بیاویزد، دیگر نمی‌تواند خودش باشد، دیوانه‌وار به هر در می‌زند که بار نفس منفرد خویش را زمین گذارد و از آن خلاصی یابد، باشد که دوباره احساس ایمنی کند.

مازوخسیم وسیله‌ای است برای رسیدن به این هدف. تلاشهای ناشی از مازوخسیم به هر صورت که ظهور کنند هدف از آنها همیشه خلاصی از نفس فردی و غرقه ساختن خود است، یا به عبارت بهتر خلاصی از بار آزادی. بی‌بردن به این هدف در مواردی از تلاشهای مازوخیستی که فرد در طلب تسلیم به کسی دیگر یا قدرتی است که احساس می‌کند با نیروئی چیره‌گر بر او تسلط دارد آسان است. (باید افزود که اعتقاد به نیروی برتر دیگران همیشه نسبی است. ممکن است شخص دیگر واقعاً نیرومند باشد، ممکن است این اعتقاد از این تصور سرچشمه بگیرد که فرد خود به کلی ناچیز و ناتوان است. در مورد اخیر حتی یک موش یا یک برگ کافی است که در دل هراس بیا انگیزد.) در موارد تلاشهای دیگر مازوخیستی نیز باز هدف اصلی همان است. احساس کوچکی ناشی از مازوخسیم بر احساس اصلی ناچیزی مزید می‌شود و فهم این امر خود محتاج تعمق است. آیا می‌توان گفت که تشدید ترس موجب رفع آن می‌گردد؟ این سؤال به این جهت است که می‌بینیم کسی که به مازوخسیم مبتلاست درست به همین راه می‌رود. تا وقتی کسی گرفتار کشمکش میان آرزوی نیرو و استقلال و احساس ناچیزی و ناتوانی است از این تعارض عذاب می‌کشد. حال اگر موفق شد نفس فردی خود را به هیچ تنزل دهد و آگاهی خویش را که فردی است مستقل و جدا از دیگران از میان ببرد، از این تعارض می‌رهد. احساس کوچکی و بیچارگی یک راه رسیدن به این هدف است، مقهور درد و عذاب شدن راه دیگر، و مغلوب اثرات مستی و بیخبری گشتن راه سوم. اگر از هیچ‌یک از این طرق نتیجه مطلوب که خلاصی از بار تنهائی است بدست نیامد می‌توان به آخرین امید که اوهام مربوط به خودکشی است پناه برد.

تحت بعضی شرایط ممکن است این تلاشهای مازوخیستی با موفقیتی نسبی توأم شوند. اگر سازمانهای مربوط به فرهنگ اجتماع سبب ارضاء این تلاشها شدند، ممکن است فرد با میلیونها نفری که در این

احساسات سهیمند متحد گردد و از این راه کسب ایمنی کند (نمونه این امر تسلیم به پیشوا در ایده‌ئولوژی فاشیستی است). ولی حتی در این موارد هم تأثیر راه حلی که مازوخیسم عرضه می‌کند بیش از تأثیر دیگر تظاهرات نوروتیک نیست. رنج مشهود از میان برداشته می‌شود، ولی غوغائی که در بن کار جای دارد و ناشادمانی خاموش، همچنان بر جا می‌ماند. ولی وقتی سازمانی هم در فرهنگ اجتماع وجود نداشت که تلاش ناشی از مازوخیسم بدان مرتبط شود، یا مقدار این تلاش از میزان متوسط مازوخیسم شایع در گروهی در اجتماع که شخص بدان متعلق است تجاوز کرد، راه حلی که مازوخیسم عرضه می‌کند با همان توفیق نسبی هم توأم نخواهد شد. تلاشی که به وجود آمده سرچشمه‌اش وضع غیر قابل تحمل فرداست، پس از اینکه نتیجه از آن حاصل نشد، شخص گرفتار رنج بیشتر می‌گردد. اگر رفتار آدمی پیوسته معقول و بر حسب مقاصدی مشخص بود، مازوخیسم هم چون دیگر تظاهرات نوروتیک غیر قابل توجه به جای می‌ماند. اما کاوش در اختلالات روانی و هیجانی به ما آموخته است که انگیزه رفتار آدمی ممکن است تلاشهای ناشی از اضطراب یا حالت غیر قابل تحمل ذهنی دیگری باشد. هدف این تلاشها غلبه بر چنین حالت هیجانی است ولی نتیجه‌ای که از آنها به دست می‌آید از پرده‌پوشی بر بارزترین تظاهرات آن حالت تجاوز نمی‌کند و گاهی حتی این نتیجه هم حاصل نمی‌گردد. تظاهرات نوروتیک شبیه رفتار غیر معقول افراد در مواقع وحشتزدگی است.

بدین ترتیب می‌بینیم که کسی که در یک آتش سوزی گرفتار شده است لب، پنجره اطاق می‌رود و بدون آنکه توجه کند که کسی قادر به شنیدن صدای او نیست یا اینکه هنوز فرصت دارد از راه پله‌ای که چند دقیقه دیگر آتش در آن زبانه خواهد کشید بگریزد، دهان به فریاد می‌گشاید و یاری می‌طلبد. فریاد او به خاطر آن است که می‌خواهد نجات یابد و در لحظه اول هم ممکن است این عمل قدمی صحیح به نظر رسد - ولی نتیجه‌ای که حاصل می‌شود جز فاجعه کامل نیست. به همین قیاس تمنای رهایی از نفس فردی با تمام نواقص آن و از کشمکشها و خطرات وشکها و تنهایی غیر قابل تحملی که در سینه آن نهفته است مسبب تلاشهای ناشی از مازوخیسم می‌شود، ولی تنها نتیجه‌ای که از این راه به دست می‌آید رفع

دردهائی است که شدیدتر احساس می‌شوند، و گاهی نه تنها همین نتیجه هم حاصل نمی‌گردد بلکه رنجی دیگر نیز بر دردهای قدیم اضافه می‌شود. مانند هر تظاهر نوروتیک دیگر، غیر عقلانی بودن مازوخسیم در بیهودگی غائی و سایلی است که برای رهایی از يك وضع محال هیجانی بر می‌انگیزد.

این ملاحظات مبین تفاوت مهمی میان فعالیت‌های نوروتیک و معقول است. در فعالیت معقول، بین نتیجه و انگیزش رابطه‌ای وجود دارد، به عبارت دیگر فعالیت به خاطر حصول نتیجه‌ای خاص انجام می‌پذیرد. در تلاش‌های نوروتیک فعالیت از يك وسواس یا اجبار درونی سرچشمه می‌گیرد که چون به منظور گریز از وضعی غیر قابل تحمل صورت می‌پذیرد، ذاتاً منفی است. تلاش متوجه جهتی می‌گردد که به عنوان يك راه حل جمعی و خیالی است و نتیجه‌ای که حاصل می‌شود ناقض هدفی است که شخص در نظر داشته است. شدت وسواسی که فرد را برای رهایی از يك احساس غیر قابل تحمل به تلاش وادار می‌کند چنان است که او نمی‌تواند جز به چاره‌ای تصویری و غیر واقعی متوسل شود.

نتیجه ضمنی این امر آن است که در مازوخسیم، سائق فرد احساسی از تنهائی و ناچیزی است که در توان نمی‌گنجد. شخص می‌کوشد تا با از دست نهادن نفس فردی (از لحاظ روانی نه از نظر فیزیولوژیک) بر این احساس چیره شود. راهی که می‌گزیند خوارداشتن کامل خویشتن و رنج بردن است. اما آنچه می‌خواهد رنج و درد نیست، رنج و درد بهائی است که باید برای رسیدن به هدفی که با وسواس به دنبال آن است ببرد. این بهائی است گران که رفته رفته افزونی می‌گیرد بدون آنکه هرگز متاعی که باید در برابر آن خریداری شود، یعنی صلح و آرامش درونی، دستیاب گردد. درست به سان کسی که می‌خواهد بدهی خود را با کار پاک کند ولی هر چه بیشتر می‌گذرد دیونش بیشتر می‌شوند.

انحراف ناشی از مازوخسیم ثابت می‌کند که رنج بردن می‌تواند مطلوب واقع شود، و بدین سبب بود که در آن گفتگو کردیم. اما باید در نظر داشت که چه در این انحراف و چه در مازوخسیم «اخلاقی» رنج کشیدن هدف حقیقی نیست بلکه وسیله‌ای است برای نیل به مقصودی

دیگر یعنی فراموش کردن نفس. تفاوت اصلی میان انحراف یا کژخوئی مازوخیستی و مازوخیسم اخلاقی (یا وجود خصائص مازوخیستی درخوی) در این است که دراولی استعداد بدور انداختن نفس فردی از طریق بدن بروزمی‌کند و با احساسات جنسی پیوند دارد حال آنکه درمازوخیسم «اخلاقی» گرایشهای مازوخیستی سراسر نفس را در خود فرو می‌برند و تمام هدفهایی را که «خود»^۱ هشیارانه در پی آن است نابود می‌کنند. به اضافه در حالت انحرافی، تلاشهای ناشی ازمازوخیسم کمابیش به قلمرو جسمانی محدود می‌گردند و با امتزاج باغریزه جنسی به رفع فشارهایی که در دایره تأثیر آن غریزه به وجود می‌آیند کمک می‌کنند و بدین ترتیب مفری می‌یابند.

کوششی که برای غلبه بر احساس ناتوانی از راه نابود کردن نفس فردی به کار می‌بریم تنها يك جنبه تلاشهای ناشی ازمازوخیسم است. جنبه دیگر آن است که بکوشیم تا جزئی شویم از کل نیرومندتری که برون از ماست، و بخواهیم خویشتن را در آن غرقه سازیم. این قدرت برونی ممکن است يك شخص یا يك مؤسسه، خدا، ملت، وجدان یا سواسی

۱. Ego. این کلمه اصلاً لاتین و به معنای اول شخص مفرد یا «من» است. در هر يك از رشته‌های دانش چون فلسفه عمومی، ما بعدالطبیعه، روانشناسی عمومی، روانکاو از آن معنایی خاص مستفاد می‌شود و اگر خواننده به این اختلافات توجه نداشته باشد به بیراه می‌افتد. در اصطلاح عمومی روانشناسی منظور از آن نفس شخص به عنوان مجموعه کلیه حالات و افعال هشیار او است که دارای وحدت و دوام باشد و بدین وسیله از دیگر اجزاء روان متمایز شود. در روانکاو مقصود بخش سطحی و هشیار شخصیت است که در اثر فعل محیط طبیعی و اجتماعی به رشد رسیده است و از يك طرف به علت قرار داشتن در سطح، مستقیماً با واقعیات برون در تماس می‌آید و بنابراین شامل تصویر یا نمایش این واقعیات است که از راه حواس ظاهر به ما می‌رسند و از طرف دیگر حاوی خاطرات و تأثیراتی است که از درون می‌آیند ولی مورد قبول شخص قرار گرفته و در ضبط ویند. همچنین مراجعه کنید به یادداشت‌های زیر صفحات ۴۲، ۱۰۹، ۱۷۲ - ۴.

روانی باشد. اما به هر حال وقتی از اجزاء قدرتی محسوب شدیم که احساس می‌کنیم تزلزل ناپذیر و ابدی و فریاست در نیرو و جلال آن سهیم می‌شویم. نفس فردی و نیرو و غرور خود را بدان تسلیم می‌کنیم، تمامیت خویش را به عنوان يك فرد از دست می‌دهیم، از آزادی خود می‌گذریم، اما در عوض با سهیم شدن در قدرتی که ما را به کام می‌کشد ایمنی و غروری تازه کسب می‌کنیم، و همچنین در برابر شکنجه تردید نیز ایمنی می‌یابیم. آنچه کمر به خدمتش بسته می‌شود هر چه باشد خواه مرجعی برونی و خواه مخدومی درونی چون وجدان یا سواسی روانی - کسی که مبتلا به مازوخیسم است و بنده وار در برابر آن می‌ایستد از قید تصمیم گرفتن، از قید مسئولیت نهائی آنچه سرانجام بر او می‌رود، از قید برگزیدن نوع راهی که باید پیش‌گیرد و از قید آنکه در معنای زندگی تردید کند و بداند که حقیقتاً چیست، می‌رهد. پاسخ به تمام این پرسشها در رابطه شخص و قدرتی که خویش را بدان پیوسته است نهفته. اینکه او کیست و معنای زندگی چیست، به وسیله آن کل بزرگتر که در آن غرقه شده مشخص می‌شود.

علائق مازوخیستی با علائق نخستین از بیخ و بن مغایرند. علائق نخستین پیش از آنکه سیر تفرد به کمال برسد، هنگامی که فرد هنوز جزئی از جهان طبیعی و اجتماعی خودش است و کاملاً از آن محیط سر بر نیاورده وجود دارند. این علائق به وی يك ایمنی واقعی می‌بخشند و در دانستن اینکه به کجا متعلق است یارش می‌شوند. علائق مازوخیستی یعنی گریز. نفس فردی پدیدار شده، ولی نمی‌تواند از آزادی بهره برد و گرفتار اضطراب و شك و احساس ناتوانی است. می‌کوشد تا با علائق دومین یا مازوخیستی به ایمنی دست یابد، اما این کوشش هرگز بجائی نمی‌رسد. پیدایش نفس فردی قابل نقض و برگشت نیست. ممکن است کسی هشیارانه چنین احساس کند که ایمنی است و به جائی متعلق، ولی حقیقت آن است که ذره ای است ناتوان که از غرقه بودن نفس رنج می‌برد. فرد و نیروئی که در آن می‌آویزد هرگز یکی نمی‌شوند، يك ضدیت اساسی همیشه بجای باقی می‌ماند و به همراه آن جنبشی - ولو ناهشیار - در درون برای غلبه بر وابستگی ناشی از مازوخیسم و بند گسستن و آزاد شدن.

اکنون بجاست که بپرسیم ماهیت سائق‌های سادیستی چیست . در اینجا هم باز به این نکته برمی‌خوریم که ماهیت امر با میل به درد رساندن یکی نیست. همه صور مختلف سادیسم که می‌توان مشاهده کرد بر این جنبش درونی اصلی استوارند که می‌خواهیم بر کسی تفوق کامل داشته باشیم، از او آلتی بی‌اراده در کف خویش بسازیم، بر او حکومت مطلق برانیم، خدای او شویم و آنچه می‌خواهیم بر او روا داریم استخفاف و انقیاد وی وسیله‌ای است برای نیل به این مقصود و اساسی‌ترین مقصود آن است که او را در رنج بیاوریم چه هیچ قدرتی بزرگتر از این نیست که بتوانیم موجب درد او شویم و او را در گنجیم که بدون آنکه بتواند از خود دفاع کند بر این رنج گردن بنهد. پس ماهیت سائق‌های سادیست لذتی است که از تفوق کامل بر کسی دیگر (یا موجودات جاندار دیگر) حاصل می‌شود.^۱

۱. در قطعه‌ای که ذیلا از کتاب «ژولیت دوم» (Juliette II) اثر مارکی دوساد (Marquis de Sade) به دست می‌دهیم نظر او آن است که ماهیت سادیسم در کیفیت تفوق خلاصه می‌شود: «هدف تو آن نیست که به کسی که با تو است لذت ببخشی، می‌خواهی بر او تأثیر بگذاری و تأثیر درد به مراتب بیش از لذت است... آنچه درک می‌شود همین است و وقتی به کار رفت ارضاء می‌کند».

(این قطعه در کتاب «مارکی دوساد» به قلم گورر (G. Gorer)

نقل شده است. - ناشر:

Liveright Publishing Corporation, New York, 1934)

در تحلیلی که گورر از آثار ساد می‌آورد، سادیسم را به عنوان لذتی تعریف می‌کند که با مشاهده تغییراتی که شخص در دنیای برون به وجود می‌آورد به وی دست می‌دهد. این تعریف به نظریه خود من در باره سادیسم نزدیکتر است تا به آراء روانشناسان دیگر. با این وصف معتقدم وقتی گورر سادیسم را بالذات تولید و تفوق یکسان می‌پندارد به خطا می‌رود. وجه مشخصه تفوق همراه با سادیسم آن است که می‌خواهد شخص دیگر را به صورت آلتی بی‌اراده در آورد که سادیست بتواند هرگونه

بدو! چنین به نظر می‌رسد که میل به تحکم مطلق بر دیگران در قطب مخالف استعدادات ناشی از مازوخسیم جای دارد، و ممکن است تعجب کنیم که چگونه این دو با یکدیگر ارتباطی چنین نزدیکی دارند. البته شك نیست که از نظر نتایجی که در عمل حاصل می‌شود میل به وابسته بودن و رنج بردن مخالف میل به تفوق یافتن و سبب رنج شدن است. اما از نظر روانشناسی هر دو استعداد از يك نیاز اصلی نتیجه می‌شوند و از ناتوانی فرد برای تحمل تجرد و ضعفش سرچشمه می‌گیرند. پیشنهاد می‌کنم هدفی را که سادیسیم و مازوخسیم هر دو بر آن استوارند همزیستی^۱ بنامیم. در این معنای روانشناسی، همزیستی عبارت است از اتحاد دونفس منفرد با یکدیگر (یا يك نفس با هر قدرتی خارج از آن) بدین نحو که هر دو تمامیت نفس را از دست بدهند و کاملاً به یکدیگر وابسته شوند. سادیسیت و مازوخیسیت هر دو به طرف خود نیازمندند، تنها فرق این است که سادیسیت به جای آنکه با بلعیده شدن بدنال ایمنی برود، با بلعیدن کسب ایمنی می‌کند، اما در هر دو حالت درستی و تمامیت نفس فردی از دست می‌رود. در يك حالت خویشتن را در قدرتی برونی مستحیل می‌کنیم و از این راه غرقه می‌شویم، در حالت دوم دیگری را جزئی از خود می‌سازیم و بدین وسیله بزرگ می‌شویم و به نیروئی می‌رسیم که نفس بالاستقلال فاقد آن است. سائق همزیستی با فرد دیگر، همیشه ناتوانی فرد برای تحمل تنهایی نفس منفرد اوست. اینجاست که ثابت می‌شود چرا تمایلات سادیسیتی و مازوخیسیتی پیوسته در یکدیگر می‌آمیزند. با اینکه سادیسیم و مازوخسیم ظاهراً نقیض یکدیگر به نظر می‌رسند، اما ماهیتاً از يك احتیاج اصلی سرچشمه می‌گیرند. چنین نیست که مردم یا سادیسیت

← که میل دارد با او رفتار کند، حال آنکه سروری که از تأثیر غیر سادیسیت بر دیگران حاصل می‌شود در تمامیت وجود آنان به دیده احترام می‌نگرد و بر احساسی از برابری مبتنی است. در تعریف گورر سادیسیم کیفیت خاص خود را از دست می‌دهد و میان آن و انواع دیگر ایجاد و تولید فرقی به جای نمی‌ماند.

۱. Symbiosis

یا مازوخیست باشند، نوسانی که مدام بین دوجنبه منفی و مثبت عقده همزیستی انجام می‌پذیرد تشخیص این امر را که در هر لحظه کدام جنبه در کار است با اشکال مواجه می‌کند. ولی در هر دو حال آنچه از دست می‌رود فردیت و آزادی است.

وقتی به سادیسم می‌اندیشیم، معمولاً فکرمان متوجه حس تخریب و عنادی می‌گردد که آشکارا با آن همقدم است. تردید نیست که در تمایلات سادیستی این حس همیشه بیش و کم وجود دارد، اما در مورد مازوخیسم هم حال همین است و به هر گونه که به تحلیل این ابتلا بپردازیم به چنین عنادی برخورد می‌کنیم، تفاوت بزرگ آن است که در سادیسم این عناد معمولاً هشیارتر است و مستقیماً از طریق عمل بروز می‌کند، حال آنکه عنادی که مازوخیسم به همراه دارد غالباً ناهشیار است و به راههای غیرمستقیم به‌ظهور می‌رسد. در گفتگوهای بعدی نشان خواهیم داد که هرگاه در مقابل بسط آزاد حسی، عاطفی و فکری سدی ایجاد شد، حاصل کار حس تخریب است، و باید انتظار داشت که همان شرایط که به پیدایش نیاز برای همزیستی منجر می‌شوند این صفت را نیز موجب گردند. آنچه اینجا بر آن تکیه می‌کنیم این است که علیرغم اختلاط نزدیک، سادیسم و حس تخریب یکی نیستند. فرد مخرب در صدد نابود کردن چیزی است که بدان مشغول می‌شود و می‌خواهد آنرا از میان بردارد و خلاص شود. سادیست در پی تسلط است و بدین علت وقتی موضوع این تسلط از میان رفت به احساس کمبود گرفتار می‌شود.

در معنائی که ما به کار بردیم، ممکن است سادیسم بالنسبه از حس تخریب عاری باشد و با حالتی دوستانه درآمیزد. این نوع سادیسم «عاشقانه» را بالزاک در کتاب «پندارهای گم شده» به بهترین نحو بیان کرده است و وصفی که از آن به دست می‌دهد مبین کیفیت خاصی است که ما در به کار بردن اصطلاح نیاز به همزیستی در نظر داریم. بالزاک رابطه‌ای را وصف می‌کند که میان جوانی بنام لوسین و یک زندانی محکوم به اعمال شاقه که در کسوت روحانیون درآمده پیدا شده است. جوان سعی کرده دست به خودکشی بزند، و در اینجاست که مرد روحانی به او چنین می‌گوید: «این جوان و شاعری که هم اکنون مرد با یکدیگر هیچگونه وجه مشترك ندارند. من ترا برگزیدم، به تو زندگی بخشیدم

و اکنون تو متعلق به منی، درست به همان سان که آفریده متعلق به آفریدگار، عفریت متعلق به شیطان و تن متعلق به جان است. من با دستان توانا ترا در راه قدرت نگاه خواهم داشت و به تو قول می‌دهم که زندگیت پراز لذات و افتخارات و سراسر عیش مدام خواهد بود. تو همیشه توانگر و درخشان خواهی بود و من در منجلابی که در پس ترقی توست غوطه خواهم خورد ولی به تو کاهیایی خواهم بخشید. من قدرت را به خاطر خود قدرت دوست دارم. من پیوسته از شادی تولدت خواهم برد با اینکه باید از آنها درگذرم. به زودی من و تو یکی خواهیم بود... من آفریده خود را دوست خواهم داشت او را به قالب خواهم کشید و در خدمت خود خواهم آورد برای اینکه او را چون فرزند دوست داشته باشم. در درشکه کنار تو خواهم نشست و وقتی از زنان کام می‌بری به شوق خواهم آمد. به خود خواهم گفت که این جوان رعنا منم - منم که خالق «مارکی دورو با مپره» هستم و او را در صف اشراف آورده‌ام. توفیق او محصول من است او خاموش است و هنگامی که لب به سخن می‌گشاید صدای من است که از دهان او بیرون می‌آید و در هر کار به اندرز من است که گوش فرا می‌دارد.»^۱

از اصطلاح عامه‌هم که بگذریم، اغلب اتفاق می‌افتد که سادیسیم - مازوخیسم را با عشق اشتباه می‌کنند و خاصه پدیده‌های مازوخیستی را بیان محبت می‌انگارند. انکار نفس و گذشتن از حقوق خود را نشانه‌های «عشق بزرگ» می‌پندارند و می‌ستایند. چنان است که گوئی دلیلی بزرگتر از فدا شدن و از خود گذشتن وجود ندارد که ثابت کند دیگری را دوست داریم. اما حقیقت آن است که در این موارد «عشق» يك اشتیاق ناشی از مازوخیسم است که در نیاز شخص به همزیستی ریشه دارد. اگر معنائی که از عشق در نظر داریم شوری است که بر انکار قلم رد می‌کشد و پیوندی است که وقتی با ذات معشوق برقرار شد فعلیت می‌یابد، اگر منظور از آن وحدت باشخص دیگری است که در آن استقلال و تمامیت هر دو طرف به جای می‌ماند، این نتیجه اجتناب‌ناپذیر است که مازوخیسم

1. Balzac, *Illusions Perdues*.

(اسم خاص، Marquis de Rubempré)

و عشق مخالف یکدیگر نهند. عشق بر برابری و آزادی استوار است و اگر بر تابعیت و از دست رفتن تمامیت یکی از طرفین مبتنی شد دیگر عشق نیست - گونه‌ای وابستگی است که هرچه در پس نقاب دلیل و عذر نهان شود باز اصل آن مازوخیسم است. سادیسم هم غالباً درجامه عشق عیان می‌شود. بیشتر اوقات وقتی کسی مدعی شد که تحکمش بر دیگری به خاطر مصلحت اوست، سادیسم محبت انگاشته می‌شود غافل از آنکه عامل اصلی تلذذ از تفوق است.

در اینجا سؤالی که به ذهن بسیاری خوانندگان می‌رسد آن است که، اگر وصفی که از سادیسم آوردیم درست است، پس نمی‌توان گفت سادیسم همان آرزوی قدرت است؛ پاسخی که می‌دهیم این است که با آنکه صور مخرب‌تر سادیسم که در آنها هدف آزار و شکنجه دیگران است با تمنای قدرت یکی نیستند، این تمنا بارزترین نشانه سادیسم است. اهمیت این مسئله در زمان خودمان فزونی گرفته است. از روزگار هابز تا به اکنون، انگیزه اصلی رفتار آدمی قدرت پنداشته شده است و با اینکه در قرون پس از هابز اهمیت عوامل قانونی و اخلاقی برای جلوگیری از لجام‌گسیختگی قدرت افزایش یافته، ظهور فاشیسم، شهوت قدرت و اعتقاد به درست بودن آنرا به پیش رانده است و با فتوحاتی که کسب کرده میلیون‌ها مردم را چنان زیر نفوذ گرفته که می‌پندارند قدرت نشان نیرومندی است. البته وقتی دیگران را در قدرت داشتیم نشانه آن است که نیرویمان برتر است، ولی فقط به معنای مادی کلمه. اگر من قدرتی داشتم که دیگری را بکشم، از او «نیرومند» ترم. ولی وقتی معنای کلمه را از لحاظ روانشناسی بسنجیم مشاهده می‌کنیم که **مینای شهوت قدرت**، **نیرومندی نیست، ضعف است**. شهوت قدرت نشانه ناتوانی شخص در تحمل تنهائی در زندگی است، تلاشی است مذبوحانه برای پرکردن جای نیروی حقیقی با نیروئی ثانوی.

لفظ «قدرت»^۱ را می‌توان به دو معنی گرفت؛ نخست، قدرت بر دیگران و توانائی تسلط یافتن بر آنان؛ دوم، قدرت انجام کار، توانا

۱. منظور Power است نه Authority. فرق میان این دو در صفحات بعد روشن خواهد شد. - م.

بودن، قوی بودن. معنای اخیر باتسلط هیچ گونه ارتباط ندارد بلکه مبین توانائی است. هنگامی که ما از ناتوانی یا فقدان قدرت سخن می گوئیم، منظورمان همین معنای اخیر است؛ به عبارت دیگر مراد آن نیست که شخص مورد بحث نمی تواند بر دیگران مسلط شود، فرض آن است که قادر نیست آنچه را که می خواهد انجام دهد. پس دومعنائی که می توان از به کار بردن لفظ « قدرت » در نظر داشت تسلط و قوت است. این دومعنی نه تنها یکی نیستند، بلکه اثبات یکی نفی دیگری است. عدم قوت، نه تنها به معنای جنسی آن بلکه به هر معنایی که از آن قوای فعلیت نیافته آدمی مستفاد شود، هیچگاه نتیجه ای جز تلاش های ناشی از سادیسم که در آنها هدف فقط تسلط بر دیگران است به بار نمی آورد. تا وقتی فرد قوی است، یعنی می تواند بر مبنای آزادی و تمامیت نفس قوای خود را از قوه به فعل درآورد، از تسلط بی نیاز است و در آرزوی قدرت نیست، چه قدرت به معنای تسلط، حالت انحرافی قوت است، همانگونه که سادیسم جنسی صورت منحرف محبت جنسی است.

خصائص سادیستی و مازوخیستی شاید در همه کس یافت شوند. کسانی وجود دارند که شخصیتشان به کلی درسلطه این خصایص است، و همچنین کسانی هستند که به داشتن این خصایص مشخص نمی شوند، و فقط در گفتگو از دسته اول است که از خوی سادیست - مازوخیست سخن می گوئیم. اصطلاح «خوی» یا «منش» در اینجا به معنای متحرك آن که مورد بحث فروید بود به کار می رود. در این معنی مراد از خوی مجموعه رفتار خاص هر کس نیست بلکه آن سائق های اصلی است که موجب انگیزش رفتار می شوند. چون فرض فروید بر آن بود که نیروهای اصلی انگیزشی همیشه جنسی است، به این جهت مفاهیمی جدید آورد و خوی هارا به « دهانی » و « مقعدی » و « تناسلی » منقسم ساخت. هر کس این فرض را رد کند باید واضع انواع جدیدی از خوی شود، ولی به هر حال مفهوم متحرك خوی به قوت خود باقی می ماند. لازم نیست شخص حتماً از نیروهای محرکه ای که خوی او در تسلط آنهاست به این عنوان هشیار باشد. ممکن است تلاش های ناشی از سادیسم به کلی بر کسی دست یافته باشند و او خود هشیارانه بیندارد که انگیزه اش صرفاً حس وظیفه شناسی است و حتی در این قید باشد که هیچگونه عمل سادیستی از

اوسر نزنند و چنان سائق‌های سادیستی خود را منکوب کند که ظاهرش از سر ضمیر خبر ندهد. با اینهمه، تحلیل دقیق رفتار و خیالات و رؤیاهای و حرکاتش نشان خواهد داد که قشرهای عمیق شخصیت وی عرصه عمل جنبشهای درونی سادیستی است.

کسانی که سائق‌های سادیستی - مازوخیستی بر خوی آنها مسلط است، سادیست - مازوخیستند، ولی لزوماً نوروٹیک نیستند. «بهنجار» یا «نوروٹیک» بودن ساختمان خوی هر کس تا حدی زیاد به وظائفی که فرد در وضع اجتماعی خاص خود انجام می‌دهد و سازمانهای احساسی و رفتاری فرهنگ آن اجتماع وابسته است. فی‌المثل، بخشهای بزرگی از اعضای طبقه متوسط پائین در آلمان و دیگر کشورهای اروپائی خوی سادیست - مازوخیست دارند و همانگونه که پس از این خواهیم دید همین نوع ساختمان خوی است که ایده نولوژی نازی را بیش از همه مقبول یافته است. چون وقتی از اصطلاح «سادیست - مازوخیست» سخن به میان می‌آید، اندیشه انحراف و «نوروز» به ذهن القاء می‌گردد، بهتر می‌دانیم هرگاه مراد خوی سادیست - مازوخیست باشد، خاصه وقتی موضوع به اشخاص بهنجار یا سالم راجع می‌شود، از آن به عنوان «خوی قدرت‌گرا» گفتگو کنیم. اصطلاح اخیر بیشتر از این جهت به حق است که آنچه همیشه فرد سادیست - مازوخیست را مشخص می‌کند وضع روانی است که از اونسبت به مراجع قدرت به ظهور می‌رسد. چنین کسی در عین حال که مراجع قدرت را می‌ستاید و می‌خواهد بدانها تسلیم شود، بر آن است که خود مرجعی شود تا دیگران به وی تسلیم گردند. سبب دیگری که در برگزیدن این اصطلاح در نظر داریم آن است که دستگاههای فاشیست به خود قدرت‌گرا نام می‌دهند به این علت که نقش اصلی در ساختمان اجتماعی و سیاسی آنها به عهده قدرت است، و هنگامی که ما اصطلاح «خوی قدرت‌گرا» را به کار می‌بریم، نتیجه‌ای که می‌خواهیم ضمناً از آن بگیریم آن است که این خوی نماینده ساختمان‌های شخصیت آدمی است که باید اساس انسانی فاشیسم به حساب آورده شود.

پیش از آنکه به بحث در خوی قدرت‌گرا بپردازیم، لازم است

کلمه « قدرت » یا « مرجع قدرت » را به خوبی باز شناسیم.^۱ قدرت داشتن یا به صورت مرجع قدرت نگریسته شدن کیفیتی شبیه صفات جسمانی شخص نیست که کسی « صاحب » آن باشد، امری است مربوط به روابط بین اشخاص که بر حسب آن یکی از طرفین دیگری را برتر در نظر می آورد. ولی فرق است میان رابطه مبتنی بر مهتری و کهتری که می توان بدان قدرت معقول نام داد و رابطه دیگری که باید به عنوان قدرت نهی کننده یا بازدارنده وصف شود.

مثالی این معنی را روشن خواهد ساخت. رابطه میان استاد و شاگرد و بین خواجه و بنده هردو بر برتری یکی از طرفین بر دیگری استوار است. اما در یکی، منافع استاد و شاگرد هردو در یک جهت سیر می کند، اگر حسنی در کار شاگرد پدیدار شد استاد راضی است و اگر نشد معلم و متعلم هردو ناکامیاب شده اند، و در دیگری، خواجه بر آن است که بنده خویش را استثمار کند و هر چه بیشتر از او بهره گرفت راضیتر است. در همان حال، بنده در جستجوی آن است که از تقاضاهای خود برای حداقلی از خوشبختی دفاع کند پس منافع خواجه و بنده در مقابل یکدیگر قرار می گیرند و آنچه به سود یکی است به زیان دیگری تمام می شود. نتیجه آنکه برتری نقش متفاوتی در این دو مورد دارد، در یکی ازدو رابطه، برتری شرط یاری به کسی است که بروی اقتدار رانده می شود و در دیگری شرط استثمار اوست.

این دو رابطه متحرک^۲ نیز بایکدیگر مغایرند. هر چه شاگرد بیشتر بیاموزد، فاصله میان او و استاد کاهش می یابد و شباهتشان افزون می شود و سرانجام رابطه مهتری و کهتری خود به خود از میان بر می

۱. خوانندگان باید توجه داشته باشند که آنچه ما در اینجا « قدرت » یا « مرجع قدرت » ترجمه می کنیم در متن اصلی لفظ Authority است نه Power که در صفحات پیشین از دو نوع مختلف آن سخن رفت. اختیار یک کلمه فارسی برای رسانیدن این دو معنی موجب تأسف است ولی چاره ای ندیدیم و امیدواریم بتوانیم این اختلاف معنی را به یاری سیاق عبارات باز شناسانیم. - م.

۲. Dynamically

خیزد. اما وقتی استثمار بر پایه برتری استوارگشت، هر چه بیشتر بیاید فاصله میان طرفین افزایش می‌یابد.

قدرت در این دو وضع دارای دو وضع مختلف از نظر روانشناسی است. در اولی محبت و ستایش و سپاس حکمفرماست، و مرجع قدرت نمونه‌ای قرار می‌گیرد که دیگری می‌خواهد بعضاً یا کلاً به‌قالب آن درآید. در دومی، آنکه استثمار می‌کند بارنجش و عناد روبرو می‌شود چه تبعیت از او مخالف منافع دیگری است. اما غالباً نفرتی که در سینه برده موج می‌زند به کشمکش‌هایی منتهی می‌شود که رنج به‌همراه می‌آورد بدون آنکه نویدی از کامیابی بدهد. بنابراین گرایشی پدیدار می‌شود که این احساس نفرت سرکوب گردد و حتی گاهی به‌جای آن ستایشی کورکورانه استقرار یابد. با این امر دو کار انجام می‌شود، اولاً احساس درد آور و خطرناک نفرت از میان رخت برمی‌بندد، ثانیاً احساس حقیر بودن تسکین می‌پذیرد. استدلالی که بدان متوسل می‌شوند این است که چون کسی که مطیع و بند خوب و کامل است، شرمساری از اطاعت شایسته نیست. نمی‌توان با او مساوی بود زیرا بسیار قویتر و داناتر و بهتر است. نتیجه کلی آنکه در روابطی که پای قدرت بازدارنده در میان است عاملی که پیوسته راه فزونی می‌پیماید نفرت یا نوعی غلو غیر معقول درستایش مرجع قدرت است، حال آنکه در روابط معقول به‌همان نسبت که کسی که قدرت بر او رانده می‌شود نیرومندتر و بنابراین به‌مرجع قدرت شبیه‌تر می‌گردد، این عامل نیز کاستی می‌گیرد.

باید توجه داشت که فرق میان قدرت معقول و قدرت بازدارنده نسبی است. حتی رابطه بین خواجه و بنده هم شامل منافع چون حداقل معیشت و حفاظت برده است که ادامه کار وی را میسر می‌کند. از طرف دیگر هیچ رابطه استاد و شاگردی نیست که عملاً شامل میزانی اصطکاک منافع نباشد. میان دو قطب رابطه خواجوی محض و رابطه آرمانی استاد و شاگرد، درجات بسیار است، چون روابط کارگر و کارفرما، کشاورز و پسرش، خانه‌دار و شوهرش. به هر حال، با اینکه این دو نوع قدرت در عمل در یکدیگر می‌آمیزند، ماهیتاً مغایرند، و هرگاه بر آن شدیم که رابطه‌ای را که بر قدرت مبتنی است مورد تحلیل قرار دهیم باید وزن و اهمیت هر یک را جداگانه معلوم کنیم.

لازم نیست مرجع قدرت حتماً شخص یا مؤسسه‌ای باشد که بگوید باید چنین کنی، یا نباید چنان کنی. چنین مراجعی قدرت برونی دارند، اما ممکن است مرجع قدرت به نام وظیفه و وجدان اخلاقی، یا فراخود، ظاهر شود و از درون ندا بردارد. بدین ترتیب می‌بینیم که آنچه تفکر جدید را از پیدایش پروتستانیسیم تا فلسفه کانت مشخص می‌کند، همین استقرار مراجع قدرت درونی به جای مراجع قدرت برونی است. با پیروزیهای سیاسی طبقه متوسط، از اعتبار قدرتهای برونی کاسته شد و وجدان اخلاقی آدمی بر سریر نفوذ جای گرفت. این تغییر در نظر بسیاری مردمان به عنوان پیروزی آزادی جلوه یافت. چنین پنداشته شد که گردن نهادن بفرامین برون شایسته آزاد مردان نیست (خاصه در امور روحانی)، ولی اینکه آدمی تمایلات طبیعی خویش را مقهور کند و بخشی از وجودش، یعنی طبیعتش، مغلوب جزئی دیگر از آن، یعنی عقل یا وجدان اخلاقی یا اراده‌اش گردد، غایت آزادی است. اما وقتی مسئله را مورد تحلیل قرار دهیم مشاهده می‌کنیم که وجدان اخلاقی و مراجع قدرت برونی هر دو به یک اندازه در حکمرانی خشن و سختگیرند، و به اضافه ناظر نهائی بر آنچه فرامین وجدان اخلاقی می‌گویند خواسته‌های خود فرد نیستند. بلکه خواسته‌های اجتماعند که شأن قوانین اخلاقی یافته‌اند. وجدان اخلاقی حتی از مراجع قدرت برونی هم می‌تواند سختگیرتر شود چه فرد در این تصور است که احکام آن فرامینی است که خود صادر می‌کند و به این سبب نمی‌تواند برخویشتن بشورد و اطاعت آن سر باز زند.

در سالیان اخیر از اهمیت « وجدان اخلاقی » بسیار کاسته شده است. مردم در این تصورند که مراجع قدرت برونی و درونی هیچیک در زندگانی آنان نقشی برجسته به عهده ندارند، همه کاملاً « آزادند »

۱ Supergo، از اصطلاحات مخصوص روانکاو. غرض یکی از بخشهای شخصیت است که هشیار است، بر « خود » (Ego) تسلط دارد و در مواقعی که « خود » به پیروی از انگیزه‌های مخالف « اخلاقیات » متمایل می‌شود از آن انتقاد می‌کند و به این سبب موجد احساسات گنهکاری واضطراب می‌گردد. - م.

به شرط آنکه به خواسته‌های قانونی دیگران زیان نرسانند. ولی حقیقت امر آن است که به جای از میان رفتن، مراجع قدرت از انظار نهان شده‌اند. قدرت‌های عیان تبدیل به **قدرت‌های بی‌نام** شده و به جامه « عقل سلیم »، « علوم »، « سلامت روان »، « غیرعادی نبودن » و « عقاید یا افکار عمومی » درآمده‌اند. این قدرت بی‌نام خواسته غیر معقول ندارد - آنچه می‌خواهد شاهدش بداعت عقل است، به زور متوسل نمی‌شود، هدفش متقاعد کردن است. مادر به دخترش می‌گوید: « من می‌دانم تو میل نداری با آن پسر به گردش بروی »، يك اعلان تجارتی و سوسه می‌کند که: « از این سیگار بکشید - خنکی طعمش مسلماً مطابق میل شماست »، در هر دو حال آنچه در برابر آن قرار داریم مکر تلقین است که عملاً در کلیه شئون زندگی اجتماعی رخنه برده است. تأثیر قدرت بی‌نام بیش از قدرت عیان است چه هرگز گمان نمی‌بریم که اصلاً فرمانی در کار است که بدان گردن نهیم. وقتی قدرتی پرده بر انداخته و عریان شد، پیداست که متضمن فرامینی است و می‌دانیم کیست که فرمان می‌دهد؛ می‌توانیم در برابرش به پای خیزیم و وقتی به جنگ رفتیم، شخصاً مستقلتر و اخلاقاً دلاورتر می‌شویم. حتی در مورد قدرتی که به درون برده و از آن خود ساخته‌ایم، باز وجود تحکم بارز است. ولی وقتی مرجع قدرت بی‌نام شد، امر و آمر هر دو از نظر نهان می‌گردند، مانند آن است که دشمنی نامرئی بر ما تیر بیاندازد - معلوم نیست باید با چه کسی جنگید.

به بحث در باره خوی‌های قدرت‌گرا باز می‌گردیم. مهمترین صفت قابل ذکر آنها وضعی است که از لحاظ روانی در برابر قدرت به خود می‌گیرند. به سان آن است که برای چنین خویی دو دسته موجود مختلف از نظر جنسیت وجود دارند؛ اقوایا وضعفا. کسی که منش قدرت گرا دارد در مقابل قدرت، خواه قدرت از آن شخص باشد خواه از آن يك دستگاه، خود به خود به دوستی و ستایش و تسلیم برانگیخته می‌شود. او مفتون قدرت است نه به خاطر آنکه ممکن است قدرت پشتیبان ارزشی خاص باشد، بلکه به خاطر خود آن. در مقابل، همانگونه که قدرت خود به خود در او احساس « محبت » بیدار می‌کند، مردم یا مؤسسات ضعیف حس تحقیرش را تحریک می‌کنند. کافی است به ضعیفی نظر اندازد و در

وی این میل برخیزد که به او حمله برد، چیره شود و تحقیرش کند. اندیشه حمله به بیچارگان برای کسی باخوئی دیگر، وحشتناک است، ولی هر چه بیچارگی کسانی که در برابر خوی قدرت گرا قرار می گیرند بیشتر شود، برانگیختگی آن افزون می گردد.

تنها یکی از مشخصات خوی قدرت گراست که صاحب نظران را به اشتباه انداخته است و آن استعداد ایستادن در برابر مراجع قدرت و رنجش از هر گونه نفوذ از « بالا » است. گاهی این استعداد تصویر کلی قضیه را تحت الشعاع قرار می دهد و استعداداتی که برای تسلیم وجود دارند به عقب رانده می شوند. صاحب چنین خوئی دائماً در مقابل مراجع قدرت در حال طغیان است، حتی مراجعی که منافع وی را به پیش می برند و در صدد منکوب کردن نیستند. گاهی وضعی که از لحاظ روانی در مقابل مراجع قدرت وجود دارد دچار ناهماهنگی است. بدین ترتیب کسانی را می بینیم که با یک دسته از مراجع به مبارزه بر می خیزند - خاصه وقتی ضعف این مراجع برایشان نومیدکننده بوده است - ولی در همان حال یا چندی بعد به دسته ای دیگر که به وسیله اقتدار بیشتر یا نوید فراوانتر اشتیاقات ناشی از مازوخیسم را در آنها تحقق می بخشند، تسلیم می گردند. بالاخره به نوعی دیگر از این خوی برخورد می کنیم که در آن گرایش به ایستادگی به کلی سرکوب شده است و تنها هنگامی به ظهور می رسد که نظارت هشیار به سستی می گراید، یا وقتی باز شناخته می شود که ضعفی که در مرجع قدرت راه می یابد و سبب تزلزل آن می گردد موجب نفرت صاحب خوی می شود. در مورد افراد دسته اول که حالت ایستادگی در آنها چشم گیر است، ممکن است به آسانی گمان رود که ساختمان خوی اینان درست به عکس ساختمان خوی مازوخیستهای فرمانبردار است، و به نظر رسد که ایستادگی آنها در برابر هر گونه مرجع قدرت بر پایه استقلال طلبی شدیدشان استوار است. ظاهر امر آن است که چنین کسانی بر اساس نیروی درونی و درستی و تمامیت وجود به جنگ نیروهائی که راه آزادی و استقلالشان را مسدود می کنند می روند، غافل از آنکه این نبرد یک نوع مبارز طلبی است، جهدی است که صاحبان خوی قدرت گرا برای عرض اندام و غلبه بر احساس ناتوانی خویش به پا می کنند حال آنکه اشتیاق به تسلیم، هشیار یا ناهشیار، هرگز از میان برنخاسته است. کسی

که خوی قدرت‌گرا دارد هرگز « انقلابی » نیست، بهتر است او را « طاغی » بنامیم. افراد بسیار وجنبشهای سیاسی فراوانی وجود دارند که ظاهراً بی‌سبب، از « تغییرطلبی » به قدرت‌گرایی شدید توجه می‌یابند و آنانرا که عمیق در قضایا نمی‌نگرند به حیرت می‌اندازند. از لحاظ روانشناسی، این‌گونه افراد نماینده کسانی‌اند که « طاغی » نام می‌گیرند.

تلاش عاطفی یا هیجانی مشخص‌کننده فلسفه کلی قدرت‌گرایان وضع روانی آنها نسبت به زندگی است. قدرت‌گرا شرایطی را که به محدود شدن آزادی انسان منتهی می‌شوند و گردن‌نهادن در برابر تقدیر را دوست دارد. معنائی که از تقدیر استنباط می‌کند به وضع اجتماعیش بستگی دارد. آنکه سرباز است تقدیر را دراراده یا هوس مافوق جستجو می‌کند و شادمانه بدان تسلیم می‌شود، تاجر کوچک تقدیر را در جامه قوانین اقتصادی می‌بیند و به بحر آنها و رونقهای کار بازار به عنوان تجلیات نیروئی بالاتر می‌نگرد نه به صورت پدیده‌های اجتماعی که ممکن است در اثر فعالیت آدمی دگرگون شوند، فرادستان اجتماع هم به همین ترتیب تابع همین قاعده‌اند. تفاوت فقط در بزرگی و عمومیت نیروئی است که باید بدان تسلیم شد، والا احساس وابستگی در همه حال یکی است.

قدرت‌گرا نیروهای مؤثر در حیات فردی و عمومی را نماینده تقدیر غیر قابل تغییر می‌داند. تقدیر این است که باید جنگ وجود داشته باشد، تقدیر این است که یک دسته از آدمیان باید بر دیگران فرمان برانند، تقدیر این است که رنج و بدبختی هرگز از آنچه همیشه بوده کمتر نشود. ممکن است تقدیر به جامه معقول آراسته شود و از نظر فلسفه « قانون طبیعت » یا « سرنوشت آدمی »، از نظر دین « اراده خداوند »، از نظر علم اخلاق « وظیفه » و از نظر قدرت‌گرایان نیروئی برتر و برون از فرد که چاره‌ای جز تسلیم بدان نیست نام گیرد. قدرت‌گرا گذشته را می‌پرستد، معتقد است که تا بوده چنین بوده و تا هست چنین است، و فقط مجانین و مجرمین می‌توانند در آرزوی چیزهای تازه باشند یا به خاطر به وجود آوردن آنها بکوشند. خلاقیت و معجزه خلق از دایره تجربه هیجانی او بیرون است.

اشلاپر ماکس تجربه مذهبی را به عنوان تجربه وابستگی مطلق

Schleiermacher ۱.

تعریف می‌کند،^۱ در صورتیکه این تعریفی است که باید از تجربهٔ مازوخیستی به‌طور کلی به‌دست داد که از لحاظ احساس وابستگی نقش خاص در آن برعهدهٔ گناه است. قدرت گراست که می‌تواند در درون خود تصویری چون «گناه اول» آدم و حوا را به تجربه درآورد که بار آن تا ابد از دوش نسلهای بشر ساقط نمی‌شود. قصور اخلاقی هم چون هرگونه تقصیر دیگری که از آدمی سرزند به‌صورت تقدیری درمی‌آید که فرار از آن محال است. گنهکار تا ابد به گناه خود زنجیر شده است و فعل انسان نیروئی می‌شود که بر او حکم می‌راند و هرگز از چنگال خود رهاش نمی‌کند. ممکن است نتایج گناه با توبه تخفیف یابند، ولی گناه همیشه به جای باقی است.^۲ گفتهٔ اشعیا نبی که: «اگر گناهان شما مثل ارغوان باشد مانند برف سفید خواهد شد»^۳ بیان فلسفه‌ای است درست مخالف فلسفهٔ قدرت‌گرایی.

وجه مشترك تمام انواع مختلف تفکر مبتنی بر قدرت‌گرایی این

۱. خوانندگان را متوجه می‌کنیم که مراد از تجربه در اینجا آزمایش‌ها سابقه نیست. منظور وجدان یافتن به امور است به‌طور مستقیم و بدون واسطهٔ حواس ظاهر یا قوهٔ مصوره که باید از برون توسط اشیاء تأثیر پذیرند. فی‌المثل اگر کسی بگوید ناگهان در درون خود «حس کردم» که باید قوه‌ای لایزال وجود داشته باشد که بر جهان حکم‌راست، می‌توان به يك اعتبار گفت تجربهٔ مذهبی برای وی حاصل شده است. یا همان‌طور که اندکی پیش در متن آمد، اگر کسی به سبب آفریدن چیزی، چون يك اثر هنری، به وجد و شوق درآمد و «احساس کرد» که خلایقیت یعنی چه، می‌گوئیم تجربهٔ خلاقه به او دست داده است. نتیجه آنکه همانگونه که امور حدوثی یا عارضی، چون رنگ و صدا و بو و مزه، به تجربه در می‌آیند، از امور و احوال درونی نیز ممکن است تجربه یافت. - م.

۲. شخصیت ژاور (Javert) در کتاب «بینوایان» ویکتور هوگو بیان بسیار رسای این مفهوم است که فرار از گناه غیر ممکن است.

۳. کتاب مقدس - کتاب عهد عتیق - صحیفهٔ اشعیا نبی، باب اول، بند ۱۸. - م.

اعتقاد است که زندگی در اراده قوایی بیرون از نفس و منافع و آرزوهای آدمی است، و نیکبختی تنها از راه تسلیم به این قوا میسر است. اندیشه ثابت در فلسفه مازوخیستی، ناتوانی آدمی است. یکی از پدران ایده‌ئولوژی نازی به نام مولر فان در بروک این احساس را به صراحت بیان کرده است. اومی نویسد، «محافظة کاران، بیشتر معتقدند که فاجعه غیر قابل اجتناب است و آدمی را توان آن نیست که از آن پرهیز کند و خوشبینان مجذوب، سرانجام نومید و تلخ‌کام خواهند شد.»^۱ نمونه‌های این روح در نوشته‌های هیتلر که پس از این خواهیم دید فراوان است.

خوی قدرت گرا فاقد فعالیت و دلیری و ایمان نیست، ولی معنائی که از این صفات برمی‌گیرد با مفهوم آنها نزد کسی که در آرزوی تسلیم نیست متفاوت است. ریشه فعالیتی که خوی قدرت گرا بدان می‌پردازد در احساس ناتوانی است و قدرت گرا می‌خواهد بدین وسیله بر این احساس چیره شود. فعالیت در این معنی به نام موجودی یا چیزی بالاتر از وجود خود شخص انجام می‌پذیرد، چون خدا، گذشته، طبیعت، وظیفه ولی اگر پای آینده و آیندگان و ناتوانان و حتی خود حیات به میان آمد دیگر از فعالیت اثری نیست. نیروی فعال خوی قدرت گرا از تکیه بر قدرتی برتر سرچشمه می‌گیرد. به این قدرت هرگز نمی‌توان حمله برد، یا آنرا تغییر داد. عدم قدرت در نظر قدرت‌گرایان نشانه مسلم حقارت و گناه است، و وقتی مرجع قدرتی که بدان معتقدند از خود ضعف نشان داد، محبت و احترامشان به حس تحقیر و تنفر مبدل می‌گردد. قدرت گرا فاقد آن «قوة حمله» است که به وسیله آن فرد می‌تواند بدون آنکه اول به انقیاد قدرت برتر دیگری درآید به آنانکه زمام قدرت در کف آنهاست بتازد.

شجاعت قدرت گرا، شجاعتی است برای تحمل آنچه سرنوشت یا نماینده آن که «پیشوا» است بر وی مقدر می‌کند. بزرگترین فضیلت در نظر او رنج بردن و دم بر نیاوردن است، نه شجاعت کاستن یا پایان

1. Moeller van der Bruck, *Das Dritte Reich*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg, 1931, pp. 223, 224.

دادن به رنج قدرت‌گرا کسی را قهرمان می‌شناسد که بر سر نوشت گردن می‌نهد نه آنکه می‌خواهد آنرا تغییر دهد.

تا هنگامی که مرجع قدرت نیرومند و فرا دست است، قدرت‌گرا به آن اعتقاد می‌ورزد. ریشه اصلی این اعتقاد از شک آب می‌خورد و کوششی است برای جبران این شک. ولی وقتی پای ایمان به میان آمد، یعنی یک یقین خلل ناپذیر که آنچه امروز فقط بالقوه موجود است روزی به فعل خواهد رسید، سینه قدرت‌گرا تهی است. قدرت‌گرایان هیاو بر می‌دارند و ادعا می‌کنند که بر فلسفه نسبیت غلبه کرده‌اند، ولی علیرغم تظاهر به معتقد بودن به تأثیر عمل، فلسفه خودشان بر نیستی‌گرایی^۱ و نسبیت مبتنی است. درد آنان نومیدی و فقدان ایمان است و از اینجاست که به نیستی‌گرایی و به انکار زندگی می‌رسند.^۲

در فلسفه قدرت‌گرایی جایی برای مفهوم برابری وجود ندارد. ممکن است هر چند یکبار قدرت‌گرا به حسب عرف یا به خاطر پیشبردن مقاصد خویش از این لفظ استفاده کند، ولی معنی و اهمیتی برای آن قائل نیست چه از لحاظ هیجانی نمی‌تواند آنرا به تجربه درک کند. دنیای قدرت‌گرا از اقویا و ضعفا، برتران و دونان تشکیل شده است. تلاشهای سادیست - مازوخیستی که قدرت‌گرا دچار آنهاست به‌وی امکان نمی‌دهند که به تجربه دریابد همبستگی چیست چه تجارب وی به تسلط و تسلیم ختم می‌شوند. در نظر او هر تفاوت، خواه جنسی و خواه نژادی، نشانه

۱. Nihilism از Nihil به معنای «هیچ» در لاتین. اعتقاد به اینکه هیچ چیز وجود ندارد، یا قابل دانستن نیست، یا ارزشی ندارد. در بحث از اخلاقیات اصحاب این عقیده کسانی هستند که در امتیاز بین خوب و بد به انکار می‌نگرند، و در گفتگو از تعلیمات مربوط به اجتماع، کسانی که معتقدند ترقی فقط از راه نابودی سازمانهای اجتماعی و سیاسی میسر است. - م.

۲. برای وصف شیوایی از نیستی‌گرایی فاشیسم، رجوع کنید به:

Rauschning, *The Revolution of Nihilism*, Alliance Book Corporation, Longmans, Green & Co., New York, 1939.

برتری یا پستی است و تفاوتی که متضمن این معنی نباشد در تصور وی نمی‌گنجد.

در وصفی که از تلاشهای سادیست - مازوخیست به دست دادیم نظرمان بر حالات افراطی بیچارگی و درماندگی معطوف بود، و بر صور افراطی گریز از این حالات به وسیله برقرار ساختن روابط همزیستی با کسی یا چیزی که مورد ستایش یا تسلط است نظر داشتیم.

با وجود شیوع این تلاشها، فقط اشخاص یا گروههای اجتماعی خاصی را می‌توان مشخصاً سادیست - مازوخیست دانست. ولی وابستگی به صورت ملایمتر چنان در فرهنگ اجتماع ملاحظه است که فقدان آن از مستثنیات به شمار می‌رود. این حالت وابستگی دارای کیفیات خطرناک و شورا فکن سادیسم - مازوخیسم نیست ولی اهمیتش به اندازه‌ای است که باید ذکری از آن به میان آورد.

مراد مردمانی است که حیاتشان به طرز باریکی به قدرتی برون از آنها مرتبط می‌شود، و ممکن نیست عملی انجام دهند، چیزی را احساس کنند یا اندیشه‌ای به ذهنشان راه یابد که به نحوی از انحاء با این قدرت ارتباط نیابد. انتظار دارند که این قدرت محافظت و مواظبتشان کند، و هر چه بر آنان می‌رسد به حساب نتایج اعمال این قدرت می‌گذارند. غالباً از این وابستگی آگاه نیستند، و اگر هم باشند قدرتی که بدان وابسته اند دارای تشخیص و تعیین نیست و تصویر مشخصی از آن در ذهن ندارند. خاصیت مهم این منبع حفظ و یاری و پرورش و همراهی با کسانی است که بدان وابسته‌اند. گاهی نیز این «یاور سحر آمیز» شخصیت می‌یابد و به صورت خدا، اصلی کلی، یا شخصی حقیقی چون پدر و مادر، شوهر، زن یا مافوق به دایره تصور راه می‌یابد. نکته مهمی که باید به یاد داشت این است که وقتی اشخاص حقیقی در نقش این مددکار افسونگر ظاهر شدند، به صفات آن متصف می‌شوند و قدر و اهمیتی که می‌یابند نتیجه همین امر است. از مواردی که می‌توان در آن جریان شخصیت یافتن یاور سحر آمیز را

۱. در این باره رجوع کنید به:

Karen Horney, *New Ways in Psychoanalysis*, W. W. - Norton & Company, New York, 1939.

مشاهده کرد «عاشق شدن» است. داستان چنین آغاز می‌شود که کسی با این‌گونه ارتباط باطنی در جستجوی شخصی حقیقی با صفات این یار ساحر برمی‌آید. به دلایل مختلف - که اغلب خواسته‌های جنسی نیز در آنها دخیل است - این صفات را در کسی دیگر پیدا می‌کند و وی را به صورت موجودی در می‌آورد که زندگی‌اش سراسر به وی مرتبط می‌شود و وابستگی می‌یابد. اینکه معشوق هم در مورد عاشق درست به همین کار پرداخته تأثیری در قضیه نمی‌کند و فقط به این خیال قوت می‌دهد که آنچه به وجود آمده «عشق حقیقی» است.

نیاز به یک یاور سحرآمیز را می‌توان در شرایط شبه آزمایشی که در روانکاو پیش می‌آید بررسی کرد. غالباً آنکه مورد کاوش روانی قرار دارد به روانکاو دلبستگی عمیقی پیدا می‌کند و تمام زندگی و اعمال و افکار و احساساتش با وی مرتبط می‌شود. هشیارانه یا ناهشیار می‌خواهد بداند که آیا کارهایش مورد پسند و موافقت روانکاو قرار می‌گیرند یا با سرزنش او مواجه می‌شوند. در روابط عاشقانه پنداشته می‌شود که اینکه کسی معین را برمی‌گزینیم به این دلیل است که او را به خاطر اینکه «او» ست دوست داریم، ولی در شرایط روانکاو این پندار پایدار نمی‌ماند. کسانی را می‌بینیم که با یکدیگر به کلی اختلاف دارند ولی نسبت به روانکاوانی کاملاً مختلف دچار همان گونه احساس می‌گردند. این نوع رابطه ظاهراً به عشق شبیه است و اغلب تمایلات جنسی نیز به همراه دارد، ولی حقیقت آن است که از تجسم روانکاو به صورت یاور افسون‌کار مایه می‌گیرد. روشن است که در نظر کسی که در جستجوی چنین یآوری است، روانکاو هم چون دیگر مراجع قدرت و اعتبار مانند اطباء و روحانیون و معلمین، می‌تواند از عهده ایفاء این نقش به خوبی برآید.

علل این امر در اصل همانهاست که در بررسی سائق‌های همزیستی مشاهده کردیم؛ یعنی ناتوانی در تنها ایستادن و ابراز کامل قوا و استعدادات فردی. در مورد تلاشهای ناشی از سادیسیم - مازوخیسیم، این ناتوانی به از دست نهادن نفس فردی و وابستگی به مددکاری افسونگر منجر می‌شود؛ در حالات خفیف تر وابستگی که اکنون در آنها بحث می‌کنیم، عاقبت کار میل به پشتیبانی و راهبری شدن است. میان شدت ارتباط با یآوری و سحرآمیز و ناتوانی در بروز خود انگیخته استعدادات فکری، هیجانی و

حسی نسبتی معکوس موجود است. هر چه بر اعمال خود کمتر متکی شدیم و امید بردیم که آنچه در زندگی می‌خواهیم به کمک مددکار افسونگرمان به دست خواهد آمد، مرکز ثقل حیات از خودمان دورتر و به او و صورتی که در نظرمان یافته نزدیکتر می‌شود. وقتی چنین شدیم، دیگر این سؤال مطرح نیست که خود چگونه زندگی کنیم، مسئله به این صورت درمی‌آید که چگونه مددکارمان را با خویش مساعد کنیم که از دست نرود و آنچه می‌خواهیم بکند و حتی مسئولیت‌هایمان را به دوش بکشد.

در موارد شدیدتر تمام همت شخص مصروف این امر می‌شود. مردم در انتخاب راهها، بایکدیگر اختلاف دارند؛ بعضی از راه اطاعت داخل می‌شوند برخی از راه نیکی و جمعی از طریق رنج بردن. تمام احساسات، هیجانات و افکار از نیاز به مساعد ساختن مددکار سحرآمیز رنگ می‌گیرند، و دیگر عملی نیست که آزادانه و خود انگیخته انجام پذیرد. این وابستگی، که منبع و مقصد آن انسداد خود انگیختگی است، متضمن اندکی احساس ایمنی است ولی بیش از آن، ضعف و بندگی به همراه دارد. به همین علت است که کسی که به یاورا افسونگر خود وابسته شده غالباً به طور ناهشیار احساس می‌کند که برده اوست و برضد او طغیان می‌کند. از طرف دیگر طغیان در برابر کسی که انسان امید ایمنی و خوشبختی‌اش در او به ودیعه رفته موجب کشمکشهای درونی تازه می‌شود. برای نگهداشتن او باید این کشمکشها را سرکوب کرد، ولی ضدیتی که در کنه کار جای دارد آن احساس ایمنی را که باید این رابطه به همراه داشته باشد به مخاطره می‌اندازد.

اگر این مددکار سحرآمیز به صورت شخصی تجسم یافته باشد، وقتی نتوانست انتظاراتی را که از او می‌رفت برآورده کند، کسی که خود را به او وابسته به اصطلاح سر می‌خورد، و چون اساس این انتظارات بر حقیقت جوئی استوار نبوده، مددکار هر که باشد، این سر خوردگی غیر قابل اجتناب است. سر خوردگی بر رنجشی که آدمی از بندگی خویش در برابر مددکار دردل دارد مزید می‌شود و به کشمکش درونی مدام منتهی می‌گردد. عاقبت کشمکش جدائی است ولی مطلب به همین جا ختم نمی‌شود، دیگری برگزیده می‌شود و به صورت مددکار افسونگر تجسم می‌یابد و امیدها و انتظارات در گرو او می‌روند. اگر این رابطه هم با شکست مواجه شد،

می‌گسلد، یا آنکه امیدوار در این تصویر می‌رود که «زندگی همین است» و کاری نمی‌شود کرد، غافل از اینکه ناکامیابی وی نتیجه انتخاب غلط نبوده بلکه از اینجا به بار آمده که خواسته آنچه را باید از راه فعالیت خود انگیزخته فردی به دست آورد با دستکاری و مساعد کردن نیروئی سحرآمیز کسب کند.

فروید بدین پدیده که اشخاص مادام‌العمر به چیزی برون از خویش وابسته می‌شوند پی‌برد و آنرا به عنوان ادامه علائق ابتدائی و جنسی میان والدین و اولاد تفسیر کرد. این پدیده چنان بر وی تأثیر گذارد که معتقد شده‌ست تمام «نوروزها» عقده ادیپ است^۱ و بزرگترین مشکل در راه پرورش سالم فرد غلبه بر این عقده است.

تشخیص عقده ادیپ به عنوان پدیده اصلی روانشناسی از بزرگترین کشفیات فروید است، ولی تعبیر وی از آن جامع و مانع نیست چه با اینکه پدیده جاذبه جنسی بین والدین و اولاد از واقعیات است و کشمکشهایی که از آن حاصل می‌شوند گاهی از عناصر تشکیل دهنده «نوروزها» به شمار می‌روند، نه آن جاذبه و نه این کشمکشها هیچیک در «تثبیت یافتن» فرزندان بر پدر و مادر تأثیر اساسی ندارند. تا هنگامی که کودک هنوز شیرخوار و کوچک است، طبیعتاً به والدین وابسته است، ولی نتیجه ضمنی این وابستگی منع و تحدید خودانگیختگی طفل نیست. روشن است که وقتی پدر و مادر به عنوان عاملین یا نمایندگان اجتماع به موقوف ساختن

۱. Oedipus complex. در افسانه‌های یونان ادیپ کسی بود که نادانسته پدر خویش را کشت و با مادر خود ازدواج کرد و تراژدی بزرگی «ادیپ شاه» اثر سوفوکل شاعر باستانی یونان نیز بر محور همین افسانه بناگشته است. در روانکاوای غرض از عقده ادیپ احساسی ماهیتاً جنسی است که معتقدند معمولاً بین سنین سه تا پنج سالگی در پسر نسبت به مادر پرورش می‌یابد ولی به علت ترس از مجازات پدر (که پسر او را رقیب می‌پندارد) سرکوب می‌گردد و این سرکوبی سبب به وجود آمدن عنادی ناهشیار نسبت به پدر می‌شود. م...

خودانگیختگی و استقلال کودک پرداختند، انکاء طفل به خودکاستی می‌گیرد و به این علت به جستجوی مددکاری سحرآمیز می‌رود و غالباً والدین را به آن صورت تجسم می‌بخشد، بعدها هم این احساس را به کسی دیگر چون معلم یا شوهر یا روانکاو انتقال می‌دهد. ولی سبب نیاز به ارتباط با چنین نشانه‌های قدرت، ادامه میل جنسی نسبت به پدر و مادر نیست، جلوگیری از بسط آزاد و خودانگیختگی کودک و اضطراب حاصل از آن است.

آنچه در قلب هر «نوروز» یا هر پرورش سالم مشاهده می‌کنیم مبارزه‌ای است به‌خاطر آزادی و استقلال. این مبارزه در مورد بسیاری کسان که سالم یا بهنجار پنداشته می‌شوند به پایان رسیده و به‌از دست نهادن کامل نفس فردی منتهی شده است و از اینجاست که تصور می‌رود چنین کسانی با محیط سازش یافته افرادی سالمند. نوروتیک هنوز به مبارزه ادامه می‌دهد و نمی‌خواهد تسلیم شود، ولی در عین حال به تصویری که از یک مددکار سحرآمیز برای خود به وجود آورده پای‌بند مانده است. پس باید ابتلای او به عنوان کوششی ذاتاً محکوم به شکست در نظر آورده شود که هدف از آن حل کشمکش میان یک وابستگی اساسی و طلب آزادی است.

۲ - تخریب

پیش از این گفتیم که با آنکه در بیشتر موارد تلاشهای ناشی از سادیسیم - مازوخیسیم و حس تخریب درهم می‌آمیزند باید میان آنها قائل به تمیز شد بدین سبب که هدف حس تخریب همزیستی توأم با تأثیرات تأثر نیست بلکه از میان برداشتن طرف مقابل است. با اینهمه، باید گفت که این حس نیز در حالت غیر قابل تحمل ناتوانی و تجرد فرد ریشه دارد. تخریب دنیای برون، راه گریز از احساس ناتوانی در برابر آن پنداشته می‌شود. البته شك نیست که وقتی جهان را برانداختیم باز به تنهایی و تجرد گرفتار می‌شویم، ولی تجردی پر شکوه که در آن دیگر چیزی وجود ندارد که ما را درهم بکوبد. انهدام عالم آخرین و مذبوحانه‌ترین تلاش برای برکنار ماندن از خرد شدن است سادیسیم بر آن است که طرف مقابل را ببلعد و جزئی از خود کند؛ حس تخریب تیشه به ریشه آن می‌نهد.

سادیسیم می‌خواهد وجودی را که از اجزاء مختلف تشکیل می‌یابد با تسلط بر دیگران نیرو بخشد؛ حس تخریب نیز بدنبال همین هدف است منتهی از راه برانداختن هرگونه تهدید از سوی برون. کسانی که بر صحنه اجتماع به دقت نظر می‌کنند مسلماً متوجه حس تخریبی که در هر گوشه آن وجود دارد خواهند شد. غالباً این حس هشیار نیست و با دلیل تراشی نهان می‌شود. دلیلی نیست که بر این کار اقامه نشود، از محبت و وظیفه تا وجدان اخلاقی و میهن پرستی همه به نوبه خود برای از میان برداشتن خود و دیگران بهانه قرار گرفته و می‌گیرند. با وجود این دلایل و بهانه‌ها، استعدادات یا تمایلات تخریبی را می‌توان به دو نوع تقسیم کرد. برخی از این استعدادات از وضعی خاص نتیجه می‌شوند مانند عکس العمل در برابر حمله بر زندگانی و تمامیت و افکار خود شخص یا دیگران. این گونه تخریب ملازم طبیعی اثبات حقانیت زندگی است.

اما تخریبی که اینجا مورد بحث است این عناد عقلانی یا به اصطلاح «واکنشی» نیست، بلکه تمایلی است که در دل شخص خانه دارد و منتظر فرصتی است که به ظهور برسد. وقتی «دلیلی» عینی و واقعی بر پرور حس تخریب از جانب شخص نبود، می‌گوئیم از لحاظ روانی یا هیجانی مریض است (البته خود شخص بدین نکته معترف نیست و به دلیل تراشی می‌پردازد). در بیشتر موارد جنبشهای درونی تخریبی چنان به زیر حجابی از عذر و دلیل نهان می‌شوند که سرانجام چند نفری یا گروهی در اجتماع به «واقعی» بودن این دلایل معتقد می‌گردند. اما نکته اینجاست که آنچه مورد تخریب و انهدام واقع می‌شود و دلایلی که بر انتخاب آن اقامه می‌گردد در درجه دوم اهمیت قرار دارند؛ جنبش درونی برای تخریب شوری است که همیشه چیزی برای سرنگون ساختن پیدا می‌کند. اگر به دلایلی انهدام دیگران ممکن نشد، خود شخص هدف قرار می‌گیرد، و وقتی این امر شدت یافت به بیماری جسمی و حتی خودکشی منتهی می‌شود.

فرض ما این بود که حس تخریب گریزی است از احساس غیر قابل تحمل ناتوانی تا بدین ترتیب هر چیز که ممکن است شخص با آن طرف مقایسه قرار گیرد از میان برداشته شود. ولی به سبب نقش عظیم

تمایلات تخریبی در رفتار آدمی، این تعبیر توجیهی کافی به نظر نمی‌رسد. تجرد و ناتوانی فرد موجب دوسرچشمه دیگر حس تخریب یعنی اضطراب و ایجاد سد در برابر زندگی است. نقش اضطراب محتاج بحث فراوان نیست. هرگاه منافع حیاتی فرد (اعم از مادی و عاطفی) مورد تهدید واقع شدند، اضطراب پدید می‌آید،^۱ و تمایلات تخریبی شایع‌ترین عکس‌العمل در برابر این اضطرابند. این تهدید ممکن است محدود به وضعی خاص و اشخاص معین باشد که در این حال حس تخریب متوجه این افراد می‌گردد، یا ممکن است به صورت اضطرابی دائم و احیاناً ناهشیار درآید و از احساس دائمی خطر در برابر جهان برون سرچشمه گیرد. منشأ این اضطراب دائم تجرد و ناتوانی فرد است، و این اضطراب خود سرچشمه‌ای است که ریشه‌های حس تخریب از آن آب می‌خورند.

نتیجه دیگر تجرد و ناتوانی، ایجاد سد در برابر زندگی است. کسی که تنها و ناتوان شد راه تحقق قوای حسی و هیجانی و فکری خویش را مسدود می‌یابد. خود او فاقد آن ایمنی و خودانگیزگی درونی است که از قوه به فعل درآمدن این استعدادات بدان مشروط می‌شود. آنچه فرهنگ اجتماع در باب لذات و خوشبختی قبیح دانسته^۲، مانند چیزهائی که از زمان رفرف تاکنون در مذهب و عرف طبقه متوسط جزء قبايح به‌شمار رفته، بر ضخامت این سد درونی می‌افزایند. البته امروز قبايح برونی تقریباً از میان برخاسته‌اند، ولی علیرغم نظر مساعدی که هشیارانه نسبت به لذات حسی پیدا شده، انسداد درونی به قوت گذشته باقی است.

فروید به مسئله رابطه میان ایجاد سد در برابر زندگی و حس تخریب اشاره کرده است. مادر نظریه او گفتگو خواهیم کرد تا بدین وسیله عقاید خود را بیان کنیم.

فروید می‌دانست که در فرض اصلی خود مبنی بر اینکه سائق جنسی و سائق صیانت نفس اساس انگیزش رفتار انسانند، اهمیت و وزن جنبشهای درونی تخریبی را به غفلت گذرانیده است. پس از اعتقاد به اینکه تمایلات تخریبی و جنسی دارای اهمیت مساویند، وی به این فرض

۱. برای بحثی در این باب، رجوع کنید به همان اثر از کارن هورنای.

۲. Cultural taboos.

رسید که در انسان دودسته تلاشهای اساسی موجودند، نخست سائقی که متوجه زندگی است و می‌توان گفت کمابیش همان انرژی حیاتی جنسی^۱ است، دوم «غریزه مرگ»^۲ که هدف آن انهدام زندگی است. برحسب بستریه فروید، این غریزه می‌تواند با انرژی جنسی درهم آمیزد و برضد خود شخص یا دنیای بیرون به کار رود. مطابق این نظریه، غریزه مرگ در یک خاصیت زیست شناسی یا حیاتی همه موجودات زنده ریشه دارد و بنابراین جزء لاینفک و غیر قابل تغییر زندگی است.

فرض غریزه مرگ از یک سو متقاعد کننده است چه حق مطلب را از لحاظ اهمیت تمایلات تخریبی که در نظریه‌های قدیم فروید به غفلت گذشته بود ادا می‌کند؛ ولی از سوی دیگر متقاعد کننده نیست چه با توجیهی که برحسب زیست شناسی به دست می‌دهد آنگونه که باید اختلافات بزرگی را که از لحاظ مقدار حس تخریب در افراد و گروه‌های مختلف اجتماعی موجود است در نظر نمی‌گیرد. اگر فرض فروید صحیح بود، مقدار حس تخریب، اعم از اینکه متوجه خود ما یا دیگران باشد، کمابیش ثابت بود. ولی مشاهده عکس آن را نشان می‌دهد. نه تنها افراد، بلکه گروه‌های مختلف اجتماعی نیز از لحاظ حس تخریب متفاوتند. مثلاً یک عضو طبقه متوسط یائین اروپا به مراتب بیش از یکی از اعضاء طبقه کارگر یا طبقات بالا دارای حس تخریب است و بررسی‌های مردم شناسی نشان داده که این حس در اقوام مختلف نیز متفاوت است، خواه به صورت عناد به ضد دیگران باشد خواه به ضد خود شخص.

برای اینکه بفهمیم ریشه‌های حس تخریب چیست، باید از مشاهده این اختلافات شروع کنیم و سپس ببینیم چه عوامل ممیزه دیگری وجود دارند و چگونه این عوامل اختلاف مقدار این حس را تعلیل می‌کنند.

۱. Sexual libido

۲. Daath - instinct مطابق نظریه فروید جنبشهای درونی که هدف آنها نابودی، مرگ یا گریز از تحریک است و به صورت وسواسی برای تکرار عیان می‌شوند. در این حالت اخیر فرد از راه تکرار دوره عادی زندگی در پی مرگ می‌رود. - م.

در این راه مشکلاتی وجود دارد که محتاج بحثی جداگانه و از حوصله گفتگوی ما بیرون است؛ با این وصف بدن نیست نشان دهیم که در کجا باید به دنبال پاسخ رفت. چنین به نظر می رسد که بین مقدار حس تخریب در هر فرد و میزان محدودیتی که در برابر بسط آزاد زندگی وجود دارد نسبتی مستقیم موجود است. مراد از این محدودیت، ناکام ماندن خواسته های غریزی نیست، بلکه منظور ایجاد سد در برابر تمام زندگی و جلوگیری از نمو و بیان خودانگیخته قوای حسی و هیجانی و فکری است. حیات دارای يك تحرك درونی است و می خواهد رشد کند، بیان و عیان شود و خلاصه جریان داشته باشد. وقتی در مقابل این تمایل سدی به وجود آمد، انرژی که به سوی حیات متوجه بود به فساد می گراید و به تخریب میل می کند. به عبارت دیگر، سائق زندگی و سائق تخریب از یکدیگر مستقل نیستند بلکه هر کدام به دیگری به طور معکوس وابسته است. هر چه سائق زندگی بیشتر دچار تضییق شود، نیروی سائق تخریب فزونی می گیرد؛ هر چه حیات بیشتر از قوه به فعل رسد یا تحقق پیدا کند، قوت حس تخریب به کاستی می گراید. خلاصه آنکه **حس تخریب محصول حیات فعلیت نیافته است**. شرایط فردی و اجتماعی که در برابر زندگی سد ایجاد می کنند شوری برای تخریب به بار می آورند که منبع تغذیه تمایلات عنود یا خصومت آمیز قرار می گیرد، خواه این تمایلات به ضد دیگران به کار افتد خواه به ضد خود شخص.

اهمیت این نکته خود پیدا است که نباید به بازشناختن نقش پویای حس تخریب اکتفا کرد بلکه باید در فهم شرایط خاصی که موجب تشدید آن می گردند نیز کوشید. پیش از این نشان دادیم که چگونه در دوران رفرفم عناد یا خصومت بر طبقه متوسط دست یافته بود و این احساس از راه مفاهیم مذهبی پروتستانیسم، خاصه روح ریاضت کشی و تصویر کالون از خدا به عنوان موجودی عاری از شفقت که بدون آنکه تقصیری از آدمیان سر زده باشد بخشی از آنان را به عذاب ابدی محکوم ساخته است، بیان می شد. در آن روزگار هم چون در دوران بعد، طبقه متوسط احساس خصومت خود را به جامه رنجش یا خشم اخلاقی میاراست و بدین وسیله حسادت شدید خویش را در برابر آنانی که می توانستند از زندگی متنعم شوند با دلیل تراشی نهان می ساخت. حس تخریب طبقه متوسط پائین از

عوامل مهم پیشرفت کارنازیسم در عصر خودمان بوده است. با استقبالی که اعضاء این طبقه از نازیسم به عمل آوردند، آلت مقاصد آن گشتند و در جنگ با دشمنان آن به صورت حربه‌ای درآمدند. ریشه حس تخریب در طبقه متوسط پائین همان است که در این بحث بنای گفتگو قرار گرفت. یعنی تنهایی فرد و وجود سد در برابر بسط آزادوی، و این هر دو در مورد اعضاء این طبقه بیش از طبقات بالاتر یا پائین تر صادق بوده است.

۳- هم‌نگی ماشینی

وقتی فرد خویشتن را با جهان مقایسه می‌کند گرفتار احساس ناچیزی می‌شود، و به وسیله مکانیسم‌هایی که ذکرشان گذشت سعی می‌کند یا با دست کشیدن از تمامیت فردی خود و یا با نابود کردن دیگران و در نتیجه پایان دادن به وضع تهدیدآمیز دنیای برون برای این احساس چیره گردد.

مکانیسم‌های دیگرگسری عبارتند از پاپس کشیدن از دنیا به اندازه‌ای که دیگر خطری از سوی آن متوجه شخص نشود، (این وضعی است که در برخی اختلالات شدید دماغی بدان می‌رسیم) ، یا باد کردن و چنان از لحاظ روانی خویشتن را بزرگ گرفتن که جهان برون در مقایسه کوچک به نظر آید. هر چند این مکانیسم‌ها از نظر روانشناسی فردی دارای اهمیتند، ولی ارتباطشان با فرهنگ اجتماع ناچیز است و به این علت به جای بحث در آنها، به گفتگو درباره مکانیسم دیگری برای

۱. رجوع کنید به اثری که از سالیوان نام بردیم (از صفحه ۶۸ به بعد) و مقاله دیگری از او تحت عنوان و در نشریه ذیل:

Research in Schizophrenia, American Journal of Psychiatry, Vol. IX, No. 3;

همچنین به :

Frieda Fromm Reichmann, *Transference Problems in Schizophrenia*, The Psychoanalytic Quarterly, Vol. VIII, No. 4.

گریز می‌پردازیم که از لحاظ اجتماعی اهمیتی عظیم دارد. مراد از این مکانیسم راه حلی است که اکثر افراد عادی اجتماع بدان روی می‌آورند. به‌طور خلاصه، وقتی شخص بدین طریق متمایل شد، دیگر خودش نیست بلکه یکسره شخصیتی را اختیار می‌کند که سازمانهای فرهنگی اجتماع پیش پای وی می‌نهند و بدین ترتیب درست هم‌رنگ دیگران می‌شود و موافق انتظارات آنان عمل می‌کند. تباین میان « من » و دنیای برون و ترس از تنهایی و ناتوانی از میان بر می‌خیزد. این مکانیسم را می‌توان با رنگی که برخی حیوانات به‌خاطر دور ماندن از آسیب به‌خود می‌گیرند مقایسه کرد. جانور چنان به‌دور و بر شبیه می‌شود که تشخیص آن از اطرافش مشکل است. کسی هم که نفس فردی خویش را رها می‌کند و به‌صورت ماشینی چون میلیون‌ها ماشین دیگری که پیرامون او قرار گرفته‌اند در می‌آید، از تنهایی واضطراب به‌دور می‌ماند، ولی این امر برایش بسیارگران تمام می‌شود چه بهائی که باید بپردازد از دست دادن نفس است.

این فرض که ماشینی شدن راه « بهنجار » غلبه بر تنهایی است، یکی از شایع‌ترین مفاهیم مربوط به انسان را در فرهنگ اجتماعی ما نقض می‌کند. تصور این است که ما اکثراً افرادی هستیم در تفکر و احساس و عمل آزاد. گذشته از نظر عمومی، هر یک از افراد نیز صمیمانه اعتقاد دارد که « خودش » است و افکار و احساسات و امیالش « متعلق به خود اوست ». با این وصف، با اینکه در میان ما کسانی وجود دارند که حقیقتاً دارای فردیتند، این اعتقاد توهمی بیش نیست، و به سبب آنکه مانع دفع علل این وضع می‌شود، در بسیار موارد پنداری است خطرناک. موضوعی که در اینجا با آن سروکار داریم یکی از اساسی‌ترین مسائل روانشناسی است و با چند سؤال کوتاه مفتوح می‌شود. اولاً « نفس » چیست؟ ثانیاً ماهیت افعالی که شخص می‌پندارد از خودش سرچشمه گرفته‌اند چیست؟ ثالثاً خودانگیختگی کدام است؟ رابعاً عمل روانی بدیع یا تازه یا اصیل چیست؟ و بالاخره، چه ارتباطی میان این مسائل با آزادی وجود دارد؟ در این فصل نشان می‌دهیم که چگونه ممکن است

احساسات و افکار ازخارج القاء شوند و معینا درذهن آدمی بهعنوان احساسات و افکارخودش بهتجربه درآیند، وچگونه ممکن است احساسات و افکار متعلق به خود شخص سرکوب گردند و بنابراین دیگر جزئی از خود یا نفس او را تشکیل ندهند. سپس دنباله بحث را در فصل دیگری به نام « آزادی و دموکراسی » بررسی خواهیم کرد.

در آغاز بحث، معنای تجربه ای را مورد تجزیه و تحلیل قرار می دهیم که وقتی به قالب کلمات کشیده شود به صورت جملاتی چون « من احساس می کنم » و « من فکر می کنم » و « من اراده می ورزم » در می آید. وقتی می گویم « من فکر می کنم » ظاهراً ابهامی در این اظهار وجود ندارد، سؤالی که پیش می آید این نیست که آیا این منم که فکر می کنم، بلکه آیا آنچه می اندیشم صواب است یا خطا. با وجود این، يك مثال از يك وضع آزمایشی کافی است که فوراً نشان دهد پاسخ به این سؤال لزوماً آنچه تصور می کنیم نیست. نمونه ای که به دست می دهیم از يك آزمایش مربوط به خواب مصنوعی (هیپنوتسم) گرفته شده است.^۱ خواب کننده^۲ کسی را که « الف » می نامیم به خواب مصنوعی می برد و به او تلقین می کند که پس از بیدار شدن خواهد خواست دستنویس مطلبی را بخواند که تصور می برد به همراه آورده است، ولی چون به جستجوی دستنویس می پردازد و آنرا نمی یابد در این تصور خواهد رفت که شخص دیگری به نام « ج » آنرا دزدیده است و بدین سبب به « ج » خشمناک خواهد شد. ضمناً خواب کننده به « الف » سفارش می کند که وقتی بیدار شد باید به کلی فراموش کند که این مطالب در خواب مصنوعی به وی تلقین شده است. باید خوانندگان را به این نکته نیز توجه دهیم که « ج » کسی است که « الف » هرگز به وی خشمگین نشده است و دلیلی برای عصبانیت نسبت به او ندارد. و از این گذشته، « الف » اصلاً دستنویسی با خود نیاورده است.

۱. برای مسائل مربوط به خواب مصنوعی رجوع کنید به:

List of publications by M. H. Erickson,
Psychiatry, 1939, Vol. 2, No. 3, p. 472.

۲. Hypnotist

« الف » بیدار می‌شود و پس از صحبتی کوتاه می‌گوید: « راستی این موضوع مرا به یاد چیزی می‌اندازد که نوشته‌ام و حالا برایتان می‌خوانم. » به اطراف نگاهی می‌کند، دست‌نویس را نمی‌یابد و سپس به « ج » روی می‌آورد و می‌گوید که شاید او آنرا برداشته باشد. وقتی « ج » موضوع را انکار می‌کند، « الف » برافروخته می‌شود و سرانجام شدیداً به‌خشم می‌آید و بدون هیچ گونه پرده‌پوشی « ج » را به‌زدیدن دست نویس متهم می‌سازد و حتی از این حد هم فراتر می‌رود و برای موجه ساختن این اتهام شروع به اقامه دلیل می‌کند و فنی‌المثل می‌گوید از دیگران شنیده که « ج » به آن دست‌نویس احتیاج شدید دارد و بنابراین وقتی فرصتی پیش آمده از دزدیدن آن خودداری نکرده است و قس علیهذا. ملاحظه می‌کنیم که « الف » نه تنها به « ج » اتهام وارد می‌کند بلکه به « دلیل تراشی » های متعدد می‌پردازد تا این اتهام را موجه جلوه دهد. (البته هیچیک از این دلائل صادق نیست و هرگز قبلاً به ذهن « الف » نمی‌رسیده است)

اکنون فرض می‌کنیم در این هنگام کسی وارد اتاق شود. برای این شخص جای تردید نیست که « الف » آنچه را که فکر و احساس می‌کند به زبان می‌آورد، تنها سؤالی که باقی می‌ماند این است که آیا اتهامی که وارد می‌کند صحیح است یا خیر، به عبارت دیگر آیا محتوی افکار « الف » با حقایق برابر است یا نه. ولی ما که از ابتدا شاهد موضوع بوده‌ایم و حاجت نیست برای حصول اطمینان از صحت اتهام سؤالی کنیم، می‌دانیم که آنچه « الف » در این موقع احساس می‌کند و می‌اندیشد احساسات و اندیشه‌های خود او نیست بلکه عناصری است خارجی که شخص دیگر به ذهن او القاء کرده است.

نتیجه‌ای که کسی که در وسط آزمایش وارد اتاق شده بدان می‌رسد ممکن است چنین بیان شود، « از طرفی « الف » به صراحت نشان می‌دهد که تمام این افکار متعلق به خود اوست. هیچ کس بهتر از خود او نمی‌داند که افکارش چیست و بهترین دلیل بر اثبات اینکه چه احساس می‌کند اظهارات خودش است. از طرف دیگر کسانی هستند که می‌گویند افکارش به‌وی تحمیل شده و در حکم عناصری است که از خارج به او می‌رسد. باید منصفانه بگویم که نمی‌دانم حق با کدام طرف است چه ممکن

است هر يك از طرفین دچار اشتباه باشد. شاید هم به اغلب احتمال حق با اکثریت است. « ولی ما که از اول شاهد آزمایش بوده ایم شك نداریم و تازه وارد هم اگر آزمایشهای دیگر مربوط به خواب مصنوعی را مشاهده کرده بود دچار تردید نمی گشت و می دید که این نوع آزمایش را می توان به هر تعداد دفعات و در مورد اشخاص متفاوت با موضوعهای مختلف تکرار کرد. خواب کننده می تواند تلقین کند که يك سیب زمینی خام لذیذتر از آناناس است و کسی که خواب مصنوعی درباره اش اجرا می شود سیب زمینی را با همان لذت آناناس خواهد خورد، یا می تواند تلقین کند که آنکه در خواب مصنوعی است یارای دیدن ندارد یا اینکه زمین گرد نیست و مسطح است، و شخص خواب شده به حال کوران خواهد افتاد یا احتجاج خواهد کرد که زمین گرد نیست بلکه مسطح است.

این آزمایش چه چیز را ثابت می کند؟ ثابت می کند که ممکن است افکار و احساسات و امیال و حتی حسیاتی داشته باشیم که ذهناً تصور می کنیم از آن خودمان است، حال آنکه علیرغم این واقعیت که این افکار و احساسات را به تجربه درمی آوریم، از خارج در درون ما گذاشته شده اند و به ما غریبند و آنچه که خود احساس می کنیم و می اندیشیم نیستند.

این آزمایش خاص همچنین نشان می دهد که کسی که خواب می شود اولاً به چیزی اراده می ورزد، یعنی می خواهد دستنویس را بخواند، ثانیاً به چیزی می اندیشد، یعنی فکر می کند « ج » دستنویس را برداشته است، و ثالثاً چیزی را احساس می کند، یعنی نسبت به « ج » دچار احساس خشم می گردد. دیدیم که هیچك از این سه فعل ذهنی چنین کسی - یعنی جنبش درونی مربوط به اراده و اندیشه ها و احساسات او - متعلق به خودش نیست به این معنی که از فعالیت ذهنی خود وی نتیجه نمی شود و از خود او سرچشمه نگرفته یا بدعت نیافته بلکه از خارج در درون او گذاشته شده است، با این وصف وی خود ذهناً احساسش چنان است که گوئی هر سه فعل از خود اوست. به علاوه، او به بیان افکاری می پردازد که در طول خواب مصنوعی به وی تلقین نشده است. این افکار همان دلیل تراشی هاست که به وسیله آنها می خواهد فرض خود را که « ج » دستنویس را دزدیده « توجیه » کند. اما تعلق این دلیل تراشیها به خود وی نیز فقط جنبه صوری دارد، چه اول سوء ظن

به وجود آمد و بعد اندیشه‌های مربوط به دلیل تراشی اختراع شد تا احساسی که ایجاد گشته بود موجه جلوه داده شود. این اندیشه‌ها چیزی را توجیه نمی‌کنند چه نتیجه‌ای که گرفته شده بر مبنای آنها نبوده است. پس به نحوی خطاناپذیر نشان داده شد که شخص می‌تواند ایمان راسخ داشته باشد که افعال ذهنی وی خودانگیخته‌اند حال آنکه در حقیقت از تأثیر کسی دیگر تحت شرایطی در وضعی خاص سرچشمه گرفته‌اند. این پدیده منحصر به شرایط خواب مصنوعی نیست. عدم تعلق محتوای افکار و احساسات و ارادات ما به خودمان چنان همه‌گیر است که موجب پیدایش این تصور می‌شود که قاعده برای نگونه افعال کاذب است و افعال ذهنی اصیل از مستثنیات به شمار می‌روند.

کشف کیفیت دروغین افکار آسانتر از احساسات و ارادات است و بنابراین بهتر است از گفتگو در فرق میان تفکر اصیل و تفکر کاذب شروع کنیم. فرض می‌کنیم در جزیره‌ای هستیم که در آن ماهیگیران محلی و عده‌ای از مردم شهر که برای گذراندن تابستان آمده‌اند هر دو اقامت دارند. می‌خواهیم بدانیم هوا چگونه خواهد بود و بدین منظور از يك ماهیگیر و دو نفر شهری که می‌دانیم پیش‌بینی وضع هوا را از رادیو شنیده‌اند سؤال می‌کنیم. ماهیگیر که در این باب تجارب طولانی دارد و نسبت به آن نگران است شروع به فکر می‌کند (البته فرض بر آن است که پیش از این پرسش فکرهایش را نکرده است). با اطلاعی که از اهمیت جهت وزش باد، رطوبت و درجه حرارت در پیش‌بینی وضع هوا دارد، به سنجش این عوامل می‌پردازد و سرانجام به نتیجه‌ای کمابیش قطعی می‌رسد. ممکن است گزارش رادیو را هم به یاد بیاورد و در صورت موافقت آن با عقیده خودش این نکته را متذکر شود، و در صورت تباین، در دلیل آوری بر صحت مدعای خویش دقت بیشتری به خرج دهد. به هر حال آنچه مهم است این که عقیده‌ای که بیان می‌کند متعلق به خود اوست و از تفکر خودش نتیجه شده است.

از دو نفر مردم شهر، اولی کسی است که وقتی سؤال به میان می‌آید می‌داند که از موضوع سر رشته ندارد و دچار وسواس سر رشته پیدا کردن هم نیست و بنابراین می‌گوید: «خودم نمی‌توانم چیزی بگویم - رادیو پیش‌بینی می‌کرد که وضع هوا چنین و چنان خواهد شد». اما دومی فرق

دارد؛ با اینکه از مسئله سردر نمی‌آورد، معتقد است در آن متبحر است چون احساس می‌کند که باید بتواند به هر پرسشی پاسخ دهد. دقیقه‌ای می‌اندیشد و سپس عقیده «خودش» را می‌گوید که در حقیقت با پیش‌بینی رادیو ذره‌ای اختلاف ندارد و وقتی بپرسیم به چه دلیل به این نتیجه رسیده از جهت وزش باد و درجه حرارت و غیره سخن به میان می‌آورد.

وقتی از خارج به موضوع می‌نگریم، میان رفتار این شخص و ماهیگیر تفاوتی نمی‌بینیم. ولی اگر بیشتر دقیق شویم و به تحلیل مطلب بپردازیم، مشاهده می‌کنیم که فرد مورد بحث گزارش وضع هوا را از رادیو شنیده و قبول کرده است و چون وسواس یا اجباری درونی به او حکم می‌کند که عقیده‌ای از «خودش» بیان کند، به یاد نمی‌آورد که آنچه می‌گوید تکرار عقیده مرجعی معتبر است و گمان می‌برد در نتیجه تفکر خود بدان رسیده است. تصور می‌کند که عقیده‌اش بر دلایلی که اقامه می‌کند استوار است، یا به عبارت دیگر عقیده را در تعقیب دلایل کسب کرده، حال آنکه بررسی این دلائل نشان خواهد داد که محال بود بتواند بر مبنای آنها به چنین نتیجه‌ای برسد. این دلایل در حقیقت دلایلی کاذبند که فقط باید نشان دهند که عقیده گوینده نتیجه تفکر خودش بوده است. می‌پندارد که عقیده‌اش متعلق به خودش است، حال آنکه در حقیقت بدون اینکه توجه داشته باشد عقیده مرجعی معتبر را اختیار کرده است. البته بعید نیست که گفتار او درباره هوا صحیح و عقیده ماهیگیر خطا باشد - ولی تازه در این صورت هم ماهیگیر در عقیده‌ای که از خود او بوده به خطا رفته در صورتیکه در مورد وی، علیرغم صحت، عقیده از «خودش» تراوش نکرده است.

همین پدیده در مورد عقاید مردم درباره موضوعات دیگر هم صادق است. سیاست را مثال می‌زنیم؛ از یک نفر روزنامه خوان معمولی پرسید عقیده‌اش درباره فلان مسئله سیاسی چیست. آنچه را خوانده است با اختلافی ناچیز به عنوان عقیده خودش بیان می‌کند و جان‌کلام اینجاست که تصور می‌کند گفتارش نتیجه تفکر خودش بوده است. اگر اهل جامعه‌ای کوچک باشد که در آن عقاید سیاسی از پدر به پسر به ارث می‌رسند، هرگز تصور نمی‌برد که تعیین کننده این عقیده که مثلاً از آن خود اوست بقایای

هیبت و اعتبار پدري سختگیر است. عقیده‌ای که خواننده‌ای دیگر بیان می‌کند نتیجه‌ی یک شرمساری موقتی است که مبادا تصور کنند بی‌اطلاع است و بنابراین به‌خاطر حفظ ظاهر به‌وجود آمده نه در نتیجه جمع آمدن تجربه و میل به دانستن و تبصر. در مورد قضاوت‌های مربوط به تشخیص زیبایی نیز به همین پدیده بر می‌خوریم. یک آدم معمولی وقتی به موزه می‌رود و به یکی از آثار نقاشی نامدار مانند رمبرانت^۱ می‌نگرد، تصویر را زیبا و مؤثر می‌یابد. اگر این قضاوت او را محک‌زنیم مشاهده می‌کنیم که هیچگونه واکنش درونی خاصی نسبت به آن تصویر نداشته است ولی فکر می‌کند زیباست چه می‌داند باید اینگونه فکر کند. این پدیده در موارد دیگر چون داوری در باب موسیقی و حتی مدرکات حسی نیز مشهود است. بسیاری کسان وقتی به یک منظره طبیعی مشهور می‌نگرند، تصویری را که بارها از آن فی‌المثل بر روی کارت پستال‌ها دیده‌اند در خاطر زنده می‌کنند و با اینکه تصور دارند که خود به تماشا مشغولند، آنچه می‌بینند همان تصاویری است که قبلاً دیده‌اند. یا وقتی حادثه‌ای در حضور آنان واقع می‌شود، وضع را بر حسب گزارش‌هایی که پیش‌بینی می‌کنند در روزنامه به چاپ خواهد رسید می‌شنوند و می‌بینند. نزد بسیاری مردم، تجربه‌ای که از موضوعی یافته‌اند یا کاری هنری که انجام داده‌اند یا جلسه سیاسی که در آن حاضر بوده‌اند فقط هنگامی صورت حقیقی به خود می‌پذیرد که بتوانند مطلبی را که در روزنامه درباره آن چاپ شده بخوانند.

ممانعت از تفکر نقاد معمولاً از خرد سالی آغاز می‌شود. مثلاً یک دختر پنج‌ساله به عدم صداقت مادرش پی می‌برد چه زیرکانه می‌فهمد که با اینکه مادر پیوسته از محبت و دوستی سخن می‌گوید در حقیقت زنی است سرد و خودپسند، یا مشاهده می‌کند که در حالی که مادر بر شرافت اخلاقی خویش تکیه می‌کند با مردی دیگر روابط نامشروع دارد. دخترک به ریاضت و عدم خلوص مادر پی می‌برد و تباین میان ظاهر و باطن وی را احساس می‌کند و حس عدالت و صداقتش آزار می‌بیند. ولی چون به مادر وابسته است و از اجازة هیچگونه انتقاد نمی‌دهد و فرض می‌کنیم پدري ضعیف دارد که نمی‌تواند بر او متکی شود، بینش نقاد خود را موقوف

می‌کند به زودی دخترک دیگر ریاکاری یا خیانتی از مادر مشاهده نمی‌کند، توانائی تفکر نقاد از او دور می‌شود چه زنده نگاه داشتن آن هم بی‌حاصل است و هم خطرناک. اما از سوی دیگر تحت تأثیر اجبار به باور آوردن به خلوص و نیکی مادر و اعتقاد به سعادت زندگی زناشویی والدین قرار می‌گیرد و چنان به این عقیده پای‌بند می‌شود که گوئی خود بدان رسیده است.

در هیچیک از نمونه‌هایی که از تفکر کاذب به دست داده شد مسئله این نبود که آیا محتوای اندیشه شخص صواب است یا خطا بلکه می‌خواستیم بدانیم افکارش نتیجه تفکر یا فعالیت ذهنی خود اوست یا خیر. در مثال ماهیگیری که راجع به وضع هوا سخن می‌گفت دیدیم که ممکن است اندیشه او به خطارود و عقیده کسی که فکر دیگران را تکرار می‌کند صحیح باشد. تفکر دروغین ممکن است کاملاً موافق عقل و منطق باشد و کیفیت دروغین آن لازم نیست از مخالفت با منطق سرچشمه گیرد. این مطلب در مواردی مشهود است که با اینکه دلایلی که تراشیده می‌شوند عمل یا احساسی را با توسل به عقل و حقیقت توجیه می‌کنند، خود دلیل تراشی بر عوامل غیر عقلانی و ذهنی استوار است. البته ممکن است دلیل تراشی ناقض واقعیات و قواعد تفکر منطقی باشد - ولی غالباً فی نفسه معقول و منطقی است، آنچه بدان کیفیتی غیر عقلانی می‌بخشد این است که فی الواقع انگیزه حقیقی عملی که تظاهر می‌کند مسبب آن است، نیست.

مثال دلیل تراشی غیر عقلانی، لطیفه‌ای است که از مردی نقل می‌کنند که از همسایه‌اش ظرفی شیشه‌ای به عاریت می‌گیرد و آنرا می‌شکند. وقتی همسایه ظرف را مطالبه می‌کند، مردک جواب می‌دهد: «اولا ظرف را پس داده‌ام، ثانیاً اصلاً ظرفی از تو نگرفتم، ثالثاً همان وقت که به من دادی شکسته بود». نمونه دلیل تراشی «عقلانی»، داستان کسی است مانند «الف» که به علت فشار اقتصادی از خویشاوندی چون «ب» می‌خواهد که به او پولی وام دهد. «ب» این تقاضا را رد می‌کند و به عنوان دلیل این امتناع می‌گوید که وام دادن به «الف» تنها نتیجه‌اش آن است که او را بی‌بند و بارتر بار آورد و بیشتر به دیگران متکی کند. با اینکه ممکن است این استدلال کاملاً صحیح باشد، به این سبب صورت دلیل تراشی دارد که «ب» در هر حال نمی‌خواسته به «الف» چیزی بدهد، و با آنکه خود معتقد است

انگیزه‌اش در رد این تقاضا آن بوده که غم کار و احوال «الف» را به دل داشته، در حقیقت آنچه وی را بر امتناع انگیزه تنگ چشمی خودش بوده است.

• پس برای اینکه بدانیم آیا با دلیل تراشی مواجهیم کافی نیست که ■ اظهارات اشخاص را تنها از لحاظ منطقی بودن مورد سنجش قرار دهیم، بلکه باید انگیزش روانی آنرا نیز به حساب آوریم. نکته قاطع آن است که اندیشه‌ای **چگونه** به وجود می‌آید نه آنکه آنچه اندیشیده می‌شود چیست. اندیشه‌ای که در نتیجه تفکر فعال به ظهور می‌رسد همیشه تازه و بدیع است. لازم نیست بدعت آن حتماً در این باشد که دیگران قبلاً بدان نرسیده‌اند، بلکه بدین معنی که متفکر برای کشف نکته‌ای تازه درباره دنیای درون یا برون از تفکر به عنوان ابزار کار استفاده کرده است. کیفیت کشف و نمایش از ذات دلیل تراشی بیرون است. دلیل تراشی تنها به کار آن می‌خورد که اغراض یا پیشداوری‌های شخص را تأیید کند نه آنکه برای نفوذ و رخنه در حقایق وسیله‌ای قرار گیرد؛ جهدی است که پس از آنکه مطلبی صورت وقوع یافت برای هماهنگ ساختن امیال شخصی و حقایق موجود به کار می‌رود.

در زمینه احساسات هم چون در خطه اندیشه‌ها باید میان احساسات اصیل که از درون ما سرچشمه می‌گیرند و احساسات کاذب که علیرغم تصورمان از آن ما نیستند تمیز قائل شد. مثالی که می‌زنیم نماینده کیفیت دروغین احساسات ما در برخورد هایمان با دیگران است. مردی را مشاهده می‌کنیم که به میهمانی رفته است - شادمان و خندان و در صحبت دوستانه است و روی هم رفته به نظر می‌رسد که حال خوش و خرسند دارد. هنگام خدا حافظی نیز لبخندی دوستانه می‌زند و می‌گوید شب خوشی گذرانده است. پایبرون می‌گذارد و در پشت سرش بسته می‌شود. اکنون لحظه آن است که در او به دقت نظر کنیم. چهره‌اش ناگهان تغییر می‌کند و لبخند از آن دور می‌گردد. می‌گوئیم این تغییر موافق انتظار است چه اکنون دیگر کسی همراه او نیست که لبخندی به او باز بیارد. ولی تغییری که از آن گفتگو می‌کنیم منحصر به دور شدن لبخند نیست؛ بر چهره‌اش آثار غمی عمیق و شاید نشانی از بی‌امیدی و درماندگی ظاهر می‌شود. ممکن است این حالت دیری نپاید و پس از چند لحظه از بین برود. دوباره چهره مرد در

پس صورتك همیشه می رود. سواراتومبیل می شود. به شبی که گذرانده فکر می کند و دردل می اندیشد که از خود چگونه تأثیری به جا گذارده است و بدین نتیجه می رسد که تأثیرش بر میهمانان خوب بوده است. ولی باید پرسید این شخص و کسی که درطول شب شاد و سرخوش بود یکی بوده اند؟ پس آن نقش غم و بی امیدی که بر چهره اش گذشت فقط واکنشی کوتاه و غیر قابل اعتنا بود؟ تقریباً محال است بی آنکه مرد را بهتر شناخت به این مسئله پاسخ گفت. در این میان تنها يك واقعه است که احتمال دارد کلید کار قرار گیرد و ما را در فهم معنای شادمانی وی راهنمون شود.

آن شب به خواب می بیند که دوباره به خدمت نیروهای اعزامی آمریکا در جنگ بازگشته است. به او فرمان می دهند که از خط نیروهای خصم گذشته به ستاد دشمن نفوذ کند. لباسی به تن می کند که ظاهراً او نیفورم افسران ارتش آلمان است و ناگهان خود را در جمع گروهی از آنان می یابد. تعجب می کند که ستاد نیروها جایی چنین راحت است و همه با او دوستانه رفتار می کنند. اما رفته رفته ترس بر او چیره می شود که مبادا به هویت اصلی او پی ببرند. یکی از افسران جوان که مورد دوستی او واقع شده به مرد نزدیک می شود و می گوید: «من می دانم تو کیستی. تنها يك راه فرارداری. شروع کن به شوخی کردن و خندیدن و بگذار آنقدر بخندند که توجهشان از تو منحرف شود.» مرد از این اندرز سخت سیاستگرار می شود و شوخی و خنده آغاز می کند. اما سرانجام شوخی را به جایی می رساند که افسران بدگمان می شوند. هر چه بدگمانی آنان بیشتر می شود، شوخی های مرد زورکی تر می شود. بالاخره وحشت چنان وجودش را فرا می گیرد که طاقتش به سر می رسد و ناگهان از روی صندلی می پرد و می گریزد و دیگران در پی او پابه دویدن می گذارند. سپس صحنه تغییر می کند. مرد می بیند که در تراموایی نشسته و تراموای در برابر خانه اش می ایستد. لباس عادی اداری به تن دارد و از به پایان آمدن جنگ احساس آسودگی می کند.

فرض می کنیم وضع چنان است که می توانیم روز بعد از مرد بپرسیم که وقتی از عناصر متشکله این خواب سخن به میان می آید، چه به ذهن او می گذرد. مطالبی که در اینجا ثبت می کنیم بعضی از تداعیاتی

است که از لحاظ فهم نکته‌ای که به آن مشغولیم اهمیت خاص دارند. او نیفورم ارتش آلمان به یادش می‌آورد که در شب ضیافتی یکی از میهمانان با لهجه غلیظ آلمانی حرف می‌زد. باز به خاطر می‌آورد که با اینکه سعی وافر به خرج داده بود که در آن میهمانی تأثیر خوبی به جای گذارد بالاخره از بی اعتنائی او عصبانی شد. در این افکار است که به یاد می‌آورد در شبی که گذشت برای يك لحظه به نظرش رسید که این آلمانی مسخره‌اش می‌کند و درباره یکی از گفته‌هایش گستاخانه‌نیشخند می‌زند. وقتی به اطاقی که در خواب ستاد نیروی دشمن در آن بود می‌اندیشد به یاد سالن میهمانی آن شب می‌افتد، با این تفاوت که پنجره‌های اطاق رؤیائی پنجره‌های اطاقی را در خاطرش زنده می‌کنند که يك بار در آن امتحانی داده اما مردود شده است. از این تداعی تعجب می‌کند ولی به یاد می‌آورد که پیش از رفتن به میهمانی درباره تأثیری که از خود به جای خواهد گذارد دلتگرانی داشته به این علت که اولاً یکی از مدعوین برادر دختری بوده که او می‌خواسته علاقه‌اش را بر آنکیزد و ثانیاً میزبان در رئیس اداره وی نفوذ بسیار داشته و توفیق او در کار اداری وابسته به نظر این رئیس بوده است. صحبت که از رئیس پیش می‌آید، مرد از تنفرش نسبت به او حرف می‌زند و می‌گوید از اینکه مجبور است در برابر وی ظاهر دوستانه بگیرد سخت احساس سرشکستگی می‌کند و می‌افزاید که بی آنکه آگاه باشد نسبت به میزبان نیز احساس نفرت می‌کرده است. تداعی دیگر آنکه شب گذشته داستانی هزل آمیز درباره مردی طاس نقل کرده و بعد اندکی نگران شده بود که مبادا این داستان موجب رنجش میزبان که او هم سری تقریباً بی‌موداشت شده باشد، چیزی که نمی‌داند چگونه تعبیر کند تراموائی است که در خواب دیده است، زیرا خط آهنی برای آن وجود نداشت، اما ضمن صحبت از آن به یاد تراموائی می‌افتد که وقتی شاگرد مدرسه بوده سوار می‌شده، و در همین حال این نکته به خاطرش می‌رسد که دیده بوده به جای راننده تراموای نشسته و در این فکر رفته بوده که بین راندن تراموای واتومبیل تفاوت به‌طور تعجب‌آوری جزئی است. روشن است که تراموای جانشین اتومبیل خودش که با آن به خانه آمده بود شده است، و بازگشتش به خانه او را به یاد مراجعت از مدرسه انداخته است.

هرکس در پی بردن به معنای رؤیاها سابقه‌ای داشته باشد، با اینکه تنها قسمتی از تداعیات ذکر شد و هیچگونه سخن از ساختمان شخصیت و اوضاع گذشته و حال مرد به میان نیامد، معانی ضمنی این خواب و تداعیاتی را که به همراه آورده به وضوح خواهد دید. این خواب مکشوف می‌کند که احساسات حقیقی مرد در شب پیش چه بوده. دیدیم که مضطرب و هراسناک بود که مبادا تأثیری که می‌خواهد از خود به جای نگذارد، و کسانی که احساس می‌کرد مسخره‌اش می‌کنند و به حد کافی دوستش ندارند خشم‌آورا برانگیخته بودند. این رؤیا همچنین نشان می‌دهد که سرخوشی و شادی مرد وسیله‌ای بوده برای پنهان کردن اضطراب و خشم وی و آرام داشتن کسانی که بر آنان غضبناک شده بود. بشاشت او فقط یک صورتک یا نقاب بود که از درون مرد سرچشمه نمی‌گرفت بلکه احساسات حقیقی ترس و خشم‌آورا نهان می‌داشت. این امر وضع مرد را دچار ناایمنی می‌کرده و این احساس را پرورش می‌داده که جاسوسی است در صفوف دشمن و ممکن است هر لحظه گرفتار شود. پس آن نقش غم و بی‌امیدی که به هنگام ترك مجلس بر چهره مرد گذشت بدین ترتیب توجیه می‌گردد. به عبارت دیگر در آن لحظه بود که آنچه حقیقتاً احساس می‌کرد بر صورتش عیان شد هر چند وی خود از این احساس آگاهی نداشت. با وجود آنکه محتوای این خواب علناً به کسانی که احساسات مرد را برانگیخته‌اند راجع نمی‌شود، ولی در خواب است که این احساسات به نحوی برجسته و صریح به وصف می‌آیند.

مردی که درباره او گفتگوست نه نوروتیک است و نه تحت تأثیر خواب مصنوعی واقع شده، فردی است تقریباً بهنجار با همان اضطرابات و نیاز به تصویب و تحسین که نزد هر انسان این عصر معمول است. آگاه نبودن وی از این نکته که بشاشتش متعلق به خودش نیست علتش عادت اوست به اینکه در هر وضع خاص آنچه را که باید و توقع می‌رود احساس کند و این امر چنان قوی است که اگر متوجه موضوعی «خلاف معمول» شد، استثنائی پدید آمده است.

آنچه در باب افکار و احساسات مجراست درباره ارادات نیز صدق می‌کند. بیشتر مردم در این نکته جای شبهه نمی‌بینند که تاهنگامی که علناً از طرف قدرتی برونی به انجام کاری اجبار نیافته‌اند تصمیماتشان

از خودشان سرچشمه می‌گیرد و متعلق به خود آنهاست، و وقتی چیزی را خواستند، این خواسته از خود آنهاست. اما این پنداری بیش نیست. بسیاری از تصمیماتی که می‌گیریم از خارج به‌ما القاء شده‌اند و متعلق به خودمان نیستند. کاری که ما می‌کنیم این است که خویشتن را متقاعد سازیم که خود تصمیم گرفته‌ایم درحالی که واقعاً فقط با انتظاراتی که دیگران از ما می‌برند هم‌رنگ شده‌ایم و ترس تنها ماندن و خطرات مستقیم‌تری که زندگانی و آزادی و راحتی ما در معرض آنهاست به جانب آن تصمیمات سوق‌مان داده‌اند.

اگر از بچه‌ای بپرسیم آیا می‌خواهد هر روز به مدرسه رود، در پاسخ می‌گوید: « البته که می‌خواهم » اما آیا این جواب راست است؟ در بسیاری موارد چنین نیست. درست است که اغلب اوقات کودک مایل است به مدرسه برود، اما بسا که دوست دارد به جای آن بازی کند و به کاری دیگر بپردازد. اگر در دل احساس می‌کند که می‌خواهد هر روز به دبستان برود، محتمل است که به سرکوبی اگراهی که از کار منظم مدرسه دارد پرداخته است. نخست احساس می‌کند که انتظار دارند هر روز به مدرسه رود، سپس چون این فشار به حد کافی رسید احساس دیگری که دبستان رفتنش اجباری است به زیرراندن می‌شود. شاید اگر کودک آگاه بود که مدرسه رفتنش گاهی به میل و گاه به اجبار است شادمانه‌تر می‌زیست ولی فشار حس وظیفه چنان است که احساس می‌کند آنچه را از او انتظار دارند خود می‌خواهد.

در مورد ازدواج، فرض عمومی آن است که بیشتر مردان به دلخواه تن به زناشویی می‌دهند. البته مواردی نیز هست که مردانی به علت احساس دین یا وظیفه ازدواج می‌کنند و خود نیز از این امر هشیارند، و باز می‌توان شاهد مواردی دیگر بود که کسی زنی می‌گیرد به سبب آنکه خود واقف می‌شود. اما موارد متعددی وجود دارد که مردی - بلکه زنی - هشیارانه در این تصور است که واقعاً می‌خواهد با دیگری ازدواج کند حال آنکه جریان حوادث چنان راه را بر وی بسته است که گریز میسر نیست. در تمام ماههای پیش از مراسم زناشویی، چنین کسی اعتقاد راسخ دارد که واقعاً اوست که می‌خواهد ازدواج کند. نخستین نشانه آنکه حقیقت چنین نیست روز عقد به‌ظهور می‌رسد. ناگهان مرد

دچار ترسی بی اساس می شود و جنبشی در درونش پدید می آید که بگریزد. اگر «عادل» باشد، این احساس دیری نمی باید و در برابر این سؤال که آیا واقعاً قصد زناشوئی دارد با اعتقادی محکم باز هم پاسخ مثبت می دهد.

می توان سخن درازتر کرد و باز از زندگانی روزانه مواردی مثل آورد که به نظر می رسد مردم خود تصمیم می گیرند و خود به چیزی متمایلند حال آنکه واقعاً از یک فشار درونی یا برونی تبعیت می کنند که می گوید باید آنچه را انجام می دهی بخواهی. وقتی به پدیده تصمیمات انسان می نگریم آنچه جلب نظر می کند وسعت دامنه این اشتباه است که چگونه مردم تسلیم به آداب و رسوم یا وظیفه یا فشار را به جای تصمیمات خود می گیرند. کار به جایی رسیده که در اجتماعی که تصمیم فردی باید از پایه های آن باشد، تصمیماتی که از خود افراد تراوش می کنند در شمار نوادند.

داستانی که اکنون نقل می کنیم نمونه ای از ارادات کاذب است که در کسانی که حتی اثری از «نوروز» هم بروز نمی دهند فراوان می توان یافت. با اینکه این سرگذشت با مسائلی که در این کتاب از لحاظ فرهنگ اجتماع بدانها مشغولیم چندان ارتباط ندارد، ولی به خواننده ای که با عملیات نیروهای ناهشیار بیگانه است یک بار دیگر مجال می دهد که با این پدیده آشنا شود. یکی از نکاتی که تا به اکنون به طور ضمنی بر آن تکیه می رفت و در مثالی که خواهد آمد صریحاً به پیش کشیده خواهد شد موضوع ارتباط میان سرکوبی و افعال کاذب است. پدیده سرکوبی معمولاً از نقطه نظر عمل نیروهای سرکوفته در رفتار نوروتیک ها، در رؤیاها و مانند اینها مورد دقت قرار می گیرد، ولی حقیقت شایان تأکید آن است که در هر سرکوبی قسمتی از «خود» از میان می رود، و به جای احساس سرکوفته، احساسی دروغین جایگزین می شود.

سرگذشتی که می آوریم مربوط به یک دانشجوی بیست و دو ساله پزشکی است که به کارش دلبستگی نشان می دهد و رفتارش با دیگران به نحو معمول است. ناشادمانی خاصی ندارد، هر چند غالباً اندکی خسته است و زندگی شوقی در وی نمی انگیزد. دلیل آنکه می خواهد مورد کثوش روانی قرار گیرد دلیلی نظری است، چه میل دارد روانپزشک شود،

تنها شکایتش نوعی انسداد ذهنی در کار پزشکی است که غالباً آنچه را می‌خواند به یاد نمی‌آورد، در کنفرانسها بیش از اندازه خسته می‌شود، و در امتحانات بالنسبه ضعیف است. در حیرت است که در موضوعات دیگر حافظه اش به مراتب بهتر کار می‌کند، و با اینکه شك ندارد که می‌خواهد طب بخواند، قویاً مردد شده که آیا بر این کار تواناست.

پس از چند هفته روانکاو داستان خوابی را نقل می‌کند که دیده بر فراز آسمان خراشی که خود بنا کرده ایستاده است و بر ساختمانهای دیگر با احساس پیروزی می‌نگرد. ناگهان آسمان خراش فرو می‌ریزد و او در زیر خرابه‌ها مدفون می‌شود. از تلاشهایی که برای بیرون کشیدن وی آغاز شده آگاه است و می‌شنود که یکی می‌گوید اوسخت زخم بر داشته است و طبیب به زودی خواهد رسید. مدتی که باید در انتظار رسیدن پزشك بماند در نظرش پایان ناپذیر می‌نماید، ولی وقتی طبیب سرانجام در می‌رسد، تازه می‌بیند لوازم خود را به همراه نیاورده است و بنابراین نمی‌تواند کمکی کند. خشمی شدید جوان را در می‌آکند و ناگهان می‌بیند بر پای ایستاده و اصلاً جراحتی بر نداشته است. پزشك را به باد نیشخند و تمسخر می‌گیرد و در همین لحظه بیدار می‌شود.

تداعیاتش در مورد این خواب بسیار نیست، ولی نکات زیر بیشتر به موضوع مربوطند، وقتی به آسمان خراش می‌اندیشد، بی آنکه اهمیتی برای این نکته قائل باشد متذکر می‌گردد که تا چه اندازه همیشه به معماری دلبستگی داشته است. در کودکی سالیان دراز بازی با مکعب‌های ساختمانی بهترین سرگرمی او به شمار می‌رفته است و وقتی سالش به هفده می‌رسد به فکر می‌افتد که مهندس معمار شود. وقتی این اندیشه را با پدرش در میان می‌گذارد با عکس‌المعملی دوستانه روبرو می‌گردد. پدر می‌گوید البته پسر در انتخاب کار و حرفه آزاد است ولی یقین دارد که این فکر از بقایای آرزوهای کودکی است و ترجیح حقیقی پسر آن است که طبیب شود. جوان حق را به جانب پدر می‌بیند و از آن پس نیز هرگز در این باب با او گفتگو نمی‌کند و به خواندن طب می‌پردازد. در مورد تأخیر پزشك و فراموش کردن لوازم، تداعیات جوان مبهم و کم است، ولی در همان حال که درباره این قسمت از خواب سخن می‌گوید، به یاد می‌آورد که ساعتی که باید به دیدن روانکاو برود تغییر یافته است و با اینکه با این

تغییر بدون اعتراض موافقت کرده، از این امر سخت به خشم آمده بوده است. احساس می‌کند که خشم دوباره در سینه‌اش به جوش می‌آید. روانکاو را به خود سری متصف می‌کند و می‌گوید: «ولی من که در هر حال نمی‌توانم آنچه دلم می‌خواهد بکنم.» اما بعد خود از این خشم و این گفته تعجب می‌کند خاصه که تا به حال هیچگاه نسبت به روانکاو یا روانکاوای احساس ضدیت نکرده است.

چندی بعد خواب دیگری می‌بیند. آنچه از آن به یاد می‌آورد این است که پدرش در یک تصادف اتومبیل مجروح شده، خود او طبیب معالج است، ولی وقتی به معاینه می‌پردازد احساس می‌کند به کلی فلج شده نمی‌تواند کاری انجام دهد. دچار وحشتی عظیم می‌شود و از خواب می‌پرد. ضمن بیان تداعیات، جوان به اکراه متذکر می‌شود که در چند سال اخیر این اندیشه بر او گذشته که ممکن است پدرش ناگهان بمیرد و این افکار موجب ترس او شده است. حتی گاهی به ارنیه‌ای که به او خواهد رسید و به آنچه با این مال خواهد کرد اندیشیده است اما هرگز نگذاشته این خیال‌بافی‌ها دورتر رود، و به مجرد ظهور سرکوبشان کرده است. وقتی خواب نخست را با دومین مقایسه می‌کند، توجهش بدین نکته معطوف می‌شود که در هر دو مورد طبیب ازدادن کمک مؤثر عاجز است، و بهتر از پیش بدین احساس خویش پی می‌برد که هرگز به عنوان یک پزشک کاری از پیش نخواهد برد. وقتی به این امر اشاره می‌رود که در خواب نخستین احساس خشم و تمسخر در برابر ناتوانائی طبیب به وجود آمده بوده، جوان به خاطر می‌آورد که اغلب وقتی می‌شنود یامی خواند که پزشکی نمی‌تواند به بیمار کمک کند، نوعی احساس پیروزی به وی دست می‌دهد که قبلاً از آن آگاه نبوده است.

در جریان بعدی روانکاو، موضوعات سرکوفته دیگر عیان می‌شوند. جوان باشکفتی پی می‌برد که نسبت به پدر احساس خشمی نیرومند دارد و می‌فهمد که احساس ناتوانائیش به عنوان یک طبیب بخشی از یک احساس عمومی ناتوانی است که سراسر زندگانش را در می‌آکند. با آنکه به ظاهر خیال کرده بود که ترتیب زندگانش حاصل نقشه‌های خود اوست، اکنون می‌تواند احساس کند که در عمق وجودش احساس تسلیم و رضاخانه داشته است. درمی‌یابد که معتقد شده بود آنچه می‌

خواهد نمی‌تواند بکند و مجبور است با انتظاراتی که از او می‌رود هم‌رنگ گردد. می‌بیند که هرگز حقیقتاً نخواستہ پز شک شود و آنچه در نظرش به صورت ناتوانی جلوه‌گر می‌شده چیزی جز بروز مقاومتی منفی نبوده است. این سرگذشت نمایندهٔ حالاتی است که در آن آرزوهای حقیقی شخص سرکوب و انتظارات دیگران جانشین می‌گردند، آنهم به نحوی که به نظر می‌رسد این انتظارات، آرزوهای خود فرد است. می‌توان مطلب را با این عبارت بیان کرد که آرزوی اصلی جای خود را به آرزویی دروغین می‌بخشد.

وقتی افعال کاذب جانشین افعال اصیل و بدیع تفکر و احساس واراده شدند، سرانجام کار به جایی می‌رسد که نفس اصیل شخص نیز جای خود را به نفسی کاذب می‌دهد. نفس اصلی شخص موجد افعال ذهنی است، نفس کاذب فقط عاملی است که نقشی را که باید شخص برعهده داشته باشد و از او انتظار می‌رود، نمایان می‌کند و این عمل را به نام نفس اصیل انجام می‌دهد. البته هر کس می‌تواند نقشهای مختلف ایفا کند و در ذهن خویش نیز معتقد باشد که در هر یک از موارد خودش است، ولی حقیقت آن است که در تمام این نقشها شخص آن چیزی است که تصویر می‌کند از او انتظار دارند، و نزد اکثر مردم، نفس دروغین نفس راستین را به کلی خفه کرده است. اما گاهی در خواب، در خیال‌بافیها یا وقتی سر از باده گران شده، نفس اصیل دوباره سر بر می‌آورد و احساسات و افکاری که سالها به تجربه نرسیده بودند عیان می‌شوند. غالباً این اندیشه‌ها و احساسات به بدی آمیخته‌اند و از اینرو سرکوب شده‌اند که ترس یا شرمساری به بار می‌آورند، اما گاه نیز از آنها بهتر در وجود شخص نیست و اگر سرگرفته شده‌اند بدان سبب بوده که شخص می‌ترسد به علت آنها در معرض طعن و تمسخر و حمله قرار گیرد.^۱

۱. روش روان‌نگاری سیری است که در آن شخص می‌کوشد این نفس اصیل را باز و عیان کند. «تداعی آزاد» یعنی بیان افکار و احساسات اصیل و راست گفتن، و راستی یعنی گفتن آنچه از خود شخص بدعت می‌گیرد و احتراز از انطباق با اندیشه‌ای که انتظار دارند ابراز شود، نه صراحت لهجه. هر چند فریاد به سرکوبی امور «بد» توجه داشته، اما وسعت دامنهٔ سرکوبی امور «خوب» را به حد کافی در نظر نگرفته است.

از دست رفتن «خود» یا نفس اصیل و استقرار نفسی کاذب به جای آن، فرد را در حالتی از ناایمنی شدید رها می‌کند. شك از او آرام می‌برد چه به علت آنکه فقط بازتابی از انتظارات دیگران شده، هویت خود را گمابیش از دست داده است. به خاطر چیره شدن بروحشتی که فقدان هویت به همراه می‌آورد، خویشتن را مجبور می‌بیند که همرنگ شده و متوالیاً در پی تحسین و تصویب و شناسائی رود تا مگر بدین راه به هویت از دست رفته رسد. نمی‌داند کیست، اما در این پندار است که اگر موافق انتظارات دیگران عمل کرد، لااقل آنها خواهند دانست، و اگر دیگران دانستند کافی است قول آنها را بپذیرد و خود نیز بداند.

یکی از عللی که درماندگی و ناایمنی افراد متوسط اجتماع جدید فزونی گرفته آن بوده که فرد به صورت ماشین خودکار درآمده و بدین ترتیب حاضر شده به تسلیم در برابر مراجع تازه قدرت که نوید ایمنی و رهایی از شك می‌دهند تن در دهد. در فصل آینده به گفتگو در شرایط خاصی که برای پذیرفتن این نوید در آلمان لازم بود می‌پردازیم و نشان می‌دهیم که مکانیسم قدرت گرائی از خصوصیات طبقه متوسط پائین که هسته مرکزی نهضت نازیسم را به وجود آوردند به شمار می‌رفت. در فصل آخر هم بحث را در باب آنچه ماشین خودکار خوانده ایم دنبال می‌کنیم و ارتباط آنرا با فرهنگ اجتماع در دموکراسی خودمان مورد سنجش قرار می‌دهیم.

فصل ششم

روانشناسی نازیسم

در فصل گذشته، بررسی بر دو نمونه روانی^۱ متمرکز شده، نخست خوی قدرت‌گرا و سپس نوع ماشین خودکار. در این فصل و در فصل آینده دو مسئله مورد توجه قرار خواهد گرفت، یکی روانشناسی نازیسم و دیگری دموکراسی نوین. امیدواریم بحث مفصلی که در باب آن دو نمونه روانی عرضه خواهیم کرد، فهم این دو مسئله را آسانتر کند.

پیش از گفتگو در روانشناسی نازیسم، باید این موضوع سنجیده شود که ارتباط عوامل روانشناسی با فهم نازیسم چیست. در بحثهای علمی و گفتگوهای مردم درباره نازیسم غالباً دو نظریه متضاد وجود دارد، نخست آنکه روانشناسی قادر به توجیه پدیده‌ای اقتصادی و سیاسی چون فاشیسم نیست، دوم آنکه فاشیسم مسئله‌ای است کاملاً روانی.

دسته نخست نازیسم را نتیجه تحرکی صرفاً اقتصادی می‌دانند و یا در آن به عنوان محصول تمایلات توسعه طلبی امپریالیسم آلمان، یا به صورت پدیده‌ای اصولاً سیاسی می‌نگرند که هدف از آن تسخیر دستگاه دولت به دست یک حزب متکی به صاحبان صنایع و نجبا و اشراف پروس^۲

Psychological types .۱

Junkers .۲

بوده است. مختصر آنکه، برحسب این عقیده، نازیسم محصول شیادی و زور اقلیتی بر اکثریت مردم است.

دسته دوم معتقدند که توجیه نازیسم فقط از راه روانشناسی یا حتی آسیب شناسی روانی ممکن است و در هیتلر به چشم يك دیوانه یا «نوروتیک» و در پیروانش به نظر مجانین و محرومین از تعادل ذهنی نگاه می کنند. این نظریه، بر طبق بیانی که ال. مامفورد به دست می دهد، سرچشمه های حقیقی فاشیسم را «در روح آدمی» می داند «نه در اقتصادیات». رأی مامفورد آن است که: «غرو رمفرط و حظ از بیرحمی و از هم پاشیدگی نوروتیک است که فاشیسم را توجیه می کند نه پیمان و رسای و بی کفایتی جمهوری آلمان»^۱.

به نظر ماهیچیک از این دورای - یعنی تکیه بر عوامل سیاسی و اقتصادی و حذف عوامل روانی یا بالعکس - صحیح نیست. درست است که نازیسم مسئله ای روانی است، ولی باید دانست که عوامل روانی آن خود به وسیله عوامل اجتماعی - اقتصادی شکل یافته اند، و با وجود آنکه نازیسم مسئله ای اقتصادی و سیاسی است، اما نفوذی که این مسلک بر افراد يك قوم یافته باید بر حسب ملاحظات روانشناسی سنجیده و فهمیده شود. آنچه در این فصل بدان می پردازیم همین جنبه روانی یا بنیان انسانی نازیسم است که خود دو مسئله به پیش می آورد، نخست ساختمان خوی مردمی که به نازیسم روی آوردند و سپس خصائص روانشناسی ایده نولوژی که در معامله با آن مردم، از این ساختمان خوی وسیله ای چنان مؤثر ساخت و به کار بست.

درس نچش اساس روانی موفقیتی که نازیسم کسب کرد باید از ابتدا گفت که قسمتی از مردم بدون مقاومتی شدید در برابر نازیسم سرفروید آوردند ولی ستایشگر ایده نولوژی و روش سیاسی آن نیز نشدند، حال آنکه بخش دیگر سخت فریفته گشتند و با تعصب درمندیان آن آویختند. گروه نخست که بیشتر از طبقه کارگر و بورژواهای لیبرال و کاتولیک تشکیل می یافت علیرغم داشتن سازمانی عالی (به خصوص در میان طبقه کارگر) و خصومت

L. Mumford, *Faith for Living*, Harcourt, Brace & Co., New York, 1940, p. 118.

تقریباً مداومی که از ابتدای کار نازیسم تا سال ۱۹۳۳ در برابر این ایده-ثو لوزی بروز داد، در درون اعضای خود فاقد آن مقاومتی بود که انتظار می‌رفت در نتیجه اعتقادات سیاسی‌دارا باشد. عزم ایستادگی آن به سرعت روبه تحلیل رفت و از آن پس نیز مشکلی در راه رژیم ایجاد نکرده است (البته به استثناء اقلیت کوچکی که در سراسر این سالیان در مقابل نازیسم قهرمانانه جنگیده است).^۱ از لحاظ روانشناسی، به نظر می‌رسد این آمادگی برای تسلیم در برابر رژیم بیشتر محصول حالتی از خستگی درونی و تسلیم و رضا باشد که، همانگونه که در فصل بعد خواهیم دید، از خصائص مردم این عصر حتی در کشورهای دموکراتیک است. در مورد آلمان، موجبی که علاوه بر شرایط دیگر از لحاظ طبقه کارگر وجود داشت شکست این طبقه پس از پیروزیهای آن در انقلاب سال ۱۹۱۸ بود. وقتی طبقه کارگر وارد دوره پس از جنگ شد، نسبت به تحقق سوسیالیسم یا لااقل بهبود وضع سیاسی و اجتماعی خود امید فراوان داشت، ولی سبب هر چه بود، نتیجه آنکه يك سلسله شکست بلا انقطاع بالاخره منجر به بر باد رفتن کامل این امیدها گشت. ثمرات پیروزیهای نخستین این طبقه تا اوایل سال ۱۹۳۰ تقریباً همه از میان رفته بود و به عوض آن احساسی از تسلیم و رضا در کارگران به جای مانده بود که اعتقاد آنان را به رهبران سیاسی خویش و یقینشان رانست به ارزش هرگونه سازمان و فعالیت سیاسی درهم می‌کوفت. البته هنوز از عضویت در احزابی که بدانها تعلق داشتند و اعتقاد ظاهری به تعالیم سیاسی این احزاب دست برنداشته بودند؛ ولی در عمق وجود، امیدشان از تأثیر فعالیت سیاسی سلب شده بود.

نکته دیگری که پس از روی کار آمدن هیتلر محرك اكثريت مردم برای وفادار ماندن نسبت به حکومت نازی قرار گرفت آن بود که در نظر میلیون‌ها آلمانی حکومت هیتلر و آلمان حکم واحد یافتند. وقتی قدرت به دست هیتلر افتاد نتیجه ضمنی جنگیدن با او بیرون ماندن از

۱. خوانندگان البته توجه دارند که این کتاب برای نخستین بار در سال ۱۹۴۱ به طبع رسید و در بسیاری موارد اشاره نویسنده بر اوضاعی است که در زمان نگارش جاری بوده است...م.

جامعه مردم آلمان شد، و پس از برافتادن دیگر احزاب سیاسی، حزب نازی به بمنزله آلمان و مخالفت با آن مخالفت با آلمان به حساب آمد. از نظر افراد متوسط ظاهراً تحمل هیچ چیز مشکل تر از آن نیست که نتوانند خود را با گروه بزرگتری یکی ببینند. هر چه يك آلمانی با اصول کار نازیسم مخالف باشد، اگر قرار شد بین تنهایی و احساس تعلق به آلمان یکی را برگزیند، به اغلب احتمال شق اخیر را انتخاب خواهد کرد. بسیار می توان مشاهده کرد که کسانی که از اصحاب نازیسم هم نیستند از نازیسم در برابر حملات بیگانگان دفاع می کنند چه حمله به نازیسم را تاختن بر آلمان می دانند. پس از تسلط بر دستگاه دولت، هر حزب می تواند در جلب وفاداری قاطبه خلق از ترس تنها ماندن وضعف نسبی اصول اخلاقی آنان مدد بگیرد.

بر اساس این ملاحظات می توان يك اصل کلی به دست داد که در مسائل مربوط به تبلیغ سیاسی دارای اهمیت بسیار است و آن اینست که هر گونه حمله به آلمان، هر نوع تبلیغ آمیخته به بدگویی علیه آلمانیها (مانند استفاده از لفظ «هون»^۱ در مقام اشاره به آنان در جنگ گذشته) فقط موجب افزایش وفاداری کسانی می شود که خود را کاملاً نیز با دستگاه نازی یکی نمی بینند. این مسئله از راه مهارت و تردستی در تبلیغات قابل حل نیست، راه کار آن است که این حقیقت اساسی در همه کشورها پیروز شود که اصول اخلاقی در مقامی بالاتر از هستی ملل جای دارند و وقتی فرد از این اصول پیروی کرد به جامعه همه کسانی در می آید که چه اکنون و چه در گذشته و چه در آینده به این اعتقاد پای بندند و بوده اند و خواهند بود.

به خلاف طبقه کارگر و لیبرال های کاتولیک و بورژوا که وضعی منفی و حاکی از تسلیم و رضا به خود گرفته بودند، لایه های پائینتر

۱. Hun، در اصل نام قومی آسیائی وحشی است که در حدود سال ۴۵۰ میلادی به غرب هجوم آوردند و بر بخشهای بزرگی از اروپای مرکزی و شرقی استیلا یافتند. این کلمه که امروز به معنای مستتر یغماگری و تاخت و تاز وحشیانه به کار می رود، در جنگ بین الملل اول به طور ناسزا به آلمانیها اطلاق می شد. -م.

طبقه متوسط مرکب از مغازه داران خرد و صنعتگران و « پشت میز نشینان » با شور و اشتیاق به خوشامدگویی ایده نولوزی نازی شتافتند.^۱ در میان اعضای این طبقه، سالخوردگان به صورت شالوده متراکم و بی اراده و مقاومت درآمدند و پسران و دختران آنها جنگاوران فعال شدند. ایده نولوزی نازی، روح اطاعت کورکورانه از پیشوا، کینه در برابر اقلیت های نژادی و سیاسی، آرزوی فتح و استیلا، تجلیل و تمجید قوم آلمان و « نژاد شمالی » سخت نزد هیجانات این طبقه مقبول می افتاد و این حسن قبول بود که موجب شد به نازیسم بگرایند و بدان ایمان آورند و به خاطر آرمان آن جامه رزم بپوشند. برای یافتن سبب اقبال اعضای طبقه متوسط پائین به ایده نولوزی نازی باید به بررسی خوی اجتماعی آنان پرداخت. وقتی این بررسی انجام پذیرفت مشاهده می کنیم که خوی اجتماعی اعضای این طبقه با خوی اجتماعی اعضای طبقه کارگر و لایه های بالاتر طبقه متوسط و نجبای پیش از جنگ ۱۹۱۴ به طور محسوس اختلاف داشت. ازدوره خاصی هم که مورد گفتگوست بگذریم، می بینیم بعضی صفات در طول تاریخ طبقه متوسط پائین همیشه از خصائص آن به شمار می رفته است: فی المثل محبت به اقویا و نفرت از ضعفا، خردبینی و عناد، احتیاط در بروز احساسات و امساک در بذل مال و خلاصه روح ریاضت کشی، عدم وسعت نظر در زندگی، بدگمانی و نفرت نسبت به بیگانه، کنجکاو و حسادت نسبت به آشنا، و البته سعی در آراستن حسادت به جامه برافروختگی و رنجش اخلاقی. حاصل کلام آنکه بنیان زندگی اعضای این طبقه بر اصل قحط زدگی چه از لحاظ اقتصادی و چه از حیث

۱. برای مقایسه ای در باره این فصل عموماً نقش طبقه متوسط پائین بالاخص، رجوع کنید به:

Harold D. Lasswell, «The Psychology of Hitlerism» *The Political Quarterly*, Vol. IV, 1933, MacMillan & Co., London, p. 374.
F. L. Schuman, *The Nazi Dictatorship*, Alfred A. Knopf, New York, 1939.

مقاله اول به خصوص روشن کننده و سودمند است.

روانی استوار بود.

وقتی می‌گوئیم خوی اجتماعی طبقه متوسط پائین و طبقه کارگر با هم اختلاف داشت، مقصود آن نیست که این ساختمان خوی در اعضای طبقه اخیر به کلی وجود نداشت. منظور آن است که این ساختمان خوی صفت نوعی طبقه متوسط پائین بود حال آنکه در طبقه کارگر تنها اقلیت محدودی آنگونه بدان متصف بودند. البته باید افزود که یکی دو صفت خاص، چون احترام فوق‌العاده به مراجع قدرت و امساك، به صورتی خفیف‌تر در اکثر اعضای طبقه کارگر هم وجود داشت از طرف دیگر به نظر می‌رسد که قسمت اعظم و شاید اکثریت «پشت‌میز نشینان» از لحاظ ساختمان خوی بیشتر به کارگران (خاصه کارگران کارخانه‌های بزرگ) شباهت داشتند تا به «طبقه متوسط قدیم» که در روی کار آمدن سرمایه داری انحصارگرا نه سهمی نداشتند و فقط از جانب آن در معرض تهدید واقع شده بودند.^۱

البته خوی اجتماعی طبقه متوسط پائین از مدت‌ها پیش از جنگ ۱۹۱۴ یکسان باقی مانده بود، ولی وقایع پس از جنگ سبب تشدید

۱. تحلیلی که اینجا به دست می‌دهیم مبتنی بر نتایج مطالعه‌ای است به نام «خوی کارگران و کارکنان آلمانی در سالهای ۳۰ - ۱۹۲۹»

(«Character of German Workers and Employees in 1929 - 30»)

که هنوز به طبع نرسیده است و به وسیله آ. هارتوخ (A. Hartoch) و ا. هرتزوگ (E. Herzog) و ه. شاختل (H. Schachtel) و نویسندگان این کتاب، زیر نظر مؤسسه بین‌المللی تحقیقات اجتماعی دانشگاه کلمبیا و با مقدمه‌ای تاریخی از اف. نویمان (F. Neumann) انجام یافته است. ششصد نفر به سؤالاتی که در یک پرسشنامه مفصل مطرح شده بود جواب دادند و تحلیل پاسخها نشان داد که از میان این افراد، کسانی که خوی قدرت‌گرا بروز می‌دهند و آنها که در جستجوی آزادی و استقلالند تعدادی تقریباً متساوی دارند و هر دو نیز در اقلیتند، در صورتیکه اکثریت بزرگ با کسانی است که مخلوطی از صفات مختلف از خود آشکار می‌کنند.

صفات گشت که ایده نولوژی نازی بیش از همه نزد آنها مقبول می افتاد. این صفات اشتیاق به تسلیم و شهوت قدرت بود.

با اینکه در دوره پیش از انقلاب ۱۹۱۸ آلمان وضع اقتصادی لایه های پائین طبقه متوسط قدیم و بازرگانان مستقل و صنعتگران دچار کساد بود، ولی قطع امید هم از آن جایز نبود و عواملی وجود داشت که بدان ثبات می بخشید.

قدرت سلطنت محفوظ بود و فردی از مردم طبقه متوسط پائین می توانست با تکیه بدان و یکی دیدن خود با آن احساس ایمنی و غرور کند. دیانت و سنن اخلاقی به اعتبار قدیم باقی بودند و هنوز شالوده خانواده به عنوان پناهگاهی در جهانی پر بلا خلل نیافته بود. آدمی احساس می کرد که به دستگاه اجتماعی و فرهنگی ثابتی متعلق است و در آن جای معینی دارد و با اینکه در مقابل قدرتهای موجود سر فرود می آورد و بدین نحو پاسخی برای تلاشهای ناشی از مازوخیسم خود جستجو می کرد، ولی به راه میالغه هم نمی رفت و از تسلیم کامل خویشتن پرهیز داشت و هنوز احساس غرور و همچنین اهمیتی که برای شخصیت خود قائل بود تماماً از دست ننهاده بود. اگر از لحاظ ایمنی کمبود داشت یا نمی توانست آنگونه که می خواهد پر خاشگری کند، نیروی مراجعی که در برابر آنها گردن می نهاد این نقیصه را جبران می کرد. مختصر آنکه وضع اقتصادی فرد هنوز از استحکام برخوردار بود و به وی احساسی از عزت نفس و ایمنی نسبی می بخشید و اگر نقصانی از نظر ایمنی وجود داشت که شخص خود قادر به جبران آن نبود، قدرتهائی که بدانها متکی بود به نیروئی که داشتند این کمبود را بر طرف می کردند.

در دوران پس از جنگ این وضع دگرگون شد. نخست، زوال اقتصادی طبقه متوسط قدیم فزونی گرفت و به وسیله توری که در سال ۱۹۲۳ پس انداز سالها کار را از میان برداشت تسریع شد.

گرچه در فاصله سالهای ۱۹۲۴ و ۱۹۲۸ وضع اقتصادی این طبقه بهبود پذیرفت و امیدهای نوین پدیدار شد، ولی کساد اقتصادی ۱۹۲۹ باز منافع حاصله را بر باد داد. دوباره مانند دوران تورم طبقه متوسط میان طبقات کارگر و بالا به زیر فشار آمد و بی پناه و بی دفاع در

معرض شدیدترین ضربات قرار گرفت.^۱

علاوه بر عوامل اقتصادی، ملاحظات روانی منجمله شکست در جنگ و سقوط نظام سلطنت نیز به وخامت اوضاع کمک می‌کرد. درست پدیدن سبب که خرده بورژوازی هستی روانی خویش را بر شالوده سلطنت پی افکنده بود، وقتی شکست و ناکامیابی به میان آمده، اساس زندگانی خود را بر باد رفته دید. اگر قرار باشد به امپراطور آلمان در ملاعام استهزاء روا دارند و بر افسران حمله برند و دستگاه دولت تغییر شکل دهد و «اخلال‌گران سرخ» را به عنوان وزرا و وزین سازی را به عنوان رئیس جمهور به خود راه دهد، پس مردم باید به که اعتماد کنند؟ پس از برافتادن مؤسساتی که همین مردم به عنوان زیردستان خویشان را با آنها یکی دیده بودند، باید به کجا رفت؟

به همین ترتیب تورم نیز در اقتصادیات و در روان هر دو مؤثر افتاد. اصل امساک و قدرت و اعتبار دولت هر دو از تورم ضربه‌های مرگبار پذیرفتند. اگر قرار باشد پس انداز سالها که در نتیجه فداکردن آنهمه لذات کوچک به دست آمده، بی آنکه شخص خود تقصیری داشته باشد برفنا رود، پس فایده پس انداز کجاست؟ اگر قرار باشد دولت عهد و پیمان خود را که روی اسکناسها و قرضه‌هایش چاپ کرده بشکند، باید از این پس به قول چه کسی تکیه کرد؟

گذشته از وضع اقتصادی، آبرو و اعتبار طبقه متوسط پائین نیز پس از جنگ سریعاً روبه زوال گذاشت. پیش از جنگ، عضوی از این طبقه می‌توانست احساس کند که نسبت به کارگران برتر است. پس از انقلاب، آبرو و اعتبار اجتماعی طبقه کارگر بیش گرفت و در نتیجه به نسبت از اعتبار طبقه متوسط پائین کاسته شد. دیگر کسی به جای نموده بود که بتوان در او به چشم فروستان نگریست، و این امر یکی از بزرگترین امتیازاتی بود که مفازداران کوچک و امثال آنها در زندگی برای خود قائل بودند.

علاوه بر این عوامل، آخرین سنگر ایمنی طبقه متوسط یعنی خانواده نیز از میان رفت. تحولات پس از جنگ بیش از هر کشور دیگر

۱. همان کتاب از شومان (Schuman)، صفحه ۱۰۴.

در آلمان قدرت پدران و اخلاقیات طبقه متوسط را متزلزل کرده بود. نسل جوان به دلخواه خود رفتار می کرد و به اینکه اعمالش در چشم پدران و مادران پسند آید اعتنائی نداشت.

بحث مفصل در علل این تحول به سبب تعدد و پیچیدگی در حوصله این مقال نمی گنجد و مجبوریم فقط به ذکر چند علت اکتفا کنیم. زوال نشانه های قدیم قدرت اجتماعی، چون نظام سلطنت و دستگاه دولت، در نقش مراجع قدرت فردی، مانند پدر و مادر، نیز اثر گذاشت. وقتی مراجع قدرت اجتماعی که والدین احترام آنها را واجب دانسته به نسل جوان آموخته بودند سست نمایان شدند، پدران و مادران نیز از اعتبار افتادند و قدرت خود را از دست دادند. عامل دیگر آنکه نسل هوشمند و جوان کمتر از نسل کهن در تحت شرایط جدید، خاصه تورم، حیران و سرگردان شد و بیشتر انطباق پذیرفت و سازگار گشت. بدین ترتیب در نسل جوان احساسی به وجود آمد که از سالخوردهگان قوم برتر است و این امر سبب شد که نتواند برای تعالیم آنان وزنی قائل شود. گذشته از این، زوال اقتصادی طبقه متوسط، پدران و مادران را از نقشی که سابق به عنوان پشتیبانان اقتصاد آینده فرزندان بر عهده داشتند محروم کرد.

در میان این طبقه، نسل کهن آزرده و رنجیده دل بود ولی حالت انفعالی و بی ارادگی خویش را از دست نمی نهاد، اما نسل جوان در پی فعالیت بی تاب بود؛ اساس استقلال اقتصادی در زندگی که پدران و مادران این نسل در روزگار خود از آن بهره برده بودند از میان بر افتاده بود و بازار تقاضا برای کسانی که چون اطباء و حقوق دانان حرفه ای می دانستند به حد اشباع رسیده بود. آنها که در جنگ سینه سپر کرده بودند خویشن را طلبکار وضع بهتری می دانستند، بالخصوص افسران جوان که سالها به فرمان دادن و قدرت نمائی خوی گرفته بودند قبول کارهایی چون منشی گری و فروشنده گی را سخت دشوار می یافتند. این ناکامی متزاید اجتماعی سبب شد که اعضاء طبقه متوسط حال دیگران را نیز قیاس از خود بگیرند و این امر یکی از سرچشمه های ناسیونال سوسیالیسم قرار گرفت. اینان به جای اینکه به سرنوشت اقتصادی و اجتماعی طبقه متوسط قدیم بیاندیشند، سرنوشت ملت را سرنوشت خود شمردند و ناکامی اجتماعی خویش را به پای علم نشانه هایی

چون شکست ملی و پیمان ورسای کشیدند. غالباً این نکته به‌گوش می‌خورد که از علل مهم پیدایش نازیسم رفتاری بود که فاتحین در سال ۱۹۱۸ بر آلمان روا داشتند. پذیرفتن این نکته بدون قید و شرط نارواست درست است که اکثریت مردم آلمان پیمان صلح ورسای را مخالف اصول عدل و انصاف می‌شمردند، ولی باید در نظر داشت که رنجش و آزرده‌گی طبقه متوسط از بابت این معاهده به مراتب بیش از طبقه کارگر بود. دسته اخیر نسبت به نظام قدیم مخالفت ورزیده بودند و شکست در جنگ را به منزله شکست آن می‌دانستند و به علاوه احساس می‌کردند که در جنگ دلیرانه جنگیده‌اند و سرشکسته نیستند. گذشته از این، پیروزی انقلاب به کامیابی طبقه کارگر در زمینه‌های اقتصادی و سیاسی و انسانی منجر شده بود و این امر جز با شکست نظام سلطنت در آلمان صورت امکان نمی‌پذیرفت. پس آنانکه از پیمان ورسای رنجش به دل داشتند اعضای طبقه متوسط پائین بودند که این احساس را به‌جامه رنجش ملی می‌آراستند و حقارت اجتماعی خویش را معیار حقارت ملی می‌گرفتند.

معیار قراردادن حال خود، یا کار دیگران را از خود قیاس گرفتن یا «فرا فکنی»^۱ در احوال شخصی هیتلر کاملاً چشم‌گیر است. هیتلر نمونه اعضای طبقه متوسط پائین بود، یعنی مجهول‌الیه‌ای که نه در زندگی موقعیتی داشت و نه می‌توانست به آینده امیدوار باشد. وی در کتاب خود به نام «نبرد من» غالباً از خویش در جوانی به همین عنوان مجهول‌الیه سخنان دراز می‌کند. اما با اینکه علت عمده این امر وضع اجتماعی خود وی بود، هیتلر به دلیل تراشی می‌پردازد و می‌کوشد تا به قضیه رنگی ملی دهد. چون بیرون از قلمرو امپراطوری آلمان یا رایش چشم به گیتی گشوده بود خویشتن را بیشتر از لحاظ ملی محروم احساس می‌کرد تا از نظر اجتماعی، و امپراطوری آلمان که فرزندان آن کشور را بدان راه بازگشت بود، نزد او به صورت نشانه آبروی اجتماعی و ایمنی جلوه‌گر می‌شد.^۲

۱. Projection

۲. Adolph Hitler, *Mein Kampf*. Reynal & Hitchcock. New York, 1940, p. 3.

اما احساس ناتوانی و اضطراب اعضای طبقه متوسط قدیم و تصور جدائی از جامعه و حس تخریبی که از این وضع سرچشمه می گرفت تنها منشأ روانی نازیسم نبود. دهقانان از طلبکاران شهر نشین که از آنان مجبور به استقراض شده بودند رنجش به دل داشتند و کارگران از اینکه پس از پیروزیهای نخستین ۱۹۱۸ اکنون به وسیله کسانی رهبری می شدند که به کلی ابتکار عملیات را از دست داده بودند و متوالیاً از لحاظ سیاسی عقب می نشستند دل به یأس می سپردند. اکثریت عظیم مردم دچار احساس ناچیزی و وضعی شده بودند که قبلاً به عنوان یکی از خصائص نوعی دستگاههای سرمایه داری انحصارگر وصف آن گذشت.

این شرایط روانی «علت» به وجود آمدن نازیسم نبود، بلکه اساس انسانی آن محسوب می شد چه بدون وجود بودن آنها پرورش نازیسم صورت امکان نمی پذیرفت. هرگونه تجزیه و تحلیل پدیده پیدایش و پیروزی نازیسم به طور کلی باید هم از جهت اقتصادی و سیاسی و هم از سوی روانشناسی به قضیه نزدیک شود. با در نظر گرفتن آنچه در این باب نوشته شده و هدف خاصی که این کتاب در پیش دارد نیازی نیست که با بحث در جنبه های اقتصادی و سیاسی مسئله سخن دراز کنیم، کافی است که نقش نمایندگان صنایع بزرگ و اشراف نیمه ورشکسته پروس را در بنانهادن نازیسم به خوانندگان یادآور شویم و بگوئیم که بدون پشتیبانی این دسته هیتلر هرگز نمی توانست پیروز شود و پشتیبانی اینان نیز بیشتر بر تعبیرشان از منافع اقتصادی خودشان مبتنی بود تا بر عوامل روانی.

چهل درصد وکلا از سوسیالیستها و کمونیستهای تشکیل می شد که به نمایندگی گروههای ناراضی به مجلس راه یافته بودند. تعداد وکلای نازی نیز روبه ازدیاد بود و این عده هم از طرف طبقه ای نمایندگی داشتند که با نیرومندترین نمایندگان سرمایه داری آلمان شدیداً مخالفت می ورزید. بدین ترتیب مجلسی که اکثریت آن به کسانی تعلق داشت که به نمایندگی از تمایلات مخالف منافع طبقه مالدار برکرسی نشسته بودند، این طبقه را خطرناک می دانست. مالداران فریاد بر می داشتند که دموکراسی عملی نیست، اما حقیقت آن است که دموکراسی به خوبی به کار مشغول بود. مجلسی که وجود داشت نمودار کافی و وافی منافع طبقات مختلف مردم آلمان بود ولی به همین سبب میان آن و امتیازات صاحبان صنایع بزرگ

و مالکین نیمه فئودال شکاف افتاده بود. انتظار کسانی هم که از این امتیازات بهره می بردند آن بود که نازیسم رنجیدگیها و هیجانات را که علیه آنان متوجه بود به مجاری دیگر انتقال دهد و در عین حال ملت را در خدمت منافع اقتصادی ایشان تجهیز کند. گرچه این حسابها گاهی در جزئیات درست درنیامد، ولی رویهمرفته انتظاراتها برآورده شد. البته هیتلر و دستگاه اداری وی هم آلت نبودند که تیسنها و کروپها^۱ که ناگزیر باید قدرت خود را با نازیها تقسیم می کردند و در برابر آنان سرفرو می آوردند، هرگونه می خواهند با آنها رفتار کنند. ولی با اینکه همه طبقات دیگر از نازیسم زیان اقتصادی بردند، گروههای نیرومند صاحبان صنایع آلمان از آن منتفع شدند. دستگاه نازی صورت ساخته و پرداخته و تنظیم یافته امپریالیسم پیش از جنگ آلمان است و پیشرفت آن حتی در مواردی که رژیم سلطنت با شکست روبرو شده بود پیروزمندانه ادامه یافته است. (این نکته نیز شایان توجه است که بسط سرمایه داری انحصارگرانه در آلمان حتی در دوران جمهوری آن کشور هم دچار وقفه نشد و رژیم جمهوری به مدد وسایلی که در اختیار داشت به پیشبرد آن کمک کرد.)

سؤالی که ممکن است در اینجا به ذهن بسیاری از خوانندگان راه یافته باشد این است که چگونه می توان این دو قضیه را با یکدیگر وفق داد که از یک سو می گوئیم طبقه متوسط قدیم بنیان انسانی نازیسم را تشکیل می دهد و از سوی دیگر اظهار می کنیم که نازیسم در خدمت منافع امپریالیسم آلمان به کار مشغول است؟ پاسخ به این سؤال و جوابی که قبلا به مسئله نقش طبقه متوسط شهرنشین در دوران پیدایش سرمایه داری داده شد هر دو بزرگ اصل مبتنی است. گروهی که در دوره پس از جنگ از سوی سرمایه داران انحصارگر در معرض تهدید قرار داشت از اعضای طبقه متوسط و خاصه طبقه متوسط پائین تشکیل می شد. اضطرابی که در این طبقه به وجود آمد مایه کینه شد و سپس وحشتی بروز کرد و باعث اشتیاق به تسلیم و آرزوی تسلط بر ناتوانان گشت. در این میان طبقه ای دیگر به پیش آمد و از این احساسات در بنیان نهادن رژیمی که در خدمت منافع

۱. Krupp, Thyssen, صاحبان بزرگ صنایع آلمان. م.

آن به کار می افتاد مدد گرفت. کارآمدی هیتلر برای اجرای این منظور از آنجا بود که خصوصیات يك خرده بورژوای رنجش یافته کینه توز، که طبقه متوسط پائین از لحاظ هیجانی واجتماعی خود را با او یکی می دید، و خصائص يك ابن الوقت خادم منافع صاحبان صنایع آلمان و اشراف پروس هر دو در او جمع می شد. در ابتدای کار هیتلر به صورت مسیح موعود طبقه متوسط قدیم ظاهر گشت و وعده داد که فروشگاههای بزرگ ویران می گردد و به استیلای بانکداران سرمایه دار پایان داده خواهد شد و قس علیهذا. تاریخ این دوره شاهد است که هیچیک از وعده ها به عمل نرسید چه نازیسم هرگز پای بند اصول سیاسی و اقتصادی نبوده اساس کار را بر اصل سودجوئی از مقتضیات قراردادده است. اما این نکته درخور اعتنا دانسته نشد. آنچه اهمیت یافت آن بود که صدها هزار خرده بورژوا که اگر اوضاع حال معمول داشت دستشان به پول و قدرت نمی رسید به دستگاه اداری نازی پیوستند و طبقات بالا را ناگزیر ساختند در ثروت و اعتبار خود با آنان شریک شوند. آنها که از دستگاه نازی به دور بودند بر مشاغلی که از یهودیان و دشمنان سیاسی گرفته شد دست یافتند. بقیه خلق هم گرچه در این معرکه به نان و نوا نرسیدند ولی در عوض تماشاگر شعبده باز شدند. منظره های آمیخته با سادیسم و ایده ئولوژی که به آنان احساس برتری بر دیگر آدمیان می بخشید هیجانانگیزشان را تشفی می داد و لااقل به طور موقت فقر اقتصادی و فرهنگی را که بدان دچار شده بودند جبران می کرد.

پیش از این دیدیم که برخی تغییرات اجتماعی - اقتصادی، خاصه زوال طبقه متوسط و افزایش قدرت سرمایه انحصارگر، آثار روانی عمیقی به جای گذارد. ایده ئولوژی سیاسی جدید همچون ایده ئولوژی های مذهبی قرن شانزدهم این آثار را تشدید کرد و به آنها صورتی منظم بخشید، ولی نیروهای روانی که بدین ترتیب برانگیخته شدند در جهت مخالف منافع اقتصادی اصلی این طبقه به کار افتادند. نازیسم موجبات تجدید حیات روانی طبقه متوسط پائین را فراهم آورد ولی در عین حال نیز موقعیت اجتماعی - اقتصادی سابق آن را درهم کوفت و با تجهیز انرژی هیجانی این طبقه در مبارزه به خاطر مقاصد اقتصادی و سیاسی امپریالیسم آلمان نیروئی مؤثر به دست آورد.

در صفحات آتیه نشان می‌دهیم که شخصیت و تعالیم هیتلر و به‌طور کلی دستگاه نازیسم مبین صورت افراطی يك ساختمان خوی قدرت‌گراست و به همین سبب مقبول طبع مردمی واقع شده که خود نیز بیش و کم دارای همین ساختمان خوی هستند.

شرحی که هیتلر از احوال خویش به دست می‌دهد بیان نمونه‌ای از خوی قدرت‌گراست و به علاوه بیش از هر مدرك دیگر نازیسم را نمایان می‌کند. به این علت در آنچه خواهد آمد، مأخذ عمده‌ای که برای تحلیل روانی نازیسم از آن استفاده می‌کنیم همین کتاب خواهد بود.

ماهیت خوی قدرت‌گرا در مقارنه سائقه‌های سادیستی و مازوخیستی است. سادیسم یعنی آرزوی قدرت نامحدود بر کسی دیگر و این آرزو گاه نیز با حس تخریب می‌آمیزد؛ مازوخیسم یعنی آرزوی مستحیل شدن در قدرتی قاهر و در نیرو و جلال آن سهم گشتن. استعدادات سادیستی و مازوخیستی هر دو معلول ناتوانی فرد مجرد برای تحمل تنهایی و نیاز وی به يك رابطه همزیستی است که بر این تنهایی غلبه می‌کند.

این اشتیاق به قدرت که از سادیسم سرچشمه می‌گیرد و در کتاب **نبرد من** به انحاء مختلف بیان می‌شود از خصوصیات رابطه هیتلر با توده‌های آلمانی و دشمنان سیاسی اوست. احساس تحقیر و «مجبیتی» که دسته نخست در او برمی‌انگیزند نمونه يك رابطه همراه با سادیسم است. حس تخریبی هم که گروه دوم در سینه‌اش به جوش می‌آوردند از عناصر تشکیل دهنده سادیسم اوست. هیتلر از تشفی خاطری که توده‌ها از تسلط بر دیگران برمی‌گیرند سخن می‌گوید و می‌نویسد: «آنچه اینان در طلب آنند پیروزی قوی‌تران و نابودی یا تسلیم بدون قید و شرط ضعیفان است.»^۱ و بعد: «همچون زنی... که تسلیم به مردی نیرومند را بر چیرگی بر ضعیف ترجیح می‌دهد، توده‌ها نیز حکمفرمایان را بر لایه‌گران ترجیح می‌دارند و باطناً از نظریه‌ای که به رقیبان مجال عرض وجود نمی‌دهد بیشتر رضایت برمی‌گیرند تا از آزادی همگان، چه وقتی به آزادی رسیدند غالباً نمی‌دانند با آن چه کنند و به آسانی دچار این احساس می‌گردند که ترکشان گفته‌اند. گستاخی یا جسارتی که روحشان را از وحشت می‌آکند

و تحدید شناخت آمیز آزادی‌هایشان هر دو از دایره فهم توده‌ها بیرون است چه هرگز به فریب نهفته در این نظریه پی نمی‌برند.^۱

هیتلر سپس توضیح می‌دهد که شکستن اراده مستمعین یا حاضران به وسیله نیروی برتر ناطق عامل اصلی تبلیغات است، و از این حدهم فراتر می‌رود و تصدیق می‌کند که خستگی شنوندگان، از شرایطی است که به خاطر تلقین پذیری ایشان باید از آن استقبال کرد. وقتی از مناسبترین ساعات روز برای میتینگ‌های سیاسی بحث می‌کند، می‌نویسد: «کوششی که صبح‌ها و حتی در طی روز برای برقرار داشتن سلطه عزم و عقیده بر مردمان به کار رود باطنیانی رو برو خواهد شد که در آن بیشترین نیروی اراده آنان به ودیعه رفته، در صورتی که شبها زودتر می‌توان ایشان را در برابر نیروی چیره‌گر اراده‌ای قوی‌تر از پای درآورد. این بدان سبب است که اینگونه مجامع در حقیقت صحنه زور آزمائی میان دو نیروی مخالف است. مردمی که خود نیز به راه طبیعی مقاومتشان سست شده آسانتر تحت تأثیر یک طبیعت آمر پیشوا که در فن خطابه دارای استعداد برتر است قرار می‌گیرند تا جمعی که هنوز بر قدرتهای ذهنی و ارادی خویش تسلط کامل دارند.»^۲

هیتلر به خوبی از شرایطی که زمینه را برای به وجود آمدن آرزوی تسلیم مساعد می‌کند آگاه است و از وضع کسی که در یک مجمع بزرگ حضور یافته و صفی عالی به دست می‌دهد.

«اگر هیچ دلیل دیگر نیز نتوان اقامه کرد، برپا داشتن مجامع بزرگ لااقل به این علت لازم است که فردی که در آنها حضور می‌یابد از اینکه به تازگی در صف پیروان یک نهضت خاص درآمده احساس تنهایی می‌کند و ترس جدا ماندن بر او دست می‌یابد. برای نخستین بار تصاویری از یک جامعه بزرگتر به وی عرضه می‌گردد و این امر در بسیاری مردمان تأثیری به جای می‌گذارد که به استواری و دلیر شدن آنان منتهی می‌شود... اگر کسی است که برای اولین مرتبه از کارگاه کوچک خویش یادستگاه بزرگی که در آن کار می‌کند و خویشتن را کوچک می‌یابد قدم بیرون نهاده

۱. همان کتاب، صفحه ۵۶.

۲. همان کتاب، صفحه ۷۱۰.

و در مجموعی بزرگ شرکت جسته است و اکنون خویش را در میان هزاران نفر هم مسلک می بیند... در برابر جادوی نفوذ آنچه که تلقین توده گیر^۱ می خوانیم از پای خواهد افتاد.^۲

گوبلس^۳ هم در وصف توده ها به همین راه می رود و در داستان می سائل می نویسد: «مردم هیچ چیز نمی خواهند جز آنکه حکومت خوب داشته باشند»^۴ در نظری مردم «چون سنگ در دست پیکر تراشند. میان توده ها و پیشوا به سان رنگ و نقاش مسئله ای وجود ندارد.»^۵ در کتابی دیگر گوبلس شرح می دهد که شخص سادیست فقط هنگامی از احساس ضعف و تهی بودن به دور است که بتواند بر کسی دیگر تسلط داشته باشد و این تسلط به وی نیروئی تازه می بخشد. نوشته گوبلس وصفی دقیق و صحیح از وابستگی شخص سادیست به کسانی است که طرف او واقع می شوند. بیان خود وی از آنچه در درونش می گذرد چنین است: «گاهی انسان به افسردگی دچار می شود. تنها راه چیره شدن بر این حال آن است که دوباره در برابر توده ها رویم چه چشمه زاینده قدرت ما مردمند.»^۶

لای^۷ رهبر جبهه کارگر آلمان از این نوع خاص تسلط بر مردم که نازیها رهبری می خوانند وصفی گویا به دست می دهد. بحث بر سر صفاتی است که باید یک پیشوای نازی دارا باشد و هدفهایی که در تعلیم رهبران باید در نظر داشت و در اینجا است که لای می نویسد، «می خواهیم بدانیم که این مردان دارای عزم رهبری کردن و ارباب بودن و خلاصه حکم راندن هستند یا نه... مطلوب ما آن است که حکم برانیم و از آن لذت

۱. Mass suggestion. ۲. همان کتاب - صفحات ۷۱۵، ۷۱۶

۳. Goebbels

۴. Joseph - Goebbels, Michael, F. Eher, München, 1936, p. 57.

۵. همان کتاب، صفحه ۲۱.

۶. Goebbels, Vom Kaiserhof zur Reichskanzlei, F. Eher, München, 1934, p. 120.

۷. Ley

بریم... به این مردان خواهیم آموخت که چگونه بر اسب سوار شوند... برای اینکه به ایشان نشان دهیم که تفوق مطلق بر موجودی زنده چگونه احساسی است.^۱

این تکیه بر قدرت در آراء هیتلر راجع به هدفهای تعلیم و تربیت نیز مشهود است. در نظری وی: «در آموزش و پرورش شاگرد همه مقصود باید آن باشد که اعتقاد راسخ به برتری مطلق بر دیگران در او پای بگیرد».^۲

در عین حال خوانندگان نباید از این نکته تعجب کنند که هیتلر در جای دیگری می گوید به پسران باید آموخت که چگونه زیر بار ستم روند و دم بر نیارند. این تناقض نمونه تضاد احساسات ناشی از سادیسیم - مازوخیسم است که شخص را میان اشتیاق به قدرت و تسلط از یک سو و آرزوی تسلیم از سوی دیگر در تردید مدام رها می کند.

موجب تحرك « برگزیدگان » یا رهبران نازی میل تسلط بر توده هاست. همانگونه که مطالب نقل شده نشان داد، این خواسته گاه با صراحتی شگفت انگیز عیان می شود، گاه با تکیه بر این نکته که به زیر فرمان در آمدن خواهش خود توده هاست به زبانی نرم تر بیان می گردد، و سرانجام گاه به اقتضای خوشایند توده ها و به سبب لزوم پنهان داشته پست شماری آنان به داستانی چون آن که اکنون شرح می دهیم منتهی می شود: سخن از غریزه صیانت نفس به میان است، یعنی همان غریزه که در نظر هیتلر با قدرت طلبی یکسان می نماید. رأی وی آن است که صیانت نفس نزد آریائی ها به شریف ترین صورت رسیده «چه آریائی بدون اکراه نفس خویش را تابع حیات جامعه می دارد و عنداللزوم آنرا فدا می کند».^۳

Ley, *Der Weg zur Ordensburg*, Sonderdruck des Reichsorganisationsleiter der NSDAP für das Führercorps der Partei,

Konrad Heiden, *Ein Mann gegen Europa*, به نقل از، Zürich, 1937.

۲. همان کتاب از هیتلر، صفحه ۶۱۸.

۳. همان کتاب، صفحه ۴۰۸.

البته « رهبران » باید بر مسند قدرت بنشینند، ولی این دلیل نیست که توده‌ها امیال سادیستی خود را تشفی نبخشند. طعمه‌های سادیسیم که به توده‌ها عرضه می‌گردند اقلیت‌های نژادی و سیاسی آلمان و پس از آنها ملل واقوام دیگرند که به سستی و انحطاط متصف می‌شوند. هیتلر و دستگاه اداری بر توده‌های آلمان مسلطند، و توده‌های آلمان هم به تسلط بر ملل دیگر ترغیب می‌گردند و می‌آموزند که شهوت استیلا بر جهان را محرک خویش گیرند.

هیتلر از بیان اینکه استیلا بر جهان هدف خود یا حزب اوست روی گردان نیست. بر صلح جویان طعنه می‌زند و می‌گوید: « اندیشه صلح جوئی و بشردوستی بسیار خوب است به شرط آنکه قبلاً کسی که پای بند شریفت‌ترین اصول است جهان را گشوده و قبضه کرده آقای منحصر به فرد سراسر زمین شده باشد »^۱.

و باز می‌گوید: « در عصری که نژادها به زهر آلوده‌اند، دولتی که همت خود را در راه نواختن و گرامی داشتن بهترین عناصر نژادی خویش به کار می‌برد باید روزی خداوند گیتی شود. »^۲

هیتلر معمولاً بر آن است که اشتیاق خویش را به قدرت به جامعه دلایل بیاراید و موجه جلوه دهد. عمده دلایلی که اقامه می‌کند آن است که، اولاً سلطه وی بر مردمان دیگر به خاطر نفع خود آنان و به سود فرهنگ جهان است، ثانیاً میل به قدرت در قوانین ازلی طبیعت ریشه دارد و کار او فقط آن است که این قوانین را باز شناسد و از آنها پیروی کند، ثالثاً خود او به فرمان قدرتی بالاتر چون خدا یا سرنوشت یا تاریخ یا طبیعت عمل می‌کند، رابعاً کوشش وی برای مسلط شدن دفاعی است در برابر دیگران که سعی دارند بر او و مردم آلمان استیلا یابند. خود وی چیزی جز صلح و آزادی نمی‌خواهد.

دلیل تراشی نوع اول با مثال ذیل که از « نبرد من » گرفته شده روشن می‌گردد،

« اگر در جریان تاریخ، مردم آلمان نیز چون دیگر اقوام از

۱. همان کتاب، صفحه ۳۹۴.

۲. همان کتاب، صفحه ۹۹۴.

اتحاد بهره برده بودند، شاید اکنون دولت آلمان (« رایش ») خداوند زمین بود. « به عقیده هیتلر استیلای آلمان بر جهان می تواند به «صلحی منجر شود که شالوده آن شمشیر پیروزمند خداوندگاران قومی خواهد بود که جهان را در خدمت فرهنگی بالاتر خواهند گمارد نه برگهای نخیل زنان سوگواری که اشک ریزان در پی صلح روانند.»^۱

در سالیان اخیر نیز دلگرمی های هیتلر که هدف وی نه تنها خیر و سود مردم آلمان بلکه صلاح تمدن بشری است برای هر خواننده روزنامه نکته ای مألوف گشته است.

توجیه دوم، یعنی این ادعا که میل او به قدرت در قوانین طبیعی ریشه دارد، بیش از یک دلیل تراسی ساده است و از آرزوی گردن نهادن در برابر قدرتی برونی سرچشمه می گیرد. این همان خواهش است که ضمن کوشش های خام دستانه هیتلر برای عوام فهم ساختن آراء داروین بیان می گردد و در خلال آن مشاهده می کنیم که «غریزه صیانت نوع»^۲ در نظر وی به صورت «علت اولیه تشکیل جوامع انسانی»^۳ جلوه گر می شود. غریزه صیانت نفس به مبارزه قوی تر برای استیلا بر ضعیف تر منتهی می شود و به مقتضای صرفه جوئی طبیعت سرانجام با بقاء انسب^۴ پایان می پذیرد. رأی هیتلر که غریزه صیانت نفس را با قدرت یا تسلط بر دیگران یکی می داند در این فرض وی به خوبی هویدا است که می نویسد: « بی گمان نخستین فرهنگ بشر بیشتر به استفاده از مردم پست وابسته بوده تا به جانوران اهلی. »^۵ هیتلر احوال طبیعت را که به عقیده او « ملکه ستمکار همه خردها است »^۶ از سادیسم خویش قیاس می گیرد و در نظر می آورد که قانون طبیعی صیانت « مقید به قانون بی پروای وجوب و حقانیت پیروزی بر تران و نیرومندان گیتی است. »^۷

۱. همان کتاب، صفحه ۵۹۸.

۲. The instinct of preserving the species

۳. همان کتاب، صفحه ۱۹۷.

۴. Survival of the fittest

۵. همان کتاب، صفحه ۴۰۵. ۶. همان کتاب، صفحه ۱۷۰.

۷. همان کتاب، صفحه ۳۹۶.

جالب توجه آنکه هیتلر به اصطلاح « سوسیالیست » وقتی به زمینه این داروینیسیم ناپخته می‌رسد از پیش‌تازان اصول رقابت نامحدود می‌شود. در یکی از مناقشاتی که علیه همکاری میان گروه‌های مختلف نازیونالیست به پای می‌کند می‌نویسد: « این دسته‌بندی از اینکه انرژیها آزادانه به بازی ادامه دهند جلوگیری خواهد کرد، تنازع برای برگزیده شدن بهترین را متوقف خواهد ساخت و بدین ترتیب پیروزی واجب و نهائی مرد تندرست و نیرومند را برای همیشه دچار مانع خواهد کرد^۱ و در جای دیگر هم باز از بازی آزاد انرژی‌ها سخن می‌آورد و از آن به عنوان حکمت زندگی یاد می‌کند.

البته می‌دانیم که نظریه اصلی داروین مبین احساسات يك خوی سادیست - مازوخیست نیست، به عکس، بسیاری از پیروان داروین از این نظریه برای امید به تکامل بشر جهت رسیدن به مراحل رفیع‌تر فرهنگ مایه گرفته‌اند. اما نزد هیتلر آراء این دانشمند به صورت بیان و توجیه سادیسم درآمد. در کتاب وی قطعه‌ای است که در آن ساده لوحانه اهمیت و معنای روانی داروینیسیم را از نظر خود آشکار می‌کند و می‌نویسد هنگامی که هنوز مردی ناشناس بود و در شهر مونیخ می‌زیست هر بامداد ساعت ۵ از خواب برمی‌خاست و عادت کرده بود « چند پاره نان به پیش موشهائی که در اتاق وی بودند بیندازد و سپس ببیند که چگونه این جانوران مضحك و كوچك به خاطر این لذا ید به دنبال یکدیگر می‌دوند و تلاش می‌کنند^۲». این یعنی همان « تنازع بقاء » داروین منتها به معیاری کوچکتر، و برای هیتلر یعنی جانشینی که خرده بورژوا برای سیرك قیصرهای رومی برمی‌گزیند و مقدمه‌ای برای سیرکهای تاریخی که خودوی بعدها به وجود آورد.

آخرین دلیلی که هیتلر اقامه می‌کند تا سادیسم خود را به عنوان دفاع در برابر حملات دیگران موجه جلوه دهد در نوشته‌های وی به طرق گوناگون بیان شده است. جان کلام آنکه هیتلر و مردم آلمان همیشه بی‌گناهند و دشمنان آنها سادیست و درنده خوی. بیشتر این تبلیغات چیزی جز دروغهای عمدی و هشیار نیست، « صداقت » عاطفی که در

۱. همان کتاب، صفحه ۷۶۱. ۲. همان کتاب، صفحه ۲۹۵.

آنهاست از همان قبیل است که در اتهامات هذیان آمیزی که از نوعی آشفتگی دماغی سرچشمه می‌گیرد (اتهامات « پارانوئید »^۱) نهفته است. باید دانست که این اتهامات همیشه به‌خاطر جلوگیری از مکشوف شدن سادیسم و حس تخریب خود شخص به کار برده می‌شوند، و صورت کلی آنها عبارت است از نخست متهم ساختن شخص دیگر به داشتن نیت سادیستی و دوم استنتاج بی‌گناهی خود. جنبه غیر عقلانی این مکانیسم دفاعی در مورد هیتلر به حد افراط رسیده است چه وی دشمنان را به همان اموری متهم می‌سازد که خود به صراحت اقرار دارد از مقاصد شخص اوست. بدین ترتیب مشاهده می‌کنیم که اتهاماتی که به یهودیان و کمونیست‌ها و فرانسویان وارد می‌کند همان مطالبی است که خود می‌گوید غایت حقه اعمال وی را تشکیل می‌دهند و در بند آن هم نیست که لا اقل دلیلی بر این تباین بتراشد. یهودیان را متهم می‌کند که افراد لشکری فرانسه را در آفریقا به نواحی کنار رود راین^۲ آورده‌اند بدان منظور که با اختلاط خونها نژاد سفید را نابود کنند و « خود به پایگاه فرادستان برسند. »^۳ اما چون پی می‌برد که محکوم ساختن دیگران به جرمی که خود مدعی است شریفترین هدف نژاد اوست تناقضی در بردارد، دلیل می‌تراشد که غریزه صیانت نفس نزد یهودیان فاقد آن کیفیتی است که به کمال مطلوب نظر دارد و در سائقه^۴ تفوق طلب آریائی‌ها نهفته است.

همین اتهامات علیه فرانسویان نیز به کار برده می‌شود که اینان می‌خواهند آلمان را خفه کنند و نیروی آنرا بر بایند. از این اتهام حجت گرفته می‌شود که عزم فرانسویان برای سلطه بر اروپا باید لزوماً درهم کوفته شود،^۵ ولی با این همه خود هیتلر معترف است که اگر به جای کمانسوی^۶ بود چون او عمل می‌کرد.^۷

۱. Paranoid accusations

۲. Rhine رودی است که از ناحیه جنوب شرقی سویس بر می‌خیزد و پس از گذشتن از آلمان به دریای شمال می‌ریزد. - م.
۳. همان کتاب، صفحه ۴۴۸ ۴. همان کتاب، صفحه ۴۱۴.
۵. همان کتاب، صفحه ۹۶۶.
۶. (۱۹۲۹ - ۱۸۴۱) Georges Clemenceau سیاستمدار فرانسوی. - م.
۷. مقایسه کنید با همان کتاب، صفحه ۹۷۸.

کمونست‌ها به درنده‌خوئی اتهام می‌یابند و موفقیت مارکسیسم به پای عزم سیاسی و وحشیگری ناشی از اعتقاد این مشرب به تأثیر عمل نوشته می‌شود. اما این معنی مانع از آن نیست که هیتلر خود اعلام کند: « آنچه آلمان نداشت همکاری نزدیک میان يك قدرت درنده خوی و يك نیت سیاسی استادانه بود. »^۱

بحران ۱۹۳۸ در چکسلواکی و جنگ فعلی، نمونه‌هایی از این قبیل بسیار به‌ارمغان آورده است. عمل ستمگرانه‌ای نبوده که از نازی‌ها سرزند و به‌عنوان دفاع در برابر ستم دیگران توجیه نگردد. شاید بتوان گفت که اتهاماتی که در جریان این وقایع وارد شده صرفاً جنبه تزویر و تلبیس داشته و فاقد آن « صداقت » هذیان‌آمیزی بوده است که در مورد تهمت به یهودیان و فرانسویان دیدیم. ولی باز این نکته به‌جای می‌ماند که همین اتهامات همراه با تزویر هم خالی از ارزش تبلیغاتی نبوده است و بخشی از مردم، خاصه طبقه متوسط پائین که به‌سبب ساختمان خوی اعضای آن آماده برای قبول اتهامات هذیانی است، آنها را باور کرده است.

هیتلر ناتوانان را خوار می‌دارد و این نکته بالخصوص وقتی عیان می‌شود که در باره مردمانی گفتگومی‌کند که هدفهای سیاسی آنان - یعنی پیکار به‌خاطر آزادی ملی - شبیه مقاصدی است که خود مدعی بداشتن آنهاست. شاید هیچ چیز چون اهانت به انقلابیون ناتوان عدم صداقت هیتلر را در باب آزادی ملی نشان ندهد. وقتی سخن از گروه کوچک ناسیونال سوسیالیست‌هایی به‌میان می‌آورد که خود بدو در مونیخ بدانها پیوست لحش آمیخته با تمسخر و تحقیر است. فی‌المثل نخستین جلسه این گروه را که در آن شرکت دسته چنین وصف می‌کند: « بسیار بد، بسیار بد؛ مثل آن بود که می‌خواهند يك باشگاه درست کنند آنهم به بدترین طرز. و من باید حالا عضو این باشگاه بشوم؛ بعد موضوع اعضای جدید مطرح شد، و اینجا بود که من گیر می‌افاندم. »^۲

هیتلر این گروه را « بنیادی کوچک و مضحك » لقب می‌دهد که تنها حسنش آن بود که « فرصتی برای فعالیت واقعی شخصی عرضه

۱. همان کتاب، صفحه ۷۸۳. ۲. همان کتاب، صفحه ۲۹۸.

می‌کرد».^۱ سپس می‌گوید هرگز به احزاب بزرگی که در آن هنگام وجود داشت نمی‌پیوست. انتظار هم از او البته همین است چون کسی مانند هیتلر باید از گروهی شروع کند که بتواند در آن به دیده پستی وضعف بشکورد، دلیری و ابتکار او هرگز در کهکشانی به جوش نمی‌آید که باید در آن با قدرتهای موجود بجنگد یا از همکنان خویش سبق بجوید.

مورد دیگری که هیتلر در ناتوانان به دیده خواری می‌نگرد وقتی است که درباره انقلابیون هند سخن می‌گوید. همان مردی که بیش از هر کس از شعار آزادی ملی به خاطر مقاصد خویش استفاده کرده است، هنگامی که بحث به مردمی می‌رسد که با وجود ناتوانی جرأت ناختن به امپراتوری بریتانیا را در سینه خود یافتند، به تحقیر آنان یاد می‌کند. وی می‌نویسد: «به یاد دارم که در آن هنگام درویشانی از اهل آسیا یا شاید هم تنی چند «پیکارگر واقعی راه آزادی» هندی در اطراف واکناف اروپا دوان بودند و می‌کوشیدند این اندیشه را در ذهن مردم هوشمند جای دهند که امپراتوری بریتانیا که رکن اصلی آن کشور هندوستان است بر لبه پرتگاه اضمحلال قدم برمی‌دارد ... اما طاغیان هندی هرگز بر این امر کامیاب نخواهند گشت ... محال است که مشتی عاجز مؤتلف بتوانند دولتی زورمند را سرنگون کنند ... من چون بر پستی نژاد ایشان آگاهم هرگز به خویشتن اجازه نخواهم داد که سرنوشت ملت خود را با سرنوشت این اقوام به اصطلاح ستم‌کشیده پیوندم».^۲

محبت به اقویا و نفرت از ضعفا که از اوصاف خاصه خوهای سادیستی - مازوخیستی است بسیاری از افعال سیاسی هیتلر و مریدانش را توجیه می‌کند. حکومت جمهوری آلمان تصور می‌کرد با ملایمت می‌تواند دل نازیها را به دست آورد، ولی نه تنها در این امر توفیقی نیافت بلکه به علت نا استواری و عدم قدرتی که نشان داد موجب نفرت این دسته شد. هیتلر از جمهوری وایمار^۳ به سبب ضعف آن متنفر بود و رهبران

۱. همان کتاب، صفحه ۳۰۰.

۲. همان کتاب، صفحه ۹۵۵. ۳. Weimar Republic.

جمهوری مشروطه آلمان در سالهای بعد از جنگ بین الملل اول تا روی کار آمدن دستگاه نازی، ۱۹۳۳ - ۱۹۱۹. - م.

صنعتی و نظامی را به خاطر قدرت آنان می ستود. جنگ وی همیشه با ناتوانان بود نه با قدرتهای پابرجای موجود. انقلاب هیتلر و موسولینی زیر حمایت قدرتهای موجود صورت پذیرفت و آماج کین آنان کسی جز مردم بیدفاع نبود. شاید سخنی به گراف نباشد اگر ادعا کنیم که یکی از عوامل تعیین کننده وضع روانی هیتلر نسبت به بریتانیا همین عقده او بود. تاهنگامی که احساس می کرد انگلستان قوی است دوست و ستایشگر آن بود و کتابی که نوشته شاهد این مدعاست. وقتی به سستی وضع آن کشور چه پیش از کنفرانس مونیخ و چه پس از آن پی برد، دوستی در دلش مبدل به کینه شد و آرزوی انهدام بریتانیا را کرد. سنجش قضیه از این نظر گاه نشان می دهد که در مورد شخصیتی چون هیتلر سیاستی که هدف آن « نرم کردن یا دل به دست آوردن » باشد منجر به کینه می گردد نه دوستی .

تاکنون سخن از جنبه سادیستی ایده تئولوژی هیتلر به میان بود. اما همانگونه که در مبحث خوهای قدرت گرا مشاهده شد، جنبه سادیست با جنبه مازوخیست توأم است. از یک سو آرزوی سلطه بر موجودات ناتوان سر بر می آورد، و از سوی دیگر آرزوی تسلیم به نیروهای قاهر و میل به مستحیل ساختن نفس. جایی که جنبه مازوخیستی ایده تئولوژی و کردار نازی به خوبی آشکار می شود در مورد توده هاست، که مکرر در مکرر می شنوند که فرد هیچ است و به حساب گرفته نمی شود و باید ناچیزی خویش را بپذیرد و خود را در قدرتی بالاتر حس کند و از اینکه در نیرو و جلال این قدرت سهم گشته به خویشتن ببالد. این اندیشه در تعریفی که هیتلر از ایده آلیسم به دست می دهد به خوبی بیان شده است، « تنها ایده آلیسم است که آدمیان را راهبر می شود تا خود با اختیار مزیت قدرت و نیرو را باز شناسند و تصدیق کنند و ایشان را بر آن می دارد تا به صورت ذره ای خاکی در نظامی که سراسر کیهان را به قالب شکل می کشد در آیند »^۱.

شبیه این نکته را در تعریف گوبلس از آنچه وی سوسیالیسم می خواند می یابیم، « سوسیالیست یعنی کسی که از خود می گذرد، و سوسیالیسم،

یعنی فداشدن فرد به خاطر جمع.^۱

معنی ضمنی فداکاری فرد و تقلیل وی به ذره و خاک به عقیده هیتلر گذشتن از حق عرضه آرا و به پا داشتن منافع و حتی سعادت شخصی است. دست کشیدن از این حق به زعم وی عنصر اصلی هر سازمان سیاسی است که در آن « فرد از آنچه نماینده عقاید و منافع شخصی اوست چشم می پوشد... »^۲ هیتلر می آموزد که نباید خودخواه بود و می افزاید که « وقتی مردم تنها خویشتن را در نظر می گیرند و به دنبال سعادت خود می روند، بیشتر از بهشت دور می شوند و به دوزخ می افتند »^۳ پس هدف تعلیم و تربیت باید آن باشد که به افراد بیاموزد از عرض اندام خودداری کنند. پسری که به مدرسه می رود باید یاد بگیرد که « نه تنها هنگامی که به حق مورد سرزنش قرار می گیرد بلکه اگر لازم شد اوقاتی که بر او ستم نیز می رود دم بر نیارد و خاموش باشد ».^۴ در باب این هدف غائی است که می نویسد: « در دولت مردم، زندگی باید سرانجام از دیدگاه مردم نگریسته شود، و این نظر موجب عصری گردد که در آن به جای آنکه غم آدمیان یافتن طرق بهتر برای پرورش سگ و اسب و گربه باشد به تعالی نفس انسان چشم دوخته شود، و زمانی بیاید که یکی دانسته و خاموش چشم ببوشد و دیگری شادمان فداکاری و ایشار کند ».^۵ این جمله قدری محل تعجب است چه انتظار می رفت پس از توصیف کسی که « دانسته و خاموش چشم می پوشد »، نفر مقابل به عنوان کسی که راهبر می شود یا مسئولیت را به دوش می گیرد یا امثال آن وصف گردد. در صورتیکه می بینیم هیتلر این شخص دوم یا « دیگری » را هم بر حسب توانائی وی برای فداکاری تعریف می کند و بنابراین این اشکال پیدا می شود که فرق میان آن که « خاموش چشم می پوشد » و دیگری که « شادمان فداکاری می کند » چیست. حدس خود من آن است که نیت باطنی هیتلر تمیز بین توده ها و حکمرانان بوده است بدان نحو

۱. گوبلس، می شائل، صفحه ۲۵.

۲. همان کتاب از هیتلر، صفحه ۴۰۸. ۳. همان کتاب، صفحه ۴۱۲.

۴. همان کتاب، از صفحه ۶۲۰ به بعد.

۵. همان کتاب، صفحه ۶۱۰.

که توده‌ها از خود بگنزدند و حاکمین حکومت کنند، ولی چون با اینکه گاه آشکارا معترف است که خود وی و «برگزیدگان» در آرزوی قدرتند، غالباً از تصدیق این معنی ابا دارد، بنابراین در این جمله هم نخواست به صراحت سخن گوید و میل به «فداکاری و ایثار» را جانشین آرزوی حکمرانی کرده است.

هیتلر به خوبی می‌داند که فلسفه انکار نفس و فداکاری برای کسانی تدوین شده که وضع اقتصادی آنها اجازه خوشبخت شدن نمی‌دهد، و نمی‌خواهد نظامی در اجتماع به وجود آورد که همگان را به سعادت فردی برساند. هدف وی بهره‌کشی از فقر توده‌هاست تا بدین وسیله ایمان آورند که این همان از خود رسته موعود است، و می‌بینیم که صریحاً اعلام می‌کند: «ما به صفوف عظیم کسانی روی می‌آوریم که چنان در فقر به سر می‌برند که زندگانی شخصی آنان همسنگ بزرگترین ثروت دنیا نیست...»^۱

هدف آشکار از این همه موعظه در باب فداکاری جز این نیست که توده‌ها از خود بگنزدند و تسلیم شوند تا قدرت طلبی پیشوا و «برگزیدگان» از قوه به فعل درآید. هیتلر خود نیز دچار این اشتیاق ناشی از مازوخیسم است ولی قدرتی که بدان تسلیم می‌شود «خدا»، «سرنوشت»، «جوب»، «تاریخ» و «طبیعت» است. این الفاظ همه در نظر او دارای معنای واحدند و از قدرتی قاهر خبر می‌دهند. در آغاز شرح احوال وی به این عبارت بر می‌خوریم: «از بخت نیک بود که من در شهر براوناو کنار رود این، دیده به گیتی گشودم.»^۲ سپس می‌گوید همه مردم آلمان باید در یک دولت اتحاد یابند چه تنها در آن صورت است که به علت کوچکی این دولت لزوماً دارای حق «اخلاقی تسخیر خاک و سرزمین» خواهد گشت.»^۳

شکست در جنگ ۱۸-۱۹۱۴ در نظر هیتلر کیفری بود که

۱. همان کتاب، صفحه ۶۱۰.

۲. همان کتاب، صفحه ۱. Braunau کنار رود Inn، شهری است در اتریش، تقریباً در مرز اتریش و آلمان.

۳. همان کتاب، صفحه ۳.

به حق از سوی قانون عقاب جاودان نازل شد.^۱ مللی که با نژادهای دیگر بیامیزند «در برابر ارادهٔ پروردگار»^۲ یا «ارادهٔ آفریدگار»^۳ مرتکب گناه می شوند. رسالت آلمان به فرمان «آفریدگار جهان»^۴ است. آسمان از آدمیان برتر است چه خوشبختانه مردمان را می توان گول زد ولی «به آسمان نمی توان رشوه داد»^۵

اما قدرتی که شاید از خدا و پروردگار و سرنوشت هم هیتلر را بیشتر تحت تأثیر قرار دهد طبیعت است. سیر پرورش تاریخ در چهار قرن اخیر چنین بود که تسلط بر طبیعت جانشین تسلط بر آدمیان گشته است، ولی هیتلر در این نکته اصرار می ورزد که شخص می تواند و باید بر مردم حکم براند ولی تحکم بر طبیعت در توان او نیست. قول وی را که محتملا تاریخ بشر به جای آنکه از اهلی کردن جانوران آغاز یابد با تسلط بر مردم پست شروع شده پیش از این نقل کرده ایم. او بر این اندیشه که انسان قادر است طبیعت را تسخیر کند استهزاء روا می دارد و کسانی را که در تصور غلبه بر طبیعتند و «تنها به سلاح يك «اندیشه» مسلحند» به ریشخند می گیرد و می گوید «آدمی بر طبیعت مسلط نیست فقط با دانشی که از چند قانون و راز طبیعت اندوخته بر جاندارانی که فاقد این دانشند حکم روا گشته است.»^۶ این فکر همان است که دیدیم؛ یعنی باید در برابر قدرت بزرگ طبیعت تسلیم شویم ولی بر موجودات جاندار سلطه یابیم.

در آنچه گذشت کوشیدیم دو وجهی را که به عنوان مبانی خوی قدرت گرا از آنها یاد شده بود در نوشته های هیتلر نشان دهیم. این دو وجه اولی اشتیاق به استیلا بر مردمان و دیگری آرزوی گردن نهادن در برابر قدرتهای قاهر برونی است. اندیشه های هیتلر و ایده ثولوزی حزب نازی کمابیش یکسانند. افکاری که در کتاب وی بیان می شوند همانهاست که به دفعات بی شمار در نطق های سیاسی او که بدان وسیله توده هارا مرید

۱. همان کتاب، صفحه ۳۰۹.
۲. همان کتاب، صفحه ۴۵۲.
۳. همان کتاب، صفحه ۳۹۲.
۴. همان کتاب، صفحه ۲۸۹.
۵. همان کتاب، صفحه ۹۷۲.
۶. همان کتاب، از صفحه ۳۹۳ به بعد.

حزب خود ساخت تکرار می‌گردند. این ایده‌ئولوژی محصول شخصیت اوست که با احساس کهنتری، نفرت از زندگی، ریاضت‌کشی و حسد بر آنانکه از زندگانی کام می‌برند در می‌آمیزد و ریشه‌تلاشهای سادیستی-پازوخیستی را پذیرا می‌شود. روی سخن در این ایده‌ئولوژی بامردمی بود که به سبب شباهت ساختمان خوی، از آن به‌شور آمدند و در نتیجه این تعالیم پیروان مردی شدند که احساسات آنانرا به قالب بیان می‌کشید. طبقه متوسط پائین از این ایده‌ئولوژی سیراب می‌شد، و روش سیاسی‌نازیها نویده‌های آنرا متحقق می‌ساخت. درسلسله مراتبی که به وجود آمده هرکس در برابر بالاتران گردن می‌نهد و بر فرودستان مسلط است، و حتی کسی که در صدر مراتب بر مقام پیشوائی نشسته به‌زیر قدرتهائی چون سرنوشت، تاریخ یا طبیعت قرار دارد تاخویشتن را در آنها غرقه‌کند. بدین ترتیب ایده‌ئولوژی و روش عملی نازی از يك سو کسانی را که خواهشهایشان بر ساختمان خاص‌خوی آنها مبتنی است اقناع می‌کند و ازسوی دیگر به آنان که باوجود لذت نبردن از تسلط و تسلیم دست از کوشش برداشته‌اند و ایمانشان از زندگانی و تصمیمات خودشان و خلاصه همه چیز سلب شده است هدف و جهت می‌بخشد.

اکنون باید دید آیا این ملاحظات کلیدی به‌دست می‌دهند که بتوان استواری وضع نازیسم را در آینده پیش‌بینی کرد؟ گرچه من صلاحیت پیشگوئی در این امر را درخود نمی‌بینم، ولی به‌جاست از بعضی قضایائی که از لحاظ روانی مقدمه‌گرفتم به‌عنوان چند نکته نتایجی بگیریم. با در نظر گرفتن این شرایط و احوال روانی، آیا می‌توان گفت که نازیسم نیازهای هیجانی خلق را پاسخ می‌دهد؟ و آیا این وظیفه روانی عاملی نیست که به استواری متزاید آن منتهی می‌شود؟

بر اساس آنچه تا به حال گفته شد، بدیهی است که پاسخ بدین پرسش جز به صورت منفی نتواند بود. واقعیت تشخص و تعین یافتن آدمی (تفرد) و ازمیان رفتن «علائق نخستین» غیر قابل برگشت است. سرنگون شدن دنیای قرون وسطی چهارصدسال به طول انجامیده و تازه در عصر ما در شرف اتمام است. باید سراسر دستگاه صنعتی و طرز تولید زیر و رو شوند و به سطح دوران پیش از ظهور صنایع بازگردند و الا انسان به حالت فردی که به کلی از دنیای گرد خویش بیرون آمده باقی

خواهد ماند. دیدیم که آدمی از تحمل آزادی منفی ناتوان است و می‌کوشد به‌سوی بندهای جدید بگریزد تا آنها را بر جای علائق نخستین که از دست نهاده بنشاند. اما این علائق تازه وی را حقیقتاً با جهان وحدت نمی‌دهند و او ناگزیر این ایمنی نو را به‌به‌های دست برداشتن از تمامیت نفس خویش می‌خرد. دوگانگی یا عدم توحید میان آدمی و قدرتهائی که بدانها پناه می‌آورد دارای واقعیتی برونی است و هرگز از میان بر نمی‌خیزد. ممکن است انسان با اختیار در برابر این قدرتها تسلیم شود، ولی حقیقت آن است که بسط آزاد زندگانش در برخورد با آنها دچار انسداد می‌گردد. آدمی درجهانی زیست می‌کند که نه تنها در آن به‌صورت اتم یا ذره درآمده، بلکه کلیه امکانات «فرد شدن» در این جهان‌برایش فراهم‌گشته است. دستگاه صنعتی نوین دارای قوه‌ای است که نه تنها تولید اسباب ایمنی اقتصادی برای عامه در توان آن است بلکه می‌تواند شالوده‌ای مادی به‌وجود آورد که بر مبنای آن استعدادات فکری، حسی و هیجانی آدمی به‌فعل برسد و بیان یابد، و در عین حال ساعات کار وی به‌میزانی قابل ملاحظه کاستی گیرد.

وظیفه یا کاریک ایده‌ئولوژی قدرت‌گرا یا روشی را که در عمل برمی‌گزینند با وظیفه یا کارعلائم ناراحتیهای نوروتیک قابل مقایسه است که در نتیجه یک وضع غیر قابل تحمل روانی به‌وجود می‌آیند و ضمناً راه حلی به‌دست می‌دهند که بدان وسیله ادامه زندگی صورت امکان‌پذیرد. اما راه حلی که بدین ترتیب حاصل شده به‌خوشبختی ورشد شخصیت منتهی نمی‌گردد و شرایطی که ایجاد می‌کردند به‌جستجوی این راه حل نوروتیک رویم همچنان بر جای می‌مانند. تحرك طبیعت آدمی عامل مهمی است که اگر امکانی موجود بود وی را بر آن می‌دارد به‌دنبال راههای حل افناع‌کننده‌تر رود. تنهایی و ناتوانی فرد و جهاد او در تحقق بخشیدن به‌قوا و استعداداتی که در درونش پیدا شده‌اند و واقعیت عینی ظرفیت متزاید اجتماع نوین برای تولید، همه عوامل پویائی هستند که جستجوی انسان برای آزادی و خوشبختی بر آنها استوار گشته است. گریز به آغوش همزیستی درد را موقتاً تخفیف می‌دهد ولی به کلی از میان نمی‌برد. تاریخ بشر تاریخ افزایش تعین و تشخیص است، تاریخ رشد آزادی است. جستجوی آزادی، نیروئی مابعدالطبیعی نیست که

بتوان به وسیله قانون طبیعت توجیه کرد، نتیجه قهری سیر تعین و تشخیص و رشد فرهنگ است. دستگاههای قدرت گرا نمی توانند شرایطی را که به جستجوی آزادی منجر می شوند از میان بردارند و روح آزادی طلبی را که از این شرایط برمی خیزد نابود کنند.

فصل هفتم

آزادی و دموکراسی

۱ - پندار فرد بودن

در فصل‌های گذشته کوشیدیم نشان دهیم که وجود بعضی عوامل در نظام صنعتی نوین به‌طور عموم، و در مرحله انحصارگر آن بالاخص، شرایط را برای پرورش شخصیتی ناتوان و تنها و مضطرب و ناایمن مساعد می‌کند. سپس به بحث در شرایط خاصی پرداختیم که در آلمان قسمتی از خلق را برای پذیرش يك ایده نولوژی و روش سیاسی مقبول خوی‌های قدرت‌گرا آماده می‌سازد.

اکنون به خود می‌نگریم و می‌پرسیم: آیا فاشیسم در سرزمین دیگران تنها خطری است که دستگاه دموکراسی ما را تهدید می‌کند یا «ستون پنجمی» هم در صفوف خودمان وجود دارد؟ اگر خطر فقط از برون یا از «ستون پنجم» بود، وخامتی وجود نداشت و کافی بود تنها به اوضاع به چشم جدی بنگریم. گرچه تهدیدهای بیرونی و درونی فاشیسم را باید به دیده جدی نگریست، ولی اشتباهی از این بزرگتر نیست که دیده ببندیم و نبینیم که همان پدیده‌ها که همه جا زمینه را برای ظهور فاشیسم آماده می‌کنند در اجتماع خودمان نیز پدیدار شده‌اند. مراد از این پدیده‌ها ناچیزی و ناتوانی فرداست.

این گفته با اعتقاد متعارف که دموکراسی نوین با آزاد کردن

فردا زبندهای برون به‌وی فردیت حقیقی بخشیده سازگار نیست. ما به‌خود می‌بالیم که از استیلای قدرتهای برون خارج شده‌ایم و دریان افکار و احساسات آزادیم و بدون حجت قبول می‌کنیم که این امر خود به‌خود ضامن فردیت ماست. ولی غافلیم که حق بیان افکار فقط در صورتی دارای معناست که بتوانیم افکاری هم برای بیان از خود داشته باشیم. سودی که با آزاد شدن از قید قدرتهای برون برمی‌گیریم تنها هنگامی پایدار است که بتوانیم براساس شرایط روانی در درون، بنای فردیت خویش را استحکام بخشیم. آیا می‌توانیم ادعا کنیم که بدین هدف رسیده‌ایم یا لااقل بدان نزدیک می‌شویم؟ نقادی و تأمل در این مسئله از وظایف این کتاب است چه در آن با عامل انسانی سروکار داریم. برای این منظور باید نخست سر رشته را که در فصلهای پیشین رها کردیم دوباره به‌دست آوریم. در بحث از دوجنبه مختلف آزادی برای انسان جدید نشان دادیم که برخی شرایط اقتصادی مجرد و ناتوانی فرد را در این روزگار افزایش می‌دهند، و در گفتگو از نتایج روانی این امر اشاره کردیم که این ناتوانی یا به‌گزیزی منجر می‌شود که در خوی‌های قدرت‌گرا مشاهده می‌کنیم، یا اجبار و سواسی در درون فرد به‌وجود می‌آورد که با جماعت هم‌رنگ گردد و در نتیجه نفس فردی خویش را از دست بدهد و به‌صورت ماشینی خودکار درآید و در عین حال نیز هشیارانه معتقد باشد که آزاد و فقط تابع خود است.

هرچند جز برای ذکر چند نمونه مجال نیست، ولی مهم است بدانیم چگونه فرهنگ اجتماعی که در آن زندگی می‌کنیم این استعداد برای هم‌رنگ شدن را پرورش می‌دهد و می‌نوازد. جلوگیری از احساسات خودانگیخته و پرورش فردیت اصیل از زمانی آغاز می‌گردد که کودک هنوز بسیار کوچک و در مراحل نخستین آموزش است.^۱ البته مراد آن

۱. یکی از محققین در این زمینه، خانم آناهارتوخ، اطلاع می‌دهد که آزمایشهای رورشاخ در مورد کودکان سه تا پنج ساله نشان داده که مهمترین علت تعارض میان بچه‌ها و بزرگسالان قدرت‌نما، کوشش کودکان برای حفظ خودانگیختگی آنهاست. (مأخذ این اطلاع کتابی است به‌قلم ام. گی (M. Gay) آ. هارتوخ (A. Hartoch) ل. ب. مورفی -

نیست که اگر هدف حقیقی تعلیم کمک به پرورش استقلال و فردیت درونی و رشد و تمامیت کودک هم باشد باز تعلیم و تربیت قهراً به جلوگیری از خودانگیختگی منتهی می‌گردد. تضییقاتی که این نوع تعلیم برای کودک در حال رشد به وجود می‌آورد در حکم اقداماتی موقتی است که در حقیقت سیر رشد و بسط وی را پشتیبان می‌شود. اما در فرهنگ ما نتیجه‌ای که غالباً تعلیم و تربیت به بار می‌آورد از میان بردن خودانگیختگی و برقرار ساختن احساسات و اندیشه‌ها و خواسته‌های تحمیل شده از خارج به جای افعال اصیل روحی است. (باز تکرار می‌کنیم که وقتی می‌گوئیم فکری بدیع یا اصیل است منظور آن نیست که قبلاً به ذهن هیچکس نرسیده بوده، بلکه می‌خواهیم برسانیم که اندیشه از خود فرد سرچشمه گرفته و نتیجه فعالیت ذهنی خود اوست و به‌وی تعلق دارد). نمونه این امر جلوگیری از احساسات عناد و نفرت است که در مراحل بسیار ابتدائی عمر به ظهور می‌رسد. نخست باید بدانیم که در بیشتر کودکان احساسی از عناد و طغیان وجود دارد که در نتیجه تعارض بادنای خارج که راه بسط آزاد ایشان را مسدود می‌کند و کودک باید در برابر آن به علت ضعف سربنهد به وجود می‌آید. یکی از هدفهای اصلی تعلیم و تربیت از میان برداشتن این عکس‌العمل خصمانه است. برای رسیدن بدین هدف روشهای گوناگون وجود دارد. از تهدید و مجازات که باعث ترس کودک می‌شوند گرفته تا روشهای زیرکانه‌تری چون رشوه و «توضیح» که او را سرگردان می‌کنند و گریزی جز دست برداشتن از عناد برایش باقی نمی‌گذارند. کودک نخست از بیان احساسات دست می‌کشد و سرانجام خود احساسات را هم رها می‌کند. در همین حال به‌وی می‌آموزند که نکندارد به عناد و عدم صداقت دیگران وجدان یابد، ولی چون در کودکان قوه‌ای است که بدان واسطه بی‌آنکه چون بزرگسالان فریفته الفاظ شوند متوجه صفات منفی دیگران می‌گردند، این امر به آسانی صورت امکان نمی‌پذیرد. کودک هنوز «بدون هیچ دلیل معقول» از دیگری متنفر است، اما چه دلیلی از این معقولتر که

← (L. B. Murphy) که در آن نتایج پژوهشی که در وضع کودکان کودکستان سارا لارنس (Sarah Lawrence) به عمل آمده، به دست داده شده است و به زودی انتشار خواهد یافت).

عناد و عدم صداقت ساطع از شخص دیگر را احساس می کند. این عکس العمل به زودی دچار منع می شود و دیری نمی پاید که طفل هم چون هر بزرگسال متوسط دیگری به «پختگی» می رسد و حس تمیز میان پاکان و بد نهادان را از دست می دهد و تا وقتی از خبیث خبائثی سر نزده اورا باز نمی شناسد.

از سوی دیگر پیش از آنکه دیری از آغاز تعلیم و تربیت کودک بگذرد، احساساتی می آموزد که به هیچ وجه از آن وی نیستند. به او یاد می دهند که مردم را دوست ندارد و بدون آنکه قوای نقاد خویش را به کار برد دوستی نماید و لبخند زند. آنچه هم تعلیم و تربیت ناتمام گذارده معمولاً فشار اجتماع در مراحل بعدی زندگانی به انجام می رساند. اگر لبخند نزنید می گویند شخصیتتان «خوشایند» نیست، و اگر می خواهید مزدی از خدمتتان چه به عنوان یک دختر پیشخدمت چه یک فروشنده یا پزشک عاید گردد باید شخصیت خوشایند داشته باشید. تنها کسانی از این قاعده معافند که پادر قمر سلسله مراتب اجتماعی با عرق جبین نان می خورند یا در صدر آتند و به چنین گشاده روئی نیاز ندارند. دوستی یا خوشروئی یا هر چیز دیگری که باید از راه لبخند بیان شود چون جریان برق با کلیدی کنترل می گردد که می توانید به دلخواه باز کنید و ببندید.^۱

شک نیست که در بسیاری موارد شخص می داند که آنچه می کند فقط به خاطر «به جا آوردن آداب» است، ولی سرانجام کار به جایی می رسد

۱. داستان ذیل نمونه ای گویا از تجارتی شدن گشاده روئی است که از گزارشی که مجله Fortune (شماره ماه سپتامبر ۱۹۴۰ - صفحه ۹۶) درباره «رستوران های هوارد جانسون» منتشر ساخته است نقل می شود. جانسون عده ای «مشری» در استخدام دارد که از رستورانی به رستوران دیگر می روند تا ببینند چه سہوی واقع می شود. «چون همه غذاها مطابق دستور طبخ و به اندازه هائی یکسان که از طرف اداره مرکزی تعیین گشته در محل هر رستوران پخته می شوند بازرس می داند که بزرگی هر بیفتک باید چه باشد و سبزیها چه مزه ای بدهند، چقدر باید آماده شدن غذا طول بکشد و به چه میزان باید خانم مهماندار و دختر پیشخدمت گشاده روئی نشان دهند.»

که این آگاهی هم از او رخت برمی‌بندد و دیگر نمی‌تواند میان احساسات دروغین و گشاده‌روئی خودانگیخته فرق گذارد.

جلوگیری منحصر به احساس عناد نیست و کشتن به وسیلهٔ جمل و قلب به دوستی و گشاده‌روئی اختصاص ندارد. دامنهٔ هیجانات خود-انگیخته‌ای که دچار توقیف می‌گردند و به جایشان احساسات کاذب قرار می‌گیرند بسیار وسیع است. فروید فقط یکی از این توقیفات - یعنی جلوگیری از غریزهٔ جنسی- را برگزید و در مرکز دستگاه روانشناسی خود مستقر ساخت. با آنکه معتقد منع لذت جنسی تنها مورد مهم جلوگیری از عکس‌العمل‌های خودانگیخته نیست و موارد دیگر بسیار وجود دارند، ولی با این وصف اهمیت آنرا نباید دست کم گرفت. نتایج آشکار آن گاه موانعی است که از لحاظ جنسی در درون احساس می‌شوند^۱ و گاه کیفیت و سواستی و خارج از ضبط ارادهٔ فعالیت جنسی است که چون مشروبات و مخدرات مزهٔ خاص خود را از دست می‌دهد و تنها فراموشی می‌آورد. نتیجه هر چه باشد این نکته صادق است که به علت شدت خواهش‌های جنسی جلوگیری از آنها نه فقط در زمینهٔ جنسی تأثیر می‌گذارد بلکه در زمینه‌های دیگر نیز شخص را در بیان خودانگیختهٔ احساسات جیون می‌کند.

به‌طور کلی اجتماع مایه‌جانات را به‌دیدهٔ منع می‌نگرد. با اینکه در پیوند میان فکر آفریننده - یا هرگونه فعالیت خلاقهٔ دیگر- و هیجانات تردید روا نیست، آرمان ما آن شده که بدون هیجان زندگی و اندیشه کنیم. «هیجانی» بودن با منخبط و غیرمتعادل بودن دارای معنای واحد شده است. قبول این قاعده باعث ضعف فرد و سلب نیرو و رنگ از اندیشهٔ او گشته است. ولی چون نمی‌توان هیجانات را به کلی از میان برداشت، لازم شده بخش دیگر از شخصیت که به کلی از خانهٔ تفکرات جداست به آنها اختصاص یابد. نتیجهٔ این جدائی، «سانتی مانتالیسم» بازاری و زودباز و بی‌خلوص فیلم‌های سینما و تصنیف‌های عامیانه‌ای است که چون باران بر میلیونها مردمی که تشنهٔ هیجان‌اند می‌بارد.

یکی از هیجانات تحریم شده که تذکری دربارهٔ آن رواست و

جلوگیری از آن به‌ریشه شخصیت می‌زند حس اندوه و دریغ یا ترازوی زندگی است. در یکی از فصل‌هایی که گذشت دیدیم که آگاهی از مرگ و جنبه ترازیک زندگی از خصوصیات اساسی آدمی است. فرهنگ هر اجتماع به - نحوی با مسئله مرگ پنجه می‌افکند. در اجتماعاتی که سیرت‌فرمایشی است بسیار نداشته، پایان‌هستی فردی مسئله کوچکتی است چه تجربه فرد بودن بسط و تفصیل فراوان نیافته و هنوز اختلاف مرگ و زندگی در تصور مردم عمیق نیست. اما اجتماعاتی که در آنها این سیر به درجه بالاتری رسیده است و اهل آن تشخص و تعین بیشتری کسب کرده‌اند، همیشه مرگ را از دریچه ساختمان روانی و اجتماعی خود نگریسته‌اند. تأکید یونانیان همه بر زندگی بود و مرگ را دنباله سایه‌وار و ملال‌افزای حیات می‌پنداشتند. مصریان به بقای تن آدمی، یا لااقل تن کسانی که در دوران زندگی قدرشان فنا نپذیر بود، امید و اعتقاد داشتند. یهودیان به واقعیت مرگ معترف بودند و توانسته بودند با تصور حالتی که سرانجام در آن سعادت و عدل دستیاب همه جهانیان در همین دنیا می‌شود اندیشه فانی حیات فردی را بپذیرند. مسیحیت مرگ را از حقیقت تهی کرد و بر آن شد که با نوید زندگی پس از مرگ، انسان دردمند را دل‌داری دهد. روزگار ما منکر مرگ شده است و بدین ترتیب به یکی از جنبه‌های اساسی زندگی به‌دیدۀ انکار می‌نگرد. به‌جای آنکه بگذارد آگاهی از مرگ و رنج نیرومندترین محرک حیات و بنیان همبستگی انسانها شود و به‌صورت تجربه‌ای مایه شدت و عمق شادی و شوق درآید، آنرا سرکوب می‌کند. اما چون پیوسته قاعده بر آن است که عناصر سرکوفته از میان نمی‌روند و فقط از نظر مخفی می‌شوند، ترس از مرگ به‌هستی غیرقانونی خویش ادامه می‌دهد و علیرغم مجاهدات ما در انکار آن، به‌علت سرکوفتگی، زنده ولی نازا در درون به‌جای می‌ماند این امر یکی از علل بیمزگی و بی‌خاصیتی تجربیات دیگر و ناآرامی زندگی ماست. شاید بتوان گفت پول‌گرافی هم که برای مراسم تشییع و ترحیم مردگان صرف می‌کنیم به همین سبب است.

نقش روان‌پزشکی نوین در جریان تحریم هیجان‌ات مبهم است. از يك سو، بزرگ‌ترین نماینده آن فروید، از افسانه‌ای که ذهن انسان را به‌نگار عقل و هدف پرداخته بود پرده برداشت و راهی برای نگریستن

به بن‌زرفنائی که در درون آدمی است باز کرد. از سوی دیگر، سرشار از موفقیت‌های فروید، روانپزشکی از خویش آلتی ساخته و در کف نیروهای که به دستکاری شخصیت آدمی نظر دارند لغزیده است. نقشی که بسیاری از روانپزشکان و روانکاران از شخصیت «بهنجار» انسان به دست می‌دهند با قلمی رسم شده که هرگز با اندوه و خشم و برانگیختگی زیاده از اندازه به خطا نمی‌رود. «کودکانه» و «نوروتیک» الفاظی است که اینان برای نکوهش خصائص یا شخصیت‌های ناهم‌رنگ با نقش رایج انسان «بهنجار» به کار می‌برند. اینگونه نفوذ به اعتباری خطرناک‌تر از صور قدیم و علنی دشنام و ناساز است چه در آن هنگام لا اقل معلوم بود چه کسی یا کدام آئین‌تیر انتقاد را می‌کند و امکان مبارزه متقابل مفقود نبود، ولی کیست که بتواند با «علم» به جنگ برخیزد؟

فکر بدیع هم به سان احساسات و هیجانات دچار کجی گشته است. از بدو تعلیم و تربیت، فکراصیل را منع می‌کنند و به جایش در ذهن مردم اندیشه‌های حاضر و آماده قرار می‌دهند. کشف چگونگی این عمل در مورد اطفال کوچک مشکل نیست. کودکان سرشار از حس کنج‌کاوی درباره جهانند و می‌خواهند از لحاظ جسمی و فکری بر آن دست یابند و از اطمینان بخش‌ترین راه یعنی دانستن حقیقت با جهان شکفت و نیرومند آشناسوند. ولی به جای آنکه در آنان به دیده جدی بشکوند، یا علناً حرمتشان را می‌برند یا به همان روش که نسبت به همه ضعیفان چون سالخورده‌گان و بیماران معمول است سعی دارند با آنان لطف و مدارا کنند. این معامله خود به تنهایی برای منع فکر بدیع کافی است، اما از آن بدتر عدم خلوص و صداقتی است که غالباً به‌طور غیر عمد نمونه رفتار معمول بزرگسالان درباره کودکان است. این عدم صداقت بعضاً از تصویر افسانه آمیز دنیا که به کودکان عرضه می‌شود تشکیل می‌یابد؛ تصویری که سودمندی آن مساوی فایده درسی است که برای زندگی در قطب شمال به کسی که عازم صحرای آفریقاست بدهند. گذشته از این نمای غیر واقعی کلی جهان، دروغهای خاصی نیز وجود دارد که برای پنهان کردن واقعیاتی که بزرگسالان به دلایل مختلف نمی‌خواهند بچه‌ها بدانند به آنان تحویل می‌دهند. «کودک نباید بداند» چرا؟ به علت کج خلقی پدران و مادران که به صورت عدم رضایت موجه نسبت به رفتار کودکان به قالب دلیل و برهان درمی‌آید، به سبب تمایل

به پنهان داشتن روابط جنسی و مشاجرات آنها. دلیل هر چه باشد، نتیجه آنکه طفل را خواه مؤدبانه و خواه باخشونت از تحقیق و کاوش باز می‌دارند.

کودکی که بدین نحو آماده شد، به دبستان و شاید به دانشگاه می‌رود. روشهای جاری تعلیم و تربیت نیز فکر بدیع را بیشتر منع می‌کنند و بدین جهت سخنی کوتاه درباره آنها رواست. یکی تکیه بر محفوظات و اطلاعات است. هنوز این اعتقاد خرافاتی برجاست که وقتی محفوظات انسان بیشتر شد سرانجام به علم به حقیقت می‌رسد. ذهن شاگردان را چنان با اطلاعات پراکنده و نامربوط می‌آکنند و وقت و نیروی آنان را بدین ترتیب به باد می‌دهند که دیگر مجال تفکر باقی نمی‌ماند. البته اندیشه بدون اطلاع میان تهی و ناراست است، ولی صرف اطلاعات همان اندازه مانع تفکر است که فقدان آن.

شیوه دیگر منع فکر اصرار بر روش نخست ارتباط نزدیک دارد همه حقایق را به چشم نسبت نگرستن است حقیقت را به صورت یک تصور کلی مابعدالطبیعی نمایش می‌دهند و اگر کسی از میل به کشف حقیقت سخن گفت، از طرف متفکرین «پیشرو» روزگارا به عقب ماندگی متصف می‌شود. حقیقت را موضوعی کاملاً ذهنی و شاید فرع سلیقه می‌دانند، حال آنکه کاوش علمی باید از عوامل ذهنی جدا و هدف آن نگرستن به جهان بادیده‌ای خالی از سودا و سود باشد. عالم باید با دستهای گنزدائی شده به سوی «امور واقع»^۲ پیش‌رود، همچون جراح که به بیمار نزدیک می‌شود. حاصل این نسبت، که غالباً به جامعه مسلک تجربی^۳ یا فلسفه تحقیق^۴ در

۱. برای مقایسه‌ای درباره این مسئله رجوع کنید به:

Robert S. Lynd, *Knowledge for What?* Princeton University Press, Princeton, 1939.

برای بحثی در جنبه‌های فلسفی آن رجوع کنید به:

M. Horkheimer, *Zum Rationalismusstreit in der Gegenwartigen Philosophie*, Zeitschrift für

Sozialforschung, Vol. 3, 1934. Alcan, Paris.

Positivism ۴ Empiricism ۳ Facts ۲

می‌آید و می‌خواهد با اصرار در استعمال صحیح و به‌جای الفاظ مقبول افتد، آن‌است که اندیشه را از محرك اصلی آن، یعنی خواسته‌ها و منافع کسی که به تفکر می‌پردازد، محروم می‌کند و از آن ماشینی برای انباشتن «اطلاعات» می‌سازد. همانگونه که تفکر به‌طور اعم از احتیاج به تفوق‌ماده در زندگی پدید آمده، طلب حقیقت نیز بر منافع و احتیاجات افراد و گروه‌های اجتماعی مبتنی است. اگرچنین نفعی در میان نبود در مردم محرکی برای جستجوی حقیقت به‌جا نمی‌ماند. همیشه گروه‌هایی وجود دارند که پیشرفت منافعشان وابسته به آشکار شدن حقیقت‌است و نمایندگان آنها پیشاهنگان اندیشه بشر به‌شمار می‌آیند. ولی در مقابل، گروه‌های دیگری هستند که نفعشان در اختفاء حقیقت‌است و تنها در این حالت‌است که حقیقت به‌زیان منافع تمام می‌شود. پس مشکل بر سر به میان بودن منافع نیست، در آن‌است که چه نوع نفعی مورد معارضه است. به‌طور کلی می‌توان گفت اشتیاق به کشف حقیقت در آدمی به‌سبب نیازی است که نسبت بدان وجود دارد.

این قضیه شامل حال همه کسانی است که سعی دارند با جهان آشنا شوند و در آن جهت یابی‌کنند، ولی در مورد کودکان مصداق خاص دارد. هر کس در کودکی از مرحله‌ای از ناتوانی می‌گذرد، و حقیقت همیشه نیرومندترین سلاح ناتوانان است. سودمندی حقیقت به‌حال فرد فقط از نظر آشنائی با جهان برون نیست، نیروی شخص وابسته بدان‌است که حقیقت را درباره خویش بداند. کسی که درباره خویشتن دچار پندار و اوهام است به عصائی پناه برده که به کار آن‌انکه از راه رفتن عاجزند می‌آید و بیشتر سبب ضعف وی می‌شود. کسی از قدرت برخوردار است که از حد اکثر تمامیت شخصیت بهره برد، و این خود وابسته به پاک‌بینی نسبت به خویش‌است. یکی از اساسی‌ترین احکام برای رسیدن به نیرو و سعادت این کلام است که می‌گوید: «خود را بشناس».

گذشته از آنچه گفتیم، عوامل دیگری نیز در کارند که اگر هنوز هم استعدادی در بزرگسالان معمولی برای فکر اصیل به‌جای مانده باشد در آن اغتشاش می‌افکنند. بخش بزرگی از فرهنگ اجتماع ماکلری جز این ندارد که وقتی مسائل اساسی حیات فردی و اجتماعی و مشکلات روانی و اقتصادی و سیاسی و اخلاقی به میان آمدند آب را گل‌آلود کند. از

پرده‌هایی که برای استتار می‌کشند یکی این ادعاست که مسائل پیچیده‌تر از آنند که در فهم افراد عادی بگنجند، در صورتیکه به‌عکس باید گفت بسیاری از قضایای مربوط به حیات فردی و اجتماعی چنان آسانند که باید از همه توقع درک داشت. جلوه دادن این قضایا به‌صورت مشکلات عظیم و پیچیده در خور فهم متخصصان، و آنهم در حیطه محدود تخصص ایشان، مردم را عملاً و اغلب تعمداً از اینکه بر استعداد خود برای تفکر در مسائل مهم تکیه کنند باز می‌دارد. فرد احساس می‌کند که در توده‌ای آشفته از داده‌ها گرفتار شده است و باید صبر کند و منتظر بنشیند تا متخصصان راهی بیابند و بنمایند.

حاصل کار یا شك و سرد باوری نسبت به همه گفته‌ها و نوشته‌هاست یا ایمان کودکانه به آنچه با قدرت و اطمینان گفته می‌شود. این ترکیب سرد باوری و ساده دلی از خصوصیات افراد در روزگار ماست و ثمرش آن شده که ایشان را از اینکه خود فکر کنند و تصمیم بگیرند باز داشته است.

راه دیگر فلج کردن فکر نقد از میان بردن هر گونه نمای شکل یافته جهان است که در آن ترکیب اجزاء باید تابع يك طرح کلی باشد. هر « امر واقع »، جزئی است از کل و کیفیت خاص آن از شکل کلی قضیه مایه می‌گیرد. وقتی این نمای متشکل از دست رفت، واقعیات نیز فاقد کیفیت می‌گردند و معنایی انتزاعی و صرفاً کمی از آنها به جا می‌ماند. ارزش همه اطلاعات یکسان می‌گردد و تنها معیار سنجش کمی یا زیادی محفوظات می‌شود. تأثیر مخرب رادیو و فیلمهای سینما و روزنامه‌ها در این زمینه کاملاً مشهود است. هیچ شرمی در میان نیست، به دنبال یا حتی در اثناء خبر بمباران يك شهر و مرگ صدها، آگهی فی‌المثل نوعی شراب یا صابون می‌آید. همان گوینده با همان لحن القاء کننده، مطمئن و تحمیب آمیز که چند ثانیه پیش کوشیده شمارا تحت تأثیر وخامت اوضاع سیاسی در آورد اکنون در محاسن يك صابون که سازندگان آن پول داده‌اند و برنامه بخش اخبار را خریده‌اند داد سخن می‌دهد. فیلمهای خبری، تصویر نمایشگاههای مدلباس را به دنبال منظره يك

کشتی اژدر خورده نشان می‌دهند. وقایع مهم علمی و هنری، و افکار پیش پا افتادهٔ فلان دختر خانم منسوب به خانواده‌ای توانگر یا نحوهٔ صبحانه خوردن او با همان طول و تفصیل و اهمیت در روزنامه‌ها منتشر می‌گردند. اینها همه سبب شده که ارتباطی حقیقی میان خود و آنچه می‌شنویم درك نکنیم. دیگر به‌شور نمی‌آئیم، هیجانات و قضاوت نقادان به‌کار نمی‌افتد و سرانجام به‌جائی می‌رسیم که در وقایع عالم به‌دیده بی‌اعتنائی نظر می‌کنیم. به‌نام «آزادی» ساختمان زندگی از دست می‌رود و به‌جایش انبوهی از قطعات خرد و بیربط می‌ماند که معنای کلی از آن برخاسته است. فرد تنها، به‌این قطعات می‌نگرد - همچون کودکی که باید از تکه‌های کوچک رنگینی که در دست دارد خانه‌ای بسازد - با این تفاوت که کودک می‌داند خانه چیست و در تکه‌های بازیچه‌ای که دارد اجزاء مختلف خانه‌را باز می‌شناسد، حال آنکه بزرگسال معنای «کل» را که قطعات آن در دستش ریخته نمی‌بیند و حیرت‌زده و ترسان در تکه‌های بی‌معنی و کوچکی که دارد خیره می‌ماند.

آنچه در زمینهٔ فقدان اصالت در احساسات و افکار گفته شد، در مورد **ارادات** نیز صادق است ولی باز شناختن آن آسان نیست. ظاهراً نکتهٔ گفتنی در بارهٔ انسان این عصر آن است که برخواسته‌ها اندازه‌ای نمی‌شناسد، و با اینکه می‌داند چه می‌خواهد، نمی‌تواند به آرزوها برسد و این تنها مشکل اوست. آنچه در توان داریم در راه رسیدن به‌آمال به‌کار می‌بندیم، و اکثر مردم در اساس این قضیه که خود به‌خواسته‌های حقیقی خویش آگاهند شکی روا نمی‌دارند. کسی را فرصت آن نیست که درنگ کند و ببیند آیا به‌راستی هدفهائی که به‌دنبال آنهاست از خواسته‌های خود وی سرچشمه می‌گیرند. در دوران تحصیل نمرهٔ خوب می‌خواهند، وقتی بزرگ شدند طالب موفقیت و پول و اعتبار بیشترند، و هدفشان خریدن اتومبیل بهتر و سفر کردن و سیر آفاق است. با اینهمه اگر در حیص و بیص این فعالیت تب‌آلود تأمل کنند، بعید نیست این سؤال به‌ذهنشان برسد که: «آمدیم و این شغل تازه‌را به‌دست آوردیم، آن اتومبیل بهتر را خریدیم، چنین سفری کردیم - تازه بعد چه می‌شود؟ اصولاً فایدهٔ اینها چیست؟ آیا حقیقتاً این‌منم که طالب این امورم؟ یا به‌راستی به‌دنبال غایتی می‌دوم که قرار است و باید مرا خوشبخت کند

ولی وقتی به آن رسیدم چون سایه از کنارم خواهدگریخت؟» این پرسشها در دل هر اس می افکنند چه وقتی به میان آمدند شالوده همه فعالیتهای آدمی محل شك و سؤال می شود. بدین سبب است که به محض بروز این انکار مردم سعی می کنند آنها را از ذهن بیرون برانند. به خود می گویند بدین علت آرامش خاطرشان از این اندیشه ها به هم خورده که خسته یا افسرده بوده اند، و دوباره به تعقیب هدفهایی که فکر می کنند از آن خودشان است باز می گردند.

کشاکی که دیدیم دال بر آن است که گمانی از حقیقت به دل می رسد. حقیقت نیز جز آن نیست که انسان عصاره درسیه این پندار غلط به سر می برد که خود می داند چه می خواهد در صورتیکه فی الواقع چیزهایی که می خواهد آنهاست که باید بخواند. برای قبول این رأی نخست باید دانست که برخلاف تصور اکثر مردم دانستن آنچه می خواهیم نه تنها آسان نیست بلکه از مشکلترین مسائلی است که هر انسانی با آن روبرو است و باید سرانجام از آن گره بگشاید. بدبختانه این وظیفه ای است که دیوانه وار از آن پرهیز می کنیم و در عوض هدفهای ساخته و پرداخته دیگران را چنانکه گویی از خود ما هستند می پذیریم. معاصران ما حاضرند برای رسیدن به این هدفهای خیالی تن به مخاطرات بزرگ دهند، ولی وقتی دیدند خود باید مسئولیت برگزیدن هدفهای خویش را قبول کنند ترسی عمیق بردشان چیره می شود. فعالیت شدید را غالباً به خطا دلیل مخیر بودن در آنچه انجام می دهند می گیرند، حال آنکه می دانیم این افعال همان اندازه خودانگیخته اند که رفتار یک هنرپیشه یا کسی که به خواب مصنوعی رفته است. وقتی داستان کلی یک نمایشنامه داده شد، هر هنرپیشه می تواند باشد و قوت نقشی را که به وی محول شده بازی کند و حتی بعضی کلمات و جزئیات نیز از خود بدان بیفزاید، اما با اینهمه آنچه می کند تابع نقش اوست که دیگران برعهده او گذارده اند.

این مسئله خاص - یعنی باز شناختن این نکته که تاجه حد خواسته ها، اندیشه ها و احساسات ما از خارج به ما داده شده اند و به راستی به خودمان تعلق ندارند - با مسئله قدرت و آزادی پیوند نزدیک دارد. در تاریخ نوین جای قدرتها عوض شده؛ نخست قدرت دولت به جای قدرت

کلیسا و سپس قدرت وجدان به جای قدرت دولت قرار گرفت و سرانجام در روزگار خودمان وجدان هم از سریر اعتبار به زیر آمد و اکنون قدرت مجهول حس مشترک مردمان یا «عقل سلیم» و «عقیده عمومی» به عنوان اسباب تازه همرنگ ساختن خلق به جای آن بر فراز رفته است. چون از بند صور قدیمی قدرت آزاد شده ایم، نمی بینیم که طعمه نوع جدید آن گشته ایم. به صورت ماشینهای خودکار درآمده ایم و در این پندار دلخوشیم که افرادی هستیم مستقل الاراده. این پندار فقط به کار این می خورد که مارا از نایمنی خود غافل نگاه دارد، ولی اساس قضیه تغییر نمی کند و نفس فرد سستتر می شود و خویشتن را ناتوان و نایمّن حس می کند. شخص در دنیائی زندگی می کند که باوی هیچگونه ارتباط حقیقی ندارد و هر کس و هر چیز در آن به صورت آلت درآمده و او خود حالت قطعه ای از ماشین را یافته که به دست خود ساخته است. اندیشه ها و احساسات و اراداتش آنهاست که گمان می کند باید داشته باشد، غافل از آنکه در این معامله نفس خود را که باید ایمنی وی به عنوان یک فرد آزاد بر اساس آن بنا شود از دست داده است.

از دست رفتن نفس در شخص شکی عمیق نسبت به هویت وی می آفریند و لزوم همرنگ شدن را افزایش می دهد. اگر من چیزی جز آنچه مقرر شده و باید باشم نیستم - پس این «من» کیست؟ دیدیم که شک در باره خود، با فرو ریختن نظام ثابت قیرون وسطی که هر کس در آن جایگاهی معین داشت آغاز شد. از زمان دکارت^۱ تا کنون مسئله هویت فرد از بزرگترین مشکلات فلسفه جدید بوده است. امروز با آنکه بدون حجت قبول می کنیم که مقصود از ما جز ما نیست، آن شک هنوز وجود دارد و حتی افزایش یافته است. این همان احساس انسان این عصر است که در نمایشنامه های پیرانده^۲ بیان شده. پیرانده لو نخست می پرسد: «من کیستم؟ و جز آنکه می بینیم بدنم محلی از فضا را اشغال کرده، چه دلیل

۱. René Descartes (۱۶۵۰ - ۱۵۹۶)، فیلسوف و ریاضیدان فرانسوی. - م.

۲. Luigi Pirandello (۱۹۳۶ - ۱۸۶۷)، نویسنده ایتالیائی. - م.

دیگری بر هویت خویش دارم؟» اما به عکس دکارت که این سؤال را با اثبات نفس فردی جواب می‌دهد، پاسخ پیرانده‌لو در نفی نفس خلاصه می‌شود و حاصلش آن است که، «من فاقد هویتم، و نفس من صرفاً بازتاب انتظاراتی است که دیگران از من دارند؛ به عبارت دیگر من هر چه شما بخواهید هستم.»

لزوم هم‌رنگ شدن با ازدست رفتن هویت بیشتر می‌گردد و چنین معنی می‌دهد که شخص فقط وقتی می‌تواند از خویشستن اطمینان داشته باشد که موافق انتظارات دیگران زندگی کند. اگر نتوانیم خود را با این تصویر مطابقت دهیم، نه تنها در معرض تقبیح و مذمت قرار می‌گیریم و از دیگران به دور می‌افتیم، بلکه خطر ازدست رفتن هویت و شاید جنون نیز تهدیدمان خواهد کرد.

شکی که درباره هویت خویش داریم با مطابق انتظارات دیگران رفتار کردن و چون آنها شدن آرام می‌گردد و نوعی ایمنی به دنیا می‌آورد، ولی بهائی که باید در برابر بپردازیم گران است. دست کشیدن از خودانگیختگی و فردیت راه زندگی را می‌بندد و آن را بی نتیجه می‌گذارد. درست است که کسانی که چون ماشین خودکار شده‌اند از لحاظ زیست‌شناسی زنده‌اند، اما از جهت روانی و هیجانی و ذهنی به زیر خاک مرگ رفته‌اند؛ ظاهراً چون زندگان جنبشی دارند، ولی زندگی از میان انگشتانشان چون غبار به باد می‌رود. در پس نقابی از رضایت و خوشبینی، انسان این عصر به غمی ژرف دچار است و شاید بتوان گفت بر لب پرتگاه بی‌امیدی گام می‌زند. با آخرین قوا در مفهوم فردیت آویخته است و می‌خواهد با دیگران «فرق» داشته باشد، سخن از هر چه به میان آید، با این کلام که چیزی است نه مانند دیگر چیزها از آن لب به تحسین می‌گشاید. در راه آهن برای اینکه به معامله جنبه‌ای غیر عام و شخصی و فردی دهند، از نام فروشنده بلیت آگاهمان می‌کنند، و خود اصرار داریم که حروف اول اسممان آرایش ورقهای بازی و رادیو و چمدانمان گردند. اینها همه نشان عطش ماست که می‌خواهیم با دیگران «فرق» داشته باشیم، اما نکته در این است که جز اینها اثری از فردیت در ما نمانده است. انسان این عصر تشنه زندگی است، اما ماشینی خودکار شده که چون قادر نیست زندگی را به عنوان فعالیت خودانگیخته به تجربه

آورد، می‌کوشد تا شور و کیف دیگری جانشین آن‌کند و به نشئه‌الکل پناه می‌برد، در ورزش غرقه می‌شود، یا به‌پرده سینما چشم می‌دوزد و انگلوار و استخلافاً از لذت قهرمانان داستانی فیلم به‌شور می‌آید.

پس معنای آزادی از نظر انسان جدید چیست؟

از بندهای برون فارغ شده و می‌تواند چنانکه می‌خواهد اندیشه و عمل کند. اگر می‌دانست که چه می‌خواهد و چه می‌اندیشد و چه احساس می‌کند، می‌توانست آزاد و قائم به اراده خود باشد. اما افسوس که نمی‌داند. به‌ساز قدرتهای بی‌نام و مجهول گام بر می‌دارد و نفسی اختیار می‌کند که از آن خودش نیست. هر چه بیشتر بدین روش ادامه می‌دهد، خویش را ناتوان‌تر احساس می‌کند و چاره‌ای جز همرنگی بیشتر نمی‌بیند. علیرغم نمائی از خوش‌بینی و ابتکار، احساس ناتوانی بر او چیره است و ناگزیرش می‌کند چنانکه گوئی فلج شده به‌فاجعه‌هایی که نزدیک می‌شوند فقط خیره گردد و از جای نجنبد.

وقتی در مردم به‌دیدۀ شتابزده بنگریم، به‌نظر می‌رسد که به‌خوبی به‌انجام وظایف اقتصادی و اجتماعی مشغولند؛ خطر در این است که با همین نگاه بگذریم و آن غم عمیق را که در پس نقاب اطمینان بخش چهره‌هاست نبینیم. وقتی معنای زندگی از دست رفت، انسان با تمام قوا به‌تلاش می‌افتد. همانگونه که مرگ در نتیجه گرسنگی جسمی از آدمی فریاد برمی‌آورد، مرگی که از گرسنگی روحی می‌رسد نیز آمیخته با غوغاست. اگر تنها به‌نیازهای اقتصادی مردم « بهنجار » نظر بدوزیم و رنج ناهشیار آنان را که به‌صورت ماشین در آمده‌اند نادیده بگیریم، در برابر خطری که از اساس انسانی فرهنگ اجتماع ما سر بر می‌کشد و بنیان آنرا تهدید می‌کند کور شده‌ایم. این خطر آمادگی خلق است برای پذیرفتن هرگونه ایده‌ئولوژی و هر پیشوائی که بتواند شوری در دلها بيفکند و ساختمان سیاسی و نشانه‌هایی عرضه کند که به‌ظاهر زندگی فرد را معنی و نظم می‌بخشند. بارورترین خاک برای رویا شدن مقاصد فاشیستی، دل نوید انسانهای ماشینی است.

۲- آزادی و خودانگیختگی

تا اینجا در این کتاب سخن از يك جنبۀ آزادی‌بود، یعنی ناتوانی

ونا ایمنی فرد دور افتاده و مجردی که در اجتماع نوین به سر می برد و از علائق یا بند‌هائی که زمانی زندگی را به معنی وایمنی می آراستند رهیده است. دیدیم که تحمل این تجرد از توان فرد بیرون است و وقتی کسی در تجرد ماند در مقایسه با جهان برون به کلی ناچیز می شود و ترسی عمیق در دلش راه می یابد و به سبب این تجرد وحدت دنیا در نظرش از میان می رود و فاقد هرگونه نقطه عطف می گردد و نسبت به خودش، نسبت به معنای حیات و سرانجام نسبت به هر اصلی که بر حسب آن بتواند افعال خویش را هدایت کند دچار شک می شود. بیچارگی و شک زندگانی را فلج می کند و برای اینکه آدمی بتواند زنده بماند سعی خواهد کرد تا از آزادی - و بالاخص آزادی منفی - بگریزد و ناگزیر به سوی بند‌های تازه می رود. با اینکه علائق نخستین در سلطه مراجع قدرت و گروه‌های اجتماعی ریشه دارند، اما به کلی هم با آدمی بیگانه نیستند و به همین سبب با بند‌های تازه‌ای که در آنها گفتگوست تفاوتی دارند. گریز، ایمنی از دست رفته را به انسان باز نمی گرداند بلکه فقط به او کمک می کند که نفس خویش را به عنوان موجودی جداگانه از یاد ببرد. احساس ایمنی شکننده و نا استواری که از این راه به فرد می رسد باید به بهای فدا کردن تمامیت نفس فردی به دست آید، اما وی ترجیح می دهد نفس خویش را از دست بدهد چه قادر به تحمل تنهایی نیست. بدین ترتیب می بینیم که آزادی - یعنی آزادی منفی که فقط در مفهوم آزاد بودن از قیود خلاصه می شود - سرانجام به بند‌های تازه منتهی می گردد.

آیا باید از این تحلیل نتیجه گرفت که آزادی همیشه به وابستگی‌های جدید منجر می شود؟ آیا آزادی از علائق نخستین چنان فرد را تنها و مجرد رها می کند که چاره‌ای بجز گریختن به سوی بند‌های تازه برای وی به جا نمی گذارد؟ پس استقلال و آزادی با تجرد و هراس برابرند؟ یا حالت دیگری - یعنی حالتی که محصول جنبه مثبت آزادی است - نیز وجود دارد که در آن فرد با نفسی مستقل زندگی می کند و معهذ در تجرد نمی ماند و با جهان و دیگر آدمیان در صمیمت وحدت برقرار می سازد؟

پاسخ به سؤال آخرین به عقیده ما مثبت است و معتقدیم که سیر رشد آزادی به قید و بند منجر نمی شود آدمی می تواند آزاد باشد و به

تنهایی دچار نشود، از نقد و سنجش باز نماند و به دامان شك هم نیفتد، استقلال خویش را نگاه دارد و ضمناً جزء تجزیه ناپذیر بشریت هم باقی بماند. انسان می تواند بدین گونه آزادی برسد به شرط آنکه نفس خویش را از قوه به فعل آورد و جهد کند تا خودش باشد. اکنون باید دید مراد از متحقق ساختن یا از قوه به فعل آوردن نفس چیست. اصحاب اصالت تصور^۱ معتقدند که تحقق بخشیدن به نفس فقط از راه بینش عقلی میسر است و بدین سبب در شخصیت آدمی شکافی ایجاد کرده اند تا عقل انسان بتواند بر طبیعت وی مهار زند و آنرا نگهبان باشد. در نتیجه این شکاف، زندگی هیجانی و قوای عاقله آدمی هر دو فلج شده اند. عقل زندانبان طبیعت آدمی گشته و در این معامله خود نیز زندانی شده است. بدین ترتیب هر دو جنبه شخصیت، یعنی عقل و هیجانات، به مرحله عجز رسیده اند. اعتقاد ما بر این است که تفکر به تنهایی کافی نیست و برای متحقق ساختن نفس باید همه شخصیت از قوه به فعل برسد و استعدادات هیجانی و ذهنی آدمی هر دو بیان یابند. این استعدادات درهمه وجود دارند و وقتی بیان شدند یا به ظهور رسیدند حقیقی می شوند. به عبارت دیگر آزادی مثبت عبارت است از فعالیت خودانگیخته مجموع تمامیت یافته شخصیت.

اینجاست که به یکی از مشکلترین مسائل روانشناسی می رسیم و باید ببینیم خودانگیختگی چیست. بحث کافی در این مسئله در این مختصر نمی گنجد و محتاج کتاب جداگانه ای است، ولی بر مبنای آنچه تاکنون گفته شد ممکن است با مقابله کردن این مفهوم با ضد آن، کیفیت ذاتی خودانگیختگی را به فهم نزدیک ساخت. فعالیت خودانگیخته با فعالیت اجباری یا وسواسی که تجرد و ناتوانی فرد وی را به سوی آن سوق می دهند یکسان نیست، و با فعالیت ماشینی که حاصل آن اختیار کردن ناسنجیده امور القاء شده از خارج است نیز فرق دارد. فعالیت خودانگیخته، فعالیت آزادانه نفس است و از لحاظ روانشناسی، معنی اختیار در آن مستتر است.^۲ باید توجه داشت که در این زمینه مراد از فعالیت، «انجام

۱. Idealists
۲. «خودانگیخته» معادلی است که برای Spontaneous بر گزیده ایم. (ریشه لغوی آن در زبان لاتین Sponte به معنی «بلااختیار» یا «بالاراده» است.) - م.

دادن کاری « نیست، بلکه کیفیت آفریننده‌ای است که می‌تواند هم در تجربه‌های هیجانی و فکری و حسی آدمی و هم در ارادات وی وارد عمل شود. یکی از شرایط خودانگیختگی، قبول شخصیت به‌طور مجموع و از سیان برداشتن شکاف میان « عقل » و « طبیعت » انسان است چه فعالیت خودانگیخته تنها در صورتی ممکن است که آدمی از سرکوب کردن اجزاء اصلی نفس خویش باز نشیند، نسبت به خودپایا بین شود، و دایره‌های مختلف زندگانش وحدت و تمامیتی اساسی یابند.

با اینکه خودانگیختگی پدیده‌ای است که در فرهنگ اجتماع خودمان به‌ندرت بدان برمی‌خوریم، اما به کلی هم از میانمان رخت بر نبسته‌است. برای فهم قضیه، خوانندگان را به‌مواردی توجه می‌دهیم که می‌توان هنوز در آنها بارقه‌ای از خودانگیختگی دید.

خودانگیختگان را همه می‌شناسیم؛ اینان کسانی بوده‌اند یا هستند که افکار و احساسات و اعمالشان بیان نفس آنهاست نه نمودار يك ماشين خودكار. این افراد هنرمندان و هنرمند کسی است که بتواند خویشتن را خودانگیخته بیان کند. برحسب این تعریف - که بالزاک هم به‌همین صورت اختیار کرده - برخی فلاسفه و دانشمندان نیز باید هنرمند خوانده شوند، اما فرق میان بقیه و هنرمندان همان اندازه است که تفاوت بین يك عکاس قدیمی و يك نقاش آفریننده. افراد دیگری نیز هستند که با اینکه از توانائی یا شاید فقط آموزش لازم بی‌بهره‌اند و نمی‌توانند همچون هنرمند قالبی برای بیان خویش داشته‌باشند، از همان خود انگیختگی برخوردارند. اما هنرمند در وضعی آسیب پذیر قرار دارد؛ اگر به‌موفقیت رسید، در خودانگیختگی و فردیتش به‌دیدۀ احترام خواهند نگرست، اگر نتوانست آثارش را به‌فروش رساند، معاصران خواهند گفت غریب الحال و « نورتیک » است. در این مورد وضع هنرمند شبیه وضعی است که در طول تاریخ انقلابیون بدان دچار بوده‌اند. انقلابی موفق زمامدار می‌شود، و انقلابی ناکامیاب در زمره مجرمین در می‌آید.

مثال دیگر خودانگیختگی را می‌توان در کودکان مشاهده کرد. افکار و احساسات اطفال حقیقتاً متعلق به خودشان است و این خود - انگیختگی در آنچه می‌گویند و می‌اندیشند و احساساتی که بر چهره

ظاهر می‌کنند به‌خوبی هویدا است. به‌عقیده من راز اینکه غالب مردم مجذوب کودکان می‌شوند، گذشته از احساسات خاص و دلایل متعارف، در همین کیفیت خودانگیختگی است که نزد آنان که هنوز به‌کلی نمرده‌اند و قدرت درک این کیفیت را از دست نداده‌اند سخت مقبول می‌افتد. هیچ چیز جذاب‌تر و قانع‌کننده‌تر از خودانگیختگی نیست، خواه در کودک باشد، خواه در هنرمند و خواه در همه کسانی که تنها وجه مشخصه‌ای که از آنان باقی مانده طبقه‌بندی سنی و شغلشان نیست.

بیشتر ما شاهد لحظات خودانگیختگی خود بوده‌ایم و دیده‌ایم که خوشبختی واقعی در همین لحظات است. درک تازه و خود انگیخته منظره‌ای از طبیعت یا کشف ناگهانی حقیقی که در نتیجه تفکر خود بدان رسیده‌ایم یا لذتی که از راه حواس ظاهر می‌رسد و هنوز چون نسخه بدل لذات دیگران نشده یا محبتی که برای انسان دیگری در سینه به‌جوش می‌آید. در این لحظات است که پی می‌بریم خودانگیختگی چیست و می‌بینیم که اگر این تجربه‌ها چنین نادر نبودند و بیشتر به دنبالشان بودیم کیفیت زندگانی می‌توانست به‌کجا برسد.

چرا فعالیت خود انگیخته راه حل مسئله آزادی است؟ گفتیم که صرف آزادی منفی فرد را به‌صورت موجودی مجرد درمی‌آورد که از دنیا به‌دور می‌افتد و دیگر بدان اعتماد نمی‌ورزد و پیوسته نفس خویش را سست و در معرض خطر احساس می‌کند. با فعالیت خودانگیخته آدمی بروحشت تنهایی چیره می‌شود بی آنکه تمامیت نفس خود را قربانی کند، چه وقتی خودانگیخته نفس را از قوه به‌فعل رسانید دوباره با دنیا، با انسانها و با خودش دست اتحاد می‌دهد. بزرگترین عنصر تشکیل‌دهنده خودانگیختگی عشق است؛ اما نه عشقی که حاصلش مستحیل شدن در دیگری یا تملک اوست بلکه عشق به‌معنی اثبات دیگران، به‌معنی یکی شدن فرد با دیگران بدان اساس که نفس منفرد نیز بر جای بماند و حفظ شود. کیفیت پویای عشق در همین تضاد است که از نیاز به غلبه بر جدائی بر می‌خیزد و به وحدت منتهی می‌شود ولی با این حال فردیت شخص را از میان نمی‌برد. عنصر دیگری کار است، اما نه کاری که از اجبارهای درونی و سواس سرچشمه می‌گیرد و هدفش گریز از تنهایی است یا با طبیعت رابطه‌ای به‌وجود می‌آورد بدان منظور که بر آن استیلا یابد و

آدمی را پرستنده و بنده آنچه خود به وجود آورده کند. کار به معنای خلاقیتی که بدان راه آدمی و طبیعت یکی شوند. آنچه در باب عشق و کار گفته شد به طور کلی در مورد همه فعالیت‌های خودانگیخته صادق است - خواه این فعالیت درک لذتی حسی یا شرکت در حیات سیاسی جامعه باشد. فعالیت خودانگیخته، فردیت نفس را به اثبات می‌رساند و در عین حال نفس را با آدمی و طبیعت اتحاد می‌دهد. بدین ترتیب آن دوگانگی که در ذات آزادی نهفته است - یعنی تولد فردیت و درد تنهایی - بوسیله فعالیت خودانگیخته آدمی در سطحی بالاتر حل می‌شود.

کسی که به فعالیت خود انگیخته می‌پردازد جهان را در آغوش می‌کشد و نه تنها فردیت نفس او دست نخورده به جای می‌ماند، بلکه دارای استحکام و قوام بیشتری می‌گردد چه نیروی نفس از فعالیت است. صرف تملک هرگز به کسی نیرو نمی‌بخشد، خواه تملک مادیات و خواه افکار و هیجانات. صرف استفاده از اشیاء نیز مایه نیرومندی نیست چه هرگز نمی‌توان گفت بدان دلیل که از چیزی استفاده می‌کنیم از آن ماست. متعلقات ما منحصر به چیزهایی است که با آنها به وسیله فعالیت آفریننده ارتباطی واقعی برقرار کرده‌ایم. تنها صفات یا کیفیاتی به نفس نیرو می‌رسانند و بدین ترتیب اساس درستی و تمامیت آن قرار می‌گیرند که از فعالیت خود انگیخته خودمان سرچشمه گرفته باشند. ریشه احساسات حقارت و ضعف، عجز از فعالیت خودانگیخته و بیان احساسات و اندیشه‌های واقعی است و به سبب این ناتوانی است که لازم می‌شود به دیگران و به خود نفسی دروغین عرضه کنیم. چه از این حقیقت آگاه باشیم و چه نباشیم، این نکته به جای باقی است که بزرگترین شرم ما از آن است که خود نباشیم، و هیچ چیز بیشتر از آگاهی از این نکته که اندیشه‌ها و احساسات و گفتارمان متعلق به خودمان است مایه مباهات و شادمانی‌مان نیست.

نتیجه ضمنی این معنی آن است که آنچه اهمیت دارد خود فعالیت است نه اثری که از آن به دست می‌رسد. اما در فرهنگ ما عکس این قضیه مورد تأکید است. تولید می‌کنیم نه برای رضایتی که از آن بر می‌گیریم بلکه به خاطر فروش محصول. احساس می‌کنیم هر چیز، خواه مادی و

خواه غیر مادی، قابل خریدن است و بدین ترتیب بدون آنکه کوششی آفریننده به کار برده باشیم اشیاء از آن‌ها می‌گردند. به همین قیاس، اگر صفاتی داشته باشیم و از جهدمان حاصلی به دست آمده باشد، در آن به دیده متاعی نظر می‌کنیم که در مقابل پول و قدرت و اعتبار قابل فروش است. پس به جای آنکه تأکید بر رضایتی که اکنون از فعالیت آفریننده به دست می‌آید قرار گیرد، به ارزش محصول منتقل می‌شود و آدمی از تنها رضایتی که می‌تواند موجب سعادت واقعی وی گردد - یعنی تجربه فعالیت در زمان حال - محروم می‌گردد و به دنبال سایه‌ای می‌رود که به محض آنکه تصور کرد دستیاب شده، سرخورده و نومید رهاش می‌کند. این سایه همان خوشبختی خیالی است که بدان موفقیت نام داده‌ایم.

اگر فرد با فعالیت خود انگیزه نفس خویش را متحقق ساخت و بدین راه با جهان مربوط شد، از حالت ذره‌ای دور افتاده و مجرد بیرون می‌آید، او جهان هر یک جزئی از یک کل شکل یافته می‌گردند، به حق جایی به وی تعلق می‌گیرد و به شک او در باره خودش و معنای حیات خاتمه می‌دهد. سرچشمه شک، جدائی فرد و مسدود بودن راه زندگانی اوست. وقتی کسی توانست خود انگیزه زندگی کند، شک از میان می‌رود و شخص از خویشتن به عنوان موجودی فعال و خلاق آگاه می‌گردد و بی می‌برد که **زندگی فقط دارای یک معناست و آن خود زندگی کردن است.**

اگر فرد بر شک اساسی خود درباره خویشتن و جایی که در زندگی به وی تعلق می‌گیرد چیره گشت و توانست با خود انگیزه زیستن جهان را در آغوش بکشد و با آن مربوط شود، به ایمنی می‌رسد و نیرویش به عنوان یک فرد پیشی می‌گیرد. اما همانگونه که میان ارتباط نوینی که با جهان به وجود آمده و علائق نخستینی که زمانی وجود داشتند تفاوت است، ایمنی تازه نیز با ایمنی که خاص مرحله پیش از فردیت یافته است اختلاف دارد. ایمنی تازه ناشی از آن نیست که فرد در حمایت قدرتی برونی و بالاتر از خود قرار دارد، و کیفیت تراژیک زندگی نیز از آن رخت بر نبسته است، احساسی است پویا و متحرک که به جای آنکه از حمایت دیگران سرچشمه گیرد بر فعالیت خود انگیزه فرد مبتنی می‌شود. این ایمنی که فقط باید از آزادی سرچشمه بگیرد از پندار و اوهام بی نیاز است چه شرایطی را که مستلزم اوهامند از میان برداشته است.

معنی ضمنی آزادی مثبت به عنوان تحقق نفس، اثبات کامل این نکته است که هر يك از آدمیان یكتا یا منحصر به فرد است. افراد مساوی ولی متفاوت به دنیا می آیند. اساس این تفاوت، کیفیات ذهنی و فیزیولوژیکی است که به ارث می رسند و از ابتدای زندگی وجود دارند و بعدها با مجموعه خاصی از شرایط و تجربه هایی که هر کس به دست می آورد همراه می گردند. همانگونه که میان دو ارگانیزم یا دو موجود زنده از لحاظ جسمی اختلاف وجود دارد، اساس فردی شخصیت هر کس نیز با دیگران متفاوت است. رشد واقعی نفس رشدی است که بر این شالوده خاص انجام گیرد، رشدی است ارگانیك یا زنده که در جریان آن هسته ای که ویژه هر فرد است و جزا و به هیچکس اختصاص ندارد باز و شکوفا می شود. به عکس، بسط يك ماشین خودکار، رشد زنده نیست. رشد شالوده نفس متوقف شده و نفسی دروغین از خارج بر آن تحمیل گشته است که همانگونه که دیدیم فقط از به هم پیوستن سازمانهای از بیرون رسیده فکری و احساسی تشکیل می یابد. رشد زنده تنها به این شرط مقدور است که ویژگی نفس دیگران و خویشتن را به بالاترین درجه پاس داریم. احترام به این حقیقت که هر آدمی منحصر به فرد و یکتاست و کوشش در پرورش و کمک به رشد و ویژگی نفس، گرانباترین موفقیتی است که نصیب تمدن انسان گشته، ولی امروز همین موفقیت است که در خطر قرار دارد.

یكتا بودن نفس با اصل تساوی متناقض نیست. معنای ضمنی این ادعا که آدمیان همه برابر به جهان می آیند آن است که همه در صفات اساسی بشری مشترکند و از يك سر نوشت سهم می برند و حقی که برای تمتع از آزادی و سعادت دارند از آنان گرفتنی نیست. معنی دیگر آنکه روابط آدمیان بر اساس همبستگی مبتنی است نه بر پایه تسلط و تسلیم. از طرف دیگر، الحاق این معنی به مفهوم برابری که افراد بشر همه چون یکدیگرند صحیح و جایز نیست. ریشه این تعبیر نقشی است که امروز در فعالیت های اقتصادی به عهده فرد گذارده شده است. در رابطه بین خریدار و فروشنده تفاوت های واقعی شخصیت هر يك از میان می رود و آنچه مورد اعتنا قرار می گیرد آن است که یکی از طرفین چیزی برای فروش عرضه می کند و دیگری با پول آنرا می خرد. پس در زندگانی اقتصادی فرقی

میلان اشخاص به‌جا نمی‌ماند، ولی به عنوان موجوداتی حقیقی و تمام عیار، افراد همه باهم متفاوتند و ماهیت فردیت، پرورش و کمک به رشد این تفاوت‌هاست.

معنای دیگر آزادی مثبت آن است که هیچ قدرتی بالاتر از این نفس یکتا و منفرد نیست و آدمی مرکز و غایت حیات خویشتن است و رشد و تحقق فردیت انسان هدفی است که هرگز نمی‌تواند تابع هدفی که دارای حیثیت بیشتر قلمداد می‌گردند واقع شود. این تعبیر ممکن است مورد اعتراضات شدید قرار گیرد و بگویند که بر فرض خودپرستی لجام گسیخته مبتنی است و مفهوم فداکاری به‌خاطر آرمان‌ها را نفی می‌کند و قبول آن به هر چه و هر چه منجر می‌شود. به این اعتراضات در بخش‌های گذشته پاسخ داده‌ایم، ولی به سبب اهمیت موضوع لازم است بار دیگر به‌خاطر اجتناب از سوء تفاهم در روشن کردن جواب‌ها بکوشیم. این نکته که آدمی نباید تابع هیچ چیز بالاتر از خود قرار گیرد، نفی حیثیت آرمان‌ها نیست بلکه به‌عکس قویترین وجه اثبات آنهاست و ناگزیرمان می‌کند با تحلیل نقاد ببینیم اصولاً آرمان چیست. تمایل عمومی امروز بر این است که فرض کنند آرمان هدفی است که رسیدن به آن به‌خاطر سود مادی نیست، و هر چیز که شخص برای آن مطامع خودپرستانه خویش را فدا کرد آرمان است. این تصویری کاملاً روانی و حتی نسبی، و نظری ذهنی و خالی از واقعیت عینی است و بر حسب آن فاشیستی که تنها سائق وی آرزوی تبعیت از قدرتی بالاتر و مقهور ساختن دیگر مردمان است به‌سان مردی که در راه برابری و آزادی بشر پیکار می‌کند به آرمانی متکی می‌شود. مسئله آرمان‌ها هرگز بر این پایه قابل حل نیست.

باید دانست که تفاوت میان آرمان‌های اصیل و خیالی به‌همان اندازه اساسی است که فرق بین راستی و دروغ. همه آرمان‌ها دارای نکته مشترکند که آرزوی چیزی را که هنوز به‌دست نیامده ولی به‌خاطر رشد و سعادت فرد مطلوب قرار گرفته است بیان می‌کنند.^۱ ممکن است همیشه

۱. رجوع کنید به:

Max Otto, *The Human Enterprise*, T. S. Croft, New York, 1940. Chaps. IV and V.

ندانیم که چه چیز برای این هدف سودمند است و نتوانیم در کاری که از آرمانی مبین در جهت پرورش انسانی بر می آید توافق کنیم، ولی این دلیل نیست که به نوعی نسبت بگراییم و معتقد شویم که نمی توان دانست چه چیز باعث پیشرفت زندگی می گردد و چیست که راه آنرا مسدود می کند. چون همیشه امکان دانستن آن نیست که چه غذائی سلامت و چه لقمه ای ناگوار است، به این نتیجه نمی رسیم که هیچ راهی برای باز شناختن زهرها وجود ندارد. به همین قیاس، اگر بخواهیم می توانیم بدانیم که چه چیز زندگانی ذهنی را زهر آلود می کند. می دانیم که فقر و ارباب و تنهایی به ضد حیانتند و هر چه هدف آزادی را پیش برد و آدمی را برای اینکه خودش باشد قوی دتر و نیرومندتر کرد به حال زندگی سودمند است. اینکه چه چیز برای آدمی خوب یا بد است، از مسائل مابعدالطبیعی نیست، مطلبی است تجربی که برای یافتن پاسخ به آن باید طبیعت انسان را مورد تحلیل قرار داد و دید تأثیر بعضی شرایط در او چیست.

ولی با «آرمانهایی» نظیر آرمانهای فاشیسم که مسلماً به ضد حیانتند چه می توان کرد؛ و چگونه ممکن است این واقعیت را در دایره فهم آورد که برخی با همان غیرت و التهاب به دنبال آرمانهای دروغین روانند که دیگران در طلب آرمانهای اصیل؛ پاسخ بدین سؤال با بعضی ملاحظات روانی به دست می آید. پدیده مازوخیسم نشان می دهد که پاره ای از مردم به سوی تجربه رنج و تسلیم کشیده می شوند. شك نیست که رنج یا تسلیم یا خودکشی، «برابرنهاد»^۱ یا عکس هدفهای مثبت زندگی است، ولی ممکن است تجربه ذهنی این امور برای کسی لذت آور و جاذب باشد. کشش به سوی امور زیان آور در زندگی پدیده ای است که بیش از هر چیز مستحق نام انحراف ناشی از ناخوشی است. بسیاری روانشناسان چنین فرض کرده اند که تجربه لذت و اجتناب از درد، به حق تنها اصلی است که افعال آدمی را رهبری می کند. اما روانشناسی پویا قادر است نشان دهد که برای سنجش ارزش پاره ای رفتارها از نظر سعادت آدمی، تجربه ذهنی لذت، معیاری کافی نیست. فی المثل، تحلیل پدیده های مازوخیستی نشان

می‌دهد که احساس لذت ممکن است از يك انحراف ناشی نتیجه گردد و همانگونه که مزه شیرین يك زهر دلیل سودمندی آن به حال موجود زنده نیست، این احساس لذت هم هیچ چیز را درباره معنای واقعی یا عینی يك تجربه خاص ثابت نمی‌کند.^۱ پس بدین نتیجه می‌رسیم که هر هدفی که به رشد و آزادی و خوشبختی آدمی کمک کند، آرمانی است اصیل، و هدفهای غیر معقولی که زائیده وسواس یا اجبارهای درونی‌اند، با اینکه از لحاظ ذهنی تجربیاتی جاذبند (چون سائق تسلیم)، در حقیقت به زیان حیات تمام می‌شوند و آرمانهایی هستند دروغین. با قبول این تعریف باید بپذیریم که آرمان اصیل یعنی بیان رسای اثبات نفس نه نیروئی برتر از فرد که در پرده شده و رخ پنهان کرده است. هر آرمانی که با این معنی در تضاد آید، درست به همین دلیل ثابت می‌کند که به راستی آرمان نیست بلکه هدفی است که از ناخوشی‌مایه می‌گیرد.

از اینجا به مسئله فداکاری می‌رسیم و می‌پرسیم آیا تعریف ما از آزادی به عنوان تسلیم نشدن در برابر قدرتهای بالاتر، شامل انواع فداکاری از جمله گذشتن از جان نیز می‌شود؟

ایسن مسئله خاصه امروز دارای اهمیت است، چه فاشیسم ندا

۱. مسئله‌ای که اینجا مورد بحث است به نکته‌ای منتهی می‌گردد که دارای اهمیت بسیار است و باید لااقل ذکری از آن به میان آورد و آن اینکه؛ می‌توان با کمک روانشناسی یویا مسائل علم اخلاق را روشن ساخت. روانشناسان تنها در صورتی می‌توانند به این هدف کمک کنند که ارتباط مسائل اخلاقی از جهت فهم شخصیت از نظرشان پوشیده نماند. هر دستگاه روانشناسی - حتی روانشناسی فروید - که بخواهد به این مسائل بر حسب اصل لذت‌جوئی (Pleasure Principle) بپردازد، از فهم یکی از بخشهای مهم شخصیت آدمی عاجز خواهد ماند و میدان را در برابر کسانی که به اخلاقیات با نظری غیر تجربی و جزمی (Dogmatic) می‌نگرند خالی خواهد گذارد. تحلیلی که از مباحث خویشتن دوستی و فداکاری ما زوخیستی و آرمانها در این کتاب به دست دادیم می‌تواند برای این رشته از روانشناسی و علم اخلاق که شایسته بسط بیشتر است، مثالی قرار گیرد.

برداشته که فداکاری بزرگترین فضائل است و دربسیاری مردم با تکیه بر کیفیت ایده آلیستی فداکاری تأثیرگذارده است. پاسخ بدین سؤال نتیجه منطقی مطالبی است که تاکنون گفته ایم. فداکاری دو نوع است و این دو به کلی با یکدیگر منافی نیستند. از واقعیات اندوه بار زندگی یکی آن است که خواسته های نفس جسمانی و هدفهای نفس روانی آدمی ممکن است در ستیزه آیند، و گاه ناگزیریم نفس جسمانی خویش را به خاطر اثبات درستی و تمامیت نفس روحانی فدا کنیم. این فداکاری هرگز ماهیت اندوه بار خود را از دست نمی دهد. مرگ هرگز شیرین نیست، حتی مرگی که در راه رفیع ترین آرمانها پذیرفته شود، ولی با وجود این تلخی زائدا لوصف، ممکن است مرگ بالاترین وجه اثبات فردیت آدمی قرار گیرد. این گونه فداکاری از بیخ و بن با «فداکاری» که فاشیسم منادی آن است فرق دارد. در این نوع دوم، فداکاری از مرتبه والای پیشین به زیر می آید و دیگر گرانترین بهائی نیست که ممکن است مجبوره پرداخت آن شویم تا بتوانیم نفس خویش را به اثبات رسانیم، بلکه به خاطر خودش هدفی است - آن هم هدفی مازوخیستی که غایت زندگی را در نفی آن و در فناء نفس می جوید و منظور فاشیسم را که نابودی فردی و تسلیم محض به قدرتی بالاتر است و به وجه احسن بیان می کند. به همان ترتیب که خودکشی صورت منحرف زندگی است، این فداکاری نیز صورت انحراف یافته فداکاری حقیقی است. شرط فداکاری حقیقی، آرزوی تمامیت روحانی است و این آرزو مصالحه نمی پذیرد. کسانی که فاقد این تمامیت روحانی اند، از فداکاری برای پنهان کردن ورشکستگی اخلاقی خویش مدد می گیرند.

يك اعتراض دیگر باقی مانده که محتاج پاسخ است. اگر به افراد اجازه دهیم که آزادانه، یعنی خودانگیخته، به عمل بپردازند و اگر به جائی برسند که هیچ قدرتی بالاتر از خود نشانند، آیا نتیجه اجتناب ناپذیر چنین شرایطی هرج و مرج نخواهد بود؟ اگر غرض از هرج و مرج، خودپرستی عنان گسیخته و تخریب باشد، عاملی که جواب بدین پرسش بدان وابسته است استنباط ماست از مفهوم طبیعت آدمی. همین قدر کافی است به مطالبی که در فصل مربوط به مکانیسمهای گریز گفته شد بازگردیم و به یاد آوریم که آدمی نه خوب است و نه بد، حیات در ذات خود دارای استعدادی برای نمو و بسط و به فعل آوردن قوای نهفته است، و وقتی راه زندگی مسدود شد

و فرد تنها ماند و شك و ناتوانی بر او دست یافت، به جانب تخریب و اشتیاق به کسب قدرت و تسلیم رانده خواهد شد. اگر آزادی که به بشر می‌دهند آزادی مثبت، یعنی آزادی برای انجام امور باشد، و اگر انسان بتواند بدون مصالحه و به طور کامل نفس خویش را از قوه به فعل درآورد، سبب اساسی سائقهای غیر اجتماعی وی از میان خواهد رفت و اگر خطری به جا ماند فقط از طرف افراد نابهنجار و مریض خواهد بود. با آنکه این آزادی هرگز در طول تاریخ بشر متحقق نشده و اغلب وقتی به قالب بیان آمده صور معقد و غیر معقول یافته است، مع هذا همیشه آرمانی بوده و آدمی از آن دست برنداشته است. عجب در این نیست که تاریخ شاهد اینهمه بیرحمی و تخریب بوده است، این نکته جای شگفتی و امیدواری است که با وجود آنچه بر بشریت گذشته، هنوز آدمی دارای حیثیتی است و به شهادت تاریخ و همان طور که امروز نیز در افراد بشمار می‌توان مشاهده کرد، دلیری و خوبی و مهربانی نه تنها از دل انسان رخت بر نبسته بلکه رشد هم کرده است.

اما اگر منظور از «هرج و مرج» این باشد که فرد هیچ نوع مرجع قدرتی را نشناسد، پاسخ را باید در آنچه درباره تفاوت بین قدرت معقول و نامعقول گفته شد یافت. قدرت معقول - مانند هر آرمان اصیل - معرف هدفهای رشد فرد است. بنابراین، در اصل هرگز با فرد و هدفهای واقعی و سالم او در حال تعارض قرار نمی‌گیرد.

بر نهاد^۱ ما در این کتاب آن است که آزادی از نظر انسان این عصر دارای دو معناست و با اینکه آدمی از قید قدرتهای قدیم آزاد شده و فردیت یافته، در عین حال مغلوب احساسی از تجرد و ناتوانی و آلتی در خدمت مقاصدی خارج از خود گشته و با دیگران و خودش بیگانه شده است. به علاوه معتقدیم که این حالت، آهسته و نهانی نفس وی را به تحلیل می‌برد و باعث سستی و هراس می‌شود و برای تسلیم به انواع جدید بندگی آماده‌اش می‌کند. آزادی مثبت یعنی تحقق کامل قوای فرد و توانائی برای خودانگیخته و فعال زیستن. ولی امروز آزادی به نقطه‌ای بحرانی رسیده است و این خطر به وجود آمده که به تبعیت از منطقی که در تحرك

آن نهفته به عکس خود تبدیل شود. آینده دموکراسی وابسته به تحقق فردیت آدمی است و این آرمانی است که از زمان رنسانس تاکنون هدف ایده‌ئولوژیکی اندیشه نوین به‌شمار آمده است. بحران فرهنگی و سیاسی رنسانس‌گارا معلول آن نیست که آدمیان بیش از اندازه فردیت یافته‌اند، بلکه ناشی از آن است که آنچه در نظر ما به‌صورت فردیت جلوه‌گر می‌شده پوستی خالی از مغز بوده است. پیروزی آزادی تنها در صورتی میسر است که در اجتماع دموکراتیک، خود فرد ورشد و سعادت وی غایت و مقصود فرهنگ جامعه قرار گیرد، و برای اثبات حق حیات نیازی به توسل به موفقیت در زندگی یا موردیگر نباشد و افراد تابع و آلت دست قدرتهای خارج از خویش واقع نشوند، اعم از اینکه این قدرت از آن دولت باشد یا متعلق به یک دستگاه اقتصادی، و وجدان اخلاقی و آرمانهای شخص به‌راستی متعلق به خود او و مبین هدفهایی که از ویژگی نفس وی سرچشمه می‌گیرند باشد نه تقاضاهای منابع برونی که به‌درون وی رفته و جزئی از او شده‌اند. این هدفها در هیچیک از ادوار تاریخ نوین قابل تحقق کامل نبودند و ناگزیر می‌بایست به‌صورت مقاصدی انتزاعی و ایده‌ئولوژیک باقی بمانند چه اساس مادی پرورش فردگرایی اصیل مفقود بود. اما امروز سرمایه‌داری این اساس را به‌وجود آورده است. مشکل تولید لاقل در اصول حل شده است و می‌توانیم به آینده‌ای پر از نعمت و فراوانی چشم‌بدوزیم که در آن کمیابی و قحطی اقتصادی باعث منازعه بر سرمایه‌یازات اقتصادی نخواهد گشت. مشکلی که امروز با آن مواجهیم سازمان دادن به نیروهای اقتصادی و اجتماعی به‌نحوی است که آدمی به عنوان عضو یک اجتماع متشکل از حالت بردگی بیرون آمده حاکم بر این نیروها شود.

با آنکه تکیه ما بر جنبه روانی آزادی است، در عین حال کوشیده‌ایم نشان دهیم که این مسئله روانی از اساس مادی هستی انسان، یعنی از ساختمان اقتصادی و اجتماعی و سیاسی اجتماع، قابل تفکیک نیست. نتیجه آنکه تحقق آزادی مثبت و فردگرایی وابسته به برخی تغییرات اقتصادی و اجتماعی است که جز با وجود آنها فرد نخواهد توانست نفس خویش را از قوه به‌فعل رساند و آزاد شود. البته هدف این کتاب بحث در مسائلی که ممکن است از لحاظ اقتصادی از این اساس مادی نتیجه شوند و برنامه‌گذاری اقتصاد آینده نیست، ولی با این حال بد نیست روشن کنیم که به

عقیده ما راه حل مورد نظر در کدام جهت قرار دارد.

نخست این نکته گفتنی است که باید در حفظ موقیتهائی که نصیب دموکراسی نوین شده اذل و جان کوشید. اصل انتخاب حکومت، یعنی حکومتی که منتخب مردم و مسئول در برابر آنهاست، یا حقوقی که به وسیله قانون حقوق^۱ تضمین شده، هیچیک از دست دادن نیست. گذشته از این، اصول جدیدتر دموکراسی نیز باید غیر قابل مصالحه دانسته شوند و با اعتقاد بدانها بپذیریم که جامعه مسئول تمام افراد خویش است، و نباید گذاشت هیچیک از افراد بشر گرسنگی بکشد، یا با ارباب و تخویف و ادار به تسلیم شود، یا از ترس بیکاری و گرسنگی از عزت نفس خویش بگذرد. بر ماست که در حفظ این اصول بکوشیم و حتی بسط و تحکیم آنها را نیز بر عهده بگیریم.

با اینکه دموکراسی تا این میزان ولو به طور غیر کامل - متحقق شده، باز نباید به این حد اکتفا کرد. برای آنکه دموکراسی پیشرفت کند، لازم است آزادی و ابتکار و خود انگیختگی، گذشته از پاره ای امور خصوصی و روحانی، در زمینه کار و شغل آدمی، یعنی فعالیتی که با اساس هستی وی سروکار دارد نیز بیشتر شود.

چه شرایط عمومی باید موجود باشد تا این امر عملی گردد؟ باید کیفیت غیر معقول و بی نقشه اجتماع جای خود را به اقتصادی طرح ریزی شده بسپارد که مساعی واقعی و مطابق برنامه اجتماع در آن نمایان باشد. به همان ترتیب که اجتماع موفق شده با اصول عقلی بر قوای طبیعت چیره شود، باید بر مسائل اجتماعی نیز مطابق همان روش پیروز گردد. یکی از شرایط این امر، از میان بردن حکومت مخفیانه کسانی است که

۱. Bill of Rights، مدرکی که حقوق اساسی و غیر قابل انتزاع هر فرد از مردم امریکا در آن به تفصیل بیان و تضمین شده است (مانند آزادی مطبوعات، آزادی مذهب، محاکمه با حضوریات منصفه، مصونیت در مقابل تفتیش و ضبط غیر معقول و بی دلیل و در برابر وجه الضمان و جریمه بیش از اندازه و جز اینها) اعلامیه حقوق بشر فرانسه و اسناد مشابه در ممالک دیگر نظیر بلژیک و مکزیک نیز بعدها بر اساس همین مدرک تهیه و تدوین شدند. - م.

باوجود تعداد قليل، بدون هيچگونه مسئوليت در مقابل مردمی که سرنوشتشان وابسته به تصميمات آنهاست، صاحب قدرت اقتصادی عظيمند. مهم نيست که اين نظام تازه را سوسياليسم همراه باموکراسی نام دهيم يا به اسمی ديکري خوانيم، آنچه اهميت دارد آنکه نظام اقتصادی معقولي به وجود آوريم که در خدمت مقاصد مردم به کار افتد. امروز دستگاه اقتصادی از کنترل اکثريت عظيم مردم خارج است و امکانی برای اين مردم موجود نيست که بتوانند در کاری که بدان مشغولند از خود بهراستي ابتکار و خودانگيختگی بپردازند. همه مستخدمند و تنها انتظاری که از ايشان می رود آن است که در اجرای او امر بکوشند برای اينکه فرد بتواند در مسئوليتها شريك شود و در کار خود هوش خلاق به کار برد، بايد پايه های اقتصاد بر برنامه استوار گردد و ملت با اصول معقول بر نير و های اقتصادی و اجتماعی پيروز شده باشد. جان کلام آنکه بايد امکان فعاليت حقيقي به فرد بازگردانیده شود و هدفهای اجتماع و غايات شخصی وی، نه تنها به معنای ایده ئولوژيک بلکه در عمل نيز حکم واحد يابند و هر کس در کاری که برعهده اوست به عنوان امری که از لحاظ غايات انسانی وی دارای قدر و معناست احساس مسئوليت کند و کوشش و عقل به کار برد. بايد همکاري فعال و هوشمندانه جانشين آلت قراردادن ديگران گردد، و اصل حکومت مردم، به وسيله مردم و به خاطر مردم از حوزه امور سياسي به دایره اقتصاديات نيز تعميم داده شود.

پاسخ بدین سؤال که آیا يك دستگاه سياسي و اقتصادی به پيشرفت آزادی انسان كمك می کند يانه، با استفاده از مفاهيم سياسي و اقتصادی به تنهایی ميسر نيست. يگانه ملاك سنجش اين نکته که آیا آزادی به تحقق رسيده، آن است که بمينيم فرد در تعيين زندگی خود و اجتماع سهمی دارا شده ياخير، آنهاهم نه فقط از طريق عمل رسمی رأی دادن، بلکه در کلیه فعاليتهاي روزانه، در کار و در روابط با ديگران. خنثی کردن اثراتی که ناچيزی اقتصادی در افراد متوسط به بار آورده بامنحصر کردن اصول دموکراسی نوين به امور صرفاً سياسي امکان پذير نيست. به همین قياس، مفاهيمی کاملاً اقتصادی چون سوسياليزه کردن (اجتماعی کردن)^۱ وسايل

تولید نیز به تنهایی دردی دوا نمی‌کنند. البته غرض در اینجا معنای شایدانهٔ لفظ سوسیالیسم که در برخی زمینه‌ها چون ناسیونال سوسیالیسم نازیها به اقتضای هدفهای آنی به کار می‌رود نیست. منظور کشور روسیه است که در آن سوسیالیسم معنایی فریبنده یافته و با اینکه سوسیالیزه شدن وسایل تولید به مرحلهٔ عمل در آمده است، یک دستگاه اداری نیرومند تودهٔ عظیم مردم را آلت فعل قرار می‌دهد. این امر برای مسدود کردن راه پرورش آزادی و فردگرایی کافی است حتی اگر نظارتی که به وسیلهٔ دولت اعمال می‌شود به سود اکثریت مردم باشد.

سوء استعمال کنونی الفاظ به خاطر پنهان کردن حقایق در هیچ روزگار سابقه نداشته است. خیانت به متفقین، سیاست تسکین و مدارا خوانده می‌شود، تجاوز نظامی، دفاع در برابر تاخت و تاز نام می‌گیرد، تسخیر ملل کوچک، پیمان دوستی لقب می‌یابد، و منکوب کردن وحشیانهٔ مردم، به جامعهٔ ناسیونال سوسیالیسم درمی‌آید. سوء استفاده از کلمات به الفاظی چون دموکراسی و آزادی و اصلت فرد نیز تسری یافته است. ولی باتمام این احوال، بیش از یک راه برای تعریف اختلاف حقیقی بین دموکراسی و فاشیسم وجود ندارد. دموکراسی یعنی دستگاهی که شرایط اقتصادی و سیاسی و فرهنگی لازم برای پرورش کامل افراد را به وجود می‌آورد، و فاشیسم به هر اسم که باشد، یعنی دستگاهی که پرورش فردیت اصیل را روبه کاستی می‌برد و افراد را تابع مقاصدی خارج از هستی آنان می‌کند.

شک نیست که یکی از بزرگترین مشکلاتی که در راه فراهم آوردن موجبات تحقق دموکراسی وجود دارد تناقض میان یک اقتصاد مطابق برنامه و همکاری فعال از جانب فرد فرد مردم کشور است. نیاز یک اقتصاد طرح‌ریزی شدهٔ مناسب حال یک نظام صنعتی بزرگ به تمرکز امور و بالنتیجه به یک دستگاه اداری برای گردانیدن این تشکیلات متمرکز است. از طرف دیگر، همکاری فعال فرد فرد مردم و واحدهای کوچک به عدم تمرکز امور احتیاج دارد. پس برای اینکه یک اقتصاد طرح‌ریزی شده دوباره موجب نشود که مردم آلت فعل قرار گیرند، باید برنامه‌ای که در سطح بالا ریخته می‌شود با تشریک مساعی طبقات پائین تر دربر و گردد، و به عبارت دیگر، زندگی اجتماعی بدون هیچ وقفه

مداوماً از پائین به بالا جریان داشته باشد. تلفیق این دو امر، یعنی تمرکز و عدم تمرکز، از مهمترین وظایف اجتماع است و یقیناً گره گشودن از آن از حل مسائلی که در علوم و فنون وجود داشته ولی با موفقیت انجام پذیرفته و سبب چیرگی تقریباً کامل ما بر طبیعت گشته است^۱، مشکلتر نیست. ولی شرط کامیابی آن است که اولاً معتقد شویم باید راه حلی یافته شود و ثانیاً به مردم و به توانائی ایشان برای حفظ منافع حقیقی و انسانی خودشان ایمان داشته باشیم.

مشکلی که با آن مواجهیم بیش و کم همان مسئله ابتکار فردی است. دیدیم که در زمان رواج سرمایه داری لیبرال، یکی از بزرگترین محرکین رشد دستگاه اقتصادی و پرورش شخصی، ابتکار فردی بود. این نکته نیز گفتنی است که این محرک فقط جنبه های عقلانی و ارادی انسان را پرورش داد و از جهات دیگر مردم را تابع هدفهای اقتصادی کرد. در دوره ای که سرمایه داری به رقابت فراوان آمیخته بود و به واحدهای مستقل اقتصادی به شمار فرصت عمل می داد و هر کس به خاطر خود به فعالیت می پرداخت، میدان برای به کار افتادن اصل ابتکار فردی فراختر از همیشه بود. ولی امروز این میدان تنگ شده است و فقط عده ای قلیل قادر به ابراز ابتکارند. اکنون این اصل به شرطی می تواند دوباره به فعلیت برسد و گسترش یابد و موجب آزاد شدن شخصیت گردد که از کلیه جوانب اجتماع بالاتفاق کوششی معقول به ظهور رسد و برای تضمین همکاری واقعی و حقیقی و فعال از طرف حتی کوچکترین واحدهای دستگاه، تمرکز امور حتی المقدور از میان برداشته شود.

انسان فقط به شرطی می تواند بر آنچه اکنون بر او چیره گشته و به جانب درماندگی و نومیدی سوقش می دهد پیروز گردد، یا به عبارت رساتر احساس تنهائی و ناتوانی خود را تسخیر کند، که اجتماع را به زیر حکم درآورد و دستگاه اقتصادی را تابع غایات خوشبختی انسانی خود گرداند و در سیر امور اجتماع شرکت جوید و سهمی بخواهد. امروز رنج آدمی از تنگدستی نیست، درد این است که در یک ماشین کوه پیکر به صورت مهره ای درآمده و زندگی اش از معنی تهی گشته است. دموکراسی می تواند

۱. خوش بینی مؤلف محل تأمل است. م.

بر هر نوع دستگاه قدرت گرا پیروز گردد به شرط آنکه به جای عقب نشستن حمله آغاز کنند و بر آن شود که بر هدفی که جنگاوران راه آزادی در طول چند قرن گذشته پیش گرفتند جامه عمل بپوشانند. شکست نیروهای نیستی گرای و اصحاب انکار تنها در صورتی میسر است که دموکراسی مردمان را از بزرگترین ایمانها، یعنی ایمان به زندگی و به راستی، بیاکند و بدانها بیاموزد که به آزادی اعتقاد بورزند و برای تحقق فعال و خود انگیزه نفس فردی خویش به جستجوی آن روند.

ضمیمه

خوی و سیر اجتماع

کوشش ما در این کتاب مصروف آن شد که ارتباط متقابل میان عوامل اجتماعی- اقتصادی، روانی، و ایده‌نولوژیکی را به وسیله تحلیل بعضی دوره‌های تاریخ از قبیل روزگار رفرم و صحنه کنونی جهان بررسی کنیم. ولی چون ممکن است برخی از خوانندگان به مسائلی که از لحاظ نظری در این تحلیل پیش می‌آید علاقه داشته باشند، در این ضمیمه به بحث کوتاهی دربارهٔ اساس عمومی نظری تحلیلی که عرضه کرده‌ایم خواهیم پرداخت.

در بررسی عکس‌العملهای روانی يك گروه اجتماعی، سروکار ما در حقیقت با ساختمان خوی اعضای آن است. ولی با اینکه اشخاص بالافراد مورد عنایت قرار می‌گیرند توجه بر بخشی از ساختمان خوی آنان تمرکز می‌یابد که بین بیشتر اعضای گروه مشترك است، نه بر ویژگیهایی که به واسطه آنها هر فرد از دیگران ممتاز می‌شود. این خوی مشترك را می‌توان **خوی اجتماعی** نام داد. پیداست که جنبه عمومی خوی اجتماعی بیشتر از خوی فردی است. در تشریح خوی فردی، مجموعهٔ خصایصی مورد نظر است که بایک ترکیب یا شکل اختصاصی ساختمان شخصیت هر فرد را به وجود می‌آورد در صورتیکه خوی مشترك فقط شامل منتخباتی از این خصایص است و موجود آن هسته اصلی ساختمان خوی اکثریت اعضای

هر گروه است که در نتیجه پاره‌ای تجربه‌های اساسی و طرز مشترک زندگی ایشان پدید آمده است. البته «کجروان»^۱ همیشه وجود دارند و از لحاظ ساختمان خوی بادیگران به کلی متفاوتند، ولی ساختمان خوی اغلب اعضای گروه با اختلافاتی از همان هسته اصلی مایه می‌گیرد که خود محصول عوامل اتفاقی مربوط به ولادت و نسب و تجربه زندگی است. این عوامل در افراد مختلف یکسان نیستند و بدین سبب برای فهم کامل هر کس باید از جهات ممیزه وی یاری گرفت. اما اگر منظور آن باشد که بفهمیم انرژی انسانی از چه راه و چگونه به عنوان یک نیروی مولد در یک نظام معین اجتماعی به کار می‌افتد، باید خوی اجتماعی را مورد بررسی قرار دهیم.

مفهوم خوی اجتماعی کلید تفهم سیر اجتماع است. از نظر روانشناسی تحلیلی، منش یا خوی به معنای پویای آن قالب خاصی است که به انرژی آدمی شکل می‌بخشد. این شکلیابی به وسیله انطباق پویای نیازمندیهای انسان با طرز زندگی شایع در هر اجتماع انجام می‌پذیرد. خوی نیز به نوبه خود افکار و احساسات و اعمال فرد را معین می‌کند. مشاهده این امر در مورد اندیشه‌های خودمان به آسانی میسر نیست چه در این تصویریم که تفکر یک فعل منحصرأ عقلی و مستقل از ساختمان روانی شخصیت است. این عقیده البته به خطاست و هر چه اندیشه بیشتر متوجه مسائل اخلاقی و فلسفی و سیاسی و روانی و اجتماعی شود و کمتر به اشیاء و امور تجربی بپردازد مصادیق این تصویر نیز تقلیل می‌یابند. البته تفکر باید به پیروی از مبانی منطق صورت گیرد، ولی از این یک نکته که بگذریم خواهیم دید که ساختمان شخصیت متفکرانندیشه‌های وی را درباره مسائلی که ذکر کردیم مشخص می‌کند. این اصل همیشه صادق است اعم از اینکه مصداق آن یک دستگاه نظری و سلسله‌ای مدون از آراء باشد یا یک مفهوم واحد کلی چون عشق یا عدالت یا تساوی یا فداکاری. هر آئین یا هر مفهوم کلی دارای یک زادگاه هیجانی یا عاطفی است که در ساختمان خوی فرد ریشه دارد.

شواهد این امر در فصلهای گذشته بسیار دیده شد. در زمینه

آئینها، از اوایل پروتستانسیم و قدرت‌گرایی نوین مثال زدیم و کوشیدیم ریشه‌های هیجانی آن‌را پدیدار کنیم. در مورد مفاهیم یا تصور کلی‌نشان دادیم که برای خصلت سادیستی-مازوخیستی، فی‌المثل محبت یعنی وابستگی به خاطر همزیستی، نه ثبوت متقابل و یگانگی براساس برابری، فداکاری یعنی تبعیت کامل نفس از قدرتی بالاتر، نه عرض‌انداز از لحاظ ذهنی و اخلاقی، تفاوت یعنی تفاوت قدرت، نه تحقق نفس براساس برابری، شجاعت یعنی آمادگی برای تسلیم و تحمل رنج، نه اثبات فردیت در برابر قدرت‌ها، و عدالت یعنی آنکه هرکس آنچه را مستحق است به دست آورد، نه اینکه بدون قید و شرط دعوی آن کند که باید از حقوقی که از او گرفتاری نیست نصیب برد. ممکن است دوفکر یا دوشخصیت مختلف از همان الفاظ (مثلاً کلمه عشق) استفاده کنند ولی بر حسب ساختمان خوئی که دارند هر کدام معنای دیگری از آن کلمات قصد کنند. باتجزیه و تحلیل مفاهیم از لحاظ روانی ممکن است از بسیاری آشفته فکریها جلوگیری کرد چه در این زمینه يك طبقه‌بندی صرفاً منطقی محکوم به شکست است.

کلید فهم روح فرهنگ هر اجتماع پی‌بردن بدین واقعیت است که اندیشه‌ها از يك زادگاه هیجانی برمی‌خیزند. هر اجتماع یا هر يك از طبقات آن دارای شخصیت اجتماعی خاصی است که براساس آن اندیشه‌های مختلف پرورش می‌یابند و نیرومند می‌شوند. مثلاً این تصور که کار و موفقیت هدف اصلی زندگی است به سبب احساس شك و تنهایی انسان دوران جدید قوام گرفت و مقبول افتاد. ولی اگر کسی برود و در میان سرخ - بوستان امریکای جنوبی یا دهقانان مکزیك مبلغ فکر کوشش و تلاش مدام شود، رنج بیهوده برده است چه اگر به زبان ایشان هم صحبت کند، با در نظر گرفتن ساختمان خوی این مردم، قصد وی مفهوم نخواهد شد. به همین قیاس، هیتلر و آن دسته از مردم آلمان که از لحاظ ساختمان خوی با او مشابهت دارند صادقانه احساس می‌کنند که هرکس فکر کند ممکن است جنگ به کلی از میان برداشته شود یا احق است یا دروغگو چه به اعتبار خوی اجتماعی خود زندگی خالی از رنج و فاجعه را همانقدر نامفهوم می‌یابند که آزادی و برابری را.

برخی گروهها به طور هشیار اندیشه‌ای را می‌پذیرند ولی به سبب

خصوصیات خوی اجتماعی خود به راستی تحت تأثیر آن قرار نمی گیرند. اینگونه اندیشه ها سرمایه اعتقادات هشیار مردمند ولی در ساعات بحرانی عملی مطابق آنها انجام نمی شود. گواه این نکته نهضت کارگری آلمان در زمان پیروزی نازیسم است. پیش از هیتلر اکثریت عظیم کارگران آلمان به احزاب سوسیالیست یا کمونیست رأی می دادند و به اندیشه هایی که از طرف این دو حزب عرضه می شد ایمان داشتند. به عبارت دیگر، **دامنه** شیوع اعتقاد بدین اندیشه ها در میان کارگران بسیار وسیع بود. ولی **وزنی** که طبقه کارگر برای این افکار قائل بود با این وسعت دامنه تناسبی نداشت. ظاهراً مخالفان سیاسی نازیسم برای دفاع از این اندیشه ها حاضر به مبارزه بودند، ولی وقتی تاخت و تاز نازیها آغاز شد، مخالفی وجود نداشت. تا هنگامی که قدرت در دست احزاب دست چپ بود بسیاری از پیروان آنها به برنامه های حزبی ایمان داشتند، ولی وقتی لحظه بحرانی فرا رسید آماده استعفا شدند. یکی از دلائل این امر که در نتیجه تجزیه و تحلیل دقیق ساختمان خوی کارگران آلمان بدان می رسیم آن بود که نوع شخصیت بیشتر آنان از همان قبیل بود که در بحث از خویهای قدرت گرا وصف آن گذشت. احساس احترام به قدرتهای موجود در دلشان ریشه های عمیق داشت و آنچه اکثریت به اقتضای ساختمان شخصیت به راستی طالب آن بود با تأکید سوسیالیسم بر استقلال فردی در مقابل مراجع قدرت و تکیه بر همبستگی آدمیان در برابر عزلت فرد مغایرت داشت. یکی از اشتباهات رهبران رادیکال این بود که وسعت دامنه اعتقاد بدین اندیشه ها را ملاک سنجش نیروی احزاب خود گرفتند و از وزن این افکار در اذهان پیروان به غفلت درگذشتند.

به عکس، با تحلیل آئینهای پروتستانیسیم و کالونیسم نشان دادیم که سبب قوت و اعتبار اندیشه های نهفته در این مذاهب مقبول افتادن آنها نزد نیازها و اضطرابات موجود در ساختمان خوی مردم بود. به عبارت کلی تر، **اندیشه ها تا جایی دارای قوت و اعتبارند که بتوانند نیازهای برجسته انسانی یک خوی اجتماعی را جواب گویند.**

اعمال آدمی نیز به سان افکار و احساساتش به وسیله ساختمان خوی وی تعیین می شوند. کسی که با وجود نادرستی چهارچوبه نظری بدین کشف رسید فروید بود. در مورد نوروتیکها کاملاً روشن است که

افعال به وسیله تمایلاتی که در ساختمان خوی غلبه دارند تعیین می گردند. به آسانی می توان فهمید که وسواس برای شمردن پنجره های خانه و سنگهای پیاده رو فعالیتی است که از بعضی سائقهای يك خوی وسواسی سرچشمه می گیرد. ولی در مورد افراد بهنجار به نظر می رسد که تعیین کننده افعال ملاحظات عقلانی و اقتضای واقعیات است، در صورتیکه به یاری مشاهدات روانکاوی می توان پی برد که آنچه رفتار معقول نام یافته نیز بیشتر به وسیله ساختمان خوی تعیین می گردد. در گفتگو از معنای کار در نظر انسان جدید مثالی از این نکته به دست دادیم و گفتیم که میل شدید به کار بلا انقطاع از تنهایی و اضطراب سرچشمه می گیرد. وسواس برای کار کردن با طرز فکری که در اجتماعات دیگر نسبت به کار وجود دارد از این جهت مغایر است که در آنجا مردم آن مقدار که لازم است کار می کنند و نیروهای دیگری از درون، در ساختمان خوی آنان، به سوی کار سوقشان نمی دهد. ولی چون اکنون جنبش درونی به سوی کار در همه یکسان وجود دارد و به اضافه برای ادامه زندگی این مقدار کار از ضروریات به شمار می رود، غیر معقول بودن این خصیصه ممکن است به آسانی از نظر دور بماند.

سؤالی که باید اکنون مطرح شود آن است که خوی یا منش چه کاری برای فرد وجه کاری برای اجتماع انجام می دهد. در مورد فرد پاسخ بدین پرسش مشکل نیست. وقتی خوی فرد بیش و کم هم رنگ خوی اجتماع شد، سائقهای غالبی که در شخصیت وی وجود دارند او را بر آن می دارند که آنچه را در تحت شرایط خاص فرهنگ اجتماع ضروری و مطلوب است انجام دهد. بدین ترتیب، مثلاً اگر در کسی سائقی نیرومند برای امساك و کراهتی شدید نسبت به مخارج تجملی وجود داشت، این سائق او را مددکار می شود (البته مشروط بر آنکه چنین کسی از زمره مغازه داران خرد و بقایش وابسته به پس انداز و صرفه جوئی باشد). علاوه بر این وظیفه اقتصادی، خصائص خوی وظیفه ای صرفاً روانی نیز بر عهده دارند که آن نیز شایان اهمیت است. کسی که میل به پس انداز از شخصیتش سرچشمه می گیرد، وقتی بتواند موافق این میل عمل کند از لحاظ روانی رضایتی عمیق بر می گیرد، به عبارت دیگر، نه تنها عملاً سود می برد، بلکه رضایتی روانی نیز احساس می کند. شاهد این معنی فی المثل زنی از

طبقه متوسط پائین است که وقتی در بازار خرید می‌کند می‌توان به آسانی مشاهده کرد که همانقدر از اینکه چند دینار صرفه جوئی کرده خوشحال است که شخصی با خوئی دیگر از تمتع از يك لذت بزرگ حسی. این رضایت روانی منحصر به اوقاتی که شخص مطابق خواسته‌هایی که در ساختمان خوی وی ریشه دارند عمل می‌کند نیست، خواندن و شنیدن اندیشه‌هایی که به سبب توافق با این خواسته‌ها مورد پسند قرار می‌گیرند نیز همین گونه رضایت به بار می‌آورد. خوی قدرت‌گرا مجذوب ایده نولوژی است که طبیعت را به عنوان نیروئی قاهر توصیف می‌کند و تسلیم در برابر آنرا الزامی می‌داند. خطابه‌ای که با سادیسیم به شرح و بسط وقایع سیاسی بپردازد به عمق چنین خوئی نفوذ می‌کند، و همان عمل خواندن یا شنیدن این مطالب به رضایتی روانی منجر می‌شود. حاصل کلام آنکه **خوی از لحاظ ذهنی وظیفه دارد شخص بهنجار را به جانب افعال عملا ضروری هدایت کند و ضمناً رضایتی روانی نیز از این فعالیت نصیب سازد.**

برای بررسی وظیفه‌ای که خوی اجتماعی در سیر اجتماع انجام می‌دهد، از مطلبی که درباره کار این خوی برای فرد گفته شد آغاز می‌کنیم. گفتیم که در اثر انطباق با شرایط اجتماع آدمی به پرورش خصایصی توفیق می‌یابد که وادارش می‌کنند به میل خود آنگونه که باید عمل کند. اگر در يك اجتماع معین خوی اکثریت مردم - یعنی خوی اجتماعی - با وظایفی که شخص باید در آن اجتماع انجام دهد منطبق شد، انرژیهای مردم در قالب‌هایی شکل می‌یابند و تبدیل به نیروهای مولدی می‌گردند که بدون آنها ادامه کار آن اجتماع میسر نیست. بگذارید یکبار دیگر به مثال « کار » بازگردیم؛ دستگاه صنعتی نوین در این عصر ایجاب می‌کند که بیشتر انرژی ما به جانب کار هدایت شود. اگر مردم فقط به خاطر ضروریات خارج به کار می‌پرداختند، میان آنچه باید انجام دهند و آنچه میل داشتند بکنند اصطکاک ایجاد می‌شد و این امر موجب تقلیل کارآمدی می‌گشت. ولی به سبب انطباق پویای خوی با شرایط اجتماع، به جای ایجاد اصطکاک، انرژی انسانی داعیه آن می‌شود که آدمی مطابق ضروریات اقتصادی اجتماع عمل کند. بدین ترتیب، به جای آنکه نیروئی از خارج مردم این روزگار را این چنین به کار کردن

مجبور کند، و سواسی از درون به سوی کار سوقشان می دهد، و معنای روانی همین سواس بود که کوشیدیم با تجزیه و تحلیل روشن کنیم. مثالی دیگر می زنیم. به جای اطاعت از قدرتهای برونی و آشکار، معاصران ما در درون خویش قدرتی به نام وجدان اخلاقی یا حس وظیفه به وجود آورده اند که در نظارت آنان از هر قدرتی برونی مؤثرتر است. به عبارت دیگر، خوی اجتماعی ضروریات خارجی را به درون می برد و به باطن فرد می آمیزد و بدین ترتیب انرژی انسانی را به خاطر يك نظام اقتصادی و اجتماعی معین تجهیز می کند.

همانگونه که دیده شد، پس از به وجود آمدن برخی نیازها در ساختمان خوی، هر رفتاری که به مطاوعت این احتیاجات انجام پذیرد هم از لحاظ روانی و هم از نظر مادی منجر به رضایت می شود. تازمانی که اجتماعی از هر دو نظر رضایت فرد را تأمین کند، نیروهای روانی موجب تحکیم ساختمان آن می گردند. ولی دیر یا زود سرانجام فاصله ای پدید خواهد آمد. در همان حال که شرایط اقتصادی تازه ای به وجود می آیند، ساختمان قدیم خوی به جای می ماند و خصایص کهن دیگر به کار این شرایط نوین نمی خورند. مردم به سان گذشته مطابق ساختمان خوئی که دارند عمل می کنند، ولی یا افعالشان در آنچه در زمینه اقتصادیات پیشه کرده اند مانع پیشرفتشان می گردند یا اصولاً موفق به یافتن وضعی که اجازه دهد موافق « طبیعت » خود رفتار کنند نمی شوند. برای روشن شدن مقصود، ساختمان خوی اعضای طبقه متوسط قدیم را خاصه در کشورهایی چون آلمان که لایه بندی طبقاتی در آنها سخت و پابرجاست مثال می زنیم. ارزش صفاتی چون قناعت و صرفه جوئی و احتیاط و دیر باوری که از قدیم در طبقه متوسط از فضائل به شمار می رفتند به کاستی می گرائید و در عوض قدر صفاتی تازه مانند ابتکار و آمادگی برای تن به مخاطره دادن و جسارت فزونی می گرفت. حتی در مواردی که هنوز کسانی از قبیل مغازه داران خرد از فضائل قدیم منتفع می شدند، امکان برای سرمایه گذاری کوچک چنان محدود شده بود که فقط عده ای بسیار قلیل از اخلاف طبقه متوسط می توانستند از خصایص کهن در پیشه اقتصادی خود فایده ای برگزینند. روزگاری بود که خصایصی که در نتیجه تربیت در خوی اینان پرورش یافته بودند با وضع طبقاتیشان منطبق می

شدند، ولی بعد رشد اقتصاد از رشد خوی سبق گرفت و فاصله‌ای که میان تحولات اقتصادی و روانی به وجود آمد به وضعی منجر شد که دیگر احتیاجات روحی افراد به وسیله فعالیت‌های اقتصادی معمول ارضاء نمی‌گشتند. البته خود احتیاجات به جای باقی بودند و لاجرم می‌بایست به راه‌های دیگر اقناع شوند. تلاش کوتاه‌نظرانه و خودپسندانه برای جلب منفعت قبلاً نیز از خصوصیات طبقه متوسط به شمار می‌رفت، ولی اکنون به جای آنکه به خود شخص محدود شود به سطح همه ملت گسترش می‌یافت. جنبش‌های درونی ناشی از سادیسیم سابقاً در تنازعات و رقابت‌های خصوصی میدان عمل می‌یافتند، اما اینک قسمتی به صحنه اجتماع و سیاست منتقل می‌شدند و بعضاً در اثر ناکامی تشدید می‌گشتند و با برافتادن عوامل محدود کننده قدیم، از طریق آزارگری و جنگ رضایت می‌طلبیدند. نتیجه آنکه در اثر امتزاج با کیفیات ناکام کننده اوضاع، نیروهای روانی به جای تحکیم نظام اجتماعی موجود، به ماده منفجر تبدیل شدند و در خدمت گروه‌هایی که به نابودی ساختمان سیاسی و اقتصادی کهن یک اجتماع دموکراتیک کمر بسته بودند به کار افتادند.

تا به حال درباره نقش تعلیم و تربیت در به وجود آمدن خوی اجتماعی سخنی نگفته‌ایم، ولی از آنجا که بسیاری روانشناسان روش‌های معمول در آموزش مربوط به اوان طفولیت و شیوه‌های جاری در تعلیم و تربیت کودک در حال رشد را علت پرورش خوی می‌دانند، به نظر می‌رسد تذکری در این باب بجا باشد. نخست باید بررسییم مقصود ما از تعلیم و تربیت چیست. با اینکه ممکن است تعلیم و تربیت را به راه‌های مختلف تعریف کرد، به نظر می‌رسد از نظر سیر اجتماع بتوان چنین گفت که وظیفه اجتماعی تعلیم و تربیت آن است که شرایط لازم را برای نقشی که فرد باید بعداً در اجتماع به عهده بگیرد در وی به وجود آورد، یا به عبارت دیگر، خوی او را به نحوی شکل بخشد که کمابیش مطابق خوی اجتماعی شود و خواسته‌های شخص را با ضروریاتی که نقش اجتماعی وی به میان خواهد آورد منطبق گرداند. آنچه دستگاه تعلیم و تربیتی هر اجتماع را مشخص می‌کند همین وظیفه اجتماعی آن است. بنابراین ساختمان یک اجتماع و یا ساختمان شخصیت افراد آن به وسیله فرایند تربیتی قابل توجیه نیست بلکه باید دستگاه تعلیم و تربیت را بر حسب

ضروریاتی که ساختمان اجتماعی و اقتصادی اجتماع به وجود می آورد توجیه کرد. البته در اهمیت عظیم شیوه های تربیتی به عنوان مکانیسم هایی که افراد را در قالبهای مطلوب شکل می بخشد جای بحث نیست. می توان در این شیوه ها به چشم وسایلی نگریست که خواسته های اجتماع را به صورت صفاتی در خود افراد در می آورند. پس با اینکه شیوه های تربیتی علت به وجود آمدن يك خوی اجتماعی خاص نیستند، باید گفت در ردیف مکانیسم هایی به شمار می روند که باعث شکل گرفتن خوی می گردند، و در این معناست که می توان ادعا کرد فهم و آگاهی بر شیوه های معمول در تعلیم و تربیت باید ازارکان تجزیه و تحلیل اجتماعی که به انجام وظیفه مشغول است محسوب شود.

آنچه گفته شد، درباره یکی از بخشهای فرایند تربیتی، یعنی خانواده، مخصوصاً صادق است. فروید نشان داد که تجربیاتی که در ابتدای طفولیت برای کودک حاصل می شوند در شکل بخشیدن به ساختمان خود وی دارای تأثیر قاطعند. ولی اگر چنین است، می توان پرسید چگونه طفلی که در فرهنگ ما تقریباً هیچ تماسی با حیات اجتماع ندارد به قالب آن در می آید؟ پاسخی که می دهیم آن است که پدر و مادر سازمان تربیتی اجتماع را با تغییراتی که خود شخصاً در آن می دهند در مورد کودک اعمال می کنند و، به اضافه، خوی اجتماعی جامعه یا طبقه ای را که از آن برخاسته اند در شخصیت خود جلوه گر می سازند، و به عنوان نمایندگان آن، بدون آنکه بخواهند کاری بکنند، خود به خود محیط روانی یا روح آن اجتماع را به فرزندان منتقل می گردانند. بنابراین می توان خانواده را عامل یا کارگزار روانی اجتماع دانست.

گفتم که خوی اجتماعی از طرز زندگی اجتماع شکل می گیرد، ولی نکته ای را نیز که در فصل اول این کتاب زاجع به مسئله انطباق پویا به میان آوردیم باید دوباره یادآور شویم. البته ضروریات اجتماعی و اقتصادی خاص ساختمان اجتماع است که آدمی را به قالب می کشد، ولی بر قابلیت انطباق مردم نیز حدی متصور است. همانطور که برخی احتیاجات فیزیولوژیک انسان آمرانه رضایت می طلبند، پاره ای امور روانی نیز وجود دارند که باید ارضاء شوند، و اگر ناکام مانند منجر به بعضی عکس العملها می گردند. مهمترین این امور، استعداد رشد کردن

و پرورش یافتن و تحقق بخشیدن به قوائی است که در طول تاریخ در آدمی پدید آمده‌اند مانند قوهٔ تفکر آفریننده و نقاد یا استعداد برای کسب تجربه‌های متمایز هیجانی و حسی. هر یک از این قوا دارای تحرکی مخصوص به خود است، و وقتی در نتیجهٔ سیر تکامل به وجود آمد، باید به وسیله‌ای بیان شود. ممکن است این استعداد بیان را ناکام گذارد و سرکوب کرد، ولی سرکوبی به عکس‌العملهائی جدید، خاصه به پیدایش جنبشهایی درونی برای تخریب و همزیستی، منجر می‌شود. گرایش عمومی به جانب رشد در حقیقت معادل روانی همین استعداد نمو در قلمرو جسمانی است، و اگر گرایشهای دیگری چون آرزوی آزادی و انزجار از ظلم از آن سرچشمه می‌گیرند، سبب جزاین نیست که آزادی شرط اساسی رشد است. البته آرزوی آزادی نیز ممکن است سرکوب و از آگاهی آدمی به دور نگاه داشته شود، ولی باز بالقوه به هستی خود ادامه می‌دهد و به وسیلهٔ نفرت هشیار یا ناهشیاری که همیشه همراه سرکوفتگی است علائمی از وجود به‌ظهور می‌رساند

همچنین دلایلی در دست است که می‌توان فرض کرد تلاش به سوی عدالت و راستی جزء غیر قابل انفکاک طبیعت آدمی است، و مانند تلاش به خاطر آزادی می‌تواند سرکوب شود یا انحراف حاصل کند. البته چنین فرضی خالی از اشکال نیست. دین و فلسفه وجود این استعدادات را بر حسب قانون طبیعت یا به وسیلهٔ این فرض که خداوند آدمی را شبیه خود آفریده توجیه می‌کنند، و اگر ما هم می‌توانستیم به چنین فرضی متوسل شویم کار آسان بود. ولی اینگونه توجیه‌ها در بحث ما راهی نیست. تنها راهی که به عقیدهٔ ما ممکن است به علت تلاش برای عدل و راستی پی‌برد، تجزیه و تحلیل سراسر تاریخ اجتماعی و فردی بشر است که نشان می‌دهد مهمترین سلاح ناتوانان در مبارزه به خاطر آزادی و رشد، عدالت و حقیقت بوده است. گذشته از اکثریت مردم که همیشه در طول تاریخ ناگزیر به دفاع از خود در برابر گروههای ظالم و استثمارگر بوده‌اند، هر کس نیز در کودکی باید از دوره‌ای بگذرد که در آن گرفتار ناتوانی است. در این حالت ناتوانی است که به نظر ما خصایصی نظیر حس عدالت و حقیقت پرورش پیدا می‌کنند و به صورت قوا یا استعداداتی مشترک میان همهٔ آدمیان در می‌آیند. پس بدین نتیجه می‌رسیم که با آنکه

پرورش خوی به وسیله شرایط اساسی حیات صورت می گیرد، و طبیعت انسان از نظر زیست شناسی ثابت نیست، مع هذا این طبیعت در خودش دارای تحرکی است که یکی از عوامل فعال را در تحول اجتماع تشکیل می دهد. حتی اگر هنوز نمی توانیم ماهیت دقیق این تحرك را از نظر روانشناسی به قالب بیان بیاوریم، باید وجود آن را تصدیق کنیم، و به خاطر اجتناب از اشتباهاتی که تصورات کلی زیست شناسی و مابعدالطبیعی به همراه می آورند، به دام اشتباه اصحاب نسبیت در جامعه شناسی نلغزیم که معتقدند آدمی لمبتك است و سر ریسمانش در کف لمبتك باز شرایط اجتماعی قرار دارد. پایه حقوق جدائی ناپذیر انسان برای تمتع از آزادی و خوشبختی در صفات ذاتی اوست که بر حسب آن به خاطر زیستن و بزرگ شدن و ظاهر ساختن قوایی که طی تحول تاریخ در او پرورش یافته اند تلاش می کند.

اکنون می توانیم به بیان مهمترین تفاوت هایی که از نظر روانشناسی میان راه ما در این کتاب و راه فروید وجود دارد بپردازیم. اولین تفاوت در فصل اول به طور مشروح مورد بحث قرار گرفت و بدین جهت فقط تذکر مختصری درباره آن کافی است. در نظر ما طبیعت انسان اصلا در قید شرایط تاریخی است با اینکه اهمیت عوامل زیست شناسی را نیز دست کم نمی گیریم و معتقدیم که بیان صحیح مسئله با تکیه بر عوامل فرهنگی و حذف عوامل زیست شناسی یا بالعکس میسر نیست. ثانیاً، مطابق اصلی که فروید بدان پای بند است، آدمی وجود یا دستگاهی است بسته که طبیعت در آن بعضی سائقهای فیزیولوژیک به ودیعه گذارده است. فروید رشد خصلت آدمی را به مثابه واکنشی نسبت به ارضاء یا ناکامی این سائقها تعبیر می کند؛ در صورتیکه به عقیده ما راه اساسی نزدیک شدن به شخصیت انسان فهم روابط او با جهان، با دیگران، با طبیعت و با خودش است. ما معتقدیم که آدمی قبل از هر چیز موجودی است اجتماعی و نه آن طور که فروید فرض می کند موجودی بی نیاز که فقط در درجه دوم برای ارضاء حوائج غریزی به دیگران نیاز پیدا می کند. در این معناست که عقیده داریم روانشناسی فردی در اساس همان روانشناسی اجتماعی یا به قول سالیوان روانشناسی روابط بین اشخاص است. کلید کار روانشناسی مسئله نوع ارتباطی است که فرد با جهان برقرار می کند نه ارضاء

یا ناکام گذاشتن خواهشهای سختف غریزی. اینکه کار خواهشهای غریزی به کجا می انجامد، باید فقط یکی از بخشهای مسئله کلی رابطه انسان با جهان به حساب آید و نه یگانه مسئله شخصیت آدمی. نتیجه آنکه مطابق راهی که ما پیش گرفته ایم پدیده های اساسی روانی عبارتند از نیازها و خواهشهایی نظیر محبت و کینه و مهر و نرمی و همزیستی که به گرد محور روابط شخص با دیگران تمرکز می یابند، حال آنکه در نظر فروید این پدیده ها نتایج ثانوی ناکام گذاردن یا ارضاء احتیاجات غریزی به شمار می روند.

فروید دید زیست شناسی دارد و ما دید اجتماعی، و اهمیت خاص این تفاوت در مورد مسائل مربوط به خوی شناسی^۱ به ظهور می رسد. فرض فروید و کسانی که چون آبراهام^۲ و جونز^۳ کشفیات استاد را مبنای نظریات خود قرار دادند آن بود که کودک در نواحی شهوت زای بدن^۴ (دهان و مقعد) از اعمال تغذیه و دفع لذت می برد، و در اثر تحریک بیش از اندازه یا ناکامی یا حساسیت شدید مزاجی و طبیعی، در سالهای بعد نیز که در جریان معمولی رشد، ناحیه تناسلی باید در درجه اول اهمیت قرار گیرد باز آن نواحی شهوت زای کیفیت مربوط به «انرژی حیاتی» خود را حفظ می کنند. اینگونه «تثبیت» در یک سطح «ماقبل تناسلی»^۵ به تعالی یا تلطیف^۶ و ایجاد عکس العملهایی مخالف تمایل اصلی^۷ که به صورت جزئی از ساختمان خوی درمی آیند منتهی می شود. بدین ترتیب، مثلاً تلطیف یک میل ناهشیار برای دفع نکردن مدفوع سبب می شود که شخص سائقی برای جمع کردن پول یا سایر اشیاء داشته باشد. یا آرزوی ناهشیار برای تغذیه شدن^۸ که به صورت

۱. Characterology . Karl Abraham . ۲
 ۳. Ernest Jones . Erogenous zones . ۴
 ۵. Libidinous مأخوذ از Libido («انرژی حیاتی») که در باره آن قبلاً توضیح داده ایم. - م.
 ۶. Pregenital . Sublimation . ۷
 ۸. Reaction - formation
 ۹. منظور تغذیه شدن به روش ایام طفولیت است. - م.

آرزو برای کسب یاری و دانش و غیره تلطیف می‌گردد سبب می‌شود که شخص انتظار داشته باشد همه چیز را بدون کوشش خود از کسی دیگر بگیرد. مشاهدات فروید دارای اهمیت بسیارند ولی توجه وی از آنها به‌خطاست. صحیح است که اینگونه خصایص «مقعدی» و «دهانی» خوی دارای کیفیتی شورانگیز و غیر معقولند و چنین امیالی در کلیه بخشهای شخصیت نفوذ می‌کنند، زندگانی جنسی و هیجانی و ذهنی انسان را فرا می‌گیرند و در همه فعالیت‌های او اثر می‌گذارند، ولی اشتباه فروید در این بود که رابطه علت و معلول را بین نواحی شهوت‌زای بدن و خصایص خوی به جای عکس صورت حقیقی آنها گرفت. میل به کسب محبت و پشتیبانی و دانش و مادیات به صورتی انفعالی عکس‌العملی است که در نتیجه تجارب کودک در برخورد با دیگران در او پرورش می‌یابد. اگر در اثر این تجربه‌ها احساس نیر و مندی کودک به علت ترس به کاستی گرائید و ابتکار و اعتماد به نفسش فلج و احساسی که از عناد به وجود می‌آید سرکوب و در عین حال مهر و محبت پدر و مادر منوط به تسلیم طفل شد، این شرایط منجر به حالتی در او می‌گردند که بر حسب آن از میل به تفوق دست برمی‌دارد و تمام انرژی وی به سوی منبعی خارجی که آرزوهایش باید سرانجام به وسیله آن برآورده شوند هدایت می‌گردد. علت آنکه این حالت کیفیتی چنان شورانگیز به خود می‌گیرد آن است که کوشش در راه متحقق ساختن آرزوها برای چنین شخصی فقط از طریق این حالت میسر است. اینکه چنین کسانی غالباً خواب می‌بینند و خیال‌بافی می‌کنند که در حال تغذیه شدن و شیر خوردن و غیره اند به واسطه آن است که بیان این حالت گیرندگی از طریق دهان آسانتر از سایر اعضاست. احساس دهانی علت به وجود آمدن این وضع روانی نیست بلکه حالتی خاص را نسبت به دنیا به زبان تن بیان می‌کند.

آنچه گفتیم در مورد اشخاص «مقعدی» نیز صادق است که به واسطه تجربه‌های مخصوص خود از افراد «دهانی» کناره‌گیرترند و با سعی در بی‌نیاز ساختن خویش و تبدیل خود به یک دستگاه «وافی بنفسی»^۱ و مستبد به جستجوی ایمنی می‌روند و ایمنی خود را از جانب

محبت و هرگونه احساس دیگری که به سوی خارج متوجه شود در معرض خطر می بینند. البته در بسیاری موارد پرورش این حالات با اعمال تغذیه و دفع مرتبط است و در سنین ابتدائی عمر فعالیت های مهم کودک از همین دو عمل تشکیل می یابد و عمده زمینه ای که برای ابراز محبت یا ستم از جانب پدر و مادر و دوستی یا ایستادگی از سوی کودک فراهم می شود نیز به وسیله دفع و تغذیه است. ولی تحریک بیش از اندازه و ناکامی های مربوط به نواهی شهوت را به خودی خود به تثبیت این حالات در خوی شخص منتهی نمی شوند، و با اینکه کودک از تغذیه و دفع احساس لذت می کند، این لذت تنها در صورتی در پرورش خوی مؤثر می افتد که نمایشگر بعضی حالات روانی که در سراسر ساختمان منش ریشه دارند قرار گیرد.

کودکی که به محبت بدون قید و شرط مادر اعتماد دارد، در اثر بریده شدن ناگهانی از پستان دچار هیچگونه عواقب ناگوار از لحاظ خوی شناسی نخواهد شد. ولی طفلی که احساس کند نمی تواند به عشق مادر متکی شود، ولو تغذیه به همان صورت هم ادامه پیدا کند، بعضی خصایص «دهانی» کسب خواهد کرد. سبب اهمیت خیالبافیها یا احساسات جسمانی مربوط به دهان و مقعد در سنین بالاتر لذت جسمانی حاصله از آنها یا یک تلطیف مرموز این لذت نیست - نوع خاص ارتباط شخص با دنیاست که در بن این خیالبافیها و احساسات قرار دارد و از طریق آنها بیان می شود.

فقط از این نظر است که کشفیات فروید در زمینه خوی شناسی می تواند به حال روانشناسی اجتماعی سودمند قرار گیرد. مثلاً تا موقعی که فرض کنیم خوی مقعدی، که از صفات نوعی طبقه متوسط پائین اروپاست، به سبب بعضی تجارب مربوط به دفع در سنین اولیه پدید می آید، اطلاعی به دست نیاورده ایم که بفهمیم چرا باید یک طبقه خاص دارای یک خوی اجتماعی مقعدی باشد. ولی وقتی دانستیم که این خوی یکی از صور مختلف ارتباط با دیگران است و از ساختمان منش مایه می گیرد و معلول تجاربی است که از برخورد با دنیای خارج حاصل می شوند کلیدی به دست آورده ایم که بفهمیم چرا کوتاه نظری و تجرد و عناد و طرز کلی زندگی طبقه متوسط پائین به این نوع ساختمان خوی منتهی شده

است. ۱

سومین نکته‌ای که میان ما و فروید محل اختلاف است بانگاتی که ذکر شد ارتباط نزدیک دارد. اعتقاد به اصلت غرایز و ایمان عمیق به شرارت طبیعت آدمی باعث می‌شود که فروید همه انگیزه‌های آرمانی انسان را به عنوان نتیجه چیزی موزیانه و دون تفسیر کند. مصداق این امر توجیه وی از حس عدالت است که آن را معلول حسادت اصلی کودک نسبت به کسانی که بیش از او دارند می‌داند. ولی همانطور که پیش از این گفته شد، اعتقاد ما این است که آرمانهایی مانند حقیقت و عدالت و آزادی با اینکه غالباً فقط به زبان آورده می‌شوند و صورت عذر تراشی دارند، می‌توانند موجب تلاشهایی راستین گردند و بنابراین تحلیلی که آنها را به عنوان عواملی پویا به حساب نمی‌آورد به مغالطه آمیخته است. این آرمانها هیچگونه کیفیت ما بعدالطبیعی ندارند، ریشه آنها در شرایطی است که حاکم بر زندگی انسانند و باید تحت همین عنوان نیز مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرند. نباید گذاشت ترس از مفاهیم ما بعدالطبیعی و تصویری^۲ مانع انجام این تحلیل شود. وظیفه روانشناسی به عنوان یک علم تجربی همین است که انگیزشی را که آرمانها موجب می‌گردند و مسائل اخلاقی مرتبط با آنها را بررسی کند و بدین ترتیب اندیشه را از عناصر ما بعدالطبیعی و غیر تجربی که در قدیم مانع روشن شدن قضایا بودند آزاد کند. آخرین مطلب مورد اختلاف مربوط به تمیز بین دو پدیده

۱. اف. الکساندر نیز سعی کرده کشفیات فروید را در زمینه خوی شناسی به وجهی تقریباً شبیه تفسیرها بیان کند. ولی با اینکه نسبت به نظریات فروید پیشرفتی حاصل کرده، معهذا باز درست نتوانسته بردید زیست شناسی خود فائق آید و کاملاً بی‌برد که روابط بین اشخاص اساس این سائقهای «ما قبل جنسی» به شمار می‌آیند. رجوع کنید به:

F. Alexander, «The Influence of Psychological Factors upon Gastro - Intestinal Disturbances,» *Psychoanalytic Quarterly*, Vol. XV, 1934.

Idealistic. ۲

روانشناسی وفور یا غنا و کمبود یا فقر است. سطح ابتدائی زندگی آدمی، سطح کمبود است و قبل از هر چیز حوائج آمری که وجود دارند باید به ترتیب شده اقتناع شوند. تنها در صورتیکه پس از رفع نیازهای نخستین انرژی و وقتی برای انسان باقی ماند فرهنگ پرورش می یابد و تلاشهایی که ملازمان پدیده های وفورند به ظهور می رسند، افعال آزاد (یا خودانگیخته) همیشه از جمله پدیده های وفورند. اما روانشناسی فروید روانشناسی کمبود است؛ لذت را به عنوان رضایتی که با ازمیان رفتن تنش یا فشاری درد آلود حاصل می شود تعریف می کند و نقشی برای پدیده های غنا چون عشق و مهر باقی نمی گذارد. او نه تنها این پدیده ها را به حساب نمی گیرد بلکه از فهم کامل پدیده جنسی هم که آنهمه بدان توجه دارد ناتوان است. تعریفی که از لذت به دست می دهد مبین آن است که جنسیت در نظر وی چیزی جز یک سائق فیزیولوژیکی و بعد رهایی از یک فشار درد آلود نیست. در دستگاه روانشناسی فروید جایی برای سائق جنسی به عنوان یکی از پدیده های غنا و برای لذت جنسی به عنوان سروری خودانگیخته که ذات آن صرفاً متوجه هدفی منفی یعنی رهایی از یک فشار نیست وجود ندارد.

پس تفسیر این کتاب برای فهم شالوده فرهنگ اجتماع بر چه اصل مبتنی است؛ بهتر است قبل از پاسخ بدین سؤال، به یاد آوری اصولی که تفسیر های دیگران بر آنها پایه گذاری شده و با اندیشه ما مغایر است بپردازیم. اول روش کسانی است چون فروید که ویژگی فکری آنان اعتقاد به اصالت «روانشناسی» است. مطابق این روش پدیده های فرهنگی اجتماع از عوامل روانی سرچشمه می گیرند و این عوامل خود از سائقهای غریزی به وجود می آیند و اجتماع نیز به وسیله سرکوبی، بر این سائقها تأثیر می گذارد. در تعقیب این تفسیر، نویسندگان پیرو فروید سرمایه داری را فی المثل به عنوان نتیجه لذت جوئی «مقعدی» و رشد مسیحیت را در صدر آن به عنوان نتیجه دو احساس متناقض رد و پذیرفتن صورت ذهنی پدر توجیه کرده اند.^۱

۱. برای بحث مفصّلتر درباره این روش رجوع کنید به:

E. Fromm, *Zur Entstehung des Christudogmas*, Psycho - analytischer Verlag, Wien, 1931.

دوم روش اصالت «اقتصادیات» است که در کارهای کسانی که تفسیر مارکس را از تاریخ به غلط اعمال می‌کنند یافت می‌شود. مطابق این روش، علت به وجود آمدن پدیده‌های فرهنگی اجتماع چون دین و اندیشه‌های سیاسی، منافع ذهنی اقتصادی است. وقتی به امور از این دیده‌گاه مارکسیستی کاذب^۱ بنگریم، می‌توانیم پروتستانیسم را نیز صرفاً به عنوان پاسخی در برابر نیازهای اقتصادی طبقه بورژوا توجیه کنیم.

سوم، روش اصالت تصورات و نمونه آن تجزیه و تحلیلی است که ماکس ویبر در کتاب «اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری»^۲ عرضه می‌کند. ویبر معتقد است که تصورات یا اندیشه‌های تازه مذهبی باعث پرورش رفتار تازه در زمینه اقتصاد و پیدایش روح نوین در فرهنگ اجتماع می‌گردند، ولی این نکته را نیز یادآور می‌شود که این رفتار منحصر از تعلیمات مذهبی سرچشمه نمی‌گیرد.

به خلاف این توجیهات فرض ما بر این بوده که پایه ایده‌ئولوژیها

۱. این نظر را بدان سبب مارکسیستی کاذب نام می‌دهیم که مطابق تعبیری که از نظریه مارکس عرضه می‌کند معنای آن را تعیین مسیر تاریخ به وسیله انگیزه‌های اقتصادی بر حسب تلاش برای جلب ثروت مادی می‌داند و نه آنگونه که مقصود حقیقی مارکس است بر حسب شرایط عینی که می‌توانند حالات روانی مختلفی نسبت به اقتصادیات به وجود آورند که میل شدید به کسب ثروت فقط یکی از آنهاست؛ (این نکته در فصل اول نیز مورد اشاره قرار گرفت). بحث مفصلی در این باره در نوشته ذیل آمده است.

E. Fromm "Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie,"

Zeitschrift für Sozialforschung, Vol. 1, 1932. p. 28 ff.

همچنین رجوع کنید به:

Robert S. Lynd, *Knowledge for What?* Princeton University Press, Princeton, 1939. Chap. II.

۲. Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*

و به طور کلی فرهنگ اجتماع بر خوی اجتماعی استوار است، خوی اجتماعی نیز به وسیله طرز زندگی خاص هر جامعه شکل می یابد و خصایص برجسته خوی هم به نوبه خود به صورت نیروهای مولد، سیر اجتماع را به قالب می کشند. در مورد مسئله روح پروتستانیزم و سرمایه داری کوشیدیم نشان دهیم که فروریختن اجتماع قرون وسطی طبقه متوسط را در معرض خطر قرارداد و این خطر احساسی از ناتوانی و تجرد و شک به وجود آورد و این دگرگونی روانی موجب مقبول افتادن تعلیمات لوتر و کالون شد و این تعلیمات به تشدید و تحکیم تغییراتی که از لحاظ خوی شناسی حادث شده بودند منجر گشت و خصایصی که بدین ترتیب در خوی مردم پدید آمدند در پرورش سرمایه داری که خود در نتیجه تغییرات اقتصادی و سیاسی به ظهور رسیده بود نیروهای مولد شدند.

همین اصل در توجیه فاشیسم نیز به کار برده شد. برخی تغییرات اقتصادی از قبیل قدرت متزاید انحصارگران و تورم پولی بعد از جنگ سبب گشتند که طبقه متوسط پائین با تشدید بعضی خصایص خوی مانند تلاشهای سادیستی و مازوخیستی از خود عکس العمل بروز دهد. ایده نولوژی نازی نزد این خصایص مقبول افتاد و شدت بیشتری بدانها بخشید. این خصایص تازه نیز نیروهای مؤثر و پشتیبان بسط امپریالیسم آلمان شدند. بنابراین مشاهده می کنیم که در هر دو مورد وقتی طبقه ای از جانب بعضی تمایلات اقتصادی در معرض خطر قرار گرفت، عکس العملهای روانی و ایده نولوژیکی بروز می دهد، این عکس العملها برخی تغییرات روانی به وجود می آورند، و این تغییرات موجب پیشرفت پاره ای نیروهای اقتصادی می گردند و ولو آنکه این نیروها ناقض منافع اقتصادی طبقه مربوط قرار گیرند. پس در زمینه سیر اجتماع نیروهای اقتصادی و روانی و ایده نولوژیکی بدین ترتیب عمل می کنند که: آدمی با تغییر خود، در مقابل دگرگون شدن وضع محیط عکس العمل نشان می دهد، و این عوامل روانی نیز به نوبه خود سیر اقتصاد و اجتماع را تعیین می کنند. نیروهای اقتصادی مؤثرند؛ ولی نه به معنای انگیزش روانی بلکه به عنوان شرایط عینی و واقعی، نیروهای روانی نیز مؤثرند، ولی خود در قید شرایط تاریخ قرار دارند. اندیشه ها هم از تأثیر سهمی می برند، ولی باید در نظر داشت که اساسشان بر ساختمان خوی افراد يك گروه اجتماعی استوار است.

علیرغم وابستگی متقابل نیروهای اقتصادی و ایده‌ئولوژیکی، باید به خاطر داشت که هر یک از آنها از نوعی استقلال نیز بهره می‌برد. مصداق خاص این امر توسعه اقتصادی است که با وجود وابستگی به عواملی عینی چون نیروهای مولد طبیعی و تکنیک و شرایط جغرافیائی، باز به تبعیت از قوانین خود انجام می‌پذیرد. نیروهای روانی هم به همین ترتیب از یک طرف به وسیله شرایط خارجی زندگی شکل می‌یابند و از طرف دیگر در خود نیز دارای تحرك هستند. نیازهای آدمی که به وسیله این نیروها بیان می‌شوند ممکن است به قالبهای مختلف درآیند ولی هرگز از ریشه ازمیان نمی‌روند. این استقلال نیرو در زمینه ایده‌ئولوژیها نیز مشاهده می‌شود و سرچشمه آن قوانین منطقی و سنت علمی‌دانشی است که در طول تاریخ اندوخته شده است.

بیان اصل مورد بحث بر حسب خوی اجتماعی بدینگونه ممکن است که خوی اجتماعی نتیجه انطباق پویای طبیعت انسان با ساختمان اجتماع است. تغییر شرایط اجتماعی به تغییراتی در خوی اجتماعی منتهی می‌شود و نیازها و اضطراباتی تازه به وجود می‌آورد. نیازهای تازه اندیشه‌های تازه پدید می‌آورند و آدمیان را مستعد پذیرفتن آنها می‌کنند. اندیشه‌های نوین نیز به نوبه خود به خوی اجتماعی ثبات و عمق می‌بخشند و اعمال آدمی را تعیین می‌کنند. به عبارت دیگر، شرایط اجتماعی از طریق خوی بر پدیده‌های ایده‌ئولوژیک تأثیر می‌گذارند. اما خوی نتیجه يك انطباق انفعالی نیست بلکه محصول انطباق پویا با شرایط اجتماعی است که یا بر اساس عناصر ذاتی طبیعت انسان انجام می‌پذیرد و یا بر پایه عناصری که در اثر تکامل تاریخ در او به صورت ذاتیات درآمده‌اند.

فهرست اعلام

آ

- آبراهام، کارل، ۲۸۱
 آدلر، آلفرد، ۱۵۵، ۱۵۶
 آکم، ۸۳
 آگویناس، سنت طماس (توماس)، ۸۱، ۸۲، ۱۰۰
 آگوستین، سنت، ۸۱، ۱۰۰
 آنتونیو، سنت، ۶۷
 آندره آس، ۶۴، ۶۹
 آنشن، آر. ان، ۳۶

الف

- اراسموس، ۸۸
 اشتیرنر، ۱۳۲
 اشایرماخر، ۱۷۵
 الکساندر (الکزاند)، اف، ۲۸۴

ب

ببالزك، ثونوره دو، ۳۲، ۱۶۵، ۱۶۶، ۲۵۴
 بروك، مولرفاندر، ۱۷۷
 بوتسر، مارتین، ۷۲
 بوركهارت، ياكوب، ۲۶، ۵۵، ۵۷، ۵۶، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱
 بوناونتورا، سنت، ۸۲
 بيل، ۸۳

پ

پاپ كلمنس ششم، ۸۵
 پتر آرك، ۶۱
 پولس رسول، ۸۷
 پير آندهلو، لوتيجی، ۲۴۹، ۲۵۰

ت

ترينك هاوس، چارلز ای، ۶۰، ۸۵، ۶۱
 تونی، ۶۴، ۶۶، ۷۳، ۱۰۸
 تيسن، ۲۱۸

ج

جونز، ارنست، ۲۸۱

د

داروين، چارلز، ۲۲۵، ۲۲۶
 داستايوسکی، فيودور، ۱۵۷
 ۲۹۰

دانت، ۵۸

دائزاسکوتوس، ۸۳

درور، جیمز، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۷، ۳۱، ۹۱

دفو، دانیل، ۳۳

دکارت، رنه، ۲۴۹، ۲۵۰

دورکم، ۲۷۰۴

دیلتهای، ۵۸، ۶۱

دیویی، جان، ۱۷

ر

رانولف، ۱۰۷، ۱۰۸

رایش، ویلهلم، ۱۵۶

رورشاخ، هرمان، ۲۳۸

ز

زبرگ، ار، ۸۱، ۸۴

زومبارت، ۶۵

زیکسموند، ۶۹

س

ساد، مارکی دو، ۱۶۳

سالیوان، هاری استک، ۲۱، ۴۰، ۱۲۴، ۱۸۸، ۲۸۰

سوفوکل، ۱۸۲

ش

شاپیرو، ۶۴، ۷۰، ۷۱

شاختل، ارنست، ۲۱۲، ۱۲۹

شومان، اف.ال.، ۲۱۳، ۲۱۱

ف

فردریک دوم، ۵۷

فروید، زیگموند، ۲، ۷، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۷، ۱۰۹،

۱۲۶، ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۸۲، ۱۸۵، ۱۸۶، ۲۰۵، ۲۳۱،

۲۴۳، ۲۶۱، ۲۷۳، ۲۷۸، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴،

۲۸۵

فوگر، ۶۲

فویرباخ، ۱۳۲

فیرکاند، ۱۵۴

ک

کاسیرر، ا.، ۵۸

کافکا، فرانسیس، ۱۴۰

کالون، ژان، ۱۱، ۳۵، ۶۲، ۶۳، ۷۳، ۷۵، ۷۷، ۷۸، ۸۰، ۸۱،

۸۶، ۸۷، ۹۱، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲،

۱۰۳، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۳، ۱۲۶،

۱۸۷، ۲۸۷

کانت، ایمانوئل، ۱، ۱۱، ۱۲، ۹۷، ۱۲۳

کروپ، ۲۱۸

کروزو، رابینسن، ۲۴، ۳۳

کلمانسور، زرز، ۲۲۷

کولیش، یوت.، ۶۴، ۹۹، ۶۵

کی-یرکهگارد (کرگهگور)، سورن، ۱۴۰

گ

گرین، ژولین (جولین)، ۱۴۱
 گوبلس، یتوزف، ۲۲۲، ۲۳۰، ۲۳۱
 گورر، جی، ۱۶۳، ۱۶۴
 گی، ام، ۲۳۸

ل

لای، ۲۲۲، ۲۲۳
 لوتر، مارتین، ۳۵، ۶۲، ۶۳، ۷۰، ۷۵، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰،
 ۸۱، ۸۳، ۸۴، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴،
 ۹۵، ۹۶، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸،
 ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۳، ۲۸۷

م

مارکس، کارل، ۲، ۹، ۲۰، ۱۳۲، ۲۸۶
 مارکوز، هربرت، ۹۵
 مازوخ، لئوپولد فن زاخر، ۸۰
 ماکیاولی، نیکولو، ۱۲۳
 مامفورد، ال، ۲۰۸
 مورفی، ال.بی، ۲۳۸، ۲۳۹
 موسولینی، بنیتو، ۲۳۰
 مولوی، مولانا جلال الدین محمد بلخی رومی، ۵، ۸، ۱۳۰

ن

نوی مان، اف، ۲۱۲

نیچه، فریدریش، ۲۰، ۱۳۲، ۱۴۰

و

ویبر، ماکس، ۶۳، ۶۴، ۱۰۲، ۱۰۵، ۱۰۸، ۲۸۶

ه

هابز، ۱۹، ۱۵۳

هارتوخ، آنا، ۲۱۲، ۲۳۸

هرتسوک، ۱، ۲۱۲

هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش، ۲، ۱۳۱

هورنای، کارن، ۲۱، ۱۰۹، ۱۴۸، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۷۹، ۱۸۵

هوگو، ویکتور، ۱۷۶

هوئزینگها، ۵۸، ۵۹، ۶۱

هیتلر، آدولف، ۷، ۱۶، ۵۱، ۷۹، ۱۰۷، ۱۲۱، ۱۵۳، ۲۰۹

۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵

۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۷۲

۲۷۳

