

سلسلہ جزوات درسگفتاری

عنوان جزوہ:

سنتگرایے، تجددگرایے،

پساتجددگرایے

استاد مصطفیٰ ملکیان

دانشگاه صنعتی شریف

سال تدریس: ۱۳۷۸

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جلسه اول 78/10/21

انجمن اسلامی دانشجویان دانشگاه صنعتی شریف

دوم . امروزه در کشور ما همه خواهران و برادران خبر دارند که روایتهای بسیار عذیده‌ای از اسلام در حال فعالیت و بعضاً در حال شکل‌گیری هستند. این روایتهای را شما با هر اسمی که بخوانید مهم نیست ولی مسأله بر این است که این روایتهای واقعاً با هم تفاوت دارند و اختلاف دارند و این اختلاف و تفاوت در بسیاری از موارد آگاهانه نیست ولی در واقع ناشی از این است که کسانی که این قرائنهای مختلف را از اسلام به دست می‌دهند متأثرند از سنت گرایي به درجات مختلف، یا متأثرند از تجددگرایی به درجات مختلف یا متأثرند از پساتجدد گرایی به روایتهای مختلف . وقتی که شما سنت گرایی، تجدد گرایی و پسا تجدد گرایی را به آستانه آگاهی این افراد می‌رسانید تازه احساس می‌کنند خودشان سنت گرایی، خودشان تجددگرایی، یا احیاناً پساتجددگرایی. به این حیث مهم است که آیا اسلام با سه مکتب فکری سازگاری دارد یا نه؟ یعنی واقعاً می‌شود تعبیر سنت‌گرایانه از اسلام داشت، یا نه . این اولاً، ثانیاً اگر هم به فرض بعد از مطالعه و تحقیق بتوانیم از سه مکتب در تعبیر خودمان از اسلام استفاده کنیم آن وقت سؤال بعدی این است که باید ببینیم کدامیک از سه روایت رجحان دارد به روایات دیگر. اسلام سنت گرایانه راجح است یا اسلام تجددگرایانه یا اسلام پساتجددگرایانه. به عبارت دیگر که شاید عبارت بهتری باشد یا شاید اصلاً مطلب دیگری باشد، باید عرض کنم که عمق اختلافات روایتهای مختلفی که از اسلام وجود دارد، قابل فهم نیست، مگر اینکه دقیقاً عمق اختلاف خود تجدد گرایی با خود پساتجددگرایی معلوم شود. گاهی کسی که راوی روایتی از اسلام است با کسی که راوی روایت دیگری از اسلام است با هم ناسازگاری و اختلاف خودشان را احساس می‌کنند ولی نه به آن عمقی که واقعاً با هم تفاوت دارند. اگر بخواهند عمق اختلاف خودشان را ادراک بکنند، باید عمق اختلاف خود سنت‌گرایی را با خود تجددگرایی و خود پساتجددگرایی درک بکنند و متأسفانه تا آنجا که من خبر دارم بدون اینکه داور داشته باشم به نظر می‌آید که راویان هیچ روایتی از اسلام در کشور ما دقیقاً توجه به خود سنت‌گرایی و خود تجددگرایی و پساتجدد گرایی و الزامات آنها ندارند. به عمق آن هم توجه ندارند، اگر به عمق این مطلب توجه داشته باشیم بهتر

موضوع بحثی که پیشنهاد کنندگان این سلسله بحثها به بنده ارائه کرده اند « سنت، تجدد و پساتجدد » است. البته با توضیحاتی که خواهم داد، دوستان دقت خواهند فرمود که در واقع تعبیر «سنت، تجدد و پساتجدد» به سبب اختصار انتخاب شده و در واقع موضوع بحث ما «سنت‌گرایی، تجدد گرایی و پسا تجدد گرایی» است. واقعیت این است که به دو حیث بسیار مهم ما احتیاج داریم که امروزه در باب سنت گرایی، تجدد گرایی، و پساتجدد گرایی گفتگو کنیم. نه تنها گفتگو کنیم بلکه واقعاً مطالعه کنیم، تحقیق کنیم. يك حیث این است که در جهانی زندگی می‌کنیم که در این جهان، هر سه گرایش حضور دارند. الان که در ابتدای قرن 21 به سر می‌بریم و در نخستین روزهای این قرن، در روزگاری هستیم که هم سنت‌گرایی دارای قوت و قدرت است، هم تجدد گرایی همچنان قدرت و سیطره دارد و هم پسا تجدد گرایی آهسته آهسته به صورت خیلی جدی و چشمگیر وارد صحنه فرهنگی جامعه بشری شده است. نمایندگان هر سه گرایش به صورت خیلی عمیق و وسیع هم با هم در حال گفتگو و تبادل رأی و نظرنند و هم در تحکیم مواضع فکری خویش می‌کوشند. خوب چون در چنین زمانه‌ای زندگی می‌کنیم چاره ای نیست که ما هم بدانیم که واقعاً سنت‌گرایی یعنی چه؟ تجدد گرایی یعنی چه؟ و پساتجدد گرایی یعنی چه؟ این يك حیث ، اما به حیث دومی هم ما در ایران معاصر احتیاج به این داریم که از این سه مسلک و سه مکتب اندیشگی و فکری کاملاً مطلع بشویم. این حیث دوم این است که روایتهای مختلفی که از اسلام در جامعه ما وجود دارد گاهی بدون اینکه خود راویان توجه داشته باشند متأثر از این سه جریان است و به خصوص متأثر از جریان اول و

می‌فهمیم که با چه کسی اصلاً نمی‌توان مصالحه فرهنگی کرد. مراد از مصالحه نه مصالحه دیپلماتیک و مصلحت‌جویانه است بلکه مصالحه حقیقت طلبانه است. یعنی من دقیقاً می‌فهمم که يك موضوع حقیقت طلبانه با شما می‌توانم وفاق کنم یا با شما نمی‌توانم وفاق کنم. چه مقدار با شما اختلاف دارم و چه مقدار با شما اختلاف ندارم. ماحصل سخنم اینکه ما به این دو حیث، يك حیث اینکه ما اگر در جامعه اسلامی اواخر قرن بیستم و اوایل قرن بیست و یکم هم زندگی نمی‌کردیم، بالاخره می‌باید نظر خودمان را درباره سنت‌گرایی و تجددگرایی و پستاجدد گرایی معلوم کنیم و یکی اینکه برای اینکه ببینیم روایتی که از اسلام داریم و احیاناً مخالفتی که ممکن است کسی با اسلام به عنوان این خاص یا اصلاً با هر دینی داشته باشد، آیا از موضع پستاجددگرایی مخالف دین است مثلاً یا از موضع تجددگرایی نه. این نکته را درباره اینکه ضرورت و اهمیت بحث مشخص شود بحث کردیم. قبل از ورود به خود بحث، طرحی را که در نظر دارم در این سلسله بحثها اگر عمری داشتم و توفیقی خدمت دوستان رسیدم پیاده کنم این طرح را ابتدا عرض کنم. من معیارم این است که ما باید مؤلفه‌های اصلی سنت‌گرایی را فهم بکنیم. و به همین ترتیب مؤلفه‌های اصلی تجددگرایی و مؤلفه‌های اصلی پستاجددگرایی. ما باید در واقع از اینکه بدون اینکه عمق این سه دیدگاه را درک کنیم دائماً الفاظ را تکرار کنیم و با یکدیگر داد و ستد کنیم، اجتناب بورزیم. خیلی خطای بزرگی است که ما با الفاظ بازی می‌کنیم. من همیشه در زندگی توجه به این نکته داشته‌ام خودم و همیشه هم به دوستان عرض می‌کنم که بازی با کلمات خطرناکترین بازی بشر است که بشر در طول تاریخ کرده است. کنفوسیوس حکیم باستانی چنین گفته است، هر ظلمی در جهان از ظلم بر کلمات آغاز می‌شود. من واقعاً این نکته را قبول دارم هیچ ظلمی نیست در جهان مگر اینکه آغازگر این ظلم و خاستگاه این ظلم، ظلمی است که با واژه‌ها شده است. برای اینکه وقتی من واژه را چونان که باید و شاید ایضاح نمی‌کنم، واضح نمی‌کنم و به کار می‌برم؛ شما واژه را بدون تحقیق و تطبیق از من دریافت می‌کنید، آهسته آهسته از این که الفاظ مبهم دادوستد می‌کنیم گمان می‌کنید که با هم وفاق داریم و یا گمان می‌کنید

که با هم اختلاف داریم. اختلافی که ناشی از ابهام الفاظ است و وفاقی که ناشی از ابهام الفاظ است، آهسته آهسته دسته‌بندی‌ها و گروه‌بندی‌هایی در میان ما آدمیان ایجاد می‌کند. این دسته‌بندی‌ها و گروه‌بندی‌ها، خواه دسته‌بندی‌هایی باشند صرفاً فرهنگی، خواه دسته‌بندی‌هایی باشند اجتماعی، خواه دسته‌بندی‌هایی باشند سیاسی یا هر دسته‌بندی دیگری، اینها آهسته آهسته به زندگی ما شکل و شمایل می‌بخشند. عنایت می‌کنید؟! من گمان می‌کنم که با حسن و حسین موافقم و با تقی و نقی مخالفم. هم موافقم با حسن و حسین يك سلسله موضع‌گیری‌ها و واکنش‌هایی را در ارتباط با حسن و حسین ایجاد می‌کند، هم مخالفتم با تقی و نقی يك سلسله کنش و واکنش‌ها و موضع‌گیری‌ها را ایجاد می‌کند. مجموعه این کنش‌ها و واکنش‌هاست که زندگی فردی و اجتماعی ما را می‌سازد. حال اگر با علاقه و دقت و تأمل در مسأله معلوم شد که الفاظ مبهم داد و ستد می‌شده‌اند، آنوقت چه بسا من پی‌می‌برم که بسیاری از کسانی که در زندگی با آنها موافقت کرده‌ام، در واقع با هم موافق نبوده‌ایم و بسیاری از کسانی که با آنها مخالفت کرده‌ام، در واقع با آنها مخالف نبوده‌ام. این موافقت‌های نابجا و مخالفت‌های نابجا آغازگر تمام ظلم‌هایی است که در تاریخ انسانها به یکدیگر کرده‌اند. بنابراین در این بحث سعی می‌کنم هیچگاه از الفاظ و تعبیر مبهم استفاده نکنم. هر لفظ یا تعبیری اگر نحوه‌ای از ابهام دارد، لااقل بگویم مراد من از این لفظ یا تعبیر این است. در سخن من، در دادوستدی که با من دارید، بدانید من این لفظ را به این معنا به کار می‌برم نه به معنای دیگری، تا معلوم بشود درباره چه چیزی در حال سخن گفتن هستم، من با چه چیزی موافقم و من با چه چیزی مخالفم. شما هم بدانید دقیقاً با چه قسمتی از سخن من باید موافقت داشته باشید با چه قسمتی از سخن من باید مخالفت داشته باشید. این ظلم بر کلمات که خاستگاه تمام ظلم‌هاست، واقعاً امر جدی‌ای است. من بارها و بارها گفته‌ام ما هم به لحاظ معرفتی و هم به لحاظ اخلاقی وظیفه مهمی داریم و آن اینکه هیچگاه لفظ مبهم به کار نگیریم؛ در سخن خودمان، در نوشته‌های خودمان، تا دقیقاً بدانیم که چه می‌گوییم، چه اراده می‌کنیم، چه می‌شنویم و چه فهم می‌کنیم. همه گفته‌ها و نوشته‌ها باید درست فهم بشوند و درست اراده بشوند. همه خواننده‌ها و شننده‌ها هم باز

مسلك فكري و انديشگي در قالب يك گزاره قابل تنسيق نيستند، قابل فرموله شدن نيستند. يعني دقيقاً نمي‌شود كل آنچه را كه مدرنيستها مي‌گويند در يك قضيه، در يك گزاره گنجانند. همچنين در باب دو نحله فكري ديگر. ولي مي‌شود در قالب سه گزاره گرايش را نشان داد و بعد آن گرايش را به مؤلفه‌هاي مختلف تقسيم كرد. به عقیده من هر يك از اين سه مسلك فكري را از چهار حيث بايد با هم مقايسه كنيم. يكي از حيث معرفت شناسي اين سه مسلك، دوم از حيث انسان شناسي، سوم از حيث هستي شناسي، و چهارم از حيث وظيفه‌شناسي يا به تعبري اخلاق. وظيفه شناسي را من در اینجا به معنای اخلاق مي‌گیرم و مرادم از وظيفه، وظيفه اخلاقي است. براي اين عرض مي‌کنم كه گاهي مامردمان از وظيفه، وظيفه اخلاقي است و گاهي وظيفه حقوقي است. من در اینجا بحث وظيفه حقوقي ندارم. در اين سلسله بحثها، مرادم از وظيفه، وظيفه اخلاقي است و بنابر اين وقتي مي‌گويم وظيفه شناسي، مرادم همان اخلاق است. خوب، از اين 4 حيث اگر ما اين سه مسلك را با هم مقايسه كنيم آنوقت مي‌فهميم چقدر اين سه مسلك با هم اختلافات عميق دارند. خوب، اين 4 حيث را همانطور كه عرض كردم به تفصيل خواهم گفت.

اما در اين جلسه ابتدائي من قبل از اينكه وارد اختلافات مؤلفه‌هاي معرفت شناختي، انسان شناختي، هستي شناختي و وظيفه شناختي اين سه مسلك بشوم، يك نگاه از بالا،- به گفته انگليسيها نگاه از چشم پرنده- به جغرافياي اين سه مسأله داشته باشم و آن وقت وارد جزئيات و فروع مطالب بشويم. مورخان اندیشه، تاريخ نگاران اندیشه معمولاً وقتي كه تفكر غرب را پيش چشم مي‌آورند، احساس عموميتهان اين است كه غربيان از لحاظ فكري از سه مرحله گذشته‌اند يا در حال گذرند. اين سه مرحله را معمولاً تعبير مي‌کنند به سنت‌گرایی، تجددگرایی و پست‌تجددگرایی. در واقع در ابتدا وقتي كه اين سه لفظ به كار رفت، اول ناظر بود به تاريخ اندیشه نگاري غربيان. اما از آنجايي كه اندیشه غربيان در حال دامن گستري و جهان‌گيري است يعني اندیشه اروپا و آمريکاي شمالي، اندیشه‌اي است كه آهسته آهسته كل جهان را دارد مي‌گيرد. به اين لحاظ وقتي كه اين تشخيص در تاريخ انديشگي فرهنگ غرب داده شد،

به همين ترتيب. در واقع وقتي من لفظ مبهم به كار مي‌گیرم، با اين به كارگيري لفظ مبهم باعث مي‌شوم كه چيزي را كه من (من به عنوان نويسنده يا گوينده اراده) مي‌کنم، شما فهم نكنيد. براي اينكه آن چيزي كه نويسنده يا گوينده اراده مي‌کند خواننده يا شنونده هم آن را فهم بکند، اول شرط كه شرط لازم است اگر چه كافي نيست اين است كه نويسنده يا گوينده لفظ مبهم به كار نگیرد.

اين نکته و اول چيزي كه خدمت دوستان عرض مي‌کنم اين است كه شما از اين 6 لفظ و تعبري كه من به كار مي‌برم هيچ دو جفتي را اشتباه نكنيد. سنت چيزي و سنت گرايي، چيز ديگري است به همين ترتيب تجدد چيزي است و تجددگرایی چيز ديگري است و پست‌تجدد هم چيزي است و پست‌تجددگرایی چيز ديگري است. سنت يا به تعبري Tradition چيزي است و Traditionalism چيز ديگري است. به همين ترتيب modernity چيزي است و modernism چيز ديگر و Post modernism چيز ديگري است و Post modernism چيز ديگري است. در اين بحثها من اصلاً با سنت، تجدد و پست‌تجدد، كاري ندارم بلكه با سنت گرايي، تجددگرایی و پست‌تجددگرایی كار دارم كه هر کدام را خواهم گفت كه دقيقاً يعني چه. اين نکته اول. و نکته دوم اينكه باز خود سنت‌گرایی، تجددگرایی و پست‌تجددگرایی هم خودشان به تعبير منطقيدون مشترك لفظي هستند يعني هر کدام اين الفاظ بيش از يك معنا دارند و معمولاً نويسندگان و گويندگان مختلف وقتي اين الفاظ را به كار مي‌گیرند معاني مختلفي را ارائه مي‌کنند. من در اين سلسله بحثها از سنت‌گرایی يك معني خاص در نظرم هست. همان را عرض مي‌کنم و درباره همان صحبت مي‌کنم. از مدرنيسم و پست مدرنيسم نيز باز به همين ترتيب. در دام هيچکدام از اين الفاظ با معاني متعددي كه دارند نمي‌افتم. در واقع به واقع روشن مي‌کنيم كه منظور ما از تراديسيوناليزم چيست، از مدرنيسم چيست و از پست مدرنيسم چيست؟ وقتي اين كار را انجام بدهيم آنگاه به اين آستانه نزديك مي‌شويم كه ببينيم مجموعه چندگزاره روي هم، اگر كسي قائل باشد آنگاه بايد گفت اين شخص تراديسيوناليزم است. و به مجموعه چندگزاره ديگر را اگر معتقد باشد آنگاه پست مدرنيست است. در واقع هيچکدام از اين سه تا

بعداً کسانی احساس کردند این آمریکایی شمالی بود که در آنها این سه جریان تشخیص داده شد و کشف شد که مثل اینکه سه جریان عظیم‌اند که الان در کنار یکدیگر در حال گذرند. ولی خوب من الان در ایران زندگی می‌کنم. در ایران هم که زندگی می‌کنم، اگر در ژاپن هم زندگی می‌کردم، اگر در چین هم زندگی می‌کردم، اگر در مصر هم زندگی می‌کردم، من آهسته آهسته احساس می‌کردم که در کشور من هم همین وضع برقرار است و چون این احساس عمومی دست داده است می‌شود گفت به یک لحاظ کل جهان این سه جریان فکری را از سر گذرانده است یا در حال از سر گذراندن است. خوب این سه جریان به چه لحاظ می‌توان گفت که تفاوت عمده با هم دارند؟ شاید بتوان گفت که تفاوت عمده این سه جریان، تفاوتی است نسبت به موضعی که هر کدام از اینها نسبت به عقل دارند. باید گفت، عقل است که این سه جریان را از یکدیگر جدا می‌کند. در واقع به تعبیر بهتر به جای اینکه بگویم که عقل است که این سه جریان را از هم جدا می‌کند باید بگویم که موضع انسان نسبت به عقل است که باعث پدید آوردن این سه جریان شده است. منتها باز برای اینکه عقل را به یک معنای مبهم به کارنبرده باشم و بدانید که مراد من از عقل در این بحث چیست (چون عقل هم یک واژه‌ای است که دارای معانی بسیار بسیار متعددی است) من ابتداءً عرض می‌کنم که مرادم نه Intellect انگلیسی است، چون در زبان انگلیسی ما برای عقل هم لفظ Reason داریم و هم لفظ Intellect.

من مواد خامی را که از جهان هستی دریافت می‌کنم از راه مشاهده، آزمایش و تجربه دریافت می‌کنم نه از هیچ راه دیگری. من در واقع وقتی می‌خواهم از عالم هستی خبر بگیرم، مواد خام، آن Data (دیتا) هارا از طریق مشاهده، از طریق آزمایش و از طریق تجربه دریافت می‌کنم. بعد قواعد منطقی روی آنها اعمال می‌کنم. به تعبیر دیگر ماده خام را از راه مشاهده، آزمایش و تجربه بگیرم و این مواد خام را وقتی می‌خواهم نظام بدهم، مدون بکنم، سیستماتیزه بکنم، برای این تدوین، برای این نظام دهی و برای این سیستماتیزاسیون من از منطق استفاده می‌کنم، از قواعد منطق صورت استفاده می‌کنم. البته وقتی عرض می‌کنم قواعد منطق صورت، مراد از قواعد

منطق صورت، قواعدی که ارسطو در 1500 سال پیش تدوین کرد نیست. منطق به عنوان یک علمی که به تعبیری می‌توان گفت از ارسطو آغاز شد و تا زمان ما دائماً دستخوش تحولات و تغییر بوده ولی به هر حال به عنوان منطق صورت. به زبان دیگر اگر بخواهم این سخن را بگویم: ببیند ما در واقع وقتی با عالم هستی مواجه می‌شویم که البته بخشی از عالم هستی خود ما هستیم، وقتی می‌گویم عالم هستی خود را در ضمن عالم هستی می‌گیرم. فقط منظورم جهان بیرون از من نیست. عالم هستی را وقتی من می‌خواهم از آن خبر بگیرم، که در این عالم چه می‌گذرد، یک راهش این است که من وقتی می‌خواهم این خبرگیری را انجام بدهم، مجرای ارتباطی‌ام با عالم بیرون یا عالم درون یعنی به طور کلی عالم هستی، مشاهده، آزمایش و تجربه باشد. با این مشاهده، آزمایش و تجربه من یک سلسله خبرگرفتنها از عالم واقع، از عالم هستی دارم. این خبر گرفتن‌های تنها وقتی بخواهد در قالب یک سری Proposition، در قالب یک سری گزاره بیان شود، غالباً به شش صورت انجام می‌شود. گفته می‌شود x هست، x نیست، این دو صورت. x دارای وصف A هست، x دارای وصف A نیست این هم دو صورت و x و y دارای ارتباط R هستند یا x و y دارای ارتباط R نیستند. در واقع هر وقت من از عالم هستی خبر می‌گیرم وقتی این خبر را در قالب یک گزاره بیاورم به یکی از این شش صورت در می‌آید. این صورتهای بیان خبرگرفتنهای ما از عالم هستی هستند. این صورتهای بیانی گاهی تنها صورت ذهنی دارند. وقتی من همین گزاره‌ها را در ذهن خودم حاضر می‌کنم، گاهی هم صورت بیانی پیدا می‌کنند. وقتی که من گفتار یا نوشته‌ای اظهار می‌کنم، بالاخره همه این خبرگرفتنها به این صورت بیان می‌شود. البته در این که دقیقاً این شش صورت وجود داشته باشد و صورت هفتم یا هشتمی وجود نداشته باشد، اصراری نمی‌ورزم ولی در عین حال توجه می‌دهم به اینکه صورتهای دیگر را می‌شود به یکی از این شش صورت ارجاع و تحویل کرد. بالاخره انسان هرگونه خبر گرفتگی را می‌تواند به یکی از این شش صورت بیان بکند. یا بگوید x وجود دارد. یا x نیست یعنی x وجود ندارد یا x دارای وصف A است، یا x دارای

قواعد منطق صوري در واقع صورت پردازش این مواد خام را در اختیار ما می‌گذارند. حالا اگر من کارم این شد که از جهان هستی فقط از طریق مشاهده آزمایش و تجربه خبر بگیرم و این خبرها را با استفاده از قواعد منطق صورت و با به کارگیری قوانین منطق صورت در کنار هم بگذارم و از آنها به نتایج جدیدی برسم در این صورت می‌گویند تو در حال تعقلی. منتها تعقل به معنای Reasoning نه تعقل به معنای Intelection. عقل به معنای Reason نه عقل به معنای Intellect. (در این سلسله بحثها به اختلاف این دو معنا می‌رسیم چون یکی از موارد اختلاف جدی سنت‌گرایان با تجدید گرایان و پسا تجدیدگرایان در آن عقل به معنای دوم است) این را می‌گوییم تعقل. عقل يك مسیر استدلالی است که در این سیر استدلال، مواد خام را من از طریق می‌گیرم و تنظیم آنها را هم به طریق دیگری می‌کنم. مواد خام را از طریق مشاهده و آزمایش و تجربه فراهم می‌آورم و تنظیم آنها را هم بر اساس قواعد منطق صوري انجام می‌دهم. حالا اگر کار من این باشد، باید نسبت به این عقل چه موضعی داشته باشم؟ آیا نسبت به این نوع سیر استدلالی را دنبال کردن باید موضع مثبت داشته باشیم یا باید موضع منفی داشته باشیم یا موضع مشروط؟ آن وقت اینجاست که اگر شما نسبت به این نوع سیر استدلالی به همین صورتی که عرض کردم، اگر موضع شروطی داشته باشید، سنت‌گرا هستید. اگر موضع موافقت مطلق داشته باشید، تجدیدگرا هستید و اگر موضع مخالفت مطلق داشته باشید، در آن صورت پساتجددگرا هستید. منتها این مطلب - که تفسیر بیشتری درباره‌اش خواهم گفت - فقط عصاره اختلاف این سه دیدگاه را روشن می‌کند. اما بعد در ضمن بیان مؤلفه‌هاست که دقیقاً این مطلب گام به گام تنسيق می‌شود در اذهان و نفوس. دوستانی ببینید در عین اینکه در بین خود سنت‌گرایان اختلافات کمابیش فراوانی وجود دارد ولی در عین حال سنت‌گرایی به معنای این است که عقل به این معنا که شمامی‌گفتید، فقط و فقط از بخش کوچکی از جهان هستی خبر می‌گیرد. ولی بخش بزرگتر جهان هستی یعنی بخش مهمتر جهان هستی را با این شیوه نمی‌شود شناخت. جهان هستی در واقع با تعقل به این معنا که گفتیم در نظر سنت‌گرایان فقط يك

وصف A نیست و یا x با y دارای ارتباط R هستند یا دارای ارتباط R نیستند. این شش صورت. حالا صورتهای دیگری که مثلاً اگر x ، y باشد آنگاه P ، Q است که يك صورت است را هم چه بسا بتوان تحویلش کرد به یکی از این شش صورتی که بنده عرض کردم. این شش صورت یا شش گزاره مواد خامی را که ما از طریق مشاهده، از طریق آزمایش و از طریق تجربه از عالم دریافت کرده‌ایم در آن شش قالب بیان می‌شوند. حالا آیا این شش گزاره رانمی‌توان با هم تلفیق کرد و از تلفیق آنها به گزاره‌های دیگری رسید که آن گزاره‌ها را خودمان مستقیماً تجربه نکرده‌ایم؟ خودمان مستقیماً مشاهده و آزمایش نکرده‌ایم؟ چرا می‌شود. یعنی آدم می‌تواند مواد خام را وقتی کنار هم می‌گذارد يك گزاره را با يك گزاره دیگر جمع بکند و به گزاره سوم برسد که برای آن گزاره سوم دیگر مستقیماً رجوع نکرده است به بیرون یا درون تا آن را دریافت کند. فقط و فقط با تلفیق این مجموعه، می‌شود این کار را کرد. ولی به شرط اینکه این کار را با رعایت يك نظام انجام دهیم. هر چیزی را با هر چیز نمی‌توان تلفیق کرد. اگر شما معتقد باشید الف، ب است و معتقد باشید ج، دال است از جمع اینها چه نتیجه می‌شود؟ هیچ چیز نتیجه نمی‌شود. اما وقتی معتقد باشید الف، ب است و معتقد باشید ب هم ج است خوب از جمع این دو نتیجه می‌شود که الف، ج است. بنابراین این‌گونه هم نیست که هر دو گزاره را بشود کنار هم گذاشت و به گزاره سوم دست پیدا کرد. نفس این که من چگونه گزاره‌ها را کنار هم بگذارم و به گزاره سوم دسترسی پیدا بکنم این هم تابع يك سلسله قواعد و قوانینی است که فقط با رعایت آن قواعد و قوانین است که انسان می‌تواند از کنار هم نهادن آن دو گزاره به گزاره سوم برسد. به این قواعد و قوانین منطق می‌گویند. منطق در واقع کارش این است. می‌گوید با چه ضوابطی می‌شود از دل دو گزاره به گزاره سوم دسترسی پیدا کرد و کدامیک از ضوابط هستند که اگر زیر پا گذاشته شوند دیگر نمی‌شود از تلفیق دو گزاره به گزاره سوم دست پیدا بکنیم.

اینها قواعد منطق صورتنند. و با این توضیحی که من دادم دوستان توجه فرموده‌اند که مشاهده، آزمایش و تجربه، مواد خام و ماده اطلاعات را به ما می‌دهند و

بدهیم. باید به عهد جدید بها بدهیم. همه کتابهای مقدس ادیان و مذاهب، تجسم سنت‌اند. ما با رجوع به اینها است که می‌توانیم کل جهان هستی را بشناسیم. اگر این دیدگاه را شما داشتید، طبعاً شما سنت‌گرایید. می‌بینید سنت غیر از سنت‌گرایی است. ممکن است من عمری مشغول مطالعه کتب مقدس ادیان و مذاهب باشم ولی سنت‌گرا نباشم. صرف اینکه من نگاه می‌کنم به کتب مقدس دینی و مذهبی من را سنت‌گرا نمی‌کند. سنت چیزی است، سنت‌گرایی چیز دیگری. من اگر به چشمی به قرآن نگاه بکنم یا به چشمی به او پانیشاد های هندوها نگاه بکنم که شما به فسیل نگاه می‌کنید شما به اشیایی که در یک موزه هست نگاه می‌کنید یا شما به یک تکه سنگ یا کانی نگاه می‌کنید یا یک گیاه شناس به گیاه نگاه می‌کند در این صورت شخص موضوع مطالعه‌اش سنت است ولی خودش سنت‌گرا نیست. تا وقتی که خط پیدا نشده بود و کتاب مقدس به معنای مکتوب وجود نداشت، این سنتها در قالب اسطوره‌هایی سینه به سینه نقل می‌شد. پدران و مادران به فرزندان خودشان انتقال می‌دادند. ولی الان حالت انتقال شفاهی کمتر شده، یک نوع تبلور و تجمعی پیدا شده در متون مقدس ادیان و مذاهب و این دیدگاه سنت‌گرایی را احداث کرد.

اما اگر شما معتقد شدید که تنها راه خبر گرفتن از جهان هستی عقل به آن معناست و مطلقاً ما نیازمند رجوع به سنت نیستیم در اینصورت شما تجددگرایید، مدرنیست هستید. مدرنیسم نکته مهم و لب سخنان این است که عقل تنها راه خبر گرفتن از جهان هستی است. عقل به آن معنایی که عرض کردم. ما ایم و علوم تجربی و منطق صورت. منطق صوری و علوم تجربی که یکی ماده را به ما می‌دهد و دیگری صورت را به ما می‌دهد، این دو تا راه خبر گرفتن ما هستند از جهان هستی. راه دیگری هم وجود ندارد. تمام پردازش‌ها، تمام نظر پردازیه‌ها، تمام تأملات، تمام تفکرات باید از طریق مواد خامی صورت بگیرد که آن مواد خام از طریق حواس ظاهر و باطن، به ما انتقال پیدا کرده‌اند. یعنی از طریق مشاهده، آزمایش و تجربه. (من آزمایش و مشاهده و تجربه را دائماً با هم می‌گویم چون این سه با هم فرق می‌کنند) تجددگرایی در واقع یعنی کفایت عقل. یعنی خودبستگی عقل. اگر

اپسیلونس قابل شناخت است. ولی بخش اعظم این جهان (اعظم نه به معنای بزرگتر کمی بلکه بخش مهمتر کیفی جهان هستی) را اصلاً با این شیوه نمی‌شود شناخت. پس آن بخش اعظم را چگونه باید بشناسیم؟ سنت‌گرایی معتقد است که آن بخش اعظم را باید از طریق رجوع به سنت شناخت. و به این معنا مطلقاً به خودبستگی عقل قایل نیست. بلکه معتقد است به عقل در کنار سنت. حالا در کنار هم بودن نه مانند در کنار هم بودن دو موجود هم تراز و هم ترازو، دو موجود عدل همو دو موج همسنگ بلکه دو موجودی که يك موجود تفوق فراوان دارد نسبت به موجود دیگر. سنت‌گرایی معتقد است که يك بخش کوچکی از جهان هستی که به آن گفته می‌شود عالم طبیعت، این را می‌شود با عقل شناخت. این عالم را که عقل می‌تواند به این صورت بشناسد گاهی از آن تعبیر می‌کنند به عالم طبیعت، گاهی از آن تعبیر می‌کنند به عالم ماده و مادیات، گاهی از آن تعبیر می‌کنند به عالم جسمی یا جسمانیات. تعبیر دیگری هم به کار می‌برند. این بخش را شما می‌توانید به همین طریقی که به آن اشاره شد بشناسید یعنی با روش Reasoning. اما جهان هستی مساوی با جهان طبیعت نیست. جهان هستی جهانی است بسیار وسیعتر، عمیقتر و بسیار توتر است. و چون چنین است ما نمی‌توانیم بگویم که من با مشاهده و آزمایش و تجربه و با استفاده از قواعد منطق صوری جهان هستی را شناخته‌ام. باید بگویم يك بخش کوچکی از این جهان را شناخته‌ام. آن بخش عظیمتر را من باید از طریق رجوع به Tradition، از طریق رجوع به سنت بشناسم. و بنابراین برای شناخت کل جهان هستی باید عقل و سنت در کنار هم باشند. آن هم چه در کنار هم بودن که يك از حیث خود عقل چون بخش ناچیزتر و کم اهمیت‌تر را می‌شناساند در قبال سنت که بخش مهمتر را می‌شناساند يك نوع زیر دست بودن را نسبت به سنت دارد. از حیث دیگر هم اینکه حدود و صغور عقل را باید از طریق رجوع به سنت فهمید. یعنی باید محدودیت عقل را هم با توجه به سنت فهم و دریافت کرد. حالا سنت چیست؟ سنت از وقتی که خط در تاریخ بشر به وجود آمده است، یعنی کتاب مقدس؛ از وقتی که مکتوب شد. الان سنت یعنی کتب مقدس يك سنت گرای مسیحی می‌گوید به مسیحیها بها

رخنه‌ای در عقل به آن معنایی که عرض کردم، انداختند و آهسته آهسته مقدمات پیدایش این گرایش و این مسلکی که از آن تعبیر می‌کنیم به پسا تجددگرایی را فراهم آوردند.

من در چند دقیقه‌ای این متفکران شاخص را هم خدمتتان عرض می‌کنم که چه افرادی بودند که چنین رخنه‌ای را پدید آوردند.

باید به این نکته توجه پیدا کرد که از دیدگاه پساتجدد گرایی عقل به معنای دقیق کلمه، آینه نیست که مقابل جهان هستی بگیریم و هر چه در این آینه باشد عین همان چیزی باشد که در برابر آن قرار گرفته باشد. دیوید هیوم فیلسوف معروف انگلیسی، یکی از نکاتی که خیلی به آن توجه پیدا کرد و مدت مدیدی از عمر فکری خود را معطوف به آن کرد این گفته قدما بود که می‌گفتند که بر انسان غرائز و احساساتی حکومت می‌کند ولی فرق انسان و حیوانات این است که سایر حیوانات کاملاً چشم و گوش بسته تابع احساسات و عواطف و غرائزشان هستند، انسان هم عواطف و احساسات و غرائز خود را نباید تعطیل بکند ولی باید تحت حاکمیت عقل بیاورد. به تعبیر متداول‌تر امروز زیر کنترل عقل بیاورد. دیوید هیوم نشان داد که این کنترل عقل بر احساسات و عواطف و غرائز نه ممکن است و نه مطلوب. اولاً امکان پذیر نیست ثانیاً اگر امکان‌پذیر هم بود چیز مطلوبی نبود. یعنی اگر عقل می‌توانست یک چنین سیطره‌ای را اعمال کند، این نفوذ و سیطره چیز مطلوبی نبود.

این اولین رخنه‌ای است که در سد سکندر عقل افتاده است. البته دیوید هیوم خود زمانی زندگی می‌کرد که آن زمان، زمان مدرنیسم بود و خودش هم به معنایی به مدرنیسم کمک کرده بود اما رگه فکری‌ای در افکارش پدید آمد که آرام آرام به ضد مدرنیسم انجامید. وگرنه دیوید هیوم از فلاسفه مدرن غرب است.

دومین کسی که خیلی به این نکته توجه داد که ذهن واقعاً خاصیت آینه‌ای ندارد کانت است. کانت در جمله معروفی که فلسفه او را در این جمله می‌شود خلاصه کرد. او می‌گوید عقل بشر به جای اینکه آینه باشد عینک است. تصویر آینه‌ای از عقل بشر تصور غلطی است. برای اینکه سخن او را خیلی ساده بیان کنم می‌گویم که فرض کنید این عینکی که بر چشم ما هست رنگ شیشه‌هایش سرخ رنگ بود و من با زدن این عینک

ما در واقع به خودبستگی عقل معتقد باشیم به معنای دقیق کلمه، تجددگراییم.

موضع دوم با موضع اول خیلی فرق می‌کند. موضع اول در واقع عقل را مکمل چیز دیگری به نام سنت و مکمل سنت تلقی می‌کرد، آن هم نه دو برادر همزاد و دوقلو و توأم. این موضع دوم اصلاً به سنت توجهی ندارد. در واقع فقط و فقط به عقل متوجه است. این مواضع را به سادگی هم نمی‌شود رد کرد. شما فکر نکنید موضع دوم را می‌شود به سادگی رد کرد. خیلی مذاقه‌ها باید کرد تا فهم کرد که دقیقاً لوازم این سخن چیست و بعد هم اینکه به سادگی می‌شود آن را رد کرد یا خیر؟

اما اگر شما موضع سومی داشتید و آن موضع این بود که به عقل به این معنا، حتی برای واقع‌نمایی هم اعتمادی نیست، نه به این معنا که با وجود سنت، به عقل اعتمادی نیست، بلکه اصولاً وسیله دیگری هم‌برای شناخت و واقع‌نمایی در اختیار نیست. دست ما از جهان به لحاظ معرفتی صرف کوتاه است. ما یک اشباحی را از جهان هستی دریافت می‌کنیم، یک تصورات و تصاویری از جهان هستی داریم، اما اینکه این تصورات و تصویرها، دقیقاً تصورات و تصویرهایی باشند مطابق با واقع، یعنی مثلاً ذهن انسان و مجموعه قوای ادراکی انسان، درست مثل اینکه آینه‌ای باشند که وقتی در مقابل شیئی می‌گیریم، آن شیء را با همان رنگ، با همان اندازه و با همان شکل هندسی به ما نشان بدهد این سخن بی‌مغز، یک سخن غیر قابل اعتماد است. اگر به این اعتقاد داشته باشیم، یعنی بگوییم Reason هم تصویری از جهان هستی چونان که جهان هستی فالواقع هست در اختیار ما نمی‌گذارد، بلکه ما را با چیزی مواجه می‌کند که نهایت چیزی که درباره آن می‌توان گفت این است که آن چیز عکسی از جهان هستی است منتها عکس مات، مبهم و احیاناً عکس کج و معوج، ولی منبع دیگری هم سراغ نداریم، ماییم و همین و باید به همین اکتفا کنیم، نوعی قناعت ورزیدن معرفتی، نوعی تواضع معرفتی، یعنی ماییم و همین و بیشتر از این هم در اختیار ما نیست، این دیدگاه، دیدگاه پست مدرنیستی است. دیدگاه پساتجددگرایانه است. این دیدگاه سریعاً حاصل نمی‌آید. چند متفکر عظیم‌الشان در فرهنگ غرب ظهور کردند. هر کدامشان یک

می‌پندارند تحت‌تأثیر منافع طبقاتی خود حقیقت می‌پندارند ولی این تحریف واقعیت آگاهانه صورت نمی‌گیرد. مثل اینکه من بخواهم بدانم بچه‌ام وقتی در اتاق تنهایی تنهایی تنها است چطور نگاه می‌کند اما تا می‌خواهم ببینم چطور نگاه می‌کند وارد اتاق می‌شوم و تا وارد اتاق می‌شوم آن تنهایی که می‌خواستیم از دست می‌رود و در واقع در مورد آزمایش خودم که تنهایی بچه بود دخل و تصرف کردم. مارکس در حقیقت می‌گفت ما کاملاً ناآگاهانه واقعیت از تحریف شده دریافت می‌کنیم آن هم به خاطر منافع طبقاتی خود. اما این تحریف به هیچ وجه تحت اختیار و آگاهی ما نیست.

رخنه دیگر را فروید ایجاد کرده است (روانشناس معروف اتریشی) فروید می‌گوید ما به همه ساحت‌های روانی خودمان آگاهی نداریم بلکه به یک بخش از ساحت روانی خودآگاهی داریم. (هرکس نسبت به خودش) قدما می‌گفتند هر چیزی که در ساحت آگاهی ماست در ساحت روانی ما است و هر چیزی که در ساحت روان ماست در ساحت آگاهی ماست. یعنی فکر می‌کردند دایره آگاهی و روان در دایره کاملاً منطبق به هم هستند. فروید نخستین کسی بود که نشان داد اتفاقاً ساحت روان ما بسیار گسترده‌تر از ساحت آگاهی ماست. او مثالی که استفاد می‌کرد مثال کوه یخ بود که اگر در اقیانوس، کوه یخ پدید بیاید آن قسمتی که از آب بالا می‌زند در واقع 0/1 کل حجم کوه یخ است و 0/9 بقیه زیرآب است. در مورد روان هم فروید می‌گفت به همین صورت است. او آن قسمتی از روان را که مورد آگاهی ما بود روان آگاه و قسمت دیگر را روان ناآگاه می‌نامید یا ضمیر آگاه و ضمیر ناآگاه.

فروید می‌گفت ما تحت فشار روان ناآگاه خود یک سلسله کارهایی می‌کنیم و یا یک سلسله مواضعی می‌گیریم و یا یک سلسله عقایدی پیدا می‌کنیم بعد فکر می‌کنیم برای این کارها و عقاید و مواضع خودمان دلیل داریم مثلاً اگر کسی بپرسد که چرا می‌گوی خدا وجود دارد می‌گوئیم به این دلیل یا اگر بگوید چه دلایلی بر جاودانه‌بودن انسان داری، می‌گویم دلیل دارم. ما خودمان گمانمان بر این است که کارهایی که می‌کنیم مواضعی که می‌گیریم یا عقایدی که پیدا می‌کنیم و ایمانهایمان و امیدهایمان و باورهایمان،

فوراً حکم می‌کردم همه اشیاء جهان هستی به رنگ سرخ هستند. اما اگر شخص منطقی‌ای بودم می‌گفتم من با این عینک کل جهان هستی را به رنگ سرخ می‌بینم اما جهان هستی خود، یکی از این سه احتمال در موردش می‌رود، یا کل جهان هستی هم سرخ است، یا هیچ قسمتی از قسمتهای جهان هستی سرخ نیست یا تکه‌هایی سرخ و تکه‌هایی ناسرخ است. حال برای اینکه ببینیم جهان هستی واقعاً کدام یک از این سه تا است باید عینک را برداریم. کانت می‌گفت ذهن، عینک روح انسان است. در واقع هر وقت روح ما می‌خواهد به جهان توجه کند از پشت عینک ذهن این عالم را می‌بیند. حال اگر به مثالمان برگردیم سه احتمال در مورد عالم هستی می‌دهیم. یکی اینکه کل جهان هستی به همان صورتی است که ما می‌بینیم، یکی اینکه هیچ قسمتی از جهان هستی به آن صورتی که ما می‌بینیم نیست و یکی اینکه قسمتهایی به همان صورتی است که ما می‌بینیم و قسمتهایی نه.

در مثالمان برای تعیین صحت احتمالات عینکمان را برمی‌داشتیم در اینجا هم باید عینکها را برداریم اما مسأله بر سر این است که این عینک دیگر برداشتنی نیست. بنابراین ما نمی‌توانیم حکم کنیم که جهان هستی همان است که عقل بشر به انسان نشان می‌دهد ممکن است جهان هستی همان باشد و ممکن است همان نباشد. خود کانت وقتی به این نکته توجه کرد به شناخت ساختار ذهن و عقل پرداخت تا ببیند آیا با شناخت ساختار ذهن انسان، می‌شود فهمید چقدر از گزارشهای عقل انسان از جهان هستی مطابق با واقع است و چقدر نیست؟ در واقع نظر کانت این بود که مثلاً اگر عالم واقع را یک دایره فرض کنیم و عقل خودمان را یک مربع فرض کنیم، (قدما نظرشان این بود که وقتی مربع ذهن من در برابر دایره عالم واقع قرار می‌گیرد، دایره‌ای در این مربع می‌افتد) این مربع و دایره با هم ترکیب می‌شوند و از آنها یک بیضی حاصل می‌شود و ذهن ما آن بیضی را دریافت می‌کند. به نظر او چیزی که ما دریافت می‌کنیم حاصل تنش و واکنش ذهن، با عالم واقع است. این هم یک مقدار موضع عقل را تضعیف کرد.

شخصیت بعدی که خیلی در این جریان نقش داشت کارل مارکس بود. مارکس چیزی که به آن توجه داشت این بود که انسانها گاهی آن چیزی را که حقیقت

نسبت به این تصور بود که ما تصویرهایی مطابق با واقعی از جهان هستی داریم است. ولی هر کدام از اینها این بی‌اعتمادی را به صورتی تقویت کرده‌اند. مجموعه چیزی که اینها گفته‌اند نوعی سوءظن نسبت به قوه‌های ادراکی بشر است. یعنی گفته‌اند با سوءظن نگاه کردن واقع‌بینانه‌تر است.

از این جهت به این جریان فکری گاهی هرمنوتیک سوءظن گفته می‌شود. یعنی یک نوع تفسیری به دست ما می‌دهد که این تفسیر برای ما سوءظن ایجاد می‌کند. گاهی هم از این متفکران تعبیر می‌شود به متفکرانی که طرفداران تاریکخانه ایدئولوژی هستند. چون اینها در واقع نشان دادند. گویا، در تاریکخانه عکاسی به سر می‌بریم. در تاریکخانه عکاسی هر چیزی به صورت وارونه نشان داده می‌شود.

به این ترتیب آرام آرام فضایی پدید آمد که در آن نسبت به قوای ادراکی نوعی سوءظن وجود داشت. این بی‌اعتمادی و سوءظن آهسته آهسته به صورت یک گرایش شاخص از دهه 1950 به بعد درآمد.

پست مدرنیسم به صورت یک جریان کاملاً آگاهانه از دهه 1950 یا 1970 پدید آمد. این جریان در واقع این است که نمی‌توان عقل را به صورت یک منبع شناخت کاملاً قابل اعتماد دانست. پست مدرنیست‌ها اعتقادشان بر این نیست که ما دوباره مثلاً باید رجوع به سنت کنیم. به تعبیر دیگری هر چند که هم سنت‌گرایی و هم پسا تجددگرایی هر دو مخالف تجدد گراییند اما از دو موضع مختلف: تجددگرایی عقل را بسنده می‌دانست اما سنت‌گرایی می‌گوید ما باید عقل را با سنت تکمیل کنیم ولی پسا تجدد گرایی حتی بحث تکمیل را هم ندارد. می‌گوید ما باید با این وضع بسازیم.

حال آیا واقعاً عقاید این متفکرانی که ذکر شد درست و قابل دفاع می‌باشد؟ اولاً درباب درستی یا نادرستی عقایدشان بحث باید کرد و بحث‌های فراوانی هم شده است. چقدر کتابها و رسائل و مقالاتی که درباب هر کدام از متفکرانی که نام برده شدند نوشته شده‌است که ما حتی فهرست این کتابها و رسائل را هم نمی‌توانیم بیاوریم. اما همیشه فکر به علت درستی‌اش نیست که مورد توجه قرار می‌گیرد ممکن است این متفکران خطا کرده باشند.

انتظار اتمان، عشق‌ها مان و نفرته‌ها مان همه تابع یک نظام استدلالی در حالیکه در واقع ما تحت فشار روان ناخودآگاهمان در سطح خودآگاه یک عقایدی پیدا می‌کنیم بعد از پیدا شدن این عقاید برای اینکه خودمان را منطقی جلوه دهیم به سود عقایدمان دلیل می‌آوریم به تعبیر فروید همه آنچیزی که بشر استدلال می‌دانست چیزی جز دلیل تراشی نیست. به تعبیر فروید همه آنچیزی که بشر استدلال می‌دانست چیزی جز دلیل تراشی نیست. فرق استدلال و دلیل تراشی در این است که در استدلال من اول هیچ رأیی ندارم بعد از اینکه استدلال پروسه‌اش تمام شد بعد می‌رسم به اینکه الف ب است. اما در دلیل تراشی من اول «الف ب است» را انتخاب کرده‌ام بعد به سود «الف ب است» شروع می‌کنم در ضرابخانه فکری‌ام، ابزاری را فراهم می‌کنم که به سود «الف ب است» بتوانم از آن استفاده کنم. در واقع در دلیل تراشی من اول اتخاذ موضع می‌کنم و به نفع اتخاذ موضع دلیل می‌آورم و در استدلال من اول دلیل می‌آورم بعد اتخاذ موضع می‌کنم.

رخنه دیگر را نیچه فیلسوف معروف آلمانی در اواخر قرن نوزده و اوایل قرن بیست وارد کرد. نیچه با استدلال‌هایی اثبات کرد، انسان خواست اولیه‌اش کسب قدرت است تمام خواسته‌های دیگر فرزندان خواست قدرت او هستند. آنچیزی که بر کل بشر حاکم است اراده معطوف به قدرت است. همه خواسته‌های دیگر جلوه‌های اراده معطوف به قدرتند و در این اراده معطوف به قدرت، معرفت هم می‌گنجد. یعنی آنچه ما آن را معرفت می‌نامیم، آن چیزی که گزارش مطابق با واقعی از عالم واقع گمانش می‌کنیم، در واقع گزارش مطابق با واقع نیست، گزارشی است که به ما قدرت می‌بخشد. این که انسانها چه گزاره‌ای را قبول بکنند و اینکه چه گزاره‌ای را پس بزنند و رد بکنند براساس این است که چه گزاره‌ای در جهت قدرت دادن به آنها و چه گزاره‌ای در جهات تضعیف آنهاست. انسانها به همان اندازه که دلیل ندارند برای اینکه انسان جاودانه است دلیل هم ندارند برای اینکه جاودانه دانستن انسانها به آنها احساس قدرت می‌دهد که اگر انسان را جاودانه ندانند احساس ضعف و زجر می‌کنند.

همین سخن نیچه را فوکو متفکر فرانسوی دنبال کرد. وجه مشترک همه این متفکران یک نوع بی‌اعتمادی

دانشجویان جامعه هستید من الان چند گزاره که همه شما به آنها اعتقاد دارید می‌گویم چه کسی در میان شما می‌تواند به نفع این گزاره‌ها استدلال منطقی بکند؟ آن وقت او چند گزاره می‌آورد: یکی اینکه همه شما به وجود الکترون قائلید، یکی اینکه شما همه معتقدید صلح از جنگ بهتر است، یکی اینکه همه شما معتقدید بهترین نظام نظام دموکراتیک است. کدام یک از شما می‌توانید به نفع این عقاید استدلال منطقی بیاورید؟ استدلال منطقی می‌دانید یعنی چه؟ یعنی جوری استدلال کنید که طرف مقابل راه پس و پیش نداشته باشد. یعنی مثل وقتی که من برای شما اثبات می‌کنم بزرگترین عدد اول وجود ندارد یا وقتی اثبات می‌کنم مجموع زوایای یک مثلث 180 درجه است. کدام یک از عقایدتان را به این صورت می‌توانید نشان دهید؟ وقتی شما که مخاطبان من جیمز هستید وقتی که شما که فرهیختگان جامعه هستید به این صورتید، مردم هم همین‌طور هستند. ما یک بخش ناچیز از عقایدمان را می‌توانیم به سودش استدلال کنیم. ویلیام جیمز هم در واقع یک چنین سوءظنی را نسبت به قوای ادراکی و اینکه ما دقیقاً انسانهای تابع منطق نیستیم و نمی‌توانیم باشیم و منطق هم این کارایی را ندارد که کل جهان هستی را به ما نشان دهد، ایجاد کرد.

آهسته آهسته این مسلک فکری رواج پیدا کرد. حال خواه عقاید کسانی که این مسلک را رواج دادند درست باشد یا نه؟

خود اصطلاح پست مدرنیسم از عمرش چند دهه بیشتر نمی‌گذرد. اولین بار دانیل متفکر معروف انگلیسی زبان، اصطلاح پست مدرنیسم را جعل کرد برای گذر از مدرنیسم. این اصطلاح در واقع از عمرش چیزی کمتر از 50 سال می‌گذرد. وقتی انسان با این دید به کل تاریخ بشر و از جمله تاریخ بشر غربی نگاه می‌کند می‌بیند می‌شود گفت که انسانها از سه مرحله گذشته‌اند: یک مرحله سنت‌گرایی، یک مرحله تجدد گرایی و یک مرحله پسا تجددگرایی (البته «گذشته‌اند» تعبیر جالبی نیست). باید گفت الان که من با شما سخن می‌گویم به لحاظ کمیت، بیشتر انسانهای روی زمین تجددگرا هستند. سنت گرایی هنوز وجود دارد و از میان نرفته است و پسا تجدد گرایی هم تازه ظهور کرده است ولی به هر حال الان زمانی است که هر سه با هم وجود دارند. زمانی همه انسانها سنت‌گرا

ممکن است مارکس و یا قبل از او هیوم و .. خطا کرده باشند اما مسأله این است که همیشه فکر به دلیل درست‌اش غلبه بر اذهان پیدا نمی‌کند. این افکار در اذهان و نفوس نوعی حالت شک و دودلی ایجاد کردند. وقتی دو تا خبر از دوستان به دست شما می‌رسد، حتی اگر این خبرها خلاف واقع هم باشند آرام آرام نسبت به دوستان شاکی می‌شوید. سوءظن پیدا می‌کنید. این متفکرانی که ذکر شدند البته متفکران به نظر بنده طراز اول هستند. البته در باب فوکو سخنم را باید با دقت بیشتری بگویم اما بقیه متفکران، متفکران در واقع طراز اولی هستند فوکو به لحاظ قوت فکری شاید در رده بقیه متفکرانی که نام بردم نباشد. متفکران دیگری هم بودند که در رده‌های دوم و سوم به این فکر کمک کردند که در بین این متفکران دیگر مخصوصاً باید از ویلیام جیمز فیلسوف و روانشناس معروف آمریکایی در اوایل قرن 20 نام برد. ویلیام جیمز یک روانشناس طراز اول جهان است اگر چه به عنوان فیلسوف، یک فیلسوف طراز دو به حساب می‌آید. او یکی از کسانی است که خیلی باید به او توجه کرد. ایشان یک سخنرانی در سال 1903 در آمریکا کرد و مقاله‌ای ارائه داد به نام "اراده معطوف به باور". در آنجا به مخاطبان خودش نشان داد که عقایدی که، ما انسانها داریم همه ناشی از استدلال نیست شما نباید گمان کنید هر عقیده‌ای که دارید، فی المثل X وجود دارد X وجود ندارد X دارای وصف A هست. X دارای وصف A نیست، ناشی از استدلال است. این خطاست که انسان گمان کند همه عقایدش را با استدلال به آن رسیده است. ویلیام جیمز در مقاله معروفش در واقع نشان داد عقاید گاهی ناشی از القاوتلقین دوران کودکی اند، گاهی ناشی از آموزشها هستند، گاهی ناشی از بیم و ترسهای ما هستند، گاهی ناشی از امیدهای ما هستند، گاهی ناشی از عشقتند، گاهی ناشی از نفرتند، گاهی ناشی از فشار افکار عمومی بر ما هستند، گاهی ناشی از منافع شخصی‌اند و گاهی هم ناشی از استدلال منطقی‌اند. یعنی خیلی امور در ما ایجاد عقیده می‌کنند یک بخشی از آن امور هم، امور منطقی هستند ولی اگر ما کنذوکاو کنیم متوجه می‌شویم آن بخشی از استدلالات ما که دارای استدلال منطقی است کوچکترین بخش عقاید ماست. ویلیام جیمز به مخاطبانش می‌گوید شما که نخبگان و

نگاه از بالا به کل مطلب کردیم. بعد از این می‌خواهیم مؤلفه‌های این سه مکتب را در آن مذاقه کنیم و ببینیم کدام قابل دفاع است چه دلیلی برایش گفته‌اند و از آن دلایل می‌شود دفاع کرد یا نه؟

سؤال: جنابعالی فرمودید که از هرمنوتیک سوءظن صحبت کرده‌اید. سؤالی که دارم این است که...

جواب: نه این طور نیست. آراء و نظرات مارکس آراء و نظراتی بوده‌اند که از دل آنها ایدئولوژی‌هایی ساخته و پرداخته شد. حالا بعضی از آن ایدئولوژی‌ها در مقام عمل به محک آزمایش گذاشته شد مثل ایدئولوژی مائوئیستی یا روایت کاسترو در کوبا و بعضی از آن ایدئولوژی‌ها که از اندیشه مارکس ساخته شد اما به آزمایش هم گذاشته نشد. مثل ایدئولوژی‌ای که در واقع تروتسکی ساخت و هیچ کجا هم اعمال و پیاده نشد. اما این طور نیست که متفکرانی که من نام بردم همه‌شان از آراء و نظراتشان یک سری ایدئولوژی‌هایی ساخته و پرداخته شده باشد. مثلاً ویلیام جیمز یا دیوید هیوم مطلقاً!

اساساً از هر رأی و نظری نمی‌شود ایدئولوژی پدید آورد (به نظر من). یک استعدادها و قابلیت‌های خاصی باید در آراء و نظراتی باشد که به ایدئولوژی سازی میدان بدهند و در مارکس وجود داشت. مخصوصاً مارکسی که معرفی کرد.

سؤال: پس چرا گفته شد تاریخانه ایدئولوژی؟

جواب: سؤال بسیار خوبی است. ایدئولوژی معانی خیلی متعددی دارد. آن معنای ایدئولوژی که در اینجا مورد نظر است «سخن بی‌دلیل» است. سخن مدلل را می‌گویند ایده، سخن بی‌دلیل را می‌گویند ایدئولوژی. این یکی از معانی ایدئولوژی است. گاهی سخنی را می‌گویند ایده است یعنی این سخن دارای دلیل است گاهی می‌گویند این سخن ایدئولوژی است یعنی دلیلی به سود آن وجود ندارد. متفکرانی بوده‌اند که معتقد بودند هیچ کدام از سخنان ما دلیلی به سودش وجود ندارد و بنابراین همه ایده‌های ما را ایدئولوژی می‌دانستند. در اواخر کتاب گابریل مارسل اشاره به این نکته هست که الان متفکرانی همه ایده‌های ما را ایدئولوژی می‌دانند. ایدئولوژی در این تعبیر این مراد را دارد.

بودند مثلاً 500 یا 600 سال پیش همه انسان‌های روی زمین سنت‌گرا بودند و اگر کسی سنت گران بود بسیار نادر بود.

حال يك نکته آخر که می‌خواهم اشاره کنم این است که ما ممکن است که وقتی مؤلفه‌های فکری این سه مکتب فکری را در آن مذاقه می‌کنیم به يك چیزی پی ببریم- و من فکر می‌کنم خیلی از ما پی خواهیم برد- و آن اینکه خود ما در واقع التقاط اندیشیم. خود ما پارادوکسیکال فکر می‌کنیم. یعنی ممکن است وقتی مذاقه‌ها صورت بگیرد من و شما پی ببریم که در يك قسمتی از عقایدمان سنت‌گرا هستیم در يك قسمتی از عقایدمان تجدیدگرا و اصلاً در يك سری عقایدمان پسا تجدیدگرا هستیم. این امکان دارد و من معتقدم بسیاری از ما آدمیان، (نه تنها ما آدمیانی که در ایران زندگی می‌کنیم) در روزگار کنونی به يك چنین پارادوکسیکالی دچار هستیم. یعنی در واقع فکرمان سازگاری ندارد. یعنی مثل اینکه هم پست مدرن هستیم هم مدرن هستیم و هم سنت‌گرا هستیم و من بارها گفته‌ام که این وضع وضعی است که اگر در ما کشف شد، باید هرچه زودتر در جهت زدودن آن جدیت به خرج بدهیم. چون اولین گناه فکری آدم متناقض اندیشی است. آدم اولین گناهی که به لحاظ فکری می‌تواند مرتکب شود این است که متناقض فکر کند. یعنی افکارش با هم ناسازگار باشند من بارها از این تفسیر استفاده کرده‌ام و گفته‌ام ما آدمیان ذهن‌هایمان مثل ابره‌ای است که در آشپزخانه با آنها ظرف می‌شوئید. شما اگر به يك اسفنج را دقت کنید می‌بینید که هر چند تا سوزن که از اطراف به آن وارد کنید همه را می‌پذیرد و قبول می‌کند. هیچ نمی‌گوید که این سوزنها که از اطراف وارد می‌شوند با هم نمی‌سازند. همه را قبول می‌کند. ما ذهن‌هایمان غالباً اسفنجی است یعنی افکار متناقض از جهات مختلف آمده‌اند و همه‌شان هم در حال هم‌زیستی مسالمت‌آمیز به سر می‌برند. به این توجه نداریم که از لحاظ فکری سازگاری نداریم. این مذاقه‌ها ممکن است ما را به این نکته رهنمون کند. وقتی که به این نکته پی‌برسیم و واقعاً فهمیدیم تناقض فکری داریم آن گاه می‌فهمیم که باید یکی از این سه را انتخاب کرد یا هیچ کدام را انتخاب نکرد و اصلاً اندیشه چهارمی اندیشه درست است. ولی هر چه شدیم لااقل Consistent خواهیم شد. حالا در واقع يك

این بوده است فرق این تفکر با تفکر التقاطی کاملاً روشن است.

سؤال: نهایتاً موضع تجددگرایان نسبت به عقل در عمل چیست؟

جواب: بعداً دقیقاً بحث خواهد شد و عرض خواهم کرد که انسان به لحاظ عقلی وقتی فهمید که دو گزاره نقیض هم یا ضد هم هر دو به یکسان دلیل به سودشان وجود دارد یا هر دو به یکسان دلیل به سودشان وجود ندارد آن وقت در مقام عمل چه باید بکند؟ مثلاً اگر من فهمیدم که برای گزاره‌های انسان جاودانه است یا انسان جاودانه نیست هر دو به میزان یکسان دلیل به سودشان وجود دارد، یا به تعبیر دوم همان مقدار که این بی‌دلیل است دیگری هم بی‌دلیل است و به لحاظ معرفتی صرف، هر دو در یک کفه می‌ایستند در مقام عمل چه باید کرد؟ در مقام نظر می‌گوئیم ما هیچ کدام را ادعا نمی‌کنیم چون هر دو در یک تراز قرار گرفته‌اند اما در مقام عمل چه باید کرد؟ که به این بعداً خواهیم پرداخت.

سؤال: برای شناخت عالم هستی صرفاً از عقل استفاده می‌کنند یا وسایل دیگری را هم می‌پذیرند؟

جواب: آنها چیزی را به نام می‌پذیرند یعنی چند فرهنگی، تکثرگرایی فرهنگی را می‌پذیرند و معتقدند هر فرهنگی یک تصویری از جهان بدست می‌دهد که صاحبان و داعیان آن فرهنگ با همان تصویر زندگی می‌کنند.

سؤال: فکر می‌کنم دلیل اینکه عموماً به سه گونه ذکر شده فکر و مطابق آن عمل می‌کنیم این است که در حوزه‌هایی برخی از روشهای دیگر فعلاً جوابگو نیستند و در واقع اگر ما بخواهیم تنها به یک روش فکر کنیم لازم خواهد بود که جنبه‌هایی از زندگی‌مان را تعطیل کنیم؟

جواب: بعید نیست که این که ایشان می‌فرمایند درست باشد ولی در عین حال در مقام عمل هم اگر حتی اینگونه باشد در مقام اندیشه هم سه‌گونه اندیشیدن در حالی که این سه با هم تناقض دارند، منطقاً قابل دفاع نیست. سؤال: بر همین‌ها بیش از پیش از 2000 سال پیش به ضرورت نبوت ایراد می‌گرفتند آیا می‌توان بر همین‌ها و دیگر گروه‌هایی که به عقل خوش بینانه معتقد بوده‌اند، تجددگرا و مدرن نامید؟

سؤال: تفاوت فکر التقاطی که گاه اندیشه‌های متضاد را می‌پذیرد با یک اندیشه و فکری که تکثر اندیشه را در خود می‌پذیرد چیست؟

جواب: سؤال کمی مبهم است یک نکته در مورد فکر التقاطی بگویم: اگر انسان توجه به این نکته پیدا بکند که فلان فکرش و بهمان فکرش با هم ناسازگارند دیگر نمی‌تواند هر دو را حفظ بکند. این که ما گاهی افکار متضاد و متناقض در خودمان داریم به خاطر اینست که به این تضاد و تناقض هنوز پی نبرده‌ایم. وگرنه ذهن بشر ذهنی است که اگر پی‌ببرد فلان گزاره با فلان گزاره با هم تناقض یا تضاد دارند دیگر نمی‌تواند هر دو را در خودش بپذیرد و یکی را رد می‌کند و دیگری را می‌پذیرد. این که همه ما التقاطی هستیم به این دلیل است که ما توجه به این نکرده‌ایم که این افکارمان با هم متناقض است. بنابراین فکر التقاطی را فقط کسی دارد که به متناقض بودن افکارش توجه نداشته باشد اگر کسی توجه داشته باشد به فکرش، به این معنا که توجه کند که فکرش التقاطی است فوراً یکی را دفع می‌کند.

اما سؤال کرده‌اند که تفاوت تفکر التقاطی با اندیشه پلورال؛ یک صاحب فکر دو کار می‌تواند بکند و اندیشه پلورال ولی غیر التقاطی داشته باشد. اول اینکه گاهی می‌شود من معتقد باشم به اینکه الف، ب است ولی اینجا درنگ نکنم بروم سراغ تحقیقات بیشتر بگویم شاید اگر تحقیق بیشتر کنم بفهمم الف، ب است ای که به آن اعتقاد داشتم نادرست بوده است. این امکان دارد. مثلاً الان معتقدم که انسان زندگی پس از مرگی دارد ولی همینجا نمی‌ایستم شروع می‌کنم به مطالعه در قسمتهای مختلف فلسفه، مثلاً فلسفه نفس یا متافیزیک، در این قسمتها کار می‌کنم و می‌گویم اگر مطالعه و مذاقه بیشتری بکنم شاید بفهمم این که فکر می‌کردم انسان جاودانه است خطا بوده است. این یک نوع پویندگی فکری است. معلوم می‌شود که من متعصب نیستم. اندیشه پلورال یک معنای دیگر هم دارد و آن اینکه در عین اینکه معتقدم الف ب است اما بگویم به کسانی که معتقد نیستند الف، ب است یا کسانی که معتقدند که الف ب نیست به اینها هم باید اجازه اظهار عقیده داد تا ببینیم آیا ادله من قویتر است یا ادله آنها. این هم یک نوع پویندگی و بالندگی دیگر فکری است. این دو تا برای من معنی دارد. اگر مراد سؤال کننده

جواب: چيزي كه ايشان نوشته‌اند، قديمي ما به
برهنه‌ها نسبت مي‌داده‌اند.

جلسه دوم 78/12/3

انجمن اسلامی دانشجویان دانشگاه صنعتی شریف

در جلسه قبل عرض شد که فرق است بین سنت و سنت گرایی و نیز فرق است بین تجدد و تجددگرایی. چیزی که از آن تعبیر می کنند به سنت *tradition* متفاوت است با چیزی که از آن تعبیر می شود به سنت گرایی و *traditionalism*. به همین ترتیب چیزی که از آن به تجدد و مدرنیته تعبیر می کنند متفاوت است با تجدد گرایی و مدرنیسم و باز به همین ترتیب فرق است بین پست مدرنیته و پست مدرنیسم، پسا تجدد و پساتجددگرایی.

و در جلسه قبل گفته شد بحث اصلی ما درباره سنت گرایی، تجدد گرایی و پسا تجدد گرایی است. اما البته شکی نیست که با اینکه اصل سخن ما در باب سنت گرایی، تجدد گرایی و پسا تجدد گرایی است ولی به بعضی از آراء و نظرات درباره خود سنت و درباره خود تجدد و درباره خود پساتجدد، باید بپردازم.

بحث امروز را بنده شروع می کنم با محور قرار دادن تجددگرایی. اساساً به نظرم می آید که روش نیکو به لحاظ منطقی و به لحاظ تفهیم مطلب، برای بحث ما اینست که ابتدائاً تجددگرایی، طرح بشود و بعد سنت گرایی در مقایسه با تجددگرایی ایضاح و تفهیم بشود.

در درجه سوم هم پساتجددگرایی در مقایسه با تجددگرایی و سنت گرایی، ایضاح شود. به این لحاظ به نظرم می آید که تجددگرایی که در میانه سنت گرایی و پساتجددگرایی قرار گرفته است، نوعی تقدم منطقی دارد. از این لحاظ بحث را با تجددگرایی شروع می کنم.

ولی قبل از اینکه درباره خود تجددگرایی سخن بگویم، چاره ای جز این نیست که کلامی چند در مورد تجدد گفته شود تا بعداً معلوم شود تجددگرایی چیست؟

باز شکی نیست که این ویژگیها همه در يك درجه از شدت و حدت نبوده‌اند، ویژگی‌ای بصورت شدیدتر و حادثر وجود داشته و ویژگی‌ای از شدت وحدت کمتری برخوردار بوده است. باز شکی نیست همه افراد اروپای غربی و آمریکای شمالی به یکسان از این ویژگیها برخوردار نبوده‌اند، همه دقیقاً در يك زمان صاحب این ویژگیها نشده‌اند.

اما بهرحال هر چه از پانصد سال پیش به این سو، تاریخ طی شده و گذشته است این ویژگیها روشن‌تر و واضح‌تر شده‌اند، شاخصیت بیشتری یافته‌اند و اجتماعشان فراهم‌تر و گردتر شده است.

درباب این ویژگی‌ها همانطور که عرض کردم اختلاف درباب تعدادشان هست، اختلاف درباب ماهیت هر کدامشان هم وجود دارد. ولی من روی هم رفته، قولي که بیشتر صاحب‌نظران بر آن اجماع دارند عرض می‌کنم.

از میان این 10 ویژگی چهار ویژگی شاخصیت بیشتر و 6 ویژگی دیگر شاخصیت کمتری دارند. حالا بنده يك به يك آنها را عرض می‌کنم.

نخستین ویژگی انسان متجدد و یا به تعبیری انسان مدرن التقات عظیم این انسان حتی التقات انحصاری این انسان به علم تجربی "*Science*" است. در جلسه قبل هم اشاره‌ای کردم که از مقطعی به بعد آهسته، آهسته توجه انسان به صورت بسیار شاخص و بلکه منحصر به فردی معطوف شد به علم تجربی. وقتی علم تجربی عرض می‌کنم مراد علمی است که به لحاظ روش تجربی است متعلق این علم هر چه باشد بگو باشد ما فقط به روش کار داریم. علمی که روشش، روش تجربه باشد یعنی روش مشاهده، آزمایش، نظریه‌پردازی و آزمون نظریه‌ها باشد، ما به این علم، علم تجربی می‌گوییم.

موضوع بحث این علم هر چه باشد اهمیت ندارد، به این لحاظ، وقتی می‌گویم علوم تجربی، مراد فقط علوم طبیعی مثل فیزیک و شیمی نیست بلکه علوم تجربی انسانی مثل روانشناسی، اقتصاد و جامعه شناسی رانیز مد نظر دارم. به هر علمی که فقط با این متولوژی و با این روش کار خودش را به پیش می‌برد اطلاق می‌کنیم علم تجربی؛ اعم از علوم طبیعی یا انسانی.

علم تجربی خصیصه منحصر به فردی دارد که در هیچ علم دیگری وجود ندارد. وقتی می‌گویم در هیچ علم دیگری این خصیصه وجود ندارد یعنی در علوم

تجدد یا به تعبیر زبان فرانسه مدرنیته و یا به زبان انگلیسی *Modernity* وصف انسانی است که تقریباً از پانصد سال پیش در اروپای غربی و آمریکای شمالی ظهور کرد. موجودی که متصف به مدرن بودن و متجدد بودن می‌شود، اولاً و بالذات انسان است. آنهم فرد انسانی و آنهم فرد انسانی که تقریباً از پانصدسال پیش بدین سو ابتدائاً در اروپای غربی و بعداً در آمریکای شمالی و آهسته و آهسته در سرتاسر جهان در حال پدید آمدن بوده است.

فرد انسانی است که متجدد است. بعداً البته به اعتبار افراد انسانی، گاهی به جوامع هم اطلاق متجدد می‌کنند: جامعه متجدد فلان و جامعه متجدد بهمان. حتی باز با همین اعتبار، به تمدنها هم اطلاق متجدد بودن می‌کنند: تمدن متجدد و یا تمدن متجددانه. و گاهی حتی به يك دوره تاریخی هم اطلاق تجدد می‌کنند: دوره تاریخی تجدد و یا دوره تاریخی متجددانه. ولی هر وقت جامعه‌ای را متجدد بنامند، یا تمدنی را متجدد بنامند، یا دوره تاریخی‌ای را متجدد بنامند، باز در همه این احوال، این نامگذاریها به اعتبار افرادیست که این جامعه را می‌سازند و یا افرادی است که این تمدن را می‌سازند و یا افرادی که این مقطع تاریخی را بسر می‌برند و در آن زیست می‌کنند.

خوب، این انسان که تقریباً از 500 سال پیش، از اواخر قرن پانزدهم میلادی، آهسته، آهسته شروع به پدید آمدن کرد چه ویژگیهایی داشت که به اعتبار آن ویژگیها متمایز شد از انسانهای ادوار پیش، از انسانهای تمدنهای گذشته، از انسانهای جامعه‌های قبل از خودش؟ طبعاً ویژگی یا ویژگیهایی در این انسان وجود داشته، که به اعتبار آن ویژگیها انسان مجزا می‌شده، جدا می‌شده و ممتاز و متمایز می‌شده از انسانهای قبل از خودش و از انسانهایی که در ادوار دیگر و در تمدنهای دیگر و در جوامع دیگر زندگی می‌کرده‌اند.

واقعاً ویژگی و یا ویژگیهایی وجود داشته است. اما این ویژگی یا ویژگیها چه چیزهایی بوده‌اند؟

درباب اینکه بگوییم چه بوده‌اند، اختلاف فراوان است بین کسانی که در تجدد و تجددگرایی مطالعه و تحقیق کرده‌اند، اما می‌شود گفت: "ده" ویژگی در این انسان آهسته آهسته در کنار هم نشسته‌اند و این دهم البته شکی نیست که در يك آن پدید نیامده‌اند و به مرور زمان پدید آمده‌اند.

پژمرده خواهد شد. یا ولو اینکه، این گل الان پژمرده و بی‌نشاط است ولی اگر فلان و بهمان شود تا 5 یا 10 ساعت آینده با نشاط خواهد شد. پس پیش‌بینی می‌کنم پدیده‌ای را که بالفعل مشهود نیست یعنی الان و اینجا طراوتی نمی‌بینم ولی می‌توانم پیش‌بینی با طراوت شدن این گل را بکنم یا الان پژمردگی نمی‌بینم ولی می‌توانم پژمردگی آنرا ببینم (در آینده).

خوب، این يك مثال بود از اینکه علم تجربی به من قدرت تبیین پدیده‌های بالفعل مشهود و پیش‌بینی پدیده‌های بالفعل نامشهود را می‌دهد. حالا اگر من فیلسوف بودم هرگز این کار را نمی‌توانستم بکنم. یعنی تبیین و پیش‌بینی وضعیت گل. من در علوم فلسفی این قدرت را ندارم البته علوم فلسفی توانایی‌هایی به من می‌دهد که علوم تجربی فاقد آن است اما فعلاً بحث بر روی آن توانایی‌ها نیست بهرحال بحث بر سر اینست که من این کار را در علوم تجربی می‌توانم بکنم و در علوم غیرتجربی نمی‌توانم.

خوب، وقتی در علوم تجربی بتوانیم پدیده‌های بالفعل مشهود را تبیین و بالفعل نامشهود را پیش‌بینی بکنیم، در اثر این دو هنر که هنر دوم زاینده هنر اول است ما هنر سوم را پیدا می‌کنیم و آن اینست که می‌توانیم آینده را طراحی و برنامه‌ریزی کنیم. تا قدرت پیش‌بینی وجود نداشته باشد قدرت طراحی و برنامه‌ریزی وجود ندارد. هیچ طراحی و برنامه‌ریزی امکان‌پذیر نیست مگر اینکه يك فقره پیش‌بینی داشته باشیم. من اگر از هیچ پیش‌بینی برخوردار نباشم قدرت طراحی را ندارم و وقتی طراحی و برنامه‌ریزی برای من مقدور باشد و در توانم بیاید آنوقت من قدرت ضبط و مهار جهان را پیدا می‌کنم.

ضبط و مهار را من در ترجمه کنترل بکار می‌برم. من قدرت کنترل را پیدا می‌کنم، می‌توانم حوادث آینده را ضبط و مهار کنم. تا حد توانایی خودم می‌توانم در قبضه بگیرم که چه رخ بدهد در آینده و چه رخ ندهد. آنها که رخ دادنی هستند چگونه رخ بدهند و چگونه رخ ندهند. آنهایی که بنا، بر این است که رخ بدهند چگونه رخدادشان به تعویق بیافتد و آنهایی که بنا بر این نیست که بزودی رخ بدهند، چگونه رخدادشان تعجیل و تسریع بشود.

همه این مواردی که گفتم، مواردی است از قدرت ضبط و مهارتی که انسان نسبت به جهان خارج خویش پیدا می‌کند براساس علوم تجربی و بر اثر واجد علوم تجربی بودن.

عقلی و در علوم شهودی و عرفانی و علوم تاریخی وجود ندارد. چون با يك استقرار همه علوم بشری را می‌توان به چهار دسته تقسیم کرد: 1- علوم تجربی 2- علوم عقلی یا فلسفی که شامل ریاضیات و منطق و همه شاخه‌های فلسفه می‌شود 3- علوم شهودی و عرفانی 4- علوم تاریخی که شامل ریاضیات و منطق و همه شاخه‌های فلسفه می‌شود.

این خصیصه منحصر به فردی که در علوم تجربی هست، منحصر به فرد بودنش فقط بخاطر اینست که در هیچ کدام از سه دسته دیگر وجود ندارد. این خصیصه اینست که وقتی شما در یکی از علوم تجربی عالم باشید پدیده‌ای بالفعل مشهود را می‌توانید تبیین کنید و پدیده‌های بالفعل نامشهود را می‌توانید پیش‌بینی کنید. تبیین بالفعل مشهودها و پیش‌بینی بالفعل نامشهود ها؛ این قدرتی است که فقط علم تجربی به شما می‌دهد و هیچ علم دیگری به شما این خاصیت و این فایده را عاید نمی‌کند.

وقتی که من فرض کنید که زیست شناسی بدانم، گیاهشناسی بدانم که یکی از شاخه‌های زیست شناسی است، آنوقت می‌توانم بگویم که اگر این گل الان با طراوت است چرا چنین است و اگر پژمرده است چرا پژمرده است. الان اگر آنچه را که شما شهودتان است یعنی مشاهده می‌کنید همین الان، طراوت گل باشد من می‌توانم این پدیده شهود یعنی طراوت گل را تبیین کنم و اگر آن چیزی که مورد مشاهده شما است بی‌طراوتی و پژمردگی این گل باشد، من می‌توانم بی‌طراوتی و پژمردگی آن را تبیین کنم. تبیین کنم، دقیقاً یعنی، چرایی را بیان کنم. عنایت می‌کنید؟ تبیین همیشه بیان چرایی است نه بیان چگونگی و بنابراین وقتی می‌گویم «تبیین کنید پژمردگی این گل را» یعنی بیان کنید چرا این گل پژمرده است؟ الان وارد بحث نمی‌شوم، ولی بعداً تفسیر خواهم کرد که تبیین يك پدیده بالفعل مشهود (بالفعل یعنی هم اینك و در این مکان)، یعنی بیان چرایی نه بیان چگونگی و این بیان چرایی امکان‌پذیر نیست مگر اینکه من از يك سلسله مناسبات علی و معلولی با خبر باشم.

خوب، این هنر اختصاصی علم تجربی است. از همین هنر اختصاصی یعنی تبیین پدیده‌های بالفعل مشهود، يك هنر دوم هم زایش می‌کند و آنهم پیش‌بینی پدیده‌های بالفعل نامشهود است. یعنی من می‌توانم پیش‌بینی بکنم که ولو این گل الان با نشاط است و با طراوت ولی اگر فلان و بهمان شود تا 5 ساعت آینده

عنایت می‌فرمایید؟ خوب، بنابر این در مورد علوم تجربی بصورت خیلی خلاصه (که بعداً به تفصیل بیشتری خواهم گفت) می‌توان گفت که: علوم تجربی به ما قدرت تبیین پدیده‌های بالفعل مشهود و قدرت پیش‌بینی پدیده‌های بالفعل نامشهود، قدرت طراحی و برنامه‌ریزی و قدرت ضبط و مهار و ایجاد تغییرات مطلوب در جهان خارج را به ما می‌دهد. این قدرت‌های چهارگانه را فقط علوم تجربی، یکی پس از دیگری در اختیار ما می‌گذارد. این اقبال و این رویکرد خیلی مؤکد به علوم تجربی در انسان 500 ساله اخیر پدید آمده است. اینکه چرا این رویکرد انحصاری و بسیار مؤکد پدید آمد فعلاً محل بحث من نیست چون خود آن هم یک بحث بسیار وسیع را اقتضاء می‌کند که چه شد که مردم روی آورده‌اند به علوم تجربی و نسبت به علوم غیرتجربی کم یا بیش سست‌باور و بی‌مهر شده‌اند. آن داستان دیگری است ولی بهرحال خصیصه انسان مدرن، رویکردش به همین علوم تجربی است. بعد از این رویکرد به علوم تجربی و بر اثر همین چهارتا هنری که علوم تجربی دارند یک خصلت دوم هم انسان پیدا کرد و آن اینکه در میان انسان مدرن نخستین بار علوم عملی رشد کرد. علوم عملی رشدشان دقیقاً متوقف است و معلول است بر همان چهار تا هنر تجربی نظری. علوم عملی وقتی می‌گویم، مرادم آن چیزی است که امروزه از آن تعبیر به تکنولوژی می‌کنند به معنی فن‌آوری. تکنولوژی و یا به تعبیر زبان فارسی، فن‌آوری یکی از معانی علوم عملی است.

وقتی مثلاً گفته می‌شود تکنولوژی آموزشی، یعنی علم عملی مربوط به مسئله آموزش. تکنولوژی در این معنا فقط به معنای علم عملی است. علم عملی وقتی در اختیار انسان قرار گرفت که علم تجربی به عنوان یک علم نظری و آن چهار هنری که عرض می‌کردم در اختیار انسان قرار گرفت. در واقع در اختیار نهادن قدرت طراحی و برنامه‌ریزی که خصلت سوم علوم تجربی بود و قدرت پیش‌بینی حوادث آینده که خصلت چهارم علوم تجربی بود، خصائلی است که علوم عملی را پدید می‌آورد. علم عملی وقتی پدید می‌آید که من قدرت برنامه‌ریزی پیدا کنم و قدرت ضبط و مهار جهان خارج از خودم را پیدا کنم. علوم عملی هم رشد کردند، تکنولوژی هم رشد کرد. بر اثر فن‌آوری و رشد تکنولوژی یک چیز سومی برای انسان مدرن ظهور کرد که از آن تعبیر می‌کنند به صنعت.

صنعت در اینجا وقتی می‌گویم به آن معنای تنگش نیست که در مقابل کشاورزی و در مقابل تجارت و خدمات قرار می‌گیرد. چون گاهی می‌گوییم صنعت و در مقابلش سه تا چیز دیگر می‌گذاریم. می‌گوییم کشاورزی غیر از صنعت است، تجارت غیر از صنعت است و خدمات هم غیر از صنعت است. و بنابراین همه حرفه‌ها را می‌شود در جامعه به این چهار تا قسم تقسیم کرد. نه، مرادم از صنعت آن نیست که معنای تنگتر تعبیر صنعت است. صنعت یعنی تجسم مادی علوم عملی. تجسم مادی فن‌آوری را تعبیر به صنعت می‌کنیم. یخچال یک مصداقی از صنعت است، تلویزیون یک مصداقی از صنعت است و ماهواره و ... هر وقت فن‌آوری تبلور عینی و مادی پیدا بکند مابه این تبلور عینی فن‌آوری و تکنولوژی نام صنعت می‌دهیم. صنعت در واقع فقط و فقط وقتی پدید می‌آید که انسان از علوم تجربی و از علوم عملی برخوردار باشد. این دو شرط لازم پدید آمدن صنعت هستند و البته شرط کافی نیستند. همانطوری که بسیاری از متفکران مانند سیدحسین نصر در بعضی از آثار خودشان گفته‌اند، برای اینکه صنعت داشته باشیم شرط لازم اینست که علوم تجربی پیشرفته داشته باشیم و باز شرط لازم دوم اینست که ما علم عملی یعنی فن‌آوری پیشرفته هم داشته باشیم اما این دو فقط شرط لازمند، شرط کافی نیستند.

برای اینکه ما شرط لازم و کافی را یکبارہ داشته باشیم باید یک چیز سوم هم داشته باشیم که البته محل بحث نیست و فقط اشاره می‌کنم و آن اینست که قصد تغییر جهان را هم داشته باشیم. یک روانشناسی دگرگون‌سازی جهان هم باید در ما پدید آمده باشد وگرنه اگر من قصد تغییر جهان را نداشته باشم، اگر اول عالم علوم تجربی باشم و بزرگترین متخصص علوم کاربردی و عملی هم باشم باز هم من یخچال نخواهم ساخت، باز هم زیردریایی و ... نمی‌سازم. برای اینکه اینها را بسازم و به صنعت روی بیاورم، لامحاله باید یک روانشناسی خاص در من پدید آمده باشد که آن روانشناسی، روانشناسی تغییر جهان است، روانشناسی دگرگون کردن جهان است که اتفاقاً درباره همین نکته، یعنی این نکته روانی بعداً در طی بحث سخن خواهم گفت.

به هر حال خصیصه سوم انسان جدید همین بود یعنی خصیصه واجد صنعت شدن.

صنعت در اینجا وقتی می‌گویم به آن معنای تنگش نیست که در مقابل کشاورزی و در مقابل تجارت و خدمات قرار می‌گیرد. چون گاهی می‌گوییم صنعت و در مقابلش سه تا چیز دیگر می‌گذاریم. می‌گوییم کشاورزی غیر از صنعت است، تجارت غیر از صنعت است و خدمات هم غیر از صنعت است. و بنابراین همه حرفه‌ها را می‌شود در جامعه به این چهار تا قسم تقسیم کرد. نه، مرادم از صنعت آن نیست که معنای تنگتر تعبیر صنعت است. صنعت یعنی تجسم مادی علوم عملی. تجسم مادی فن‌آوری را تعبیر به صنعت می‌کنیم. یخچال یک مصداقی از صنعت است، تلویزیون یک مصداقی از صنعت است و ماهواره و ... هر وقت فن‌آوری تبلور عینی و مادی پیدا بکند مابه این تبلور عینی فن‌آوری و تکنولوژی نام صنعت می‌دهیم. صنعت در واقع فقط و فقط وقتی پدید می‌آید که انسان از علوم تجربی و از علوم عملی برخوردار باشد. این دو شرط لازم پدید آمدن صنعت هستند و البته شرط کافی نیستند. همانطوری که بسیاری از متفکران مانند سیدحسین نصر در بعضی از آثار خودشان گفته‌اند، برای اینکه صنعت داشته باشیم شرط لازم اینست که علوم تجربی پیشرفته داشته باشیم و باز شرط لازم دوم اینست که ما علم عملی یعنی فن‌آوری پیشرفته هم داشته باشیم اما این دو فقط شرط لازمند، شرط کافی نیستند.

برای اینکه ما شرط لازم و کافی را یکبارہ داشته باشیم باید یک چیز سوم هم داشته باشیم که البته محل بحث نیست و فقط اشاره می‌کنم و آن اینست که قصد تغییر جهان را هم داشته باشیم. یک روانشناسی دگرگون‌سازی جهان هم باید در ما پدید آمده باشد وگرنه اگر من قصد تغییر جهان را نداشته باشم، اگر اول عالم علوم تجربی باشم و بزرگترین متخصص علوم کاربردی و عملی هم باشم باز هم من یخچال نخواهم ساخت، باز هم زیردریایی و ... نمی‌سازم. برای اینکه اینها را بسازم و به صنعت روی بیاورم، لامحاله باید یک روانشناسی خاص در من پدید آمده باشد که آن روانشناسی، روانشناسی تغییر جهان است، روانشناسی دگرگون کردن جهان است که اتفاقاً درباره همین نکته، یعنی این نکته روانی بعداً در طی بحث سخن خواهم گفت.

به هر حال خصیصه سوم انسان جدید همین بود یعنی خصیصه واجد صنعت شدن.

انسان مدرن نیست. چون اگر این ویژگی، یکی از ویژگی‌های انسان جدید باشد، آنوقت طبعاً کسی که طرفدار این اقتصاد نیست طرفدار اقتصاد بازار آزاد هم نیست، بلکه طرفدار اقتصاد برنامه‌ریزی شده و اقتصاد با مداخله هر چه بیشتر دولت است. او را طبعاً نمی‌توان به این لحاظ، انسان متجدد (انسان مدرن) نامید.

ویژگی ششم که برای انسان جدید شمرده‌اند اینست که انسان جدید هر چه بیشتر و هر چه بیشتر زندگی را سکولار کرده است. سکولار یا به تعبیری دین زدا شده. وقتی گفته می‌شود که سکولار کرده یعنی دین زدایی کرده است صحنه زندگی را. این را هم می‌توان به يك تعبیری که خالی‌تر از ابهام باشد روشن کرد که یعنی چه؟

ببینید ما در هر لحظه از لحظات زندگی‌مان در حال یکی از این چهارارتباطیم. من لااقل در هر لحظه یا در حال ارتباط با خدا هستم یا ارتباط با خودم هستم یا در حال ارتباط با انسانهای دیگر و یا با طبیعت.

هیچ لحظه‌ای از لحظات زندگی نیست که من در هر حال لااقل یکی از این چهار ارتباط رانداشته باشم. البته گاهی هست که من در آن واحد در حال دو ارتباطم، یا در حال سه ارتباط، ولی اینکه در هیچ لحظه‌ای من در هیچ کدام از این ارتباطهای چهارگانه نباشم این ظاهراً امکان‌پذیر نیست. من همیشه با موجودی مرتبطم حالا آن موجود می‌تواند خدا باشد، خودم باشم، شما باشید و انسانهای دیگر یا طبیعت. عنایت می‌کنید؟ ادیان (به تلقی و سنتی که از دین وجود داشته است و یا لااقل در بیشتر ادیان بزرگ جهان) آمده بودند برای اینکه هر چهار قسم ارتباط انسان را دربابشان سخن بگویند و درباب هر چهار قسم ارتباط، هم آراء نظری و هم آراء عملی بدهند. تلقی سنتی از دین اینست و یا به تعبیر دقیق‌تر که باز در بیانم اشاره کردم، لااقل تلقی سنتی از اکثر ادیان جهان اینست که آمده‌اند هر چهار نوع ارتباط انسان را در بابش آراء و نظراتی اظهار کنند. در مورد این چهارارتباط، هم درباب چگونه بودنش و هم درباب چگونه بایدبودنش، هم تعالیم نظری و هم احکام عملی صادر بکنند. خوب مثلاً در میان ما هم تفکر سنتی دینی ما در واقع اعتقادش بر این است که اسلام آمده است برای تنظیم هر چهار قسم ارتباط. حالا وقتی گفته می‌شود سکولاریزه کردن زندگی، دین زدایی کردن زندگی، قداست پیرایه زندگی، حالا هر تعبیری که می‌خواهید

و اما خصیصه چهارم که نتیجه سه خصیصه قبلی است پدید آمدن سطح زندگی بالا و بی‌سابقه‌ای است برای بشر مدرن. در طول تاریخ بشریت هیچ وقت سطح زندگی از لحاظ مادی صرف، به اندازه این پانصد سال اخیر اینقدر بالا نبوده است.

به تعبیر دیگر، سطح زندگی‌ای که بشر در این پانصد سال داشته است، در طول زندگی بشر بی‌سابقه است. هیچ وقت بشر پدید آمده بر روی کره زمین، از این سطح زندگی تا این حد بالا برخوردار نبوده است. سطح زندگی وقتی گفته می‌شود به آن 8 مطلبی نظر هست که معمولاً برای رفاه بدن لازم است یعنی: خوردن، آشامیدن، پوشاک، مسکن، خواب، استراحت، غریزه جنسی، تفریح و تفرّج این عوامل هشت‌گانه در واقع سطح زندگی را می‌سازند.

این سطح زندگی فقط و فقط در اثر آن سه عامل پیش گفته بصورت بی‌سابقه‌ای رشد کرد. این، چهارخصلتی بود که تا اینجا از انسان مدرن عرض کردم. این چهار خصلت تقریباً چهارخصلتی است که همه کسانی که ویژگی‌های انسان جدید را برمی‌شمرند بر آنها وفاق دارند.

اما 6 خصلت دیگر هم هست که درباب آنها باید کمابیش چند و چون‌هایی کرد. اگر چه باز هم روی هم رفته آن 6 خصلت هم به عنوان خصایل انسان جدید قابل دفاع است.

خصلت پنجم، خصلت اقتصادی انسان جدید است. انسان جدید به لحاظ اقتصادی، طرفدار رفتار سرمایه‌داری است؛ طرفدار اقتصاد بازار آزاد است؛ Capitalism سرمایه‌داری یا به تعبیری اقتصاد بازار آزاد. اقتصادی است که در آن اقتصاد، آن چیزی که اصل است عرضه، تقاضا و رقابت است. من جنس خودم را عرضه می‌کنم، شما هم جنس خود را عرضه می‌کنید. من وقتی جنس خودم را عرضه می‌کنم با دو پدیده مواجهم: یکی با کسانی که تقاضا کنندگان جنس هستند و دیگری با رقبایی که همین جنس را آنها نیز عرضه می‌کنند؛ فعل و انفعال و کنش و واکنش کاملاً آزادانه. این سه عامل یعنی عرضه‌کنندگان، تقاضا کنندگان و رقبا در واقع سه مؤلفه اصلی يك سرمایه‌داری آزاد است. این هم در واقع يك ویژگی این انسان است. به همین لحاظ شما باید بعداً توجه به این بکنید که کسی که مثلاً از اقتصاد مارکسیستی طرفداری می‌کند (در مقام نظر یا مقام عمل) او به تعبیری که الان ما محل بحثمان است

همانطوري که عرض کردم فرآیند است و چون فرآیند است طبعاً در آن تدرج وجود دارد. اینجور نیست که يك روز تصمیم بر این شد که از امروز و از این فرصت و ساعت ما زندگی را سکولار کنیم. آهسته آهسته زندگی سکولاریزه شد. در تفکر انسان مدرن این که سکولاریزه شدن معلول چه علتهایی است به آن خواهیم پرداخت ولي نه امروز؛ که چه علي روي هم رفته دست به دست هم داده اند و زندگی را سکولار کرده اند. به نظر می آید هم مسائل نظري در این داستان دخیل بوده اند و هم مشکلات عملي. يعني این مطلب که زندگی یکسره بخواد ديني باشد، در غرب هم يك سلسله مسائل نظري لاینحل پدید آورد و هم يك سلسله مشکلات عملي غیرقابل رفعي که آهسته آهسته انسان غربي را به این سمت سوق داد که خوب است ما دست برداریم از آن پرمدعایی ديني خودمان؛ از آن فراوان خواستن ديني خودمان؛ از آن پرمطالبه بودن در قلمرو دين و ارتباط دين با جامعه و زندگی اجتماعي. خوب، اینهم باز هم يك خصلت است.

حالا خود این سکولار شدن زندگی آیا روي هم رفته انسان متجدد را به آن اغراض و غایاتی که به خاطر آن زندگی را سکولار کرد رساند یا نرساند این هم داستان دیگری است که هم در پست مدرنیسم این مسئله قابل بررسی است و هم در ترادسیونالیزم. يعني هم در پسا تجدد گرایی و هم در سنت گرایی. و آیا امروزه همچنان جریان سکولاریسم رو به جلو می رود یا الان آهسته آهسته سکولار یستها عنان را برگردانده و نوعی عدول از آن مواضع مغلط سکولاریسم دارند. اینهم داستان دیگری است که به این هم خواهیم پرداخت ولي به هر حال این را باید پذیرفت که انسان متجدد انسان قائل به سکولاریزم است اینهم يك خصلت است.

يك خصلت دیگر که در انسان متجدد است خصلت انسان گرایی است. اومانیزم یا انسان گرایی هم تعبیری است که بیش از يك معنا دارد و آن معنایی که مورد نظر بنده است در اینجا و با آن معنا بحث را پیش می برم این است که اومانیزم اعتقاد به این قول است که همه چیز باید به نحوی از انحاء در خدمت انسان قرار بگیرد. يعني به نحوی از انحاء به سود انسان سامان بگیرد. هر نوع سامان دهی نظري و هرنوی سامان دهی عملي باید چنان باشد که به سود انسان باشد. این معنایش این است که در واقع انسان باید

بکار ببرید، معنایش اینست که کسی بگوید که یا یکسره در زندگی باید فارغ بشویم از دين یا اگر یکسره از دين فارغ نمی شویم، لاقل دين را منحصر کنیم به ارتباط انسان با خدا و با خودش (همین دوتا). ولي در باب ارتباطات انسان با انسانهای دیگر و طبیعت، در آنجا ما دين را مداخله ندهیم.

اگر من به این نظر معتقد باشم يعني معتقد باشم کل صحنه ها و ساحت های چهارگانه زندگی و یا صحنه و ساحت سوم و چهارم را، آنجایی که مربوط به ارتباط خودم با انسانهای دیگر و طبیعت می شود، دين را از این صحنه ها بیرون بکشم، آنوقت در این صورت من يك تفکر سکولار دارم.

البته در اینجا دو نکته را برای اینکه سخنانم دقیق باشد عرض کرده باشم: نکته اول اینکه خود تعبیر سکولار هم مشترك لفظي است. به گفته منطقي يعني يك لغت هست با معانی بسیار متعدد. الان يك معنا از این لغت محل بحث ما بود و من هم آن معنا را ایضاح کردم و گر نه معانی دیگری هم برای سکولار و یا در زبان انگلیسی "سکیولار" هست. این يك نکته، نکته دوم اینکه می خواهم عرض بکنم که سکولار بودن به همین معنایی که الان من می گفتم لزوماً به معنای بی تدین بودن نیست، به معنای لامذهبی، لادینی نیست. متصور است کسی متدین هم باشد و در عین حال سکولار هم باشد. عنایت می کنید؟ این کاملاً متصور است. حالا چگونه متصور است به بحث من مربوط نمی شود و یا لاقل به بحث این جلسه من مربوط نیست. هیچ شکی نیست که تلقی هایی از دين وجود دارد که طبق آن تلقی ها نمی توان هم متدین بود و هم سکولار و این بدین معنا نیست که همه تلقی هایی که از دين وجود دارد همین گونه اند و همه آنها مجاز نمی دانند حفظ تدین را با حفظ سکولار بودن.

خب ویژگی ششمی که من داشتم عرض می کردم از انسان متجدد این بود که انسان متجدد رو به سکولاریسم آورد. يعني رو به اینکه تا می شود ما صحنه ها و ساحت های زندگی را دين پیرایی کنیم و دیگر اینکه نهایتش، دين را اختصاص بدهیم به تنظیم ارتباط های خودمان با خودمان و ارتباطات خودمان با خدای خودمان. این دو نوع ارتباط را گاهی تعبیر به ارتباطات شخصی هم می کنند. چون هر دو جنبه شخصی دارند و اجتماعي نیستند.

منحصر کردن دين در ساحت مناسبات شخصی و یا از زندگی بیرون بردن دين، خب این فرآیند هم،

مخدوم غیرانسان باشد و همه چیز باید در خدمت انسان باشد.

عنایت می‌کنید؟ شاید اگر من تا اینجا رانمی‌گفتم شما می‌گفتید که خب این در تفکر سنتی هم وجود داشت. در تفکر انسان سنتی هم گفته می‌شد که همه چیز در خدمت انسان است و این چیزی اختصاصی انسان متجدد نیست.

خب بالاخره در تفکر سنتی هم گفته می‌شد که «سخر لکم مافی الارض و السماء». غیر از این است که ما همه چیز را مسخر شما (انسانها) کردیم و بنابراین چرا شما این را خصیصه انسان متجدد به حساب می‌آورید؟ این را باید توجه کرد که اومانیس‌انسان متجدد است فقط نمی‌گوید همه چیز برای انسان، می‌گوید همه چیز برای انسان ولی انسان برای چیز دیگری نه. توجه بکنید، این خیلی اهمیت دارد. در واقع انسان نه فقط مخدوم بعضی از موجودات زیردست خودش شد، مخدوم کل جهان هستی شد. یعنی نه فقط بعضی از موجودات زیر دست او (انسان)، مثل گیاهان، جانوران و جمادات می‌باید در خدمت انسان می‌بودند کل جهان هستی باید در خدمت انسان می‌بود. این عنایت اومانیس است. این اومانیس به تعبیری که من در جای دیگر مفصل گفتم فقط بعد عملی ندارد، بعد نظری هم دارد خیلی شاید برای دوستان جالب باشد، که چگونه در مسائل نظری می‌شود گفت باید کل هستی هم در خدمت انسان باشد. البته امور عملی را بهتر می‌شود تصویر کرد که چگونه می‌توانند در خدمت انسان باشند تا امور نظری را.

ولی آن را هم انشاءالله روشن خواهم کرد و خواهم گفت که چگونه امکان‌پذیر است. بهرحال از این اندیشه به اومانیس تعبیر می‌کنند. اومانیس یعنی در واقع خدایگان بودن انسان، اینکه انسان يك شأن خدایی پیدا می‌کند منتها این شأن خدایی نه به معنای مابعدالطبیعی شأن خدایی و نه به معنایی که انسان همان ویژگی‌هایی را پیدا می‌کند که در تفکر سنتی به خدا نسبت داده می‌شد: مثلاً در تفکر سنتی خدا را واجب‌الوجوب می‌دانستند، خدا را علت‌العلل می‌دانستند، خدا را قائم به ذات می‌دانستند و خدا را خالق ما سواء می‌دانستند به این معناها نه، به معنای مابعدالطبیعی خدایی نه، به معنای اخلاقی خدایی.

چون خدا دو دسته اوصاف در تفکر سنتی دارد: يك دسته اوصاف مابعدالطبیعی متافیزیکال دارد و يك دسته اوصاف اخلاقی دارد. وقتی می‌گوییم انسان در

اومانیس در واقع شأن خدایی پیدا کرد، به لحاظ اوصاف اخلاقی شأن خدایی پیدا کرد، یعنی مثلاً از لحاظ اخلاقی مگر همه نباید در تفکر سنتی در خدمت خدا می‌بودند، حالا همه باید در خدمت انسان باشند. در تفکر سنتی مگر نباید همه رضای خدا را جلب می‌کردند، اینجا همه چیز باید رضای چه چیزی را جلب می‌کرد؟ رضای انسان را. به این لحاظ گفته می‌شود انسان گرایی. اینهم يك خصلت.

خصلت بعدی که در انسان متجدد ظهور کرد يك حالت خاص از همان انسان گرایی است و آن فردگرایی است. زیرا هم می‌شد انسان گرا بود و جمع‌گرا و هم می‌شد انسان گرا بود و فرد گرا.

خصیصه انسان متجدد فردگرایی اوست نه جمع‌گرایی. یعنی هم فردگرایی (individualism) سازگار است با انسان گرایی و هم Collectivism و جمع‌گرایی سازگار است با انسان گرایی. ولی آن خصلتی که در انسان جدید غربی پدید آمد، این فردگرایی اوست و فردگرایی معنایش اینست که نه فقط همه چیز باید در خدمت انسان باشد بلکه همه چیز باید در خدمت فرد انسان باشد.

یعنی واحد صاحب حق، جامعه انسانی نیست، واحد صاحب حق فرد انسانی است. به تعبیر دیگری بگویم آن اتم نشکنی که صاحب حق است آن اتم جامعه نیست که بگوییم جامعه دارای حق x ، دارای حق y و دارای حق z هستند. بلکه این افرادند که دارای حقند. اگر هم جایی حق را به جامعه نسبت می‌دهیم، این به دلیل اینست که این حق را برای کسی قائلیم، برای يك افراد جامعه قائلیم، آنوقت جمع‌بندی شده آنرا حق جامعه می‌نامیم. وگرنه حقی از جامعه اولاً و با لذات وجود ندارد. همه حقوق، حقوق افرادند. من به عنوان يك فرد، حقوقی دارم، شما هم به عنوان يك فرد، حقوقی دارید، شخص سوم هم همینطور.

این حقوق مهم‌ترینش البته حق آزادی است. یعنی هر انسانی آزاد است، حالا چه بگوییم آزاد آفریده شده است که تعبیری دینی است و چه بگوییم انسان آزاد به دنیا آمده است که تعبیری غیردینی است. ولی بالاخره فرقی در این جهت ندارد که انسان آزاد است و کسی حق ندارد که این آزادی را مضیق بکند.

در پرتو این آزادیست که سایر حقوق احقاق می‌شود از این نظر هم هست که گفتم فردگرایی معنای توجه به فرد یعنی توجه به حقوق فرد است و بعداً عرض کردم مهم‌ترین حق آزادی است.

که اینجا مفهوم برادری به معنای "از یک پدر و مادر بدنیا آمدن" نیست.

یا اگر من اینجور گفتم که من به کسی گفتم که من عاشق توام. خوب، مشکلی نیست. بعد با خبر شدید که من به دیگری هم گفتم که من عاشق توام. بعد فهمیدید که به سومی هم گفتم که عاشق توام. بعد فهمیدید که من به یکان یکان انسانهای روی زمین اظهار عشق کرده‌ام، آنوقت دیگر در اینجا عشق معنایش آن معنایی که اول از عشق در ذهن متبادر می‌شد نیست. یعنی هر چقدر این مفهوم دامنه و شمول و گستره اطلاق و بکاربردش بیشتر بشود به قیمت مبهم شدن و بعد از مبهم شدن، لاغر شدن مفهوم تمام می‌شود. مفهوم وقتی خیلی مبهم شد خیلی لاغر می‌شود و وقتی کمال ابهام را پیدا کرد کمال لاغری را پیدا می‌کند و دیگر از میان می‌رود.

این نکته مهمی است که باید به آن توجه کرد من الان ادعا می‌کنم که من در دوران تحصیل شاگرد فلان آقا یا فلان خانم بوده‌ام. خب مشکلی ندارد. اما اگر بعد دیدید که من می‌گویم شاگرد بهمانی هم بوده‌ام و بالاخره شاگرد همه بوده‌ام، آنوقت مفهوم شاگردی از میان می‌رود. شاگردی یک معنایی داشت که فقط در یک اطلاق خاص آن معنا را می‌داشت وقتی که من قرار شد شاگرد همه عالم باشم آنوقت دیگر شاگرد هیچ کس بدین معنا که از مفهوم شاگردی اطلاق شده است نیست.

آزادی هم همینطور. اگر من بخواهم بگویم که من آزادم، اشکالی ندارد. من می‌توانم آزاد باشم به مطلقترین معنای آزادی. اما اگر شما به یک نفر دیگر هم قول دادید که تو هم صددرصد آزاد باش و نیز شما اگر به دو نفر دیگر هم قول دادید که صددرصد آزاد باشید، آنوقت آزادی مفهومش را از دست داده است. چون اگر به من گفته‌اید تو صددرصد آزادی؛ یعنی هر چه می‌خواهی، می‌توانی بکنی. حالا اگر بنا، بر این شد که به شخص دیگر هم گفتید تو آزادی به شخص سوم و چهارم هم گفتید آزادی، هر چقدر تعداد اشخاصی که ما اطلاق آزاد برایشان می‌کنیم بیشتر شود، آنوقت آزادی من از آن اطلاق خودش، از آن نامحدود بودن خودش، از آن بی کرانگی خودش باید دست بردارد. حال باید برای این مشکل چه بکنیم؟ انسان متجدد چه راه حلی اندیشید برای اینکه اولاً همه انسانها را می‌گفت وقتی بدنیا می‌آیند آزادند ثانیاً آزادی از آن چیزهایست که وقتی همه بخواهند آزاد باشند، آزادی

"مهمترین این حقوق، حق آزادی است" معنایش اینست که فقط با آزادی است که سایر حقوق قابل تحصیل است. اگر آزادی مضیق بشود، به میزانی که آزادی مضیق شود فقط خود آزادی مضیق نشده است؛ امکان بدست آوردن سایر حقوق هم کمتر و کمتر و کمتر شده است.

خب، حق آزادی، البته شکی نیست که وقتی بنابر این شد که من آزاد ساخته شده‌ام، آزاد آفریده شده‌ام یا آزاد بدنیا آمده‌ام، باید این آزادی خودم اعمال بشود. ولی باید گفت، این آزادی یک دیوار دارد و آن دیوار، آزادی تو است. یعنی آزادی من تا کجا گسترش دارد؟ تا وقتی به آزادی تو برخورد نکند. آزادی ما دوتا، تا کجا گسترش دارد؟ تا وقتی به آزادی شخص سوم برخورد نکند.

آزادی هر انسانی فقط یک دیوار دارد و آنهم آزادی انسانهای دیگر است خب حالا اگر بنابر، این باشد که در عین حال که بخواهیم آزادی خودمان حفظ بشود آزادی همه حفظ شود، این پارادوکسیکال است.

توجه دارید که بعضی از مفاهیم هستند که اگر قرار باشد که گسترش پیدا بکنند خودشان از میان می‌روند. اما بعضی از مفاهیم اینجوری نیستند. اگر من بگویم مفهوم دیدن، مفهوم دیدن هر چقدر گسترش پیدا کند از میان نمی‌رود یعنی اگر من بگویم من تو را می‌بینم، بعد بگویم شخص بغل دستی شما را هم می‌بینم، بعدی را هم می‌بینم، بعدی را نیز می‌بینم، همه شش میلیارد انسان روی زمین را می‌بینم، بعد گفتم سنگها را هم می‌بینم آنها، درختها، جنگل‌ها، بالا، پائین، زیر و زبر و ... را هم می‌بینم، هیچ مشکلی پیش نمی‌آید. یعنی در مفهوم دیدن وقتی متعلقات این مفهوم افزایش پیدا بکند به قیمت از میان رفتن خود مفهوم تمام نمی‌شود. اما بعضی از مفاهیم اینجور نیستند. بعضی از مفاهیم اینجورند که اگر شما مفهوم را خواستید موسع بکنید خود مفهوم ناپدید می‌شود.

اگر من گفتم که فرض کنید که این آقا برادر من است. خوب، شما می‌فهمید که من و این آقا از یک پدر و مادر به دنیا آمده‌ایم. بسیار خوب تا اینجا مشکلی نداریم. اگر گفتم آن آقا هم برادر من است باز هم ظاهراً اشکالی ندارد. آن آقای دیگر هم برادر من است باز هم اشکالی ندارد. اما اگر این «برادر من است و برادر من است» از یک حدی رفت بالاتر مفهوم برادری معنایش را از دست می‌دهد و معلوم می‌شود

ببینید، استدلال گرایی می‌دانید دقیقاً یعنی چه؟ یعنی اینکه من هیچ جا سخنی را نپذیریم چون کسی آن سخن را گفته است. استدلال گرایی تام و تمام معنایش اینست که من حتی در يك جا نگویم الف، ب است؛ چون X گفته است که الف، ب است. هر جا من گفتم که الف، ب است چون X گفته است، اینجا دیگر من استدلال گرانیستم. اینجا تابع راسیونالیسم نیستم.

استدلال گرایی در واقع بدین معنا یعنی تعبدگریزی کامل. به این معنایی که محل بحث من است استدلال با تعبد ناسازگار است یعنی هر وقت من گفتم الف، ب است چون X گفته است، اینجا من نسبت به شخص X حالت تعبد دارم یعنی حالت پذیرش بی چون و چرا دارم. من شخص X را مثل اینست که چون و چرا نپذیر می‌دانم. و یا اینکه شخص X را گویی فوق سوال تلقی می‌کنم.

اما اگر من هیچ شخص انسانی را فوق سوال تلقی نکنم، در اینصورت به این معنای مورد نظر، من استدلال گرا هستم.

خوب، اگر من به هیچ شخص انسانی متعبد نباشم و بی چون و چرا تلقی اش نکنم، آنوقت می‌دانید اگر اختلافی که بین من و شما رخ دهد چه گونه نزاع و فیصله پیدا می‌کند؟ مثلاً "فرض کنید شما معتقدید که الف، ب است و من قبول ندارم که الف، ب است، آنوقت به شما می‌گویم به چه دلیل می‌گوید الف، ب است چون من نسبت به تو متعبد نیستم، دلیلت را بیاور.

شما برای اینکه دلیلی برای من بیاورید، فرض کنید، استدلالی بیاورید که صورت منطقی اش اینگونه است که الف، ج است و ج، ب است پس الف، ب است.

شما در واقع وقتی دیدید که من، الف، ب است را از شما قبول نمی‌کنم دو گزاره دیگر را کنار هم گذاشتید که الف، ج است و ج، ب است پس الف، ب است.

خوب، من باید بپذیرم ولی به شرط اینکه آندو گزاره را قبول داشته باشم. حالا اگر من یکی را قبول نداشتم یا هر دو را قبول نداشتم مثلاً الف، ج است را قبول نداشتم و گفتم من، الف، ج است را قبول ندارم، می‌گوید: که عجیب است که الف، ج را قبول ندارید. خوب من به این دلیل می‌گویم که: الف، د است و "د" هم "ج" است، پس الف، ج است. حال اگر من گفتم که من، د، ج است را هم قبول ندارم از کجا می‌گویید که این گزاره درست است؟ شما می‌گویید که د، ه است و ه، ج است پس د، ج است. خوب، این سیر تا

معنی پیدا نمی‌کند، آنوقت طبعاً آمدند و این راه را اندیشیدند که گفتند آزادیم تا وقتی که به آزادی دیگری لطمه نزدیم.

خوب، حالا از کجا بفهمیم که ما کی به آزادی کسی لطمه زده‌ایم و کی به آزادی دیگری لطمه زده‌ایم؟ این سوال انسان متجدد را به قراردادگرایی کشاند و گفت قرارداد می‌کنیم که هر کسی تا اینجا آزاد باشد. اگر این قرارداد مورد تصویب همه قرار گرفت **Conventionalism** (قرارداد گرایی) بوجود می‌آید. آنوقت ما در عین اینکه همه آزادیم ولی در عین حال آزادی هیچ کس هم مضیق نشده. آزادی هیچ کس مضیق نشده یعنی مضیق از غیرطریق قرارداد نشده و الا چاره‌ای از مضیق کردنش نبودند ولی مضیق کردن فقط توسط قرارداد صورت گرفته است.

اینهم در واقع يك ویژگی است که از آن تعبیر به فردگرایی می‌کنیم. فردگرایی در واقع یعنی توجه به اینکه همه چیز باید در استخدام فرد باشد، همه چیز باید برابر فرد باشد ولی البته همه این افرادی که باید همه چیز برای یکان یکانش باشد باید طبق يك قرارداد اجتماعی صورت بگیرد. به تعبیر ژان ژاک راسو مرزهای یکدیگر را بازشناسی کنند. یعنی من مرزهای شما را به رسمیت بشناسم و شما هم مرزهای مرا به رسمیت بشناسید. تا وقتی در درون این مرزهای شناسایی شده داریم حرکت و سیر می‌کنیم دیگر هیچ چیزی مانع من نمی‌تواند باشد. من می‌توانم هرکیشی، هر عقیده‌ای هر جناح سیاسی، هر شغلی، هر دوستی، هر همسری، هر محیطی برای زندگی، هر طرز لباسی و هر حزبی را برای خودم داشته باشم و انتخاب بکنم و به این معنا باید حاکم بر سرنوشت خودم باشم.

اینرا گاهی تعبیر می‌کنند به حکومت بر سرنوشت یعنی همه مقدراتم دست خودم است البته تا آنجایی که به شما لطمه وارد نمی‌کنم. شما هم تا آنجایی که به من لطمه وارد نمی‌کنید دارای این حقوق هستید. این هم يك خصلت.

خصلت دیگر، خصلت عقل گرایی و یابه تعبیر دقیقترش استدلال گرایی است. معمولاً این خصلت را تعبیر می‌کنند به راسیونالیسم: **Rationalize**، که ترجمه می‌کنند به عقل گرایی. به نظر من عقل گرایی ترجمه دقیقی نیست برای کلمه راسیونالیسم (**Roshnalize**) و باید به استدلال گرایی ترجمه شود. اینهم يك خصلت انسان متجدد است.

آنها دموکراسی لیبرال را بدهد. اینجور نیست که هر نظام دموکراتیکی، لیبرال باشد و هر نظام لیبرالی، دموکراتیک باشد. می‌شود نظامی لیبرال باشد و دموکراتیک نباشد و می‌تواند نظامی دموکراتیک باشد و لیبرال نباشد و می‌تواند نظامی هم لیبرال و هم دموکراتیک باشد و می‌تواند هیچ کدام باشد.

وقتی گفته می‌شود نظام دموکراتیک لیبرال به لحاظ سیاسی، دموکراتیک بودنش نحوه به قدرت رسیدن افراد است و لیبرال بودنش، در نحوه اعمال قدرت آن افرادی است که به قدرت رسیده‌اند.

فرض کنید شما مردم در یک انتخابات کاملاً آزاد، به من رأی داده‌اید و من شدم رئیس جمهور. حالا من که شدم رئیس جمهور چون رئیس جمهوری من حاصل یک انتخابات کاملاً آزاد است پس ریاست جمهوری من دموکراتیک بودن نظام را تأیید می‌کند. اما فرض کنید من از این قدرت که توسط شما به من رسیده، استفاده‌هایی کردم که اصلاً محل توجه شما نبود و اصلاً مورد رضایت شما نیست. آنوقت در اینصورت من دموکراتیک هستم ولی لیبرال نیستم.

لیبرالیسم برمی‌گردد به نحوه خصیصه قدرتمندان از قدرتی که به آنها داده شده است.

ما با نظام دموکراتیک لیبرال سروکار داریم. این نظام دموکراتیک لیبرال خصیصه سیاسی انسان متجدد است. این خصیصه نیز به تدریج پدید آمد و ویژگیها و تمام نقاط قوتش و احیاناً بعضی از نقاط ضعفش به تدریج هویدا شد. اما به هر حال الآن خصیصه انسان متجدد است. این ده تا خصیصه، خصایصی هستند که چهارتای اولشان مورد اجماع است. شش تای بقیه را بعضیها کمابیش چون و چراهایی درونش دارند. ولی روی هم رفته این ده تا خصیصه را می‌توان خصایص انسان متجدد دانست. حالا دو تا نکته را من اینجا بگویم و بعد هم به نکته اصلی بحث اشاره بکنم.

نکته اول اینکه قبل از پیدایش انسان متجدد غربی، ممکن است بعضی از این خصایص در افرادی وجود داشته باشد. ممکن است سقراط هم بعضی این خصایص را داشته است. ممکن است حتی بودا هم بعضی از این خصایص را داشته است. اما آن چیزی که انسان متجدد را، انسان متجدد و متمایز از انسانهای قبل کرده است، جمع این ویژگیهاست. وگرنه این ویژگیها بصورت غیرجمعشان یعنی بصورت پراکنده و به این صورت که یک ویژگی در اینجا، یک ویژگی در این انسان، یک ویژگی در آن انسان،

کجا باید ادامه پیدا کند؟ تا وقتی که شما من را برسانید به دوتا گزاره‌ای که دیگر من به هر دو گزاره راضی باشم. یعنی به نظرم ببیاید که برای هیچ کدام از ایندو احتیاج به مطالبه دلیل نیست. مثلاً اواخر بحث یک جایی مرا رساندید به اینکه ژ، پ است و پ، گ است بین ژ، گ است. آنوقت من هم هر دو را قبول دارم. اگر به اینجا رسیدم یعنی به جایی رسیدم که وقتی به خودم رجوع می‌کنم می‌بینم ایندو گزاره برای من، نیاز به دلیل ندارد و من می‌توانم بدون مطالبه دلیل قبول بکنم، آنوقت در اینصورت این گزاره آخر را از شما قبول می‌کنم. این نتیجه را شما استفاده می‌کنید در یک استدلال دیگر و در آن استدلال یک نتیجه دیگر به من تحویل می‌دهید و همانطور برمی‌گردید به سیر قهقرايي که قبلاً رفتیم و برمی‌گردیم به همان "الف، ب است" اول که من قبول نداشتم.

حال در اینصورت من استدلال گراهستم. اما اگر وسط‌های بحث یک جا شما وقتی دلیل کم می‌آورد می‌گویید: عجب تو قبول ندارید که ه، لام است و من گفتم: نه! شما می‌گویید اسپینوزا گفته است، افلاطون گفته است و فلان فیلسوف و فلان حکیم گفته‌اند، اگر اینچنین گفتید و اگر شما این حرف را در مقابل من گفتید شما استدلال‌گرا نیستید و اگر من این حرف را از شما قبول کردم باز من هم استدلال‌گرا نیستم.

خوب، حالا استدلال‌گرا بودن، خوب یا بد، من این را کاری ندارم. چون من دارم مشخصه‌های انسان متجدد را می‌گویم. این خصیصه یعنی تعبذگری و یا حتی تعبذ ستیزی. اینکه من سخن هیچ کسی را بی‌چون و چرا قبول نمی‌کنم، هر که می‌خواهد باشد، تا برای سخن خودش دلیل نیاورد و تا دلیلش مرا قانع نکند من سخن و مدعای او را نمی‌پذیرم. اینهم خصلت دیگری است از خصایص انسان جدید که الان محل بحث بود. خوب، من خصایص انسان جدید را خدمتان عرض کردم. البته من یک خصیصه را نگفته‌ام و یادداشت کرده بودم، ولی یادم رفته بود بگویم که کاش زودتر بیان می‌کردم.

آن خصیصه، خصیصه سیاسی انسان جدید است. انسان جدید (متجدد) از لحاظ سیاسی قائل است به دموکراسی و در واقع، دموکراسی لیبرال. حالا من بعداً به تفصیل خواهم گفت که مرادم از دموکراسی و لیبرال دقیقاً چیست ولی فعلاً اجمالاً عرض می‌کنم که وقتی گفته می‌شود دموکراسی با وقتی که گفته می‌شود لیبرال دو چیزند. ایندو باید با هم جمع شوند تا جمع

کردم، مؤلفه‌های مختلف تجدد است. غیر از مدرنیته ما يك چيز ديگري هم داریم: مدرنیزاسیون. مدرنیزاسیون يعني متجدد سازي، در يك جمله من عرض مي‌کنم مراد چيست. متجدد سازي يعني تلاش آگاهانه‌اي براي اينكه افراد يا جوامعي را كه اينگونه كه گفتم نيستند، اينگونه شان كنيم. هر وقت من يك فعاليت خود خواسته و آگاهانه انجام بدهم براي اينكه فردي يا جامعه‌اي را كه هنوز داراي اين ده مؤلفه نيست، داراي اين ده مؤلفه بكنم، آن وقت اين را مي‌گويم روند يا فرايند مدرنیزاسیون. يعني متجدد سازي. و چون اين جوامع متجدد الان در غرب وجود دارند، متجدد سازي در واقع چيزي جز غربي سازي هم نيست. از اين نظر دو مفهوم westernization يا غربي سازي با مدرنیزاسیون در واقع دو اسمند براي يك مسما. به دليل اينكه نمونه‌هاي كاملتر و اكمل جوامع و افراد متجدد در غرب به سري برند، (يعني در اروپاي غربي و در آمريكاي شمالي به سري برند) به اين لحاظ وقتي مي‌گويم يك فردي يا جامعه‌اي در حال مدرنیزاسیون است يعني در حال غربي شدن است.

منتها مفهوم بدی از غربي شدن در ذهن نيايد. غربي شدن يك جامعه به اين معنا يعني اين جامعه دارد تشبه پيدا مي‌كند به افراي كه در غرب زندگي مي‌كنند و تشبه پيدا مي‌كند به جوامعي كه الان در غرب حضور و حيات دارند. اين مدرنیزاسیون كه خودش يك فعاليت آگاهانه است، ممكن است كساني تقبيحش كنند، ممكن است كساني هم تحسینش كنند. ما كاري به ارزش داوري نداريم. بالاخره يك كار كاملاً آگاهانه است كه مي‌تواند راجع به فرد يا راجع به جامعه صورت بگيرد. خوب تا اينجا مدرنیته يا تجدد و مدرنیزاسیون يا متجدد سازي را معنا كردم.

حالا مي‌خواهيم مدرنیزم يعني تجددگرايي را معنا كنيم كه موضوع اصلي بحث ماست.

تجددگرايي دقيقاً يعني چه؟ مدرنیزم يعني چه؟ مدرنیزم يعني اصول جهان بيني‌اي كه وقتي انسان در وضع و حال انسان متجدد تأمل مي‌كند، اين اصول جهان بينانه را استخراج مي‌كند. اين اصول را من در جلسه آینده - اگر عمري داشتم - خواهم گفتم.

وقت مي‌گويم، مدرنیزم و تجددگرايي يعني جهان بيني انسان متجدد. اين جهان بيني ممكن است حتي مورد آگاهي انسان متجدد هم - دقيقاً - نباشد. ولي ما وقتي كه در همين ده خصلتي كه گفتم تأمل مي‌كنيم،

اينگونه وجود داشته است. وقتي گفته مي‌شود انسان متجدد يعني انساني كه جمع اين ده تا خصلت در او هست. اين يك نكته. نكته دوم اينكه انسان متجدد به يك تعبير فيلسوفان علم، يك تيپ ايده‌آل است. تيپ ايده‌آل مثل سطح بدون اصطكاك. سطح بدون اصطكاك در فيزيك، يك مفهوم ايده‌آل است، يك تيپ ايده‌آل است. يعني اينكه فرضش مي‌كنيم براي اينكه مسائل را حل كنيم والا هيچ سطحي در عالم واقع به معنای دقيق كلمه بدون اصطكاك نيست. مي‌شود سطح‌ها بروند رو به اصطكاك كمتر و كمتر بروند. اما اينكه يك سطحي هيچ اصطكاك نداشته باشد، شيئي هيچ مقاومت نداشته باشد و مقاومتش صفر باشد اين امكان ندارد. اينها يك تيپهاي ايده‌آل هستند كه فقط مي‌توان براساسشان سخن گفت و البته خيلي فوائد دارند. اما مصداق تام و تمامشان ممكن است كه هيچ جا پيدا نشود. از اين لحاظ مي‌خواهم اين را هم عرض بكنم كه انسان متجدد يك تيپ ايده‌آل است. يك مفهوم آرمانی است. يعني اينكه يك انساني به معنای دقيق كلمه، به تمام اين ده ويژگي، آن هم اگر هر ويژگي را هم به كاملترين صورتنش التزام داشته باشد، شايد ما اصلاً پيدا نكنيم. انسانها آهسته آهسته متجددتر و متجددتر و متجددتر شده‌اند. حتي يك انسان واحد هم در طول عمرش ممكن است بار متجدد شدنش نوسان پيدا بكد. يعني اين ويژگيهاي دهگانه را داشتن در وجودش شدت و ضعف پيدا بكد. بالا و پائين برود. حتي در آن واحد ممكن است به لحاظ بعضي از ساحتهاي وجودي‌ام متجدد باشم، در همان آن به لحاظ بعضي ساحتهاي وجودي ديگرم متجدد نباشم. مثلاً "ممكن است فرضاً" به لحاظ معرفت شناختي كاملاً "متجدد باشم، ولي به لحاظ سياسي متجدد نباشم. همه اين صور امكان دارد. بنابر اين شما فرض نكنيد و تصور نكنيد كه وقتي مي‌گويم انسان متجدد، الان همه غربيان در همه جوامع غربي به يك چنين حالي رسیده‌اند كه ما تصوير کرده ايم. ولي سمت و سو اين سمت و سو است. وقتي در مورد يك جامعه نيز گفته مي‌شود «اين جامعه متجدد است» يا «جامعه سنتي است»، به لحاظ اكثريت افرادش اين حكم مي‌شود. جامعه متجدد يعني جامعه‌اي كه اكثريت افرادش در يك چنين فضايي هستند. و جامعه سنتي يعني جامعه‌اي كه اكثريت افرادش در يك چنين فضايي كه تصوير کرده ايم به سري نمي‌برند. فقط به لحاظ اكثريت افراد گفته مي‌شود. اين ويژگيهاي انسان متجدد. اينها كه من تا حالا عرض

کتاب، کتاب بسیار عالی است اما دلیل معرفی نکردن بنده ضعف فراوان در ترجمه آن است. ترجمه‌های بسیار مغلوطن، آشفته و غیرمطابق با متن. ولی بهر حال تنها ترجمه‌ای است که از این کتاب عالی به زبان فارسی شده است. ترجمه دکتر سیدضیاءالدین دهشیری است و قبل از انقلاب چاپ شده بود و سالها بود نایاب بود. تقریباً یک سال و نیم پیش بود که توسط انتشارات امیرکبیر چاپ شد.

کتاب دیگری که می‌توانید به آن رجوع کنید کتاب دیگری است از همین گون که خیلی کتاب دشواریابی است. ترجمه‌اش نسبتاً ترجمه خوبی است تحت عنوان «سیطرة كمیت و علائم آخرالزمان». با ترجمه دکتر علی محمد کاردان از انتشارات مرکز نشر دانشگاهی. کتاب «جوان مسلمان و دنیای متجدد» از دکتر سیدحسین نصر با ترجمه خوب مرحوم دکتر مرتضی اسعدي. آنهم کتاب بی‌ربطی نیست و با این بحث که من امروز داشتم مربوط است. کتاب «نیاز به علم قدسی» که اینهم به نظرم این روزها از چاپ در می‌آید نوشته دکتر سیدحسین نصر با ترجمه آقای دکتر حسن میانداري. آنهم نسبت به بحث ما بی‌ربط نیست. به زبان فارسی همین‌ها را بیشتر نمی‌شناسم. ولی در زمینه مجلات و مقالات در مجلاتی مثل نگامو، کیان، راه نو، یکی دو شماره از نامه فرهنگ، گفتگو، نقد و نظر در این مجلات هم مقالات خوبی تألیف و یا ترجمه شده ولی مستقلاً بصورت کتاب درنیامده‌اند. ولی انشاءالله جلوتر که رفتیم برای مباحث بعدی کتابهای بهتری خدمتتان عرض می‌کنیم. البته کتابهای اروپایی فراوان و سودمندی در این باب وجود دارد.

- فرموده‌اند: «نقش کلیسا در پیدایش سکولاریزم و مفهوم آزادی در اندیشه انسان غربی چیست؟» خوب، ببینید، قسمت دوم سؤالتان که مفهوم آزادی در اندیشه انسان غربی است، واقعاً سؤالی نیست که بشود در یکی دو جمله جواب گفت. مفهوم آزادی در اندیشه انسان غربی يك كتاب حجيم اقتضا می‌کند که نه در وسع علمی من است و نه در وسع وقت شما.

اما در مورد قسمت اول سؤالتان خوب، اصل این که کلیسا و رفتار کلیسایان در پیدایش سکولاریزم مؤثر بوده‌است، روی این تقریباً همه اجماع دارند. اما این که اولاً چگونه این نقش تحقق پیدا کرده و رفتار کلیسائیان در پیدایش سکولاریزم، چگونه اثر گذاشته‌است؟ آیا اصلاً رفتار کلیسائیان اجتناب‌پذیر بود یا اجتناب‌ناپذیر، در هر بابش مسائل فراوانی قابل

می‌بینیم در پشت این ده خصلت، خصلتهای عمیق‌تری هم وجود دارد. مجموعه آن خصلتهای عمیق‌تر که مؤلفه‌های جهان‌بینی انسان متجدد می‌شوند، به مجموع این مؤلفه‌های جهان‌بینانه انسان متجدد گفته می‌شود مدرنیسم یا تجددگرایی. تجددگرایی يك نوع جهان‌بینی است. منتها جهان‌بینی‌ای که صاحبش انسان متجدد است. حالا خواه خود انسان متجدد توجه داشته باشد به اینکه دارای این جهان‌بینی است یا نه توجه چندان هم نداشته باشد. من تا اینجا در واقع تجدد را، متجددسازی را و تجددگرایی را عرض کردم. تفسیر ارکان این تجددگرایی، این دیگر الان محل بحث نیست. فقط يك نکته را توجه می‌دهم که اگر کسی از این ویژگیهای انسان متجدد که من فهرست کرده‌ام، اگر کسی خودش اهل تجزیه و تحلیل باشد و بتواند از این سطح رویین به يك سطح و لایه عمیق‌تری فرو برود، تمام این جهان‌بینی‌ای را که تحت عنوان مدرنیسم یا تجددگرایی تعبیر می‌کنیم خود شخص هم می‌تواند در واقع کشف بکند و فهم بکند. شما گاهی وقتهاست که از طرز برخورد من، طرز سخن گفتن من، طرز رفتار من با دوستانم، با دشمنانم با آشنایان و ناآشنایان، از اینها يك چیزهایی که عمیق‌تر است و چه بسا خود من هم به آن توجه ندارم و چه بسا توجه هم دارم ولی نمی‌خواهم بر شما ظاهر و آشکار بشود، کشف بکنید. در این صورت شما در حقیقت جهان‌بینی «مُضمَر» در پس پشت رفتار و اندیشه و گفتار مرا کشف کرده‌اید. انسان متجدد را هم وقتی که در احوالش مذاقه می‌کنیم، می‌بینیم، کسی که به این ویژگیها قائل است و دارای این ویژگیهاست، لاجرم باید، این گونه به عالم نگاه می‌کرده، لاجرم باید درباب خودش، نظرش این باشد. خوب اگر این چیزهایی که درباب عالم و خودش مد نظرش هست استکشاف کردیم، اینها می‌شود مؤلفه‌های مدرنیسم و تجددگرایی.

سؤالات:

1) لطفاً منابع مربوط به بحث را معرفی بفرمائید. درباب بحثی که بنده عرض می‌کنم کتابی مستقل به زبان فارسی که به استقلال نوشته شده باشد من چندان سراغ ندارم. یکی دو تا کتابی که وجود دارد: 1- کتابی است به نام کتاب بحران دنیای متجدد نوشته رونه گنون (سنت‌گرای معروف فرانسوی) که در واقع بنیان‌گذار مکتب نسبیت گرایی در غرب است) این

گفتن است. يك موقع است که ما مي‌گوئيم کليساينان اين رفتار را داشتند و معنايش اين است که مي‌شد اين رفتار را نداشتند که اگر اين رفتار را نداشتند مثلاً سکولاريزم هم پديد نمي‌آمد. خب اين مسلم نيست. يعني در اين که اين رفتار موجب پيدايش سکولاريزم بوده، شكي نيست. اما در اين که اين رفتار اجتناب‌پذير بوده است، مي‌شود شك کرد و کساني گفته‌اند، اجتناب‌پذير نبوده بلکه اجتناب ناپذير بوده است. يك مطلب ديگر هم که مي‌شود دربابش مذاقه کرد اين که اگر بگوئيم کليسا اين نقش را نداشته است، آيا معنايش اين است که روحانيت هندوئيزم يا روحانيت اسلام، اينها مي‌توانند اين نقش را نداشته باشند يا اين نقش را نداشته‌اند، اين هم باز محل بحث و گفتگو است. «چون کليساينان اين جور بودند پس ما خوبيم»، اين استدلال، مغالطه‌اي است از انواع مغالطه‌هايي است که در منطق گفته‌اند. شما بگوئيد که چون دست و روي تو کثيف است پس دست و روي من خيلي شسته رفته است. از اين نمي‌شود اين نتيجه را گرفت. هر کسي دست و روي خودش را بايد نگاه کند که شسته رفته است يا نه. از اين که کسي دست و صورتش کثيف است نمي‌شود نتيجه گرفت که دست و صورت من تميز است. اما در اينکه کليسا چگونه در پيدايش سکولاريزم مؤثر بوده است، بحثهاي فراواني است. -«بفرماييد منظورتان از استدلال‌گرابي چيست؟ يعني با توجه به اينکه پدر به فرزند مي‌گويد فلان کار را انجام بده فرزند مي‌گويد چرا؟ پدر جواب مي‌دهد: چون، پدر تو هستم و خير تو را مي‌خواهم. حال منظور من اين است که استدلال جزئي است يا کلي؟ اميدوارم بتوانم سؤالم را بفهمانم.»

-اولاً فلان کار را انجام بده گزاره اخباري نيست گزاره انشائي است. و اين بحثي که ما مي‌گفتيم در گزاره‌هاي اخباري است نه انشائي. استدلال در گزاره‌هاي اخباري مي‌آيد نه در گزاره‌هاي انشائي. در تعاليم مي‌آيد نه در احکام. وقتي من مي‌گويم که «يك ليوان آب براي من بريز» آيا شما مي‌گوئيد که استدلال چيست؟ من که ادعايي نکردم که استدلال از من بخواهيد. وقتي من در رابطه با عالم واقع يك ادعا کردم اگر بخواهي اين ادعا را بپذيري بايد استدلال کني. اما وقتي من گفتم يك چيزي در عالم واقع ايجاد کنيد. اين را نمي‌شود گفت که چه استدلالی داري؟ بلکه يك سخن مي‌شود گفت و آن اين است که وقتي من به شما مي‌گويم يك ليوان آب براي من بريز. شما

مي‌توانيد بگوئيد که من از اين که مي‌گوئيد يك ليوان آب براي من بريز احساس مي‌کنم که يك پيش فرض داري و آن پيش فرض اين است که من حق امر کردن به تو را دارم. اين گزاره اخباري است و دليل مي‌خواهد. مي‌توانيد براي آن دليل بخواهيد و مطالبه دليل کنيد. ولي خود انشاء و انواع انشائيات استدلال‌پذير نيستند چه امر باشد چه نهي، چه سؤال چه تشويق چه تخذير چه آفرين چه نفرين چه لعنت چه دعا چه عقد چه ايقاء. 21 نوع انشاء داريم اينها استدلال ندارند. اخباريات هستند که استدلال دارند. گفتم که خدا زمينت بزند. شما نمي‌توانيد بگوئيد استدلال چيست؟ بلکه يك چيزي مي‌توانيد بعدش بگوئيد. تو مي‌تواني بگوئي ظاهراً با اين حرف يك حقي براي خودت قائل شدي و آن اين که مرا نفرين کني. مي‌گويد: بلکه من حق دارم تو را نفرين کنم. مي‌گوئي: خوب، «من حق دارم ترا نفرين کنم»، يك جمله اخباري است. اين جمله اخباري دليلش چيست؟ اين دليل مي‌خواهد. ولي انشاء تا در قلمرو انشائيت خودش باقي است، استدلال‌پذير نيست. به اين لحاظ، اينکه مي‌گوئيد پدر به فرزند مي‌گويد فلان کار را انجام بده، امر است و امر اصلاً از محل بحث من بيرون است. اما در عين حال چيزي هم من استشمام مي‌کنم از سؤال. ظاهراً مي‌خواهند بگويند نمي‌شود همه جا هم تعبد را تعطيل کرد. خيلي جاها هم بايد تعبد ورزيد. اين هم يك رأي است که ممکن است کسي بگويد نبايد همه جا تعبد را تعطيل کرد. سؤال اين است که مي‌گويند تعبد را نمي‌شود هميشه متوقف کرد بلکه بايد يك جايي تعبد ورزيد و سخن شخصي را براساس اينکه سخن آن شخص است قبول کرد. آنوقت از اين سؤال پيش مي‌آيد که چه خصلتي بايد آن شخص مقابل داشته باشد تا نسبت به او تعبد بورزند. تشخيص اين خصلت و استدلال به سود اينکه هر که داراي اين خصلت است بايد نسبت به او تعبد ورزيد، اين خودش نياز به استدلال دارد. يعني مي‌شود با استدلال تعبدي بودن را توجيه کرد. اما استدلال خيلي شاقی است.

سؤال: اقتصاد بازار آزاد و سرمايه‌داري را مشخصه تجددگرابي دانستيد. با توجه به اينکه بسياري خود را تجددگرا مي‌دانند ولي روش اقتصاد آزاد و سرمايه‌داري را محل اشکال مي‌دانند، و به سيستمهاي اقتصادي ديگري معتقد هستند و در محيط صنعتي هم

طرفداران چنین اندیشه‌هایی کم نیست، مثل اندیشه سوسیال دموکراسی.

پاسخ: (البته سوسیال دموکراسی را نباید با اقتصاد بازار آزاد گذاشت در کنار هم اینها قسیم هم نیستند. مثلاً می‌گفتید اقتصاد سوسیالیستی یا اقتصاد مداخله گرایانه).

من نمی‌گویم هر که در غرب زندگی می‌کند صددرصد متجدد است، ممکن است از يك بعدي متجدد باشد، از يك بعدي متجدد نباشد، آن مثالی که زدم، همین بود گفتم ممکن است من به لحاظ معرفت شناختی متجدد باشم ولی به لحاظ سیاسی متجدد نباشم. این البته خوب نیست، چون رأی و نظر من Consistansy ندارد اما بالاخره وجود دارند انسانهایی که همه چیزشان با هم سازگار نیست. و بنابراین آدمهایی هستند و در غرب هم زندگی می‌کنند که به سیستم بازار آزاد معتقد نیستند. ولی حرف من این است که کسی که به سیستم بازار آزاد معتقد نیست، تجددگرا نمی‌تواند باشد. چون لازمه تجددگرایی این است که انسان لامحال در اقتصاد باید به سیستم بازار آزاد اعتقاد داشته باشد. اگر بخواهد به بازار آزاد اعتقاد نداشته باشد و به سایر مؤلفه‌ها اعتقاد داشته باشد، آن وقت کل تفکرش سیستماتیک و Concistant و سازگار نیست. از این نظر هم باز ضمن درس گفتم که يك مارکسیست را نمی‌شود گفت، تجددگرا است.

سؤال: به نظر شما علت و رمز پیروزی تفکر تجددگرایی به تفکر سنت‌گرایی در جهان حاضر چیست؟

پاسخ: این بحث جلسه آینده است. الآن نمی‌توانم عرض بکنم. البته پیروزی وقتی می‌گویند فقط به معنای کمی باید در نظر بگیرید. ببینید پیروزی دو معنا دارد، وقتی می‌گوییم يك فکری بر يك فکری پیروز شد دو معنا دارد: يك معنا این است که وقتی می‌گوییم فکر "الف" بر فکر "ب" پیروز شد یعنی اثبات شد که فکر "الف" مطابق با واقع است و فکر "ب" مطابق با واقع نیست. يك وقت وقتی می‌گوییم فکر "الف" بر فکر "ب" پیروز شد یعنی بیشتر افراد این کلاس طرفدار فکر "الف" شدند بیشتر مردم این جامعه طرفدار تفکر "الف" شدند. اکثریت طرفداران طرفدار تفکر "الف" هستند. در این سؤال که ایشان فرمودند من باید این را عرض کنم که اگر منظورشان پیروزی به معنای پیروزی افراد طرفدار است این

بحث جلسه آینده ماست که عرض می‌کنم. اما اگر منظورشان این است که اصلاً معلوم شد تجددگرایی درست است، جهان‌بینی آن قابل دفاع است و سنت‌گرایی جهان‌بینی قابل دفاعی نیست، خب چنین پیروزی‌ای من فکر نمی‌کنم هنوز اثبات شده باشد. هنوز اثبات نشده است که جهان‌بینی تجددگرایانه مطابق با واقع است و جهان‌بینی سنتی مطابق با واقع نیست. این به نظر هیچکدامش اثبات نشده نه این طرفش، نه آن طرفش. ولی از لحاظ طرفداران غلبه با طرفداران تجددگرایی است.

سؤال: به نظر شما نقطه ضعف تفکر تجددگرایی چیست؟ و به عبارت دیگر پاشنه آشیل تفکر تجددگرایانه کجاست؟

پاسخ: این، بحث همین جلسات ماست. من عرض می‌کنم که مشکلات معرفت شناختی در تفکر تجددگرایی وجود دارد. البته وقتی می‌گویم مشکلات معرفت شناختی وجود دارد، دلیل نمی‌شود که در سنت‌گرایی وجود ندارد. بلکه می‌گوییم می‌توانیم این را محل بحث قرار دهیم و مشکلاتش را ببینیم آن را هم محل بحث قرار می‌دهیم و مشکلاتش را می‌بینیم. در تفکر تجدد گرایی به نظر من هم مشکلات معرفت شناختی وجود دارد، هم مشکلات انسان شناختی و هم مشکلات وظیفه شناختی. نظیر این مشکلات را هم ما در تفکرات سنت‌گرایی و پساتجددگرایی هم کمابیش باید مورد توجه قرار دهیم.

سؤال: اتفاقات فکری که در اواخر قرن 19 اتفاق افتاد همانند مورد نیچه، همچنین حوادث فکری و اجتماعی اوایل قرن بیستم همانند جنگ‌های جهانی و سوسیالیسم، در دعوای حوادث فکری و اجتماعی تاریخی سنت‌گرایی و تجددگرایی چه نقشی دارد و چه نسبتی؟ پاسخ: مفصل عرض خواهم کرد که آیا این حوادث تجددگرایان را، در تجددگرایی سخت تر کرد یا کمی در رسوخ عقیده تجددگرایی ایجاد مانع کرد و بعد که این مانع ایجاد شد آیا رامحل بهتری پیدا شد یا راه حل بهتری پیدا نشد؟ این دو نکته را عرض خواهم کرد خدمتتان.

سؤال: در فرمایشات سخن شما از انسان و اوصاف و ویژگی‌های اورفت. مراد از انسان کیست؟ متودولوژی شما در کشف ویژگی‌های انسان متجدد چه بوده است. آیا فرد فرد انسان مورد مطالعه واقع شده است. آیا انسان واقعی را مراد کرده‌اید که در کوچه و بازار زندگی می‌کند یا انسان ایده‌آل یا طبقه خاص را.

قابل اعتماد است هیچکدام فراتر از شك معقول نیستند. اگر چه یکی قابل اعتمادتر است ولی هیچکدام فراتر از شك معقول نیستند. بنابراین از حد نساب مقبولیت برخوردار نیستند.

سؤال: آیا فرآیند تجددگرایی و پس از آن پساتجددگرایی گریزناپذیر است برای جوامع سنت‌گرا؟ پاسخ: این اتفاقاً خیلی بحث جالبی است. اگر در يك جامعه همه انسانهای مدرنی باشند امکان پذیر است که تعدادی مدرن نباشند. سنتی زندگی بکنند، یا سنتی بیاندیشند یا از آن طرف به پساتجدد قائل باشند یا به مشی پسا متجددانه زندگی بکنند. پست مدرنیستی باشند. خود من معتقدم که جبری در کار نیست. یعنی کاملاً می‌شود در يك جامعه مدرن هم پسامدرن زیست. سنتی زیست. اما دشواری در کار هست. به تعبیر دیگر من به نظرم نمی‌آید این دشواریهای به حدی زیاد باشد که ما را به جبر سوق دهد. در يك جامعه سنتی، سنتی زیستن راحتتر است تا در يك جامعه مدرن، سنتی زیستن. در این شکی نیست.

- آیا هر انسان لزوماً در یکی از سه دسته سنت‌گراها و تجددگراها و پساتجددگراها قرار می‌گیرد؟

پاسخ: نه لزوماً این گونه نیست. چون حصر، حصر استقرائی است و می‌شود کسی سنت‌گرا نباشد، تجددگرا نباشد و پساتجددگرا هم نباشد. مثلاً فرض کنید 300 سال یا 200 سال پیش همه فکر می‌کردند آدمها یا باید سنت‌گرا باشند یا تجددگرا. حالا معلوم شد که يك شق سومي هم متصور است و آن پساتجددگرایی است. لامحال ممکن است در آینده شق چهارمی هم متصور باشد که پدید بیاید و ببینیم اینگونه هم می‌شود زیست. اینگونه هم می‌شود به عالم و آدم نگاه کرد. حصر، حصر عقل نیست که تعداد اقسامش نه بیشتر بشود و نه کمتر. ولی حصر استقرایی است و بنابراین تعداد اقسام بیشتر هم می‌تواند بشود.

در ادامه سؤال گفته‌اند «به نظر می‌رسد انسان می‌تواند واجد بعضی مؤلفه‌های انسان سنت‌گرا و بعضی مؤلفه‌های انسان تجددگرا باشد. آیا این درست است؟». تا این بعضی چه‌ها باشد. بله انسان می‌تواند بعضی ویژگیهایش سنت‌گرایانه باشد، بعضی تجددگرایانه. اما این بعضی چه باشد و آن بعضی چه؟ ممکن است این بعضی يك بعضی باشد که با آن بعضی اصلاً ناسازگاری داشته باشند. اما ممکن است که بعضی مؤلفه‌های سنت‌گرایی با بعضی مؤلفه‌های تجددگرایی با هم قابل جمع باشند بسته به اینکه کدام

پاسخ: همانطور که عرض کردم انسان متجدد يك تیپ ایده‌آل است. يك مفهوم آرمانی است. این مفهوم را ابتدا انگاره‌اش را می‌سازیم. بعد وقتی نگاه می‌کنیم می‌بینیم سمت و سوی اکثریت مردم جوامع غربی، به سوی چنین انسانی شدن است. از این لحاظ می‌گوییم انسانهای غربی متجدد هستند. در واقع ما اینجا ابتدا يك انگاره سازی می‌کنیم. بعد این انگاره را هنگامی که تطبیق می‌دهیم، در کانادا یا در آمریکای شمالی یا انگلیس و یا در اندونزی و مالزی یا در آفریقا، می‌بینیم. آن وقت می‌بینیم سمت و سوی مردمی که در کانادا و آمریکا و اروپای غربی زندگی می‌کنند به این تیپ انسان آرمانی ما نزدیکتر است. از این لحاظ می‌گوییم اینها انسان متجدد هستند. آن وقت ویژگیهای اینها می‌شود ویژگیهای انسان متجدد.

سؤال: آیا این که من بگویم «این گفته x معتبرتر است از گفته y چرا که گفته x از فلان دانشمند است و گفته y از فلان فرد عامی» آیا این گفته که هیچ دلیلی برای هیچکدام آنها وجود ندارد با rationalism مغایرتی دارد چرا که این گفته در حد یقین نیست و تنها در سطح مقبولیت است.

پاسخ: ظاهراً می‌خواهند بگویند اگر من بگویم فلان شخص قولش قابل اعتمادتر است چون دانشمند است و فلان شخص چون عامی است قولش قابل اعتماد نیست؛ آیا این با عقلانیت ناسازگار است؟ بنده عرض می‌کنم با عقلانیت ناسازگار نیست. ولی به این شرط که دو تا شرط رعایت شود در این گفتار. اولاً آن شخصی که عالم است و آن شخصی که عامی است، آن موضوع مربوط به حیطه علم آن عالم باشد. وگرنه اگر يك استاد دانشگاه را در نظر بگیرید و يك مثلاً لبنیاتی را هم در نظر بگیرید آن وقت هر دو درباره امری که به حیطه تخصصی هیچکدام مربوط نمی‌شود اظهار نظر کنند؛ نمی‌گوییم چون این استاد دانشگاه است باید سخنش را بپذیریم. به تعبیر دیگر اول شرطی که می‌خواهید بین عالم و عامی فرق بگذارید به لحاظ اعتمادی که به قولشان می‌کنید این است که سخن عالم در حیطه علمی خودش باشد وگرنه اگر در موضوع جنس روکش صندلیهای اینجا بین يك استاد دانشگاه و يك لبنیاتی نزاع شد، نمی‌توانید بگویید این آقا چون استاد دانشگاه هست سخن او را می‌پذیریم هر دو در مورد این موضوع عامی هستند...

سخنانی هستند که از سخنان دیگر قابل اعتمادترند. ولی هم آن سخن قابل اعتمادتر و هم آن سخن که کمتر

بله اطلاقهایی وجود دارند و دست از این اطلاقها هم نمیتوانند بردارند ولی در عین حال می شود در این اطلاقات تشکیک کرد.

سؤال: اولین طلبیه های دوران متجددانه در جهان تفکر غرب در چه زمانی نمایان شد؟ و در این سیر تفکر چند تن از معروفترین متفکران را نام ببرید.

پاسخ: در اینکه انسان متجدد دقیقاً از چه تاریخی به وجود آمد اختلاف هست. 5 مقطع تاریخی ذکر شده است. من هم در این جلسه و هم در جلسه قبل گفتم برخی گفته اند اواخر قرن پانزدهم. بعضی گفته اند دکارت را باید آغازگر دانست که می شود قرن هفدهم. بعضی گفته اند انقلاب فرانسه و انقلاب آمریکا را که می شود قرن هجدهم. بعضی گفته اند کاری به انقلاب فرانسه و انقلاب آمریکا نباید داشت. اصلاً نهضت روشنگری در آلمان را باید در نظر گرفت. که این هم می شود قرن هجدهم ولی کشیده می شود به نیمه دوم قرن هجدهم. بعضی این را گفته اند بعضی هم گفته اند اصلاً نهضت تجددگرایی را باید نسبت داد به اوایل قرن نوزدهم.

خود بنده آن قول اول را عرض کردم زیرا به نظر قابل قبول تر می آید. ولی این پنج دوره را خدمتتان عرض می کنم و ادله افرادی را هم که به هر کدام از این پنج دوره قایل شده اند ذکر می کنم. به نظر بنده به این لحاظ می شود گفت که اولین جایی که تجددگرایی خودش را واضح نشان داد، در آثار «اراسموس نتردامی» و «منین» متفکر معروف فرانسوی است. به نظر من این دو تا اولین کسانی بودند که اصول تجددگرایی را به صراحت نشان دادند. اما کسانی هم گفته اند که نخیر باید برویم دنبال کانت، هربر، مندینسون و رزن، قاضی کلاین، قاضی اشتاین و اینهایی که در نهضت روشنگری آلمان در قرن 18 کمابیش دخیل بوده اند. که اگر بخواهیم آن را بگوییم آن وقت باید آثار مرز، مندرسون و کانت را معرفی کنیم و مخصوصاً اقتراحیه معروف 24 نفره ای تحت عنوان «روشنگری چیست» که این آقایان ابتدائاً در آن شرکت کردند و در آن 24 رأی درباب روشنگری اظهار کردند.

به تعبیر دیگر کسانی آغاز مدرنیسم را آغاز روشنگری می دانند؛ روشنگری قرن 18 آلمان.

سؤال: فرمودید انسان متجدد برای هر مدعایی دلیل می طلبد. سؤال من این است که در برابر يك ادعای

ویژگی را با کدام ویژگی می خواهید جمع بکنید. فرض کنید مثلاً به نظر من می شود انسان سنت گرا باشد و فرد گرا هم باشد. با این که فردگرایی یکی از خصیصه های انسان متجدد است، ولی می شود. جمع سنت گرایی و فردگرایی امکان دارد. اما آیا جمع سنت گرایی و تعبدگرایی هم امکان دارد؟ می شود انسان هم سنت گرا باشد، هم تعبدگرای؟ دیگر نمی شود. تعبدگرایی از خصیصه هایی است که اگر داشتی دیگر نمی توانی سنت گرا باشی. ولی فردگرایی از خصایصی است که می شود انسان داشته باشد و در عین حال سنت گرا هم باشد.

سؤال: چه مسأله ایست که انسان برای پذیرفتن آن نیاز به استدلال نمی بیند تا با پایه آن بقیه استدلالها را بپذیرد و استدلال گرا شود؟ آیا اینکه «پ» همان «ژ» است را بپذیرد و بر پایه آن بقیه را قبول می کند ناقص نیست؟

پاسخ: نه! تعبدگرایی این است که من می پذیرم «الف» «ب» است چون حسن گفته است، «الف» «ب» است. اما این موردی را که من در درس گفتم، وقتی است که من «الف» «ب» است را می پذیرم چون هر چه به خودم رجوع می کنم می بینم شکی ندارم که «الف» «ب» است. من وقتی از شما نسبت به يك ادعا مطالبه دلیل می کنم که خودم نسبت به آن ادعا شك داشته باشم. اگر شما ادعایی کردید که من وقتی به خودم رجوع می کنم می بینم نسبت به آن شك ندارم خب نسبت به آن ادعا مطالبه دلیل نمی کنم. اینجا تعبدگرا نشده ام. تعبدگرایی وقتی است که من این سخن را از شما بپذیرم، چون شما گفته اید. یا از شما سخن را بپذیرم چون شما گفته اید یا فلان کس گفته است و مرا در حقیقت با استفاده از حجیت و اعتبار او به تسلیم و قبول بکشانید. خب اگر من به تسلیم و قبول کشیده شدم البته می شوم تعبدگرا.

سؤال: آیا تجددگرایی مطلق بودن چیزی را می پذیرد و آیا اطلاق هر نوع مسأله ای را می پذیرد؟

پاسخ: تجددگرایی در این اواخر یعنی نیمه دوم این قرن با يك چالش و با يك challenge از ناحیه پساتجددگرایان روبرو شد و آن اینکه پساتجددگرایان اشکال می کردند به تجددگرایان که تجددگرایی يك سلسله مطلقهایی دارد که این مطلقها را نمی شود قبول کرد. یعنی تجددگرایی هم دستخوش يك نوع اطلاق انگاری شده است. این اطلاقها را هم شماره کرده اند و من به این بحث خواهم پرداخت.

این هم تعریف است دیگر. این مثل این است که من جاي خودم را در این اتاق بخواهم تعریف کنم. این چگونه امکان دارد؟ می‌گویم من جایم اینجا است. من مزاحم شما نمی‌شوم در آنجا. تعریف کردم. به تعبیر دیگری اشکال ندارد که کسی حدود خودش را خودش مشخص کند. این اشکال ندارد که حدود خودش را خودش مشخص کند. در ارتباط شما با طبیعت و انسانهای دیگر شما را وامی‌گذارم به Commonsence ، به فهم عرفی‌تان، به عقل و وجدان اخلاقی‌تان.

محسوس بدون استدلال چه می‌کند. مثلاً کسی ادعا کند صدای قناری زیباست که بدیهی است و استدلال بر آن متصور نیست. آیا این ادعای او رابه صرف اینکه مدلل نیست رد می‌کند؟

از استدلال‌پذیرها را باید مطالبه استدلال کرد نه از استدلال‌ناپذیرها. مفاهیم زیبایی شناختی استدلال ناپذیرند. در واقع وقتی کسی می‌گوید صدای قناری زیباست یعنی ادعا کرده است که من از صدای قناری خوشم می‌آید. او دارد بیان يك حال درونی خودش را می‌کند. به نظر می‌آید که ادعا در باب عالم واقع کرده، ولي در واقع ادعا در باب عالم درون خودش کرده است. خیلی وقتها اینگونه است که از ظاهر يك حکم برمی‌آید که حکم درباره عالم خارج است ولي در واقع حکمی است در باب احوال نفسانی خودمان.

سؤال: شما اشاره کردید که طرفداران « آزادي از دین » می‌خواهند که دین در حیطه ارتباط با خدا و خویش باشد و درباره رابطه با طبیعت و دیگران مداخله نکند. اولاً تعریفی از دین بفرمایید.

پاسخ: تعریف از دین مشکلی را حل نمی‌کند. حالا بنده تعریف خودم را از دین می‌کنم ولي مشکلی را حل نمی‌کند. دین به نظر من پدیده‌ایست دارای سه رکن است و بنابراین تعریف دین را در يك تعریف سه قسمتی ارائه می‌کنم. اولاً دین نوعی جهان‌بینی است که تفسیری از جهان و وضع انسان در جهان به دست می‌دهد ، ثانیاً براساس آن تفسیر يك شیوة زندگی را برای انسان ایجاب می‌کند ثالثاً آن تفسیر و این شیوة زندگی را در يك سری اعمال سمبلیک بروز می‌دهد. این تلقی‌ای است که من از دین دارم ولي این مشکل را حل نمی‌کند. شما در واقع می‌خواهید بگویید که مگر می‌شود که دین منحصر شود به ارتباط انسان با خودش و ارتباط انسان با خدا.

بله، طبق تلقی‌هایی می‌شود این کار را کرد. طبق تلقی‌هایی هم نمی‌شود این کار را کرد.

(قسمت دوم سؤال) ثانیاً از آنجا که دین گاهی غیرالهی است و تعریفش از برداشتهای انسان ناشی است، باز هم عدم مداخله دین در ارتباط با طبیعت و دیگران بی‌معناست. زیرا به هر حال این ارتباط باید تعریف و معین شود.

در مورد قسمت دوم سؤال ؛بله. تعریف می‌کند می‌گوید من ارتباط شما با انسانهای دیگر و طبیعت را گذاشته‌ام به عهده Commonsence شما، یعنی فهم عرفی شما یا به عهده عقل و وجدان اخلاقی شما.

نکته سوم اینکه آیا اگر يك سلسله اموري انسان را به مدرنيزم كشانده است. مي توان نتيجه گرفت كه انسان به مدرنيزم گرائيده است و به انگيزه هايي كه آورد به اين مكتب كشانيده تا آخر وفادار بوده است يا نه، آهسته آهسته ممكن است تغيير گرايشهايي هم در او پديد آمده باشد. مثال بزنم؛ فرض كنيم من از اينجا مي خواهم بروم مشهد، اول هم قصدم مشهد رفتن است نه چيز ديگري. اما فرض كنيد وقتي مي رسم به نيشابور، منظره اي مي بينيم و يا چيزي مي بينيم كه باعث مي شود يك دو روزي درواقع از قصد اوليه صرفنظر بكنيم و مثلاً در نيشابور بمانيم. بعد ممكن است در نيشابور حادثه اي رخ بدهد كه بالكل از رفتن به مشهد صرفنظر كنم.

خوب، اول من به قصد مشهد از تهران حركت کرده و حالا كارم به نيشابور كشيده است و چه بسا از نيشابور به جاي ديگري رفتم و به آن مقصدي كه ابتدا منظور و مراد من بوده است نرسيدم.

كاملاً متصور است كه انساني با انگيزه هايي مدرن شده و جهان بيني به مدرنيزم را اتخاذ کرده ولي آهسته آهسته در مقام عمل هرچه جلو رفته به يك معنا از آن دعاوي دست برداشته و به يك معنا دلسرده شده و يا نوميده شده است و البته دلسرده شدن و نااميد شدن دقيقاً به اين معنا نيست كه به جاي بدتري رسيده، بلكه ممكن است به جاي بهتري هم رسيده باشد.

به هر حال اين هم كاملاً قابل تصور است و بنابر اين نبايد تصور كرد كه اگر انسان به دليل اينكه مي خواسته است به x يا y يا $x+y$ برسد و به راه افتاد، لزوماً به x يا y يا $x+y$ رسيده است. ممكن است رسيده باشد و يا در وسط راه به يك سببي يا اسبابي از راه بازمانده باشد و يا خط سيرش عوض شده باشد و به جاهايي چه بسا بهتر يا بدتر رسيده باشد. اينجا هم در مقدمه كار بايد به آن توجه بيشتر بكنيم.

حالا بعد از اين سه نکته مقدماتي، من مي خواهم عرض بكنم كه آیا مي شود گفت كه مدرنيزم به عنوان يك جهان بيني يك نقطه اوليه اي دارد كه همه ويژگيهاي مدرنيزم از دل آن پديد آمده اند يا نه؟ در اين باب هم خيلي بحث ها و تبادل نظر ها شده است كه من واقعاً نمي خواهم وقت سروران را بگيرم و به اين آراء مختلف بپردازم، ولي رأيي كه خودم به نظرم مي آيد و تاكنون در هيچ گفته و نوشته اي ندیده ام و حال فقط به عنوان پيشنهادي كه چند سالي است در خاطر من خطور کرده است، عرض مي كنم.

جلسه سوم 79/12/17

انجمن اسلامي دانشجويان دانشگاه صنعتي شريف

در اين جلسه مي خواهيم وارد اين بحث بشويم كه مدرنيزم و يا به تعبيری تجددگرايي، كه روح انسان متجدد است و درواقع جهان بيني انسان متجدد و پشت صحنه زندگي انسان جديد است، چيست.

در باب اينكه مدرنيزم داراي چه مولفه هايي است، باز بين صاحب نظران و متفكران اختلافات فراواني وجود دارد. بعضي متفكران به سه مولفه، بعضي به پنج مولفه، بعضي به هشت مولفه، ده يا دوازده و سيزده مولفه اشاره کرده اند. اختلاف خيلي فراواني در اينجا وجود دارد. نکته دومي كه بايد باز قبل از بحث بگويم. علاوه بر اينكه اختلاف وجود دارد در باب اينكه مولفه هاي مدرنيزم يعني تجددگرايي چه مي باشد. اختلاف ديگر در اين است كه آیا اين مولفه ها در طول هم اند يا در عرض هم. يعني يك سلسله مولفه هايي كنار هم نشستند و مجموع آنها مدرنيزم را مي سازد و يا يك نظام طولی بينشان برقرار است، يعني مثلاً يك مولفه وجود دارد كه از دل اين مولفه و بر اثر اين مولفه مثلاً سه مولفه ديگر پديد مي آيد و باز در اثر هر يك از آن سه مولفه دو تا مولفه ديگر بوجود مي آيد و آنوقت مجموعه اينها كه يك نظام طولی بينشان برقرار است كل مولفه هاي مدرنيزم را مي سازند. اينهم باز محل اختلاف است.

گرچه بيشتر كساني كه در اين زمينه كار مي كنند اعتقادشان اين است كه اين نظام، نظام طولی است، يعني بعضي از ويژگيهاي مدرنيزم زائنده بعضي ويژگيهاي ديگر است و بعضي از ويژگيهاي مدرنيزم با بعضي از ويژگيهاي ديگر مدرنيزم، گويي با هم آميزش کرده اند و باز يك ويژگيهاي جديدي از آميزش و اختلاط اين دو تا پديد آمده است.

البته نظر خود بنده هم اينست كه ويژگيهاي مختلف با هم نظام طولی دارند؛ يعني زاد و ولد مي كنند. يك ويژگي ممكن است پدر دو ويژگي باشد و آن دو ويژگي با هم آميزش هايي دارند و ويژگيهاي فرعي تري را پديد مي آورند. اين هم يك نکته.

نشان دادیم؟ به دلیل اینکه دو عقیده مختلف در مورد این میوه داشتیم. من در عین اینکه پرتقال دوست دارم، فکر هم کردم این پرتقال است؛ ولی شما در عین اینکه پرتقال دوست دارید فکر کردی این میوه سیب است؛ به خاطر همین اختلاف در ناحیه عقیده و معرفت دو واکنش مختلف نشان می دهیم.

پس در ساحت اول اختلاف و در ساحت دوم اتفاق نظر داریم ولی با اینهمه اگر در يك ناحیه هم اختلاف داشته باشیم، کافی است که دو واکنش مختلف نشان دهیم. گاهی برعکس است. یعنی شما از پرتقال خوشتان می آید و من بدم می آید. در مورد این میوه که روبرویمان است نیز هر دو فکر می کنیم پرتقال است ولی باز هم واکنشهای مختلف نشان می دهیم، چون هر دو فکر می کنیم پرتقال است. پس در ناحیه اول یعنی ناحیه عقیده و باور با هم اختلاف نداریم اما چرا واکنش های مختلف نشان می دهیم؟ چون یکی خوشش می آید و دیگری خوشش نمی آید، پس اختلاف در ناحیه دوم است. این دو مثال را برای این زدم که وارد ساحت سوم بشویم و آن هم ساحت اراده و خواست است. غیر از ساحت عقیده و دانش و غیر از ساحت لذات و آلام، يك ساحت سوم هم داریم. ساحت خواست ها و اراده ها، این ساحت همانطور که از مثال من معلوم شد فرزند آن دو ساحت است. یعنی اگر من الان چیزی را اراده می کنم و شما چیز دیگری را اراده می کنید یا ما در ناحیه عقیده و معرفت با هم اختلاف داریم یا در ناحیه احساسات و عواطف و یا به طریق اولی در هر دو ناحیه. بالاخره هر وقت شما اراده X کردید و من اراده Y کردم و یا شما اراده X کردید و من اراده X نکردم، یعنی به هر حال در ناحیه اراده اختلاف داشتیم. این اختلاف ما کاملاً سرچشمه می گیرد از اختلافی که ما در ناحیه اول داریم یا در ناحیه دوم از سه ناحیه درونی خودمان.

در همه جا همینطور است. هر کنش و واکنش متفاوتی که من و شما نشان بدهیم همین طور است. فرض کنید در انتخابات مجلس وقتی پیش می آید، من و شما فرض کنید طرفدار اصلاح طلبانیم ولی با این همه من X رأی می دهم و شما رأی نمی دهید، چرا؟ چون ما در عین حال که هر دو طرفدار اصلاح طلبانیم، یعنی در ناحیه احساسات و عواطفمان مثل هم هستیم ولی با این حال شما فکر می کنیم X اصلاح طلب نیست و به او رأی نمی

به نظر من مدرنیزم جهان بینی است که در بن و بنیاد خودش يك اصل اساسی وجود دارد و سایر اصول از این اصل اساسی پدید آمده اند برای اینکه این اصل اساسی را توضیح بدهم باید دو نکته مقدماتی را عرض بکنم، والا می شود گفت که ما انسانها در درون خودمان دارای سه ساحت هستیم و دارای سه قلمرویی. يك ساحت، ساحت عقاید و باورهای ما و آراء و نظرات، علوم و معارف و بالاخره ساحتی که مربوط می شود به ناحیه باور. ناحیه دانستیها و ناحیه دانسته ها. در این ساحت همه علوم و معارف و عقیده و آراء و نظرات و موضع گیری های نظری، شکها و یقین ها و استدلالات، ردها و قبولات ما همه اینها مربوط می شوند به این ساحت اول از ساحات سه گانه وجود ما.

روی هم رفته به این ساحت، ساحت باور و دانش می شود گفت. در این ساحت است که ما با علوم مختلف تجربی سروکار پیدا می کنیم. همچنین با علوم فلسفی و عقلی و علوم تاریخی، با فهم و عرف و با بسیاری از موافقت ها و مخالفت های عقیدتی که با یکدیگر داریم، مخالفتها و موافقت های ناحیه سیاسی، آراء و نظرات اجتماعی و اقتصادی و آراء و نظرات مربوط به تعلیم و تربیت و آراء و نظرات مابعدالطبیعی. این يك ساحت است که در وجود ما هست.

يك ساحت دومی در وجود هر کدام از ما هست که ساحت احساسات و عواطف ماست. آن ساحتی که در آن عشق پدید می آید، نفرت پدید می آید، حب و بغض و دوستی و دشمنی و لذت و الم پدید می آید. ساحت رضایت، ساحت نارضایتی، ساحت امید و ناامیدی و تمام آنچه که از مقوله احساسات و عواطف است در این ساحت پدید می آید.

گاهی ممکن است من و شما در ساحت اول با هم اختلاف نداریم، ولی در ساحت دوم اختلاف داریم و گاهی برعکس. مثال بزنم، فرض کنید يك میوه ای اینجا گذاشته شده، و هر دو ما پرتقال دوست داریم. در اینجا من گمان می کنم که این میوه پرتقال است و از این نظر دست دراز می کنم به طرفش که آن را بردارم و بخورم ولی شما گمان می کنید این سیب است و چون سیب دوست ندارید دست دراز نمی کنید به طرف این میوه.

در اینجا هر دو در ناحیه احساسات و عواطف شریکیم، اما چرا ما دو واکنش نسبت به این میوه

نمی خواهیم مفقود باشد» این «هرچه» که می گویم فقط مرادم پدیده های طبیعی نیست، پدیده های روانی و فردی هم هست. در پدیده های اجتماعی و هم در پدیده های مربوط به مسائل سیاسی و اقتصادی و تعلیم و تربیت و صلحها و جنگها و دوستی ها و دشمنی ها هم این موضوع هست. در مسائل روانی هم آنچه که مربوط به عشق و جمال و زیبایی می شود هم این موضوع هست. در بسیاری از اموری که پیش چشم ماست، چه در ساحت فرد و جامعه و چه در ساحت تاریخ و چه در ساحت طبیعت و مناسبات انسانی و چه در قلمرو اقتصاد و چه در قلمرو مدنی و خانوادگی، در همه اینها اینجور است که خیلی از چیزهای ناپسند پیش چشم ماست و خیلی از چیزهای پسندیده پیش چشم ما نیست.

مقدمه سوم این است که حالا باید با این وضع چه کرد. حالا که آدم در چنین جهانی به سر می برد، چه باید کرد؟ این يك مشکل مهم در علم اخلاق به معنای عام خودش است که انسانی که مطلوب های خودش را مفقود می بیند و نا مطلوب ها را موجود می بیند در برابر این وضع چه واکنشی باید نشان بدهد. این يك مسئله بسیار جدی در اخلاق است.

از قدیم الایام راه حل های بسیار مختلفی در مورد این مسأله عرضه شده است. راه حلی که سقراط ارائه کرد، راه حلی افلاطون ارائه کرد. راه حلی فیلسوفان صدر مسیحیت که از آنها تعبیر به آقایی کلیسا می کنیم، ارائه کردند. راه حلی توماس اکوئینی طرح کرده، راه حلی آگوستین قدیس. راه حلی اسپینوزا و راه حلی اگزیستانسیالیست ها، که باز این راه حل ها را هم در جای دیگری به تفصیل بحث کرده ام. فقط يك نکته که به بحث امروزم مربوط است را اشاره می کنم و آن راه حل رواقیون است. این راه حل است که مرا به مسأله اصلی یعنی مخ و لب الباب مدرنیزم نزدیک می کند. رواقیون راه حلی که می گفتند این بود که ببینید وقتی انسان چیزهایی را که نمی خواهد می بیند و چیزهایی که نمی خواهد می ببیند، دو تا راه پیش پایش است، یا باید جهان را عوض بکند و یا خودش را و ظاهراً از این دو راه بیرون نیست. وقتی من چیزی را در جهان می بینم که نمی خواهم و یا برعکس، باید یا عالم را عوض کنم تا آنهایی را که نمی خواهم ببینم ناپدید شوند و آنهایی که می خواهم، وارد صحنه بشوند. این مستلزم آن است که من در جهان هستی تغییر

دهید ولی من فکر می کنم هست. اینجا اختلافان در ناحیه عقیده و باور است. گاهی هم عکس این است. لذا این سه ساحت درونی است که تفاوت بین من و شما را ایجاد می کند و آهسته آهسته کاراکتر اخلاقی ما را می سازد. منش اخلاقی ما زائیده کنش و واکنشی است که این سه تا ساحت با هم نشان می دهند.¹ ما درواقع باید به این توجه داشته باشیم که در هر آنی از آنان زندگی هوشیارانه² خودمان با این سه ساحت سروکار داریم. با ساحت آنچه درباره هستی باور داریم و آنچه از هستی را می پسندیم یا نمی پسندیم و آنچه از هستی را قصد تغییر دادن داریم یا نداریم. این مقدمه اول بود که باید به عرضتان می رساندم.

مقدمه دوم هم این است که به عنوان يك واقعیت تجربی تاریخی می شود قبول کرد که هیچ انسانی پا به دنیا نگذاشته و از دنیا نرفته الا اینکه زبان حالش به تعبیر شاعرانه این بوده است که: آنچه می بینم نمی خواهم و آنچه می خواهم نمی بینم.

چقدر چیزها هست که نمی خواهیم چشمان به آنها بیفتد و دائماً می بینیم و چقدر چیزهاست که می خواهیم دائماً در منظر ما باشد ولی نمی بینیم. این از نظر من يك قاعده تجربی تاریخی³ است. اینهم که می گویم «هرچه می خواهیم اینجور نیست که پیش چشمان باشد و اینجور نیست که هرچه که

1- حالا بحث های مختلفی در این باب وجود دارد که این سه ساحت چه ارتباطی با هم دارند؟ آیا سه ساحت مجزا از هم هستند یا نه. آیا انسان می تواند نسبت به چیزی عقیده ای داشته باشد ولی احساس و عاطفه ای نداشته باشد؟ عقیده بدون احساس و عاطفه می شود داشت یا نه؟ و از آن طرف آیا احساس و عاطفه بدون عقیده می شود؟ مثلاً می شود من از يك چیزی خوشم بیاید ولی هیچ عقیده ای نسبت به آن نداشته باشم. یا همه وقت احساسات و عواطف با عقیده باید قرین هم باشند.

توجه می کنید که اینجا بحث های مفصل است که در بخشی Philosophy of mind از فلسفه که از آن تعبیر می کنند به معنی فلسفه ذهن با فلسفه نفس از آنها بحث می شود که در آنجا این بحث می شود که این سه تا چه ارتباطات و کنش و واکنشهایی با هم دارند.

2- زندگی هوشیارانه برای این می گویم که حالت خواب و بیهوشی و مستی های خیلی شدید را بیرون ببرم.

2- اینکه تأکید می کنم بر تجربی و تاریخی بودنش، به دلیل اینکه بعضی از فلاسفه این را به عنوان یک اصل فلسفی بیان می کرده اند و می گفته اند که جهان دار تزام است و مرادشان از دار تزام این است که در جهان همه آنچه می خواهیم قابل جمع نیست.

برادر می یعنی هارون. درواقع این دیدگاه رواقیانه می خواهد بگوید نه خیر، موسی بر هارون هم کنترل نداشت. اگر کنترلی داشت فقط بر خودش داشت. هر انسانی فقط بر خودش قدرت "ضبط و مهار" و کنترل دارد، یعنی من می توانم عقاید را و هم احساسات و عواطف را عوض کنم و طبعاً وقتی عقاید را، احساسات و عواطف را عوض کنم و طبعاً وقتی عقاید را، یا احساسات و عواطف را عوض کردم، آن ناحیه سوم هم عوض می شود، یعنی ناحیه اراده ها و خواسته ها. چون در مقدمه سختم گفتم که اراده و خواست فرزند آن دو تایی اول است.

من می توانم خودم را عوض کنم و وقتی دگرگونی در خودم ایجاد کردم، آهسته آهسته به نوعی رضایت باطنی می رسم. درواقع ما به نظر رواقیون، مثل کسانی هستیم که رئیس کارخانه مان را نمی توانیم عوض کنیم. آنوقت شروع می کنیم با ریاضت ها یک کاری می کنیم که از همین رئیس خوشمان بیاید، از همین کارفرمای موجود خوشمان بیاید. در این راه حل رواقیون، نقاط مثبت خیلی جدی وجود داشت، البته از نقاط منفی هم خالی و عاری نبود.

دو تا نکته را من اینجا عرض بکنم، بدون آنکه بخواهم به تفسیر این دیدگاه بپردازم. نکته اول این است که تغییر ایجاد کردن در خود هم حد محدودی دارد. آدم در خودش هم آنقدر که رواقیون گمان می بردند قدرت تغییر ایجاد کردن ندارد. بله اگر انسان بخواهد در خودش تغییر ایجاد بکند خیلی موفق تر است از اینکه بخواهد در بیرون تغییر ایجاد کند و در این شک نیست، اما این هم حده دارد. به هر حال عالم درون من بیشتر می تواند در دخل و تصرف قرار بگیرد تا عالم بیرون، ولی نباید اینجا گمان بکنیم که دخل و تصرفها، دخل و تصرفهای خیلی زیادی است. دخل و تصرفهایی است که نسبت به دخل و تصرفهای بیرونی خیلی زیاد و دامن گسترده و وسیع تر است.

نکته دوم این است که بعید می دانم که کلاً بشود بدون دخل و تصرف در جهان بیرون، دخل و تصرف های محدود در جهان درون را هم ایجاد کرد. گاهی وقتها دخل و تصرف در جهان درون ایجاد کردن هم یک ارتباطی با جهان بیرون دارد. یک نحوه مقدمه اجتناب ناپذیر و ناگزیر بر تغییرات داخلی این است که ما یک تغییراتی ولو اندک هم در

ایجاد کنیم. یک راه دیگری هم وجود دارد، آنهایی که نمی خواهیم ببینیم و هستند، سرچایشان باشند و من در خودم یک دگرگونی ایجاد کنم که آهسته آهسته از اینها خوشم بیاید. یعنی دگرگونی را در خودم ایجاد بکنم نه در عالم.

رواقیون می گفتند که حالا که این دو راه حل وجود دارد، باید ببینیم کدام یک از این دو تا مقدور انسان است، آنوقت با یک سلسله استدلالاتی که مفصلاً در جای دیگری گفتم آنها می گفتند تغییر ایجاد کردن در عالم خارج در حد توان انسانها نیست؛ یعنی یک انسان از آنرو که یک انسان است، یک قلمرو تواناییهای بسیار محدودی دارد؛ هم تواناییهای جسمانی و هم تواناییهای ذهنی و هم نفسانی و روحی و هم تواناییهایی که محیطی که در آن به سر می برد در اختیاری می گذارد.

تواناییهای غریزی و فطری و اکتسابی و همه این تواناییهای من انسانی را هم روی هم بگذاریم باز این تواناییها تا چه حد می توانند در جهان هستی با تمام عظمت و مهمتر از آن با تمام پیچیدگی جهان هستی، تغییر بدهند؟ گستردگی و پیچیدگی جهان هستی، دو مولفه ای هستند که اجازه نمی دهند که جهان هستی مثل یک موم در دست من آنگونه که می خواهم شکل بگیرد. پس نهایتش می توانم یک دکمه را در این جهان عوض کنم، دو ماشه را فشار بدهم و یک ماشه را نگذارم ببرد. من بیشتر از این نمی توانم کاری انجام بدهم. من محاط در جهان هستی هستم و جزئی از این جهان و "جزء" هیچ وقت نمی تواند روی پشت بام "کل" بایستد و یک نظارت و کنترل و تدبیری بر "کل" اعمال بکند. خودش هم مهره کوچکی است در این چرخ. بنابراین چگونه می شود من انتظار داشته باشم در این شصت، هفتاد سال که در زندگی این جهانی به سر می برم، بتوانم در جهان آنقدر زیادت و نقصانهای را ایجاد بکنم که بالاخره بگویم «آهان، تو الان آن شدی که می خواستم» این امکان ندارد. پس ما دو راه بیشتر در پیش نداریم؛ یا اینکه با این نارضایتی، با این تلخکامی زندگی را بگذرانیم یا اینکه بیاییم درون خودمان را که در اختیار خودمان است، عوض کنیم.

آن چیزی که می توانم عوض بکنم، خودم هستم. من تنها بر خودم قدرت دارم. یک تعبیری قرآن دارد از قول حضرت موسی که می گفت: «لی لایمکنک الا نفس و اخی». من قدرت دارم بر کنترل خودم و

جهان را عوض بکنم و من می خواهم جهان را به همان ریخت و قیافه ای در بیاورم که خوشم می آید، چه به این سو و سمت رو بیاوریم، به نظر من از انسان سنتی دور شده ایم و به طرف انسان مدرن آمده ایم.

اینکه: «چرخ بر هم زنم از غیر مرادم گردد» روحیه انسان مدرن است که ما کسی نیستیم که از چرخ فلک زبونی بکشیم. می خواهیم در عالم تغییر ایجاد بکنیم، آنچنان که خودمان دوست می داریم. این روحیه که من می خواهم جهان را عوض بکنم دو بعد دارد: یک بعد اینکه من باید کاملاً معطوف بشوم به عالم بیرونی که می خواهم عوضش بکنم، تا اینکه این عالم بیرون را بشناسم تا بتوانم تغییر در آن ایجاد بکنم. چیزی را که ما نمی شناسیم، قدرت تغییر ایجاد کردن در آن را نداریم این مطلب اول است که ابتدا آنرا توضیح می دهم.

ببینید برای اینکه چیزی را ما بخواهیم در آن تغییر ایجاد بکنیم باید آن چیز را بشناسیم، این بسیار نکته مهمی است. مثال می زنم؛ فرض کنید من یک معلمی باشم که ده سال است شما با من آشنایی دارید. اگر کاملاً مرا بشناسید آنوقت می توانید به رفیقتان بگویید که می خواهم یک کاری بکنم که فلانی عصبانی شود و می توانید این کار را بکنید، چون شناخت کامل از من دارید. می گوید می خواهم یک کاری بکنم که اصلاً فلانی بلند شود و برود، شما می توانید، چون شناختتان از من خیلی زیاد است و چون شناختتان زیاد است، قدرت تغییر ایجاد کردن در من را دارید. اما حالا فرض کنید اولین روزی که با من برخورد می کنید همین امروز باشد و تا الان همدیگر را ندیده باشیم و حالا اگر بخواهید مرا عصبانی کنید هیچ راهی ندارید، چون ممکن است اگر بگویید اینکه مشخص است، و بعد چهار تا فحش آبدار به من بدهید، ممکن است بگویم چه حرفهای قشنگی می زنی! من اتفاقاً خیلی وقت بود که راغب شنیدن این سخنان بودم. شما چون از روحیه ام خبر ندارید، نمی دانید من چه واکنشی نشان می دهم و ممکن است نه تنها عصبانی نشوم بلکه لبخند هم روی لبهایم بیاید و خوشحال هم بشوم.

آدم قدرت تغییر کسانی را دارد که نسبت به آنها شناخت داشته باشد. شما به میزان کمیت اطلاعاتتان از دیگران، می توانید در آنها تغییر ایجاد کنید. به این لحاظ هم بود که ما در بسیاری از سنتهای

بیرون ایجاد بکنیم. برای این رواقیون در آن مقطع تاریخی که در آن به سر می بردند، این دو تا نکته به وضوحی که الان برای من و شما روشن است، روشن نبود. بعدها، علی الخصوص از قرن نوزدهم به این سو که یک سلسله اموری در باب انسان در قلمرو روانشناسی، در قلمرو جامعه شناسی و در قلمرو معرفت شناسی کشف شده معلوم کرد، آنقدر که رواقیون خوش بین بودند که فقط در خودشان تغییر ایجاد بکنند و آنوقت در یک حالت رضایت به سر ببرند، این امکان ندارد.¹

این دیدگاه رواقیون، علی رغم نقاط ضعفی که احیاناً دارد و با وجود تمام نقاط قوتی هم که به نظر من دارد، در عین حال می شود گفت که یک نوع همنوایی با کل تفکر سنتی دارد و هم آن زمان داشت و الان هم دارد.

مخ جهانبینی مدرنیزم با این مقدمه ای که عرض کردم این است که ما طالب تغییر در بیرون هستیم و می خواهیم بیرون را موافق خودمان بکنیم، نه خودمان را موافق بیرون.

این پیشنهاد بنده است و من به نظرم می آید که انسان مدرن از وقتی آهسته آهسته پدید آمد که به نظر انسان آمد که چرا من خودم را با عالم بیرون وفق بدهم؟ چرا عالم بیرون نباید آنی بشود که من می خواهم.

روحیه انفعال نسبت به عالم بیرون، روحیه تسلیم و رضا نسبت به عالم بیرون، این روحیه هر چه مغلوب واقع بشود در عالم انسانی و روحیه مخالفش غلبه پیدا بکند، یعنی این روحیه که من می خواهم

1- نمی دانم آیا شما کتاب فیلسوفان رواقی را خوانده اید که انصافاً خیلی کتابهای تکان دهنده و به نظر من بسیار جالب است. می دانید که یکی از فیلسوفان رواقی و درواقع بزرگترین فیلسوف رواقی اپیکتتوس است. اپیکتتوس یک غلام بود. یعنی دو تا فیلسوف بزرگ رواقی یکی شان امپراطور روم بود (مارکوس لینیوس) و یکی شان هم غلامی بود به نام اپیکتتوس. درباره اپیکتتوس نوشته اند که یکبار اربابش می خواست تنبیه اش بکند. دستش را گرفت و شروع کرد به پیچاندن. گفت که آقا دستم را می شکنید. باز هم پیچاند. گفت: بیشتر بپیچانید دست می شکند. باز هم پیچاند و دستش شکست گفت نگفتم و دست می شکند یعنی واکنش فقط همین بود که صدق مدعایم اثبات شد، اما داد و فریاد، نه! رواقیون در طلب یک رضایت باطن به همین اندازه عمیقی بودند. این رضایت برای آنها آرمان بود و از کسانی که مشی رواقیون را بعدها دنبالش می کردند به این آرمان که البته نه به اوج کمال آن می رسیدند و به هر حال زندگی های بسیار رضایت مندی را در پیش می گرفتند.

بشناس، چون قرار است که خودم را عوض کنی. مفاهیمی مثل Self realization، خودسازی یا Self consecration، این مفاهیم در تفکر سنتی يك معنای خیلی خیلی عمیق و راسخی داشته است. بنا بوده ما خودمان را بسازیم نه جهان را بنا بود خودمان را عوض کنیم. نه جهان را خودمان باید متحول می شدیم نه جهان و بنابراین باید خودمان را می شناختیم.

در قرآن، در روایات و تمام ادیانی که من می شناسم، در آئین بودا، هند و در مسیحیت و یهودیت و زرتشت، یکی از مضامین و درون مایه ها و رقم های دائم التکرار همین بود است که خودت را بشناس برای اینکه خودت را دگرگون کنی. از توصیفه های سقراط این است که می گوید من دو شعار اصلی دارم، شعار اول اینکه "خودت را بشناس تا خودت را دگرگون کنی" و شعار دوم اینکه "زندگی نیازمندی ارزش زیستن ندارد". در تفکر سنتی واقعاً این اندیشه وجود داشت. چون بنا بود که من خودم را با وضع موجود آدابته کنم، من يك حالی در خودم ایجاد کنم که رضایت در من بوجود بیاید ولو در اتاق زندگی کنم.

اما روحیه انسان مدرن این است که من باید جهان را بشناسم. حالا وقتی توجه می کنیم به شناخت جهان، می بینیم همانقدر که توجه کردیم به شناخت جهان، از شناخت خود دور ماندیم، این بسیار مهم است.

به نظر من، تاریخ پیدایش انسان مدرن را باید روزی دانست که به تدریج، آهسته آهسته، انسانها دست از تغییر دادن خودشان برداشتند و رو آوردند به تغییر دادن جهان، تا جهان را موافق خودشان بکنند، نه خودشان را موافق جهان موجود. البته شکی نیست که هم تغییر خود و هم تغییر جهان همه وقت به تغییر حاشیه ای تغییر دیگر هم وابستگی دارد. یعنی شکی نیست که ولو اینکه من انسان سنتی هم باشم و خودم را تغییر دهم باز هم زندگی کردن اقتضای کمی تغییر ایجاد کردن در جهان بیرون را هم دارد ولی آن فقط فرعی و حاشیه ای Marginal است. از آن طرف هم شکی نیست که وقتی انسان مدرن بخواهد جهان را دگرگون کند، باید در خودش هم دگرگونی ایجاد کند. اما باز این دگرگونی در خود ایجاد کردن، يك جنبه حاشیه ای و استطرادی دارد.

عرفانی روزگاران قدیم، یکی از بزرگترین توصیه هایی که به عارفان و سالکان می شد این بود که ای مبتدی، سعی کن زندگی گذشته ات در پرده ای از ابهام برای مخاطبان بماند. اگر زندگی گذشته من کاملاً مبهم باشد شما قدرت تغییر در من را کاملاً از دست می دهید. هرچه شخص این شناسنامه وجودی را مکتوم تر و مستورتر و مخفی تر نگه دارد آنوقت بیشتر بر خودش غلبه دارد و کمتر مغلوب دیگران واقع می شود و کمتر دیگران می توانند در او ایجاد تغییر بکنند. حالا چه تغییر در ناحیه عقیده، چه در ناحیه لذت و آرام و احساسات و عواطف و چه تغییر در ناحیه اراده ها و خواسته ها. به این لحاظ وقتی که انسان تصمیم گرفت که من می خواهم جهان را عوض کنم تا موافق مرادم بشود، اول رویه این تصمیم و اول جنبه این تصمیم این بود که من باید جهان را بشناسم و هرچه بیشتر جهان را بشناسم، بهتر می توانم دگرگونی در جهان ایجاد بکنم. اما يك رویه دومی هم داشت و آن اینکه هرچه کمتر به شناخت خودم بپردازم هیچ ضرر نکرده ام. چون بحث بر سر این نیست که خودم را عوض کنم تا مجبور بشوم خودم را بشناسم شناخت خودم ممد به این امر نیست.

آنی که می خواهیم تغییر در آن ایجاد بکنیم را باید بشناسیم، نه آنکه می خواهیم Fixed و ثابت در سر جایش بماند. همه جا همینطور است. آن عاملی که می خواهید Fixed بماند، احتیاجی به شناخت ندارد، بلکه آنچه را که می خواهیم تغییر دهیم، باید بشناسیم.

این است که می بینید انسان مدرن، انسان شناسی اش، جان شناسی اش و درون بینی اش بسیار کمتر از انسان سنتی است. شما تقریباً در تمام مکاتب سنتی و از جمله در ادیان، نظیر این جمله را که به لسان مختلف در دین ما هم آمده است می بینید که مثلاً در مجموعه سخنانی که از علی ابن ابیطالب (ع) باقی مانده نزدیک به چهل و هفت، چهل و هشت تا عبارت که همه اش همین معنا را که الان می خواهم بگویم القاء می کند؛ انفع المعارف معرفة النفس، نافع ترین معرفت این است که آدم خویش را بشناسد.

چرا انفع المعارف، معرفه النفس است، زیرا نفس است که باید دگرگون شود و تا نشناسید، نمی توانید دگرگونش کنید. این جمله یکی از مؤلف های تفکر سنتی است که هرچه می توانی بیشتر خودم را

شد یعنی سر در پی طبیعت گذاشت و در تمام پیچ و خم ها و چم و خم ها و طبیعت را دنبال کرد تا خوب نسبت به آن شناخت پیدا کنیم و وقتی که اسارت کامل شد، آنوقت نوبت امارت ما می رسد. من به نظرم می آید اینکه کسانی گفته اند فرانسیس بیکن اولین بار روحیه انسان مدرن را بروز داد با این تحلیلی که بنده خدمتتان عرض کردم سازگار است.

حالا اگر من عمری داشتم و در خدمتتان بودم طرحی را که در نظرم هست و آن درباره این است که همه هم و غم انسان مدرن این شد که اولاً جهان را عوض کند و هم از عوض کردن خودش تا حد فراوانی چشم پوشی کند خدمتتان عرض خواهم کرد، و از این لحاظ بعداً هم خواهم گفت که اخلاق مدرنیزم در حد روانشناسی تنزل کرد و بعداً نیز خواهم گفت که به این حیث هیچ مکتب اخلاقی در مدرنیزم ظهور نکرد الا اینکه به روانشناسی ارجاع پیدا کرد. این مولفه اول را خواهم گفت و بعد خواهم گفت که این روحیه باعث شد به علوم تجربی رویکرد جدی پیدا شود و بعد همین رویکرد جدی به علوم تجربی هم یک سلسله طرز تلقی های جدیدی هم برای انسان جدید پدید آورد که مهمترین آن سیانتیزم (Scientism) است و این Scientism است که سایر مولفه های مدرنیزم را به ترتیبی که خواهم گفت می سازد.

پرسش و پاسخ

0 با توجه به حدیث «انفع المعارف معرفه النفس» که ملهم از تفکر سنتی است، آیا این توجیه دینی برای انسان مدرن و پسامدرن کاربردی ندارد؟

● چرا کاربرد دارد، نمی گویم کاربرد ندارد توجه به آن هم شده است. الان می شود گفت این حدیث يك رأي سنتي است و فقط کسانی آنرا از شما می پذیرند که هنوز هم يك باقیمانده و رسوباتی از تفکر سنتی در آنها مانده باشد.

0 برای چه می گویند معارف دینی در جهان کنونی کاربرد ندارد و اگر واقعاً اینطور است، پس تکلیف سازش دین و انسان مدرن چیست؟

● ببینید من خودم رأیم این است که اگر واقعاً انسان مدرن به تمام معنا مدرن بشود، - چون در جلسه قبل هم گفتم که انسان مدرن به تمام معنا، يك انسان ایده آل است و به نظر من چنین انسانی وجود ندارد. همه ما تا حدی سنتی و تا حدی مدرن هستیم. مدرن خالص و ناب به نظر من هنوز ظهور نکرده است -

اصل این است که عالم عوض شود و به همان ریخت و قیافه ای دربیاید که من می خواهم. عالم سیاست و عالم طبیعت، عالم اقتصاد و زیباشناسی و تعلیم و ترتیب به همان ریخت و قیافه ای که من می خواهم دربیاید، همه چیزش باید همانطور باشد که من دلم می خواهد. این به نظرم می آید که گوهر روحیه انسان مدرن و بنابراین آن مولفه اصلی جهان مدرنیزم این است. اما البته شکی نیست که حالا انسان مدرن می خواهد جهان را به ریخت و قیافه مطلوب خودش دربیآورد و بنابراین باید نسبت به جهان شناخت پیدا بکند، هر شناختی این هنر را ندارد. ما نسبت به جهان شناختهای متفاوتی می توانیم داشته باشیم ولی هر شناختی هنر تغییر را ندارد. این است که می بینیم انسان مدرن وقتی تصمیم بر تغییر جهان گرفت فقط به يك علم و آن هم علوم تجربی رو آورد. علوم فلسفی قدرت تغییر جهان را ندارند. علوم تاریخی و علوم عرفانی هم این قدرت را ندارد و این سه قسم هیچ کدام قدرت تغییر در جهان را ندارد. آنکه می تواند در جهان تغییر ایجاد کند فقط علوم تجربی است. علوم تجربی اعم است از علوم تجربی طبیعی مثل فیزیک، شیمی و زیست شناسی و علوم تجربی انسانی مثل روانشناسی و جامعه شناسی و اقتصاد. علوم تجربی يك خصایصی دارد که وقتی چیزی در این علوم متعلق دانش من قرار گرفت من قدرت ضبط و مهارش را پیدا می کنم. این است که آن روحیه اولیه، مولفه دوم را پدید آورد و آن رویکرد جدی به علوم تجربی است. طرحی که من در نظرم هست این است که آن مولفه اول، رویکرد به علوم تجربی را ایجاد کرد. علوم تجربی وقتی در این رویکردی که انسان به آنها داشت کارا و موفق از آب در آمدند، آهسته آهسته، خود، يك روحیات جدید و تلقیات جدید به انسان مدرن دادند.

بقیه خصایص مدرنیزم تلقی های جدیدی است که زائیده انسان مدرن می باشد. به این حیث این سخن که بعضی گفته اند پیدایش مدرنیزم را باید هم زمان دانست با فرانسیس بیکن، موجه درمی آید. فرانسیس بیکن کسی بود که می گفت طبیعت را باید شناخت تا در آن تغییر ایجاد کرد. جمله معروفی از فرانسیس بیکن که دائماً بیان می شد این بود: «اسیر طبیعت شوید تا امیر طبیعت شوید.» اول باید اسیر طبیعت

0 در خصوص تفاوت ساحت عقیده و احساس از چه عبارت دیگری می توان استفاده کرد. آیا منظور از ساحت عقیده، ساحت علم و آگاهی است و ساحت احساسات همان ساحت علائق عواطف است؟

● بله همین طور است.

0 آیا رأی هابرماس مبني بر اینکه انسان مدرن انساني است که قصد تصرف در جهان بیرون دارد را با رأی خود یکسان می پندارید؟

● من دقیقاً نمی توانم بگویم رأی که هابرماس می گوید چیست: به دلیل اینکه واقعیتش این است که من از هابرماس یکی دو کتاب بیشتر خوانده و این چیزی که شما نوشته اید در بعضی مطبوعات خودمان دیده ام و چون می دانم وضع ترجمه در ایران به چه صورت است، هیچ وقت به چیزهایی که ترجمه می شود اعتماد چندانی ندارم. اما از خود هابرماس دو تا کتاب بیشتر ندیده ام که در آن دو کتاب چنین چیزی ندیده ام. ولی اگر این تعبیر واقعاً حرف خود هابرماس باشد، می توان گفت: بله، رأی من هم رأی هابرماس است.

0 با توجه به این که فرموده اید که يك نوع شناخت است که هنر تغییر در جهان بیرون را دارد و آن علوم تجربی است چگونه می توان این رأی را با نظر برت در کتابش تحت عنوان مباني مابعدالطبیعه علوم، همنا کرد؟ آیا قابلیت همنايي دارد یا نه؟

● بله، اصلاً نباید گفت قابلیت همنايي ندارد. بلکه اصولاً همناست. برت می خواهد بگوید علوم تجربی هم خودشان يك مباني مابعدالطبیعی نمی دهد. "مابعدالطبیعی" یعنی فلسفی. این که علوم تجربی هم يك مباني فلسفی دارند، بله این قابل قبول است، برت هم گفته و هم من قبول دارم. بحث در این است که "مابعدالطبیعی" را به جای ماوراءالطبیعی نگیریم.

0 اگر ممکن است توضیح مختصری درباره طولي بودن ویژگیهای مدرنیزم بدهید.

● من در جلسه آینده این را خواهم گفت، اما باز هم مختصراً عرض می کنم که وقتی يك ویژگی، ویژگی دیگری را تولید کند، ما می گوئیم بین این دو ویژگی نظام طولي برقرار است. مثلاً اشیای مادی، رنگ دارد، شکل هم دارند. رنگ دارند، اندازه هم دارند. اما بین رنگ و اندازه رابطه طولي برقرار نیست. یعنی نه رنگ این میز اندازه این میز را ایجاد کرده است و نه اندازه این میز رنگ آن را ایجاد کرده است. بنابراین می توان

اگر انسان مدرن واقعاً ظهور بکند و اگر مراد شما از دین واقعاً دین باشد و نه معنویت، من معتقدم هیچ سازشی بین دین و انسان مدرن وجود نخواهد داشت. من معتقدم اگر انسان مدرن واقعی به مدرن بودن خودش باقی بماند و برسد به مدرن بودن کامل و دین هم به دین بودن خودش بماند و تبدیل به معنویت نشود (چون من فرق می گذارم بین دین و معنویت). اگر اینطور باشد، به نظر من بین انسان مدرن و دین هیچ نسبتی وجود ندارد، مگر اینکه یا مدرن بودن انسان مدرن کامل نباشد یا دین میل کرده باشد به سوي معنویت و اسم معنویت را گذاشته باشند روی دین؛ والا دین و انسان مدرن به نظر من با هم سازگاری ندارد.

0 آیا دین پدیده سنتی است؟

● بله، مربوط به دنیای سنت است که توضیح این معنا را در جلسات آینده خواهم گفت.

0 آیا قدمت زمانی معیار درستی است در تشخیص سنتی بودن پدیده ای؟

● نه! قدمت معیار درستی نیست. ممکن است انسانی هزار سال پیش زندگی کرده باشد و مدرن هم باشد. بوده اند کسانی که خیلی قبل زندگی می کرده اند ولی با معیارهای ما مدرن بوده اند. مثلاً ابوحنان توحیدی، به نظر من خیلی آدم مدرنی بوده است. ابوالعالمی آدم مدرنی بوده است. اما در عوض آدمهایی هم داریم که در همین اوایل قرن بیست و یکم زندگی می کنند و مدرن نیستند. به نظر من مدرن و سنتی بودن بحث گذشته و حال نیست و در کل به زمان مربوط نیست. يك نوع تفکر، تفکر سنتی است و يك نوع تفکر، تفکر مدرن. می توان تصور کرد که دویست سال دیگر هم. همین انسانهای سنتی وجود داشته باشند. البته احساس من این است که نسلشان رو به انقراض است ولی ممکن است وجود داشته باشند.

0 آیا می توان دین را انباشتگی تجربه های دینی در بستر تاریخی زمانها تحلیل کرد؟

● نه! ظاهراً نویسنده محترم دین را با معنویت مقداری خلط کرده اند. اولاً دین را "انباشتگی تجربه های دینی در بستر تاریخی فرض کردن". به نظر من تعریف دقیقی نیست ولی اینکه فرموده اند دین هیچ گاه سنتی نمی شود و همیشه مدرن، پسامدرن و به روز است، به نظر می آید دین را با معنویت اشتباه کرده اند؛ یعنی منظورشان درواقع از دین، معنویت بوده است.

ما از آن تعبیر می کردند به "علم الانفس"، امروزه ندارم. اصلاً نمی خواهم بگویم بد است که نداریم یا خوب است که نداریم. بنده "ارزش داور" نمی کنم. بحث این است که ما روانشناسی (Experintal به گفته خود روانشناسان) و روانشناسی تجربی امروز را در واقع باید یک شاخه از رفتارشناسی بدانیم نه روانشناسی. روان با کیفیتها سروکار دارد و کمیت پذیر نیست، رفتار است که می توان با کمیت ها آن را بیان کرد. برای قسمت دوم سوال هم باید بگویم آن هم منافات ندارد. من ممکن است بخواهم جهان را عوض بکنم، ولی ببینم برای عوض کردن جهان باید یک آوانسهای هم به چیزهای دیگری از جمله انسانهای دیگر بدهم. این سوال مثل این است که یک نفر بگوید مگر انسانها همه طالب سود نیستند، پس چرا آدمها در مغازه ها پولهایشان را به کس دیگری می دهند؟ شما چه جوابی می دهید؟ می گویند درست است که وقتی فیزیک این کار را نگاه می کنید، می بینید کسی پولش را از جیب خودش در آورد و به دیگری داد، ولی درواقع با این کار هم، دنبال سود خودش است. شما نباید به فیزیک این کار نگاه کنید، شما این را درنظر بگیرید که این انسان اگر به خیال خودش صد تومان از جیبش درآورد، 150 تومان به جیب خودش برگرداند و به همین خاطر دست در جیبش کرد. حالا این که مایلورالیم سیاسی را هم بپذیریم، این معنایش این نیست که ما در برابر جهان خارج منفعلیم. نه، هنوز هم می خواهیم عالم خارج به همان شکلی درآید که خودمان می خواهیم، ولی می بینیم برای اینکه بخواهیم این کار را انجام دهیم، باید از انسانهای دیگر هم امداد و کمک بگیریم، درواقع انسانهای دیگر را استخدام می کنیم و هیچ مشکلی هم پیش نمی آید.

اما در باب هر دو قسمت سوال این بزرگوار نکته ای را می خواهم عرض کنم و آن همان چیزی بود که در اول جلسه عرض کردم. این که انسان با یک روحیه ای راه بیفتد، لزوماً به این معنا نیست که با همان روحیه ای که به راه افتاده وفادار هم می ماند، ممکن است در طی طریق به یک سری مشکلاتی برخورد کند و مقداری راههای فرعی هم برای خودش ایجاد کند، که بعداً این را توضیح می دهم. اما چیزی که این دوست عزیزمان در باب پلورالیزم سیاسی نوشته است، این ناشی از واقع بینی انسان مدرن است. انسان مدرن احساس کرده است که

گفت این چیز دو ویژگی دارد: یکی رنگ و یکی اندازه. بین این دو ویژگی نظام عرضی برقرار است؛ یعنی نه این مولد آن است و نه آن مولد این. هیچ کدام علت یا معلوم دیگری نیستند. ولی بین رنگ و نور نظام طولی است. یعنی نور است که رنگ را ایجاد می کند. به دسته اول می گوئیم که با هم نظام عرضی می سازند و به دسته دوم می گوئیم که با هم نظام طولی می سازند. حال آیا ویژگیهای نظام مدرنیستی چنین رابطه طولی بینشان برقرار است که مثلاً ویژگی اول، ویژگی دوم را ایجاد کرده و به همین ترتیب، یا نه؟ اگر بگویید بله، آن وقت یعنی نظام طولی بین این ویژگیها برقرار است و اگر بگویید نه، یعنی نظام بین آنها، نظام عرضی است.

۰ آیا گسترش علمی نظیر روانشناسی توسط انسان مدرن، تناقضی با گفتار شما پیرامون علوم خودشناسی انسان مدرن ندارد؟ آیا پذیرش تکثر سیاسی انسان مدرن که به واقع پذیرش نوعی قدرت سیاسی برای غیر از خود می باشد، با گفته شما پیرامون مسخر کردن عالم توسط انسان مدرن تناقضی ندارد؟

• خیر. اولاً روانشناسی انسان مدرن درواقع روانشناسی نیست، رفتارشناسی است. یکی از چیزهایی که به جد در بحث فلسفه روانشناسی مطرح است این است که آیا واقعاً در روانشناسی جدید، روان مورد بحث است یا رفتار مورد بحث است؟ در آنجا یکی از بحثهای جدی و پرتعداد، این است که ما اصولاً در روانشناسی جدید، روان را نمی شناسیم، رفتار را می شناسیم. روان را اگر می خواستیم بشناسیم نمی توانستیم کار تجربی کنیم. از همین جهت هم هست که الان روان شناسی دائماً به سمت کمی شدن سیر می کند. چون وقتی مثلاً در روان شناسی بهره هوشی داریم، باید آن چیزی که تعبیر می کنیم از آن به هوش، رفتاری از خودش نشان دهد که این رفتار قابل اندازه گیری باشد وگرنه اگر روان به معنای سنتی خود مورد بررسی قرار بگیرد، دیگر قابل اندازه گیری و کمیت بردار نیست. رفتارها هستند که کمیت بردار هستند. مثلاً در تستهای مختلف روانشناسی، به شما می گویند مثلاً اگر شما نود درصد از این صد تا مسأله را حل کردید، فلان، اگر بین نود تا هفتاد تا را حل کردید بهمان و به همین ترتیب، یعنی اینها درواقع دارند رفتار ما را می شناسند. ما روانشناسی ای که قدمای

مساله است. براي انسان سنتي مساله وجود نداشته است، يعني اينكه به عالم شكل كلافي نگاه كنيم كه بايد تا مي توانيم رشته هاي اين كلاف را از هم باز كنيم.

0 پاسخ يك نکته را نگفته گذاشتيد و آن اينكه آيا انسان مدرن به اهداف اوليه خود رسیده است يا نه؟
● به نظر من مدرنيزم به اهداف خود تا حد فراواني رسیده است. ولي دو مطلب وجود دارد، يكي اينكه به گفته ابرومان مزلو، نيازهاي انسان قابل رده بندي است و اين يعني اينكه بعضي نيازها، چنينند كه وقتي برآورده شدند نيازهاي بعدي تازه ايجاد مي شوند؛ يعني آدم در زندگيش به اين صورت نيست كه يك ليست 50 تايي از نيازها داشته باشد و بعد برود دنبال اينكه اين 50 نياز را برآورده كند. خير؛ چنين نيست. بلكه به اين صورت است كه مثلاً 5 تا نياز دارد و مي رود دنبال اينكه اين 5 نياز را برآورده كند و هيچ نياز ديگري هم احساس نمي كند ولي تا اين نيازهاي 5 گانه برآورده شد، نياز ششمي تازه پديد مي آيد. از اول اين نياز پيدا نبود. بعداً پديد آمد. اين مثل عاميانه كه مي گویند گرسنه نشده اي تا عاشقي يادت برود. اين دقيقاً همين نکته است: تا شما گرسنه ايد نياز به عشق در شما پديد نمي آيد. همين كه سير شديد تازه متوجه مي شويد كه يك عالم ديگري هم به نام عالم عاشقي وجود دارد.

بنابراين به نظر مي رسد كه انسان مدرن تا حد زيادي به اهداف اوليه خود رسیده است ولي اهداف جديدي براييش به وجود آمده كه قبلاً وجود نداشته است. نکته دوم هم اينكه بعضي از اين نيازها برآورده شده ما به يك قيمت گراف. هر دو تاي اين نکته ها را عرض خواهم كرد. يكي اينكه چه نيازهاي جديدي در انسان ايجاد شده است و يكي هم اين كه، اين نيازها بعضي شان به چه قيمتي برآورده شده اند.

0 به نظر من نمي توان گوهري مدرنيزم را ميل و اراده انسان به تغيير جهان دانست. به فرض وجود چنين اراده اي، به نظر نمي رسد اين اراده خودآگاه بوده باشد. شما بايد دليل بياوريد كه در يك مقطع تاريخي عده اي از انسانها تصميم گرفتند، جهان را تغيير دهند. به نظر مي رسد كه ميل به تغيير جهان تنها يكي از خصايص مدرنيزم است در كنار ساير خصايص و نه مادر ساير خصايص.

● اولاً من در جلسه قبل هم عرض كردم، هيچ وقت نمي توان گفت كه در يك لحظه اي انسان سنتي به

بعضي از كارها را بدون اين كه بعضي از امتيازها را بدهد نمي تواند انجام دهد. هنوز هم قصدش انجام دادن آن كارهاست ولي خوب مجبور است امتيازاتي را هم بپردازد.

0 آيا انسان مدرن متوجه نشده است كه براي تغيير جهان نيازمند شناخت خود نيز هستيم؟ چرا كه اين ما هستيم كه در صدد تغيير جهان هستيم، پس بايد كاملاً و نه حاشيه اي و فرعي، خودمان را بشناسيم، تا بتوانيم از تواناييهاي خود براي تغيير جهان استفاده كنيم.

0 اتفاقاً در جلسه آینده خواهم گفت كه تواناييهاي ما براي تغيير جهان خودش را در تكنولوژي نشان مي دهد. انسان توانايي خود براي تغيير جهان را در تكنولوژي تست مي كند و به محك آزمائش مي گذارد كه چقدر تواناست. اين به خودشناسي به آن معنا كه قدما مي گفتند احتياج ندارد. يعني قدما نمي گفتند براي اينكه خودت را بشناسي بايد از راه Problem Solving بروي، ولي امروزه مي گویند از اين راه بروي؛ يعني مي گویند ببين چند تا مسأله مي تواني حل كني، تواناييهايت از تعداد مسأله هايي كه مي تواني حل كني معلوم مي شود. اين است كه انسان مدرن تمام زندگي اش Problem Solving است. اگر من پنج تا مسأله توانستم حل كنم نسبت به شما كه ده تا مسأله توانسته ايد حل كنيد ناتوان ترم. خوب مسأله يعني چه؟ يعني وضعي كه از اين وضع ما ناراضي هستيم. Problematic يعني وضع ناراحت كننده. ولي اين غير از يك عارفي مثل بودا است كه به كل جهان كه نگاه مي كرد و Problem نمي ديد، بلكه راز در عالم مي ديد خيلي فرق است كه آدم، عالم را مجموعه اي از Problem هايي ببيند كه بايد آنها را حل كند، تا اينكه عالم را پر از رمز و راز ببيند و فقط بخواهد دنبال آنها برود و در آنها فرو برود، نه اينكه آنها را حل بكند.

اين Problem Solving را نبايد با خودشناسي انسان قديمي اشتباه گرفت. بايد بگويم بسياري از كتابهايي كه ما امروزه داريم، سياست و تاريخ تا هنر و رياضيات، همه اش عنوانش اين است كه ما چگونه مسأله را حل كنيم. چگونه در حل مسأله موفق شويم. جهان پر از مساله است و مساله يكي از مفاهيم انسان مدرن است.

آقاي Oporxen متفكر معروف آلماني در كتاب خود نشان مي دهد كه يكي از مفاهيم جديد، مفهوم

من جواب بدهید. شما باید به من بگویید که تا چه هدفی داشته باشی.

اگر می خواهی صدايت را به گوش ما برسانی این صندلیها مانع نیستند، اما اگر اینجا می خواهی مسابقه دو بدهی این صندلیها مانعند. بنابراین مانع و ممد، هیچ کدامشان تا انسان هدفی را تصویر نکند معنا ندارند. فقط وقتی انسان هدفی برای خود تصویر کرد، آنگاه اشیاء دو قسم می شوند، مانعها و کمکها و این که فرموده اند با آن نیز تعارض دارد؛ خیر؛ نمی توان گفت تعارض دارد. تعارض برای وقتی است که ما یکی هدفی داشته باشیم و ببینیم اوضاع و احوال بیرون در برابر این هدف، ایستادگی می کنند.

0 آیا ترغیب سنت به این امر که «خودت را بشناس» برای رفع این مشکل بود که آنچه می خواهم نمی بینم و آنچه می بینم نمی خواهم؟

• بله همین طور است. به نظر من این وضع که انسان هر آنچه را که می خواهد نمی بیند، راه حلی می طلبد. راه حل انسان سنتی آن بوده و راه حل انسان مدرن هم این است.

0 آیا دو راه رواقیون و مدرنیستها تنها پاسخهایی است که می شود به مشکل بالا داد؟

• خیر، بنده اتفاقاً اسم بردم از سقراط، از افلاطون، اسپینوزا، اگزیستانسیالیستها و ... که آنها راه حلهاي دیگری دارند.

0 آیا نمی شود به هیچ کدام نپرداخت؟

• چرا می شود؛ مثلاً برخی مدعی هستند با هنر خلأ را پر می کنیم، این که می گویند با هنر پر می شود استدلالشان این است که آنچه را که می خواهیم نبینیم خودمان نسخه دیگرش (نسخه دلخواه) را بوسیله هنر ایجاد می کنیم. این نسخه ساخت دست خودش را می گذارد جای آن نسخه ای که می خواست در عالم ببیند و نمی دید.

0 برخلاف این باور که خودشناسی در دستور کار انسان مدرن قرار ندارد به نظر می رسد در فلاسفه ای چون دکارت. رویکرد من گرایانه او در نهایت به علمی همچون مردم شناسی، زیست شناسی و روانشناسی انجامید که همگی به شناخت انسان و خود معطوف است.

• باز هم می گویم که این خود، آن خود نیست. آن خودی که تفکر سنتی می گفت نیست. اینها يك سري علوم تجربی هستند برای ایجاد تغییراتی در عالم.

انسان مدرن تبدیل شد. این امور خیلی متدرج الوجود است و يك جا جلوه نمی کند. درست مثل جریان جوش آمدن آب. شخص از صفر درجه رسیدن به 99 درجه رسیدن آب را حس نمی کند؛ فقط از وقتی آب از 99 درجه به 100 درجه رسید ناگهان احساس می کند. يك تحولي رخ داده است. ولي این تحول واقعاً در آن لحظه اتفاق نیفتاده است. این را هم نمی خواهم بگویم در يك لحظه چنین شد بله دم به دم و قدم به قدم پیش آمده است، و ما در يك لحظاتی از لحظات تاریخ – به تعبیر مارکسیستها – از کمیت به کیفیت آن را می بینیم. وگرنه این چیزی نیست که در يك سال و دو سال و ... رخ دهد. اما این که گفته اند شما باید شاهد بیاورید. شاهد را وقتی می شود آورد که اینها در تاریخ ثبت شده باشد و چیزهاي آگاهانه در تاریخ ثبت می شوند نه ناآگاهانه. مثلاً من وقتی خاطرات خود را هر روز مینویسم، چیزهاي که آگاهانه در زندگی روزانه من رخ داده است را در خاطراتم می نویسم، چیزهاي که ناآگاهانه است و آگاهی ای در مورد آنها ندارم را ثبت نمی کنم. بنابراین به يك معنا، شما نباید شاهد تاریخی از من بخواهید، چیز دیگری باید بخواهید و آن اینکه از من بخواهید من بتوانم تمام مولفه ها را با همان مولفه اول تفسیر کنم. اگر توانستم نشان دهم که همه مولفه هاي بعدی فرزندان و مصادیق مولفه اول هستند در کام خودم موفق شده ام.

0 گفته سردیس هم که می گوید «مدرنیزم ناشی از خلاص شدن انسان از پیش فرضهاي مذهبي اش است» این هم نشان می دهد که همه مولفه هاي مدرنیزم می تواند ناشی از میل به تغییر جهان باشد.

• اتفاقاً به همین صورت است، من نشان خواهم داد که میل به تغییر جهان، گرایش به علم تجربی را ایجاد کرد. گرایش به علم تجربی جهان بینی تجربی را ایجاد کرد و جهان بینی تجربی منجر شد به خلاص شدن انسان از پیش فرضهاي مذهبي اش. بنابراین خلاص شدن انسان از پیش فرضهاي مذهبي و از ویژگیهاي انسان مدرن می دانم اما این ویژگی را هم زاینده مع الواسطه همان ویژگی اول می دانم.

0 آیا سنت گرایی تنها از «توجه» به تغییر جهان اطراف غافل مانده است و یا اینکه با آن به نوعی تعارض نیز دارد؟

• توجه کنید که انسان تا هدف نداشته باشد تعارض وجود ندارد. مثلاً اگر من از شما بپرسم که آیا این صندلیها مانع من هستند یا نیستند، شما نمی توانید به

0 استدعا دارم مقداري هم در مورد تجدد در هنر و پيدائش تفكر آن توضيح بفرماييد.

• در اواخر درس ممكن است پنج مظهر مدرنيزم را كه يكي هم مدرنيزم هنري است عرض كنم.

0 فرق دين با معنويت چيست؟

• من معتقدم دين و معنويت ده تا فرق دارند. چيزي نوشته ام و به زودي منتشر مي شود، وقت شما را حالا نمي گيرم. البته كساني هستند كه از دين خودشان در جهت معنويت استفاده مي كنند و كساني هم هستند كه از دين خودشان در جهت معنويت استفاده نمي كنند. ولي بالاخره دين غير از معنويت است. معنويت مي تواند هدف دين باشد و مي تواند هم نباشد.

0 آيا رابطه اي ميان انسان مدرن و معنويت وجود دارد؟

• به نظر من براي انسان مدرن، معنويت امكان دارد ولي دين نه.

0 مگر «انسانهاي غير من» جزئي از جهان خارج نيستند، پس براي تغيري جهان آيا نبايد انسان را هم عوض كرد؟

• بعداً خواهم گفتم كه سيانتيزم مدرنيزم، جهان را محدود مي كند به عالم طبيعت و آن چيزي كه قابل مشاهده تجريبي باشد. آن وقت از انسان هم آن قدري كه قابل تجربه است (يعني رفتار انسان) محل بحث انسان مدرن است و به همين مقدار بايد شناخت داشته باشيم. يعني رفتار انسان را بشناسيم، جامعه شناسي درواقع علم شناخت رفتارهاي ناآگاهانه انسانهاست.

جلسه چهارم 79/1/30

انجمن اسلامي دانشجويان دانشگاه صنعتي شريف

عرض سلام مي‌کنم به محضر همه خواهران و برادران گرامي و سال نو را هم به همه سروران تبريك عرض مي‌کنم و اميدوارم که سال نو براي همه ما سرشار از عدالت‌طلبي و آزادي خواهي باشد.

سلسه سخنانی که در مورد سنت گرایي، تجددگرایی و پساتجددگرایی شروع شده بود به اینجا رسید که در جلسه سابق عرض کردم که به گمان بنده لب و لباب و جوهر اصلي نگرش تجددگرایانه، این است که انسان در صدد برآمده است که بیش از اینکه خود را دگرگون کند، جهان را دگرگون بکند. این میل و این گرایش، در انسان آهسته آهسته پدید آمد و درست برخلاف جهتي بود که رواقیون قدیم القاء می‌کردند. رواقیون می‌گفتند که وقتی می‌بینید آنچه می‌خواهید نمی‌بینید و آنچه می‌بینید نمی‌خواهید، وقتی که می‌بینید در جهان پیرامون شما همه چیز به آن صورت و سیرتی که شما دوست می‌دارید نیست، خودتان را دگرگون کنید چون دگرگون کردن خود موفقیت‌آمیزتر است. در صدد برنیايد که جهان پیرامون خود را عوض کنید، چون توفیقي است قرین هزاران ناملايمات اگر اصلاً "توفیقي در کار باشد. رواقیون در واقع توصیه شان این بود که وقتی من در جهان پیرامون خود آنچه را که می‌خواهم نمی‌بینم و آنچه را که می‌بینم نمی‌خواهم بهتر است که در صدد تغییر دادن خودم بر بیایم. چشم خودم را عوض کنم، نگرش خودم را عوض کنم، روحیات، احساسات و عواطف خودم را عوض کنم. در واقع انسان تجددگرا درست به خلاف این توصیه عمل می‌کند. بیشتر در صدد برمي آید که جهان اطراف خودش را دگرگون کند. و به این لحاظ نوعی کم توقعی از خودش و پرتوقعی از اطرافش پیدا می‌کند.

در جلسه قبل عرض کردم که وقتی گرایش به این ایده پیدا شد که من باید جهان اطراف را دستکاری بکنم،

هوا و اکسیژن به این گل برسائید در 48 ساعت آینده وضع این گل چه خواهد شد. باز می‌توانم بگویم که اگر چه موادی از این گل دریغ کنید، در 48 ساعت آینده وضع این گل به چه صورتی درخواهد آمد. در واقع قدرت پیدا می‌کنم که پیش بینی کنم آن پدیده‌هایی را که بالفعل نا مشهودند. یعنی الان پژمردگی گل برای من مشهود است ولی می‌توانم پیش بینی نشاطگل که پدیده‌ای نامشهود است را بکنم.

البته پیش بینی با پیش گویی متفاوت است و من اینجا دم از پیش بینی می‌زنم نه پیش گویی. به صورت بسیار اجمالی هم عرض بکنم، پیش بینی، همه وقت در قالب قضایای شرطی قابل بیان است. وقتی من پیش بینی علمی می‌کنم، پیش بینی تجربی می‌کنم، به این صورت پیش بینی ام قابل بیان و ابراز است که اگر به این گل فلان ماده برسد یا نرسد یا فلان مقدار نور برسد یا نرسد و... آن گاه این گل در 48 ساعت آینده با نشاط خواهد شد. این يك پیش بینی است این Prediction است به زبان انگلیسی. اما يك پیش گویی هم داریم. پیش گویی هیچ وقت کار عالمان علوم تجربی نیست. پیش گویی در واقع باید گفت کار پیامبران راستین یا دروغین است. پیش گویی در قالب قضیه شرطیه صورت نمی‌گیرد، در قالب قضیه حملیه صورت می‌گیرد. یعنی پیش گویی هیچ وقت به این صورت نیست که اگر فلان بشود و بهمان شود آن گاه فلان خواهد شد، نه، به این صورت است که گفته می‌شود، همه وقت و در هر صورت فلان خواهد شد. در قالب يك قضیه به قول منطق‌یون حملیه. هر که پیش گویی می‌کند یا پیامبر راستین است یا پیامبر دروغین. بالاخره پیامبرانند که پیش گویی می‌کنند. به همین لحاظ هم هست که در زبان انگلیسی به پیامبر گفته می‌شود Profet. بعضی‌ها می‌گویند وقتی در زبان عربی به پیامبر نبي گفته می‌شود هم به این معناست. نبي یعنی کسی که خبر از آینده می‌دهد یعنی پیش‌گو. مثلاً "وقتی قرآن می‌گوید «إِنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِي الصَّالِحُونَ» این پیش گویی است. نگفته است اگر فلان شود و فلان شود و... بندگان شایسته من زمین را به ارث خواهند برد. خیلی قاطع گفته که بندگان شایسته من زمین را به ارث خواهند برد. یا وقتی مارکس می‌گوید که نظام سرمایه‌داری متلاشی خواهد شد، یعنی می‌گوید هر طور که می‌خواهد بشود و هر چقدر تاریخ فراز و نشیب پیدا بکند بالاخره زمین و حکومت به دست بندگان شایسته خواهد افتاد. یامثلاً وقتی

برای اینکه کم یا بیش آنی بشود که دلم می‌خواهد، اولین اثر این گرایش، خودش را در میل به علوم تجربی نشان داد. علوم تجربی این کار را برای ما انجام می‌دهند. علوم تجربی خصیصه‌شان و وجه اختصاصی شان و امتیازشان و تمایزشان از سایر علوم، یعنی از علوم فلسفی و عقلی، علوم تاریخی و علوم شهودی و عرفانی این است که علوم تجربی در میان سایر علوم، تنها علمی هستند که می‌توانند جهان را دگرگون کنند و به همان صورت و هیأتی که ما می‌خواهیم در آورند. هیچ کفایت و عرضه‌ای در این جهت سایر علوم ندارند. یعنی شما هر چقدر در علوم عقلی و فلسفی جلو بروید، هر چقدر در علوم کشفی و شهودی و عرفانی رشد بکنید، هر چقدر در علوم تاریخی رشد کنید، نمی‌توانید محیط اطرافتان را دگرگون کنید. این خاصیت دگرگون کردن محیط اطراف به علوم تجربی اختصاص دارد. از این لحاظ دمدام پیدایش این گرایش که جهان اطرافم را عوض کنم، میل شدیدی در انسان به علوم تجربی پدید آمد. به صورت خیلی اجمالی عرض می‌کنم که علوم تجربی این خاصیتشان را از اینجا دارند که علوم تجربی علمی هستند که به ما امکان این را می‌دهند که پدیده‌های بالفعل مشهود را تبیین کنیم و به دنبال تبیین پدیده‌های بالفعل مشهود به ما قدرت پیش بینی پدیده‌های بالفعل نامشهود را نیز می‌بخشند. و به دنبال این دو ما قدرت پیدا می‌کنیم که حوادث را ضبط و مهار کنیم و به دنبال ضبط و مهار حوادث، ما قدرت برنامه ریزی و طراحی پیدا می‌کنیم. يك سلسله که هر کدام از دل قبلی بیرون آمده و هر کدام زاینده بعدی در علوم هست. من وقتی علوم تجربی بدانم آن وقت می‌دانم که چرا این گل پژمرده شده است. پژمردگی این گل پدیده‌ای است بالفعل مشهود، یعنی الان در این مختصه مکانی و زمانی و شرایطی که در آن قرار دارم این پژمردگی گل برای من مشهود است. پژمردگی گل را کاملاً در می‌یابم. حالا وقتی که علم تجربی بدانم، آن وقت می‌دانم که «چرا» این گل پژمرده است. این «چرا» در واقع یعنی تبیین يك پدیده بالفعل مشهود. از طرف دیگر، وقتی این را بدانم، پدیده‌های بالفعل نامشهود را نیز می‌توانم پیش بینی بکنم یعنی می‌توانم پیش بینی کنم که فردا این گل چه خواهد شد. پس فردا این گل چه خواهد شد. مثلاً می‌توانم پیش بینی کنم که اگر فلان و فلان و فلان ماده را شما به عنون کود یا به عنون آب یا به عنون

که فرزند آتی من به همان شکل و شمایلی که خودم دوست می‌دارم به دنیا بیاید، من اصلاً "تصویری آرمانی از قد و اندام بچه‌ام تصویر بکنم و بعد هم مطمئن باشم که بچه‌ای که به دنیا خواهد آمد، همان اندام را خواهد داشت. اینها يك چیزهایی است که بشر از آن رو به آنهاگرایش پیدا کرده که در موارد قبلی و کم توقع‌تر، علوم تجربی توقعش را برآورده کرده است. بعداً" يك اعترافی را خواهم کرد، اما تا اینجا می‌توان گفت این علوم به وعده‌شان عمل کرده‌اند.

وقتی این کار صورت گرفت، علوم تجربی جنبه پارادایم پیدا کردند یعنی جنبه اسوه و الگو بودن پیدا کردند. این جنبه پارادایم پیدا کردن، البته با گذر منطقی صورت نگرفته است بلکه با گذر روانشناختی صورت گرفته، ولی به هر حال صورت گرفته است.

برای فهم تفاوت گذر منطقی با گذر روانشناختی مثال می‌زنم: اولاً دوستان می‌دانند که یکی از تفاوت‌های عمده‌ای که ما آدمیان با کامپیوترها داریم، این است که ما آدمیان اگر يك سلسله داده‌ها به ما داده شود، يك سلسله اطلاعات به ما داده شود، اینجور نیست که ما از درون این اطلاعات فقط نتایج منطقی‌ای را که قابل استنتاج است به دست آوریم. مایلی وقتی هست که از داده‌هایی که به ما داده می‌شود علاوه بر نتایجی که منطقاً از آن داده‌ها می‌شود گرفت، يك سلسله نتایجی هم می‌گیریم که منطقاً حق نداریم بگیریم ولی می‌گیریم. به تعبیر دیگری اگر ما انسانها از آن سه ساحتی که در دلمان هست یعنی ساحت علم و عقیده و معرفت و ساحت احساسات و عواطف و ساحت اراده و خواست، اگر از این سه ساحت ما فقط ساحت اولی را داشتیم یعنی فقط ساحت علم و معرفت و آگاهی را و آن دو ساحت دیگر در ما وجود نمی‌داشت یامی‌توانستیم موقتاً آن دو ساحت دیگر را تعطیل بکنیم، آن وقت ما درست می‌شدیم مثل يك کامپیوتر، یعنی هر اطلاعاتی که به ما داده می‌شد، این اطلاعات وقتی به آستانه آگاهی می‌رسید آن وقت از دل این اطلاعات، اطلاعات جدیدی در می‌آوردیم که کاملاً منطقی بودند. مثلاً اگر شما به يك کامپیوتر بگوئید: الف، ب است و بعد هم بگوئید ج، د است، از این دو هیچ نتیجه جدیدی به شما نمی‌دهد. اگر بگوئید الف، ب است و ب، ج نیست باز هم می‌گوید نتیجه‌ای نمی‌توان گرفت. چرا که این ماشین فقط براساس يك منطق رقمی و رسمی کار می‌کند. بنابراین ماشینها این جورند که فقط در حوزه قواعد منطقی کار می‌کنند،

فروید می‌گوید دین نابود خواهد شد، این پیش گویی فروید است. فروید نگفته اگر چه بشود، دین نابود خواهد شد؛ گفته است هر طور که بشود بالاخره دین نابود خواهد شد. من فعلاً نمی‌خواهم در باب این صحبت بکنم که پیش گویی می‌تواند قابل باور کردن باشد یا نه، ما سخنان درباره پیش بینی است. این پیش بینی پدیده‌های بالفعل نامشهود، که فعلاً مشهود نیست، این هنر علوم تجربی است. بعد از اینکه ما توانستیم پدیده‌های بالفعل نامشهود را تبیین کنیم یعنی چرایی علی و معلولی‌اش را بگوئیم و پدیده‌های بالفعل نامشهود را پیش بینی کنیم، آن وقت، قدرت ضبط و مهار (ضبط و مهار را من در ترجمه کنترل به کار می‌برم). آینده را پیدا می‌کنیم. یعنی می‌توانیم کاری کنیم که آنچه می‌خواهیم، در آینده پیش بیاید یا می‌توانیم کاری کنیم که آنچه نمی‌خواهیم پیش نیاید. مثلاً من وقتی که در علوم تجربی رشد بکنم، می‌توانم کاری کنم که خانه مرا زلزله ویران نکند یا کمتر از خانه شما ویران بکند. یا می‌توانم کاری کنم که شما مسموم بشوید. هر حادثه‌ای را من به میزان اطلاعات تجربی‌ای که دارم می‌توانم ضبط و مهار کنم.

هر وقت برای انسان، قدرت ضبط و مهار پدید آمد آن گاه قدرت برنامه ریزی آینده برای او پدید می‌آید. اصلاً می‌توانیم تصویری از آینده را برای خودمان تصویر بکنیم، بعد این تصویر را گام به گام و با مهندسیهای تدریجی (نه با مهندسیهای انقلابی) بسازیم. خوب، اگر علوم تجربی چنین هنرهای چهارگانه‌ای را که عرض کردم داشته باشند، شکی نیست که برای هر انسانی که بخواهد جهان پیرامون خودش را عوض بکند چیز مطلوبی است.

در عین اعتراف به نکته‌ای که بعداً خواهم گفت، الان شما می‌بینید، که علوم تجربی در این زمینه آنقدر برای ما نوید بخش بوده‌اند که الان ما سالهاست در پی این هستیم که پیری را دیررس‌تر کنیم. حتی تا این حد در اموری که به نظر می‌آمد اینها جزء ذات طبیعت است، جزء گوهر طبیعت است تصرف کنیم. حتی مرگ را به عقب ببندازیم، حتی مرگ را از میان ببریم. خوب وقتی آدم تا این حد بتواند جهان پیرامون خودش را عوض بکند که دیگر مسئله، مسئله بهبود بیماری نباشد، مسئله شهرسازی نباشد، بلکه حتی مسئله بر سر پیری و مرگ و... باشد، این یعنی من در برابر يك سری امور طبیعی مقاومت بورزم، مثلاً بهبود نژاد یا اصلاح نژاد بکنم، من اصلاً کاری بکنم

شما 25 سال دروغ نگوئید، حکم قطعی صادر می‌کنید که حرفی که فردا هم خواهد زد راست خواهد بود. من با یک استدلال ساده می‌توانم به شما نشان دهم که شما اینجا گذر روانشناختی کرده‌اید. من از شما می‌پرسم به نظر شما اولین دروغ هر کس چندمین دروغ است؟ شما می‌گوئید خوب معلوم است اولین دروغ هرکسی، اولین دروغش است. می‌گویم پس قبول کردی اولین دروغ هر آدم اولین دروغش است؟ می‌گوئید بله. می‌گویم می‌دانی این یعنی چه؟ یعنی اولین دروغ هر کسی، دروغی است که قبلش هیچ دروغی نگفته‌است. پس، از اینکه قبلش هیچ دروغی نبوده، نمی‌شود نتیجه گرفت بعدش هیچ دروغی نخواهد بود.

شاید سخن فردای من اولین دروغ عمرم باشد و اولین دروغ، اولین دروغ است یعنی سابقه دروغ قبلی نخواهد داشت. خوب این را که من برای شما گفتم، کاملاً معلوم شد برایتان که هیچ وقت نمی‌شود از گذشته کسی آینده‌اش را پیش بینی کرد. به این لحاظ، درست‌ه؟ اما در عین حال، باز هم اگر یک دوست داشته باشید که 25 سال گذشته به شما همه‌اش راست گفته باشد، اگر آمد و گفت که 200 هزار تومان به من قرض بدهید، من پس فردا صبح می‌آورم در خانه‌تان، به او می‌دهید. این گذر روانشناختی را شما انجام می‌دهید، چرا؟ چون شما فقط یک ماشین اندیشه نگار نیستید. به تعبیر «آندره موروا» متفکر معروف فرانسوی، انسان ماشین اندیشه نگار نیست، آیدیوگراف نیست، که فقط با اندیشه سروکار داشته باشد. آخر ما احساسات هم داریم، عواطف هم داریم و چون صرفاً آیدیوگراف نیستیم، اندیشه نگار نیستیم، طبعاً فردا هم باز از نو، ما در باب دوستان خودمان همین حکم را می‌کنیم که دوستانی که تا الان دروغ نگفته‌اند لابد این سخن امروزشان هم دروغ نیست. به هر حال، به نظر من داستان گذرهای روانشناختی واقعاً یک داستان شیرین و لطیفی است. هم به روانشناسی مربوط می‌شود و هم به معرف‌شناسی و هم به علم اخلاق. به هر حال، ولی انسان مدرن بعد از این توفیق‌هایی که علوم تجربی برایش به همراه آوردند او با گذر روانشناختی علوم تجربی را الگوی خودش کرد. یعنی چه الگوی خودش کرد؟ یعنی هم به لحاظ محدودیت‌های علوم تجربی، هم به لحاظ روشهای متعارف و متداول در علوم تجربی و هم به لحاظ روشهای آزمون ادعاهای علوم تجربی به همه

یعنی اگر یک میلیون اطلاعات به یک ماشین بدهید ولی از اینها حق استخراج یک فقره اطلاعات جدید را نداشته باشید، چیزی به عنوان Output به شما نمی‌دهد. اما ما انسانها اینجور نیستیم. ما انسانها به خاطر اینکه روحمان علاوه بر آن ساحت منطق و آگاهی، ساحتی هم به نام ساحت احساسات و عواطف دارد و نیز یک ساحت اراده‌ها و خواسته‌ها، ما آدمیان گاهی دو یا سه یا N فقره اطلاعات بی‌ربط هم که به ما می‌دهند، از دلش یک فقره استنتاج جدید غیر منطقی می‌کنیم. وقتی ما از دل اطلاعاتی که به ما داده شده است، فقط نتایج منطقی بگیریم، آن وقت می‌گویند گذرمان گذر منطقی است. می‌گویند: شما با یک Passage Logical تصمیم گرفته‌اید. با یک گذر منطقی نتیجه گرفته‌اید. اما وقتی از یک سری داده‌ها، یک سری نتایجی بگیریم که منطقاً حق گرفتنتش را نداریم ولی چون عاطفی و احساسی هستیم این نتایج را می‌گیریم، آن وقت می‌گویند شما با یک گذر روانشناختی به این نتایج رسیده‌اید نه با یک گذر منطقی. ما نزدیک به یازده نوع گذر روانشناختی انجام می‌دهیم. یک نوعش آرزو اندیشی است. آرزو اندیشی یعنی اینکه چون خوش دارم که الف، ب باشد، پس الف، ب است. این گذرها در انسان قابل کنترل و آگاهی هستند ولی اینکه بشود کاملاً تعطیلش کنیم به نظر می‌آید به سادگی انجام‌پذیر نباشد.

حالا می‌خواهم این را عرض کنم که وقتی که علوم تجربی به انسان مدرن، این نویدها را داد و بعد در مقام عمل هم محقق کرد، با یک گذر روانشناختی، علوم تجربی پارادایم و اسوه شدند. یعنی می‌خواهم بگویم از تمام آن به وعده عمل کردن‌های علوم تجربی، منطقاً نمی‌توان نتیجه گرفت که علوم تجربی باید پارادایم و الگوی ما بشوند. درست مثل اینکه من از یک معلمی پنج تا سؤال می‌کنم و جواب می‌گیرم، و جوابها هم، بعد از تحقیق معلوم شده‌است که دقیق دقیق بوده است و آن وقت نتیجه بگیرم که جواب معلم به سؤال ششمی هم درست است. ولی واقعاً که این طور نیست. منطقاً که نمی‌توانم چنین نتیجه‌ای بگیرم. یعنی این نتیجه را با گذر روانشناختی می‌گیرم.

مثالی دیگر عرض می‌کنم: اگر یکی از دوستان شما در تمام 25 سال گذشته یک دروغ به شما نگفته، آیا می‌شود نتیجه گرفت که این جمله‌ای که فردا صبح به شما خواهد گفت هم راست خواهد بود؟ اما انصافاً شما اینجا گذر روانشناختی می‌کنید و اگر دوستی به

اندیشه‌هایی ما در آمده است. حتی از بچه‌های شش هفت ساله به بعد دیگر، این دائماً" به صورت يك عبارت کلیشه‌ای و يك عبارت قالبی دائماً" به آنها گفته می‌شود. آنها هم قبول می‌کنند و می‌گویند بشر در حال پیشرفت است، بشر دارد پیشرفت می‌کند، انسان امروز پیشرفته‌تر از انسان دیروز است. انسان فردا پیشرفته‌تر از انسان امروز خواهد بود. اینقدر این اندیشه الان قالبی شده است، این قدر کلیشه‌ای شده است، که اگر کسی بگوید که سیصد سال پیش انسانی - هیچ انسانی - قایل به پیشرفت نبوده است، باور نمی‌کنیم، که عجب، مثلاً" می‌شود چیزی که نرخ شاه عباسی تفکر ماست، اصلاً" سابقاً مهجور و متروک بوده است؛ ولی واقعاً" همین طور است. من در يك جای دیگری عرض کردم که در اوایل نهضت مشروطه که مشروطه‌گران با اندیشه‌های غربی آشنایی پیدا کرده بودند و انس و الفت زیاد داشتند و آهسته آهسته داشتند در واقع اندیشه‌های غربی را وارد ایران ما می‌کردند، در کتابها و مقالات خودشان، اگر شما همین الان هم مطالعه کنید - که بعضی‌ها بعد از انقلاب تجدید چاپ هم شده- می‌بینید که دائماً" وقتی می‌خواهند به پیشرفت که یکی از اندیشه‌های غربی است اشاره بکنند با لغت «پروغره» اشاره می‌کنند. می‌گویند غربیان در حال پروغره‌اند، ما پروغره نداریم: ما باید کار بکنیم که «پروغره» پیدا بکنیم، چرا؟ به خاطر اینکه این قدر این اندیشه در ایران وجود نداشته که حتی لفظ هم تا آن وقت وجود نداشته است. آمدند همان PROGRES انگلیسی که نظیرش هم در زبان فرانسه است، در آلمانی هم هست، آوانویسی کردند و گفتند «پروغره». در کتابهای عربی هم همین طور است. در کتابهای عربی که بعد از حمله ناپلئون به مصر، نوشته شده است دائماً" می‌بینید که آن شخص می‌گوید ما محرومیم از «پروغره»، بروغره نداریم این قدر این اندیشه وجود نداشته، که واقعاً" در زبان‌هایی مثل فارسی و عربی اصلاً لفظی برای آنها وجود نداشته است. بعدها در فرهنگستان اول در زمان رضا شاه آمدند گفتند، خب، حالا این که غربیها می‌گویند، چي هست . يك مقدار فکر کردند و گفتند خب حالا اسم پیشرفت می‌گذاریم روی آن ولغت پیشرفت از عمرش در زبان فارسی بیشتر از هفتاد سال نمی‌گذرد. هفتاد سال هم کمتر است، 64 الي 65 سال است. این قدر این اندیشه اندیشه غریب و نا آشنا و مهجوری بوده است. در

این سه حیثیتی که عرض می‌کنم تصور بر این کرد که همه علوم باید مثل علوم تجربی بشوند . توجه می‌کنید! یعنی در واقع خواست که همه علوم را به این انگاره در بیاورد. یعنی سرو ته آنها را بزند به صورتی که به لحاظ محدودیت و گستره مثل علوم تجربی بشود به روشهای رد و قبول، به لحاظ روشهای آزمون و در هر حیث خواست همه علوم مثل این علوم بشوند. این الگوگیری و اینکه همه چیز را ما فقط از دریچه علوم تجربی نگاه بکنیم، معمولاً" از آن به «سیانیتیزم» تعبیر می‌کنند، که شاید ترجمه فارسی خوش «علم زدگی» یا «علم پرستی» باشد. از لغت علم زدگی یا علم پرستی که من می‌گویم ارزش منفی اتخاذ نکنید. نمی‌خواهم بگویم «علم زدگی» چیز بدی است یا خوب، فعلاً" من در حال گزارش کردنم و هنوز تحلیل نکرده‌ام و به تعبیر دقیق‌تر هنوز نه تحلیل کرده‌ام و نه نقد. وقتی می‌گویند فلان کس سیانیتیزم است، یعنی می‌خواهد همه علوم و معارف بشری، همه دانشها و همه اطلاعات، در چهار چوب علوم تجربی بیفتند و بیایند مثل علوم تجربی بشوند. از بس که از این علوم تجربی برکت و خاصیت دیده است.

به این کار می‌گویند: علوم تجربی را «پارادایم» سایر علوم کردن یا به تعبیری «علم زدگی». این علم زدگی يك سلسله ویژگیهای دیگری برای انسان مدرن پدید آورد که این ویژگی‌های دیگر را من يك به يك خدمتان عرض می‌کنم. پس تا الان سیر بحث به زبان خیلی ساده این بود که انسان، نخست تصمیم می‌گیرد که جهان اطرافش را عوض کند تا در همان جهتی جهان اطراف در بیاید که دوست می‌دارد. بعد می‌بیند این خاصیت را با علوم تجربی و با استمداد از علوم تجربی می‌تواند محقق کند. طبعاً" به علوم تجربی رو می‌کند و اتفاقاً" علوم تجربی هم به این وعده خودشان عمل می‌کنند. وقتی که وفا می‌کنند آهسته آهسته، يك نوع قداستی برای علوم تجربی در ذهن و ضمیر انسان مدرن پدید می‌آید. يك نوع قداست، يك نوع الگو بودن، يك نوع پارادایم بودن، يك نوع اینکه همه باید تأسی و اقتدا کنند به این علوم، برای آنها وجود آمد و این در واقع علم زدگی است. حالا این علم زدگی باعث می‌شود که انسان مدرن يك سلسله آراء و نظراتی پیدا کند.

اولین اثر علم زدگی قایل شدن به اندیشه پیشرفت است. من بارها گفته‌ام اندیشه پیشرفت به صورت به زبان خودمانی بگویم- «نرخ شاه عباسی» در

غرب هم همین طور است، منتها در ما 60-70 سال است این اندیشه وارد شده است (از زمان نهضت مشروطه)، لفظش هم 60-70 سال است وارد شده است و در غرب نزدیک 300 سال. قبل از آن هیچ انسانی قایل به پیشرفت نبوده است. من اتفاقاً در باب همین لغت «پراگرس» انگلیسی هم در فرهنگوبستر و لاندن هاوس که فرهنگهایی هستند که سابقه ورود يك لغت را در زبان هم ثبت می‌کنند، دیدم که اتفاقاً در زبان انگلیسی هم همین طور است. لغت پراگرس در زبان انگلیسی در اواسط قرن هجدهم وارد شده است، به نظرم در 1742. اصلاً اندیشه نو، لفظش هم نو است. این اندیشه «پیشرفت» در واقع کاملاً متأثر از همان پارادایم‌گیری علوم تجربی است. چرا؟ بدلیل اینکه هر کس با علوم تجربی سروکار داشته باشد پیشرفت را حس می‌کند. یعنی شما اگر با فیزیک کار کنید، با شیمی کار کنید، با زیست‌شناسی کار کنید، با روانشناسی کار کنید (علوم تجربی که می‌گویم اعم از علوم تجربی طبیعی و علوم تجربی انسانی است)، این پیشرفت را حس می‌کنید. می‌بینید که دائماً علم دارد پیشرفت می‌کند. خوب، حالا اگر بگویید علوم تجربی در حال پیشرفت هستند، يك اندیشه پیشرفت خیلی کم توقع، کم ادعا و اتفاقاً واقع بینانه را هم ادعا کرده‌اید، واقعاً هم همین طور است اما وقتی علوم تجربی را الگو گرفتید ناگهان ممکن است این پیشرفتی که اختصاص به علوم تجربی دارد را به جاهای دیگری هم سرایت بدهید و این سرایت دادن پیشرفت که حالا خواهم گفت در 6 فاز صورت گرفته، این است که چیزی درست کرده است به نام «پراگرسیسم» یعنی قایل شدن به پیشرفت. ابتدائاً این پیشرفت در اواخر قرن هفدهم و اوایل قرن هجدهم بشر این پیشرفت را فقط برای علوم تجربی قایل شد، یعنی معتقد شد که علوم تجربی در حال پیشرفت است. این فاز اول بود و اندیشه پیشرفت در علوم تجربی يك اندیشه دامن گستری شد و حق هم، همین بود. اتفاقاً در این جهتش تا این مقدار حق بود.

آهسته آهسته بشر معتقد شد که فقط پیشرفت در علوم تجربی نه، يك پیشرفت دوم هم بشردارد و آن هم پیشرفت در فن آوری و صنعت است. شما خواهید گفت که مگر این نتیجه طبیعی اولی نیست؟ جواب اینست که نه. نتیجه طبیعی اولی نیست. یعنی کاملاً امکان دارد که علوم تجربی پیشرفت نکنند ولی متناظر و مستقیماً در ارتباط با آنها علوم فنی، فن آوری و

صنعت پیشرفت نکند. اتفاقاً بسیاری از متفکران در باب جهان اسلام يك چنین ادعایی را داشته‌اند. از جمله سید حسین نصر در دو تا از آثار خودش مصرّاً این نکته را بیان کرده است که در جهان اسلام علوم تجربی پیشرفت کرد، اما همزمان با پیشرفت علوم تجربی و متناظر با پیشرفت علوم تجربی، فن آوری و صنعت پیشرفت نکرد. هیچ ملازمه‌ای بین این دو وجود ندارد، بدلیل اینکه، وقتی پیشرفت در علوم تجربی به دنبال خودش پیشرفت در فن آوری و صنعت را هم می‌آورد که انسان طالب تغییر زندگی در اطراف خودش هم باشد. مثال بزنم، فرض کنید تمام اطلاعات تجربی که برای ساختن یخچال لازم است را من داشته باشم. فرض کنید همه اطلاعاتی که برای ساختن یخچال لازم است، اطلاعاتی که در فیزیک، مکانیک و علوم مربوطه برای ساختن یخچال لازم است را من داشته باشم، ولی نخواهم یخچال داشته باشم. طالب این نوع دگرگونی در زندگیم نباشم، آن وقت علم تجربی را دارم ولی به دنبال صنعت یخچال سازی نخواهم رفت و بدنبال تکنولوژی آن نخواهم رفت. صرف اینکه من اطلاعات دارم برای اینکه تلویزیون بسازم من را به تلویزیون ساختن لزوماً نمی‌کشد. بله، وقتی این اطلاعات را داشته باشم و بخواهم که زندگی اطرافم عوض شود، آن وقت این اطلاعات من را می‌کشاند به طرف فن آوری و صنعت. (البته فن آوری و صنعت به تعبیر دقیق یکی نیستند ولی فعلاً برای بحث ما اهمیت ندارد و من یکی تلقی می‌کنم و گر نه industry غیر از technology است. صنعت. صنعت غیر از فن آوری است ولی برای بحث من اهمیت ندارد.) به تعبیر دیگری چه وقت انسان یخچال نمی‌سازد؟ سه وقت یخچال نمی‌سازد. يك وقت، وقتی که علم تجربی لازم برای ساختن یخچال را نداشته باشد ولی خواست و اراده ساختن یخچال را داشته باشد. خوب، نمی‌تواند یخچال بسازد. يك وقت، وقتی که علم تجربی براس ساختن یخچال داشته باشد، خواست و اراده ساختن یخچال را نداشته باشد. يك وقت هم وقتی که هیچ کدامش را نداشته باشد، نه علم تجربی لازم را داشته باشد و نه اراده ساختن یخچال را داشته باشد. پس در سه موقع انسان یخچال نمی‌سازد و فقط در يك مورد است که انسان یخچال می‌سازد و آن وقتی است که هم علم تجربی لازم را داشته باشد و هم بخواهد یخچال بسازد. و به همین خاطر ضرورت ندارد هر وقت پیشرفتی در زمینه

برابري اينها را معمولاً مي‌گویند آرمانهاي اجتماعي. گفته شد که بشر به این حیث هم در حال پیشرفت بوده است؛ یعنی اگر تاریخ بشر را مقایسه بکنیم، می‌بینیم آستانه آزادي خواهي بشر دائماً بالا رفته، آستانه عدالت‌طلبي بالا رفته، آستانه نظم جويي بالا رفته و آستانه امنيت خواهي بالا رفته است. بشر از این حیث هم در حال رشد بوده است.

كسانی گفتند بشر حتي از حیث پنجم هم در حال پیشرفت بوده است و آن حیث هم آرمانهاي اخلاقي است. یعنی گفتند بشر هر چه در طول تاریخ جلو می‌آید از لحاظ آرمانهاي فردي اخلاقي هم پیشرفته‌تر شده است. انسانهاي امروز بیشتر طرفدار حق هستند تا انسانهاي 500 سال پیش. بیشتر انسانهاي امروز اهل خدمتند. کمتر اهل دروغ هستند. کمتر اهل خیانتند. این آرمانهاي اخلاقي که هیچ جنبه حقوقي هم ندارد، این هم در بشر در حال پیشرفت بوده است. و همچنان هم در حال پیشرفت خواهد بود یعنی همان طور که انسان امروز نسبت به انسان 200 سال پیش این طور است، مسلماً انسان 300 سال آینده هم نسبت به انسان امروز از حسد بری‌تر است، از دروغ بری‌تر است، از تهمت بری‌تر است، از عجب و تکبر بری‌تر است، خدمت‌تر است و قس علی هذا. این هم در واقع يك نوع اندیشه پیشرفت است.

كسانی حتي از این هم ادعاشان را فراتر و بیشتر بردند و گفتند انسان از يك حیث ششمي هم در حال پیشرفت بوده است و آن اینکه ظرفیت‌هاي رواني انسان هم در حال پیشرفت است؛ یعنی انسانها دارند هوشیارتر می‌شوند، دارند سرعت انتقال بیشتری پیدا می‌کنند، قدرت یادگیری و یاد سپاری بیشتری پیدا می‌کنند. مجموعه اینها را ظرفیتهای رواني می‌گویند. این ظرفیتهای رواني البته هم در ناحیه علم و عقیده و معرفت وجود دارد، هم در ناحیه احساسات و عواطف و هم در ناحیه خواست‌ها. گفتند بنابراین پیش بینی می‌کنیم انسانهاي در آینده پدید بیایند که مجموعه آنچه را که ما مثلاً در يك فاصله زمانی 20 سال یاد می‌گیریم، اینها بتوانند در يك ماه بیاموزند، این قدر ظرفیت رواني زیاد. مجموعه مبارزه‌هایی را که يك شخص باید در سالهاي فراواني با خودش بکند تا فلان عادت را از خودش بگیرد یا فلان عادت را در خودش راسخ بکند، انسانهاي آتی ممکن است در يك هفته عاداتی را از خودش ترك بدهند یا عاداتی را در خودش راسخ بکنند. اصلاً "ظرفیت رواني‌شان به هر

علوم تجربی حاصل آمد، حتماً" پیشرفتی در جهت فن آوری و صنعت هم پدید بیاید و اگر بخواهیم سخنان کسانی مانند سیدحسین نصر را بپذیریم، باید بگوییم که در جهان اسلام تا حدودی هم این سخن صادق است که بله در يك برهه‌ای، لااقل در سه قرن، علوم تجربی پیشرفت کردند ولی متناظر با آن فن آوری و صنعت پیشرفت نکرد. دکتر نصر تحلیلش این است که برای اینکه آن مسلمانانی که علوم تجربی به دست آنها و با فکر آنها در جهان اسلام رشد کرده بود، مسلمانانی بودند کاملاً" تحت تأثیر تفکر دینی و تفکر دینی‌شان به آنها می‌گفت، بیشتر از آنکه بخواهی جهان اطرافت را عوض کنی خودت را عوض کن و بنابراین خواست و اراده تغییر جهان اطراف را نداشتند. این است که چون این طور بود، علوم تجربی در عین حال که در میان‌شان رشد کرده بود، متناظر با آن به صنعت و فن آوری دست نزدند.

خوب، کاری به این نداریم. به هر حال قایلان به پیشرفت يك گام به جلو آمدند و کسانی قایل شدند به اینکه علاوه بر این که بشر به لحاظ علوم تجربی در حال پیشرفت است، به لحاظ فن و صنعت هم در حال پیشرفت است. این اندیشه پیشرفت بود. کسانی به امر سومی هم قایل شدند. قایل شدند که بشر از يك حیث سومی هم در حال پیشرفت است و آن اینکه از لحاظ نیازهاي اولیه یا به تعبیر دیگری از لحاظ رفاهیات هم بشر در طول تاریخ دائماً" در حال پیشرفت بوده است و الان هم دائماً" در حال پیشرفت است. وقتی که رفاهیات گفته می‌شود یا به تعبیری که روانشناسان نهضت سوم به کار می‌برند و به جای رفاهیات می‌گویند نیازهاي اولیه، منظورشان : خوردن، آشامیدن، خواب، استراحت، پوشاک، مسکن، غریزه جنسی و تفریح است. اینها را نیازهاي اولیه می‌گوئیم. هشت نیاز اولیه. کسانی معتقد شدند اصلاً" بشر در طول تاریخ آنرا و آنرا به لحاظ رفاهیات هم در حال پیشرفت بوده است. معنایش این است که انسان امروز از این حیث سوم هم نسبت به 200 سال پیش پیشرفت بیشتر کرد. انسان 400 سال آینده هم نسبت به انسان امروز از این حیث پیشرفته‌تر خواهد بود.

كسانی آمدند و گفتند که بشر پیشرفت چهارمی هم در طول تاریخ دم به دم کرده است و آن پیشرفت در جهت آرمانهاي اجتماعي است. آرمانهاي اجتماعي هم وقتی گفته می‌شود معمولاً" چهار یا پنج آرمان را از آن تعبیر می‌کنند: نظم، امنيت، عدالت، آزادي و

سه حیثی که عرض کردم پیشرفت می‌کند. تمام این اندیشه پیشرفت هیچ کدامش دلیل ندارد. این اندیشه پیشرفت، در هیچ یک از شش فازش، با گذر منطقی، بدست نیامده است. همه با گذر روانشناختی حاصل آمده است. البته همانطور که گفتم از گذر روانشناختی هم بُدّی نداریم. ما انسانها این گذر را انجام می‌دهیم. اما در عین حال، همین الان هم، با اینکه اندیشه پیشرفت یک اندیشه بسیار رایجی است، هنوز هم هر می، مخروطی از قایلان به پیشرفت به این شش مرحله وجود دارد. یعنی بیشترین انسانهایی که قایل به پیشرفتند قایل به پیشرفت علوم تجربی هستند. اینها در قاعده هرم هستند. کسانی که به پیشرفت در فن و صنعت هم قایلند بالایی آنها قرار می‌گیرند؛ یعنی تعدادشان کمتر است. کسانی که علاوه بر این به پیشرفت در رفاهیات و نیازهای اولیه قائلند باز تعدادشان کمتر می‌شود. باز کسانی که قائلند به پیشرفت در جهت آرمانهای اجتماعی تعدادشان کمتر است. آنهایی که معتقدند به پیشرفت در جهت آرمانهای اخلاقی باز کمتر و آنهایی که قایلند به پیشرفت در Capacity ها و در واقع ظرفیت‌ها و گنجایی‌های بیشتری در انسان، آنها هم که در رأس این هرم واقعند. هنوز هم اندیشه پیشرفت در واقع یک هرم می‌سازد و هر چه به طرف رأس می‌رویم طبعاً تعداد قائلان کمتر می‌شود، ولی با این همه این اندیشه یک اندیشه دامن گستری است. اگر دوستان در این جهت بخواهند یک مقدار کار خوب و تحقیق جالب ببینند، لااقل به این کتابی که چند سال پیش از «سیدنی پلار» به زبان فارسی ترجمه شد به نام «اندیشه ترقی جامعه و تاریخ» ترجمه «آقای پیرانفر» رجوع بکنند. لااقل در مکتوبات فارسی بهترین کتابی است که سیر تاریخ اندیشه پیشرفت، که از چه وقت شروع شد و چگونه اینقدر دامن گستر شد را در آنجا می‌توانند ببینند. پس یکی از مقدمات تفکرات مدرنیستی این شد: قائل بودن به اندیشه پیشرفت. انسان مدرن به اندیشه پیشرفت کاملاً قایل است.

حالا آن چیزی که در اول جلسه امروز عرض کردم، و گفتم که باید اعترافی را بکنم؛ الان زمان آن اعتراف است. از بعد از جنگ جهانی اول و در فاصله جنگ جهانی اول و دوم، معمولاً در تاریخ اندیشه، از آن تعبیر می‌کنند به وهله افتضاح اندیشه پیشرفت، رسوایی اندیشه پیشرفت. در فاصله 1918 که جنگ جهانی اول تمام شد تا 1940 که جنگ جهانی دوم

شروع شد، این فاصله 22 سال یک فاصله‌ای است که برای انسان مدرن، یعنی انسانهایی که آن موقع هم مدرن بودند (چون ممکن است ما الان هم به لحاظ تاریخی در اوایل قرن بیست و یکم زندگی بکنیم ولی هنوز مدرن نباشیم)، یعنی برای انسان اروپایی، برای انسان آمریکایی (آمریکایی شمالی). این فاصله تقریباً 22 ساله را می‌گویند دوره رسوایی اندیشه پیشرفت. به دلیل اینکه این جنگ جهانی اول و پیامدهای آن، یک یأس، یک ناامیدی، یک نوع سرخوردگی و یک نوع به تعبیر بعضی اندیشه نگاران، خشم‌رنج، خشم همراه با رنج، رنج همراه با خشم را برای انسان پیش آورد و انسان یک مقدار از این که بگوید انسان‌ها در طول تاریخ در حال پیشرفت بوده‌اند، عدول کرد. انسانی که در فاصله دو جنگ زندگی می‌کرد، می‌گفت چه پیشرفتی؟ چرا؟ چون توحشی که ما در جنگ جهانی اول از خودمان نشان دادیم، کشورهای متخاصم از خود نشان دادند، هیچ وقت در دوران قبل نشان داده نمی‌شد. کجا ما پیشرفت کرده‌ایم؟ شما خواهید گفت یک جنگ، حالا هر چه قدر هم تلفات داشته باشد، این منطقاً نباید اندیشه پیشرفت را از دست کسی بگیرد. بنده باز هم عرض می‌کنم؛ هم باید گفت آن گذر (گذر قایل شدن به اندیشه پیشرفت)، گذر روانی است و هم این گذر (گذر عدول از قایل بودن به اندیشه پیشرفت)، گذر منطقی نیست. خود اندیشه پیشرفت حاصل گذر منطقی نیست. خب، طبعاً چیزی که با گذر منطقی بدست نیامده است، بدون لزوم وجود یک گذر منطقی هم از دست خواهد رفت. باد آورده را باد خواهد برد. چیزی که با گذر منطقی بدست نیامده با یک گذر غیر منطقی هم ممکن است از دست برود. از فاصله آن زمان تابه حال باید گفت رفته رفته تردیدهای جدی در اندیشه پیشرفت پدید آمده است و من بعداً اگر عمری داشتم، انشا... رسیدم به تفکر پساتجددگرایانه، خواهم گفت که همین نفی اندیشه پیشرفت، همین تشکیک جدی در اندیشه پیشرفت، بعدها یکی از مقومات ماهوی اندیشه پسا تجدد شد؛ که نه آقا، پیشرفتی در کار نیست، کدام پیشرفت؟! تنها چیزی که شاید بشود به صورت منطقی از آن دفاع کرد همان پیشرفت نوع اول است. یعنی پیشرفت در علوم تجربی. تازه آنهم شاید بشود گفت (به دلیلی می‌گویم شاید). شاید بشود گفت که بشر دم به دم از لحاظ علوم تجربی در حال پیشرفت بوده است ولی هیچ کدام از آن 5 پیشرفت بعدی منطقاً قابل التزام و تعهد نیست.

میانیشترین نظریه نسبیتی عرضه می‌کنم، من شرودینگر، من هایزنبرگ، هوکینگ، یک نظریه‌ای ابراز می‌کنم البته تواز مکتب گریخته نمی‌توانی بیایی و بگویی نخبه سخن شما نادرست است. اگر خواهی بگویی نادرست است یا بگویی درست است در هر دو حال، باید مقدماتی را طی کرده باشی. یعنی بالاخره یک مقدماتی را من باید در فیزیک و ریاضی طی کرده باشم تا بتوانم بگویم سخن انیشتین را من می‌توانم به بوته بگذارم؛ من می‌توانم تست و آزمون بکنم؛ حالا چه آزمون نظری، چه آزمون کاملاً تجربی. اما به هر حال هر کس این مقدمات را طی کرد، دیگر به او فضولی موقوف نمی‌گویند، که تو حق نداری فضولی کنی. این مقدمات را هر کسی طی کرد اولاً حق دارد از انیشتین مطالبه دلیل بکند ثانیاً علاوه بر این حق دارد بگوید سخن انیشتین دلیلش ضعیف است یا دلیل مندی قوی‌تر از دلیل خود انیشتین بر مدعا وجود دارد. یک نوع برابری در اینجا در کار است. حالا اگر شما این برابری را که در علوم تجربی می‌بینید، بخواهید به جاهای دیگر هم تسری بدهید، آن وقت می‌دانید نتیجه‌اش چه می‌شود؟ نتیجه‌اش این می‌شود که شما کاملاً متکی به خود می‌شوید. کاملاً تعبد گریز می‌شوید. کاملاً ناتوان از تقلید می‌شوید. تقلید و تعبد که «چون فلان کس گفته است پس همان است که ایشان گفته است»، این، کاملاً از بین می‌رود. این را تعبیر می‌کنند به «اگالیاترانیسم» یعنی برابری گرایي. این برابری گرایي البته شعبی دارد که حالا در جلسه آینده اگر آمدم خدمتتان توضیح خواهم داد.

پدید می‌آورد به دلیل اینکه از سویی این برابر گرایي اجتناب‌ناپذیر است برای یک انسانی که به معنای دقیق مدرن است. از سویی دیگر هم درجهان مدرن چاره‌ای جز تقسیم کار نیست. تقسیم کارها هم بدنبال خودش چه خواهیم و چه نخواهیم تخصص ایجاد می‌کند و تخصص هم چه خواهیم و چه نخواهیم هر کس را به اتاقي می‌کشاند؛ هر کس را در زمینه علم و معرفت به یک حجره‌ای، به یک جعبه و صندوق می‌کشاند، که فقط در این جعبه و صندوق کاملاً می‌تواند بفهمد چي به چي است، اما آنچه در حجره‌های دیگر می‌گذرد را دیگر سر در نمی‌آورد.

توجه می‌کنید آنوقت از هم طرفی می‌خواهد برابری گرایي را حفظ کند، و هم از سویی چاره‌ای جز این ندارد که غیر از حیطه تخصص خودش، در حیطه‌های دیگر که تعدادشان هم خیلی زیاد است- یک

اندیشه دیگری پیش آمد که آن هم حاصل الگو شدن و پارادایم شدن علوم تجربی نزد بشر بود و اینکه او همه چیز را از این دید نگاه می‌کرد، آن وقت طبعاً چون این نکته را در علوم تجربی می‌دید، در همه جا به این نکته قائل شد. آن اندیشه، قایل شدن به نوعی برابری گرایي بود. قایل شدن به اینکه همه انسانها با هم برابرند؛ منتهی برابری به آن حیثی که خواهم گفت. این اندیشه برابری از الگو گرفتن و پارادایم گرفتن علوم تجربی حاصل شد. من اجمالاً اول توضیح بدهم؛ ببینید در علوم تجربی یکی از نکاتی که خیلی چشمگیر است این است که هیچ کسی نسبت به کس دیگری «آتوریته» ندارد؛ یعنی قولش حجیت ندارد. هیچ کسی پیر دیر نیست. هیچ کسی مثل حکیم و فرزانه‌های قدیم نیست که همین که فقط یک گوشه چشمی نشان بدهد، یک لبخندی نشان دهد، همه بگویند خب همین است و سخن همین است که ایشان گفته‌اند.

شما در علوم تجربی «آتوریته» ندارید. یعنی چه آتوریته ندارید؟ یعنی نمی‌شود در علوم تجربی بگویید که الف، ب است، چون حضرت آیت ... فلان یا حضرت پروفیسور بهمان گفته است. در علوم تجربی هر که هستی باش، سخنی که می‌خواهی بگویی به یک سلسله محکها، به یک سلسله آزمونها زده می‌شود. اگر از این محک و آزمون سر بلند بیرون آمد، سختتان پذیرفته است. اگر هم سر بلند بیرون نیامد سختتان پذیرفته نیست. اگر دقت بکنید، ما در علوم تجربی به معنای دقیق کلمه «تعبد» نداریم که بگوئیم سخنی درست است، چون فلانی می‌گوید این سخن درست است. مطلبی نادرست است چون بهمان کس می‌گوید این مطلب نادرست است. ما آتوریته نداریم: آتوریته یعنی مرجعی که سخنش مقبول واقع می‌شود چون سخن اوست. در علوم تجربی ما این را نداریم. در علوم تجربی همه وقت یک فرایندی برای آزمون و داوری وجود دارد که این فرایند آزمون و داوری باید طی شود. بعدها البته خواهم گفت که این نکته 20 سالی است که مورد تشکیک واقع شده است. ولی تشکیک این نکته کاری به مدرنیسم ندارد. این را خواهم گفت که بعدها در پسامدرنیسم کسانی این نکته را با تأکید هر چه تمامتر گفته‌اند. چون آتوریته نداریم، بنابراین یکنوع «اگال بودن» یک نوع برابر بودن در علوم تجربی وجود دارد. بله، یک چیز وجود دارد و اینکه اگر تو بخواهی سخن من را بیازمایی و محک بزنی، یک سلسله مقدماتی را اول باید طی بکنی. یعنی اگر مثلاً

سؤال: آیا ایمان بر انبیاء نتیجه يك گذر منطقي است یا يك گذر روانشناسي؟

جواب: در مورد این باید يك كمی دقت كرد. اولاً شما فرمودید ایمان به انبیاء. يك وقتی ایمان به شخص نبی است و يك وقت ایمان به گزاره‌هایی است كه نبی می‌گوید. این دو را باید از هم تفكيك كرد. چون «ایمان» وقتی «ایمان گزاره‌اي» است يك وقت «ایمان‌غير گزاره‌اي» است. مثلاً يك وقتی من می‌گویم كه من به پزشك خودم اعتقاد دارم یا من به این دوستم ایمان دارم. اینجا ایمان من به پزشك معالجم یا به رفیقم تعلق گرفته است. این ایمان را ایمان غیرگزاره‌اي می‌گوییم.

اما يك وقت هست كه من می‌گویم كه: من ایمان دارم كه فلان كشور پیروز خواهد شد من ایمان دارم كه حسن در این مسابقه برنده خواهد شد. من ایمان دارم كه این كار تا سال آینده تمام خواهد شد. اینجا می‌بینید كه من به يك گزاره ایمان دارم. ایمان دارم كه چي؟ ایمان دارم به حسن كه در این سابقه پیروز خواهد شد؛ یعنی من به برنده شدن حسن ایمان دارم و این ایمان را ایمان Perpositional یا گزاره‌اي می‌نامند. البته بعضی‌ها هم گفته‌اند ایمان نوع سومي هم وجود دارد بنام ایمان آرمانی كه حالا من به آن كاری ندارم چون محل بحث شما نیست.

اینجا شما گفتید انبیاء. «ایمان به انبیاء» كه می‌گویید دو تا تصور دارد: یکی ایمان به شخص پیامبر؛ كه مثلاً ایمان داریم به پیامبر مان یابه زرتشت یابه عیسی و موسی و... كه مثل ایمانی است كه انسان به پزشك یا دوستش دارد. این ایمان يك تفاوتی می‌كند با آن ایمانی كه آدم به سخنی پیدا می‌كند. مثلاً من ایمان دارم كه زندگی پس از مرگ هست، حالا اگر مرادتان از ایمان به انبیاء «ایمان به شخصی نبی» است، ایمان به اشخاص همیشه با گذر روانشناختی صورت می‌گیرد. فرقی نمی‌كند؛ چه ایمان به نبی باشد و چه به پزشك و چه دوست. من اگر به دوستم ایمان دارم با گذر روانشناختی ایمان دارم. چون این دوستم در تمام این بیست سال، به من خیانت نكرده است، من به او ایمان دارم. اما شاید كاری كه فردا با من خواهد كرد اولین خیانت عمرش به من باشد. بنابراین اگر به او ایمان دارم، این ایمان با يك گذر روانشناختی صورت گرفته است. اولین خیانت هر كس، اولین خیانتش است و اگر اولین خیانتش است منظور اینست كه تا به حال خیانتی انجام نداده است. و لذا از عدم خیانت‌های قبلی

نوع حرف شنوي داشته باشد. جمع این دو، چگونه امکان‌پذیر است؟ من این را در جلسه بعد همراه با شعب سه گانه برابری گرایي خواهم گفت.

سؤال: آیا لزوماً وارد كردن اندوخته‌های مادي يك تمدن به تمدن دیگر همراه با ورود فرهنگ و جزء معنوي آن تمدن هم هست؟ یعنی آیا این پذیرفته شده است كه بر هر جزء مادي هر تمدن، روحی و فرهنگی حاكم است، بطوریکه كه با انتقال آن عضو از تمدن، خواه ناخواه فرهنگ آن تمدن نیز منتقل می‌شود؟

جواب: نه! ببینید به نظرم نه این طرف به این صورت و نه آن طرف به آن صورت است. اگر ابعاد مادي را تعبیر به تمدن کنیم و ابعاد معنوي را به فرهنگ تعبیر کنیم، نه آنقدر فرهنگ و تمدن با هم نخ پیچی شده‌اند، بطوریکه به ما بگویند هر تمدنی را باید با فرهنگش بخواهید و یا هیچ كدام را نخواهید و نه اینطور است كه كاملاً مستقل از هم باشند و بشود انسان هر فرهنگی را ملزم كند به هر تمدنی یا هر تمدنی را ملزم كند به هر فرهنگی. به عبارت دیگر، نه يك تناظر يك به يك وجود دارد بین يك فرهنگ و يك تمدن كه بگوییم فرهنگ 1 فقط با تمدن 1 قابل استحصال است و فرهنگ 2 فقط با تمدن 2 و فرهنگ 3 فقط با تمدن 3 و ایندوتا كاملاً باید در آغوش هم باشند و نه اینجور است كه آدم فرهنگ 1 را كه قبول كرد، بتواند در تمدن‌ها هر كدام را كه دلش خواست انتخاب كند یا اگر تمدن 1 را قبول كرد بتواند در فرهنگ‌ها هر كدام را كه خواست انتخاب كند.

به نظر من می‌آید كه اینطور نیست، نه این هست و نه آن. به تعبیر دیگری انسان وقتی يك تمدنی را پذیرفت، قدرت گزینش فرهنگ‌های مختلف برایش يك مقدار محدودتر می‌شود و من اتفاقاً بحثی راجع به این موضوع خواهم كرد و به تفصیل نشان خواهم داد كه سه صورت برای این فرهنگ گزینی و تمدن گزینی متصور است و از این سه صورت، دو صورت آن در طول تاریخ تحقق پیدا کرده است و يك صورتش هنوز تحقق پیدا نكرده ولی كاملاً متصور است. در آن سه صورت كه در همین سلسله درسها تصویر خواهم كرد، می‌گویم كه انسان وقتی فرهنگی را گزید، تعداد گزینه‌هایش در ناحیه تمدنها كمتر می‌شود ولی به يك نمی‌رسد و به همین ترتیب، وقتی تمدنی را گزید تعداد گزینه‌هایش در ناحیه فرهنگ‌ها كمتر می‌شود ولی به يك نمی‌رسد.

مترادفند. وقتی گفته می‌شود فلان کس Positivism است، به یک تعبیر یعنی او «علم زده» است. در این صورت Positivism خودش یک «طرز تلقی» است؛ مثل خود Scientism که یک طرز تلقی است و این طرز تلقی همان طرز تلقی است.

اما گاهی Positivism فقط یک طرز تلقی نیست، بلکه به معنای یک سلسله آموزه‌ها و یک سلسله آراء است که اگر شما به آن قائل باشید آنوقت شما Positivism هستید. در این معنا Positivism واقع یک مکتب است. این مکتب محتوی دارد، Content دارد، مفاد دارد، یعنی می‌شود گفت: این n تا گزار روی هم رفته Positivism را بوجود آورده است.

این معنای دوم که بیشتر در فلسفه علم از آن یاد می‌کنند اینطور است که Positivism می‌تواند ناشی از علم زدگی باشد ولی خودش علم زدگی نیست، چون علم زدگی خودش یک طرز تلقی است ولی آن (Positivism) یک مکتب است و هیچ وقت یک مکتب یک طرز تلقی نیست و یک طرز تلقی هم یک مکتب نیست ولی می‌شود گفت این مکتب از دل آن طرز تلقی پدید آمده است و بنابراین می‌شود گفت Positivism مکتبی است بر آمده از علم زدگی و واقعا هم اینطور است.

سؤال: آیا جنابعالی این جمله را که «پیشرفت و انحطاط در زندگی متضمن یکدیگرند و هیچ پیشرفتی در تاریخ زندگی بشر مشاهده نمی‌شود مگر آنکه با آن انحطاطی همراه بوده است، خواه در زمینه تفاوت با پیشرفت (فرضا) پیشرفت در علوم تجربی و انحطاط در اخلاق و یا غیره)» را قبول دارید؟

جواب: شاید منظورشان این بوده است که آیا هر پیشرفتی با انحطاط دست در آغوش دارند. نه. اولاً دوستان باید توجه کنند پیشرفت و انحطاط دو مفهوم ارزشی هستند و تا یک آرمانی را در نظر بگیریم نه هیچ چیزی پیشرفت محسوب است و نه هیچ چیزی انحطاط. اگر من مثلاً نخواهم به هیچ کدام از شهرهای دنیا سفر کنم و از اینجا راه بیفتم و به طرف شما بیایم، آنوقت در حال پیشرفت نیستم. اما اگر من بگویم که می‌خواهم به مشهد بروم و راه بیفتم به طرف شما، آنوقت شما می‌گویید که اگر می‌خواهی بروی مشهد در حال پیش رفت هستی چون از این طرف به مشهد می‌روند. بنابراین این دو مفاهیم ارزشی هستند و لذا ابتدا باید آرمانی را تصویر کرد و

نمی‌توان نتیجه منطقی گرفت که بعداً هم خیانتی در کار نخواهد بود. در مورد نبی هم همینطور است. مثلاً پیامبر ما چهل سال در میان عرب آن زمان زندگی کرد و آنها از ایشان پاکی، صداقت، امانت و... دیده بودند. وقتی ایشان گفتند که من فرستاده خدا هستم مردم قبول کردند، اما با یک گذر روانشناختی قبول کردند. من نمی‌گویم این گذر نباید باشد. من اول سخنان امروز همین را عرض کردم و گفتم که ما انسانها اینگونه‌ایم و بدی از این گذر نداریم. به گفته مَرُوا ماشین اندیشه نگار نیستیم که فقط اندیشه نگاری کنیم. ما دارای احساس و عاطفه و.. ایم و بنابراین البته طبیعی است که وقتی به هرکسی - به پیامبری، به نبی - ایمان پیدا کنیم این ایمان با یک گذر منطقی صورت نگیرد و با یک گذر روانشناختی صورت پذیرد.

اما اگر ایمان به نبی، ایمان به گزاره‌هایی است که او می‌گوید؛ مثلاً "می‌گوید زندگی پس از مرگ هست، خدا هست و می‌گوید نظام عالم، نظام اخلاقی است و یا می‌گوید، زندگی هدف دارد؛ این گزاره‌ها ممکن است با یک گذر منطقی صورت بگیرد و یا با یک گذر روانشناختی. بستگی به این دارد که مثلاً وقتی او می‌گوید زندگی پس از مرگ وجود دارد شما فقط چون «او» گفته زندگی پس از مرگ وجود دارد این مدعا را قبول می‌کنید یا اینکه نه، او دلیلی برای شما اقامه می‌کند و شما به خاطر این دلیل مدعایش را قبول می‌کنید. مثل معلم ریاضی که می‌گوید بزرگترین عدد اول وجود ندارد ولی بعد روی تابلو اثبات می‌کند که به این دلیل می‌گویم بزرگترین عدد اول وجود ندارد. اگر من قبل از اثبات آن از معلم خود این را قبول کنم، من در واقع اصلاً عقیده‌ام، منطقاً موجه نیست، اما اگر اثبات کرد و من دیدم در هیچ کدام از مقدمات اثباتش نمی‌توانم تشکیک بکنم و «لذا» قبول کردم، پس از این به بعد، عقیده‌ام با گذر منطقی حاصل آمده است.

سؤال: لطفاً در مورد تفاوتها و رابطه Positivism و علم زدگی توضیح دهید؟

جواب: ببینید چون خود Positivism یک معنای واحد ندارد آنوقت رابطه Positivism و Scientism (علم زدگی) را نمی‌شود دقیقاً بایک عبارت بیان کرد ولی حالا من توضیح می‌دهم.

گاهی Positivism خودش یعنی Scientism (علم زدگی) که در این صورت این دو عبارت

داشته باشد. آنوقت گفته می‌شود این علم، علم طبیعی نیست. ممکن است آدم در باب همین طبیعت معرفت غیر تجربی داشته باشد، آنوقت گفته می‌شود این علم، علم طبیعی است و آن علم، علم مابعدالطبیعی است.

در زبان انگلیسی هم بین ایندو فرق می‌گذارند. ماوراءالطبیعت را Transphysics می‌گویند و مابعدالطبیعت را Metaphysics.

Metaphysics اسم یک سلسله از علوم ماست و Transphysics اسم یک ساحت از جهان هستی است (بنا بر فرض کسانی که می‌گویند این ساحت وجود دارد). دوستان توجه بکنند، گاهی گمان می‌کنند که هر کس در مورد Metaphysics سخن می‌گوید آنوقت دارد در باب عالم ماورالطبیعت سخن می‌گوید؛ یعنی فکر می‌کنند هر که در Metaphysics سخن می‌گوید سخنش درباره Transphysics است. نه، اینگونه نیست. ممکن است من سخن متافیزیکی بگویم یعنی سخن تجربی نگویم، سخن غیر تجربی بگویم ولی سخن غیر تجربی ام درباب عالم طبیعت باشد.

توجه می‌کنید مثلاً "اگر من بگویم هر چه در عالم طبیعت هست دست به دست هم داده‌اند تا من درکار خودم موفق بشوم اگر این تر را داشته باشم که بگویم کل عالم طبیعت آگاهند، خواسته یا ناخواسته دست به دست هم داده‌اند تا من در زندگی موفق باشم یا از آنطرف بگویم کل عالم طبیعت دست به دست هم داده‌اند تا مرا به زمین بزنند و شکستم دهند. این دو ادعا، دو ادعایی است در باب عالم طبیعت یا ماورالطبیعت؟ این دو ادعا در باب عالم طبیعت است ولی چون هیچکدام قابل اثبات تجربی نیست، پس سخنی است درباره عالم طبیعت ولی سخنی است غیرتجربی و چون غیر تجربی است metaphysics می‌باشد پس من در باب فیزیک سخن می‌گویم نه در باب Transphysics چون در باب عالم طبیعت سخن می‌گویم ولی سخنم سخن تجربی نیست، ادعایم اثبات پذیر تجربی نیست و بنابراین سخنی است متافیزیکی در باب عالم فیزیک.

سؤال: کتابهایی که معرفی کرده‌اید به نفع سنت نوشته شده‌اند کتابهای گنون و دکتر نصر و.... لطفاً کتابهایی که به نفع تجدد و یا پسا تجدد است چه به زبان فارسی و چه خارجی را معرفی کنید؟

جواب: جلسه آینده خواهم گفت چون این جلسه وقت ندارم.

ثانیاً "علاوه بر این ضرورتاً" باید گفت هر پیشرفتی همراه با انحطاطی هست. مخصوصاً وقتی شما اشاره فرمودید این پیشرفت و انحطاط در دو زمینه متفاوت باشد؛ پیشرفت در یک ناحیه و انحطاط در ناحیه دیگر که در این صورت آرمانها هم متفاوت است وبالاخره سؤال به نظرم قابل جواب دادن نیست.

سؤال: در جلسه قبل فرمودید «مبادی ما بعدالطبیعی نوین با ماوراءالطبیعی فرق دارد» لطفاً بطور دقیق تفاوت بین «ما بعدالطبیعی و ماوراءالطبیعی» را توضیح دهید.

جواب: ببینید ماوراءالطبیعی یک تقسیم آنتولوژیک جهان است و ما بعدالطبیعی یک تقسیم بندی معرفتی است. به این معنا که وقتی من می‌گویم جهان هستی (جهان هستی نه علم و نه دانش) قابل تقسیم به دو ساحت است: جهان طبیعت و جهانی که جهان طبیعت نیست یعنی مثلاً "جهان هستی را یک دایره فرض کنید و خط می‌کشم وسطش و می‌گویم این تکه جهان طبیعت است و آن تکه جهان طبیعت نیست. اگر جهان هستی را یک تقسیم آنتولوژیک و وجودی بکنم آنوقت در این صورت یک بخش آن جهان طبیعت است و بخش دیگر که جهان طبیعت نیست، جهان ماوراءالطبیعت است.

ماوراءالطبیعت یعنی آن بخش از جهان هستی که طبیعت نیست. البته شما ممکن است بگویید جهان هستی، همان جهان طبیعت است و ما جهان ماورالطبیعت نداریم؛ اما با فرض اینکه قبول بکنید جهان هستی مساوی با جهان طبیعت نیست و دو بخش و دو ساحت دارد آن وقت یک ساحتش جهان طبیعت و یک ساحتش ماورالطبیعت گفته می‌شود.

اما یک وقتی می‌گوییم ما بعدالطبیعت. مابعدالطبیعت، کاری به جهان هستی ندارد، به علوم مربوط است. می‌گوییم علوم به دو دسته قابل تقسیم است: علوم تجربی و علوم غیر تجربی. علوم تجربی را علوم طبیعی می‌گویند و یک بخش عمده علوم غیر تجربی را علوم ما بعدالطبیعی می‌گویند.

این علوم مابعدالطبیعی تقسیم بندی اپیستمولوژیک است نه آنتولوژیک. یعنی در واقع ما داریم episteme (معرفت) خودمان را به دو قسمت تقسیم می‌کنیم و می‌گوییم معرفت ما گاهی معرفتی تجربی است و گاهی غیر تجربی. حالا معرفت غیر تجربی لزوماً در باب عوالم غیر طبیعی نیست، ممکن است آدم در باب همین طبیعت معرفت غیر تجربی

جلسه پنجم 79/2/14

انجمن اسلامی دانشجویان دانشگاه صنعتی شریف

قرار می‌دهید آن وقت می‌خواهید در همه حیطه‌ها این کار را بکنید. می‌خواهید در همه حیطه‌ها بگوئید هیچ کس را فقط به این خاطر که فلان کس است قولش را نمی‌پذیرم و فقط وقتی می‌پذیرم که قولش از آزمونهای ما و از بررسی‌ها و مذاقه‌های متدولوژیک ما موفق بیرون بیایند و به همین دلیل به همه عالمان يك علم به يك چشم نگاه می‌کنم.

البته این برابری گرایی دو معنای دیگر هم دارد ولی فعلاً همین معنا مذکور مد نظر من است.

این برابری گرایی با يك سؤال مواجه می‌شود و آن این است که شما از يك سویی می‌گویید ما در علوم تجربی تعبد نداریم، درست هم هست ولی در عین حال این را هم باید قبول کنید که ما روز به روز به سویی تقسیم کار هر چه بیشتر در حرکتیم. هر چه تقسیم کار بیشتر می‌شد تخصص ناشی از تقسیم کار بیشتر و مشکلتر می‌شود. و هر چه تخصص بیشتر شود، معنایش این می‌شود که هر فردی فقط در يك حیطه بسیار بسیار بسیار باریک، خودش، صاحب نظر است و معنای این جمله هم اینست که شخص در همه حیطه‌های دیگر به جز حیطه تخصص خودش باید نسبت به تمام صاحب نظران آن حیطه‌ها، نوعی تعبد داشته باشد. حالا چگونه می‌گوئیم در نزد انسان مدرن تعبد نامقبول است و از سویی الزامات پیشرفت علوم، برای ما تعبد و رجوع به متخصص را به همراه دارد؟ پاسخ این است که متخصصانی که ما در این گونه موارد به آنها رجوع می‌کنیم، رجوعمان موجه است به یکی از این سه طریق. من وقتی رجوع می‌کنم اگر از من بپرسید که چرا به این متخصصان رجوع می‌کنید، ممکن است سه چیز بگویم.

گاهی چیزی که رجوعمان را موجه می‌کند عرف صاحبان آن رشته است. وقتی می‌بینیم همه فیزیکدانان انشتین را به عنوان يك فیزیکدان می‌شناسند آن گاه، وقتی ما به او رجوع می‌کنیم، در واقع به اجماع فیزیکدانانی که انشتین را به عنوان يك فیزیکدان می‌شناسند، رجوع می‌کنیم و در واقع ما به اجماع فیزیکدانان رجوع کرده‌ایم. حالا ممکن است شما بپرسید که هر کدام از آن فیزیکدانانی که انشتین را به عنوان فیزیکدان پذیرفته‌اند، خودشان را باید تعدادی فیزیکدان تأیید کند آیا این طور يك دور را به وجود نمی‌آورد؟ من برای اینکه بفهمم حسن فیزیکدان است و به او رجوع کنم، رجوع می‌کنم به 300 فیزیکدان

در جلسه گذشته بحث به اینجا رسید که الگو قرار دادن علوم تجربی، باعث پدید آمدن يك سلسله ویژگی‌های دیگری در تفکر و جهان بینی انسان متجدد شد. در واقع بعد از اینکه انسان متجدد قصد تغییر جهان پیرامون خود و شکل دادن به آن را همان طور که می‌خواست کرد، دریافت که این قصد را فقط با روی کردن به علوم تجربی می‌تواند محقق کند و از قضا علوم تجربی هم به این وعده وفا کردند و انسان را یاری کاملی کردند در جهت اینکه محیط خودش را تغییر دهد. بعد از توفیق و کارایی علوم تجربی در این جهتی که عرض شد، آهسته آهسته در ذهن و ضمیر انسان متجدد علوم تجربی خیلی جلوه کرد. این جلوه کردن باعث شد که اساساً پارادایم و الگو و اسوه و سرمشق دفتر فنی بشر همین بشود که در علوم تجربی وجود دارد. آن وقت در حال شمارش این آثار و نتایجی که متفرّع می‌شود بر الگو و اسوه قرار دان علوم تجربی بودیم و یکی از آن آثار و نتایج که بحث ما در باب آن به پایان رسید و الان باید دنباله همان را بگیریم «**equalitarianism**» یا «برابری گرایی» انسان مدرن است. این برابری گرایی کاملاً ناشی از الگو قرار دادن علوم تجربی است.

باز در جلسه قبل گفته شد که در علوم تجربی تعبد وجود ندارد و همه انسانها را با يك چشم نگاه می‌کنیم؛ به این معنا که من به عنوان يك عالم تجربی اگر ادعا کردم که الف، ب است، شما هرگز به این دلیل که «من» بوده‌ام که گفته‌ام الف، ب است، این گزاره را نمی‌پذیرد. اگر در علوم تجربی شما مشهورترین عالم تجربی باشید یا گمنام‌ترین عالم تجربی باشید، اگر نظریه‌ای در حیطه علوم تجربی اظهار کردید، باید این نظریه شما در بوته آزمایش قرار بگیرد و از آن سربلند بیرون بیاید. شما را به صرف اینکه فلان کس هستید یا فلان کس نیستید، نه مقبولتان می‌دارند و نه مردودتان می‌کنند. سخنانتان را باید در بوته آزمایش بنهید. این چیزی است که در عرف عالمان تجربی کاملاً معمول است. وقتی شما علوم تجربی را الگو

نتایج هم به تبع این معلومات یقینی، یقینی می‌شوند و به این ترتیب مجموعه این هرم و مخروط علمی شما یقینی می‌شود. اگر دقت بکنید اینجا، یقینی بودن 99 درصد معلومات ما به یقینی بودن آن يك درصد بدیهیات است به این دیدگاه دیدگاه fundamentalistic یا دیدگاه مبنایگرانه می‌گویند؛ دیدگاهی که می‌گوید علم بشر يك مبناي یقینی دارد.

دیدگاهی که در قرن بیستم بیشتر طرفدار پیدا کرد و به دست کسانی مثل کواین آمریکایی سیلارز آمریکایی و دانال دیویدسون آمریکایی و امثال ذالک، موفقیتش مشخص‌تر شد، همان دیدگاه هولستیک است و به نظر من کاملاً دیدگاه قابل دفاعی است و در جاهای دیگر من بحث مفصل راجع به آن کرده‌ام. این دیدگاه می‌گوید در معلومات ما حتي يك فقرة تشكيك‌ناپذیر هم وجود ندارد؛ يك گزاره‌ای که نشود در آن شك کرد وجود ندارد. شما روی هیچ فقره معلوماتی نمی‌توانید دست بگذارید که من نتوانم در آن شك کنم؛ اگر آن فقره را به خودی خود در نظر بگیرید قابل شك است. اما می‌دانید چرا در این مجموعه تا حد معقولی نمی‌توان شك کرد؛ یا به تعبیر معرفت‌شناسان، «چرا این مجموعه فراتر از شك معقول است؟». به دلیل اینکه هر ضعیفی چند تا ضعیف دیگر را پشتیبانی می‌کند و خودش هم از قبل چند تا ضعیف دیگر پشتیبانی می‌شود و به این صورت این معلومات همدیگر را پشتیبانی متقابل می‌کنند.

با این توضیحات، این را می‌خواستم بگویم که وقتی ما به متخصص يك فن رجوع می‌کنیم و مثلاً وقتی ما به يك فیزیکدان رجوع می‌کنیم و به فیزیکدان بودن او، اعتماد می‌کنیم، این یکی از راههای توجیهش این است که فیزیکدان بودن این شخص را، 300 فیزیکدان دیگر تأیید می‌کنند. آن وقت شما خواهید گفت که هر کدام از آن 300 تا را هم 300 تایی دیگر باید تأیید کنند و به خاطر همین دیدگاه هولستیک این تأیید دوری اشکالی ندارد. این مجموعه وقتی یکدیگر را این گونه تأیید می‌کنند، چیزی پدید می‌آید به نام عرف اهل علم. مثلاً عرف فیزیکدانان؛ و این عرف کاملاً برای ما اطمینان‌آور است.

بنابراین یکی از سه راه توجیهی که ما در واقع به يك متخصص رجوع می‌کنیم این است که n تا متخصص دیگر در همان علم، متخصص بودن این شخص را به رسمیت می‌شناسند و این برای ما نوعی

دیگر و آنها می‌گویند حسن را به عنوان يك عالم فیزیک می‌شناسیم. قاعدتاً برای هر کدام از آن 300 فیزیکدان دیگر هم، باید به 300 فیزیکدان دیگر رجوع کنم. آیا این‌جانبی دور به وجود نمی‌آید؟ نه! دور به وجود نمی‌آید چرا که نوعی گرایش هولستیک در اینجا وجود دارد و گرایش هولستیک در موارد عدیده از جمله این موردی که من الان عرض خواهم کرد کارساز است.

من اول يك مثالی برای این گرایش هولستیک بزنم: شما وقتی جدول کلمات متقاطع را حل می‌کنید، اگر دقت کنید، می‌شود این وضع پیش بیاید که شما نسبت به هیچ کدام از این خانه‌هایی که پر کرده‌اید به تنهایی یقین نداشته باشید. مثلاً جدول در قسمت افقی شماره دو، گفته «نام رودخانه‌ای است». شما نمی‌توانید بگویید اگر بقیه جدول هم نبود من یقین داشتم که این که گفته نام رودخانه‌ای است حتماً زاینده رود است. اما اگر جدولتان تمامش پر شد، حالا نسبت به درستی کل این جدول یقین دارید. اگرچه تك تك اجزای یقینی نیستند ولی این اجزاء غیر یقینی وقتی همدیگر را تأیید کردند، همدیگر را یقینی می‌کنند. پنج‌جواب غیر یقینی، جواب پنج‌امو یکم غیر یقینی را یقینی می‌کند. همه آنها به استقلال غیر یقینی اند ولی می‌توانند کل این جدول را برای شما یقینی کنند. این را دیدگاه هولستیک در معرفت‌شناسی می‌گویند. برخلاف دیدگاه دیگری به نام دیدگاه fundamentalistic که دیدگاه قدمای ما بود و به نظر من دیدگاه غیرقابل دفاعی هم بود. دیدگاه قدما این بود که مجموعه معلومات يك انسان و مجموعه معلومات نوع بشر به طور کلی، يك ساختمان مخروطی یا هرمی دارد که قاعده این مخروط، n قضیه‌ای است که هیچ انسانی در این n قضیه شك ندارد. به این n قضیه می‌گفتند بدیهیات. بعد می‌گفتند معلومات رده دوم از دل این بدیهیات بیرون می‌آیند و معلومات رده سوم از دل این بدیهیات به علاوه معلومات رده دوم بیرون می‌آیند و به همین ترتیب در واقع می‌خواستند این را بگویند که یقینی بودن کل معلومات ما به یقینی بودن معلوماتی است که در قاعده این هرم است. آن وقت این معنایش این بود که چون قاعده این هرم عقایدی است که هرگز شك پذیر نیست، وقتی معلومات قاعده هرم، یقینی شد اگر با استفاده از قواعد منطق صورت از این مقدمات یقینی نتایج جدیدی بیرون کشیدید، آن

ایقان، و لا اقل نوعي ایقان subjective (ایقان آنفسي) پدید می‌آورد.

این مورد اول بیشتر در مسائل تنوري و نظري پیش می‌آید که مثلاً اگر من يك مسأله را از يك فیزیکدان می‌پذیرم، به دلیل این است که عرف فیزیکدان‌ها قبول دارند که این فرد فیزیکدان است. اما گاهی هم هست که من به عالم يك علمي رجوع می‌کنم اما نه به دلیل اینکه عرف عالمان آن علم تأییدش می‌کنند، بلکه به دلیل اینکه در مقام عمل در گذشته هر چه براساس علمش عمل کرده‌است، آن عمل موفقیت‌آمیزی بوده است. مثلاً من می‌بینم این مهندس پنجاه تا پروژه پل سازی اجرا کرده و این پروژه‌ها همگی موفق از آب در آمده‌اند. رجوع به يك جراح روي همين مبنا صورت می‌گیرد؛ وقتی شباهه يك جراح رجوع می‌کنید و واقعاً بدن‌تان را در اختیار او می‌گذارید، تنها چیزی که به شما اطمینان خاطر و سکون قلبي می‌دهد، این است که می‌گویند این جراح در گذشته خودش مثلاً 800 عمل موفق دارد. یعنی در واقع توفیق این شخص را در مقام عمل در گذشته دیگران تجربه می‌کنم. در این رجوع من خودم تجربه ندارم ولی تجربیاتی که دیگران دارند همه نشان می‌دهند که این شخص از خبرویت برخوردار است.

و راه سوم وقتی است که من به کسی رجوع می‌کنم و چه بسا رجوع اولیه هم هیچ وجه معقولي نداشته است ولی بلافاصله بعد از رجوع اولیه می‌بینم که در مورد من این رجوع موفق بوده و توجیه‌پذیر است. مثلاً در يك شهر غریبی به يك پزشك مراجعه می‌کنم، این پزشك را هم کسی تأییدش نکرده‌است (اصلاً فرض بر اینست که من در این شهر غریب و کسی را هم نمی‌شناسم تا تأییدی از او راجع به این پزشك گرفته باشم) اما پس از رجوع که به هر دلیلی صورت گرفته است، می‌بینم که وقتی به نسخه او عمل می‌کنم، تسکین درد پیدا می‌کنم. در واقع تجربه شخصی من به من می‌گوید که می‌شود به این کارشناس اعتماد کرد.

ما در واقع در همه مواردی که در ساحت زندگی عملي نظریمان، به کارشناس رجوع می‌کنیم، توجیه رجوعمان به کارشناس از یکی از این سه راه است.

اما در تعبد هیچ کدام از این سه راه وجود ندارد و این فرق اول تعبد با رجوع به متخصص است. ما وقتی به کسی تعبد می‌ورزیم، اگر یکی از این سه راه را طی کرده باشیم به این رجوع، تعبد اطلاق نمی‌شود.

تعبد وقتی است که هیچ کدام از این سه راه را هم طی نکرده‌ایم و با این همه نسبت به کسی متعبدیم؛ نه عرفی او را تأیید کرده، نه تجارب سابق، توفیقی را در مورد دیگران نشان داده است و نه تجارب کنونی توفیقی را در باب خود من نشان داده است. این فرق اول تعبد و رجوع به متخصص است. (من مخصوصاً روي این نکته تأکید می‌ورزم، چون در جوی که در آن بسر می‌بریم، بسیار بسیار این دو امر عالمأ، عامداً با هم التباس می‌شوند و تا يك چیزی می‌گوییم، می‌گویند، «شما وقتی ماشین‌تان خراب می‌شود به چه کسی رجوع می‌کنید؟» و ما می‌گوییم به مکانیک و آنها می‌گویند «پس ثبت المطلوب!». این «ثبت المطلوب» به این سادگی‌ها نیست.)

اما تفاوت دومی که وجود دارد و بسیار مهم‌تر از اولی هم است، اینست که من وقتی به متخصص رجوع کردم، پذیرفتاینکه این شخص متخصص است يك نوع پذیرفتن استعجالی است؛ به گفته فیلسوفان يك نوع پذیرفتن *ad hoc* است. یعنی «پذیرفتنی» است تا زمانی که خلافت اثبات نشده باشد و بنابراین همیشه هر متخصصی در معرض این خطر هست که روزی معلوم شود که متخصص نبوده است، یا روزی معلوم شود که درجه تخصصش به آن درجه‌ای که ادعا می‌کرده است، نبوده است. در واقع ما همیشه متخصص بودن يك شخص را با يك قید می‌پذیریم و این قید، متخصص بودن او را استعجالی می‌کند و ما همیشه می‌گوییم فلانی متخصص است تا وقتی که فلان نشود یا بهمان نشود و اگر نه بهترین متخصص پل سازی هم اگر 5 تا از پلهایش سقوط کرد، می‌گوییم معلوم می‌شود اشتباه می‌کرده‌ایم که او را متخصص می‌دانسته‌ایم. اما در تعبد این استعجالی بودن وجود ندارد. در تعبد تسلیم برای همیشه است. يك بار برای همیشه انسان خودش را به آن شخص تسلیم می‌کند؛ نمی‌گوید من تسلیم تو هستم تا خلافت اثبات نشده باشد. شخصی که به او تعبد می‌کنید هیچ وقت او را نمی‌آزمایید. از این بالاتر، گاهی شخصی که به او متعبد می‌شوید حتی اگر امور واضح البطلانی هم از او صادر شد، شما در واضح البطلان بودن آن واضح البطلان‌ها شك می‌کنید.

تعبد همان است که در آیین هندو جمله‌ای در توصیف آن هست و می‌گوید «از استادت اطاعت کن حتی اگر تو را به جهنم ببرد.» این جمله معنایش این است که

مقدار ضروري اكتفا ورزید. يعني حداقل مقداري كه ما بايد نسبت به آن تعبد بورزیم، فقط اين حداقل، مجاز است. حالا اين حداقل چه است، من الان كاري به آن ندارم. چون دیدگاه‌ها هم نسبت به آن متفاوت است. اين يك نکته.

نكته دومي كه واقعاً بايد در مورد تعبد مذاقه كرد اين است كه كساني گفته‌اند كه تعبدی كه ما مي‌ورزیم براي خود تعبدمان دليل داريم و بنابر اين، تعبد ما مدلل است. مثلاً من مي‌گویم، من هر چه حسن بگويد قبول مي‌كنم، يعني نسبت به او متعبد هستم. بعد مي‌گویم كه براي اينكه نسبت به حسن متعبد باشم، دليل دارم. اگر واقعاً تعبد همراه با دليل باشد نبايد به آن تعبد بگويم. تعبد اگر همراه با دليل باشد تقريباً از جنس رجوع به متخصص مي‌شود و بنابر اين نبايد تعبير تعبد را در موردش بكار برد. وقتي مي‌گويم تعبد، فرض بر اين است كه براي كسي كه نسبت به او تعبد مي‌ورزیم، دليل نداريم. اگر واقعاً دليل داشته باشيم اصلاً لغت تعبد را و براي آن شخص متعبد لغت Authority را نبايد بكار برد. اين هم يك نکته

نكته سومي را هم كه بايد عرض كنم اين است كه تعبد با اطاعت فرق مي‌كند و ممكن است بدون اطاعت نشود زندگي كرد ولي بدون تعبد مي‌شود زندگي كرد. واقعيتش اين است كه جز به نظر بعضي از آنارشيست‌ها، مثل باكونين روسي و اوائل زندگي فكري تولستوي (كه نوعي گرايش‌هاي آنارشيستي داشت)، بقيه قبول داشته باشند كه جامعه بدون اطاعت تمشيت امورش امكان ندارد. البته آنارشيست‌ها هم سخنان مدللي هم دارند و دوستان مي‌توانند رجوع كنند به كتاب آنارشيستم نوشته جورج وود كاك و ترجمه آقاي هرمز عبداللهي و ادله آنارشيست‌ها را در آنجا مي‌توانند ببينند) به استثناي اين گروه بسيار معدودي كه از آنها تعبير به آنارشيست‌ها مي‌شود، همه قبول کرده‌اند كه جامعه احتياج به يك نوع اطاعت دارد و بدون اطاعت سامان نمي‌گيرد. البته اينكه حالا كه جامعه بدون اطاعت سامان نمي‌گيرد، بايد از چه كسي اطاعت كرد، البته در فلسفه سياست و فلسفه سياسي نظرهاي مختلفي وجود دارد كه ما به آن‌ها كاري نداريم.

بنده در اصل اين داستان كه جامعه بدون اطاعت تمشيت امورش نمي‌شود، موافقم. من اين سخن را قبول دارم و از اين لحاظ آنارشيست نيستم. اما در عين حال

تو اصلاً حق آزمودن نداري. اصلاً استاد است كه ترازوي هر چيزي است. خود استاد را كه نمي‌شود وزن كرد. (اين جمله البته يك بيان مبالغه آميز است و مي‌خواهد بگويد كه اطاعت بايد اينقدر بي‌چون و چرا باشد.)

اين تعبد چيزي است كه انسان مدرن پذيرايست. نمي‌خواهم اين ادعا را بكنم كه هميشه مي‌شود از تعبد گريخت. خير، نمي‌خواهم ادعا كنم كه مي‌شود در سرتاسر زندگي، انسان حتي يك مورد هم تعبد نورزد؛ مي‌خواهم اين را بگويم كه تعبد خلاف بهنجار بودن روان آدمي است. انسان بهنجار انسان نمي‌تواند متعبد باشد. مثال بزمن؛ وقتي انسان مي‌گويد بيماري چيز بدی است، نمي‌خواهد بگويد كه انسان مي‌تواند در سرتاسر عمرش يكبار هم بيمار نشود. انسان در سرتاسر زندگي‌اش بارها بيمار مي‌شود، اما اين از بدی بيماري نمي‌كاهد. بيماري همچنان بد است ولي اجتناب‌ناپذير است. مي‌تواند تعبد گريزناپذير باشد؛ اين بعيد نيست و معنايش اين است كه ممكن است نشود مطلقاً زندگي بي تعبد كرد؛ ولي در عين حال تعبد امري خلاف فطرت يك انسان سالم است. يك انسان بهنجار از تعبد هيچ‌گونه تكيفي، هيچ‌گونه لذت عاطفي‌اي و هيچ‌گونه آرامش دروني نمي‌برد. چرا؟ چون انسان اساساً اينطور ساخته شده است يا به تعبير ديگري بگويم انسان اساساً اينطور هست كه هر رأبي كه برایش عرضه مي‌شود، مي‌خواهد بپرسد چرا؟ به چه دليل؟ شما اگر به من گفتيد الف، ب است من دلم مي‌خواهد بگويم چرا الف، ب است و تا مي‌گويم چرا الف، ب است نشان مي‌دهم كه نمي‌خواهم نسبت به شما تعبد بورزم و مي‌خواهم دليل الف، ب است را از شما بپرسم. آنوقت از اين يك نتيجه مي‌شود گرفت و آن اينكه براي سلامت رواني بايد حتي المقدور از متعبد بودن گريخت؛ منتها مي‌گويم حتي المقدور؛ آنجايي كه در وسع ماست و به گفته علماي سابق «الضرورتُ تُقَدِّرُ باقدارها»: امر ضروري را بايد به اندازه ضرورتش اخذ كرد. بنابر اين اگر اين تعبد ضرورتي هم داشته باشد همان به قدر ضرورت است ديگر يك اسپيلون بيشتر جايز نيست. ديگر چون چاره نداريم، در فلان مسئله و بهمان مسئله، ما متعبديم ولي چون چاره پيدا كرديم، ديگر نمي‌توانيم بگويم چون در 5 مورد تعبد ورزيديم، پس اگر در 50 مورد ديگر هم تعبد بورزيم اشكال ندارد. خير، اشكال دارد؛ بايد به

می‌گویم، اطاعت با تعبد فرق می‌کند. اطاعت معنائش این است که حسن گفته است که کار X باید انجام بگیرد پس کار X باید انجام بگیرد و حسن گفته است که کار X نباید انجام بگیرد پس کار X نباید انجام بگیرد. این فرمول اطاعت است. جالا این حسن که می‌گوید کار X باید انجام بگیرد یا نباید انجام بگیرد، به چه حقی می‌تواند بگوید کار X انجام بگیرد یا نگیرد، دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد. (در باب جامعه اینکه از چه کسی باید از اطاعت کرد، دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد. ممکن است رئیس جمهور مردم باشد، ممکن است نوعی ریاست تفویضی از طرف مردم داشته باشد، ممکن است هر نوع رهبری داشته باشد؛ به تعبیر و بر ممکن است رهبری کاریزماتیک یا رهبری سنتی و یا رهبری اجماعی داشته باشد، ولی بالاخره چه با رهبری کاریزماتیک و چه با رهبری سنتی و چه با رهبری اجماعی، انسانها می‌توانند به یکی از این سه راه، اطاعت مردم را بخواهند. البته هر کدام از این 3 راه هم لوازم خودش را دارد. کسی که رهبر کاریزماتیک است به صورتی اطاعت مردم را از خودش می‌طلبد و کسی که رهبری سنتی دارد به صورت دیگر و کسی که رهبری اجماعی و با توافق مردم دارد آن هم به صورت دیگری، از مردم اطاعت می‌طلبد ولی بالاخره از مردم، اطاعت می‌طلبند.)

اما تعبد فرمولش این نیست. اطاعت می‌گفت چون حسن می‌گوید X را نباید کرد، پس X را نباید کرد و یا چون حسن می‌گوید X را باید کرد، X را باید کرد. اما تعبد می‌گوید چون حسن می‌گوید X ، Y است، پس X ، Y است و چون حسن می‌گوید X ، Y نیست پس X ، Y نیست. چون حسن می‌گوید X هست پس X هست و چون حسن می‌گوید X نیست پس X نیست و چون حسن می‌گوید X با Y دارای رابطه r است پس این دو با هم دارای رابطه r هستند و چون حسن می‌گوید X و Y دارای رابطه r نیستند پس این دو با هم دارای رابطه r نیستند.

این 6 قسم فرمول تعبد است.

اگر به این تعریف توجه کنیم، آنوقت به این نکته التفات پیدا می‌کنیم که تعبد خیلی با اطاعت فرق می‌کند. من وقتی در کارخانه‌ای کار می‌کنم، از کارفرمای خودم اطاعت می‌کنم و باید هم اطاعت کنم. اصلاً نفس اینکه تقاضای استخدام در این کارخانه کرده‌ام، یعنی تقاضای اطاعت ورزی کرده‌ام. یکی از

لوازم عمده تقاضای من، یعنی تقاضای اطاعت‌پذیری. اما تعبد حرف دیگری است. من می‌توانم بگویم چون من در فلان وزارتخانه کار می‌کنم، وزیر هر دستوری بدهد من اجرا می‌کنم ولی در عین حال، خیلی از دستورات وزیر را قبول ندارم. یعنی نسبت به آن تعبد ندارم. فرق تعبد و اطاعت این است که اطاعت با بدن انجام می‌گیرد ولی تعبد با ساحت ذهن و روان انسان انجام می‌گیرد و ساحت ذهن و روان انسان به تعبیر کانت، ساحت آزادیهاست نه ساحت الزامات. الزام فقط حاکمیت و سیطره‌اش بر ساحت بدن است و غیر بدن چیزی را نمی‌شود به الزام خواند و از آن الزام خواست. در واقع فقط و فقط بر بدن ما می‌شود فشار آورد و به بدن ما می‌شود چیزی را الزام کرد. اما ساحت ذهن و روان، ساحت تمام آزادیهاست. ساحتی است که در آن هیچگونه الزامی وجود ندارد. با استفاده از همین نکته، یک نکته فرعی را هم عرض کنم و آن اینکه انسان مدرن، اگر هم بخواهد متدین بشود، اولاً تدینش دشوارتر از انسان غیرمدرن است و ثانیاً معنای بسیار مضیق‌تری هم دارد. به دلیل اینکه انسان سنتی در تعبد خیلی پرمسامحه‌تر است و خیلی زودتر متعبد می‌شود. انسان مدرن تعبدش حداقل است و وقتی تعبدش، حداقل است طبعاً متدین شدنش مشکل‌تر و علاوه بر مشکل‌تر بودن مضیق‌تر هم هست. این است که تدین انسان مدرن (اگر انسان مدرن بتواند متدین باشد) واقعاً با تدین انسان سنتی با یکدیگر متفاوت است. (تفاوت تدین انسان مدرن با تدین انسان سنتی را وقتی به بحث سنتگرایی رسیدیم به تفصیل خواهم گفت و خواهم گفت که 5 تفاوت اصلی بین تدین انسان مدرن و تدین انسان سنتی وجود دارد.)

این تا اینجا در باب اولین معنای برابری گرایی (equalitarianism) که برابری گرایی به لحاظ قبول قول بود و آن این بود که ما وقتی می‌خواهیم قول دیگران را قبول کنیم، به همه به یک چشم نگاه می‌کنیم؛ اینطور نیست که کسی را قولش را قبول کنیم چون فلان کس است و قول دیگری را قبول نکنیم چون فلان کس نیست. این equalitarianism دو معنای دیگر هم دارد که من در بحث‌های دیگر عرض می‌کنم. این معنای اول equalitarianism، تعبد گریزی را به دنبال خود می‌آورد. اما علاوه بر تعبد گریزی یک معنای دیگری را هم به دنبال خودش

باشي يا خائن باشي، اينها فرقي در قبول آراء و نظرات تو از جانب من نمي‌کند. مثال بزنم: شما مثلاً اگر رفتيد پيش يك جراح هيچ وقت نمي‌پرسيد او آدم خوبي است يا آدم بدی است، مشروبات الكلّي هم مصرف مي‌کند يا نمي‌کند، آدم پول دوستي است يا پول دوست نيست، آدم حسودي است يا حسود نيست، اهل غيبت و تهمت هست يا نيست. اصلاً اينها را نمي‌پرسيد چرا؟ چون لاقلاً پيش خودتان، فرض‌تان اين است که آني که در جراحي او مؤثر است، اين عوامل Subjective نيستند. يك سلسله علوم و دانشهاي کاملاً objective هستند که اينها را متکبران هم مي‌توانند داشته باشند، متواضعان هم مي‌توانند داشته باشند. خادم و خائن هم مي‌توانند داشته باشند. پول دوست و پول نادوست هم مي‌توانند داشته باشند. شهرت طلب و غيرشهرت طلب هم مي‌توانند داشته باشند يا هيچکسي نمي‌گويد که پيش فلان تعميرکار ماشين نرو چون مثلاً فلان خصلت اخلاقي را دارد. چرا؟ چون به نظر مي‌آيد در تعمير ماشين اين خصلتها تأثيري ندارد.

اين يك مقدار به دليل الگوگيري است که ما از متدلوزي علوم تجريبي داريم. ولي واقعيت اين است که انسان سنتي اصلاً به اين قائل نبود و آهسته آهسته، اين تلقّي از نظر انسان مدرن هم کمي در معرض شك و شبهه قرار گرفت.

حالا من مسئله را به اين صورت مطرح مي‌کنم. اول من يك مثال براي شما بزنم. فرض کنيد که من بروم حمام و بعد با بدن نيمه خيس و گرم بدون اينکه لباس کاملاً مناسبی بپوشم و بدون اينکه بدنم را خشک کنم بيايم در معرض باد قرار بگيرم. خوب، سرما مي‌خورم و آهسته آهسته تب مي‌کنم و وقتي اين تب شدت کرد، آهسته آهسته، به حالي مي‌افتم که روانشناسان از آن تعبير مي‌کنند به هذيان. يعني من در حالت تب آنچه را که وجود ندارد گاهي فکر مي‌کنم که هست و آنچه را که موجود است، گاهي فکر مي‌کنم که موجود نيست. وقتي آدم تب‌زده، دستخوش هذيان مي‌شود معنايش اين است که يك چيزهايي که وجود خارجي ندارند را فکر مي‌کند وجود دارد. مثلاً فکر مي‌کند يك اسبي دارد از اين در به درون اتاق مي‌آيد، فکر مي‌کند ماري در رختخوابش مي‌غلطد. و يك چيزهايي را که وجود دارند، ناموجود گمان مي‌کند. در هذيان مستي هم همينطور

مي‌آورد و آن معنای ديگر، چيزي است که الان مثل سابق به سادگي قابل دفاع نيست و آن اين است که در علوم تجريبي، که در علوم تجريبي رد و قبول آراء و نظرات، به عوامل دروني و Subjective چندان بستگي ندارد. يعني اينکه من يك قانون را در فيزيک يا يك نظريه را در شيمي، زيست‌شناسي، روان‌شناسي يا جامعه‌شناسي (مخصوصاً در علوم تجربيطبيعي). البته در علوم تجريبي انساني هم همينطور است، اما با اين همه در علوم تجريبي طبيعي مؤکدتر است) بپذيرم، در پذيرش يا وازنش آراء و نظرات، عوامل Subjective تأثيري ندارد و عوامل objective تأثير دارد. يعني وقتي هر کسي مي‌گويد الف، ب است، فوري دستش را مي‌گيرند و مي‌گويند بيا برويم در لابراتوار (حالا چه در آزمايشگاههاي طبيعي و چه در آزمايشگاههاي صناعي، يعني چه خود طبيعت که آزمايشگاه طبيعي عالمان علوم تجريبي است و چه آزمايشگاههاي صناعي) ببينيم راست مي‌گويي يا نه؟ اينکه فوري مي‌گويند برو و ببين (که در فلسفه علم گفته مي‌شود and see go)، معنايش اين است که اين سخن و پذيرش و وازنش آن خيلي objective است و به عوامل Subjective بستگي ندارد. يعني اگر من يك رأيي داشته باشم و شما اگر با من دشمن خوني هم باشيد، اگر من در آزمايشگاه توانستم درستي رأيم را به شما نشان بدهم و لاقلاً توانستم رأيم را تأييد بکنم، شما ديگر بايد رأيم را از من بپذيريد. حالا با من دشمن هستيد يا نيستيد، از من خوشتان مي‌آيد يا نمي‌آيد، رقيب من هستيد يا رقيب من نيستيد، نسبت به من حسود حسوديد يا حسود نيستيد. هر چه مي‌خواهيد باشيد، بالاخره بايد رأي مرا بپذيريد. چرا؟ چون يك سلسله آلات سنجش و يك سلسله ابزار اندازه‌گيري کاملاً objective سخن مرا تأييد مي‌کنند.

وقتي علوم تجريبي الگو قرار داده شد، آنوقت اين حالت تعميم داده شد. يعني گمان بر اين شد که در ساير علوم و معارف هم رد و قبولها خيلي objective است و به عوامل Subjective بستگي ندارد. گمان بر اين شد که همه جا سخنها را بر اساس يك سلسله اندازه‌گيريها و سنجشهاي کاملاً objective رد و قبول مي‌کنند. اينکه تو حسود باشي يا خيرخواه باشي، بدخواه ديگران باشي يا نباشي، آدم متکبري باشي يا آدم متواضعي باشي، از لحاظ کاراکتر اخلاقي، صادق باشي يا صادق نباشي، خادم

معرفت من اثر مي گذاشتند؟ اول بدن من را دستخوش اخلاص مي کردند. اول در بدن يك نوع اختلاص پديد مي آمد و اين اختلاص بدني در معرفت اثر گذاشت. خب حالا اگر اختلاص بدني مي تواند عالمي را جاهل كند يا جاهلي را عالم كند، اختلاص روحي هم ممكن است بتواند چنين كاري را بكد. يعني محال نيست. چطور است كه سرماخوردگي بدني مي تواند من را دستخوش خطا كند، شايد تكبر هم بتواند من را دستخوش خطا بكد، شايد عجب هم بتواند من را دستخوش خطا بكد، شايد سوءنيت هم بتواند من را دستخوش خطا كند، شايد منفعت طلبي و دنيا دوستي و شهرت طلبي و جامطلي هم بتواند من را دستخوش خطا كند. نگويد آخر جامطلي و شهرت طلبي و پول دوستي و زراندوزي كه مسائل معرفتي نيستند. مي گويم سرماخوردگي هم مسئله معرفتي نبود. مست كردن هم مسئله معرفتي نبود. من يك سلسله كارهاي كردم و اين كارها در بدن من اثر گذاشت. اين اثري كه در بدن من گذاشت اثربا واسطه اش در عالم علم و معرفت بود. از كجا معلوم، شايد عوامل روحي هم همان اثري كه عوامل بدني در جريان معرفت دارند را داشته باشند. شايد در رد و قبول آراء و نظرات، در اينكه احساس بكنيم اين رأي قانع كننده است يا قانع كننده نيست، در اينكه احساس كنيم اين رأي، رأي قوي اي است يا اين رأي، رأي ضعيفي است، در اينكه قبول كنيم اين مطلب حق است يا اين مطلب باطل است، عوامل غير معرفتي هم مؤثر باشند.

اين نکته اي است كه به صورت جسته و گريخته در تفكر انسان سنتي وجود داشت ولي در دوران مدرن نخستين كسي كه با صراحت هر چه تمامتر بر اين مطلب تأكيد كرد، كركه گور بود و شايد در جلسه اولهemin بحثها هم خدمتتان گفته باشم كه كركه گور نخستين بار اين پرسش را مطرح كرد كه چگونه است كه جهان هستي يعني عالم واقع كه يك جهان بيشتري نيست ولي با اين همه از قديم ترين زمانها تا زمان ما انسان هاي بسيار متعددي به اين عالم واحد نگاه كرده اند و هر كدامشان از اين واقعيت واحد، گزارشي داده اند كه كم يا بيش مخالف با گزارشي بوده است كه ديگران داده اند. علتش چيست؟ يعني چه جور است كه ده هزار آدم به عالم موجود نگاه بكنند و ده هزار گزارش متفاوت بدهند. اينهمه نظامهاي فكري، نظامهاي فلسفي، نظامهاي علمي، نظامهاي سياسي،

است. (برتراند راسل در آن كتابخيلي عالمانه و جالبش، از هذيان مستي سخن مي گويد و سخنان خيلي دل نشيني هم مي گويد.) انسان مست، ماده اي مصرف کرده و دستخوش يك حالتي شده است كه بعضي چيزهاي را كه وجود ندارند را موجود فكر مي كند و بعضي چيزهاي را كه وجود دارند را ناموجود مي پندارد. حالا من يك سوالي از شما مي كنم. دقت بكنيد در اينجا چه پيش آمده است. نفسي احتياطي من و اينكه با بدن گرم و نيمه تر در معرض هواي سرد و باد قرار گرفته ام، اين يك كار معرفتي نيست و به علم و معرفت مربوط نمي شود. يك عمل خاص است. بيمار شدن هم يك حالت خاصي است. تب كردن هم باز، يك حالت خاص بيولوژيك و فيزيولوژيك است كه بر من عارض مي شود. ولي اگر دقت كنيد مي بينيد كه همه اينها در مسئله علم و معرفت اثر گذاشته است. در كجا اثر گذاشته اند؟ در حالت هذيان. در حالت هذيان عوامل غير معرفتي، من را دستخوش خطاي معرفتي كرده اند. مشروب الكلي نوشيدن كه علم نيست. خودش يك كار خاص است، يك عمل است ولي بعد از اينكه اين مشروبات الكلي در خون من اثر گذاشت و در عروق من دويد، يك حالتي بر من عارض مي شود كه به آن مي گويم حالت بي خبري ناشي از مستي. اين حالت بي خبري ناشي از مستي، مثل هذيان تب زدگان است و در اين حالت مست، دستخوش خطاي معرفتي مي شود. در واقع اگر دقت كنيد مي بينيد، عامل غير معرفتي در معرفت دخالت كرده است. سرماخوردگي معرفتي نبود، بي احتياطي، معرفتي نبود ولي در معرفت اثر گذاشت. الان من دستخوش خطاي معرفتي ام و اين خطاي معرفتي من هيچ عامل معرفتي هم ندارد بلكه يك عامل غير معرفتي دارد. يعني امري كه خودش از سنخ علم نيست، خودش از سنخ معرفت نيست، خودش از سنخ عقيدة و رأي نيست، در من يك خطاي عقيدتي پديد آورد؛ يك خطا در ناحيه علم و معرفت پديد آورد. الان من زرد را سرخ مي بينم سرخ را زرد مي بينم. موجود را ناموجود مي بينم يا ناموجودي را موجود مي بينم.

پس ظاهراً اجمالاً مي شود پذيرفت كه گاهي هم هست كه عوامل غير معرفتي در روند معرفت پذيري ما و معرفت اندوزي ما اثر مي گذارند. حالا در اين يكي دو مثالي كه من زدم و اين عوامل غير معرفتي، اول كجا را دستخوش اخلاص مي کردند و بعد مي آمدند در

نیستند و هر اعتقادي که من دارم، فکر نکنید به ازاي هر يك از اين اعتقاداتم، يك دليل پشتيباني كننده هم دارم. يك نوع تناظر يك به يك بين فقرات معلومات من و فقرات اعتقادات من با ادله پشتيباني كننده آنها وجود ندارد. اينگونه نيست. ايشان در آن سخنرانيش ميگويد ما انسانها عقايدى را كه داريم از راههاي مختلفي كسب کرده‌ايم. يك بخش عظيمي از عقايدمان به خاطر تلقين دوران كودكي است. پدران، مادران، برادران و خواهران بزرگتر و معلمان و مربيان ما، عقايدشان را به ما تلقين کرده‌اند. اين تلقين‌پذيري و القاء‌پذيري، بخشي از عقايد ما را تشكيل داده‌است. بخشي از عقايد ما ناشي از ترسهاي ماست. بخشي از عقايد ما

ناشي از اميدهاي ماست، يعني گاهي وقتها ما چون اميد داريم كه فلان چيز وجود داشته باشد، معتقد مي‌شويم فلان چيز وجود دارد. يا چون ترس داريم از اينكه فلان چيز وجود داشته باشد، مي‌گوئيم فلان چيز وجود ندارد. بخشي از عقايد ما ناشي از عشقهاي ماست و بخشي از عقايد ما ناشي از نفرتهاي ماست. بخشي از عقايد ما ناشي از منافع فردي ماست و بخشي از عقايد ما ناشي از منافع گروه‌ي و جمعي ماست. بخشي از عقايد ما هم ناشي از اين است كه براي ش استدلال داريم. فقط يك بخش از عقايد ما ناشي از اين است كه براي ش استدلال داريم و اين بخش اخير كه عقايد ناشي از استدلال ماست، به نظر جيمز كمترين بخش عقايد ما را تشكيل مي‌دهد؛ كمترين عقايد ما، عقايدى است كه ما بسودش استدلال داريم. خود اين سخن يعني چه؟ خود اين سخن يعني در فرايند اتخاذ عقیده، در فرايند رأي پيدا كردن ما، عوامل غيرمعرفتي هم مؤثرند. چون در اين 8 عامل كه از قول ويليام جيمز شمردم، فقط آخريش، عامل معرفتي است و بقيه عوامل غيرمعرفتي‌اند و با اينكه عوامل غيرمعرفتي‌اند، چقدر در رأي پيدا كردن ما تأثير دارند. اين يك نمونه‌اي است از اين مواردی كه يك فيلسوف و روانشناس معروف قرن ما.

يك نمونه ديگر هم من بگويم و بعد به سير تاريخي اين داستان بپردازم. نمونه ديگر مربوط به خانم مري بيكر متافيزيسين است... از هر حيث كه شما نگاه كنيد، مي‌بينيد اين خانم، عجيب و غريب است. بهر حال من وقت شما را با سير زندگي او نمي‌گيرم. بالاخره اين شخص در دهه آخر 19 پايه گذار از يك

نظامهاي اخلاقي، يعني چه؟ يعني گزارشهاي مختلفي كه از يك واقعيت داده شده‌است. آنوقت كر كه گور مي‌پرسد چه چه جور است مگر مي‌شود مگر مي‌شود يك معلوم را n تا عالم بهش نگاه بكنند و n تا گزارش متفاوت از اين عالم واحد بدهند. آنوقت خود كر كه گور مي‌گويد: به نظر من مي‌آيد كه دليلش اين است كه اين n تا انساني كه دارند به اين عالم نگاه مي‌كنند، گناه مي‌كنند وقتي انسان گناه مي‌كند، گناه در شناخت او اثر مي‌گذارد و چون گناه در شناخت اثر مي‌گذارد، انسانهاي گناهكار وقتي با جهان هستي روبرو مي‌شوند، در اثر مشوش شدن ساحت آگاهيشان، گزارشهاي مي‌دهند كه اين گزارشها كم يا بيش غيرمطابق با واقع است، كم يا بيش مه‌آلود است، كم يا بيش مات و مبهوت است و كم يا بيش كج و معوج است. بنابراين اگر مي‌خواهيد انسانها گزارش واحدی از عالم واقع بدهند، ابتدائاً بايد كاري كنيم كه انسانها گناه نكنند. گناه در شناخت اثر مي‌گذارد. آنوقت از اين لحاظ كر كه گور شعاري ابداع كرد و آن اينكه «گناهشناسي متقدم بر جهان‌شناسي». يعني اول گناه‌شناسي بكنيم و بفهميم چه چيزهاي گناه هستند و چه چيزهاي گناه نيستند، بعد گناه نكنيم. آنوقت انسانهاي كه گناه نمي‌كنند به ميزاني كه گناه نمي‌كنند، وقتي به واقعيتها رجوع مي‌كنند، برداشتهاي مطابق با واقع‌تري از واقعيتها به تور ذهنشان مي‌افتد. يعني علمهاي دقيق‌تر و وسيع‌تري پيدا مي‌كنند. اين سخني بود كه كر كه گور در دوران معاصر (كر كه گور در نيمه اول قرن 19 زندگي مي‌كرد؛ تقريباً 150 سال پيش) اولين بار به آن التفات داد.

حالا من چند تا نكته تاريخي رادر اين رابطه عرض مي‌كنم، و بعد نشان خواهم داد كه چقدر اين تلقی با تلقی انسان مدرن متفاوت بوده و چقدر روي ديدگاههاي انسانهاي مدرن اثر گذاشته است.

من شايد در جلسه اول اين سلسله بحثها، از قول ويليام جيمز، به شما گفتم كه ويليام جيمز در سخنراني بسيار كلاسيك و معروفش به نام «ارادة معطوف به باور»، ادعايي را اولين بار به عنوان يك روانشناس و فيلسوف، به صورت بسيار صريح مطرح كرد و آن اينكه، ايشان گفت برخلاف چيزي كه ما تا به الان تصور مي‌كرده‌ايم آراء و نظرات ما، همه‌اش ناشي از استدلال نيست. يعني اگر من معتقدم الف، ب است، معتدم جيم، واو نيست، معتقدم بعضي از ه ها، واو

مسلک عقیدتی والهیاتی در مسیحیت در آمریکا شد که به آن می‌گویند مسلک علم مسیحی یا حکمت مسیحی science christian. احتمالاً شما اسم نشریه معروف (monitor christian science) شنیده‌اید این نشریه ارگان همین مسلک است ایشان بنیانگذار این مسلک است. این مسلک نه تنها یک مسلک الهیاتی و کلامی در عالم مسیحیت پروتستان است، بلکه یک مسلک تداوی روحی هم است. یعنی مسلکی است که اعتقادش بر آن است که بیماریهایی که بر جسم ما عارض می‌شوند منشأ روحی دارند و هیچ بیماری نیست که این بیماری بر جسم ما عارض بشود ولی ناشی از یک نوع نابهنجاری روحی نباشد و بنابراین بهترین راه برای پیشگیری و درمان بیماریهای جسمی، اینست که ما نوعی درون کاوی و نوعی اجتناب از گناه ناشی از درونکاوی را داشته باشیم. آنوقت نظریه این خانم اگر بخواهیم مرحله به مرحله بگوییم این بود که: آقا و خانم ما گناهکاریم؛ گناه در روح انسان گرد و غبار بر پا می‌کند؛ چشم انسان گناهکار مثل چشم انسانی است که در یک محیط پردازش گرد و غبار می‌خواهد منظره رو به روی خودش را ببیند؛ در یک فضای پر از گرد و غبار انسان منظره روبه روی خودش را یا هیچ نمی‌بیند یا مات و مبهوت و کج و معوج و مه آلود می‌بیند؛ برای اینکه این شخص بتواند منظره روبروی خود را خوب ببیند چاره‌ای جز این ندارد که صبر کند تا گرد و غبار فرو بنشیند؛ انسان گناه آلود و گناه کرده با این گناه در ساحت روح خودش گرد و غبار بر پا کرده است و اول باید این گرد و غبار را فرو نشانند و وقتی نشست آن وقت واقعیت را ببیند. ایشان معتقد بود که اگر ما گناه نکنیم و برسیم به آن مرحله کاملاً آرمانی که ایشان تصویر می‌کند می‌فهمیم خیلی چیزهایی که در مورد عالم گمان می‌کردیم وجود دارد، وجود ندارد و خیلی چیزهایی که در مورد عالم گمان می‌کردیم وجود ندارد، وجود دارد؛ از جمله- و این مهم است- ما فکر می‌کنیم عالم طبیعت وجود دارد در حالی که چنین عالمی وجود ندارد. خانم مری بیکر اعتقادش بر این است که این ناشی از گناه آلودگی ما است. اگر ما گناه نکنیم آهسته آهسته می‌فهمیم که چیزی به نام عالم طبیعت، توهم ماست. عالم طبیعتی وجود ندارد؛ این عالم ناشی از توهم زدگی ماست که این خودش ناشی از گناه آلودگی ما است. آنوقت، چون عالم طبیعت

وجود ندارد، شرهای عالم طبیعت هم وجود ندارند و از جمله شرهای عالم طبیعت بیماری است. بیماری ناشی از اینست که ما فکر می‌کنیم عالم طبیعت وجود دارد در حالی که در حقیقت عالم طبیعت وجود ندارد و چون این عالم وجود ندارد پس حتی بدن وجود ندارد و چون بدن وجود ندارد پس بیماری هم وجود ندارد.

الان، من به درستی یا نادرستی این سخن کاری ندارم؛ حتی چه بسا قبل از اینکه درستی یا نادرستی آنرا بررسی کنید لااقل مبالغه‌آمیز بودنش را حس می‌کنید. ولی در عین حال این سخن، سخنی است که تقریباً از 3500 سال پیش در آیین هندو گفته می‌شد. در آیین هندو به عالم طبیعت، عالم مایا گفته می‌شود. مایا به زبان سانسکریت یعنی توهم عظیم. آیین هندو هم اعتقادش بر این است که عالم طبیعت عالم مایا است؛ عالم توهم عظیم است و ما انسانها توهم می‌کنیم که چیزی به نام عالم طبیعت و جسم وجود دارد و در واقع عالم طبیعت و جسم وجود ندارد. همه این سخنها حالا چقدر درست و چقدر نادرست باشد، من به آنها کاری ندارم؛ لااقل یک خصیصه همه این سخنان دارند و آن اینست که همه این سخنان در یک اعتقاد خلاصه می‌شوند و آن اثر گذاری عوامل غیر معرفتی بر معرفت است. یعنی شما فکر می‌کنید بی طرفانه دارید با عقاید مواجه می‌شوید و اگر یک عقیده را قبول می‌کنید فکر می‌کنید دلیلش قوی بود که من قبول کردم یا اگر یک عقیده را رد کردند فکر می‌کنید دلیلش ضعیف بود که من رد کردم. نه آقا در قوت ادله، در ضعف ادله، در قبول مدعیات، در رد مدعیات و در همه اینها مسائل نفسانی ما، مسائل Subjective ما از جمله گناه اثر می‌گذارند که گناه یکی از امور subjective است.

این رای همانطور که قبلاً عرض کردم کمابیش در انسان سنتی وجود داشت. در مسیحیت، اولین بار آنرا پولس قدیس اظهار کرده است.

پولس قدیس در نامه‌ای که در عهد جدید از او وجود دارد، این مطلب را که خطاب به مخاطبان این نامه می‌گوید: گناه نکنید تا عالم واقع را درست بشناسید. اینکه عالم واقع را درست نمی‌شناسید در واقع بخاطر اینست که گناه می‌کنید. دقیقاً در رساله‌ای که ایشان به رومیان نوشته است (رساله پولس رسول به رومیان؛ باب اول آیات 18 تا 24)، در اینجا برای اولین بار در عالم مسیحیت، پولس قدیس به این نکته توجه داد

در سه جا از کتابش (فصل 46 و 47 و 11) این بحث را می‌کند که وقتی ما خطای اخلاقی مرتکب می‌شویم، تصورمان از عالم واقع ممکن است دستخوش يك سلسله نابسامانی‌ها شود. کانت بعد از هابز به این نکته توجه کرد. فیخته فیلسوف بعد از کانت که اتفاقاً فیلسوف الهی مسلکی هم نبود؛ بیکن (فرانسیس بیکن)، دیوید هیوم، مارکس (عالم اجتماعی معروف آلمانی) کارل مانهایم (که از او به پدر جامعه‌شناسی یاد می‌کنند) معرفت‌شوپن‌هاور (فیلسوف معروف قرن 19 آلمان) نیچه فیلسوف معروف اواخر قرن 19 و اوایل قرن 20 (آلمان) فوئرباخ فیلسوف هگلی آلمانی، فروید (روانکاو و روانشناس معروف اتریشی الاصل) و فوکو فیلسوف معروف قرن بیستم، دریدا (فیلسوف قرن بیستم)، جان رالز (فیلسوف آمریکایی قرن 20 که تئوری عدالتش بسیار معروف است)، هابر ماس، هر (فیلسوف اخلاق و فیلسوف مابعدالطبیعه معروف انگلیسی) و آلستر مکین تایر (فیلسوف سیاست و اخلاق معروف اسکاتلندی تبار انگلیسی). اینها شخصیت‌هایی هستند که در باب اینکه، عوامل Subjective، عوامل روحی ما، منافع شخصی، گروهی و طبقاتی ما، فسادهای اخلاقی ما، شهرت‌طلبی‌ها و قدرت‌طلبی‌های ما و گناه آلودگی‌های ما، در تصویری که از عالم واقع پیدا می‌کنیم اثر می‌گذارند، هم داستانند.

منتی در اینجا برای اینکه مطلب به ابهام برگزار نشده باشد، باید سه تا بحث را از هم تفکیک کنم که در جلسه آینده انشاءالله عرض خواهم کرد.

سؤالات

سؤال: در علوم تجربی آزمایش تجربی قطعی توقف گاه عالمان است. x می‌گوید شکر در آب حل می‌شود و y می‌گوید شکر در آب حل نمی‌شود؛ آزمایش تجربی صدق سخن x را معلوم می‌کند. آیا آندو نسبت به آزمایش قطعی تسلیم نیستند؟ به نظر می‌آید شما دعوی لفظی دارید و لفظ تعبد را بر نمی‌تابید. آن تسلیم را هر نامی دوست دارید بنامید، اما آیا عالم تجربی در آزمایش قطعی طبیعت توقف می‌کند یا خیر؟

توجه دارید که فرض کرده‌ایم طبیعت معنا دار است و ما شأن فیلسوف علم نداریم بلکه دارای شأن عالم تجربی هستیم. تعبیر خودتان است که «برو و ببین». آیا وقتی در لابراتوار دیدند تسلیم می‌شوند؟ توقف

که اقناع‌کننده بودن یا نبودن يك دلیل، مقبول بودن یا نبودن يك سخن، اینکه سخنی را سخن مضحکی می‌بینیم و یا سخن معقولی می‌بینیم، اینکه سخنی را ما می‌توانیم قبول بکنیم یا نمی‌توانیم قبول کنیم، اینها فقط به ادله objective و بیرونی بستگی ندارد و خیلی هم به عوامل subjective بستگی دارند و مهمترین عامل subjective هم گناه است.

بعد از پولس قدیس، آگوستین قدیس به این رای معتقد شد بعد از آگوستین قدیس هم لوتر (بنیانگذار نهضت پروتستانیزم مسیحی) بعد از هم کالون (بنیانگذار دیگر و در واقع یکی از رهبران فکری نهضت پروتستانیزم). این چهار نفر کسانی هستند که در دوره‌ای که عالم مسیحیت دوران پیش از تجدد خود را می‌گذراند یعنی قبل از قرن هفده؛ شاخص‌اند به این که تأثیر گناه بر شناخت را مورد تأکید قرار داده‌اند.

در جهان جدید آهسته آهسته با اینکه مدرنیته چنین چیزی را قبول نداشت، (مدرنیته بر این مبنا استوار بود که فقط و فقط يك تکه از وجود ما در رد و قبول آرا مؤثر است و آنهم ذهن ماست که فقط با استدلال سر و کار دارد و فکر می‌کرد که بقیه ساحت‌های وجودی مادر اینکه آرا را قبول بکنیم یا نه هیچ تأثیری ندارد) ولی با اینهمه آهسته آهسته، متفکرانی متوجه شدند که فقط با ذهنمان نیست که حرف‌ها را رد و قبول می‌کنیم. من فقط برای اینکه دوستان بتوانند تعقیب بکنند (من البته در يك جایی نوشته‌ام و لی فعلاً منتشر نشده است)، این افرادی که اسم می‌برم اینها همه‌شان کم یا بیش توجه به این نکته پیدا کرده بودند.

من به ترتیب اسامی آنها را خدمتتان عرض می‌کنم. علاوه بر آن چهار نفری که متعلق به دوران ماقبل مدرن مسیحیت بودند، در جهان جدید نخستین کس، هابز بود هابز خودش ماتریالیست و مادی‌گرا بود و بنابراین اصلاً به چیزی به نام گناه و به معنای دینی و مذهبی اش معتقد نبود. اما بحث این نیست که گناه فقط جنبه دینی و مذهبی اش مراد باشد. هابز به خطای اخلاقی اعتقاد داشت و بجای اینکه بگوید گناه در شناخت اثر می‌گذارد، می‌گفت خطای اخلاقی در شناخت اثر می‌گذارد و آدم‌های دروغگو شناختشان از عالم واقع کج و معوج می‌شود؛ آدم‌هایی که سوء نیت دارند، شناختشان از عالم واقع، کج و معوج می‌شود. هابز در کتاب لویاتان خود (کتاب بسیار معروف او که شاهکارش هم می‌باشد) این مطلب را آورده است و

می‌کنند؟ اطاعت می‌کنند؟ به جهت ترس از مناقشه، آنرا تعبد نمی‌نامیم.

پاسخ: ایشان فکر کردند که من يك نزاع لفظي دارم و من فقط از لغت تعبد بدم می‌آید. نه تعبد که ما می‌گفتیم اولاً نسبت به انسان صورت می‌گیرد نه نسبت به طبیعت. مثلاً وقتی ما بگوییم فلان چیز فلان طور است چون حسن می‌گوید، این تعبد است. ما اصلاً نسبت به طبیعت تعبد نداریم و اصلاً بحثمان راجع به تعبد، اینست که سخن انسانی را، چون او يك انسان خاص است قبول بکنیم.

اینکه شما مثال زدید که x يك چیز می‌گوید و y يك چیز وبعد می‌روند و می‌بینند حق با x است؛ آیا اینجا حرف x را پذیرفتیم چون x بود، یا حرف x را پذیرفتیم، چون از آزمایش موفق بیرون آمد؟ اینجا حرف x را پذیرفتیم، چون از آزمایش موفق بیرون آمد. تعبد وقتی است که ما سخن x را بپذیریم بدون اینکه آزمایشی را انجام داده باشیم. سؤال: از آنجاییکه ما مسلمانیم و بنا به نص قرآن مسلمان باید متعبد باشد، و از طرفی دیگر قرآن و سنت مدعی توافق فطرت انسانی و دین اسلام هستند، این مسئله چگونه با سخن شما که «تعبد مخالف با فطرت انسانی است» همخوانی دارد؟

پاسخ: من که در سخنم این دو را از هم تفکیک کردم. يك وقت بحث در اجتناب ناپذیری تعبد است و يك وقت بحث در خوب یا بد بودن تعبد. من در سخنانم تاکید کردم و گفتم که من نمی‌گویم که تعبد اجتناب پذیر است؛ چه بسا نتوانیم بدون تعبد کامل زندگی کنیم؛ اما این تعبد ولو اجتناب ناپذیر هم باشد، باز هم دلیل بر این نیست که چیز خوبی است. و گفتم که مریضی هم اجتناب ناپذیر است ولی چیز خوبی نیست بنابراین من که نگفتم که این تعبد اجتناب پذیر است که شما می‌گویید که ما مجبوریم به خاطر این که مسلمانیم متعبد باشیم. اگر به خاطر این که مسلمانیم مجبوریم متعبد باشیم، اشکالی ندارد، متعبد باشید ولی این باز تعبد را از چیز «بد» بودن نمی‌اندازد.

نکته دوم این که آیا شما واقعاً بلا دلیل به قرآن متعبدید؟ اگر واقعاً بلا دلیل به قرآن متعبدید (که تعبد هم معنایش اینست که بلا دلیل به چیزی معتقد باشید)، یعنی بلا دلیل می‌گویید سخن قرآن درست است، من می‌گویم وای بر شما. چون انسان از آنرو که عاقل و متفکر است، آیا هیچ وقت سخنی را بلا دلیل قبول

می‌کند؟ پس چرا هیچ وقت نرفتید و ذمّۀ بودا را بلا دلیل قبول کنید؟ اگر بحث واقعاً تعبد صرف باشد، قرآن چه رجحانی بر ذمّۀ بودا دارد؟ چه رجحانی دارد بر بهگوتگیتای آیین هندو؟ چه رجحانی دارد بر گفتارهای کانفسیوس؟ چه رجحانی دارد بر اوستای زرتشت؟ چه رجحانی دارد بر دائودجینگ در آیین دائو؟ چه رجحانی دارد بر کتاب مقدس مسیحیان؟ اگر شما واقعاً همین است که این را می‌گویید، یعنی واقعاً متعبدید من می‌گویم وای بر شما. بنده که چنین چیزی را نمی‌توانم قبول کنم. اگر بنا باشد که انسان در این مسائل تعبد داشته باشد، پس در دنیا هزار تا کتاب در عالم می‌گویند بیا بید به ما متعبد شوید؛ چه شد که شما رفتید و قرآن را انتخاب کردید؟ آخر هیچ انسانی ترجیح بلامرجح نمی‌کند؛ این چه ترجیح بلامرجحی است که شما می‌کنید؟ چرا چیز دیگری را قبول نکردید؟ ممکن است شما بگویید که وقتی در دنیا چشم باز کردم، اولین کتاب دم دست، قرآن بود. من بارها گفته‌ام که من تعجب می‌کنم (البته نمی‌خواهم به این دوستان چیزی نسبت بدهم بلکه جمله‌شان را می‌خواهم معنا کنم) از آدمهایی که وقتی می‌خواهند بروند 5 کیلو برنج بخرند، از 10 تا می‌پرسند، قیمت برنج را مظهر می‌کنند و می‌پرسند که این برنج بهتر است یا آن برنج، این برنج خوش عطری است یا آن یکی، این ارزانتر است یا آن و هیچ وقت نمی‌گویند که نه آقا، ما حال نداریم به 10 مغازه سر بزنیم و از نزدیکترین مغازه برنجمان را می‌خریم. می‌گویند، نه آقا این منطقی نیست و شاید مغازه اول گرانفروش‌ترین مغازه باشد و ما هر 10 جا می‌رویم، جنس و عطر و بو و قیمت را می‌بینیم. آنوقت در مسائل دینیشان در اولین مغازه رفتند و جنسشان را خریدند و آوردند در خانه‌شان؛ اولین مغازه همان محیطی است که در آن به دنیا آمده‌اند. آدم می‌تواند کل زندگیش از 5 کیلو برنج کم ارزشتر باشد؟ شما برای 5 کیلو برنج ده تا مغازه می‌روید تا سرتان کلاه نرود.

اگر در واقع این باشد که چون من در يك محیط مسلمانی دنیا آمده‌ام پس مسلمانم، اگر واقعاً مسلمانی‌ام دلیلش این باشد، وضع این آدم زارتر از آن کسی است که در اولین مغازه لبنیاتی، پنیرش را می‌خرد و می‌گوید که خب انیجاز همه‌جا نزدیکتر است. شما هیچ وقت اینکار را نمی‌کنید. آنوقت آیا انسان می‌تواند در مورد رأی و عقیده خودش بگوید که خب، ما وقتی

البته يك چيز دومي هم وجود دارد و آن اينست كه بگوئيم كه واقعيت، ابعاد مختلفی دارد؛ تکه‌هاي مختلفی دارد؛ در اين شكي نيست. يكي به اين تکه نگاه مي‌کند ديگري به آن تکه. ولي جهان هستي يكي بيشتر نيست. اين كه من از زاويه‌هاي مختلف و از فاصله‌هاي مختلف و از منظر ديده‌هاي مختلف نگاه مي‌کنم، اين سرجاي خودش درست است، اما يك واقعيت كه بيشتر وجود ندارد. بنابر اين نمي‌شود گفت كه واقعاً چه اطميناني مي‌توان داشت كه واقعيت چندانگانه نيست. يك واقعيت و يك عالم واقع بيشتر وجود ندارد. درست مثل يك كتاب. اين كتاب يك كتابي است كه من گاهي به اين طرف آن نگاه مي‌کنم و گاهي به آن طرف آن. يك وقت از اين زاويه به نگاه مي‌کنم و گاهي از آن زاويه. وجود پرسپكتيوهاي مختلف و منظرهاي مختلف كاملاً درست است، اما واقعيت يكي بيشتر نيست و بنابر اين مي‌توان گفت كه اختلاف، اختلافي است نه در خود واقعيت، بلكه اختلافي است در ناحيه منظرها. اين منظرها البته مي‌توانند به جهات مختلف با هم تفاوت داشته باشند.

سؤال: تقسيم‌ها ساحت‌هاي فكري انسان به ساحت عقايد، احساسات و اراده پيش‌فرض جنابعالي است و مجامع عليه نمي‌باشد.

جواب: اتفاقاً من هم اين را قبول ندارم. من چه وقت گفتم ساحت‌هاي فكري انسان اين سه هستند (ضمناً ساحت فكري همان ساحت عقايد است)، من گفتم ساحت‌هاي رواني انسان سه تا هستند. نگفتم ساحت‌هاي فكري بلكه گفتم ساحت رواني. من گفتم روان انسان سه ساحت دارد: يك ساحت، چيزهايي است كه مي‌دانم و عقیده دارم، يك ساحت چيزهايي كه از آن لذت و با رنج مي‌برم، يك ساحت هم چيزهايي كه مي‌خواهم. بلكه اين، پيش فرض بنده است. شما گفته‌ايد اين تقسيم بندي مجامع عليه نمي‌باشد. بلكه حق با شماست. هم در فلسفه شرق (فلسفه هند و فلسفه چين) و هم در فلسفه غرب (يونان) از قديم‌الايام تا كنون ديدگاه‌هاي مختلفی در اين زمينه وجود داشته و اقوال مختلفی در باب ساحت‌بندي‌هاي نفس انسان گفته شده است.

يكي هم چيزي است كه بنده گفتم بنده هم نگفتم، اين راي مجامع عليه است.

سؤال: اگر براي اين پيش فرض (تقسيم بندي 3 ساحت‌ه براي روان انسان) دلایلي بر اثبات آن داريد، لطفاً اقامه فرمائيد؛ چرا كه با پيش فرض ديگر، كل

به دنيا آمديم با مفاتيح الجنان و قرآن و ديوان حافظ آشنائي پيدا کرده‌ايم و ديديم همه مي‌گفتند، پير و پيغمبر و به همين خاطر ما هم گفتيم پيرو پيغمبر. آيا اين واقعاً منطقي است؟ اگر واقعاً اين باشد كه اين بزرگوار در اينجا نوشته‌اند، من به نظرم مي‌آيد كه دين و كيش و زندگي را خيلي ارزان فروخته‌اند.

لابد شما اينگونه نبوده‌ايد، اگر اينگونه نبوده‌ايد، پس حتماً يك رجحاني ديده‌ايد در قرآن نسبت به ذمّۀ بودا، نسبت به بهگوتگيتاي هندو و نسبت به فلان كتاب ديگر. درست است؟ همان رجحان هر چه مي‌خواهد باشد، كمي شما را از تعبد صددرصد دور کرده است. به همان ميزان، ديگر شما نمي‌توانيد بگوئيد كه كاملاً متعبديد. بالاخره شما يك دليلي داريد؛ حالا اين دليل چقدر قوت دارد يا ضعف، آن داستان ديگري است.

سؤال: شما فرموديد نظام‌هاي فلسفي مختلف كه وجود دارد در واقع برداشت‌هاي مختلف از يك واقعيت است. سوالي كه مطرح است اينست كه واقعاً چه اطميناني مي‌توان داشت كه واقعيتها، چندانگانه نيست و اين اختلافها فقط نتيجه اختلاف برداشت هاست؟

جواب: يك چيزي است كه مدتهاست كه بين روشنفكران ما متداول شده است و مي‌گويند «كه واقعيت لايه بر لايه است و توبرتو».

آخر چرا ما حرفي مي‌زنيم كه معنايش مشخص نيست.

ببينيد؛ كل آنچه كه وجود دارد را در دايره قرار بدهيد. فرض كنيد من يك دايره بكشم و بگويم در اين دايره هر چه هست و هر چه وجود دارد- چه وجود طبيعي و چه وجود مجرد، فوق طبيعي، دون طبيعي، جامد، مايع گاز، جاندار، بي جان و همه چيز- را قرار بدهيد- از اين دايره چندانمي‌تواند وجود داشته باشد؟ خب معلوم است كه يكي. چون گفتم هر چه هست را داخل دايره بياوريد. خب حالا اگر هر چه هست را در اين دايره بياوريم، چند تا از اين دايره‌ها مي‌توانيم داشته باشيم؟ يكي، دليل اينكه اگر يك دايره ديگر داشته باشيم، درون آن دايره موجودها هستند يا معدوم‌ها؟ اگر موجودها در آن دايره دوم هستند كه فرض بر اين بود كه هر چه موجود است بايد داخل اين دايره اول باشد و اگر معدومند خب پس نيستند.

اگر اين طور است پس واقعيت يكي بيشتر نيست.

جنابعالی در جلسه قبل قول دادید آنها را معرفی کنید، معرفی کنید.

ج) البته یادم نمی‌آید من در مخالفت با فکر دکتر نصر و گنون، قول داده باشم چیزی معرفی کنم ولی الان می‌توانم لااقل چند تا از آنها را معرفی کنم. وقتی می‌گویند مخالفت با نصر و گنون یعنی مخالفت با سنت‌گرایی؛ مخالفت با تفکر سنتی و یا در واقع، دفاع از تفکر مدرنی یا تفکر پسامدرنی.

به نظر من بهترین رده‌ای که نوشته شده است رده‌ای متعلق به وایز است. پُل وایز کتابی نوشته به عنوان «در دفاع از امانیزم غیردینی» که بهترین کتابی است که من دیده‌ام.

کتاب دیگر، «اخلاق بدون خدا» نوشته کای نیل سن است. اینهم کتابی است در ردّ این طرز تفکر.

کتابی دیگری هم هست به اسم «معجزه خداواری» نوشته جی. ال. مکی.

سؤال: آیا کتاب رمز صلیب نوشته گنون را می‌توان کتابی دانست که به بحث ما مربوط است و در این صورت به چه قسمتی از بحث‌مان مربوط است؟

ج) بله، کتاب «معنای رمزی صلیب» یا به تعبیر این دوستان «رمز صلیب» نوشته گنون و ترجمه آقای عالیخانی که به فارسی ترجمه شده‌است، کتابی است که به سنت‌گرایی مربوط می‌شود. ترجمه این کتاب هم بنظر من خوب است.

سؤال: مرحوم شهید مطهری در آنجا که علل پیشرفت و انحطاط مسلمین را مطرح می‌کنند، فکر می‌کنید به چند نمونه از اجزای هرم پیشرفت معتقد هستند؟

جواب) من از این لحاظ در بیان ایشان دقت نکرده‌ام؛ مخصوصاً که کتاب علل پیشرفت و انحطاط مسلمین را هم من سالها قبل خوانده‌ام و الان حضور ذهن نسبت به آن ندارم و نمی‌توانم داور می‌کنم و برای قضاوت باید مجدداً به آن رجوع کنم.

سؤال: آیا رجوع شخص به مرجع تقلید از نوع «رجوع به متخصص» نمی‌باشد؟

جواب: رجوع به مرجع تقلید «می‌تواند» از نوع رجوع به متخصص باشد ولی به نظر من آن چیزی که در عرف ما شیعه است، بیشتر از این حدّ است. ولی می‌تواند این طور باشد؛ یعنی این رجوع از نوع رجوع به متخصص باشد.

ادامه سؤال: به محض اینکه بحث تخصص پیش می‌آید، بعضی‌ها فکر می‌کنند پس متخصص دین هم

مدل ساخته شده جنابعالی که به نظر من مبتنی بر این فرض انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی می‌باشد، تغییر می‌کند.

ج: خوب. این البته فرض معرفت‌شناسی نیست، فرض انسان‌شناسی است. البته در درس‌های دانشگاهی دلائلم را گفته‌ام و الان نمی‌توانم مفصل بگویم.

الان اجمالاً یکی را برایتان می‌گویم. شما يك حال روحی خودتان (یعنی حالی که جسمی نباشد)، اسم ببرید که یکی از این سه سنخ نباشد. اگر توانستید يك چیزی بگویید که یکی از این سه سنخ نباشد، آنوقت بنده باید بگویم يك سنخ چهارمی هم وجود دارد. احوال جسمانی که مشخص است؛ مثلاً وزن داشتن متعلق به جسمان است، همینطور اندازه داشتن و تحرك. اما آن چیزی که مال جسمان نیست، مثل آرزو کردن، خيال کردن، فرض کردن، آفرین گفتن، نفرین کردن، تشویق کردن، تحذیر کردن، تفکرها و آرزو و اندیشی‌ها، اوها، هذیان، خواستن‌ها و نخواستن‌ها و عشق‌ها، نفرت‌ها، امیدها، ناامیدی‌ها، سوءظن‌ها، بدبینی‌ها، خوش‌بینی‌ها و همه چیزهایی که به روح ما مربوط می‌شوند، را روي يك صفحه کاغذ بنویسید، شاید بتوانید نزدیک به دویست تا را روي کاغذ بیاورید، آنوقت ببینید آیا یکی هست که در این ساحتها ننگد؟ اگر ننگد باید بنده بگویم ما دارای بیش از سه ساحت هستیم.

البته دقت می‌کنید که من اینجا در واقع بار برهان را بر دوش شما انداخته‌ام. من به این توجه دارم و نمی‌خواهم مغالطه کنم. بار برهان را بر دوش دیگری انداختن یعنی اینکه من يك مدعایی بکنم، بعد که می‌گویید دلیل؟ من بگویم شما دلیل برخلافش بیاور. من به دلیل ضیق وقت اینجا نمی‌توانم ادله خود را بگویم وگرنه من نمی‌خواهم واقعاً بار برهان را بر دوش شما بیاورم. ولی در عین حال می‌خواهم برای اینکه شما رأی من را قبول کنید، از شما بخواهم پیش خودتان بیابید تصور بکنید که آیا واقعاً حالت دیگری هم هست یا خیر؟ اگر بود البته باید گفت که ساحت چهارمی هم داریم.

سؤال: لطفاً کتابهایی که در مخالفت با فکر دکتر نصر و و گنون در زبانهای فارسی و انگلیسی وجود دارد و

علامت متخصص بودنش این است که سخنش مدلل است و باید بگوید «خوب بسوآلي كردي؛ اگر دليل مي‌خواهي، دليلم اين است.» اما اگر گفت «عالم را با جاهل بحثي نيست برو آقا، برو سرجايت بنشين»، ما در تخصص خودشان هم شك مي‌كنيم.

روحانيون هستند و بايد به آنها مراجعه كرد. در حاليكه از سه راه رجوع هيچكدام در اين مورد صدق نمي‌كند. زيرا عرف، همانطور كه فرموديد بيشتر در مسائل نظري است و براي دو راه بعدي هيچ دليلي نمي‌توان آورد. لطفاً اين موضوع را توضيح دهيد.

جواب: ببينيد، اين شكي نيست كه فهم متون مقدس ديني و مذهبي (البته اختصاصي به دين اسلام هم ندارد) هم نياز به تخصص دارد؛ در اين شكي نيست. من يك تجربه تاريخي خدمتتان عرض بكنم؛ پروستانها نخستين شعارشان «مسيحييت بدون روحانيت» بود. اصلاً وقتي كه لوتر نهضت پروستاني خودش را شروع كرد اولين شعارش اين بود: مسيحييت بدون رقيت روحانيت؛ مي‌گفت ما مسيحييت مي‌خواهيم ولي روحانيت نمي‌خواهيم. آنها آمدند و خيلي خيلي جدي مبارزه كردند و خيلي از شئون روحانيت را هم از روحانيت گرفتند. اما حالا يك كليساي پروتستاني مي‌شناسيد كه روحاني نداشته باشد؟ مي‌دانيد چرا؟ چون بالاخره فهم متون نياز به متخصص دارد.

اما سه نکته مهم وجود دارد. يكي اينكه از كجا بفهميم كه هر كسي كه مي‌گويد، مدعي تخصص متون ديني‌ام، متخصص هست يا نه؟ خيلي ساده، به شما بگويم كه اگر شخصي 5 سال شبانه روز در متون ديني زحمت كشيده باشد ولي ملبس به لباس روحانيت نباشد، هيچ كس نمي‌رود از او يك مسئله ديني بپرسد، اما اگر شخصي هنوز جامع المقدمات را تمام نكرده است، ولي ملبس به اين لباس باشد شما

اين اشاره به مطلبي است كه در سؤال قبل گفتم؛ رجوع به مراجع تقليد مي‌تواند رجوع به متخصص باشد، ولي عملاً نيست. بنابراين نکته اول اينست كه بايد متخصص را درست بشناسيم.

ثانياً: فرض كنيد، متخصص را از غيرمتخصص شناختيد و فهميديد كه آقاي X و حجت الاسلام Y متخصصند و مي‌توان به آنها رجوع كرد. به متخصص هم بايد در حيطه تخصصش به او رجوع كرد. لذا چون ايشان در اين زمينه متخصص اند نمي‌توانيم در هر زمينه‌اي به او رجوع كنيم. اين هم مشكل دوم ماست كه تازه بعد از اينكه متخصص را پيدا كرديم، مي‌خواهيم در يك حيطه‌هايي به او مراجعه كنيم كه حيطه تخصصش نيست.

ثالثاً: اگر از متخصص مطالبه دليل كرديم علامت متخصص بودنش اين است كه ناراحت نمي‌شود. چون

انسان سنتي در مقام آموزش و پرورش به چه لوازمي خودش را ملترزم مي‌دانست و از مربي مي‌خواست که در مربي و از معلم مي‌خواست که در متعلم چه ويژگيهاي را بپرورد تا آن مربي و آن متعلم شناختي مطابق با واقع‌تر از جهان هستي پيدا کند.

انسان متجدد منکر اين ويژگي است. انسان متجدد به نظرش مي‌آيد مسئله‌اي به نام گناه تأثيري در اين ندارد که من چه شناختي از اين جهان پيدا بکنم و اين شناخت هم مطابق با واقع باشد يا مطابق با واقع نباشد. باز در همينجا يك نکته‌اي را بايد تأکيد بورزم و آن اينکه در عين حال که انسان سنتي بر تأثير گناه و شناخت کاملاً اصرار مي‌ورزيد و انسان جديد منکر اين تأثير است، در عين حال ريشه هاي توجه دوباره به تأثير گناه بر شناخت، در آثار بسياري از متفکران متجدد وجود دارد. يعني باز توجه کردن به اينکه نکند اشتباه کرده باشيم که معتقد شده‌ايم که گناه در شناخت انسان از جهان هستي تأثيري ندارد. در اين نکته ما باز رجوع به بعضي از آثار و مکتوبات متفکران متجدد مي‌کنيم. من در جلسه قبل فهرستي از متفکراني که اينجا نمي‌توانم وارد بحث و اظهار نظرات آنها بشوم (ولي همه آنها به تأثير گناه و شناخت اصرار مي‌ورزند)، اشاره کردم. در اين فهرست خوب بعضي از متفکران اصولاً سنتي هستند و از آنها که خلاف انتظار نيست که تأثير گناه بر شناخت را مورد تأکيد قرار بدهند. کساني مثل پولس قديس (به ترتيب تاريخي عرض مي‌کنم) آگوستين قديس، لوتر، کالوند (که لوتر و کالوند در واقع دو بنيانگذار اصلي مکتب پروتستانتيزم هستند) و بعد از لوتر و کالوند، کرکه گور. اينهاي که نام بردم، متفکراني هستند که اين عقيدشان خلاف انتظار هم نيست، مخصوصاً چهارتاي اول که کاملاً انسانهاي سنتي هم بودند. اما در ميان متفکران جديد هم (باز به ترتيب تاريخي اگر بخواهم بگويم) کسي مثل هابز در کتاب معروف خودش لوياتان که مهمترين اثر و شاهکار فلسفي اوست. هابز که خودش اتفاقاً ماترياليسم هم بود، مادي هم بود، ولي در عين حال معتقد بود که خطاي اخلاقي در شناخت انسان از عالم واقع اثر مي‌گذارد. بعد از هابز، کانت بعد از کانت، فيخته و به همين ترتيب بيکن، هيوم، مارکس مانهايم، شوپنهاور، نيچه، فويرباخ، فرويد، فوکو، دريدا، رالز، هابرماس، هر و مکينتاير. اينها متفکراني بودند که در جلسه قبل هم

جلسه ششم 79/3/3

انجمن اسلامي دانشجويان دانشگاه صنعتي شريف

در جلسه قبل عرض کردم که يکي از وجوه اختلاف مهم انسان متجدد با انسان سنتي است اين است که انسان متجدد معتقد است که هيچ عامل غير معرفتي در شناخت او از عالم واقع مؤثر نيست. اعتقاد انسان سنتي بر اين است که در جريان شناخت جهان هستي اعم از جهان طبيعت و جهان ماوراي طبيعت (اگر در نظر او جهان ماوراي طبيعتي وجود داشته باشد)، عوامل غير معرفتي هم بسيار دخیل هستند و مهمترين عامل غير معرفتي که در جريان شناخت دخیل است مسئله گناه است. انسان سنتي کاملاً معتقد است که گناه در جريان شناخت اثر مي‌گذارد. اينگونه نيست که مثلاً يك انسان گناهکار و يك انسان بيگناه يا يك انسان کمتر گناهکار با يك انسان بيشتتر گناهکار بتوانند برداشت و استنباط واحدي از جهان هستي داشته باشند. انسانها وقتي که در مقام مواجهه با جهان هستي قرار مي‌گيرند و در صدد اين بر مي‌آيند که از اين جهان هستي شناختي پيدا بکنند، بلافاصله در روند اين شناختي که از جهان هستي پيدا مي‌کنند و استنباط و برداشتي که حاصل مي‌کنند، گناهکاري يا بيگناهيان هم دخالت مي‌کند؛ کمتر گناهکار بودن يا بيشتتر گناهکار بودن آنها دخالت پيدا مي‌کند. اين عامل، عامل کم اهميتي نيست. خود گناه يك عامل معرفتي نيست؛ مثل ساير عوامل غير معرفتي که در جلسه قبل اسم بردم، ولي در عين اينکه خودشان عامل غير معرفتي هستند ولي در معرفت اثر مي‌گذارند. من و شما هم ممکن است به يك پديده بنگريم ولي دو استنباط مختلف داشته باشيم و اين دو استنباط مختلف که از اين دو پديده داريم فقط معلول اين باشد که شما کمتر از من گناه مي‌کنيد و من بيشتتر از شما گناه مي‌کنم يا شما اصلاً گناه نمي‌کنيد و من گناهکارم. تأثير گناه در شناخت، از اصول مسلم تفکر انسان سنتي بود و توابع آن را خواهم گفت که آنوقت در اثر اين ارسال مسلم کردن و در اثر مسلم انگاشتن تأثير گناه در شناخت،

و بيداري كم و بيش انسانها دستخوش آن مي‌شوند، همين گناهها است كه ناخواسته در شناخت آنها از عالم واقع اثر مي‌گذارد. بعضي از متفكران، علي‌الخصوص متفكران مادي مسلك كه طبعاً نمي‌توانند نظريه گناه نخستين را قبول بكنند، بيشتر، اين نظر را مي‌پذيرند. بعضي از متفكران (دسته سوم) هم جمع هر دو نظريه را مي‌پذيرند و مي‌گويند، گناه نخستين يك آثاري در شناخت ما از عالم واقع دارد و اين گناههاي روزمره و هر روزانه ما هم، باز تاثيرات منفي و مخرب ديگري بر شناختي كه ما از عالم واقع مي‌توانيم داشته باشيم دارند.

خوب، من خودم به نوبه خودم، اگر بخواهم اظهار نظر بكنم، اين نظريه گناه نخستين را دقيقاً فهم نمي‌كنم. حتي كساني از مسلمين هم كه گناه آدم و حوا را كمى مثل مسيحيان تفسير کرده‌اند من سخن آنها را هم فهم نمي‌كنم. نمي‌گويم رد مي‌كنم مي‌گويم فهم نمي‌كنم و چون فهم نمي‌كنم نه ميتوانم رد كنم و نه هم نمي‌توانم قبول كنم. البته گرايش غير استدلالی خودم به اينست كه آن نظريه قابل دفاع هم نيست. اما به هر حال اگر قابل دفاع هم باشد، بالاخره به نظر من آن نظريه معنای محصلي براي بنده ندارد. در مورد گناه نخستين من نمي‌فهمم دقيقاً آن داستان منسوب به آن چه داستاني است و آيا بايد بيانش را بيان حقيقي گرفت يا بيان مجازي، كنايي و رمزي و اگر بايد را بيان را بيان كنايي و رمزي گرفت مجاز از چه چيزي، رمز از چه چيزي و كنايه از چه پديده‌اي. اما اينكه گناههاي روزمره، يعني همين گناههاي كه من دروغي بگويم، تهمني بزنم، خيانتي بكنم، اين گناهها، اين به نظر مي‌آيد كه قابل دفاع است. اگر چه مكانيزم خود اين هم به سادگي هم قابل بيان نيست، كه حالا بعداً ممكن است به آن اشاره‌اي بكنم.

خوب بنا بر اين اولين مسئله اين است كه مراد از گناه، گناه هر روزه است يا گناه نخستين يا هم گناه نخستين است و هم گناه هر روزه. بلافاصله بعد از اين مسئله، مسئله بعدي طرح مي‌شود و آن اينكه آيا اين گناههاي كه گفته مي‌شود كه شناخت ما را دستخوش اختلال کرده‌است آيا همه ما آدميان مشمول آن هستيم يا بعضي از ما آدميان مشمول آن هستيم؟ خوب روشن است كه اگر مراد از گناه در آن مسئله اول همان گناه نخستين باشد ديگر هيچ كسي از آن مستثني نيست و معلوم است كه اين گناه نخستين بلااستثنا دامن‌گير همه

عرض كردم كه همه آنها متفكران متجدد هستند. بعضي از آنها مادي هم هستند (مثل هاپس و ماركس) و چون مادي هم هستند به جاي اينكه تعبير گناه را به كار ببرند در اين مسئله تعبير خطاي اخلاقي را به كار مي‌برند. مي‌گويند خطاي اخلاقي در شناخت انسان از عالم واقع مؤثر است.

خوب، فرصت نيست كه به تفصيل، آراء و نظرات اين بزرگان را در اینجا بگويم، در جايي نوشته‌ام و عن قريب در همين هفته هم منتشر خواهد شد. اما در عين حال توجه دادن به چند نکته در اینجا مهم است. يكي اينكه اين گناهي كه در اینجا گفته مي‌شود-كه تعبير ديني آن گناه است و تعبير اخلاقي آن خطاست- و گفته مي‌شود كه در شناخت انسان از عالم واقع اثر مي‌گذارد، اين گناه منظور چه گناهي است. در اینجا متفكراني كه قائل به اين نظريه (نظريه تاثير گناه در شناخت) هستند، به سه دسته بزرگ قابل تقسيم هستند: بعضي مي‌گويند كه آن گناهي كه مي‌گويم كه تاثير مي‌گذارد در روند شناخت، همان گناهي است كه مسيحيان از آن تعبير مي‌كنند به گناه نخستين يا گناه جبلي يا گناه ذاتي و يا گناه فطري و مراد از اين تعابير مختلف يا به زبان انگليسي اوريجينالسين، همان گناهي است كه طبق نصوص مسيحيان آدم و حوا مرتكب شده‌اند و از آن تعبير مي‌شود به گناه نخستين. طبق نظر مسيحيان كاملاً جنبه وراثتي دارد و كاملاً جنبه ارثي دارد و بنا بر اين آن پدر و مادر ما گناهي كه در آن روز مرتكب شده‌اند اين كاملاً به ما به ارث رسیده است و تمام آثار و نتايج مترتب آن گناه هم به ما به ارث رسیده است. بنا بر اين دقت كنيد بعضي گفته‌اند، اينكه مي‌گويم كه گناه، شناخت ما را از جهان هستي كج و معوج و مات کرده‌است، مراد از همان گناه جبلي است، همان گناه نخستين است. بعضي از متفكران كه اصلاً نظريه گناه نخستين را قبول ندارند مثلاً به اين جهت كه مسيحي نيستند يا به اين جهت كه ولو مسيحي هستند ولي گناه نخستين را به صورت ديگري تفسير و تعبير مي‌كنند آنها مي‌گويند كه نه! اصلاً آن گناه نخستين محل بحث نيست؛ مسئله، گناه هر روزه‌اي است كه من و شما هر روزه در زندگي خودمان انجام مي‌دهيم. گناهي كه امروز صبح من كردم و گناهي كه شما امشب شما مي‌كنيد و دوست ديگر شما نمي‌كند، همين گناههاي عادي و گناههاي روزمره كه در طول شبانه روز در لحظات هوشياري

ما نسبت به آن مطلب کمتر تحت تأثیر گناهکاری ما واقع می‌شود و هر چه آن مطلبی که می‌خواهد محل شناخت واقع بشود بیشتر با مسائل وجودی ما و با منافع و مضار وجودی ما تماس داشته باشد، به تعبیر آقای وسپال معرفت شناس معروف امریکایی، هر چه آن مسئله بیشتر به کانون وجودی ما نزدیکتر بشود، آن وقت در شناخت آن امر، گناه مؤثرتر است. یعنی چه؟ یعنی مثلاً ببینید اگر من بدانم $2+2=4$ یا معتقد باشم دوبه علاوه دو مساوی با سه است یا معتقد باشم دو به علاوه دو مساوی با پنج هست به نظر می‌آید که، این در منافع یا مضار من تأثیری ندارد. به نظر می‌آید که این مسئله از سنخ مسائل وجودی نیست و طبعاً من مضرت و منفعتی در اعتقاد به طرفین مسئله ندارم. از این لحاظ در این مسئله و سایر مسائل ریاضی و احیاناً مسائل منطقی گناهکاری ما و بی‌گناهی ما، خطاکاری و کم خطاکارتر بودن ما تأثیری ندارد. این حقایق را بیشتر می‌شود بصورت **objective** شناخت چرا؟ چون واقعاً به نظر نمی‌آید کسی از دو به علاوه دو مساوی پنج، سودی ببرد و یا از دوبه علاوه دو مساوی است با سه سودی ببرد. بنابراین چون سودی نیست در اینکه آدم معتقد بشود به اینکه دوبه علاوه دو مساوی سه است یا دو به علاوه دو مساوی است با پنج، بنابراین می‌شود گفت در اینگونه مسائل گناهکاران و بیگناهان و خطاکاران و خطاناکاران، آنها به یکسان معتقد می‌شوند که دو به علاوه دو همان چهار است. یا سایر حقایق ریاضی و منطقی. اما وقتی مسئله مورد بحث و موضوع مورد بحث (که البته این دو یعنی موضوع و مسئله با هم فرق می‌کنند و تاجیز هستند)، وقتی موضوع مورد بحث و یا مسئله مورد بحث با منافع و مضار ما اصطکاک پیدا می‌کنند یعنی به تعبیری به کانون هستی ما نزدیک می‌شوند آن وقت به نظر می‌آید که ما در اتخاذ موضع‌ها، بیشتر تحت تأثیر حالات غیر معرفتی از جمله تحت تأثیر گناهکاری و گناه‌ناک‌اری قرار می‌گیریم.

اول کسی که این تفکیک را قائل شد و قائل شد به این که این مهم است که مسئله‌ای مربوط باشد به مسائل وجودی و مسائلی که ما در آن منفعت و مضرت داریم یا مربوط نباشد به این مسائل، هابز است. هابز در کتاب معروف لویاتان خودش که من یک بخشهایی را ترجمه کردم و الان خدمت شما می‌خوانم می‌گویند: «می‌دانید که چرا حقایق ریاضی مورد انکار

انسانهاست. اما اگر معتقد باشیم، منظور از گناه همان گناه هر روزه است، آنوقت می‌شود گفت که این تأثیر مخرب و اختلال آور گناه در شناخت، شامل حال همه انسانها نیست و فقط شامل حال انسانهایی است که گناه می‌کنند. اگر باشند کسانی که گناه نمی‌کنند آن وقت اینها دیگر از این آفت مصونند و از این آفت مستثنی هستند. لاقلاً می‌شود گفت که این تأثیر بر همه انسانها به یکسان نیست. کسی که بیشتر گناه می‌کند تصویر او از عالم واقع کج و معوج تر است، و کسی که کمتر گناه می‌کند تصویر او از عالم واقع کمتر کج و مأوج است. ولی بالاخره لزومی ندارد که این گناه در همه انسانها وجود داشته باشد.

یک مسئله سوم وجود دارد و آن اینست که: یا همه ما انسانها مشمول این حکم هستیم یا بعضی از ما انسانها و آن بعضی هم که مشمول این حکمند می‌توانند ذومراتب مشمول این حکم باشند؛ بعضی کمتر و بعضی بیشتر. اما یک مسئله دیگر وجود دارد و آن اینکه آیا گناه در همه شناختها اثر می‌گذارد یا در بعضی از شناختها اثر می‌گذارد و آنها را مختل می‌کند و در بعضی از شناختها اثر نمی‌گذارد. در اینجا هم دو قول وجود دارد. یک قول این است که گناه در هر شناختی اثر می‌گذارد حتی در شناخت حقایق ریاضی، که دیگر به نظر می‌آید انتزاعی‌ترین و بی‌طرفانه‌ترین حقایقی است که انسان در جهان هستی به آن پی برده است. حتی گفته می‌شود که در شناخت قوانین منطق، در شناخت قوانین و قواعد ریاضی، هم گناه اثر می‌گذارد. آن وقت طبعاً در شناختهایی که در علوم تجربی هم حاصل می‌آید اثر می‌گذارد، در شناختهایی که در علوم تاریخی حاصل می‌آید هم اثر می‌گذارد؛ در همه جا اثر می‌گذارد. یعنی هیچ شناختی نیست الا اینکه من گناهکار وقتی در مقام آن شناخت بر می‌آیم کم یا بیش مشکل پیدا می‌کنم و تفسیر غیر مطابق با واقعی حاصل می‌کنم. اما این قول کمتر طرفدار دارد. بیشتر کسانی که به تأثیر گناه در شناخت قائلند معتقدند به قانونی به نام عقلانیت معکوس به زبان خیلی ساده بدون اینکه بخواهم همه ریزه کاریها را خدمت شما عرض کنم آن قانون اینست که گناه بر همه شناختهای ما اثر ندارد و بر همه شناختهای ما هم به یکسان اثر ندارد، هر چه مطلبی که می‌خواهیم بشناسیم بر منافع وجودی ما و مضار وجودی ما کم ارتباط‌تر باشد آن وقت شناخت

قرار نمی‌گرفت سرکوب می‌شد. به این صورت که کسی که مورد تعرض این آموزه واقع شده بود یعنی کسی که این آموزه می‌خواست قدرت او را بگیرد، تا آنجا که می‌توانست دستور می‌داد همه کتابهای هندسه را به آتش بکشند. تأکیدهایی هم که در ترجمه من است تأکیدات هابز می‌باشد مثلاً او تأکید می‌کند روی این، «شک ندارم». بنابراین اگر می‌بینید حقایق ریاضی مورد مناقشه واقع نمی‌شود و همه ما معتقد شدیم که دو به علاوه دو مساوی است با چهار، به دلیل اینست که سود و زیان نمی‌بینیم. یعنی اگر روزی بشود که بعنوان مثال وضع جوری بشود که من بگویم دو به علاوه دو می‌شود پنج و با استفاده از این گزاره رئیس جمهور بشوم، آن وقت در آن صورت می‌بینید که خودم و عوان و انصارم، آهسته آهسته کاری می‌کنیم که تساوی درست مورد انکار واقع بشود. یا لااقل کسانی که می‌گویند که دو به علاوه دو مساوی است با چهار را زندانی بکنم. این در واقع یعنی اینکه من قدرت پرست باشم یا نباشم، شهوت پرست باشم یا نباشم، جویای جاه و مقام و این امور باشم یا نباشم، اینها در اینکه قبول کنم الف ب است یانه، کاملاً اثر می‌گذارد. خوب، همین قدرت پرستی، همین جامطلبی و همین شهوت پرستی مصداق گناه دینی است. مارکس هم که حتی به گناه دینی قائل نبود از کسانی است که طرفدار این نظریه است. مارکس به جای گناه دینی می‌گفت خطای اخلاقی. بالاخره شما خواهید بگویند خطای اخلاقی یا بگویند گناه دینی، در این نظریه فرقی نمی‌کند. گناه یکی از مصادیق گناههای دینی است.

بنابراین این خیلی مهم است که ما بدانیم که ما یک عقلانیت معکوس داریم و این یعنی هر چه از منافع و مضار مان دورتر می‌شویم عقلانی‌تر رد و قبول می‌کنیم. اثبات و نفی هایمان عقلانی‌تر می‌شود. عقلانی‌تر می‌شود یعنی چه؟ یعنی صرفاً ذهنی‌تر می‌شود. و هرچه مسئله یا موضوع مورد بحث نزدیک می‌شود به آنجایی که سراغ قدرتی را میشود گرفت، سراغ جاه و مقامی را می‌شود گرفت، سراغ ثروتی، سراغ مقامی را می‌شود گرفت، سراغ محبوبیتی و امثال ذلك، آنوقت در آنجاها باید برحذر باشیم از اینکه نکند رد یا قبولهایمان دیگر عقلانی نباشد، صرفاً ذهنی نباشد، صرفاً بر اساس یک سلسله رعایت قواعد منطقی

نیست؟ به دلیل اینکه هیچ حقیقت ریاضی نیست که کسی را يك قدرت سیاسی داده باشد، یا کسی را از قدرت سیاسی خودش فرو انداخته باشد وگرنه اگر حقایق ریاضی هم می‌توانستند به کسی قدرت سیاسی بدهند، یا قدرت سیاسی کسی را بگیرند آن وقت می‌دیدید که در حقایق ریاضی هم آنقدر اختلاف پیش می‌آمد و کسانی درست می‌گفتند دوه به علاوه دو پنج می‌شود نه چهار. و یا دو به علاوه دو سه می‌شود نه چهار. یا اگر هم نمی‌توانستند بگویند دوه به علاوه دو بامساوی است با پنج و یا دو به علاوه دو مساوی است با سه، می‌آمدند دستور می‌دادند که کتابهایی را که در آن نوشته شده است دو به علاوه دو مساوی است با چهار، بسوزانند.» تعبیر خود هابز این است که آموزه‌های مربوط به صواب و خطای اخلاقی را یعنی آنهایی که مربوط به حقایق زندگی می‌شوند، مدام، هم قلمها مورد مناقشه قرار می‌دهند و هم شمشیرها. یعنی این آموزه‌ها را هم اصحاب قلم مورد مناقشه قرار می‌دهند که نه خیر آن درست است و این نادرست، آن خطاست و این صواب، و هم اصحاب شمشیر. هر دو مناقشه می‌کنند در آن و حال آنکه آموزه‌های مربوط به خطوط و اشکال ریاضی در معرض چنین مناقشه‌ای واقع نمی‌شوند. هر چه در باب اشکال و خطوط ریاضی بگویند، نه صاحب قلمی منکر می‌شود و نه صاحب شمشیری مانع می‌شود. زیرا انسانها در این موضوع «دغدغه» آن را ندارند که حقیقت چیست برایشان خیلی اهمیت ندارد که حقیقت چیست. خوب حالا چرا در این مسائل دغدغه آنرا ندارند که حقیقت چیست؟ زیرا این مسائل مانع یا راضع جاه و مقام یا منفعت یا شهوت هیچ قدرتمدار یا شهوت پرستی نیست. اینها جلوی شهوت کسی را نمی‌گیرند، جلوی قدرت کسی را نمی‌گیرند، یا اسباب قدرتمندی کسی را فراهم نمی‌کنند، اسباب اعمال شهوت کسی را فراهم نمی‌کنند. شما بگویند که دو به علاوه دو مساوی چهار، نه قدرتی را از کسی گرفتید و نه قدرتی را به کسی دادید. هاپس می‌گوید، من سروسوزنی در این حقیقت شک ندارم که اگر تساوی مجموعه زوایای يك مثلث مساوی 180 درجه، اگر این تساوی چیزی بود مخالف سلطه يك انسان بر سایر انسانها، یا مخالف مجموعه انسانهایی که سلطه دارند بر عده دیگر، در آن صورت این آموزه هم حتماً یا مورد مناقشه قرار می‌گرفت و یا اگر مورد مناقشه

صوري نباشد. از اين نظريه تعبير مي‌کنند به قانون عقلانيت معکوس.

بنابراين اين درپاسخ به اين مسئله که آیا گناه يا خطاي اخلاقي در همه معلومات ما اثر مي‌گذارند يا در بعضي از معلومات، گفتم که دو قول وجود دارد بعضي مي‌گویند که در همه معلومات اثر مي‌گذارند و بعضي مي‌گویند که در همه معلومات نه، بلکه در آن معلوماتي تاثير مي‌گذارند که به منافع و مضار ما مربوط مي‌شود. در تشخيص آن مصداقي که در کانون منافع و مضار ما هست باز اختلاف وجود دارد ولي تقريباً به استثنائي يك مورد اتفاق قول وجود دارد (تقريباً که مي‌گويم براي اين است که اين قول در ميان اين بيست و سه متفکري است که من، آراء و نظرات آنها را در جلسات قبل و امروز عرض مي‌کردم) که چهار حيطه است که حتماً در آن ها عقلانيت خيلي خيلي منعطف است، خيلي خيلي عقلانيت سست و ضعيف است. يعني در اين حيطه ها رد و قبولها يکسره امور ذهني نيستند. اين چهار تا قلمرو يکي الهيات يا به تعبيري کلام يکي مابعدالطبيعه (فلسفه)، يکي اخلاق و يکي سياست است. در اين چهار قلمرو اجماعي است که در آنها عقلانيت معکوس به پر هيمنه‌ترين صورت

حاکميت دارد. يعني اينجاها بايد خيلي دقت کنيم که ما چقدر ما در واقع داريم عقلائي فکر مي‌کنيم و مي‌گويم الف ب است، و چقدر به خاطر آن امور ديگري است در اينجاها در واقع به تعبيري که بعضي از متفکران از جمله کرکه گور به کار برده در اينجاها انسان بيشتر از اينکه توجه او به خود باور معطوف شود توجه او به آثار و نتايج ناشي از باور داشتن معطوف مي‌شود و بعد اصل توجه مي‌کند به آن آثار و نتايج مترکب بر باور داشتن و بعد مي‌بيند آن آثار و نتايج چه چيزهايي هستند. اگر آثار و نتايج به نظر او نامطلوب است آن وقت مي‌آيد باوري را که آن آثار و نتايج مطلوب را دارد قبول مي‌کند و اگر ديد آن آثار و نتايج براي او نامطلوب هستند، آن وقت مي‌آيد از اين طرف در آن باوري که آن آثار و نتايج نامطلوب را به بار مي‌آورد، شروع مي‌کند به مناقشه. مخصوصاً با توجه به اين نکته که کرکه گور مي‌گفت که عقل هم خاصيت ديالکتیکی دارد. يعني عقل هم اگر بناي خودش را بر اين بگذارد که يك رأي را قبول نکند مي‌تواند قبول نکند. مي‌تواند براي آن رأي مناقشه

پيدا کند. براي يك گزاره، عقل کسي مي‌تواند بگويد که مثلاً مي‌توان در اين مقدمه اين گزاره شك کرد. آن وقت شما مي‌رويد که مقدمات ديگري فراهم کنيد براي اينکه اين مقدمه را اثبات کنيد. باز مي‌گويد به آن مقدمه ديگر هم مي‌شود شك کرد. چون عقل، قدرت ديالکتیکی شگفت انگيزي دارد. آن قدرت ديالکتیکی در آثار آخر عمر کرکه گور از آن تعبير مي‌شد به قدرت شکاکيت پايان‌ناپذير. چون يك چنين خاصيتي عقل دارد، مي‌تواند در هر چيزي که اراده بکند شك کند. آن وقت در اين صورت فقط کافي است که شما آثار و نتايج اين عقیده را نامطلوب تشخيص داده باشيد. وقتي که آثار و نتايج نامطلوب رأيي را تشخيص داديد مي‌آييد در آن رأيي که بناست آن آثار و نتايج نامطلوب را به بار بياورد شروع مي‌کنيد به مناقشه و جلوي اين مناقشه‌ها را نمي‌شود گرفت. از آن طرف هم عقل اين خاصيت دليل تراشي را هم دارد که اگر بنا بر اين شد که يك رأيي را احساس کردم که آثار و نتايج مطلوب براي من به بار مي‌آورد آنقدر قدرت **rationalization** (دليل تراشي) دارد که بالاخره بياوراند اول به خودم و بعد به مخاطبان من که آقا اين رأي مستدل است، اين رأي قانع کننده است، ادله‌اي که به سودش اقامه کردند ادله قوي‌اي است. (دوستان توجه کنند که ما يك چيزي داريم به نام **rationalization** که يعني دليل تراشي و يك چيزي داريم به نام **reasony** که يعني استدلال). خلاصه همه چيز بر مي‌گردد به اينکه من اراده کرده‌ام که اين رأي را قبول بکنم يا اراده کرده‌ام اين رأي را قبول نکنم. اگر اراده کرده‌ام اين رأي را قبول بکنم ديگر مي‌توانم از زراد خانه عقل خودم و از زراد خانه ذهن خودم يك چيزهايي متناسب و سودمند براي اين قبول ارائه بکنم و بيرون بکشم و اگر اراده کرده باشم اين رأي را قبول نکنم هم به همين ترتيب.

حالا اگر بنا بر اين باشد که ما اينگونه ساخته شده‌ايم که اين ميلها، اين منافع و اين مضار تاثير بگذارد در رد يا قبولهاي ما، آنوقت اگر بخواهيم شناخت مطابق با واقع پيدا بکنيم بايد چه کار بکنيم؟ بالاخره ساختار ذهن ما و ساختار رواني ما اينگونه است. حالا اگر بخواهيم يك طوري از اين بگريزيم چه کار بايد بکنيم تا بتوانيم يك شناخت مطابق با واقع پيدا بکنيم؟ خوب در اينجا بايد توجه کرد که اگر آن گناه يك گناه جبلي باشد، يا همان گناه نخستين يا گناه ذاتي،

آن که اصلاً هیچ راهی ندارد. اما کسانی مثل کانت و فیخته که معتقد نبودند که آن گناه نخستین است که این اثر را روی آدم می‌گذارد، می‌گفتند همین گناه روزمره که یکی گناه می‌کند و یکی گناه نمی‌کند، آنها در شناخت اثر می‌گذارد. آن وقت آنها يك راه حلهایی پیشنهاد می‌کردند برای اینکه کسی بتواند شناخت مطابق با واقع یا لاقلاً بگویم شناخت مطابق با واقع‌تری از جهان هستی پیدا بکند.

يك راه آن چیزی است که در آئین هندو، از آن تعبیر شده به کنش بی خواهش، یا به تعبیری عمل بی امل که مورد توجه عنایت کسانی مثل شوپره‌ار فیلسوف آلمانی قرن 19 قرار گرفت و خیلی به نظرش آمد که آن، نجات بخش این نظریه در این باب است و آن ماحصلش اینست که (بدون اینکه بخواهم که مفصل وارد بحث شوم) در آئین هندو گفته می‌شود که انسان ممکن است در پشت دوتا خطا قرار بگیرد: یکی اینکه بنا را بر این بگذارد که وقتی دست به عمل می‌زند به نتیجه حاصل از این عمل یا یقین داشته باشد یا چیزی نزدیک به یقین. این يك خطاست. به نظر آئین هندو این که بگویم که من وقتی دست به يك عملی می‌زنم، به نتیجه حاصل از این عمل یا یقین دارم یا ظن خیلی نزدیک به یقین، به تعبیر دیگری من وقتی يك عملی می‌کنم کاملاً از جهان هستی توقع نتیجه عمل دیدن را دارم، آماده‌ام و مهیا هستم برای اینکه نتیجه عمل خودم را ببینم، به نظر آئین هندو این تلقی درستی نیست. چرا؟ برای اینکه در متافیزیک آئین هندو گفته می‌شود که جهان هستی همه چیز آن در اختیار تو نیست و بنابراین در این يك اپسیلون کاری که کرده‌ای، این يك اپسیلون کار فقط باید وقتی توقع داشته باشی که نتیجه مورد انتظار را حتماً به بار بیاورد که سایر جهان هستی، کل چرخ و پله این دستگاه هم با خواسته تو موافق باشند. اما واقعیت آن این است کل جهان هستی که در اختیار ما نیست. مثالی بزنم البته با يك مسامحه‌ای، فرض کنید که من برای اینکه شما زمین نخورید بیایم يك پوست موزی را که اینجا افتاده از مسیر شما بردارم، خوب ببینید اگر فقط زمین خوردن شما و زمین نخوردن شما فقط و فقط بستگی داشت به همین پوست موزی که اینجا افتاده است، آن وقت من می‌توانستم یقین داشته باشم که وقتی پوست موز را از مسیر شما بردارم، شما دیگر حتماً زمین نمی‌خورید. اما واقعیت این است که هم زمین خوردن شما و همین

زمین نخوردن شما به میلیاردها علت و عامل دیگر هم بستگی دارد و فقط به همین پوست موز بستگی ندارد. بنابراین، در عین حال که من باید این پوست موز را از پیش پای شما بردارم بردارم، در عین حال اصلاً نباید انتظار داشته باشم که تا اینجا صحیح و سالم بیاید. توجه می‌کنید؟ وقتی انسان انتظار دارد که حالا که پوست موز را از مسیر رفیق برداشتم او صحیح و سالم و بدون اینکه زمین بخورد، بدون اینکه پای او بشکند و بدون او اینکه ضرب و جرحی ببیند به اینجا بیاید، این ناشی از توهم است و ناشی از اینست که همه چیز جهان هستی در اختیار من است. همه چیز جهان هستی در اختیار من نیست من فقط می‌توانم پوست موز را بردارم اما زمین خوردن و زمین نخوردن به هزار و يك عامل دیگر غیر از پوست موز بستگی دارد. من باید پوست موز را بردارم اما در عین حال باید انتظار زمین نخوردن شما را در درون خودم متمکن و راسخ نکنم. این را آئین هندو به آن می‌گوید کنش بی خواهش. یعنی دست به کار می‌زنم ولی خواسته‌ای مترتب بر این کار ندارم. می‌گویند من باید پوست موز را کنار بزنم اما بعد هر چه پیش آمد خوش آمد. من دیگر در چیز دیگری دخیل نیستم. من فقط در این مقدار می‌توانم. کسانی هستند که چون بنا را بر این گذاشتند که به آثار و نتایج متوقع خیلی بها دهند، بعد از مدتی که می‌بینند که کارهایی که می‌کنند آن آثار و نتایج متوقع را به بار نمی‌آورد، دست از عمل می‌کشند. مثل چه چیزی؟ مثل اینکه فرض کنید که من مثلاً در يك انقلاب سیاسی یا در يك نهضت فرهنگی شرکت بکنم برای اینکه بعد از يك سال، بعد از دو سال، بعد از پنج سال، بعد از ده سال فلان نتایج را مشهود و محقق ببینم. آن وقت حالا اگر بعد از این که این کار را کردم و این شرکت را در این نهضت کردم، بعد از مدتی دیدم که هیچ يك از آن نتایجی که من می‌خواستم محقق نشد، آن وقت آهسته آهسته من اصلاً از نفس دست به عمل زدن دلسرد می‌شوم. در واقع در آیین هندو من از اول اشتباه می‌کردم. من از اول باید آنچه را که احساس می‌کردم بکنم، بکنم ولی در عین حال توقع هر امری را در جهان داشته باشم. هم توقع این را داشته باشم که هدف فعلم و نتایج فعلم بر هم انطباق پیدا بکنند و هم این توقع را باید می‌داشتم که هدف فعلم چیزی باشد ولی نتایج ناشی از فعلم چیز دیگری باشد توقع هر دو

هیچ چیزی جز استدلال رایي را به من نمی‌دهد. مثالی برای شما بزنم مثالی که کرکه گور خیلی میزد و به کرات در کتابهاش هست. کرکه گور می‌گوید اکثر ما از خودشناسی گریزانیم و چون به غریزه فهمیده‌ایم که اگر خودمان عریان پیش خودمان حاضر بشویم يك هیولای خیلی بد ترکیبی هستیم، دلمان نمی‌خواهد خودمان را بشناسیم. مثل يك کسی که خیلی زشت است و آن وقت هر چه به او پیشنهاد می‌کنند که آقا يك عکس از تو بگیریم، می‌گوید که نه میل ندارم. به دلیل اینکه می‌داند که اگر از او عکس بگیرند، آنوقت چه جلوی صورتش می‌آورند. بالغریزه فهمیده است چه واقعیت زشتی برایش مکشوف می‌شود. بنابراین انسان دوست ندارد خودشناسی بکند. از این لحاظ به نظر کرکه گور سخت‌ترین شناخت، خودشناسی است و کمتر انسانی تن به خودشناسی می‌دهد. انسان به شناخت هر چیزی تن می‌دهد، حاضر است بگوید هر چیزی را حاضرم بشناسم اما خودم را نه. چرا؟ چون بالغریزه می‌داند که چیز خوبی حاصل از این شناخت نخواهد داشت. شناخت از خودش در واقع عایدی مناسبی نخواهد داشت.

حالا ببینید اگر کسی حقیقت طلب باشد می‌گوید: من عاشق حقیقتم، من می‌خواهم ببینم حق چیست، اگر بعد از اینکه مثلاً به شناخت خودم پرداختم از خودم يك تصویر یوسف گونه به دست آمد چه خوب، اما اگر يك تصویر بسیار زشت بدترکیب هم به دست آمد آن هم خوب است. چون من فقط عاشق حقم و می‌خواهم ببینم حق چیست. به تعبیر دیگری من نمی‌خواهم حق را فدای چیز دیگری بکنم. فقط خود حق را می‌خواهم. حق برایم مطلوب لذاته است. اگر این مطلب باشد آن وقت انسان در شناخت هیچ واقعیت سیاسی به خطا نمی‌رود، در شناخت هیچ واقعیت اقتصادی، در شناخت هیچ واقعیت روانی، در شناخت هیچ واقعیت اجتماعی و در شناخت هیچ واقعیت از هیچ سنخ دیگری، به خطا نمی‌رود. علی‌الخصوص این واقعیت‌هایی که به تعبیری در کانون هستی ما قرار می‌گیرند. یعنی اگر يك مذاق‌ای معلوم بکند که عقیده سیاسی من بر باطل بوده، يك مذاق‌ای معلوم بکند که جناح سیاسی من همه خیانتکار بوده‌اند، يك مذاق‌ای معلوم بکند، برنامه‌های اقتصادی من همه خطا بوده‌است، يك مذاق‌ای معلوم بکند که توصیه‌هایی که در تعلیم و تربیت می‌کردم همه نادرست بوده است،

راباید می‌داشتم. کسانی که چنین اشتباهی را می‌کنند و طبعاً چنین نتیجه‌ای را می‌گیرند طبعاً کسانی هم از آن طرف قضیه، از اول دست به عمل نمی‌زنند. می‌گویند در جهانی که آدم قدرت دخل و تصرف در هیچ چرخ و پلش را ندارد، هیچ کاری نمی‌تواند بکند. وقتی من باید يك کاری بکنم که بدانم نتیجه‌ای حاصل می‌آید، انسان‌ها بین این دو تا افراط هستند، یکی کنش همراه با خواهش یکی بی‌خواهشی مقارن با بی‌کنشی، و هر دو به نظر آئین هندو خطاست. درست اینست که آدم کنش داشته باشد ولی خواهش نداشته باشد. عمل داشته باشد ولی امل نداشته باشد.

بعضی از متفکرانی که به تأثیر گناه بر شناخت قائلند این نتیجه را گرفتند که پس تنها راه اینکه شناخت مطابق با واقع را پیدا بکنیم اینست که از هر خواهشی خالی بشویم ولی از هر خواهشی خالی بشویم به معنای این نیست که از هر کنشی دست بشوئیم نه. کنش می‌کنیم ولی خواهش نداریم و چون خواهش نداریم منفعتی در جایی حساب نمی‌کنیم و مضرتی هم در جایی احساس نمی‌کنیم و چون منفعت و مضرتی در جایی احساس نمی‌کنیم هر جایی رأیی را قبول می‌کنیم عقلانی قبول کرده‌ایم و هر جا رأیی را رد می‌کنیم عقلانی رد کرده‌ایم. نه به دلیل اینکه نتیجه‌ای مطلوب برای ما به بار می‌آورد یا نتیجه‌ای نامطلوب برای ما عاید می‌کند. بعضی به این تعبیر گفته‌اند و بعضی تعبیر دیگری دارند و آن این که نمی‌شود گفت که بدون خواهش دنبال شناخت باشیم، ولی می‌شود گفت فقط يك خواهش است که در راه شناخت ما از عالم واقع مانع و راضع نیست و آن حقیقت‌طلبی است. هر که فقط و فقط يك خواست در جهان دارد و آن اینکه هر چه بیشتر جهان هستی بر من مکشوف بشود همین خواهش را فقط دارد حالا اینکه وقتی جهان هستی بر من مکشوف می‌شود تصویری که از خودم به دستم می‌آید چگونه خواهد بود تصویری که از همنوعانم بعد از کشف این واقعیت‌ها که به دستم می‌آید چگونه خواهد بود، اینها اصلاً برای من مهم نیست و چون برای من مهم نیست که کشف واقع کشف چه واقعی است؛ آیا کشف يك واقعیت زیبایی هست یا کشف يك واقعیت زشت، کشف يك واقعیتی که من به آن گرایش دارم یا کشف يك واقعیتی است که من از آن گریزش دارم، چون اینها برای من مهم نیست و فقط کشف واقع برای من مهم است آن وقت از این لحاظ

برای کسی فقط و فقط که طالب حقیقت است اینها هیچ اهمیتی ندارد. من فقط می‌خواهم حق معلوم بشود. به تعبیر دیگر عرض کنم، من حق بدون قید و شرط را می‌خواهم نه حق با قید و شرط را، نه حقی که در عین اینکه حق است زیبا هم باشد حقی که در عین اینکه حق است مطبوع طبع من هم باشد یا مطلوب من هم باشد، یا رساننده يك نفعی به من باشد یا دور کننده يك ضرری از من باشد؛ نه این حق. هیچ قید و شرطی برای حق قائل نیستم فقط و فقط من حق را می‌خواهم. اگر این را بخواهیم، در واقع به لب بیگناهی دینی رسیده‌ایم. بزرگترین فضیلت دینی حق‌طلبی است و بنابراین يك کسی که چنین چیزی بخواهد در واقع به يك معنا باید گفت از گناه گریزان بوده است و چون از گناه گریزان بوده است برایش هیچ چیزی نتیجه‌اش از پیش خواسته، یا ناخواسته نیست و بنابراین برای اینکه يك واقعیتی برای او مکشوف بشود، حاضر است تن به هرگونه ماجراجویی فکری و عقلی بدهد.

بنابراین من دو تعبیر گفته‌ام. يك تعبیر اینکه راه این که شناخت مطابق با واقع به دست بیاید این است که خواهشی نداشته باشیم؛ اگر چه دست به کنش متناسب می‌زنیم. این يك تعبیر که تعبیری شرقی است. تعبیر دیگر اینکه ما در واقع فقط يك خواسته داشته باشیم و آن هم روشن شدن حق باشد؛ حق طلب باشیم؛ حق بدون قید و شرط، حق عریان نه حق مقید به يك قیدی، مشروط به يك شرطی.

اما يك تعبیر سومی را کسانی کرده‌اند که این تعبیر سوم در آثاری که من در اینجا یادداشت کرده‌ام در آثار کسانی مثل رالز و در آثار کسانی مثل مکینتایر و در آثار کسانی مثل هر، من در آثار این سه تا بزرگوار دیده‌ام. آنها هیچ گونه از این دو تعبیر را به کار نمی‌برند. آنها يك چیز دیگری تعبیر می‌کنند و آن این است که هر کسی که بخواهد شناخت مطابق با واقع داشته باشد باید از هرگونه پیش فرض ارزشی و دانشی خودش را خالی بکند. این تعبیری است که اگر دوستان با کتابهای کریشتامورتی- متفکر متجدد و تجدطلب هندویی - سروکار داشته باشند، این تعبیر را دیده‌اند و این در واقع اساس شعار کریشتامورتی است که قبل از هر کاری برای هر نوع استکمال، چه در جهت فردی و چه در جهت جمعی و چه در جهت ذهنی و چه در جهت احساسی عاطفی و چه در جهت

عملی در هر کدام از این اقسام کریشتامورتی می‌گفت اولین چیزی که باید کرد، باید پیش داور را تعطیل کرد. هیچ گونه داور ارزشی و هیچ گونه داور دانشی نسبت به جهان هستی نداشت، و بنابراین پذیرای هر امری بود. توجه می‌کنید این تعبیری است که در آثار هر، در آثار مکینتایر، و در آثار رالز هست. در واقع نفی هر گونه پیش داور، فقط بحث در اینجا بر سر این است که آیا نفی پیش داور ارزشی و پیش داور دانشی، واقعاً امکان‌پذیر است یا امکان‌پذیر نیست. باز به تعبیری که هر به کار می‌برند، این نفی پیش داور، يك اصل راهنمای عمل است، اصل راهنمای عمل یعنی اصلی که می‌دانیم که به مقصد این اصل نمی‌شود رسید ولی می‌توانیم بگوییم عملتان را در جهت رسیدن به آن مقصد ساماندهی و برنامه ریزی کنید. مثلاً من به بچه‌ام بگویم پسر جان برو در پی اینکه ثروت بی نهایت پیدا کنی. این را می‌گویند اصل راهنمای عمل. چون خود من می‌دانم که اصلاً ثروت بی نهایت برای انسان غیرممکن است ولی چرا با این حال به بچه‌ام می‌گویم برو در پی ثروت بی نهایت، برای اینکه هر عدد دیگری که تعیین می‌کردم، وقتی بچه‌ام به آن مبلغ از ثروت می‌رسید از طلب ثروت باز می‌ایستاد. چون می‌خواهم بچه‌ام در طلب ثروت يك لحظه هم توقف نکند به او می‌گویم در طلب ثروت بینهایت باش و معنای آن اینست که هر چه بیشتر در این جهت بکوش. اینگونه اصلهای راهنمای عمل، اصلهایی هستند که رسیدن به منتها و مقصد آنها محال است و امکان ندارد و فقط از این لحاظ توصیه می‌شوند که در آن پویش مدام را تأکید کرده باشند. حالا کسی مثل مکینتایر به این صورت بگوید، و بگوید که در جهت نفی پیش داور- نفی پیش داورهای ارزشی و دانشی- پیش برویم، نفی پیش داور ارزشی و پیش داور دانشی ظاهراً به صورت محکم امکان ندارد، (این که می‌گوییم ظاهراً امکان ندارد برای این است که معتقدیم واقعاً امکان ندارد، ولی خوب حالا احتیاطاً می‌گوییم ظاهراً)، ولی در عین حال يك اصل راهنمای عمل است، اصل راهنمای عمل به این معنا که هر امری را که حس کردی از پیش داورهای توست در خود آن هم حاضر به مناقشه باش، حاضر به چون و چرا کردن باش، حاضر به طلب استقلال باش و طبعاً حاضر به دست برداشتن از آن باش. چون هر چیزی

که چون و چرا پذیر است معنای آن این است که حاضر می‌شویم که روزی از آن دست برداریم. خوب اگر اینطور باشد، آن وقت می‌شود شناختی که ما از واقعیت‌های جهان هستی پیدا می‌کنیم این واقعیت‌ها، شناختی باشد مطابق با واقع، یا مطابق با واقع‌تر. فارغ از این که این راه حل‌ها، راه حل‌های موفقی هستند یا راه حل‌های موفقی نیستند، من به دو نکته دیگری برای ادامه بحث احتیاج دارم. نکته اول این که چرا انسان متجدد به اینکه عوامل غیر معرفتی در فرایند معرفت یابی انسان اثر می‌گذارند به این ارزش و بها نمی‌داده است و این مطلب را قبول نداشته است. به نظر می‌آید که بخاطر اینکه علوم تجربی را پارادایم می‌گرفت و علوم تجربی علمی هستند که به کانون هستی ما نزدیک نیستند در علوم تجربی خیلی عقلانی‌تر رد یا قبول‌های ما صورت می‌گیرد. آن وقت چون این را الگو و اسوه می‌گرفته، گمان می‌کرده، در همه حیطه‌ها همینطور است. چه در حیطه‌های ارزشی، مثل اخلاق، مثل سیاست، و چه در حیطه‌های دانشی مثل الهیات و فلسفه. در همه حیطه‌ها اینگونه فکر می‌کرده است. چه در حیطه‌هایی که علوم تجربی هستند و چه در حیطه‌هایی که علوم غیر تجربی هستند مثل علوم تاریخی، مثل علوم فلسفی و مثل علوم شهودی و امثال ذلک. در همه این حیطه‌ها چون الگو را علوم تجربی می‌گرفته، آن هم بیشتر علوم تجربی طبیعی، آن وقت طبعاً به نظرش می‌آمد که نه، ما رد یا قبول‌ایمان همه بر اساس یک سلسله معیارهای **objective**، معیارهایی که لااقل در عرف اهل آن علم خاص آبجکتیو داشته دارند صورت می‌گیرد؛ آن وقت گمان می‌کرده که در سیاست هم نفی و قبول‌هایشان همینطور است، در اخلاق هم همینطور، در الهیات هم همینطور و در فلسفه هم همینطور؛ این یک نکته. و اما نکته دوم نکته دوم اینکه اگر انسان قائل شد به اینکه که گناه در فرایند شناخت هم اثر دارد مطلب به گناه هم متوقف نمی‌ماند. توجه می‌کنید به محض اینکه شخص قبول کرد با همان استدلالی که در جلسه قبل از قول خانم بیکر عرض کردم (مری بیکر)، وقتی انسان قبول بکند که گناه در فرایند شناخت اثر دارد گناه دیگر خصیصه‌ای ندارد. گناه یک عامل غیر معرفتی است، در اینکه یک عامل غیر معرفتی با همه عوامل غیر معرفتی مشترک است و بنابراین بحث بر سر این پیش می‌آید که عوامل غیر معرفتی دیگری هم

غیر از گناه هم که مؤثرند در فرایند شناخت. به عنوان مثال تلقین هم مؤثر است، القاء هم مؤثر است تلقین و القاء دو پدیده شناختی است، ایدئولوژی مؤثر است، (ایدئولوژی البته به معنای اینکه مارکس به کار می‌برد نه به معنای اینکه که در عرف ما گفته می‌شود ایدئولوژی و جهان بینی) امید هم مؤثر است. این عوامل همه آنها عوامل غیر معرفتی هستند ولی همه آنها مؤثر هستند و از آن طرف هم نقیض هر کدام از این عواملی که در جهت اخلاق در شناخت دخالت دارند، در جهت وضوح دادن به شناخت و به صواب نزدیک کردن شناخت مؤثر است. وقتی اینطور بشود آن وقت آهسته آهسته به یک درون مایه دیگر تفکر انسان سنتی نزدیک می‌شویم، و آن اینکه انسان سنتی معتقد بود که قبل از هر چیز باید خود انسان را شناخت چرا؟ چون تمام این عوامل، عوامل دخیل در من هستند، پس من اول باید ببینم چگونه موجودی هستم تا ببینم تحت تأثیر چه عواملی می‌توانم قرار بگیرم و چه عواملی در من نمی‌توانند مؤثر واقع شوند. به محض اینکه می‌گوییم عوامل مؤثر در انسان و عوامل غیر مؤثر در انسان، اول باید یک شناختی از خود انسان داشته باشیم تا بدانیم چه عواملی در انسان مؤثرند و چه عواملی مؤثر نیستند. در مسائل شخصی هم همینطور است. وقتی من می‌گویم که در فلان رفیق من تهدید مؤثر است ولی تطمیع مؤثر نیست اما در بهمان رفیق تهدید مؤثر نیست ولی تطمیع مؤثر است، چرا من می‌توانم بفهمم که در فلان رفیق چه چیز مؤثر است و چه چیز مؤثر نیست، چون شناختی از خود او دارم. در واقع وقتی آدم بخواهد بفهمد چه عاملی در چه چیزی مؤثر است باید خود آن چیز ابتدا شناخته شود، و بنابراین اگر بخواهیم ببینیم که در جریان شناخت که یکی از روندهای نفسانی ماست چه عواملی مؤثر هستند و چه عواملی مؤثر نیستند ما باید به یک نوع خودشناسی روی بیاوریم. از این حیطه است که انسان سنتی فقط نمی‌گفت مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ. در واقع باید می‌گفت من عرف نفس خود را به عنوان هر چیز دیگری. و شناخت نفس تقدم دارد به عنوان شرط لازم و لو نه کافی- بر شناخت هر چیز دیگری. من اگر بخواهم طبیعت و ماوراء طبیعت را بشناسم، گذشته را بشناسم، حال را بشناسم، آینده را بشناسم مادیات را بشناسم، مجردات را بشناسم، جمادات و نباتات و حیوانات و عوالم جمعی و عوالم

فقيري وقتي ظرف ماست را دید، ظرف ماست را بلند کرده و بوسه‌اي زد و خطاب به ظرف ماست گفت: شما را که هر روز و شب در خانه خودمان خدمتتان مي‌رسيم؛ شما را مي‌گذاريم کنار؛ اما آن غذاهايي که خدمتشان نمي‌رسيم... !!

واقعيت روانشناسي انسان علي‌الظاهر اينگونه است که چيزي که مي‌داند اگر به آن توجه کند يا نکند مال اوست، **fix** در اختيار اوست، به آن دلبستگي پيدا نمي‌کند.

ما دو طرز تلقی داریم، يك طرز تلقی ابراهيمي و يك طرز تلقی نيمايي که «من بر آن چيزي عاشقم که رونده است، آن چيزي که مي‌رود دلبستگي ايجاد مي‌کند نه آن که نمي‌رود».

انصافاً معتقدم پيامبران و بنيانگذار ادیان و مذاهب مانند بودا، اگر به رفتار ما نگاه کنند رفتار ما را عقلائي نمي‌بينند زيرا مي‌بينند ما دنبال اموري هستيم که به تعبير بودائي- وقتي حاصل مي‌شود فقط به درد و رنج ما مي‌افزايد. جمله معروف بودا که مي‌گويد: من در شگفتم از انسانهائي که به دنبال کسب رنج و درد البته لفظي بکار مي‌رود که هم معني درد و هم رنج را دارد- مي‌دوند. او رفتار ما را عقلائي نمي‌بيند. او رفتار خویش و مرتاضهائي که طبق مشي خود او سلوک مي‌کنند، عقلائي مي‌بيند. زيرا يك شناخت ديگري از انسان دارد با آن شناخت ديگر چيز ديگري را عقلائي مي‌بيند. اين شناختي که انسان مدرن امروز هم دارد يك رفتاري را عقلائي و رفتار ديگر را غيرعقلائي مي‌بيند. اينار عقلائي است يا غيرعقلائي؟ اين بستگي به دید شما از انسان دارد. در يك دید اينار غيرعقلائي‌ترين فعل انسان و در يك دید عقلائي‌ترين رفتار فعل انسان است؛ بستگي به دید شما از انسان دارد. لذا، دیدگاههاي مختلف، در عقلائي دانستن يا عقلائي ندانستن رفتار انسان، نقش دارند.

توجه کنید، درباب **activated** که چه چيزي عيني است و چه چيزي غيرعيني است به اين لحاظ بود: انسان سنتي شناخت خود را مقدم بر شناخت هر چيز ديگري مي‌دانست، چون مي‌دید که شناخت هر چيز ديگري حتي منطقاً متأخر از شناخت خود است. يعني بايد انسان خود را به عنوان سوژه بشناسد تا بتواند بگويد حال که من سوژه را شناختم، در يك روند سالمی مي‌توانم اُبژه را هم بشناسم. به تعبير خيلي ساده بگويم: وقتي من ميزان واقع نمائي

فردی و روان را بشناسم و ذهن را بشناسم، هر چه را که بخواهم بشناسم بايد اول خود را بشناسم. به تعبير ديگر مگر در روند شناخت، يك شناسنده وجود ندارد و يك شناخته شده، اگر کسي ارتباط بين اين دو تا شناخت را بخواهد بشناسد، نه فقط شناخته شده را بايد بشناسد شناسنده را هم بايد هم بشناسد و شناسنده من هستم. سوژه من هستم اُبژه هم که آنست. اين را معمولاً در فلسفه علم تحت دو عنوان بحث مي‌کنند يکي بحث عقلائي و يکي هم بحث آبجکتيويت و نشان مي‌دهند که هم عقلائي ارتباط دارد با اين که ما چه تصوري از انسان داشته باشيم و هم آبجکتيويت توقف دارد بر اين که ما چه شناختي از انسان داشته باشيم. به تعبير ديگر ما مگر نمي‌خواهيم در مقام نظر به شناختهاي آبجکتيو برسيم بالمال و در مقام عمل هم مي‌خواهيم به رفتارهاي عقلائي برسيم؛ ما مي‌خواهيم رفتارمان رشال باشد، عقلائي باشد و شناختهايمان آبجکتو باشد، عيني باشد. ولي هم آبجکتيويت يعني عينييت و آفاقي بودن و هم رشاليتي يعني عقلائي بودن هر دو توقف دارند به اينکه ما چه تصوري از خودمان داشته باشيم.

نیمایوشیچ خطاب به شعر معروف حافظ که مي‌گويد «بر آن عاشقم که بماند و ثابت باشد» در شعر معروف خود برخلاف حافظ مي‌گويد «من عاشقم بر چيزي که رونده است». نیمایوشیچ مي‌گويد آیا آدم مي‌تواند به يك چيز ثابت دل ببندد؟

من يك مثالي مي‌زنم: فرض کنید دو کتاب پيش من بياوريد و بگوئيد يکي از اينها را فردا صبح يا امشب به من برگردانيد اما کتاب ديگر مال خودتان باشد. کدام يك از اينها براي من باعث جلب توجه مي‌شود؟ مسلماً توجه من به چيزي جلب مي‌شود که ممکن است لحظه بعد از دستش بدهد. اگر چيزي مال خود شخص بشود بطوري که اگر شخص دوست داشته باشد يا نداشته باشد، بخواهد يا نخواهد، فرقي در ملکيت او نکند و هميشه مال او به حساب بيايد و به اسمش ثبت شده باشد، آن ديگر باعث دلبستگي نمي‌شود. آدم به چيزي که رونده است دل مي‌بندد. به تعبير ديگر آدم براي چيزي که گاهي هست و گاهي نيست، وقتي که هست، دل مي‌بندد.

کسي نقل مي‌کرد، در زمان قديم در يك مهماني که انواع غذاهاي مختلف وجود داشت و همه دور سفره نشسته بودند و در اين سفره ماست هم بود يك مهمان

وجود داشته است. پولس قدیس معتقد بود همه گناهان به این علت است که ما از یکی از این سه چیز دست می‌کشیم؛ یکی ایمان، دومی امید، و سومی عشق. لذا از این نظر این سه چیز را فضیلت الهی می‌نامید و می‌گفت به میزانی که ما از یکی از این سه تا و یا دو تا از این سه تا و یا همه این سه تا خالی می‌شویم به گناههای مختلفی روی می‌آوریم. آگوستین قدیس، برای اثبات اینکه این نکته درست است، نشان داد که تمام گناهانی که در آنین مسیح گناه به حساب می‌آید، ناشی از کم بودن ایمان یا امید یا عشق یا دوتای آنها با هم و یا هر سه تایی آنها با هم می‌باشد.

توماس آکوئینی معتقد بود، مادر همه گناهان عجب است. می‌گفت، عجب باعث می‌شود که انسان نه جای خود را در جهان هستی درست می‌فهمد، نه جای خدا را و نه جای هموعان خود را و همین سه بدجایی (تعبیر می‌کند به **displacement**)، خود منشأ سایر گناهان می‌شود.

دیدگاه دیگری که به اسلام نسبت می‌دهند این است که منشأ همه گناهان یکی کفر و دیگری کفران است. و منشأ همه صوابها دو فضیلت است: یکی ایمان که نقطه مقابل کفر و دیگری شکر که نقطه مقابل کفران است.

پرفسور رهبر که از اسلام‌شناسان معروف هندی بود، در کتابی که در سه دهه پیش نوشتند، به نظرشان رسیده بود، در ادیان ابراهیمی منشأ همه گناهان بی‌عدالتی است.

بنابراین در جواب این سؤال که چرا هیچ متفکری گناه نکردن و یا سعی در گناهمکردن را پیشنهاد نکرده است باید بگوییم که چرا، اتفاقاً همه متفکران درست همین پیشنهاد می‌کنند، منتهی به دنبال منشأ گناه هستند تا مصادیق گناه.

سؤال: آیا تئوری پیشنهادی پاپ در باره این که چرا گزاره یا گزاره‌هایی معقول هست یا نیست (عقلانیت اعتقادی)، را نیز می‌توان یکی از راههای شناخت‌های مطابق با واقع‌تر در نظر گرفت یا خیر؟

جواب: نه. این اصلاً خروج از بحث است. پاپ در واقع می‌گوید که ما در گزاره‌هایی معقول می‌انگاریم، ملاک‌هایمان چیست. ملاک‌هایی را رد می‌کند و خود ملاک‌هایی را پیشنهاد می‌کند.

ولی بحث ما ریشه‌ای‌تر است. بحث ما این است که اصلاً خود اینکه ما معقولیت را به این معنا

عینک را ندانم چگونه می‌توانم براساس این عینک بر روی شکل و رنگ اشیاء، دوری داشته باشم. آیا واقعاً عقلانی نیست که ابتدا ببینم این عینک واقع‌نما هست یا نه، در رنگ‌ها دخل و تصرف می‌کند یا نمی‌کند، در اندازه‌ها دخل و تصرف می‌کند یا نمی‌کند، تا بعد بفهمم که رنگی که از این صندلیها به من عرضه می‌کند مطابق واقع است یا خیر؟ در واقع انسان هم مثل این عینک است. اول باید خودش را بشناسد، ببیند اصولاً به چه معنا و تا چه حد می‌انتظار عینیت داشته باشد و تا چه حد می‌تواند به عینیت برسد و تا چه اندازه قابل انتظار و قابل حصول نیست. بنا براین درباب مقوله عقلانیت هم بستگی دارد به این که چه دیدی نسبت به انسان دارید. یک دید می‌گوید این عقلانی است و دید دیگری می‌گوید عقلانی نیست.

تا اینجا این را عرض کردم که مدرنیزم در واقع یکی از ویژگیهای جهان بینانه‌اش در مبحث شناخت‌شناسی این است که نفی و اثبات بستگی به عوامل غیرمعرفتی ندارد، به گناه بستگی ندارد، به خطا بستگی ندارد. اما طرز تفکر سنتی این مطلب را قبول ندارد. که البته نتیجه‌اش در تعلیم و ترتیب سنتی و مدرن هم اثر دارد.

سؤالات:

سؤال: چرا برای گریز از تأثیر گناه بر شناخت و رسیدن به شناخت مطابق با واقع، هیچ متفکری گناه نکردن و یا سعی بر کم گناه کردن را پیشنهاد نکرده است؟

پاسخ: چرا، همه این پیشنهادهایی که عرض کردم در واقع همین پیشنهاد است.

سؤال این بزرگوار (خواهر یا برادر) اینست که چرا متفکران نگفتند که گناه نکنید. هر سه جوابی که متفکران دادند همین است که گناه نکنید ولی بجایی که از لفظ مبهم گناه استفاده کنند، می‌خواهند گناه را ریشه‌یابی کنند، سپس ریشه را دفع کنند تا گناه دفع شود. یکی از مباحث مهم هم در روانشناسی دین و هم در روانشناسی اخلاق، این است که منشأ همه گناههای اخلاقی چیست و منشأ همه گناهان دینی و مذهبی چیست؟

بحثهای بسیار مفصلی در این باب صورت گرفته است؛ بسیار بسیار مفصل. از قدیم‌الایام هم این بحثها

تمام چیزهایی که در تفکر سنتی وجود دارد و ریشه‌اش در غرب به افلاطون می‌رسد، اینست که باید «متعلق حب»، امر ثابتی باشد؛ خود متعلق حب باید امر ثابتی باشد. بحث بر سر ثابت بودن متعلق حب است و الا افلاطون هم می‌دانست که ما که رونده‌ایم. او می‌گفت شما آدمهای رونده به دو دسته تقسیم می‌شوید: بعضی‌ها از شما به چیز رونده دل می‌بندید و بعضی به چیز نارونده دل می‌بندید. افلاطون معتقد بود که باید انسان حبش به امر **fix** تعلق گیرد و چیزی که **fix** نیست انسان نباید به آن دل ببندد.

قبل از این که به سؤال بعد پاسخ بگویم نکته‌ای به نظرم آمد که باید عرض کنم.

آیه ای داریم در قرآن که «یسئلونک ایان یوم القيامة» به معنی اینکه «از تو می‌پرسند ای پیامبر که روز قیامت کی هست». قرآن بجای اینکه جواب بدهد، روز قیامت چه وقتی است، مثلاً بگوید 50 هزار یا 100 هزار سال دیگر، یا بگوید، «ای پیغمبر بگو نمی‌دانم»، جواب می‌دهد: «یُرید الانسان لیفجرَ أمّامَه»

(آدمی می‌خواهد مانع و رادعی در جلوی نباشد) این به نظر شما چه ربطی به آن سؤال دارد؟ آن ربطش این است که انسانی در قیامت شك می‌کند و شكش را با اینگونه سؤالات نشان می‌دهد که يك خواستی در درون خود دارد و آن خواست این است که مانع و رادعی در جلوی پام نباشد. این فردی که مانع و اراده‌ای نمی‌خواهد، این خواست غیر معرفتی (از خواسته‌های معرفتی که نیست) اثر می‌گذارد که در این که قیامتی هست شك کند و استدلال‌ات دال بر قیامت او را قانع نکنند و بعد قانع نشدن خود را اینگونه نشان بدهد که حالا وقت قیامت را بگوئید. در واقع قرآن این را می‌خواهد بگوید شما توجه ندارید که در فرایند شناختن از عالم این خواست درونی‌تان هست که کاملاً مؤثر است. مثل این آیه قرآن که می‌فرماید: «ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ آسَاءُ سُوءًا أَنْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ»؛

دقت کنید که تکذیب يك امر معرفتی است، ولی قرآن می‌فرماید که چون آنها قبلاً گناه کردند، آیات الهی را تکذیب کرده بودند و در واقع يك امر معرفتی را متوقف کرده است به يك امر غیر معرفتی. به تعبیر قرآن عاقبت هر کسی که گناه میکند، این است که حقایق را تکذیب می‌کند و فکر هم نکنید، این تکذیب صرفاً لسانی است؛ او اصلاً قضیه را باور نمی‌کند. این

می‌گیریم، این ناشی از کجاست؟ آیا این ناشی از تصویری است خطا و به خاطر گناه آلوده بودن ما و یا تصویری است مطابق با واقعیت می‌باشد؟

سؤال: قدری درباره فرایند تأثیر گناه بر معرفت توضیح دهید.

در اول جلسه عرض کردم خود مکانیزم این تأثیر، بحث دشواری است. اما به حال در جلسه بعد دو راهی را که درباره این مکانیزم گفته اند را توضیح خواهم داد.

سؤال: با سلام. آیا اثراتی مانند «نقد خرد ناب» از کانت دالّ بر اهتمام بعضی متفکرین تجددساز بر تحلیل شناسنده (خودشناسی) و تحلیل حیطه شناخت آدمی نمی‌باشد؟

بله، این نشان دهنده این اهتمام هست ولی بحث بر سر این است که کسی مثل کانت وقتی می‌گوید خود را بشناسیم و بلافاصله دنبال ذهن می‌رود، این خود نشان می‌دهد که کانت خود را ذهن می‌داند و این خود تازه اول الکلام است. آیا خود ما یعنی ذهن ما؟ و یا ذهن ما ساحتی از ساحات وجود ماست. بله کانت می‌گفت باید خودشناسی کنیم ولی بلافاصله به سراغ ذهن می‌رفت. در واقع معادله خود مساوی با ذهن. ولی آیا این معادله درست است؟ ظاهراً نه همه تجددگران این درستی این معادله را قبول دارند و سنت‌گرایان هم که یقیناً درستی این معادله را قبول ندارند. سنت‌گرایان می‌گویند ما چهار ساحت در وجودمان داریم که یکی از آنها ساحت ذهن است و اگر من ذهن خود را بشناسم باز نمی‌توانم بگویم خود را شناختم. می‌توانم بگویم بخشی از خود را شناختم.

سؤال: از منظر نیمائی هم می‌توان گفت، خدا ثابت است ولی چون عمر انسان رونده است و او نیز همیشه دسترسی به خدا ندارد، و وقتی از دست برود دیگر غیرقابل جایگزینی است و جبرانش غیرممکن است. پس حب‌الله در این منظر هم مشغله اصلی است.

جواب: خدمتتان عرض کنم که اگر این صحبت را در تفکر دینی می‌گوئید، که با رفتن از دنیا که ما از بین نمی‌رویم که بگوئیم فرصتمان 60 الی 70 سال بیشتر نیست. مانند این مثال که: «معشوق در اینجا هست ولی شما که عاشقی در این کاروانسرا يك شب بیشتر نیستی». این از نظر تفکر دینی درست نیست.

معرفت قائل شدیم، آنوقت کاملاً احتمال اینکه عوامل غیر معرفتی دیگر هم در معرفت اثر بگذارند قابل تصور می‌شود. به تعبیر دیگر، تاوقتی هیچ عامل غیر معرفتی را در معرفت دخیل نمی‌دهیم که هیچ، اما اگر يك عامل غیر معرفتی (که در جلسه قبل نشان دادم که گناه، عامل معرفتی نیست) را در معرفت دخیل دانستیم، کاملاً این احتمال باز می‌شود که سایر عوامل غیر معرفتی هم در جریان شناخت اثر بگذارند. بعد از این که این احتمال داده شد، این عوامل مورد مذاقه و سؤال قرار می‌گیرند که اتفاقاً از ناحیه بقیه عوامل غیر معرفتی غیر از گناه جواب مثبت هم دریافت شده است.

سؤال: آیا حد وسط می‌تواند عامل غیر معرفتی باشد؟
جواب: بله حد وسط می‌تواند از عوامل غیر معرفتی باشد.

تکذیب صرفاً لسانی نیست؛ وجهود بها و استیقتها انفسهم.

سؤال: اگر قائل شدیم به اینکه گناه در شناخت تأثیر می‌گذارد و با گناه کردن شناختی کج و معوج از جهان حاصل می‌شود، لذا برای دست‌یافتن شناخت باید گناه نکنیم. اما اگر بگوئیم غیر از گناه امید و ترس و سایر عوامل روانی هم در شناخت ما مؤثر است، در اینصورت برای رسیدن به شناخت، باید از امید و ترس هم خالی شویم. اما آیا انسان بدون امید و ترس، انسان باقی می‌ماند؟

جواب: بسته به دید شما از انسان دارد.

بودا از ترس و امید خالی بود. او در تهیا به سر می‌برد. اصولاً غایت سلوك يك فرد بودائی رسیدن به تهیا، رسیدن به همه چیز موهوم است؛ نه ترس، نه امید، نه شادی، نه اگر بودا را انسان بدانید من می‌توانم بگویم انسان خالی از ترس و امید، انسان باقی می‌ماند. بنابراین بستگی به این دارد که چه تصویری از انسان داشته باشید. من به شما می‌گویم اگر گربه‌ای بی‌میل به موش باشد، این گربه، گربه است؟ خوب باید دید تصور ما از گربه چیست. اگر یکی از مؤلفه‌های گربه بودن حرص و ولع به خوردن موش باشد، گربه‌ای که هر وقت موش ببیند رویش را برمی‌گرداند، مسلماً این موجود، گربه واقعی نیست. اما این هم متصور هست که کسی بگوید، که آقا تصور شما از گربه غلط است؛ اصولاً هیچ تلازمی بین گربه بودن و موش گرفتن وجود ندارد. این گربه‌های امروزی اصولاً موش دوست ندارند! و بنابراین تصور، گربه‌ای که هر وقت موش ببیند رویش را برمی‌گرداند، چیزی از گربه‌بودنش کم نمی‌شود.

تصور ما از انسان چیست؟ آیا واقعاً انسانی که امید به چیزی ندارد، یأس از چیزی ندارد، انتظاری از چیزی ندارد، چیزی خوشحالش نمی‌کند و چیزی هم غمگینش نمی‌کند؛ یعنی در يك تهیا قرار دارد، واقعاً انسان است؟ این مثل همان گربه‌ای است که موش نمی‌گیرد.

سؤال: چگونه نتیجه گرفتید چون گناه در شناخت تأثیر می‌گذارد، پس امید و ترس و بقیه چیزها نیز در شناخت تأثیر می‌گذارند؟

جواب: نتیجه نگرفتم؛ عرض کردم به محض اینکه به تأثیر گناه - که يك امر غیر معرفتی است - در

لااقل به گمان بنده و بعض دیگر هم - احتمالاً - جوهره مدرنیسم این است که انسان بجای اینکه عزم جزم کند بر تغییر خودش، عزم جزم کرد بر تغییر جهان اطراف خودش، می شود گفت که واقعاً فرق اساسی بین مدرنیسم با ترادیسیونالیسم که مادر همه فرق های دیگری است که بین این دو جهان بینی پدید آمده است این بود که ترادیسیونالیست ها همه اهتمامشان مصروف این بود که انسان خودش را عوض کند و در خودش دگرگونی ایجاد کند.

مدرنیسم از روزی آهسته آهسته نطفه اش منعقد شد که انسانها از این توصیه رواقیان که می گفتند در پی **تغییر خودت باش** عدول کردند و به سوی تغییر جهان پیرامون خودشان رفتند. وقتی این دیدگاه عوض شد، یعنی این رویکرد جدید پدید آمد، طبعاً بهترین پدیده برای برآوردن این رویکرد، روی آوردن به علوم طبیعی بود. علوم طبیعی بزرگترین هنرشان که سایر انواع علوم از آن بی بهره اند، این است که قدرت تغییر جهان اطراف را به انسان می دهند. شما وقتی که علم تجربی یاد بگیرید (چه علم تجربی طبیعی مثل فیزیک و شیمی و چه علم تجربی انسانی مثل روانشناسی و جامعه شناسی و اقتصاد) کاملاً قادر می شوید که جهان پیرامون خودتان را به میزان شناختی که از این علوم دارید تغییر بدهید، یعنی در واقع کشف یک قانون در جهان فیزیک یا شیمی یا روانشناسی یا اقتصاد و امثال ذلک به معنای توسعه دادن قلمرو امکان تغییر جهان است. هر چه ما قوانین بیشتری کشف می کنیم، قلمرو تغییر جهان را برای خودمان گسترش می دهیم و به این حیث بود که برای انسان دارای جهان بینی مدرنیسم علوم تجربی سخن اول را گفتند و بر صدر نشستند، قدر فراوان دیدند و آهسته آهسته، آسوه و الگو و به تعبیری پارادایم همه ساحت های دیگر اندیشه و زندگی انسان مدرنیست شدند، آنوقت این نوع الگوگیری که انسان مدرنیست از علوم تجربی کرد و علوم تجربی را به حق یا به نا حق، که فعلاً محل بحث ما نیست، در واقع برای همه ساحت های دیگر اندیشه و زندگی خودش الگو قرار داد و این سایر مؤلفه های مدرنیسم را می سازد. به این لحاظ اگر دوستان در مجموعه چیزهایی که که قبلاً عرض کردم دقت فرموده باشند، لااقل به این نتیجه می رسیم که *اولین مؤلفه*، که مهمترین مؤلفه مدرنیسم است، *عزم بر تغییر جهان است*، این مؤلفه به نوبه خودش اقبال به علوم تجربی را ایجاد کرد و

جلسه هفتم (اومانیسم)

انجمن اسلامی دانشجویان دانشگاه صنعتی شریف

بحث بر سر مقایسه و تقابل سه نوع جهان بینی سنت گرایانه، تجددگرایانه و پساتجددگرایانه بود. گفته شد که تجدد یعنی مدرنیته (Modernity)، با تجددگرایی یعنی مدرنیسم (Modernism) دو چیز است و به همین ترتیب سنت (Tradition) با سنت گرایی (Traditionalism) دو چیز است و پساتجدد (Post modernity) با پساتجددگرایی (Post modernism) دو چیز است.

ما در این سلسله بحث ها کاری با خود سنت، تجدد و پساتجدد نداریم، بلکه به جهان بینی که از آن تعبیر می کنیم به سنت گرایی، و جهان بینی که از آن تعبیر می کنیم به تجددگرایی و جهان بینی که از آن تعبیر می کنیم به پساتجددگرایی، می پردازیم و این سه نوع جهان بینی را با هم مقایسه می کنیم و نه آن سه نوع وضع را. سنت، تجدد و پساتجدد سه نوع وضعیت؛ سه نوع وضع و حال انسانی هستند که اینها را بنا نیست در اینجا با هم مقایسه کنیم، بنا است به مقایسه سه نوع جهان بینی که تعبیر می کنیم به ترادیسیونالیسم، مدرنیسم و پست مدرنیسم، بپردازیم.

نکته دومی هم که در اوایل بحث من عرض کردم این بود که گفتیم به نظر می آید که بهترین راه مقایسه و تقابل این سه جهان بینی این باشد که ما ابتدا مؤلفه های جهان بینی وسط را به لحاظ زمانی - یعنی جهان بینی مدرنیسم را بگوییم و بعد بر محور مؤلفه های مدرنیسم، آن دو تا جهان بینی دیگر را با هم دیگر مقایسه کنیم و تقابلشان را بگوییم. به همین حیث هم بود که پرداختیم به مدرنیسم و مؤلفه های مدرنیسم، تا بعداً در تقابل با این مؤلفه ها، بحث از مؤلفه های ترادیسیونالیسم و پست مدرنیسم هم بشود.

اما نکته سومی که در ابتدای این جلسات گفته شد و چند بار هم بر آن تأکید رفت این بود که گفته شد که

اقبال به علوم تجربی سایر مؤلفه های مدرنیسم را یکی پس از دیگری پدید آورد.

من وارد تلخیص قسمت های دیگر سخنان نمی شوم، حالا در میان مؤلفه های دیگر مدرنیسم که گفته نشده بود و من باید بگویم تا بتوانیم آهسته آهسته به آخر فهرست این مؤلفه ها برسیم اومانیزم است. یکی از مؤلفه های شاخص مدرنیسم اومانیزم (Humanism) است.

اومانیزمی که الان محل بحث است و یکی از مؤلفه های تفکر انسان مدرنیست امروزی است دقیقاً معنایش چیست؟

اومانیزم لاقلاً دو معنای عمده دارد و هر دو معنا برای انسان متجدد امروزی اهمیت دارد. علی الخصوص معنای دومش؛ معنای اول اومانیزم يك معنای اپیستمولوژیک (Epistemologic) ، يك معنای معرفت شناختی است؛ طبق این معنا، اومانیزم یعنی اینکه هر معرفتی، معرفت برای انسان است و بنابراین ما باید لاقلاً نسبت معرفت را نسبت به انسان و وابستگی معرفت را نسبت به انسان بپذیریم. این نکته شاید الان برای من و شما واضح باشد ولی اگر هم واضح باشد، واضح بودنش هم به این است که ما خودمان هم کمابیش انسان متجدد هستیم و به میزان متجدد بودن ما، این مطلب هم از وضوحی برخوردار است، ولی واقعاً این معنا برای انسان قدیم اصلاً وضوحی نداشت، بلکه نخستین کسانی که چنین ادعایی و دعوائی را طرح کردند مورد مخالفت های جدی فکری هم قرار می گرفتند، یعنی به نظر انسان ما قبل تجدد می آمد که این ادعا، ادعای قابل قبولی نیست؛ حالا اگر من بخواهم این را بصورت خیلی ساده خدمتان عرض کنم می توانم از تمثیل آیین استفاده بکنم. انسانهای ماقبل تجدد واقعاً تلقی شان این بود و معتقد بودند که مجموعه قوای ادراکی ما که با استفاده و استمداد از آن به مواجهه با عالم واقع می رویم و عالم واقع را می شناسیم، فی المثل قابل تشبیه و تمثیل به آیین است. از این جهت قابل تمثیل به آیین است که همین طور که يك آیین هیچ دخل و تصرفی در آن شیئی که در مقابلش قرار گرفته نمی کند و واقعاً شیء را با همه ویژگیهایی که دارد اعم از رنگ و شکل و اندازه و سایر ویژگیها نشان می دهد، واقعاً اعتقادشان این بود که ذهن ما یا به تعبیری مجموعه قوای ادراکی ما کاملاً فونکسیون آیین را دارند، یعنی واقعاً وقتی که من با مجموعه قوای ادراکی ام با عالم واقع مواجه می شوم، تصویری که از عالم خارج در ذهن و

ضمیرم هویدا می شود، عین عالم واقع است و با عالم واقع کوچکترین تفاوتی و تهافتی ندارد، یعنی دقیقاً وقتی من چشم باز می کنم و از گوشم، عقل و سایر قوای ادراکی ام استفاده می کنم واقعاً خودم را دارم در تماس مستقیم و بی اعوجاج با عالم واقع قرار می دهم و بنابراین هر چیزی که در این مواجهه با عالم واقع بر ذهن و ضمیر من هویدا بشود به لحاظ هویتی (به تعبیر فلسفی ماهیتی)، عین عالم واقع است. فقط يك فرق دارد که آن دیگر به ماهیت و هویتش کاری ندارد و آن اینکه، تصویری که در ذهن من است با تصویری که در عالم خارج است، به تعبیر دقیق عکسی که از عالم خارج در ذهن من است، با خود عالم خارج هیچ گونه تفاوتی نمی کنند فقط مثل اینکه يك موجود دو نحوه وجود پیدا کرده است، يك نحوه وجود ذهنی برای من دارد و يك نحوه وجود در عالم خارج دارد. در واقع همان حکمی را که فهم عرفی برای آیین یا يك سطح مسطح شفاف دیگر می کند، که هر سطح واقعاً شفافی هر چه را که در مقابلش قرار بدهیم، فهم عرفی می گوید همان را نشان می دهد و دخل و تصرفی در آن نمی کند، ولی البته مدادی که در روبروی آیین می گذاریم، الان مدادی وجود خارجی است و مدادی هم الان داخل آیین شده، ولی اینها در وجودشان با هم تفاوت دارند و الا ماهیتشان هیچ تفاوتی باهم دیگر ندارد. خود این مثال هم حکم فهم عرف است، اما همین حکمی را که فهم عرف در مورد مدادی در مقابل آیین می کند، آنها در باب خود عالم واقع و ذهن ما می کردند، مثل اینکه عالم واقع مداد است و ذهن ما آیین است.

اگر اینطور باشد آنوقت معنایش این است که هر موجود دیگری هم که به جهان هستی بنگرد اگر شناخت مطابق با واقعی با جهان هستی عایدش بشود آن شناخت عین شناخت ماست و هیچ فرقی نمی کند، این مطلب خیلی مطلب واقعاً جدی است، معنایش این است که اگر خدا هم به جهان بنگرد، اگر فرشته ای هم وجود داشته باشد و آن هم به جهان بنگرد، اگر موجودات دارای آگاهی دیگری هم وجود داشتند و آنها هم به جهان می نگرستند و علاوه بر اینکه به جهان می نگرستند و علاوه بر اینکه نظاره می کردند به جهان، شناخت مطابق با واقع پیدا می کردند، آن شناخت هم عین شناخت مابود. بنابراین در واقع ما به لحاظ اپیستمولوژیک، منفعل محض هستیم. ما هیچ کاری با عالم واقع نمی کنیم، ما فقط چشمان را باز می کنیم تا تصویری از عالم واقع منتقل بشود در

آن حدود و ثغور، شناختی از عالم واقع پیدا نکنی، آنوقت معنای سادمتراش چیست؟ این است که نمی‌توانی بگویی که جهان واقع چطوری است. می‌توانی بگویی جهان واقع بر من که انسان هستم چطوری می‌نماید، چه جوری جلومگر می‌شود، بحث، بحث نمایش جهان است بر ما و نه بحث هستی جهان بر ما، در واقع ما نه امروز و نه فردا و نه دیروز، بلکه تا انسانیم، نمایشی از جهان در اختیار ماست و این نمایش مقوماتش، مقومات انسانیت ماست، یعنی به فرض اگر ما انسان نمی‌بودیم، یا اگر به فرض بر انسانیت خودمان باقی می‌ماندیم، فرضی که به نظرم محال هم هست، ولی در عین حال دستگاه ذهن مان را عوض می‌کردند، آنوقت جهان واقع را به گونه دیگری می‌دیدیم، باز به گونه دیگری می‌دیدیم، باز این معنی نگیریم که یکی از این گونه‌های دیدن خود شناخت عالم واقع است، مثلاً فرض کنید دیدن فرشتگان عالم واقع را، این شناخت خود عالم واقع است و بقیه شناخت‌ها، شناخت‌های کج و معوج شده‌ای از عالم واقع است، این را هم اگر بگوییم درست نیست. در واقع هیچ موجودی نیست که بتواند از هویت خودش در فرایند شناخت، یک جوری صرف نظر کند، یا به تعبیر بهتر، یک جوری هویت خودش را از خودش خلع بکند و بدون هویت خودش با عالم واقع مواجه بشود، شناخت خدا هم شناخت خداوار است، شناخت انسان هم شناخت انسان وار است، این یک معنای از اومانیزم است.

این اومانیزم در مقام نظر است، یعنی در مقام شناخت است، اما یک اومانیزم هم در مقام عمل وجود دارد که این بیشتر مورد تأکید است.

اومانیزم در مقام عمل معنایش این است که هیچ موجودی، ارزش، اهمیت یا شرافت وجودی‌اش بیش از انسان نیست تا بیارزد که انسان فدای او بشود. اگر دقت بکنید می‌بینید که من سه تا تعبیر به کار بردم؛ گفتم که هیچ موجودی ارزش، اهمیت یا شرافتش بیشتر از انسان نیست که بیارزد انسان فدای او بشود، بنابراین انسان نباید فدای هیچ چیزی بشود و انسان را فدای هیچ چیزی نباید کرد، بلکه در مقام عمل یعنی در مقام دخل و تصرف در جهان هستی، باید این عمل و دخل و تصرف چنان باشد که همیشه قدر اول بودن انسان در جهان هستی محفوظ بماند، همیشه اینکه انسان ارزشمندتر از هر موجود دیگری است، انسان اهمیتش از هر موجود دیگری بیشتر است و انسان شرفش، شرافتش بیشتر از هر موجود دیگری است،

چشم‌مان، عقلمان را و نیروی شهودمان را نسبت به عالم واقع می‌کشاییم، و همه این قوای ادراکی در ساخت‌های مختلف عالم واقع، عکس‌هایی مطابق با عالم واقع در اختیار مامی‌گذارند.

اومانیزم به معنای اپیستمولوژیکش دقیقاً می‌خواهد بگوید این درست نیست. می‌خواهد بگوید ما که جهان را اینگونه می‌بینیم به این جهت اینگونه می‌بینیم که انسانیم و معنایش این است که اگر موجود دیگری که آن موجود انسان نیست، با عالم واقع مواجه بشود تصویر دیگری از عالم واقع به ذهنش و به صفحه و ساخت آگاهی‌اش راه پیدا می‌کند، یعنی انسان اگر به جهان نگاه بکند، جهان را اینگونه می‌بیند، اما همین جهان را اگر فرشته‌ای بنگرد به گونه‌ای دیگر می‌بیند، خدا اگر به جهان بنگرد به گونه دیگر می‌بیند، و به فرض - ما که نمی‌دانیم - اگر موجودات دارای آگاهی دیگری هم می‌بودند ولی به هر حال انسان نمی‌بودند، و با عالم واقع مواجهه پیدا می‌کردند، یک نحوه شناخت‌های دیگری از عالم واقع پیدا می‌کردند، و بنابراین شناخت ما از عالم واقع، *شناخت انسان از عالم واقع* است و نه *شناخت از عالم واقع*. کما اینکه شناخت خدا از عالم واقع هم شناخت خداست از عالم واقع و شناخت فرشتگان، شناخت فرشته است از عالم واقع و شناخت جتی‌یان هم شناخت جتی‌یان از عالم واقع است، سگ‌ها هم که با عالم واقع روبرو می‌شوند شناخت سگانه پیدا می‌کنند، و شناخت گربه‌ها هم شناخت گربه‌وار است. شناخت مطلق در جایی وجود ندارد، همه شناخت‌ها نوعی ارتباط و وابستگی با عامل شناسنده دارند و البته در میان ما انسانها یک نوع شناخت‌های مشترکی وجود دارد که آن هم به حیث این است که همه ما انسانیم و بنابراین در واقع باید گفت که انسانها یک عینک انسانیت بر چشمشان است، کما اینکه گرگ‌ها هم عینک گرگی بر چشمشان است و فرشتگان هم عینک فرشتگی، آنوقت این معنایش این است که شناخت مطلق از جهان وجود ندارد.

اینکه شناخت مطلق از جهان وجود ندارد در باب همه موجودات صادق است ولی چون فعلاً محل بحث انسان است و انسان مدرن لااقل تا کنون شناختی از موجودات آگاه دیگری ندارد آنوقت به این معنا اومانیزم کاملاً وجه تسمیه‌اش هویدا می‌شود، اومانیزم یعنی انسانی بودن هر شناختی و انسانی بودن هر شناختی به معنای این است که هیچ شناخت مطلق وجود ندارد و این معنایش این است که تو بالاخره از حدود و ثغور انسانیت نمی‌توانی بیرون بیایی و بدون

می‌ارزیده است که من به خاطرش جان خودم را از دست بدهم، خودم را فدا کنم.

يك دسته امور دیگری هم که انسان‌ها گاهی خود را فدای آن می‌کردند، آرمانهای اخلاقی - اجتماعی بود، مثلاً به نظر انسان قدیم می‌آمد که عدالت يك آرمانی است که انسانها باید فدایش بشوند. این يك آرمان اخلاقی - اجتماعی بود. آزادی ممکن است برای کسانی واقعاً آرمان بود و خودشان را فدای این آرمان می‌کردند، حقیقت آرمانی بود که کسانی خود را فدایش می‌کردند، مثال می‌زنم، فرض کنید **جوردانو برانو** که به هیچ وجه من الوجوه در مقابل دادگاهی که محاکمه‌اش می‌کنند کوتاه نمی‌آید و حاضر می‌شود که بسوزانندش و زنده زنده کبابش بکنند، شما می‌گویید جوردانو برانو خودش را فدای چه کرد؟ طبعاً می‌گویید خودش را فدای حقیقت‌طلبی کرد، یعنی يك آرمانی به نام حقیقت‌طلبی وجود داشت که در نظر کسی مثل جوردانو برانو می‌ارزیده است که انسان برایش زنده زنده کباب بشود، يك چنین کاری را هم مثلاً **ژاندارك** در فرانسه می‌کرد. شما می‌گویید ژاندارك فدای چه می‌شد؟ می‌گویید ژاندارك فدای آزادی می‌شد، یعنی فدای آرمانی به نام آزادی خواهی، الی ماشاء... ما از این چیزها داریم، شما از روم قدیم، امثال **اسپارتاکوس** بگیرید تا بیاوید در دوران بعدی در قرون وسطی، دائماً انسانهایی فدای حقیقت‌طلبی، آزادی‌خواهی، عدالت‌طلبی، خیرخواهی و برابری و برادری انسانها و از این مقوله‌ها می‌شدند. آرمانهایی که صیغه اخلاقی یا اجتماعی، یا اخلاقی - اجتماعی دارند. اومانيسم، اینگونه فداشدن‌ها را نفی می‌کند، اومانيسم اعتقاد دارد که هیچ آرمان اجتماعی - اخلاقی نیست که ببارزد انسان فدایش بشود. شما می‌گویید یعنی هیچ گونه فداکاری در اومانيسم وجود ندارد که انسان فدایش بشود؟ خواهم گفت که چرا، يك نوع فداکاری وجود دارد، ولي آن هم باز فداکاری انسان برای فوق انسان نیست، باز هم فداکاری انسان برای انسان است، که آن را عرض خواهم کرد.

يك سنخ سومی از معبودها و موجودات شریف وجود داشت که بالاخره شرفشان آنقدر بود که می‌ارزید انسان سنتی فدایش بشود و آن خود مسلك، خود مكتب، مرام، دین، مذهب، کیش و آیین بود.

باید توجه داشت که اینها آرمان نیستند، هیچ وقت نمی‌شود دین و مذهب را مثل عدالت تلقی کرد، مثل آزادی تلقی کرد، مثل حقیقت تلقی کرد. اینها يك سنخ سومی هستند.

این باید محفوظ بماند و این معنایش این است که هیچ چیزی نیست، هیچ آرمانی نیست که انسان فدای آن آرمان بشود و ببارزد که انسان فدای آن آرمان بشود.

حالا این چیزها مگر چه چیزهایی هستند یا به تعبیر دیگری مگر انسان ماقبل انسان متجدد آدمی را فدای چیزهایی هم می‌کرد، به نظر می‌آید که لااقل سه دسته چیزها وجود داشته‌اند که انسان ماقبل انسان مدرن می‌توانسته خودش را فدای آن چیزها بکند.

يك دسته موجودات عینی خارجی، یعنی موجوداتی که به زعم انسان ماقبل متجدد واقعاً وجود عینی خارجی داشتند، مرادم از عینی، عینی به معنای فلسفی است، نه یعنی مرئی و دیدنی، یعنی موجودی مشخص، موجودی که همانطور که آب و چوب و خود انسان در عالم خارج وجود دارد آن موجود هم در عالم خارج وجود دارد، حالا یا در همین ساحت از ساحت عالم هستی یا در ساحت دیگری از عالم هستی، ولي بالاخره وجود دارد و انسان در يك صحنه‌هایی از زندگی، در يك اوضاع و احوالی که قرار می‌گیرد، خودش را فدای آن موجود می‌کند، مثلاً خدا يك چنین موجودی است که انسان ماقبل انسان متجدد گاهی خودش را فدای آن می‌کرد، این فدا کردن هم اصلاً معنای سمبلیک و رمزی ندارد، به معنای حقیقی کلمه، خودش را فدا می‌کرد، یعنی انسان حاضر بود که از جان خودش بگذرد برای موجودی به نام خدا، یا از جان فرزندش بگذرد برای موجودی به نام خدا، در ادیان ابتدایی قربانی وجود داشت و این قربانی اختصاص به این نبود که گوسفندی را ذبح بکنند، انسان را هم قربانی می‌کردند. حالا این انسان می‌توانست فرزند من باشد، نزدیکی از من باشد، خویش من باشد، می‌توانست همسر من باشد و می‌توانست خود من باشد، توجه می‌کنید. هاراکیری در ادیان شرقی مخصوصاً در ادیان ژاپنی يك نوع قربانی کردن خود برای خدا است. خودکشی نیست که در انسان مدرن وجود دارد، هاراکیری يك نوع فدا کردن آگاهانه و خودخواسته خود برای خداست، یا مثلاً بیوه سوزی که در ادیان هندی یا مخصوصاً در خود آیین هندو وجود دارد، این هم همین طور است، در مراسم بیوه سوزی، زنانی که شوهرشان از دست می‌رود را در مراسم سوزاندن جسد شوهرشان می‌سوزانند، يك نوع فدا کردن خود طبق تعالیم دینی است. منتها فدا کردن نه از مقوله خودکشی، از مقوله يك کار آیینی کردن، یعنی خود را فدای خدا کردن است. بنابراین چیزهایی وجود داشته است که

که من خودم را، همسر من را، فرزندانم را دوستانم را و جوانی‌ام را و الی ماشاء... همه آن چیزهایی را که می‌شود گفت مملوکات من است، و من می‌توانم در موردشان تصمیم بگیرم، فدای چیزی بکنم که اسمش اسلام است. این دیگر فقط راجع به اسلام هم نیست، مسیحیان هم همین را می‌گفتند، در جنگ‌های صلیبی بزرگترین شعار و بیانیه پاپ‌ها این بود که "من فدای مسیحیت". خوب اینجوری سرباز درست می‌شد و می‌آمدند به جنگ مسلمین. خوب مسلمانها هم از این طرف لابد چنین چیزهایی می‌گفتند، کسانی مثل صلاح الدین ایوبی‌ها که چیزی از ریچارد شیردل کم نداشتند. می‌گفتند بروید فدای اسلام بشوید، خوب می‌رفتند آنجا و جنگ می‌کردند، من اصلاً کاری به درستی یا نادرستی این تلقی ندارم ولی بالاخره کار به این دارم که این کار برای انسان سنتی معنا دارد که من فدای مکتب و مسلک بشوم. نمونه دیگری از این اقنوم سازی مفهوم نظام است، می‌گوییم "مصلح نظام اقتضاء می‌کند که فلان"، "فلانی اصلاً با نظام در افتاده است"، یا "ما برای استقرار نظام فلان کار را می‌کنیم" یا "تو قصد براندازی نظام را داری"، یا "این مفسده‌ای است برای کل نظام"، یا "نظام از ما می‌خواهد که فلان"، یا "نظام که مقدس است، ما اشخاص را مقدس نمی‌دانیم"، "نظام که قداستش را دارد". همه اینها برای يك انسان سنتی معنا دارد، برای يك انسان مدرن اینها خزعلات است. اینها ترهات است. آخر نظام که يك چیزی در عالم نیست. در نظر يك انسان مدرن نظام يك چیزی نیست، این مثل این می‌ماند که من بگویم شما در اتاقتان چي دارید؟ بگویید در اتاقم صندلی هست، میز هم هست، يکي دو تا عسلي هم کنار گذاشته‌ام، فرش هم هست. اینها را بگویید و بعد بگویید که البته اسباب و اثاثیه هم هست! آخر اسباب و اثاثیه دیگر چیز دیگری نیست. من اگر میزهای اتاقتان را بیرون اتاق بردم، صندلی‌ها و فرش و موکت را بردم بیرون، بعد باید يك چیز دیگری هم به نام اسباب و اثاثیه را هم ببرم بیرون؟ یا اسباب و اثاثیه نام انتزاعي است که برای اکونومی مقام بیان، برای صرفه جویی در مقام بیان و اندیشه می‌آییم و اسمش را می‌گذاریم اسباب و اثاثیه. بنابراین کسی نباید بگوید که آقا من آدم اسباب و اثاثیه اتاق شما را تخلیه کردم و می‌خواهم مزد بگیرم، می‌گویم آقا به ازای صندلی‌هایی که برده‌ام و گردگیری کرده‌ام، فلان مقدار برای فرشی که برده‌ام فلان مقدار و... بعد اینها را حساب می‌کند و بعد می‌گوید در ضمن من اسباب و

برای انسان سنتی واقعاً يك نوع چیزی که امروزه از آن تعبیر می‌کنیم به مغالطه تجاهر وجود داشت، مغالطه تجاهر یعنی چه؟ یعنی يك چیزی را که در عالم واقع وجود ندارد، ما آهسته آهسته برایش يك نوعی جوهریت قائل بشویم، یعنی یواش یواش با نوعی ورزش ذهنی و نوعی القاء و تلقین ما فکر کنیم که این هم يك وجود عینی دارد و بعد بگوییم کس یا کسانی خودشان را فدای این موجود بکنند. یا کس یا کسانی خودشان را فدای این موجود می‌کنند. این در واقع مغالطه است، به لحاظ مسائل فداکردن و فداکردنش نمی‌گوییم، اصلاً نفس اینکه چیزی را که دارای وجود عینی خارجی نیست، ما hypostatization بکنیم، یعنی برایش نوعی اقنوم، نوعی جوهر، نوعی مشت‌پرکن بودن برایش قائل بشویم، این خودش در منطق مادی نوعی مغالطه است. در منطقی که به ماده قضایا ربط دارد، يك نوع مغالطه را این می‌دانیم، این مغالطه تنها اینجا صورت نمی‌گیرد، الی ماشاء... در مواضع دیگر صورت می‌گیرد، من فقط کاربردی که در مبحث ما دارد را عرض می‌کنم. مثال خیلی ساده بزنم؛ ببینید ما فراوان شنیده‌ایم که می‌گویند ما خودمان را فدای اسلام می‌کنیم. "اسلام قربانی می‌طلبد"، "اسلام خون می‌طلبد"، "ما برای اسلام خون می‌دهیم"، "ما برای اسلام جوان می‌دهیم"، "برای اسلام جوان باید بدهیم". و امثال ذلک، من فعلاً مطلقاً کاری به درستی و نادرستی اینها ندارم، بنابراین هیچ گونه ارزش داورى در این باب نمی‌کنم، اما يك چیز را نشان می‌دهم؛ این تفکر سنتی را نشان می‌دهد، اگر درست است درست و اگر نادرست است، نادرست، من کار به این ندارم، این برای يك انسان سنتی معنا دارد، انسان سنتی اسلام را که اسمی است بر يك مجموعه اعتباری گذاشته شده است، بر يك مجموعه انتزاعي گذاشته شده است، این را یواش یواش يك موجود تلقی می‌کند، یعنی مثل اینکه يکي از موجودات هستی چیزی به نام اسلام است. بعد از اینکه موجود شد یواش یواش گفته می‌شود که این موجود ارزش و اهمیت و شرافتش نسبت به من چیست؟ این سه تعبیر را من فرقی را هنوز نگفته‌ام اما فعلاً نمی‌خواهم وارد جزئیات بشوم. بالاخره این موجودی که اسمش را گذاشته‌ایم اسلام، از من ارزشمندتر است یا من از او ارزشمندتر هستم؟ از من شریف‌تر است یا من از او شریف‌ترم؟ از من مهم‌تر است یا من از او مهم‌ترم؟ بعد گفته می‌شود که نه، آن از من ارزشمندتر، مهم‌تر و شریف‌تر است. بعد گفته می‌شود که اشکالی ندارد

(سودگرایی) و مخصوصاً شاخه hedonist (لذت گرایانه) آن واقعاً کسانی مثل جیمز میل و جرمی بنتام در صدد بر آمدند که لذت را به لحاظ کمی اندازه گیری بکنند، یعنی واقعاً کوانتیتی قائل می شدند. کمیّت قائل می شدند برای درد و رنج پروژهای که اینها بر عهده گرفتند، پروژهای که جیمز میل پدر جان استوارت میل با دوست و همکار و فیلسوف معروف جرمی بنتام، این پروژه بعدها مشخص شد که ناموفق است، یعنی نمی شود که بر اساس آن نه یا ده معیاری که آن دو بزرگوار می گفتند نمی شود درد و رنج و از آن سو لذت را اندازه گیری کمی کرد. ولی بالاخره اینها پروژشان این بود و به این لحاظ بود که من گفتم يك يونيت يا کوانتوم درد و رنج. بالاخره يك امر کمی به حساب می آوردند. خوب آن پروژه ناموفق است اما در مقام تمثیل که من می توانم از آن استفاده بکنم، که بگویم فرض بکنید که من با تحمل دو واحد درد و رنج بتوانم سه واحد از درد و رنج انسانها بکاهم، اگر بتوانم چنین کاری بکنم و آنوقت اگر چنین کاری را من انجام دادم البته فداکاری کرده ام، البته گویا نوعی تقدیه کرده ام نوعی تضحیه کرده ام، بالاخره گویا خودم را کم یابیش قربانی کرده ام؛ منتها باز قربانی کردن در راه انسان است و باز هم چیزی فوق انسان در اینجا وجود نداشته که انسانی خود را فدای فوق انسان بکند، فقط در اینجا يك بحث دیگری پیش می آید که آیا حالا که بنا است انسان خودش را فدای هیچ چیزی فوق انسان نکند، می ارزد که خود را فدای انسان دیگری بکند، چون در این مثالی که عرض کردم انسانی فدای انسان دیگری شده بود. برخی از متفکران مدرن می گویند که حتی این هم نمی ارزد. ولی در واقع در میان متفکران مدرن بزرگترین متفکری که رساله بسیار قوی نوشت در مورد اینکه فدا کردن انسان خودش را برای انسان دیگر قابل دفاع منطقی است، توماس نیگل (Thomas Nagel) متفکر معروف انگلیسی است که يك کتابی نوشت، که با اینکه حجم اش کم است ولی خوارها کتاب در مورد این کتاب نوشته شده است. کتابی نوشت تحت عنوان آلترونیسم (Altruism)، یعنی نوع دوستی، فدا کردن خود برای دیگر افراد انسانها، در این کتاب نود صفحه ای ایشان اثبات کرد - البته تا آنجا که در فلسفه اثبات معنا دارد - که به لحاظ منطقی قابل دفاع است که انسان فدای انسان یا انسانهای دیگری بشود. این قابل دفاع است، اگر چه برخی از متفکران مدرن این را هم قابل دفاع نمی دانند. ولی بالاخره چیزی که در این بین

اثاثیه تان را هم گردگیری کردم. می گویم باباجون اسباب و اثاثیه چیز جداگانه ای نیست، به مجموعه اینها برای صرفه جویی در مقام بیان و اندیشه میگویند اسباب و اثاثیه.

نظام هم چنین چیزی است، يك چیزی وجود ندارد که بگویم نظام وجود دارد و بعد بگویم که آقاما که نگفتم که حسن معصوم است، نه خیر حسن گناه کرده است. حسین هم همین جور، تقی هم همین جور، تقی هم همین جور، فلان وزیر و فلان وکیل هم همین جور، اما خوب آقا حواستان باشد، نظام مقدس است، نظام باید محفوظ بماند. دارم به لحاظ منطقی عرض می کنم، اول باید برای من اثبات می کردی که يك چیز رابعی، خامسی، عاشری هم به نام نظام وجود دارد، ما به هویت مستقلی به نام نظام قائل نیستیم. آنوقت می دانید در واقع این مغالطه در واقع يك بعد دیگری هم در جهت دیگری پیدا می کند و آن اینکه مثلاً من به شما می گویم که قبول دارم که صندلی کهنه است، میزهایم هم کهنه است، موکت و قالی ام هم کهنه است، اما اسباب و اثاثیه ام نو است. این درست همان مغالطه را دارد، اما چرا ما این را به روشنی می فهمیم اما آن را نمی فهمیم که بگویند فلان وزیر البته که معصوم نیست، حتی دزد هم هست فلان وکیل هم دزد است، فلان قاضی هم جائز و قسی القلب و سبع و درنده است، همه اینها درست است، اما نظام نه. در اینجا در واقع مغالطه مضاعفی صورت می گیرد.

به هر حال برای انسان مدرن این که چیزی به نام مکتب، مسلک، مذهب، مرام، آیین، کیش - هرچه می خواهید تعبیرش بکنید - این هم يك وجود کانکرت پیدا بکند و بعد هم بگویند که انسانها فرداً و جمعاً گاهی که مصالح اقتضاء می کند باید فدای این بشوند. این در تفکر انسان مدرن لایعنی است، معنادار و به این معنا معنا انسان فوق این حرفها است و به این معنا اومانیزم به لحاظ عملی معنایش این است که چیزی شریفتر از انسان وجود ندارد که من بخواهم فدایش بشوم. خوب حالا آیا برای انسان مدرن فداکاری اصلاً معنا ندارد و واقعاً ما فدای هیچ چیزی نمی شویم؟

برای انسان مدرن يك معنای فداکاری باقی می ماند ولی آن از سنخ هیچ کدام از این سه تا که گفتم نیست و آن این است که اگر من بتوانم با يك واحد، یونیت، يك کوانتوم درد و رنجی که خودم می کشم، دو کوانتوم از درد و رنج انسانها بکاهم. اینکه می گویم کوانتوم به خاطر این است که در قرن 19 واقعاً بنا بر این شده بود که درد و رنج را در مکتب utilitarianism

فروختند، این نوع تعابیر، انّ الله اشترى من المومنین انفسهم و اموالهم بأنّ لهم الجنّه ، اگر ظاهر این تعابیر را بگیرید در واقع این در می آید که انسان دعوت شده است که خودش را فدای يك موجود دیگر به نام خدا بکند. ظاهر عبارت ها چنین است. ولي من مي خواهم بگویم که اینگونه عبارت ها را نباید حتماً به همین ظاهرشان اخذ کرد، می شود گفت که عندالنهايه و در تحقیق نهایی این فدای خدا شدن هم بالمآل برمی گردد به همین چیزی که ما داشتیم می گفتیم و با تحلیل می شود این را نشان داد، منتهی وقتش الان نیست، من انشاءالله در موقع مناسب عرض می کنم که به نظر من می شود این نوع تعابیر را که در متون مقدس ادیان و مذاهب آمده می شود تفسیری کرد که در آن تفاسیر هم درواقع انسان برای کم کردن درد و رنج دیگران ، درد و رنجی را برای خودش می خرد و از درد و رنج استقبال می کند.

نکته سومی که می خواهم عرض بکنم این است که تخفیف درد و رنج لااقل در مقام نظر غیر از تحصیل مصلحت انسانها است، ولو مصداقاً اینها ممکن است در موارد بسیاری مصداق های واحدی داشته باشند، مثال خیلی ساده برای شما می زنم؛ ببینید خیلی فرق می کند که من به شما بگویم در طول این مسافرتی که باشما می آیم، ملتزم می شوم که هیچ کاری نکنم که شما ذره ای برنجید، این خیلی فرق می کند بااین که من به شما بگویم که من در این مسافرت دسته جمعی که با شما می آیم، ملتزم می شوم که هیچ کاری نکنم که خلاف مصالح شما باشد، اینها به لحاظ نظری یعنی به لحاظ مفهومی خیلی باهم فرق دارند، دو تا بیان مختلف است. لزومی ندارد که هر چیزی که مورد خوشایند شماست این حتماً به مصلحت شما هم باشد. لزومی ندارد که هر چیزی که موجب لذت شما است حتماً به مصلحت شما هم باشد.

واقعاً در مقام تئوری کاملاً قابل تصور است که چیزی خوشایند شما باشد و به مصلحت شما هم باشد، چیزی خوشایندتان نباشد ولی به مصلحت تان باشد. چیزی خوشایندتان نباشد، به مصلحت تان نباشد، چیزی خوشایندتان نباشد و به مصلحت تان هم نباشد. هر چهار تایش متصور است. بنابراین لااقل فی بادی النظر ما نباید درد و رنج را واز سوي ديگر لذت را با مصلحت و مفسده يکي بگیریم به لحاظ نظری. بنابراین اگر به نظر دقیقی نگاه بکنیم، چه بسا بهتر باشد که از این تعبیر استفاده بکنیم که انسان درد و رنجی را برای خودش می خرد برای تحصیل يك واحد

مشتراك است این است که انسان فدای چیز دیگری غیر از انسان نباید بشود و به این معنا گفته می شود اومانيسم. این اومانيسم در مقام عمل است، اومانيسم ابيستمولوژيك نیست. این سخن در واقع از مقومات تفکر انسان مدرنیست هست که فدا شدن من برای هیچ موجود دیگری معقول و قابل دفاع نیست و از لحاظ اخلاقی جایز نیست و موجه نیست، مگر اینکه این فدا شدن، فدا شدن برای انسان یا انسانهای دیگری باشد و این فدا شدن هم معنای دقیقش این است که تحمل كنم يك واحد، دو واحد، n واحد درد و رنج را- که می تواند انواع مختلفی داشته باشد- برای تحصیل لااقل $n+1$ واحد لذت یا برای کاهش لااقل $n+1$ واحد درد و رنج انسانی، به این می گوئیم اومانيسم.

من در همین جا چند نکته را خدمت دوستان عرض می کنم، بعد هم که در مقام ارزیابی و مقایسه مدرنیسم با پست مدرنیسم و ترادیسیونالیسم بر می آیم، بنده آنوقت رأیم را مفصلاً عرض می کنم، ولی فعلاً باید رأی خودم را بدون دلیل در اینجا بگویم. به نظر من این مؤلفه از مدرنیسم، کاملاً قابل دفاع است و از مؤلفه هایی است که کاملاً می شود بر آن پافشاری کرد، یعنی اومانيسم به این معنایی که عرض کردم کاملاً قابل دفاع است و هیچ کدام از آن سه قسم فداکاری که متصور بود برای انسان ترادیسیونال و نه فقط متصور بود بلکه به لحاظ اخلاقی جایز و نه فقط به لحاظ اخلاقی جایز بود بلکه اصلاً توصیه می شد و واجب تلقی می شد، به نظر من هیچ کدامشان قابل دفاع نیست.

نکته دومی که می خواهم همین جا عرض بکنم این است که چون زبان کتابهای مقدس ادیان و مذاهب، زبان عرفی است، نه زبان فنی و نه زبان ساختگی مثل زبانهایی که ما در منطق و ریاضیات می سازیم، يك زبان طبیعی است، یعنی يك زبان مصنوع نیست. به این لحاظ به نظر من می شود بعضی از تعابیری را که در کتب مقدس مذاهب آمده است و ظاهرش این است که گویا کسی فدای يك موجود دیگری غیر از انسان می شود، این بیانات را می شود به صورتی تفسیر کرد که آنها هم در واقع فدا شدن انسان یا انسانهایی برای کاستن از درد و رنج انسان یا انسانهای دیگری باشد، ولو ظاهرش خلاف این باشد. مثال برای شما می زنم، تنها مثال می زنم و تأکیدی بر این تفسیر ندارم، مثلاً در قرآن، کتاب آسمانی مسلمین، این هست که شما فی سبیل الله، در راه خدا فلان کنید. یا مثلاً کسانی که اموال و انفسشان را به خدا

برای تو درد و رنج است ولی برای دیگری درد و رنج نیست یعنی یک سلسله امور هست که اینها حد نصاب مشاع مشترک در بین همه انسانها ندارد. همه ما آدمیان این طور هستیم که اگر مثلاً از یک ساختمان هشت طبقه به پایین پرتاب شویم، تقریباً از دنیا می‌رویم. هر آدمی با این اسکلت و استخوان بندی اگر از یک ساختمان ده طبقه و بالاتر پرت شود شاید نتوان گفت که دیگر انسانی زنده است. یعنی یک حد نصابی و یک استاندارد وجود دارد که اگر از این استاندارد گذشتیم همه ما سرنوشت واحدی خواهیم داشت. اما در مورد درد و رنج‌های Subjective این طور نیست، یعنی یک فحش ممکن است برای یک نفر رنج زیادی را عارض کند ولی برای دیگری همان فحش چنان رنجی نداشته باشد. اینها درد و رنج‌های Subjective هستند که استاندارد واحدی ندارند که بگوییم چند تا فحش اجازه دارم به شما بدهم. آستانه درد و رنج‌های Subjective در انسانها یکسان نیست به همین ترتیب فداکردن‌ها هم Objective و Subjective دارد یعنی یک وقت هست که من می‌خواهم خودم را فدای کسانی بکنم - هم برای درد و رنج‌های ساجکتیوشان ممکن است این قضیه صورت بگیرد و هم در مورد درد و رنج‌های آبجکتیوشان - اما در ناحیه خود من، یعنی کسی که می‌خواهم فدا بشوم باز فدا کردن هم ساجکتیو و آبجکتیو دارد. یک وقت هست که من یک نوع فداکاری می‌کنم که این فداکاری آبجکتیو است یعنی ملموس است. مثل وقتی که مثلاً من نصف حقوقم را فدای امر خیری می‌کنم یک نوع فداکاری هم بعضی از افراد می‌کنند که ساجکتیو است. واقعاً این دو مقام را باید از یکدیگر تفکیک کرد یعنی نباید فکر کرد که فداکاری فقط به معنای فداکاری‌های آبجکتیو است، کاملاً جنبه ساجکتیویشان هم ملحوظ هست.

بالاخره تفکیک مقام آبجکتیو و ساجکتیو هم در ناحیه کسی که به خاطرش من فداکاری می‌کنم و هم در ناحیه خود من که دارم این فداکاری را انجام می‌دهم، هر دو مهم است و همه اینها در اومانیزم به آن معنایی که می‌گفتم ملحوظ است و باید به آن توجه کرد. در همین جا باید نکته‌ای را یادآور شویم که این آبجکتیو و ساجکتیو در امور انسانی واقعاً اهمیتش بیشتر از اینها است. حتی در اخلاق هم باید این آبجکتیو و ساجکتیو را در نظر گرفت، یعنی ما یک گناهان و خطاهای اخلاقی آبجکتیو را انجام می‌دهیم و یک

مصلحت دیگران، یا برای کاستن به اندازه یک واحد از مفاسدی که عارض بشر می‌شود. به جای تعبیر درد و رنج و لذت، بگوییم مصلحت و مفسده. اما این را باز توضیح خواهم داد که می‌شود ما مصلحت و مفسده را ارجاع و تحویل بکنیم به درد و رنج. ولی به هر حال فعلاً این را می‌خواهم در نظر دوستان بیاورم که یک وقت توهم و غلطی را ایجاد نکنم. من نمی‌خواهم بگویم که در همه موارد خوشایند انسانها همان مصلحت انسانها است، خوشایند فرزند من این است که شب امتحان هم مثل شبهای دیگر بخوابد یا تلوزیون نگاه کند، خوشایندش این است اما مصلحتش این نیست. بنابراین همیشه خوشایند و مصلحت و بدآیند و مفسده اینها کاملاً بر هم انطباق ندارند، ولی به نظر من فرایندی وجود دارد که با آن هم نظراً و هم عملاً می‌شود خوشایند را با مصلحت و بدآیند را با مفسده، این دو را با همدیگر تطبیق کرد. به این لحاظ است که من باز از تعبیر درد و رنج استفاده کردم و نه از تعبیر مصلحت و مفسده.

یک نکته دیگر را عرض می‌کنم و آن این است که درد و رنج هم همه درد و رنج‌های Objective نیستند و درد و رنج‌های Subjective هم همین جا محل بحث هستند. همین آقای توماس نیگل در کتابی که ذکرش گذشت در آنجا ایشان درد و رنج‌ها را هم تقسیم می‌کند به درد و رنج‌های Objective و درد و رنج‌های Subjective، گاهی هست که من خودم را فدای شما می‌کنم به این معنا که یک درد و رنج Objective را از جامعه خودم، از انسانهای مخاطب خودم و از جامعه خودم یا از فردی از افراد بکاهم بالاخره این Objective بودن و یا Subjective بودن درد و رنج هم حتماً محل توجه است به مثال ساده‌تر بگویم، وقتی گفته می‌شود درد و رنج فقط مسأله خوراک و پوشاک نیست که به طور متوسط ما آدمیان اگر از یک فاصله‌ای بیشتر طول بکشد و دیگر خوراکی یا آبی به بدن ما نرسد همه ما در شرف موت قرار می‌گیریم، اینها در واقع یک سلسله از امور هستند که Objective هستند به این معنا که تقریباً یک حد متوسط آن برای همه انسانها یکسان است یک درد و رنج‌های Objective وجود دارد یعنی یک درد و رنج‌هایی وجود دارد که انسانهای متوسط، اگر بیشتر از یک حدی مبتلا به آن درد و رنج شوند حیانتشان را از دست می‌دهند، حیات زیستی و حیات روانی شان را از دست می‌دهد. اما یک سری از درد و رنج‌ها هستند که Subjective هستند، یعنی

بشود هیچ گونه ارزش داوری منطقی، معرفت شناختی، اخلاقی، حقوقی، زیبایی‌شناختی و دینی کرد، می‌گفتند که ما هیچ کدام از این ارزش‌دوایی‌های شش‌گانه را قائل نیستیم که بشود خارج از حیطه آگاهی انسان انجام داد. در همه این شش حیطه هر گونه ارزش‌دوایی که بکنیم ارزش داوری است برای انسان. در اومانیزم به این معنا آن نیست، ولی قرینه آن است. آن در مقام نظر بود و این در مقام عمل است و در واقع معنایش این است که حرکت فردی من، حرکت جمعی من همه وقت باید برای منافع کوتاه مدت، دراز مدت، مادی، معنوی، دنیوی و احیاناً اخروی دیگران باشد و آن دیگران فقط انسانهای هم نوع من هستند و نه چیز دیگری.

به این لحاظ است که کسانی اخلاق مارکسیسم را یک اخلاق غیر مدرن به حساب می‌آورند، اینکه شما می‌بینید در نوشته‌های کسانی مثل آلتایزر (Altizer) اخلاق مارکسیستی، اخلاق غیر مدرن به حساب آمده، به این دلیل است که اخلاق مارکسیستی یک اخلاقی است که در آن کسانی باید فدای مسلکی بشوند. به تعبیر دیگری، اخلاق مارکسیستی مثل اخلاق ادیان و مذاهب است، فدا شدن در راه مکتب و در راه مسلک وجود دارد و تشویق و ترغیب می‌شود ولی در عین حال باید گفت که در دنیای مدرن بعد از مارکسیسم هیچ مسلکی ندارم که یک چنین فداشدنی را برای مسلک و برای خود مرام توصیه کرده باشد ولی در عین حال هیچ کدام از اینها به دو معنا نباید گرفته شود، یکی به این معنا نباید گرفته شود که لزوماً این با دعوت انبیاء ناسازگار است، چون دعوت انبیاء قابل تفسیر است و دیگری اصلاً به این معنا نیست که برای انسان مدرن ارزشها مطرح نیست و انسان مدرن به ارزشها توجهی ندارد و به ارزشها پشت پا زده است. نه، انسان مدرن از ارزشها تفسیر خاصی دارد و آن این است که ارزشها، ارزش بودنشان به این دلیل است که بالمال به سود انسانها هستند، آن چیزی که ارزش مثبت است به سود انسانهاست و آن چیزی که دارای ارزش منفی است، بالمال به زیان انسانهاست، نه اینکه ارزش وجود ندارد. بله، یک نکته وجود دارد که آیا می‌شود یک انسان مدرن، در عین حال که به ارزشها قائل است ولی به ارزش قائل شدنش با سایر مبانی مدرنیسم سازگار هست یا نه؟ اینجا فی‌حقیقت می‌شود بگوییم انسان می‌تواند در عین حال که خود را فدای هیچ چیز دیگری غیر از انسان نمی‌کند، پشت پا به هیچ ارزشی هم نزده باشد؛ راست بگوید و خدمت

خطاهای اخلاقی ساجکتیو را که واقعاً باید اینها را از هم تفکیک کرد.

من بارها این را گفته‌ام و مثال خیلی گویایی است. می‌گویند دو تا سالک بودایی که اهل سیر و سلوک معنوی بودند، داشتند مسافرت می‌کردند. از نزدیک یک رودخانه‌ای رد می‌شدند، دیدند که یک دختر جوان بسیار زیبایی کنار رودخانه ایستاده و نمی‌تواند از عرض رودخانه رد شود، پرسیدند مشکل چیست؟ گفت قدرت موج آب زیاد است و من نمی‌توانم رد شوم، یکی از این دو سالک گفت که خانم، شما روی دوش من سوار شوید و من شما را رد می‌کنم، خانم هم قبول کرد و روی دوش سالک سوار شد و از رودخانه گذشتند. خانم رفت و دو سالک هم به سفر خود ادامه دادند. صبح سه روز بعد این دو سالک نشستند کنار راهی که صبحانه بخورند، سالک دومی به اولی گفت که فلانی، خیلی کار بدی کردی که آن روز آن خانم جوان را از رودخانه رد کردی و روی دوش سوار کردی (یعنی مثلاً از لحاظ معنوی تدنی پیدا کردی و درست نبود). سالک اول گفت که ببین! فرق بین من و تو در این است که من سه دقیقه آن خانم روی دوشم بود ولی تو الان سه روز است که آن خانم روی دوش است یعنی تو از لحاظ ساجکتیو وضعت خراب است، کاری که من از لحاظ آجکتیو انجام دادم این بود که جسم یک خانمی مثلاً سه دقیقه با جسم من تماس بود، اصطکاک داشت، آن هم فقط جسم و چه بسا که فقط جسم سالک و آن خانم با هم تماس داشته و ممکن است که واقعاً هیچ امر ساجکتیو در میان نبوده است. اما توی بیچاره را ببین که سه شبانه روز با خودت فکر می‌کردی که عجب آن خانم روی دوش او بود. این هم واقعاً اهمیت دارد و تفکیک نکردن ساجکتیو از آجکتیو در اخلاق هم واقعاً یک مشکلاتی دارد.

این در واقع معنای اومانیزم است و این یکی از مؤلفه‌های تفکر مدرنیستی است. اگر بخواهیم اومانیزم را به این معنا تفسیر کنیم قرینه آن چیزی می‌شود که در یونان قدیم وجود داشت. در یونان قدیم سوفسطائیان یکی از ادعاهایشان ادعاهای اومانیزستی بود ولی این قرینه آن است. آنها می‌گفتند که ما در واقع معیار وملاک همه چیز را انسان می‌دانیم به این معنا که "خوب" چیزی است که انسان خویش بداند و "بد" چیزی است که انسان آنرا بد بداند و زشت چیزی است که انسان آن را زشت بداند و زیبا هم آن چیزی است که انسان آن را زیبا بداند و ما قائل نیستیم که

کند، تکبر نوزد و تواضع بورزد و تمام ارزشهای اخلاقی اجتماعی را رعایت کند، اما در عین حال آیا واقعاً در کل پروژه مدرنیسم جایی برای ارزشها می ماند یا پروژه مدرنیسم مؤلفه های دیگری دارد که آن مؤلفه ها نافی ارزش هستند. آن مؤلفه های دیگر اصلاً ارزشی زیستن برایشان قا بل توجیه و تفسیر و تبیین نیست و مرادمان از توجیه، توجیه معرفتی است که در جلسات بعد به توضیح آن می پردازیم.

والسلام علیکم ورحمة الله و برکاته

پرسش و پاسخ

جناب عالی در جلسه دوم ترم قبل در قسمتی از بیانات خود معنایی برای اومانیزم ارائه کردید مبني بر اینکه اومانیزم اعتقاد بر این قول است که همه چیز باید به نحوی از انحاء در خدمت انسان قرار بگیرد، یعنی به نحوی به سود انسان سامان بگیرد؛ هر نوع سامان دهی نظری و عملی باید چنان باشد که به سود انسان باشد. این معنایش این است که در واقع انسان باید مخدوم غیر انسان باشد و همه چیز باید در خدمت انسان باشد، سپس اشاره کردید که این اومانیزم به تعبیری که من در جای دیگری گفتم فقط بعد عملی ندارد، بعد نظری هم دارد و خیلی برای دوستان جالب است که چگونه در مسائل نظری می شود گفت که باید کل هستی هم در خدمت انسان باشد. باتوجه به بیاناتتان در این جلسه مشخص می شود که تعبیر در بعد عملی اومانیزم است. لطفاً با توجه به بعد اپیستمولوژیک اومانیزم که در این جلسه اشاره کردید، توضیح بفرمایید.

من سؤال را خوب متوجه نمی شوم، اما اینکه کل هستی در خدمت انسان هست قابل تصور و تصویر هست و من خدمتتان عرض می کنم، ببینید در این باره دو تصویر فلسفی و الهیاتی می شود بیان کرد. تفسیر فلسفی چون تصویرش و دفاع از آن قدری مشکل است، من فعلاً تفسیر فلسفی اش را کنار می گذارم و در اینجا به تفسیر الهیاتی می پردازیم، عنوان تفسیر الهیاتی به خاطر این است که یک پیش فرض دینی دارد؛ فرض بفرمایید که جهان تحت اداره و تدبیر نیرویی، موجودی، یا خدایی باشد که این خدا لا اقل سه ویژگی داشته باشد :

1. علم مطلق داشته باشد.
2. قدرت مطلق داشته باشد.
3. خیر خواهی علی الاطلاق داشته باشد.

یعنی واقعاً علم و قدرت و خیرخواهی آن بی نهایت باشد، فرض کنید جهان هستی چنین وضعی داشته باشد، اگر این چنین باشد طبیعتاً نتیجه اش این می شود که کل جهان هستی باید در خدمت انسان باشد، نتیجه آن این می شود، ممکن است کسی بگوید که خود آن پیش فرض غلط است و مثلاً خدا وجود ندارد. اگر در این پیش فرض مناقشه نکنید و بگوییم خدایی با همان سه وصفی که گفتیم، جهان بر تدبیرات او می چرخد و تحت کنترل و ضبط و مهار اوست، آن وقت جهان هستی باید به نفع انسان باشد. چرا؟ چون اگر جهان هستی به نفع انسان نباشد آن وقت یا با قدرت مطلق خدا نمی سازد یا با علم مطلق خدانی سازد، یا با خیرخواهی علی الاطلاق خدا نمی سازد. یعنی یا خدا می دانسته که خیر انسانها در چیست، یعنی علم مطلق داشته و می خواسته که خیر انسانها تحقق پیدا کند، یعنی خیر خواهی هم داشته، ولی قدرت مطلق نداشته، یعنی نتوانسته یک جهانی درست کند که این جهان روی هم رفته به سود انسانها بچرخد.

یا نه! قدرت داشته یک چنین جهانی بیافریند ولی نمی دانسته خیر انسانها در چیست که این با علم مطلق خدا منافات دارد.

یا حالت سوم متصور است، که خدا قدرت داشته یک جهانی بیافریند که همه چیز به خیر و صلاح انسانها باشد و علم هم داشته که خیر و صلاح انسانها در چیست اما نخواسته که چنین جهانی بیافریند که این هم با خیرخواهی خدا منافات دارد.

بنابراین اگر بخواهیم خدا را هم دارای علم مطلق و هم دارای قدرت مطلقه و هم دارای خیر خواهی علی الاطلاق بدانیم، با این پیش فرض آن وقت در آن صورت باید حتماً جهان هستی به نفع انسانها بچرخد، منتهی جهان هستی به نفع انسانها بچرخد فقط شرط لازم بحث ماست و شرط کافی بحث ما نیست. شرط کافی دارد برای اینکه جهان هستی به نفع من بچرخد و آن اینکه خود من در جهان هستی یک تلقیهای خاصی را حتماً دنبال کنم به نظر من اگر شخصی اولاً با کمال صداقت و ثانیاً با جدیت از مجموعه دریافته های قوای ادراکی خودش تبعیت کند، یعنی با کمال صداقت و جدیت در مقام مسائل نظری از عقل خود تبعیت کند و در مسائل عملی از وجدان اخلاقی خودش، اگر این باشد، در جاهایی که عقل او دقیقاً راه را به او می نماید و وجدان اخلاقی هم دقیقاً راه را به او می نماید. در مقام نظر، عقل و در مقام عمل وجدان اخلاقی، ولی اگر در عین اینکه این کار را کرد، متحیر ماند و ندانست

مقصود این است که توضیح فرمایید که در مقام نظر، کل هستی چگونه در خدمت انسان است؟
مقام نظر یعنی همین، یعنی يك وقت مي‌گویم تو باید در خدمت انسان باشی، این مقام عمل است و مقام نظر همین است که داشتم توضیح دادم.

آیا در نزد سنت‌گرایان نیز اومانیسم معنادار نیست. مراد این است که در تفکر انسان سنتی نیز همه چیز در خدمت انسان است برای اینکه انسان به سعادت برسد و سخر لکم مافی السموات و الارض. حال این سعادت به هر معنایی که باشد ولو برای رسیدن به خدا باشد.

ببینید در تفکر انسان سنتی نیز خیلی چیزها به نفع انسان هست بحث در این است که در تفکر انسان سنتی انسان هم باید در خدمت چیز دیگری باشد این عنصر بعدی است که در تفکر انسان مدرن مفقود است وگرنه من نمی‌گفتم که در تفکر انسان سنتی هیچ چیز در خدمت انسان نیست. چرا بحث بر سر این است که يك انسان سنت گرا به بسیاری از امور قائل است که نظراً یا عملاً در خدمت انسان هستند یا باید باشند. اما در عین حال معتقد است که انسان هم در خدمت چیز دیگر یا چیزهای دیگری باشد، این قسمت دوم است که در تفکر انسان مدرن نیست. البته ببینید وقتی ما می‌گوییم انسان مدرنیست، یا انسان ترادیسیونالیست، يك تیپ ایده‌آل را در نظر می‌گیریم که ممکن است این تیپ ایده‌آل مصداقش خیلی کم باشد یعنی ممکن است مدرنیستها هم در يك برهه‌هایی از زندگیشان هنوز رسوبات فکر ترادیسیونالیستی وجود داشته باشد. از طرف دیگر ممکن است يك ترادیسیونالیست واقعاً در يك لحظاتی از زندگی اش واقعاً مدرنیست باشد. ما این‌ها را سه تیپ ایده‌آل تصور می‌کنیم تا بتوانیم مسأله‌مان را مطرح کنیم ولی نگفته‌ایم که واقعاً انسانی هست که به دقیق‌ترین معنای کلمه مدرنیست تمام باشد من در جای دیگری هم گفتم که مدرنیسم یکی از مؤلفه‌های جدی‌اش تعبد گریزی است؛ ولی انسانهای مدرنیست امروز تعداد کمی در آنها نیست که تعبد دارند، خوب این را به این صورت می‌توان توجیه کرد که اینها هنوز به ان تیپ ایده‌آل مدرنیسم نزدیک نشده‌اند. به تعبیر دیگر همیشه ممکن است در انسان يك رسوباتی از يك نگرش و بینش باقی بماند. وقتی من می‌گویم شما انسان سنتی هستی یا فلان کس انسان مدرن است، وجه غالب اندیشه و

که چه باید بکند؛ به این رأی معتقد باشم یا آن رأی؟ آنوقت باید با آن پیش فرض باید از يك طریق غیر متعارفی یعنی از طریق سومی غیر از راه عقل و وجدان اخلاقی که فرض بر این است که شخص را در تحیر و انهداده است، باید يك کمک و امداد غیر متعارفی به شخص داده شود تا شخص بوسیله آن امداد از تحیر بیرون بیاید. اینرا من به نظام نشانه‌ای جهان هستی تعبیر می‌کنیم. دوستان اگر نوشته‌های بعضی از نویسندگان و متفکران اهل معنای روزگار را دیده باشید، که شاخص‌ترین آنها پائولو کوئلیو هست. در آثار پائولو کوئلیو مخصوصاً در کیمیاگر، می‌خوانید که به نظام نشانه‌ای قائل است؛ یعنی ماحصل حرف کسی مثل کوئلیو این است که اگر هر چه باید بکنی کردی و باز هم متحیر ماندی، آن وقت خدا باید از يك طریق غیرمتعارفی تو را از تحیر بیرون بیاورد و نگذارد در صحنه‌های مختلف زندگی در تحیر و ابمانی. این در تفکر سنتی همه جا وجود دارد، در تفکر سنتی ما مسلمین هم این دیدگاه وجود دارد و گفته می‌شود که مثلاً "من یتق الله يجعل له مخرجاً" یا "ان تتقوا الله يجعل لکم فرقاناً" یا مثلاً "اتقوا فراسة المومن فانه ينظر بنور الله" کسی که واقعاً ایمان داشته باشد همه چیز را با نور الهی می‌بیند و هیچ وقت در اشتباه باقی نمی‌ماند.

می‌خواهم بگویم که این دیدگاه در تفکر سنتی ما سابقه دارد، به این معنا و با این پیش فرض می‌توان ادعا کرد که جهان هستی در خدمت انسان است، منتهی نه به این معنا که در خدمت انسان است بدون هیچ گونه تقیدی از ناحیه خود انسان، درست مثل همه چیز، مثلاً يك یخچال در خدمت من است به شرطی که من رفتارهای مناسبی با آن داشته باشم، وگرنه اگر من بگویم یخچال را برق نمی‌زنم، خوب دیگر یخچال در خدمت من نیست. به تعبیر دیگر هر چیزی و هر جزئی از اجزاء جهان هستی اگر بخواهد در خدمت شما باشد يك سلسله تعهدات و تقیداتی را از جانب شما می‌طلبد و به همین ترتیب در باب کل جهان هستی این سخن را می‌توان گفت.

خوب این دیدگاهی که گفتم يك دیدگاه الهیاتی است اما به يك دیدگاه فلسفی هم کسانی قائل شدند مثل اسپینوزا که فقط دیدگاه فلسفی دارد، قائل شدند که کل جهان هستی در خدمت انسان است و همه چیز به نفع انسان سیر می‌کند. منتهی آن رأی مشکلی است و خود من هم خوب نمی‌توانم از آن رأی دفاع کنم، این اگر پیش فرضش را قبول بکنند روشنتر است.

مي آورد يانه؟ ايشان مي گويد: مي دانيد چرا؟ چون طرف سوار ماشين است ولي طرز تفكرش، طرز تفكر الاغ سوار ي بابايش مي باشد. بابايش هر جا پياده مي شد ميخ طناب الاغ را همان جا فرو مي كرد و به دنبال كارش مي رفت؛ بعد هم مي آمد و ميخ را مي كشيد و سوار مي شد و مي رفت. اين در واقع به لحاظ تمدني تمدن مدرن را قبول کرده است ولي از لحاظ فرهنگي فرهنگش هنوز فرهنگ سنتي است. يك نوع تأخير فرهنگي وجود دارد. ايشان مي خواستند در آن نوشته كه خيلي جالب و عالمانه بحث مي كنند، بگويند كه اينها براي ما مشكلاتي ايجاد مي كنند و ظاهراً در بيست سال بعدي هم نظرشان تأييد شد. در مورد ما هم همينطور است. ما نمي توانيم بگويم مدرنيست يا سنتي هستيم. من افراد زيادي را مي شناسم كه واقعاً خيلي چيزهاي دين و سنت را قبول ندارند ولي مي روند سفره حضرت ابوالفضل مي نشينند. يعني سنتي ترين مظاهر سنت را در كنار مدرن ترين مظاهر مدرنيته دارند.

نكته سوم اينكه در عين حال به نظر مي آيد در كل جهان سنتي زيستن در حال تضعيف و مدرن زيستن در حال تقويت است نسبت به هم، حالا فعلاً به پست مدرن كاري نداريم، و چون ما هم در اين مجموعه جهاني قرار داريم و نمي توانيم از آن خارج بشويم، به نظر مي آيد كه روز به روز سنتي زيستن و سنتي انديشي در بين ما تضعيف، و مدرن زيستن و مدرن انديشي تقويت مي شود. اين سه نكته اي بود كه در باب اين سوال عرض كردم.

شما فرموديد در تفكر اومانيسم فدا شدن انسان در راه آرمان پذيرفته نيست ولي آيا فدا شدن انسان در راه انسان ديگر خوديك آرمان انساني و اخلاقي نيست؟ خوب بله به همين معنا گفتم كه بعضي وقتها انسان به ظاهر در راه يك آرمان خود را فدا مي كند؛ ولي في الواقع خود را در راه انسانهاي ديگر فدا مي كند، بله كاملاً متصور است.

آيا در اومانيسم، نوع انسان اهميت دارد و در همه چيز بايد سود او لحاظ شود يا فرد انسان؟ اين را در جلسه بعد توضيح خواهم داد كه يكي از مشخصه هاي تفكر مدرن انديويدياليسم است يعني فردگرايي و بعد خواهم گفت كه اين انديويدياليسم به يك آنارشي در جهت زندگي اجتماعي نمي انجامد. آنجا عرض مي كنم كه اين انديويدياليسم كاملاً سازگار

زندگي اش را مي گويم و گر نه ممكن است دريك آدم پست مدرن هم هنوز يك مايه هايي از مدرنيته باشد و در يك آدم مدرن هم هنوز رسوباتي از تفكر سنتي باشد. ما شايد نتوانيم ادعا كنيم كه آدمهاي خالص به اين معنا داشته باشيم. ولي مي توان گفت كه وجه غالب اندیشه اين، نشان مي دهد كه مدرنيست هست، و يا وجه غالب اندیشه ديگري نشان مي دهد كه اين تراديسيوناليست است.

شما از انسان امروزي در ايران به عنوان انسان مدرن توصيف كرديد ولي در بيان ويژگيها براي انسان سنتي ويژگيهاي خود و ديگران را در کشور خودديديم. پس چگونه اين را توضيح مي دهيد؟ آيا ايران كشوري است سنتي يا مدرنيست؟

در باب اين كه ايران سنتي است يا مدرن، سه نكته را مي توان گفت، اول اينكه فراوان مي شود انسانهاي مدرن باشند ولي خود اشعار به مدرن بودن خودشان ممكن است نداشته باشند. همينطور كه ممكن است انسان سنتي باشد ولي خود اشعاري به سنتي بودنش نداشته باشد. همينطور كه ممكن است مثلاً من يك عادتي داشته باشم كه خودم از آن بي خبرم و شما متوجه آن مي شويد، ممكن است من يك تكيه كلامي داشته باشم كه خودم خبر ندارم و شما به من مي گوييد كه فلاني! تكيه كلام تو فلان چيز است. به اين معنا اگر بگويم كه مثلاً کشور آلمان، مدرن است به اين معني نيست كه تك تك افراد در عين اينكه در وضعيت مدرنيته زندگي مي كنند همه چيز شان مدرن است. خودشان هم لزوماً به اين نكته اشعار داشته باشند. بنابراين آگاهي به مدرنيته غير از مدرنيته است همانطور كه آگاهي به سنتي بودن غير از خود سنتي بودن است.

نكته دوم اينكه در مورد كشورهايي مثل ما واقعاً نمي توان گفت كه ما سنتي هستيم يا مدرن. يعني هنوز همه چيز در كنار هم به چشم مي خورد. يادم مي آيد در سال اول پيروزي انقلاب آقاي دكتر علي محمد حق شناس استاد زبان شناسي دانشگاههاي ما يك كتاب كوچكي منتشر كردند كه خيلي هم جالب بود به نام "ديالكتيك باز گشت" - اگر اشتباه كنم - كه در آنجا ايشان همين نكته را متذكر شده اند كه ما ايرانيها در آن واحد در همه عوالم زندگي مي كنيم. مثلاً ما ايرانيها سوار ماشين مي شويم كه دستاورد مدرنيته است ولي ماشينمان را هر جا هوس كرديم پارك مي كنيم و كاري نداريم به اينكه اينجا مجاز هست يا نه؟ مشكلي بوجود

دانشگاه آکسفورد را ببینم! گفتند که دانشگاه آکسفورد چیز دیگری غیر از اینها نیست. به مجموعه تمام اینها که دیدید می‌گویند دانشگاه آکسفورد. شما فکر نکنید که به غیر از بوفه و سالن قرائت و کلاس درس و... چیز دیگری به نام دانشگاه آکسفورد وجود دارد. آنگاه ایشان می‌گویند که او دچار اشتباه مقولی شده و نمی‌داند که مقوله‌ها روی هم سوار می‌شوند و ما به مجموعه چند تاجیز مثلاً می‌گوییم دانشکده یا دانشگاه. حالاً در اینجا هم یک چنین وضعی است. نوع انسان به غیر از ما انسانها نیست و بنابراین درد و رنج ما انسانها باید کاهش یابد. من باز در اینجا عرض کنم که ما نباید استدلال موسولینی را تکرار کنیم. می‌گویند یک وقتی یک خبرنگار از او پرسید که آقا شما تمام این کارهایی که در حزب فاشیسم می‌کنید و فعالیت هایی که در آفریقا می‌کنید، اینها برای چیست؟ گفته بود که برای نجات ایتالیا است. خبرنگار گفته بود که آقا من هر جا در ایتالیا رفتم دیدم همه بدبخت و فقیرند و بهداشت وجود ندارد و... پس شما چطور می‌گویید برای نجات ایتالیا؟ گفت: گفتم برای نجات ایتالیا، نگفتم برای نجات ایتالیایی‌یان. گویا ایتالیا سرنوشتی برای خود دارد و حالا من ایتالیا را نجات دادم و سعادت‌مند کردم! ولو اینکه ایتالیایی‌ها از گرسنگی و بدبختی رنج ببرند.

بنابراین بله نوع انسان را در اومانیزم می‌شود برایش فداکاری کرد ولی نوع انسان هم غیر از اینها نیست. یعنی معنا ندارد که من درد و رنج تو را نگاهم، درد و رنج او را هم نگاهم، بلکه درد و رنجی به درد و رنجهایتان اضافه کنم ولی بگویم ما جامعه را داریم به شاهراه سعادت می‌بریم، مگر جامعه غیر از ما هاست.

آیا تعقل به معنایی که فرمودید به کار انداختن حواس ظاهر و باطن و به دست آوردن اطلاعاتی از جهان خارج، و سپس این اطلاعات را با استفاده از قواعد منطق ترکیب کردن، همان تجربه گرایی نیست؟ اگر هست عقل و تعقل نزد عقل‌گرایان به چه معناست؟

تجربه گرایی چند معنا دارد، شکی نیست که مواد خام استدلال‌ات ما از راه حس و تجربه بدست می‌آید و به این معنا می‌شود گفت که حق با تجربه‌گرایان است فقط مواد خامش. ولی ما با این مواد خام چند کار دیگر انجام می‌دهیم. یکی از این کارهایی که روی مواد خامی که از راه حس و تجربه بدست می‌آید انجام می‌دهیم، استدلال است. یکی دیگر از این کارها تبیین است و یکی دیگر سیستماتیزه کردن و نظام سازی

هست که آدم در فکر نوع انسان باشد، منتهی باید توجه کنید که نوع انسان یعنی مجموع من و شما و آن آقا و آن خانم.

ابوعلی سینا اشاره می‌کند به اینکه من برخوردم به یک رجل همدانی (ابوعلی سینا دارد آن مرد را استهزا می‌کند) که معتقد بود که غیر از حسن و حسین و تقی و نقی و این انسان و آن انسان، انسان هم وجود داد و این رجل همدانی گفته بود که من انسان را یکبار دیدم. یعنی غیر از یکایک انسانهایک چیزی به نام انسان، به گفته منطق‌پوین کلی طبیعی، و من آن را دیدم و بعد ابن‌سینا استهزا می‌کند که آخر یعنی چه؟ انسان یعنی این شخص بعلاوه این شخص، اینها را می‌گوییم انسان، نه اینکه غیر از اینها چیز دیگری به نام انسان وجود داشته باشد. پل ادواردز در یک مقاله‌ای بحث جالبی را پیش می‌کشد به اقتضای از برتراند راسل که به برتراند راسل علاقه داشت و طرز فکر او هم مثل برتراند راسل بود، یک استدلالی برضد متدینان می‌آورد و می‌گوید شما متدینان می‌دانید معمولاً حرف زدنتان چطوری است؟ مثل اینکه من مثلاً کنار یک خیابان در نیویورک برمی‌خورم به پنج نفر، به اولی می‌گویم تو چرا در نیویورک هستی؟ می‌گوید من اینجا به دنیا آمدم و محل زندگی‌ام اینجا است. به دومی می‌گویم تو چرا اینجا آمده‌ای؟ می‌گوید من یک دادوستدی دارم و با اینکه ساکن نیویورک نیستم، امروز آمده‌ام اینجا برای داد و ستد. سومی می‌گوید من جهانگردم و بالاخره چهارمی و پنجمی هم هر کدام یک دلیلی برای آمدن به نیویورک می‌آورند. بعد که این پنج تا را شنیدم بعد می‌گویم: حالا شما پنج تباری چه آمدید نیویورک؟ می‌گوید یکی به این دلیل یکی به آن دلیل و... و چیز دیگری که وجود ندارد. پل ادواردز می‌گوید شما الهیون هم همینطور هستید؛ می‌گویید این علت دارد آن چیز دیگر هم علت دارد، بعد می‌گویید حالا علت کل عالم چیست می‌گوید باباجان کل عالم که چیز دیگری نیست ما به این مجموعه می‌گوییم عالم. شما می‌گویید تمام اینها را که علتش را بگویید آخرش کل عالم هم یک علتی می‌خواهد که آن خداست. این به خاطر این است که ما اشتباه مقولی می‌کنیم. گیلبرت رایت (Gilbert Ryle) می‌گوید که یک نفر را آوردند دانشگاه آکسفورد برای دیدن دانشگاه. آمدند برای دیدن و به او گفتند که اینجا کتابخانه است و آنجا مهمانخانه و آنجا سالن پذیرایی از اساتید و آنجا آمفی تئاتر و... همه را که دید. بعد آمد بیرون گفت: متأسفم! شما از من دعوت کرده بودید که

است. ما کارهای دیگری هم انجام می‌دهیم ولی مواد خامشان البته به حس و تجربه برمی‌گردد و به این معنا می‌توان گفت که تجربه گرایی است (به این معنای از تجربه گرایی، چون تجربه گرایی معانی دیگری نیز دارد).

مرز عینی بین فداکاری برای عدالت و فداکاری برای کاستن رنج دیگران چیست؟ بخصوص که اشاره کردید به بعضی از موارد مثل مبارزه فی سبیل الله، که در مورد آن تفسیر اومانستی وجود دارد؟

سؤال را خوب متوجه نشدم لذا شاید این سؤال را جواب ندهم، ولی به هر حال می‌خواهم این را عرض بکنم که کسانی که در پی کاستن از درد و رنج دیگران هستند سه فاز را پشت سر می‌گذارند؛ فاز اول، فاز عدالت است، یعنی نخستین وظیفه کسانی که می‌خواهند از درد و رنج انسانها بکاهند این است که عملاً عادل باشند و عدالت بورزند. فاز بعدی که آدم از لحاظ درونی یک مرتبه رشد می‌کند این است که به مرتبه احسان می‌رسد. در عدالت من حق شما را نمی‌خورم، در احسان آن چیزی که حق خودم هست را به شما وامی‌گذارم. اما کسانی که البته کم هستند، به فاز سوم هم می‌رسند و آن فاز محبت است و محبت غیر از عدالت و احسان است. محبت یعنی اینکه من نه فقط حق شما را می‌دهم و نه فقط از حق خودم هم صرف‌نظر می‌کنم و به تعبیری به شما می‌افزایم به قیمت کاستن از خودم، که آن هم احسان است. نه، اصلاً به شما علاقه پیدا می‌کنم، شما را دوست می‌دارم. و این دو باهم خیلی فرق می‌کنند. خیلی آسانتر می‌شود عدالت ورزید تا که احسان کرد، احسان خیلی دشوارتر از عدالت است، ولی البته بعد از عدالت است، و خیلی دشوارتر است باز محبت از احسان. محبت یعنی اینکه من شما را دوست هم ندارم. من ممکن است به شما عدالت بورزم و احسانی هم داشته باشم اما ممکن است نتوانم شما را دوست داشته باشم. این ظرفیت وجودی برای دوست داشتن در انسانها به ندرت می‌تواند به فعلیت برسد به عنوان مثال یک پزشک جراح بسیار انسان و وظیفه‌شناس را در نظر بگیرید، از این لحاظ که فرضش کردیم که انسان وظیفه‌شناسی است، خوب این مسلماً در اتاق جراحی کوچکترین اهمال و بی‌دقتی و کم‌کاری نمی‌کند. اما به نظر شما در عین حال که در ناحیه عدالت و احسان بین تمام کسانی که در اطاق عمل هستند هیچ فرقی

نمی‌گذارد - چون فرض را بر این گرفتیم که آدم بسیار وظیفه‌شناسی است. اما در عین حال چه فرقی می‌کند وضع این پزشک وقتی که فرزندش را جراحی می‌کند و وقتی که یک آدم بیگانه را جراحی می‌کند؟ در عدالتش فرقی نمی‌کند، در احسانش هم فرقی نمی‌کند، اما در محبتش فرق می‌کند، یعنی الان به این کسی که روی تخت خوابیده در حال بیهوشی، یک محبتی در درونش احساس می‌کند که نسبت به مریضی که دو ساعت پیش روی تخت خوابیده بود آن محبت را احساس نمی‌کرد. ولو اینکه محبت احساس نکردن باعث نمی‌شود یک ذره در احسان کوتاه بیاید، نسبت به هر دو به یک اندازه احسان می‌کند و به یک اندازه نسبت به هر دو عدالت را اعمال می‌کند. کم هستند انسانهایی که به مرحله سوم هم می‌رسند که آدمها را دوست هم ندارند یعنی همانطور که بچه خودش را دوست دارد، بچه همسایه را هم دوست ندارد. همینطور که همسر و برادر و خواهر خودش را دوست می‌دارد همه را دوست داشته باشد، این عشق عام، این محبت عام در افراد بسیار نادری تحقق پیدا می‌کند مثلاً در زمان خودمان کسی مثل گاندی، این یک ظرفیت خیلی بالایی می‌خواهد، بنابراین من می‌گویم کاستن درد و رنج دیگران رابطه‌اش با عدالت این است که عدالت اولین فاز این طی طریق است که فاز بعدی‌اش احسان و فاز بعدی‌اش محبت است.

حالا ممکن است سوالی برای شما پیش بیاید، شما ممکن است بگویید که ما می‌فهمیم که چگونه عدالت از درد و رنج دیگران می‌کاهد، چگونه احسان از درد و رنج دیگران می‌کاهد، اما دیگر این را نمی‌فهمیم که چگونه محبت از درد و رنج دیگران می‌کاهد؟ یعنی وقتی که من به شما عدالت می‌کنم مسلماً از درد و رنج زندگیتان کم می‌شود. احسان هم اگر بکنم باز از درد و رنج شما کاسته می‌شود اما وقتی من در درون به شما محبت و عشق داشته باشم، این چگونه از درد و رنج شما می‌کاهد؟ مگر این هم اثر دارد؟ بله من به طور مفصل توضیح خواهم داد که در دو شاخه از علوم جدید، یکی در شاخه فراروانشناسی (تحقیقات روحی) و یکی هم در بخشی به عنوان روانشناسی اجتماعی، در این دو قسمت بحثهایی شده که نفس دوست داشتن من کسی را، تأثیرات قاطعی در کاستن از آلام روحی آن کس می‌تواند داشته باشد. تفصیلش را من بعداً انشاء... عرض می‌کنم.

به نظر شما انسان ایده‌آل کدام است یا کدام باید باشد؟

دعوا شده. عموي من سراسيمه به مزرعه مي‌رود و متوجه مي‌شود كه اين آقا در اين بين يك دفعه غيب مي‌شود و خوني هم ريخته نشده است.

دكتر شريعتي مي‌گويد كه ببينيد علت آن كه آن مرد گفت خون ريخته شده، اين بود كه حرف ديگري زده نشود و آن قدر هم توجه او را جلب كرد كه عموي من ديگر آن كلاه پنجاه توماني كه بر سرش رفته بود، از يادش رفت. بعد شريعتي مي‌گويد: بسياري از حرفهايي كه در دانشگاهها و حوزه‌هاي علميه ما گفته مي‌شود، همان "چه نشسته‌ايد كه خون ريخته شده" است. براي اين است كه مي‌خواهند حرف مهمتري زده نشود، تا منافع كسي به خطر نيافتد. مي‌آيند چنين جمله مي‌گويند كه آقا چه نشسته‌ايد.

من بارها گفته‌ام كه در بسياري از اين مباحث، آن چيزي كه ما نبايد فراموش كنيم، فراموش مي‌كنيم و آن انسان است. گاهي گفته مي‌شود فلان فكر ليبراليستي يا سوسياليستي است، مدرنيستي يا پست مدرنيستي يا تراديسيوناليستي است، ايدئولوژيك است يا غير ايدئولوژيك است. ديني يا غير ديني است. دموكراتيكي است يا غير دموكراتيكي است. من عرض مي‌كنم كه تمام اين برچسب‌ها يك كار با ما مي‌كند و آن اينكه اصلاً فراموش كنيم تمام اينها را ما براي انسان مي‌خواهيم. بارها شنیده‌ايم كه مي‌گويند: فلان متفكر تفكرش ايدئولوژيك است امّا فلان متفكر تفكرش غير ايدئولوژيك است. من مي‌گويم اصلاً بحث نبايد بر سر اينها باشد. هميشه بحث بايد بر سر اين باشد كه در مقام نظر يك رأي حق است يا باطل؟ و در مقام عمل هم يك كار آيا از درد و رنج انسانها مي‌كاهد يا بر درد و رنجشان مي‌افزايد. يعني تا در مقام عمل مثل عالم اخلاق، عالم سياست، عالم هنر هستيم. يعني در اين موقعي كه در عالم عملي در حرفه در شغل در هستيم آن جاها هميشه بايد ببينيم كه اين عمل ما درد و رنج انسانها را بيشتر مي‌كند يا كمتر. حالا ديگر هر برچسب و انگي كه به اعمال ما مي‌خورد، بخورد، مهم نيست. مهم اين است كه فقط حساس باشيم نسبت به اينكه بالاخره اين كاري كه من كردم درد و رنجي را افزود يا كاست. در مقام نظر هم هميشه بايد ببينيم كه اين حرفي كه فلان كس زد، حق است يا باطل؟ حق و باطل مهم است، نه مدرن بودن و پست مدرن بودن و نه ايدئولوژيك بودن و نبودن، و نه غربي بودن و شرقي بودن، نه اومانستي بودن و يا نبودن، نه نو بودن و كهنه بودن، هيچ كدام از اينها مهم نيست. در مقام نظر فقط در پي كشف حقيقت و در

من واقعاً نمي‌دانم انسان ايدهال كدام است يا كدام بايد باشد. البته اينكه انسان ايدهال كدام است؟ اين سوال معناداري است ولي جوابش را من بلد نيستم. ولي كدام بايد باشد كه اصلاً معنا دار نيست، بايد باشد در همان ايدهال و ايدهال بودن مندرج است. راستش من نمي‌دانم انسان ايدهال كدام است، البته براي خودم يك تلقي دارم ولي نه مي‌توانم از اين تلقي دفاع كنم و نه براي آن استدلال دارم، فقط مي‌توانم بگويم من چنين تلقي دارم. امّا هر مكنتي هر مرامي يك تصويري از انسان ايدهال دارد، انسان سنتي ايدهال انسان مدرن ايدهال و انسان پسامدرن ايدهال و يا چيزي حد وسط بين اينها. من بارها گفته‌ام كه آن چيزي كه نبايد هيچ وقت فراموش شود انسان است.

مرحوم دكتر شريعتي در يكي از سخنرانيهاي معروفشان گفتند كه يك نفر آمده بود به ده ما - بهمن آباد - به عموي من گفته بود كه من جوجه مرغی در ده بغلي مي‌شناسم كه مثلاً دانه‌اي پنج تومان مي‌فروشد. عموي من گفته بود عجب توي ده ما كه مي‌گويند ارزاني هست، جوجه مرغ را كمتر از ده تومان نمي‌دهند و آن وقت تو مي‌گويي در آن ده كه همه چيز گرانتري است جوجه مرغ دانه‌اي پنج تومان است؟ گفت: بله. گفت خوب براي من بخر، و مثلاً پنجاه تومان داده بود به آن مرد. او هم رفته بود و نيم ساعت، يك ربع بعد آمده بود با مرغ‌ها و ايشان هم خيلي خوشحال شده بود. مدتي بعد يك كسي از آن ده آمده بود پيش عموي من شريعتي و مي‌گفت كه از بس كه شما آدم باصفايي هستي من و خانم هر وقت به مشكلي بر مي‌خوريم يك چيزي نذر شما مي‌كنيم و الحمدالله مستجاب مي‌شود و چند وقت پيش يك مريض بدني در خانواده افتاد و ما ده تا جوجه نذر شما كرديم به دستتان كه رسيد. ايشان گفته بود كه كدام جوجه؟ گفت همان جوجه هايي كه توسط فلاني فرستادم، گفته بود كه عجب، شما فرستاده بوديد؟ گفت بله، نذر را بايد اداء مي‌كرديم و ده تا جوجه نذر شما بود. ايشان فهميده بود كه سرشان كلاه رفته است. مدتي بعد عموي ايشان با همان آقايي كه جوجه فرستاده بود در قهوه خانه نشسته بودند و با هم گپ مي‌زدند، ناگهان شخص ثالث وارد قهوه خانه مي‌شود و آن دو را در كنار هم مي‌بيند و موضوع را مي‌فهمد و تا اين وضعيت را مي‌بيند مي‌رود پيش عموي من و مي‌گويد كه آقا! چه نشسته‌اي، شما بزرگ ده هستيد، دو تا خون ريخته شده است! عموي من مي‌گويد چه خوني؟ كجا ريخته شده است؟ مي‌گويد بله سر مزرعه

کیشها، تمام اینها اگر در جهت کشف حقیقت یا رفع مرارت از زندگی ما انسانها قدمی برندارند، ما عاشق چشم و ابروی هیچ کدام نیستیم و امضاء و تعهد هم به هیچ کسی و هیچ مسلک و آیین و مرامی نداده‌ایم. مافقط و فقط می‌خواهیم این آدمها، یعنی همین آدمهای گوشت و پوست و خون دار، نه آدمهایی که معلوم نیست کجا هستند. باید از درد و رنج همین آدمها بکاهیم و رشحه‌ای از حقیقت را که به ذهن و ضمیر ما راه پیدا کرده به آنها انتقال دهیم.

والسلام علیکم و رحمة الله و برکاته

مقام عمل فقط در پی رفع مرارت. این کشف حقیقت و رفع مرارت به نظر من باید در واقع دو راهنمای نظر و عمل ما باشد در زندگی فکری و عملی ما. در زندگی فکری همیشه می‌بینیم این رأی برای هر کس که می‌خواهد باشد شرقی یا غربی، نو و کهنه، هرچیزی که باشد، حق است یا باطل. اگر حق است می‌پذیریم. شرقی است می‌پذیریم، غربی هم هست می‌پذیریم. اگر حق است می‌پذیریم، اگر هم باطل است، هر کسی که گفته باشد، نمی‌پذیریم و اما در مقام عمل هم همیشه بنای ما این باشد که این مرارت زندگی را بکاهیم و درد و رنج مردم را کمتر کنیم. این کشف حقیقت و دفع مرارت تنها چیزهایی است که اگر گفته شود و محل توجه قرار گرفته شود آن فریبی که عمومی دکتر شریعتی خورده است نمی‌خوریم و الا هر چیز دیگری به نظر من برای این است که این حرفها گفته نشود. من نمی‌گویم همه کسانی که این نوع مباحث را مطرح می‌کنند این قصد را دارند. ما باید حواسمان جمع باشد که مبادا در هیاهوی اینکه حرف فلانی پست مدرنی است یا نه؟ یا ایدئولوژیک است یا نه؟ و.... این دو تا را فراموش نکنیم که نظر را باید به میزان مطابقت و عدم مطابقتش با واقعیت سنجید. یعنی باید حق و باطل را در نظر گرفت و عمل را هم به میزان کاستن یا افزودن بر درد و رنج‌ها. این را باید با این دو تا ملاک سنجید. بقیه امور گفته می‌شوند برای اینکه حرفهای اساسی گفته نشود. من به این حیث بارها گفته‌ام که مهم این نیست واقعاً که ما متهم به چه چیزی بشویم. اصلاً در عالم فکر و عمل طرفدار مد نباید بود. هر وقت يك چیزی مد است اما آن چیزی که همیشه باید در نظر من باشد این است که انسانها دو تا حق بر گردن من دارند یکی اینکه به اندازه‌ای که می‌توانم حقیقتی را برای آنها مکشوف کنم و دوم اینکه به اندازه‌ای که می‌توانم ذره‌ای از درد و رنج زندگی آنها کم کنم. همین بر گردن من است و هیچ چیز دیگری را من بر عهده نگرفته‌ام و هیچ امضاء و تعهدی هم نسبت به هیچ مسلک و مرامی نداده‌ام. از این نظر هم بارها گفته‌ام که من اصلاً دغدغه دین هم ندارم، نه دغدغه دین دارم، نه دغدغه فرهنگ، نه تمدن و نه... من فقط دغدغه انسان را دارم، ما فقط باید ببینیم که دین چقدر می‌تواند به انسان خدمت بکند، تا آن وقت روی چشم ماست، اگر هم يك وقت دین نتوانست به انسان خدمت کند یا حتی به آن ضربه زد، دین را هم کنار می‌گذاریم. ما فقط غصه آدمها را داریم. فلسفه، دین، هنر، ادبیات، مسلکها و مرامها و آیینها،

انگاشت و این، بسطش همین چیزی شد که امروز از آن تعبیر کردم به اندیویدوالیسم یا فردگرایی. کانت می‌گفت که ما آدمیان اگر به حال خود رها شویم، یعنی اگر نخواهیم اخلاقی زندگی کنیم، چنانیم که هر یکی از ما همه انسانهای دیگر را وسیله تلقی می‌کند، نه هدف؛ من همه شما را وسیله تلقی می‌کنم برای اهداف خودم هر يك از شما هم بقیه ما را وسیله تلقی می‌کنید برای اهداف خودتان؛ ما در حالت بی‌اخلاقی، یعنی نه در حالت تحت سیطره يك نظام اخلاقی بودن، در حالتی که به صرافت طبع خودمان عمل می‌کنیم در آن حال همه‌مان انسانهای دیگر را وسیله تلقی می‌کنیم نه هدف، وسیله‌ای تلقی می‌کنیم برای اهداف خودمان.

به نظر کانت این ویژگی از قدیم الایام یعنی از وقتی که انسان پدید آمده است، در انسان بوده و چیز نو ظهوری نیست؛ ولی پیشرفت انسان‌شناسی عموماً، و روانشناسی خصوصاً، سبب شده که این حالت در ما تشدید شود. این نکته‌ای است که اولین بار کانت به آن تقن پیدا کرد که نفس پیشرفت علوم انسانی یعنی انسان‌شناسی و مخصوصاً يك شاخه از علوم انسانی یا به تعبیری انسان‌شناسی، یعنی روانشناسی سبب شد که ما آدمیان بیشتر مصرّ شویم بر اینکه انسانهای دیگر را هدف تلقی نکنیم، بلکه وسیله تلقی کنیم، این حالت را در ما تشویق کرد؛ به این صورت که به نظر کانت هر چه روانشناسی پیشرفت کرد و علی‌الخصوص از اواخر قرن شانزدهم که روانشناسی در اروپا پیشرفت جدی کرد و از روانشناسی صرفاً نظری تا حدّ فراوانی گرایش پیدا کرد به روانشناسی آزمایشی و تجربی، با پیشرفت روانشناسی يك امر روز به روز مکشوفتر شد برای آدمیان و آن امر این است که روز به روز بیشتر روانشناسی بر ما معلوم کرد که هیچ انسانی در اندیشه غیر خودش نیست هر انسانی در فکر این است که گلیم خودش را از آب بیرون بکشد بلااستثناء، این چیزی بود که ممکن است به صورت خام و نپخته و غیرآزمایش شده، وجدانی در همه ما بوده، اما بصورت آزمایش شده و کاملاً تحت ضبط و ربط علمی درآمده‌اش از قرن شانزدهم آهسته آهسته در روانشناسی پدیدار شد. این که هر کدام از ما انسانها همه چیز را برای خودمان می‌خواهیم و بنابراین اگر من به شما نزدیک می‌شوم یقین بدانید که می‌خواهم يك چیزی را از شما بگیرم و شما هم البته اگر به من نزدیک می‌شوید برای این است که می‌خواهید چیزی از من بگیرید یعنی هیچ سلامی بی‌طمع نیست. بنابراین اگر من به شما سلام کردم بدانید که دیر یا زود

جلسه هشتم (فردگرایی)

انجمن اسلامی دانشجویان دانشگاه صنعتی شریف

بحث درباره ویژگیهای جهان‌بینی مدرنیستی (تجددگرایانه) بود. در جلسه گذشته بحث به اینجا رسید که یکی از ویژگیهای جهان‌بینی تجددگرایانه، اومانیزم این جهان‌بینی است. درباره هر دو معنای اومانیزم و علی‌الخصوص معنای دوم اومانیزم که البته هر دو هم مندرج در مؤلفه‌های جهان‌بینی تجددگرایانه هستند، گفتگو شد. امروز می‌پردازیم به ویژگی دیگری از این جهان‌بینی که این ویژگی به دو جهت که بعداً برای سروران معلوم خواهد شد، ارتباط دارد با همین اومانیزم. این دو جهت را الان عرض نمی‌کنم، چون تا خود بحث را کاملاً به تفصیل باز نکرده باشم، نمی‌توانم دقیقاً این دو ارتباط را نشان دهم؛ به این لحاظ در عین حال که کاملاً احساس می‌کنم که بحث انسان‌گرایی یا اومانیزم به آخر نرسیده و هنوز ناگفته‌هایی در باب انسان‌گرایی اومانیزم وجود دارد، ولی با این همه اجازه می‌خواهم که آن ویژگیهای دیگر را عرض کنم. وقتی آن ویژگیها را عرض کردم، پس از آن وقتی ارتباطی را که آن ویژگی دیگر با انسان‌گرایی دارد، را گفتم، بهتر معلوم می‌شود که چرا بحث انسان‌گرایی را تقریباً نیمه‌تمام رها کردم و به ویژگی بعدی پرداختم. مؤلفه بعدی که می‌خواهم مورد بحث قرار دهم اندیویدوالیسم و فردگرایی در جهان‌بینی تجددگرایانه است. البته در اینجا فردگرایی به معنای خاص مورد نظر است، به این جهت عرض می‌کنم که در فلسفه ذهن - که یکی از شاخه‌های معروف فلسفه است - هم بحثی راجع به فردگرایی می‌شود، اما آن بحثی نیست که اینجا محل گفتگوی ما باشد.

فردگرایی که محل گفتگوی ماست بهترین تعبیرش را ابتدائاً در آثار کانت پیدا می‌کنیم. بدون اینکه وارد مباحث کانت در خصوص فلسفه اخلاق شوم، اجمالاً فقط این را عرض می‌کنم که یکی از اصول نظریات کانت در فلسفه اخلاق در متافیزیک، در واقع در فراخلاق، این بود که فرد انسانی را باید غایت لذاته

خوشحال می‌شویم و این محل بحث است. روانشناسی به ما نشان داد که این حب ذات تا این حد در ما عمیق و ریشه‌دار است. وقتی این طور باشد هر انسانی طبعاً احساس تنهایی می‌کند. احساس می‌کند به عمیق‌ترین معنای کلمه تنه‌است. چرا؟ چون تنهایی مگر یکی از معانی‌اش غیر این است که من احساس می‌کنم هیچ کس به فکر من نیست، هر کسی از طریق من به فکر خودش است. هر کسی در واقع من را پل کرده که از طریق گذشتن از این پل به اهداف و منافع و مصالح خودش برسد. احساس تنهایی یکی از معانی‌اش همین است، تنهایی وجودی یعنی همین. وقتی این طور باشد آن وقت در من هم همین حالت تشدید می‌شود که حالا که عالم، عالم تنه‌ایان است، به تعبیر آقای پیتز برگر، جامعه شناس و روانشناس اجتماعی معروف آمریکایی، جهان اجتماع و ازدحام تنه‌ایان است. یعنی ما ازدحام داریم ولی ازدحام انسانی که کاملاً با هم تنها هستند. مثل ازدحام اتمهایی که با هم مولکولی درست نکرده باشند، هر کدام در اتم بودن خودش و بی در و پنجره بودن خودش نسبت به دیگری باقی مانده، ولی کنار هم زندگی می‌کنند. وقتی این ازدحام تنه‌ایان در واقع وجدانی ما شد، من هم در این حالت تشدید می‌شوم که شما را وسیله تلقی کنم. من قبلاً وسیله تلقی می‌کردم، ولی وقتی روانشناسی به من این تقن را داد در این که شما را وسیله تلقی کنم، مصرتر می‌شوم. وسیله قرار دادن یعنی اینکه هر کسی را به این چشم نگاه کنم که از او سودی عاید می‌شود و او را به کاری بگمارم که از آن سودی عاید می‌شود؛ به یک تلقی بگمارم که از آن تلقی سودی عاید می‌شود؛ به موضعی بگمارم، که از آن موضع سودی عاید می‌شود.

کانت می‌گفت این حالت اخلاقی نیست. اگر ما آدمیان واقعاً دارای حب ذات ساخته شده باشیم، جوری ما را ساخته باشند که خودمان را دوست بداریم آن وقت بنابراین دیگر حب ذات، قبح اخلاقی پیدا نمی‌کند. ساختار ما این جوری است، نمی‌توانیم جور دیگری باشیم و بنابراین در نگاه نخستین این وضع قبح اخلاقی پیدا نمی‌کند ولی در عین حال ممکن است که کسی بگوید ما به جهتی از جهات باید از این حالت بیرون بیاییم ما باید خودمان را از این حالت صرافت طبع اولیه بیرون بکشیم.

کانت معتقد بود که این وضع اخلاقی نیست. وقتی انسان اخلاقی زندگی می‌کند که همه انسانها را هدف بداند نه وسیله‌ای برای اهداف خودش. خوب، هدف

می‌خواهم از این سلام چیزی عاید شود. این را روانشناسی برای ما روز به روز بیشتر نشان داده البته از قدیم الایام همه توجه به این نکته داشتند که انسان حب ذات دارد، انسان خود دوست است و طبعاً معنایش این است که همه چیز را تحت الشعاع منافع و مسائل خودش تلقی می‌کند، اماند عین حال این قدر مصرح و مبین نشده بود. کانت می‌گفت که این قدر که ما همه چیز را برای خودمان می‌خواهیم و هیچ وقت ما به کسی نزدیک نمی‌شویم که واقعاً به او چیزی ببخشیم بلکه هر وقت به کسی نزدیک می‌شویم برای این است که بالمآل چیزی از او بگیریم؛ می‌گفت که اینقدر این امر واضح است که روانشناسی امروزه به ما می‌گوید که انسان وقتی با یک مصیبت زده‌ای هم مواجه می‌شود اول واکنشی که انسان در درون خودش نسبت به این مصیبت مصیبت زده از خود نشان می‌دهد این است که می‌گوید خدا را شکر که مصیبت به من وارد نشد. این اولین واکنش طبیعی هر انسانی است. مثلاً وقتی من در خیابان به یک آدم فلجی برخورد کردم اولین واکنشی که به صرافت طبع از خودم نشان می‌دهم - البته این واکنش در درون من انجام می‌گیرد. این است که خدا را شکر که من فلج نشدم و اگر به فقیری برخورد، می‌گویم خدا را شکر که من فقیر نشدم، به همین ترتیب اگر به کندذهنی برخورد می‌گویم خدا را شکر که من کندذهن نشدم، و اگر به کوری برخورد کنم، می‌گویم خدا را شکر که من کور نشدم. در واقع ایشان می‌گفت آنقدر این حب ذات در ما قوی است که در مصیبت هر کسی قبل از هر چیز تسلی برای خودمان می‌جوییم. این خیلی مهم است. من هر وقت این نکته کانت به یاد می‌آید، به ذهنم می‌آید دعایی که منسوب به پیامبر ما است که نقل است که فرمودند اگر به یک مصیبت زده‌ای برخوردید، بدون اینکه او بشنود و آزرده و رنجیده شود این دعا را سه بار زیر لب بخوانید؛ الحمدلله الذي آفاني ممّا بطلاك به، ولو شاء لَفعل. یعنی شکر خدایی که مرا از این مصیبتی که تو را بدان گرفتار کرد معاف داشت؛ با این که می‌دانم اگر می‌خواست می‌توانست به من هم همین مصیبت را وارد کند. این خودش یعنی اینکه شما دارید تسلی پیدا می‌کنید. دوستان توجه کنند که نه پیامبر و نه کانت هیچکدام نگفتند که ما خوشحالیم از این که داریم دیگری را مصیبت زده می‌بینیم نه. می‌گویند ما وقتی دیگری را مصیبت زده می‌بینیم از اینکه او مصیبت زده است خوشحال نمی‌شویم از این که خودمان مصیبت زده نیستیم

که از نظر کانت به لحاظ اخلاقی درست است، و هر چقدر از کارهایمان هم که این جور نباشد دیگر کارهایی است که در آن کارها کسی ما را اجیر کرده است، کسی ما را وسیله قرار داده است. به نظر کانت این کسان می‌توانند چهار دسته از موجودات باشند. (افراد، جامعه، دولت و خدا)

از این لحاظ بود که کانت می‌گفت اکثر متدنیان هم فعل اخلاقی انجام نمی‌دهند. به چه معنا؟ به این معنا که وقتی به متدین می‌گوییم تو چرا فلان کار را می‌کنی؟ نمی‌گویند چون خودم با تأملات عقلانی این کار را خوب یافته‌ایم و در محیطی که هیچ جبر و اجباری در کار نبوده انجام دادن این کار را برگزیده‌ام. این را نمی‌گویند، می‌گویند چون خدا گفته این کار را بکن. به نظر کانت این کار، کار اخلاقی نیست. خدا هم حق ندارد که انسان را برای خودش وسیله قرار دهد، جامعه هم به طریق اولی، دولت هم به طریق اولی، افراد جامعه هم به طریق اولی.

خوب بنابراین آیا من می‌توانم از شما بخواهم کاری برایم انجام بدهید، بلکه می‌توانم، امّا به شرطی که این کاری که من از شما می‌خواهم انجام بدهید، با رجوع عقلانی و با گزینش آزادانه، خودتان هم اگر می‌بودید و من هم به شما نمی‌گفتم، این کار را می‌کردید. در واقع اگر نظراً عاقلانه رفتار می‌کردید و عملاً آزادانه، با این دو شرط هم اگر این کار را انتخاب می‌کردید پس در این صورت اگر برای من هم این کار را انجام دهید البته من شما را وسیله قرار نداده‌ام. خوب، نتایج عملی این زیاد است. مثلاً آیا دولت حق دارد کسی را به میدان جنگ بفرستد یا نه؟ به نظر کانت فقط کسانی را دولت حق دارد به جنگ بفرستد که خود این افراد با رجوع به عقل خودشان جنگیدن را کار درستی بدانند و اگر هیچ عامل اجبار کننده‌ای هم نبود خودشان به جنگ می‌رفتند. اما اگر کسی یکی از این دو عامل یا هر دو عامل در موردش محقق نباشد دولت حق ندارد کسی را به جنگ بفرستد. دولت خدمت نظام وظیفه را هم حق ندارد اجباری کند. اگر هم چنین کاری کند در واقع دولت یا جامعه، افراد را هدف تلقی نکرده بلکه وسیله برای اهداف خودش تلقی کرده است. به عبارت دیگر فقط در يك صورت هست که در کنش و واکنش‌های اجتماعی شما مرا هدف تلقی کرده‌اید و وسیله تلقی نکرده‌اید، وقتی که کاری که شما از من می‌خواهید انجام بدهم، همان هدفی که شما از آن کار دارید آن هدف را خود من هم هدف نیکویی بدانم، و معمولاً این فقط در قراردادهای انجام

بداند یعنی چه؟ یعنی که هیچ انسانی را من، به کاری نگمارم الا اینکه آن انسان از لحاظ عقلانی و آزادانه آن کار را کار خوبی بداند. مثال می‌زنم؛ اگر من دوست خودم را، یا همکار خودم را فرستادم کاری برای من انجام دهد که اگر آن دوستم با این کار به نحو عقلانی و آزادانه با آن برخورد کرد کار درستی نمی‌دانست ولی من از او بخواهم این کار را انجام دهد، من او را وسیله قرار داده‌ام. حالا هر دو قسمتش را توضیح می‌دهم. کانت می‌گفت که هر انسانی باید همیشه کاری را انجام بدهد که اگر به عقل خودش رجوع می‌کرد، آن کار را خوب می‌دید و اگر به او آزادی می‌دادیم، آن کار را برمی‌گزید. بنابراین فهم عقلانی نسبت به خوبی يك کار و گزینش آزادانه نسبت به انجام آن کار، این دوتا، هر کاری که من انجام می‌دهم و انجام دادن این کار از قبل من، به سبب این است که با رجوع به عقل Personal (شخصی) خودم، تشخیص دادم که این کار خوب است، بعد هم در يك آزادی تمام، انجام دادن این کار را برگزیدم. بنابراین اگر در مقام نظر عقلانی باشم و در مقام عمل آزاد باشم، و با آن عقلانیت نظری و با آن آزادی عملی کاری انتخاب کنم، این کار، از نظر اخلاقی کاری است درست. اما خیلی وقتها کارهایی که من انجام می‌دهم این وضع را ندارد یعنی خودم در مقام نظر با رویکرد عقلانی این کار را خوب ندیده‌ام. یا از آن طرف خودم در مقام عمل انجام دادن این کار را آزادانه برگزیده‌ام. پس چرا باز هم این کار را انجام می‌دهم؟ بخاطر اینکه شما از من خواسته‌اید این کار را انجام بدهم، جامعه از من خواسته است که این کار را انجام بدهم، دولت از من خواسته است، یا حتی خدا از من خواسته است این کار را انجام بدهم. (و این از نظر کانت مهم است) در جمیع این موارد آن خدا، یا دولت، یا جامعه یا فرد دیگری که مرا به این کار واداشته است، من را وسیله تلقی کرده است. مرادف تلقی نکرده است.

از نظر کانت شما هیچ وقت حق ندارید مرا وسیله تلقی کنید، یعنی حق ندارید مرا به کاری بگمارید که این کار با تأمل عقلانی خود من و با آزادی خود من انجام نگرفته است. حالا چقدر از کارهایی ما این جور است؟ که اگر فقط خودمان بودیم و فقط خودمان، با تأملات عقلانی که می‌کردیم، اولاً آن کار را خوب می‌یافتیم و با آزادی تمام انجام دادن آن کار را هم برمی‌گزیدیم. چقدر از کارهایی ما این طوری است؟ هر درصدی که این طوری باشد کارهایی است

دیگران می‌کنند هر دو اخلاقي است. اما اگر غير از اين بود کاري که تو می‌کني اخلاقي نيست و کاري هم که ديگران می‌کنند اخلاقي نيست. نه تويي که دست اندرکار ي و نه ديگران که تو را دست‌اندرکار داشته‌اند هيچکدام کار اخلاقي نکرده‌اند. در اینجا يك سلسله مشکلاتي پيش می‌آيد؛ يك مشکل اين است که اگر ما بخواهيم به اتونومي افراد حرمت قائل بشويم آن وقت انسجام اجتماعي و ائتلاف اجتماعي محفوظ می‌ماند؟ يا يك نوع بي‌سروري يا يك نوع انارشيزم اجتماعي پديد می‌آيد اگر بنا بر اين باشد که هر کسي اعتقاد به اين داشته باشد که من آن چه را انجام می‌دهم که خودم عاقلانه و آزادانه برگزيده‌ام. من به هيچ چيز ديگري تن نمی‌دهم. آنوقت آیا انسجام اجتماعي محفوظ می‌ماند؟ اين نکته اول است که خودش يك مشکل است البته به نظر کانت اين مشکل پيش نمی‌آمد اما به نظر بقيه افرادی که ساير پيش فرضهاي کانت را قبول ندارند اين مشکل ممکن است پيش بياید و رامحلهاي هم برایش در نظر گرفته شده است.

مشکل دوم اين است که آیا ما حق داریم هر کسي را قانونگذار خودش بکنيم؟ گویا تا الان کانت به ما می‌گفت که هترونومي غلط است. اين که ديگري قانونگذار من باشد غلط است اما حالا يك بحث جدي‌تر پيش می‌آيد و آن اينکه اگر خود من قانونگذار خودم باشم درست است؟ کساني می‌گفتند که به دو دليل، يا به يکي از اين دو دليل درست نيست.

اولاً کسي که می‌گويد هر کسي را اجازه دهيم قانونگذار خودش باشد؛ اين توجه ندارد به اين که انسانها می‌توانند گاهي روان‌نژند باشند. می‌توانند عيبها و نقصهاي منشي داشته باشند و می‌توانند خودفريب باشند هر کدام از اين سه تا پديده يك مقدار ما را به تأمل واميدارد که بايد هر کسي را به حال خودش هم نگذاريم. اگر کسي روان نژند باشد يا اگر کسي عيب و نقصهاي منشي و خلقي داشته باشد يا اگر کسي اصلاً مبتلا به خود فریبي باشد، در اين صورت آن چه را براي خودش خوب تلقی می‌کند ممکن است که في‌نفس الامر خوب نباشد، آن وقت مابه لحاظ اخلاقي اجازه داریم که ببينيم اين به دست خودش دارد در چاه می‌افتد و بعد نخواهيم جلويش را بگيريم، آیا حق داریم چنين کاري بکنيم يا نه؟ مثال می‌زنم؛ چه موقع می‌شود به کسي بگویند که در يك صحرايي، دشتي، دمنی، بگویند که هر کسي هر جايي می‌خواهد برود خودش برود. به شرط اينکه يقين داشته باشيم همه چشمپاشان خوب می‌بيند؛ اما اگر در اين

می‌گردد، در قراردادهاست که معمولاً اين شرط محقق می‌شود. اگر من با شما قرارداد کردم که باچه شما را بيل بزنم و درمقابل پنج هزار تومان هم از شما بگيرم. در اينجاست که من در عين اينکه به لحاظ ظاهر دارم براي شما کار می‌کنم، ولي از طرف شما هم وسيله تلقی نشده‌ام، بلکه هدف تلقی شدم؟ چرا؟ چون اين بيل زدن به باچه را خودم با رجوع به عقل و آزادي خودم، عقلانيت نظري و آزادي عملي خودم، اين را خواسته‌ام. ولي در غير اين موارد، يعني هر جا قراردادي در کار نباشد ما در واقع داریم از قبل موجودي، چه بدانيم موجود کي هست و چه ندانيم، آگاهانه يا ناآگاهانه وسيله تلقی می‌شويم. اين از لحاظ اخلاقي درست نيست. اين معنا را کانت تعبير می‌کرد به "حرمت نهادن به Autonomy افراد"، يعني خود قانوني. يعني خودم قانونگذار خودم باشم و بنا بر اين اخلاق از نظر کانت يعني رعايت اتونومي انسانها و نکشاندن انسانها به Heteronomy يعني به ديگر قانوني يعني اينکه من قانون ديگري را عمل بکنم، قانوني که خودم برگزيده‌ام و قانوني که خودم برگزيده‌ام قانوني است که هم با عقلانيت من و هم با آزادي من يعني با دست به دست هم دادن اين دو مؤلفه، به نظر می‌آيد که اين کار گزیدني بوده است. اين معنا (سخن کانت) چند نوع بسط پيدا کرده‌است که من به همه آنها کار ندارم ولي مهمترين بسط اين انديويدوآليسم است، اين فردگرایی بسط ليبرالي اين فردگرایی است، ليبراليسم در واقع يعني همين ایده در قلمرو فلسفه سياسي. البته اصل اين ایده در اندیشه کانت در قلمرو تئوري اخلاقي طرح شد. اما وقتي که اين در آثار متأخر کانت بسط پيدا کرد به قلمرو فلسفه سياسي، از آن ليبراليسم زاده شد. ليبراليسم در واقع اندیشه سياسي است که براي جامعه يا براي حکومت يا دولت اين حق را قائل نيست که افراد جامعه را به کاري وابدard که خود افراد آن جامعه در حالت عقلانيت و آزاد بودن آن کار را خوب نمی‌دانند. هر گونه تخطي از اين به همين مقدار در واقع دوري از ليبراليزم است. ليبراليزم در واقع هرگونه شأن قانونگذاری به اين معنا را براي دولت و جامعه منتقي می‌کند. اين را تعبير می‌کنيم به انديويدوآليسم. خوب اگر دقت کنيد می‌بينيد در اين انديويدوآليسم تو خودت بايد بر خودت قانون درست کنی، قانونهايي را هم که ديگران بر تو وضع می‌کنند اگر با قانوني که تو خودت بر خودت درست می‌کني متوافق بود، در آن صورت در واقع کاري که تو می‌کني و کاري که

مال خودمان نیست، تصرف ما در مال غیر است و تصرف در مال غیر هم اجازه می‌خواهد. این هم يك دیدگاه الهیاتی که يك اشکالی بر این وارد میکند.

اما من کاري به این بحثها ندارم چون اینها در واقع وجه غالب جهان‌بینی مدرنیسم نیست. وجه غالب جهان‌بینی مدرنیسم همان سخن کانت است و اندیویدوآلیسمی که از این سخن کاملاً عارض می‌شود. اما يك بحث سوم وجود دارد و آن اینکه در عین حال که هر کسی باید اتونومی او محفوظ بماند ولی این اتونومی در مقام عمل تا وقتی محفوظ می‌ماند که به اتونومی افراد دیگر لطمه نزنند یعنی در عین حال که من باید خود مختار باشم ولی عملاً این وضع قانون حدي دارد و آن این است که من چنان برخورد و وضع قانون بکنم که با وضع قانون کردن شما برخوردتان ناسازگار نباشد و این رأی همان رأی است که مادر حقوق بشر کنونی است. در واقع حقوق بشر کنونی از اینجا بیرون می‌آید، حقوق بشر یعنی دیدن این نکته که این اتونومی‌ها در مقام عمل باید با هم بتوانند تسالم کنند این اتونومی من نباید اینقدر بسط پیدا کند که به اتونومی شما لطمه بزند و اتونومی شما هم نباید اینقدر بسط پیدا کند که به اتونومی من لطمه بزند و تنظیم این اتونومی‌ها و خودمختاریها می‌شود اعلامیه حقوق بشر، می‌شود اندیشه حقوق بشر.

اگر دوستان دقت کرده باشند این اندیشه حقوق بشر است نه اندیشه تکالیف بشر چون اصل این حق بشر است که این وضع را پدید آورده، یعنی من حق داشته‌ام که هر جور دلم بخواهد با خودم رفتار کنم. فقط داریم حدود حقوق را معین می‌کنیم. به هر حال حقوق بشر به این صورت است. از این لحاظ می‌شود گفت که این اندیویدوآلیسم سه فرزند داشته است.

1. يك فرزند آن اندیشه حقوق بشر است. که الان دیگر تصور نمی‌شود که در يك اندیشه مدرنیستی اندیشه حقوق بشر نداشته باشد.

2. به لحاظ سیاسی از این اندیویدوآلیسم چیزی برمی‌آید که از آن تعبیر می‌کنیم به لیبرالیسم سیاسی یا به تعبیری دمکراسی لیبرال. دوستان بهتر می‌دانند که دمکراسی با لیبرال بودن به تعبیر منطقین "عموم و خصوص من وجه" دارد. به این معنا که لزوماً هر حکومتی که دمکراتیک است لیبرال نیست. ممکن است حکومتی دمکراتیک باشد به معنای اینکه به دست مردم روی کار آمده باشد، ولی تا مدتی که روی کار است ممکن است لیبرال نباشد. به تعبیری دمکراسی و وجه دمکراتیک يك حکومت به نحوه انتخاب حاکمان مربوط

افرادی که در این دشت و جلگه ره‌ایشان کردیم و گفتیم امروز پيك نيك است و هر جا می‌خواهید بروید. اگر در بین این افراد کسانی باشند که چشمه‌ایشان خوب نمی‌بیند آن وقت ما با این اجازه‌ای که به آنها داده‌ایم در واقع در معرض این قرار داده‌ایم که با این اجازه ما درگودالی و دره‌ای بیفتند يك مشکلي براي خودشان پدید بیاورند. ما باید اول احراز کنیم که همه چشمه‌ها تیز است و آن جور که باید و شاید می‌بیند بعد بگوییم که خوب حالا هر کس هر جا می‌خواهد برود، برود. حالا اگر همه چشمه‌ها تیز نباشد ظاهراً ما چنین اجازه‌ای نمی‌توانیم بدهیم یعنی اخلاق ظاهراً به ما اجازه نمی‌دهد؛ ولی فهم عرفی ما می‌گوید که اگر همه چشمه‌ایشان باز نیست به آنها اجازه ندهید که هر جا که دلشان می‌خواهد بروند. اول احراز کنید که چشمه‌ایشان باز است.

به همین ترتیب، شما که می‌گویید انسانها را بگذاریم که هر چه را که خودشان برای خودشان خوب، درست، وظیفه و فضیلت تشخیص می‌دهند، به این درستها و خوبها و وظیفه‌ها و فضیلتها عمل بکنند، این گویا يك پیش فرض دارد و آن اینکه "همه می‌توانند درستها و فضیلتها و وظیفه‌ها را و خوبها را درست تشخیص بدهند". اما اگر کسی روان نژند باشد ممکن است در این تشخیص به خطا بیفتند، یا اگر کسی مبتلا به خود فریبي باشد به عنوان يك ناپسامانی مَنشي یا خلق و خواهی معیب و آفت‌زده‌ای داشته باشد آن وقت در این صورت ما به واقع، چشم وجدان اخلاقی این شخص را نابینا احساس می‌کنیم. این چشم، خوب نمی‌بیند و آن وقت با این همه اگر به حال خودش رها کنیم این درست است؟ این يك دلیل.

اما دلیل دوم دلیل الهیاتی است. کسانی آورده‌اند که این درست نیست که ما افراد را به حال خود بگذاریم و گفته‌اند که در فرضی که می‌گویید افراد به حال خود رها باشند، مثل اینکه يك پیش فرضی دارید و آن اینکه انسان اختیاردار خودش هست. اما واقعاً این پیش فرض اثبات نشده است. مثلاً اگر خدایی در جهان وجود داشته باشد و اگر خدایی انسان را بوجود آورده باشد و اگر ایجاد و ابقاش به دست انسان نباشد، باز هم می‌توانیم بگوییم که انسان اختیار دار خودش است. آیا نباید در اینجا ما توجه کنیم که وقتی انسان دارد در بدن یا ذهن خودش تصرف می‌کند در واقع دارد در حال غیر تصرف می‌کند و باید از آن غیر اجازه بگیرد. آن غیر خدا است، ما مال خداییم، مملوك خداییم و بنابراین تصرف ما در خودمان، تصرف در

حاکم باشند آن وقت ما آزادي داریم که از آن تعبیر می‌کنم به آزادي آرمانی یا آزادي طبیعی. اما نه فقط انسانها در طول تاریخ حتي يك لحظه هم این آزادي را نداشته‌اند، بلکه حتي حیوانات هم این آزادي را نداشته‌اند (البته با فرض اینکه برای حیوانات علم و اراده قائل باشیم چون آزادي فقط برای موجودی متصور است که آن موجود را دارای علم و اراده بدانیم. تا چیزی مرا بداند و بخواهد تا بعد ببینم که آزاد است در رسیدن به خواسته‌اش یا آزاد نیست، حتي حیوانات هم این آزادي را ندارد در هیچ لحظه انسان دارای این آزادي نبوده است. بنابراین چاره‌ای جز این نبوده است که انسانها از اول همیشه از این آزادي آرمانی بیرون بیایند و سوق داده بشوند به سوي آزادي محدودتری. حالا چقدر محدودتر؟ اینجا است که معانی مختلف آزادي ظهور می‌کند. این است که می‌گفتم همه معانی آزادي را می‌شود در دو رده اصلی تقسیم کرد. یکی همان آزادي طبیعی بود و بقیه آزادي‌ها در رده دوم قرار می‌گیرند، به میزان محدود شدن آزادي طبیعی. آن وقت به میزان محدود شدن آزادي طبیعی، معانی مختلفی پدید می‌آید.

لبّ سخن اقتصاد سرمایه‌داری این است که می‌گوید بر داد و ستد و تولید توزیع و مصرف و تقاضا و عرضه ما، بر این پدیده‌های مهم پنجگانه اقتصادی باید آزادي طبیعی حاکم باشد؛ مگر جایی که خود کسانی که دست‌اندرکار یکی از این پنج پدیده اقتصادی هستند، خودشان از راه قرارداد این آزادي طبیعی را محدود کنند. خودشان، نه دیگری، نه خدا، نه جامعه، نه دولت و نه هیچ چیز دیگری. اقتصاد آزاد، آزادي‌اش به این است که واقعاً آزادي طبیعی می‌خواهد؛ یعنی فقط آن چه را که خواسته‌ها و نیازها و دارایی‌ها و ناداری‌ها، اینها چه چیز را در ناحیه تولید، توزیع، مصرف، عرضه و تقاضا الزام می‌کنند، فقط همین‌ها را الزاماتش را بر دوش بپذیرید و به آن ملتزم بشوید. مگر در جاهایی که خود ما بخواهیم که به موجب قراردادی که آن قرارداد هم به تعبیر کانت از اتونومی خود ما برمی‌خیزد، بخواهیم آزادي خود را محدودتر کنیم این هم ناشی از تفکر اندیویدوالیستی کانت است.

این تفکر اندیویدوالیستی کانت سه مسئله ایجاد کرده است: در مسایل انسانی، حقوق بشر را، در مسایل سیاسی، نظامهای لیبرال را، و در مسایل اقتصادی هم بازار آزاد را. این هم يك ویژگی است. اگر در این ویژگی دقت کنید می‌بینید که اگر هیچ عیب و ایرادی هم به آن وارد نباشد، یعنی اگر اقلاً یکی آن دو ایرادی

می‌شود، اما لیبرالیسم به نحوه حکومت کردن آن‌ها مربوط می‌شود نه بر نحوه انتخاب آنها. بنابراین می‌شود يك حکومتی دمکراتیک باشد در نحوه انتخابش ولي لیبرال نباشد در نحوه حکومت کردنش. حکومت‌هایی که لیبرال باشند، فرزند دیگر اندیشه اندیویدوالیسم هستند.

3. يك فرزند سومي هم اندیشه اندیویدوالیستیک دارد و آن فرزندی است که در زمینه اقتصاد دارد و آن سرمایه‌داری یا بازار آزاد است. در واقع لازمه آن نوع تلقی این است که نظام اقتصادی نظام بازار آزاد و سرمایه‌داری باشد. نظامی که در آن نظام بر من عرضه کننده يك جنس و برکسانی که این جنس را می‌خرند، بر کنش و واکنشهای متقابل ما هیچ چیز دیگری جز خواسته‌ها و نیازهای طرفین و کسر و انکسار خود این خواسته‌ها با هم، حاکمیت نداشته باشد. شما هرگونه نظام اقتصادی دیگر تصور کنید، در آن غیر از من تولید کننده یا فروشنده یا مشتری، يك موجود دیگری هم که خود او در مبادله اقتصادی هیچ گونه نقشی نباید داشته باشد مداخله می‌کند. فقط در اقتصاد آزاد است که این مداخله صورت نمی‌گیرد. شما خواهید گفت که در اقتصاد آزاد هم مداخله‌هایی صورت می‌گیرد. درست است اما مداخله‌هایی است که با قراردادهای اجتماعی آنها را می‌پذیریم و قبول می‌کنیم. اما چیزی که در هیچکدام از قراردادهای اجتماعی به آن رضا نداده باشیم در واقع دیگر نباید بر مناسبات اقتصادی حاکمیت داشته باشد، به تعبیر دیگری - که بهتر بتوانم مقصودم را بیان کنم - وقتی آزادي گفته می‌شود، آزادي معانی بسیاری عیده‌ای دارد. اما می‌شود همه معانی آزادي را به دو معنای درشت و کلان تقسیم کرد: یکی آزادي طبیعی یا آزادي آرمانی، آزادي طبیعی یا آرمانی یعنی اینکه انسان چنان باشد که از اول عمر تا آخر عمرش فقط قوانین عالم طبیعت بر او حکومت کنند و هیچ قانون دیگری بر او حکومت نکند. این آزادي طبیعی یا آرمانی است - آرمانی بودنش به این خاطر است که هیچ وقت در مقام عمل امکان ندارد. فقط قوانین طبیعی، یعنی اینکه درست است که الان که ما اینجا نشسته‌ایم فقط قانون جاذبیت یا گرانش بر ما حکومت دارد، اشکال ندارد، چون يك قانون طبیعی است. تا وقتی که من از اول زندگی تا آخر زندگی اگر می‌توانستم طوری زندگی کنم که فقط قوانین طبیعی - اعم از قوانین طبیعی فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی، قوانین طبیعی که در جامعه‌شناسی و اقتصاد و روانشناسی هست - بر ما

را که وارد می‌کردم، وارد ندانیم. یعنی یکی آن ایراد را وارد ندانیم که می‌گفت هیچ بعید نیست که انسانها اکثر یا اقلشان به يك سلسله عيوب و آفات منشي، روان نژندي و خودفريبي مبتلا باشند، اگر به آن اشكال كار نداشته باشیم و بتوانیم از آن اشكال رهايي پيدا كنيم و باز اگر به آن اشكال الهيايي كار نداشته باشیم که می‌گفت مگر انسانها مالك خودشان هستند که حق داشته باشند هر كاري که می‌خواهند با خودشان بكنند. انسانها ملك خدا هستند و مالك حق دارد در مورد مملوك خودش قانون وضع كند. مثلاً طبق تلقی كائني خودكشي از این دید عيبي ندارد چون من خودم را دارم می‌كشم، شما را که نمی‌كشم. ولي طبق این تلقی دینی خودكشي حق من نیست چون من حق ندارم وجودي را که مال ديگري است، از بین ببرم من حق ندارم خودم را هر وقت که خواستم بکشم، من مال خدا هستم. اما اگر از این دو اشكال صرف‌نظر كنيم اشكالي که به نظر من خیلی اشكال ذهن سوزي است و واقعاً مطلب مهمي است، این است که شما در اتونومي می‌گوئید چه کسی می‌خواهد حاکم بر من باشد؟ می‌گوئید خودم. این خود کیست؟ كجاي من خود من است. منظورم این نیست که مثلاً دستم که خود من نیست یا جگر من خود من نیست؛ این محل بحث نیست. ببینید شما وقتی می‌خواهید در حالت عادي يك اتونومي داشته باشید، خودتان را باید در يك خلائي در نظر بگیرید، پیش خودتان بگوئید که اگر هیچ اجباري و اكراهي و اضطراري نبود و من بودم و فقط استدلال عقلاني؛ چه كاري را خوب می‌دانستم، همان را انجام دهم و چه كاري را بد می‌دانستم آن را انجام ندهم.

در يك چنین حالي شما می‌گوئید که من خودم را تصور کردم و دیدیم که فلان كار را خوب می‌دانستم. من حق دارم به نظر خودم که این سوال را از شما بپرسم که یقین داري خودت بودي؟ شما می‌گوئید خوب کس ديگري نبود خودم گوشه اتاق نشسته بودم و فکر می‌کردم. من به شما می‌گویم که آیا این که خودت بودي، این ناشي از بعضي احساسات و عواطف خودت نبود؟ شما می‌گوئید بله احساسات و عواطف خودم بود. من می‌گویم آیا این احساسات و عواطف را پدر و مادرت در كودكي در تو نگاشته‌اند؟ تو میوه آن درخت را فكر می‌كني خودت هستي.

فرض كنید پدر و مادري هستند که خیلی اهل نظافت هستند و به تمیز بودن و مرتب بودن اسباب و اثاثیه خانه اهمیت می‌دهند که هر چیزی سر جای خود باشد.

اگر پدر و مادري این‌طوري باشند، این تلقی در دوران كودكي ناآگاهانه در تو راسخ می‌شود و شما در بزرگي وقتی وارد اتاقی می‌شوید، اول چیزی که چشم‌ت را می‌گیرد این است که آیا همه چیز سر جای خودش هست یا نه. اگر این تدقیق در ناحیه نظافت و نظم و ترتیب شما را در زندگیتان به يك تصميمي واداشت، مثلاً فرض كنید می‌خواستید ازدواج كنید، فهمیدید طرف مقابل که می‌خواستید با او ازدواج كنید آدم شلخته‌اي است بعد منصرف شدید گفتند که من نمی‌توانم، عمري باید شكجه بکشم. از ازدواج‌تان صرف‌نظر کردید، آن وقت در اینجا خودتان تصميم گرفته‌اید؟ می‌گوئید بله، خودم رجوع کردم، آن آقا یا خانم را دیدم، دیدم خیلی بي نظم و ترتیب است، نه كيفش مرتب است نه سرو لباسش مرتب است نه موهايش را خوب شانه می‌کند، اتاقش را هم دیده‌ام، خیلی بهم ریخته است. دیدم که نمی‌شود با او زندگی كنم. خودم تصميم گرفتم که با او ازدواج نكنم. اما من می‌گویم معلوم نیست که خودتان باشید؛ پدر و مادرتان چه زنده باشند چه نباشند آنها هستند که در واقع از صميم دل شما، از آن سرّ سويدي قلب شما داد می‌زنند که با این خانم یا آقا ازدواج نكن. خودت كجايي؟ بحث بر سر این است که من كجا بفهمم خودم هستم. به تعبیر ديگر همه آن چه که معلمان، مربیان، محیط اجتماعي، افكار عمومي، منافع شخصي، منافع گروهی و طبقاتي، القائات، تلقینات، همه این چیزها که این عوامل در ما پديد می‌آورند، بعد از مدتي در ما به تعبیر روانشناسان **internalize** می‌شود یعنی دروني ما می‌شود و ما از آن به بعد فكر می‌كنيم که خودمان هستیم که فكر می‌كنيم از این چیز خوشمان می‌آید یا بدمان می‌آید، این چیز را دوست می‌داریم یا دوست نمی‌داریم. ولي در واقع هر کدام از اینها از يك جايي آمده است، يكي تحت تأثیر فلان معلمان بوده، يكي تحت تأثیر فلان فرد بوده و.... همه این مؤلفه‌هاي عاطفي و عقیدتي و به طور كلي رواني ما ممكن است هر کدام از گوشه‌هاي آمده‌اند و ما با برآیند آن سروكار داریم و فكر می‌كنيم که این برآیند خودمان هستیم. شناختن خود و اینکه من واقعاً كجا خودم هستم، همین من و شما که به نظر می‌آید که در اكثر تصميماتمان که به نظر می‌آید خودمان هستیم که داریم تصميم می‌گیریم، ممكن است وقتی يك عارف به ما نگاه می‌کند بگوید خودش نیست، اسیر شهوتش است. اسیر، یعنی اینکه خود او اسیر موجود ديگر است. اسیر غضبش است. اینها تعابیر مجازي نیست، معنایش

ضد دین است. چون اگر بگویند که خدا حق ندارد که بر من وضع قانون بکند، قانونی که خودم نمی‌فهمم حسن اجرای آن قانون را یا قبح عدم اجرای آن قانون را آنوقت آیا این معنایش این نمی‌شود که اندیشه مدرنیستی یک اندیشه غیر دینی می‌شود. بنده عرض می‌کنم که به یک معنا بله و به یک معنا خیر. اگر مراد از دین، چنانکه در طول تاریخ اکثر متدینان اینجوری اند، مراد از دین تعبد نسبت به یک سلسله احکام و تعالیم است که خودمان به آن احکام و تعالیم وقوف علمی نداریم، خودمان دلیل بر درستی آن احکام نداریم. خودمان نمی‌توانیم برای آن آموزه‌ها دلیلی بیاوریم و برهانی اقامه کنیم، اگر دین به این معنا است، یعنی اگر دین مؤلفه‌اش فقط تعبد و اتوریته را پذیرفتن است، به این معنا واقعاً جهان بینی مدرنیستی ضددینی است. و به این معنا آدم نمی‌تواند هم مدرنیست باشد و هم متدین باشد. اما اگر مراد از تدین این نباشد، اگر چه گفتیم که اکثر متدینان در طول تاریخ اینجوری بودند، اما اگر مراد از تدین این نباشد، مراد از تدین این باشد که خدا یا بنیانگذار آن دین و مذهب - بسته به تلقی مختلفی که شما دارید - خدا یا بنیانگذار دین و مذهب، یک آموزه‌هایی را به ما القاء می‌کند، چه در قالب تعلیم و چه در قالب حکم، چه در قالب گزاره‌های اخباری (تعلیم)، چه در قالب گزاره‌های انشائی (حکم)، به ما القاء بکند و بعد خود ما برای درستی این آموزه‌ها دلیل عقلانی یا شهودی خودمان پیدا بکنیم. به تعبیر دیگری، آنچه که آموزه دین و مذهب است، سنجه‌هایی درونی داشته باشیم که با آن سنجه‌ها به صحتشان تقنن پیدا بکنیم. مثل وقتی که ابتدایه ساکن واقعاً نمی‌دانم که چه دارویی برای سردرد من خوب است، هیچ چیزی نمی‌دانم، چون فرض براین است که پزشک نیستم. اما وقتی که می‌روم پیش پزشک و او می‌گوید که این دارو خوب است و آن دارو خوب نیست یا این غذا خوب است و آن غذا خوب نیست. این خوراک را بخور و آن را نخور. قبلاً که اینها را به من نگفته بود من هیچ چیز نمی‌دانستم ولی حالا که می‌گویند می‌روم و آزمون می‌کنم، اگر دیدم که آن چیزهایی که گفته سردردم را تخفیف می‌دهد یا زائل می‌کند، آنوقت در آن صورت حرف پزشک را قبول می‌کنم و اگر دیدم که تأثیری نداشت حرف پزشک را قبول نمی‌کنم. البته پزشک در این جا بی‌نقش نبود، چون مرا از جهل اولیه‌ام، لااقل به یک پیشنهاد رساند، خیلی مهم است که آدم جهل اولیه بدون پیشنهاد، داشته باشد، یا جهل اولیه همراه

این است که خود حقیقی او این نیست که به او گفت این کار را بکن؛ این فریب قوه شهویه‌اش را خورد، فریب قوه غضبیه‌اش را خورد. حالا اگر باز هم دیدگاه‌های الهیاتی دیگری داشته باشیم این که گفته می‌شود فلانی فریب شیطان را خورد، یعنی چه؟ یعنی موجود دیگری هم دست اندرکار است که تو را فریب می‌دهد. من نمی‌خواهم موضعی اتخاذ بکنم و بگویم شیطان وجود دارد یا ندارد. هوای نفس وجود دارد یا نه؟ غضب حاکمیتش یعنی چه؟ شهوت حاکمیتش یعنی چه؟ اما به هر حال تو اول بگو خودت کی هستی. به این لحاظ یکی از اشکالاتی که سنت گرایان بر جهان بینی مدرنیستی می‌گیرند این است که جهان بینی مدرنیستی در باب مهمترین موجودی که ما با آن سروکار داریم، در این باب هیچ اطلاعاتی به ما نداده، و آن خود ما هستیم. از این لحاظ شما تقریباً هر کتابی در دفاع از سنت‌گرایی ببینید، می‌بینید که یکی از اهم مباحث این است که من چی هستم؟ اول بینم من چی هستم بعد بفهمم که چه موقع من تصمیم می‌گیریم و چه موقع یک موجودات دیگری هستند که تصمیم می‌گیرند به عبارت دیگری ما فکر کرده‌ایم که فقط وقتی خودمان تصمیم نمی‌گیریم که فقط یک موجود محسوس ملموس بیرونی ما را وادار کند، مثلاً رئیس اداره، مثلاً فلان وزیر یا فلان دوست و غافل از این شده‌ایم که ممکن است اینها نباشند، اما در عین حال یک موجودات دیگری باشند به دلیل اینکه من آنها را نمی‌شناسم آنها را بجای خودم گرفته‌ام و فکر می‌کنم که القائنات آنها، القائنات خودم است به خودم. یا اینکه باز القائنات دیگری است به خودم. به عبارت دیگری Heteronomy، تفکیک از autonomy به این است که اول آدم autonomy را بشناسد، این که بفهمم چه موقع دیگری دارد بر ما حکمفرمایی می‌کند و کی خودم بر خودم حکمفرمایی می‌کنم، این بستگی به این دارد که اول خودم را بفهمم. تا خودم را نفهمم، نمی‌فهمم که کی خودم است و کی دیگری است و چه وقت تحت حاکمیت خودم هستم و کی تحت حاکمیت خودم نیستم و تحت حاکمیت موجود دیگری هستم ولی بهر حال در اندیشه مدرنیستی پذیرفته نیست که خدا یا جامعه یا دولت یا فرد دیگری، این مرا به کاری وادارد که آن کار را اگر خودم بودم در حالت عقلانیت نظری و در حالت آزادی عملی، خودم آن کار را انتخاب نمی‌کردم.

حالا قبل از اینکه بپردازم به مطالب بعدی، این را عرض کنم که آیا اندیشه مدرنیستی به این معنا همیشه

بود که اول جلسه عرض کردم، اولاً اینکه در جلسه قبل می‌گفتیم که انسان‌گرایی، حالا می‌فهمیم که مراد از انسان فرد انسان است. نه مراد از انسان جامعه انسانی و نه مراد از انسان ذات انسان. این اولین نکته‌ای است که می‌خواهم عرض کنم. بحث جلسه قبل این را روشن می‌کند، ببینید وقتی گفته می‌شود که ما انسان گرایی می‌دانیم، یعنی درست است که ما معیار و ملاک را در مقام نظر و در مقام عمل هم انسان می‌دانیم، ولی نه جامعه انسانی، فرد انسانی. یعنی در واقع **Collectivism** نیستیم، جمع‌گرانیستیم، برخلاف تفکر سنتی که غالباً میل به جمع‌گرایی دارد. اما یک مطلب مهمتر، و آن اینکه ذات انسان هم مراد نیست، چرا؟ چون ممکن است کسانی گمان کنند که، اینکه می‌گوییم انسان و منافع انسان، برای این است که فکر می‌کنیم که انسانها هم ذات واحد دارند و بعد بگوییم که وقتی انسان ملاک است، آن ذات محل توجه ما است. این دیدگاه هم دیدگاهی نیست که مدرنیست‌ها بپذیرند، چون این دیدگاه مبتنی بر دو تا پیش فرض هست که هیچ کدام در تفکر مدرنیستی قابل قبول نیست. اولاً این دیدگاه مستلزم پیش فرض منطقی است، و آن اینکه موجودات ذات دارند، این پیش فرض پیش فرضی است که فهم عرفی به ما می‌گوید ولی ظاهراً مذاقه‌های منطقی نشان می‌دهد که این غلط است. ببینید ما چه طوری می‌فهمیم که آب ذات دارد؟ ما می‌گوییم که این آب سرد بود و حالا گرم شد یا گرم بود و حالا سرد شد. زلال بود حالا کدر شده یا برعکس زلال بوده و حالا کدر شده است. همه این تحولات را به این آب نسبت می‌دهیم در عین حال که توجه دارید که این صفات با هم فرق دارند، گرمی غیر از سردی است. اما در عین حال در تمام این موارد می‌گوییم آب، این آب. یعنی مثل اینکه علی رغم تمام این سیالانها و گذر آنها و دگرگون شدن آنها یک چیز ثابتی را پشت همه اینها قائلیم، به این می‌گوییم آب. یک درخت را در نظر بگیرید، ما این درخت را در روز اول که تمام قامتش سی سانتی متر بوده است تا وقتی که یک درخت سی متری است در همه این دوران می‌گوییم این درخت، این درخت را پدرم کاشت، این درخت چند سال پیش میوه نداشت، این درخت الان دارد میوه می‌دهد و... همه‌اش می‌گوییم "این درخت". با اینکه هیچ ویژگی این برقرار نمانده، ولی با این همه می‌گوییم این درخت، یعنی معتقدیم یک درخت است، در واقع یک ذات واحدی را در پشتش می‌بینیم. این دیدگاه را به لحاظ

با پیشنهاد. من وقتی که پیش پزشک رفته بودم جهل اولیه بود و هیچ پیشنهادی هم وجود نداشت. وقتی که پیش پزشک می‌روم، جهل هنوز باقی است ولی پزشک گفته است که به نظر من این خوراک خوب است و آن خوراک خوب نیست، آن دارو نافع است و این دارو نافع نیست. حالا اینجا من جهل هنوز باقی است ولی لااقل یک پیشنهاد، یک ارائه طریق دارم. حالا این پیشنهاد و ارائه طریق را می‌روم و آزمون می‌کنم. آنوقت می‌بینم که این دارویی که دکتر می‌گفت خوب است، به مقتضایش عمل می‌کنم یا می‌بینم که خوب نبود، به مقتضایش عمل نمی‌کنم. خدا یا بنیانگذار دین و مذهب هم نقشش درست مثل این پزشک باشد که ما را از جهل اولیه تبدیل کند به جهل اولیه‌ای که همراه با یک سلسله راحل‌ها و پیشنهادها است، بعد این پیشنهادها را خودما آزمون کنیم و ببینیم که اینها درست است یا نه. خدا گفته که **الابذکر الله تظمنن القلوب**، این یک **Suggestion** است، اما اینکه آیا واقعاً دل با یاد خدا آرام می‌گیرد، این را من باید خودم تست بکنم، آزمون بکنم، ببینم درست است بپذیرم و ببینم درست نیست، نپذیرم. این نوع دینداری را دینداری تجربی یا دینداری شهودی می‌گویند در مقابل آن دینداری که می‌گویند دگماتیک یا تعبدی. اکثر دینداری‌های ما از این سنخ دوم نیست، بلکه از آن سنخ اول است. حالا من عرض می‌کنم که اگر دینداری دگماتیک مراد باشد، با توجه به آن نکته که درباره فردگرایی گفتم، البته تجددگرایی با دینداری سازگار نیست. اما اگر مراد از دینداری این دینداری دوم بود، دینداری تجربی، یعنی آنچه را هم که بنیانگذاران ادیان و مذاهب گفته‌اند، خودم در موردی با عقل می‌سنجم، در مورد دیگری با وجدان اخلاقی می‌سنجم، و در مورد سوم با شهود می‌سنجم. با این سه سنجه درونی می‌سنجم، هر کدام که موافق افتاد می‌پذیرم و هر کدام که موافق نیافتاد نمی‌پذیرم. در این صورت آدم می‌تواند مدرنیست باشد، متجدد باشد، و در عین حال متدین هم باشد، اما توجه بکنید که اینجا چرا هم می‌شد متدین بود و هم مدرنیست، به دلیل این که این نوع تدین با **Individualism** و فردگرایی تجددگرایی به هیچ وجه ناسازگاری ندارد. حالا اینجا برمی‌گردم به سخن اول جلسه، عرض کردم که یکی از ویژگی‌های جهان‌بینی تجددگرایانه انسان‌گرایی **Humanism** است، و گفتم که یک ویژگی بعدی **Individualism** و فردگرایی است. حالا این دو با هم از دو حیث پیوند دارند و این چیزی

منطقي ميگویند **essentialism** يعني دیدگاه ذات‌گرایانه، اعتقاد به اینکه هر شیئی صفاتش هر چقدر هم عوض بشوند ولی ذاتش ثابت است. این دیدگاه به لحاظ منطقي قابل دفاع نیست ولی تفکر سنتي به این قائل است، متفکران مسلمان ما هم که سنتي‌اند هنوز به این قائل‌اند.

تفکر مدرنیستی از زمان جان لاک به این طرف، این اندیشه را نفی می‌کند. جان لاک نخستین فیلسوف مدرن بود کرد که گفت این دیدگاه ذات‌گرایانه در باب هیچ موجودي قابل دفاع نیست، هیچ موجودي را نمی‌شود گفت ذات دارد. اینکه ما چه چیزی را ذات بدانیم و چه چیزی را ذات ندانیم به قراردادهای بستگی دارد، نه اینکه واقعاً يك چیزی وجود داشته باشد به نام ذات. هیچ شیئی ذات ندارد. يك پیش فرض دومي هم وجود دارد که آن را هم مدرنیست‌ها قبول ندارند و آن اینکه، اگر هم حتي **essentialism** در باب هم موجودات صادق می‌بود در مورد انسان صدق ندارد. چون اگر در مورد انسان بخواهیم از **essentialism** دفاع کنیم، بااختیار انسان ناسازگار است. اختیار به معنای دقیق کلمه وقتی متصور است که موجودي برایش ذات **Fixed** نتوانیم قائل شویم، اگر به ذات **Fixed** قائل شویم، دیگر اختیار معنا ندارد.

به این لحاظ نمی‌شود قبول کرد که وقتی انسان می‌گویید، منافع انسان، مصالح انسان، آنچه مفاسد انسانی است، اینها را نمی‌شود به ذات انسان نسبت داد، به جامعه انسانی هم نمی‌شود نسبت داد، بنابراین فقط فرد انسانی مهم است، یعنی من. و این معنایش این است که حتي اگر انسانهایی بوده‌اند، ده هزار سال پیش، پنج هزار سال پیش، سیصدسال پیش و حتي پنجاه سال پیش، که اینها خواسته‌های دیگری داشته‌اند، نیازهای دیگری احساس می‌کرده‌اند، گرایش‌های دیگری داشته‌اند، مرا نباید اخذ کنید به آن گرایش‌ها و خواسته‌ها و بگویید که چیزهایی هست که برای انسان از آن رو که انسان است به مصلحت تو هم هست که قبول کنی آنها را، نه من خودم را نگاه می‌کنم. در واقع همه ما انسانها طبق این تلقی باید ببینیم که خودمان چه نیازهایی و خواسته‌هایی داریم، چه چیزی مصلحت ماست و چه چیزی مفسد است برای ما. این مصالح و مفاسد و خواسته‌ها و نیازها و کمبودها و ناتوانیها و تواناییها، همه به فرد انسانی مربوط می‌شود، بنابراین به جای اینکه برویم سراغ مشترکات انسانها، برویم دنبال امور متفرق خودمان. این يك نوع

عدول به تعلیمات سقراط است و در واقع عطف نظر کردن از تعلیمات ارسطو. سقراط می‌گفت که فلسفه با دو شعار حیات دارد، فیلسوف کسی است که در تمام زندگی این دو شعار را داشته باشد، یکی اینکه خود را بشناس و یکی اینکه زندگی نیازموده ارزش زیستن ندارد. هر کسی یکی از این دو را فراموش کند دیگر فیلسوف نیست، هر چه قدر هم که کتاب بخواند و در فلسفه کتاب بنویسد. فیلسوف کسی است که اولاً همیشه القائش به خودش این است که خودت را بشناس. یکی هم اینکه زندگی نیازموده ارزش زیستن ندارد. معنای اولی این است که عزیزترین موجود در جهان برای هر کس خودش است و بنابر این فقط خودمان هستیم که اگر شناسیمش، ضرر کرده‌ایم، اگر خودمان را شناسیم، هر چیزی را شناسیم سودی نبرده‌ایم و اگر خودمان بشناسیم و چیز دیگری را شناسیم ضرر نکرده‌ایم. این يك مطلب، اما معنای مطلب دوم نفی هر گونه تقلید و تعبد است، چون ما هر چقدر تقلید و تعبد می‌ورزیم، داریم زندگی نیازموده می‌کنیم.

بچه‌ها تا يك سنینی زندگی شان آزموده است، یعنی بالاخره بچه باید يك بار دستش بسوزد تا قبول کند که آتش دست را می‌سوزاند. هر چه شما به بچه بگویید، تا خودش آزمایش نکرده نمی‌پذیرد. تا هشت یا پنج سالگی بچه‌ها اینجوری هستند ولی از آن به بعد ما یاد می‌گیریم که زندگی نیازموده بکنیم. یعنی چیزهایی را خوب بدانیم که یقین نداریم که خوب است، به ما گفته‌اند که خوب است. چیزهایی را بد بدانیم که به ما گفته‌اند بد است و خودمان یقین نداریم که بد است، و قس علی هذا در بقیه امور، در ارزشهای زیبایی شناختی، حقوقی، اخلاقی، دینی و هم در امور **Factual** و ناظر به واقع، در همه این موارد زندگی ما نیازموده است. این نیازموده‌ها در واقع القائات پدران و مادران و ادیان و مذاهب و مسلک‌ها و مکتب‌ها و افکار عمومی و امثال و ذالک است. شعار اول سقراط این بود که اول خودت را بشناس. ارسطو شاگرد شاگرد سقراط، یعنی شاگرد افلاطون آمد "خود را بشناس" را که معنایش این بود که حسن باید حسن را بشناسد، حسین باید حسین را بشناسد یعنی هر کس باید خود را بشناسد، این را تبدیل به این شعار کرد که بیایید انسان را بشناسید. یعنی خودشناسی را تبدیل کرد به انسانشناسی، یعنی حالا دیگر باید زید و عمرو و بکر و... اینها به جای اینکه خود را بشناسند، همه باید بروند انسان را بشناسند. یعنی در واقع من عرف نفسه، تبدیل شد به من عرف نفس الانسانی، هر که

از چیزهایی که شما از آن رنج می‌برید، نباید رنج ببرید. خطا می‌کنید که رنج نمی‌برید. و خیلی از چیزها که از آنها رنج نمی‌برید، چرا رنج نمی‌برید؟ باید رنج ببرید. به تعبیر دیگر اندیشه سنت گرایانه می‌گوید که ای انسان وضع کنونی تو، وضع مطلوبی نیست که بعد بخوای بر اساس این درد و رنجی که می‌بری اتخاذ تصمیم بکنی. يك مثال می‌زنم. در نهج البلاغه آمده که حضرت علي بن ابیطالب وقتی که سپاهیان معاویه در یکی از شهرهای تحت حکومت حضرت قتل و غارتی کردند و از پای يك زن یهودی که تحت ذمه حکومت اسلامی زندگی می‌کرده، يك خلخال را بیرون کشیده‌اند. حضرت علي (ع) در آنجا توبیخ می‌کنند اصحابشان را که شما چقدر بی‌حمیت هستید، چقدر بی‌غیرتید، بعد اینطور می‌فرمایند که من شنیده‌ام در حمله که شده به يك زن یهودی هم تعرض شده و پابند را از پایش بیرون آورده‌اند، بعد می‌فرماید که اگر تا قیام قیامت انسانی این حادثه را بشنود و از شدت اندوه بمیرد به خدا قسم جای ملامت نیست. یعنی می‌سزد، شایسته است که تا روز قیامت هم اگر کسی جریان این حادثه را بشنود و بمیرد جای ملامت نیست. حق داشت که از غصه چنین چیزی بمیرد. خوب این معنایش این است که اگر من و شما الان این داستان را می‌شنویم و رنجی به آن صورت عارضمان نمی‌شود ما جای ملامت بر ایمان هست، یعنی ما گویا دستگاه عاطفه سنجمان خوب کار نمی‌کند. یعنی يك اختلالی در دستگاه عاطفه سنجمان وجود دارد و بنابراین معنایش این است که تو نباید همیشه به این دستگاه خراب نگاه بکنی، تو نباید میزان خوبی و بدی کارها، رویدادها، فرایندها، حادثه‌ها و تصمیم گیریه‌ها موضع گیریه‌ها را با رجوع به چنین دستگاه خرابی که داری بفهمی. معنایش این است که تو دستگاه عاطفی ات خراب است. کسانی دستگاه عقیدتی شان خراب است، یعنی عقاید فاسد دارند و کسانی دستگاه عاطفی شان خراب است. یعنی از چیزی که نباید رنج ببرند، رنج می‌برند و از طرف دیگر از چیزهایی که باید رنج ببرند، رنج نمی‌برند.

در جهان بینی سنت گرایی در واقع این تابع وضع موجود عاطفی شدن، این موجب انحطاط من است که من بگویم هر چه را که در این وضع کنونی از آن درد می‌برم، در تصمیم گیریه‌ها به آن بها دهم و آنها را که در وضع کنونی از آنها لذت می‌برم، آنها را در تصمیم گیریه‌ها به بها دهم و بر اساس این لذتها و این

خودش را بشناسد، تبدیل شد به اینکه هر کسی برود انسان را بشناسد، خوب اگر بنابراین شد که انسان را بشناسیم، چه چیز را می‌شناسیم. اگر برویم سراغ انسان‌شناسی و موفق بشویم در فرایند شناخت چه چیزی به دستمان می‌آید. مشترکات ما انسانها شناخته می‌شود، چون نفس انسان، انسانیت انسان به مشترکات است. اما ارسطو به این معنا عدول جدی کرده بود، و خیلی‌ها گفته‌اند که بزرگترین انحطاط معنوی که در عالم غرب رخ داد این بود که شعار سقراط تحریف شد و تبدیل شد به شعار ارسطو، و انسان‌ها به جای اینکه خود را بشناسند رفتند انسان را شناختند.

در همه ادیان هم گفته شده است که خود را بشناسید. مدرنیته به این معنا، در واقع بازگشت به شعار سقراط است و عدول از شعار ارسطو. در واقع برمی‌گردیم به این که هر کسی ببیند که چه نیازهایی دارد، چه خواسته‌هایی، چه تواناییهایی و چه ناتوانی‌هایی دارد و بر این اساس باید تصمیم بگیرد در يك فضای عقلانی آزادانه، ببیند که چه چیز را خوب می‌داند، یا بد می‌داند، چه چیزی را درست می‌داند، چه چیزی را نادرست می‌داند، و به همین ترتیب. بنابراین انسان‌گرایی مدرنیستی یعنی فردگرایی، نه یعنی جامعه انسان‌گرایی و نه یعنی ذات انسان، این يك نکته است.

اما نکته دومی هم وجود دارد، ارتباط Individualism با Humanism، و آن این است که وقتی که انسان‌گرایی تبدیل بشود به فرد گرایی آنوقت آن چیزی که غلبه پیدا می‌کند بر تصمیم گیریه‌ها، درد و رنج‌هایی است که من در وضع کنونی احساس می‌کنم. دیگر در باب خود درد و رنج‌ها کسی نمی‌تواند به من بگوید که درست کردی یا نادرست کردی، این هم نکته بسیار مهمی است که فقط من اشاره می‌کنم و اگر عمری داشتم در جلسه آینده بحث می‌کنم.

آیا به نظر شما معنا دارد که به يك نفر بگویند که این رنجی که از این حادثه می‌بری، نباید ببری، چرا می‌بری؟ می‌شود به او بگویند، یعنی می‌شود در باب رنج بردن‌های ما هم به ما امر و نهی بکنند، یعنی بگویند که تو چرا از این قضیه رنج نمی‌بری، باید رنج ببری. چرا تو از آن حادثه رنج می‌بری؟ نباید ببری، می‌شود در باب دردها و رنج‌های ما هم به ما امر و نهی بکنند؟ یکی از مؤلفه‌های جهان بینی سنت گرایانه این است که نه فقط می‌شود این کار را کرد، بلکه باید این کار را کرد، باید به انسانها گفت که خیلی

آلمها و بر اساس این درد و رنجها و رانشها و آرامشها، بر اساس اینها تصمیم بگیرم، این در واقع از دیدگاه انسان سنتی غلط است. انسان سنتی میگوید که تو باید از این وضع بیایی بالاتر تا از یک چیزهای دیگری که رنج نمیبردی رنج ببری. و از یک چیزهای دیگری که الان رنج میبری از آنها رنج نبری و آن درد و رنجها است که باید ملاک تصمیم گیریهای تو باشد. اما انسان مدرنیست به این قائل نیست، انسان مدرنیست در واقع قائل است به این که در هر آنی از آنات زندگی باید با همین وضعی که من دارم تصمیم میگیرم. مثال خیلی ساده ای بزنم؛ شما دیده اید که فراوان کسانی هستند که میگویند، مثلاً شما با دوستان میروید بیرون و یک فقیری میبینید و بعد ده تومان به او می دهید. رفیق تان به شما میگوید که این کار را نکن. میگویم چرا؟ میگوید: می دانی وقتی تو به اینها پول می دهی چی می شود. شروع می کند آثار و نتایج بد این نوع کمک کردن را برایتان می شمرد. می داند رفیق شما در نهایت به شما چه می گوید. می گوید وقتی که گدا، این فقیر را دیدی، قبول دارم که دلت سوخت و از این منظره رنج کشیدی، اما این رنج را نباید در تصمیم گیری دخالت می دادی، یعنی این رنج نباید در تصمیم گیری دخالت داده می شد و حالا که تو بر اساس این رنجی که بردی تصمیم گرفتی و ده تومان به این فرد دادی، کار خطائی کردی، این تلقی که بعضی از درد رنج های ما درد و رنج ناشایستی است و عوضش یک درد و رنجهای دیگری وجود دارد که آنها درد و رنجهای شایسته است و انسان از آن رو که انسان است باید آن رنجها را داشته باشد، نه این درد و رنجها را. یا لافل اگر از لحاظ عاطفی آنچنان پیشرفته نیست که این درد و رنجها را می برد، لافل این درد و رنج هایی را که می برد در تصمیم گیریهایش دخالت ندهد. این یک تلقی سنتی است و یک تلقی مدرن نیست و به این لحاظ است که یکی از ویژگیهای جهان بینی مدرنیسم **Sentimentalism** است یعنی عاطفه گرایی افراطی است و معنایش این است که من به وضع کنونی خودم به لحاظ عاطفی نظر نکنم و به هیچ چیزی ماقبل آن نظر نکنم و به هیچ چیزی هم مابعد آن نظر نکنم و بر اساس همین درد و رنجها رفتار و زندگی و سلوك اخلاقی خودم را پی بگیرم که این را انشاء... در جلسه آینده خدمتان خواهم گفتم.

والسلام علیکم ورحمة الله و برکاته .

از سلوك و زندگي و رفتار ما درد و رنج‌ها کاهش پیدا کند و یا لااقل افزایش پیدا نکند.

حالا در این جا چند نکته وجود دارد: نکته اول این که، آیا واقعاً ما دلیلی داریم که انسان‌ها هر دردی که دارند، اصلاً نباید داشته باشند و یا اصلاً وظیفه داریم که از دردشان بکاهیم؟ آیا دلیلی بر این داریم که هر رنجی که می‌پرند نباید ببرند و بنابراین ما وظیفه داریم که رنج آن‌ها را تا می‌توانیم کم کنیم؟ به عبارت دیگر آیا واقعاً وضع کنونی انسان‌ها آن قدر مطلوب تلقی می‌شود که هر چه در این وضع کنونی درداور و رنج‌زا باشد، بد تلقی شود و هر چیزی که درد و رنج را کاهش دهد، خوب تلقی شود؟ چه دلیل بر این اقامه شده است؟

بچه من شبی هم که فردایش امتحان دارد، چه بسا دوست داشته باشد مثل سایر شب‌ها تلویزیون ببیند، سینما برود و بازی کند. و من با توجه به این که می‌دانم فردا بچه‌ام امتحان دارد و این امتحان برای زندگی‌اش سرنوشت‌ساز است، از او می‌خواهم که امشب سینما نرود، یا امشب تلویزیون تماشا نکند، آیا در این حال بچه من حق دارد به می‌گوید شما درد و رنج مرا افزایش دادید و با این انتظاری که از من دارید که تا پاسی از شب مطالعه کنم، و تکلیف انجام بدهم، بر درد و رنج من افزوده‌اید؟ می‌تواند چنین استدلال بکند یا نه؟ این جا عاطفه شدید پدری یا عاطفه شدید مادری ممکن است واقعاً شما را وا دارد که بگوید: می‌دانم با این امر و نهی‌ای که به او می‌کنم الان دردی و رنجی بر بچه‌ام عارض می‌کنم، و اما با این همه من قول نداده‌ام که هیچ دردی عارض بچه‌ام نکنم. من قول نداده‌ام که همیشه به گونه‌ای زندگی و رفتار کنم که بچه‌ام هیچ دردی عارض نشود. من گاهی درد و رنج‌ها را به بچه‌ام عارض می‌کنم ولی البته چه درد و رنج‌هایی؟ درد و رنج‌هایی که جلوی درد و رنج‌های درازمدت‌تری را خواهد گرفت. معنایش این است که شما توجهی به وضع کنونی بچه‌تان نمی‌کنید. نمی‌گویید حالا که به او می‌گویم «تلویزیون نبین»، دردی عارض می‌شود، رنجی عارض می‌شود، خشنود نیست. می‌گویید می‌دانم رنجیده می‌شود، اما بشود. یعنی وضع کنونی بچه من وضع مطلوبی نیست که من تصمیمات اخلاقی خودم را بر اساس آن، وضع کنم. بلکه اگر بچه من يك بچه آرمانی و ایده‌آل بود، هر چیزی که در آن وضع آرمانی سبب درد و رنج او می‌شد البته بد بود و هر

جلسه نهم (عاطفه گرایی)

انجمن اسلامی دانشجویان دانشگاه صنعتی شریف

یکی از مؤلفه‌های جهان‌بینی تجدّدگرایانه، عاطفه‌گرایی، Sentimentalism می‌باشد که دقیقاً به این معناست که ما احکام اخلاقی‌ای که بر افعال انسان بار می‌کنیم، (مثلاً فلان فعل انسان یا فعل فلان انسان خوب بود یا بد، درست بود یا نادرست، فضیلت‌آمیز بود یا رذیلت‌آمیز، وظیفه‌اش این بود یا مسئولیتش این بود، باید می‌کرد یا نباید می‌کرد) را با توجه به درد و رنج‌زایی یا درد و رنج‌کاهی آن‌ها حمل کنیم. به این معنا که اگر می‌گوییم «راست‌گویی خوب است»، مرادمان این است که راست‌گویی روی هم رفته از درد و رنج آدمیان می‌کاهد. اگر می‌گوییم «دروغ‌گویی بد است»، به این معناست که روی هم رفته دروغ‌گویی بر درد و رنج آدمیان می‌افزاید. هر صفت اخلاقی‌ای که بر افعال انسانی بار می‌کنیم، خواه صفت خوب یا بد، درست یا نادرست، باید یا نباید، وظیفه، مسئولیت، فضیلت، رذیلت، باید ببینیم این افعال درد و رنج آدمیان را روی هم رفته افزایش می‌دهند، یا کاهش می‌دهند. در واقع Sentimentalism یعنی دآوری اخلاقی بر اساس احساسات و عواطف انسانی. در جایی دیگر نشان دادیم که چگونه اومانیزم تفکر تجدّدگرایانه به سوی individualism سوق داده شد و فردگرایی هم به سوی عاطفه‌گرایی Sentimentalism سوق داده شد.

تمام توجه در این تفکر به این است که اصلاً اخلاق، دایرمدار درد و رنج‌زایی و درد و رنج‌کاهی است. از لحاظ اخلاقی فعلی مثبت تلقی می‌شود و دارای ارزش مثبت دانسته می‌شود که روی هم رفته درد و رنج انسان‌ها را بکاهد و فعلی منفی تلقی می‌شود و دارای ارزش منفی دانسته می‌شود که روی هم رفته بر درد و رنج انسان‌ها بیافزاید. پس نتیجه می‌شود که ما وظیفه‌ای جز این نداریم که در زندگی تا می‌توانیم به قسمی سلوك و رفتار و زندگی کنیم که روی هم رفته

را مصرف کنی، دردت علاج می‌شود. اما يك پزشك ديگر می‌گوید نه، من این نسخه را می‌نویسم، اما تو باید خیلی کارهای دیگر نکنی تا این نسخه سودمند شود. بنابراین این نسخه علاج‌بخش است، به شرط این که بعضی کارهایی را که می‌کنی، نکنی. مثلاً شب تا دیروقت نباید بیدار بنشینی و... حالا این دو پزشك چه فرقی با هم می‌کنند؟ فرق این دو پزشك در این است که یکی گفته من تضمین می‌کنم که در همین وضع موجود، نسخه‌ام رنج تو را بکاهد و درد تو را کم کند. اما پزشك دوم این را نگفته و گفته که اول باید وضع نامطلوب موجودت را عوض کنی و بعد تازه نسخه مرا مصرف کنی، آن وقت نسخه من افاقه میکند و سودمند می‌افتد. وضع موجودت اصلاً وضع جالبی نیست. اول باید ورزش‌هایی کنی که نمی‌کنی، پیاده‌روی کنی که نمی‌کنی، غذاهایی را نباید بخوری که می‌خوری، يك سلسله کارها را نباید بکنی که می‌کنی، يك سلسله کارهایی را باید بکنی که نمی‌کنی، اول خودت را عوض کن و تغییری در وضع موجودت بده، آن وقت من به عنوان پزشك مسئول کاهش درد و رنج تو هستم، نسخه‌ای می‌نویسم که در آن شرایط درد تو را بکاهد و رنج تو را کمتر کند. بنابراین من پزشك (پزشك دوم) اول تابع وضع موجود تو نمی‌شوم، بعد بگویم در همین وضع موجود هم قول می‌دهم درد تو را کم کنم. بلکه اول طالب تغییر وضع موجود تو هستم.

پس به این ترتیب وظیفه ما نسبت به انسان‌ها چیست؟ کدام يك از این دو موضع را باید داشته باشیم؟ موضع پزشك اول را یا موضع پزشك دوم را؟ یعنی آیا ما باید به انسان‌ها بگوییم: انسان‌ها! از لحاظ خلقی و هر وضعی که دارید داشته باشید؛ مهم نیست. مناسبات اجتماعی‌تان هر طور هست، اشکالی ندارد. اما اگر در همین وضع و حالی که دارید، احساس دردی کردید، آن وقت من به عنوان هم‌نوع‌تان باید کاری کنم که درد شما را تا می‌توانم کاهش بدهم یا لااقل افزایش ندهم. این طور باید برخورد کنیم؟ یا این که به هم‌نوعان خودمان بگوییم تو می‌باید يك سلسله کارهایی را که می‌کنی نکنی، يك سری از موضع‌ها را نباید بگیری، برخی از خلقیات و ویژگی‌ها را باید از بین ببری، آن وقت تازه می‌رسی به وضعی که در آن وضع البته من وظیفه دارم درد و رنج‌های تو را کم کنم.

مثال ساده دیگری که می‌زنیم به خاطر زندگی روزمره ما خیلی اهمیت دارد: مثلاً شهردار تهران به مردم می‌گوید ای مردم تهران! همین گونه که زندگی

چیزی از درد و رنجش می‌کاست، البته خوب بود. اما وقتی که بچه من وضعش آرمانی نیست - یعنی چیزهایی را می‌خواهد که در واقع نباید بخواهد و وقتی به او نمی‌دهیم رنج می‌برد، یا چیزهایی را نمی‌خواهد که در واقع باید بخواهد و وقتی به او می‌دهیم رنج می‌برد - تسلیم وضع روانی او نمی‌شوم و استدلالم هم این است که اگر بچه‌ام هر چه را می‌خواست می‌باید می‌خواست و هر چه را نمی‌خواست نمی‌باید می‌خواست، آن وقت من باید تابع خواسته‌هایش می‌شدم. اما الان می‌دانم که بچه‌ام چیزهایی خواسته که نباید بخواهد بنابراین من تسلیمش نمی‌شوم و یا چیزهایی را نمی‌خواهد که باید بخواهد پس باز من تسلیمش نمی‌شوم.

پس به طور کلی صرف این که من باید جوری رفتار کنم که درد و رنجی به بچه‌ام نرسد کافی نیست بلکه باید کاری کنم که روی هم رفته از کار من درد و رنجی به بچه‌ام نرسد؛ روی هم رفته نرسد، نه این که در این لحظه نرسد. به تعبیر دیگر من باید در درازمدت به وضع بچه‌ام نگاه کنم، نه تنها به وضع کنونی‌اش. باید آینده‌اش را هم در نظر بگیرم، آن وقت می‌بینم کاری که الان يك واحد رنج به او می‌دهد، در آینده او را از این که مبتلا به سی واحد رنج بشود در امان می‌دارد در نتیجه این رنج را وارد می‌کنم. یا می‌بینم يك شادی یا لذتی الان يك واحد لذت به او می‌دهد، ولی در آینده چهل واحد آلم عارضش می‌شود، آن وقت این شادی را از او دریغ می‌کنم.

حالا تفکر مدرنیستی هم همین گونه است. باید جوری رفتار کنیم که درد و رنج آدمیان را بکاهیم. این گویا معنایش این است که آدمیان هر چه را می‌خواهند واقعاً هم باید بخواهند و هر چه را نمی‌خواهند واقعاً هم نباید بخواهند. از هر چه خوش‌شان نمی‌آید، نباید هم خوش‌شان بیاید و از هر چه خوش‌شان می‌آید باید خوش‌شان بیاید و چون وضع‌شان بدین گونه آرمانی است، بنابراین ما باید همیشه خوشایند و بدایند آن‌ها را در نظر بگیریم. اما واقعاً می‌شود به این پیش‌فرض ملتزم شد؟ به نظر نمی‌آید که بشود.

برای این که بگوییم چرا نمی‌شود، مثال دیگری می‌زنیم شما چه تفاوتی می‌بینید بین دو پزشك که یکی به شما وقتی به او رجوع می‌کنیم می‌گوید، من این داروها را برای تو تجویز می‌کنم و تو آزادی هر غذایی که می‌خواهی بخوری و هر کاری که می‌خواهی بکنی، من اصلاً به بقیه کارهایت کاری ندارم. فقط من پزشك قول می‌دهم که اگر این داروها

نیازمندیم، این است که ما انسان‌های معنوی‌ای نیستیم. هر چه انسان معنوی‌تر باشد، کمتر احتیاج پیدا می‌کند به این که منظره و تابلو را عوض کند، این است که انسان جدید تابلوهای خانه‌اش را هم باید هر از چند مدّت عوض کند، میلمان خانه‌اش را هم و... چون بعد از مدّتی این‌ها دیگر نمی‌توانند او را از خودش به بیرون از خودش عطف توجّه دهند. اگر همه ما شبیه مولوی بودیم مسافرت‌هایمان هم بسیار کاهش پیدا می‌کرد و بنابراین مشکل ترافیک هم بسیار کاهش می‌یافت.

توجه کنید که من نمی‌خواهم ساده‌اندیشی کنم. می‌خواهم بگویم که فرق است بین کسی که می‌گوید، وضع روحی و معنوی‌تان، به همین صورتی که هست باشد، از لحاظ مناسبات اجتماع، همین گونه که هستید باشید، همین خلق و خواها، همین منش‌ها و... را حفظ کنید و با این همه اگر مشکل بی‌کاري، تورّم، آلودگی هوا و... پیش آمد حلّش می‌کنم و کسی که می‌گوید، من وقتی کند و کاو می‌کنم، علت عمده مشکلات شما را در درون خودتان می‌بینم، بنابراین تا درون شما عوض نشود، نه من و نه هیچ کس دیگری نمی‌توانیم کاری برای شما بکنیم، یا اگر کاری بتوانیم بکنیم، این کار همان تغییر درون شماست به این دلیل است که مهم‌ترین مشکلات ما مشکلات فرهنگی‌مان است؛ فرهنگ به این معنا که همه مشکلات، ناشی از درون خودمان است. مشکلات فرهنگی تعبیر امروز اصطلاحی است که قدما به آن می‌گفتند: مشکلات انفسی. وقتی قرآن می‌گوید:

«إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ»

یعنی تا مشکلات انفسی‌تان رفع نشود، مشکلات آفاقی‌تان رفع نخواهد شد. تا مشکلات Subjective شما رفع نشود، مشکلات Objective شما رفع نخواهد شد.

برای مثال الان محیط زیست در خطر است. شاید بتوان گفت بزرگ‌ترین خطری که الان ما ساکنین کره زمین را تهدید می‌کند، مشکلات محیط زیستی است. حالا این مشکلات محیط زیست چرا پدید آمده‌اند؟ عمده مشکلات محیط زیست، به سبب کارخانه‌هایی است که ما تأسیس می‌کنیم جنگل‌هایی است که نابودشان می‌کنیم و منابع زیرزمینی است که به مواد مصرفی تبدیل‌شان می‌کنیم. حالا چرا این کارها را می‌کنیم؟ به دلیل این که ما مصرف داریم. انسان قدیم که این قدر مصرف نمی‌کرد. اگر جمعیت بشر در 500 سال پیش را نسبت به الان بسنجید و ببینید چه کسری از آن

می‌کنید، بکنید. هیچ تغییری در زندگی‌تان نمی‌خواهد بدهید. ولی می‌دانم که در این وضع مشکلی به نام ترافیک و آلودگی هوا وجود دارد که من شهردار حاضریم اگر به من امکانات داده شود، آلودگی هوا را کاهش دهم. حاضریم مشکل ترافیک‌تان را حل کنم. يك وقت هم نه؛ شهردار می‌گوید: من در کندوکاو و تحقیقات خودم به این نتیجه رسیدم که اصلاً آلودگی هوای تهران به خاطر نحوه زندگی کردن شماست. تا این جور زندگی می‌کنید نه من می‌توانم آلودگی هوای تهران و ترافیک را کم کنم، نه هیچ کس دیگر. زندگی‌هایتان را تغییر دهید، در آن صورت، بنده قول می‌دهم که مشکل را از دوش شما بردارم. یعنی من تسلیم وضع موجود شما نمی‌شوم، بعد بگویم در این وضع موجود باز هم حاضریم درد و رنج‌تان را بکاهم. تحلیل من نشان می‌دهد که این درد و رنج ناشی از نحوه روحیات شماست. حالا چرا مشکل ترافیک پیش می‌آید؟ یکی از عللش این است که زیاد با ماشین رفت و آمد می‌شود. اگر علت تامه نیست، لااقل علت ناقصه هست. اگر رفت و آمد کم می‌شد مشکل ترافیک تا این حد نبود. حالا چرا زیاد رفت و آمد می‌کنیم؟ چون کار داریم و کار رفت و آمد می‌خواهد. پس این را نمی‌شود کاری کرد. ولی بخش عمده‌ای از رفت و آمدهایشان به دلیل تفریح و مسافرت است. مسافرت می‌روم نه برای این که کارم اقتضا می‌کند، بلکه برای این که تفریح و تفرّج و گشت و گذار کرده باشم. حالا چرا این قدر تفریح و گشت و گذار می‌کنیم؟ چرا در زندگی انسان مدرن تفریح جایگاهی دارد که در زندگی انسان سنتی ندارد؟ برای این که انسان مدرن نمی‌تواند با خودش تفریح کند. یعنی هر وقت به خودش رجوع می‌کند از خودش بدش می‌آید. باغی در درون خودش ندارد که اگر ده سال هم مسافرت نرود هیچ وقت حوصله‌اش سر نرود. آدمی که تفکر معنوی عمیقی دارد، اگر صد سال هم مسافرت نرود يك لحظه نمی‌گوید حوصله‌ام سر رفت. چون دائماً مشغول سیر در يك باغ درونی است. وقتی ما باغ درونی نداریم باید برویم باغ‌های بیرونی را ببینیم. آدمی که خودش را نمی‌تواند تماشا کند چاره‌ای جز این ندارد که برود و بیرون از خودش را تماشا کند. اشخاص معنوی آن قدر درون خودشان چیزهای نو کشف می‌کنند و به ظهور می‌بینند و چیزهای بسیار شادکننده، امیدوارکننده و آرامش‌بخش می‌یابند که هیچ وقت به سیر و مسافرت بیرونی احتیاج پیدا نمی‌کنند. بنابراین یکی از دلایلی که ما این قدر به مسافرت و تفریح

به تعبیر قرآن دنبال يك عروة وثقي ايم. و به تعبیر آيين بودا، به دنبال يك ريسمان ناگسيختني هستيم. اگر اين ريسمان، در درون خودمان نباشد، آن وقت بايد چيزهايي از بيرون به خودمان آويزان كنيم تا وزانت و متانتي در اين دنياي متلاطم به خودمان ببخشيم.

اين يكي و ديگري اين كه ما هيچ وقت با خودمان مسابقه نمي دهيم. انسان معنوي همه وقت با خودش در حال مسابقه است. انسان معنوي هميشه زبان حالش اين است كه: من از آني كه الان هستم (و نه از آني كه الان دارم)، بهتر نمي توانم بشوم؟ اگر مي توانم بشوم، پس بايد از خودم جلو بزنم، يعني به وضع موجودم راضي نشوم و يك قدم از وضع موجودم، جلوتر بروم. ولي اناني كه معنوي نيست اصلاً با خودش مسابقه اي ندارد. مسابقه اش هميشه با ديگران است. او نمي گويد من از آني كه هستم بهتر نمي توانم بشوم و اگر مي توانم بشوم چرا نشوم، بلكه مي گويد من از آني كه فلاني دارد، بيش تر نمي توانم داشته باشم، اگر مي توانم، چرا نداشته باشد. وقتي اين روحيه وجود داشته باشد، مصرف گرايي و مصرف زدگي و پرستش مصرف هم حاصل مي شود. پس بايد موادي توليد شوند تا مصرف شوند، آن وقت اگر بخواهيد مواد توليد شوند بايد درخت ها قطع شوند، كارخانه ها پديد بيايند، رودخانه ها آلوده شوند و در نتيجه محيط زيست آلوده مي شود.

بنابراين، خيلي فرق است بين كسي كه زبان حالش نسبت به هم نوعانش اين باشد كه اي هم نوعان من! همين وضعي كه الان داريد داشته باشيد و در اين وضع اگر درد و رنجي عارض تان شد، من اين درد و رنج را كاهش مي دهم، يا لافل به گونه اي زندگي مي كنم كه افزايش ندهم، با كسي كه زبانش حالش نسبت به هم نوعانش اين باشد كه اي هم نوعان من! اين وضع موجود شما، خودش وضعيت نامطلوبي است. به قول شاعر:

اي عجب جانتان به نگررفت و نشد جانتان ملول

زين هواهاي عفن زين آب هاي ناگوار

عجيب است كه شما از اين هواهاي متعفن جانتان ملول نمي شود؟ اگر جانتان ملول نمي شود، آن وقت من هم به عهده نمي گيرم كه طوري رفتار كنم كه رنج شما، كاهش پيدا كند.

حالا با توجه به مجموع سخناني كه تاكنون گفتم، مي خواهم اين را عرض كنم كه اين كه ما در اندیشه كاستن درد و رنج آدميان باشيم و ملاك فعل اخلاقي هم همين باشد كه طوري زندگي كنيم كه از درد و

است و بعد مصرف او را هم نسبت به مصرف امروز بسنجيد و ببينيد چه كسري از آن است. مي بينيد كه به طور متوسط هر انسان اواخر قرن بيستم، نسبت به هر انسان اواخر قرن پانزدهم، 80 برابر مصرف کرده است.

حالا چرا اين قدر ما مصرف مي كنيم؟ انسان قديم پس چه كار مي كرد؟ وقتي تحليل رواني مي كنيم، مي بينيم كه اين مصرف گرايي شديد ما، به دليل دو عارضه رواني است كه در درون خود ما وجود دارد. يكي اين كه، چون ما «بودن» هاي مناسب نداريم، مي خواهيم لافل «داشتن» هاي مناسب داشته باشيم. دوم اين كه، چون با خودمان نمي خواهيم مسابقه دهيم، لافل با ديگران مسابقه دهيم پس يكي تبديل بودن هاي خوب به داشتن هاي زيبا و دوم هم تبديل وضعيت مان از اين كه با خودمان مسابقه دهيم به اين كه با ديگران مسابقه دهيم. اين دو عامل باعث شده است كه من و شما وارد مسابقه شده ايم؛ مسابقه مصرف. كه در اين مسابقه اولاً طرفين مان مي دانيم كه هيچ كدام مان برنده نيستيم و ثانياً مي دانيم كه اين مسابقه، آخر هم ندارد. پس دو فاجعه است: يكي اين كه اين مسابقه به انتها نمي رسد و ديگري اين كه اگر به انتها هم برسد، نه تو برنده اي و نه من.

حالا آيا انسان معنوي قديم هم، اين گونه فكر مي كرد؟ انسان معنوي قديم، اصلاً برایش «داشتن» مهم نبود، «بودن» مهم بود. به تعبیر *اريك فروم* در كتاب معروف *داشتن يا بودن*، او برایش «بودن» مهم بود و نه «داشتن». من وقتي به خودم نگاه مي كنم، مي بينم پوچ پوچ ام. در درون خودم، يك خلأ وجودي بسيار عميقي احساس مي كنم. وقتي كسي احساس خلأ عميق بكند، مثل تويي است (فرض كنيد يك توپ احساس و علم و شعور داشته باشد) كه حس مي كند خالي خالي است و براي آن كه ثباتي به خودش بدهد، چيزهايي را از خودش آويزان مي كند. وگرنه مي بيند كه اگر در درون خالي باشد و چيزي هم به خودش آويزان نكند، آن وقت ديگر ثبات ندارد. من و شما اين گونه ايم، احساس مي كنيم در درون خودمان پوكيم، هيچ چيز در درون ما نيست، چيزي كه لنگر وجود ما باشد، در مانيتست. بنابراين بايد چند تا لنگر بيروني درست كنيم. لنگر هاي بيروني چه چيزهايي هستند؟ اگر من ماشيني زيباتر از ماشين شما داشته باشم، اگر ويلايي زيباتر از ويلاي شما داشته باشم و اگر... گويا اين ها لنگر هايي اند كه به نحوي در اين دنياي در نوسان و تزلزل به من ثبات مي دهند. ما به دنبال يك لنگر گاهيم.

«هر کسی که چرایی زندگی را بداند، هر چگونگی‌ای برایش قابل تحمل است». این که چگونگی‌های زندگی برایمان قابل تحمل نیست، برای آن است که چرایی زندگی‌مان را نمی‌دانیم. خیلی نکته مهمی است، یعنی هر کاری که من بدانم برای چه انجامش می‌دهم، آن وقت همه درد و رنج‌هایی که حین این کار به من می‌رسد برایم قابل تحمل است. انسان وقتی درد و رنج برایش هولناک و سهمگین است که هم درد و رنج را می‌برد و هم نمی‌داند برای چه این درد و رنج را می‌برد. در واقع هم چوب را می‌خورد و هم پیاز را. آدمی که چوب می‌خورد لاف‌لش خوش است به این که پیاز را نخورده است و این چوب خوردن، چندان بر گرده‌اش دردناک نمی‌آید. آدمی چوب خوردن برایش دردناک است که هم چوب بخورد و هم پیاز را. به همین دلیل این قدر آستانه درد و رنج‌مان پایین آمده و زود درد می‌کشیم، چون هدف زندگی از دست ما بیرون رفته است. یعنی نمی‌دانیم این طور که الان زندگی می‌کنیم بالاخره چه عایدمان می‌شود. انسان قدیم آستانه درد و رنجش خیلی بالاتر بود. در پزشکی چینی و سنتی چین گفته‌اند که هر دردی را سه شبانه‌روز با آن دمساز شوید و بعد به پزشک رجوع کنید. - ظاهراً این را در احادیث خودمان هم دیده‌ایم - و این به خاطر طرز تلقی‌هایی بود که آستانه درد و رنج انسان‌ها را خیلی خیلی بالا می‌برد. یعنی انسان‌ها با مقادیر عظیم‌تری، درد و رنج بیرونی عارض‌شان می‌شد، ولی ما با مقادیر خیلی کمی از این مایه‌های درد و رنج بیرونی Objective، درد و رنج عارض‌مان می‌شود. اصلاً برای ما معنا ندارد بگویند سه روز درد بکش و بعد پیش پزشک برو. به دلیل این که انسان سنتی برای زندگی‌اش معنایی قائل بود که در آن، درد و رنج هم جای خودش را داشت. چرا شما از يك پلك زدن چشم‌تان رنج نمی‌برید؟ چون می‌گویید جهان‌بینی‌ام به من می‌گوید که به هم خوردن پلك چشم از ضروریات زندگی است. اگر برای زندگی ضروری است و روی هم رفته به هم خوردن پلك چشم بهتر از به هم خوردن آن است، بنابراین من درد و رنجی عاید نمی‌شود. حالا فرض کنیم که کسی همین موضع را در باب درد دندان داشته باشد، بگوید خوب است که انسان در زندگی‌اش هر چند سال يك بار، دو شبانه‌روز درد دندان بکشد و این را طبیعی و ضروری زندگی بداند، اگر این را ضروری زندگی بداند، در آن صورت درد را خوب می‌تواند تحمل کند. یا مثلاً چرا شما از عطسه کردن رنج نمی‌برید؟ چون

رنج دیگران بکاهیم یا لاف‌ل درد و رنج دیگران را افزایش ندهیم، این ملاک، ملاک درستی است به شرطی که سه نکته لحاظ شود:

نکته اول این که، من فکر نکنم در این وضعیت هر چیزی که باعث درد و رنج آدمیان می‌شود، نباید باشد و این درد و رنج باید کاملاً رفع شود، خیر. چیزهایی است که آدمیان از آن‌ها درد و رنج می‌برند ولی باید ببرد (چون مانع رسیدن رنج‌های بزرگ‌تری می‌شود) و بنابراین نباید من آن را بکاهم (برگردید به همان مثلاً بچه) پس طالب حفظ وضع موجود انسان‌ها نیستم که بگویم همین وضع موجودی را که دارند، حفظ کنند، و سپس در این وضع هر دردی که عارض‌شان شد، آن را می‌کاهیم. ما اول کاری که می‌کنیم این است که بگوییم (و خودمان این گونه باشیم): خیلی چیزها هست که تو از آن رنج می‌بری، اما در واقع نباید رنج ببری و خیلی چیزها هست که مایه خشنودی توست، ولی واقعاً نباید مایه خشنودی تو باشد، پس وظیفه ما این نیست که این مایه خشنودی را برای بشر ایجاد کنیم.

نکته دوم این که، همه درد و رنج‌هایی که تو می‌بری علت بیرونی ندارد، اکثراً علتش در درون خود توست، بنابراین تو باید همت کنی و خودت را عوض کنی. بودا جمله بسیار عمیقی دارد که می‌گوید: «کسی که خودش به خودش کمک نکند، هیچ کس نمی‌تواند به او کمک کند». من اول باید خودم به خودم کمک کنم و آن دیدگاه‌ها، موضع‌گیری‌ها، طرز تلقی‌ها و آن ویژگی‌های روحی و خلقی که باعث می‌شوند من از این وضع درد و رنج ببرم را از بین ببرم و در آن وضع روانی خوبی که پیدا خواهم کرد، اگر باز هم مایه‌های درد و رنج در بیرون از من وجود داشتند، آن وقت هم‌نوعان من باید طوری رفتار کنند که این مایه درد و رنج را بکاهند. به تعبیر دیگر درد و رنج منشأ Objective دارد، ولی منشأ Subjective هم دارد و وظیفه ما در قبال هم‌نوعان‌مان فقط این نیست که دنبال برطرف کردن منشأ‌های Objective و بیرونی درد و رنج‌هایشان باشیم بلکه باید منشأ‌های Subjective و درونی درد و رنج‌هایشان را نیز از بین ببریم. این از بین بردن معنایش این است که ابتدا باید يك تحول فرهنگی و يك تحول انفسی در انسان‌ها پدید بیاوریم و این هر دو وظیفه اخلاقی ماست.

نکته سوم این که **نیچه** فیلسوف آگزیستانسیالیست معروف آلمانی در اواخر قرن 19 و اوایل قرن 20، جمله بسیار عالی انسان‌شناسانه‌ای دارد که می‌گوید:

باید این را هم بدانم که یکی از مهم‌ترین راه‌های کاستن درد و رنج هم‌نوعان، این است که يك جهان‌بینی به آن‌ها القا کنم که در آن ابهت و وزن درد و رنج‌ها کم شود. یا به تعبیر دیگر، مایه‌های درد و رنج، آن قدر صولت و هیبت و احتشام نداشته باشند.

پس تا این جا گفتیم که عاطفه‌گرایی (Sentimentalism) اخلاق مدرنیسم، اخلاق قابل دفاعی است و علی‌الاصول درست است که اخلاق، مبتنی بر این است که ما درد و رنجی بر خودمان و بر دیگران وارد نکنیم و سعی کنیم درد و رنج‌های وارد آمده را کاهش دهیم، اما حداقل سه قید باید بزنیم که این سه قید خود در تفکر مدرنیسم جایی ندارد. تفکر مدرنیستی این مشکل را دارد که در عین این که غرض و نیت درستی در آن هست - نیت کاهش درد و رنج - اما گویا منشأشناسی نادرستی هم در آن هست و چون منشأشناسی درستی از درد و رنج ندارد، با این که می‌خواهد درد و رنج را کاهش دهد طوری مشی می‌کند که نه تنها درد و رنج انسان‌ها کاهش پیدا نمی‌کند، بلکه زیاد هم می‌شوند. حالا آیا واقعاً این يك بن‌بست است؟ یعنی ما نمی‌توانیم در تفکر مدرنیستی درد و رنج‌مان را کاهش دهیم؟ به نظر می‌آید که بن‌بست است، مگر این که شما بعضی از مؤلفه‌های مدرنیسم را حفظ کنید و بعضی دیگر را تجدید نظر کنید و آیینی پدید بیاورید که التقاطی باشد؛ البته نه به معنای منفی آن. التقاطی يك معنای منفی دارد و آن یعنی جمع ناسازها، یعنی آن‌هایی را که نمی‌توانند با هم سازگار باشند را با هم سازگارشان کنیم؛ چنین چیزی امکان ندارد. اما چه اشکال دارد که من مؤلفه‌هایی از مدرنیسم که قابل دفاع هستند را با مؤلفه‌های دیگری از بیرون مدرنیسم که آن‌ها هم قابل دفاع‌اند و در عین حال می‌توانند با این مؤلفه‌ها هم سازگاری پیدا کنند را با یکدیگر جمع کنیم؟ این در واقع همان چیزی است که من از آن به پروژه جمع عقلانیت و معنویت تعبیر می‌کنم، عقلانیت - به عنوان مؤلفه شاخص مدرنیسم - با معنویت باید جمع شود تا حتی خود مدرنیسم هم بتواند به اهدافش برسد. به تعبیر منطقی‌تر، مدرنیسم در خودش، دستخوش يك پارادوکسیکالیت و يك نوع ناسازگاری درونی است. یعنی عضوی از اجزایش با بعضی دیگر از اجزایش نمی‌خوانند. طبعاً نتیجه‌اش این شده که مدرنیسم نخستین جهان‌بینی است که به صراحت هر چه تمام‌تر گفته که ما باید درد و رنج‌ها را کاهش دهیم. اما نخستین جهان‌بینی‌ای هم هست که به وضوح هر چه

بالاخره چه آگاه باشید، چه آگاه نباشید، فکر می‌کنید عطسه کردن روی هم رفته بهتر از عطسه نکردن است.

شانکارا می‌گفت: «من گاهی که مریضی به سراغم نمی‌آید، از خودم در شگفت می‌شوم که چه شده که مریضی به دنبال من نمی‌آید؟». زیرا مریضی متنبه‌کننده ما آدمیان است و من هنوز نیاز به تنبیه دارم - تنبیه نه به معنای تأدیب و کیفر، به معنای هشدار - ؛ من نیاز به هشدار دارم.

مثال سادمتري بزنم. شما هیچ وقت دقت کرده‌اید که وقتی در آینه می‌بینیم يك تار مویمان سفید شده، چه جور آتش‌مان می‌زند؟ باچه ترفندهایی سعی می‌کنیم یا این تار مور را بکنیم یا رنگش بکنیم؟ چون يك جهان‌بینی داریم که در آن جهان‌بینی سفیدی نخ مو به ما می‌گوید مرگت نزدیک است و مرگ هم در این جهان‌بینی چیز حائلی است. اما «رامانوجا» در آیین هندو می‌گفت: وقتی اولین نخ مویم سفید شد خوشحال شدم، چون دیدم آهسته آهسته دارند مرخصی‌ام را به من می‌دهند.

آن جهان‌بینی خیلی با این جهان‌بینی فرق می‌کند این نخ مو به لحاظ بیرونی، Objective با آن نخ مو فرق نمی‌کند. چیزی که در يك جا درد و رنج زایش می‌کند و در يك جا نمیکند - بلکه شادی آفرینش هم می‌کند - جهان‌بینی شخصی است که با این تار مو مواجه می‌شود. يك جهان‌بینی این است که می‌گوید: ما در این جهان زحماتی باید می‌کشیدیم و خوشبختانه رو به اتمام است، دیگر می‌خواهیم به مرخصی و Pureland یا سرزمین پاک برویم، اگر چهارتا نخ دیگر پیدا شود یعنی ده قدم دیگر نزدیک شده‌ایم و ای کاش تمام تارهای مویمان سفید می‌شد. و جهان‌بینی دیگر (جهان‌بینی انسان مدرن)، می‌گوید: انسان 40 سال می‌آید این جا و تا می‌آید بساطش را پهن کند، می‌گویند جمع کن. همین دیروز بود ریشمان داشت درمی‌آید، حالا سفید شده، لعنت بر این و بعد هم خضاب و آرایش و فلان و بهمان و مخفی‌کاری.

در واقع آن چه که مایه درد و رنج است عوامل Subjective یا درونی است. چون ما چرایی زندگی‌مان را نمی‌دانیم و بنابراین چگونگی زندگی‌مان هم قابل تحمل نیست. اما وقتی چرایی زندگی را بدانیم، چگونگی‌های زندگی هم کاملاً قابل تحمل می‌شوند.

نکته دیگر این که من باید جوری زندگی کنم که از درد و رنج هم‌نوعان خودم بکاهم، ولی در عین حال

هم در ساحت کشاکش با طبیعت. در عین حال برتراند راسل به يك نکته توجه دارد و گفته: دیرپاترین مشکلات که حلّ و رفعش از همه مشکل‌تر است، مشکلاتی است که ما با خودمان داریم.

به نظر من اصلاً علت‌العلل مشکلاتی که با انسان‌های دیگر و با طبیعت داریم، همان مشکلاتی است که ما با خودمان داریم. اگر من با خودم مشکل نداشته باشم، با هیچ کس دیگری و با طبیعت هم مشکل نخواهم داشت. اما به چه معنا مشکل نخواهم داشت؟ به این معنا که اگر من بتوانم مشکلات و تعارف‌ها و کشاکش‌هایی را که با خودم دارم حلّ و فصل کنم، آن وقت مشکلاتی که با انسان‌های دیگر و با طبیعت دارم ممکن است به لحاظ بیرونی (Objective) باقی بمانند، ولی دیگر وزن درونی (Subjective) خود را از دست ندهند. یعنی اگر من توانسته باشم در درون خودم رضایت باطنی داشته باشم، هنوز هم ممکن است زلزله بر من پیش بیاید، یا خانه‌ام روی سرم خراب شود، یا کسی قصد جانم را بکند، یعنی این مشکلاتی که انسان در عرصه طبیعت با انسان‌های دیگر دارد، سر جای خودش به لحاظ بیرونی Objective باقی می‌مانند، ولی به لحاظ درونی Subjective ، وزن‌شان را از دست می‌دهند. یعنی مشکل، حضور فیزیکی دارد، ولی حضور روان‌شناختی ندارد. خب، حالا اگر درد و رنجی حضور روان‌شناختی نداشته باشد، آن وقت معنایش چیست؟ یعنی اصلاً درد و رنج وجود ندارد. اصلاً درد و رنج حضور روان‌شناختی دارد. مثلاً صندلی از آن موجوداتی است که من احساسش بکنم یا نکنم، اگر هست، هست، اگر نیست، نیست. من الان روی این میز چه احساس بکنم که این لیوان هست و چه احساس نکنم، به هر حال این لیوان هست و اگر هم این لیوان روی این میز نمی‌بود اگر من احساس می‌کردم که نیست، نبود و اگر هم احساس می‌کردم که هست، باز هم نبود، چون لیوان از آن موجوداتی است که موجود بودن آن با مُدرک بودنش دو چیز است. یعنی می‌تواند موجود باشد، ولی مدرک نباشد می‌تواند موجود باشد، مدرک هم باشد. هم می‌تواند موجود باشد و من موجود بودنش را احساس کنم هم می‌تواند موجود باشد و من موجود بودنش را احساس نکنم. در هر حال درک کردن و نکردن من به موجود بودن یا نبودن لیوان ربطی ندارد. اما درد و رنج چه؟ درد و رنج از آن سنخ موجوداتی است که اگر درک نشود، وجود ندارد و اگر درک شود وجود دارد. آیا معنا دارد که من صبح‌ها دستم درد می‌کند،

تمام‌تر درد و رنج‌های انسان‌ها را افزایش داده است. هیچ جهان‌بینی‌ای قبل از جهان‌بینی مدرنیسم این قدر درد و رنج‌ها را افزایش نداده بود. در عین حال هیچ جهان‌بینی‌ای هم این قدر تصریح نکرده است به این که من آمده‌ام تا این درد و رنج‌ها را کاهش دهم.

من نمی‌خواهم بگویم که به روشی که امروزه در کشور ما متعارف است، مدرنیسم را سربسته و دربسته و کارتنی و فله‌ای رد کنیم، یا فله‌ای قبول کنیم، نه. می‌خواهم بگویم که به نظر من در مدرنیسم وجوه مثبت فراوانی هست، اما نسبت به وجوه منفی آن هم باید بینا باشیم. وقتی می‌گوییم مدرنیسم نکات منفی دارد، معنایش این نیست که بینا باشیم. وقتی می‌گوییم مدرنیسم نکات منفی دارد، معنایش این نیست که راه بازگشتش، لزوماً بازگشت به قبل از مدرنیسم است. گاهی ممکن است راه بازگشت، بازگشت به قبل از مدرنیسم باشد و گاهی هم این راه نباشد؛ این باشد که ما رو به جلو حرکت کنیم و نقص‌های مدرنیسم را در راستای آینده و رو به جلو درست کنیم.

در این جا به مطلبی اشاره می‌کنیم که به بحث مدرنیسم چندان مربوط نمی‌شود، اما با این همه به نظر می‌آید دریغ است که نگوییم. **برتراند راسل** در بعضی از آثار خودش مخصوصاً در کتاب **امیدهای نو برای جهان در حال دگرگونی** و در چند کتاب دیگر از جمله **جامعه علمی** و در **اتوبیوگرافی** خودش نکته‌ای را آورده که می‌گوید: تجربه فردی ما انسان‌ها در زندگی هفتاد - هشتاد ساله‌مان و تجربه جمعی در این قرن‌ها و هزاره‌ها که در کره زمین داشته‌ایم، به ما نشان داده است که ما سه معضل مهم در زندگی‌مان داریم؛ به تعبیر او سه **Challenge** و به تعبیر بنده، کشاکش. و مشکلات ما در واقع ناشی از این سه کشاکش است. کشاکش اول، کشاکشی است که هر فردی با خودش دارد. کشاکش دوم کشاکشی است که انسان با انسان‌های دیگر دارد و کشاکش سوم، کشاکشی است که انسان با عالم طبیعت دارد. به تعبیر دیگر يك زندگی بسامان، زندگی‌ای است که هم در آن مشکلاتی که من با خودم دارم، تا حدّی حل و رفع شده باشند. و هم مشکلاتی که با شما به عنوان هم‌نوعان خودم دارد، و هم مشکلاتی که با طبیعت دارم، حل و رفع شده باشند. ما این سه دسته مشکل را داریم و به تعبیر ایشان، يك زندگی شادمانه یا سعادتمندانه نمی‌توانیم داشته باشیم، مگر این که در هر سه ساحت موفق باشیم؛ هم در ساحت کشاکش با خودمان، هم در ساحت کشاکش با انسان‌های دیگر و

غرب رجوع کنید. اگر بخواهید مناسبات انسانی سالمی داشته باشید، باید به تمدن چین رو کنید. اما اگر بخواهید با خودتان مشکلی نداشته باشید، یعنی در درون خودتان يك رضایت باطني و آرامش و امید و شادی احساس کنید، آن وقت باید به تمدن هند (آیینی مثل آیین دائو، بودا و هندو) رو کنید. از این نتیجه می‌گیریم در عین حال که هر سه تمدن ناموفق بوده‌اند، ولی اگر قبول کنیم که همه مشکلات ما برمی‌گردد به مشکلاتی که با خودمان داریم، باز هم اگر امید نجاتی باشد، به نظر می‌آید در تمدن هند قدیم است. یعنی تمدنی که آیین‌هایی مثل دائو، بودا و هندو را پدید آورده است.

پس تا این جا مجموعه مؤلفه‌های مدرنیسم را گفتیم و هدفمان این بود که اولاً مؤلفه‌های این سه جهان‌بینی - سنتی، تجددگرایانه، و پسانتجددگرایانه - را تعیین و بعد مقایسه کنیم. منتها با این که به لحاظ زمانی - تقویمی تمدن سنت‌گرایانه قبل از تمدن تجددگرایانه و پسانتجددگرایانه شروع شده، ولی با این همه بهتر است که ما فرهنگ تجددگرایانه را وسط قرار دهیم و آن را اول بگوییم و بعد آن دو تای دیگر را در مقایسه با این معرفی کنیم. یعنی بگوییم هر يك چقدر از این مؤلفه‌ها را می‌پذیرند و چقدرش را نمی‌پذیرند و بعد نشان دهیم که مدرنیسم و آن دو جهان‌بینی دیگر چه وجود تشابه و تخالفي با هم دارند. به نظر می‌رسد در باب جهان‌بینی تجددگرایانه بیش‌تر از این به عنوان مؤلفه‌های اصلی، چیزی وجود ندارد و همه ویژگی‌های دیگری که در این تمدن ظهور کرده، همگی به این مؤلفه‌ها قابل ارجاع و تأویل هستند.

اما دو نکته وجود دارد: نکته اول این که، جهان‌بینی سنت‌گرایانه، جهان‌بینی است که از دین تغذیه می‌کرده، حالا آیا کسی می‌تواند سنت‌گرا باشد، ولی به هیچ کدام از ادیان رسمی جهان تعلق خاطر نداشته باشد؟ به تعبیر دیگر با این که سنت‌گرایی در تحقق تاریخی خودش همیشه در داخل دین‌های نهادینه و تاریخی ظهور کرده ولی در عین حال بریدن از دین‌های تاریخی و نهادینه و در عین حال با تفکر سنت‌گرایانه زیستن محال نیست؛ نمی‌گویم مطلوب است، بلکه می‌گویم ممکن است و محال نیست. نکته دوم این که، لااقل ادیان زنده جهان یعنی ده دینی که ظهور کرده‌اند (سه دینی که در غرب ظهور کرده‌اند: یهود، مسیحیت و اسلام، و شش دینی که در شرق ظهور کرده‌اند: آیین هندو، بودا، دائو، کنفوسیوس، شینتو و چین، و یکی که در برزخ شرق و غرب

ولی دردش را احساس نمی‌کنم؟ این جمله پارادوکسیکال است. چون موجودیت درد همان مدرکیتش است. درد از آن موجوداتی است که اگر درك نشود وجود ندارد و اگر وجود دارد حتماً درك می‌شود. این موجودات مثل صندلی و میز نیستند که موجودیت‌شان ربطی به مدرکیت‌شان نداشته باشد. درد و رنج از آن موجوداتی هستند که مدرکیت‌شان به موجودیت‌شان کاملاً ربط دارد و چون ربط دارد، اگر تعارضاتی که من در درون خودم دارم حل شود، مایه‌های درد و رنج در عالم طبیعت و در مناسبات و روابط من با انسان‌های دیگر ممکن است حضور بیرونی Objective داشته باشد ولی حضوری درونی Subjective ندارد؛ یعنی مایه‌های درد و رنج دیگر مایه درد و رنج نخواهند بود. چون رنجی که احساس نشود، رنج نیست و دردی هم که احساس نشود درد نیست.

نکته اول: تعارض‌هایی که هر يك از ما با خودمان داریم، دیرپاترین تعارضات‌اند، در عین حال علت تعارضات دوگانه دیگر ما هم همین تعارضات هستند.

نکته دوم: سه تمدن بزرگی که در جهان ظهور کرده‌اند: یکی تمدن آسیای شرقی، یعنی تمدنی که در چین، ژاپن، کره و تا حدی در ویتنام ظهور کرد و تقریباً می‌شود گفت تمدن نژاد زرد بود. تمدن دوم، تمدن هند است در شبه‌قاره عظیم هند. و تمدن جدیدی که تمدن غرب است و باید گفت تقریباً 500 سال است که به مرحله نضج و قوام رسیده؛ نکته جالبی که وجود دارد این است که اگر از خیلی بالاتر به این سه تمدن نگاه کنیم و بخواهیم خیلی کلی‌گویانه و اجمالی در موردشان سخن بگوییم (و طبعاً نگاه هر چه از بالاتر صورت بگیرد، ظرافت‌ها و تیزبینی‌ها در آن محو می‌شود، ولی در عین حال يك بینش می‌دهد)، همان طور که بسیاری گفته‌اند، به نظر می‌آید تمدن چین، تمدنی است که بیش‌ترین تمرکزش روی تعارضات انسان با انسان‌های دیگر بوده و نمونه‌اش مکتب کنفوسیوس دینی است که بیش‌ترین تکیه کلامش روی این است که چگونه زندگی کنیم که به دیگران کمتر ظلم کنیم و کم‌ترین رنج و بیش‌ترین شادی را برای دیگران پدید بیاوریم. تمدن غرب بیش‌ترین فشار کلامش روی تعارضاتی است که انسان با طبیعت دارد و تمدن هند بیش‌تر به تعارضاتی که انسان با خودش دارد پرداخته است. از این لحاظ است که اگر بخواهید واقعاً در حل مشکلاتی که عالم طبیعت برای انسان ایجاد می‌کند، امید موفقیت داشته باشید، به صورت طبیعی و نرمال بیش‌تر باید به تمدن جدید

ناشي از منافع طبقاتي، ياناشي از القا، يا ناشي از تلقين و يا ناشي از گناه هم باشد. اما معنايش اين نيست كه تمام عقايد ما ناشي از گناه است.

جواب سوّم اين كه گفتيم شايد اين شخص اگر خودش را از گناه بپالايد بفهمد كه اين عقيدهاش غلط بوده است. به فرض اين، شايد هم وقتي از گناه بپالايد بفهمد كه هنوز هم عقيدهاش درست است؛ با شايد كه چيزي درست نمي‌شود.

3 - تفاوت گزاره‌هاي هستي‌شناسانه، معرفت‌شناسانه، انسان‌شناسانه و وظيفه‌شناسانه در اين است كه اگر بحث در اين باشد كه در عالم واقع چه مي‌گذرد بحث هستي‌شناسانه است. اگر بحث در اين باشد كه از كجا مي‌دانيم آن چه در ذهن مي‌گذرد با آن چه در عالم واقع مي‌گذرد، با هم انطباق دارد، بحث معرفت‌شناسي است. اگر بحث در اين باشد كه انسان چگونه است و چگونه نيست و كاري به بقية عالم نداشته باشد، حالا چه در ساحت عقيدهاش انسان چگونه است و چه در ساحت لذات و آداب و عواطف و احساساتش و چه در ساحت اراده و خواست و نيازهايش، بحث، انسان‌شناسانه خواهد بود و اگر هم بحث در باب اين باشد كه نه اين كه انسان چگونه است، بلكه انسان چگونه بايد باشد، آن وقت بحث، وظيفه‌شناسانه خواهد بود.

4 - شهود سه معنا دارد و اين سه معنا را نبايد با هم خلط كرد. يكي از اين سه معنا در اندیشه مدرنيستي قابل قبول و قابل اعتنا نيست، ولي دو معنای ديگرش هست. گاهي وقتي مي‌گويم «شهود»، هر حالي است كه در درون خودمان حس مي‌كنيم و چون در درون خودمان حس مي‌كنيم، در وجودش هم هيچ شكي نمي‌كنيم. مثل وقتي كه احساس سردرد، يا احساس تشنگي، يا احساس محبت نسبت به كسي، يا احساس خستگي مي‌كنيم و يا احساس نوميدي مي‌كنيم، اين‌ها را ادراكات شهودي مي‌گويم. يعني ادراكاتي كه اختصاص به خودمان دارد و در درون خودمان متعلق به ادراك حضور تعلق دارد؛ اين معنا در اندیشه مدرنيستي كاملاً قابل قبول است. در يك بخش از روان‌شناسي مدرنيستي يك محك و سنجه داريم به نام درون‌نگري و با اين درون‌نگري، ما در واقع از احوال دروني خودمان باخبر مي‌شويم و اين‌ها در آمارها و در روان‌شناسي اجتماعي هم محلّ عنايت هست.

اما شهود به معنای دوّم اين است كه من چيزي را در درون خود احساس نمي‌كنم، ولي وقتي كسي يك جمله

ظهور کرده: آيين زرتشتي)، به لحاظ عناصر حضور تفكر سنتي، همگي شبیه به هم هستند. اگر شخصي در اين ده دين مذاقه كند، مي‌بيند كه در عين اين كه در فقه‌شان بسيار اختلاف است، در اخلاق‌شان كم‌تر اختلافاتي وجود دارد و در كلام‌شان البته باز هم كم‌تر، ولي به نظر مي‌آيد كه در مؤلفه‌هايي كه براي جهان‌بنيني سنتي خواهيم گفت، همه اين اديان با يكدیگر شبیه‌اند.

چند نکته

1 - تمدن اسلامي تمدني است التقاطي. تمدني است كه از جمع عناصري از تمدن هند قديم و از تمدن يونان قديم متشكل شده است. البته اين سخن ناظر به خود قرآن و روايات نيست. قرآن و احاديث داستان ديگري دارند، اين سخن مربوط به تمدن است.

2 - آيا درست است كه بگويم گزاره: «منابع غير معرفتي مثل گناه بر احكام معرفتي مؤثرند، كمك معرفت‌شناسانه‌اي به ما نمي‌تواند بکند»، اشتباه است، چون به فرض پذيرفتن حكم، شخصي كه اين را حكم مي‌كند، خودش تحت تأثير منابع غير معرفتي مثل گناه است و چه بسا خودش را اگر بپالايد، دريابد كه اين جمله اشتباه و حاصل از منبع غير معرفتي است؟

در اين جا سه جواب وجود دارد: يكي اين كه اصلاً بنا نيست كه ما فقط چيزهايي را در عالم قبول كنيم كه مي‌توانند به ما كمكي بكنند. آن چيزي كه قبل از هر چيز بايد مشغله ذهني‌مان باشد، اين است كه اين گزاره حق است يا باطل؟ كمك مي‌كند يا نمي‌كند داستان ديگري است.

جواب دوّم اين است كه ما وقتي مي‌گويم گناه مي‌تواند در عقیده اثر بگذارد؛ نگفته‌ايم كه در تمام عقايد تمام آدميان، در همه مكان‌ها، همه زمان‌ها و همه اوضاع و احوال اثر کرده است، بلكه مي‌گويم گناه اين قدرت را دارد كه اثر بگذارد. من اگر به شما بگويم كه آب مي‌تواند به جوش بيايد معنايش چيست؟ آيا معنايش اين است كه همه آب‌هاي جهان در حال جوش هستند؟ نه! معنايش اين است كه اين پتانسيل در آب هست كه مي‌تواند به جوش بيايد يا كدر شود و يا بگندد، اما معنايش اين نيست كه همه آب‌ها گنديده يا كدر هستند. پس وقتي تأثير عوامل غير معرفتي از جمله گناه را بر روند معرفت بررسي مي‌كنيم، همين طور كه عقیده آدم مي‌تواند تابع استدلال باشد، مي‌تواند تابع عشق و يا نفرت هم باشد، مي‌تواند ناشي از اميد باشد، يا ناشي از دين، يا ناشي از منافع فردي، يا

گفتن ندارم، چون حرف را این خادم مسجد زد. هر کس اگر از هر جا که نشسته يك قدم جلوتر بيايد مسأله حل است. بلند شويد جلوتر برويد. اگر همين جا بنشينيد و فقط نگاه كنيد به آدم‌هايي كه جلوتر آمدند، هيچ وقت جلوتر نمي‌آييد. مثلاً آدمي كه اين جا نشسته و فقط به آن‌هايي كه روي قلّه نشسته‌اند نگاه مي‌كند و بنابر اين هيچ وقت روي قلّه قرار نمي‌گيرد.

6 - براي مطالعه در مورد تمدن شرق در زبان فارسي منابع بسيار كمي وجود دارد. بهترين كتاب فارسي در اين زمينه، باز هم كتاب **تمدن شرق ويل دورانت** است. (يعني جلد اول از دوره يازدمجلدي تاريخ تمدن ويل دورانت). اما به زبان انگليسي بهترين كتاب، كتاب **«مطالعه تاريخ» آرنولد توين بي** است.

7 - ايدة كشف «حقيقت و رفع مرارت» به نظر من تراژيك‌ترين وجه زندگي روشن‌فكري است كه يك روشن‌فكر عميق و دلسوز به حال مردم، گاهي اوقات احساس مي‌كند كه حقايق وجود دارد كه اگر بر مردم كشف شود، درد و رنج‌شان افزايش پيدا مي‌كند و ديگر اين جا نمي‌داند چه كند. اگر بخواهد درد و رنج مردم افزايش پيدا نكند، بايد اين حقايق را كتمان كند، ولي از سويي كتمان حقيقت هم، يك انسان حقيقت‌جو را مي‌آزارد و بنابر اين بزرگ‌ترين وجه تراژيك يك زندگي روشن‌فكري همين وقتي است كه احساس كند حقايق هست كه مكشوف شدن‌شان همان و افزايش درد و رنج مردم همان. در اين جاست كه روشن‌فكر بايد ببيند به لحظ اخلاقي، آيا دغدغه اول شخص بايد كاستن درد و رنج مردم باشد كه اگر روزي كشف حقيقت اين درد و رنج را بيش‌تر كرد، اين كشف حقيقت را فدائي اين كاستن درد و رنج مردم كند، يا دغدغه اول انسان، بايد كشف حقايق باشد كه اگر حقيقتي به افزايش درد و رنج هم انجاميد، اشكالي بر كار او مترتب نباشد. به تعبير روشن‌فكر دوم، بايد مردم را با حقيقت عريان مواجه كنيم و لاغير.

8 - گفتيم كه مدرنيسم و ديانت قابل جمع هستند. به اين تعبير كه مثلاً اگر شخصي فايده يك حكم شرعي را تشخيص داد و با تجربه نشان داد كه حكم فوق مفيد است، بايد آن را اجرا نمايد و در غير اين صورت آن را رد كند. حال در مورد گزاره‌هايي هم كه در كتاب خدا به عنوان حكم براي نوع بشر آمده بايد به همين ترتيب برخورد كنيم، يعني بايد دقت كنيم كه گزاره‌هايي كه خداوند صادر فرموده، حق محض است، يا گزاره‌هايي كه اگر ما به آن‌ها معتقد باشيم و

به من مي‌گويد و به خودم رجوع مي‌كنم، مي‌بينم بله اين جمله درست است و اصلاً نياز به دليل هم ندارد. براي مثال اگر من به شما بگويم كه هر چيزي كه رنگ دارد، شكل هم دارد، شما به محض تصور، مي‌بينيد راست مي‌گويم، هر چيزي كه رنگ دارد شكل هم دارد. و يا به شما بگويم كه اگر سرتاسر يك توپ سفيد باشد، ديگر نمي‌تواند تگه‌اي از اين توپ قرمز باشد. شما به محض تصور، تصديق مي‌كنيد، (اين مثل گرسنگي قبلي نيست). اين‌ها را احكام شهودي مي‌گويند. يعني احكامي كه شخص وقتي مي‌شنود، بدون اين كه از طرف مقابل، مطالبه دليل بكد قبول مي‌كند. اين شهود هم البته قابل قبول است و اصلاً رياضيات مبتني بر اين شهود است. منطق هم مبتني بر اين شهود است و به گفته بعضي، فلسفه هم نوعي ابتدا بر اين شهود است. مثلاً اگر من در منطق به شما بگويم كه اگر الف، ب باشد، ب هم جيم باشد، آن گاه الف، جيم است؛ شما قبول مي‌كنيد. در واقع شما الان درستي اين گزاره را شهود كرديد.

اما شهود معناي سوّمي هم دارد كه در تفكر مدرنيستي قابل قبول نيست، ولي در تفكر سنتي اين معنا بسيار مورد تأكيد است و آن اين كه چشم انسان در اثر يك سلسله ورزشهاي هم نفساني، هم ذهني، هم عاطفي و هم احياناً بدني مي‌تواند آهسته آهسته به اموري باز شود كه در حالت عادي انسان‌ها آن امور را نمي‌بينند. البته منظور چشم سر نيست، چشم دل باز مي‌شود. اولين بار **افلاطون** در فرهنگ غرب تعبير چشم دل را به كار برد، در فرهنگ شرق به آن چشم سوّم مي‌گويند. چشم سوّم انسان باز مي‌شود. البته اين مشاهده در تفكر مدرنيستي ديگر جايگاهي ندارد.

5 - توقف چگونگي بر چرائي تعليق زندگي يك امر محال عادي نيست. البته اگر بخواهيم از جايمان نجنيم برايمان محال است. اما چقدر آدم‌ها در فرهنگ غرب و در شرق جنبيدند و به اين حالت‌ها رسيدند. مثلاً اين كه كسي مي‌گويد «عاشقم بر همه عالم كه همه عالم از اوست» به اين حالت رسيده است. پس محال نيست. هر كه روي زمين بنشيند تا وقتي روي زمين نشسته محال است روي قلّه كوه باشد. اما اگر بلند شد و راه افتاد، اين استحاله ديگر از بين مي‌رود. داستان **ابوسعيد ابوالخير** را شنيده‌ايد كه در مسجد مي‌خواست سخنراني كند، جا تنگ بود، يكي از مريدان گفت خدا بيا مرزد پدر و مادر كسي را كه هر جا نشسته است يك قدم جلوتر بگذارد. بعد ابوسعيد ابوالخير بر بالاي منبر رفت و گفت من چيزي براي

عمل کنیم، زندگی همراه با شادی، امید و آرامش خواهیم داشت؟ آیا این تعبیر (جمع مدرنیسم و دیانت) به نوعی پارادوکسیکال نیست؟ چون که منطقاً گزاره‌هایی که از موجودی به نام خدا صادر شده باشد (با فرض پذیرش این موضوع)، باید (به لحاظ منطقی، انسان‌شناختی و روان‌شناختی) درست باشد. مگر این که شاخصه‌های جدید و یا صفات دیگری را در جهان‌بینی مدرنیستی برای خداوند بپذیریم. این بحث نیاز به مقدمات زیادی دارد که در جایی دیگر بحث را مفصلاً مطرح خواهیم کرد.

متجدد پی می بریم. توجه کنید که ساختمان چشم ما عوض نشده است، ساختمان عالم طبیعت هم عوض نشده است. 2500 سال پیش هم وقتی شبها، آباء ما به آسمان نگاه می کردند، همین چیزهایی را می دیدند که الان ما می بینیم اما همان چیزهایی را نمی دیدند که ما می بینیم. چون خیلی فرق هست بین دیدن بی واسطه و دیدنی که با یک سرعت شگفت انگیزی با یک تفسیر همراه می شود.

جلسه دهم 79/9/15

انجمن اسلامی دانشجویان دانشگاه صنعتی شریف

ما الان همان چیزهایی از آسمان به چشمان می خورد که به چشم انسان سنتی می خورد ولی تفسیر ما از این دیدن اینست که: «ما در حال دیدن آسمان و سیارات و ثوابتی هستیم که بسیار بسیار از ما دورند. بعضی هایشان چندین سال نوری با ما فاصله دارند، بعضی ثابت اند و بعضی سیارند. ضمن اینکه ما «نوراینها» را از فاصله نوری خیلی زیادی می بینیم». یعنی مثلاً شما در حال دیدن یک ستاره اید ولی به دوستان می گوید: «فکر نکن این ستاره الان وجود دارد این ستاره مثلاً ده میلیارد سال نوری با ما فاصله دارد و معنایش این است که نور این ستاره ده میلیارد سال قبل به راه افتاده تا الان به چشم ما رسیده است. خود این ستاره ممکن است دو میلیارد سال قبل از بین رفته باشد. بنابراین این را که الان می بینیم وجود ندارد ولی می بینمش»¹. و بعد وقتی این آسمان را نگاه می کنیم چه فاصله های عظیمی بین خودمان و اشیاء موجود در آن را در تصور می آوریم و درواقع چه منظومه و سامانه ای در نظر می گیریم. این تفسیر ماست.

اما در عین حال آباء و اجداد ما در 2500 سال پیش هم همین ها را می دیدند؛ اما چه تصور می کردند؟ به دوستان چه می گفتند؟ می گفتند: «عجب سقف بلندی؟ جالب این جاست که این سقف، بدون ستون هم هست. همه سقفهایی که ما برای ساختمانی که مساحتش مثلاً سه متر در چهار متر است می زنیم، چهار تا ستون می خواهد، بین این سقف به این عظمت، یک ستون هم ندارد. بین چه زیبا این چراغها را چسبانده اند که هیچوقت رها نمی شود. ما کی فانوسی را یکجا آویزان می کنیم بعد از یک سال، نخش فرسوده می شود، اما این چراغها هیچوقت پایین نمی افتد». تفسیر آنها از این دیدن این بود. مشهود بی واسطه آنها با مشهود بی واسطه ما فرق نمی کرد، اما مشهودات ما که بی واسطه بر ما عارض نمی شود. در یک فاصله زمانی بی نهایت اندکی، یک تفسیر

بحث را شروع می کنم با ورود به مؤلفه های جهان بینی سنتی. در جلساتی که گذشت (ظاهراً 8 یا 9 جلسه دقیقاً در ذهن ندارم)، مؤلفه های جهان بینی مدرن – جهان بینی تجددگرایانه – محل بحث و گفتگو بود. البته در آن بحث و گفتگویی که درباره مؤلفه های جهان بینی انسان متجدد داشتیم، اولاً و بذات قصد من گزارش بود، گاهی هم تحلیلهایی انجام می گرفت ولی تقریباً هیچ نقدي صورت نگرفت. بنابراین توجه دارم به اینکه در این جلسات بیشتر گزارش کرده ام، کمتر تحلیل و تقریباً هیچ نقد. اما این بهر حال چیزی خلاف مقصود من هم نبود. از امروز اگر عمري داشته باشم، بحث بر سر جهان بینی انسان سنتی است که همانطور که مؤلفه های جهان بینی انسان متجدد را تا آنجایی که به عقل قاصر من می رسید فهرست کردم. مؤلفه های جهان بینی انسان سنتی را هم فهرست کنم. قبل از اینکه بپردازم به فهرست مؤلفه های جهانی بینی انسان سنتی، دو نکته مهم را عرض می کنم.

نکته اول این که آیا انسان متجدد در داشتن این جهان بینی مختار است یا مجبور؟ آیا ما که در اوایل قرن بیست و یکم زندگی می کنیم، می توانیم دارای ذهنیت انسان متجدد نباشیم؟! آیا این ذهنیت چیزی است مثل روح زمانه ای که هگل می گفت و امریست تقریباً جبری؟

مثال می زنم. شما در نظر بگیرید که انسان سنتی وقتی شب به آسمان نگاه می کرد، آنچه که با حس بی واسطه اش می دید با آنچه که من و شما وقتی به آسمان نگاه می کنیم و با حس بی واسطه مان می بینیم، هیچ فرقی نمی کرد یعنی انسان دو هزار سال پیش، وقتی شب به آسمان نگاه می کرد همان چیزی به چشمش می خورد که الان من و شما وقتی به آسمان نگاه می کنیم به چشمان می خورد. اما وقتی نگاه می کرد چه تصور می کرد؟ تصور او با تصویری که الان ما داریم، خیلی فرق می کند و این نکته ای است که واقعاً مهم است. هر قدر در این نکته (که البته من با یک مثال آن را بیان کردم) دقیق تر شویم، بیشتر به دشواری حل مسائل و مشکلات انسان

1- وقتی می گوئیم یک ستاره با ما 50 میلیارد سال نوری فاصله دارد، یعنی نوری که از آن ستاره ساطع می شود 50 میلیارد سال در راه بوده است تا به ما رسیده است. ممکن است خود ستاره در این 50 میلیارد سال از بین رفته باشد.

ترتیب. یعنی بالاخره تا آدم مدرن است همین است که هست. مثل مریضی (نمی خواهم بگویم که مدرنیسم مریضی است مثال می زنم) که می گویند باید دوره اش طی شود. بعضی از بیماریها را دیده اید که پزشک می گوید: کاری از ما ساخته نیست؛ از هیچ کسی هم ساخته نیست. این مرض دوره ای دارد که باید بگذرد. وقتی گذشت مریض بطور طبیعی آهسته آهسته بهبود می یابد. احتیاج به دوا و درمان خاصی هم نیست. آیا انسان مدرن هم همینطور است؟ دوره اش باید بگذرد تا پست مدرن شود و بعد پست مدرن هم باید دوره اش بگذرد تا پست پست مدرن شود و تا وقتی هم انسان مدرن، مدرن است دیگر نمی تواند غیر از این فکر بکند کما اینکه وقتی سنتی بود غیر از این نمی توانست فکر کند و کما اینکه تا وقتی پست مدرن بماند هم، غیر این که مقتضیات جهان بینی پست مدرن است، نمی تواند فکر بکند؟ یا نه. همین الان که ما در دوران مدرنیته بسر می بریم، می توانیم گونه دیگر فکر بکنیم؟

اگر گونه دیگری نتوانیم فکر بکنیم و جواب منفی باشد، آنوقت طبعاً بحث و جدل هم چندان سودمند نیست. آنوقت آنهایی که جهان بینی اشان سنت گرایانه است نباید با آنهایی که جهان بینی شان تجدیدگرایانه است و آنهایی که جهان بینی شان پستاجددگرایانه است، وارد کشمکش شوند. باید هر کدامشان دورانشان را طی کنند. حالا ممکن است این دوران تمام عمرشان را هم دربر بگیرد. یعنی ممکن است من در مدرنیسم بمیرم، فرزندان من هم بیایند و بروند و همینطور تا نسلهایی، با مدرنیته به دنیا بیایند و با مدرنیته هم از بین بروند. بعد بطور طبیعی دوران پست مدرنیته فرا برسد و آنوقت هم آدمها «بخواهند یا نخواهند» پست مدرن به دنیا می آیند و پست مدرن از دنیا می روند. اما اگر اینگونه نباشد و این ذهنیت و جهان بینی اجتناب پذیر باشد و بشود این ذهنیت را دگرگون کرد، آنوقت سؤال بعدی پیش می آید. به عبارت دیگر، اگر منتالیت و ذهنیت انسان مدرن، اجتناب پذیر باشد و بشود این ذهنیت را از انسان مدرن بگیرند؛ یعنی بتوان با بحث و فحص، انسان مدرن را از مدرن بودن بیرونش بکشیم و نگوئیم «این وضعی است که باید دورانش بگذرد»، آن وقت بحث بعدی پیش می آید و آن اینکه، حالا آیا این ذهنیت غلط است که باید از بین برود؟ آیا این ذهنیت، ذهنیتی است درست که باید حفظش بکنیم یا نه اتفاقاً نادرست است که حالا که می توانیم تغییرش دهیم. باید هم تغییرش دهیم.

رویش بار می شود. این تفسیر که رویش می آید درواقع آن چیزی است که ما حس می کنیم می بینیم. حالا من وارد این مباحث نمی خواهم بشوم. این مباحث، مباحث هم پیچیده و هم جذابی است ولی من الان این را می خواهم بگویم که شما الان نمی توانید شبی به آسمان نگاه کنید و آنطوری که آباء 2500 سال پیشتان، مشهودات بی واسطه و مستقیم خودشان را تفسیر میکردند، تفسیر کنید. هرچه بخواهید با خودتان کلنجار بروید، باز هم تصوراتان از آسمان، يك جهان بسیار بزرگ است که در آن سیارات، ستاره ها، کهکشانها و ... وجود دارد و در هر کهکشانی چندین میلیون منظومه وجود دارد و آنوقت یکی از این کهکشانها کهکشان راه شیری است و در این کهکشان راه شیری هم یکی از منظومه های بی نهایتش منظومه شمسی است و ما هم يك گوشه ای از این منظومه شمسی هستیم. آیا می توانید این تصورات را از خودتان جدا کنید؟ ظاهراً نمی توانید. کما اینکه آباء و اجداد ما هم نمی توانستند تصویری که ما الان ما می کنیم را داشته باشند و این معنایش این است که ظاهراً ما نمی توانیم خودمان را از ذهنیت انسان مدرن بیرون ببریم کما اینکه نیاکان ما هم نمی توانستند خودشان را از ذهنیت انسان سنتی منخلع و مجزا و معرا بکنند.

من در يك مثال این را به شما نشان دادم ولی حالا می خواهم بصورت کلی بپرسم: آیا همه مؤلفه های جهان بینی انسان مدرن برایش اجتناب ناپذیر است؟ یعنی آیا واقعاً انسان مدرن می تواند به گونه دیگری فکر کند؟ آیا همانطور که انسان مدرن در مسئله نجوم و هیئت، به گونه دیگری نمی تواند فکر بکند، در جهات دیگر، طور دیگری می تواند فکر کند؟ همین سوال در مورد انسان سنتی هم صادق است. یا پدران ما واقعاً به گونه دیگری نمی توانستند فکر بکنند یا نه، پدران ما طور دیگری نمیتوانستند فکر بکنند ولی خوب نمی کردند. ما هم جور دیگری می توانیم فکر بکنیم ولی نمی کنیم. آیا مسئله به همین سادگی است که ما می توانیم و نمی کنیم یا واقعاً نمی توانیم؟ این را برای این پرسیدم که اگر واقعاً انسان مدرن، نتواند مؤلفه های جهان بینی اش را از خودش جدا کند، آنوقت معنایش این است که برای اینکه انسان مدرن يك انسان پست مدرن بشود، باید يك قرن، دو قرن، سه قرن یا چند قرن (نمی دانیم چقدر) صبر کنیم. آنقدر باید بگذرد تا آهسته آهسته انسان مدرن، يك انسان پست مدرن بشود و انسان پست مدرن، يك انسان پست پست مدرن و به همین

دیگر، اثبات کنیم و همینطور این جریان باید ادامه پیدا کند تا بالاخره به يك جايي برسیم که انسان مدرن همه مقدمات استدلالمان را قبول داشته باشد. حالا آیا يك چنین جايي قابل حصول است؟ يعني آیا جايي هست که در آنجا مقدماتي وجود داشته باشد که انسان مدرن این مقدمات را از استدلال کننده غیرمدرن بدون استدلال بپذیرد؟ بگوید: «اینجا را دیگر قبول دارم. دیگر دليل جديدي نمی خواهد بیاوري. این مقدمات را دیگر بدون دليل هم از تو قبول می کنم». آیا يك چنین جايي وجود دارد؟ يعني آیا مستدلي که خودش یا سنتي یا پست مدرن است، می تواند مخاطب مدرن خودش را به جايي برساند که مخاطب مدرنش بگوید که هم مقدمه اول و هم مقدمه دوم این استدلال تو را بدون دليل قبول دارم که وقتي این استدلال و مقدماتش را بدون دليل قبول کرد، آنوقت نتیجه اي روي آن بار شود و باز آن نتیجه، او را به نتیجه بعدي و نتیجه بعد بکشاند؟ آیا به چنین جايي می رسیم؟ یا نه، به هر جا برسیم، باز ممکن است انسان مدرن بگوید این را هم باید برابم استدلال کنی.

این را براي چه عرض می کنم؟ براي این عرض می کنم که انساني که یا پست مدرن است یا ما قبل مدرن، او با انسان مدرن يك مشکل جدي دارد و آن اینست که انسان مدرن يکي از مؤلفه هاي جهان بيني اش استدلال است و بدون استدلال حرفي را نمی پذیرد در این صورت يك انسان سنتي، براي اقناع انسان مدرن، باید براي او استدلال کند. درنهایت مسیر این فرایند استدلالی، دو گزاره نهفته است. اگر انسان سنتي بتواند انسان مدرن را به جايي برساند که او این دو گزاره را بدون دليل قبول کند، خیلی خوب است و مقصود حاصل است، اما اگر نتواند، دیگر نمی تواند با او نزاع کند. باید بگوید: لکم دینکم ولي الدین. من سنتي ام تو مدرن باش. یا من پست مدرنم و تو همچنان مدرن باش. ظاهراً راهي وجود ندارد. اگر به اینجا برسد باید يك چنین چیزی را انتظار داشته باشد و بنابراین دیگر نمی تواند طلبکارانه با انسان مدرن مواجه شود: مثل اینکه به رأي العین می بیند انسان مدرن پا روي حق واضحي گذاشته است. خیر، حق واضحي نیست. چون اگر بخواید به انسان مدرن نشان دهد که دارد پایش را روي حق واضحي می گذارد، باید برایش استدلال کند و این استدلال خودش نیاز به مقدماتي دارد که همانطور که فرض شد انسان سنتي درنهایت از اثبات آن عاجز بود. من الان نمی خواهم وارد این

این را براي این می گویم که در کشور ما، هم آنهایی که سنت گرایانه می اندیشند یا سنتي می اندیشند، باید ابتدا این سؤال را از خودشان بکنند که ما که می خواهیم نسل دانشگاهي مان، نسل جوانمان و اساساً نسل هایی که با آنها سر و کار داریم، سنتي فکر بکنند، آیا اصلاً می شود کاري بکنیم که سنتي فکر بکنند یا نه. اگر نمی شود که هیچ و اگر می شود ببینیم که آیا خوب است که سنتي فکر بکنند یا خوب است همینطور که متجددانه فکر می کنند، همینطور هم فکر بکنند. کدامش خوب است؟¹ حالا فرض کنیم که در این فاز دوم هم رسیدیم به اینکه این ذهنیت (ذهنیت انسان مدرن) خطاست و باطل است. پس باید عوضش کنیم. اگر بخواهیم عوضش کنیم چه کار باید بکنیم؟ اگر بخواهیم عوضش کنیم، باید با انسان مدرن مواجه شویم و به او نشان دهیم که ذهنیت خطاست. به او نشان دهیم این مؤلفه هاي سازنده جهان بيني تو، به لحاظ منطقي و معرفت شناسي قابل دفاع نیستند و غلط اند. حالا اینجا این مشکل پیش می آید که وقتي می خواهید براي انسان مدرن ثابت کنید که ذهنیتش خطاست، براي اثبات، به يك سري مقدماتي نیاز دارید که او هم قبول داشته باشد. چون اثبات هیچ وقت صورت نمی گیرد مگر اینکه مخاطب، مقدمات استدلال را قبول داشته باشد. اگر شما به من گفتید: الف، ب است، ب هم ج است پس قبول کن که الف جیم است، آنوقت بنده به شما می گویم درست است؛ اگر الف، ب باشد و ب هم جیم باشد، شکی نیست که من باید قبول کنم که الف، جیم است؛ اما آخر من قبول ندارم که الف، ب است یا قبول ندارم که ب، جیم است یا هیچ کدامش را قبول ندارم. آنوقت آیا شما در اثبات خودتان توفیق پیدا کرده اید؟ طبعاً نه. پس براي اینکه انسان غیرمدرن (چه انسان سنتي و چه انسان پست مدرن) بخواید به انسان مدرن ثابت کند که ذهنیتش خطاست، باید يك استدلالی بیاورد. اگر انسان مدرن بخواید به نتیجه آن استدلال ملتزم شود و نتیجه اش را به گردن بگیرد، باید مقدماتش را قبول داشته باشد. پس باید مقدماتش را هم برایش اثبات کنیم. اگر بخواهیم مقدمات آن استدلال را برایش اثبات کنیم، هر کدام از مقدمات آن را باز باید با توسل به دو گزاره

1- «خوب» در اینجا مسلماً يك مفهوم زیبایی شناختي نیست. خوب در اینجا به معنای زیبا نیست بلکه به معنای صحیح است و يك مفهوم منطقي، معرفت شناختي دارد. يعني آیا ذهنیت انسان متجدد به لحاظ منطقي و معرفت شناختي حق و صواب است یا حق نیست و باطل است؛ صواب نیست و خطاست.

بحث شود! این بحث درواقع می رسد به نسبیت فرهنگی.

یعنی آیا فرهنگها می توانند به جایی برسند که با هم سخن مشترک داشته باشند و بگویند: این مقدمات را هم تو قبول داری، هم من؛ با این مقدمات شروع کنیم تا ببینیم به نتیجه ای که تو می گویی می رسیم یا به نتیجه ای که من می گویم می رسیم. به تعبیر ساده تر، در کشورهایی که جنگ پیش می آید، وقتی می خواهند جنگ را به صلح منجر کنند و می گویند برویم در یک منطقه بی طرف مذاکره کنیم، نه در کشور من و نه در کشور تو. در یک منطقه دیگر؛ حالا این منطقه بی طرف ممکن است در مرز بین دو کشور باشد یا در یک کشور ثالث. آیا در مذاکرات بین انسان مدرن و انسان پست مدرن منطقه بی طرف وجود دارد؟ یعنی آیا منطقه ای وجود دارد که هم انسان مدرن قبولش داشته باشد و هم انسان پست مدرن یا هم انسان مدرن قبولش داشته باشد و هم انسان سنتی؟ آیا چنین منطقه بی طرفی وجود دارد؟ این به نظر من بحث واقعاً مشکلی است. این بحث که آیا واقعاً و رای فرهنگها را با یک معیاری سنجید، آیا واقعاً ملاکی وجود دارد که براساس آن معیار و میزان و ملاک بگوئیم جهان بینی های سنتی بهتر از جهان بینی های مدرن اند یا جهان بینی های مدرن بهتر از جهان بینی های سنتی اند؟ آیا چیزی بالاتر از اینها وجود دارد؟ آیا حکم و داور و وجود دارد که طرفین مجبور باشند سخن حکم و داور را بپذیرند و او بیاید و داور و کند که حق با مدرنهاست یا پست مدرنها؟ این بحث، بحث واقعاً ذهن سوز و دشواری است اما بهرحال چون خودم هم نمی توانم در بابش اتخاذ موضع بکنم، از آن می گذرم. اما نظر خودم را می توانم عرض بکنم.¹ به نظر می شود گفت، بله، یک منطقه بی طرفی وجود دارد که فرهنگهای جهانی می تواند با هم دایالوگ کنند و در این گفتگو نقاط ضعف و نقاط قوت خودشان را به هم نشان دهند. به نظرم می آید که چنین چیزی وجود دارد ولی استدلالی بر این نظر خودم ندارم و فقط آنچه استشمام می کنم و مقتضای مزاج علمی ام هست را عرض می کنم.

به هر حال دوستان توجه کنند که هر کدام از این دو دیدگاه را داشته باشید جز با تساهل و تسامح نمی توانید مشی کنید. چرا؟ چون اگر داور و وجود ندارد

که براساس رجوع به آن داور بفهمیم حق با سنتی هاست یا با مدرن ها یا با پست مدرن ها، در آن صورت این دسته باید نسبت به هم چه رفتاری در پیش بگیرند؟ مدارا، تساهل و تسامح. بگویند: ما که نمی توانیم اثبات کنیم تو بر باطلی، تو هم نمی توانی اثبات کنی که من بر باطلم، پس بیایید با هم مدارا کنیم. لکم دینکم ولی الدین. چاره ای جز تساهل و تسامح و مدارا نیست. به تعبیر قرآنی: هذا عذب فرات و هذا ملح اجاج. یک دریای شیرین خوشمزه و یک دریای شور بدگوار وجود دارد ولی بالاخره باید کنار هم باشند و بینهما برزخا². بنابراین بین آنها برزخی است که به واسطه این برزخ و خط مرزی، به هم تجاوز نکنند. اگر این ملاک وجود ندارد باید واقعاً نسبت به یکدیگر تسامح بورزیم و مدارا داشته باشیم و بحث ها و جدلها و اختلاف هایی هم که با هم داریم به آن قسمتهایی محدود کنیم که «می توانیم» در آن اشتراك در آن داشته باشیم؛ آنجایی که واقعاً با هم اختلاف بنیادین داریم، شما باید من را به حال خودم رها کنید و من هم باید شما را به حال خودتان رها کنم. اگر حکمی وجود دارد که این حکم می تواند در باب اینکه ما درست می گوئیم یا شما داور و کنید، آن حکم یک انسان نیست. حکمی که وجود دارد یک حکم معرفت شناختی - منطقی است. یعنی یک سلسله گزاره هایی وجود دارد که بر اساس آن گزاره ها که مشترک میان طرفین است، می توانیم ببینیم حق با کیست. اگر آن حکم هم وجود داشته باشد باز هم تسامح نسبت به یکدیگر لازم است. چون برای آنکه به آن حکم رجوع کنیم، باید با هم مدارا کنیم وگرنه اگر من قصد کشتن شما را داشته باشم، شما هم قصد کشتن مرا داشته باشید، دیگر نمی توانیم به حکم مراجعه کنیم. می دانید چرا دو نفری که با هم دعوا دارند می توانند با هم به دادگاه بروند؟ چون لااقل در یک چیز با هم دعوا ندارند و آن اینست که باید به دادگاه بروند. اگر من و شما در همه چیز با هم دعوا داشته باشیم و من یک پارچه ضدیت با شما و شما یک پارچه ضدیت با من باشید، دیگر به دادگاه نمی رویم. دادگاه یعنی فلانی هیچ چیزی را قبول ندارم اما اینکه می گویی برویم دادگاه، دادگاه را قبول دارم. این زبان حال هر دو نفری که به دادگاه رجوع می کنند. این معنایش این است که در اینجا باید همدیگر را قبول داشته باشیم و نسبت به یکدیگر تسامح بورزیم. حالا ممکن است به

1- این که می گویم که سخن نمی شود گفت ولی در عین حال نظر خودم را می توانم عرض بکنم، یعنی آنچه که خودم استشمام می کنم ولی به سودش دلیل ندارم.

تا الان هم ادامه دارد و شاید هم باز هم ادامه داشته باشد. مدرنیته از 500 سال پیش در غرب، ابتدا در اروپای غربی بعد هم در آمریکای شمالی و در کانادا پدید آمد و بعد هم به سرتاسر جهان با درجاتی بسط پیدا کرد. انسانهایی که در این وضع تاریخی بسر می برند، چه بدانند و چه ندانند، يك جهان بینی ای دارند؛ به آن جهان بینی می گفتم مدرنیسم. مدرنیسم جهان بینی انسان مدرن است. آن وقت ما مؤلفه های مدرنیسم را خدمتتان عرض کردیم. حالا عین این داستان را در باب انسان سنتی و سنت گرایی هم می خواهیم تکرار کنیم. انسان سنتی انسانی است که از وقتی تاریخ به یاد دارد بوده است تا تقریباً 500 سال پیش در غرب (یعنی در اروپای غربی و اروپای شمالی و کانادا) و تا الان هم کمابیش در جاهایی وجود دارد ولی تقریباً به يك معنا در حال انقراض است. این انسان سنتی است که عمرش از 500 سال پیش شروع کرد به پایان رسیدن. آغاز پایش 500 سال پیش بود ولی پایان پایش هنوز نرسیده است و هنوز هم انسان سنتی وجود دارد. این انسان سنتی يك سلسله وضع و حال نظری و عملی داشته است. اینها را ابتدائاً می گوئیم و بعد جهان بینی ای که پشت این وضع و حال هست را بعنوان جهان بینی سنت گرایانه ارائه می کنیم.

حالا این انسان سنتی چگونه بوده است؟ چگونه به خودش نگاه می کرده است؟ چگونه به عالم و آدم نگاه می کرده است؟ من می توانم بگویم که انسان سنتی چه انسان سنتی که در فرهنگها و تمدنهای شرقی (یعنی فرهنگها و تمدنهایی که خاستگاهشان، هند، چین و ژاپن به معنای وسیعش بوده است). زندگی می کرده است و چه انسان سنتی که در فرهنگها و تمدنهای غربی (یعنی آن فرهنگها و تمدنهایی که خاستگاهشان یونان، روم و مصر قدیم بوده است). زندگی می کرده است. بهر حال می توان گفت، وقتی در زندگی این انسان دقت می کنید، يك سلسله مؤلفه های عملی و نظری را می بینید.

مؤلفه اول این است که این انسان اعتقادش بر این است که و رای عالم طبیعت یا فوق عالم طبیعت (که البته دو تعبیر متفاوتند) عالم یا عوالمی هست؛ حالا این عالم یا عوالم چه ها هستند، آیا ساکنانی دارند یا نه، اینها داستانهای دیگری است و به تفسیر و جزئیاتش نباید پرداخت، چون این جزئیات دیگر مشترکات انسان سنتی نیست. مشترکات انسان سنتی همین مقدار است که جهان هستی منحصر در عالم

آن دادگاه، دادگاه عقل بگوئید یا به آن دادگاه، دادگاه وجدان بگوئید یا به آن دادگاه، دادگاه «قراردادهای معرفت شناختی - منطقی ای که هیچ انسانی از آن رو که انسان است از آن گریز ندارد» بگوئید. هر کدام از این سه اسم روی این دادگاه گذاشته می شود؛ گاهی گفته می شود دادگاه عقل، گاهی گفته می شود دادگاه وجدان (وجدان نه به معنای فقط وجدان اخلاقی، بلکه آنچه که انسان در درون خودش وجداناً و بدون استدلال می یابد)، گاهی هم گفته می شود «دادگاه قراردادهایی که دیگر از آن گریزی نیست؛ دادگاه قراردادهایی گریزناپذیر». بالاخره به هر کدام از این سه دادگاه که قایل باشید یا به تلفیقی از دو تا از این سه دادگاه و یا هر سه دادگاه معنایش این است که ما باید در این قسمت نسبت به یکدیگر تسامح و تساهل داشته باشیم. به این لحاظ است که به نظر بنده، تساهل و تسامح صرفاً يك امر احساسی و عاطفی نیست، اقتضای منطق و معرفت شناسی است و بارها بنده گفته ام و در جایی هم نوشته ام که ما در واقع نه از سر احساسات و عواطف، نه از سر يك سری کوتاه آمدنها و نه از سر اینکه چون زورمان بهم نمی رسد، بلکه اصولاً اقتضای منطق و معرفت شناسی این است که نسبت به هم مدارا بورزیم. در آن قسمت هایی نیز با یکدیگر بحث و جدل می کنیم که زمینه مشترکی با هم داریم. آنجایی که هیچ کدامان حرف دیگری را نمی توانیم قبول کنیم و نمی توانیم بطلان حرف یکدیگر را نیز نشان دهیم، در آنجاها دیگر چاره ای جز این نیست که کاری به کار همدیگر نداشته باشیم. این نکته به نظر من نکته خیلی مهمی است که لازم بود قبل از ورود به بحث عرض کنم. البته باز هم تأکید می کنم که دوستان خودشان مستقلاً روی این نکته فکر کنند. خیلی نکته عمیق و جدی ای است.

اما نکته دوم؛ اگر یادتان بیاید در ابتدای این درس عرض شد که تجدد چیزی است و تجددگرایی چیز دیگری است.¹ به همین ترتیب سنت چیزی است و سنت گرایی چیز دیگری است کما اینکه پساتجدد يك چیز است و پساتجددگرایی چیز دیگری است. آنوقت بر این اساس ابتدا مدرنیته را گفتیم و ویژگیهای مدرنیته را به اجمال عرض کردیم و بعد پرداختیم به ویژگیهای مدرنیسم. عرض شد که مدرنیته يك وضع تاریخی است که از تقریباً 500 سال پیش پدید آمده و

1- يك چیز دیگر، نه یعنی ناسازگار. یعنی دو پدیده که اگرچه با یکدیگر بسیار ارتباط دارند، ولی یکی نیستند.

شما بتوانید با هم قرار بگذارید، بگویید شبی که ماه تمام شد، فلان قرار را با هم داریم. شبی که ماه به نصف رسید فردایش قافله راه می افتد. البته برای فهم زمان حج هم درست کرده اند: «قل هي مواعيت للناس و الحج». رنگین کمان چرا در آسمان پدید می آید؟ بعد از اینکه همه مردم در زمان حضرت نوح عصیان کردند، آنوقت به فرمان خدای متعال طوفانی آمد بطوریکه هم از تنور آب می جوشد هم از آسمان هم آب سرازیر شد. همه از بین رفتند غیر از نوح و چند نفری که به او ایمان آورده بودند. بعد (از اینجا را از قول کتاب مقدس می گویم) خدا پشیمان شد گفت آخر هیچ عاقلی می آید اینهمه انسان بیافریند و بعد هم با يك باران همه اشان را از بین ببرد؟ (به گفته کتاب مقدس) این چه کاری بود که ما که خداییم، کردیم؟ هیچ عاقلی کوزه ای می سازد که بعد بشکند؟ خدا پشیمان شد و بعد گفت، بعد از این انسانها هر چقدر نسبت به من عصیان کند دیگر نابودشان نمی کنم و این قرارداد را با نوع بشر بست که دیگر هیچ وقت انهدام کلی عارض بشر نکند. انهدامهای جزئی چرا ولی انهدام کلی خیر. این رنگین کمان امضای خدا بر این قرارداد است که هم ما می بینیم و هم او می بیند (چون بین زمین و آسمان است). توجه می کنید این هم يك چیزی شد برای ما. ستارگان برای چه آفریده شده اند؟ «انا زينا السماء الدنيا بزينه الكواكب»² برای اینکه وقتی به آسمان نگاه می کنیم، زیبا به نظر برسد.³ اینها چراغهایی هستند که «فیها جمال»؛ زیبایی دارند و وقتی شما به اینها نگاه می کنید تستریحون؛ خوششان می آید و لذت می برید. ببینید خیلی جالب است همه چیز برای ماست. و قس علی هذا. چرا کوه آفریده شد؟ به تعبیر علی بن ابیطالب (ع) «و وُتد بصخور میدان ارضه». در قرآن هم اینگونه تعبیر شده است. و جعلنا الجبال اوتادا. ما این گوهها را وُتد (میخ) قرار دادیم. ما وقتی زمین را آفریدیم، زمین می لرزید، اگر زمین می لرزید شما نمی توانستید در آن قرار بگیرید؛ به همین خاطر میخهایی باید می کوبیدیم تا محکم بایستد. به تعبیر علی ابن ابی طالب (ع)، چون زمین میدان و نوسان داشت، آنوقت خداوند با این صخره هایی که می بینید بر این

طبیعت نیست. گاهی تصور بر این بود که این عالم یا عوالم، جایگاه خدایان، الهه ها، اله ها، رب النوع ها، ربه النوع ها و احياناً خدای واحد است و اینها در آن عالم بسر می برند.

مؤلفه دوم این است که در عالم طبیعت انسان شاخص ترین و بارزترین موجود است. یعنی ارزشمندترین موجود در عالم طبیعت انسان است.

مؤلفه سوم این است که در عین حال انسان نسبت به موجودات ساکن عالم بالا، کم قدرتر و کم ارزش تر است. مجموع مؤلفه های اول و دوم معنایش این است که اگر شما عالم طبیعت را در نظر بگیرید، ارزشمندتر از انسان موجودی پیدا نمی شود اما اگر کل جهان هستی را در نظر بگیرید (که بنابر مؤلفه اول گفتیم که چنین جهانی در نظر انسان سنتی وجود دارد)، در آن صورت می بینید که انسان ارزشمندترین موجود نیست، بلکه موجودی است کم ارزش تر از موجودات ساکن عالم بالا. این هم مؤلفه سوم.

مؤلفه چهارم به نوعی نتیجه مؤلفه دوم و سوم است. نتیجه اینکه انسان ارزشمندترین موجود این عالم است و از آن خدا یا خدایان عامل بالا ارزشمندتر نیست، این است که انسان مورد التفات خاص آن خدایان است. یعنی ساکن آن عالم بالا عنایت و اعتنایی به این انسان دارد که به سایر موجودات عالم طبیعت ندارد. حالا این را به هر عبارت مختلفی می توانید تعبیر کنید. بگویید انسان خلیفه آن هاست، جانشین آنهاست، نایب مناب آنهاست یا ... نظری که خدا یا خدایان نسبت به این انسان دارند با نظری که نسبت به سایر اجزاء طبیعت دارند. خیلی فرق می کند. این هم مؤلفه چهارم.

مؤلفه پنجم این است [که با توجه به چهار مؤلفه اول] کل عالم طبیعت برای انسان آفریده شده است. البته عالم طبیعت برای انسان سنتی، آنقدر که در نظر ما نامتناهی به نظر می رسد، نامتناهی نبود ولی به هر حال خیلی عظمت داشت و با تمام عظمتش برای انسان ساخته شده بود. ستارگان برای انسان ساخته شده بودند، خورشید برای انسان ساخته شده بود، ماه برای انسان ساخته شده بود و شما اگر در خود قرآن ما دقت بکنید، می بینید: «يسئلونك عن الا الهه قل هي موقيت للناس والحج»¹ از هلال های مختلف ماه می پرسند. قل هي مواعيت للناس و الحج. بگو برای اینکه

1- سوره صافات آیه 6

2- البته در اینجا تعبیر شده است «سما الدنيا»: آسمان نزدیک؛ نمی خواهم ظرافت های بیانی را در نظر بگیرم.

همین ترتیب، «چرا آنها موج برمی دارند؟» برای اینکه کشتیها راه بیفتد و اگر آب موج بر ندارد که کشتی نمی تواند به راه بیافتد و این در قرآن ما هم هست. همه آنچه در عالم طبیعت شما می بینید يك تفسير غایت شناختی دارد و غایتش هم انسان است و اینکه معیشت انسان قابل گذران باشد.² این هم يك مؤلفه.

مؤلفه دیگر آنست که، درست است که اینجا همه چیز خادم ماست و ما مخدوم همه چیز هستیم، اما خود ما هم خادم عالم ماورا هستیم و بنابراین ما فقط باید امر و نهی هایی که از آن عالم می آید اطاعت کنیم. ما نسبت به آن عالم (عالم افلاک، عالم بالا، عالمی که خدا یا خدایان، رب النوع ها و ربه النوع ها در آن زندگی می کنند) هیچ حقی نداریم. آنها همه چیز در اختیار ما گذاشته اند، ولی در عین حال که همه چیز را خادم ما کرده اند، ما را خادم خودشان کرده اند و بنابراین ما غیر از این چیزهایی که در اختیارمان گذاشته اند حقی نسبت به عالم بالا نداریم. حقی نسبت به خدا نداریم. ما فقط نسبت به او مکلفیم و امرها، نهی ها، توصیه ها تشویق ها و ترغیب هایی از يك سو و تحذیرهایی از سوي دیگر، از آن عالم نسبت به ما نیز وجود دارد. درواقع، همه جهان طبیعت خادم ما و ما هم خادم خدا. حالا در ادیان توحید خدا و در ادیان شرك آمیز خدایان. مثل اربابی که نوکری دارد و به نوکری می گویند آیا تو در مقابل اربابت ابراز وجودی می توانی بکنی؟ و او می گوید ابراز وجود، هرگز. من باید اراده ام را در برابر اراده اربابم تعطیل کنم. آزادی خودم را فروخته ام، تا اراده اربابم تحقق پیدا بکند. اما در عین حال، اربابم به خوراکم خوب می رسد، به پوشاکم خوب می رسد، به مسکنم خوب می رسد، اگر قصد ازدواج داشته باشم، برایم وسایل ازدواج را فراهم می کند، گاهی هم مرخصی هم به من می دهد. اینها یعنی چه؟ نسبت خداوند با ما اینگونه است. خواب، خوراک، پوشاک، جنگل، دریا همه اینها توجه آن مولا به عبدش است و برای این است که ما لذت ببریم.³ رابطه ما با او رابطه عبد و مولاست. ما

زمین میخ کوبید تا آرام بگیرد تا آرامش داشته باشید.¹ وقتی بحث از این می شود که چرا انسانها قبیله قبیله هستند. چرا انسانها نژادهای مختلف زرد سیاه، سرخ و... دارند. امروز انسان مدرن می گوید که عوامل طبیعی دست به دست هم داده اند تا در بعضی جاها انسان پوستش سیاه شده. بعضی جاها سفید شده. بعضی جاها زرد شده و اما قرآن در پاسخ با این سؤال می گوید: «لتعارف»: برای اینکه همدیگر را بشناسید. «انا جعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا». برای اینکه یکدیگر را بازشناسید. اگر عین هم آفریده می شدید بازشناسی صورت نمی گرفت. همه چیز يك وجه به تعبیری آنتروسنتریک یعنی انسان محورانه دارد اما در عالم طبیعت همه چیز يك حالت انسان محورانه دارد؛ همه چیز برای انسان است. ما وقتی با این دید قرآن را نگاه می کنیم. یکبار خطبه اول نهج البلاغه را نگاه می کنیم. می بینیم این تلقی کاملاً وجود دارد. در کتاب مقدس هم البته این تلقی وجود دارد. در اپانیسادهای هم همینطور در بهوتگیتا هم همینطور در همه کتابهای آیین هند هم همینطور. خورشید، چون در زندگی ماخاصیت دارد آفریده شده است. ما هم همینجور. زمین هم همینجور، کوه هم همینجور، آب هم همینجور و قس علی هذا. همه این آفریده ها مسخر انسان شده است و برای انسان آفریده شده است: «خلق لکم». و بنابراین روی هر چیز انگشت بگذارید. از لحاظ تفکر سنتی حتماً برای انسان يك خاصیتی دارد و از این نظر بود که مثلاً کسی مثل ابن سینا می گفت اینهمه گیاهانی که درست شده برای اینست که مریضیهایی ما آدمیان زیاد است و هر گیاهی به درد یکی از این مریضیهایی می خورد، می گفت تنوع نباتات به اندازه تنوع بیماریهای ماست و به

3- و از این نظر هم در تفکر سنتی کوه جزء زمین به حساب نمی آمد. شما اگر الان در جغرافیا و نجوم بگویند کوه زمین، هم خشکی ها، هم دریاها و هم کوهها را هم جزء زمین به حساب می آورید. می گویند زمین خشکی دارد، آب هم دارد، کوه دارد، دره هم دارد. همه اینها مال زمین است و اصلاً از اجزاء زمین است. اما قرآن کوه را غیر از زمین می داند. می گوید این يك میخی است که بعداً کوفتیم. از کجا می دانیم قرآن کوه را غیر از زمین می داند؟ از آیه معروف امانت. قرآن در این آیه می فرماید: «انا عرضنا الامانت علی السموات و الارض و الجبال، فابین ان یملنها و اشقن منها و حمله الانسان انه کان ظلوما جهولا». می فرماید: ما این امانت را بر آسمانها عرضه کردیم قبول نکردند، بر زمین عرضه کردیم. قبول نکرد، بر کوهها هم عرضه کردیم قبول نکردند. یعنی کوهها غیر از زمین است وگرنه اگر کوه جزء زمین به حساب می آمد دیگر نمی گفت: بر زمین عرضه کردیم؛ بر کوهها هم عرضه کردیم.

1- دوستان دقت بکنند که در این بحث ها، من کاری به حق و باطل ندارم. می خواهم بگویم انسان سنتی اینگونه به عالم نگاه می کرد. من فقط جهان بینی انسان سنتی را «گزارش» می کنم و تا حدی هم تحلیل. هیچ نقدی در کار نیست.

1- قدیمی ها می گفتند: «می دانید چرا آفتاب ابتدا که می خواهد طلوع بکند، سرخ رنگ است و وقتی هم که می خواهد غروب کند سرخ رنگ است؟ به این علت که چشمان ما لذتش به این است. چشم ما اگر صبح که باز می شود سرخی ببینید و غروب هم

عبدیم و او مولاست، منتها مولایی که ظلم نمی کند. به دو لحاظ این مولا به عبدش ظلم نمی کند: اولاً به لحاظ اینکه اینجا خوراک، پوشاک، مسکن و ... را برای آسایش ما فراهم آورده است و ثانیاً (و این مؤلفه بعدی جهان بینی انسان سنتی است) این که علاوه بر این که به خوراک و پوشاک ما خوب می رسد، اگر چنانکه باید و شاید در زندگی این دنیا اطاعت بکنیم، پس از مرگ هم وضع بهتری به ما وعده داده است. گفته اند، اینجا این سی چهل سال عبد خوبی باشید، آنوقت آن طرف هم زندگی خوبی خواهید داشت. به این لحاظ هم خدا عادل است و بنابراین به وعده هایش هم وفا می کند. حالا این امر و نهی هایی که خداوند از ما خواسته است کاملاً اطاعت کنیم، این ها هم توسط کس یا کسانی برای ما فرستاده شده است و آن کس یا کسان را همانند که از آنها تعبیر می کنیم به پیامبران بنیانگذاران ادیان و مذاهب. تقریباً می شود گفت، بحث وساطت میان خالق و مخلوق به این صورت بررسی می شود این هم يك مؤلفه.

مؤلفه دیگری هم وجود دارد؛ چون خدا ما را از بهشت بیرون کرده است او این تلقی ای است که در همه ادیان وجود دارد) ما دیگر در دار دنیا وعده بهشت داده نشده ایم: و این معنایش این است که اینجا (در این دنیا) هیچ انتظاری از خدا نباید داشت. «الیوم عمل و لاحساب و غذا حساب و لاعمل». اینجا محاسبه نکنید که خدایا ما مثلاً این کارها را داریم می کنیم و پاداش می خواهیم. اینجا حرف از پاداش نیست. در این دنیا هیچ نویدی برای سعادت و رفاه همین دنیا داده نشده است. نوید داده شده ولی برای زندگی پس از مرگ اینجا فقط باید عمل بکنیم. به تعبیر علی بن ابی طالب (ع) «الیوم عمل و لاحساب». اینجا عمل کنید و پای محاسبه نروید. در این دنیا ما هیچ طلبی از خدا نداریم و خدا هم هیچ بدهی به ما ندارد اما «غدا حساب و لا عمل»؛ فردا وقت محاسبه است و شما بدهکاری هایتان را باید پردازید؛ بستانکار هایتان را هم می گیرید. از این لحاظ انسان سنتی به بهشت روی زمین قائل نبوده و به هیچ جامعه آرمانی قائل نبوده و اعتقاد نداشته است. به بهشت این جهانی قائل نبوده است چون وعده ای اینجا به او داده نشده است. اینجا گفته اند فقط نوکران کارشان را خوب انجام دهند، غلامان و کنیزان عوضش کنید. این هم يك مؤلفه است.

کارشان را خوب انجام دهند. وعده ها آنجاست و به این لحاظ است: «الدنيا مزرعه الآخرة». دنیا مزرعه است. فقط اینجا باید کاشت ولی «برداشت» در آخرت صورت می گیرد و این معنایش این است که اینجا ما هیچ حقی نداریم و در برابر آسمان فقط مکلفیم (آسمان که می گویم منظورم عالم بالاست؛ عالم خدا یا خدایان). و معنای این حرف این است که اگر این احکام متعالی که خدا به ما امر و نهی کرده و به ما رسانده است، اگر اینها را ما به مو انجام دادیم و وضع دنیایمان طوری بهم ریخته شد که هیچ کسی نتوانست در آن کاری بکند جای هیچ اعتراضی نیست. اینجا بنا نبود نتیجه بگیریم. این احکام نتیجه اش را بعد می دهد. این است که اینجا نباید بنشیني بگویی که خب ما ببینیم که اگر به زن نصف مرد ارث بدهیم چه می شود؟ هرچه می خواهد بشود. «حلال محمد حلال الی یوم القیامه و حرامه حرام الی یوم القیامه». دین يك برنامه مدیریتی نیست که مدیر يك کارخانه یا وزارتخانه تنظیم می کند و اگر بعد از مدتی دید که خوب جواب نداد، بعضی بندهایش را عوض می کند و آن را به صورت جدیدش به اجرا می گذارد و مرتب آزمون و خطا می کند تا به برنامه مطلوب برسد. اصلاً آزمون و خطا وجود ندارد. عیسی می گفت هر که پدر مرا بیازماید به زمین می خورد. آزمایش در کار نیست. احکام را اجرا می کنیم. هرچه می خواهد بشود، بشود. شما حق آزمایش پدر مرا ندارید. هر که پدر مرا بیازماید هلاک می شود. حتماً می گوید مگر ما عاقل نیستیم؟ بله عاقلید ولی عقلتان را بسط دهید به عالم آخرت. اگر چنین بسطی بدهید، آن وقت می بینید که اگر هرچه پدر آسمانی گفته است انجام دهید، در «آخرت» همه نتایجش «خوب» خواهد بود (و چون در نهایت نتیجه اش خوب خواهد بود لذا این نگرش و عمل بر طبق این نگرش عاقلانه است). اینجا نباید بحث کرد که اگر دست دزد را ببری، فلان تبعات را دارد و نمی دانم چه می شود دست دزد را باید برید و این حکم خداست. بله چون خدا عالم و قادر مطلق است و خیرخواه علی الاطلاق است، شکی نیست که «سرانجام» همه چیز به سود خواهد بود. اما «سرانجام» یعنی کی؟ یعنی بعد از مرگ. قبل از مرگ نمی شود خدا را آزمایش کرد که این کار را کردیم و نتیجه نداد. مگر خدا وزیر است که بگوئیم که آیین نامه تان خوب جواب نداد و لطفاً عوضش کنید. این هم يك مؤلفه است.

بررسی می شود این هم يك مؤلفه. مؤلفه دیگری هم وجود دارد؛ چون خدا ما را از بهشت بیرون کرده است او این تلقی ای است که در همه ادیان وجود دارد) ما دیگر در دار دنیا وعده بهشت داده نشده ایم: و این معنایش این است که اینجا (در این دنیا) هیچ انتظاری از خدا نباید داشت. «الیوم عمل و لاحساب و غذا حساب و لاعمل». اینجا محاسبه نکنید که خدایا ما مثلاً این کارها را داریم می کنیم و پاداش می خواهیم. اینجا حرف از پاداش نیست. در این دنیا هیچ نویدی برای سعادت و رفاه همین دنیا داده نشده است. نوید داده شده ولی برای زندگی پس از مرگ اینجا فقط باید عمل بکنیم. به تعبیر علی بن ابی طالب (ع) «الیوم عمل و لاحساب». اینجا عمل کنید و پای محاسبه نروید. در این دنیا ما هیچ طلبی از خدا نداریم و خدا هم هیچ بدهی به ما ندارد اما «غدا حساب و لا عمل»؛ فردا وقت محاسبه است و شما بدهکاری هایتان را باید پردازید؛ بستانکار هایتان را هم می گیرید. از این لحاظ انسان سنتی به بهشت روی زمین قائل نبوده و به هیچ جامعه آرمانی قائل نبوده و اعتقاد نداشته است. به بهشت این جهانی قائل نبوده است چون وعده ای اینجا به او داده نشده است. اینجا گفته اند فقط نوکران کارشان را خوب انجام دهند، غلامان و کنیزان

ارغوانی ببینید، يك آسایشی برای چشم بوجود می آید» و جالب این جاست که در فیزیولوژی چشم هم این نظر را اثر می دادند.

بینی انسان مدرن ایدئولوژیک است و هم جهان بینی انسان سنتی. پس این دو جهان بینی از حیث ایدئولوژیک بودن فرقی نمی کنند. انسان سنتی نسبت به زیربنایی ترین مولفه های جهان بینی خود استدلالی ندارد به همین ترتیب هم انسان مدرن، نسبت به زیربنایی ترین مولفه های جهان بینی خود استدلال ندارد.¹

سوال دوم اینکه مولفه های این جهان بینی حقد یا باطل؟ آیا واقعاً ملاک و معیاری فوق اینها وجود دارد که با توسل به آنها بفهمیم سنت گرایان حق می گویند یا تجدیدگرایان؟ مولفه های جهان بینی مدرن حق است یا مولفه های جهان بینی سنتی؟ به این معنا شاید نتوان در مورد حق یا باطل بودن هیچ کدام چیزی گفت.

سوال سوم اینکه، آثار و نتایج روانشناختی پذیرش جهان بینی سنتی در مقایسه با آثار و نتایج روانشناختی پذیرش آنچه که انسان مدرن قبول کرده است چگونه است؟

به نظر می رسد جهان بینی انسان سنتی، آرامش، شادی و امید بیشتری نسبت به جهان بینی انسان مدرن می بخشد. حق و باطل و درست یا نادرست بودن یک جهان بینی یک حرف است و آثار و نتایج روانشناختی پذیرش یک جهان بینی حرف دیگری است. اینجاست که به نظر می آید که انصافاً باید گفت، انسان سنتی آرامش بیشتری دارد؛ شادی بیشتری دارد و امید بیشتری دارد؛ و اگر سه مولفه یک روح آباد را این سه بدانیم که من معتقدم می شود این ادعا را کرد، باید انصاف بدهیم که انسان سنتی دارای روح آبادان تری است مجدداً توجه کنید که در مورد حقانیت یا عدم حقانیت هیچ یک از این جهان بینی ها چیزی نگفتم.²

باید گفت که اگرچه هنوز هم انسانهای سنتی وجود دارند ولی شاید بتوان گفت، متأسفانه، نسلشان در حال

مولفه دیگر اینست که در عین حالی که کل این قافله ای که ما انسانها افراد این قافله ایم و این قافله را خدا براه انداخته است و مبداء این قافله و مقصد این قافله را فقط خدا می داند؛ در عین حال، ما درون این قافله می توانیم جست و خیز کنیم. مثل اینکه یک قافله ای از اینجا راه بیفتد به طرف مکه و البته قرار بر این است که قافله از تهران راه بیافتد و در مکه بار به زمین بیندازد. قافله مبداء و مقصدش معلوم است اما شما در این قافله می توانید کمی حرکتتان را کند کنید تا با حسن همصحبیت شوید و بعد می توانید قدمتان را کمی تند کنید و با حسین همصحبیت شوید. درون این قافله گاهی قدمهای شخص تند است، گاهی کند است، گاهی می ایستد و به یک منظره نگاه می کند، گاهی کنار جوی آبی می نشیند و گاهی هم تندتر می رود اما بالاخره مبداء و مقصد او مشخص است و بنابراین انسان در تفکر سنتی نه کاملاً آزاد است و نه کاملاً مجبور. یک حالت بینابین دارد. مثل کسی که زندانش می کنند و این به این معناست که از این 4 دیوار نمی تواند بیرون برود، اما در خود این چهار دیوار هرچه بخواهد بکند، می تواند. انسان درواقع در تفکر سنتی یک چنین وضعی را دارد. خدا یا خدایان خواسته اند که نقشه اصلی شان به هم نخورد، اما در دل این نقشه اصلی، مردم می توانند جست و خیز کنند. و بنابراین آزادی در محدوده قضا و قدر و در محدوده تقدیر برقرار است. تقدیر حاکم است اما این تقدیر مجبورت نمی کند. تو آزادی ولی در عین حال آزادیست تقدیرت را از بین نمی برد. طرح اولیه همان طوریکه «باید و شاید» اجرا می شود و این به معنای این است که قافله، من حیث المجموع از همان جایی که باید راه می افتد و به همان جایی هم که باید می رسد؛ ولو ما اعضاء قافله کمابیش یک جست و خیزهایی بکنیم.

اگر یک آدمی اینگونه بیندیشد و تلقی اش از جهان اینگونه باشد سنتی است. در اینجا باید به چند سوال پاسخ دهیم. سوال اول اینکه، این تلقی (تلقی سنت گرایانه) ایدئولوژیک است یا غیرایدئولوژیک؟

اگر ایدئولوژی به معنی جهان بینی ای باشد که مولفه هایش اثبات نشده اند، این جهان بینی یک جهان بینی ایدئولوژیک است ولی به این معنا جهان بینی انسان مدرن هم یک جهان بینی ایدئولوژیک است؛ چون مولفه های جهان بینی انسان مدرن هم اثبات نشده است. شما خواهید گفت که یکی از مولفه های انسان مدرن استدلال گرای بود. ولی استدلال گرای معطوف به مولفه های خود مدرنیته نیست و به این معنا، هم جهان

1- البته حتماً توجه می شود که اینجا ایدئولوژیک را به معنای خاصی بکار برده ایم. ایده یعنی عقیده ای که برایش دلیل داریم و ایدئولوژی یعنی عقیده ای که برایش دلیل نداریم. 1- بارها گفته ام که یک فکر را در 4 مقام می توان بررسی کرد. یکی اینکه چه شد این فکر، به فکر به فلان انسان خطور کرد و در ذهنش انعقاد پیدا کرد یعنی علل تکنون یک فکر دوم اینکه چرا این شخص، این فکر خودش را با زبان یا قلم اظهار کرد و به چه علت می خواهد ما را هم در این فکر شریک کند سوم اینکه آیا این فکر حق است یا باطل و مقام چهارم اینکه حالا این فکر حق یا باطل است کاری نداریم، آثار و نتایجی که مترتب می شود بر قبول این فکر چیست و آثار نتایج روان شناختی و فردی از سویی و آثار و نتایج جامعه شناختی و اجتماعی از سوی دیگر، که بر قبول این فکر مترتب می شود چه هستند. در اینجا من در مقام چهارم هستم.

science جلو مي رود؟ اين را كه نمي شود گفت. انسان مدرن فلسفه هم دارد، علوم تاريخي هم دارد، علوم روان شناختي و درون نگرانه هم دارد و علوم شهودي هم دارد كه هيچ يك از آنها علم تجريبي نيستند. بله يك چيزي كه در اين درسها هم گفته شد، اين است كه بگويم انسان مدرن از علم (science) يك جهان بيني درست كرد. يعني او science را تبديل به سانيتميزم كرد. يعني انسان مدرن هرچه را كه علوم «به حق» مي توانند در مورد عالم طبيعت بگويند به عالمهاي ديگر هم تعميم داد و بنابر اين از «علم»، «جهان بيني علمي» (scientism) درست كرد و اين كار را انسان قديم نكرد. اين كاملاً درست است. يعني واقعاً انسان سنتي ساينسي كه داشت (به همان مقدار پيشرفتي كه ساينس نزد او كرده بود) را محدود به همين عالم طبيعت مي دانست و اعتقاد داشت كه اين ساينس فقط در محدوده عالم طبيعت حق دارد سخن بگويد و در برابر عوالم ديگر، نفيّاً و اثباتاً حق هيچ سخني را ندارد. انسان مدرن گوي اين كار را نكرد و وقتي توفيق شگفت انگيز و چشم گيري ساينس را در عالم طبيعتديد، خواست از دل اين علم معصوم (!) يك سلسله اظهاراتي بيرون بكشد كه خود اين علم هيچ وقت اين اظهارات را نمي كرد و از اين راه از ساينس، سانيتميزم درست كرد. مثال ساده اي بزنم. همه قبول داريم كه چشم ارزشمند است اما فقط براي ديدن. با چشم، با تمامي ارزشي كه دارد هيچ وقت نمي شود صدا را شنيد. گوش هم ارزشمند است ولي با تمام ارزشي كه دارد ما نمي توانيم هيچ شكل و نور و رنگي را ببينيم. انسان سنتي، حس و مشاهده و آزمائش و تجربه را قبول داشت ولي مي گفت اينها فقط بايد در عالم طبيعت به كار بيايد. در غير عامل طبيعت، اين ها هيچ كاره اند. بنابر اين به عقیده انسان سنتي، در عين حالي كه مي توان با اين ابزار در عالم طبيعت به يك سلسله دستاوردهايي دست يافت، اما در باب غيرعالم طبيعت اين ها چيزي نمي توانند بگويند و اگر بخواهند در باب غيرعالم طبيعت سخني بگويند، مثل اين مي ماند كه چشم بخواهد در باب اصوات سخن بگويد يا گوش بخواهد در باب الوان سخن بگويد.

اين را ما هم قبول داريم، ولي خوب اگر اين را قبول بكنيم آن وقت آن نتيجه اي كه شما از آن مي گيريد برنمي آيد كه مي گويد كه اين ها نمي توانند با هم ديالوگ داشته باشند. نتوانند با هم ديالوگ بكنند؟ يك موضوع خيلي خوب ديالوگ بين اين دو، مي تواند در مورد همين سوال باشد كه «آيا از علم مي شود جهان

انقراض است. من واقعاً نمي خواهم ارزش داوري كنم و اين جهان بيني را جهان بيني نامطلوبي بدانم ولي بالاخره، آن گياهان و جانوراني كه نسلشان منقرض شد، در عين حال كه قشنگ بودند، باز نسلشان منقرض شد. ممكن است واقعاً اين جهان بيني هم، علي رغم نقاط قوتي كه دارد، واقعاً يك روز نسلش منقرض شود و ديگر انساني صاحب اين جهان بيني نباشد.

اما اين مولفه هايي كه گفته شد اگرچه از آنها تعبير به جهان بيني شد ولي باز هم عمقي نيستند. اگر به عمق اين نگرش ها نگاه كنيم، يك سلسله اصول ديگري مي بينيم كه آن اصول، اصول سنت گرايي كنوني هستند. همانطور كه قبلاً ابتدا انسان مدرن را توصيف كردم و سپس مدرن گرايي را، حالا هم بايد گفت كه انسان سنتي اين طوري بود اما مولفه هاي جهان بيني اين انسان را كه با نظر دقيق تري نگاه مي كنيم، مي بينيم كه مؤلفه هاي عميق تري دارد كه به آنها ميگويم مؤلفه هاي جهان بيني سنت گرايانه. آنها يك سري مؤلفه هاي معرفت شناختي، هستي شناختي، انسان شناختي و وظيفه شناختي هستند كه انشاءالله در جلسات آينده به آنها خواهيم پرداخت.

سوالات

○ ديالوگ بين سنت و مدرنيته با توجه به شناخت غيرعقلاني و غيرعلمي (غير scientific) سنت (يعني مي خواهم بگويم مرادم از علم science است نه knowledge) و تاكيد اساسي تفكر مدرن بر عقل و ريسمان فعلي علم است.

● خوب اينها مطالب خيلي زيادي است كه با هم ادغام شده اند و سر كلاف معلوم نيست كجاست. اگر مرادتان اين است كه انسان مدرن توجه جدي به علم تجريبي (science) دارد و انسان سنتي توجه به علوم تجريبي نداشت اين بحثي است كه بعضي قبول دارند و بعضي هم قبول ندارند. يعني هستند كساني كه نظر شما را قبول ندارند. آن چيزي كه البته شكي در آن نيست اين است كه انسان مدرن به سرعت هرچه بيشتر از پيشرفت علوم تجريبي «استفاده علمي» كرد. يعني علوم تجريبي را به سرعت هرچه بيشتر و تا آنجايي كه در قدرت داشت به فناوري تبديل كرد و از فناوري صنعت زاييده شد. ولي انسان سنتي اين كار را نكرد و در آن قسمتهايي كه علوم تجريبي توسط او رشد كرده بود علوم تجريبي را به فناوري و صنعت، تبديل نكرد. اما اين كه بگويم كه انسان مدرن شناختش علمي است يعني چه؟ آيا منظورتان اين است كه انسان مدرن فقط با

○ مطابق با طرز تلقی خاصی که از دین در جلسات قبل ارائه کردید، گفتید که طبق این طرز تلقی از دین می توان گفت که اندیشه مدرنیستی با دین تضادی ندارد. حال سؤال بنده این است که اساساً مطابق با اندیشه مدرنیستی دینداری چه معنا و ماحصلی دارد؟

● این سوال، سوال خیلی خوبی است. من بارها گفته ام اگر مراد از دینع دین نهادینه تاریخی است، من معتقدم يك مدرنیست به تمام معنای کلمه و «بی حیا» به نظر من دین نهادینه را نمی تواند قبول کند. اما در عین حال برای يك مدرنیست می شود از معنویت سخن گفت. این که من دائماً گفته ام روشن فکر دینی پارادوکسیکال است به همین علت است. روشن فکر نمی تواند دینی باشد. چون اگر روشن فکر است باید کاملاً ملتزم به جمیع لوازم مدرنیته باشد و بنابراین نمی تواند دیندار باشد. بنابراین به جای روشن فکر دینی یا باید بگوید روشن فکر معنوی یا نواندیش دینی. اگر می خواهید لفظ «دینی» را حفظ کنید بگویید نواندیش دینی و اگر می خواهید لفظ روشن فکر را حفظ کنید بگویید روشن فکر معنوی يك مدرنیست نمی تواند متدین باشد ولی معنوی می تواند باشد و بنابراین وقتی می پرسید اساساً مطابق با اندیشه مدرنیستی دینداری چه معنایی دارد، دینداری معنای محصلی در اندیشه مدرنیستی ندارد ولی می شود در این اندیشه به معنویت قایل بود. واقعاً بین دین و معنویت فرق وجود دارد ولی تصور نکنید که دین و معنویت لزوماً با هم ناسازگارند. معنویت لب و لباب همه ادیان است و آن لب و لباب می سازد با اندیشه مدرنیستی سازگار است، ولی آنچه که از فرهنگ انسان سنتی دور این لب و لباب را گرفته است و از مجموع فرهنگ انسان سنتی با آن لب و لباب چیزی به نام دین نهادینه درست شده است، آن با اندیشه مدرنیستی سازگاری ندارد.

○ آیا می توان گفت که دینداری مطابق با جهان بینی مدرنیستی، نوعی تعلق خاطر داشتن نسبت به دین است؟

● خیر. انسان مدرن نمی تواند به دین تعلق خاطر داشته باشد و اگر چنین تعلق خاطری داشت، یا از دین تلقی معنوی دارد یا مدرنیته اش يك مدرنیته تمام عیار نیست. مثل بسیاری از ما. افراد زیادی را دیده ام که واقعاً در زندگیشان تضاد است. روشن فکرانه ترین حرفها را می زنند، ولی روز عاشورا اگر برای سینه زنی بیرون نرود، يك عذاب وجدانی می گیرد. حالا سینه زنی ای که فکر نمی کنم حتی از استحبابش هم نشود دفاع کرد. یا می گوید، امسال متأسفانه شب احیاء

بینی علمی استخراج کرد؟». موضوع دیگر: «آیا قوای شناختی ما در حس و عقل استدلالی منحصرند یا خیر، غیر از حس و عقل استدلالی چیز دیگری هم منبع شناخت می تواند باشد (که از آن تعبیر می کنیم به مثلاً شهود یا چیز چهارمی که از آن تعبیر می کنیم به وحی)» این هم می تواند موضوع گفتگویی بین انسان مدرن و انسان سنتی باشد. بنابراین من فکر نمی کنم بتوان گفت که این دو قادر به گفتگو نیستند.

بحث دیگری را در سؤالتان مطرح فرموده اید و آن این که اگر شناخت يك شناخت علمی بشود امکان ندارد به نتایج جادوگرانه منتهی بشود. اصلاً نتایج جادوگرانه یعنی چه؟ آیا یعنی اینکه مثلاً با علم هیچ وقت نمی شود باران پدید آور اما يك جادوگر در قبیله ای مثلاً در یکی از قبایل آفریقا یا يك جادوگر از قبیله سو سرخپوستان آمریکای لاتین با يك سلسله اعمال جادوگرانه باران می باراند؟

آیا می گوید از علم به چنان نتایجی نمی شود نایل شد؟ خوب بنده عرض می کنم که بروید ببینید با آن اعمال جادوگرانه باران می آید یا نمی آید اگر نمی آید که خوب نمی آید ولی اگر می آید ولی از علم این کار بر نمی آید باید گفت وای بر علم تجربی. اگر شما نمی توانید باران درست کنید و حالا هم اگر بخواهید باران مصنوعی درست کنید در آن صورت هزینه اش بیشتر از سودش بشود ولی يك جادوگر قبیله سوبا چهار تا ذکر و ورد و با يك حالت خلصه ای که در آن فرو می رود و با عرقی که بر پیشانی اش می نشیند، ناگهان چشم باز می کند و می خندد و تا می خندد شما می ببینید که ابرها از افق بالا می آیند: اگر این راست است که باید گفت خاک بر سر علم تجربی. باید ببینیم مرادتان از نتایج جادوگرانه چیست؟ البته دوستان مخصوصاً دوستانی که با من آشنایی دارند می دانند که ذهن من، چقدر ذهن دیرباوری است، اما می خواهم بگویم که افراط هم نباید کرد. درست است آدم نباید ساده لوح و خوش باور باشد، ذهن تحلیلی و قدرت تفکر باید داشته باشد، هر حرفی را نپذیرد، ولی در عین حال عقلانیت هم باید عقلانیت جامع و عمیق باشد. بنابراین کارهایی که جادوگران می کنند اول باید ببینید راست است یا دروغ. اگر دروغ است که هیچ. ولی اگر راست است بعد نگوید خاک بر سر آنها که جادوگران شان يك چنین کارهایی از عهده شان برمی آید ما که فیزیک دانان و ژئوفیزیک دانان ما نمی توانند این کارها را بکنند. پس این ژئوفیزیک شما يك عیبی دارد، این فیزیک شما يك عیبی دارد.

وقتي خود ماندگاري اثبات نشد، نبايد درباره علتهاي ماندگاري بحث كنيم.

○ آيا مي توان انسان در عين اينكه يك انسان مدرن است، مدرنيسم را نقد كند؟

● بله. قبلاً گفته ام انسان مدرن مي تواند مدرنيسم را نقد كند، اما نه مباني بنيادين مدرنيسم را چون مدرنيست كسي است كه مباني مدرنيسم را قبول دارد و وقتي آن ها را نقد كند ديگر مدرنيست نيست. البته اين بد نيست؛ او كار بدني نكرده است ولي ديگر مدرنيست نيست. اين شخص (ناقد مباني بنيادين مدرنيسم) به مشكل ديگري هم بر مي خورد و آن اينكه مي بينيد كه خود مباني مدرنيسم نه قابل اثبات است و نه قابل نفي و به اين معناست كه گفته ام مدرنيسم ايدئولوژيك است.

○ آيا انسان مدرن با اتخاذ خودآگاه يا ناخود آگاه جهان بيني مدرنيسم توانسته است به هدف اصلي خود و لب و لباب جهان بيني مدرنيسم يعني «ديدن و يا داشتن آنچه كه مي خواهيم»، برسد؟

● نه. نتوانسته است اين كار را بكند. بنابراين وقتي مي گويند پروژه مدرنيسم ناتمام است به يك معنا يعني نتوانسته است به مقاصد اصلي خودش برسد.

○ طرز تلقي انسان مدرن از مرگ چيست؟

● طرز تلقي واحدي را نمي توان به همه مدرنيست ها نسبت داد ضمن آنكه بحث مرگ را با پسامرگ اشتباه نكنيد. تلقي من نسبت به مرگ ممكن است يك چيز باشد و نسبت به پس از مرگ چيز ديگري. شما ظاهراً تلقي نسبت به پسامرگ را نپرسيده ايد. بعضي از مدرن ها مثل فرويد گفته اند كه هر كس كه به مرگ مي انديشد، به همين دليل كه به مرگ مي انديشد، بيمار رواني است. چون آدم سالم بايد به زندگي بينديشد نه به مرگ. كسي كه به چيزي كه هست نمي انديشد و به چيزي كه نيست مي انديشد، سالم نيست. اين طرز تلقي فرويد است. اما بعضي از انسانهاي مدرن هم مثل بعضي از اگزيستانسياليستها مثل گابريل مارسل مي گويند كه انساني كه به مرگ نمي انديشد بيمار است. چون به واقعيت نمي انديشد و هر كس كه به واقعيت نمي انديشد. به همان ميزان كه به واقعيت نمي انديشد بيمار است. چون يكي از علائم انسان سالم اين است كه خودش را كاملاً با واقعيات مواجه مي كند و هيچوقت عطف توجه از واقعيت به چيز ديگري كه غيرواقعي است نمي كند. مرگ هم يكي از واقعيتهاست. يعني اينكه بالاخره من و شما مي ميريم و چون مي ميريم بايد به اين واقعيت هم فكر كرد.

خوابمان برد و نتوانستيم يك مسجدي برويم و يك قرآني روي سرمان بگذاريم. اين شخص، يك مدرن تمام عيار نيست. مدرن ناشرمنده مي گويد اين حرفها يعني چه؟
○ چرا عده اي از متفكرين مدرنيته را پروژه ناتمام مي دانند؟

● خوب، اين سوال بحث مفصلي را مي طلبد. ناتمامي مدرنيته مي تواند به اين معنا باشد كه مدرنيته نتوانست در مقام عمل به وعده هاي خودش وفا كند. گاهي هم ناتمام ماندن مدرنيته را به اين دليل مي دانند كه در درون خودش به پارادوكس دچار شده است. به تناقض دچار شده است. كه اين هر دو بحث هاي مفصل مي طلبد.

○ از لحاظ عملي واقف شده در آن انجام دهد لطفاً در اين باره توضيح دهيد؟

● اين حرف به نظر من يك مشكل جدي دارد. ايشان مي گويند كه علت اين كه مدرنيته ماندگار شد اين است كه، مدرنيته مثل كشتي اي است كه اين خاصيت را دارد كه مي شود درحالي كه يك تكه اش را تعميرش مي كنيم، در دريا با آن راه برويم. كشتي اي است كه مي شود هم با آن راه رفت و هم در همان حين، هر جا عيبي پيدا كرد مي توان از آن رفع عيب كرد. مي گويند مدرنيته يك چنين كشتي است كه مي شود در حين حركت هر كجا هم كه عيبي پيدا كرد بدون آنكه لازم باشد در مباني اش تجديد نظر بكند، مي تواند آن عيب مقطعي را براساس جهان بيني خودش حل كند. مي گويند علت ماندگاري مدرنيته اين است. بدون اينكه به اين بحث بپردازم كه مدرنيته اين چنين هست يا نه. اين را بگويم كه مگر مدرنيته ماندگار شده است كه بعد ببينيم علتش چيست؟ مدرنيته ماندگار شده است يعني چه؟ شما مي گوييد 400 سال است كه باقي است. خوب مگر تفكر انسان سنتي 3500 سال عمر نكرده است؟ ماندگاري به چيست؟ مدت ماندگاري چقدر است تا به آن به چيزي ماندگار بگويم؟ 500 سال؟ در اين صورت تفكر سنتي چندين 500 سال مانده است و يا نه اگر مي گوييد كه نه 500 سال كم است و لااقل 20000 سال بايد چيزي باقي باشد تا به آن ماندگار بگويم. پس در آن صورت هنوز ماندگاري جهان بيني مدرنيته اثبات نشده است. هميشه دوستان در بحث ها دقت كنيد كه وقتي الفاظ كيفي وارد بحث شدند باب منازعه بسته مي شود. اگر به جاي «ماندگاري» گفته بوديد «چند سال ماندن» آن وقت مي شد بحث كرد كه آيا اين دليلتان درست است يا نه؟

خدمت انسان است دلیل نمی شود که همه اجزای طبیعت در خدمت انسان باشد.

● بله استدلالی نگفتم و تنها گزارش کرده ام. اما در اینکه در این امثله می توان خدشه کرد یا نه به عهده دوستان. قرآن که می فرماید «سخر لکم ما فی السموات و الارض»، همه عالم را می گوید. در یک حدیث قدسی نقل است که: «ای انسان همه چیز را برای تو آفریدم و تو را برای خودم آفریده ام.»

○ آیا بین تمدنهای مدرن هم امکان گفتگو هست؟ و آیا نتیجه ای در این گفتگو هست یا نه؟

● اینجا لغت تمدن مبهم است. به یک معنا باید گفت کل مدرنیته یک تمدن است و بنابراین تمدنهای مدرن وجود ندارند که با هم گفتگو کنند مگر اینکه مرادتان از تمدن، جامعه باشد. آیا جامعه هایی که همه مدرنند می توانند با هم گفتگو کنند؟ این حرف دیگری است و به نظر من بله. می توانند با هم گفتگو کنند و نتیجه هم می توانند بگیرند. به نظر من بزرگترین نتیجه ای که از گفتگو می گیریم این است که در گفتگو، آگاهانه و چه ناآگاهانه، من به نقاط ضعفی که در خودم وجود دارد پی می برم و نقاط قوت شما را جذب می کنم از آنطرف هم شما به نقاط قوت من پی می برید و نقاط ضعف خود را می فهمید. این جذب نقاط قوت دیگری و دفع نقاط ضعف خود و فایده است که لااقل از گفتگو می بریم.

○ انتقاد استدلالی پست مدرن ها از مدرنیته با توجه به بی اعتمادی جهان بینی پست مدرن به عقلانیت (rationality) آیا ممکن است؟

● دو نکته در این جا قابل عرض است. نکته اول اینکه وقتی یک پست مدرن می گوید «به عقل نباید اعتماد کرد» آیا ما این گزاره را چون آن آقای پست مدرن فرموده اند باید قبول کنیم یا برای قبولش دلیل می خواهیم؟ مثلاً بنده پست مدرنم و به شما می گویم «به عقل اعتماد نکنید؛ عقل قابل اعتماد نیست». این را چون من گفته ام شما باید قبول کنید یا باید استدلالی برایش بیاورم تا قبول بکنید. معلوم است که باید استدلال کنم. تا استدلال می کنم می پذیرم که چند چیز هست که باید این ها را پذیرفت تا مواد خام استدلالمان شود. بنابراین این طور نیست که وقتی شخصی پست مدرن شد از زیر بار هر چیز بتواند شانه خالی کند. من بارها گفته ام عقل تنها داور و تنها قاضی ای است که حکم عزلش را هم خودش باید صادر کند. چرا؟ چون برای اینکه بتوان به عقل اعتماد نکرد، باید یک استدلال عقلی

○ طبق نظری که درباره رجحان سنت نسبت به مدرنیته در این جلسه داده اید (که رجحان مقام چهارم بود؛ یعنی آثار و نتایج روانی پذیرش سنت را بر آثار و نتایج روانی پذیرش مدرنیسم برتری دادید) آیا این نظر یک نظر پراگماتیستی است یا لذت انگارانه؟

● این یک نظر پراگماتیستی است اما لذت انگارانه نیست. چون لذت انگاری یک روایت خاص از پراگماتیسم است. همه کسانی که می گویند به فکر آثار و نتایج یک جهان بینی باشیم لذت انگارانه نیستند اما همه کسانی که لذت انگارند می گویند که به فکر آثار و نتایج یک جهان بینی باشیم. بنابراین لذت انگاری فقط یک روایت از روایات پراگماتیسم است و این دیدگاه یک دیدگاه پراگماتیک هست اما لزوماً لذت انگارانه نیست.

○ آیا تنها تفاوت «انسان محوری» سنتی و مدرن در این است که تلقی سنتی، به «در خدمت خداوند بودن انسان» معتقد است و انسان مدرن این را قبول ندارد؟

● نه، تنها تفاوت این نیست و تفاوتی دیگری هم وجود دارد ولی این تفاوت، تفاوت واقعاً شاخصی است. یکی از تفاوتیهای مهم بین انسان سنتی و انسان مدرن این است که انسان مدرن از خدا هم حقوقی طلب کار است و بنابراین در نظر او انسان فقط مکلف نیست صاحب حق هم هست. انسان سنتی واقعاً برای انسان در برابر خدا هیچ حقی قائل نیست و تا بگویید که ما حقی نسبت به خداوند داریم می گوید «اصلاً خودت، حقت، کله و پاچه و قلبت را که آفریده؟»¹

○ برای «انسان محوری» انسان سنتی استدلالی ارائه نشده و تنها مثله ای که می توان بر آنها خدشه کرد بیان شده است. مثلاً اینکه بعضی از اجزای طبیعت در

1- من خودم با این تعبیر برخورد کرده ام و در جایی در بحثی گفتیم که آخر ما هم حقی از خدا حقی طلبکاریم و همین جواب را به من دادند. خوب حالا اختیاردار ما خداست و قبول هم دارم که من را در این دنیا آورده اند. اولاً که «گر آمدم به خود بدی نامدمی». اصلاً فرض کنیم خوب کاری هم کرده اند که مرا آورده اند. ولی حالا که اینجا آورده اند، نمی توانند هر معامله ای با من بکنند. حالا اینکه اصلاً مرا به این دنیا آورده اند خوب کاری کرده اند یا خیر، یک بحث است اما حالا که آورده اند آیا واقعاً هر کاری می توانند با من انجام دهند؟ این مثل این می ماند که شما یک مرغ و یک خروس بخرید و همه علتها و موجبات پیدایش جوجه را فراهم کنید و وقتی جوجه آمد بگوید ای جوجه! پدر و مادر تو را من خریدم و اگر من نبودم بوجود نمی آمدی، پس حالا که اینطور است هر کاری بخواهم می کنم و هر وقت بخواهم آنقدر فشارت می دهم که - آخر این منطقی است؟ نغوذبالله، آدم با زبان روزه به چه حرفهایی وادار می شود!

نه فقط در سطح هاي خيلي بالا، ولي اينها نمونه هايش هستند. آنهايي پديد مي آمدند كه مي گفتند «عاشقم بر همه عالم كه همه عالم از اوست». آنهايي پديد آمدند كه مي گفتند: «از خدا مي خواهيم كه از خدا هيچ نخواهيم». يعني نسبت به وضع موجود كاملاً رضايت باطني داشتند و اين رضايت باطني شان ناشي از آرامش، شادي و اميدشان بود. اگر انسان مدرني بشود پيدا كرد كه فقط با جهان بيني مدرنيستي خود به همين وضع رسيده باشد آنوقت دست از ادعاي خود برمي دارم.

○ آيا جهان بيني يك انسان سنتي، آن انسان با آن ويژگي ها را ايجاد مي كند يا بالاخره آن انسان سنتي داراي آن جهان بيني است؟ ترتيب اين دو چگونه است؟

● مي گويند، اول انسان سنتي پديد آمد بعد جهان بيني سنتي يا اول جهان بيني سنتي پديد آمد و بعد انسان سنتي. شكي نيست كه جهان بيني در ذهن بوجود مي آيد، بنابر اين اول بايد يك انساني وجود داشته باشد كه در ذهنش جهان بيني پديد يابد و به اين معنا جهان بيني بعد از انسان بوجود مي آيد. اما به يك معنای ديگر جهان بيني قبل از انسان سنتي بوجود مي آيد. انساني كه در محيطي متولد مي شود كه آن محيط، جهان بيني سنتي را پذيرفته است، و او نيز به تأثير از محيط خود، اين جهان بيني را مي پذيرد، آنوقت بايد بگوئيم اول جهان بيني سنتي بوجود آمده يا خود اين شخص؟ بايد بگوئيم اول جهان بيني سنتي در ذهن پدرشان، مادرشان، معلمشان و مربيشان پديد آمده بود، بعد كه اين شخص به دنيا آمد، به تأثير از اينان داراي اين جهان بيني شد. بنابر اين اگر نوع انسان مراد باشد، شكي نيست كه نوع انسان مقدم بر جهان بيني است. اما اگر فرد انسان مراد باشد، فرد انسان مؤخر بر جهان بيني است.

○ آيا با ديدگايي غير از **fundationalism** در معرفت شناسي، يك سنتي نمي تواند با يك مدرن به گفتگو بنشيند؟

● با ديدگاه ها غير **foundationalistic** هم مي شود گفتگو كرد. مثلاً با ديدگاه هاي **coherentic** هم مي شود. به نظر من با همه ديدگاههاي معرفت شناختي، يك سنتي مي تواند با يك مدرن گفتگو كند.

○ آيا پس از مراجعه به آن حكم (كه در ابتدای سخن تان گفته ايد) باز هم بايد تسامح و تساهل داشت يا خير؟

● اين سوال خيلي خوبي است. اگر اين حكم سخنش چنان بود كه هيچكدام از طرفين نتوانستند در سخنش كوچكترين خدشه كنند، در آن صورت بايد طرفين سخن

اقامه شود. و تنها در آن صورت مي توانيم به عقل اعتماد كنيم.

نكته دوم اينكه اگر به عقل نتوان اعتماد كرد به چه چيز مي شود اعتماد كرد؟ مي خواهيم ببينيم عقلانيت بدیل هم دارد يا خير؟ چه بگوئيم بدیل دارد و چه بگوئيم بدیل ندارد. براي بودن آن بدیل يا نبودن آن، بايد از استدلال استفاده كرد. بنابر اين به نظر من پست مدرنيزم اگر به معنای پي بردن به يك سلسله نقايص مدرنيزم باشد كاملاً قابل قبول است. اما اگر نه بگويد من چيزي وراي مدرنيزم هستم، معنا ندارد. چون مدرنيزم يعني تبعيت از عقلانيت. اگر پست مدرنيزم ادعايش اين باشد كه عقلانيت مدرنيسم جامع نيست، قبول دارم و اگر ادعايش اين باشد عقلانيت مدرنيسم عميق نيست باز هم قبول دارم و خود نيز بارها گفته ام عقلانيت مدرنيته نه جامع است و نه عميق. اگر بگويد آمده است تا به اين عقلانيت، جامعيت و عمقي ببخشد قبول مي كنم. اما اگر بخواهد بگويد بايد از اين عقلانيت گذشت، خير؛ نمي توان از عقلانيت گذشت. انسان تا انسان است نمي تواند از عقلانيت بگذرد.

○ قبلاً فرموديد تعبد شرط دين داري است كه طبعاً با استدلال گرايي جمع نمي شود. آيا با پذيرفتن اعتبار استدلال، نمي توانيم ديندار باشيم؟

● اگر دينداري ما يك دينداري تعبدگرايانه باشد خير. اما اگر دينداري ما، دينداري تجربه گرايانه باشد مي توانيم. دينداري تجربه گرايانه همان است كه از آن به معنويت تعبير كرده ام.

○ گزاره اي مطرح شد مبني بر اينكه آرامش، شادي و اميد انسان سنتي بيش از انسان مدرن است كه به نظر مي رسد گزاره اي است كاملاً نابديهي. چرا كه به نظر مي رسد بتوان دلايل متعددي بر عليه آن اقامه نمود؟ لطفاً دلائل و شواهد فلسفي، تاريخي و انسان شناختي خود را بر اثبات اين گزاره بفرماييد؟

● بله نابديهي است حالا كاملاً نابديهي است را نمي دانم؛ چون بعضي گزاره هاي نابديهي تر از اين هم من سراغ دارم. خوب آن دلايل متعدد نقض كننده اين ادعا را اقامه بفرماييد. بنده هميشه از اول مشيم در زندگي اين بوده كه تابع دليلم. اگر دليلي اقامه شد سريعاً و صريحاً دست از اين ادعا برمي دارم. دلايل فلسفي هم نمي خواهد. دليل تجربی مي خواهد. منتها چون انسانهاي سنتي در تاريخ وجود داشته اند دلايل، تجربی معطوف به تاريخي است.

اين ادعای من هم معطوف به اين شواهد است كه در تفكر انسان سنتي بودا پديد مي آمد، مولانا پديد مي آمد؛

او را بپذیرند. چه کسی که سخن داور به نفعش بوده و
چه کسی که سخن داور به ضررش بوده است.

گفته می‌شود ما يك نوع علم تاریخی هم به امور می‌توانیم داشته باشیم؛ یا گفته می‌شود که یکی از منابع دیگر شناخت هم درون‌نگری است؛ یا گاهی گفته می‌شود که وجدان هم يك نوع منبع شناخت است... همه اینها گفته می‌شود اما همه اینها هم باز برمی‌گردند به همان دو منبعی که خدمتتان عرض کردم، یعنی اگر چیزی تحت عنوان مثلاً وجدان گفته شد، یا تحت عنوان درون‌نگری و یا تحت عنوان شناخت تاریخی یا حتی تحت عنوان حافظه²، اما آن هم بالمآل به همین حس و عقل به معنای نیروی استدلال‌گر، برمی‌گردد، فی‌الواقع باید گفت غیر از این دو منبع چیز دیگری درکار نیست. **جرج ادوارد مور** فیلسوف اخلاق و فیلسوف معروف انگلیسی ایشان نخستین کسی بود که گفت: اگر چه ما چیزهای فراوانی را به عنوان منابع شناخت تلقی می‌کنیم، اما مآلاً منابع شناخت همین دوتا است. به زبان بسیار ساده: حس و عقل. عقل هم البته به معنای نیروی استدلال‌گر، یعنی به معنای نیرویی که مواد خام را از حس می‌گیرد، ولی بر روی این مواد خام يك سلسله عملیات منطقی انجام می‌دهد و با استفاده از قواعد منطق صورت ما را به معلومات جدیدی که خود آن معلومات جدید محسوس ما و مورد مشاهد و آزمایش و تجربه ما نبوده‌اند می‌رساند.

انسان سنتی اینجاست که تفاوت عمده‌ای دارد با انسان متجدد، انسان سنتی منابع شناخت را بیشتر از اینها می‌داند و فقط منحصر در حس و عقل نمی‌کند. این منابع شناخت بیشتر را به يك تعبیر می‌شود گفت که باید سه منبع دیگر غیر از این دو منبع به حساب آورد؛ به يك معنا دو منبع دیگر و به يك معنا، يك منبع دیگر، ولی بالاخره آن منبع یا منابع دیگر خیلی تفاوت ایجاد می‌کند در تلقی انسان سنتی نسبت به تلقی انسان جدید.

منابع معرفتی انسان سنتی

1. داده‌های وحیانی

منابع دیگری که انسان سنتی قائل بود یکی مساله وحی است، وحی را واقعا شناخت تلقی می‌کردند،

منابع معرفتی انسان سنتی¹

گفتگو در باب تجددگرایی، سنت‌گرایی و پساتجددگرایی به بحث **مؤلفه‌های جهان‌بینی سنت‌گرایانه** رسید، و بنا بر این شد که من این مؤلفه‌ها را خیلی مختصر خدمت دوستان عرض کنم. شاید بشود گفت که مهمترین خصیصه انسان سنتی یا به تعبیر دیگری مهمترین مؤلفه جهان‌بینی سنت‌گرایانه يك مؤلفه معرفت‌شناختی است، و آن مؤلفه‌ای است که مربوط می‌شود به امر **منابع معرفت**. برای انسان مدرن از آن جهت که منابع معرفت بالآل دو چیز بیشتر نیستند؛ **یکی** حس و مشاهده و آزمایش و تجربه و **دوم** عقل به معنای نیروی استدلال‌گر. بالمآل انسان مدرن به همین دوتا منبع قائل است. این که تأکید می‌کنم بالآل به دلیل اینکه از نظر ظاهر تعداد منابعی که در کتابهای معرفت‌شناسی جدید شمرده می‌شود بیشتر از آن دوتا است ولی مرجع و مآب همه آنها به همین دوتا است وگرنه غیر از این دوتا یعنی غیر از حس و مشاهده و تجربه و آزمایش و از آن سو، غیر از عقل به معنای نیروی استدلال‌گر، معمولاً منابع دیگری هم از زمان **لاک** به این سو، در کتابهای معرفت‌شناسی جدید شمرده می‌شود. اما اون منابع هم ما‌لشان به همین دو منبع است؛ مثلاً

¹. متن سخنرانی استاد ملکیان در یازدهمین جلسه از سلسله مباحث سنت‌گرایی، تجددگرایی، پساتجددگرایی، ایراد شده در دانشگاه صنعتی شریف، در تاریخ 79/9/29

² چون در بعضی از کتابهای معرفت‌شناختی جدید حافظه را هم منبع شناخت می‌دانند.

مطالب را به پایان برسانیم. اما با این همه چاره‌ای [از توضیح بیشتر] نیست.

در ادیانی مثل یهودیت و اسلام چیزی به نام وحی به معنای دقیق کلمه وجود دارد، یعنی وحی بالمعنی الاخص. و آن این است که در این دو تا دین یک سلسله عقایدی، یک سلسله باورهای روی هم رفته دست به دست هم داده‌اند و موجّه و مجوّز چیزی شده‌اند به نام پدیده وحی، و آن به زبان خیلی ساده و بدون طول و تفصیل، این است که انسان، چه فرد انسانی و چه نوع انسان، چه فرد انسان در طول عمر خودش، چه نوع انسان در طول تاریخ، نمی‌تواند فقط با اتکاء به نیروهای ادراکی و تحریکی خودش به سعادت دست پیدا کند. درست است که انسان وقتی وارد این دنیا می‌شود چه فردش و چه نوع انسانی دارای یک سلسله قوای ادراکی و تحریکی است. ولی فقط اتکاء و رزیدن بر قوای ادراکی و تحریکی خود انسانها کفایت نمی‌کند در این که انسانها به آنچه باید برسند، برسند. به غایت قصوایی که برای آن غایت قصوا خلق شده‌اند، برسند؛ این مجموعه نیروهای ادراکی و نیروهای تحریکی کفایت نمی‌کند در نیروهای ادراکی منظور همان حس و عقل است، و در نیروهای تحریکی هم منظور اراده است. **حس، عقل و اراده** کفایت نمی‌کنند در این که ما را به آنجایی که باید و شاید برسانند. درست از باب تمثیل و تشبیه بخواهم بگویم ما انسانها و ضعمان مثل طفل است. درست است که طفل وقتی دنیا می‌آید، چشم، گوش، بینی و نیروهای ادراکی و تحریکی در اختیارش است، ولی واقعاً بدون استمداد از پدر و مادر لااقل در طفل انسانی امکان ندارد که به جایی که باید و شاید برسد؛ بالاخره باید پدر و مادر او را تعلیم و تربیت کنند، از او مراقبت کنند، به او راههای خاصی را نشان بدهند؛ و در عین حال و اضافه بر همه آنها نوعی هم او را تحدید حدود کنند. این تعلیم‌ها و تربیت‌ها و هدایت‌ها و تحدید حدودها، اضافه بر آن نیروهایی است که طفل با آن نیروها به دنیا می‌آید. ولی اگر طفل به زبان حال بگوید که من چون با این نیروها به دنیا آمده‌ام، پدر! برو کنار، مادر! برو کنار، من به تعلیم و تربیت و هدایت شما و علی‌الخصوص به تحدید حدودهای

به این معنا که می‌گفتند ما از طریق وحی یا کسانی که به آنها وحی شده، دارای یک سلسله اطلاعات نسبت به عالم واقع می‌شویم. این چیزی است که امروزه، انسانهای مدرن تحت عنوان **the given** از آن یاد می‌کنند و معمولاً تخطئه‌اش می‌کنند. **The given** یعنی معطیاتی و داده‌هایی که ما در در آنها بلاراده بوده‌ایم.

2. کشف و شهودهای عرفانی

کشف و شهودهای عرفانی هم برای انسان سنتی واقعا منبع شناخت به حساب می‌آمدند.

3. منبع سوم هم چیزی به نام تعقل بود. البته غیر از عقلی که انسان مدرن هم به آن قائل بود؛ و به معنای به کارگیری نیروی استدلال بود و کارش هم به کارگیری نیروی استدلال بود بر روی داده‌ها، تعقل به یک معنای دیگری که مطالبی در موردش خواهم گفت، به معنای نوعی شهود.

خوب این سه تا غیر از آن دوتایی است که انسان مدرن هم به آن قائل بود. این سه تا اضافه بر آن دو منبع است. این سه منبع را باز چه بسا کسی بگوید که سه تا هستند و چه بسا کسی بگوید که دو هستند و چه بسا کسی بگوید که این سه تا یکی هستند، ولی به هر حال اینها غیر از آن حس و عقل‌اند که انسان مدرن به عنوان منبع شناخت می‌شناسد.

حالا من یک یک در باب هر یک اینها توضیح می‌دهم.

در باب وحی، اولاً باید آن را به دو پدیده متمایز از هم تقسیم بکنیم که یک پدیده‌اش در اسلام و یهودیت و در بخشی از مسیحیت که مربوط به تعالیم عهد عتیقی‌ای مسیحیت می‌شود مورد قبول است. و یک پدیده دومی هم است که در مسیحیت و آیین هندو و برخی ادیان شرقی دیگر مورد قبول است، هر دو تا را تحت عنوان وحی نام می‌برند، اگر چه تعبیر دقیقتر این است که این دو تا را تحت عنوان وحی نامگذاری نکنیم و فقط پدیده اول را وحی بنامیم.

چون من در اینجا مباحث را خیلی به صورت اجمالی طرح می‌کنم، واقعا ورود در این جزئیات برایم مشکل است، چون می‌دانم که اگر بخواهم وارد این جزئیات بشوم، طول بحث دیگر اجازه نمی‌دهد که بتوانیم در این چند جلسه باقی‌مانده

وحي بشود، و بر چه كساني ديگري وحي نشود، هر دو ابتكار عمل، در هر دو جهت به دست عالم بالا است، و بنا بر اين هيچ وقت انسانها خودشان فرداً يا نوعاً نمي‌توانند تصميم بگيرند، كه مثلاً امروز به ما وحي بشود. اصلاً معنا ندارد، يا تصميم بگيريم بر فلان كس وحي بشود و نه بهمان كس. اين هم معنا ندارد، به تعبير كلام مسيحي **initiation**، يعني ابتكار عمل به دست عالم بالا است، حالا از عالم بالا به هر چه مي‌خواهيد تعبير كنيد، به خدا تعبير كنيد، يا چيز ديگر مي‌خواهيد تعبير بكنيد، بالاخره عالم بالا، ابتكار عمل آنجاست و به دست آنجاست، اين يك تلقّي از وحي بود، اما يك معنای دومي هم از وحي است كه مسيحيان و آيين هندو و آيين جي به آن قائل‌اند؛ و آن اينكه كس يا كساني پيام‌رسان خدا نباشند، بلكه تجسد خود خدا بر روي زمين باشند. مسيحيان كه عيسي را پيغمبر نمي‌دانند، خود خدا مي‌دانند. نمي‌گويند كه اين آمده و پيامي از سوي خدا آورده است، مي‌گويند: تجسد خود خداست. در آيين هندو هم در واقع ما به تجسدهاي الهي قائل هستيم. ابتارها؟ به تعبير هندوها تجسد خدا هستند، اينها پيام خدا را نمي‌آورند، خود خدا هستند كه آمده است در قالب انساني تجسد پيدا كرده. شايد دوستان شنیده باشند داستان معروفی را كه بين اكبرشاه گوركاني با عالمان هندو صورت گرفت. اكبرشاه كه امپراطور گوركاني مغول در هند بود، از كساني بود كه به معنای دقیق كلمه به پلوراليزم ديني قائل بود - آن هم در آن زمان - توجه مي‌كنيد، يعني نزديك به تقريباً 400 سال پيش، و در هند هم امپراطوري‌اش واقعاً امپراطوري وحدت‌جويانه بود (به اين معنا كه كاملاً دنبال وحدت همه اديان بود و خواست همه اديان را با يكدیگر تلفيق پيدا كنن). امپراطوري بود كاملاً قائل به تكثر. در تاريخ آمده است كه يك وقتی ایشان با علمای هندو بحث مي‌کردند، مي‌گفت كه من همه چيز را در اين آيين هندو مي‌فهمم، ولي تجسد خدا را نمي‌فهمم، كه خدا بيايد در يك قالب انساني تجسد پيدا كند؛ من اين را نمي‌فهمم. عالمان هندو هم نتوانستند جواب قانع‌كننده‌اي بدهند، بعد يكي از عالمان گفت كه اين جواب را عملاً يك وقت به اكبرشاه مي‌دهيم. حالا طبق نقل تاريخي من دارم خدمتان عرض مي‌كنم.

شما نياز ندارم، آن وقت در اين صورت طفل به آنجايي كه بايد و شايد مي‌رسيد، نمي‌رسد بلكه ممكن است حتي آن چيزهايي را هم كه با آن چيزها دنيا آمده است، آهسته آهسته از دست بدهد. در ادياني مثل اسلام و يهوديت واقعاً چنين تلقّي وجود دارد و به سبب اين كه چنين تلقّي هست و راسخ هم هست، اعتقاد بر اين است كه چون انسانها نيروهايشان براي رسيدن به سعادت كفايت نمي‌كند، و از آن طرف، چون خدای متعال خيرخواه علي‌الاطلاق است و نسبت به ماسواي خودش و از جمله و علي‌الخصوص نسبت به انسانها به صورت بي‌نهايت، خيرخواه است، آن وقت خدا نمي‌تواند انسانها را در اين وضع بلاكليف، در اين وضع سردرگمي و سرگرداني باقي بگذارد، پس بايد انسانها را هدايت كند. آن وقت گفته مي‌شود كه اين هدايت فقط از يك طريق امكان‌پذير است و آن اين كه انسانهاي مهبط پيام الهي واقع شوند، و بعد اين انسانها، كه مهبط پيام الهي واقع مي‌شوند، اين پيام را درست دريافت كنند، درست نگهدارند، و درست به انسانها برسانند، و انسانها از طريق اين پيامهاي كه از طريق اين انسانهاي برگزيده دريافت مي‌كنند، راه سعادت برایشان روشن مي‌شود؛ و مي‌توانند اين راه سعادت را - اگر بخواهند - پيمايند؛ اگر هم نخواهند كه نه. ليحيي من حياً بينةً و يهلك من هلك عن بينه، ديگر بعد از آن تاريخ هر كه راه هلاكت را بخواهد پيمايد به روشني و وضوح و از روي بصيرت طي مي‌كند و آن كسي هم كه هدايت را بخواهد از آن طريق مي‌رود.

بين انسانها كه برگزیدگان خدا هستند از آنها تعبير مي‌شود به پيامبر، و اينها اين پيام را مي‌رسانند. اينها در واقع دريافت‌كننده پيامند از سويي، و نگهدارنده پيامند از سوي دوم، و رساننده پيامند از سوي سوم. به اين پديده مي‌گويم وحي؛ اين وحي در اسلام مورد قبول و مورد تأكيد است. در يهوديت هم مورد تأكيد است اين در واقع، به تعبير زبان انگليسي **revelation** است يعني يك نوع انكشاف است. اين تلقّي يك تلقّي از بالا به پايين است. يعني تلقّي است كه در آن ابتكار عمل به دست عالم بالا است. يعني اين كه كي وحي بشود و كي وحي نشود، اولاً، و ثانياً بر چه كساني

نیست که خودش را در قالب انسان در بیاورد. محال نیست، چون قادر مطلق است و ضرورت هم دارد، چون فساد زیاد شده است. فساد آنقدر زیاد شده که خود خدا باید مداخله کند در امور.

این واقعاً تلقی است که در آیین هندو و در آیین مسیحیت هم مورد قبول است، و عیسی در واقع در آیین مسیح همین کار را کرد. عیسی تجسد خدا بود، تجسد و تجسم انسانی خدا بود.

این هم باز در زبان انگلیسی و در زبان الهیات مسیحی به آن **revelation** گفته می شود؛ اما به نظر من این را به معنای دقیق کلمه، دیگر نمی شود تعبیر به وحی کرد، این را باید گفت انکشاف ذات، خدا در واقع ذات خودش را در تاریخ برای بشر منکشف می کند.

هردو این پدیده ها: چه آنی که در مسیحیت عهد عتیقی و اسلام و یهودیت قابل قبول است، و چه آنی که در مسیحیت عهد جدید و در آیین هندو مورد قبول است، هر دو پدیده به هر حال در یک جهت مشارکتی دارند با همدیگر، و آن اینکه در هر دو پدیده پیام خدا به توسط انسانی به ما رسیده است؛ حالا آن انسان، یا تجسد خود خداست یا فقط پیام رسان خدای متعال؛ ولی بالاخره پیام از زبان یک انسان و در قالب و افعال و اقوال آن انسان پیام های خدا به ما آدمیان می رسد و لااقل جغرافیای کلی هدایت ترسیم می شود و شما و شاکله کلی هدایت به ما عرضه می شود. از این تعبیر می شود به وحی. در این وحی، همان طور که عرض کردم، - در هر دو قسمش - ابتکار عمل واقعاً به دست عالم بالا است و ما هیچ کاری نمی توانیم بکنیم.

یک چیز دومی هم وجود داشت که انسان سنتی به عنوان یک منبع شناخت نگاه می کرد و برای آن حرمت قائل بود، و آن، کشف شهود عرفانی است. کشف شهود عرفانی، تفاوت های عمده ای دارد با آن چیزی که از آن تعبیر کردیم به **revelation** (وحی، انکشاف ذات الهی)، و شاید مهمترین تفاوتش این باشد که در این کشف شهود عرفانی، ابتکار عمل تا حد فراوانی به دست خود انسان است. البته می گویم تا حد فراوانی، چون اینجا هم باز بحث هایی وجود دارد که حالا ممکن است به تفصیل اشاره ای به آن بکنیم. در

گفته اند که يك وقتي به اكبرشاه پيشنهاده شد كه آقا بياييد برويم قايق راني. گفت: بسيار خوب. قايق خود اكبرشاه را تجهيز كردند و فراهم كردند؛ اكبرشاه يك بچه كوچكي هم داشت، توي يك قايق ديگري يك مجسمه شبیه بچه خودش درست كردند و اين قايق را در يك فاصله اي مي راندند كه هم اكبرشاه ببيند آن بچه را و هم دقيقاً نتواند ببيند كه گمان كند آن بچه خودش است. در اثناي قايق راني اين بچه را عمداً توي آب دريا يا رودخانه انداختند. اكبرشاه بدون ملاحظات شئونات خودش، با همان لباس و با همان وضع شيرجه رفت توي آب رودخانه و بالاخره دست و پا يي زد و بچه را آوردند بيرون و معلوم شد كه بچه اصلاً بچه خود ايشان نبوده است و شبیه بچه بود. بعد آن عالم هندو آمد خدمت اكبرشاه و گفت ببخشيد ما يك همچنين كاري كرديم و بالاخره اساعه ادبي شد به شما و شما را به اضطراب انداختيم اما به هر حال جواب آن سؤال كه مي خواستيم بدهيم، الان به نظر مي آيد كه جوابش آماده است و آن اين است كه شما پراسيديد كه چطوري خدا خودش را انداخت در قالب انسان؟ در جواب ما اين جور مي گوييم: شما ببينيد، اگر هر چيز ديگري به آب افتاده بود شما به خدم و حشم و غلامان و كساني كه در اطرافتان بودند امر مي كرديد كه توي آب شيرجه برويد و آن را نجات بدهيد، اما وقتي احساس كرديد كه بچه خودتان است، اينجا ديگر درنگ را جايز نشمرديد و به كسي امر نكرديد، خودتان مستقيماً خودتان را انداختيد توي موج آب. خدا هم همين طور است. گاهي وقتها هست كه آنقدر عالم در نقطه عطف واقع مي شود و آنقدر فساد در عالم زياد مي شود كه خدا جز اين كه شيرجه رود در تاريخ بشري، هيچ راه ديگري ندارد. يعني اين كه كار از اين كه بگويند پيغمبي بفرستيد و كسي را بفرستيد، گذشته است. خدا خودش گاهي بايد شيرجه برود در عالم. وقتي خدا در قالب كرشنا شيرجه رفت توي عالم، اين يكي از آن موارد بود. وقتي در قالب /بتارهاي ديگر شيرجه مي رود در عالم، اين يكي از آن موارد است كه ديگر كار از كار گذشته است، نمي شود كه خدا بگويد حالا پيغمبي برسانيم. خودش در تاريخ بشر شيرجه مي رود و تجسم پيدا مي كند، و براي خدا كه قادر مطلق است محال

حالت عادي خفته‌گرد، و خواب گردیم. یعنی همین‌طور که خفته‌گردان و خواب‌گردان درحالی که خوابیده‌اند راه می‌روند و کارهایی می‌کنند، ولی فرقی با کارهایی که ما آدمیان بیدار می‌کنیم، در این است که خفته‌گردان نمی‌فهمند چه دارند می‌کنند، ولی می‌کنند، و نمی‌فهمند چرا می‌کنند، ولی می‌کنند، و نمی‌فهمند چه آثار و نتایجی بر کاهیشان مترتب می‌شود، ولی می‌کنند. انسان خواب‌گرد در خواب راه می‌رود و هزار کار دیگر نیز می‌کند بدون این که در واقع خودش این امور را بداند. انسانهای عادی نیز همین‌جورند، و درواقع خواب‌گردند و خفته‌گردند. انسان معنوی تنبّه پیدا می‌کند، یعنی بیدار می‌شود، یقظه برایش حاصل می‌شود، و می‌گوید: چرا من خیلی کارها می‌کنم که نمی‌دانم چرا می‌کنم؟ و نمی‌دانم چه آثار و نتایجی دارد؛ من باید خودم را مورد مذاقه قرار بدهم. این مورد مذاقه قرار دادن، یک سیر و سلوک پنج مرحله‌ای را در درون آدم اقتضا می‌کند که حالا دیگر نمی‌خواهم وارد تفصیلش بشوم. بالاخره سیر و سلوک از اینجا شروع می‌شود. بعد از اینکه سیر و سلوک شروع می‌شود و مراحمی هم در این سیر و سلوک طی می‌شود، آهسته آهسته، زمینه فراهم می‌شود برای اینکه عارف³، چشمش به یک حقایق، حوادثی، وقایعی باز می‌شود، که چشم من و شما به آن حوادث بسته است و آنها را نمی‌بینیم. مجموعه این یافته‌ها را کشف و شهودهای عرفانی می‌گوییم، حالا این کشف و شهود عرفانی برای این که حاصل بیاید، آن ریاضتها و سیر و سلوک‌ها شرط لازمند، یا علاوه بر این که شرط لازمند، شرط کافی هم هستند، و یا این که، نه شرط لازمند نه کافی، آن بحثهای دیگری دارد.

این که می‌گفتم ابتکار عمل تاحدی دست انسان است بنابراین قولي است که بگوییم این ریاضتها، این سیر و سلوکها این خودورزیها و ورزه‌های درونی که ما سالکان در درون خودمان می‌توانیم داشته باشیم، بگوییم که آیا شرط لازم است؟ یا شرط لازم و کافی است؟ اگر این ورزه‌ها و سلوکها و ریاضتها را شرط لازم بدانیم، و یا هم

واقع عارفان با عزمی که جزم می‌کنند بر این که در خودشان تحولي ایجاد کنند، و به وضع موجود خودشان رضا ندهند، سالک می‌شوند و به راه می‌افتند. این که در عرفان هم سلوک تعبیر می‌شود به راه افتادن، به راه افتادن از کجا به کجاست؟ به راه افتادن از وضع موجود خودم که کاملاً احساس می‌کنم نامطلوب است، به وضع مطلوبی که احساس می‌کنم فعلاً موجود نیست، ولی مطلوب است. در واقع سالک، سالک بودنش به این است که عزم می‌کند در خودش تحول ایجاد کند. این عزم - اگر دقت کرده باشید - در اکثر ما آدمیان وجود ندارد. این عزم اگر هم بالقوه وجود دارد ولی بالفعل وجود ندارد. اکثر ما آدمیان نمی‌خواهیم خودمان را عوض کنیم، می‌خواهیم در عین این که خودمان در همین ساحتی که الان داریم به لحاظ معنوی و روانی به سر می‌بریم، در عین این که در همین ساحت بسر می‌بریم، البته دوست داریم که مناسباتمان با انسانهای دیگر تغییر کند و بهتر بشود؛ مناسباتمان با طبیعت بهتر شود، تغییر کند. ولی بالاخره عزم بر تغییر خودمان را به صورت جدی - به صورت بالقوه هم اگر داشته باشیم - به صورت بالفعل نداریم.

سالک از وقتی سلوکش شروع می‌شود که تغییر خودش را، هم و غم خودش قرار می‌دهد و می‌گوید که من باید در درون خودم، خودم هم عوض شوم، نه این که من همانی که هستم بمانم و با یک تمهیداتی مناسباتم با عالم طبیعت یا با دیگران عوض شود و بهتر شود، نه، من باید خودم هم عوض شوم؛ دگرگون شوم؛ تحولي باید در من ایجاد شود. این در واقع می‌شود سلوک، به همین دلیل هم هست که سالکان معمولاً در همه ادیان و مذاهب می‌گویند: اولین نقطه کار ما آن تنبّه و بیداری است. یعنی که تا الان کارهایی می‌کردیم، ولی نمی‌فهمیده‌ایم که چه می‌کنیم و نمی‌فهمیده‌ایم که چرا می‌کنیم و نمی‌فهمیده‌ایم که این کارهای ما چه آثار و نتایجی دارد؛ نه ماهیت کارمان را، نه چرایی و منشاء و خاستگاه کارهایمان را و نه آثار و نتایجی که بر کارهایمان مترتب می‌شود را می‌فهمیم. این‌ها را انسانهای عادی نمی‌فهمند، و به تعبیر بسیار خوب /سینسکی - عارف معروف روسی - در واقع ما آدمیان در

3. از این به بعد تعبیر عارف از آن سالک می‌کنیم.

نوشتند⁴ که خیلی جالب است، به نام *mind over machime* یعنی غلبه ذهن بر ماشین. این دو در این کتاب تمام بحثشان اینست که هیچوقت نمی‌شود ماشینهایی ساخت که هوششان مثل هوش ما آدمیان باشد، اصل ترشان اینست که امکان ندارد هوش ماشینی و مصنوعی به حد هوش انسانی برسد و برای این که این ادعای خودشان را ثابت کنند آمده‌اند سه استدلال کرده‌اند که کل کتاب را شامل می‌شود. یکی از این سه استدلال که نیمی از حجم کل کتاب را به خود اختصاص داده است، بررسی است آماری میدانی، از یافته‌هایی که انسانها دارند یا گروهی از انسانها دارند و این یافته‌ها به هیچ ترتیبی قابل انتقال به غیر نیست، و قابل تجزیه و تحلیل عقلانی هم نیست ولی در واقعیت آن نمی‌شود شك كرد. خوب چون تحقیق آماری و میدانی بوده، موارد بسیار زیادی از اقصی نقاط دنیا ذکر می‌شود که کسانی در دنیا هستند، مثلاً در ژاپن - که يك سنت شفاهی از نسل‌های قبل به آنها رسیده و با آن سنت شفاهی يك تربیتی یافته‌اند که هر حیوان که به دنیا می‌آید به محض این که نگاهش می‌کنند می‌فهمند که نر است یا ماده و حتی در بعضی از جانوران که علوم امروزی تشخیص نر و ماده بودنشان را تا مدتهایی بعد از تولدشان نمی‌توانند بدهند، اینها وقتی نگاه می‌کنند، می‌فهمند که نر است یا ماده. مثلاً يك جوجه⁵ مرغ را بلافاصله بعد از این که از تخم آمد بیرون نگاه می‌کنند، و می‌گویند نر است یا ماده. در حالی که هنوز هیچ راهی در زیست‌شناسی کشف نشده است که تشخیص نر یا ماده بودن اولیه را بدهد، یا مثلاً بعضی از کسانی که در آمریکای لاتین زندگی می‌کنند همانطور که بر روی زمین راه می‌روند با نگاه کردن می‌فهمند که اینجا آب وجود دارد، و در فلان جا آب وجود ندارد و به همین لحاظ آنها بلد راه می‌شوند و حتی می‌توانند عمق آنرا تشخیص دهند که مثلاً اینجا در يك متري آب است، و آنجا هرچقدر زمین را بکنیم به آب نمی‌رسیم. در این باب مثال فراوان است و نصف حجم کتاب درباره همین چیزهایی است که بعضی‌ها می‌یابند و کاملاً

شرط لازم و هم شرط کافی بدانیم، در آن صورت باید گفت: ابتکار عمل برای آن کشف و شهودها تاحد فراوانی دست خود ما انسانهاست. اما اگر نه شرط لازم بدانیم و نه شرط کافی، که بعضی هم گفته‌اند این ریاضتها و سیروسلوکها نه شرط لازمند و نه شرط کافی‌اند؛ یعنی کسانی این سیروسلوکها را اصلاً ندارند، ولی با این همه دارای این کشف و شهودها می‌شوند. البته این دو قولی که بیشتر طرفدار دارد، همین دو قولی است که یکی می‌گوید این ریاضتها و سیروسلوکها شرط لازمند، و دیگری که می‌گوید این ریاضتها شرط لازم و کافی هستند. به هر حال هرکدام از این دو قول را بپذیریم، چون در آنها، این ریاضتها شرط لازم هستند. می‌توان گفت تاحدی ابتکار عمل به دست ما هست.

عارفان بعد از این که چشمشان به آن حقایق باز می‌شود، به تعبیری که در آیین بودای تبتی به کار می‌رود: چشم سومشان باز می‌شود، و حقایقی را می‌بینند که ما نمی‌بینیم. انسان سنتی به این حقایق هم به عنوان منبع شناخت نگاه می‌کرد، و به اینها بها می‌داد، و واقعاً زندگی و برنامه‌ریزیهای خودش را براساس حقایقی که خودش هم نمی‌دید، ولی گروهی از انسانها می‌گفتند که ما اینها را دیدیم و کشف کردیم، مبتنی می‌کرد، و در محاسباتش به آنها هم بها می‌داد، همچنان که عارفان می‌گفتند. این هم امر دومی است.

3. تعقل. چیز سومی هم که باز انسان سنتی به آن بها می‌داد و آن چیزی است که از آن تعبیر می‌شود به تعقل یا عقل شهودی یا شهود که با کشف و شهود عارفانه متفاوت است. چیز سومی است که خیلی هم پیچیده است ولی به هر حال انسان سنتی به این امور قائل بود و بها می‌داد؛ و آن این است که گاهی چیزهایی است که انسان ادراک می‌کند، ولی برای طرف مقابل خود نمی‌تواند این امور را توصیف کند، نمی‌تواند تعریف بکند و نمی‌تواند طبعاً به سودش استدلال کند. ولی این قدرت [ادراک] را دارد. دو تن از عالمان طراز اول علوم شناختی که هر دو هم لقبشان دریفوس است، رابرت دریفوس و هربرت دریفوس - ، چندسال پیش در سال 1987 کتابی

⁴ . که چاپ اول آن در سال 1987 منتشر شد.

⁵ . من جوجه مرغ را مثال می‌زنم چون در کتاب آمده است.

شهودي است؛ يعني نمي‌توانند بگویند که اگر این طي طريق‌ها را بکني، به این جا مي‌رسی. در باب شناخت انواع و اقسام گیاهان، گزارش شده که بعضي از افراد، به رنگ و شکل برگ درختان نگاه مي‌کنند و مي‌گویند که این درخت با این مشخصات، از ریشه آن چه دواهايي مي‌توان ساخت از ساقه‌اش چه مي‌شود گرفت و شکوفه و گل آن براي چه مفید است و ... در واقع این يك نوع تربیت است که آنها یافته‌اند و اعتقاد دارند و جواب هم مي‌دهد.

این يك نمونه از چيزي است که مي‌شود گفت دريافته‌اي که انسانهاي دارند، و قابل انتقال نیست، و چون قابل مفهومي شدن نیست، قابل تجزيه و تحليل عقلائي هم نیست و به سودش هم هيچگونه استدلائي نمي‌شود کرد؛ يعني اگر شما طبق يکي از شهودهايتان حکم کردید که الف، ب است و کسي گفت که من قبول ندارم، شما فقط مي‌توانيد بگويد من نمي‌توانم براي این حرفم استدلال کنم، ولي خودم به آن معتقدم، و بعدها اگر این را بيازماييد، متوجه مي‌شوید که حق با او بوده است، ولي هيچ استدلائي نداريد. اما چرا در اينگونه موارد استدلال وجود ندارد؟ دو دليل براي عدم وجود استدلال به سود این مدعيات است. يعني دو جهت است که يکي از این دو اگر وجود داشته باشد کفايت مي‌کند، براي این که من بر مدعيات خودم استدلال نداشته باشم و این مدعاها هم مدعياتي است که نادرست نیست.

گاهی من بر مدعيات خودم استدلال ندارم، به این جهت که استدلال هميشه مواد خامش بايد از طريق حسي بدست بيايد که این حس را مخاطب من داشته باشد، و حالا اگر مواد خام يك استدلال از طريق حسي بدست بيايد که آن حس را مخاطب من فاقد است، من براي مخاطب استدلال ندارم. به دليل این که مخاطب من مواد خام مرا قبول ندارد، استدلال مرا نیز نمي‌پذيرد. مثال ساده‌اي مي‌زنم فرض کنید که من در استدلائي بخواهم از مقدماتي استفاده کنم که این مقدمات را فقط از طريق قوه شامه مي‌توانم بدست بياورم. فرض کنید قضيه فلان چيز بوي تندي دارد، بخواهد مقدمات استدلال من واقع شود و باز فرض را بر این بگيريد که مخاطب من قوه بويائي ندارد، در این صورت، به محض این که

من بخواهم قضيه فلان چيز بوي تندي دارد، را در مقدمه استدلال بياورم، فوري مخاطبم مي‌گويد که این مقدمه را قبول ندارم و البته او حق دارد، بخاطر این که براي قبول این گزاره من دليلي نمي‌بيند؛ چون قوه شامه ندارد که بتواند به طريق قوه شامه آن چيز را بو بکند و بعد قبول کند. وقتي قوه شامه ندارد، طبعاً نسبت به این گزاره علم ندارد، و چون علم ندارد مرا منع مي‌کند که تو حق نداري در استدلال از این گزاره استفاده کنی. بنابرین، خيلي وقتها است که وقتي من نمي‌توانم بر مدعايم استدلال بياورم، به این دليل که، استدلال هميشه مواد خام مي‌خواهد و بدون مواد خام هم نمي‌شود استدلال کرد. استدلال يعني انجام دادن عمليات منطقي بر روي يك سلسله مواد خام، و وقتي مواد خامش موادي است که شمائي مخاطب، آن را به عنوان مواد خام قبول نداريد، چون آن حس را نداريد، در این صورت ولو ادعاي من درست باشد، من نمي‌توانم استدلال بکنم. در این گونه موارد من مدعايم درست است، اما نمي‌توانم درستي مدعاي خود را براي شما ثابت کنم، چون هر وقت بخواهم مدعايم را براي شما اثبات کنم، نياز به يك سلسله گزاره‌هايي دارم که مبتدا و مفاد آن گزاره‌ها بايد از طريق حسي بدست بيايد که آن حس را شما علي‌الفرض فاقدید.

دليل دومي که مي‌توان گزاره اي را بدون دليل بيان کرد و آن گزاره نادرست نباشد، آن است که براي قبول يك استدلال، ابتداً بايد استدلال فهم شود، و اگر شما قدرت فهم استدلال را نداشته باشيد به طريق اولي قدرت قبول استدلال را هم فاقدید. اگر استدلال به گونه‌اي بود که شما نفهميدید، شما نمي‌توانيد آن را قبول کنید، و البته رد هم نمي‌توانيد بکنيد، اما به هر حال آنچه که مهم است این است که نمي‌توانيد قبول بکنيد⁶. اما به هر حال اگر شما بخواهيد حرفي را قبول کنید، بايد آنرا بفهميد تا قبول کنید. حالا اگر قدرت فهم آنرا نداشته باشيد، فهم هم نمي‌توانيد بکنيد، و در نتيجه قبول هم نمي‌توانيد بکنيد. اصولاً خيلي وقتها دريافته‌اي يك انسان براي ديگران قابل فهم نیست

⁶ . این که مي‌گويم رد هم نمي‌توانيد بکنيد، به دليل این است که مي‌خواهم تمايزي بين گذرهاي روانشناختي و گذرهاي منطقي بگذارم.

برسد، که بگوید کسی که غیر از این حرف ابراهیم را قبول دارد، و به چیزی که از میان رفتنی است دل می‌بندد، دیوانه است. در فهم این مساله دیگر سن شرط نیست. انسانهایی هستند که تا آخر عمرشان هم به این فاز نمی‌رسند، فهم این مساله يك سلسله تحولات دیگر را در انسان اقتضا می‌کند، و این تحولات اگر رخ بدهد انسان به این مساله می‌رسد. خیلی از امور است که ما در کتابها می‌بینیم، که مثلاً سقراط آن را گفته، یا پیامبر (ص) آن را گفته، یا پاسکال آن را گفته، یا علی‌ابن‌ابی‌طالب (ع) آن را گفته و یا اگوستین قدیس آن را گفته، و ما هیچ وقت آن را نمی‌فهمیم. حتماً برخورد باید که کسی بگوید: من 20 سال است که این شعر را می‌خواندم، اما حالا می‌فهمم که چه می‌گوید. این معنایش این است که يك مرحله در من پشت‌سر گذاشته شد، که وقتی این مرحله پشت‌سر گذاشته شد، به فاز جدیدی رسیده‌ام و حالا این سخنان را فهم می‌کنم و قبول می‌کنم. انسان سنتی خیلی بیشتر از من و شما به این نکته باور داشت، که به همه آدمیان به يك چشم نگاه نکنیم، بعضی‌ها چیزهایی می‌فهمند که ما نمی‌فهمیم. نباید بگوییم که چون سخنان این شخص مستدل نیست، قابل اعتنا هم نیست و پیش‌پا افتاده و مبتذل است. این اشخاص دلیل ندارند، ولی به زبان حالشان می‌گویند: که تو هم اگر مثل ما می‌شدی و این مرحله را که ما به لحاظ معرفتی و به لحاظ احساسی و ارادی پشت‌سر گذاشتیم، پشت‌سر می‌گذاشتی، می‌فهمیدی، و تا این مرحله را پشت‌سر نگذاری، ما دلیلی برای حرفهایمان نداریم. برای فهم این حکمتی که در ادیان و مذاهب وجود دارد، این حکمتی که در بعضی از متون قدیم وجود دارد و حتی در بعضی از اسطوره‌های قدیمی وجود دارد، انسان باید مرحله را پشت‌سر بگذارد تا بفهمد که اینها درست است و تا این مرحله را پشت‌سر نگذارد، اگر بخواهیم منطقی باشیم و طالب دلایل منطقی؛ هیچ دلیلی پشتوانه این حرفها نیست. اگر فقط ما باشیم و **reason** و عقل استدلال‌گر، این مدعیات را لااقل باید به سکوت برگزار کنیم. ولی اگر بخواهیم گذر روانشناختی بکنیم، اصلاً این گزاره‌ها را

تا قابل قبول باشد. همه ما در زندگیمان به مواردی بر می‌خوریم که يك چیزهایی در يك فاز زندگی برایمان قابل فهم نیست، و در فاز بعدی قابل فهم می‌شود، اما انسان سنتی از ما می‌خواهد که این را درباب خودمان تعمیم بدهیم و از ما می‌خواهد که همانطور که قبول داریم در دوران طفولیت، غریزه جنسی را فهم نمی‌کرده‌ایم، و اگر کسانی در بزرگسالی فعالیت‌های می‌کرده‌اند، ما حق نداشته‌ایم که وقتی طفل بودیم، تخطئه‌شان بکنیم، که چرا مثلاً فلان کس، درگیر چنان ماجراجویی عشقی شد، چرا فلان کس حیثیت اجتماعی خود را برای رسیدن به انسان دیگر زیر پا گذاشت، چرا مثلاً جرج بخاطر علاقه به يك خانم، از سلطنت انگلیس چشم‌پوشی کرد. این برای بچه 10 - 9 ساله یا برای انسانی که سنش بیشتر از این باشد، ولی غریزه جنسی نداشته باشد، قابل فهم نیست. ما قبول داریم که برای فهم بعضی از امور باید يك فازهایی در زندگی طی بشود. لااقل قبول داریم که فاز سن مهم است. این که در چه فاز سنی قرار داریم، مهم است، که چه چیزهایی را بفهمیم و چه چیزهایی را نفهمیم. به همین ترتیب انسان سنتی انتظار داشت که بفهمیم فقط سن نیست که تا سنی را پشت‌سر نگذاریم، و به سن دیگری نرسیم به چیزهایی نمی‌رسیم. سن فقط يك عامل است. يك سلسله امور دیگر هم وجود دارد که ما نسبت به آن امور حالت طفل را نسبت به بزرگسال داریم. يك فازهایی را کسانی پشت‌سر گذاشتند که چیزهایی را از عالم می‌فهمند، که ما نمی‌فهمیم. باز مثال ساده دیگری با استفاده تعبیر نقلی قرآنی استفاده کنم. در قرآن آمده است که حضرت ابراهیم گفته است: که به چیزی که يك وقت هست و يك وقت نیست، نمی‌خواهم دل ببندم. واقعاً برای بسیاری از ما آدمیان فهم این مسئله امکان ندارد و طبعاً قبول آن هم امکان ندارد، و اصلاً ما نمی‌فهمیم که چطور انسان به چیزی که گاهی نیست و افول دارد و روزی نابود می‌شود، نباید دل ببندد. به هر حال برای ما واقعاً این معنا قابل فهم و در نتیجه قابل قبول نیست. اما انسانی که يك سلسله فازهایی را پشت سر گذاشت، کم کم می‌فهمد که این سخن، صحبت عمیقی بوده و قابل فهم و قبول است، و اصلاً انسان ممکن است، کم کم به جایی

لازم است، و بالاخره يك سلسله اموري لازم است.

حالا بحث بر سر اين است كه انسان مدرن، به يافته‌هاي اينگونه انسانها، كه پس از طي مراحل به شهودهايي⁷ نائل شده‌اند، اگر نگوئيم رد مي‌كند، لااقل بي‌اعتناست، و انسان سنتي به اينها به چشم يك منبع معرفتي نگاه مي‌كرد.

تا اینجا اگر دقت کرده باشید، معنای سخنم این است كه انسان سنتي با انسان متجدد يك فرق عمده دارد، و آن این است كه انسان متجدد به آن چیزهايي كه فقط در شخص خودش به فعلیت رسیده است، به عنوان منبع شناخت نگاه مي‌كند، و آنها حس و عقل است. چون حس و عقل در غالب انسانها به فعلیت مي‌رسد (البته در نادري از انسانهاست كه يا حسشان به فعلیت نمي‌رسد يا عقلشان، اما در اكثريت انسانها حس و عقل به فعلیت مي‌رسد)، انسان مدرن فقط به اينها توجه مي‌كند. اما انسان سنتي مي‌گفت خير اين دو (حس و عقل) در خود من به عنوان يك فرد به فعلیت رسیده است، اما يك سلسله منابع شناخت ديگر هم هست كه در انسانهاي ديگر به فعلیت رسیده است و در من هنوز به بروز نرسیده است. حالا به همين ترتيب هم بايد در تصميم‌گيريهاي ريز و درشت خودم، به آنها - به آن قوايي كه در خودم به فعلیت نرسیده، ولي در انسان يا انسانهاي ديگر به فعلیت رسیده است - بها بدهم. آنهايي كه چشمپايشان باز شده است، مي‌گويند: ما مي‌بينيم كه **الف ب است**. پس تو هم قبول كن كه الف، ب است، درست مثل اين كه كور مادرزادي بگويد كه درست است كه چشم نابيناست، اما وقتي مي‌گويند انار سرخ است و پرتقال زرد، قبول مي‌كنم.

يك چنين وضعي را انسان سنتي دارد. به تعبيري، انسان سنتي يك نوع تواضع داشت و انسان مدرن نوع ديگري تواضع دارد، كه البته اين هم جالب است. يك نوع تواضعي در انسان مدرن وجود دارد، كه در انسان سنتي وجود نداشت. تواضع انسان سنتي را عرض كردم كه مي‌گفت: حالا كه

رَدش مي‌كنيم، چون واقعاً پشتوانه دليلي و استدلالی ندارد.

اين را تعبير مي‌كنند به شهود. شهود يعني يافتن اموري كه براي يافتن اين امور، پشت‌سر گذاشتن يك سلسله مراحل لازم است. اگر اين مراحل پشت‌سر گذاشته نشده باشد، اين امور، يافته نمي‌شوند و اگر پشت‌سر گذاشته شد، بدون استدلال يافت مي‌شوند. از اين لحاظ يك علم مستقيم است نه علم غيرمستقيم. علم غايبانه نيستند، علم حاضرانه‌اند؛ يعني استدلال و استنتاجي دركار نيست. اگر آن مراحل را طي نكرده باشید، هيچ استدلالی شما را به آن معلوم جديد نمي‌رساند، و اگر هم آن مراحل را پشت‌سر گذاشته باشید، نيازي به استدلال نيست و هيچ پروسه استدلالی نبايد طي شود، اين معنا را مي‌يابيد، كما اين كه انسان وقتي به سن بلوغ مي‌رسد، غريزه جنسي را در خودش مي‌يابد، و تا وقتي [به سن بلوغ] نرسیده باشد، هيچ استدلال و استنتاجي او را به آن نمي‌رساند. بسياري از چیزها مانند غريزه جنسي است. اين كه، كساني به حالتي مي‌رسند كه وقتي يك جمله اضافي از دهانشان خارج مي‌شود، آنقدر پشيمان مي‌شوند و خودشان را ملامت مي‌كنند كه ما وقتي مرتكب قتل بشويم، آنقدر دچار پشيماني مي‌شويم، اين به دليل اين است كه آنها در واقع، وقتي در آن حالت هستند، يك قبحي، در سخن غير ضرور و زايد مي‌يابند. من و شما اگر بخواهيم گذرمان منطقي باشد، لااقل بايد مسخره نكنيم، آن افراد هم فقط مي‌توانند بگويند كه شما هم اگر آهسته آهسته به اين حالات رسيديد، آنوقت مي‌يابيد. رسيدن به اين حالات هم، البته، شروط لازمي دارد. ولو كافي هم نباشد. - شخص بايد معرفت‌هايي پيش از رسيدن به اين شهودها كسب كند، شخص بايد احساسات و عواطف خودش را پرورش دهد، زيرا پرورش احساسات و عواطف خيلي مهم است. ما در واقع ما تابع احساسات و عواطف خودمان هستيم، و پرورنده احساسات و عواطف خودمان نيستيم. شخص بايد احساسات و عواطف خود را بپرورد، و تربيت كند، اراده را در خودش تقويت كند و اراده را معطوف به چیزهاي خاص بكند، منعزل از چیزهاي ديگر بكند، انسلاخ اراده و عطف اراده

⁷ . اين شهودها غير از كشف و شهود عرفاني است، كه در قسمت قبلي گفته شد، و عبارت است از يافتن يك سلسله حقايق، اما نه از راه علم حضوري كه عرفا مي‌گفتند، از راه نوعي ديدن وصفناپذير.

ماحصل آنچه گفتیم این بود که منابع شناخت انسان سنتی منحصر در حس و عقل نیست بلکه کشف و شهودها و نوعی چشم باز شدن آنها را هم قبول دارد و آنها را هم جزء منابع شناخت می‌داند. دو نکته می‌خواهم اضافه کنم. یک نکته این که منابعی که انسان سنتی به آن قائل است را می‌شود 3 تا دانست یا 2 تا و یا یکی محسوب کرد. می‌توان قائل بود که وحی، کشف و شهود عارفانه و یافته‌های عمیق شهودی‌ای را که بعضی از انسانها دارند، این سه، واقعاً یک چیزند، یا دوتا از یک سنخ، و یکی از سنخ دیگر، یا اصلاً هر سه، سه سنخ متفاوت دارند. در غرب نخستین کسی که تأکید می‌کرد، کشف و شهود عارفان را با تجربه

حاصلضرب پی در قطر است، 3/14 واحد به به محیط اضافه می‌شود. همیشه معلومات را مثل قطر دایره حساب کنید و مجهولات را مثل محیط دایره. اگر یک فقره به معلومات اضافه شد، آن وقت چند فقره هم به مجهولاتتان اضافه می‌شود. به نظر می‌آید این حرف، منطقی است. آقای اسمیت متفکر سنت‌گرای آمریکایی در دو جا از آثارش این سخنان را تأیید می‌کند و بعد می‌گوید: انسان مدرن یک خطای افراطی هم مرتکب شده است و آن این که فقط نمی‌گوید چون قطر دایره برای انسان امروز، نسبت به انسان سنتی، خیلی طولانی‌تر شده است، پس مجهولات انسان جدید هم خیلی بیشتر شده است، بلکه در جهت افراط، یک اشتباه دیگر هم مرتکب شده است، و آن این که اصلاً یک مقداری از طول این قطر را هم انکار می‌کند. یعنی یک مقدار از قطر این دایره که انسان سنتی به آن رسیده بود، به دلیل این که، انسان سنتی گفته، انکار می‌نماید، و جزء مجهولات خودش می‌گذارد.

یعنی درست است که هرچه بر معلوماتمان اضافه می‌شود بر مجهولاتمان هم اضافه می‌شود، اما **مجهولاتی جدید** اضافه می‌شود؛ نه این که معلومات قدیم را هم به مجهولات اضافه‌اش کنیم؛ نه این که از راه انکار هر آنچه که انسان سنتی به آن رسیده بود، خود را از یک سلسله معلومات محروم کنیم. در حالی که ما انسانهای مدرن این کار را می‌کنیم. هم هرچه به معلوماتمان اضافه می‌شود به مجهولاتمان اضافه می‌کنیم، که این اشکالی ندارد، و هم اوائل این قطر را حذف می‌کنیم. یعنی هرچه که انسان سنتی به آن رسیده بوده را از دست می‌دهیم. فقط به این دلیل که، دلیلی برای قبول آن نداریم. یعنی به‌منظر اسمیت و به نظر بنده، عدم دلیل برای انکار گزاره کافی نیست. گاهی مدعا درست است، ولو مدعی که این ادعا را بر زبان آورده است، دلیلی بر مدعای خود ندارد. به هر حال این افراط وجود دارد.

خودم نه این مطلب نرسیدم، چرا از دیگری قبول نکنم. خودم چشم باز نشده، چرا از دیگران که چشم باز دارند، نپذیرم و انکار کنم. من در مقابل یافته‌های دیگران که در خودم به فعلیت نرسیده است، اعتماد می‌کنم، و به این لحاظ نسبت به بنیان‌گذاران ادیان و مذاهب تواضع می‌کرد. یک تواضعی هم انسان مدرن دارد. انسان سنتی از دیدگاه انسان مدرن، خود را خیلی دانشمندتر از آنچه که بود جلوه می‌کرد و انسان مدرن خود را خیلی کم دانش‌تر. البته منظورم دانش تجربی نیست؛ انسان مدرن وقتی به انسانهای سنتی نگاه می‌کند، می‌بیند گویا خیلی خاطرشان جمع است.⁸ یک چنین حالی را انسان مدرن همیشه در نگاهش نسبت به انسان سنتی دارد. انسانهایی که مدرن هستند، وقتی به انسانهای سنتی نگاه می‌کنند، می‌گویند: آخر هیچ مجهولی در عالم نیست که تو ندانی؟ از مادیت و معنویت و فرد و جامعه و آینده و گذشته؟ یک انسان مدرن می‌گوید: باید تواضع داشت، باید بدانیم خیلی چیزها هم هست که نمی‌دانیم.⁹

⁸ من گاهی که از تلوزیون به این انسانهای سنتی نگاه می‌کنم، همین تلقی برای من، حاصل می‌شود. وقتی حرف می‌زنند گویا یک جام جهان‌نما در مقابلشان گذاشته‌اند، و شما از شیر مرغ تا جان آدمیزاد هرچه بپرسید، یک نگاه به این جام‌جهان‌نما می‌کنند و پاسخ می‌دهند که اینست و جز این نیست. از عالم قبل از دنیا، از عالم بعد از دنیا، از عالم دنیا، برزخ، آخرت، آینده، گذشته، اقوام، تاریخ، حس، عقل و هرچه بپرسید از این آقایان، نگاه می‌کنند در آن جام جهان‌نمایشان و پاسخ می‌دهند. من گاهی اوقات هم تعجب می‌کنم، هم غبطه می‌خورم و هم خنده‌ام می‌گیرد و همه اینها توأم! گویا هرگز چیزی بر اینها مجهول نیست که بگویند: خوب باید تحقیق کنیم!

مثلاً اگر یک نکته‌ای را در اخلاق پزشکی بپرسید، درنگ نمی‌کنند، فوری پاسخ می‌دهند. درباب محیط زیست بپرسید، جواب می‌دهند در هر خصوص سؤال کنید پاسخ می‌دهند و این واقعاً برای این است که سنتی هستند.

⁹ البته یک نکته افراطی را هم بگویم که از اسمیت یاد گرفته‌ام. قبل از آن از یک تمثیل استفاده می‌کنم. تمثیلی که در گذشته در باب نسبت معلومات انسان به مجهولاتش وجود داشت، که پاسکال هم این را گفته و البته قبل از پاسکال هم وجود داشته است و بر می‌گردد به دوران ارشمیدس. می‌گفتند: نسبت معلومات انسان، به مجهولاتش، مانند نسبت قطر دایره است به محیط دایره. اگر شما یک واحد به قطر دایره اضافه کنید، چون محیط دایره،

عوامل چهارگانه بی‌اعتنایی انسان مدرن نسبت به منابع شناخت انسان سنتی

1 تغییر تعریف علم

به نظر می‌آید عوامل چهارگانه‌ای دست بدست هم دادند. اولین عامل این بود که از زمان لاک به بعد تعریف علم در فرهنگ غرب عوض شد. قدما علم را تعبیر می‌کردند به ظهور چیزی برای کسی، یا انکشاف چیزی برای کسی، یا حضور چیزی پیش کسی. که البته این سه با هم متفاوت است. اما قدما در این سه قول شریک بودند و از زمان لاک به این سو، دیدگاهی که در آثار افلاطون وجود داشت، - اما خود افلاطون به آن تأکید نورزیده بود - تأکید شد، و آن این که علم یعنی باور صادق موجه. وقتی تعریف علم از انکشاف، ظهور و حضور، تبدیل شد به: اولاً، باور، ثانیاً، باور صادق، و ثالثاً، باور صادق موجه. برای آنچه که پیامبران و عرفا می‌گفتند، مشکلی به وجود آمد.

باور صادق موجه یعنی این که اولاً باید به چیزی باور داشته باشید تا به آن بگویید علم، - اما باور داشتن هم شرط لازم است ولی کافی نیست - ثانیاً برای این که باورتان صرف عقیده و رأی نباشد، باید صادق هم باشد، یعنی مطابق با واقع باشد، - که این هم باز شرط لازم است، اما کافی نیست - و ثالثاً، این که نه تنها باید باور داشته باشید که امروز سه‌شنبه است، و نه فقط این که امروز واقعاً باید سه‌شنبه باشد، بلکه باید بر این که امروز سه‌شنبه است دلیلی داشته باشید، که از طریق آن بتوانید بی‌باوران را به باور بکشانید. اگر این سه، حاصل شد، علم دارید. از این نظر علم یعنی باور صادق موجه؛ موجه یعنی مدلل. این معنای ساده‌ای نیست؛ یعنی علم، وقتی علم است که همه قبول داشته باشند. اگر چیزی را فقط خودم قبول داشتم، این علم نیست. قدما می‌گفتند علم در عالم زیاد است، اما علوم دو دسته‌اند: قابل انتقال به غیر، و غیرقابل انتقال به غیر. علوم غیرقابل انتقال به غیرها را هم علم می‌دانستند؛ یعنی می‌گفتند: شما خیلی چیزها می‌توانید بدانید، که همه‌اش در عالم واقع مصداق داشته باشد، که بعضی را از طریق استدلال می‌توانید به من انتقال بدهید که این‌ها می‌شوند علوم انتقال‌پذیر، و بعضی را از طریق

پیامبران، دو چیز باید بدانیم، رودلف اتو در قرن 19 بود که در کتاب مفهوم امر قدسی، تأکید می‌کرد که وحی، اصولاً با کشف و شهود عرفا فرق می‌کند. تجربه نبوی یا تجربه پیامبران یک چیز است، و تجربه عرفانی یک چیز دیگر. تیپولوژی آن آدمها با تیپولوژی این آدمها فرق دارد. کسانی هم در روزگار ما مثل آلستون می‌گویند که این دو، یک نوع تجربه‌اند؛ که بعضی را می‌گوییم عارفانه و بعضی را می‌گوییم پیامبرانه؛ و آن قسم سوم - حکمت - را که عرض کردم، بعضی می‌گویند چیزی جز کشف و شهود عارفانه نیست، و هم تراز با آن است؛ و بعضی می‌گویند: خیر، با وحی یکی است. و همین طور....

نکته دوم این است که چه شد انسان مدرن نسبت به آن منابع شناخت بی‌اعتنا شد؟ اشاره‌ای می‌کنم. اولاً اگر انسان مدرن بخواهد منطقی برخورد کند، یعنی گذرش گذر منطقی باشد، در باب وحی و در باب کشف و شهود عارفان و در باب تیزبینیها و شهودها نسبت به حقایق، باید بگوید که ما پشتوانه استدلالی بر درستی اینها نداریم. اما نباید بگوید که اینها نادرست است. فرق است بین این که من بر مدعایی دلیل ندارم، و اینکه مدعا غلط است. گذر منطقی این است که بگوید ما دلیل نداریم که اینها درست است، اما نباید بگوید نادرست است، زیرا اگر بخواهد بگوید نادرست است، خودش دلیل می‌خواهد. به تعبیری قبول یک گزاره دلیل می‌خواهد، رد آن هم دلیل می‌خواهد. حالا که بر درستی دلیل نداریم، باید در مورد درستی و نادرستی سکوت کنیم، و بگوییم چیزهایی را که آنها می‌گویند پشتوانه استدلالی ندارد. اما در واقع انسان مدرن به گذر منطقی توجه نکرده و عملاً به گذر روانشناختی توجه کرده است، و از این که انسانهای سنتی بر مدعیات خودشان دلیل ندارند، گفته است که اساساً مدعیاتشان درست نیست. اما چه شد که این حالت بر انسان مدرن پیش آمد؟

هم يکي ديگر ميگويد من هم به باطن نگاه کردم و اين را ميگويم. خيلي از اين کساني که حرفهاي ناسازگار مي زنند، مدعي هستند که ما چشمان به باطن باز شده است، به ما وحی شده است، کشف و شهودي براي ما حاصل شده و چشم ما گشوده شده. اما اينها لااقل تعارض ظاهري دارند، و اين، اعتماد را کم ميکند. اين در واقع معنايش اين است که هروقت سنتي، و دارندگان يك سنت و ميراثبران آن سنت، از سنتهاي ديگر باخبر بشوند، کم يا بيش، اين اثر را دارد که ديگر آن اعتماد کامل را که قبل داشتند، از دست ميدهند؛ چون ناسازگاريهاي واقعاً وجود دارد، ولو آن ناسازگاريها ظاهري باشد. يعني بشود عندالمداقه به گونه اي آنها را با هم سازگار کرد. ولي بالآخره، ظاهرشان که ناسازگار است.

ناسازگار معارف سنتي با معارف جديد

عامل سومي که باعث بياعتمادی انسان مدرن نسبت به معارف سنتي شد، اين بود که بسياري از چيزهايي که آن عارفان و بنيانگذاران اديان و مذاهب ميگفتند، با جهان بيني و علوم و فرهنگ و معارف آن زمان سازگار بوده، ولي بعدها معلوم شد که خيلي هايش ديگر قابل اعتماد نيست، يعني در حرفهاي همانهايي که گفته اند به ما وحی شده است، آمده است که زمين ساکن است، خورشيد متحرك است، و قس علي هذا... در واقع انسان مدرن در اين مکتوبات خيلي چيزها مي بيند که فقط با علوم و معارف آن زمان درست بوده، و امروزه ديگر واضح البطلان است، ما مي دانيم که غلط است. وقتي مي بيند که اينها غلط است، با خودش ميگويد: آن قسمتهايي که باخبريم، غلط بودنش معلوم شده است، شايد آن قسمت هايي هم که باخبر نيستيم، وقت ديگري غلط بودنش معلوم شود. ديگر مي دانيم که خورشيد حتماً متحرك نيست و در زيبست شناسي و زمين شناسي و نجوم و علي هذا... به هرحال اين هم اعتماد را کم کرد.

4. پيدايش نقد ادبي متون و هرمنوتيك

عامل چهارم اين بود که از اواخر قرن 17 و اوایل قرن 18، چيزي به عنوان نقد ادبي متون

استدلال نمي توانيد به من انتقال دهيد که اينها مي شوند علوم استدلال ناپذير. اما اينها، [علوم استدلال ناپذير] علم هستند، يعني حقيقت را ميگویند. اما وقتي علم به دست لاک، به باور صادق موجه تبديل شد، اگر باور صادقي شرط موجه بودن را نداشت، يعني شرط سوم را نداشت اصلاً علم نبود. علم بايد آبجکتيو باشد، به اين معنا که بايد يك استدلالی، پشتوانه هر فقره اعتقادي باشد، که آن فقره اعتقادي را براي کساني که به آن فقره اعتقاد ندارند، موجه کند. وقتي اين پيش آمد، ديگر حرفهاي پيامبران معنا نداشت. چون هيچ پيامبري نمي توانست سخن خود را ثابت کند. در واقع هم، همين است. بنده هم معتقدم پيامبران فقط مي توانستند بگویند: ما اينطور ديديم. اما نمي توانستند ثابت کنند. مثلاً پيامبري که ميگويد "اين را خدا به من گفت"، چه دليلي دارد؟ اين يك جهت بود که انسان مدرن وقتي تعريفش از علم عوض شد، [به گزاره هاي بي دليل] بي اعتنا شد.

2. آشنائي انسان مدرن با سنت هاي ديگر

عامل دوم اين بود که انسان سنتي معمولاً از سنتهاي غير از سنت هاي خودش بي خبر بود. مثلاً انساني که در آيين دائو بزرگ شده بود، فقط آئين دائو را مي شناخت. کسي که در آئين اسلام بزرگ شده بود، فقط آئين اسلام را مي شناخت، و کسي که در مسيحيت بزرگ شده بود، فقط مسيحيت را مي شناخت. وقتي هرکس، فقط سنت خود را مي شناخت، خبر نداشت که اين سنتها چه قدر با يکديگر تعارض دارند. انسان مدرن از سنتهاي مختلف خبر داشت؛ يعني مسيحي بود، اما از اسلام خبر داشت. مسلمان بود، اما از آيين بودائي خبر داشت و وقتي از سنتهاي غير از سنت هاي خودش باخبر شدند، ديدند که اين متون مقدس، اين سنتها و اين کتابهاي عرفاني، سخنان ناسازگار با يکديگر نيز دارند. وقتي خبر نداشتند که اين حرفها ناسازگار است، به اين حرفها کاملاً معتقد بودند، اما وقتي که ديدند اين حرفها، سخنان ناسازگار هم دارد، - لااقل تضاد ظاهري - اعتمادشان يا سلب مي شد، يا کاسته مي شد. چون ميگفتند اگر اين [شخص/سنت] به باطن انسان نگاه کرده و اين [سخن] را ميگويد، جاي ديگري

به‌جا مانده، رایج شد¹⁰. وقتی نقد ادبی در قرن 19 به اوج خود رسید و آهسته آهسته غنی شد، با پیدایش يك رشته جدید به نام هرمنوتیک ادبی، آهسته آهسته نتایج آن گرانبار درآمد. مثلاً وقتی می‌گویند این نوشته از لقمان است، یا اصلاً لقمانی وجود نداشته، یا لااقل این نوشته آنچنان که از طرز نوشته‌اش معلوم است، متعلق به هفتصد یا هشتصد سال قبل از لقمان است. آهسته آهسته این تشکیکها در بسیاری از متون دینی و مذهبی و عرفانی و حکمت‌آمیز گذشتگان به وجود آمد، که مثلاً این کتاب اصلاً متعلق به این شخص نبوده است و متعلق به پانصد، ششصد سال بعد است. معلوم شد کتابی را مثلاً چند نفر با هم نوشته‌اند و بعد گفته‌اند که متعلق يك شخص است. معلوم شد که انجیل یوحنا را 27 انسان، آن هم در فاصله پنجاه سال کم‌کم برای هم نوشتند و نوشتند تا شده انجیل یوحنا. این نقد ادبی پایش هرکجا باز شود، به نظر من برای پیروان آن مذاهب مشکلات جدی به بار می‌آورد. نتیجه این است که این سخن، که این قدر به آن بها می‌دادیم، و بسیاری از سخنان خود را چون به آن نمی‌خورد، رد می‌کردیم، اصلاً معلوم نیست چه کسی گفته است. در خواب یا بیداری گفته و...، و چقدر در رسم الخط و نقل و قول و ترجمه‌ها عوض شده است؛ که به هر حال این تشکیکها اجازه نمی‌دهند ما واقعاً بخواهیم کل زندگی خود را بر این مثنی‌ببریم. این 4 عامل عاملهای بسیار مهمی بودند.

والسلام

¹⁰ نقد ادبی در واقع يك نوع رشته‌ای است که کارش این است که ببیند متونی که ادعا می‌شود بازمانده فلان کس است، واقعاً از فلان کس است یا مثلاً بعد از وفات او و به اسم او ساخته‌اند. در واقع نقد ادبی می‌خواهد اصالت متون بازمانده را روشن کند.

این جهان، اگر زندگی در زندان به حساب نمی آمد، زندگی در يك کاروانسرا به حساب می آمد. یعنی انسان سنتی، سنتی بودنش به این است که زندگی دنیوی و زندگی این جهانی را به نحوی برای زندگی دیگری، مقدمه می داند. بنابراین همه چیز را به این دید نگاه می کند که در اینجا باید به قسمی زندگی کرد که آن ذي المقدمه حاصل بیايد. نباید به قسمی زندگی کرد که گویا این جا خانه ماست، بلکه باید به صورتی زندگی کرد که گویی اینجا کاروانسرایي است که ما موقتاً در آن بسر می بریم تا به منزلمان برسیم. انسان سنتی، با این چشم به موضوع نگاه می کرد. البته توجه داشته باشید که وقتی این را می گوئیم، شما نباید تصور کنید که همه انسانهای سنتی، به دلیل اینکه جهان را کاروانسرا می دانستند و مقدمه ای برای ورود به قلمرو دیگر، انسانهای بسیار عارف مسلک، پاک و پیراسته، مهذب، بدون فسق و فجور، بدور از هرگونه ظلم و امثال ذالك بوده اند. این، به این معنا نیست ولی آنها در آستانه آگاهییشان به این مساله توجه داشته اند. درست مثل يك بچه دبستانی که می داند مدرسه جای درس خواندن است، ولو درس هم نخواند. این دیگر به آستانه آگاهیش وارد شده است. یعنی باور دارد که او را در مدرسه گذاشته اند که درس بخواند، او بازی گوشي هم می کند، تکلیفش را هم چه بسا انجام ندهد یا خوب انجام ندهد، تنبلی هم دارد (همه این ها وجود دارد) اما انکار نمی کند که مدرسه جای درس خواندن است. شما به انسان سنتی به این چشم نگاه کنید. يك وقت از مجموعه بیان من اینگونه استنباط نشود که انسان سنتی، انسانی بود که چون جهان دنیوی و زندگی این جهانی را برای جهان اخروی و زندگی دیگری مقدمه می دانست، زندگی بسیار پاک و پیراسته و بدور از هر بی عدالتی و بدور از هر خیانت و امثالهم داشته است، خیر، اما فرقی با انسان امروز این بوده است که اگر نرون بود، اگر چنگیز بود و اگر کالیگولا هم بود، باز به این که این زندگی يك زندگی مقدماتی است، توجه داشته است. نهایتش این است که يك شاگرد تنبل و کم کار بوده است. این را باور و قبول داشته، اما امور دیگری هم در طرز سلوک او مؤثر بوده اند. و آن امور دیگر گاهی وقتها این باور را تحت الشعاع قرار می داده اند، اما تحت الشعاع قرار گرفتن يك باور همیشه به معنای نداشتن آن باور نیست. من مثالی برای شما میزنم؛ فرض کنید که شما

زندگی آنجهانی و اخلاق¹ در تفکر انسان سنتی و مدرن

انسان سنتی، برخلاف انسان متجدد، برای آنچیزی که ما از آن تعبیر می کنیم به «وحي» و آن چیزی که از آن تعبیر می کنیم به «تجربه های عرفانی» یا به تعبیری، «کشف و شهودهای عرفانی» و حتی برای چیز سومی به نام «حکمت و فرزانهگی»، ارزش معرفتی قائل بود، به این معنا که در زندگی خودش، به فراورده های این دو، سه منبع، هم التزام نظری می ورزید و هم التزام عملی داشت، اما انسان متجدد، بی اعتنایی عمیقی نسبت به این دو یا سه منبعی که در جلسه قبل گفتم دارد (و چه بسا به صراحت رو نکند). این، در سلوک انسان خیلی تفاوت ایجاد می کند. هم در سلوک نظری انسان و هم در سلوک عملی او؛ هم در تلقی ای که انسان از «حقیقت» دارد، که سلوک نظری است و هم در تلقی ای که از «خیر» دارد که سلوک عملی است. این مطلب، در جلسه قبل گفته شد و بیشتر از این در این باب درنگ نمی کنیم. مولفه دوم جهان نگری انسان سنتی، مولفه ایست «هستی شناختی - انسان شناختی». از يك حیث این مولفه هستی شناختی است و از حیثی دیگر، انسان شناختی و آن اینست که «به نحوی از انحا»، زندگی این جهانی مطلوب لذاته نیست، بلکه مطلوب لغیره است. منظور از «به نحوی از انحا» را بعداً توضیح می دهم. برای انسان سنتی، واقعاً زندگی در

¹ . متن سخنرانی استاد مصطفی ملکیان، از سلسله درسهای سنتگرایی، تجددگرایی، پسانجدگرایی، ایراد شده در دانشگاه صنعتی شریف در تاریخ: 79/10/13

هم نباشد و به این اعتقاد هم باشد. این نکته ایست که بیش از همه راسل، فیلسوف معروف انگلیسی، بر آن تکیه ورزید که ما باید در شأن باور در زندگی غلو نکنیم و توجه داشته باشیم که انسانها می‌توانند باورهای فراوانی داشته باشند، اما طرز عملشان با بعضی از این باورها و به تعبیری دقیق‌تر با اقتضای بعضی از این باورها سازگاری نداشته باشد. انسان سنتی واقعاً این دید را داشت و اینجا را در واقع یک کاروانسرا می‌دانست و مقدمه‌ای می‌دانست برای زندگی جهان دیگر.

همانطور که عرض کردم انسان سنتی «به نحوی از انحاء» (به سه لحاظ)، اینجا را یک کاروانسرا می‌دانست. انسانهای سنتی از یک حیث به دو دسته تقسیم می‌شدند. یکی انسانهای سنتی‌ای که می‌گفتند که «چگونه زیستن ما در این جهان جاودانگی یا ناجاودانگی ما را تعیین می‌کند» و یکی هم انسانهایی که می‌گفتند «جاودانه بودن ما مسلم است، چگونه زیستن ما، چگونگی جاودانگی ما را تعیین می‌کند». مثالی می‌زنم؛ ما مسلمین عموماً اعتقادمان بر این است که انسانها هر طور که در این جهان زندگی بکنند پس از مرگ تشنه باقی می‌مانند، یعنی وارد عالم یا عوالم دیگر می‌شوند. خوب زندگی بکنند یا بد، صالح باشند یا طالح، نیکوکار باشند یا بدکار، هر طور زندگی کنند، مثل علی یا معاویه، در هر حال زندگی آن جهانی خواهند داشت، ولی طرز زندگی دنیوی شان فقط شیوة زیست آن جهانیان را تعیین می‌کند. یعنی اگر به صورت خاصی زندگی کنند، شیوة زندگی آن جهانیان هم به صورتی خاص است و اگر به صورت دیگری زندگی بکنند آنجا هم شیوة زندگی‌شان به صورت دیگریست. یعنی یک سلسله کارهای دنیوی، زندگی جاودانه آن جهانی را، سعادت‌مندان می‌کند و یک سلسله کارهای دیگر دنیوی زندگی جاودانه آن جهانی را شقاوت‌مندان می‌کند. این، «سعادت و شقاوت زندگی آن جهانی» است که بستگی به نحوه زندگی این جهانی ما دارد، نه «اصل زندگی آن جهانی». اما از سوی دیگر، بعضی از انسانهای سنتی می‌گفتند چون همه ما دوست می‌داریم که زندگی جاودانه داشته باشیم و نابود نشویم پس باید اینجا جوری زندگی بکنیم که زندگی جاودانه را از دست ندهیم. مثلاً بیشتر مسیحیان اعتقادشان بر این بود (مخصوصاً مسیحیان صدر، قبل از شورای فقیه در قرن چهارم میلادی)،

پزشک هستیید و من در این شهر، پزشکی از شما حاذق‌تر سراغ ندارم. یعنی واقعاً اعتقاد دارم که شما ماهرترین و چیره‌دست‌ترین و حاذق‌ترین پزشک این شهرید ولی بعد که برای خودم یا بچه‌ام بیماری‌ای پیش می‌آید و شما باخبر می‌شوید که من به شما رجوع نکرده‌ام، شما فوراً نمی‌توانید نتیجه بگیرید که «معلوم می‌شود فلانی که برای بیماری خودش، یا فرزندش به من رجوع نکرد، به این دلیل است که باور ندارد که من حاذق‌ترین پزشک این شهر هستم». چرا؟ چون ممکن است که من باور داشته باشم که شما حاذق‌ترین پزشک این شهرید، اما در عین حال یک باور دیگر هم دارم و آن باور اینست که فاصله خانه من تا مطب شما آنقدر طولانی است که آمدن به مطب شما، برای بچه من یا خودم، خطر جانی دارد. در اینجا دو تا باور دارم، ولی این دو باور، در مقام تصمیم‌گیری، در نهایت برآیند آنها این شد که من به مطب شما رجوع نکردم و به مطب پزشک نزدیک‌تری رفتم. وقتی من به مطب پزشکی نزدیک‌تری می‌روم، هنوز هم آن باور در ذهن من هست. به عبارت دیگر، می‌خواهم عرض بکنم باور داشتن، علامتش لزوماً این نیست که عمل باید مطابق باور انجام گیرد، بلکه مطابق با برآیند باورهای آدمی، انجام می‌گیرد، نه مطابق با یک فقره باور خاص. باورها فراوانند اما موقعی که من می‌خواهم تصمیم بگیرم، چند تا از این باورها که با تصمیم من ذی‌ربطند را مد نظر دارم و کسر و انکار می‌کنم. برآیند جبری این باورها در عمل من، هم در «چه» کردنم و هم در «چگونه» کردنم، خودشان را نشان می‌دهند ولی وقتی شما می‌بینید نتیجه این عمل، چه در «چه شدن» و چه در «چگونه انجام گرفتن»، غیر از اقتضای یک باور خاص است، نباید گمان کنید که من آن باور را از دست داده‌ام. حالا من به همین ترتیب می‌خواهم این را عرض کنم که انسان سنتی، واقعاً باور داشت که زندگی اینجانبی، مقدمه زندگی دیگری است. حالا آیا زندگی شخصی خودش دقیقاً به مقتضای این باور بود یا نه، دیگر بستگی به این دارد که سایر باورهای او، وقتی می‌خواهد تصمیم بگیرد، با این باور او چه کنش و واکنشی داشته‌اند. در نهایت، نتیجه آن تفاعل در عمل او خودش را نشان می‌داد. بنابراین انسان سنتی می‌تواند اهل ظلم باشد ولی باز هم قائل به اینکه زندگی این جهانی مقدمه زندگی دیگریست، باشد و می‌توانست اهل ظلم

که همه انسانها زندگی جاودانه نخواهند داشت و فقط خوبان زندگی جاودانه دارند. بدان وقتی مردند نابود می شوند، صفر می شوند، هیچ می شوند و خوبانند که چون اینجا زندگی خوبی کرده اند، زندگی جاودانه خواهند داشت. بنابراین، امر انسانها را دایر می دانستند به اینکه یا در زندگی دنیویشان بدکار باشند که در آنصورت نتیجه اش این بود که وقتی می مردند دیگر نابود می شدند و یا نیکوکار باشند که آنوقت نتیجه اش این می شد که از زندگی بعد از این زندگی هم بهره مند خواهند بود.

اما از بعد از شورای فقیه بود که تقریباً همه مسیحیان اعتقادشان بر این شد که زندگی جاودانه آن جهان را همه دارند. بدی و خوبی اینجهانی، فقط کیفیت آن زندگی را عوض می کند مسلمین هم که همه تقریباً بر این اعتقادند. البته در قرآن بعضی از آیات موجد این معناست که گویا همان تلقی مسیحیان صدر را قرآن هم دارد اما معمولاً در مقابل سایر آیات و روایات این آیات، به ظاهرشان اخذ نشده اند. مثلاً به این آیه دقت کنید: «تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً» می گوید زندگی آخرت را ما برای کسانی خلق کردیم که در زندگی ارضی خودشان، زندگی این جهانی خودشان، علو و فساد ندارند. نگفته است زندگی خوب اخروی مال این افراد است. گفته است اصلاً زندگی آن جهانی را ما برای این آدمها خلق کردیم «تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً» این، کمی مثل آن تلقی مسیحیان صدر است، ولی معمولاً در مقابل سایر آیات، به این بی اعتنایی شده است یا مثلاً «الذين يظنون انهم ملا قواربهم» ببینید! در اصل ملاقات بحث است که اینها راجع به خودشان فقط ظن می بردند که با خدای خودشان ملاقات می کنند یعنی یقین ندارند. چون یقین به خاتمت کار خودشان ندارند، اما «ظن» دارند و گمان می برند که علی القاعده خدایمان را ملاقات خواهیم کرد. یعنی علی القاعده زندگی پس از مرگی خواهیم داشت. اما اینها در مقابل آن حجم عظیمی از آیاتی که خلاف این نظر را القا می کنند (و روایات دیگر) مورد توجه واقع نشده اند. به هر حال چه شما قایل باشید به اینکه طرز زندگی این جهانی تان در اصل اینکه جاودانه بشوید یا نشوید تأثیر دارد، و چه معتقد باشید به اینکه طرز زندگی دنیویمان در کیفیت زندگی اخرویمان اثر دارد، در این مشترک که

زندگی این جهانی را مقدمه می دانید برای چیز دیگری. يك نکته دیگر به آن حیث که گفتم به نحوی از انحا، اینست که اینکه زندگی آنجهانی ما چگونه باشد آنهم به صور مختلفی تصویر شده است. اینکه آیا ما در آنجا فقط دارای بدنیم، یا غیر بدن هم چیز دیگری داریم. فقط دارای همین بدن مادی هستیم یا دارای بدنی که از آن تعبیر می شود به بدن اثیری، Earthy Body یا بدن علوی یا بدن آسمانی یا بدن فلکی یا بدن لطیف که همه تعبیری برای يك نوع بدن است که آن هم بدن است ولی این بدن نیست، هم هستیم؟ به گفته کسانی که بوجدش قائلند شما وقتی خواب کسی را می بینید، بدنی از او می بینید ولی آن بدن در عین اینکه شباهتهایی با این بدن دارد، تفاوتهایی هم با این بدن دارد. به آن بدن، بدن Earthy، بدن اثیری، بدن لطیف یا بدن آسمانی می گویند. ممکن است کسی بگوید در زندگی آنجهانی ما فقط بدن مادیست، می تواند بگوید بدن علوی است. ممکن است بگوید که اصلاً بدن است به علاوه نفس در زندگی آنجهانی. (این هم قول سوم). ممکن است بگوید که بدن به علاوه نفس نیست، نفس به علاوه جسم است اما آن جسم، بدن نیست. ممکن است جسم يك گیاه باشد یا جسم يك جانور و ممکن است جسم انسان دیگری باشد. به هر حال، نفس من باقی می ماند. منتها اینکه در قالب چه جسمی است، مشخص نیست. ممکن است در قالب جسم جماد، نبات، حیوان، يك انسان، ولو يك انسان غیر از خود، باشد. انسانهای سنتی به چهار نوع تناسخ قائلند. ممکن است کسی بگوید فقط نفس است که در آنجا باقی می ماند، ممکن است کسی بگوید باقی ماندن به معنای ماندن در آن جهان است و ممکن است کسی بگوید به معنای اینست که باز می گردیم به این جهان و زندگی دیگری را دنبال می کنیم (رجعت ابدی). همه این انحاء، منصوص است و انسانهای سنتی هر کدامشان، هر قوم و قبیله ای به یکی از این دیدگاهها قائل بوده اند (مجموع این دیدگاهها تقریباً هفت دیدگاه است). از این حیث نیز انسانهای سنتی با یکدیگر فرق داشته اند (حیث دوم).

انسانهای سنتی، از حیث سومی هم با هم فرق دارند و آن اینکه آیا زندگی پس از زندگی این جهانی به معنای دقیق ریاضی، بینهایت است؟ یعنی آیا به معنای دقیق ریاضی می شود حرف از جاودانگی زد؟ یا اینکه اگر گفته اند آن زندگی جاودانه است فقط به

دو حال، کسیکه در زندگی اینجهانی از آرامش، شادی، امید، رضایت باطن و بی ملالی برخوردار است، نباخته است. این هم باز نکته مهمی است. شما اگر اینجا جوری زندگی کنید که رضایت باطن برایتان حاصل بیاید، شاد باشید، آرامش داشته باشید، امیدوار باشید و دستخوش ملال نشوید، چه زندگی آنجهانی در کار باشد و چه نباشد، به هر حال، ضرر نکرده اید. شما برنده اید. برنده کسی است که بتواند از این احوال بهره مند باشد. این هم در دیدی که انسان مدرن اکنون دارد، خیلی تأثیر داشت. انسان مدرن، خیلی به وضع زندگی اینجهانی توجه دارد و این، با تلقی انسان سنتی، خیلی فرق می‌کند. انسان سنتی واقعاً همه چیز را به چشم يك مقدمه نگاه می‌کرد. وقتی انسان سنتی، همه چیز را به چشم مقدمه نگاه کند، طبعاً طرز کارش در این جهان چندان آزمون این جهانی ندارد و این فقره سوم جهان بینی انسان سنتی را می‌سازد. انسان سنتی معتقد است که درستی یا نادرستی اعمالی که ما می‌کنیم، خوبی یا ناخوبی اعمال ما، اینکه عمل، فضیلت آمیز است یا رذیلت آمیز، اینکه عمل عملیست که باید انجام بدهیم یا نباید انجام بدهیم، اینکه وظیفه مان را داریم انجام می‌دهیم یا وظیفه مان را انجام نمی‌دهیم، اینکه به مقتضای مسؤولیت‌مان عمل می‌کنیم یا نمی‌کنیم، را از نتایج این جهانی اعمالمان نمی‌توان محک زد و هیچ محک اینجهانی وجود ندارد. «ملاك الامور خواتمه» یا «ملاك الامور عواقب الامور». اینها، تلقی انسان سنتی است. این مساله در همه ادیان، وجود دارد. اینکه شما بگویید اینکاری که تو کردی موجب برقراری امنیت در جامعه شد، اینکاری که تو کردی کسانی را شاد کرد، اینکاری که تو کردی اعتماد عمومی را افزایش داد، یا از آنطرف اعتماد عمومی را کاهش داد، موجب ناامنی اجتماعی شد، ثبات اجتماعی را بیشتر کرد، ثبات اجتماعی را کم کرد، کسانی با اینکار تو خوشحال شدند، کسانی با اینکار تو بدحال شدند، هیچکدامشان نشان نمی‌دهند که کاری که تو انجام دادی بد بوده است یا خوب. آنچه در این جهان حاصل اعمال ماست، یا نتیجه اعمال ماست، اصلاً ملاکی برای ارزش داور اخلاقی و دینی و مذهبی در باب اعمال نیست. ممکن است به نظر بیاید اعمالی در اینجا، آثار مثبتی دارند ولی اعمال بدی باشند، زیرا بالمآل یعنی در زندگی آن جهان، آثارشان منفی است و بالعکس، ممکن است کارهایی در اینجا

این معناست که طول مدتی دارد که نسبت به این هفتاد، هشتاد سالی که در این دنیا زندگی می‌کنیم خیلی طولانیست؟ و «خالد» و «جاودانه» یعنی «خیلی طولانی؟» انسانهای سنتی، از این دید هم فرق می‌کردند و تصورات مختلفی وجود داشته است. ولی در هر سه حیث، این مطلب مفروض است که زندگی این جهانی، مطلوب لذاته نیست و اینجا باید به گونه ای زندگی کنیم که مقدمات زندگی دیگری را تأمین کنیم (حال به هر کدام از صورتی که عرض شد. این، با دید سکولاری که انسان مدرن دارد، خیلی فرق می‌کند. انسان مدرن، چه منکر زندگی پس از مرگ باشد، چه نباشد، اهتمام اولیه اش به سامان دادن به زندگی اینجهانی است. مخصوصاً تحت تأثیر بعضی القائات آیین پروتستان مسیحی، که اتفاقاً مدرنیته در قلمرو همان کشورهای پروتستان مسلك ظهور کرده است-واقعاً اهتام اولیه، به سامان دادن زندگی این جهانی است. پروتستانها دوتا نظریه داشتند که خیلی به پیدایش مدرنیته کمک کرد که هر دو هم به بحث امروز ما مربوط می‌شود. اول اینکه اعتقادشان بر این بود که کیفیت زندگی آنجهانی را، از کیفیت زندگی اینجهانی باید قیاس کرد. این معنایش این است که اگر اینجا از سلامت، زیبایی، ثروت، حسن شهرت، محبوبیت و حیثیت اجتماعی برخورداري (یعنی همه آن نعماتی که ما از آنها تعبیر می‌کنیم به نعمات دنیوی)، اینها، علامت لطفی است که خدا به تو دارد و از همین جا می‌شود قیاس کرد که در آخرت هم مورد عنایت خدای متعال هستی. توجه کنید که این، خیلی نکته مهمی است. یعنی خیلی مهم است که آدم اقبال دنیا را به خودش، علامت چه چیزی بگیرد. پروتستانها اقبال دنیا به ما را علامت این میدانستند که مورد لطف خدا واقع شده ایم و مورد لطف خدا واقع شدن را به معنای این می‌گرفتند که وضع آنجهانی ما، پس از مرگمان هم وضع مطلوبیست. در لسان عامیانه، وقتی کسی در فرصت کوتاهی ثروتی به هم می‌زند، می‌گوییم «خدا به او رو کرده» این، در واقع يك دیدگاه پروتستانی است. یعنی نفس ثروتمند شدن را علامت «مورد انعام و افضال خدا واقع شدن»، می‌گیرند. این دیدگاه، دیدگاهی بود که رفته رفته مقدمات این تلقی را در انسان مدرن فراهم آورد. نکته دومی که پروتستانها معتقد بودند این بود که چه زندگی اخروی وجود داشته باشد و چه وجود نداشته باشد، در هر

آثار منفی داشته باشند ولی کارهای خوبی باشند، چون بالمآل، یعنی در زندگی آنجهانی، آثار مثبتی دارند

ترازوهایی اینجهانی، هیچکدام ترازو نیستند و فقط ترازوی آخرت، ترازوی اعمال است. در حدیث آمده است که کسی - ظاهراً از باب توهین به ابوذر، گفت این ریش تو ارزشمند تر است یا دم سگ من؟ - می گویند ابوذر ریشهای خیلی بلندی داشته است. - ابوذر گفت تا آخرتی نیاید معلوم نیست. یعنی اینجا اصلاً نمی شود به هیچ چیز قیاس کرد، هیچ چیزی را نمی شود در واقع ملاک چیزی گرفت. در واقع ملاک، آخرت است. به تعبیر پیامبر - که اتفاقاً این تعبیر از پیامبر در نصایحی است که به ابوذر کرده است، و می گوید یا ایذا از فقر و الغنی بعد العرض علی الله - اصلاً اینکه چه کسی فقیر است و چه کسی غنی است را بعد از آنکه خدا سان دید می شود فهمید. «عرض» یعنی سان دیدن. یعنی سان قیامت. وقتی خدا سان دید آنوقت معلوم می شود چه کسی آدم بدبختی است و چه کسی آدم خوشبختی است، چه کسی فقیر است و چه کسی غنی. اصلاً به اینجا نمی توان نگاه کرد و دید چه کسی فقیر است و چه کسی غنی. هیچ چیز، اینجا معلوم نیست. به تعبیر علی بن ابیطالب (ع) الیوم عمل و لاحساب و غدا حساب و لاعمل. امروز فقط باید ما کار بکنیم و هیچ پاداشی و هیچ کیفری برای ما نیست. نتیجه هم هیچ چیز را نشان نمی دهد. غداً حساب و لاعمل. فرداست که معلوم می شود چه کاری در واقع چه کاری بوده است. باز به لسان دیگری که بیشتر مورد قبول عرفاست، ما در اینجا «ملک» اعمال را می بینیم، «ملکوتش» فقط در آخرت معلوم میشود. ممکن است ملک کاری، مهرآمیز باشد ولی ملکوتش قهرآمیز باشد و برعکس ممکن است ملک کاری قهرآمیز باشد ولی ملکوتش مهرآمیز باشد. برای فهم اینکه چه کاری از سر لطف بوده و چه کاری از سر قهر بوده، کار مثبت، کار منفی، کار خشن، کار همراه با لطافت و... اصلاً به ظاهرشان نمی توان نگاه کرد. بعداً معلوم می شود که کارهای خوب و کارهای بد کدامند و نتیجه اینجهانی وجود ندارد. آن چیزی که الان در لسان بشر امروزی تعبیر می شود به Here and New Criterion یعنی «ملاک اینجایی - اکنونی در اخلاق»، اصلاً برای انسان سنتی معنا نداشت. برای انسان سنتی هیچ چیز ملاک هیچ

چیزی نیست. بعد خواهیم گفت که انسان سنتی از کجا می فهمد چه کاری باید بکند و چه کاری نباید بکند، چون به آثار و نتایج اینجهانی کارهایش نمی تواند نگاه کند، اما فعلاً به این باید توجه کنیم که ما هیچ ملاک اینجهانی در نظر انسان سنتی نداریم، اما در عین حال از این نباید نتیجه گرفت که پس بد و خوب مساویند و نوعی نسبیت وجود دارد. اصلاً نسبیت اخلاقی در تفکر انسان سنتی يك مصداق هم ندارد. شما واقعاً تا قبل از قرن 16 حتی يك متفکر که به جد معتقد به نسبیت اخلاقی باشد را نمیتوانید ببینید. ممکن است شما فوراً نسبیت اخلاقی ای که به بعضی از سفسطائیان یونان قدیم نسبت داده می شود، به ذهنتان بیاید. من در آن باب توضیح خواهم داد. به هر شکل، ما در انسان سنتی اصلاً نسبیت اخلاقی نمی بینیم که بگوید چون هیچ معیار این جهانی وجود ندارد، پس دروغ و راست مثل همدند، خدمت و خیانت مثل همدند. (البته، این برمی گردد به فقره بعدی)

فقره بعدی در جهان نگری انسان سنتی، اطلاق اخلاق است و این اطلاق اخلاق را گاهی با تعبیر «اطلاق اخلاق»، «مطلق بودن اخلاق» و گاهی با تعبیر اینکه نظام جهان، «نظام اخلاقی» است به کار می برند. در نظام جهان واقعاً خیانت با خدمت فرق می کند و واقعاً تواضع و عجب با یکدیگر فرق می کنند. فقره بعدی يك دیدگاه این است که حقایق اخلاقی درست مثل حقایق عقلی، ریاضی، منطقی، فلسفی یا درست مثل حقایق تجربی در علوم طبیعی یا علوم انسانی یا درست مثل حقایق تاریخی یا درست مثل حقایق شهودی، حقایق مکشوفند و اگر هم مکشوف نشوند، «واقعیت نامکشوفند». ولی واقعیت چه مکشوف باشد چه نامکشوف، چه معلوم باشد چه مجهول، واقعیت است. در این دیدگاه در واقع واقعیتهای اخلاقی از باورها، احساسات و عواطف، خوشایند و بد آیند و علم و جهل ما کاملاً استقلال دارند. درست مثل اینکه آب، يك ساختمان ملکولی خاص دارد. اگر بشر بداند، همان است و اگر نداند هم همان است. با دانستن و ندانستن ما، با به خطا رفتن حقیقت یابی ما، ساختمان ملکولی آب عوض نمی شود و همانست که هست. تا وقتی بشر نمی دانست همان بود و حالا هم که می داند، همان است. اگر فردا معلوم بشود که ما تا حال اشتباه کرده بودیم، باز ساختمان ملکولی آب همانست که هست (هر

واقع «جعل» می‌کنیم، نه «کشف». در دیدگاه قبلی، خوبی و بدی و درستی و نادرستی را ما «کشف» می‌کنیم. طبق دیدگاه دوم، در واقع، ما خوبی و بدی را «اختراع» می‌کنیم، نه «اکتشاف». در دیدگاه دوم، خوبی و بدی، مثل لیوان است که «اختراع» می‌شود نه مثل الکتریسیته و نیروی گرانش که «اکتشاف» می‌شوند. بنابراین خوبی و بدی هم (در دیدگاه دوم) از مصنوعات آدمی‌اند. بعضی وقها انسان مصنوعی می‌سازد، به نام پارچ، یا میکروفون که مصنوعاتی Concrete یا مشت پر کن یا ملموس هستند و گاهی اوقات خوبی و بدیهایی درست می‌کند که امور Concrete نیستند. تا وقتی ما آمیان دروغ گفتن را بد بدانیم، بد است و تا وقتی راست گفتن را خوب بدانیم، خوب است. اگر روزی به دلیل نسبیت فرهنگی یا به دلیل نسبیت دیگری، اعتقاد یا فرهنگ ما و بالاخره داور ما عوض شد، این احکام اخلاقی هم عوض می‌شود. چیز فیکس ثابتی به نام خوبی راست گفتن یا بدی دروغ گفتن وجود ندارد. دیدگاه دوم دیدگاهی کاملاً نسبی‌گرایانه است.

اما دیدگاه سومی هم وجود دارد و آن اینست که خود خوبی و بدی یا درستی و نادرستی یا فضیلت و رذیلت به قراردادهای ما بستگی دارند- و از این جهت این دیدگاه، مثل دیدگاه دوم است-، ولی از جهت دیگر مثل دیدگاه اول است، چون طبق این دیدگاه، وقتی قرارداد کردیم، نقض این قراردادها آثار «واقعی» منفی و عمل به آن قراردادها آثار «واقعی» مثبت روی روان ما می‌گذارد که در واقع یک نوع Conditionism یا قرارداد گرایی است. یک مثال خارج از اخلاق بزنیم تا روشن شود. به عنوان مثال، جزو ذات یک دختر نیست که همسر یک پسر خاص باشد و جزو ذات یک پسر هم نیست که همسر یک دختر خاص باشد و اصلاً به ذاتشان بستگی ندارد، بلکه طبق یک قرارداد است که دختری، همسر پسری می‌شود. اگر این قرارداد نبود نه می‌شد به این خانم اشاره کرد و گفت «این، همسر این آقااست» و نه می‌شد به این آقا اشاره کرد و گفت «این، همسر این خانم است». اما، بعد از اینکه این قرارداد بسته شد، دیگر بر این قرارداد یک سلسله آثار غیر قراردادی واقعی مترتب می‌شود. این دختر می‌توانست همسری آن آقا را قبول نکند یا نکند. این پسر هم می‌توانست همسری آن خانم را قبول نکند یا نکند، اما حالا که قبول کرده‌اند، دیگر هیچکدام از یک

چه که هست). کسانی معتقدند که حقایق اخلاقی دقیقاً همین طور است، یعنی همانطور که می‌گوییم آب H_2O است، به همین ترتیب اگر گفتیم دروغ گفتن بد است، دروغ گفتن بد است. بدانیم بد است بد است، ندانیم بد است هم بد است. قبول داشته باشیم، بد است قبول هم نداشته باشیم، بد است. «دروغ گفتن بد است» مثل «آب، H_2O است» می‌ماند. این دیدگاه اول. این دیدگاه ارزشهای اخلاقی و حتی الزامات اخلاقی را از سنخ واقعیتها می‌بیند. مرزی بین واقعیتها از سویی و ارزشها و الزامات و تکالیف اخلاقی، از سوی دیگر قائل نیست. می‌گوید اینها هم واقعیت است منتها بعضی از واقعیتها را ما با تجربه دریافت می‌کنیم مثل فیزیک، شیمی، زیست شناسی، زبان شناسی، جامعه شناسی و بعضی از واقعیتها را با عقل درک می‌کنیم مثل واقعیتهای ریاضی، منطقی، فلسفی و بعضی واقعیتها را با متدولوژی علوم تاریخی کشف می‌کنیم. واقعیتهای اخلاقی هم طرز کشفی خاص خودشان را دارند ولی بالاخره واقعیتدوبه پسند و ناپسند ما، خوشایند و ناخوشایندما و علم و جهل ما، بستگی ندارند و معنایش این است که اگر از روز اول کار آمدن انسانها تا قیام قیامت، همه انسانها هم بگویند دروغ گفتن مثلاً خوب است باز هم دروغ گفتن بد است و مثل وقتی است که اگر انسانها تا آخر هم یکی از واقعیتهای فیزیکی را کشف نکنند، آن واقعیت سر جای خوش هست. می‌شود اینگونه تعبیر کرد که این دیدگاه، مرز بین ارزشها و تکلیفهای اخلاقی با سایر واقعیتها را به رسمیت نمی‌شناسد و از این دیدگاه، اخلاق امریست مطلق. ارزشها و تکلیفهای اخلاقی، واقعیتهای مطلق هستند که باور و بی‌باوری ما، به پسند و ناپسند ما، به خوشایند و ناخوشایند ما و به هیچ چیزی نسبیت ندارند. یعنی به هیچ چیزی وابستگی ندارند. دیدگاه دومی در باب اخلاق، وجود دارد و آن، این است که حقایق اخلاقی اموری کاملاً نسبی‌اند. یعنی چون ما آمیان در فلان فرهنگ خاص یا در همه فرهنگها، دروغ گفتن را بد تلقی کرده‌ایم، دروغ گفتن بد است، اگر خوب تلقی کرده بودیم، خوب می‌شد. همین طور راست گفتن را چون خوب تلقی کرده‌ایم، خوب است، اگر بد تلقی کرده بودیم، راست گفتن هم بد بود. در واقع هیچ کدام از افعال آدمی، خودشان، فی حد ذاته- فارغ از خوشایند و بدآیند ما- خوب و بد نیستند. خوبی و بدی را ما در

راست است یا دروغ، یا اینکه نمی‌فهمد که این برای اصلاح ذات‌البینی است یا برای افساد ذات‌البینی، یا اینکه نمی‌فهمد این رفتار من از سر تواضع است یا از سر عجب. یعنی جهان، شعور عام عمیقی نسبت به افعال همه ما آدمیان دارد. این شعور "عام" است به این معنا که هیچ فعلی از افعال ما نیست که از شمول این شعور و آگاهی بگریزد و "عمیق" است به این بیان که نه تنها خوبی و بدیهای درشت و کلان تشخیص داده می‌شود، بلکه خوبی و بدیهای بسیار لطیف و ظریف هم فهمیده می‌شود. به تعبیری که حضرت علی(ع) دارند، خوبی و بدیهایی که حتی فرشتگان هم دیگر خوبی و بدیش را احساس نمی‌کنند، نیرویی هست که آن خوبی و بدیها را احساس می‌کند. چون درخوبی و بدی هم لطافت و عدم لطافت وجود دارد. ویژگیهایی هستند که بارزند و ویژگیهایی هم هستند که بارز نیستند. مثلاً من رنگ این شیی را بدون هیچ وسیله سنجهای هم تشخیص می‌دهم، اما وزنش لطیف‌تر است، بنابراین ترازو می‌خواهد. یک چیزی هم هست که از آن (وزن) هم لطیف‌تر است. هر چه ویژگیهای یک شیی لطیف‌تر و لطیف‌تر می‌شوند، به وسیله‌هایی ظریف‌تر و ظریف‌تر احتیاج پیدا می‌کنیم. این مرحله، مرحله ادراک است، اما مرحله دوم این است که جهان متناسب با این ادراک، واکنش هم نشان می‌دهد. در واقع "و من يعمل مثقال ذره خیراً یره و من يعمل مثقال ذره شراً یره" این دو مولفه را در خود، دارد. این، یکی از دیدگاههایی است که در همه ادیان وجود دارد. (1) از این، این نتیجه حاصل می‌شود که در عین حال که هیچ سنجۀ اینجهانی وجود ندارد که براساس آن سنجۀ انسان سنتی قبول کند که می‌شود فهمید چه کاری خوب بوده است یا بد، درست بوده است یا نادرست، وظیفه بوده و مسوولیتی در قبالتش داشته‌ایم یا نه، متعلق "باید" بوده یا متعلق "نباید" بوده، فضیلت آمیز بوده یا رذیلت آمیز، به هیچ وجه این نتیجه حاصل نمی‌شود که "حالا که هیچ سنجۀ اینجهانی وجود ندارد، پس اعمال مثل همدند". (نوعی نسبیت اخلاقی). به تعبیر دیگر، انسان سنتی می‌گفت سنجۀ اینجهانی وجود ندارد نه اینکه هیچ سنجهای وجود ندارد. و چون به سنجۀ آنجهانی قائل بود، آنوقت به این لحاظ می‌توانست بگوید کارها واقعاً خوبی و بدی واقعی دارند، چه تشخیص بدهیم و چه ندهیم. حالا که ما ترازوی اینجهانی از دیدگاه انسان

سلسله از نتایج و پیامدهایش، گریزی ندارند. ایشان می‌توانستند اصل قرارداد را قبول نکنند ولی حالا که قبول کرده‌اند، قرارداد را باید اجرا کنند. در اخلاق نیز کسانی گفته‌اند که اگر مثلاً قرارداد نکرده بودیم که به پدر مادر باید احترام گذاشت، می‌توانستیم احترام هم نداشته باشیم. اگر قرارداد نکرده بودیم، در احترام به پدر و مادر هیچ خوبی، هیچ درستی، هیچ باید و هیچ فضیلتی وجود نداشت. ولی حالا که قرارداد کرده‌ایم که باید پدر و مادر را احترام کرد و احترام به پدر و مادر را یک فضیلت، یک وظیفه، یک کار درست و یک کار خوب به حساب آورده‌ایم، اگر کسی این قرارداد را زیر پا بگذارد مبتلا به یک سلسله آثار روانی منفی می‌شود و اگر رعایت کرد، یک سلسله آثار روانی مثبت بر آن مترتب است. اگر دقت کنید من وقتی می‌خواستم بگویم آثار مثبت یا منفی، عمداً لغت "روانی" را هم اضافه کردم. چون بعداً کسانی می‌گویند علاوه بر این آثار روانی مثبت یا منفی، آثار اجتماعی و بیرونی مثبت یا منفی هم بر این کار مترتب می‌شود. اما همه آنها ناشی از آن آثار روانی مثبت یا منفی است و آن چیزی که مهم و اصل است، آثار روانیست که مثبت باشد یا منفی.

در این سه دیدگاه، دیدگاه انسان مدرن، دیدگاه دوم یا سوم است. انسان سنتی فقط به دیدگاه اول قائل است. ما هیچ انسان سنتی را نمی‌شناسیم که به دیدگاه دوم یا سوم قائل باشد. انسانهای سنتی، می‌گویند "نظام جهان، نظام اخلاقی است". چون اگر شما به دیدگاه دوم یا سوم قائل باشید نظام جهان اخلاقی نیست. در اینها، ما نظام جهان را به دست خودمان اخلاقی می‌کنیم. وقتی می‌گوییم "نظام جهان، نظام اخلاقی است" یعنی اگر ما هم نبودیم، و به این قراردادها التزام نمی‌ورزیدیم، باز هم خوبی در احترام به پدر و مادر وجود داشت و بدی هم در بی‌احترامی به پدر و مادر، فی‌المثل، وجود داشت. البته معنای دیگر "نظام جهان، نظام اخلاقیست" این هم خواهد بود که اولاً، جهان به صورتی ساخته شده است که خوب و بد افعال من برای جهان قابل تشخیص است و ثانیاً، جهان متناسب با اینکه کار مرا خوب یا بد ببیند، واکنش متناسب نشان می‌دهد. هر دوی اینها در واقع در "نظام جهان نظام اخلاقیست" که از عناصر اصلی تفکر انسان سنتی است، مستتر است. یعنی اولاً جهان کور و کر نیست که ما فکر کنیم که نمی‌فهمد، یا اینکه نمی‌فهمد جمله‌ای که از دهان من بیرون می‌آید

همه آنها نمی‌شود نسبت داد. والایی يك نوع والایی وجودی است. يك نوع ارزش انتولوژیک است. (2) پیام عالم بالا را، ما از یکی از این سه طریق می‌توانیم دریافت کنیم. بسیاری از انسانهای سنتی اعتقادشان بر این بود که فقط و فقط از طریق آن چیزی که حالا ما از آن به «بعثت»، «نبوت» یا «وحي» تعبیر می‌کنیم، می‌شود پیام عالم بالا را دریافت کرد. در دیدگاه دوم، چیزی که مهم است، آن است که نوعی اصطفاء و اجتناب و برگزیدگی وجود دارد. در واقع گویا مشیت قاهره، قضا و قدر، خدا- هر چه می‌خواهید تعبیر کنید-، انسانهایی را که آنها فرودگاه پیام او باشند برمی‌گزیند. پیام خدا از طریق این افراد است که به ما می‌رسد. اینجا فرود می‌آید و بعد هم از طریق این افراد در جهان توزیع می‌شود و انتشار پیدا می‌کند. دیدگاه دوم این است که می‌گوید لزومی ندارد پیام خدا از طریق پیامبر یا بنیانگذار دین و مذهب- هر چه می‌خواهید تعبیر کنید- به سایرین برسد. در واقع، ندای وجدان، پیام خداست. منتها نه وجدانی که انسان مدرن می‌گوید. نه آن وجدانی که «روسو» می‌گفت و نه آن وجدانی که «مور» می‌گفت. در تفکر انسان مدرن هم ما به وجدان قائلیم. هم ژان ژاک روسو ابتدائاً در تفکر انسان مدرن به چیزی به عنوان وجدان قائل شد، و هم جورج ادوارد مور به چیز دیگری به عنوان وجدان. دو چیز مختلف است اما هر دو به وجدان، تعبیر می‌کردند. اما، آن وجدانی که انسان سنتی می‌گفت چیز دیگری است. آن وجدانی که او می‌گفت، در واقع، از این راه حاصل می‌آمد که شما بتوانید به بی‌تعلقی برسید. وقتی به بی‌تعلقی می‌رسید، پیش‌داوری در شما تعطیل می‌شود و وقتی پیش‌داوری در شما تعطیل شد، در آن صورت ندایی در درون می‌شنوید که می‌گوید این کار خوب است، این کار بد است، این کار را باید کرد، این کار را نباید کرد. انسان سنتی به این، می‌گفت وجدان. این وجدان در واقع نوعی شهود بود که برای همه انسانها بالفعل حاصل نبود، اما مثل وحي هم نبود. وحي برای همه انسانها، بالفعل حاصل نبود. فرق وحي با این شهود، در این بود که وحي برای همه انسانها حاصل نبود و در اینکه برای چه انسانی حاصل بیاید و برای چه انسانی حاصل نیاید، ابتکار عمل دست خود انسانها نبود بلکه دست عالم بالا بود. از این نظر وقتی داشتیم وحي را می‌گفتم به مساله اصطفاء و

سنتی نداریم، پس از کجا بفهمیم که این کارهایی که ما می‌کنیم باید بکنیم یا نباید بکنیم، کدامش خوب است، کدامش بد است. اگر سنجی وجود دارد، سنجی آنجایی است. در اینجا انسان سنتی معتقد بود که ما خوبی و بدی و سایر اوصاف اخلاقی را از طریق امر و نهی‌ای از فراسوی این عالم می‌فهمیم. من در اینجا دیگر وارد این بحث که اشاعره به حسن و قبح شرعی الهی معتقد بودند و معتزله به حسن و قبح عقلی ذاتی، نمی‌خواهم بشوم. البته در تفکر مسیحی هم همینطور بوده است. آنسلمیان- طرفداران «آنسلم» قدیس- مانند اشاعره ما فکر می‌کردند و به حسن و قبح شرعی الهی قایل بودند و از آن طرف هم «توماسیان»- پیروان «توماس اکویناس» مثل معتزله ما، به حسن و قبح عقلی ذاتی، معتقد بودند. اما برای بحث مافوق نمی‌کند، شما چه این دیدگاه را داشته باشید و چه آن دیدگاه را، در هر دو حال، در این جهت با هم اشتراك دارید- و همه انسانهای سنتی در این جهت با هم اشتراك داشتند- که امر و نهی‌ای از عالم بالا «مصادیق» خوب و بد را به ما نشان می‌دهد. بحث در «مفاهیم» نیست چون اگر بخواهیم وارد مفاهیم بشویم بین آدمهای سنتی اختلاف پیدا می‌شود. همه انسانهای سنتی می‌گفتند امر و نهی از عالم بالاست. یعنی ما خودمان، اصلاً تشخیص مصداق خوب و بد را در این جهان نمی‌توانیم بدهیم، ولی اگر چیزی مورد امر عالم بالا واقع شده، آن چیز خوب است و وظیفه ماست که آن را انجام بدهیم و یا اگر چیزی مورد نهی عالم بالا واقع شده، آن چیز بد است و وظیفه ماست که آن کار را انجام ندهیم. البته در پاسخ به اینکه انسان این امر و نهی از عالم بالا را چگونه می‌تواند دریافت کند، انسانهای سنتی به سه دسته تقسیم می‌شوند، ولی، هر سه دسته اعتقادشان بر این بود که ما در واقع می‌باید امر و نهی را از عالم بالا دریافت کنیم. ما خودمان با عقل، تجربه و این وسایلی که در اختیار داریم نمی‌توانیم بفهمیم که چه باید کرد و چه نباید کرد. اما مهبط پیام عالم بالا کجاست؟ البته شکی نداریم که بالا در «عالم بالا»، بالایی مکانی نیست. وقتی در اینجا گفته می‌شود «بالا» نوعی والایی وجودی مورد نظر است، نه بالا به لحاظ مکان. ممکن است کسانی بوده‌اند که واقعاً عالم بالا را به لحاظ مکانی هم بالا می‌دانسته‌اند، ولی این چیزی نیست که در همه انسانهای سنتی مورد اشتراك باشد. بنابراین به

می‌شد، — Discrimination در زبان انگلیسی- و گاهی نیروی تمیز. البته تعابیر دیگری هم به کار می‌رفت. این فرقان یا تمیز- تمیز به معنای اسمی نه تمیز به معنای وصفی که ما در فارسی، الان به کار می‌بریم-، نیرویی است که فقط در انسانهایی پرورده می‌شود که ابتدائاً به پیامهای انبیا تن سپرده‌اند. هر چه انبیا می‌گویند خوب است، اینها هم می‌گویند خوب است و هر چه انبیا می‌گویند بد است، اینها هم می‌گویند بد است. اما اینجا این سوال پیش می‌آید که این نیرو چه خاصیتی دارد؟ بود و نبودش چه فرقی با هم می‌کند؟ آنوقت گفته می‌شد که انبیا فقط يك سلسله احکام کلی را می‌توانند به اطلاع ما برسانند ولی ما در زندگی با موارد جزئی سر و کار پیدا می‌کنیم. این موارد جزئی را، این نیروی دوم که از آن به فرقان یا نیروی تمیز تعبیر می‌شود، در اختیار ما می‌گذارد. ولی اگر دقت کنیم در هر سه تایی این دیدگاه‌ها این بود که اینها پیامیست که از عالم بالا می‌آید. عقل و استدلال خود ما در اینجا هیچ کارایی ندارند و این معنائش این است که اگر روزی پیامی از یکی از این سه طریقی که گفتیم دریافت شد، هر چه استدلال هم به خلاف آن داشته باشید، باید به آنها، بی‌اعتنایی کنید و به آن پیام گوش کنید. گاندي در يك سخنرانی، در زندان، خطاب به گروهی از همکارانش که در انقلاب با او همکاری می‌کردند-که بعضی‌شان مسلمان بودند و بعضی‌شان هندو- می‌گوید که من به شما توصیه می‌کنم که استدلالاتی را که یاد گرفته‌اید و با یکدیگر داد و ستد می‌کنید را به کناری بگذارید و فقط به پیام دل خودتان گوش بدهید. بعد می‌گوید پیام دل هر کسی پیام خداست. این را احتمالاً به دلیل نوعی گرایش مدرنی که در کسانی مثل نهرو دیده بوده، گفته است. در واقع نباید خیلی به استدلالهایی مثل اینکه «باید آثار و نتایج کار را بسنجیم»، ممکن است آثار و نتایج خوب داشته باشد، آثار و نتایج بد داشته باشد، «ما بر اساس آن آثار و نتایج باید تصمیم بگیریم که چه کاری خوب است و چه کاری بد است»، توجه کرد فقط باید به ندای دل خودمان گوش کنیم. اما انسان مدرن تن به چنین توصیه‌ای نمی‌دهد. ماحصل حرف تا اینجا، اینست که در عین اینکه انسانهای سنتی اعتقادشان بر این است که اینجا، سنجهای نداریم، اولاً اعتقاد ندارد که نوعی آتارشی و نسبیت اخلاقی بر کار ما حاکم است و ثانیاً معتقد است که برای تشخیص مصادیق «چه

اجتناب و برگزیدگی اشاره کردم. گفتم اینها برگزیدگان عالم بالاینند. در وحی، ما انسانها هیچ کدام دست خودمان نیست که به کدامان وحی بشود و به کدامان وحی نشود. از عالم بالا مقدر می‌شود. اما نیروی دومی که از آن تعبیر کردم به وجدان هم بالفعل، در اختیار همه انسانها نیست، بلکه بالقوه در اختیار همه ما انسانهاست اما اینکه در کدام يك از ما انسانها این بالفعل بشود، دست خودمان است. دو تا گام بلند باید برداشت. گام اول، گام بی‌تعلقی و گام دوم، فراغت از پیش‌داوری. چون تعلقات خاطر به ما پیش‌داوری را می‌دهد. اگر کسی این دو گام را برداشت، یعنی در واقع تعلق خاطر را برداشت- که در ادیان شرقی بیشتر این، مورد نظر است- و پیش‌داوری را تعطیل کرد، در آنصورت نیرویی در درون او زنده می‌شود و در واقع، بالقوگی‌اش تبدیل به فعلیت می‌شود و آن نیرو به او می‌گوید چه کاری خوب است و چه کاری بد است، چه کاری فضیلت آمیز است و چه کاری رذیلت آمیز. در میان نویسندگان روزگار ما، کریشنامورتی مبلغ همین دید است. در همه آثارش که به زبان فارسی هم ترجمه شده است و غالباً هم ترجمه‌های ضعیفی دارد، کریشنامورتی می‌خواهد بگوید که وقتی بی‌تعلق می‌شوید، پیش‌داوری از بین می‌رود، وقتی پیش‌داوری از بین برود، آنوقت چیزهایی را که «خوب» تشخیص می‌دهید خوبهای واقعی‌اند و چیزهایی را که بد تشخیص می‌دهید، بدهای واقعی و به همین ترتیب فضیلت‌ها، رذیلتها، وظیفه‌ها، مسوولیتها، درستها، نادرستها، خوبها، بدها و...

اما دیدگاه سومی هم وجود داشت و آن، این بود که پیامی که از عالم بالا باید بیاید به صورت تلقی از اولی و دومی می‌آید. و آن به اینصورت است که ابتدا انسان باید به پیامهایی که از طریق- به تعبیر ما امروزیان- پیامبران، به ما انسانها رسیده، التزام نظری و عملی بورزد. و- به تعبیر امروزیان- تعهد نظری و عملی به این پیامها داشته باشد. نظراً و عملاً از هیچ کدام از این پیامها عدول نکند. یعنی زندگی نظری خودش را در باب حقیقت و زندگی عملی خودش را در باب خیر باید بر این اساس سامان بدهد، وقتی بر این اساس سامان داد، آهسته آهسته در درون انسانهایی که زندگی خودشان را بر این اساس سامان داده‌اند، نیرویی پدیدار می‌شود که به این نیرو گاهی تعقل گفته می‌شد، گاهی فرقان گفته

کارهایی باید بکنیم و چه کارهایی نباید بکنیم» باید از عالم بالا دستور بگیریم و باید مطیع عالم بالا باشیم. این تفاوتی جدی است بین انسان سنتی و انسانی که از او به انسان متجدد تعبیر می‌کنیم. از این تلقی، دو تفاوت بارز دیگر هم در جهان‌نگری انسان سنتی و انسان مدرن پدید می‌آید که هر دوی آنها ناشی از همین تفاوتی است که خدمت‌تان عرض کردم. اما توضیح آن را به جلسه آینده، موکول می‌کنم.

والسلام علیکم ورحمه...

پرسش و پاسخ:

□ صور و اشکال مختلف تجددگرایی چه هستند؟ به تعبیری که امروزه بسیار به کار می‌رود، تجددگرایی دارای چه قرائتهایی است؟ آیا چنانچه صور و اشکال مختلفی وجود داشته باشد، تفاوت بین این صور و اشکال مختلف در توجه دادن و برتری دادن به بعضی مولفه‌های مدرنیستی نسبت به بعضی مولفه‌های دیگر است؟

□ ایشان پرسیده اند «صور و اشکال مختلف» تجددگرایی چه هستند؟ گاهی وقتی می‌گوییم «صور» چیزی چه هستند، یعنی اسم آن صور را بگویید و گاهی منظور این است که آیا مصادیق و افراد مختلف این شی با هم تفاوتی دارند یا خیر. اگر اولی مراد است، که صور و اشکال مختلف تجددگرایی چه هستند یعنی اسم‌هایشان را بگویید، بنده عرض می‌کنم که من تا الان در هیچ مکتوبی ندیده‌ام که اسم خاصی برای اشکال مختلف تجددگرایی گذاشته باشند که بگوییم مثلاً- تجددگرایی فلان، بهمان و.... اما اگر قسمت دوم محل سوال است، بنده قبول می‌کنم که تجددگرایی صور و اشکال مختلفی دارد و اختلاف آن صور و اشکال با یکدیگر در این است که هر کدام از این صور و اشکال، به قیمت کمتر تاکید ورزیدن به مولفه دیگر، بر یک مولفه بیشتر تاکید می‌ورزند. مثلاً به عنوان شاخص، در میان انسانهایی که با تفکر مدرن زندگی می‌کنند و جهان بینی مدرن دارند می‌توانم این را عرض کنم که به نظر می‌آید سه تا صف خیلی مشخص و متمایز از یکدیگر قابل تشخیص است. در یک صف، کسانی هستند که مدرنند و همه مولفه‌های جهان بینی مدرن را قبول دارند ولی در عین حال نوعی خوش‌بینی به کار و بار عالم و آدم دارند- نوعی آپتیمیزم- دسته

دوم در عین اینکه مدرنند، بد بینند که خودشان به دو دسته قابل تقسیمند. یک دسته کسانی که بد بینند و به نوعی دم غنیمتی و خوشباشی قائلند- دم غنیمتی و خوشباشی ناشی از بد بینی- آدم وقتی بدبین است می‌گوید خوب حالا این را که داریم، سفت نگه داریم. از این لحظه، این لذت، این امکان و این فرصتی که داریم، نهایت بهره‌برداری را بکنیم و دسته دوم که در عین اینکه بدبینند، بسیار سرخورده‌اند. نمونه بسیار بارز آن، همه آن کسانی که از آنها تعبیر می‌شود به اکزیستانسیالیست‌های مکتب فرانسه مثل کامو، سارتر و دوبوار، هستند. این هادر واقع هم بدبینند و هم به هیچ نوع خوشباشی ای رو نکرده‌اند و نوعی سرخوردگی دارند. (3) به این لحاظ، می‌شود گفت که اشکال مختلف تجددگرایی داریم. البته به صورت دیگری نیز تجددگرایی را، بر حسب میزان بهایی که به استدلال می‌دهند، تقسیم بندی کرد. تجددگراها همه به استدلال بها می‌دهند ولی در اینکه چه مقدار به استدلال بهایی دهند، درون خودشان، به دودسته تقسیم می‌شوند: اکسترناالیست‌ها و اینترناالیست‌ها. اینترناالیست‌ها به دودسته تقسیم می‌شوند: مبنا گروان و پیوستگی گروان که خود پیوستگی گروان هم پنج دسته می‌شوند و اکسترناالیست‌ها نیز یک دسته هستند: وثاقت گروان. تفاوت اینها، در میزان ارزشی است که برای استدلال قائلند. همه می‌گویند استدلال معتبر است. ولی در میزان اعتبار آن، با یکدیگر اختلاف دارند.

□ آیا روشنفکران را می‌توان انسان ایده‌آل یا انسان کامل در اندیشه مدرنیستی بر شمرد؟

□ خیر، روشنفکر به حیث فونکسیون اجتماعی اسم روشنفکر دارد، نه اینکه انسان مدرن به او چشم یک انسان ایده‌آل نگاه کند. روشنفکر فقط و فقط در ظرف جامعه می‌تواند وجود داشته باشد، بنا بر این روشنفکری یک نوع فونکسیون اجتماعی است. یعنی در واقع در ظرف جامعه است که بعضی انسانها کار کرد خاصی دارند. به حیث این کارکرد خاصشان به آنها «روشنفکر» گفته می‌شود. ممکن است انسانی روشنفکر نباشد و ایده‌آل به حساب بیاید یا ایده‌آل به حساب نیاید ولی روشنفکر باشد. روشنفکری در واقع یک ارزش‌دآوری مثبت نیست. روشنفکری یک فونکسیون اجتماعی خاص است که خودش سه لایه دارد. در واقع روشنفکر کسی است که این سه کار

□ آیا «تجربه دینی» نوعی «کشف و شهود عرفانی» است؟ یا بالعکس چطور؟ جنابعالی در جایی اشاره کردید که تجربه دینی یک تجربه آمدنی است و به عبارتی غیراستحصالی است. آیا کشف و شهود عرفانی نیز چنین است؟

□ چون هم لغت «تجربه عرفانی»، هم لغت «تجربه دینی» و هم لغت «کشف و شهود»، معانی عدیده‌ای دارند، من نمی‌توانم جواب این سوال را بدهم. برای تجربه عرفانی، تجربه دینی و کشف و شهود عرفانی چندین معنی وجود دارد. بستگی به اینکه شما از تجربه دینی چه مرادی دارید و از تجربه عرفانی و کشف و شهود عرفانی چه مراد می‌کنید، دارد.

راستش را بخواهید دقیقاً تفاوت بین «کشف و شهود عرفانی» و «عقل شهودی» را نفهمیده‌ام. آیا این تفاوت صرفاً در آن مراحل است که باید در هر دو طی شود تا شناخت حاصل شود؟ اگر چنین است پس دقیقاً تفاوت بین مراحل مقدماتی برای تحصیل شناخت در کشف و شهود عرفانی یا عقل شهودی در چیست؟ شهودی که کانت به عنوان معیار برای صدق و کذب قضایای تالیفی اولی مطرح می‌کند، چه نوع شهودی است؟

خود شما خوب توجه پیدا کرده‌اید. آن شهودی که ما در عقل شهودی گفته‌ایم، شهودیست که به یک معنا، کانت مطرح کرده و به یک معنای دیگر هم دکارت مطرح کرده است، ولی دو تا تفاوت عمده با شهود عرفانی دارد. یکی اینکه شهود عرفانی، علم حضوریست اما شهود دکارتی، شهود کانتی و شهود اسپینوزایی علم حضوری نیست. نکته دوم هم اینست که شهود عرفانی احتیاج به یک سلسله طی طریقهای معنوی هم دارد، اما آن شهود لزوماً احتیاج به طی طریقهای معنوی ندارد.

□ آیا مبنای گزاره‌های اخلاقی در انسان جدید فقط استدلال‌ات عقلی است؟ (مبنا هم منظورشان مبنای توجیه است، یعنی می‌خواهند بگویند آیا گزاره‌های اخلاقی را انسان متجدد فقط با استدلال‌ات عقلانی توجیه می‌کند؟ در اینجا توجیه معرفتی مراد است، یعنی آیا استدلال به سودشان می‌آورد؟)

را انجام می‌دهد. یک کار کردش این است که واسطه‌ای بشود بین متخصصان علوم با مردم. در واقع آنچه را که در آکادمیها و مطالعات و تحقیقات، عالمان علوم پیدا می‌کنند، معمولاً با لسانی بسیار فنی و ترمینولوژی خیلی پیچیده، بیان می‌شود که اگر در همان پیچیدگی‌ها بماند، خیلی دیر می‌تواند در زندگی عملی انسانها موثر واقع شود. برای اینکه آن یافته‌ها در زندگی عملی انسانها موثر واقع شود، باید اول به ساحت آگاهی توده‌های مردم برسد. این وساطت را، روشنفکر انجام می‌دهد. او، آن مطالب را به زبان ساده‌تری که فنی و پیچیده نیست، به آستانه آگاهی مردم می‌رساند. کار دومی که روشنفکر می‌کند این است که بین تخصصهای مختلف، پل می‌زند. شما مثلاً یک پزشک را در نظر بگیرید. او اولاً پزشک است و از هیچ رشته دیگری اطلاعات ندارد و ثانیاً در پزشکی هم در یک شاخه خاص کار می‌کند. مثلاً در ایمونولوژی و حتی ممکن است در همین ایمنی شناسی هم در شاخه خاصی کار کند مثلاً در ایمنی شناسی خون- این معنایش این است که این آقا جز در این رشته از هیچ چیز دیگری در عالم، خبر ندارد. تقسیم کار، تخصص ایجاد می‌کند و تخصص یعنی بیخبری از هر چیز که شخص در آن متخصص نیست. آنوقت روشنفکر بین این متخصصها می‌تواند پل بزند. کار سوم روشنفکر، این است که نسبت به اینکه «آیا آنچه در ساحت اجتماع انجام می‌گیرد، همان چیزهایی است که باید انجام بگیرد یا همان چیزهایی است که قرار بر این بوده که انجام بگیرد یا نه»، به مردم هشدار می‌دهد. آیا آنچه که در جامعه انجام می‌گیرد همانهایی است که «باید» انجام بگیرد یا لااقل همان چیزهایی که «قرار بوده» انجام بگیرد یا نه. مراد، کارهایی است که توسط همه قشرها انجام می‌گیرد، نه فقط سیاستمداران، اما معمولاً در کشور ما روشنفکری فقط معطوف به سیاستمداران است. این سه، فونکسیونهای روشنفکری است که سه فونکسیون اجتماعی است. از این لحاظ روشنفکر با متخصصان علوم و معارف مختلف فرق می‌کند، چون فونکسیونش فرق می‌کند. از این لحاظ روشنفکر، فونکسیونش با انقلابیان هم فرق می‌کند. در واقع روشنفکر از آن رو که روشنفکر است کارش با متخصصان و انقلابیان، (یعنی با کسانی که به تحولات انقلابی در جهان قائلند) فرق می‌کند.

□ خیر، «استدلال عقلی» هست، «وجدان روسویی» یا «وجدان موری» هم هست، «قرارداد» هم هست.

□ در جلسه پیش فرمودید برای رد نیز، مانند قبول، باید دلیل بیاوریم و از این مطلب نتیجه گرفته شد که انسان مدرن حق ندارد وحی را رد کند در حالیکه به نظر می‌رسد که برای رد کردن، مثال نقض کافیست. پس انسان مدرن حق دارد حتی با یافتن يك مورد خلاف در متون مقدس نسبت به وحی موضع رد بگیرد. لطفاً توضیح دهید چرا؟

□ اولاً فقط کسی که ادعا نکرده است، نباید دلیل بیاورد. اگر من ادعا کردم الان روز است، باید دلیل بیاورم. اگر هم گفتم که نه الان روز نیست، یعنی در واقع «روز است» را رد کردم، خودش يك ادعاست و دلیل می‌خواهد. فقط کسانی که ساکت می‌مانند، از دلیل آوردن معافند. کسیکه ساکت می‌ماند یعنی کسیکه تعلیق حکم می‌کند، یعنی می‌گوید من نمی‌دانم و هیچی نمی‌گویم. هر کس ادعایی می‌کند، چه ادعایش ظاهر سلبی داشته باشد، چه ایجابی، به هر حال، باید دلیل داشته باشد. ثانیاً من نگفتم انسان مدرن حق ندارد وحی را رد کند. گفتم حق ندارد «بی‌دلیل» وحی را رد کند. وگرنه هر کسی حق دارد هر چیزی را که دلش می‌خواهد رد بکند، منتها تا رد کرد ما از او، دلیل می‌خواهیم. ثالثاً این فرمایشتان که فرمودید مثال نقض کافیست، حرف خوبیست منتها از آن، نتیجه بدی گرفته اید. این که می‌گویند مثال نقض کافیست می‌دانید معنایش چیست؟ معنایش این است که اگر من گفتم همه کلاغها سیاهند، اگر کسی توانست يك کلاغ سفید به من نشان بدهد، آنوقت دیگر «همه کلاغها سیاهند» از دست من گرفته شده. قدمای ما می‌گفتند يك موجبة کلیه را يك سالبه جزئیه رد می‌کند. این درست است. يك مورد نقض يك جمله کلی را از من می‌گیرد. اما مطلب سر بحث بعد از آن است. وقتی حرف من از دستم گرفته شد و بعد بلافاصله شما خواستید بگویید: «پس،...» (و يك چیزی راجع به کلاغها خواستید بگویید)، آنوقت آن چیزی که شما می‌خواهید راجع به کلاغها بگویید، آیا این، خود، يك دلیل مستقل می‌خواهد یا نمی‌خواهد؟ من حرفم این است. بنابراین می‌شود با يك مورد نقض حرف مرا از من بگیرید، اما حرف خودتان چیست؟ حرف شما به صرف اینکه حرف از دست

من گرفته شده، ثابت نشده است. بارها گفته‌ام، در جنگهای فکری، سلاح وقتی از دست من می‌افتد، به دست دشمن هم نمی‌افتد. فکر نکنید حالا که در بحث فکری، سلاح را از دست من گرفتید، شما سلاح دارید. شما، با سلاح من نمی‌توانید مسلح شوید. شما اگر چیزی دارید، باید برایش استدلالی علی‌حده داشته باشید. از سوی دیگر، اگر فهمیدیم جمله‌ای در متون مقدس، خلاف واقع است، فقط می‌فهمیم آن جمله، وحی نیست. دیگر وضعیت هیچکدام از جمله‌های قبل از این و جمله‌های بعد از این را نمی‌توانیم بفهمیم و بنابراین نمی‌توانیم بگوییم با يك مورد نقض کل قضیه حل شد. يك مورد نقض فقط آن مورد نقض را نشان می‌دهد. در واقع اگر در يك کتاب آسمانی، مثلاً فرض کنید که در عهد عتیق، جمله‌ای اثبات شد که خلاف واقع است، این اثبات، نشان می‌دهد «این جمله» وحی نیست، اما این راجع به عهد عتیق هیچ حرفی نمی‌زند. بقیه جمله‌ها ممکن است وحی باشند مثل اینکه اگر من يك دروغ بگویم، فقط آن جمله دروغ است. نمی‌توانید بگویید همه جملاتی را که قبل از این در عمرت گفته‌ای و همه جملاتی که بعد از این تا آخر عمرت خواهی گفت، دروغ است. این يك نکته. و اما نکته دومی هم می‌خواهم عرض کنم و آن اینکه اگر شما می‌گویید «اگر يك جمله در متن مقدس خلاف بودنش اثبات شد و...»، این خلاف بودن به چه وسیله‌ای اثبات شده؟ به اینهم باید توجه کنید. چگونه می‌شود يك سخنی خلاف بودنش اثبات شود؟ اگر خلاف بودن سخنی بخواهید اثبات بشود، آن سخن اولاً، باید راجع به و رای عالم طبیعت نباشد، ثانیاً باید راجع به زندگی پس از مرگ و زندگی پیش از به جهان آمدن هم نباشد، چرا؟ چون در باب اثبات خود و خلاف اینها هیچ حرفی برای گفتن نداریم. بنابراین نمی‌توانیم بگوییم اثبات کردیم که خلاف است. چگونه می‌توانیم اثبات کنیم که خلاف است؟ عقل ما درباره جهانهای و رای عالم طبیعت، درباره زندگی پیش از مرگ، درباره زندگی پس از مرگ ساکت است و بنابراین، این نمی‌تواند چیزی را ثابت کند. يك چیز باقی می‌ماند و آن اینکه، یا گزاره تاریخی یا گزاره تجربی. يك گزاره تاریخی که در کتاب مقدس بیاید و بعد تاریخ نشان بدهد که این گزاره خلاف واقع است یا يك گزاره تجربی که خلاف آن اثبات شود، آنوقت در اینجا درست است. اما در اینجا هم معمولاً نباید در رد کردن تعجیل کرد، چون اگر دقت کرده باشید

ممکن است دو میلیون تا عکس هم جای دیگر وجود داشته باشد. آنها را هم بیاورید به من نشان بدهید. آنوقت می‌شود فهمید که اینها (عیسی و مریم)، چقدر دست شفا دهنده دارند و چقدر ندارند. شما فقط عکس اینها را می‌زنید. حالا اینجا هم همینجور است، در باب قرآن در جهان کارهایی از لحاظ نقد ادبی انجام شده، چون جهانیان که منتظر اجازه بنده و حضرتعالی نمی‌نشینند که راجع به کتاب ما نقد بکنند یا نکنند. اگر بخواهم آخرین و محققانه‌ترین و مدققانه‌ترین کارها را بگویم کار «وانزبرو» است. آقای وانزبرو نزدیک به تقریباً 250 مقاله و چهار کتاب عمده در طول زندگیش نوشت که از میان این چهار کتاب، یک کتابش به نام *Quranic Studies*، «مطالعات قرآنی»، از همه مهمتر است. این در واقع جدیدترین کارهایی است که در باب نقد ادبی قرآن صورت گرفته است. البته دوستان توجه کنند که نقد غیر از انتقاد است. نقد وقتی گفته می‌شود یعنی راجع به نقاط مثبت و منفی - هر دو - صحبت می‌کنیم. هر چه که هست و انصاف علمی هم اقتضای همین را دارد. اما رشته اش، به صورت آکادمیک، به نیمه اول قرن نوزده می‌رسد. یعنی تقریباً دویست سال است که غربیان در باب قرآن کارهای نقادانه انجام می‌دهند. از آنهایی که در میان ما خیلی معروف بود و بعد از اندکی از نوشته‌هایش، اسمش دیگر به بدی دررفت و نشد که چاپ بشود، «گل‌دزیر» بود. گل‌دزیر یکی از نقادان قرآنی بود منتها بلافاصله شد یهودی و صهیونیست و...

□ در مورد دیدگاه سومی که در باب اخلاق فرمودید یعنی «قراردادگرایی»، این قرارداد که با نظر من وضع نشده است تا آن را قبول داشته باشم، پس چرا باید در من اثر روانی مثبت یا منفی داشته باشد؟ نه، آن قراردادهایی محل بحث بود که به صورت مکتوب یا نامکتوب همه ما اساس قرارداد را قبول داریم. لطفاً مراد خود را از وجدان اخلاقی روشن فرمایید.

□ وجدان اخلاقی همانطور که عرض کردم سه تا تعبیر دارد. یکی وجدان اخلاقی روسویی که معمولاً از آن به *Conscience*، تعبیر می‌کنند. یکی وجدان اخلاقی موری که بیشتر از آن به *Intuition* تعبیر می‌شود. و یکی هم وجدان اخلاقی که انسان

کسانی که می‌خواهند همچنان ملتزم به این گزاره‌ها بمانند، اینها را فوری از معانی حقیقتشان به معانی غیر حقیقی تاویل می‌کنند. یعنی به معانی مجازی، یا تمثیلی، یا تشبیهی، یا کنایی، یا رمزی و یا استعاری. (به یکی از این شش قسم). اگر دیدیم به هیچکدام از این شش قسم هم به هیچ ترتیبی نتواند برگشت کند، آنوقت دیگر حق با شماست و این، نشان می‌دهد که آن جمله وحی نیست. ولی به نظر شما کدام جمله بوده است که تا حالا به اینجایی که من گفتم رسیده؟ اینقدر، جست‌وخیز می‌کنند و بالا و پایین می‌روند و تکلف و تصنع می‌ورزند که هیچ وقت ما نتوانسته ایم چنین کاری راجع به یکی از جملات یک کتاب مقدس مثل عهد عتیق کنیم.

□ آیا در باب قرآن، در جهان، کاری از لحاظ نقد ادبی انجام شده است؟ در صورت مثبت بودن جواب نام ببرید.

□ بله، در باب نقد ادبی قرآن خیلی کار صورت گرفته است که البته اینجا نمی‌آید. یک وقت کسی به من می‌گفت فلانی، من صادقانه به تو می‌گویم که من آدم بدی نیستم، نمی‌خواهم از خودم تعریف کنم. هر چه می‌گویم از حرفهای مردم می‌گویم. واقعش هر چه حرف، مردم به من زده اند راجع به خوبیم گفته‌اند. گفتم درست است. ولی خوب بدیهات را که رویشان نمی‌شود ببینند و به تو بگویند. تو باید بروی ببینی آن چه حرفهایی که پشت سرت می‌زنند و نمی‌آیند به تو بگویند، حجتش نسبت به حرفهایی که می‌آیند جلویت می‌زنند چقدر است، آنوقت می‌شود فهمید. می‌گویند یک کسی را می‌خواستند مسیحی کنند، او را به یک کلیسا بردند. سرتاسر دیوارهای این کلیسا، بالا و پایین عکسهای ریز، ریز، ریز بسیاری بغل هم نصب شده بود. گفتند می‌دانی اینها عکسهای چه کسانی است؟ گفت نه، گفتند اینها عکسهای کسانی است که بیماریهای صعب‌العلاج یا لاعلاج داشتند و آمدند اینجا به مریم، به عیسی یا بر هر کسی، متوسل شدند و خوب شدند و رفتند و یک نمونه از عکس هر کدام را را اینجا زده‌ایم. آنوقت گفت مرا ببرید آنجایی که عکس کسانی را زده‌اند که آمده‌اند اینجا و درمان نشدند و مردند. آن عکسها را هم بیاورید من ببینم. و ببینم نسبت آنها به اینها چند تاست؟ توجه می‌کنید؟ اینها ممکن است صدهزار تا عکس باشد. اما

سنتی می‌گفت و به این وجدان اخلاقی انسان سنتی معمولاً Discerning faculty یعنی قوه تمیز می‌گویند. فرق اینها را انشاء... در جلسه آینده خواهم گفت.

□ در تبیین يك «روح آبادان» فرمودید روحی است که دارای این خصایص باشد: آرامش، شادی و امید، خصلت شادی چیست؟ آیا این خصلت خود شامل دو خصیصه دیگر - آرامش و امید - نیست؟

□ خیر، شادی چیزی است غیر از آرامش و امید. ببینید، حتی دو تا حالت روانی اگر همیشه با هم بیایند، باز هم دلیل بر این نمی‌شود که يك چیزند. ممکن است شما بگویید من وقتی امیدوارم، شاد هم هستم. یا وقتی شادم، امیدوار هم هستم. اما از ملازمت همیشگی دو حال روانی نمی‌شود نتیجه گرفت که این دو، يك چیزند. حتی نمی‌شود نتیجه گرفت که یکی از اینها معلول دیگری است. ممکن است دو چیز، واقعاً دو چیز باشند و حتی یکی‌شان هم معلول دیگری نباشد، ولی هر وقت می‌آیند با هم بیایند. اما نمی‌شود از اینکه صرفاً وقتی آدم آرامش دارد، شاد است یا وقتی شاد است، آرامش دارد، نتیجه گرفت که يك چیزند. مضافاً بر اینکه همیشه هم اینطور نیست که آدمی که آرامش دارد، شاد هم باشد و آدمی که شاد است آرامش هم داشته باشد. در عشق غم آرامش بخش وجود دارد. غم است، شادی نیست، اما آرامش بخش است. توجه می‌کنید؟ از این نظر گاهی می‌گویند: غم شیرین یا غم آرام.

□ از سه دسته تلقی نسبت به پیامهای عالم بالا، تفاوت دقیق‌تر دسته اول و دوم چیست؟ ملزومات قایل شدن به هر يك از ایندو چیست؟ در سنت دینی ما کدام دسته بیشتر مقبول است؟

□ در سنت دینی و مذهبی ما که همان مساله نبوت و وحی و بعثت و امثال ذالك بیشتر مورد قبول بوده، اما در عین حال گاهی هم به تلقی دوم تحت عنوان رسول باطن اشاره‌هایی در متون دینی ما هست. مثلاً در اوایل اصول کافی اگر دوستان دیده باشند، دیده‌اند که کسی از امام صادق (ع) می‌پرسد که اگر کسانی هیچ وحی پیامبران و نبوت پیامبران را نشنیده باشند و آن پیام را دریافت نکرده باشند، روز قیامت

خدا چگونه با آنها استدلال می‌کند که چرا چنین کردی و چنین نکردی، ایشان می‌گویند که قبل از آنکه خدا رسول ظاهر برای هر قومی بفرستد، برای هر فردی يك رسول باطن فرستاده است. ولی البته شکی نیست که بیشتر توجه به همان مطلب اول است. یعنی به وحی، به بعثت و به نبوت. ولی در عین حال رسول باطن را هم در کنار او قبول کرده‌اند. تفاوتش هم خیلی مشخص است. خیلی فرق می‌کند که من بگویم که من اصلاً از بیرون پیام نمی‌گیرم، من فقط پیامهای درونی خودم را گوش می‌کنم تا اینکه بگویم نه من باید دنبال کتب مقدس بگردم و سایه به سایه کتب مقدس بروم.

□ با عرض پوزش ظاهراً می‌توان گفت که میان «بی‌اعتنایی و به کناری نهادن» و «تاویل» تفاوت ظریفی وجود دارد. دو آیه‌ای که اشاره فرمودید شاید حسب ظاهر و نه با تاویل، بتوان چنین تعبیر نمود، در «تلك الدار الاخره» الدار به سرای راحتی اطلاق می‌شود که نوعی خاص از جایگاه و مکان است نه اینکه اطلاق عام بر مکان باشد و در «الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم» این ملاقات در واقع، تعبیری از لقاء است که در مفاهیم دینی ما مرحله‌ای والا و ویژه خواص از بندگان است و به تعبیری دیگر، اهل ظن به هر علت توفیق لقاء و ملاقات را ندارند.

□ در باب آیه اول من می‌پذیرم که میتوان این آیه را تاویل کرد ولی تاویل شما را قبول ندارم. بله البته «تلك الدار الاخره نجلعها للذين لا يريدون علواً في الارض ولا فسادا» را می‌شود تاویل کرد. قبول دارم. من هم نگفتم نمی‌شود تاویل کرد. و می‌شود به آن بی‌اعتنایی هم نکرد، به کناری هم ننهاد، تاویلش هم کرد. اما این تاویلی که شما کردید، قبول ندارم. چرا؟ چون شما گفته‌اید اینجا «دار» سرای راحتی است. خوب اگر سرای راحتی را می‌گویند «دار» پس علي بن ابيطالب (ع) که «دار بالبلاء محفوفه» باید سخنشان پارادوکسیکال باشد، چون هم گفته اند «دار» است و هم «بالبلاء محفوفه». شما می‌گویید حضرت علي (ع) دار را در آنجا در باب دنیا گفته‌اند، می‌گویم خوب، همینکه دار را در باب دنیا به کار برده اند معلوم می‌شود به معنای سرای راحتی نیست. در باب آیه دوم هم می‌شود این را گفت، اما بحث بر سر این است که اصلاً اینکه لقاء مرحله‌ای والا است، این دلیل

والسلام عليكم ورحمه ا...

1. اگر دوستان اهل مطالعه کتابهای دین شناسی مقایسه‌ای باشند، دو کتاب را من-مخصوصاً- توصیه می‌کنم که در این باب، ببینند، یکی کتاب «ادیان بزرگ جهان» نوشته آقای Ninian Smart و دیگری، کتاب آقای Jeffry Parider به نام Comparative religion، «دین شناسی تطبیقی». در هر دو کتاب، هر دو نویسنده نشان داده‌اند که این که نظام جهان، نظام اخلاقی است که به دو مولفه من تقسیمش کردم-در تمام ادیان جهان، اعم از ادیان زنده کنونی و ادیان مرده‌ای که الان دیگر طرفدار ندارند، مشترک است.

2- انسان سنتی به شش ارزش انتولوژیک قائل بود که جای دیگری راجع به این بحث کرده‌ام که این ارزشهای انتولوژیک را چه می‌دانست.

3- اگر دوستان بخواهند در باب این سنخ تقسیم بندی که من عرض کردم، مطلب مفصلی ببینند میتوانند به کتابی تحت عنوان Hope, optimism and pessimism نوشته آقای آدامز روان‌شناس و روان‌پزشک معروف آمریکایی، رجوع کنند. کتاب خیلی مفصلی است. ایشان به لحاظ گرایشهای موجود در انسان مدرن بعد از جنگ جهانی اول، یعنی از 1918 به این طرف این تقسیم بندی را صورت داده است. انسانهای مدرن را در عین اینکه همه مدرن اند، می‌شود در این تیپولوژی هم جا داد. البته این تیپولوژی، صرفاً روانی نیست بلکه یک تیپولوژی روانی- اجتماعی است.

قرآنی دارد؟ یا به خاطر آنستکه ما بعضی از دیدگاههای عرفانی را قبول کرده‌ایم و این لقا را هم در اینجا به آن معنا گرفته‌ایم؟ همیشه دقت کنید که آدم وقتی دیدگاهی را قبول می‌کند، خیلی وقتها استعداد و آمادگی دارد که ولو ناآگاهانه، در الفاظ و مفردات جملات هم، تغییر معنایی ایجاد کند. از کجا می‌گویید این لقاء آن است؟ دلیل قرآنی دارید؟ دلیل قرآنی که ندارید. قرآن که نگفته است این لقاء برپیشانی‌اش نوشته یک چیز بالاترینست و این غیر از -فرض کنید- آن لقاء دیگر است. ماییم که در واقع چیزهایی را از عرفان خوانده‌ایم، یا شنیده‌ام، بعد می‌آییم اینجا این را می‌گوییم. من بارها گفته‌ام که در عرفان یافته‌هایی و یادگرفته‌هایی (گاهی یافته‌هاست یعنی خودتان یافته‌اید، گاهی از دیگران یاد گرفته‌اید) دارید که به وسیله اینها، دور الفاظ قرآنی هم یک هاله از آن امور را می‌تنید. ولی به هر حال بنده قبول دارم که می‌شود تاویل کرد.

□ روال حضرت استاد در جلسات گذشته در تبیین تجدیدگرایی به این صورت بوده که در جایگاههای مختلف، نظر خود را تبیین فرموده‌اید، از جمله اینکه در جایی قایل بودید با تسامح و نقل به مضمون- می‌توان تلقی مدرن داشت و در عین حال دیندار بود. یکی از موارد به ظاهر متناقض همین سنجة اینجهانی یا آنچه‌ای است که نصوصی از جمله روایاتی فرمودید و سنجه‌های مدرنیستی با هم سازگاری ندارند.

□ البته نمی‌دانم عین این تعبیر را به کار برده‌ام یا نه. من همیشه اینجور گفته‌ام که می‌شود هم مدرن بود و هم معنوی. این را همیشه گفته‌ام، حالا هم می‌گویم، آدم می‌تواند هم مدرن باشد هم معنوی، اما شاید هیچ جا نگفته باشم که می‌شود مدرن بود و دیندار هم بود. ولی اگر هم گفته باشم باز مراد از دینداری رسیدن به آن گوهر دین است که باز هم از آن تعبیر به معنویت می‌کنم. من تقریباً در ذهنم نیست که جایی گفته باشم هم می‌شود مدرن بود و هم دیندار. مگر اینکه از دینداری همان معنویت مراد باشد. معنویت هم به معنای گوهر ادیان است، نه به معنای پذیرفتن هر چه در ادیان وجود دارد و همه را به معنای ظاهریشان اخذ کردن. قسمت دوم سوال را هم متوجه نمی‌شوم.

جلسه سی‌زدهم انجمن اسلامی دانشجویان دانشگاه صنعتی شریف

ابتداً چند دقیقه ای، آنچه را که در جلساتی سال 79 گفته بودم، عرض می‌کنم. بحثی که پیشنهاد شده بود درباره سه پدیده سنت گرایی، تجدید گرایی و پسا تجدید گرایی بود. در ابتدای بحث من با تأکید هر چه تمامتر عرض کرده بودم که فرق است بین سنت و سنت گرایی و باز فرق است بین تجدید و تجدید گرایی و فرق است بین پسا تجدید و پسا تجدید گرایی و گفته بودم که موضوع بحث بنده در واقع سنت و تجدید و پسا تجدید نیست بلکه سنت گرایی تجدید گرایی و پسا تجدید گرایی است. اما شکی نیست که البته وقتی که بحث راجع سنت گرایی است کم و بیش با سنت هم سروکار پیدا می‌کند همینطور که وقتی بحث درباره تجدیدگرایی است کم و بیش با تجدید سروکار پیدا می‌کنیم و وقتی که بحث درباره پسا تجدیدگرایی است با پسا تجدید هم سروکار داریم. اما اصل سخن درباره سنت گرایی، تجدید گرایی و پسا تجدیدگرایی است نه درمورد سنت، تجدید و پسا تجدید. وقتی که بحث درباره این سه پدیده شروع بشود پیشنهاد شد که بحث را ما با تجدید گرایی شروع کنیم و سنت گرایی و پسا تجدیدگرایی را در مقایسه با تجدیدگرایی فهم کنیم. اگرچه به لحاظ زمانی می‌شود گفت که تجدیدگرایی بعد از سنت گرایی ظهور کرده اما به نظر می‌آمد به لحاظ رعایت اصول آموزشی و پرورشی، رعایت سهولت و سرعت فهم مخاطب بهتر است که ابتداً درباره تجدیدگرایی (مدرنیسم) بحث بکنیم و بعد با مقایسه سنت گرایی (Traditionalism) و پسا تجدیدگرایی (Postmodernism) با تجدیدگرایی این دو را فهم کنیم. به این لحاظ بود که من ابتداً پرداختم به ویژگیهای تجدیدگرایی و این ویژگیهای تجدیدگرایی را در ضمن 9 ویژگی خدمت دوستان عرض کردم. گفتم که مهمترین ویژگی انسان تجدیدگرا این است که بجای اینکه تأکید و ابرام خودش را روی تغییرات

درونی بگذارد بیشتر تأکید و ابرامش بر تغییرات بیرونی است. گفتم که به انسان هم تجربه فردی‌اش در طول عمر شخصی خود و هم تجربه نوعی او در طول تاریخ نشان داده‌است که هم آدمیان و از جمله خود او، خیلی چیزهایی را که می‌بینند، نمی‌خواهند و خیلی چیزهایی را که می‌خواهند، نمی‌بینند. به تعبیر دیگری هر انسانی در تجربه فردی و هم انسانها در تجربه نوعی خودش به این واقعیت با گوشت و پوست و خون خود اخت پیدا کرده‌است که خیلی از آنچه که در جهان می‌گذرد مطابق میل و خواسته من نیست و خیلی از چیزهایی که مطابق میل و خواسته من است، در جهان نمی‌گذرد و جریان ندارد. به محض اینکه این تضاد میان آنچه من می‌خواهم و آنچه در جهان جریان دارد در ذهن ضمیر انسان متولد می‌شود، طبعاً انسان باید کاری بکند برای اینکه این تضاد را از میان ببرد. این يك نوع مکانیزم دفاعی است که روح ما در میان دارد و با این مکانیزم دفاعی است که ما می‌توانیم زندگی بکنیم و هر چه این مکانیزم دفاعی در ما توفیق بیشتر پیدا بکند، زندگی ما هم قرین کامرانی بیشتر خواهد بود. این دو راه کدامند؟ یکی اینکه بگوییم حال که آنچه در بیرون هست آنی نیست که ما می‌خواهیم پس بیرون را عوض کنیم، تا بیرون مطابق درون ما بشود. راه دوم این است که حال که بیرون چنان نیست که ما می‌خواهیم، درون خود را عوض کنیم تا مطابق بیرون بشود. بالاخره باید این دو نوعی اعتلام و ملازمت و هماهنگی و سازگاری با یکدیگر پیدا بکنند. حالا اگر بنا است سازگاری پیدا بکنند می‌شود درون را دگرگون کرد تا موافق با بیرون بیفتد و می‌شود بیرون را دگرگون کرد برای اینکه مطابق با درون بیفتد. انسان سنتی، انسانی که بیشتر بر این است که درون خود را دگرگون بکند و انسان مدرن انسانی است که بیشتر می‌خواهد بیرون را دگرگون کند تا مطابق با درون شود.

نخستین ویژگی و به گمان من مهمترین ویژگی مدرنیسم، تأکید بر تغییرات بیرونی است در قیاس با تغییرات درونی. البته این که می‌گویم تأکید به تغییرات بیرونی در قیاس با تغییرات درونی به جهت آن است که به هر حال نه در دوران سنت می‌شود دنیای بیرون را اصلاً تغییر نداد و نه در دنیای مدرنیته می‌شود دنیای درون را اصلاً تغییر نداد. همه وقت ما تغییراتی باید در بیرون بدهیم و تغییراتی هم در درون. منتها بحث بر آن است که کدام را مهم می‌دانیم؟ این را مهم می‌دانیم که

درون خودمان را بیشتر عوض کنیم تا با بیرون موافق بیفتد یا این را مهم می‌دانیم که بیرون را تغییر بدهیم.

انسان سنتی انسانی بود که واقعاً دغدغه اش این بود که خود را عوض کنم تا آنچه می‌بینم، بخواهم. وقتی آدم آنچه را که می‌بیند نمی‌خواهد و آنچه را که نمی‌بیند می‌خواهد، یک راهش این است که درون خود را چنان دگرگون بکند که آنچه را که در بیرون می‌بیند، بخواهد و آنچه را که هم در بیرون نمی‌بیند، نخواهد و بنابراین به نوعی آشتی با بیرون دسترسی پیدا می‌کند. راه دوم هم وجود دارد و آن این است که اظهار کند من آنچه را در بیرون می‌بینم نمی‌خواهم پس آنچه را که می‌بینم، از دنیا بیرون می‌برم. در آن تغییر ایجاد می‌کنم، نابودش می‌کنم و آنچه را که نمی‌بینم می‌خواهم پس سعی می‌کنم آن را پدید بیاورم، بوجدش بیارم.

بعد از این ویژگی‌های دیگر و ویژگی‌های مدرنیسم را به اقتضای این ویژگی اصلی فهرست کردم، که بعد از آن ویژگی اصلی ویژگی دوم را تجربه گرایی مفرط یا علم زندگی مدرنیسم تلقی کردم. با توضیحاتی که دادم بار ارزش منفی ندارد، و از آن به تجربه گرایی مفرط یا علم زندگی تعبیر کردیم.

ویژگی سومی که عرض کرده بودم اندیشه پیشرفت بود مدرنیسم در جهان بیرونی خودش قائل به اندیشه پیشرفت است یعنی معتقد است به اینکه بشر آنآ به آنآ درحال پیشرفت است و گفته بودم که این پیشرفتی که مدرنیسم به آن قائل است در 6 جهت قابل تصور است و در بین آن جهات وقتی از اولی به دومی و از دومی به سومی و به همین ترتیب پیش می‌رویم، تعداد طرفداران اندیشه پیشرفت کمتر می‌شود. ولی بهر حال مدرنیستها عموماً به اندیشه پیشرفت قائل هستند و معتقدند که بشر در حال پیشرفت است. به این معنا که همیشه دیروز نسبت به امروز عقب افتاده تر و امروز نسبت به فردا عقب افتاده تر است یا به تعبیر بهتر همیشه امروز از دیروز پیشرفته تر است و فردا از امروز پیشرفته تر است.

ویژگی چهارم برابری گرایی یا (Equalitarianism) بود. در اندیشه مدرنیسمی برابری گرایی به این معنا است که همه انسانها به جهاتی که ذکر شد، و به تفصیل در مورد آنها با شما صحبت کردم با هم برابر هستند. هیچ تفضیل و رجحانی انسانی نسبت به انسان دیگر نمی‌تواند ادعا بکند و آگه هم ادعا بکند یک اندیشه مدرنیسمی این تفضیل و رجحان را نمی‌تواند بپذیرد.

ویژگی دیگری که عرض کردم که ناشی از برابری گرایی است، عدم تعبدگرایی، تعبد سنتی و تعبد گریزی است. انسان مدرن تعبد گریز و تعبد ستیز است. البته به همان معنایی از تعبد که در همان جا عرض کرده بودم و دیگر وارد این بحث نمی‌شویم.

ویژگی ششمی این بود که انسان مدرنیست تا آن حد که مدرنیست باشد و تا آن عمقی که مدرنیست باشد، استدلال گرا است. پس برای هر ادعایی استدلال آفاقی می‌طلبد (استدلال objective). هیچ سخنی را بدون استدلال نمی‌پذیرد یا اگر هم بپذیرد با عذاب وجدان می‌پذیرد. این را توضیح داده بودم که ما هیچ وقت ادعا نمی‌کنیم که هیچ مدرنیستی هیچ سخن بدون دلیلی نمی‌پذیرد ولی اگر روزی هم سخن بدون دلیلی پذیرفت و خودش حواسش به این بود که سخن بدون دلیل پذیرفته است یک نوع عذاب وجدان عارضش می‌شود. مانند این که ممکن است همه ما به این قائل باشیم، که دروغ گفتن بد است. ولی از اینکه معتقدیم جداً دروغ گفتن بد است بر نمی‌آید که دروغ نمی‌گوئیم چه بسا دروغ هم می‌گوئیم، اما فرق کسی که دروغ می‌گوید و معتقد است که دروغ بد است، با کسی که دروغ می‌گوید ولی معتقد هم نیست که دروغ بد است، در این است که هر دو ممکن است که دروغ بگویند اما آن که دروغ می‌گوید و معتقد است دروغ بد است وقتی دروغ می‌گوید، عذاب وجدان پیدا می‌کند، ولی آن کسی که معتقد نیست دروغ بد است عذاب وجدانی هم پیدا نمی‌کند. بنابراین از نفس اینکه من معتقدم دروغ‌گویی بد است لزوماً بر نمی‌آید که من دروغ نمی‌گوئیم. اما این بر می‌آید که هر وقت دروغ می‌گوئیم، عذاب وجدانی پیدا می‌کنم ولی می‌گوئیم، به خاطر منافی و یا مصلحی. به همین ترتیب هم انسان مدرن (به تعبیر دقیق، مدرنیست) انسانی است که هر سخنی را فقط مستلاً می‌پذیرد. که بدین معنا نیست که انسانهای مدرن هیچ وقت سخن نامستدلی نپذیرفته اند، سخنی از سر احساسات و عواطف، بخاطر عشقی، بخاطر نفرتی، بخاطر منافع فردی، بخاطر منافع گروهی، بخاطر القائات و تلقینات دوران کودکی، بخاطر جو افکار عمومی و بخاطر دیگر عوامل غیر معرفتی، نپذیرفته اند. ممکن است عقیده ای را بدون استدلال فقط بخاطر حبی، بغضی و اموری از این قبیل بپذیرند، اما وقتی می‌پذیرند و از اینکه یک چنین کاری کردند آگاهند، نوعی عذاب وجدان پیدا می‌کنند. به تعبیر بهتری بگوئیم انسان مدرنیست

انسانی است که پذیرفتن سخن نامدلل را يك خطاي اخلاقي محسوب مي كند. به نظرش مي آيد كه اخلاقاً خطا است كه سخن بي استدلالی را از هر كسي مي خواهد باشد بپذيرد.

ويژگي هفتمی كه گفتم امانيزم يا انسان گرايي انسان مدرنيست بود و گفتم كه به چه معنایی انسان مدرن انسان گراست و به آن معنا سنتيان و سنت گرايان، انسان گرا نيستند.

ويژگي بعدي هم كه ذكر شد فردگرايي (Individualism) بود. در انسان گرايي نيز دو گونه مي تواند جلوه بكند. انسان گرايي جمع گرايانه و انسان گرايي فرد گرايانه. در اندیشه مدرنيستي انسان گرايي فردگرايانه جلوه کرده است.

ويژگي نهم و آخرين ويژگي، عاطفه گرايي بود. انسان مدرن عاطفه گرا است و عاطفه گرايي به اين معنا كه معتقد است تمام اخلاق دائر مدار درد و رنج است. هر كار اخلاقي در صورتي خوب است كه درد و رنج را كاهش دهد و كاري از لحاظ اخلاقي در صورتي بد است كه درد و رنج را افزايش دهد. همه چيز در اخلاق دائر مدار احساس و عاطفه است، يعني دائر مدار لذت و الم است، دائر مدار درد و رنج است. كاري كه از لحاظ اخلاقي نيكوست در واقع كاري است كه درد و رنجي را مي كاهد و كاري كه از لحاظ اخلاقي فبيح است، كاري است كه به درد و رنجي را مي افزايد.

اين 9 ويژگي را من بعنوان مهمترين ويژگيهاي انسان مدرنيست ارائه کرده بودم. البته در اين بين نكات جنبي هم گفته بودم راجع به مؤلفه هاي اجتناب ناپذير و مؤلفه هاي اجتناب پذير، مؤلفه هاي حق و مؤلفه هاي باطل، كه وارد آن بحثها ديگر نمي شويم. در كل همه اين ويژگيها را به ويژگيهاي اجتناب پذير و ويژگيهاي اجتناب ناپذير تقسيم کرده بودم و در ميان ويژگيهاي اجتناب ناپذير و اجتناب پذير هم بحثي راجع به حق و باطل پيش كشيده بودم، كه ديگر تكرر نمي كنم.

بعد از اين پرداختيم به انسان سنت گرا. گفتيم انسان سنت گرا يعني انساني كه تجددگرا نيست. انسان سنت گرا چه ويژگيهاي دارد؟ اولين ويژگيش طبعاً نفي همان ويژگي است كه به عنوان شاخص ترين ويژگي تجددگرايي گفتيم. انسان سنت گرا انساني است كه مي گويد وقتي جهان را مي بينيد كه مطابق ميل شما نيست خودتان را عوض كنيد و در طلب تغيير جهان نباشيد. بيشتر در طلب تغيير جان باشيد. وقتي جان و جهان با هم نمي سازند جان را بايد دگرگون كرد نه جهان را. بيشترين تأكيد را سنت گرايان در

باب اين موضوع دارند. البته انسان سنتي هم همين گونه بوده ولي من الان بحثم راجع به سنت گرايي به معنای دقيق آن است.

ويژگي ديگري كه گفتم اين بود كه انسان سنت گرا معتقد نيست كه منابع معرفتي در حس و عقل منحصر باشند. بر خلاف ويژگيهايي كه در آن قسمت قبل گفته بودم. انسان سنت گرا معتقد است كه غير از حس، بعنوان يك منبع معرفت شناختي و غير از عقل، بعنوان منبع دوم معرفت شناختي يعني نيروي استدلال گر ما، مي شود گفت لااقل 2 و به تعبيري حتي 3 منبع معرفت بخش ديگر هم وجود دارد كه آنها هم واقعاً معرفت بخش هستند، يعني از عالم واقع اطلاعاتي مطابق با واقع به ما مي دهند. اين منابع عبارتند از يكي Intellect يعني عقل شهودي، يكي هم وحی (Revelation) است حال چه بصورت وحی اسلام و مثلاً يهوديت كه وحی آنها وحی آشكارساز پيام خدا است و آشكارساز اراده خدا، چه وحی مثل وحی مسيحيت كه آشكارساز ذات خدا است نه آشكارساز اراده خدا، يا پيام خدا. ولي بالاخره (Revelation) اينكه خدا خود را ظاهر بكند، چه با تعبيري كه يهوديان و مسلمين دارند يعني خود ظاهر سازي خدا منحصر مي شود به اينكه پيام خودش را ظاهر بكند يا اراده خود را ظاهر بكند و چه آنچنان كه مسيحيان و هندوان معتقدند كه خدا ذات خود را ظاهر مي كند. به هر حال اين هم يك منبع معرفت بخش از لحاظ انسان سنت گرا به حساب مي آيد. يك منبع معرفت بخش سومي هم غير از آن 2 مورد قبلي وجود دارد كه اين اگر ارجاع و تحويل بشه به آن Intellect كه گفتم، آن وقت تعداد منابعي كه انسان سنت گرا غير از حس و عقل در نظر مي گيرد دو منبع مي شود. ولي اگر اين را قابل ارجاع و تحويل ندانيم 3 منبع مي شود. از اين لحاظ اول گفتم كه انسان سنت گرا علاوه بر حس و عقل به دو يا به تعبيري سه منبع ديگر قائل است. آن هم كشف و شهود عرفاني است. اگر كشف و شهود عرفاني را نوعي Intellect بدانيم، طبعاً اين مورد به آن ارجاع مي شود و اگر كشف و شهود عرفاني را يك مورد سومي تلقي كنيم و مستقل از وحی و مستقل از Intellect آن وقت طبعاً بايد بگويم كه يك انسان سنت گرا به 5 منبع معرفت شناختي قائل است. حس، عقل به معنای نيروي استدلال گر، عقل شهودي، وحی و تجربه عرفاني (كشف و شهود عرفاني).

ویژگی بعدی که از سنت گرایی گفته بودم این بود که انسان سنت گرا انسانی است که معتقد است که زندگی این جهان فقط مقدمه ای است برای زندگی جهان یا جهانهای آینده و بیشتر از مقدمه نیست. کم و کیف زندگی این جهان فقط به این لحاظ اهمیت دارد که این زندگی مقدمه ای است برای زندگی که من در جهان دیگر یا در جهانهای دیگری خواهم داشت. خودش معطوف بذاته نیست بلکه معطوف بغيره است. زندگی این جهان برای خودش خواسته نمی شود، بلکه برای این خواسته می شود که نردبانی باشد برای زندگی یا زندگیهای دیگری که در آینده داریم.

ویژگی بعدی که گفته بودم که ناشی از همین ویژگی است این است که در نظر انسان سنت گرا محک همه امور، آن جهانی است. در نظر انسان سنت گرا، اینجا هیچ چیزی محک زده نمی شود. اینجا بسا نیکوکارانند که بدون اینکه پاداش نیکوکاری خودشان را بگیرند از دنیا می روند، بسا بدکارانند که بدون اینکه کیفر بدکاری خودشان را ببینند از دنیا می روند. اصلاً اینجا دار، دار پاداش و کیفر نیست. اینجا دار، دار حسابگری نیست؛ دار محاسبه نیست. اینجا فقط ما باید عمل بکنیم. محاسبه بعد از زندگی این جهان معلوم می شود. آن جا است که معلوم می شود که چه کسی ارزشمند زندگی کرده و چه کسی نا ارزشمند زندگی کرده است. از هیچ چیز این جهان نمی شود پی برد به اینکه انسانی خوب زندگی می کند یا انسانی بد زندگی می کند. همه این حسابگریها به پس از زندگی ارجاع می شد.

ویژگی دیگری هم که گفتیم اتلاق اخلاق است. از نظر انسان سنت گرا احکام اخلاقی مطلقی وجود دارند که هیچ جا اعتبارشان را از دست نمی دهند. حال این که چه تعداد از این احکام اخلاقی مطلق وجود دارد، بین سنت گرایان اختلاف است. ولی در کل همه آنها در این امر متفق القول هستند که يك سلسله احکام اخلاقی وجود دارد که این احکام اعتبار و حجیت جهانی (Universal) (Global) دارند. یعنی هیچ جا از اعتبار نمی افتد. به طور مثال ممکن است بگوئیم که اگر ما گفتیم خدمت به هموع خوب است این حکم يك مورد استثناء هم ندارد. اگر گفتیم که خیانت به هموع بد است این حکم يك مورد استثناء ندارد. بنابراین ما يك سلسله احکام اخلاقی، مطلق، جهانی، دامن گستر و استثناناپذیر داریم. حال بر سر تعداد این احکام اخلاقی اختلاف است. در تعیین هویتشان هم اختلاف هست. ولی بهرحال این وجود دارد. نظام جهان به این لحاظ يك نظام اخلاقی است، به این معنا که جهان اولاً نسبت به خوبی و بدی

کارهایی که ما انسانها می کنیم، آگاهی دارد. و بعد متناسب با این آگاهی واکنش نشان می دهد. نظام جهان این گونه نیست که به قسمی ساخته شده باشد، یا جهان چنان باشد که برایش مهم نباشد، که این جمله ای که من می گویم راست است یا دروغ. جهان کاملاً درک می کند و راست گفتن را از دروغ گفتن تمیز می دهد، خدمت را از خیانت تمیز می دهد، تواضع را از حجب تمیز می دهد، احسان را از اسائه تمیز می دهد و عدالت را از ظلم. اولاً جهان نسبت به بد و خوب اخلاقی افعال ما بیشعور نیست و ثانیاً متناسب با آن چیزی که از ما صادر می شود، واکنش نشان می دهد.

حال از امروز قصد دارم به چند ویژگی دیگر سنت گرایی بپردازم. ویژگی بعدی سنت گرایی این است که سنت گرایی درست ضد عاطفه گرایی است، منتها ضد عاطفه گرا بهمان معنایی که در قسمت تجددگرایی گفتم. که تجددگرایی نوعی عاطفه گرایی بسیار قوی و شدید در آن وجود دارد. به این معنا که احکام اخلاقی دایر مدار درد و رنج هستند، اگر درد و رنج این جهان کاسته شود ما با يك حکم اخلاقی که می گوئید فلان کار خوب است، سروکار داریم؛ و اگر درد و رنج این جهانی افزایش یابد ما با يك حکم اخلاقی که می گوئید فلان کار بد است، سروکار داریم. این را (SentiMentalism) عاطفه گرایی می گوئیم. عاطفه گرایی اگر به جد گرفته شود معنایش این است که به شما بگوئیم که کاری از شما نباید صادر شود، بجز اینکه روی هم رفته این کار مجموع درد و رنج موجود در جهان را يك اِپسِلین، اندکی کاهش دهد و هر کاری که از شما صادر شد که بر مجموع درد و رنج جهان به اندازه يك اِپسِلین افزود، به همان مقدار در واقع به لحاظ اخلاقی يك کار خطا انجام داده اید. اگر دقت کنید این دیدگاه خیلی به خوشایند و بدآیند این جهان اهمیت می دهد. یعنی خیلی دایر مدار این است که ما کاری بکنیم که کسی از ما نرنجد و از قبل ما درد عاید کسی نشود. درست خلاف این در سنت گرایی است. در سنت گرایی اگر چه گفته می شود که ما می باید به هیچ کس ظلم نکنیم از جمله به خودمان، اما ظلم را بجای اینکه دایر مدار خوشایند و بدآیند کنند، دایر مدار مصلحت و مفسده می کنند و خیلی فرق است بین خوشایند و بدآیند از سویی با مصلحت و مفسده از سویی دیگری. يك مثال ساده از قرون وسطای مسیحی بزنم. کالون در حکومت دینی که در ژنو بر پا کرد، هنگامیکه مخالفان را می سوزاند(وقتی اعدامشان می کرد، به دارشان

می کشید) استدلالی که دقیقاً در کتابهای تاریخی و در آثار خود کالون به صراحت آمده بود. که او خود می گفت که من به این آدمهایی که می سوزنم (دار می زنم) به شدت علاقه مندم. اما مسئله این است که من بدن اینها را از بین می برم برای اینکه روحشان نجات پیدا کند. مسلم است که اگر بحث بر سر این باشد که ما باید بدن را نجات دهیم یا روح را، من کالون می گویم که البته باید روح را نجات دهیم. من اگر کسی را که کفری گفته یا به الحادی گرایش پیدا کرده، می سوزانم (به دارش می کشم) استدلال این است که من از همه شما به آن شخص علاقمندتر هستم. من دلم می سوزد که اگر آدمی به این روش زندگی کند دائماً به گناهان خود می افزاید و وقتی که کسی بر گناهان خود می افزاید، در واقع روح خود را تباه می کند. من می خواهم جلوی این روحش را بگیرم. مگر در زندگی شما پیش نیامده است که گاهی وقتها عزیزترین عزیزان خود را، همسر خود را، پدر و مادر و بچه های خود را می سپارید دست جراح و می گویند. انگشتش را قطع کن، این پاشو ببر چرا این کار را انجام می دهید؟ استدلالتان چیست؟ می گویند اگر کل بدن بدون یک پا باشد بهتر از آن است که این پا بماند، ولی فردا بدن را از بین ببرد. من هم انچنین مطرح می کنم که جهان منحصر در این بدن نیست، این انسانی که من می بینم، غیر از بدنش یک ساحت دومی به نام ذهن هم دارد و غیر از ذهنش یک ساحت سومی به نام نفس هم دارد و غیر از نفسش چه بسا یک ساحت چهارمی به نام روح هم دارد. من می گویم همینطور که شما حاضر بودید یک پا را قطع کنید برای اینکه لااقل بقیه بدن بماند، من هم حاضریم یک دفعه یک ساحت را تعطیل کنم (ساحت بدن)، برای اینکه ساحت ذهنش سالم بماند، ساحت نفسش سالم بماند. اگر این را انسان به جد بگیرد، معنایش این است که من اصلاً کاری ندارم که شما خوشتان می آید یا بدتان می آید، خوشایند و بدآیند محل توجه من نیست، مصلحت شما محل توجه من است. خیلی وقتها، مصلحت شما در این است که من با شما معامله ای بکنم که البته خوشایند شما نیست. خیلی کارها است که اگر من با شما بکنم خوشایند شما است ولی اتفاقاً به مصلحت شما نیست. مثال خیلی ساده آن در زندگی عادی رفتار معلم با دانشجو خود است، اگر معلمی در تمام طول مدتی که با دانشجویش سرو کار دارد هر وقت او را می بیند، خم و راست بشود و بگوید شما اول نابغه عالم هستی و شما همه سوالات را خوب جواب دادی، اصلاً احتیاج نیست که سرکلاس حاضر شوی. ممکن است این دانشجو خیلی

خوشش هم بیاید، اما دانشجویی که همچنین معامله ای با او بکنند، فقط به جهت مفسده او کار کرده اند. معلم بجای اینکه به دانشجو بگوید این تکلیفی که به من دادی خیلی خوب بود و بهتر از این امکان نداشت، می توانست بگوید این تکلیفت بسیار تکلیف مزخرفی بود. بدتر از این نمی شد نوشت. اصلاً من انتظار نداشتم کسی مثل تو چنین تکلیفی بنویسد. اینها بدآیند دانشجو را دارد، البته دانشجو بدش می آید که معلم او را تحقیر بکند، معلم او را استهزا بکند معلم او را تخطئه بکند، حتی معلم از او انتقاد بکند. بدش می آید، اما به مصلحتش است. از آن طرف معلمی که بگوید همه شما علامه هستید، اصلاً بیجهت به دانشگاه آمدید، شما اینجا از من چیزی یاد نمی گیرید، همه شما از من دانشمندتر هستید ممکن است اول عواطف ما را ناز و نوازشی بکنید ولی ما را بیسواد نگه می دارد. من کالبد بعنوان یک انسان سنتی و یک سنت گرا بعنوان کسی که از این کار دفاع می کند، به شما می گویم که شما همین کار را می کنید، شما معلمی را دوست می دارید که به شاگرد انتقاد بکند. به آنها فشار بیاورد، تکلیفهای شاق به او بدهد. او 5 سال، 6 سال، 10 سال زیر دست این معلم ناراحت است، ولی بعدها یک دانشمند می شود و خودش می فهمد که بزرگترین خدمت را این معلم به او کرده است. بنابراین نباید خوشایند را مساوی با مصلحت گرفت و بدآیند را مساوی با مفسده گرفت. هر چهار حالت به لحاظ منطقی متصور است، یعنی حالتی متصور است که کاری که من با شما می کنم هم خوشایندتان باشد، هم به مصلحت شما و این نیز متصور است که کاری با شما بکنم که خوشایندتان هست و به مصلحت شما نیست یا حالت چهارم کاری با شما بکنم که خوشایندتان نیست و به مصلحت شما هست. هر 4 حالت به لحاظ منطقی امکان دارد، اما وقتی وارد روان شناسی انسان می شوید می بینید که اتفاقاً در غالب موارد از این 4 حالت، این دو حالت پیش می آید که کارهایی که به مصلحت شما هست خوشایندتان نیست و کارهایی که خوشایندتان هست به مفسده شما است. بنابراین من اگر واقعاً شما را دوست بدارم، وقتی مصلحتتون از یک سو می رود و خوشایندتون از سوی دیگر، من باید جانب مصلحت شما را بگیرم نه جانب خوشایندتان را و بهمین ترتیب هم وقتی بدآیند شما از یک سو می رود و مفسده شما از سوی دیگر من باید جانب مفسده شما را بگیرم نه جانب بدآیندتان را. آگه این مطلب به جد گرفته

شود به این معناست که من در ارتباط با بنی نوع خودم، هم نوعان خودم، چه زیردستان و چه زبردستان، چه فرزندانم، چه همسر، چه همکار، چه استاد، چه دانشجویم و چه هر کس دیگری باید بجای اینکه ببینم از چه چیزی خوشش می آید و از چه چیزی بدش می آید، ببینم بالمآل چه چیزی به سودش است چه چیزی به زیانش است. سود بالمآل یعنی مصلحت و زیان بالمآل یعنی مفاسد. بنابراین من باید مصالح و مفاسد شما را رعایت بکنم نه خوشایند و بدآیندتان را.

حال به این نکته دو تبصره هم اضافه کنیم، تبصره اول اینکه نسبت به خودم هم باید این حال را داشته باشم، که از خیلی خوشایندهای خود صرف نظر کنم و از خیلی از بدآیندهای خود استقبال کنم و در عین اینکه خیلی از این کار متفر هستم ولی باید آنرا انجام بدهم و در عین اینکه خیلی شیفته آن کار هستم ولی نباید آن را انجام بدهم. این تبصره اول است که به خودم نیز برمی گردد و اما تبصره دوم. و آن اینکه چون مصلحت یعنی سود درازمدت و مفاسد یعنی زیان درازمدت، و منظور از درازمدت، زندگی پس از مرگ است. معنایش این است که اگر من کالون با شما معامله ای کردم که این معامله تا آخر عمر شما هم سودی به جیبتان نریخت، باز هم نمی توانید مورد نقضی به من نشان دهید. می گویم همین که مرید، می فهمید چقدر من به تو سود رسانده بودم. اما نمی فهمید، منظور از درازمدت این نیست که سود این نصف روز را رها کنیم، سود یک هفته را بگیریم، سود یک هفته را رها کنیم، سود یک ماه را بگیریم، سود یک ماه را رها کنیم و سود 10 سال را بگیریم، بلکه یعنی سود دنیا را رها کنیم و سود آخرت را بگیریم. چون این زندگی مقدمه آخرت است، بنابراین تمام دنیا را می توانیم رها کنیم. حال اگر شما به کالون گفتید که تو آمده ای و تمام دنیای ما را از ما گرفته ای؛ باز هم (Counter example) مورد نقضی نشان نداده ای. می گوید می دانم، شما قبلاً یک خوراک داشتی آنرا هم نداری، یک نوشابه داشتی، آنرا هم نداری، غذایی داشتی آنرا هم از تو گرفتم، استراحتی داشتی آنرا هم گرفتم، تفریحی داشتی و مسافرتی می کردی آنرا هم از تو گرفتم، حتی اگر گفتید علم هم از ما گرفتی، می گوید بله، چقدر علم مضر در عالم وجود دارد! دانشگاه ها هم وضع بدتری دارند، اینها اصلاً مهم نیست، مهم این است که من می خواهم به شما التفات بدهم که یک زندگی وجود دارد که پس از مرگ شما آغاز می شود و همه این زیانهای ظاهری به دنبال خود، سودی واقعی در آن

جهان خواهد داشت. این یعنی مصلحت گرایی و نه عاطفه گرایی. این بدین معنا است که ممکن است مصلحت ایجاب بکند که خیلی ها را از بین ببریم. از حضرت پیامبر نقل شده است در یکی از جنگها وقتی اسرای جنگ را از مقابلشان رد می کردند و در واقع حضرت سان می دیدند، حضرت لبخندی زدند. یکی از اسیران گفت که یا محمد، تو هم مثل همه فاتحان عالمی. وقتی می بینند که کسانی در دستشان خوار و ذلیل شده اند، می خندند. آن وقت پیامبر در جواب گفتند که نه من اصلاً از آن جهت نمی خندم فقط از این می خندم که چه گونه من باید با غل و زنجیر شما را به بهشت بکشانم. به شما می گویم بیاید راحت بروید بهشت قبول نمی کنید، حالا من باید غل و زنجیر به پا و دست شما ببندم و شما را به بهشت بکشانم.

این تلقی است که واقعاً ممکن است غل و زنجیر هم به پای تو بیندازم ولی واقعاً از شدت دلسوزی است که می کنم. من بارها گفته ام که اگر بچه ای به پدرش بگوید، بابا تو بچه همسایه را بیشتر از من دوست داری، بعد بگوید که چطور است که من بچه همسایه را بیشتر از تو دوست می دارم؟ می گوید بخاطر اینکه بچه همسایه الان چند سال است که کارنامه رفوزگی به خانه می برد، تو یکبار هم به او پرخاش نکردی، داد هم سرش نکشیدی، اما من هر وقت یک کارنامه ردی، تجدیدی یا نمره بدی آوردم، سرم داد کشیدی، معلوم است که او را دوست می داری که اصلاً سرش داد نمی کشی. من را که اینقدر دعوا می کنی، دوست نمی داری آن وقت پدرش چه جواب می دهد؟ می گوید نه بابا جان! به این جهت است که دوستت می دارم و داد سرت می کشم، بچه همسایه را دوست نمی دارم و داد سرش نمی کشم.

این آن چیزی است که مسیحیان به آن می گویند خشونت عشق. عشق خشونت دارد آدم نسبت به معشوقش خشونت می ورزد چون معشوق او است. اگر کسی معشوق من نباشد بگویند که در خیابان یک ماشین هم به او زد می گویم حالا ان شالله هر چه زودتر خوب می شود. اما اگر شنیدم که به معشوق من یک ماشین زد که نمی توانم چنین عکس العملی داشته باشم ممکن است سرش هم داد بکشم و بگویم چرا وقتی می خواهی از این سمت خیابان بروی ان سمت خیابان درست نگاه نمی کنی پس این چشم را برای چه به تو داده اند؟ خشونتی در این برخورد هست، اما این خشونت عشق است و عشق آدم را خشن می کند. اما این خشونتی که ناشی از

عشق است (در تعالیم مسیحی : خشونت عشق) تا وقتی است که بگوییم، دیدگاه اخلاقی شما عاطفه گرایی (Sentimentalism) نباشد. عاطفه گرایی میگوید اگر عاشق کسی هستی از گل کمتر به او نباید بگویی نباید برنجانش، نباید دردی برایش ایجاد کنی عاطفه گرایی مدرنیستی این را بیان می کرد. اما وقتی که شما سنت گرا باشید، به جای عاطفه گرایی مصلحت گرایی را می آورید آن وقت ممکن است من به معشوق خود سه تا هم سیلی بزنم. می گویم این را زدم برای اینکه دیگه یادت نره !چرا چون تو عزیز منی، من اگر تو را از دست بدهم که دیگر نمی توانم زندگی کنم. این درست نیست از این سمت خیابان برو آن سمت خیابان که تو را از دست ندهم. این در واقع مسئله است و مسئله خیلی مهمی است این نکته به عقیده من نتایج فراوانی دارد و من نمی خواهم واقعاً وقت دوستان را با بیان آن بگیرم ولی اگر دقت کنید ، هر کدام از شما در زندگی بالاخره روزی باید مرز بین عاطفه گرایی و مصلحت گرایی را برای خود روشن کنید، که من اساساً می خواهم زندگی مصلحت گرایانه نسبت به خود و دیگران داشته باشم یا زندگی عاطفه گرایانه داشته باشم. البته، به عقیده من زندگی عاطفه گرایانه در آن معنا به هیچ وجه قابل دفاع نیست ، زندگی مصلحت گرایانه قابل دفاع است. ولی بحث به سر این است که از کجا بفهمیم مصلحت چه چیزی است؟ که بخاطرش درد و رنج هم که به معشوق بدهیم اثبات عشق را هم اثبات می کند. من وقتی می توانم به معشوق یا محبوب یا بچه خود بگویم که این خشونتی که به خرج می دهم از روی عشق است که بتوانم برای او اثبات کنم که نتیجه این خشونت به سود او است. متدولوژی این اثبات چیست؟ بحثی که در مقابل مثال کالون در جهان وجود دارد این است که اصل سخن شما درست است، این سخن صحیح است که مصلحت گرایی قابل دفاع است ، نه عاطفه گرایی. ولی وقتی می خواهید مصادیق این مصلحت را تعیین کنید در اینجا متدولوژی شما چیست؟ یعنی شما بر چه اساس ادعا میکنید که وقتی من این کافر را می سوزانمش (کالون به صورت غیر عادی انسانها را می سوزاند ایشان اصلاً اعتقاد نداشت که آدمها را باید در آتش بیاندازد تا بسوزند آتش خیلی عظیمی بر پا می کرد - کالون اولین بار این باقیات صالحات را از خودش باقی گذاشت - ولی شخص را از فاصله تقریباً 4 متری روی این آتش آویزان می کردند که در زمان اندکی نسوزد . بلکه چکه چکه بدن آب می شد و چربی و گوشت ذره ذره می چکید. می گفت چرا چنین می کنم

، برای اینکه خود این عذاب هم که توی این ساعات می کشد هم باز روحش را تطهیر می کند.) ببینید چگونه ممکن است که کسی به لحاظ تنوریک اثبات نکرده باشد که این دروغ است. اما بحث از این و به سر این است که ما چگونه دریابیم این که امروز این گونه می سوزد ، آن جهانش تأمین شده است . در اینجا متدولوژی خیلی مهم است که اکنون که من تمام زندگی را برای شما تنگ کرده ام. به تعبیر قرآن (زاغت علیهم الارض بما رهبت) زمین با این فراخی را برای شما تنگ کرده ام ، در عوض از کجا می توانم اطمینان بدهم که آن سرای دیگر هم تنگ تر از اینجا نیست؟ از کجا این تنگی ها حتماً در آنجا گشادگی به دنبال خود دارد؟ متدولوژی کشف سود نهایی و زیان نهایی چیست؟ من فقط این نکته را می خواهم عرض کنم وگرنه اصل سخن درست است . به تعبیر منطقی، بالکبری این استدلال درست است ، تمام مشکل در صغری استدلال است. یعنی تطبیق آن مشکل پیش می آورد وقتی به فرزندم اجازه نمیدهم که در شب امتحان تلویزیون ببیند، یا حتی شب امتحان از خواب او جلوگیری می کنم . این دارای متدولوژی است ، چرا زیرا می توانم به فرزندم نتایج آن را نشان دهم و بنابراین به او بگویم که امشب را از خوشایند و بدآیند خود صرف نظر کن و به مصلحت و مفسده خود بیاندیش ، اما وقتی بنا بر این باشد که مصلحت و مفسده پس از مرگ معلوم شود متدولوژی کشف آن چه خواهد بود ؟ ممکن است کسی خسر دنیا و الاخره شود ، یعنی دنیا را اینچنین برای او تنگ کرده اند و چنین می اندیشد که با يك آخرت گشاده ای مواجه است ، آنجا را هم تنگ تر از اینجا بیابد ، من کان فی هذه اعما و هو فی الاخره اعما و اضل السبیل . اما ویژگی بعدی که در تفکر سنت گرایی خیلی پررنگ است و در آثار سنتیان و سنت گرایان با آن مواجهیم این ویژگی از آن می توانم به اندیشه ضد پیشرفت تعبیر کنم ، یکی از مقدمات مدرنیسم اندیشه پیشرفت است . همینطور که در قبل اشاره کردم به اندیشه پیشرفت لب و لبابش این است که بشر هر روزش از روز قبل بهتر است . اما در چه جهتی؟ در مقابل این پرسش شش نظر ظاهر می شود (آنچنان که گفته شد.) کسانی گفتند منظور از آغاز علوم تجربی است . در علوم تجربی بشر هر روز نسبت به روز قبل يك گام جلوتر رفته است برخی ملاك دو می ارائه کردند . و آن اینکه در صناعت و فن آوری نیز چنین است. البته خود صناعت و

فن آوري را در همانجا گفته بودم که تفاوت دارند ولي از لحاظ اين بحث اين تفاوت مهم نيست . بدین معنا که هم به لحاظ ان چه صنعت (Industry) مي ناميم، هم به لحاظ آنچه فن آوري (Technology) نام دارد انسان در حال پيشرفت است .

ديدگاه سوم اين است که رفاه مادي انسانها نيز روز به روز در اثر پيشرفت علوم تجربی و پيشرفت صنعت و فن آوري در طول تاريخ بيشتري مي شود. کساني پيشرفت چهارمي را مطرح کردند و گفتند علاوه بر رفاه مادي ، انسانها به لحاظ آرمانهاي اخلاقي هم پيشرفت کردند. انسانهاي امروز خیلی اخلاقي تر زندگي مي کنند تا انسانهاي 100 سال پيش و انسانهاي 100 سال پيش در قياس با انسانهاي 1000 سال پيش و به همين ترتيب. ديدگاه پنجمي که مطرح شد اين بود که کساني گفتند حتي به لحاظ آرمانهاي اجتماعي از قبيل عدالت و آزادي بشر پيشرفت داشته است و کساني پيشرفت ششمي مطرح کردند و آن اينکه روز به روز ظرفيتهاي روحي بشردر حال افزايش است. انسان روز به روز باهوش تر مي شود و سرعت انتقال و قدرت تفکرش افزايش مي يابد، آنچه ما از آن به توانائيهاي رواني و ذهني تعبير مي کنيم. ملاحظه مي کنيد که هر چه از اندیشه پيشرفت 1 به طرف 2 و 3 و 4 مي آييم ادعاها جذابتر شده است. اما اگر اندیشه پيشرفت حتي به حد نصاب پيشرفت هم قائل باشد، يعني پيشرفت علوم تجربی، بالاخره بر اين سخن تأکيد مي ورزد که ما هر روزمان از روز پيش بهتر است. اندیشه سنت گرايانه فقط به اين مطلب اکتفا نمي کند که ما نمي توانيم دليلي براي اين پيشرفت روز به روز داشته باشيم، بلکه بالاتر از آن و آن اينکه ما دليل داريم مبني بر اينکه روز به روز پسرقت داريم و نه پيشرفت. من وارد ادیان و مذاهب مختلف نمي شوم تا رده بنديهاي زماني اين ادیان را عرض کنم، چرا که از لحاظ رده بندي فرق مي کنند. لکن همه آنها معتقدند که بشر هر چه جلو آمده بدتر شده است. مثلاً شما در آيين هندو و حتي به يك معنای توسعي مي شود گفت در کل ادیان شرقي، يعني در آيين هندو، آيين بودا، آيين دائو، آيين چنگ و آيين شينتو. در همه اين ادیان گفته مي شود که بشر 4 روز را پشت سر گذاشته، اول دوره طلایي يا عصر زرین، پس از آن دوره نقره، پس از آن دوره مفرق و بعد دوره آهن. ما الان در دوره کاربوتا (دوره آهن) هستيم که بدترین دوره بشر است. در تفکر ادیان غربی يعني اسلام، يهوديت و مسيحيت باز اين رده بندي زماني به اين صورت وجود ندارد.

ولي بالاخره دو بحث وجود دارد، يکي بحث روزگار اوليه انسان (بهشت زميني انسان) و يکي بحث آخر الزمان و در فاصله بهشت زميني و آخر الزمان دائماً انسانها در حال عقب رفتن هستند؛ کاملاً در حال عقب گرد هستند. اين اندیشه اي است که فقط نمي گويد ما دليلي نداريم بر اينکه بشر در حال پيشرفت است بلکه مي خواهد بگويد ما دليل داريم بر اينکه بشر در حال عقب گرد است. از اين لحاظ هم هست که همه اندیشه هاي سنت گرايانه وقتي مي خواهند به شما بگويند اگر مي خواهيد رشد کنيد چه بايد بکنيد مي گویند اگر مي خواهيد رشد کنيد، بايد به حاليهاي اوليه بگرائيد. در حاليکه هيچ گاه يك مدرنيست نمي گويد بايد به حاليهاي اوليه برگريد. در مورد بازگشت به حاليهاي اوليه بايد اين گونه عرض کنم که اولاً انسان سنت گرا معتقد است که انسانها با علوم و معارف داشته اند، هر چه آمده اند جلو يادشان رفته است و ما بايد برگرديم به علوم و معارف اوليه. يك انسان سنت گرا کسي است که اگر به جد بخواهد مدعايش را بگويد، مي گويد شما برگريد به آنچه که 2000 سال پيش 3000 سال پيش گفته مي شده است. شما امکان ندارد يك سنت گراي جدي هندو را ببينيد، الا اينکه مي گويد بشر اگر بخواهد باز هم به حالت نيکويي به زندگيش برگردد، بايد به احکامي که در مهابهاراتا آمده، احکامي که در بهگبگيتا آمده، احکامي که در اوپانيشادها آمده، حتي احکامي که در کتاب قوانين من يو آمده است، برگردد. يعني برگريد به آنها که خیلی خیلی خیلی زود اگر نوشته شده باشند، بايد گفت که 3300 سال از دوران نوشته شدنشان گذشته است. معنائش اين است که آن آدمها چيزهايي مي دانستند، که ما الان يادمان رفته است. که اين فراموشي به لحاظ نوعي است و گرنه من و شما که به دنيا آمديم که اصلاً هيچ وقت ندانسته ايم، چه چيز را فراموش کنيم. نوع بشر يك چيزهايي را که قبلاً بلد بوده يادش رفته. اگر به زبان ساده تر بگويم اگر شما معتقد هستيد که قديميها چيزهايي بلد بوده اند که ما بلد نيستيم، شما به اين معنا سنت گرا هستيد و بالعکس اگر بگويد که نه ما الان هم آنچه قديميها بلد بودند را بلديم اضافه هم بلديم، شما قائل به اندیشه پيشرفت هستيد. من ديگر وارد بحث فني تر از اين بياني که کردم نمي شوم. اگر دوستان بخواهند مي توانند رجوع کنند به کتاب **سيطره کميت و علامت آخر الزمان اثر گتون**. در آنجا خودتان مي بينيد که يك کتاب مفصل 35، 36 فصلي گتون مي نويسد،

در اثبات اینکه بسا چیزها انسانهای قدیم می دانستند که ما الان بلد نیستیم و باید برگردیم به آنها. گنون فیلسوف و ریاضی دان تراز اولی بود، در این کتاب (که به فارسی هم ترجمه شده است) می گوید که قدیمیها می گفتند که پول را نشمارید. راست هم می گفتند. پول را اگر بشمارید کم می شود. این حرفی است و من و شما می توانیم با هم بخندیم. ولی می گوید قدیمیها تنها وقتی جنسی می خریدند و می خواستند پول بپردازند، پول می شمردند. در آنجا ایشان يك سلسله قوانینی ابراز می کند و می گوید طبق این قوانین هر کسی پول بشمارد، پولش کم می شود. هنگامیکه می خواهی جنس بخری، وقت پرداخت پول، 100 تومان افراز می کنی و پرداخت می کنی، اینکه چه میزان باقی می ماند نباید توجه کنی. می گوید اینجا يك قانون جدی است، شما جدی نمی گیرید و از دیدگاه گنون مشکل همینجا است که جدی نمی گیری، من و شما الان وقتی چنین ادعایی را بشنویم واقعاً شك می کنیم. می گوئیم واقعاً گنون این را نوشته است، واقعاً برای ما عجیب است. این بدین معناست که انسانهای قدیم علی رغم تمام نگاه عاقل اندر سفیاهی که ما به آنها می کنیم حکمتی و قوانینی درك کرده بودند که اکنون این قوانین را ما نمی دانیم و یادمان رفته است. این قوانین اختصاصی هم به قوانین روان شناختی ندارند. البته يك بخش عمده ای از آن قوانین روان شناختی و انسان شناختی است، يك بخش هم قوانین جهان شناختی هستند و همچنین اختصاص هم به قوانین مابعد الطبیعی که آنها بلد بوده اند و ما بلد نیستیم، ندارند، حتی قوانین طبیعی هم بوده که آنها بلد بوده اند و ما بلد نیستیم. یعنی فکر نکنید که آنها تنها در متافیزیک خیلی رشد کرده بودند و ما امروزه دیگر توجهی به متافیزیک نداریم حتی در فیزیک و شیمی هم باید شاگرد آنها باشیم. شما در همین کتاب **یوگا ناندا** که یکی از بزرگترین عارفان هندی قرن ما بود که آمریکاییها را با هندوئیزم آشنا کرد. در خاطراتش که به زبان فارسی هم ترجمه شده است- آمده که در همین جا ایشان نزدیک به 33-34 قانون مربوط به عالم طبیعت ارائه می کند و می گوید شما همین قوانین را بکار بزنید و نتیجه اش را خواهید دید. مربوط به عالم طبیعت هم هست با این حال فیزیکدانان شما، شیمیدانان شما، زیست شناسان شما هم بلد نیستند. شما در همین علوم این جهانی هم پیشرفت نکرده اید. این اولین معنای ضد اندیشه پیشرفت است، یعنی علوم و معارفی قدما داشته اند که ما الان یادمان رفته است. اگر بتوانیم کتابهایشان را

بفهمیم، چیزهایی یاد می گیریم که بشر آنها را به سادگی هر چه تمامتر می دانست. اما مورد دومی که سنت گرایان به آن قائل هستند در باب این اندیشه (اندیشه ضد پیشرفت) این است که قدما نه فقط علوم و معارفی بلد بودند که ما الان بلد نیستیم، بلکه يك سلسله تواناییهای روحی هم در قدما بوده که در ما نیست. ما کوتوله شده ایم. همینطور که يك آمریکایی یا آفریقایی بلندقد و قامت وقتی به يك ژاپنی نگاه می کند یا حتی به بومیان اندونزی نگاه می کند، می بیند که کوتوله هستند اما خود حس نمی کنند. البته اینهایی که در اندونزی زندگی می کنند یا اینهایی که در استرالیا زندگی می کنند نمی دانند کوتوله هستند، چون با کسی خودشان را مقایسه نکردند. در هر حال کسانی مثل گنون اعتقاد دارند که اگر يك آدم قدیمی الان سر از قبر بلند بکند و به ما نگاه کند، همان حکمی که ما راجع به بدن اولی کوتوله ها می کنیم، راجع به ذهن و روح ما صادر می کند، ذهنها و روحهای ما را ذهنها و روحهای حقیری می بیند. از این رو که به گفته گنون، به سادگی یکی از بشارتهایی که به انسان سنتی می دادند این بود که اگر کسی در خانه شما را بزند و بگوید دیشب من خواب دیدم که می میرید و وصالتان به معشوق نزدیک شده است. شما به او مزدگانی هم می دادید. امروز اگر من و شما بشنویم که يك بیماری داریم که شاید سرطان باشد اگر 20 بیماری هم وجود داشته باشد که عوارض ظاهری آنها مثل سرطان است با خود می گفتید که حتماً سرطان گرفتم و 19 احتمال دیگر را منتفی می کنید و بعد معلوم است که چه خواهید کرد. گنون می گوید آن انسان ظرفیت روحی به مراتب بیشتری از ما داشته است، انسانی که ناملایمات زندگی اصلاً تلاطمی در او ایجاد نمی کرد، آرامش شگفت انگیزی داشته است که ما نداریم. این علم نیست بلکه يك نوع ظرفیت ذهنی- روانی است که در انسان سنتی بیشتر از ما بوده است. معنای سومی هم در اندیشه ضد پیشرفت وجود دارد و آن این است که شما هر چي به قبل برگردید می بینید که مردم آسوده تر زندگی می کردند ما هر چه جلو آمدیم ناآرامتر زندگی کردیم. به تعبیری دیگر ما باید غبطه بخوریم به حال زندگی آنها. پس سه مرحله بیان شد مرحله اول مرحله فقط علم است، مرحله دوم مرحله ظرفیتهای ذهنی روانی است و مرحله سوم مرحله زندگی عملی ما است که سنت گرایان به آن قائل هستند. يك نمونه خیلی خوب آن، مفهوم برکت است. البته

هیچ تحقیق دقیقی در باب برکت در بین ما ایرانیان نشده است که برکت دقیقاً در ادیان چیست. همه ادیان به برکت قائل هستند. البته کار جدی در این باب نکرده ایم ولی همین برکت در لسان خود ما است. از نظر سنت گرایان این يك قانون جدی است که ما باید به آن توجه کنیم که برکت غیر از آن چیزی است که بدست من و شما می رسد. به تعبیر بهتر، قدمای ما بین سه مفهوم تفکیک قائل می شدند که ما اصلاً چون مفهوم دوم و سوم را تقریباً فراموش کرده ایم، يك مفهوم بیشتر نداریم. قدمای ما اعتقاد داشتند که يك مفهومی وجود دارد به نام نعمت -دارایی- يك مفهوم دومی داریم بنام رزق، يك مفهوم سومی داریم بنام برکت. اگر بخواهید ببینید که خدا از لحاظ ثروت چه میزان به من نعمت داده است، باید بروید تمام اموال من را ببینید که چقدر است و این نعمتی است که از لحاظ ثروت به من داده اند. اما قدما می گفتند اگر تمام ثروت فلانی را حسابرسی کردید و گفتید که او n میلیون تومان ثروت دارد، تازه نعمت مادی او را فهمیده اید. اما رزق مادی این نیست رزق مادی آن مقدار از این n میلیون تومان است که از آن لذت حائز بشود باقی دیگر رزق نبوده است. یعنی اگر من ده قالی داشته باشم ولی تمام عمرم روی دو قالی خوابیده باشم. آن دو تا رزق من بوده است و بقیه رزق نبوده است. رزق یعنی آنچه شما از آن برخوردار می شوید. آنچه از آن انتفاع می برید، نه اینکه نگهبانش هستید. قدما در تفکر سنتی خود بین این دو مفهوم خیلی فرق می گذاشتند. رزق آن است که من از آن سود می برم و نعمت آن است که ممکن است نگهبانش باشم. «آنها به مفهوم سومی بنام برکت نیز قائل بودند و آن این بود که می گفتند هر رزقی، برکت نیست. یعنی ممکن است ما سه نفر باشیم، من 10 کیلو عسل داشته باشم، شما 20 کیلو و شخص سوم 30 کیلو عسل داشته باشد. اما همه ما 1 کیلو از عسلهای خود را بتوانیم مصرف کنیم. این 1 کیلو رزق ما است و آن 9 کیلوی اضافه، 19 کیلوی اضافه و 29 کیلوی اضافه، رزق نبوده است. چون تو فقط از این استفاده کرده ای، اما از بین ما، که هر کدام يك کیلو عسل خوردیم، آیا به يك میزان به ما مزه کرد؟ این مزه کردن، برکت زندگی است و آنها می گفتند که رزقها هم به انسان يك نوع مزه نمی دهند. داستان معروف هارون الرشید و زبیده را به خاطر بیاورید، که در تاریخ آمده است. در اقصای ابوالفرج اصفهانی نقل می کند که هارون الرشید عباسی که بی مبالغه بزرگترین امپراطور روزگار خودش بود، عادتش این بود که شبها با لباس مبدل

میان مردم کوچه و بازار می رفت که وضع زندگی آنها را ببیند. يك بار با زبیده، بانوی بزرگ حرمسرای هارون می گشتند. از کنار تون¹ حمامی گذشتند. هارون الرشید و زبیده دیدند که پیرزن و پیرمردی در تون حمام زندگی می کنند. از لای در نگاه کردند، دیدند که يك ظرف آب جلوی خودشان گذاشته اند، يك مقدار نان خشك هم در آن خرد کردند. و خانم يك لقمه از این آب در می آورد و در دهان شوهرش می گذارد و شوهر هم يك لقمه در می آورد و در دهان خانمش می گذارد. بعد هارون به زبیده گفت که زبیده چي می بینی؟ زبیده دو صفحه شعر گفته است که من فراموش کرده ام. شعر عربی است مضمونش این است که می بینم که اینها لذتی می برند که شاهان و شاهزادگان در آرزوی این لذت می میرند و هیچ وقت به این لذت نمی رسند. بعد ابوالفرج اصفهانی نقل می کند که هارون الرشید گریه می کرد و می گفت که زبیده همین طور است. من و تو هم همین گونه هستیم، من و تو هم، هیچ وقت به این لذت نمی رسیم. ممکن است به نظر ما برسد که این سخن قابل دفاعی نیست، ولی به نظر انسان سنت گرا، خدا به این زندگی برکت می دهد. یعنی او از همان نان خشك لذت می برد، اما شما از چلوکبابتان لذت نمی برید. این هم که رزق شما شده است، همه رزقها به همه دهانها يك جور مزه نمی کند و این فقط در خوردنیها نیست. تمام نعمتها به دو بخش تقسیم می شوند، آنهاییکه نعمتی هستند که به ما داده شده ولی رزق ما نیستند و آنهاییکه رزق ما هستند، و تمام رزقها هم به دو دسته تقسیم می شوند، رزقهای بی برکت که انسان از آنها لذت نمی برد و رزقهای با برکت که انسان از آنها لذت می برد.

گفته در نمایشنامه معروف فاوست (یکی از نمایشنامه های عیدیه ای که درباره دکتر فاوستس نوشته شده است و غیر از گوته فراوان در ادبیات غرب در باب دکتر فاوستس نمایشنامه نوشته اند) دکتر فاوستس در واقع يك چهره نیمه تاریخی و نیمه افسانه ای است که در قرون وسطی این اعتقاد

¹ تون حمام در واقع بدترین جایی بود که در عالم وجود داشت. در قدیم چون زیر حمام را باید گرم می کردند تا آب حمام گرم شود. آن وقت در این زیر علاوه بر اینکه حرارت همیشه بود، مواد سوختنی و نفت نیز وجود داشت و همیشه هم بوی شگفت انگیز خیلی بدی آن جا می آمد.

را داشتند که این شخصیت وجود داشته است. دکتر فلوستس يك پزشك و دانشمند بسیار عالی رتبه‌ای است که همیشه از زندگی ناراضی بوده‌است. شبی شیطان نزد دکتر فلوستس می‌آید و به او می‌گوید که من حاضرم روحت را از تو بخرم ولی بیشترین لذت را در زندگی این جهانی به تو بدهم. فلوستس هم بالاخره بعد از مذاکرات فراوانی قبول می‌کند. می‌گوید من از کجا بفهمم که تو واقعاً به قولت وفا می‌کنی و واقعاً لذت این جهانی را به من می‌دهی؟ می‌گوید من وقتی که خود تو اعتراف کردی که این لذت را به من داده‌ای روحت را می‌گیرم. روحت را که می‌گیرم نه به این معنا که قبض روحت می‌کنم، یعنی روحت از این به بعد در اختیار من است. هر وقت خودت اعتراف کردی که دیگر واقعاً بیشترین لذت را بمن داده‌ای آن هنگام است که من می‌گویم طلب من را بده. می‌گوید که من از کجا بیشترین لذت را بفهمم. می‌گوید وقتی که آن قدر در حال لذت بردن هستی که خطاب به زمان بگویی، ای زمان از حرکت بایست. چون اگر لذت خیلی جالب باشد انسان نمی‌خواهد زمان بگذرد چون می‌گوید لذت از بین می‌رود و به حالتی می‌انجامد که در هر صورت اندکی هم که شده از این حالت بدتر است. می‌گوید بسیار خوب و همین طور هم می‌شود، زندگی فلوست شروع می‌شود و از هر نوع لذتی که تصور کنید بهرمند می‌شود. زمانی هم به حالتی می‌رسد که فریاد می‌زند ای زمان، از حرکت بایست دیگر بیش از این از لذت تصور ندارم. و شیطان می‌آید و می‌گوید من به وعده ام وفا کردم و آمده‌ام تا روح تو را بگیرم.

خیلی از کسانی مثل آلدوس هاکسلی، که نظیر او هم زیاد است، در فلسفه جاودانه بیان می‌کند، بسیاری از انسانها با تفکر سنتی، به این حالت می‌رسند، بدون اینکه روحشان را به شیطان بدهند. یعنی واقعاً به حالتی می‌رسند که می‌گفتند ای زمان از حرکت بایست. دیگه بیش از این لذت امکان ندارد. ولی وقتی شما فیزیک زندگی آنها را می‌دیدید تعجب می‌کردید که این بیچاره چگونه با این گلیم زندگی می‌کند، با این حقوق زندگی می‌کند، این که زندگی نیست مردگی است. ولی او در واقع به زبان حال می‌گوید چنین زندگی‌ای که انسان بتواند بگوید که ای زمان از حرکت بایست، زندگی‌ای بابرکت است. این تفکیک در میان انسانهای سنتی نیست، انسانهای سنتی نعمت، مورد اول، را دارند ولی تصور رزق از ذهن و ضمیرشان رفته است و تصور برکت هم از ذهن و ضمیرشان رفته است. خیلی از مطالعات تطبیقی که

در باب ادیان صورت می‌گیرد، فقط از این حیث به ادیان نظر می‌کنند که چقدر در باب تفکیک نعمت از رزق و رزق از برکت در این دین تأکید می‌شده‌است. این اندیشه واقعاً ضد پیشرفت است. اگر شما واقعاً به این قائل باشید، آن وقت دائماً هوای زندگی قبل را دارید و می‌گویید ای کاش باز می‌شد به همان احکام و تعالیم برگردیم، به همان داده‌ها، به همان میزان از فهم و دریافت و به همون زندگی عملی که ناشی از آن فهم و دریافتها و داده‌ها و معلومات است.

این اندیشه در تفکر دینی ما هم وجود دارد. یعنی تفکر دینی ما به این لحاظ کاملاً سنت گرایانه است. شما اگر دقت کنید که دائماً گفته می‌شود که بشر روز اول موحد بود، علامتش هم این است که نخستین بشر پیغمبر بود. اگر دینی بگوید که نخستین بشر پیغمبر هم بوده‌است، بدین معنا است که بشر از بدو تولدش موحد بوده‌است. و آن هم موحدی در رتبه پیغمبری. ولی بعد هزار شرک و هزار فسق پیش آمد. یعنی جریان تاریخ از خوبی بسوی بدی است نه از بدی به سوی خوبی و به تعبیر امروزی آن از پیشرفت بسوی پسرفت، نه از پسرفت بطرف پیشرفت. از وضع نیکویی است بطرف وضع بدی. برخلاف اندیشه پیشرفت که می‌گوید ما همیشه از بدتر به بد و از بد به خوب سیر می‌کنیم. باز اگر ما دقت کرده باشیم تصمیم خود را در این باب نگرفته‌ایم. اگر شما دقت بکنید، حتی روشن‌فکرترین آدمها در میان ما، گاهی وقتها کتاب فال چینی می‌خرند، کدامیک از شماست که ادعا کند، من هیچ وقت کتاب تقدیرات به دستم نرسیده یا نخوانده‌ام. همیشه هم ممکن است که به دوستانتان بگویید که البته اینها خرافه است، ولی خودتان شبها وقتی دوستانتان رفتند، کتاب را باز می‌کنید، ورق می‌زنید که آنها که در برج حمل به دنیا می‌آیند چه وضعی خواهند داشت؟ در غرب امروز یکی از پر تیراژترین کتابها کتاب تقدیرات چینی است، چون تصمیم خود را هنوز نتوانسته بگیرد. اگر بشر در حال پیشرفت است، شما مجبورید، کتابی که لااقل از عمرش 4300 سال می‌گذرد، هنوز هم به آن توجه می‌کنید و می‌گویید که حالا این اگر از این جهت به آن جهت رفته، پس معلوم می‌شود که فردا فلانی با من دوست می‌شود یا پس فردا با من دشمن می‌شود، یا ورشکست می‌شوم، پس این معامله را نباید انجام دهم. ما واقعاً در این باب هم که به اندیشه پیشرفت قائلیم یا قائل نیستیم، به نظر من تصمیم نگرفته‌ایم.

جلسه چهاردهم نجمن اسلامي دانشجويان دانشگاه صنعتي شريف

مؤلفه بعدي که يك مؤلفه مابعدالطبيعي سنت گرایی در باب مراتب عالم هستي است. تجددگرایی برای عالم هستي مراتب قائل نیست ولي سنت گرایی برای عالم هستي مراتب قائل است. مراتب قائل بودن هم بحث پیچیده ای است. شکی نیست که در هر زبانی از جمله در زبان فارسي صفات تقضیلي و عالي وجود دارد مثلاً می گوییم که این صندلي زیبا است آن صندلي هم زیباست ولي این صندلي از آن صندلي زیباتر است مشکل نداریم صفت عالي بکار می بریم می گوییم این انسان دانشمند است آن انسان دانشمند است ولي آن انسان دانشمندترین فرد این اتاق است صفت عالي هم بکار می بریم. اما ما این تر و ترین را، این صفت عالي و صفت تقضیلي را و علائم صفت عالي و تقضیلي را همه جا بکار نمی بریم. مثلاً می گوییم که این صندلي زیباست و این صندلي هم زیباست و این صندلي زیباتر از این صندلي است، اما نمی توانیم بگوییم که این صندلي است این هم صندلي است ولي این از این صندلي تر است. درست است که می توانیم بگوییم این ضبط صوت است این هم ضبط صوت است این ضبط صوت از این گرانتر است، اما نمی توان گفت این ضبط صوت از این ضبط صوت، ضبط صوت تر است. به نظرمان می آید که تر و ترین را برای ضبط صوت نمی شود بکار برد این درست است که عرف ما در هر زبانی اقتضا می کند که تر و ترین را به همه چیز اضافه نکنیم. حال در باب هستي کدام درست است؟ آیا هستي مثل زیبایی است که می شود گفت زیباتر و زیباترین یا مثل صندلي است که نمی توان گفت صندلي تر و صندلي ترین. ظاهراً عرف زبان می گوید هستي مثل صندلي است. می توانیم بگوییم این موجود است می توانیم بگوییم این هم موجود است اما آیا می توانیم بگوییم این موجود تر از این است؟ ظاهراً نمی توان گفت. درست است ما موجود بودن را هم مثل صندلي بودن می دانیم که نمی توانیم

بگوییم این چیز صندلي تر از آن صندلي است، درست است که عرف این را می گوید اما سنت گرایی با این نکته در عرف مخالف است و معتقد است موجودات از لحاظ موجود بودنشان تر و ترین بر می دارند خدا موجود است انسان هم موجود است ولي خدا موجود تر از انسان است توجه می کنید انسان موجود است يك خرگوش هم موجود است ولي انسان از خرگوش موجودتر است و به همین ترتیب خرگوش موجود است درخت سرو هم موجود است ولي به نظر يك سنت گرا يك خرگوش موجود تر از درخت سرو است و درخت سرو موجود تر از سنگ است. یعنی هستي مراتب دارد، هستي از نظر يك سنت گرا مانند غلظت و رقت مربا است که بعضي غلیظ تر و بعضي هم رقیق ترند (کم یا بیش رقیق ترند) موجود بودن هم مانند غلظت و رقت دارای مرتبه است، همه مرباها غلیظ هستند اما غلظت آنها به يك درجه نیست، سنت گرایان معتقدند همه موجودات جهان هستي موجود هستند نمی گوییم که بعضي از آنها معدوم هستند. ولي موجود بودن بعضي بیشتر یا به تعبیری شدیدتر از بعضي دیگر است و موجود بودن بعضي دیگر خفیف تر و ضعیف تر از بقیه. بنابراین از دیدگاه سنت گرایان بین موجودات از لحاظ موجود بودن شدت و ضعف وجود دارد و موجودات با هم فرق دارند. از این منظر هستي واقعی است که همه هستي مندها از آن به يك اندازه برخوردار نیستند. خدا از همه موجودات بیشتر از وجود بهره مند است. البته در این مورد باید گفت بیشترین و حتی باید گفت تمام وجود از آن اوست، بقیه موجودات بسته به اسلاف مراتب خودشان از هستي بهره هاي متفاوت دارند. این را زبان ما بر نمی تابد هیچ زبانی بر نمی تابد، اما به هر حال اعتقادي است که سنت گرایان دارند. نمی گویم چون زبان بر نمی تابد غلط است، در عرف ما موجود بودن مثل صندلي بودن است تر و ترین بر نمی دارد، اما سنت گرایان عالم مجردات را دارای مرتبه ای بالاتر و عالم طبیعت را دارای مرتبه ای پایین تر می دانند. در عوالم فوق عالم طبیعت هم مراتب مختلف وجود دارد. با اینکه سنت گرایان مسلمان یا سنت گرایان مسیحي، بودایی، هندو اسمهای مختلفی برای این مراتب بکار می برند، همه آنها معتقدند که موجودات بهره هاي متفاوتی از هستي دارند. چطور میتوان فهمید که بهره هستي يك خرگوش بیشتر از بهره ای است که يك درخت سرو از هستي دارد و يك درخت

سرو بهره اش از هستي يك قطعه سنگ بیشتر است و هستي ما انسانها بیشتر از حیوانات است و بطور كلي عالم طبیعت کمتر از عالم ماوراءطبیعت است و در عالم ماوراءطبیعت هم هستي ملائکه به مراتب کمتر است از بهره اي که خدا و بعد هابوت ،لاهورت ،جبروت و ملکوت از هستي دارند. در اینجا شش معیار متفاوت عرضه شده است. در عین حال این شش معیار در يك چیز مشترك هستند. اینکه هر چه آثار و خواصی که از يك موجود صادر می شود بیشتر باشد، این موجود از هستي بیشتری برخوردار است. چون این آثار و خواص ، آثار و خواص هستي هستند. مانند این است که شما بعنوان يك پیش فرض قبول کنید (گفتم بعنوان يك پیش فرض ،نمی خواهم بگویم این درست است)

آن وقت دو چیز را قبول کردیم یکی اینکه ترین را اگر چه به موجودات مختلفی نسبت می دهیم ولی در واقع باید به چه کسی نسبت بدهیم؟ به خود آب باید نسبت بدهیم ولو می گوئیم این تکه تر است این لباس هم(شال مثلاً) تر است فرض کنید دست من هم تر است ولی در واقع اشتباه می کنید. تری هیچ کدام از اینها را نباید به خودشان نسبت داد بلکه باید به آب نسبت دهیم. اگر آن پیش فرض را قبول کنیم اولین نتیجه اش این است. نتیجه دوم هم دارد و آن این است که هر کدام از این موجودات بیشتر تر بودند دلیل بر این است که آب بیشتر دارند این دو را باید قبول کنیم. عین این سخن را سنت گرایان در باب وجود می گویند. می گویند اولاً هر اثر و خاصیتی که یکی از موجودات دارد در واقع متعلق به آن موجود نیست متعلق به وجود آن موجود است. توجه می کنید آثار و خواصی که از جمادات به ظهور می رسد از نباتات به ظهور می رسد از حیوانات به ظهور می رسد از ما انسانها از موجوداتی که فوق ما انسانها هستند به ظهور می رسد اینها آثار و خواص خود ما موجودات نیست آثار و خواص وجودی است که در ما موجودات هست. نتیجه دوم آن هم این است که هر چه موجودات آثار و خواص بیشتری داشته باشند معلوم می شود آن موجود از چه چیز بیشتری برخوردار است ،از وجود بیشتری برخوردار است بنابراین اینکه بخواهیم بفهمیم که کدام موجود از هستي و وجود بیشتری برخوردار است و کدام موجود از هستي و وجود کمتری برخوردار است باید به آثار و خواصی که از این موجودات صادر می شود نگاه کنیم. هر چه آثار و خواص صادر شده بیشتر باشد بهره آن موجود از وجود بیشتر است و هر چه این آثار و خواص صادر شدنی کمتر باشند بهره هم کمتر

است. حالا این آثار و خواص چه چیزهایی هستند ؟6 اثر و خاصیت را معمولاً نام می برند بعضی به یکی از این 6 تا قائل هستند بعضی به 2 تا بعضی به 3 تا بعضی به 4 تا بعضی به 5 تا و بعضی هم به هر 6 تا با هم قائل هستند يك مطلبی که همه اینها می گویند این است که قدرت مهم است هر چه موجود قادرتر باشد این از هستي بیشتری برخوردار است قدرت بیشتر یعنی هر چه موجود موانع در مقابل رویش کمتر باشد و خدا که هیچ مانعی در مقابلش وجود ندارد این معلوم می شود قادرترین اوست چون قادرترین است موجود ترین موجود جهان هستي است پس قدرت یکی از آن چیزهایی است که ملاک خوبی می شود برای ما برای اینکه بتوانیم يك همچین داور بکنیم. مطلب دوم دیوموت زمانی است. می گویند هر چه دیوموت زمانی موجودی بیشتر باشد، نشان می دهد که از هستي بهره بیشتری دارد. بعضی دقیقاً همان چیزی را که در باب دیوموت می گوئیم، در باب مکان گفتند. گفتند هر چه امتداد مکانی موجودی بیشتر باشد ، از هستي بهره بیشتری دارد. بعضی در باب وحدت، گفتند هر چه موجودی وحدتش بیشتر باشد (وحدت به معنای بساطت) از هستي بیشتر بهره می گیرد. وحدت دو معنا دارد به يك معنا همه موجودات وحدت دارند، هیچ موجودی نیست الا اینکه يك موجود است. به این معنا هر موجودی دارای وحدت است، چون هیچ موجودی نیست که من بتوانم به آن اشاره بکنم و بگویم دو موجود است. پس اینها وحدت دارند اما وحدت به این معنا محل بحث نیست، وحدت معنای دومی هم دارد به نام بساطت. یعنی هر چه موجودی اجزاء تشکیل دهنده آن همگن تر(homogenous) باشند، دارای بساطت بیشتری است. مثلاً شما اگر کتی پوشیده باشید که سرتاسر این کت از يك پارچه دوخته شده باشد، این وحدت بیشتری دارد تا کتی که از سه قسم پارچه با انضمام به یکدیگر دوخته شده باشد. که اینجا وحدت به معنای بساطت است. ما انسانها در خودمان دقت می کنیم و می بینیم که به این معنای دوم وحدت نداریم. یعنی مثلاً استخوان در بدنمان هست گوشت هم هست اما گوشت با استخوان فرق می کند. مایع هست جامد هم در بدنمان هست، گاز هم در بدن ما هست، اینها با هم فرق می کند. بعد می گویند هر چه يك موجودی اجزاء تشکیل دهنده اش همگن تر باشند، وحدت بیشتری دارد اینجا وحدت یعنی بساطت یعنی هر چه موجودی بسیط

تر باشد، مرکب از اجزاء مختلف ناجور ناهماهنگ نباشد، این را وحدت به معنی بساطت می گویند. به این معنی بساطت هر چه در موجودی بیشتر باشد، بهره آن موجود از هستی بیشتر است. معیار پنجمی که گفتند، این بود که هر چه موجوداتی در درون خودشان نزاع کمتری داشته باشند، از بهره بیشتری از وجود، برخوردار است و بنابراین عارفی که هماهنگی درونی در درونش وجود دارد، از هستی بیشتر از شما بهره دارد که در درون خود نزاع دارید. گاه خود را ملامت می کنید، گاهی خود را نفرین می کنید، گاهی تفرق از خود پیدا می کنید. هر چه موجودی در درون خودش هماهنگی بیشتر، داشته باشد، از هستی بهره بیشتری دارد. معیار آخری هم گفتند و آن اینکه هر چه موجودی نسبت به موجودات بیشتری علیت داشته باشد خودش از هستی بیشتر بهره دارد و هر چه این علیت کمتر باشد، بهره او از هستی کمتر است. از آن نظر خدا که علت همه موجودات است، بیشترین بهره را دارد و چیزی به نام هیولای اولی - که من نمی دانم چه چیزی هم هست - کمترین بهره را از هستی دارا است. چون علیت برای هیچ چیز نمی تواند داشته باشد. ولی بالاخره این وجود دارد. مراتب هستی متفاوت هستند، موجودات به لحاظ اینکه از هستی چقدر بهره برده باشند متفاوت هستند. سخنی هم در باب انسان می گویند که در میان موجودات عالم طبیعت ارزشمندترین موجود، یعنی موجود ترین موجود، است. انسان در میان موجودات عالم طبیعت از همه ارزشمندتر است و ما به لسان عالی می گوئیم انسان اشرف مخلوقات است، اما تعبیر درستی نمی کنیم.

سؤال از استاد¹

جواب استاد :

شما گفتید يك سؤال دارم ولي تقريباً 5-6 سؤال کردید. حال من تا آن مقدار که می توانم تکلیک می کنم و می گویم. ببینید بعضی از فلاسفه که مسلمان هم هستند، مسیحی، یهودی، بالاخره دینی هستند، اینها ادله ای می آورند، به عنوان مثال در اثبات وجود خدا. این ادله را از راه عقل استدلال گر (reason) می آورند. reason است که به این نتیجه انجامیده، که خدا وجود دارد. ادعا می شود که اینها به این عقل، عقل به معنای Reason و نه Intellect، عقل

¹ متأسفانه سؤال واضح نبود.

استدلال گر، بها دادند. بنده عرض می کنم که بها دادند ولی ای کاش این بها را نمی دادند. به دلیل اینکه همین آقایان، هر جا این عقلشان به سود مدعیات دینی حرفی می زند، حرفش را قبول می کنند و هر جا همین عقل، به زیان مدعیات دینی حرفی می زند، حرفش را قبول نمی کنند. عقل یا منبع معرفت بخش هست و یا نیست. اگر نیست، آنجایی هم که موافق دین می گوید نباید به حرفش گوش داد. اگر واقعاً منبع معرفت بخش هست، آنجایی هم که مخالف دین می گوید باید به حرفش گوش داد. نمونه اش را برای شما بگویم. ابن سینا عقل گراترین و بزرگترین فیلسوف اسلامی است. ابن سینا در باب خدا عقلش به این رسید که خدا وجود دارد. خوب متون مقدس هم می گفتند که خدا وجود دارد. این را داد می زد که خدا وجود دارد و این هم ادله من. اما در باب معاد، وقتی عقلش به این رسید که معاد جسمانی امکان ندارد، آن وقت، داد نزد که معاد جسمانی امکان ندارد. گفت که البته عقل ما می گوید معاد جسمانی نیست، اما چون صادق مصدق (عین عبارت) فرموده است معاد جسمانی هست، ما هم البته قبول می کنیم. من به کسی مثل ابن سینا یا کسی مثل توماس آکویناس، که در مسیحیت دقیقاً مثل ابن سیناست، این را می گویم که دیگر نمی توانیم يك بام و دو هوا عمل کنیم. عقل یا منبع معرفت بخش است و حقایق را به ما مکشوف می کند یا منبع معرفت بخش نیست. اگر منبع معرفت بخش است آنجایی که موافق دین حرف می زند باید حرفش را قبول کنیم و آنجایی هم که مخالف دین حرف می زند باید حرفش را قبول کنیم و اگر منبع معرفت بخش نیست، و آنجایی که مخالف دین حرف می زند حرفش را قبول نمی کنیم، آنجایی که موافق دین هم حرف می زند حرفش را نباید قبول کنیم. نفس اینکه شما هر جا که موافق دین حرف می زند حرفش را قبول می کنید و هر جا مخالف دین حرف می زند حرفش را قبول نمی کنید، معلوم است که آن را ابزاری در استخدام متون مقدس گرفته اید. هر چه این نوکر موافق میل ارباب انجام داد، خوب است و هر چه مخالف انجام داد خوب نیست. نکته دیگری در بیان این خواهر گرامی بود، اینکه فرمودند که گاهی وقتها عقل خطا می کند. من می گویم اگر قبول می کنید عقل خطا می کند، آنجا که اثبات وجود خدا را می کند و اثبات نبوت عامه را می کند و اثبات نبوت خاصه را می کند آنجاها هم قبول می کنید که ممکن است خطا کرده باشد؟

خیلی ها در مسیحیت هم گفتند، یهودیها هم زیاد می گفتند. می گفتند عقل ما خطا می کند و کتاب مقدس را می فرستیم به دنبالش که تکمیلش کند. من می گویم اگر شما کتاب مقدس را بخواهید تکمیل گر عقل بدانید لوازم خیلی جدی دارد که نمی توان بعنوان يك متدین، ملنترم به آن لوازم شد و حداقل 3 لازمه دارد که هیچ متدینی به این 3 لازمه نمی تواند ملنترم شود. اگر بخواهد کسی بگوید من متدین هستم و در عین اینکه متدین هستم می گویم متون مقدس آمده اند برای جاییکه عقل ما خطا می کند.

آن وقت می دانید معنایش چیست؟ معنایش این است که ما توانستیم اثبات خدا بکنیم، اثبات نبوت بکنیم، اثبات نبوت عامه و خاصه بکنیم، اما اینجاها هم بعید نیست اشتباه کرده باشیم. اصلاً عقلمان الان دارد می گوید که نبوت وجود دارد، اما شاید هم نبوت وجود نداشته باشد. چون امکان دارد خطا بکند کسی که می گوید عقل امکان دارد خطا بکند، در باب آن 13 گزاره ای که اصلاً متن مقدس دینی با آن ها مقدس شده هم می گوید عقل ممکن است خطا بکند. چون 13 گزاره باید اثبات شود تا عقلاً متنی متن مقدس شود. مثلاً عهد عتیق بشود متن مقدس، عهد جدید بشود متن مقدس، قرآن ما بشود متن مقدس. حال این 13 گزاره ای که باید برای اثبات حجیت قرآن بیاید را با استناد به خود قرآن نمی شود اثبات کرد. چون اگر به خود قرآن استناد بشود، به گفته فلاسفه، دور پیش می آید. یعنی مثل آن می ماند که از خود من بپرسید که تو راستگویی یا دروغگو. شما و دوستان اختلاف پیدا می کنید درباره اینکه ملکبان راستگوست یا دروغگو؟ بعد اگر با هم به نتیجه نرسیدید، بیایید از خود ملکبان بپرسید که ملکبان تو راستگویی یا دروغگو؟ من هر چه بگویم، یا راست است یا دروغ. همانطور که اثبات صدق آدم توسط حرف خودش نمی شود، اثبات حجیت يك کتاب مقدس هم توسط خود کتاب مقدس نمی شود. پس باید این 13 گزاره را چه کسی اثبات کند؟ عقل. اگر عقل باید اثبات بکند، که تا اثبات نکند متن مقدس شما اصلاً متن مقدس نیست و اتفاقاً در باب آنها خطا کرده باشد چه؟ شما که می گوید عقل جایز الخطاست، امکان دارد که در این 13 گزاره هم خطا کرده باشد. پس این را دقت کنید که نمی توانید با عقل، يك بام و دو هوا بازی کنید. عقل یا حجیت دارد، یعنی واقعاً حقایق را به ما می گوید، یا حجیت ندارد. اگر حجیت ندارد وقتی هم موافق دین حرف می زند، دلتان خوش نشود چون حجیت ندارد. و اگر حجیت دارد وقتی هم مخالف دین حرف می زند، پنهان کاری نکنید. حقایق را می گوید. نکته سوم در بیان این خواهر گرامی بود و آن این که فرمودند که عقل اگر خطا کند می شود از متون مقدس استمداد کنیم، می خواستند بگویند نوعی تکمیل گری در متون مقدس وجود دارد. عقل ممکن است خطا بکند، ولی توسط متون مقدس جلو خطایش را می گیریم. مثل اینکه مثلاً به کسی آدرس بدهیم، بعد احساس کنیم اشتباهی می رود، يك کسی را می فرستیم می گوییم این را ببر به آن کوچه مثل اینکه می خواهد برود به آن کوچه و این نقش را می گویند نقش complementary یعنی نقش تکمیل گری.

جلسه پانزدهم
انجمن اسلامی دانشجویان دانشگاه صنعتی شریف

بیند که گمان می کند واقعیت دارد ولی وقتی از خواب بیدار می شود می فهمد، آن چیزی که گمان می کرده است که واقعیت داشته در واقع واقعیت نداشته است. این معنایش این است که عالم بیداری عالم واقعیت است. وقتی که ما به عالم خواب وارد می شویم اگر نگوییم که به عالم هذیانات نزدیک می شویم در واقع به عالم اوهام، به عالم اباطیل، به عالم توهمات نزدیک می شویم، با تکیکی که فروید می کرد بین فهم و هذیان می گفت illusion با dellusion فرق می کند.

ما در عالم خواب گویا به عالم پندارها، خیالات، اوهام، اباطیل، تصورات خلاف واقع وارد می شویم. آیا واقعاً این طور است؟ آیا واقعاً باید عالم بیداری را مصداق اتم واقعیت دانست و آنچه را که در عالم خواب وجود دارد لااقل در قیاس با عالم بیداری، بی واقعیت تلقی کرد؟ نکند که عکس این باشد و ما وقتی به خواب می رویم وارد عالم واقعیت می شویم و وقتی بیدار می شویم وارد عالم توهمات می شویم. چه دلیلی وجود دارد بر این که خواب کمتر از بیداری واقعیت دارد؟ آیا هیچ سخنی نمی شود در باب اینکه بیداری کمتر از خواب واقعیت داشته باشد، گفت؟ شما بر این چه دلیلی دارید؟ لااقل باید بگوئید بر اینکه عالم خواب عالم اوهام است، دلیلی نداریم. چه بسا عالم خواب عالم واقعیت هاست. به عبارت آخری شما چه جور می گوئید که عالم خواب عالم توهم است؟ می گوئید به این دلیل که الان همه این دوستان اینجا نشسته اند، و نور در این فضا وجود دارد و عرض می کنم که صندلیهایی در اینجا وجود دارد، میزی وجود دارد، موکتی وجود دارد. ولی تو اگر به خواب رفتی مثلاً توی ملکبان خوابت برد، از همه اینها غافل می شوی. دیگر نه اشخاص دیگری را ادراک می کنی، نه نور فضا را ادراک می کنی، نه وجود صندلیها و موکت را ادراک می کنی. هیچکدام از اینها را ادراک نمی کنی. همین که تو وقتی وارد عالم رویا و عالم نوم می شوی از واقعتهایی که در اطراف تو وجود دارد بی خبر می شوی، معلوم است که دارد ارتباط تو با واقعیت بریده می شود. به نظر می آید که می شود عکس این سخن را هم گفت. ما وقتی شب به خواب می رویم یک سلسله چیزهایی را می یابیم و به محض اینکه از خواب می پریم دیگر آن چیزها را نمی یابیم. خوب ممکن است که کسی به ما بگوید که شما الان در کنار یک سلسله واقعیت هایی به سر می برید اما حیف که در خواب نمی توانید با آن واقعیت ها سروکار پیدا

۱ در میان کسان دیگری که آثار بی درباب نظام دوزم راتب جهان هستی نوشته اند، می شود از کسانی مثل الن واتس نام برد که کتابی در این باب نوشته و متفکر سنت گرای انگلیسی است و از کتاب بسیار مهم رودلف اشتایمر، یک متفکر آلمانی الاصل که از آن متفکران اوایل قرن بیستم و اواخر قرن نوزدهم به حساب می آید. ایشان هم، این نظام را در کتاب های مختلف و از جمله یک کتاب که به زبان فارسی هم ترجمه شده ولی ترجمه بسیار ضعیفی دارد، بیان کرده است. کتابی است به نام جهان برتر که به وسیله آقای مهندس محمود محرر چند سال پیش به زبان فارسی ترجمه شده است. در این کتاب رودلف اشتایمر سعی می کند که دوزم راتب بودن جهان هستی را از راه اینکه ما بفهمیم که خودمان هم دوزم راتبیم، به فهم ما نزدیک کند. عقیده اشتایمر این است که اگر انسان بفهمد که خودش دوزم راتب است، می فهمد که جهان هم دوزم راتب است. برای این که نشان بدهد که ما دوزم راتب هستیم، ما را به تفاوت عالم بیداری و عالم خواب توجه می دهد و می گوید که کیست که خواب می بیند و چگونه است که ما در خواب از یک سلسله آگاهی هایی برخوردار می شویم و نصیب می بریم که در بیداری کاملاً از آنها محروم می شویم و یا اصلاً عالم خواب عالم واقعی تری است یا عالم بیداری؟ ما امروزه در عرف عادی مان وقتی می خواهیم یک پارادایم، یک نمونه، یک الگو برای واقعیت مثال بزنیم، عالم بیداری را مثال می زنیم، چون عالم بیداری را پارادایم و الگو و نمونه کامل واقعیت می دانیم، از این لحاظ وقتی سخن از عالم خواب و خواب دیدن، یعنی نه فقط نوم بلکه رویا می شود، معمولاً عالم نوم و عالم رویا را عالم بی واقعیت تلقی می کنیم و این است که به وفور در تمثیل های خودمان به این نکته اشاره داریم که شب کسی در خواب چیزی می

¹ این سخنرا در تاریخ 26 آذر 1381 در دانشگاه صنعتی شریف ایراد شده است.

کنید. الان چون بیدارید چشم سرتان باز است و از آن واقعیتها در واقع نصیب ندارید. اگر می توانستید خودتان را بخواب ببرید بلافاصله تماس مستقیم و مواجهه یا رویارویی با واقعیت پیدا می کنید. صرف اینکه وقتی من به خواب می روم و شماها را نمی بینم دلیل بر این نمی شود که عالم خواب عالم واقعیت نیست، چون حالا هم که بیدار هستم يك چیزهایی را نمی بینم که اگر خواب بودم آن چیزها را می دیدم. پس از این نمی شود استدلال کرد که ما چه باید بگوییم. مشکل از نظربعضی از قدما حتی از این هم بیشتر می شد و آنچه می گفتند در واقع اصلاً کدام يك از اینها را باید تعبیر به خواب کرد و کدام يك را باید تعبیر به بیداری نمود. حتی این هم مشکل است! توجه کنید من نمی خواهم داستان شاعر چینی را بگویم. یکی از شعراي معروف چین تقریباً در 2400 سال پیش شعري سروده است که سالها پیش به زبان فارسي ترجمه شده است. آن شعر این است: من نمی دانم يك مرد چینی هستم که دیشب در خواب دید که پروانه ای است که روی ابرها پرواز می کند یا من پروانه ای هستم که روی گلها پرواز می کند؛ که الان خواب می بینم که يك مرد چینی هستم. کداميك از اینها واقعیت من است؟ نکنند که من پروانه ای هستم که روی گلها پرواز می کنم و گاهی خواب می بینم که يك مرد چینی هستم. کدام يك واقعیت است؟ ما معمولاً چون بیداری را پارادایم واقعیت می دانیم تبعاً می گوییم آن پروانه ای که می دیدی که روی گلها پرواز می کرد رویای تو بوده است. تو همان مرد چینی هستی که دیشب خواب دیدی. اما از کجا؟ شاید پروانه ای هستم که گاهی خواب می بینم که دانشجوی دانشگاه صنعتی هستم، گاهی خواب می بینم که دانشجوی فلان رشته ای هستم یا استاد فلان رشته ای هستم. اما بحث این است که من به آن توهم نمی خواهم پردازم و همچنین به این نکته که به لحاظ زیبایی شناسی بعضی فیلسوفان مطرح کرده اند که خیلی جالب است. فرض کنیم که شخصی در تمام عمر خود وضعیتش این باشد که از 24 ساعت شبانه روز نصف 24 ساعت را خواب است و در خواب بر يك کشور پهناور پر از ناز و نعمت پادشاهی می کند. و در نصف دیگر شبانه روز يك رفتگر محله است که با مشقت و قرض و بیماری خود و زن و بچه مواجهه است و مشکلاتی را دارد. حالا فردی را در نظر بگیرید که بالعکس در 12 ساعت شبانه روز در بیداری پادشاه يك کشور پهناور است با همان اوصاف اما به محض اینکه خوابش ببرد خواب می بیند که يك کارگری است که با همان محنتهاي گفته شده مواجه

است. کدام يك از این دو زندگی ترجیح دارد. در هر دو شما نصف 24 ساعت را پادشاهی می کنید و نصف دیگر را رفتگری می کنید، کداميك رجحان دارد؟ ما می گوییم رجحان با این است که 12 ساعتی که پادشاهی می کند، در بیداری باشد و آن 12 ساعت که رفتگری می کند با آن مشقت در عالم خوابش باشد اما اگر کسی گفت فرقی نمی کند شما در هر دو حال در 12 ساعت لذتی می برید و در 12 ساعت دیگر دارید الم می برید و ما می گوییم فرق می کند به این دلیل که باز پارادایم واقعیت را بیداری گرفته ایم و می گوییم که آدم در عالم واقع پادشاه باشد و در عالم رؤیا رفتگر باشد، بهتر از این است که در عالم واقع رفتگر باشد و در عالم رؤیا پادشاه باشد. اینها مباحثی جدی است که واقعاً جدی است که کمتر به آن دقت می کنیم. قدما از جمله بسیاری از متفکران خود ما از جمله صدراي شیرازی، محي الدين ابن عربي و همه کسانی که در تفکر محي الدين ابن عربي سیر می کنند مثل صدرالدین قونوي مثل ابن حمزه فتّاري، مثل شيخ محمود شبستري صاحب گلشن راز، اعتقادشان بر این است که عالم خواب واقعیتش بیشتر از عالم بیداری است. آنها می گویند جهان به سه رتبه بزرگ تقسیم می شود عالم مجردات، عالم مثال، عالم ماده. آنها می گفتند عالم مثال از عالم مجردات شأن وجودی اش کمتر است اما از عالم ماده شأن وجودی اش بیشتر است و ما که در بیداری هستیم با عالم ماده سروکار داریم. به محض اینکه به خواب می رویم وارد عالم مثال می شویم ولو آن که به گفته آنها مثال متصل است و مثال متصل البته با مثال منفصل فرق می کند، حالا وارد جزئیات نمی خواهم بشوم ولی به هر حال معنای اینکه این عالم ماده پایین است عالم مثال (عالم برزخ، عالم میانین) عالم وسطاست و عالم مجردات عالم بالا است و ما در خواب وارد عالمی می شویم که واقعیتش بیشتر از عالم ماده است. به چه دلیلی؟ چون يك تجرّد ناقصی دارد، عالم ماده عالمی است کاملاً غیرمجرد، عالم مجردات هم که از اسم آن مشخص است عالم کاملاً مجرد و عالم مثال که عالم خواب نمونه ای از آن است، عالمی است نیمه مجرد، نیمه مادی و چون نیمه مجرد و نیمه مادی است بر عالمی که يك سره مادی است رجحان وجودی دارد. اشتایمر در کتاب جهان برتر، از راه مقایسه عالم خواب و عالم بیداری می خواهد بگوید که می شود پذیرفت که جهان هستی ذمراتب است، کما اینکه من و شما هم ذمراتب هستیم. يك مرتبه

ما در عالم بیداری است، در روز کار می‌کند؛ یک مرتبه ما به محض اینکه به خواب می‌رویم و تبدیل به انسانهای خفته می‌شویم، کار می‌کند. نکته جالب این است که عالم خواب اگر انسان به آن توجه جدی کند کم کم در اینکه آدم ذومراتب است، یک شواهد برای انسان ارائه می‌دهد و بنابراین متجددان اگر بخواهند جهان را ذومراتب ندانند باید به خواب هم بی‌توجهی کنند، چون کسی که خواب و عالم خواب را جدی بگیرد نمی‌تواند به ذومراتب بودن انسان بی‌التفات بماند. اتفاقاً بسیاری از متفکران متجدد متوجه این مساله شده‌اند که انسان مدرن اصلاً به خواب توجه نمی‌کند اگر دقت کرده باشید خواب در زندگی ما هیچ شأنی ندارد پدران و مادران ما این طور نبوده‌اند آنها یک خواب را که می‌دیدند چند محله این ور و آن ور می‌رفتند تا معبری را پیدا کنند و تعبیر خواب کند و کاملاً به اساس تعبیری که او می‌کرد زندگی خود را تنظیم می‌کردند می‌گفتند چون خواب این طوری دیدم دخترم را به این پسر نمی‌دهم یا این دختر را برای پسر نمی‌گیرم؛ چون پدرم این خواب را دیده این خانه را نمی‌خری. اما ما اصلاً این طور نیستیم ما خوابها را مثل توهمات می‌دانیم. عالم بیداری ما سواي آنچه که در عالم خواب بوده تنظیم و تعقیب می‌شود بسیاری از متجددان به این نکته توجه پیدا کرده‌اند و شاید یکی از بهترین این متفکران اریک فروم است در کتاب زبان از یاد رفته، که به زبان فارسی هم ترجمه شد است. در این کتاب اریک فروم می‌گوید یکی از خصایص ممتاز بشر متجدد این است که زبان خواب دیگر از یادش رفته است. آنچه که در عالم خواب به او گفته می‌شود گویی به یک زبان بیگانه به او گفته شده است و به آن ترتیب اثر هم نمی‌دهد. گذشتگان زبان خواب را هم بهتر از ما می‌فهمیدند و هم به آن بها می‌دادند. یعنی فکر می‌کردند که این هم یک کانال ارتباطی است با هستی و بنابراین من باید در تصمیم‌گیری‌هایم به این هم توجه کنم که دیشب چه خوابی دیدم. حالا چه خوابها از مقوله خوابهای آینده نگر باشند چه خوابها از مقوله گذشته نگر باشند و چه در موارد کمتری که خوابهای ما خوابهای حال نگر است، قالب خوابهایی که ما می‌بینیم طبعاً یا معطوف به گذشته است یا معطوف به آینده است و خوابهایی را هم داریم که معطوف به حال است گذشتگان به هر سه مقوله خواب توجه می‌کردند اما ما امروزه اینگونه نیستیم. ما به خوابهای گذشته نگر که فقط به عنوان چیزهایی که از مقوله حافظه و یادآوری هستند نگاه می‌کنیم خوابهای آینده نگر را هم اوهم می‌دانیم و خوابهای حال‌نگر هم که تعداد آنها کم است، هیچ

شأنی ندارند. نمونه آن این است که فرض کنید که در تابستان در حیاط خانه تان در زیر سایه خوابیده باشید. آرام آرام آفتاب بر روی پایتان می‌آید و پایتان گرم می‌شود. در همان حال ممکن است که خواب ببینید که افتاده‌اید داخل تئوری و پایتان می‌سوزد. این خوابها، خوابهای نادری هستند و خوابهای حال نگر می‌باشند. یعنی در واقع امری که در آن لحظه بر بدنتان در عالم بیداری رخ می‌دهد باعث می‌شود که خوابی متناظر با آن را ببینید. به هر حال اینکه جهان ذومراتب است از هر راهی که بشود شواهد و قرائن را به سود آن جمع کرد امری است که همه سنت‌گرایان به آن اعتقاد داشتند و دارند و خیلی بر ما خرده می‌گیرند که چرا شما زبان خواب را یاد نمی‌گیرید و به خوابهایتان دقت نمی‌کنید "درست مثل پیامهایی که در بیداری می‌گیرید و روی آن محاسبه می‌کنید هم که در عالم خواب می‌بینید روی آن محاسبه کنید که عالم خواب عالم پندار و خیال نیست، بلکه قلمروی است که به اندازه این قلمرو و بلکه به مراتب بیشتر از این قلمرو واقعیت دارد. اما زبانش را باید دانست. همان طور که اگر کتابی به زبان روسی وجود داشته باشد من صرف اینک زبان روسی بلد نیستم و نمی‌توانم بفهمم که در این کتاب چه چیزی نوشته شده، دال بر این نیست که نمی‌توان گفت که مطالب کتاب بیهوده است. به همین دلیل هم اگر شما زبان خواب را نمی‌فهمید، نمی‌فهمید که در خواب آن مناظری که دیده‌اید مشعر به چه بود، چه چیزی می‌خواست به شما بگوید این دلالت بر این نمی‌کند که آن مناظر وهم بوده است. در واقع چیزی به شما گفته می‌شده که شما به آن توجه نکرده‌اید. هنوز هم نسل پدران و مادران ما به خواب اهمیت می‌دهند، ولی هر چه جلوتر بیاییم، می‌بینیم که خودمان به خواب کم توجه می‌شویم. ذومراتب بودن جهان هستی - که مورد اعتقاد همه سنت‌گرایان است - درباب انسان مسئله خاصی بیان می‌کند و آن اینکه شأن انسان کجاست؟ انسان کجای این جهان قرار گرفته است؟ همه سنت‌گرایان در این نکته وفاق داشته‌اند که در عالم طبیعت شأن انسان فوق همه موجودات عالم طبیعت است. بنابراین می‌گفتند برترین موجود در عالم طبیعت انسان است. البته بعضی از سنت‌گرایان این شأن را مختص به عالم طبیعت نمی‌دانستند و عقیده داشتند که در عالم ماورای طبیعت هم انسان از همه موجودات غیر از خداوند اشرف است و این تعبیر که انسان اشرف مخلوقات است

از اینجا ناشی می‌شد که می‌گفتند هر چیزی که خدا خلق کرده است چه آنهایی را که در عالم طبیعت خلق کرده و چه آنهایی را که در عالم مثال خلق کرده و چه آنهایی را که در عالم مجردات خلق کرده است در قیاس با همه آنها انسان از همه اشرف است. بنابراین آن چیزی که همه سنت گرایان بر آن وفاق دارند این است که در عالم طبیعت شریف تر از انسان خلق نشده است اما برخی از سنت گرایان حتی از این هم بالاتر می‌گفتند که نه فقط در عالم طبیعت بلکه در کل هستی برتر از انسان خلق نشده است. انسان فقط از يك موجود فرودست تر است و آن هم از خود خداست و گرنه اگر از خدا صرف نظر کنیم هیچ موجودی شریفتر از انسان نیست و لازمه این تفکر این بود که جهان طبیعت هم برای انسان خلق شده باشد؛ و از این لحاظ می‌گفتند کل جهان طبیعت برای انسان خلق شده است و حتی عقیده داشتند این ستاره ها هم برای انسان خلق شده است و هر کدام آنها به يك نحو توجیه می‌کردند. بعضی می‌گفتند که این ستاره ها زینت آسمان هستند که وقتی شما به آسمان نگاه می‌کنید از آن لذت می‌برید، مانند چهلچراغهایی که از سقف اویزان می‌شود. برخی دیگر می‌گفتند که ستاره ها فقط برای زینت نیست برای این است که راه را به شما نشان دهند و بگویند که این راه شمال و این راه جنوب و این راه شرق و غرب است. که اینها در قرآن هم آمده است و برخی می‌گفتند که ستارگان برای این آمده اند که سلسله امور دیگری را به شما گوشزد کنند، مباحث مختلفی وجود دارد، اسئلك عن الالهة از تو از هلالهای ماه می‌پرسند و می‌گویند چرا این ماه شب اول باریک است و در شب دوم يك مقداری پهن تر می‌شود و ادامه پیدا می‌کند و شب هفتم به صورت يك نیمدایره در می‌آید و شب چهاردهم به صورت کامل در می‌آید و می‌پرسند که چرا هلالهای مختلفی به وجود می‌آید؟ قل هي مواقيت للناس و للحجّ برای اینکه شما روز را از روز تشخیص دهید مثلاً بگویید روزی می‌آیم پیش تو که شب ماه کامل باشد. یعنی اصلاً اهلۀ برای من و شما است و آن هم در حد مواقيت من و شماست. قرار با هم می‌خواهیم بگذاریم که فلان وقت می‌خواهم بیایم دیدن تو و تو بیا دیدن من و برای حج هم وقت حج را هم بفهمیم که مثلاً کی وقت حجّ تان است. و این برای آن دیدگاه کلی است که من اشرف مخلوقات هستم پس طبعاً کل جهان باید برای ما سودی را داشته باشد حالا از ستارگان گرفته تا خود منظومه شمسی. حتی رنگین کمان هم برای این به وجود آمده که شما یادتان بیاید که خدا شما را دیگر نابود نخواهد کرد.

بنابراین اشرف مخلوق بودن انسان نکته‌ای است که تقریباً مورد اجماع است و این امر که انسان شریفترین مخلوق عالم طبیعت است، به طور قطع مورد اجماع همه سنت گرایان است. نتایج زیادی از این امر بدست می‌آید که من در مقام احصا آن نیستم. که قائل بودن به چنین تفکری که ما انسان را اشرف مخلوقات بدانیم لااقل هفت لازمه دارد و به این لوازم قدما هم در اخلاق، هم در روان شناسی و به طور کلی انسان شناسی و هم در مابعدالطبیعه و هم در عالم سیاست ملتزم بودند به آن عمل می‌کردند؛ و حتی قدما معتقد بودند که نظام سیاسی و نظام اجتماعی نیز باید ذومراتب باشد، چرا که این هم باید از عالم هستی الگوپذیر باشد و آن ذومراتب است. يك سلسله مراتبی که در آنجا وجود داشت متناظر آن يك سلسله مراتب در اینجا وجود دارد. پولس قدیس در عهد جدید می‌گوید انسانها هم همان سه مرتبه‌ای را که جهان هستی دارد، دارا هستند و بنابراین هر انسانی باید در جامعه معلوم باشد که به کدام يك از این سه مرتبه تعلق دارد و از سر جایش تکان نخورد. می‌گفت انسانها تقسیم می‌شوند به انسانهای روحانی در درجه اول و انسانهای نفسانی در درجه دوم و انسانهای جسمانی در درجه سوم. انسانهای روحانی باید روحانی باشند، انسانهای نفسانی به تعبیر پولس قدیس باید نفسانی بمانند و انسانهای جسمانی هم باید جسمانی باشند. حتی اگر راه خدا را هم می‌خواهند طی کنند، جسمانی‌ها از راهی راه خدا را طی می‌کنند، نفسانی‌ها از راه دیگری و روحانی‌ها هم از راه دیگری، (سنت‌گرای مسلمان) بسیار معروف روزگار ما در سه جلد از کتابهایش این نظر پولس قدیس را نقل می‌کند و براساس آن نه فقط به يك روان‌شناسی پرداخته است، بلکه يك نظام سلسله مراتبی اجتماعی مطلوب به گمان خودش پرداخته است که در آن نظام سلسله مراتبی اجتماعی، انسانها اول باید تشخیص داده شوند که روحانی‌اند، نفسانی‌اند یا جسمانی هستند و بعد سیر و سلوک خود را براساس اینکه به کدام سنخ روانی تعلق داشته باشند، باید سیر کنند. انسانهای جسمانی به سویی باید بروند، انسانهای نفسانی به سویی دومی و انسانهای روحانی به سویی سومی. دوستان می‌توانند رجوع کنند به کتاب اسلام و حکمت؟؟ ایشان، همچنین به کتاب وحدت متعالیه ادیان ایشان و هم کتاب؟؟ که در هر سری از این کتابها بحثی در این باب دارد. من به دوستان توصیه می‌کنم که در صورتی که به این بحث علاقه‌مند می‌باشند

کتاب سلسله عظیم هستی از لاف جوی را در این باب بخوانند.

آخرین مؤلفه تفکر سنتی، مؤلفه اخلاقی تفکر سنت‌گرایان است که آن هم با اخلاق تجددگرایانه و اخلاق پساتجددگرایانه خیلی متفاوت است. سنت‌گرایان بسته به اینکه به چه دین و مذهبی قائل باشند، طبعاً نظام‌های اخلاقی کم و بیش متفاوتی را دارند. بالاخره یک سنت‌گرا بسته به اینکه یک بودایی باشد، یک یهودی باشد، یک مسلمان باشد، یا دین و مذهب دیگری داشته باشد، طبعاً نظام اخلاقی آن بسته به دین و مذهب خود آن است. نظام اخلاقی کتاب‌های مقدس ادیان تاریخی و نهادینه دقیقاً شبیه هم نیست. شکی نیست که نظام اخلاقی‌ای که در قرآن تصویر شده با نظام اخلاقی‌ای که مثلاً در کتاب بودا آمده، مثل هم نیست و به همین ترتیب نظام اخلاقی عهد عتیق هم مثل اینها نیست، نظام اخلاقی عهد جدید هم مثل این سه نیست و به همین ترتیب همه نظام‌های اخلاقی که در متون مقدس مختلف آمده با هم تفاوت‌هایی دارند. اما در عین حال می‌توان گفت سه عنصر در همه نظام‌های اخلاقی سنت‌گرا مشترک است. شما بودایی باشید یا مسلمان باشید فرقی نمی‌کند، این سه عنصر را همه بر آن تأکید می‌ورزند و می‌گویند در واقع جان اخلاق در این سه نکته است که این سه نکته هیچکدام به این صورت که در سنت‌گرایی وجود دارد، امروزه در نظام‌های اخلاقی تجددگرا وجود ندارد، چه نظام‌های اخلاقی تجددگرایی که وظیفه‌گرا هستند، چه نظام‌های اخلاقی تجددگرایی که نتیجه‌گرا هستند، چه نظام‌های اخلاقی تجددگرایی که فضیلت‌محورند و چه نظام‌های اخلاقی تجددگرایی که حق‌محورند. در هر چهار نظام اخلاقی بزرگی که در دوران مدرن ظهور کرده‌اند، یعنی وظیفه‌گرایی، نتیجه‌گرایی، فضیلت‌محور بودن و حق‌محور بودن. با تمام تفاوت‌های عظیمی که این چهار نظام اخلاقی دارند، این سه عنصر را نمی‌بینید. این سه عنصر عبارتند از 1- صداقت 2- احسان 3- تواضع. منت‌هی این صداقت و احسان و تواضع فرق می‌کند با صداقت، احسان و تواضعی که الان با عرف متجددان به کار می‌رود. کما اینکه من در جاهای دیگر به تفسیر گفته‌ام احسان و تواضع از نظر سنت‌گرایان دو فضیلت هستند که در برابر هم قرار دارند، ولی مکمل یکدیگرند. احسان به این معناست که من به تو چنان بنگرم که گویا تو منی و تواضع به این معناست که من به خود چنان بنگرم که گویا تو هستم و صداقت هم به این معناست که من **ساحت‌های** مختلف وجودی ام از یکدیگر جدایی نپذیرد.

اول به فضیلت احسان می‌پردازم. اگر من برای خودم یک امر نامطلوبی پیش بیاید، این امر نامطلوب هر امر نامطلوبی که می‌خواهد باشد، چه امر نامطلوب جسمانی باشد، چه امر نامطلوب ذهنی باشد و چه امر نامطلوب روانی باشد که هر سه فردی می‌شود و نه هیچ کدام از این سه نباشد، یک امر نامطلوبی باشد که در صحنه جامعه برای من پیش می‌آید، بالاخره هر نوع امر نامطلوبی برای من پیش بیاید چه امر نامطلوب فردی، جسمانی، ذهنی یا روانی و چه امر نامطلوب اجتماعی برای من پیش بیاید، همین که من نامطلوب بودن آن موضوعی که برای خودم پیش آمده به آستانه آگاهی رسید، سعی می‌کنم با سرعت هر چه تمامتر این امر نامطلوب را از خود دفع و لااقل رفع کنم. این وضعی است که من نسبت به خودم دارم این امور نامطلوب اگر جسمانی باشد مثل دندان دردی که عارض من می‌شود، ذهنی باشد مثل نادانی که عارض من می‌شود که می‌فهمم که در فلان امر نادانم، بی‌اطلاعم در می‌دانم، چه روانی باشد مثل وقتی که دستخوش ناامیدی و اندوه و اضطراب می‌شوم و چه امر نامطلوب اجتماعی باشد مثل وقتی که آبروی من پیش دیگران می‌رود، مثل وقتی که به دزدی متهم می‌شوم همه این امور نامطلوب به محض اینکه به آستانه آگاهی من رسیدند، اولین واکنش من این است که این امر نامطلوب را رفع و دفع کنم. اما آیا نسبت به شما هم همینطور هستم؟ یعنی اگر یک امر نامطلوبی، از هر کدام از این چهار مقوله به شما عارض شد آیا به همان سرعتی که سعی می‌کنم این امر نامطلوب را از خودم رفع و دفع کنم در مورد شما هم همین کار را می‌کنم؟ مثلاً این دندان دردی که عارض خودم شده چه جور به سرعت هر چه تمامتر خودم را به یک مطب داندانپزشکی می‌رسانم که مشکلم را حل کنم، آیا اگر بفهمم که دندان درد عارض شما هم شده به همین سرعت شما را به یک بیمارستان می‌رسانم. اگر همین کاری که در مورد خودم می‌کنم در مورد شما هم بکنم در واقع به شما چنان نگاه کرده‌ام که گویا شما خود من هستید به این احسان **charity** می‌گوییم. احسان یعنی امور نامطلوبی که عارض شما می‌شوند در من همان واکنشی را برانگیزد که وقتی آن امور نامطلوب عارض خودم شده بودند. یعنی بتوانم واقعاً به شما چنان نگاه کنم که گویا خود من هستید و به همان سرعتی که در جهت رفع مشکل و حل مسئله خودم

اقدام می‌کنم، در جهت حل مشکل و حل مسئله شما هم به همان سرعت اقدام کنم.

عکس این مورد تواضع است. تواضع یعنی من به خودم چنان بنگرم که گویی توام. مثلاً فرض کنید شما در ورزش برنده یک جایزه‌ای شده باشید، آیا من خوشحال می‌شوم؟ می‌گویم به من چه ربطی دارد، او جایزه را برنده شده است. اصلاً از اینکه شما نعمتی عایدتان شده من خوشحالی نمی‌کنم. من وقتی به خودم نعمتی عاید بشود، خوشحالی می‌کنم. بنابراین شما نمی‌آیید به من بگوئید خوشحال باش دیروز برنده جایزه نوبل شدم، چون می‌گویم تو خوشحال باش که برنده شدی من چرا باید خوشحال بشوم؟ چرا؟ به خاطر اینکه به شما چنان نگاه نمی‌کنم که گویا خود من هستی، شما را شما می‌بینم، خودم را خودم می‌بینم. وقتی شما برنده می‌شوید، می‌گویم شما برنده شده‌اید، من که برنده نشده‌ام؛ اگر من برنده شدم، من شاد می‌شوم نه شما. اما اگر بتوانم به حالی برسیم که وقتی به شما نعمتی عارض می‌شود، به همان مقدار من خوشحال بشوم که وقتی به خودم عارض می‌شود، در این صورت من تواضع پیدا کرده‌ام. تواضع غیر از معنای تواضعی است که ما می‌گوییم. نمی‌گویم که این معنای تواضع غلط است یا درست، چرا که در معانی غلط و درست وجود ندارد. می‌خواهم بگویم تواضعی که مراد سنت گرایان است، غیر از تواضعی است که مراد من و شماست که مقابل هم خم و راست می‌شویم و ادب را رعایت می‌کنیم. به گفته ایرج میرزا مردم خون‌همدیگر را به شیشه می‌کنند اما حاضر نیستند که از در اتاق زودتر وارد شوند. این تواضعی است که ما داریم. این تواضع غیر از تواضعی است که ایجاد می‌کند و سنت‌گرایان به آن القاط می‌کنند. تواضع یعنی اینکه من به شما واقعاً چنان نگاه کنم که گویا من هستم و بنابراین هر شادی و هر آرامشی، هر امیدی، هر رضایت باطنی، هر معنا یابی زندگی، هر نعمتی چه در ناحیه جسم، چه در ناحیه ذهن، چه در ناحیه روان، چه در صحنه اجتماع، چه در صحنه خلوت نصیب شما شد من هم به همان میزان دارای شادی و سرور شوم. اگر یک چنین حالتی پیش آید آن وقت مردم می‌گویند چنین کسی متواضع است. متواضع خودش را در وضع دیگری قرار داده، تواضع از وضع می‌آید. تواضع یعنی من و شما در وضع یکدیگر قرار بگیریم و همینطور که شما وقتی فلان نعمت را پیدا می‌کنید شاد می‌شوید، من هم به همان اندازه شاد شوم. تواضع این خاصیت را دارد که آهسته‌آهسته شما از خودی خود بیرون می‌آیید، آدم وقتی به خودش چنان نگاه کند که گویا

دیگری است و به دیگری چنان نگاه کند که گویا خود اوست، از خودی خود بیرون می‌آید. یعنی از جمیع چیزهایی که به خودش ربط پیدا می‌کند، به آهستگی خالی می‌شود. اعتقاد سنت‌گرایان بر این است که رشد معنوی از این راه حاصل می‌شود که آدم از خودی خود بیرون آید. یک مثالی که همیشه سنت‌گرایان از آن استفاده می‌کنند این است که انسان را به نی تشبیه می‌کنند. می‌گویند نی وقتی صدای خوشی می‌دهد که درون آن خالی باشد، اگر هنوز آن رگه‌های نی داخل آن باشد، هنوز مواد چوبی داخل آن باشد، اگر بهترین نوازنده هم آن نی را بنوازد، صدای ناخوشی از نی بیرون می‌آید. انسان هم تا خالی نشود، صدای خوشی از او بیرون نمی‌آید. خالی شدن ما در این است که واقعاً بتوانیم خودمان را به این معنا فراموش کنیم و اگر نه خودمان را فراموش نمی‌کنیم، یعنی خود خودمان را کشف نمی‌کنیم. احسان و تواضع گفته شده، خاصیتش در این است که شما را از خودتان عاری می‌کند و کم‌کم برای خودتان شأنی قائل نیستید. ما وقتی برای خودمان شأنی قائل هستیم، اولین اثر آن این است که رشد معنوی ما متوقف می‌شود و دومین اثر آن این است که تعارضهای اجتماعی پیدا می‌کنیم.

والسلام علیکم و رحمة الله

راهها را هم معمولاً کسانی که در روان شناسی باور یا روان شناسی معرفت کار می کنند احصا کرده اند. گفته اند که ما از این راههای غیر معرفتی هم می توانیم کسب عقیده کنیم. نه فقط می توانیم، بلکه می کنیم، نه فقط می کنیم، بلکه غالباً می کنیم. این راهها عبارتند از لقاء، تلقین، عشق و نفرت و یا حتی دوستی و دشمنی، منافع فردی منافع گروهی. این عوامل متعدد مخصوصاً زمانی که ویلیام جیمز نخستین بار نقش عوامل غیر معرفتی را در روند باورپذیری به ما نشان داد، پس از او (یعنی تقریباً از سال 1910 به این طرف) (در این باب کار کرده اند که در عقاید ما چه امور و عوامل غیر معرفتی موثرند. شکی نیست که در تعلیم و تربیت در دوران کودکی تلقینات پدران و مادران، مربیان خیلی مؤثر است. البته تلقین و القا به لحاظ دقیق با هم خیلی فرق می کنند. در تلقین شما به جای اینکه به سود مدعا دلیل بیاورید، دائماً مدعا را تکرار می کنید. پس از مدتی تکرار کردن مدعا آهسته آهسته مخاطب شما به آن مدعا باور می کند. مثلاً در تبلیغات آهسته آهسته کسانی که مخاطب شما هستند، تحت تأثیر تلقین شما قرار می گیرند و تکرار مدعا را به جای دلیل می گیرند. چرا که ما معمولاً در تعلیم و تربیت دوران کودکی این طوری هستیم. هیچ وقت کسی نگفت نماز به چه دلیلی باید گذاشت، فقط گفته اند باید نماز گذاشت، باید روزه داشت. از این لحاظ هم بود که من قبل از اینکه وارد جمله آخر بشوم، گفتم که شخصی که با ما کار تلقین را انجام می دهد، خودش برای آن مدعا دلیل داشته باشد و خواه نداشته باشند، اگر از راه تکرار مدعا ما را باورانده اند از راه تلقین عمل کرده اند، دیگر فرق نمی کند که آن ملقن خودش دلیل داشته باشد برای مدعای خودش یا دلیل نداشته باشد. از راه القا هم ما خیلی چیزها را می پذیریم در القا نسبت به مدعا اصلاً لب تر نمی کنید، یک سلسله حرفهای دیگر را می زنید و آهسته آهسته مرا به مدعا می باورانید. مثلاً به من می گوید که الان زمستان است، قبول می کنم و می گوید زمستان هم روزها کوتاهتر است و زودتر شب می شود می گویم بله، می گوید آیا می دانی که در تابستان مردم تا دیروقت در خیابانها رفت و آمد می کنند ولی در شبهای زمستان مردم زود به خانه هایشان می روند، می گویم درست است و مردم در زمستان هم تمام در و پنجره ها را هم کیپ می کنند، می گویم این هم درست است، بعد می گوید این را هم می دانید که سالهای اخیر

جلسه شانزدهم

نجمن اسلامي دانشجويان دانشگاه صنعتي شريف

در چند جلسه ای که در پیش خواهیم داشت، سعی ما این است که اصول و ارکان جهان بینی یا از جهان نگری که به پست مدرنیسم تعبیر می کنیم را توضیح دهیم.

پست مدرنیسم یا پساتجدد گرایی، جهان نگری است که هم علل و عوامل معرفتی در پیدایش آن نقش داشته اند و هم علل و عوامل غیر معرفتی که هر دو دسته از علل و عوامل قابل ردیابی دقیق هستند، یا لااقل الان ما در وضعی به سر می بریم که بتوانیم هر دسته را ردیابی دقیق کنیم.

هر عقیده ای که هر کدام از ما داریم، از یکی از دو راه زیر بدست آورده ایم. که از آنها تعبیر می کنیم به راههای معرفتی و یا راههای غیر معرفتی. راههای معرفتی منحصر هستند در استدلال. اگر شما یک فقره اعتقادی داشته باشید که به این دلیل دارای این فقره اعتقاد شده اید که به سود آن عقیده برای شما استدلال کرده اند، استدلالی که هر چه به خودتان رجوع کرده اید، دیده اید که این استدلال را نمی توانید نه در صورتش و نه در ماده اش تردید کنید. استدلالی که به نظر شما بی عیب و آفت است صورتاً و مادتهاً، هم به لحاظ شکل و فرم استدلال و هم به لحاظ مطالبی که در مقدمات این استدلال به کار رفته است. استدلالی برای شما اقامه شد که عیب و نقصی نداشت به لحاظ منطق صوری و به لحاظ منطق مادی و لذا شما نمی توانید در هیچکدام از مراحل استدلال خدشه ای بیابید. در این صورت اگر به نتیجه ی این استدلال معتقد شدید، از این به بعد نتیجه این استدلال می شود یکی از عقاید شما که از راه معرفتی کسب شده است.

در راههای غیر معرفتی کسی به سود مدعا استدلال نکرده است بلکه از راههای دیگری ما را به مدعا باورانده است. اعم از این که خود آن کسی که ما را به این مدعا باورانده است، خودش به سود این مدعا دلیل داشته باشد یا نداشته باشد. ولی به هر حال برای ما دلیلی اقامه نکرده است. به این راهها می گویند راهها یا علل و عوامل غیر معرفتی کسب عقیده. این

در ایران وضع ناامن تر شده است، می گویم این هم درست است. شما به من نمی گوید که از خانه بیرون نرو. فقط اینها را به من می گوید من روی هم رفته از مجموع اینها پیش خودم می گویم که معلوم شده که يك وضعی وجود دارد که اقتضای آن وضع این است که من از خانه بیرون نروم. اللقاء suggestion یعنی يك سخنی که بدون اینکه خودش را بیاورید و تکلم نکنید مجموع اوضاع و احوال را فراهم می کنند که مردم باور کنند. سیاستمداران معمولاً از روش القا استفاده می کنند. انسان به چیزی باور دارد که ناشی از عشق است یا ناشی از نفرت است. خیلی وقتها آدم به چیزی باور دارد به جهت بیمی یا به جهت امیدی. منافع فردی و منافع گروهی هم موثرند. همه اینها عوامل غیرمعرفتی هستند. ما غالباً از همین راهها کسب معرفت می کنیم. بعضی از فیلسوفان به جای اینکه این دو تعبیر را به کار ببرند دو تعبیر دیگر به کار می برند می گویند گاهی وقتی انسان دارای باوری می شود با گذر منطقی دارای آن باور می شود و گاهی با گذر روان شناختی دارای آن باور می شود وقتی انسان با گذر منطقی دارای باور می شود معنایش این است که استدلالی به سود آن باور اقامه شده که این استدلال قابل رد نیست و اگر با گذر روان شناختی دارای باور شدیم معنایش این است که ما با يك سلسله اصول غیرمنطقی فقط در اثر احساسات و عواطف و امور دیگری دارای آن باور شده ایم. خود پست مدرنیسم مجموعه ای است از باورها، مثل هر مجموعه باور دیگری می شود گفت که هم عوامل معرفتی موثر بودند و هم علل و عوامل غیرمعرفتی. در میان علل و عوامل غیرمعرفتی دو عامل خیلی مورد تأکید کسانی است که تاریخ اندیشه را می نگارند. عامل اول (که غیرمعرفتی هم هست (این است که در اثر رشد علوم تجربی و فن آوری متناسب و برآمده از علوم تجربی آهسته آهسته انسانهای ساکن بر روی کره زمین از اوضاع و احوال یکدیگر با خبر شده اند. یکی از چیزهایی که در نقاط مختلف جهان می گذرد و من از آن با خبر می شوم آراء و عقاید است. من الان خودم دارای هر عقیده ای باشم از همه آراء و عقاید بدیل و رقیب و مخالف این رأی و عقیده با خبر می شوم. خودم دارای هر کیش و آیینی باشم از سایر کیش و آیینها با خبر می شوم و هر دین و مذهبی دانسته باشم از هر دین و مذهبی با خبر می شوم. این کثرت ارتباطات و سرعت ارتباطات که در قرن اخیر پیش آمده، آهسته آهسته انسانها را از اینکه غیر از مکتب من هم مکتبهای دیگری در جهان وجود دارد غیر از دین و مذهب و

کیش و آیین من دین ها و مذهب ها و کیش ها آیین ها دیگری هم وجود دارد، آگاهتر کرد. نه فقط ادیان و مذاهب دیگر وجود دارد، بلکه کسانی هم که به آن مذاهب و دین ها و مسالک دلبستگی و التزام و پای بندی دارند، آنها هم زندگی شان می چرخد، همچنان که زندگی من می چرخد. بنابراین اولاً غیر از مکتب، مسلك و دین و مذهب من مکتب، مسلك و دین و مذهب دیگری هم وجود دارد، دوم اینکه در مقام عمل هم آنها هم زندگی می کنند کما اینکه ما هم زندگی می کنیم، اگر حسنی در زندگی آنها هست در زندگی ما هم هست. نکته مهم تر این است که در عین حال نه آنها می توانند با هیچ استدلالی نشان دهند که راه و روش ما نادرست است و نه ما می توانیم با هیچ استدلالی نشان دهیم که راه و روش آنها نادرست است، یعنی هیچ استدلالی اقامه نشده که با آن استدلال یکی از این مکتبها بتواند سایر مکاتب را به در بکند. يك دسته ای می گویند خدا وجود دارد يك دسته ای می گویند خدا وجود ندارد. تا الان هیچ برهانی نبوده که بگوید: آنهايي که می گویند خدا وجود ندارد اشتباه می کنند یا آنهايي که می گویند خدا وجود دارد خطا می کنند. درباب زندگی پس از مرگ هم همیطور. مجموعاً این ها ما را به چیزی می رساند که از آن تعبیر می کنیم به پلورالیزم فرهنگی (تکثر فرهنگی)، باید قبول کرد که فرهنگهای مختلفی وجود دارند و هیچ کدامش هم حق مطلق نیست و هیچ کدامش هم باطل مطلق نیست. بنابراین باید راضی بشویم به همزیستی مسالمت آمیز همه فرهنگها و این یعنی پلورالیزم فرهنگی. پلورالیزم فرهنگی یعنی در عرصه فرهنگ هیچ فرهنگی چنان قاهر و قادر نیست که همه فرهنگها را مغلوب کند و البته هیچ فرهنگی آن قدر ضعیف نیست که بتواند از بین برود. وقتی شما با پلورالیزم فرهنگی سروکار پیدا کردید و عادت کردید به زندگی در يك دنیایی که در این دنیا پلورالیزم فرهنگی قابل قبول است، ممکن است که آهسته آهسته معتقد بشوید حالا که ما نمی توانیم بفهمیم که چه کسی بر حق است و چه کسی بر حق نیست، پس بگوییم همه بر حق اند یا بگوییم هیچ کس بر حق نیست. اینجاست که من بعداً خواهم گفت که پست مدرنها به يك چنین دیدگاهی رسیده اند و این دیدگاه به نظر من منطقاً قابل دفاع نیست. میشود گفت اگر ما را اینجا زندان کرده باشند و ما هیچ وسیله ای نداشته باشیم که از این اتاق بیرون برویم و بنابراین هیچ وسیله ای نداریم که با جهان بیرون

ارتباط پیدا کنیم، یکی می گوید که بیرون باران می آید و یکی می گوید که اتفاقاً آفتاب خیلی شدیدی است، چون هیچ وسیله ای نداریم که ببینیم چه کسی راست می گوید چه کسی دروغ می گوید، چه کسی کذب منطقی دارد، چه کسی صدق منطقی دارد، باید بگویم که نزاع نکنید ما نمی توانیم بگویم که حق با کیست و چه کسی باطل می گوید و چه کسی ثواب می گوید و چه کسی خطا می گوید. ما در کنار هم زندگی می کنیم و روی اعتقاد خود باشیم. تو معتقد باش که برف می آید و من معتقد باشم که سه سال است که برف نیامده است (پلورالیزم فرهنگی). (اما اگر یکی از میان ما بر خاست و گفت که حالا که ما نمی توانیم بفهمیم که چه کسی راست می گوید و چه کسی دروغ می گوید، می توانیم نتیجه بگیریم که همه ما راست می گوئیم یا بگوئیم که همه ما دروغ می گوئیم، یعنی حالا که روشی برای احراز صدق و یا کذب سخنان نداریم معتقد بشویم که همه سخنان رقیب صادقند یا همه سخنان رقیب کاذبند. اینجا ما از پلورالیزم فرهنگی رسیدیم به یک چیزی زائد بر پلورالیزم فرهنگی، یعنی رسیده ایم به اینکه اصلاً حقی وجود ندارد یا باطلی اصلاً وجود ندارد. اگر گفتیم همه مان بر حق هستیم پس باطلی وجود ندارد. و اگر گفتیم همه مان بر حق نیستیم پس حقی وجود ندارد. پس عامل اول غیر معرفتی که در پیدایش پست مدرنیسم وجود داشت با خبر شدن از آنچه که در عالم افکار و آرا می گذرد و وقتی که نمی توانیم آنچه را که در عالم افکار و آرا می گذرد بفهمیم که کدام حق است و کدام باطل است؛ اعلام کنیم که همه بر حق اند یا همه بر باطل اند.

یک عامل غیر معرفتی روحی هم وجود دارد و آن دو جنگ جهانی که در اروپا رخ داده است، البته این دو جنگ خودشان به کشور آمریکا و کشور کانادا کشیده نشده اند، اما به هر حال آثار فرهنگی آن به قاره آمریکا هم سرایت کرده است. در جنگ جهانی اول و دوم انسانها با دو واقعیت مواجه شدند. یک واقعیت این بود که اروپاییها باور کردند جنگها را قدرتهایی راه اندازی کردند که امروزه به قدرتهای توتالیار (ی که تاز) تعبیر می کنیم، قدرتهای یکه تاز قدرتهایی هستند که معتقدند یک مکتب حق است و بعد این مکتب را به هر وسیله ای که شد در مقام نظر و در مقام عمل باید در ساحت زندگی جمعی رسوخ داد. اگر شما یک چنین اعتقادی را داشتید که مکتبی را که دارید حق است هر مکتبی که می خواهد باشد و بعد گفتید حالا که حق است و ما می دانیم که حق است و ما می دانیم که هر مکتبی غیر از این مکتب باطل است پس باید

سعی کنیم که در عالم نظر و در عالم عمل، در ساحت زندگی جمعی، این مکتب را رسوخ دهیم و آنها می گویند شما یک نظام سیاسی را به وجود آورده اید که توتالیتر است، یعنی فقط نمی گوید در عرصه خاصی من دخالت می کنم، در همه عرصه ها از اقتصاد و سیاست گرفته تعلیم و تربیت گرفته فرهنگ، خانواده؛ در همه اینها می خواهد در واقع سخن خود را به کرسی بنشاند. وقتی یک حکومتی توتالیتر شد دیگر نمی تواند با استدلال این کار را انجام دهد طبعاً چاره ای ندارد جز اینکه با روشهای غیراستدلالی این کار را انجام دهد. هر جا استدلال کارآیی نداشته باشد شما چاره ای ندارید جز با فریب یا خشونت. برای کسانی که سطح ذهنی، فکری و علمی شان فراتر از آن است که فریب بخورند، آن وقت می گوئید، اگر باور ندارید که الف، ب است، چنان زندگی کنید که گویا الف را ب می دانید و این برای من کافی است. لذا وقتی استدلال در کار نباشد یا فریب یا خشونت. وقتی فریب می دهیم معتقد می شوند به همان چیزی که ما می خواهیم معتقد شوند. اما یک نخبگانی هم هستند که این نخبگان را نمی شود فریفت به دلیل اینکه یا قدرت ذهنی یا قدرت فکری و یا کثرت معلومات دارند. که به جهت یکی از این سه عامل شما نمی توانید فریبشان دهید. خوب طبعاً اینها قبول نمی کنند الف، ب است آنها معتقدند الف، ب نیست. شما می گوید قبول است آنها در درون خود بگویند الف، ب نیست ولی من با خشونت وادارشان می کنم چنان زندگی کنند که گویی الف، ب است و همین هم برای من کفایت می کند. صحنه فردی برای من اهمیت ندارد برای من صحنه اجتماعی مهم است. شما در زندگی اجتماعی تان جوری زندگی کنید که گویی الف، ب است. حالا در درونتان هر چه می خواهد بگذرد، بگذریم از این که حکومت های توتالیتر به گفته جرج اورول آهسته آهسته کارشان به جایی می رسد که صحنه ضمیر و خلوت نهانگاه درون شما را هم تحمل ندارند. جرج اورول (Orwell) در رمان 1984 نشان می دهد که مثلاً سالروز تولد برادر بزرگ است (که آدم اعظم جامعه است و اشاره دارد به استالین) همه مردم جامعه باید پای تلویزیونها یا در مراسم باید شادی و خوشحالی می کردند از اینکه برادر بزرگ یک چنین روزی به دنیا آمده است. قهرمان داستان را بعد از مراسم می گیرند و می برند در سازمان امنیت حکومت و به برادر بزرگ می گوید مگر من چه کاری کرده

ام. من هم كف مي زدم هم مي رقصيدم و هم شادي مي كردم. به او جواب مي دهند فيلمبرداري كه از تو كردند نشان ميد هد كه تو از ته دل نمي خندي، بايد از ته دل بخندي. جرج اورول در مقالاتي هم كه بعد از كتاب سال 1984 نوشته است و مجموعه مقالات آن منتشر شده (به زبان انگليسي) در آنجا اين نكته را كه آهسته آهسته رژيم هاي توتاليتري مي پردازند به نهانخانه دل انسان. اين حكومت هاي توتاليتري هم جنگ جهاني اول را باعث شدند و هم جنگ جهاني دوم را. به محض اينكه جنگ جهاني دوم تمام شد كساني كه در تاريخ اندیشه سياسي كار مي كردند به يك نكته تقطن پيدا كردند كه جنگ جهاني اول و دوم هر دو باعث و باني اش حكومت هاي توتاليتري بودند. بعد مسئله به اينجا انتقال پيدا كرد كه چه چيزي باعث مي شود كه اين حكومتها اين چنين جنگي را بتوانند برپا كنند. تجزيه و تحليل شان به اينجا رسيد كه هر وقت كسي معتقد باشد كه برحق است، خشن مي شود و براي اينكه بخواهيد كه جامعه كارش به خشونت كشيده نشود بايد اين اعتقاد كه من بر حقم از اذهان و نفوس تضعيف شود. چون اگر شما صادقانه معتقد باشيد كه بر حقيقت، معنايش اين است كه هر كسي هم عقیده شما نیست؛ معتقدید كه وي دارد با حق و اضع و عريان مخالفت مي كند. به تعبير قدما "عقل صراح" (عقل شفاف). كسي كه با عقل شفاف مخالفت مي كند چاره اي جز اين نيست كه با خشونت با او رفتار كنيم. بنابر اين همه كساني كه به نوعي براي خودشان حقانيت قايلند دير يا زود كارشان مي كشد به اينكه به همه كساني كه با آنها مخالفتند، خشونت بورزند. بنابر اين بايد يك جوري گرايش پيدا كنيم به اينكه هيچ سخني حق مطلق و واضح نيست. آهسته آهسته كساني در صدد برآمدند كه بيايند و يواش يواش بگويند ما حقانيت مطلق را تضعيف مي كنيم. از چه راهي اين كار را مي كنيم؟ از اين راه كه نشان مي دهيم هيچ عقیده اي را حق مطلق نيست كما اينكه هيچ عقیده اي هم باطل مطلق نيست. همهء عقايد هم سرنوشت اند اگر بنا است حق بدانيد همه را حق بدانيد و اگر بنا است باطل بدانيد همه را باطل بدانيد. اين انگيزه شد براي پيدايش مكتب پست مدرنيسم. خيلي از كساني كه تاريخ نگارند شخصاً مي گویند علت اينكه پست مدرنيسم اولين بار در فرانسه ظهور كرد، اين است كه اتفاقاً فرانسه تنها كشوري است كه در هر دو جنگ اشغال شد. خشونتي كه با مردم فرانسه رفت، مردم فرانسه را به اين فكر انداخت كه اينها چرا اين كار را با ما مي كنند؛ اينها ما را حق نمي دانند خودشان را حق مي دانند؛ لذا ما بايد به آنها

نشان بدهيم هر دومان برحقيم يا هر دومان بر باطليم. آيا راه حلي موفقي است يا نه يك داستان ديگري است و بحث ما در عوامل غير معرفتي بود و عوامل غير معرفتي كار خودشان را مي كنند چه حق و چه باطل باشند. گذر، گذر منطقي نيست. به تعبير ديگري حتي اگر اثبات بشود كه تمامي خشونتهايي كه در طول تاريخ رخ داده است از طريق كساني رخ داده كه خودشان را بر حق مي دانستند و مخالفان خودشان را بر باطل، از اين منطقاً نتيجه نمي شود كه هيچ عقیده اي حق نيست يا همه عقايد حقتند. اما در عين حال گذر، گذر روان شناختي است. در جوامع ما هم همينطور است اگر دقت كنيد خيلي وقتها هست كه يك عقیده اي را كساني به آن گرايش پيدا مي كنند نه براي اينكه استدلال به سود آن عقیده برايشان اقامه شده باشد، بلكه به عقیده خلاف آن عقیده موجود مضرت بار و زيان آور متمسك شده اند كه هيچ دليلي هم به سود آن ندارند. ولي در عين حال به نظرشان مي آيد ما اين عقیده را بايد يك جوري دست از سرش برداريم چون اين عقیده است كه ما را به اين وضع كشانده، بنابر اين ميل مي كنيم به عقیده نقيض اين عقیده. با اينكه در عقیده نقيض هم هيچ دليل منطقي اقامه نشده است. اين دو تا عامل، يك عامل اينكه با خبر شدند كه زندگي ها ي ديگري غير از زندگي من هم هست كه آن زندگي ها هم هيچي از زندگي من كم نمي آورند (پلوراليزم فرهنگي) و يكي هم اين مطلب كه خشونت هميشه از كساني صادر مي شود كه خودشان را بر حق مي دانند. اگر انسان مقداري در حق بودن خودش شك كند خشونت نمي ورزد و بنابر اين به اين دو جهت ما بايد رو بياوريم به مكثبي كه دو امر را براي ما حاصل كند. يكي اينكه همه مثل ما هستند و يكي اينكه وسيله اي براي خشونت نه من بايد شوم و نه ديگران مي توانند وسيله اي براي خشونت شوند. اگر كسي اين دو كار را بايد بكد؛ بايد بيايد و اولين نكته اي كه در مدرنيسم (نكته قوت مدرنيسم) به حساب آمد را تضعيف كند و آن عقلانيت است پس عقلانيت مهمترين ركن مدرنيسم است اگر ما اين عقلانيت مدرنيسم را تضعيف كنيم، به آن غرض و غايتي كه ما پست مدرنيسم ها مي خواهيم مي رسيم. چرا كه عقلانيت نمي گذارد كه همه چيز حق مطلق شود و يا همه چيز باطل مطلق شود و ما پست مدرنيسم ها مي خواستيم همه چيز را حق مطلق بكنيم يا همه چيز را باطل مطلق بكنيم. چاره اي جز اين نيست كه عقلانيت را تضعيف كنيم. چرا عقلانيت چنين

مشکلی را دارد؟ در عقلانیتی که در زمان دکارت تا نیمه اول قرن بیستم رایج بوده، در همه دنیا الان هم هنوز رواج دارد ولی به نظر کسانی یا لاقلاً به نظر خود پست مدرنها آهسته آهسته رنگ می باز، در این فضای عقلانیت؛ اگر من گفتم الف، ب است و این الف، ب است نه فقط از باب این گفتم که وضع خودم را نسبت به جهان، به شما خبر دهم؛ بلکه از این باب گفتم که می خواهم شما را هم که معتقد نیستید الف، ب است معتقدتان بکنم که الف، ب است به این معنا است که از شما قبول خواستم. (البته این غیر از درد دل انسان است) یعنی اینکه من از شما مطالبه قبول می کنم نه صرفاً يك همدردی و همدلی. در اینجا عقلانیت مدرنیستی می گفت هر کس از شما مطالبه قبول کرد، شما هم حق دارید از او مطالبه دلیل کنید. یعنی هر که رأی گفت و از شما خواست که قبول کنید شما هم باید از او دلیل بخواهید که حرفت را قبول کنم یا قبول نکنم. در فضای مدرنیستی پس از دکارت ما در واقع با چنین وضعی روبرو هستیم که عقلانیت اقتضا می کند که انسان میزان دلبستگی و پای بندی اش را به يك عقیده، با قوت ادله ای که به سود آن عقیده اقامه شده، متناسب کند. هر چه ادله ای که به سود يك عقیده اقامه می شود قوی تر می شود دلبستگی و پای بندی ما هم به آن عقیده باید بیشتر شود و هر چه ادله ای که به سود يك عقیده اقامه شود تضعیف شود دلبستگی و پای بندی ما هم به آن عقیده باید سست تر شود. فرض می کنیم که شما از من دلیل خواستید من می گویم دلیل بر اینکه می گویم الف، ب است، این است که الف، میم است و میم هم ب است. پس قبول کن که الف، ب است. شما می گوید: راست می گوید. اگر کسی قبول بکند که الف، میم است و میم هم ب است، باید قبول کند که الف، ب است. اما من می گویم الف، میم است را هم قبول ندارم. این نمی تواند تا بی نهایت ادامه پیدا کند اگر تا بی نهایت ادامه پیدا کند معنی اش این است که یکفقره عقیده را من و شما 70 سال عمر طرف را هم بگیریم نمی توانیم به دیگری بیاورانیم. اما در مقام عمل روزمره، هیچ مطالبه ای این قدر کش پیدا نمی کند. يك دلیل روان شناختی آن این است که انسان یکجا خسته می شود و دیگر تا بینهایت برای یک فقره ادعا مطالبه دلیل نمی کند. برای دلیل منطقی آن، عقلانیت مدرنیستی می گفت، این که آدم تا ته دلیل با طرف مقابل نمی رود، این است که در این سیر به يك جایی می رسیم که برای آن دو نفر، گزاره ها واضح است و آدم برای چیزی که واضح است مطالبه دلیل نمی کند. هر وقت در این سیر گزاره ها رسیدیم به جایی

که دو تا سه تا گزاره ای که وجود داشتند که برای مخاطب، یعنی برای شما که حرف مرا قبول نداشته اید، واضح باشد و اقامه دلیل نطلبید. سیر استدلال منطقاً قطع می شود. وقتی حرف را قبول کرد که از انضمام دو تا گزاره واضح نتیجه ای خاص می شود، از این نتیجه اش آن نتیجه قبلی را ملزم می کنیم؛ به همین ترتیب می آیم بالا و بالا و بالا تا می رسیم به الف جیم است و جیم ب است پس ما به گزاره های واضح وقتی برسیم دیگر مطالبه دلیل نمی کنیم مدرنیست ها این جور می گفتند. اما در مورد وضوح و صدق یک قضیه باید گفت که صرف وضوح يك قضیه صدق آن قضیه را نمی رساند. یعنی منطقاً از وضوح يك گزاره نمی شود صدق آن گزاره را نتیجه گرفت. خیلی وقتها گزاره ای واضح است ولی صادق و مطابق با واقع نیست و از آن طرف ممکن است گزاره ای پیش شما واضح نیست ولی مطابق با واقع است. کما اینکه از عدم وضوح يك گزاره هم نمی شود به صورت منطقی عدم صدق گزاره را نتیجه گرفت. در عین حال چه آن دسته از مدرنیستی هایی که معتقد بودند از وضوح صدق را می شود نتیجه گرفت و چه آن دسته ای که معتقد بودند از وضوح صدق را نمی شود نتیجه گرفت، در يك جهت هم داستان بودند، که اگر در سیر استدلالی، ما به گزاره های واضح رسیدیم، طرف مقابل از ما مطالبه دلیل نمی کند. اگر مطالبه دلیل نمی کند چون گزاره واضح را مطابق با واقع می داند یعنی معتقد است از وضوح به صدق می شود رسید و چه معتقد هم نیست که از وضوح می شود به صدق رسید و ولی می گوید که برای من این گزاره واضح است. در عین حال باید توجه به این نکته بکنیم که منطقاً هیچ وقت انسان نمی تواند از وضوح يك گزاره صدق يك گزاره را نتیجه بگیرد. خیلی از گزاره ها واضحند و صادق نیستند و مخصوصاً خیلی گزاره ها غیرواضحند و غیرصادق نیستند و اتفاقاً خیلی هم صادق هستند. مدرنیستها را می گفتند پس ما وقتی به فضاهای واضح می رسیم آنجاست که دیگر مطالبه دلیل صورت نمی گیرد این پیش فرضش این است که گزاره های واضح برای همه آدمیان مثل هم هستند. یعنی الف، ب است اگر برای شما واضح باشد برای آن آقا و خانم هم واضح است، گویا گزاره های واضح فقط وضوحشان وضوح فردی نیست، وضوح نوعی است. یعنی يك گزاره هایی هستند که برای نوع بشر واضحند و اگر شما سیر استدلالی

تان را توانستید برسانید به آن گزاره ها دیگر حرفتان را قبول می کنند. اگر گزاره ها وضوحشان وضوح نوعی باشد معنایش این است که برای تمام انسانهای روی زمین در هر مختصه و مکانی هر مختصه زمانی و هر مختصه وضع و حالی، یک سلسله گزاره ها واضحند و سایر گزاره ها واضح نیستند. گزاره هایی غیرواضح را باید با استناد به گزاره های واضح، واضح کرد، چرا که خودشان واضح نیستند. این دید گزاره ها را تقسیم می کرد به گزاره های بین و مبین. گزاره های بین گزاره هایی هستند که خودشان واضحند گزاره های مبین گزاره هایی هستند که خودشان واضح نیستند ولی به وسیله این گزاره های واضح، واضح خواهند شد. یعنی اگر من توانستم مدعای خودم را به گزاره های واضح برسانم، دیگر همه انسانها باید قبول کنند، چون برای همه گزاره های زیرین واضح هست. اگر کسی قبول نکرد این دیگر به گفته قدما با عقل محاربه یا ستیز می کندو اگر نمی خواهی با عقل ستیزه کرده باشید، باید قبول کنید. پست مدرنها این نکته را محل مناقشه قرار دادند و گفتند ما قبول داریم که آدم وقتی در سیر استدلالی به گزاره واضح می رسد دیگر از طرف مقابل خود مطالبه دلیل نمی کند ولی گزاره ای که چه بسا برای حسن واضح است همان گزاره برای حسین واضح نیست، بنابراین حسن مطالبه دلیل نمی کند اما حسین برای گزاره مطالبه دلیل می کند. وضوح، وضوح فردی است نه وضوح نوعی یعنی ممکن است یک گزاره برای یک فرد واضح باشد برای دیگر قامض و برعکس. در این صورت سخن پست مدرنیستها مقبول واقع می شود؛ چرا که وقتی بگویید که گزاره واضح، برای همه انسانها واضح نیست و چه بگویید گزاره ای است که برای یک جامعه واضح است و برای جامعه دیگری غیرواضح است و چه بگویید گزاره ای است که برای یک فرهنگ واضح است برای یک فرهنگ دیگر غیرواضح است و چه بگویید گزاره ای است که برای یک خرده فرهنگ واضح است و برای یک خرده فرهنگ دیگر غیرواضح است و چه بگویید گزاره ای است که برای یک قشری از مردم یک جامعه واضح است و برای قشری دیگر از مردم همان جامعه غیرواضح است و چه بیاید پایین تر و پایین تر تا بگویید که گزاره ها به افراد بستگی دارد برای یک فرد واضح است برای یک فرد دیگر واضح نیست. معنایش این است که سیر استدلالی، سیر قانع کننده ای نیست، یک سیر استدلالی برای این آقا یا برای این خانم یا برای این فرهنگ یا برای این جامعه یا برای این تمدن وقتی عرضه می شود این سیر استدلالی

قانع کننده است برای سیر استدلالی دیگر قانع کننده نیست و این معنایش این است که قانع کننده بودن یا قانع کننده نبودن استدالات به خودشان بستگی ندارد، بلکه به مخاطبان استدالات بستگی دارد. لذا یک استدلال واضح ممکن است برای عده ای قانع کننده باشد و در جای دیگر غیرقانع کننده نباشد. لذا ما دیگر نمی توانیم بگوییم که حقانیت این حرف برای همه قابل اثبات است و بطلان این حرف برای همه قابل اثبات است؛ نه حقانیت یک گزاره قابل اثبات قطعی است نه بطلان یک گزاره قابل اثبات قطعی است و بسته است به این که مخاطب تو چه کسی باشد. قانع کنندگی یک امر روان شناختی است نه یک امر معرفت شناختی. مدرنیستها گویا گمان می کردند که قانع کنندگی یا قانع ناکندگی خاصه ای معرفتی ناشی از خود گزاره هاست، ولی ما فهمیدیم که این خاصه ای است که به روان شناسی مخاطب گزاره ها بستگی دارد و یک خاصه روانی است نه یک خاصه معرفتی. سوالی که در اینجا پیش می آید که چه می شود که یک گزاره ای برای یک نفر واضح است و برای دیگر واضح نیست؟ یا برای یک جامعه واضح است برای یک جامعه دیگر واضح نیست؟ مگر جامعه ها چه فرقی با هم می کنند یا فرهنگها یا خرده فرهنگها یا افراد. مگر با هم چه فرقی می کنند که یک چیزی اینجا واضح است آنجا واضح نیست. علل و عوامل متعددی وضوح و عدم وضوح را تبیین می کنند، وقتی در صدد یافتن آنها برآمدم، دیدیم که این تبیینها لااقل از 2/5 قرن پیش آهسته آهسته در نظرات فیلسوفان (حتی مدرنیسم) رخنه کرده بودند. اما یک رگه های در فکرشان بود که الان به درد ما غیرمدرنیسم ها می خورد. اولین تبیینی که چرا یک فکری برای کسی قانع کننده است و برای کس دیگری قانع کننده نیست در آرا هیوم پیدا شد. او گفته بود، برخلاف چیزی که قدما می گفتند (احساسات و عواطف و غرایض تان را تابع عقلتان کنید)، که احساسات و عواطف و غرایض را تابع عقل کردن ممکن نیست بلکه اگر هم ممکن بود مطلوب نبود. یعنی اگر شما بخواهید تمام غرایض و احساسات و عواطف خودتان را زیر مهمیز و مهار عقل قرار دهید، اولاً امکان ندارد. وی استدلالی آورد درباب طبیعت آدمی که امکان ندارد که انسان بخواهد احساسات و عواطف و غرایض خودش را تابع نیرویی به نام نیروی عقل کند. بعد استدلال جالب تری اقامه کرد مبنی بر این که نه فقط امکان ندارد، اصلاً مطلوب

نیست. ما نباید عقل مان را تابع احساسات و عواطف خودمان کنیم این سخن چه درست باشد چه نادرست يك رگه پست مدرن در آن وجود دارد. يعني پست مدرن مي توان بگويد، اگر مي بينيد يك گزاره اي براي يكي قانع کننده است، براي ديگري قانع کننده نيست، به اين دليل است كه يكي تابع بعضي از احساسات و عواطف خودش است و ديگري تابع بعضي از احساسات و عواطف ديگري است. احساسات و عواطف دو انسان يا دو گروه انساني يا دو جامعه انساني، اگر به صورتهاي مختلف دست اندر كار باشد، يعني تاثيرات مختلف بر عقل مي گذارد. احساسات و عواطف حاكم بر عقلمند؛ عقل نمي تواند حاكم بر احساسات و عواطف باشد. دليل تاثيرات مختلف بر عقل، عقل يكي تحت تاثير يك سلسله احساسات و عواطف اين گزاره را واضح مي بيند و عقل ديگري تحت تاثير يك سلسله احساسات و عواطف ديگر اين گزاره را قانع کننده نمي بيند. قانع كندگي و ناكندگي گزاره ها به جهت اين است كه عقول آدميان تحت سيطرة احساسات و عواطفشان است. در فكر هيوم رخنه اي در سدّ عقل درست شده بود، عقل تا مانند ترازويي شده بود كه هر جايي كه دعوایمان مي شد به آن رجوع مي كرديم و ما همه احساسات و عواطف و غرايض و اميال داريم ولي لااقل يك چيزي وجود دارد كه همه ما وقتي خيلي با هم نزاعمان مي شود به آن رجوع مي كنيم ، حالا فهميديم كه اين عقل هم اتفاقاً عروسك خيمه شب بازي است به دست احساسات و عواطف. عقل را كه فكر مي كرديم مي تواند حاكم و داور باشد مي فهميم كه اتفاقاً خودش محكوم است به احساسات و عواطف. بعد از هيوم، كانت مشكل دومي را براي عقلانيت مدرنيستي درست كرد ، كه همان مثال ديده گاه عينيكي و ديده گاه آينه اي است كه در آثار كانت و شارحان كانت شما فراوان مي بينيد. كانت مي گفت كه قبل از من همه فيلسوفان گمان مي كردند كه عقل يك آينه است كه تحذب و تقعر و موج ندارد. اگر اين آينه را در مقابل هر چيزي بگريد دقيقاً همان چيز را نشان مي دهد. نه اشكال و نه اميال و نه رنگها و نه نورها در آن دخل و تصرف نمي كنند. مي گفت تا زمان من (كانت) تصور فيلسوفان بر اين بود و بنابر اين وقتي كه نزاع بين افراد مختلف پيش مي آمد، فيلسوفان مي گفتند اختلاف براي اين است كه يكي از اين آينه ها يا چند تا از اين آينه ها مخدوش است. مثلاً شما در جامع المقدماتي كه طلاب مي خوانند ببينيد. در ابتدای منطق كبري مي گوید « بدان كه ذهن آدمي آينه اي است كه در آن منقش شده است صور معقولات

چنان كه در آينه صور محسوسات». كانت مي گفت، به نظر من، ذهن ما به جاي اينكه آينه باشد عيناك است و اگر ذهن عيناك شده، تازه اول مشكلات است. مثال او اين بود كه مي گفت شما فرض كنيد كه يك عيناك خاكستري رنگ به چشم بگذاريد در اين صورت همه چيز را خاكستري رنگ مي بينيد. اگر منطقي نباشيم مي گوييم چون عالم را ما كبود مي بينيم به اين معنا است كه عالم خاكستري هست، اما اگر منطقي باشيم مي گوييم من يك عيناك بر چشم دارم كه عالم را خاكستري نشان مي دهد ولي عالم در واقع سه حال در آن مصور است يا عالم هم واقعاً سرتاسر خاكستري است يا عالم هيچ جز از آن خاكستري رنگ نيست يا يك تكه آن خاكستري است و يك تكه خاكستري نيست. كه هر سه تا مصور است. اما کدام درست است ؟ راهش آن است كه عيناك را از چشم برداريم عيناك را اگر برداشتيم مي توانيم ببينيم کدام شق درست است. كانت مي گفت ما الان يك عيناك در چشم روح مان است به نام ذهن يا عقل. با اين عيناك عالم را يك جورهايي مي بينيم، اما اگر منطقي را كه در مثال مي گفتيم در مورد خودمان تكرار كنيم، بايد سه تا احتمال بدهيم. يعني يا عالم دقيقاً هماني است كه ذهن ما حكايت مي كند، يا عالم اصلاً آن جوري نيست كه ذهن ما حكايت مي كند يا عالم يك بخشهايي از آن هماني است كه ذهن ما حكايت مي كند و يك بخشهايي آن طور كه ذهن ما حكايت مي كند نيست. براي اينكه ما بفهميم کدام احتمال درست است بايد عيناك را برداريم. اما عيناك برداشتي نيست، عيناك ذهن را نمي شود برداشت. چرا كه به محض اينكه بخواهيم ببينيم اين عالم چه جور است، باز از طريق ذهن مي فهميم كه اين عالم چه جور است. وقتي عيناك برداشتي نباشد معنايش اين است كه درباب اينكه عالم واقعاً چه طوري است (غير از آن كه ذهن ما از عالم ارائه مي كند) بايد ساكت باشيم. بايد گفت به عالم واقع كه من به آن مي گويم نومنون، راه نداريم، ما فقط به فنومنون ها راه داريم، يعني به ظاهري كه بر ذهن ما پديدار مي شوند راه داريم. وقتي ادم از فنومنون به نومنون راه پيدا مي كند كه بتواند عيناك را از چشم روحش بردارد. اما ما از چشم و روحمان اين عيناك را نمي توانيم برداريم پس ما از نومنون هيچ خبر نداريم. آيا در اين ريشه هاي پست مدرن نيست؟ وقتي كه گفتيد ما به عالم واقع راه نداريم، معنايش اين است كه ما هستيم و همين چيزهايي كه فقط بر عقلمان عرضه مي شود. درباب اين كه

عالم واقع، واقعاً همین طور است یا واقعاً همین طور نیست ما نمی توانیم سخن بگوییم. این دومین رخنه ای بود که در عقلانیت افتاد. سومین رخنه در عقلانیت را بعد از کانت، مارکس انداخت، که می گفت منافع طبقاتی در این که ما جهان را چگونه می بینیم، کاملاً تأثیر می گذارند. وی تشبیه تاریک خانه را به کار برد. می گفت در تاریک خانه عکاسی همه تصویرها وارونه اند یعنی سر شما پایین تصویر و پای شما بالای تصویر میشود، عین این کار را ایدئولوژی برای ما می کند ما در واقع جهان را وارونه می بینیم. منافع طبقاتی برای ما ایدئولوژی درست می کند و ایدئولوژی یعنی آگاهی وارونه. همان طور که کانت می گفت که ذهن را نمی شود کند مارکس می گوید که منافع طبقاتی را نمی شود از خودتان دور کنید. بخواهید یا نخواهید یک منافع طبقاتی شما دارید. این منافع طبقاتی برای شما یک آگاهی کاذب یا آگاهی وارونه ایجاد می کند به آگاهی کاذب یا وارونه ایشان می گفت ایدئولوژی. آگاهی که جهان را آن گونه که هست نشان نمی دهد بلکه آن گونه نشان می دهد که منافع طبقاتی من اقتضا می کند. یک نوع مناسبتی بین منافع طبقاتی هر کسی و تصویری که از جهان هستی در ذهن و ضمیر او وجود دارد هست. به تعبیر یکی از نویسندگان ما مثل چرک پوست بدن نیست که بگویید به حمام میروم تا پاک شود. در گذشته کسانی که به قولی از خانواده های بورژوا به خوابگاه می آمدند و می خواستند ادای دیگران را در بیاورند، بهشان می گفتند این کار شدنی نیست تو همان بچه بورژوا هستی. لذا چون نمی شود منافع طبقاتی را یکسره از خودمان منخلع بکنیم، هیچ وقت هم نمی توانیم به کشف واقعیت جهان راه ببریم. همیشه تصویرهای کم یا بیش کج و ماوجی از جهان داریم. پس عقل هم آن قدر که فکر می کردیم که می تواند جهان را به ما نشان بدهد مبرا از منافع ما نیست و تابع منافع ماست. چندی بعد از مارکس، فروید آمد بحث را روان شناختی کرد. تا قبل از فروید، گمان می کردیم که کل وجود ما، آن مقداری است که از آن آگاهی؛ یعنی از نظر قدام آدمیان فکر می کردند که همان هستند که آگاهند، یعنی اگر ساخت وجود من، دایره باشد ساخت آگاهی من دقیقاً به اندازه همین دایره است، یعنی ساخت آگاهی و ساخت وجود به هم انطباق دارند یعنی هر چه هستند از آن آگاهند؛ فروید می گفت ساخت وجود ما یک دایره بسیار وسیعی است که تنها نسبت به قطاعی از دایره ما آگاهی داریم. مثالی که او می زد مثال کوه یخ است. چون وزن مخصوص یخ 9/10 است، اگر کوه یخی در اقیانوس

درست شود 1/10 ازش با خبر هستیم. این تکه ای که از آن با خبریم می گفت ضمیر هوشیار آدمی و بقیه را می گفت ضمیر ناهوشیار آدمی. البته در ابتدا فروید ساخت وجود ما را به سه دسته تقسیم کرده است: ضمیر هوشیار و ضمیر ناهوشیار و ضمیر نیمه هوشیار؛ که البته بعداً تئوری اش ساده تر شد. وی می گفت وقتی ما یک کاری را انجام می دهیم، یک عقیده ای اتخاذ می کنیم، به یک دینی یک مکتبی یک جناح سیاسی می پیوندیم. آن ضمیر ناهوشیار ما، که غالب وجود ما است، ما را به انتخاب این مکتب کشانده است، درحالیکه ما از این ضمیر ناهوشیار خبر نداریم. می پرسیم چرا این مکتب را انتخاب کردیم نه آن مکتب را، خبر نداریم. که آن رانه های درونی، ما را به این مکتب و این فکر و این عقیده کشانده اند و لذا بعد پیش خود می گوئیم من که یک انسان عاقلم، چرا این مکتب را انتخاب کرده ام؟ یعنی بعد از اینکه مکتب را انتخاب کردیم، شروع می کنیم به دلیل آوردن بر این که این مکتب حق است. گویی می خواهم بگویم اول حقانیت مکتب بر ما مستدل شده بود و بعد مکتب را انتخاب کرده ام. در صورتی که فروید می گفت تو اول تحت رانه های باطنی خودت (آن ضمیر ناهوشیار خودت) این مکتب را انتخاب کرده بودی و بعد می خواهی ژست متفکر مآب بودن را بگیری و آن وقت شروع می کنی به سود آن مکتب دلیل آوردن. لذا فروید به استدلال می گفت دلیل تراشی. می گفت هر چیزی که شما بهش می گوئید reasoning من فهمیدم دلیل تراشی است. فرق دلیل تراشی با استدلال این است که در استدلال اول من استدلال را دنبال می کنم بعد اگر استدلال قانع کننده بود مدعی آن استدلال و نتیجه آن استدلال را می پذیرم اما در دلیل تراشی من اول مدعا را انتخاب کرده ام و بعد به خاطر این که ژست عاقلان و اندیشمندان را گرفته باشم به سود این مدعایی که اتخاذ کرده بودم دلیل اقامه می کنم. یعنی آرایمان را غیر عقلانی انتخاب می کنیم و بعد می خواهیم دفاع عقلانی از آن بکنیم. در دین و مذهب هم مثل جاهای دیگر، شما اول دین خود را انتخاب می کنید بعد شروع می کنید به دلیل تراشی، برای اینکه بگویید من مکتبی را که انتخاب کرده ام بی رویه انتخاب نکرده ام تاملی در کار بوده است. حرف فروید باز عقلانیت را خدشه دار کرد، چرا که همه آن چیزی را که ما تا آن وقت فکر می کردیم عقلانیت است فهمیدیم که یک نوع دلیل تراشی است. ما در زندگی عادی خودمان

گاهی وقتها این را حس می کنیم ولی فروید می خواهد بگوید که همیشه باید این را حس کنید. این که چگونه در ضمیر آدمی يك بخشی به نام ضمیر ناخودآگاه به وجود می آید و بر ضمیر خودآگاه ما حاکم می شود و ما در ساحت ضمیر خود آگاهمان چیزهایی را که او به زور به ما تحمیل کرده شروع می کنیم به سود آن اقامه دلیل کردن، داستان دیگری است. بعد از فروید کسانی آمدند طرز تکوّن ضمیر ناخودآگاه را از فروید قبول نکردند، اما اصل اینکه ضمیر ناخودآگاه وجود دارد، قبول کردند. فروید می گفت آن ضمیر ناخودآگاه به جهت اینکه غرایض جنسی ما ارضاء نمی شود پدید می آید اما کسانی بودند که می گفتند اصلاً دلیلی هم ندارد که ما ضمیر ناخودآگاه و تنوّی غریضة جنسی فروید را قبول کنیم، ولی بالاخره به هر جهتی که هست ما چیزی به نام ضمیر ناخودآگاه داریم که تحت فرمان او هستیم و بعد فکر می کنیم که با استدلال کار کرده ایم. بعد از فروید (حدود 20 سال از زمان تنوّی فروید نگذشته بود) نیچه (فیلسوف آلمانی) از يك جنبه دیگر به قضیه نگاه کرد و وضع را در واقع بدتر کرد. او می گفت که ما آدمیان همیشه فکر می کنیم که تابع دلیل هستیم یعنی تابع معرفت هستیم ولی من با روان شناسی خودم به این نتیجه رسیدم که انسانها تابع قدرت هستند و اصلاً تابع معرفت نیستند. هر وقت يك عقیده ای به قدرتشان می افزاید آن عقیده را قبول می کنند و هر وقت که يك عقیده ای، قدرتشان را تضعیف می کند آن عقیده را رد می کنند. اول ژست کسانی را می گیرند که فقط طالب معرفت و حقیقت هستند، ولی اتخاذ، بر گرفتن و وا نهادن عقاید، فقط براساس این صورت می گیرد که این عقیده ای را که می خواهم بگیرم یا وانهم قدرت من را افزایش می دهد یا کاهش می دهد. همه انسانها عقایدی را برمی گیرند که به آنها قدرت دهد. انسان عقایدی را موجب ضعف خودش می شود بر نمی تابد و بیرون می کند ولی عقایدی که قوت قلب می دهند، قدرتی که البته نیچه می گفت يك نوع قدرت خاص نبود و آنرا به معنای خیلی عام به کار می برد، بعدها در نیمه دوم قرن بیستم فوکوآمد قدرتی را که نیچه می گفت يك معنای مضیقتری به آن داد و بنابراین فوکو از این جهت ادامه سخن نیچه بود. راسل (فیلسوف معروف انگلیسی در کتاب قدرتش که به زبان فارسی هم ترجمه شده) همین سخن نیچه را قبول می کند و می گوید ما آدمیان همه خواستهایمان منحصر می شود درخواست قدرت، اراده ما ارادة معطوف به قدرت است و همه کارهایش را برای قدرت است و بعد در طی فصولی

راسل استدلال می کند که همه ما آدمیان در پی قدرت هستیم حتی وقتی که در باب علم هستیم، علم به ما قدرت می دهد که آنرا می خواهیم. اگر انسان تابع قدرت باشد معنایش این است که ما فکر می کردیم که عقل ما تحت تأثیر چیز دیگری نیست فهمیدیم که تحت تأثیر غریضة قدرت طلبی ماست عقل ما همیشه دارد به قدرت طلبی ما سرویس می دهد. ما در این که چه رأیی را قبول کنیم و چه رأیی را قبول نکنیم تابع قدرت طلبی خودمان هستیم چه به صورت آگاهانه و ناآگاهانه. فقط آدمهایی که آگاهانه اینتتابع قدرت طلبی خودشان هستند مشی زندگی عملی آنها با ما تفاوت می کند وگرنه به لحاظ نظری آنها هم آراء و نظراتشان تابع غریضة قدرت طلبی خودشان است. پست مدرنیستها بعد از اینکه به جهت دو تا عامل غیر معرفتی گرایش به پست مدرنیسم کردند سپس برای دفاع از موضوع دیدند که می شود از هیوم، کانت، مارکس، فروید، نیچه، راسل برگ برنده گرفت. می خواهیم ببینیم این عوامل معرفتی که در آثار این فیلسوفانی که اسم بردم آیا واقعاً مدعای پست مدرنها را اثبات می کنند. یا نه؟ اما یک انسان پست مدرن ممکن است به من بگوید که تو اصلاً البای بازی یادت رفت، چرا که ما می گوئیم دلیل هیچ چیزی را نشان نمی دهد اما من می خواهم بگویم به این سادگی هم نمی شود گفت که دلیل چیزی را نشان نمی دهد و کار دوم اینکه اصلاً مدعیات اصلی پست مدرن ها چیست؟ و از نفی عقلانیت مدرنیستی چه نتایجی اتخاذ کرده اند، این دو کار را در جلسات آینده خواهم گفت.

«امروز سه شنبه هست» ،که هست، و اگر معتقد باشید که «انسان دارای علم و اراده هست»، که هست، باز هم نمی توانید بگویید که «الان ما در زمستان واقعیم» با این که هستیم.

در حالیکه جمله اول و دوم وسوم درست است. ولی از جمله اول و دوم، جمله سوم نتیجه نمی شود. منطق می گوید: از جمله «گربه انسان است» و «انسان بی شعور است» می شود نتیجه گرفت که «گربه بی شعور است». با این که هم جمله اول کاذب است هم جمله دوم کاذب است و هم جمله سوم کاذب است. منطق می گوید: من فقط کارم این است که آیا از مقدمات می شود نتیجه گرفت یا نه.

معرفت شناسی (به عنوان شاخه دیگر فلسفه) نسبت به اصل سخنان، از يك جنبه دیگر یک نوع شاخه بی طرف است. معرفت شناسی می پردازد به اینکه وقتی شما ادعایی می کنید نسبت دلیلتان با ادعایان چگونه است. آیا دلیلتان ادعا را اثبات میکند یا نه و آیا ادعا را لااقل تأیید می کند یا نه. آیا ادعای شما ادعایی است که پذیرفته شدنش لااقل معقول هست یا حتی معقول هم نیست. آیا ادعایتان فراتر از هر شك ممکن است یا فراتر از هر شك ممکن نیست. آیا ادعا را باید به عنوان يك امر ضروری بپذیریم یا امر امکانی. به عنوان يك ادعای تحلیلی باید بپذیریم یا به عنوان يك ادعای ترکیبی باید بپذیریم. به عنوان يك ادعایی که بپذیریم که پیشین است یا به عنوان يك ادعایی که پسین است. فقط بحث بر سر این که چه ارتباطی بین مدعا و پشتوانه های مدعای شما وجود دارد است و من در این ربط و نسبت مذاقه می کنم. که بین مدعاهای هر انسانی و پشتوانه هایی که برای مدعای خودش می کند چه ربط و نسبتی برقرار است. آیا ربط و نسبت تأیید گری دارند یا ربط و نسبت اثبات گری یا ربط و نسبت عقلیت سازی یا نسبت محتمل سازی یا ربط و نسبت دیگری دارند. چون پشتوانه های سخنان ما، برای سخنان ما ربط و نسبت های مختلف ایجاد می کنند. گاهی پشتوانه سخن من سخن من را معتبر می کند؛ گاهی سخن من را معقول می کند؛ گاهی سخن من را تأیید می کند؛ گاهی سخن من را اثبات می کند؛ کارهای مختلفی پشتوانه های سخن من با سخن من می کنند. طبعاً معرفت شناخت باید بحثهای فراوان دیگری بکند که همه مقدمه این مقصودند. باید بگوید که منابع شناخت ما چیستند؛ ابزارهای شناخت ما چیستند؛ گستره علم بشر چقدر است؛ محدودیت های علم بشر چقدر است؛ توجیه چه نوع

جلسه هفدهم ۱۳۸۵/۱/۸

انجمن اسلامی دانشجویان دانشگاه صنعتی شریف

در جلسه گذشته مقدماتی در باب نحوه تگون پسا تجددگرایی عرض کردم. از این جلسه به بحث در باب مهمترین مولفه های پسا تجددگرایی می پردازم. قبل از اینکه این مولفه های مهم را ارائه بکنم يك نکته ای را باید عرض کنم. مکتوبات متفکران و اندیشمندان پست مدرن به گمان، پر قلق، پر اضطراب، پر از ابهام و ابهام و سرشار از مطالب در هم آمیخته و درهم است. این نوع سخن گفتن ناشی از دیدگاه متفکران پست مدرن است، که بعداً معلوم خواهد شد علت آن چیست. اما اعتقادشان سرشار است از ابهام و ابهام، سخنان بی دلیل، سخنانی که اگر چه از بسیاری از نکات بسیار عمیق و لطیف خالی نیست، اما پشتوانه استدلال کم دارد و بیشتر به تظن های دفعی شبیه است تا به استدالات تدریجی و گام به گام. به این جهت شبیه مطالبی که، به این صورت عرض می کنم، نمی توانیم ببینیم. لذا باید از انبوه این مطالب لب مطالب و جان کلام را استخراج بکنید. اگر چه من با متفکران پست مدرن خیلی همذی ندارم و خیلی از نظراتشان را قبول ندارم، ولی دوستان گمان نکنند که من در این گزارشم ناخوشایندی خودم را دخالت میدهم.

مهمترین مولفه پسا تجددگرایی يك مولفه معرفت شناختی است و آن مولفه رد مبنای معرفت شناختی آن شاخه از فلسفه است که فقط دغدغه اش این است که چه ارتباطی میان مدعا و دلیل آن مدعا وجود دارد. همین طور که منطق (به عنوان يك شاخه دیگر از علوم عقلی) فقط توجه می کند که آیا واقعا از مقدمات شما میشود نتیجه را استنتاج کرد یا خیر. در حالیکه منطق اصلاً اظهار نظر نمی کند که مقدمات استدلال شما درست است یا نه. منطق صوری به شما می گوید که اگر معتقد باشد که

کاري است؛ توجیه با صدق چه ربط و نسبتي دارد؛ باور چگونه با دليل ربط و نسبت پیدا مي کند. معرف شناختي يکي از شاخه هاي فلسفه است و به گمان بنده مهمترين شاخه فلسفه است.

اولين ادعائي که پست مدرنیسم ها دارند ادعائي معرفت شناختي است و به معرفت شناسي مربوط مي شود. اين ادعا ردي است بر مبنایگرایي.

بحثي که معرفت شناسان از زمان ارسطو (و حتي به گمان خیلی ها از زمان افلاطون) طرح کرده اند اينست که هر کدام از ما آدميان عقاید فراوان داریم. يعني اگر بخواهيم عقایدی که داریم، گزاره گزاره استخراج بکنیم، هر انسان بالغی نزدیک به 100 میلیون فقره اعتقاد دارد. به گفته دکارت که در ابتدای رساله هدایت عقل میگوید «به نظر من هیچ انسانی از کمبود عقیده تا به حال گلابه نکرده است». اما همان مقدار که عقیده میان آدميان زیاد توزیع شده است، ظاهرا علم کم توزیع شده است. ما به خیلی چیزها عقیده داریم اما اینها فقط عقیده است یا علم هم هست. برای این که ببینیم چقدر از عقایدمان علم هست، باید ببینیم عقیده کی علم هست و کی علم نیست. من الان باور دارم که امروز سه شنبه است این عقیده ای است که من دارم. آیا این عقیده ام واقعا علم است؟ يعني باید بگویم «باور دارم که امروز سه شنبه است» یا می توانم بگویم «میدانم امروز سه شنبه است» خیلی با هم فرق می کند. باور دارم که امروز سه شنبه است خیلی آسان تر می شود به زبان بیايید، تا این که می دانم امروز سه شنبه است. «می دانم» ادعای علم است اما «باور دارم» ادعای عقیده است. برای این که عقیده تبدیل به علم شود، اولین چیزی که باید اضافه بشود صدق است. اگر صدق نداشته باشد علم نیست. عقیده به يك امر غير صادق را قداما با "جهل مرکب" تعبیر می کنند و امروزه در معرفت شناسي جهل مضاعف (double ignorant) می نامند. يعني آدم يك چیزی را نمی داند، ولي نمی داند که نمی داند. جهل مضاعف (جهل دوگانه، جهل مرکب) يعني هر وقت کسی به چیزی عقیده ای دارد و آن چیز صادق نیست و کاذب است و مطابق با واقع نیست و غير واقع است، علم ندارد؛ جهل دارد، آن هم نه يك جهل بلکه دو جهل. وقتی که از آدم می پرسند و می گوید «نمی دانم» در این صورت آدم يك جهل دارد. جهل به این که جواب سوال را نمی داند.

بنابراین اگر عقیده ای قرار است به علم تبدیل بشود باید مطابق با واقع باشد اما این هم کافی نیست حتي اگر عقیده ای صادق باشد باز هم علم نیست. وقتی آدمی چیزی را حدس می زند و اتفاقا آن چیز درست

درمی آید؛ باز نمی توانیم بگویم این را می دانست. من حدس می زنم که حسن پشت این دیوار ایستاده باشد اتفاقا شما می روید و می بینید که درست هم است. می گوید حدسم حدس خاطی نبود، حدس صائبی بود. اما آیا می توانم بگویم که من می دانستم که حسن اینجاست. نمی توانم بگویم که من می دانستم. بنابراین ظاهرا اگر عقیده ای داشته باشم به يك چیزی و آن چیز مطابق با واقع هم باشد باز هم نمی توانم بگویم علم داشتم و لذا يك چیز سومی هم احتیاج است. اینجاست که از قدیم معرفت شناسان می گفتند برای این که ما علم داشته باشیم؛ اولاً باید عقیده داشته باشیم، ثانیاً این عقیده مان صادق باشد، ثالثاً ضامن صدق هم داشته باشیم. آن آدمی که حدسی زد و حدسش درست از آب درآمده بود، عقیده اش درست بود، مطابق با واقع هم بود ولی ضامن صدق نداشت. چرا که وقتی از او می پرسیدیم: «تو از کجا می دانی که چه کسی پشت دیوار ایستاده است؟» دیگر چیزی بلد نیست که بگوید. پس ما باید علاوه بر این که عقیده مان مطابق با واقع باشد برای مطابقت با واقع يك ضامن هم داشته باشیم. حالا این ضامن صدق را ما از کجا می آوریم؟، اینجا اولین جواب را ارسطو داده است، که بعضی عقاید ما ضامن صدقشان در خودشان است و بقیه عقاید ضامن صدقشان آن عقاید دسته اول هستند. هر کس به این نظر قائل باشد به مبنایگرایي قائل است. ارسطو می گفت عقاید ما آدميان و عقاید هر آدمی خودش به تنهایی این جور است که کل نظام عقاید هر انسانی مثل يك هرم یا يك مخروط می ماند، در قاعده ي هرم یا مخروط يك سلسله عقایدی وجود دارند که این عقاید ضامن صدقي از جایی نمی خواهند، خودشان ضامن صدق خودشان هستند، خودشان نشان می دهند که خودشان صادقند. خودشان گواهی صدق خودشان را می کنند. این ها عقایدی هستند که در هرم معلومات ما در قاعده هرم معلومات ما هستند این عقاید مبین نیستند، يعني بوسیله عقاید دیگر روشن نمی شوند. بئين هستند يعني خودشان روشن هستند. اینها عقاید زیربنایی ما هستند. این عقاید زیربنایی البته تعدادشان فراوان نیست و در باب این که چقدر هستند و کدام عقاید زیربنایی هستند، بین کسانی که به این مسلک و مرام قائلند، اختلاف وجود دارد ولی بالاخره این عقاید زیربنایی هستند. ما با استفاده از عقاید زیربنایی و قواعد منطقی و از ملزم کردن این عقاید زیربنایی (مبنایی) و با استفاده از قواعد منطقی به عقاید دیگری می رسیم. به این

عقاید می گوئیم عقاید مبنایی و به آن هایی که روی این ها قرار می گیرند و صدقشان را از این ها می گیرند می گوئیم عقاید بنایی (روبنایی). پس به نظر کسی مثل ارسطو روی دانه دانه عقاید شما که انگشت بگذارند از دو حال بیرون نیست. یا از آن عقاید زیربنایی است که خودش ضامن صدقش است، یا عقاید روبنایی است. قدما معمولا به زیربناها می گفتند بدیهیات و به روبناها (هر چه باشد) می گفتند نظریات و لذا «عقاید نظری ما مبتنی است بر عقاید بدیهی ما». یعنی عقاید بنایی ما مبتنی بر عقاید مبنایی ماست. با لسان خود ارسطو باید بگوئیم عقاید ما یا خود ضامن هستند یا دیگر ضامن.

ما چگونه از دل عقاید زیرین به عقاید رویین می رسیم؟ او می گفت ما با استفاده از قوائد منطق این کار را می کنیم. یعنی اگر من معتقد باشم «الف ب است» و «ب جیم است» از عقاید زیرین من باشند؛ آن وقت منطق می گوید که تو می توانی از ملزم کردن «الف ب است» و «ب جیم است» نتیجه بگیری «الف جیم است» و «الف جیم است» دیگر از عقاید زیرین نیست بلکه از عقاید رویین است. پس هرم عقاید ما یک قاعده ای دارد که در این قاعده عقاید ضامن صدق خودشان بسر می برند و بقیه هم از قائده که می آید بالا تا به راس هرم برسید همه عقایدی هستند که ضمانت صدقشان را از دیگران می گیرند. به این مکتب می گویند مکتب مبنایگرایی. چون این مکتب معتقد است که معلومات ما مبنا دارند. همه عقاید ما بر آن قائده مبتنی هستند و آن قائده ضمانت صدق بقیه را می کند. بر طبق این مسلک اگر به شما گفتند که چگونه می گوئید این عقیده صادق است؟ از مانی شما می توانید صدقش را نشان بدهید که با استدلال منطقی نشان بدهید که این عقیده از 2، 3، 4، 5 تا از آن عقاید مبنایی نتیجه گرفته شده است. اگر بتوانید این کار را انجام بدهید آن وقت برای هر عقیده رویینتان با توسل به یک دسته از عقاید زیرینتان برایش ضامن صدق فراهم آورده اید و نشان داده اید که صادق است. اگر این مکتب را قبول بکنید می بینیم که سه مطلب را باید بپذیرید. اول این که همه عقاید ما وضعشان مثل هم نیست. درحالی که بعضی به بعضی دیگر محتاجند و بعضی به بعضی دیگر محتاج نیستند. دوم باید بپذیرید که همه عقاید ما آنهایی که زیرین هستند خودشان، خودشان را ضمانت می کنند؛ ولی آنهایی که رویین هستند خودشان نمی توانند خودشان را ضمانت بکنند. سوم باید بپذیرید که هر عقیده ای از عقاید رویین باید با قواعد منطق بر عقاید زیرین مبتنی شده باشد. اگر این مکتب درست

باشد آن وقت ما می توانیم از مطابقت با واقع بسیاری از معلومات خودمان یقین کنیم. درحالی که معلومات زیرین، معلوم هستند که مطابق با واقع اند. هر فقره معلوم جدید و عقیده جدیدمان را با استفاده از قوائد منطق می توانیم بسنجیم که قابل استخراج و استنباط از قوائد زیرین هست یا نه؟ اگر هست، می گوئیم این عقیده مطابق با واقع است. اگر نیست می گوئیم مطابق با واقع نیست بنابراین این نظر، که کدام عقاید مبنایی هستند؛ سه مکتب و شعبه مختلف در مبنایگرایی بوجود آمده است. بعضی از مبنایگراها می گفتند که عقاید مبنایی چون خودشان صدق خودشان را تصدیق می کند، این ها محسوسات ما هستند، این ها وجدانیت ما هستند و اولویات ما هستند و لذا این سه دسته زیر قرار می گیرد. محسوسات یعنی عقایدی که از راه باز کردن کانالهای حسی بر روی عالم واقع بدست می آیند، عقایدی هستند که توجیهش در خودشان است. مثلا من وقتی چشم هایم را باز می کنم و از طریق باز کردن این مجرا با عالم طبیعت ارتباط پیدا می کنم، آن چیزی که چشم به من می گوید را در قالب لفظ درمی آورم و این از عقاید مبنایی من است. مثلا اگر من گفتم این صندلی سرخ رنگ است، این از عقاید مبنایی من است. دیگر نباید بگوئیم از کجا می گویی؟ این عقاید را عقاید حسی می گفتند و این گزاره ها را گزاره های محسوس می نامیدند. گزاره های وجدانی هم همین طور است. گزاره های وجدانی آن چیزهایی است که آدم به خودش رجوع می کند درون خودش می یابد. در باب خودش، در باب افعال درونی خودش، در باب انفعالات درونی خودش، در باب قوای درونی خودش در می یابد. مثلا من وقتی احساس تشنگی می کنم، اگر گفتم من تشنه ام این از آن عقاید مبنایی است و دلیل نمی خواهد. دسته سوم هم گزاره هایی اولین اند، گزاره هایی بودند که آدم وقتی تصور موضوعی یا مفهومی را می کند، باید قبول کند که این گزاره صادق است. مثلا هر جسمی که دارای رنگ است دارای شکل هم هست. این را نه از راه بیرون و نه از راه درون می شود یقین کرد و آدم هر چقدر فکر می کند، می بیند راست است، نمی شود یک چیزی رنگ داشته باشد اما شکل نداشته باشد. امکان ندارد چیزی دارای رنگ باشد ولی داری شکل نباشد. یا وقتی تصدیق می کنید «هر چیزی خودش است» این هم از گزاره های اولیه است. یا وقتی که شما تصدیق می کنید «هیچ چیزی از خودش جلو نمی تواند

بزنند». یا «هیچ چیزی از خودش عقب نمی تواند بزند». «هیچ چیزی نمی تواند خودش را به وجود بیاورد» این ها گزاره های اولیه هستند. ارسطو می گفت گزاره هایی که یا محسوسند، یا گزاره هایی وجدانی هستند یا گزاره های اولی، زیر قرار می گیرند.

مبناگرایان دیگر می گفتند ما نمی دانیم گزاره های زیرین کدام هستند فقط این را می دانیم که این گزاره های زیرین، گزاره هایی هستند که نمی شود به نفعشان استدلال کرد. اصلاً امکان استدلال به نفعشان وجود ندارد. این هم خیلی مطلب دقیقی است اصلاً بعضی از گزاره ها هستند که امکان ندارد کسی بتواند به نفع آنها استدلال بکند. در منطق صوری گفته اند که 64 نوع استدلال وجود دارد. 4 شکل استدلالی داریم هر شکل استدلالی هم 16 ضرب دارد، 4 ضربدر 16 می شود 64. از 64 نوع استدلال 15 یا بعضی می گفتند 19 نوع استدلالش درست است. آن 49 نوع دیگر یا آن 45 نوع دیگر استدلال درستی نیستند. بنابراین از تمام آن 64 نوع استدلالی که ما می توانیم استدلال بکنیم 15 یا 19 نوع استدلال درست هستند. و بقیه استدلالها استدلالهای نادرستند. یا عقیمند. در این 15 یا 19 نوع استدلالی که درست هستند، تماماً مبتنی بر استدلال «الف ب است»، «ب ج است»، «پس «الف ج است» می باشد. به این استدلال «الف ب است»، «ب ج است»، «پس «الف جیم است» ضرب اول از شك اول از آن 64 نوع می گفتند. همه استدلالات درستی که بشر می کند بالاخره مبتنی بر این است. حالا اگر پرسش شد که از کجا می گوئید که اگر «الف ب باشد» و «ب جیم باشد» آنگاه «الف جیم است»؟ من قبول ندارم که اگر «الف ب باشد» «ب هم جیم باشد» حتماً «الف جیم است». شما نمی توانید استدلال کنید، چون هر استدلالی بکنید آن استدلال خودش به اگر «الف ب باشد» و «ب جیم باشد» آنگاه «الف جیم است» توقف دارد. چون همه استدلالهای دیگر صدقشان را از این می گیرند آن وقت اگر بخواهیم يك استدلال به سود این بکنیم آن استدلال، صدقش را از کجا بگیرد؟ پس دور پیش می آید، در واقع به این معنا که جمله اگر «الف ب باشد» و «ب جیم باشد» پس آنگاه «الف جیم است» (در گفته قدما) خود یک جمله شرطی متصله است چرا که خودش صدقش را از خودش باید داشته باشد، چرا که استدلال به سودش نمی توانیم بیاوریم. بنابراین بعضی از مبناگرایان می گفتند ما نمی دانیم این قضایای مبنایی کدام هستند، که بتوانیم تک تک برای شما تعیین بکنیم، ولی می دانیم که قضایای مبنایی آن

هایی هستند، که اصلاً به سودشان نمی توان استدلال کرد و چون به سودشان نمی شود استدلال اقامه کرد، ما آنها را بدون استدلال قبول می کنیم. قول سوم می گوئید عقاید زیرین آنهايي هستند که اگر به آنها بخواهیم شك بکنیم در باب هیچ عقیده ای نمی توانیم به یقین برسیم. مثلاً مانند اینکه ما هر شیئی را با تاباندن نور روشن می کنیم، اما خود نور را با چه روشن می کنیم. نور را نمی توان با چیزی روشن کرد، يك چیزی باید خودش، خودش را روشن بکند. بقیه چیزها را باید توسط آن روشن بکنیم. گویا این عقاید زیر مبنا اینگونه هستند صدق خودشان را خودشان روشن می کند و صدق بقیه توسط این ها روشن می شود این دیدگاه ارسطو است. در روزگار ما (یعنی از وقتی که فلاسفه مدرن پدید آمد) بسیاری از فیلسوفان مدرن این حرف ارسطو را قبول کردند و به این معنا مبناگرا به حساب آمدند. معروفترین آنها دکارت است. دکارت و جان لاک مبناگرا هستند. می دانید که در فلسفه مدرن گفته می شود برج دوقلوهای معرفت شناسی دکارت و جان لاک هستند. این دو قله معرفت شناختی فلسفه مدرن، هر دو، سخن ارسطو را در اصل مبناگرایی قبول داشتند. اما در موارد مبنا با ارسطو اختلاف داشتند. در روزگار خود ما راسل این حرف را قبول داشت. یکی از معرفت شناسان بزرگ روزگار ما لونیس این نظر را قبول دارد. در میان معرفت شناسان زنده چیزم (بزرگترین معرفت شناس در روزگار ما) مبناگرایی را قبول دارد. همه فیلسوفان مدرنیسم با روایت های مختلف موافق مبناگرایی بودند. شما وقتی مدرنیسم بودید اولاً معتقد بودید که بین عقایدتان می توانید بفهمید که کدام مطابق واقع هستند و کدام مطابق واقع نیستند. ثانیاً بعضی عقاید هستند که قبول دارید واقع و زیرمبنا هستند و لذا این فرد راهش به طرف عالم واقع مسدود نیست. پست مدرن ها با مبناگرایی مخالفت می کنند و به جای این نظریه سه تا نظریه ابداع کردند که هر سه در يك چیز مشترك هستند: اینکه راه ما با عالم واقع بسته است. گرچه می توانیم بفهمیم که چه می گذرد، بعضی سخنان را بهتر از بعضی سخنان دیگر می پذیریم، بعضی را کمتر می پذیریم، پذیرشها داریم، وازنش ها داریم نقض و ابرامها داریم، تایید و تضعیف ها می کنیم، جر و تعبیر می کنیم، اما این که عالم واقع چه هست ما خبر نداریم. تصور کنید فردی را زندانی کرده باشند و هیچ ارتباطی با عالم واقع نداشته باشد. در آن صورت

می تواند در مورد عالم واقع یعنی عالم بیرون يك گمانه زندهایی بکند. در مورد حرفه‌هایی که از عالم واقع می زنند، می تواند خطای بعضی دیگر را بگیرد. مچ بعضی دیگر را بگیرد و بگوید این حرفی که می زنید با آن حرفتان ناسازگار است. مثلاً دیروز می گفتید که سه سال بیرون باران نیامده است و حالا می گوید که امروز بیرون، تر است، و این دو حرف با هم ناسازگار است. اما واقعا در عالم واقع چه خبر است ما خبر نداریم؟ محل اشتراك پست مدرن ها این است که چون مبنای را قبول ندارند، به سه راه دیگر رفتند. محل اشتراك آن سه راه این است که ما راهمان به عالم واقع بسته است. اولین مکتب holism (کل گرایی) میگوید همه عقاید به هم نیاز دارند نه اینکه یک دسته شان به بقیه نیاز داشته باشد و يك دسته شان نیاز نداشته باشند. همه عقاید به هم نیاز دارند. در این صورت ضمانت صدق ارتباط يك سویه نیست. مگر می شود این عقیده صدق او را تایید بکند. مثل این می ماند، که من بگویم این خانم هر چه می گوید راست می گویند. و این خانم بگوید ملکیان هم هر چه می گوید راست می گوید. برای این که ما بفهمیم این خانم در همین جمله ای که می گوید، راست می گویند باید به چه کسی رجوع کنیم، به ملکیان. اما اگر یقین نداشته باشیم که هر چه ملکیان می گوید، راست است خود این جمله را از ملکیان نمی توانیم قبول بکنیم پس چگونه می شود که يك کسی صدق حرفهای دیگری را ضمانت کند و دیگری صدق حرفهای این را ضمانت کند. این نکته خیلی مهم است. چرا که آدم در بادی امر به نظرش می آید کل گرایی مکتب غیر دفاعی است. کل گرایی مثالهای عدیده ای زدند که برای ما نشان بدهند که عقاید اتفاقاً می توانند همدیگر را تایید بکنند. مهمترین مثالی که می زنند «مثال جدول کلمات متقاطع» است. شما يك جدول 15 در 15 کلمات متقاطع را در نظر بگیرید. شما یقین 100% ندارید برای مثال «رودی است در ایران و 8 حرف است». شما 5 تا رود در ایران و 8 حرفه بلدید؛ پس یقین نداریم که از این 5 رود کدام درست است. در اکثریت قریب به اتفاق جدول کلمات متقاطع، هر سؤال، بیش از يك جواب محتمل اول دارد. اما سوال دیگر جدول این است «انسان شجاع». برای «انسان شجاع» هم چند کلمه به تعداد خانه متناسب می دانید. جواب این سؤال را هم شك داریم. اگر یکی از جوابهای سؤال دوم با یکی از جوابهای سؤال اولی جور شدند، آن وقت آن جوابی که به رود دادید نتیجه می دهد که آن جوابی که به

شجاع دادید درست است و آن جوابی که به شجاع دادید نتیجه می دهد که آن جوابی که به رود دادید، درست است. یعنی شما در جدول متقاطع نسبت به تک تک آنچه که اظهار نظر می کنید؛ اگر آن فقره را به تنهایی در نظر بگیرید به آن فقره شك داریم. اما اگر یکی از این فقرات به كمك یکی دیگر آمد؛ یکی دیگر هم به كمك این یکی می آید و در واقع این را تقویت می کند. پس ممکن است در حالیکه به یکان یکان هر کدام از معلوماتمان شك داشته باشیم، اما وقتی انبوه شدند می توانند شکهای یکدیگر را از بین ببرند. يك امر مشکوک، امر مشکوک دیگر را از شك بیرون می آورد و آن امر مورد شك این امر مورد شك را از مشکوک بودن بیرون می آورد و به یقین می رساند. کل گراییان معتقدند اگر به هر کدام از معلومات نگاه بکنیم مشکوک هستند، اما به هم كمك می کنند تا یقین حاصل کنیم. نظیر این دید از قدیم در مسئله دادگاه ها بدون اینکه متوجه باشند، وجود داشته است. آیا هر که لباسش خونی است قاتل است؟ پس همه قصابها هم قاتل هستند. آیا هر که دستش بلرزد، قاتل است؟ پس همه پیرمردها و پیرزنها قاتلند. آیا هر که چشمش دو دو می زند یا رنگش پریده، قاتل است؟ هیچ کدام از این ادعاها به تنهایی نمی تواند قاتل بودن را اثبات بکند. اما اگر بدن فردی خونی باشد، يك کارد دستش باشد، اگر شما ایست داده اید فرار کرده باشید آن شبی که قتل رخ داده معلوم نبوده کجا بوده است؛ (هیچ کدام از این ها به تنهایی اثبات قاتل بودن فرد را نمی کند) وقتی این ویژگیها با هم می آیند می گویند وي قاتل است این ویژگیها روی هم رفته در 6 میلیارد آدم فقط در وي مشاهده شده است.¹

معلومات ما اصلاً معلومات مخروطی و هر می نیستند. در مخروطی و هر می کل آن معلومات روی پایه و قاعده استوار گشته است، در صورتیکه معلومات در این حالت يك کره است که اگر کمی بغلطانید همه توپ حالا روی يك نقطه دیگر می ایستد. لذا هر نقطه ای از توپ می تواند برای کل توپ قاعده بشود. به این معنا که ارتباط متقابل است و لذا باید به همه معلوماتمان یه يك چشم نگاه بکنیم.

بزانه (از فیلسوفان معروف نیمه دوم قرن 20 و از هگلین انگلیسی) این نظرات را به صورت يك مکتب از دل حرفهای هگل بیرون کشید. در میان معرفت شناسان زمان ما، از سلازلز (معرفت شناس آمریکایی) می توان نام برد.

يك جدول را چند جور مي توان پر كرد؟ جدولهاي وجود دارند كه يك شكل دارند ولي چند شرح دارند. سه شرح متفاوت مي نويسند. يعني جدول با شرح سوم و دوم و اول مي شود. به اين معنا است كه 3 دسته جوابند كه ضامن صدق هم مي شوند. اگر نظريه كل گرايي را قبول كنيم، مي توان گفت عالم واقع را مي شود در 3 حالت تصوير كرد. ما جدول عالم را در يك حالت حل کرده ایم ولي ممكن است كل عالم واقع را بشود يك نوع ديگر حل كرد. در حاليكه همه اين حلها موفق اند به اين معنا كه همه اجزاء در اين راه حل ها همدیگر را تأیید می کنند. اما در عين حال بهره اي از صدق ندارند چرا كه در عالم واقع تنها يكي بهره اي از صدق مي تواند داشته باشد. به تعبیر كل گرايي تنها افكار من مي توانند با هم ناسازگاري نداشته باشند؛ اما اگر افكار من با هم سازگاري داشته باشد ضامن اين نمي شود كه افكار من با واقعيّت مطابقت دارد. براي مثال در تمام رمان هاي معمولي در دنيا كل اجزا رمان با هم مي خواند؛ ولي آيا كل اجزاي رمان با هم بخواند، به معنا است كه اين رمان مطابق با واقع است؟ صرف اين كه يك نظام فكري اجزايش با هم سازگارند كفايت نمي كند براي اين كه اين مجموعه با واقعيّت مطابقت داشته باشد.

كوآين (از بزرگترين منطقيون و فيلسوفان منطق آمريكا) از همين نظريه پيروي مي كردو مي گفت بجاي اين كه بگوئيم درخت دانش يا نردبان دانش، بايد بگوئيم پارچه دانش. قداما كه مبنا گرا بودند معرفت دانش را نردبان مي دانستند اما بايد بگوئيم پارچه دانش چرا كه پارچه هر تارش يك پودي را تأييد مي كند و هر پودي هم يك تار را تأييد مي كند. تار وارد پود مي شود و هم باعث استحكام آن مي شود و هم استحكام مي گيرد و بالعكس.

اما يك مطلب مهم در كل گرايي وجود دارد، كه كل عقايد آدم بايد با هم سازگاري داشته باشند و اگر عقايد ما با هم ناسازگاري نشان بدهند معلوم مي شود كه عقايدمان مطابق با واقع نيست. اما اين سازگاري دو نوع است كه منشأ دو مكتب فرعي است. كل گراهاي هستند كه مي گویند براي معلومات فردي ما كافي است كه اين عقیده امان با عقیده دیگرمان نقض نشود. اما بعضي از كل گراها مي گویند عقیده اي عقیده دیگری را تولید بکند و البته آن عقیده نیز این عقیده را تولید بکند. رابطه نقض ناپذيري كافي نيست. رابطه توليدي بايد داشته باشند. اين توليد بکند آن را و آن توليد بکند اين را. مثلاً ما قاشق را در فنان چاي شكسته مي بينيم، ولي معتقدیم كه شكسته نيست و

خطاي چشم است. دليل اينكه شكسته نيست به خاطر اين است كه به قاشق دست مي زنم مي بينم شكسته نيست؛ همانطور كه اول بود. در واقع چشم شما مي گوید دو تکه و دست شما مي گوید يك تکه. چرا بايد حرف دست را قبول كرد؟ در واقع به صرف اين كه دستم يك نواخت حس کرده تبعيض قائل نشدم بلکه قاشق را بيرون كشيدم و آن را يك تکه ديدم و چشم هم حرف رقيب را تأييد کرد؛ و لذا گفتم يکنواخت است. چشم مي گفت وقتي در چاي بود دو تکه مي ديدم، وقتي بيرون كشیده شد، من هم قبول دارم كه يك تکه است. معلومات بايد هماهنگ باشد. در كل گرايي مشكل وقتي پيش مي آيد كه يك آدم عقايدش با هم ناسازگار باشند. در اين گونه موارد ما نمي توانيم بفهميم كه کدام يك از عقايد مطابق با واقع و کدام يك مطابق با واقع نيست. فقط مي گوئيم اين دو را به هر نحوي با هم آشتي بدهيد. 2. يك آدم كل گرا مثل كسي است كه صلح را بر عدالت ترجيح مي دهد. لذا اگر دو فقره از عقايدتان با هم ناسازگاري نشان مي دهند، اين قدر نگوئيد كه کدام مطابق با واقع است، ما راهي نداريم كه ببينيم کدامش مطابق با واقع است فقط بايد يك كاري كنيم كه اين ها با هم آشتي كنند، چون اگر با هم آشتي نکنند آن وقت وضع خراب است. لذا شما بايد يك راهي پي بكنيد تا يك فقره از معلومات را به هر نحوي با آن معلومات ديگر سازگار بكنيد. البته راه هاي سازگار كردن مختلف است.

در ميان پست مدرن ها مبنا گرايي سه رقيب پيدا كرد. از رقيب دوم با بافت گرايي ياد مي كنند. ويتگنشتاين اولين كسي است كه در اوایل قرن بيستم اين مكتب را بنا به تفسير ي پديد آورد. ويتگنشتاين گفت هر انساني يك شيوه زيست دارد. شيوه زيست (form of life) از مفاهيم مهم تفكر ويتگنشتاين است. وقتي شيوه زيست آدميان عوض مي شود چيزهاي ديگري هم، در آنها عوض مي شود درحاليكه حواسشان نيست. ويتگنشتاين در آثارش هيچ جا دقيقاً نگفته كه شيوه زيست به اين عوامل بستگي دارد. از مجموعه آثار ويتگنشتاين گفته اند كه به نظر وي سه چيز موثر است كه شيوه زيست من با شما متفاوت باشد. اولين عاملي كه شيوه زيست ما را متفاوت مي كند فرهنگ اجتماعي است. ما در فرهنگهاي مختلفي زندگي مي كنيم وقتي من شهروند جامعه اي هستم و شما شهروند جامعه ديگري هستيد، فرهنگ جامعه هاي ما، در شيوه زيست ما موثر است. ويتگنشتاين درحاليكه مي گفت جامعه اي كه ما در آن زندگي

می‌کنیم، ولی توجه داشت که ما در کدام جامعه زندگی می‌کنیم. به یک معنا شما الان دارید در جامعه ایران زندگی می‌کنید درحالی‌که اگر اصفهانی باشید در جامعه اصفهانیها نیز زندگی می‌کنید. لذا فرهنگ اجتماعی هم فرهنگ واحدی نیست فرهنگ و زیر فرهنگ وجود دارد. ما culture داریم subculture داریم subsubculture داریم همه این‌ها را او یک عامل به حساب می‌آورد. به این معنا است که ایرانیها وقتی با ژاپنی‌ها مقایسه می‌شوند مثل هم هستند اما خودایرانی‌ها یا خراسانی یا ایرانی‌های تیریزی یا اصفهانی که با هم مقایسه می‌شوند متفاوت اند. دومین عامل تاثیر گذار بر form of life این است که ما در چه رشته علمی یا فنی یا هنری کار می‌کنیم. form of life فیزیکی‌دان با روان‌شناسان متفاوت است. form of life نقاشان با خوشنویسان فرق می‌کند. سومین عامل سنخ روانی ما آدمیان است. من سنخ درون گرای کنش‌پذیرم و شما برون‌گرای کنش‌گر هستید، یکی برون‌گرای کنش‌پذیر و یکی درون‌گرای کنش‌گر. آدمیان سخنهاي رواني متفاوتي دارند.

هر form of life به نظر او عاملي براي جهان تصوير word picture فرد است. وقتي form of life من متفاوت با شماست جهان تصوير من هم با شما متفاوت است. يعني شما جهان را "يك جور" مي بينيد و من جهان را "يك جور ديگر" مي بينم. ولي به اين معنا نيست كه شما اين صندلي را سبز مي بينيد و من سرخ مي بينم. "يك جور ديگر" معنايش اين نيست كه ما ديگر در هيچ دو امري با هم وفاق نداريم. معنايش اين نيست كه وقتي form of life من با شما عوض مي شود حتي در يكي از فقراتمان با هم مشترك نيستيم. هر چه form of life ما به هم نزديكتر است ميزان عقايد مشتركمان بيشتراست و بالعكس. جهان تصوير كه عوض بشود بازي زباني (language game) را عوض مي كند. وينگشتاين مي گفت وقتي شما شيوه زيست خاصي داشته باشيد و طبعاً جهان تصوير خاصي داشته باشيد و در نتيجه بازي زباني خاصي داشته باشيد؛ فرقي در اين است كه عقايد كه براي شما واضح هستند براي من غامض هستند و عقايد كه بر شما غامضند براي من واضح هستند. يعني وقتي كه ما جورهاي مختلفي زندگي مي كنيم، يك عقیده اي براي من واضح هست؛ لذا وقتي اين عقیده بر من عرضه مي شود فوري قبول مي كنم و اصلاً احتياجي نيست براي من دليل بياوريد؛ اما براي شخص ديگري اين عقیده نه فقط واضح نيست، بلكه غامض است. گاهي چنان

غامض است كه صد دليل بياوريد، باز هم متقاعد نمي شود. وقتي كه تصويرها و بازيهاي زباني متفاوت مي شود، ميزان وضوح و غموض عقايد مختلف است. حالي كه يك مطلبي خيلي واضح نيست و ادعا مي كنم براي ما واضح است، مد نظر نيست؛ يا يك مطلبي براي شما غامض نيست اما براي اين كه تسليم من نشويد مي گوييد: خير اين مطلب غامض است؛ اين حالت هم مد نظر نيست. براي مثال؛ الان شما 50 رنگ مختلف را جلوي من مي گذاريد و مي پرسيد: چند رنگ است؟ من مي گويم همشان سرخ هستند. چون واقعا اسم ديگرس بلد نيستم. اما آدمي كه نقاش است يا يك دختر قالي باف؛ دو تا رنگي كه من هر چقدر دقت بكنم نمي توانم تمميز بدهم، مي گويد اين ها دو رنگ هستند. در عوض او كلمه هاي مختلف را با هم بكار مي برد در حاليكه من مي گويم دختر خانم من به نظرم مي آيد آن كلمه با اين كلمه فرق مي كند. چون او يك جاي ديگر تيز شده و من يك جاي ديگر تيز شده ام. مطلبي كه براي او وضوح دارد براي من ندارد مطلبي كه براي من وضوح دارد براي او ندارد.

(پرسش و پاسخ)

● نسبت بين ديگاه مبنائگرايي و خشونت تا چه حد نسبتي نزديك است؟

- سؤال خوبي است. اگر شما به مبنائگرايي قائل باشيد، استعداد خشونت بيشتري مي شود. استعدادش بيشتري مي شود به اين معنا نيست كه هر مبنائگرايي مثل جان لوك خشونت طلبند. جان لوك در فلسفه غرب به عنوان فيلسوف بسيار مهربان معروف است. معروف است مي گويند جان لوك بود كه وقتي زشت ترين توهين ها را مي شنيد مي نوشت «در مورد من عبارتي نوشته بوديد كه من براي فهم معني آن مجبور شدم به كتاب لغت رجوع كنم». استعداد خشونت به اين معني كه مبنائگرايي، در فرد سبوع و درنده خوب مي تواند اين سبوعيت و درندگي را به فعليّت برساند. چون اگر شما مبنائگرا باشيد ميگوييد حقايق واضح است هر كه با اين ها مخالفت بكند، در مقابل حق ايستاده است چرا كه صدقشان را از خود دارند يا از ديگر مبناهي. بعد هم معتقد است استدلال وقتي براي من قانع كننده است براي همه انسانها قانع كننده هست. طبق مبنائگرايي استدلال يا قانع كننده است يا قانع

کننده نیست. استدلال را هم با این حال که قانع کننده بود، قبول نکردند، پس نزاع با حق دارند.

● در بیان دیدگاه معرفت شناختی شما به کدام دسته تعلق خاطر بیشتری دارید؟

اجازه بدهید، من تا آخر مباحث را عرض بکنم در انتها می گویم. من اتفاقاً آن مکتبی که ویتگنشتاین قائل است من هم قائلم.

● آیا شما به تقدم شناخت شناسی بر هستی شناسی قائلید اگر بله به چه معنا؟

- نه. من يك بار ديگر در اين سلسله درسها بود كه گفتم: دوري وجود دارد كه آيا معرفت شناسي مقدم بر وجود شناسي يا وجود شناسي مقدم است بر معرفت شناسي. به نظر من از اين دور نمي شود رهايي پيدا كرد بنابراين من نمي توانم بگويم به تقدم شناخت شناسي بر هستي شناسي قائل هستم.

● آيا داوري بين عوامل، معنا و امكان و ضرورت دارد؟

- معنا دارد، امكان ندارد، ضرورت هم ندارد. مي شود گفت از اين چهار تا قصه كه از عالم گفته شده کدامشان مطابق با واقع است (معنا دارد) اما نمي توانيم بفهميم كه کدامش مطابق با واقع است. گاهي وقتها هست كه سؤال معقول است ولي جوابش را نمي شود پيدا كرد

● چرا از مبنایگرایی نمی شود چند نظام فکری متفاوت را استنتاج کرد؟ در حالی که همه چیز بر اساس پله اول بنا می شود کافی است پله اول را چیز متفاوتی بگیریم تا بنای دیگری بدست آید؟

- ما نمي توانيم چيز متفاوتي بگيريم. هر چيزي را كه نمي شود پله گرفت. بايد اين پله يك ويژگي هايي داشته باشد كه بشود پله. مبنایگراها اگر چه در باب پله اختلاف دارند اما معتقدند كه پله ها يك چيز مشترك دارند و آن اين است كه ضامن صدق خودشان هستند. هر چيزي را كه نمي شود پله گرفت بايد ضامن صدق خودش در خودش باشد

● وجدانیت شامل خود و احوال خود بوده است؟
بله هر چيزي كه راجع به خودش و احوال خودش بگويد وجدانیت است منتها احوال خود سه قسمت است احوال خود، انفعالات دروني خود، قواي دروني خود.

● و آنچه که در مورد خود می گوئیم آن چيزی نیست که درباره احوال خود بیان می کنیم؟

- بله دو تا چيز است يك وقت درباره خودمان حرف مي زنيم يك بار در باره احوال خودمان حرف مي زنيم. با هم فرق مي كند. يك وقت من مي گويم «من زنده ام» درباره خودم حرف مي زنم. يك وقت

میگویم «من احساس تشنگی می کنم» در باب يك انفعال مي گويم و يك وقت هم مي گويم «من به ياد مي آورم» كه يك قوه است بنام قوه حافظه.

● و آنچه که درباره خود می گوئیم آن چيزی نیست که درباره احوال خود بیان می کنیم. به عبارت دیگر آیا از خود می توان خبر داد؟ هر خبری از خود بدهیم، فعل دروني است يا انفعال دروني است يا قواي دروني است ؟

- اين سؤال جالبی است. همان مسئله ای است كه هيوم مطرح كرد. هيوم مي گفت من نمي فهمم كسي راجع به خودش حرف بزند هر كسي كه راجع به خودش دارد حرف مي زند يا در باب يكي از افعال دروني خودش حرف مي زند يا انفعالات دروني خودش يا قواي دروني خودش. من نمي فهمم يك نوع چهارمي هم وجود داشته باشد كه درباره خود آدم باشد. در حاليكه فيلسوفان قديم مي گفتند وقتي آدم به خودش فكر مي كند گاهي خودش را مي يابد گاهي افعال دروني خودش را يا گاهي انفعالات دروني خودش را يا يكي از قواي دروني خودش را. هيوم مي گفت ما هر چقدر به خودمان رجوع كرديم خودمان را نيافتيم. آنتوني فولو (يكي از طرفداران هيوم در عصر ما) مي گفت: شما به صفحه تلويزيون يا يك پرده سينما توجه كنيد و فرض كنيد يك پروژكتور دائم در حال كار، روشن است و يك لحظه هم خاموش نمي شود و هميشه يك فيلمي روي اين پرده سينما نشان داده مي شود. مي گفت وقتي يك پروژكتور دائما روشن است آدم رنگ خود پرده سينما را چگونه بگويد. رنگ خود پرده سينما را نمي توانيد ببينيد. بعد مي گفت اين پروژكتور ما هميشه روشن است ما هر وقت به خودمان رجوع مي كنيم يا غم خودمان را مي بينيم يا شادي خودمان يا خشم خودمان را يا اميد خودمان را يا خستگي خودمان را ما هميشه احوال خودمان را مي يابيم و اين حرف، انتقادي به اين سينا است. ابن سينا براي اثبات تجرد نفس استدلالی بنام "رجل معلق در فضا" داشت. هيوم مي خواست بگويد كه استدلال ابن سينا غلط است. چون ابن سينا مي گفت كه آدم خودش را بدون غم هم مي يابد. ابن سينا مي گفت كه آدم وقتي به خودش رجوع مي كند نه احساس غم مي كند نه شادي نه گرسنگي نه تشنگي نه لذت نه اميد نه نااميدي هيچ نمي يابد و تنها خودش را مي يابد.

حالا اين سؤال كننده هم همين را مي خواهد بگويد: آيا مي يابيم يا نه؟ من قبول دارم كه نمي يابيم اما از خود مي توان خبر داد. مثلاً شما مي

گویند من ممکن الوجودم. وقتی می گویی من انسانم، خشمگین انسان است یا خودتان انسانید؟ بنابراین من معتقدم که آدم از خودش می تواند خبر بدهد هم خبر تجربی می تواند بدهد هم خبر فلسفی. اما خود را نمی شود یافت.

1. هگل تنها فیلسوف مدرن است که رگه هایی از کل گرایی در ذهنش پیدا شده است ولی البته به صراحت اینها را نمی گفت.

2. آدم های خیرخواه در مناسبات اجتماعی به دو دسته تقسیم می شوند: اول آدمهایی که اهل عدل هستند دوم آدمهایی که اهل صلح هستند. وقتی دو نفر دعوا می کنند. آنهایی که خیرخواه نیستند خوشحال می شوند. اما بعضی آدمهای خیرخواه می گویند آقا فلانی با فلانی دعواش شده، ببینیم چه کسی حق می گوید چه کسی باطل می گوید. بالاخره ظالم را سر جایش بنشانیم و از مظلوم حمایت کنیم. اما بعضی ها اصلاً کاری ندارند چه کسی ظلم کرده است. می گویند به هر نحوی باید آشتی شان بدهیم و اصلاً کاری ندارد حق با چه کسی بوده است. وقتی دو نفر روی هم را بوسیدند طرف احساس می کند وظیفه اخلاقی اش را انجام داده است. لذا آدمهای خیر بعضی صلح را بر عدالت ترجیح می دهند بعضی عدالت را بر صلح.

جلسه هجدهم ۸۱/۱/۲۹
انجمن اسلامی دانشجویان دانشگاه صنعتی شریف

در جلسه گذشته سخن رانی در این باب بود که در میان همه مؤلفه هایی که جهان نگری پست مدرنیسم را تشکیل می دهند، سه تا مؤلفه مهم وجود دارد. در باب مؤلفه اول که یک مؤلفه معرفت شناختی (epistemological) است متفکران پست مدرنیسم و کسانی که اگر چه خودشان آگاهانه متفکر پست مدرنیسم نبودند اما در عین حال بسیاری از آراء و نظراتشان در نهضت پست مدرنیسم تأثیر داشت، در برابر مبنا گرایی (foundationalism) معرفت شناختی موضع مخالفت داشتند. مبنا گرایی در معرفت شناسی، دیدگاهی است که قائل است به این که همه دانشهای ما، همه معلومات ما، همه علوم و معارفی که ما انسانها داریم چه فرد و چه جامعه بشری، به طور کلی به دو قسم تقسیم می شود: یک سلسله معلومات زیر بنایی و یک سلسله معلومات روبنایی. معلومات زیر بنایی نیاز ندارند که از ناحیه معلومات دیگر توجیه بشوند و معلومات روبنایی نیاز دارند که از ناحیه معلومات دیگری توجیه شوند. معلومات دیگری که معلومات روبنایی را توجیه می کنند همان معلومات زیر بنایی هستند. متفکران پست مدرنیسم در سه شاخه مختلف (با سه دیدگاه مختلف) اشتراک داشتند که این رای غلط است.

یک شاخه از مخالفین foundationalism معتقد بودند (کسانی که از آنها تعبیر می کنیم به سازگاری گرایان سازگاری گروان) که همه معلومات بشر هر دو رل را با هم دارند. یعنی هر فقره از فقرات معلومات شما هم توجیه می شود، توسط یکسری از معلومات شما و هم خودش توجیه گر یکسری از معلومات دیگران است. یک خط قاطعی فاصله نمی اندازد بین معلومات زیر بنایی و معلومات روبنایی لذا

همه معلومات هم زیر بنایی هستند و هم روبنایی؛ در واقع هرم معلومات نداریم، مخروط معلومات نداریم که ادعا کنیم که معلومات ما روی یک قاعده استوار است. قاعده معلومات زیر بنایی هستند و بقیه معلومات روبنایی هستند. معلومات ما شکل کره دارد و کره را شما روی هر نقطه اش بگذارید روی همان نقطه می ایستد یعنی نقطه ای که الان کره رویش ایستاده، اگر کمی کره را بچرخانید آن نقطه بالا قرار می گیرد، و کره روی چیز دیگری می ایستد. یعنی می توانند نقشهای خودشان را کاملاً عوض کنند. البته رل اول را نسبت به یکدسته از معلوماتمان دارد و رل دوم را نسبت به یکدسته از معلومات دیگریمان. کسانی (مثل هگل در آلمان، بزانه که از هگلیان انگلیسی بود در نیمه دوم قرن نوزدهم) قائل به همین رای بودند. مورد دوم کسانی بودند که از آنها تعبیر می کنیم به بافت گرایان یا مکتب بافت گروی (مثل جان دیوئی، ویتگنشتاین به عنوان شاخص ترین و قابل دفاع ترین، تام اسکولز). ویتگنشتاین معتقد بود که هر کدام از ما بر حسب سلخ روان شناختی مان و به حسب جامعه ای که در آن زندگی می کنیم و به حسب رشته علمی و هنری که در آن کار می کنیم، یک نحوه معیشت، یک شیوه زیست خاصی پیدا می کنیم. این شیوه زیست خاص به ما یک جهان تصویر خاصی می دهد. یعنی جهان تصویری که من دارم، با جهان تصویری که شما دارید متفاوت است. همه این تفاوتهایی که ما در ناحیه جهان تصویرها داریم، همه منبعث و معلول همان اختلافی است که ما در ناحیه شیوه زیست خودمان داریم. هر جهان تصویری یک سلسله امور در آن واضح است و سایر امور در آن قامض هستند یعنی غیر واضح هستند، لذا من یک سلسله مطالب برایم خیلی واضح است و خودم را برای این مطالب اصلاً محتاج به دلیل نمی بینم. یا شما اگر این مطلب را به من عرضه کنید از شما مطالبه دلیل نمی کنم، ولی همان مطلب ممکن است برای شخص دیگری واضح نباشد. لذا ما در ناحیه معلومات واضح مان و در ناحیه معلومات غیر واضح مان با هم فرق می کنیم؛ همه ناشی از جهان تصویرهای مختلفی است که ما داریم. برای مثال، یک آدمی که واقعاً متدین است اگر ناگهان دستخوش یک بیماری شد او اگر واقعاً متدین باشد ممکن فوری با وضوح به گمان خودش با اطمینان، می گوید این بیماری یا بلایی که من به آن دچار شده ام؛ نتیجه گناهان قبلی من است. مکافات دنیوی گناهان من است. یا ممکن

است بگوید نتیجه گناهان قبلي من نیست، آزمایش الهی است. ممکن است بگوید، این مصیبت فقط برای این بر من وارد شده است که من عطف توجه بر خدا پیدا کنم و مصیبت مرا به یاد خدا می اندازد. به نظر او این ادعاها ممکن است خیلی واضح بیاید، اصلاً احتیاج به دلیل هم نداشته باشد. اما ممکن است از نظر شما این مطالب نه تنها واضح نیست، بلکه اصلاً احتیاج به دلیل هایی است که این دلایل در اختیار ما نیست. ممکن کسی بگوید از کجا معلوم که اصلاً خدایی وجود دارد، از کجا می داند که خدا وجود متشخص دارد، از کجا می داند خدا وجود متشخص انسان وار دارد، از کجا می داند خدا در مقام آزمایش انسانها هم بر می آید، از کجا می داند خدا مترصد است که مکافات اعمال هر کسی را در دنیا بدهد از کجا می داند که خدا می خواهد گاهی ما را به یاد خودش بیاندازد. همه اینها برای شما یک سلسله پیش فرضهایی تصوری و تصدیقی است که هیچکدام از این پیش فرضهای تصوری و تصدیقی برای شما وضوح ندارد.

از سویی دیگر؛ شما وقتی چیزی در باب ساختار مولکولی می گوید، برای شما خیلی واضح است. اما او می گوید، ساختار مولکولی یعنی چه؟ اینها برایشان اصلاً وضوح ندارد. حتی اگر بگویید مثلاً زغال و الماس از یک ماده شیمیایی درست شده اند، هر دو کربن هستند ممکن است بگوید این حرف فقط از یک دیوانه بر می آید. کسی بگوید زغال به این ارزانی و بی قیمتی و سیاه رویی را با الماس با آن زیبایی، گران قیمتی می گوید، هر دوی اینها یک جنس هستند، به نظرش می رسد حرفی است مثل حرف دیوانگان. بنابراین همه وقت ما به بافتی که در آن زندگی می کنیم وابستگی داریم، اگر می بینید کسی در مقابل حرف واضح شما سرسختی نشان می دهد نباید برنجید، او در یک بافت دیگری زندگی می کند و اگر شما از او مطالبه دلیل کنید او هم نباید از شما برنجد چون شما هم در یک بافت متفاوتی زندگی می کنید. بافتهای مختلف نشان می دهند اولاً چه گزاره هایی محتاج دلیل هستند و چه گزاره هایی محتاج دلیل نیستند، و ثانیاً چه دلیل براین فلان مدعا وافی به مقصود و قانع کننده هست. میزان سرسختی که ما در قبول آرا و نظرات نشان می دهیم یا میزان تسلیم و زودباوری که نشان می دهیم بستگی به بافت ما دارد، در بافتهای مختلف اوضاع و احوال مختلفی به لحاظ معرفتی قابل تصویر است. لذا معلوم نیست حق با کیست؟ در این نزاع هایی که ما با هم داریم فقط می توانیم دیگران را به آستانه context خودمان

نزدیکتر بکنیم. وقتی به آستان context که ما در آن زندگی می کنیم نزدیک شد. طبعاً مطالبی که برایش قانع بود تبدیل به واضح می شود. و مطالبی که قبلاً برایش وضوح داشت کم کم قمعوض پیدا می کند. اگر توانستم اثبات کنم مطلب مطابق با واقع است و تو نتوانستی اثبات کنی، مساله این است که چیزی که در نظرت قانع بود در نظرت واضح می شود. دقیقاً مثل چیزی که فیلسوفها و عرفای ما در باب بسیاری از امور می گفتند. مولا می گوید «پرسید یکی که عاشقی چیست؟ گفتم: که چه ما شو تا بدانی». وقتی که کسی از شما می پرسد عاشقی چیست؟ شما نمی توانید هزار استدلال بیاورید، هزار پیش فرض و مقدمه کنار هم بنشانید اگر هنوز به context زندگی شما نزدیک نشده باشد عشق و عاشقی را نمی فهمد. فرض کنید یک کودک 8 ساله از شما این را بپرسد. نمی توانید برایش توضیح دهید اما اگر سنی از او گذشت و رسید به آستانه هفده سالگی، آن وقت به context شما نزدیک شده است. مطلبی که قبلاً برایش قمعوض داشت حالا برایش وضوح پیدا می کند. لذا وقتی که به آن کانتکت شما رسید دیگر اصلاً نیاز به استدلال شما نیست. خود به خود مطلب برای او واضح می شود، به نظر کسی مثل ویتگنشتاین مسئله تنها وضوح، قمعوض نیست، مسئله حق و باطل نیست. به وضوح رساندن یک مدعا غیر از اثباتش صرف یک مدعاست! اثبات صرف مدعا یک حرف است، به وضوح رساندن یک مدعا حرفی دیگر. نزدیک شدن context یعنی یا از نظر نسخ روانی به هم نزدیکتر شویم، یا از لحاظ جامعه و زیر جامعه هایی که زندگی می کنیم، و یا از لحاظ رشته هایی که در آن کار می کنیم.

جان دیوئی (پراگماتیست آمریکایی) روایت دیگری از این امر به دست داده است. جان دیوئی می گفت اصلاً باورها را وقتی در مقام عمل توفیق پیدا می کنند ما این باورها را می پذیریم، وقتی در مقام عمل توفیق پیدا نمی کنند آنوقت این باورها را نمی پذیریم، ما اصلاً خبر نداریم در عالم واقع چگونه بوده است. بحث درباره افاده و عدم افاده است، افاده و عدم افاده هم به context ها بر می گردد. یک باور در یک context مفید است. در یک context دیگری مفید نیست. برای مثال باور جبر، جان دیوئی می گفت جبر در context های مختلف نتایج مختلف به بار می آورد، در یک context اگر شما بیاورید مردم هیچ اختیاری از خودشان ندارند، مردم فقط به کاهلیزم رو می

آورند به تن آسايي به تتبلي رو مي آورند. اما در يك context ديگر اگر به مردم بگويد شما مجبوريد، سرنوشت محتوم در انتظار شماست، فعالتر مي شوند. در خاطر هست يكي از دوستان با من مشورت مي كرد درباره ازدواج. مي گفت من ازدواج بكنم يا ازدواج نكنم؟ من به او گفتم كه يكي از متفكران غربي مي گويد عجا از اين پديده ازدواج. به خاطر اين كه هر كس ازدواج كرد پشيمان شد و هر كس هم كه ازدواج نكرد پشيمان شد. هيچ پديده اي اين طور نيست كه آدمي به آن نزديك شود و از آن هم دور شود پشيمان شود.

فرض كه شما اين حرف را قبول كنيد، از اين چه نتيجه اي مي گيريد؟ پايين دوست ما وقتي اين حرف را به او زدم گفت اگر اين طور است كه آدم چه ازدواج بكد پشيمان مي شود و چه نكد پشيمان مي شود، نظر من اين است كه پس ازدواج بكنيم. خيلي ما هم ممكن است بگويم حالا كه اگر بكنيم و نكنيم پشيمانيم پس نمي كنيم. اين كه چه نتيجه اي گرفته شود به خود گزاره بستگي دارد به تيپ رواني مخاطب من بستگي دارد، به نسخ رواني او بستگي دارد. 0. كارايي عملي هم در context هاي مختلف براي گزاره و باور واحدي كارايي واحدي ندارد، گزاره و باور واحدي مي تواند در يك بافت افاده عملي مثبت داشته باشد و در يك بافت افاده عملي منفي داشته باشد. اگر انسان اين مطالب را بپذيرد اين مطالب چه حق باشد چه ناحق؛ بالاخره اگر انسان بپذيرد، رشته ارتباطش با عالم واقع به لحاظ epistemological بريده مي شود. يعني نمي تواند بگويد كه عالم واقع چگونه هست، مي گويد اين را ي را پذيرفته ايم چون در مقام عمل سودمند مي افتاد. ولي بالاخره سودمند افتادن يا نافتادن در مقام عمل، و اينكه سودمند افتادني ها و نافتادني ها همه به context بستگي داشته يا نداشته باشد؛ همه دريك چيز مشترك اند و اينكه تو از عالم واقع بي خبري. اينكه در عالم چه مي گذرد تو خبر نداري. تو داري آرا را به لحاظ افاده و عدم افاده عملي اش يا به لحاظ وضوح و عدم وضوح قبول يا رد مي كني.

راي چهارم كه در واقع سومين رقيب foundationalism مي شود. آن را به نظريه علي معلولي معرفت تعبير مي كنند. ابي نظريه از همه آن نظرات كم توقع تر و كم ادعائتر و طبعاً رشته ارتباطش با عالم واقع بريده تر است. نظري است كه به گلدمن نسبت داده مي شود. گلدمن در طول عمر خودش دو اتخاذ موضع مختلف كرد ولي هر دو زير مجموعه همين رأي چهارم است. گلدمن مي گويد من

اصلاً اگر يك را ي را مي پذيريم، يا يك را ي را نمي پذيرم به هيچكدام از اين چيزهايي كه شما مي گويد بستگي ندارد. وقتي انسان يك ارتباط علي و معلولي خاصي با يك چيزي كه رو به رويش است پيدا مي كند معتقد مي شود كه اين چيز رو به رو ي من سرخ رنگ است. اگر اين ارتباط علمي و معلولي را برقرار نكند معتقد نمي شود كه اين چيز سرخ رنگ است. فقط مسئله اين است. در مقام عمل اگر من از شما پرسيدم؟ كه شما چه مي شود كه مي فهميد سيراب مي شويد؟ ممكن است بگويد من هيچي نمي فهمم كه چه مي شود كه سيراب مي شوم. من فقط مي دانم كه وقتي يك مايعي كه اسمش آب است به محض اينكه وارد دهان من مي شود و من مي بلعم. آن را از لحظه اول بلغ ذره ذره احساس سيرابي مي كنم، در جرعه دوم احساس سيرابي بيشتري دارم. در جرعه پنجم سيرابي بيشتري و در جرعه دهم هم كاملاً سيراب هستم و ديگر نياز به آب ندارم من نمي فهمم چه مي شود.

من يك رابطه علي معلولي مي بينم بين ورود اين مايعي كه اسمش آب است به دهانم، با يك حالي كه از آن تعبير مي كنند به سيرابي. در باب گرسنگي هم همين طور است. فقط يك رابطه علي و معلولي است كه من از كم و كيف اين رابطه علي و معلولي هيچ خبر ندارم، نمي دانم چه مي گذرد، مگر اينكه مثلاً در مثال، من يك بيولوژيك خيلي قوي باشم با فرض اينكه بيولوژي توانسته اين مكانيزم را توضيح دهد. اگر من يك زيست شناس باشم اصلاً نمي فهمم كه چه مي شود فقط اين را مي فهمم كه وقتي من با اين آب فلان رابطه را پيدا مي كنم سيراب مي شوم وقتي آن رابطه را پيدا نمي كنم همچنان تشنه هستم. در مقام اول هميشه همين طور است. گلدمن مي گويد: مقام علم هم همين طور است. ما اصلاً نمي فهميم چرا باور داريم كه اين صندلي سرخ رنگ است. يك چيزي در عالم وجود دارد به نام صندلي و با يك اوصاف خاصي. وقتي من رابطه علي و معلولي خاصي با آن برقرار مي كنم معتقد مي شوم كه سرخ است. من وقتي چشم خود را باز مي كنم از يك فاصله خاصي در فضايي با نور خاصي و زاويه خاصي و ارتفاع خاصي وقتي به اين نگاه مي كنم. يك باور در من منعقد مي شود به نام اين سرخ است. اگر فاصله ام با اين بيشتري شود اين باور كم يا بيش دگرگون مي شود. شما دقت كرده ايد كه روي ميز شما مثلاً به شيشه اي نگاه مي كنيد اگر كمزي زاويه

دید را عوض کنید، رنگ متفاوت می شود رنگها وقتی متفاوت می شود تفاوتشان بر حسب این است که یا فاصله ما عوض شده، زاویه ما عوض شده، ارتفاع ما عوض شده، یا نوری که در فضا هست عوض شده است. اما اینکه در عالم واقع هم چیز سرخ رنگی وجود دارد یا وجود ندارد. من درست می فهمم یا درست نمی فهمم اینها را ما خبر نداریم، وقتی هم این رابطه علی و معلولی برقرار نشود با این گلی که روبروی من است خوب من البته معتقد نمی شوم که این سرخ رنگ است. اما این رابطه های علی و معلولی مکانیزمشان چیست، ما خبر نداریم. ما نمی فهمیم چرا بعضی آدمها جوری هستند که معتقد می شوند که زندگی پس از مرگ وجود دارد، و بعضی آدمها هم جوری هستند که معتقد نیستند که زندگی پس از مرگ وجود دارد. بعضی آدمها هم جوری هستند که معتقد هستند که زندگی پس از مرگ وجود ندارد. ما فقط این را می دانیم بعضی از آدمها در یک ارتباطات علی و معلولی که واقع می شود به یک عقایدی معتقد می شوند. وقتی این ارتباطات علی و معلولی از بین برود به یک عقاید دیگری معتقد می شوند یا عقاید قبلی شان را از دست می دهند.

همیشه فرق هست بین اعتقاد به الف به است و عدم اعتقاد به الف به است و اعتقاد به الف ب نیست. لذا من گاهی تأکید می کنم. فرق است بین، من معتقد باشم که خدا وجود دارد، یا معتقد نباشم که خدا وجود دارد یا معتقد باشم که چرا خدا وجود ندارد. اعتقاد به نقیض فرق دارد با عدم اعتقاد به اصل، عدم اعتقاد به اصل یک قضیه، فرق می کند با اعتقاد به نقیض آن قضیه.

گاهی از طریق حواس ظاهریمان، ارتباط علی و معلولی با عالم واقع پیدا می کنیم و به یک چیزهایی معتقد می شویم، که نمی دانیم چرا به آن معتقد شده ایم؟ و گاهی از طریق حافظه این ارتباط را پیدا می کنیم. گاهی از طریق شهود، گاهی از طریق درون بینی، گاهی از طریق *testimoni* (شهادت دیگران) و گاهی هم از طریق استدلال. نظر گلدمن ما از این طرق با عالم واقع ارتباط برقرار می کنیم. مکانیزم این ارتباطات برای ما کاملاً مجهول است، ولی می دانیم که وقتی این ارتباطات عدیده را با عالم واقع پیدا کردیم، بخواهیم یا نخواهیم صاحب یک سلسله عقاید می شویم. شما فرض کنید که هنوز معتقد نیستید که مجموع زوایای یک مثلث 180 درجه است. و به معلم ریاضی می گوئید که آیا شما ریاضی دان ها معتقد هستید که مجموع زوایای یک مثلث صد و هشتاد درجه است؟ جواب می دهد بله. شما می گوئید ولی

من معتقد نیستم. می گوید خوب من حالا برای شما یک استدلال می آورم که معتقد شوید. وی یک مثلثی رسم می کند و با همان استدلال معروفی که می دانید، اثبات می کند. وقتی فرآیند اثبات این معلم تمام شد، اگر شما در هیچکدام از این گامهایی که در این استدلال برداشته، نتوانستید شک کنید. در این صورت این طور نیست که بگوئید: پس از اینکه استدلال تمام شد، حالا من هستم که باید تصمیم بگیرم که معتقد بشوم به اینکه مجموع زوایای یک مثلث صد و هشتاد درجه است یا تصمیم بگیرم که معتقد نشوم یا معتقد بشوم که مجموع زوایای یک مثلث صد و هشتاد درجه نیست. وقتی شما در گامهایی مختلف اثبات و استدلال یک معلم نمی توانید ایرادی ببینید، در آن صورت بخواهید یا نخواهید به مدعایی که معلم برایش برهان اقامه کرده معتقد می شوید. اعتقاد پیدا کردن یک امر اختیاری نیست. اگر در استدلالی که یک شخص برای مدعای خودش اقامه می کند من هیچ جا نتوانستم شک کنم به مدعای آن استدلال تسلیم می شوم چه بخواهم تسلیم بشوم چه نخواهم تسلیم بشوم و اگر هم در یکی از آن مقدمات یا در بیش از یکی از آن مقدمات؛ جایی شک و شبهه و مناقشه باقی ماند، در آن صورت چه بخواهم و چه نخواهم معتقد نمی شوم. البته وقتی معلمی استدلالش را بر من عرض کرده بعد من معتقد می شوم به اینکه مجموع زوایای یک مثلث 180 درجه است، این غیر از این است که واقعاً هم مجموع زوایای یک مثلث 180 درجه است. این که راهی من ندارم جز این که حرف معلم را قبول کنم، فرق می کند با اینکه بگویم حرف معلم درست است. حرف معلم درست است یعنی مطابق با واقع است اما من به واقع راهی ندارم. عجز ذهن (ناتوانی ذهن) از عدم قبول یک گزاره به معنای صدق آن گزاره نیست. اگر شما ذهنتان عاجز است که قبول نکنید یک گزاره را یعنی مجبورید قبول کنید؛ به این معنی نیست که این گزاره صادق است، در این صورت فقط می توان گفت که شما در ذراتخانه ذهنی خودتان هیچ اسلحه ای در مقابل این استدلال کننده ندارید. مشابه حالتی که وقتی در میدان جنگ آخرین فشنگ من تمام می شود و دستم را به علامت تسلیم بالا می برم، به این معنا نیست که قبول کرده ام دشمن من بر حق است و من بر باطل. به نظر گلدمن وقتی شما کسی برایتان استدلال کرد و دیدید نه در مقدمه اول، نه در مقدمه دوم، نه مقدمه سوم، نه مقدمه n ، نه فاز

اول، نه فاز دوم، نه فاز سوم، نه فاز n ، نمی توانید شک و شبهه ای روا بدارید، به این معنای است که ذراتخانه فکری شما دیگر بدون اسلحه شده است. اما ممکن است همچنان این گزاره کاذب باشد چرا که گاهی اتفاق افتاده است که یک استدلال را من برای شما اقامه می کنم و شما قبول می کنید. اما همان استدلال که شما را به قبول کشاند، همان استدلال را من در جلسه دیگری به یک مخاطب دیگری عرضه می کنم، طرف قبول نمی کند چون او حالا در انبار ذهنش یک چیزهایی دارد که می تواند آن چیزها را در مقابل من به میدان بیاورد. اما صرف اینکه شما این چیزها را نداشتید در مقابله و مواجهه با من تا به میدان بیاورید، غیر از این است که مطلب من مطابق با واقع است. ما یک سلسله ارتباطات علی و معلولی خاصی یا از طریق حس (حواس ظاهری چشم، گوش، و لامسه و غیره) که بین قدما به حواس پنجگانه معروف بود اما امروز در روانشناسی فیزیولوژیک حواس ما پنج گانه نیست، بلکه ما حواس بیست و دوگانه داریم، پنج عضو بیشتر نداریم ولی کسانی مثل مورگان اعتقادشان بر این است که ما با این پنج عضو بیست و دو حس داریم، حواس بیست و دو گانه داریم.) و دوم حافظه ما. ما گاهی از طریق حافظه به عالم نقب می زنیم، یعنی به یاد آوردن ها) البته اگر حافظه ظاهری از حافظه واقعی تفکیک نشود آن چنان که لاک تفکیک می کرد؛ در آن صورت مسأله حافظه هم در یک پرده ای از ابهام فرو می رود. جان لاک فیلسوف معروف انگلیسی اعتقادش بر این بود که ما آدمیان حافظه ظاهری داریم که غیر از حافظه واقعی است؛ آن وقت باید یک ملاکی داشته باشیم که تفکیکی بین حافظه ظاهری از حافظه واقعی ایجاد می کند، وگر نه در نوعی سردرگمی فرو می رویم حافظه واقعی یعنی به یاد آوردن چیزی که رخ داده است. حافظه ظاهری یعنی به یاد آوردن چیزی که رخ نداده است و خیلی وقتها ما چیزی را بیاد می آوریم که رخ نداده است. حافظه ظاهری هم یکی از این منابع ماست.

منبع سوم شهود ماست. شهودهای ما یعنی آن گزاره هایی که هر چه به ذهن فشار می آوریم می بینیم که این گزاره را صرف تصور موضوع و محمولش، یعنی صرف تصور به اعضا گزاره ها، ما وادار به تصدیق می شویم. مثال دکارت می زند این بود که هر چیزی که دارای رنگ است، دارای شکل است، شما احتیاج نیست که رجوع کنید ببینید دانه دانه چیزهای عالم را تست کنید و بیازمایید اگر به ذهن خود فشار بیاورید آیا می توانید تصور کنید یک

چیزی که رنگ داشته باشد، و شکل نداشته باشد. هر چیزی که رنگ دارد، این شکل دارد. بنابراین تصدیق می کنید که هر چیزی رنگ دارد، شکل دارد. یا تصدیق می کنید تویی که سرتاسر سطح روبینش سفید است در سطح روبینش لکه سیاهی نیست. تصدیق می کنید. این شهود ماست.

بالاخره ما شهودهای فراوانی داریم. بعضی ها گفته اند بعضی از قضایای ریاضی شهودی هستند، مثلاً در مثلث هر ضلعی کوچکتر است از مجموع دو ضلع دیگر است. من قبول دارم که این ادعا را از راه شهود می یابیم، پس قضایایی هستند که وقتی آدم اجزای قضیه را تصور می کند، می بیند که حتماً باید این قضیه را تصدیق کند.

چهارم درون بینی (درون نگری introspection). وقتی من به خودم رجوع می کنم، در باب احوال خودم هر چیز را که می یابم از راه درون بینی می یابم. اینها را باید تصدیق کنیم. مثلاً وقتی به خودم رجوع می کنم احساس تشنگی می کنم می گویم من تشنه ام، وقتی احساس غم می کنم می گویم من غمگین هستم، ظاهراً نمی توانم اینها را نپذیرم، اینها را من از راه درون بینی بدست آورده ام.

یک سلسله گزاره های دیگر را از راه testimony بدست می آیند (شهادت دیگران). در میان شما کسانی هستند که مکه نرفته اند اما به وجود مکه هم قائلند. قسم می خورند که مکه وجود دارد. اما شما که ندیده اید از کجا می دانید که مکه وجود دارد؟ چون معتقدید که انسان یک ارتباط علی و معلولی هم با عالم خارج از طریق شهادت دیگران پیدا می کند. من باور دارم که کشوری به نام ژاپن وجود دارد اما ژاپن را ندیده ام راه آخر راه استدلال است. همان راه معلم ریاضی بود که مثال زد.

گلدمن می گوید من همه این راهها را قبول دارم که باور آفرین هستند و خلق عقیده می کنند. اما چون این راهها به لحاظ روان شناختی برای ما آدمیان خلق عقیده می کنند. لذا دلیل نمی شود که این راهها عالم واقع را چنان که هست به ما نشان می دهد. نشان دادن عالم واقع چنان که هست داستانی است و باور آفرینی داستان دیگری است. ما از راههای مختلف باور پیدا می کنیم ولی معلوم نیست این راههای مختلف که در ما قدرت باور آفرینی دارند این راهها حتماً مطابقت با واقع هم داشته باشد. به این دلیل با هم گفتگو و بحث می کنیم که نکند کسی یک ارتباط علی و معلولی را برقرار نکرده،

درون بیست درجه قرار دهیم احساس گرمی می کند و برعکس. هم این درست است هم آن. امر مشترک بین کسانی که مبنا گرایی را رد می کنند. (چه خودشان قائل به holism باشند یا قائل به contextualism باشند یا قائل به نظریه علی و معلولی باشند) این است که رشته مستحکمی بین باورهای ما و عالم واقع وجود ندارد. نمی توانیم بگوییم عالم واقع چنان است که در باورهای ما جلوه می کند.

این اولین رای پست مدرن هاست. پست مدرن ها در واقع ما را در عالم هستی غوطه ور می دانند، اما با خبر از عالم هستی نمی دانند. معتقد نیستند که ما واقعاً می دانیم که عالم واقع چگونه است؟ وقتی که از عالم واقع صحبت می کنند منظورشان عالم ماوراء طبیعت نیست، پس از مرگ نیست، همین عالم طبیعتی که به نظر می آید در دسترس ماست منظور است.

به عنوان مثال، آیا می دانید فهم اینکه چرا انسان وقتی روی آب دست و پا می زند روی آب قرار می گیرد؟ چقدر پیچیدگی دارد. اما یک شناگر هیچکدام از اینها را بلد نیست، اما بلد است خود را روی آب ننگه دارد. یک استاد تراز اول مکانیک اگر شنا بلد نباشد و قواعد روی آب ماندن را بلد باشد، اما خودش بلد نیست روی آب بماند. این دو با هم خیلی فرق می کنند. اینکه من در عین حال که شنا بلد نیستم همه قوانین مکانیکی ناظر بر شنا را بلد هستم و اینکه من هیچکدام از قوانین مکانیکی ناظر بر شنا را بلد نیستم اما قادر هستم خودم را ساعتها روی آب ننگه دارم. گلدمن با ذکر این مثال می خواهد بگوید: آن چیزی که ما در این عالم یاد گرفته ایم گویا فقط روی آب ماندن است. قوانین آن را نمی دانیم اما بلدیم که چه بکنیم. اگر بشر موفق است قوانین روی آب ایستادن را یاد گرفته است اما این قوانینی که یاد گرفته تا خود را روی آب ننگه دارد غیر از این است عالم واقع را می شناسد. سهراب سپهری شعر جالبی دارد، کار ما نیست شناسایی راز گل سرخ، کار ما شاید این باشد که در افسون گل سرخ شناور باشیم. ما در واقع نمی فهمیم عالم واقع چگونه است، اما می فهمیم چه باورهایی داشته باشیم. سرمان به سنگ می خورد، چه باورهایی داشته باشیم، سرمان به سنگ نمی خورد. من اگر باور داشته باشم که آدم از ساختمان بیست طبقه خودش را پرتاب کند؛ استخوانش نمی شکند، با این باور سرش به سنگ واقعیتها می خورد.

ادعایی بکند متناسب با کسی که آن ارتباط را برقرار کرده است. گفتگو نمی کنیم که بگوییم حق و ناحق را تمیز بدهیم. مثلاً در این فضایی که این نورها با همین کیفیت شدت وجود دارند و همین فاصله را من با همین صندلی ها دارم و با همین ارتفاع و همین زاویه من به اینها نگاه می کنم، من ادعا می کنم که این صندلی ها سرخ رنگ هستند. اما اگر برای کسی یکی از این شرایط از بین رفته باشد، مثلاً این فضا کاملاً تاریک باشد و باز هم ادعا کند که این صندلی ها سرخ رنگ است. یا چشمش نابینا باشد و باز هم ادعا کند این صندلی ها سرخ رنگ است، یا پشت به این صندلی ها کرده باشد و باز هم ادعا کند که این صندلی ها سرخ رنگ است، یا فاصله اش با این صندلی ها پنج کیلومتر باشد و باز هم ادعا کند که این صندلی ها سرخ رنگ است، در همه این موارد ما اعتراض می کنیم. قدام فکر می کردند وقتی ما به چنین موارد چهارگانه ای که من اشاره کردم اعتراض می کنیم، گویا به طرف می خواهیم بگوییم چرا سخن خلاف واقع می گویی! گلدمن می گوید اعتراض ما به آن فرد اینست که چرا سخنی می گویی که فقط کسانی حق گفتن را دارند که ارتباط علی و معلولی خاصی را برقرار کرده باشند.

تو که ارتباط علی و معلولی متناسب را برقرار نکرده ای چرا سخنی می گویی که فقط زبینه دهان کسانی است که ارتباط را برقرار کرده باشند.

ماحصل حرف گلدمن این است که همان طور که نمی فهمیم چه طور وقتی غذا می خوریم سیر می شویم، به همین ترتیب، اصلاً نمی فهمیم چرا بعضی از عقاید در ذهن ما متکول می شوند و بعضی از عقاید متکول نمی شوند، فقط می فهمیم عقایدی که در ذهن ما متکول میشوند از راههای ارتباط علی و معلولی خاصی برای ما حاصل شده اند. برای مثال اگر شما دست راستان را در یک آب 60 درجه بکنید و دست دیگر را در یک آب صفر درجه فرو کنید، بعد هر دو دست را وارد آبی کنید که بیست درجه سانتی گراد است. دست اول احساس گرما می کند و دست دم احساس سرما می کند کدام درست است و کدام نادرست است.

گلدمن می گوید هر دو درست است، این نوع ارتباط علی و معلولی باید همین اعتقاد را به آدم بدهد. ولی در عالم واقع آب بیست درجه سرد است یا گرم است؟ ما درباره این چیزی نمی دانیم؟ ما فقط می دانیم آب بیست درجه سانتی گراد دما را اگر پس از اینکه دستان را که در آب 2 درجه بوده بیرون آورده و

ولي اگر باور داشته باشیم که اگر آدم از چهار پنج متری به زمین بیافتد پایش می شکند، سرم به سنگ واقعیتها نمی خورد.

این دیدگاه معرفت شناختی ما حاصلش دو نکته است: یکی اینکه ارتباط ما با عالم واقع و اینکه عالم واقع فی نفس امر چگونه است، گسیخته است. اما فیلسوفان سنتی می گفتند که ما می خواهیم عالم را چنان بشناسیم که ذهن ما مثل عالم واقع شود. «سیروره الانسان عالم العقلي مضاحي للعالم العيني»، می گفتند ما غرضمان این است که چنان سیر علمی و معرفتی را بکنیم که عالم ذهن ما عین عالم واقع بشود، یعنی هر واقعیتی دقیقاً در ذهن ما بازتاب پیدا کند. یا می گفتند که «ما علي قدر طاقت البشرية» جهان را می شناسیم. همه این نوع ادعاها به نظر متفکران پست مدرن ادعاهایی پاه و بیهوده ای است، به تعبیری یکسری واقعیتهای انسانی هست که اینها نشناخته اند و چون نشناخته اند ادعا می کنند که ما یک شناختهایی به عالم واقع داریم که مطابق با خود عالم واقع هم هست. این ادعای اول ادعای epistemological بود.

ادعای دوم در خصوص پست مدرنیسم که بسیار محل تأکید است، یک ادعای وجود شناختی است. فیلسوفان منطق از آن به essentialism (ذات گرایی) تعبیر می کنند، همه فیلسوفان پست مدرن مخالف ذات گرایی اند ذات گرایی ایده ای است که از زمانی که برای اولین بار به دست ارسطو مصرحاً بیان شد تا زمان ما غالب متفکران جهانی با ذات گرایی موافقت داشته اند. البته استثناهای کوچکی هم وجود داشته است.

در فهم عرفی ذات گرایی یعنی هر چیزی که با آن مواجه می شویم یک ذاتی دارد، یک صفاتی دارد. مثلاً معتقدیم که این آب خودش آب است ولي زلال بودنش یکی از صفاتش است، مایع بودنش یکی از صفاتش است، سرد بودنش یکی از صفاتش است. پس ذاتی وجود دارد و این ذات دارای صفاتی است. تعداد این صفات مهم نیست و بالاخره شی است و صفاتش. در بیانی دوم از این مطلب ما معتقد هستیم (در فهم عرفی) بعضی صفات در یک شی چنان هستند که اگر بروند و بیایند و جای خودشان را به صفات دیگری بدهند آن شی همان شی می ماند و فقط صفاتش عوض شده است. این آب همان آب است منتها قبلاً سرد بوده، حالا گرم شده است. اما فرض کنید اگر این آب که فرمول مولکولی اش H_2O است، ساختار مولکولی اش را از دست بدهد، تبدیل به $H O$ بشود، در آن صورت دیگر به آن، آب نمی

گویید؛ مثل اینکه صفت ساختار مولکولی صفتی است که اگر از دست رفت نمی گوییم که خوب قبلاً آب بوده و حالا هم آب است، می گوییم قبلاً آب بود و دیگر این آب نیست. این صفت ؛ که من هم در مثال مناقشه دارم؛ ظاهراً از صفاتی است که اگر از دست رفت آب از آب بودنش می افتد. لذا می شود گفت: مثلاً آب دو دسته صفات دارد. صفاتی که آمد و رفت آنها به آب بودن آب هیچ لطمه ای نمی زند فقط آب قبلاً فلان ویژگی را داشته است. حالا هم آب است ولي بهمان ویژگی را دارد و صفاتی که آمد و رفتشان، اگر باشند آب است ولي اگر نباشند، آب دیگر آب نیست. ارسطو و به طبع او ارسطویان در تمام قرون وسطی همه فیلسوفان مسیحی، مسلمان، یهودی، اعتقادشان بر این بود که صفات دسته اول را بگوییم، صفات غیر ذاتی و یا عرضی (که آمد و رفتشان هیچ تأثیری در خودش ندارد) صفات دسته دوم را (که اگر بروند آن شی اصلاً از بین رفته به آنه) بگوییم صفات ذاتی. در بیان سوم برای این مطلب، می گویند صفات به دو دسته قابل تقسیم است. صفاتی که می رسانند که آن چیز، چیست؟ و صفاتی که می رسانند که آن چیز چگونه است؟ مثلاً در صندلی، اگر زرد رنگ بشود، چگونگی دیگری پیدا کرده ولي فقط چگونگی عوض شده است، ولي اگر صفتی به چستی صندلی مربوط بشود اگر آن صفت رفت دیگر صندلی از صندلی بودن می افتد. اگر شما به مثابه این قول قائل باشید می گویند شما ذات انگارید. یعنی معتقدید که موجودات غیر از صفاتی که دارند يك چیزی دیگری به نام ذات هم دارند. اگر شما به ذات انگاری قائل شوید يك نتیجه اش این است که يك چیزهای ثابتی در عالم وجود دارد. همه چیز در عالم در تغییر نیست. مثلاً آبی که در این لیوان است من اگر هزار بار چگونگی اش را تغییر بدهم در تمام این مدت آب بودنش ثابت است، پس يك چیزهای ثابتی وجود دارد. آن چیزی که خیلی مهم است این است که در باب انسان هم يك ذات انگاری را می شود قائل شد. انسان ممکن است كودك باشد جوان بشود. جوان باشد موهایش پیر بشود. ممکن است بی سواد باشد باسواد بشود ممکن است فقیر باشد غنی بشود. همه تطورات در انسان ممکن است. ولي در عین حال در تمام این مدت انسان، انسان است. انسان ثروتمند هم انسان است. انسان فقیر هم انسان است و انسان فقیر وقتی غنی می شود هنوز هم انسان است. بنابراین در ما انسانها، آن چیز ثابت باز

دیگری هم جای دیگری باشد آن هم ذات اختصاصی خودش را دارد.

فیلسوفان پست مدرن می‌گفتند ما در باب هیچ موجودی و مخصوصاً انسان قائل به ذاتگرایی نیستیم. وقتی ما می‌گفتیم که اگر انسان یک ذات ثابتی دارد پس یک نیازهای ثابتی هم در طول تاریخ دارد. می‌گفتیم بنابر این، نیازهای ثابتی هم دارد و احکام ثابتی در باب نیازهای ثابت وجود دارد و احکام ثابتی تا ابد ابد ثابتند و دستی به ترکیبانش هم نمی‌خورد. اما اگر گفتیم ما اصلاً قائل نیستیم که یک چیز ثابتی در انسان وجود داشته باشد. در این صورت به این معنا است که باورهای ثابتی وجود ندارد که از روز اول تا صبح قیامت در انسانها مشترک باشند. احساسات و عواطف چیزهایی نیستند که مشترک باشند در همه انسانها از زمان آدم تا صبح قیامت نیازها و خواسته‌های ثابت وجود ندارد اراده‌های ثابت وجود ندارند. اعمال ثابت وجود ندارد. وقتی هیچ چیز ثابتی وجود نداشته باشد انسان می‌شود یک موجود کاملاً تاریخی یعنی هیچ چیز آدم نیست که در کل تاریخ سریان و جریان داشته باشد. وقتی از یک متفکر دینی سؤال می‌شود که چگونه است که در طول تاریخ تمام نهادهایی که برای انسانها تصور می‌شود (از دواج، اقتصاد، سیاست...) عوض می‌شود، چطور یک دین برای یک انسانی که همه چیزش در حال تغییر و دگرگونی است، یک احکام ثابتی اظهار می‌کند؟ وی می‌گوید که «حلال محمدا حلال الی یوم القیامه و حرام محمدا حرام الی یوم القیامه». در جواب می‌گویند تمام این تحولات عارضی است، به ویژگیهای عرضی شان برمی‌گردد. انسانها یک سلسله ویژگی‌های ذاتی دارند که در تمام این تطورات آن ویژگی‌ها دست به ترکیبش نخورده است. وقتی می‌گویند که بخاطر مولفه‌های ثابت احکام ثابتند، بخاطر این است که ذاتگرایی را در مورد انسان‌ها هم قائل هستند. متفکر پست مدرن می‌گوید آن چیزی که فکر می‌کنید ثابت مانده است لفظ است. ما که کاری به لفظ نداریم. آیا واقعیتی در زندگی ما هست که این واقعیت ثابت مانده باشد؟ اگر شما واقعیتی را هم نشان بدهید که تا الان ثابت مانده، باز ثابت ماندن آن واقعیت تا الان دلالت نمی‌کند بر اینکه در آینده هم بر ثبات خودش باقی بماند. چون هر چیزی که برای اولین بار که دگرگون می‌شود برای اولین بار است که دگرگون می‌شود و این معنایش این است که قبلاً

همچنان در ثبات خود باقی است. بقیه امور ما و بقیه اموری که به ما مربوط می‌شود دستخوش تحول سیلان دگرگونی و تغییر می‌شوند ولی خود ذات ما انسانها ثابت است. اگر ذات گرایی را اولاً قائل باشیم در باب همه موجودات بعد هم در باب انسان هم قائل باشیم، نتیجه اش این می‌شود که انسانها یک سلسله ویژگیهای ثابتی در طول تاریخ دارند. آن وقت یک ساختار روان زیستی هم ما داریم که آن ساختار در طول تاریخ ثابت می‌ماند ولو بقیه چیزهای ما عوض بشود. دینمان را عوض می‌کنیم. فرهنگمان عوض بشود تمدن ما عوض بشود تعلیم و تربیت ما عوض بشود نظام سیاسی که در آن بسر می‌بریم عوض بشود نهادهای اقتصادی که با آن سر و کار داریم عوض بشود. این تطورات انسانیت ما را دست خوش تغییر نمی‌کند و انسانیت ثابت وجود دارد. این‌ها در واقع می‌آیند و می‌روند ولی آمد و رفتشان ربطی به انسانیت ما ندارد.

الان خواهم گفت که متفکران پست مدرن هیچ کدام ذاتگرایی را قبول ندارند (مورد اول). اما ممکن است بگوییم ذات گرایی را قبول داریم ولی یک استثنا دارد، آن هم انسان است. در مورد انسان ذاتگرایی یک استثنا دارد. این قولی است که گاهی چه با دقت و چه بدون دقت به بعضی از متفکران اگزیستانسیالیسم نسبت داده شده است. به کسانی مثل سارتر، سیمون دوگوار و... نسبت داده شده است. آنها گفته اند ذاتگرایی در مورد انسان صادق نیست. راه سوم این است که معتقد باشید ذاتگرایی درست است و در مورد انسان هم صدق می‌کند ولی نتایجی که بعضاً می‌خواهند بگیرند، من آن نتایج را من قبول ندارم.

یک نکته دیگر هم وجود دارد. وقتی می‌گوییم چوب یک ذات ثابت دارد یعنی همه چوبها در یک سلسله ویژگیهایی ثابت و مشترکند یا نه هر چوبی ویژگی ثابت و مختص به خودش دارد. خود ارسطو که بنیان گذار ذاتگرایی در فلسفه منطق است معتقد بود که افراد یک نوع هر کدامشان ذات اختصاصی ندارند. همه گنجشکها یک ذات دارند همه بلبلان یک ذات دیگری دارند و همه کبک‌ها یک ذات دیگری دارند این جور نیست که هر کبکی هم برای خودش یک ذات اختصاصی داشته باشد. بنابر این ذات داشتن ویژگی انواع موجودات است نه ویژگی افراد و هر نوعی یک ذات دارد و همه افراد در آن ذات مشترک هستند. لایپ نیس در قرن 17 اعتقادش بر این بود که اتفاقاً هر شی برای خودش ذات اختصاصی دارد. یعنی این آب ذات اختصاصی خودش را دارد. اگر یک آب

دگرگون نشده بود. پس از ثبات گذشته نمی توان ثبات آینده را هم نتیجه گرفت. وقتی ذاتگرایی را در مورد انسان بخواهیم رد کنیم دیگر نمی توانیم خیلی چیزها در باب انسان بگوییم، خیلی سخنان معرفت شناختی خیلی سخنان وجود شناختی، خیلی سخنان ارزش شناختی خیلی سخنان وظیفه شناختی (اخلاقی)؛ هیچ کدام از این چهار دسته سخن ثابتی که می خواهیم بر آن ساحت ها و مولفه های ثابت انسانها بار کنیم، دیگر نمی توانیم بگوییم.

● آیا در دیدگاه هولستیک قوانین منطق، مثل قیاس و سایر قوانین نیز هم غیر قطعی هستند؟

○ غیر قطعی هستند نگفتیم اصلا در بحث هولیزم بحث قطعیت و غیر قطعیت مطرح نیست در بحث هولیزم بحث بر سر این است که عقاید بصورت متقابلی همدیگر را قطعیت می بخشند. این يك ذره به آن قطعیت می دهد و آن هم به این يك ذره قطعیت می دهد و قطعیت هایی که متقابلا به هم می دهند یواش یواش باعث می شود که بعضی از باورهای ما محکم می شوند. به تعبیر دیگر بخواهیم بگوییم دیدگاه هولستیک که قبول ندارد که

ذات نایافته از هستی بخش
کی تواند که شود هستی بخش

دیدگاه هولستیک می گوید عقیده ای که خودش قطعی نبود می تواند به يك عقیده دیگر قطعیت بدهد. قوانین منطق هم قطعی اند اما قطعیت شان را از جانب خودشون نیست از جانب دیگران دریافت کرده اند، بنابراین در دیدگاه هولستیک گفته نمی شود که قوانین منطق غیر قطعی اند گفته می شود قطعیتی دارند که این قطعیت را از جانب سایر عقاید دریافت کرده اند.

● آیا هیچ گزاره ای که ذاتا قطعی باشد در این دیدگاه نداریم؟

○ نه ذاتا قطعی باشد نه نداریم

● آیا اندیشه پست مدرن قائل به نداشتن ذات است یا قائل به تغییر ذات؟

ببینید این سوال جالبی است. این سوال را مخصوصا کسانی که با مشرب صدرای شیرازی در فلسفه ما آشنایی دارند برایشان همیشه این سوال طرح می شود. اگر خواستید بگویید که چیزی ذاتش تغییر کرد می خواهید بگویید که پس این چیز همان چیز است ولی خوب ذاتش تغییر کرده؛ اگر همان چیز باشد باید فوق ذاتش خودش يك ذات دیگر داشته باشد. نمی شود گفت این چیز همان چیز است ولی خوب ذات آن

عوض شده. چرا که اگر می گویند همان چیز است پس اگر غیر از ذاتی که عوض شده، به ذات عمیق تری قائلیم که عوض نشده است. نمی شود قائل شد به اینکه تغییر ذات بود و بنابر این ذاتی در کار نیست. البته ذاتگرایی نمی خواهد بگوید که نمی شود يك چیزی، يك چیز دیگر بشود. می گوید: تا وقتی که چیز دیگری نشده يك ویژگی درش ثابت است اگر چیز دیگری شد، یکسری ویژگی های دیگری درش ثابت می شود.

● آیا اندیشه پست مدرن قائل به این است که ما يك حکایتی از واقعیت خارجی داریم به عبارت دیگر ما می توانیم يك رابطه ثابت بین خود و واقعیت برقرار کنیم اگر چه این رابطه تمام واقعیت نباشد؟

○ رابطه داشتن غیر از حکایت کردن است. من يك مثال برای شما بزنم چه فرقی هست بین عکسی که شما از حسن یا از زهره می گیرید با خود او؟ اگر حسن وجود نمی داشت امکان نداشت این عکس توی عالم پدید بیاید، بنابراین، این عکس معلول وجود خود حسن است. البته عوامل دیگری در کار بوده اند. يك معلول دیگر هم مثال بزنم فرض کنید که دوست من الان مریض شده من الان غصه مند غصه من هم معلول مریضی دوستم است. اما این دو معلولی چه فرقی با هم می کنند؟ معلول اول علت را نشان می داد وقتی که شما دارید به عکس حسن نگاه می کنید یعنی دارید گویا به حسن نگاه می کنید. یعنی معلولی است که علت را نشان می دهد. اما هر چقدر به غم من نگاه بکنید، آیا می توانید بیماری دوستم را درش ببینید؟ مثال دیگری برای شما بزنم. شکستگی دست من معلول این بود که به آجری از طبقه بالا پرتاب شد و دستم شکسته است. حالا شما هر چقدر به شکستگی دست من نگاه کنید فرو افتادن آجر را بر روی دست من می بینید؟ این معلول آن است، اما معلولی است که علت خودش را نشان نمی دهد. پس معلولها دو قسمند معلولهایی که وقتی در خودشان خیره می شوید علت را هم می بینید و معلول هایی که علت را نمی بینید. در معلول هایی که آدم علت را هم می بینید می گویند این معلول حکایت می کند از علت خودش اما در معلول هایی که آدم علت را نمی بیند معلول فقط دلالت می کند بر علت خودش. معلولهایی که علت نمون هستند (یعنی علت خودش را نشان می دهند) ما حکایت داریم. معلول حکایت می کند از علت. اما در معلول هایی که علت نمون نیستند ما دلالت داریم می گوئیم که معلول دلالت

می کند بر وجود علتی. اندیشه پست مدرن قائل به این است که ما یک حکایتی از واقعیت خارجی نداریم. باور من خود واقع را نشان نمی دهد. فقط باور من دلالت می کند بر این که یک واقعیتی وجود داشته اما آن واقعیت آن چنان که در نفس واقع است در اینجا انعکاس پیدا نکرده در باور من انعکاس پیدا نکرده است. به عبارت دیگر ما می توانیم یک رابطه ثابت بین خود واقعیت برقرار کنیم. اما این رابطه رابطه دلالت است نه رابطه حکایت.

● تحول از سنت مدرنیته و از مدرنیته به پسا مدرنیته یک تحول خواسته بود. یا ناخواسته و کلا چه مقدار از تحولات با قصد و نیت از طریق تغییر اصول اعتقادی انجام شده؟

○ سوال خوبی است ولی کاملاً بستگی به این دارد که شما سنت مدرنیته و پست مدرنیته را شما صفت چه کسی بدانید؟ آیا مدرنیته پست مدرنیته و سنت صفت افراد است یا صفت جوامع است یا صفت فرهنگها است یا صفت دورانها است؟ بعضی صفات، صفات افراد انسانی اند ولی صفات جوامع نیستند مثلاً افراد یک جامعه ازدواج می کنند. ولی آیا می توانیم بگوییم که یک جامعه هم ازدواج می کند؟ بعضی صفات صفات جوامع اند صفات افراد نیستند، بعضی صفات جوامع هم نیستند، صفات فرهنگ هستند و بعضی از صفات، صفات دورانها هستند. ما باید تفکیک کنیم بین فرد، جامعه، فرهنگ و دوران. آیا مدرنیته پست مدرنیته و سنت آیا اینها یک سلسله امور اختیاری بوده اند؟ جواب این سوال بستگی به این دارد که آیا صفت افراد است یا صفت جامعه ها ست یا صفت فرهنگهاست و یا صفت دورانهاست؟ مسلماً اگر صفت دورانها یا جامعه ها یا فرهنگها باشد دیگر بحث اختیاری در کار نیست. خواست درکار نیست چون دیگر اینها خواست ندارند خواست فقط افراد انسانی خواست دارند. من اعتقاد بر این است که مدرن بودن پیش مدرن بودن یا پسا مدرن بودن، اولاً و بذات صفات افراد است ثانیاً و بالعرض نسبت داده می شود به جوامع یا به فرهنگها و تمدنها. صفات افراد می تواند ارادی باشد، می تواند غیر ارادی باشد.

● در پراگماتیسم جان دیویی شناخت کارآمدی و مفید بودن از چه طریق است؟ آیا از طریق تشخیص منطقی است یا روانی یا قرارداد اجتماعی؟

○ نه یک پدیده روان جمعی است از طریق روان شناسی و جامعه شناسی. نه منطقی است و نه

قرارداد اجتماعی. باورهای هستند که سرشان به سنگ واقعیتها خورده نه طبق قراردادهای و باورهای هستند که سرشان به سنگ هیچ واقعیتی نخورده است. این خیلی مهمه که سر به سنگ واقعیت بخورد یا نه.

● از بزرگان پست مدرنیسم در ایران امروز چه شخص یا اشخاصی را می شناسید؟

○ خوب از طرفداران پست مدرنیسم در ایران از متفکرانی که پست مدرنیته در ایران می توان اسم برد از دکتر داریوش شایگان از آقای بابک احمدی کتابهایی در باب پست مدرنیسم نوشته و به نظر من بهترین کتابش در دفاع پست مدرنیسم کتاب تردید است. البته به نظر فراوان جای مناقشه دارد ولی به نظر من خیلی از کتابش نادرست است. دیگر آقایان مراد فرهاد پور و آقای دکتر یوسف اباذری. البته آقای اباذری یک نوسان بین مدرنیسم و پست مدرنیسم دارند و مثل آقای مراد فرهاد پور کاملاً پست مدرن نیست. اینها متفکرانی هستند که در کشور ما از تفکر پست مدرنیسم طرفدار می کنند.

● آیا مفهوم و صورت ذهنی یکی هستند یعنی دارای یک معنا و یک مصداق هستند؟

○ نه دارای یک معنا و یک مصداق نیستند. به صورت ذهنی کلی می گویند مفهوم. صورت ذهنی می تواند جزئی حسی یا جزئی خیالی و اگر کلی باشد کلی عقلی است. فقط به این صورت ذهنی کلی عقلی می گویند مفهوم.

● در مباحث مفید و مضر ثمر و جدی که از جانب حضرتعالی مطرح می شود برخی حتی بسیاری مباحث تکراری تأکیدی به نظر می رسد با اذعان به تنوع مطالب. در صحبتی که با یکی از اساتید فلسفه در باب مباحث حضرتعالی داشتیم ایشان علاوه بر اینکه بر اعتقاد قبلی مبنی بر اینکه با توجه به تنوع و گوناگونی مخاطبان باید به تغییر مبانی و مقدمات بحث صحت می گذاشتند معتقد بودند که شما در حال جانداختن پروژه و پروسه ای هستید و لذا برای تفکیک و تقحیح مطلب خود به تکرار و تأکید می پردازید لطفاً در این باره توضیح دهید؟ چون با توجه به اطلاع نسبتاً دقیقی که بنده و آن استاد محترم از میزان مساعی مطالعات و پروژه هایی که جنابعالی دارید شما نیازی به تکرار مطالب نداشته اید لذا آیا پروژه ای را بصورت جدی دنبال می کنید مثلاً پروژه عقلانیت معنویت که در

مانفیسست جمهوری خواهی جمهوری خواه نسته آقای اکبر گنجی هم مورد اشاره و پذیرش ایشان قرار گرفته؟ در صورت مثبت بودن جواب این پروژه چیست؟ و به چه دلایل سیاسی اجتماعی و دینی و طرز نوع فکری این نوع پروژه را انتخاب فرموده و محور مباحث خود قرار داده‌اید؟ و آیا کتابی منقح در دست تحریر و تالیف در باب آن دارید؟

سؤال دوم - در مورد مکتب تفکیک و اینکه آیا بطور کامل جز سنت‌گرایان قرار می‌گیرند یا جز گروه‌های دیگر و در واقع تفکیک مبحث تفکیک از دیگر حیطه‌ها در صورت امکان توضیح دهید؟

○ راجع به سؤال دوم فرمودند مبحث تفکیک کجا قرار می‌گیرد. من چند سال پیش يك مقاله‌ای در مجله کیان نوشتم. گفتم که سه نوع تلقی از اسلام میشود داشت. تلقی بنیادگرایانه که تلقی است که در کشورهای مثل عربستان و افغانستان و ایران وجود دارد. تلقی دیگر سنت‌گرایانه است تلقی سوم تجدیدگرایانه. من خودم اعتقاد بر این است که مکتب تفکیک مسلماً جز اسلام بنیادگرایانه قرار می‌گیرد. ولی چون خود اسلام بنیادگرایانه زیر مجموعه‌هایی دارد، البته خود مکتب تفکیک با سایر زیرمجموعه‌های اسلام بنیادگرایانه فرق دارد. توضیحش را الان وقت نیست که برای شما عرض کنم، ولی بهترین مولفه اسلام بنیادگرایانه این است که ما باید رجوع کنیم به متون مقدس دینی و مذهبی برای حل مسائل و رفع مشکلات نه به يك منبع مستقل دیگری به نام احکام. قاعداً مکتب تفکیک عقل را بعنوان ابزار قبول می‌کند اما به عنوان منبع نه. قبول می‌کند که آدم برای استفاده از کتاب و سنت باید از عقل استفاده کرد اما قبول نمی‌کند که عقل هم بعنوان منبع مستقل در کنار کتاب دستش باشد. بنیادگرایان و از جمله مکتب تفکیکیان قائلند به این که برای استخراج حقایق از کتاب مقدس از کتاب سنت از قرآن و روایات باید از عقل استفاده کرد ولی عقل خودش از منابع شناخت مستقلاً نیست.

اما راجع به سؤال اول من سه تا جواب عرض می‌کنم یکی اینکه فرمودند تکرار و تاکید من واقعاً اعتقاد بر این است که بعضی مطالب نه فقط زیاد باید تکرار و تاکیدشان بکنیم بلکه باید همه آدمیان تا ابدالابد اینها را تکرار و تاکید بکنند. باید ببینیم آیا اون مطلب آنقدر که تکرار و تاکید می‌شود، شایستگی تاکید و تکرار داشته؟ یا نداشته است؟ "خود را بشناس" از زمانی که برای اولین سقراط در عالم گفت و باز شعار دومی داد که گفت "زندگی نیازموده

ارزش زیستن ندارد" به نظرم از زمان سقراط تا زمان ما و تا صبح قیامت اگر هر روز و هر شب در رادیو و تلویزیون و مطبوعات تکرار بکنند که "خود را بشناس ای انسان" و "زندگی نیازموده ارزش زیستن ندارد" این هنوز تکرار ملالت‌آوری نیست.

هیچ وقت بحث نکنید در این که فلان مطلب تکرار شد یا نشد. ببینید فلان مطلب ارزش تکرار را داشته یا ارزش تکرار نداشته و تکرار شد. بنابراین بعضی از مطالبی که بنده عرض می‌کنم تکرار می‌کنم و باز هم تکرار می‌کنم چون معتقدم چیزهایی است که اگر ما ازش غفلت کنیم یا تغافل بورزیم واقعاً بیچارگی داریم. بیچارگی معنوی عرض می‌کنم نه بیچارگی مالی.

يك نکته دوم می‌خواهم عرض بکنم این که فرمودند "آیا یه چیزی را شما دنبال می‌کنید یا نه؟" بله یک طلبی است که من همه جا کوفته‌ام و زیر احاف که فریاد نکرده‌ام. يك چیزی هم نیست که فقط ادعای بنده باشد من فقط به اهمیتش تاکید می‌کنم و نه عقلانیت حرف اولیه که من زدم و نه معنویت. اما من واقعاً بر این نکته مصرم که تنها راه نهایی به تعبیر خودم جمع عقلانیت معنویت. اگر ما بتونیم کاری بکنیم که نظراً و عملاً نه عقلانیت را فدای معنویت بکنیم و نه معنویت را فدای عقلانیت بکنیم. عقلانیت و معنویت جمع و ترکیبشان در مقام نظر و در مقام عمل این بزرگترین هدیه‌ای است که به نظر من می‌شود به بشر امروز و فردا داد. همه تمدن‌های سابق به نظر من وقتی آسیب‌شناسی می‌شود، می‌بینید از این لحاظ ساقط شده‌اند که یا عقلانیت را فدای معنویت کرده بودند و یا معنویت را فدای عقلانیت کرده بودند.

اما نکته سوم که می‌خواهم عرض کنم این که "به چه انگیزه‌های سیاسی اجتماعی دینی فلان بهمان می‌کنید؟" من در مجله راه نو در سال 76 يك مصاحبه‌ای در آن سال منتشر شد همان نکته‌ای را که آنجا گفتم هنوز هم تکرار می‌کنم. من اصولاً این را صادقانه می‌گویم آنجا گفتم الان هم می‌گویم. من نه دغدغه تمدن دارم نه دغدغه فرهنگ دارم نه دغدغه سیاست دارم. من فقط دغدغه انسان را دارم. بنابراین تنها انگیزه انسان دوستانه دارم. من معتقدم تنها موجوداتی که وجود دارند ما انسان‌های گوشت و پوست و استخوان‌دار هستیم. فرهنگ يك

نزدیکتر بشود، بازي‌هاي زباني ما به هم نزدیکتر میشود. اگر طبعاً چيزي مورد اعتقاد همه ما باشد، معلوم میشود که در شیوه زیست ما آدمیان يك عنصرهاي مشتركی وجود دارد که آن عنصرهاي مشترك باعث شده که این جور گزاره‌ها را همه به يك سان بهش اعتقاد داشته باشیم.

مفهوم انتزاعیه تمدن يك مفهوم انتزاعیه مكتب يك مفهوم انتزاعیه مسلک يك مفهوم انتزاعیه. ایسمها همه مفاهیم انتزاعی‌اند، فقط آنهایی که وجود دارند همین آدمهایی‌اند که گوشت و پوست و خون دارند. یا پسر به دنیا می‌آیند یا دختر بدنیا می‌آیند و بعد هم می‌میرند. ما نباید به نظر من خودمون را مشغول یا حتی بالاتر از مشغول، فدایی امور انتزاعی بکنیم. فرهنگ، تمدن، مسلک، مكتب، مرام، آئین، کیش، همه اسمیها يك مفاهیم انتزاعی‌اند؛ ما اصلاً نباید غصه مفاهیم انتزاعی را بخوریم ما غصه انسانهای واقعی را باید غصه بخوریم.

● انسان موجودی تاریخی است یعنی چه؟

○ انسان يك موجود تاریخی است یعنی اینکه هیچ چیز در انسان وجود ندارد همه چیز ممکن است در گذر تاریخ در انسان عوض بشود. تاریخ‌نگری انسانی یعنی معتقدیم در طول تاریخ همه چیز انسانها دگرگون شده است و خواهد شد حتی يك مولفه در انسانها ثابت نخواهد ماند.

● آیا عقیده هولیزم که در آن يك گزاره می‌تواند يك سری دیگر را توجیه کند آیا این توجیه طبق منطق ارسطویی است یا خیر؟

○ نه طبق منطق ارسطویی نیست. منطق ارسطویی يك روش استدلاله.

● اگر اعتقاد به داشتن ذات وجود نداشته باشد چگونه می‌توان به تعریف رسید؟

○ بحث خیلی خوبییه. درست آن چيزي که در ontological در باب ذات گفته میشود در epistemologic و فلسفه منطق در باب تعریف گفته میشود، اگر ما در عالم واقع قائل به ذات نباشیم آن وقت در فلسفه منطق دیگر تعریف نمی‌تواند باشد، تعریف، تعریف چيزي است که میماند. چيزي که هیچ ماندنی در آن وجود ندارد دیگه تعریف‌پذیر نیست. بسیاری از فیلسوفان منطق، کسانی مثل کواین بحث می‌کنند که اگر شما بخواهید در عالم واقع به ذات قائل نباشی در فلسفه و منطق هم نمی‌توانید به تعریف قائل باشید.

● کسانی که به تاثیر شیمی و زیست در پذیرش و عدم پذیرش گزاره‌ها قائلند گزاره‌هایی که همه افراد بشر به آنها اعتقاد دارند چگونه توجیه می‌کنند؟

○ در جلسه قبل هم گفتیم هر چه شیوه‌هاي زیستی ما نزدیکتر به هم باشد آنوقت جهان تصویرهاي ما به هم نزدیک میشود و هرچه جهان تصویرهاي ما به هم

به نظر من و شما هنوز همان موجود هست فقط با ویژگی های-متحول-و-متبدل-و-در-حال-سیلان و دگرگونی و کاملاً متغیر.

اما ظاهراً یک سری ویژگی هایی هم در یک موجود هست که این ویژگی ها؛ دیگر آیند و روندشان با این که این موجود همان موجود باشد، نمی سازد. اگر این ویژگی ها آمدند این موجود همان موجود است، اما اگر رفتند این موجود همان موجود نیست. البته در اینجا بحث های خیلی مفصلی وجود دارد که در اینجا جایش نیست که من به خدمت شما عرض کنم، یعنی با وقت ما سازش ندارد. اتفاقاً یک ترم من در دانشگاه تربیت مدرس در باب همین نظریه صفات نسبی و صفات نفسی، صفات ذاتی و صفات غیر ذاتی از دیدگاه فیلسوفان تحلیلی و فیلسوفان قرون وسطی و فیلسوفان یونان باستان و روم بحث کرده ام. مطلب بسیار دقیق و-پیچیده است اما اجمال مطلب همین بود که گفتم. به هر حال اگر شما قائل باشید همه ویژگی ها و صفات در یک شی در یک تراز-نیستند برخی شان-چنان-اند که با رفتن و آمدنشان شی همان شی می ماند و برخی دیگر چنان اند که اگر آیند و روندی داشته باشند این آیند و روند شیء را به قرار سابق خود باقی نمی گذارد؛ آن وقت شما به ذات گرای قائل هستید معمولاً ذات گرایان گاهی برای اینکه مقصود خود را بیان کنند، می گویند ویژگی ها و صفات هر شی ای بعضی چیستی شان را نشان می دهند و بعضی چگونگی آن شی را. آنهایی که چیستی شان را نشان می دهند آنهایی هستند که اگر از بین رفتند آن شی هم از بین رفته و آنها که فقط چگونگی شی را نشان می دهند آنها اگر مفقود هم شوند آن شی وجود دارد منتها با چگونگی جدیدی. با تعابیر دیگری-هم گفته شده است.

حالا با فرض اینکه که به ذات گرای قائل هم باشیم، در باب اینکه، آیا هر موجودی ذات خاص خودش را دارد؟ یا هر دسته از موجودات ذات خاص خودشان را دارند؟ مباحث دقیق و پیچیده ای وجود دارد. یعنی آیا همه ما انسانها چون انسان هستیم، یک ذات داریم و همه گله ها هم یک ذات و همه چوبها هم یک ذات دارند و همه سنگها یک ذات، یا هر تکه سنگی نیز ذات خاص خود را دارد؟ یا تک تک مردان و زنان حاضر در این جلسه هم هر کدام ذات خاص خودشان را دارند یعنی آیا ذات امری است فردی یا امری نوعی است؟ آیا نوع هر موجودی یک ذات دارد که همه افراد آن نوع-دارای-همان-ذات-هستند، یا نه یکان-یکان

جلسه نوزدهم ۸۱/۱۲/۱۳

انجمن اسلامی دانشجویان دانشگاه صنعتی شریف

در جلسه گذشته صحبت در باب ویژگی دوم جهان نگری-پساتجددگرایانه بود-که از-این ویژگی به "مخالفت با ذات گرایی" تعبیر شد. به عنوان نخستین ویژگی گفته بودم که یک ویژگی معرفت شناختی در فضای پساتجددگرایی هست که از آن به مخالفت با مبنا گروی(مبنا گرایی) تعبیر کردیم و به عنوان ویژگی دوم، یک ویژگی هستی شناختی یا وجود شناختی(ذات گرایی) را نام بردیم. به صورت مختصر در آن جلسه عرض کرده بودم که ذات گرایی قائل است به این که بین دو دسته از صفات هر موجودی تفاوت هست: 1. صفاتی که از-آنها تعبیر می کنیم به ذاتی و 2. صفاتی که از-آنها تعبیر می کنیم به صفات غیر ذاتی یا صفات عرضی. اگر شما قائل باشید که هر موجودی از موجودات جهان هستی مثلاً این گل یا انسانها هر کدامشان با یک تکه چوب، دو دسته صفت دارند، دو دسته ویژگی دارند، یک دسته ویژگی های ذاتی و یک دسته ویژگیهای غیر ذاتی یا عرضی و مرادتان این باشد که بعضی از ویژگیهای هر موجود چنان اند که اگر از میان بروند این موجود همان موجود است فقط ویژگی را از دست داده ولی بعضی از ویژگی ها در موجود چنان هستند که اگر از دست بروند آن موجود دیگر آن موجود نیست و درواقع معتقد هستید که همه صفات به این لحاظ در یک تراز و رتبه واقع نمی شوند. فرق است بین این که گل نشاط خود را از دست بدهد و پژمرده شود یا پژمردگی خود را از دست بدهد و به نشاط برگردد، ولی در هر حال این همان گلی است که قبلاً پژمرده بوده و الآن با نشاط شده یا قبلاً با نشاط بوده و الآن پژمرده است. اما این همان گل است. بنابراین پژمردگی و نشاط می شود ویژگی های عرضی گل. چون وقتی می آیند و می روند، موجود می شوند و مفقود می شوند، این موجود

توان حرف از فطریات انسان زد، نمی توان گفت انسان فطریات ثابت دارد. تعبیر فطریات دینی را بکار بردم زیرا از دیدگاه متدینان است که معمولاً با این تعبیر بیان می کنند. اگر از تعبیر دینی خارج شویم، باز هم نمی توان گفت انسانها ساختار مشترکی دارند که در طول تاریخ ثابت می ماند. یعنی از اول باری که بشر روی کره زمین بوجود آمده تا آخرین بشری که منقرض خواهد شد، بگوییم که در تمام طول این مدت باوجود اینکه انسانها در بسا ویژگی ها تفاوت پیدا کرده اند، ولی بالاخره در ذات خود و مجموعه صفاتی که از آنها به صفات ذاتی تعبیر می کنیم ثابت بودند، حال که چنین چیزی نمی توان گفت، چه باید گفت، باید گفت انسانها موجوداتی هستند که همه چیزشان یا تابه حال دگرگون شده است و یا در آینده آهسته آهسته دگرگون خواهد شدو هیچ مؤلفه ثابتی در انسانها باقی نمی ماند. این مؤلفه ثابت اعم از مؤلفه ثابت جسمانی که به بدن مربوط می شود یا مؤلفه ثابت ذهنی یا مؤلفه ثابت روانی و به طریق اولی مؤلفه ثابت روحانی است (که از نظر پست مدرن اصلاً قابل طرح نیست).

ولی مؤلفه های ثابت جسمانی، مؤلفه های ثابت ذهنی و مؤلفه های ثابت روانی یا به تعبیری دقیق تر نفسانی، از نظر کسی که پست مدرن است، منتفی هستند. خوب وقتی این مؤلفه ها ثابت نباشند می دانید معنایش چیست؟ باوری در ما انسانها نیست که از روز ازل تا شام ابد ثابت بماند، تا بتوانیم بگوییم همه انسانها حداقل این یک فقره باورشان ثابت می ماند، این باور را ما همچنان نگه داشته ایم. این باور را برای ساحت ذهن گفتم، چون ساحت را ، ساحت جسمانی، ساحت ذهنی، ساحت روانی یا نفسانی می گوئیم که ساحت ذهن ساحت باورها و آگاهی های ماست. یعنی هیچ آگاهی، ثابت نخواهد ماند، و هیچ باوری ثابت نخواهد ماند حالا دیگر در مقوله باور هر چه گنجید آن هم ثابت نخواهد ماند. چون در مقوله باور غیر از خود باور چیزهای دیگری هم هستند، شکها هم در اینجا می گنجد، پس شکی ثابت نخواهد ماند. ظنی ثابت نخواهد ماند، و همی ثابت نخواهد ماند، یقینی و قطعی ثابت نخواهد ماند، عقیده و رایی ثابت نخواهد ماند. همه آن چیزهایی که فیلسوفان ذهنی و روانشناسان هم به آن می گویند **propositional attitude** ثابت نخواهد ماند. یعنی طرز تلقی هایی که ما نسبت به گزاره ها داریم ما نسبت به گزاره ها گاهی علم داریم، گاهی شک داریم، گاهی و هم داریم، گاهی ظن داریم، گاهی یقین و قطع داریم، گاهی عقیده و رأی داریم،

موجودات برای خودشان ذات جداگانه ای دارند؟ اینجا مثلاً ارسطو که **essentialism** بود- با لاگنیس تفاوت می کرد. لاگنیس هم **essentialism** بود ولی ارسطو می گفت فقط انواع هستند که ذات دارند ولی لاگنیس می گفت افراد هستند که ذات دارند هر فردی از افراد انسانی، هر فردی از افراد گربه، هر فردی از افراد آتش، هم ذاتی مخصوص خود دارد. این در واقع **essentialism** است. این **essentialism** که اگر بخواهم سیر کلی اقبال و ادوار به آن را عرض کنم باید به این صورت بگویم که در یونان و روم باستان اقبال جدی به آن وجود داشت در قرون وسطای مسیحی و قرون وسطای اسلام هم بشدت مورد دفاع بود و حتی بیش از آنچه که یونانیان و رومیان باستان خودشان گفته بودند. با آغاز فلسفه جدید و مخصوصاً با تلاشهای اول از همه هابز و بعد از هابز، جان لایک و بعد از جان لایک، هیوم، با تلاشهای این سه نفر، مخصوصاً در میان آنها هابز و هیوم، (جان لایک جایگاه معترض- تری- داشت) ،-اندیشه **essentialism** شرو-ع- شد و- با آنها مخالفتهای زیادی شد.

در- قرن- بیستم در- نهایت مخالفت با او- رسیدیم به شخصی مثل "کوآین". در جلسه قبل به این مسأله توجه کردم- کوآین در- واقع افراطی ترین مخالف **essentialism** است و اتفاقاً از بعد از کوآین از اواخر دهه 60 به این سو یعنی الان سه دهه است که **essentialism** از- نو-، به دست مخصوصاً "سائوکی کین کی" در- حال- احیاء- است وبعضی از متفکران فلسفه تحلیلی چه در انگلیس و چه در آمریکا. اما من کاری به سیر تاریخی این مقوله ندارم. فقط می خواهم بگویم همه فیلسوفان- پست مدرن- با **essentialism** مخالف هستند، اگر چه مخالفتشان هم به انحاء مختلفی و هم بنا به ادله مختلفی صورت گرفته است. نمی شود گفت: مثلاً "ریچارد رورتی" که مثلاً مخالف **essentialism** است به همان دلیل و به همان نحو مخالف است که کسی مثل لیوتار که او هم با **essentialism** بشدت مخالف است.

اما همه در این مورد مشترک هستند که نمیتوان گفت که هر موجودی یا هر دسته از موجودات یک ذات ثابتی دارند، که در تمام تطوراتی که در طول بقایشان دارند ذات ثابت می ماند یعنی همه چیز دیگرشان متطور می شود، ویژگی های دیگرشان متطور پیدا می کند اما آن ذات ثابت می ماند. وقتی این را نتوان گفت نتیجه این می شود- که وقتی این سخن **essentialism** ستیزانه را، ذات گرایی ستیزانه را در باب انسان پیاده کنیم معنایش این می شود که نمی

همه این طرز تلقی هایی که به گزاره ها تعلق می گیرند ثابت نمی مانند. پس ما در ناحیه ذهن یا به تعبیر دیگر در ناحیه آگاهی و باور چیز ثابتی نداریم. اما در ناحیه روان هم همینطور است هیچ احساس و عاطفه ای ثابت نخواهد ماند. اگر از آن وقتی که تاریخ مکتوب داریم تا زمان ما که حداکثر 6000 سال است، در طول شش هزار سال یک احساس و عاطفه ثابتی دیده ایم نباید فکر بکنیم احساس- و- عاطفه ثابت می ماند؛ اصلاً 6000 سال نسبت به عمر نوع بشر چه مقدار ناچیزی است من تازه شش هزار سال را زیاد گرفتم؛ چون آن تاریخ مکتوبی که ما داریم اصلاً شش هزار سال هم نیست ما تاریخ مکتوبمان حداکثر به چهار هزار و پانصد سال می رسد، می بینید که شش هزار سال یک عاطفه در انسانها ثابت مانده است.

مثلاً انسانها پدر و مادرشان را دوست می دارند، مثال خیلی واضح common sensical و مطابق با فهم و عرف می زنم، شما نباید این را بگویید که انسان چنان- ساخته شده است که پدرش- را- دوست می دارد، یا انسان چنان ساخته شده است که مادرش را دوست می دارد، انسان چنان ساخته شده است که فرزندش را دوست می دارد، شش هزار سال کجا و تاریخ بسیار منظور و البته طولانی نوع بشر کجا که شما الان بخواهید بگویید که به صرف اینکه گزارش ها به ما می گوید، در- طول- شش هزار- سال- این احساس و عاطفه ثابت مانده، پس ثباتی در ناحیه احساس و عواطف خواهد بود. احساسات و عواطف هم در واقع non propositional attitude های ما هستند. یعنی طرز تلقی هایی که به قضیه و گزاره تعلق نمی گیرد برخلاف باورها که به گزاره تعلق می گیرد، یعنی عشق، نفرت، دوستی و دشمنی، ناامیدی، میل و- بی میلی، کراهت و- ارادت- هیچکدام- ثابت نخواهند ماند.

در- قسمت سوم- که باز- به روان- مربوط می شود- قسمت اول باورها بود، قسمت دوم و سوم به روان مربوط می شود، نیازها و خواسته ها هستند. خواسته ها و نیازها هم ثابت نخواهند ماند. این گونه نیست که بگوییم انسانها تا الآن هم نیاز به فلان چیز را احساس می کردند، پس بدانید که نیاز- به چنین چیزی- در انسانها ثابت خواهد ماند. خیلی نیازها در همین چهار هزار و پانصد سال گذشته در انسانها ثابت مانده است. البته نیاز و خواستن دو چیز است که من نمی خواهم وارد تفاسیرش بشوم. وگرنه کاملاً توجه دارم که نیاز غیر از خواسته است. و خواسته غیر از نیاز است. برخی چیزها چه بسا نیاز شماست ولی خواسته شما نیست. و چه بسا چیزها که خواسته شماست ولی نیاز

شما نیست. آن چیزی که برخی روان شناسان می گویند اشتباهی کاذب یعنی همین دیگر، اشتباهی کاذب یعنی جایی که شما خواسته دارید اما در واقع نیاز ندارید یک چیزی را می خواهید ولی در واقع نیاز به آن ندارید البته اشتباهی کاذب دارید. که این اشتباهی کاذب می تواند بسیار هم متنوع باشد. اینها در واقع ثبات ندارند آن وقت معنایش چه خواهد بود؟ وقتی شما گفتید که باور ثابت، مفهوم بلا مصداق است. احساسات و عواطف ثابت مفهوم بلا مصداق است، نیازها و خواسته های ثابت مفهوم بلا مصداق است، آن وقت معنایش این است که درباره انسان دیگر هیچ مرامی و هیچ مسلکی و هیچ مکتبی و هیچ ایدئولوژی، هیچ دینی، هیچ مذهبی، هیچ کیشی، هیچ آئینی، هیچ ایسمی، نمی توانید داشته باشید که بگویید، من دیگر می توانم با آن برای انسانها اعتبار همیشگی داشته باشم.

چرا؟ چون من رسیده ام به آن مؤلفه های ثابت انسانها و متناسب با آن مؤلفه های ثابت انسانها یا دارم حکم صادر می کنم یا دارم تعلیم می دهم. نه احکام که جنبه انشایی دارند و نه تعالیم که جنبه اخباری دارند، نمی توانند در هیچ مکتبی و در هیچ مرامی ثابت بمانند. یعنی در باب مکتب و مرامی که بگوید من سخن آخر را در باب بشر گفتم، چه در مقوله امور factual (در مقوله اخباریات که از آن تعبیر کردم- به تعالیم)، و- چه در- زمینه امور evaluated و deontic (که از آن تعبیر کردم، به احکام) من چیز ثابتی نمی توانم بگویم. چرا؟ چون اگر تو ای مرام، ای مکتب، ای مسلک، ای ایدئولوژی، ای دین، بخواهی بگویی من چیزی گفتم که در باب همه انسانها صادق است باید قائل باشی به یک چیز ثابتی که این دیگر در انسانها عوض نمی شود. اما چون چیز ثابتی نداریم طبعاً هیچ مرام ثابتی هم نداریم. هیچ مکتب ثابتی هم نداریم. مرادم از ثابت بودن مکتب و کیش و آئین و هر چه گفتم، اینست که اعتبارش universal و global باشد، اعتبارش جهانی باشد. یعنی بگوییم که تا وقتی بشر وجود دارد، این حرف در بابش صادق است، صدقش را از دست نمی دهد و یا این حرف در بابش کاذب است، کذبش را از دست نمی دهد. خیر بشر ممکن است جمله ای امروز برایش صادق باشد، تا پنجاه هزار سال دیگر هم این جمله در بابش صادق باشد ولی از سال پنجاه هزار و یکم دیگر این جمله در باب آن بشر صدق نکند. اگر بخواهید جمله ای بگویید که در باب بشر همیشه صادق باشد، یا جمله ای بگویید که در باب بشر

همیشه کاذب باشد آن وقت باید یک چیز ثابت در بشر سراغ داشته باشید که این جمله تناظری داشته باشد و عطف توجه به آن چیز ثابت داشته باشد. آن وقت اگر جمله شما آن چیز ثابت را اثبات کند، از لا و ابدأ صادق خواهد بود و اگر آن چیز ثابت را نفی کند آن جمله از لا و ابدأ کاذب خواهد بود. اما وقتی چیز ثابتی وجود نداشته باشد دیگر هیچ جمله ای از لا و ابدأ درباره چیزی ثابت یا کاذب نخواهد بود. معنایش این است که دیگر مسلک همیشگی معنا ندارد. مکتب همیشگی معنا ندارد. دین و مکتب همیشگی معنا ندارد و قس علی هذا.

در جلسه قبل هم من در همین حد و حدود گفته بودم. حالا مسأله این است که این چیز ثابت فقط به آن چیزی که قدمای ما به آن می گفتند "نوع بشر"، منحصر نمی شود؛ در آن چیزی هم که قدمای می گفتند "اصناف بشری" هم وجود دارد. علما زیر مجموعه های نوع را صنف می گفتند.

در منطق می گفتند مهمترین زیر مجموعه نوع بشر؛ زن و مرد است. اگر گفتیم در باب زن و مرد هم چیز ثابتی وجود ندارد. که این سخن اقتضای سئیز با essentialism هست، از نظر ما متدینان و متشرعان می دانید چه توالی فاسدی دارد. باز در مکتبها و در مرامها و مسلکها و ایدئولوژی های سابق یکسری چیزهایی را در انسانها می گفتند اگر مرد باشد ثابت است و یک چیزهای دیگر اگر زن باشد ثابت است و بعد می گفتند اگر ما حقوق متفاوتی برای زن و مرد قائل شده ایم، اگر وظایف متفاوتی برای زن و مرد قائل شده ایم و اگر کارکردهای اجتماعی متفاوتی برای زن قائل هستیم، هم حقوق متفاوت، هم وظایف متفاوت، به تعبیر دیگری هم اختیارات متفاوت و هم مسئولیت های متفاوت و هم چیز سومی، کارکردهای اجتماعی متفاوت؛ به خاطر چیزهای ثابتشان بود. چیزهای ثابتی در مردها هست که در زنها نیست و چیزهای ثابتی هم در زنها هست که در مردها نیست، آن چیزهای ثابت مردها و آن چیزهای ثابت در زنها باعث می شود که برای زنها و مردها، function و کارکرد اجتماعی متفاوت قائل بشویم، وظایف متفاوت قائل شویم. حقوق متفاوت قائل شویم. تکالیف و وظایف و از سویی دیگر حقوق و اختیارات متفاوت و از سویی سومی هم کارکردهای اجتماعی متفاوت؛ اینها بخاطر این است که زن و مرد با هم تفاوت دارند. شما آیا کتابهای روان شناسی عامه پسند را خوانده اید؟ کتاب جان گری را خوانده اید در باب مثلاً زنان ونوسی و مردان مریخی البته سطح بحث ما خیلی عمیق تر از اینهاست؛ ولی می خواهم بگویم نمونه خیلی ساده اش

را در همین کتابهای جان گری در هر چند کتابی که نوشته است می بینید. او هم می خواهد همین را بگوید که زنان از ونوس آمده اند و مردان از کره مریخ آمده اند و معنایش این است که اصلاً دو نوع موجود هستند و این هم که اینقدر با هم مشکل دارند بخاطر این است که فکر می کنند یک نوع موجودند. خود این نکته بسیار مهم است. گاهی وقتها اختلاف من و شما ناشی از این است که خودمان را بی اختلاف می دانیم. خیلی وقتها من و شما با هم اختلاف پیدا می کنیم. که فکر می کنیم با هم اختلاف نداریم.

جان گری در واقع در این کتاب نظرش این است که اگر مردان می دانستند که زنان از ونوس آمده اند نه از مریخ و اگر زنان می دانستند که مردان از مریخ آمده اند نه از ونوس؛ یعنی اگر می دانستند که با هم اختلاف دارند، اختلاف پیدا نمی کردند، حالا من از این تعبیر فرودین او نمی خواهم دفاع کنم اما همه مسلکهای سنتی این را قائل بودند، همه معتقد بودند مرد با زن فرق می کند. شما نباید فکر کنید که طور بیان کردنش تفاوت در ماهیت قضیه دارد. حالا شما در دین خودتان می گوید که آنها عقلشان بیشتر است، آنها عاطفه اشان بیشتر است، فرق نمی کند. اگر عکس قضیه را هم می گفتید همین بود. اگر می گفتید زنها عقلشان بیشتر است، مردها عاطفشان بیشتر است، باز هم همین بود. اصل قضیه این است که یکسری چیزها ثابت نیست، بعضی در زنها هست و بعضی در مردها نیست و برخی چیزهای ثابت در مردها هست که در زنها نیست، حالا آن چیز ثابت را سر فهرست آن بحث کنیم و نزاع کنیم، داستان دوم است. نزاع صغروی است به قول علمای گذشته، در این صورت نزاع کبروی نداشته ایم. الان هم خیلی از بحثهایی که به نظر من در ایران صورت می گیرد با اینکه ظاهر فمینیستی دارد ولی در فمینیسم عمیق نیست، من در مصاحبه ای هم در یک مجله زنان عرض کردم بحث فمینیسم در ایران ما و در بعضی از کشورهای مشابه ما به نظر من عمیق نیست. چون آن متفکر فمینیست بحث خود را در یک سطحی طرح می کند که این سطح مخرب است، او برای خودش می گوید و شما می گوید ما زنهای عقلمان کمتر از عاطفه مان است، عاطفه مان بیشتر از عقلمان است. شما مردان عقلمان بیشتر از عاطفه تان است و عاطفه تان کمتر از عقلمان است. نخبه ما زنان هم، عقلمان کم از عاطفه مان نیست، گویا مسئله بر سر فهرست است، نه اصلاً بحث بر سر این نیست. بحث بر سر این

است که اگر شما یک پست مدرنیسم جدی- باشید. معتقدید که حتی اگر در پنج هزار سال گذشته در صد هزار سال گذشته هم زنان ویژگیهای ثابت مشترکی داشتند که در مردان نبوده و مردان ویژگیهای ثابت مشترکی داشتند که در زنان نبوده، این وضع، وضع مداوم و پایدار نخواهد بود.

زنان از اول زن نبوده اند، تاریخ زنان را زن کرده است. مردان هم از اول مرد نبوده اند، تاریخ مردان را مرد کرده است. این طور نیست که بگوییم دو موجود بودند و اول یکسری تفاوتی ماهوی با هم داشتند و این هم که سیر تاریخی شان با هم متفاوت بوده، بخاطر تفاوتیهایشان بوده؛ نه برعکس این است، اینها وارد تاریخ شده اند. یک تطوراتی رخ داد. این تطورات زنان را زن کرد و مردان را مرد کرد. یعنی به زنان ویژگیهایی داد که در مردان نیست، و به مردان هم ویژگیهایی داد که در زنان نیست. ولی باز تاریخ به سیر خود ادامه خواهد داد. فردا ممکن است این ویژگیها را از زنان بگیرد و بدهد به مردان و آن ویژگی را از مردان بگیرد، به زنان بدهد، چیز ثابتی وجود ندارد. من در یک جایی این بحث را پیش کشیده بودم بعد یک آقایی می گفت اگر پست مدرنهایطور می گویند، در احادیث ما هم نظیر این سخن هست. ما در قرآن داریم: «الرجال قوامون على النساء» یعنی بالا بودن مردان نسبت به زنان. از سوی دیگر حدیث هم مثل قرآن است، کتاب و سنت دستشان در آغوش هم است، در حدیث هم آمده که در آخر الزمان یکی از ویژگیها این است که «دینهم دنانینهم و- قبلتهم نساءکم». دین مردم- پولشان- است و- قبلشان- هم زنانشان- یعنی حرف- عوض- می شود- و درست برعکس می شود. قبلاً الرجال قوامون على النساء بودند حالا در واقع النساء قوامات می شوند. و می دانست که موضوع عمیقتر از این حرفهاست و به این سادگی هم نیست. اینکه می بینید در گرایشهای پست مدرن جریانات فمینیستی رشد کرده اند به خاطر همین است که جریانات فمینیستی از اینجا رشد کرده اند که می خواستند بگویند این چیزهای ثابتی که به ما نسبت می دهید (چه خوب باشد و چه بد) اینها در ما ثابت نخواهند ماند. خواهیم دید که ما عوض می شویم.

کما اینکه یک چیزهایی را شما مردان به خودتان نسبت می دهید که چه خوب و چه بد، در شما ثابت نخواهد ماند. و به این معنا که اگر تا الآن یک ریاضی دان تراز اول زن ظهور نکرده است فکر نکنید زنان استعداد ریاضی ندارند، تاریخ هنوز این مجال را نداده است. شما می گویند هنوز هم یک زن ریاضی دان ظهور نکرده، هنوز یک زن فیلسوف در حد ارسطو و

افلاطون ظهور نکرده، از آن طرف چه بسا بگویید که یک مرد با عاطفه ای مثل خانم سیمون وی تا به حال ظهور نکرده است. پس می گویند یک منقسط هم در مردان وجود دارد. هیچ چیزی اعم از اینکه منقسط باشد یا نشانه کمالی باشد؛ نه در زنان ثابت خواهد ماند و نه در مردان ثابت خواهد ماند. و این معنایش این نیست که هم وظایف زنان با مردان باید فرق کند و- هم اختیارات- مردان- و- زنان- و- هم کارکردهای اجتماعی زنان و مردان باید عوض شود. در اینجا مخالفان فمینیسم معمولاً روی ویژگی های بیولوژیکی انگشت می گذارند، و می گویند بالاخره هر چیزی را هم خواهیم انکار کنیم ویژگی های بیولوژیکی مرد و زن که با هم متفاوت هستند را نمی توان انکار کرد، بالاخره زن است که زایمان می کند، مرد که زایمان نمی کند.

اما بعضی از متفکران پست مدرن می گویند ویژگی های بیولوژیکی هم ثابت نخواهند ماند. مگر ما آدمها ویژگی های بیولوژیکیمان اعم از اینکه مرد و زن باشیم از روز ازل که به دنیا آمدیم مثل الآن بود شما در نظر بگیرید انسانهای چهار صد هزار سال قبل، انسانهای صد هزار سال قبل و حتی انسانهای شصت هزار سال قبل ویژگیهای بیولوژیکیشان با ما فرق می کرد. خوب تصور تاریخی حتی ویژگی های بیولوژیکی ما را هم متفاوت کرده است. مخصوصاً اگر شما دیدگاههای transformist داشته باشید یعنی قائل به تطور- انواع- باشید. چه با روایت داروینش و- چه با روایت غیر داروینی؛ مثلاً "لامارکی"، به هر حال می پذیرید که ما ویژگیهای بیولوژیکیمان هم عوض شده است. خوب همانطور که ویژگی بیولوژیکی همه ما انسانها اعم از زن و مرد عوض شده است ویژگی های بیولوژیکی هم می تواند عوض بشود، و ویژگیهای بیولوژیکی زنان هم می تواند عوض بشود، و حتی بعید نیست که آهسته آهسته بشر از- دو- جنسی بودن- به سه جنسی بودن گرایش پیدا بکند. ما الآن فکر می کنیم بین مؤنث و مذکر واسطه وجود ندارد، بین ذکورت و انوئث واسطه وجود ندارد، که با تطورات تاریخی ممکن است آهسته آهسته بوجود آید. البته آهسته آهسته می گوئیم نه دو سال دیگر یا سه سال دیگر. من یادم- می آید که وقتی ما در- قم بحث transformist را- مطرح می کردیم همیشه من مواجه بودم که یک نیشخندی می زدند که ما که تا الآن ندیده ایم که یک میمونی آدم بشود. فکر می کردند که داروین می گفت که مثلاً پیش چشم شماها ناگهان یک میمونی آدم می شود، او در یک محدوده

تاریخی در نظر می‌گرفت بسیار وسیع‌تر از محدوده تاریخی که ما در نظر می‌گیریم. در آن محدوده تاریخی می‌گفت: میمون‌ها تصور پیدا کردند به شکل انسان‌های Neanderthal و به همین ترتیب آمدیم تا به شکل انسان‌های امروزی.

حال به چه دلیل شما می‌گویید که اگر نوع بشر از آفرینان آغازین تا اسبها و تا فیلها و بعد هم تا میمون‌ها رسیده به انسان، دیگر این تصور ثابت خواهد ماند؟ مگر ما از یک راه دور حرکت نکرده ایم به اینجا رسیده ایم. ببینید ما از کجا راه افتاده ایم به اینجا رسیده ایم. بشر در طول این ششصد هزار سال گذشته از کجا به کجا رسیده است. از یک میمون از یک نوع میمون خاصی که با میمون‌های امروزه که ما می‌بینیم بسیار متفاوت است. حال شما از کجا می‌گویید که این سیر متوقف خواهد شد. با واسطه باز هم ما تصور پیدا می‌کنیم ممکن است یک چیزهای دیگری هم از درون ما در بیاید. وقتی شما ویژگی‌های بیولوژیک را و حتی دستگاهش را هم تصور بدانید، دیگر به طریق اولی ویژگی‌های ذهنی و باز به طریق اولی تر ویژگی‌های روانی و لذا دیگر هیچ حق ثابتی، هیچ تکلیف ثابتی و هیچ کارکرد اجتماعی ثابتی باقی نمی‌گذارد. وقتی که این را شما پذیرفتید، باز هم زیر مجموعه‌های دیگری می‌توان گفت. ما غیر از زیر مجموعه ذکورت و انوئت و مردی و زنی زیر مجموعه‌های دیگری هم داریم خوب این زیر مجموعه‌ها دیگر خیلی روشن هستند. زیر مجموعه‌های نژادی، زیر مجموعه‌های قومی، زیر مجموعه‌های خونی، اینها باز- زیر مجموعه‌های دیگرند. که به هیچ کدام از اینها هم من اندیشمند پست مدرنیسم؛ هیچ ثباتی نسبت نمی‌دهم، می‌گویم ممکن است اینها آهسته آهسته تصور پیدا بکنند.

در واقع این معنایش این خواهد بود که چون واقعیت ثابتی درباره انسانها نیست، ارزش ثابتی هم نیست، و چون ارزش ثابتی هم نیست، وظیفه ثابتی هم نیست. این سه با هم کاملاً نظام طولی می‌سازند. فک ثابتی در باب انسانها وجود ندارد. پس در باب انسانها وجوبی و ارزش ثابتی وجود ندارد. و بنابراین هیچ

obligation و- وظیفه و- تکلیف ثابتی هم وجود نخواهد داشت ما در- هر دوره تاریخی بر حسب واقعیتهای انسانی و ارزشهای آن دوره هم تکالیفی و هم وظایفی خواهیم داشت اما دوره‌ها متطور می‌شوند، و واقعیتهای دگرگون می‌شوند و به طبع دگرگونی و- واقعیتهای- ارزشها دگرگون- می‌شوند و- به طبع دگرگونی واقعیتهای و ارزشها، وظایف و تکالیف هم دگرگون می‌شوند. من اینجا وظیفه و تکلیف را به یک معنی گرفته‌ام. می‌بینید که essentialist اگر چه

اصل بحثش یک بحث وجود-شناختی یعنی اتولوژیک یا به تعبیر دیگری متافیزیکال است (یعنی فلسفی یعنی ما بعد طبیعی است)، ولی استفاده عمده‌ای که متفکران پست مدرن از آن می‌کنند در مباحث سیاسی، اجتماعی است. آنها می‌خواهند بگویند که اقتصاد ثابت معنا ندارد، سیاست ثابت معنا ندارد، تعلیم و تربیت ثابت معنا ندارد، دین و مذهب ثابت معنا ندارد، فرهنگ ثابت معنا ندارد، آموزش و پرورش ثابت معنا ندارد و هیچ نهاد ثابتی معنا ندارد. همه نهادها در هر زمانی باید با وضعی که بشر در آن به سر می‌برد سازگاری داشته باشد، وقتی وضع متبدل- شد، باید یک adaptacion جدیدی و یک انطباق جدیدی رخ بدهد، یعنی باز باید نهادها عوض بشوند، نهاد خانواده عوض بشود، نهاد اقتصاد، نهاد آموزش و پرورش، نهاد دین و مذهب، نهاد سیاست، نهاد حقوق، همه نهادها باید تصور پیدا بکنند. بنابراین بحث اصلاً از- یک خواستگاه ontological برخوردار می‌باشد، اما کاملاً از آن استفاده‌های اجتماعی به معنای عامش و استفاده سیاسی به معنای خاصش می‌شود.

قبل از اینکه به ویژگی سوم بپردازم، یک نکته را می‌خواهم بگویم که اگر دقت کنید می‌بینید که چقدر خوشحالی طرفداران تفکر سنتی در میان ما، از ظهور- پست مدرنیسم، چقدر- خوشحالی ابلهانه و احمقانه‌ای است. اینها فقط به این نگاه می‌کنند که پست مدرنیسم کمر مدرنیسم را شکسته است و فکر می‌کنند کمر مدرنیسم را شکستن معنایش این است که کمر روشنفکران دینی مدرن را هم شکستند، بعد هم حالا همه چیز به سود ما تمام شد.

در واقع پست مدرنیسم اگر مورد فهم اولاً و مورد قبول ثانیاً و مورد اعمال و اجرا ثالثاً واقع شود درست است کمر روشنفکر دینی را می‌شکند ولی کمر شما را در واقع قطعه قطعه کرده است. یک ضربه هم به این زده است. یعنی میزان اشتراک شما با روشنفکران پست مدرنیسم خیلی کمتر است از روشنفکران دینی با پست مدرنیسم.

به هر حال، در واقع یک تیغ دولبه است، و آن هم تازه آن لبه‌اش که می‌خواهد به شما حمله کند برنده تر از- آن- لبه‌ایست که می‌خواهد با آن- به روشنفکران دینی حمله کند.

و اما ویژگی سوم، که ویژگی ستیزه‌ها با واقع‌گرایی realist است. ویژگی anti realist (ضد واقع‌گرایی)، واقع‌گرایی ستیزی- روشنفکران پست مدرن- تعبیر رئالیسم یعنی واقع‌گرایی و- آن چیزهایی که مقابل رئالیسم هستند یعنی مثلاً

idealist، ایده آلیسم، ایده گرایی یا قرار داد گرایی، یا ساخت گرایی، یا پوچ-گرایی، یا تکثر گرایی، pluralism) به معنای خاصش) اینها همه مقابل رئالیسمند. رئالیسم و-همة این رقباي-مختلف در فرهنگ فلسفی معنای بسیار عریضه ای دارند. هیچ کدام از این الفاظی که گفتیم یک معنا ندارند. ولی برای اینکه بدانیم راجع به چه چیزی داریم صحبت می کنیم باید بگوییم من از رئالیسم یک معنای خاصش را در نظر دارم و به اون معنای خاص می گویم که متکرران پست مدرن مخالف با رئالیسم هستند. رئالیست به این معنا که محل بحث ما است اینست که اگر شما به دو گزاره معتقد باشید رئالیستید. گزاره اول: معتقد باشید که اموری مستقل از ذهن ما در جهان آدمیان وجود دارد. اموری را به صورت مبهم گفتیم تا بعد به تفصیل بگوییم به چه معنا اختیار کرده ام.

اگر شما معتقد باشید اجمالاً اموری مستقل از ذهن ما آدمیان در جهان هستی وجود دارد. مستقل از ذهن ما آدمیان یعنی مستقل از ادراکات ما آدمیان، مستقل از آراء و عقاید ما آدمیان و باورهای ما آدمیان، مستقل از شکها، مستقل از-ظنها، مستقل از-و-همها، قطع و یقینهای ما آدمیان، مستقل از همه چیزهایی که طرز تلقی های propositional (گزاره ای) نامیدیم. مستقل از اینکه ما چه باوری داشته باشیم، و یا نداشته باشیم و مستقل از اینکه ما چه ادراکی داشته باشیم، چه عقیده و رأیی داشته باشیم یا نداشته باشیم، به چه چیزی شک داشته باشیم یا نداشته باشیم، به چه چیزی یقین و قطع داشته باشیم و یا نداشته باشیم، ظن ما متوجه چه چیزی باشد، و هم ما متوجه چه چیزی باشد، مستقل از آنچه که در قلمرو ذهن ما آدمیان وجود داشته باشد. یک اموری در جهان هستی وجود دارد. مستقل را هم معنا می کنم، مستقل یعنی آن امر محل ادعا طوری باشد که نه وجودش و نه عدمش و نه دگرگونیهایش بستگی به ذهن ما نداشته باشد. آن امری که ما می گوییم مستقل از ذهن ما آدمیان است، یعنی مستقل از گرایشهای گزاره ای ما آدمیان، معنای استقلال این است که نه وجود آن امر نه عدم آن امر و نه دگرگونیهایی که عارض آن امر می شود، ربطی به ذهن ما ندارند؛ یعنی بستگی و-توقفی و-انتکا و-انتکالی به ذهن ما ندارند.

پس اولاً اگر معتقد باشیم اجمالاً اموری در جهان هستی مستقل از ذهن ما آدمیان وجود دارد. ثانیاً آن امور مستقل از ذهن ما آدمیان کمابیش برای ما آدمیان قابل شناخت هستند و می توانیم بشناسیم. اگر به این دو تا گزاره قائل باشید، آن وقت شما رئالیستید. رئالیست به یک معنایش و به همان معنا که من با آن سروکار

دارم. اگر دقت کنید رئالیست به این معنا جمع دو ادعا است. یک ادعای-وجود-شناختی (ontological) و-یک ادعای-معرفت شناختی (epistemological). ادعای-وجود-شناختی ادعای اول بود که اینکه مستقل از ذهن ما آدمیان اموری در جهان هستی هست، واقعیت دارد. یک ادعای معرفت شناختی هم به آن ملزم شد، که آن امور برای ما آدمیان قابل شناختند، ما می توانیم کمابیش آنها را بشناسیم. امور یک بحث خیلی مبهم است. وقتی می گوییم، یک اموری مستقل از ذهن ما آدمیان وجود دارد یعنی چه چیزهایی مستقل از ذهن ما آدمیان وجود دارد؟ در باب این چیزها بین خود رئالیستها اختلاف فراوانی وجود دارد که چه چیزی مستقل از ذهن ما آدمیان وجود دارد. اختلافات خیلی وسیعی در این باب وجود دارد. اما در میان اینها لااقل می شود گفت که شش دسته تقریباً مورد اجماعند که همه رئالیستها قبول دارند، اینها مستقل از ذهن ما آدمیان وجود دارد. تقریباً مورد اجماعند، باز نمی خواهم بگویم که تحقیقاً مورد اجماعند چون خیلی نادر، رئالیستهایی که حتی در بعضی از این شش تا هم شک و تردید اظهار کردند وجود دارند. اما اجمالاً اینها نسبت به بقیه کاندیدها بیشتر مورد اجماعند (نسبت به کاندیدهای هفتم، هشتم، نهم و دهم تا کاندیدهای سیزدهم).

در سیزده مورد کاندیدای این امور شده اند که بگوییم این امور مستقل از ذهن ما آدمیانند یعنی اینها مستقل از ذهن ما آدمیانند.

اولین موردجوهر مادی هستند. مثل انسان، چوب، سنگ، چیزهایی که در عالم طبیعت ما با آنها روبرو می شویم اما جوهرند. این لیوان جوهر است. اما رنگ لیوان دیگر جوهر نیست. فعلاً بحثمان در خود لیوان است. خود آب، جوهر است. آب بحث ماست. جوهر یعنی آن موجوداتی که صفت چیز دیگری نیستند. مثلاً رطوبت این آب صفت این آب است. بنابراین رطوبت جوهر نیست. خود آب جوهر است. سنگینی این لیوان صفت این لیوان است. بنابراین سنگینی جوهر نیست. خود-لیوان-جوهر است. بنابراین چیزهایی که اولاً جوهر باشند، ثانیاً جوهر مادی باشند. جوهر مادی چرا که جوهر غیر مادی جزو موارد اجماعی نیستند. جوهر غیر مادی مثل فرشتگان، اگر کسی به فرشته قائل باشد، به یک جوهر غیر مادی قائل است. یا مثلاً آنهایی که قائل به وجود نفس در آدمیند، باز هم نفس یک جوهر غیر مادی است. آنها محل اجماع نیستند یعنی همه قبول ندارند. خوب پس اولاً جوهر مادی یعنی اشیاء

و سنگینی را می‌گوییم، منظورم ثقل و خفت است، نه جرم، جرم از **property** هاست. جرم غیر از **weight** است در فیزیک ما یک **weight** داریم. الان یک **mass** داریم یعنی جرم، جرم البته از **property** هاست. یعنی این با هیچ چیز هم که مقایسه نشود یک جرم دارد. اما سبکی و سنگینی خفت و ثقل این محل بحث است. اگر از ما بپرسید که سبک است یا سنگین است؟ نمی‌توانم بگویم که این سبک است یا سنگین است. می‌گوییم که نسبت به چه چیزی می‌گویید. نسبت به بعضی از چیزهای سبک یا سنگین درست است.

پدری و فرزندی اگر به این آقای اشاره کردید که این پدر است یا نه؟ نمی‌شود جواب داد. می‌گوییم نسبت به آن آقای که بغل دستشان نشسته اند خیر پدر نیستند. اما نسبت به آن پسر بچه ای که آنجا نشسته اند چرا ایشانشان پدر-ایشان- هستند. پس پدری- و فرزندی- هم از- مقوله **relation** هاستند. پس **relation** ها در واقع ویژگی‌هایی هستند که در هیچ موجودی به تنهایی وجود ندارند. فقط اگر موجودی با موجود دیگری مقایسه شد، در این مقایسه پدید می‌آید. استادی و شاگردی اگر شما گفتید که ایشان شاگردند یا استادند می‌گویید نسبت به چه کسی؟ ممکن است این آقا نسبت به بعضی استاد باشد، نسبت به آنهایی که به آنها درس می‌دهد اما نسبت به بعضی دیگر که استاد نیست. این نسبتها بسیار از **property** ها متنوع تر است. مثلاً اگر من به شما بگویم که ای-الین دست من-، این اصطکاک، یک **relation** است؟ یعنی الان این دو تا دست مماس است یا مماس نیست؟ یعنی با چه چیزی الان این دست با هوای مجاورش مماس است. اما با این دست من مماس نیست. مماس بودن و مماس نبودن اینها در مقوله **relation** ها هستند. **relation** ها بسیار بحث پیچیده ای در فلسفه مابعد الطبیعه پدید می‌آورند.

قبل از اینکه دسته چهارم را بگویم نکته ای را باید متذکر شوم؛ اینهایی را که می‌گوییم **property** ها، اینهایی را که گفتیم **relation** ها، یعنی آنهایی که الان به آنها خاصه ها گفتیم و آنهایی که الان گفتیم نسبتها، میتوان- به آن- خاصه ها مثل قدما بگوییم صفات نفسی و به این **relation** ها یا نسبتها بگوییم صفات نسبی. قدما به هر دو می‌گفتند صفت، منتها به **property** ها می‌گفتند صفات- نفسی چون در نفس موجودات وجود دارند. ولی به آن دسته دوم می‌گفتند صفات نسبی، چون در خود موجودات

طبیعی، آنهایی که در قدیم علم آنها را علم الاشیاء گفتند و امروزه به آن علم الاشیاء نمی‌گوییم. امروزه به هر قسمت آن یک اسم خاص می‌گوییم یک قسمتش را می‌گوییم فیزیک، یک قسمت را- شیمی-، و- یک قسمت دیگرش را زیست شناسی. هر کدام از فیزیک، شیمی، زیست شناسی، شعب عدیده و زیر مجموعه های عدیده ای دارند. خوب این جواهر مادی به نظر جورج ادوارد مور فیلسوف **commonsensical** و مطابق فهم عرف انگلیسی اولین کاندیداها هستند. این دیگر واقعاً مستقل از- وجود- ماست یعنی اگر ما آدمیان نبودیم، آب در این جهان بود، ما آدمیان نبودیم که کوهها بودند. اینها جواهر مادی هستند.

بعد جواهر خاصه هستند. دسته دوم- **property** ها (خاصه)، خاصه ها صفاتی هستند که در جواهر مادی وجود دارند. مثل سرخی این گل، این یک خاصه است. رطوبت این آب، این یک خاصه است. زلالی این آب یک خاصه دیگر است. این را **property** یعنی خاصه می‌گوییم. اینها معمولاً با یکی از حواس ما ادراک می‌شوند. این خاصه ها گاهی با یکی از حواس ادراک می‌شوند، گاهی باید دو تا از حواس ما دست به دست هم بدهند تا ما یک خاصه را ادراک بکنیم. مثلاً بعضی گفته اند که وزن را آدم فقط با لامسه اش ادراک نمی‌کند. این در بحث روان شناسی ادراک یک بحث دیگری است ولی بالاخره خاصه ها آنهایی هستند که ما با حواسی که قدما به آن می‌گفتند حواس پنجگانه ادراک می‌کنیم.

دسته سوم نسبتها هستند. **Relation** ها هستند. **Relation** ها چیزهایی هستند که در خود موجودات نیستند، در ارتباط موجودات هستند. مثلاً ببینید من الان می‌گویم که من به این خانم نزدیکم ولی از آن خانم از آن آقا که دور نشسته اند دورم. این دوری و نزدیکی نه صفت من است و نه صفت این خانم. صفت ارتباط بین ما دو تا است. یعنی اگر من خودم را با این خانم یا با این آقا مقایسه نکنم من از کی دور هستم؟ از هیچ کس، به کی نزدیکم؟ به هیچ کس. دوری و نزدیکی صفت خود من نیست. نه من دورم نه نزدیکم. اما ارتباط من وقتی با آن آقا تصور بشود آن وقت اینجا ارتباط دوری و نزدیکی مطرح می‌شود. دوری و نزدیکی از مقوله **relation** ها هستند از نسبتها هستند. سنگین و سبک بودن، من اگر از شما بپرسم که این لیوان سنگین است یا سبک است می‌گویید اگر نسبت به کوه در نظر بگیرید، خیلی سبک است. اما اگر نسبت به یک مورچه در نظر بگیرید خیلی سنگین است. بنابر این سبکی و سنگینی در خود این نیست، این نه خودش نه سبک است و نه سنگین است. سبکی

وجود- ندارند. فقط حاصل مقایسه و- نظر سنجی و نسبت سنجی هستند.

دسته چهارم رویداد هستند. رویدادها نه جوهر مادی، نه نسبت و نه خاصه هست. مثل رویداد جنگ، جنگ یک رویداد است. قهر و آشتی، انقلاب، انقلاب یک رویداد است. اینها وجود دارند. می گوئیم این دو تا با هم قهر کرده اند. قهر کردن یک رویداد است یک حادثه است. توجه می کنید رویدادها event ها وجود دارند. ازدواج کردن یک رویداد است. طلاق گرفتن یک رویداد است. خریدن یک رویداد است. فروختن هم یک رویداد است. خریدن و فروختن نه خاصه اند نه جوهر مادی اند و نه نسبت.

حالا من بعد به مناسبت این رویداد به یک بحثی باید اشاره بکنم، چون این بحث رویداد را بعداً ممکن است اشتباه بگیرند.

دسته پنجم ظاهراً مجموعه ها هستند. مجموعه هم ظاهراً وجود دارند. مستقل از ذهن آدمی مثلاً می گوئیم مجموعه فارغ-المتحصیلان-دور-م-لیسانس دانشگاهی ایران در سال 1381 - این مجموعه هم ظاهراً وجود دارند. یکان یکان افراد فارغ التحصیل از مقوله جوهرها هستند، اما مجموعه ها هم ظاهراً وجود دارند. نمی شود گفت مجموعه ها وجود ندارند. فقط بحث در باب استقلال و عدم استقلال وجودشان است، که آیا مجموعه مستقل از افراد وجود دارند یا مستقل از افراد وجود ندارند. اگر کسی گفت: مجموعه وجود دارد؛ فقط وجود مجموعه را قبول دارند. اما بعضی ها می گویند این وجود مستقل از افراد و بعضی می گویند مستقل از افراد نیست. ولی بالاخره وجود دارد. مثلاً یک کشوری که نظامش یک نظام پادشاهی نیست (مثل فرانسه) اگر من بگویم مجموعه پادشاهان فرانسه، این مجموعه تهی است. عضو ندارد. به عنوان-یک مجموعه تهی دیگر، مجموعه شاهان ایران که الآن زنده اند که تهی است. اما شما احساس نمی کنید با هم فرق دارند؟ از اینکه احساس می کنیم که این دو تا مجموعه تهی با هم فرق دارند راه پیدا می کنیم به این که مجموعه ها را باید وجودی برایشان قائل شد که این وجود چندان به افراد اتکا ندارد. خوب به هر حال بحث مجموعه هم همین است.

ششم هم که محل بحث است اعدادند. ظاهراً اعداد هم مستقل از ما وجود دارند. این شش دسته بیشتر از بقیه کاندیدها محل اجماعند.

قبل از اینکه به ادامه بحث بپردازم، باید یک نکته ای را خدمتان عرض کنم. ما یک چیزی داریم به نام رویداد event، اما یک سلسله چیزهایی هم وجود دارند که خودشان event نیستند، ولی مثل آن 5 تایی

غیر رویداد هم نیستند؛ گویا باید یک قسم هفتمی هم غیر از این شش تا دانست. کسانی می خواستند آنها را- رویداد- بدانند و- گفتند آنها را- به عنوان- زیر مجموعه رویدادها قلمداد کنید. بعضی گفته اند اینها گویا قسم هفتمی اند و مستقل هستند. آنها فرایندها (process) هستند وقتی باران می بارد خود باریدن باران؛ این از مقوله رویداد(event) است. اگر به شما اشاره کردم که خود باران را به من نشان بده؛ شما من را کنار پنجره بردید و باران که روی زمین ریخت، به من اشاره کردید که این باران- است و- من گفتم این که آب- است من می خواستم باران را من نشان بدهید! این که روی زمین ریخته، آب است. آن وقت شما به من چه جوابی می دهید؟ آب البته وجود دارد اما آب از قسم جوهر مادی بود. باریدن باران از مقوله رویدادها بود. خود این آبی هم که زمین را خیس کرده این هم از جوهر مادی است. باران کجاست؟ به نظر می آید باران یک چیز مستقلی است و از آن تعبیر می کنیم به process، یک پروسه است، یعنی باران همان آب است؛ ولی هر آبی باران نیست. آب در حال حرکت باران است، به محض اینکه حرکتش را از دست می دهد روی زمین پخش می شود؛ دیگر به آن نمی توان گفت باران. اگر کسی تفاوت باران را با آب بفهمد، در واقع تفاوت جوهر مادی را با پروسه ها فهمیده است. ظاهراً نمیتوان باران را رویداد دانست. باران باریدن رویداد است. اما خود باران ظاهراً رویداد نیست.

مثال- دیگری- برای- شما بزنم. مثال- گیلبرت رایت (فیلسوف دانشگاه آکسفورد) را می زنم. گیلبرت رایت می گوید یک کسی را آورده بودند تا از- دانشگاه آکسفورد- ما دیدن- بکند. گفتند اینجا کتابخانه است، اینجا سالن سخنرانیها است، اینجا کلاسها است. این جا... بعدش گفته بود: خوب حالا دانشگاه آکسفورد کجاست؟ گفته بودند خوب یعنی همین که دیدی، گفته بود: نه مکانهایی را که به من نشان دادید سالن سخنرانی بود، راهرو بود، کتابخانه بود، و دانشگاه آکسفورد پس کجاست؟ در اینجا واقعاً دانشگاه آکسفورد به نظر شما چه چیزی است؟ آیا می شود گفت ما دیگر غیر از این اتاقها، سالن ها، و راهروها و رستوران و ... یک چیز دیگری- هم داریم؟ آیا واقعاً جنگل غیر از درخت وجود دارد؛ چیزی مثل جنگل، چیزی مثل دانشگاه صنعتی شریف یا دانشگاه آکسفورد اینها را باید از مقوله پروسه دانست. آیا پروسه ها را جزو رویداد می شود به حساب آورد و یا نه؟ این بحث

خیلی جدی است. اینها کاندیداهای واقعیتهای دارهای جهانند. در غیر اینها شکهای فراوان وجود دارد. یک بحث جالبی اینجا وجود دارد. مثلاً شکافهای داخل دیوار. به نظر شما آیا می شود گفت شکافها هم موجوداتی هستند؟ سوراخ ها و شکافها وجود دارد.. شکاف یا سوراخی در پارچه ای که الان روی میز است؛ آیا می توان گفت غیر از این پارچه، یک چیزی هم به اسم سوراخ وجود دارد؟ یا این که سوراخ یعنی عقب نشینی پارچه؟ ما انزاع سوراخ می کنیم، شکاف می کنیم. بحث خیلی جالبی فیلسوفان تحلیلی در مورد holeها (شکافها) کردند که آیا می شود گفت اینها وجود دارند یا ندارند. یک چیز دیگری در باب mass mass هاست. Mass به یک معنای خاصش نه به معنای جرم فیزیکی. اگر کسی به شما گفت ابر به من نشان بدهید. اگر شما ذره ای از آن ابر را نشان بدهید که این ابر است؛ این بخار است نه ابر. لذا چگونه بخار ابر می شود؟ یعنی چقدر باید آب بخار بشود، که بعد بگوییم این ابر است. بخاری که از روی سماور بلند می شود این را نمی گویند ابر. می گویند باید یک مقداری بالاتر برود. به مقدار هم بالاتر رفت. اما باز، همان مقدار بخار ماند، شما به آن ابر نمی گویند. باید یک مقدار بیشتر بشود، می گویند از اینجا ما دیگر بخار آب نداریم این دیگر ابر است. این موارد را ما به massive name (نام های توده ای) تعبیر می کنیم. این نامهای توده ای آیا وجود مستقل دارند؟ حداصل بخار و ابر چیست؟ ا حفاصل بین کچلی و کچل نبودن کجاست؟ خوب آدم سه نخ مو داشته باشد حتما می گویند کچل است. خوب اگر 4 نخ شد، با یک نخ که آدم از کچلی به ناکچلی انتقال پیدا نمی کند! خوب چهار تا نیز کچلند. خوب یک نخ اضافه 5 تا باز هم کچل است خوب حالا مرتباً طی بکنید، می بینید که اگر 50 میلیارد مو سرتان داشته باشد، باز کچلید. چون همان استدلال گام اول برای تان مشکل ایجاد می کند. استدلال گام اول این بود که فاصله بین کچلی با ناکچلی با یک نخ مو طی نمی شود. هر وقت گفتید نه دیگر اینجا کچل نیست می گویم نه این با فاصله قبلی یک نخ بیشتر نیست یک نخ اضافه کردیم. لذا هیچ استدلالی فاصله و گذر- میان- کچل با ناکچلی را توضیح نمی دهد. کچلی یک مفهوم توده ای است. آیا اینها واقعا وجود دارند یا وجود ندارند. این از کاندیداهای شک و شبهه هست. فقط بحث بر سر این است که شما حتی معتقد باشید که یکی از این 6 تا کاندیداها مستقل از اذهان شما وجود دارد مثلاً معتقد باشید که جواهر مادی دیگر مستقل از اذهان ما وجود دارد (یعنی ما آدمیان باشیم و نباشیم وجود دارند). دوم

اینکه اگر اذهان ما آدمیان همین که الان هست، باشد یا خدا با یک معجزه اذهان همه ما آدمیان را دست خوش تغییر بکند، باز جواهر مادی وجود دارند. پس اگر معتقد باشید جواهر مادی به اذهان ما آدمیان بستگی ندارند ولو همین جواهر مادی را معتقد باشید، شما گذر اول به رئالیسم را انجام داده اید. گذر اول این که بگویید چیزی مستقل از ذهن ما وجود دارد. گذر دوم اینکه قابل شناختن باشد. اگر شما حتی در- باب- یک قسم از- آن- شش قسم وجود مستقل از ذهن ما آدمیان قایل باشید و آن چیز را قابل شناختن بدانیم شما رئالیست هستید. متفکران پست مدرن ضد رئالیسم هستند و همه آنچه را که شما کاندیدای وجود مستقل از ذهن ما آدمیان می دانید؛ یا می گویند اینها مستقل از ذهن آدمیان وجود ندارند یا حتی اگر ما قبول بکنیم مستقل از ذهن ما آدمیان وجود دارند، قابل شناختن نیستند و به این معنا ضد رئالیستند.

من قبل از اینکه به ادامه بحث بپردازم یک نکته ای را که باید در جواهرات می گفتم خدمتان می گویم، در مورد جواهر مادی اگر ما می خواهیم رئالیسم باشیم (نه در مورد جواهر مادی در هر مورد) باید معتقد باشیم این جواهر مادی مستقل از ذهن ما آدمیان وجود دارند و قابل شناخت برای ما آدمیان هستند.

در قسمت اول که مستقل از ذهن ما آدمیان وجود دارند؛ معنای این که مستقل از ذهن ما آدمیان وجود دارند یعنی اگر ما آدمیان نمی بودیم اینها وجود می داشتند؛ اگر نسل همه آدمیان منقرض بشود یک جواهرات مادی وجود دارند؛ یا از آن مهمتر نسلشان منقرض نشود ولی اذهانشان عوض بشود؛ چشمان فرق- بکند، ساختمان- گوشمان- فرق- بکند، نیروی استدلال گر ما فرق بکند، حافظه مان فرق بکند، در تمام اینها که ذهن ما به کلی عوض می شود باز این جواهر وجود دارند. ممکن است یک سؤال در ذهن دوستان بوجود بیاید به این سؤال توجه داشته باشید و خود من هم توجه دارم و اینکه جواهر مادی یک دسته شان به دست ما آدمیان ساخته شده اند. به اینها جواهر مادی سنائی می گوئیم ما بحثمان در مورد جواهر مادی سنائی نیست ما بحثمان در باب جواهر مادی طبیعی است. مسلم است که اگر ما آدمیان نبودیم یا نابود بشویم و یا اینکه ذهن هایمان به هم بریزند کوهها وجود دارند دریاها وجود دارند ولی کلام و شال گردن- را- دیگر نمی شود گفت- این میکروفون و لیوان را نمی شود گفت، درست است که اینها جواهر مادی هستند اما جواهر مادی ساخت دست خودمان است. محل بحث جواهر مادی سنائی

نیست بلکه جواهر مادی- طبیعی است مثل گربه‌ها موش‌ها و خرگوش‌ها. وگرنه این جواهر که ما آدمیان نباشیم اصلاً وجود ندارند صندلی و میل وجود ندارد خانه وجود ندارد شهر وجود ندارد ما اصلاً خودمان ساخته‌ایم. بحث در وجود جواهر مادی طبیعی است. این را باید همانجا می‌گفتم.

متفکران پست مدرن به این معنا به دو شاخه تقسیم می‌شوند. يك شاخه معتقدند هیچ چیزی مستقل از ذهن ما آدمیان وجود ندارد و به این معنا رئالیسم نیستند. ولي دسته دوم می‌گویند چیز یا چیزهایی مستقل از ذهن آدمیان وجود دارد ولي قابل شناخت نیست. وقتی قابل شناخت نیست با وقتی که بگویم وجود ندارند هیچ فرقی نمی‌کند. اگر یکی بگوید که آقا من جواهر ندارم یا برادر ندارم. يك کسی بگوید من جواهر و برادری دارم ولي نمی‌شناسمش به واسطه يك حادثه‌ای به منطقه‌ای- رفته که اگر ببینمش نمی‌شناسم و- هیچ راهی به شناختش ندارم، این دوتا ادعاست ولي در مقام عمل هیچ فرقی با هم ندارند. چون هیچ کدامشان نمی‌توانند به کسی بگویند جواهر. هیچ کدامشان نمی‌توانند بگویند که شوهر جواهرم فلان کرد. هیچ کدامشان نمی‌توانند بگویند که روز تولد جواهرم را بهشت تبریک گفتم. زندگی عملی آنها فرقی نمی‌کند ولو به لحاظ نظری دو دیدگاه دارند یکی می‌گوید من جواهر ندارم و یکی می‌گوید من جواهر دارم ولي اورا نمی‌شناسم.

پست مدرن‌ها هم در عین حال که به دو دسته معتدل و افراطی تقسیم می‌شوند دسته افراطی‌شان می‌گویند اصلاً هیچ امری مستقل از ذهن ما آدمیان وجود ندارد ولي يك دسته‌شان می‌گویند چرا بعضی امور مستقل از ذهن ما آدمیان وجود دارد ولي قابل شناخت برای ما آدمیان نیست. دوتا ادعا است، ولي در عمل فرقی نمی‌کند. در هر حال می‌خواهند بگویند ما هیچ نمی‌دانیم در عالم واقع چیزی واقعاً وجود دارد یا ندارد. چه بگویند اصلاً وجود ندارد چه بگویند وجود دارد ولي ما نمی‌شناسیم. یعنی چیزی نیست که بتوانیم مستقل از اذهان آدمیان بر آن انگشت بگذاریم. این يك نتیجه‌ای دارد که اگر آدم این‌ها را قبول بکند باید به چیزهای التزام ببخشد. چیزهایی که باید به آن التزام ببخشیم را به عنوان تواضع و توالی و لوازم این رای امیدوارم در جلسه آینده عرض کنم.

(پرسش و پاسخ)

1_ آیا شما معتقدید که ویتگنشتاین متاخر يك پست مدرنیزم بود؟

- ویتگنشتاین متاخر هیچ جا نگفته که من يك پست مدرنیزم هستم. چون اصلاً تعبیر پست مدرن تعبیری است که از سال 1960 پدید آمده است. اصلاً اولین بار تعبیر پست مدرن در معماری پدید آمد در آمریکا به يك نوع معماری پست مدرن می‌گفتند. معماری که هر گونه امر تزئینی را نادرست می‌داند. این لفظ اولین بار در معماری پدید آمد بعد در فلسفه و بعد در فرهنگ به طور عمومی کشیده شد. بنابراین هیچ گاه نگفته که من پست مدرن هستم اما دیدگاه‌های ویتگنشتاین یکی از بزرگترین دیدگاه‌های تغذیه کننده اندیشمندان پست مدرن است.

2- در فلسفه تحلیلی بسیاری از استدلال‌ها با توجه به اینتویشن (intuition) مورد قبول قرار می‌گیرد. آیا بین این مفهوم و- مفهوم جهان- تصویر درلسان ویتگنشتاین ارتباطی هست؟

- بله ارتباطی هست. در- واقع جهان- تصویر ویتگنشتاین شامل اینتویشن (شهود intuition) های آدم هم می‌شود شامل شهودهای آدم هم می‌شود. یعنی در يك جهان تصویر ممکن است شهودهایی داشته باشید که منی که در يك جهان تصویر دیگری زندگی می‌کنم آن شهودها را ندارم. مثال خیلی ساده برای‌تان بزنم. فرض کنید (البته مثال است) که يك کسی اصلاً از اسلام و بسیاری ادیان دیگر هیچ اطلاعی نداشته باشد، مثلاً يك آدم مریخی را در نظر بگیرید مثلاً بیاید دم در حرم امام رضا و ببیند آدمهایی دست به چوبی می‌زنند و به چشمشان می‌مالند بعد مثلاً لبشان را نزدیک می‌کنند و این چوب را می‌بوسند بعد عقب عقب مثلاً راه می‌روند. به نظرش می‌آید که اینها یا دارند پانتومیم بازی می‌کنند یا ... درست مثل وضعی که خود شما ها بروید در قبیله زولو در آفریقا می‌بینید يك کارهایی می‌کنند يك فریادی می‌کشند يك نعره ای می‌زنند. بعد گردنشان را کج می‌کنند و آن کاملاً معنا دارد. معنایش این است که باران باید بیاید. برای آنها معنا دارد. و- جهان- تصویرشان- کاملاً با شما متفاوت است، اما برای شما بی معناست. اگر بخواهید برای شما معنا دار بشود شما هم ولو به يك اندازه کمی باید وارد جهان تصویر آنها بشوید. این در باب شهودها هم در يك جهان تصویر صادق است؛ آدم يك شهودهایی دارد که کسانی که در يك جهان تصویر دیگری هستند و دارای جهان تصویر دیگری هستند این شهودها را ندارند.

3- اعتقاد به ثابت نماندن ویژگی روانی و ذهنی در انسانها، به طور کلی ثابت نماندن گزاره‌ها به معنای بطلان گزاره‌ها در حال حاضر نیست؟

- بله مشکلی ندارد درست است. اگر فرض کنید که من گفتم که سقراط استاد افلاطون است الان نه سقراط وجود دارد و نه افلاطون وجود دارد. ولی واقعا صادق است که سقراط استاد افلاطون بوده است. وقتی که يك چيزي در حال حرکت است براي هر لحظه‌اي از آن مي‌شود يك گزارش صادق و n تا گزارش کاذب داشت. براي هر لحظه‌اش مي‌توان گفت چون اين در حال حرکت است نمي‌شود يك گزارش صادق يا n تا گزارش-ش کاذب. در- باب آن لحظه گفت. در- حالیکه مي‌شود- گفت. بنابراین وقتی انسانها همه چیزشان عوض مي‌شود مثلا فرض کنید ما انسانها ده دقیقه دیگر همه چیزمان- عوض- مي‌شود- در- عين حال مي‌شود گفت الان در اين اطاق مثلا سي تا انسان وجود دارد ولو پنج دقیقه دیگر اين سي تا انسان وجود نداشته باشد. بحث بر سر گزاره‌هاي-کلي است. ايشان سؤالشان اين بود که مي‌خواستند بگویند که ما اگر همه چیزمان عوض بشود چرا پست مدرنیسم‌ها مي‌گویند هيچ گزاره‌اي نمي‌شود در باب انسان‌ها گفت. خب در باب اين لحظه مان مي‌گوئيم. گزاره کلي محل بحث است. گزاره‌اي که از روز اول تا روز آخر در باب انسانها صدق مي‌کند. نمي‌توان گزاره کلي براي امر متطور گفت وگرنه براي هر امر متطوري براي هر لحظه‌اش مي‌شود يك گزارش صادق و n تا گزارش کاذب گفت.

تنها گزاره کلي که براي يك امر كاملا متطور مي‌شود گفت چیست؟ اين که در حال تطور است. و بحث هم در پست مدرن همین است.

4- بنا بر اين نمي‌توان مدرنیسم بود و در عين حال اعتقاد داشت که هيچ گزاره‌اي ثابت نمي‌ماند؟

- چرا مي‌شود گفت اما اين ربطی به بحث ما ندارد

5- آیا نمي‌توان اعتقاد داشت ویژگی ذهني رواني در زن و مرد ثابت نمي‌ماند ولي اکنون ویژگی‌هاي ذهني رواني متفاوتي دارند.

- چرا مي‌توان گفت مي‌شود. الان مي‌توان گفت زنها با مردها فرق مي‌کنند و آدمها هم همین را مي‌گویند. مي‌گویند هر سخني که مي‌گویی براي contest تاريخ کنوني مي‌توانید بگوئيد. اما نمي‌توانید تعميم بدهید به گذشته و به آینده. در باب هر بافت تاريخي مي‌شود اظهاراتي کرد. مثلا مي‌شود گفت الان زنان اين تفاوت را با مردان دارند اما نگوييم الان که اين تفاوت را دارند نتیجه مي‌گیريم که اين تفاوتها fix خواهد ماند.

6- اینکه ما بپذیریم تعاریف قراردادي هستند نه کشفی. از اين مطلب نمي‌توان نتیجه گرفت که امر ثابتي وجود ندارد؟

نه من اين را نمي‌گفتم. عکسش را مي‌گفتم. اگر در انسانها امر ثابتي وجود نداشته باشد نمي‌شود تعريف کرد. من گفتم ما هر وقت با تعريف سر و کار داریم بايد با امر ثابت سر و کار داشته باشيم معنايش اين است که تا امر ثابت در جايي وجود نداشته باشد به لحاظ ontological به لحاظ epistemological

و معرفت‌شناختي نمي‌شود تعريفی ارائه کرد. اما نگفتم که اگر تعريفی ارائه نشد و ان را ارائه بکنيم، حتما امر ثابتي وجود ندارد. به تعبير ديگري اگر بخواهيم تعريفی ارائه کنيم لزوما باید يك امر ثابتي يك جا سراغ داشته باشيم. اما از اين بر نمي‌آید که اگر امر ثابتي وجود داشت حتما مي‌توانيد تعريفی ارائه بکنيد نخبر يك وقت مي‌بينيم آن امر، امر ثابتي است اما قدرت تعريف نداريم. بنا بر اين نمي‌توان نتیجه گرفت مثلا در انسانها امر ثابتي وجود ندارد. ما نگفتم چون تعريف نيست پس امر ثابتي نيست. گفتيم هر جا امر ثابتي نيست تعريف نيست. ممکن است يك امري ثابت باشد ولي قدرت تعريفش را نداشته باشيم. مثال خيلي واضح؛ ثابت‌ترين چيز جهان چیست؟ طبق اعتقاد آنهايي که قائلند خدا. ولي اتفاقا غير قابل تعريف‌ترين چيز جهان است.

7- بلکه مي‌شود اين ویژگی ثابت در انسان وجود داشته باشد ولي قراردادهاي ما جاي اين ویژگی‌ها تغيير مي‌کند برخي در تعريف اخذ مي‌شوند و برخي که قبلا در تعاریف اخذ شده بودند در اين تعريف اخذ نمي‌شوند.

- بله مطلب درست است

8- مگر اینکه بگوئيم خود اين تعاریف قراردادي ناشي از اين است که ما قائل شده‌ايم به اینکه ذات ثابت هيچ گاه وجود ندارد؟

- نه اينطور نيست. مي‌شود ما قائل باشيم که چيز ثابتي وجود دارد ولي چون قدرت تعريف نداريم در باب آن چيز به تعريف قراردادي اکتفا مي‌کنيم.

9- نمي‌توان نتیجه گرفت در اين برهه از زمان که من زندگي مي‌کنم نمي‌توانم ویژگی‌هاي ثابتي مثلا براي انسانها فرض کنم و از اين ویژگی‌هاي ثابت ارزشهاي ثابت و از اين ارزشهاي ثابت وظايف ثابت اخذ کنم. بالاخره من انسان در اين برهه از تاريخ يك سلسله ویژگیها و لذا يك سلسله ارزشها در نتیجه يك سلسله وظايف دارم.

- بله. در اين لحظه داریم. اما اگر کسی آمد و گفت اينهايي که در اين لحظه داري مي‌خواهي تا روز قيامت داشته باشي؟ اينجاست که يك متفکر پست مدرن قبول نمي‌کند مي‌گويد مال الان هست. ممکن است يك سال دیگر از بين برود. ممکن است دو

روز از بین برود و ممکن است صد سال دیگر از بین برود.

10- آیا رئالیستها فقط به استقلال ذهن از عالم واقع اعتقاد دارند آیا این استقلال را می‌توان به زبان هم تعمیم داد.

- بحث زبان را من نمی‌خواستم وارد آن بشوم. ما سه تا مثلث داریم در فلسفه مثلث واقع، ذهن و زبان. همانطور که در جای دیگری مفصل گفته‌ام ما در واقع وقتی وارد فلسفه می‌شویم با یک مثلثی سروکار داریم که با یک راسش عالم واقع است، یک راسش عالم ذهن است، یک راسش عالم زبان است. در باب ارتباط هر کدام از این سه تا راس، ما به یک شاخه از فلسفه وارد می‌شویم. که آن شاخه خودش می‌تواند شاخه‌های فرعی زیادی داشته باشد. من بحث الان در باب ارتباط راس عالم واقع با راسی که مربوط به عالم ذهن است، می‌باشد. ارتباط این راس با عالم ذهن با عالم زبان یک بحث دیگری است که من در باب آن سخن نگفتم. در باب آن هم اتفاقاً این بحث وجود دارد. که آیا زبان فقط حکایت می‌کند از آنچه که در ذهن می‌گذرد یا آنچه را که در ذهن می‌گذرد، می‌سازد. دسته‌ای از فیلسوفان پست مدرن که به آنها می‌گوییم ساختگرایان یا گاهی از آنها تعبیر می‌کنند به ساختارگرایان، می‌گویند بر خلاف آن چیزی که قدما می‌گفتند زبان فقط نوکر ذهن است (یعنی فقط زبان کارش این است که آنچه را که در ذهن می‌گذرد به اطلاع شما برساند) می‌گویند این نوکر، نوکری است که خیلی روی اربابش تاثیر دارد. قدما فکر می‌کردند یک سلسله امری در ذهن می‌گذرد به نام عقاید آرا. احساسات و عواطف در ذهن و ضمیر می‌گذرد بعد می‌گفتند زبان فقط می‌آید آنچه را که در ذهن من می‌گذرد و با هیچ طریق دیگری نمی‌توانم با شما در میان بگذارم در میان می‌گذارد. بنابراین زبان فقط representative (حکایتگر) است. حکایتگر از ذهن است. ساختارگرایان در میان فیلسوفان پست مدرن می‌گویند زبان حکایت از آنچه که در ذهن می‌گذرد می‌کند ولی اتفاقاً خود زبان هم یک چیزهایی را در ذهن پدید می‌آورد. یعنی نوکری است که در عین حال بر ارباب خودش تاثیر می‌گذارد و اتفاقاً ویتگنشتاین یکی از عناصر اصلی فکرش همین است که زبان فقط حاکی از ذهن نیست، بلکه سازنده ذهن هم است. یعنی اگر ما زبان نداشتیم این افکار را نداشتیم. قدما فکر می‌کردند ما اگر زبان نداشته باشیم فقط اثرش این است که نمی‌توانیم احساسات و عواطف و افکار و آرا و نظرات را به اطلاع دیگران برسانیم. ولی فکر می‌کردند این افکار و آرا را داریم و می‌توانیم به اطلاع دیگران برسانیم. ویتگنشتاین می‌گوید اگر زبان

نداشته باشیم اصلاً فکر نداریم ولی خب محل بحث من نبود که وارد بحث نشدم.

11- سنتگرایان امثال ارسطو و غیره ذاتگرایی را می‌پذیرند و پست مدرنیسم‌ها ذاتگرایی‌ها را نمی‌پذیرند اما مدرنیسم به چه چیز قائل است آیا ذاتگرایی را می‌پذیرد یا رد می‌کند؟

- بعضی از فیلسوفان مدرن ذاتگرایی را قبول دارند بعضی از آنها قبول ندارند. لاک معتدل‌ترین نظر را داشت. ایشان می‌گفت من ذاتگرایی ارسطو را قبول ندارم اما یک ذاتگرایی دیگری را قبول دارم و ایشان می‌گفت باید تفکیک کرد. بین ذات. اسمی و ذات واقعی. یک ذاتی که تعبیر می‌کرد به real essence (ذات واقعی). یک ذات هم تعبیر می‌کرد به ذات اسمی یا نامی (nominal essence). می‌گفت ذاتی را که ارسطو می‌گفت ذات واقعی بود و من آن را قبول ندارم، ولی ذات دیگری را قبول دارم به نام ذات اسمی. خب این معتدل‌گرا بود. ولو اینکه ذاتگرایی را رد می‌کرد اما یکی دیگر را قبول داشت. اما بعضی از مدرنها مانند هابز و هیوم به طور کلی ذاتگرایی را قبول نداشتند هیوم افراطی‌تر از هابز بود و از همه آنها افراطی‌تر کواین بود کواین از هیوم هم افراطی‌تر بود. اما بعضی از فیلسوفان مدرن اتفاقاً ذاتگرایی را قبول داشتند مثل دکارت مثل لایپ نیس مثل اسپینوزا همه آنها مدرنند اما ذاتگرایی را قبول داشتند.

12- لطفاً راجع به نمود پست مدرنیسم در هنر و ادبیات توضیح دهید.

- من در- هنر و- ادبیات- کار- نمی‌کنم. نوشته‌هایشان- را- می‌خوانم مثلاً فرض- کنید که معروف‌ترینشان در میان ما میلان کوندرا را به عنوان بزرگترین پست مدرنیست رمان نویس. اما واقعه کار تخصصی نکرده‌ام و هیچ اطلاعی ندارم. 13- چرا در جامعه ما به پست مدرنیسم اقبال وجود دارد؟ وجه ارزیابی از آن در کشور ما دارید؟

- این را من بهتر است که جواب ندهم چون پست مدرنها وقتی که بشنوند، می‌رنجند. من خودم رابم این است که در کشور ما پست مدرنیسم که رواج دارد به خاطر این که ما ایرانیها عادت به فکر کردن را از دست داده ایم، یعنی هیچ عملی شاق‌تر از فکر کردن برای ما ایرانیها نیست. باور بفرمایید اگر من بگویم آقا کوه ابوقبیس را ذره ذره کن و بگذار این طرف، کوه الوند را بگذار جنوب قم، شما می‌گویید که به تدریج می‌کنیم. ولی فکر کردن برای ما ایرانیها کار واقعاً شاقی است. وقتی فکر کردن شاق باشد استدلال- گرایی ضعیف پیدا می‌کند. وقتی

استدلال گرایی ضعیف پیدا بکند مکتبی که از اول دارد ریشه استدلال را می زند به کام ما خیلی خوش می آید . مثل متافیزیک حضور به قول دریدا. می گفتیم حاج آقا ما نمی فهمیم که این حرف به چه دلیل گفته می شد؟ جواب می شنیدیم: حالا که نمی فهمید. راه هایی باید طی کنید. هنوز که ما نشده ای حالا باید دود چراغ بخوری، زانو بزنی در مقابل استاد. استاد یعنی ما. این به نظر من علت عمده اش این است. پست مدرنیسم به نظر من استدلال را بی اعتبار کرده است. آن وقت درست به کار ما می آید. مثل اینکه به شما گفتند امتحان خیلی مهم و مشکل ریاضی یا فیزیک را که داشته اید حالا معلم آمده و گفته من این ترم بدون امتحان به همه شما 20 می دهم. خوب خیلی خوشحال می شوید وقتی خوشحالتان می شوید که بگوید اصلاً من يك مکتبی ابداع کردم که می گوید امتحان چیز بدی است نه فقط از این جا راحت شدیم اصلاً بعد از این معلمهای دیگر هم مجبورند همین کار را بکنند. بزرگترین مشکل جامعه ما و هر جامعه ای در دنیا مشکل فرهنگی است. نه سیاسی، نه اقتصادی، نه چیز دیگر. و بزرگترین مشکل فرهنگی هم در جامعه ما استدلال ناگرای است این که ما اهل استدلال نیستیم. اینکه بگوییم حرفت را هر چه استدلال داری می پذیرم. و میزان دل بستگی و پایبندی به این رای تو تناسب مستقیم دارد با میزان شواهدی که این رای تو راتایید می کند. این در میان ما از مد افتاده. متأسفانه الان هم از مد نیفتاده؛ در واقع از اواخر قرن 6 هجری در زمان روی کار آمدن سلسله منحوس صفوی در ایران دیگر به صورت مضاعف از مد افتاده است. تنها کار خطرناک جهان فکر کردن است. باور کنید که در کشور ما آدمی که فکر می کند از هر قاچاقچی خطرناکتر می شود، از هر جنایتکاری خطرناکتر تلقی می شود فکر نباید کرد. خوب وقتی این اوضاع و افکار باشد؛ يك مکتبی می گوید نه فقط فکر نکنید اصلاً من آمده ام بگویم آنهایی که فکر کردند پشیمان بودند. اصلاً آنهایی که فکر کردند بی خود کردند

من يك نکته ای را می خواهم خدمتتان عرض کنم. من هیچ وقتی منکر اخگرهای فکری که فیلسوفان پست مدرن داشتند نیستم. ولی اخگر فکری غیر از نظام فکری است. خیلی وقتها هست که يك آقای می آید و يك ساعت برای شما صحبت می کند اتفاقاً بواسط صحبتش يك نکته بسیار عمیق و بسیار لطیف می گوید. این را قبول می کنید اما نباید به شما بگوید کل سخنرانی من را قبول کن. من اخگرهای فکری که در فیلسوفان پست مدرن چه آنهایی که قبل از وضع لغت پست مدرن فیلسوف پست مدرن بودند؛ چه آنهایی که

از دهه شصت به بعد پست مدرن بودند. اخگرهای فکری بسیاری از آنها را قبول دارم. من معتقدم نیچه نکاتی را متوجه شده بود که دیار قبل از او توجه پیدا نکرده بود. و بتگشتاین به همین صورت. قبول می کنم حتی هایدگر را. می پذیرم که يك اخگرهای فکری بسیار عمیقی داشته. اما به این معنا نیست که پست مدرنیسم به عنوان يك مسلک مواضع قابل دفاع دارد. اخگرهای فکری را می توان پذیرفت ولی در عین حال می شود کل این اندیشه را نپذیرفت.

14- در مورد امور مستقل 6 مورد را فرمودید باقی را فرمودید تا 13 مورد لطفاً باقی را بیان کنید؟

من جای دیگری گفته ام. نخواستم وقتتان را بگیرم. من اینجا دیگر نمی خواستم وارد بحث بشوم بحث اعدام آیا وجود دارند یا ندارند که غیر از بحث شکافهاست که عرض شد. بحث فقدانهاست که آیا وجود دارند یا ندارند که آن هم باز يك مورد دیگر است که باز هم نگفتم. بحث دیگری خرافات است. آیا خرافات وجود دارند یا ندارند. يك نوع خرافه هم وجود دارد. آقای گردون چای در آمریکا گفته است: من متخصص خرافه شناسی ام. نمی توانیم بگوییم که شما سر بی صاحب را می تراشید. می گوید نه خرافه هم به يك معنا وجود دارد. 13 نحس است یا نحس نیست حالا فرض کنیم که معنای نحس را می فهمیم. چون یکی از چیزهایی که من معنایش را نفهمیدم نحس است.. حالا فرض بر این که می فهمیم نحس به چه معنا است. اگر گفته شود 13 نحس نیست و خرافه است معنی اش این است که فی الواقع نحس نیست. اما عقیده «13 نحس است» به عنوان يك خرافه وجود دارد. یکی از کاندایدیهای دیگر جواهر غیر مادی اند جواهر غیر مادی وجود دارند یا ندارند. که اشاره ای به آن کردم مثل خدا که يك جوهر غیر مادی است. اگر خدا را جوهر بدانیم (بعضی خدا را جوهر نمی دانند)، جوهر غیر مادی است. فرشتگان، اشباح جنجال گر، جن، شیطان، جنیان اینها جواهری هستند که بنا بر فرض، غیر مادی هستند. بحث دیگر علومند که وجود دارند یا ندارند، گزاره ها وجود دارند اما آیا علم فیزیک وجود دارد؟ علمی که می گویم منظور دیسیپلین است. آیا دیسیپلین ها وجود دارند یا ندارند. بحث دیگر دوران ها هستند آیا دوران ها وجود دارند یا نه. من دیگر نخواستم وارد بحثشان بشوم

ما، مستقل از نیازها و خواسته های ما، و مستقل از اراده های ما وجود دارند. در وجودشان و طبعاً در حدوثشان و در بقاعشان، هیچ نحوه اتکا و توقي بر ذهن و ذهنیات ما ندارند. این گزاره اولی است که رئالیستها قبول دارند و گزاره دوم اینکه این موجودات مستقل علی الاصول قابل شناختند. علی الاصول موجوداتی هستند که می توان آنها را شناخت. اعم از اینکه تا بحال آنها را شناخته باشیم و یا اینکه نشناخته باشیم. به هر حال ناشناختنی نیستند، شناختنی هستند. منتهی خود شناختنی ها به دو دسته قابل تقسیم هستند: شناختنی های شناخته شده و شناختنی های شناخته نشده. این مدعای رئالیست هاست. بنابراین هر کسی که گمان یا اعتقاد بر این داشته باشد که موجود یا موجوداتی مستقل از ذهن و ذهنیات ما آدمیان وجود دارند، و این موجود یا موجودات قابل شناختند- ولو تا کنون شناخته نشده باشند- از این شخص تعبیر می کنیم به رئالیست. متفکران پست مدرن قاطباً و بدون استثنا با رئالیسم مخالفند و مخالفشان با رئالیسم، یا به جهت این است که گزاره اول را قبول ندارند یا به جهت اینکه گزاره دوم را قبول ندارند و یا به جهت اینکه هر دو گزاره را قبول ندارند. یعنی یا قبول ندارند که چیزی یا چیزهایی مستقل از ذهن ما آدمیان وجود دارد؛ یا معتقدند که امکان دارد چیز یا چیزهایی مستقل از ذهن ما آدمیان وجود داشته باشد، ولی این چیز یا چیزها برای ما آدمیان قابل شناخت نیستند؛ و یا هر دو گزاره را منکرند، یعنی معتقدند که چیز یا چیزهای مستقلی وجود ندارد و اگر هم وجود می داشت قابل شناخت نبود. یعنی هر دو را با هم انکار می کنند. این در واقع اندیشه ضد رئالیستی اندیشمندان پست مدرن است. در جلسه قبل در باب این اندیشه توضیحاتی دادم اما به نظرم می آید که برای تقریب به ذهن دوستان یک نکته دیگر را هم، که در جلسه قبل می خواستم بگویم و وقت تمام شد، عرض کنم و سپس به بقیه بحث بپردازم.

ببینید؛ حتی ما که چه بسا رئالیست هم باشیم چه بسا رئالیسم باشیم. باز هم اعتقادمان بر این نیست که همه چیزهایی که در جهان پیرامون خودمان تشخیص و تمیز می دهیم، وضعشان، بر یک منوال است و هم طراز و هم ترازوی هم اند. بلکه احساس می کنیم و قبول می کنیم که اینها با هم متفاوتند مخصوصاً به يك چیز- که دیگر همه، اکنون قبول داریم- من دوستان را التفات می دهم. تا قرن 17 در اروپا تکنیکی بین چیزی که ما به آن می گوئیم کیفیات اولیه و چیز دیگری که از آن تعبیر می کنیم به کیفیات ثانویه وجود نداشت. یعنی تا قرن 17 ما انسانها

جلسه بیستم

انجمن اسلامی دانشجویان دانشگاه صنعتی شریف

عرض سلام می کنم به محضر همه خواهران و برادران.

بحث در باب مؤلفه های اصلی و بسیار مهم جهان نگری پسا تجدد گرایی بود. در میان مؤلفه های به نظر بنده مهمتر، سه تا مؤلفه قابل ذکر بودند. مؤلفه اول مخالفت متفکران پسا تجدد گرا با یکی از مکتب های معرفت شناختی معروف یعنی مکتب مبنا گرایی بود. متفکران پست مدرن در عین مخالفت با مکتب مبنا گرایی در مقام جانشین و بدیل برای این مکتب سه پیشنهاد دیگر داشتند که این سه پیشنهاد را خدمت دوستان عرض کردم.

دومین مؤلفه، مخالفت متفکران پست مدرن بود با یک امر وجود شناختی به نام قائل شدن به اسنشالیسم. یعنی قائل شدن به اینکه هر شی ذاتی و صفاتی دارد و هر دگرگونی که عارض یک شی بشود فقط در صفات آن شی دگرگونی ایجاد می کند و ذات یک شی، به هیچ وجهی تغیر و تحول پیدا نمی کند. متفکران پست مدرن کاملاً با این عقیده مخالفت داشتند و معتقد بودند که هیچ ذات ثابتی برای هیچ شی ای قابل تصویر و تصور نیست. همچنانکه به گفته دیگران، اعراض و صفات یک شی تغیر می کنند، اما ما همه وقت با چیزهای متحول و متطور آن سروکار داریم؛ نه اینکه وراي این تغیر و تحول و سیلان و دگرگونی صفات چیز ثابتی به نام ذات وجود داشته باشد.

مؤلفه سوم جهان نگری پست مدرنیستی مؤلفه ای بود که از آن تعبیر می کردند به مخالفت با رئالیسم. در جلسه گذشته سخن به همین جا رسیده بود و در آنجا گفتیم که رئالیسم دیدگاهی است که معتقد به دو گزاره با هم است: یک گزاره اینکه در جهان هستی موجود یا موجوداتی هستند که کاملاً مستقل از ذهن ما آدمیانند. یعنی هیچ نوع وابستگی برای وجودشان به باورهای ما، به احساسات و عواطف ما، به نیازها و خواسته های ما و به اراده های ما ندارند. این موجودات کاملاً مستقل از باورهای ما، مستقل از احساسات و عواطف

معتقد بودیم که همین طور که شکل هندسی این گل چیزی است مستقل از ما، جرم این گل چیزی است مستقل از ما، جرم مخصوص این گل چیزی است مستقل از ما، به همین ترتیب هم معتقد بودیم که رنگ این گل هم مستقل از ماست و بوی این گل هم مستقل از ماست و نرمی یا زبری این گل هم مستقل از ماست. یعنی وقتی یک شاخه گلی را می دیدیم، تا قرن 17 همه ما اعتقادمان بر این بود که همه چیزهایی که ما الآن در این گل تمیز می دهیم از ما استقلال دارند، اعم از رنگ این گل، بوی این گل، زبری و نرمی این گل و چیزهایی مثل جرم این گل، جرم مخصوص این گل، شکل هندسی این گل و این چیزها. یعنی معتقد بودیم که صفاتی که این گل الآن از خودش بروز می دهد و بر ساخت ذهن و آگاهی من وارد می کند؛ همه صفاتی اند که اگر من نمی بودم باز هم این گل می داشت. و اگر من از میان هم بروم این گل همچنان این صفات را خواهد داشت. یعنی اعتقاد بر این بود که همه این صفات اختصاص به خود گل دارند. صفاتی اند مال خود گل، و هیچ ربط و نسبتی به هم ندارند. در قرن 17 بعضی از فیلسوفان و بعضی از فیزیکدانان که در رأس آن ها باید از سه تن نام برد: یکی هابس که بیشتر فیلسوف بود، دیگری گالیله که بیشتر عالم علوم تجربی بود و آخری هم نیوتن که هم فیلسوف بود و هم عالم علوم تجربی؛ تقریباً هم زمان با هم، به یک نکته ای تظن پیدا کردند، و آن اینکه باید بین این صفات مثلاً گل فرق گذاشت. بعضی از صفات این گل چنان اند که اگر ما نبودیم، باز هم گل این صفات را می داشت. اگر هم ما از دنیا برویم و نسل بشر هم منقرض بشود، باز این گل این صفات را دارد. بنابراین گل در داشتن این گونه صفات هیچ گونه اتکا و وابستگی به ما ندارد آنها اعتقادشان بر این بود که مثلاً جرم گل از این سنخ است، طبعاً جرم مخصوص گل هم از این سنخ است، جامد بودن، مایع بودن و گاز بودن، که البته گل جامد است، از این سنخ است. شکل هندسی گل هم از این سنخ است. چه شکل هندسی منظم داشته باشد و چه نداشته باشد که البته گلهای شکل هندسی منظمی ندارند. ولی بالاخره معتقد بودند شکل هندسی منظم یا نامنظم داشتن اشیا مستقل از ما انسان ها است. به صفاتی که مستقل از ماست می گفتند کیفیات اولیه. پس شکل هندسی و جرم، جزو کیفیات اولیه به حساب می آید. اما در عین حال معتقد بودند که گل یک دسته صفات ثانویه ای هم دارد که آنها دیگر مثل دسته اول نیستند. آنها به ما وابستگی دارند، یعنی اگر که ما و نیروهای ادراکی ما و حواس ما نمی بود یا، می بود و به صورت دیگری می بود، یا ضعف و قوتی پیدا می کرد، شدت و یا خفگی پیدا

می کرد، و دگرگونی پیدا می کرد آن گاه این صفات هم متغیر می شدند. یعنی این صفات گویا دیگر فقط به خود گل بستگی ندارد. البته به گل بستگی دارد ولی تقریباً به همان میزان به من نیز بستگی دارد. از این صفات دسته دوم که آن ها تعبیر می کردند به کیفیات ثانویه. رنگ را مثال می زدند. می گفتند که رنگ دیگر مال خود گل نیست اگر انسان ها چشم نمی داشتند یا اگر ساختمان چشم انسانها با ساختمان چشمی که الآن داریم، متفاوت بود. یا اگر در طول زمان ساختمان چشم ما دگرگون بشود یواش یواش رنگ گلها را هم دگرگون می بینیم، کما اینکه سگها وقتی به همین گلی که ما الآن سرخ می بینیم نگاه می کنند، آن را خاکستری می بینند کما اینکه وقتی که عقابها به این گل که ما آن را سرخ می بینیم نگاه می کنند، آن را تقریباً زرد رنگ احساس می کنند. این نشان دهنده این است که رنگ این گل بستگی تام و تمام به خود این گل ندارد بلکه به من هم بستگی دارد. این معنایش این است که اگر چشمی در جهان نبود، رنگی هم در جهان نبود، رنگ به دلیل فقط خود موجودات نیست. رنگ به دلیل چشمی هم که آنها را می بیند هست. به همین ترتیب اگر گوشی در جهان نبود، صدایی وجود نداشت. اگر این مثال را در نظر بگیریم که در یک جنگل در یک بیشه بسیار بسیار دور افتاده که پای هیچ دیاری به آن جنگل و بیشه نرسیده است، شاخه ای می شکند و فرو می افتد، تا قبل از قرن 17 به گمانمان می آمد که اگر در آن جنگل دور افتاده یک درختی شکست یا یک درختی تنه اش افتاد بر روی تنه درخت دیگری و آن درخت دیگر را شکست و یا یک چیزی سقوط کرد و از بالا افتاد، در عین حال که هیچ انسانی آن جا نیست؛ يك صدایی بر می خیزد، ولی چون انسانی آن جا نیست آن صدا را نخواهد شنید. اما وقتی که صدا از کیفیات ثانویه شد، معنایش این است که توی آن جنگل دور افتاده وقتی درختان می شکندند، اصلاً صدایی ایجاد نمی شود، نه اینکه صدایی ایجاد می شود ولی کسی آن صدا را نمی شنود. چون صدا مال خود درخت نیست، صدا حاصل کنش و واکنش درخت است با پرده صماخ یک گوش. اگر گوشی نباشد و پرده صماخی وجود نداشته باشد صدایی پدید نمی آید. بلکه؛ وقتی که در جایی که گوشی نیست، درختی می شکند یک تموج هوایی که بعداً از آن تعبیر می کنیم به تموج صوتی پدید می آید، ولی چون این تموج، با یک چیزی به نام پرده صماخ سروکار پیدا نمی کند، صدا پدید نمی آید. موجی است که گویا چون به مانعی برنمی خورد صدا بوجود نمی آید. به همین ترتیب اگر وقتی که چشم ما نباشد، یک موجی

از این ساطع می شود ولی چون این موج به ساختمان چشم من برخورد نمی کند، تبدیل به رنگ نخواهد شد. به اینها گفتیم کیفیات ثانویه. کیفیات ثانویه، صفات خود اشیایی که با آن ها سروکار داریم نبودند، بلکه حاصل ازدواج صفات خود اشیا با صفات حواس ما بودند. وقتی ویژگی های حواس ما، پنج گانه یا n گانه یا هر چند گانه ما، با ویژگی های این اشیا با هم ازدواج می کردند، کنش و واکنش می کردند، تفاعل پیدا می کردند، حاصل این تفاعل و هم کنشی و تعامل این بود که چیزی به نام رنگ پدید می آمد. این رنگ پدید آمده را ما ادراک می کنیم، ولی نباید فکر کنیم که این رنگ در خود این شی هم هست. بله؛ شکل هندسی این گل به چشم ما بستگی ندارد، به گوش ما هم بستگی ندارد، به هیچ کدام از حواس ما هم بستگی ندارد. به اینها می گفتند کیفیات ثانویه. هم گالیه و هم نیوتن و هم هابس بر تفکیک کیفیات اولیه از کیفیات ثانویه اشاره می کردند و اگر اختلافی بین این فیلسوفان با فیلسوفان و عالمان علوم تجربی بعدی پیش آمد فقط در مصادیق این کیفیات بود که آیا فلان ویژگی از کیفیات اولیه است یا از کیفیات ثانویه است. اما اصل اینکه کیفیات به دو دسته قابل تقسیم اند دیگر محل شک و شبهه نبود. معنایش این می شد که گویا ذهن ما و مجموعه دستگاههای ادراکی ما در مورد بعضی از ویژگی هایی که در موجودات هست، فقط نقش آینه را دارد. مثل اینکه ذهن من یک آینه ای باشد که روبروی آن شی می گیرند و دقیقاً آنچه را که در آنجا هست انعکاس می دهد. در مورد کیفیات اولیه است که ذهن من و حواس من خاصیت آینه گون دارد. اما در مورد کیفیات ثانویه ذهن من آینه گون نیست، یعنی ذهن من در ابتدا آینه نیست، در ابتدا گویا وارد کنش و واکنش با آن موجود و صفاتش می شود، و آنچه که از کنش و واکنش دستگاه ادراکی من با آن متولد شد، بعداً آینه ای می شود و آن را بعداً انعکاس می دهد، در واقع تولید شده خودش را انعکاس می دهد. اینها کیفیات ثانویه می شدند. میشود با نمودارهای خیلی دقیقی نشان داد که تصور علما تا قبل از قرن 17 با دیدگاههای فیلسوفان از قرن 17 تا کانت چه اندازه تفاوت پیدا کرده است. و اما از کانت به این طرف باز یک تغییر جدیدی پدید آمد که تغییری است در مرحله سوم. پس به عنوان يك جمعبندي: در واقع ما بودیم و یک دیدگاه که می گفت همه صفات مال خود اشیا اند و آن صفاتی که پیش از این به آن می گفتیم صفات نفسی. یعنی property ها و، نه relation ها و صفات نسبی. صحبت ما اکنون در مورد صفات نفسی است. تا قبل از قرن 17 اعتقاد بر این بود که همه این صفات نفسی مال خود اشیا اند. از قرن 17 تا زمان کانت و حتی

بعد از زمان کانت هم، دیدگاه بر این بود که این صفات نفسی هم، خود بر دو دسته قابل تقسیم اند. بعضی شان صفات نفسی اند که از آن ها به کیفیات اولیه تعبیر می کنیم و بعضی از صفات نفسی اند که از آن ها به کیفیات ثانویه تعبیر می کنیم. کیفیات اولیه، البته به خود موجودات بستگی دارد ولی کیفیات ثانویه به ما و موجودات با هم بستگی دارد. یعنی به مدرک و مدرک با هم بستگی دارد. یعنی آن که ادراک می کند و آنچه که ادراک می شود. اما با این همه تا زمان کانت یک چیزی محل اجماع بود و آن اینکه چه آن کسانی که تفکیک به کیفیات اولیه و کیفیات ثانویه نمی کردند (یعنی قبل از قرن 17) و چه آن هایی که از قرن 17 به این طرف کیفیات اولیه و ثانویه را از هم تفکیک می کردند. ولی در عین حال هر دو دسته در مورد یک چیز وفاق داشتند، و آن اینکه گل غیر از رنگ گل و غیر از بوی گل است. گل غیر از شکل هندسی گل و غیر از جرم گل است. اینها، همه مال گل اند، گل نیستند بلکه مال گل اند، از آن گل اند. به همین ترتیب رطوبت آب، آب نیست، تری آب، آب نیست. زلالی آب، آب نیست. میعان آب، آب نیست. اینها چیزهایی هستند از آن آب، مال آب، ولی خود آب یک چیز دیگری است و شناخت خود آب غیر از شناخت این صفات آب است. وقتی من رطوبت آب را شناختم، خود آب را شناختم ام. اگر ویسکوزیته آب و یا جرم مخصوص آب را شناختم خود آب را شناختم ام. آب خودش یک چیز دیگریست. با تعبیر کانت اگر بخواهیم صحبت بکنیم به این ویژگی ها که مال یک شی اند، او می گفت فنومن ها و به خود آن شی می گفت نومه. البته ما به زبان فرانسه می گوئیم: فنومن و نومن؛ به بیان دیگر می شود: فنومنول و نومنول. پس با اصلاح کانت در واقع فنومن ها چه فنومن هایی باشند که از مقوله کیفیات اولیه اند و چه فنومن هایی باشند که از مقوله کیفیات ثانویه اند بالاخره فنومن ها هستند. نومن نیستند، بلکه نومن خود آب است. فنومن صفات آب است. خود آب، نومن آب است و هر چیز دیگری غیر از خود آب، مثل ویژگی های فیزیکی آب، ویژگیهای شیمیایی آب، ویژگی های بیولوژیکی و زیست شناختی آب، و... فنومن های آب اند. در واقع کانت، در اینجا، یک نکته اضافه گفت و آن اینکه قبل از کانت می گفتند که غیر از راه شناخت فنومن ها، نومن هم راه شناخت خودش را دارد. ولی کانت می گفت که اصلاً نومن راه شناخت ندارد. نومن شناختی نیست. فقط فنومن ها هستند که شناختی هستند او می گفت که دیگر دیگه فکر نکنید که غیر از ویژگی های آب

خود، آب را هم می‌توانید بشناسید. هر چه شناختید، تنها ویژگی‌های آب است. خود آب، یعنی نومن آب، قابل شناخت نیست. در مقوله ناشناختنی‌ها باید همه نومن‌ها را فهرست کرد همه نومن‌ها، خود آب، خود انسان، خود آتش و خود هر چیز دیگری، نومنش، اصلاً قابل شناخت نیست و این قدمی بود که قبل از کانت کسی بر نداشته بود که بگوید اصلاً شناختنی‌های شما، اعم از شناختنی‌ها و ناشناخته‌هایتان به فنومن‌ها منحصر می‌شود. و صحبت‌هایمان در باب نومن‌ها را باید در سکوت برگزار کنیم. در باره آن‌ها ما چیزی نمی‌دانیم. اکنون اگر دقت کنید می‌بینید که هر چه که ما به این طرف آمده‌ایم - در این سه فاز - به یک معنا، متواضع‌تر شدیم و به یک معنا، بیشتر به محدودیت‌های علم خودمان پی بردیم. بیشتر فهمیدیم که خیلی چیزهاست که بلد نیستیم نه به خاطر اینکه چون فرصت نکردیم و تاریخ به نوع بشر اجازه نداده است بلکه این مطالب، اصلاً بلد شدنی نیستند. پس تا اینجا سه گام برداشتیم. حالا یک گام دیگر هم برمی‌داریم و می‌رسیم به پست مدرنیسم. پس این سه گام قبلی این بود:

گام اول این که ما نومن را می‌توانیم بشناسیم، فنومن را هم می‌توانیم بشناسیم، و فنومن‌ها هم، همه از یک سنخ‌اند. گام دوم این که نومن را می‌توانیم بشناسیم، فنومن را هم می‌توانیم بشناسیم ولی فنومن‌ها همه از یک سنخ نیستند، بعضی از آنها به خود شی‌بستگی دارند و بعضی حاصل فعل و انفعال اشیا با ما هستند. گام سوم این که فنومن‌ها را که خودشان دو دسته هستند - کیفیات اولیه و کیفیات ثانویه - می‌توانیم بشناسیم ولی نومن‌ها را نمی‌توانیم بشناسیم. که این همان سخن کانت بود. و اما گام چهارم این است که فنومن‌ها را به کل نمی‌توان شناخت و حتی این هم، که فکر می‌کنیم "می‌توانیم بشناسیم" - چه از کیفیات اولیه و چه از کیفیات ثانویه - شامل همان فنومن‌های ناشناختنی است. البته می‌توانیم درباره‌شان باورهایی داشته باشیم و می‌توان از این باورها دفاع‌هایی را هم کرد، اما باوری که از آن دفاع شده غیر از علم است. باور وقتی از آن دفاع می‌شود تبدیل به حقیقت و تبدیل به علم نمی‌شود؛ بلکه تنها فقط یک باور مورد دفاع، یک باور تأیید شده است. می‌توانیم درباره این فنومن‌ها سخنانی با هم بگوییم و بعضاً سخنان یکدیگر را تقویت و یا تضعیف بکنیم، نشان بدهیم که بالاخره این سخن از آن سخن قوی‌تر و قابل دفاع‌تر است. اما قوی‌تر بودن و قابل دفاع بودن یک حرف است و اینکه این سخن، حقیقت است و این سخن واقعیت را آنچنان که هست نشان خواهد داد حدیث دیگری است. این گامی است که فیلسوفان پست مدرن برداشته‌اند و گفته‌اند که ما

درباره جهان، در باب نومن‌ها که هیچ، حتی در باب همین فنومن‌ها که خودشان به کیفیات اولیه و ثانویه تقسیم می‌شوند، سخنانی می‌گوییم؛ در باب این سخنان هم می‌توانیم بعضاً با هم بحث و جدل بکنیم، می‌توانیم در میانشان سخن قوی را از سخن ضعیف و سخن قوی‌تر را از سخن ضعیف‌تر، سخن با پشتوانه بیشتر را از سخن با پشتوانه کمتر، تمیز و تشخیص بدهیم ولی هیچ کدام از اینها به معنای علم نیست. چون علم فقط به معنای باور موجه، یعنی باور ما استدلال شده، نیست. بلکه علم یعنی باور موجه صادق. و این صادق بودنش الآن از ما گرفته شده است. ما دیگر معتقد نیستیم که بشود یک باوری را اثبات کرد که صادق صادق باشد یعنی مطابق با واقع مطابق با آن چیزی که درجهان هم همینطور است. ما در نهایت باورهای موجه داریم و باور موجه برای تبدیل شدنش به علم لااقل باید یک گام دیگر بردارد، و آن گام صدق است. گام صدق از ما گرفته شده است و ما دیگر، مطابق با واقع بودن باورهای خودمان را نمی‌توانیم تمیز بدهیم. این در واقع معنایش این است که ما رئالیسم را قبول نداریم. اما این بیانی که از پست مدرنیسم گفتیم، بیشتر علیه کدام یک از دو گزاره رئالیسم متمرکز بود؟

گزاره دوم؛ چون می‌گفتم رئالیسم یکی این است که چیز یا چیزیهایی مستقل از اذهان ما وجود دارد و دوم اینکه این چیز یا چیزها قابل شناخت است. این بیانی که تا به اینجا آوردم به گزاره دوم یوروش و حمله می‌برد. اما بعضی از فیلسوفان پست مدرن اصلاً به گزاره اول حمله می‌کردند و می‌گفتند که ما حتی به اینکه چیز یا چیزهایی مستقل از اذهان و نفوس ما وجود داشته باشد هم، علم نداریم. ما از کجا می‌دانیم که چیز یا چیزهایی مستقل از اذهان و نفوس ما وجود دارد؟ هنوز هم استدلال دکارت محکم است؛ استدلال خواب دائم. منتها دکارت فکر می‌کرد که آن استدلال را برای یک شکاکیت موقت و به تعبیر خودش شکاکیت دستوری می‌آورد و بعد به سرعت می‌تواند آن شکاکیت موقت و دستوری را زیر پا بگذارد و لگدمال بکند و به یقین برسد ما (در مقام یک فیلسوف پست مدرن) می‌گوییم: ای دکارت! شکی که آوردی خوب بود، اما جوابی که از این شک داری اصلاً قانع‌کننده نیست و این شک همان شک معروف خواب مدام است. دکارت می‌گفت که شما که از کم نشده که در عمرتان، در طول شب یا در روز فرق نمی‌کند، در خواب یک چیزهایی را دیده‌اید، و وقتی که واقعاً در خوابید این چیزهایی که در خواب می‌بینید، چه رویا باشد، چه کابوس باشد، هر چه باشد، آنچه را که در خواب می‌بینید واقعاً

داراي واقعيتش مي دانيد. و واقعاً معتقديد كه اينها واقعيت دارند چنان معتقديد كه واقعيت دارند كه مثل اگر توي آن خواب، يك سگي به شما حمله بكنند، تا يك ساعت بعد از خواب پريدن هم هنوز عرق مي كنيد، هنوز رعشه داريد و هنوز ترس داريد. اونجا شادي هاي خواب شما را شاد مي كند، اندوه هاي خواب هم شما را اندوهگين مي كند. در خواب چه بسا چيزهايي شما را به ياس مي رساند، چه بسا چيزهايي شما را اميدوار مي كند، چه بسا در خواب عاشق مي شويد، چه بسا در خواب منتفر مي شويد؛ اينها نشان دهنده آن است كه شما براي آنچه كه در خواب مي بينيد واقعيت قائليد. ذره اي شك نداريد كه آنچه را كه در خواب مي بينيد- تا وقتي در خواب هستيد- واقعيت دارد، اما وقتي از خواب مي پريد، مي فهميد كه نه ، واقعيت نداشته است. شما داشتيد با صورتهاي ساخته ذهن و خيال خودتان بازي مي كرديد: از يكي از صورتهاي خيالي خودتون مي ترسيده ايد، و به يكي از صورتهاي خيالي خودتان دل بسته بوديد، و يك صورت خيالي خودتان در شما ايجاد اميد کرده بود، و يك صورت خيالي خودتون در شما ايجاد نااميدي کرده بود. همه ترسها ، اميد ها ، نااميديها ، عشقها ، نفرتها ، دوستي ها ، دشمني ها ، كارها و گفته ها همه خيال اندر خيال بوده ، همه ساخته هاي ذهن خود شما بوده است. شما در عالم خواب داريد توي ذهن خودتان گردش مي كنيد، منتها عجيب اين است كه اين چيزهايي كه توي ذهن خودتان ساخته ايد توي خود آن داريد گردش مي كنيد. بعضي از اينها شما را مي ترسانند و فكر مي كنيد اينها چيزهاي واقعي مستقل از خودتان هستند، وقتي از خواب مي پريد مي فهميد كه اشتباه كرديد. حالا دكارت مي گفت: حالا نكنند ما به يك خواب هفتاد ساله رفته باشيم و وقتي كه مي ميريم، بفهميم كه اين هفتاد سالي را هم كه فكر كرديم كه يك كساني را دوست مي داشتيم، يك كساني را دشمن مي داشتيم، همسر كساني بوديم، فرزند كساني بوديم، پدر يا مادر كساني بوديم، دوستاني داشتيم، دشمناني داشتيم، قهري داشتيم، لطفي داشتيم، جنگي داشتيم، آشتي داشتيم، عروسي و عزا و همه چيزهايي كه داشتيم نكنند اين ها همه خواب باشد و وقتي مرديم از خواب بپريم و ببينيم كه خواب بوده است. از كجا مي دانيم كه يك چنين چيزي نيست؟ چه دليلي دارد؟ شايد ما يك خواب هفتاد ساله مي روي، بعد توي اين خواب هفتاد ساله هم، گاهي خواب هاي نيم ساعته، دو ساعته و يا پنج ساعته مي رويم. ولي چه آن وقت كه توي خواب هفتاد ساله خوابيم و چه وقت كه توي خواب هفتاد ساله بيداريم، در هر دو حال خوابيم منتها در خواب مضاعفيم. شبها خوابمان مضاعف است،

چون توي دو تا خوابيم و روزها توي يك خوابيم. ولي بالاخره خواب شب و بيداري روز هر دو توي دل يك خواب بزرگ تري جا گرفته اند. آن خوابي است كه يك خواب هفتاد ساله يا يك خواب هشتاد ساله است. نظير آن حديثي كه از پيامبر نقل شده كه فرموده اند: «الناس نيام اذا ماتوا فتنبها» البته حضرت براي شك دكارتني نمي گفتند، اين حرف ديگري است. حضرت فرمودند كه مردم خوابند، خفته اند، «اذا ماتوا فتنبها»، وقتي مردند ناگهان از خواب مي پرنند و بيدار مي شوند. حضرت در واقع يك بحث اخلاقي را مي خواهند مطرح بكنند. به هر حال، دكارت مي گفت كه شايد هم اينجور باشد چه كسي تا به حال دليلي اقامه کرده است بر اينكه ما خواب هفتاد ساله نمي رويم. هر دليلي هم اقامه بكنيد اين دليل باز توي دل چه چيزي دارد اقامه مي شود؟ باز توي دل خواب. باز مثل دليل هايي كه شبها تو خواب داريد، مي بينيد گاهي شب توي خواب مي بينم كه دوستي با من بحث کرده و توي استدلالي هم مرا مجاب کرده است، دليلش هم به نظرم قانع كننده مي آيد، ولي صبح كه از خواب پا مي شوم مي دانم كه هم دوستم، هم خودم و هم بحث و جدل، خواب بوده است. حالا هر دليلي را هم اقامه بكنيد. استدلال دكارت در نظر خودش 12 مرحله داشت و در اين 12 مرحله به صورت زيگراگي عمل مي كرد يعني يك مرحله در شكاكيت جلو مي رفت و سپس مي گفت گويا در حل اين شك مي توان عمل كرد. البته خود دكارت شكش را صوري مي دانست به اين معني كه حتي اگر بنا را بر شك بگذاريم از اين شك هم مي توانيم نجات پيدا كنيم. خود او براي حل شكش راهي رفت كه به قاعده كورزيتو (مي انديشم پس هستم) معروف است. پس از وي بسياري فيلسوف گفتند كه شك دكارتني شك بسيار قابل اعتنايي است اما حلش چندان قانع كننده نيست. همه فيلسوفان پست مدرن به نوعي از اين شك دكارتني استفاده کرده اند. براي مثال اگرما كه از خوابي پريديم و فهميديم تمام دنيا، زمين و آسمان و منظومه شمسي و كهكشانها، همه حاصل ذهن ما بوده اند. هيچ جاي شگفتي به نظر من فيلسوف پست مدرن نيست. استدلالهاي دكارت البته بعدها با استدلالهاي ديگري تقويت شد. در باب تقويت مواضع پست مدرنيته ها آلان نزيديك به 17 استدلال شكاكانه وجود دارد. اما به هر حال باز هم بايد گفت مهمترينش همين استدلال دكارتني است و بعد از او استدلالي است كه از آن تعبير مي كنيم به استدلال "مغز در لوله آزمايشگاه" يا به تعبير من "مخ در خم"، كه استدلال مخ در خم به نظر من استدلالي است كه قوتش كمتر از استدلال

دکارت نیست. لذا گزاره اول **realist** ها هم قابل دفاع نیست. گزاره **realist** ها (که چیزی یا چیزهایی مستقل از اذهان ما وجود دارد) ممکن است که بگوییم این هم قابل دفاع نیست. چون ممکنه اینها مستقل از اذهان ما نباشند و ما در حال يك خواب باشیم. تا کسی از خواب نپرد نمی تواند بفهمد که ما در خواب بوده ایم یا نبوده ایم و فرض هم بر این است که اگر کسی که از خواب پرید، مرده است (به نظر دکارت) و از مردگان هم که دیگر کسی خبر ندارد. لذا شناخت شما در رابطه با فنومنها (حتی فنومنهایی کیفیت اولیه که دیگر به نظر می آید در خود موجودات هستند) مثل اندازه، مثل شکل هندسی به نظر می آید که نمی شود در بابشان اظهار نظر قطعی کرد و وجود مستقل برایشان قائل بود. خوب این دو تا مدعا وقتی رد بشود، ما در واقع شکاکیت **ontologic** ایجاد کردیم يك شکاکیت **epistemologic** ایجاد کرده ایم. شکاکیت **ontologic** یقین نداریم که موجود یا موجوداتی مستقل از ما وجود داشته باشند. شکاکیت **epistemologic** هم که ایجاد کرده ایم یعنی اگر هم موجود یا موجوداتی مستقل از ما وجود دارند ما راهی برای شناختشان نداریم؛ نمی توانیم آنها را بشناسیم. که ادعای پست مدرن ها است.

اگر این ادعا درست باشد لازمه اش این است که دیگر در بحثها سخن از حق و باطل نباید کرد. چون حق و باطل همیشه در سنجیدن گزاره با واقعیت هاست که می گوییم این گزاره بر حق است اون گزاره باطل است. این گزاره صادق است. آن گزاره کاذب است. حالا که بنا بر این شد که ما یکچنین چیزی را نمی توانیم داشته باشیم سخن از حق و باطل نمی شود کرد. بنابراین اگر بخواهیم ارزیابی بکنیم روی گزاره ها و روی باورهای متعلق به گزاره ها دیگر ارزیابی و قیمت گزاریهایی ما نباید از مقوله صادق و کاذب و حق و باطل باشد. از مقوله کارایی دار و کارایی ندارد باید باشد. بگوییم این گزاره کارایی دارد و آن گزاره کارایی ندارد. این گزاره را اگر به اون معتقد باشیم مشکلاتی از ما در مقام عمل حل می شود. آن گزاره را اگر به اون معتقد باشیم مشکلاتی از مادر مقام عمل حل نمی کند. فقط بحث بر سر این است که این باورها و گزاره ها (باور با گزاره ها البته فرق می کند که من توی این بحث دیگر از تفاوت جزئی صرف نظر می کنم. گزاره به خود «الف ب است» می گوییم "گزاره". باور به آن حالی است که شما نسبت به این «الف ب است» دارید. باور همیشه به گزاره تعلق می گیرد.) فقط میزان کارایی و ناکارایی آنها در زندگی، برای پذیرش آنها یا وازنش آنها، باید ملاک داورى ما باید باشد. اگر پذیرشی یا وازنشی، ردی یا

قبولی، تاییدی یا تضعیفی، باید ناظر بر این باشد که این گزاره کارایی دارد یا کارایی ندارد. یعنی با این گزاره مشکلات زندگی رفع می شود یا رفع نمی شود. با این گزاره بیشتر مشکلات زندگی رفع می شود یا با آن گزاره. لذا يك دیدگاه خیلی پراگماتیستیک پیدا می کنیم.

همه فیلسوفان پست مدرن چه پراگماتیسم اصطلاحی باشند یا نباشند في الواقع پراگماتیسم هستند؛ یعنی به کارایی و ناکارایی باورها کار دارند و از آن جایی که کارایی و ناکارایی باورها در طول زمان عوض می شود. درست مثل لباس. لباسی که من به بچه خودم در 3 سالگی می پوشانم در 10 سالگی اش که بدرد نمی خورد. رژیم غذایی که يك بچه 6 ماه دارد مثل رژیم غذایی نیست که يك بچه 8 ساله دارد یا يك جوان 20 ساله دارد. کارایی رژیم غذایی متناسب با سن بچه کارایی آن لباس متناسب با سن بچه عوض می شود. کارایی باورها هم متناسب با اوضاع و احوال عوض می شود. يك باوری در يك زمانی کارایی داشته مورد قبول بوده وقتی زمان متطور می شود با اوضاع و احوال جدید با زمان جدید مواجه می شود؛ آن باور کارایی اش را از دست می دهد ما هستیم و فقط کارایی ها، ما هستیم و فقط صلاح اندیشی های عملی، ما هستیم و فقط مصلحت بینی هایی در مقام عمل.

این مدعای سوم خیلی لوازم دارد. اگر بخواهید شما قبول بکنید و بخواهید مثل این نظر زندگی بکنید خیلی متفاوت می شوید، تفاوتش اولش این است که «جنگ 72 ملت را همه را عذر بدنه» و از این لحاظ پست مدرن ها به نوعی قائل به **pluralism** هستند. نوعی این که (لکم دینکم ولی دین). البته نمی خواهم بگویم قرآن پست مدرن هست. من دارم از جمله عربی قرآن استفاده می کنم. می گوید «تو به عقیده خودت من هم به عقیده خودم تو مکتب خودت من هم مکتب خودم». مکتبها و مسلک ها و مرامها و دین ها و آیین ها و مذهب ها و کیش ها همه مال خودتان باشد. برای من هم مال خودم باشد. **pluralism** در واقع یعنی این که قبول می کنیم که وضعمان مثل هم است. نه من تحکم می کنم که بیا به آستانه باورهای من. نه تو تحکم کن که من به آستانه باورهای تو بیایم. این **pluralism** به لحاظ نظر.

در مقام عمل **pluralism** تبدیل به مدارا می شود. مدارا کنیم، تسامح کنیم. اینقدر سخت نگیریم. می گویند وقتی که عیسی را دستگیر کردندو پیش پیلطوس حاکم روم می بردند. گفت تو چه می گویی؟، گفت من حقیقتم. پیلطوس گفت حقیقت چیست؟ حالا واقعاً وقتی پیلطوس می گفته حقیقت

چیست، چي در ذهن آن زماني او مي گذشت، ولي در واقع اين سخن پيلاطوس سخن همه پست مدرن هاست. مي گویند حقيقت چیست، کوتاه بياييد، اينقدر جدي نگیرید.. خوب اين در واقع به نوعي تسامح و مدارا مي انجامد. به نوعي به تساهل مي انجامد. طبعاً براي زندگي جمعي وقتي بخواهيم باوري را مبناي تصميم گيري بکنيم، چون اين باور ديگر صادق نيست که بدون رجوع به مردم بتوان مبناي تصميم گيري عملي قرارداد؛ طبعاً چاره اي نيست جز اين که بايد رجوع به افکار عمومي بشود. بنابر اين در ضمن تکرارگروي نظري و مداراي عملي، هر جا خواستيم يك تگ باوري را با مجموعه باورهايي را مبناي تصميم گيري عملي بکنيم، يعني قانون بکنيم، بايد به افکار عمومي رجوع کنيم. اما باز رجوع به افکار عمومي کنيم نه به دليل اين که افکار عمومي روي هم رفته، احتمال خطا کردنشان کم است. به دليل اينکه راهي غير از اين سراغ نداريم. رجوع به افکار عمومي يك مکانيزمي است، براي اينکه بشود يك مجموعه باورها را مبناي تصميم گيري عملي قرار داد و تبديل به قانون کرد. راهي بجز اين نداريم. به اين معنا است که در يك دنيايي هستيم که بايد زندگي کنيم و حالا که بايد زندگي کنيم و راهمان با واقعيت ها اينقدر مسدود شده و ذره ذره هر فيلسوفي آمد يك ذره بيشتر به ما نشان داد که ما ارتباطمان گسيخته از واقعيت ها است، پس بياييم در همين عالم زندگي کنيم. به تعبير بسيار عالي سهراب سپهري «کار ما نيست شناسايي راز گل سرخ کار ما شايد اين است که در افسون گل سرخ شناور باشيم». ما در افسون اين گل سرخ شناوريم. ما داريم در عالم خيال با هم قرارداد مي کنيم در حالیکه در افسون گل سرخ شناوريم. راز گل سرخ را نشناخته ايم. البته در اين افسون مي شد خوب زندگي کرد مي شه بد زندگي کرد. پس در اين افسون خوب زندگي کنيم

گاهی من نوشته هاي پست مدرن ها را مي خوانم. بر مي گردم به يك عبارتي بالاتر از عبارت دکارت. دکارت لااقل فرق بين خواب و بيداري را تشخيص مي داد، فقط مي گفت نمي دانيم که خوابيم يا بيداريم. فقط مي گفت يه چيزي به نام خواب وجود دارد، يك چيزي به نام بيداري وجود دارد. شما برگريد به آن شاعر معروف چين باستان که در شعر معروفش مي گوید خواب ديده بوده که پروانه اي است که از اين گل بلند مي شود، روي آن گل مي نشيند، بعد در شعرش مي گوید که نمي دانم کشاورز چيني ام که خواب ديده ام که پروانه اي شدم از روي اين گل بلند مي شوم روي گل ديگر مي نشينم. واقعيت اين است يا من يك پروانه اي هستم که خواب مي بينم که يك مرد چيني

هستم. مي گوید مرز بين خواب و بيداري بر من روشن نيست. کدامش خواب بود، کدامش بيداري بود. وقتي با آثار پست مدرن ها برخورد مي کنيد، حسنش اين است که به گفته يي يکي از متفکران غربي خودشان هم خودشان را خيلي جدي نمي گیرند. شايد الان من و شما خوابيم. و امشب رفتيم در رختخواب وارد عالم بيداري مي شويم. مشخص نيست که واقعيت از چه قرار است.

يکي مخالف با مبنایگرای به لحاظ معرفت شناختي؛ دومي مخالفت با ذات گرایی به لحاظ وجود شناختي و سومي مخالف با رئالیسم به لحاظ وجود شناختي و معرفت شناختي. همه ويژگيهاي ديگري که در آثار متفکران پست مدرن ها مي بينيد؛ کلا فرزندان اين 3 تا ويژگي هستند.

در اين اندیشه پست مدرن ؛ مثل تفکري که بعضي از متفکران مدرن افراطي داشتند؛ دين يك چيز تحقير شده و مورد استحصال نيست (همان طور که عرض کردم بعضي از متفکران افراطي مدرن اصلاً دين را تحقير مي کنند. چرا که به نظر متفکر مدرن، عقل اعتبار دارد، وقتي عقل اعتبار دارد و يك ترازوي کاملاً قابل اعتماد و محل وثاقتي است، با ترازوي عقل امور را مي شود از هم تفكيك کرد. نظر آن فيلسوفان مدرن وقتي با ترازوي عقل، دين را مي سنجيد دين مي شود از مقوله خرافات از مقوله اوهام، از مقوله عواطف، و دين تحقير مي شود.) در تفکر پست مدرن دين هم مثل ساير امور، حق حيات خودش را دارد. چون عقل از آن ترازو بودن افتاده است. لذا ديگر نمي شود با ترازوي عقل گفت که اين خرافي است، اين باطل است، آن حق است. اين و هم است، آن و هم نيست. اين هذيان است، آن هذيان است. بنابر اين دين در نظر متفکران پست مدرن يك حق حيات جديدي پيدا کرد. به اين قيمت که در نظر متفکر پست مدرن همه چيز خرافه است. و دين هم يکي از خرافات است. در نظر او وقتي شما راهتان با عالم واقع بسته شد همه چيز اباطيل است همه چيز اوهام است. همه چيز خيالات. همه چيز هذيان است. لذا شما در نوشته هاي پست مدرن ها تنها آيه اي از کتاب مقدس که مي بينيد به آن استناد مي شود، آيه اي است که در کتاب جامع آمده است « همه چيز باطل است. باطل اباطيل ». بنابر اين من خيلي تعجب مي کنم و در واقع تأسف مي خورم، کسانی در گوشه و کنار مملکت ما فکر مي کنند اگر پست مدرن ها را احيا کنند دين باز زنده مي شود. دين زنده مي شود ولي زنده بشود که برود در صف بقيه خرافات قرار بگيرد. اين خرافه هم مثل ساير خرافات حق حيات دارد و براي بعضي ها هم واقعا يك مشکلاتي را هم

رفع می کند. وقتی مشکلاتی را رفع می کند چرا ما نخواهیم مشکلی را رفع بکنیم. مسئله بر سر این است که یک جور زندگی کنیم که با مشکلات کمتر زندگی کنیم. کسی که بخواهد رئیس جمهور انتخاب بکند تقال به قرآن کرده، خوب این مشکلش حل شده است. اما واقعا این قدر و قیمتی نیست که فرد متدین واقعی و حتی نمی گویم متدین واقعی یک آدم معنوی واقعی، دلش بخواهد دین به این عرضه بیفتد. دلش نمی خواهد که حق حیاتش را به این قیمت به دست بیاورد. مثل این است که یک فردی که یک تخطی کرده و گفته اند لذا ناهار تعطیل است، آن وقت شروع کند به التماس و زاری که مست بودم که این کار را کردم. ناهار را می خورد اما می دانید به چه قیمتی ناهار خورد؟ به قیمت اینکه گفت مست بودم اگر هر غلطی کردم دین از نو زنده نشده بلکه بقیه هم مردند و در عداد دین قرار گرفته اند.

من دوست دارم در این جلسه آخر چند دقیقه هم یک مروری بکنم به چیزهایی که در این 3 تا جهان نگری قابل دفاع نمی آید. از سنت گرایی شروع می کنم. به نظر من مهمترین نقطه ضعف سنت گرایی این است که کمترین مساعدت و موافقت را با استدلال دارد. سنت گرایی اساساً استدلال گرا نیست. استدلال گریز است و به جای استدلال تعبد را نشانده است. به جای استدلال تقلید را نشانده است (مرادم از تقلید، تقلید فقهی نیست) و همه آفات دیگری که بر سنتی زیستن وجود دارد، ناشی از همین تعبد گرایی است. این تعبد گرایی و استدلال گریزی و بلکه استدلال ستیزی (در همه موارد تعبد گرایی استدلال گریزی است، اما در بعضی از موارد اصلاً استدلال ستیزی است) در مقام نظر به نفي عقلانیت می انجامد و در مقام عمل هم به نفي آزادی.

در مقام نظر عقلانیت بسیار ضعیف و نهی و در مقام آزادی هم آزادی بسیار کم. فاصله ما از حیوانات به عقلانیت و آزادی است. هر چه عقلانیت ما وسیع تر و عمیق تر می شود و از سوی دیگری هر چه آزادی ما بیشتر می شود ما در واقع از حیوانیت دورتر می شویم. بنابراین هر چه از عقلانیت ما بکاهند و هر چه از آزادی ما کم بکنند در واقع نزدیک کردن ما به ساحت زندگی حیوانی است. این بزرگترین مشکلی است که در سنت گرایی وجود دارد. از این مشکل یک مشکل دومی پدید می آید که ما در سنت گرایی بیشترین یقین های ناموجه را داریم، که این یقینهای ناموجه علشان جهل ماست. و خودشان علت عجب ما می شوند. این یقین های ناموجه (یقینهایی که بی جهت برای ما پدید آمدند) خودشان ناشی از جهلند. اما در عین حال که خودشان معلول جهلند خودشان علت عجب ما هم می

شوند یعنی ما را کسانی می کنند که خیلی متکبریم. تکبر علمی، تکبر ذهنی، یعنی چنان تکبر می کند که گویی جام جهان نمایی دارد که هر سؤالی از شیرمرغ تا جان آدمیزاد از او می شود، یک نگاه تبخترآمیزی می کند و یک نگاهی هم به جام جهان نما می کند و همه جوابها حاضر و آماده است. من واقعاً بعضی از این متفکران سنت گرا را (یا به تعبیر بهتری مدافعان سنت گرا) که می بینم، پیش خودم می گویم، که این ها آیا هیچ وقتی "تمی دانم" را در عمرشان گفته اند. من تا به الان یکی از مدافعان سنت گرا را ندیده ام که بگوید «من این به نظرم می آید، و شاید هم مخالفانی داشته باشد» یا «ما به عقلمان این رسید ممکن است به عقل کسان دیگری یک چیزهای دیگری رسیده باشد» یا «در این باب مطالعه ای نکرده ایم» یا «یک بحث جدید است ما باید برویم مطالعه کنیم». همه چیز واضح و روشن و مشخص و معین و حاضر و آماده این عجیب البته از جهل اولیه اش بدتر است. چون جهل لطمه اش بیشتر به خود شخص می خورد ولی عجبی که آدم دارد، لطمه اش را به هم نوعش می زد.

نکته سوم که ناشی از همان نکته دوم است، عدم مدارا است در مقام رفتار اجتماعی به معنی عام (رفتار اجتماعی سیاسی، رفتار اجتماعی در مقوله تعلیم و تربیت، رفتار اجتماعی در مقوله خانواده رفتار اجتماعی در مقوله دین و مذهب، رفتار اجتماعی در مقوله حقوق). به دلیل این که وقتی حق به این روشنی است، که اصلاً با یک نیم نگاهی من می فهمم و فردی با این حرف من مخالف است، آن فرد عناد با حق دارد. این عدم مدارا حتی در متفکران سنت گرایی غربی هم وجود دارد. و فقط اختصاص به کشور ما ندارد. سنت گرایان غربی هم بی مدارا هستند و نسبت به مخالفان خودشان هیچ وقت وارد دیالوگ به معنای دقیق نمی شوند.

و اما ویژگی آخری هم که در این تفکر وجود دارد این است که در این تفکر اگر شما جدی متمحظ در این شیوه زیست باشید زندگی اصیلی نخواهید داشت و زندگی عاریتی دارید. منتها حالا دیگر بحث زندگی اصیل و عاریتی را در اینجا نمی خواهم وارد بشوم. بر اساس فهم و تشخیص خودتون زندگی نمی کنید، بر اساس آنچه که دیگران گفته اند، زندگی می کنید، به تعبیر دیگری اگر زندگی اصیل لب و جان مایه اش خود فرمانروایی است، شما با دیگر فرمانروایی زندگی میکنید. زندگی عاریتی یعنی زندگی که من می کنم برای اینکه دیگران خوششان بیاید نه اینکه زندگی می کنم برای اینکه خودم خوشم بیاید. در زندگی عاریتی در واقع آتوریه ها دارند بر زندگی

ما فرمان فرمائي مي کنند در واقع خودمون نيستيم که بر اساس فهمان تشخيص بدهيم که چه چيزي به نظرم زشت است يا اينکه چه چيزي به نظرم زيباست. چه چيزي خوب است و يا چه چيزي بد؟ وظيفه است يا مسئوليت؟ بايد کرد و نبايد کرد و امثالهم.

من به نظرم مياد که در اين 4 ويژگي سه تاي آخر (يعني دوم سوم و چهارم) از آن اولي بر مي خيزد. يعني از آن استدلال ناگرايي اين چيزهايي است که من به نظرم مياد که بايد جوري دفعش کنيم.

اما در تفکر تجدد گرايانه من در اينجا 4 تا مشکل عمده به نظر خودم مآيد. يک مشکل آن جانمايه آن مدرنيته است، خوب اين همان چيزي است که در اولين جلسات مي گفتيم. اين که تغيير جهان مقدم است بر تغيير خود. ما وقتي مي بينيم جهان آن چنان که مي خواهيم نيست آن چه مي خواهيم نمي بينم و آنچه مي بينم نمي خواهيم و همه ما اين را در طول عمر تجربه کرديم راه حلش از نظر انسان سنتي مي گفت: خودت را عوض کن تا آنچه را که مي بيني بخواهي و آنچه را که هم نمي بيني نخواهي. ولي انسان مدرن گفت: جهان را عوض کن تا آنچه را که نمي بيني و مي خواهي پديدش بياوري و آنچه را که مي بيني و نمي خواهي از بين بيري. تقدم تغيير جهان بر تغيير خود که به نظر من اين مهمترين ويژگي بشر جديد است.

اين به نظر من خطاي بزرگي است يعني اين نوع برخورد با جهان ناشي از يک نوع انسان ناشناسي است. ناشي از اينکه ما گمان مي کنيم که جهان را اگر ما دگرگون کرديم موافق خواست خود ما خواهد شد و از دو چيز غفلت مي کنيم يکي اينکه جهان چرخ و پرش فقط در اختيار ما نيست جهان مومي نيست در دست ما که ما هر طور که بخواهيم عوضش بکنيم. نکته دوم اينکه به فرض اينکه اگر جهان دگرگون مي شد و مومي مي شد در دست ما، وقتي که اين موم مربع شکل را کروي شکل مي کرديم. حالا تازه از کروي بودنش بدمان مي آمد. خواسته هاي آدم خواسته هاي متبديل نوع بر نوع و تازه به تازه است. اين خواسته هاي ما انتها ندارد و اگر بنا بر اين باشد که شما تسليم درون خودتون باشيد و فقط بخواهيد جهان را دگرگون کنيد به نظرم هيچ وقت به غايت نمي رسد.

نکته دوم علم زدگي معرفت شناختي تجدد گرايي است که به نظر من اصلاً قابل دفاع نيست. علم تجريبي قابل دفاع است. علم تجريبي بارها من گفته ام که معصوم است. هيچ گناهي بر علم تجريبي نيست نه علم تجريبي طبيعي مثل فيزيک شيمي زيست شناسي، و نه علوم تجريبي انساني مثل روان شناسي جامعه شناسي اقتصاد

. مشکل وقتي که ما انسانها مي خواهيم پاي علم تجريبي را از گلیم خودش به زور درازتر بکنيم. اين جاست که چيزي به وجود مي ياد به اسم علم زدگي. علم تجريبي همه اثبات و رد و قبولها و همه نقص و ابهامها همه تقويت و تضعيف ها همه پذيرش و ازنش هايي که مي کند همه درباره عالم طبيعت است. حالا اگر از علم تجريبي بخواهيم که درباره خارج از قلمرو خودش هم سخن بگويد. آن وقت شما در واقع از علمي که حيطه کارش عالم طبيعت است خواسته ايد که درباره عالم يا عوالم غير طبيعت هم سخن بگويد چه نفياً بگويد چه اثباتاً؟ در هر دو صورت پايش را از گلیم خودش درازتر کرده است. علم زدگي يعني از اين علم تجريبي جهان بيني استخراج کردن. يعني ما بيانيم از دل فيزيک و شيمي و بقيه علوم و علوم تجريبي بيانيم جهان بيني استخراج کنيم يعني در باره همه چيز از علم تجريبي سوال کنيم فقط درباره حيطه اي که علوم تجريبي متکفل آن حيطه هستند به لحاظ متودولوژي خاصي که دارند. اشتباه معرفت شناختي است که گمان مي کند که تنها منبع شناخت جهان هستي فقط حس و تجربه است و فکر نمي کند که شايد قلمرو يا قلمروهاي ديگري هم باشد که درباره آن قلمرو يا قلمروهاي ديگر حس و تجربه نه اثباتاً و نه نفياً حق داوري ندارند. حق داوري هم ندارند، نه به اين معنا که ما محرومشان کرديم، متودولوژي خاص خودشان اقتضاي اينچنين داوري را ندارد. اين مشکل اپيستمولوژيک يک مشکل وجود شناختي درست مي کند که مي شود مشکل سوم که آن مشکل ماديت است. مشکل سوم يک مشکل وجود شناختي است. در علم زدگي مي گفتيم تنها راه شناخت جهان هستي همين راهي است که علوم تجريبي طي مي کنند و راه ديگري وجود ندارد. اما در اين مشکل سوم مي گوييم که اصلاً جهان هستي خودش منحصر است در عالم طبيعت. اصلاً غير از عالم طبيعت عالم ديگري وجود ندارد. در رشد مدرنيته اول گفتند که عالم يا عوالم ديگري هم وجود دارد غير از عالم طبيعت ولي تنها راه شناختش چيست؟ همين راهي که علوم تجريبي پي گرفته اند. هر عالمي را اگر بخواهيد بشناسيد با علوم تجريبي مي توانيد بشناسيد. بعدديدند علوم تجريبي در همين عالم مي تواند اظهار نظر بکند. يواش يواش بعد گفتند که اصلاً عالم ديگري وجود ندارد که بخواهيم بشناسيمش. در واقع ماديت معرفت شناختي به ماديت وجود شناختي انجاميد. علم زدگي معرفت شناختي يواش يواش به يک نوع ماترياليسم وجود شناختي انجاميد. اين تفکر کجا و تفکر سنتي که مي گفت کثيف ترين (کثيف به معنای فلسفي) و ظلماتي

ترین طبقاتش همین طبقه عالم طبیعت است و لذا می گفتند چاه طبیعت. آسمانهاست در ولایت جان وجود دارند که این آسمان ما اصلاً به حساب نمی آید و قرآن که می گوید: « انا زینا اسماء الدنيا بزینت للکواکب یا بزینت للمصابیح » می گفتند که خدا می گوید که این نزدیکترین آسمانتان را اینقدر قشنگ آفریدم. ولی آسمانهای خیلی بالاتر از این هم وجود دارد و ما می گوئیم هیچ ایوانی وجود ندارد جهان هستی همین ایوانی است که ما می بینیم. به نظر من این قابل دفاع نیست. قابل دفاع نیست نه به دلیل اینکه تعصب های سنت گرایانه ما را می آزد، به دلیل اینکه دلیلی برای این ادعا اقامه نشده است؟ عقلانیت اقتضا نمی کند که ما بپذیریم جهان هستی منحصر در همین عالم طبیعت است.

نکته آخری که می خواهم عرض بکنم یک مشکل اخلاقی در جهان بینی مدرنیته است و آن مشکل اخلاقی عاطفه گرایی خاصی است که در اخلاق مدرنیسم وجود دارد. عاطفه گرایی به معنای این است که ملاک خوب یا بد و باید و نباید، درست و نادرست، وظیفه و مسئولیت فقط درد و رنج و لذت و الم است. این سخن تا اینجا هیچ اشکالی ندارد و به نظر من هم کاملاً قابل دفاع است. یعنی به این معنا از عاطفه گرایی اخلاقی بر من کاملاً قبول دارم. اما بحث بر سر این است که کدام درد و رنج را باید در نظر بگیریم؟ اینجاست که به نظر من یک مشکل جدی در تفکرات بیشتر فیلسوفان مدرنیسم وجود دارد. آنها وقتی از درد و رنج و از تقسیم بندی های متفاوت درد سخن می گویند، انگشتان را روی یک قسم درد و رنج خاص و از آن طرف هم روی یک قسم لذت خاص می گذارند. ما درد و رنج های مادی داریم ما درد و رنج های معنوی داریم. درد و رنج های دنیوی داریم و درد و رنج های اخروی داریم. درد و رنج های کوتاه مدت داریم و درد و رنج های درازمدت داریم و درد و رنج هایی در ظرف زندگی فردی داریم و درد و رنج هایی در ظرف زندگی جمعی داریم. ما هشت قسم درد و رنج و طبعاً هشت قسم هم لذت داریم. می خواهیم با هم درد و رنج هایی که عاید می کند و لذت هایی که عاید می کند را بسنجیم، باید به کدام درد و رنجها توجه کنیم و باید به کدام لذتها توجه بکنیم. به نظر میاد فهم عرفی اعتقادش بر این نیست که درد و رنج همان لحظه را در نظر بگیریم. هیچ فهم عرض (common sense) نمی گوید که درد و رنج همان لحظه را در نظر بگیریم. در حالیکه گفته می شود که درد و رنج های کوتاه مدت را به خاطر درد و رنج های دراز بلندمدت تحمل کن. لذات کوتاه مدت را به خاطر لذات بلندمدت فدا کن. لذات عمیق را نگه دارید و لذات

سطحی را فدای آنها بکنید. درد و رنج های عمیق را ازش بگریزید با قبول درد و رنج های سطحی. سیر عاطفه گرایی در تفکر فیلسوفان مدرن مخصوصاً از زمان بتهام (فیلسوف لذت گرایی معروف انگلیسی) و جان استوارت میل و پدرش جیم میل به این طرف نظر می رسد که این عاطفه گرایی ناظر به درد و رنج های کوتاه مدت و درد و رنج های این جهانی و درد و رنج های مادی است.

در باب پسا تجددگرایی که در میان سه رکنی که در پساتجددگرایی گفته شد مخالفت با ذات گرایی (که مولفه دوم بود و یک مولفه وجودشناختی بود) من فعلاً نفیاً یا اثباتاً درباره اش سخن نمی گویم یعنی به نظرم منطقاً نمی شود ذات گرایی را اثبات کرد و می شود قبول کرد که ذات گرایی سخن موجهی نیست. اما به گمان من در باب مولفه اول و سوم (یعنی همان مولفه ای که در باب معرفت شناسی گفته شد و هم در مولفه سوم که در باب رئالیسم گفته شد) می شود سخنانی گفت. درباب نکته اول عرض بکنم که به لحاظ معرفت شناختی فیلسوفان پست مدرن مبنای گرایی را رد می کردند که بنده هم قبول دارم که مبنای گرایی قابل دفاع نیست؛ اما در میان سه تا بدلیلی که جانشینش می کردند، که یکی بدیل هولستیستیک (دیدگاه های کل گرایانه) یکی دیدگاه های بافت گرایانه (که متعلق به ویتگنشتاین است) و یکی دیدگاه های رابطه علی و معلولی بین باور و واقعیتها قائل است. از این سه به نظر من می شود از دیدگاه ویتگنشتاین دفاع کرد. آن اینکه وقتی نحوه معیشت ما دگرگون می شود کم یا بیش جهان تصویر ما هم عوض می شود وقتی جهان تصویر ما عوض می شود بازی های زبانی متفاوت پیدا می کنیم و در این بازی های زبانی متفاوت چیزی که به نظر دیگری غامض می آید به نظر ما واضح میاد و چیزی که به نظر ما غامض می آید به نظر دیگری ممکن است واضح بیاید و بنابراین هیچ استدلالی نیست که بشود گفت برای همه قانع کننده است. بسته به اینکه شما در چه نحوه ماشینی به سر می برید. و طبعاً چه جهان تصویر و چه بازی زبانی دارید. ممکن است یک استدلالی برای شما قانع کننده باشد و برای دوست شما که در یک جهان تصویر دیگر زندگی می کند در یک نحوه معیشت دیگر به سر می برد و با یک بازی زبانی دیگری سر و کار دارد ممکن است قانع کننده نباشد. اگرچه در خود دیدگاه ویتگنشتاین هم اشکالاتی وجود دارد. به نظر من دیدگاه ویتگنشتاین اگر ترجیح داده می شود به دیدگاه های دیگر به دلیل این است که اشکالات کمتری متوجه آن است و گرنه دیدگاه ویتگنشتاین هم بدون اشکال نیست. یک نکته دیگری را

هم همین جا بگویم و آن این که ممکن است کسی بگوید که ما می‌توانیم یک دیدگاه تلفیقی ایجاد کنیم. ما حتماً مجبور نیستیم که از این چهارتا یکی را قبول کنیم و سه تای دیگر را رد بکنیم. ما می‌توانیم نکات مثبتی را از یکی جمع کنیم و با نکات مثبتی از یک دیگری و نکات مثبتی از یکی دیگر. این دیدگاهها به نظر می‌آید دیدگاه منتفی نیست و کسانی قائل شدند به همین دیدگاه مثلاً چیزم (معرفت‌شناس معروف آمریکایی) در نوشته‌ها آخر عمرش (که در همین 10 سال اخیر منتشر شده) به یکی دیدگاهی که جمع دیدگاه مبنایابی و هولیزم است، گرایش پیدا کرده بود. شاید از آن دیدگاه هم بشود دفاع کرد، که در این صورت باید گفت که اختصاصاً ما نظریه ویتگنشتاین را نپذیرفته ایم و عیب و ایرادهای نظریه ویتگنشتاین را هم می‌توانیم رد بکنیم.

در باب ویژگی سوم (ویژگی مخالفت با رئالیسم). اینکه نمی‌شود استدلال کرد برای اینکه چیز یا چیزهایی در خارج از ذهن ما آدمیان و مستقل از ذهن ما آدمیان وجود دارد اینکه ما نمی‌توانیم استدلال کنیم اما مراد از استدلال استدلالی باشد که قداماً به آن می‌گفتند برهان، یعنی استدلالی که کوچکترین تشکیکی در هیچ کدام از مقدماتش نمی‌توان کرد، حق با پست مدرنها است. در عین حال اعتقاد به اینکه چیز یا چیزهایی مستقل از اذهان ما آدمیان وجود دارد معقول‌تر است از اعتقاد به اینکه چیز یا چیزهایی مستقل از ذهن ما آدمیان وجود ندارد. وقتی صدق و کذب راجع به بحث گزاره‌ها کنار گذشته شود، یک بحث دوم می‌شود کرد و آن هم بحث معقولیات و بحث عدم معقولیات گزاره‌ها است. اگر نمی‌توانم گزاره‌هایی که در بیرون از این تالار گفته می‌شود، صدق و کذبشان را بفهمم. اما معقولیت و عدم معقولیت این گزاره‌ها هنوز مورد دومی است که می‌توان به آن رسید. معقولیت یک گزاره یعنی اگر گزاره‌ای چنان باشد که اعتقاد به آن گزاره قابل دفاع‌تر باشد از اعتماد به نقیض آن گزاره یا از عدم اعتقاد به آن گزاره، در این صورت می‌گوییم که گزاره اول معقول است. اگر گفتیم که "این گل سرخ رنگ است" یک گزاره معقولی است، منظور این است که اعتقاد به این "گل سرخ رنگ است" قابل دفاع‌تر است از عدم اعتقاد به "این که این گل سرخ رنگ است" یا از اعتماد به اینکه "این گل سرخ نیست". من اعتقاد دارم که رئالیسم هیچ کدام از آن دو گزاره اش را نمی‌تواند اثبات کند (نه گزاره اول نه گزاره دوم را) اما هر دو گزاره معقول است. یعنی هم اعتقاد به وجود چیز یا چیزهایی مستقل از اذهان و نفوس ما آدمیان اعتقاد چیز معقولی است و هم اعتقاد به اینکه آن چیز یا چیزهایی که مستقل از ذهن ما آدمیان هست

علی‌الاصول قابل شناختند. علی‌الاصول وقتی گفته می‌شود معنایش این است که گرچه تاکنون شناخته نشده باشند، ولی نظراً شناختشان محال نیست. به نظر من این دوتا گزاره رئالیستی هر دو گزاره‌های معقولی هستند گرچه به سود هیچ کدام از این دو گزاره برهان غیرقابل دفاعی اقامه نشده است. اینکه معقولیتش را از کجا می‌گوییم دیگر متأسفانه فرصت چندانی ندارم. برای معقولیت اولی (یعنی اینکه چیز یا چیزهایی مستقل از ذهن ما آدمیان وجود دارد) دوستان را رجوع می‌دهم به برهان جرج ادوارد نور که برهانی آورده است که نمی‌شود اعتقاد ورزید که چیز یا چیزهایی مستقل از اذهان ما آدمیان وجود ندارد. به نظر من استدلالی که جرج ادوارد نور آورده است، این استدلال لااقل معقولیت این گزاره را نشان می‌دهد. در باب معقولیت گزاره دوم (چیز یا چیزهایی قابل شناختند) من باز شما را ارجاع می‌دهم به دو تا متفکر. یکی کواین آمریکایی و یکی نورمال مالکوم که گفته‌اند که اصلاً معتقد شدن به این که چیزی هست که قابل شناخت نیست پارادوکسیکال است و به نظرم میاد که هم استدلال کواین و هم استدلال نورمال مالکوم نشان می‌دهد که اعتقاد به اینکه چیز یا چیزهایی که در خارج از ذهن ما آدمیان هستند علی‌الاصول قابل شناختند استدلال موجهی است.

اما یک نکته به عنوان آخرین نکته می‌خواهم عرض بکنم. پست مدرنیسم هم در کشورهای غربی و هم در کشور ما از نظر بعضی چنان تلقی شده که اگر راه ارتباط به عالم واقع بسته است یعنی ما سخن از صدق و کذب نمی‌توانیم بگوییم و طبعاً سخن از علم نمی‌توانیم بگوییم آنگاه سخن از باور موجه هم نمی‌توانیم بگوییم. درحالی‌که علم غیر از باور موجهه است. علم یعنی باوری من داشته باشم استدلال هم به سودش داشته باشم مطابق با واقع هم باشد (باور صادق موجهه). می‌خواهم عرض بکنم که کسی نباید فکر بکند که اگر این عنصر صدق گرفته شد دیگر فقط عنصر باور برای ما می‌ماند. حتی اگر صدق هم گرفته بشود برای ما هنوز دسترسی به باور موجه باقی می‌ماند. درحالی‌که خیلی‌ها فکر میکنند که اگر پست مدرنیسم اشاعه پیدا بکند، آن وقت هر فکری اجازه عرض اندام پیدا میکند (آناشسی فکری) مخصوصاً بعضی از آن هم متفکران پست مدرن به نحوی حرف زدند که چه بسا خودشان هم ناخواسته ولی این گمان را القا کردند. مخصوصاً من از سه تا متفکر اسم می‌برم یکی تام اسکون در کتاب "ساختار انقلاب‌های علمی" و یکی فای رابین در کتاب "بر ضد روش" یکی هم در بعضی نوشته‌ها الکساندر

مکین تأیر. اگر ارتباط ما با عالم واقع بریده شد هر باوري حق حیات دارد. به نظر من ما وقتی علم نمی‌توانیم پیدا بکنیم، یعنی باور صادق موجهه نمی‌توانیم پیدا بکنیم (یعنی صدق بریده شده است) ولی هنوز هم باور موجهه با باور ناموجهه فرق می‌کند و فقط باورهای موجهه حق دارند که مورد قبول واقع شوند و حق دارند در عرصه بشوند. این حق دارد در عرصه بشوند چه نسبتی با آزادی بیان دارد. می‌گوییم بله آزادی بیان قبول است. البته من هیچ وقت نمی‌گویم آزادی بیان، بلکه من از همان اوایل هم می‌گفتم آزادی بیان مستدل. آزادی بیان مستدل یعنی اینکه هر کسی باوري دارد که می‌تواند به سود این باور استدلال بکند، باورش را ارائه کند. بعداً اگر این استدلالش ضعیف بوده، طبعاً باورش مردود واقع می‌شود یا اگر استدلالش قوي بوده که مقبول واقع می‌شود. اگر من باوري داشته باشم که خودم به این باور یقین دارم، ولی استدلالی به سودش ندارم که بتوانم برای شما عرضه بکنم. اینجا به نظر من تنها راه اخلاقی همان نکته ای است که آخرین جمله کتاب رساله آمده است. اگر من نمی‌توانم به سودش استدلال کنم باید در بابش سکوت کنم. بنابراین آنچه را که به سودش دلیل دارم بیان می‌کنم آنچه را که به سودش دلیل ندارم سکوت می‌کنم. بنابراین از پست مدرنیسم نباید برای نوعی هرج و مرج و آنارشی فکری و عقیدتی استفاده کرد.

والسلام علیکم ورحمت الله و برکاته

● عقلانیت که به آن اشاره می‌کنید به چه معناست؟ آیا به این معنا نیست که درست است که ما استدلال دقیق عقلانی به نفع آن نداریم ولی اعتقاد به دین بهتر از عدم اعتقاد به دین است چون در زندگی ما تأثیر عملی مناسب می‌گذارد (پراگماتیسم). دیده می‌شود که مدرنیست‌ها با پرورالیسم دینی موافقت دارند تفاوت زیربنایی فکری آنها در این جهت با پست مدرنیسم‌ها در چیست؟

○ در واقع دو تا سؤال مطرح کردند. یکی اینکه ما اگر گفتیم که دین هم راهی برای اثبات صدق گزاره هاش به لحاظ عقلانی صرف ندارد. بگوئیم که دین مشکلات زندگی را رفع می‌کند و دین را بپذیریم و خوب این همان چیزی است که پست مدرنیسم‌ها گفته اند. دو تا جواب عرض می‌کنم. بله همین طور است که گفتید ولی به شرط دو نکته. یکی اینکه گزاره های دینی خردگریز باشد نه خردستیز. اگر گزاره ای خرد گریز باشد، می‌شود این کار را کرد که بگوئیم حالا بین این گزاره ها خرد گریز و نقیض آن که هم آن خرد گریز طبعاً خواهد بود گزاره دینی را انتخاب می‌کنیم که مشکلات ما را رفع می‌کند. اما اگر گزاره خردستیز پیدا شد دیگر البته این نسخه قابل تجویز و

توصیه نخواهد بود. نکته دوم را که می‌خواهم عرض بکنم این است که دین مشکلاتی را رفع می‌کند ولی ممکن است مستشکر به شما بگوید که مشکلاتی را هم برای شما ایجاد می‌کند. آن وقت باید جمع و تفریق کرد مجموع مشکل زدایی و مشکل زایی دین روی هم رفته چه وضعی پیدا می‌کند. دین بیشتر مشکل زاست یا مشکل زداست؟

درباره سؤال دوم لازم است توضیح دهم که مدرنی که به پرورالیسم دینی قائل است همه ادیان را دارای وزن معرفتی مساوی می‌بیند یا وزن نجات بخشی مساوی. بستگی دارد که به پرورالیسم صدق یا پرورالیسم نجات را قبول داشته باشد. بالاخره یا وزن معرفتی مساوی در همه ادیان می‌بیند یا وزن نجات بخشی در همه ادیان می‌بیند. اما در پست مدرنیسم نجات یعنی چه؟ و معرفت یعنی چه؟ هیچ کدام از این دو وجود ندارد. مثل این می‌ماند که يك وقتی فرض کنید که من می‌خواهم به دو تا بچه جایزه بدهم. يك وقت می‌بینیم هردو بیست آوردند نمی‌دونم که به کدامشان جایزه بدهم. يك وقتی که هر دو صفر آوردند باز هم آدم نمی‌داند به کدامشان جایزه بدهد؟ چون باز هم وضعشان مساوی است. وضع مساوی اعم از اینکه مساوی باشد در جهت مثبت یا مساوی باشد در جهت منفی. کسانی که به پرورالیسم دینی قائلند در میان مدرنها ادیان را از جهت مثبت دارای وزن مساوی می‌بینند حالا آن جهت مثبت یا نجات بخشی ادیان است و یا صدق و حقانیت ادیان. اما در پست مدرنیسم بخشی از نجات بخشی و صدق وجود ندارد.

● آیا می‌شود سنت را منهای استدلال گریزی و تعبد گرای حفظ کرد؟

○ بله. بعضی از مولفه های سنت را می‌شود حفظ کرد. معنویت یعنی بخشی از سنت را که می‌شود در عین حفظ عقلانیت حفظ کرد.

● چه کسی می‌تواند مستدل بودن يك بیان را تعیین کند آیا باید به مسئولیت اخلاقی خود بیان کننده واگذار کرد؟

○ بله شکی نیست. کار حقوقی نمی‌توانیم بکنیم نمی‌توانیم بگوئیم که يك قانونی داریم که بگوید اول عقاید را بگوئید و استدلالتان بگوئید. ببینیم اگر استدلال دارید بعد اظهار کنید؟ نه من بارها گفته ام اخلاق باور نه حقوق باور، ما حقوق باور نداریم ما نمی‌توانیم قانون وضع بکنیم که چه باورهای اظهار بشود و چه باورهای اظهار نشود. ما حقوق باور نداریم اما اخلاق باور داریم. یعنی هر کسی پیش خودش رجوع کند که آیا استدلال به سود حرفش دارد یا فقط اذهان مخاطبانش را سطل آشغال فکری خودش

می داند که هر چه زباله دارد می خواهد بریزد در آن. ● در جلسه گذشته از عقلانیت و مهجوریت آن در جامعه و تاریخ ایران یاد کردیم مایلم نقش عرفا و مشربهای عرفانی بزرگانی چون مولوی و حافظ را در این عرصه چگونه ارزیابی می کنید خصوصا که اخیرا ادبیات هم رایج شده است؟

○ من خیلی مانند بعضی افراد که اصرار می ورزند که عرفان خیلی در تضعیف عقلانیت نقش داشته است، من قائل نیستم. دلیل بر اینکه ما متفکرانی در فرهنگ خودمان و هم در فرهنگهای دیگران داریم که هم از لحاظ عرفانی عرفای طراز اول هستند و هم آدمهای بسیار متفکر و اندیشمندی هستند. من نمی توانم قبول کنم که عرفان و عرفان گرایی لزوماً به نوعی عقل گریزی بیانجامد. بلکه عرفان و عرفان گرایی وقتی که در بافت یک جامعه ای پیش کشیده شد که این بافت اساساً بافت تنبلی است برای گریز از استدلال بهانه می شود. اما ما عارفانی داریم که خیلی آدمهای فکوری اند آدمهای بسیار قوی اند. ما نمی توانیم بگوییم که به صرف اینکه عارفند آدمهای ضعیفی اند. همین حافظی را که شما مثال زده اید با اینکه من قبول ندارم که عارف بوده است ولی همین دیوانی که شما می گوید اینقدر ترویج می شود و بعنوان دیوان عرفانی ترویج می شود به نظر من اتفاقاً یکی از تامل برانگیزترین دیوانهای شعری ما دیوان حافظ است و هیچ هم به نظر من عقلانی ستیز نیست. چه کسی می تواند بگوید که شیخ اشراق عقلانیت ستیز بوده است یا عین القضات همدانی یا مولانا. مای سرب کات بزرگترین عارف تاریخ مسیحیت و در عین حال یکی از بزرگترین متفکران تاریخ تفکر مسیحی هم هست. به نظر من بافت اجتماعی به نظر من بیشتر مهم است.

● اینکه تئوری ها و پیش فرض های ما در مواجهه محیط پیرامون ابطال می شوند و از قدرت پیش بینی می افتند دلیلی در رد خواب دکارتی نمی باشد؟

○ نه. در خواب دکارتی هم بعضی از سنگها را که به طرف دشمن تان پرتاب می کنید به او نمی خورد و بعضی هم به آن می خورد.

● آیا به نظر حضرتعالی بین پست مدرنیسم و فاز معرفت که شما آن را در پروژه عقلانیت و معنویت پی جویی می کنید تقابلی وجود دارد؟

○ بله. به نظر من عقلانیتی که بنده عرض می کنم عقلانیت مدرن است و به این لحاظ کاملاً با پست مدرنیسم مخالف است. تقابلیش به این است که معنویتی که بنده از آن دفاع می کنم معنویتی است کاملاً زائیده عقلانیت مدرن فقط تفاوتش با عقلانیت مدرن به آن صورت که تا الان رایج بود در این است که لااقل به ادعای خودم هم جامعیت آن بیشتر و هم عمقش بیشتر

است. من همان عقلانیت مدرنی را گرفته ام و می گویم که این عقلانیت را جامعیتی بیشتری به آن بدهیم و عمق بیشتری هم به آن بدهیم به معنویت هم می انجامد. معنویت مستقل از عقلانیت نیست بلکه فرزند عقلانیت است منتهی فرزند عقلانیتی که عمق و جامعیت پیدا کرده و این عقلانیت هم عقلانیت مدرن است و اصلاً پست مدرن نیست.

● در حال حاضر بزرگترین ناقد یا ناقلان پست مدرنیسم چه کسانی هستند؟

○ خوب هنوز هم فیلسوفان تحلیلی بزرگترین ناقلان پست مدرنیسم هستند. هنوز هم من فکر نمی کنم هیچ مشربی فلسفی به اندازه مشرب فلسفی تحلیلی به نقد پست مدرنیسم کوشایی نشان داده باشد.

● آیا از موضع اخلاقی می توان جهانی بینی را نقد کرد؟

○ بله می شود. منتهی وقتی داریم از موضع اخلاقی نقد می کنیم حواسمان است که از موضع اخلاقی داریم نقد می کنیم و ممکن است یک چیزی را از موضع اخلاقی نقد بکنیم ولی هنوز از موضع مخالفت یا موافقت با عالم واقع نقد نکرده باشیم. شما می توانید از هر موضعی نقد بکنید اما حواستان باشد که از چه موضعی دارید نقد می کنید. یعنی اگر از دید اخلاقی به دیدگاهی نقد کردید، بعد نگوئید که ما نشان دادیم که این دیدگاه باطل است. بگوئید نشان دادیم که این دیدگاه غیر اخلاقی است. چون صدق و کذب از دیدگاه اخلاقی قابل احراز نیست ما می توانیم از هر دیدگاهی نقد بکنیم ولی نقدهایمان را با هم خلط نکنیم. ● آیا در تفکر مدرن و یا پسا مدرن می توان زندگی اصیل داشت؟

○ بله. در هر دو نوع می توان زندگی اصیل داشت به شرط اینکه خود آن مدرن زیستن و یا پست مدرن زیستن را براساس براساس فهم و تشخیص خودمان انتخاب کرده باشیم.

● انسان سنتی قایل به تعبد در اعتقادات و رفتارها، سعی در مستدل کردن گزاره های پایه خود دارد. علمی مانند فلسفه اسلامی و... جهت تأیید این مسئله مورد توجه قرار می گیرد. به نظر شما آیا علمی این چنین از استدلالی مجاب کننده برخوردار نیستند؟

○ اگر در هیچ کدام از مقدماتش در مسیر و پروسه استدلالیش نشد شک کرد و فرد مخاطب نمی تواند هیچ شک و انتقادی بکند. به نظر من نه. اما اگر منظور از استدلال یک چیز دیگری است و یعنی برای اینکه معقولیت یک گزاره را نسبت به نقیض آن گزاره، نشان بدهد. خوب بعضی از این گزاره ها مقبولیتش را با این استدلالها نشان داده است.

● آیا تفکیک کیفیت اولیه از ثانویه از اتمیست ها اخذ نشده است؟ این تفکیک فقط بعد قرن 17 احیا شده باشد.
○ بعضی ها گفته اتمیستهای قدیم همچنین دیدی داشته اند. ولی واقع اش این است که اولین بار در آثار هابز دیده می شود.

● در باب خواب دکارتی آیا می توان جواب این سینا را مطرح کرد و طرف مقابل را به باد کتک گرفت و گفت شما حق ندارید احساس درد کنید چون در خواب هستید. در حالی که او نمی تواند احساس درد خود را پنهان کند؟

○ نه. ما هم در خوابهای خودمان هم احساس درد می کنیم. احساس درد کردن که دلیل بر این نیست که آدم خواب است. دقت کرده اید که لذات در خواب شیرین تر از بیداری است. دردها هم در خواب دردناک تر از بیداری است. قدمای ما دلیلی هم برای این مدعا داشته اند. نه آدم در خواب احساس درد می کند. هر کسی من را بزند، می گویم ای وای مرا در عالم خواب می زنند.

● در باب نقد pluralism دینی می توان گفت النقیضان لایجمعان و لایرتفعان، در نتیجه دو نقیض را نمی توان جمع کرد و این يك محال عقلي است. در حالی که در pluralism دینی قابل قبول است؟

○ اگر این اشکال به pluralism وارد باشد، فقط در pluralism صدق وارد است نه در pluralism نجات. pluralism صدق با pluralism نجات فرق می کند. Pluralism صدق می گوید همه ادیان به یکسان بر حقتند.

اما pluralism نجات نمی گوید همه ادیان به يك اندازه بر حقتند می گوید هر کسی اگر بر دین خودش واقعاً عمل بکند از اجر اخروی کم نمی آورد. Pluralism نجات یعنی رستگاریش تضمین شده است. این اشکال به pluralism صدق وارد نیست. چرا که کسی نمی گوید که يك مساوی با سه آن کسی که به pluralism قائل است. از توحید مثلاً مسلمین يك تفسیری بدست می دهد. و از تثلیث مسیحیت يك تفسیری می دهد که آن دو تفسیر سازگار خواهند بود. نمونه اش که دوستان می خواهند رجوع کنند به کتاب دکتر عدنان اصلان متفکر مشهور ترك که در يك مناظره ای که بین دکتر سید حسین نصر) به عنوان يك سنت گرای pluralism (مسلمان) و جان هیک (به عنوان يك مسیحی pluralism) تشکیل داده است. عدنان اصلان گزارشی که از این مناظره بدست می دهد به این صورت است. جان هیک که مسیحی است به حسین نصر می گوید اگر بخواهیم که به pluralism قائل باشیم، ما مسیحیان باید دست از تثلیث خودمان برداریم. بنابراین ما پیشنهادمان این

است که مسیحیان دست از تثلیث که عقیده ای است خرافاتی بردارند تا بتوانیم قائل pluralism بشویم. سید حسین نصر تقریباً هفت صفحه از آن کتاب را استدلال می کند، که نه آقا تثلیث اصل بسیار شریفی است، چرا می خواهید دست از تثلیثتان بردارید؟ تثلیث یکی از اصول بسیار مترقی تفکر بشر است و در تفکر افلاطون و نو افلاطونی ریشه دارد. بحث نو افلاطونی را مخصوصاً فولوتین را پیش می کشد. چیز به این ارزشمندی را بدست آورده اید حالا می خواهید دست ازش بردارید! بعد می گوید ما از توحید خدا تفسیری می کنیم که با تثلیث شما جور در بیاید. خیلی جالب است که دوستان این را ببینند.

● نظریه ویتگنشتاین چه نسبتی با معناداری دارد. وضوح و غموض اندیشه ها به دلیل تفاوت در نحوه اندیشه و به طبع آن تفاوت در جهان تصویر و بازی زبانی، با معنا داری و بی معنایی اندیشه چه تأثیری دارد؟

○ با معنایی و بی معنایی صفت الفاظ است. نه صفت باورها. بحث ما فعلاً در باورهاست.

● نسبیت گری معنا شناسانه، معرفت شناسانه و هستی شناسانه چه تفاوتی با شکاکیت دارد؟

○ خوب این بحث خیلی مفصلی است. 3 تا چیز که خیلی محل بحث است؛ که يك چیزند یا 3 تا چیز. اولی شکاکیت، دومی نسبیت گرایی، سومی پوچ گرایی. این سه تا، چه به لحاظ معنا شناختی، چه به لحاظ وجود شناختی و چه به لحاظ معرفت شناختی؛ که آیا يك چیزند. آیا دو چیزند یا واقعاً آیا سه چیزند. موجب بحثهای خیلی خیلی عذیده ای شده است. واقعاً من نمی توانم وارد بحثشان بشوم که آیا این ها يك چیزند. بعضی ها می گویند شکاکیت با نسبی گرایی فرق می کند. بعضی ها می گویند هر نسبی گرایی نوعی شکاکیت گرایی در درونش هست و هر شکاکیت گرایی نوعی نسبی گرایی در درونش هست. بعضی ها می گویند شکاکیت و نسبی گرایی يك چیزند ولی با نهیلیزم دو چیزند. از بس اینها معانی ظریف و لطیفی دارند و دیدگاههای مختلف درباره هر یک وجود دارد من نمی توانم به این سؤالاتان جواب بدهم.

● از نظر وارد شدن به يك دایره حقیقی چه مشابهت و تفاوتی بین سنت گراها و پست مدرن ها وجود دارد؟

○ ببینید من فکر نمی کنم سنت گراها بتوانند وارد دیالوگ بشوند من در يك مقاله دیگری هم گفته ام. دیالوگ را با 3 تا چیز دیگر اشتباه نگیرید. دیالوگ با گپ زدن فرق دارد. گپ زدن يك ویژگیهایی دارد. دیالوگ آن ویژگیها را ندارد. دیالوگ با بحث و جدل

هم فرق مي كند. ديالوگ با مدافع نگاري يا مدافع نويسي با مدافع گويي هم فرق مي كند. ديالوگ يك چيز چهارمي است مربوط به دنياي جديد. من فكر نمي كنم كسي كه سنت گرا باشد بتواند ديالوگ بكند. (در مقاله گفتگوي تمدن ها ضرورت يا تجمل فرهنگي گفته ام كه) يكي از شرايط عديده ديالوگ اين است كه هيچ كدام از طرفين خودشان را حق مطلق ندانند. هيچ كدام از طرفين هم طرف را باطل مطلق ندانند. اين هيچ وقت در يك تفكر سنت گرايانه امكان ندارد.

● فيلسوفان پست مدرن را مي توان نسبي نگر ناميد يا شكاك؟

○ مثلاً ريچارد رورتي كه در ابتدا پست مدرن نبود و بعد در اين 20 سال اخير پست مدرن شده است. كتاب خيلي معروفی داشت (قبل از اين كه به تفكر پست مدرنيته گرايش پيدا كند) به نام «فلسفه و آينه طبيعت». در اين كتابهايي كه بعد از آن كتاب نوشته (كه از موقع پست مدرني دفاع مي كند) در جواب اين كه آيا هر پست مدرني شكاك هست يا نه ؟ مي گويد: اين جور نيست مي شه آدم پست مدرن باشه و در عين حال شكاك نباشد. بر مي گردد به سؤال اولتان كه گفتم اين دو تا اين سه تا مفهوم از هم تفاوت گذاشتنشان كار دشواري است.

● نظر فيلسوفان پست مدرن درباره معنا چيست؟

○ ببينيد معنا 2 معنا دارد. يك وقت معنا يعني هدف (معنای زندگی یعنی هدف زندگی). يك وقتي منظور از معنا چيزي است كه در فلسفه زبان مطرح مي شود. در باب هدف زندگي كه پست مدرن ها يك ديدگاه نهاليستي دارند، اما مراد از معنا كه در فلسفه زبان گفته مي شود هيچ ديدگاه پست مدرنيته اي خاصي دربابش وجود ندارد.

● مفهوم معنا در فلسفه تحليلي چه تفاوتی با مفهوم معنا با هرمنوتیک دارد؟

○ مفهوم معنا در فلسفه تحليلي راجع به مفردات است و در مفهوم هرمنوتيك در باب متون است و اين دو تا خيلي با هم فرق مي كند.

● آيا انديشمندان پست مدرن را مي توان **nominalism** ناميد؟

○ نه. اتفاقاً **nominalism** بيشتر در بطن مدرنيزم وجود دارد.

والسلام عليكم ورحمه الله وبركاته