

گریز معنوی

رویکردی به دین‌گریزی و دین‌گرایی انسان معاصر
در گفتگو با استاد مصطفی ملکیان

به کوشش:

فرشاد مزدرانی - محمد حسین سیفی

■ با توجه به تعریف‌های متنوعی که در آثار خود از دین داشته‌اید مثل دین‌یک،

دین‌دو و دین‌سه و از آنجا که در جایی فرموده بودید که بیشتر به جنبه کارکردی دین

قائل هستید، مفهوم و پدیده «دین‌گزینی» را در منظومه معرفتی خود چگونه تعریف و

تحدید می‌کنید و آیا آن را یک «فرایند» می‌دانید یا یک «فراورده»؟

□ به همان صورتی که اشاره فرمودید، من ابتدا «دین‌گزینی» را ایضاح مفهومی می‌کنم و

بعد در باب اینکه آیا دین‌گزینی یک فرایند است یا یک فراورده توضیح می‌دهم.

برای ایضاح مفهوم دین‌گزینی، به نظر من سه نکته باید در ابتدا مطرح شود. نکته اول اینکه

مراد ما از دین، دین تاریخی و نهادینه است یا دین غیر تاریخی و غیر نهادینه؟ اگر چه

می‌توان دین را هم به صورت تاریخی و نهادینه و هم به صورت غیر تاریخی و غیر نهادینه

تعریف کرد اما مجموعه سؤالات شما نشان می‌دهد که بیشتر به دین تاریخی و نهادینه

توجه کرده‌اید، چون اگر مراد شما از دین، دین تاریخی و نهادینه نمی‌بود و دین غیر

تاریخی و غیر نهادینه بود، چیزی به نام دین‌گزینی نمی‌توانست مورد تأکید شما باشد.

چیزی که شما از آن تعبیر به دین‌گزینی می‌کنید، گریز از دین است، اما گریز از دین تاریخی

و نهادینه. بنابراین، فرض را بر این می‌گذاریم که شما گریز از دین تاریخی و نهادینه را مورد

بحث قرار می‌دهید.

ایضاح دومی هم که باید صورت بگیرد این است که همین دین تاریخی و نهادینه - همان‌طور

که در جاهای دیگر به کرات گفته‌ام - به سه بخش قابل تقسیم است: دین یک، دین دو و

دین سه. مجموعه متون مقدس دینی و مذهبی را به دین یک تعبیر می‌کنم، مجموعه

شروح، تفاسیر، بیان‌ها و تبیان و دفاع‌هایی که از مجموعه متون مقدس دینی و مذهبی

یک دین و مذهب خاص انجام می‌گیرد را به دین دو تعبیر می‌کنم که در آثار و نوشته‌های

فقها، عالمان اخلاق، متکلمان، فیلسوفان و عارفان و... امثال ذلک ظهور می‌کند و بعد

مجموعه کنش‌هایی که متدینان یک دین خاص در طول تاریخ کرده‌اند و پیامدهای این

کنش‌ها را به دین سه تعبیر می‌کنم. دین‌گزیزی، بسته به این که کدام یک از این سه دین مراد باشد، سه معنای مختلف پیدا می‌کند.

یک وقت دین‌گزیزی قسم اول مراد است یعنی اصلاً از مجموعه متون مقدس دینی و مذهبی که مثلاً در فرهنگ ما در قالب قرآن و روایات ظاهر می‌شود و یا در فرهنگ مسیحی در کتاب مقدس جلوه می‌کند و یا در فرهنگ هندو مثلاً در «اوپانیساده‌ها» ظهور می‌کند، می‌گزیزد.

یک موقع کسی دین‌گزیز است به این معنا که از میراث فرهنگی دین، یعنی آنچه که عالمان دینی در هزار و چهارصد سال گذشته گفته‌اند و نوشته‌اند و به تعبیری از دین، بصورتی که در نوشته‌ها و آثار فقهی و عالمان اخلاق و متکلمان و عرفا و فیلسوفان ظاهر شده، ناراضی است و می‌خواهد خود را به لحاظ ذهنی و به لحاظ عاطفی از زیر بار این مجموعه فرهنگی بیرون بکشد. این دین‌گزیزی قسم دوم خواهد بود.

اما ممکن است کسی دین‌گزیز باشد به این معنا که مثلاً راضی نیست از تاریخ هزار و چهارصد ساله اسلام و از آنچه مؤمنان و متدینان به دین اسلام در طول تاریخ این دین انجام داده‌اند، این دین‌گزیزی قسم سوم است.

این سه معنای مختلف دین‌گزیزی است. من گمانم بر این است که شما از دین‌گزیزی، معنای سوم مرادتان نیست یعنی از دین در «تحقق تاریخی» خود که دین سه باشد. بنابراین احتمالاً یا در مورد دین دو سخن می‌گویید و یا دین یک. یعنی می‌گویید که شاید یک نحوه گریز از «میراث فرهنگی دینی» وجود دارد و چه بسا می‌خواهید بگویید که اصلاً یک نوع گریز از کتب مقدس دینی و مذهبی وجود دارد. بنابراین من فرض را بر این می‌گذارم که شما دین یک و دین دو مرادتان است و دین سه تقریباً چندان محل توجه نیست، کما اینکه چندان جای دل‌نگرانی هم ندارد.

حالا مثلاً کسی بگوید که من از مجموعه کارهایی که در جنگهای صلیبی به نام دین صورت گرفت - چه رفتارهایی که در جبهه اسلام انجام می‌شده و چه اعمالی که در جبهه مسیحیت صورت می‌گرفته است - یعنی از دین سه اسلام یا دین سه مسیحیت، ناراضی هستم یا از مجموعه کارهایی که عالمان دینی در طول فرهنگ خودمان، در امر حکومت و دولت

انجام داده‌اند ناراضی هستم، یا از میزان اختلاف زائی که ادیان و مذاهب در فرهنگ ما داشته‌اند - مثلاً دین اسلام و مذاهب مختلف آن که اختلافهای فراوانی زائیده‌اند و موجب انحطاط و یا لافل رکود فردنگی کشورهای اسلامی شده‌اند - ناراضی هستم اینها همه، در واقع دین سه هستند اما به نظر می‌آید دین یک و دین دو بیشتر محل بحث ما باشد. اما ایضاح سومی هم باید صورت بگیرد و آن تحدید مفهوم «گریز» است. خود «گریز» یعنی چه؟ وقتی می‌گوییم دین‌گریزی، به چه چیزی می‌گوییم «گریختن»؟ به نظر من «گریختن» معانی متفاوتی دارد که در فارسی با بی‌دقتی به همه آنها واژه «گریختن» اطلاق می‌شود. اما مهمترین نکته در ایضاح مفهوم «گریز»، بیان مؤلفه‌های این مفهوم است که عرض می‌کنم.

وقتی می‌گوییم که کسی از چیزی یا از کسی یا از مکانی گریخت، به نظر من در این «گریز» چند مؤلفه وجود دارد. یک مؤلفه این است که آن شخص گریزنده باید توجه داشته باشد که آن چیز یا آن شخص یا آن مکان که گریز از آن صورت می‌گیرد، وجود داشته باشد. اگر من از وجود مار خبر نداشته باشم و در حال دویدن باشم، نمی‌توان گفتم که ملکبان از مار می‌گریزد چون من اصلاً خبر ندارم که ماری وجود دارد. بنابراین آن امری که از آن می‌گریزم باید به آستانه آگاهی ما راه پیدا کرده باشد. حال چه واقعاً وجود داشته باشد و به آستانه آگاهی ما رسیده باشد یا چه واقعاً وجود نداشته باشد و به آستانه آگاهی ما رسیده باشد مثل توهم. مؤلفه دوم آن است که آن چیزی که گریز از آن صورت می‌گیرد باید یک نوع عدم مطلوبیتی از آن سراغ داشته باشم و بنابراین نمی‌توان گفتم که من از چیزی که به نظرم همه چیزش مطلوب است می‌گریزم. به هر حال باید یک وجه منفوریتی (در مقابل مطلوبیت و به معنای عدم مجذوبیت) در آن امر دیده باشم تا از آن بگریزم. اما مؤلفه سوم هم این است که منی که از چیزی می‌گریزم باید حتماً بدانم که جایی هست که از سیطره وجودی آن چیز بیرون است و گرنه گریز هیچ معنایی ندارد. همیشه انسان از چیزی می‌گریزد که مطمئن باشد یک قلمرویی خارج از حیطه اختیار این چیز وجود دارد که می‌تواند به آنجا پناه ببرد و گرنه در غیر این صورت اساساً گریز معنایی ندارد و انسان متوقف می‌شود. این سه مؤلفه باید حتماً در «گریز» وجود داشته باشند. من معتقدم که هر

سه مؤلفه‌ای که بر شمردم در دین‌گزیزی وجود دارند. اولاً، کسی دین‌گریز است که واقعاً یک نوع آگاهی از وجود پدیده‌ای به نام دین داشته باشد، وگرنه اگر کسی در محیطی بزرگ شده باشد که اصلاً هیچ خبری از وجود چیزی به نام دین به او نرسیده باشد، نمی‌توانیم بگوئیم که او دین‌گریز است ولو اساساً عامل به هیچ یک از ادیان هم نباشد البته امروزه تقریباً می‌توان گفت که هیچ کس نیست که خبر از وجود دین نداشته باشد و بنابراین عامل و مؤلفه اول تقریباً در همه جا محرز است. ثانیاً، باید یک جنبه منفوریتی در دین دیده شود تا کسانی از دین بگریزند و من معتقدم که این هست و بالاخره کسانی یک چنین جنبه‌های منفی در دین دیده‌اند که باعث گریز آنان از دین شده است. اما این مؤلفه سوم از همه مهم‌تر است و آن اینکه بالاخره باید یک جایی باشد، یک مفردی باشد تا فردی که دین‌گریز است و از دین‌گريزان است به آنجا پناه ببرد و معتقد باشد و مطمئن باشد که آن پناهگاه از قلمرو و حیطه دین بیرون است و دین نمی‌تواند در آن مکان به او ضربه‌ای بزند. به عبارت دیگر معتقد باشد که آن پناهگاه حدّ اقتدار دین است و اقتدار دین در آنجا تعطیل می‌شود.

حال اینکه آن پناهگاه چیست؟ به نظر من افراد دین‌گريز هفت پناهگاه برای خود تصور کرده‌اند و معتقدند که اگر به یکی از این پناهگاه‌ها برسند، دین دیگر نمی‌تواند به آنان آسیبی برساند. به نظر من شاخص‌ترین این پناهگاه‌ها «عقلانیت» است. اما کسانی هم فکر کرده‌اند که خود «قانون» می‌تواند بهترین پناهگاه باشد برای اینکه آنان را از گزند دین به دور بدارد و بنابراین به قانون روی آورده‌اند و چیزی به نام «زندگی مسالمت‌آمیز اجتماعی». کسان دیگری به چیزی به نام «غلبه بر طبیعت» روی آوردند و معتقدند این غلبه بر طبیعت است که می‌تواند ما را از گزند دین محافظت کند. گروه دیگری روی آوردند به «اخلاقی زیستن». عده دیگری پناهگاه دیگری برای خود جستند به نام «تصفیه درون» و باز گروه دیگری از دین به پناهگاه «دم غنیمتی» گریختند و بسیاری هم به پناهگاه و مفرد «معنویت» گریخته و به آن پناه برده‌اند. اینها هفت پناهگاه و مفردی بود که دین‌گريزان عالم برای خود تصور کرده‌اند.

خوب! این هم ایضاح مفهوم گریز بود. حال باید به خود مفهوم دین‌گزیزی بپردازیم. ببینید! گاهی وقتی گفته می‌شود مثلاً جوانان دین‌گريز هستند، یعنی به «فهم» دین رو

نمی‌کنند، این «گریز در ناحیه فهم» است. برخی اوقات می‌گوییم دین‌گریزند، یعنی فهم از دین دارند ولی دین را «قبول» نمی‌کنند و این گریز نوع دوم است یعنی «گریز در ناحیه قبول». مثال ساده می‌زنم اگر کلاسی برای تعلیم دین به جوانان افتتاح کردید و بعد استقبال نشد، در اینجا می‌گویید جوانان دین‌گریزند، این معنایش آن است که آنان نیامده‌اند تا فهم کنند که دین چه می‌گوید، اما یک وقت هست که کلاستان پر از جمعیت می‌شود ولی می‌بینید هر نکته‌ای که از دین می‌گویید، با آن مخالفت می‌کنند و می‌گویند: ما این را قبول نداریم. اینجا استقبال از «فهم» می‌کنند ولی استقبال از «قبول» نمی‌کنند. آن موقع است که می‌گویید این جوانان از «قبول دین» گریز می‌کنند، این معنای دوم است. اما یک معنای سوم هم وجود دارد، آنجا که فردی فهم دین کرده، قبول دین هم کرده ولی حاضر نیست که این قبول دین، به ساحت‌های دیگر زندگی اجتماعی‌اش لطمه بزند یعنی اجازه نمی‌دهد این قبولی که نسبت به دین دارد، در فعالیت‌های اجتماعی‌اش جلوه کند چون می‌بیند اگر بخواهد این جلوه صورت بگیرد، هزینه زیادی برایش در بر دارد و خیلی خسارت متوجه‌اش می‌شود. این یک نوع «دین‌گریزی عملی» است. دین‌گریزی در ناحیه «ذهن» نیست بلکه در ناحیه «عمل» است. یعنی گویا فرد حاضر نیست خسارت عملی دین و هزینه‌های آن را بپذیرد. این فرد باطناً دین را فهم و قبول کرده ولی می‌گوید «دینی زیستن» برای من به قیمت فراوانی تمام می‌شود.

در فلسفه اخلاق، مخصوصاً در یک قرن اخیر، یک بحث بسیار جدی وجود دارد و آن این است که آیا اصلاً «اخلاقی زیستن» می‌صرفد؟ قبول داریم اخلاقی زیستن چیز مطلوبی است، اما آیا صرف می‌کند که انسان، اخلاقی زندگی کند؟

کسی ممکن است قبول داشته باشد که اخلاق چیز بسیار مطلوبی است و آثار و فوائد عظیمی از اخلاقی زیستن عائد آدمی می‌شود، ولی پرسد که آیا این عوائد در برابر خسارات و هزینه‌هایی که از اخلاقی زیستن نصیب انسان می‌شود تاب مقاومت می‌آورد؟ یعنی آیا مجموعه سودی که کسی از اخلاقی زیستن می‌برد، لااقل کمتر از زیانی که عائدش شده نیست؟ چرا که اگر ما یک نوع عقلانیت عملی و استصلاحی را قبول داشته باشیم، اولین قانون این عقلانیت آن است که هر اقدامی که می‌کنیم، مجموعه سودش باید بیشتر از

مجموعه ضررش باشد یا لافل کمتر از زیانش نباشد.

این بحث خیلی مهمی است که آیا اخلاقی زیستن صرف می‌کند یا نه؟ بعضی از فیلسوفان اخلاق می‌گویند که اخلاقی بودن نمی‌صرفد، مثل اینکه شما از بسیاری مطلوبیهای زندگیتان که مطلوبیت آنها همواره برای شما باقی است به دلیل هزینه‌های گزاف آنها صرف نظر می‌کنید و می‌گویید خیلی چیز زیبایی بود و می‌خواستم آن را بدست آورم ولی هزینه بالایی باید برایش می‌پرداختم.

خوب، همین چیزی که در باب اخلاقی زیستن وجود دارد، در باب متدینانه زیستن نیز به عینه قابل تکرار است که آیا متدینانه زیستن می‌صرفد؟ اگر کسی به این نتیجه رسید که متدینانه زیستن نمی‌صرفد، معنایش این نیست که دین را فهم نکرده، حتی معنایش این نیست که دین را قبول نکرده، بلکه قبول هم کرده اما ممکن است ببیند که ظهور این دین‌باوری در ساحت عملی زندگی، خیلی خسارت دارد و اینجا ممکن است یک نوع دین‌گریزی برایش به وجود بیاید که من از این نوع دین‌گریزی به "دین‌گریزی عملی" تعبیر می‌کنم.

اما پدیده دین‌گریزی را به یک صورت دیگری هم می‌توانم بیان کنم و آن اینکه به نظر من دو معنا از دین‌گریزی در فرهنگ جامعه ما اراده و فهم می‌شود. یکی از معانی دین‌گریزی در فرهنگ ما به معنای «متدین نبودن» است. اگر کسی نظراً به آموزه‌های دین معتقد نباشد و عملاً هم به فرموده‌های دین متعهد نباشد و بنابراین مجموعه عقاید و اخلاق و عبادیات او مثل چیزی نباشد که دین خواسته است گاهی به این فرد، دین‌گریز گفته می‌شود. در اینجا دین‌گریز یعنی غیرمتدین، غیرمشرع و شاید به تعبیر دقیقتر یعنی غیرعامل به عمل دینی. این یک معنا از دین‌گریزی در فرهنگ ماست. خود من معمولاً وقتی از مفهوم دین‌گریزی استفاده می‌کنم این معنا را مراد نمی‌کنم. مراد من صرف عدم تدین و عدم تشرع نیست بلکه وقتی سخن از دین‌گریزی به میان می‌آورم، از دین‌گریزی چیزی بیش از این معنای اول را اراده می‌کنم و البته چیزی کمتر از دین‌ستیزی را. چیزی بیشتر از نامتدین بودن ولی چیزی کمتر از دین‌ستیزی. در نامتدین بودن همانطور که عرض کردم خود شخص، عامل به عمل دینی نیست و نظراً و عملاً التزامی به دین ندارد. در دین‌ستیزی نه فقط شخص

نظراً و عملاً التزامی به دین ندارد بلکه سعی می‌کند این التزام عملی و نظری در دیگران را هم زائل کرده و از بین ببرد و بنابراین دست به نوعی نبرد و مبارزه با دین می‌زند برای اینکه همیشه و نفوذ و احتشام و اقتدار دین در اذهان و نفوس دیگران را نیز کم کند و بلکه به صفر برساند. یک نوع مبارزه فرهنگی برای دین‌زدایی اذهان و نفوس آدمیان، اذهان و نفوس شهروندان و یا لاقلاً اذهان و نفوس مخاطبان. این دین‌ستیزی است. بنابراین در دین‌ستیزی کسی که هیچ التزام عملی و نظری به دین ندارد، می‌خواهد که دیگران را نیز مثل خودش نظراً و عملاً غیرملتزم به دین بکند. اما مراد من از دین‌گریزی نه به آن ضعف عدم تدین فردی است و نه به این قوت دین‌ستیزی است. هیچکدام از اینها مراد من نیست بلکه مراد من از دین‌گریزی یک حالت دیگری است و آن حالت این است که شخص خودش عامل به دین نیست، خودش نظراً و عملاً ملتزم به دین نیست ولی از شدت بی‌اعتنایی به دین، دست اندرکار یک مبارزه فرهنگی بر ضد دین هم نیست. چون کسی که دست‌اندرکار یک مبارزه فرهنگی با دین است هنوز نسبت به دین بی‌اعتنا نیست و هنوز دغدغه دین را دارد. درست مثل زمانی که من دغدغه میکروب را دارم ولی معنی این سخن این نیست که من غصه میکروب را می‌خورم.

- درواقع غصه خودم را می‌خورم و سعی هم می‌کنم که با میکروب مبارزه کنم ولی مهم این است که هنوز وجود میکروب و تأثیرگذاری منفی میکروب، همه اینها برای من و در ذهن و ضمیر من شاخص و بارز است. بنابراین سعی می‌کنم که با میکروب مبارزه کنم. اما وقتی که من دین‌گریز هستم، اساساً نوعی بی‌اعتنایی و نوعی بی‌تفاوتی نسبت به دین دارم و این بی‌اعتنایی و بی‌تفاوتی آنقدر ممکن است شدید شود که من به این نتیجه برسم که هیچ لازم هم نیست که با دین در ستیز و مبارزه باشم.

چرا به این نتیجه می‌رسم؟ به این دلیل که به نظر من دین یک پدیده فرو پزمردنی شده است و این پدیده هیچ نیازی به مبارزه ندارد. دقیقاً تعبیری که مارکس بکار می‌برد در باره دولت در یک نظام کمونیستی را در نظر بگیرید. مارکس می‌گفت، چنان نیست که با قهر و غلبه و خشونت و درگیری و خون‌ریزی و هزار تشنج سیاسی و اجتماعی، کسانی بیایند و دولت را ساقط کنند. او می‌گفت وقتی که این زیربناها متحول و متبدل شد، آهسته آهسته

خود دولت می پڑمرد و پڑمرده می شود. کسی که دین گریز است به نظر من یک چنین دبدی را به جای اینکه نسبت به دولت داشته باشد نسبت به دین دارد. درست مثل اینکه من فکر نمی کنم تا الان هیچ مغازه عطاری را با قهر و غلبه و خشم و خشونت، در و تخته کرده باشند. ولی بصورت کاملاً طبیعی، هر داروخانه ای که افتتاح شد چند عطاری از گوشه و کنار شهر بساط خودشان را جمع کردند و عطاری گری پڑمرد. هیچ قهر و غلبه و خشم و خشونت هم درکار نبود کما اینکه هنوز هم ممکن است مغازه های عطاری وجود داشته باشند. چرا طرفداران و صاحبان داروخانه ها نمی روند و نرفته اند تا با قهر و غلبه این عطاری ها را ببندند؟ به این دلیل که معتقدند وضعیت طوری شده که این عطاری دیگر فونکسیونش از دست رفته است و چیزی که فونکسیونش را از دست داد، خودش خود به خود از دست می رود و پڑمرده می شود. مراد من از دین گریزی این است. یعنی اینکه شخص معتقد است که روش درست، بی اعتنایی به دین است و ستیزه با دین اولاً ضرورت ندارد چون دین خودش دارد فونکسیون و کارکردش را از دست می دهد و ثانیاً ستیزه کردن با دین باز هم یک بخش از نیرو، عمر، استعدادها و امکانات ما را در خود جذب می کند و دین- اینقدر درخور نیست که حتی همین قدر از نیرو، عمر و امکانات و استعدادهای ما را صرف خودش بکند.

■ و چه بسا این ستیز به معنایی به ابقاء بیشتر دین کمک کند.

□ اتفاقاً دقیقاً همین را می خواستم عرض کنم که مضافاً براین ممکن است کسی گمان کند که هرگونه ستیزه ای، نوعی فلسفه وجودی به این امری که در حال ستیزه با آن هستیم می بخشد و گویی هنوز نوعی کمک به استمرار بقاء و دوامش می کند.

به نظر من و برای مثال آنچه که الآن در جوانان جامعه خود ما وجود دارد همین دین گریزی است. یعنی جوانان ما الآن به دین بی اعتنا شده اند و فکر می کنند که دین یک چیزی است که اساساً نباید به او اعتنایی کرد چون پدیده ایست که دیر یا زود به هر حال از بین خواهد رفت و این به نظر من به یک معنا اسباب تأسف است و خطرناک هم هست.

باری، به نظر من همه این انواع دین گریزی که برشمردم چه در جامعه ما و چه در سایر جوامع اسلامی و حتی در جوامع غیر اسلامی کم و بیش وجود دارد.

این ایضاح‌ها باید صورت می‌گرفت تا بتوان جواب این سؤال را که «منهوم دین‌گریزی چیست؟» داد. بنابر این به نظر من این صور مختلف دین‌گریزی متصور است و باید در باب هر کدام جداگانه سخن گفت.

■ پردازیم به قسمت دوم سؤال، آیا «دین‌گریزی» را یک «فرآیند» می‌دانید، یا یک

«فرآورده»؟

□ فرآیند بودن و یا فرآورده بودن، غیر قابل جمع نیست که بگوییم یا این یا آن. من معتقدم هم فرآیند است و هم این فرآیند، فرآورده فرآیندهای دیگر است. اولاً فرآیند است به این معنی که در متافیزیک فلسفه، در بحث وجودشناسی (Ontology) گفته می‌شود که چه چیزهایی را باید امور واقع (Fact) تلقی کرد؟ در آنجا گفته شده لافل شش چیز را باید Fact بدانیم. اولین دسته «جواهر» هستند. مثلاً آب یک Fact است، چوب، انسان، خرگوش و...

دسته دوم «خاصه‌ها» (Property) هستند مثلاً سفیدی کاغذ یک امر واقع است، شیرینی قند هم یک Fact است. دسته سوم «نسبتها» (Relation) هستند. این که من و شما هم زمان هستیم ولی من یا جد خودم همزمان نیستم. یا اینکه من و شما کنار هم نشسته‌ایم ولی من و فرد دیگری روبروی هم نشسته‌ایم. اینها هم Fact هستند و در هستی واقعیت دارند. دسته چهارم «مجموعه‌ها» هستند. مثلاً مجموعه ایرانیان مسلمان پرعضو تر است از مجموعه ایرانیان غیر مسلمان. مجموعه‌ها هم واقعیت دارند. دسته پنجم «اعداد» هستند. اعداد امری توهمی نیستند یعنی برای اعداد هم باید واقعیت قائل بود و واقعاً عدد ۲ با عدد ۳ فرق می‌کند. دسته ششم هم «فرایندها» (Process) هستند.

فرآیند، امر واقعی است که یا در طول زمان تحقق پیدا می‌کند نه در «آن» یعنی تاریخی بودن و زمان‌مند بودن آن مسلم است، یا اگر در «آن» هم تحقق پیدا کند یعنی در ظرف زمان تحقق پیدا نکند ولی ما در آن نوعی سیلان حس می‌کنیم. مثال ساده آن اینکه اگر شما به من بگویید که باران را به ما نشان بده، من اگر آبجایی که روی زمین جاری است را نشان بدهم و بگویم این باران است شما خواهید گفت: این که آب است، باران را به ما نشان بده. این باران وقتی روی زمین جاری شد، اگر آن وقت من به آن اشاره کنم، این دیگر باران

نیست، آب است. در واقع من باید یک فرآیند را به شما نشان دهم، باید جریان همین آب را از ابری که در ارتفاع بالاتر از سطح زمین واقع شده تا زمین شرح دهم و بگویم این باران است. این یک فرایند است. اینجا دیگر نمی‌توان گفت که باران "چیز خاصی" است و به همین ترتیب خیلی از مفاهیم دیگر را. شما اگر گفتید جنگ را نشان بده؛ من نه هیچ جوهر خاص، نه هیچ خاصه خاص، نه هیچ نسبت خاص، نه هیچ مجموعه خاص و نه هیچ عدد خاصی را نمی‌توانم به شما نشان بدهم و بگویم این جنگ است، جنگ یک فرآیند است. مجموعه اموری است که ولو در ظرف "آن" هم تحقق پیدا کند نه در ظرف زمان، ولی باز هم احساس نوعی سیلان، نوعی حرکت و نوعی تحول در آن وجود دارد. همه این کاندیداهای ششگانه (کاندیداهای مورد اجماع، وگرنه کاندیداهای بیشتری برای امور واقع در میان متافیزیسین‌ها گفته شده) می‌توانند معلول چیز دیگری و به عنوان فرآورده آن باشند.

خوب! یکی از آنها هم، همین فرآیندها هستند. فرآیندها هم، می‌توانند معلول فرآیندهای دیگری باشند که در آن صورت فرآورده آنها خواهند بود. بنابراین فرآیند بودن و فرآورده بودن قابل جمع هستند. چون قابل جمع هستند، به نظر من می‌آید که دین‌گریزی با صور خاص و مختلفی که تصویر شد هم فرآیند است و هم فرآورده. اولاً فرآیند است چون چیزی است که در طی زمان تحقق پیدا کرده و به نهایت خود نیز نرسیده و هنوز هم در حال تحقق است و بدین سبب هنوز فرآیند بودن آن محفوظ است. اما در عین حال فرآورده یک سلسله فرآیندهای دیگر است که در واقع آن فرآیندهای دیگر بودند که دین‌گریزی را پدید آورده‌اند.

■ سؤالی که مطرح می‌شود این است که آیا این فرآیند پشتوانه معقول دارد یا نه؟

حضرتعالی در نوشته هایتان به تقسیم‌بندی "استیسی" و فرقی که وی میان «گذر روانشناختی» (*psychological passage*) و «گذر منطقی» (*logical passage*) می‌گذارد معتقد هستید. بنظر جنابعالی آیا این میل روگردانی از دین، ناشی از گذر روانشناختی است یا گذر منطقی؟

□ همانطور که شما اشاره فرمودید "استیسی" در بعضی آثارش از جمله در

"دین ونگرش نوین" از اصطلاحات "گذر روانشناختی" و "گذر منطقی" استفاده کرده است. به نظر من فرآیند دین‌گزینی هم با گذرهای منطقی صورت گرفته و هم با گذرهای روانشناختی. در انواعی از دین‌گزینی فقط گذر، گذر روانشناختی است اما در انواعی دیگر، گذرهای منطقی هم وجود دارد که می‌توان به آنها اشاره کرد. پس اگر بخواهیم از اصطلاحات "استیس" استفاده کنیم باید بگوییم که این فرآیند هم فرآورده گذرهای روانشناختی است و هم فرآورده گذرهای منطقی.

اما می‌توان از اصطلاحات رایج‌تر دیگری استفاده کرد و آن تقسیم علت‌هایی که ما را به یک باور می‌کشاند به علت‌های معرفتی و علت‌های غیرمعرفتی است. البته امروزه در ادبیات روشنفکران ما به علت‌های غیرمعرفتی می‌گویند "علت" و به علت‌های معرفتی می‌گویند "دلیل" و به جای تعبیر علت غیرمعرفتی و علت معرفتی از تعبیر علت و دلیل استفاده می‌کنند که به نظر من نادرست است چون وقتی شما می‌گویید علت و دلیل، گویا معنایش این است که دلیل، علت نیست اما دلیل هم علت است.

■ علت متضمن معنا است؟

□ بله، بنابراین تعبیر دقیق‌تر آن است که بگوییم علت غیرمعرفتی و علت معرفتی. حالا با این اصطلاح جدیدتر می‌توان این سؤال را به این صورت پرسید که آیا همه کسانی که به دین‌گزینی روی آورده‌اند علت‌های غیرمعرفتی در دین‌گزینی آنها تأثیر داشته یا علت‌های معرفتی هم تأثیر داشته است؟ جواب این است که به گمان من در گزینش دین و روی‌گردانی از دین هم علت‌های غیرمعرفتی دخیل بوده‌اند و هم علت‌های معرفتی. حالا اگر بخواهیم به تفسیر بیان کنیم که در کجا علت‌های معرفتی در کار بوده‌اند و در کجا علت‌های غیرمعرفتی؟ اینجا باید اقسام دین‌گزینی را از هم تفکیک کنیم و بگوییم در کدام قسم، علت، غیرمعرفتی یا به تعبیری گذر، گذر روانشناختی بوده و در کدام قسم، علت، معرفتی یا به تعبیری گذر، گذر منطقی بوده است؟

■ در مجموع آیا به وجه غالبی قائلید؟

□ به وجه غالبی نمی‌توانم اشاره کنم چون اصلاً به گمانم بحث، بحث کمی نیست که بتوان در سخن از غالب و غیرغالب و غلبه گفت. غلبه فقط در مباحث کمی قابل طرح است.

اینجا به نظر من بحث، بحث کمی نیست. بحث بر سر این نیست که از میان n تا شخص دین‌گزینی که در جهان وجود دارند $\frac{n}{4} + m$ اینگونه باشند و $m - \frac{n}{4}$ به گونه دیگر باشند که بگوییم غلبه با این است یا با آن. به نظر من این بحث بیشتر جنبه کیفی دارد و بدلیل همین جنبه کیفی، ابهام نیز پیدا می‌کند. بهتر است بجای تعیین مصداق، به انواع آن اشاره کنیم. حتی در درون یک فرد دین‌گزین، گاهی می‌شود که هم ادله و گذرروانشناختی وجود داشته باشد و هم ادله و گذرهای منطقی یعنی هم موجبات و علل غیر معرفتی و هم موجبات و علل معرفتی، ولی حالا می‌توانم یکایک خدمت شما عرض کنم.

■ اگر علت‌های غیر معرفتی در گریز از دین را بخواهیم مطرح کنیم باید در داخل دین‌سه باشد چون در دین‌یک و دین‌دو قاعداً باید علت‌های معرفتی داشته باشیم. پس به تعبیری ما نمی‌توانیم الان گریز از دین‌سه را از دایره بحث خارج کنیم.

□ خبر، با این بیان شما موافق نیستم. البته خیلی نکته مهم و درستی است که به آن توجه کرده‌اید ولی یک قسمت از نظراتان مغفول مانده است. شما در واقع می‌فرمایید که گریزهای از دین‌سه می‌توانند علت‌های غیر معرفتی داشته باشند ولی در دین‌یک و دین‌دو، چون سنخ بحث، سنخ معرفتی است پس اینجا گریزها حتماً گریزهای معرفتی است.

بنده عرض می‌کنم که نه؛ ممکن است کسی در دین‌یک و دین‌دو هم گریزهای غیر معرفتی داشته باشد مثلاً در دین‌دو که مجموعه شروح، تفاسیر، تبیین‌ها و دفاع‌هایی است که از دین (۱) صورت می‌گیرد، ممکن است شخصی نوشته‌های فلان فقیه یا متکلم یا عالم اخلاق را بخواند و استدلالاً این سخنان را رد کند. اینجا اگر گریزی صورت می‌گیرد گریزی است استدلالی و به تعبیر شما معرفتی. اما خیلی‌ها هم هستند که این کتابها را اصلاً نخوانده‌اند ولی از زیر بار آنها شانه خالی می‌کنند و می‌خواهند ذهن و ضمیر خود را از این امور عاری کنند، نه به دلیل اینکه این مطالب را رد کرده‌اند بلکه به دلیل یک سلسله امور غیر معرفتی، مثلاً تحت القاء واقع شده‌اند، تحت تلقین واقع شده‌اند و غیره.

عشقه‌ها، نفرت‌ها، القانات، تلقین‌ها - که البته اینجا با هم فرق دارند - و منافع فردی و گروهی در عدم قبول دین‌یک و دین‌دو مؤثر است. اینها همان عواملی هستند که گذرهای روانشناختی را شکل می‌دهند، مثال بزنم: آیا به نظر شما همه کسانی که نظریه ولایت فقیه

را رد می‌کنند، استدلال تام دارند؟ نه؛ با اینکه بحث ولایت فقیه بحثی است در کلام یا به تعبیری فقه اسلامی یا شیعی ولی در عین حال همه کسانی که این نظریه را رد می‌کنند به ادله معرفتی رد نمی‌کنند بلکه سلسله امور دیگری در این رد دخیل است. این دیگر غیر از این است که بگوییم وارد دین سه شده‌ایم. نه، ممکن است به لحاظ نظری صرف رد کنند اما به جهات دیگری غیر از جهات معرفتی.

اتفاقاً ویلیام جیمز که نخستین فیلسوف و روانشناسی است که به علت‌های غیر معرفتی پرداخت، این علت‌های غیر معرفتی را در حدسین رد و قبول و نقض و ابرام باورها مؤثر می‌دانست و می‌گفت: سلسله‌ای از عوامل غیر معرفتی در نیکی و اثبات و تأیید و تضعیف باورها - بدون اینکه به تحقق خارجی آنها کار داشته باشیم - دخالت می‌کنند. او این عوامل غیر معرفتی را نام می‌برد و می‌گفت: القائنات، تلقین‌ها، عشق‌ها و نفرت‌ها، منفعت‌های فردی و گروهی، همه، مؤثرند. اینها عوامل غیر معرفتی‌اند که در اینکه باورهایی را اتخاذ کنیم یا اتخاذ نکنیم، تأثیرگذارند. بنابراین من می‌خواهم بگویم در عین اینکه در دین (۳) همه علت‌ها، غیر معرفتی‌اند...

■ به طور مطلق؟

□ بله، اما در دین یک و دین دو هم می‌تواند علت معرفتی وجود داشته باشد و هم علت غیر معرفتی.

■ حضرت تعالی فرمودید که در انواع گوناگون گریز از دین به ترتیب با سه «گریز در ناحیه فهم»، «گریز در ناحیه قبول» و «گریز در ناحیه عمل» مواجهیم، بنابراین، صاحب عمل برای عمل خویش، مرز و حدی را مشخص می‌کند. در واقع اینکه ما بگوییم آیا دین دار بودن می‌صرفد و یا نه؟ اخلاقی زیستن می‌صرفد یا نمی‌صرفد؟ این بستگی دارد به نسبت دین دار بودن با مثلاً ماعیت خرد عصر یا ساختارهای اقتدار. حالا اینجا این سؤال مطرح است که آیا دین‌گریزی، ماهیت و حدودش همواره باید نسبت با یک امر بیرون از خودش تعیین شود؟ در واقع این دین‌گریزی، محصول مواجهه با یک امر بیرون از خودش هست که می‌تواند متغیر باشد؟ اگر محصول این مواجهه باشد ما می‌توانیم از غلبه سخن بگوییم مثلاً از غلبه خرد عصر یا خرد نفع طلب که به دنبال

سود شخصی است یا در واقع خرد سرمایه‌داری. سیطره این غلبه است که مشخص می‌کند هر چقدر این سیطره در دنیای امروز گسترده‌تر باشد، مرزهای دینداری و مرزهای اخلاقی زیستن تنگتر و کوچکتر می‌شود. آیا می‌شود به این معنا از غلبه فکر کرد؟

□ بله، به این معنا از غلبه که مراد نه غلبه کمی است بلکه چیزی است که در فلسفه به آن «افتضاء» گفته می‌شود، بدین معنا که دینداری مقتضیاتش بیشتر می‌شود یا کمتر، می‌توان سخن گفت. مثلاً کسی بگوید که امروزه اوضاع و احوال روی هم رفته بیشتر مقتضی دین‌گریزی است تا دین‌گرایی. اگر به این معنا بگوییم غلبه، اشکالی ندارد. اما یک نکته وجود دارد و آن اینکه در بیانی که فرمودید، فقط دین‌گریزی قسم سوم را به عنوان آنچه با واقعیت بیرونی می‌توان سنجید در نظر گرفتید. یعنی فقط دین‌گریزی عملی. نه دین‌گریزی در ناحیه فهم و نه در ناحیه قبول. فقط در ناحیه عمل به صرفه داشتن یا نداشتن اشاره کردید. به نظر من هم در «گریز در ناحیه قبول»، به صرفه بودن یا به صرفه نبودن، مداخلت ندارد ولی اینجا هم با واقعیت‌های بیرونی سروکار داریم به این معنا که انسان وقتی می‌خواهد دیندار باشد، باید مسائل نظری و مشکلات عملی موجود او، با دینداری او ارتباط مثبتی پیدا کند تا فرد بتواند دیندار بماند. به زبان ساده‌تر بگوییم، اگر من در مختصات زمانی، مکانی و اوضاع و احوالی که هم اینک در آن قرار دارم، ببینم که دین به طور کلی با دین خاص من، نمی‌تواند مسائل نظری موجود مرا حل کند یا مشکلات عملی موجود مرا رفع کند، از اینکه دین من قدرت رفع مشکلات عملی یا قدرت حل مسائل نظری مرا ندارد، آن وقت من نوعی دین‌گریزی نوع دوم پیدا می‌کنم یعنی دیگر نمی‌توانم این دین را قبول کنم. پس باز در اینجا هم می‌بینیم یک نوع تماس با بیرون از خودمان وجود دارد.

در دین‌گریزی قسم اول هم که «دین‌گریزی در ناحیه فهم» است، عواملی که مربوط به ساحت زندگی جمعی است می‌توانند دخالت بکنند و در اینجا هم ممکن است بسیاری از امور مربوط به بیرون از ما باشند، مربوط به ساحت اقتصاد، مربوط به ساحت سیاسی و بالاخره مربوط به ساحت *Objective* زندگی اجتماعی، نه مربوط به ساحت فرهنگ که

ساحت *Subjective* زندگی است. این عوامل اقتصادی، سیاسی و مانند آن واقعاً ممکن است در اینکه اصلاً ما خودمان را در معرض فهم دین، سوای از اینکه بعد از فهم، قبول کنیم یا قبول نکنیم یعنی اصلاً خود فهم دین را هم از خودمان دریغ نکنیم، دخالت کنند. بنابراین به نظر من، اینها در هر سه ناحیه وجود دارند. البته تفاوتهاشان محسوس است. یعنی به نظر می آید هر چه از ناحیه اول به دوم و از هر چه از ناحیه دوم به سوم می رویم تأثیر عوامل *Objective* بیشتر و تأثیر عوامل *Subjective* کمتر می شود.

■ به عوامل غیر معرفتی که باعث گذر روانشناختی و غیر معرفتی از دین می شوند، اشاره فرمودید اگر ممکن است به عواملی که باعث گذر منطقی و معرفت شناختی از دین می شوند هم بپردازید و اینکه چگونه می توان گفت فردی با گذر منطقی از دین می گریزد؟

□ از اینجا شروع می کنم که فرمودید چگونه می توانیم بگوییم یا تصور کنیم که فردی با گذرهای منطقی از دین می گریزد.

ببینید! من می توانم این را تصور کنم. اگر کسی تصور خودکاوانه و انسان کاوانه داشته باشد به این صورت که بگوید، من خودم را کاویدم و یا به عنوان یک روانشناس، انسانها را کاویدم و لیست نیازهای آنان را تنظیم کردم و فهمیدم که انسانها این تعداد نیازها را دارند. بعد هم به سراغ نهادهای موجود در جامعه رفتم و دیدم که هر یک از این نهادها، چنداناً از این نیازها را برآورده می کند. مثلاً اگر انسانها نیاز به امنیت دارند، امنیت آنان را نهاد سیاست برآورده می کند. اگر نیاز به کنجکاوی علمی دارند، نهاد آموزش و پرورش این نیاز را برطرف می کند و....

خوب! حال اگر کسی این ادعا را بکند و بگوید که من لیست نیازهای بشر را تهیه کردم و به سراغ نهادها هم رفتم و دیدم که همه نهادهای اجتماعی روی هم رفته همه نیازهای انسان را برطرف می کنند و بنابراین نیازی نمی ماند که به خاطر آن نیاز رجوع به دین بکنیم، این استدلال و این ادعا یک استدلال منطقی است. بنابراین من از اینجا به بعد یک بی اعتنایی نسبت به دین خواهم داشت با توجه به یک گذر منطقی، چرا؟ چون انسان به هر پدیده از آن جهت رجوع می کند که آن پدیده یک نیاز انسان را مرتفع می گرداند. حال به فرض اگر

لیست نیازهای انسانی تنظیم شد و سپس لیست نهادهای اجتماعی هم تنظیم شد و بعد هم دیدیم که هر ۱۱ تا از این نیازها را یکی از این نهادها متکفل برآوردن آن است و هیچ نیازی نمی ماند که نهادی متکفل برآوردن آن نباشد، چه دلیلی دارد که به دین رجوع کنیم؟ کما: اینکه امروزه عده ای گفته اند که نیازی را که در گذشته، دین متکفل برآوردن آن بوده است را امروزه روانشناسی و روان درمانی برآورده می کند. بنابراین همانطور که عرض کردم وقتیکه یک چنین چیزی پیش آمد و من هم دیدم که از این به بعد نیازی وجود ندارد که نهادی متعهد و متکفل برآوردن آن هم نشده باشد دیگر چیزی باقی نخواهد ماند که به خاطر آن رجوع به دین داشته باشیم. چون دین هم یک پدیده است و فقط به این پدیده زمانی رجوع می کنیم که یک نیازی را در ما برآورده کند و حال که هیچ نیازی در ما باقی نمانده است، نیازی هم نیست که به دین رجوع کنیم. این استدلال همانطور که گفتم یک استدلال منطقی است و گذری هم که از دین در اینجا صورت می گیرد یک گذر منطقی است.

■ استاد این فرض محالی هم نیست. می خواهم بگویم آن هفت مفرد و هفت

پناهگاهی که برشمردید دقیقاً می توانند نقش همین نهادها را بازی کنند.

□ دقیقاً همینطور است. این به هیچ وجه امر محالی نیست و برداشت شما کاملاً درست است. اما به نظر من چند گذر جدّاً منطقی از دین صورت گرفته که آنها را هم خدمتان عرض می کنم. اولین گذر منطقی که به نظر من جدی ترین گذر و مهمترین گذر هم هست، مسأله شر است. چرا؟ چون همان تصویری که برای اولین بار اپیکور ارائه کرد و بعداً هیوم بعد از تقریباً دوهزار سال آن را پذیرفت، هنوز ذهن هر انسان عاقلی را می گزد که اگر بگوئیم خدا از وجود شرور خبر ندارد، این با علم مطلق خدا سازگار نیست. اگر بگوئیم که خبر دارد ولی قدرت ریشه کن کردن شرور را ندارد، این هم با قدرت مطلق خداوند سازگار نیست و اگر بگوئیم که هم خبر دارد و هم قدرت این را دارد که شرور را ریشه کن کند اما نمی خواهد این کار را بکند، این با خیرخواهی علی الاطلاق خداوند سازگار نیست. بنابراین اگر خداوند دارای علم مطلق، قدرت مطلق و خیرخواهی علی الاطلاق است نباید شر وجود داشته باشد، اما شر وجود دارد و از راه نفی تالی به نفی مقدم می رسیم و نتیجه

می‌گیریم که پس خدا وجود ندارد. به نظر من در رد این مسأله، تاکنون بشر هیچ استدلالی بیان نکرده است و معتقدم که این مشکل در جایش باقی است و این مهمترین و بزرگترین گذر منطقی است که بشر تاکنون در نفی دین کرده است. چون اگر خداوند کنار برود در واقع دین کنار رفته است اما یک نکته در اینجا وجود دارد و آن اینکه این استدلال البته نفی وجود خدا می‌کند ولی به نظر من فقط نفی وجود خدای متشخص انسان‌وار می‌کند نه نفی وجود خدای غیرمتشخص، ولی بالاخره اعتقاد به خدای متشخص انسان‌وار را از بین می‌برد و دین با خدای متشخص انسان‌وار سروکار دارد، مخصوصاً ادیان ابراهیمی. شما به این مسأله چه جوابی دارید؟ هرچه فکر کنید هیچ جوابی ندارد؟

■ حتی پاسخ اختیار گروانه «پلتینجا» هم جواب نمی‌دهد.

□ بله، بله کاملاً همینطور است. تنها راهش این است که خدا را یک خدای غیرمتشخص بدانیم که در این صورت دیگر ادیان از بین می‌روند چون سروکار آنها با خدای متشخص انسان‌وار است.

خوب! پس مسأله شر اولین مسأله و مهمترین و بزرگترین گذر منطقی در نفی دین بود. مسأله دوم، عدم وجود دلیل بر حجیت معرفت‌شناختی وحی است که این هم یک گذر کاملاً منطقی است. در واقع ما هیچ دلیلی نداریم بر اینکه وحی یکی از منابع شناخت است و از طرف دیگر وقتی می‌توانیم سخنی را بپذیریم که فرآورده یک فرآیندی باشد که خود آن فرآیند، حجیت معرفت‌شناختی اثبات شده‌ای داشته باشد. حالا، آنچه که در کتب مقدس دینی و مذهبی آمده‌اند فرآورده‌های یک فرآیندی هستند به نام وحی که حجیت معرفت‌شناختی خود آن فرآیند یعنی وحی، هنوز اثبات نشده است. بنابراین نمی‌توانیم آن را بپذیریم. حال آیا این مسأله راه حلی دارد؟ راهش این است که اگر شما بیاید و بگوئید که من اصلاً دست از اینکه این گزاره‌ها وحی هستند برمی‌دارم. دست از اینکه این گزاره‌ها سخن خدا هستند برداشته و ادعایتان را پایین می‌آورید و فقط می‌گوئید که این گزاره‌ها صادق هستند.

خوب! حال اگر این را بگوئید دو مطلب بوجود خواهد آمد. مطلب اول اینکه باز هم دین از بین می‌رود، چون سرچشمه الهی خویش را از دست می‌دهد و از این به بعد با چیزی مثل

فلسفه و ریاضیات سروکار خواهیم داشت که فقط با صدق و کذب سروکار دارند و به جز صدق و کذب با هیچ چیز دیگری سروکار ندارند. اما مطلب دوم اوضاع را خراب تر می کند و آن این است که علمی مانند فلسفه و ریاضیات و علوم تجربی و ... که با صدق و کذب سروکار دارند، صدق و کذب مدعیانشان قابل اثبات است اما صدق دعاوی و مدعیات کتب مقدس ادیان و مذاهب قابل اثبات هم نیستند. بنابراین حتی اگر از سخن خدا هم پایین تر بیایید و بگوئید ما فقط بجای سخن خدا بودن، صادق بودن را مطمح توجه قرار می دهیم، باز هم این صدق را نمی توان اثبات کرد.

■ اگر بگوئیم نوعی کشف یا تجربه نبوی است چطور؟

□ اگر استدلالی بیاورید که تجربه نبوی، حجیت معرفت شناختی دارد مشکل حل خواهد شد. این با وحی هیچ فرقی نمی کند.

■ بنابراین از سخن شما می توان نتیجه گرفت که در بحث تجربه نبوی و همچنین

بسط تجربه نبوی، حجیت معرفت شناختی وحی مفروض گرفته شده است.

□ دقیقاً همینطور است و به همین دلیل است که من بارها گفته ام که متفکران و روشنفکران دینی ما یعنی کسانی مثل جناب آقای دکتر سروش و جناب آقای دکتر مجتهد شبستری، اموری را که اصل ماجرا هستند و اتفاقاً بحث های اصلی و مشکلات در آنجا بروز می کنند را مفروض گرفته اند و بعد شروع کرده اند و یک ساختمانی را بر روی این پایه های مفروض، بنا کرده اند. در حالیکه بحث اساسی و مشکل اصلی همان پایه های مفروض گرفته شده هستند و باید از این بزرگواران پرسید که بر چه اساسی این نظریات را عنوان کرده اند؟ و باز به همین لحاظ است که من بر این عقیده ام که روشنفکری دینی یک مفهوم پارادوکسیکال است. یعنی نمی توان هم روشنفکر بود و هم دیندار. این هم مشکل دوم بود. یک مشکل جدی سومی هم که برای ادیان وجود دارد، مسأله وثاقت تاریخی متون مقدس ادیان و مذاهب است. امروزه این درواقع جزو الثبای متدولوژی علوم تاریخی است که در فلسفه علوم تاریخی گفته می شود که تاریخ با *Probability* یا احتمال سروکار دارد. در تاریخ هیچ یقین قطعی وجود ندارد. ولی شما در ادیان و مذاهب موظفید که بگوئید این متون قطعاً سخن خدا یا سخنان بنیانگذاران ادیان و مذاهب هستند و قطعاً وجود هم دارند.

■ البته بعضاً به لحاظ زبان‌شناسی هم اعتبار این متون مورد تردید و یا حتی انکار واقع شده است.

□ بله، دقیقاً همین‌طور است و به این فرمایش شما هم می‌رسیم. حال این "قطعاً وجود دارد" به دو مشکل برمی‌خورد. مشکل اول اینکه با متدولوژی علوم تاریخی که اساساً صحبت از "قطع" نمی‌شود کرد. اصلاً در تاریخ قطع وجود ندارد. تاریخ هم که می‌گویم منظورم دو هزار سال قبل نیست، به محض اینکه پدیده‌ای به تاریخ پیوست، یعنی خود پدیده از بین رفت، آن پدیده دیگر یک پدیده تاریخی است. چرا؟ چون من الآن می‌خواهم علم به معلومی پیدا کنم که خود آن معلوم، منتفوذ است و هر وقت انسان بخواهد علم به معلومی پیدا کند که خود آن معلوم در هنگام علم‌یابی وی مفقود و معدوم است، علم، ظنّی خواهد شد. چون خود معلوم که حاضر نیست تا ببینیم که علم، با معلوم مطابقت می‌کند یا نه؟

خوب! انکار این مشکل اول هم امکان ندارد. یعنی از زمانی که دیوید هیوم در متدولوژی علوم تاریخی این بحث را پیش کشید که مگر می‌شود به چیزی که وجود ندارد علم قطعی پیدا کرد؟ دیگر امروزه همه عالم قبول دارند که ما در تاریخ با قطعیت سروکار نداریم. اما شما در ادیان باید بگوئید که این کتاب "ذمه پده" حتماً سخن بود است. باری، این مشکل اول بود. اما مشکل دوم همان بود که شما فرمودید و آن اینکه نه فقط نمی‌توانیم بگوئیم که این متن سخن بود است بلکه ادله فرمولوژیک و ادله *linguistic* وجود دارد دال بر اینکه بسیاری از اینها حقیقتاً سخنان بودا نیست. این مشکل یک مشکل منطقی است و هیچ راه‌گذری ندارد.

■ استاد! نمی‌توانیم در اینجا مثل مکتب *reform epistemology* و کسانی مثل پلنتینجا، اعتقاد به وثاقت تاریخی متون یا حتی حجیت معرفت‌شناختی وحی را یک گزاره پایه بگیریم.

□ ببینید! این یعنی اینکه چیزهایی را که قدما به آنها می‌گفتند "بدیهیه"، شما می‌گوئید "پایه" یا "*basic*" یا "*properly basic*". اینها "*properly basic beliefs*" هستند.

به نظر من اینها هیچ منطقی ندارند. البته در یک صورت می‌شود و آن موقعی است که شما بخواهید این حرفها را برای جماعت مؤمنان بگوئید. چون جماعت مؤمنان این حرفها را قبول دارند شما هم می‌توانید اینها را مفروض بگیرید و بر روی اینها یک سری نظریات جدید دیگر را استوار کنید. اما بحث اساسی این است که به کدام دلیل و استدلال منطقی من باید این مسائل را قبول کنم؟ بنابراین این هم یک مشکل منطقی بسیار جدی است.

این هم مشکل دوم بود که معطوف می‌شد به سومین گذر منطقی از دین. اما چهارمین گذر منطقی و مشکل بسیار جدی برای دین، مسأله حیات پس از مرگ است.

ببینید! قرابت مسأله را اینطور احساس کنید که من به شما می‌گویم که اگر یکی از چشمهای شما را نابینا کنم، شما یک بخش از معلومات را از دست خواهید داد. اگر یک چشم دیگر شما را هم نابینا کنم، از این به بعد یک سری دیگر از معلومات را هم نخواهید داشت. اگر گوش‌هایتان را هم از بین ببرم باز هم یک بخش دیگر از معلومات را از دست می‌دهید. اگر بینی شما را هم بشکنم باز یک سری از معلومات را از دست می‌دهید و اگر زبان و کام شما را هم ببرم و نابود کنم یک سری معلومات دیگر را از دست خواهید داد. به این راه اضافه کنید که لامسه شما را هم از شما بگیرم که تبعاً یک بخش دیگری از معلومات را نیز اینجا از دست خواهید داد، اما یکباره به شما بگویم که هیچ نگران نباش! هنگامیکه همه اینها را یکجا از شما گرفتم، همه معلوماتی را که تاکنون نداشته‌اید را هم بدست خواهید آورد. این سخن ادیان و مدعیان زندگی پس از مرگ است. یعنی ادیان می‌گویند هنگامیکه تمامی راههای کسب معلومات از شما گرفته شد و مرگ به سراغتان آمد، نه تنها شما چیزی از دست نمی‌دهید بلکه به یکباره به تمام چیزها و اموری که قبلاً هم هیچ علمی به آنها نداشتید، عالم خواهید شد. چه استدلال منطقی در پس این نظریه وجود دارد؟

دیوید هیوم سخن جالبی دارد، او می‌گوید: می‌دانید معنی این مدعای ادیان چیست؟ معنایش این است که اگر بر کشتی نشسته باشید، اگر دیواره کشتی را یک

سوراخ بکنید، آب به داخل کشتی نفوذ کرده و غرق خواهید شد. اگر دو سوراخ هم بکنید باز هم غرق خواهید شد و باز هرچه تعداد سوراخ‌ها را هم افزایش بدهید هیچ فرقی نخواهد کرد و بالاخره غرق خواهید شد اما اگر کل کشتی را به یکبار سوراخ کردید و از بین بردید، هیچ غرق‌شدنی و غرق‌شدنی در کار نخواهد بود.

ببینید! هیچ استدلال منطقی در دفاع از این نظریه ادیان بیان نشده است. اما به هر حال ادیان هم نمی‌توانند به زندگی پس از مرگ قائل نباشند و بالاخره به یکی از صور شش‌گانه جاودانگی که شامل تناسخ، رجعت جاودانه، معاد جسمانی، معاد روحانی، عود ارواح به ابدان و بدن مثالی می‌شود قائل هستند. این مسأله هم یکی از مهمترین گذرهای منطقی در نفی دین بشمار می‌آید.

اما لازم است که به یک نکته بسیار مهم اشاره کنم
ببینید! اینکه وظیفه اخلاقی معرفت‌شناختی ما چیست؟ و اینکه گستره جهان هستی چقدر است؟ اینها خیلی با هم تفاوت دارند.

این بسیار نکته مهمی است. به نظر من و همینطور به نظر خیلی از فیلسوفان اخلاق، اخلاق فقط بر اعمال جوارحی ما سیطره ندارد بلکه بر هر امری که بتوان از آن به فعل انسانی ارادی اختیاری تعبیر کرد، دآوری می‌کند، چه این عمل یک عمل جوارحی باشد و چه عملی جوانحی که با درون انسان صورت می‌گیرد.

یکی از این اعمال جوانحی ما، باور آوردن‌های ماست که برای مثال به یک سلسله اموری باور می‌آوریم و به یک سلسله امور دیگر هم باور نمی‌آوریم.
خوب! حال اگر به نکته اول که گفتم اخلاق بر اعمال جوارحی ما هم سیطره دارد توجه کنیم، معنایش این خواهد بود که بنابراین اخلاق در باب پروسه باور آوردن ما نیز حرفهایی برای گفتن دارد و ارزش داوریهایی می‌کند. یعنی فی‌المثل می‌گوید که این پروسه باور آوردن درست نیست و آن پروسه باور آوردن، آنگونه و از آن طریق باور آوردن درست است.

■ به اخلاق باور اشاره می‌فرمائید.

□ دقیقاً همینطور است و باید به یک نکته مهم توجه کنید و آن اینکه اخلاق باور فقط در

باب "Process" داوری می‌کند و نسبت به "Product" توجهی از خود نشان نمی‌دهد چون همانطور که می‌دانید داوری در باب "Product" به عهده ایستمولوژی است. به این می‌گوئیم اخلاق باور، یعنی اخلاقی که معطوف است به پروسه باورآوری و از زمان «ویلیام جیمز» به این سواز آن به «مسئولیت عقیدتی» تعبیر شده است و این به این معناست که انسان درباره عقایدش هم مسئولیت دارد و اخلاقاً نمی‌تواند هر عقیده‌ای را اتخاذ بکند.

چرا؟ چون اخلاق باور به او می‌گوید که اگر فی‌المثل این عقیده را از این طریق و با این پروسه اتخاذ کردی، عمل اخلاقی انجام داده‌ای و در غیراینصورت مرتکب عمل غیراخلاقی شده‌ای.

برای مثال ممکن است اعتقاد من به این که «خدا وجود دارد»، از لحاظ اخلاقی کاملاً درست باشد اما اعتقاد فرد دیگری مثل "X" به همین Product کاملاً به لحاظ اخلاقی نادرست باشد.

دقت کنید! می‌خواهم بگویم که اخلاق باور راجع به خود این "Product" که مثلاً «خدا وجود دارد» یا «خدا وجود ندارد»، داوری نمی‌کند بلکه نسبت به روند وقوع پروسسی که من طی می‌کنم تا به این عقیده باور پیدا می‌کنم، ارزش داوری دارد و دقیقاً همین روند و پروسه محل بحث اخلاق است. اگر من استدلال فلسفی آورده باشم که «خدا وجود دارد» و با همان استدلال فلسفی معتقد باشم که «خدا وجود دارد»، روند باورآوری من اخلاقاً یک روند کاملاً درست است. اما اگر "X" از من تقلید کرد و گفت که «خدا وجود دارد»، در اینجا هر دو به وجود خدا اعتقاد داریم اما عمل من از لحاظ اخلاقی موجه است ولی عمل "X" به لحاظ اخلاقی ناموجه است.

اما باید به یک نکته دیگر هم بپردازیم و آن اینکه حالا که اخلاق بر باور آوردن‌های ما نیز حاکم است، همین اخلاق، چه باور آوردن‌هایی را دارای ارزش مثبت می‌داند و چه باور آوردن‌هایی را دارای ارزش منفی؟

اینجاست که می‌گوئیم اخلاق، باور آوردن‌هایی را که همراه با «استدلال» است، درست می‌داند و هر باورآوردنی را که همراه با «استدلال» نیست، نادرست می‌داند.

یعنی اگر شما بر باوری استدلال داشته باشید، حال این باور هرچه می خواهد باشد ولو غلط، عمل شما به لحاظ اخلاقی درست است.

■ مراد شما اینجا از استدلال.

□ مراد من از استدلال در اینجا، معنای خیلی عامی از استدلال است که فقط به معنای

قوائد منطق صورت هم نیست.

خوب! حال برای این اساس که گفتم انسان فقط از لحاظ اخلاقی وقتی باورهای درستی دارد که به نفع آن باورها استدلال داشته باشد و بنابراین نباید چیزی را باور کند که به نفع آن باور هیچ استدلالی ندارد، می خواهم نتیجه بگیرم که: «گستره جهان هستی به اندازه گستره باورهای مانیت».

ما هیچ دلیلی نداریم که وسعت جهان هستی به اندازه وسعت باورهای ما راجع به جهان هستی است.

معنای این سخن چیست؟ معنایش این است که اخلاق باور از من می خواهد که اگر استدلالی بر زندگی پس از مرگی که ادیان و مذاهب به تو می گویند نداری، حق نداری که به زندگی پس از مرگ قائل باشی و به آن باور داشته باشی اما از طرف دیگر این را هم بدان و متفطن به این دقیقه نیز باش که گستره جهان هستی لزوماً به اندازه گستره باورهای تو راجع به جهان هستی نیست.

یعنی باینکه استدلالی بر وجود زندگی پس از مرگ نداری و چون استدلال نداری بنابراین حق هم نداری که زندگی پس از مرگ را باور داشته باشی ولی چه بسا فی الواقع زندگی پس از مرگ وجود داشته باشد.

این نکته را عرض کردم برای اینکه یک وقت کسی فکر نکند که من در اینجا ادعایی در باب جهان هستی کرده ام.

نه، ادعای من در باب خودمان است. یعنی می گویم اگر فقط ما باشیم و این نیروی استدلال گر، همین نیروی استدلال گر ما را موجه و مجاز به باور داشتن به زندگی پس از مرگ و امثال آن نمی داند ولی چه بسا که فی الواقع زندگی پس از مرگی وجود داشته باشد.

■ استاد! چنانکه مستحضرید دوران جدید، دوران غلبه نوع خاصی از عقلانیت است

که این نوع از عقلانیت برای غلبه خودش، بسیاری مفاهیم، پدیده‌ها، نهادهای اجتماعی و یا هنجارها و ناهنجاری‌ها را به حاشیه رانده است، مثلاً فوکو جنون و جرم را از جمله این به حاشیه رفته‌ها می‌داند. یکی از این به حاشیه رفته‌ها هم می‌تواند دین باشد یعنی نوع خاصی از دین که در واقع عقلانیت مدرن آن را خارج از قلمرو خود تعریف کرده و آنرا از ساحت اجتماع بیرون گذاشته است. اگر این را قبول می‌فرمایید بنظر می‌رسد باید به تبیین گفتمان غالبی که این امور را به حاشیه رانده است بپردازیم. مطلب دیگر اینکه در این حاشیه نشین شدن دین، آیا این روند کاملاً یک سویه بوده است؟ یعنی وقتی که این تب بالا می‌گیرد، دین کاملاً *Passive* عمل می‌کند و *Active* نیست؟ یا نه، اگر بخواهیم هگلی فکر کنیم، دین در درون خودش و در طول روند تاریخی که دارد یک جریان سیال است و در درون خودش دیالکتیکی دارد که در واقع دوباره خودش را خلق می‌کند و احیاء می‌کند؟

□ در باب قسمت اول سؤالتان به نظرم می‌آید که سه امر در این به حاشیه رانده شدن دین در کنار امور دیگری که به حاشیه رانده شده‌اند تأثیر داشته است. ولی من نمی‌بینم که در بحثها این سه امر از هم تفکیک شده باشند.

ببینید! چیزی که دین را به حاشیه راند، یکی مدرنیسم و «روح الهام بخش» آن بود...

■ منظورتان مؤلفه‌های مدرنیسم است؟

□ بله، اما من می‌خواهم روح الهام بخش این مؤلفه‌ها را عرض کنم و به این دلیل گفتم «روح الهام بخش»، چون معتقدم یک روح در همه مؤلفه‌های مدرنیسم وجود دارد. بنابر این از سه امری که عرض کردم یکی روح الهام بخش مدرنیسم است. دوم، عقلانیتی است که فرآورده آن مدرنیسم است که این مورد اشاره شما بود. سوم اینکه این عقلانیت، یک سلسله امور تمدنی را در برابر امور فرهنگی ایجاد کرد که این امور تمدنی هم به نوبه خود در به حاشیه رانده شدن دین تأثیر داشته‌اند. حالا من هر سه را تفکیک می‌کنم و توضیح می‌دهم.

اولاً روح مدرنیسم....

■ ببخشید استاد! این روح خصلت پیشینی دارد؟ یعنی پیش فرض مدرن بودن است؟

□ نه، این روح ابتدائاً در ذهن و ضمیر انسان اروپایی پدید آمد، بعد او را به نحوه‌ای از جهان‌بینی کشاند که دارای مؤلفه‌هایی است که از آن اسم می‌بریم. درباره روح مدرنیسم باید بگوییم که هم فرد انسانی در طول عمر خود و هم نوع بشر در طول تاریخ خود با یک واقعیت غیر قابل انکاری مواجهه است و آن این است که بسیاری از اموری که می‌خواهد، نمی‌بیند و بسیاری از اموری که می‌بیند، نمی‌خواهد.

به تعبیر دیگر آدمی دیده است که در جهان بیرون از او بسیاری از امور وجود دارد که موجب درد و رنج اوست که ای کاش وجود نمی‌داشت و خیلی چیزها هست که موجب لذت و آرامش انسان است در حالیکه در جهان بیرون مفقود است که ای کاش وجود می‌داشت. به تعبیری: "آنچه می‌خواهم نمی‌بینم و آنچه می‌بینم، نمی‌خواهم".

این حالت وجود دارد. در برابر این حالت، طبق تصور منطقی و عقلی، دو رویکرد می‌توان داشت. یک رویکرد این است که برویم و به گونه‌ای در جهان بیرون دخل و تصرف کنیم و آن را دگرگون سازیم که در آن، چیزهایی را که می‌خواهیم اما نمی‌بینیم ایجاد کنیم و متقابلاً چیزهایی را که نمی‌خواهیم اما می‌بینم، زائل کنیم و از میان برداریم. بنابراین یک مقام، مقام دخل و تصرف در جهان بیرون است برای به وجود آوردن چیزهایی که نبوده‌اند و می‌خواهیم که باشند و لزوم عرصه وجود بیرون بردن چیزهایی که بودند و می‌خواهیم که نباشند.

اما رویکرد دومی هم وجود دارد و آن اینکه بگزینیم جهان بیرون را وامی‌گذاریم و در درون خود، دخل و تصرف‌هایی می‌کنیم که آنچه را هست و نمی‌خواهیم باشد، از این به بعد، بخواهیم باشد و آنچه را نیست و می‌خواهیم باشد، از این به بعد، نخواهیم باشد یعنی در درون خود دگرگونی‌ها را ایجاد کنیم.

به گمان من روح مدرنیسم عبارت است از غلبه رویکرد اول بر رویکرد دوم. از هنگامی بشر به معنای دقیق کلمه وارد جهان مدرن شد که اراده کرد جهان بیرون را مطابق مذاق و خواست خود دگرگون کند.

ایجاد تغییر در درون انسان، آهسته آهسته به حاشیه رانده شده و ایجاد تغییر در جهان بیرون به تدریج به رویکرد اصلی بشر تبدیل شده است. من روح مدرنیسم را غلبه دادن

تغییر بیرون بر تغییر درون می‌دانم، درست خلاف آن چیزی که رواقیان در جهان قدیم از ما می‌خواستند. مکتب رواقیان در جهان قدیم به عنوان یک مکتب با حدود و ثغور مشخص، اگرچه کاملاً مورد پذیرش همه انسانهای سنتی نبود، اما این روح سخنان مورد قبول همه انسانهای سنتی واقع شد. همه انسانهای سنتی به دنبال دگرگونی در درون خود بودند. به این دلیل که آنان می‌گفتند "رضا به داده بده"، نمی‌گفتند «داده» را عوض کنید، بلکه می‌گفتند به داده رضا بدهید. این روح مدرنیزم درست خلاف روح رواقی‌گری است. این روحیه که برویم و جهان بیرون را دگرگون کنیم نه جهان درون را، به نوبه خود، تا حد فراوانی باعث به حاشیه رانده شدن دین شد. از سوی دیگر، خود این روح، بتدریج مؤلفه‌هایی برای جهان‌بینی انسان مدرن پدید آورد که یکی از این مؤلفه‌ها عقلانیت است و البته مهم‌ترین آنها.

ببینید! به نظر من انسان مدرن و یا شاید همه کسانی که دین‌گریز هستند چه آگاهی داشته باشند و چه آگاهی نداشته باشند، بالاخره آن چیزی که در ذهن و ضمیرشان می‌جوشد همین باد عقلانیت است و واقعاً هم این باد عقلانیت از وقتی که وزیدن گرفته تا الآن لا اقل باعث به حاشیه رفتن دین شده است. البته من هیچ پیشگویی نمی‌کنم اما به نظر من از زمانیکه این باد عقلانیت شروع به وزیدن کرده این کار را انجام داده و به نظرم می‌آید که کسی مثل خود من دوکار می‌خواهد انجام بدهد. یکی اینکه این باد عقلانیتی که وزیدن گرفته است، سبب شده علاوه بر اینکه دین یک سلسله عقب‌نشینی‌های منطقی انجام بدهد، همین دین یک سلسله عقب‌نشینی‌های غیرمنطقی هم در اذهان و نفوس انجام بدهد. بنابراین اولین کار این است که باید جلوی این عقب‌نشینی‌های غیرمنطقی دین را گرفت. یعنی درست مثل وقتی که چیزی مُد می‌شود که چه بسا این چیزی که مُد می‌شود فی النفس الامر هم یک محاسن و مزایا و امتیازاتی نسبت به آن چیزی که از مُد افتاده است داشته باشد اما در عین حال وقتی این مُد پدید آمد، ممکن است بعضی از این حذف‌هایی هم که می‌کند دیگر حذف‌های منطقی نباشند. بنابراین همانطور که عرض کردم اولین کار این است که جلوی این نوع عقب‌نشینی‌های دین را که با عمدتاً با گذرهای روانشناختی هم صورت گرفته است، نه با گذرهای منطقی را گرفت.

■ ممکن است یک مثال بیاورید؟

□ بله. برای مثال به نظر من می‌آید که وقتی دین در اثر همین باد عقلانیت عقب‌نشینی می‌کند، ممکن است چیزی به نام مفهوم "برکت" یا "تئوری برکت" که تجربیاً قابل اثبات هم هست از ذهن و ضمیر انسانهای مدرن بیرون برود یا چیز دیگری به نام "استجاب دعا" که هر دوی اینها از گذاره‌های متافیزیکی ادیان هستند که به نظر من هنوز هم می‌توان از آنها منطقاً دفاع کرد. مثل "نظام اخلاقی جهان" و اندکی چیزهای دیگر. یعنی شخص می‌گوید حالا که دین به حاشیه رفته است، دیگر "برکت" یعنی چه؟ می‌خواهم این را بگویم که وقتی این باد عقلانیت می‌وزد دیگر هیچکدام از اینها را باقی نمی‌گذارد و اولین کاری که ما می‌توانیم انجام دهیم همین است که جلوی همین گذرهای روانشناختی را در مخاطبانمان بگیریم. اینطور هم نیست که گمان کنید همه عقب‌نشینی‌های دین، عقب‌نشینی‌هایی بوده که با اجبار و الزام منطق صورت گرفته باشند، در واقع اینطور نبوده و بعضی از این عقب‌نشینی‌ها با اجبار و الزام غیرمنطقی و روانشناختی صورت گرفته‌اند. اما کار دومی که می‌شود انجام داد این است که کسی بیاید و کار مبنایی صورت بدهد و اصلاً محدودیت‌های همین عقلانیتی که در حال وزیدن است را نشان بدهد؛ البته این کار دشواری است ولی اگر بتوان این کار را کرد به نظر من خدمتی به دین خواهد بود. اما این دو کار هرچقدر هم با توفیق صورت بگیرد به نظر من امکان بازگرداندن مجدد دین را دقیقاً به همان صورت اولیه ندارد. "ویلیام چیتیک" اخیراً مقاله‌ای نوشته است با این عنوان که آیا فلسفه اسلامی قابل احیاء است؟ حال همین سؤال را می‌توان در باب دین تکرار کرد که آیا دین، خواه اسلام، خواه مسیحیت و یا هر دین تاریخی و نهادینه دیگری، قابل احیاء است؟

به نظر من جواب به این سؤال قاطعاً منفی است و امیدوارم در ادامه بحث به شکافتن بیشتر این موضوع هم برسیم. در واقع این را می‌خواهم بگویم که اگر مراد از "احیاء" این است که چیزی را که از در بیرون رفته است را دقیقاً بتوان از پنجره به داخل بازگرداند، این به نظر من به هیچ وجه امکان ندارد ولی البته یک سلسله اموری هم در دین که قابل دفاع منطقی هستند را نباید بگذاریم که از دست بروند. ما درواقع در رهگذار باد عقلانیت

می‌خواهیم نگهبان لاله معنویت باشیم. خود این سخن تا حدی نشان می‌دهد که ما در حل انجام دادن کاری هستیم که تقریباً محال و ناشدنی است که :

«در رهگذار باد، نگهبان لاله‌ایم»

اما در عین حال نشان می‌دهد که هنوز امید هست که بتوان در رهگذار باد عقلانیت، لاله معنویت را نجات داد.

■ یک نوع خاصی از عقلانیت است ؟

□ بله، یک نوع خاصی از عقلانیت است. خود این نوع خاص از عقلانیت هم در به حاشیه رانده شدن دین مؤثر بود که این غیر از آن بحث اول است.

■ این نوع از عقلانیت را جزو مؤلفه‌های اجتناب‌ناپذیر مدرنیسم می‌دانید؟

□ بله، آن را جزء مؤلفه‌های اجتناب‌ناپذیر مدرنیسم می‌دانم.

باری، خود این عقلانیت پدید آمده، در مقابل امور فرهنگی یک سلسله امور تمدنی ایجاد کرد که حالا باید این را هم توضیح دهم.

من وقتی واژه‌های "تمدن" و "فرهنگ" را به کار می‌برم به معانی خاصی به کار می‌برم. می‌دانید که در باره معنای تمدن و فرهنگ، تعیین مرادات فراوانی شده است. همین چند سال پیش یکی از شاگردان "آرنولد توین بی" به نام "سامرول"، کتابی درباره تعریف‌های مختلفی که از تمدن و فرهنگ، در زبانها و نوشته‌های مختلفی که او از آنها مطلع بوده، منتشر کرد. این کتاب حاوی بالغ بر بیش از ۸۰ تعیین مراد مختلف از فرهنگ و تمدن است. اشکالی ندارد، مشکلی هم نیست، فقط هر کس باید مشخص کند که مرادش از فرهنگ و تمدن چیست؟ تا مخاطبش دچار جهل و خطا نشود.

وقتی من می‌گویم "تمدن" و "فرهنگ"، مرادم این است که در عرصه زندگی اجتماعی جوامع، سلسله اموری در خارج تعیین مادی پیدا می‌کنند که آنها را تمدن این جامعه می‌گوییم و در مقابل سلسله اموری در درون افراد جامعه و در ساحت ذهن و ضمیر آنها تحقق پیدا می‌کند که به آنها فرهنگ این جامعه می‌گوییم که عمدتاً سه قسم است: باورها، احساسات و عواطف، نیازها و خواسته‌ها. این سه امر در درون ما تحقق پیدا می‌کنند و مؤلفه‌های فرهنگی جامعه را شکل می‌دهند. در عوض آنهایی که در بیرون ظهور پیدا

می‌کنند مثل نهادهایی خاص که در حکومت، اقتصاد، خانواده، هنر، حقوق ...

■ حتی در فرهنگ؟

۱۱ بله، مثل معماری و نقاشی که امور فرهنگی هستند، اما در ساحت بیرون تعین پیدا می‌کنند، تمدن یک جامعه را می‌سازند. به تعبیر دیگر آن نیازی که مرا به تراشیدن یک پیکر خاص وامی‌دارد، از اجزاء "فرهنگ" جامعه است اما وقتی آن پیکره تحقق عینی پیدا کرد، جزو اجزاء "تمدن" جامعه محسوب می‌شود. پس از این تفکیک و تعریف، حالا می‌گوییم آن عقلانیتی که جزء مهم‌ترین و بلکه مهم‌ترین مؤلفه مدرنیسم است، یک سلسله امور تمدنی یعنی امور بیرونی ایجاد کرد که به نظر من در دین‌گریزی بی‌تأثیر نیستند مثل با خبر شدن هر قوم و ملتی از وضعیت همه اقوام و ملل دیگر که این قبلاً وجود نداشت، همچنین با خبر شدن پیروان هر دین و مذهب از سایر ادیان و مذاهب. اینها هم یک سلسله امور تمدنی هستند که به سبب کثرت ارتباطات جمعی و کثرت داد و ستدهایی که افراد با هم پیدا کرده‌اند بوجود آمده‌اند.

■ چرا دین‌گریزی؟ این اصلاً می‌تواند از عواملی باشد که اتفاقاً انسانها به سمت دین

بروند. یک وجه آن ممکن است دین‌گریزی باشد.

□ حالا عرض می‌کنم که چرا دین‌گریزی آن بیشتر از دین‌گرایی است و گرنه همان که شما فرمودید درست است.

ببینید! روی هم رفته آنچه که در این میان به دین‌گرایی کمک می‌کرد، خیلی کمتر از آن چیزی بود که به دین‌گریزی کمک کرد. حالا دقت کنید که شما فقط "عقلانیت" را فرمودید در حالیکه من به "عقلانیت" و "علت عقلانیت" و "معلولهای عقلانیت" اشاره کردم یعنی اولاً، علتی که پیدایش این عقلانیت، معلول آن است و عبارتست از روح مدرنیسم و بعد یک سلسله معلولهای تمدنی را که این عقلانیت پدید آورد. به نظر من همه اینها یعنی علت اساسی پیدایش عقلانیت، خود عقلانیت و معلولهای تمدنی و Objective و مادی عقلانیت، دست به دست هم دادند و بتدریج چنین وضعی را ایجاد کردند. حالا هر کدام از اینها به نظر من باید مجدداً محل بحث قرار بگیرند. یعنی خود آن روحیه چرا دین‌گریزی ایجاد کرد؟ آن

عقلانیت چرا دین‌گزینی ایجاد کرد؟ و آن لوازم و نتایج و آثار و پیامدهای تمدنی و *Objective* آن عقلانیت، چرا دین‌گزینی ایجاد کرد؟

■ قسمت دوم سؤال که مربوط به عکس‌العمل دین بود...

□ در قسمت دوم، شما به گونه‌ای سخن گفتید که نه فقط به لحاظ دیالکتیکی که تصویر کردید هگلی بود، بلکه اصلاً به لحاظ مهمتری هم هگلی بود که من بطور جدی با آن مخالفم و آن این است که شما دین را یک ارگانیزم دانستید یعنی یک موجود زنده که دارای یک هویت است و کنش‌ها و واکنش‌های *Passive* یا *Active* دارد...

■ به عنوان یک کلیت.

□ بله، وقتی می‌گویید به عنوان یک کلیت یعنی مثل اینکه چیزی بنام دین در عالم وجود دارد که کنش و واکنش می‌کند و بعد می‌گوییم کنش آن بیشتر است یا واکنشش؟ ببینید! دین یک موجود هگلی نیست که وجود عینی داشته باشد و آن وقت بگوئیم *Passive* است یا *Active*. اگر گفتید "دین" و پرسش کردید که آیا "دین" کنش یا واکنش می‌کند؟ باید سخت‌تان *Reduction* شود یعنی ارجاع و تحویل شود به کنش و واکنش متدینان. چیز دیگری بنام دین وجود ندارد. وقتی می‌گوییم اسلام عقب نشینی کرد یا پیشروی کرد، مسیحیت عقب نشینی کرد یا پیشروی کرد منظور این است که در ساحت ذهن و ضمیر مسیحیان و در ساحت بیرونی زندگی اجتماعی مسیحیان، پیشروی کرد یا مثلاً عقب نشست.

■ باز هم در ساحت فهم و قبول.

□ دقیقاً اینگونه است. ما وجودی عینی و بیرونی بنام مسیحیت یا اسلام نداریم و به طریق اولی وقتی موجودی خارجی بنام اسلام و مسیحیت نداریم، اصلاً وجود بیرونی بنام دین بطور کلی نداریم. دین چیزی نیست جز فرهنگ متدینان و تمدنی که این متدینان در بیرون بصورت *Objective* پدید می‌آورند. بنابراین سؤالتان را باید با یک ترمینولوژی جدید و با یک مجموعه اصطلاحات و واژگان جدید جواب گفت. پس سؤال را باید اینگونه پرسید که آیا متدینان وقتی در ناحیه "باورها"، "احساسات و عواطف" و "نیازها و خواسته‌ها" که هر سه عناصر سازنده فرهنگ جامعه هستند و همچنین وقتی در ساحت زندگی بیرونی

جمعی یعنی در ساحت زندگی اقتصادی، سیاسی، تعلیم و تربیت و نهادهای مختلف اجتماعی که عرصه تمدن جامعه است، به این نتیجه رسیدند که دین به نیازهایشان آنچنانکه آنان می‌طلبند جواب نمی‌دهد، عقب نشینی می‌کنند؟ اما مطلب دیگری هم هست و آن اینکه آیا عقب نشینی می‌کنند که بروند و بروند که بروند؟ یا عقب نشینی می‌کنند که از نو تأمل جدیدی کنند و باز دوباره به صحنه برگردند؟ آیا یک شکست قطعی وجود دارد یا دائماً شکست و پیروزی متوالی و جنگ و گریز مقارن هم وجود دارد؟ خوب! اگر با این ترمینولوژی جدید سخن بگویید، عرض می‌کنم که به نظر من هیچ وقت دین *passive* محض نبوده است. همیشه متدینان از یک در بیرون می‌روند ولی اگر قدرت بازاندیشی داشته باشند و بتوانند یک سلسله کارهای خاص انجام دهند، چه بسا از در دیگر دوباره داخل شوند. فقط "اگر" دارد. گاهی وقت‌ها هم می‌روند بیرون و می‌روند که بیروند. بنابراین من به انفعال محض دین معتقد نیستم و معتقدم نوعی اکتیوینت وجود دارد، اما شرط دارد، نه هر متدینی وقتی بیرون رفت، رفته که برود و دیگر برنگردد و نه هر متدینی وقتی بیرون رفت حتماً از در دیگر برمی‌گردد. این امر وابسته به این است که آیا بازاندیشی می‌کند یا نمی‌کند. البته این بازاندیشی می‌تواند در جهات مختلفی صورت گیرد که خدمتتان عرض می‌کنم.

ببینید! سه نوع بازاندیشی در دین می‌تواند صورت بگیرد.

■ استاد، من به این دلیل سؤال را اینگونه مطرح کردم که وقتی شما از روح مدرنیته صحبت می‌کنید ما می‌توانیم بنابر تعریف هگلی به چیزی بنام روح جمعی دین قائل باشیم.

□ خوب بله اشکال ندارد. اما به شرط اینکه توجه داشته باشید وقتی می‌گوییم روح مدرنیسم یعنی روح مدرنیست‌ها، وقتی می‌گوییم روح تدین یعنی روح متدین‌ها. طوری حرف نزنیم که گویا غیر از افراد متدین، یک چیز *concrete* دیگری هم به نام دین وجود دارد. من می‌گویم اینگونه نباید سخن گفت. دین چیزی جز آنچه در ذهن و ضمیر متدینان است، نیست.

■ عقلانیت هم همین است. رفتار عاقلان یعنی عقلانیت و گرنه عقلانیت یک وجود

خارجی نیست.

□ بله، بله. من این را بدین جهت می‌گویم که متأسفانه در کشور ما و در بسیاری از کشورهای دیگر این تصور غلط وجود دارد، البته در کشور ما این گرایش شدید است لاف‌نویسی نسبت به سایر حوزه‌های جهان اسلام، من چنین تصویری را مثلاً در حوزه‌های انگلیسی‌زبان یا ترک‌زبان یا عربی‌زبان ندیده‌ام اما در بعضی کشورها مثل ایران گاهی طوری سخن گفته می‌شود که گویا غیر از غربیان، چیز دیگری هم بنام «غرب» وجود دارد یا غیر از شرقیان، چیزی هم به نام «شرق» وجود دارد و بعد می‌گویند حالا این غرب و این شرق، سر‌آشتی دارند؟ در کشمکش هستند؟ گفتگو می‌کنند؟ در ستیزه‌اند؟ ... اصلاً اینگونه نیست. بنابراین وقتی می‌گویید آشتی اینها، قهر اینها، گفتگوی اینها، ستیزه اینها، اینها یعنی ستیزه‌ای که همین افراد دارند. بنابراین بگریزیم از اینکه راجع به این مفاهیم، هگلی سخن بگوییم، در واقع این همان مغالطه‌ای است که در منطق مادی - در مقابل منطق صوری - به «مغالطه تجاهر» مشهور است. انسان هنگامی مرتکب مغالطه تجاهر می‌شود که گمان کند هر لفظی را که در زبان خود وارد کرد، خالق هستی هم همان لحظه در عالم بیرون، واقعیتی متناظر با آن درست می‌کند.

این مغالطه *Hippocitization* است یعنی تجاهر، یعنی ما فکر می‌کنیم وقتی ما یک لفظ درست کردیم، خدا هم فوراً در عالم یک واقعیت درست می‌کند که لفظ ما حتماً مصداق داشته باشد. مثال ساده‌ای برای شما بزنم. فرض کنید بگویند ما می‌خواهیم حاصل ضرب طول قد یک انسان در وزن او را، مثلاً "چانت" آن انسان بنامیم، بدیهی است که از آن پس هر کدام از ما چانت پیدا می‌کنیم اما نباید فکر کنیم وقتی تعبیری بنام "چانت" درست کردیم که معنایش حاصل ضرب طول قد یک شخص بر حسب سانتیمتر در وزن او بر حسب کیلوگرم است، خالق هستی هم فوراً چیزی در عالم بنام "چانت" درست می‌کند و آن وقت از این به بعد بپنداریم که چیزی غیر از ما آدمیان هم وجود دارد یعنی هم آقای فلانی وجود دارد و هم چانت آقای فلانی. بنده هم هستم و "چانت" من هم هست.

■ واژه "خدا" هم همینطور است؟ یعنی چون فطرت ما چنین چیزی می‌خواهد پس می‌پنداریم که باید مفهوم برساخته ذهن ما، یک ما به ازاء داشته باشد؟

□ خوب، درباره خدا خیلی ها این را گفته اند. صرف اینکه ما لفظی مرکب از «خ»، «دال» و «الف» درست کنیم...

■ یعنی باید یک واقعیت دیگر به این لفظ منضم شود؟

□ بله، دقیقاً، صرفت «لفظ» نشان نمی دهد که به موازات و متناظر با آن، در عالم واقع هم یک مایه ازاء وجود دارد. باید همیشه دقت کنیم، به نظر من ما از این لحاظ از ویتگنشتاین دور افتاده ایم. ویتگنشتاین همیشه به ما التفات می داد که فریب زبان را نخورید. فکر نکنید اگر در زیانتان یک لفظ درست شد حتماً واقعیتی متناظر و مایه ازاء آن در عالم واقع وجود دارد.

بنابراین من این سخن شما را قبول می کنم اما به شرط آنکه مرادمان از *Active* و *Passive*، اکتیویته و پسیویته متدینان باشد.

■ لطفاً به ادامه بحث در باب اقسام بازاندیشی پردازید.

□ در باب بازاندیشی، عرض کردم که سه نوع بازاندیشی را باید از هم تفکیک کرد. یک نوع بازاندیشی، "بازاندیشی اپیستمولوژیک" است. نوع دیگر بازاندیشی، "بازاندیشی تاریخی" است و نوع سوم هم "بازاندیشی هرمنوتیک و تفسیری" است. در بازاندیشی اپیستمولوژیک، وقتی فرد متدین از عرصه فرهنگی بیرون می رود، ممکن است با خود اینگونه بیندیشد که ببین! تو که متدین بودی و آنچه می گفתי برگرفته از کتابهای مقدس دینی و مذهبی بود. کتابهای مقدس دینی و مذهبی هم مجموعه ای از معارفند و لااقل گزاره هایی هستند که از منبعی به نام منبع وحی گرفته شده اند. نکند منبع وحی اصلاً منبع معرفت بخشی نباشد؟ نکند منبع وحی به جای اینکه واقعیتها را نشان دهد، واقعیتها را پوشیده می دارد، یا به جای اینکه ما را عالم کند، ما را خاطی با جاهل می کند؟ یعنی یا به جهل بسیط گرفتارمان می کند یا به جهل مرکب. در واقع این یک بازاندیشی اپیستمولوژیک است.

■ شما قبلاً از این رویکرد به فاز اول روشنفکری دینی تعبیر کرده اید.

□ بله دقیقاً همین طور است. می دانید این مثل چه می ماند؟ مثل این است که شما براساس بینائی خود، تصمیم گیری هایی می کنید، مثلاً پارچه هایی را می خرید، بعد

می بینید همه این پارچه هایی که خریده اید در دوخت خوب از کار در نمی آیند، آن وقت می گوید نکند چشم من اصلاً رنگ را خوب تشخیص نمی دهد، به نظر من که این پارچه ها باید با هم یک هارمونی خاص یا لااقل یک کنتراست خاص می داشتند، حالا نه آن هارمونی حاصل شده و نه آن کنتراست. نکند اصلاً چشم من عیب دارد؟ وقتی می گوید نکند چشم های من عیب دارند یعنی نکند چشم من ادعا می کند که رنگ ها را به من درست نشان می دهد، بلکه رنگ ها را اصلاً پوشیده می دارد و مرا دستخوش جهل و خطا می کند.

ممکن است متدینی نزد خود واقعاً اینگونه فکر کند که او همه آنچه را که می گفته براساس کتاب مقدس بوده است، منبع کتاب مقدس هم که وحی است، حال آیا وحی در عداد منابع شناخت باید به حساب بیاید؟ نکند در عداد منابع شناخت نباید به حسابش می آوریم؟ ابزار شناخت بود یا ابزار ناشناخت بود؟ این یک بحث اپیستمولوژیک است. در واقع بحث در حجیت معرفت شناختی وحی به عنوان یک منبع یا ابزار شناخت است. این بازاندیشی نوع اول است.

بازاندیشی نوع دومی هم وجود دارد که در آن، شخص نه تنها به منبع شناخت بودن وحی شک نمی کند بلکه مطمئن است که وحی معرفت بخش است و مطابق با واقع گزارش می کند اما می گوید شاید این متون مقدس دینی و مذهبی، وحی نباشند. شاید تحریفی به زیاده یا نقصان روی داده باشد. بنابراین در اینجا یک بحث تاریخی بوجود می آید. در بازاندیشی قبلی بحث، بحث حجیت معرفت شناختی وحی بود اما در نوع دوم بازاندیشی، حجیت تاریخی منابع مقدس دینی و مذهبی مورد بحث واقع می شود. اینجا بحث از وثاقت تاریخی است و باید استدلالات تاریخی کرد.

اما یک فرض سومی هم وجود دارد و آن این است که فرد متدین می گوید: وحی که قطعاً منبع معرفت بخشی است، این متون مقدس هم واقعاً وحی هستند و از لحاظ تاریخی هم وثاقتشان اثبات شده و کاملاً حجیت تاریخی دارند اما نکند فهم ما از این متون نادرست بوده که شکست خورده ایم. نکند هرمنوتیکی که ما در تفسیر متون از آن استفاده کرده ایم، هرمنوتیک قابل دفاعی نبوده است. این بحث یک بحث تفسیری و هرمنوتیک است.

اگر متدینان هیچ کدام از این سه گونه بازانندیشی را انجام ندهند، دیگر به دین باز نمی گردند و به نظر من همه کسانی که سر دینداریشان به سنگ واقعیت ها - چه واقعیت های فرهنگی و چه واقعیت های تمدنی - خورده، پسر از مواجهه با آنها در یکی از این سه نوع بازانندیشی اندیشیده اند. البته حالا باید ببینیم که واقعاً تا چه حد می توانیم در این جهت به نتیجه برسیم و تا چه حد تقریباً از نیل به نتیجه ناامیدیم. به نظرم در این باب نمی توان داوری قاطعی کرد ولی بالاخره این بازانندیشی ها باید صورت بگیرد.

■ اگر ممکن است مکانیسم هر یک از این سه نوع بازانندیشی را بیان بفرمائید.

□ ببینید! به نظر من ترتیب منطقی این بازانندیشی ها به این صورت است که در مرحله اول، بازانندیشی اپیستمولوژیک باید صورت بگیرد. در مرحله دوم بازانندیشی تاریخی و در نهایت بازانندیشی هنرمونوتیک.

در بازانندیشی معرفت شناختی، بحث بر سر این سؤال است که ما از کجا احراز کرده ایم که «وحی» یکی از منابع شناخت است؟ ما از کجا فهمیده ایم که «وحی» هم واقعیت های جهان هستی را گزارش می کند و یک منبع توهم زان نیست؟

این اولین قدم است چون تمام دین متوقف بر کتاب مقدس است و کتاب مقدس هم فرآورده فرایندی است که از آن فرایند تعبیر به وحی می شود. اگر این فرایند به عنوان یک منبع شناخت احراز نشود تبعاً فرآورده این منبع هم حقایق نخواهند بود و مسلماً نمی شود که محور یک دین کتابی باشد که مجموعه ای از حقایق نیست.

خوب! حالا می خواهیم بدانیم که متدولوژی این نوع بازانندیشی چیست؟ در اینجا هم همان متدولوژی را باید طی کنیم که راجع به سایر منابع شناخت طی شده است.

یعنی چرا ما «حس»، «درون نگری»، «شهود»، «شهادت و گواهی» و «استدلال عقلی» را منبع شناخت تلقی می کنیم؟ به هر صورتی و به هر طرفی که به این «چرا» ها در اپیستمولوژی درباب این پنج منبع شناخت پاسخ گفتید، باید بتوانید همین طی طریق را هم درباب وحی بکنید.

این طی طریق و این پاسخگویی برمی گردد به اینکه موضع شما در اپیستمولوژی

چیست. یعنی وقتی که می‌گوئید این پنج منبع، منابع شناخت هستند ممکن است از یکی از سه طریقی که عرض می‌کنم به این نتیجه رسیدید که درباب «وحی» هم باید از همان راه به نتیجه برسید.

اولین راه این است که بگوئید به این دلیل ما این منابع را منابع شناخت می‌دانیم که بواسطه آنها به امور مورد وفاق و یا امور وفاقی دسترسی پیدا می‌کنیم. یعنی بوسیله آنها می‌توانیم به اموری دسترسی پیدا کنیم که درمورد آنها توافق داریم. وقتی می‌گوئیم «حس» منبع شناخت است به این دلیل است که ما درباب محسوسات به توافق می‌رسیم و از این جهت «حس»، منبع شناخت است.

خوب! اگر از این طریق استدلال کردید باید نشان بدهید که «وحی» هم ما را به وفاق و توافق می‌رساند. این راه اول بود.

اما ممکن است در اپیستمولوژی راه دومی طی شود و آن اینکه بگوئید ما به این دلیل این منابع را منابع شناخت می‌دانیم که اگر همین منابع را منابع شناخت ندانیم و به فرآورده‌های آنها اعتماد نکنیم، کارمان به شکست خواهد انجامید و شکست خواهیم خورد.

برای مثال، شما ارتفاع این اتاق و این پنجره را از سطح زمین بیست متر می‌دانید، اگر به این مطلب بها ندادید و فرض گرفتید که این اتاق از سطح زمین بیست متر فاصله ندارد و بلکه این فاصله به مراتب کمتر است، ممکن است عملی انجام دهید که آن عمل دقیقاً شکست شما خواهد بود، یعنی سقوط خواهید کرد.

منابع شناخت به این دلیل منابع شناخت شده‌اند که ما دیده‌ایم و به این نتیجه رسیده‌ایم که وقتی به فرآورده‌های آنها نمی‌دهیم، در مقام عمل هم عمل توفیق‌آمیزی نداریم. به عبارت دیگر این منابع به ما ثابت کرده‌اند که حاصل اعتماد به این منابع در عمل، توفیق عدم اعتماد به این منابع در عمل، شکست است. اگر در اپیستمولوژی از این راه طی طریق می‌کنید باید در باب «وحی» هم همین را نشان بدهید.

اما راه سوم که از همه راههای دیگر مبنایی‌تر و پیچیده‌تر است و البته به نظر من

بسیار راه قابل دفاعی هم هست آن است که اگر این منابع را منابع شناخت ندانیم، اساساً «شناخت» بی معنا خواهد شد و این راهی است که اپیستمولوژیست‌ها در برابر شکاکان بکار برده‌اند و گفته‌اند که ما نمی‌توانیم شکاکیت را قبول کنیم چون اگر قبول کنیم اساساً شکاکیت بی معنا خواهد شد. چون شکاکیت فرع بر این است که چیزی را بتوان علم دانست و چیزی را بتوان ضد علم، غیر علم و جهل دانست. بنابراین بعضی از اپیستمولوژیست‌ها از این راه طی طریق کرده‌اند و گفته‌اند که ما این منابع را منابع شناخت می‌دانیم به این دلیل که اگر گفتیم این منابع، منابع شناخت نیستند، «شناخت» مفهوم بلامصداق خواهد بود. بنابراین برای اینکه تعبیر «شناخت» معنای محصلی در تداول ما داشته باشد راهی جز این نیست که این منابع را منابع شناخت تلقی کنیم. یعنی در بعضی مواقع اگر نخواستید چیزی را به عنوان مصداق "n" قبول کنید، "n" دیگر بلامصداق خواهد بود. یکی از تشکیکاتی که دکارت می‌کرد این بود که می‌گفت شاید ما همه در خواب هستیم و به تبع شکاکان قبل از خودش می‌گفت که شاید کل زندگی ما، خوابی بیش نباشد.

«جورج ادوارد مور» در پاسخ به این بیان و شک دکارتی، سخن بسیار جالبی دارد که مناسب بحث ماست.

«مور» گفت که اساساً این سخن دکارت بی معناست. به این دلیل که مافقط وقتی می‌گوئیم شب خواب می‌بینیم - و بعد از اینکه بیدار می‌شویم، می‌فهمیم که همه آن چیزی که دیده‌ایم موهوم بوده و واقعیت نداشته است - که چیزی غیر از خواب به نام بیداری وجود داشته باشد. یعنی وقتی یک چیزی به نام بیداری وجود داشته باشد می‌توانیم بگوئیم آن چیز دیگر، خواب است ولی اگر تمام زندگی خواب باشد، در آن صورت دیگر اصلاً «خواب» یعنی چه؟

خواب وقتی معنا دارد که در مقابلش بیداری وجود داشته باشد، بنابراین تا بیداری مصداقی نداشته باشد، خواب هم مصداقی نخواهد داشت.

خوب! حالا می‌خواهم بگویم که همانطور که در باب خواب، چیزی را باید به عنوان مصداق خواب قبول داشته باشیم و چیزی را هم به عنوان بیداری که مصداق

خواب نیست تا خواب معنا پیدا کند به همین ترتیب هم در باب شناخت و منابع شناخت، باید چیزی را منبع شناخت تلقی بکنیم تا بفهمیم سایر منابع به ما شناخت می‌دهند یا خرافات و اباطیل. اما اگر در همه اینها تشکیک کردیم، آن وقت اساساً مفهوم شناخت یک مفهوم بلامصداق خواهد شد.

این سه مسلک در ایپستمولوژی بود که بنابراین که کدامیک را در معرفت‌شناسی انتخاب کرده باشید باید با همان مسلک نشان دهید که وحی هم از منابع شناخت است که البته تا کنون کسی نتوانسته ثابت کند و استدلالی اقامه کند برای آنکه وحی هم از منابع شناخت است.

اما یک نکته را هم باید در اینجا بگویم و آن اینکه وقتی می‌گویم «بازاندیشی» و «بازنگری» منظورم این است که باید باز هم کندوکاو کنیم، شاید یک روزی همانطور که «شهود» هم منبع شناخت به حساب نمی‌آمد و کسانی جدیت کردند و ادعای خودشان را اثبات کردند، ما هم بتوانیم این ادعا را به اثبات برسانیم. به این جهت است که من از این بازاندیشی به «فاز اول روشنفکری دینی» تعبیر کرده‌ام و اعتقاد هم بر این است که روشنفکران دینی ما هنوز فاز اول و دوم را طی نکرده به سراغ فاز سوم رفته‌اند. این فاز اول، فاز بسیار مهمی است که باید حتماً طی بشود. اما بازاندیشی و بازنگری بعدی که باید انجام بگیرد و در واقع یک کار تاریخی هم هست، «بازاندیشی تاریخی» است.

فرض کنید که موفق شدیم و اثبات کردیم که «وحی» منبع شناخت است، از کجا و به کدام دلایل می‌توانید اثبات کنید که این کتابی که شما به عنوان کتاب مقدس دین و مذهب - در هر دین و مذهبی - می‌شناسید، «وحی» است؟

به فرض که ثابت کردید وحی هم از منابع شناخت است، چگونه می‌توانید ثابت کنید که عهد عتیق، عهد جدید و ... اینها اساساً «وحی» هستند و وثاقت تاریخی دارند؟

در اینجا باید از همان روشی که مورد اجماع مورخان است تا نشان بدهند که چیزی وثاقت تاریخی دارد استفاده کنیم. در این روش دو نکته مورد توجه قرار گرفته است.

اولین نکته اینکه باید یک سلسله زمانی متسلسل و ناگسسته از انسانها از زمان شما تا زمان آن چیزی که می خواهید تاریخی بودنش را اثبات کنید، وجود داشته باشد. دومین نکته هم اینکه، همین انسانهایی که در این سلسله متسلسل هستند، بیشترین تنوع و تکرار را داشته باشند و به وثاقت تاریخی آن چیز گواهی داده باشند.

■ یعنی همان نکاتی که هیوم می گفت.

□ دقیقاً همینطور است. این هم فاز دوم که فاز بسیار مهمی است و باید حتماً طی شود. اما بازاندیشی هرمنوتیک یا به تعبیر من فاز سوم روشنفکری دینی، فازبست که روشنفکران دینی ما الی ماشاءالله روی آن به این صورت کار می کنند که اولاً، آمده اند و فرض گرفته اند که «وحی» منبع شناخت است و ثانیاً بازهم فرض گرفته اند که مجموعه مقدس هم متون وحیانی است و حالا به مقایسه تفاسیر پرداخته اند تا ببینند که مثلاً تفسیر من از این مجموعه درست تر است یا تفسیر رقیب من. البته هر کس هم می گوید که تفسیر خودش از همه درست تر است. این بحث یک بحث هرمنوتیک است.

در بازاندیشی هرمنوتیک هم باید آنچه که مورد اجماع هرمنوتیست های جهان است را مورد توجه قرار دهیم. یعنی همانطور که در هر علمی علاوه بر اینکه اختلافات فراوانی بین صاحب نظران آن علم وجود دارد اما یک موارد اشتراکی هم بین همه آنان وجود دارد که همین موارد اشتراک است که آنان را واجد این علم و وارد قلمروی معرفتی این علم کرده است. در هرمنوتیک هم باید همین موارد اشتراک را بیابیم. یعنی باید ببینم در تفسیر، چه اموری هستند که همه قبول دارند که برای تفسیر یک متن ملفوظ یا مکتوب آنها را باید رعایت کرد.

خوب! حال اگر این موارد مورد اجماع پانزده گانه را رعایت کردیم، خواهیم دید که قطعاً یک سلسله از تفاسیر با این ضوابط مشکل پیدا خواهند کرد. این نوع تفاسیر مسلماً مردود هستند ولی باز هم به نظر من احتمال اینکه "n" تفسیر پدید بیایند که هیچ کدامشان، هیچ یک از این ضوابط را هم زیر پا نگذاشته باشند هست و این به معنای قرائت پذیری های متعدد متون دینی و مذهبی است.

■ ظاهراً در کلام جدید و الهیات قرن بیستم، وجه غالب بازاندیشی، بازاندیشی هرمنوتیک و در واقع استفاده از یک رهیافت هرمنوتیک برای فهم معنای متون مقدس بوده است. ما با رجوعی که به تاریخ فلسفه می‌کنیم سه نوع هرمنوتیک را می‌بینیم. یکی هرمنوتیک "Pre - modern" است که قائل به این است که تمامی معنای موردنظر گوینده در متن وجود دارد و ما می‌توانیم به مقام فهم آن برسیم. این دقیقاً همان تفسیر سنتی است که ادیان به آن قائل هستند. دوم هرمنوتیک دوران مدرن که یک هرمنوتیک کاملاً "Epistemologic" و معرفت‌شناختی است که سه رکن دارد: سوژه، متن و روش معرفت‌شناختی و عموماً فیلسوفانی مثل "دکارت"، "کانت" و "هوسرل" مدعی آن هستند و نوع سوم، هرمنوتیک پست مدرن است که خودش دو شاخه می‌شود: هرمنوتیک "هایدگر" که در واقع قائل به وجود معنا در متن است ولی بجای عنصر معرفت‌شناختی، یک نوع تقرب وجودی به معنا را می‌نشانند و دیگری هرمنوتیکی است که "دریدا" و دیگران گفته‌اند و اصول و شاکله آن عدم تعیین معنا، تعلیق معنا و عدم تمرکز معنا است. جنابعالی وقتی از بازاندیشی هرمنوتیک سخن می‌گویید، کدام یک از این رویکردها را مدنظر دارید؟

□ عرض می‌کنم که من سخنانی که پست مدرنها می‌گویند را لاقلاً باید بگویم که فهم نمی‌کنم. نمی‌گویم قبول ندارم چون شاید پرمدعیانه باشد ولی متواضعانه می‌گویم که فهم نمی‌کنم. بنابراین چون فهم نمی‌کنم یا به تعبیر بهتر قبول ندارم، طبعاً مرادم از بازاندیشی هرمنوتیک، سخنان آنان نیست. البته اگر چیزی را من فهم نمی‌کنم معنایش این نیست که قابل فهم نیست بلکه من فهم نمی‌کنم. نمی‌گویم چیزی را که من قبول ندارم، حق نیست، ممکن است حق هم باشد اما آنچه من قبول دارم این است که گمان نکنیم برای فهم یک متن فقط با آن متن سروکار داریم و فقط باید تمام توجه خود را به آن متن معطوف کنیم. قبول داشته باشیم که شش چیز را باید دریابیم تا متن را دریابیم. همین را می‌خواهم بگویم و برای من همین کفایت می‌کند.

ببینید! قدمای ما سراغ خود متن می‌رفتند. می‌گفتند کلمات این متن، چه صرفی دارند و عبارات و جملاتش چه نحوی دارند. صرف و نحو متن را بیان می‌کردند، بعد لغت را درکار

می‌آوردند، بعد هم علوم بلاغی را یعنی احیاناً معانی و بیان و بدیع را. سروکارشان بیشتر با متن مکتوب بود و بعد فکر می‌کردند هر چه از این متن مکتوب با این روش استخراج می‌شود، در واقع به لحاظ هرمنوتیک و تفصیلی قابل اعتماد است. من نظر هرمنوتیست‌هایی را قبول دارم که می‌گویند باید شش چیز را دریابیم. متن (*Text*)، سیاق (*Context*)، محیطی که این متن را احاطه می‌کند، "ماتن" یعنی صاحب متن، نویسنده متن و گوینده آن که غیر از *Context* است چون *Context* اوضاع و احوالی مشترک را بیان می‌کند اما خود نویسنده اگر چه روی این *Context* واقع است، ولی یک ویژگی‌های اختصاصی هم دارد که این ویژگی، ویژگی عام *Context* نیست. چهارم، فاصله زمانی میان زمان نوشته شدن و گفته شدن آن متن مکتوب یا ملفوظ، بازمان تفسیری که از آن می‌شود. این فاصله زمانی هم خیلی مهم است. پنجم *Context* تفسیر است یعنی الان در چه اوضاع و احوالی می‌خواهیم یک متن را تفسیر کنیم چون همانطور که *Context* متن داریم، *Context* تفسیر هم داریم. و ویژگی ششم هم ویژگی‌های خود مفسر است. همانطور که آنجا گفتیم ماتن، نویسنده و گوینده متن یک ویژگی‌هایی دارد، خود مفسر هم دارای ویژگی‌هایی است. مخصوصاً باید به این نکته توجه کنیم که هیچ کس نیست که در مقام تفسیر در «هیچ جا» ایستاده باشد. هر کس در مقام تفسیر در یک جایی ایستاده است -

همچنین مفسران نباید مدعی دو خلاف شوند. یکی اینکه ادعا کنند ما در «ناکجا» ایستاده‌ایم. به گفته "تامس نیگل": «نگریستن از ناکجا به هر کجا». هیچ کس در ناکجا نایستاده است، هر کسی در جایی ایستاده است. بنابراین نگوید ما "From no where" یعنی از ناکجا نگاه می‌کنیم یعنی بی طرف بی طرفیم، و این خلاف واقع است. این یک نکته. نکته دوم هم این که نگویند مهم نیست که بدانیم کجا ایستاده‌ایم. این غیر از اولی است. اولی را می‌گوییم نگوید که ما از ناکجا صحبت می‌کنیم، بدانید که در یک جایی ایستاده‌اید. ممکن است نکته اول را قبول کنید و بگویید بله من هم در جایی ایستاده‌ام اما مهم نیست که خودم بدانم کجا ایستاده‌ام، این امر در تفسیرم اثر نمی‌گذارد. نه؛ این امر که خودت بدانی کجا ایستاده‌ای در تفسیرت اثر می‌گذارد و هرمنوتیست‌های سوء ظن مثل "مارکس"، "فروید" و "فوکو" به همین نکته توجه داشته‌اند. می‌گفتند همیشه نسبت به

تفسیرهایی که مفسران می‌کنند، از این دو حیث سوءظن داشته باشید. وقتی من می‌گویم رویکرد هرمنوتیکی، یعنی رویکردی که فقط متوجه صرف و نحو و لغت و علوم بلاغی یک متن مکتوب نباشد و از آن پنج چیز دیگر غافل شود. همین برای من کفایت می‌کند. و به این معنا من اصلاً هرمنوتیست و سامدرنی نیستم و آن ادعاها را چه درست باشد و چه نادرست نمی‌کنم، قبول ندارم و فهم هم نمی‌کنم.

این را عرض می‌کنم که این جامع‌نگری در امر تفسیر در نوشته‌های قدمای ما نیست و تفسیری که از متون می‌کنند فاقد این چیزها است. این اگر بدست آید، غرض حاصل است. ■ آیا از نفس بقاء دین نمی‌توان فهمید که این بازانندیشی‌ها همواره در حال اتفاق افتادن است و واقعاً دین یا آن باوری که متدینان دارند، بصورت *Active* عمل می‌کند؟ چون ادیانی مثل مسیحیت، اسلام و یهودیت در عین حالی که پارادایم‌های مختلفی در اعصار مختلف حاکم بوده است، همواره حفظ شده‌اند و به هر حال در قرآن هم داریم که «انا نحن نزلنا الذکر و انا له لحافظون».

□ در اینجا باز دو نکته به نظرم می‌آید که باید به آن توجه کرد. اول مثالی بزنم. فرد انسان از وقتی که به دنیا می‌آید تا وقتی که از دنیا می‌رود، در تمام ۶۰، ۷۰ یا کمتر و بیشتری که عمر می‌کند غذا می‌خورد. اگر گفته شود که این فرد از وقتی که به دنیا آمده یعنی دوران نوزادی و کودکی تا ۹۰ سالگی یعنی دوران کِبَر سن که از دنیا رفت، دائماً غذا می‌خورد و از اینجا اینگونه پنداشته شود که پس چیز واحدی به نام غذا در طول این ۹۰ سال در زندگی او وجود داشته است، این خطاست. غذا خوردن وجود داشته اما معنایش این نیست که غذای خاصی در تمام زندگی استمرار داشته است.

در طول تاریخ هم همین طور است. شما می‌گویید چیزی بنام تدین همواره وجود داشته و من عرض می‌کنم که بله این تدین مثل همان غذا خوردن است یعنی ممکن است هیچ کدام از اجزاء این تدینی که الان در متدینان وجود دارد با عناصر تدین‌های نیاکان هزار سال قبل، مشترک نباشد. به یاد بیاورید نظریه شباهت خانوادگی ویتگنشتاین را، شما آنجا یک $A+B+C$ دارید و اینجا $X+Y+Z$ اما چون آهسته آهسته این مؤلفه‌ها جابه هم سپرده‌اند، دیگر توجه نمی‌کنید که آنچه الان وجود دارد، قبلاً وجود نداشته و آنهایی که

پیشتر وجود داشته الان وجود ندارد.

■ یعنی فقط اشتراک لفظی است؟

□ بله، فقط اشتراک لفظی است. یعنی ممکن است واقعاً وجود داشته باشد اما صرفاً از این همنامی، مماثلت در معنا را نمی‌توان نتیجه گرفت. این یک نکته، اما نکته دوم اینکه آیا شما همه آنچه را که در طول تاریخ استمرار یافته، دین می‌دانید یا ممکن است اساساً مغز دین از بین رفته باشد و آن چیزی که الان مانده، چیزی جز پوسته دین نباشد؟

■ در نقدی هم که به نظریه "قبض و بسط" تئوریک شریعت آقای دکتر سروش داشتید،

فرموده بودید که به ثبات کامل دین قائل نیستید همانطور که به تحول گسترده معرفتی

هم قائل نیستید.

□ بله، همینطور است. نکته‌ای که به نظرم می‌آید این است که ممکن است کسی بگوید مثلاً تسبیح و مهر و انگشتر تا ۱۰ هزار سال دیگر ادامه پیدا خواهد کرد اما دین ۵۰۰ سال است که از بین رفته است، منتها این امر فقط هنگامی متصور است که شما قائل به نظریه تنکیک قشر و لب دین یا مغز و پوسته دین یا گوهر و صدف دین یا جوهر و عرض دین باشید.

اگر واقعاً قائل به این نظریه باشید، آن وقت چه بسا کسانی هستند که حجاب را دارند اما لباب را ندارند. مثالی از خارج دین بزنم. شما به احتمال زیاد در زندگیتان با مارکسیست‌هایی که خدا را اصلاً قبول ندارند، برخورد داشته‌اید، شما هیچگاه نمی‌توانید هنگامی که در حال خدا حافظی از یکدیگر هستید و آن فرد مارکسیست می‌گوید «خدا حافظ!» بگوئید آقا دست نگه دار! چون هنگام وداع می‌گویی خدا حافظ، معلوم می‌شود که به خدا قائلی و معتقد هستی که خدا، حافظ دیگران است، پس بنابراین دست از مارکسیست بودن خود برداشته‌ای! آن وقت آن مارکسیست جواب می‌دهد که نه، لغت «خدا حافظ» در ذهن و زبان من مانده اما فکر نکنید که از بکار بردن این واژه توسط من می‌توان استنباط کرد که هنوز به خدایی که حافظ همه هست و هم‌اینک هم دعا می‌کنم که حافظ تو هم باشد، قائلم. من چیزی را که زمانی بار دینی داشت، الان بدون بار دینی به کار می‌برم.

بنابراین می‌گویم هیچ بعید نیست که اگر هم اکنون یک متدین دوران سنت نزد ما بیاید،

بگویند هنوز بعضی انگشتر در دستشان است ولی این انگشتری که اینها می‌گویند با آن انگشتری که ما می‌گفتیم فرق می‌کرد.

هیچ بعید نیست که واقعاً یک پوسته‌هایی از دین باقی بماند و مغز دین از بین رفته باشد. البته این جواب هم مبتنی بر پذیرش نظریه تنکیک جوهر و عرض یا گوهر و صدف دین است که اگر این را نپذیریم این جواب دوم هم از دست خواهد رفت.

■ می‌توانیم بگوییم اینهایی که باقی می‌مانند در واقع همان مظاهر تمدنی دین

هستند؟

□ بله، مظاهر تمدنی اند ولی مظاهر فرهنگی نیستند، یعنی از فرهنگی در درون منشآت نمی‌گیرند ولی همچنان ادامه پیدا کرده‌اند. همانطور که خودتان قبول دارید الان هم حتی هرهری مذهب‌ترین افراد هم وقتی که می‌خواهند خانه‌ای عوض کنند، اول یک قرآن در خانه جدید می‌گذارند اما واقعاً از این امر نمی‌توان نتیجه گرفت که چون این سنت جزو آداب و رسوم ما شده و با این وضع خود را با جامعه آداپته می‌کنیم، عاملین به آن واقعاً بار دینی قضیه را مورد توجه دارند یعنی ممکن است این قرآن در ۶۰ سالی که آن افراد در آن مکان سکونت دارند، یکبار هم خوانده نشود. حالا آیا می‌توان از صرف اینکه این قرآن به منزل جدید رفته استنباط کرد که تدبیر وجود دارد؟ مگر اینکه شما قائل به نظریه صدف و گوهر نباشید و بگویید حتی یک قرآن انتقال دادن هم یعنی تدبیر.

ولی اگر قائل نباشید - که ظاهراً هم نمی‌توان قائل شد که تا این حد، میزان اهمیت همه چیز دین برابر هم باشد - آن وقت در آن صورت نمی‌توان نتیجه گرفت که انجام صرف یک عمل از حوزه تمدنی دینی، بیانگر تدبیر است. الان فراوانند کسانی که چندین روز خود را در مثلاً مسجد شیخ لطف‌الله اصفهان سپری می‌کنند. چرا؟ چون برایشان مثلاً از نظر معماری و تاریخی جالب است اما یک رکعت هم نماز در آنجا نمی‌خوانند. نباید از اینکه فردی شیفته این مسجد شده نتیجه گرفت که او متدین به مذهب شیعه اثنی عشری شده است. همانطور که به هر چیزی می‌توان نگاه ناظرانه داشت، به دین هم می‌توان نگاه ناظرانه کرد.

■ به اینجا رسیدیم که سه امر در حاشیه نشین شدن دین در دنیای جدید مؤثر

بوده‌اند. اول، روح الهام بخش مدرنیسم بود، دوم، عقلانیتی که نتیجه مدرنیسم است و

سوم، زایش امور تمدنی خاص از بستر همان عقلانیت. اگر ممکن است مکانیسم هر

کدام از این سه عامل را در جهت به حاشیه رفتن دین بفرمایید.

□ در باب نکته اول یعنی روح مدرنیسم، چون به گمان بنده روح مدرنیسم، همان ترجیح دادن تغییر بیرونی بر تغییر درونی است و بلکه متمرکز شدن بر تغییر بیرونی؛ به حاشیه رانده شدن دین را باید با عطف توجه به این ترجیح تغییر بیرونی بر تغییر درونی توضیح داد. به زبان ساده، بالاخره هر انسانی هم در طول عمر خودش تجربه فردی دارد و همین طور همه انسانها و بطور کلی نوع انسان در طول تاریخ تجربه تاریخی داشته‌اند.

آن چیزی که تجربه فردی و تجربه جمعی بر آن گواه است، این است که انسان بسا چیزهایی را که می‌خواهد در جهان بیرون نمی‌بیند و بسا چیزهایی را که در جهان بیرون می‌بیند، نمی‌خواهد. مسئله بر سر این است که چه باید کرد؟ حالا که آنچه می‌خواهم، نمی‌بینم و آنچه می‌بینم، نمی‌خواهم، حالا چه باید کرد؟

به نظر من، نطفه مدرنیسم از وقتی اعتقاد پیدا کرده که بشر برای حل این مسئله و رفع این مشکل، روی آورده به جهتی که انسان سنتی به این جهت معمولاً متوجه نبوده. در میان انسانهای سنتی اگر چه رواقیان بودند که صورت‌بندی دقیقی از راه حل انسان سنتی به دست دادند ولی به هر حال همه انسانهای سنتی همان صورت‌بندی رواقیان را ناآگاهانه دنبال می‌کردند و آن راه حل این بود که رواقیان می‌گفتند وقتی آنچه را می‌خواهید، نمی‌بینید و آنچه را نمی‌خواهید، می‌بینید، درون خود را چنان دگرگون کنید که حالا آنچه را که در بیرون می‌بینید، بخواهید و آنچه را که در بیرون نمی‌بینید، نخواهید.

به نظر من انسان سنتی واقعاً با این روحیه نسبت به انسان مدرنیست شناخته و متمایز و ممتاز می‌شود. انسان مدرنیست درست عکس این است، همه هم و غم او محصور و معطوف به این است که جهان بیرون را دگرگون کند تا آنچه را که در جهان بیرون هست و نمی‌خواهد باشد، از میان ببرد و آنچه در جهان بیرون نیست و می‌خواهد باشد را پدید آورد. این روح مدرنیسم است.

روح مدرنیسم با روح دین ناسازگار است. دین در دوران سنتی پدید آمده و در این جهت الهام بخش انسان سنتی بوده است. بیشتر آنچه که دین می‌آموزد، چه در ناحیه تعالیمش که

جنبه نظری دارد و چه در ناحیه احکامش که جنبه عملی دارد، همیشه معطوف به این است که ما را در درون متحول کند و درون ما متفاوت بشود. دین برای تغییر جهان درون است، نه برای تغییر جهان بیرون.

به همین خاطر است که در همه ادیان، "رضا به قضا" و تسلیم به آهنگ جهان وجود دارد. همه اینها یعنی اینکه، ای انسان! درون خود را عوض کن تا با جهان بیرون متلائم و متوافق شود. حالا بنا به تشخیص بنده، اگر این تعریف از روح مدرنیسم درست باشد - یعنی اینکه جهان بیرون را عوض نکنیم - دین کم‌کم به حاشیه رانده می‌شود. چرا؟ چون دیگر برای کاری که ما می‌خواهیم بکنیم چیزی در اختیارمان نمی‌گذارد و از آنطرف چیزهایی در اختیارمان می‌گذارد که برای کاری که می‌خواهیم بکنیم، سودمند نیست.

یعنی در واقع الان ما به عنوان انسانهای مدرنیست در صدد برآمده‌ایم که هر چه بیشتر جهان مومبایی شکل بیرون را متوافق با خواست خودمان، شکل و سامانه‌ای جدید بدیم ولی همه کارهایی که برای این مقصود باید بکنیم، در دین درباره آنها سکوت شده است و به عبارت دیگر دین چیزی برای گفتن در این جهات ندارد.

اما از طرف دیگر یک چیزهایی برای تغییر درون‌مان دارد که از آن رو که مدرنیست هستیم چندان راغب به آنها نیستیم. مثل این می‌ماند که فرض کنید من می‌خواهم تعمیر رادیو و تلویزیون بکنم، اما شما رنده و تیشه و چکش در اختیار من گذاشته‌اید.

الان آن چیزی که می‌خواهم به آن احتیاج دارم، ندارم ولی ابزاری دارم که مورد نیاز کارم نیست. از این جهت به نظر من روح مدرنیسم، آهسته آهسته و بدون اینکه قهر و غلبه و خشونت هم در کار باشد، دین را به حاشیه رانده است.

به دلیل این که کارکردهای دین، کارکردهایی نیست که برای تغییر جهان بیرون نافع باشد بلکه کارکردهایی است که برای تغییر جهان درون نافع می‌افتد. این طبعاً معنایش این است که کم‌کم دین کارکرد و *Function* خود را در زندگی ما از دست داده است. به این لحاظ است که همین حالا بسا کسانی که مدرن هم نیستند اما می‌خواهند متدین باشند، چه بخواهند و چه نخواهند، کم‌کم رنگ و سبزه دین در زندگی آنها کمرنگ می‌شود.

این مراد من از روح مدرنیسم بود.

اما مدرنیزم برای اینکه جهان بیرون را تغییر بدهد، تنها راه خود را در علوم تجربی دید - اعم از علوم تجربی طبیعی و علوم تجربی انسانی - و بنابراین طبعاً به علوم تجربی روی آورد.

وقتی که این علوم در جهت وعده‌ای که انسان مدرنیست فکر می‌کرد که به او داده‌اند موفق شدند، کم‌کم همین علوم تجربی برای انسان مدرنیست پارادایم، اسوه و سرمشق اندیشه شدند و آهسته آهسته در اثر این پارادایم شدن علوم تجربی، ما به نوعی عقلانیت رسیدیم که این عقلانیت هم به نوبه خود، از جهات دیگری غیر از آن جهت روح مدرنیزم، دین را به حاشیه راند.

اولین جهت این بود که عقلانیت، همانطور که "هیوم" می‌گفت - و به گمان من هنوز هم بهترین تلقی از عقلانیت همان تلقی است - متناسب ساختن میزان دل‌بستگی و پایبندی ما به یک عقیده به میزان قوت شواهدی است که آن عقیده را تأیید می‌کند.

بنابراین هر چه شواهدی که یک عقیده را تأیید می‌کنند، قوی‌تر باشند، باید میزان دل‌بستگی و پایبندی ما هم به آن عقیده بیشتر شود و هر چه شواهدی که یک عقیده را تأیید می‌کنند، ضعف گرفتند، در آن صورت باید میزان دل‌بستگی و پایبندی ما هم به آن عقیده کم شود.

وقتی عقلانیت به این معنا باشد، اولین علامت و نشانه عقلانیت، "استدلال‌گرایی" است. من معتقد نیستم که عقلانیت فقط در استدلال‌گرایی منحصر می‌شود، ولی مهم‌ترین شاخصه عقلانیت، استدلال‌گرایی است و استدلال‌گرایی به اولین جایی که ضربه می‌زند، "تعبد‌گرایی" است و حال اینکه قوام تدبیر به "تعبد" است و تعبد‌گرایی.

یعنی بالاخره هیچ دینی نیست الا اینکه پیروان آن دین، سخن کس یا کسانی را فوق استدلال تلقی می‌کنند. این یعنی تعبد‌گرایی. فوق استدلال تلقی می‌کنند هم به این معناست که می‌گویند "الف"، "ب" است. وقتی می‌گوئیم چرا "الف"، "ب" است؟ می‌گویند چون "x" گفته است که "الف"، "ب" است.

به جای اینکه نشان دهند "الف"، "ج" است و "ج"، "ب" است پس "الف"، "ب" است، می‌گویند چون "x" گفته است "الف"، "ب" است، پس "الف"، "ب" است.

این تعبدگرایی بزرگترین دشمن استدلال‌گرایی است. پس نتیجه این می‌شود که عقلانیتی که در مدرنیسم پدید آمده، بزرگترین شاخصه‌اش استدلال‌گرایی است و این استدلال‌گرایی بزرگترین خصم خود را تعبدگرایی می‌داند و حال اینکه قوام تدین به همان تعبدگرایی است. این باعث می‌شود که در ذهن و ضمیر یک انسان مدرنیست، آهسته آهسته تعبدگرایی تضعیف بشود. بنابراین هر چه مدرنیست‌تر می‌شویم، تعبدگرایی در ما تضعیف و استدلال‌گرایی تقویت می‌شود و هر چه تعبدگرایی تضعیف شود، در واقع تدین تضعیف شده است.

تدین هم به معنایی که قبلاً گفتم، یعنی به هر حال متن محور است و برقداست متون مقدس دینی و مذهبی تأکید می‌کند و مرجع آن، همان کتب مقدس دینی و مذهبی هستند. ■ در جایی هم فرموده بودید که باز هم ثمره این استدلالی بودن و استدلال‌گرایی، رسیدن به یک نوع "Autonomy" است.

□ بله، می‌خواستم عرض کنم. وقتی که استدلال‌گرایی وجود داشته باشد، لاف‌ل این استدلال‌گرایی خودش دو فرزند دارد. یک فرزندش "Egalitarianism" یا "برابری‌گرایی" است و دیگری هم "Autonomism" یا خود فرمان‌فرمائی و خود فرمان‌روایی است. وقتی شما استدلال‌گر باشید به همه آدمیان به یک چشم نگاه می‌کنید. یک نوع برابری‌گرایی لاف‌ل معرفتی برای همه انسانها قائل هستید، چون می‌گوئید که اگر شخص "الف" سخنی بگوید و از من انتظار قبول داشته باشد، من هم از وی توقع دلیل دارم. اگر شخص "ب" هم سخنی بگوید و از من انتظار قبول داشته باشد باز هم از او توقع دلیل دارم. بنابراین من هم به شخص "الف" و هم به شخص "ب" به یک چشم می‌نگرم و شعارم این است که هر که از من قبول می‌طلبد، من هم حق دارم که از او دلیل بطلبم. اگر از من قبول نمی‌طلبید، فقط رأی خودتان را بیان می‌کنید برای اینکه به اطلاع من رسانده باشید، اشکالی ندارد، دلیل هم نیاورید. اما اگر رأی خود را برای من بازگو می‌کنید به این خاطر که من ناباور را به آستانه باورهای خود بکشانید، من از شما مطالبه دلیل دارم. کسی حق ندارد از کسی طلب قبول کند، بدون اینکه طرف مقابل هم حق طلب دلیل کردن را داشته باشد. این یعنی "Egalitarianism"، یعنی برابری‌گرایی. حال این برابری‌گرایی

هم با دین سازگار نیست.

از آن طرف، وقتی استدلال‌گرایی را داشته باشید، قانع‌کنندگی و قانع‌ناکندگی ادله را هم خود شما باید فهم و تشخیص دهید.

ممکن است من دلیلی را بر مدعای خود اقامه کنم که برای شما قانع‌کننده باشد ولی ممکن است همین دلیل را برای شخص دیگری اقامه کنم ولی برای او قانع‌کننده نباشد چون قانع‌کنندگی و قانع‌ناکندگی دلیل هم بر خلاف آن چیزی که ارسطوئیان قائل بودند، به ذات دلیل بستگی ندارد بلکه به مخاطب دلیل بستگی دارد. ارسطوئیان به خاطر تصور *Foundationalist*‌ای که از معرفت داشتند و به نوعی مبنا‌گروی معرفت شناختی قائل بودند و همه معلومات نظری ما را در این مبنا‌گرایی خودشان "بنا" و معلومات بدیهی ما را "مبنا" می‌دانستند، در این صورت معتقد بودند که یک مدعای نظری یا به آن گزاره‌های بدیهی منتهی می‌شود، که در آن صورت برای کل بشر قانع‌کننده است و یا منتهی نمی‌شود که بنابراین برای هیچ کس قانع‌کننده نیست.

ولی در واقع این طور نیست. حالا بدون اینکه بخواهم به تفسیر وارد شوم، به نظر من سخن ویتگنشتاین کاملاً درست است که می‌گفت هر شیوه زیستی، هر نحوه معیشتی، بعضی گزاره‌ها را واضح می‌کند و برای بعضی از گزاره‌ها غموض ایجاد می‌کند. بنابراین وقتی که من از یک نحوه معیشتی برخوردارم و شما از یک نحوه معیشت دیگر، بعضی از گزاره‌هایی که برای من واضح‌اند، برای شما واضح نیستند و برعکس، بعضی از گزاره‌هایی که برای من غامض‌اند برای شما غامض نیستند و بنابراین قانع‌کنندگی و قانع‌ناکندگی ادله به مخاطبان بستگی دارد.

ممکن است یک دلیل برای شما قانع‌کننده باشد ولی برای دوست شما قانع‌کننده نباشد به خاطر اینکه شاید کم یا بیش از دو نحوه معیشت یا از دو شیوه زیست متفاوت برخوردارید.

چون هر شیوه زیست و نحوه معیشتی برای انسان یک جهان تصویر ایجاد می‌کند و هر جهان تصویری با هر جهان تصویر دیگر در اینکه کجا واضح باشند و کجا غیر واضح، با هم متفاوت هستند. وقتی که بنا، بر این باشد که ادله باید برای خود من قانع‌کننده باشند -

یعنی فهم و تشخیص خود من باید بگوید این دلیل قانع کننده است - ما به نوعی "Autonomy" یا نوعی خود فرمانروائی می‌رسیم که این هم خود باز یا دین سازگاری ندارد.

من تازه معتقد نیستم که فقط این دو باشند، ولی معتقدم که شاخص‌ترین آنها، این دو هستند. پس ما حاصل این می‌شود که در اثر روح مدرنیسم چیزی پدید می‌آید به عنوان "عقلانیت". عقلانیت نه تنها شاخصه‌اش ولی بزرگترین شاخصه آن، استدلال‌گرایی است و این استدلال‌گرایی با تعبدگرایی که قوام تدین به آن است، ناسازگار است و این استدلال‌گرایی که با تعبدگرایی ناسازگار است، دو فرزند دارد. یک فرزندش "Egalitarianism" و برابری‌گرایی است و یکی هم "Autonomism" و در واقع خود فرمان فرمائی است که اینها همه دین را به حاشیه می‌رانند.

ما آگاه باشیم یا ناآگاه، بخواهیم یا نخواهیم، آهسته آهسته به این جهات، دین به همان معنایی که عرض می‌کردم به حاشیه رانده می‌شود.

اما یک قسمت سوم هم وجود دارد و آن اینکه وقتی آن روحیه استدلالی و نتایج آن روحیه در مقام عمل ظهور کردند، آهسته آهسته چیزی بنام "تمدن" پدید آوردند و این تمدنی که پدید آمد، ویژگی یا ویژگی‌هایی یافت که این ویژگی یا ویژگی‌ها در تمدنهای قدیم مفقود بود. بزرگترین این ویژگی‌ها، کثرت و عمق یافتن وسایل ارتباط جمعی است. وسایل ارتباط جمعی هم کثیر شدند و هم عمق یافتند. وقتی می‌گویم عمق به معنای کثرت نیست. عمق یعنی نه فقط شیوه‌های ارتباط گروهی و رسانه‌های همگانی ما افزایش یافتند، بلکه با استفاده از اصول روانشناختی، پیام‌هایشان در ما مؤثرتر افتاد، نافذتر شد و به ساحت‌های زیرین وجود ما رخنه کرد. در اثر این، یک پدیده نوظهوری بوجود آمد و آن اینکه هر کسی از این باخبر شد که غیر از دین و مذهب او، دین و مذبهای دیگری هم در جهان وجود دارند. این چیزی بود که قبلاً وجود نداشت. قبلاً، واقعاً اگر یک کسی مثلاً شیعه‌اثنی‌عشری بود، اولاً خبر نداشت که غیر از شیعیان اثنی‌عشریه هم در جهان هستند و ثانیاً اگر هم خبر داشت، همه کسانی را که دارای دین و مذهب غیر از دین و مذهب او بودند را با یک چوب می‌راند که آنها کافر هستند و چه و چه...

بگذریم از اینکه ما می‌توانستیم در دوران پیشامدرن، هفتاد سال در یک دهکده زندگی کنیم و اصلاً خبر نداشته باشیم که در دهکده بیست کیلومتر آن طرف‌تر، چه خبر است. اصلاً دین دیگری در آنجا وجود دارد یا نه؟ مثلاً عربها می‌گفتند "لیس وراء ابادان قرية"، یعنی اصلاً از آبادان آن طرف‌تر که چیزی وجود ندارد. عربها نهایت چیزی را که می‌دیدند آبادان بود و می‌گفتند دیگر بعد از آبادان هیچ چیزی وجود ندارد. خوب، این نوع تلقی را تصور کنید و مقایسه کنید با الان که شما از تمام ادیان و مذاهب، تمام کیش‌ها و آئین‌ها، تمام مسلک‌ها و مرام‌ها، تمام مشربها و مکتبها با خبرید. ولو خودتان به یک دین و مذهب خاصی هم تعلق خاطر داشته باشید، ولی بالاخره خبر دارید که بسا ادیان دیگر و بسا مذاهب دیگر در جهان وجود دارند. نه فقط با خبر می‌شوید که وجود دارند بلکه سه نکته دیگر را هم می‌یابید. یک نکته این است که می‌فهمید نه آنها می‌توانند با نیروی استدلال صرف، ما را از معرکه بیرون کنند، نه ما می‌توانیم با نیروی استدلال صرف از معرکه بیرونشان کنیم. بنابراین ما پتانسیل‌های معرفتی مساوی داریم. ما چنان استدلالاتی نداریم که بطلان منطقی تمام آموزه‌های آنان را نشان دهد. البته آنها هم ندارند، ولی این مهم است که ما هم نداریم. پس به لحاظ معرفتی ما از یک توانش و پتانسیل مساوی برخورداریم.

نکته دوم هم اینکه تمام نیکویی‌ها و خدمات و حسناتی که ما در دین و مذهب خودمان می‌یابیم، آنها هم در دین و مذهب خود می‌یابند. اگر کسانی در میان ما هستند که از طریق دین به آرامش می‌رسند، در میان پیروان سایر ادیان و مذاهب هم کسانی هستند که از طریق دین خودشان به آرامش می‌رسند. اگر ما از طریق دین خودمان، زندگیمان معنا پیدا می‌کند، آنها هم از طریق دین خودشان زندگیشان معنا پیدا می‌کند و اگر ما در واقع، شادی و امید از طریق دینمان کسب می‌کنیم، آنها نیز از طریق مذهب و دینشان کسب می‌کنند.

بنابراین خوبی‌هایی که ما، در دین خود داریم، آنها هم در دین خود دارند. این هم نکته دوم است. و نکته سوم هم اینکه بدیهایی که آنها در دین و مذهبشان هست، در دین و مذهب ما هم هست. کثرت ارتباطات این سه نکته را نشان می‌دهد.

خوب، حال اگر این سه واقعاً حاصل بیابند، شما چه بر دین آباء و اجدادی خود باقی بمانید و چه نمانید، نگاهتان به دین و مذهب خودتان متفاوت خواهد شد و این به این

معنا است که لااقل یک بخشی از دین و مذهبمان به حاشیه خواهد رفت.
آن کدام بخش است که می‌گوییم لااقل یک بخش؟ آن بخش‌هایی که جنبه "Local" دارند
نه "Universal"، جنبه "Partial" دارند، نه "Global". این بخش‌ها لااقل به حاشیه
می‌روند.

در همه ادیان همینطور است و فرقی نمی‌کند که دین و مذهب من باشد یا دین و مذهب هر
کس دیگری. چرا؟ چون شما می‌بینید که بسا چیزهای خوبی در دین شما هست، اما در
ادیان دیگر هم هست.

آنچه که زائد بر این است، دیگر به این خاطر است که دین شما در فلان مقطع تاریخی و
فلان مقطع جغرافیایی پدید آمده است. یعنی جنبه لوکالیته دین شماست. جنبه مقطعی و
محلی دین و مذهب شماست.

کما اینکه آن کسی هم که دارای دین هندو است، به خاطر اینکه دینش در شبه قاره هند
پدید آمده است، دارای ویژگی‌های خاص شبه قاره هند است. مسلماً امکان ندارد که کسی
در شبه قاره هند متولد شود و دین هندو هم در شبه قاره هند پدید آید و رود مقدس او به
جای اینکه رود "گنگ" باشد، "می‌سی‌سی‌پی" باشد، این امکان ندارد. پس حتماً اگر رود
مقدسی هست، باید همین "گنگ" باشد.

این را جغرافیا تعیین می‌کند. شما دیگر این را می‌فهمید و به آن توجه می‌کنید و همین
جاست که لااقل جنبه‌های "Local" دین دیگر به حاشیه رانده می‌شوند و دیگر اگر چیزی
بماند جنبه‌های "Global" آن است. جنبه‌های "Partial" کنار می‌روند و اگر چیزی بماند
جنبه‌های "Universal" است. به نظر من این هم چیز کمی نیست.

من بارها گفته‌ام، اگر آدم فقط یک تلویزیون دیده باشد و آن تلویزیونی باشد که در خانه
خودش بوده، شیفته این تلویزیون می‌شود، ولی اگر آن را برد در یک نمایشگاهی که در آن
مدل‌های بسیاری از تلویزیون نمایش می‌دهند، به احتمال بسیار قوی دیگر علاقه‌اش از
تلویزیون خانه خودش منتفی می‌شود.

ولی باز هم اگر علیرغم مشاهده چندین مدل تلویزیون، هنوز به تلویزیون خودش
علاقه‌مند بود آن وقت می‌گوید که تلویزیون من، یکی از تلویزیون‌های جهان است، ولو

بهترین. نمی‌گوید یگانه تلویزیون جهان است. ولی فرق است بین یگانه تلویزیون جهان و بهترین تلویزیون از میان تلویزیون‌های متعدد.

این کثرت ارتباطات، جمعی و عمقی که ارتباطات جمعی در پیام‌رسانی خود پیدا کرده‌اند، این کار را هم برای ما انجام داد. حالا اگر نگوییم "بر" ما انجام داد یعنی به زبان ما ولی برای ما انجام داد، یعنی به سود ما.

■ در کنار مباحثی که قبلاً طرح فرموده بودید، به دیگر مؤلفه‌های اجتناب‌ناپذیر مدرنیته اشاره داشتید. اولین مؤلفه، بی‌اعتمادی به تاریخ و در واقع عدم قطعیت تاریخ و کم کردن اتکاء دینداری به تاریخ است. دومین مؤلفه، اینجائی و اکنون بودن است و مؤلفه سوم هم فروشکنی مابعدالطبیعه‌های جامع و سنگین ادیان که فرموده بودید بر شانه‌های انسان امروز سنگینی می‌کند و انسان مدرن دیگر طاقت تحمل آن را ندارد. مؤلفه چهارم هم قداست زدایی بود. حال اگر مایلید به اینها نیز بپردازیم.

□ از زمان "دیوید هیوم" اگر چه که او در میان ما بیشتر به عنوان یک فیلسوف شناخته شده است ولی می‌دانید که در زمان خودش بیشتر به عنوان یک مورخ و کسی که در تاریخ کار می‌کرد، شناخته شده بود. "هیوم" در ابتدا در باب متدولوژی علوم تاریخی و روش‌شناسی علوم تاریخی، نکات بکری طرح کرد که قبل از او سابقه نداشت. این نکات بکر، آهسته آهسته تاریخ‌نگاران و تاریخ‌نگران را به این فکر انداخت که اگر واقعاً این سخنان "هیوم" را بخواهیم جدی بگیریم - که البته باید هم جدی بگیریم - دیگر درباره تاریخ نمی‌توانیم سخن قطعی بگوییم و باید همیشه یک نوع "Probability"، یک نوع احتمال و عدم قطعیت را در تاریخ ساری و جاری بدانیم.

خیلی ساده برای شما بگویم، مثلاً یک چیزی که "هیوم" می‌گفت این بود که اگر یک خبر واحدی را هزار نفر مرد به شما بگویند خیلی فرق می‌کند تا پانصد نفرشان مرد باشند و پانصد نفرشان زن. تازه اگر پانصد زن و پانصد مرد همه مسلمان باشند مسئله خیلی فرق می‌کند تا تعدادی مسلمان و تعدادی مسیحی، یهودی، بودایی و هندو و... باشند. حتی اگر همه آنها آسیایی باشند، فرق می‌کند تا بعضی آسیایی باشند، بعضی آفریقایی، بعضی آمریکایی. هر چه تنوع تعداد کسانی که خبری را برای شما نقل می‌کنند بیشتر شود، وثاقت

شما نسبت به این نقل بیشتر خواهد شد. چون هر چه تنوع افراد بیشتر می شود، احتمال داشتن منفعت مشترک بین آنان کاهش پیدا می کند، و هر چه احتمال منفعت مشترک داشتن کاهش پیدا کند، احتمال صدق سخن بیشتر می شود چون دلیل ندارد آدمهایی که منافع کاملاً متضادی دارند بر سر یک سخن اجماع کنند، مگر اینکه در این سخن نوعی حقیقت نهفته باشد.

هیوم می گفت حال با این چشم بیایید و به تاریخ ادیان نگاه کنید. خواهید دید که تاریخ هر دینی را فقط متدینان به آن دین نوشته اند و ما هم از طریق متدینان به همان دین این تاریخ را دریافت می کنیم.

شما در نظر بگیرید که مثلاً در میان ما می گویند اگر بخواهید سخن کسی را قبول کنید باید آن شخص حتماً شیعه اثنی عشریه باشد، یعنی باید وجه مشترک داشته باشد. اما اگر بخواهیم، سخن هیوم را جدی بگیریم، اگر سخن واحدی را هم شیعه نقل کند و هم سنی، بهتر از این است که تنها شیعه نقل کند.

پس هیوم می گفت باید به طرف مورخانی برویم که علقه های مشترک نداشته باشند. حال معنای این سخن که «مورخان علقه مشترک نداشته باشند» چیست؟ معنایش این است که باید آن واقعه ای را که شما که مسلمان هستید و نقل می کنید غیرمسلمانان نیز نقل کنند. مثلاً «شق القمر» را وقتی خوب می توان باور کرد که فقط مسلمانان نقل نکرده باشند. یعنی اگر واقعاً شق القمر شده، باید یونانیان هم دیده باشند و نقل نیز کرده باشند. اما ممکن است یک وقت بگویید که کاری انجام گرفت که عرب ها گمان کردند که شق القمر شده، این دیگر فرق می کند. اگر این گونه باشد، آن وقت معنایش این است که تاریخ هر دین و مذهبی را باید اگر هم نگوئیم فقط مورخان «سکولار» باید نوشته باشند - «سکولار» یعنی نه ضد دین، یعنی کسانی که اصلاً گرایش دینی خاص ندارند - باید «سکولارها» هم گواهی کنند. وقتی هیوم این نظریه را بیان کرد، همه به درستی سخنان او گواهی دادند ولی بعد به این نتیجه رسیدند که اگر این سخنان را بپذیرند تمام تاریخ مسیحیت در پرده ای از ابهام فرو می رود. چون تاریخ دین مسیح را فقط پیروان مسیح گزارش کرده اند.

اگر اینگونه باشد تمام تاریخ همه ادیان در هاله ای از ابهام فرو می رود. بنابراین برای آن

بخشی از دین که بر وقایع تاریخی اتکا دارد، مشکل پیدا می‌شود. یک بخشی از دین هم هست که بر وقایع تاریخی اتکا ندارد. فرض کنید مثلاً وقتی گفته می‌شود خدا یکی است، اتکا بر وقایع تاریخی خاصی ندارد اما خیلی از مسائل هست که اتکا بر وقایع تاریخی خاص دارد و مخصوصاً یک گزاره مهم که در همه ادیان مشترک است، آن است که شناختی که ما از بنیانگذار دین و مذهب داریم درست است. این را دیگر نمی‌شود کاری کرد چون از بنیانگذار دین و مذهب نمی‌توان صرف نظر کرد.

خوب! این مشکل درست کرد. یعنی این متدولوژی یک نوع "probability" بر تاریخ افکند و این نوع "Probability" مخصوصاً وقتی بر تاریخ ادیان افکنده شد، باز هم میزان محتمل بودنش، کاهش یافت.

این در واقع مطلب اول بود که شما به آن اشاره کردید. مطلب بعدی در باب اینجایی و اکنونی بودن و نقد بودن است. یعنی یک نوع "Secularism" به معنی خاص اینجایی و اکنونی بودن.

ادیان و مذاهب با اختلاف مراتب، معمولاً پاداش و کیفر اعمال ما را در جای دیگری سراغ می‌دهند. می‌گویند شما این کار را بکنید و این کار را نکنید. می‌پرسیم مضارّ این کارهایی که می‌گویید نکنید که جاست؟ منافع این کارهایی که باید بکنیم که جاست؟

پاسخ می‌گویند که هم منافع کارهایی که باید بکنید و هم مضارّ کارهایی که نباید بکنید پس از مرگ معلوم می‌شود. این جا هیچ ضابطه و قاعده‌ای وجود ندارد. هیچ ترازو و میزانی وجود ندارد. این مطلب با اینجایی بودن و اکنونی بودن نمی‌سازد. کسی که "سکولاریست" است - با معنایی که گفتم - چه زندگی پس از مرگ را معتقد باشد، چه نباشد، حتی اگر هم معتقد باشد، باز هم می‌گوید اینجا و اکنون برای صحت احکام و تعالیم ملاک خیلی خوبی است و من باید اینجا و اکنون را در نظر بگیرم. بنابراین معنای این سخن این است که آموزه‌های دینی باید یک نوع آزمون این جهانی هم داشته باشند.

یعنی اینجا هم باید آرامش، شادی، امید و رضایت باطن را عاید ما بکنند و هم در همین جا به زندگی ما معنا ببخشند.

■ درواقع این یک نوع تجربه‌گرایی است؟

□ در واقع تجربه گرایی به معنای دقیق کلمه ما را به اینجا می کشاند.

■ تجربه گرایی دینی؟

□ بله، که ما باید اینجا بی و اکنون باشیم. وقتی اینجا بی و اکنون بودید، وعده های نسیه ای که دین می دهد، منتفی نمی شود ولی باید حتماً علائم این جهانی آن مکشوف شود.

■ استاد! در جای دیگری فرموده بودید که انسان مدرن نسبت به وعده های دین،

نوعی "طمأنینه در عین بی اطمینانی" دارد.

□ بله، دقیقاً همین طور است. باید هم این "طمأنینه در عین بی اطمینانی" باشد. طمأنینه در عین بی اطمینانی یعنی چه؟ یعنی انسان به لحاظ نظری ممکن است نتواند دلیل خدشه ناپذیری برای صحت گزاره های دینی بیاورد ولی گزاره های دینی باید این آثار روانی خاص را روی او بگذارند و به وی آرامش دهند. این امر هم در واقع طرز تلقی دینی ما را بسیار متفاوت می کند و خیلی از چیزهایی که احاله به مابعد می شوند را از نظر ما بی قدر و بی اعتبار می کند ولو همانطور که گفتم لزوماً منکر آخرت هم نیستیم ولی می گوئیم اگر زندگی پس از مرگ وجود نداشته باشد، پس لااقل باید اینجا ما آرامش، شادی، امید، رضایت خاطر و معنایابی داشته باشیم. اگر هم زندگی پس از مرگی وجود داشته باشد، در واقع چیزی جز تحقق همین آرامش این جهانی نیست. یعنی وقتی که من می میرم همین آرامش و همین شادی را می یابم. به گفته قرآن: «من كان في هذه اعمى فهو في الاخرة اعمى». اگر اینجا چشمتان به چیزی باز نشد، در جای دیگر هم چشمتان به چیزی باز نخواهد شد. این معنایش این است که اگر اینجا یک آرامشی داریم، آرامش آنجا هم تحقق آرامش همین جا و چهره دیگر آرامش همین جا است. اگر اینجا شاد هستی، آنجا هم شاد هستی.

از این نظر است که گفته می شود «الا بذكر الله تطمئن القلوب»، همین جا با یاد خدا دل آرام می گیرد. ولو قرآن یک تعبیری دارد که گویا بالاترین مقامات ما این است که به آرامش دل برسیم: «يا ايها النفس المطمئنة»، یعنی ای دل آرام! یا اینجا که ابراهیم می گوید: ایمان دارم اما چیزی بهتر از ایمان می خواهم که آن را ندارم: «ولكن ليطمئن قلبي».

همین جاست که قرآن می‌گوید "ان اولیاء الله لا خوف علیهم ولا هم یحزنون"، نمی‌خواهد بگوید آخرت بلکه می‌گوید همین جا. آنجا در واقع جلوه‌ای از همین جاست. روی دیگر همین سکه‌ای است که در اینجا با آن سروکار داریم. بنابراین اگر در اینجا اضطراب و تشویش داریم، غمگین هستیم، ناامیدیم، با خودمان نزاع داریم، از خودمان نفرت داریم، با خودمان کشمکش داریم، همیشه ملامت‌گر خودمان هستیم و عذاب وجدان داریم، آنجا هم همین است.

جهنم چیزی جز تجلی همین حالات در آنجا و بهشت هم چیزی جز تجلی حالات متضادش در آنجا نیست. البته این نکته هم بعضی تعالیم دینی را در محاق می‌برد مثلاً دیگر این "منازل الاخرة" با این طول و تفصیل که گردنه اول، فلان و گردنه دوم، فلان و... را نمی‌خواهیم. نه اینکه دین را نمی‌خواهیم، نه اینکه به آخرت قائل نیستیم، بلکه منازل آخرتمان را اینجا می‌یابیم. بنابراین دیگر کسی نباید برایمان توضیح دهد. من بارها گفته‌ام که متأسفانه تلقی عموم متدینان سنتی این است که مراتب معنوی انسان مثل پس انداز در بانک است و این برای آنها پارادوکسیکال نیست که از ایشان پرسیم مثلاً تو چقدر در بانک پس انداز داری؟ و بگوید: نمی‌دانم، باید بروم و از صندوق دار بانک بپرسم، چرا که من هر آنچه در زندگی می‌اندوزم، در صندوق می‌گذارم اما خودم از میزان آن خبر ندارم.

اگر از ایشان پرسید که حال آخرتتان چیست؟ می‌گویند که: نمی‌دانیم، آنجا فرشتگان دست‌اندرکارند، یا در حال ساختن جهنمی هستند و یا در کار ساخت بهشتند. خودمان خبر نداریم. گویا تلقی آنها این است که مراتب معنوی آنان مثل پس انداز است که آدم می‌تواند از آن بی‌خبر باشد ولی اصلاً اینگونه نیست. من بارها گفته‌ام که این مثل اشتیای خود آدم است. وقتی با کمال گرسنگی بر سر یک سفره می‌نشیند، لقمه اول را که برمی‌دارد، با بیشترین ولع برمی‌دارد ولی به اندازه همان یک لقمه که از گلوی او پائین می‌رود، ولع او هم نسبت به لقمه دوم کم می‌شود؛ این یعنی اینکه اشتیایش کمی تخفیف پیدا کرده است.

پس این معنا ندارد که وسط سفره از او بپرسند که گرسنه‌ای یا نه؟ و او بگوید بروید و از شخص دیگری بپرسید. این گرسنگی یا سیری را فقط باید از خود آن فرد پرسید. این غیر از

حساب پس انداز در بانک است که می توان از آن بی خبر بود.

من می خواهم بگویم وضع معنوی ما از مقوله "سیری" و "گرسنگی" است، نه از مقوله حساب پس انداز. اگر اینجا آرامش نداری، بدان که هیچ جا آرامش نخواهی داشت. اگر اینجا شاد نیستی، جای دیگر هم شاد نخواهی بود. این آرامش، شادی، امیدواری، رضایت باطن و این معنایافتگی زندگی، چیزی است که در همین جا باید به خودت رجوع کنی و ببینی که اگر واجد آنها هستی، بدانی در آنجا هم بهشتی هستی و اگر همین جا فاقد آنها هستی، آنجا هم جهنمی هستی. اصلاً ما را به جهنم نمی برند بلکه ما خود را در جهنم می یابیم. به بهشت هم دعوتان نمی کنند بلکه ما خود را در بهشت می یابیم. این ویژگی ما را در واقع از سویی، اینجایی و اکنونی می کند و از سویی دیگر به تعبیری "Existential" و وجودی مان می کند و وقتی وجودی مان کرد، دیگر احتیاج به منازل الاخرة نیست. منازل الاخرة همین جا است. دیگر نباید برای ما کوچه پس کوچه های آخرت را تصویر کنند که سربیش اول این است و گردنه دوم آن یا پل صراط این گونه است و میزان و حساب آن، بلکه همه آن در درون خود ماست.

این امر هم، واقعاً بخشی از امور را به حاشیه می راند و تلقی ما را نسبت به بخش باقیمانده هم عوض می کند.

■ استاد در مورد مابعدالطبیعه های سنگین ادیان هم توضیحاتی بفرمائید.

□ همانطور که خودتان می دانید مابعدالطبیعه ادیان مبتنی بر طبیعیات سنتی بود. وقتی طبیعیات سنتی تغییر کند، تبعاً مابعدالطبیعه سنتی هم عوض می شود. مثال می زنم، در قدیم می گفتند که جسم یعنی چیزی که ابعاد ثلاثه در آن فرض شود، بنابراین وقتی می گفتند خدا جسم نیست فقط معنایش این بود که دارای ابعاد ثلاثه نیست. اما امروزه که شما انرژی را هم دارای سه بعد نمی دانید دیگر معنای خدایان نمی تواند فقط این باشد که دارای ابعاد ثلاثه نیست چون اگر دارای ابعاد ثلاثه نبودن کفایت نکند، انرژی هم خداست، موج هم خداست، میدان هم خداست چون میدان و موج و انرژی هیچ کدام ابعاد سه گانه ندارند. بنابر این چون تلقی ما از جسم، آن رویکرد سنتی بود، تبعاً الهیات و مابعدالطبیعه ما نیز مبتنی بر همان می شد. حالا وقتی طبیعیات ما عوض می شود، الهیات

و مابعدالطبیعه ما نیز عوض خواهد شد.

خوب، چون ادیان همه در دوره سنت یعنی در دوره پیشامدرن بوجود آمده‌اند، طبعاً این ادیان مابعدالطبیعه‌های بسیار سنگینی دارند که در زمان کنونی هاضمه فکر بشری، این مابعدالطبیعه‌ها را نه فهم می‌کند و نه اگر فهم بکند، قبول می‌کند، هیچکدام...
ما الان نمی‌توانیم بسیاری از چیزهایی که قدما در فلسفه می‌گفتند را قبول کنیم ولی ادیان همچنان مبتنی بر همین فلسفه‌ها هستند. وقتی آنها رفتند، طبعاً این هم می‌رود. مثلاً در قدیم معتقد بودند بیماری روانی ناشی از حلول جن در بدن کسی است، اما الان دیگر نمی‌توانیم این را قبول کنیم و طبعاً نمی‌توانیم به بیمار روانی بگوییم تو جن زده شده‌ای. بگوئیم مجنونی، یا به زبان فارسی بگوئیم دیوانه‌ای. دیوانه هم باز یعنی دیو در تو حلول کرده است.

حالا اگر در کتاب مقدس مسیحیان دیدیم که گفته است حضرت عیسی (ع)، جن را از جسم یک بیمار روانی بیرون آورد و آن را به گله گرازها انداخت و گرازها همه دیوزده شدند و خود را به رودخانه انداختند و غرق شدند، نمی‌توانیم این داستان را قبول کنیم.
فکر نکنید این متافیزیک و مابعدالطبیعه‌ای هم که اشاره شد فقط مربوط به آن چیزی است که به زندگی پس از مرگ ارتباط دارد یا به آنچه به وراء عالم طبیعت مرتبط است. یک بخشی از این متافیزیک هم، همین متافیزیک انسان است. وجودشناسی و تصویری از انسان داشته‌اند که این تصور الان مورد قبول ما نیست.

این معنایش این است که اگر دین در عین حالیکه پیش فرض‌های متافیزیکال آن مورد مناقشه و بلکه مورد انکار واقع شده است، بخواهد بماند باید تفسیر دیگری از آن داده شود که دیگر اتکاء دین بر آن متافیزیک از دست برود.

■ به هیچ وجه؟

□ حتی المقدور اتکاء نداشته باشد

■ استاد! آیا جناب‌عالی به تضادی بین "حیات دینی" و "حیات غیردینی" در جهان امروز قائل هستید؟ اگر پاسخ مثبت است، نگرش شما به این "تضاد" چیست؟ و آیا این امر در دین‌گرایی یا دین‌گریزی مؤثر است؟

□ شما لفظ "حیات دینی" و "حیات غیردینی" را به کار می‌برید و واقعیت این است که کمی برای بنده این الفاظ ابهام دارد.

باید در این باب چند نکته‌ای را عرض کنم. اول اینکه من کاملاً می‌فهمم که در بسیاری از موارد بین گزاره‌های دینی که در متون مقدس ادیان و مذاهب مختلف آمده است با گزاره‌های فرآورده بشر ناسازگاری وجود دارد یعنی نوعی ناسازگاری و تعارض بین گزاره‌های دینی و گزاره‌های - به تعبیری - عقلی، حالا اعم از اینکه ناسازگاری از مقوله تناقض باشد یا از مقوله تعارض یا از مقوله تضاد. ولی بالاخره هر یک از سه قسم را که تصور کنیم، ناسازگاری را بین داده‌های وحیانی و یافته‌های انسانی می‌بینیم.

یک نکته دوم را هم می‌فهمم و آن اینکه "پیش‌فرض‌های رجوع به دین" با "پیش‌فرض‌های رجوع به عقل" ناسازگاری دارند. انسان با یک سلسله پیش‌فرض‌ها به دین رجوع می‌کند و با سلسله‌ای از پیش‌فرض‌های دیگر، از دین روی برمی‌گرداند و به عقل - به معنای مجموعه یافته‌ها و ادراکات انسانی - رجوع می‌کند، پس پیش‌فرض‌های دینی هم با پیش‌فرض‌های عقلی ناسازگاری دارند.

نکته سومی را هم که می‌فهمم این است که "روحیه دینی" با "روحیه عقل‌گرایانه" دارای ناسازگاری است. "روحیه" غیر از "گزاره"، "پیش‌فرض" یا "مبانی" است.

■ در واقع "روحیه"، غیر معرفتی است؟

□ بله، یک امر غیر معرفتی است. بنابراین این سه نکته را می‌فهمم. اگر مرادتان از حیات دینی و حیات غیردینی یکی از این سه معنی است، اشاره بفرمایید تا من بدانم کدام یک از این سه، مراد است؟ و اگر اصلاً آن مفهومی که شما تحت عنوان حیات دینی و حیات غیردینی مد نظر دارید هیچکدام از این سه نکته‌ای که گفتم نیست و نکته چهارمی است، باید روشن شود تا من بدانم که اصلاً می‌توانم سؤال‌تان را جواب دهم یا خیر، یعنی سؤال الان برای بنده مبهم است.

■ منظورم این است که "مدرنیته" به عنوان وجه غالب زندگی امروز با مؤلفه‌هایی که دارد، با ادیانی که دارای متافیزیک سنگینی هستند همخوانی ندارد و در واقع پروژه "معنویت" که جناب‌عالی مطرح کرده‌اید عهده‌دار سبک‌تر کردن متافیزیک ادیان، بمنظور

سازگاری با مدرنیته است. شاید پیش فرض این امر، آن بوده که حیات دینی از جنبه بیرونی و اجتماعیش با حیات و زندگی امروزی انسان مدرن که خصلت عمده اش را می توان غیردینی دانست، دارای یک تضاد و ناسازگاری است که در واقع باید یک زایش یا بازاندیشی به تعبیر جنابعالی صورت بگیرد.

□ بله، حالا مطلب روشن تر شد. ببینید! بنده دو پیش فرض داشته ام: یکی آن بود که شما به آن اشاره کردید یعنی اینکه بالاخره بین زندگی مدرن با زندگی دینی، یک سلسله ناسازگاری هایی وجود دارد و مثلاً فرض کنید با پروژه عقلانیت و معنویت می خواهیم این ناسازگاری را به حداقل برسانیم و مفهومی را عرضه کنیم که به لحاظ نظری و *in principle*، اصولاً با روحیه مدرن ناسازگاری نداشته باشد. این یک پیش فرض است که شما به آن اشاره کردید.

بنده یک پیش فرض دومی هم دارم و آن اینکه زندگی مدرن یک سلسله کمبودها و کاستی هایی دارد که تا آنها مرتفع نشود ما نه به لحاظ فردی و نه به لحاظ اجتماعی به طمأنینه و سکون نمی رسیم. ما برای رفع این کمبودها و کاستی ها، به مفهوم دیگری نیاز داریم به نام «معنویت».

خوب! اگر بخواهیم این دو را با هم جمع کنیم، معنایش این است که پروژه «معنویت و عقلانیت» برای نیل به دو هدف پیشنهاد شده است: یکی اینکه ناسازگاری حیات مدرن را با حیات دینی به حداقل امکان - نه به صفر چون مدعی نیستیم که بتوان به صفر رساند - برساند و دیگر این که بعضی از عیوب، آفات، نواقص، کمبودها و کاستی های زندگی مدرن را از بین ببرد. من معتقدم اگر معنویت بیاید، این عیوب و آفات از بین می رود. به نظر بنده همه ساحت های زندگی دارای عیوب و آفات است. مثال ملموس آن همین «مردم سالاری» است. مردم سالاری در واقع یکی از وجوه زندگی مدرن است. من در عین حالیکه قبول دارم که به غیر از نظام مبتنی بر مردم سالاری، هیچ نظام سیاسی به لحاظ معرفت شناختی - اخلاقی و بدون هیچ قید و شرط، قابل دفاع نیست و این تنها نظامی

است که ما به آن الزام معرفتی و اخلاقی داریم^۱ ولی در عین حال این نظام دارای عیبی است و اگر ما به آن الزام داریم به دلیل آن است که عیوب آن از همه بدیل‌های خودش به مراتب کمتر است. اما این بدان معنی نیست که هیچ عیبی ندارد.

به نظر من عیب‌های این نظام - مثلاً عیب‌هایی که در کتاب «بحران دموکراسی» روزه لاکوم یا همه کتاب‌های دیگری که در تنقید دموکراسی نوشته شده است - با معنویت شهروندان برطرف می‌شود چون این عیوب به جهت آن است که شهروندان را فارغ از معنویت تصور کرده‌اند. یعنی فرض بر این بوده که شهروندان فارغ از معنویت‌اند و بعد گفته‌اند که اگر این دموکراسی بخواهد در مورد چنین شهروندانی اعمال شود، در مقام عمل واجد نقصها و مشکلاتی خواهد بود.

من معتقدم اگر شهروندان، معنوی باشند آن مشکلات بروز نخواهد کرد. این یکی از جاهایی است که در حیات مدرن، نقص وجود دارد و بنده برای رفع آن مثلاً نوعی "گرایش معنوی" را پیشنهاد کرده‌ام. بنابراین وجوه گوناگون حیات مدرن می‌تواند دارای نواقصی باشد، یکی از آنها هم مردم‌سالاری است.

من هر چه فکر می‌کنم می‌بینم این نواقصی را که در همه وجوه این حیات مدرن هست، می‌توان با معنویت رفع کرد. برای مثال، ما در همین جوامع مدرن، با دو پدیده روبرو هستیم؛ یکی اینکه فرزندان، وقتی که پدر و مادرشان از یک سنی پا فراتر گذاشتند و تقریباً هیچ گونه صرفه اقتصادی نداشتند، آنها را به مکان‌هایی که برای سالمندان در نظر گرفته‌اند، می‌برند. این یک پدیده است.

اما پدیده دوم این است که آن پیرمرد و پیرزنی که به خانه سالمندان برده شده‌اند، آنقدر به زندگی اجتماعی و به فرزندانشان وابستگی دارند که - براساس آمار - متوسط عمرشان بعد از ورود به خانه سالمندان تقریباً یک چهارم افراد مشابهی است که وارد خانه سالمندان نشده‌اند.

۱ وقتی می‌گویم معرفتی - اخلاقی یا معرفت شناختی - اخلاقی مراد این است که اگر حقیقت طلب باشیم نظام مردم‌سالارانه را می‌پذیریم و اگر هم عدالت طلب باشیم باز هم نظام مردم‌سالارانه را انتخاب می‌کنیم. حقیقت طلبی را معرفت شناختی می‌گویند یا معرفتی و عدالت طلبی را اخلاقی می‌گویند.

این زندگی مدرن است و اقتضاء آن همین است. من می‌گویم اگر معنویت وجود می‌داشت نه فرزندان، پدران و مادران را به آن خانه‌ها می‌بردند و نه اگر فرزندان چنین می‌کردند، برای پدرها و مادرهایی که دارای معنویت می‌بردند آنقدر مهم بود که عمرشان کوتاه شود. اینکه پدر و مادری فقط به دلیل اینکه پسر و دخترشان کمتر به دیدنشان می‌آیند، چنان به لحاظ روانی شوکه شوند که حتی عمرشان تقلیل پیدا کند، برای این است که خود پدر و مادر دارای یک خلاء معنوی هستند.

من معتقدم که می‌توان با حفظ همین روحیه مدرن یعنی بدون اینکه با هیچ کدام از مبانی اجتناب‌ناپذیر مدرنیته ناسازگاری نشان بدهیم، معنویت پدید آوریم که نه آن فرزند، پدر و مادرش را به آنجا ببرد و نه پدر و مادر وقتی به آنجا رفتند، فکر کنند که از بهشتی به دوزخی وارد شده‌اند یعنی نه فقط اینکه فرزندان‌شان به دیدنشان نمی‌آیند بلکه اگر در تنهایی مطلق هم به سر بزنند، باز از لحاظ روانی فرقی برایشان نکند.

آن کس که می‌گوید من آنقدر مناظر زیبای درونی می‌بینم که اصلاً هیچ‌گاه نگاه به بیرون نمی‌کنم، اگر به سن ۸۰ سالگی هم برسد و فرزندانش هم وی را به خانه سالمندان ببرند، برایش فرقی نمی‌کند، این یعنی «معنویت».

من معتقدم که پرورش چنین معرفتی با مؤلفه‌های اجتناب‌ناپذیر عقلانیت ناسازگاری ندارد و بنابراین جمع مدرنیته و این نوع معنویت کاملاً امکان‌پذیر است و از همین امر به جمع عقلانیت و معنویت تعبیر کرده‌ام. بنابراین کسی که پروژه معنویت را مطرح می‌کند می‌خواهد دو منظور را حاصل کند: یکی اینکه این فقدان‌ها، کمبودها و کاستی‌ها را از حیات مدرن زائل کند و دیگری هم این که ناسازگاری حیات مدرن با حیات دینی را به حداقل ممکن برساند.

■ حیات دینی به معنای مدنظر پروژه معنویت؟

□ نه، حیات دینی به معنایی که غیرمعنویت مراد می‌کند. این حیات دینی با حیات مدرن ناسازگاری دارد. بنده می‌گویم تمام دین قابل حذف نیست و به صلاح ما هم نیست که حذف شود، پس باید هر دو بمانند و برای اینکه هر دو بمانند، باید سخنی به نام دین بگوییم که حداقل تعارض را با حیات مدرن پیدا کند.

■ این تضاد قابل رفع است؟

□ بله، قابل رفع است ولی با پرداخت هزینه‌اش. یک هزینه آن، این است که باید بخش عظیمی از متافیزیک دین کنار برود یعنی در واقع برای دین هزینه دارد. البته منظورم از دین در اینجا "دین تاریخی و نهادینه" است. این نوع دین باید هزینه بپردازد وگرنه نمی‌تواند با مدرنیته سازگار شود.

■ برای مدرنیته هم هزینه دارد؟

□ اگر وسعت بخشیدن به عقلانیت و عمق بخشیدن به آن را برای مدرنیته هزینه تلقی کنیم - کما اینکه پوزیتیویست‌ها اینگونه می‌اندیشند - بله، این هم هزینه دارد. ولی به نظر من هزینه نیست. من معتقدم وقتی حیات مدرن بخواهد با معنویت قرین شود باید عقلانیت که مقوم حیات مدرن است، هم جامعیت پیدا کند و هم عمق. اگر شما این جامعیت و تعمیق عقلانیت را هزینه می‌نامید، این هم هزینه‌ای است که مدرنیته باید بپردازد.

■ خوب شاید چارچوب‌های آن عقلانیت اجازه ندهد.

□ نه، من وقتی می‌گویم با مؤلفه‌های اجتناب‌ناپذیر مدرنیته ناسازگاری اصولی و نظری ندارد، معنایش این است که سازگاری را اجازه می‌دهد ولی به نظر من نوعی کاهلی، به اضافه چیزی که "تامس نیگل" از آن به "خصوصیت غیر عقلانی نسبت به معنویت" تعبیر می‌کند، باعث شده که این عقلانیت، جامعیت و عمق پیدا نکرده است. البته من به هر دو معتقدم.

"تامس نیگل" فیلسوف معروف انگلیسی در در فصل پایانی آخرین کتابش که سه سال پیش به نام "the last words" یا "آخرین سخنان" منتشر ساخت، می‌گوید که من به عنوان یک فیلسوف ملحد، باید در اینجا اعتراف کنم که ما یک نوع خصوصیت عاطفی با دین و معنویت داریم و این خصوصیت ما هیچ وجه عقلانی ندارد. به تعبیر دیگر، نهایت توانی که ما ملحدان داریم این است که قوت ادله ما به اندازه قوت ادله متدینان و معنویان است. بنابراین ما در نهایت، کفو هم هستیم یعنی اگر فقط ما باشیم و معرفت‌شناسی، نه ما قوی‌تر از آنها هستیم و نه آنها قوی‌تر از ما، اما با اینکه هر دو از لحاظ اپیستمولوژی مساوی یکدیگریم، در عین حال ما خصم معنویت و خصم دین هستیم.

او می‌گوید این خصومت دیگر ایستمولوژیک و عقلانی نیست، این خصومت غیر معرفتی و عاطفی است. نیگل بتدریج ریشه این خصومت عاطفی را در آثار بنیه فیلسوفان ملحد نشان می‌دهد. مثلاً نشان می‌دهد که در آثار فلان نویسنده، وزن یک استدلال به نفع دین با وزن استدلالی دیگر به زیان دین به اعتراف خود وی مساوی است ولی نویسنده به لحاظ عاطفی از قبل موضع خود را گرفته بوده است. به نظر من این نکته بسیار جالبی است چون خود نیگل با استدلالات خیلی قوی خویش نشان می‌دهد که عقلانیت مدرنیته قابل جامع‌تر شدن و عمیق‌تر شدن است و چنین نیست که کفر، الحاد و معنویت ستیزی‌ای که در مدرنیته ظهور کرده جزء لاینفک مدرنیته باشد. انسانهای مدرن یک گرایش فقط عاطفی منفی نسبت به معنویت داشته‌اند یعنی گذر، یک گذر روان شناختی بوده نه یک گذر منطقی. اگر اینگونه باشد و این سخن درست باشد، به نظر می‌آید که می‌توان در عین حفظ مدرنیته، این خصومت عاطفی را به عنوان یک زائده حذف کرد. این گونه نیست که "خصومت با معنویت و دین" یعنی معنویت ستیزی و دین ستیزی از مؤلفه‌های اجتناب‌ناپذیر مدرنیته باشد. من به این معتقدم.

منتها من علاوه بر آن عاملی که "تامس نیگل" در مقاله مذکور به آن اشاره می‌کند، به یک نوع کاهلی و "اینرسی" هم که ما انسانها داریم معتقدم.

ببینید! ما انسانها همواره سعی می‌کنیم کوتاهترین، مطمئن‌ترین و بی‌عواقب‌ترین راه را طی کنیم. این یک نوع اینرسی است که در میان ما آدمیان وجود دارد و در سرتاسر زندگی ما نیز جاریست. زبان ما هم تابع آن است یعنی دائماً خودش را مختصرتر، کوچکتر و آسوده‌تر می‌کند.

به نظر من این "اینرسی" که بعضی قدمای ما مثل علامه طباطبایی به آن اشاره کرده‌اند و گفته‌اند که انسان آسهل و أخف طرق را برای رسیدن به یک مقصود انتخاب می‌کند، در حیات فکری ما کاملاً وجود دارد و انسان مدرن را به سوی اینکه نگذارد عقلانیتش جامع و عمیق شود کشانده است. به نظرم می‌آید که می‌توان عقلانیت را هم جامع کرد و هم عمیق.

■ مراد جنابعالی از عمق و جامعیت چیست؟ اینکه می‌فرمایید عقلانیت مدرن

جامعیت ندارد، یعنی چه؟

به نظر من عقلانیت مدرن، جامع نیست یعنی آن تدقیق، موشکافی و *scrutiny* را که در خیلی جاها دارد در بعضی جاها ندارد. بنابراین یک بام و دو هواست.

یعنی در یک بخش‌هایی از زندگیمان، بسیار عقلانی هستیم اما در موضوعی اصلاً عقلانی نیستیم. عقلانیت‌مان به یکسان توزیع نشده است. به نظر من یک نوع عدالت توزیعی در عقلانیت هم لازم است و این در عقلانیت مدرن نیست یعنی شما می‌بینید آدمی که مثلاً در عالم فیزیک، در عالم تدقیقات روان شناختی و یا در اقتصاد، مو را از ماست می‌کشد، در جاهایی دیگر از زندگی خودش رفتارهایی می‌کند که کاملاً بچگانه است پس معلوم می‌شود که آن تدقیقی را که آنجا می‌کند، اینجا نمی‌کند یعنی مثل اینکه عقلانیت رابه حوزه‌ای معین اختصاص داده و در حوزه‌های دیگر پرسه می‌زند. به نظر من انسان مدرن یک نوع پرسه‌زنی و ولگردی عقلانی را در بسیاری از زمینه‌ها بر خود روا می‌دارد. فرض کنید اگر یک صدم آن تدقیقی را که در آزمایشگاه دارد، در محیط خانوادگی هم می‌داشت، هیچ مشکلی با همسر و فرزندانش پیدا نمی‌کرد.

اما آنجا خیلی تیز است و اینجا خیلی کند. این عقلانیت به نظر من عقلانیت جامعی نیست مضافاً بر اینکه عقلانیت عمیقی هم نیست.

■ اما ما باید این حوزه‌ها را از هم تفکیک کنیم چون با هم تفاوت دارند یعنی مثلاً شما در اقتصاد واقعاً می‌توانید دقیق باشید اما در روابط زناشویی نمی‌توانید به آن اندازه دقیق باشید. به عبارت دیگر شاید این عقلانیت در بعضی از حوزه‌ها اصلاً حوصله بروز ندارد.

□ من در این باب دو نکته را عرض می‌کنم:

ببینید! به این نکته‌ای که شما فرمودید برای اولین بار ارسطو اشاره کرد و آن این بود که می‌گفت: برخلاف رأی استاد افلاطون، ما در حوزه‌های مختلف علوم بشری نباید به یک میزان دقت اعمال کنیم. افلاطون معتقد بود که در تمام حوزه‌های علوم بشری، باید دقت ریاضی اعمال کرد، بعدها هم دکارت به تبعیت از افلاطون می‌خواست دقت ریاضی را همه جا اعمال کند. ارسطو معتقد بود که این غلط است. حوزه‌های مختلف علوم بشری

تاب تدقیق یکسان را ندارند. ما باید در هر جا به اقتضاء موضوع مورد بررسی، تدقیق کنیم. تدقیق مثل نظافت است. مثلاً اگر شما بگویید کوچه محل زندگی را نظافت کن، حیاط خانه ات را نظافت کن، کف اتاق پذیرایی را نظافت کن، عینک من را هم نظافت و پاک کن و یک جواهر قیمتی را هم نظافت و پاک کن؛ اگر بخواهید افلاطونی عمل کنید یعنی بگویید که من همان کاری را که با کوچه می‌کنم با اتاق پذیرایی هم می‌کنم، شما نه فقط اتاق پذیرایی را تمیز نکرده‌اید بلکه به مراتب آن را از قبل هم کثیف‌تر کرده‌اید. ما از نظافت کوچه حد خاصی را انتظار داریم یعنی اگر کوچه حدی از نظافت را دارا باشد می‌گوییم کوچه نظیف است اما اگر حیاط خانه مان همان مقدار نظیف باشد، می‌گوییم حیاطمان خیلی کثیف است و اگر اتاق پذیرایی خانه مان همان مقدار تمیز باشد که حیاط خانه مان، می‌گوییم این اتاق خیلی کثیف است. از این نظر هم هست که اگر با همان پارچه‌ای که شیشه ماشینتان را تمیز می‌کنید، جواهر قیمتی را تمیز کنید، خواهید گشت که این پارچه اینجا را تمیز و اینجا را کثیف کرد. چرا؟ چون نظافت هر چیز به حسب خودش است. البته عکس آن هم صحیح است. اگر یک بنایی به ازای هر آجری که می‌خواهد کار بگذارد، بیاید یک دستمال کاغذی روی آن بکشد و بگوید من می‌خواهم آدم نظیفی باشم، می‌گویند عقلش را از دست داده است. هر چیزی نظافتش بر حسب خودش است.

شما هم فرمودید که «دقت» هم همین گونه است و به نظر من سخن درستی است یعنی حق با ارسطو است نه با افلاطون. شما نمی‌توانید آن دقت و قطعیتی را که در منطق و ریاضیات می‌طلبید در هیچ حوزه دیگری بطلبید حتی در شاخه‌های مختلف فلسفه و به طریق اولی در روانشناسی و یا جامعه‌شناسی و اقتصاد که علوم اجتماعی هستند. من این را قبول می‌کنم اما در عین حال باید به یک نکته دیگر هم عنایت داشت و آن اینکه «لا بُدْزُكُ كُلُّهُ لَا يَتْرُكُ كُلُّهُ» یعنی اگر ما نمی‌توانیم به آن میزان دقتی که در یک حوزه خاص می‌طلبیم، برسیم، نباید در آنجا همه دقت خود را دور بریزیم.

به تعبیر دیگر می‌خواهم بگویم که در عقلانیت مدرن، در پاره‌ای از ساحات زندگی حتی آهنگ تدقیق هم وجود ندارد. بدیهی است که نمی‌توان تدقیقی را که در فیزیک اعمال می‌شود در روانشناسی اعمال کرد، حتی نمی‌توان در زیست‌شناسی هم اعمال کرد اما این

بدان معنا نیست که بگویید چون تدقیق فیزیک را نمی‌توانیم در قلمروهایی مانند روانشناسی و زیست‌شناسی اعمال کنیم، پس دیگر هیچ تدقیقی نباید کرد. من معتقدم انسان مدرن تدقیق متناسب با هر حوزه‌ای را هم که می‌توانسته انجام بدهد، رها کرده است. بالاخره بر مناسبات خانوادگی هم، یک قوانین روانشناختی، یک قوانین اجتماعی و یک قوانین اقتصادی حاکم است. ما در این حوزه‌ها آنچنان رفتار می‌کنیم که گویی دیگر با یک فرد بی‌قانون سروکار داریم. من می‌گویم اگر نمی‌توانید در اینجا، آن مقدار دقتی که در فیزیک یا شیمی دارید، داشته باشید لااقل از آن میزان دقتی که می‌توان داشت استفاده کنید.

این یک نکته، اما نکته دومی که وجود دارد این است که شما نمی‌توانید قبول کنید که بر حوزه‌ای از حوزه‌های علوم انسانی ارتباطات علی و معلولی حاکم نیست. به گمان بنده اگر شمول اصل علیت را بپذیریم معنایش این است که در هیچ حیطه‌ای نیست که پدیده‌ای بدون علت رخ داده باشد، مگر اینکه کسی بگوید اصل علیت در اینجا حاکم نیست. البته میزان سهولت و صعوبت یافتن علت در حوزه‌های مختلف متفاوت است. ما در حوزه‌ای علت‌ها را آسانتر می‌یابیم و در حوزه‌ای دیگر دشوارتر اما معنایش این نیست که جایی هست که اصلاً علیتی در کار نیست.

به نظر من انسان مدرن هیچگاه دنبال این نکته نیست. برای مثال، ببینید! عموم انسانها از دیدن منظره غروب خورشید در یک عصر پاییزی اندوهگین می‌شوند. چرا ما هیچ وقت به دنبال یافتن علت این امر نرفته‌ایم؟ من فکر می‌کنم اگر اینجا هم، قبول می‌کردیم که اولاً اصل علیت حاکم است و ثانیاً می‌پذیرفتیم که علی القاعده اصل علیت استثنا بردار نیست و در واقع آهنگ همان تدقیقاتی را که در فیزیک داریم در روانشناسی هم می‌کردیم، نکاتی از روان آدمیان مکشوف می‌شد که آن یافته‌ها در کیفیت مناسبات انسانی ما، چه در عالم خلوت و چه در عالم جلوت، مؤثر واقع می‌شد ولی ما دنبال اینها نمی‌رویم. یعنی در واقع برخی از قسمت‌های زندگی را به حال خود رها کرده‌ایم و گویی آن بخش‌ها را لایق تحقیق موشکافانه نمی‌یابیم. به نظر من یکی از علت‌های کمتر رشد کردن علوم انسانی از علوم طبیعی، حتی علوم تجربی انسانی از علوم تجربی طبیعی، این است که انسان مدرن درست

جهتی برخلاف آن چه سفراط می گفت را طی می کند. سفراط می گفت که ما باید جان شناسی کنیم نه جهان شناسی ولی انسان در دوران مدرن، در جهان شناسی تدقیقات عمیقی می کند اما در جان شناسی به معنای عام یعنی در انسان شناسی بسیار کوتاه می آید. بنابراین من در عین اینکه قبول دارم که نمی توان در "انسان شناسی" دقتی را که در "طبیعت شناسی" اعمال می شود، بکار برد اما می گویم نباید به یکباره اصل "دقت" را هم رها کرد. مثالی برای شما بزنم. شما حتماً شنیده اید که می گویند هر انسانی وقتی از ۴۰-۴۵ سالگی بالاتر می رود، کافر هم که باشد، پرهیزگار می شود یعنی «هرگبری به پیری می شود پرهیزگار». تقریباً همه ما در زندگی این موضوع را دیده ایم اما چرا اینگونه است؟ چرا در اعم و اغلب انسانهایی که سنشان از ۴۵ سالگی فراتر می رود، آهسته آهسته یک نوع گرایش دینی رشد می کند؟ ما در این امر دقت نکرده ایم. من فکر می کنم اگر موشکافی می کردیم هم در جهت شناخت و بکارگیری مکانیزمهای دفاعی - روانی آدمی که برای عدم فروپاشی روان او تعبیه شده است پیشرفت می کردیم و هم می توانستیم در باره این موضوع که آیا متافیزیک دین درست است یا نه؟ تدقیق بهتری بکنیم یعنی می توانستیم از طریق روانشناسی دین به فلسفه دین نقب بزنیم اما ما اینجا رسماً هیچ دقتی در آن نمی کنیم. -

■ آیا در این زمینه که فرمودید، متفکران اگزیستانسیالیست هیچ تأثیری نداشته اند؟

□ تأثیر داشته اند ولی نه به آن حد که بتوانند جوّ مدرنیته را فرو بشکنند.

■ استاد! اگر فیزیکدانی بگوید که ما به بعضی ساحات که باید در علم فیزیک مورد

تدقیق قرار گیرد هم نپرداخته ایم، آیا این نشان دهنده آن است که عقلانیت مدرنیته

جامعیت ندارد؟

□ بله، بله

■ یا بهتر است بگوییم که عزم آن را نداشته ایم؟

□ ببینید! شما می گوید که اگر فیزیکدانی به یک قسمتهایی از خود همین قلمرو فیزیک

نپرداخته باشد، آیا می توانیم بگوییم که فیزیک ما جامع نیست؟ می گویم بله. اما نمی توانیم

بگوییم که عزم نداشته ایم.

■ پس ما در علوم انسانی هم می‌توانیم همین را بگوییم؟

□ بسیار خوب! حالا من می‌خواهم این را عرض کنم که چرا در فیزیک، مناطق متروکه و مهجوره نسبت به روانشناسی بسیار بسیار کمتر است.

■ شاید این را اصلاً نمی‌توانیم بگوییم، چون نمی‌دانیم فیزیک تا کجا می‌خواهد

گسترش پیدا کند.

□ به نظر من می‌توان گفت، چون در باب آنچه موجود است بحث می‌کنیم. آنهایی که اصلاً ناشناخته‌اند که ناشناخته‌اند. می‌خواهم بگویم که آیا در قسمتهایی که ما هم‌اینک تحت قلمرو فیزیک می‌شناسیم، جایی هم هست که آن را رها کرده باشیم؟ نه. اما در مسائلی که به قلمرو روانشناسی مربوط است، بخش‌هایی موجود است که آن را رها کرده‌ایم. می‌دانیم مربوط به قلمرو روانشناسی است...

■ چون عزم آن را نداشته‌ایم؟

□ بله؛ اما چرا؟ چه علتی وجود داشته است؟ من نمی‌گویم که مثلاً دسیسه یا توطئه وجود دارد بلکه می‌خواهم بگویم که بشر به جهان‌شناسی بیشتر از جان‌شناسی پرداخته است و رمزش هم همان چیزی است که پیشتر به آن اشاره کردم و آن اینکه وقتی بنا شد دنیا را عوض کنیم برای اینکه با خواسته‌های ما وفق پیدا کند، نه اینکه خودمان را عوض کنیم تا با دنیا وفق پیدا کنیم، البته بیشتر مجبور می‌شویم جهان را بشناسیم. به نظر من، ما هیچگاه نتوانسته‌ایم به همان میزانی که به دنبال جهان‌شناسی می‌رویم به جان‌شناسی بپردازیم. می‌خواستم در این مورد یک مثالی بزنم. شما تحقیق کنید که چرا امثال و حکم دهخدا ماندگار شده‌اند؟ آیا به دلیل آنکه جمله‌های کوتاهی هستند؟ نه؛ جمله‌های کوتاه بسیاری در عالم گفته شده است که نمانده‌اند. آیا به دلیل اینکه معمولاً در امثال و حکم سجع و قافیه وجود دارد؟ مثلاً "هرکه بامش بیش، برفش بیشتر" یا "نابرده رنج، گنج میسر نمی‌شود"؟ نه؛ جملات مسجع و مقفی در عالم زیاد گفته شده است. به نظر شما رمز ماندگاری امثال و حکم چیست؟

■ چون زیاد تجربه می‌شوند.

□ بله، چون زیاد تجربه می‌شوند. رمز ماندگاری امثال و حکم این است که یک پشتوانه

عظیم تجربی مؤید به نفع خود دارد. اما حالا شما بروید و ببینید که مجموعه امثال و حکم دهخدا چقدر مورد مطالعه روانشناسان و جامعه شناسان قرار گرفته است؟

خوب! اگر آنها واقعیات زندگی تجربی ما هستند چرا نباید متعلق تدقیقات ما واقع شوند؟

چرا نسبت به اینها بی اعتنایی می کنیم؟ چه بسا اگر به این امثال و حکم اعتنا ورزیده می شد

و جامعه شناسان و روانشناسان مکانیزم این واقعیتهای را تمیز می دادند، بسیاری از مناسبات

اجتماعی و فردی ناسالم که ما با خود یا با دیگران داریم، فروگشوده می شد و ربط و نسبت

درستی پیدا می کرد. اما، ما این کار را نمی کنیم. مثلاً عده ای در پاسخ به این پرسش که چرا

دنیا در فیزیک اتمی و ساخت بمب اتم رشد کرد، اما در مسائل ساده پزشکی رشد متعادل

و متناسب نکرده است؟ اینگونه توجیه می کنند که در آنجا منافع دولتهایی که به

دانشمندان، آکادمیسین ها و پروژه ها تکیه دارند، اقتضا می کند که در تسلیحات اتمی رشد

کنند اما اینکه چندین نفر به دلیل عارضه سرطان ریه از دنیا بروند، خیلی به منافعشان ربط

ندارد و به آن ضربه نمی زند. اینجا شاید بتوان مسئله را اینگونه توجیه کرد اما به نظر من

یک صورت دیگری هم وجود دارد یعنی در اینجا هم بسیاری از امور که می توانست متعلق

تحقیقات ما واقع شود، واقع نشده و این همان "یک بام و دو هوایی" است. من از این یک

بام و دو هوایی به عدم جامعیت عقلانیت مدرن تعبیر می کنم.

عقلانیت ما همه جا به یک صورت عمل نکرده است. به نظر من کسانی مثل "ژان

فراستیه"، متفکر معاصر فرانسوی و نویسنده کتاب "روح و شرایط روحیه علمی" یا کسانی

مثل او مثلاً در کتاب "تمدن در سال ۲۰۰۰" به همین توجه داشته اند و به همین سبب از

کاریکاتوری بودن تمدن معاصر سخن گفته اند. به نظر من می توان تنسيق مجددی از سخن

کسانی مثل فراستیه کرد به این صورت که بگوییم در مدرنیته عقلانیتی وجود دارد که این

عقلانیت در واقع کاریکاتوری است، یعنی یک نوع رشد نامتناسبی داشته است.

حالا در جهت عمق این عقلانیت هم همینطور است. مثلاً در عین اینکه تقریباً می توان

گفت در اخلاق مدرنیته سودانگاری و *Utilitarism* غلبه دارد ولی هنوز به تصور

درستی از تفکیک میان منافع درازمدت و کوتاه مدت نرسیده ایم و غالباً منافع درازمدت

خود را فدای منافع کوتاه مدت می کنیم با اینکه عقلانیت اقتضا می کند که سود درازمدت

همیشه بر سود کوتاه مدت رجحان داده شود و سود زوال پذیر همیشه فدای سود کمتر زوال پذیر شود.

ما همگی *Utilitarianist* هستیم و در عین حال که اخلاق ساعد و رایج مدرنیته، اخلاق *Utilitarianism* است ولی باز هم به این اخلاق عمل نمی شود چون عمق ندارد نمی توانیم منافعمان را عمیق بکاویم تا دریابیم که آیا این منفعت باید فدای یک منفعت دیگر بشود یا نه؟ من در جهات نظری و عملی بر این باورم.

■ به نظر می رسد در پس مدرنیته، میلی حاکم بوده که در واقع باعث شده انسان مدرن به بعضی از حوزه ها بیشتر توجه کند و به بعضی حوزه ها کمتر و این میل بوده که در شکل دادن به روح مدرنیته مؤثر بوده است. در همین باب است که مثلاً هایدگر به بحث تکنولوژی پرداخته و فوکو بحث شبکه ای شدن جامعه مدرن و آن قدرتی را که در واقع این جامعه را به پیش می برد مطرح می کند. به نظر می آید همین میلی که در پشت مدرنیته بوده و آن را حاکم کرده و این روند را هنوز ممکن می سازد، یکی از آن مؤلفه های اجتناب ناپذیر مدرنیته است که البته حضرت تعالی به آن معتقد نیستید. این را چه پاسخی می فرمایید؟

نکته بعدی هم مفاهیم "حق" و "تکلیف" و نسبت آنها با مفهوم "آزادی" در حوزه های فردی و شخصی است که در دوران مدرن مورد توجه هستند و به همراه مفهوم *Autonomy* که خودتان نیز آن را مطرح فرمودید در واقع ویژگی های غالب فرهنگ مدرن هستند. شاید علت آنکه علم در بسیاری از حوزه های فردی و روابط خانوادگی وارد نشده است، این پیش فرض باشد که فرد، آزاد است. در واقع ما این را در مضامین اخلاقی تمدن غرب می بینیم. این دو مفهوم "حق" و "آزادی" را چگونه صورت بندی می کنید؟

□ لب قسمت اول فرمایش شما این بود که در واقع آن چه را من جزو مؤلفه های اجتناب پذیر مدرنیته می دانم، شما جزو مؤلفه های اجتناب ناپذیر مدرنیته می دانید. بنابراین به زعم شما اگر مدرنیته بخواهد باقی بماند نمی تواند پیشنهادی را که مطرح کردم، عملی سازد.

■ شاید یک آرزو و نوستالژی است.

□ می‌خواهید بگویید که در واقع یک نوستالژی و حسرت گذشته است؟

■ مثلاً همان خانه سالمندان که مطرح کردید، چقدر درباره‌اش فیلم ساخته شده.

است؟ شاید بسیاری از کسانی که پدران و مادران خود را به آن مراکز می‌سپارند،

دوست ندارند این امر اتفاق بیافتد ولی سیر جامعه آنها را به جلو می‌برد و فرد هم از

خودش قدرتی ندارد.

□ به نظر من اینطور نیست. ببینید! این مؤلفه، اجتناب‌پذیر است به دلیل اینکه یک فرد

می‌تواند مدرن باشد اما اینگونه نباشد.

■ پس مدرن به معنای تاریخی مدنظر حضرتعالی نیست؟

□ نه؛ چون در باب مدرنیته باید به دو نکته توجه کنیم: اولاً مدرنیته نام نیست؛ هنوز

مدرنیته نام وجود ندارد، آنچه هست مدرنیته ناقص است. سنتی صددرصد و مدرن

صددرصد وجود ندارند کما اینکه پسامدرن صددرصد هم وجود ندارد.

به تعبیر دیگری مدرنیته، پسامدرنیته و پیشامدرنیته یا سنت، مفاهیمی هستند که ما جز در

افراد شاذ و نادری، نمی‌توانیم بگوییم که مصداق نام آن را در یک انسان دیده‌ایم. چگونه

می‌توان گفت انسانهایی که امروز وجود دارند مدرن هستند در عین حالیکه به عقلانیت

مدرنیته که قوام آن است به صورت صددرصد التزام نورزیده‌اند؟

خوب! چون صددرصد التزام ندارند، بنابر این فاقد جامعیت و عمق در عقلانیت هستند

در حالیکه اگر به عقلانیت جامع و عمیق - یعنی صد در صد - التزام می‌ورزیدند، این

مشکلات و مسائلی که عملاً و نظراً با آنها دست به گریبانند مرتفع می‌شد. این یک نکته

است.

و اما نکته دوم اینکه من قبول دارم که مدرن یعنی همین آدمهایی که الان وجود دارند اما

می‌گوییم همین آدمها هم متفاوتند مثلاً در باره مثال خانه سالمندان، بعضی از آنان پدر و

مادرشان را به عنوان یک شیء، در خانه سالمندان نمی‌گذارند گرچه غالب آنها این کار را

می‌کنند. از طرف دیگر بعضی از والدین چنان روحیه‌ای دارند که وقتی آنان را در خانه

سالمندان رها می‌کنند، شوکه نمی‌شوند ولو اینکه غالب آنها شوکه می‌شوند.

خوب! از نفس این امر که بعضی از آدمهای مدرن، آن رفتار را با والدین خود نمی‌کنند، معلوم می‌شود که این کار مؤلفه اجتناب‌ناپذیر مدرنیته نیست. می‌خواهم بگویم که نمی‌توانیم بگوییم که اجتناب‌ناپذیر است بلکه اجتناب‌پذیر است چون مدرنهایی هم هستند که این کار را نمی‌کنند.

اما در باره مطلب دوم شما یعنی "آزادی و حق" و اینکه به تعبیر شما انسان مدرن خواهان نوعی *Autonomy* است و اینکه فرمودید که در زمان حاضر یک نوع حق محوری وجود دارد باید نکته‌ای عرض کنم:

ببینید! این موضوع "حق محوری" و اینکه ما آزادیم و می‌خواهیم همچنان آزادی خود را ابقاء کنیم، وقتی با سخن من منافات داشت که مراد من ایجاد محدودیتهای حقوقی بود در حالیکه بیان من صرفاً در صدد بود تا حوزه‌ها را به انسان جدید بشناساند. به تعبیر دیگر یک موقعی بحث از الزام حقوقی است یعنی مثلاً من می‌خواهم این را به صورت ماده و قانون در بیاورم و بگویم باید این کار انجام شود و سروکار خاطی با جرم و جریمه و زندان و قوه قضائیه است و...

■ منظور این بود که مفهوم آزادی و حق‌مداری انسان مدرن یکی از آن مؤلفه‌هاست

که باعث شده در همه حوزه‌ها رشد نامتناسب انجام شود.

□ درست است. همین را عرض می‌کنم. من می‌گویم اگر بیاییم و مثلاً روانشناسان و اندیشمندان علوم اجتماعی و غیره را الزام کنیم که شما مجبورید به زمینه‌های خاصی که تاکنون پرداخته‌اید، پردازید و اگر پردازید مثلاً جریمه می‌شوید، بودجه‌تان قطع می‌شود و... روانشناس می‌گفت من هر جا دلم بخواهد تحقیق می‌کنم و اصلاً نمی‌خواهم به آن حوزه‌هایی که شما فرمودید، پردازم.

اگر مراد من الزام حقوقی و قانونی روانشناسان و جامعه‌شناسان و انسان‌شناسان بود، البته اشکال شما وارد بود اما من می‌خواهم بگویم که می‌توان به انسان مدرن نشان داد که علت بسیاری از مشکلاتی که با آنها دست به‌گریبان است، این است که حوزه‌هایی از روان آدمی را نشناخته است. به گمان من اگر بتوان این فقدان را به انسان مدرن نشان داد، او با حفظ همان آزادیش، به شناخت آن حوزه‌ها خواهد پرداخت. به تعبیر دیگر اگر به انسان مدرن

تفطن بدهیم تا خودش احساس ضرورت کند، آنگاه بدون الزام حقوقی و قانونی، قبول کرده و تأیید هم می‌کند. به عنوان مثال شخصی در آمریکا ادعا کرد که مه و هوای بارانی در افزایش میزان طلاق مؤثر است. او فقط این موضوع را تفطن داد، بعد از آن محققین رفتند و تحقیق کردند و دیدند راست می‌گوید، هرچامه و هوای بارانی بیشتری وجود دارد، طلاق بیشتر است. محققین اصل واقعیت را به دلیل صحت آمار پذیرفتند و به دنبال مکانیزم این واقعیت رفتند.

خوب! اصل واقعیت را آمار تأیید کرد اما مکانیزم آن را دیگر باید روانشناسی تبیین کند. حالا خیلی از واقعیت‌های اینچنینی وجود دارند که اگر به آنها تفطن داده شود، دیگر احتیاجی به الزام قانونی و حقوقی دانشمندان برای تحقیق در آن باب‌ها نیست. همین که تفطن پیدا کنند، برای فهم مکانیزم روابط بین آنها برانگیخته می‌شوند

حالا من می‌گویم این امثال و حکم واقعیت‌های مسلم هستند اما چرا مکانیزم آنها مشخص نیست؟ این مکانیزم را البته باید جامعه‌شناسان، روانشناسان و انسان‌شناسان و... تبیین کنند ولی انسان مدرن در این قسمت‌ها آن حساسیتی را که مثلاً وقتی نظریه‌ای بگوید سیاهچاله‌ها شاید اینجور باشند نشان می‌دهد، به خرج نمی‌دهد. واقعاً چند نیرو و انرژی و منابع مالی و انسانی صرف می‌کنیم تا ببینیم نظریه سیاهچاله‌ها درست است یا نادرست؟ چرا در واقعیت‌های انسانی اعم از فردی و جمعی، همین حدسها را دنبال نمی‌کنیم؟ شاید بعضی از این حدسها هم واقعاً اگر در باب آنها تدقیق شود، مشکل‌گشایی جدی بکنند.

■ دلیل این کاهلی را شما چه می‌دانید؟ آیا یکی از مقومات فرهنگ مدرن نیست؟

□ نه، مقوم مدرنیته نیست. من معتقد نیستم اگر بخواهیم مدرن بمانیم چاره‌ای جز این نداریم که به همین روش ادامه دهیم. نه من معتقد نیستم، به دلیل اینکه حتی در درون خودم - در عین اینکه آدمی مدرن هستم یعنی به لوازم مدرنیته ملتزم هستم - احساس نمی‌کنم که هیچیک از لوازم مدرنیته مرا از اینکه دنبال یک چنین چیزهایی بروم، منع می‌کند. اتفاقاً به نظر من عقلانیت، وقتی که به تعبیر پوپر موانع غیر عقلانی برای خود ایجاد کرد، دیگر عقلانیت نیست چون به غیر عقلانیت تن داده است. اگر باید به عقلانیت تن

دهیم، چه استدلالی برای اینکه نباید به دنبال این حوزه‌ها برویم وجود دارد؟ اگر استدلالی وجود می‌داشت آنگاه به مقتضای عقلانیت بود که به دنبال اینها نرفته بودیم، اما چون استدلال وجود ندارد و در عین حال دنبال این امور نرفته‌ایم، بنابراین معلوم می‌شود که عدم ورود انسان مدرن به این حوزه‌ها، یک امر عقلانی نیست و این به نظر من با عقلانیت ناسازگار است. حالا اینجا "معنویت" می‌خواهد چه کار کند؟

■ پس در این موضوع هیچ حرفی نیست که جامعیت عقلانیت در این است که به این حوزه‌ها هم ورود کند. حضرت‌تعالی می‌فرماید که هم مطلوب است و هم میسر که عقل تمام کنش‌ها و واکنش‌های رفتارهای انسانی را در خانواده و اجتماع بشکافد و بعد تجویز کند و دستورالعمل بدهد تا این مشکلات رفع شود. سؤال اینجاست که آیا واقعاً هم می‌تواند؟

□ اگر منظورتان از می‌تواند این است که الان که شروع کردید، فردا می‌توانید، نه. اما می‌گویم هر جا علّیت برقرار است، عقلانیت هم برقرار است. به تعبیر دیگر من معتقدم علّیت وجودشناختی سازگاری و *Correspondence* نام دارد با عقلانیت معرفت‌شناختی. یعنی هر جا در عرصه‌های عالم هستی علّیت برقرار است، معنایش این است که آن عرصه را می‌توان با عقل از لحاظ *Epistemologic* هم کاوید. البته منظور این نیست که اگر الان شروع کردید، دو سال دیگر به نتیجه می‌رسید. اما می‌گویم چرا شروع نمی‌کنید؟ من بحثم این نیست که اگر شروع کردید به شما التزام و امضاء بدهم که چند سال دیگر به نتیجه می‌رسید. ممکن است یک قرن یا قرن‌ها طول بکشد اما معنای سختم این است که چرا اصلاً قصد نداریم این روند را شروع کنیم؟

■ شما تصوّر نمی‌فرمایید که اندیشمندان مدرن اینگونه می‌اندیشند که باید صرفاً در حوزه‌هایی به دنبال علّیت بگردند که عنصر اراده در آن دخالت نداشته باشد؟ چرا؟ چون وقتی در جایی عنصر اراده وجود ندارد، آن حوزه به دلیل حاکمیت صرف علّیت، دقیقاً تابع شناخت ماست و در نتیجه قدرت پیشگویی به ما می‌دهد ولی وقتی که مثلاً می‌خواهیم اخلاق انسانی را بررسی کنیم، گرچه علّیت هم در آن حوزه وجود دارد ولی اراده نیز رکن مهم رفتار انسانهاست چنانکه حتی ممکن است بر خلاف

مصلحت، عقلانیت و یا علّیت عمل کنند و در نتیجه اینگونه رفتار. قدرت پیشگویی را از محقق سلب کنند. پس اصلاً شاید بهتر است در این حوزه‌ها وارد نشویم چون منفعت‌طلبی ناشی از عقلانیت مدرن که از ارکان اساسی اخلاق مدرن هم هست، تأمین نمی‌شود. یعنی برای انسان مدرن نفعی از موشکافی در این حوزه برای یافتن رابطه علی متصور نیست.

□ ببینید! اولین نکته‌ای که می‌خواهم بگویم این است که ما نباید گمان کنیم که هر جا "اراده آزاد" و به تعبیری "اختیار" وجود دارد، علّیت به کنار می‌رود. اینطور نیست و اصلاً امکان آن هم نیست. علّیت هیچ جا کنار نمی‌رود. فقط هر جا اراده آزاد وجود داشته باشد، روابط علی و معلولی پیچیده‌تر می‌شوند و به همین دلیل هم هست که در علوم انسانی با اینکه ما انسان را مختار می‌دانیم، هنوز هم پیش‌بینی می‌کنیم. درست است که پیش‌بینی‌هایمان در علوم اجتماعی نسبت به پیش‌بینی‌هایی که در فیزیک یا هیأت و نجوم می‌کنیم، کمتر درست از آب در می‌آید، شکی نیست ولی با این همه قبول دارید که خیلی پیش‌بینی‌های درست هم وجود دارد. هر جا پیش‌بینی درست از آب درآمد معلوم می‌شود که اولاً به لحاظ *Ontologic* رابطه علی و معلولی وجود داشته است، و ثانیاً ما نیز به لحاظ *Epistemologic* این رابطه علی و معلولی را درست شناخته‌ایم.

بنابراین من قبول نمی‌کنم و شما هم مسلماً مرادتان این نیست که بگویید هر جا اراده آزاد و اختیار وجود داشت، دیگر در آنجا رابطه علی و معلولی گسیخته و تعطیل شده است، نه؛ فقط این رابطه پیچیده‌تر می‌شود. بدیهی است مثلاً وقتی در باب رفتار چند ساعت دیگر یک قطعه چوب یا واکنشش در برابر آتش یا اثر نور بر رنگش، پیش‌بینی کنیم ولو این پیش‌بینی را صد بار با صدای بلند تکرار کنیم، چون چوب اراده آزاد ندارد، در عدم تحقق این پیش‌گویی مؤثر واقع نمی‌شود. ولی وقتی شما در باب موجودی پیش‌بینی می‌کنید که اراده آزاد دارد، نفس اعلام پیش‌گویی ممکن است در عدم تحقق پیش‌گویی مؤثر باشد. برای مثال، شما با فردی در خیابان قدم می‌زنید، با شناختی که از وی دارید، می‌دانید که او انسانی بخیل و ممسک است، بنابراین وقتی گدایی از روبرو می‌آید، پیش خودتان پیش‌بینی می‌کنید که همراهتان یک ریال هم به گدا نخواهد داد. اتفاقاً او هم نمی‌دهد اما

اگر این پیش‌گویی را به صدای بلند می‌گفتید که مثلاً بدبخت این گدایی که می‌خواهد بیاید پیش تو! یک ریال هم به او نمی‌دهی! به محض اعلام این پیش‌بینی ممکن است اتفاقاً نه صد تومان بلکه چند هزار تومان به آن گدا بدهد.

وقتی انسان در باب موجودی که اراده آزاد دارد، پیش‌گویی می‌کند، امکان دارد صرف اظهار این پیش‌گویی - یعنی هنگامیکه این پیش‌گویی به عالم آگاهی آن فرد با اراده آزاد وارد شود -، به عدم تحقق آن بیانجامد و بر عکس آن هم ممکن است یعنی ممکن است این اظهار به تحقق پیش‌گویی هم منجر شود.

یادم می‌آید در جریان انتخابات سال ۱۹۷۶ آمریکا، مؤسسه "گالوپ" پیش‌بینی کرد که مثلاً "الف" در انتخابات پیروز می‌شود و "ب" پیروز نمی‌شود، اتفاقاً برعکس شد. در آن زمان آن مؤسسه مورد انتقادهای بسیار شدید واقع شد تا اینکه سه تن از صاحب‌نظران آمار به نمایندگی از مؤسسه "گالوپ" مصاحبه‌ای صورت دادند. آنها گفته بودند که پیش‌گویی انجام شده، کاملاً درست بود اما به محض اعلان پیش‌گویی، طرفداران "الف" گفتند چون گالوپ مؤسسه معتبری است، بنابر این ما که پیروزم، پس فعالیت‌هایشان را کاهش دادند. آنهایی که طرفداران "ب" بودند، گفتند که گالوپ پیش‌بینی کرده است که ما بازنده‌ایم پس ما باید فعالیت بیشتری کنیم و این کار را کردند و حاصل آنکه نتیجه انتخابات عکس شد. صاحب‌نظران آمار می‌گفتند مشکل در این نبوده که ما غلط پیش‌بینی کرده‌ایم بلکه مشکل ناشی از آن بوده که این پیش‌بینی را نباید اعلام می‌کردیم. نفس اعلام در عدم تحقق پیش‌بینی مؤثر واقع شد.

خوب حالا ببینید! خود این تأثیر یا عدم تأثیر پیش‌بینی، مؤید آن است که اتفاقاً در موجودی که دارای اراده آزاد است، علیت وجود دارد، برای اینکه خود این خبردار شدن هم، علتی است برای کنش و واکنش‌های بعدی.

بنابراین من قبول نمی‌کنم که وقتی با اراده آزاد سروکار داریم با علیت سروکار نداریم بلکه به همین دلیل است که پیش‌بینی می‌کنیم و به همین دلیل هم علوم انسانی علمیت پیدا کرده‌اند و به عنوان یک نظم و قاعده مورد قبول واقع شده‌اند چون قدرت تبیین و پیش‌بینی دارند. اگر قدرت پیش‌بینی نداشتند، نمی‌توانستند دیسیپلین واقع شوند و مثل تاریخ

می‌شدند. تاریخ هم به معنای یک علم جزئی‌نگر که قدرت پیش‌بینی ندارد، نه فلسفه تاریخ. اما مسئله بر سر این است که پیچیدگی رفتار موجودی که دارای اراده آزاد است اصلاً قابل قیاس با پیچیدگی رفتار یک موجود بدون اراده آزاد نیست.

■ یعنی به قطعیت نمی‌رسد.

□ نه، نگوئید به قطعیت نمی‌رسد بلکه بگوئید نمی‌توان با آن سرعت و سهولتی که در علوم تجربی به قطعیت می‌رسیم در اینجا به قطعیت رسید، ولی نه اینکه اصلاً به قطعیت نمی‌رسیم، کندتر و با صعوبت بیشتر به قطعیت می‌رسیم.

■ حالا "معنویت" می‌خواهد چه کار کند؟

□ به نظر من "معنویت" می‌خواهد اولاً با استمداد از عقلانیت، گزاره‌های خردپذیر و خردستیز را تمییز دهد. گزاره‌های "خردپذیر" یعنی گزاره‌هایی که عقل می‌تواند به سود آن گزاره‌ها، اقامه دلیل برتر و فائق کند. گزاره‌های "خردستیز" یعنی گزاره‌هایی که عقل می‌تواند به زیان این گزاره‌ها اقامه دلیل برتر کند. پس از این تمییز دادن، وقتی که معرفت‌شناسی و عقلانیت ما حکم کرد که این سنخ گزاره‌ها خردپذیرند، اخلاق باور می‌گوید که باید این گزاره‌ها را بپذیریم و در مورد گزاره‌هایی که به موجب عقلانیت و اپیستمولوژی، خردستیزند، اخلاق باور حکم می‌کند که آنها را رد کنیم. بنابراین دسته نخست را پذیرفتیم و گروه دوم را رد کرده‌ایم.

اما یک دسته سوم از گزاره‌ها می‌مانند که اتفاقاً تعداد آنها هم اندک نیست و آن گزاره‌های "خردگریز" هستند. گزاره‌هایی که اگر ما باشیم و عقل، نه می‌توانیم به سود این گزاره‌ها و نه به ضرر آنها دلیلی اقامه کنیم یا به تعبیر دیگر قوت ادله‌ای که به سود این گزاره‌ها موجودند، با قوت ادله‌ای که به زیان این گزاره‌ها می‌آوریم مساوی است یعنی اگر فقط ما باشیم و اپیستمولوژی، این گزاره‌ها و نقایض آنها وزن معرفتی مساوی دارند.

اینها خردگریزند، نه خردپذیرند و نه خردستیزند. گویا از دست خرد می‌گریزند. این گزاره‌ها، گزاره‌هایی هستند که اخلاق باور نه حکم می‌کند که آنها را بپذیریم، چون خردپذیر نیستند و نه حکم می‌کند که ردشان کنیم چون خردستیز نیستند.

خوب! اینها را باید چه کار کنیم؟ اینجا است که معنویت پاسخ می‌دهد. جای معنویت فقط

اینجاست، نه جای دیگر.

■ یا شاید اخلاق؟

□ معنویتی که مراد من است، اخلاق بخشی از آن است. پس چرا می‌گویم معنویت؟ چون اگر بگویم اخلاق، آن وقت گویا معنویت گزاره‌های "Factual" ندارد و همه گزاره‌های آن "Normative" است ولی چون معنویت گزاره‌های "Factual" هم دارد، لذا من از اخلاق تعبیر به معنویت می‌کنم وگرنه قسمت "Normative" آن دقیقاً همان اخلاقی است که شما می‌فرمایید.

در اینجا یعنی در مقابل گزاره‌های خردگیز، اپیستمولوژی ساکت است و بنابراین اخلاقی باور نه قاطعاً می‌تواند بگوید قبول و نه قاطعاً می‌تواند بگوید رد. خوب! اینجا باید چه کرد؟ من می‌گویم حالا که دو گزاره، یعنی یک گزاره و نقیض خودش، به لحاظ اپیستمولوژیک وضع مساوی دارند و ما می‌توانیم حکم را تعلیق کنیم، بیایم گزاره‌ای را قبول کنیم که پس از قبول، بهداشت روانی برای ما پدید آورد. یعنی در واقع حالا که به لحاظ نظری صرف، به لحاظ عقلانیت و به لحاظ اپیستمولوژی، به هر سه تعبیر، ما نه این را می‌توانیم بر آن رجحان دهیم و نه آن را بر این، پس می‌آییم به لحاظ عملی و Pragmatic یکی را بر دیگری رجحان می‌دهیم.

■ "مکینتایر" هم چیزی نظیر این را می‌گوید؟

□ بله، اما او فقط نظیر این را می‌گوید. ولی به نظر من به سه جهت سخن من با بیان وی فرق می‌کند.

حال این جهت پراگماتیک یعنی چه؟ یعنی به لحاظ روانشناختی، بررسی می‌کنیم که آیا آثار و نتایج مترتب بر اعتقاد به یک گزاره بهتر است یا آثار و نتایج مترتب بر اعتقاد به عدم این گزاره و یا آثار و نتایج مترتب بر عدم اعتقاد به این گزاره. به تعبیر دیگر در مورد گزاره "الف، ب است" و گزاره نقیض آن یعنی "الف، ب نیست"، بررسی می‌کنیم که آیا آثار و نتایج مترتب بر اعتقاد به گزاره "الف، ب است" بهداشتی‌تر است؟ یا آثار و نتایج مترتب بر عدم اعتقاد به "الف، ب است" یا اعتقاد به "الف، ب نیست"؟ که اینها با هم فرق می‌کنند. هر کدام از این سه، که آثار و نتایج روانی مطلوب‌تری

داشت را قبول می‌کنیم.

■ یعنی وجودشان، عدم وجود یکی و وجود عدم دیگری.

۱۱] بله، مثلاً من معتقدم که هم گزاره "همه عالم، چه بخواهند و چه نخواهند، چه آگاهانه و چه ناآگاهانه، دست به دست هم داده‌اند که من به اهداف خود برسم" و هم گزاره "همه عالم دست به دست هم داده‌اند که من به اهداف خودم نرسم" هر دو خردگزینند. هیچکدام از این دو گزاره نه خردپذیرند و نه خردستیز. هیچ برهانی را نمی‌توان برای اثبات صحت یا سقم آنها اقامه کرد یا به تعبیری قوت ادله هر دو گزاره مساوی است اما حالا به لحاظ روان‌شناختی، کسی که معتقد است همه عالم دست در دست هم داده‌اند تا او به اهداف خود برسد، چه وضع روانی پیدا می‌کند؟ و کسی که می‌پندارد همه عالم دست به دست هم داده‌اند که او به اهداف خود نرسد، چه وضعی پیدا می‌کند؟ هر کدام از اینها که با بهداشت روانی ما تناسب و سازگاری بیشتری داشت آن را قبول می‌کنیم.

گزاره‌های معنوی "Factual" - غیر از اخلاقی‌ها - که قبلاً گفته شد، همه از این سنخ هستند. «غلبه نهایی خیر بر شر» یکی از این گزاره‌هاست. ما هیچ دلیلی نداریم که شر بر خیر غلبه نهایی خواهد کرد ولی کسی که معتقد است خیر بر شر غلبه خواهد کرد، آرامش، شادی و امیدی خواهد داشت که آن کسی که معتقد به غلبه نهایی شر بر خیر است ندارد. البته باید توجه کرد که ما هیچگاه با توهم خود را نمی‌فریبیم. اگر غلبه نهایی خیر بر شر، گزاره خردستیز بود، چون نمی‌خواهیم خودمان را بفریبیم، نمی‌پذیرفتیم ولو اینکه آرامش هم بر ایمان می‌آورد.

اما حالا که گزاره‌ای و نقیضش یا خودش و ناخودش، با هم، به لحاظ اپیستمولوژیک و نظری وضع کاملاً مساوی دارند، اما به لحاظ عملی و "Pragmatic" وضع نامساوی دارند، آن را قبول می‌کنیم که بهداشت روانی مطلوب‌تری را برای آدمی فراهم می‌کند. این یکی از مؤلفه‌های عقیدتی "معنویت" است.

به همین ترتیب شما در نظر بگیرید کسی را که معتقد است به «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ»، یعنی ذره‌ای خوبی در عالم گم‌شدنی نیست و ذره‌ای بدی هم قابل گم‌شدن نیست.

■ یعنی نظام اخلاقی جهان.

□ بله، دقیقاً؛ ببینید که وضع این فرد با وضعیت کسی که معتقد است نه خوبی‌ها ماندنی هستند و نه بدیها، چقدر متفاوت است و شخص دوم چقدر از لحاظ روانی فرومی‌ریزد؟ متافیزیک معنویت فقط به گزاره‌های خردگریزی که دارای این ویژگی اضافه یعنی تحصیل بهداشت روانی می‌باشند منحصر است. منتها، اولاً به لحاظ کمی، تعداد این گزاره‌ها نسبت به متافیزیک ادیان سنتی و نهادینه بسیار کمتر است و ثانیاً به لحاظ کیفی، در متافیزیک ادیان سنتی، هم گزاره‌های خردستیز وجود دارد و هم گزاره‌های خردگریزی که با بهداشت روانی مطابقت ندارند در حالیکه در "معنویت" علاوه بر اینکه گزاره‌های خردستیز وجود ندارد بلکه با آن گزاره‌های خردگریزی که با بهداشت روانی انسان نمی‌خواند هم سر و کار نداریم و منحصراً گزاره‌های خردگریزی که با بهداشت روانی ما همخوانی دارند مورد توجه هستند.

مثلاً نظریه "قوم برگزیده" و یا "امت مرحومه" که در بعضی ادیان تاریخی وجود دارد، یک گزاره خردگریز است ولی اتفاقاً خردگریزی است که با بهداشت روانی هم همخوانی ندارد یعنی اگر شما معتقد باشید که ما قوم برگزیده‌ایم، مثل یهودی‌ها، این گزاره هیچ بهداشت روانی برای انسان در بر ندارد. واقعاً اگر این تصور را داشته باشید، شما از لحاظ روانی از بین می‌روید، خودشیفتگی پیدا می‌کنید، تعصب پیدا می‌کنید، پیش‌پنداری و پیش‌داوری پیدا می‌کنید و اینها شما را از لحاظ روانی خرد می‌کند.

بنابراین در متافیزیک معنویت، اولاً اگر استدلالی دال بر این اقامه شد که مثلاً گزاره‌ای خردستیز است، فوراً دست از آن گزاره برمی‌داریم ولو اینکه تا وقتی به آن اعتقاد داشتیم برایمان آرامش، شادی، امید، رضایت و... به بار می‌آورد.

ثانیاً، در گزاره‌های خردگریز هم، تازه آن خردگریزهایی را انتخاب می‌کنیم که تأمین بهداشت روانی در گرو پذیرش آنهاست نه در رد یا عدم قبول آنها. پس حالا دیگر معنویت با عقلانیت ناسازگاری ندارد. چرا؟

چون انسان مدرن در گزاره‌های خردگریز، بالاخره یکی از طرفین را قبول می‌کند چون نمی‌توان هر دو طرف نقیض را رد کرد یا هر دو را قبول کرد. این است عقلانیتی که من از آن

دفاع می‌کنم.

■ شما قبلاً فرموده بودید انسان امروز به اخلاقی زیستن نیاز دارد و مقدمه لازم و ضروری اخلاقی زیستن این است که اتکاء بر اصول متافیزیکی خاص داشته باشد که آن را فقط ادیان دارند و ارائه می‌کنند.

□ خوب درست است، اما می‌خواهم بگویم که یک بخش از اصول متافیزیکی ادیان، همچنان قابل دفاع‌اند مثلاً ادیان معتقد نیستند که جهان هستی منحصر در عالم طبیعت است، ما هنوز هم می‌توانیم این را قبول کنیم. ادیان معتقد به اختیار هستند و هنوز هم می‌توان از اختیار دفاع کرد. ادیان معتقد به این هستند که نظام جهان، نظامی اخلاقی است و هنوز هم می‌توان از این اعتقاد دفاع کرد. می‌خواهم بگویم همه متافیزیک از بین نرفته ولی بخش عظیمی از این متافیزیک از بین رفته است. ما این بخش را که همچنان از بین نرفته می‌توانیم حفظ کنیم و من اتفاقاً به این بخش است که می‌گویم «معنویت» و تعبیر دین را در باره آن به کار نمی‌برم.

■ یعنی در واقع یک گزینشی از متافیزیک ادیان؟

□ بله، اما وقتی که می‌گوییم گزینش، یک مقدار خودسرانگی و تحکم از آن برمی‌آید. آنچه را که هنوز هم می‌توان به سود آن استدلال کرد و لااقل معقولیت اعتقاد به آن را نشان داد، می‌توانیم حفظ کنیم. اما آن را که دیگر نمی‌توانیم معقولیتش را نشان دهیم، نمی‌توانیم حفظ کنیم.

به نظر من، هنوز گزاره‌هایی هستند که اعتقاد به آنها بر اساس موازین عقلانیت انسان مدرن، منتفی و محال نیست. به تعبیر دیگر هنوز هم اعتقاد به آن گزاره‌ها بر عدم اعتقاد به آنها یا بر اعتقاد به عدم آن گزاره‌ها یعنی نقیض آنها، رجحان معرفتی دارد.

■ استاد؛ قبلاً فرمودید که عقلانیت جامعه مدرن جامعیت ندارد، با بیان فوق، آیا

معنویت نوعی عقلانیت در دل خود دارد؟ بیانی که شما فرمودید ویژگی متافیزیک

معنویت است یا ویژگی عقلانیت؟

□ نه، من معتقدم معنوبیتی که می‌گویم نتیجه عقلانیت است. نمی‌خواهم بگویم دورقیب هستند که در صدد آشتی دادن بین آنها هستیم. من می‌گویم عقلانیت از سویی اقتضا می‌کند

که گزاره‌های خردستیز را رد کنیم که می‌کنیم. اقتضا می‌کند که گزاره‌های خردپذیر را بپذیریم که می‌پذیریم و اقتضا می‌کند وقتی که گزاره‌ای با نقیض خودش به لحاظ نظری و اپیستمولوژیک وضع یکسانی دارد، آن را قبول کنیم که بهداشت روانی را برای ما تأمین می‌کند.

■ یا از هردوی آنها چشم پوشی کنیم، یعنی از معنویت.

□ چشم پوشی از هردوی آنها اگر امکان‌پذیر بود، بله. اما همانطور که گفتیم اگر دو قضیه، نقیض هم باشند، بالاخره در مقام عمل نمی‌توان با هردو زندگی کرد، باید موافق یک طرف عمل کرد. چرا؟ چون نقیضین قابل رفع نیستند و البته قابل جمع هم نیستند. نمی‌شود از شر هر دوی آنها رهید.

■ اصلاً بیاییم مثلاً این گزاره "خیر نهایتاً بر شر غالب می‌شود" را رها کنیم. چه می‌شود؟ می‌خواهم بگویم که شاید اصلاً این گزاره‌ها اموری نباشند که با زندگی ما بازی کنند و ما مجبور باشیم یکی از طرفین نقیض را بر اساس قاعده "لایجتماعان ولا یرتفعان" انتخاب کنیم. راه دیگری هم وجود دارد و آن اینکه اساساً به هیچ کدام از طرفین نقیض نپردازیم و صورت مسئله را پاک کنیم. می‌توان همانطور که امثال و حکم را از کودکی به فرزندانمان می‌آموزیم، همچنین تعلیم دهیم که این گزاره‌ها، گزاره‌هایی هستند که فقط زندگی شما را مشوش می‌کنند و شما را در جدال نقیضین می‌اندازند، اصلاً بیایید اینها را رها کنید.

□ اگر بشود رها کرد، درست است. ببینید! مثال می‌زنم؛ ما می‌توانیم از این قضیه که مثلاً روی بام این ساختمان هفت مورچه در حال راه رفتن هستند یا بیشتر یا کمتر، به طور کلی صرف نظر کنیم. چرا؟ چون بدون اینکه در باره صحت و سقم این قضیه تصمیم بگیریم، هیچ مشکلی در زندگیمان پیش نمی‌آید.

بنابراین اگر در جایی بتوان از نقیضین صرف نظر کرد، هیچ مشکلی پدید نمی‌آید و البته همانطور که شما می‌فرمایید، عقلانیت اقتضای همین را می‌کند، اما بحث بر سر این است که برخی از این گزاره‌های خردگریز، گزاره‌هایی هستند که از آنها لایب‌دلی نیست، باید اتخاذ موضع کنیم. مثالی برای شما بزنم، امکان ندارد شما به نحوی زندگی کنید که این زندگی

کردن، نه با اعتقاد به خدا مطابق باشد و نه با اعتقاد به عدم خدا. بالاخره هر طور که زندگی کنید یا به گونه ای است که ناظر سوّم می فهمد که اعتقاد به خدا دارید یا اعتقاد به عدم خدا دارید.

این غیر از قضیه مورچه هاست یعنی می توان بدون اعتقاد به وجود مورچه ها و یا عدم وجود مورچه ها زندگی کرد اما شما بالاخره به گونه ای زندگی می کنید که با اعتقاد به وجود خدا در زندگانتان تجلّی دارد یا عکس آن. بنابراین هر جا گزاره خردگریزی وجود دارد که نمی توانیم گریبانمان را از آن برهائیم و در عین حال به زندگیمان ادامه دهیم، بالاخره یا باید این طرف را گرفت یا آن سو را. «معنویت» توصیه می کند که آن طرف را بپذیرید که بهداشت روانی را تأمین می کند.

■ پس معنویت جایی معنا پیدا می کند که در واقع ما از گزاره هایی که خردگریز هستند گریزی و گزیری نداریم. سؤال این است که آیا از این معنایی که حضرت تعالی مراد می فرمایید، دستورالعمل واحدی بیرون می آید؟

□ نه، اصلاً. من معنویت را یک نوع رویکرد و "Attitude" می دانم نه یک فرآورده. من معتقدم که ممکن است ما چند نفر که اینجا حضور داریم، همگی معنوی باشیم، یعنی همگی با این نهج موافقت و مطابقت داشته باشیم، ولی اتفاقاً یکی معتقد باشد به گزاره "الف، ب است"، دیگری معتقد باشد به نقیض آن یعنی گزاره "الف، ب نیست"، سوّمی معتقد باشد که "بعضی از الف ها، ب هستند" و نفر چهارم معتقد باشد که "بعضی از الف ها، ب نیستند".

معنویت یک فرآورده نیست بلکه یک فرایند است. یک نوع سیر و رویکرد خاص است. چرا؟ چون ممکن است گزاره ای که برای من جزو گزاره های خردگریز است برای شما جزو گزاره های خردپذیر باشد و چون "معنوی" هستید آن را قبول کرده اید و همچنین گزاره ای که برای من خردگریز است برای فرد دیگری جزو گزاره های خردستیز باشد و چون خردستیز است و آن فرد هم "معنوی" است البته که آن را رد کرده است.

می دانید چرا؟ زیرا خردپذیری، خردستیزی و خردگریزی تا حدی به اذهان و نفوس کسانی که مدّعیات بر آنها عرضه می شود بستگی دارد. به تعبیر دیگری، اغناپذیری و

اغنانا پذیری یک برهان، خاصیت خود برهان نیست، خاصیت کسی است که این برهان بر او عرضه شده است. پس به این معنی همه ما معنوی هستیم و همه بر عهده گرفته‌ایم که گزاره‌های خردپذیر را قبول کنیم و گزاره‌های خردستیز را رد کنیم و در باره گزاره‌های خردگریز بر اساس معیار "بهداشت روانی" تعیین موضع و عمل کنیم.

■ استاد؛ بحث ما در باب همان گزاره‌های خردگریز است یعنی گزاره‌هایی که همه ما متفق‌القول هستیم که در قلمرو پروژۀ معنویت قرار می‌گیرند. خوب، همانطور که اشاره فرمودید ممکن است برای کسی با گزاره «الف، ب است» بهداشت روانی حاصل شود و برای فرد دیگری گزاره «الف، ب نیست» بهداشت روانی را ایجاد کند و سایر اقسام گزاره‌ها. بنابراین معنویت، هر دو گزاره «الف، ب است» و «الف، ب نیست» را صرفاً به دلیل اینکه با اعتقاد به هر یک از آنها، کسی بهداشت روانی را حاصل کرده است، مطابق با واقع می‌داند پس به عبارت دیگر از دل معنویت، توصیه‌ای برای پذیرش یا عدم پذیرش گزاره‌ای از میان گزاره‌های خردگریز بیرون نمی‌آید.

□ با قسمت اول سخن شما مخالفم، ولی با این که معنویت، گزاره‌ای یعنی فرآورده‌ای را توصیه نمی‌کند موافقم چون همانطور که عرض کردم معنویت یک فرایند است نه یک فرآورده به عبارت دیگر آنچه مورد توصیه است طی کردن و تجربه فرایند معنویت است با همه مؤلفه‌های آن. این فرایند به هر فرآورده‌ای که منجر شود، تفاوتی نمی‌کند.

اما در مورد قسمت اول کلام شما، ببینید اصلاً معنویت ناظر به تعیین مطابقت با واقع در مورد گزاره‌های خردگریز نیست، اگر این مطابقت و یا عدم مطابقت با واقع قابل بررسی عقلانی بود که گزاره جزو گزاره‌های خردپذیر یا خردستیز قرار می‌گرفت اصلاً دلیل اینکه این گزاره‌ها به قلمرو گزاره‌های خردگریز آمده‌اند این است که ما دلیل معرفتی به نفع اثبات صحت یا سقم آنها نداریم. پس اصلاً در اینجا مطابقت با واقع مطرح نیست و حتی اگر شما پس از تجربه فرایند معنویت به گزاره الف یا نقیض الف برسید باز هم معلوم نیست که آن گزاره مطابق با واقع باشد یا نباشد. شما صرفاً پس از طی یک فرایند به فرآورده‌ای رسیده‌اید که موجب آرامش، شادی، امید و به تعبیری «بهداشت روانی» برای شما شده است، اما طی کردن این فرایند یک شرط بسیار اساسی دارد و آن هم این است که باید

فرآیند با همه مؤلفه‌های آن تجربه شود.

■ یعنی «زندگی اصیل» و...

□ بله، زندگی اصیل و یازده مؤلفه دیگر معنیت که در اینجا تا حدودی به آنها اشاره می‌کنم.

اولین مؤلفه معنویت آن است که انسان معنوی یک فلسفه حیات جامع، فراگیر و دامن‌گستر دارد. یعنی معنویت بر تمامی حجرات زندگی او وارد شده است و به عبارتی دیگر این معنویت در تمامی زندگی او جاری است.

این در واقع همان چیزی است که از آن به *integrity* و صداقت تعبیر می‌کنیم. *integrity* یعنی اینکه تمامی ساحت‌های وجودی آدمی بر یکدیگر منطبق باشند. به عبارت دیگر باور من در ناحیه باورها باید کاملاً با احساسات و عواطف من در ساحت احساسات و عواطف و این هر دو کاملاً با نیازها و خواسته‌های من در ساحت نیازها و خواسته‌ها هماهنگ و بر هم منطبق باشند.

مؤلفه دوم معنویت آن است که انسان معنوی هیچ گاه خود را «مالک حقیقت» نمی‌بیند بلکه همواره خود را «طالب حقیقت» می‌داند.

انسان معنوی خود را کسی می‌داند که در راه قدم گذاشته و نه اینکه به مقصد رسیده است بنابراین هیچ جمودی از خود نشان نمی‌دهد.

مؤلفه سوم معنویت هم آن است که اگر ما قبول کردیم که معنویت نوعی طلب حقیقت است، پس این معنویت با نقادی و فهم عمیقی که از نقادی لازم می‌آید کاملاً متناسب است. یعنی معنویت به معنی تسلیم بودن بلا دلیل و کورکورانه نیست.

مؤلفه چهارم معنویت آن است که انسان معنوی جهان را دارای «نظام اخلاقی» می‌داند که مستحضر هستید.

خوب! این چهار ویژگی که برشمردم همگی به «بیش معنوی» بستگی دارند، یعنی به باورهای انسان معنوی درباره جهان.

اما مؤلفه پنجم معنویت همان عدم *sentimentalism* است. به عبارت دیگر انسان معنوی کاملاً به «ضبط نفس» و «انضباط شخصی» معتقد است و مراد من هم از ضبط نفس و

انضباط شخصی همان تسلیم خواسته‌های فوری و فوری نشدن است.

مولفه ششم معنویت هم *Autonomy* یا خودفرمانروایی است.

مولفه هفتم هم آن است که انسان معنوی در یک بی‌یقینی و همان‌طور که شما اشاره کردید در یک طمأنینه در بی‌اطمینانی زندگی می‌کند. اگر خاطرتان باشد پیشتر در باب عواملی که باعث گذرهای منطقی از دین می‌شدند عرض کردم که لزوماً گستره جهان به اندازه گستره باورهای ما درباره جهان نیست و این یعنی بی‌یقینی همراه با طمأنینه یعنی همان طمأنینه در بی‌اطمینانی.

مولفه هشتم معنویت آن است که انسان معنوی خدمت نوع دوستانه به هم‌نوع را فقط از آن رو که هم‌نوع یک انسان است و نه از هیچ حیث دیگری مثل قومیت، ملیت، دیانت و... انجام می‌دهد و هیچ خواسته و خواهش و پاداشی هم در ازای این نوع دوستی از دیگران مطالبه نمی‌کند. به عبارت دیگر انسان معنوی «کنش بی‌خواهش» دارد.

خوب! این چهار مولفه هم مولفه‌هایی هستند که به «کوشش معنوی» انسان معنوی باز می‌گردند. به عبارت دیگر ما باید به این چهار کوشش همت بگذاریم تا بتوانیم بگوییم که معنوی هستیم.

اما مولفه نهم معنویت آن است که انسان معنوی می‌تواند یک نگاه واقع‌بینانه به «خود» داشته باشد. به این معنا که انسان معنوی می‌تواند با روح عریان خویش مواجه شود و نقاط قوت و ضعف خویش را بیابد. بنابراین اینکه کسی بتواند به خود چنان نگاه *objective* و عینی داشته باشد که همان‌گونه به دیگران می‌نگرد و حتی سختگیرانه‌تر از نگاهی که دیگران به او دارند به خود بنگرد، این یک نگرش معنوی و یک تلقی درست است. به قول سعدی:

مرا شیخ دانای مرشد شهاب دو اندرز فرمود بر روی آب
یکی آنکه در نفس، خوش‌بین مباش دگر آنکه در غیر بدبین مباش
به خود خوش‌بین و به دیگران بدبین مباش بلکه به خود سخت‌گیرانه‌تر از دیگران نگاه کن
و باز به تعبیر ابوسعید ابوالخیر:

«جلاد طبع خویش باش!»

این نوع نگرش، نگرش انسانهای معنوی است و بر خلاف متدینان که دین خود را به ارث برده‌اند و به همه بدبین و به خود خوش‌بین هستند، انسانهای معنوی به خود از همه بدبین‌تر هستند.

بنابراین انسان معنوی اولاً، باید همواره خودش را در «آن» و در زمان حال ببیند و خود را آن چنان که اکنون هست بپذیرد.

ثانیاً، بپذیرد که هیچ گاه نمی‌تواند از چنگال تاثیر گذشته خویش فرار کند و ثالثاً، توانایی‌های خود را نه بیش از آنچه که در واقع هست و نه کمتر از آن، ارزیابی نکند. مولفه دهم معنویت هم که نوعی گرایش است آن است که انسان معنوی نقاط ضعف همه انسانها را می‌پذیرد.

همه ما فقط وقتی می‌توانیم نقاط ضعف همه انسانها را بپذیریم که آنان را به صورت یک «فرآیند» ببینیم و نه به صورت یک «فراورده».

یعنی وقتی که شما انسانها را و از جمله خودتان را به صورت یک فرآیند در جریان ببینید، آن وقت است که دیگر می‌توانید همه آنان و از جمله خودتان را دوست داشته باشید و به آنان محبت ورزی کنید.

ویلیام جیمز در توضیح قدیسان می‌گفت که یکی از ویژگی‌های بزرگ قدیسان همین است که نسبت به همه و از جمله نسبت به خویش حالت بخشایش و عفو دارند. خوب! حال اگر این ویژگی فرآیند دیدن و در جریان دیدن انسانها در یک انسان معنوی نهادینه شد، این ویژگی در درون انسان معنوی سه حالت را ایجاد می‌کند:

اولاً، انسان معنوی را نسبت به همه انسانها و از جمله خودش «بردار» می‌سازد. ثانیاً، او را نسبت به همه انسانها واجد نوعی «بخشایش عام» می‌کند و ثالثاً، انسان معنوی با داشتن این حالت می‌تواند آهسته آهسته به درون روح آدمیان نفوذ کرده و به یک «زرف‌نگری درونی»، نائل آید.

مولفه یازدهم معنویت هم که یاز نوعی گرایش است، همین زندگی اصیل است. یعنی زندگی کردن بر اساس فهم و تشخیص خود. به عبارت دیگر انسان معنوی علی‌رغم مخالفت‌هایی که در زندگی با قواعد و اصول خاص زندگی او می‌شود، این قواعد و اصول را

حفظ می‌کند. یعنی انسان معنوی علی‌رغم اینکه جهان، جهانی است مخالف قواعد و اصول او، بدون زیر پا گذاشتن و لگد مال کردن همین اصول خاص و پایبندی به آنها، در همین جهان سراپا مخالفت زندگی می‌کند و به یک «بسامانی» می‌رسد.

دوازدهمین و آخرین مولفه معنویت هم عدم تعبد و تبعدگرای است که پیش‌تر به آن پرداخته‌ام.

خوب! این چهار ویژگی آخر هم همگی به «گرایش معنوی» انسان معنوی باز می‌گردند. بنابراین، توصیه معنویت صرفاً این است که این فرایند با همه مولفه‌های فوق طی شود. در نتیجه این فرایند، هر فرآورده‌ای که حاصل شود، ما به آن ملتزم هستیم، یعنی معنویت هیچگاه نمی‌گوید که فلان فرایند را طی کن تا به یک فرآورده مشخص بررسی. ملاک معنویت امور درونی آدمی است. بر خلاف ادیان که می‌گویند فلان عمل را انجام بده و هر چه سؤال می‌کنیم که نتیجه این اعمال چیست؟ در پاسخ می‌گویند: بعداً، یعنی در زندگی پس از مرگ معلوم می‌شود، معنویت می‌گوید: این فرایند را طی کن تا به آرامش، شادی و امید بررسی. بنابراین فرایند معنویت کاملاً آزمون‌پذیر است، این تنها توصیه معنویت است.

■ پس «معنویت» به تشتهای پشتمانه می‌دهد.

□ درست است. اشکال واردی است. ببینید! شما می‌گویید ممکن است کسی از این گزاره آرامش پیدا نکند، دیگری از نقیض این گزاره و هکذا. من می‌گویم اگر واقعاً این مقدمه شما درست باشد من به آن ملتزم هستم ولی در عین حال معتقد نیستم که مقدمه شما درست است.

من در عین حال که معتقدم معنویت یک فرایند است نه یک فرآورده که دستاوردهایش قابل احصاء باشد و مثلاً محصول ۱، ۲، ... تا n گزاره باشد، به امر دیگری هم قائلم و آن اینکه ساختار جسمانی، ذهنی و روانی ما آدمیان، وجوه مشترک هم دارد که اینها آنقدر هم که شما فکر می‌کنید که راه ما را از هم متشعب می‌کند، متشعب نمی‌کند. یعنی این طور نیست که مثلاً آنچه برای فرد "x" خوب است برای "y" بد باشد و یا آنچه برای "z" مضر است برای "x" مفید باشد و...

ما یک ساختار جسمانی، ذهنی و روانی مشترک داریم که این ساختار مشترک باعث

می‌شود بسیاری از آنچه موجب شادمانی در "x" است موجب شادمانی در همه باشد.

■ فطرتاً اینگونه هستند؟

□ من واژه "فطرت" را بکار نمی‌برم بلکه از "ساختار" سخن می‌گویم. من می‌گویم ما آدمیان دارای ویژگی‌هایی هستیم که ناشی از ساختار مشترک جسمی، ذهنی و روانی ماست. این ویژگی‌ها به نوبه خود، مشترکاتی را بالمال ایجاد خواهد کرد. یعنی درست است که مثلاً شما یک ویژگی خاص خود دارید که شاید بقیه ندارند ولی در عین حال یک سلسله ویژگی‌های *Characteristic* هم وجود دارد که تا انسانها، انسانند، بین همه آنها مشترک است. از ویژگی‌های مشترک مثلاً اینکه همه آنها طالب آرامش هستند، همه آدمها شادی را بیشتر از غم دوست دارند و غیره.

برای مثال ببینید! وقتی که دروغ سنج اختراع می‌شود، این اختراع چه چیز را به ما نشان می‌دهد؟ معنای این اختراع چیست؟ به نظر من معنایش این است که دروغ گفتن روی ساختار ذهنی، روانی و جسمی افراد یک اثر واحد دارد و گرنه اساساً نمی‌توانستند دروغ‌سنجی اختراع کنند. اینکه بدن فردی که دروغ می‌گوید واکنش خاصی از خود نشان می‌دهد که دستگاه دروغ سنج هم به خاطر کشف همین واکنش در زمان دروغ گفتن، اختراع می‌شود به این معناست که ما آدمیان ساختار جسمی، ذهنی و روانی مشترکی داریم.

البته این را هم باید بگویم که ساختار روانی آدمیان واکنش‌های طیفی دارد یعنی این واکنش‌ها مشکک و ذومراتب هستند اما به نظر من اصل این ساختار روانی، مشترک است.

ما صرفاً بر اساس این ساختار مشترک می‌توانیم پیش بینی کنیم که انسان‌ها با پذیرش مثلاً گزاره «الف»، آرامش نمی‌یابند بلکه با پذیرش و عمل به مقتضای گزاره «ب» آرامش می‌یابند. این فقط یک پیش‌بینی است و امکان دارد نادرست از آب درآید که در آن صورت ما از این فرض دست بر می‌داریم اما تاریخ تاکنون نشان داده است و احتمالاً از این به بعد هم همین طور خواهد بود که انسانها از گزاره «ب»، بهداشت روانی حاصل می‌کنند. مثلاً غالباً از ظلم، شادی حاصل نمی‌کنند.

■ استاد؛ پس بهتر نیست به منظور رسیدن به مقام توصیه، «معنویت» این ویژگی‌ها و خصلت‌های مشترک آدمیان را تحلیل و شناسایی کند و به انسانها توصیه کند که به خاطر این ساختار مشترک، از فلان طریق نروید یا اساساً از این طریق نمی‌توانید طی کنید؟

طریق

□ اینکه نمی‌توانید طرفش بروید را قبول ندارم. اتفاقاً می‌توانید بروید چون آزاد هستید ولی اگر بروید به درد و رنج درونی مبتلا خواهید شد. «نباید بروی» و «نمی‌توانی بروی» در معنویت جایی ندارد.

در واقع معنویت به نظام اخلاقی جهان معتقد است یعنی عمل بدون عکس العمل یا به تعبیر دیگر عمل بدون نتیجه عمل نخواهد بود.

□ این گزاره «عمل بدون عکس العمل نخواهد بود» را از کجا آوردیم؟ یعنی این گزاره خردپذیر است؟ خردستیز است یا خردگریز؟ به نظر می‌آید خردگریز باشد، بنابراین باید تکلیف‌مان را همین جا با این گزاره روشن کنیم. اصلاً به نظر می‌رسد که این گزاره از سنخ گزاره‌هایی که آزمایش‌پذیر هستند، نیست چرا که در خارج از حوزه عمل شخص واقع است.

□ این یک گزاره کاملاً تجربی است. ما در معنویت مطلقاً متافیزیکی صحبت نمی‌کنیم. «هر عملی، عکس العملی دارد» یعنی عکس العمل‌های روانشناختی، جامعه‌شناختی و از این قسم دارد. منتها می‌گوییم این امور *objective* بیرونی، منشأ درد و رنجهای *subjective* درونی می‌شوند. معنویت می‌گوید برای اینکه این دردهای درونی ایجاد نشود به انجام آن امور بیرونی هم اقدام نکنیم. پس هر عملی عکس العملی دارد و این عکس العمل‌ها چه بیرونی باشند و چه درونی، درد و رنج ناشی از آنها کاملاً درونی است.

این نکته را همیشه گفته‌ام که منشأ درد و رنج و لذت، هم می‌تواند *objective* باشد و هم *subjective* اما خود درد و رنج و لذت همیشه *subjective* و درونی است.

من گمان می‌کنم شما هنوز بار متافیزیکی و دینی و مذهبی قضیه، مد نظرتان هست پس اثر درد و رنج، درونی است مگر اینکه ساختار روانی - ذهنی آدمیان عوض شود.

از این نظر من در معنویت، همواره بر سه نکته تاکید دارم:

اول اینکه معنویت در مقام فعل، هیچ مطلقى ندارد اعم از مطلق خوب یا مطلق بد، برخلاف ادیان و مذاهب که در مقام فعل هم، مطلق هایی دارند.

نکته دوم اینکه در معنویت هیچ تبعیضی وجود ندارد چرا که همه آزمون‌ها باید در درون صورت پذیرد. بنابراین فرآورده‌ها باید در درون جواب بدهند یعنی در معنویت به جای تبعیض، تجربه درونی وجود دارد، البته باید نکته‌ای را در این باب عرض کنم و آن اینکه عمل کردن به مقتضای این تجارب، معمولاً تنها در زندگی خصوصی، کاملاً امکان‌پذیر است چون در زندگی اجتماعی، ممکن است با منافع دیگران تضاد پیدا کند.

نکته سوم هم اینکه در معنویت یک نوع فردگرایی وجود دارد که به سبب ماهیت مشترک جسمانی، ذهنی و روانی آدمیان، پیش‌بینی می‌شود که در مجموع ثابت بماند اما فقط پیش‌بینی می‌شود یعنی تا الان ثابت مانده و توقع داریم در آینده هم همین‌طور بماند. حال اگر ساختار روانی انسان در سالهای آینده تغییر کرد، باز هم فرآیندهایی را که به او توصیه می‌کنیم ثابت خواهد ماند، اما از این فرآیندها، فرآورده‌های دیگری حاصل خواهد شد که ما به آنها نیز ملتزم خواهیم بود. مثلاً دروغ گفتن برای انسانهای امروز بر اساس فهم و تشخیص آنان و نیز ساختار روانی که در حال حاضر دارند، اضطراب آور است و چون از اضطراب به خاطر همان ساختار مشترک، گریزان هستند بنابراین دروغ نمی‌گویند. حالا اگر دو هزار سال دیگر، ساختار روانی انسانها طوری عوض شد که آنها دیگر از دروغ گفتن، مضطرب نشدند یا مضطرب هم شدند ولی از این اضطراب، درد و رنجی برایشان حاصل نشد، آن وقت هم به همین فرآیند معنویت توصیه‌شان می‌کنیم اما آن موقع این فرآیند، البته فرآورده دیگری غیر از آنچه هم اینک دارد، خواهد داشت.

■ حتی اگر انسان به پروژه معنویت شما قائل نباشد، این مشترکات را دارد، باید

پرسید پس "معنویت" در این میان چه کار کرده است؟

[۱] پروژه معنویت دو کار برای ما انجام داد که ما قبلاً فاقد آن بودیم: یکی اینکه آشکار کرد که عقلانیت ما در بسیاری از موارد جامع و عمیق نیست و موارد این عدم جامعیت و کاستی عمق را نیز به ما نشان داد و اگر نشان نمی‌داد هنوز پاسخ به پرسش‌هایی مانند اینکه چرا انسان مدرن در زندگیش ناکامی‌هایی دارد؟ سرخورده‌گی‌هایی دارد؟ چرا خودکشی

وجود دارد؟ چرا یأس وجود دارد؟ مغفول می افتاد، پس اولاً از طریق این نشان دادن عدم جامعیت و عدم عمق عقلانیت، در واقع به نوعی آسیب شناسی زندگی و حیات مدرن دست می زنیم. این یک کارکرد.

کارکرد دوم اینکه: انسان مدرن را از اینکه به دنبال فال قهوه، رمل، جادو و... برود، باز داشت. مثلاً شما در جامعه خودمان هم می بینید که آدمی در شیک ترین ساختمانهای شهر تهران با شیک ترین آرایش و آخرین تحصیلات زندگی می کند، ولی گاهی همین آقا یا خانم مدرن، پنهانی به جنوب شهر، در یک کوچه پس کوچه می رود و می گوید اگر می شود یک فال برای من بگیرید. می دانید این پدیده ناشی از چیست؟ ناشی از این است که کمبودی احساس شده اما تمیز داده نشده است که این کمبود را چگونه می توان مرتفع کرد. اگر شما دقت کرده باشید، در قلب اروپا هم اینگونه است. شما به فرانسه هم بروید همین است. «معنویت» جلوی این گرایش را می گیرد. چرا؟ چون می گوید: گرایش معنوی فقط در گزاره های خردپذیر معنی می دهد، نباید به دنبال گزاره های خردستیز رفت. نباید به دنبال گزاره های خردستیزی رفت که خلاف آنها موجب بهداشت روانی است. «معنویت» فقط این دو کار را می کند و دیگر هیچ کاری نمی کند.

خوب! حالا این را می خواهم عرض کنم که بعضی از مؤلفه های «معنویت» با این تعبیری که عرض کردم که می آیند و خردپذیرهایی که موجب بهداشت روانی اند را نشان می دهند و ثانیاً گزاره هایی را مشخص میکنند که دو ویژگی دارند، یکی اینکه خردگریزند و دیگری اینکه موجب بهداشت روانی هستند. این مؤلفه ها در ادیان وجود داشته و اینکه گاهی من تعبیر کرده ام و گفته ام که مثلاً پیام ادیان یا پیام مشترک ادیان یا مثلاً وجه جامع ادیان به نظر می آید همین گزاره باشند.

■ پس با این توضیحاتی که در باب معنویت فرمودید آیا می توان گفت که معنویت

نسبی است؟

□ به هیچ وجه چون فرایندها هیچ گاه نسبی نمی شوند.

■ نه؛ منظورم فرآورده های معنویت است.

□ البته که نسبی است. من اصلاً معتقدم که هیچ فعل انسانی نیست که مطلقاً خوب یا بد

باشد و از این لحاظ دیدگاه مولانا را قبول دارم که :

پس بد مطلق نباشد در جهان بد به نسبت باشد این را هم بدان

اما فقط وقتی که مراد ما از خوب و بد، افعال باشند. من در افعال به نسبت کامل معتقدم.

■ بنابراین با بیان حضرت تعالی آرامش و بهداشت روانی مد نظر معنویت، پس از تجربه

فرآیند معنوی که مبتنی بر مولفه‌های آن است و ضمناً تمامی آن‌ها هم برگرفته از

نتایج تحقیقات و مطالعات علوم تجربی انسانی مانند روانشناسی و جامعه‌شناسی

و... می‌باشد حاصل می‌شود. از طرف دیگر سنت - البته به معنایی که سنت گرایان

مراد می‌کنند - هم با پشتوانه تئوریکی که برای متدینان ترسیم می‌کند، در صدد

آرامش‌بخشی به انسان است. به نظر جنابعالی چه تفاوتی میان آرامش حاصل از

معنویت و آرامش ناشی از سنت گرایان وجود دارد؟ با توجه به اینکه خود

حضرت تعالی نیز در سخنرانی که در باب سنت و لیبرالیسم داشتید فرمودید که سنت

نوعی آرامش به پیروان خود می‌بخشد. این آرامش از چه سنخی است؟

□ به نکته خیلی خوبی درباره سنت گرایان اشاره کردید.

ببینید! من معتقدم و خیلی صریح هم می‌گویم که سنت گرایان آرامش، شادی، امید،

رضایت باطن و معنادهی به زندگی - از راه "توهم" را تبلیغ کرده‌اند یعنی سلسله اموری که

توهمی بودنشان برای عقلانیت مدرن واضح است.

سنت گرایان هنوز هم به این امور معتقدند و همچنان همین امور را تبلیغ می‌کنند و توصیه

می‌کنند که به اینها التزام بورزید تا آرامش، شادی، امیدواری و رضایت باطن داشته باشید

و زندگیتان معنادار باشد. به نظرم می‌آید که بسیاری از این امور توهم صرف هستند. توهم

صرف هم به این معنا که خردستیزند. به نظر من در مکتوبات "فریتیهوف شوان" و

نوشته‌های آقای دکتر نصر موارد عدیده‌ای وجود دارد که از ما می‌خواهند که آرامش، امید،

شادی، رضایت باطن و معنایی برای زندگی خود داشته باشیم. اما با چه ابزاری؟ با اعتقاد

به گزاره‌هایی که می‌دانیم آنها خلاف واقع هستند یعنی می‌توانیم بر این مدّعی که اعتقاد به

آن‌ها خردستیز است، برهان بیاوریم و معنای خردستیز بودنش هم این است که مؤیدات

این گزاره‌ها به مراتب کمتر از مؤیدات نقیضشان است. سنت‌گرایی به نظر من نوعی آرامش

جاهلانه را به آدمی می‌بخشد. به تعبیر دکتر سروش - که البته ایشان راجع به سنت گرایی نمی‌گویند - نوعی آرامش غافلانه است و این آرامش غافلانه ناشی از آن است که از چگونگی اوضاع عالم خبر نداریم. چون آگاه نیستیم، پس آرام هستیم. توهم یعنی همین، یعنی آدمی برای آنچه وجود ندارد، قائل به وجود شود و آنچه را که وجود دارد، عدم بپندارد.

به نظر من اینگونه است ولی در "معنویت"، همیشه حساسیت معطوف به این است که گزاره‌ای خردستیز نباشد، اگر خردستیز شد یعنی ادله نافی آن قوی‌تر از ادله مثبت‌اش شدند، چه آرامش بدهد و چه آرامش ندهد، چه شادی بدهد یا ندهد، امید بدهد یا ندهد، آن را کنار می‌گذاریم. به نظر من پروژه سنت‌گرایی فقط از سر توهم‌زایی، آرامش‌زایی می‌کند.

■ آیا این امر ناظر به بنیان‌های معرفتی سنت‌گرایان است؟ یعنی آنجایی که سنت

بحث از *Intellect* و عقلانیت شهودی می‌کند؟

□ خیر، به سه جهت ناظر می‌شود. جهت اول اینکه هیچ دلیلی بر حجیت معرفت‌شناختی چیزی که منبع و مأخذ خود می‌دانند، اقامه نشده است بلکه برخلاف آن دلیل اقامه شده است. ثانیاً از لحاظ تاریخی هم متونی که مستند ایشان است وثاقت ندارد.

■ چون بحث کلی آنها، بحث تاریخی است؟

□ بله، وثاقت ندارد. ثالثاً مبتنی بر یک سلسله گزاره‌های شخصیه‌ایست که این گزاره‌های شخصیه قابل اثبات نیستند. هیچ سنت‌گرایی نیست الا اینکه به چند گزاره شخصیه اعتقاد دارد که قابل اثبات نیستند. منظورم از گزاره شخصیه هم گزاره‌ای است که در آن در باب یک شیء به خصوص بحث می‌شود نه در باب یک سنخ شیء و می‌دانید که بر گزاره‌های شخصیه نمی‌توان اقامه دلیل کرد.

■ در مورد فرهنگ و تمدن که بحث فرمودید، این به ذهن می‌رسد که متافیزیکه‌های

جامع، چه دینی و چه غیر دینی، آن حجم و آن سنگینی و گستردگی که دارند و در مورد همه چیز اظهار نظر می‌کنند، همین می‌تواند دلیلی بر این باشد که به خلق فرهنگ و بعد از آن به تمدن منجر شود.

آیا حالا معنویت به عنوان پروژه پیشنهادی شما برای دین گرایی انسان امروز و نیاز او به دین گرایی، به خلق یک فرهنگ معتقد است؟ یعنی آیا معنویت یک زایش فرهنگی دارد و بعد از آن تمدنی هم ایجاد می کند؟

خود مدعای اولیه تان لااقل به نظر من ابهام دارد، یعنی اینکه می فرمائید اگر یک نظام جامع و فراگیر که در آن جواب همه سوالات به نحوی داده شده باشد، داشته باشیم، این نظام سبب می شود که فرهنگ و تمدن پیدا کنیم، این ادعای مبهمی است.

اولاً، من مثلاً به عنوان یک نظام جامع، نظام هگل را در نظر می گیرم و می گویم که نظام هگلی واقعاً نظام جامعی است. یعنی در حدی که نظامهایی را که شما جامع می دانید، آن هم جامع است اگر نگوئیم جامع تر.

از هنر تا حقوق در آن اظهار نظر شده است. از اقتصاد تا روانشناسی و از دین تا علم، همه چیز در آن وجود دارد. ولی من نمی توانم بگویم که مثلاً یک فرهنگ و تمدن هگلی مبتنی بر این نظام اندیشگی جامع بوجود آمده است. این از یک طرف. از طرف دیگر هم گاهی هست که شما یک نظام اندیشگی جامع و فراگیر عرضه نمی کنید، بلکه نظامتان، نظامی است به تعبیری ناقص و غیر جامع ولی در عین حال کسانی که آن نظام غیر جامع و ناقص را می پذیرند، با سایر امور، این نظام را تکمیل کرده و یک فرهنگ و تمدن پدید می آورند که در نهایت یک فرهنگ و تمدن التقاطی خواهد بود. اما صرفاً هر التقاطی هم که البته مذموم نیست.

می خواهم بگویم که از این لحاظ مبهم است که هم از این طرف می بینیم که قابل دفاع نیست و هم از آن سو نیز قابل دفاع نیست. هم ما می توانیم بگوئیم نظامهای جامع و فراگیری داشته ایم که به فرهنگ و تمدنی نیانجامیده اند و از آن طرف نظامهای غیر فراگیری داشته ایم که به فرهنگ و تمدن ترکیبی، تلفیقی و التقاطی انجامیده اند. این یک نکته است. اما نکته دوم این است که یکی از محکومات عنایه من این است که من اصلاً دغدغه فرهنگ، تمدن و سایر مفاهیم انتزاعی را ندارم. اصلاً غم نیست که به گفته شما فرهنگی پدید بیاید یا نیاید، تمدنی پدید بیاید یا نیاید. من همیشه گفته ام و باز هم تأکید می کنم که من دغدغه همین انسانهای گوشت و پوست و خون داری را دارم که به دنیا می آیند، رنج

می‌برند و از دنیا می‌روند.

می‌خواهم یک کاری بکنم که این انسانها درد و رنجشان کاهش پیدا کند. اگر درد و رنج انسانها ولو به اندازه یک اپسیلون، یک مثقال و یک ذره کاهش پیدا کرد، ما به مراد خود رسیده‌ایم. حالا می‌خواهد فرهنگی پدید آید یا نیاید یا تمدنی پدید آید یا نیاید. اگر هم فرهنگها و تمدنهای بسیار با عظمت و شکوه فراوان با طول عمر فراوان پدید آیند ولی در داخل این تمدنهای، انسانها درد و رنجشان کاهش پیدا نکند بلکه روز به روز هم بر درد و رنجشان افزوده شود، برای من هیچ پیشیزی نمی‌ارزد. یعنی من همیشه نظرم این است که یکی از بزرگترین هزارتوها و مازهای که یک روشنفکر می‌تواند در آن گرفتار شود - که اگر گرفتار آید واقعاً هم وای بر او و هم وای بر جامعه‌ای که این روشنفکر، روشنفکر آن جامعه است - این است که روشنفکر چنان دل مشغول این مفاهیم انتزاعی شود که از انسانهای غیر انتزاعی، انسانهای انضمامی، انسانهایی که دارای وجود خارجی محسوس ملموس هستند، از اینها غافل شود و ما متأسفانه چنین وضعی پیدا کرده‌ایم. حتی از این بالاتر، گاهی ما اصلاً چیزی که منطقیون از آن تعبیری می‌کنند به مغالطه تجاهر مرتکب می‌شویم. یعنی یک مفهوم درست می‌کنیم، بعد فکر می‌کنیم این مفهوم چون به ذهن ما راه یافته و چون برای این مفهوم، لفظی هم جعل کرده‌ایم، حتماً جهان هستی هم فوراً به محض اینکه این مفهوم در ذهن ما نطفه‌اش منعقد شد و در زبان ما اسمی یافت، یک واقعیتی متناظر با این مفهوم پدید می‌آورد و کم‌کم فکر می‌کنیم که این مفهوم متناظر است با یک واقعیتی در عالم. آن وقت درست به این چیزهایی نسبت می‌دهیم که به آن واقعیت‌های عینی خارجی محسوس ملموس می‌شود نسبت داد.

شما مثلاً فرض کنید در کشوری کسی بگوید "نظام"، نظام سیاسی را هم دارای یک نظامی تلقی کند، بعد ما در این کشور بگوئیم روز به روز درد و رنج مردم افزایش پیدا می‌کند، روز به روز دارند آرامششان را از دست می‌دهند، روز به روز امیدشان رو به ضعف می‌رود، روز به روز شادی‌های آنان کمتر می‌شود، روز به روز رضایت باطن خود را از دست می‌دهند، آن وقت آن فرد بگوید همه اینها درست است، ولی در عین حال نظام در حال پیشرفت است؛ نظام در حال ارتقاء و ترقی است و آن جاست که من می‌گویم چیزی به نام نظام

نداریم. آیا نظام چیزی سوای مردمی است که در یک مملکت زندگی می‌کنند؟ چه چیزی است که دارد از خون این آدمیان تغذیه می‌کند و رشد می‌نماید. آخر چیز دیگری به نام نظام وجود ندارد.

به نظر من خیلی از مباحث ما روشنفکران در واقع درباره همین هویت‌های انتزاعی است و فراموش می‌کنیم که اصلاً تمام اینها آمده بودند برای بهروزتر کردن آدمیان. حالا اگر خود این مباحث و ورود در این مباحث و نقض و ابرام‌ها و جرح و تعدیل‌ها، همه تأییدها و تضعیف‌ها و همه رد و قبول‌ها، ذره‌ای به حال انسانها نافع نیافتد، به گمان من ما هیچ مجوز اخلاقی نداریم که وارد این بحث‌ها شویم.

یکی از این مفاهیم هم "فرهنگ" است، یکی از این مفاهیم "تمدن" است، یکی از این مفاهیم "نظام" است، "جامعه" و مفاهیمی است که دال بر مکاتب است مثل "مسیحیت". مثلاً اینکه می‌گوئیم اسلام روز به روز قوی‌تر شد، یعنی چه؟ آیا منظور آن از اسلام مسلمین‌اند؟ باید ببینیم و تحقیق کنیم که کجا این مسلمین روز به روز قوی‌تر شده‌اند. اسلام یک مفهوم انتزاعی است. غیر از مسلمین چیزی در جهان وجود ندارد و به همین ترتیب دین، مذهب، کیش، آیین، مسلک، مرام و باز به همین ترتیب نام‌هایی که بر مشرب‌های سیاسی گذاشته می‌شود مثل لیبرالیزم، مدرنیسم، اومانیسم یا دموکراسی، اینها هم مفاهیم انتزاعی هستند.

باید ببینیم این انسانها چه می‌کشند. من حتی از این بالاتر می‌خواهم بروم. شما مفهوم استقلال را در نظر بگیرید و اینکه می‌گویید کشور باید استقلال داشته باشد. بسیار خوب! استقلال داشته باشد یعنی چه داشته باشد؟ فرض کنید کشوری را بگویند که وابسته است به کشوری دیگر. اما بعد می‌بینیم که مردمان همین کشور وابسته هم شادتر هستند، هم آرامش بیشتری دارند، هم امیدوارترند، هم رضایت باطن بیشتری دارند و بعد در مسائل اجتماعی هم می‌بینیم امنیت بیشتری دارند، رفاه بیشتری دارند، از عدالت اجتماعی بیشتری هم برخوردارند.

اما یک کشور دیگری را می‌بینیم که به هیچ کشور دیگری وابستگی ندارد، ولی هیچکدام از ویژگی‌هایی را که مردم در آن کشور وابسته داشته‌اند، مردم این کشور مستقل ندارند. حال

کدام یک از اینها ارزشمندتر است؟

شما یک چیزی درست کرده‌اید بنام مفهوم انتزاعی "استقلال"، بعد برای اینکه آن چیز حاصل بیاید، مردم دارند شادی، امید، آرامش، امنیت، عدالت اجتماعی و رفاه خود را از دست می‌دهند، ولی در عوض یک چیزی دارند به نام "استقلال". این "استقلال" چیست که دارند؟

ممکن است شما بگوئید استقلال به این معنا است که رجال سیاسی یک کشوری در تصمیم‌گیری هایشان، از هیچ کسی فرمان نمی‌برند.

من می‌پرسم آیا نفس این فرمان نبردن مطلوبیت دارد یا چون این فرمان نبردن سبب رفاه بیشتر، سبب امنیت، عدالت، آزادی بیشتر و سایر احوال نفسانی مردم آن کشور می‌شود با ارزش است؟

اگر به سبب اینهاست، وقتی دیدیم اینها حاصل نشده است دیگر نمی‌توانیم به مفهوم انتزاعی مثل "استقلال" بچسبیم و یا از آن طرف ببینیم که اینها حاصل است ولی آن فرمان نبردن حاصل نیست، چه دغدغه‌ای داریم؟

اینها را برای این نمی‌گویم که استقلال چیز بدی است. اصلاً به این معنا نیست. می‌فهمم استقلال چیست، اما می‌گویم استقلال ارزشش برای این است که سبب ساز این امور می‌شود. اگر دیدیم این امور وجود ندارد حالا شما یک اسم هم به نام استقلال داشته باشید، چه سودی می‌برید؟

به نظر من در مغالطه تجاهر همه این دیدگاهها مشترک هستند. شما یک مفهوم در ذهنتان درست می‌کنید و به ازاء این مفهوم در زبانتان یک اسم می‌گذارید و بعد فکر می‌کنید که این واقعیت با مفهوم شما و با اسمی که شما بر روی آن گذاشته‌اید پدید آمده و بعد می‌گویید: این واقعیت در حال رشد است، این واقعیت دارد تغذیه می‌کند، این واقعیت دارد رو به فلان چیز می‌رود.

مثلاً می‌گوئید فلان کس دارد نظام را تضعیف می‌کند. نظام را تضعیف می‌کند یعنی چه؟ یعنی چه چیز دارد تضعیف میشود؟

نکته دومی را که می‌خواستم عرض کنم این است که من خیلی دغدغه فرهنگ و تمدن و...

را ندارم.

■ فرهنگ را اگر به معنای تعمیم پذیری بگیریم که خودتان در اخلاق از آن سخن می‌گفتید که مثلاً قانون اخلاقی‌ای خوب است که قابلیت تعمیم پذیری بیشتری داشته باشد، یعنی هر چقدر قابلیت تعمیم پذیری داشته باشد، رنگ و بوی بیشتری به عمل فائیلین به خود می‌دهد.

اگر فرهنگ را به این معنا بگیرید که معنایی است که بنده گاهی به کار می‌برم، این دیگر مستلزم این نیست که شما حتماً یک نظام جامع ارائه کرده باشید. فرض کنید من نوعی بیایم فقط یک چیز به مخاطبان خود بگویم، بگویم: "چنان رفتار کنید که خوش دارید که دیگران با شما رفتار کنند." این یک نظام جامع نیست. اصلاً یک فقره حکم اخلاقی، یک فقره توصیه اخلاقی است. ولی همین یکی را اگر مخاطبان من واقعاً به دنبالش بروند و آنرا تعقیب و از آن تبعیت کنند، خود این یک وضع بسیار مطلوبی پدید می‌آورد. یک فرهنگ پدید می‌آورد اما نه فرهنگ به آن معنایی که معمولاً در عرف می‌گویند فرهنگ و تمدن. این توصیه اخلاقی، یک تحولی در باطن افراد پدید می‌آورد و به همین معنا هم فرهنگ است ولی لزومی ندارد که من حتماً یک نظام جامع فراگیری عرضه کرده باشم، هیچ لزومی ندارد.

■ حالا از این وجه وارد شویم که همان گزاره‌ای که حضرت تعالی فرمودید "آن گونه عمل کنید که انتظار دارید با شما رفتار کنند"، اگر در واقع متفکری ادعا کند که هر یک از این گزاره‌ها به تنهایی قابل طرح نیستند و اینها یک پیشینه‌ای را همراه خود دارند (پیشینه‌ای تاریخی و ذهنی) و متعلق به یک مجموعه‌ای هستند که در واقع اگر به عنوان مثال بخواهیم مصداق تاریخی آنرا بحث کنیم، دورکیم این بحث را مطرح کرد که در واقع گزاره‌های دینی بیشترین نقش را در شکل دادن به وجدان جمعی و به خود اجتماعی دارند. از گزاره‌های کوچک کاملاً محسوس بگیریم تا برسیم به گزاره‌های بالایی که صدق و کذب آنها مشخص نیست و در واقع خرد گریزند.

از اینجایی و اکنونی‌ها به تعبیر شما شروع می‌کنیم و می‌رویم به بالا. اگر حرفی که دورکیم مطرح می‌کند این است که اگر همین گزاره‌ها را که در واقع ملموس ترند و به

درد زندگی می‌خورند، آدمها با آن درگیرند و وجدان اجتماعی را شکل می‌دهند، هنجارها را شکل می‌دهند و مطلوب هم هستند، اگر ما "چرا گفتن" را از اینها شروع کنیم، به آن ارزشهایی خواهیم رسید که از قداست بیشتری برخوردارند و دقیقاً قداسیت خود را به خاطر ملموس نبودنشان می‌گیرند. من می‌خواهم ببینم آیا کسی می‌تواند در برابر ادعای شما این سخن را مطرح کند که اینها بایکدیگر در یک مجموعه دارای ارتباط هستند و آنهایی که در واقع در تمام ادیان جذاب ترهم بوده‌اند، گزاره‌های خردگریز بوده‌اند که از آنها در واقع گزاره‌های خردپذیر و گزاره‌هایی که به هنجار اجتماعی تبدیل می‌شوند، زاییده می‌شوند.

آیا به این سلسله مراتب طولی قائل هستید؟ و در واقع متافیزیکی‌های جامع، چه دینی و چه غیر دینی یک کلیت است. حالا اگر ما بخواهیم خردگریزها را استخراج کنیم و در مورد آنها داوری کنیم آیا این گزاره‌ها فقط در همان کلیت دارای معنا نیستند؟ می‌خواهم کل گرایانه نگاه کنم و از حیث معرفت‌شناسی می‌خواهم بگویم همه اینها داخل آن مجموعه کلی هستند. یعنی خرد ستیز، خردگریز و خردپذیر هر سه باید حضور داشته باشند و در واقع اینها در کنار هم معنا پیدا می‌کنند یا زاییده می‌شوند. حضرت تعالی می‌فرماید که نه، هر کدام از اینها می‌توانند هویت مستقلی داشته باشند، اگر نظر تان این است، استدلال‌تان را بفرمائید.

□ مطالب فراوانی در سخنان شما بود. من باید کمی از هم تفکیک کنم و ببینم در مورد هر یک چه می‌شود گفت.

نکته اول این است که ما به لحاظ منطقی هیچ وقت نمی‌توانیم از گذشته بشر در باب آینده بشر حکمی استنتاج کنیم. یعنی نمی‌شود گفت که چون بشر تا به حال فلان کار را نمی‌کرده، پس در آینده هم نخواهد کرد. یا چون تا به حال فلان کار را می‌کرده است، پس در آینده هم خواهد کرد. هیچ وقت از گذشته تاریخ بشر نمی‌شود آینده بشر را پیش بینی کرد. بنابراین اولین نکته‌ای که می‌خواهم بگویم این است که سخن دورکیم اگر درباره گذشته تاریخ بشر صادق باشد باز لزوماً به این معنا نیست که در باب آینده هم صادق است.

ما منطقاً راهی نداریم، البته معنایش هم این نیست که ما از اینکه گذشته این گونه بوده است منطقاً می‌توانیم این گونه نتیجه بگیریم که آینده اینگونه نخواهد بود. آنرا هم نمی‌توانیم نتیجه بگیریم. اما نمی‌توانیم نتیجه بگیریم که آینده اینگونه خواهد بود. بنابراین سخن دورکیم را اگر هم بپذیریم، ناظر به گذشته می‌دانیم و در آن هیچ استدلالی نمی‌بینیم که نشان دهد در آینده هم وضع به همین قرار و سیرت و سان باقی خواهد ماند.

به نظر من هیچ استدلالی در دورکیم نیست که دلالت به این نکته کند. بنابراین احتمال که در آینده این سخن نیز صادق نباشد. این نکته اول است. نکته دوم این است که وقتی شما می‌گویید یک کلی، یامی‌گوئید یک کل یکپارچه است؛ این یکپارچگی به چه معناست؟ اگر به این معناست که کل اجزاء این کل را یک جا به بشر داده‌اند مثلاً بنیانگذار یک دین، بنیانگذار یک مذهب، بنیانگذار یک تمدن آمده و یکباره همه اینها را به بشر داده، و به این معنا می‌گوئید که کل یکپارچه است، یعنی گفته است: همه چیز زندگیتان را تعطیل کنید چون من می‌خواهم به شما مجموعه‌ای بدهم که در آن آموزه، فرمان، احکام، تعالیم، مابعدالطبیعه، وجودشناسی، انسان‌شناسی، وظیفه‌شناسی و معرفت‌شناسی، همه وجود دارند.

اگر بخواهید این را بگوئید، واقعیت تاریخی، همه اینها را تکذیب می‌کند. هیچ کسی نیامده یکباره یک کلی را بر یک قومی، ملتی، بر یک نژادی و حتی بر یک قبیله‌ای عرضه کند. هر کس در طول تاریخ چه بنیانگذاران ادیان و مذاهب، چه کسانی که نظامهای فلسفی عرضه کرده‌اند. معمولاً آمده‌اند و بر یک بخشی از زندگی مخاطبان خودشان حاشیه زده‌اند. نه اینکه بگویند دیگر این کل هیچ و حالا می‌خواهیم همه چیز را از نو سامان دهیم. همیشه آمده‌اند یک بخشی از فرهنگ خودشان را تصحیح کرده‌اند و به گمان خودشان تغییر داده‌اند و بقیه اجزاء و مؤلفه‌های فرهنگشان هم همانطور باقی مانده است. نیامده‌اند از سیر تا پیاز و از طرز لباس پوشیدن تا مراسم ازدواج و عزا و عروسی، همه چیز را عوض کنند و مثلاً از نظامهای سیاسی تا هر چیز دیگر را به یکباره تغییر دهند.

پس اگر به این معنا می‌گوئید ما اصلاً چنین چیزی را در تاریخ ندیده‌ایم. شما یک شخص را

به من نشان بدهید که آمده باشد و گفته باشد: ای انسانها! همه چیز را تعطیل کنید، می‌خواهم از فردا صبح اقتصاد نو، سیاست نو، دین و مذهب نو، خانواده نو و آموزش و پرورش نو به شما بدهم و همه ساحت‌های زندگیتان را نو کنم.

اما اگر منظورتان از کل منسجم این نیست. اگر منظور از کل منسجم این باشد که کلی است که اجزاء این کل با هم سازگاری دارند ولو هر کدام از اجزاء آن در طی زمان و به تدریج وارد این کل شده‌اند. مثلاً یکی را من گفته‌ام، یکی را شما گفته‌اید، ولی حالا این مجموعه با هم سازگاری دارد. اگر این را بگوئید آن وقت بنده عرض می‌کنم که می‌شود معنویتی هم که پیشنهاد می‌شود، بین اجزاء و مؤلفه‌های آن، سازگاری و *consistency* منطقی وجود داشته باشد و به عنوان یک کل منسجم تلقی شود. یعنی یک کلی که اجزاء آن با هم ناسازگاری منطقی ندارند.

اما ممکن است بگوئید نه، نه آن را می‌خواهم بگویم به آن ضعف، نه این را می‌خواهم بگویم به این قوت. نه آن را بگویم که یک کسی همه ساحت‌ها را از نو درست کرده و نه اینکه فقط این کل، اجزاء‌اش با یکدیگر سازگاری داشته باشند. می‌گویم یک کل وقتی منسجم است که اجزاء آن، نه فقط با هم سازگاری داشته باشند بلکه رابطه تولیدی هم داشته باشند. نه اینکه اجزاء با هم ناسازگار باشند، بلکه اصلاً بعضی اجزاء، اجزاء دیگر را بزیایند. یک سلسله مراتب طولی داشته باشند که در این سلسله مراتب طولی، کنش و واکنش‌هایی وجود دارد و این کنش و واکنش‌ها موجب می‌شود چیزهای جدیدی پدید بیایند.

■ اگر آن نسبتها همچنان برقرار باشد، مد نظر ما هم همین بوده است.

- بله آن نسبتها برقرار است. این بیان نه به آن ضعف است و نه به آن قوت. اگر این باشد، بنده عرض می‌کنم که من هم می‌پذیرم که حتی معنویت هم به این معنا اگر بخواهد پروژه موفق باشد، هم نیاز به یک مابعدالطبیعه دارد و هم به وجودشناسی، انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی، وظیفه‌شناسی و به تعبیری به اخلاق نیاز دارد، همه اینها را می‌توانیم بپذیریم که نیاز داریم. اما این معنایش این نیست که حالا که معنویت به همه این قسمت‌ها نیازمند است، پس باید همه این قسمت‌ها را همانگونه عرضه کند که دینهای نهادینه تاریخی عرضه می‌کردند.

به تعبیر دیگر، ادیان، مابعدالطبیعه داشته‌اند، معرفت‌شناسی، اخلاق‌شناسی و وظیفه‌شناسی و انسان‌شناسی داشته‌اند، قسمتهای مختلف داشته‌اند که من در مقام احصاء دقیق آنها نیستم اما ادیان مختلف اینها را داشته‌اند. بعضی از نظام‌های فلسفی هم اینها را داشته‌اند مثل نظام هگلی و یا آخرین نمونه‌اش در غرب نظام وایتهد که همه اینها را دارد. طبعاً این نظام معنوی هم باید همه اینها را داشته باشد. اما منظور از اینکه همه اینها را باید داشته باشد این نیست که باید نسخه بدل و المثنی‌های دینی‌شان را داشته باشد. باید اینها را داشته باشد ولی می‌تواند در بسیاری از اجزاء خودش سازگار با ادیان باشد و می‌تواند در بسیاری از اجزاء خودش سازگار با ادیان باشد. از اینکه یک نظام معنوی باید یک کل یکپارچه به این معنا باشد که بین اجزاء‌اش نه فقط consistency بلکه رابطه تولیدی برقرار باشد، به هیچ روی بر نمی‌آید که فقط و فقط این خصوصیات را باید در ادیان و مذاهب جست و یافت بلکه می‌شود این کل را دوباره و از نو آهسته آهسته پدید آورد. شما یک اجزایی از این کل را پدید آوردید، شخص دیگری، اجزاء دیگری را و آهسته آهسته می‌بینیم همه کسانی که تحت تأثیر این پروژه واقع شده‌اند، الان خود را با یک کل سازگار و در عین حال، بین اجزاء آن رابطه تولیدی برقرار، می‌بینند و مشکلی هم به لحاظ نظری پیش نمی‌آید.

اما اینکه طرفداران نظریه معنویت در مقام عمل موفق بشوند یا موفق نشوند، آن حرف دیگری است، ولی می‌خواهم بگویم منطقاً محذوری وجود ندارد، ممنوعیتی منطقاً و نظراً وجود ندارد.

البته از معنویت هم که در اینجا سخن می‌گویم، مرادم آن نیست چیزی نیست که امروزه به آن "new religious movements" می‌گویند. یعنی نهضت‌های دین جدید که باز همه آنها به آن معنایی که بنده می‌گویم معنویت نیستند. البته از آنها می‌توان درس آموزیهایی داشت، شکی نیست و مسلماً هم باید داشت ولی من در عین حال، هیچ کدام از آن نهضت‌های دین جدید را یک جریان یک سره معنوی به آن معنایی که محل توجه‌ام است و می‌خواهم عرض کنم نمی‌دانم. این هم باز برای این نیست که بخواهم بگویم بنده چیز تازه‌ای آورده‌ام، اصلاً به این معنا نیست. اتفاقاً در غرب هم آدم‌هایی هستند که به همین

معنایی که بنده می‌گویم طرفدار *spirituality* به این معنا هستند ولی می‌خواهم بگویم آنها هم لزوماً در عداد طرفداران جنبشهای دینی جدید نیستند.

به تعبیر دیگری می‌خواهم اینگونه بگویم که بین معنوی بودن و عضو یکی از نهضت‌های جدید دینی بودن به لحاظ منطقی یک نوع عموم و خصوص من وجه برقرار است. شما می‌توانید معنوی باشید ولی عضو هیچ کدام از این نهضتها نباشید. می‌توانید عضو یکی از این نهضتها باشید ولی معنوی نباشید. می‌توانید هر دو باشید و یا هیچ کدام نباشید. عموم و خصوص من وجه موردی دارد، نه اینکه بخواهم بگویم مثلاً بنده چیز تازه‌ای ابداع کرده‌ام، اصلاً. من هیچ وقت در پروژه عقلانیت و معنویت مدعی چیز نویی نیستم و تنها چیزی که بر آن تأکید می‌کنم این است که ما باید رو به سویی حرکت کنیم که عقلانیت فدای معنویت نشود و نیز رو به سویی برویم که معنویت هم فدای عقلانیت نشود. به نظر من در تمدنهای گذشته، عقلانیت فدای معنویت می‌شده است و در تمدن جدید غرب هم به نظرم می‌آید معنویت فدای عقلانیت می‌شود و به نظرم می‌آید که فقط باید بین عقلانیت و معنویت جمع کرد.

- ■ این فرایند تولید و باز تولیدی را که منجر به یک کلیت می‌شود...

□ یک بخش از آن این است که این فرایند تاریخی است و به هر حال در واقع زایش و تولید این کلیت در تاریخ محقق می‌شود.

قبول دارم، یک مثال برای شما بزنم، خانم بلاواتسکی در قرن نوزدهم به یک نکته تفتن پیدا کرد و آن اینکه گویی ادیان و مذاهب تاریخی و نهادینه و استقرار یافته، امروزه دیگر نمی‌توانند در دوران مدرنیته مخاطبان خودشان را راضی و قانع کنند. از این لحاظ آمد و یک نهضتی که از آن تعبیری می‌شود به "تئوزوفی" را ابداع کرد. در واقع غرض خانم بلاواتسکی این بود که این نهضت تئوزوفی بیاید و جایگزین ادیان و مذاهب شود. تئوزوفی خودش به لحاظ لغوی یعنی حکمت الهی.

ایشان چیزهایی ابداع یا به تعبیر بهتر بگویم التقاط‌هایی از ادیان و مذاهب مختلف کرد و مخصوصاً سعی کرد که مسیحیت را با ادیان شرقی آشتی دهد. منظورم ادیانی مثل آئین هندو، بودا و آئین دائو است.

سعی و کوششهایی هم در این جهت کرد. آن چیزی که ایشان گفت مخصوصاً تحت تأثیر شخصیت بسیار نافذ شخص ایشان، آهسته آهسته طرفدارانی پیدا کرد ولی الان تنوزوفی ای که در دنیا وجود دارد عیناً تنوزوفی خود بلاواتسکی نیست.

افراد خیلی بزرگی آمدند و چیزهایی افزودند و جرح و تعدیلهایی کردند و نقصهایش را جبران کردند، حتی شخصی به نام "رودولف اشنايدر" که به نظر من یکی از بزرگترین متفکران روزگار ماست و در نیمه قرن بیستم بسیار آدم ذی نفوذی بود، خودش یکی از طرفداران تنوزوفی بود و کتابی هم درباره تنوزوفی نوشته است و بسیاری از آثارش نیز در واقع در خدمت تکمیل طرح اولیه خانم بلاواتسکی است.

خوب! این خودش نشان دهنده این است که در عین اینکه او داشته از دین نهادینه تاریخی می‌گریخته، اما خودش هم یک چیزی پدید آورد که خود آن هم واقعاً تاریختنی داشت و این تاریختن هنوز هم ادامه دارد و ثبات کامل هم پیدا نکرده است. می‌خواهم بگویم که این کاری نیست که یک شخص بخواهد انجام دهد و مهمتر اینکه این عمل حتماً تأثیر می‌پذیرد از کنش و واکنش‌هایی که در صحنه اجتماعی که مخاطبان در آن زندگی می‌کنند، در آن وقوع دارند و واقع می‌شوند.

■ بحث دیگری که می‌خواهیم به آن وارد شویم، بحث بحران معناست. آیا به وجود چنین بحرانی در جهان معاصر قائل هستید. بیشترین زایش این بحران و مؤلفه‌های اصلی آن را چه می‌دانید؟

□ از تعبیر "بحران" در واقع کمی می‌گریزم. اگر بگویید که ما مشکلی داریم که آن مشکل، مشکل فقدان معنا است، بهتر می‌فهمم تا بحران. چون بحران هم در معنای اولیه‌اش که یکی از اصطلاحات علم طب است و از علم طب هم وارد علوم انسانی شده است و هم در معنایی که الان در علوم اجتماعی دارد، یک چیزی بیشتر از مشکل را نشان می‌دهد و من نمی‌خواهم بگویم که یک چیزی بیشتر از مشکل وجود دارد.

مشکلی وجود دارد و آن مشکل فقدان معناست. مگر اینکه شما اصلاً چیز دیگری از بحران معنا مراد می‌کنید. من این را می‌فهمم که یکی از بزرگترین مشکلاتی که

انسان امروز دارد مسئله بی معنایی زندگی است. فقدان معنای زندگی است. از دست رفتن معنای زندگی است. اگر این را مراد می‌کنید می‌توانیم با هم وارد گفت و گو شویم. مگر اینکه شما واقعاً از بحران معنا یک چیز دیگری ادراک می‌کنید.

شما همین را درک می‌کنید؟

■ بله. بحث درباره فقدان معنای زندگی است.

بسیار خوب! عرض می‌کنم که اولاً ما باید در باب بحث معنای زندگی، معنای زندگی را از هدف خلقت جدا کنیم. یک زمان بحث، بحث هدف خلقت است که اصلاً چرا خلقت صورت گرفت. به چه هدفی خلقت صورت گرفت؟ که این سؤال خودش یک سلسله پیش فرضهایی دارد. یکی اینکه اصلاً خلقتی صورت گرفته است و دوم اینکه موجود متشخص انسان واری وجود داشته که این خلقت را خالق، اوست.

آن وقت در اینجا می‌پرسیم حالا اگر موجود متشخص انسان واری که از آن تعبیر می‌کنیم به خدا، این وجود دارد و عمل خلقت را انجام داده است یعنی این جهان هستی را بوجود آورده، باید دارای حکمت باشد و هر کارش باید هدفی داشته باشد. پس باید در این خلقتش هم هدفی داشته باشد. حالا هدفش از خلقت چه بوده است؟

من نه به آن پیش فرضها فعلاً کار دارم و نه اصلاً مسئله هدف خلقت را با معنای زندگی خلط می‌کنم. ممکن است به نظر بعضی فیلسوفان بیاید که معنای زندگی را نمی‌شود جواب داد مگر اینکه قبلاً هدف خلقت را جواب داده باشیم. ولی حتی اگر با این فیلسوفان موافق هم باشیم باز اینها دو مسئله است که حل یکی توقف بر حل دیگری دارد، نه اینکه یک مسئله باشند. اینکه مثلاً من فلان مسئله را در فیزیک وقتی می‌توانم حل کنم که فلان معادله را در ریاضیات بدانم، این معنایش این نیست که فیزیک همان ریاضیات است. من برای حل این مسئله فیزیکی ممکن است نیاز به حل چند مسئله جبر و مثلثات داشته باشم. اما این بالاخره یک مسئله فیزیکی و آن یک مسئله ریاضی است. اینها یکی نمی‌شوند.

بنابراین حتی اگر قبول کنیم که معنای زندگی، مسئله‌ای است که حل آن توقف دارد بر حل مسئله دیگری به نام هدف خلقت، باز هم اینها دو تا مسئله هستند. اگر چه به نظر بعضی

فیلسوفان اصلاً این دو ربطی به هم ندارند. اصلاً می‌شود آدم هدف خلقت را بگذارد کنار و بپردازد به معنای زندگی، این نکته اول.

نکته دوم اینکه معنای زندگی هم خودش دو معنا دارد که باید به این هم توجه کرد. یک وقت مراد از معنای زندگی هدف زندگی است و یک وقت مراد از زندگی نقش و کارکرد زندگی است. این هم خیلی فرق می‌کند.

ببینید! مثلاً کسی که دارد این قالی را می‌بافد، یک وقت از او می‌پرسید: آقا! معنی این گلی را که در اینجا بافته‌ای چیست؟ معنای این سؤال این است که یعنی این گل در کل این قالی چه کارکردی دارد؟ چه نقشی دارد؟ اگر در باب زندگی این معنا مرادمان باشد یعنی نقش زندگی و کارکرد زندگی، این خیلی فرق می‌کند تا مرادمان از معنای زندگی، نقش و کارکرد زندگی نباشد، بلکه هدف زندگی باشد.

■ هدف معطوف به غایت است در واقع.

چرا؟ چون اولاً، چیزهایی که فاقد علم و اراده هم هستند می‌توانند *function* داشته باشند. اما هدف را فقط چه کسانی دارند؟ موجوداتی که دارای علم و اراده باشند. اگر موجودی علم نداشته باشد یا اراده نداشته باشد یا به طریق اولی نه علم و نه اراده داشته باشد، این موجود اصلاً هدف ندارد. اما همان موجود می‌تواند کارکرد داشته باشد. مثلاً من می‌پرسم کارکرد رعد و برق در طبیعت چیست؟ یعنی وقتی رعد و برق پدید می‌آید چه می‌کند در عالم طبیعت؟ این می‌شود.

اما نمی‌شود به رعد و برق هدف نسبت داد؟ چون علم و اراده ندارد. می‌پرسم کارکرد گردش زمین به دور خورشید چیست؟ کارکرد گردش زمین به دور خودش چیست؟ اینها یعنی نقششان چیست؟ چه عاید می‌شود از این که زمین به دور خودش بگردد یا به دور خورشید بگردد.

اینجا می‌شود نقش و عملکرد نسبت داد. اما نمی‌توان هدف نسبت داد. به زمین نمی‌شود هدفی نسبت داد چون فرض بر این است که زمین علم و اراده ندارد.

حال در باب زندگی‌های ما آدمیان، هر دو منظور است. چون خودمان دارای علم و اراده‌ایم پس می‌شود در باب زندگی‌مان از هدف پرسید. این یک نکته، و چون مثل هر پدیده دیگری

زندگی ما هم یک پدیده است و در کل جهان اثراتی می‌گذارد می‌شود از نقش و کارکرد زندگی هم پرسید.

پس معنای زندگی *meaning of life* می‌تواند به معنای این باشد که هدف زندگی *purpose of life* چیست؟ و می‌شود به این معنا باشد که *function of life* چیست؟ البته بیشتر وقتی معنای زندگی می‌گویند هدف زندگی مراد است نه نقش و کارکرد زندگی. از هدف زندگی هم باز دو بحث زائیده می‌شود. یکی اینکه هدف زندگی ما چیست؟ دیگر اینکه هدف زندگی ما چه "باید" باشد؟ اولی یک چیز تجربی است یعنی جوابش را از راه تجربی باید فهمید. اگر بخواهید برسید هدف زندگی ما آدمها چیست؟ باید یک تحقیق تجربی - تاریخی انجام بدهیم. یعنی از ایشان می‌پرسیم که شما برای چه زندگی می‌کنید؟ از شما می‌پرسیم برای چه زندگی می‌کنید؟ از من می‌پرسید برای چه زندگی می‌کنی؟ یک تحقیق تجربی - تاریخی انجام می‌دهیم تا ببینیم انسانها برای چه زندگی می‌کنند؟ یعنی همه زندگیشان در استخدام چه هدفی است. همه زندگی را می‌گذرانند برای اینکه به کجا برسند. این یک تجربه و رجوع به تاریخ می‌خواهد. یک سؤال تجربی - تاریخی است و اصلاً نمی‌شود در باب آن بحث نظری کرد. باید تحقیقات آماری انجام داد. حالا چه آماری در باب ما، چه آماری در باب گذشتگان ما.

اما یک مسئله دیگر هم هست و آن این که هدف زندگی چه "باید" باشد. ممکن است یک کسی بگوید آدمیان هدف زندگیشان (x) است و یا یک انسان خاصی هدف زندگیش (x) است ولی نباید (x) باشد. یا نباید هدف زندگیشان (x) باشد بلکه باید (y) باشد. اگر گفتید چه "باید" باشد آن وقت دیگر سؤال اصلاً جنبه تجربی - تاریخی ندارد. نمی‌شود با آمار تجربی تاریخی جواب داد. اما در عین حال یک پیش فرض سهمگینی دارد که اول باید به آن پرداخت و آن اینکه این "باید" را چه کسی گفته است؟

وقتی می‌گوئیم هدف زندگی "چه باید" باشد، این "باید" را چه کسی گفته است؟ مگر موجودی وجود دارد که بتواند برای ما باید و نباید هدف را تعیین کند و بگوید که هدفمان چه باید باشد و چه نباید باشد.

چه، چیزهایی هست که نباید باشد؟ و چه، چیزهایی نیست که باید باشد؟ این باید را چه

کسی می تواند تعیین کند؟ به نظرم می آید که در یک جهان نگرشی دینی که انسانها خودشان را مطیع و منقاد خدا می بینند، این "باید" اصلاً معنا دارد، فقط همین.

■ یک پاسخ مؤمنانه است.

چون فقط آنان قائل هستند که یک کسی فوق آنان هست که می تواند به آنان بگوید که به اینسو بروید و به آن سو نروید. به این هدف معطوف باشید ولی از آن هدف رویگردان شوید...

■ در واقع اینگونه می توان تفکیک کرد که غایت، یا در درون زندگی است یا بیرون

زندگی انسان. یعنی یا در بیرون انسان است یا درون انسان. ادیان معمولاً غایاتی را که متصور هستند، بیرون از انسان وجود دارد و آن غایات را الزام می کنند.

بله. البته باز با فرض اینکه خدا را خارج از آدمی بدانید. اما می شود یک تلقی دینی دیگری هم داشت که در عین اینکه به خدا قائلیم و می گوئیم خداست که می گوید این هدف را باید داشت و آن هدف را نباید داشت، ولی مغایرتی هم بین خدا و من و تو، قائل نشویم. یعنی اینطور نیست که اگر کسی پرسید: "هدف زندگی من چه باید باشد؟" و در جواب هم گفت: "از خدا باید پرسید"، به صرف این گفته به نوعی *heteronomy* و دیگر فرمان فرمایی تن داده باشد.

ممکن است بگوئید اتفاقاً از خدا که بپرسیم، تازه از خودمان پرسیده ایم و این در واقع نوعی *autonomy* است، نوعی خود فرمان فرمایی است.

■ در ادیان شرقی معمولاً اینطور است.

بله. همین را می خواهم عرض کنم. می خواهم بگویم که بهتر است بگوئیم دینی است، اما نگوئیم لزوماً از خارج می آید. ممکن است یک نفر بگوید نه! تصور تو این است که خدا چیزی است خارج از من اما به نظر من اصلاً خدا من من من است. اصلاً اگر من من من خودم را کشف بکنم، خدا را یافته ام و این نوعی *heteronomy* نیست بلکه دقیقاً نوعی *autonomy* است و در واقع ساری و جاری است در وجود ما.

■ اما اگر دید سکولار داشته باشیم، نه دید ضد دینی بلکه غیر دینی، آن وقت هدف چه باید باشد، باز هم قابل طرح است؟

□ به نظر می‌آید دیگر در اینجا "هدف چه باید باشد؟" قابل طرح نیست. در این مورد یک چیزی می‌شود گفت و آن اینکه اگر با یک دیدگاه غیر دینی و سکولار هم نگاه کنیم، به یک معنای دیگر می‌شود گفت "باید"، اما نه به معنای "باید ارزشی" بلکه به معنای "باید روشی" و آن اینکه "باید هدفی را در زندگی هر پی گرفت که لااقل قابل تحقق باشد" و با "باید هدفی را در زندگی در پی گرفت که اگر همه آدمیان آن هدف را در پی بگیرند، زندگی اجتماعی متلاشی نشود". اینها دیگر بایدهای ارزشی نیست و در واقع بایدهای روشی است. یک سلسله "باید"هایی است که این "باید"ها فقط ظاهرشان آن "باید"ی است که از جانب خدا می‌آید. می‌شود این را هم طرح کرد.

حالا بپردازیم به آن قسمت که "هدف زندگی، چیست؟" و "چه باید باشد؟" که گفتیم باز هم باید تفکیک کنیم و یکی از آنها فقط و حتماً در یک بافت دینی معنا دارد و دیگری در یک بافت غیر دینی هم معنا پیدا می‌کند. اما حالا در باب هر دو قسم آن نیز باید یک تفکیک صورت داد و آن اینکه وقتی می‌گوئیم هدف زندگی چیست یا چه باید باشد؟ آیا هدف زندگی شخص خاصی را مدنظر داریم یا نوع انسان را می‌گوئیم؟

این هم خیلی فرق می‌کند. یک وقت من ملکبان می‌پرسم که هدف زندگی انسان چیست یا چه باید باشد؟ یک وقت می‌پرسم هدف زندگی من ملکبان چه است؟ یا چه باید باشد؟ این هم یک چیز نیست و محل این دو بحث بسیار متفاوت است.

چه بسا کسی بگوید که همه انسانها هدف زندگیشان فلان چیز است، اما من یکی هدف زندگیم بهمان چیز است. اگر کسی همچنین چیزی بگوید به نظر من تناقض نگفته است. یا از آن طرف بگویید همه انسانها هدف زندگیشان فلان چیز یا فلان چیزهاست، اما من "نباید" هدف زندگیم آن چیز یا چیزها باشد. باز مشکلی ندارد، تناقضی نگفته است.

بنابراین "نوع بشر" هم باز فرق می‌کند با "من". اگر نوع بشر محل سؤال باشد آن وقت باید بگردیم به دنبال آن امر واحد یا امور عدیده‌ای که مشترکاً همه انسانها سر در پی آن یا آنها نهاده‌اند.

اما اگر مسئله به خودم مربوط شود، اصلاً جواب سؤال این نیست. باید به درون خودم رجوع کنم، ببینم من زندگیم معطوف به چه هدفی است؟ و "باید" معطوف به چه هدفی

باشد.

اما باز تفکیکها به پایان نرسیده‌اند. همه این تفکیکها را برای این می‌گویم که بدانیم جغرافیای بحثمان چقدر گسترده است.

مطلب دیگر این است که آیا هر انسانی لزوماً یک هدف در زندگیش دارد؟ یا چند هدف در عرض هم ممکن است در زندگی او وجود داشته باشند؟ البته شکی نیست که اگر اهداف در طول هم باشند، فقط آنی که در رأس واقع می‌شود، هدف است. بنابراین در طول هم که نمی‌شود گفت، اصلاً معنا ندارد. اما آیا هر آدمی در طول زندگیش یک هدف دارد یا چند هدف که در عرض هم هستند؟ و این "در عرض هم هستند" یعنی اینکه هر کدامشان را به خاطر دیگری نمی‌خواهیم.

این هدف را برای خودش می‌خواهیم نه برای یکی از هدفهای دیگر، این هدف را هم برای خودش می‌خواهیم و...

در واقع چند هدف داریم که هیچکدام از اینها را برای دیگری نمی‌خواهیم.

■ یعنی هر کدام ارزش بالذات دارند؟

بله. بله ارزش فی‌الذاته دارند و نه اینکه هر کدام ارزشی داشته باشند برای چیز دیگری. حال آیا اینطور است؟ ارسطو تقریباً نخستین کسی بود که به گونه‌ای سخن می‌گفت که گویا همه انسانها یک هدف را در زندگیشان دنبال می‌کنند.

ولی امروزه روانشناسی خیلی با این سخن وفاق و موافقت ندارد. به نظر می‌آید که می‌شود ما انسانها چند هدف را در کنار هم داشته باشیم. البته اینها همه در عرض هم هستند، این مشکلی ندارد. این هم یک نکته که باز باید ببینیم مراد ما از هدف آیا یک چیز است یا چند چیز را هم قبول داریم که هدف باشند.

■ آیا واقعاً اینکه می‌فرمائید انسان در زندگی به دنبال چند هدف است، زندگی انسان

را دچار تشتت نمی‌کند؟

[] این سؤال دقیقاً از زمان ارسطو به بعد در فلسفه طرح شده است. همانطور که عرض کردم ارسطو اعتقادش بر این بود که هر انسانی، هر که می‌خواهد باشد، در هر مکانی و در هر زمانی و در هر اوضاعی، فقط یک هدف در کل زندگیش بیشتر ندارد و از آن هدف به

سعادت تعبیر می‌کرد و می‌گفت که همه انسانها در پی تحصیل سعادت خودشان هستند. از زمان ارسطو به بعد، فارغ از اینکه این مصداق‌یابی ارسطو درست است یا نه؟ یعنی اینکه آیا انسان به دنبال سعادت است یا نه؟ یک بحث کلی‌تری طرح شد و آن اینکه آیا واقعاً لزومی دارد که هر انسان فقط به دنبال یک هدف باشد یا می‌تواند که به دنبال چند هدف هم باشد. اگر از دید روانشناسی بخواهیم پاسخ این سؤال را بیابیم، اعتقاد من بر این است که بیشتر روانشناسان، نظری مخالف ارسطو دارند و می‌گویند که انسان در زندگی به دنبال یک هدف واحد نیست بلکه به دنبال چند هدف در عرض هم است.

خوب! حالا اگر این سخن روانشناسان و فیلسوفان درست باشد که انسان در زندگی به دنبال چند هدف در عرض هم است، آیا این به دنبال چند هدف بودن، زندگی انسان را دستخوش تشّت نمی‌کند؟ پاسخ این است که اگر خود این اهداف با هم تعارض داشته باشند دقیقاً و مطمئناً زندگی را دچار تشّت خواهند کرد. به تعبیر دیگر، همانطور که شما فرمودید اگر چیزهایی که خودشان دارای ارزش ذاتی هستند با هم ناسازگار و مانعة‌الجمع باشند، در آن صورت شکی نیست که زندگی انسان را دچار سردرگمی و بلاتکلیفی می‌کنند. اما آیا واقعاً و لزوماً این اموری که دارای ارزش ذاتی هستند در هنگام عمل با هم تعارض دارند؟ یا می‌توانند تعارضی هم نداشته باشند؟ به نظر می‌آید که تا الآن هیچ برهانی اقامه نشده که لزوماً این امور با هم تعارض دارند اگرچه تاکنون هیچ برهانی هم اقامه نشده که لزوماً با هم هیچ تعارضی ندارند. بعضی از متفکران ما مثل جناب دکتر سروش گاهی به این بحث تعارض بین امور غایی اشاره کرده‌اند. مثلاً آیا عدالت با آزادی سازگارند یا نه؟ و به گونه‌ای سخن گفته‌اند که مثل اینکه این مفاهیم بالمآل با هم ناسازگارند و شما اگر بخواهید در پی عدالت باشید و در پی آزادی هم باشید در بعضی جاها به مشکل برمی‌خورید. بنابراین یا باید عدالت را فدای آزادی کنید یا آزادی را فدای عدالت کنید که این فداکردن‌ها هم با در عرض هم بودن آن اهداف سازگار نیست، به این دلیل که در عرض هم بودن یعنی اینکه هیچکدام از این اهداف فدای دیگری نشوند چون اگر یکی از این ارزشها فدای دیگری بشود دیگر اساساً در عرض هم بودن ارزشها معنی نخواهد داشت. به نظر من اینکه آرمانهای نهایی و ذاتی بشر با هم تعارض دارند و کسانی هم مثل

آیزایابرلین و جناب دکتر سروش به آن معتقدند و اینکه آرمانهای نهایی و ذاتی بشر با هم تعارض ذاتی ندارند که کسان دیگری به آن معتقد هستند، اینها پیش فرضهای اثبات نشده‌اند و به نظر من هنوز هیچکدام مبرهن نشده‌اند و بنابراین جواب قاطعی نمی‌توان به این قسمت داد که آیا واقعاً اینها با هم سازگاری دارند یا ندارند؟ البته میل خود من به این جهت است که اگر آن اموری که واقعاً ارزش ذاتی دارند را در نظر بگیریم، اینها با هم سازگاری ندارند. این اموری که مثلاً جناب دکتر سروش و دیگران مثال می‌زنند یک مشکل دارند و به نظر من مشکلی هم این است که این امور اصلاً دارای ارزش ذاتی نیستند. برای مثال، مثالی که می‌زنند همان آزادی و عدالتی است که بین لیبرالیست‌ها و سوسیالیست‌ها محل نزاع است. اما اعتقاد شخصی من بر آن است که فکر نمی‌کنم آزادی دارای ارزش ذاتی باشد و یا یک امر ارزشمند ذاتی باشد. من معتقدم که آزادی بزرگترین ارزش ابزاری است ولی اصلاً ارزش ذاتی نیست و به تعبیر دیگری، ما ارزشهای ابزاری بسیاری داریم و به نظر من عالیت‌ترین این ارزشها، آزادیست ولی این ارزش یک ارزش وسیله‌ای و ابزاری است یعنی ما آزادی را برای این می‌خواهیم که از طریق همین آزادی چیزهای دیگری را محقق کنیم نه به خاطر خود آزادی. ما آزادی را فقط به خاطر این نمی‌خواهیم که آزاد باشیم بلکه می‌خواهیم آزاد باشیم تا از طریق این آزادی به حقیقت برسیم، به عشق برسیم و به عدالت برسیم. بنابراین من در این جهت نظر "جورج ادوارد مور" را قبول دارم. "مور" نخستین فیلسوفی بود که به جد استدلال می‌کرد که آزادی ارزش ذاتی ندارد ولی ارزش ابزاری مهمی دارد و خود من از "مور" یک مقام بالاتر می‌روم و می‌گویم که مهمترین ارزش ابزاری، آزادی است.

حال اگر به سراغ ارزشهای ذاتی برویم، به نظر من دلیلی بر تعارض بین این ارزشها نداریم. البته همانطور که عرض کردم از هر دو طرف استدلالی نداریم ولی نظر و عقیده شخصی من این است که دلیلی بر تعارض بین حقیقت، عدالت و عشق نداریم و می‌توان طوری در خدمت حقیقت، در خدمت عدالت و در خدمت عشق زندگی کرد که هیچ ناسازگاری هم بین آنان پیش نیاید.

■ استاد! اینجا دو سؤال مطرح می‌شود. یکی اینکه اگر یک انسان معنوی،

حقیقت جویی، عدالت طلبی و عشق ورزی را اهداف غایی بدانند نه اهداف عالی بلکه جزو اهداف ذاتی بدانند نه اهداف عرضی و در یک کلام جزو اهداف دانست نه جزو وسایل، خود اینها با هم تعارضی پیدا نمی کنند؟

سؤال دوم هم این است که آیا یک انسان معنوی، فوق عدالت طلبی، فوق حقیقت جویی و فوق عشق ورزی که به نظر حضرت تعالی اینها آرمانهای بزرگ و ذاتی هستند، هدف والاتری ندارد که در واقع این آرمانهای بزرگ و ذاتی را هم برای رسیدن به آن هدف بخواهد؟

□ در باب سؤال اول با همان توضیحاتی که در باب سؤال قبل دادم باید بگویم که به نظر من هیچ ناسازگاری با هم ندارند اما در باب سؤال دوم که سؤال خوبی هم هست باید بگویم که در اینجا بین معنویان جهان اختلاف نظر هست. ممکن است یک انسان معنوی باشد که بگوید من به همین عدالت طلبی، حقیقت جویی و عشق ورزی هم به چشم یک وسیله نگاه می کنم و نه هدف و در واقع به چشم آلت نگاه می کنم، نه غایت. اینها برای من دارای ارزش ابزاری هستند نه ارزش ذاتی. هیچ اشکالی هم ندارد کما اینکه الآن معنویانی در جهان هستند که عدالت طلبی، حقیقت جویی و عشق ورزی برایشان اهداف غایی نیست و این سه هدف را برای خود این اهداف نمی خواهند بلکه برای رسیدن به یک سری اهداف دیگری می خواهند. اینجا به نظر من توافقی بین معنویان جهان نیست.

■ غایت قصوی برای این دسته از معنویان چیست؟

□ چیزهای مختلفی هستند. گاهی تقرب به خدا مد نظرشان است و می گویند از طریق عدالت طلبی، حقیقت جویی و عشق ورزی به خدا نزدیکتر می شویم. در بین معنویانی که سبقه مسیحی دارند گاهی "وصلت روحانی یا نکاح روحانی" مد نظر آنان است و می گویند از طریق این سه وسیله به ازدواج مسیح در خواهیم آمد و عروس مسیح خواهیم شد که این قرابت زیادی با همان فناء فی الله و بقاء بالله دارد که بعضی از عارفان ما می گویند. بعضی از معنویان حتی تعبیر دینی هم بکار نمی برند و می گویند که ما از طریق این سه وسیله به "نیروانا" می رسیم و از "سامسره" نجات پیدا می کنیم. معنویان دیگری هم هستند که می گویند ما از طریق این سه به "خودشکوفایی" می رسیم. البته اهداف دیگری هم قابل

بیان است. اما معنویانی که در آنان جنبه مابعدالطبیعی مغلوب جنبه اخلاقی می شود یعنی معنویانی که بیشتر اخلاقی هستند تا مابعدالطبیعی، اینها عدالت، حقیقت و عشق را غایت می گیرند و دیگر این سه را وسیله ای برای رسیدن به اهدافی دیگر تلقی نمی کنند. اعتقاد خود من هم همین است.

اما یک بحث آخر هم وجود دارد و آن بحث این است که آیا هدف زندگی چیز کشف شدنی است یا چیز جعل شدنی است؟ آیا هدف را باید یافت یا باید بافت؟ آیا هدف زندگی یک چیزی است که هست و باید برویم تحقیق کنیم ببینیم چیست؟ یا چیزی وجود ندارد؟

تو باید برای خودت یک هدف بیافرینی؟ به تعبیر دیگری آیا مسئله معنایابی است یا معنادهی؟

ما آیا باید معنای زندگی را بیابیم یا باید یک معنایی به زندگیمان بدهیم؟ البته پاسخ به این سؤال بسیار مشکل است و من بیشتر در پاسخ به این سؤال تحقیق شتوق می کنم تا اینکه یک جواب مشخص بدهم. اعتقاد خود من این است که نوعی جعل در معنا وجود دارد و نه کشف و بنابراین قائل به معنا بخشی به زندگی هستم، نه معنایابی. دلیل این اعتقاد من هم آن است که انسان هر چه نیروهای ادراکی خودش را در مواجهه با هستی به کار می برد، چیزی که کشف می کند فقط امور واقع و «fact»ها هستند نه «value»ها، اما معنا از سنخ «value» و ارزش است. می خواهم بگویم وقتی شما از طریق حواس ظاهریتان یا از طریق حافظه تان یا از طریق شهود دکارتی و عقلی یا از طریق «introspection» و درون نگری یا از طریق استدلال، از هر کدام از این طرق جهان هستی مواجه بشوید با جهان هستی بالاخره اگر چیزی کشف کردید، آن چیز کشف شده یک *fact* است، یک واقعیت است. یعنی بالاخره کشف می کنید. که مثلاً فلان چیز هست و فلان چیز نیست. انسان هیچ وقت نمی تواند در مواجهه با هستی، ارزشی را کشف کند. به نظر من ارزش قابل کشف نیست و از جمله ارزشی که می خواهد معنای زندگی قلمداد شود. ما فقط *fact*ها را می توانیم کشف کنیم و به نظر من ارزش ها، جعل کردنی هستند. حال از جمع بین امر واقع کشف شده و ارزش جعل شده، تکلیف بوجود می آید. یعنی به نظر من و به

تعبیر دیگر، تکلیف از ازدواج یک امر کشفی با یک امر جعلی بوجود می‌آید. من در جهان به سه سنخ امور قائل هستم. اول، امور واقع، دوم، ارزش‌ها و سوم، تکلیف‌ها، واقع. به نظر من فقط قابل کشف هستند و انسان هیچگاه نمی‌تواند با جعل خودش یک واقعیتی پدید آورد. ارزش‌ها به نظر من جعلی هستند و انسان هیچگاه نمی‌تواند آنها را کشف کند. حالا این جعل کردن به چه معناست؟ این جعل کردن ارزش‌ها یعنی اینکه ما تصمیم می‌گیریم که زندگیمان را فدای مثلاً این امر یا آن امر بکنیم، این تصمیم ماست. هیچگاه نمی‌توانیم بگوئیم که ما کشف کرده‌ایم که باید زندگیمان را فدای این امر بکنیم. کسانی که معتقد به جعل هستند می‌گویند که انسان فقط یک تصمیم می‌گیرد و با این تصمیمی که خودش می‌گیرد، یک امری را به عنوان معنای زندگی خویش مشخص می‌کند. تکالیف را هم که عرض کردم هم مجعوله‌اند و هم مکشوفه. بنابراین چون نظر من در مابعدالطبیعه همین است که خدمتان عرض کردم از این لحاظ به این سؤال اینطور پاسخ می‌گویم که چون معنای زندگی جزو امور ارزشمند است و امور ارزشمند هم قابل کشف نیستند بلکه قابل جعل هستند، رأی من این است که معنای زندگی قابل جعل است و ما باید به زندگی معنابخشی کنیم. این سخن هم به این معنا است که بالاخره هر فرد انسانی یک روز باید تصمیم بگیرد و با خودش عهد ببندد که از امروز می‌خواهد کل زندگی او در استخدام فلان امر باشد. حال هر امری را که انتخاب کند، همان امر می‌شود معنای زندگی همان فرد. اما در عین حال یک نکته اینجا وجود دارد و آن اینکه مثل هر امر جعلی دیگر، در این امر جعلی هم انسان به گراف عمل نمی‌کند. خیلی چیزها در عالم، جعلی هستند مثل پول، مالکیت، خانواده، سیاست و ... که همه اینها بر ساخته انسان هستند اما در عین حال اگر دقت کنید، انسانها همه چیز را جعل نمی‌کنند. می‌خواهم بگویم که به نظر من جعل کردنهای آدمیان تابع یک نظام است و این نظام و نسق را مکانیزم جسمانی، ذهنی و روانی ما آدمیان تعیین می‌کند. بنابراین در عین حال که معنای زندگی یک امر جعلی است ولی هیچگاه یک انسانی تصمیم نمی‌گیرد که مثلاً من همه زندگیم را باید در استخدام شیشه خرد کردن دریاورم. انسان هیچگاه این کار را نمی‌کند، به دلیل اینکه ما آدمیان چه بخواهیم و چه نخواهیم یک ساختار جسمانی، ذهنی و روانی خاصی داریم که این

ساختار، بعضی از جعل‌ها را از محل توجه ما خارج می‌کند و فقط یک سلسله قرارداده‌ها، یک سلسله اختراعه‌ها، یک سلسله تعهد‌ها و قول‌ها و تصمیم‌ها را برای ما آدمیان معنادار و زیبا جلوه می‌دهد و از این لحاظ به هیچ وجه اینطور نیست که انسان‌ها به لحاظ معنای زندگیشان در یک تشنّت به تعداد خودشان به سر ببرند. یعنی اینطور نیست که بگوئیم شش میلیارد انسان، شش میلیارد معنای متفاوت زندگی اراده کرده‌اند، اصلاً این طور نیست بلکه یک همگرایی بالاخره در معنای زندگی این شش میلیارد انسان پدید خواهد آمد. ثروت هدف زندگی بسیاری از مردم است اما شما نمی‌توانید کسی را پیدا کنید که بگوید که من تلاش می‌کنم و فعالیت می‌کنم که روز به روز خودم را گداتر کنم. بی‌ثروتی جزو اهداف زندگی نیست، گمنامی هدف زندگی نیست. بنابراین می‌خواهم بگویم خود این جعلیات، ریشه در واقعیّات جسمانی، ذهنی و روانی ما آدمیان دارند. خوب! پس این سخن درباب هدف زندگی که از آن به معنای زندگی هم تعبیر می‌کنیم، صادق است. خوب! به نظر من این جغرافیای بحث معنای زندگی است. اما حالا باید ببینیم که آیا اصلاً یک چنین چیزی که شما از آن تعبیر کردید به بحران معنا و من از آن به مشکل فقدان معنا تعبیر می‌کنم وجود دارد؟

به نظر من می‌آید که انسان ماقبل مدرن، پیشامدرن درواقع انسان سنتی، عموماً تابع ادیان و مذاهب بود. عموماً همه انسانهای سنتی تابع ادیان و مذاهب بودند، حالا هر دین و مذهبی که داشتند. این ادیان و مذاهب یک نظامی ولو به نحو ابهام و ولو نه چندان دقیق، ولو چه بسا هم در بعضی از موارد متناقض‌الجزاء، ولی بالاخره یک نظامی عرضه می‌کردند برای بشر که وقتی بشر در آن نظام نظراً و عملاً تسلیم می‌شد، زندگیش کاملاً معنا می‌یافت، یعنی هدف پیدا میکرد. معنا برای هدف و نه نقش و کارکرد که فعلاً محل بحثم نیست.

وقتی که این نظام آهسته آهسته در اذهان و نفوس آدمیان تضعیف شد و یک خلل و فرجی در آن ظاهر شد، یک شکافهایی، رخنه‌هایی، نابسامانی‌هایی، کمبودهایی، کاستی‌هایی، عیبی و آفاتی بالاخره کم و بیش در آن پدیدار شد و بالاخره آن ابّهت و احتشام خودش را از دست داد، ولو نه با گذر منطقی ولی لااقل با گذر روانشناختی، انسان‌ها احساس کردند

دیگر زندگیشان هدفی ندارد.

دیگر نمی‌دانند که باید سر در پی چه چیزی بگذارند. بنابراین به تعبیر "استیس"، اگر مراد ما از هدف، یک چیز عظیم است، این را از دست داده‌ایم. ولی البته شکی نیست که همه انسانها هم امروزه وقتی بالاخره اینجا و آنجا می‌روند، اینجا شغل انتخاب می‌کنند، آنجا شغل انتخاب می‌کنند، در این مؤسسه و آن مؤسسه درس می‌خوانند، قهرهای آنها، آشتی‌های آنها، همه و همه بر اساس یک سلسله اهدافی است. بالاخره هر کدام از کارهایی که من شما می‌کنیم، اگر بپرسیم برای چه کرده‌ایم، می‌گوئیم برای چیز دیگری.

پس امروز اگر می‌گوئیم نوعی فقدان معنا وجود دارد آن معنایی مفقود شده که در قدیم وجود داشته، آن معنای عظیم، و گرنه بالاخره امروز هم من و شما هر قهر و آشتیمان، هر سخن و سکوتمان، هر رفت و آمدمان، هر عزا و هر عروسیمان، بالاخره یک اهدافی را می‌خواهیم از آنها برآورده کنیم.

پس انسان دیگر آن معنای *grand* را ندارد. آن هدف عظیمی که کل زندگی در سایه آن معنا دار می‌شد، آنرا ندارد.

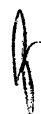
اما به هر حال هر انسانی یک سری اهدافی در زندگی خود دارد. خوب! حالا مگر این اهداف عیبی دارند که می‌خواهیم باز آنها را به سوی آن معنای عظیم بکشانیم؟ بله، یک عیبی دارند و این عیوب است که به نظر می‌آید انسان مدرن را می‌توان بواسطه این عیبی که در زندگیش هست، تعبیر کرد که به بحران معنا دچار شده است که شما تعبیر کردید.

به نظر من سه عیب عمده اینجا وجود دارد. یکی اینکه انسان مدرن ردیابی اهدافش را تا یک جا بیشتر نمی‌تواند دنبال کند. یعنی اگر بپرسیم که مثلاً برای چه درس می‌خوانید؟ می‌گویند برای اینکه مدرک بگیرم. می‌گوئیم برای چه مدرک بگیرید؟ می‌گویند برای اینکه شغل بگیرم و تا مدرک نداشته باشم، شغل به من نمی‌دهند.

می‌پرسیم شغل برای چه؟ می‌گویند برای درآمد. می‌گوئیم درآمد برای چه؟ می‌گویند برای مصرف، درآمد می‌خواهم برای مصرف کردن. مصرف خوراک، پوشاک، غریزه جنسی، خواب و... که بالاخره اینها همگی مصرف است.

می‌گوئیم و صرف برای چه؟ اینجا دیگر نمی‌شود چیزی گفت. اینجا است که دیگر باید بیاندازد در شوخی و خلاصه نشان بدهد که موضعش مستحکم نیست.

اولین مشکل برای انسان این است که انسان امروز تا یک جاهایی می‌تواند این "برای چه" را معلوم کند ولی به یک جایی که می‌رسد دیگر نمی‌تواند. این یک مشکل است. مشکل دوم این است که انسان مدرن چون یک هدف عظیم ندارد، یک سلسله اهداف جزئی تعیین کرده که این زندگیش را متشکّل کرده است. چون هر کدامشان یک حکم و فرمان علی‌الحده صادر می‌کنند.



■ یک نوع چندگانگی؟

بله. یک نوع چندگانگی. حالا مبالغه‌آمیز است اگر بگویم ولی گویی یک نوع اسکیزوفرنی فرهنگی برای انسان مدرن پدید آمده است، یک نوع شیزوفرنی فرهنگی برای او پدید آمده است. این آیه قرآن خیلی جالب است که "ضرب الله مثلاً رجلاً فیه شرکاء المتشاکسون و رجلاً سلم لرجل هل یستویان مثلاً".

شما در واقع اگر نوکر یک ارباب باشید، هر چقدر این ارباب بدخو، ظالم و دژخیم باشد ولی بالاخره وضعتان مشخص است. اما اگر شما نوکر پنج ارباب باشید که خود این اربابها با هم نزاع دارند و مثلاً یکی می‌گوید بنشین، یکی می‌گوید برخیز، یکی می‌گوید حرف بزن، دیگری می‌گوید ساکت باش، اینجا دیگر وضعتان مشخص نیست. "رجلاً فیه شرکاء المتشاکسون" یعنی یک شرکائی که خودشان با هم نزاع دارند و "رجلاً سلم لرجل" یعنی کسی که خوب تسلیم یک مرد است، حالا این مرد هر چقدر ظالم هم که می‌خواهد باشد. "هل یستویان مثلاً"، آیا مثل هم هستند؟ ظاهراً مثل هم نیستند و در واقع انسان قدیم "سلم لرجل" بود، حالا آن رجل هر صفتی که می‌خواهد داشته باشد. اما وقتی وضعیّت اینگونه نباشد، Dictation های متفاوتی خواهیم داشت. مثال می‌زنم: من سر کلاس دانشگاه نشسته‌ام، استاد یک مطلب اشتباه می‌گوید، شهرت طلبی من می‌گوید برخیز و اشتباه استاد را گوشزد کن و در بین دانشجویان اعتبار و شهرتی پیدا کن. از طرفی نمره هم می‌خواهم. نمره به من می‌گوید چون مرا می‌خواهی، اگر اعتراض کنی، این استاد شاید با تو بد شود و دیگر معلوم نیست بتوانی این واحد درسی را پاس کنی و بگذرانی. این هم باز

یک چیز که به من می‌گوید از سر جای تکان نخور!

اما حقیقت طلبی می‌گوید که اگر من را می‌خواهی بلند شو و بگو. آدم در برابر حق باید مقاومت بکند. این هم می‌گوید برخیز و بگو. این معنایش چیست؟ معنایش آن است که من بالاخره نمی‌فهمم که چه باید بکنم و همین طور مانده‌ام. حالا اگر من آمده بودم و دل یک دله کرده بودم و همه اینها را غیر از یکی، چه به خطا و چه به ثواب دور ریخته بودم، لا اقل الآن نوکر همان یکی بودم و هر چه همان یکی Dictate می‌کرد و Dictation داشت، همان القائات را می‌پذیرفتم. این به نظر من مشکل دوم است.

انسان مدرن خیلی چیزها می‌خواهد و نمی‌داند که این چیزها در هر وضعیتی Dictation های مختلفی دارند.

اما یک مشکل سوم هم وجود دارد و آن مشکل این است که انسان جدید دارد دنبال یک سلسله چیزهایی می‌رود که اگر واقعاً بخواهد اینها را دنبال کند کیان اجتماعی را متلاشی می‌کند. یعنی مثل این که اهداف خودش را در یک نوع "Isolation" و یک نوع انعزال و انزوا انتخاب کرده است.

اهدافی انتخاب نکرده که به تلاطم اجتماعی و به تحکیم پیوندهای اجتماعی کمک کند. انسان امروز به یک نوع "Individualism" رسیده است که برای کیان اجتماع بسیار خطرناک است.

این "Individulism" در هدف‌گزینی او راه پیدا کرده است. انسان سنتی این گونه نبود. این سه مشکل وجود دارد و به نظرم می‌آید که اگر چیزی به نام بحران معنا وجود دارد به خاطر این سه نکته است.

به نظر من میتوان برای این سه مشکل کاری کرد، البته کمی گزافه گویانه و پرمدعایانه است، اما میتوان کاری کرد.

■ در واقع تشتت اهداف و به وحدت نرسیدن آنها و وجه سوم که در واقع به تحکیم مؤلفه‌های اجتماعی کمک نکرده و بیشتر به تشتت کمک می‌کنند، زائیده چیست؟ در واقع زائیده کدام یک از مؤلفه‌های مدرنیته است؟

بینید! من خودم معتقدم که مدرنیته یک نوع "Individualism" را پدید آورده است که این "Individualism" به اضافه یک چیز دیگری که آن را هم از مؤلفه‌های مدرنیسم می‌دانیم به نام "Sentimentalism" یا «عاطفه‌گرایی» از ضم این دو به یکدیگر این مشابلات پدید آمده‌اند.

این "Individualism" معنایش این است که تو به یک معنا خودت را و نه فقط انسان را، بلکه فقط خودت را قطب دایره امکان می‌دانی.

■ یعنی در واقع به "Utilitarianism" می‌انجامد؟

بله، بله. "Sentimentalism" هم باعث شده که تو حالا هم که به فکر خودت هستی به فکر درد و رنج‌های "زودگذر" خودت هستی. چون "Sentimental" و عاطفه‌گرا هستی. آدم وقتی عاطفه‌گرا می‌شود به فکر دردها و رنج‌های زودگذر می‌افتد. شما چه فرقی می‌بینید بین یک مادری که می‌گوید: "بچه‌ام را اذیت نکن، بگذار این فیلم را که می‌خواهد ببیند، ببیند" و یک پدری که جلوی فیلم دیدن بچه را می‌گیرد و می‌گوید: "برو و مشق‌هایت را بنویس و درس‌هایت را بخوان"؟ هر دو به نظر می‌آید که خیر فرزندشان را می‌خواهند، اما یکی "Sentimental" است مثل آن مادر که همین درد و رنجی را که همین الان عارض این کودک شده را می‌بیند. و دیگری مثل پدر، درد و رنج دراز مدت را می‌بیند و می‌گوید که فرزند من اگر حالا یک فیلم یک ساعته را ببیند ممکن است خیلی هم خوشحال شود، اما در مقابلش بعدها محرومیتی خواهد کشید که صدمه‌بار خواهد گفت: "ای کاش آن فیلم را ندیده بودم".

آدم هر چه که عاطفه‌گراتر می‌شود، بیشتر به آنچه که اکنون او را درد و رنج می‌دهد، نگاه می‌کند و هر چه «عقل‌گراتر» می‌شود، بیشتر می‌تواند دایره را وسیع‌تر کند.

این "Sentimentalism" که در مدرنیسم وجود دارد، علامتش این است که بیشتر فیلسوفان اخلاق ما ملاک خوب و بد و درست و نادرست اخلاقی را میزان درد و رنجی می‌دانند که یک فعل همین الان به بار می‌آورد. به نظر من جمع این دو باهم، باعث شده که ما فقط به دنبال زدودن این درد و رنج‌های فوری و فوری برویم و این باعث می‌شود که دورنگریمان را از دست بدهیم. برای اینکه این درد و رنج را بتوانیم تشخیص بدهیم، به دنبال کارهایی

می‌رویم که بالمآل به سود کبان اجتماعی نیست ولو درد و رنج کنونی من را فعلاً مرتفع می‌کند. من به این دو جهت می‌دانم.

■ استاد! اگر ممکن است اولاً، این «individualism» را بیشتر توضیح دهید و ثانیاً

درباره اینکه می‌فرمائید این «individualism» باعث شده که انسان امروز اهدافی را انتخاب کند که به تلاطم اجتماعی و تحکیم پیوندهای اجتماعی ضربه بزند نیز بیشتر توضیح بفرمائید.

□ ببینید! نکته اولی که باید عرض کنم این است که من اصلاً قبول ندارم و شاید هیچ‌کس دیگری هم قبول نداشته باشد که انسان فقط در این اواخر و در این سیصد، چهارصد سال اخیر است که خودش را دوست می‌دارد. اصلاً قدمای ما قبل از اینکه مدرنیته پدید بیاید می‌گفتند که «حُب ذات»، ام‌القطریات عملی آدمی است. می‌گفتند که این حُب ذات است که حُب به بقاء ذات را در انسان پدید می‌آورد و این حُب به بقاء ذات، حُب صیانت ذات را پدید می‌آورد و صیانت ذات هم دو چیز را پدید می‌آورد: جلب نفع و دفع ضرر. به نظر من هم این می‌آید که همه ما قبول داریم که این خود دوستی آدمیان متعلق به چهارصد سال اخیر نیست، از همان اولی که بشر بوده، این بشر خودش را دوست می‌داشته است.

حال اگر «individualism» به معنای خود دوستی باشد، اصلاً پدیده نوینی نیست و همه آدمیان خودشان را دوست می‌دارند. بنابراین، نمی‌توانیم بگوئیم که «individualism» از مختصات مدرنیته است.

«individualism» نه فقط یکی از مختصات مدرنیته نیست بلکه اصلاً در معرض هیچ‌گونه مذمت اخلاقی هم نیست، چون چیزی که ما در آن هیچ اختیاری نداریم که جزو زشتی‌های ما به حساب نمی‌آید. ما چنان ساخته شده‌ایم که نمی‌توانیم خودمان را دوست نداشته باشیم، مثل گاز که چنان ساخته شده است که نمی‌تواند متصاعد نشود، انسان هم چنان ساخته شده است که نمیتواند خودش را دوست نداشته باشد و بنابراین هیچ مذمت اخلاقی هم بر این امر معطوف نیست.

اما نکته دومی هم وجود دارد و آن این است که گاهی شخص به فکر خودش است اما

خودش را به عنوان سلولی در یک پیکری می‌داند که می‌گوید اگر به فکر خودم هم باشم، دو چیز باید ملحوظ نظر باشد. یکی اینکه با انجام دادن کارکردم در این پیکر، این پیکر زنده خواهد ماند و تبعاً من هم از بابت زنده ماندن این پیکر زنده می‌مانم و به اهداف خودم خواهم رسید. دوم هم اینکه می‌دانم که اگر سایر اعضای این پیکر هم فونکسیون خود را به خوبی انجام ندهند باز من هرچقدر جدّ و جهد شخصی هم که بکنم، باز هم به اهداف خودم نخواهم رسید. بنابراین این انسان در عین اینکه به لحاظ هدف دقیقاً به فکر خودش است و هدفش نفع خودش است ولی در عین حال به لحاظ داوری «factual» چون خودش را جزئی از یک پیکره بزرگ می‌بیند، بنابراین خودش را مجزای از پیکره نمی‌داند و نمی‌گوید: «من و دیگران» بلکه می‌گوید: «من در میان دیگران».

بنابراین این انسان احساس می‌کند که اولاً، تا آنچه بر دوش من است را انجام ندهم، این پیکر زنده نخواهد ماند تا من هم که یک سلول از این پیکرم به اهداف خودم برسم و ثانیاً، اگر من هم کاملاً آنچه را که باید انجام بدهم، انجام بدهم اما سایر سلولها وظیفه خودشان را انجام ندهند، این پیکر زنده نخواهد ماند تا من به اهداف خودم برسم. نتیجه چه می‌شود؟ نتیجه این می‌شود که در عین اینکه این انسان حُبّ ذات دارد اما یک تکالیفی برای خودش نسبت به دیگران قائل است و بعد هم یک نظارتی بر دیگران انجام می‌دهد تا باز هم نفع خودش را تأمین کند.

خوب! همه این مطلب، چیزی بود که در جهان پیشامدرن و جهان سنت وجود داشت. یعنی حُبّ ذات وجود داشت ولی به این معنا «individualism» وجود نداشت. این «individualism» چیزی است که در دنیای مدرن بوجود آمده اما حُبّ ذات، اختصاص به دنیای سنت و دنیای مدرن و دنیای پسامدرن ندارد اما این نگرش که من یک عضوی هستم از یک پیکری و بنابراین تکالیفی نسبت به آن پیکر دارم و ثانیاً یک نحوه نظارتی هم نسبت به سایر اجزای این پیکر باید داشته باشم، این مختص دنیای سنت است و چیزی است که با ورود و چیره شدن مدرنیته، آهسته آهسته از بین رفت. بنابراین اینکه انسانها می‌گفتند: من در میان دیگران، این دیگر از بین رفت و جای خود را به انسانهایی داد که می‌گفتند: من و دیگران! این همان «individualism» است که می‌خواهم مراد بکنم و مراد شما نیز همین

بوده است. نکته ظریفی که اینجا وجود دارد این است که معمولاً به این «individualism» توجه نمی‌شود و درباب آن تدقیق نمی‌شود و به اشتباه طوری معنا می‌شود که گویی «individualism» به معنای خوددوستی و حُب ذات است. این نکته بسیار بسیار مهمی است که حتماً باید به آن توجه زیادی بشود. بنابراین این هم نکته دومی بود که باید برای ایضاح سؤال شما عنوان می‌کردم.

خوب! انسان مدرن آهسته آهسته به اینجا رسید، به این دلیل که در دوران مدرنیته، یک اصلی آهسته آهسته وارد اذهان و نفوس متفکران شد که از این اصل به «اصل هماهنگی پیشین بنیاد» تعبیر می‌کنند. لب این اصل در مانحن فیه و در این بحث ما این است که اگر هر انسانی فقط به فکر خودش باشد، جامعه هم نظام پیدا می‌کند.

■ مثل لیبرالیزم؟

□ دقیقاً و اصلاً لیبرالیزم این اصل هماهنگی پیشین بنیاد را فرض گرفته است. گویا اگر "X" فقط به فکر نفع خودش و "Y" هم فقط به فکر نفع خودش و "Z" هم فقط به فکر نفع خودش باشد و هیچکدام به جز نفع خودشان به هیچ چیز دیگری نیاندیشند، اتفاقاً نظام اجتماعی به راه می‌افتد. البته این هماهنگی پیشین بنیاد در بعضی از پدیده‌ها واقعاً وجود دارد مثلاً شما در رابطه جنسی اگر دقت کنید خواهید دید که مرد در این رابطه فقط به فکر نفع خودش است ولی اتفاقاً همین نفع طلبی و به فکر خود بودن مرد است که نفع هر دو طرف را تأمین می‌کند باری، این دید پیدا شد، بنابراین انسان مدرن گفت که اگر هر کسی فقط و فقط به نفع خودش باشد و نگوید «من در میان دیگران» بلکه بگوید «من و دیگران»، مجموع منافع دیگران هم تأمین می‌شود.

اما نکته سومی هم وجود دارد و این نکته سوم آن است که تفسیر «من» هم در دنیای پیشامدرن و پسامدرن تغییر کرد. وقتی که می‌گویم نفع من! این «من»، این «خود» کیست؟ این نکته هم خیلی به نظر من در دوران مدرن و پسامدرن با دنیای سنت، فرق کرده است. مولانا یک داستان بسیار زیبا در این باب دارد. داستان از این قرار است که کسی یک زمینی را در بیابان می‌خرد و سپس می‌رود و تمام عمر تلاش می‌کند تا بتواند یک کاخی در آن

زمین بسازد. پس از سالها بالاخره توانست با تمام ثروتی که جمع کرده بود، کاخی در این زمین بسازد ولی وقتی که خواست در این کاخ سکنا بگزیند، مانع او شدند و به او گفتند که تو در زمین همسایه این کاخ را ساختایی و در واقع تمام این تلاش چندین ساله تو برای «خودت» نبوده بلکه برای همسایه بوده است. اینجاست که مولوی می‌گوید:

در زمین دیگران خانه مکن کار خود کن، کار بیگانه مکن
کیست بیگانه تن خاکی تو کز برای اوست غمناکی تو

مولانا می‌گوید ما در وقت احتزار هم همینطور هستیم. در وقت احتزار هم می‌بینیم که ما تمام عمر در حال کاخ ساختن در زمین همسایه بوده‌ایم و حالا که می‌خواهیم این دنیا را ترک کنیم می‌بینیم که هیچ نداریم. زحمت کشیده‌ایم اما برای چه کسی؟ برای خودمان زحمت نکشیده‌ایم بلکه برای همسایه زحمت کشیده‌ایم. اتفاقاً زمینی در نزدیکی زمین ما و «خود» ما وجود دارد که خیلی امکان اشتباه آن با زمین ما وجود دارد و آن «بدن» ماست. نتیجه چه می‌شود؟ نتیجه این می‌شود که حالا که قرار است ما به فکر «خود» مان باشیم، ممکن است کسانی فکر کنند که این به فکر «خود» بودن یعنی به فکر «بدن» بودن و یعنی نیازهای بیولوژیک را در نظر گرفتن و فقط در زندگی به فکر منافع بیولوژیک بودن. دسته دیگری ممکن است «خود» خودشان را، ذهنشان بدانند و فقط به انباشته کردن معلومات بپردازند. گویا «خود» من، «ذهن» من است. گروه دیگری هم ممکن است این «خود» را «نفس» تلقی کنند و کسان دیگری هم ممکن است فکر کنند این «خود»، «روح» است.

خوب! حالا کدامیک از این خانه‌ها را باید پُر کنیم تا حقیقتاً بتوانیم بگوئیم به فکر «خود» مان بوده‌ایم. می‌خواهم بگویم که در اینجا هم یک تفاوت عمده‌ای بین انسان مدرن و پیشامدرن پدید آمد. به نظر می‌آید که انسان مدرن، نیازهای جسمی و ذهنی خود را، نیازهای خود می‌داند نه نیازهای نفسانی - روحانی خودش را و بنابراین انسان مدرن اگر به فکر نفع خودش است، به فکر «جسم» خودش و به فکر «ذهن» خودش است، نه به فکر «نفس» و «روح» خودش. بنابراین در انسان مدرن پرداختن به نیازهای نفسانی و روحانی کمابیش مورد غفلت واقع شده‌اند. البته به یک نکته بسیار مهم هم در همین رابطه باید اشاره کنم و آن این است که اینکه گفتم انسان مدرن به فکر «جسم» و «ذهن» خودش است،

این یک سیری است که با مدرنیته آغاز شده ولی به نظر من آهسته آهسته این جهت در حال معکوس شدن است. گویی انسان کم کم توجه پیدا کرده که مثل اینکه در جهت این سیر مرتکب خطا و اشتباه شده و جهت سیر را معکوس کرده است. این هم نکته ایضاحی سومی بود که می خواستم عرض کنم. حال با توجه به این سه نکته می خواهم بگویم که معتقدم «individualism» به معنای خود دوستی و حُب ذات نیست بلکه به معنای خود را در برابر دیگران دیدن و منافع خود را در قبال منافع دیگران تلقی کردن و «خود» را هم، «ذهن» و «جسم» دانستن و نه «نفس» و «روح» دانستن است. «individualism» به این معنا یکی از موانع معنابخشی به زندگی است که قبلاً عرض کردم.

■ ببخشید استاد! می خواهم بدانم این «individualism» چگونه به کیان اجتماع آسیب وارد می کند که حضرت تعالی هم به این دلیل فرمودید که برای کیان اجتماع بسیار خطرناک است؟

□ به نظر من به دو جهت. یک جهت اینکه اصلاً آن هماهنگی پیشین بنیاد اثبات شده نیست بلکه به نظر من خلافتش واضح است. یعنی اینطور نیست که اگر هرکسی فقط به فکر خودش باشد جامعه نظم پیدا می کند و به راه می افتد و به همین دلیل من فکر می کنم که این اصل هماهنگی پیشین بنیاد قابل دفاع نیست.

جهت دیگر هم اینکه به نظر من جامعه ای که در مناسبات اجتماعی خود هیچ مشکلی نداشته باشد، لزوماً جامعه ایده الی نیست. یعنی می شود که ما یک جامعه ای داشته باشیم که در مناسبات اجتماعی خود هیچ مشکلی نداشته باشد اما باز هم در همین جامعه امکان خودکشی، مأیوس شدن، نفرت از خود و دلمردگی هست. بنابراین شکی نیست که اگر در یک جامعه ای مناسبات اجتماعی، مناسبات سالمی باشد، این جامعه شرط لازم یک جامعه آرمانی را داراست ولی به نظر من این شرط، شرط کافی نیست. بنابراین این را می خواهم عرض کنم که این نوع تلقی دادن اگر هم حتی هماهنگی پیشین بنیاد را می پذیرفتیم باز هم یک جامعه ای را بنا می کرد که فقط مناسبات اجتماعی در آن سالم بود ولی باز هم مناسبات من را با خودم سروسامان نمی داد. اگر بخواهم به تعبیر راسل صحبت بکنم خواهم گفت که اگر انسان سه دسته مشکلات داشته باشد، یعنی مشکلاتی که با

طبیعت دارد، مشکلاتی که با خودش دارد و مشکلاتی که با انسانهای دیگر دارد، این هماهنگی پیشین بنیاد اگر هم درست می‌بود، ما فقط با «individualism» قادر به حل مشکلاتی که با انسانهای دیگر و با طبیعت داریم می‌بودیم اما مشکلاتی که ما با خودمان داریم به نظر من با «individualism» قابل رفع و حل شدن نیست. من معتقدم که مشکلاتی که انسان با خودش دارد را تنها با «عشق» می‌توان مرتفع کرد و «عشق» یعنی گشودن وجود و بنابراین از اتمیزه کردن خود فارغ شدن. ما به واقع فقط در عشق است که نسبت به هستی گشاده می‌شویم. در حالیکه به نظر من، ما با «individualism» هستی را می‌بندیم و این بستن هستی پدید خواهد آمد و مشکلاتی که ما با خودمان داریم هیچگاه قابل ارتفاع نخواهد بود. رفع شدن این مشکلات فقط با گشودگی ما نسبت به کل هستی امکانپذیر است.

■ فرمودید که احساس می‌کنید انسان مدرن در حال تغییر جهت سیر خود از تفکر به «جسم» و «ذهن» خود به سوی تفکر به «نفس» و «روح» خودش است و می‌توان گفت که در واقع یک عطف توجهی به معنویت توسط انسان مدرن در حال صورت گرفتن است. چه شواهد و ادله‌ای بر این نظر خود دارید؟

- به عنوان شواهد و ادله چند پدیده اجتماعی را می‌توانم عرض کنم. اولین شاهد - من پیدایش "new religious movements" است. به نظر من این یک قرینه بزرگی است بر این که انسانها متوجه شده‌اند چنین نیست که اگر بیرون جامعه درست شود تمام مسأله حل شده است. دومین شاهد، یک نوع بی‌اعتنایی دامن گستر به امور سیاسی در دنیاست و این چیزی است که آمار دقیقاً آنرا نشان می‌دهد. در سرتاسر دنیا مردم به امور سیاسی بی‌علاقه شده‌اند. چرا؟ به این دلیل که علاقه به امور سیاسی ناشی از این اعتقاد است که اگر بیرون جامعه را سامان بدهیم، دیگر مشکلی نداریم. اما انسانها دیدند که واقعاً اینطور نیست و متوجه شدند که اصلاً اینطور نیست که نهادهای سیاسی نقش عمده‌ای در بهروزی آنان داشته باشند. در واقع نهادهای سیاسی شرط لازم را دارند اما شرط کافی نیست. شاهد سوم به نظر من، اقبال فراوان به روانشناسی است و علی‌الخصوص روانشناسی‌های مشاوره‌ای و به

اصطلاح توصیه‌ای که به اقتضاء اقبال به همین روانشناسی‌های توصیه‌ای است که می‌بینیم یک نوع شیادی‌هایی هم در کنار همین روانشناسی‌های توصیه‌ای پدید آمده است. به نظرم می‌آید که این اندازه که امروزه آدمیان به روانشناسان رجوع می‌کنند و روانشناسان هم در زندگی انسانها ارزش پیدا کرده‌اند در طول تاریخ سابقه نداشته است. امروزه بیش از آنکه افراد، پزشک خانوادگی داشته باشند، روانپزشک خانوادگی دارند و این به نظر من به این معناست که اگر این تغییر سمت و سویی که من احساس می‌کنم نبود، آدمیان امروز باید به جای روانشناسان به سراغ اقتصاددانان و سیاستمداران می‌رفتند و من این تفتن را بسیار تفتن جدی و مبارکی می‌دانم. شما وقتی که به سراغ یک روانشناس می‌روید به او چه می‌گوئید؟ می‌گوئید که با با خودم مشکل دارم یا با دیگران نمی‌توانم به خوبی ارتباط برقرار کنم و هر دوی اینها یعنی معنویت، یعنی اینکه مشکلات من در درون خودم هستند. به نظر من این یک قرینه‌ای است بر اینکه انسان مدرن فهمیده است که بیرون را آباد کردن برای بهروزی کافی نیست. اما شاهد چهارمی هم دارم و آن پیدایش و گسترش اقبال به عرفان است. توجه داشته باشید که عرفانی می‌گویم غیر از "new religious movements" است. به نظر من اینکه در آمریکا پرتیراژترین کتاب سال، ترجمه مثنوی معنوی مولانا اعلام می‌شود، این بسیار چیز جالبی است و مایه دلگرمی هم هست. اما معنایش چیست؟

معنایش این است که بالاخره انسانها فهمیده‌اند که با نهادهای بیرون گرایانه مثل نهادهای اقتصاد و سیاست و ... همه امور بسامان نمی‌شود و بهروزی هم حاصل نخواهد شد و فقط باید درون خودشان را متحول کنند تا این امور نیز بسامان شده و بهروزی هم حاصل آید. به نظر من این اقبال و تفتن به عرفان به این دلیل است که آن انسان آمریکایی دیگر هیچ مشکل بیرونی ندارد اما مشکلات درونی، خواب را از چشمش ربوده است. به نظر من این چهار پدیده را می‌توان به عنوان چهارقرینه بر عطف توجه انسان مدرن به «نفس» و «روح» دانست، یعنی به «معنویت».

■ به نظر حضرت‌تعالی چگونه میتوان با پروژه عقلانیت و معنویت، این سه مشکل انسان

مدرن را که بواسطه همین سه مشکل میگوئیم انسان امروز به بحران معنا یا مشکل فقدان معنا دچار شده است، مرتفع کرد.

□ خدمتتان عرض کنم که کمترین چیزی که به نظر من درباره معنویت می شود به لحاظ تأثیری که بر هدف زندگی آنان دارد گفت، این است که انسان معنوی دو ویژگی از ویژگی هایی که دارد، خیلی به او کمک می کند در این که به این مشکلاتی که انسان مدرن در باب هدف زندگی دارد، مبتلا و گرفتار نشود.

یکی این که انسان معنوی به گمان من کاملاً بر اساس فهم و تشخیص خودش زندگی می کند و اصلاً تعریف زندگی اصیل که به نظر من یکی از مهمترین مؤلفه های زندگی و حیات معنوی است، زندگی ای است بر اساس فهم و تشخیص خود.

وقتی شما بر اساس فهم و تشخیص خودتان زندگی می کنید اثرش این خواهد بود که لااقل اهدافی که این اهداف چون مد روز هستند تعقیب می شوند، چون موافق با افکار عمومی اند تعقیب می شوند، چون فهم عرف تأییدشان می کند تعقیب می شوند، این گونه اهداف از صحنه زندگی شخصی که این ویژگی را دارد بیرون می رود و این کم چیزی نیست.

ما بسیاری از مشکلاتی را که تحت عنوان بحران معنا طرح می کنیم به دلیل این است که می خواهیم هدفهایی که افکار عمومی می پسندد، اهدافی که عرف و فهم عرفی مردم بطور کلی یا مردم جامعه ما بصورت خاص دنبال می کنند، اینها را هم دنبال کنیم. اما اگر بنا شد که همه چیز واگذار شود به صرافت طبع خودتان که اگر شما بودید و در خلأ می زیستید و نبود افکار عمومی، نبود یک فهم عرفی که در حول زندگی شما منعقد شده و نمی خواستید هم رنگی با جماعت داشته باشید، آنوقت چه اهدافی را دنبال می کردید؟ این بر می گردد به صرافت طبع خودتان و دیگر این *conformity* و هم رنگی با جماعت را در ناحیه گزینش اهداف خودتان می گذارید کنار. وقتی هر کسی فقط اهدافی که به صرافت طبع خودش می خواهد را دنبال کند، این به نظر من خیلی این جنگل اهداف را حرس می کند. این یک نکته.

اما در انسان معنوی یک ویژگی دیگر هم غیر از زندگی اصیل وجود دارد و آن اینکه انسان

معنوی مطلقاً به داوری‌های دیگران درباره خودش بها نمی‌دهد. برای یک انسان معنوی ذره‌ای مهم نیست که دیگران در مورد او چه داوری داشته باشند. اگر بخواهیم از تعبیری که روانشناسان به کار می‌برند، استفاده کنیم، می‌توانیم این چنین بگوییم که اگر بپذیریم پنج "من" وجود دارد یعنی اول "منی" که واقعاً هست، دوم "منی" که خردم گمان می‌کنم که هستم. سوم "منی" که شما گمان می‌کنید هستم و چهارم "منی" که گمان می‌کنم که شما گمان می‌کنید من آن هستم و پنجم "منی" که شما گمان می‌کنید که من درباره خودم تلقی دارم؛ اگر این را قبول کنیم باید بگوییم انسان معنوی، فقط و فقط با "من" واقعی و "من" به گمان خودش یعنی با "من" اول و دوم کار دارد.

درکنش و واکنش‌های زندگی، چه در خلوت و چه در جلوت، چه در کارهای خورد، چه در کارهای کلان، ریزو درشت، کوچک و بزرگ، هیچ وقت به من سوم، چهارم و پنجم خودش هیچ بها نمی‌دهد.

وقتی این طور باشد، معنایش این است که اصلاً داوری دیگران درباره خودش و دیدی که دیگران درباره او دارند، برایش هیچ اهمیتی نخواهد داشت. ذره‌ای برایش مهم نیست که دیگران راجع به او چه فکر بکنند. مثبت بیاندیشند یا منفی بیاندیشند. البته شکی نیست و بارها و همیشه گفته‌ام که وقتی این را می‌گوئیم، فکر نکنیم که خوب! پس "من" معنوی و یک انسان معنوی مثل یک دیکتاتور است. صدام هم همین طور بود و به تصویری که پیش دیگران از او حاضر بود، اهمیت نمی‌داد. اما این معنایش با آنچه مراد من است اصلاً متفاوت است.

دو دسته آدمها هستند که به داوری دیگران بها نمی‌دهند. یکی استالین‌ها، هیتلرها و صدام‌های روزگارند که می‌گویند ما اهمیتی نمی‌دهیم که دیگران از ما خوششان یا بدشان بیاید، همین که از ما بترسند کفایت می‌کند. هیچ چیز دیگر برایمان مهم نیست. این یک دسته. اما یک دسته دیگر انسانهای معنوی هستند. فرق این دو دسته در این است که دسته اول به داوری دیگران راجع به خودشان بهانه می‌دهند، در عین حال که هیچ گونه ضوابط اخلاقی را هم نسبت به دیگران رعایت نمی‌کنند. اما این دسته دوم همه ضوابط اخلاقی نسبت به دیگران را رعایت می‌کنند. ذره‌ای حق دیگران را پایمال نمی‌کنند و ذره‌ای ظلم و

جفا از آنان صادر نمی شود. اما در عین حال پس از اینکه وظایفش را نسبت به دیگران
کماهو حقه انجام داد، اینکه دیگران نسبت به او چه دیدی داشته باشند، برایش هیچ
اهمیتی ندارد.

خوب! وقتی این طور باشد، آن وقت می بینیم اهداف ناشی از دید دیگران که برای ما مهم
جلوه می کند، از زندگیش یک فرد معنوی بیرون می رود. دیگر ثروت نمی خواهیم چون
غالب بخش ثروتی را که می خواهیم به خاطر دید دیگران نسبت به خودمان است. یعنی
اگر دید دیگران نسبت به ما نبود، ضروریات زندگی من - یعنی آنهایی که اگر نداشته باشم،
نمی توانم زندگی زیستی ام را ادامه دهم - که چیز قابل توجهی نمی شد.

من در واقع از مجموعه درآمد، یک دهم آن، ضروریات زندگیم را پوشش می دهم اما آن
نه دهم درآمد دیگر را برای چه کسب می کنم؟ برای اینکه دید شما را نسبت به خودم
مثبت کنم. طبعاً وقتی که دیگر دید دیگران بر ایمان مهم نباشد. شهرت هم دیگر جزو
اهداف نخواهد بود. قدرت طلبی دیگر جزو اهداف نخواهد بود ما ثروت طلبی به این معنا
که گفتم جزو اهداف نخواهد بود. حتی محبوبیت طلبی هم جزو اهداف نخواهد بود. اگر
خوب دقت بکنید، می بینید که وقتی، ثروت، شهرت، محبوبیت، قدرت و حیثیت
اجتماعی (به اصطلاح پرستیژ)، این پنج امر که همه اش به خاطر «من» سوم، چهارم و پنجم
است، وقتی جزو اهداف نباشند، این جنگل اهداف باز دوباره یک حرس دوم هم
شده است.

به این دو جهت به نظر من برای انسان معنوی، از آن رو که معنوی است، آن مشکل معنایی
که برای یک انسانی که در عین اینکه مدرن است ولی معنویت ندارد پیش می آید، پیش
نمی آید.

یک انسان معنوی بعد از این دو مرحله، دیگر اهدافش در واقع معطوف می شود به دو سه
آرمانی که آن آرمانها البته هیچ وقت هم با هم ناسازگاری ندارند و البته اگر در مورد خود
بنده بپرسید، من نظرم این است که در مقام نظر، حقیقت طلبی، در مقام عمل،
عدالت طلبی و در مقام احساسات و عواطف هم عشق ورزی.

تا الان هم هیچ استدلالی اقامه نشده برای اینکه این سه آرمان با هم تعارض می کنند. یعنی

اگر هم بخواهم به ندای یکی لبیک اجابت بگویم، باید به آن دیگری پشت کنم و اگر بخواهم به این اقبال بکنم باید از آن ادبار کنم. حقیقت‌طلبی در مقام نظر، عدالت‌طلبی در مقام عمل و عشق ورزی در مقام عواطف و احساسات.

■ به نظر می‌رسد که شاید بتوان این بحث را در باب سه مشکلی که انسان مدرن به آن مبتلاست، به تفسیر بیان کرد. بنابراین سؤال این است که انسان امروز چگونه می‌تواند بواسطه این دو مرحله به هیچ یک از آن آفات و عیوب گرفتار نیاید؟ □ بله می‌توانیم به تفسیر بگوئیم. خوب! به ترتیبی که من اشکالات را مطرح کردم بفرمائید تا بگویم.

■ فرمودید که انسان مدرن تا یک جایی بیشتر نمی‌تواند اهدافش را ردیابی کند.

□ بله. خدمتتان عرض کنم که ما وقتی مدرن هستیم به دلیل اینکه هم چیزهایی را می‌خواهیم که خودمان می‌خواهیم و هم چیزهایی را می‌خواهیم که دیگران می‌خواهند، چون هیچ دلیلی اقامه نشده که همیشه چیزهایی که دیگران می‌خواهند و چیزهایی که من می‌خواهم، این چیزها بتوانند به موازات هم پیش بروند و بلکه دلیل بر خلاف آن اقامه شده است، یعنی تیپولوژی انسانها، چنان متفاوت است که من فقط وقتی اهداف سنخ روانی خودم را دنبال می‌کنم، می‌توانم تا آخر دنبال این اهداف بروم ولی وقتی بخواهم علاوه بر سنخ روانی خودم و اهدافی که این سنخ روانی اقتضاء می‌کند سنخ روانی شما را و اهدافی که سنخ روانی شما هم اقتضاء می‌کند را هم تعقیب کنم، تا آخر نمی‌توانم به این پیگیری و تعقیب ادامه دهم.

یک جایی باید دست از بعدش و ادامه آن بردارم. یک جایی یا باید خودم را فدای شما کنم یا شما را فدای خودم کنم. البته امروز عملاً ما تا حد فراوانی، خودمان را فدای دیگران می‌کنیم. نمی‌توانیم تا آخر برویم و بنابراین خودمان را فدای دیگران می‌کنیم. یعنی در واقع به نرملهایی تن می‌دهیم که اینها نرملهایی نیستند که از سر صرافت طبع خودمان حاصل شده باشند، بلکه نرملهایی هستند که افکار عمومی آنها را تعیین می‌کنند، هم‌رنگی با جماعت و فهم عرفی اقتضاء می‌کند.

■ به نظر می‌آید این ویژگی دنیای مدرن است که در واقع آن خود جمعی خیلی فربه شده نسبت به خود فردی و حتی این خود جمعی هنجارهایش را نیز غالب کرده و سعی می‌کند که تیپها را خیلی شبیه به هم بکند.

□ قبول دارم و به این جهت من معتقدم که اولاً، زندگی ما انسانها خیلی از زندگی اصیل فاصله گرفته است و ثانیاً خیلی هم سطحی است.

به نظر من واقعاً ما انسانهای مدرن نسبت به انسانهای سنتی خیلی سطحی‌تر عمل می‌کنیم.

■ در واقع، سطحی در معنا؟

□ بله. خیلی سطحی‌تر عمل می‌کنیم. یعنی ما به معنای واقعی کلمه مزبزییم. یک روز که طوفان رو به این سوست ما هم رو به همین سو هستیم. یک روز که طوفان از آن سو می‌وزد، ما هم از آن سو خواهیم رفت. ما واقعاً یک "تزیزی" داریم و آن قراری را که یک انسان سنتی داشت، آن قرار را نداریم.

همان "همج الرعاء" ای هستیم که حضرت علی (ع) می‌فرمودند. درواقع یک چنین پشه‌ای هستیم که وقتی باد از این سو بوزد، طبعاً باید از این سو برویم، چون واقعاً می‌خواهیم افکار عمومی را رعایت کنیم.

افکار عمومی بت روزگار ماست. به نظر من افکار عمومی یک نوع *uniformity* در میان ما انسانها ایجاد می‌کند و در واقع می‌خواهد یک نوع تولید انبوه از یک انسان خاصی داشته باشد. می‌خواهد یک انسان خاص را با یک سری ویژگیهای خاص تولید انبوه کند.

■ این همان "میان مایگی" است که نیچه می‌گفت؟

□ بله. این همان میان مایگی است که افرادی مثل نیچه به آن حمله می‌کردند. شکی نیست و من بارها گفته‌ام که این میان مایگی معنایش این است که دیگر هیچ انسانی خودش نیست. شما وقتی هندوانه، پرتقال، موز و انگور بخرید، اینها واقعاً هر کدامشان بوی خودشان را می‌دهند. اما اگر اینها را در یخچال گذاشتید، بعد از دو سه روز که در مجاورت هم بودند، می‌بینید انگور، بوی انگور، هلو، هندوانه و پرتقال را می‌دهد. هلو هم بوی هر چهار میوه دیگر را با هم می‌دهد و هیچکدام دیگر بوی خودش را نمی‌دهد. یک بوی برابندی، از مجموع بوها در همه هست.

الان همگی ما همین طور هستیم. سلیقه هایمان مثل هم است. ذوق هایمان مثل هم است حتی در مواردی هم که من در درونم ذوق و سلیقه ام مثل شما نشده است، باز هم تظاهر می کنم که ذوق و سلیقه ام مثل شماست.

آن وقت هم که هنوز نشده و هنوز آنقدر مسخ نشده ام که عین شما بشوم، ولی باز هم تظاهر می کنم به اینکه مثل شما هستم.

یک آدم اصیل اصلاً این طور نیست. یک آدم اصیل می گوید من هم به اندازه هر کس دیگری حق ابراز وجود دارم. امروز شما دیگر نمی توانید بگوئید که من از شعر شاملو خوشم نمی آید. چون همه می گویند مگر می شود؟ از شعر شاملو خوشم نمی آید؟ باید حتماً از شعر شاملو خوشتان بیاید. البته مثال می زنم.

این به نظر من چیز بدی است و در انسان قدیم این نبود و مخصوصاً انسان سنتی وقتی در طریق سیر و سلوک معنوی هم گام می زد به مراتب، دیگر در این جهت تقویت می شد که اهداف خودش را تا آخر دنبال کند. هیچ جا نبود که دست از اهداف خودش بردارد. طبعاً مشکل دوم هم پیش نمی آمد. یعنی تعارض بین اهداف هم پیش نمی آمد.

چون به نظر من اهدافی انتخاب شده بود که از یک نوع خودشناسی عمیق ریشه می گرفت. هم خودشناسی کلی که انسان را فقط در یک ساحت و دو ساحت خلاصه نمی کند و هم خودشناسی به معنای جزئی آن. به تعبیری دیگر انسان سنتی هم شناختی عمیق تر از انسان به ماهو انسان داشت و هم شناخت عمیق تر از انسان به «ماهورید»، به ماهو «امر». یعنی هم هر کسی خودش را از این رو بیشتر می شناخت که انسان است و هم از این رو که من فلانی هستم. به تعبیر دیگر هم انسان شناسی و هم آن چیزی که به آن می گوئیم هویت شخصی *personal identity*، این را بهتر می شناخت.

به نظر من، امروزه این را هم از دست داده ایم و درست است که در روانشناسی کارهای خوبی انجام می دهیم اما این کارها هیچ وقت در آستانه آگاهی توده های ما مردم نیست. ممکن است یک روانشناس دیدگاههای خیلی عمیق و دقیقی راجع به انسان شناس، ولی اینها در میان ما انسانها رایج نیست و به سطح آگاهی ما انسانها نمی رسد. وگرنه من واقعاً افرادی را که انسان شناسان قوی هستند. اما اینها به نظر من نیامده اند بر آستانه آگاهی و

علم و خبرویت ما انسانها رخنه کنند تا به این دید به خودمان نگاه کنیم. خوب! نتیجه‌اش چه شده است؟

نتیجه‌اش این شده است که من یک عمری مطابق با مذاق شما زندگی می‌کنم و وقتی که به مرگ می‌اندیشم یا مرگم را نزدیک می‌بینم یا در خیال مرگم، در این سه وقت، ناگهان در تنهایی خودم فرو می‌روم و از این جریان جدا می‌شوم، چون شما که به جای من نمی‌میرید. یعنی می‌بینم که یک عمر خلاف آن چیزی که صرافت طبعم اقتضاء میکرد زندگی کرده‌ام و یک عمر دیگران مرا پر کرده‌اند، اما حالا باید در تنهایی بمیرم.

آدم عمیق کسی است که در تنهایی زندگی کند و در تنهایی هم بمیرد. در تنهایی که همه باید بمیرند، آدم عمیق و غیر عمیق مجبورند که در تنهایی بمیرند. اما آدم عمیق کسی است که در تنهایی هم زندگی کند و متأسفانه ما این را یاد نگرفته‌ایم. ما در جمع زندگی می‌کنیم و آنگاه می‌خواهیم در تنهایی بمیریم.

آن وقت این می‌شود که اسم سرطان، لرزه بر انداممان می‌اندازد. اصلاً امکان ندارد که به بیماری بگوئیم سرطان داری. وقتی هم که خیلی فشار بیاورد می‌گوئیم "canser" است. این لغت "سین"، "ر"، "طا"، "الف" و "نون" را وقتی می‌شنود، بند از بندش جدا می‌شود، چون بر می‌گردد به تنهایی خودش و به نظر من این خطاست.

آدم معنوی در تنهایی باید زندگی کند و در تنهایی هم باید بمیرد. "ولقد جئتمونا فرادی کما خلقناکم اول مرة"، این یعنی همرنگی با جماعت، نه! این یعنی تبعیت از افکار عمومی، نه! این یعنی تبعیت از مد زمانه و مد روزگار، نه! این یعنی فهم عرفی را به چیزی نگرفتن، و اینها متأسفانه در ما نیست.

آدمی که در تنهایی زندگی نمی‌کند دیگر نمی‌تواند بگوید:

"مرگ اگر مرد است، گو نزد من آی تا در آغوش بگیرم تنگ تنگ"

به نظر من هیچ وقت نمی‌تواند این را بگوید. اصلاً مرگ هم نه، اسم بعضی از بیماری‌های صعب‌العلاج کافی است که مضطربش بکند و او را از بین ببرد.

شما الان کافی است به بیشتر ما مردم، بدون اینکه مبتلا به سرطان هم باشید بیاورانید که مبتلا به سرطان هستند. مطمئن باشید که بدون اینکه سرطانی آنها را بکشد، خود آن

وحشت از سرطان، آنها را از بین می‌برد.

این به نظر من به خاطر این است که ما به صرافت طبع خودمان عمل نمی‌کنیم. آدمی که به صرافت طبعش عمل می‌کند، در تنهایی زندگی می‌کند و در تنهایی هم می‌میرد و زندگی سالمی هم دارد.

■ مؤلفه مثبتی که در جوامع سنتی موجب می‌شد که این اتفاق نیافتد، چه بود؟ به نظر می‌رسد که بر خلاف جامعه مدرن که یک جامعه شبکه‌ای است، جامعه سنتی این گونه نبود و شاید یکی از دلایل این امر همین باشد.

□ به نظر من در جوامع سنتی دو عامل وجود داشت. یکی این بود که شما می‌گوئید، یعنی این شبکه‌ای شدن و بافتی شدن جوامع مدرن در آن جوامع نبود اما یک چیز دیگر هم در جوامع سنتی وجود داشت و آن اینکه انسان سنتی به حق یا به باطل، چه از سر خطا و چه از سر ثواب، اهداف خودش را از افکار عمومی نمی‌گرفت بلکه از یک مبدأ دیگری می‌گرفت.

■ یعنی طراحی این جامعه سنتی این گونه بود؟

□ نه. به این دلیل که انسان سنتی، دینی بود، متدین بود. البته به ثواب و خطایش کاری ندارم ولی بالاخره معتقد بود هدف زندگی را کس دیگری بر ما تعیین کرده است که ما باید به دنبال آن برویم.

■ یعنی در واقع خودش را متعلق به یک مجموعه می‌دانست.

□ بله، ولی انسان مدرن این طور نیست. انسان مدرن این جهان بینی را از دست داده است یا لااقل در حال از دست دادن است. ذهناً که غالباً از دست داده است ولی به لحاظ احساسات و عواطف و ساحت‌های دیگر روانی، شاید هنوز هم از دست نداده باشد، ولی در حال از دست دادن است.

■ سومین مشکل هم sentimentalism بود.

□ بله، عاطفه گرایی. گفتم که یک نوع سکولاریزم در انسان مدرن وجود دارد و این سکولاریزم نه به معنای متعارف سیاسی، بلکه به معنای نقد گرایی و اینکه بالاخره باید آثار و نتایج این آموزه‌ها، آثار و نتایج این احکام، این تعالیم و آثار و نتایج همه

آراء و نظرات در همین جهان آزمون بشوند، معنایش این است که ما عر رأی را که پذیرفتیم، اگر عائدی و سودی دارد، باید "همین جا" داشته باشد و اگر نداشت آهسته آهسته به کنار خواهد رفت.

به نظر من تا وقتی گفته می شد "همین جا"، خوب بود و اشکالی نداشت. یعنی اگر کسی می گفت بالاخره من باید آثار و نتایج هر چه را که به آن ملتزم می شوم در دنیا ببینم، آخرت هم اگر بود فهو و اگر هم نبود باز مشکلی نیست، این هیچ اشکالی نداشت. اما متأسفانه این "همین جا" تنگ تر شد تا رسید به اینکه "همین جا" یعنی "همین الآن".

وقتی انسان به این "همین الآن" ملتزم شود، نوعی عاطفه گرایی در او پدید می آید. "Sentimentalism" به این معنا که همین درد و رنج الان باید رفع شود. بعضی از کسانی که در تاریخ اندیشه ها کار می کنند، متذکر شده اند که شکی نیست که انسان ماقبل مدرن مثلاً در مقابل درد و رنج خیلی بی دفاع تر از انسان امروز بود.

اما آدمیان هرچه به سمت مدرنیت آمده اند، آستانه تحمل درد و رنجشان هم کمتر شده است. یعنی چه؟ یعنی مثلاً سردردی که پدر من، یک روز تحمل می کند، من نیم ساعت هم تحمل نمی کنم.

اینکه حتی نه فقط درد، گاهی طلابه های درد هم که ظاهر می شود، ما فوری یک قرص می خوریم. خیلی بی تحمل شده ایم. یعنی اصلاً نمی توانیم درد و رنج را به مدت نصف روز یا یک روز تحمل بکنیم.

این یک مظهر از این است که ما خیلی آمده ایم و گفته ایم که اگر لذتی باید عاید شود، همین الان باید عاید شود و اگر بنا است درد و رنجی من دفع شود و رفع شود، همین الآن باید رفع شود. من از این تعبیر می کنم به "Sentimentalism". البته من تنها تعبیر نمی کنم، بلکه خیلی ها در اخلاق به این تعبیر می کنند.

یعنی به درد و رنج های فوری و فوری توجه کردن و تحمل نکردن این درد و رنج ها به خاطر رسیدن به یک لذتهای عظیم تر. برای اینکه یا به آنها مبتلا نشویم و یا برای رسیدن به یک لذتهای عمیق تری این درد و رنج ها را به عنوان مقدمه اجتناب ناپذیر آن لذات تحمل کنیم که این الان در ما نیست. در قدیم این طور نبود. شما می توانید بگویید که چون آنها مُسکَن

برای دندان دردشان نداشتند مجبور بودند درد را تحمل کنند. قبول دارم، البته که مسکنی که ما امروز برای دندان دردمان داریم، آنها نداشتند.

اما در عین حال فقط مسئله این نبود. آنان اصلاً می توانستند تحمل درد کنند، چرا؟ چون به خطایا به ثواب فکر می کردند که یک آثار و نتایج مثبت تری حتی از این درد دندان عاید آنان خواهد شد. انسان مدرن همه اینها را از دست داده است. دیگر در زندگی ما مفهوم آزمایش نیست. در قدیم خیلی از درد و مرض ها تحمل می شد از باب اینکه من دارم با این درد و رنج آزمایش می شوم. در دنیای مدرن دیگر آن مفهوم آزمایش هم وجود ندارد. مفهوم مکافات هم وجود ندارد. در دنیای سنت خیلی از درد و رنج ها را تحمل می کردند و می گفتند این مکافات آن ظلمی است که مثلاً من به فلانی کرده ام.

■ یعنی آن نظام توجیه و معنادهی که در دنیای سنت وجود داشت دیگر وجود ندارد؟
□ بله، دیگر وجود ندارد. پس اولاً، مکافات وجود ندارد، آزمایش هم که دیگر نیست. اما یک مطلب سومی هم در جهان سنت بود و آن این که آنان معتقد بودند، گاهی وقت ها خدا برای اینکه ما قدر یک نعمتی را بدانیم، این درد و رنج را بر ما مستولی میکند که "قدر عافیت کسی داند که به مصیبتی گرفتار آید". این اندیشه هم دیگر از بین ما رفته است. این هم نکته سوم.

نکته چهارم هم این که در قدیم می گفتند، گاهی وقت ها خدا ما را مبتلا می کند به این دلیل که عطف توجه به خودش بکنیم.

بله این هم از بین ما رفته است. وقتی اینها از بین رفت، دیگر درد و رنج برای ما توجیهی ندارد. وقتی توجیه نداشت بنابراین باید زود آن را مندفع کرد. یعنی باید درد و رنج را از بین ببریم چون توجیه آن از بین رفته است.

این اندیشه در ما یک عاطفه گرایی ایجاد می کند و این عاطفه گرایی یعنی اینکه ما در واقع دائماً به جای منافع دراز مدت، به منافع کوتاه مدت توجه می کنیم.

■ در واقع درد و رنج را هم بی معنا می کنیم.

□ بله، یعنی درد و رنج وقتی بی معنا شد، باید از شر او رها شد. انسان قدیم واقعاً این گونه نبود. انسان دوره سنت برای درد و رنج های خودش توجیه های شش

هفتگانه داشت که حتی اگر یکی از آن توجیه‌ها هم جواب نمی‌گفت، دیگری جواب می‌داد. انسان مدرن هیچ یک از اینها را ندارد و متأسفانه این، کارها را مشکل کرده است.

شما اگر کمی انصاف بدهید وقتی خودتان را با پدربزرگ و مادربزرگ هایتان هم که مقایسه می‌کنید، می‌بینید که یک حکمتی در آنها هست که در شما نیست. شما خیلی تحصیل کرده و کتاب خوانده هستید و آنها نه کتاب خوانده‌اند و نه تحصیلات زیادی دارند اما یک حکمتی و یک عمق بینی و یک نوع پذیرش جهان هستی در آنها هست که اصلاً در شما نیست. آنها در مقابل داغ فرزندشان چنان طمأنینه‌ای از خودشان نشان می‌دهند که شما در مقابل یک سرما خوردگی کوچک فرزندتان از خودتان نشان نمی‌دهید. این جزع و فزع کردن‌ها و زود به تلاطم افتادن‌ها در آنها نیست، چون واقعاً یک نظام توجیهی را پذیرفته و آن را دارا هستند، بنابراین *sentimentalist* نیستند. ولی ما *sentimentalist* شده‌ایم.

■ استاد! میلان کوندرا در کتاب جاودانگی یک فضلی را اختصاص داده است به انسان احساساتی و تعریفی را هم که از انسان احساساتی می‌کند این است که انسان احساساتی انسانی نیست که احساسات زیادی دارد بلکه انسانی است که احساسات را به عنوان ارزش قلمداد می‌کند.

□ دقیقاً همینطور است. من اتفاقاً در آن بحثی که انسانهای سنتی را با انسانهای مدرن مقایسه کرده‌ام، گفته‌ام که یکی از ویژگی‌های انسان مدرن این است که اخلاق را مبتنی بر احساسات کرده است. یعنی اگر شما دقت کنید خواهید دید که تمام تعریف‌هایی را که انسانهای مدرن از کار خوب و کار بد، کار فضیلت‌آمیز و کار رذیلت‌آمیز و وظیفه و مسئولیت و... بدست می‌دهند، بر می‌گردد به اینکه "آنهايي که درد و رنج را بکاهد" و "آنهايي که درد و رنج را نکاهد یا افزایش دهد". البته تا اینجا هم هیچ اشکالی ندارد و از نظر من درست هم هست. اما وقتی که مراد آنان را از درد و رنج جویامی‌شویم، می‌بینیم که بیشترین توجه را به *instant* و لحظه دارند. درد و رنج همین الآن، غافل از اینکه اگر شما بخواهید درد و رنج‌های همان "آن" را بکاهید و اصلاً به فکر این نباشید که درد و رنج‌های وسیعتر و عمیق‌تری هم وجود

دارد، آن وقت دیگر معنای زندگی را از دست خواهید داد و زندگیتان تبدیل می‌شود به زندگی که ما همین الآن متأسفانه کم و بیش در آن بسر می‌بریم.

■ در اینجا *utilitarianism* مداخلیتی دارد؟

□ در اینجا البته از *utility* یک معنای بسیار مضیق کرده‌ایم. یعنی به تعبیر دیگری هشت قسم *utility* برای انسان متصور است که عبارتند از مادی، معنوی، دنیوی، اخروی، کوتاه مدت، دراز مدت، در ظرف جامعه و در ظرف خلوت و دقیقاً انسان مدرن به سراغ همان *utility*‌هایی رفته که کوتاه مدت هستند و عمدتاً هم ظرف تحقّقشان در زندگی جمعی است. اما ما هیچگاه به *utilitarianism* زندگی فردی خودمان توجه نمی‌کنیم. یعنی اگر شما بتوانید خانه خود را بزرگتر کنید، اتومبیلتان را بهتر بکنید و... ولو به قیمت اینکه آرامش درونتان از بین برود، این کارها را خواهید کرد. یعنی برای اینکه به این خواسته‌ها برسیم، دست به کارهایی می‌زنیم که این کارها دائماً برای ما اضطراب آور هستند. یک آدم سنتی می‌گفت که من در یک خانه کاغذی زندگی می‌کنم ولی با آرامش و با نعمت بیشتر. این سخن و توضیحی که در ادامه خواهم داد قرابت بسیار زیادی دارد با مفهوم «برکت» که قبلاً عرض کردم از گزاره‌های متافیزیکی ادیان است که هنوز هم قابل دفاع منطقی است.

«یوگاناندا ماهاناندا»، متفکر و اندیشمند معروف هندو که آیین هندو را در نیمه اول قرن بیستم به آمریکا وارد کرد یک جمله بسیار جالبی دارد در یکی از سخنرانی‌هایی که برای آمریکائیان کرده است. او در ضمن مقایسه تفکر هند سنتی با تفکر آمریکائیان می‌گوید: من بدون ذره‌ای شرمندگی اعتراف می‌کنم که همین الآن فراوانند هندیانی که شب‌ها از نیش پشه خوابشان نمی‌برد، اما شما در آمریکا هرگز اینطور نیستید. ولی در عین حال آمار می‌گوید که ۱۷٪ شما شبها از ناراحتی عصبی خوابتان نمی‌برد که ما در هند حتی یک نمونه از آن را هم نداریم. یک هندی اگر شب خوابش نمی‌برد از نیش پشه است و گر نه درونش آرام آرام است.

ولی اکثر ما مثل آن هندی‌ها نیستیم. یعنی بخاطر اینکه یک سلسله امور بیرونی را فراهم بکنیم، آرامش درونی خود را از بین برده‌ایم و این اصلاً عاقلانه نیست. از همین جاست که

من می‌گویم که معنویّت، فرزند یک عقلانیّت جامع و عمیق است. آیا این عقلانی است که تو بیشترین ثروت را داشته باشی اما به سفره‌ات که نگاه می‌کنی هیچ یک را نمی‌توانی بخوری و باید یک تکه نان خشک یا یک غذای بی‌نمک و بی‌مزه‌ای را بخوری، چرا؟ چون چربی خون بالا داری، قند خون بالا داری و... حال اینها برای چه کم و زیاد شده و تعادل تو را به هم زده؟ بخاطر اینکه مضطربی، اما آن کسی که در سفره‌اش فقط یک غذا دارد، همان یک غذا را با کمال لذت می‌خورد. این عقلانیّت نیست که من در بیرون کاخ می‌سازم اما در یک گوشه این کاخ خوابم نمی‌برد، این عقلانی نیست اما ما این کار را می‌کنیم.

■ این ترس از آینده و اینکه انسان امروز از آینده هراسان است و سعی می‌کند که آینده را ایمن کند هم از همین نکته نشأت می‌گیرد؟

□ بله. به هر حال انسان وقتی چیزهایی در بیرون دارد که می‌توانند آنها را از او سلب کنند، آینده برایش خطرناک است. وقتی هم چیزی ندارد، باز هم از آینده خوف دارد که نکند نتوانم آنها را بدست بیاورم. اگر شما هر چیزی را که دارید، هیچ کس نتواند از شما بگیرد و چیزهایی را هم که ندارید کسی نتواند به شما ندهد، هیچ خوفی از آینده نخواهید داشت ولی این حالت چه وقت اتفاق می‌افتد؟ زمانی که چیزهایی که دارید در درونتان باشد و چیزهایی را هم که می‌خواهید، از درونتان بخواهید. چند سال پیش یک سمیناری در آمریکا با عنوان "آینده هراسی" تشکیل شد که در این سمینار بیست سخنرانی انجام شد و مجموع این سخنرانیها بعدها چاپ شد. در این سمینار از ابعاد مختلف به این مسئله "آینده هراسی" نگاه شده بود اما یکی از تم‌های دائم التکرر در این سخنرانی این بود که ما به دلیل اینکه هم چیزهایی را که می‌خواهیم در بیرونمان هستند و هم چیزهایی که داریم در بیرونمان هستند، این امر "آینده هراسی" ایجاد می‌کند. اگر ما چیزهایی که داریم در درونمان باشند و چیزهایی را هم که می‌خواهیم از درونمان بخواهیم واقعاً از آینده هراسی نداریم. من البته آدم خیالپردازی نیستم که فکر کنم می‌شود با هر نهاد سیاسی و با هر وضع اقتصادی، انسان به یک چنین جایگاهی برسد ولی در عین حال می‌خواهم

بگویم که با همین نهادهای سیاسی موجود و همین اوضاع اقتصادی موجود هم می‌شود از اضطراب‌ها کاست. البته وضع آرمانی آن است که نهادهای سیاسی و نهادهای اقتصادی به گونه‌ای سامان بگیرند که به معنوی زیستی ما کمک کرده و در واقع معنوی زیستی ما را تسهیل کنند. اما چرا می‌گویم با همین وضع موجود هم می‌شود؟ به این دلیل که همین آدم‌های معنوی، همین الان در گوشه و کنار همین جامعه هم زندگی می‌کنند و این ثابت می‌کند که جبری در کار نیست. چرا می‌گویم وضع اقتصادی و وضع سیاسی؟ به خاطر اینکه ما همه تقصیرات را به عهده سیاست و اقتصاد می‌گذاریم ولی در همین اوضاع سیاسی و اقتصادی انسانهایی هستند که وضعیت اقتصادی به مراتب بدتری از من و شما دارند اما خیلی با آرامش زندگی می‌کنند چون آنها فهمیده‌اند که:

"بیرون ز تو نیست هر چه در عالم هست از خود بطلب هر آنچه خواهی که تویی"
البته آن عارفی که این را می‌گفت به یک معنایی بسیار عمیق‌تر می‌گفت و من هم نمی‌خواهم بگویم که مرادش کاملاً این بوده است، اما به هر حال در یک مرتبه نازل‌تری می‌توان گفت که ناظر به معنایی است که ما می‌گوییم.

■ استاد! سؤالی که پیش می‌آید این است که وقتی انسان امروز آگاه شد از مشکلاتش نسبت به انسان سنتی، به یک نوستالژی‌هایی دچار شد. نوستالژی اولی که خیلی در جهان سیطره دارد و نهادهای اجتماعی برای آن درست شده است، نوستالژی محیط زیست است. مقداری جلوتر که می‌آئیم می‌بینیم که درباره سنت هم یک چنین اتفاقی می‌افتد، زندگی‌های سنتی و جوامع سنتی. بسیاری معتقدند که قرن آینده در واقع قرن بازگشت به مذهب است. آیا به نظر شما در باب دین‌گرایی هم یک چنین نوستالژی برای انسان مدرن حاصل خواهد آمد؟

□ اولاً، به نظر من گاهی این مفهوم نوستالژی یا *Nostalgia* با مفهوم "ضرورت" خلط می‌شود. یک وقت است که من آرزوی چیزی را دارم که اگر آن چیز تا آخر عمر هم حاصل من نشود، زندگی من ادامه پیدا خواهد کرد و این در واقع "*Nostalgia*" است. یک نوع "*Fantasy*"، یک نوع خیال‌پردازی و رویاپردازی است که البته اگر محقق هم نشود زندگی ادامه پیدا خواهد کرد. اما یک وقت چیزهایی هستند که نداشتن آنها، کیان زندگی من را به خطر می‌اندازد. در اینجا دیگر نباید تعبیر "*Nostalgia*" کرد بلکه در واقع درک یک سلسله ضرورت‌ها است، درک یک سلسله اضطراب‌هاست. درک ضرورت و اضطراب دیگر نوستالژی نیست. برای مثال اگر کسی گفت که تا سی سال آینده ما با فحط آب در جهان مواجه می‌شویم، دیگر نباید گفت که آن فرد نوستالژی آب دارد. بلکه باید گفت که او ضرورت و اضطراب آب را احساس می‌کند. این غیر از این است که مثلاً من نوستالژی نانهای قدیمی را دارم که در تنور خانه‌ها پخته می‌شد. به تعبیر دیگر، نوستالژی یک نوع تجمل است، چیزی است که اگر بود، یک چیزی را در ما ارضا می‌کرد ولی حالا هم که نیست در واقع ما چیزی را از دست نداده‌ایم.

بنابراین ما همیشه باید نوستالژی را معطوف کنیم به اموری که جنبه تجمل و "*Fantasy*" دارند. اما محیط زیست به گمان من اینطور نیست. یعنی نباید بگوییم نوستالژی محیط زیست، بلکه باید بگوییم این اتفاقی که برای محیط زیست یا آب دارد می‌افتد، دریافت نتایج کارهای ماست و حالا می‌خواهیم از اینکه در این نتایج بیشتر غوطه‌ور شویم

بگریزیم. اگر بتوانیم جهت سیر را معکوس کنیم و اگر نه، لااقل بیشتر در نتایج کارهایی که خودمان کرده‌ایم غوطه‌ور نشویم. این مشکلی که محیط زیست پیدا کرده است نتیجه طبیعی کارهایی است که خودمان کرده‌ایم و به این نوستالژی نمی‌گویند. به همین ترتیب در باب دین و معنویت هم. ملی خواهیم بگویم که نباید تعبیر نوستالژی کنیم، چون اصلاً بعد از این بدون دین و معنویت نمی‌توانیم زندگی کنیم. درست مثل محیط زیست است، اما آنجا محیط زیست، محیط زیست بیولوژیک بود و دین و معنویت، محیط زیست *Psychologic* و بلکه محیط زیست *Spiritual* انسان است.

یعنی همانطور که زندگی انسان بستگی دارد به اینکه محیط زیست خارجی او یک وضعیت خاصی را دارا باشد، به همان اندازه هم بستگی دارد به وضعیت خاصی که محیط زیست درونی و روانی - معنوی او باید داشته باشد و اگر این وضعیت خاص روانی - معنوی حاصل نشود، کیان زندگی انسان به خطر خواهد افتاد. به همین دلیل من در باب دین و معنویت برای انسان امروز تعبیر به نوستالژی نمی‌کنم، بلکه آن را برای حیات انسان امروز یک ضرورت می‌دانم.

■ بحث اینجاست که وقتی انسان مدرن مقایسه می‌کند با آنچه که در دنیای سنت

بوده...

□ حالا می‌خواهم وارد بحث دوم بشوم. مرحله دوم سختم این است که اگر بازگشت به گذشته، بازگشت به دین و معنویت به این معناست که ما دوباره ساختمانهایمان را قوسی شکل درست کنیم یا مثل قهوه‌خانه‌های سنتی، پرنده‌ای را داخل قفس کرده و آنرا یک گوشه‌ای بگذاریم و چند تخت چوبی هم بگذاریم و یک کسی را هم در هیأت آدمهای چند صد سال پیش برای خودمان حاضر و آماده کنیم، اینها به نظر من چیزی جز ابتذال نیست. یعنی اینکه شما با مدرنترین و بلکه پسامدرنترین ذهن، هر از گاهی هوس می‌کنید که یک جایی بروید که صندلی هم نباشد و روی زمین بنشینید و به پستی تکیه بدهید و یک قلیانی هم جلویتان بگذارند و همین حال و هوایی را که در این قهوه‌خانه‌های سنتی دیده‌اید برایتان بسازند، این به نظر من چیز مبتذلی است و در تمام دنیا هم انواع مختلف این پدیده هست.

من به یک چنین چیزی نمی‌گویم رجوع به دین یا رجوع به معنویت. آن چیزی را که من می‌گویم مورد نیاز ماست و بدون آن زندگی ما به خطر می‌افتد، چیزی است که بشود تجربتاً نشان داد که اگر آدمی واجد آن نباشد آهسته آهسته کارش به مرگ روحی خواهد انجامید، که البته این یک ضرورت است و چیزی است که به نظر من وجود دارد.

حال اگر شما می‌گویید که قرن آینده، قرن رجوع به اینها است به نظر من هم درست است، اما یک نکته سوم هم وجود دارد و آن اینکه، رجوع به اینها حتی به معنای رجوع به دین سنتی هم نخواهد بود.

به نظر من این خطا است که کسانی گمان کنند که دوباره و از نو دین سنتی در این قرن پدید خواهد آمد. نه هندوئیسم سنتی، نه مسیحیت سنتی، نه اسلام سنتی، هیچ دین سنتی به نظر من دیگر پدید نخواهد آمد. یعنی به نظر من آنقدر عقل در بشر هست که دیگر چیزی را که خودش فهمید که باید از آن گذشت، دوباره به آن رجوع نکند. مراد من از دین، معنویت است. این البته به نظر من نه فقط حاجت بشر است بلکه به اعتقاد من بشر به این سر روان است، اما نه به معنای دین سنتی و دین تاریخی و نهادینه. به نظر من به هیچ وجه اینطور نیست که دوباره یک چنین چیزی از نو برپا شود و دلیلش هم این است که بشر از سر هوا و هوس از آن امور نهادینه تاریخی عدول نکرده که حالا پشیمان باشد و بگوید که خطا کرده‌ام، به هیچ وجه اینطور نیست.

تجربه تاریخی و درس‌آموزی‌های تاریخ ذره به ذره انسان مدرن را از آن دین سنتی و نهادینه دور کرده و بنابراین علاوه بر اینکه انسان امروز دیگر به همان دین سنتی و نهادینه رجوع نخواهد کرد بلکه از آن به چیز دیگری می‌گریزد که می‌توانید نام او را معنویت، دین یا هر چیز دیگری بگذارید اما نکته مهم این است که این گریز انسان امروز به هر سویی که صورت بگیرد، دیگر به جانب دین نهادینه تاریخی نخواهد بود.

■ می‌رسیم به بحث آخر که در باب دین و فلسفه اگزیستانسیالیسم است. سؤال این

است که تا چه حد، جدّ و جهد متفکران اگزیستانسیالیست را در دین‌گرایی و دین

گریزی انسان امروز، مؤثر می‌دانید؟

□ بحث بسیار مهمی است و به این دلیل که من، هم به دین و هم به فلسفه

اگزیستانسیالیسم بسیار علاقه‌مند هستم و سخنان بسیاری هم در این باب در سینه دارم، می‌خواهم که به این بحث بیشتر بپردازم و آنرا بیشتر بشکافم. به همین جهت و برای رسیدن به پاسخ دقیق این سؤال باید در ابتدا و مقدمتاً به ایضاح دو مفهوم "دین" و "فیلسوف اگزیستانسیالیست" پرداخته و مرادمان را به طور واضح از این دو مفهوم بیان کنیم. یعنی باید روشن کنیم که در این بحث خاص، دقیقاً مرادمان از "دین" چیست؟ و اصلاً به چه کسی "فیلسوف اگزیستانسیالیست" گفته می‌شود؟

در باب نکته اول که تأکید کردم باید مرادمان را از دین حتماً در این سؤال مشخص کنیم بدین جهت بود که ممکن است گاهی معنای دین را چنان وسیع بگیریم که اصلاً اگزیستانسیالیسم هم یک نوع دین تلقی شود. به این جهت است که می‌گوییم باید مراد دقیق خود را از دین در بحث تعامل بین دین و اگزیستانسیالیسم روشن کنیم. به عبارت دیگر اهمیت روشن کردن مرادمان از دین در بحث تعامل دین و اگزیستانسیالیسم بیشتر به این جهت است که خود اگزیستانسیالیسم هم گاهی نوعی دین تلقی شده است، حال اگر تعریف ما هم از دین چنان باشد که اگزیستانسیالیسم هم نوعی از دین تلقی بشود، تبعاً دیگر نمی‌توانیم از تعامل دین و اگزیستانسیالیسم با یکدیگر سخن بگوئیم. گویی از تعامل یک امر کلی با یکی از مصادیق جزئی همان امر کلی سخن می‌گوئیم که این معقول نیست. پس به این جهت می‌گفتم مرادمان را از دین روشن کنیم که اگزیستانسیالیسم نوعی دین نشود. حال بپردازیم به بحث دین. مراد من از دین دقیقاً آن است که دین، مجموعه‌ای از آموزه‌هاست که این آموزه‌ها سه کار می‌کنند:

اولاً، جهان هستی را توصیف می‌کنند. ثانیاً، وضع و موقع انسان در جهان هستی را ایضاح می‌کنند و ثالثاً بنا بر توصیفی که از جهان هستی ارائه می‌کنند و تعیین جایگاهی که برای انسان در جهان هستی می‌کنند، یک شیوه زندگی را نیز به او توصیه می‌کنند. اما این مجموعه آموزه‌ها که این سه عمل را انجام می‌دهند به شرطی دین تلقی می‌شوند که اعتقاد اساسی بر این باشد که این آموزه‌ها حاصل دستاوردهای فکری خود انسان نیستند و از یک منبع متعالی و *transcendental* نشأت گرفته‌اند. حال این منبع متعالی، خواه خدای مشخص انسان وار باشد و یا خواه خدای غیر مشخص، ولی به هر حال منبعی نیست که

در اختیار همه ما آدمیان باشد و همه آدمیان بتوانند با رجوع به آن منبع، این آموزه‌ها را دریافت کنند. بنابر این اگر این قید آخر را به مرادمان از دین نمی‌افزودیم، ممکن بود اگزیستانسیالیسم و مارکسیسم و حتی لیبرالیسم هم نوعی دین تلقی بشوند چون همه اینها یک چنین کارهایی را انجام می‌دهند. یعنی همه اینها اولاً، جهان هستی را توصیف می‌کنند، ثانیاً برای انسان در جهان هستی تعیین جا و جایابی می‌کنند و ثالثاً بنابر آن توصیف و بنابر آن جایابی، یک شیوه زندگی خاص را به انسان توصیه می‌کنند. بنابراین مراد ما از دین فقط وقتی شامل حال لیبرالیسم، اگزیستانسیالیسم و مارکسیسم نخواهد شد که قید آخر را به تعریف بیافزائیم که این مجموعه آموزه‌ها از یک منبع *transcendental* نشأت گرفته باشند و *transcendentalism* آن هم به معنای *transcendental* بودنش نسبت به قوای ادراکی ما آدمیان است. این مراد من از دین بود. اما مطالب دومی وجود دارد و آن تعیین مراد ما از اگزیستانسیالیسم است. ما به چه معنا دم از اگزیستانسیالیسم می‌زنیم؟

ببینید! ما هیچگاه نباید بین سنتهای فکری، مکتبهای فکری و نهضت‌های فکری خطا کنیم. گاهی ما سر و کارمان با یک سنت فکری است، گاهی با یک مکتب فکری و گاهی با یک نهضت فکری. اگزیستانسیالیسم به گمان من و به گمان بسیاری از مفسران اگزیستانسیالیسم یک مکتب و یک سنت فکری نیست بلکه یک نهضت فکری است. با این مقدمه حال به خود اگزیستانسیالیسم می‌پردازم. من اگزیستانسیالیسم را یک نهضت فکری می‌دانم و بنابر این آنچه را که بین همه اگزیستانسیالیست‌ها مشترک می‌دانم چیزی است که بین اعضای یک نهضت مشترک است، نه بین اعضای یک سنت یا یک مکتب. آن چیزی که بین اعضای یک نهضت مشترک است، اولاً، دغدغه‌ها و ثانیاً، سؤالاتها است. یعنی اعضای یک نهضت، دغدغه‌ها و سؤالاتهای مشترک دارند. اگر شما در بین آنان جوابهای مشترک پیدا کنید، سر و کارتان با یک مکتب خواهد بود ولی در نهضت اصلاً جوابها مشترک نیستند بلکه سؤالاتها و دغدغه‌ها مشترکند.

حال اگر این طور باشد اگزیستانسیالیسم از سایر نهضتها این طور متمایز می‌شود که ببینیم

سؤالا و دغدغه‌های آن چگونه متفاوت است با سؤالا و دغدغه‌های نهضت‌های دیگر، یعنی نهضت‌های غیر اگزیستانسیالیستی؟

همانطور که می‌دانید دغدغه اصلی اگزیستانسیالیسم، وضع انسان است. دغدغه اصلی اگزیستانسیالیسم کشف حقیقت درباره هستی به نحو عام نیست. کشف حقایق عالم وجود، اعم از عالم وجود ماوراء طبیعی و عالم وجود طبیعی هم نیست. به تعبیری دغدغه اگزیستانسیالیسم، "ontology" و "cosmology" نیست، نه دغدغه وجود شناختی و نه دغدغه جهان‌شناختی دارد بلکه دغدغه‌اش یک دغدغه انسان‌شناختی است.

این به این معناست که غالب اگزیستانسیالیستها پدر معنوی خودشان را سقراط می‌نامند. سقراط نخستین کسی بود که شعار اصلی فلسفه وی "خود را بشناس" بود. اما البته چون اسم سقراط به میان آمد یک نکته را باید عرض کنم و آن اینکه در عین حال که بنده قبول می‌کنم که سقراط می‌تواند پدر معنوی اگزیستانسیالیستها محسوب شود چون می‌گوید که "ما را چه سود که جهان را بشناسیم وقتی که خود را نشناخته‌ایم و ما را چه زیان که جهان را نشناسیم وقتی که خود را شناخته باشیم" و همه دغدغه او هم این بود که انسان باید خودش را بشناسد، اما می‌توان گفت که در تعالیم اگزیستانسیالیستها یک عدولی از سقراط پیدا شد و آن اینکه سقراط وقتی می‌گفت "خود را بشناس"، مرادش این بود که مثلاً "علی"، "علی" را بشناسد، "حسن"، "حسن" را بشناسد و... یعنی هر کسی فقط خودش را بشناسد و بنابر این "خودت را بشناس" یعنی خودت را از آن رو که موجودی فریدی، یگانه و موجودی بی‌همتایی بشناس. پس از سقراط، ارسطو نخستین کسی بود که این تعلیم سقراط را به سمت و سوی دیگری کشاند. در عین حال که سقراط می‌گفت "علی" باید "علی" را بشناسد و "حسن" باید "حسن" را بشناسد و...، اما ارسطو گفت که "حسن" و "علی" و... همگی باید انسان را بشناسند. به تعبیری، ارسطو به جای این تعبیر سقراط که می‌گفت: "خود را بشناس"، می‌گفت: "انسان را بشناس"، یعنی من و شما و همه باید انسان را بشناسیم و این به نظر من بسیار بسیار فاصله دارد با آن چیزی که سقراط می‌گفت. نظر شخصی من هم این است که آموزه‌های ادیان و مذاهب هم که این همه تأکید دارند که، "من عرف نفسه، فقد عرف ربه" یا "انفع المعارف معرفة النفس" و نزدیک به شصت حدیث

دیگر که در همین باب از پیامبر و حضرت علی (ع) در فرهنگ اسلامی خودمان داریم، هیچکدام از اینها معنایش این نیست که شما "انسان" را بشناسید بلکه معنایش این است که خودتان را بشناسید. ارسطو این آموزه سقراط را به سمت و سویی دیگر کشاند و وقتی این کار را کرد تفاوت‌هایی با تعلیم اصلی سقراط پیدا شد که یکی از اصلی‌ترین این تفاوتها این است که وقتی من "خودشناسی" می‌کنم - آنطور که سقراط می‌گفت - آنچه که من را از همه موجودات دیگر جهان و از جمله از همه شش میلیارد انسان روی زمین غیر از خودم جدا می‌کند را می‌شناسم. ولی وقتی که من "انسان" را می‌شناسم - آنطور که ارسطو می‌گفت - مشترکات این شش میلیارد انسان روی زمین را می‌شناسم. یعنی اگر موفق شوم، آنچه را که همه ما را انسان کرده است خواهم شناخت و نه آن چیزی که من را، من کرده است. به تعبیر دیگر این بحث، بحث *personal identity* است. بحث هویت شخصی است که در واقع همان چیزی است که سقراط از ما می‌خواست آنرا بشناسیم و می‌گفت هرکسی باید هویت شخصی خودش را بشناسد. نقاط قوت و نقاط ضعف، استعدادها، محدودیتها، سنخ روانی و نیازها و خواسته‌های خودش را بشناسد. حال وقتی یک فرد اینها را شناخت، به گفته سقراط، رو به سوی فراهم آوردن شرایط لازم یک زندگی سعادتمندانه رفته است و لرنه شرایط کافی ولی شرایط لازم. اما وقتی قرار شد که همه ما تشریک مساعی کنیم و انسان را بشناسیم، معنایش این است که در نهایت آنچه که من و شما و دیگران را با یکدیگر ممنوع کرده، آنرا خواهیم شناخت و این چیزی نیست که سعادت آور باشد. اینکه من وجوه اشتراکم را با شما بشناسم اصلاً به من در تحصیل سعادت کمکی نخواهد کرد. من باید آن چیزی را که من را از شما و از همه بنی نوع خودم جدا کرده بشناسم. حال با توجه به این مطالب می‌توانیم بگوئیم که اگزیستانسیالیستها از اینکه از "جهان‌شناسی" عطف توجه کردند به "انسان‌شناسی"، روی آوردند به آن چیزی که سقراط می‌گفت اما سقراط مرادش از انسان‌شناسی، "خودشناسی" بود و این ارسطو بود که مرادش از انسان‌شناسی، "نوع انسان‌شناسی" بود. بنابراین و به این لحاظ باید گفت که امروزه اگزیستانسیالیستها به ارسطو وفادارتر هستند تا به سقراط.

بنابر این اگر مرادمان از انسان، موجودی باشد در تقابل با سایر ساختها و عوالم هستی،

اگزیتانسیالیستها در تأکیدشان بر انسان به راه سقراط رفته‌اند اما وقتی که مرادمان از انسان، نوع انسانی باشد، نه فرد انسانی، آن وقت می‌بینیم که اگزیتانسیالیستها از تعالیم سقراط که مرادش "فرد انسانی" بود، نه "نوع انسانی" عدول کرده‌اند. در عین حال نمی‌خواهم بگویم که در فلسفه اگزیتانسیالیسم *self knowledge* و خودشناسی وجود ندارد.

اتفاقاً باز هم در مقیاس با سایر نهضتها و مکتبهای فلسفی، نهضت اگزیتانسیالیسم قوی‌ترین *self knowledge* را دارد اما در عین حال تمام التفاتش به "خودشناسی" نیست بلکه به "انسان‌شناسی" است. این در باب دغدغه نهضت اگزیتانسیالیسم بود که گفتم دغدغه اگزیتانسیالیسم، "انسان" است، نه جهان و به تعبیر سقراط، "جان‌شناسی" است، نه "جهان‌شناسی".

اما سؤالهای عمده اگزیتانسیالیستها چیست؟

به نظر من می‌توان گفت که اگزیتانسیالیستها عمده سؤالهایشان درباره انسان، چهار سؤال بیشتر نیست و بقیه سؤالات برایشان اهمیتی ندارد مگر به میزانی که آن سؤالات دیگر که گفتم چندان برایشان اهمیت ندارد، جوابهایشان در پاسخ به این چهار سؤال اصلی دخیل باشند.

سؤال اولی که برای اگزیتانسیالیستها با اهمیت است این است که "انسان" یا "خود" چیست؟ "انسان" چیست و "من" چیست؟ خودشناسی و انسان‌شناسی.

■ خود جمعی و نوع انسانی؟

□ بله، تأکیدشان بر "انسان" است نه بر "انسان فردی" اگر چه باز هم *self knowledge* در نهضت اگزیتانسیالیستها بیشتر از سایر مکتبهای فلسفی است. به تعبیر دیگر بگویم، اگر التفات به انسان را به طور کلی در نظر بگیریم، شکی نیست که هیچ نهضتی به اندازه اگزیتانسیالیسم به انسان توجه ندارد. اما باز در پرداخت به انسان اگر مراد "نوع" انسان باشد یا "فرد" انسان، اگزیتانسیالیسم به "نوع" انسانی بیشتر پرداخته است تا "فرد" انسانی ولی باز در عین حال پرداختنشان به "فرد" انسانی هم در مقایسه با سایر مکتبها و نهضتهای فلسفی بسیار بسیار بیشتر است. ولی بالاخره باید بگویم بیشتر "نوع‌شناسی" می‌کنند تا

"فردشناسی".

■ این نوع شناخت، یعنی نوع شناسی انسان به شناسایی همان جنبه‌هایی که فرمودید

یعنی نقاط قوت، نقاط ضعف، امکانات، محدودیت‌ها، نیازها و خواسته‌ها برمی‌گردد؟

□ دقیقاً.

■ پس به نظر می‌رسد که اگزیستانسیالیستها خیلی پراگماتیک به انسان نگاه می‌کنند.

□ بله. دقیقاً همین طور است و به همین دلیل است که امروزه اگزیستانسیالیسم بسیار با پراگماتیسم آشتی پیدا کرده است، چون اساساً دغدغه‌های اگزیستانسیالیستی عمدتاً دغدغه‌های عملی هستند تا دغدغه‌های نظری. نظر را هم برای عمل می‌خواهند و به همان جهتی که الان خواهم گفت، هر چه از سؤال اول اساسی اگزیستانسیالیسم به سوی سؤال چهارم پیش برویم، خواهیم دید که دائماً وارد ناحیه عمل می‌شویم. پس سؤال اول این بود که انسان چیست؟ اما سؤال دوم این است که چگونه می‌شود انسان خودش باشد؟ باز به تعبیر سقراط، "خودت باش!" چگونه می‌شود از فیلم بازی کردن رهید؟ این دقیقاً همان چیزی است که به آن می‌گوئیم زندگی اصیل. چگونه می‌شود که من با اصالت زندگی کنم، زندگی عاریتی نکنم، هنرپیشگی نکنم، فیلم بازی نکنم بلکه به صرافت طبع خودم زندگی کنم؟ سناریویی نباشم که دیگران مرا نوشته‌اند و من فقط باید آن را به اجرا در بیاورم. این هم سؤال دوم بود. سؤال سوم این است که چگونه می‌توان خود را بود؟ یعنی چگونه می‌توان به منافع و مصالح خود حساسیت ورزید؟ همان که سقراط می‌گفت: "خود را باش!" سؤال چهارم هم این است که چگونه می‌توان خود را بهبود بخشید؟ پس اگر در این چهار نکته "خود را باش"، "خودت باش"، "خودت را باش" و "خودت را بهبود ببخش" که البته سقراط اینها را درباره "من" می‌گفت خوب دقت کنیم، خواهیم دید که هر چقدر از سؤال اول به سمت سؤال چهارم پیش می‌رویم در واقع وارد حیطه عمل شده‌ایم و اصلاً اینکه "خود را بشناس" مقدمه است برای اینکه "خودت باش" و "خودت را باش" و "خودت را بهبود ببخش". حال با همین بحث اجمالی که عرض کردم مراد از فیلسوف اگزیستانسیالیست هم مشخص می‌شود. فیلسوف اگزیستانسیالیست، اگزیستانسیالیست است به این دلیل که دغدغه‌اش انسان است و سؤالاتش هم در باره انسان، همین چهار

سؤال است. سؤالهای یک فیلسوف اگزیستانسیالیست سؤالاتی نیست که مثلاً در انسان‌شناسی فرهنگی و یا انسان‌شناسی طبیعی یا انسان‌شناسی تاریخی می‌توان طرح کرد، اینها دغدغه‌های یک فیلسوف اگزیستانسیالیست نیست. اما در عین حال به محض اینکه از آن دغدغه و از آن سوالات صرف‌نظر کنیم و بپرسیم که چه جوابهایی به آن سوالات داده شده است؟ خواهیم دید که آشتی بین فیلسوفان اگزیستانسیالیست از میان می‌رود. در بین فیلسوفان اگزیستانسیالیست جوابهای مشترک به این سوالات وجود ندارد و به این معنا است که می‌گوییم اگزیستانسیالیست یک مکتب نیست، چون نمی‌توانیم بگوئیم که فیلسوفان اگزیستانسیالیسم مثلاً در اعتقاد به این n تا گزاره مشترک هستند. شما در اگزیستانسیالیسم مثلاً در این طرف سارتر را می‌بینید و در آن طرف کسی مثل مارسل را که در یک عصر نهایت تضاد را در باب آموزه هایشان دارند. در محیط فرانسه، در یک عصر، همزمان و دوست یکدیگر ولی جوابهایشان به این سوالات نهایت تباین و تضاد را دارد. حال فقط یک نکته دیگر را عرض کنم و آن اینکه با توجه به این مطالبی که عرض کردم دیگر نمی‌توان بنیانگذار اگزیستانسیالیسم را "کرکگور" دانست. شکی نیست که کرکگور اگزیستانسیالیسم را *articulate* کرده است یعنی اگزیستانسیالیسم را تصریح و به بیان واضح در آورده است اما به این معنا قبل از کرکگور، پاسکال هم اگزیستانسیالیست بوده، سقراط هم اگزیستانسیالیست بوده، بسیاری از رواقیون اگزیستانسیالیست بوده‌اند و حتی در آستانه ورود به قلمرو قرون وسطی، آگوستین قدیس را هم می‌توان به این معنا یک فیلسوف اگزیستانسیالیست دانست.

حال با توجه به این مقدمه و روشن ساختن مرادمان از دین و فیلسوف اگزیستانسیالیست می‌توانیم به سؤال اصلی شما بپردازیم که تا چه حد، جدّ و جهد متفکران اگزیستانسیالیست در دین‌گریزی و دین‌گرایی انسان امروز مؤثر بوده است؟ اعتقاد بر این است که جریانی که از آن به نهضت اگزیستانسیالیستی در فلسفه یاد می‌کنیم اگر "نظراً" دنبال شود به سود دین بوده اما "عملاً" به زیان دین؛ این خلاصه همه سخنان من در این باب است.

می‌گوییم نظراً به سود دین بوده و عملاً به زیان دین؛ همین را به یک صورت دومی هم

می‌توانم بگویم. می‌گویم نهضت اگزیستانسیالیسم برای فلسفه دین سودمند بوده اما در روانشناسی دین، برای دین زیانمند بوده است.

چرا؟ ببینید! در فلسفه دین، همه دغدغه یک فیلسوف دین بر سر صدق و حقایق یا کذب و بطلان دعاوی دینی و مذهبی است. یعنی باورهای دینی و مذهبی، گزاره‌های آمده در متون دینی و مذهبی و پیش فرضهای آن گزاره‌ها و لوازم آن گزاره‌ها از منظر صدق و حقایق مورد بررسی واقع می‌شوند.

حال وقتی شما از این منظر صدق و حقایق، باورهای دینی و مذهبی را مورد بررسی قرار می‌دهید، فلسفه تحلیلی که بزرگترین رقیب نهضت اگزیستانسیالیسم در قرن بیستم بوده است، در این جهت برای دین و مذهب خیلی مخرب عمل می‌کند. یعنی هر جا یک فیلسوف تحلیلی با حفظ مسلک و مشرب و ممشاء و مرام خودش به مباحث فلسفه دین ورود داشته است این ورود به زیان دین تمام شده است.

■ به جهت خصلت تحلیلی بودنش؟

□ بله، به جهت خصلت تحلیلی بودنش و به این جهت که اگر شما با تحلیل و با دید تحلیلی وارد دعاوی دینی و مذهبی بشوید به جهات مختلفی خواهید دید که این دعاوی قابل دفاع نیستند؛ به لحاظ معناشناختی، به لحاظ معرفت‌شناختی و به لحاظ وجودشناختی، به هر سه لحاظ این دعاوی قابل دفاع نیستند.

بنابر این می‌بینید که به لحاظ مختلف برای دین مشکل پدید می‌آید.

به لحاظ معناشناسی مشکل پدید می‌آید به این دلیل که نشان داده می‌شود که بسیاری از گزاره‌های دینی و مذهبی اصلاً معنای محصلی ندارند. به لحاظ معرفت‌شناسی مشکل پدید می‌آید به این لحاظ که بسیاری از دعاوی دینی و مذهبی حتی اگر برایشان معنای محصلی هم قائل باشیم، قابل اثبات صدق نیستند و صدقشان قابل اثبات نیست. به لحاظ وجودشناسی هم بسیاری از هوئیات و موجوداتی که در تفکر دینی و مذهبی برایشان مستقل از باورها و ادراکات نفسانی خودمان هویت و موجودیت قائل هستیم، فلسفه تحلیلی نشان می‌دهد که ما حق نداریم برای آنها هویت و موجودیت قائل باشیم.

این است که به هر سه لحاظ، فلسفه تحلیلی واقعاً به دین ضربه زد.

وقتی که اگزیستانسیالیسم به عنوان یک نهضت وارد گورد فلسفه دین شد، جنگ تا حدی در واقع مغلوبه شد. چرا؟ چون اولین چیزی که در اگزیستانسیالیسم محل توجه بود، این بود که اگزیستانسیالیسم می‌گفت: ما اصلاً نباید فقط با ذهنمان با دعاوی دینی مواجه شویم بلکه باید با کل وجودمان با این دعاوی مواجه بشویم و شما فیلسوفان تحلیلی فقط با یک غرفه و یک حجره از غرفات و حجرات وجود خودتان با دعاوی دینی و مذهبی روبرو می‌شوید در حالیکه باید با کل وجودتان با آن روبرو شوید.

■ یعنی یکی از پایه‌های اصلی اگزیستانسیالیسم که در مقابل عقل محض....

□ دقیقاً همین است. یعنی ما باید با کل وجودمان بیاندیشیم نه فقط با ذهنمان، با کل وجودمان باید با واقعیت‌ها و دعاوی مواجه بشویم در حالیکه فیلسوفان تحلیلی فقط با ذهنشان با این *claim*ها روبرو می‌شوند. خوب! این بسیار سودمند بود برای کسانی که می‌خواستند دین را از نو احیا کنند.

یک نکته دومی هم که اگزیستانسیالیستها افزودند این بود که "حقیقت"، لزوماً یک امر *objective* نیست بلکه حقیقت *subjective* هم حقیقت است. ما فقط نباید حقایق *objective* را حقیقت بدانیم بلکه باید حقایق *subjective* را هم حقیقت بدانیم چون اتفاقاً در بسیاری از موارد، حقیقت فقط با روشهای *subjective* قابل استیاد است.

■ همان که کرکگور می‌گفت: "حقیقت انفسی بودن است".

□ دقیقاً. این هم باز به سود متدینان تمام می‌شد، یعنی شما این فضایی که اگزیستانسیالیستها عنوان می‌کردند را در نظر بیاورید. فضایی که اولاً، در آن نباید با ذهن با دعاوی دینی مواجه شد بلکه باید با تمام وجود با آن دعاوی روبرو شد و بعد هم حقایق فقط به صرف اینکه *objective* هستند حقیقت نیستند و حقایق *subjective* هم می‌توان داشت.

خوب! این خیلی به سود متدینان بود. نکته سومی هم که اگزیستانسیالیستها بر آن تأکید ورزیدند و این نکته هم نظراً به سود دین تمام شد این بود که اگزیستانسیالیستها *self knowledge* یا خودشناسی را بسیار مهم تلقی کردند و این نکته‌ای بود که برای دین خیلی

مفید بود. به نظر من به این سه لحاظ در قلمروی نظر یعنی قلمرویی که با حقانیت و صدق دعاوی دینی کار دارد یعنی فلسفه دین، اگزیستانسیالیستها به سود دین کار را به پایان بردند. ورود اگزیستانسیالیستها به حوزه فلسفه دین وضع را از آن وضع سابق که کاملاً در سیطره فیلسوفان تحلیلی بود بیرون کشید و الان هم کسانی که گرایش‌های اگزیستانسیالیستی دارند هنوز حرفهای بسیار جدی می‌زنند. به عنوان یک نمونه خوب الان کسی مثل "نیکلاس والتر استورف" به عنوان یک فیلسوف دین با مشرب اگزیستانسیالیستی، حرفهای بسیار جدی به سود دین می‌زند که به نظر من انصافاً نمی‌توان منکر سخنانش شد. باز هم به عنوان نمونه‌ای دیگر، "گوردن کافمن" با گرایشهای اگزیستانسیالیستی حرفهای بسیار جدی می‌زند. بنابراین ورود اگزیستانسیالیستها وضع را در حوزه فلسفه دین به سود دین تغییر داد. اما وقتی که وارد مقام "عمل" می‌شویم، به جای صدق و حقانیت ادیان و مذاهب، بحث آثار روانی که دین بر روی انسانها می‌گذارد مطرح می‌شود. به تعبیری وقتی که از فلسفه دین وارد روانشناسی دین می‌شویم، دین در مقام نظر را کنار گذاشته و وارد دین در مقام عمل می‌شویم. اگزیستانسیالیستها به عنوان نشانه‌های یک انسان سالم بر چند وصف بسیار تأکید داشتند. این اوصاف را می‌توان این گونه بر شمرد: ویژگی اول، نابیگانگی یا عدم *alination* است، چه بیگانگی با خود *self* *alination* و چه بیگانگی با دیگری *other alination*، هر دو را علامت انسان ناسالم می‌دانند و بر این بیگانگی با خود و بیگانگی با دیگری تأکید می‌کنند، این ویژگی اول بود. ویژگی دوم اینکه اگر اگزیستانسیالیستها بسیار تأکید دارند بر *integrity* یا صداقت و این *integrity* یا صداقت همانطور که از لفظ *integrity* هم پیداست یعنی اینکه همه ساختهای وجودی آدمی بر یکدیگر انطباق داشته باشند. یعنی من در ناحیه باورها به چیزی باور نداشته باشم ولی در ناحیه احساسات و عواطف، احساسات و عواطفی داشته باشم که با آن باور همخوانی ندارد. در ناحیه باورها و احساسات یا عواطف بگونه‌ای نباشم ولی در ناحیه نیازها و خواسته‌ها یا در ناحیه اراده یا در ناحیه گفته یا در ناحیه کرده به صورت دیگری باشم اینها ساختهای مختلف وجود آدمی است که همه باید بر هم انطباق داشته باشند. این "صداقت" است و به همین جهت لغتی که در انگلیسی به معنای یکپارچگی

است یعنی *integrity* به معنای صداقت بکار برده می‌شود.

اگرستانسیالیستها بر این نکته بسیار تأکید دارند و بنابراین با هرگونه تزویر و ریا به شدت مخالفت می‌کنند.

ویژگی سوم که اگزیستانسیالیستها فراوان بر آن تأکید دارند مسئله زندگی اصیل و اصالت زندگی است، یعنی زندگی بر اساس فهم و تشخیص خود به عنوان یک ویژگی بسیار مهم انسان سالم.

این سه ویژگی، مهمترین ویژگی‌هایی هستند که اگزیستانسیالیستها بر آنها تکیه می‌کنند.

■ استاد! آیا از مجموع ویژگی‌های اول یعنی "تابیگانگی" و ویژگی دوم یعنی

"صداقت و یکپارچگی" می‌توان "مسئولیت کلی بشر" را که سارتر می‌گفت استنتاج

کنیم؟

□ به نظر بعضی‌ها بله ولی به نظر من نه. به نظر من تکمله‌هایی لازم است تا آن نتیجه

حاصل آید. اصلاً آن تعبیر و مفهوم کلیدی "*bad faith*" سارتر که می‌شود به "سوءنیت"

ترجمه کرد که البته ترجمه دقیقی هم نیست، به نظر خود سارتر یعنی همین، یعنی نداشتن

همین مسئولیت کلی *global* و *universal* و به نظر خود سارتر می‌توان از آن دو ویژگی که

شما برشمردید، مسئولیت کلی بشر را نتیجه گرفت ولی به نظر من نه.

■ یعنی آن دو ویژگی شرط لازم هستند؟

□ به نظر خود سارتر شرط لازم و کافی اند اما به نظر من شرط لازمند.

■ برگردیم به بحث اصلی.

□ بله. این سه ویژگی که ویژگی‌های انسان سالم در میان اگزیستانسیالیست‌ها اعم از الهی و

غیر الهی مشترک است، وقتی که شما دین دار هستید گویا کم و بیش از شما گرفته شده‌اند.

وقتی شما دیندار هستید اولاً، نوعی از خود بیگانگی دارید - لافل در تلقی متعارف و

توده‌واری که از دین وجود دارد - . ممکن است یک خواصی باشند که اینها واقعاً تلقی‌ای

از دین دارند که در آن تلقی از خود بیگانگی یا از دیگر بیگانگی وجود ندارد ولی در تلقی‌ای

که در طول تاریخ اکثریت قریب به اتفاق تمامی متدینان به ادیان و مذاهب داشته‌اند در آن

تلقی از خود بیگانگی وجود داشته است، چرا؟ به دلیل اینکه توده‌های مردم در همه ادیان

و مذاهب، خدا را غیر از انسان می دانند. وقتی خدا را غیر از انسان می دانید و در دین از ما می خواهید که مطیع آن خدایی باشیم که غیر انسان است، در واقع یک نوع *heteronomy* و یک نوع دیگر فرمانروایی پدید می آید و این دیگر فرمانروایی، خود بیگانگی به معنای عام می آورد.

مگر همانطور که گفتم به استثناء یک تلقی که آن تلقی هم آنقدر نادر در طول تاریخ وجود داشته که اصلاً می توان آنرا صفر به حساب آورد و آن تلقی، تلقی کسانی است که می گویند اصلاً خدا خود ما هستیم. به تعبیر دیگر وقتی من دارم از خدا فرمان می برم در واقع از خودم فرمان می برم. اینجا دیگر *heteronomy* نیست بلکه در واقع *autonomy* است و من هم *autonomous* هستم. اما این تلقی آنقدر نادر بوده که در بابش می توان "النادر کالمعدوم" گفت.

این یک ویژگی. ویژگی دوم، ویژگی صداقت است و انطباق همه ساحت‌های وجودی آدمی بر یکدیگر که این هم در دین نمی تواند پدید آید. در دین نمی شود گفت: "هر وقت که احساس می کنی که دلت می خواهد با خدا سخن بگویی، نماز بگذار" و یا "هر وقت این احساس را نداری، نماز نگذار". ببینید! اگر معشوق من به من بگوید که هر وقت که دلت برای من تنگ شد به نزد من بیا و با من صحبت کن یا به من نامه بنویس ولی اگر دلت تنگ نشده و این احساس را نداری نه برای من نامه بنویس و نه پیش من بیا، اینجا من یک زندگی صادقانه دارم. اما اگر به من بگوید که تو باید روزی دوبار به من نامه بنویسی و دو بار هم باید پیش من بیایی و من را ببینی. دلت تنگ شده باشد باید این کار را بکنی، دلت تنگ نشده باشد هم باید این کار را بکنی؛ و من را ملزم بکند به دو نامه نوشتن و دوبار هم ملاقات، در این صورت من یا باید این معشوق را کنار بگذارم یا باید زندگی صداقت آمیز خودم را بگذارم کنار. جمع بین خدمت به این معشوق و زندگی صداقت آمیز امکان پذیر نیست. چرا امکان پذیر نیست؟ به این دلیل که من در حالی دارم نامه می نویسم که اصلاً نمی خواهم نامه بنویسم. در حالی دارم به ملاقات او می روم که اصلاً نمی خواهم بروم. اگر در دین می گفتند که هر وقت دوست می دارید که با خدا یک زمزمه و مناجانی داشته باشید و دعایی بکنید، این کار را بکنید و در غیر این صورت نه، و به همین ترتیب در باب سایر

عبادات، می‌شد هم خدا را داشت و هم زندگی صادقانه را حفظ کرد. اما وقتی در حال خمیازه کشیدن، در حال خستگی مفرط، در حال دل‌سردی هر چه تمام‌تر و با کمال اکراه موظفم وضوء بگیرم و موظفم فرائض را بجا بیاورم این دیگر زندگی صادقانه نیست یعنی ساحت‌های وجودی من بر یکدیگر انطباق ندارند. یک ساحت می‌گوید ای کاش می‌توانستم بخوابم و یک ساحت دیگر من نماز می‌گذارد. در دین این مورد پیش می‌آید.

مورد سوم هم کاملاً پیش می‌آید و آن مسئله زندگی اصیل است. زندگی اصیل یعنی اینکه من بر اساس فهم و تشخیص خودم عمل بکنم ولی اگر بخواهم متدین باشم باید تعبد بورزم و تعبد و زندگی اصیل با هم منافات دارند. این سه ویژگی به صدق و کذب و حقانیت و بطلان دعاوی ادیان و مذاهب کاری ندارند بلکه اثری است که متدین شدن بر روان آدمی می‌گذارد. حال اگر فیلسوفان اگزیستانسیالیستی هم وجود داشته باشند که گرایش‌هایی روانشناختی اجتماعی هم داشته باشند، این وضع بیشتر تشدید می‌شود. وقتی این وضعیت روانشناختی با این سه ویژگی حضور داشته باشند، آنوقت شما خواهید دید که دین یک مقدار مشکل پیدا می‌کند.

نه فقط مشکل پیدا می‌کند بلکه آهسته آهسته شما هم به عنوان یک اگزیستانسیالیست ارتدکس و راست‌گیش، خودتان را بر سر دو راهی می‌بینید. یا باید بالمره دست از دین بر دارید یا باید از دین تفسیری کاملاً عرفانی بدست بدهید و این چیزی است که دقیقاً می‌بینیم، یعنی می‌بینیم که فیلسوفان اگزیستانسیالیسم یا از دین دست برداشته‌اند و یا تفسیری که از دین می‌دهند، تفسیری نیست که جمهور متدینان دین و مذهب از دین و مذهب به دست می‌دهند. این به معنای آن است که در مقام عمل جبهه دین تضعیف شده است. مقام عمل یعنی مقامی که من و شما در آن مقام متدینیم، نه آن مقام نظر که مقام فلسفه دین است. بنابراین به همین دلیل است که می‌گویم در فلسفه دین و در مقام نظر ورود فیلسوفان اگزیستانسیالیسم به سود دین و در مقام عمل یعنی در مقام روانشناسی دین به زیان دین تمام شده است.

■ اینکه می‌فرمائید در مقام نظر و فلسفه دین ورود فلسفه اگزیستانسیالیسم به سود

دین و در مقام عمل و روانشناسی دین به زیان دین تمام شده است، دو سؤال را به

ذهن متبادر می‌سازد. سؤال اول اینکه در اینجا مراد شما از سود و زیان چیست؟ یعنی چه که به سود و زیان دین تمام شد؟ و سؤال دوم هم اینکه آیا واقعاً همانطور که می‌فرمائید ورود فیلسوفان اگزیستانسیالیسم در مقام نظر به سود دین و در مقام عمل به زیان دین "تمام شد"، تمام شد؟ یا هنوز هم این تعامل برقرار است و ما با یک فرایندی سر و کار داریم که هنوز هم این فرایند به پایان نرسیده است و امکان هر نوع تغییری وجود دارد؟

□ به دو نکته بسیار بسیار مهم اشاره کردید که توضیح خواهم داد. مراد من از سود و زیان، سود و زیان تمدنی نیست بلکه سود و زیان فرهنگی است. وقتی که ما درباره خدمت و خیانت یک مکتبی نسبت به یک مکتب دیگر سخن می‌گوئیم، مراد ما از این خدمت و خیانت، خدمت و خیانت تمدنی است.

خدمت و خیانت تمدنی آن است که وقتی می‌خواهیم درباره آن تحقیق کنیم باید به عالم تاریخ رجوع کنیم. مثلاً کسی که می‌پرسد که اساساً آیا فلسفه یونان قدیم به دین اسلام خدمت کرده یا خیانت کرده است؟ در اینجا اگر مراد از خدمت و خیانت، به تعبیر من خدمت و خیانت تمدنی باشد باید به تاریخ رجوع کنیم و ببینیم آیا تفکر یونان قدیم، تفکر فلسفی یا به طور عام تفکر فرهنگی یونان قدیم در کجاها وقتی پیش آمده، دین اسلام عقب نشینی کرده و کجاها وقتی عقب نشینی کرده، دین اسلام جلو آمده و یا نه، اساساً هم عنان با هم و در یک رکاب پیش رفته‌اند و یا عقب نشسته‌اند. پس در اینجا بحث، بحث تمدن است و باید به مظاهر تاریخی این تمدن رجوع کرد.

اما یک وقت بحث، بحث فرهنگی است. یعنی شما نباید به تاریخ و هنر و ادبیات و کتابهای نوشته شده و معماری و نقاشی رجوع کنید بلکه باید به درون یک انسان توجه کرده و درون یک انسان را بکاوید که مثلاً اگر این انسان یک اگزیستانسیالیست واقعی شد، دیانت او تقویت می‌شود یا تضعیف می‌شود؟ آیا اگر دیانت این انسان رو به کمال رفت، گرایش‌های اگزیستانسیالیستی‌اش کم می‌شود یا رو به فزونی می‌رود؟ من به این می‌گویم بحث فرهنگی. مرادم از فرهنگ هم مجموعه آن اموری است که فقط و فقط در درون ما آدمیان جای دارند؛ به این می‌گویم فرهنگ. یعنی باورهای ما، احساسات و عواطف ما،

نیازها و خواسته‌های ما و اراده‌های ما. من به این چهار ساحت می‌گویم: "ساختهای فرهنگی". یعنی اموری که در درون روان من و شما است و یک نوع حالت اختصاصی دارد. آنچه در مورد بنده است اختصاص به خودم دارد و آنچه در درون شما است اختصاص به خودتان دارد.

بنابراین وقتی که می‌پرسیم سود و زیان اگزیستانسیالیسم برای دین چه بوده؟ این بحث را باید در نظر بگیریم، یعنی باید درون یک یک افرادی که اگر متدین هستند می‌خواهند اگزیستانسیالیست هم باشند و اگر اگزیستانسیالیست هستند، می‌خواهند متدین هم باشند را کاوید و جست تا اینکه بفهمیم که آیا این دو می‌توانند در درون این افراد انسانی با هم آشتی داشته باشند یا نمی‌توانند؟ و آنجا که گفتم در ساحت نظر یا فلسفه دین به سود دین و در ساحت عمل یا روانشناسی دین به زیان دین، منظور و مرادم همین بود، و گر نه اگر شما بخواهید از بیرون و به حالت تمدنی به بحث دین و اگزیستانسیالیسم نگاه بکنید، می‌بینید که فیلسوفان اگزیستانسیالیست بسیار زیادی درباره دین کتابها نوشته‌اند و از آن طرف متدینان بسیاری را هم خواهید دید که در باب اگزیستانسیالیسم کتابها نوشته‌اند و این یک رشد تمدنی است. دغدغه من همیشه دغدغه‌های فرهنگی است و هیچ علاقه‌ای به تاریخ ندارم و خودتان گواه هستید که من هیچ استنادی به تاریخ هم نمی‌کنم، چون دغدغه من همین افراد *concrete* و انضمامی هستند و افراد انضمامی هم کاری به تاریخ ندارند. این من و شما هستیم که می‌خواهیم ببینیم وضعیتمان در حال حاضر از چه قرار است؟ پس من به این معنا می‌گفتم "سود و زیان". سود و زیان فرهنگی مرادم بود نه سود و زیان تمدنی و اینجاست که می‌گویم در مقام عمل باید بگوئیم روی هم رفته اگزیستانسیالیسم در درون ما دین را تضعیف کرده ولی در مقام نظر می‌توانیم بگوئیم که منجر به تقویت دینی شده است.

اما در باب نکته دوم و سؤال دوم که فرمودید، باید بگوئیم که به نظر من نمی‌توان گفت که این فرایند و پروسه به پایان رسیده است و ما با یک پرونده مختومه مواجه هستیم. آنچه که من تا به حال در این باب می‌گفتم، فقط درباره چیزی بود که تا الان وجود پیدا کرده است. به نظر من داد و ستد اگزیستانسیالیسم و دیانت ادامه خواهد یافت و ممکن است در آینده

بعضی چیزها که تاکنون به نوعی مساعدت به حساب می‌آمد تبدیل به معارضت شود و بعضی چیزهایی که تاکنون از سنخ معارضت به حساب می‌آمد ممکن است به مساعدت تبدیل شود. چون **واقعیت** آن است که هم **دین** در حال تحوّل است، هم آراء و نظرات فیلسوفان اگزیستانسیالیست در حال تحول است. پس چون هر دو در حال تحول هستند و این فرایند هم یک فرایند ناتمام است بنابراین ممکن است واقعاً در آینده آن چیزی که من در این بحث عنوان کرده‌ام که ورود فیلسوفان اگزیستانسیالیست در حوزه نظر و فلسفه دین به سود و در حوزه عمل و روانشناسی دین به زیان دین تمام شده است، یا به صورت کلی یا به صورت جزئی دستخوش تغییر و تحول شود و بنابراین، این گفته من چیزی بود که ما هم اکنون در ابتدای قرن بیست و یکم می‌توانیم بگوئیم. بسیار ممکن است که این داد و ستد تغییر کند و تبعاً فراورده‌های این فرایند هم متبدل گردند.

■ شواهد و ادله‌ای که بواسطه آنها تغییر و تحول این فرایند را ممکن می‌دانید

چیست؟

□ لااقل می‌توانم به سه شاهد عمده در دین اشاره کنم. شاهد اولی که در ساحت دین دارم آن است که به نظر من می‌آید که دین روز به روز در جهت رهایی از "تعبد گرایی" قدمهای بلندتری بر می‌دارد. حال اگر اینطور باشد، آن از خود بیگانگی که می‌گفتم در مقام عمل مشکل ایجاد می‌کند، آهسته آهسته از بین می‌رود. چون همانطور که عرض کردم همین خود بیگانگی بود که در نظر اگزیستانسیالیستها لازمه اینگونه تعبد بود و اگزیستانسیالیستها نیز خیلی با آن سر ناسازگاری داشتند. شاهد دوم آن است که باز به نظر می‌آید که دین روز به روز روی می‌آورد به برآوردن نیازهای دنیوی معنوی. به نظر من دین، هم روز به روز از برآوردن نیازهای دنیوی مادی دور می‌شود و هم از برآوردن نیازهای اخروی. بنابراین بیشتر دارد سیر می‌کند به سمت برآوردن نیازهای دنیوی ولی نه مادی بلکه معنوی. خوب! اگر این اتفاق بیافتد داد و ستد دین با اگزیستانسیالیسم تحوّل خواهد یافت و از **نگاه یک** انسان اگزیستانسیالیست، ارزیابی‌های مثبت و منفی نسبت به دین تغییر خواهد کرد.

اما شاهد سوم من هم آن است که من احساس می‌کنم ادیان روز به روز رو به سوی از دست دادن تفرّد خودشان پیش می‌روند. احساس می‌کنم ادیان هر روز بیشتر مثل همان

میوه‌هایی می‌شوند که همه آنها را با هم در یخچال گذاشته بودیم. در واقع ادیان روز به روز بیشتر به جهتی می‌روند که هر دینی بوی همه ادیان دیگر را بدهد.

تفرد و تشخیص و تمایز چشمگیر و واضح ادیان در حال از دست رفتن است. این نکته هم به نظر من ارزیابی اگزیستانسیالیستها را نسبت به دین، دگرگون خواهد کرد و دید آنان را نسبت به دین به گمان من موافقانه‌تر خواهد کرد. من این سه شاهد و دلیل را در ناحیه دین می‌بینم.

اما در باب اگزیستانسیالیسم هم دو شاهد را می‌بینم که این هم شاید وضع را متحول کند. شاهد اول اینکه احساس من بر این است که اگزیستانسیالیستها روز به روز به سوی *self knowledge* پیش می‌روند و بیشتر مرادشان از انسان، فرد انسانی می‌شود. در واقع اگزیستانسیالیستها سقراطی‌تر می‌شوند و به *personal identity* می‌پردازند. مثلاً وقتی شما مقایسه می‌کنید بین "بردیا یف" و "مارسل"، خواهید دید که "مارسل" بسیار فردی‌تر است تا "بردیا یف"، یا وقتی که مقایسه می‌کنید بین "گاست" و "اونامونو"، می‌بینید که اونامونو خیلی فردی‌تر است.

باز وقتی که امروز دقت می‌کنیم، می‌بینیم که متفکران اگزیستانسیالیست چه آنانی که الهی هستند و چه آنانی که الحادی هستند، بیشتر مسائل آنان، مسائل فرد انسانی است. این شاهد اولی است که من در آثار و نوشته‌های اخیر اگزیستانسیالیستها می‌بینم و این نکته نکته ایست که دین و اگزیستانسیالیسم را به هم نزدیک می‌کند. اما شاهد دوم من هم آن است که به نظر من اگزیستانسیالیستها روز به روز نظریه‌پردازیهایی فلسفیشان به سود آزمایشگری‌های تجربی کناره‌گیری می‌کند و هر روزه آنان بیشتر به عالمان علوم تجربی تبدیل می‌شوند. مثلاً بیشترین کسانی که در نهضت سوم و حتی نهضت چهارم روانشناسی که روانشناسی فرا شخصی است کار می‌کنند، اگزیستانسیالیستها هستند. اگزیستانسیالیستها در اینجا به انسان پرداخته‌اند اما انسانی که در تجربه و بدون نظرپردازیهایی انتزاعی ما خود را جلوه می‌دهد.

■ در تجربه چه کسی؟ در تجربه *subjective* من از خودم یا تجربه *objective*

دیگران از من؟

□ بسیار سؤال خوبی است. باید بگویم که در هر دو. امروزه یکی از نکاتی که اگزیستانسیالیستها به آن توجه پیدا کرده‌اند این است که نه شناخت *subjective* ملکیان از خودش و نه شناخت *objective* دیگران از ملکیان هیچکدام را نباید شناخت کاملی دانست بلکه ما باید به تلفیقی از شناخت *subjective* که هر فردی از خودش دارد و شناخت‌های *objective* که دیگران از وی دارند بپردازیم.

■ اینکه می‌فرمائید نگاه اگزیستانسیالیسم به دین را موافقانه نمی‌کند بلکه اگزیستانسیالیسم را از دین دور می‌کند.

□ دقیقاً همین طور است. ببینید! من فقط گفتم که وضع تغییر خواهد کرد و عوض خواهد شد، نگفتم که این تغییر همواره در جهت همگرایی است. اتفاقاً این نکته مقداری دین و اگزیستانسیالیسم را از هم دور می‌کند.

چرا؟ چون دین روی هم رفته بیشتر در باب انسان انتزاعی اندیشیده تا تجربی. ادله و دلیل بر این نکته هم همین احکام و تعالیم فرامکانی، فرازمانی و فراوضع و حالی است که صادر می‌کند. دقت داشته باشید که من اصلاً هیچ کاری به صحت و سقم این احکام و تعالیم ندارم و نمی‌خواهم از صرف این سختم نتیجه بگیرم که احکام و تعالیم ادیان و مذاهب، نادرست هستند. خود این نوع حکم صادر کردن، اعم از اینکه احکام صادقی باشند یا احکام کاذبی باشند، نگاه انتزاعی کردن به بشر را نشان می‌دهد که به هیچ وجه هم تجربی نیست. پس با توجه به این دو نکته‌ای که در اگزیستانسیالیسم می‌بینیم و آن سه نکته‌ای هم که در دین می‌دیدم و عرض کردم، می‌خواهم نتیجه بگیرم که این داد و ستدها بین دین و اگزیستانسیالیسم باید رو به سویی برود که حتماً متفاوت خواهد بود با آن چیزی که من در حال حاضر گزارش کردم.

■ آیا به نظر حضرت عالی شکاف‌های پر ناشدنی هم بین دین و اگزیستانسیالیسم

وجود دارد؟

□ این سؤال اتفاقاً بر می‌گردد به نتیجه‌گیری که من می‌خواستم انجام بدهم و آن اینکه بالاخره بشر به لحاظ تدین و عدم تدین در دنیای امروز نسبت به گذشته چه وضع و حالی

پیدا کرده است؟ بنابراین من از همین سؤال شما به نتیجه گیری خودم هم نقب می زنم.

بینید! اگر مرادتان از دین، واقعاً دین متکی بر اشخاص و مکتوبات است، این شکاف بر ناشدنی به نظر من کاملاً قابل قبول است یعنی این شکاف کاملاً بر ناشدنی هم خواهد ماند. اما اگر شما واقعاً دین را به صورتی تعریف کنید یا به تعبیر بهتر مرادتان از دین پدیده ای باشد که این پدیده لزوماً توقف بر اشخاص و مکتوبات ندارد و گاهی من از همین پدیده تعبیر به معنویت می کنم، آن وقت به نظر من دیگر این شکاف بر ناشدنی بین دین و اگزیستانسیالیسم در کار نخواهد بود. یعنی اگر بخواهیم به تعبیر دیگر بگویم، بین معنویت به آن معنایی که من اداره می کنم و اگزیستانسیالیسم، فکر نمی کنم شکاف بر ناشدنی وجود داشته باشد. دقت کنید که می گویم شکاف بر ناشدنی وجود ندارد اما شکاف "پر نشده" وجود دارد و شکاف پر نشده یعنی شکافی که بالاخره می توان آن را پر کرد و از سر راه برداشت ولی شکاف "پر ناشدنی" که هیچگاه پر نشود و از میان هم نرود وجود نخواهد داشت. ماحصل سخنم این است که اگر دین همان دین تاریخی نهادینه باشد، نه فقط "شکافهای پر نشده" بین او و اگزیستانسیالیسم وجود دارد بلکه شکافهای "پر ناشدنی" هم وجود خواهد داشت. اما اگر بپردازیم به معنویت به همان معنایی که کسانی مراد می کنند و بنده هم همان را مراد می کنم، بین معنویت و اگزیستانسیالیسم فقط شکافهای پر نشده وجود خواهد داشت. یعنی هنوز نقاطی هست که در آن نقاط، معنوی زیستی تو با اگزیستانسیالیست بودند! هم نمی خوانند و با هم ناسازگارند. چرا؟ چون هنوز کوششهای نظری و عملی صورت نگرفته برای مرتفع کردن این ناسازگاری. اما قبول ندارم که این شکافها علی الاصول هم پر ناشدنی هستند. به نظر من اگر کوششهای نظری و عملی صورت بگیرد، می توان بین نهضت اگزیستانسیالیسم و معنوی زیستی آشتی برقرار کرد.

■ اگر ممکن است به چند نمونه از این شکافهای پر نشده بین اگزیستانسیالیسم و معنویت اشاره بفرمائید.

□ بینید! یکی از اموری که هنوز در معنویت بالمَرّه مفقود نشده *authoirty* است. البته تعبّد به آن معنا که در ادیان و مذاهب وجود داشت، می توانم بگویم در معنویت وجود ندارد اما هنوز هم *authority* وجود دارد. تعبّد البته با *authority* یک تفاوتی دارد و آن

اینکه تعبید نوع غلیظ *authority* است. این تعبید الان در معنویت وجود ندارد اما یک نوع رقیقی از *authority* که دیگر نمی توان به آن تعبیر تعبید اطلاق کرد در معنویت موجود است. ببینید! شما وقتی می گوئید تعبید، این تعبید یک نوع *authority* خاص است که در آن نوع، *authority* معتبد نسبت به معتبدنه، این دید را دارد که او ورای عالم انسانی دریافتیهای دارد. این تعبید است. ما این تعبید را نسبت به اشخاص داریم و تبعاً اگر سخنان این اشخاص به صورت مکتوب هم در بیاید نسبت به مکتوباتشان هم همین تعبید را خواهیم ورزید. اما *authority* در معنای رقیقتر خود به این معناست که من نسبت به یک فرد دیگر حرف شنوی دارم به دلیل اینکه آن فرد را راه رفته تر از خودم می دانم، کار آشناتر از خودم می دانم، نه به دلیل اینکه آن فرد چیزی از ما براه عالم انسانی دریافت کرده که من دریافت نکرده ام. مثلاً شما نسبت به استاد خودتان در دانشگاه، *authority* قائل هستید نه اینکه می گوئید او از جایی چیزهایی دریافت کرده که من نمی توانم دریافت کنم بلکه می گوئید استاد من سی سال قبل از من در راهی قدم گذاشته که من الان وارد آن شده ام. بنابراین به میزان راه رفتگی و به میزان کارآشنایی و کارآمدگی برایتان *authority* دارد. خوب! این نکته در دین وجود ندارد بلکه در دین تعبید هست. در دین اصلاً بحث بر سر این نیست که فلان شخص سی سال زودتر از من قدم در راهی گذاشته و راهی شده است بلکه در دین می گویند مسیح (ع) وقتی در گهواره گذاشته شد گفت: "انی عبدالله اتانی الکتاب و جعلنی نبیاً"، یعنی از ماورای عالم انسانی یک چیزی در این ظرف مسیح (ع) ریخته شده است. این تعبید در دین وجود دارد اما در معنویتی که عرض می کنم این تعبید موجود نیست اما در عین حال در معنویت *authority* هنوز وجود دارد، یعنی شما باید بپذیرید که یک افرادی هستند که با همین مجاری عادی از شما راه رفته تر هستند.

■ باید بپذیریم یا می پذیریم؟

[۱] در معنویت "باید بپذیریم" و آنوقت در اگزیستانسیالیسم همین پذیرش رقیق هم با زندگی اصیل نمی سازد. در زندگی اصیل فقط و فقط باید بر اساس فهم و تشخیص خودم عمل کنم. به نظر من اینجا، جایی است که هنوز انسان نمی تواند هم معنوی باشد و هم اگزیستانسیالیست.

■ حتی اگر من با فهم و درایت خودم تشخیص داده باشم که "باید" این *authority* را بپذیرم؟ یعنی اگر بخواهیم طولی به این مسأله نگاه کنیم، به نظر می آید که قابل حل خواهد بود.

□ قبول کنید که اگر طولی نگاه کنیم، مسأله حل می شود اما یک نکته بسیار ظریف به گمان من اینجا وجود دارد. مثالی بزنم، شما وقتی به یک کلاس موسیقی می روید و به استادی رجوع می کنید که آن استاد به شما موسیقی را آموزش دهد و بگوید که مثلاً اینطور ساز را دست بگیر و اینطور زخمه بزن، شما این نکات آموزشی را از او می پذیرید، چرا؟ چون فهم و تشخیص خودتان به شما می گوید که این فرد از شما استادتر است. من هم می گویم که این قبول *authority* اگر بر اساس فهم و تشخیص خودتان باشد هیچ اشکالی ندارد و همان زندگی اصیل است اما به نظر من گاهی وقتها هست که اگر ما انصافاً به خودمان رجوع کنیم، فقط یک استشمام جلوتر بودن یک فرد را نسبت به خودمان می کنیم. این به نظر من واقعاً نوعی استشمام است و چیزی نیست که بگویم فهم و یا تشخیص من بوده است. من این دو تعبیر فهم و تشخیص را به همین منظور بکار می برم.

ببینید! وقتی که من هنوز به عنوان یک انسان معنوی برای دریافت های کسی مثل "تامس مرتن" ارزش قائل هستم، نمی توانم واقعاً ادعا کنم که من یافته ام که "تامس مرتن" از من راه رفته تر است، ولی به او اعتماد می کنم.

■ پس به هر حال این معنای "دریافت" باید در اگزیستانسیالیسم ایضاح شود چون به هر حال احساس من این است که "دریافت" خیلی کلی است. ممکن است نحوه دریافت های گوناگون داشته باشیم اما خود "دریافت" یک معنای کلی دارد که این برمی گردد به تشخیص من.

□ باید برگردیم به مثال موسیقی. مثلاً من وقتی که بیست سال است در محله مان می بینم که در سر در مکانی نوشته شده است کلاس موسیقی آقای فلانی، من به این جهت و به جهت حرف دیگران که در آنجا هنرجو هستند می گویم که آقای فلانی استاد است و به او اطمینان می کنم. این دیگر فهم و تشخیص خودم نیست چون من که موسیقیدان نیستم، پس این فهم و تشخیص دیگران است. "فهم و تشخیص خود" یعنی اینکه خود من چیزی

را دریابم و به فهم و تشخیص دیگران اطمینان نکنم.

■ استاد! این پارادوکس ندارد؟ یعنی من خودم باید استاد باشم و چه بسا باید

استادتر از او باشم تا بفهمم که وی استاد است.

□ به نظر من خیر. مثلاً من الان با شما در مشاعرۀ مسابقه می‌دهم. وقتی که از شما شکست می‌خورم می‌گویم که شما از من استادتر هستید و به شما اطمینان می‌کنم. اینطور نیست که اگر من بخواهم بفهمم که شما از من قوی‌تر هستید، من باید از شما قوی‌تر باشم، این پارادوکس است. اتفاقاً چون من در مشاعرۀ از شما شکست خوردم، فهمیدم و تشخیص دادم که شما از من استادتر هستید. اما تمام ظرافت بحث من در اینجا است که وقتی من می‌گفتم این قدرتمند بودن دیگران نسبت به خودمان را فقط استشمام می‌کنم به این دلیل بود که این قدرتمندتر بودن دیگری یا این راه رفته‌تر بودن دیگری نسبت به خودمان را از فهم و تشخیص دیگران دریافت می‌کنیم نه با فهم و تشخیص خودمان. چون می‌گوئید که این تابلوی آموزش موسیقی چندین سال است اینجا است و مردم زیادی هم می‌گویند که مسئول این آموزشگاه موسیقی بسیار راه رفته و استاد است و بعد هم خواهیم گفت: "تا نباشد چیزکی مردم نگویند چیزها".

- به محض اینکه این را گفتید، شما دیگر زندگی اصیل و از سر صرافت طبع خودتان ندارید چون بعد باید درباره‌ی مد لباس و چیزهای دیگری که در باب افکار عمومی گفتم هم به تبعیت از دیگران عمل کنید و این یعنی زندگی عاریتی و غیر اصیل. منظور اگزیستانسیالیست‌ها از زندگی اصیل همین است که در آن گزاره‌هایی مثل: "تا نباشد چیزکی مردم نگویند چیزها" و "عقل جمعی بهتر از من می‌فهمد، اصلاً هیچ جایی ندارند. حال اگر بخواهیم زندگی اصیل را با این دقت اگزیستانسیالیستی در نظر بگیریم، این با معنوی زیستی منافات دارد. این اولین شکاف پرنشده بین معنویت و اگزیستانسیالیسم است. اما دومین نکته و در واقع دومین شکاف پرنشده بین معنویت و اگزیستانسیالیسم آن است که اگزیستانسیالیسم بهتر از معنویت "استره اکام" را به کار می‌گیرد. "استره اکام" یا به تعبیری "نیغ اکام" به این معناست که تکثیر بلادلیل امور نکنیم.

این جنگل جهان هستی را پر نکنیم و فقط برای چیزهایی وجود قائل شویم که یا مصادیق

خود آن چیزها را یافته‌ایم یا برای تبیین وجود چیزهایی دیگر که مصداق خود آن چیزهای دیگر را یافته‌ایم، راهی جز فرض وجود این چیزها نداریم. فقط در این دو صورت است که ما حق داریم قائل به وجود چیزی باشیم.

استانسالیسم در استفاده از این قاعده "تیغ اکامی" در قیاس با معنویت خیلی درست است. به این معنا که واقعاً تیغی به دست گرفته و جنگل عالم را حرس کرده است و گفته فقط چیزهایی وجود دارند که یا مصداق خود آن چیزها را یافته‌ایم یا برای تبیین واقعیت آن چیزهایی که مصداقشان را می‌یابیم چاره‌ای جز فرض وجود نداریم. بنابراین بسیاری از مفاهیم به همین دلیل از عالم اگزیستانسیالیسم چه الهی و چه الحادی بیرون رفته‌اند. معنویت هنوز استره اکام را به این خوبی به کار نگرفته است. البته معنویت خیلی تا به حال تیغ اکام را به کار گرفته مثلاً اینکه شما می‌بینید معنویت از دین تاریخی رهیده، به همین خاطر است که استره اکام را به کار گرفته و این جنگل را حرس کرده، اما هنوز هم به نظر من به آنجائیکه اگزیستانسیالیسم رسیده، معنویت پا نگذاشته و هنوز هم برای چیزهایی فرض وجود می‌کند که ظاهراً نباید برای آنها فرض وجود می‌کرده است.

حتی اگزیستانسیالیستهای الهی هم امروزه برای انسان بیش از سه ساحت بدن، ذهن و نفس قائل نیستند اما برای یک ساحت چهارم به نام روح یا *spirit* نه *soul* که نفس باشد. که همه معنویان جهان به آن قائل هستند، اگزیستانسیالیسم فرض وجود نمی‌کند و به آن قائل نیست چون می‌گوید که نه آن را یافته‌ام و نه چیز دیگری یافته‌ام که برای تبیین واقعیت آن چیز دیگر چاره‌ای جز این نداشته باشم که برای روح فرض وجود کنم. به نظر من این یک مسئله جدی و پایه‌ای است. معنویان جهان همگی روح را قبول دارند و می‌گویند ما آدمیان در همین روح است که با هم اشتراک داریم و گر نه بدن، ذهن و نفس، مایملک اختصاصی هر فرد انسانی است. یعنی معنویان می‌گویند ساحتی وجود دارد که همه ما آدمیان در آن ساحت یک چیز هستیم و آن ساحت روح است که هیچ مضاف الیه‌ای هم ندارد، یعنی من هرگز نمی‌توانم بگویم روح من، روح شما و روح ایشان. می‌توانم بگویم بدن من، ذهن من، ذهن شما و بدن ایشان، اما درباره ساحت روح هیچکدام را نمی‌توانم بگویم. خوب! این نکته بسیار پایه‌ای است که همه معنویان جهان به آن قائل هستند و اگر ما

بخواهیم تیغ اکام را آنگونه که اکام از ما می خواست و اگزیستانسیالیستها بکار می برند، اعمال بکنیم، به نظر می آید که واقعاً مشکلات جدی پیش خواهد آمد.

این هم دومین شکاف پرنشده بین معنویت و اگزیستانسیالیسم است. حالا از همین جا نتب می زنم به آن نکته که بالاخره وضع بشر از لحاظ گرایش به تدین و یا گریز از تدین چه وضع و حالی پیدا خواهد کرد؟

به نظر من بشر واقعاً به سوی معنویت بیشتر در حال حرکت است و در این نکته، من هیچ شکی ندارم. حال اگر بخواهید معنویتی را هم که من مراد می کنم، دین بنامید، به نظر من بشر نه تنها روز به روز به سمت دین گرا تر شدن قدم برمی دارد بلکه به سوی تشدید و تعمیق هر چه بیشتر دین نیز روان است.

به نظر من بشر تا الان روز به روز معنوی تر شده است و معنوی تر هم خواهد شد و به این جهت هم خیلی باید خوشحال و شاد بود و به نظر من هیچگونه جای نگرانی و دغدغه و ناراحتی هم نیست. اما اگر کسانی نمی خواهند که مردم معنوی بشوند و می خواهند که مردمی باشند متدین به دین خاص و درآمده به مذهب خاص و زیر مذهب خاص مورد علاقه آنان، به ایشان می گویم که باید نگران باشید و دغدغه داشته باشید و غصه بخورید، چون آینده به سود شما نخواهد بود.

من در واقع به این لحاظ، به هیچ وجه دغدغه آینده بشر را به این حیث ندارم. چون بشر برای ماندن، سه نبرد را پیش روی خود دارد. یکی نبرد انسان با طبیعت، دوم، نبرد انسان با انسانهای دیگر و سوم هم نبرد انسان با خودش. به نظر من معنویت در نبرد انسان با خودش و نبرد انسان با انسانهای دیگر بسیار کارایی دارد اما در نبرد با طبیعت نمی توانم این را بگویم و باید محتاطانه سخن بگویم.

آیا ما واقعاً بر مشکلاتی که در ارتباط با طبیعت هم داریم فائق می آئیم؟ مثلاً در ارتباط با مشکلات کمبود منابع طبیعی هم آیا بر این مشکلات فائق خواهیم آمد؟ آیا بشر بر آینده با کمبود آب و کمبود منابع سوخت مواجه نمی شود؟ البته در ادیان یک اعتقاد وجود داشت که می گفت شما اگر خوب و صالح باشید، این مشکلات هم حل می شود. ولو آن اهل القری امنو و اتقو لفتحنا علیهم برکات من السماء و الارض ولكن کذبوا فاخذناهم

بماکانو یکسبون" (سوره اعراف آیه ۹۶) و یا: "و من یتق الله یجعل له مخرجاً" (سوره طلاق آیه ۲) و یا "یرزق من حیث لا یحتسب"، (سوره طلاق آیه ۳) این اعتقادات در ادیان وجود داشت. اما به هر حال در دو نبرد فرد انسانی با خودش و با انسانهای دیگر به نظر من معنویت بسیار کارساز و کارگشا است و به همین لحاظ هم آینده بشر نیز، اینها بسیار روشنی خواهد بود ولی در رابطه با آینده نبرد بشر با طبیعت است که هنوز دستخوش یک نوع ابهام و نگرانی هستیم.

