
هنر عشق ورزیدن

اریک فروم

ترجمه‌ی

پوری سلطانی

با گفتاری از مجید رهنما



انتشارات فروارید

فروم، اریک، ۱۹۸۰-۱۹۰۰، Fromm Erich

هنر عشق ورزیدن / اریک فروم؛ ترجمه‌ی پوری سلطانی؛ با گفتاری از مجید رهنما. تهران: مروارید، ۱۳۶۶
۱۹۸ ص.

ISBN 978-964-6026-41-4

فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیپا.

The art of loving.

عنوان اصلی:

چاپ اول: مروارید؛ فرانکلین، ۱۳۴۶.

کتابنامه به صورت زیرنویس.

۱. عشق. الف. سلطانی، پوری، ۱۳۱۰ - ، مترجم. بد. رهنما، مجید، ۱۳۰۲ -

ج. عنوان.

۱۵۲/۴۱

BF ۵۷۵/۴ / ۵ف

۱۳۶۶

۷۱۲-۶۶ م

کتابخانه ملی ایران

چاپ اول ۱۳۶۶، چاپ سی‌ام ۱۳۹۴

با همکاری شرکت انتشارات علمی و فرهنگی



انتشارات مروارید

انتشارات مروارید: تهران، خیابان انقلاب، روبه‌روی دانشگاه تهران، ۱۱۸۸/ص. پ. ۱۶۵۴-۱۳۱۴۵

دفتر: ۶۶۴۰۰۸۶۶-۶۶۴۱۴۰۴۶-۶۶۴۸۴۶۱۲ فاکس: ۶۶۴۸۴۰۲۷

فروشگاه: ۶۶۴۶۷۸۴۸

www.morvarid-pub.com



هنر عشق ورزیدن

اریک فروم

ترجمه‌ی پوری سلطانی

با گفتاری از مجید رهنما

تولید فنی: الناز ایلی

چاپ سی‌ام ۱۳۹۴

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: طیف‌نگار

تیراژ ۴۴۰۰

حق چاپ محفوظ است

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۶۰۲۶-۴۱-۴ ISBN: 978-964-6026-41-4

۱۰۰۰۰۰ ریال

فهرست

- پیش‌گفتار ۵
- آیا عشق ورزیدن هنر است؟ ۹
- نظریه‌ی عشق ۱۵
- عشق و انحطاط آن در جامعه‌ی معاصر غرب ۹۹
- تمرین عشق ۱۲۵
- سخنی درباره‌ی نویسنده ۱۵۵

پیش‌گفتار

مطالعه‌ی این کتاب برای کسانی که دستورالعمل ساده‌ای برای هنر عشق ورزیدن می‌جویند، کاری یأس‌آور خواهد بود. برعکس، در این کتاب نشان داده خواهد شد که عشق احساسی نیست که هرکس، صرف‌نظر از مرحله‌ی بلوغ خود، بتواند به آسانی بدان گرفتار شود. این کتاب می‌خواهد خواننده را متقاعد سازد که تمام کوشش‌های او برای عشق ورزیدن محکوم به شکست است، مگر آنکه خود او با جد تمام برای تکامل تمامی شخصیت خویش بکوشد، تا آنجا که به جهت‌بینی سازنده‌ای دست یابد. این کتاب می‌خواهد اثبات کند که اگر آدمی همسایه‌اش را دوست نداشته باشد و از فروتنی واقعی، شهامت، ایمان و انضباط بی‌بهره باشد، از عشق فردی خرسند نخواهد شد. در فرهنگ‌هایی که این صفات نادرند، کسب استعداد مهر ورزیدن نیز به‌ناچار در حکم موفقیتی نادر خواهد بود. هرکس می‌تواند از خود سؤال کند که واقعاً چند نفر آدم مهرورز در عمر خود دیده است.

با وجود این، دشواری این کار پرزحمت دلیل آن نیست که ما برای شناسایی مشکلات این راه و نیز آگاهی از شرایط وصول بدان دست برداریم. برای اجتناب از پیچیدگی‌های غیر لازم، من سعی

کرده‌ام که مسائل را، تا آنجا که ممکن است، با زبانی غیرفنی مطرح کنم؛ و نیز به همین دلیل به آثار و مآخذ مربوط به عشق کمتر اشاره کرده‌ام و در این کار امساک ورزیده‌ام.

اما من برای مشکل دیگری نتوانسته‌ام جوابی کاملاً قانع کننده بیايم، و آن پرهیز از تکرار عقایدی است که در کتاب‌های قبلی‌ام آمده است. خوانندگانی که به‌خصوص با کتاب‌های «گریز از آزادی»^۱، «انسان برای خویشتن»^۲ و «جامعه‌ی سالم»^۳ آشنایی دارند، درخواست می‌کنند که در کتاب حاضر بسیاری از مطالب آثار قبلی تکرار شده است. با وجود این، کتاب «هنر عشق ورزیدن» به هیچ وجه تلخیص مطالب کتاب‌های قبلی نیست، در این کتاب اندیشه‌های بسیار، جز آنچه در کتاب‌های قبلی دیده‌اید، مطرح شده‌اند و چون همه‌ی مطالب بر محور یک موضوع، یعنی هنر عشق ورزیدن دور می‌زنند، طبیعتاً به مطالب قبلی نیز با دیدی نو نظر افکنده خواهد شد.

آنکه هیچ نمی‌داند، به چیزی عشق نمی‌ورزد.
آنکه از عهده‌ی هیچ کاری برنمی‌آید، هیچ
نمی‌فهمد، آنکه هیچ نمی‌فهمد، بی‌ارزش است.
ولی آنکه می‌فهمد؛ بی‌گمان عشق می‌ورزد،
مشاهده می‌کند، می‌بیند... هرچه بیشتر دانش
آدمی در چیزی ذاتی باشد، عشق بدان بزرگ‌تر
است... هر که فکر کند همه‌ی میوه‌ها در همان
وقت می‌رسند که توت فرنگی، از انگور چیزی
نمی‌داند.

پاراسلسوس^۱

آیا عشق ورزیدن هنر است؟

آیا عشق هنر است؟ اگر هنر باشد آیا به دانش و کوشش نیازمند است؟ آیا عشق احساسی مطبوع است که درک آن بستگی به بخت آدمی دارد، یعنی چیزی است که اگر بخت یاری کند، آدمی بدان «گرفتار» می‌شود؟ مباحث این کتاب کوچک مبتنی بر پرسش اول است، در صورتی که امروز بدون شک اکثر مردم به تعبیر دوم بیشتر معتقدند.

این بدان معنی نیست که مردم عشق را مهم نمی‌انگارند؛ مردم تشنه‌ی عشقند، فیلم‌هایی که مردم درباره‌ی داستان‌های عاشقانه‌ی شاد یا غم‌انگیز می‌بینند بی‌شمار است، مردم به صدها آواز مبتذل عاشقانه گوش می‌دهند. با وجود این به ندرت کسی این اندیشه را به دل راه می‌دهد که در عشق نیاز به آموختن نکته‌ها و چیزها دارد.

اساس این رویه‌ی عجیب مقدماتی چند دارد که هر یک، به تنهایی یا همگی مشترکاً، آن را تأیید می‌کنند. مشکل بسیاری از مردم در وهله‌ی نخست این است که دوستشان بدارند، نه اینکه خود دوست بدارند یا استعداد مهر ورزیدن داشته باشند. بدین ترتیب، مسئله‌ی مهم برای آنان این است که چه‌سان دوستشان بدارند و

چگونه دوست داشتنی باشند. پس راه‌هایی چند برمی‌گزینند. تا به این هدف برسند. از جمله می‌کوشند، تا به اقتضای موقعیت اجتماعی‌شان، مردمانی موفق صاحب قدرت و ثروت باشند و این در مورد مردان بیشتر صادق است. زنان بیشتر می‌کوشند تا با پرورش تن، جامه‌ی برازنده و غیره آراسته و جالب بنمایند. هر دو گروه سعی می‌کنند با رفتاری خوشایند و سخنانی دل‌انگیز و با فروتنی و یاری به دیگران و خودداری از رنجاندن آنان، خود را در دل مردم جای دهند. زنان و مردان برای محبوب شدن همان راه‌هایی را برمی‌گزینند که معمولاً برای موفق شدن، «جلب دوستان بیشتر و نفوذ در مردم» توصیه می‌شود. درحقیقت، آنچه اغلب مردم در فرهنگ امروزی ما از محبوب بودن می‌فهمند، اساساً معجونی است از مردم پسند بودن و جاذبه‌ی جنسی.

علت اینکه می‌گویند در عالم عشق هیچ نکته‌ی آموختنی وجود ندارد، این است که مردم گمان می‌کنند که مشکل عشق مشکل معشوق است، نه مشکل استعداد. مردم دوست داشتن را ساده می‌انگارند و برآنند که مسئله تنها پیدا کردن یک معشوق مناسب - یا محبوب دیگران بودن است - که به آسانی میسر نیست. این طرز تفکر دلایلی چند دارد که گسترش اجتماع کنونی ما سرچشمه‌ی آنهاست. از آن جمله است تحولی که در مورد انتخاب معشوق در قرن بیستم به وجود آمده است. در عهد ویکتوریا، همانند بسیاری از فرهنگ‌های باستانی، عشق یک احساس بی‌پیرایه و شخصی نبود که احتمالاً در آینده به ازدواج منجر شود. برعکس، ازدواج برحسب رسوم متداول زمان انجام می‌گرفت؛ یعنی به وسیله‌ی خانواده‌ی طرفین، یا به وسیله‌ی دلالت‌ها. گاه نیز ازدواج، بدون دخالت واسطه‌ها، مطلقاً بر اساس ملاحظات اجتماعی صورت می‌گرفت و عشق

می‌بایست بعد از ازدواج به وجود آید. از سه چهار نسل گذشته به این طرف، مفهوم عشق «رومانتیک» در دنیای غرب عمومیت یافت. در ایالات متحده، گرچه هنوز ملاحظات و سنت‌های گذشته به کلی از بین نرفته است، باز می‌بینیم که مردم به‌طور روزافزون به دنبال «عشق رومانتیک» می‌گردند، یعنی می‌خواهند شخصاً عشق خود را بیابند و آن را به ازدواج منتهی کنند. این مفهوم تازه آزادی در عشق معشوق را، در قبال کنش عشق، اهمیت بسیار بخشیده است.

در اینجا جنبه‌ی دیگری که بستگی نزدیک با عامل فوق دارد، و باز از خصیصه‌های فرهنگ معاصر است، مطرح می‌شود. اساس فرهنگ ما ولع خریدن و مبادله است. مبادله‌ای که برای طرفین مطلوب باشد. خوشبختی انسان امروز در لذت تماشای مغازه‌ها و خرید اجناس آن، به نقد یا به افساط، خلاصه می‌شود. زن و مرد دیگران را نیز با همین دید می‌نگرند. برای مرد یک زن جالب - و برای زن، یک مرد جالب - همان غنیمتی است که هر یک از آنان در جستجوی آن است. «جالب» معمولاً یعنی یک مشت صفاتی که مردم آنها را می‌پسندند و در بازار شخصیت خریدارشان هستند. آنچه به طور مشخص آدمی را از نظر جسمی و عقلی جالب می‌سازد، بستگی به آن دارد که چه صفاتی باب روز باشد. بین سال‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰، دختری که سیگار می‌کشید و مشروب الکلی می‌نوشید و خشونت و جاذبه‌ی جنسی داشت، در نظر مردان جالب بود؛ امروز اقتضای روز حجب و علاقه به زندگی خانوادگی است. در اواخر قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم، مردم بایستی پرخاشگر و جاه‌طلب باشند - درحالی‌که امروز باید اجتماعی و صبور باشند - تا «کالا»ی جالبی بنمایند. به هر صورت احساس عاشق شدن معمولاً با توجه به این حقیقت به وجود می‌آید که چه کالای انسانی در دست داریم و

چگونه می‌توانیم آنها را با دیگران مبادله کنیم. من خواستار معامله هستم؛ متاع باید از دیدگاه ارزش‌های اجتماعی مطلوب باشد، و درعین حال، با توجه به دارایی و امکانات نهان و آشکار من، مرا هم بخواهد. بدین ترتیب، دو نفر با توجه به نقایص ارزش کالای خود جهت مبادله دل در گرو عشق یکدیگر می‌سپارند و احساس می‌کنند که بهترین متاع موجود در بازار را یافته‌اند. در اغلب موارد درست مانند موردی که ملکی را خریداری می‌کنیم، امکانات بالقوه‌ای که احتمال گسترش و بروز دارند، نقش بزرگی در این معامله بازی می‌کنند. در دنیایی که در همه‌ی راه‌ها فکر بازاریابی غلبه دارد و توفیق مادی ارزشی مهم است، دیگر جای شگفتی باقی نیست که چرا انسان‌ها در روابط عاشقانه‌ی خود نیز همان روال دادوستد رایج در بازار کار و کالا را به کار می‌بندند.

اشتباه دیگر که باعث می‌شود گمان کنیم عشق نیازی به آموختن ندارد، از اینجا سرچشمه می‌گیرد که احساس اولیه‌ی «عاشق شدن» را با حالت دائمی عاشق بودن، یا بهتر بگوییم، در عشق «ماندن» اشتباه می‌کنیم. اگر دو نفر که همواره نسبت به هم بیگانه بوده‌اند، چنانکه همه‌ی ما هستیم، مانع را از میان خود بردارند و احساس نزدیکی و یگانگی کنند، این لحظه‌ی یگانگی یکی از شادی‌بخش‌ترین و هیجان‌انگیزترین تجارب زندگیشان می‌شود؛ و به‌خصوص وقتی سحرآمیزتر و معجزه‌آسایتر می‌نماید، که آن دو نفر قبلاً همیشه محدود و تنها و بی‌عشق بوده باشند. این معجزه دلدادگی ناگهانی، اگر با جاذبه‌ی جنسی همراه یا با منع کامجویی توأم باشد، غالباً به آسانی حاصل می‌شود. اما این نوع عشق به اقتضای ماهیت خود هرگز پایدار نمی‌ماند. عاشق و معشوق با هم خوب آشنا می‌شوند، دلبستگی آنان اندک اندک حالت معجزه‌آسای نخستین را از دست می‌دهد، و

سرانجام اختلاف‌ها و سرخوردگی‌ها و ملالت‌های دو جانبه ته‌مانده‌ی هیجان‌های نخستین را می‌کشد. اما در ابتدا هیچ کدام از این پایان کار باخبر نیستند. درحقیقت، آنها شدت این شیفتگی احمقانه و این «دیوانه‌ی» یکدیگر بودن را دلیلی بر شدت علاقه‌شان می‌پندارند، در صورتی که این فقط درجه‌ی آن تنهایی گذشته‌ی ایشان را نشان می‌دهد.

این طرز فکر - که هیچ‌چیز آسانتر از عشق ورزیدن نیست - گرچه هر روز شواهد بی‌شماری خلاف آن را اثبات می‌کند، هم‌چنان بین مردم رایج است. هیچ فعالیتی، هیچ کار مهمی وجود ندارد که مانند عشق با چنین امیدها و آرزوهای فراوان شروع شود و بدین‌سان همواره به شکست بیانجامد. اگر این وضع در کارهای دیگر پیش می‌آمد، مردم مشتاقانه به دنبال دلایل شکست می‌رفتند و راه ترمیم آن‌را درمی‌یافتند - یا اینکه به کلی از آن صرف‌نظر می‌کردند. از آنجا که رفتن از راه دوم در مورد عشق غیرممکن است، پس برای غلبه بر شکست تنها یک راه باقی می‌ماند و آن مطالعه‌ی دقیق علت شکست و دریافتن معنی واقعی عشق است.

اولین قدم این است که بدانیم عشق یک هنر است، همان‌طور که زیستن هم یک هنر است. اگر ما بخواهیم یاد بگیریم که چگونه می‌توان عشق ورزید، باید همان راهی را انتخاب کنیم که برای آموختن هر هنر دیگر چون موسیقی، نقاشی، نجاری، یا هنر طبابت، یا مهندسی، بدان نیازمندیم.

مراحل لازم برای فرا گرفتن یک هنر چیست؟

برای آموختن هر هنر معمولاً باید دو مرحله را پیمود: اول تسلط بر جنبه‌ی نظری؛ و دوم، تسلط به جنبه‌ی عملی آن. اگر من بخواهم هنر پزشکی را بیاموزم، باید اول بدن انسان و بیماری‌های گوناگون را

بشناسم: اما پس از آنکه همه‌ی معلومات نظری را کسب کردم، هنوز به هیچ‌وجه شایستگی پزشکی ندارم. تنها پس از تجربه‌ی زیاد ممکن است در این کار مسلط شوم. یعنی وقتی که نتیجه‌ی معلومات نظری من با آنچه از راه تجربه به دست آورده‌ام، با هم یکی شوند و بیامیزند، در من بصیرت، که اساس تسلط بر هر هنری است، به وجود می‌آید. ولی غیر از یادگیری نظری و عملی، عامل سومی نیز برای تسلط بر هر هنری لازم است - تسلط بر هنر مورد نظر باید هدف غائی شخص باشد، یعنی در جهان چیزی نباید در نظر او مهم‌تر از هنر جلوه کند. این در مورد موسیقی و طب و نجاری و عشق صدق می‌کند. در اینجا شاید بتوان جواب این سؤال را پیدا کرد که چرا همه‌ی مردم زمان ما، به‌رغم شکست‌های آشکارشان، به ندرت برای آموختن این هنر کوشش می‌کنند، و به‌رغم اشتیاق عمیق و بی‌پایان که به عشق دارند، تقریباً همه‌ی چیزهای دیگر - موفقیت، مقام، پول و قدرت را مهم‌تر از عشق می‌شمارند و تقریباً همه‌ی نیروی آنان صرف این می‌شود که راه رسیدن به این هدف‌ها را بیاموزند و هرگز ذره‌ای از آن را برای آموختن هنر عشق ورزیدن به کار نمی‌برند.

آیا می‌توان تصور کرد که فقط چیزهایی که ما را به پول و مقام می‌رسانند، ارزش آموختن دارند، و عشق، که «فقط» برای روح مفید است و به مفهوم امروزی سودی عایدان نمی‌کند، فقط یک امر تفنی است که ما حق نداریم نیروی چندانی بدان تخصیص دهیم؟ به هر صورت که باشد، ما هنر عشق ورزیدن را از دو دیدگاه مورد بررسی قرار می‌دهیم: اول به بحث درباره‌ی «جنبه‌ی نظری» عشق، که قسمت اعظم کتاب را تشکیل می‌دهد، می‌پردازیم و بعد از «جنبه‌ی عملی» آن سخن خواهیم گفت، گرچه باید افزود که در مورد جنبه‌ی عملی عشق، مانند هر رشته‌ی دیگر، کمتر می‌توان گفتگو کرد.

نظریه‌ی عشق

۱. عشق، پاسخی به مسئله‌ی وجود انسان

هر نظریه‌ای درباره‌ی عشق باید با نظریه‌ی انسان، با نظریه‌ی هستی بشر آغاز شود. وقتی که ما عشق، یا به سخن بهتر، چیزی نظیر عشق را در حیوانات مشاهده می‌کنیم، به خوبی می‌بینیم که دلبستگی آنها جزئی از سلسله‌ی غرایز آنهاست. اکنون در انسان فقط ته‌مانده‌ای از این سازمان غریزی را می‌توان دید. آنچه لازمه‌ی هستی انسان است، همین بیرون آمدن او از دنیای حیوانی و سرپیچش از هرگونه انطباق غریزی است، و نیز این است که بر طبیعت تفوق یافته است - گرچه هرگز آن را رها نمی‌کند. او جزئی از طبیعت است، اما وقتی که از طبیعت گسست، دیگر نمی‌تواند دوباره بدان بازگردد، وقتی که از بهشت - حالت ابتدایی وحدت با طبیعت - رانده شد، اگر بخواهد دوباره بدان بازگردد، کروییان با شمشیرهای آتشین راه را بر او می‌بندند. انسان فقط می‌تواند به وسیله‌ی تکامل قوه‌ی عاقله‌ی خود، با دست یافتن به هماهنگی جدید؛ یعنی نوعی هماهنگی انسانی، به جای هماهنگی از دست رفته‌ی دوران پیش از انسان، که دیگر بازگشت‌پذیر نیست، پیش برود. وقتی که نژاد آدمی بدین جهان چشم

گشود، از موقعیتی مشخص، یعنی از مرحله‌ی غرایز، به موقعیتی نامشخص، مبهم و گشوده افکنده شد. در این مرحله، فقط وضع گذشته روشن و مشخص است، اما در مورد آینده فقط از مرگ می‌توان اطمینان داشت.

به بشر قوه‌ی عاقله عطا شده است، او حیاتی است که از خود آگاهی دارد، او از خود و از ممنوعانش، از گذشته و از امکانات آینده‌اش آگاه است. آگاهی از خود به عنوان ماهیتی مستقل، آگاهی از کوتاهی عمر خود و از این حقیقت که بدون اراده‌ی خود به دنیا آمده و به خلاف اراده‌ی خود نیز باید بمیرد. آگاهی به این که قبل از عزیزانش خواهد مرد، یا آنان پیش از او خواهند مرد. و آگاهی از تنهایی و جدایی، و آگاهی از بیچارگی خود در مقابل طبیعت و اجتماع. تمام این‌ها هستی پیوند نیافته و پاره پاره او را به زندانی تحمل ناپذیر مبدل می‌کنند. اگر بشر قادر نبود خود را از این زندان برهاند و به سوی خارج دست بگشاید و به نوعی با انسان‌ها متحد سازد، مسلماً دیوانه می‌شد.

درک این جدایی باعث بروز اضطراب می‌شود، درحقیقت این سرچشمه‌ی تمام اضطراب‌هاست. جدایی یعنی بریدن از هر چیز، بدون اینکه توانایی استفاده از نیروهای انسانی خود را داشته باشیم. بنابراین جدایی یعنی بیچارگی، یعنی عدم قدرت درک جهان و عدم درک مردم و اشیای آن. این بدان معنی است که دنیا می‌تواند به من هجوم کند، بدون اینکه من قادر باشم واکنشی نشان دهم. این است که جدایی سرچشمه‌ی اضطراب شدید است. از این گذشته جدایی در بشر احساسی از گناه و شرم به وجود می‌آورد. این احساس گناه و شرم، در کتاب مقدس، در قصه‌ی آدم و حوا^۱ به وضوح بیان شده است. بعد از آنکه آدم و حوا^۱ میوه‌ی «درخت علم خوبی و بدی» را

خوردند، و بعد از آنکه نافرمانی کردند (مسلم است اگر اختیار نافرمانی وجود نداشته باشد، خوبی و بدی هم مفهومی ندارد)، بعد از آنکه از نظام حیوانی ابتدایی خود و از طبیعت رهایی یافتند و انسان شدند، یعنی بعد از تولدشان در پیکر افراد انسان - هر دو پی بردند که «برهنه‌اند و شرمنده شدند.» آیا باید معتقد باشیم که چنین افسانه‌ای با همه‌ی قدمت و ابتدایی بودنش حاکی از تظاهر اخلاقی قرون نوزدهم است؟ آیا باید قبول کنیم که تنها نکته‌ی مهم آموزنده‌ی این افسانه همان موضوع شرم و دستپاچگی بشر از مکشوف بودن آلت تناسلی است؟ نه، هرگز نمی‌تواند چنین باشد. اگر ما بخواهیم این داستان را با شرایط عهد ویکتوریا تجزیه و تحلیل کنیم، مسلماً هدف اصلی آن را نادیده گرفته‌ایم: اصل این است که وقتی که مرد و زن به خود و به یکدیگر آگاهی پیدا می‌کنند، درحقیقت از جدایی خویش، از تفاوت خود با جنس دیگر نیز آگاه می‌شوند. و در همان حال که جدایی خود را تشخیص می‌دهند، نسبت به هم بیگانه می‌شوند، زیرا هنوز نیاموخته‌اند که همدیگر را دوست بدارند. (به همین دلیل است که آدمی سعی می‌کند، به جای دفاع از حوا، با سرزنش کردن او از خود دفاع کند) *آگاهی از این جدایی بشری، بدون آگاهی از اتحاد دوباره به وسیله‌ی عشق - سرچشمه‌ی شرم، و در عین حال سرچشمه‌ی گناه و اضطراب است.*

بنابراین، عمیق‌ترین احتیاج بشر نیاز اوست به غلبه بر جدایی و رهایی از این زندان تنهایی. شکست مطلق در رسیدن به این غایت، کار آدمی را به دیوانگی می‌کشاند، زیرا غلبه بر هراس ناشی از جدایی مطلق تنها به وسیله‌ی آن‌چنان کناره‌گیری قاطعی از دنیای خارج میسر است که احساس جدایی را نابود کند - زیرا که در این صورت دنیای خارج، که ما خود را از آن جدا حس می‌کنیم، خود ناپدید شده است.

انسان - انسان قرن‌ها و فرهنگ‌های مختلف - همواره در مقابل یک مسئله و همان یک مسئله قرار می‌گیرد: این مسئله که چگونه بر جدایی غلبه کنیم، چگونه وصل را به دست آوریم، و چگونه بر زندگی انفرادی خود فایق شویم و به یگانگی برسیم. این مسئله برای بشر اولیه که در غارها زندگی می‌کرد، برای بادیه‌نشینان گله‌چران، برای دهقانان مصر، برای تجار فنیقیه و سربازان رم، و کاهنان قرون وسطی و سامورایی‌های ژاپنی، کارمندان اداری امروزی و کارگران کارخانه‌ها همیشه یکی بوده است. مسئله یکی است، زیرا که سرچشمه یکی است: و آن عبارت است از موقعیت بشر، و وضع هستی انسان. اما جواب آن رنگ‌های مختلف دارد. به این مسئله می‌توان با پرستش حیوانات جواب داد، یا با قربانی‌های بشری، یا فتوحات نظامی، یا غرق شدن در تنعم و تجمل، یا انکار نفس از راه ریاضت کشیدن، یا وسواس در کار، یا آفرینش هنری، یا عشق به خدا، یا عشق به انسان. تعداد این جواب‌ها، که درحقیقت تاریخ بشر را تشکیل می‌دهند، گرچه بسیار است، مسلماً بی‌نهایت نیست برعکس اگر از تفاوت‌های جزئی، که غالباً سطحی است نه عمقی، چشم‌پوشیم در می‌یابیم که چند جواب بیشتر موجود نیست و جواب‌دهنده نیز همیشه انسان بوده است، منتها انسان با فرهنگ‌های مختلف. تاریخ دین و فلسفه درحقیقت تاریخ این جواب‌هاست، تاریخ صورت‌های مختلف آن و تاریخ محدود بودن این صورت‌ها.

این جواب‌ها تاحدی بستگی دارد به درجه‌ی فردیتی که آدمی بدان رسیده است. در کودک شیرخواره هنوز «من» رشد چندانی نکرده است؛ او هنوز خود را با مادر یکی احساس می‌کند، و تا وقتی که مادر در کنار اوست، به هیچ‌وجه احساس جدایی نمی‌کند. احساس تنهایی کودک با حضور جسمانی مادر و با لمس پوست و

پستان‌های او درمان می‌شود. اما وقتی که حس جدایی فردیت در کودک رشد می‌کند، دیگر حضور جسمانی مادر او را راضی نمی‌کند، آن وقت است که احتیاج غلبه بر جدایی به وسایل دیگر در او برانگیخته می‌شود.

به همین ترتیب، نسل بشر در کودکی خود با طبیعت احساس یگانگی می‌کند. خاک و حیوان و نبات هنوز دنیای او به شمار می‌رود، و او خود را با حیوانات همسان می‌بیند. نقاب‌های حیوانات را بر چهره گذاشتن (حیوان خاصی را مظهر قومی فرض کردن، یا پرستیدن آنها به عنوان حیوان توتم یا خدا) خود دلایل بارزی بر این معنی است. ولی هرچه نسل بشر از مرزهای زندگی ابتدایی فراتر می‌رود، بیشتر خود را از دنیای طبیعت جدا می‌سازد و احتیاج او به پیدا کردن راه فراری از این جدایی افزون‌تر می‌شود.

یکی از راه‌های رسیدن به این غایت، انواع لذت‌های آمیخته با عیاشی و می‌گساری است. این ممکن است به شکل نوعی نشئه‌ی بیخود کننده، که شخص برای فریب دادن خود می‌آفریند، جلوه‌گر شود که گاه مواد مخدره نیز به آن کمک می‌کند. بسیاری از مناسک دینی قبایل دور از تمدن تصویر زنده‌ای از این نوع راه‌حل‌ها است. وقتی که حالت خلسه و هیجان ایجاد می‌شود دنیای خارج ناپدید می‌شود، و همراه آن احساس جدایی از آن نیز از بین می‌رود. این مناسک دینی هر چه بیشتر به صورت گروهی انجام گیرد، احساس آمیختن با جمع بالاتر می‌رود و راه حل مؤثرتر واقع می‌شود. تجارب جنسی نیز پیوند نزدیکی با عیاشی و می‌گساری دارد و اغلب با آن آمیخته است. هیجان‌های جنسی نیز حالتی ایجاد می‌کند که اثری نظیر نشئه‌ی می‌گساری یا مواد مخدر را دارد. عیاش‌های جنسی دسته جمعی جزء مناسک ادیان بدوی بود. چنین به نظر می‌رسد که در

نتیجه‌ی اینگونه عیاشی‌ها، بشر می‌تواند تا مدتی زندگی را ادامه دهد، بی‌آنکه از جدایی رنج فراوان بکشد. اضطراب رفته رفته شدت می‌یابد و باز تجدید این مراسم آن را تخفیف می‌دهد.

تا آنجا که این عیاشی‌ها مشترکاً و با قوم و قبیله انجام گیرد، اضطراب و احساس گناه پدید نمی‌آورد. بسیاری از مردمان چنین اعمالی را درست می‌پنداشتند، حتی آنها را از جمله‌ی فضیلت‌ها می‌دانستند، زیرا همه در آن سهیم بودند و طیب و روحانی قوم آن را تجویز می‌کرد. بنابراین، دلیلی ندارد که شخص احساس گناه و شرمندگی کند. اما وقتی همین راه حل به توسط فردی از یک اجتماع پیشرفته برگزیده می‌شود که سال‌هاست این اقدامات گروهی را پشت سر گذاشته است، نتیجه کاملاً فرق می‌کند. افراد جوامعی که فرهنگشان مغایر این‌گونه عیاشی‌هاست به جای آن راه حل‌های دیگری از قبیل اعتیاد به می‌گساری و مواد مخدر را برمی‌گزینند. این نوع اعتیادها، بر خلاف راه حل‌هایی که شکل گروهی و همگانی دارند، در فرد تولید احساس گناه و ندامت می‌کند. درحالی‌که شخص سعی می‌کند با پناه بردن به می‌گساری و مواد مخدر از جدایی خود بگریزد، می‌بیند که پس از زایل شدن خاصیت می یا ماده‌ی مخدر احساس جدایش بیشتر شده است، در نتیجه با ولع و شدت روز افزونی به طرف آنها سوق داده می‌شود. عیاشی‌های جنسی نیز کم یا بیش از همین گونه‌اند. این اعمال نیز تا اندازه‌ای از اشکال عادی و طبیعی غلبه بر جدایی، و جوابی ناقص به مسئله تنهایی بشر است. ولی در بسیاری از افراد که در تنهایی از راه‌های دیگر درمان یا تسکین نیافته است، اشتیاق به عیاشی‌های جنسی به صورت کنشی در می‌آید که فرق چندانی با اعتیاد به می‌گساری و مواد مخدر ندارد. این برای شخص به صورت تلاشی نومیدانه جهت فرار از اضطراب و

ترس در می‌آید و نتیجه‌ی آن احساس جدایی روزافزون است، زیرا که لذت جنسی بدون عشق فقط برای لحظه‌ی کوتاهی می‌تواند فاصله‌ی دو انسان را از میانه بردارد.

انواع پیوندهای حاصل از عیاشی دارای سه خصیصه‌ی مشترکند: همه شدید و حتی وحشیانه‌اند، در کل شخصیت - در نفس و بدن - حادث می‌شوند، گذران و ادواریند. درست عکس قضیه در آن نوع پیوندی مصداق دارد که بشر، چه در گذشته و چه در زمان حاضر، آن را غالباً به عنوان راه حل برگزیده است: و آن پیوندی است که مبتنی بر هم‌رنگی *Conformity* با گروه و عادات و رسوم و معتقدات آنهاست. در این مورد نیز پیشرفت بسیار به چشم می‌خورد.

در یک اجتماع ابتدایی گروه کوچک است؛ چنین اجتماعی شامل افرادی است که همگی دارای زمین و خون مشترکند، اما همگام با پیشرفت فرهنگ و تمدن، گروه‌ها نیز بزرگ‌تر می‌شوند و افراد آن شهروندان یک شهر، یک کشور بزرگ، و پیروان یک دین را تشکیل می‌دهند. حتی آن رومی ضعیف از اینکه می‌توانست بگوید «من رومی هستم» احساس غرور می‌کرد، رم و امپراتوری آن، خانواده‌ی او، خانه‌ی او و دنیای او محسوب می‌شد. حتی در جامعه‌ی معاصر غرب نیز اتحاد با گروه راه متداول غلبه بر جدایی است. این آن‌چنان اتحادی است که در آن «خود» تا حد زیادی از بین می‌رود و تعلق به گروه هدف قرار می‌گیرد. اگر من همانند دیگرانم، اگر من فکر یا احساسی مجزا از دیگران ندارم، اگر در آداب و رسوم، در لباس و عقیده با آنچه در اجتماع هست مشترکم، من نجات یافته‌ام، نجات از احساس هولناک جدایی. دیکتاتورهای برای ایجاد چنین اتحادی از تهدید و ترس استفاده می‌کنند، و کشورهای دموکرات از تبلیغ و تشویق سود می‌برند. در واقع یک فرق بزرگ بین این دو نظام

وجود دارد. در دموکراسی امکان عدم توافق با جامعه وجود دارد و درحقیقت عده‌ی کثیری هم از آن استفاده می‌کنند، درحالی‌که در کشوری که دولت بر همه‌ی شئون زندگی حکمروایی دارد، تنها عده‌ی معدودی مردمان استثنایی، که بعد در ردیف قهرمانان و شهدا درمی‌آیند، به نافرمانی می‌پردازند. ولی به‌رغم این اختلاف، جوامع دموکرات از هم‌رنگی شگفت‌انگیزی برخوردارند. دلیل آن در این حقیقت نهفته است که به‌ناچار باید تکاپوی آدمی برای حصول پیوند و اتحاد پاسخی داشته باشد، و اگر هیچ راه بهتری موجود نباشد، پس پیوند حاصل از هم‌رنگی با گروه فائق می‌شود. انسان تنها زمانی شدت ترس از ناجور بودن، ترس از چند قدم از دیگران عقب ماندن، را در می‌یابد که عمق این تمنای بشری را برای جدا نبودن درک کند. گاهی چنین استدلال می‌شود که ترس از ناجوری همان ترس از خطرهای معمولی است که ناهم‌رنگان را تهدید می‌کند. ولی درحقیقت مردم، لااقل در کشورهای دموکراسی غربی، می‌خواهند خیلی بیشتر از آنچه مجبورند با دیگران هم‌رنگ شوند.

بیشتر مردم از این احتیاج به هم‌رنگ بودن، که در ایشان وجود دارد، حتی آگاه نیستند. آنان در این پندار به سر می‌برند که طبق عقاید و تمایلات خود رفتار می‌کنند. گمان می‌برند که با دیگران فرق دارند و بر اثر تفکر شخصی به عقایدی رسیده‌اند که مختص به خودشان است؛ در صورتی که عقاید آنها واقعاً همان است که اکثریت از آن پیروی می‌کنند. این هماهنگی همگانی به منزله‌ی ملاکی است برای صحیح بودن عقاید «ایشان». از آنجاکه به‌هرحال این احتیاج در بشر هست که همیشه خود را متفاوت با دیگران بداند، سعی می‌کند این احساس را به‌وسیله‌ی تفاوت‌های جزئی برای خود زنده نگه دارد؛ نوشتن حرف اول نام و نام خانوادگی روی کیف دستی یا زیرجامه،

حک نام خود روی قاب‌هایی که روی میزشان قرار گرفته است، عضویت در این حزب به جای آن حزب، وابسته شدن به انجمن فلان به جای انجمن بهمان، همگی کوشش‌هایی است برای نشان دادن تفاوت‌های فردی. شعار تبلیغاتی «این یک چیز دیگر است» خود این احتیاج غم‌انگیز را برای متفاوت بودن برملا می‌کند، درحالی‌که واقعاً هیچ تفاوتی باقی نمانده است.

این تمایل روزافزون برای از بین بردن تفاوت‌ها درحقیقت تا حد زیادی به تصور کلی و درکی که ما از برابری داریم بستگی دارد. برابری بدان معنی که امروز در جوامع صنعتی پیشرفته وجود دارد. از نظر دینی، منظور از برابری این است که ما همگی فرزندان خداییم، و همه از گوهر انسانی سرشته‌ایم و همه یکی هستیم. این بدین معنی بود که تفاوت‌های افراد باید محترم شمرده شود. درست است که ما همه یکی هستیم، ولی این نکته نیز حقیقت دارد که هر فرد خود واحدی بی‌همتاست و خود به تنهایی عالمی است. چنین اعتقادی به بی‌همتایی فرد، مثلاً، در این جمله‌ی تلمود آمده است که: «هرکس جانی را نجات دهد در حکم آن است که دنیایی را نجات داده؛ و هرکس جاننداری را بی‌جان کند، گویی دنیایی را تباه کرده است.» برابری به‌عنوان یکی از شرایط رشد فردیت درواقع ماهیت فلسفه‌ی روشنگری دنیای غرب^۱ بود. منظور از چنین برابری (که کانت آن را روشن‌تر از همه بیان کرده است) این است که هیچ انسانی نباید برای غایات انسانی دیگر وسیله قرار بگیرد. تا آنجا که انسان به منزله‌ی یک هدف، و فقط یک هدف، مطرح است همه با هم برابرند، ولی هرگز برای یکدیگر وسیله قرار نمی‌گیرند. متفکران مکاتب مختلف سوسیالیستی، به پیروی از فلسفه‌ی روشنگری، برابری را هم‌طراز با از

میان رفتن استثمار، و بهره‌کشی انسان از انسان دانسته‌اند، خواه این بهره‌کشی ستمگرانه باشد خواه «انسانی».

در جامعه‌ی سرمایه‌داری امروز معنی برابری دگرگون شده است. امروز برابری یعنی برابری آدم‌های ماشینی و انسان‌هایی که فردیت خود را از دست داده‌اند. منظور از برابری امروز، بیش‌تر «همسان» بودن است تا «یکی بودن». این همسانی از آن مجردات و امور انتزاعی است و از آن کسانی است که در یک جا کار می‌کنند، تفریحاتشان یکی است، یک نوع روزنامه می‌خوانند، و احساس‌ها و اندیشه‌هاشان همسان است. در این صورت، به برخی از موفقیت‌هایی که، مانند تساوی زنان، اغلب به عنوان پیشرفت بشر از آن نام برده می‌شود، باید با شک و تردید نگریست. مسلماً من مخالف تساوی زنان نیستم؛ ولی جنبه‌های مثبت این علاقه به تساوی نباید ما را فریب دهد. این نیز طریقی است برای از بین بردن تفاوت‌ها. برابری به چنین قیمت زیادی خریداری شده است: زنان برابرند، زیرا دیگر با مردان تفاوتی ندارند. این فرض فلسفه‌ی روشنگری، که روح جنسیت ندارد^۱ عملاً مورد اعتقاد عموم شده است. این اعتقاد، که زن و مرد از نظر جنسی در دو قطب مخالف قرار دارند، در حال نابودی است، و همگام با آن عشق نیز، که بر این تفاوت مبتنی است، در حال از میان رفتن است. مردان و زنان، به عوض اینکه در دو قطب متقارن به کسب برابری نایل آیند، همسان می‌شوند. جامعه‌ی معاصر این آرمان برابری را، که در آن از فرد اثری باقی نمانده است، توصیه می‌کند، زیرا که به افراد بشر مانند ذرات اتم، که هر یک همسان دیگری است، نیازمند است تا آنها را بدون اشکال و اصطکاک به تجاوز همگانی وا دارد؛ به طوری که همگی از یک فرمان اطاعت کنند، و در ضمن همه یقین داشته

1. L'ame n'a pas de sexe

باشند که از آرزوهای خود پیروی می‌کنند. درست همان‌طور که امروز تولیدات عظیم ماشینی اجناس و مایحتاج همسان و یک‌جور بیرون می‌دهد، اجتماع ماشینی هم به انسان‌های همسان و طبق نمونه نیاز دارد، و این است آنچه بدان «برابری» نام می‌دهند.

اما پیوندی که از راه هم‌رنگی با جماعت به وجود بیاید حاد و شدید نیست؛ بلکه آرام است، و از جریان‌ی منظم و عادی اثر می‌پذیرد، و درست به همین دلیل غالباً نمی‌تواند اضطراب جدایی را التیام بخشد. می‌خوارگی، اعتیاد به مواد مخدر، وسواس در امیال جنسی، و خودکشی که از پدیده‌های اجتماع معاصر غرب است، عوارض شکست این هم‌رنگی گروهی است. از این گذشته، این راه حل فقط با نفس ارتباط دارد نه با بدن، و این خود نقصی است که راه حل‌هایی چون، می‌گساری و عیاشی از آن مبرا هستند. برابری گروهی فقط یک امتیاز دارد، و آن این است که دائمی است نه منقطع و متناوب. شخص در سه سالگی یا چهار سالگی با نمونه‌های این هم‌رنگی با جماعت آشنا می‌شود و در نتیجه، هرگز ارتباط خود را با گروه از دست نمی‌دهد. حتی تشییع جنازه‌ی شخص، که خود وی آن را به عنوان آخرین کار اجتماعیش پیش‌بینی می‌کند، با همین نمونه‌های همگانی قالب‌گیری می‌شود.

علاوه بر هم‌رنگی به عنوان راهی برای رهایی از اضطراب و رنج جدایی، یکی دیگر از عوامل زندگی معاصر نیز باید مورد مطالعه قرار گیرد، و آن سهمی است که **چگونگی** کار و تفریح در زندگی انسان دارد. انسان به موجود «از نه صبح تا پنج بعدازظهر» تبدیل می‌شود، او جزئی از نیروی کار یا جزئی از «بوروکراسی» مدیران عامل و کارمندان است. او منفرداً نمی‌تواند قدمی بردارد، کار او به‌وسیله سازمان کار مشخص شده است، حتی بین آنان که پله‌های بالای

نردبان را می‌پیمایند و آنان که در ابتدای آن هستند، تفاوتی موجود نیست. همه‌ی آنان کاری را انجام می‌دهند که به‌وسیله‌ی ساخت کلی سازمان تجویز شده است. با سرعت و با سبک تجویز شده کار می‌کنند. حتی طرز احساس نیز از قبل تجویز شده است؛ شادکامی، مدارا، قابلیت، اعتماد، بلندپروازی، قدرت راه آمدن با دیگران همگی چنینند. شوخی و تفریح نیز، به همین ترتیب، دارای جریانی عادی و منظم است، منتها نه به آن شدت و خشکی. کتاب‌ها به‌وسیله‌ی انجمن‌های کتاب انتخاب می‌شوند، فیلم‌ها به‌وسیله‌ی صاحبان فیلم و سینما به‌وسیله‌ی شعارهای تبلیغاتی که همین اشخاص پول آنها را داده‌اند، تعیین می‌شود؛ بقیه چیزها نیز همسانند: گردش روز یکشنبه با ماشین، برنامه‌های تلویزیونی، ورق بازی، مهمانی‌ها، اجتماعات، از تولد تا مرگ، از این شنبه تا شنبه‌ی دیگر، از صبح تا شب - همه‌ی فعالیت‌ها در یک خط سیر عادی در جریانند و همگی از قبل قالب‌ریزی شده‌اند. فردی که در شبکه این خط سیر گرفتار می‌شود، چگونه می‌تواند از یاد نبرد که انسان است، که فردی بی‌همتا است، که امکان زیستن با همه‌ی امیدها و نومیدی‌ها، با غم‌ها و ترس‌ها، با آرزوی عشق و دلدادگی و وحشت از هیچ و از جدایی، فقط یک بار به او داده شده است؟

راه سوم برای حصول وصل و پیوند در فعالیت‌های خلاقه نهفته است، خواه خلاقیت چیزی باشد که یک هنرمند در پی آن است و خواه چیزی که یک صنعت‌گر برای دست یافتن بدان تلاش می‌کند. در همه‌ی کارهای خلاقه، آفریننده با آفریده خود، که برای او نماینده‌ی دنیای خارج است، متحد می‌شود. نجاری که می‌زی می‌سازد، زرگری که گوهری می‌پردازد، دهقانی که غله می‌رویانند، و نقاشی که صورتی نقش می‌زند، در همه‌ی انواع آفرینندگی کارگر و

مصنوع کار یکی می‌شوند، انسان در حین آفریدن با دنیای خارج متحد می‌شود. ولی این فقط در مورد کار ثمربخش، کاری که خود من آن را طرح کرده و به ثمر رسانده باشم و نتیجه‌اش را ببینم، صدق می‌کند، و الا در جریان کار یک کارمند امروزی یا کارگری که روی تسمه‌ی نقاله کار می‌کند، دیگر از کیفیت وحدتبخش کار چیزی احساس نمی‌شود. در اینجا کارگر چیزی جز زائده‌ی ماشین یا سازمان اداری نیست. او دیگر خودش نیست، بنابراین هیچ‌گونه پیوندی، جز همان همرنگی با جماعت، روی نمی‌دهد.

وصل و پیوندی که به وسیله‌ی کارهای تولیدی ایجاد می‌شود، حاصل مناسبات اشخاص نیست؛ پیوندی که از راه می‌گساری و عیاشی حاصل آید، ناپایدار است؛ پیوند ناشی از همرنگی با جمع در حقیقت اتحادی دروغین است. بدین ترتیب این‌ها فقط قسمتی از جواب مسئله هستند. جواب کامل در وصول به پیوند دوجانبه نهفته است، در پیوند شخصی با شخص دیگر و در عشق.

آرزوی پیوند مشترک اساس نیرومندترین کوشش بشری است، اساسی‌ترین شوق‌هاست، نیرویی است که نوع بشر، قبیله‌ها، خانواده‌ها اجتماع را متحد نگه می‌دارد. شکست در وصول به آن دیوانگی یا نابودی است، نابودی خود شخص یا نابودی دیگران. بشریت بدون عشق نمی‌توانست حتی یک روز هم دوام داشته باشد. با وجود این، اگر ما حصول اتحاد بین دو شخص را «عشق» بنامیم، با اشکالاتی سخت و جدی روبه‌رو خواهیم شد. ممکن است پیوند از راه‌های مختلف به دست آید. اهمیت این تفاوت‌ها کمتر از تفاوت‌های مشترک در صورت‌های گوناگون عشق نیست. آیا همه آنها را باید عشق بنامیم؟ یا باید کلمه‌ی «عشق» را برای نوع خاصی از پیوند تخصیص داد، آن پیوندی که در همه‌ی ادیان بزرگ بشر

دوستانه و مکتب‌های فلسفی چهار هزار سال گذشته تاریخ شرق و غرب به عنوان فضیلت و کمال مطلوب شناخته شده است؟

در این مورد هم مانند همه‌ی بحث‌های لغوی، به این مسئله فقط می‌توان جواب تعبدی داد. آنچه اهمیت دارد این است که بدانیم وقتی که از عشق سخن می‌گوییم، منظور ما چه نوع پیوندی است. آیا منظور ما از عشق جوابی رسا و کامل به مسئله هستی است؟ یا از عشقی ناقص گفتگو می‌کنیم که بدان عنوان *پیوند تعاونی* می‌توان داد؟ در صفحات بعد منحصراً از عشق به صورت نخست یاد خواهم کرد. اکنون بحث در مورد صورت دوم «عشق» را آغاز می‌کنم.

پیوند تعاونی از نظر علم زیست‌شناسی پایه‌اش در رابطه مادر باردار و جنین پی‌ریزی می‌شود. آنان دو تن و در عین حال یکی هستند. آنان «باهم» (تعاونی) زندگی می‌کنند، به همدیگر احتیاج دارند. جنین جزئی از مادر است، ولی آنچه را احتیاج دارد از مادر می‌گیرد، گویی مادر دنیای اوست؛ مادر به او غذا می‌دهد، او را محافظت می‌کند، ولی در زندگی خود مادر نیز به وسیله او تکامل می‌یابد و بهتر می‌شود. از نظر پیوند تعاونی روانی، این دو بدن مستقلند، ولی از نظر روانشناسی همین پیوستگی نیز وجود دارد.

صورت منفی پیوند تعاونی همان تسلیم، یا به اصطلاح پزشکی، *مازوخیسم*^۱ است. شخص مازوخیست، برای فرار از احساس تحمل‌ناپذیر دوری و تنهایی، خود را جزئی از وجود شخص دیگر می‌کند، شخصی که او را راهنمایی می‌کند و محفوظ می‌دارد، شخصی که برای او در حکم زندگی و ماده‌ی حیات است. نیروی کسی که فرد مازوخیست بدو تسلیم می‌شود، در نظر وی صد چندان می‌نماید؛ خواه چنین کس آدمی باشد، خواه خدا؛ انسان مازوخیست با خود

می‌گوید که او همه چیز است و من جز این که جزئی از اویم، دیگر چیزی نیستم. به عنوان یک جزء، من جزئی از بزرگی و نیرو و اطمینانم. فرد مازوخیست هرگز احتیاجی به تصمیم گرفتن ندارد، و هرگز احتیاجی ندارد خود را به خطر بیندازد، او هرگز تنها نیست اما هرگز مستقل هم نیست، شخصیتش بی‌نقص نیست، و هنوز کاملاً به دنیا نیامده است. در دایره‌ی دین، شیء مورد پرستش را بت می‌نامند، در زمینه‌های غیر دینی نیز وضع عیناً همان است، زیرا بت پرستی مکانیزم اصلی روابط عاشقانه‌ی مازوخیستی است. روابط مازوخیستی ممکن است با هوس‌های جسمی و جنسی آمیخته باشد، در این صورت تسلیم شدنی است که در آن نه تنها فکر انسان، بلکه سراسر بدن او نیز سهیم می‌شود. انسان ممکن است در مقابل سرنوشت، بیماری، موسیقی ضربی، یا نشئه‌ی مواد مخدر یا هیپنوتیزم متوسل به تسلیم مازوخیستی شود. در همه‌ی این موارد شخص جامعیت و همسازی^۱ وجود خود را انکار می‌کند، و خود را به وسیله‌ای در دست دیگری یا چیزی غیر از خودش مبدل می‌سازد و دیگر احتیاجی ندارد که مشکلات زندگی را از راه فعالیت‌های بارور حل کند.

نوع مثبت پیوند تعاونی، سلطه‌جویی است یا، به اصطلاح روانشناسی، سادیسم نام دارد که نقطه‌ی مقابل مازوخیسم است. فرد سادیست شخص دیگری را جزء لاینفک خود می‌سازد تا بدین وسیله از احساس تنهایی و زندانی بودن خود فرار کند. فرد سادیست با دربر کشیدن شخصی که او را می‌پرستد، مغرور می‌شود و خود را بالاتر از آنچه هست می‌پندارد.

درست به همان اندازه که دیگری به شخص سادیست متکی

۱. همسازی در روانشناسی برای توصیف شخص به کار می‌رود، به این معنی که اجزای گوناگون شخصیت با یکدیگر سازگارند و واحدی هماهنگ به وجود می‌آورند. معادل آن در انگلیسی Integrity, integration است. - م.

است، انسان سادیست نیز وابسته‌ی اوست. هیچ‌یک نمی‌تواند بدون دیگری زندگی کند. تنها تفاوت این است که فرد سادیست فرمان می‌دهد، استثمار می‌کند، آسیب می‌رساند، خوار می‌دارد؛ در صورتی که مازوخیست فرمان می‌برد، استثمار می‌شود، آسیب می‌بیند و خوار می‌شود. از نظر واقعیت، این تفاوتی فاحش است، ولی از جهت معنای عمیق عاطفی اهمیت این تفاوت به اندازه‌ی وجه مشترک این دو، یعنی پیوند بدون همسازی، نیست. اگر این مطلب را درک کنیم، دیگر از مشاهده افرادی که در عین حال نسبت به اشخاص مختلف دارای رویه‌ی سادیستی و مازوخیستی هستند، تعجب نخواهیم کرد. عکس‌العمل هیتلر به مردم در ابتدا سادیستی، ولی نسبت به سرنوشت، تاریخ، و «نیروی برتر» طبیعت مازوخیستی است. پایان زندگی او - خودکشی در میان ویرانی کلی - درست همانند رویای کامیابیش که عبارت از سلطه‌ای کلی بود از مختصات این‌گونه اشخاص است^۱.

نقطه‌ی مقابل این پیوند تعاونی، عشق بالغ انسان کامل است. این پیوند در وضعی صورت می‌گیرد که وحدت و همسازی شخصیت آدمی و فردیت او را محفوظ می‌دارد. عشق نیروی فعال بشری است. نیرویی است که موانع بین انسان‌ها را می‌شکند و آدمیان را به یکدیگر پیوند می‌دهد، عشق انسان را بر احساس انزوا و جدایی چیره می‌سازد، با وجود این بدو امکان می‌دهد خودش باشد و همسازی شخصیت خود را حفظ کند. در عشق تضادی جالب روی می‌دهد، عاشق و معشوق یکی می‌شوند و در عین حال از هم جدا می‌مانند. اگر بگوییم عشق فعالیت است، یک دشواری پیش می‌آید که

۱. برای مطالعه‌ی بیشتر درباره‌ی سادیسم و مازوخیسم رجوع کنید به کتاب دیگر فروم، گریز از آزادی ترجمه‌ی عزت‌الله فولادوند، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی ۱۳۴۸.

منشأش مبهم بودن معنی «فعالیت» است. «فعالیت» در دنیای امروز معمولاً به عملی گویند که، با صرف مقداری انرژی، تغییری در وضع موجود پدید آورد. بدین ترتیب کسی فعال است که دادوستد کند، به تحصیل علم پزشکی بپردازد، شب و روز کار کند، چیزی بسازد، یا ورزش کند. وجه مشترک همه‌ی این گونه فعالیت‌ها این است که همه برای رسیدن به یک هدف خارجی هدایت می‌شوند. آنچه در این جا در نظر گرفته نمی‌شود، انگیزه فعالیت است مثلاً شخصی را فرض کنید که در نتیجه‌ی احساس عمیق ناایمنی و تنهایی به کار مداوم تن در می‌دهد، یا شخص دیگری که به حکم جاه‌طلبی یا آزمندی و پول‌دوستی به این راه کشانده می‌شود. در همه‌ی این موارد شخص برده‌ی نوعی شهوت است، و فعالیت‌های او در واقع نوعی «فعل‌پذیری» است، زیرا اوست که به سویی کشانده شده است. او فعل‌پذیر است نه «فعال». از طرف دیگر آدمی که آرام در گوشه‌ای می‌نشیند و به تفکر می‌پردازد و در مقابل خود هیچ قصد و هدفی جز آگاهی از خود و یگانگیش با دنیا ندارد، «غیرفعال» نامیده می‌شود، زیرا از او «فعلی» سر نمی‌زند. و حال آنکه این روش تمرکز قوا به منظور فکر کردن بالاترین نوع فعالیت، یعنی فعالیت روح است، که فقط در صورت وجود آزادی درونی و استقلال شخصی میسر است. یکی از مفاهیم فعالیت، در دنیای امروز، به کار انداختن نیرو برای رسیدن به هدف یا هدف‌های برونی است؛ مفهوم دیگر فعالیت به کار انداختن نیروهای ذاتی بشر است، اعم از اینکه این عمل تغییرات برونی به وجود بیاورد یا نیاورد. مفهوم اخیر فعالیت را اسپینوزا به روشنی بیان کرده است. او قایل به تمایز بین انفعال فعال و فعل‌پذیر و بین «اعمال» و «شهوات» است. انسانی که به عمل فعال می‌پردازد، آزاد است، او خداوند عمل خویش است؛ اما در عمل فعل‌پذیر،

شخص به دنبال عمل کشانده می‌شود، بی‌آنکه از موضوع انگیزه‌های خود آگاه باشد. بدین ترتیب اسپینوزا به این نتیجه می‌رسد که فضیلت و قدرت هر دو عین یکدیگرند.^۱ حسادت، رشک، بلندپروازی و هر نوع حرص جزء شهوات به حساب می‌آیند؛ عشق یک عمل است، عمل به کار انداختن نیروهای انسانی است که تنها در شرایطی که شخص کاملاً آزاد باشد، نه تحت زور و اجبار، آنها را به کار می‌اندازد.

عشق فعال بودن است، نه فعل‌پذیری؛ «پایداری» است نه «اسارت». به طور کلی خصیصه‌ی فعال عشق را می‌توان چنین بیان کرد که عشق در درجه اول نثار کردن است نه گرفتن.

نثار کردن چیست؟ ممکن است این پرسشی ساده به نظر برسد، ولی درحقیقت پر از ابهام و پیچیدگی است. معمول‌ترین اشتباه مردم این است که نثار کردن را با «ترک» چیزها، محروم شدن، و قربانی گشتن یکی می‌دانند. کسانی که هنوز منش‌های آنان به اندازه‌ی کافی رشد نیافته و از مرحله گرفتن، سود بردن و اندوختن فراتر نرفته‌اند، از کلمه «نثار کردن» درکی همانند مفهوم فوق دارند. شخص تاجر مسلک همیشه حاضر است چیزی بدهد، ولی فقط در صورتی که بتواند متقابلاً چیزی بگیرد؛ دادن بدون گرفتن برای او به منزله‌ی فریب خوردن است.^۲ مردمی که جهت‌گیری اصلی آنان بارور نیست، احساس می‌کنند که نثار کردن فقر می‌آورد. بدین ترتیب، اکثر این نوع افراد از نثار کردن می‌پرهیزند. به عکس، عده‌ای آن را نوعی فضیلت به معنی فداکاری می‌دانند. اینان فکر می‌کنند که، درست به همان دلیل که «نثار کردن» عملی دشوار و ناگوار جلوه می‌کند، انسان باید نثار

1. Spinoza, Ethics IV, Def. 8.

۲. از این قبیل جهت‌گیری شخصیت در کتاب زیر به تفصیل سخن رفته است.

E. fromm, Man for Himself (New York: Rinehrat and Company, 1974) pp. 54-117.

کند و ببخشد. فضیلت نثار کردن برای آنان در همان قبول فداکاری تجلی می‌کند. برای آنان این اصل، که نثار کردن بهتر از گرفتن است، بدین معنی است که رنج کشیدن و محرومیت والاتر از احساس شادی است.

برای کسی که دارای منشی بارآور و سازنده است، نثار کردن مفهوم کاملاً متفاوتی دارد. نثار کردن برترین مظهر قدرت آدمی است. در حین نثار کردن است که من قدرت خود، ثروت خود، و توانایی خود را تجربه می‌کنم. تجربه‌ی نیروی حیاتی و قدرت درونی، که بدین وسیله به حد اعلا‌ی خود می‌رسد، مرا غرق در شادی می‌کند. من خود را لبریز، فیاض، زنده، و در نتیجه شاد احساس می‌کنم.^۱ نثار کردن از دریافت کردن شیرین‌تر است، نه به سبب اینکه ما به محرومیتی تن در می‌دهیم، بلکه به این دلیل که شخص در عمل نثار کردن زنده بودن خود را احساس می‌کند.

برای تشخیص اعتبار این اصل کافی است که آن را در پدیده‌های گوناگون و مشخص بررسی کنیم. ابتدایی‌ترین مثال آن در مسایل جنسی به چشم می‌خورد. نقطه‌ی اوج کش جنسی مرد همان عمل نثار کردن است، مرد هستی خود، یعنی عضو جنسی خود را به زن می‌دهد. در لحظه‌ی اوج لذت جنسی نیز نطفه‌ی خود را به او می‌دهد. اگر مرد توانا باشد چاره‌ای جز نثار کردن ندارد؛ و اگر نتواند نثار کند، ناتوان است. برای زن نیز جریان غیر از این نیست، گرچه تاحدی پیچیده‌تر است. او نیز خود را در اختیار می‌گذارد، کانون زنانگی خود را به روی مرد می‌گشاید و در حین دریافت کردن، درحقیقت نثار می‌کند. اگر او توانایی نثار کردن را نداشته باشد و فقط دریافت کند زنی سرد است. در مورد زن عمل نثار کردن بار دیگر

۱. این تعریف را مقایسه کنید با تعریفی که اسپینوزا از شادی می‌کند.

اتفاق می افتد، ولی نه در مورد وظیفه‌ی او به عنوان معشوق، بلکه به منزله‌ی مادر. او از وجود خودش به طفلی که در شکم دارد زندگی می‌بخشد، به کودک خود شیر می‌دهد، گرمای بدنش را بدو نثار می‌کند. ندادن در این مورد دردآور خواهد بود.

در دنیای مادیات نثار کردن به معنی غنی بودن است. آنکه می‌دهد غنی است نه آنکه بسیار دارد. محتکری که نگران از دست دادن مال خویش است، هرچند ثروتمند باشد، از نظر روانشناسی، مردی فقیر و زبون است. آنکه توانایی بخشیدن از خودش را دارد، بی‌نیاز است. او خود را به منزله‌ی انسانی احساس می‌کند که قادر است از هستی خودش به دیگران ببخشد. فقط کسی نمی‌تواند از بخشیدن اشیای مادی لذت ببرد که قادر نباشد از حداقل ضروریات زندگی پا فراتر بگذارد. ولی تجارب روزانه نشان می‌دهد که حداقل ضروریات در نظر اشخاص، همان اندازه که بستگی به دارایی آنان دارد، به همان اندازه نیز تابع صفات و منش‌های آنان است. مشهور است که فقرا به مراتب بخشنده‌تر از ثروتمندانند. با وجود این، فقر وقتی که از حدود معینی گذشت، دیگر راهی برای بخشیدن باز نمی‌گذارد، و بسیار موجب زبونی می‌شود، نه فقط به سبب رنجی که به طور مستقیم به وجود می‌آورد، بلکه به واسطه‌ی این حقیقت که انسان را از لذت نثار کردن محروم می‌سازد.

اما بخشیدن چیزهای مادی چندان اهمیتی ندارد، بخشیدنی که واقعاً ارزنده است، اختصاصاً در قلمرو زندگی انسان قرار دارد. یک انسان چه چیز به دیگری نثار می‌کند؟ او از خودش، یعنی از گرانبهاترین چیزی که دارد و از زندگیش نثار می‌کند. این بدان معنا نیست که او ضرورتاً خودش را فدای دیگری می‌کند - بلکه او از آنچه در وجود خودش زنده است به دیگری می‌بخشد؛ از شادیش، از

علائقش، از ادراکش، از دانایش، از خلق خوشش و از غمهایش به مصاحب خود نثار می‌کند - از تمام مظاهر و مآثر زندگیش می‌بخشد. او، با چنین بخششی از زندگی خویش، فرد دیگری را احیا می‌کند، و در ضمن افزودن احساس زندگی در خویش، احساس زنده بودن را در دیگری بارورتر می‌سازد. او به امید دریافت کردن نمی‌دهد، نثار کردن به خودی خود شادمانی باشکوهی است. ولی انسان، در ضمن نثار کردن، خواه ناخواه چیزی را در وجود طرف زنده می‌کند، و همین چیزی که زندگی یافته است به نوبه‌ی خود به سوی وی منعکس می‌شود. در بخشش حقیقی، انسان به ناچار چیزی را که به او باز داده می‌شود، دریافت می‌کند. بدین ترتیب، بخشیدن ضمناً طرف مقابل را نیز بخشنده می‌کند و در نتیجه طرفین متقابلاً در شادی چیزی که خود به آن زندگی بخشیده‌اند، سهیم می‌شوند. ضمن بخشیدن چیزی به دنیا می‌آید، و طرفین سپاسگزار آن حیاتی خواهند بود که برای هر دوی آنان متولد شده است. این نکته خصوصاً در مورد عشق صادق است: عشق نیرویی است که تولید عشق می‌کند؛ ناتوانی عبارت است از عجز از تولید عشق. این فکر را مارکس به بهترین وجهی بیان کرده است. او می‌گوید: «انسان را به عنوان انسان و رابطه‌اش را با دنیا به عنوان یک رابطه انسانی فرض کنید، در نظر بگیرید که عشق را تنها با عشق می‌توان مبادله کرد، و اعتماد را با اعتماد و بر همین قیاس. اگر بخواهید از هنر لذت ببرید، باید آموزش هنری دیده باشید؛ اگر بخواهید در دیگران مؤثر باشید، خودتان باید شخصی واقعاً پر شور و عامل ایجاد نفوذ در مردم باشید. هر یک از روابط شما با انسان و با طبیعت بایستی مبین زندگی حقیقی و فردی شما، که بیانی از خواست ارادی شماست، باشد. اگر شما بدون اینکه طلب عشق کنید عشق می‌ورزید، یعنی اگر عشق شما عشقی است که

قدرت تولید عشق ندارد، اگر به وسیله‌ی *تجلی زندگی* به عنوان یک عاشق از خودتان یک *معشوق* بساخته‌اید، عشق شما ناتوان است، که یک بدبختی است.^۱ اما تنها در جهان عشق نیست که معنی نثار کردن و گرفتن یکی است. معلم از دانش آموز دانش می‌آموزد، هنرپیشه از تماشاگران خود شور و هیجان کسب می‌کند، روان‌پزشک به وسیله بیمار خود معالجه می‌شود، به شرط آنکه همدیگر را مانند شیئی تلقی نکنند، و رفتارشان نسبت به هم صمیمانه و ثمربخش باشد. لازم نیست تأکید شود که توانایی عشق ورزیدن همانند نثار کردن بستگی به رشد و تکامل صفات و منش‌های شخص دارد. این متضمن جهت‌گیری بارآورتری است؛ شخص در این جهت‌گیری بر عدم استقلال خود، قدرت مطلق خودستایانه‌اش، عشقش به استعمار دیگران، و بر علاقه‌اش به احتکار چیره می‌شود؛ به نیروهای بشری خویش ایمان پیدا می‌کند و شجاعت آن را کسب می‌کند که برای نیل به هدف‌های خود بر نیروی خویشتن تکیه کند. هر قدر شخص بیشتر فاقد این صفات باشد، بیشتر از نثار کردن خودش - یعنی از عشق ورزیدن - واهمه دارد.

گذشته از عنصر نثارکردن، خصیصه‌ی فعال عشق متضمن عناصر اساسی دیگری است که همه در جلوه‌های گوناگون عشق مشترک‌اند. این‌ها عبارتند از:

دلسوزی، احساس مسئولیت، احترام، و دانایی، اینکه عشق به دلسوزی نیاز دارد، به وضوح در مادر به فرزند دیده می‌شود. اگر مادری به فرزندش توجه نداشته باشد و در تغذیه‌ی او، شست و شوی او، و آسایش‌های جسمی او اهمال کند، هرگز نمی‌توان صمیمیت عشق او را پذیرفت. عشق او وقتی ما را تحت تأثیر قرار

1. Nationalökonomie und philosophie, 1844. Published in Karl Marx Die fruhchriften (Stutt-gart, Alfred Kroner Verlag, 1953) pp. 300-301. (My translation, E. F.)

می‌دهد که ببینیم برای کودکش دلسوزی می‌کند. در مورد عشق به حیوانات و گلها نیز این مسئله صادق است. اگر زنی به ما بگوید که عاشق گل است و ما ببینیم که اغلب فراموش می‌کند گل‌هایش را آب دهد، طبیعتاً «عشق» او را به گل باور نخواهیم کرد. *عشق عبارت است از رغبت جدی به زندگی و پرورش آنچه بدان مهر می‌ورزیم.* آنجا که این رغبت جدی وجود ندارد، عشق هم نیست. این عنصر عشق در کتاب یونس به زیبایی بیان شده است. خدا به یونس فرمان داد تا به نینوا برود و ساکنان آنجا را زنهار دهد که اگر روش‌های شیطانی خود را تغییر ندهند، تنبیه خواهند شد. یونس از این مأموریت می‌گریزد زیرا می‌ترسد که مردم نینوا توبه کنند و خدا آنان را ببخشد. او مردی است که بسیار به نظم و قانون مقید است، ولی از عشق بهره‌ای ندارد. به هر حال، در ضمن فرار، در دهان ماهی فرو می‌رود؛ و این نشانی از حالت انزوا و زندانی شدن است که فقدان عشق و عدم احساس مسئولیت مشترک برای او به وجود آورده است. خدا او را نجات می‌دهد، و یونس به نینوا می‌رود. برای ساکنان آنجا، همان‌طور که خدا دستور داده بود، موعظه می‌کند و آنچه خود وی از آن می‌ترسید، اتفاق می‌افتد. مردم نینوا از گناهان خود توبه می‌کنند و خدا آنها را می‌بخشد و تصمیم می‌گیرد که شهرشان را نابود نکند. یونس به شدت مأیوس و خشمگین می‌شود، او طالب اجرای «عدالت» است، نه عفو. سرانجام در زیر سایه درختی که خدا برای محافظت او از آفتاب رویانده بود، می‌آرامد. اما هنگامی که خدا آن را می‌پژمراند، یونس مأیوس و عصبانی می‌شود و از خدا گله می‌کند. خدا جواب می‌دهد: «تو دلت برای تک درختی که زحمتش را نکشیده‌ای و پرورشش نداده‌ای می‌سوزد، درختی که یکشنبه بارور شد و یکشنبه نیز از بین رفت. پس چگونه من از نینوا، شهری بدان

بزرگی، که بیش از ۱۲۰ هزار جمعیت دارد، با رمه و گله‌ی فراوان و با مردمی که هنوز دست راست و چپ خود را تشخیص نمی‌دهند، چشم ببوشم؟» جواب خدا به یونس تمثیلی است. او برای یونس توضیح می‌دهد که جوهر عشق «رنج بردن» برای چیزی و «پروردن آن است»، یعنی عشق و رنج جدایی ناپذیرند. آدمی چیزی را دوست می‌دارد که برای آن رنج برده باشد، و رنج چیزی را بر خویشتن هموار می‌کند که عاشقش باشد.

دلسوزی و توجه ضمناً جنبه‌ی دیگری از عشق را در بر دارند؛ و آن احساس مسئولیت است. امروز احساس مسئولیت با اجرای وظیفه، یعنی چیزی که از خارج به ما تحمیل شده است، اشتباه می‌شود. درحالی‌که احساس مسئولیت، به معنای واقعی آن، امری کاملاً ارادی است؛ پاسخ آدمی است به احتیاجات یک انسان دیگر، خواه این احتیاجات بیان شده باشند، یا بیان نشده باشند. «احساس مسئولیت کردن» یعنی توانایی و آمادگی برای «پاسخ دادن». یونس در مقابل مردم نینوا احساس مسئولیت نکرد. او مانند قابیل گفت: «آیا من محافظ برادرم هستم؟» آدم عاشق جواب می‌دهد، زندگی برادرش تنها مربوط به برادرش نیست، بلکه از آن او هم هست. او برای هموعان خود احساس مسئولیت می‌کند، همان‌طور که برای خود احساس مسئولیت می‌کند. این احساس مسئولیت، در مورد مادر و کودکش، بیشتر به معنی دلسوزی برای احتیاجات بدنی کودک است. در مورد عشق بزرگسالان عشق بیشتر متوجه احتیاجات روانی است.

اگر جزء سوم عشق، یعنی احترام وجود نداشته باشد، احساس مسئولیت به آسانی به سلطه‌جویی و میل به تملک دیگری سقوط می‌کند. منظور از احترام ترس و وحشت نیست؛ بلکه توانایی درک طرف، آن‌چنان که وی هست، و آگاهی از فردیت بی‌همتای اوست.

احترام، یعنی علاقه به این مطلب که دیگری، آن‌طور که هست، باید رشد کند و شکوفا شود. بدین ترتیب، در آنجا که احترام هست، استثمار وجود ندارد. من می‌خواهم معشوقم برای خودش و در راه خودش پرورش بیابد و شکوفا شود، نه برای پاسداری من. اگر من شخص دیگری را دوست دارم، با او *آن‌چنان که هست*، نه مانند چیزی برای استفاده خودم یا آنچه احتیاجات من طلب می‌کند احساس وحدت می‌کنم. واضح است که احترام آن‌گاه میسر است که من به استقلال رسیده باشم؛ یعنی آن‌گاه که بتوانم روی پای خود بایستم و بی‌مدد عصا راه بروم، آن‌گاه که مجبور نباشم دیگران را تحت تسلط خود در بیاورم یا استثمارشان کنم. احترام تنها بر پایه‌ی آزادی بنا می‌شود: به مصداق یک سرود فرانسوی، «عشق فرزند آزادی است»، نه از آن سلطه‌جویی.

رعایت احترام دیگری بدون شناختن او میسر نیست، اگر دلسوزی و احساس مسئولیت را دانش رهنمون نباشد هر دوی آنها کور خواهند بود، دانش نیز اگر به وسیله‌ی علاقه برانگیخته نشود خالی و میان تهی است. دانش درجات بسیار دارد، دانشی که زاده عشق است، سطحی نیست، بلکه تا عمق وجود رسوخ می‌کند. چنین دانشی فقط وقتی میسر است که من بتوانم بر علاقه‌ی به خودم فایق آیم و دیگری را، چنانکه هست ببینم. مثلاً، من ممکن است بدانم که فلان کس تندخو است، گرچه این را آشکارا نشان نداده باشد، ولی ممکن است او را باز هم عمیق‌تر از این بشناسم در این صورت می‌فهمم که او مضطرب و نگران است، احساس تنهایی می‌کند، یا احساس گناه می‌کند. بدین ترتیب درمی‌یابم که اوقات تلخی و عصبانیت او معلول چیزی عمیق‌تر است. در نتیجه او را فردی نگران و ناراحت می‌بینم، یعنی انسانی که رنج می‌کشد، نه آدمی که بدخو و عصبانی است.

دانش ارتباط دیگری نیز با عشق دارد که از همه اساسی‌تر است. احتیاج اساسی در آمیختن با شخصی دیگر، به منظور فائق آمدن بر زندان جدایی، با یکی دیگر از آرزوهای خاص انسانی ما بستگی دارد. آرزوی آگاهی به «راز انسان». ضمن آنکه زندگی صرفاً از نظر زیست‌شناسی معجزه و رازی به نظر می‌رسد، بشر در جنبه‌های انسانیش، برای خود - و برای هموعانش - رازی ناگشودنی است. ما خود را می‌شناسیم و با وجود این با تمام کوششی که به پاس این منظور می‌کنیم، خود را نمی‌شناسیم. ما هموعان خود را می‌شناسیم، و با وجود این آنها را نمی‌شناسیم، زیرا که ما شیء نیستیم، و ممنوع ما هم شیء نیست. هر چه بیشتر به عمق هستی خود یا دیگری پی‌ببریم، هدف دانش بیشتر گمراهان می‌کند. با وجود این خواه ناخواه آرزو می‌کنیم که به راز روح بشر پی‌ببریم و به درونی‌ترین کانون هستی «او» نفوذ کنیم.

فقط یک راه برای پی‌بردن به این راز وجود دارد، راهی مایوس‌کننده، و آن تسلط کامل بر دیگری است، تسلطی که او را وادار کند هر چه ما می‌خواهیم انجام دهد، هر چه ما می‌خواهیم حس کند، هر چه ما می‌خواهیم فکر کند؛ تسلطی که او را به یک شیء تبدیل می‌کند، شیء ما، ملک ما. آخرین درجه‌ی کوشش برای شناختن را در اوج سادیسم، یعنی میل به رنج دادن و توانایی آزار رساندن به دیگری، می‌توان دید. در این حالت با شکنجه دادن دیگری، او را وادار می‌کنیم که حین زجر کشیدن راز خود را فاش سازد. در این اشتیاق ما به نفوذ در راز هستی بشر، و گشودن راز هستی دیگری و خودمان، یک انگیزه‌ی اساسی نهفته است که عمق و شدت ستمگری و زیانکاری آدمی را توجیه می‌کند. شیرازه این فکر را ایزاک بابل بیان کرده است. او از قول یک افسر جنگ‌های داخلی

روسیه، که همقطارش بود و به تازگی فرماندهی خود را به ضرب لگد کشته بود، می‌گوید: «با تیراندازی - یا به گفتار دیگر - با تیراندازی صرف آدم فقط از دست دشمن خلاص می‌شود... با تیراندازی آدم هرگز به روح و به آنجایی که روح در آن جای دارد و اینکه چگونه خود را نشان می‌دهد، نمی‌رسد. ولی من از هیچ چیز دریغ نمی‌کنم، و این نخستین بار نیست که دشمنی را بیش از یک ساعت با لگد کوبیده‌ام. می‌دانید، من می‌خواهم به آنجا برسم، آنجا که بدانم واقعاً چیست، می‌خواهم بدانم در گذرگاه ما زندگی به چه چیز شبیه است.»^۱

این گذرگاه به مقصد کسب دانش غالباً در کودکان به وضوح مشاهده می‌شود. بچه شیشی را تکه‌تکه می‌کند، و می‌شکند، برای اینکه آن را بشناسد؛ گاه حیوانی را پاره پاره می‌کند، ظالمانه بال‌های پروانه را از تنش جدا می‌سازد، برای اینکه بداند چیست و راز آن را بیرون بکشد. خود ظلم را انگیزه‌ای عمیق‌تر تحریک می‌کند، و آن میل به دانستن راز اشیاء و زندگی است.

راه دیگری که ما را به سوی آگاهی از «راز» هدایت می‌کند عشق است. عشق عبارت است از نفوذ فعالانه در شخص دیگر، که ضمن آن، شوق به دانش در نتیجه‌ی وصل آرام می‌شود. ضمن این نفوذ کردن، من او را می‌شناسم - خود را می‌شناسم و همه را می‌شناسم - و هیچ «نمی‌دانم». من درمی‌یابم که تنها دانشی که برای انسان امکان دارد دانستن آن چیزی است که زنده است - با تجربه کردن وصل - نه به وسیله‌ی دانشی که اندیشه بتواند آن را ارائه دهد. انگیزه‌ی سادیسیم میل به پی بردن به اسرار است، با وجود این انسان مثل گذشته نادان باقی می‌ماند. تمام ارکان شخص دیگر را از هم جدا

می‌کنیم، ولی نتیجه‌ی آن تنها نابودی اوست. عشق تنها راه دانستن است، که در حین وصل به تمنای من جواب می‌دهد. در حین عشق ورزیدن و نثار کردن خود، در حین نفوذ در شخص دیگر، خود را می‌یابیم، خود را کشف می‌کنیم، هم او را هم خود را کشف می‌کنیم، و انسان را کشف می‌کنیم.

شوق شناختن خود و انسان به طور کلی در شعار سقراط چنین بیان شده است: «خودت را بشناس». این سرچشمه‌ی همه‌ی علم روانشناسی است. ولی هرچند که آرزوی ما دانستن همه چیزهای مربوط به انسان و راز درونی اوست، این آرزو هرگز نمی‌تواند با دانش معمولی، یعنی دانش از راه فکر به کمال برسد. حتی اگر هزار بار دیگر خودمان را بشناسیم، باز هم به قعر آن نرسیده‌ایم. باز هم برای خود معمایی باقی خواهیم ماند، همان طور که دیگران هم برایمان معما هستند. شناسایی کامل فقط به وسیله‌ی «عمل» عشق به وجود می‌آید: این عمل از حدود فکر و کلام تجاوز می‌کند، و این همان غوطه‌ور شدن دلیرانه در تجربه‌ی وصل است. با وجود این، آگاهی فکری که یک آگاهی روانشناسی است، شرط لازم دانش کامل در عمل عشق است. ما مجبوریم خود و دیگری را از نظر عینی بشناسیم، تا قادر باشیم واقعیت او را ببینیم. تا بر خیال‌های فریبنده تصویر تابدار و غیر منطقی که از او داریم فائق آییم. تنها وقتی که فردی را از نظر عینی بشناسیم، می‌توانیم ضمن عمل عشق به ماهیت غایی او پی ببریم.^۱

مشکل شناسایی بشر همانند مشکل ادیان در شناخت خداست.

۱. اظهار نظر فوق اثر مهمی در نقش روانشناسی در فرهنگ امروزی غرب دارد. ضمن آنکه علاقه شدید مردم به روانشناسی نشانه‌ی شوق آنها به شناسایی بشر است؛ روانشناسی عشق و محبت مردم را به طور محسوسی زایل کرده است. شناخت علمی، بدین ترتیب، به جای آنکه قدمی به سوی شناخت کامل عشق باشد، جایگزین آن شده است.

در الاهیات دنیای غرب کوشش می‌شود که خدا را از راه فکر بشناسند و درباره‌ی او اظهارنظرهایی بکنند. فرض بر این است که امکان شناختن خدا به وسیله‌ی فکر میسر است. در عرفان، که نتیجه‌ی ضروری یکتاپرستی است (و بعداً به تفصیل بدان اشاره خواهد شد)، کوشش برای شناخت خدا از راه فکر از بین رفته، و درک وحدت با خدا جایگزین آن شده است، که در آن نه جایی برای کسب دانش درباره‌ی خدا باقی است، نه احتیاجی بدان هست.

درک وحدت با انسان، یا از نظرگاه دینی درک وحدت با خدا، به هیچ عنوان غیرمنطقی نیست، بلکه بر عکس، همان‌طور که آلبرت شوایتزر^۱ بدان اشاره کرده است، نتیجه‌ی ضروری فلسفه‌ی خودگرایی و یک نتیجه‌ی معقول و متهورانه‌ی آن است. سرچشمه‌ی این وحدت نقص اساسی دانش ماست، نه کمبودهای ظاهری و عرضی آن؛ و مبتنی بر علم به این است که ما هرگز راز انسان و کون و مکان را «درک» نخواهیم کرد، با این حال می‌توانیم آن را در عمل عشق بشناسیم. روانشناسی به عنوان یک علم نیز دارای نقایصی است. از آنجا که نتیجه‌ی منطقی الاهیات عرفان است، نتیجه‌ی غایی روانشناسی نیز عشق است.

دلسوزی، احساس مسئولیت، احترام و دانایی همه به هم بستگی دارند. آنها مجموعه‌ی آن رویه‌های بشری هستند که فقط در آدم بالغ، که نیروهای خود را به صورتی ثمربخش پرورش داده است، پیدا می‌شود: انسان بالغ کسی است که فقط طالب حاصل کوشش‌های خویش است؛ پندارهای خود پرستانه‌ی علم مطلق و قدرت مطلق را از یاد برده است، و به فروتنی ناشی از قدرت باطنی - یعنی چیزی که فقط حاصل فعالیت واقعاً ثمربخش است - دست یافته است. تا اینجا سخن از عشق، به عنوان عامل غلبه بر تنهایی و رسیدن

1. Albert Schweitzer.

به آرزوی وصل، به درازا کشید. ولی بالاتر از نیاز دنیوی و وجودی آدمیان به وصل، یک احتیاج مشخص و «زیستی» وجود دارد و آن آرزوی وصل و پیوند بین دو قطب مذکر و مؤنث است. این نظریه، که با استمداد از آن، زن و مرد را در دو قطب مخالف قرار می‌دهند، در افسانه‌های ابتدایی به صورتی بسیار جالب بیان شده است. این افسانه‌ها می‌گویند: زن و مرد ابتدا یکی بودند، بعد به دو نیم شدند، و از آن پس هر مرد به دنبال نیمه‌ی گمشده‌ی خود، که زن است، می‌گردد تا دوباره با او درآمیزد و یکی شود. (همین نظریه‌ی پیوند اولیه‌ی زن و مرد در کتاب مقدس در مورد به وجود آمدن حوا از دنده‌ی آدم، نیز آمده است. بگذریم که در این داستان روح پدر سالاری وجود دارد و زن نسبت به مرد در درجه دوم اهمیت قرار می‌گیرد.) معنی این افسانه به اندازه‌ی کافی روشن است. قرار دادن زن و مرد در دو قطب جنسی مختلف انسان را به جستجوی پیوندی مشخص، یعنی وصل با جنس مقابل سوق می‌دهد. اصول دو قطبی بودن مذکر و مؤنث در درون هر مرد و هر زن نیز وجود دارد. همان‌طور که زن و مرد، از نظر فیزیولوژیکی، هر کدام دارای هورمون‌های جنس مقابل است. از نظر روانی نیز هر یک حالات جنسی دیگری را داراست. آنان اساس دریافت کردن و نفوذ کردن، اساس ماده و روح را در درون خود دارند. مرد - و همچنین زن - تنها زمانی در درون خود به وصل می‌رسد که دو قطب مذکر و مؤنث خودش با هم یکی شود. این تمایل دو قطبی پایه‌ی همه‌ی آفرینندگی‌هاست.

کشش دو قطب مذکر و مؤنث همچنین پایه‌ی آفرینندگی ناشی از فعل و انفعال متقابل است. این از نظر زیست‌شناسی طبیعتاً بدین معنی است که وحدت اسپرم و اوول اساس تولد کودک است.

وضع در دنیای روانی مطلق نیز همین‌گونه است؛ زن و مرد در عشق یکدیگر از نو زاده می‌شوند. (کسانی که به انحرافات همجنس‌گرایی گرفتارند، در رسیدن به این وصل دو قطبی شکست می‌خورند و به‌ناچار باید همیشه رنج جدایی را تحمل کنند، درست مانند آن دسته از افراد معمولی که از مهر ورزیدن عاجزند.)

این اصل تمایل دو قطب مذکر و مؤنث در طبیعت نیز موجود است؛ نه تنها در آنچه به طور آشکار در حیوان و نبات دیده می‌شود، بلکه در تمایل دو قطبی دو کار اساسی، یعنی دریافت‌کردن و نفوذکردن، نیز به چشم می‌خورد. منظور از این، تمایل زمین و باران، رودخانه و اقیانوس، شب و روز، تاریکی و روشنایی، و ماده و روح به یکدیگر است. این نظریه را مولانا جلال‌الدین رومی، عارف و شاعر بزرگ اسلام با زیبایی خاصی بیان می‌کند:

هیچ عاشق خود نباشد وصلجو	که نه معشوقش بود جویای او
چون در این دل برق مهر دوست جست	اندر آن دل دوستی می‌دان که هست
در دل تو مهر حق چون شد دو تو	هست حق را بی‌گمانی مهر تو
هیچ بانگ کف زدن ناید به در	از یکی دست تو، بیدستی دگر
حکمت حق در قضا و در قدر	کرد ما را عاشقان همدگر
جمله اجزای جهان زان حکم پیش	جفت جفت و عاشقان جفت خویش
آسمان مرد و زمین زن درخرد	هرچه آن انداخت این می‌پرورد
چون نمائد گر میش بفرستد او	چون نمائد تری و نم بدهد او
هست سرگردان فلک اندر زمن	همچو نمائد تری و نم بدهد او
هست سرگردان فلک اندر زمن	همچو مردان گرد مکسب بهر زن
وین زمین کدبانویها می‌کند	بر ولادات و رضاعش می‌تند
پس زمین و چرخ را دان هوشمند	چون که کار هوشمندان می‌کند
گر نه از هم این دو دلبر می‌مزند	پس چرا چون جفت در هم می‌خزند

بی‌زمین کی گل بروید و ارغوان	پس چه زاید ز آب و تاب آسمان؟
میل اندر مرد و زن حق زان نهاد	تا بقا یابد جهان زین اتحاد
میل هر جزوی به جزوی هم نهد	ز اتحاد هر دو تولیدی زهد
روز و شب ظاهر دو ضد و دشمنند	لیک هر دو یک حقیقت می‌تنند
هر یکی خواهان دگر را همچو خویش	از پی تکمیل فعل و کار خویش
زانکه بی شب دخل نبود طبع را	پس چه اندر خرج آرد روزها ^۱

مسئله تمایل دو قطب مذکر و مؤنث بحث دیگری را در مورد عشق و جنس برمی‌انگیزد. قبلاً به اشتباه فروید اشاره کردیم و گفتیم که او در عشق اختصاصاً تجلی یا والایش sublimation غریزه جنسی را می‌دید و تشخیص نمی‌داد که میل جنسی فقط تظاهری از احتیاج به عشق و وصل است. ولی اشتباه فروید به همین محدود نیست. او در ضمن فلسفه‌ی مادی - فیزیولوژیکی خود غریزه جنسی را تنشی^۲ می‌داند که بر اثر فعل و انفعالات شیمیایی در بدن به وجود می‌آید و در نتیجه عنصری دردناک می‌شود و کام می‌جوید تا التیام پذیرد. هدف تمایلات جنسی از میان بردن درد ناشی از این تنش است، و خرسندی جنسی آن‌گاه دست می‌دهد که این درد از میان رفته باشد. این نظر فقط تا حدی معتبر است که نشان دهد میل جنسی نیز مانند تشنگی و گرسنگی، به هنگام احتیاج، باید ارضا شود. بنابراین مفهوم، میل جنسی فقط یک سوزش التهاب‌آور است و ارضای میل جنسی نیز از بین بردن این سوزش است. درحقیقت اگر این نظریه را قبول داشته باشیم، باید استمنا را عالی‌ترین راه سیراب کردن میل جنسی به شمار آوریم. آنچه فروید بی‌توجه است، جنبه‌ی

۱. مثنوی مولوی، به سعی و اهتمام و تصحیح R.E.Nicholson مؤسسه‌ی مطبوعاتی علی اکبر علمی. جلد سوم صفحه‌ی ۳۵۱-۳۵۲.

۲. اصطلاح تنش را دکتر صناعی در ترجمه‌ی کتاب اصول روانشناسی مان امریکایی مقابل واژه‌ی انگلیسی tension آورده است.

«روانی - زیستی» مسائل جنسی، تمایل دو قطب مذکر و مؤنث، و آرزوی پیوند این دو قطب از راه وصل است. احتمالاً پدر سالاری فروید را به سوی این اشتباه عجیب سوق داد و او را بر آن داشته است که جنسیت را در نفس خود دارای کیفیت مذکر بداند و در نتیجه از امور جنسی خاص زن بی‌خبر بماند. فروید این نظریه را در کتابی موسوم به «سه افاده بر نظریه‌ی جنسی»^۱ بیان کرده است و می‌گوید که «لییدو»^۲ همیشه دارای «ماهیت مذکر» است، اعم از اینکه در زن به وجود بیاید یا در مرد. همین اندیشه در یکی دیگر از فرضیه‌های فروید به صورتی راستنما بیان شده است. او معتقد بود که پسر بچه‌ی کوچک زن را همانند یک مرد خواجه یا مردی که بیضه‌ها و آلت تناسلی خود را از دست داده است، در می‌یابد و حتی خود زن دائماً به دنبال آن است که به وسایل مختلف از دست دادن آلت تناسلی مردانه را جبران کند. ولی زن مرد خواجه نیست، و جنسیت او اختصاصاً زنانه است و «طبیعت مردانه» ندارد.

احتیاج به از میان بردن تنش فقط جزئی از انگیزه‌ی جاذبه‌ی دو جنس برای یکدیگر است؛ به طور کلی این جاذبه معلول احتیاج به وصل با جنس مقابل است. درحقیقت، جاذبه‌ی شهودی به هیچ عنوان فقط در جاذبه‌ی جنسی تظاهر نمی‌کند. مردانگی و زنانگی نه تنها در عمل جنسی دیده می‌شود، بلکه در صفات و منش شخص هم وجود دارد. منش مردانه را به نفوذ، رهبری، فعالیت، نظم و حادثه‌جویی می‌توان تعبیر کرد؛ در صورتی که منش زن را با کیفیاتی از قبیل پذیرش بارآوری، محافظت، واقع‌بینی، تحمل، و مادری تعبیر می‌کنند. (این را همیشه باید در نظر داشت که در همه‌ی افراد هر دو گروه این

1. Three Contributions to the Theory of Sex.

۲. اصطلاح خاص فروید برای بیان عاملی غریزی در نهاد انسان که به بقاء و فعالیت تمایل دارد و منبع عمده‌ی انگیزش رفتار انسان است.

دو دسته خصوصیات با هم آمیخته‌اند، متتها در هر کدام صفات مربوط به جنس وی برتری دارد.) بسیاری از اوقات اگر صفات و منش مردانه‌ی مردی، به سبب آنکه از نظر عاطفی در عالم بچگی مانده است، ضعیف شده باشند، آن مرد همواره سعی می‌کند این کمبود را منحصراً با تکیه روی نقش جنسی مردانه‌ی خویش جبران کند. نتیجه‌ی آن دون ژوان^۱ است، که ناچار بود صولت مردانگی خود را در امور جنسی به اثبات برساند، زیرا به مردانگی خود، به معنای مورد نظر علم منش‌شناسی، اطمینان نداشت. هرگاه عجز مردانگی از این هم شدیدتر باشد، سادیسم (یعنی استفاده از زور) جانشین عمده‌ی آن می‌شود و می‌دانیم که این یک وسیله‌ی انحرافی است. اگر احساس زنانگی تضعیف یا منحرف باشد، مازوخیسم یا میل به تصاحب جانشین آن می‌شود.

فروید را به خاطر ارزش زیاده از حدی که وی برای مسائل جنسی قائل است، انتقاد کرده‌اند. انگیزه‌ی این انتقاد تمایل به حذف آن قسمت از نظام فروید بود که مردم کهنه‌پرست را به نفاق و دشمنی برمی‌انگیخت. فروید با تیزبینی خاصی وجود این انگیزه را احساس کرد و به همین دلیل با تمام قوا کوشید تا نظریه‌ی جنسی خود را تغییر دهد. درحقیقت، در آن دوران، فرضیه‌ی فروید انقلابی تلقی می‌شد و معارض با افکار روز بود. ولی آنچه در سال ۱۹۰۰ درست بود، دلیلی ندارد که پس از گذشت ۵۰ سال باز هم درست باشد. سنن جنسی آن‌چنان تغییر کرده است که فرضیه‌های فروید دیگر در نظر طبقه متوسط مردم مغرب زمین تکان دهنده و وحشتناک نمی‌آیند، و اصلاح طلبی مدافعان فروید، که هنوز تصور می‌کنند دفاع از نظریه‌های جنسی فروید به شجاعت نیاز دارد، بی‌شبهت به کار

دون کیشوت نیست. درحقیقت نوع روانکاوی آنان نوعی همرنگی با جماعت است و از نظر روانشناسی مطالبی را مطرح نمی‌کنند که جامعه‌ی امروزی را به انتقاد از آنان برانگیزد.

انتقاد من از نظریه‌ی فروید این نیست که او روی مسائل جنسی زیاده از حد تکیه کرده است، بلکه به سبب این است که او نتوانست امور جنسی را عمیقاً دریابد. او اولین قدم را در راه کشف اهمیت شور و هیجان ناشی از روابط متقابل اشخاص برداشت، و مطابق با مقدمات فلسفی خود این مطالب را از نظر فیزیولوژی مورد بحث قرار داد. ولی با پیشرفت روانکاوی لازم است با انتقال بینش فروید، از فیزیولوژی به ابعاد زیستی و وجودی، مفاهیمی را که وی عنوان کرده است اصلاح کنیم و آنها را عمیق‌تر سازیم.^۱

۲. عشق پدر و مادر و فرزند

کودک از برکت سرنوشت مهربان، اضطراب جدایی از مادر و زندگی جنینی را درک نمی‌کند، و گرنه به هنگام زاده شدن از شدت ترس می‌مرد. حتی بعد از تولد، کودک چندان فرقی با قبل از تولد ندارد؛ او از درک اشیا عاجز است، و از وجود خودش و دنیای خارج آگاه نیست. تحریک مثبت گرما و غذا را احساس می‌کند، ولی هنوز آنها را از سرچشمه‌شان، که مادر است باز نمی‌شناسد. گرما همان مادر است، غذا همان مادر است. مادر همان حالت نشئه‌ی حاصل از خرسندی و ایمنی است. به اصطلاح فروید، این یکی از حالت‌های حاصل از خود فریفتگی است. واقعیت‌های خارجی، اشخاص و

۱. خود فروید در بحث از مفاهیم بعدی خویش در مورد غرایز زندگی و مرگ، اولین قدم را در این راه برداشت. نظر او در مورد (عشق) eros به عنوان اساس وصل و اتحاد کاملاً با آنچه وی قبلاً درباره‌ی لیبدو اظهار نظر داشته بود، فرق می‌کند. به‌رغم این حقیقت، که فرضیه‌ی غریزه‌ی مرگ و زندگی به وسیله‌ی تحلیل‌کنندگان متعصب قبول شد، این قبول، به تجدیدنظر اساسی در مفهوم لیبدو، به خصوص تا آنجا که به کارهای کلینیکی مربوط است، منتهی نشد.

اشیاء، فقط وقتی مفهوم پیدا می کنند که برای حالت درونی بدن رضا یا نارضایی تولید کنند. آنچه در درون است حقیقت است؛ آنچه در خارج است فقط وقتی حقیقت می یابد که با نیازهای من سروکار داشته باشد نه به خاطر صفات یا نیازهای وجودی خودشان.

وقتی که کودک رشد می کند و پرورش می یابد، کم کم یاد می گیرد که اشیا را، آن طور که هستند، درک کند. لذتی که نوک پستان به او می دهد، با لذتی که از غذا خوردن عایدش می شود، فرق پیدا می کند و مادر از پستان متمایز می شود. سرانجام کودک تشنگی خود، شیر لذت بخش مادر و پستان او، و بسیاری چیزهای دیگر را به عنوان ماهیت های جداگانه، هر یک مستقل از دیگری، درک می کند. در این مرحله یاد می گیرد که آنها را نامگذاری کند. در ضمن یاد می گیرد که با آنها چگونه رفتار کند؛ مثلاً می آموزد که آتش سوزان و دردآور است، تن مادر گرم و لذت بخش است، چوب سخت و سنگین است، کاغذ سبک و پاره شدنی است. و نیز می آموزد که با آدم ها چگونه معامله کند؛ پی می برد که مادر به هنگام غذا دادن به او لبخند می زند، هنگام گریستن او را در آغوش می کشد، و به خاطر اجابت مزاجش او را تحسین می کند. همه ی این دریافت ها به صورت یک تجربه متبلور و ترکیب می شود: *مرا دوست دارند*. دوستم دارند زیرا که من بچه ی مادرم هستم، دوستم دارند، برای اینکه ناتوانم. دوستم دارند برای اینکه تشنگ و قابل تحسینم. دوستم دارند برای اینکه مادرم به من نیازمند است. به طور کلی *به خاطر آنچه هستم دوستم دارند*، یا اگر دقیق تر بگوییم، *دوستم دارند برای اینکه وجود دارم*. این احساس محبوب مادر بودن احساسی فعل پذیرنده است. کودک احتیاج ندارد برای محبوب بودن کوششی بکند - عشق مادری بدون قید و شرط است. آنچه کودک بدان احتیاج دارد این است که باشد. - کودک او

(کودک مادرش) باشد. عشق مادری موهبت است، آرامش است، احتیاجی به تحصیل ندارد، احتیاجی به شایستگی ندارد. ولی کیفیت بی‌قید و شرط عشق مادری یک جنبه‌ی منفی هم دارد. این عشق نه احتیاجی به شایستگی دارد، نه اکتسابی است و نه ایجاد کردنی است، و نه ضبط شدنی. اگر وجود دارد سعادت است، و اگر وجود نداشته باشد گویی زیبایی نیز در جهان وجود ندارد، و از عهده من نیز کاری برای خلق آن بر نمی‌آید.

برای بیشتر بچه‌ها، قبل از هشت سالگی، و نیمی از آنها تا ده سالگی^۱ تنها مشکل تقریباً این است که دوستان ندارند، - دوستان ندارند برای آنچه هستند. خود کودک تا این سن هنوز دوست ندارد؛ بلکه او فقط با سپاس‌گزاری و خوشحالی جواب‌گوی عشقی است که بدو نثار می‌کنند. در این مرحله رشد کودک، عامل جدیدی در زندگی او وارد می‌شود: و آن احساس جدید تولید عشق به وسیله‌ی فعالیت شخصی است. برای اولین بار کودک به فکر می‌افتد چیزی به مادر (یا پدر) بدهد. چیزی به وجود بیاورد - یک شعر، یک نقاشی یا هر چیز دیگری. برای اولین بار کودک مسئله‌ی عشق از محبوب بودن به دوست داشتن، یعنی به خلق عشق، تبدیل می‌شود. سال‌ها طول می‌کشد تا این احساس ابتدایی به عشق پخته و کامل برسد. سرانجام کودک، که اکنون به نوجوانی رسیده است، بر عوارض خودپرستی خویش چیره می‌شود، افراد دیگر برای کودک تنها وسیله‌ای برای ارضای نیازمندی‌های شخصی او نیستند. نیازهای طرف مقابل نیز همانند نیازهای خودش مهم است. درحقیقت، آنها مهم‌تر می‌شوند. نثار کردن ارضاکننده‌تر و لذت‌بخش‌تر از دریافت کردن می‌شود؛ و

۱. برای این مطلب رجوع کنید به کتاب:

Sullivan, The interpersonal Theory of Psychiatry (New York: W. W. Norton and Co, 1953).

عاشق بودن حتی اهمیتی بیشتر از معشوق بودن کسب می‌کند. او به‌وسیله‌ی دوست داشتن، زندان تنهایی و انزوای خود را، که در نتیجه‌ی خودفریفتگی و خودپرستی به وجود آمده بود، رها می‌کند. او احساس نوعی پیوند جدید، نوعی سهیم بودن و یگانگی می‌کند. از این گذشته، به جای اینکه در نتیجه‌ی محبوب بودن - که محصول کوچکی، ناتوانی، ناخوشی یا «خوب» بودن اوست - فقط به دریافت کردن متکی باشد، به توانایی ایجاد عشق از رهگذر عشق ورزیدن پی می‌برد. عشق کودکانه از این اصل پیروی می‌کند که: «من دوست دارم چون دوستم دارند.» عشق پخته و کامل از این اصل که: «مرا دوست دارند چون دوست دارم.» عشق نابالغ می‌گوید: «من تو را دوست دارم برای اینکه به تو نیازمندم.» عشق رشد یافته می‌گوید: «من به تو نیازمندم چون دوستت دارم.»

رشد استعداد عشق بستگی نزدیکی با معشوق دارد. کودک، در ماه‌ها و سال‌های اول زندگی‌اش بیشتر از هر موقع دیگر به مادر پیوسته است. این پیوستگی قبل از تولد، هنگامی که مادر و طفل و با وجود دو تا بودن هنوز یکی هستند، شروع می‌شود. تولد این وضع را تا حدی عوض می‌کند، ولی نه آن اندازه که ظاهراً به نظر می‌رسد. کودک، درحالی که اکنون خارج از رحم زندگی می‌کند، هنوز کاملاً وابسته به مادر است، ولی روزبه‌روز بیشتر استقلال می‌یابد: او خود راه رفتن و سخن گفتن را می‌آموزد و دنیا را کشف می‌کند؛ از اهمیت حیاتی رابطه‌اش با مادر به‌تدریج کاسته می‌شود و در عوض ارتباطش با پدر بیش از پیش اهمیت می‌یابد.

برای اینکه این تغییر جهت از مادر به سوی پدر را بفهمیم، باید اساس اختلاف بین عشق مادرانه و پدرانه را بررسی کنیم. در مورد عشق مادرانه صحبت کردیم. عشق مادرانه طبیعتاً بی‌قید و شرط

است. مادر نوزاد خود را دوست دارد زیرا کودک اوست، نه به خاطر اینکه کودک پیرو شرایط خاصی بوده، یا طبق انتظارات معینی رفتار کرده است. (البته وقتی از عشق مادرانه و پدرانه صحبت می‌کنیم، منظور پدر و مادر «ایده‌آل» به آن معنی است که ماکس وبر^۱ بدان اشاره کرد، یا به آن معنی که در نمونه‌ی اصلی یونگ^۲ آمده است، وگرنه منظور این نیست که همه‌ی پدران و مادران کودکشان را بدین گونه دوست دارند. در این جا به آن چنان اصول مادری و پدری اشاره می‌شود که تنها در اشخاصی که دارای رویه‌ی مادرانه یا پدرانه‌اند، وجود دارد.) عشق بی‌قید و شرط با یکی از عمیق‌ترین آرزوهای بشر ارتباط پیدا می‌کند، این نه تنها در مورد یک بچه، بلکه درباره‌ی همه‌ی افراد صادق است. از طرف دیگر محبوب بودن، به خاطر شایستگی خود، یا به خاطر اینکه سزاوار آنیم، همیشه تولید تردید می‌کند؛ شاید کسی که می‌خواهم دوستم داشته باشد، از فلان کار من خوشش نیامده باشد، شاید این و شاید آن همیشه این بیم وجود دارد که مبادا عشق خاموشی پذیرد. علاوه بر این، عشقی که ما «سزاوارش» هستیم همیشه این احساس تلخ را به جا می‌گذارد که آدمی را به خاطر خودش دوست ندارند، بلکه فقط برای آن دوستش دارند که می‌تواند آنها را راضی کند؛ یعنی در واقع به هیچ وجه آدم را دوست ندارند، بلکه از او استفاده می‌کنند. بی‌جهت نیست که همه‌ی ما از کوچک و بزرگ، دست به دامن عشق مادرانه می‌شویم. اکثر کودکان خوشبختی این را دارند که از عشق مادرانه برخوردار شوند. (بعداً در این باره بحث خواهد شد) اما برآوردن این تمنا برای بزرگسالان به مراتب دشوارتر است. این عشق در آنان، اگر تکامل به نیکوترین صورت روی دهد، به عنوان جزئی از عشق جنسی

طبیعی باقی می ماند، غالباً به صور دینی و اکثراً نیز به صورت عشق های نوروتیک^۱ تجلی می کنند.

رابطه ی پدرانه کاملاً از نوعی دیگر است. مادر وطن ماست، طبیعت است، خاک است، دریا است، پدر نماینده ی چنین خانه ی طبیعی نیست. در سال های اول زندگی ارتباط او با فرزند بسیار محدود است، و اهمیتش در مقابل کودک در این سال ها، با اهمیت مادر قابل مقایسه نیست. درست است که پدر نماینده ی دنیای طبیعی نیست، اما در عوض بیان کننده ی قطب دیگری از وجود بشر است؛ دنیای فکر و ساخته های بشر، قانون و نظم، انضباط، مسافرت و ماجرا همگی تجلیات آن قطبند. پدر کسی است که طفل را تعلیم می دهد و راه ورود به دنیا را به او می نمایاند.

مطلب دیگری که با این کار بستگی نزدیکی دارد، رشد اجتماعی - اقتصادی است. وقتی که مالکیت خصوصی به وجود آمد، و قرار شد یکی از پسر ها وارث دارایی شخصی باشد، پدر جستجو به دنبال پسری آغاز کرد که بتواند ثروتش را به او بسپارد. طبیعتاً از نظر پدر، بهترین پسر آن بود که بتواند جانشین خوبی برایش باشد. یعنی پسری که از همه بیشتر شبیه خودش باشد، و سرانجام این پسری بود که پدر بیشتر دوستش داشت. عشق پدرانه عشق بی قید و شرط نیست. اساس آن این است که «من تو را دوست دارم، برای اینکه انتظارات مرا برآوری، برای اینکه وظایف را انجام دهی، برای اینکه شبیه منی.» عشق مشروط پدرانه نیز، مانند عشق بی قید و بند مادرانه، یک جنبه ی منفی و یک جنبه ی مثبت دارد. اگر فرزند مطابق انتظارهای پدر رفتار نکند عشق زایل می شود. در طبیعت عشق پدرانه این حقیقت مستتر

۱. برای واژه انگلیسی neurotic به فارسی گاهی کلمه ی عصبی آمده است که با بیماری عصبی اشتباه می شود. به این جهت اصل واژه با تلفظ آن حفظ شده است. اخیراً روان نژندی نیز به کار رفته است. - م.

است که اطاعت فضیلتی مهم و نافرمانی گناهی بزرگ است - که کيفرش باز پس گرفتن عشق است. جنبه‌ی مثبت آن هم به همین درجه حایز اهمیت است. از آنجا که عشق او مشروط است، پس من می‌توانم با کوشش خود آن را به دست بیاورم، می‌توانم برای آن زحمت بکشم، عشق او بر خلاف عشق مادرم، بیرون از ضبط من نیست.

رویه‌ی پدر و مادر نسبت به کودک با نیازهای خود او تطبیق می‌کند. کودک چه از نظر وضع بدنی خود و چه از نظر روانی، احتیاج به عشق و توجه بی‌قید و شرط مادرانه دارد. همین بچه، بعد از شش سالگی، به عشق پدر و راهنمایی و حکمروایی او احتیاج پیدا می‌کند. مادر وظیفه دارد برای او یک زندگی امن ایجاد کند، پدر وظیفه دارد او را تعلیم دهد، و طوری راهنمایش کند که بتواند با مشکلات اجتماعی، که در میان آنها زاده شده است، مقابله کند. نوع عالی عشق مادرانه هرگز مانع رشد کودک نمی‌شود و او را به ناتوانی و عجز تشویق نمی‌کند. مادر باید به زندگی ایمان داشته باشد تا بتواند از نگرانی‌های نابه‌جا و مبالغه‌آمیز دست بشوید و کودک خود را از این راه فاسد نکند. یک قسمت از زندگی او باید صرف این آرزو شود که کودکش استقلال بیابد و سرانجام از او جدا شود. عشق پدرانه باید با اصول و انتظاراتی هدایت شود، باید با صبر و مدارا همراه باشد، نه با تهدید و تحکم. عشق پدرانه باید در کودک احساس قابلیت فزاینده بیدار کند و سرانجام بدو اجازه بدهد که حکمروای خود شود و از پدر جدایی گزیند.

سرانجام این انسان بالغ به نقطه‌ای می‌رسد که می‌تواند مادر و پدر خود باشد. گویی او خود یک وجدان مادرانه و پدرانه دارد. وجدان مادرانه می‌گوید: «هیچ رفتار زشتی و هیچ جنایتی وجود ندارد که تو را از عشق من، از آرزوی من برای زندگی و خوشبختی تو،

محروم گرداند.» وجدان پدرانیه می‌گوید: «تو اشتباه کردی، تو نمی‌توانی از قبول نتایجی که اشتباهات به وجود آورده است اجتناب کنی، و بالاتر از همه، اگر بخواهی دوست داشته باشم، باید رفتار خود را تغییر دهی.» انسان بالغ از پدر و مادر خارجی آزاد شده و جانشین آنان را در درون خود ساخته است. به‌رغم نظر فروید در مورد «فرا خود»^۱ او آنان را، نه به‌وسیله‌ی مادر و پدری مجزا، بلکه به‌وسیله‌ی تشکیل وجدانی مادرانه که بر توانایی مهر ورزیدن استوار است، و وجدانی پدرانیه، که بر استدلال و داوری مبتنی است، در درون خود ساخته است. از این گذشته؛ هرچند که وجدان پدرانیه و مادرانه ضد هم به نظر می‌رسند، انسان بالغ به هر دوی آنها مهر می‌ورزد. اگر او می‌توانست فقط وجدان پدرانیه‌اش را حفظ کند، آدمی خشن و غیرانسانی می‌نمود. اگر می‌توانست فقط وجدان مادرانه‌اش را نگه دارد، امکان داشت قوه‌ی داوریش را از دست بدهد یا از رشد و تکامل خود و دیگران جلوگیری کند.

پایه و اساس روان‌درستی و حصول بلوغ همین تکامل، از دلبستگی مادر مداری^۲ به دلبستگی پدر مداری^۳ و ترکیب نهایی آنهاست. علت اساسی پیدایش «نوروز»^۴ شکست در این تکامل است. گرچه بحث در این مورد از حوصله‌ی این کتاب خارج است، برای روشن شدن مطلب فوق به یکی دو موضوع دیگر اشاره می‌کنیم.

یکی از علل پیدایش نوروز این حقیقت است که پسر دارای مادری مهربان است، ولی یا زیاده از حد گذشت می‌کند و سهل می‌گیرد، یا بیش از اندازه آمر و مستبد است، یا پدر نیز آدمی است ضعیف و بی‌علاقه. در چنین وضعی، پسر همیشه رابطه‌ی ابتدایی با

1. Super-ego

2. Mother-centered

3. Father-centered

۴. برای واژه neurosis گاهی در فارسی بیماری عصبی آمده است که چندان مورد پسند

نیست. م.

مادر را حفظ می‌کند و به آدمی متکی به مادر تبدیل می‌شود، احساس ناتوانی می‌کند، تلاش‌هایش دارای خصوصیات کوشش‌های مادری دریافت‌کننده است. گرفتن، مورد حمایت واقع شدن، و نیاز به دلسوزی از جمله‌ی آن خصوصیات است. او همچنین فاقد همه‌ی صفات پدرانه از قبیل نظم، استقلال، قدرت تسلط بر زندگی و بر تنهایی و غیره است. چنین کسی غالباً در دیگران، چه مرد و چه زن، اگر دارای قدرت و شخصیت باشند، وجود «مادر» را جستجو می‌کند. از طرف دیگر، اگر مادر سرد و خودخواه و آمر باشد، پسر ممکن است نیاز به دلسوزی مادرانه را یا به سوی پدر یا به سوی کسی که بعداً جانشین شخصیت پدرانه می‌شود، منتقل کند — که در این صورت نتیجه مانند حالت قبلی است — یا پس از رسیدن به مرحله‌ی کمال به آدمی پدرنگر^۱ یک‌جانبه تبدیل شود — آدمی که کاملاً تسلیم به اصول و قوانین، به نظم و قدرت است، و استعداد دریافت و توقع عشق بی‌قید و شرط را از دست می‌دهد، اگر پدر آدمی است خودکامه، و ضمناً دلبستگی شدیدی نیز به پسرش دارد، طبیعتاً این حالت در پسرش تقویت بیشتری می‌یابد. از جمله‌ی خصوصیات همه‌ی انواع تکامل نوروپیک این است که یکی از دو رکن، پدرانه یا مادرانه، پرورش کامل نیافته است — ظهور پدیده‌های نوروپیک شدید نیز به همین دلیل است — و در نقش پدر و مادر خارجی، و آنچه باید از این دو در درون انسان به وجود آید، آشفتگی حاصل شده است. بررسی‌های بیشتر نشان می‌دهد که برخی از انواع نوروپیک، مانند نوروز و سواس فکری^۲، بیشتر در کسانی که بستگی یک‌طرفه به پدر پیدا می‌کنند ایجاد می‌شود، درحالی‌که هیستری، می‌خوارگی، عدم توانایی ابراز وجود و ناتوانی در سازش با زندگی و افسردگی، نتیجه‌ی بستگی به مادر است.

۳. معشوق‌ها

عشق در وهله‌ی نخست بستگی به یک شخص خاص نیست، بلکه بیشتر نوعی رویه^۱ و جهت‌گیری^۲ منش آدمی است که او را به تمامی جهان، نه به یک «معشوق» خاص، می‌پیوندد. اگر انسان فقط یکی را دوست بدارد و نسبت به دیگران بی‌اعتنا باشد، پیوند او عشق نیست، بلکه یک نوع بستگی تعاونی یا خودخواهی گسترش یافته است. با وجود این اکثر مردم فکر می‌کنند علت عشق وجود معشوق است. نه استعداد درونی. درحقیقت، آنان فکر می‌کنند که چون هیچ کس دیگری را جز معشوق دوست ندارند، این خود دلیلی بر شدت عشقشان است. این همان اشتباهی است که قبلاً به آن اشاره شد. چون مردم نمی‌توانند درک کنند که عشق نوعی فعالیت و نوعی توانایی روح است، خیال می‌کنند تنها چیز لازم پیدا کردن یک معشوق مناسب است — و از آن پس همه چیز به خودی خود ادامه خواهد یافت. این درست مثل آدمی است که می‌خواهد نقاشی کند، ولی به جای اینکه هنر و فن آن را یاد بگیرد، می‌گوید منتظر موضوع مناسبی برای نقاشی هستم و ادعا می‌کند که اگر موضوع را بیابد زیباترین نقاشی‌ها را خواهد کرد. اگر آدم واقعاً و صمیمانه کسی را دوست داشته باشد، حتماً همه‌ی مردم، دنیا و زندگی را دوست می‌دارد. اگر من بتوانم به کسی بگویم «تو را دوست دارم» باید توانایی این را هم داشته باشم که بگویم «من در وجود تو همه کس را دوست دارم، با تو همه‌ی دنیا را دوست دارم، در تو حتی خودم را دوست دارم».

از گفتن اینکه عشق نوعی جهت‌گیری است که هدفش همه‌ی مردم است، نه یک نفر نباید چنین نتیجه گرفت که بین انواع مختلف عشق که تابع معشوق‌های مختلف‌اند، تفاوتی وجود ندارد.

الف: عشق برادرانه

اساسی‌ترین نوع عشق، که زمینه‌ی همه‌ی عشق‌های دیگر را تشکیل می‌دهد، عشق برادرانه است. منظور از عشق برادرانه همان احساس مسئولیت، دلسوزی، احترام و شناختن همه‌ی انسان‌ها و آرزوی بهتر کردن زندگی دیگران است. این همان عشقی است که در «کتاب مقدس» آمده است که می‌گوید: «همسایه‌ات را مانند خودت دوست بدار.» عشق برادرانه عشق به همه‌ی ابنای بشر است. صفت مشخص آن همان عدم استثناست. اگر توانایی دوست داشتن در ما تکامل یافته باشد، چاره‌ای جز دوست داشتن مردم نداریم. در عشق برادرانه احساس پیوند با تمام انسان‌ها وجود دارد، احساس همدردی مشترک، و احساس انسان با همه‌ی یگانگی. عشق برادرانه بر این احساس مبتنی است که ما همه یکی هستیم. اختلاف ذوق، هوش، و دانش در مقابل هویت مشترک انسانی، که به همه افراد عمومیت دارد، اختلافی ناچیز به شمار می‌رود. برای شناسایی و درک این هویت مشترک آدمی لازم است که از کرانه به عمق نفوذ کنیم. اگر فقط ظواهر اشخاص را در نظر بگیریم تنها تفاوت‌ها، یعنی چیزهایی را خواهیم دید، که ما را از هم جدا می‌کنند. ولی چنان‌چه بتوانیم به درون انسان راه بیابیم، این هویت مشترک انسانی را خواهیم یافت. این پیوستگی درون به درون - به جای پیوستگی از ظاهر به ظاهر - «پیوستگی مرکزی» است. یا همان‌طور که سیمون ویل به زیبایی بیان کرده است: «درست همان کلمات [مثلاً کلماتی که مردی به زنش می‌گوید: {من تو را دوست دارم}] اگر به یک صورت بیان شوند، ممکن است پیش پا افتاده به نظر آید، ولی به صورت دیگر ممکن است خارق‌العاده جلوه کند. این چگونگی بیان بستگی به عمق سرچشمه‌ای دارد که کلام از آن جاری می‌شود، بدون اینکه اراده‌ی

انسان در آن دخالت داشته باشد. بر اثر توافقی معجزه آسا، این سخنان در دل شنونده نیز به کانون مشابهی می‌نشیند. بدین ترتیب شنونده، اگر توانایی درک داشته باشد، می‌تواند ارزش واقعی آن سخنان را دریابد^۱.

عشق برادرانه عشق افراد برابرست: ولی، در واقع ما با همه‌ی برابری همیشه «برابر» نیستیم؛ چون همه‌ی ما انسانیم، همگی احتیاج به کمک داریم. امروز من و فردا شما، ولی این احتیاج بدین معنی نیست که یکی زبون و بیچاره است و دیگری توانا و پر قدرت. ناتوانی حالتی گذر است، توانایی ایستادن و با پاهای خود راه رفتن در انسان‌ها مشترک است و دائمی.

با وجود این، عشق به ناتوانان، عشق به فقرا و بیگانگان شروع عشق برادرانه است. گوشت و خون خود را دوست داشتن، کار فوق‌العاده‌ای نیست. حیوانات نیز بچه‌های خود را دوست دارند و به آنها توجه می‌کنند. شخص ناتوان ارباب خود را دوست دارد؛ زیرا زندگی‌ش بسته به اوست، کودک مادر و پدرش را دوست دارد؛ زیرا به آنان احتیاج دارد. فقط در کسانی که نفع و قصدی وجود ندارد، شکفتن عشق آغاز می‌شود. قابل توجه است که در تورات موضوع اصلی عشق بشری عشق به فقرا، بیگانگان، بیوه‌زن‌ها، یتیم‌ها و بالاخره به دشمنان ملی، به مصری‌ها و به ادومی‌ها^۲ است. از رهگذر همدردی با بیچارگان، عشق به برادر در آدمی پرورش می‌یابد؛ و انسان ضمن عشق ورزیدن به خود، نسبت به تمام کسانی که احتیاج به کمک دارند، نسبت به ناتوانان و نایمنان عشق می‌ورزد. همدلی مستلزم عنصر دانستن و یکی شدن با دیگران است. تورات می‌گوید: «تو قلب

1. Simone Weil, Gravity and Grace (New York: G. P. Putnam, s Sons, 1952) P, 117.

۲. Edomite؛ دوم نام پسر اسحق و برادر یعقوب است و اعقاب او به ادومی‌ها معروف

بیگانه را می‌شناسی زیرا که تو خود در سرزمین مصر بیگانه بودی،...
بنابراین بیگانگان را دوست بدار^۱.

ب: عشق مادرانه

در فصل پیش به ماهیت عشق مادرانه اشاره شد و اختلاف آن با عشق پدرانه مورد بحث قرار گرفت. همان‌طور که گفته شد، عشق مادرانه قبول بدون قید و شرط زندگی کودک و احتیاجات اوست. ولی در این باره لازم است مطلب دیگری اضافه شود که خود حائز اهمیت است. قبول زندگی کودک دارای دو جنبه است؛ یکی توجه و مسئولیتی است که صددرصد برای ادامه‌ی حیات و رشد کودک لازم است، و دیگری، که عمیق‌تر از صیانت محض است، رویه‌ای است که در کودک عشق به زندگی ایجاد می‌کند، و در او این احساس را پدید می‌آورد که با خود بگوید: زنده بودن چه خوب چیزی است، چه خوب است که من پسر یا دختری کوچکم، چه خوب است که روی این زمینم! هر دو جنبه‌ی عشق مادرانه در داستان آفرینش کتاب مقدس با ایجاز خاصی بیان شده است. خداوند دنیا را و انسان را می‌آفریند، این همان علاقه به هستی و تأیید آن است. ولی خدا از این حداقل فراتر می‌رود و در روزهای پس از آفرینش طبیعت و انسان می‌گوید: «خوب است». عشق مادرانه، نیز در حالت دومش در کودک این احساس را به وجود می‌آورد که بگوید: «خوب است که به دنیا آمده‌ام» و در نهاد کودک، نه تنها آرزوی زنده ماندن، بلکه عشقی به زندگی را القا می‌کند. همین عقیده در یکی از تمثیل‌های کتاب مقدس نیز بیان شده است. سرزمین موعود (زمین همیشه مظهر مادر است) به عنوان سرزمینی که «شیر و

۲. چنین نظریه‌ای توسط هرمان کوهن در کتاب زیر بیان شده است:

Herman Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, 2nd ed., (Frankfurt am Main: J. Kaufmann Verlag, 1929) P. 168.

عسل در آن جاری است» توصیف شده است. شیر مظهر جنبه‌ی اول عشق، یعنی علاقه و قبول است. و عسل مظهر شیرینی زندگی، عشق به آن و لذت زنده بودن است. اکثر مادران توانایی «شیر دادن» را دارند ولی فقط اقلیت محدودی می‌توانند «عسل» هم بدهند. برای اینکه مادری بتواند عسل بدهد، نه تنها باید «مادر خوبی» باشد، بلکه باید آدمی شاد و خوشبخت نیز باشد و از این نعمت عده‌ی کمی برخوردارند. اثر آن بر کودک مبالغه‌آمیز نیست. عشق مادر به زندگی به اندازه‌ی اضطراب او مسری است. هر دوی این‌ها بر همه‌ی شخصیت طفل اثری عمیق دارند؛ در واقع انسان می‌تواند در میان کودکان و بزرگسالان، آنهایی را که فقط «شیر» خورده‌اند، از آنهایی که هم «شیر» خورده‌اند و هم «عسل»، تشخیص بدهد.

روابط مادر و فرزند، به خلاف عشق برادرانه و عشق زن و مرد که عشق برابراست، به سبب ماهیت خاصی که دارد، مبتنی بر نابرابری است. یکی به همه‌ی یاری‌ها نیاز دارد و دیگری همه‌ی آن یاری‌ها را فراهم می‌آورد. به سبب همین خاصیت نوع پرستانه و فداکارانه است که عشق مادرانه بالاترین نوع عشق‌ها، و مقدس‌ترین پیوندهای عاطفی نامیده شده است. گذشته از این، چنین به نظر می‌رسد که کمال عشق مادرانه تنها در عشق به نوزاد نیست، بلکه کودکی که رشد می‌کند و بزرگ می‌شود هم در عشق او است. در واقع، عده‌ی کثیری از مادران کودکانشان را تا وقتی دوست دارند که کوچکند و تمام و کمال به وجود مادر وابستگی دارند. بیشتر زنان خواهان کودکان، و از نوزاد خود لذت می‌برند و مشتاقانه به او توجه می‌کنند. واقع امر چنین است، هر چند که مادران در قبال عشق خود به فرزند جز لبخند یا نشانه‌ی خرسندی در چهره‌ی کودک چیزی «به‌دست‌نمی‌آورند». به نظر می‌رسد که این رویه نسبت به عشق تا

حدی غریزی است و در حیوانات ماده نیز مانند انسان یافت می‌شود. ولی اهمیت عامل غریزی هر چه باشد، شک نیست که عوامل روانی انسانی خاصی نیز به پیدایش عشق مادرانه کمک می‌کند. یکی از آنها را در عنصر خود فریفتگی عشق مادرانه می‌توان یافت. تا وقتی که نوزاد هنوز قسمتی از وجود مادر است، عشق او و شیفتگی دیوانه‌وارش به فرزند به منزله‌ی لذتی است که خودفریفتگی او را ارضا می‌کند. انگیزه‌ی دیگر آن ممکن است در آرزوی قدرت طلبی و تملک مادر نهفته باشد. کودک، از آنجا که زیون است و کاملاً تحت اراده‌ی مادر به سر می‌برد، می‌تواند موضوعی طبیعی برای اقناع میل به تسلط و تملک در مادر باشد.

احتمالاً این انگیزه‌ها، با وجود فراوانی، اهمیت و عمومیتشان از نیازی که آن را می‌توان نیاز به تفوق نامید، کمتر است. این احتیاج به تفوق یکی از اساسی‌ترین احتیاجات بشر است، که از خودآگاهی او سرچشمه می‌گیرد، زیرا او به سهمی که به عنوان یک مخلوق بازی می‌کند، قانع نیست، نمی‌تواند خود را مانند طاس تخته نردی ببیند که از فئان به بیرون پرتاب شده است. او احتیاج دارد خود را خالق بداند، و از سهم فعل‌پذیرانه‌ی خود به عنوان یک مخلوق بالاتر رود. برای رسیدن به چنین رضایتی راه‌های فراوان موجود است؛ طبیعی‌ترین و آسان‌ترین آنها دلسوزی و عشق مادر به مخلوق خویش است. او به وسیله‌ی کودک شیرخواره نیاز به تفوق را در خود سیراب می‌کند. عشق مادر به فرزند، زندگی خود او را مهم و پرمعنی می‌سازد (چون مرد قادر نیست از این راه احتیاج به برتری را برآورد، ناچار دست به آفرینش مصنوعات بشری و اندیشه‌های مختلف می‌زند).

ولی کودک باید رشد کند. او باید از زهدان مادر بیرون آید، و روزی نیز از شیر پستان او بی‌نیاز شود، و سرانجام باید انسانی به کلی

مجزا بشود. جوهر واقعی عشق مادرانه توجه مادر به رشد کودک است، و این یعنی تمنای جدایی کودک از خود. در این جا تفاوت اساسی عشق مادرانه با عشق زن و مرد آشکار می شود. در عشق زن و مرد دو نفر که جدا بودند یکی می شوند. در عشق مادرانه دو موجود که یکی بودند از هم جدا می شوند. مادر تنها نباید این جدایی را تحمل کند، بلکه باید آرزومند آن باشد و به حصول آن کمک کند. فقط در این جاست که عشق مادرانه به صورت تکلیفی خطیر جلوه می کند، زیرا احتیاج به فداکاری دارد، نیاز به این دارد که بتوان همه چیز را نثار کرد، بدون اینکه توقع چیزی جز خوشبختی کودک در میان باشد. و همین جاست که اکثر مادران در کار عشق مادرانه ی خود شکست می خورند. مادر خود شیفته، سلطه جو و تصاحب کننده فقط تا زمانی که کودکش کوچک است، می تواند در «عشق» مادرانه ی خود موفق باشد. تنها مادری که واقعاً عاشق است، مادری که برایش نثار کردن لذت بخش تر از دریافت کردن است، مادری که بنیاد هستیش متین و استوار است، حتی هنگامی که فرزندش در راه جدایی از مادر گام بر می دارد، باز هم می تواند فرزندش را دوست بدارد.

عشق مادرانه نسبت به کودکی که در حال رشد است، عشقی که چیزی برای عاشق نمی خواهد، شاید دشوارترین صورت عشق باشد؛ و از آنجا که مادر به آسانی می تواند عاشق نوزاد خود باشد، این عشق فریبکارترین عشق هاست. اما درست به سبب همین دشواری است که زن فقط می تواند واقعاً دوستدار کودکش باشد که بتواند عشق پرورزد، وقتی که بتواند همسرش، کودکان دیگر، بیگانگان و همه ی انسان ها را دوست بدارد. زنی که فاقد توانایی مهر ورزیدن است، فقط می تواند کودکش را تا وقتی که کوچک است دوست بدارد و هرگز قادر نیست یک مادر واقعاً دوستدار باشد. بهترین محک توانایی عشق

ورزیدن این است که مادر بتواند جدایی را با اشتیاق تحمل کند و حتی بعد از جدایی نیز در عشق خود پایدار بماند.

پ. عشق جنسی

عشق برادرانه عشق افراد برابر است، عشق مادرانه عشق به ناتوانان است. گرچه این دو با هم برابر نیستند، ولی، به سبب طبیعت خاصشان، یک صفت مشترک دارند و آن این است که این موضوع عشقها به یک نفر محدود نمی‌شود. اگر من برادرم را دوست دارم، تمام برادرهایم را دوست دارم؛ اگر کودکم را دوست دارم، تمام کودکانم را دوست دارم؛ نه، خیلی بالاتر از این: همه‌ی بچه‌ها و تمام کسانی را که احتیاج به کمک دارند، دوست دارم. اما عشق جنسی درست برخلاف این است؛ این عشق شوق فراوان به آمیزش کامل است به منظور حصول با فردی دیگر. ماهیت این عشق طوری است که فقط به یک نفر محدود می‌شود و عمومی نیست، و چه بسا که فریبکارترین نوع عشق است.

در وهله‌ی اول، این عشق غالباً با احساس شدید «گرفتار» عشق شدن، یعنی فرو ریختن ناگهانی مانعی که تا آن لحظه بین دو بیگانه وجود داشته است اشتباه می‌شود. ولی همان‌طور که قبلاً هم بدان اشاره شد، این احساس دلبستگی ناگهانی طبیعتاً عمرش کوتاه است. بعد از اینکه بیگانه‌ای از نزدیک شناخته می‌شود، دیگر حجابی باقی نمی‌ماند، و دیگر هیچ نوع نزدیکی ناگهانی در کار نیست تا برای رسیدن به آن کوشش شود. «معشوق» را به اندازه‌ی خودمان می‌شناسیم، یا شاید بهتر بگوییم، او را مانند خودمان کم می‌شناسیم. اگر تجربه‌ی ما از معشوق عمق بیشتری داشت، اگر می‌توانستیم بی‌انتها بودن شخصیت او را درک کنیم، هرگز او تا این پایه شناخته شده جلوه نمی‌کرد و معجزه‌ی چیره شدن بر موانع هر روز از نو

اتفاق می‌افتاد. ولی برای اکثر مردم هستی خود انسان و هستی دیگران به زودی کشف می‌شود و پایان می‌پذیرد. برای آنان صمیمیت مقدماً از طریق تماس‌های جنسی برقرار می‌شود. چون آنان جدایی را در درجه‌ی اول تنها یک جدایی جسمی می‌انگارند، وصل جسمانی برایشان به منزله‌ی غلبه بر جدایی است.

علاوه بر این، عوامل دیگری هست که برای بسیاری از مردم وسیله‌ی غلبه بر جدایی است. درباره‌ی زندگی شخصی خود، امیدها و اضطراب‌های خود صحبت کردن، جنبه‌های بیگانه‌ی خود را نشان دادن، برقرار کردن یک علاقه‌ی مشترک در مقابل دنیا همه‌ی این‌ها برای اکثر مردم به منزله‌ی غلبه بر جدایی است. آنان حتی ابراز خشم، تنفر و فقدان کامل منع را نیز دلیل بر صمیمیت می‌دانند، علاقه‌های انحرافی که معمولاً بین زنان و شوهران وجود دارد، به خوبی این مسئله را بیان می‌کند. آنان فقط در بستر یا وقتی که در پیچه‌های تنفر و خشم خود را متقابلاً به روی هم باز می‌کنند، به نظر یکدل می‌رسند. ولی همه‌ی این‌گونه نزدیکی‌ها با گذشت زمان بیشتر و بیشتر کاهش می‌یابد. در نتیجه انسان هوس می‌کند به جستجوی عشقی دیگر یا شخصی تازه و بیگانه‌ای تازه برود. باز این بیگانه تبدیل به «آشنا» می‌شود، و باز تجربه‌ی گرفتاری عشق شدید و شورانگیز است، و باز کم‌کم از شدتش کاسته می‌شود، و به تدریج در آرزوی یک تمنای جدید یک عشق تازه‌ی دیگر، از بین می‌رود و همیشه با همان خیال واهی که عشق تازه با عشق‌های قبلی فرق خواهد داشت. جنبه‌های فریبنده‌ی شهوت‌های جنسی این پندار را تقویت می‌کند.

هدف خواهش‌های جنسی آمیزش است و این خواهش‌ها به هیچ‌عنوان فقط یک اشتهای جسمی یا تسکین یک تنش دردناک نیست. ولی به همان اندازه که عشق می‌تواند خواهش‌های جنسی را

برانگیزد، بسیاری از چیزهای دیگر مانند ترس از تنهایی، علاقه به غلبه کردن یا مغلوب شدن، یاوگی، شهوت آزار رساندن و حتی منهدم کردن هم ممکن است آن خواهش‌ها را برانگیزند. ظاهراً ممکن است خواهش‌های جنسی به آسانی با انواع هیجان‌های شدید، که عشق فقط یکی از آنهاست، بیامیزد و به وسیله‌ی آنها برانگیخته شود. متنها، چون تمایلات جنسی در نفس اکثر مردم در کنار عشق قرار دارد، آنان اشتباهاً به این نتیجه می‌رسند که فقط وقتی عاشقند از نظر جسمی همدیگر را بخواهند. عشق می‌تواند الهام‌دهنده‌ی میل به وصل جنسی باشد، در این حالت ارتباط جسمی فاقد هرگونه آزمندی و آرزوی غلبه کردن یا مغلوب شدن است، بلکه بر عکس با لطف و نرمش آمیخته است. اگر اشتیاق به وصل جنسی بر اثر عشق شعله‌ور نشود، اگر عشق زن و مرد در عین حال عشقی برادرانه نباشد، هرگز به پیوندی بیشتر از آنچه از پیوند گذرای عیاشی دست می‌دهد، متتهی نخواهد شد. جاذبه‌ی جنسی، برای مدت کوتاهی پنداری از وصل خلق می‌کند، ولی این «پیوند»، اگر با عشق همراه نباشد، دو بیگانه را به اندازه‌ی قبل از آشنایی جدا نگه می‌دارد، گاهی در آنها ایجاد شرم می‌کند و گاه حتی باعث می‌شود که آن دو نفر از هم متنفر شوند، زیرا وقتی که پندار زائل می‌شود، هر دو بیگانگی خود را به مراتب آشکارتر از قبل احساس می‌کنند. احساس لطیف به هیچ‌وجه، آن‌طور که فروید معتقد بود، والایش غریزه‌ی جنسی نیست، بلکه نتیجه‌ی مستقیم عشق برادرانه است، که هم در عشق جسمی و هم در عشق‌های غیر جسمی وجود دارد.

در عشق جنسی نوعی کیفیت انحصاری وجود دارد که عشق برادرانه و مادرانه فاقد آنند. این کیفیت انحصاری عشق زن و مرد بحث دیگری را برمی‌انگیزد. اکثراً انحصارطلبی عشق زن و مرد

اشتباهاً به معنی میل به تملک تلقی می‌شود. چه بسیارند زوج‌هایی که «عاشق» همدیگرند ولی در دلشان عشقی برای دیگران نیست. عشق آنان درحقیقت یک خودپسندی دو نفره است. آنان دو شخصند که خود را در یکدیگر می‌بینند، و مشکل جدایی را به وسیله‌ی بسط یک فرد به دو فرد حل می‌کنند. آنان از احساس غلبه بر جدایی بهره‌ورند، ولی چون از دیگر انسان‌ها جدا هستند، از یکدیگر نیز جدا می‌مانند و نسبت به خود بیگانه می‌شوند، احساس یگانگی آنان پنداری بیش نیست. عشق زن و مرد انحصاری است، ولی آدمی در وجود دیگری همه‌ی مردم - همه‌ی چیزهای زنده - را دوست می‌دارد. این عشق تنها از آن جهت انحصاری است که من می‌توانم فقط با یک نفر به‌طور کامل و با هیجان تمام درآمیزم. عشق زن و مرد تعهدی است کامل برای همه‌ی مراحل زندگی که فقط از نظر آمیزش عاشقانه، نه عشق عمیق برادرانه، خصوصی و دو نفره است.

عشق جنسی، اگر عشق باشد، یک مقدمه دارد و آن این است که من با گوهر وجودم عشق می‌ورزم و دیگری را در گوهر وجودی خودش می‌آزمایم. همه‌ی آدمیان از یک گوهرند. ما همه اعضای یک پیکریم، ما همه یکی هستیم. حالا که چنین است، هیچ فرق نمی‌کند چه کسی را دوست داریم. عشق اساساً باید یک عمل ارادی، یک تصمیم برای وقف کامل زندگی خودم برای زندگی دیگری باشد. این درحقیقت، دلیل اساسی و منطقی است که به مسئله‌ی لاینحل بودن ازدواج جواب می‌دهد. همچنین است در مورد بسیاری از انواع ازدواج‌های مرسوم دیگر که در آن طرفین همدیگر را انتخاب نمی‌کنند، بلکه دیگران این کار را به عهده می‌گیرند و با وجود این از آنان انتظار می‌رود که همدیگر را دوست بدارند. در فرهنگ معاصر غرب این عقیده به کلی غلط به نظر می‌رسد. برای آنان عشق نتیجه‌ی

یک عکس‌العمل احساسی و خود به خود و نتیجه‌ی گرفتار شدن ناگهانی در چنگال احساسی مقاومت‌ناپذیر است. در چنین نظری، انسان فقط صفات ویژه و اختصاصی طرفین گرفتار به عشق را می‌بیند و از این حقیقت، که همه‌ی مردها جزئی از آدم و همه‌ی زنان جزئی از حوا هستند، غافل می‌ماند. در عشق زن و مرد یک عامل مهم نادیده انگاشته می‌شود و آن اراده است. عاشق کسی بودن تنها یک احساس شدید نیست بلکه تصمیم است، قضاوت است، قول است. اگر عشق فقط یک احساس می‌بود، دیگر پایداری در این قول، که همدیگر را تا ابد دوست خواهیم داشت، مفهوم پیدا نمی‌کرد. احساس می‌آید و ممکن است خود به خود زائل شود. وقتی که عمل من با داوری و تصمیم ارتباطی نداشته باشد چگونه می‌توانم در مورد پایداری آن داوری کنم؟

ممکن است آدمی با در نظر گرفتن این اندیشه‌ها به این نتیجه برسد که عشق منحصرأ یک عمل ارادی و نوعی تعهد است، و اساساً اهمیت ندارد که طرف چه کسی باشد. خواه ازدواج به وسیله‌ی دیگران ترتیب داده شود، یا نتیجه‌ی انتخاب خود شخص باشد، از وقتی که پیمان زناشویی بسته شد، عمل اراده بایستی ضامن ادامه‌ی عشق باشد. در این نظرگویی خصیصه‌ی متضاد طبیعت بشری و عشق زن و مرد از یاد رفته است. ما همه یکی هستیم، با وجود این هرکدام از ما ماهیتی یگانه و بی‌همتا است. در مورد روابط ما با دیگران نیز همین تضاد تکرار می‌شود، همان‌گونه که همه‌ی ما یکی هستیم، همان‌گونه هم می‌توانیم نسبت به همه برادرانه عشق بورزیم، و چون هر کس وجودی یکتا است، به همان ترتیب هم عشق جنسی مستلزم عناصری کاملاً فردی است که فقط در بعضی از مردم وجود دارد و نه در همه‌ی مردم.

بنابراین هر دو نظریه یعنی اینکه عشق جنسی جاذبه‌ای کاملاً فردی، بی‌همتا و محدود به دو شخص معین است، و هم اینکه چنین عشقی جز یک عمل ارادی نیست، درست به نظر می‌رسند. اگر بخواهیم به درستی آن را بیان کنیم، حقیقت نه این است نه آن. بنابراین، این عقیده که، اگر آدم در عشقش کامیاب نشد، به آسانی می‌تواند رشته‌ی ارتباط را بگسلد، به همان اندازه غلط است که بگوییم به هیچ‌عنوان این ارتباط نباید گسسته شود.

ت. عشق به خود^۱

گرچه هیچ‌کس با این عقیده، که می‌توان مفهوم عشق را برای چیزها و هدف‌های مختلف به کار برد، مخالف نیست، این یک اعتقاد عمومی است که هر چه دوست داشتن دیگران فضیلت است، دوست داشتن خود گناه است. چنین تصور شده است که انسان به همان اندازه که به خودش علاقه‌مند است، دیگران را دوست ندارد، و عشق به خود درحقیقت نوعی خودخواهی است. این نظر در فکر مردم غرب سابقه‌ای طولانی دارد.

کالون عشق به خود را نوعی «طاعون» می‌دانست^۲ فروید عشق

۱. Paul Tillich در انتقادی بر کتاب: The Sane Society در Pastoral Psychology September, ۱۹۵۵ می‌گوید که بهتر است از اصطلاح دو پهلوی «خویش‌دوستی» صرف‌نظر کنیم و به جای آن اصطلاح «خود‌هم‌پاری سرشتی» Self-affirmation یا مفهوم «خودپذیرفتگی متضاد» Paradoxical self-acceptance را به کار ببریم.

گرچه سودمندی این پیشنهاد روشن است، من نمی‌توانم در این مورد موافق او باشم. در اصطلاح «خویش‌دوستی» عامل متضاد خویش‌دوستی بیشتر به چشم می‌خورد. این حقیقت بیان شده نیز می‌شود. علاوه بر این، باید به خاطر داشت که اصطلاح «خویش‌دوستی» به معنایی که در اینجا مطرح شده است، دارای سابقه‌ی تاریخی است. در کتاب مقدس، آنجا که می‌گوید: «همسایه‌ات را مانند خودت دوست بدار» در حقیقت از «خویش‌دوستی» سخن می‌گوید مایستر اکهارت Meister Eckhart نیز درست به همین معنی از «خویش‌دوستی» یاد می‌کند.

2. John Calvin, Institutes of the Christian Religion, translated by J. Albua (Philadelphia: Pres byteiran Board of Christian Education, 1928) P. 622.

به خود را، از لحاظ روانپزشکی، مورد بحث قرار می‌دهد، اما قضاوت اعتباری^۱ او در این باره همانند کالون است. عشق به خود در نظر وی همانند خود فریفتگی یعنی بازگشت لیبدو به سوی خود است. خودفریفتگی ابتدایی‌ترین مرحله‌ی رشد انسانی است، و شخصی که بعداً دوباره به مرحله‌ی خود فریفتگی باز می‌گردد قادر به دوست داشتن نیست؛ حد افراط این وضع دیوانگی است. فروید تصور می‌کرد که عشق مظهري از لیبدو است، و لیبدو یا به سوی دیگران متمایل می‌شود که در این صورت همان عشق است، یا به سوی خود شخص باز می‌گردد که در این صورت عشق به خود است. عشق و عشق به خود بدین ترتیب بی‌نیاز از یکدیگرند، بدین معنی که هرچه یکی از آنها بیشتر باشد، دیگری کمتر است. اگر عشق به خود بد است، پس از خودگذشتگی فضیلت است.

در اینجا چند سؤال پیش می‌آید: آیا مشاهدات روانشناسی فرضیه‌ی مغایرت عشق به خود و عشق به دیگران را تأیید می‌کند؟ آیا عشق به خود همان پدیده‌ی خودخواهی است یا این دو ضد یکدیگرند؟ گذشته از این، آیا خودخواهی انسان امروزی واقعاً نوعی علاقه به خویشستن است خویشستن با همه‌ی استعدادهای بالقوه‌ی عقلی، عاطفی و شهوانی؟ آیا «او» به صورت زائده‌ای برای نقش اجتماعی - اقتصادی خود در نیامده است؟ آیا خودخواهی عیناً عشق به خویشستن است و آیا درست به علت فقدان آن به وجود نیامده است؟

قبل از اینکه به بحث درباره‌ی جهات روانی خودخواهی و عشق به خود بپردازیم، باید مؤکداً متذکر شویم که اینکه می‌گویند عشق به خود مغایر عشق به دیگران است، سفسطه‌ای بیش نیست. اگر این فضیلت است که همسایه‌ام را مانند یک انسان دوست بدارم، این هم

باید فضیلت باشد - نه زشت کاری - که خود را دوست داشته باشیم، چرا که من هم انسانم. هیچ مفهومی درباره‌ی انسان وجود ندارد که شامل خود من هم نشود. هر دکترینی که چنین استثنایی را مجاز بشمارد، بالضروره دارای تناقض است. این جمله‌ی کتاب مقدس «همسایه‌ات را مانند خودت دوست بدار» این اندیشه را می‌رساند که احترام به همسازی و بی‌همتایی خود انسان، عشق به خود و درک خود نمی‌تواند از احترام و عشق و تفاهم نسبت به افراد دیگر جدا باشد. عشق به خود با عشق به دیگران پیوندی ناگسستنی دارد.

اکنون نوبت بحث از مقدمات اساسی روانشناسی است که استنتاج‌های ما در این بحث‌ها بر آن مقدمات مبتنی است. این مقدمات از این قرارند: نه تنها دیگران، بلکه خود ما «هدف» احساس‌ها و رویه‌های خودمان قرار می‌گیریم؛ رویه ما نسبت به دیگران و نسبت به خودمان، نه تنها متباین نیستند، بلکه اساساً پیوند دهنده‌اند. توجه به مسئله‌ی مورد بحث این معنی را می‌رساند که: عشق به دیگران و عشق به خود با هم مغایرت ندارد، همیشه در همه‌ی کسانی که قادرند دیگران را دوست بدارند، نوعی عشق به خود نیز وجود دارد. *اصولاً عشقی که منظور از آن پیوندی بین «معشوق» و خود شخص باشد، قابل تفکیک نیست.* یک عشق اصیل بیانی از باروری است و دلسوزی و احترام و حس مسئولیت و دانایی نیز از آن مستفاد می‌شود. عشق واقعی یک «تأثر» به معنی تحت‌تأثیر دیگران قرار گرفتن نیست، بلکه کوشش فعال برای بسط خوشبختی معشوق است که از استعداد ما برای عشق ورزیدن سرچشمه می‌گیرد. دوست داشتن کسان به معنی تحقق بخشیدن و تمرکز نیروی دوست داشتن است. جنبه‌ی مثبت عشق به سوی معشوق میل می‌کند معشوقی که تجسمی از صفات واقعی انسانی است. عشق به دیگری

به ناچار متضمن عشق به انسانیت است. آن نوع «تقسیم کار»ی که ویلیام جیمز^۱ از آن صحبت می‌کند و معتقد است که انسان می‌تواند فقط بستگان خود را دوست بدارد و نسبت به «بیگانگان» به کلی بی‌اعتنا بماند، نشانه‌ای از عدم توانایی در دوست داشتن است. عشق به انسان، آن طور که غالباً تصور می‌شود، چیزی نیست که از عشق نسبت به شخصی خاص تجرید شده باشد، بلکه مقدمه‌ی آن است گرچه از نظر تکوینی گفته‌اند که عشق از عشق به افراد معین کسب می‌شود.

از همه‌ی این‌ها چنین نتیجه گرفته می‌شود که باید خود را نیز به اندازه‌ی دیگری دوست بداریم. قبول زندگی خود، سعادت رشد و آزادی خویش ریشه‌هاشان در استعداد مهر ورزیدن آبیاری می‌شود، یعنی منوط هستند به دلسوزی، احترام، حس مسئولیت و دانایی. فردی که قادر است عشق بورزد، و عشق ورزیش با باروری همراه است، خودش را نیز دوست دراد، کسی که فقط بتواند دیگران را دوست بدارد، اصلاً معنی عشق را نمی‌داند.

اگر قبول کنیم که عشق به خود و دیگران در اصل پیوند دهنده‌اند، آن‌گاه خودخواهی را، که مسلماً فاقد دلسوزی برای دیگران است، چگونه می‌توان توجیه کرد؟ آدم خودخواه فقط به خودش علاقه دارد، همه‌چیز را برای خود می‌خواهد، از نثار کردن لذتی احساس نمی‌کند، در صورتی که از گرفتن شاد می‌شود. به دنیای خارج فقط از دیدگاه نفع شخصی می‌نگرد، به احتیاجات دیگران، و شئون و همسازی و شرافت دیگران بی‌اعتناست. او جز خودش هیچ چیز را نمی‌تواند ببیند، او دریاره‌ی همه‌کس و همه‌چیز، از جهت سودی که ممکن است برای شخص خودش داشته باشند، قضاوت

می‌کند، و اساساً از دوست داشتن عاجز است. اما آیا این اثبات نمی‌کند که توجه به دیگران و توجه به خود، خواه یا ناخواه با هم متباینند؟ این فقط در صورتی صحیح است که خودخواهی و عشق به خود را یکی فرض کنیم. اما این فرض سفسطه‌ای است که موجب شده است در مسئله‌ی مورد بحث این همه نتیجه‌ی غلط گرفته شود. *خودخواهی و عشق به خود، نه تنها یکی نیستند، بلکه ضد یکدیگرند.* آدم خودخواه خود را بیش از حد دوست ندارد، بلکه کمتر از اندازه دوست دارد، درحقیقت او از خودش متنفر است. این فقدان علاقه و دلسوزی نسبت به خود، که فقط یکی از تجلیات بی‌ثمر بودن شخص اوست، وی را میان تهی و ناکام رها می‌سازد. به‌ناچار او بدبخت است و مضطربانه سعی می‌کند لذاتی که خود بر خود حرام کرده است از دست زندگی برآید. چنین به نظر می‌رسد که او فوق‌العاده دلسوز خویش است، ولی درحقیقت او فقط کوشش بیهوده‌ای می‌کند تا شکست خود را در مورد دلسوزی نسبت به خویشتن واقعیتش بپوشاند و جبران کند. فروید معتقد است که خودخواهی همان خود فریفتگی است که گویی عشق خود را از دیگران بریده و همه را به‌سوی خود متوجه کرده است. *این درست است که آدم‌های خودخواه توانایی مهرورزی نداشتند، ولی این نیز درست است که آنان قادر نیستند خودشان را هم دوست بدارند.*

معنی خودخواهی خیلی آسانتر مفهوم می‌شود، اگر آن را با علاقه‌های آزمندانه اشخاصی چون مادران و سواسی که بی‌اندازه مراقب آسایش فرزندان خویش‌اند، مقایسه کنیم، چنین مادرانی، در حالیکه آگاهانه معتقدند که مخصوصاً به فرزندشان علاقه‌مندند، در واقع نوعی دشمنی عمیق سرکوب شده نسبت به فرزند خود دارند. آنان فکرشان بیش از اندازه متوجه فرزند است، ولی نه به سبب اینکه

او را بی‌حد دوست دارند، بلکه از این جهت که مجبورند عدم توانایی خود را برای دوست داشتن فرزندشان به نوعی جبران کنند.

این نظریه، که درباره‌ی ماهیت خودخواهی معرفی شد، حاصل روانکاوی بیماران مبتلا به «ناخودپسندی» نوروتیک است. این ناخودپسندی یکی از علائم بیماری نوروز^۱ در کسانی است که درمندی آنان ناشی از خود این علامت نیست بلکه زاده‌ی علائم دیگری چون افسردگی، خستگی، ناتوانی در کار، شکست در روابط عاشقانه و مانند این‌هاست که با آن علامت رابطه‌ی نزدیک دارند. ناخودپسندی نوروتیک نه تنها به صورت یک علامت درمندی احساس نمی‌شود، بلکه رفتار آن به آن «علامت» را تنها صفت نجات‌بخشی می‌داند که اتصاف به آن را برای خود فخری بزرگ می‌شمارند. شخص «ناخودپسند» «هیچ چیز از برای خود نمی‌خواهد»، او «فقط برای دیگران زندگی می‌کند» و به خود می‌بالد که برای خود اهمیتی قائل نیست. با وجود این چنین اشخاصی اغلب در حیرتند که چرا، به‌رغم از خود گذشته‌گی‌های خود، همیشه ناراحت و بدبختند و چرا روابطشان با نزدیکترین افراد خود با ناخرسندی همراه است. یک تحلیل دقیق نشان می‌دهد که ناخودپسندی او از سایر علائم بیماریش جدا نیست بلکه جزء آنهاست، قدرت عشق ورزیدن و لذت بردن در او فلج شده است، کینه به زندگی در اعماق هستی او ریشه دوانیده است و در پشت چهره‌ی ناخودپسندی نوعی «خودداری» نامحسوس ولی شدید روی نهفته است. چنین آدمی تنها زمانی بهبود می‌یابد که ناخودپسندیش نیز همانند نشانه‌های دیگر به عنوان یک علامت بیماری در نظر گرفته شود، تا بدین ترتیب بی‌ثمری ناشی از ناخودپسندی و درمندی‌های دیگرش نیز درمان شود.

ماهیت ناخودپسندی به خصوص هنگامی پدید می‌آید که اثر آن بر دیگران مشاهده شود و در فرهنگ زمانی آشکارتر می‌شود که اثری را که مادران «فداکار» روی فرزندان خود می‌گذارند، بررسی کنیم. مادر ناخودپسند معتقد است که در نتیجه‌ی ناخودپسندی او کودکانش معنی محبوب بودن را احساس می‌کنند و به موقع نیز می‌فهمند دوست داشتن یعنی چه. آنچه ناخودپسندی وی به بار می‌آورد، بدبختانه، ابداً با توقعاتش تطبیق نمی‌کند. خوشحالی و نشاط کسانی که یقین دارند محبوب هستند، در کودکانشان دیده نمی‌شود، آنان مضطرب و بی‌قرارند و از نامقبول بودن در نزد مادرشان هراسانند. همیشه نگرانند که مبدا مطابق آرزوهای او رفتار نکرده باشند. دشمنی مادر نسبت به زندگی معمولاً در آنان اثر می‌گذارد، گرچه کودکان این را احساس می‌کنند ولی به وضوح تشخیص نمی‌دهند و سرانجام خود نیز به همان رنگ در می‌آیند. به طور کلی، اثر مادر «ناخودپسند» و مادر خودخواه در بچه چندان فرقی با یکدیگر ندارد، در واقع اثر اولی غالباً بدتر و شدیدتر است، زیرا ناخودپسندی مادر کودک را گمراه می‌سازد و امکان انتقاد از مادر را سلب می‌کند. بر آنهاست که هرگز مادر را ناراضی نسازند؛ زیر نقاب فضیلت تنفر از زندگی به آنان آموخته می‌شود. اگر فرصتی دست می‌داد و می‌توانستیم اثر مادری را، که حقیقتاً به خود عشق می‌ورزد، مطالعه کنیم، در می‌یافتیم که هیچ‌چیز به اندازه‌ی بهره‌مندی از محبت چنین مادری که خود را واقعاً دوست دارد کودک را به درک معنی عشق، شادمانی و خوشبختی رهنمون نمی‌شود.

مسئله‌ی عشق به خود به بهترین نوعی در این گفتار مایستر اکهارت خلاصه شده است: «اگر تو خود را دوست داری، دیگران را نیز مانند خودت دوست داری. تا وقتی که دیگری را کمتر از خودت

دوست داری در دوست داشتن خودت هم موفقیت واقعی کسب نکرده‌ای، ولی اگر خودت و همه را به یک اندازه دوست بداری، آن‌گاه همگی را به منزله‌ی یک شخص دوست خواهی داشت و آن هم خداست هم انسان. بنابراین آن کسی درستکار و بزرگ است که، ضمن دوست داشتن خود، همه را به تساوی دوست بدارد.^۱

ث. عشق به خدا

قبلاً گفتیم که احتیاج ما به دوست داشتن از احساس تنهایی سرچشمه می‌گیرد، و همین احتیاج ما را وادار می‌کند تا با تجربه‌ی وصل بر اضطراب تنهایی و جدایی خود فایز آئیم. عشق دینی، یعنی آنچه عشق به خدا نامیده می‌شود، از نظر روانشناسی، چیزی جز این نیست. زیرا که در این مورد هم هدف رسیدن به وصل به منظور غلبه بر جدایی است. درحقیقت، عشق به خدا نیز دارای همان صفات و جنبه‌های مختلف عشق به انسان است و تا حد زیادی نیز دارای همان صورت‌های گوناگون است.

به‌طور کلی در ادیانی که پیروانشان به خدا معتقدند، چه آنهایی که چند خدا را می‌پرستند و چه آنها که به خدای یگانه ایمان دارند، خدا به منزله‌ی برترین ارزش و مطلوب‌ترین خیر است. بنابراین معنی خاص خدا بستگی به این دارد که شخص خیر مطلوب‌تر را چه می‌داند. از این رو، مفهوم خدا بایستی با تحلیل ساخت منش شخصی که خدا را می‌پرستد، شروع شود.

تا آنجا که ما اطلاع داریم، خصیصه‌ی اساسی تکامل نژاد بشر را می‌توان رهایی او از طبیعت، از مادر، و از قیدهای خون و خاک دانست. در نخستین دوران تاریخ، گرچه پیوند آدمی با طبیعت از هم گسیخته بود، باز او خود را به همان قیدهای نخستین مقید می‌داشت.

1. Meister Eckhart, translated By R. B. Blakney, (New York: Harper and Brothers, 1941) P. 204.

او ایمنی خود را در بازگشت و توسل به همان قیود نخستین می‌دانست. احساس می‌کرد که هنوز با دنیای حیوانات و درختان یکی است، و می‌کوشید تا، با حفظ یگانگی خود با جهان طبیعت، به وصل و وحدت دست یابد. بسیاری از ادیان ابتدایی شاهد خوبی برای این مرحله از تکامل بشری است. یک حیوان تبدیل به «توتم» می‌شود، آدمیان در بسیاری از مراسم جدی دینی یا در جنگ نقاب‌های حیوانی به صورت می‌گذارند، یا حیوانی را به عنوان خدا می‌پرستند. در مرحله‌ی بعدی تکامل، وقتی که بشر به مرحله‌ی کارهای دستی می‌رسد و تخصص پیدا می‌کند، وقتی که انسان دیگر منحصرأ به موهبت‌های طبیعی - میوه‌ای که از درخت می‌چیند و حیوانی که شکار می‌کند - بستگی ندارد، مصنوعات خود را تبدیل به خدا می‌کند، این مرحله‌ی پرستش بت‌های گلی، نقره‌ای یا طلایی است. بشر قدرت و مهارت خود را در مصنوعات خود منعکس می‌کند، و بدین ترتیب به نوعی «بیگانه از خود» آنچه را از آن اوست و نیز مهارت خود را می‌پرستد. در مرحله‌ی بعدی بشر با خدایان خود شکل‌های انسانی می‌بخشد. به نظر می‌رسد که این فقط وقتی اتفاق می‌افتد که بشر خود را بهتر شناخته و پی برده است که انسان بالاترین و شریف‌ترین «موجود» روی زمین است. در این مرحله، که مرحله‌ی پرستش خدایان انسان نماست، سیر تکامل در دو جهت طی می‌شود. یکی تکاملی که به جنسیت خدایان اشاره می‌کند، دیگری درجه‌ی بلوغی را نشان می‌دهد که انسان کسب کرده است، کمالی که ماهیت خدایان و عشق انسان را به آنان تعیین می‌کند.

بگذارید اول به تکامل ادیان و انتقال آن از «مادر سالاری» به «پدر سالاری» بپردازیم. برحسب اکتشافات بزرگ و قاطع باخوفن^۱ و

مورگان^۱ در اواسط قرن نوزدهم، و به‌رغم مخالفت‌های مراکز علمی و فرهنگی، اکنون دیگر شک نیست که لااقل در بسیاری از فرهنگ‌ها مرحله‌ای از دین «مادر سالاری» قبل از دین «پدر سالاری» وجود داشته است. در مرحله‌ی «مادر سالاری» بالاترین مخلوق مادر است. او الهه است، او همچنین تواناترین فرد جامعه و خانواده است. برای اینکه ماهیت دین «مادر سالاری» را درک کنیم، کافی است مطالبی را که در مورد عشق مادرانه گفتیم به یاد آوریم. عشق مادر بدون قید و شرط است، حافظ همه چیز است و همه را دربرمی‌گیرد، چون بدون قید و شرط است، قابل ضبط و اکتساب نیست. وجود چنین عشقی به معشوق احساس شادمانی می‌دهد، عدم آن کمال ناامیدی و سرگردانی است. عشق مادر مبتنی بر برابری است، زیرا او کودکانش را، به سبب اینکه کودکش هستند، دوست دارد، نه به سبب اینکه آنها «خوب»، فرمانبردار و برآورنده‌ی خواست‌ها و دستورهای اویند. همه‌ی انسانها برابرند، چون همه کودکان یک مادرند، چون همه‌ی کودکان از زمین مادر هستی یافته‌اند.

مرحله‌ی بعدی تغییر و تکامل بشر، یعنی تنها مرحله‌ای که دانش ما درباره‌ی آن کامل است و احتیاجی نداریم به منابع دیگر اشاره کنیم یا در آن باره به نوسازی پردازیم، مرحله‌ی «پدر سالاری» است. در این مرحله مادر مقام والای خود را از دست می‌دهد، و در جامعه و مذهب آن را به پدر وا می‌گذارد. طبیعت عشق پدرانه این است که دستور بدهد، و اصول و قوانین طرح کند، عشق او به پسرش متناسب با درجه‌ی اطاعت پسر از این دستورهاست. او آن پسری را بیشتر دوست دارد که به خودش مانندتر است و بهتر فرمان می‌برد، چنین پسری مناسب‌ترین جانشین پدر و وارث شغل او خواهد بود. (رشد

جامعه «پدر سالاری» موروئی است، تساوی برادران جای خود را به رقابت و کوشش دو جانبه می‌دهد. خواه ما در فرهنگ‌های هندی و مصری، یونانی بیندیشیم و خواه در دین‌های یهودی مسیحی یا اسلامی، در همه‌جا نظام «پدر سالاری» حاکم است، چه در موردی که خدایان مذکر متعدد وجود دارد و خدای خدایان بر همه حکومت می‌کند، و چه در آنجا که همه‌ی خدایان به استثنای یکی خدای یگانه - از میان رفته‌اند. با وجود این از آنجا که آرزوی عشق مادر نمی‌تواند از قلب‌های انسانی به کلی ریشه کن شود، تعجبی ندارد که ببینیم چهره‌ی محبت‌آمیز مادر هرگز کاملاً از پرستشگاه عمومی خدایان محو نشده است. در دین یهود خدای مادر، به‌خصوص در جریان‌های مختلف عارفانه، دوباره نمودار می‌شود. در مذهب کاتولیک کلیسا و مریم مقدس مظهر مادرند. حتی در مذهب پروتستان، گرچه وجود مادر پنهان مانده، به کلی از میان نرفته است. لوتر^۱ اصل اساسی خود را بر این مقرر داشت که انسان هر چه بکند به تحصیل عشق خدا نائل نمی‌شود. عشق الهی یک موهبت است و رویه‌ی ناتوان شمردن است؛ هیچ کار خیری نمی‌تواند خدا را تحت تأثیر قرار دهد یا، بنا به اصول مذهب کاتولیک خدا را وادار به دوست داشتن ما کند. در اینجا می‌توان تشخیص داد که اصول کارهای خیر در مذهب کاتولیک قسمتی از تصویر «پدر سالاری» است، من می‌توانم عشق پدری را به‌وسیله‌ی فرمانبرداری و برآوردن تقاضاهای پدرم، تحصیل کنم. از طرف دیگر، تعالیم لوتر، به‌رغم ظاهر «پدر سالاری‌اش»، متضمن یک عنصر «مادر سالاری» نهانی نیز هست. عشق مادر قابل تحصیل نیست، یا وجود دارد یا ندارد، تنها کاری که از دست من برآید این است که ایمان داشته باشم (همان‌طور که در مزامیر آمده است، «تو

گذاشتی که من به پستان‌های مادرم ایمان داشته باشم^۱) و خود را به کودکی زبون و ناتوان تبدیل کنم. ولی این غرابت عقیده‌ی لوتر است که در آن چهره‌ی مادر از تصویر ظاهری زدوده شده و پدر جای آن را گرفته است، به جای حتمی بودن عشق مادر، در اینجا مایه‌ی اصلی شک شدید و امید علیه امیدوار بودن به عشق بی قید و شرط پدر است.

من ناچار بودم در ادیان تفاوت بین عنصر «مادر سالاری» و «پدر سالاری» را مورد بحث قرار دهم تا نشان دهم که چگونگی عشق به خدا بستگی به اهمیت جنبه‌ی «مادر سالاری» یا «پدر سالاری» دین دارد. جنبه‌ی «پدر سالاری» آن مرا وادار می‌سازد که خدا را مانند یک پدر دوست بدارم، من چنین فرض می‌کنم که او عادل و سخت‌گیر است، که تنبیه می‌کند و پاداش می‌دهد، و سرانجام مرا به عنوان پسر محبوب خود انتخاب خواهد کرد، همان‌طور که خدا ابراهیم، و اسحاق یعقوب را برگزید، و همان‌طور که خدا قوم برگزیده‌ی خود را انتخاب کرد. در جنبه‌ی «مادر سالاری» دین، من خدا را همانند مادری تصور می‌کنم که همه‌جا را در آغوش دارد. من به عشق او ایمان دارم، و مطمئنم که خواه زبون و ناتوان باشم و خواه گنهکار، او مرا دوست خواهد داشت، و هیچ‌یک از کودکانش را به من ترجیح نخواهد داد و هرچه به سرم بیاید، او به دادم خواهد رسید و نجاتم خواهد داد و مرا خواهد بخشید. بنابراین عشق من به او و عشق او به من جدایی ناپذیر است. اگر خدا پدر است، مرا همانند پسرش دوست خواهد داشت و من او را همانند پدرم دوست می‌دارم. اگر خدا مادر است، عشق من و او در همین حقیقت تجلی خواهد یافت. با وجود این، اختلاف جنبه‌ی عشق مادرانه و پدرانه‌ی خدا فقط عاملی است که به وسیله‌ی آن می‌توانیم در مورد ماهیت این عشق

تصمیم بگیریم، عامل دیگر درجه‌ی کمالی است که خود فرد به آن رسیده است، زیرا این مسلماً در مفهوم او از خدا و عشق او به خدا مؤثر است.

چون نوع بشر ضمن تکامل اجتماعی و دینی خود، از «مادر سالاری» به «پدر سالاری» گرایید، پس تکامل عشق را تنها در گسترش دین «پدر سالاری» می‌توان دنبال کرد.^۱ در اوایل این دوره‌ی تکاملی، به خدایی مستبد و حسود برمی‌خوریم که انسانی را که خود آفریده است، ملک خود می‌داند و مختار است که با او هر چه دلش می‌خواهد بکند. در این مرحله از دین است که انسان را از بهشت بیرون می‌راند تا مبادا از میوه‌ی درخت دانش بخورد و خود خدایی بشود، این مرحله‌ای است که در آن خدا تصمیم می‌گیرد تا نژاد بشر را به وسیله‌ی سیل منهدم کند، زیرا که هیچ‌یک از آنها، به استثنای پسر محبوبش، نوح، رضایت او را فراهم نمی‌کنند. این مرحله‌ای است که در آن خدا از ابراهیم تقاضا می‌کند تا یگانه پسر محبوبش، اسحاق را قربانی کند تا بدین وسیله، که نهایت درجه‌ی اطاعت است، عشقش را به خدا اثبات کند. ولی در همین هنگام مرحله‌ی دیگری شروع می‌شود، خدا با نوح پیمانی می‌بندد و به او قول می‌دهد که دیگر هرگز نژاد بشر را منهدم نکند - پیمانی که به وسیله‌ی آن خود او نیز مقید می‌شود. او نه تنها به وسیله‌ی قول خود مقید می‌شود، بلکه به وسیله‌ی اصل خط مشی خود یعنی عدالت - نیز مقید است، به همین دلیل خدا مجبور است تسلیم تقاضای ابراهیم شود و از سدوم^۲ چشم‌پوشد، به شرط آنکه در آنجا حداقل ده مرد عاقل وجود داشته

۱. این به خصوص در دین یکتاپرستی غرب صادق است. ادیان هندی به مقدار قابل ملاحظه‌ای تحت تأثیر چهره‌ی مادرانه است. مثلاً در الاهه‌ی کالی (Kali) در دین بودایی و تاتویی (Taoism) مفهوم الاء و الاهه، اگر به کلی زایل نشده باشد، دارای اهمیت اساسی نیست.

2. Sodom

باشد. ولی این تکامل باز هم ادامه می‌یابد و خدا را از صورت یک رئیس قبیله‌ی مستبد در می‌آورد و به پدری مهربان مبدل می‌سازد که با اصولی که خود وضع کرده است، خود را مقید ساخته است. سپس از این هم فراتر می‌رود و خدای پدر مانند به مظهر اصول خودش، یعنی عدالت و حقیقت و عشق، تغییر شکل می‌دهد. خدا حقیقت است، خدا عدالت است. در این تکامل خدا دیگر یک شخص، یک انسان و یک پدر نیست، بلکه در ماورای تعدد پدیده‌ها مظهر اصل وحدت است، تصویر گلی است که در ذات بشر از دانه‌های معنوی خواهد روید. خدا نمی‌تواند نامی داشته باشد. نام همیشه به یک شیء، به یک شخص، یا به چیزی محدود و متناهی اشاره می‌کند. اگر خدا نه شخص است و نه شیء چگونه می‌تواند نامی داشته باشد؟

مشخص‌ترین نمونه‌ی این تغییر در داستان کتاب مقدس در مورد ظهور خدا بر موسی به چشم می‌خورد، آنجا که موسی به خدا می‌گوید: عبرانیان باور نمی‌کنند که من فرستاده‌ی تو هستم، مگر اینکه بتوانم نام تو را به آنها بگویم. (بت پرستان چگونه می‌توانستند خدای بی‌نام را درک کنند؟ زیرا که اساس یک بت این است که اسم داشته باشد). خداوند می‌پذیرد و به موسی می‌گوید بگو نام من این است: «من هستم آنکه هستم»، «هستم» نام من است. این «هستی» یعنی خدا، نامتناهی است، شخص نیست و «مخلوق» نیست. بهترین تفسیر این جمله این است: بگو به آنها که «نام من بی‌نامی است». اینکه بشر از ساختن تصویر خدا منع شده است، اینکه نباید به بیهوده نام او را بر زبان بیاورد، سرانجام اینکه باید به کلی از بردن نام او خودداری کند، برای به تحقق رساندن این هدف است، که انسان را از اندیشه‌ی پدر بودن یا شخص بودن خدا آزاد سازد. در نتیجه‌ی گسترش علم الاهیات، این فکر نیز پیشتر می‌رود و به اصل می‌رسد که اصولاً نباید

حتی صفت ثبوتی به خدا نسبت داد. از خدا به عنوان عقل کل، قادر مطلق و خیر محض سخن گفتن در حکم تنزل دادن خدا به مرتبه‌ی شخص است؛ بالاترین کاری که ما می‌توانیم بکنیم این است که بگوییم خدا چه نیست، صفات سلبی را نام ببریم، و اثبات کنیم که او محدود نیست، نامهربان نیست، ظالم نیست. هر چه بیشتر بدانیم خدا چه چیزهایی نیست، دانش ما درباره‌ی او بیشتر می‌شود.^۱

عقیده‌ی یکتاپرستی، در سیر تکامل بعدی خود، به یک نتیجه‌ی غائی می‌رسد که: نام خدا هرگز به زبان نیاید، و درباره‌ی او سخن گفته نشود. بدین ترتیب، در عقیده‌ی یکتاپرستی، خدا یعنی آنچه بالقوه هست، آن یگانه بی‌نام و نشان و غیرقابل توصیف، وحدتی که در بنیاد جهان محسوس وجود دارد و اساس همه‌ی هستی است. خدا حقیقت است، عشق است، عدالت است، خدا من است، به همان اندازه‌ای که من انسانم.

طبیعتاً ضمن تحول خدا پرستی از مرحله‌ی خدایان دارنده‌ی صورت‌های انسانی به مرحله‌ی یکتاپرستی محض، در ماهیت عشق به خدا نیز دگرگونی‌هایی پدید می‌آید. خدای ابراهیم را می‌توانستیم همانند یک پدر دوست داشته باشیم، یا از او بترسیم، او گاهی بخشاینده است، و گاهی خشمش غالب می‌شود. تا آن پایه که خدا پدر است، من فرزندم. من هنوز به طور کامل از تسلط این آرزوی واهی که ذات حلیم و قادر مطلق وجود دارد، رهایی نیافته‌ام. من هنوز این واقع‌بینی را کسب نکرده‌ام که محدودیت، جهالت و ناتوانی خود را به عنوان یک بشر تشخیص بدهم. من هنوز همانند یک کودک ادعا می‌کنم که باید در جایی پدر وجود داشته باشد که مرا نجات دهد، مواظب من باشد و تنبیهم کند، پدری که هرگاه مطیع او

1. Cf. Mimonides, concept of the negative attributes in The Guide for the perplexed.

هستم، دوستم بدارد؛ پدری که از تحسین‌های من به خود می‌بالد از نافرمانی‌های من خشمگین می‌شود. مسلم است که اکثریت مردم، در تکامل شخصی خود هنوز بر این حالت کودکانه فایق نیامده‌اند، بنابراین ایمان بیشتر مردم به خدا به منزله‌ی ایمان به پدری یاری دهنده است که پنداری کودکانه بیش نیست. به‌رغم این حقیقت که بعضی از معلمان بزرگ انسانیت و اقلیتی از مردم این مفهوم از دین را پشت سر گذاشته‌اند، هنوز مفهوم مورد بحث بر فکر اکثریت عظیمی از آدمیان حکمفرماست.

بنابراین انتقاد از اندیشه‌ی خدا، بدان‌گونه که فروید توضیح داده است، کاملاً صحیح است. با وجود این، اشتباه واقعی وی این بود که جنبه‌ی دیگر عقیده‌ی یکتاپرستی و هسته‌ی واقعی آن را نادیده می‌گرفت. منطق فکری وی بی‌تردید به نفی مفهوم مورد بحث درباره‌ی خدا منتهی می‌شد. انسان واقعاً متدین، اگر پیرو اساس عقیده‌ی یکتاپرستی باشد، هرگز برای چیزی دعا نمی‌کند. و از خدا انتظار چیزی ندارد، عشق او به خدا مانند مهر کودک به پدر یا مادرش نیست، او این فروتنی را به دست آورده است که به نقایص خود پی برد، تا آن درجه که می‌باید چیزی درباره‌ی خدا نمی‌داند. خدا برای او مظهري است که انسان، در مراحل اولیه‌ی تحول خود، در وجود او جامعیتی را بیان می‌کرد که همواره برای درک آن و درک جهان روحانی و درک عشق و حقیقت و عدالت کوشیده است. او به اصولی که «خدا» نماینده آنهاست ایمان دارد؛ اندیشه‌ی او حقیقت، زندگی او عشق و عدالت است، و تمامی زندگی خود را فقط برای آن ارزنده می‌داند که بدو فرصت می‌دهد تا نیروهای انسانی‌اش را گسترش دهد و این برای او تنها حقیقتی است که اهمیت دارد، تنها «غایت مطلوب» است؛ سرانجام هرگز درباره‌ی خدا حرف نمی‌زند

حتی نام او را هم بر زبان نمی‌آورد. بنابراین، برای او عشق به خدا، اگر لازم باشد که این نام را بر زبان بیاورد، یعنی اشتیاق به کسب توانایی کامل برای دوست داشتن، اشتیاق کامل برای تحقق بخشیدن چیزهایی در نفس خود که «خدا» مظهر آنهاست.

از این دیدگاه، نتیجه‌ی منطقی فکر یکتاپرستی نفی همه‌ی «الاهیات» و همه‌ی «معلومات راجع به خدا» است. با وجود این بین چنین نظر اعتدالی که مبتنی بر نفی الاهیات است با اندیشه‌هایی چون افکار بودایی و تائویی که اصولاً بر خدا پرستی مبتنی نیستند، تفاوت بسیار وجود دارد.

در همه‌ی نظام‌های خداپرستی، حتی در نظام عرفانی غیرالاهی، تصویری از حقیقت دنیای روحانی وجود دارد که فائق بر انسان است و به قوای روحانی آدمی و تلاش او جهت رستگاری و ولادت درونی معنی و اعتبار می‌بخشد. در نظام‌های غیرالاهی، دنیایی روحانی در خارج از انسان و فائق بر او وجود ندارد. دنیای عشق، عقل و عدالت، به عنوان یک حقیقت، فقط تا آنجا و به خاطر آن وجود دارد که انسان توانسته است این قوا را، ضمن تحول خویش در خود گسترش دهد. بنابراین، زندگی معنایی ندارد، جز معنایی که انسان به آن داده است، بشر به کلی تنهاست، جز به هنگامی که به دیگران یاری می‌دهد.

اکنون که از عشق به خدا صحبت شد، باید بگویم که نویسنده خود بر پایه‌ی مفاهیم خداپرستی فکر نمی‌کند؛ در نظر من مفهوم خدا فقط یک لزوم تاریخی است، که انسان به وسیله‌ی آن تجربه‌هایی را که از قوای عالی‌تر خویشتن دارد، و آرزوی خود را برای وصول به حقیقت و وحدت در هر دوره از تاریخ، بیان کرده است. ولی من همچنین معتقدم که عواقب یکتاپرستی تعصب‌آمیز و علاقه‌ی غایی

نظام‌های بی‌خدایی با حقیقت روحانی دو دید متفاوت هستند که، با وجود این تفاوت، نیازی به جنگ با یکدیگر ندارند.

بدین ترتیب در اینجا جنبه‌ی دیگری از مسئله‌ی عشق به خدا پیش می‌آید که باید مورد بحث قرار گیرد تا بتوانیم به عمق پیچیدگی این مسئله پی ببریم. مقصود من اختلاف اساسی رویه‌های دینی شرق (چین و هند) و غرب است، این اختلاف را می‌توان با مفاهیم منطقی توضیح داد. جهان غرب از زمان ارسطو از منطق وی در فلسفه پیروی کرده است. این منطق مبتنی بر قانون این «این همانی» است که می‌گوید A همان A است، و بر قانون تناقض (A نمی‌تواند غیر A باشد) و نیز بر قانون رفع نقیضین^۱ (A نمی‌تواند A و غیر A باشد، و نمی‌تواند نه A و نه غیر A باشد). ارسطو این را به وضوح در جمله‌ی زیر شرح می‌دهد: «امکان ندارد یک شیء در آن واحد و به یک اعتبار متعلق به خود آن شیء باشد و متعلق به خود آن شیء نباشد، بنابراین تمایزات دیگری که بتوان اضافه کرد تا ایرادهای دیالکتیکی را رفع کند، مجاز است. پس این از مسلم‌ترین تمام اصل‌هاست...»^۲

این قضیه‌ی بدیهی منطق ارسطویی آن‌چنان عمیق در شیوه‌ی تفکر ما رسوخ کرده است که به نظر کاملاً «طبیعی» و «بدیهی» می‌نماید، درحالی‌که از طرف دیگر این قضیه که x همان A است و غیر A به نظر مهمل می‌آید (البته، این قضیه به موضوع X در زمان معین اشاره می‌کند، نه به X فعلی و X در آینده، یا منظور یک جنبه‌ی خاص X در مقابل جنبه‌ی دیگر آن نیست).

در مقابل منطق ارسطویی منطق دیگری هست که می‌توان آن را منطق تضاد نامید. در این منطق فرض بر این است که A و غیر A هر

1. Excluded middle

2. Aristotle, *Metaphysics*, translated by Richard Hope (New York: Columbia University Press, 1952).

دو به عنوان محمول‌های X منافی یکدیگر نیستند. شیوهی تفکر چینی و هندی و فلسفه‌ی هراکلیتوس مبتنی بر منطق تضاد است. این منطق مجدداً به نام دیالکتیک پایه‌ی فلسفه هگل و مارکس قرار گرفت. اصل کلی منطق تضاد را لائوتسه به وضوح بیان می‌کند. «کلام‌هایی که کاملاً راست هستند به نظر متناقض می‌آیند»^۱ و چوانگ تسو^۲ می‌گوید:

«آنچه یکی است، یکی است، و آنچه یکی نیست نیز یکی است.» این قضایا در منطق مثبت هستند: این هست و این نیست. قضیه‌ی دیگر منفی است: این نه این است و نه آن. شیوه‌ی اندیشه‌ی نخست را در تفکر تائویی^۳ و هراکلیتوس^۴ و بعد در دیالکتیک هگل می‌توان دید؛ شیوه‌ی دوم به کرات در فلسفه‌ی هند دیده می‌شود.

گرچه بحث مفصل راجع به اختلاف منطق ارسطو و منطق تضاد از حوصله‌ی این کتاب خارج است، در اینجا فقط به ذکر چند مثال اکتفا می‌شود تا اصول آنها بیشتر قابل فهم شود. منطق تناقض در تفکر غربی برای اولین بار در فلسفه‌ی هراکلیتوس دیده می‌شود. او می‌گوید که کشمکش اضداد اساس عالم وجود است. او می‌گوید: «توجه نمی‌شود که عالم وجود با تضاد در خود، با خود یکی است: مانند هماهنگی متضاد مضراب و چنگ»^۵. یا به بیان واضح‌تر: «ما در یک رودخانه می‌رویم، ولی رودخانه همان که بود نیست، ما نیز خودمان هستیم و نیستیم»^۶ یا «ماهیت» واحد «به صورت‌های زنده و مرده، خواب، و بیدار، و پیر و جوان در اشیا جلوه‌گر می‌شود»^۷.

در فلسفه‌ی لائوتسه همین فکر به صورت شاعرانه‌تری بیان شده

1. Lao-tse, The Tao The king, The Sacred Books of the East, ed by F. Max Mueller. Vol. XXXIX (London: Oxford University Press, 1927) P120.

2. Chuang-tzu

3. Taoism

4. Heraclitus

5. W. Capelle, Die Vorsokratiker Alfred Kroener Verlag (Stuttgart, 1953) P. 134. (My translation e.f.)

6. Ibid1, p. 132.

7. Ibid1, p. 133.

است. مثال زیر فلسفه‌ی متضاد تائوئیسم را به خوبی بیان می‌کند: «سنگینی ریشه‌ی سبکی است، و سکون فرمانروای حرکت.^۱» یا «تائو در جریان عادی زندگی خود هیچ چیز انجام نمی‌دهد و بنابراین هیچ چیز وجود ندارد که او انجام ندهد.^۲» یا «حرف‌های مرا به آسانی می‌شود فهمید، و به آسانی به آن عمل کرد، اما حتی یک نفر هم در دنیا نیست که قادر به درک آن باشد و بتواند به آنها عمل کند.^۳» در طرز فکر تائویی، مانند فکر هندی و سقراطی، بالاترین مرحله‌ای که فکر به آن می‌رسد این است که، بدانیم که هیچ نمی‌دانیم. «بدانیم و با وجود این (فکر کنیم) که نمی‌دانیم، بالاترین (مرحله‌ی وصول) است؛ (و با وجود این فکر کنیم) که می‌دانیم بیماری است.^۴» فقط در نتیجه‌ی این فلسفه است که بالاترین خدا را نمی‌شود نام‌گذاری کرد. حقیقت‌نمایی، یکتانمایی، در کلمه و فکر نمی‌گنجد. چنانکه لائوتسه گفته: «تائو که می‌تواند لگدمال شود، تائوی لایتغیر و لایزال نیست. نامی که می‌تواند نامیده شود نامی لایزال و لایتغیر نیست.^۵» یا به بیانی دیگر، «ما به آن نگاه می‌کنیم، و آنرا نمی‌بینیم، و ما آنرا «ثابت» می‌نامیم. ما به آن گوش می‌دهیم، و ما آن را نمی‌شنویم، و آنرا ناشنیدنی، می‌نامیم. ما سعی می‌کنیم آنرا دریابیم، و درکش نمی‌کنیم، و ما آنرا «ظریف» می‌نامیم. با این سه صفت مشخص، آنرا نمی‌توان وصف کرد؛ از این جهت ما هر سه را با هم می‌آمیزیم و یگانه را به دست می‌آوریم.^۶» باز به بیان دیگر: «آن که (تائو) را می‌شناسد (رغبتی) ندارد که (درباره‌ی او) سخن بگوید، آنکه (به هر حال آماده است) (درباره‌ی او) سخن بگوید او را نمی‌شناسد.^۷»

نکته‌ی مهم در فلسفه‌ی برهمایی ارتباط بین تعدد (پدیده‌ها) و

1. Mueller, op, Cit, p. 69.

4. Ibid 1, p. 113.

7. Ibid 1, p. 100.

2. Ibid 1, p. 79.

5. Ibid 1, p. 47.

3. Ibid 1, p. 112.

6. Ibid 1, p. 57.

وحدت (برهمن) است. ولی فلسفه‌ی تضاد چین و هند نباید با نظریه‌ی دوگانگی اشتباه شود. هماهنگی (وحدت) ناشی از وضع متضادی است که از آن ساخته می‌شود. «تفکر برهمایی از ابتدا بر محور تضاد تنافر همزمان یعنی یکسانی قوا و صور ظاهری جهان پدیده‌ها دور می‌زند...»^۱ نیروی غایی، چه در جهان و چه در انسان، هم از عالم ادراک و هم از عالم احساس فراتر می‌رود. بنابراین «آن نه این است و نه این چنین» اما به گفته‌ی زیمر، «هیچ تضادی بین واقعی و غیر واقعی در این آفرینش غیر ثنوی وجود ندارد.»^۲ متفکران برهمایی در جستجوی وحدتی که در حجاب این تعدد وجود دارد، به این نتیجه رسیدند که این دو قطب متضادی که درک می‌شود انعکاسی از ماهیت اشیا نیستند، بلکه انعکاسی از ذهن ادراک کننده است. فکر ادراک کننده اگر بخواهد به واقعیت حقیقی برسد باید از خود فراتر رود. تضاد مقوله‌ای از ذهن انسان است و به خودی خود عنصری از واقعیت نیست. در «ریگ ودا»^۳ این اصل بدین ترتیب بیان شده است که: «من هر دو ام، نیروی زندگی و ماده‌ی زندگی، هر دو در یک زمان.» نتیجه‌ی غایی این عقیده که فکر تنها از راه تضاد می‌تواند ادراک کند، در فلسفه‌ی ودا به توالی شدید و استواری رسیده است که فرض می‌کند فکر - با تمام ریزه کاری‌هایش - «فقط افق نامحسوس‌تری از جهالت است، درحقیقت نامحسوس‌ترین وسیله‌ی فریب و توهم است.»^۴

منطقی تضاد اثری مهم در مفهوم خدا دارد. چون که خدا مظهر واقعیت غایی است، و چون بشر واقعیت را فقط در تضاد درک

1. H. R. Zimmer, *Philosophies of India* (New York: Pantheon Books, 1951).

2. Ibid.

۳. ودا از کتاب‌های مذهبی هند است که به زبان سانسکریت نوشته شده است و ریگ ودا یکی از قسمت‌های قدیمی این کتاب است شامل سروده‌ها و دعا‌های مذهبی.

4. Ibid1, p. 424.

می‌کند، هیچ بیان مثبتی از خدا نمی‌توان ارائه داد. در وداها فکر خدا، به عنوان قادر مطلق و دانای مطلق، صورت غایی جهالت است.^۱ در این جا ارتباط «عدم مطلق» مایستراکهارت را با بی‌نامی تائو و با نام بی‌نام خدایی که خود را بر موسی آشکار کرد می‌بینیم. انسان فقط نفی را می‌شناسد، و هرگز نمی‌تواند مقام واقعیت غایی را درک کند. «در عین حال انسان نمی‌تواند بداند خدا چیست، حتی اگر به خوبی بداند که خدا چه نیست... بدین صورت نفس آدمی، که با هیچ چیز اقناع نشده است، برای وصول به برترین خیر تکاپو می‌کند.»^۲ به عقیده‌ی مایستراکهارت، «خدا نفی همه‌ی نفی‌هاست، و انکار همه‌ی انکارها... هر مخلوقی شامل نفی است: وجود هرکس اثبات می‌کند که او جز خود کس دیگری نیست»^۳ فقط در عواقب بعدی است که خدا به عقیده‌ی مایستراکهارت «عدم مطلق» جلوه می‌کند، درست همان‌طور که به عقیده کابالا، واقعیت غایی یعنی یگانه‌ی نامتناهی. (*Ensof*).

تفاوت منطق ارسطو و منطق تضاد را بدین جهت مطرح کردیم که زمینه برای آشکار شدن تفاوت مهمی که در مفهوم عشق به خدا وجود دارد آماده شود. معلمان منطق تضاد می‌گویند که انسان واقعیت را فقط در تضاد می‌تواند ادراک کند، و هرگز در عالم فکر به ادراک واقعیت وحدت غایی، یعنی خود واحد، موفق نمی‌شود.

این ناتوانی به این نتیجه منتهی شد که انسان به عنوان هدف غایی در عالم فکر به دنبال پاسخ جستجو نکند. فکر فقط ما را به کسب این دانش رهنمون می‌شود که قادر نیست پاسخ غایی را به ما باز گوید. دنیای فکر همواره در بند تضاد باقی می‌ماند. یگانه راه درک

1. CF. Zimmer, Ibid 1, p. 424.

2. Meister Eckhart, translated by R.B. Blakney, (New York: Harper and Brothers, 1941) p. 114.

3. Ibid, p. 247, CF. also the negative theology of Maimonides.

غایی جهان در عمل است، نه در فکر - در این است که یگانگی را حس کنیم - و این تنها راه است. بدین ترتیب منطق تضاد ما را به این نتیجه می‌رساند که عشق به خدا شناخت او در فکر یا در فکر عشق خود به خدا نیست، بلکه در درک و تجربه و احساس وحدت با خداست.

این اهمیت روش درست زندگی کردن را به ما نشان می‌دهد. سراسر زندگی، هر عمل کوچک یا بزرگ، که به دانش ما از خدا می‌افزاید، وقف کسب دانش درباره‌ی خداست. اما نه دانش از راه درست فکر کردن، بلکه دانش از راه درست عمل کردن. این را به روشنی در ادیان شرقی می‌توان دید. در دین برهمنی، همانند بودایی و تائویی، هدف غایی دین اعتقاد صحیح نیست، بلکه عمل صحیح است. عین همین تأکید را در دین یهود می‌توان یافت. در سنت یهود هرگز جدایی عقیده وجود نداشته است (تنها استثنا اختلاف فریسیان^۱ و صدوقیان^۲ بوده است که اصل آن اختلاف دو طبقه اجتماعی است). تکیه‌ی دین یهود (به‌خصوص از ابتدای عصر ما) بر اسلوب درست زیستن است.

در تاریخ معاصر، همین اصل در افکار اسپینوزا^۳، مارکس و فروید بیان شده است. در فلسفه‌ی اسپینوزا تکیه‌ی موضوع از اعتقاد صحیح به اداره‌ی صحیح زندگی منتقل می‌شود. مارکس نیز همین اصل را بیان می‌کند و می‌گوید: «عقاید فلاسفه را به طریق گوناگون تعبیر و تفسیر کرده‌اند، کار خطیر امروز این است که آنها را تغییر دهیم.» منطق تضاد فروید او را به درمان بیماران از راه روانکاوی رهنمون شد. با این روش درک آدمی از خویشتن پیوسته عمیق‌تر می‌شود.

از دیدگاه منطق تضاد نیز روی عمل تکیه می‌شود نه روی فکر.

1. Pharisees

2. Sadducees

3. Spinoza

این رویه نتایج چندی به دنبال می‌آورد؛ نخست ما را به آن‌چنان مدارایی می‌رساند که در مذهب هندی و چینی به چشم می‌خورد. اگر فکر صحیح نه حقیقت غایی است و نه راه رستگاری، دلیلی ندارد با کسانی که با فکر خود نظام‌های دیگری را پذیرفته‌اند، بجنگیم. این نوع مدارا با زیبایی خاصی در داستان چند نفر، که از آنها سؤال شده است فیلی را در تاریکی توصیف کنند، بیان شده است. یکی از آنها وقتی که خرطوم فیل را لمس می‌کند، می‌گوید: «این حیوان مثل یک ناودان است»، دیگری گوشش را لمس می‌کند و می‌گوید: «این حیوان مثل یک بادبزن است»، سومی پاهای فیل را لمس می‌کند و می‌گوید: «این حیوان به ستونی می‌ماند»^۱.

ثانیاً دیدگاه تضاد، پیش از آنکه متوجه گسترش عقاید جزمی از سویی و علم از سوی دیگر باشد، در کار دگرگون کردن آدمی است. از دیدگاه هندی‌ها و چینی‌ها و عرفا، کار دینی انسان درست فکر کردن نیست، بلکه درست عمل کردن، و یکی شدن با احد از راه تمرکز و تأمل است.

نحوه‌ی تفکر مردم غرب درست خلاف این است. چون مردم

۱. اختلاف کردن در چگونگی و شکل پیل:

پیل اندر خانه‌ای تاریک بود	عرصه را آورده بودندش هنوز
از برای دیدنش مردم بسی	اندر آن ظلمت همی شد هر کسی
دیدنش با چشم چون ممکن نبود	اندر آن تاریکیش کف می‌بسود
آن یکی را کف به خرطوم او فتاد	گفت همچون ناودان است این نهاد
آن یکی را دست بر گوشش رسید	آن بر او چون بادبزن شد پدید
آن یکی را کف چو بر پایش بسود	گفت شکل پیل دیدم چون عمود
آن یکی بر پشت او بنهاد دست	گفت خود این پیل چون تختی بدست
هم‌چنین هر یک به جزوی که رسید	فهم آن می‌کرد هر جا می‌شنید
از نظر گه گفتشان شد مختلف	آن یکی دالش لقب داد این الف
در کف هر کس اگر شمعی بدی	اختلاف از گفتشان بیرون شدی
چشم حس هم‌چون کف دست است و بس	نیست کف را بر همه‌ی او دسترس

انتظار داشتند حقیقت غایی را در فکر درست جستجو کنند، بیشتر روی فکر تکیه می‌کردند، گرچه عمل درست نیز مهم به شمار می‌رفت. این در مورد گسترش ادیان منجر به تنظیم اصول دینی شد و بحث‌های بی‌پایانی درباره‌ی اصول دین و عدم مدارا با بدعت‌گذاران و افراد «خارج از دین» پیش کشید. این روش، همچنین مسئله‌ی «اعتقاد به خدا» را به عنوان هدف اصلی رویه‌ی دینی، اهمیت بخشید. این البته، مفهوم وظیفه‌ی انسان را در مورد درست زیستن نفی نمی‌کند، ولی شخصی که معتقد به خداست، حتی اگر مانند مؤمنین «زندگی» نکند، بر کسی که با خدا زندگی کند ولی به او «اعتقاد» نداشته باشد احساس برتری می‌کند.

تکیه بر تفکر دارای نتیجه‌ی دیگری است که از نظر تاریخی عواقب مهم داشته است. این عقیده، که شخص می‌تواند حقیقت را در فکر بیابد، نه تنها منجر به اصول جزمی شد، بلکه علم را نیز به وجود آورد. در فکر علمی، فقط اندیشه‌ی درست اهمیت دارد. این امر هم از نظر صداقت عقلی و هم از نظر کاربرد فکر علمی در عمل - تکنیک - درست است.

به‌طور خلاصه، اصل تضاد در فکر، به مدارا در عقیده و کوشش برای دگرگونی خود رهنمون گشت. دیدگاه ارسطو به پیدایش علم و تعصب، یعنی کشف انرژی اتمی و مذهب کاتولیک، منتهی شد. عواقب تفاوت این دو نظرگاه را در مورد مسئله‌ی عشق به خدا به اشاره بیان کردیم. در اینجا فقط لازم است همان مطالب را خلاصه کنیم. در نظام‌های دینی جهان غرب، عشق به خدا اساساً با اعتقاد به خدا، اعتقاد به وجود خدا، اعتقاد به عدالت الهی و عشق الهی یکی است. عشق به خدا ضرورتاً یک تجربه‌ی فکری است. در ادیان شرقی و عرفان، عشق به خدا یک تجربه‌ی احساسی شدید از وحدت

است که به‌طوری ناگسستنی با ابراز این عشق در همه‌ی اعمال زندگی بستگی دارد. مایستراکهارت این نکته را به خوبی چنین بیان می‌کند: «بنابراین اگر من به خدا برسم، و او مرا با خود یکی سازد، آن‌گاه اختلاف و امتیازی بین ما باقی نمی‌ماند... بعضی از مردم می‌پندارند که خدا را خواهند دید، آن‌هم به طریقی که گویی خدا در برابر آنان ایستاده است و این‌ها در برابر خدا، در صورتی که حقیقت این طور نیست. خدا و من؛ ما هر دو یکی هستیم. از راه شناختن خدا او را به درون خود می‌آورم. و با عشق ورزیدن به او در او حلول می‌کنم»^۱.

اکنون می‌توانیم به دو مسئله‌ی مهمی که به موازات هم قرار دارند، یعنی عشق به پدر و مادر و عشق به خدا بازگردیم. دلبستگی کودک در این جهان با مادر آغاز می‌شود، چنانکه گویی مادر «زمینه‌ی همه‌ی عالم هستی است.» او احساس ناتوانی می‌کند و به عشق همه جانبه‌ی مادر نیازمند است. سپس او به پدر رو می‌کند و او را کانون محبت خود قرار می‌دهد، پدری که اساس راهنمایی فکری و علمی است؛ در این مرحله کودک در اثر احتیاج برانگیخته می‌شود که تحسین پدر را به دست آورد و از ناخرسندی او جلوگیری کند. آدمی در مرحله‌ی بلوغ کامل، خود را از خود پدر و مادر و حمایت و امر و نهی آنان آزاد می‌سازد؛ او دیگر اصول مادرانه و پدرانه را در خود جایگزین کرده و پدر و مادر خود شده است، او خود پدر و مادر است. در تاریخ نسل بشر، یعنی چه در روزگاری که عشق به خدا همانند بستگی عاجزانه‌ای به «الاهی مادر» بود، چه در دوران بستگی فرمانبرداری به یک خدای پدرمنش، و چه در مرحله‌ی بلوغ، یعنی هنگامی که خدا دیگر نیروی خارجی نیست و انسان اصول عشق و

عدالت را در درون خود جای می‌دهد و سپس با خدا یکی می‌شود و سرانجام هنگامی که از خدا فقط با لحنی شاعرانه و تمثیلی حرف می‌زند، در همه‌ی موارد همین تکامل به چشم می‌خورد و آینده را نیز به همین گونه می‌توان پیش‌بینی کرد.

از این ملاحظات چنین نتیجه گرفته می‌شود که عشق به خدا نمی‌تواند از عشق نسبت به پدر و مادر جدا باشد. اگر شخص خود را از دلبستگی درمندان به مادر، خانواده، و ملت جدا نسازد، اگر همان بستگی به‌جگانه را نسبت به پدر یا هر قدرت دیگر کیفر و پاداش دهنده حفظ کند، هرگز نمی‌تواند به عشق کامل تری که عشق به خداست برسد. آن‌گاه دین او همان دین مراحل اولیه است، که در آنها خدا یا مادری حمایت کننده است یا پدری پاداش و کیفر دهنده.

در ادیان کنونی همه‌ی این مراحل، یعنی از نخستین و ابتدایی‌ترین تا عالی‌ترین صورت دین را می‌توان یافت. کلمه‌ی «خدا» هم به رئیس قبیله دلالت می‌کند و هم بر «عدم مطلق»، به همین ترتیب، هر فرد به تنهایی در درون خود و در وجدان خود، همان‌طور که فروید نشان داده است، همه‌ی این مراحل را، از کودک زبون تا فرجام، نهفته دارد. مسئله در این است که شخص تا چه حد رشد کرده است. یک چیز مسلم است: ماهیت عشق آدمی به خدا همپایه‌ی ماهیت عشق او به انسان است. از این گذشته، کیفیت واقعی عشق او به خدا و انسان اغلب ناهشیار است و تحت الشعاع فکر کامل‌تری درباره‌ی چگونگی این عشق قرار می‌گیرد. علاوه بر این، عشق به انسان ضمن آنکه مستقیماً در روابط شخص با خانواده‌اش مستتر است، در آخرین تحلیل، بستگی به ساختمان اجتماعی نیز دارد که شخص در آن زندگی می‌کند. اگر ساختمان اجتماع تسلیم در برابر قدرت - قدرت‌های مشهود یا قدرت‌های بی‌نام بازار و عقاید عمومی

— باشد، عقیده‌ی افراد نسبت به خدا نیز بیچگانه و دور از مفهوم تکامل یافته‌ی آن خواهد بود. ریشه‌های این حقیقت را باید در تاریخ ادیان یکتاپرستی جستجو کرد.

عشق و انحطاط آن در جامعه‌ی معاصر غرب

اگر عشق استعدادی است که به انسان بالغ تعلق دارد، پس به این نتیجه می‌رسیم که استعداد عشق ورزیدن در زندگی به افراد هر فرهنگ بستگی دارد و اثر آن بر رفتار و خصوصیات فرد عادی. اگر بخواهیم عشق را در فرهنگ معاصر غرب مورد بحث قرار دهیم، بایستی ببینیم آیا ساختمان جامعه‌ی تمدن غرب و روحیه‌ای که از آن ناشی می‌شود، عشق را به سوی تکامل هدایت می‌کند یا نه. مسلم است که پاسخ این سؤال منفی است. هیچ بیننده‌ی واقع‌بینی شک ندارد که در زندگی غربی ما عشق - عشق برادرانه، عشق مادرانه، و عشق زن و مرد - پدیده‌ای نسبتاً نادر است و جای آن صور گوناگون عشق‌های دروغین، که درحقیقت صورت‌های مختلف انحطاط عشقند، گرفته است.

جامعه‌ی سرمایه‌داری از یک طرف مبتنی بر اصل آزادی سیاسی و از طرف دیگر مبتنی بر آزادی بازار به منزله‌ی تنظیم‌کننده‌ی اقتصاد جامعه و در نتیجه مبتنی بر آزادی مناسبات اجتماعی است. بازار کالا تعیین‌کننده‌ی شرایط مبادله‌ی کالا است، و بازار کار، خرید و فروش کار را نظم و سامان می‌دهد. هم اشیای مصرفی و هم انرژی و مهارت

سودمند بشری به کالاهایی تبدیل می‌شوند که بدون اعمال زور و بدون کلاهبرداری مبادله می‌شوند. کفش، اگرچه قابل استفاده و مفید است، اگر تقاضا در بازار نداشته باشد، هیچ‌گونه ارزش اقتصادی (ارزش مبادله) نخواهد داشت، نیروها و مهارت‌های بشری نیز اگر، تحت شرایط موجود در بازار، تقاضایی نداشته باشند، ارزش مبادله نخواهند داشت. صاحب سرمایه می‌تواند کار مرا بخرد و از آن در راه افزایش سود سرمایه‌ی خود استفاده کند. صاحب کار نیز اگر نخواهد از گرسنگی بمیرد، باید کار را تحت شرایط موجود در بازار به سرمایه داران بفروشد. این ساخت اقتصادی سلسله مراتب ارزش‌ها را به وجود آورده است. سرمایه بر کار مسلط است، و اشیای انبوه شده، یعنی آنچه مرده است، از کار و نیروی بشری و آنچه زنده است، ارزش بیشتری دارد.

اساس سرمایه‌داری از آغاز همین ساختمان را داشته است. سرمایه‌داری معاصر نیز، گرچه همین خصیصه را دارد، چون پاره‌ای از عوامل آن تغییر کرده است، اکنون کیفیاتی خاص یافته است که مسلماً تأثیر عمیقی بر خصوصیات انسان امروز دارد. ما همیشه شاهد این بوده‌ایم که، در نتیجه‌ی پیشرفت سرمایه‌داری، چگونه سرمایه‌ها بیشتر و بیشتر در یک‌جا متمرکز و انباشته می‌شوند. سرمایه‌گذاری‌های بزرگ همواره بزرگ‌تر و بیشتر می‌شوند، و سرمایه‌های کوچک‌تر را می‌بلعند. در چنین سرمایه‌گذاری‌های بزرگ، مالکیت سرمایه روز به روز از کار اداری آن دورتر و جداتر می‌شود. صدها هزار سهام‌دار «مالک» این دستگاه اقتصادی‌اند، یک «بوروکراسی» مدیریت، که با هزینه‌ی گزاف فراهم می‌آید، ولی خود مالک دستگاه اقتصادی نیست، آن را اداره می‌کند. این «بوروکراسی» چندان علاقه‌ای ندارد که حتماً حداکثر استفاده را ببرد، ولی مصر است که دستگاه و قدرت خود را

وسیع‌تر کند. تمرکز روزافزون سرمایه، در نتیجه‌ی پیدایش مدیریت مقتدر، با گسترش جنبش کار همگام شده است. در نتیجه‌ی به وجود آمدن اتحادیه‌های کارگری، دیگر کارگر احتیاجی ندارد منفرداً برای منافع خود در بازار کار چانه بزند، او به اتحادیه‌های بزرگ کارگری، که به توسط «بوروکراسی» نیرومندی اداره می‌شود، پیوسته است و همین اتحادیه‌ها در برابر غول‌های صنعت نماینده‌ی او هستند. ابتکار امور هم در دنیای سرمایه‌داری و هم در دنیای کار، از فرد به «بوروکراسی» منتقل شده است، چه این تغییر بهتر شده باشد چه بدتر. مردم به صورتی فزاینده استقلال خود را از دست می‌دهند و وابسته‌ی گردانندگان امپراتوری‌های بزرگ اقتصادی می‌شوند.

خصیصه‌ی قطعی دیگری که از نتایج این تمرکز سرمایه و نشان ویژه‌ی سرمایه‌داری امروز به شمار می‌آید، روش مشخص سازمان کار آن است. سرمایه‌های بزرگی که در اقتصادیات وسیع متمرکز شده‌اند با تقسیم کار به صورت کنونی نوعی سازمان کار ایجاد می‌کنند که در آن آدمی فردیت خود را از دست می‌دهد و به یک مهره‌ی قابل تعویض تبدیل می‌شود. مشکل انسان در سرمایه‌داری امروز را می‌توان به طریق ذیل خلاصه کرد:

سرمایه‌داری امروز احتیاج به کسانی دارد که بتوانند به‌طور گروهی و با مسالمت همکاری کنند، کسانی که بتوانند بیشتر و بیشتر مصرف کنند، کسانی که سلیقه‌های متحدالشکل آنان به آسانی تحت تأثیر قرار گیرد و پیش‌بینی شود، و نیز احتیاج به کسانی دارد که احساس آزادی و استقلال کنند و گمان نبرند که از قدرت یا اصل یا وجدانی خاص فرمان می‌برند و با این همه مایل باشند که بدانان فرمان داده شود، آنچه را از آنها انتظار می‌رود انجام دهند، و چون مهره‌ای بدون ایجاد تصادم و مزاحمت به ماشین اجتماع بخورند،

مردانی که بدون اشکال راهنمایی شوند و بدون رهبر رهبری، بدون هدف به جلو رانده شوند و تنها هدفشان بهبود وضع خود، جنبش، کار و پیشرفت باشد.

نتیجه چیست؟ انسان امروز با خودش، با هموعانش و با طبیعت بیگانه شده است.^۱ او به کالا مبدل گشته است، نیروی زندگی خود را نوعی سرمایه‌گذاری می‌داند که باید، تحت شرایط بازار، حداکثر سود را برایش تحصیل کند. روابط انسان‌ها اساساً همانند روابط آدمک‌های مصنوعی از خود بیگانه^۲ است و هرکس ایمنی خود را بر نزدیکی به جمع و همرنگ شدن با آن، در عقیده و عمل و احساس، مبتنی می‌سازد. ضمن آنکه همه‌ی افراد سعی می‌کنند تا سر حد امکان به دیگران نزدیک شوند، باز هر یک کاملاً تنها و مجزا باقی می‌ماند و احساسی از نایمنی، اضطراب و گناه، که نتیجه‌ی ناتوانی انسان در غلبه بر تنهایی است، وی را تسخیر می‌کند. تمدن ما مسکن‌های فراوانی در اختیار مردم قرار داده که به آنها کمک کند تا آگاهانه از این تنهایی بی‌خبر بمانند: قبل از هر چیز جریان یکنواخت کار ماشینی و اداری باعث می‌شود که مردم از خواست‌های اساسی انسانی، از شوق به تفوق و وحدت غافل بمانند. اگر این جریان یکنواخت نتواند به تنهایی در این امر موفق شود، انسان برای غلبه بر ناامیدی ناخودآگاه خود به جریان یکنواخت سرگرمی‌ها پناه می‌برد، به طور منفی از صدا و منظره‌ای که به وسیله‌ی صنعت تولید سرگرمی بدو عرضه شده است، استفاده می‌کند؛ و از همه بیشتر با خرید پایان‌ناپذیر اشیای نو و تبدیل فوری آنها به چیزهای نوتر خود را

۱. برای بحث مفصل‌تری در زمینه‌ی مسئله از خود بیگانگی و تأثیر جامعه‌ی امروزی بر شخصیت آدمی به کتاب زیر مراجعه کنید:

E. Fromm, *The Sane Society* (New York: Rinehart and Company, 1955)

2. Self-alienated

راضی می‌سازد. انسان امروز شباهت نزدیکی به تصویر هاکسلی^۱ در کتاب «دلیر دنیای نو»^۲ دارد: خوراک و پوشش او خواب است، از نظر جنسی نیز اقناع می‌شود، ولی هرگز با خود نیست و از هرکس و هرچیز جدا است. بین او و دیگران فقط یک نوع ارتباط کاملاً سطحی وجود دارد که آن هم به‌وسیله‌ی شعارهای روز هدایت می‌شود. هاکسلی با ایجاز خاص خود این شعارها را چنین بیان کرده است: «وقتی که فرد احساس می‌کند، جامعه متزلزل می‌شود.»؛ یا «سرگرمی امروز را به فردا می‌فکن.» یا بالاتر از همه: «اکنون همه خوشحالند.» امروز خوشحالی انسان منحصر است به «دل‌خوشی داشتن»، و دل‌خوشی داشتن یعنی راضی بودن از مصرف و «جذب» کالاها، مناظر، غذاها، مشروب‌ها، سیگارها، مردم، سخنرانی‌ها، کتاب‌ها و فیلم‌ها - همه‌ی این‌ها مصرف می‌شوند، بلعیده می‌شوند. دنیا به منزله‌ی یک شیء بزرگ برای اشتهای ماست، یک سیب بزرگ، یک بطری بزرگ، یک پستان بزرگ است و ما مکنندگانیم، امیدواران و منتظران ابدی - و ناکامان ازلی. منش ما چنان تنظیم شده است که مبدا کند دریافت دارد، داد وستد کند و مصرف کند، همه چیز، اعم از مادی و معنوی، به صورت اشیای قابل معامله و مصرف در می‌آید.

این وضع در مورد عشق نیز جبراً با منش اجتماعی انسان‌های جدید تطبیق می‌کند. آدم‌های مصنوعی نمی‌توانند دوست بدارند؛ آنها می‌توانند «کالا‌های شخصیت» خود را با هم مبادله و امیدوار باشند که معامله‌ی خوبی کرده‌اند. اندیشه‌ی «تیم» یکی از برجسته‌ترین تظاهرات عشق و به خصوص زناشویی مردانی است که به کلی با عواطف عمیق انسانی خود بیگانه شده‌اند. در همه‌ی مقالاتی که در موارد ازدواج‌های موفق نوشته می‌شود، آرمان اساسی همان اندیشه‌ی

«تیم» است که افرادش بدون اشکال و ظایف خود را انجام می‌دهند. این توضیح فرق چندانی با وضع کارمندی که وظایف خود را بدون اشکال انجام می‌دهد، ندارد؛ او باید «نسبتاً مستقل باشد»، همکاری کند، بردبار باشد، و در عین حال جاه‌طلب و تجاوزکار باشد. بدین ترتیب، مشاوران امر ازدواج به ما می‌گویند: شوهر باید زنش را «درک کند» و مددکار او باشد. او باید لباس‌های زن و غذاهای خوبی را که می‌پزد تحسین کند. زن نیز خوب است به نوبه‌ی خود بداند که وقتی شوهرش خسته و ناراضی به خانه می‌آید، باید با دقت به حرف‌های او درباره‌ی گرفتاری‌های شغلی‌اش گوش بدهد، و از اینکه شوهرش روز تولد او را فراموش کرده است عصبانی نشود، بلکه حسن نیت داشته باشد. چنین رابطه‌ای تنها یک رابطه‌ی تصنعی و پرداخته‌ی دو نفره است که در سراسر عمر خود نسبت به هم بیگانه می‌مانند، و هرگز به مرحله‌ی «ارتباط قلب به قلب» نمی‌رسند، ولی با یکدیگر با ادب رفتار می‌کنند و می‌کوشند وسایل آسایش همدیگر را فراهم آورند.

با چنین مفهومی درباره‌ی عشق و زناشویی تکیه‌ی مطلب بر این است که شخص به علت احساس تنهایی تحمل‌ناپذیر، به شخص دیگری پناه می‌برد. انسان به رنج تنهایی سرانجام در کاشانه‌ی «عشق» پناهگاهی برای خود می‌یابد و بدین ترتیب دو نفر علیه دنیا به هم می‌پیوندند، و این خودخواهی دو نفره را با عشق و صمیمیت اشتباه می‌کنند.

اهمیت دادن به روحیه‌ی «تیمی»، مدارای دو جانبه و غیره یکی از پیشرفت‌های نسبتاً جدید است. قبل از آن یعنی در سال‌های بعد از جنگ جهانی اول، عشق مفهوم دیگری داشت. بدین ترتیب که تشفی جنسی دوجانبه اساس رابطه‌ی عاشقانه‌ی دلپذیر، و به‌خصوص

ازدواج موفق فرض می‌شد. در آن زمان اعتقاد بر این بود که ازدواج‌ها به این دلیل بی سرانجامند که دو طرف «سازگاری جنسی» صحیح با هم ندارند، علت این نقص را جهل شخص درباره‌ی رفتار جنسی «درست» می‌دانستند و به این نتیجه می‌رسیدند که یک یا هر دو طرف از روش صحیح روابط جنسی بی‌خبرند. برای «درمان» این نقص و یاری دادن به زوج‌های بدبختی که نمی‌توانستند یکدیگر را دوست بدارند، کتاب‌های بسیاری منتشر شد که متضمن نصایح و تعلیماتی در باب رفتار جنسی درست بودند، و به‌طور ضمنی یا با صراحت قول می‌دادند که با پیروی از دانش جنسی صحیح خوشبختی و عشق به دنبال آن خواهد آمد. معنی ضمنی این فکر بود که عشق فرزند لذت جنسی است و اگر دو نفر یاد بگیرند که همدیگر را از نظر جنسی راضی کنند، عاشق همدیگرند. این همانند خیال واهی رایج آن زمان بود که فکر می‌کردند که به کار بردن فن صحیح نه تنها جوابگوی همه‌ی مشکلات فنی و تولیدات صنعتی است، بلکه حلال همه مشکلات بشر نیز هست. غافل از اینکه درست خلاف این فرض حقیقت دارد.

عشق نتیجه‌ی رضامندی کافی جنسی نیست، بلکه کامیابی جنسی - حتی آگاه بودن از آنچه به اصطلاح فن روابط جنسی نام دارد - نیز نتیجه‌ی عشق است. اگر بخواهیم برای اثبات این نظریه - که هر روز شاهد صحت آن هستیم، دلیل بیاوریم، می‌توانیم مطالب فراوانی را که از روانکاوی به‌دست آمده است، مورد بررسی قرار دهیم. مطالعه‌ی یکی از متداول‌ترین مشکلات جنسی - یعنی سردی زن و ناتوانی کمابیش روانی مرد - نشان می‌دهد که علت واقعی عدم اطلاع از فنون درست نیست، بلکه علت واقعی منع‌هایی است که عشق را غیر ممکن می‌سازد. ترس یا تنفر از جنس مخالف اساس این

مشکلات است که موجب می‌شود شخص خودش را کاملاً در اختیار طرف نگذارد، بی‌پیرایه عمل نکند، به شریک جنسی خود در صمیمیت و هم‌آغوشی اعتماد نکند. کسی که از نظر جنسی دچار منع شده است، اگر بتواند خود را از ترس یا تنفر برهاند و در نتیجه در عشق ورزیدن توانا شود، مشکلات جنسیتی نیز حل خواهد شد. و اگر نتواند، هرچه در رموز روابط جنسی آزموده باشد، بی‌حاصل است.

معلومات حاصل از درمان روانکاوی نادرستی این اندیشه را، که دانش رموز روابط جنسی موجب کامیابی جنسی و شکفتن غنچه‌ی عشق می‌شود، نشان داده است. این فرض که عشق محصول خرسندی دو جانبه‌ی جنسی است، تا حدود زیادی متأثر از نظریه‌های فروید است. در نظر فروید عشق اساساً پدیده‌ای جنسی بود. «هنگامی که انسان به تجربه دریافت که عشق جنسی «عشق تناسلی» بالاترین خرسندی‌ها را ایجاد می‌کند و در نتیجه خرسندی جنسی مظهر همه‌ی کامرانی‌ها شد، به‌ناچار به دنبال این رفت که در مدار جنسی خوشی‌های بیشتری دست و پا کند و شهوت‌های جنسی را هسته‌ی مرکزی زندگیش قرار دهد.^۱» در نظر فروید تجربه‌ی عشق برادرانه حاصل میل جنسی است، منتهی در آن غریزه‌ی جنسی به جوششی impulse که با «هدف‌های منع شده»^۲ همراهند، تبدیل شده است. «عشق با هدف منع شده در اصل عشق شهوانی بوده است، و هنوز هم در نفس نابھشیار انسان همین‌طور است.^۳» فروید مسئله آمیختگی و یگانگی (احساس وحدت)^۴ را، که جوهر تجربه‌ی عرفانی و ریشه‌ی عمیق‌ترین احساس وصل با شخص دیگر یا با هم‌نوعان است، عارضه‌ای روانی می‌داند که شخص را به سیل قهقراپی به سوی

1. S. Freud, *Civilisation and Its Discontents*, translated by J. Riviere (London: The Hogarth Press, Ltd, 1953) p. 69.

2. Inhibited aims

3. Ibid., p. 690.

4. Oceanic feeling.

حالت «خودفریفتگی بی‌پایان» اولیه سوق می‌دهد.^۱ تنها در مرحله‌ی بعد است که فروید عشق را نفساً پدیده‌ای غیر عقلانی می‌داند. در نظر فروید عشق غیرعقلانی و عشق به معنی تظاهری از شخصیت انسان بالغ، تفاوتی ندارند. وی در رساله‌ای راجع به عشق انتقالی^۲ می‌گوید که عشق انتقالی از نظر اصولی فرقی با پدیده‌ی «عادی» عشق ندارد. گرفتار عشق شدن همیشه آدمی را به مرز نابهنجاری می‌کشاند، همواره با کوری در برابر واقعیت همراه است؛ وسواس است، و در زمره‌ی عشق‌های زمان کودکی است که به جوانی یا بزرگسالی انتقال یافته است. عشق به عنوان یک پدیده‌ی عقلانی و منطقی، به عنوان عالی‌ترین موفقیت برای رسیدن به بلوغ، هیچ‌گاه مورد تحقیق فروید قرار نگرفت، زیرا در نظر او چنین عشقی وجود خارجی نداشت.

ولی اشتباه است اگر درباره‌ی نفوذ افکار فروید غلو کنیم و مانند وی بگوییم که مفهوم عشق حاصل جاذبه‌ی جنسی است یا همان خرسندی جنسی است که در احساس بهشیار ما منعکس شده است. اساساً رابطه‌ی علت و معلول در عشق درست بر خلاف این است. عقاید فروید تا حدی تحت تأثیر روحیه‌ی قرن نوزدهم بود. شهرت و قبول عقاید نیز تا حدی ناشی از روحیه‌ی خاصی بود که بعد از جنگ جهانی اول دنیای غرب را فراگرفت. بعضی از عواملی که مفاهیم فروید و مفاهیم متداول آن روز را تحت تأثیر قرار داد عبارتند از: نخست عکس‌العمل عمومی علیه رسوم اخلاقی فوق‌العاده سخت دوران ویکتوریا. عامل دوم، که نظریه‌های فروید را به وجود آورد، عقاید متداول آن زمان راجع به انسان بود که ساختمان سرمایه‌داری اساس و مبنای آن را تشکیل می‌داد. برای اینکه اثبات شود که

1. Ibid., p. 21.

2. Freud, Gesamte Werke (London: 1940-52) vol. x.

سرمایه‌داری با احتیاجات طبیعی انسان تطبیق می‌کند، ناچار باید نشان داد که انسان طبیعی متمایل به رقابت دارد و دشمنی‌هایش دو جانبه است. در حالی که اقتصاددانان این مسئله را به استناد به آرزوی سودجویی اقتصادی سیرناپذیر «اثبات» می‌کردند و پیروان داروین با قوانین زیستی بقای انساب در صدد اثبات آن بودند، فروید نیز به همان نتیجه می‌رسد، متها با این فرض که انگیزه‌ی اساسی مرد تمایل بی‌کران به تصرف جنسی همه‌ی زنان است، و تنها فشار جامعه مانع از آن می‌شود که مرد به دلخواه خود عمل کند. به این ترتیب انسان‌ها ضرورتاً نسبت به هم حسودند و این رشک و رقابت دو جانبه، حتی اگر همه‌ی موجبات اجتماعی و اقتصادی آن از میان برود، باز وجود خواهد داشت.^۱ در نتیجه، فروید در افکار خود تا حدود زیادی تحت تأثیر فلسفه‌ی مادی رایج در قرن نوزدهم بود. در آن روزگار اعتقاد بر این بود که پدیده‌های فیزیولوژیکی زمینه اصلی همه پدیده‌های فکری است؛ بدین ترتیب فروید توضیح داد که عشق، تنفر، جاه‌طلبی، و حسادت مثل بسیاری از چیزهای دیگر، از غرایز جنسی سرچشمه می‌گیرند. او این حقیقت را نمی‌دید که اساس واقعیت در کلیت هستی انسان و بیش از هر چیز در موقعیت مشترک همه‌ی انسان‌ها، و سپس در روش زیستن نهفته است که این نیز متأثر از ساختمان خاص اجتماع است. «ماتریالیسم تاریخی»^۲ مارکس اندیشه‌ی قاطعی است که از این نوع فلسفه‌ی مادی فراتر می‌رود در فلسفه‌ی مارکس نه بدن، نه غرایزی مانند احتیاج به غذا و مالکیت هیچ‌یک کلید شناسایی بشر به حساب نیامده است، بلکه مسیر کلی زندگی انسان،

۱. تنها شاگرد فروید که هرگز از استادش جدا نشد و با وجود این در سال‌های آخر عمرش عقاید خود را درباره‌ی عشق تغییر داد ساندور فرنزی (Sandor Ferenczi) است. برای یک بحث جالب در این مورد به کتاب ذیل مراجعه شود:

Izette de forest, *The Leaven of Love* (New York: Harper and Brothers, 1954)

2. Historical materialism

یعنی «عمل زیستن» کلید حل مسئله است. بنابراین نظریه‌های فروید، ارضای کامل و منع نشده‌ی تمایلات غریزی نوعی روان‌درستی و خوشبختی ایجاد می‌کند. ولی حقایق بدیهی پزشکی نشان می‌دهد که مردان و زنانی که زندگی خود را فدای کامیابی‌های بی‌قید و بند جنسی می‌کنند، به خوشبختی نمی‌رسند و اغلب آنان به تعارضات نوروپیک شدید یا علائم آنها گرفتار می‌شوند. ارضای کامل احتیاجات غریزی نه تنها پایه‌ی خوشبختی نیست، بلکه شرط اساسی سلامت عقل نیز محسوب نمی‌شود. با وجود این عقاید فروید فقط به سبب تغییراتی که روحیه سرمایه‌داری در آن زمان به وجود آورده بود، توانست بعد از جنگ جهانی اول مورد توجه عموم قرار بگیرد. این تغییرات عبارت بودند از خرج کردن به جای پس‌انداز کردن، مصرف کردن، برای گسترش روزافزون بازار، عامل مهم رضامندی انسان مضطرب و ماشینی به جای خودداری و ناکام ساختن خود، به منظور کسب موفقیت‌های اقتصادی. در عالم جنسی و نیز در مصرف چیزهای مادی گرایش آدمیان این شد که هر چه زودتر خود را ارضا کنند و کار را به عهده‌ی تأخیر نیفکنند.

مقایسه‌ی مفاهیم فروید، که با روحیه سرمایه‌داری موجود آن زمان منطبق بود، با مفاهیم نظری یکی از درخشان‌ترین دانشمندان معاصر - سالیوان، روانکاو فقید - بسیار جالب است. در روش روانکاوی سالیوان ما به این نکته برمی‌خوریم که وی، به خلاف فروید، مسائل جنسی و عشقی را کاملاً از یکدیگر جدا می‌داند.

معنی عشق دلدادگی از نظر سالیوان چیست؟ او می‌گوید: «دل‌دادگی وضعی است بین دو شخص که به آنان امکان می‌دهد تا متقابلاً ارزش اجزای شخصیت‌های خود را اثبات کنند. اثبات اعتبار و ارزش متقابل به نوعی ارتباط نیاز دارد که من آن را اشتراک مساعی

می‌نامم، که مقصود از آن سازگاری رفتار یک طرف با نیازهای طرف دیگر به منظور رسیدن به یگانگی بیشتر، یعنی رضامندی دو جانبه و حفظ و ادامه‌ی ایمنی اقدامات مشابه است^۱ اگر پرده‌ی تعقیدات لفظی سالیوان را کنار بزنیم، می‌بینیم که جوهر عشق اشتراک مساعی است که در آن صورت دو نفر احساس می‌کنند که: «ما قوانین بازی را مراعات می‌کنیم تا حیثیت، احساس برتری و شایستگی خود را حفظ کنیم»^۲

درست همان‌طور که مفهوم فروید در باب عشق وصف تجربه‌ی مرد «پدرسالاری» جامعه‌ی سرمایه‌داری قرن نوزدهم است، مفهوم سالیوان در این باره تجربه‌ی انسان سوداگر از خود بیگانگی قرن بیستم است. این درحقیقت بیانی از «خودپرستی دو جانبه» دو شخص است که منافع مشترک خود را روی هم می‌گذارند و علیه دنیای دشمن و بیگانه کنار هم می‌ایستند. درحقیقت تعریف او از دل‌دادگی اصولاً برای همه دسته‌هایی که همکاری می‌کنند معتبر است، زیرا در همه حال هرکس به منظور دنبال کردن هدف‌های مشترک، «رفتار خود را با نیازهای بیان شده‌ی دیگری تطبیق می‌دهد.» (این مسئله قابل توجه است که سالیوان در این جا از احتیاجات بیان شده صحبت می‌کند، در حالی که کمترین سخنی که در مورد عشق می‌توان گفت این است

1. H. S. Sullivan, *The Interpersonal Theory of Psychiatry* (New York: W. W. Norton 1953) p. 246.

این نکته باید در نظر گرفته شود که اگرچه سالیوان توضیح خود را با تلاش‌های قبل از بلوغ ربط می‌دهد، آنها را تمایلات وحدت بخشی می‌داند که قبل از بلوغ ظاهر می‌شوند و «پس از بلوغ کامل ما آن را عشق می‌نامیم» و نیز می‌گوید که این عشق قبل از بلوغ «نماینده‌ی شروع چیزی است که بسیار شبیه عشق کامل و منطبق با تعریف روانپزشکی است»

2. Ibid, p. 246.

سالیوان بیان دیگری از عشق دارد مبنی بر اینکه عشق وقتی آغاز می‌شود که آدمی احساس می‌کند دیگری درست به اندازه‌ی خودش نیازمند اهمیت است. این بیان کمتر از توضیح قبلی وی رنگ سوداگرانه دارد.

که عشق متضمن عکس‌العملی نسبت به نیازهای بیان نشده‌ی دو طرف است).

عشق به معنای ارضای جنسی دو جانبه، و عشق به معنای «کارتیمی» و پناهگاهی برای گریختن از تنهایی دو صورت «عادی» از انحطاط عشق در جامعه‌ی امروزی غرب است که انگاره‌ی اجتماعی عشقی چنین بیمارگونه به وجود آورده است. انواع مختلفی از عشق بیمارگونه وجود دارد که همه منتج به دردمندی هشیارانه می‌شوند و روانکاوان و بسیاری از مردم عادی آنها را نوعی نوروز می‌دانند. برخی از متداول‌ترین انواع آن در مثال‌هایی که خواهد آمد، تشریح شده است.

کیفیت اساسی عشق نورویتیک در این حقیقت نهفته است که از «عشاق» یکی یا هر دو هنوز وابسته به پدر و مادر باقی مانده‌اند و همان احساس‌ها و انتظارها و ترس‌هایی را که زمانی در برابر پدر یا مادر داشته‌اند، به بزرگسالی منتقل ساخته‌اند. این افراد هرگز از انگاره‌ی بستگی‌های کودکانه‌ی خود آزاد نشده‌اند و در بزرگسالی نیز همان تمناهای انفعالی کودکانه را جستجو می‌کنند. در چنین مواردی، شخص از نظر انفعالی کودکی دو یا پنج یا دوازده ساله باقی مانده است، در صورتی که از نظر عقلانی و اجتماعی همپایه‌ی سن زمانی خویش است. در موارد شدید این نابالغی عاطفی باعث آشفتگی در کارآمدی اجتماعی می‌شود؛ و موارد خفیف‌تر، تعارضات روانی به روابط خصوصی منحصر می‌شود.

قبلاً در مورد کسانی که بستگی شدید کودکانه‌ی خود را به پدر یا مادر حفظ کرده‌اند، صحبت کردیم. اکنون یکی از انواع متداول عشق نورویتیک را بررسی می‌کنیم که در مردانی دیده می‌شود که از نظر تکامل عاطفی هنوز در قید بستگی‌های کودکانه به مادر خود

مانده‌اند. اینان مردانی هستند که گویی هرگز از شیر بازشان نگرفته‌اند. اینان هنوز احساس کودکانه دارند، به حمایت، عشق، گرمی، دلسوزی و تحسین مادر نیازمندند و عشق بی قید و شرط مادر را می‌خواهند، عشقی که به آنان نثار شود، فقط به این دلیل که بدان نیازمندند، به این دلیل که طفل مادرشانند و ناتوانند. چنین مردانی اگر بخواهند عشق زنی را برانگیزند و حتی پس از موفقیت در عشق، غالباً بسیار مهربان و دلپذیرند، ولی رابطه‌ی آنان با معشوق (درحقیقت، مثل رابطه آنان با همه‌ی مردم) سطحی و عاری از مسئولیت است. هدف آنان این است که معشوق باشند نه عاشق. در این‌گونه مردان معمولاً نوعی تمایلات بیهوده اندیشه‌های بزرگی و جلال وجود دارد که کمابیش از نظر نهفته است. اگر آنان زن دلخواه خود را پیدا کنند، بیش از هر کس در جهان احساس ایمنی می‌کنند و آن‌گاه می‌توانند عشق و لطف فراوان ابراز کنند، و به همین دلیل است که وضع این‌گونه مردان این همه گمراه‌کننده است. اما بعد از مدتی که زن دیگر طبق انتظارات عجیب و غریب آنان رفتار نمی‌کند تعارضات و آزرده‌گی‌های بسیار در آنان به بار می‌آید. اگر زن پیوسته او را تحسین نکند، اگر برای خود نیز حق زندگی قائل شود، و اگر خود او هم بخواهد مورد محبت و حمایت واقع شود، و در موارد افراطی، اگر زن حاضر نشود از روابط عاشقانه‌ی شوهرش با زنان دیگر چشم پوشی کند (و حتی علاقه‌ی تحسین‌آمیزی به آنها نداشته باشد)، مرد از ته دل آزرده و ناامید می‌شود، و معمولاً با توسل به این اندیشه دلیل تراشی می‌کند که زنش «او را دوست ندارد و خود خواه و مستبد است.» در نظر این مردان هر عملی که به نوعی با رویه‌ی مادری عاشق نسبت به فرزند دل‌بند فرق داشته باشد، دلیل بر عدم علاقه است. این مردان اغلب رفتار محبت‌آمیز خود و علاقه به

خرسند کردن دیگران را با عشق اصیل اشتباه می‌کنند و به این نتیجه می‌رسند که با آنان ظالمانه رفتار شده است، آنان خود را بزرگترین عاشق می‌پندارند و به تلخی از ناسپاسی معشوق‌های خود گله می‌کنند.

در موارد بسیار نادر شخصی که این چنین وابسته به مادر است، می‌تواند بدون آشفتگی شدید به کار خود ادامه دهد. درحقیقت، مردی که از «محبت» بی‌اندازه‌ی مادرش (مادری احتمالاً سلطه‌جو ولی بی‌میل به زیانکاری) برخوردار بوده است، اگر با زنی با همین خصایص مادرانه همسر شود، و اگر ذوق و قریحه‌ی خاصش به او امکان بدهد که از فریبندگی خود استفاده کند و مورد ستایش قرار گیرد (چنانکه در مورد سیاستمداران موفق دیده می‌شود) آن‌گاه وضعیتش از نظر اجتماعی «نیک‌سازگار» خواهد بود، بدون اینکه هرگز به مرحله‌ی عالی‌تر بلوغ برسد. ولی اگر اوضاع و احوال نامساعد باشد که بسیار روی می‌دهد زندگی عاشقانه‌ی او یا زندگی اجتماعی‌اش به سرخوردگی شدید مبدل می‌شود و در ضمن آنکه به تنهایی دچار شده است، تعارضات و اضطرابات مکرر و افسردگی شدید بدو چیره خواهند شد.

بستگی دردمندانه‌تر به مادر و تثبیت این وضع نوعی دشواری عمیق‌تر و غیرمنطقی‌تر به وجود می‌آورد. به بیان سمبولیک، در این مرحله آرزوی شخص این نیست که به آغوش گرم یا به سوی پستان پر از شیر مادر بازگردد، بلکه می‌خواهد به زهدان او - که همه‌ی هستی آدمی را دربرمی‌گیرد و در خود پنهان می‌سازد - پناه ببرد. اگر ماهیت عقل سلیم خروج از زهدان و رشد در دنیا را تقاضا می‌کند، ماهیت بیماری روانی شدید آدمی را به سوی زهدان و فرو رفتن در آن می‌کشاند، و این به معنی دور شدن از زندگی است. این نوع

تثبیت شدید معمولاً نسبت به مادرانی اتفاق می‌افتد که خود را با ولع خورده‌کننده‌ای به کودکانشان پیوند می‌دهند. آنان گاه به نام عشق، گاه به نام وظیفه، می‌خواهند کودک، جوان و مرد را در درون خود نگه دارند. فرزند نباید بدون مادر نفس بکشد، نباید عشق بورزد، مگر در عوالم جنسی سطحی باید همه‌ی زن‌ها را خفیف و پست بشمارد، نباید آزاد و مستقل باشد بلکه باید برای ابد بیکاره یا تبهکار بماند.

این حالت مادر، مادری منهدم‌کننده و سلطه‌جو که فرزند خود را از هر جهت زیر نظر دارد، درحقیقت جنبه‌ی منفی مادری است، مادر می‌تواند زندگی ببخشد و آن را بازگیرد. او کسی است که می‌تواند زنده کند و نابود سازد، او می‌تواند با عشق معجزه‌ها کند و هیچ‌کس هم نمی‌تواند بیش از او آزار برساند. در تصوره‌های مذهبی (مانند کالی‌الاهه‌ی مادر در مذهب هندو) و در سمبل‌های رؤیا این دو چهره‌ی متضاد مادر غالباً به چشم می‌خورد.

نوع دیگری از این بیماری نوروتیک را در جایی می‌توان مشاهده کرد که فرزند بیشتر به پدر دلبستگی دارد.

قضیه‌ی مورد نظر درباره‌ی مردی است که مادرش سرد و کناره‌جو بوده است، ولی پدرش (تا حدی به واسطه‌ی سردی مادر) همه‌ی محبت و علاقه‌اش را به پسرش متوجه می‌ساخته است. او «پدری خوب» اما در عین حال خودکامه است. هر وقت که از رفتار پسرش شادمان شود، او را تحسین می‌کند، به او هدایایی می‌دهد، و مهربانی می‌کند؛ هرگاه پسر سبب ناخشنودی او شود، پدر خود را کنار می‌کشد، یا فرزندش را سرزنش می‌کند. پسر، که تنها به محبت پدر دلخوش است، برده‌وار به پدر نزدیک می‌شود. هدف اصلی زندگی او این است که پدرش را راضی کند - و موفقیت در این کار برایش شادی و امنیت و رضامندی می‌آورد. ولی وقتی اشتباهی از او سر

می‌زند، شکست می‌خورد، یا در خشنود ساختن پدر موفق نمی‌شود، احساس خلاء می‌کند، احساس می‌کند که کسی دوستش ندارد و احساس می‌کند که همه دورش انداخته‌اند. چنین شخصی در زندگی بزرگسالی نیز می‌کوشد تا چهره‌ی پدرا نه‌ای بیابد و به همین طریق بدو دلبسته شود. سراسر زندگی او برحسب اینکه در کسب تحسین پدر موفق باشد یا نه، خلاصه می‌شود و از این رو او جز پستی و بلندی‌های متوالی چیز دیگری نیست. این نوع مردان غالباً در کارهای اجتماعی خیلی موفقند. آنها جدی و پرکار، قابل اطمینان و پر اشتیاقند، به شرط اینکه تصویر پدرا نه‌ی انتخابی آنها رفتار خود را نسبت به ایشان تشخیص بدهد. ولی این گونه افراد همیشه از زنان دوری و کناره‌گیری می‌کنند. زن در نظر آنان هیچ نوع اهمیت اساسی ندارد، بدین ترتیب همیشه زنان را کمی حقیر می‌پندارند و این حالت اغلب شبیه وضع پدرا نی است که به دختر کوچک خود به نظر خردی می‌نگرند. آنان ممکن است در آغاز، به واسطه‌ی مرد بودن، زنی را تحت تأثیر قرار دهند، ولی زن پس از ازدواج با آنان، در می‌یابد که چون علاقه‌ی پدرا نه بر زندگی زناشویی ایشان حکومت می‌کند ناگزیر خود او در درجه دوم اهمیت قرار دارد؛ در این صورت است که زن روز به روز از شوهرش مأیوس‌تر می‌شود، مگر اینکه تصادفاً زن نیز به پدرش دلبستگی داشته باشد. در این صورت او با شوهری که با وی همانند یک بچه رفتار می‌کند، احساس خوشبختی می‌کند.

از این غامض‌تر اختلالات نورو تیک در عشق است که زاییده‌ی نوع دیگری از محیط خانوادگی، یعنی موردی است که پدر و مادر همدیگر را دوست ندارند، ولی خود دارتر از آنند که نزاع کنند یا نارضایی خود را آشکار سازند. اما در عین حال دوری آنان از یکدیگر باعث می‌شود که رابطه‌شان با کودک بی‌پیرایه نباشد. احساس

دختری کوچک در محیطی چنین، چیزی جز «درست بودن» امور نیست، اما این احساس هرگز به او اجازه نمی‌دهد خواه با پدر یا مادر، تماس نزدیکی بگیرد، در نتیجه هرگز مطمئن نیست که پدر و مادرش چه احساس می‌کنند و چه می‌اندیشند؛ همیشه در محیط او چیزی ناشناخته و مرموز وجود دارد. در نتیجه کودک به درون دنیای خود فرومی‌رود، به خواب و خیال پناه می‌برد، از دنیای واقع دور می‌ماند و همین رویه را در روابط عاشقانه‌اش نیز حفظ می‌کند.

از این گذشته، این کناره‌گیری باعث بروز اضطرابی شدید و نوعی احساس تزلزل و بی‌ثباتی می‌شود و اکثراً تمایلات «مازوخیستی» ایجاد می‌کند، زیرا این تنها راه رسیدن به هیجانی شورانگیز است. اغلب این‌گونه زنان بیشتر ترجیح می‌دهند که شوهرانشان غوغایی راه بیندازند و فریاد بکشند، تا رفتاری عاقلانه و طبیعی داشته باشند، زیرا لاقلاً این وضع بار سنگین تنش و ترس را از روی دوششان بر می‌دارد. چه بسا که آنان ناخودآگاه شوهر را تحریک می‌کنند تا چنین وضعی به وجود آید، باشد که شکنجه‌ی بی‌تکلیفی، که از بی‌احساسی ناشی شده است، پایان پذیرد.

اینک انواع دیگر عشق غیرعقلانی را مورد بحث قرار می‌دهیم، بدون اینکه به تحلیل عوامل خاص آنها در کودکی که ریشه‌ی همه‌ی آنهاست، بپردازیم:

نوعی عشق دروغین، که چندان کمیاب نیست (و بیشتر در سینماها و داستان‌ها دیده می‌شود) و از آن به عنوان «عشق بزرگ» یاد می‌شود، عشق بت‌پرستانه است. اگر شخص به مرحله‌ای نرسیده باشد که احساس هویت و «من بودن» بکند، از معشوق خود «بتی» خواهد ساخت. او با قوای خود بیگانه شده است و آنها را در معشوق خود، که او را همانند خیر مطلق می‌پرستد و تجسم همه‌ی عشق، همه‌ی

روشنایی و همه‌ی خوشی می‌داند، منعکس می‌کند. در این وضع او خود را از احساس هر نوع قدرتی محروم می‌کند و به جای اینکه خود را در معشوق پیدا کند، در او گم می‌شود. چون معمولاً هیچ‌کس نمی‌تواند تا پایان کار طبق انتظارات بنده‌ای که اسیر عشق خویش است رفتار کند، ناگزیر سرخوردگی پیش خواهد آمد و درمان آن یافتن بتی جدید است؛ و اغلب این دوره بی‌پایان همچنان ادامه می‌یابد. کیفیت خاص این نوع عشق بت‌پرستانه این است که، در ابتدا، فوق‌العاده شدید و ناگهانی است. از این عشق بت‌پرستانه غالباً به عنوان عشقی حقیقی، و عشق بزرگ نام برده می‌شود، گرچه این حالت باید قاعدتاً تجسمی از شدت و عمق عشق باشد، در واقع فقط عطش و یأس بت پرست را توجیه می‌کند. احتیاجی به تذکر نیست که گاه نیز نوعی پرستش دو جانبه در عاشق و معشوق پیدا می‌شود که اغلب، در حد افراط، نمودار حماقت دو جانبه است.

نوع دیگری از عشق دروغین، عشقی است که بدان می‌توان «عشق احساساتی» نام داد. اساس این نوع عشق در این حقیقت نهفته است که عشق فقط در خیال وجود دارد، نه در عالم واقع که مشهود و محسوس است. رایج‌ترین شکل این نوع عشق را در کسانی می‌توان دید که از مصرف کنندگان فیلم‌های سینمایی، دوستداران داستان‌های عاشقانه‌ی مجلات و آوازهای عاشقانه هستند و به واسطه‌ی آنها، لذت می‌برند. همه‌ی آرزوهای برآورده نشده‌ی عشق وصل و نزدیکی با مصرف این فرآورده‌ها سیراب می‌شوند. مرد و زنی که در مناسبتشان قادر نبوده‌اند پرده‌ی جدایی را از میانه‌ی خود بردارند و به فراسوی آن نفوذ کنند، از دیدن داستان عشق بد فرجام یا خوش فرجام زوجی که روی پرده هنر نمایی می‌کنند، اشک می‌ریزند. دیدن این داستان‌ها روی پرده‌ی سینما تنها وسیله احساس عشق برای

بسیاری از زوج‌هاست، اما نسبت به یکدیگر، بلکه با همدیگر به عنوان تماشاگر «عشق» مردمانی دیگر. تا وقتی که عشق رؤیاست، آنان می‌توانند در آن سهیم باشند، به محض اینکه آن عشق رؤیایی به عالم واقعی بیاید و در رابطه‌ی بین دو شخص حقیقی تجلی یابد آنان - آن زن و مرد - منجمد می‌شوند.

جنبه‌ی دیگری از عشق احساساتی، تجرید عشق برحسب زمان است. ممکن است یک زوج تحت تأثیر یادآوری عشق گذشته‌ی خود قرار بگیرند، گرچه وقتی که گذشته برای آنان زمان حال بود، عشقی احساس نمی‌کردند و نیز ممکن است از او‌هام شیرین آینده‌ی عشقشان به هیجان آیند. چه بسیارند نوع‌روسان و تازه دامادهای جوانی که در عالم خیال، شادی عشق زمان آینده را احساس می‌کنند، در صورتی که همین امروز بیزاری و خستگی آنان از یکدیگر شروع شده است. این تمایل با رفتار عمومی خاص انسان امروز مطابقت دارد. او یا در گذشته زندگی می‌کند یا در آینده، به زمان حال تعلقی ندارد. او با احساسات شدید دوران کودکی، مادرش را به یاد می‌آورد، یا برنامه‌های شادی بخشی برای آینده تدارک می‌بیند. عشق خواه با واسطه یعنی با شرکت در احساس‌های افسانه‌آمیز دیگران انجام بگیرد، خواه از زمان حال به گذشته یا آینده تغییر جهت دهد شکل مجرد و انتزاعیش به منزله‌ی نوعی مخدر است که در واقعیت و درد تنهایی و جدایی فرد را تسکین می‌دهد.

نوع دیگری از عشق‌های نوروتیک منعکس ساختن نقایص خود به «معشوق» و توجه به نقص‌ها و ضعف‌های اوست. به این ترتیب «عاشق» از مقابله با مشکلات خود می‌گریزد. افراد نیز مانند گروه‌ها، ملت‌ها، و مذاهب اکثراً بدین گونه عمل می‌کنند. آنان در مورد ناچیزترین نقص دیگران تیزبین و نکته‌سنجد، و ضمن آنکه

کوچکترین توجهی به کمبودهای خود ندارند، شادمانه پیش می‌روند - و همواره سعی می‌کنند که دیگران را یا متهم کنند یا در صدد اصلاحشان برآیند. اگر دو نفر هر دو این کار را بکنند - چنانکه اغلب چنین است - رابطه‌ی عاشقانه به قیاس به نفس^۱ متقابل تبدیل می‌شود. اگر من سلطه جو، متزلزل، یا طماع باشم، شریک خود را به همه‌ی اینها متهم می‌کنم و برحسب صفات و خصوصیات خودم، یا در صدد درمان او بر می‌آیم یا می‌خواهم تنبیهش کنم. طرف مقابل نیز همین کار را می‌کند و بدین ترتیب هر دو از مشکلات خود غفلت می‌کنیم و هرگز نمی‌توانیم در راه تکامل خویشتن قدمی برداریم.

نوع دیگر از قیاس به نفس این است که دشواری‌های روانی خود را به کودکان منعکس می‌سازیم. نخست باید گفت که این قیاس به نفس غالباً به صورت آرزوی بچه‌دار شدن تظاهر می‌کند. در این حال مردم، برای گریز از مشکلات زندگی خود، به مشکل داشتن فرزند پناه می‌برند. هنگامی که انسان احساس می‌کند که قادر نبوده است که مفهومی برای زندگی خودش بسازد، سعی می‌کند این خلأ را با بچه‌دار شدن پر کند. ولی انسان هم در مورد خود و هم در مورد کودک محکوم به شکست است. در مورد اول به این علت که دشواری‌های زندگی را هرکس شخصاً می‌تواند حل کند، نه به واسطه‌ی دیگری، و در مورد دوم به این دلیل که خود شخص برای راهنمایی کودک، که در جستجوی پاسخی به مسئله‌ی زندگی خویش است، صالح نیست. همچنین هرگاه در ازدواج‌های شکست خورده مسئله‌ی جدایی مطرح می‌شود، باز پدر و مادر مشکلات خود را به کودک منعکس می‌کنند. استدلال‌های همیشگی والدین این است که نمی‌توانند از هم جدا شوند، زیرا نباید کودکان خود را از نعمت

وجود کانون خانوادگی محروم دارند. ولی مطالعات دقیق نشان می‌دهد که محیط متشنج و ناشاد «خانواده‌ی متحد» به مراتب برای کودک زیان‌آورتر از جدایی آشکار است زیرا لااقل کودک می‌فهمد که انسان قادر است با تصمیمی دلیرانه به وضع تحمل‌ناپذیر خود خاتمه دهد.

در این‌جا باید از اشتباه متداول دیگری نیز یاد شود. بعضی از مردم گرفتار این پندارند که عشق لزوماً به معنی نبودن تصادم و تعارض در زندگی است. درست همان‌طور که مردم عادتاً معتقدند که در همه‌ی اوضاع و احوال باید از درد و غم پرهیز کرد، به همان‌گونه نیز عشق را به معنی فقدان تعارض تلقی می‌کنند. آنان چنین استدلال می‌کنند که کشمکش‌های ایشان چیزی جز برخورد‌های مخرب و زیان‌آور نیست و برای هیچ‌یک از دو طرف خیری ندارد. ولی علت اساسی این است که اختلافات اغلب مردم در واقع کوششی است برای پرهیز از *اختلافات واقعی*. اختلافات جزئی و سطحی غالباً دارای کیفیتی هستند که ظاهراً نیازی به حل و رفع ندارند. تعارضات و اختلافات واقعی دو شخص، که وسیله‌ی نهفتن چهره‌ی واقعی آنان یا قیاس به نفس نیستند، در عمق *واقعیت درونی* طرفین درک و تجربه می‌شوند و، به خلاف تعارضات دیگر، مخرب و زیان‌آور محسوب نمی‌شوند. این‌گونه اختلافات سرانجام از پرده بیرون می‌افتند و، با نوعی مصفا کردن روابط دو طرف، بدانان دانش و نیروی بیشتری می‌بخشند. این ما را وامی‌دارد که آنچه را در سطرهای پیش گفتیم، بار دیگر تأکید کنیم.

حصول عشق واقعی فقط زمانی امکان دارد که دو نفر از کانون هستی خود با هم گفت و شنود کنند، یعنی هر یک بتواند خود را در کانون هستی دیگری درک و تجربه کند. واقعیت انسان فقط در این

«کانون هستی» است، زندگی فقط در همین جاست، و بنیاد عشق فقط در این جاست. عشقی که بدین گونه درک شود، مبارزه‌ای دائمی است؛ رکود نیست، بلکه حرکت است، رشد است و با هم کار کردن است. حتی اگر بین دو طرف هماهنگی یا تعارض، غم یا شادی وجود داشته باشد، این امر در برابر این حقیقت اساسی، که هر دو طرف در کانون هستی خود یکدیگر را درک می‌کنند و بدون گریختن از خود، احساس وصول و وحدت می‌کنند، در درجه‌ی دوم اهمیت قرار دارد. فقط یک چیز وجود عشق را اثبات می‌کند: عمق ارتباط، سرزندگی و نشاط هر دو طرف؛ این میوه‌ای است که عشق با آن شناخته می‌شود.

آدم‌های مصنوعی همان‌طور که همدیگر را نمی‌توانند دوست داشته باشند، خدا را هم نمی‌توانند دوست بدارند. *تباهی عشق به خدا* نیز به پایه‌ی تباهی عشق آدمیان رسیده است. این حقیقت با این اندیشه، که ما در عصر حاضر شاهد یک تجدید حیات دینی هستیم، تضاد آشکار دارد. هیچ چیز نمی‌تواند تا این پایه دور از حقیقت باشد. آنچه ما شاهدش هستیم (با آنکه استثناهایی هم وجود دارد) بازگشتی است به مفهوم بت‌پرستانه‌ی خدا و تبدیل عشق به خدا و رابطه‌ای متناسب با منش آدمیان، آن هم آدمیانی که با خود بیگانه شده‌اند. بازگشت مردمان را به سوی مفهوم بت‌پرستانه‌ی خدا به آسانی می‌توان دید. مردم همه در اضطرابند، بی‌آنکه پایبند اصول یا عقیده‌ای باشند، آنان احساس می‌کنند که هیچ هدفی ندارند جز اینکه باید به پیش بروند؛ در نتیجه‌ی، همانند یک کودک، همواره امیدوارند که به هنگام لزوم پدر یا مادر به یاریشان بشتابند.

درست است که در فرهنگ‌های دینی، از قبیل فرهنگ‌های قرون وسطی و مانند آن، خدا در نظر فرد عادی چون پدر یا مادری مددکار بود، ولی در عین حال خدا را جدی تلقی می‌کردند، زیرا برترین

هدف زندگی مردم این بود که به موجب اصول خداوندی زندگی می‌کنند، و «رستگاری» را عالی‌ترین نقطه‌ی توجه بشمارند و همه‌ی کوشش‌های دیگر آدمی را تابع آن بدانند. امروز از چنین کوششی اثری باقی نمانده است. زندگی روزانه‌ی افراد بشر با هرگونه ارزش دینی قطع رابطه کرده و به تلاش برای به چنگ آوردن آسایش مادی و کامکاری در بازار شخصیت تخصیص یافته است. اصولی که کوشش‌های دنیوی یا غیر دینی ما بر آن استوار است، چیزی جز بی‌اعتنایی و خودپرستی نیست (که روی این دومی معمولاً برچسب «استقلال فردی» یا «ابتکار فردی» زده شده است). آدمیانی که امروزه واقعاً فرهنگ دینی دارند، در حالتی هستند که آنان را می‌توان با کودکان هشت ساله مقایسه کرد. کودکانی که به پدری مددکار نیاز دارند، ولی از او می‌خواهند که اصول و تعالیم خود را از زندگی آدمیان اقتباس کند. انسان امروز همانند کودکی سه ساله است که، هر وقت به پدرش احتیاج دارد، به صدای بلند او را می‌خواند و در غیر این وضع، هنگامی که سرگرم بازی است، دیگر به خود مشغول است. از این نظر، ما به اتکای کودکان به خدای انسان‌نما، بی‌آنکه زندگی خود را بر محور اصول خداوندی تغییر داده باشیم، به قبایل ابتدایی بت پرستان نزدیک‌تریم تا به فرهنگ دینی قرون وسطی از نظر دیگر، وضع دینی ما وجوه جدیدی دارد که کاملاً تازگی دارند و فقط از اختصاصات جامعه‌ی سرمایه‌داری غرب در زمان معاصرند. بار دیگر به آنچه در گذشته گفته شد، می‌توان اشاره کرد. انسان امروز خود را به کالا مبدل ساخته است، وی با در نظر گرفتن وضع و موقع خود در بازار شخصیت، انرژی حیات خویش را چون نوعی سرمایه‌گذاری تلقی می‌کند که باید با آن بیشترین سودها را به چنگ آورد. او با خودش، با هموعانش و با طبیعت بیگانه شده است. هدف

اصلی او مبادله‌ی سودبخش مهارت‌ها، دانش‌ها، شخص خود، و «کالای شخصیتش» است با هر کس دیگری که به همان اندازه مشتاق یک معامله‌ی عادلانه و سودبخش باشد. زندگی هدف دیگری جز حرکت، اصلی جز مبادله‌ی عادلانه، و لذتی جز مصرف کردن ندارد. در چنین اوضاع و احوالی، خدا دیگر چه مفهومی خواهد داشت؟ درحقیقت خدا مفهوم اصیل دینی خود را از دست داده و به مفهومی که منطبق با فرهنگ انتزاعی کامکاری است، تبدیل شده است. در تجدید حیات دینی روزگار اخیر، اعتقاد به خدا به صورت یکی از تدابیر روانشناسی درآمده است تا آدمی را برای شرکت در تلاش‌های رقابت‌آمیز آماده‌تر گرداند.

دین با تلقین به خود و درمان روانی دست به هم داده است تا آدمی را در کار و کسب یاری دهد. انسان تا پیش از ۱۹۳۰ هنوز یاد نگرفته بود که برای «بهبود شخصیت خود» دست نیاز به سوی خدا بلند کند. پرفروش‌ترین کتاب سال ۱۹۳۸ «آیین دوست‌یابی»^۱، اثر دیل کارنگی صدرصد کتابی دنیایی بود. اثر کتاب کارنگی در آن زمان همانند پرفروش‌ترین کتاب امروز «قدرت تفکر مثبت» اثر «پیل»^۲ است. در این کتاب دینی حتی این سؤال پیش نیامده است که آیا این توجه بی‌امان ما به کامکاری نفساً با روح یکتاپرستی تناسب دارد یا نه، برعکس، در مورد ارزش این هدف عالی هیچ تردیدی ابراز نشده است، ولی توصیه شده است که به خدا ایمان داشته باشیم و دعا بخوانیم تا بدین وسیله بر قدرت خود برای کامکار شدن بیفزاییم. درست همان‌طور که روان‌پزشکان امروزی شادی و خوشبختی را برای کارمندان لازم می‌دانند تا در جلب مشتری موفق‌تر باشند، بعضی

1. Dale Carnegie, How to win Friends and Influence People

این کتاب به فارسی ترجمه شده است. - م.

2. Rev N. V. Peale, The power of Positive Thinking.

از پیشوایان دینی نیز عشق به خدا را به عنوان وسیله‌ای برای کسب موفقیت توصیه می‌کنند. «خدا را شریک خود کن» یعنی خدا را در کار و کسب شریک کن، نه اینکه در عشق، عدالت و حقیقت با او یکی شو. درست همان‌طور که نوعی عدالت غیرشخصی جایگزین عشق برادرانه شده است، خدا نیز به صورت مدیر عامل بی نام و نشان شرکت تعاونی جهان در آمده است. می‌دانیم که او آنجاست، نمایش را کارگردانی می‌کند (گرچه احتمالاً بدون او هم خواهد گردید)، هرگز او را نمی‌بینیم، ولی رهبری او را تصدیق می‌کنیم در صورتی که خود نیز «سهم خود را انجام می‌دهیم».

تمرین عشق

اکنون که هنر عشق را از جنبه‌ی نظری مورد بحث قرار دادیم، با مسئله‌ی دیگری که به مراتب مشکل‌تر است روبه‌رو می‌شویم، و آن تمرین هنر عشقی است. آیا ممکن است هنری را بیاموزیم، بی آنکه در آن تمرین داشته باشیم.

این حقیقت مسئله را دشوارتر می‌کند که مردم، و نیز بسیاری خوانندگان این کتاب، انتظار دارند مانند آنچه در کتاب‌های «خودآموز» آمده است نسخه یا راهنمایی برای عشق ورزیدن در اختیار آنان گذاشته شود. من متأسفم که بگویم هرکس که فصل آخر را با این نیت بخواند، بسیار نومید خواهد شد. عشق احساسی شخصی است که هرکس فقط خودش آن را می‌تواند درک کند، در واقع کمتر کسی یافت می‌شود که لااقل در کودکی، جوانی یا بزرگسالی عشق یا دست کم مقدمات آن را تجربه نکرده باشد. بحث در مورد تمرین عشق به ما یاری می‌دهد تا درباره‌ی هنر عشق ورزیدن، روش بررسی آن و تمرین این مقدمات و روش‌ها گفتگو کنیم. قدم‌هایی که برای رسیدن به این هدف برداشته می‌شود باید فقط به‌وسیله‌ی خود شخص برداشته شود. به این دلیل ما از بحث

درباره‌ی قدم قطعی معذوریم. با وجود این من فکر می‌کنم بحث درباره‌ی روش‌های تمرین عشق ورزیدن ممکن است برای آموختن این هنر سودمند باشد، به خصوص برای کسانی که توقع ندارند که در این کتاب «نسخه‌ای» به آنان ارائه شود.

تمرین هر هنر، خواه هنر نجاری باشد یا پزشکی یا هنر عشق ورزیدن، احتیاج به یک سلسله شرایط و قواعد کلی دارد. قبل از هر چیز تمرین هر هنر مستلزم *انضباط* است. اگر کاری را با انضباط انجام ندهیم، هرگز نمی‌توانیم در آن به درجه‌ی مهارت برسیم، اگر فقط در مواردی که «حوصله‌اش را داریم» کاری را انجام دهیم، شاید تفریح و سرگرمی خوبی باشد، ولی هرگز ما را در آن هنر ورزیده نمی‌کند. اشکال کار فقط در رعایت انضباط در تمرین هنر نیست (مثلاً روزانه چندین ساعت تمرین کردن)، بلکه در این است که این انضباط باید در سراسر زندگی شخص رعایت شود. ممکن است فکر کنیم که برای انسان امروزی یاد گرفتن هیچ چیز ساده‌تر از آموختن انضباط نیست. آیا او هر روز هشت ساعت از وقت خود را با شدیدترین انضباط‌ها در شغلی که آهنگی یکنواخت دارد، نمی‌گذارند؟ ولی واقعیت امر این است که، انسان امروز در خارج از محیط کارش تقریباً فاقد انضباط شخصی است. وقتی که کار نمی‌کند، دلش می‌خواهد تنبل و بی‌مبالات باشد، یا اگر بخواهیم کلمه‌ی دلچسب‌تری به کار ببریم، می‌خواهد «استراحت»، کند. این اشتیاق به تنبلی، بیشتر عکس‌العملی علیه زندگی یکنواخت است. آدمی مجبور است روزانه هشت ساعت نیروی خود را صرف مقاصدی بکند که به خودش ارتباط چندانی ندارد، آن هم به طریقی که خودش انتخاب نکرده، بلکه به وسیله‌ی آهنگ یکنواخت کار مقرر شده است. درست به همین سبب انسان علیه انضباط محیط کار قیام می‌کند، و قیامش

شکل یک خودکام‌جویی بچگانه به خود می‌گیرد، علاوه بر این آدمی در مبارزه با قدرت‌طلبی دیگران، نسبت به هر نوع انضباطی، چه انضباطی که از طرف مقامی بالاتر بی‌منطق تحمیل می‌شود و چه انضباط عاقلانه‌ای که شخص به خود تحمیل می‌کند، بی‌اعتماد می‌شود. بدون این انضباط، زندگی از هم می‌پاشد، آشفته می‌شود، و تمرکزش را از دست می‌دهد.

اینکه تمرکز شرط لازم چیره دستی در هر هنری است، چنان روشن است که نیازی به توضیح ندارد. هرکس که خواسته است هنری بیاموزد، این مطلب را درک کرده است. با وجود این، در فرهنگ امروز ما چیزی که حتی از انضباط کمیاب‌تر است، همان تمرکز است. فرهنگ ما بشر را به چنان زندگی مغشوش و بی‌تمرکزی هدایت می‌کند که در هیچ جای دیگر نظیرش نیست. انسان چندین کار را با هم انجام می‌دهد، می‌خواند، به رادیو گوش می‌دهد، گفتگو می‌کند، سیگار می‌کشد، می‌خورد و می‌آشامد. انسان مصرف‌کننده‌ای است با یک دهان باز، مشتاق و آماده برای بلعیدن همه چیز فیلم، مشروب، دانش و هر چیز دیگر. این فقدان تمرکز زمانی آشکارتر دیده می‌شود که مشکل تنهایی برای ما پیش می‌آید. اکثر مردم نمی‌توانند بی‌حرکت بنشینند و حرف نزنند، سیگار نکشند، نخوانند یا چیزی نیاشامند. این‌گونه کسان عصبی و بی‌قرار می‌شوند، و باید یا دهانشان را به کار بیندازند یا دست‌هایشان را. (سیگار کشیدن یکی از علائم این فقدان تمرکز است، زیرا دست، دهان، چشم و بینی را به کار می‌اندازد.)

عامل سوم بردباری است. بازهم، هرکس که یک بار خواسته باشد هنری را بیاموزد، می‌داند که بردباری شرط لازم موفقیت در هنر است. اگر شخص به دنبال نتایج فوری باشد، هرگز نمی‌تواند هنری

را واقعاً بیاموزد. با وجود این برای انسان امروز بردباری نیز همانند انضباط و تمرکز کاری بس دشوار است. روش صنعتی زندگی ما درست عکس این را پرورش می‌دهد: سرعت. همه‌ی ماشین‌های جهان امروز برای سریع کار کردن طرح‌ریزی شده‌اند: اتومبیل و هواپیما ما را به سرعت به مقصد می‌رسانند و هر چه زودتر بهتر. ماشینی که بتواند مقدار معینی از کار را در نیمی از وقت انجام دهد، دو بار بهتر از آن ماشین کند و قدیمی است. البته دلایل اقتصادی مهمی در این امر وجود دارد. ولی مثل بسیاری از موارد دیگر، در اینجا هم ارزش‌های انسانی تحت‌الشعاع ارزش‌های اقتصادی قرار می‌گیرد. آنچه برای ماشین خوب است، باید برای انسان هم خوب باشد منطق این است. انسان امروز فکر می‌کند که اگر همه چیز را به سرعت انجام ندهد، چیزی - وقت گرانها - از دستش رفته است؛ با وجود این او هرگز نمی‌داند با این وقتی که صرفه‌جویی کرده است چه کند جز اینکه آن را بکشد.

سرانجام، یکی از شرایط آموختن هر هنر *علاقه‌ی شدید* به چهره دستی در آن هنر است. اگر هنر موردنظر برای شخص اهمیت فوق‌العاده نداشته باشد، هنرجو هرگز آن را نخواهد آموخت. در بهترین شرایط ممکن است وی همیشه طلبه‌ی خوبی باقی بماند؛ ولی هرگز در آن استاد نمی‌شود. این ورزیدگی به همان اندازه که لازمه‌ی همه‌ی هنرهاست، برای هنر عشق نیز ضروری است. با وجود این، به نظر می‌رسد که بعضی از مردم در هنر عشق ورزیدن بیش از هنرهای دیگر در حد طلبه می‌مانند و هرگز به استادی نمی‌رسند.

یک نکته‌ی دیگر نیز، که جزء شرایط عمومی آموختن هر هنر است، باید تذکر داده شود. هیچ‌کس مستقیماً به آموختن هنری نمی‌پردازد، بلکه ابتدا آن را - اگر بتوان این اصطلاح را به کار برد -

به طور غیر مستقیم شروع می کند. هنرآموز باید، قبل از شروع یادگیری خود هنر، بسیاری چیزهای دیگر - و اغلب چیزهایی که به کلی با هم ارتباطی ندارند - بیاموزد. یک شاگرد نجار کارش را با رنده کاری شروع می کند، و کسی که می خواهد پیانو زدن یاد بگیرد، ابتدا گامها را می آموزد. اگر هنرآموزی بخواهد هدف زنی با تیر و کمان را بیاموزد، اول باید نفس کشیدن را تمرین کند.^۱ اگر کسی بخواهد در هنری به مقام استادی برسد، باید همه ی زندگیش را وقف آن کند، یا لافل با آن پیوند دهد. وجود خود شخص به هنگام تمرین آن هنر، همانند ابزار کار می شود که باید آن را به مقتضای کاری که انجام می دهد، سالم نگاه دارد. در مورد هنر عشق، همه ی این ها بدین معنی است که اگر کسی بخواهد بر آن تسلط یابد، باید کارش را با تمرین نظم، تمرکز، و بردباری در تمام مراحل زندگیش شروع کند.

چگونه می توان انضباط را تمرین کرد؟ پدر بزرگ های ما آمادگی بیشتری برای جواب دادن به این سؤال داشتند. آنان احتمالاً توصیه می کردند که صبح زود از خواب برخیزیم، خود را در ناز و نعمت های غیر لازم غرق نسازیم و زیاد کار کنیم. این نوع انضباط دارای نقایص آشکاری است، خشک و مستبدانه است و بر فضیلت صرفه جویی و پس انداز مبتنی است، و از بسیاری جهات با زندگی سر دشمنی دارد. ولی ضمن عکس العمل در برابر این نوع انضباط، تمایل روز افزونی در ما ایجاد شده است که نسبت به هرگونه انضباط با سوءظن بنگریم، و بقیه ی زندگی را با بی انضباطی، تنبلی و تناسایی بگذرانیم، تا زندگی دستوری را که طی هشت ساعت کار روزانه بر ما

۱. برای مطالعه ی بیشتر درباره ی تمرکز، انضباط بردباری و علاقه ی لازم جهت آموختن یک

هنر به این کتاب مراجعه شود:

E. Herrigel, Zen in The Art of Archery (New York: Pantheon Books, Inc, 1953)

تحمیل می‌شود، ترمیم کنیم متعادل سازیم. بیدار شدن در ساعت معین، تخصیص دادن وقت معینی به فعالیت‌هایی از قبیل تفکر و تأمل، خواندن، گوش دادن به موسیقی و راه رفتن؛ افراط نکردن در فعالیت‌هایی که در آنها انسان از ترس حقیقت به پندارها و تخیلات داستان‌ها و فیلم‌های اسرارآمیز پناه می‌برد؛ زیاده‌روی نکردن در خوردن و نوشیدن همگی از جمله‌ی قواعد مقدماتی و بدیهی هستند که باید در تمرین انضباط رعایت شوند. اما نکته‌ی مهم آن است که انضباط نباید به صورت قاعده‌ای که از خارج بر ما تحمیل شده است درآید، بلکه باید مبین اراده‌ی خود ما باشد؛ انضباط باید دلچسب باشد و آدمی آهسته‌آهسته خود را آن‌چنان بدان عادت دهد که اگر وقفه‌ای در آن به وجود آید، احساس کند که چیزی را از دست داده است. یکی از جنبه‌های تأسف‌آور فرهنگ دنیای غرب این است که رعایت مفهوم انضباط را (مانند هر فضیلت دیگری) دردناک می‌داند و تصور می‌کند که انضباط فقط در صورتی که دردناک باشد، «مطلوب» خواهد بود. دنیای شرق از قرن‌ها پیش تشخیص داده است که آنچه برای بشر و برای جسم و روح او خوب است، باید لذت‌بخش نیز باشد، حتی اگر آدمی در آغاز خوگرفتن بدان ناگزیر شود که به بی‌میلی شدید خود، برای قبول انضباط، چیره شود.

تمرکز در فرهنگ امروزی ما کاری به مراتب دشوارتر است، چنانکه گویی همه چیز علیه توانایی تمرکز فکر قیام کرده است. مهم‌ترین اقدام برای یادگیری تمرکز فکر این است که یاد بگیریم که تنها باشیم، بدون اینکه چیزی بخوانیم، به رادیو گوش بدهیم، سیگار بکشیم یا مشروب بخوریم. درحقیقت، توانایی تمرکز دادن فکر به معنی توانایی تنها بودن با خویشتن است و این خود یک شرط مسلم برای توانایی عشق ورزیدن است. اگر من به علت اینکه نمی‌توانم

روی پای خود بایستم به کسی بستگی پیدا کنم، آن شخص ممکن است یک نجات دهنده‌ی زندگی باشد، ولی رابطه‌ی من و او رابطه‌ی عاشقانه نیست. گرچه ممکن است این مطلب ظاهراً متناقض جلوه کند. حقیقت آن است که توانایی تنها ماندن لازمه‌ی توانایی دوست داشتن است. هرکس که سعی کرده است دمی با خود تنها باشد، به اشکال آن پی برده است. اول انسان احساس بی‌قراری می‌کند، دلش می‌خواهد این طرف و آن طرف برود و «وول» بخورد و حتی تا حدود زیادی احساس اضطراب می‌کند. احتمال دارد که درباره‌ی بی‌میلی خود به دلیل تراشی پردازد و به خود بگوید که ادامه‌ی این کار هیچ ارزشی ندارد، احمقانه است، بیش از اندازه وقت می‌گیرد و غیره و غیره. هم‌چنین انسان مشاهده می‌کند که انواع و اقسام فکرها به مغز او هجوم می‌آورند و شخص را تسخیر می‌کنند. او ناگهان می‌بیند که دارد درباره‌ی نقشه‌ی بعدی خود، یا به مشکلی که در شغلش پیش آمده است، یا اینکه شب به کجا برود، یا به چیزهای دیگر فکر می‌کند. این اندیشه‌ها، به جای اینکه ذهن را از افکار پریشان رها سازند، آن را اشغال می‌کنند. بی‌فایده نیست اگر چند تمرین زیر را انجام دهیم. مثلاً، با وضعی آرام (نه سست و نه سخت) بنشینیم، چشم‌ها را ببندیم، بعد بکوشیم که پرده‌ی سفیدی را جلو چشم مجسم کنیم، همه‌ی فکرها و تصویرهای مزاحم را از خود دور سازیم، سپس به دنبال نفس‌های خود برویم، نه به آنها فکر کنیم و نه به خود فشار آوریم، بلکه فقط آنها را دنبال کنیم و ضمن اینکار آنها را حس کنیم؛ علاوه بر این بکوشیم که احساسی از «خود» داشته باشیم - از من - از خودم، به عنوان کانون نیروهای من، به عنوان خالق دنیای خودم. این تمرین تمرکز، حداقل، باید در حدود بیست دقیقه (و اگر امکان داشته باشد بیشتر) در هر روز و هر شب قبل از

رفتن به بستر انجام شود.^۱

علاوه بر تمرین‌هایی از این قبیل، باید در هر کاری که می‌کنیم تمرکز حواس داشته باشیم، هنگامی که به موسیقی گوش می‌کنیم، کتاب می‌خوانیم، گفتگو می‌کنیم یا چیزی را تماشا می‌کنیم. کاری که هم اکنون انجام می‌دهیم باید مهم‌ترین چیز باشد و باید تمام وجود خود را وقف آن کنیم. اگر تمرکز کامل داشته باشیم، مهم نیست چه می‌کنیم؛ همه چیز اعم از مهم و غیر مهم بعد تازه‌ای از حقیقت را احراز می‌کنند، زیرا تمام توجه ما را به خود جلب کرده‌اند. برای آموختن تمرکز باید از گفتگوهای مبتذل و عاری از اصالت پرهیزیم. اگر دو نفر راجع به رشد درختی که برای هر دو معلوم است، صحبت می‌کنند یا در مورد مزه‌ی نانی که هر دو هم اکنون خورده‌اند، یا درباره‌ی تجربه‌ی مشترک مربوط به شغلشان سخن می‌گویند، همه‌ی این گفتگوها منطقی به نظر می‌آیند، به شرط اینکه هر دو طرف حس کنند چه می‌گویند و حرف‌هایشان انتزاعی و مبهم نباشد. از طرف دیگر، ممکن است گفتگوی اشخاص بر سر مسائل سیاسی یا مذهبی مبتذل، باشد. این هنگامی روی می‌دهد که طرفین سخنان قالبی به کار می‌برند، یا هنگامی که قلباً به سخنان خود عقیده ندارند. در این‌جا باید اضافه کرد که همان‌طور که پرهیز از گفتگوهای بی‌ارزش ضروری است، پرهیز از مصاحب فرومایه نیز مهم است. منظور از مصاحب فرومایه تنها آدمیان شرور و مخرب نیستند. از مصاحبت این عده باید پرهیز کرد، زیرا که محیط آنها مسموم و افسردگی آور است. منظور من صورت بی‌جان یا مردمی است که با وجود زنده بودن،

۱. این‌گونه نظریه‌ها و تمرین‌های گوناگون در شرق به خصوص در فرهنگ هندی، فراوان است. در سال‌های اخیر در غرب نیز همین مقاصد دنبال شده است. به نظر من، مهم‌ترین آن مکتب Gindler است که هدفش احساس بدن خود آدم است. برای درک سبک Gindler رجوع شود به: Charlotte Selvers work, in her lectures and courses at the New School, in New York.

روحشان مرده است؛ کسانی که فکر و گفتگوهایشان حقیر و ناچیز است؛ کسانی که به جای حرف زدن «ور» می‌زنند، و کسانی که به جای اندیشیدن از عقاید قالبی استفاده می‌کنند. اما همیشه ممکن نیست که از مصاحبت این آدم‌ها اجتناب کنیم - ضرورتی هم ندارد. اگر عکس‌العمل ما طبق انتظار آن‌ها نباشد - یعنی قالبی و مبتذل نباشد، بلکه مستقیم و انسانی باشد، اغلب می‌بینیم که همین مردم رفتار خود را تغییر می‌دهند و این تغییر زاینده‌ی تعجبی است که بر اثر بهت ناشی از برخورد به امری غیرمنتظره روی می‌دهد.

اساس تمرکز حواس در مناسبات افراد این است که شخص بتواند به سخنان دیگران گوش بدهد. بیشتر مردم به دیگران گوش می‌دهند، حتی آنها را نصیحت می‌کنند، بدون اینکه واقعاً به آنها گوش داده باشند. آنان نه سخنان دیگران را جدی می‌انگارند، نه جواب خود را. به طور کلی گفتگو آنها را خسته می‌کند. آنان گرفتار این پندارند که اگر با تمرکز کامل گوش دهند به مراتب بیشتر خسته می‌شوند، و حال آنکه عکس این درست است، هر نوع فعالیتی که با تمرکز انجام شود، انسان را بیدارتر می‌کند (گرچه بعداً نوعی خستگی طبیعی و مفید که جایگزین آن می‌شود) در حالی که هر نوع کاری بدون تمرکز حواس انجام پذیرد، انسان را کسل و خواب‌آلود می‌کند، در عین حال شخص در پایان روز به دشواری خوابش می‌برد.

تمرکز داشتن یعنی به طور کامل در زمان حاضر، در این جا و اکنون زیستن، نه اینکه ضمن انجام دادن کاری به کار بعدی فکر کردن. احتیاج به تذکر نیست که کسانی که همدیگر را دوست دارند، بیشتر از هر کس باید به تمرین تمرکز بپردازند. آنان باید یاد بگیرند به هم نزدیک باشند، بدون اینکه به بهانه‌های مختلفی که رایج و عادی است، از هم بگریزند. تمرین تمرکز ابتدا مشکل است، ممکن

است چنین به نظر برسد که شخص ابداً نمی‌تواند به هدف برسد. شک نیست که بردباری از ضروریات آن است. اگر ندانیم که هر چیز زمان لازم دارد و بخواهیم همه چیز را به زور کسب کنیم، محال است بتوانیم در آموختن تمرکز موفق شویم. این در مورد هنر عشق‌ورزیدن نیز صادق است. برای اینکه بدانیم منظور از بردباری چیست، کافی است که کودکی را که سعی می‌کند راه رفتن بیاموزد، در نظر بگیریم. او زمین می‌خورد، می‌افتد، بلند می‌شود و باز می‌افتد و با وجود این به کوشش خود ادامه می‌دهد، پیشرفت می‌کند، تا اینکه روزی بدون زمین خوردن و افتادن راه می‌رود. اگر بزرگسالان قادر بودند بردباری و تمرکز کودک را در مورد چیزهایی که برایش مهم است داشته باشند، چه بسا چیزها که می‌توانستند به دست بیاورند.

هیچ‌کس نمی‌تواند بدون اینکه نسبت به حالات خود حساس شود، تمرکز حواس بیابد. این یعنی چه؟ آیا انسان باید دائماً راجع به خودش بیندیشد، خودش را «تجزیه و تحلیل» کند، یا چیزی دیگر؟ اگر می‌خواستیم در مورد حساسیت خود نسبت به یک ماشین حرف بزنیم، در بیان آن اشکالی پیش نمی‌آمد. مثلاً هر کس نسبت به ماشینی که خود می‌راند حساس است. حتی یک صدای کوچک و غیر عادی و یک تغییر جزئی در صدای موتور توجه انسان را جلب می‌کند. به همین ترتیب راننده نسبت به تغییرات سطح جاده، به حرکت ماشین‌هایی که در جلو و عقب او هستند نیز حساس است. به حرکت ماشین‌هایی که در جلو و عقب او هستند نیز حساس است. با وجود این او درباره‌ی این عوامل فکر نمی‌کند، ذهن او در یک وضع هوشیاری متعادل است و آماده‌ی پذیرفتن همه‌ی دگرگونی‌های وضعی است که او حواسش را روی آن متمرکز کرده است. یعنی ایمنی در رانندگی.

اگر بخواهیم حالت حساس بودن نسبت به شخص دیگری را در نظر بگیریم، کافی است به مثال آشکار آن، یعنی حساسیت و توجه مادر نسبت به کودکش، نظری بیفکنیم. او تغییرات بدنی، تقاضاها، و اضطراب‌های کودک را قبل از اینکه آشکارا بیان شوند، احساس می‌کند. او از گریه‌ی کودکش بیدار می‌شود، درحالی‌که صدایی به مراتب بلندتر از آن او را بیدار نمی‌کند. همه‌ی این‌ها بدین معنی است که مادر نسبت به زندگی کودکش حساس است. مادر نه مضطرب است نه نگران، بلکه در یک حالت تعادل هوشیارانه به سر می‌برد که او را نسبت به همه‌ی نشانه‌های حالات کودک، که وسیله‌ی ارتباطی به شمار می‌روند، حساس می‌سازد. به همین ترتیب، شخص می‌تواند نسبت به خودش حساس باشد. مثلاً، ما خستگی و افسردگی خود را حس می‌کنیم، و به جای اینکه تسلیم آنها شویم یا با افکار افسردگی‌آوری که همیشه در پیرامون ماست، آنها را تقویت کنیم، از خود سؤال می‌کنیم «چه پیش آمده است؟» چرا افسرده‌ایم؟ همین کار را می‌توانیم هنگامی که عصبانی و خشمگین هستیم، یا به خیال‌بافی و تمهید گریز از واقعیات گرفتار آمده‌ایم، انجام دهیم. در هر کدام از این موارد، مسئله مهم این است که از وجود آنها آگاهی داشته باشیم و به هزار و یک راه مختلف درباره‌ی آنها به دلیل‌تراشی نپردازیم. علاوه بر این، نسبت به ندای درونی خود – که غالباً بی‌درنگ علت اضطراب و افسردگی و خشم ما را به ما باز می‌گوید – گوش شنوا داشته باشیم.

انسان عادی نسبت به فعل و انفعالات بدنی خود نوعی حساسیت دارد؛ او تغییرات و حتی دردهای بسیار خفیفی را در بدن خود حس می‌کند. درک این نوع حساسیت بدنی نیز نسبتاً آسان است، زیرا اکثر مردم از تندرستی تصویری ذهنی دارند. همین

حساسیت نسبت به فعل و انفعالات ذهنی به مراتب نادرتر و دشوارتر است، زیرا بسیاری از مردم هنوز کسی را که ذهنش به بهترین وجه عمل کند، ندیده‌اند. آنان روحیات و اعمال پدر و مادر، خویشان، یا جامعه‌ی خود را به عنوان هنجار (نورم) برمی‌گزینند و تا زمانی که از آن منحرف نشوند، احساس می‌کنند که عادی هستند و رغبتی به مشاهده‌ی چیزی ندارند. مثلاً چه بسیارند کسانی که هرگز یک فرد دوست داشتنی ندیده‌اند، به یک آدم پایبند اصول، شعاع، و برخورددار از تمرکز حواس برنخورده‌اند. این واضح است که انسان، برای حساس بودن نسبت به خود، باید تصویری ذهنی از طرز کار انسان سالم داشته باشد - و بداند که اگر کسی در کودکی یا در زندگی بعدی از آن محروم بوده است، اینک چگونه می‌تواند آن را درک کند؟ مسلماً جواب ساده‌ای برای این سؤال وجود ندارد، ولی این سؤال به یک عامل انتقادی در نظام تربیتی ما اشاره می‌کند.

ضمن تعلیم دانش، ما آن آموزشی را که برای رشد بشر از همه چیز مهم‌تر است، از دست می‌دهیم: آموزشی که فقط از عهده‌ی وجود شخصی کامل و مهربان برمی‌آید. در ادوار گذشته‌ی فرهنگ ما و نیز در چین و هندوستان انسان ارزشمند کسی بود که دارای صفات روحانی برجسته‌ای باشد. حتی معلم در درجه‌ی اول منحصرأ کسی نبود که منبع اطلاعات و معلومات باشد، بلکه کسی بود که رویه‌های انسانی خاص را تعلیم دهد و تلقین کند. در جامعه‌ی سرمایه‌داری معاصر و همچنین کمونیسم روسیه کسی را می‌ستایند یا برای سبقت گرفتن انتخاب می‌کنند که شاید همه چیز دارد، جز صفات برجسته‌ی روحانی. این گونه افراد کسانی هستند که همواره در برابر انظار مردم جای دارند. و به مردم عادی نوعی احساس رضامندی غیر مستقیم می‌دهند. ستارگان سینما، هنرپیشه‌های رادیو، روزنامه‌نگاران،

بازرگانان معتبر و اعضای دولت مظاهر ترقی و سبقت جویی هستند شایستگی اساسی آنها این است که موفق شده‌اند خبر بسازند. با وجود این، وضع به کلی ناامید کننده نیست. اگر به یاد بیاوریم که مردی چون آلبرت شوایتزر در آمریکا مشهور می‌شود، اگر در نظر آوریم که برای آشنا ساختن جوانان با شخصیت‌های تاریخی زنده امکاناتی وجود دارد - خصوصاً شخصیت‌های تاریخی نشان داده‌اند انسان (نه بازیگران صحنه‌ها به معنی وسیع کلمه) چه کارها می‌تواند انجام دهد، و نیز اگر به آثار بزرگ ادبی و هنری دوران‌های مختلف بیندیشیم، چنین به نظر می‌آید که درباره‌ی کردار نیکوی انسانی و نیز درباره‌ی حساسیت آدمی نسبت به بدکرداری می‌توان بینشی درست اکتساب کرد. اگر نتوانیم تصویری از زندگی کامل در ذهن خود زنده نگه داریم، آن‌گاه امکان دارد سراسر سنت‌های فرهنگی ما فرو ریزد. این سنت‌ها بر انتقال انواع خاصی از دانش‌ها مبتنی نیست، بلکه مبتنی بر انتقال انواع خاصی از خصایص انسانی است. اگر نسل‌های آینده این خصایص را دیگر نبینند، فرهنگ پنج هزار ساله فرو خواهد ریخت، ولو اینکه دانش‌های آن هم چنان منتقل شود و گسترش یابد.

تا این‌جا درباره‌ی شرایط تمرین هرگونه هنر سخن گفتیم. اکنون راجع به صفاتی که از نظر توانایی دوست داشتن اهمیت خاصی دارند، بحث خواهیم کرد. بنابر آنچه در ماهیت عشق گفتیم، اساسی‌ترین شرط رسیدن به عشق این است که بر خود فریفتگی فایق آییم. جهت‌بینی آدم خود فریفته چنان است که انسان تنها آن چیزهایی را که در خودش دارد، واقعی می‌پندارد، در صورتی که پدیده‌های دنیای خارج نفساً دارای واقعییتی نیستند، بلکه فقط از دیدگاه فایده یا خطری که برای شخص دارند، احساس می‌شوند. قطب مخالف خودفریفتگی واقع‌بینی است؛ و آن استعدادی است

ذهنی که دیدن مردمان و اشیا را، چنانکه هستند و به طور عینی، ممکن می‌سازد و به شخص امکان می‌دهد که صور عینی را از تصاویری که زائیده‌ی ترس‌ها و آرزوهای خود اوست جدا کند. همه‌ی بیماران پسیکوز به افراط توانایی واقع‌بینی را از دست داده‌اند. تنها حقیقتی که در نظر آدم دیوانه وجود دارد دنیای درونی؛ یعنی تمایلات و ترس‌های اوست. او دنیای خارج را مظهر نشانه‌های دنیای درون خود و آفریده‌ی خویش می‌داند. همه‌ی ما وقتی که خواب می‌بینیم همین گونه‌ایم. ما در رؤیاهای خویش حوادثی به وجود می‌آوریم و داستان‌هایی می‌آفرینیم که همگی بیانی از تمایلات و ترس‌های ما هستند (گرچه گاه نیز بیش و داوری ما را بیان می‌کنند)، و هنگامی که در خوابیم یقین داریم که محتوی رؤیاهای ما به اندازه‌ی آنچه در بیداری مشاهده می‌کنیم واقعی است.

شخص دیوانه یا کسی که خواب می‌بیند، به هیچ‌وجه نمی‌تواند از دنیای خارج از خودش تصویری عینی داشته باشد، ولی همه‌ی ما کم‌بیش دیوانه‌ایم یا خوابیم، همه‌ی ما تصویری غیر عینی از دنیا داریم. تصویری که در نتیجه‌ی خودفریفتگی ما آشفته و تحریف شده است. آیا احتیاجی هست که مثال بیاوریم؟ همه‌ی ما می‌توانیم خودمان را یا همسایگانمان را در نظر بگیریم، یا روزنامه‌ها را بخوانیم و در آنها مثال‌هایی بیابیم. شدت و ضعف آنها بستگی به درجه تحریفی دارد که خود فریفتگی ما در واقعیت ایجاد می‌کند، مثلاً زنی به دکتر تلفن می‌کند و می‌گوید می‌خواهم همین امروز عصر شما را ببینم. دکتر جواب می‌دهد که امروز عصر گرفتارم، ولی می‌توانم فردا شما را بپذیرم. زن جواب می‌دهد: «ولی دکتر من در پنج قدمی شما زندگی می‌کنم.» او نمی‌تواند این مسئله را درک کند که نزدیک بودن خانه‌ی او در وقت دکتر تأثیری ندارد، و درباره‌ی این وضع از روی

خود نریفتگی قضاوت می‌کند: چون که وقت خودش تلف نمی‌شود، پس دکتر هم وقتش تلف نمی‌شود، تنها چیزی که برای او حقیقت دارد خود اوست.

خفیف‌تر از این که شاید صراحت کمتری دارد، کژ فهمی‌هایی است که در مناسبات دو شخص وجود دارد. آیا پدر و مادرهایی را نمی‌شناسید که، به جای اینکه احساس کودک را برای خودش و به خودی خود درک کنند یا حتی به آن توجه داشته باشند، عکس‌العمل‌های طفل را به حساب فرمان‌برداری او، علاقه‌اش را به شاد کردن و سرافراز ساختن والدین و غیره می‌گذارند؟ آیا شوهرهایی را نمی‌شناسید که فکر می‌کنند زنانشان سلطه‌جو هستند، در حالی که این فقط به خاطر دلبستگی خودشان به مادر است که آنها را وادار می‌کند که هر نوع تقاضای همسرانشان را وسیله‌ی تحدید آزادی خویش تلقی کنند؟ آیا زن‌های بی‌شماری را نمی‌شناسید که شوهران خود را بی‌عرضه و احمق می‌انگارند، زیرا این شوهران نتوانسته‌اند همانند قهرمانان افسانه‌ای یا شهسواران نامدار و درخشانی باشند که زنانشان از کودکی در خیال خود می‌پرورده‌اند؟

عدم واقع‌بینی ما نسبت به ملت‌های خارجی زبانزد همگان است. در ظرف یک روز ملتی را با قاطعیت تمام پلید و فاسد قلمداد می‌کنیم، در صورتی که گمان می‌بریم که ملت خودمان مظهر خیر و شرف است. برای سنجش اعمال دشمن از یک سلسله موازین خاص و برای سنجش اعمال خود از یک سلسله موازین دیگر استفاده می‌کنیم. حتی اعمال خوب دشمن را نشانی از خوی اهریمنی او می‌انگاریم و تصور می‌کنیم که او می‌خواهد ما و دنیا را بفریبد؛ در صورتی که اعمال بد خود را، به دلیل آنکه به گمان ما هدفی شرافتمندانه دارند، لازم و عادلانه می‌شماریم. درحقیقت، از مطالعه‌ی

مناسبات ملتها و نیز مناسبات افراد این نتیجه به دست می‌آید که واقع‌بینی در مناسبات ملل پدیده‌ای نادر و استثنایی است، و تحریف و کژفهمی به درجات مختلف قاعده‌ای متداول است.

واقع‌بینی در اندیشیدن را خرد می‌نامند؛ رویه‌ی عاطفی آدمی، که خرد او بدان متکی است، فروتنی نام دارد. فقط وقتی می‌توانیم واقع‌بین باشیم و از خرد در اعمال روزانه مدد جویم، که با فروتنی به جهان بنگریم، و از رؤیای کودکانه‌ی همه چیزدانی، و بر همه کاری توانا بودن آزاد شده باشیم.

از نظر بحث در مورد تمرین هنر عشق، این بدان مفهوم است که: چون وجود عشق واقعی وابسته به فقدان نسبی خودفریفتگی است، پس عشق به تکامل فروتنی و واقع‌بینی و خرد نیاز دارد. سراسر زندگی باید وقف این هدف شود. فروتنی و واقع‌بینی نیز مانند عشق جدایی ناپذیرند. اگر من نتوانم نسبت به بیگانگان واقع‌بین باشم، ممکن نیست که بتوانم نسبت به خویشاوندان خود چنین باشم و بالعکس. اگر می‌خواهم هنر عشق ورزیدن را بیاموزم، باید کوشش کنم تا در همه‌ی موارد واقع‌بین باشم و نسبت به موقعیت‌هایی که واقع‌بین نیستم حساسیت پیدا کنم. باید بکوشم تا بدون توجه به علائق، احتیاج‌ها و ترسهایم، بین تصویری که خودم از شخص دیگر و رفتارش دارم - تصویری که به سبب خود فریفتگی من شکسته و تحریف شده است - با واقعیت آن شخص، آنچنانکه هست، تمیز قائل شوم. اگر بتوانیم واقع‌بین و باشعور باشیم، نیمی از راه هنر عشق را پیموده‌ایم؛ ولی این واقع‌بینی و خرد باید همگانی باشد؛ یعنی به همه‌ی کسانی که با ما در تماسند تعمیم یابد. اگر کسی بخواهد تنها در مناسبات خود با معشوق واقع‌بین باشد، و تصور کند که در مناسبات خود با دیگران باید از آن چشم پوشید، به زودی درمی‌یابد

که هم در این جا و هم در آنجا شکست خورده است. توانایی دوست داشتن بستگی به استعداد شخص دارد که از حالت خود فریفتگی به درآید و پیوندهای طبیعی خود را با محارم خویش (مادر و طایفه) بگسلد؛ و نیز بستگی به این دارد که تا چه حد استعداد رشد داریم و تا چه حد می‌توانیم روش ثمر بخشی در مناسبات خود با دنیا و شخص خودمان در پیش گیریم. این جریان‌رهایی یافتن، تولد دوباره و بیدار شدن یک شرط ضروری دیگر دارد: ایمان. تمرین هنر عشق ورزیدن، به تمرین ایمان داشتن نیازمند است. ایمان چیست؟ آیا ایمان ضرورتاً از خرد و تفکر خردمندانه مجزاست یا با آن مخالف است؟ حتی برای شروع درک مسئله ایمان لازم است که فرق بین *ایمان خردمندانه* و *ناخردمندانه* را تشخیص بدهیم. منظور من از ایمان ناخردمندانه اعتقادی (به یک شخص یا عقیده) است که اساس آن تسلیم به مرجعی عاری از خرد است. بر عکس، ایمان خردمندانه اعتقادی است که از تجربه‌ی آدمی در فکر و احساس سرچشمه می‌گیرد. مهم‌ترین جنبه ایمان خردمندانه این نیست که به چیز خاصی عقیده داشته باشیم، بلکه عبارت است از صفت یقین و قاطعیتی که در عقیده‌ی ما باید وجود داشته باشد. ایمان خصلت منش آدمی است که در همه‌ی شخصیت آدمی نفوذ دارد و تنها محدود به عقیده‌ای مشخص نیست.

ایمان خردمندانه از فعالیت‌های تمرین‌بخش عقلی و عاطفی سرچشمه می‌گیرد. در تفکر خردمندانه، که تصور می‌شود ایمان در آن جایی ندارد، ایمان خردمندانه جزء مهمی را تشکیل می‌دهد؛ مثلاً چگونه یک دانشمند به کشف جدیدی می‌رسد؟ آیا او کار خود را با آزمایشی به دنبال آزمایش دیگر و گردآوری حقیقتی پس از حقیقت دیگر آغاز می‌کند، بی‌آنکه درباره‌ی هدف تحقیقات خود بصیرتی

روشن داشته باشد؟ می‌توان گفت که از این رهگذر در هیچ رشته‌ای کشف مهمی نشده است. کسانی هم که فقط به دنبال پندارهای خود می‌روند، هرگز به نتیجه‌ی مهمی نمی‌رسند. جریان تفکر خلاق در همه‌ی رشته‌های مساعی بشری غالباً با چیزی آغاز می‌شود که آن را می‌توان «بصیرت خردمندانه» نامید، که خود نتیجه‌ی مطالعات قبلی، اندیشه‌های عمیق و مشاهدات بسیار است. تنها زمانی می‌توان گفت که دانشمند به فرضیه‌های موقت دست یافته است که قبلاً معلومات لازم را جمع‌آوری کرده باشد، یا روی یک «فرمول» ریاضی چندان کار کرده باشد که بصیرت ذهنی اولیه‌اش کاملاً موجه به نظر آید. تحلیل دقیق فرضیه، به منظور تشخیص مدلول آن، و گردآوری معلوماتی که آن را تأیید می‌کنند، ما را به ساختمان فرضیه‌ای رساتر و شاید به کشف نظریه‌ای کلی و جامع رهنمون می‌شود.

تاریخ علم انباشته است از مثال‌هایی راجع به ایمان به خرد و بصیرت آدمی در درک حقیقت، کوپرنیک، کپلر، گالیله و نیوتن همه از ایمانی تزلزل ناپذیر نسبت به خرد سیراب بودند. برونو^۱ به همین سبب در آتش سوزانده شد و اسپینوزا تکفیر گشت. از لحظه‌ای که بصیرت خردمندانه چهره می‌گشاید تا وقتی که نظریه‌ای طرح می‌شود در پیروی هدفی که از جهت عقلی معتبر است، ایمان به یک فرضیه به عنوان یک قضیه‌ی ممکن و موجه و ایمان به نظریه‌ی نهایی لازم است، یا لااقل تا زمانی که همه‌ی اهل فن درباره‌ی آن نظریه توافق دارند باید بدان ایمان داشت. این ایمان از تجربه خود شخص، از اعتقاد به نیروی فکری خود، و از مشاهده و قضاوت شخصی سرچشمه می‌گیرد. درحالی که ایمان ناخردمندانه حقیقت پنداشتن چیزی است فقط به خاطر اینکه قدرتی آن را توصیه کرده است یا

اکثریت قبولش دارند، ایمان خردمندانه از اعتقادی مستقل سرچشمه می‌گیرد که بر پایه‌ی تفکر و مشاهده‌ی ثمربخش استوار است، ولو آنکه مغایر عقیده اکثریت باشد.

فکر و داوری فقط در قلمرو تجربه‌ی آدمی نیستند که ایمان عقلی در آنها تظاهر کند. در دنیای روابط بشری نیز ایمان از کیفیات تجربه ناپذیر هر نوع عشق یا دوستی است که اهمیت و ارزشی دارد. «ایمان داشتن» به دیگری یعنی اعتقاد به پایداری و تغییرناپذیری رویه‌های اساسی وی و به بنیاد شخصیت و عشق او. منظور این نیست که شخص نمی‌تواند عقاید خود را تغییر دهد، بلکه مقصود آن است که انگیزه‌های اساسی او به جای خود باقی می‌مانند؛ مثلاً، احترام او به زندگی و شئون انسان جزئی از هستی اوست، و دست‌خوش تغییر نمی‌شود.

به همین معنی ما به خودمان ایمان داریم. ما از وجود یک خود، یا کانونی در شخصیت خویش آگاهیم که تغییرناپذیر است و به‌رغم شرایط مختلف و بدون توجه به تغییرات خاصی که در عقاید و احساساتمان پدیدار می‌شود، از آغاز تا انجام زندگی پابرجا می‌ماند. این کانون است که واقعیت دنیای «من» را تشکیل می‌دهد، و پایه‌ی اعتقاد به هویت خود ما محسوب می‌شود، اگر ما به پایداری خویشتن در هستی خود ایمان نداشته باشیم، احساس هویت ما مورد تهدید قرار می‌گیرد و استقلالمان را از دست می‌دهیم و موافقت دیگران بنیاد احساس هویت ما می‌شود. تنها آن کسی که به خود ایمان دارد، می‌تواند نسبت به دیگران ایمان داشته باشد، زیرا فقط اوست که می‌تواند مطمئن باشد که در آینده نیز قادر است که مانند امروز باشد و در نتیجه احساس و عملش همان‌گونه خواهد بود که امروز انتظارش را دارد. وقتی که به خود ایمان داشته باشیم، می‌توانیم قول

بدهیم، زیرا بنا به گفته‌ی نیچه بشر را می‌توان از روی ظرفیتی که برای قول دادن دارد، شناخت. ایمان یکی از شرایط زندگی بشری است. نکته‌ی مهم‌تر در مورد عشق، ایمان به عشق خویشستن، به توانایی خود برای ایجاد عشق در دیگران، و به پایداری و استواری در عشق است.

ایمانی که ما به استعداد‌های بالقوه‌ی اشخاص داریم نیز یکی از معنای ایمان به دیگران است. ابتدایی‌ترین شکل آن ایمانی است که مادر به نوزاد خود دارد: ایمان به این که او زنده خواهد ماند، رشد خواهد کرد، راه خواهد رفت و حرف خواهد زد. اما رشد کودک در این موارد با آنچنان نظم و قاعده‌ای همراه است که دیگر به نظر نمی‌رسد که احتیاج به ایمانی داشته باشد. ولی این استعداد‌های بالقوه‌ای که ممکن است به عالم فعل در نیایند، تفاوت دارد: از آن جمله‌اند استعداد دوست داشتن، خوشبخت بودن، و به کار بردن خرد، یا استعداد‌های خاصی مانند ذوق هنری. این‌ها دانه‌هایی است که اگر شرایط صحیح برای نمو آنها فراهم شود، رشد می‌کنند و آشکار می‌شوند و اگر این شرایط وجود نداشته باشد، همگی خفه می‌شوند.

یکی از مهم‌ترین شرایط این است که شخصی که در زندگی کودک اهمیت دارد، خود به این استعدادها ایمان داشته باشد. وجود ایمان است که تفاوت تربیت و دخل و تصرف را روشن می‌سازد. تربیت یعنی کمک کردن به طفل برای تحقق بخشیدن به استعداد‌های بالقوه‌ی^۱ وی؛ دخل و تصرف درست عکس تعلیم و تربیت است. دخل و تصرف بر عدم ایمان به استعداد‌های بالقوه و نیز بر این اعتقاد

۱. ریشه‌ی کلمه‌ی education (تعلیم و تربیت) در لاتین e-ducere است که در معنای حقیقی آن پیش‌راندن یا بیرون آوردن چیزی است که بالقوه وجود دارد.

مبتنی است که کودک فقط در صورتی درست بار می‌آید که بزرگسالان آنچه را مطلوب می‌دانند در او ایجاد کنند و آنچه را نامطلوب می‌دانند در او بکشند. انسان ماشینی احتیاجی به ایمان ندارد، زیرا در او زندگی هم یافت نمی‌شود.

حد اعلای ایمان به دیگران، ایمان به بشریت است. در دنیای غرب این ایمان در قالب ادیان یهودی و مسیحی تجلی کرده است، ولی در مدار غیرمذهبی، ایمان در عقاید بشر دوستانه‌ی سیاسی و اجتماعی صد و پنجاه سال اخیر تجلی یافته است. این ایمان مثل ایمانی که در کودک موجود است، مبتنی است بر این عقیده که استعدادهای درونی بشر چنانند که در شرایط مناسب، نظام اجتماعی خاصی مبتنی بر اصول برابری، عدالت و عشق به وجود می‌آورند. بشر هنوز به ساختن چنین نظامی نایل نشده است. بنابراین، اعتقاد به آن به ایمان نیاز دارد. اما مانند همه ایمان‌های خردمندانه، این نیز آرزوی خیالی نیست، بلکه بر شواهدی که در گذشته بشر بدانها دست یافته است، بر تجربه‌ی درونی هر فرد، و بر تجربه‌ای که افراد از خرد و عشق دارند، مبتنی است. ایمان ناخردمندانه از تسلیم محض به قدرتی که به غایت نیرومند، قادر و عاقل مطلق جلوه می‌کند، و از نفی کامل نیرو و قدرت خود انسان سرچشمه می‌گیرد، در صورتی که ایمان خردمندانه درست عکس این است. ما به بعضی از اندیشه‌ها چنین ایمانی داریم، زیرا که می‌دانیم آنها نتیجه‌ی مشاهدات و تفکر خودمان هستند. ما به استعدادهای بالقوه‌ی دیگران و خودمان و نوع بشر ایمان داریم، زیرا - و فقط تا اندازه‌ای - که رشد استعدادهای خود را تجربه کرده‌ایم، واقعیت این رشد را در خود دیده‌ایم، و قدرت خرد و عشق را در خود آزموده‌ایم. *اساس ایمان خردمندانه خاصیت بارآوری آن است؛* با ایمان زیستن به معنی ثمربخش

زندگی کردن است. بنابراین ایمان به قدرت (به معنی سلطه‌جویی) و استفاده از قدرت، نقطه‌ی مقابل ایمان واقعی است. ایمان به قدرت موجود با بی‌ایمانی به رشد استعدادهای بالقوه‌ای که تاکنون تحقق نیافته‌اند، یکی است. چنین ایمانی ما را بر آن می‌دارد که آینده را فقط بر مبنای آنچه فعلاً وجود دارد، پیش‌بینی کنیم، در صورتی که این محاسبه‌ی فوق‌العاده نادرستی است و، به واسطه‌ی عدم توجه به استعدادهای درونی بشر و رشد انسان، بسیار ناخردمندانه است. به قدرت نمی‌توان خردمندانه ایمان داشت، بلکه فقط می‌توان تسلیم شد. درحالی که بسیاری از مردم فکر می‌کنند که قدرت واقعی‌ترین چیزهاست، تاریخ بشریت تزلزل انکارناپذیر آن را به ثبوت رسانده است. به سبب این حقیقت، که ایمان و قدرت منافی یکدیگرند، همه‌ی ادیان و نظام‌های سیاسی که ابتدا بر اساس ایمان خردمندانه ساخته شده‌اند، اگر بر قدرت تکیه بزنند یا با آن هم‌پیمان شوند، سرانجام به فساد می‌گرایند و نیروی اولیه‌ی خود را از دست می‌دهند. ایمان، به شهامت و توانایی و تن به خطر دادن نیاز دارد و آدمی باید آمادگی آن را داشته باشد، که درد و سرخوردگی را بپذیرد. کسی که سلامت و ایمنی را از نخستین شرایط زندگی می‌داند، نمی‌تواند ایمان داشته باشد، کسی که همیشه خود را در یک روش دفاعی محبوس می‌کند و ایمان را در وسیله و فاصله می‌جوید، درحقیقت خود را به یک زندانی تبدیل می‌کند. دوست داشتن، و محبوب بودن احتیاج به شهامت دارد، شهامت برای داوری درباره‌ی ارزش‌های خاصی که غایت آرزوهای ماست، و شهامت برای پیش رفتن و به خطر انداختن همه چیز به خاطر این ارزش‌ها.

این شهامت با شهامتی که موسولینی در شعار «با خطر زندگی کردن» از آن دم می‌زد، خیلی فرق دارد.

نوع شهامت او شهامت بی‌بندوباری (نیهیلیزم)^۱ است. شهامت او از رویه‌ی مخرب وی نسبت به زندگی و از تمایل او به تباه ساختن زندگی سرچشمه می‌گرفت، زیرا توانایی عشق ورزیدن بدان را نداشت. شهامت ناشی از ناامیدی ضد شهامت ناشی از عشق است، درست همان‌طور که ایمان به قدرت نقطه مقابل ایمان به زندگی است.

آیا ایمان و شهامت نیز احتیاج به تمرین دارند؟ درحقیقت؛ ایمان را در هر لحظه می‌توان تمرین کرد. ایمان لازم است که بتوانیم کودکی را بزرگ کنیم؛ ایمان لازم است تا بتوانیم در خواب فرو رویم، ایمان لازم است تا بتوانیم به کاری اقدام کنیم. ولی همه ما به این ایمان و نظایر آن عادت داریم. آنان که فاقد آنند از نگرانی بی‌حد به خاطر فرزند، از بی‌خوابی، از عدم‌توانایی برای انجام دادن هر نوع کار ثمربخش رنج می‌برند. گاه نیز به سوءظن دچار می‌شوند، از نزدیک شدن به دیگران خودداری می‌کنند، گرفتار دردهای خیالی می‌شوند، یا هرگز نمی‌توانند نقشه‌های طولانی داشته باشند. اصرار در قضاوت خود درباره‌ی اشخاص، ولو آنکه عقاید عمومی یا حقایق پیش‌بینی نشده‌ای آن را نقض کند و نیز پافشاری در اعتقاداتی که مردم پسند نیستند، جملگی به ایمان و شهادت نیاز دارد. برای اینکه بتوانیم مشکلات، شکست‌ها و غم‌های زندگی را کیفرهای غیر عادلانه‌ای تلقی نکنیم که فقط بر سر زندگی ما آمده‌اند، و برای آنکه بتوانیم آنها را جزء مبارزه زندگی تلقی کنیم، که غلبه بر آنها ما را نیرومندتر می‌سازد، باید ایمان و شهامت داشته باشیم.

تمرین ایمان و شهامت را باید از جزئیات کوچک زندگی روزانه

۱. nihilism یا منکرین هستی طرفداران عقیده‌ای را می‌گویند که مخالف و منکر همه چیز هستند. در رژیم تزاری روسیه عده‌ای از انقلابیون افراطی طرفدار این عقیده و صرفاً معتقد به انهدام دستگاه‌های موجود بودند. بدون اینکه به نظامی که باید جانشین آن گردد توجهی داشته باشند. - م.

شروع کرد. اولین قدم این است که ببینیم در کجا و در چه وقت ایمانمان را از دست داده‌ایم، و دلیل تراشی‌های خود را برای توجیه از دست رفتن ایمان خویش مورد بررسی قرار دهیم، تشخیص بدهیم در چه مواردی ترسو بوده‌ایم، و چگونه با دلیل تراشی ترس خود را توجیه کرده‌ایم. باید درک کنیم از دست دادن ایمان ضعف می‌آورد و ضعف وقتی که زیاد شد، بی‌ایمانی جدیدی تولید می‌کند و به همین ترتیب دور باطل اجتناب ناپذیری ایجاد می‌شود، اگر این‌ها را تشخیص بدهیم، در خواهیم یافت که *اگر چه شخص آگاهانه از محبوب نبودن می‌ترسد، در واقع، به طور ناخودآگاه از دوست داشتن بیم دارد.* دوست داشتن بدین معنی است که انسان خود را بدون هیچ ضمانتی واگذارد، خود را به طور کامل تسلیم کند، فقط به امید آنکه عشقش ممکن است در معشوق ایجاد عشق متقابل کند. عشق ایمان است، و آنکه ایمانش کم است از عشق بهره چندانی نخواهد داشت. آیا می‌توان بیشتر از این راجع به تمرین ایمان گفتگو کرد؟ شاید کس دیگر بتواند، شاید اگر من هم شاعر یا اندرزگو بودم می‌توانستم بیش از این بگویم. ولی حالا که نه اینم و نه آن، حتی کوششی از این بیشتر در باب تمرین عشق از من ساخته نیست، ولی مطمئنم آنان که واقعاً به موضوع علاقه دارند می‌توانند، همان‌طور که کودک راه رفتن را یاد می‌گیرد، ایمان کسب کنند.

رویه‌ی دیگری که برای تمرین هنر عشق لازم است و تا به حال در مورد آن فقط به ابهام صحبت کرده‌ایم و اکنون باید آن را به وضوح بیان کنیم، *فعال بودن* است. فعالیت نیز اساس تمرین عشق است. قبلاً گفتیم که منظور از فعالیت «انجام دادن چیزی» نیست، بلکه منظور فعالیت باطنی و استفاده‌ی ثمربخش از نیروهای خویشتن است.

عشق فعال بودن است؛ اگر من عاشق باشم فکر من دائماً و به‌طور فعال متوجه معشوق است؛ ولی نه فقط معشوق یا معشوقه. زیرا اگر تنبل باشم یا دائماً آگاه و هوشیار و فعال نباشم، مسلماً نمی‌توانم ارتباط فعالانه خود را با معشوق حفظ کنم. خواب تنها موردی است که می‌توان از فعالیت دست کشید، بیداری آن‌چنان حالتی است که در آن جایی برای تنبلی وجود ندارد. وضع متضاد بسیاری از مردم امروز، که هنگام بیداری نیمه خوابند و هنگام خواب یا هنگامی که می‌خواهند بخوابند، نیمه بیدارند، برای منظور ما مثال خوبی است. کاملاً بیدار بودن حالتی است که در آن شخص نه ملول است و نه ملالت‌آور و این درحقیقت یکی از شرایط اصلی دوست داشتن است. یکی از شرایط ضروری تمرین هنر عشق فعال بودن در فکر و احساس است، چشمها و گوش‌ها را در سراسر روز باز نگه داشتن و از تنبلی درونی اجتناب کردن است، خواه این تنبلی به شکل فعل‌پذیر باشد، یا به صورتی اتلاف وقت. اندیشه تجربه زندگی، به این طریق که بگوییم می‌توان در دنیای عشق خلاق بود و در سایر موارد بی‌ثمر، پنداری باطل است. در خلاقیت هرگز چنین تقسیم کاری وجود ندارد. قابلیت دوست داشتن احتیاج به جدیت، بیداری و شور زندگی دارد، و همه این‌ها نتیجه‌ی فعال و ثمربخش بودن در بسیاری از شئون دیگر زندگی است. اگر کسی در شئون دیگر خلاق نباشد، در عشق نیز خلاق نیست. بحث در مورد هنر عشق ورزیدن را نمی‌توان به اکتساب و تکامل شخصی - خصیصه‌ها و رویه‌هایی که در این فصل شرح داده‌ایم، محدود کرد. زیرا این بحث با اوضاع اجتماعی رابطه ناگسستنی دارد. اگر معنی دوست داشتن این است که نسبت به همه کس رفتاری دوستانه داشته باشیم، اگر عشق نشانی از صفات منش ماست، پس لزوماً باید در روابط ما با خانواده و دوستان

و نیز با تمام کسانی که در کار و کسب و شغل با ما تماس دارند، نیز وجود داشته باشد. بین عشق به خودی و عشق به بیگانگان هیچ نوع جدایی نمی‌تواند وجود داشته باشد» به عکس، وجود هر یک بستگی به وجود دیگری دارد. اگر بخواهیم این بینش را جدی تلقی کنیم، درحقیقت باید تغییری مؤثر و شدید در مناسبات اجتماعی خود به وجود بیاوریم. گرچه از عشق نسبت به همسایگان، به عنوان یک «آرمان» دینی، همیشه سخنان توخالی بسیار رفته است، اساسی نافذ در بهترین مناسبات افراد بشر *انصاف* است. انصاف به معنی به کار نبردن فریب و تزویر در مبادله‌ی کالاها و خدمات و نیز در مبادله احساسات است. «همان اندازه که شما به من می‌دهید من به شما می‌دهم» این است شعار اخلاقی که جامعه سرمایه‌داری را، هم در مورد کالاها و جنسی و هم در مورد عشق مسخر ساخته است. حتی می‌توان گفت که تکامل آئین انصاف خدمتی است که جامعه سرمایه‌داری، به عنوان یک افاده‌ی اخلاقی، عرضه کرده است.

دلیل این حقیقت را می‌توان در ماهیت جامعه سرمایه‌داری جستجو کرد. در جوامع سرمایه‌داری قبل، مبادله‌ی کالاها یا به اعمال زور بستگی داشت، یا به سنت‌ها، یا به قیود شخصی عشق و دوستی وابسته بود. ولی در سرمایه‌داری کنونی عاملی که در همه شئون زندگی مداخله دارد، مبادله بر اساس سنت بازار است. خواه بخواهیم در بازار کالا معامله کنیم، خواه در بازار کار و خواه در بازار خدمات، هر فروشنده‌ای کالای خود را با کالای خریدار و به موجب شرایط بازار مبادله می‌کند، بی آنکه به اعمال زور یا تقلب متوسل شود.

آئین انصاف با *قانون طلایی* مشتبه شده است. شعار «با دیگران همان گونه رفتار کن که دوست داری با تو رفتار شود» را می‌توان چنین تعبیر کرد: «در معامله با دیگران منصف باش». اما این در اصل

از این بیان به مراتب مشهورتر، که در کتاب مقدس آمده است، سرچشمه می‌گیرد: «همسایهات را همانند خودت دوست بدار.» درحقیقت هنجار (نورم) عشق برادرانه در دین یهودی - مسیحی کاملاً با آئین انصاف فرق دارد. معنی آن این است که همسایهات را دوست بدار؛ یعنی برای او احساس مسئولیت بکن و با او یکی باش، درحالی که معنی آئین انصاف این است که احساس مسئولیت و یگانگی نکن، بلکه جدا و دور باش؛ به حقوق همسایهات احترام بگذار، ولی او را دوست نداشته باش، تصادفی نیست که قانون طلایی امروز محبوب‌ترین شعار دینی شده است، زیرا آن را می‌توان به اقتضای آئین انصاف تعبیر کرد. این اکنون تنها شعار دینی است که همه آن را می‌فهمند و مایلند طبق آن عمل کنند. اما تمرین عشق باید با شناسایی تفاوت انصاف و عشق شروع شود.

در اینجا سؤال مهم دیگری پیش می‌آید. اگر همه سازمان اجتماعی و اقتصادی بر این پایه مبتنی است که هرکس خود را جستجو می‌کند، و اگر این سازمان را اصل خودخواهی، که به‌وسیله آئین انصاف تعدیل شده است، اداره می‌کند، انسان چگونه می‌تواند به کسب و کار خود ادامه دهد، چگونه می‌تواند در قالب اجتماعی کنونی عمل کند و در عین حال عشق بورزد؟ آیا عشق ورزیدن بدان معنی نیست که انسان همه چیز را در زندگی دنیوی خود ترک کند و شریک زندگی فقیرترین مردم شود؟ این سؤال را پرهیزگاران مسیحی و اشخاصی مانند تولستوی، آلبرت شوایتزر و سیمون ویل مطرح کرده و به آن جواب داده‌اند. کسان دیگری هم هستند که معتقدند بین عشق و زندگی دنیوی غیر دینی در چهارچوب اجتماع نوعی سازگاری اساسی وجود دارد^۱ آنان به این نتیجه می‌رسند که امروز

1. Cf. Herbert Marcuse, s article "The Social Implications of Psychoanalytic Revisionism, "D Dissent (NewYork: Summer, 1955).

گفتگوی از عشق به معنی شریک شدن در مکر و فریب عمومی است، آنان ادعا می‌کنند که تنها شهید یا یک آدم دیوانه می‌تواند در دنیای امروز عشق بورزد. بنابراین، همه‌ی گفتگوهای راجع به عشق چیزی جز موعظه‌ی پوچ نیست. این طرز فکر محترمانه آشکارا از بدگمانی سرچشمه می‌گیرد و توجیهات صاحبان آن با دلیل تراشی فرقی ندارد. مردم عادی نیز تلویحاً همین عقیده را دارند و بسیار شنیده‌ام که می‌گویند «من میل دارم که مسیحی خوبی باشم، ولی اگر واقعاً بخوام چنین باشم، باید از گرسنگی بمیرم». این «اصلاح‌طلبی» از نیهیلیزم اخلاقی ناشی می‌شود. «هم متفکران اصلاح طلب» و هم مردم عادی در حکم آدم‌های ماشینی هستند که نمی‌توانند دوست بدارند، و تفاوت آنان این است که گروه دوم از آن آگاه نیست، درحالی‌که گروه نخست آن را می‌شناسند، و «ضرورت تاریخی» آن را درک می‌کند.

اعتقاد خود من بر این است که ناسازگاری مطلق عشق با زندگی «عادی» فقط به معنای انتزاعی صحیح است. اصل نافذ در جامعه سرمایه‌داری با اصل نافذ در عشق ناسازگار است. ولی جامعه امروز، اگر با واقع‌بینی بدان بنگریم، پدیده‌ای بغرنج و پیچیده است، مثلاً، فروشنده‌ای که مقداری کالای بی‌فایده در اختیار دارد، نمی‌تواند بدون دروغ گفتن به وظایف اقتصادی خود عمل کند؛ اما یک کارگر ماهر، یک داروساز یا یک طبیب می‌تواند. به همین ترتیب، زارع، کارگر، معلم، و دارندگان بسیاری از شغل‌های دیگر می‌توانند به تمرین عشق بپردازند، بی‌آنکه وظایف اقتصادی خود را متوقف کنند. حتی اگر شخصی دریابد که اصل سرمایه داری با اصل عشق ناسازگار است، باز باید تصدیق کند که «سرمایه داری» به خودی خود آن‌چنان پیچیده و متغیر است که باز راه را برای پرهیز از همرنگی با جماعت و کسب آزادی فردی باز می‌گذارد.

با وجود این، منظور من این نیست که بگویم وضع اجتماعی حاضر ابدی است و در آن عشق، آرمانی برادرانه تحقق خواهد یافت. در شرایط کنونی کسانی که آمادگی مهر ورزیدن دارند مسلماً آدم‌های استثنایی هستند؛ در دنیای کنونی غرب، عشق ضرورتاً پدیده‌ای است که در حاشیه کارهای دیگر قرار می‌گیرد، نه به سبب اینکه رفتاری‌ها و کارهای فراوان فرصتی برای پیدایش رویه‌ی عاشقانه باقی نمی‌گذارد، بلکه روح اجتماعی تمرکز تولید، و حرص تولید و مصرف کالا که بر زندگی ما حکم فرماست، آن‌چنان روحی است که در آن جایی برای عشق ورزیدن باقی نیست تنها آن کسانی که با آن هم‌رنگ نمی‌شوند، می‌توانند با موفقیت علیه آن از خود دفاع کنند. کسانی که جداً به موضوع، عشق به عنوان تنها جواب عقلانی به مسئله هستی انسان توجه دارند، سرانجام به این نتیجه می‌رسند که عشق به منزله‌ی یک پدیده اجتماعی - و نه صددرصد فردی و در حاشیه - فقط در صورتی امکان تحقق دارد که در اجتماع ما تغییرات و اصطلاحات اساسی صورت پذیرد. در این کتاب کوچک این امکان وجود دارد که فقط به جهت این تغییرات اشاره‌ای بشود^۱ اجتماع ما به وسیله‌ی «بوروکراسی» مدیریت، و سیاست‌مداران حرفه‌ای اداره می‌شود، مردم با تلقین همگانی برانگیخته می‌شوند، هدف آنان تولید بیشتر و مصرف بیشتر است، و در این دو مقصودی نهفته نیست بلکه نفساً غایت مقصودند. تمام فعالیت‌های دیگر نسبت به هدف‌های اقتصادی در درجه دوم اهمیت قرار دارند، وسیله به هدف تبدیل شده است، انسان به صورت ماشین در آمده است خوب می‌خورد و خوب می‌پوشد، اما توجه غایی او نسبت به آنچه اختصاصاً صفت و کنش

۱. در کتاب «جامعه‌ی سالم» (The Sane Society (New York: Rinehart and Co. 1955) من کوشیده‌ام که به تفصیل به این مسئله بپردازم.

انسان را تشکیل می‌دهد از میان رفته است. اگر قبول داشته باشیم که بشر قادر به عشق ورزیدن است، پس باید او را در مقام والای خود جای دهیم دستگاه‌های اقتصادی باید در خدمت او باشند، نه او خادم دستگاه‌های اقتصادی. به انسان باید امکان داده شود که در تجربه و کار سهیم شود نه در منافع، آن هم منفعی که در بهترین شرایط فقط برای گروهی محدود حاصل می‌شود. جامعه باید طوری سازمان داده شود که طبع اجتماعی عاشقانه‌ی انسان نه تنها از زندگی اجتماعی او جدایی نگیرد، بلکه با آن یکی شود. اگر، همان‌طور که در این کتاب گفته شده است، واقعاً عشق یگانه پاسخ کافی و عاقلانه به مسئله هستی انسان است، پس هر جامعه‌ای که از تکامل عشق جلوگیری کند به ناچار در نتیجه تضادش با نیاز ضروری طبیعت بشری، محکوم به فناست. درحقیقت، گفتگوی از عشق «موعظه» نیست، به این دلیل ساده که بحثی درباره‌ی احتیاج غایی و واقعی بشر است.

اگر چنین احتیاجی به وضوح احساس نمی‌شود، دلیل این نیست که اصلاً وجود ندارد. تحلیل ماهیت عشق، علاوه بر اینکه ما را به آن نتیجه می‌رساند که به طور کلی عشقی وجود ندارد، خود به منزله‌ی انتقاد از اوضاع اجتماعی است که عشق را از میان برده است. ایمان به عشق به عنوان یک پدیده‌ی اجتماعی، و نه به منزله‌ی یک پدیده استثنایی و فردی، ایمانی عقلایی است که از بینش آدمی در درک طبیعت خود سرچشمه می‌گیرد.

سخنی درباره‌ی نویسنده

نوشته مجید رهنما

۱

افلاطون: پس فیلسوفان واقعی کدامند؟

— آنان که عاشقان دید حقیقتند.

سنگ: هیچ هنری دشوارتر از هنر زیستن نیست. برای هنرها و علوم دیگر همه جا استادان بی‌شمار می‌توان یافت. حتی جوانان معتقدند این علوم را چنان فرا گرفته‌اند که می‌توانند به دیگرانشان نیز بیاموزند.

هنر زیستن را باید انسان در طول مدت عمر بیاموزد، و شگفت‌تر آنکه انسان باید در طول عمر هنر مردان را نیز بیاموزد.

مولانا جلال الدین رومی:

هزار گونه ادب جان ز عشق آموزد

که آن ادب نتوان یافتن به مکتب‌ها

ز شاه تا به گدا در کشاکش طمع‌اند

به عشق باز دهد جان ز آرزو و مطلب‌ها

به پر عشق بپرد در هوا و در گردون
چو آفتاب منزله ز جمله گردونها

۲

ده سال پیش در یکی از کتاب‌فروشی‌های شهر نیویورک برای نخستین بار چشمم به کتابی افتاد به نام «انسان برای خویشتن»^۱ نویسنده آن را تا آن زمان نمی‌شناختم و با احتیاطی که نسبت به پاره‌ای کتاب‌های روانشناسی دارم، حتی تردید داشتم که آن را از میان کتاب‌های دیگر بردارم و نگاهی به صفحات آن بیندازم اما سرانجام حس کنجکاوی بر من چیره شد و خواستم ببینم این «کاوش و بررسی در روانشناسی علم اخلاق» دیگر چه صیغه‌ای است. کتاب را گشودم و از همان نخستین جمله‌ی مقدمه توجه من بدان جلب شد. جمله‌ای بود از بودا بدین مضمون:

«بکوشید تا خود چراغی در درون خود باشید و بر شخص خویش تکیه کنید. حقیقتی را که در وجود خود دارید چون چراغی یگانه بدانید و آن را فرا راه خود دارید.»

و به دنبال آن سخنانی از لائوتسه، افلاطون و اسپینوزا بود که همه از داستان مشکل و بی‌همتای حقیقت‌جویی گفتگو می‌کرد. به صفحات آخر آن نگاه کردم:

«بی‌شک، آزادی شرط اساسی خوشبختی و در عین حال شرط اساسی تقوی است. ولی غرض از آزادی، گرفتن تصمیم‌های خودسرانه نیست، وارستن از جبر و ضرورت است، به دست آوردن آزادی و اختیاری است که در سایه آن بتوان از تمام

1. Erich From, Man for Himself, An Inquiry into the Psychology of Ethics (New York: Rinehart and Co, 1947).

امکانات بالقوه وجود خود استفاده کرد و طبیعت واقعی خود را بر پایه قوانین رشد آن شکوفا ساخت...

مسئله اخلاقی که باید برای ما مطرح باشد، مسئله بی‌اعتنایی انسان به شخص خودش است. در این است که ما احساس و معنای بی‌همتا بودن فرد را از دست داده‌ایم، در این است که ما خود را به صورت وسایلی درآورده‌ایم که به منظور تأمین هدف‌های خارج از انسان به کار می‌رود، در این است که ما خودمان آن‌چنان رفتار می‌کنیم که گویی کالاهایی بیش نیستیم، و در این است که نیروهایمان از وجود خودمان جدا گشته است. ما و همسایگانمان به صورت اشیاء درآمده‌ایم. نتیجه آن است که حس ناتوانی و بیچارگی بر ما غلبه کرده است و ما به خاطر ناچیزی خود، از خود رو برگردانده‌ایم و از خود متنفر شده‌ایم. و چون عقیده و اعتماد به خود را از دست داده‌ایم، به انسان ایمان نداریم... {حال آنکه} زیستن یعنی زایا بودن، یعنی به کار بردن نیروهای خود در راه هدف‌های انسانی نه ماورای انسانی، یعنی معنی دادن به زندگی، یعنی انسان بودن... نیک و بد هیچ‌یک از پیش نوشته نشده است. تصمیم نهایی برای تعیین آن با خود انسان است و ارزش نتیجه‌ی این تصمیم بستگی بدان دارد که انسان تا چه پایه می‌تواند خود و زندگی و خوشبختی خود را جدی تلقی کند، بسته به آن است که آیا واقعاً می‌خواهد مسئله‌ی اخلاقی خود و اجتماعیش را مطرح سازد یا خیر. ارزش نتیجه‌ی این برآورد بسته به آن است که انسان تا چه پایه جرأت آن را دارد که خود باشد و به خاطر خود زندگی کند.»

شبی که با آن کتاب به خانه آمدم، بی‌شک از شب‌های فراموش نشدنی و خوب زندگی من بود. کتاب فروم را با ولعی زیاد تا صبح تمام کردم. بعدها این کتاب و همچنین کتاب «هنر عشق ورزیدن» او را به عده‌ی زیادی از دوستان دادم و شاهد واکنش مطلوب آن در

روح آنان بودم. پاره‌ای - اگر بشود «محافظه‌کار» شان خواند - در چند مورد افکار فروم را غیر قابل قبول یا «زیادی انقلابی» تلقی می‌کردند ولی در اکثر موارد نه تنها از آشنایی با دنیای فروم خوشوقت به نظر می‌رسیدند بلکه گاه اعتراف می‌کردند که این افکار به راستی در برقراری تعادل و حفظ سلامت فکری آنان مؤثر بوده است.

اگر بخواهم درباره‌ی خود سخن بگویم، باید اذعان کنم که ارزش و تأثیر نوشته‌های *اریک فروم* و به خصوص این دو کتاب اصلی که درباره‌ی انسان و هنر عشق‌ورزی نوشته، بی‌رابطه با زندگی شخصی من نبوده است. در آن لحظه‌ی معینی که با کتاب‌های دکتر فروم آشنا شدم شاید بیش از هر وقت دیگر به دنبال آن بودم که به کمک انسانی روشن بین و حساس سفری به درون خود کنم و طی راه، افکاری را که سالیان دراز به تدریج در روح من رخنه و رسوخ کرده بود، در برابر خود قرار بدهم و آنها را با دیدی «عینی» برآورد کنم. به دنبال آن بودم که به این افکار، شکل و صورتی محسوس و قابل تشخیص بدهم و خود را «از خارج» ببینم. اندیشه‌های بی‌شماری که یا از راه کتاب یا از صحنه‌ی زندگی در روحم جا گرفته بود، دنیایی به وجود آورده بود که همه چیز آن در حرکت بود و هزاران نفر از مولوی و رومن رولان و گورکی و سارتر و هدایت گرفته تا مرحوم آقا معلم عزیز و کبرا سلطان نازنین و مهدی عباس نانوا و مهدی قربانعلی باغبان و حروفچین‌های روزنامه‌ی ایران و هزاران دور و آشنای دیگر آن را از هر سو می‌کشیدند. نیازی فراوان داشتم که به انسانی هم فکر و آشنا «از خارج» به چنین دنیایی نگاه کنم تا خود را از نو، از خلال جمع آنها بازایبم. و اینک می‌توانم اعتراف کنم که پس از خواندن «انسان برای خویشتن» و سپس نوشته‌های دیگر اریک فروم چنین دوستی را به دست آورده‌ام.

علاقه‌ی خاص من به دکتر فروم از آنجا شروع شد که به نظرم رسید، در بیشتر نوشته‌هایش علاقه و احترام او به انسان و اعتقاد او به مکتب اصالت انسان و اصول اومانیسم علمی تجلی می‌نماید و جز پاره‌ای از نوشته‌ها و نتیجه‌گیری‌های «سیاسی» نوشته‌هایش در همه جا خواننده را به درک روشن حقایق یاری می‌کند. اهمیت کار اریک فروم را می‌توان در این دانست که او توانسته است افکار بزرگ‌ترین اومانیست‌های گذشته و معاصر را به کمک آخرین کشفیات روانشناسی و روانکاوی و علوم اجتماعی دیگر با زبانی ساده و بی‌تکلیف، بیان کند و آنها را به مردم عرضه دارد و بدین نحو، راه را برای پیدایش مکتب تازه‌ای که شاید بتوان نام «اومانیسم علمی» بدان داد هموار سازد.

۳

اعتقاد به انسان و به نیروهای خلاق و معجزه‌آسای او، از قدیم، اساس مکتب‌های مترقی فلسفی را تشکیل داده است، ولی کشفیات مهم علمی که در قرن اخیر در رشته‌های روانشناسی و روانکاوی روی داده و به نحوی مؤثر سایر پیشرفت‌هایی را که در علوم اجتماعی و اقتصادی به دست آمده تکمیل کرده است، برای نخستین بار مکتب اومانیستی یا بشر دوستانه را با مصالحی تازه و علمی مجهز کرده است. همان طور که در بالا گفتم، ارزش مطالعات و نوشته‌های اریک فروم اساساً در این است که این مصالح تازه را به بهترین نحوی جمع آوری کرده و آنها را در کمک به تکوین اومانیسمی نو و علمی به کار برده است.

فیلسوفان و دانشمندان که به جهان‌بینی اریک فروم رنگ داده‌اند و بی‌شک بزرگانی از قبیل افلاطون و ارسطو و اپیکور، اسپینوزا و

استپسر، کانت و نیچه و حتی استیرنر (stirner) و بالاخره مارکس و فروید و دیوئی در شمار آنان می‌باشند - از افق‌های گوناگون و گاه ظاهراً متضاد برآمده‌اند. با این همه چنین به نظر می‌رسد که دکتر فروم با احترام عمیقی که به مشعل‌داران تمدن جهانی دارد - کوشا بوده است که خود را پایبند مکتب‌های خاص نکند و در مقابل، در هرچه که جویندگان بزرگ راه حقیقت بیان داشته‌اند، به آن قسمت‌هایی بپردازد که مسیر اصلی افکار اومانیستی سبب شده است که عناوین گوناگونی به او داده شود: چنانکه گاه او را «فرویدی تجدید نظر طلب»، گاه سوسیالیست «اومانیستی»، گاه مارکسیست تجدید نظر طلب، گاه ایده‌آلیست بورژوا و گاه «سیانیتست» اجتماعی و گاه لیبرال انفرادی خوانده‌اند.

به نظر من مطالعه‌ی دقیق جهان‌بینی اریک فروم هیچ‌یک از این عناوین را توجیه نمی‌کند. شاید بتوان گفت که این روانکاو جامعه‌شناس و این جوینده‌ی سرسخت و آزادمنش حقیقت، از زاده‌های اصیل فرهنگ اومانیستی دنیاست. و با آنکه بسیاری از افکار او از آثار بزرگ تمدن شرق ریشه می‌گیرد، درعین‌حال یکی از فرزندان خلف تمدن غرب به شمار می‌رود. ارزش اریک فروم در این است که به راستی به دانش و خرد انسانی ایمان دارد، انسان را هدف مطلق تلاش‌های انسانی می‌داند و مکتب‌های گذشته و حال را تنها با این محک می‌سنجد که تا چه اندازه در تحکیم موقع انسانی و اعتلای حیثیت و تمامیت و کمال او مؤثر بوده و می‌باشد.

از این رو، جهان‌بینی اریک فروم را می‌توان اساساً یک جهان‌بینی اومانیستی و بشر دوستانه نامید. با این همه فرق مهمی که بین اومانیزم اریک فروم و بشر دوستی ایده‌آلیستی بسیاری از فیلسوفان هم‌فکر او در گذشته وجود دارد مربوط به برداشت علمی این

دانشمند از مسائل اساسی اومانیزم می‌باشد. در گذشته، کمابیش برای همه‌ی آنان که انسان را بالاترین هدف تلاش‌های انسانی قرار می‌دادند و اصول بشر دوستی را ترویج می‌کردند، اومانیزم صرفاً یک نوع هدف اخلاقی و غایت مطلوب بود. اریک فروم گامی فراتر می‌نهد و می‌کوشد تا به کمک آخرین کشفیات علوم روانی و اجتماعی پایه‌های محکم علمی و عینی این جهان‌بینی بشر دوستانه را مشخص می‌سازد. بدین شکل در بیشتر نوشته‌های او این تلاش مشهود است که نشان بدهد چگونه پیشرفت در علوم روزبه‌روز اساس عینی و محکم‌تری برای مکتب‌های اومانیستی به وجود می‌آورد. هنگام آن فرا رسیده است که اومانیزم را از صورت یک ایده‌ال اخلاقی بیرون آورد و به کمک آخرین پیشرفت‌های دانش، در راه پایه‌گذاری اومانیزمی علمی قدم گذاشت.

بنابراین بی‌آنکه اریک فروم حتی سخن از مکتب اومانیزم علمی به میان بیاورد و با توجه به اینکه پیدایش و تکوین چنین مکتبی هنوز محتاج به تحولی عمیق و طولانی در فکر و رفتار بشری است، دکتر فروم را می‌توان هم‌اکنون از پیشگامان این مکتب دانست. به نظر او شکی نیست که «اومانیزم» واقعی، یگانه جهان‌بینی علمی است که از این پس می‌تواند جوابگوی نیازهای اجتماعی و فردی اجتماعات متمدن جهان گردد. پس تنها باید به دنبال آن رفت که پایه‌های علمی چنین مکتبی را هر چه زودتر و هر چه بیشتر مشخص ساخت.

دنیا و سرنوشت آدمیان، برای اریک فروم، همان حماسه‌ی پرومته‌ی در زنجیر و تلاش انسانی او در رهایی از بندهای خویش است. اریک فروم مانند همه‌ی آنان که انسان را هدف انسان می‌دانند،

واقعیت پرومته‌ی در زنجیر را با درد و اندوه قبول می‌کند و همسان آن قهرمان اساطیری معتقد است که «کسی را توانایی نبرد با نیروی ضرورت نیست.» اما اینک که پرومته «بذر آتش را که در ساقه‌ای نهان بود» ربوده و این «موهبت‌خدایان را ارزانی آدمیان داشته است»، «خاموش‌بودن یا نبودن هر دو ناممکن است.» و پرومته‌ی در زنجیر، به همان جهت که راز پیروزی خود را یافته است، از بند نیز رسته خواهد شد، جراحاتش درمان خواهد یافت و نیروی خدایی خود را از نو به دست خواهد آورد.

فروم معتقد است که مسائل فلسفی را نمی‌توان از مسائل اخلاق جدا ساخت. او، به پیروی از کانت، بر این عقیده است که اندرزهای رایگان اگر بر پایه‌های محکم اخلاقی و فلسفی استوار نباشد بیهوده و بی‌اثر خواهد ماند. و به دنبال مارکس معتقد است که هدف فلسفه تنها شناخت جهان نیست، بلکه تغییر آن نیز هست. و به دنبال فروید معتقد است که فراگرد آزادی و رها گشتن از بندها منحصر به دنیای خارج نیست، بلکه ریشه‌های ژرف درونی و روانی دارد که از مسائل سلامت روحی و عقده‌های روانی و دنیای ناشناخته‌ی ضمیر ناخودآگاه جدایی‌ناپذیر است. و به دنبال دیوئی و جامعه‌شناسان و روانکاوان دیگری که امروز به حل این مسائل پرداخته‌اند، عقیده دارد که تا محیط مناسب و شرایط لازم برای رشد سالم اجتماعی و روانی افراد به وجود نیاید، انسان در دوری باطل و نافرجام همچنان سرگردان خواهد بود و در نتیجه از پاره کردن زنجیرهای خود همواره عاجز خواهد ماند.

با این مقدمه، می‌توان گفت که اساس فکر فروم بر این قرار گرفته است که شالوده‌های اجتماعی گذشته همه به نحوی با آدمی در ستیز بوده و در واقع مانع از آن شده است که نیروهای خلاق بشر به

حرکت آید و نیازهای اساسی روح و بدن او برآورده شود. اینک هدف فلسفه و اخلاق و بالطبع هدف هرگونه تشکیلات اجتماعی باید آن باشد که آدمی را از زنجیرهای اسارتش رها سازد و او را به سوی آزادی و عشق رهنمون شود. بدین منظور، اریک فروم انتقادی علمی از اجتماعات موجود می‌کند و به‌خصوص در کتاب‌های «*اجتماع سالم*»^۱، «*گریز از آزادی*»^۲ و «*انسان برای خویشتن*» نشان می‌دهد که چگونه پدیده‌ی بازار که اینک اساس بیشتر اجتماعات کنونی و به‌خصوص جوامع سرمایه‌داری را تشکیل می‌دهد همه چیز من جمله پندار و کردار آدمیان را تحت‌الشعاع قرار داده است. این اجتماعات دیگر نه تنها از لحاظ اقتصادی مانع از رشد همه جانبه‌ی امکانات انسانی افراد شده‌اند بلکه از لحاظ روحی و روانی نیز انسان را از خود و از دیگران بیگانه ساخته و سلامت فکری و اخلاقی او را به نحوی مزمن و درمان‌ناپذیر در خطر انداخته‌اند. بررسی نظام‌های اقتصادی و اجتماعی موجود او را بدین نتیجه می‌رساند که تغییر «شالوده‌ای» (*structural*) اجتماعات متکی بر بازار و استقرار روابطی دیگر که به منظور رشد همه جانبه‌ی امکانات انسانی ایجاد شده باشد، اینک از شرایط اصلی رهایی انسان از زنجیرهای اسارت خود می‌باشد.

در کتاب «*اجتماع سالم*» و «*آیا انسان باقی خواهد ماند؟*»^۳ اریک فروم سعی می‌کند نظریات خود را درباره‌ی چگونگی این تغییرات شرح دهد و در عین حال برآوردی از اجتماعات تازه‌ی غیر سرمایه‌داری جهان بکند. از آنجا که این قسمت از نوشته‌های او رابطه با بحث فعلی ما ندارد و در عین حال خالی از تضادها و نکات قابل بحث بسیار نیست آن را کنار می‌گذارم و به آن قسمت دیگر از

1. The Sane Society, 1955.
3. May Man Prevail? 1961.

2. Escape from Freedom, 1941.

جهانبینی او که مربوط به مسائل روانی و روحی می‌شود می‌پردازم. در این زمینه، فروم، به اتکای آخرین کشفیات روانکاوی، شناخت عینی انسان را به عنوان موجودی زنده و متفکر هدف قرار می‌دهد و به این نتیجه می‌رسد که یگانه را تأمین سعادت انسانی و شکوفاندن نیروهای خلاق آدمی در آن است که وی را از زنجیرهای گوناگونی که، بدون هیچ‌گونه دلیل جدی و منطقی، رشد روحی و آزادیش را محدود و عقیم می‌سازد رها کنند. انسان هدف انسان است و هیچ غایتی برتر از آن وجود ندارد. پس تا آن حد که رشد همه جانبه‌ی انسانی مانع از رشد عینی انسان‌های دیگر نشود و در چارچوب اعتلای موزون یک اجتماع متری و آزاد قرار گیرد هر کوششی که در جهت تأمین نیازهای روحی و جسمانی انسان باشد نیک و پسندیده است و هر چه مخالف آن زشت و نکوهیده. از این رو، اریک فروم پایه‌های مهمی مکتب‌های اخلاقی «حکمی» یا «دستوری» را مردود می‌داند و به جستجوی اصول تازه و انقلابی می‌رود که راه رها گشتن پرومته را از زنجیر هموار سازد و یگانه هدف و منطق آن همانا نیک‌بختی انسان و رشد عینی و آزاد آدمیان باشد.

حتی یکی از نویسندگان که مهمی افکار و نظریات دکتر فروم را به شدت مورد حمله و انتقاد قرار داده است در این باب می‌نویسد:

«کمتر نویسنده‌ای تا این حد کوشیده است که به تشخیص امراض اجتماعی ما بپردازد. ولی به همان جهت که او نسبت به انسان بی‌اندازه امیدوار است، انتقاداتش نیز شدید و عمیق است. او فکر می‌کند که انسان امروزی همه چیز را در دسترس خود دارد مشروط بر اینکه تنها اراده‌ی رسیدن به آن را در خود پیوراند. از این لحاظ نیز، اریک فروم یک انسان قرن بیستم است. قری که ندانسته است چگونه مرزهای زندگی انسانی را در نقطه‌ای محدود و متوقف سازد. هیچ نویسنده‌ای توانسته

است با حرارت و ولعی بیشتر درباره‌ی آزادی و عدالت و عشق سخن گوید یا بیش از او معتقد به امکانات و نیروهای روح انسانی باشد. هیچ نویسنده‌ای بیش از او کوشش نکرده است به آدمیان بیاموزد که چگونه می‌توان راه آزادی را بدون تنهایی، راه خرد را بدون راسیونالیزم، راه عشق به خود را بدون خودخواهی، راه اقتدار و نفوذ اخلاقی را بدون زور و سرکوبی و راه مذهب را بدون علوم الهی به دست آورد.^۱

در کتاب «هنر عشق ورزیدن» اریک فروم مسئله‌ی رهایی از بندهای اسارت انسانی را در زمینه‌های روانی و عشق‌ورزی مورد بررسی قرار می‌دهد.

به گفته‌ی دکتر فروم «عشق یگانه پاسخ کافی و عاقلانه به مسئله‌ی هستی انسان است.» و با این همه بیشتر آدمیان نمی‌توانند امکانات گوناگون خود را در این زمینه به کار اندازند و از راه عشق راستین، یعنی عشقی که از بلوغ و خودشناسی و شجاعت ترکیب یافته باشد، به سعادت حقیقی نایل گردند. این ناتوانی علل بی‌شماری دارد. ولی موانع موجود در راه عشق هرچه باشند، قدر مسلم آن است که عشق‌ورزی حالتی تجربیدی نیست، بلکه قبل از هر چیز هنری است که باید آموخته شود، هنری دشوار و عالی که به تمرین مداوم و هوشیاری و تمرکز ذهن و روشن بینی بسیار نیاز دارد. آنان که می‌خواهند خود و هموعانشان را از راه عشق‌ورزیدن بشناسند و از آن راه هم به تنهایی خود فایق آیند و هم از شادی و صفای حقیقی برخوردار گردند، باید به کسب این هنر خلاق بپردازند، و با صبر و مجاهدت تام به رموز آن آشنا شوند. در این کتاب، اریک فروم سعی کرده است جنبه‌های گوناگون این هنر بزرگ انسانی را مورد مطالعه و بررسی قرار دهد، عشق‌های «دروغین» را یکایک افشا کند و ماهیت

1. John H. Schaar, *Escape from Authority* (New York: Harper Torchbooks, 1961).

مشترک عشق‌های واقعی - از عشق کودکانه و برادرانه و پدرانه و مادرانه تا عشق جنسی و خود دوستی و عشق به خداوند - را به دقت تجزیه و تحلیل کند.

از این رو کتاب «هنر عشق ورزیدن» پر از ملاحظات نغز و بدیع درباره‌ی محیط اجتماعی و موانعی است که در حال حاضر پرومته را در زنجیر خود نگه می‌دارد و از رشد مهر و عشق در میان آدمیان جلوگیری می‌کند.

۵

در دورنمای تاریخ انسان‌ها متفکران و بزرگانی دیده می‌شوند که نبوغشان چون چشمه‌ای جوشان یا سیلی خروشان یا کوهی آتشفشان است و آثارشان ناگهان از نقطه‌ای دور و فراموش شده بیرون می‌جهد، افکار و عادت‌های کهنه را با ستیزه می‌جوید و به اندک زمانی محیط پیدایش خود و رفته رفته دورنمای اطراف را تغییر می‌دهند. در مقابل، متفکران و بزرگان دیگری دیده می‌شوند که چشمه و سیل نیستند ولی بیشتر به جویبارهایی می‌مانند که غالباً از همان سرچشمه‌ها جاری می‌شوند و رودهای بزرگ دیگر را تشکیل می‌دهند. یا دست کم به میراب‌هایی می‌مانند که آبها را در مسیر مفید قرار می‌دهند، یا باز به باغبان‌هایی می‌مانند که تخم‌های تازه را با شکیبایی و دقت در زمین‌های مختلف می‌پرورانند و به بررسی و آزمایش علمی آنها می‌پردازند. نام این انسان‌های ارجمند کمتر به یاد می‌ماند، همان گونه که تاریخ نام سربازها و فرماندهان کوچکی را که سرچشمه واقعی پیروزی‌های بزرگ بوده‌اند کمتر به یاد می‌آورد. این واقعیت تلخ یکی دیگر از مظاهر بیدادگری‌ها و خوش‌خدمتی‌های تاریخ است و متأسفانه چاره‌ای بر آن متصور نیست. با این همه

روشن است که اگر کار آرام و مداوم این افراد «کوچک» تر نباشد، شاید آن چشمه‌های جوشان و آن سیل‌های خروشان به آسانی به دشت‌های بارور نرسد و بهره‌ای از آن حاصل نیاید.

در این زمینه شاید بتوان گفت که اریک فروم، مؤلف کتاب حاضر، در شمار نابغه‌های مشهوری قرار نخواهد گرفت که تاریخ روزی مقام استثنایی برای او قائل شود معهذا گمان دارم کمتر کسانی موفق شده‌اند که به مانند اریک فروم - تا این درجه افکار بکر بزرگ‌ترین دانشمندان اومانیست جهان را با موفقیت بر پاره‌ای از مسائل روانی و اجتماعی و حیاتی انسان معاصر به اصطلاح «پیاده کنند» و از راه «ستز»‌های بدیع و پرارزش آن افکار را در جهت افزایش قدرت درونی انسان‌ها قرار دهند. سهم او به ویژه در روشن کردن پاره‌ای از مسائل روانی و روحی انسان معاصر بی‌شک قابل ستایش است. در این مسائل، اریک فروم، با دانش و بینشی کم نظیر و با احاطه‌ی کاملی که به علم روانکاوی دارد به متری‌ترین افکاری که در این زمینه از مغز نابغه‌های بزرگ تراوش کرده ابعاد و اشکالی تازه بخشیده است. و به همین جهت ترجمه‌ی کتاب شیرین او که اینک به نام «هنر عشق ورزیدن» به فارسی زبانان عرضه می‌گردد از هر جهت به موقع و مفید می‌باشد.

این دانشمند آلمانی‌الاصل در سال ۱۹۰۰ در شهر فرانکفورت زاده شد و در زمانی که فرهنگ حقیقی آلمان از هر سو در معرض امواج گوناگون بود، به تحصیل در دانشگاه‌های قدیمی هایدلبرگ و مونیخ پرداخت و پس از اینکه دکترای خود را در سن ۲۲ سالگی از دانشگاه هایدلبرگ به دست آورد، به کار روانکاوی در *انسستیتوی روانکاوی برلین* مشغول شد و تا سن سی و دو سالگی در *انسستیتوی روانکاوی فرانکفورت* و سپس در مؤسسه مطالعات و تحقیقات

اجتماعی دانشگاه فرانکفورت به تحصیل و تدریس ادامه داد. ولی هجوم نازی‌ها بر فرهنگ آلمان و دانشگاه‌های آن کشور او را در همان سال به گریز از میهن وادار کرد و به سوی آمریکا روانه‌اش ساخت. از آن پس اریک فروم زندگی آمریکایی خود را با کار در *مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی نیویورک* آغاز نمود. طبیعی است که سال‌های ترور نازی و سپس جنگ جهانی دوم او را روز به روز بیشتر متوجهی تراژدی ریشه‌دار بشر معاصر ساخت و اعتقاد او را به انحطاط نظام‌ها و اجتماعی که سبب این تراژدی هستند هم‌چنان محکم‌تر و بیشتر کرد.

در سال ۱۹۴۱، اریک فروم در دانشگاه (Bennington) به تدریس مشغول شد و از آن سال به بعد در دانشگاه‌های کلمبیا، تری (Terry) و ییل (Yale) و سپس در *مدرسه‌ی جدید مطالعات و تحقیقات اجتماعی New School of Social Research* به کار تدریس ادامه داد: سال ۱۹۴۱ همان سالی است که نخستین کتاب مهم او موسوم به «گریز از آزادی» منتشر شد. در این کتاب، دانشمند آلمانی «مسئله‌ی وحشتزای آزادی» را برای نخستین بار مطرح ساخت و با تحلیل پدیده‌ی اضطراب یا دلهره در اجتماعات معاصر نشان داد که چگونه و چرا توتالیتاریزم و نظام‌های ضد آزادی در همه‌ی اجتماعی که اعتقاد به نفس و سلامت روحی را از دست داده‌اند رشد می‌کند. اریک فروم در کتاب خود اعلام خطر کرد که اگر انسان نتواند به عنوان موجودی آزاد زندگی کند و اگر به اهمیت و جنبه‌ی حیاتی آزادی خود پی نبرد یا شجاعت دفاع از آن را در خود نبیند، خواه‌ناخواه به نظریه‌های فاشیستی و ایدئولوژی آزادی‌کش متوسل می‌شود. در اجتماعاتی که انسان را به بیگانگی و جدایی از خود و از دیگران محکوم می‌کند و آدمی را به صورت مهره‌ای کوچک و ناتوان

و ناشناس از ماشینی عظیم و نامرئی در می‌آورد، مردم به علل روانی و اجتماعی گوناگون دیر یا زود به دنبال آن می‌روند که دولتی قدر قدرت یا دیکتاتوری مطلق‌العنان برای خود بتراشند و به نیایش و عبادت آن پردازند. اریک فروم، همچنین به یکی از تضادهای اساسی زمان ما اشاره می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه:

«مغز انسانی به قرن بیستم رسیده است حال آنکه قلب بیشتر آدمیان هنوز متعلق به عصر حجر است. اکثریت هنوز آن رشد و بلوغ کافی را به دست نیاوردند که به عنوان افرادی مستقل و منطقی و عینی زندگی کنند... انسان وسوسه‌های غیرعقلانی تخریب و کینه و غبطه و انتقام را در خود فرو می‌برد، از قدرت و پول و دولت مطلق‌العنان یا ملت، بت می‌سازد و فقط در حرف از تعلیمات رهبران روحانی عالی‌قدری چون بودا و سقراط و پیامبرانی چون مسیح و محمد نام می‌برد و در واقع تعلیمات آنان را به صورت انبوهی مرکب از خرافات بین رشد زیاده از حد فنون و افکار از یک طرف و حالت عقب‌افتادگی عواطف و احساسات از طرف دیگر وجود دارد، بشریت چگونه می‌تواند خود را از تخریب و فنا نجات بدهد؟»

شش سال بعد، اریک فروم در کتاب دیگر خود موسوم به «انسان برای خویش» همین مسائل را به نحوی دیگر مطرح می‌کند و به مسائل و ارزش‌های اخلاقی که باید ناظر بر پیدایش آدمیانی آزاد و اجتماعاتی سالم باشد می‌پردازد.

دکتر فروم در مقدمه این کتاب می‌نویسد:

«شاید برای بسیاری از خوانندگان تعجب‌آور باشد که یک پزشک روانکاوا اینک به مسائل اخلاق و ارزش‌های اخلاقی پردازد...»

این برداشت بی‌شک با روالی که در روانشناسی معاصر رواج یافته است و به جای بحث درباره‌ی «نیکی» تکیه بر اصل برقراری هماهنگی و تعادل می‌کند متغایر به نظر می‌رسد. ولی تجربه شخص من - به عنوان یک پزشک روانکاو - این اعتقاد راسخ را در من تقویت کرده است که مسائل اخلاقی را چه از لحاظ نظری و چه از لحاظ مداوا (تراپوتیک) نمی‌توان از مطالعه و بررسی پدیده‌ی شخصیت جدا ساخت. قضاوت‌هایی که ما درباره‌ی ارزش‌های اخلاقی می‌کنیم در اعمال ما مؤثر است و سعادت و سلامت روحی ما بستگی به صحت و سقم آن قضاوت‌ها دارد.... «نوروزها» یا آزارهای عصبی، در مرحله‌ی آخر، نشانه‌ی شکست اخلاقی است... در بسیاری از موارد، علامت یک آزار عصبی خود مظهر مشخص یک کشاکش اخلاقی است و موفقیت یک درمان روانی بسته به درک و تشخیص و حل مسئله‌ی اخلاقی بیمار است.»

اریک فروم معتقد است که روانشناسی را نه از فلسفه و علم اخلاق می‌توان جدا کرد و نه از جامعه‌شناسی و علم اقتصاد. معه‌ذا در کتاب «انسان برای خویشتن» بسیاری از نتیجه‌گیری‌های مؤلف بر اساس آخرین کشفیات حرفه‌ی اصلی او، یعنی علم روانکاوی استوار شده است. در این زمینه می‌گوید:

«شاید به نظر آید که پزشک روانکاو، از آنجا که از نزدیک شاهد لجاجت و خودکامی انسان‌ها در پیروی از تمایلات غیر عقلانی می‌باشد، باید نسبت به توانایی بشر در اداره‌ی امور خود و در نیروی رها کردن خویش از بند وسوسه‌های غیرعقلانی دچار تردید گردد. من باید اعتراف کنم که در کار روانکاوی و پزشکی خود روز به روز بیشتر به نتیجه‌ی مخالف رسیده‌ام و معتقد شده‌ام که توانایی تمایلات انسانی در جهت سعادت و

سلامت، جزئی از ساز و برگ طبیعی انسان است. و هدف هر «درمان» روانی باید آن باشد که موانع موجود در این راه را از میان بردارد...»

با توجه به این توضیح، کتاب «انسان برای خویشتن» را به هیچ وجه نباید نسخه طبی برای به دست آوردن سعادت و صفای درونی تلقی کرد. معهذا برای آنان که می‌خواهند روح و روان خود را بهتر بشناسند و از آن راه با اصول عینی که ناظر بر سلامت فکری است آشناتر شوند، این کتاب بی‌شک یار و همراهی عزیز و الهام بخش خواهد بود.

به غیر از کتاب «هنر عشق ورزیدن» اریک فروم چندین کتاب ارزنده دیگر نوشته است که همه در رشته‌های روانشناسی و روانکاوی و اجتماعی است و فهرستی از مهم‌ترین آنها در پای این صفحه به چشم می‌خورد.^۱ این کتاب‌ها روی هم رفته همه مفید و خواندنی است و حاکی از عطش علمی سیراب نشدنی اریک فروم و صداقت و بی‌غرضی قابل ستایش او در امور انسانی می‌باشد. معهذا باید اعتراف کنم که پاره‌ای از نتیجه‌گیری‌های دکتر فروم در مسائل سیاسی عصر ما و برخی از نوشته‌های او - به‌ویژه در مورد اجتماعی که مبارزه به خاطر پیدایش انسانی سالم و آزاد را ناچار در شرایط استثنایی و با قبول انضباط‌ها و محدودیت‌های شدید و تحمل‌ناپذیر دنبال می‌کنند - بارها مرا به حیرت آورده است. چه از یک طرف، تردیدی ندارم که او از هیچ‌گونه تلاشی فروگذار نمی‌کند

1. Psychoanalysis and Religion, 1950.
The Forgotten Language, 1951.
The Sane society, 1955.
Zen Buddhism and Psychoanalysis, 1960.
May Man Prevail? 1961.
Marx's Concept of Man, 1961.
Beyond the Chains of Illusion, 1962.
You shall be as Gods, 1966.

تا دنیا را آن چنانکه هست بشناسد و به دیگران بشناساند تا از آن راه تغییرش دهد و بهترش سازد. هم‌چنین تردیدی ندارم که او لااقل به قدر هرکس دیگر متوجه پیچیدگی پدیده‌های گوناگون و همبستگی تفکیک ناپذیر آنها به یکدیگر است. و بالاخره به وارستگی معنوی و اخلاقی او نیز اعتقاد دارم که می‌دانم هیچ انگیزه‌ای نمی‌تواند او را در راه سازش با مدهای رایج اجتماعی یا فکری بلغزاند. ولی از طرف دیگر جداً نمی‌فهمم چگونه اریک فروم در برخی از مسائل مهم روز، گاه بدون توجه به ریشه‌های پیچیده و عمیق پاره‌ای از واقعیات در اجتماعات نوحاسته و بدون توجه به عوامل انسانی و اجتماعی و سیاسی که شالوده‌های آن اجتماعات را تشکیل می‌دهد، هر محدودیت و انضباطی را که بدان پی نبرده باشد محکوم می‌کند و آن مغایر آزادی و رشد انسانی می‌خواند. در این زمینه شاید عشق سازش‌ناپذیر او به انسان و به حقیقت و آزادی فردی آدمی است که گاه او را در مسیر خیال‌پروری‌های ایده‌آلیستی قرار می‌دهد، از توجه به موانع جدی و ریشه‌داری که در پاره‌ای از اجتماعات نوحاسته موجود است باز می‌دارد و در نتیجه او را به قضاوت‌های اجتماعی و سیاسی ناکامل و تعجب‌آوری می‌کشاند که خود در جای دیگر ریشه‌های مخدوش آن را نشان می‌دهد و به همان دلیل پذیرفتنش دشوار است.

«هنر عشق‌ورزیدن» خوشبختانه از این‌گونه داوری‌ها بری است و اریک فروم در این کتاب نشان می‌دهد که نه‌تنها یک پزشک روان‌کاو عالی‌قدر است بلکه دانشمند اومانیستی است که در استدلال‌ها و ملاحظه‌های خود هیچ عامل مؤثر و حیاتی را نادیده نمی‌گیرد. از این لحاظ کتاب «هنر عشق‌ورزیدن» بی‌شک اثری است گرانبه‌تر و رساله‌ای است شیرین. جای آن دارد که در این زمینه، به همراه دکتر فروم سفری به دنیای مهر و عشق‌ورزی کنیم.

۶

«ای عاقلان، ای عاقلان، با عشق گردید آشنا». کیست که نخواهد با عشق آشنا گردد و این دعوت مولوی را با آغوش باز نپذیرد؟ ولی درد آن است که همه سخن از عشق می‌آوریم و به دنبال عشق می‌گردیم و همین که می‌خواهیم با این طلسم آشنا شویم از شرح آن عاجز می‌مانیم و حتی عاشقی چون مولوی بی‌اختیار اذعان می‌کند که:

هرچه گویم عشق را شرح و بیان
چون به عشق آیم خجل گردم از آن
عقل در شرحش چو خر در گل بنخفت

شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت
بدین شکل، گویی کسی معنای عشق را نمی‌داند و معه‌ذا همه در پی مهر و عشق‌ورزی و دوست داشتن‌اند. درست است که حتی با وجود سیل ترجمه‌های خارجی، در میان ما ایرانیان هنوز کمتر عاشقی به معشوق خود اعتراف می‌کند که «دوستت دارم»... ولی چه فرق دارد؟ ما به جای آن خاطرخواه هم می‌شویم، دلمان برای یکدیگر غنچ می‌زند، «دل می‌دهیم و قلوه می‌گیریم»، از داغ عشق پروانه‌وار می‌سوزیم، قربان هم می‌رویم، فدای شکل ماه دلبر خود می‌شویم و برای یکدیگر «می‌میریم»... آری عاشق می‌شویم - آن هم چه عاشقی - و چه کارها که نمی‌کنیم و چه عباراتی که به سر و روی هم نمی‌ریزیم... وقتی که عاشق می‌شویم گمان می‌کنیم پیش از ما هیچ کس معنای عشق راستین را نمی‌دانسته و عاشقی به شدت و «حقیقت» عشق ما تا آن زمان وجود خارجی نداشته است. و چون معشوق از ما رو بر می‌گرداند و یا به گمانمان به عشق ما «خیانت» می‌کند، آن‌گاه منکر هرگونه عشق می‌شویم و دنیا را به صورت

انبوهی از موجودات بی حقیقت و خودخواه می بینیم.... و به همان نحو، در سراسر این جهان پهناور، همه جا و همه روز، هزاران هزار پیر و جوان به خیال خود «عاشق می شوند» - از عشق زن گرفته تا عشق میهن و دین و اجتماع - و از آن هم رو برمی گردانند و باز هر چه پیش می آید، همه بی آنکه قادر به تشریح این معمای حیات باشند، بی اختیار به دنبال آنند که به هر قیمت خود را در پناه آن قرار دهند.

آری همه به خیال خود و به نحوی عاشق می شوند یا سخن از عشق می آورند و هر کس از این کلمه‌ی آشنا مفهومی جداگانه دارد. یکی عشق زن و مرد را هوسی گذران و آن را در خور عشق واقعی نمی داند و دیگری همان را بالاترین مظهر عشق انسانی می شمارد. یکی عشق کودکان را یگانه نوع پاک عشق می خواند و دیگری که عشق حقیقی را ترکیبی از رشد و مراقبت و مسئولیت می داند، کودکان را مطلقاً عاجز از عشق تصور می کند، که یکی به حیوان و گیاه عشق می ورزد و دیگری عشق‌هایی چون عشق به خدا یا عشق به وطن و یا عشق به علوم و ادبیات و کار اصیل می شناسد، یکی خیال می کند دوست داشتن جنبه‌ی انحصاری دارد و آن کس که به راستی عاشق است خودبه خود همه چیز دنیا را به خاطر معشوق خود کنار می گذارد و همه چیز خود را فدای او می کند، و دیگری نه تنها چنین عشق‌هایی را ناسالم و زیان‌بخش و یا «تخریبی» تلقی می کند بلکه عشق واقعی را عشقی می داند که همه چیز و همه کس را فرا می گیرد. یکی دلیل عشق را در رنج و محنت و فداکاری و اندوه می داند و دیگری فقط آن عشقی را سالم و حقیقی می داند که توأم با خوشبختی و شادی و کار تولیدی باشد. یکی عشق را در «بیزار شدن از خویش» و «از دست دادن عقل» و ترک لذات نفسانی تشخیص می دهد و دیگری به عکس معتقد است که عشق به دیگران و عشق به

خویش نه تنها با هم مغایرت ندارد بلکه لازم و ملزوم یکدیگر است و در نتیجه یگانه شکل حقیقی عشق در به کار انداختن همه‌ی نیروهای روحانی و جسمانی انسان متجلی می‌شود.

بی‌شک این بحث پایان‌ناپذیر، با آشنا شدن خوانندگان به جهان‌بینی اریک فروم و یا با مطالعه‌ی کتاب «هنر عشق ورزیدن» پایان نخواهد یافت. و تا انسانی روی زمین باشد، معمای عشق نیز (خوشبختانه) هیچ‌گاه به شکل یک معادله‌ی ریاضی و یا علمی حل نخواهد شد. با این همه برای آنان که به مسائل پیچیده‌ی عشق علاقه‌مندند و به اهمیت حیاتی این پدیده در زندگی انسان‌ها پی برده‌اند، کتاب اریک فروم ممکن است هزاران فکر بکر را در راه حل این معما به حرکت آورد و از جهاتی گوناگون بر این مسئله بفرنج نور تازه بیفشاند. من جمله «هنر عشق ورزیدن» به نظر من از آن جهت کتابی خواندنی است که در آن موضوع عشق‌ورزی برای نخستین بار، با دیدی عینی و علمی مطرح شده است. اریک فروم مانند دانشمندی که می‌خواهد به ماهیت پدیده‌های مورد بررسی علم خود پی ببرد، ملاحظات احساساتی و ادبی را درباره‌ی عشق کنار گذاشته و سعی داشته است که آن را به عنوان پدیده‌ای علمی و چون فصلی از علم وسیع‌تر مردم‌شناسی تجزیه و تحلیل کند. هدف اصلی کتاب او به راستی در آن است که قبل از هرچیز، «عاقلان» را با هنر مشکل عشق ورزیدن آشنا گرداند.

در این راه، دکتر فروم سعی کرده است چارچوب کار خود را معین سازد و مفروضات امر را با دقت یک پزشک دانشمند روشن کند. همان‌طور که در بالا اشاره کردم، او خود و جهان‌بینی خود را وابسته به مکتب اصالت انسان یا اومانیزم می‌داند و بر این اصل اتکا می‌کند که انسان اساس و هدف غایی همه‌ی کوشش‌های ما را

تشکیل می‌دهد. او را با فلسفه یا علمی که خارج از انسان قرار گرفته باشد کاری نیست. از این رو شرط آشنایی با پدیده‌ی عشق - که احساسی اساساً و اصالتاً انسانی است - در درجه‌ی اول تجزیه و تحلیل علمی و کاملی از قوانین رشد انسانی و علم زندگی روحی و جسمانی فرد بشر است. به گفته‌ی ارسطو، همان‌گونه که پزشک چشم و بدن باید چشم و بدن را کاملاً بشناسد، دانشجوی علم اخلاق نیز باید به واقعیات روح آشنا شود. خوب و بد به خودی خود و به‌طور مطلق وجود ندارد، زیرا ممکن است آنچه که موجودی معین آن را «خوب» می‌پندارد در نظر موجودی دیگر «بد» آید و به قول اسپینوزا، اگر بخواهیم اسبی را به صورت یک انسان یا یک حشره در آوریم، در هر دو حال اسب را به یک اندازه از میان برده‌ایم. با این توضیح، اگر قبول کنیم که انسان غایت و هدف انسان است و مطالعه‌ی عشق هم تنها از لحاظ انسان و سرنوشت او برای ما قابل اهمیت است، این مطالعه باید با شناخت انسان آغاز گردد و با موازینی علمی و عینی دنبال شود.

به عقیده‌ی اریک فروم، آخرین کشفیات علوم اجتماعی و روانی ما را به نحو بی‌سابقه‌ای برای پیشرفت در این علم تازه‌ی مردم‌شناسی مجهز کرده است. همین کشفیات ما را بیش از هر وقت دیگر، از طرفی با تنهایی و «بیگانگی» بشر و اضطراب فلسفی او آشنا می‌کند و از طرفی دیگر نشان می‌دهد که برای بشر کم خطرترین و روشن‌ترین راه نجات از زندان تنهایی و جدایش فقط از راه «عشق» زایا Productive امکان‌پذیر است. تنها از راه عشق زایاست که انسان، در عین حالی که با دیگران مرتبط می‌شود، تمامیت منحصربه‌فرد خود را نیز حفظ می‌کند و قوای خلاق خود را به حداکثر امکان گسترش می‌دهد. عشق زایا به او اجازه می‌دهد که دیوار جدایی خود را با

جهان خارج و با دیگران از میان بردارد و بر آنها احاطه یابد. و اریک فروم به خوبی نشان می‌دهد که مفهوم «عشق زایا» با آنچه که در زبان رایج بدان عشق گفته می‌شود فرق زیاد دارد. در این زبان، دوست داشتن و عشق ورزیدن به همه چیز اطلاق می‌گردد. بسیاری از مردم خیال می‌کنند که دوست داشتن آسان‌ترین کارهاست و فقط بسته به آن است که انسان «نیک‌بخت» باشد و معشوقی خوب به دست آورد. حقیقت امر آن است که عشق، احساس بسیار مشخص انسانی است که می‌تواند به همه دست دهد ولی برخلاف تصور معمول رسیدن به آن مستلزم شرایط بسیار است. عشق واقعی، یعنی آن «عشق زایایی» که ریشه‌هایش در قدرت زایا بودن انسان باشد. عشق واقعی نیرویی است که تحصیل آن در شمار هنرهای مشکل زندگی است. و در این زمینه، باید گفت که بین عشق مادر به فرزند و عشق جنسی یا عشق به چیزهای دیگر و یا حتی عشق به نفس فرق اساسی نیست. ماهیت این عشق‌ها، همه یکی است و تنها موضوعشان متفاوت است. ماهیت عشق، به هرچه تعلق گیرد، مرکب از توجه و دلسوزی، مسئولیت، احترام و دانایی کامل به موضوع عشق است. به قول مولانا جلال‌الدین رومی:

عشق جز دولت و عنایت نیست جز گشاد دل و هدایت نیست
آن کس که به دنیای خارج و با دیگران و نیز با نفس خود،
رابطه‌ی عشق برقرار می‌کند، با حس مسئولیت و احترامی که شرط
عشق است به دنبال شناسایی کامل موضوع عشق خود می‌رود تا با
توجه مداوم و کار تولیدی خود آن موجود یا چیزی را که مورد علاقه
اوست به سرحد کمال برساند. اگر موضوع عشق موجودی زنده
باشد، شرط عشق آن است که انسان ابتدا به قوانین عینی رشد و
تکامل آن وجود آشنایی کامل حاصل کند و سپس با حرارت و دانش

عشق خود، او را در راه تکامل روزافزون و همه جانبه‌اش یاری کند و، در این فراگرد تولیدی، تکامل خود را نیز میسر سازد. اگر عشق او به موضوعی تجریدی یا پدیده‌ای از نوع هدف‌های اجتماعی یا علم یا هنر یا دین و یا وطن تعلق گیرد، به همان نحو باید درصدد آن باشد که در وهله‌ی اول به ماهیت آن پدیده‌ها پی ببرد و پس از آشنایی با قوانین تحول آنها در پیشرفت و تکاملشان قدم بردارد. و بالطبع انسانی که بدین شکل خود را با نیروی عشق مجهز می‌کند، نسبت به شخص خود نیز با توجه به حس مسئولیت رفتار می‌کند. چنین انسانی نخواهد گذاشت که شخصیت و تمامیت یکتای او فدای پاره‌ای از ملاحظات گذران و بی‌اساس اجتماع گردد. من جمله به هیچ‌وجه حاضر نخواهد شد که زندگی او، یعنی یگانه میراث مقدسی که به او رسیده دستخوش هوی و هوس خود و دیگران شود:

عشق‌هایی کز پی رنگی بود عشق نبود عاقبت ننگی بود

در نتیجه، چنین انسانی در عین حال که با نور و حرارت عشق خود دنیای اطرافش را روز به روز زیباتر و غنی‌تر می‌کند، به نیازمندی‌های واقعی روح و بدن خود نیز می‌رسد و با ارتباط متحرکی که با دنیای خارج برقرار می‌سازد هر دم بر میزان امکانات و قدرت درونی خود می‌افزاید.

۷

در گذشته، همان‌طور که روح و بدن را غالباً دو پدیده‌ی مجزا و بلکه متضاد تلقی می‌کردند، عشق واقعی را نیز با عشق و یا حتی با توجه به نفس متغایر می‌خواندند. به عبارت دیگر معنای زهد و تقوای آدمی آن بود که در درجه‌ی اول لذات و «شهوات» گوناگون جسمانی را در خود خاموش کند تا نفس را از «وسوسه» جسم پاک و مطهر

سازد. و نیز تصور می‌رفت که مهرورزی و عشق به دیگران و خدمت به اجتماع و پایبند بودن به اصول اخلاقی جز از راه فداکاری و از خودگذشتگی «و چشم‌پوشیدن از منافع» شخصی میسر نیست.

از ارزش‌های کتاب فروم یکی آن است که نشان می‌دهد چگونه جهان‌بینی مترقی امروز یا اومانیزم واقعی این تضاد ظاهری را حل می‌کند و «ستیزی» را میسر می‌سازد که از آن راه می‌توان اساس علمی نو را تشکیل داد: در این سنتز، همان عواملی که در گذشته متضاد به نظر می‌رسید اینک در ایجاد ارتباط‌هایی تازه در سطحی بالاتر دست‌به‌دست یکدیگر می‌دهد و راه را برای پیدایش و تکامل انسان تازه‌ای که سازنده‌ی اجتماعی سالم و نو باشد هموار می‌سازد.

اساس این جهان‌بینی انسانی که بزرگانی از قبیل ارسطو و اسپینوزا پایه‌های آن را گذارده و علوم انسانی و اجتماعی معاصر و به ویژه دانشمندان و فیلسوفانی از طراز مارکس و فروید و دیوئی بدان پایه‌های علمی‌تر بخشیده‌اند، بر آن است که انسان موجودی زنده و پویا است و به همان دلیل عوامل «متضاد» تشکیل دهنده‌ی او را به هیچ‌وجه نمی‌توان از یکدیگر جدا ساخت. همان‌طور که بزرگان ما نیز گفته‌اند روح سالم حقیقت در بدن سالم است. به همان نحو، تنها هنگامی می‌توان اجتماعی را آزاد و سالم خواند که افراد آن را آدمیانی آزاد و سالم تشکیل دهند، آدمیانی که بتوانند امکانات تکامل و شکفتگی خود را از هر جهت گسترش دهند. و همین که در این اجتماع انسان و خوشبختی آن هدف غایی همه تلاش‌های فردی یا دسته جمعی قرار گیرند، دیگر هیچ نیک و بدی نیز خارج از انسان نخواهد بود. آنچه هست انسان است و بس. و انسان نیز، بجز آنچه هست، یعنی ترکیبی زنده از «روح» و «جسم» چیز دیگر نیست.

می‌توان گفت که جهان‌بینی اومانستی، با استقرار این اصل

اساسی فلسفی، محکی تازه و انقلابی برای سنجش ارزش‌های گوناگون اجتماعی و انسانی در اختیار ما می‌گذارد. این جهان‌بینی از یک سو پایه‌های همه‌ی مکتب‌هایی را که بر اساس اصول «مقدس» و جزم‌های «تحکمی» و خارج از انسان به وجود آمده متزلزل می‌کند که سرنوشت انسان را مافوق ملاحظات دیگر قرار می‌دهند. روشن‌بینی و شناخت حقیقت، پایه‌ی اصلی این جهان‌بینی را تشکیل می‌دهد. از این رو جای تعجب نیست که اریک فروم، مانند هر اومانیزست دیگر، می‌کوشد تا در وهله‌ی اول ما را به ماهیت انسان، این موجود ناشناس و «اسرارآمیز» و بغرنج آشنا کند و با دیدی علمی راه را برای رسیدن به یک «مردم‌شناسی» واقعی هموار سازد. در این علم تازه آنچه در درجه‌ی اول اهمیت قرار دارد آن است که ببینیم چه عواملی در رشد همه جانبه انسان مؤثر است و چه عواملی به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم از رشد طبیعی و موزون او جلوگیری می‌کند، آن است که به قوانین رشد روحی و جسمانی او پی ببریم، آن است که وی را عزیز بداریم و خوشبختی و شکفتگی‌اش را بالاتر از هر «جزم مقدس» دیگر قرار دهیم، آن است که او را از زنجیرهای مادی و معنوی اسارتش رها سازیم و شرایط عینی لازم را برای تأمین کمال او به عنوان انسانی آزاد و خوشبخت فراهم آوریم. چنین تلاشی آن‌گاه بی‌شک ایجاب می‌کند که ابتدا بر همه‌ی پیشداوری‌هایی که در فکر ما راه یافته خط بطلان بکشیم و ارزش سنن فکری و عقایدی را که در گذشته بی‌چون و چرا پذیرفته‌ایم، با محکی دیگر و با معیارهای جهان‌بینی اومانیزستی، از نو بسنجیم.

احکام و دستوراتی که اصول اخلاقی و اجتماعات را در گذشته تشکیل می‌داد و از راه ادیان و مکتب‌های فلسفی قدیم رواج می‌یافت، همواره جنبه‌ی ماورای انسانی داشت. ارزش‌های اخلاقی

غالباً به نام خدایان و پیامبران یا سنت و یا دستورات دینی استقرار می‌یافت و گویی در همه حال بر این اساس مبتنی بود که انسان خود توانایی و هوش تمیز نیک و بد را ندارد، یا گناهکار است و یا ضعیف و به علاوه حتی از اجرای دستوراتی که به خاطر او تدوین گشته عاجز است. از این رو می‌بایست او را راهنمایی کرد، می‌بایست او را ترساند، می‌بایست او را با امید پاداش‌هایی ماورای انسانی در راه راست نگه داشت، می‌بایست او را نسبت به خود غره نکرد تا همواره مانند کودکی مطیع و سر به زیر فرمانبرداری کند و مراجع حکم را مقدس شمارد. در این جهان‌بینی اقتداری یا دستوری، که در نقطه مقابل جهان‌بینی آزاد انسانی قرار دارد، اطاعت محض از دستور، زهد و تقوی به شمار می‌رود و قیام علیه آن گناهی کبیر محسوب می‌شود. برای نمونه در مذاهب یهود و مسیحی «گناه» آدم و حوا - یا خوردن سیب از درخت دانش - را از آن جهت معصیتی عظیم تلقی می‌کنند که آن را قیام و عصیان در برابر امر خداوند می‌دانند و به همان عنوان نیز برایش تنبیه و مجازات قائل گشته‌اند. گناهان دیگر نیز همه از همین نوعند، به خاطر حفظ حیثیت و نفوذ مراجع حکم وضع شده‌اند و به همان عنوان مجازات پذیرند.

اریک فروم، به عنوان یکی از پاسداران سنن اصلی اومانیزم، این پایه‌های دستوری و تحکمی علم اخلاق را وارونه می‌کند، انسان را ارباب خود و تعیین کننده‌ی مطلق نیک و بد خویش معرفی می‌کند، هر نوع مرجعی را که خارج از انسان باشد کنار می‌گذارد و سعادت و شکفتگی همه جانبه‌ی انسانی را در شمار معیارهای اصلی اخلاق و رفتار انسانی قرار می‌دهد.

به اتکای این اصل فلسفی است که جهان‌بینی اومانستی می‌گوید: عشق و احترام انسانی یا نیکی و تقوی امری دستوری و

«حکمی» نیست. نباید گفت که «تو باید همسایه‌ات را هم‌چون خودت دوست داشته باشی». این حکم تورات را باید از راه دیگری عملی ساخت. آدمی را باید با نور عشق و دانش متوجه این حقیقت عینی کرد که شرط تکامل انسانی همانا عشق‌ورزی و همبستگی با دیگران است. همسایه‌ی خود را دوست داشتن امری ماورای انسانی نیست و با «دستور» از بالا (یا حتی «دستور» از درون) به دست نمی‌آید. ولی برای انسانی که به قوانین عینی رشد و خوشبختی خود پی ببرد و متوجه شود که تعادل و صفای درونی واقعی او و ناموس زنده بودنش ایجاب می‌کند که راه عشق‌ورزی را در پیش گیرد، برای انسانی که اساس سعادت خود را به عنوان فردی آزاد و سالم در ارتباط مهرآمیز تا جهان خارج تشخیص دهد، دوست داشتن همسایه امری طبیعی و بی‌چون و چرا تلقی می‌گردد. در آن‌صورت (شاید به همان جهت که چنین انسانی خودش را حقیقتاً دوست دارد) همسایه‌اش را نیز دوست می‌دارد و از همان راه به سوی درجاتی هر دم بالاتر از آزادی و خوشبختی و توانایی حقیقی خود پیش می‌رود.

پس با این حکمت کهن یونانی شروع خواهیم کرد که انسان باید در وهله‌ی اول با خودش آشنا گردد و خود را بشناسد. و این شناسایی تنها موقعی کامل و واقعی می‌شود که از راه عشق به دست آید. چه انسانی که از این راه به شناختن خود می‌پردازد خودبه‌خود به سوی شناسایی دیگران و جهان خارج کشیده می‌شود. انسان فهمیده انسانی است که بیش از هر کس دیگر به «تنهایی» فلسفی خود واقف است و از این رو به آسانی پی می‌برد که فقط از راه عشق ورزیدن می‌تواند به این تنهایی فلسفی خود خاتمه دهد. انسانی که بخواهد با خود و اجتماعش در صلح و تعادل و صفا باشد راهی جز این ندارد که با دنیای خارج از در عشق‌ورزی درآید و تنهایی خود را به اتحاد

و هماهنگی تبدیل کند. به گفته‌ی اریک فروم:

«در حین عشق ورزیدن و نثار کردن خود، در حین نفوذ در شخص دیگر، خود را می‌یابیم، خود را کشف می‌کنیم... شناسایی کامل فقط به وسیله‌ی «عمل» عشق به وجود می‌آید: این عمل از حدود فکر و کلام تجاوز می‌کند، و این همان غوطه‌ور شدن دلیرانه در تجربه‌ی وصل است... ما مجبوریم خود و دیگری را از نظر عینی بشناسیم تا قادر باشیم واقعیت او را ببینیم، تا بر خیال‌های فریبنده و تصویر تابدار و غیرمنطقی که از او داریم فایق آییم....»

پس انسانی که به انسان بودن خود واقف گشته است و با نور عشق راه زنده بودن را در برابر خود باز می‌کند، انسانی است که در درجه‌ی اول می‌کوشد خود و دنیا را آنچنانکه هست ببیند. انسانی که حس مسئولیت و احترامی شدید نسبت به خود و دیگران دارد و با توجهی که شرط عشق و خرد انسانی است به دنبال آن می‌رود تا شخصیت و تمامیت انسانی خود را هر دم آبدیده و محکم‌تر کند. چنین انسانی من جمله هیچ‌گاه حاضر نخواهد شد که به خاطر کسب افتخارات موهومی از قبیل جاه و مقام و منزلت دروغین و یا تحصیل ثروت و موقعی که بتواند احیاناً او را در برابر پست و بلندی‌های روزگار «بیمه کند» خود را بفروشد. گرانبهاترین سرمایه‌ی این انسان و محکم‌ترین پایه‌ی قدرت او چیزی جز شخصیت او نیست. و برای او، این زندگی که به عنوان امانتی مقدس تنها یک‌بار در اختیار او گذاشته شده هزاران بار بیش از آن ارزش دارد که در ازای خوشایند دیگران یا ملاحظات گذران اجتماعی، خوار و ذلیل گردد.

مستان و عاشقان بر دلداری خود روند

هرکس که گشت عاشق او دست از او بشو

ماهی که آب دید نباید به خاکدان

عاشق کجا بماند در دور رنگ و بو

مولوی در جای دیگر از زبان چنین انسان‌هایی می‌گوید:

همه در بند هوایند و هوا بنده‌ی ماست

که برون رفته از این دور زمانیم همه

«دور زمان» هر چه باشد، انسانی که به عظمت و قدرت بی‌کران

انسانی خود پی برده باشد، از «کبر و ما و من» معمولی پرهیز و «هر

دو را چون نردبان زیر آر و بر افلاک شو» می‌کند. ولی قدرت «فقر»

او در این است که در سطحی بالاتر، کبری دیگر، کبری انسانی و

قابل ستایش نسبت به نفس پاک شده‌اش در او تجلی می‌کند، به او

نیروی چندین برابر می‌دهد و همین نیروی «فقر و استغنا» آن‌گاه وی

را به ظواهر فریبنده‌ی رندی و هوس‌های زیانباری که منجر به مرگ

تدریجی دیگران می‌شود مطلقاً بی‌اعتنا می‌کند.

بدین شکل، انسان واقعی، خودخواه و خودپرست، به معنای رایج

آن نیست.

ولی در عین حال و به همان دلیل که شخصیت انسانی خود را

به راستی عزیز می‌شمارد و به عظمت و قدرت حقیقی آن واقف

است و نیز به همان دلیل که به نیازمندی‌های واقعی و عینی وجودش

آگاه است و کاملاً متوجه‌ی نقاط ضعفی است که دیگران را به مرگ

تدریجی و زودرس محکوم می‌کند می‌توان گفت که او به معنای

واقعی کلمه و در سطحی دیگر، در سطح «عاشق از معشوق حاشاکی

جداست» خود را دوست می‌دارد و همان‌طور که اریک فروم به خوبی

تشریح می‌کند، این عشق به خود یا «خوددوستی» او که کانت آن‌را

Philautia و فروم آن‌را Self-Love می‌خواند در نقطه‌ی مقابل

«خودپرستی» یا Selfishness قرار می‌گیرد. کشفیات روانکاوی بیش از

هر علم دیگر نشان می‌دهد که این حس «خوددوستی» از هر جهت مخالف خودپرستی و خودخواهی معمولی است.

موجود «خودخواه» به هیچ‌وجه کسی نیست که خود را به معنای واقعی کلمه «دوست داشته باشد». به عکس، ملاحظات معتبر روانشناسی و روانکاوی نشان می‌دهد که چنین موجودی نه تنها خود را دوست ندارد، بلکه از خود متنفر است. خودخواهی او مظهر بی‌اعتنایی و عدم توجه او نسبت به خود و قوانین عینی رشد خودش است. «خودخواهی» او مظهر فلاکت روحی و تهی بودن و ناتوانی و نازا بودن اوست. و موجود «خودخواه» ندانسته از وجود خود متنفر است و راه تخریب تدریجی آن را پیش گرفته است. و به جای اینکه با عشق و توجه به خود، در راه تأمین نیازمندی‌های عینی وجود خودش قدم بردارد، بیشتر به فکر آن است که خود و دیگران را گول بزند و از آن راه حایلی فریب‌دهنده برای دفاع خود در برابر اجتماع به وجود آورد. او همان‌گونه که خود را دوست ندارد، نسبت به دیگران نیز یا متنفر یا بی‌اعتناست ولی در عین حال چون ضعیف است و اعتماد به نفس را نیز از دست داده حاضر است که خود را فدای همان اجتماع فاسد سازد و به جای تأمین نیازمندی‌های واقعی خود تنها «موقع» گذران خویش را در برابر اجتماع تقویت کند.

انسان عاشق به عکس انسانی است که با قدرت عشق بارور و زایای خود، از یک‌سو وجود خود را هر دم غنی‌تر و زایاتر می‌کند و از سوی دیگر هرچه بیشتر از خود می‌دهد و با عشق خود با دنیای خارج و یا با دیگران می‌آمیزد و نیازش به عشق‌ورزی و آفرینش عشق بیشتر می‌شود. برای چنین انسانی، دوست داشتن و عشق ورزیدن دیگر نه تنها وظیفه و دستور نیست بلکه نیازی حیاتی است که اگر به نحوی از انحا برآورده نشود او را محکوم به فنا می‌کند.

از این رو، انسان عاشق، انسانی واقعی است که هنر گیرا و معجزه آسای دوست داشتن را فرا گرفته است، انسانی است که عشق، شرط بقا و رشد او شده است. او به مادری می‌ماند که ممکن است شب و روز از رنج کودکش خواب نداشته باشد. ولی اگر این کودک از او گرفته شود، همه چیز او از میان رفته است. او به هنرمند بی‌قراری می‌ماند که ممکن است به خاطر هنر خود از همه چیز چشم‌پوشد ولی اگر هنرش را از او بگیرند به مرده‌ای متحرک تبدیل می‌شود که انگیزه‌ی زنده بودنش از بین رفته است. او کسی است که برای عشق خود حساب و کتاب باز نکرده است و بر گردن آنچه که دوست دارد «منت نمی‌گذارد». او فقط از آن جهت عاشق است که می‌خواهد زنده بماند، رشد کند و آزاد باشد، از راه عشق بر تنهایی خود چیره شود و با قدرت درونی روزافزونی که از این راه به دست می‌آورد همه‌ی دیوارها را از میان بردارد و بر همه چیز تسلطی حقیقی و زنده به دست آورد. مولوی می‌گوید:

عاشقی بند گسستن بود و وارستن

زین زمین دژم و بر سر کیوان بودن

به پر عشق پیر در ه»وا و در گردون

چو آفتاب منزله ز جمله گردونها

و رومن رولان ادامه می‌دهد:

«دوست داشتن، نفس کشیدن، و زندگی کردن است.»

و مولوی از نو جواب می‌دهد:

مرده بدم زنده شدم، گریه بدم خنده شدم

دولت عشق آمد و من دولت پاینده شدم

پس برای انسانی زنده و بالغ، که به ارزش گوهر وجودش و

لذت بی‌همتای انسان بودن و زنده بودنش پی برده باشد، دوست

داشتن و عشق ورزیدن، خود چون خواستن و نفس کشیدن است. دستور دینی با حکم اخلاقی نیست که باید از خارج بگیرد و یا بر او تحمیل گردد. ضرورتی حیاتی است که چون از میان برود، آدمی را از نو به تنهایی تحمل‌ناپذیری که خاص انسان‌های محروم از عشق است محکوم می‌سازد.

۸

به عقب برگردیم و به دنبال ریشه‌های کهن این تنهایی برویم. دنبال پیش از انسان، شاید از بسیاری لحاظ، دنیای «ساده» تری بود. قانون بی‌رحم تنازع بقا بر همه چیز حکم فرما بود. جهان تغییر می‌یافت و جانورانی که در آن زندگی می‌کردند راهی جز آن نداشتند که خود را با هر تغییری که در محیط خارج روی می‌داد منطبق کنند. آنان که از چنین قدرت تطبیقی برخوردار بودند بر جا می‌ماندند و آنان که این توانایی تغییر یافتن را نداشتند ناچار از میان می‌رفتند. این حقیقتی است که انسان از همه‌ی جانوران دیگر ضعیف‌تر به نظر می‌رسد و چه بسا که اگر، در نقطه‌ای معین از تحول وجودش، «معجزه‌ای» روی نداده بود این موجود دوبا در همان زمان از میان رفته بود. معجزه‌ای که روی داد در تحول کمی و خاصی بود که در ساختمان مغزی او صورت گرفت. به عبارت دیگر در شمار جانورانی که تا آن زمان با هر تغییری از میان رفته و جای خود را به نوعی تازه داده بودند، ناگهان جانوری پدید آمد که از نیروی اندیشیدن برخوردار بود. و همین نیرو او را در مقام شناختن و آموختن قرار داد. معجزه‌ی انسان از آنجا شروع شد که آدمی به جای آنکه تسلیم محیط شود خود در اندیشه‌ی تغییر آن برآمد و راه بزرگ انسانی را که دانش و بینش و آفرینش است پیش گرفت. و حس تنهایی از آنجا

در آدمی ریشه گرفت که او ناگهان خود را به صورت حیوانی جدا و مجزا از دیگران در جهانی پر ستیز و ناسازگار یافت. انسان همانند هر جانور دیگر هم‌چنان در بند جبر طبیعت ماند ولی دیگر از نیرویی معجزه‌آسا برخوردار گشته بود که به شکرانه‌ی آن می‌توانست خود به ستیزه‌جویی با کاینات درآید. و این تضاد او را بیش از هر واقعیت دیگر به «موقع وجودی» (اگزیستانسیل) خود متوجه می‌ساخت و مسئله‌ی لاینحل وجودش را در برابرش قرار می‌داد: این مسئله که از طرفی زندگیش از این پس در دست اوست و راه فراری در پیش ندارد، و از طرف دیگر بازگشت به حالت «هماهنگی ماقبل انسانی» با طبیعت نیز برایش امکان‌پذیر نیست. پس او راهی جز این نداشت که بر دانش و توانایی خود هم‌چنان بیفزاید و بکوشد تا بر طبیعت و بر وجود خود چیره گردد.

و آدمی در این نبرد اساسی با مرگ و با سایر مسائل ناشی از «موقع وجودی» خود با یک تضاد اصلی دیگر روبه‌رو شد. این تضاد که انسان ذاتاً موجودی تنهاست و در عین حال جزئی از کل کاینات است. او می‌داند که خواه‌ناخواه، در حل مسائل اساسی زندگی خود و ممنوعش تنهاست. می‌داند که در پایان امر، مسئولیت قضاوت و تصمیم به تنهایی به عهده‌ی شخص اوست. و نیز می‌داند که با این همه به طبیعت و به آدیان دیگر مربوط است و ناچار خوشبختی و یا بدبختی‌اش رابطه‌ی مستقیم با ماهیت و نوع ارتباطی دارد که با مردم دیگر برقرار خواهد کرد.

این تنهایی را چگونه می‌توان برطرف ساخت و مسائل ناشی از آن را چگونه می‌توان حل کرد؟

برای اریک فروم و مکتب‌های اومانیستی، نخستین شرط حل این «معما» در آن است که برداشت مسئله به طور «علمی» انجام یابد و

انسان واقعیات دنیای خارج و موقع انسانی خود را به طور عینی و آن‌چنان که هست بپذیرد.^۱ من جمله آدمی باید به تنهایی خود در جهانی که خواه‌ناخواه در آن زندگی می‌کند و در عین حال با وی در جنگ است واقف گردد. و سپس قبول کند که هیچ نیرویی بیش از او و به غیر از او توانایی حل مسائلش را ندارد. اوست که باید مسئولیت زندگی خویشتن را به عهده گیرد و با به کار بستن نیروهای خلاق خود به سرنوشتش شکل و معنی بخشد. راهی که انسان را از جنین تا گور می‌کشاند هرطور اندازه‌گیری شود فاصله‌ای محدود و از لحاظ کمی از بسیاری از جهات یکسان است. ولی تنها از راه زندگی آزاد و خلاق و با شناخت انسان و با پی بردن به امکانات انسانی و به کار انداختن آنهاست که آدمی می‌تواند این راه معین و اجتناب‌ناپذیر را به حماسه‌ای خلاق و بی‌همتا تبدیل کند و با آنچه که می‌آفریند و از خود به جای می‌گذارد بر همه چیز حتی بر مرگ جسمانی چیره شود. تنها از آن راه است که انسان می‌تواند خود بماند و به خاطر خود زندگی کند، بر تضادهای گوناگون «وجودی» اش من‌جمله

۱. عینیت یا (Objectivite) با «ذهنیت» یا (Subjectivite) ای سارتر در کتاب‌های فلسفی خود من‌جمله «اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر» از آن سخن می‌گوید برخلاف تصور آن چندان «مغایرت» ندارد. وقتی که سارتر می‌گوید: «سوپرکتیویزم» یکی از اساس جهان‌بینی او را تشکیل می‌دهد، مقصودش آن است که انسان نمی‌تواند خود را مافوق «ذهنیت» انسانی خود قرار دهد و ناچار باید دید و تصمیمات خود را بر اساسی که متکی بر حقیقت باشد استوار سازد. این «حقیقت» مشخص انسان است که باید تصمیم بگیرد و تشخیص بدهد که نیک و بد زندگی چیست و از راه‌های مختلفی که در برابر اوست کدام یک را باید انتخاب کند.

به نظر سارتر، یگانه حقیقت موجود حقیقت مطلق وجدان است در آن هنگامی که به خود پی می‌برد. در نتیجه هر فرضیه‌ای که انسان را خارج از این لحظه - یعنی لحظه‌ای که انسان خود را درمی‌یابد - قرار دهد ناقض آن حقیقت است.

به نظر نگارنده این مفهوم «ذهنیت» به همان جهت که اساس شناخت را بر یک اصل عینی «حقیقت» قرار می‌دهد، ناقض مفهوم «عینیت» - بدان شکل که از آن نام برده‌ایم - نیست و از آن رو با اساس «عینی» علم مغایرت ندارد.

تنهایی خود فائق آید و در عین حال خوشبختی خود و همנוعانش را از راه عشق و دانش و کار تولیدی که از مختصات وجود اوست تأمین سازد.

با این همه روشن است که پی بردن به تنهایی انسانی و حالت بیگانگی (Alienation) بشر (در دنیایی که بر او تحمیل می شود) یا درک سایر تضادهای زندگی او نه تنها به خودی خود آن مسائل را حل نمی کند بلکه از طرفی دیگر با بالا بردن حساسیت انسانی بر «اضطراب» و دلهره‌ی فلسفی او می افزاید. انسانی که به جدا بودن و بیگانگی خود واقف است خود را ناتوان تر می یابد: زیرا می بیند در همان هنگام که دنیا در دسترس اوست باز دنیای خارج است که او را تسخیر کرده است و به همین جهت این نیاز ریشه دار آدمی، یعنی نیاز از بین بردن جدایی و خروج از زندان تنهایی، روح او را بیشتر آزار می دهد.

داستان زندگی بشر در طی تاریخ صد هزار ساله وجودش، در عین حال که تلاشی مداوم به خاطر تأمین نیازهای اولیه اش بوده است، داستان دردناکی نیز به خاطر فرار از تنهایی و جدایش می باشد.

اریک فروم در نوشته های گوناگونش سعی کرده است تا صور مختلف این مبارزه را به دست آورد و نشان بدهد که انسان به چه راه ها و حیللهایی متوسل گشته است تا شاید بر جدایی خود چیره شود و مسائل ناشی از موقع انسانی خود را حل کند. به نظر او نیایش جانوران و بتان و خدایان، فداکاری های گوناگون انسانی، عملیات نظامی و لشگرکشی ها، توسل به زیور و زندگی مجلل، و در زمینه ای دیگر، از خودگذشتگی و «فقر» صوفیانه، استغنا، عمل، کار و آفرینش هنری یا تولیدی، عشق به خدا و به انسان، از جمله پاسخ هایی است که آدمی خواسته است به مسئله ی تنهایی و جدایی خود بدهد.

ولی مؤلف کتاب «هنر عشق ورزیدن» نشان می دهد که از

طرح‌های گوناگونی که بشر برای حل این مسئله اساسی می‌ریزد، تنها طرح عشق است که می‌تواند احیاناً پاسخی انسانی و حقیقی به مسئله‌ی تنهایی بدهد و خوانندگان این کتاب خود خواهند دید که طرح «عشق» حقیقی تا چه اندازه با علایق «سمبیوتیک» یا اشکال گوناگون نارسیسیزم (Narcissisme)، مازوخیزم یا «خودآزاری» (Masochisme) و سادیزم یا «دگرآزاری» (Sadisme) فرق اساسی دارد. به همان نحو صور تخریبی و دروغین عشق، از قبیل بت‌جویی، جاه‌طلبی، قدرت‌نمایی، عشق پول، عشق‌های «نوروتیک»، عشق‌های «تصاحبی»، و سوسه‌های افراطی جنسی که صرفاً از مظاهر فرار از خود می‌باشد و همه‌ی عشق‌هایی «کز پی رنگی بود» بندهای دیگری که به نام عشق مادری و پدری بر کودکان تحمیل می‌شود و از رشد طبیعی آنان جلوگیری می‌کند، این‌ها همه از آن «عشق‌هایی است که تنها نقاب عشق را بر خود گرفته و در واقع ناشی از عدم امکان دوست داشتن و عشق ورزیدن حقیقی است. تجزیه و تحلیل این «عشق‌های دروغین» نشان می‌دهد تا چه حد بی‌توجهی به واقعیات و پرهیز از شناخت قوانین زندگی - آنچنانکه هست و آنچنانکه حدود «آزادی» ما را معین می‌کند - به راستی مهلک است و نه تنها به هدر رفتن نیروهای خلاق انسانی منجر می‌گردد بلکه بالمآل حس تنهایی انسانی را شدیدتر می‌کند و به دردها و عذاب‌های شدید و بی‌حاصل دیگر می‌انجامد. و چون این قبیل طرح‌های عبث، انسان را هر دم از عشق واقعی دورتر می‌سازد و بر عدم اعتدال درونی او می‌افزاید، حتی در مواردی که ممکن است موقتاً انسان را «آرام» کند اثر تخطیری آن دیر یا زود از میان می‌رود و به تضادهای روحی و من‌جمله تنهایی و اضطراب درونی می‌افزاید. این حالتی است که از زبان فاوست بر گوته دست می‌دهد وقتی که او متوجه می‌شود «عشق‌های دروغین»

نه تنها عطش سوزان آدمی را برای عشق ورزی و برقراری ارتباط خلاق با دیگران خاموش نمی‌کند بلکه مستقیماً به شکست و وازدگی او منجر می‌شود. و همین حالت است که برشت از قول یکی از قهرمانان خود در نمایشنامه‌ی «عظمت و انحطاط شهر ماهاگنی» بدین شکل بیان می‌کند:

«این شادی که خریدم شادی نبود. و این آزادی که با پول به دست آوردم آزادی نبود. خورده‌ام و هرگز سیر نشده‌ام، آب دیده‌ام و تشنه‌تر شده‌ام. پس جامی آب به من بدهید.»

شاید تنها این «جام آب» عشق سالم و زیایی باشد که بتواند عطش آدمی را به راهی انسانی فرو نشاند. و همان‌طور که دیده شد آن عشقی که احیاناً بتواند، در دیوار تنهایی بشر، دری به سوی آزادی و سعادت انسانی باز کند به هیچ‌یک از آن عشق‌های «دروغین» شباهت ندارد. آن عشق

«وحدت و همسازی شخصیت آدمی و فردیت. او را محفوظ نگه می‌دارد... نیروی فعال بشری است، نیرویی است که موانع بین انسان‌ها را می‌شکند و آدمیان را با یکدیگر پیوند می‌دهد... در عشق تضادی جالب روی می‌دهد، عاشق و معشوق یکی می‌شوند و در عین حال از هم جدا می‌مانند...»

اریک فروم در جای دیگر به خوبی نشان می‌دهد که آن عشق واقعی تماماً از دلسوزی و احساس مسئولیت و احترام و دانایی ساخته شده است.

«عشق عبارت است از رغبت جدی به زندگی و پرورش آنچه بدان مهر می‌ورزیم... عشق آن معجزه‌ای است که به وسیله‌ی آن من به دنیای دیگری راه می‌یابم و از آن راه خود و دیگری و آدمی را به طور کلی کشف می‌کنم...»

و در این جا، دیگر هیچ جایز نمی‌دانم که بیش از این از مؤلف کتاب نقل قول کنم. فصل زیبا و آموزنده‌ی کتاب که «نظریه‌ی عشق» نام دارد و به بهترین نحوی خواننده را به دنیای عشق می‌کشانند، او را با عبارتی ساده و گویا به مفهوم انسانی و واقعی عشق آشنا می‌کند. و اریک فروم چه خوب نشان می‌دهد که چنین عشقی نمی‌تواند دستوری و تکلیفی باشد. علاقه به زندگی و فراگرد رشد سالم انسان به سوی آزادی و خوشبختی خود بیش از هر چیز دیگر او را به طور طبیعی در راه عشق می‌اندازد و قدرت دوست داشتن و عشق ورزیدن را در او به وجود آورد و هر دم بر آن می‌افزاید. اگر آدمی خودش را به راستی دوست داشته باشد دیگران را نیز به احتمال قوی دوست خواهد داشت. اگر انسان از عشق زیبا برخوردار باشد، خودش را نیز دوست می‌دارد و اگر هم فقط دیگران را دوست داشته باشد، اصلاً توانایی دوست داشتن کامل در او نیست. و در جای دیگر: «این درست است که آدم‌های خودخواه توانایی مهر ورزیدن را ندارند، ولی این نیز درست است که آنان قادر نیستند خودشان را هم دوست بدارند.»

با این توضیح می‌توان گفت که عشق واقعی درحقیقت یکی دیگر از مظاهر اصلی «سلامت» وجود انسانی است: به عبارت دیگر انسانی که «سالم» بار آید، روح و جسمش در شرایط سالم رشد یافته باشد و سالم فکر کند، خواه‌ناخواه انسانی است که از راه عشق و «نیکی» با خود و جهان خارج ارتباط حاصل می‌کند. و آن کس که در اثر بیماری‌ها و عوارض گوناگون روحی «از سلامت وجود» برخوردار نیست به احتمال قوی دچار تمایلات تخریبی می‌گردد و به سوی «پلیدی» کشیده می‌شود.

پس آنچه که از لحاظ انسان و انسان‌خواهی مهم است، آن است که به جای بحث عبث در ملاحظات مجرد «اخلاقی»، و طبیعت

«انسانی» که خود در حال تغییر و تکوین دایم است، در وهله اول به سلامت روح و جسم آدمی پردازیم و شرایط تأمین آن را فراهم آوریم. در آن صورت جای امید بسیار هست که انسان «سالم» خود به خود راه عشق‌ورزی را پیش گیرد و آفریننده‌ی ارزش‌هایی نو گردد. ارزش‌هایی که نیک و بد آن را انسانی آزاد و سالم معین کرده باشد. در غیر آن صورت «اندرزهای» پدرمآبانه و دستوری نه معنایی تواند داشت و نه کوچک‌ترین کمکی به بهبود وضع انسانی ما خواهد کرد.

شکی نیست که به گفته‌ی ژان پل سارتر «انسان خود را به وجود می‌آورد. در ابتدا ساخته نیست و طی برگزیدن موازین اخلاقی خود، خویشتن را می‌سازد.» نگارنده با این اصل فلسفه‌ی اگزیستانسیالیسم نیز که می‌گوید: «انسان همان است که خود را می‌خواهد» موافق است. ولی به همان دلیل که به قول فرانسیس پونژ «انسان آینده‌ی انسان است» شاید دیگر در این حقیقت هم بحثی نباشد که انسان خواه‌ناخواه اسیر موقع خویش، یعنی جمع محدودیت‌هایی است که وضع او را نسبت به جهان معین می‌کند. و احترام و ایمان ما به حیثیت و مقام انسانی هر چه باشد، صحیح و واقع‌بینانه نیست که چنین محدودیت‌هایی را ندیده بگیریم و به دنبال اصول اخلاقی برویم که پایه‌های آن بر اساس یک ایدئالیزم تهی و فریبنده استوار باشد. برای نمونه به انسانی که محدودیت‌ها و شرایط گوناگون نامساعد و ناسالم رشد آزاد و طبیعی شخصیت وی را منحرف ساخته و او را به صورت موجودی محروم و عقده‌دار و ترسزده در قفس یک اجتماع غیرانسانی محبوس کرده است، چگونه می‌توان «دستور» داد که به رایگان از یک سلسله‌ی اصول اخلاقی و فلسفی مجرد پیروی کند و من جمله «همسایه‌اش را چون خویشتن دوست بدارد؟» وانگهی در اجتماعی که به گفته‌ی روان‌شناسان و روانکاوان معتبر مردمش

بیشتر به علل اجتماعی بی‌شمار اینک دارای همه‌گونه تمایلات تخریبی گشته‌اند و ناخودآگاه از خود متفرنند، آیا چنین اندرزی معنای آن را نخواهد داشت که در عمل ما آنان را به تخریب و تنفر از دیگران نیز ترغیب کنیم؟ کسی که زیر فشار عقده‌های ناشی از علل اجتماعی و روانی و بیماری‌های روحی مختلف، حتی عاجز از دوست داشتن خود باشد، چگونه می‌تواند با یک «اندرز» و یا یک «دستور» محض دیگران را هم دوست داشته باشد؟

در این شرایط، روشن است که هر تلاش علمی و واقع‌بینانه به‌منظور بنیانگذاری موازین اخلاقی تازه و ایجاد اجتماعی آزاد که در آن عشق‌ورزی حکم‌فرما باشد، باید از راه دیگر آغاز گردد و در این راه نو هدف باید آن باشد که موانع موجود در برابر رشد سالم و آزاد آدمی و شخصیت او یکایک برطرف گردد. موجودی که آفریده می‌شود، باید از همان لحظات نخستین که در رحم مادر به حرکت می‌آید با دلسوزی و عشق و مسئولیت بار آید و طوری بزرگ شود که امکانات گوناگون رشد او در نهایت سلامت و آزادی و بر اساسی عینی و علمی گسترش یابد. و در آن‌صورت دلیلی ندارد که چنین انسانی «اخلاقی» بار نیاید و با جهان و جهانیان و بالطبع با خودش رابطه‌ی عشق برقرار نکند. در آن‌صورت، چنین انسانی، به خاطر خود و نه دیگران، همسایه‌اش را چون خودش دوست خواهد داشت. و تنها در آن‌صورت است که می‌توان انتظار داشت وجدان او و عشقی که در او به خاطر حفظ اعتلای شخصیت و تمامیت فردیش دیده شده وی را خودبه‌خود و به طور غریزی به سوی سرنوشتی آزاد و آمیخته با عشق هدایت کند.

برای چنین انسانی که سالم و زایا و آزاد باشد عشق‌ورزی شرط خوشبختی می‌گردد و به نیازی بدل می‌شود که مفهوم و معنای اصلی

زندگی او را تشکیل می‌دهد. از چنین انسانی می‌توان انتظار داشت که اساس اخلاق آزاد و انقلابی فرداها را بر پایه‌هایی صحیح و به راستی انسانی قرار دهد.

۹

در میان کسانی که با کتاب «هنر عشق ورزیدن» آشنا شدند، چندین نفر را سراغ دارم که بلافاصله پس از خواندن آن به قصد برگرداندن آن به فارسی برآمدند، ولی تنها پوراندخت‌سلطانی بود که به این قصد جامه‌ی عمل پوشاند و پس از یک سال کار مداوم و جدی گفتارش را بالاخره به کردار آورد. نتیجه‌ی تلاشی را که بی‌شک با عشق و دقت و مسئولیت انجام یافته است باید از یک سو به خانم سلطانی و از سوی دیگر به خوانندگان فارسی زبان تبریک گفت.

ترجمه‌ی این کتاب، به‌ویژه به‌خاطر عبارات و واژه‌های تازه‌ی روانشناسی و فلسفی آن به‌هیچ‌وجه کار آسانی نبود و به‌همین‌خاطر پاره‌ای از قسمت‌های آن بی‌گمان مورد بحث و انتقاد قرار خواهد گرفت. با این‌همه قدر مسلم است که پوراندخت‌سلطانی آن را با عشق و با ایمان به محتویاتش ترجمه کرده است. آنان که مترجم را از نزدیک می‌شناسند بیش از همه می‌دانند که تا چه اندازه دنیای پوراندخت‌سلطانی با دنیای اریک فروم هماهنگ است. این تفاهم بین نویسنده و مترجم برای ترجمه چنین کتابی شرط لازم بود.

معرفی این کتاب به خوانندگان فارسی زبان بی‌شک خدمتی به مردم ماست. ما در اجتماعی قرار گرفته‌ایم که ناچار باید در بسیاری از ارزش‌های اساسی آن تجدید نظر کنیم تا آنها را با جهان متغیر خود منطبق سازیم. در این اجتماع، ورود هر اندیشه‌ی آزاد و نو ارمغانی است ارزنده و هر جریانی که در جهت ترقی و رهایی از

بندهای زاید به وجود آید سودمند و خوشایند است. باشد که این کتاب هر یک از ما را بیشتر به هنر دشوار عشق ورزیدن که هنر زنده بودن و زندگی کردن است آشنا سازد.

ای عاقلان، ای عاقلان با عشق گردید آشنا

ای عاشقان، ای عاشقان امروز ماییم و شما

باشد که در رساله‌ی اریک فروم راهی را که مولوی به جهانیان توصیه می‌کرد برای یکی از ما روشن‌تر نماید و از همان راه ما را به سهم خود در پیدایش جهانی که عشق سالم انسانی بر آن حکم‌فرما شود یاری دهد.

۱۰

راستی بهترین توشه و [مایه‌ی] بهروزی است. بهروزی از آن کسی است که [راست کردار و] خواستار بهترین راستی است.
(از کرده شانزدهم تیریش)

مهر، دارنده‌ی دشت‌های فراخ را می‌ستاییم که به سرزمین‌های آریایی خانمان خوش و سرشار از آرامش و سازگاری بخشد.
باشد که [مهر] برای یاری ما آید. باشد که او برای دستگیری از ما آید. باشد که او برای دلسوزی ما آید. باشد که او برای پیروزی ما آید. باشد که او برای بهروزی ما آید. باشد که او برای دادگری ما آید.
(از کرده یکم مهریش)

آن‌کس که مهر، دارنده‌ی دشت‌های فراخ، از وی خشنود است، به یارش شتابد. اما آن‌کس که مهر، دارنده‌ی دشت‌های فراخ، از وی آزرده است، خانه و ده و شهر و کشور و شهریاری او را ویران می‌کند.
(از کرده بیست و یکم مهریش)

راه‌هایی که مهر، برای دیدار سرزمین‌های [راست‌گویان و پیمان
ورزان] می‌پیماید، روشن [و تابناک] است و دشت‌های گسترده و ژرفی
[در کرانه آنهاست] که ستوران و آدمیان آزادانه در آنجا در گردشند.
(از کرده بیست و هشتم مهریشت)

چنین باد که تو ای مهر، دارنده‌ی دشت‌های فراخ، در هر دو
زندگانی ما را پناه بخشی: در زندگانی جهان خاکی و در زندگانی
جهان معنوی.

(از کرده بیست و سوم مهریشت)^۱

۱. به نقل از کتاب «اوستا» نامه‌ی مینوی آیین زرتشت، نگارش جلیل دوستخواه.

