

درسگفتار

# جبران شناسی فرحنگی مخلص

استاد مصطفی ملکیان

سال ۷۷-۱۳۷۶

## فهرست

قسمت اول.....	۸
بررسی وضع فرهنگی کنونی ایران و جریانهای روشنفکری موجود در آن.....	۸
حوزه‌ی فرهنگی جهان اسلام:.....	۸
ناآشنایی ایرانیان با حوزه‌ی فرهنگی جهان اسلام.....	۸
ضرورت شناخت حوزه‌های فرهنگی جهان اسلام.....	۹
* ناآشنایی با فرهنگ غرب.....	۱۲
۱. پرداختن به فرآورده‌های فرهنگی غرب و چیدن میوه‌های آن.....	۱۲
۲. یک‌سونگری در شناخت مکاتب غرب.....	۱۲
۳. شناخت نادرست از غرب.....	۱۳
۴. ناتوانی در برون‌نگری (نگاه از بالا).....	۱۳
«گرایشهای فکری در ایران».....	۱۴
سنت گرایان.....	۱۵
سیر تاریخی.....	۱۵
متفکران مکتب سنت گرایان.....	۱۵
-آناندا کومارا سوامی (Anandan. K. coomaraswamy).....	۱۵
-رنه گنون Rene Guenon.....	۱۶
-فریتهوف شوان Frithjof Schuon.....	۱۶
تیتوس بورکهارت (Titus Burkhardt).....	۱۷
مارتین لینگز.....	۱۷

۱۸	.....هیونستون اسمیت
۱۸	.....فیلیپ شرارد
۱۸	.....ویژگی های سنت گرایان تردیشناالیستها (Traditionalists)
۱۹	.....۱. حکمت خالده (Philosophia prennis)
۱۹	.....۲. وحدت متعالی ادیان
۱۹	.....۳. گرایش جدی به عرفان نظری
۲۰	.....۴. انتقاد سنجیده و شدید از فرهنگ غرب
۲۱	.....یادآوری
۲۲	.....جریان تران سن دن تالیستی در ایران (Transcendentalism)
۲۳	.....جریان روشنفکری هایدگری دینی در ایران
۲۴	.....خاستگاه جریان روشنفکری هایدگری
۲۵	.....مکتبهای فلسفی عقل گرا و تجربه گرا
۲۵	.....فلسفه‌ی برّ اروپا و فلسفه‌ی جزیره‌ای
۲۶	.....*ویژگی های جریان روشنفکری هایدگری
۲۶	.....۱. انتقاد از غرب
۲۶	.....۲. گرایش به اصالت جامعه
۲۸	.....نقد جریان روشنفکری هایدگری
۲۸	.....جریان روشنفکری تحلیل زبانی
۲۹	.....آگاهی های فراوان و قدرت تفکر شگرف
۲۹	.....۲. توان برون‌نگری در بحثها
۳۰	.....۳. آگاهی به فرهنگی اسلامی و آشنایی با دانش جدید

۳۰	.....۴.آشنایی با علوم تجربی
۳۰	.....نکته‌ای حسّاس درباره‌ی دکتر سروش
۳۲	.....جریان‌شناسی فرهنگی، بخش سوّم: دکتر سروش
۳۲	.....۱. تمایز فرهنگی اسلامی از اسلام
۳۲	.....۲. فلسفه‌ی تحلیل زبان
۳۳	.....۳. پیامدهای فلسفه‌ی تحلیل زبانی
۳۴	.....۴. معنای کشورهای سیاسی
۳۵	.....۵. آیا نظریه‌ی «قبض و بسط» بهترین است؟
۳۶	.....مرحله نخست
۳۶	.....مرحله دوّم
۳۷	.....مرحله‌ی سوّم
۳۷	.....«ارکان نظریه‌ی قبض و بسط»
۳۷	.....۱. تمایز دین از معرفت دینی
۳۸	.....۲. انسان هیچ‌گاه به دین دسترسی ندارد
۳۹	.....۳. دین الهی، مقدّس ثابت و مطلق است
۴۰	.....«خاستگاه نظریه‌ی قبض و بسط»
۴۰	.....۱. هرمنوتیک متون دینی
۴۱	.....۲. جامعه‌شناسی معرفت
۴۲	.....«آثار مثبت نظریه‌ی قبض و بسط»
۴۲	.....۱. کثرت‌گرایی معرفتی
۴۲	.....۲. گسترش آگاهیهای معرفتی (بازگشت به خود)

۴۳	گسترش تحقیق و پژوهش
۴۳	«آثار منفی نظریه‌ی قبض و بسط»
۴۴	«نقد نظریه‌ی قبض و بسط»
۴۵	یادآوری:
۴۶	«هشدارها و پیامدهای جنبی نظریه قبض و بسط»
۴۷	یادآوریها:
۵۱	<b>قسمت دوم:</b>
۵۱	<b>جریان‌شناسی فرهنگی معاصر</b>
۵۱	الف: جریان اخلاق‌گرایی (Moralism)
۵۵	(۲) ویژگی دوّم: بی تفاوتی نسبت به دین
۵۶	(۳) ویژگی سوّم: تأکید بر اصلاح فردی
۵۷	چهره‌های شاخص این جریان:
۵۸	ب. گرایش نهضت سوّم روان‌شناسی
۶۱	ج. گرایش عرفان آمریکایی
۶۷	مختصات عمده‌ی این عرفان
۶۷	(۱) عدم وابستگی به ادیان
۷۱	(۳) سازگاری و قابلیت انعطاف
۷۲	د. گرایش عرفان شرقی
۷۵	دو نکته بسیار مهمّ در عرفان شرقی:
۷۵	(۱) عرفان شرقی، دنیا‌گراتر از عرفان غربی است؛ اما دنیا‌گرا به معنای خاصی
۷۶	(۲) نکته‌ی دیگر:

۷۷	۵. هندوئیسم نوین یا مورتی گرایی.....
۷۸	غلبه‌ی جریان معنویت‌گرا در آینده.....
۷۸	(۱) کم‌بها شدن ادیان سنتی در جوامع.....
۸۳	(۲) شکست عقل گرایی.....
۸۴	(۳) پیوند یافتن سرنوشت آدمیان با یکدیگر.....
۸۵	۶. جریان فمینیستی (Feminism).....
۹۰	اسلام سنتی و فمینیسم.....
۹۲	۷. گرایش پست مدرنیسم (Post modernism).....
۹۵	ضرباتی که به عقل وارد آمد.....
۹۵	الف. ضربه هیوم (David Hume, ۱۷۱۱ – ۱۷۷۶).....
۹۹	ج. ضربه مارکس (Karl Marx, ۱۸۱۸ – ۱۸۸۳).....
۱۰۰	د. ضربه‌ی فروید (Sigmund Freud, ۱۸۶۵ – ۱۹۳۹).....
۱۰۱	فرق مارکس و فروید.....
۱۰۲	ح. ضربه‌ی نیچه (Friedrich Wilhelm Nietzsche, ۱۸۴۴ – ۱۹۰۰).....
۱۰۳	دو نکته در باب پست مدرنیسم.....
۱۰۳	نکته‌ی اوّل.....
۱۰۴	نکته‌ی دوّم.....
۱۰۵	لوازم پست مدرنیسم.....
۱۰۶	ربط و نسبت دین با پست مدرنیسم.....
۱۱۱	<b>قسمت سوم</b> .....
۱۱۱	<b>شرایط حیات ما</b> .....

- شرط اوّل: یا متکلم باشیم یا فیلسوف..... ۱۱۲
- شرط دوّم: از اسلام دو دفاع نکنیم..... ۱۱۳
- شرط سوّم: [معلوم کنیم دفاعمان نظری است یا عملی]..... ۱۱۶
- شرط چهارم: شناخت علوم و معارف زمان..... ۱۱۷
- اصل دوّم: آزادی بیان..... ۱۱۸
- اصل سوّم: کار تخصصی کردن..... ۱۱۸
- برای انجام نقد دو پیش فرض و نیز دو لازمه وجود دارد:..... ۱۱۹
- شرط پنجم: نحوه‌ی مواجهه با عقاید..... ۱۲۰

## بررسی وضع فرهنگی کنونی ایران و جریانهای روشنفکری موجود در آن

در زمان کنونی وضعیت فرهنگی در ایران حالت خاص یافته است. تعامل زمان، مکان، اوضاع و احوال خاص با هم به وضع فرهنگی ویژه‌ای انجامیده است. با نگاهی از برون (از بالا) به این امر می‌توان به دو مشکل اساسی پی برد؛ یکی از این دو ناآشنایی اندیشمندان ایرانی با حوزه‌ی فرهنگی جهان اسلام است، و دیگری کاستی‌هایی است که آنان در مواجهه با فرهنگ غرب دارند.

حوزه‌ی فرهنگی جهان اسلام:

جهان اسلام - هم‌اکنون - دارای سه حوزه‌ی<sup>۱</sup> فرهنگی است:

۱. حوزه‌ی فرهنگی فارسی‌زبانان.<sup>۲</sup>

۲. حوزه‌ی فرهنگی عرب‌زبان.<sup>۳</sup>

۳. حوزه‌ی فرهنگی انگلیسی‌زبان.<sup>۴</sup>

ناآشنایی ایرانیان با حوزه‌ی فرهنگی جهان اسلام

یکی از بزرگترین مشکلات کنونی در ایران این است که مردمان از حوزه‌ی فرهنگی اسلامی کشورهای عرب‌زبان و انگلیسی‌زبان آگاهی ندارند. بعضی از کتاب‌های غربیان که به فارسی ترجمه می‌شود، در غرب جزو کتاب‌های رده هفتم و هشتم است. آثار کسانی که در غرب بی‌قدر و کم‌ارزشند و در رده‌های پنجم و ششم قرار دارند.

---

۱ - حوزه‌ی فرهنگی ترک‌زبانها - که خاستگاه آن ترکیه است - از آن‌جا که اهمیت شایان توجه ندارد، در این تقسیم‌بندی منظور نشده است.

۲ - این حوزه از ایران فراتر نمی‌رود.

۳ - بعضی از کشورهای افریقایی و آسیایی (خاورمیانه) در این حوزه قرار دارند.

۴ - این حوزه شامل کشورهایی است چون: هند، پاکستان، بنگلادش، اندونزی و مالزی.

متفکران ممتاز جهان عرب برای فارسی‌زبانان ناشناخته مانده‌اند. آنان نمی‌دانند در حوزه‌ی فرهنگی جهان اسلام، اندیشمندان در چه رتبه‌هایی جای دارند، کدامیک از آن‌ها مقدم است، چه کسانی با هم در تقابل فکری‌اند، و چه کسانی با هم وفاق فکری دارند. بعضی از متفکران و نواندیشان نمی‌توانند چند دانشمند ممتاز عرب را معرفی کنند، نظیر این ناآشنایی در حوزه‌ی انگلیسی‌زبان<sup>۵</sup> نیز وجود دارد و این خسارت بزرگی برای ایران و جهان اسلام است.

ضرورت شناخت حوزه‌های فرهنگی جهان اسلام گرچه شناخت حوزه‌ی فرهنگی فارسی‌زبان برای مسلمانان و اسلام‌شناسان عرب و انگلیسی‌زبان لازم است، اما شناخت آنان برای ایرانیان بسی ضروری‌تر است، زیرا:

۱- استعمار در این دو حوزه به طور مستقیم سلطه داشته است. متفکران غرب در این کشورها حضور فیزیکی داشته‌اند و در دانشگاه‌های آنان تدریس می‌کرده‌اند.<sup>۶</sup> از این‌رو آشنایی آنان با غرب ملموس است و چون به خوبی می‌توانند ضعفهای فرهنگ غرب را دریابند و به انتقاد از آن پردازند.

۲- این دو حوزه‌ی به لحاظ جمعیت، و مهم‌تر از آن تنوع کشورها اهمیت ویژه دارند. در حالی که جمعیت ایران ۷۶۰ میلیون نفر است، جمعیت جهان عرب به ۴۰۰ میلیون نفر و جمعیت حوزه‌ی انگلیسی‌زبان به یک میلیارد نفر می‌رسد. آنان در کشورهای مختلف با رژیمهای سیاسی متفاوت زندگی می‌کنند، با حساسیت‌های گوناگون روبرو شده‌اند،<sup>۸</sup> و به شناسایی جهان غرب از جنبه‌های مختلف پرداخته‌اند. و کتاب‌های فراوانی در موضوعات گوناگون نوشته‌اند. آشنایی با این آثار می‌تواند بر سطح دانش انسان بیفزاید، و به شناخت بهتر جهان پیشرفته بینجامد، و آدمی را از دستاوردهای فکری و تحقیقات اندیشمندان بهره‌مند سازد.

---

<sup>۵</sup> - به عنوان نمونه می‌توان از «سیدمحمد نقیب العطاس» نام برد، که اهل مالزی است و برای ایرانیان ناآشناست. وی متفکری است که در آثار عالمان، فیلسوفان و عارفان گذشته سیر می‌کند، و دید جدیدی از آنان دارد، و حرف‌های نو می‌زند.

<sup>۶</sup> - به عنوان مثال؛ «کَرْنُو آنْفُون سُوْلَن نَبُو» - اسلام‌شناس معروف ایتالیایی - تمام دوران استادی خویش را در مصر (که آن زمان مستعمره بود) به سر برد، در دانشگاه‌های مصر تدریس می‌کرد، و مصریان او را به خوبی می‌شناختند.

<sup>۷</sup> - طبق سرشماری رسمی مرکز آمار ایران در سال ۱۳۹۱ جمعیت ایران، بالغ بر ۷۵ میلیون نفر است.

<sup>۸</sup> - افراد در یک کشور دارای حساسیت‌های شبیه هم‌اند، و گرایش به امور خاص دارند، و آنان که در کشورهای مختلف‌اند، حساسیت‌ها و گرایش‌های مختلف دارند.

متفکرانی چون «محمد عابد الجابری»<sup>۹</sup> و «حسن حنفی»<sup>۱۰</sup>، «ادیب صعب»<sup>۱۱</sup>، در حوزه‌ی فرهنگی عرب‌زبان درخشیده‌اند. و هر کدام آثار ارزشمندی را به جهان عرضه کرده‌اند.

۳. آشنایی با حوزه‌ی فرهنگی جهان اسلام-به‌ویژه عرب‌زبانان- از تأخیر فرهنگی<sup>۱۲</sup> جلوگیری می‌کند، و فاصله‌ی موجود بین روشنفکران و متفکران سنتی را به حداقل می‌رساند.<sup>۱۳</sup>

روشنفکری در جهان عرب با روشنفکری در ایران متفاوت است. نقطه‌ی آغاز روشنفکری در ایران این است که شخص در مقام ثبوت و اثبات، خودش را از سنت جدا کند، هر اندازه این قطع ارتباط با سنت بیشتر شود، فرد روشنفکرتر به حساب می‌آید.<sup>۱۴</sup> ولی در جهان عرب روشنفکری با گسیختگی از سنت، هیچ مقارنه‌ای ندارد، بلکه به معنای قرائت نوین از سنت، و روایت جدید از آن است. روشنفکران عرب به واقع در برزخ

---

۹- جابری یک متفکر مغربی، (مراکشی) است، که در دهه‌ی ۱۹۸۰ کتاب‌های مختلف در زمینه‌ی فلسفه‌ی دین، جامعه‌شناسی، علوم تجربی، فلسفه‌ی علوم انسانی و تراث‌شناسی ارائه کرده است، از متفکران بسیار ممتاز جهان عرب به حساب می‌آید. بعضی از دانشوران، دهه‌ی ۱۹۸۰ را جابری نام نهاده‌اند.

۱۰- حسن حنفی مصری اندیشمندی است که با فرهنگ اسلامی آشنایی کامل دارد، شناخت کافی از غرب دارد، یک دوره کلام در ۵ جلد با عنوان «العقیده و الثوره»؛ (مکتب و انقلاب) نوشته است. این کتاب با آن که در باب‌بندی به روش کلام سنتی است - توحید، نبوت، معاد- دنیایی از معلومات در آن گرد آمده است.

۱۱- ادیب صعب یک متفکر لبنانی است - ۵۰ سال دارد، و استاد دانشگاه آمریکایی بیروت است- با این که شاعر، نمایشنامه‌نویس و رمان‌نویس است، در فلسفه‌ی دین آثار بسیار باارزشی دارد، کتابی در سه جلد با عنوان «فلسفۃ الدین» - از انتشارات مرکز الدراسات- از اوست. این فیلسوف دین نثر بسیار زیبا و دل‌انگیز دارد.

۱۲- تأخیر فرهنگی (Cultural lag) در جامعه‌شناسی به این معناست که بخشی از جامعه به لحاظ فکری از دیگر قشرها جلوتر باشد، و آثار فکری و علمی خود را -به خاطر این پیشگامی در اندیشه- به گونه‌ای بیان کند، که دیگران نتوانند خوب درک کنند و بپذیرند.

۱۳- روحانیون سنتی و روشنفکران ایرانی، هر کدام نسبت به یکدیگر دچار نوعی تأخیر فرهنگی‌اند. بعضی از روحانیون با آن که نسبت به دستاوردهای جدید دانش آدمی متمایل‌اند، اما نوشته‌های روشنفکران ایرانی را -در عین حال که به زبان فارسی است- نمی‌فهمند. و برای آن‌ها هم چون زبان بیگانه جلوه می‌کند. و از سویی ممکن است روحانی سنتی مطلبی پیرامون «محبی‌الدین عربی» -به زبان فارسی- بنویسد، ولی روشنفکر از آن چیزی نفهمد. این جاست که هر کدام از آن‌ها در فضای خاص خود زندگی می‌کنند، داد و ستد فرهنگی صورت نمی‌گیرد، و دستاوردهای فکری ذی‌قیمت هر کدام برای دیگری بی‌معناست.

۱۴- انگیزه‌ها و علل مختلف سبب چنین روندی شده است.

دنیای قدیم و جدید ایستاده‌اند، و با نگاهی نو به پیشینه‌ی فرهنگی خود می‌نگرند، در حالی که روشنفکران در ایران به کلی از گذشته‌ی خود بریده‌اند<sup>۱۵</sup> و به دنیای جدید رو کرده‌اند<sup>۱۶</sup>.

به عنوان مثال؛ اکنون فردی مانند «عبدالصبور شاهین» که از سنتی‌ترین متفکران در الازهر است سخنان روشنفکران عرب را (جابری، ابوزید)<sup>۱۷</sup> -خواه بپذیرد یا نپذیرد- به خوبی درک می‌کند<sup>۱۸</sup>، زیرا روشنفکران از گذشته‌ی فرهنگی جدا نیستند، بلکه با نظریه‌ی گذشته‌ی فرهنگی دست به قلم زده‌اند. اما به سختی می‌توان باور کرد که در ایران یک روحانی سنتی، بر فهم درست یک اثر از آثار «رامین جهاننگلو» توانا باشد.

۴. آشنایی با فرهنگ جهان اسلام می‌تواند از پراکندگی فرهنگی-بینشی جلوگیری کند و به نوعی همسویی و وفاق فکری در جهان اسلام بینجامد. و توانمندی لازم برای مواجهه با غرب را -بنابر فرض برخورد ناگزیر با غرب- پدید آورد.

۵. فارسی‌زبانان برای شناخت حوزه‌ی فرهنگی عرب‌زبان و انگلیسی‌زبان به مراتب مشکلات کمتری از این دو حوزه برای شناسایی ایران دارند. زیرا کم و بیش با زبان عربی و انگلیسی آشنایند، و به علل گوناگون بجاست

---

۱۵ - فهرست منابع و مآخذ کتاب‌های روشنفکران عرب و ایران شاهد مدعاست. جابری که از قوی‌ترین متفکران دهه‌ی ۱۹۸۰ اعراب است، همه‌ی آثارش بازنگری به ابن خلدون، فارابی، ابوحنیف توحیدی و... است. ۸۰ تا ۹۰ درصد منابع روشنفکران شاخص عرب آثار گذشتگان است. در حالی که روشنفکران ایران چنان به پیشینه‌ی فرهنگی بی‌اعتنا نیستند که گویا دانشمندان مسلمانی وجود نداشته است. و کسانی مثل ابن سینا، خواجه نصیرالدین طوسی، میرداماد، ملاصدرا، ... وجود خارجی نداشته‌اند. در فهرست منابع آن‌ها به سختی می‌توان یک اثر تراثی را یافت.

شایان یادآوری است که همین نگاه تحقیرآمیز -بزرگترین تحقیر بی‌عنایتی است- به آثار گذشتگان مهم‌ترین عامل جدایی روحانیت سنتی از روشنفکران ایران است، و می‌توان آن را از دلایل مهم تقابل شدید این دو جریان در برابر یکدیگر دانست.

۱۶ - در میان روشنفکران ایران تعدادی اندک وجود دارند که با نظر به گذشته مطلب می‌نویسند، دکتر داریوش شایگان و دکتر عبدالکریم سروش از آن‌هاست.

۱۷ - ابوزید از جسورترین روشنفکران جهان عرب است. وی به کفر محکوم شده است، و او را از همسرش جدا کرده‌اند. نوشته‌های ابوزید به سه بخش قابل تقسیم است:

-قرائت جدیدی از محیی‌الدین عربی. -قرائت جدید از معتزله. -کتاب‌هایی در مورد روش‌های تفسیر قرآن. پیداست که هر سه بخش آثار ابوزید ناظر به سنت است.

۱۸ - و از این روست که وی اولین کسی است که علیه ابوزید اقامه‌ی دعوا کرد.

این دو زبان را فراگیرند و از آثار سودمند آن بهره‌مند شوند. در حالی که شناخت فارسی برای آنان جز آشنایی با فرهنگ فارسی‌زبانان ثمره‌ی درخور توجه دیگری ندارد.

\* ناآشنایی با فرهنگ غرب

در مواجهه با فرهنگ غرب کاستی‌های اساسی عبارتند از:

۱. پرداختن به فرآورده‌های فرهنگی غرب و چیدن میوه‌های آن.

فارسی‌زبانان تا کنون به فرآورده‌های فرهنگی غرب پرداخته‌اند، و به چیدن میوه‌های تمدن غرب سرگرم شده‌اند. بدون آن که به ریشه‌ها توجه کنند، و به اصل درخت و خاستگاه این فرآورده‌ها بیندیشند.<sup>۱۹</sup>

۲. یکسونگری در شناخت مکاتب غرب

جامعه‌ی ایران در ۷۰ سال گذشته به تناوب شاهد جولان سه مکتب بوده است، هر کدام از آنها در فاصله‌ی زمانی خاصّ چنان معرفی شده‌اند که گویا تنها مکتب غربی‌اند. ابتدا مارکسیسم در ایران جلوه‌گر شد، که تا آخر دهه‌ی ۱۹۳۰ تنها مکتب غربی شناخته می‌شد. و نوشته‌های روحانیان در رد آن سامان یافت.<sup>۲۰</sup> از آغاز دهه‌ی ۱۹۴۰ به بعد شاخه‌ی الحادی مکتب «اگزیستانسیالیسم» تنها مکتب غربی معرفی گردید. بدون اینکه متفکران الهی این مکتب شناخته شوند.

اکنون نیز یکی از شعبه‌های مکتب تجربه‌گرایی انگلیس در ایران نمایان شده است، که در «کارل پوپر» و تاحدی در ایمره لاکاتوش (Imre Lakatos) خلاصه می‌شود.

چنین نگرشی نسبت به غرب سبب شده است که گروهی به شدت شیفته‌ی غرب شوند، و عده‌ای نابخردانه با آن دشمنی ورزند. زیرا در این شیوه مکاتب موجود در غرب در شخص جلوه‌گر است و دوستی یا دشمنی با متفکر خاصّ از یک مکتب شیدایی نسبت به غرب یا دشمنی با آن تصور می‌شود.<sup>۲۱</sup> در حالی که هر مکتب فکری موافقان و مخالفانی دارد. ظهور یک مکتب منطقه‌ای دلیل بر آن نیست که همه‌ی متفکران در آن جا

---

<sup>۱۹</sup> - به عنوان مثال جامعه‌ی ایران با «کارل پوپر» «رنه دکارت»، «برتراند راسل»، «دیوید هیوم» که رویین‌ترین بیش‌تر آشنایی دارد تا با اندیشمندانی که ریشه‌ی فرهنگ غرب را پی‌افکنده‌اند، مانند: «توماس اکوئیناس»، «آگوستین قدیس»، «جان لاک»، «جورج بارتون» و غیره.

<sup>۲۰</sup> - علامه طباطبائی و آیت‌الله مطهری از کسانی بودند که در رد مارکسیسم کتاب نوشتند.

<sup>۲۱</sup> - به عنوان مثال اگر کسی شیفته‌ی غرب باشد، و غرب را فقط «ژان پل سارتر» بداند، شیفتگی بی‌دلیل گریبانگیرش شده است. اکنون بعضی از روحانیون گمان می‌کنند غرب تنها «کارل پوپر» است، و دشمنی با او را دشمنی با غرب می‌دانند.

موافق آنند. بسیاری از مکاتبی که در غرب پدید آمده‌اند، در همان‌جا با انتقادات شدید بعضی از متفکران غربی روبرو گردیده‌اند. در رد مارکسیسم کتابی به قوت کتاب «اکنو» نوشته نشده است. «هانری دومان» نیز کتابی قوی در رد مارکسیسم نگاشته است.<sup>۲۲</sup>

۳. شناخت نادرست از غرب

در جامعه‌ی ایران، غرب در فلسفه‌ی غرب منحصر شده است. و از فلسفه‌ی غرب<sup>۲۳</sup> نیز الحادی‌ترین شاخه‌ها<sup>۲۴</sup> شناسائی گردیده است. هنر، ادبیات، عرفان<sup>۲۵</sup>، اخلاق و کلام غرب، که از ارکان فرهنگ غرب به حساب می‌آیند به درستی شناخته نشده است. هرگاه «تران سن دین نالیستها» (Transcendentalists)<sup>۲۶</sup> به خوبی معرفی می‌شدند، روحانیون ایران در می‌یافتند که در غرب گرایشهای فکری سنت گراتر از آن‌ها وجود دارد، کسانی که به شدت از معنویت دفاع می‌کنند و تعصبات دینی سخت دارند.

۴. ناتوانی در برون‌نگری (نگاه از بالا)

یکی از کاستی‌هایی که در جامعه‌ی اسلامی ایران آشکار است، ناتوانی متفکران در برون‌نگری است.<sup>۲۷</sup> اندیشمندان اسلامی در ایران بیشتر به همان روش سنتی فرهنگی اسلامی را بررسی می‌کنند. مراجع تقلید

---

۲۲ - هانری دومان نزدیک به ۴۰ سال از متفکران برجسته‌ی مارکسیسم اروپا بود. کتاب وی با عنوان «فراسوی مارکسیسم» به فارسی ترجمه شده است.

۲۳ - فلسفه‌ی مابعدالطبیعه، فلسفه‌ی عمل (کنش)، فلسفه‌ی تاریخ، فلسفه‌ی اخلاق، فلسفه‌ی دین، فلسفه‌ی سیاسی، فلسفه‌ی علوم تجربی و... همه جزو فلسفه‌ی غربند، که نسبت به آن‌ها شناخت کمتری صورت گرفته است.

۲۴ - به عنوان مثال متفکران الحادی مکتب اگزیستانسیالیسم اوانامونو (Unamuno)، شتوف، بردیایف (Berdeaeu) - در جامعه‌ی ایران ناشناخته‌اند. از میان متفکران الهی آن کی‌یرکه‌گور (Kierkegaard)، یاسپرس، (Jaspers) سیمون وی، گابریل مارسل (G. Marcel) نیز. تنها «ژان پل سارتر» (J. p. sartre) به خوبی شناخته شده است.

۲۵ - مایستر اکهارت (Johann Eckhart) بزرگترین عارف مسیحی است. وی همتای محیی الدین عربی است. و منزلتی همانند او را در عرفان مسیحیت دارد - مایستر یعنی شیخ اکبر، آقا بزرگ، آلمانی‌مستر انگلیسی.

۲۶ - درباره‌ی قاتلان اصالت جامعه در ادامه‌ی همین نوشتار مطالبی خواهد آمد.

۲۷ - در میان روحانیون دو نفر استثنایند: یکی مدرسی طباطبائی است که به تراث فقهی نظر جدیدی کرده است، و در این زمینه کار جدی انجام داده به تازگی نیز بر آن است تا نظر جدیدی به تراث کلامی افکند. فرد دیگر که از لحاظ قوت علمی از کارهای آقای مدرسی، کارهایش بسیار پایین‌تر است و ضعیف به نظر می‌آید - دکتر مهدی حائری یزدی است. وی به تراث فلسفی نظر نوینی دارد، و قرائت جدیدی از ابن سینا، ملاصدرا و شیخ اشراق (تاحدی) ارائه داده است.

نمی‌توانند فرآیند اجتهاد را در یک کنفرانس دو ساعته بازگویند. یک مدرس ممتاز اسفار نمی‌تواند در ۵ جلسه از بالا نگاهی به اسفار اندازد، و از این زاویه به معرفی اندیشه‌های ملاصدرا پردازد. در حالی که متفکران غربی<sup>۲۸</sup> و بعضی از اندیشمندان در جهان اسلام<sup>۲۹</sup> در این زمینه توانمندند، و آثاری را به نگارش درآورده‌اند.

«گرایشهای فکری در ایران»

در بحث زیر سنت گرایان، هایدگریها و تجربه‌گرایان - به عنوان سه جریان فکری که در ایران وجود دارد - بررسی می‌شود. ویژگی‌های این سه جریان روشنفکری و شخصیت‌های مهم آن بازگو می‌گردد.

---

<sup>۲۸</sup> - هم‌اکنون دانشگاه آکسفورد انگلیس - به نگارش مجموعه کتابی درباره‌ی اندیشمندان اسلامی دست یازیده است، که تا به حال ۷ جلد آن انتشار یافته است. هر جلد آن به معرفی یکی از متفکران مسلمان می‌پردازد. به نویسندگان گفته شده است که دانشمند اسلامی مورد نظر را بین ۲۴۰ - ۱۸۰ صفحه معرفی کنند، و در همین حجم آنچه را درباره‌ی او بایسته‌ی گفتن است، بنویسند. هیچ یک از نویسندگان مسلمان نیست. ولی هر کدام به خوبی توانسته‌اند نگاهی از بالا به دانشمندان اسلامی - ابن سینا، فارابی، محیی‌الدین ابن خلدون، ابن مسکویه، ... افکنند. و آنچه را در اندیشه‌ی این دانشمندان بوده است بازگویند.

در حالی که اگر از روحانیون ایران چنین کاری خواسته شود، نمی‌توانند انجام دهند. آنان تنها به خوبی می‌توانند کتاب‌ها را تدریس کنند، ضمائم را برگردانند و معنای جملات را بازگویند، به قدری در کتاب‌ها درختها را دیده‌اند و به اندازه‌ای در لابه‌لای شرحها و شرح‌الشرحها و تعلیقات فرورفته‌اند که نمی‌توانند به جنگل بنگرند و نمایی کلی از آن بدست دهند.

توشی هیکو ایزوتسو - اسلام‌شناس معروف ژاپنی - با همکاری دکتر مهدی محقق، منظومه‌ی حاج ملاهادی سبزواری را بسیار دقیق به زبان انگلیسی ترجمه کرده است، و مقدمه‌ای بر آن نوشته است که در آن با نگاهی از بالا بعضی از بحث‌های منظومه بررسی شده است. این مقدمه تحت عنوان «بنیاد حکمت سبزواری»، به وسیله سیدجلال‌الدین مجتوبی به فارسی ترجمه گردیده است. حدود ۱۰ سال پیش یکی از مدرسان ممتاز فلسفه در حوزه‌ی، پس از مطالعه‌ی این مقدمه اظهار می‌داشت که اگر به همه‌ی حوزویان ایران این پیشنهاد ارائه می‌شد، و می‌خواستند عصاره‌ی بحث‌های منظومه را در ۶۰ صفحه بازگویند یقین دارم که از عهده‌ی این کار بر نمی‌آمدند.

<sup>۲۹</sup> - فضل‌الرحمان از متفکران توانمند جهان اسلام است، وی اصالت پاکستانی دارد، و اکنون در آمریکا به سر می‌برد، کتابی با عنوان «فلسفه‌ی ملاصدرا» به زبان انگلیسی نوشته است. که در آن نگاهی از برون (بالا) به اسفار کرده است. و آنچه را ملاصدرا برای دنیای امروز دارد، در ضمن ۸۰-۲۷۰ صفحه بازگو کرده است. یکی از صاحب‌نظران ابراز می‌داشت که اگر کل حوزه برای انجام چنین کاری بکار گرفته شوند، بعید است از عهده‌ی آن برآیند، اگر چه به کلمه کلمه‌ی اسفار آگاهی دارند، و الفاظ و تعابیر آن را به خوبی می‌فهمند.

شایان یادآوری است که تخصص فضل‌الرحمان در ابن سیناست و درباره‌ی ملاصدرا تبیح کافی ندارد، ولی در عین حال کتاب فوق را نوشته است.

سنت‌گرایان (Traditionalist)، که گاه از آن‌ها با عنوان «قائلان به وحدت متعالی ادیان»

(Transcendentalist) یاد می‌شود، یکی از جریانات روشنفکری دینی است که در آغاز این قرن - قرن

بیستم - پدید آمد.

سیر تاریخی

واژه‌ی حکمت خالده یا فلسفه‌ی جاودان (Philosophia Premmis) نخستین بار توسط «لایب نیتس»

(Leibnitz) اصطلاح گردید.<sup>۳۰</sup> او بر این باور بود که فلسفه‌ای وجود دارد که در طول تاریخ ارکان و اصولش

تغییر نمی‌یابد و به گونه‌ای تزلزل‌ناپذیر است که هیچ انتقادی را بر اصول خود بر نمی‌تابد. گرچه در سیر

تاریخی خود در مجراهای مختلف ظهور می‌کند، و شرحهایی بر آن نوشته می‌شود و به نوعی اجمال آن به

بسط می‌گراید.

در آغاز قرن بیستم دو متفکر به نام‌های آناندا کوماراسوامی (A. K. Coomaraswamy) و «رنه گنون»

(Rene Guenon) که با هم روابط دوستانه داشتند - به بررسی - حکمت خالده پرداختند، و توان خود را

بکار گرفتند تا با جدیت اصول این حکمت را کشف کنند. و در آثار خود آن را بنمایانند. تلاش‌های این دو

دانشمند به پیدایش مکتب تردیشنالیزم انجامید. هم‌اکنون این مکتب در آمریکا و اروپا بیشتر تحت تأثیر رنه

گنون است.

متفکران مکتب سنت‌گرایان

- آناندا کوماراسوامی (Anandan. K. coomaraswamy)

آناندا کوماراسوامی یک متفکر اهل تبت است<sup>۳۱</sup> و به معنای واقعی کلمه در دین‌شناسی تخصص دارد. وی که

بیشتر عمر خود را در غرب گذرانده به لحاظ کثرت معلومات و فکر قوی از عجایب روزگار به شمار می‌رود،

در هنر و ادبیات نیز متخصص است. از او کتابی به فارسی ترجمه نشده است.

<sup>۳۰</sup> - شایان ذکر است که نظیر این اصطلاح قبل از «لایب نیتس» در اندیشه‌های دینی وجود داشته است.

<sup>۳۱</sup> - آناندا کوماراسوامی تا آخر عمر هم‌چنان بودائی ماند.

رنه گنون Rene Guenon

رنه گنون فرانسوی است، مسیحی کاتولیک بود که به اسلام گرایید، ساکن مصر شد و زن مسلمانی (به نام بانو فاطمه) گرفت، در همان مصر وفات یافت و در قبرستان عمومی قاهره دفن گردید. اسم اسلامی او «عبدالواحد یحیی» است. وی از فیلسوفان دین شناس است.

سه کتاب از رنه گنون به فارسی برگردانده شده است؛ که به لحاظ تقدیم تاریخی ترجمه عبارتند از:

۱. بحران دنیای متجدد، ترجمه دکتر سیدضیاءالدین دهشیری<sup>۳۲</sup>
۲. سیطره‌ی کمیت و علائم آخرالزمان، ترجمه‌ی دکتر علی محمد کاردان<sup>۳۳</sup>، از انتشارات مرکز نشر.
۳. معانی رمز صلیب، ترجمه‌ی بابک عالی خانی<sup>۳۴</sup>،

- فریتهوف شوان Frithjof Schuon

فریتهوف شوان از ناحیه‌ی پدر آلمانی است. سالهاست که ساکن آریزونای آمریکا شده است، و اکنون در دوران کهنسالی بسر می‌برد. مسلمان شده است و نام اسلامی او «شیخ عیسی نورالدین احمد» است. فریتهوف شوان در شمار صاحب نظران بسیار متبّع غرب است، در دین شناسی، هنر، نقّاشی و شاعری مهارت دارد، و بیش از همه عرفان را به خوبی می‌شناسد، کتاب عالی، مختصر و کوچکی به نام «شناخت اسلام» دارد که به وسیله‌ی دکتر سید ضیاءالدین دهشیری ترجمه شده است.<sup>۳۵</sup> در این کتاب معانی رمزی و عرفانی نماز، رکوع، سجود، اذکار، ... بیان شده است. از فریتهوف شوان کتاب‌های دیگری نیز به فارسی ترجمه شده است که تا کنون انتشار نیافته‌اند:

۱. تصوف، حجاب و لباب (این کتاب درباره‌ی تصوّف است)

۲. اسلام و حکمت خالده

<sup>۳۲</sup> - این ترجمه ضعیف، مغلوپ و آشفته است. پارسال این کتاب جزو انتشارات امیرکبیر تجدید چاپ شد.

<sup>۳۳</sup> - ترجمه‌ی خوبی شده است.

<sup>۳۴</sup> - ترجمه کتاب بسیار دقیق، عالی و سنجیده است.

<sup>۳۵</sup> - کتاب بسیار ضعیف ترجمه شده است، نقدی بر، آن در مجله‌ی «نشر دانش» آمده است.

بورکهارت سویسی است و در دو قلمرو هنر و عرفان تخصص دارد، به اسلام گرایید و نام اسلامی «شیخ محمد ابراهیم» را برگزید. وی را می‌توان بهترین مترجم فصوص الحکم (محبی‌الدین عربی) به زبان فرانسه دانست، ترجمه‌ی وی - که فلسفه‌ی دقیقی است - برای ترجمه‌ی فصوص الحکم به دیگر زبانها (از جمله انگلیسی) مبنا قرار گرفته است. در زمینه‌ی هنر اسلامی مسعود رجب‌نیا دو کتاب از او به فارسی ترجمه کرده است. هم‌چنین در باب تصوّف اسلامی، دکتر یعقوب آژند کتابی از وی به فارسی برگردانده است با عنوان «درآمدی بر تصوّف اسلامی».

مارتین لینگز

مارتین لینگز مسلمان شد، نام اسلامی او «شیخ ابوبکر سراج الدین» است. وی را می‌توان از بهترین شاگردان و شارحان آثار «فریتهوت شوان» دانست.<sup>۳۶</sup> با عارفان اسلامی - محبی‌الدین عربی، عین‌الفضل همدانی، جلال الدین رومی، ... - آشنایی دارد و بیشتر کتاب‌های او درباره‌ی تفسیر عرفانی آثار شاعران انگلیس، و تصوّف اسلامی است. به اعتقاد مارتین لینگز «شکسپیر» عارف بوده است، و همه‌ی نمایشنامه‌های او تفسیر عرفانی دارد. در این زمینه تاکنون سه کتاب نوشته است که همه تفاسیر عرفانی نمایشنامه‌های شکسپیرند.

کتاب‌های زیر از مارتین لینگز به فارسی ترجمه شده است:

۱. عارفی از الجزایر، ترجمه دکتر نصرالله پورجوادی.<sup>۳۷</sup>

۲. شکسپیر در پرتو هنر عرفانی، ترجمه‌ی سودابه فضائلی<sup>۳۸</sup> از انتشارات نشر نقره.

۳. معارف قدیم و خرافات جدید، ترجمه مصطفی ملکیان.<sup>۳۹</sup>

۴. ساعت یازدهم، ترجمه مصطفی ملکیان.<sup>۴۰</sup>

---

<sup>۳۶</sup> - فریتهوت شوان از دشوارنویس‌ترین متفکران تردیشنالیست است: بهترین راه برای فهم کتاب‌های او مطالعه‌ی آثار مارتین لینگز

- رئیس موزه‌ی لندن - است. خود مارتین لینگز نیز در سخنرانی‌های خود به این مطلب اشاره کرده است.

<sup>۳۷</sup> - بسیار خوب ترجمه شده است.

<sup>۳۸</sup> - خوب ترجمه شده است.

<sup>۳۹</sup> - ترجمه هنوز انتشار نیافته است.

<sup>۴۰</sup> - ترجمه هنوز انتشار نیافته است.

هیونستون اسمیت مسیحی است، به زبان انگلیسی دو کتاب نوشته است که مکمل یکدیگرند و از شاهکارهای او محسوب می‌شوند:

۱. ادیان بشر.<sup>۴۱</sup>

۲. حقیقت از یاد رفته.<sup>۴۲</sup>

در این کتاب وجوه تشابه همه‌ی ادیان گردآوری شده است.

فیلیپ شرارد

فیلیپ شرارد انگلیسی است، از او کتابی به فارسی ترجمه نشده است، از آثار شرارد به زبان فارسی ۱-۲ مقاله است.

متفکران تردیشنالیستها فراوانند.<sup>۴۳</sup> افرادی که ذکر گردید مهم‌ترین اندیشمندان آنهایند. و در این میان، آنانداکو مارا سوآمی، رنه گنون و فریتهوف شوان، منزلت ویژه دارند و از همه مهمترند.

ویژگی‌های سنت‌گرایان تردیشنالیستها (Traditionalists)

ترادیشنالیستها ویژگی‌های مشترکی دارند، به حکمت خالده (فلسفه‌ی جاودان) قائلند. در نقطه‌ی اوج و هدف، ادیان را با هم متحد می‌دانند، گرایش شدیدی به عرفان نظری دارند، خوش‌بینانه به اسلام می‌نگرند، و از فرهنگ غرب به شدت انتقاد می‌کنند.

---

<sup>۴۱</sup> - در این کتاب ادیان با هم مقایسه شده، و تفاوت‌های آنها بیان گردیده است. تا کنون این اثر به فارسی ترجمه نشده است. (The

Religions of man)

<sup>۴۲</sup> - مصطفی ملکیان این کتاب را به فارسی ترجمه کرده است، به زودی از چاپ در می‌آید و در دسترس علاقمندان قرار می‌گیرد.

<sup>۴۳</sup> - از جمله‌ی آنهاست: «راماکوماراسوآمی» فرزند آناندا کومارا سوآمی.

۱. حکمت خالده (Philosophia prennis)

سنت گرایان به فلسفه‌ی جاودان معتقدند، و فلسفه‌ی اسلامی را یکی از مصداقهای آن می‌دانند، و با معیار نزدیکی و گرایش نظام‌های فلسفی به حکمت خالده به ارزیابی آن‌ها می‌پردازند. میزان موافقت و مخالفت آنان با نظام‌های فلسفی نوپیدا بر همین اساس است. و از این روست که با اگزیستانسیالیسم به شدت مخالفند.

۲. وحدت متعالی ادیان

تردیشنالیست‌ها به وحدت متعالی ادیان قائلند<sup>۴۴</sup>، و به گفته‌های «هگل» در این باره اعتقاد دارند. هگل نخستین فیلسوفی است<sup>۴۵</sup> که گوهر دین را از صدف آن جدا دانسته است. در باور او احکام و تعالیم دین با یکدیگر، یک نظام طولی می‌سازند، و در این راستا ارزشهای ذاتی را تعالیمی دارند که در رأسند، ارزش سایر تعالیم مقدمی (لغیره) است، و به همین سبب زمانی که در اثر تغییر زمان، مکان، اوضاع و احوال ارزش‌های غیرذاتی جنبه‌ی موصلیت خود را از دست دهند می‌توان آن‌ها را رها ساخت، زیرا در این هنگام آدمی را به هدف مطلوب می‌رسانند. و از سویی اختلاف در ادیان - اسلام، مسیحیت، یهودیت، بودا، کنفوسیوس، لائوتسه - در ناحیه‌ی ارزشهای قشری (حجاب و صدف) است، در اهداف نهایی و در آنچه به گوهر دین تعبیر می‌شود ادیان با هم اختلافی ندارند، و دینی بر دیگر برتری ندارد، و هر اندازه انسان به گوهر دین نزدیک‌تر شود، این حقیقت را بیشتر حس می‌کند.<sup>۴۶</sup>

۳. گرایش جدی به عرفان نظری

اندیشمندان تردیشنالیست به عرفان نظری<sup>۴۷</sup>، عنایت خاص دارند. و با بعضی از شاخه‌های عرفان عملی مخالفند، و بر این باورند که عرفان عملی را دو آفت فرا گرفته است:

---

<sup>۴۴</sup> - متفکران سنت گرا با آن که قائل به وحدت متعالی ادیانند و بیش تر آن‌ها در آغاز مسلمان نیستند، جالب توجه است که به اسلام گرایش می‌یابند و اغلب مسلمان می‌شوند.

<sup>۴۵</sup> - شایان ذکر است که تفکیک بین صدف و گوهر دین قرن‌ها قبل از هگل در عرفان اسلامی سابقه دارد.

<sup>۴۶</sup> - هیونستون اسمیت، در کتاب «حقیقت از یاد رفته» می‌گوید: انسانها در ادیان مختلف همچون کوهنوردانی هستند که از دامنه‌های مختلف کوه برای دست‌یابی به نقطه‌ی اوج تلاش می‌کنند. پیداست که در ابتدای مسیر و در پایین کوه آن‌ها با هم اختلاف دارند، اما هر اندازه به قله‌ی کوه نزدیک شوند، اختلافشان کاهش می‌یابد، تا آن‌جا که در نقطه‌ی اوج همه به یکدیگر می‌رسند، با هم متحد می‌گردند و اختلافی بین آن‌ها باقی نمی‌ماند. اختلاف در ادیان در مراحل پایین -مرحله‌ی فقه، قلمرو اخلاق- است، در مرحله‌ی نهایی که قلمرو معرفت است با هم اختلافی ندارند.

<sup>۴۷</sup> - عرفانی که در اسلام با محیی الدین عربی به اوج خود رسید در مسیحیت نقطه‌ی اوج آن مایستر اکهارت (Eckhart) است.

آ) در عرفان عملی عنصر معرفت منزلت لازم را ندارد و به آن کم بها داده شده است. و بیشتر از عواطف و احساسات استفاده می‌شود.<sup>۴۸</sup>

ب) عرفان عملی با نوعی فضل‌فروشی اخلاقی (Moralism) توأم است. هدف نهایی، آراستگی به فضایل اخلاقی در بالاترین سطح است - دست‌یابی به نهایی‌ترین مراحل سخاوت، تواضع،... - در حالی که اعمال مقدمه‌ی اخلاق است، و اخلاق مقدمه‌ای است برای معرفت<sup>۴۹</sup> و بازشدن چشم دل آدمی و سیر در عالم ملکوت و رسیدن به مرحله‌ی کشف و شهود. چه آن‌که در این جهان چشم دلش کور باشد، به مراتب در سرای باقی کورتر و گمراه‌تر خواهد بود؛ «وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ ۖ وَأَضَلُّ سَبِيلًا» (بنی اسرائیل/۷۲).

۴. انتقاد سنجیده و شدید از فرهنگ غرب  
تردیشنالیست‌ها بی‌رحمانه و در عین حال با دقت به انتقاد از فرهنگ جدید غرب می‌پردازند. همه‌ی آن‌ها غرب را به خوبی می‌شناسند و بر آن می‌تازند. هیچ انتقادی به قوت انتقاد آنان از غرب نمی‌توان یافت.

---

<sup>۴۸</sup> - معرفت و علم جایگاه بایسته ندارد. با یک شعر یا کلام زیبا تلاش می‌شود در سالک شور و شمع ایجاد گردد.

<sup>۴۹</sup> - در عرفان نظری (محبی‌الدین عربی) نخست جهان‌بینی عرفانی برای سالک روشن می‌گردد، و آن‌گاه از او خواسته می‌شود طی طریق کند - سلوک کورکورانه در عرفان نظری جایی دارد، و شیوه‌ی نادرست دانسته می‌شود.

هانری کرین<sup>۵۰</sup>، توشی هیکو ایزوتسو،<sup>۵۱</sup> T. Izutsu و ویلیام چیتیک<sup>۵۲</sup>، سه اندیشمندی‌اند که گرچه خود تردیشنا نیست نبودند، ولی به رواج این جریان در غرب بسیار مدد رسانده‌اند. این سه شخصیت از آن‌جا که به

---

۵۰ - Henry Corbin هانری کربن فرانسوی و از ممتازترین شاگردان اگزیستانسیالیسم در آثار شیخ اشراق وجود دارد به کشورهای ایران، ترکیه و مصر آمد. به تدریج اگزیستانسیالیسم را رها کرد و به پژوهش درباره‌ی عرفان اسلامی و حکمت اشراقی روی نهاد، دو کتاب از وی به فارسی ترجمه شده است:

- تاریخ فلسفه‌ی اسلامی، ترجمه‌ی دکتر سید جواد طباطبایی

- فلسفه‌ی تطبیقی، ترجمه‌ی دکتر سید جواد طباطبایی.

آثار کربن در غرب بسیار مورد توجه است. مقالات پراکنده‌ای نیز از او به فارسی برگردانده شده است.

۵۱ - توشی هیکو ایزوتسو ژاپنی است. متفکر، زبان‌شناس و معناشناس بود، آشنایی او با زبان عربی به ضعیف شدن علاقه‌ی زبان‌شناختی‌اش انجامید، و انگیزه‌ی قوی برای اسلام‌شناسی پیدا کرد. و به مطالعه‌ی فلسفه‌ی اسلامی، کلام اسلامی و عرفان اسلامی پرداخت و کتاب‌های ارزشمندی را در این باره نوشت؛

- خدا و انسان در قرآن، ترجمه‌ی احمد آرام

- ساختمان معنایی مفاهیم اخلاقی-دینی در قرآن، ترجمه‌ی دکتر فریدون بدره‌ای.

- خلق مدام، ترجمه‌ی منصوره‌ی کاویانی

- مفهوم ایمان در کلام اسلامی، زهرا پورسینا

این کتاب ترجمه شده است و آقای ملکیان آن را ویراستاری کرده‌اند. تطورات معنایی لفظ ایمان در کلام اسلامی از هنگام نزول قرآن تا پایان قرن نهم در این کتاب بررسی شده است. و نویسنده اعتقاد دارد که لفظ ایمان در این فاصله‌ی تطور معنایی پیدا کرده است و معنای واحدی ندارد.

#### Sufism and Taoism -

این کتاب دو ترجمه شده است، یکی ترجمه‌ی منصوره‌ی کاویانی با اشراف دکتر غلامرضا اعوانی است. و دیگری ترجمه‌ی مصطفی ملکیان است. هیچ یکی از این دو ترجمه هنوز از چاپ بیرون نیامده است. در این کتاب تصوف اسلامی با تصوف آئین «تائو» مقایسه شده است.

۵۲ - ویلیام چیتیک William c. chittick اندیشمند آمریکایی است که در عرفان اسلامی تخصص دارد - به ویژه درباره‌ی محیی‌الدین عربی و مولوی شناخت کامل دارد - برای معرفی عرفان محیی‌الدین و مولوی به زبان انگلیسی کتاب‌های زیادی نوشته است. وی صحیفه‌ی سجاده را بسیار دقیق و عالی به زبان انگلیسی (با توجه به متدلوزی و فقه اللغه) ترجمه کرده است. در باره‌ی محیی‌الدین به نوشتن مجموعه‌ای مشغول گشته است که تا کنون سه جلد آن انتشار یافته، و دو جلد آن منتشر نشده است. آخرین جلد این مجموعه «طریقه‌ی صوفیانه به معرفت» نام دارد. چیتیک همه آثار مولوی را مطالعه کرده است و در کتاب ۴۵۰ صفحه‌ای اندیشه‌های مولانا را گردآورده است. کتاب مهم او در باب مولانا «طریقه‌ی صوفیانه به عشق» نام دارد.

دین‌شناسی پرداخته‌اند، آگاهی‌های لازم در باره‌ی ادیان را برای تردیشناالیست‌ها فراهم آورده‌اند. و در گرایش متفکران این مکتب به اسلام سهم بزرگی دارند. ترجمه‌ی آثار این سه نفر به فارسی برای نقد فرهنگ غرب<sup>۵۳</sup> و هم‌چنین شناخت منظّم و سیستماتیک<sup>۵۴</sup> عرفان بسیار مؤثر است.

جریان تران سن دن تالیستی در ایران (Transcendentalism) حدود ۳۰ سال است که جریان تران سن دن تالیستی در ایران نفوذ کرده است. مهم‌ترین متفکر آنان دکتر سید حسین نصر<sup>۵۵</sup> است. دکتر هادی شریفی<sup>۵۶</sup> را نیز می‌توان تردیشناالیست دانست. غلامرضا اعوانی<sup>۵۷</sup> به این جریان جریان گرایش جدی دارد، و افق فکری دکتر نصرالله پورجوادی با اندیشه‌های متفکران تردیشناالیست سازگار است.

دکتر سید حسین نصر در جریان سلمان رشدی، به دفاع از آیت‌الله خمینی برخاست. و با اینکه از مخالفان انقلاب اسلامی است، پس از فتوای امام درباره‌ی سلمان رشدی، به تأیید از این فتوی در هند و آمریکا سخنرانی کرد. زیرا وی و همفکرانش برای امر ولایت<sup>۵۸</sup> اهمیت ویژه قائلند.

---

۵۳ - کرین، ایزوتسو و چیتیک از منتقدان جدی فرهنگ غربند.

۵۴ - یعنی به دور از کلی‌گویی و شعارپردازی.

۵۵ - دکتر نصر هم اکنون در آمریکا زندگی می‌کند و از صاحب‌نظران این مکتب شناخته شده است، وی با «فریتهوف شوان» دوستی نزدیک دارد و واسطه‌ی دانشگاهی او به حساب می‌آید - فریتهوف شوان هرگز برای تدریس در دانشگاه حاضر نشد، و به روش دانشگاهی اعتقادی ندارد، سالهاست که در آریزونا در میان بعضی از قبایل سرخپوست بسر می‌برد - سؤالات و اظهارنظرها از فریتهوف شوان، نامه‌ها، به وسیله‌ی دکتر نصر جواب داده می‌شود.

۵۶ - وی در ایران زیر نظر دکتر نصر بود. و اکنون از همکاران او در آمریکا به حساب می‌آید.

۵۷ - غلامرضا اعوانی چندان شناخته شده نیست. و این به خاطر دو چیز است:

(۱) نوشته‌های او اندک است و از هزار صفحه بیش تر نمی‌شود.

(۲) در بیان نظرات خود محافظه‌کار است، و به طور آشکار از تردیشناالیست‌ها طرفداری نکرده است.

در هر حال از آثاری که اعوانی ترجمه کرده است می‌توان به خوبی به گرایش فکری ایشان پی‌برد.

۵۸ - ولایت عرفان صوفیانه.

بی‌احترامی به صحابی رسول‌الله (ص) را بر نمی‌تابند، چه رسد به اینکه فردی به شخص پیامبر جسارت کند. همین امر سبب گردید که کتاب‌های دکتر نصر در دهه‌ی دوّم انقلاب<sup>۵۹</sup> بتواند با اسم چاپ شود.

گرایش تردیشنالیست در ایران پس از خارج شدن دکتر سید حسین نصر در سال ۱۳۵۷ به ضعف گرایید. دکتر غلامرضا اعوانی چنان وانمود می‌کرد که گویا با دکتر نصر ارتباطی نداشته است. ولی در دهه‌ی دوّم انقلاب بعضی از روشنفکران دینی در راستای ضدیت با غرب از این گرایش استفاده می‌کنند<sup>۶۰</sup>، و به ترجمه‌ی مقالاتی از آن‌ها می‌پردازند.<sup>۶۱</sup>

جریان روشنفکری هایدگری دینی در ایران

یکی از جریان‌ات روشنفکری در ایران، جریانی است که با عنوان روشنفکران هایدگری دینی شناخته می‌شود. بزرگترین شخصیت فکری این جریان دکتر رضا داوری است، همه‌ی کسانی که اکنون از این جریان طرفداری می‌کنند، شاگردان دکتر داوری‌اند. اندیشه‌های این جریان در مجلات «نامه‌ی فرهنگ»<sup>۶۲</sup>، «صبح»، «مشرق» بخشی از انتشارات اندیشه و فرهنگ اسلامی<sup>۶۳</sup> انعکاس می‌یابد.

---

۵۹ - در دهه‌ی اوّل انقلاب کتاب‌های «علم در اسلام»، «سه حکیم مسلمان»، «معارف اسلامی در جهان معاصر» که نوشته‌ی دکتر نصر است، بدون اسم وی انتشار یا تجدید چاپ گردید - کتاب «علم در اسلام» از کتاب‌های ارزشمند دکتر نصر است. این کتاب در دهه‌ی اوّل انقلاب توسط انتشارات سروش با عنوان (علم در اسلام به اهتمام احمد آرام) منتشر گردید.

۶۰ - به نظر می‌رسد که این شیوه پیامد خوشایند و درست به همراه ندارد، و تنها ضدیت با غرب و انتقاد از آن نمی‌تواند توجیه کافی برای این رویکرد عنوان شود، زیرا:

- با چنین نگرشی قسمتهایی از آثار تردیشنالیست‌ها که به انتقاد شدید از غرب پرداخته‌اند برگزیده می‌شود، و در نتیجه‌ی تصویر ناقصی از متفکران بزرگ تاریخ اندیشه‌ی آدمی را می‌نمایاند. که رفتاری درست به نظر نمی‌آید.

- مجلات و ماهنامه‌هایی که به نظر بعضی از افکار سنت‌گرایان می‌پردازند، از سوی جناح‌های فکری منتشر می‌شوند، و از آن‌جا که هر جناح فکری مخالفانی دارد، چه بسا کسانی تنها به این دلیل که فلان جناح فکری از تردیشنالیست‌ها طرفداری کرده است، ارزشی برای آنان قائل نشوند و بهای لازم را ندهند.

۶۱ - گرایش که در کیهان فرهنگی کنونی (نه کیهان فرهنگی سابق)، مجله شرق، و ماهنامه‌ی صبح وجود دارد، رویکردی است به اندیشه‌ی سنت‌گرایان. بسیاری از مقالاتی که در مجله‌ی «مشرق» ترجمه می‌شود، در این راستا قرار دارد.

نامه‌ی فرهنگ که زیر نظر دکتر رضا داوری منتشر می‌شود، در برابر لیبرال‌ها از مقاله‌های تردیشنالیست‌ها استفاده می‌کند.

۶۲ - این مجله اکنون توسط سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی انتشار می‌یابد، در گذشته وزارت ارشاد آن را منتشر می‌کرد.

۶۳ - زیر نظر آقای صادقی رشاد.

دکتر داوری در آغاز از مروّجان اندیشه‌های هایدگر به حساب می‌آمد، و به مارکسیست گرایش جدی داشت. از سال‌های ۱۳۵۰ به بعد گرایش‌های دینی در او پدید آمد<sup>۶۴</sup> و از فلسفه‌ی اسلامی طرفداری کرد. پس از انقلاب اندیشه‌هایش، با بینش‌های دکتر سروش در تقابل افتاد<sup>۶۵</sup>، و در این راستا به تدریج دکتر داوری طرفدار ولایت فقیه گردید و از یافته‌های هگل (Hegel) و هایدگر (Heidegger) برای اثبات ولایت فقیه استفاده کرد.

خاستگاه جریان روشنفکری هایدگری  
ریشه‌های جریان روشنفکری هایدگری، به پیدایش و سیر تاریخی مکتب اگزیستانسیالیسم<sup>۶۶</sup> بر می‌گردد. پایه‌گذار و پدر مکتب اگزیستانسیالیسم<sup>۶۷</sup> فردی است با نام کی‌یر که گور، که در نیمه‌ی اول قرن نوزدهم می‌زیست. وی فیلسوف الهی، عارف و متکلم پروتستان مسلک مسیحی بود. کی‌یر که گور خود را شاگرد سقراط می‌دانست، اگزیستانسیالیسم را به شکل مناسب و دقیق طرح کرد، و به دفاع‌های استوار از آن پرداخت. بعدها اگزیستانسیالیسم به دو شاخه‌ی الهی و الحادی تقسیم شد، که در هر شاخه‌ی آن متفکران معروفی قرار دارند.<sup>۶۸</sup> و در این میان موضع هایدگر به طور قطعی مشخص نشده است. بر اساس تفسیری که از یکی از اندیشه‌های او شده است<sup>۶۹</sup>، می‌توان هایدگر را فیلسوف الهی دانست. و از آن‌جا که خدا را -به معنایی که در

---

<sup>۶۴</sup> - در درس‌های استاد مطهری حاضر می‌شد، به فیلسوفان اسلامی به ویژه فارابی گرایش یافت.

<sup>۶۵</sup> - تقابل داوری با سروش مبنایی است و در واقع تقابل دو اندیشه و دو فلسفه با هم است - فراتر از حد غرض‌ورزیهای شخصی است.

<sup>۶۶</sup> - فیلسوفانی که در تاریخ غرب گرایش‌های اگزیستانسیالیستی داشتند به ترتیب تاریخی عبارتند از: سقراط، اپیکتتوس (Epictetus) مارکوس آنتونیوس اورلیوس (Marcus Antonius Aurelius)، اگوستین قدیس (S. Augustine) - در آغاز قرون وسطی - پاسکال (B. Pascal) (در اوائل فلسفه‌ی جدید).

<sup>۶۷</sup> - قبل از کی‌یر که گور رگه‌هایی از گرایش اگزیستانسیالیستی وجود داشته است.

<sup>۶۸</sup> - کسانی مانند: داستایوفسکی (Dostoievsky) (رمان‌نویس و اندیشمند روسی)، بردیایف (Berdeaeu) (روسی)، شستف، (روسی)، اوانامونو (شاعر، رمان‌نویس و فیلسوف اسپانیایی)، کارل یاسپرس (Jaspers) (آلمانی)، گابریل مارسل (Marcel) (فیلسوف و متکلم فرانسوی) در شاخه‌ی الهی اگزیستانسیالیسم قرار دارند. و متفکرانی چون: نیچه (F. Nietzsche) (آلمانی)، ژان پل سارتر (J. Sarter P.) سیمون دوبوار، آلبر کامو (که در اصل الجزایری ولی تبعه‌ی فرانسه بود) الحادی‌اند.

<sup>۶۹</sup> - با این تفسیر اندیشه‌ی هایدگر، بر خدا قابل اطلاق است.

ادیان و مذاهب آمده است - به طور مطلق قبول ندارد، یک متفکر الحادی است. در هر حال گرایشهای الحادی در هایدگر به مراتب بر گرایشهای غیرالحادیش غلبه دارد.  
در ایران نخستین بار سید احمد فردید<sup>۷۰</sup> هایدگر را شناساند.

مکتبهای فلسفی عقل‌گرا و تجربه‌گرا

اگر تقسیم مکتبهای فلسفی به عقل‌گرا و تجربه‌گرا پذیرفته شود، برای هر یک از آنها می‌توان متفکرانی را ذکر کرد. عقل‌گرایان عبارتند از: دکارت<sup>۷۱</sup> (فرانسوی)، لایب‌نیتس (آلمانی)، اسپینوزا (هلندی)، مالبرانش (فرانسوی).<sup>۷۲</sup>

فیلسوفان تجربه‌گرا به ترتیب تاریخی عبارتند از فرانسیس بیکن، تامس هابز، جان لاک، جورج بارکلی، دیوید هیوم، برتراند راسل - همه‌ی این فیلسوفان انگلیسی‌اند.

فلسفه‌ی برّ اروپا و فلسفه‌ی جزیره‌ای

از آن‌جا که فیلسوفان تجربه‌گرا همه انگلیسی‌اند، و عقل‌گرایان در همه‌ی کشورهای اروپایی یافت می‌گردند، فلسفه‌ی تجربه‌گرایی «فلسفه‌ی جزیره‌ای» و فلسفه‌ی عقل‌گرایی «فلسفه‌ی برّ اروپا» نامیده شد. فلسفه‌ی خشکی اروپا از هر جهت تأثیر هگل قرار گرفت. و فلسفه‌ی جزیره‌ای به تجربه‌گرایی افراطی (پوزیتیویسم)<sup>۷۳</sup> انجامید، و بعدها سه متفکر<sup>۷۴</sup> به نامهای جورج ادوارد مور، ویتگن اشتاین و برتراند راسل، آن را به نهایت لازمه‌ی منطقی‌اش رساندند و فلسفه‌ی تحلیل‌زبانی<sup>۷۵</sup> نام گرفت.

---

<sup>۷۰</sup> - فردید به زبانهای لاتین، آلمانی، فرانسوی و یونان قدیم آشنایی کامل داشت. دوره‌ی تحصیلاتش را در غرب با موفقیت به پایان رسانید، و از مبلغان هایدگر شمرده می‌شود.

<sup>۷۱</sup> - فلسفه جدید با دکارت شروع می‌شود، وی را می‌توان پدر فلسفه‌ی عقل‌گرایی نامید.

<sup>۷۲</sup> - غیر از مالبرانش که شهرتش بیش‌تر در تخصص کلامی اوست، چهار نفر دیگر به عنوان نمایندگان عقل‌گرایان شناخته می‌شوند.

<sup>۷۳</sup> - پوزیتیویسم چند شاخه دارد: پوزیتیویسم منطقی، پوزیتیویسم اتمیک، و...

<sup>۷۴</sup> - غیر از «ویتگن اشتاین» که اتریشی بود تبعه‌ی انگلیس شد، بقیه انگلیسی‌اند، و شایان یادآوری است که این سه تن در فلسفه‌ی قرن بیستم بسیار نقش داشتند.

<sup>۷۵</sup> - فلسفه‌ی تحلیل‌زبانی به فلسفه‌ی تحلیلی (Analytic Philosophy) تعبیر می‌شود.

\*ویژگی‌های جریان روشنفکری هایدگری  
جریان روشنفکری هایدگری دو ویژگی بارز دارد:

۱. انتقاد از غرب

هایدگر با اینکه از تردیشنالیست‌ها به حساب نمی‌آید، از بزرگترین ناقدان غرب است، در نظر وی غرب از وجود غفلت کرده، و به پدیده‌ها پرداخته است و با این رویه به جرمی بزرگ دامن زده است. همین اعتقاد سبب گردید که وی به همه چیز غرب با نظر منفی بنگرد، به ویژه نسبت به تکنولوژی غرب و علوم تجربی بدبین شود.

هایدگریهای موجود در ایران نیز به شدت غرب‌ستیزند، و از آن‌جا که نظام اسلامی ایران با غرب درافتاده است، آن‌ها توانسته‌اند در این جهت با نظام همراه گردند.<sup>۷۶</sup>

۲. گرایش به اصالت جامعه

درباره‌ی اصالت فرد و جامعه، و اینکه وجود کدامیک از آن‌ها ذاتی و کدامیک عرضی است، بحثهایی در فلسفه وجود دارد. هگل بر این باور است که وجود ذاتی از آن جامعه است. اگر وجود به افراد نسبت داده می‌شود، عرضی است و در مرتبه‌ی دوم قرار دارد.<sup>۷۷</sup>

این بحث فلسفی آثار حقوقی دارد، آنان که به لحاظ فلسفی به اصالت جامعه قائلند، به لحاظ حقوقی نیز به اصالت جامعه گرایش دارند، و کسانی که لحاظ فلسفی اصالت فرد را پذیرفته‌اند، به لحاظ حقوقی هنگام تعارض منافع فرد با منافع جامعه، منافع فرد را مقدم می‌دانند.<sup>۷۸</sup>

بر اساس تفکر هگل، از آن‌جا که منافع جامعه بر منافع فرد باید تقدم یابد، جامعه به کسی که حافظ منافع آن باشد نیاز دارد، تا به وسیله‌ی آن از تعرض افراد به حقوق جامعه جلوگیری شود، و اجازه ندهد حق جامعه ضایع

---

<sup>۷۶</sup> - روشن است که غرب‌ستیزی نظام اسلامی از غرب‌ستیزی هایدگریها متمایز است. نظام اسلامی ایران از آن رو به غریبان بدبین است که منافع جهان اسلام را به تاراج می‌برد، به آن‌ها ظلم می‌کند و حرکت‌های ضددینی را یاری می‌رساند. در حالی که انتقاد هایدگر از غرب مبنای فلسفی-فرهنگی دارد.

<sup>۷۷</sup> - کسانی مانند مصباح یزدی به شدت با این نظر مخالفند، و وجود فرد را ذاتی می‌دانند. وی بر این باور است که ترکیب افراد (جامعه) امر اعتباری است، و در نتیجه وحدت آن اعتبار است، و آنچه وحدتش اعتباری باشد، وجودش اعتبار است. از مجموعه سخنان استاد مطهری چنین برمی‌آید که برای فرد وجود ذاتی و برای جامعه نیز نحوه‌ای از وجود قائل است.

<sup>۷۸</sup> - در این راستا میان استثنائاتی نیز وجود دارد.

و تباه گردد.<sup>۷۹</sup> از این رو رهبر و پیشوا و به گفته‌ی او «آرگ تایپ» در جامعه ضروری است.<sup>۸۰</sup> زیرا حقّ جامعه جز از این طریق استیفا نمی‌شود.

این شیوه‌ی تفکر با ولایت فقیه بسیار ناسازگار است.<sup>۸۱</sup> و از این رو دکتر داوری ولایت فقیه را تفسیر هگلی-هایدگری کرد، و به میزان فزونی حسّاسیت جامعه نسبت به ولایت فقیه قلمرو حمایت خود را از آن گسترش داد.<sup>۸۲</sup>

---

<sup>۷۹</sup> - در این نگرش از منافع فرد، خود فرد محافظت می‌کند.

<sup>۸۰</sup> - هایدگر این اندیشه را -اصالت جامعه و لزوم وجود رهبر در آن- پذیرفت. و به خوبی توانست با رژیم نازیسم هیتلری بسازد. در زمان به قدرت رسیدن نازیها در آلمان، به ریاست دانشگاه برگزیده شد، و بسیاری از همکاران سابق خود را از دانشگاه راند. رژیم نازیسم هیتلری، فاشیسم موسولینی (در ایتالیا)، و فاشیسم فرانکو (در اسپانیا) هر سه این ایده را ترویج می‌کردند که قداست رهبر از انتخاب مردم ناشی نمی‌شود، از آن روست که بدون پیشوا حقّ جامعه ستانده نمی‌شود.

<sup>۸۱</sup> - «ولایت فقیه» در اندیشه‌ی اسلامی بر این مبنا استوار است که به وسیله‌ی آن «حقّ الله» استیفا شود -حقّ خدا از مردم گرفته شود- و از این نظر با اندیشه‌ی هگل کاملاً متفاوت است، زیرا قائلان به اصالت جمع *Collectivistic*، خواهان استیفا‌ی حقّ جامعه از افرادند.

<sup>۸۲</sup> - با بکارگیری همین شیوه هایدگری‌های ایران توانستند به نظام اسلامی نزدیک گردند و به عنوان حامیان ولایت فقیه و تأییدکنندگان آن مطرح گردند.

جریان روشنفکری هایدگری قائم به شخص است<sup>۸۳</sup> و گاه به عنوان روشی برای کسب درآمد برخی گشته است.<sup>۸۴</sup> و از این گذشته از شناخت پایه‌ای درست برخوردار نیست<sup>۸۵</sup>، دشوارگویی و ابهام‌نویسی<sup>۸۶</sup> ویژگی بارز آن است. و با موضع‌گیری‌های سیاسی<sup>۸۷</sup> به روزمرگی افتاده است.<sup>۸۸</sup>

جریان روشنفکری تحلیل‌زبانی

در برابر جریان روشنفکری هایدگری دینی، جریان دیگری وجود دارد، که در زمان کنونی دکتر عبدالکریم سروش آن را رهبری می‌کند پیدایش این جریان به قبل از سروش بر می‌گردد. این جریان به لحاظ فلسفی و

---

<sup>۸۳</sup> - در ایران، هایدگری قائم به مرحوم «فردید» بود. وی بنابر منش شخصی‌اش نگاهی تحقیرآمیز - نگاه عاقل اندر سفیه - به دیگران داشت. شاگردان فردید نیز همین ویژگی منفی را دارند، خود را علامه‌ی دهر می‌دانند، و دیگران را چون کودک دبستانی می‌انگارند. این ویژگی سبب شده است که تا اندازه‌ای به طور عمد به دشوار نویسی روی آورند، تا - در پندار خویش - به مخاطبان نشان دهند، چقدر کوتاه فکر و نادانند.

<sup>۸۴</sup> - این گروه به ابهام‌گویی رو آورده‌اند و از آن به عنوان سپری برای نادرستیهای اندیشه‌هایشان استفاده می‌کنند، زیرا بیان واضح و روشن، فساد عقیده آن‌ها را آشکار می‌سازد، و راه درآمد خود را از دست می‌دهند.

<sup>۸۵</sup> - هیچ یک از هایدگری‌های دینی، آگاهی‌ها و مطالعات جدی در این باره ندارد.

<sup>۸۶</sup> - فلسفه‌ی هایدگر فلسفه‌ای دشوار است فهم کتاب معروف «هستی و زمان» هایدگر به سختی ممکن است. و به طور کلی تفکر فلسفی در آلمان تفکر دشواری است، آلمانیها دشواراندیش و دشوارنویسند. دشوارنویس‌ترین فیلسوف انگلیسی از آسان‌نویس‌ترین فیلسوف آلمانی، آسانتر می‌نویسد، «وایتهد» در میان فیلسوفان انگلیسی به دشوار نویسی معروف است. در عین حال کتاب بسیار دشوار او - واقعیت و پویش - از هر کتابی که در فلسفه‌ی آلمان نوشته شده است، آسان‌تر است.

در میان فیلسوفان انگلیسی کسانی مانند «برادلی»، و «مک‌تاگار»، که از ایده‌آلیست‌های مطلقند، و گرایش‌های هگلی بسیار قوی دارند، نسبت به بقیه دشوار نویسند.

در بین فیلسوفان آلمان، «هگل» و «هایدگر» بیش از همه دشوار نویسند.

<sup>۸۷</sup> - یک تفکر وقتی پایدار می‌ماند که به طور جدی با نظام سیاسی موافقت یا مخالفت نرزد، و متفکر آن اندیشه یک مبارز سیاسی نگردد، و گرنه به روز مره‌گی می‌افتد - خواه نظام سیاسی حق باشد و خواه باطل.

<sup>۸۸</sup> - دکتر محمدرضا نیک‌فر از روشنفکران هایدگری غیردینی است - مطلقاً گرایش دینی ندارد - وی بسیار سنجیده و اساسی در زمینه‌ی تفکر هایدگر پژوهش کرده است. و می‌توان او را از هایدگر شناسان دانست. تفکر هایدگر در فرهنگ ایران اگر پایدار بماند از طریق کسانی مانند نیک‌فر (اکنون ۴۱ ساله است) است.

معرف شناختی طرفدار فلسفه‌ی تجربی انگلیسی است. و همه‌ی مختصات فکری فلسفه‌ی جزیره‌ای را داراست<sup>۸۹</sup> و به تعقیب اندیشه‌ی تحلیل زبان می‌پردازد.

پیش از آن که مراحل سیر فکری دکتر سروش بررسی شود، بجاست ویژگی‌های ممتاز او بازگو گردد:

آگاهی‌های فراوان و قدرت تفکر شگرف

دکتر سروش در شمار شخصیت‌های کم‌نظیری<sup>۹۰</sup> است که در زمینه‌های مختلف پژوهش کرده، و معلومات فراوانی اندوخته است و با فکری قوی و اندیشه‌ای توانا به بررسی دستاوردهای علمی پرداخته است. مطالعه‌ی زیاد، اطلاعات انبوهی را در اختیارش نهاده، و حافظه‌ی قوی او را در بهره‌گیری از دانش‌ها توانمند ساخته است. و قدرت تفکر مناسب به وی امکان داده است درباره‌ی یافته‌های خود ارزشگذاری معرفتی کند و خطا را از صواب باز شناسد.<sup>۹۱</sup>

۲. توان برون‌نگری در بحثها

بسیاری از نوشته‌های دکتر سروش، نگاهی از بالا به مسائل است. از درون به مسأله‌ی خاصی - مثلاً، مسأله‌ای خاص در فلسفه‌ی سیاست - نمی‌پردازد<sup>۹۲</sup> از بالا به جریانها و سیر بحث می‌نگرد. همین ویژگی سبب شده است که دانایان - هنگام مطالعه‌ی آثار سروش - احساس کنند، وی نسبت به حوزه‌ی‌های معرفتی دیگر نیز آشناست.

---

<sup>۸۹</sup> - این ویژگی‌ها عبارتند از: فلسفه‌ی سیاسی، فلسفه‌ی مابعدالطبیعه، فلسفه‌ی علمی.

<sup>۹۰</sup> - در میان عالمان، کسانی که همراه با کثرت معلومات، قدرت تفکر مناسب دارند، اندکند. دکتر عبدالحسین زرین کوب یکی از آنها است. فرد کم‌نظیر دیگر محمدرضا شفیعی کدکنی است که در زمینه‌های کاریش دارای معلومات زیاد، و تفکر صائب و نافذ است.

<sup>۹۱</sup> - توانمندی علمی دو رکن دارد: یک رکن آن فزونی معلومات، و رکن دیگر آن قدرت تفکر است. کثرت معلومات خود به وسیله‌ی دو چیز فراهم می‌آید:

- مطالعه‌ی زیاد و خستگی ناپذیر (که امری است اختیاری).

- قدرت حافظه و توان اندوختن آموخته‌ها و اطلاعات در مغز (که غیراختیاری است).

چه بسا کسانی که در اثر فقدان مطالعه، با تأمل در مسأله‌ای خاص به نتیجه‌ای می‌رسند. آن را رأی جدید می‌پندارند، و حال آن که دهها و گاه صدها سال قبل آن رأی ابراز شده است.

<sup>۹۲</sup> - در این زمینه کتاب «دانش و ارزش» استثناست، زیرا از درون به مسأله‌ای خاص در فلسفه‌ی اخلاق می‌پردازد.

۳. آگاهی به فرهنگی اسلامی و آشنایی با دانش جدید

دکتر سروش ممتازترین روشنفکر زمان حاضر - در کشور ایران - است. با فلسفه، کلام، اخلاق، عرفان، اصول فقه، فقه اسلامی، زبان عربی و ... آشناست. از مکتبهای فلسفی و کلامی غیر اسلامی نیز آگاهی کامل دارد، و از نزدیک دستاوردهای اندیشمندان غربی را در زمینه علوم انسانی دیده است. از این رو می توان اظهار داشت که وی در برزخ بین جهان غرب و اسلام ایستاده است، و با نگاه به هر دو جهان نظریه پردازی می کند. چنین جامعیتی را در هیچ یک از هم عصران وی نمی توان یافت.

۴. آشنایی با علوم تجربی

متفکران اسلامی که با علوم تجربی آشنا باشند اندکند. این آشنایی نیز از حد علوم تجربی انسانی فراتر نمی رود.<sup>۹۳</sup> ولی دکتر سروش به دلیل رشته تحصیلی اش در ایران<sup>۹۴</sup> و انگلستان<sup>۹۵</sup> با علوم تجربی و طبیعی - فیزیک، شیمی، زیست شناسی، ... آشنایی دارد. این ویژگی نیز بر مزیت های او افزوده است.

نکته ای حساس درباره ی دکتر سروش

به نظر می آید دکتر سروش در آثارش نسبت به برخی از آگاهی های خود تغافل می ورزد. این پندار در کارهایی که وی در زمینه اخلاق انجام داده، و مقالاتی که در مجله کیان در این باب نوشته است، بیشتر مشهود است. در فلسفه اخلاق اکنون نظرات جدیدی ابراز شده است. و به اندازه ای این نظریه ها در غرب مشهورند، که فردی مانند دکتر سروش بعید است از آنها آگاهی نداشته باشد. در دو دهه ی اخیر فیلسوفی به نام السدیر مکتتایر<sup>۹۶</sup> نظریه ی اخلاق فضیلت را مطرح کرده، که در آن همه مکاتب فلسفه ی اخلاق غرب<sup>۹۷</sup> به تمسخر

<sup>۹۳</sup> - به عنوان مثال؛ دکتر شریعتی با جامعه شناسی آشنایی دارد.

<sup>۹۴</sup> - رشته ی تحصیلی سروش در ایران رشته ی دارو شناسی می باشد.

<sup>۹۵</sup> - رشته ی تحصیلی دکتر سروش در انگلستان فلسفه ی علم بوده است.

<sup>۹۶</sup> - السدیر مکتتایر (Alasdair Macintyre) انگلیسی است. سن او به ۷۵ سال می رسد. ۲۵ سال پیش به عنوان مورخ اندیشه مطرح بود، و کتاب هایی در تاریخ اندیشه ها، فلسفه های سیاسی و فلسفه ی اخلاق نوشته است. وی در پی یک سلسله تحولات فکری به «اخلاق فضیلت» رو آورد، و آن را زنده ساخت - اخلاق فضیلت ریشه در آثار ارسطو دارد، و در غرب به فراموشی سپرده شده بود. <sup>۹۷</sup> - مکاتب فلسفه ی اخلاق این قرن عبارتند از: مکتب عاطفه گرایی، مکتب توصیه گرایی، مکتب هدایت، مکتب زبان اخلاق، این مکتبها هم اکنون در غرب مطرحند و به کشورهای انگلوساکسون (انگلیس، اسکاتلند، ایرلند، آمریکا) مربوط می شوند.

گرفته شده است. پیداست که با تزلزل مکاتب اخلاق غرب، لیبرالیسم غرب فرو می‌ریزد<sup>۹۸</sup>، زیرا لیبرالیسم فرزند فلسفه‌های اخلاقی است که تاکنون در غرب وجود داشته‌اند.

نظریه‌ی «اخلاق فضیلت» و کتاب‌های این فیلسوف<sup>۹۹</sup>، اکنون چنان جایگاه استواری یافته‌اند که مکتبی با عنوان «مکتب مکتتایر» پدید آمده است.

دکتر سروش با اینکه مکتتایر را می‌شناسد، در نوشته‌های خود به مکتتایر و کتابهایش هیچ اشاره‌ای نمی‌کند.<sup>۱۰۰</sup> پیداست که با مبانی و نظرات او مخالف است، و در صورت طرح باید در برابر آن‌ها موضع گیرد و به انتقادات پاسخ گوید:

انصاف اقتضا دارد که انسان به همه‌ی نظریه‌ها توجه کند، و به دلیل دلبستگی به نظریه‌ای خاص از طرح نظریه‌های دیگر چشم‌پوشد<sup>۱۰۱</sup> و غفلت دیگران را سبب نگردد.

---

۹۸ - لیبرالیسم دم از عدالت و عقلانیت می‌زند. و در نظریه‌ی اخلاق فضیلت اثبات می‌شود که در لیبرالیسم عدالت و عقلانیت وجود ندارد.

۹۹ - مکتتایر سه جلد کتاب نوشته است که بسیار اهمیت دارند:

#### ۱. پایان فضیلت After Virtue

این کتاب را محمدعلی شمالی و حمید شهریاری زیر نظر دکتر محمد لگنهاوزن ترجمه کرده‌اند و به زودی از چاپ بیرون می‌آید. خلاصه‌ای از این کتاب در مجله‌ی معرفت طی چند شماره آمده است.

#### ۲- کدام عدالت و کدام عقلانیت؟ (Whose Justice, Which rationality)

این کتاب را آقای مصطفی ملکیان به فارسی برگردانده است، و به زودی در دسترس قرار خواهد گرفت.

۳- دیدگاه رقیب در اخلاق. این کتاب تاکنون به فارسی ترجمه نشده است.

۱۰۰ - به گونه‌ای که گویا چنین فردی وجود ندارد.

۱۰۱ - گرچه گاه آدمی در عالم فکر، با افکار و نظرات خود معامله‌ای می‌کند که با زنش دارد - انسان با آن که می‌داند زنش زیباترین زن جهان نیست به آن علاقه دارد - البته انسانهای حق‌طلب این گونه نیستند.

جریان‌شناسی فرهنگی، بخش سوم: دکتر سروش

به نظر می‌آید در اندیشه‌ی دکتر سروش سه مرحله سپری شده است. برای آگاهی درست و فهم این مراحل نخست لازم است اموری به عنوان مقدمه یادآوری گردد.

۱. تمایز فرهنگی اسلامی از اسلام

باید دانست که اعتقاد به اسلام از پذیرش فرهنگ اسلامی جداست. اسلام عبارت است از ایمان به خدا و نبوت عام و خاص و اعتقاد به معاد و امامت - در اندیشه‌ی شیعیان - و ... و فرهنگ اسلامی عبارت است از مجموعه‌ی دستاوردهای فکری دانشمندان اسلامی.

آنچه را به عنوان کلام اسلامی، فلسفه‌ی اسلامی - بنابر تعبیری - عرفان اسلامی، اخلاق اسلامی، فقه اسلامی، ... به مرور زمان پدید آمده و رشد کرده است، می‌توان فرهنگی اسلامی نامید.

بر این اساس، امکان دارد فردی به اسلام معتقد باشد، و در عین حال فرهنگ اسلامی را نپذیرد. یعنی قرآن و روایات را به جان بپذیرد و در برابر آن‌ها سر تسلیم فرود آورد، اما اعتقاد یابد که فیلسوفان و عارفان و فقیهان و ... هیچکدام اسلام را آنگونه که باید درک نکرده‌اند، و به حقیقت آن دست نیافته‌اند، و در نتیجه به تفسیر آنان از متون دینی - قرآن و روایات - بی‌اعتنا شود و وقعی ننهد.

جمع بین پذیرش اسلام و عدم اعتقاد به فرهنگ اسلامی، تناقض آمیز نیست، گرچه ادعایی است بس بزرگ و ممکن است خطا نیز باشد.

۲. فلسفه‌ی تحلیل زبان

فلسفه‌ی تحلیل زبانی (Analytical plulocopyny) که در غرب پدید آمده و غایت منطقی تجربه‌گرایی است، گرایش خاص در فلسفه است. و هر کس آن را بپذیرد، نمی‌تواند نسبت به فلسفه‌ی قدیم بی‌مهر نگردد. برای آگاهی بهتر این پدیده، بجاست تاریخ اندیشه‌ی فیلسوفان در این زمینه - به طور خلاصه - یادآوری شود:

گرایش به فلسفه‌ی تحلیل زبانی، جایی برای فلسفه‌های سنتی - خواه مسیحی و خواه اسلامی - باقی نمی‌گذارد، زیرا نخستین چیزی که در آن مطرح است، این است که اگر در کاربرد الفاظ، عبارات و جملات دقت شود<sup>۱۰۲</sup> روشن می‌گردد که بیشتر مسائل فیلسوفان (Problem) شبه‌مسئله (problem Pseudo) اند. مسائل فلسفی از آن‌جا مسئله شده‌اند که در کاربرد زبان دقت نشده است. و مسائلی که پس از دقت در کاربرد زبان مسئله بودن خودش را حفظ کند و به مسئله‌نما (شبه‌مسئله) بدل نشود، اندک است و به آسانی می‌توان به راه‌حل‌های آن‌ها دست یافت. و اگر در این میان مسئله‌ای بدون راه حل بماند، دست کم آدمی در می‌یابد که راه حل آن پیدا شدنی است یا نه، و اگر پیدا شدنی است در کجاها باید تعقیب شود.<sup>۱۰۳</sup>

به عنوان مثال در فلسفه‌ی اسلامی این سؤال مطرح می‌شود که علم یک امر مجرد است یا یک امر مادی؟<sup>۱۰۴</sup> فیلسوفان قدیم در پاسخ این سؤال می‌گفتند علم از تصورات بدیهی است.

و هرگاه معنای «بدیهی» سؤال شود، و ادامه یابد و سرانجام یکی از چهار امر زیر را ابراز می‌دارند:

- علم از مقوله احاطه است، یا علم یک نحوه احاطه است.

- علم از مقوله انکشاف است، یا علم یک نحوه انکشاف است.

- علم از مقوله‌ی حضور است، یا علم یک نحوه‌ی حضور است.

- علم از مقوله‌ی ظهور است، یا علم یک نحوه‌ی ظهور است.

در این مرحله فیلسوف تحلیل زبانی معنای احاطه، انکشاف، حضور و ظهور را جویا می‌شود و می‌گوید: محاط بودن یک جزیره در آب قابل فهم است، اما این معنا مراد نیست. و اگر انکشاف به معنای یافتن باشد، یافتن به چه معناست؟ معنای حضور که قابل درک است آن است که انسانی انسان دیگر یا غیر انسانی را ببیند. و اگر حضور به معنای «وجود شیء» عند شیء آخر فرض شود. نزد غیرمکانی چه معنا دارد؟ و این سؤالات هم‌چنان

---

<sup>۱۰۲</sup> - شایان ذکر است که آدمیان در زندگی عادی دقت نمی‌ورزند و یا در زندگی علمی کمتر دقت بکار می‌برند.

<sup>۱۰۳</sup> - این که پرونده‌ی مسائل در فلسفه مختومه نمی‌شود، به نظر فیلسوفان تحلیل زبانی به خاطر سه محور فوق است، نه بدان خاطر که کانت اظهار می‌داشت.

<sup>۱۰۴</sup> - طرح سؤال به لحاظ وجودشناسی علم مدنظر است نه معرفت‌شناسی.

ادامه می‌یابد. در حالی که قدما می‌گفتند علم مجرد است یا مادی. مجرد آن است که مادی نباشد، و مادی نبودن به این است که عرض، عمق و ارتفاع نداشته باشد. این جاست که فیلسوف تحلیل زبانی گوید: عرض، عمق و... مفاهیم نسبی‌اند. و انسان به خود می‌آید که آن‌چه را محلّ بحث بوده - علم - نفهمیده است، و موضوع و محمول علم را دریافته، و در عین حال می‌خواسته در این مورد داوری کند و بگوید: علم مجرد است یا مادی!!

در باب خدا فیلسوفان تحلیل زبان در غرب بحثها کرده‌اند که وجود یعنی چه؟ با اینکه فیلسوفان قدیم وجود را از مفاهیم بدیهی، بلکه از واضح‌ترین بدیهیات می‌دانند.<sup>۱۰۵</sup>

فیلسوفان تحلیل زبان به دلیل اهمیتی که به الفاظ می‌دهند و جایگاهی که برای آن قائلند، مطالب خود را در نهایت وضوح ابراز می‌دارند.

#### ۴. معنای کشورهای سیاسی

یک کشور را زمانی کشور سیاسی می‌گویند، که در برخوردها، افراد، نخست، نظر انسان را درباره‌ی نظام حاکم جویا گردند. کشورهای جهان سوم بیشتر به این معنا سیاسی‌اند. یعنی هویت شخص ابتدا با ربط و نسبت شخص با نظام حاکم سنجیده می‌شود. اینکه آیا از مخالفان رژیم است یا از موافقان و یا جزو بی‌تفاوتان است. در این دسته از کشورها همواره این حساسیت وجود دارد که چه کسی موافق نظام است و چه کسی مخالف آن.

---

<sup>۱۰۵</sup> - می‌توان اظهار داشت که هر چه مفهومی غامض تر بوده است، قدما بیش تر ادعای بداهتش را می‌کردند. آنان هیچ‌گاه مفهوم آتش، آب، و... را بدیهی نگفته‌اند، بلکه آن را از مفاهیم نظری دانسته‌اند. اما آن‌گاه که نوبت به وجود، امکان، ضرورت، وحدت، کثرت، علیت، معلولیت، و... می‌رسد، گویند بدیهی است.

با چنین نگرشی است که در مواجهه با کتاب‌های فیلسوفان قدیم، فیلسوفان تحلیل زبانی را ناامید می‌کند.

در اسفار ملاصدرا آمده است: «لمحة عرشية، نکته اشراقیه...» «آثار و اضواء، و اشعه و انوار»، در این موارد برای فیلسوف تحلیل زبانی سؤالهای بسیاری مطرح می‌شود، مانند این که: عرضی به چه معناست؟ اشراقی یعنی چه؟ فرق انوار با اشعه و اضواء چیست؟ و... و به این نتیجه می‌رسد که فلسفه و کلام سنتی مهمل گویی است، عرفان نیز چنین است. کلمات به گونه‌ای بکار برده می‌شوند که گویا همه معانی آن را می‌دانند و با الفاظ معامله یک نوکر هم نمی‌شود.

۵. آیا نظریه‌ی «قبض و بسط» بهترین است؟

نظریه‌ای است که در این حیثه<sup>۱۰۶</sup> اظهار شده است، چه تدین اقتضا دارد که آدمی اعتقاد خود را به اموری که به نظرش لایتغیر می‌آید<sup>۱۰۷</sup>، حفظ کند، و عمل خود را با آن‌ها وفق دهد، و این در حالی است که دنیا همواره در تغییر است. زمان، مکان، اوضاع و احوال حاجات «یتغیر» ایجاد می‌کند. آیا می‌شود انسان در دنیایی که به طور دائم آدمی در آن در تکاپوست، به یک سلسله امور ثابت (fixed) در نظر و عمل ملتزم بماند؟!

مصلحان غرب به ویژه مسیحیان<sup>۱۰۸</sup> در این زمینه بسیار تلاش کرده‌اند، در فرهنگ اسلامی نیز تلاشهایی انجام شده است<sup>۱۰۹</sup>، که بهترین آن نظریه‌ی «قبض و بسط» است.<sup>۱۱۰</sup> هم‌چنین باید در نظر داشت که امروزه به لحاظ معرفت‌شناختی نمی‌توان گفت رأیی درست است باید اخذ شود یا رأیی نادرست است و باید رها گردد.<sup>۱۱۱</sup>

---

۱۰۶ - مراد سازگاری بین تعبدیات «لایتغیر» و حاجات «یتغیر» است.

۱۰۷ - مانند «قداست» که از مؤلفه‌های آن تغییرناپذیری است.

۱۰۸ - در آیین یهود تلاش چندانی در این زمینه نشده است.

۱۰۹ - در فرهنگ اسلامی فارسی‌زبان، علامه طباطبائی و استاد مطهری کارهایی را انجام دادند و به نگارش مقاله‌ها و کتاب‌ها دست یازیدند، عنوانهایی نظیر «نیازهای ثابت و نیازهای متغیر»، «اسلام و مقتضیات روز»، و... از جمله راه‌حلهای در این زمینه است. در فرهنگ انگلیسی‌زبان عالم اسلام، سیداحمدخان هندی مطرح است. فضل‌الرحمان نیز نظریه‌ای در این باره ارائه کرد، و به همین خاطر از پاکستان اخراج گردید و ساکن آمریکا شد.

۱۱۰ - اولین مقاله‌ی «قبض و بسط» در اردیبهشت ۱۳۶۷ در مجله‌ی کیهان فرهنگی انتشار یافت، و به دنبال آن حساسیت‌ها برانگیخته شد، و انتقاداتی بر آن وارد آمد.

۱۱۱ - چنین شیوه‌ای درباره‌ی علوم تجربی و دیگر علوم نیز جاری است. در علوم تجربی گویند: «هر جسمی در اثر حرارت منبسط می‌شود مگر یخ، چدن، بیسموت،...» با این که هر قضیه‌ی سالبه‌ی جزئی، یک موجبه‌ی کلی را از هستی ساقط می‌کند، در این مورد موجبه‌ی کلیه به حال خود باقی است. دلیل این امر آن است که هنوز به موجبه‌ی کلیه بهتر از این دسترسی حاصل نشده است. قضیه‌ی «مَا مِنْ عَامٍ إِلَّا وَقَدْ خُصَّ» را نمی‌توان گفت در فلسفه جاری است، زیرا احکام فلسفی ضرورت دارند و استثنا باعث سقوط عام می‌شود، دلیل آن است که این آموزه قابل خدشه است، نمی‌توان گفت: احکام عقلی ضرورت دارد.

بلکه گفته می‌شود؛ برای حلّ فلان معضل آرا و نظریاتی داده شده است، رأیی را باید پذیرفت که اشکال کمتری دارد.<sup>۱۱۲</sup>

با توجه به اموری که به عنوان مقدمه ذکر گردید، مراحل سیر فکری دکتر سروش را به گونه‌ی زیر می‌توان ابراز داشت:

مرحله نخست

این مرحله تا سال ۶۲-۱۳۶۱ ادامه یافت، و در آن دکتر سروش به فرهنگ اسلامی دلبستگی داشت، به حکمت اسلامی به ویژه شاخه‌ی صدرایی آن عشق می‌ورزید، به عرفان اسلامی و به بخشی از میراث عالمان اخلاق و متکلمان علاقه نشان می‌داد.<sup>۱۱۳</sup> به تدریج وی گرایش به فلسفه‌ی تحلیل زبانی یافت، و این نقطه‌ی آغاز انفصال دکتر سروش از فرهنگ اسلامی گشت.<sup>۱۱۴</sup> و کم‌کم در درسهای دانشگاهی به طور آشکار نظراتی را که خود در «نهاد ناآرام جهان» ابراز کرده بود، تخطئه کرد.

مرحله دوم

این مرحله از زندگی دکتر سروش فاصله سالهای ۱۳۶۲ تا ۱۳۶۷ را در بر می‌گیرد، و در آن اندیشه‌های خود را در حیطه و عمق خاصی مطرح می‌کند.<sup>۱۱۵</sup> وارد بخش‌های فلسفه‌ی سیاسی نمی‌شود، و تنها بحث‌های خود را در سه قلمرو فلسفه‌ی اخلاق، فلسفه‌ی منطق، و فلسفه‌ی مابعدالطبیعه منحصر می‌کند، و تأملات خود را در این سه زمینه ابراز می‌دارد.<sup>۱۱۶</sup>

---

<sup>۱۱۲</sup> - بدون شک اگر انسان به نظریه‌ای دست یابد که هیچ ایرادی ندارد، باید همان اخذ شود، اول باید دانست که این امر ادعایی بیش نیست، و آدمی شاید تا پایان تاریخ هم به چنین نظریه‌هایی نتواند برسد. و از این روست که در میان آراء و نظرات باید آن چیزی گزینش شود که کم اشکال‌ترین است.

<sup>۱۱۳</sup> - در این مرحله از سیر فکری دکتر سروش، «اسفار» را به بزرگی یاد می‌کرد، وی در یکی از مصاحبه‌هایش که مکتوب است می‌گوید: «وقتی برای تحصیل می‌خواستم به انگلستان روم، سه کتاب همراه خود بردم: ۱- اسفار ۲- مثنوی ۳- احیاء علوم الدین».

<sup>۱۱۴</sup> - شکی در این نیست که دکتر سروش همواره به اسلام علاقه‌مند بوده و هستند، و بی‌مهری ایشان نسبت به فرهنگ اسلامی ناشی از همان گرایش به فلسفه‌ی تحلیل زبانی است، و هرگز گسیختگی از اسلام به حساب نمی‌آید.

<sup>۱۱۵</sup> - یکی از راههایی که روشنفکران و صاحب اندیشه‌های خاص، برای جلوگیری از درافتادن با نظام‌های حاکم، می‌توانند در پیش گیرند، این است که مسائل را به طور عمیق مطرح کنند و نتیجه‌گیری را برعهده‌ی مخاطبان گذارند.

<sup>۱۱۶</sup> - در این مرحله دکتر سروش بحث‌های خود را در اعمال مطرح می‌کند، و از روکردن آن‌ها می‌پرهیزد.

این مرحله شامل سال ۱۳۶۷ به بعد می‌شود، و دکتر سروش اندیشه‌های خود را در حیطه‌ی مسائل سیاسی مطرح می‌کند<sup>۱۱۷</sup> و آشکارا ابراز می‌دارد.

«ارکان نظریه‌ی قبض و بسط»

برای شناخت بهتر یک نظریه، لازم است ارکان آن شناسائی شود. این امر به انسان کمک می‌کند تا مسائل اصلی و مهمّ را دریابد، به امور فرعی و جزئی کمتر پردازد، و در نتیجه نمایی شامل و عام از نظریه به دست آورد، و به گونه‌ای درست و مناسب آن را ارزیابی کند.

به نظر می‌رسد در نظریه‌ی «قبض و بسط تئوریک شریعت» شش رکن وجود دارد:

۱. تمایز دین از معرفت دینی

بر اساس تئوری قبض و بسط، دین و معرفت دینی دو مقوله‌ی جدایند، و دین غیر از معرفت دینی است. در این باره که دین چیست؟ نوساناتی در نظریه مشاهده می‌شود و مطلب واضح و مشخصی از آن به دست نمی‌آید. سیاق گفتارها گاه به گونه‌ای است که دین، به کتاب و سنت (قرآن و روایات) تفسیر می‌شود.<sup>۱۱۸</sup> و گاه سیر کلام چنان است که دین، حقیقتی در لوح محفوظ و در عالم بالا فرض می‌شود، و قرآن و روایات مجلای آن حقیقت عالی به نظر می‌آید. و مراد از معرفت دینی فهم و استنباطی است که هر فرد از قرآن و روایات دارد. و در واقع معرفت دینی، معرفت به متن - کتاب و سنت - است.<sup>۱۱۹</sup>

---

<sup>۱۱۷</sup> - به عنوان نمونه، وی نظریه‌ی قبض و بسط خود را در زمینه‌ی استنباطات فقهی مطرح می‌کند، و در نتیجه وارد مسائل حقوقی و سیاسی می‌شود.

<sup>۱۱۸</sup> - در یک نگاه کلی می‌توان اظهار داشت که تصریح به این قول در نظریه قبض و بسط بیش تر است. و همین معنا از دین با سخنان دکتر سروش و ایده‌ی وی سازگاری بیشتری دارد.

<sup>۱۱۹</sup> - باید توجه داشت که معرفت اقسام مختلف دارد، تا کنون حدود ۳۰ قسم معرفت ذکر شده است که هر قسم آن خود اقسامی دارد. از جمله اقسام معرفت، تقسیم زیر است:

۱- معرفت به عالم واقع

۲- معرفت به متن (خواه ملفوظ و خواه مکتوب)

توضیح این که گاه انسان خواستار آگاهی به عالم واقع است، و گاه می‌خواهد گفته یا نوشته‌ی خاصی را بفهمد. به عنوان مثال: از دو نفری که به یک نوشته‌ی خارجی می‌نگرند یا به یک زبان بیگانه گوش فرا می‌دهند، فردی چیزی می‌فهمد که آشنا به آن زبان باشد. از یک متن فلسفی کسی آگاهی کسب می‌کند که فلسفه را بداند. و در هر حال چنین علمی، علم به واقع نیست، بلکه علم به متن

۲. انسان هیچ‌گاه به دین دسترسی ندارد.

گرچه قرآن و روایات در دست ما است، اما از آن جا که دین غیر از معرفت دینی است، بشر هیچ‌وقت دسترسی به دین ندارد، چه کتاب و سنت نشانه‌ها و خطوط است، نوشته‌ها و الفاظی است که در اختیار ما قرار دارد، هر کس آن چه را از آن‌ها می‌فهمد، معرفتی است که خاص خود اوست، آدمی به دین عاری از استنباط و مبرّکات از فهم نوعی یا فردی نمی‌تواند دست یابد، از این رو برداشت هر فرد از دین، چیزی جز معرفت دینی نمی‌تواند باشد. و گذشته از این می‌توان اظهار داشت که بر حسب واقع معرفت دینی به تعداد انسانها متعدد است، جنسی است که انواع مختلف دارد، همان‌گونه که معرفت دینی فقها با عارفان و فیلسوفان فرق دارد، معرفت دینی یک فقیه همسان با معرفت دینی دیگری نیست. و از سویی معلومات آدمیان به طور دقیق همسان هم نیستند، و در نتیجه معرفت دینی آن‌ها نمی‌تواند مثل هم باشد.

---

است، که خود می‌تواند مقدمه‌ی علم به واقع شود. در زبان انگلیسی برای تفکیک این دو شناخت از هم، دو اصطلاح بکار برده می‌شود، معرفت به عالم «واقع» فهم (Understand) و معرفت به متن «علم» (Knowledge) نام دارد که امروزه به «هرمنوتیک» معروف است.

شایان ذکر است که هر یک از این دو قسم عمده‌ی معرفت دارای شرایط، لوازم و مقتضیاتی است، و در بحث‌های «معرفت‌شناسی» بررسی‌های زیادی در این باره شده است.

۳. دین الهی، مقدّس<sup>۱۲۰</sup> ثابت و مطلق است.<sup>۱۲۱</sup>

۴. معرفت دینی، بشری، نامقدّس<sup>۱۲۲</sup> متغیر<sup>۱۲۳</sup> و مقید و مشروط است.<sup>۱۲۴</sup>

۵. همه‌ی معارف بشری در یکدیگر تأثیر می‌گذارند.

همه‌ی معارف بشری - که معرفت دینی یکی از آنهاست - در ارتباط متقابل با هم قرار دارند. این ارتباط (که گاهی آن را ارتباط تحوّل‌گویی گویند) به گونه‌ای استوار است که دگرگونی هر یک از آنها سبب ایجاد تحوّل در دیگر معارف می‌شود.

---

۱۲۰ - مقدّس به چیزی می‌گویند که دارای سه ویژگی است:

- مربوط به عالم فوق طبیعت است.

- فوق سؤال است و چون و چراناپذیر

- برکت خیز است (برکت در ادیان شرقی مانند آیین بودا یا هندو مفهومی بسیار پیچیده دارد)

شایان یادآوری است که در ادبیات غرب درباره‌ی امر مقدّس تحقیقاتی انجام گرفته و حدودی برای آن مشخص شده است. رودولف ارتو (Rotto) -نویسنده‌ی آلمانی- کتابی دارد به نام «مفهوم امر قدسی یا مقدّس» (Oss Heilige) در نوشته‌های میرچا الیاده (Mircea Eliade) -دین‌شناس معروف رومانیایی نیز مطالبی درباره‌ی امر مقدّس آمده است.

۱۲۱ - در مجموعه نوشته‌های دکتر سروش نسبت به کاربرد این صفات دقت نشده است، به گونه‌ای که گاه مطلق قبل از مقدّس آمده و گاه آلی در آخر قرار گرفته است. و گذشته از این در کلمات ایشان این الفاظ به طور دقیق معنا نشده است. از گفته‌های وی گاه چنین برمی‌آید که مقدّس همان الهی به اضافه‌ی ثابت و بعلاوه‌ی مطلق است.

۱۲۲ - نامقدّس (profane) در مقابل مقدّس (sacred) قرار دارد، یعنی امری است مربوط به عالم طبیعت که همواره در معرض سؤال قرار می‌گیرد، و در آن چیزی به نام برکت وجود ندارد.

برای آگاهی بیش‌تر درباره‌ی مفهوم برکت (که مفهوم بسیار مهمی است و تقریباً همه‌ی ادیان به چیزی به نام برکت قائلند) می‌توان به دائره‌المعارف اسلام، مراجعه کرد.

۱۲۳ - یعنی آن که قرآن و روایات (دین) ثابت است، اما فهم انسانها از دین در مکانها و زمانهای مختلف و در اوضاع و احوال گوناگون تغییر می‌کند، و تغییر در زمانهای مختلف مهم‌تر از تغییر در مکانهای مختلف است، و تغییر فهم آدمی از دین در اوضاع و احوال مختلف مهم‌تر از تغییر آن در زمانهای مختلف است.

۱۲۴ - در مجموع این اوصاف، دو وصف زیر اهمیت بیش‌تر دارد:

آ. دین الهی و معرفت دینی بشری است.

ب. دین ثابت است و معرفت دینی متغیر.

## ۶. دگرگونی معارف بشری استکمالی است.<sup>۱۲۵</sup>

«خاستگاه نظریه‌ی قبض و بسط»

برای تشخیص نقاط ضعف و قوت یک نظریه شناخت مناشیء آن بسیار مهم است. آگاهی به امور و بحثهایی که نظریه از آنها ناشی شده است، نقش مهمی در تمیز درستی‌ها از نادرستی‌ها و خطاها دارد. در نظریه‌ی قبض و بسط بحثهای زیادی نقش داشته‌اند، که به دو مورد از آنها اشاره می‌شود:

۱. هرمنوتیک متون دینی

نظریه قبض و بسط به اعتباری یک نظریه هرمنوتیکی است. و بحثهایی که در غرب در زمینه‌ی هرمنوتیک مطرح است.<sup>۱۲۶</sup> بیشترین سهم را در این نظریه داشته است. شاخه‌ی هرمنوتیک متون دینی<sup>۱۲۷</sup> فراوان مورد استفاده‌ی دکتر سروش قرار گرفته است.<sup>۱۲۸</sup>

---

<sup>۱۲۵</sup> - یعنی تحول معارف بشری در جهت کمال است، نه این که صرف دگرگونی (evolution) باشد.

یادآوری: دگرگونی اقسامی دارد، ممکن است دگرگونی از حالت بهتر به حالت بدتر صورت گیرد، که در تعبیر قدما سیر قهقرایی است، و در زبان انگلیسی به آن (regression) گفته می‌شود. و ممکن است دگرگونی از وضع بدتر به سوی حالت مطلوبتر اتفاق افتد که (progress) نام دارد.

ناگفته پیداست که مراد از «بدتر» یا «بهتر» در این جا خوبی و بدی اخلاقی نیست، بلکه مقصود ارزیابی معرفتی (epistemic appraisal) است. یعنی از نظر معرفتی وضع لاحق بهتر از وضع سابق است.

<sup>۱۲۶</sup> - نزدیک به دو قرن است که هرمنوتیستها (کسانی مانند: شلایر ماخر، (Schleiermacher) دیلتای، (Dilthey) هایدگر، Heidegger گادامر، Gadamer ژاک دریدا (J. Derrida) اوتو، (Otoo) و...) بحثهای هرمنوتیکی را مطرح کرده‌اند و در جهت اثبات ادعاهای خود مطالبی را ابراز داشته‌اند.

<sup>۱۲۷</sup> - چهار شاخه‌ی هرمنوتیکی وجود دارد، که یکی از آنها هرمنوتیک متون دینی است.

<sup>۱۲۸</sup> - رکن ۱ و ۲ و ۳ و ۴ و به ویژه رکن ۱ و ۲ در نظریه‌ی قبض و بسط از بحثهای هرمنوتیکی است.

ادعای «جامعه‌شناسی معرفت»<sup>۱۲۹</sup> این است که اوضاع و احوال اجتماعی، چنانچه در عمل انسانها نقش دارد، در نظر و اندیشه و دیدگاه‌های آنها نیز تأثیرگذار است. و از این روست که وقتی نظام اجتماعی دگرگون می‌شود، و آن گاه که تطوّر اجتماعی رخ می‌دهد، به تدریج برداشتها و فلسفه‌ها تغییر می‌یابد.<sup>۱۳۰</sup>

### ۳. مکتب معرفت‌شناختی پوپر (Popper)

مکتب معرفت‌شناختی پوپر<sup>۱۳۱</sup> بر دو پایه استوار است:

آ. از عالم طبیعت نباید انتظار داشت که آنچه را درباره‌ی آن ابراز می‌شود، اثبات کند<sup>۱۳۲</sup>، باید دید آیا این نظریه‌ها به وسیله‌ی عالم طبیعت ابطال می‌گردد یا ابطال نمی‌شود.<sup>۱۳۳</sup>

بنابر نظر پوپر قضایا همواره بالقوه ابطال پذیرند<sup>۱۳۴</sup> و تا زمانی که این حالت بالقوه، به فعلیت نرسیده است، از نظر علمی، نظریه مورد قبول است و به عنوان یک قضیه‌ی علمی در علم باقی می‌ماند.<sup>۱۳۵</sup> و آنگاه که ابطال‌پذیری به فعلیت رسد، با شرایط سه‌گانه‌ای نظریه از حیطه‌ی قضایای علمی خارج می‌گردد.

علّت رجحان نظریه‌ی ابطال‌گرایی بر نظریه‌ی اثبات‌گرایی این است که انسان با مشاهده‌ی میلیاردها موارد صدق در عالم طبیعت – به عنوان مثال این که انسان میلیاردها مورد مشاهده کند آب در صد درجه به جوش

---

<sup>۱۲۹</sup> - بنیان‌گذار جامعه‌شناسی معرفت، شخصی است آلمانی به نام «کارل مانهایم» که به یک معنا پدر جامعه‌شناسی معرفت است.

<sup>۱۳۰</sup> - برای آگاهی بیشتر در این باره می‌توان به کتابهای زیر مراجعه کرد:

<sup>۱۳۱</sup> - مکتب معرفت‌شناختی پوپر به مکتب «رنالیسم انتقادی» (Critical realism) معروف است.

<sup>۱۳۲</sup> - پوزیتیویستها یا اثبات‌گرایان گویند: وقتی نظریه‌ای عرضه می‌شود، باید انسان در عالم طبیعت کندوکاو کند، و در پی آن باشد

که آیا عالم طبیعت آن نظریه را اثبات می‌کند یا خیر؟

<sup>۱۳۳</sup> - در این میان نظریه‌ی سوّمی نیز وجود دارد، و آن نظریه‌ی «تأیید‌پذیری» است. یعنی آنکه از عالم طبیعت انتظار اثبات یا ابطال

نظریه‌ای نابعاست. باید از عالم طبیعت انتظار تأیید را داشت، و در پی آن بود و «همپل» (Carl Hempel) از کسانی است که به

نظریه‌ی «تأیید‌پذیری» گرایش دارد.

<sup>۱۳۴</sup> - پوزیتیویستها قضایا را همواره بالقوه اثبات‌پذیر می‌دانستند، و همپل به تأیید‌پذیری بالقوه‌ی قضایا اعتقاد داشت.

<sup>۱۳۵</sup> - پوزیتیویستها گمان می‌کردند که علّت ماندگاری قضیه‌ای در علم اثبات آن است. و هر گاه قضیه‌ای اثبات شود، تا ابد در شمار

قضایای علمی باقی می‌ماند.

می آید- باز هم نمی تواند قضیه‌ی کلی ابراز دارد، چه با دیدن یک مورد نقض همه‌ی موارد صدق فرو می ریزد (یک قضیه‌ی سالبه‌ی جزئی می تواند یک موجه‌ی کلی را از هستی ساقط کند).

ب. رکن دوم در نظریه‌ی رئالیسم انتقادی، عدم تشخیص صوابها و درستی هاست. یعنی انسان درباره‌ی عالم واقع تنها می تواند خطاها را تشخیص دهد، و به این که عالم واقع چگونه نیست<sup>۱۳۶</sup>، پی ببرد انسان می تواند دریابد که نظریه‌های مختلف چه نقطه ضعفهایی دارند، و با ابطال آنها نشان دهد که عالم واقع آن گونه نیست، و در نتیجه می تواند حرکت گام به گام به سوی حقیقت را حس کند<sup>۱۳۷</sup>، که به تعبیر «پوپر» همان استکمال علم است.<sup>۱۳۸</sup>

«آثار مثبت نظریه‌ی قبض و بسط»

نظریه‌ی قبض و بسط تئوریک شریعت نتایج مثبتی به همراه داشت که بعضی از آنها بازگو می گردد:

#### ۱. کثرت‌گرایی معرفتی

در باور سنتی در هر مسأله‌ی دینی تنها یک نظریه درست است، بنابراین سایر نظریه‌ها یا خارج از دین و یا بدعت آمیزند. دکتر سروش با طرح نظریه‌ی «قبض و بسط» این تلقی را ناروا دانست، و نوعی پلورالیسم معرفتی را به مردم نشان داد. و این که در قلمرو دین نیز می توان نظریه‌های مختلف ابراز داشت، به گونه‌ای که همه به طور یکسان حق بدعت آمیز نبودن را برای خود محفوظ دارند.

#### ۲. گسترش آگاهیهای معرفتی (بازگشت به خود)

دکتر سروش بر اثر درگیری با مخالفان و رقیبان خود، و برای محاجه با آنان، مطالبی را از درون کتاب‌های سنتی بیرون کشید و ابراز داشت که بسیاری از آنها بی خبر بودند، و نشان داد که عالمان سنتی چقدر با میراث فرهنگی خود بیگانه‌اند و در جهل مرگب به سر می‌برند. وی قداست را که اندیشمندان پیشین نابجا در میان عالمان یافته بودند از بین برد و آدم بودن - جایزالخطا - آنان را به اثبات رسانید، و همگان را بر این اعتراف

<sup>۱۳۶</sup> - بنابراین نمی توان نظریه‌ای ابراز داشت که عالم واقع چگونه هست.

<sup>۱۳۷</sup> - قدما گمان می کردند که انسان می تواند به حقیقت برسد، و می توان گفت مطابق بودن فلان گزاره با واقع محرز است.

<sup>۱۳۸</sup> - گرچه قبول تحول معرفت بشری چندان مشکل نیست، ولی اثبات استکمالی بودن تحولات امر بسیار سختی است، و از این روست که دکتر سروش با آن که استکمالی بودن تحولات را انکار نمی کند، کمتر به دفاع از آن اقدام می کند. و پافشاری بر آن را بر خود نمی‌پسندد، در نظریه‌ی قبض و بسط بر اصل تحول تکیه می کند، اعم از آن که این تحول در چه جهتی باشد، دکتر سروش نظریه‌ی رئالیسم انتقادی را قبول دارد. مراجعه به آثار وی (مانند کتاب علم چیست، فلسفه چیست؟) گواه این مدعاست.

و داشت که عملاً چهارده معصوم، پانزدهم ندارد، متفکر دینی باید سر جای خود بنشیند، و گفته‌های وی مقدّس و خطاناپذیر دانسته نشود.<sup>۱۳۹</sup>

۳. گسترش تحقیق و پژوهش

مهم‌ترین و ماندگارترین پیامد نظریه‌ی قبض و بسط رواج تحقیق و پژوهش است، اگر چه نتایج این تحقیقات به نفی همه آراء دکتر سروش بینجامد، و اثبات کند که نظریه‌ی قبض و بسط خطا و بی‌اساس است. چه عظمت یک فیلسوف به عظمت سؤال‌هایی است که مطرح می‌کند.

«آثار منفی نظریه‌ی قبض و بسط»

نظریه‌ی قبض و بسط به دو پیامد منفی زیانبار انجامید:

۱. این نظریه یک نوع تضادّ بی‌وجه با نظام جمهوری اسلامی پدید آورد. دکتر سروش می‌توانست به گونه‌ای رفتار کند که پیروان وی در مضاده با نظام اسلامی قرار نگیرند، نیازی به این نبود که آثار و نتایج نظریه توسط خود ایشان بازگو گردد، بجا بود اخذ نتایج به مخاطبان واگذار شود. چنانچه احتیاجی حس نمی‌شد که طرفداران نظام به هر قیمتی -ولو بلغ مابلغ- از نظام دفاع کنند، و از حسّاسیت زمان و شرایط غافل شوند.
۲. نظریه قبض و بسط زمینه‌ی مناسب را برای سوءاستفاده جریانات سیاسی مخالف نظام اسلامی، از آن فراهم آورد. احزابی چون نهضت آزادی و جبهه‌ی ملی که مخالف نظام‌اند، انسان فکور قابل عرضه در برابر نظام نداشتند، کسی که می‌توانست به لحاظ علمی و فرهنگی در مقابل نظام بایستد دکتر سروش بود. جریانات مخالف نظام با آن که به وی عقیده ندارند، هوادارش شدند و برگرد او حلقه زدند. وی نیز با رفتارها و حرکتهای خود<sup>۱۴۰</sup> به هواداری آنها پاسخ مثبت داد.

---

<sup>۱۳۹</sup> - به عنوان مثال، وی ابراز داشت که در مفاتیح الجنان فلان مطلب نیز وجود دارد، ملاحظه فرمایید فلان حرف را نیز زده است، حاج ملاهادی سبزواری گفته است: زنان درازگیسیند و کوتاه عقل. ارسطو که ادعای پیامبری‌اش را دارید می‌گوید، عرفان و قرآن و برهان از هم جداناپذیرند، گفته است: سه دسته از موجودات در برزخ انسان و حیوانند؛ زنان، بردگان و غیر یونانیان. افلاطون که در نظر شما حکیم الهی است، به کمونیزم جنسی معتقد است، و در دو کتاب «جمهوری» و «قانون» آشکارا بیان داشته است که: بهترین روش اداره‌ی زندگی این است که یک زن مختصّ یک شوهر نباشد، و یک شوهر اختصاص به یک زن نداشته باشد و به تناسب عوض و بدل شوند.

<sup>۱۴۰</sup> - مانند سخنرانی در مجلس ترحیم بازرگان، سخنرانی در مراسمی که برای دکتر شریعتی برگزار می‌شود.

طرح نظریه‌ی قبض و بسط، سؤالهای زیادی را برانگیخت. و اندیشمندان به نقد آن پرداختند. در میان نقدهایی که تا کنون انتشار یافته است، نقد آقای صادق لاریجانی از همه قویتر است. آقای حسین غفاری<sup>۱۴۱</sup>، عطاءالله کریمی<sup>۱۴۲</sup> و محمد فنائی اشکوری نیز نظریه‌ی قبض و بسط را نقد کرده‌اند. نقدهای مقاله‌واری نیز از آقای ناصر مکارم شیرازی، جعفر سبحانی و... منتشر شده است. هر کدام از این نقدها به بخشی از نظریه‌ی قبض و بسط که به نظر خدشه‌دار می‌آمده پرداخته است، و آن گونه که باید به ارکان نظریه و نمایی عام از آن دست نیافته است. یکی از نزدیکان دکتر سروش<sup>۱۴۳</sup> نیز نظریه‌ی قبض و بسط را خلاصه کرده است. این خلاصه نیز با آن که مورد پسند دکتر سروش واقع شده و به چاپ رسیده است، ولی با این وجود نتوانسته ارکان نظریه را مشخص کند و امور مهم و مهم، فرعی و جزئی را از هم جدا سازد.

نقد یک نظریه زمانی بایستگی‌های لازم را دارد که ارکان آن نظریه مشخص شوند، در نظریه قبض و بسط ۶ رکن اصلی و مهم<sup>۱۴۴</sup> وجود دارد:

۱. دین غیر از معرفت دینی است.

۲. بشر به دین دسترسی ندارد، و همواره به نوعی از معرفت دینی دست می‌یابد.

۳. دین، الهی، مقدس، ثابت و مطلق است.

۴. معرفت دینی، بشری، نامقدس، متغیر و مقید و مشروط است.

۵. معارف بشری در چنان ارتباط متقابلی با یکدیگرند که دگرگونی هر یک از آنها سبب تحوّل در دیگر معارف می‌شود.

۶. دگرگونی معارف بشری استکمالی است.

---

<sup>۱۴۱</sup> - این نقد، نقدی قوی به نظر نمی‌آید.

<sup>۱۴۲</sup> - این نقد، بسیار ضعیف به نظر می‌رسد.

<sup>۱۴۳</sup> - آقای دکتر آرش نراقی.

<sup>۱۴۴</sup> - هرگاه به جزئیات و لوازم پرداخته شود، و به دقت، نظریه استیفا شود، این ۶ رکن به ۸۰ فقره می‌انجامد.

درباره‌ی این ۶ رکن می‌توان اظهار داشت:

هرگاه دین غیر از معرفت دینی دانسته شود، و دین کتاب و سنت انگاشته شود، مدعا درست است، اما دلایل دکتر سروش این مدعا را اثبات نمی‌کند.<sup>۱۴۵</sup>

- مدعا در رکن دوم به نظر درست می‌آید، اما دلایلی که در نظریه برای آن اشاره شده است، وافی به مقصود نیست.

- در رکن سوم، مدعا نادرست است، زیرا دین ثابت نیست.

- مدعا در رکن چهارم درست است، اما دلایل کافی برای آن اقامه نشده است.

- در رکن پنجم و ششم نیز ممکن است مدعا درست باشد، اما دلایل ارائه شده نمی‌تواند آنها را اثبات کند.<sup>۱۴۶</sup>

یادآوری:

در مقام نقد یک نظریه سه چیز باید از هم تفکیک شود:

---

<sup>۱۴۵</sup> - در نقد یک نظریه گاه پذیرش و عدم پذیرش راجع به مدعاست و گاه مربوط به دلیل است. ممکن است مدعا درست باشد، اما دلیل ارائه شده آن مدعا را به اثبات نرساند. از این رو اگر دلیل درست باشد می‌توان نتیجه گرفت که مدعا درست است. و اگر دلیل نادرست باشد، نادرستی مدعا به اثبات نمی‌رسد. و از سویی اگر مدعا درست باشد، نمی‌توان نتیجه گرفت که دلیل درست است، و اگر مدعا نادرست باشد می‌توان نتیجه گرفت که دلیل نادرست است.

<sup>۱۴۶</sup> - درباره‌ی رکن ششم باید اذعان داشت که استکمال علم مفهوم پیچیده‌ای دارد. گرچه امروزه برای فراگیری ریاضیات، کسی به کتاب اقلیدس و شرح چفمینی مراجع نمی‌کند، و برای پزشکی و زیست‌شناسی به کتابهای سقراط در این زمینه مراجعه نمی‌شود، اما در همه زمینه‌ها چنین نیست. هیچ‌کس نمی‌تواند بگوید - و نگفته است - که در فلسفه کتاب «جورج ادوارد مور» از کتاب افلاطون بهتر است. در عرصه‌ی هنر و ادبیات، هیچ کتاب ادبی ارزش رمان «ادیسه»، «ایلیاد» (اثر هومر) «دن کیشوت» (اثر سروانتس) را ندارد، نمی‌توان گفت حافظ به ۸ قرن قبل تعلق دارد و در زمان حاضر باید به شاعران امروزی مراجعه کرد، و... از این گذشته، استکمال علم وضوح مفهومی ندارد. آیا مراد مطابقت آن با واقع است؟ آیا به معنای کارآیی عملی است؟ آیا به معنای سازگاری بیشتر با دیگر آگاهی‌هاست؟..

۱. قائل نظریه به چه انگیزه‌ای نظریه را اظهار کرده است<sup>۱۴۷</sup>، حسن نیت داشته است یا سوء نیت؟<sup>۱۴۸</sup>

۲. نظریه صادق است یا کاذب، مطابق واقع است یا نه؟<sup>۱۴۹</sup>

۳. اظهار نظریه چه پیامدهایی دارد؟

این سه مقام هیچ ربطی بهم ندارند. ممکن است کسی با نیت نیک نظریه‌ای را اظهار کند، ولی نظریه‌اش کاذب باشد - کذب منطقی - و آثار و نتایج زیانبار بر جای گذارد. و از طرفی ممکن است فردی با انگیزه‌ی نادرست به اظهار نظریه‌ای پردازد، و از باب اتفاق نظریه‌اش صادق افتد و پیامدهای مثبت به همراه آورد. چنانچه ممکن است نظریه‌ی صادق نتایج منفی به بار آورد و بعکس.

همه‌ی این موارد در طول تاریخ فکر و اندیشه اتفاق افتاده است.

«هشدارها و پیامدهای جنبی نظریه قبض و بسط»

نظریه قبض و بسط زنگهای هشدار را به صدا درآورد، امور زیر بعضی از آنهاست:

۱. از آنجا که معرفت بشری همواره رو به استکمال است، و معرفت دینی یک نوع معرفت بشری است، و از آنجا که فقه نیز یک نوع معرفت دینی است، فقه نیز رو به استکمال بوده است. و نتیجه آن است که امروزه نمی‌توان با فقه شیخ طوسی به حلّ مسأله پرداخت، چه آن مربوط به هزارسال پیش است. فقه شیخ انصاری نوعی معرفت دینی است که به دو‌یست سال قبل تعلق دارد.

در نظام جمهوری اسلامی اندیشه‌ی اساسی حکومت فقهی است، فقهی که دستاورد تلاشهای فکری پیشینیان است. و نظریه قبض و بسط در تقابل با این اندیشه قرار دارد.

---

<sup>۱۴۷</sup> - این سؤال بی‌معناست که قائل نظریه به چه انگیزه‌ای واجد یک نظریه شده است، زیرا آدمی درباره‌ی نظریاتی که در ذهنش شکل می‌گیرد منفعل است. واجد یک نظریه شدن امر ارادی و اختیاری نیست، تا چنین سؤالی مطرح شود، گرچه مطالعات انسان، اظهار نظرهای اساتید و رجال بزرگ تا حدودی در این امر نقش دارد.

<sup>۱۴۸</sup> - این همان بحث حسن و قبح فاعلی است. بلکه باید دانست که انگیزه هرکسی را جز خدای (عالم السرّ و الخفایا) نداند، قرائن و امارات تا حدی می‌تواند انسان را به انگیزه یا انگیزه‌های صاحب نظریه رهنمون گردد.

<sup>۱۴۹</sup> - مراد صدق و کذب منطقی است، نه اخلاق. چه این دو با هم فرق بسیار دارد.

۲. بنابر نظریه قبض و بسط معرفت دینی بشری، متحوّل و متکامل است، و فقه نیز یک نوع معرفت دینی است، بنابراین حکومت دینی مبتنی بر فقه نمی تواند واحد باشد. بلکه اشکالی دارد که یک شکل آن نظام جمهوری اسلامی است.

۳. نظام جمهوری اسلامی ایران را نمی توان بهترین شکل حکومت دینی دانست. بلکه به طور محرز این نظام بهترین شکل حکومت دینی نیست. زیرا انگاره‌ی خداگونه از انسان دارد، که فوق طاقت آدمی است، اخلاق انسان باید انسانی باشد، اخلاق خدایان است که خدایی است.<sup>۱۵۰</sup>

۴. معرفت دینی به تعداد افراد متعدّد است، گروهی خاص حق ندارند معرفت دینی خود را تنها معرفت دینی بدانند، باید به تعداد افراد برداشته‌های مختلف از دین را مجاز دانست.

۵. آیا حکومت دینی به این است که ارزشها و روشها هر دو دینی باشد، یا تنها در ارزشها دینی بودن کفایت می کند؟

یادآوریها:

در جریان بحث درباره‌ی نظریه‌ی قبض و بسط مطالب پراکنده‌ای نیز عنوان شده است، که به عنوان چند یادآوری ذکر می شود:

آ. در ارکان نظریه قبض و بسط، نسبیّت وجود ندارد، و از این نظریه نمی توان نسبیّت معارف دینی را فهمید، گرچه بعضی لازمه‌ی این نظریه را نسبیّت معارف دینی دانسته‌اند. این نظریه تنها بر این دلالت دارد که معرفت آدمی نسبت به عالم واقع در حال تطوّر استکمالی است.

ب. وقتی کسی اظهار می دارد: قرآن حق است، حجّت است، و نور مبین است، و با تکیه بر این الفاظ ادّعا می کند که قرآن دین را ارائه کرده است، در واقع معرفت خود را از این الفاظ ابراز داشته است.

---

<sup>۱۵۰</sup> - «اخلاق خدایان» یکی از قویترین مقالاتی است که دکتر سروش در طول دوران فعالیت فکری خود نوشته است. و خیلی کم

مورد توجه قرار گرفته است. توصیه می شود که این مقاله چندین بار مطالعه شود، و آثار و لوازم حاصل از آن مورد توجه قرار گیرد.

ج. معرفت ممکن است از متن مکتوب و یا ملفوظ حاصل شود، چنانچه ممکن است از عمل کسی حاصل گردد، زیرا فهم عمل شخصی بدون سوابق ذهنی امکان ندارد.<sup>۱۵۱</sup>

د. تلفیقی بودن نظریه قبض و بسط: نظریه قبض و بسط یک نظریه تلفیقی است، هر کدام از ارکان آن در فرهنگ غرب بحث و بررسی شده است. ابداع دکتر سروش در این است که این ارکان را در کنار هم قرار داده و به این وسیله راه حلی برای جمع بین تعبدیات ثابت و حاجات متغیر یافته است.

بجا بود صاحب نظریه قبض و بسط ریشه‌های نظریه خود را در فرهنگ غرب نشان می‌داد. چه این روش از بسیاری مخالفتها و عنادورزیها جلوگیری می‌کند. بسیاری از کسان به خاطر غرضهای شخصی و در راستای دشمنی با افراد به نظریه‌های آنان حمله می‌کنند، و در نتیجه نسبت دادن نظریه به خود - با اینکه مجموعه‌ای از نظریات اندیشمندان است و دستاورد فکری دانشوران در طی سالهای متمادی است - سبب می‌شود که نظریه قربانی خود فرد گردد.

ه) انسان می‌تواند نظریه‌ای را ابراز دارد، و در عین حال اشکالات وارد بر آن را یادآور شود. این شیوه از نظر معرفت‌شناسی امروزی، امری است لازم، و موجبات پیشرفت علم را فراهم می‌آورد، زیرا ذکر وجه سلبی همانند وجه ایجابی در پیشرفت علم نقش دارد، آن که از وجه ایجابی ضعیف برخوردار است، و وجه سلبی قوی دارد، مخرب علم نیست، بلکه از حیث خاص به رشد علم مدد می‌رساند.

و) دیدگاه منفی دکتر فلاطوری نسبت به فلسفه سنتی: دکتر عبدالواحد فلاطوری، در عالم علم به نوعی پلورالیسم معرفت‌شناختی قایل است. بر اساس این دیدگاه نمی‌توان گفت: تنها نظام فلسفی که کل عالم واقع را می‌تواند توجیه کند، نظام فلسفی اسلامی است. چه نظام فلسفه‌ی اسلامی یکی از صدها نظامی است که می‌تواند عالم را توجیه کند، و نظام‌های فلسفی همه در توضیح عالم واقع موفقند. از این روست که بی‌مهری وی نسبت به فلسفه‌ی اسلامی، ناشی از گرایش به فلسفه‌ی تحلیل‌زبانی نیست، بلکه وی نسبت به فلسفه‌ی تحلیل‌زبان اصلاً هیچ نوع تعلق خاطر ندارد.

<sup>۱۵۱</sup> - در این زمینه می‌توان به آثار کالینگ وود (Colling wood) فیلسوف معروف انگلیسی مراجعه کرد.

ز. این باور که هر کس نظریه‌ای را رد می‌کند و اشکالات آن را بر می‌شمارد، می‌بایست به طور حتم نظریه‌ای از خود ابراز دارد، باوری است نادرست. و خود سبب می‌شود که گاه اظهار نظرهای سست و بی‌پایه ارائه شود. لزومی ندارد که کس نظریه‌ای را نمی‌پذیرد، از خود نظریه‌ای را بیان کند.

ج. امروزه در باب نظریه‌ها، معقولیت (reasonability) جایگاه بایسته دارد، و به عنوان ملاک پذیرش یک نظریه مطرح است. در میان نظریه‌های گوناگون باید نظریه‌ای را پذیرفت که کمترین اشکالها را نسبت به رقبای خود دارا باشد.

ظ. دو نکته در مورد جریان روشنفکری (به معنای عام آن): در جریان روشنفکری در ایران دانستن دو نکته لازم است:

۱. وجود یک اشتباه سبب شده است که با روشنفکران مقابله‌ی شدید شود. سیاسیون سنتی و روحانیون حوزه‌ای در این باور غلط فرو افتاده‌اند که روشنفکران مشکل آفرینند، و بسیاری از مشکلات جامعه را آنان پدید آورده‌اند. در حالی که در طول تاریخ روشنفکری، حتی یک مشکل هم به دست آنها ایجاد نشده است. کار آنان هم چون کار پزشک<sup>۱۵۲</sup> بوده است، و مشکلاتی را که در جامعه وجود داشته است کشف کرده‌اند، بنابراین روشنفکران کاشف مشکلات جامعه بوده‌اند، نه جاعل آنها.

۲. جامعه‌ی ما به دلیل عدم آشنایی با زبانهای مغرب‌زمین و تماس ناچیز با فرهنگ غرب، می‌پندارد بسیاری از نظریه‌ها را روشنفکران خود ارائه می‌کنند. در حالی که آنان تنها مترجمان دستاوردهای فکری اندیشمندان غربند. این امر به نوبه‌ی خود باعث شده است که گاه شیفتگی نابجا نسبت به روشنفکران در میان جامعه ایجاد شود، و شخصیت بزرگ برای آنان شکل گیرد، و گاه دشمنی‌های زیادی را برانگیزد.

ی. مقاله‌ی روحانیت و معیشت: در میان تمامی مقالاتی که تاکنون از دکتر سروش انتشار یافته است، مقاله‌ی «روحانیت و معیشت» تنها مقاله‌ای است که با دیگر مقالات ایشان همخوانی ندارد. این مقاله در واقع مقاله‌ی یک انسان مظلوم است. فردی که احساس کرده به او ظلم شده و لذا برآن شده است که به هر طریق ممکن به

---

<sup>۱۵۲</sup> - کار پزشک کشف بیماری انسان است. هرگاه پزشک به انسان بگوید: شما به زخم معده مبتلا هستید، سرطان دارید... نباید مدّت شود، نکوهش طیب زمانی بایسته است که در انسان سرطان ایجاد کند. زمانی که پزشک بیماری را -بیماری که انسان مبتلا به آن است و خود بی‌خبر می‌باشد- کشف می‌کند، شایسته‌ی سپاسگزاری است.

مخالفان خود ضربه بزند.<sup>۱۵۳</sup> در این مقاله دکتر سروش می‌خواهد در اذهان مردم نسبت به نحوه‌ی تأمین امور زندگی روحانیون شبهه ایجاد کند، و روشن است که این امر ربطی به نظریه‌ی قبض و بسط ندارد و از لوازم آن به حساب نمی‌آید.

جای بسی تأسف است که این مقاله بیش از هر مقاله‌ی دیگر حساسیت‌ها را برانگیخت و تز مدعی را به اثبات رساند<sup>۱۵۴</sup> و در مناسبات دکتر سروش با نظام اسلامی مشکلات شدیدی پدید آورد، و به موضعگیری‌های جدی و خصومت‌آمیز انجامید.

---

<sup>۱۵۳</sup> - هرگاه فردی رأیی را اظهار کند که واقعاً حق است، و منصفان حق بودن آن را تصدیق کنند، ولی مخالفان نابجا و ظالمانه با آن

رأی مخالفت ورزند، ممکن است فرد برانگیخته شود که از هر راهی که شده به مخالفان خود آسیب وارد سازد.

<sup>۱۵۴</sup> - التفات و توجه به ادعاهای فردی، به نحوی مثبت مدعای او محسوب می‌شود.

خوشحالم از اینکه یکبار دیگر خدمت سروران و اساتید می‌رسم. بنا بر این شد که ادامه‌ی بحث «جریان‌شناسی فرهنگی» را که سال قبل در همین ایام ایراد کرده بودم، ادامه دهم و بنده هم مخالف نیستم.

یک نکته: عنوان «جریان» در این مبحث ما چه کسانی هستند؟ مراد من از جریان‌شناسی فرهنگی، شناخت آن دسته از گرایش‌های فکری است که دو خصالت را دارا باشند:

(۱) جنبه‌ی نظری داشته باشد نه اینکه از سنخ تحقیقات تجربی باشد. پس تحقیقات تجربی از سنخ طبیعی و انسانی را از بحث بیرون می‌برد؛ چون محلّ بحث ما نیستند، بلکه محلّ بحث ما آنهایی‌اند که نظریه‌پردازی عقلانی یا ارزش‌داوری داشته باشند.

(۲) آن جریان نظری، در سطح مکتوبات هم عرضه شده باشد. بعضی گرایش‌ها هستند که به دلیل جبلت خود یا اقتضائات دیگری، در سطح ادبیات مکتوب ما، خود را ظاهر نمی‌کنند؛ این‌ها هم محلّ بحث ما نیستند.

نکته‌ی دیگر: هر نوع جریان‌شناسی می‌تواند با ذکر زیر مجموعه‌ها تعدادش بیشتر شود هم می‌تواند با اندراج چند جریان در یک جریان کلی‌تر تعدادش کمتر شود و هیچ حدّ و مرزی هم در کم و زیاد کردن تعداد آن‌ها در کار نیست. مثلاً جریان دینی هیدگری را می‌شود در درون خود آن تقسیماتی کرد که طبعاً تعداد بیشتری بدست می‌آید، و یا سه جریان تردیسیونالیستها، جریان دینی هیدگری و دین‌شناسی تحلیلی را که هر سه دغدغه‌ی دینی دارند، می‌شود زیر یک مجموعه و عنوان درآورد. بله وقتی کسی جریان‌شناسی فرهنگی می‌کند با مختصّاتی که برای جریان‌ها می‌گوید، استقرائاً نباید جریانی باشد که خارج از شمول سخن او باشد. و اما اصل بحث:

الف: جریان اخلاق‌گرایی (Moralism)

این‌ها فعالیت چشمگیری ندارند، اما می‌شود گفت یک گرایش عمومی به این جریان وجود دارد و روزبروز رشد می‌کند. مختصّات عمده سه‌گانه:

# ۱) این جریان در همه‌ی مسائل و معضلات اجتماعی به اعتبار «عقل سلیم» (Common sense) قائل است.<sup>۱۵۵</sup>

عقل سلیم (common sense) به معنای مجموعه‌ی دانشها و ارزشهایی است که همه‌ی انسانها فارغ از تحصیل کرده یا تحصیل نکرده، فقیر و غنی، شرقی و غربی، رنگ‌های مختلف و... آنها را پذیرفته‌اند که بعضی از مقوله‌ی دانش و بعضی از مقوله‌ی ارزش و بعضی از مقوله‌ی روش است و زندگی عادی انسانها با قبول این امور تمشیت می‌یابد. یعنی اگر تشکیک عملی در این امور بشود، قدرت ادامه‌ی زندگی عادی برای افراد از دست می‌رود. مثلاً همه‌ی ما قبول داریم که در جهان اشیاء و صفات اشیاء وجود دارند؛ بعنوان مثال «روبروی من میزی است با رنگ قهوه‌ای» این فهم عرفی است یا می‌گوییم «لیوان آبی برایم بیاورید»، «این آب سرد بود یا گرم بود» این‌ها بر اساس فهم عرف است؛ یعنی قبول داریم آبی هست با یک سری ویژگی‌ها. این سخنان ما مدلل به دلیلی نیست؛ یعنی دلیلی بر اینکه جهان متشکل از چیزها و صفات چیزها است، اقامه نشده است، اما باز همه قبول دارند.

براین مبناست که در فلسفه‌ی مابعدالطبیعه (Metaphysics)، آن‌جا که نظام جهان را نظام جوهری-عرضی می‌دانند، به همین فهم عرفی متوسل شده‌اند. قائل به جوهر و عرض بودن اشیاء عالم، فنی کردن همین فهم عرفی است؛ (جوهر یعنی چیز و عرض یعنی صفت چیز) اما نمی‌توان دلیلی بر این مطلب اقامه کرد و باز نمی‌شود نظام جهان را جوهری و عرضی ندانست. اگر کسی عملاً آنها را انکار کند، پس از اندک مدتی از دنیا می‌رود.<sup>۱۵۶</sup>

مثال دیگر: «نظام جهان، نظام علی و معلولی است» این اصل اثبات نشده، اما از قبولش گریزی نیست. دیوید هیوم تشکیک جدی بر این اصل می‌کرد، ولی اعتراف هم می‌کرد بر قبول چاره‌ناپذیر آن. او معتقد شد که اولاً علیت ضروری نیست و ثانیاً بیان علیت بین دو پدیده، فقط بیان مقارنت زمانی بین آنهاست، یا نهایتاً پی در پی

---

۱۵۵ - در فرهنگ غرب تعبیر «عقل سلیم» بمعنای ارزش داوری نیست؛ لذا شاید بهتر باشد این واژه‌ی انگلیسی را به «فرهنگ عرفی» یا «فهم مشترک» تعبیر کنیم. البته ترجمه‌های دیگری هم کرده‌اند اما خیلی نارسا است مانند «علم و دانش همگانی»، «همه‌باوری» و...

۱۵۶ - البته فعلاً نمی‌توانم به رمز ماندگاری این باور اشاره کنم که بحث مفصل و شیرینی است که در دانشگاه امام صادق (ع) تهران بحث کرده‌ام.

آیی زمانی. این دو حرف کمر علیّت را می شکند. زیرا این اصل می گوید اولاً علیّت ضروری است نه از مقوله اتّفاقات (Contingencies) و ثانیاً معصرت و پی در پی آیی نیست بلکه یکی به زور دیگری پدیده آمده است و به تعبیر هیوم «رشته نامرئی زوری» که ما «ضرورت» می گوئیم. با اینحال هیوم در همان کتابش می گوید: «ای خواننده‌ی گرامی! تو با استدلالات من متقاعد می شوی، ولی می دانم که باز هم وقتی از خواندن کتابم فارغ شدی، چنان زندگی می کنی که گویا اصل علیّت برقرار است و رابطه علی و معلولی به همان بیان قدما باقی است و خود من هم که احساس می کنم هوای اتاقم گرم شده، می خواهم بروم و پنجره را باز کنم؛ یعنی من هم معتقدم که باز شدن پنجره علّت می شود برای کاهش دما.»

یعنی آن چه از مبادی عقل سلیم است هم مدّلل به هیچ دلیلی نیست و هم مقاومت ناپذیر است و با مقاومت در برابر آن، زندگی ما قابل دوام و بقاء نیست.

این در ناحیه دانش بود اما از ناحیه ارزش: مثلاً همه‌ی ما قبول داریم راستگویی خوب است، خیانت به دیگران بد است، تواضع خوب است، تکبر بد است، احترام به پدر و مادر خوب است (احترام غیر از اطاعت است)؛ اما این گزاره‌ها را نمی شود اثبات کرد، هر چه بگوئیم باز حرفی در مقابلش هست. اصولاً ارزشهای قابل اثبات نیستند نه فقط فلان گزاره ارزشی؛ چرا؟ اشاره اجمالی می کنم:

عقل و نیروهای ادراکی انسان اگر کما هو حَقُّه هم بتوانند کارشان را انجام دهند به این جا می رسند که «صیورۃ الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العینی» یعنی هر چه در عالم واقع تحقّق دارد، در عالم ذهن نقش می بندد اما باز هر چه که «هست» در ذهن ما نقش می بندد نه هر آنچه که «باید». یعنی اگر حسّ من و عقل من - فعلاً کاری ندارم که اصلاً عقل چیست - خوب کار کنند، تازه می فهمم که داخل این [عالم] چه چیزی چگونه «است»؟ و چه چیزی چگونه «نیست»؟ چه چیزی «هست» و چه چیزی «نیست»؟ چه چیزی با چه چیزی دارای رابطه‌ی R «است» و چه چیزی با چه چیزی دارای رابطه‌ی R «نیست»؟ یعنی این شش قسم گزاره را می فهمم؛ اما چه چیزی چگونه «باید» باشد، چگونه «نباید» باشد، چه چیزی «باید» باشد و «نباید» باشد و چه چیزی با چه چیزی دارای رابطه‌ی R «باید» باشد و چه چیزی با چه چیزی دارای رابطه‌ی R «نباید» باشد، این‌ها از مقولات فراتر از واقعیّات است؛ از مقوله‌ی برنامه‌ریزی برای واقعیّات است. عقل و مجموعه نیروهای ادراکی انسان حقایق و واقعیّات را تشخیص می دهد؛ باهمه این تشکیکات باز شما می گوئید بالأخره - راست گفتن بهتر از دروغ گفتن است، تواضع خوب و تکبر بد است و غیره. این‌ها دلیل ندارند اما ماندگاراند.

اما عقل سلیم روشی هم داریم. روش از آمیزش یک دانش و یک ارزش بدست می آید. مثلاً هم معتقدیم که «باید پیش معلم رفت تا چیزی آموخت» یا «باید به متخصص رجوع کرد تا مشکل حل شود»؛ اینها کامان سنس فلاسفه هستند<sup>۱۵۷</sup> به دو معنا: اولاً بین همه‌ی ما مشترک‌اند، ثانیاً تا آنجا که حافظه تاریخ به یاد دارد، ماندگار بوده‌اند؛ اما با اینحال مدلل به دلیل نیستند.

یکی از مسائل مهم این است که آیا فلاسفه حق دارد از عقل سلیم فاصله بگیرد یا نه؟ بدون شک فلسفه از عقل سلیم آغاز بکار می‌کند اما بحث این است که آیا می‌شود فلسفه از عقل سلیم فاصله بگیرد؟ و اگر فاصله گرفت آیا باید گفت: «وای بر این فلسفه» یا «وای بر آن عقل سلیم»؟ این یک نزاع بسیار جدی در فلسفه‌ی غرب بوده است. این نزاع به آهستگی تکون یافت و در زمان «دیوید هیوم» بین او و فیلسوف هم عصر و همشهری و دوست او ولی کاملاً مخالف او بطور کامل تبلور یافت؛ یعنی فیلسوف اسکاتلندی «تامس رید»؛ او رهبری کسانی را بر عهده گرفت که می‌گفتند «فلسفه اگر ذره‌ای از عقل سلیم فاصله گرفت، معیوب شده است» اما هیوم می‌گفت: «فلسفه هر قدر از عقل سلیم فاصله می‌گیرد به حقانیتش بیشتر وقوف می‌یابیم». «تامس رید» فلسفه‌ای پدید آورد به نام «فلسفه‌ی مبتنی بر فهم عرفی» در عصر ما «جرج ادوارد مور» بزرگترین مدافع این فلسفه شد. ویتگنشتاین متأخر هم به این فلسفه گرائید بر خلاف ویتگنشتاین متقدم.

مثلاً حرکتی جوهری ملاصدرا یک اصل فلسفی مخالف «فهم عرفی» است، اما آیا می‌شود گفت بخاطر اینکه خلاف فهم عرفی است، نامقبول است یا نه؟ فهم عرفی، این میز پنج سال پیش را همان میز می‌داند اما طبق حرکت جوهری این غیر از عوارض آن -خودش هم آنآ فائاً چیز دیگری می‌شود. اما فهم عرفی این را تحمل نکرده بلکه به بقاء چیزها و عدم بقاء ویژگی‌های چیزها (اعراض) قائل است. فیلسوفان شرقی یعنی فلاسفه‌ی هند، چین و تاحدی ژاپن که می‌گویند: «کثرت امر موهومی است»، مخالف فهم عرفی حرف می‌زنند؛ فهم عرفی جهان اسلام بر این است که موجودات کثیری در جهان وجود دارند، اما فلسفه‌ی شرق و بعضی نحله‌های عرفانی جهان اسلام می‌گویند کثرت امر موهومی است و تنها یک موجود در جهان هست. عرفای ما صریح می‌گویند هر که در جهان، بیش از یک موجود می‌بیند، چشمانش لوج یا احوک است که یک چیز را چند تا و بلکه میلیاردها می‌بیند. اما آیا می‌شود گفت چون مخالف فهم عرفی است، غیرقابل دفاع است؟ و نیز فیلسوفان

و عرفائی از ما که قائلند زمان امر موهوم است و وجود ندارد، گمان می‌کنیم وجود دارد، این هم مخالف فهم عرفی است. تقسیم به حال، گذشته و آینده و اینکه ما با بعضی هم عصر نیستیم و با بعضی هم عصر هستیم، دلیل بر این است که فهم عرفی موافق واقعیت زمان است؛ اما اگر گفتیم موهوم است خلاف فهم عرفی می‌شود. اما آیا می‌شود گفت چون خلاف فهم عرفی است باید آنرا رد کرد یا نباید آنرا رد کرد؟

این یک نزاع بسیار جدی و مهم است. این نزاع در علوم تجربی طبیعی هم هست؛ کسی که می‌گوید تعداد ابعاد جهان ۱۷/۳ بعد است (نظریه‌ی استفان هاوکینگ) خود هفده تا هم شگفت‌انگیز است و خیلی شگفت‌انگیزتر از آن، تعبیر یک سوّم درباره‌ی بُعد است؛ مگر بُعد هم کسربردار است؟ فیزیک امروزه خیلی از فهم عرفی فاصله گرفته است. پس فهم عرفی مجموعه برداشتهای دانشی، ارزشی و روشی مشترک اما نامدلّل و با اینحال اجتناب‌ناپذیر ما آدمیان است و شاید رمزماندگاریش همین اجتناب‌ناپذیری و بعضی دلایل دیگر باشد.

بنابراین جریان «مُرالیسم» اولین خصیصه‌اش موافقت تام و تمام با فهم عرفی است بدون هیچ استدلالی به نفع فهم عرفی و مدلل سازی فهم عرفی (گرچه استدلال به نفع آن استحاله‌ای ندارد).

(۲) ویژگی دوّم: بی‌تفاوتی نسبت به دین

این جریان نسبت به دین به یک معنا بی‌تفاوت و به یک معنا هم موافق و هم مخالف آن است. این جریان نمی‌گوید هر آن چه در دین است خرافات و دورافکنندگی است و نیز نمی‌گوید هر آن چه در دین (هر دینی) هست، قابل قبول است و حقیقت دارد، بلکه دست به گزینش می‌زند؛ بعضی از امور دینی را می‌پذیرد و بعضی را رد می‌کند.

مثلاً این جریان می‌پذیرد که «نظام جهان اخلاقی است» و می‌پذیرد که «خدایی هست» -البته نه بمعنایی که در ادیان است- چون قبول این گزاره مفید است. اما بیشتر اموری که در ادیان و مذاهب هست (بیشتر به لحاظ کمی)، نمی‌پذیرد. به همین جهت گفتیم هم موافق دین و هم مخالف آن است و به این معنا نیست که به دین از آنرو که دین است، بی‌تفاوت است. می‌گویند تا وقتی سود دارد می‌پذیریم و وقتی زیان داشته باشد، نمی‌پذیریم. این یک ویژگی لیبرال نسبت به دین است و طبعاً با این ویژگی، بین ادیان هم تفاوتی نمی‌گذارند؛ چون آن چه از دین می‌پذیرند، مشترک بین ادیان است؛ البته نه به دلیل اشتراکش آنرا پذیرفته‌اند بلکه به این دلیل که آن چه را که مفید برای ما هستند، اتفاقاً مشترک بین ادیان هم هستند.

این جریان برای اصلاح وضع اجتماعی بسیار تأکید می‌کند که باید از درون عوض شویم، تأکید بر نوعی اصلاح فردی می‌کند. به این معنا این گرایش ضد سیاست‌زدگی است، سیاست‌زدگی به معنایی که خواهیم گفت: اگر من قبول کنم همه‌ی مشکلات یک اجتماع یا مادر مشکلات یک جامعه، نظام سیاسی حاکم بر آن جامعه است و باز قبول کنم که راه حلّ همه‌ی مشکلات یا مشکل عمده‌ی کشور تغییر نظام سیاسی، تغییر در رده‌ها و مراتب مختلف و با شدت و ضعف مختلف است، این را به «سیاست‌زدگی» تعبیر می‌کنیم.

سیاست‌زدگی دو مدعا دارد؛ اول اینکه همه‌ی مشکلات ما یا عمده‌ی آن‌ها بخاطر فلان نظام سیاسی حاکم بر جامعه است و دیگر اینکه هر کاری برای رفع مشکلات یا مشکل عمده باید با تغییر نظام آغاز شود. سیاست‌زدگی شعبه‌ای از عمل‌زدگی است و اشکالات وارد بر عمل‌زدگی بر سیاست‌زدگی هم وارد است و بر سیاست‌زدگی اشکالات بیشتری وارد است؛ یعنی بعضی از اشکالات اختصاص به سیاست‌زدگی دارد.

در اینجا یک ارزش‌داوری می‌کنم: بنظر می‌آید یکی از بزرگترین اشتباهات، سیاست‌زدگی است؛ یعنی کسی فکر کند که مشکل، نظام سیاسی حاکم است. «رایین رانات تاگور» و «گاندی» دو رفیق بسیار صمیمی بودند؛ در جریان مبارزات استعمارزدایی هند، راهشان از هم جدا شد. گاندی رهبری سیاسی این نهضت را برعهده گرفت، ولی تاگور شروع کرد به تأسیس مدارس برای تعلیم و تربیت -مدارس او هم اکنون نیز در هند هست؛ سیستم خاصی را در تربیت و تعلیم القاء می‌کند، غیر از آن‌چه در غرب متداول است... تاگور نامه‌ای<sup>۱۵۸</sup> به گاندی نوشته است که می‌گوید اشتباه شما این است که فکر می‌کنید تمام مشکلات مردم هند ناشی از اینست که فرمانداران، استانداران و امپراطورشان انگلیسی است و ارتش و اقتصادشان بدست انگلیسی‌ها اداره می‌شود... و فکر می‌کنید اگر ما این‌ها را از کشورمان بیرون رانندیم و بجای آن‌ها از مردم اصلی هند بر سر کار آوردیم، مشکلمان حلّ می‌شود؛ این توهم شماست. اما من معتقدم یک سلسله امور هست که اگر در این مردم عوض شود و همین انگلیسی‌ها حاکم باشند، مردم سعادت‌مند خواهند بود و فرهنگ اقتصاد و... مطلوب خواهند داشت؛ اما اگر آن سلسله امور عوض نشوند هیچ تغییری در رفع مشکلات ایجاد نمی‌شود. مردم ما مختصات فرهنگی-روانی‌ای دارند که اگر این‌ها عوض نشود، هیچ تغییری در رفع مشکلات ایجاد نمی‌شود. مردم ما مختصات فرهنگی-روانی‌ای دارند که اگر این‌ها عوض نشود، مشکلات، هست و فرقی هم بین حاکم

<sup>۱۵۸</sup> - ترجمه‌ی ناپخته قسمتی از آن نامه سالها قبل به فارسی انجام شده؛ اما اصل آن انگلیسی است و مفصل هم هست.

انگلیسی و هندی نیست و اگر آن‌ها از بین رفت، مشکلات رفع می‌شود، چه انگلیسی حاکم باشد و چه هندی. پس به جای اینکه به مردم بگوئید: «مردم! به پیش» بگوئید: «مردم! بخود آئید، عیب شما در خود شماست» تلقی تاگور خلاف سیاست زدگی است، تا ما اینطور هستیم نظام حاکم بر ما این‌طور زائیده می‌شود، ماهیت نظام حاکم با تغییر اسم و رسم عوض نمی‌شود. این دیدگاه با دیدگاه گاندی خیلی فرق می‌کند و با دیدگاه آیت‌الله خمینی خیلی فرق دارد. البته وی به خاطر آن روحیه‌ی عرفانی خیلی توجه به امور درون و معنویت داشتند اما به هر حال ایشان قبل از هجوم به مردم، به رژیم مردم هجوم می‌بردند؛ قائل بودند که ام الفساد رژیم است. البته کاری به ارزشداوری ندارم ولی به هر حال این جریان را سیاست‌زدگی می‌گویند.

پس ویژگی سوم جریان مرایسم، خلاف سیاست‌زدگی است و از این رو اعتنا ندارند که چه نظامی حاکم باشد و چه نظامی حاکم نباشد. پس برخورد شدید با هیچ نظامی ندارد، چون مشکل را نظام نمی‌داند بلکه در درون خود ما می‌داند.

چهره‌های شاخص این جریان:

چهره‌های شاخص آن، دو نفراند به نامهای دکتر محمد علی اسلامی ندوشن و دکتر مصطفی رحیمی. مجموعه آثار این دو متفکر تماماً توصیه‌های مؤکد اخلاقی است که نمود اجتماعی پیدا می‌کنند. کتاب «ایران را از یاد نبریم» از آقای اسلامی ندوشن - که اولین کتابش در این باب است - تا کتابهایش در زمان ما، یعنی در تمام قریب به چهل کتابش همین توصیه‌ها شده است. این دو نسبت به موضع‌گزینش گرایانه دارند. خیلی از متفکران ما کم‌کم کارشان دارد به همین جا می‌کشد.

نظیر این گرایش در ابتدای رنسانس در اروپا بطور خیلی جدی پدید آمد. کتاب‌های این دو بزرگوار مانند کتاب‌های «اراسموم» و «تردامی هلندی» است یا مانند کتاب‌های «تامس مور» انگلیسی و کتاب‌های «مونتن» فرانسوی است. این‌ها هم موافق اصلاح درونی بودند و مخالف خشونت و برخورد. لذا یک گرایش بسیار مداراگرانه و اهل تسامح و تساهل است.

این ویژگی با سیاست‌زدگی بویژه با سیاست‌زدگی دینی بشدت ناسازگار است. «کالون» فرانسوی یکی از دو شخصیت بزرگ نهضت پروتستانیسیم مسیحی است. او در ژنو یک حکومت دینی بی‌مدارا تأسیس کرد، برخلاف «لوتر» که قبل از او زندگی می‌کرد و حکومتی تأسیس نکرد. کالون سعی کرد حکومتش را به اطراف سرایت دهد. در مقابل او یک اومانیسیت دیگر به نام «کاستلیو» که مسیحی و متدین هم بود، ظاهر شد. شرح

ماوقع میان آن دو در کتابی به قلم «اشتفان تسرایگ» نوشته شده است<sup>۱۵۹</sup>، با نام «قیام کالون و کاستلیو» با ترجمه‌ی عبدالله توکل<sup>۱۶۰</sup> کاستلیو، گرایش مارالیستی دارد ولی کالون گرایش سیاست‌زده‌ی دینی. آشنایی ما با این ادبیات خیلی ضرورت دارد؛ به دو دلیل: ۱. ما را از سیاست‌زدگی نجات می‌دهد و چشم ما را به عیوب و نقایص سیاست‌زدگی باز می‌کند. ۲. دید ما را نسبت به دین و به‌ویژه وقتی دین می‌خواهد مداخله در امور سیاسی و اجتماعی کند، تیزتر می‌کند و توجه می‌دهد که دین چقدر می‌تواند در چنین نهضتهایی در خدمت اهداف غیردینی هم قرار بگیرد.

ب. گرایش نهضت‌سوم روان‌شناسی  
این گرایش در یک جهت نظیر همان گرایش است ولی در جهات دیگر خیلی از آن (گرایش قبلی) دور است. در کشور ما از بیست سال پیش به این طرف ظهور یافت. مانند گرایش قبلی بر دگرگونی فردی درونی تأکید دارد، اما خیلی فرقها هم با آن دارد.

از زمانی که روان‌شناسی به‌عنوان یک علم پذیرفته شده یعنی از نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم، سه نهضت عمده تا بحال پدید آمده است:

(۱) نهضت روانکاوی به دست فروید، آدلر، کارل یونگ، کارن هورنای و امثال ذلک. البته در اصل توسط فروید بوده و بقیه دنباله‌رو بوده‌اند. از این نهضت کتاب‌های خوبی منجمله از فروید به فارسی ترجمه شده است.

(۲) گرایش رفتارگرایی، این گرایش تحت تأثیر فلسفه‌ی تحلیل‌زبانی پدید آمد، یعنی ریشه در آرای ویتگنشتاین و به‌ویژه گیلبرت رایت فیلسوف تحلیل‌زبانی بسیار نامبردار انگلیسی و کتاب دوران‌سازش که به نام «مفهوم ذهن (یا نفس)» (The concept of mind) معروف است، دارد.

---

<sup>۱۵۹</sup> - از انتشارات «برانشویک» در آلمان اشتغال تسوایگ از بزرگترین زندگینامه‌نویسان معروف اروپا است. زندگینامه قریب به شصت رجل بزرگ دینی، سیاسی و اجتماعی را نوشته است و خیلی پرخواننده است. زیرا کتابهایش بسیار دقیق است؛ از او کتاب‌های زیادی به فارسی ترجمه شده است، البته با ترجمه‌های خیلی ضعیف.

<sup>۱۶۰</sup> - این کتاب با ترجمه‌ی دیگری به قلم سیروس آراین‌پور، با نام «وجدان بیدار» (انتشارات فرزانه) نیز منتشر شده است؛ ترجمه‌ی دوم بهتر است چون از متن آلمانی ترجمه شده اما اولی از ترجمه‌ی انگلیسی (که آنهم از آلمانی است) می‌باشد و آقای آراین‌پور نثر بسیار پخته‌ای هم دارد.

او در این کتاب مقدمات فلسفی پدید آمدن نهضت دوم روان‌شناسی را ایجاد کرد و سعی کرد نشان دهد که بسیاری از الفاظ مفاهیمی که ما در باره‌ی نفس، تقوا، افعال، انفعالات و حالات نفس بکار می‌بریم، اسامی بی‌مسمایی هستند؛ مدلول ندارند، ولی ما هویاتی برای آن‌ها قائل شده‌ایم چون خیال می‌کردیم وجود دارند. اما حالا که فهمیدیم چنین الفاظی بی‌مدلول‌اند، می‌فهمیم که اصلاً چنین هویاتی تحقق ندارند. چیزی بنام هوش و چیزی بنام عقل در انسان وجود ندارند. بعدها دو روان‌شناس معروف «واتسن» و «اسکینر» مدالیل سخن «رایل» را به قلمرو روان‌شناسی تجربی کشاندند و نهضت دوم یعنی رفتارگرایی پدید آمد.

۳) نهضت سوم روان‌شناسی با نام روان‌شناسی انسان‌گرایانه (humanistic) این نهضت که متأخر از آن دو است، سه تفاوت عمده با آن دو دارد:

الف) دو گرایش قبلی با بسیاری مبانی و گرایشهای دینی سازگار نیست. خیلی کم می‌شود یافت کسانی را که در این دو نهضت باشند و گرایشهای دینی و مذهبی داشته باشند. منظورم فقط غریزه‌ی جنسی یا «لیبدو»ی فروید نیست؛ می‌شود کسی قائل به حاکمیت لیبدو باشد و الهی هم باشد. اصلاً حرف‌های این دو روان‌شناس بسیاری از مواضع انسان‌شناسانه‌ی دین را مورد شک و شبهه قرار می‌دهند. اما نهضت سوم با دین و مذهب سازگاری دارد و بسیاری از سران این گرایش متدین‌اند و به دیانت تصریح هم می‌کنند.

ب) دو گرایش قبلی کاملاً جنبه‌ی تجربی دارند اما این سومی جنبه‌ی تجربی-نظری دارد. نظرسازی و فلسفه‌پردازی در این سومی خیلی غلبه دارد.

ج) این سومی دانش همراه با ارزش است؛ فقط نمی‌گوید انسان چگونه «است» بلکه هم‌چنین می‌گوید که چگونه «باید» باشد؛ فقط توصیف نمی‌کند، بلکه توصیه هم می‌کند. اما در دوتای قبلی اصلاً توصیه نبود. صاحبان این گرایش تعبیر «Perfect man» (انسان کامل) و بیشتر از آن تعبیر «Healthy man» (انسان سالم) را در نوشته‌هایشان بکار می‌برند؛ الگوی سلامت انسان را ارائه می‌دهند و سلامت با نرمال بودن فرق دارد.<sup>۱۶۱</sup> و بنابراین از ارزشداوری خالی نیست. نویسندگان نهضت سوم درباره‌ی ارزش و واقعیت خیلی تحقیق کرده‌اند و هم مباحث فراوانی در باب ارزش‌گذاری در روان‌شناسی داشته‌اند.

---

<sup>۱۶۱</sup> - سلامت را نباید با «نورمال» (Normal) بودن اشتباه گرفت. در روان‌شناسی مطرح می‌شود که نورمال و آنورمال (Normal -

Abnormal) چه کسانی هستند؟ آن رفتار و مختصه‌ای را که در عموم مردم هست، «نورمال» می‌نامیم و آنرا که در عموم نیست

بزرگان این نهضت عبارتند از: آبراهام مزلو (که نامبردارترین آنها است)، کارل راجرز، کارل گوستاو یونگ، خانم کارن هورنای و پی یرز. کتاب‌های این‌ها کمتر به فارسی ترجمه شده است.

من فعلاً کاری به این‌ها ندارم بلکه می‌خواهم بگویم در اثر این نهضت سوّم روان‌شناسی یک گرایش اصلاحی-اجتماعی در غرب پدید آمد که آن گرایش اکنون در غرب ظهور کرده است. در واقع این نهضت سوّم ما در یک گرایش اجتماعی-اصلاحی است. و ما به فرزندش کار داریم که در ایران محلّ توجه بسیاری از افراد است. بسیاری از کتاب‌هایی که خانم گیتی خوشدل ترجمه می‌کنند، این گرایش را دارند و تنها ترجمه‌های ایشان و یکی دوتای دیگر قابل اتکا و اعتماد است.

این گرایش اکنون در میان جوانان ما خیلی غالب است. آنها که تحت تأثیر این کتاب‌ها هستند، سه مختصه را تجربه می‌کنند:

(۱) این گرایش بطور کلی خوشبینانه (Optimistic) است و لذا در جهت رفع گرایش بدبینی افرادی که گرایش بدبینانه دارند، توصیه می‌شود. این‌ها یک جهان خیلی روشن و امیدوارکننده، شادی‌بخش و آرامش‌زا توصیف می‌کنند.

(۲) این کتاب‌ها معمولاً القاء می‌کنند که مهار سرنوشت تو فقط بدست خود توست. و این دو خصلت ایجاد می‌کند (کار به صحت و سقم آن ندارم): اولاً یک اعتماد به نفس خارق‌العاده می‌دهد، ثانیاً انسان را وارد یک مناسبات مطلوب با دیگران می‌کند. (مقدار زیادی از مناسبات اجتماعی ما که با دیگران نامطلوب این است که

---

«آنرمال» می‌گوئیم. لذا این دو رفتار، ارزش نیستند، بیان واقعیت‌اند. مثلاً من وقتی چیزی می‌خرم سعی می‌کنم کمتر پول بپردازم و وقتی چیزی می‌فروشم، سعی می‌کنم حتی المقدور بیش تر پول بگیرم؛ این حالت نرمال است. حال اگر کسی جنس بیست هزار تومانی را می‌خواهد به بیست و پنج هزار تومان اما نمی‌شود گفت غیرصحيح است. نرمالیتی و آنرمالیتی (Normality and Abnormality) بستگی دارد به این که از متوسط (Average) انسانها عدول کرده‌اند یا نه؟ فقط کمیّت در این جا مطرح است؛ ۹۹٪ که فلان طورند نرمال‌اند و ۱٪ بقیه که فلان‌طورند، آنرمال‌اند؛ اما صحت هیچ کدام را نشان نمی‌دهد. در شهر ما [شهرضا] آقایی بود که می‌آمد و از یکی از خویشان ما که شیرینی‌فروشی داشت، جنس می‌خرید؛ مثلاً قند را که کیلویی پنج تومان بود به پنج و نیم تومان می‌خرید و بعد هم وقتی قندها را بر می‌داشت یک تگه از قند را در ترازو باقی می‌گذاشت. این یک رفتار آنرمال است اما نمی‌شود گفت غلط است. پس نرمالیتی و آنرمالیتی یک مفهوم تجربی و کمی است اما سلامت و عدم سلامت یک مفهوم ارزشی است.

دیگران را مقصّر می دانیم. مثلاً می گویم «پدرم این ضربه را به من زد» یا «اگر مادرم نبود من به این بدبختی نبودم» یا «رفقایم مرا به این حالت کشاندند، خدا لعنتشان کند» و این گرایش این حالت را از بین می برد.

۳) خوانندگانی که از این کتاب‌ها متأثر می شوند، به فعالیت‌های سیاسی خیلی بی تفاوت می شوند، یعنی از زندگی سیاسی - به معنای مضیق آن که رابطه میان حاکم و محکوم است - کنار می کشند. این نهضت امروزه و به ویژه در سالهای پس از جنگ طرفداران زیادی دارد و هنوز پرتیراثرترین کتاب‌ها در کشور ما مربوط به همین کتاب‌هاست و علت اینکه مثلاً بعضی از این کتاب‌ها پنج تا ترجمه به وسیله‌ی افراد مختلف دارد، همین طرفداران زیاد این کتاب‌هاست.

شبهت این گرایش با گرایش قبلی این است که دائم ما را به خودمان توجه می دهد و به نظر من از این حیث گرایش سالمی است. اما این گرایش نسبت به دین - به معنایی که ما از دین می فهمیم یعنی دین سنتی - نامهربان است و بی باور است. و این گرایش به فمینیسم<sup>۱۶۲</sup> (feminism) هم خیلی میدان می دهد و از این حیث هم خیلی غیردینی است - منظور تلقی سنتی از دین است که خیلی ضد فمینیستی است.

آقای مهدی قره‌چه‌داغی (خواهرزاده‌ی سهراب سپهری) ترجمه‌های زیادی در این زمینه دارند؛ شاید نزدیک به ۶۰ جلد، اما ترجمه‌هایش غیردقیق است، مترجمان فراوانی مخصوصاً در میان خانمها رغبت به ترجمه این کتاب‌ها دارند.<sup>۱۶۳</sup>

ج. گرایش عرفان آمریکایی

گرایش عرفان آمریکایی یا عرفان سرخپوستی و به عبارتی هندی شمرندگان (Indian shamanism) از یک حیث به گرایش قبلی شبهت دارد، ولی از بسیاری حیثهای دیگر متفاوت از هم‌اند، یعنی از این حیث که به خودکاوی و خوداصلاح گری التفات می دهد با آن شبهت دارد؛ گرچه «انسان سالم» این گرایش با گرایش قبلی خیلی فرق دارد.

<sup>۱۶۲</sup> - [نهضتی به طرفداری از تساوی حقوق زن و مرد، زن‌باوری (Feminism)]

<sup>۱۶۳</sup> - [چند جمله‌ای از مطالب پایانی این جلسه به دلیل ارتباط بیشترش با گرایش بعدی، به جلسه بعدی منضم شد.]

گرایش عرفان آمریکایی از بیست سال پیش در کشور ما نفوذ داشته و نفوذش روبه کاهش هم نبوده است. این جریان در دو صورت خویش به ایران منتقل شده است: یکی در صورت سنتی خودش و دیگر در صورت غیرسنتی خودش برای حل مسائل زندگی شخصی و فردی:

توضیح اینکه عرفان سرخپوستی یک عرفان خیلی عمیق تاریخی است و به بومیان آمریکا باز می‌گردد نه انگلیسی‌ها و انگلوساکسونهایی که وارد آمریکا شدند. این عرفان به روایت سنتی‌اش برای «نجات» از طریق کشف و شهود عرفانی پدید آمده است مانند سایر نحله‌های عرفانی که نجات را بالمآل از این طریق ممکن می‌دانند. نماینده‌ی این دیدگاه سنتی در روزگار ما «دون خوان»<sup>۱۶۴</sup> و «دون خارو» دو تن از سرخپوستان قاره‌ی آمریکا بودند؛ و به‌ویژه «دون خوان» از طریق «کاستاندا»<sup>۱۶۵</sup> در ایران خیلی معروف شد. «کارلوس کاستاندا» استاد دانشگاه در رشته‌ی مردم‌شناسی زمانی تصمیم گرفت درباره‌ی اثرات گیاهان آرامش‌بخش و توهم‌زا تحقیقاتی انجام دهد.<sup>۱۶۶</sup> او در ضمن این تحقیقات با دون خوان آشنا شد و او مسیر زندگی کاستاندا را تغییر داد؛ یعنی به جای تحقیقات گیاهی دنباله‌رو «دون خوان» شد در یک مسیر و سلوک عرفانی دوازده ساله. البته در اواسط کار «دون خوان» او را با شخص دیگری به نام «دون خارو» آشنا کرد، ولی نفوذ اصلی از آن «دون خوان» بود. «کاستاندا» تصمیم گرفت این عرفان را به زبان امروزی به جهان معرفی کند. کتاب‌هایی (در ده جلد) نوشت که کم‌کم به فارسی هم ترجمه شد. اول بار خانم «دل‌آرا قهرمان» یکی از این مجلدات را با نام «سفر به دیگر سو» ترجمه کردند - البته نام اصلی کتاب «سفر به اختلان» بوده است. - و ترجمه‌ی دقیقی هم هست. آشنایی ما با این گرایش با همین کتاب بود و استقبال از آن هم شگفت‌انگیز بود. سپس چون خانم قهرمان اشتغالات دیگری پیدا کردند، کتاب‌های دیگرش به سرعت به وسیله‌ی دیگران ترجمه شد و تقریباً غیر

<sup>۱۶۴</sup> - [«Don Juan Matus» جادوگر سرخ‌پوست مکزیکی]

<sup>۱۶۵</sup> - Carlos Cusienada

<sup>۱۶۶</sup> - زیرا این گیاهان در قاره‌ی آمریکا فراوانند و سرخ‌پوستان کاربردهای شگفت‌انگیزی درباره‌ی تأثیر این گیاهان در طول تاریخ کشف کرده بودند. این گیاهان اولاً حساسیت‌های ارگانیک را زیاد می‌کنند، مثلاً قدرت بینایی و شنوایی را بسیار حساس می‌کند تا آن‌جا که شخص حرکت آب را در آوندهای گیاهی هم می‌شنود و بویایی انسان را بسیار حساس می‌کند تا آن‌جا که تقریباً هر شیء را با بویش می‌شناسد. به همین دلیل آن‌ها را توهم‌زا می‌گویند که ما را وارد دنیایی می‌کند که با دنیای فهم عرفی (Commonsense) متفاوت است.

از یک کتاب بقیه‌ی کتاب‌های کاستاندا به فارسی ترجمه شده است و همیشه هم جزء کتاب‌های پرفروش بوده است.

این تفصیل کاستاندا از آن دو شخصیت، عرفان سنتی سرخپوستی است. اما [درباره‌ی صورت غیرسنتی آن] این عرفان آهسته آهسته موارد کاربردی هم یافته است که دیگر آموزه‌های مابعدالطبیعی‌اش مورد تأکید نیست. مانند اینکه شخصی بیاید آثار عرفای اسلامی را پیاده کند و مبانی مابعدالطبیعی آن را کنار بگذارد و با این کار دستورالعمل‌هایی هم برای حل مشکلات روانی و روحی مردم اخذ و اقتباس کند؛ گرچه این اقتباس ممکن است موافق مبانی خود عرفای اسلامی نباشد و عبارتی شاید «مالایرضی به صاحبه» باشد؛ اما بالأخره کارآیی خودشان را دارند. و از طرفی شخص مورد درمان هم ممکن است به «حضرات خمس» محیی‌الدین قائل نباشد و وحدت وجود و وحدت شهود هم نفهمد.

در دو دهه‌ی اخیر بریدن عرفان سرخپوستی از مبانی نظری‌اش و روی کردن به احکام عملی آن در آمریکا و اروپا خیلی زیاد شده است و کتاب‌های فراوانی نوشته شده که کم و بیش از وجوه نظری خالی هستند و در عوض مملو از دستورالعمل‌ها هستند و این‌ها به فارسی هم زیاد ترجمه شده‌اند. از جمله‌ی معروفترینها، نوشته‌های «پائولو کوئیلو»<sup>۱۶۷</sup> برزیلی شگفت‌انگیز است. او هم اکنون نیز زنده است. او را اول بار خانم دل‌آرا قهرمان معرفی کرد با ترجمه کتاب‌هایی هم چون «کیمیاگر» که فروش خیلی بالایی در ایران داشته است - و دیگر کتاب «در کنار رودخانه پدر را گریستم» و سپس کتاب «سفر به دشت ستارگان» که اخیراً ترجمه شده است. البته «پائولو کوئیلو» کتاب‌های دیگری هم دارد که به فارسی ترجمه نشده است. شخص دیگری که در استفاده عملی از عرفان سرخپوستی استاد است، شخصی است بنام «جیمز ردفیلد» که آمریکایی است و کتاب‌های «پیشگوئی‌های آسمانی» و «دهمین پیشگویی (یا مکاشفه)» از او به فارسی ترجمه شده است.

نکته‌ای مهم و عبرت‌انگیز در باب عرفان سرخپوستی:

ابتدا درباره‌ی عرفان خودمان مطلبی را می‌گویم و بعد به آن می‌پردازم. عرفان اسلامی، عرفانی است که در ارائه‌ی وضع مطلوب و آرمانی اما ناموجود انسان، استادانه عمل کرده است؛ یعنی عرفای اسلامی در ارائه‌ی تصویر انسان کامل در جنبه‌های علم، احساس و عواطف، اراده و خواست - که سه بعد روح انسان هستند -

---

[Paulo Coelho] - ۱۶۷

استاد بوده‌اند؛ اما اینکه چگونه باید به این وضع مطلوب مفقود رسید، خیلی خلل و نقص دارند. به تعبیر دیگر هدف را خوب نشان داده‌اند، اما وسیله‌ی رسیدن به این هدف در کتاب‌های عرفانی ما خیلی کم است؛ با اینکه عرفان اگر بخواهد وارد زندگی ما بشود باید در این جهت خیلی کارآیی داشته باشد. عرفان برای اینکار باید یک روان‌شناسی و نیز رفتارشناسی قوی داشته باشد، اما عرفان اسلامی اینکار را انجام نداده است؛ در حالیکه عرفان سرخپوستی با استمداد از علمی غیر از آنچه که در حیطه‌ی خود عرفان گفته می‌شده به این موفقیت دست یافته است، یعنی سرشار از دیدگاه‌های رفتارشناختی و روان‌شناختی است. ما برای اینکار عمیقاً نیازمند دانستن روان‌شناسی فردی و اجتماعی و نیز رفتارشناسی فردی و اجتماعی هستیم؛ ما باید بدانیم مبادی فعل در انسان چیست؟

امروزه از این مسائل در علمی به نام «فلسفه‌ی کنش» بحث می‌شود. چطور می‌شود انسان فعلی را انجام می‌دهد؟ قدمای ما می‌گفتند: انسان فعل را تصور می‌کند و سپس فایده‌ی آن را تصدیق می‌کند؛ آن تصدیق ایجاد میل می‌کند؛ میل مؤکد می‌شود؛ میل مؤکد و غلیظ را شوق می‌گوئیم، بعد شوق غلیظ و مؤکد پدید می‌آید و سپس اراده و اراده تحریک عضله می‌کند و کارانجام می‌گیرد. اما این خیلی تصویر خام و ناپخته‌ای است. خامی‌اش از اینجاست که در بسیاری موارد ما فعل را تصور می‌کنیم، تصدیق فایده هم می‌کنیم ولی اراده آن فعل را نمی‌کنیم.

بنابراین باید به آن مسئله قدیم نزاع سقراط با شاگرد شاگردش ارسطو برگشت که چه می‌شود انسان کاری را انجام می‌دهد با اینکه می‌داند بد است و کاری را انجام نمی‌دهد با اینکه می‌داند خوب است. سقراط می‌گفت محال است انسان کاری را انجام دهد مگر اینکه در عین عمل فکر کند آن کار خوب است و محال است فعلی را ترک کند الا اینکه موقع ترک گمان می‌کند آن فعل بد است. اما ارسطو مخالف این حرف بود زیرا خیلی کارها را می‌کنیم با اینکه می‌دانیم بد است و خیلی کارها را می‌کنیم با اینکه می‌دانیم خوب است؛ آن‌گاه تعبیر ضعف اخلاقی یا ضعف اراده را بکار می‌برد و می‌گفت سقراط به عامل ضعف اخلاقی - که به آن ضعف اخلاقی یا ضعف اراده یا سست‌ارادگی گفته می‌شود - توجه نکرده است. شما می‌گفتید انسان حب ذات دارد و حب ذات ما در دو ویژگی دیگر در انسان بنامهای جلب نفع و دفع ضرر است؛ پس چطور انسانی که ام‌الفطریاتش حب ذات است و حب ذات از او صیانت ذات را بطلبد و صیانت ذات اقتضا کند جلب نفع و دفع

ضررش را و باز در عین حال کاری را جالب نفع و دافع ضرر بداند اما انجام ندهد. این جا باز جانب سقراط تقویت می شود.

اصلاً خود فعل یعنی چه؟ مرز میان فعل و نتیجه اش چیست؟ و خیلی بحث های دیگر که به رفتارشناسی مربوط می شود.

عرفان ما در رفتارشناسی اش بسیار ضعیف و در روان شناسی اش ضعیف است؛ یعنی نمی تواند وضع روحی و روانی ما را خوب تجزیه کند؛ می تواند وضع مطلوب را نشان دهد، اما اینکه وضع موجود چگونه است، نمی تواند. مثلاً تأثیر و تأثر سه ساحت عمده ی روح ما یعنی ساحت علم، ساحت احساسات و عواطف و ساحت اراده در همدیگر چقدر است؟

از این رو ما با کتاب های عرفانی خیلی انس داریم اما هیچکدام از لحاظ روحی و معنوی نمی توانیم پیشرفتی کنیم؛ یعنی عمری غزل می خوانیم، شعر می خوانیم، تذکره اولیاء می خوانیم ولی همان آدم قبلی هستیم. زیرا نتوانسته بگوید اگر بایزیدی آنطور بود یا جنید و حلاج و ابراهیم ادهم آنطور بودند، تو چطور می توانی آنگونه بشوی. می خواهیم مانند شبلی و ابراهیم ادهم باشیم اما نمی شود؛ زیرا با صرف اراده نمی شود از وضع موجود نامطلوب به وضع مطلوب ناموجود برسیم - واقعیت ها به استحکام و صلابت خود وجود دارند؛ آدم باید قوانین حاکم بر این واقعیت ها را بشناسد و... مثلاً آدم های دویست سال پیش آرزوی سفر به کره ماه را داشتند، اما صرف آرزو که آدم را نمی رساند بلکه ابتدا باید قوانین فیزیکی حاکم بر جهان و طبیعت را بشناسد و بعد از شناخت این ها استفاده کند و آن ها را تبدیل به فن و بعد فن را به صنعت تبدیل کند و سپس با آن صنعت یا سفینه فضایی به مقصود خود برسد. ما در باب امور روانی عیناً همینطوریم؛ آرزوی رسیدن به وضع «عزیزالدین نسفی» را داریم اما صرف اراده کافی نیست بلکه باید قوانین حاکم بر روح را شناخت و بعد این قوانین را استخدام کرده و گام به گام جلو برویم<sup>۱۶۸</sup>.

---

۱۶۸ - سؤال: کتاب هایی در زمینه سیر و سلوک مانند منازل السائرین نوشته شده که کم هم نیستند و اختلاف آراء هم در مورد نحوه ی رسیدن به وضع مطلوب بینشان هست [و اینطور نیست که عرفان ما در این باره ساکت باشد]...

استاد: من نگفتم عرفای ما چیزی نگفته اند، چرا چیزهایی مخصوصاً در بحث عرفان عملی نوشته اند؛ اما این کتاب ها مطلوب من و شما نیست. ما می خواهیم کتابی باشد که مثلاً به ما بگوید تو به مدت دوماه فلان کار را انجام بده تا به فلان حال برسی و بعد دو ماه دیگر

فلان کار را تا بررسی به فلان حال و... یعنی دستورالعمل گام بگام. کتاب‌هایی مانند «منازل السائرین» این جنبه عملی را ندارد بلکه جنبه نظری دارد.

سؤال: کتاب‌های [...] تقریباً بصورت بسیار عملی و جزئی، مسائل را مطرح می‌کند؛ شاید حدود هفت هشت ده جلد از این کتاب‌ها در طول دهه گذشته به چاپ رسیده که بعضی را «هنری کربن» حاشیه زده؛ آن‌جا رفتارها را کاملاً جزئی‌تر و روان‌شناختی و رفتارشناسانه بررسی کرده است.

استاد: فکر می‌کنم باز هم شما التفات به آن‌چه من می‌گویم ندارید. این کتاب‌ها را کما بیش دیده‌ام. اولاً کتاب‌های مربوط به اهل فتوت، کتاب‌های سیر و سلوک معنوی به آن معنا نیست. فتوت ارائه‌کننده یک نوع مناسبات اجتماعی فوق عدالت یعنی احسان است. «فتی» در مناسبات اجتماعی از مرز عدالت هم فراتر رفته و به احسان عمل می‌کند و در این کتاب‌ها ویژگی این انسانها تصویر می‌شود. بحث من این است که باید مثل پزشک، گام به گام به بیمار نسخه داد؛ همانطوریکه در کتاب‌های کاستاندا هست؛ و گرنه قبول دارم بهر حال در این‌جا هم دستورالعمل‌هایی هست. به عبارت دیگر همیشه میان هردانشی و ارزشی وقتی ازدواجی صورت گیرد، روشی پدید می‌آید که در قالب توصیه است اما بین هر توصیه با توصیه دیگر توصیه‌های ریزتری هست؛ ما می‌خواهیم این توصیه‌ها آنقدر ریز شود که هر کس در طلب، صادق است، به مطلوب برسد. این که طالبان بسیارند و واصلان اندک، بخاطر اینست که چنین رفتارشناسی و روان‌شناسی دقیقی وجود ندارد. البته نه اینست که ما هیچ نداریم، اما چیزی که واقعاً طالب صادق را واصل کند، نداریم: کم نیستند در میان جوانان و غیر جوانان که واقعاً طالب‌اند اما نمی‌توانند برسند. ثانیاً اگر میان مجموعه دستورالعمل‌های عرفای مختلف به مریدانشان، مقایسه شود، معلوم شود، معلوم می‌شود که یک روان‌شناسی قاهری وجود نداشته است. مثلاً دستورالعمل‌های سید بحر العلوم، علامه طباطبایی، میرزا جواد آقای ملک تبریزی، سید بن طاووس و... اگر از دید مقاسیه‌ای به این برنامه‌ها... که بعضی جمع‌آوری شده مانند کتاب «روش‌هدایت»؛ که آقای علی شیروانی هرنیدی گردآوری کرده‌اند» مجموعه یازده یا چهارده دستورالعمل از کسانی مانند علامه طباطبایی و دیگران است - نگاه شود، اختلافات فراوانی در آن‌ها یافت می‌شود.

سؤال: آیا این [اختلافات] بخاطر تفاوت افراد [و سالکان] نیست که چون روحیات افراد مختلف بوده است، دستورالعمل‌ها هم متفاوت شده است؟

استاد در جواب شما دو نکته را باید عرض کنم: نکته‌ی اول: در عالم جمادات، نباتات و حیوانات یعنی عالمی که مشمول حکم طبیعی اند نه انسانی، هیچ گلی بعینه مثل هیچ گل دیگری در جهان نیست و هیچ قطره آبی بعینه مثل هیچ قطره آبی در جهان نیست، اما با این‌حال یک سری قوانین بر همه گل‌ها حاکم است و حتی قوانینی بر همه اجسام حاکم‌اند. نباید برای این که قوانین عام داشته باشیم، خصوصیات فردی نداشته باشیم؛ در عین این که هر شیء خصوصیات منحصر به فرد دارد. می‌شود مشمول قوانین عامی هم باشد. هر فردی از انسانها هم خصوصیات منحصر بفردی دارد. اما این دلیل نمی‌شود که قانون عامی بر روح انسانها حاکم نیست. مثلاً قرآن می‌فرماید: «لقد خلقنا الانسان فی کبد» [بلد/ ۴] «خلق الانسان من عجل» [انبیاء / ۳۷] «ان الانسان خلق هلوعاً اذا مسه الشرّ جزوعاً و اذا مسه الخیر منوعاً» [معارج/ ۱۹-۲۱] این‌ها قوانین کلی برای انسان‌اند؛ در عین حال هر انسانی دنیای منحصر به فرد خودش را دارد. پس قوانین عام رفتارشناختی و روان‌شناختی، استحاله‌ی وجود ندارند بلکه اصلاً وجود دارند، نکته دوم: بعید نیست که هر انسان به سبب خصایص فردی‌اش یک نسخه خاص خودش در سیر و سلوک بطلبد: اما با این حال یک سلسله نسخه‌پیچی‌ها هست که برای

عرفان سرخپوستی بر دین خاصی از ادیان نهادینه مبتنی نیست؛ یک حالت بی‌رنگی و عدم وابستگی نسبت به ادیان و مذاهب دارد. ممکن است گاهی وابستگی‌هایی به ادیان خاموش یا ادیان مرده داشته باشد، ولی نسبت به

همه انسانها کاربرد دارد. به عبارت دیگر اگر هم قبول کنیم به تعداد مریدان، مرشدان باید دستورالعمل بدهند، در عین حال بعضی دستورالعمل‌ها، عام است و به وجوه فردی ما بر نمی‌گردند. و تازه حرف اینست که دستورالعمل‌های عام هم مورد اتفاق علمای ما نیست. در بسیاری از موارد، آن مرشد که راه را نشان داده، شخص [مسترشد] را بخصوصه نمی‌شناخته. بیان شما وقتی درست است که هر دستورالعملی را که مرشد دارد، برای فرد خاصی دارد که او را من جمیع الجهات می‌شناخته و این دستور را صادر کرده؛ اما نه، گاهی کسی نامه‌ای می‌نویسد که من برادر ایمانی شما یا شاگرد شما هستم، راه سیر و سلوک را درباره‌ی من چه می‌فرمائید؛ آن مرشد بدون دانستن خصوصیات فردی آن شخص، دستورالعملی را می‌دهد و این فرینه است برای این که دستورالعمل نوعی کلیت و اطلاق دارد اما با اینحال این دستورالعمل‌ها با هم بسیار متفاوت‌اند. یک دستورالعمل می‌گوید: «علیکم بالبدیهیات» یعنی اول به بدیهیات اخلاقی عمل کنید، مثل ترک دروغگویی، ترک سرقت و... بعضی می‌گویند: «اول نماز شب را شروع کن» یعنی عملی که در عرف دین نهایتاً استحباب دارد، یا کسی که می‌گوید «نماز را اول وقت بخوان» و یا کسی دستور می‌دهد «اول برو حق الناس را بپردازد» در عرفان هندی شمردگان آمریکایی یک وحدت رویه معتابهی بین عارفان وجود دارد؛ این وحدت رویه منظم شده به یک روان‌شناسی و رفتارشناسی و این باعث جاذبیت برای آن مخاطب و خواننده است؛ یعنی بنظرش می‌آید که نه تنها باغ سبز بلکه راه وصول به آنرا نیز نشان او داده‌اند. یکی از قواعد علمی این کار اینست که تو اگر به آخر راه نرسی، لاف از فوائد همین اول را هم بهره‌بری؛ اگر کامل هم نشود لاف دلهره‌های زندگی عادی را می‌توانی با همان دستورالعمل اول و دوم رفع کنی و لو بعداً طلب در تو بمیرد و تو به راه ادامه ندهی؛ اول تو آدم مضطربی هستی، فلان دستورالعمل را رعایت کن تا اضطرابت رفع شود. این رمز جاذبیت و کاربردی بودن جدی عرفان سرخپوستی است؛ حالا هم در روایت سنتی‌اش و هم غیرسنتی مانند نوشته‌های «کوئیلو» و «ردفیلد».

سؤال: [...]

استاد: در تأیید فرمایش شما در اول بحث گفتم که ما را باید به تأمل و ابداع به این حیث که شاید اگر ما هم اقدامی در این جهت می‌کردیم، می‌توانستیم در طریق گسترش عرفان اسلامی در حوزه‌های غیراسلامی فعال باشیم. منتهی نکته‌ای را نباید فراموش کرد و آن این که شما اگر باز همان سخنان را بعینه به فارسی یا انگلیسی برگردانید، باز کار انجام نگرفته؛ باید انسانی باشد که روان‌شناسی و رفتارشناسی بداند؛ در «فلسفه‌ی کنش» و «فلسفه‌ی نفس» کار کرده باشد و با یک اندوخته عظیمی به سراغ متون ما بیاید و از مزج این متون اندوخته‌هایی که از حوزه‌های معرفتی دیگر یاد گرفته، یک سلسله کتاب‌ها از مقوله‌ی مورد نظر شما راتدوین کند. بنده برای گسترش عرفان اسلامی - همانند گسترش عرفان سرخپوستی و عرفان شرقی - راهی جز این نمی‌بینم. من حتی یک چهره در جهان اسلام نمی‌شناسم که کارش این باشد ولو این که در ابتدای راه باشد یا ناموفق باشد. اصلاً اشتغال به این کار را نه در جهان فارسی‌زبان، نه عرب‌زبان و نه انگلیسی‌زبان جهان اسلام، سراغ ندارم.

ادیانی که ما می‌شناسیم بی‌رنگ است. همین بی‌رنگی باعث شده، شما با هر وابستگی دینی و مذهبی تحت شمول دستورالعمل‌های آن واقع شوید، چون با جایی منافات ندارد. از آموزه‌های مابعدالطبیعی خالی نیست اما رنگ هیچ یک از ادیان و مذاهب خاص را ندارد. مثلاً قبول دارد که وراء عالم طبیعت و محسوسات، عالمی و عوالمی هست، اما توصیف آن عوالم که شخص را وارد دین خاص می‌کند، در این جا در کار نیست. نیز این عرفان قبول دارد که جهان هدفی دارد، اما نه بیشتر از این؛ و مخصوصاً با تأکید قبول دارد که «نظام جهان اخلاقی است» یا نظام جهان به گونه‌ای است که بد و خوب به دو معنا است: اولاً نظام جهان، خیر و شر اخلاقی، باید و نباید و درست و نادرست را کاملاً فهم می‌کند و تمیز می‌دهد، ثانیاً متناسب با شر و خیر صادره از ما، واکنش نشان می‌دهد، اما اینکه این واکنش مناسب در کجاست؟ در دنیا یا در زندگی پس از مرگ؟ هم این جا و هم آن جا و در آن جا چگونه است؟ و... از این‌ها دیگر ساکت است. و هم چنین این عرفان بسیار تأکید دارد و می‌گوید سرنوشت انسان بدست خود او است و اگر او نخواهد، چیزی بر او سلطه نمی‌یابد. حتی عزائم و جادو و جنبلها.

## ۲) اهمیت به عمل

ویژگی دوم [اهمیت به عمل است]: می‌شود گفت روی هم رفته این عرفان منشأ الهام زندگی را سه چیز می‌داند - اینکه می‌گویم «می‌شود گفت» به این خاطر است که در این جهت بین نویسندگان عرفان سنتی سرخپوستی و آن‌ها که متجددانه نگاه می‌کنند، اختلاف وجود دارد - [توضیحی قبل از ذکر آن سرمنشأ] من اگر می‌خواهم زندگی مطلوبی داشته باشم، از کجا پرسم چه باید کرد یا چه نباید کرد؟ اصلاً این عرفان مهم‌ترین مسأله انسان را «چه باید بکنم؟» می‌داند برخلاف عرفانهای غربی، اسلامی، یهودی و مسیحی. عرفا و حتی فلاسفه و حکمایی که ما در فرهنگ آن‌ها رشد کرده‌ایم، ام‌المسائل را چه می‌دانند؟ از کجا آمده‌ایم؟ به کجا خواهیم رفت؟ چرا به این دنیا آمده‌ایم؟ خدایی هست یا نه؟ زندگی پس از مرگ هست یا نه؟ عرفان سرخپوستی معتقد است فقط یک مسأله در عالم بوجود دارد: «من چه باید بکنم؟»؛ حال اگر برای حل مسأله لازم شد به مسائل دیگر هم جواب دهیم به قدر ضرورت و به وقت ضرورت باید به آن‌ها هم پردازیم. پس مسأله فقط «چه باید کرد؟» است و به تعبیر دقیق‌تر «چه باید بکنم؟» به این لحاظ این عرفان به شدت عمل‌گرا است و التفات به عمل دارد.

مثال بسیار جالبی از متون بودایی می‌زنم - البته آئین بودا ربطی به عرفان سرخپوستی ندارد - چقدر مثال جالبی است:

کسی تیری پرتاب می‌کند و به سینه کسی می‌نشیند و اطرافیان برای معالجه او دنبال کسی می‌روند؛ حال اگر شخص مصدوم بگوید: «سراغ پزشک نروید؛ من اول باید بفهمم که این تیر را چه کسی به سوی من روانه کرده است؟ مرد بوده یا زن؟ فقیر بوده یا غنی؟ اشتباهاً زده یا عمداً؟ جنس تیرش چیست؟ این تیر را از کجا خریده؟ گران خریده یا ارزان؟ تا این‌ها را نفهمم دست به هیچ معالجه‌ای نمی‌زنم»؛ بودا می‌گوید این آدم فقط در پی هلاک خودش است؛ دیوانه‌ای است که دشمن خودش است؛ تو اول باید بفهمی که چطور این تیر را از بدنت بیرون بکشی، حال اگر برای فهم این کار، فهم جنس تیر هم لازم است، خوب برو و تحقیق کن. پس اول «چه باید کرد» است نه اینکه «چی به چیه؟» لذا بودا می‌گوید بنظر من کسانی که در عالم بجای اینکه بپرسند «چه باید کرد؟»، می‌پرسند «ما از کجا آمده‌ایم؟ به کجا خواهیم رفت؟ عالم متناهی است یا نامتناهی؟ خدا هست یا نیست؟» این‌ها در واقع مانند آن دیوانه‌ای هستند که دشمن خودش است. اصلاً مسئله تو این‌ها نیست؛ مسئله تو «نجات» (Salvation) است؛ چه بکنم در این دار که ضرر نکرده باشم؟

لذا بعد معرفتی را فرع بعد عملی می‌دانند. اما عرفان ما این طور نیست، عرفان ما غایتش یک نوع معرفت است و حتی عرفان عملی ما نهایتش اینست که به کشف و شهود برسیم که از مقوله علم و معرفت‌اند. پس ویژگی دوم، اهمیت به عمل است.

اما اینکه منبع الهام عمل کجاست و چیست؟ یعنی از کجا بدانم چه باید بکنم و چه نکنم؟ در این جا سه منبع مورد توجه است:

(۱) وجدان فردی

(۲) رؤیاها

(۳) نظام نشانه‌ای جهان یا تقارن حوادث. روی هم رفته این عرفان می‌گوید شما در زندگی در سر دوراهیها باید به «وجدان» خود عمل کنید - فعلاً کاری به ابهام در مفهوم «وجدان» ندارم - از دل خود پرسید. در کتب صوفیه سخنی را به رسول الله (ص) نسبت می‌دهند که در جواب کسی فرمودند: «استفت قلبک (۳ بار) و لو افتاک المفتون».

هم‌چنین در این عرفان به «رؤیا» خیلی اهمیت داده می‌شود؛ می‌گویند رؤیا کاملاً جنبه فردی دارد؛ رؤیاها تصادفی نمی‌آیند؛ رویاها به زندگی شخصی من مربوط می‌شود؛ یادآوری درباره گذشته‌ام می‌کند، یا سخنی درباره حال و یا پیش‌بینی در باب آینده می‌کند. لذا باید این زبان از یادرفته را یادگرفت؛ خواب را جدی بگیریم و بخشی از زندگی بگیریم. اما برای ما اینطور نیست. ما کارهایی را که مثلاً از دیروز تا بحال انجام داده‌ایم بخشی از زندگی می‌دانیم؛ خوبه‌های ما ماست و بدیه‌های ما هم مال ما است و آن‌ها را در تصمیم‌گیری‌ها دخالت می‌دهیم؛ اما «رؤیاها»یی را که دیشب دیده‌ایم در زندگی مان اثر نمی‌دهیم و جدی نمی‌گیریم؛ مثل اینکه رؤیاها تصادفاً و بی‌ارتباط با ما رخ داده‌اند. اما عرفان سرخپوستی می‌گوید به خوابه‌ایتان کاملاً دقت کنید؛ اولاً: باید طوری رفتار کنید که خواب شفاف ببینید، ثانیاً: به این خوابه‌های شفاف باید کاملاً اعتنا کنید؛ همان رفتاری را که با عالم بیداری داریم با خواب شفاف باید بکنید و به‌ویژه از راهنمائیهای در عالم خواب برای عالم بیداری نباید چشم‌پوشی کرد. در این عرفان می‌گویند رؤیا مثل جرقه‌ای برای ما؛ مانند این است که شخصی در بیابانی در ظلمت و تاریکی است و شمعی را می‌بیند، او باید حداکثر استفاده را از نور شمع بکند که بعد از خاموش شدن آن شمع مثل همان حالت قبلی که تاریک بود، عمل نکند. از خوابه‌ها هم که مانند جرقه‌ای است و خاموش می‌شود، باید بعد از بیداری همین استفاده را کرد.

منبع سوم، تقارن حوادث است که خیلی درس آموز است. در این عرفان گفته می‌شود هیچ مقارنه‌ای بین دو حادثه‌ای بی‌سبب نیست؛ لذا اگر مثلاً کسی هنگام صبح و خروج از خانه جمله‌ای به من گفت با اینکه از حال و روز و افکار من خبر ندارد، ولی باز باید آن را اهمیت بدیم یا در فلان مسافرت با کسی آشنا می‌شوم و حرفه‌ای رد و بدل می‌شود، این را نباید صرف مقارنه، معاشرت و همزمانی حساب کرد بلکه باید به آن بهاء بدهم. همزمانی‌ها نشانه‌اند؛ عبارت دیگر وقتی سالک «وجدانش» راهی را نشان نمی‌دهد و در عالم «رؤیاها» هم راهنمائی نشده، حالا باید از «حوادثی» که برایش پیش می‌آید بعنوان راهنمایی بهره بگیرد و بتعبیری همه حوادث، نشانه‌های راه‌اند. اینکه من و شما این‌جا کنار هم نشسته‌ایم به تصادف نیست و تصادفی نیست که من به یک بیماری مبتلا می‌شوم.

اگر دقت کنیم هر سه منبع مذکور، درونی‌اند، یعنی به فرد مربوط می‌شوند و از این نظر این‌ها به آتوریته خارجی قائل نیستند؛ در خارج هیچ کس، هیچ دستوری نمی‌دهد؛ عرفان بدون آتوریته<sup>۱۶۹</sup> و مرجع است، غیر از خود شخص که مرجع او است.

(۳) سازگاری و قابلیت انعطاف.

این عرفان با هر نوع زندگی‌ای سازگار است؛ یعنی شخص با هر حرفه و شغلی می‌تواند عارفانه زندگی کند و خلاصه قابلیت انعطاف زیادی دارد.

این‌ها خصائص عمده‌ی این عرفان است و البته جزئیات فراوانی هست که من وارد آنها نمی‌شوم و باید با مطالعه‌ی کتاب‌های آنان، آن‌ها را دریابید.

در این دهه‌ی اخیر مخصوصاً، کسانی سعی کرده‌اند یک روان‌درمانی خاصی بر اساس این عرفان تأسیس کنند که از این نوع کتاب‌ها دیگر چیزی به فارسی ترجمه نشده است. به تعبیر دیگری بعضی می‌گویند می‌شود یک مکتب روان‌شناختی بر اساس عرفان سرخپوستی ایجاد کرد و در این زمینه‌ها کار هم کرده‌اند؛ اما من فعلاً به آن‌ها کاری ندارم.

بیشتر از همه خانم «دل‌آرا قهرمان» این عرفان را معرفی کرده و سعی در معرفی بیشتر آن‌ها دارند؛ ترجمه کتاب‌های دیگری هم از ایشان در حال حاضر زیر چاپ است. حُسن این نحله اینست که مترجمان خوبی به سراغ ترجمه آثار این‌ها رفته‌اند و ترجمه‌های موفقی از این‌ها صورت گرفته است.<sup>۱۷۰</sup>

---

<sup>۱۶۹</sup> - Authority مرجع، منبع.

<sup>۱۷۰</sup> - شاگرد: اگر ممکن است یکی از بهترین ترجمه‌ها در زمینه عرفان سرخپوستی را معرفی فرمائید.

استاد: خلاصه‌ترین کتاب: «آموزش‌های دون خوان» است که بنظر من بهترین هم هست و کتاب دیگری که خلاصه و خوب است «طریق تولتکها» نام دارد، با ترجمه «مهران کندری» هم چنین اخیراً دکتر تورج زاهدی مجموعه کتاب‌های ده‌جلدی کارلوس کاستاندا را در یک جلد خلاصه کرده‌اند که بنظر من کتاب ضعیفی نیامد؛ حدود هشت یا نه ماه پیش منتشر شده است، اما متأسفانه نام آنرا فعلاً بیاد ندارم.

مراد از عرفان شرقی اعمّ از عرفان هندوئی، بودائی و تائویی است. و باز منظورم از عرفان شرقی، عرفان اسلامی نیست، چون عرفان اسلامی یک عرفان غربی است.<sup>۱۷۱</sup>

۱۷۱ - [توضیحی درباره اصطلاح شرق و غرب] شرق و غرب در این جا با شرق و غربی که در فرهنگ جهانی گفته می شود تفاوت دارد. بحث شرق و غرب سیاسی که در این جا اصلاً مطرح نیست؛ و شرق و غرب جغرافیایی هم بمعنای دقیق کلمه مطرح نیست زیرا هر جایی از جهان هم شرق است و غم غرب؛ شرق است نسبت به جاهای غربی تر و غرب است نسبت به جاهای شرقی تر. آن چه این جا -مراد است، شرق و غرب فرهنگی است. فرهنگی را که ریشه در سه کشور هند، چین و ژاپن دارد، «فرهنگ شرق» می گوئیم. مجموعه عرفان، فلسفه، اخلاق و دینی را که در این سه کشور روزگار قدیم پدید آمده، «فرهنگ شرقی» می گویند و مجموعه فرهنگی را که در سه کشور «یونان، روم و مصر» پدید آمده «فرهنگ غربی» گویند. بنابراین مثلاً وقتی در کتاب های زبانهای اروپایی «ادیان غربی» گفته می شود، مراد سه دین اسلام، مسیحیت، و یهودیت است و یا وقتی «فلسفه شرقی» گفته می شود، مراد فلسفه ی هندو چین و ژاپن است. در حالیکه وقتی ما «فلسفه شرقی» و «فلسفه غربی» می گوئیم، فلسفه ی خودمان را فلسفه ی شرق می دانیم؛ اما با آن اصطلاح، فلسفه ما غربی است؛ زیرا ریشه در یونان، روم و مصر دارد. در فلسفه ما گرچه از قرآن و روایات استفاده شده، ولی بهر حال ریشه در تعالیم افلاطون، نوافلاطونیان، ارسطو، فیثاغورث و نوپیتاغورثیان و رواقیون دارد که همه به فرهنگ غرب یعنی یونان، روم و مصرند. پس در این جا منظور از ادیان شرقی و عرفان شرقی، عرفان اسلامی نیست، چون عرفان اسلامی یک عرفان غربی است.

این که بزرگان ما ابا دارند از این که فلسفه ما را فلسفه ی غربی بگویند، رمزش اینست که وقتی انسان از فلسفه ی شرقی بطور کلی بی خبر است و فقط از فلسفه ی غرب خبر دارد و بعد فلسفه ی اسلامی را با فلسفه ی غرب مقایسه می کند، آنقدر تفاوت در این دو می بیند که می گوید فلسفه ی ما فلسفه ی غربی نیست؛ اما بعد وقتی با فلسفه ی شرق (هند و چین و ژاپن) آشنا می شویم، می بینیم فلسفه ی شرق آنقدر با فلسفه ی غرب فرق دارد که نتیجه می گیریم ما با فلسفه ی غرب هم سنگریم. مثلاً در فلسفه ی غرب «اصل علیّت» فراز و نشیب بسیار داشته ولی بالأخره اصل علیّت پذیرفته شده است -البته با سی و دو روایت مختلف- در حالیکه فلسفه ی شرق بجدّ منکر اصل علیّت است. فلسفه ی غرب، تکثرگرا است، یعنی می گوید در عالم موجودات بسیاری هست. هیچ فلسفه ای در غرب قائل به «وحدت وجود» نیست. اما فلسفه ی شرق یکی از اصول اساسی اش وهمی بودن کثرت است -همین جا نیز می بینیم عرفان ما به عرفان شرق نزدیک شده است- اعظام فلسفه غرب تقریباً اجماعاً برای «زمان» واقعیت قائل اند؛ گرچه تفاسیر مختلفی از آن دارند ولی بالأخره به واقعیت آن قائل اند؛ در حالیکه فلسفه ی شرق «زمان» را امری موهوم می داند. فلسفه ی غرب با همه فراز و نشیبش هنوز «جوهر و عرض» را قبول دارد، اما فلسفه ی شرق آنرا قبول ندارد. «قوه و فعل» هم اصلاً در فلسفه ی شرق مطرح نیست. خلاصه این که بیست و یک ویژگی اصلی که در فلسفه ی شرق هست در تخالف جدی با فلسفه ی غرب است. پس به این معنا ما فلسفه مان، غربی است و این تازه غیر از اخذ و اقتباسهایی است که ما از افلاطون، سقراط، ارسطو و خصوصاً افلاطون فیثاغوریان و رواقیون داشته ایم.

گرایش به عرفان شرق در کشور ما به صورت جدیدش تقریباً سابقه‌ی سی ساله دارد و با نوشته‌های دو نویسنده شروع شده است که یکی بیشتر مؤلف و دیگری بیشتر مترجم بوده است؛ یعنی آقای «دکتر داریوش شایگان» که بیشتر به تألیف اشتغال داشته‌اند و ادیان و عرفان شرق را به ما معرفی کرده‌اند و خودشان هم مدتی علاقه‌ای جدی به این عرفان داشته‌اند. دیگری آقای «ع-پاشایی» که نزدیک به شصت کتاب ترجمه کرده که اکثریت قاطع آن‌ها (بیش از پنجاه تا) مربوط به فرهنگ شرق است.

از فرهنگ شرق سه بخش آن بیشتر به ایران راه پیدا کرده، یعنی بودایی‌گری، هندوئیسم و آئین تائو؛ اما آئین‌های کنفوسیوس، جین، شینتو هیچ نمودی در کشور ما ندارند، در حالیکه آن سه‌تای قبلی نمود جدی دارند و در این میان بودایی نفوذ بیشتری دارد. کتاب‌های فراوان در این زمینه‌ها تألیف و ترجمه می‌شود آنهم با ترجمه‌های خیل خوب و دقیق. مثلاً کتاب «ذم‌پده» دو ترجمه فارسی دارد که هر دو ترجمه واقعاً عالی هستند و نیز کتاب «دائودجینگ» با ترجمه‌ی عالی از آقایان بهزاد برکت و هرمز ریاحی و دیگری کتاب «فصل‌های درون» با ترجمه عالی از همین دو بزرگوار. این ترجمه تأثیر زیادی هم داشته‌اند. شنیده‌ام در کشور ما حتی حلقه‌های عملی‌ای از این عرفان وجود دارد؛ زن و مرد انجمن می‌کنند و سیر و سلوک و به جاهائی هم می‌رسند. به نظر من این عرفان برای عرفان ما مقدمه خیلی خوبی است، زیرا عرفان ما خیلی متأثر از عرفان شرق است.<sup>۱۷۲</sup>

---

[پاراگراف اخیر از جای دیگری به این جا ضمیمه شده، به دلیل ارتباط آن با این جا.]

۱۷۲ - وقتی اسلام به طرف شرق روی آورد، سرزمین خراسان بزرگ آن زمان - شامل خراسان امروزی، بخشهای از افغانستان و بخش‌هایی از شوروی - همه بودائی بوده‌اند و بعداً مسلمان شده‌اند. مسلمانی به شهادتین حاصل می‌آید اما بدون شک یک قوم یک شبه نمی‌تواند هر چه را که در خزانه‌ی جمعی وجدان خود دارد، کنار بگذارد. اینست که خراسان بزرگ وقتی مسلمان شدند، گرایشهای بودایی شدیدی در آن‌ها وجود داشت و این گرایشها ماندگار شد. و رمز این که عرفان از خراسان بزرگ برخاسته، اینست که این خراسان با تعالیم «بودا» آشنایی داشته و از این حیث، عرفان ما شدیداً بودایی است. «وحدت وجود»، «فناء فی الله» و بعد از آن «بقاء بالله» اندیشه‌هایی نیست که در خود قرآن وجود داشته باشد؛ در خود قرآن کجا فناء فی الله و بقاء بالله می‌بینید؟! البته نمی‌خواهم خود عرفان اسلامی را تخطئه کنم و نمی‌گویم بد است بلکه می‌گویم یک عرفان مزجی است؛ از قرآن و روایات استفاده کرده و در اندیشه‌های اصلی‌اش شدیداً تابع آئین بودا بوده است. شما اگر بدانید مجموعه عرفای عرفان عملی ما چند درصد از خراسان بزرگ و چند درصد از دیگر بلاد است، آن‌گاه می‌فهمید که عرفان ما چقدر تحت تأثیر خراسان بزرگ است. «فناء فی الله» عبارت اخراجی «نیروانا» است. «توشیهیکو ایزوتسو» [اندیشمند بزرگ ژاپنی معاصر] کتابی بنام «تائوئیسم و صوفیزم» (Taoism and Sophism) دارد - که خود بنده ترجمه کرده‌ام و منتشر خواهد شد - یعنی «آئین تائو و طریقت صوفیه» کتاب مفصلی است؛ در این کتاب خواهید

اگر می شد از این کتاب‌ها بعنوان یک درآمدی بر عرفان اسلامی استفاده شود، خیلی جالب بود. اتفاقاً فراوان به افرادی برخوردیم که از طریق این کتاب‌ها کم‌کم به عرفان اسلامی روی آورده‌اند. ولی خوب، می‌شود در همان حدّ ماند و به عرفان اسلامی گرایش پیدا نکرد.

غیر از نوشته‌های آقایان شایگان و پاشائی، کتاب‌هایی از این عرفان تألیف و ترجمه شده که به آن‌ها مراجعه کنید؛ مخصوصاً به کتاب «تاریخ فلسفه در غرب و شرق» که زیر نظر «رادا کریشنان» نوشته و در دو جلد به فارسی ترجمه شده است. رادا کریشنان خودش هندو است و از اعظم فلاسفه عصر ماست. او بعد از استقلال هند، مدتی هم رئیس جمهور هند بود و خودش مردی روحانی و معنوی و متعالی‌منش بود. و چند سال پیش فوت کرد.

کتاب دیگرش «مذهب در شرق و غرب» است؛ با ترجمه نسبتاً خوب «امیر فریدون گره‌کانی» کتابی است بسیار پرمغز و عمیق و با اینحال مختصر.

کتاب دیگر او «ادیان شرق و فکر غرب» است با ترجمه ضعیف مرحوم دکتر شفق؛ از انتشارات دانشگاه تهران و اخیراً یک ناشر دیگر.

کتاب «همه دوستی» نیز از اوست که مجموعه هفت سخنرانی ایشان در اصفهان، تهران و در شیراز بر سر آرامگاه سعدی و حافظ و جاهای دیگر است؛ با ترجمه نسبتاً خوب «مسعود برزین».

هم‌چنین از ایشان کتابی در معرفی ادیان و عرفان شرقی موجود است که کتاب بسیار جالبی است؛ ویراستاری آن با رادا کریشنان است و بخشهای عظیمی از آن نیز نوشته‌ی خود او است. او در مقدمه کتابش می‌گوید: هر کتاب تاریخ فلسفه‌ای را که یک خواننده غربی بر می‌دارد؛ از «طالس (تالس)» شروع می‌شود؛ گویا اصلاً در شرق فلسفه‌ای وجود نداشته؛ اما این فلسفه غرب است که با طالس شروع می‌شود، در حالیکه فلسفه شرق حتی

---

دید که امهات نظریات عرفای ما از شرق گرفته شده یعنی از هند، چین و ژاپن. ولی با اینهمه علت این که به عرفان و فلسفه‌ی ما «غربی» می‌گویند بخاطر تعلق دینی آن است؛ یعنی بخاطر این است که دین اسلام بدون شک در غرب ظهور کرده است. [این پاورقی نیز در ضمن پاورقی قبلی بیان شده اما بدلیل ارتباط بیش‌تر آن با مبحث تأثیر عرفان ما از عرفان شرق، در این جا مرقوم شد.]

از نظر زمانی بر فلسفه غرب تقدم دارد. ایشان در این کتاب هم تاریخ فلسفه‌های غربی و هم فلسفه‌های شرقی را گفته است.

دو نکته بسیار مهم در عرفان شرقی:

(۱) عرفان شرقی، دنیاگراتر از عرفان غربی است؛ اما دنیاگرا به معنای خاصی.

توضیح اینکه: ما نیازهای مادی و معنوی داریم و اگر هم نیازها را به دنیائی و اخروی تقسیم می‌کنیم، بنظر می‌آید مثل تقسیم به مادی و معنوی است؛ با اینکه بنظر دقیقی اینطور نیست. نیازهای مادی می‌تواند هم دنیوی و اخروی باشد و نیازهای معنوی هم می‌تواند دنیوی و اخروی باشد و بالاخره بین این دو تقسیم عموم و خصوص من وجه برقرار است؛ با این تعبیر که هر نیازی را که قبل از مرگ در من باید برآورده شود، نیاز دنیوی می‌گوئیم و هر نیازی را که بعد از مرگ باید برآورده شود، نیاز اخروی می‌گوئیم و به تعبیر دقیق‌تر نیاز پس از مرگ. و از آنطرف هر نیازی را که به زیست‌شناسی من مربوط شود، نیاز مادی بگوئیم و هر نیازی که به روان‌شناسی - به تعبیر غیردقیق آن<sup>۱۳۳</sup> - مربوط می‌شود، نیاز معنوی است؛ نیاز به پوشاک، مسکن، غذا،

---

<sup>۱۳۳</sup> - لغت «روان‌شناسی» لغت دقیقی نیست، زیرا اگر شما گفتید «نیاز روانشناختی»، آن‌گاه مثل این که غیر از ساحت تن، یک ساحت دیگر بیش‌تر قائل نیستیم که آنهم ساحت «روان» است. اما این تازه اول کلام است؛ کسانی معتقدند که ما غیر از تن و روح، ساحت بلکه ساحت دیگری داریم. لاقلاً امروزه تردیسیونالیستها (Traditionalists) چهار ساحت برای انسان قائل‌اند که عبارتند از: ۱. بدن ۲. ذهن (Mind) ۳. نفس (Soul) ۴. روح (Spirit). بنظر آن‌ها نفس و روح دو چیز است - با این که گاهی مترادف بحساب می‌آیند - حتی بعضی می‌گویند عرفای اسلامی بیش از چهار ساحت قائل بوده‌اند؛ مثلاً در کتاب «ابعاد عرفانی اسلام» اثر خانم «آن ماری شیمل» - مقاله‌ای درباره‌ی روانشناسی تصوّف دارد. نویسنده در آنجا می‌گوید بعضی عرفا به شش و هفت ساحت قائل‌اند، که من لاقلاً باید بگویم آن معانی را نمی‌فهمم. مثلاً ایشان می‌گوید «قلب» هم یک ساحت است؛ «سر» یک ساحت است و «سرالسر» هم ساحت دیگری و «فؤاد» هم ساحت جداگانه‌ای است. اما آن‌که می‌شود استدلال نسبتاً مقننی بر وجودش بدست داد، همان چهار ساحت بدن، ذهن، نفس و روح است. ساحت روح، ساحت از هم گسیخته شدن فردیت‌ها است و همان ساحتی است که وقتی به مرحله‌ی آگاهی انسان برسد، انسان می‌گوید «اناالحق» یا می‌گوید: «اناالکل» و الا هیچ انسانی نمی‌تواند به بدنش اشاره کند و بگوید «این خداست» و «این کلّ جهان است» و به نفس هم نمی‌تواند این را بگوید؛ اما اگر به روح خودش اشاره کرد و این را گفت [درست است زیرا] روح یعنی درهم شکستن تفردها، مانند آنجا که «مایستر کهارد» می‌گفت: «من کل هستم» یا حلاج می‌گفت: «من حقّم».

بنابراین از این لحاظ است که شاید تعبیر «روانشناختی» تعبیر دقیقی نباشد.

استراحت و... نیازهای مادی‌اند و نیاز به احساس عدالت، حقیقت‌جویی، زیبایی و... نیازهای روانشناختی من هستند.

با توجه به این تقسیم ما نیاز مادی دنیوی داریم و می‌توانیم نیاز مادی اخروی هم داشته باشیم؛ و نیز نیاز معنوی دنیوی داریم و نیاز معنوی اخروی هم می‌توانیم داشته باشیم.<sup>۱۷۴</sup>

بعد از این مقدمه می‌گوییم عرفان شرق به نیازهای «معنوی دنیوی» اهمیت می‌دهد، یعنی در همین دار باید برآورده شوند. البته عرفای ما هم اشاراتی به این مطلب داشته‌اند؛ تفاوتشان در مقدار تأکید است. فرض کنید که این شعر حافظ یک شعر «عرفانی» باشد - با اینکه خودم اصلاً قائل به این مطلب یعنی عرفانی بودن آن نیستم، اما فرض می‌کنیم چنین باشد - که می‌گوید:

من که امروزم بهشت نقد حاصل می‌شود      وعده‌ی فردای زاهد را چرا باور کنم

«بهشت نقد» یعنی بهشتی که قبل از مرگ برآورده شده. عرفای ما به این هم توجه داشته و حتی می‌گفتند «وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ ۖ وَأَضَلُّ سَبِيلًا» [اسراء-۷۲] و آن را به همین معنا می‌گرفتند و می‌گفتند این عوائد معنوی باید در همین دنیا عائد شود.

اما تأکید عرفان شرقی خیلی بیشتر از این حرف‌ها است و اصلاً بعضی از شاخه‌های عرفان شرقی به «زندگی آن‌جهانی» به معنایی که ما می‌گوئیم قائل نیستند ولی به نیازهای معنوی این جهانی خیلی بها می‌دهند.

(۲) نکته‌ی دیگر:

عرفان شرقی برخلاف عرفان سرخپوستی میزان انعطاف‌پذیری‌اش خیل کم است؛ زندگی خاصی را اقتضاء می‌کند اصولی دارد که نمی‌شود مثلاً پشت باجه بانک کار کرد و آنطور هم بود؛ اقتضای نوعی گوشه‌گیری و نوعی سلوک خاص درازمدت است و تا سی سال بطول می‌انجامد - باید زندگی عادی را کنار بگذارد؛ باید در

---

<sup>۱۷۴</sup> - [تصویری از تقسیم مذکور چنین است:]

- نیازهای انسان: مادی (دنیوی اخروی) / معنوی (دنیوی اخروی)

- نیازهای انسان: دنیوی (مادی معنوی) / اخروی (مادی معنوی)

بیشه‌ای، جنگلی، دیری زیر قبه‌ای یا رواقی، در تنهایی یا در جمع اخوان و احباب سیر و سلوک، زندگی

کند... ۱۷۵

بحث از جریان عرفان شرقی را که اعمّ از عرفان هندوئی، عرفان بودایی و عرفان تائویی است، به پایان می‌بریم.

۵. هندوئیسم نوین یا مورتی‌گرایی

این یک جریان کمتر دارای اهمیت در کشور ما ولی مهمّ در دنیای غرب است؛ نوعی هندوئیسم تعدیل یافته با گرایش‌های لیبرالی که سرپرست و بنیانگذار اصلی آن «کریشنا مورتی» نویسنده و متفکر عارف مسلک هندی است. او در ایران ما اسماً بیش از ده سال نیست که شناخته شده، اما تفکر او درست از اوّل دهه‌ی پنجاه شروع به گسترش کرده است. آقای دکتر محمد جعفر مصفا، استاد دانشگاه تهران از این تاریخ یک سلسله حلقات و محافلی تشکیل دادند و حاصل آن‌ها بعضاً به صورت کتاب‌ها و رسائی منتشر شد، مانند «تفکر زائد»، «انسان در اسارت فکر» و امثال ذلک. تا اوائل دهه شصت گمان می‌رفت آقای مصفا در حال ترویج افکار خودشان هستند، زیرا هیچ‌یک از کتاب‌های کریشنا تا آن زمان به فارسی ترجمه نشده بود. از سال شصت و یک که کتاب‌های کریشنا شروع به ترجمه شد، کسانی که آگاه نبودند، متوجه شدند که آقای مصفا چیزی نمی‌گویند، جز طابق النعل بالنعل سخنان کریشنا مورتی را. همان‌طور که آثار آقای مصفا مورد اقبال مردم قرار گرفته بود، آثار کریشنا هم در اوایل دهه‌ی شصت، مورد اقبال واقع شد. وقتی این قضیه برملا شد - با اینکه اهل فکر این مطلب را می‌دانستند و تذکر داده بودند - آقای مصفا خود نیز شروع به ترجمه آثار کریشنا مورتی کردند و چند تا از آثار ایشان را ترجمه کردند و اتفاقاً ترجمه‌های ایشان بهتر از سایرین هم هست.

جریان مورتی‌گرایی بنظر من در این سه، چهار سال اخیر کمی افت کرده به دو دلیل عمده:

(۱) غیر از ترجمه‌های آقای مصفا، سایر آثار مورتی بدست مترجمان خیلی ناقابل ترجمه شده است؛ لذا خیلی از ایده‌های کریشنا را خوانندگان آثارش، در نیافته‌اند. در حالیکه خود کریشنا، ترمینولوژی و مجموعه واژگان خیلی دقیقی دارد و بجا استعمال می‌کند؛ الفاظش بار معنایی معینی دارند، اما به دلیل ترجمه‌های بد آثار او، خوانندگان با مجموعه‌ای از ابهامات روبرو می‌شوند؛ با اینکه بیشتر آثار او «گفتگو» است و به همین دلیل باید

۱۷۵ - [اواخر جلسه، در کاست ضبط نشده است.]

همه چیز در این گفتگوها معلوم باشد. متون انگلیسی نوشته‌های مورتی - صرفنظر از درستی یا نادرستی آن‌ها - خیلی روشن است.

۲) بسیاری از خوانندگان بخاطر عامل قبلی، تفاوت ماهوی‌ای بین اندیشه‌های مورتی و بعضی گرایش‌های عرفانی شرقی نمی‌بینند و به همین جهت مورتی‌گرایی بعنوان جریان اصیلی، در ایران ما براه نیافتاده است. اما در غرب اینطور نیست؛ مورتی سبکش متمایز از هندوئیسم متعارف و حتی هندوئیسمی است که کسانی مثل «رادا کریشنان» معرفی می‌کنند.

به هر حال این جریان، جریان قابل توجهی است و مورتی حرف‌های مختص خود و جدید، فراوان دارد. شاید بتوان گفت مهم‌ترین سخنش، تعطیل کردن ارزشداوری است بطور کلی و واقع‌گرایی صرف بدون هیچگونه ارزشداوری. بنظر او، تصویری را که انسان از جهان دارد، او را با جهان ناهم‌ساز می‌کند و طبعاً ارتباطاتی را که انسان با جهان، با انسانهای دیگر و خودش دارد، نابهنجار می‌کند و به همین علت است که ارزشداوری در نظرات و اندیشه‌های ما کاملاً راسخ شده است. اگر می‌شد خوب، بد، درست، وظیفه، مسؤولیت، فضیلت و رذیلت را از واژگان و بلکه از عرصه‌ی ذهن و ضمیر خود بیرون کنیم، مناسبات بسیار سالمتری می‌داشتیم.

غلبه‌ی جریان معنویت‌گرا در آینده

جریان‌ات معنویت‌گرا - هم آن‌ها که اسم بردم و هم آن‌ها که اسم نبردم و در آینده وارد ایران خواهد شد - پیش‌بینی می‌شود که در دهه‌های آینده غلبه کنند و نهضت‌های خیلی جدی و عریقی ایجاد کنند و این به وضع جهانی هم مربوط می‌شود. واقعیت این است که سه امر در دنیای جدید پیش آمده که به جریان‌ات مذکور میدان خواهد داد و سخن این‌ها را پرمشتری خواهد کرد. این امور عبارتند از:

(۱) کم‌بها شدن ادیان سنتی در جوامع

در اذهان و نفوس آدمیان، دین بمعنای سنتی خود در حال از دست دادن قدر و قیمت خودش است. ادیان تا وقتی حضور پر هیمنه و احتشامی در اذهان آدمیان داشتند، بسیاری از مشکلات زندگی جمعی و فردی را حل می‌کردند و یا لاقلاً آرامشی می‌دادند که از حل مسئله عاید می‌شود؛ و این دو چیز است، یعنی اینکه من مسئله‌ای را حل کنم یا آرامشی به شما بدهم که مانند آرامشی است که کسانی که مسئله‌شان حل شده، دارند.

ادیان و مذاهب سنتی این کار را می‌کردند. سنتی بودن بمعنای این نیست که ادیان و مذاهب دو دسته می‌شوند: سنتی و غیرسنتی؛ خیر، همه ادیان و مذاهب را بشر تا کنون از دید سنتی به آن‌ها نگاه می‌کرده، اسلامی خاص، مسیحیتی خاص، هندوئیسمی خاص و...؛ این تلقی از ادیان و مذاهب کم‌کم قدر و اهمیتش را از دست داده است و آن هیمنه و احتشام را ندارند. یعنی واقعاً تلقی‌ای که یک مسلمان دویست سال پیش از دین داشت - جز آن کس که در یک روستای خیلی دور افتاده و خیلی بی‌خبر از عالم قرار دارد - این تلقی‌ها دیگر وجود ندارد. این جهان بینی به تعبیر غربیها قرون وسطایی - در این جا «قرون وسطایی» مفهوم ارزش نیست بلکه یعنی آن جهان بینی که مربوط به قرون وسطایی مسیحیت است - که مسیحیان نسبت به دین خود داشته و همه‌ی پیروان ادیان و مذاهب نسبت به ادیان و مذاهب خود داشته‌اند، این تلقی امروزه در حال سرد شدن است و مردم نسبت به آن بی‌مهر و سست باور شده‌اند مردم عادی هم بدون اینکه توجه داشته باشند تلقی‌هایشان نسبت به سابق در حال دگرگونی است. و بهمین جهت دیگر آن آرامش قبلی وجود ندارد. ادیان سنتی چه حق بودند و چه باطل، آرامشی می‌دادند، مانند اینکه برای زندگی نظمی برقرار می‌کردند؛ اما اکنون دیگر اینطور نیست. اکنون از بس واقعیت‌ها به مصاف این ادیان و مذاهب آمده‌اند، کم‌کم مردم بعضی چیزها را نمی‌توانند بپذیرند و بجا هم هست که نپذیرند. در خصوص اسلام هم، باید گفت دیگر نمی‌توان از اسلام سنتی دفاع کرد، منتهی یک کسی این را زودتر می‌فهمد و کس دیگر دیرتر.<sup>۱۷۶</sup>

---

۱۷۶ - اسلام سنتی یعنی چه؟ می‌شود گفت هر دینی با سه شماره قابل بیان است؛ یعنی می‌شود گفت مسیحیت شماره یک، مسیحیت شماره ۲، مسیحیت شماره ۳، و عبارتی اسلام یک، اسلام دو و اسلام سه؛ و در هر دین دیگر نیز همین‌طور است. ما وقتی اسم یک دین را می‌بریم ممکن است به یکی از سه چیز نظر داشته باشیم. در هر دین و مذهبی فرد یا افرادی هستند که فوق سؤال هستند. تمام ادیان و مذاهب اینطورند؛ یعنی پیروان آن دین و مذهب از آن حیث که پیروان آن دین و مذهبند، دیگر به سخنان آن کس یا کسان اعتراض نمی‌کنند؛ آن‌ها برای پیروانشان فوق سؤال‌اند. این‌ها آتوریته (Authirity) ادیانند. مثلاً در اسلام شیعی، چهارده نفر معصوم اینطورند؛ در اسلام وهابی، حضرت نبی اکرم (ص) اینطورند یا در اسلامی سنی گاهی ایشان با چند نفر دیگر؛ در مسیحیت و یهودیت هم همین‌طور است. پیروان از آن حیث که پیرو آن دین و مذهبند، در باب سخنان آنان سؤال نمی‌کنند و حتی جوابها و نزاعها را هم به آن بزرگان رجوع می‌دهند. هر نزاع بین دو پیرو دین و مذهب خاص پدید آید اگر یکی از طرفین نزاع بتواند از قول یکی از آن بزرگان چیزی به نفع خودش اقامه کند، نزاع را فیصله داده است. این‌ها فیصله بخش نزاعند و خودشان هیچ‌وقت موجب تنازع نیستند. در هر دینی و مذهبی مکتوباتی هست که سخنان این بزرگان است، مثلاً درباره‌ی اسلام شیعی، قرآن و روایات معتبر شیعی از چهارده معصوم‌اند. این می‌شود - «اسلام یک»؛ یعنی مجموعه متون مقدس و به تعبیر کمی مسامحی، کتاب و سنت درباره مسلمانان.

«اسلام دو» مجموع شروح و تفاسیری است که در طول تاریخ درباره اسلام یک بعمل آمده است؛ یعنی مجموعه‌ی کتب متکلمان مسلمان، فیلسوفان مسلمان، عرفای مسلمان، علمای اخلاق مسلمان، اصولیون و فقها، اسلام دو را می‌سازند. اسلام دو، دائماً ناظر به اسلام یک است و علی‌الادعا اسلام یک را تفسیر می‌کند.

«اسلام سه» تحقق خارجی اسلام در طول چهارده قرن پس از بعثت پیامبر ما است؛ یعنی همانکه در عمل رخ داده و پیاده شد. همین سخن را درباره‌ی هر دین دیگری هم می‌شود گفت مانند مسیحیت یک، مسیحیت دو و مسیحیت سه.

یک بحث بسیار مهم، ارتباط و چگونگی ارتباط این اسلامها با همدیگر است. مثلاً از بچگی به ما می‌گفتند: «اسلام بذات خود ندارد عیبی - هر عیب که هست از مسلمانی ماست». این معنایش این بود که از اسلام سه نتیجه‌ای درباره اسلام یک و احیاناً اسلام دو نگیرید؛ یعنی ایندو به هم بی‌ارتباط‌اند. اما ارتباط این سه اسلام با یکدیگر به این سادگیها نیست. تأثیر و تأثرات خیلی جدی وجود دارد. آیا هر حسنی که در اسلام سه یا در اسلام دو هست، می‌شود آنرا به پای اسلام یک نوشت یا نه؟ آیا می‌شود هر عیبی را که در اسلام سه و دو هست، اسلام یک را از آن منزّه دانست یا نه؟ آیا اسلام دو یا اسلام سه، ارتباط علت و معلولی یک‌سویه دارند یا دوسویه؟ اگر یک سویه است، از کدام سو این ارتباط برقرار است؟

مثالی برایتان بزنم: مفاخر ما کیانند؟ اگر کسی سؤال کند «شما مسلمانها به جهان چه عرضه کرده‌اید؟» ممکن است بگوئید ما شاعرانی مثل سعدی، حافظ، نظامی، مولانا، ابن فارض و... را به عالم عرضه کرده‌ایم.

آن‌ها اگر بگویند ما «شکسپیر» داریم، ما هم می‌گوییم حافظ داریم؛ اگر بگویند «گوته» داریم، می‌گوئیم ما هم سعدی داریم. اما آیا این مفاخر به قیمت عدول از اسلام یک بوجود نیامده‌اند؟ مگر اسلام یک، شعر را تقبیح نکرده است؟ بنظر می‌آید ما این مفاخر را از آن‌جا داریم که مطابق اسلام یک عمل نمی‌کرده‌ایم. اگر مطابق اسلام یک که می‌گوید: «والشعراء يتبعهم الغاوون» [سوره شعراء ۲۲۴/ «و شاعران را، مردم جاهل و گمراه پیروی می‌کنند»] عمل می‌کردیم این‌ها را نمی‌داشتیم. شما نگوئید که همین اسلام یک گفته است «انّ من الشعر لحکما و انّ من اللیان لسحراً» [میزان الحکمه ج ۱۰۰/۵: رسول اکرم (ص) فرمود: بعضی از شعرها، حکمت و بعضی سخنان سحر و جادو هستند»]

من به این‌ها هم توجه دارم، اما رویهمرفته و با فرض این که این دو قول با هم تعارض نداشته باشند، مذاق اسلام یک درباره شعر چیست؟

اسلامی که در مورد پیامبرش می‌گوید: «ما به او شعر نیاموختیم و اصلاً شعر شایسته او نیست» [یس/۶۹: «و ما علّمناه الشعر و ما ینبغی له...»]. این اسلام وقتی تحقق یافت و اسلام دو شد و علی‌الخصوص وقتی اسلام سه شد، شعرا در آن ایجاد شدند. نمی‌توان حسن این شعراء را به پای اسلام یک نوشت؛ بلکه باید گفت علی‌رغم اسلام یک ما مثلاً فردوسی داریم.

مثال دیگر: اگر بگوئید ما در میان فیلسوفان، ابن سینا، فارابی، کندی، ملاصدرا و... داریم و این‌ها مفاخر ما هستند، من می‌پرسم نظر اسلام یک درباره‌ی فلسفه چیست؟ این امامان متأخر ما که پنج نفرند و هم عصر با نهضت فلسفه بوده‌اند ببینید در «بحارالانوار» و «سفینه البحار» چه موضعی نسبت به فیلسوفان داشته‌اند؛ موضع منفی داشتند. اسلام یک با فلسفه سازگار نبود؛ روی خوش به فلسفه نداشت. از این نظر است که در قرون اولیه، فیلسوفان، ضد دین به حساب می‌آیند. شما ادبیات آن زمان را ببینید که مردم چگونه فیلسوفان را ضد دین می‌دانستند. شما برخورد امام علی (ع) با «کندی» را در بحر یا سفینه البحار ببینید و به همین ترتیب برخورد ائمه

ما را با صوفیه ببینید. بعضی از ما الآن حلاج یا مولانا را از مفاخران می‌دانیم؛ اما این‌ها علی‌رغم اسلام یک، پدید آمده‌اند. صوفیه مورد تقبیح ائمه ما بوده‌اند.

بنابراین نمی‌شود گفت هر خوبی که این‌جا هست، مال آن‌جا است و نمی‌شود هم گفت هر بدی که این‌جا هست، مال اسلام یک است. خلاصه می‌خواهم بگویم رابطه این سه اسلام با یکدیگر به این سادگی‌ها نیست، بلکه باید در ارتباط این سه اسلام با هم، مذاقه کرد و دید چقدر از خوبیهای اسلام دو و سه، مال اسلام یک است و چقدرش نیست و چقدر از خوبیهای اسلام یک، به اسلام دو و سه منتقل شده و چقدر انتقال پیدا نکرده است.

فقط از اسلام یک، دفاع کنیم:

این سؤال زیاد مطرح می‌شود که در این وانفسای فکری و بلبشوی فکری و نظری چه باید کرد؟ در این‌جا یک سلسله امور قابل تصور است که یکی از آن‌ها اینست: دفاع از اسلام را منحصر به دفاع از اسلام یک نکنید. دفاع از اسلام دو و سه مانند همان سربازی است که عازم جبهه جنگ است و برای موفقیت خود در جنگ تا توانسته آب، آذوقه، اسلحه و فشنگ، دورین و... برداشته است. این‌ها برای توفیق در جبهه، لازم است، اما اگر زمانی عقب‌نشینی لازم باشد، این سرباز اگر فهیم باشد، اولین کارش باید این باشد که تا آن‌جا که می‌تواند، خود را از این تجهیزات سبک کند و آن‌ها را بیاندازد، زیرا الآن دیگر بالای جان او هستند و باعث می‌شود سبکی و چُست و چابکی او را بگیرند ما هم الآن در حال عقب‌نشینی هستیم. یعنی آن تلقی‌ای که هم از اسلام سنتی وجود داشته، در حال عقب‌نشینی است. حال اگر می‌خواهیم «معنویت» که مَح دین است، از بین نرود، چاره‌ای نیست جز این که مدافعان دین، خود را از بارو بندیل‌های اضافی پیراسته کنند و این بارویندیل‌ها یعنی دفاع از اسلام دو و سه.

من معتقدم از اسلام یک به مراتب آسانتر می‌شود دفاع کرد، بشرط این‌که از اسلام دو و سه نخواهیم دفاع کنیم. یعنی امروز اگر از حرکت جوهری هم نخواهیم دفاع کنیم، این بارمان را سنگین می‌کند. کسی گفته بود تو دائم به بینی من سنگ می‌زنی. جواب شنید که من به بینی تو سنگ نمی‌زنم بلکه تو بینی‌ات آنقدر بزرگ است که من از هر طرف می‌اندازم، به یک گوشه‌ای از بینی‌ات می‌خورد. حالا ما هم بینی اسلام را آنقدر بزرگ کرده‌ایم که هر حمله‌ای از هر جا می‌شود، به اسلام شده است؛ می‌خواهیم از اسلام یک و دو و گاهی از اسلام سه دفاع کنیم. ولی این کار ما را در مجامع فرهنگی، عقب می‌برد. چاره‌ای نیست الا این‌که خود را از اسلام دو و سه بیراییم.

خوب، پس منظورم از اسلام سنتی، اسلام دو و سه است. سنت یعنی آن چیز رسوب کرده -منظور سنت در مقابل کتاب نیست- آن چیزی که مشمول مرور زمان شده و مرور زمان آنرا متصلب و سخت و سفت کرده است. این اسلام، مشکلات دارد.

سؤال: مگر اسلام یک نیاز به تفسیر ندارد؟

استاد: چرا، بدون شک نیاز به تفسیر دارد؛ اما چرا تفسیرهای قُدمای ما قداست پیدا کرده است. ما می‌خواهیم خودمان از نو تفسیر کنیم. این حق تفسیر را چه کسی برای افراد خاصی، انحصاری کرده است؟! البته تفسیر ضوابط علمی می‌خواهد؛ علم التفسیر، لغت، تاریخ، فرهنگ‌شناسی و مشکل‌شناسی را باید بدانیم. اگر مجموعه را داشتیم و با نظر به آیات و روایات سخن متودیک (طبق ضابطه) گفتیم، این سخن به دلیل جدید بودن، قبیح نیست؛ به این دلیل که کسی از قدام این حرف را نزده قبیحی ندارد. هر کدام از قدام در زمان خودشان، حرفشان جدید بود. آیا می‌شود با همین استدلال، نواندیشان ما را تقبیح کرد؟ اگر اینطور است باید قدام هم تقبیح

می‌شدند. هر تفسیری از یک آیه قرآن و یا حدیث، وقتی برای اولین بار اظهار می‌شود، برای اولین بار است که اظهار شده، یعنی قبلاً کسی نگفته بوده است؛ اما چون چند قرن بر آن گذشته، قداست یافته است.

توجه دارم که اسلام یک باید تفسیر شود؛ اما چرا باید تفسیر شیخ مفید، شیخ طوسی، ابن سینا، غزالی، ملا صدرا و خلاصه فلان عارف و اصولی و فقیه را بپذیریم؟ ما هم یکی هستیم.

الآن بزرگترین مفاخر حوزه‌ی ما، فخرشان به اینست که می‌توانند «اسفار» را بفهمند و تدریس کنند. الآن ابهت و عظمتی که آقای جوادی آملی، آقای حسن زاده آملی و آقای مصباح یزدی دارند، بخاطر چیست؟ بخاطر اینست که می‌گویند این‌ها بهترین شارحان آثار ملا صدرا هستند. اما همین ملا صدرا (رحمه‌الله علیه) می‌گفت وضع به جایی کشیده است که باید جسد خودم را توی کوچه‌ها بکشم؛ زیرا مکتب‌دارها وقتی مرا در کوچه می‌بینند به بچه مکتبی‌ها می‌گویند مرا سنگ بزنند. پس او در زمان خودش قولش این مقدار غرابت داشته و سخنش را هضم نمی‌کردند. ببینید ایشان در «کسر اصنام الجاهلیه» چه گفته است؛ خودش چقدر می‌نالده که مگر چه کردم که علما با من اینطور می‌کنند؟! همان آدم آن زمان، امروز قداست پیدا کرده است.

پس هر سخنی که برای اولین بار اظهار می‌شود، برای اولین بار اظهار می‌شود و طبعاً قبلاً گفته نشده و چون قبلاً گفته نشده بوده، کسانی که اقوال قبلی را قبول کرده‌اند، در مقابلش مقاومت نشان می‌دهند. اما ما نباید مغلوب این مقاومت شویم. باید سعی کنیم حرفمان را از روی انگیزه حق‌طلبی و با متد (Method) بزنیم؛ نه این که هر کس هر چه خواست بگوید. من قبلاً گفته‌ام که «آزادی بیان» حرف غلطی است بلکه «آزادی بیان مستدل» حرف درستی است. هر کس برای بیانش دلیل دارد، حق دارد حرف بزند. هرج و مرج و آنارشی (Anarchy) هم درست نیست.

پس اسلام یک، تفسیر می‌خواهد اما قدمای ما بخاطر جهان بینی‌های قدیمی، علم قدیم، گرایشهای قدیم، مشکلات علمی در قدیم و مسائل نظری در قدیم و... به آیات و روایات نگاه می‌کردند و بعد مثلاً می‌شد تفسیر صدرایی. آدم با هر دیدی به عالم نگاه کند، یک چیزی را از عالم می‌فهمد. فیلسوفی در تابستان در بیابان می‌رفت؛ سرابی دید گفت یا للعجب! فیلسوفان می‌گفتند نمی‌شود علت مختلف، معلول واحد ایجاد کنند در حالیکه هم آب و هم نور خورشید می‌توانند این تصویر را در بیابان ایجاد کنند. ملا صدرا هم با همین دید به جهان نگاه می‌کرد و درباره‌ی حرکت جوهریه به آیه شریفه‌ی «وتری الجبال تحسبها جامده و هی تمر مر السحاب» [نمل/۸۸: «و هنگامیکه به کوهها می‌نگری آن‌ها را جامد و ساکن تصور کنی در حالیکه مانند ابر در حال حرکت اند.»] استشهاد می‌کرد. حال اگر من بگویم این آیه درست، اما تفسیر صدررا را قبول ندارم، کفر نگفته‌ام؛ او یک تفسیری از این آیه داده و من هم فلان تفسیر را دارم. به همان دلیل که تفسیر او را می‌پذیرید، باید تفسیر مرا هم بپذیرید و اگر تفسیر مرا نامدلل می‌دانید و نمی‌پذیرید به تفسیر صدررا هم نگاه کنید و ببینید آیا تفسیر او، مدلل است؟

پس قبول دارم که اسلام یک، باید تفسیر شود، اما این را هم بپذیریم که باید تفسیر نو بر نو بشود، نه این که بر تفسیر خاصی جمود بورزیم بلکه هر تفسیری را که متودیک و مدلل باشد بپذیریم. و نکته دیگر این که اسلام دو را هیچ وقت جای اسلام یک جا نزنیم. یک نمونه ساده‌اش اینست که ما در دانشگاه‌هایمان یک درس «معارف اسلامی» داریم که از درسهای عمومی است. یکی از بحث‌های آن که کیفی و معتنا به است، بحث حرکت جوهری است. اما آیا حرکت جوهری از معارف اسلامی است؟! اگر از معارف اسلامی باشد، مسلمانان قبل از ملا صدرا یکی از مؤلفه‌های تفکر اسلامی‌شان را نداشتند. حرکت جوهری که جایش از معارف اسلامی است؟!!

علّت دیگرش اینست که عقل‌گرایی هم با شکست مواجه شده است. عقل‌گرایی نزدیک به دو قرن، سلطه عجیبی بر فرهنگ جدید و به‌ویژه بر فرهنگ اروپایی داشته است. از آغاز رنسانس، بشر آهسته آهسته، به عقل

اگر اینطور باشد، پس چهارصدسال است که اسلام تکوین شده است. حرکت جوهری جزء اسلام دو است نه اسلام یک. و آن چه را ما متعهدیم از آن دفاع کنیم، اسلام یک است. ما امضاء بر دفاع از هیچ فقره‌ای از فقرات اسلام دو و اسلام سه نداده‌ایم. نکته دیگر این که ما نسبت به سنت خودمان یعنی اسلام دو و سه، نافی نیستیم و آنرا طرد نمی‌کنیم. قبلاً گفتم که یکی از خصائص نامطلوب روشنفکری ایران این است که از سنت، گریخته و منقطع شده است. ما از آن حیث که مسلمانیم باید نسبت به اسلام یک تسلیم محض و نسبت به اسلام دو و سه گزینشگر و نقّاد باشیم نه نافی. مسلمان از آنرو که مسلمان شیعی است تابع محض چهارده معصوم (سلام الله علیهم اجمعین) است، اما نسبت به اسلام دو، موضع نقد و گزینش دارد، هر چه را می‌شود پذیرفت، می‌پذیرم و هر چه را نمی‌شود، نمی‌پذیریم.

سؤال: تأکیدی که ما بر آشنایی هر چه بیش‌تر با اسلام دو داریم، بخاطر این است که منابع اسلام یک، به مقداری که در دست مفسرین صدر اول بوده، در دست ما نیست. مثلاً سیدبن طاووس وقتی می‌خواهد «اقبال» بنویسد، هفتاد و هشت کتاب درباره‌ی دعا دارد، اما یکی از آن کتاب‌ها الآن در اختیار بنده نیست - من نمی‌توانم بگویم مستقیم به قرآن و سنت رجوع می‌کنم و نمی‌توانم یک نحوه احترام علمی برای ابن طاووس قائل باشم، با توجه به این که من او را در نقل و نقد امین می‌دانم و منابع در اختیار او هم در اختیار من نیست. مثلاً مرحوم آیت‌الله بروجردی معتقد است شهرت در نزد قدما، حجت است فضلاً از اجماع قدما، اما اجماع در نزد متأخرین حجت نیست فضلاً از شهرت متأخرین؛ یعنی نفس اسلام تأکید دارد برای احترام گذاشتن به همین تفاسیر.

استاد: در برابر فرمایش حضرت عالی دو مطلب را عرض می‌کنم. اول این که: در مکتوباتی که جزء اسلام دو است، اگر در جایی مانند آثار سیدبن طاووس (رحمة الله علیه)، حدیثی آمده که اگر نبود کتاب سید، آنرا در هیچ کتابی نمی‌یافتیم - چون بالأخره به تعبیر شما آن‌ها دسترسی به یک متونی داشته‌اند که مخصوصاً بخاطر این که آن زمان چاپ نبوده و استنساخ کتب هم کمتر متداول بوده، این کتب از دست ما رفته است - من می‌گویم این حدیث، جزء اسلام یک است. اسلام یک، یک مجموعه مدونی نیست که مثلاً بگویم قرآن به اضافه کتب اربعه و بحار الانوار. من منظورم از اسلام یک، مجموع قرآن و روایات معتبر است که روایانش ممکن است حتی در یک کتاب فلسفی هم پیدا شود. منتهی بشرط این که در هر کتابی که پیدا شد، باید براساس متدولوژی تحقیق تاریخی، اعتبار آن حدیث را متیقن کرد. دوم این که: شما که می‌فرمایید ما باید به اسلام دو هم رجوع کنیم به دلیل این که عالمان این اسلام، چیزهایی در اختیار داشته‌اند که در اختیار ما نیست، مقطع زمانی‌اش را کی متوقف می‌کنید؟ تا چه سالی؟ و هر حد و سالی که بگذارید، به چه دلیلی؟

سؤال: آیا در بعضی موارد معلوم نیست؟

استاد: چرا، در بعضی موارد معلوم است، من می‌گویم نمی‌شود گفت هر آن چه اقدام بر ما است به این دلیل که اقرب به اسلام صدر است، می‌شود قبولش کرد. بدون شک آنچه اقدام بر ما است، به صدر اسلام اقرب است، اما این حدّ یقف را کجا می‌خواهیم بگذاریم. پس این هم بیان مبهمی است و چه مورد قبول واقع شده و چه نشود، باید ابضاح شود.

خودش باورمند شد و عقل را حلال مشکلات دانست و احساس کرد هر نوع مسئله نظری و هر گونه مشکلی عملی با توسل به عقل، دیر یا زود قابل حل و رفع است. مثل اینست که بگویم درست است که نانوآها، نان برشته و خوب تحویل نمی دهند، اما علی الاصول نان را باید از نانوا انتظار داشت. نمی توان گفت چون نانوآها، نان خوب تحویل نمی دهند، می روم سراغ مکانیک اتومبیل؛ بلکه می شود آهسته آهسته به سمتی حرکت کرد که نانوآها، نان خوب تحویل مشتری بدهند و اگر هم ندهند، نان را نمی شود از غیرنانوایی خرید. پس علی الاصول حل هر مسئله نظری و هر مشکل عملی، بعهده عقل است. گرچه هنوز بسیاری از مسائل علم نظری و عملی حل نشده است. اما این بالقوه کار عقل است. این اعتماد وحید و یگانه به عقل، آغاز مدرنیته است. اما این اعتماد، قریب پنجاه سالی است که متزلزل شده است. ریشه های این تزلزل را در «گرایش پست مدرنیستی» - که بعداً مطرح می کنم - عرض خواهم کرد.

۳) پیوند یافتن سرنوشت آدمیان با یکدیگر  
واقعیت سوم، پیوند یافتن بسیار جدی سرنوشت های آدمیان با یکدیگر است. سرنوشتها روز بروز دارد پیوند بیشتری بهم دیگر می یابند. زمانی امور را به فردی و جمعی تقسیم می کردیم و واقعاً تقسیم قاطعی بود. افراد یک حریم خصوصی داشتند و یک حریم و ساحت عمومی. آن زمان حریم خصوصی و عمومی را می شد، تعریف کرد؛ اما هر چه جهان به این سو آمده و هر چه فن و صناعت پیشرفت کرده، امور فردی تعدادشان کمتر و امور جمعی بیشتر شده است. مثال ساده ای از قول «برتراند راسل» بیان می کنم: زمانی می گفتیم «چهار دیواری؛ اختیاری» اما امروز اگر در یک آپارتمان کسی بخواهد جست و خیز زیادی بکند، آپارتمان های پایین و یا بالای آن، اعتراض می کنند و حق هم دارند. این مطلب بین فرد و جامعه است و امروزه بین جامعه و بین الجوامع هم صادق است. گاهی در یک روستایی، حادثه ای رخ می داد و در روستای یک فرسنگی آن هیچ تاثیری نداشت؛ کسی به شهری حمله می کرد و آن جا را می گرفت، شهر دیگر هیچ کاری نداشت، مگر اینکه مهاجم به او هم کاری می داشت. اما امروزه تلاتم و انسجام (=درهم فرورفتگی) در جوامع بشری آنقدر زیاد شده که در هر جا تکانی ایجاد شود، اثراتی در همه جا می گذارد. جنگ در کشور ما، در مردم برزیل اثر می گذارد و تظاهرات در ژاپن در کشور ما هم اثر می گذارد. این حالت، سبب شده که انسان اگر فقط بفکر خودش هم

باشد، باید دل‌نگران تلقی دیگران هم باشد. بقول «ویتگنشتاین» امروز دیگر روزی نیست که انسان بگوید، «من می‌روم باغچه خودم را بیل بزنم»، نه دیگر تو باغچه خودت را هم نمی‌توانی بیل بزنی؛ خیلی از امور باید دست به دست هم بدهند تا انسان بتواند اینکار را انجام دهد. همه چیز به همه چیز ارتباط دارد. این وضع اگر به آستانه آگاهی انسان برسد، انسان دستخوش یک استیصال عجیبی می‌شود و می‌بیند بر سرنوشت خودش حاکمیتی ندارد. یک بخش از سرنوشت او دست خودش است و بخش عظیمی خارج از اقتدار او انجام می‌شود.

این سه واقعیت، دست به دست هم داده و یک امر دوگانه‌ای را ایجاد کرده است که عبارتند از دسترس‌ناپذیری هر چه بیشتر به معنویت و دیگری عطش هر چه بیشتر به معنویت؛ امری که بواقع خیلی پارادوکسیکال (Paradoxical) [و تناقض‌نما] است. یعنی اولاً معنویت خیلی دسترس‌ناپذیر شده است؛ در قدیم که ادیان رسوخ داشتند معنویت دسترس‌پذیر بود، اما حالا اینطور نیست و ثانیاً به همان سه دلیل مذکور، این معنویت شدیداً مورد حاجت است.

این‌ها سبب شده که نهضت‌های جدی روزگار ما، معنویت‌گرا هستند، اما معنویت بدون دین نهادینه و رسمی؛ بگذریم از اینکه بعضی‌ها معتقد به معنویت خدا هستند. معنویت چیزی غیر از این‌ها است و با یک سری جزئیات پیوند ندارد. معنویت یک حال روحی و یک طلب است که روز بروز در انسان در حال شدت یافتن است. در واقع این معنویت بدنبال یافتن یک قرارگاه نظری و یک پشتوانه عملی برای انسانها است؛ یعنی انسانها احساس می‌کنند قرارگاه‌های نظری سابق از دست رفته است و تا بحال زیر پایشان سست بوده است؛ فکر می‌کرده‌اند روی صخره ایستاده‌اند. از اینرو امروز در دنیا جریانات معنویت‌گرا، رشد عظیمی دارند. الان جریانات معنویت‌گرا عمدتاً شرقی، در غرب هم، حتی به نمایندگان مجلس راه پیدا کرده است. اصلاً نمایندگان مجلس، فراکسیون‌هایی دارند؛ مثلاً فراکسیون در آلمان هست که طرفداران «سوزوکی» اند و فراکسیون دیگری، طرفداران کریشنا مورتی‌اند. «سوزوکی» (Suzuki) در واقع بزرگترین مروج بودایی‌گری در غرب است، که چند سال پیش وفات کرد.

#### ۶. جریان فمینیستی (Feminism)

«فمینیسم» را در کشور ما، خیلی‌ها به‌ویژه مخالفان آن، به یک معنای مضیق آن می‌فهمند. یعنی خیال می‌کنند فمینیسم، طالب آزادی زنان است؛ اما باید گفت این جریان در پی احیای حقوق زنان است که یکی از آن حقوق، آزادی زنان است؛ زنان بعنوان انسان حقوق فراوانی دارند [...] فمینیسم یکی جریان ضد مردگرایانه یا

در برابر مرد موضع گیرانه نیست. جریانی است که می گوید زن، انسان است و باید از همه‌ی حقوق انسان برخوردار گردد؛ نباید حقوق مساوی مردان شود. امروزه دیگر بحث از مقایسه و نسبت سنجی نیست. فمینیسم حتی طرفدار فقط احیای حقوق زنان هم نیست، بلکه بالاتر از این است [...]»<sup>۱۷۷</sup> به نوشته‌های آقای

---

۱۷۷ - [در این جا حدود پنج دقیقه از نوار خراب است.]

سؤال: درباره مطلب اول که فرمودید؛ یک وقتی حدیثی در یک کتابی نقل می‌شود و گاهی مثلاً بنای علمای اخلاق این است که طبق نصوص فتوا دهند؛ چنانچه در [...] اینطور بوده، در «مغنیه» شیخ صدوق، «مغنیه» شیخ مفید، «هدایه» صدرا و ... نیز همین طور بوده است. روش فقها هم این بوده که وقتی حدیثی را پیدا نمی‌کردند، به این گونه کتب مراجعه می‌کردند؛ با عبارات شیخ صدوق، معامله حدیث می‌کردند؛ با این که ما یقین داریم شیخ صدوق عین الفاظ حدیث را نیاورده و یقیناً اسلام دو بوده؛ اما این را می‌دانیم که بنا بر این بوده که حتی الامکان قریب به نص باشد.

استاد: تلقی به قبول کردن سخنان شیخ مفید یا شیخ صدوق و او را در حکم حدیث دانستن، یک دیدگاه تنوریک است که ابتدا باید مورد قبول واقع شود. این که جزء دین و اسلام یک نیست که من لزوماً قبولش کنم این خود یکی از متدولوژیهای تحقیق تاریخی است که «دیوید هیوم» (David Hume) هم در بابش بحث کرده که آیا ما اصلاً حق داریم یا حق نداریم؟ مبنایش کجا است؟ اگر مبنایش اسلام یک است، نشان دهید که در آن صورت حرفی نیست. اما اگر اسلام یک نیست، باید نشان دهیم که به چه دلیل می‌شود قول یک غیر X را قول X یا حاکی از قول X یا دال بر قول X دانست. حال اگر شما توانستید این را برای من اثبات کنید، مشمول آن سخن می‌شوید که آن چه از اسلام دو که مدلل به دلیل بود، قبول می‌کنیم؛ اما تسلیم نیستیم. تسلیم فقط در برابر اسلام یک است و لاغیر. ما باید واقعاً و باطناً قبول کنیم که چهارده تا معصوم بیش تر نداریم، نه این که اسماً بگوئیم چهارده معصوم، ولی در مقام عمل بینیم مثل این که صد و چهل هزار معصوم داریم. فقط چهارده معصوم، پانزدهمی ندارد؛ گر چه خیلی شامخ باشد مانند سید بن طاووس باشد؛ اهل کشف و کرامات باشد، ملاً صدرا باشد، ابن سینا باشد، عارف و اخلاقی بزرگوار باشد، متقی... و باشد و من با شیطان مأموره داشته باشم، اما وقتی با من سخن می‌گوید باید برای حرفم دلیل بخواهد و من هم در برابر هر سخنش باید مطالبه یک دلیل بکنم. بارها گفته‌ام عقل یگانه چیزی است که همه آدمها را مساوی می‌کند. هیچ چیزی امتیازات میان آدمها را به اندازه عقل و استدلال زائل نمی‌کند. ما الآن مشکلمان این است که می‌خواهیم از اسلام دو دفاع کنیم در حالیکه اسلام دو قابل دفاع نیست. البته نه این که قابل نفی است بلکه باید آنرا نقد و گزینش کرد.

سؤال: طبق آن چه فرمودید، ما اصلاً اسلام یک نداریم جز قرآن، چون در مورد روایات، اخبار متواترمان به تعداد انگشتان دست است و آن چه در اختیار ما است، خبر واحد است، یعنی «حاک عن السنه» است، در حالیکه من سنت برایم حجّت است و «حاک عن السنه» اصلاً حجّت نیست و...

استاد: اصلاً تعریف من از اسلام یک این بود: «متن مکتوبی که قول آتوریتها را بیان می‌کند» جعل اصطلاح کردیم و به این گفتیم «اسلام یک»

سؤال: ملاک این با «اسلام دو» یکی است؛ چون وقتی راوی برای من نقل روایت می‌کند، نوددرصد نقلهایش، نقل به معنا است؛ «ثم» را «ف» گفته، «ف» را «ثم» گفته، و «و» را «ف» گفته و هکذا... آن چه در دست من است، روایات نیست؛ هشتاد-نود درصد آن نقل به معنا است؛ و این‌ها هم تازه با افکار و انگیزه‌های راوی مخلوط شده اگر...

استاد: اگر اینطور باشد که می‌فرمائید، وضعتان آشکل می‌شود. ولی اینطور نیست. ما هم عصر معصومانمان که نیستیم؛ بالأخره همین‌طور که وقتی می‌خواستیم یک قول از افلاطون بدستمان برسد باید با متدولوژی تحقیق تاریخی به آن می‌رسیدیم و همه نقاط ضعفی که متدولوژی تاریخی دارد در این‌جا راه پیدا می‌کرد، در باب قرآن و روایات هم همین‌طور است. ولی حالا اگر با همان متدولوژی که ناقص هم هست، به قرآن و روایات رسیدیم. این با تفسیری که از قرآن و روایات می‌شود، فرق دارد. ما می‌خواهیم بین این دو نیز قائل به تفکیک شویم. نهایت سخن شما اینست که متدولوژی تاریخی علم یقینی بدست نمی‌دهد. اتفاقاً من دو ترم در این باره صحبت کرده‌ام که متدولوژی تحقیق تاریخی، علم یقینی بدست نمی‌دهد. این متدولوژی همیشه علمی یا درجه‌ای احتمال (Probable) بدست می‌دهد. این درباب قرآن هم هست. شما در باب قرآن می‌گوئید متواتر است، ولی تواتر هم علم یقینی بدست نمی‌دهد. این فقط مشکل ما است که به کسانی که هم عصر خودمان نیستند راهی نداریم. به محض این که معاصرت از بین رفت و می‌خواهم سخنی از «مأمضی» و «من مضمی» را نقل کنم، چاره‌ای ندارم مگر این که با متدولوژی تحقیق تاریخی کار کنم، البته با تمام نقایصی که دارد. ولی این نقائص در عین این که وجود دارند قابل این هستند که کمتر و کمتر هم بشوند. بالأخره من با این نقایص به قرآن و روایات دست می‌یابم و بعد شروع به تفسیر آن‌ها می‌کنم. من می‌گویم از این قرآن و روایات می‌شود دفاع کرد ولی در تفسیرش باید مذاقه کرد.

سؤال: قبول دارم که از اسلام یک باید دفاع کرد، ولی می‌خواهم بگویم باید نگاه قوی‌تری را به اینطرف بیاندازیم و آن این که متدولوژی تحقیقی هم خودش می‌گوید علمی که سابقه‌ی هزارساله دارد...؛ کمتر علمی را داریم با سابقه‌ی زیاد در تاریخ بشر، جز ریاضیات که سابقه دو، سه هزار ساله دارد. بعنوان مبانی استنباط از دین و متون دینی، علمی بنام «اصول» داریم که سابقه‌ی هزارساله دارد و روی آن بسیار غنی کار شده و کسی که بخواهد جدای از این به تفسیر اسلام یک بپردازد، قطعاً بخطا می‌افتد. لذا در این دوران فراتخصصی نیاز به این است که کانالی برای تربیت اسلام‌شناسان که عمدتاً حوزه‌ی‌های علمیه است، وجود داشته باشد. دانشگاه‌های الهیات و شرق و غرب دنیا نمی‌توانند چنین کاری را بکنند. گرچه در حوزه‌ها هم صحّت و دقّت هر تفکر و دیدگاهی را باید بررسی کرد. بنابراین باید یک جایگاهی برای تاریخ و شیوه‌های برداشت از قرآن و روایات باز کنیم و باید این حق اظهار نظر را برای هر کس قائل نباشیم.

استاد: فرمایش شما متین است؛ من فقط سه تکمله بر سخن شما دارم.

(۱) شما می‌فرمائید علم اصول سابقه هزارساله دارد و ما نمی‌توانیم از آن صرف‌نظر کنیم. من هم هیچ‌گاه نگفتم از اسلام دو باید صرف‌نظر کرد، بلکه گفتم از اسلام دو، دفاع نباید کرد؛ باید به آن رجوع، نقّادی و گزینش کرد. یکی از نقاط مثبت روشنفکری عرب نسبت به روشنفکری ایران، اینست که از سنت نبریده است.

(۲) بله، علم اصول یک سابقه هزارساله دارد ولی یک لاحق‌ه دوست ساله هم در غرب دارد و به آن هم باید توجه کرد.

جوادی آملی در باب زن، رجوع کنید؛ ایشان می گویند تذکیر و تأنیث اصلاً در قلمرو روح نیست بلکه در قلمرو جسم است. اما امروزه روان‌شناسی اینرا نمی‌پذیرد. و عمده‌ی تفاوت‌های زن و مرد را در ناحیه‌ی روان می‌داند. نفسانیات و روحانیات بیشتر از بدن، زن و مرد را از هم جدا کرده‌اند؛ زن و مرد از این حیث خیلی متفاوت‌اند بصورتی که امروزه بیش از یک قرن است که در روان‌شناسی پذیرفته شده که روان‌شناسان مرد، حقّ روان‌شناسی زن را ندارند، همان‌طور که روان‌شناسان زن هم حقّ روان‌شناسی مرد را ندارند. تا زن نباشید نمی‌فهمید در روح زن چه می‌گذرد و بر عکس؛ و این شناخت صعوبت دارد. البته مشترکاتی دارند، اما این مشترکات در مقابل وجوه افتراق به لحاظ کمی، خیلی کم‌اند، پس روان‌زن خیلی متفاوت از روان‌مرد است و

---

این علم اصول، در غرب هم رشد کرده و به دیدگاه‌های جدیدی دست یافته است. مادر یک علم نمی‌توانیم بگوئیم این علم به درجه ای رسید که برای کارآیی خودش تمام است. فرض کنید در زمان شیخ مرتضی انصاری (رحمه‌الله علیه) کسی به او می‌گفت علم اصول ما یک سابقه هشتصد ساله دارد، شما چرا می‌خواهید در آن تجدید نظر کنید؛ اگر اینطور بود علم اصول ما این‌که الآن هست، نبود.

[علّت غنای فعلی علم اصول] اینست که کسانی مثل شیخ مرتضی انصاری، آقاضیاء عراقی، مرحوم شیخ محمد حسین اصفهانی و... پدید آمدند. اگر این‌ها نمی‌آمدند، علم اصول ما چقدر ناپخته تر از حالا بود! بنابراین هیچ‌گاه نباید گفت سابقه علم بجائی رسیده که دیگر نیازی به تطور جدید ندارد. بله، سابقه همیشه ارزشمند است بشرط این‌که باعث صرفنظر از لاحق‌ه آن نشود. بخش الفاظ در علم اصول ما که مربوط به تفسیر متن است، طی دو‌یست سال اخیر در غرب رشد شگفت‌انگیزی کرده است. علم «هرمنوتیک» (Hermeneutic) که محلّ بحث بعضی اندیشمندان ما است، ادامه‌ی علم اصول است؛ ادامه مباحث الفاظ آن است؛ منتهی ما می‌گوئیم «مباحث الفاظ» و آن‌ها می‌گویند «علم تفسیر متن».

۳) بحث بر سر حوزه و دانشگاه نیست. انسان حقّ طلب نه شرقی است و نه غربی؛ نه نواندیش است و نه کهنه‌اندیش؛ نه حوزوی است و نه دانشگاهی. انسان حقّ طلب مثل کسی است که در جایی نشسته و دارد تنفس می‌کند؛ اگر این‌جا نشسته و اکسیژن این‌جا را تنفس می‌کند، نه این‌ست که با اکسیژن این‌جا خویشاوندی خاصی دارد، بلکه چون در این‌جا نشسته، اکسیژن این‌جا را تنفس می‌کند؛ اگر آن‌جا بنشیند اکسیژن آن‌جا را تنفس می‌کند؛ یعنی اکسیژن‌ها برایش بی‌تفاوت‌اند. و یک آدم هم یا در قم نشسته یا در تهران، چون در آن واحد نمی‌شود در هر دو جا باشد؛ یا در ساختمان دانشکده الهیات تهران نشسته و یا در مدرسه فیضیه قم. حقّ طلب کسی است که دیدش نسبت به حقّ مانند دید آن شخص نسبت به اکسیژن است. من باطناً و واقعاً نزاع را نزاع حوزه و دانشگاه نمی‌گیرم، بلکه نزاع بین حقّ و باطل است. حقّ هر جا که هست باید آنرا بگیریم، چه در دانشگاه و چه حوزه و چه در دست روحانی و چه غیر روحانی و پروفیسور و... بحث اصلاً این‌ها نیست. برای فهم متون دینی علومی لازم است مانند لغت، علوم بلاغی، علم تفسیر متن یا همان مباحث الفاظ اصول، تاریخ فرهنگ‌شناسی، مسئله‌شناسی و... هر کس این‌ها را دارد، قبولش داریم و هر که ندارد قبولش نداریم؛ چه حوزوی باشد و چه دانشگاهی، اظهار نظرش نابجا است.

این حرف را قدمای ما بصورت پارادوکسیکال بیان می کردند. آن‌ها می گفتند و هنوز هم می گویند که در زن احساسات و عواطف شدیدتر است و در مرد، عقل؛ خود این یعنی روان؛ اینکه صفت جسم نیست.

اما مسئله این است که اگر در روند معرفت به عالم، کل ساختار روانی انسان دخالت دارد، پس می توان روان شناسی زنانه هم داشت. این است که غرابت ندارد بگوئیم ما معرفت شناسی فمینیستیک (Feministic Epistemology) هم داریم و در اینصورت «پدر آسمانی» هم می شود یک خدای مردانه. الآن در الهیات معاصر مسیحی، گرایشات فمینیستی اعتراض کلی دارند که اصلاً چرا خدا «پدر» آسمانی تلقی می شود. همه این‌ها روی هم رفته اموری هستند که ولو افراطهایی در آن‌ها صورت گرفته ولی بهر حال بنظر من جای تأمل دارند.

در ایران عمدتاً به دو دلیل اولاً: بافت دینی و مذهبی کشور و ثانیاً: بخاطر اینکه دین و مذهب حکومت را بدست گرفته اند و طبعاً به موجب مقتضیات دین و مذهب، حقوق خاصی مانند حقوق جزایی، مدنی، اقتصادی و سیاسی را اعمال می کنند، جریان فمینیستی در دهه اخیر، جریان قوی‌ای شده است. ما الآن انتشارات «روشنگران» را داریم که منحصرأ کارهای فمینیستی انجام می دهد - اخیراً نامش «روشنگران و مطالعات زنان» است - که کتاب‌های چندسال اخیرش، عمدتاً کتاب‌های فمینیستی است. مترجمان و نویسندگان مانند خانم فرزانه طاهری، شهرنوش پارس‌پور، دکتر سهیلا شهبهانی، مهرانگیز کار، مینا کوشا، ناهید ایران در این زمینه کار می کنند. البته در میان مردان هم نویسندگان کمی با گرایش فمینیستی داریم که دست به ترجمه و تألیف زده‌اند. من مخصوصاً توصیه می کنم کتاب «جنون پزشکی زنان» با ترجمه‌ی «فرزانه طاهری» را حتماً مطالعه کنید که یک کتاب فمینیستی قوی و عالمانه است.

در کشورهای عربی هم کتاب‌های فمینیستی دیده‌ام که بصورت قاطع‌تری هم گرایشات فمینیستی را نشان داده‌اند و از تقابل با اسلام هم نترسیده‌اند. یک بحث جالب قابل طرح اینست که اگر یک فمینیست به قرآن کریم نگاه کند چه تلقی‌ای پیدا می کند؟ من در کشور خودمان تا بحال ندیده‌ام که به صراحت کشورهای عربی، این تقابل گرایشات فمینیستی با اسلام بیان شده باشد، اگر چه در مجلاتی مانند «زنان» تمام شماره‌های ۳، ۴، ۵ تا مقاله فمینیستی دارد که تقابلات مضموری را با اسلام نشان می دهند و نوعی مخالفت با حقوق جزایی، مالی، قضائی و اقتصادی را نشان می دهند. ما چند مجله با این گرایش داریم که شاخص‌ترین آن‌ها «زنان» است.

امسال اولین بار در ایران، سالنامه زنان چاپ شد، یعنی یک تقویمی که فقط براساس مسائل زنانه طرح شده است؛ و مطالبی از قبیل روز تولد فلان کاشف و مخترع زن، فلان نویسنده‌ی زن و... دارد و اسمی از مرد در آن نیست.

این جریان قابل تأمل است و باید از منظر کلامی، فقهی و اخلاقی به آن توجه کرد. با تغافل از آن چیزی حل نمی‌شود. تغافل از فمینیسم حتی شاید به ضرر زنان هم باشد. من خودم بارها جداً گفته‌ام که ما اگر یک ادبیات عالمانه و حق‌طلبانه‌ای در برابر ادبیات صرفاً فمینیستی داشته باشیم، در احقاق حقوق زنان هم مؤثر است. چون گاهی گرایش‌های فمینیستی از بعضی واقعیات زنان چشم‌پوشی می‌کنند و به تعبیری آن‌چه را که در تکوین، تفاوتی است بین زن و مرد، می‌خواهند نادیده بگیرند و امر تکوینی را هر کس را نادیده بگیرد، آن موجود را از بین برده است. نمی‌شود گفت زنان همه چیزشان مانند مردان است؛ بالأخره زنان جهازاتی دارند که مردان ندارند. این تفاوت، تفاوت طبیعی است. گرایش‌های فمینیستی وقتی به افراط کشیده می‌شوند، حتی از این واقعیت هم چشمشان کور می‌شود که بالأخره زن و مرد یک تفاوت‌هایی دارند. تا مرد، مرد است، نمی‌تواند زایمان کند؛ وقتی زنان زایمان انجام می‌دهند، یک تبعات تکوینی دارند و تبعات حقوقی‌اش، بحث دیگری است. پس نباید از این تفاوت‌ها تغافل ورزید و گرنه از این حیث حتی به زنان هم ظلم شده است. به هر حال عملی که در طول تاریخ و در طول تاریخ فرهنگ اسلامی نسبت به زنان صورت گرفته، این وضع را پدید آورده است.

اسلام سنتی و فمینیسم

فمینیسم با اسلام دو و سه و بعبارتی با اسلام سنتی<sup>۱۷۸</sup> واقعاً سر تخالف دارد. برای در امان ماندن از حملات فمینیسم لااقل به اسلام یک بچسبیم. اسلام سه همانست که یک متفکری در سخنرانی‌اش گفته بود «زنان گیسو درازند و عقل کوتاه» فمینیسم به‌ویژه ستیزه‌اش با اسلام دو و سه انکارناپذیر است و به نظر من جریان فمینیستی با اسلام دو و سه آشتی‌ناپذیر نخواهد بود. اگر کسی بخواهد با فمینیسم، یک تخاطب و دایالوگی داشته باشد و در عین حال دیدگاه اسلامی‌اش را حفظ کند باید به سنگر اسلام یک برود. بنظر من از آن‌جا با فمینیسم بهتر و آسانتر می‌شود بحث کرد و احیاناً نقاط قوتی هم در مقابل فمینیسم می‌توان از خود نشان داد.

<sup>۱۷۸</sup> - [این پاراگراف از لابلای مباحثی که در پاورقی‌های اخیر آمده، اخذ و در این جا قرار گرفت. از اینرو برای فهم معنای اسلام

سنتی یا اسلام دو و سه و نیز اسلام یک به پاورقی صفحه «۸۳» مراجعه کنید.]

لغت «زنانه نگری» بهترین معادل برای «فمینیسم» است.<sup>۱۷۹</sup>

مدّعی فمینیستها اینست که گزارشاتی را که تا بحال درباره‌ی واقعیت‌ها و ارزشها بدست داده شده، توسط مردان بوده است. حتی ادیان هم مردانه‌اند. مثلاً بنظر آنها اینکه قرآن مردان را بر زنان برتری داده، خیلی مهمّ نیست - با اینکه اینهم مهمّ است - چرا مهمّ نیست؟ زیرا آن‌چه از هر داغ و درفشی بر فمینیست ناراحت‌کننده‌تر است، این است که قرآن زنان را مورد خطاب قرار نداده است. مثلاً اگر من در یک کلاس [مختلط] بگویم: «ای دانشجویان (زن و مرد)! من به دانشجویان مرد کلاس، امتیاز می‌دهم» این خیلی اشکال ندارد؛ اشکال وقتی است که بگویم: «ای دانشجویان! با زنانان به عدالت رفتار کنید و مهربان باشید» این برای فمینیست خیلی سخت است. زیرا می‌گوید اصلاً شما زن‌ها را انسان ندانسته‌اید که به آن‌ها خطاب نکردید.

فمینیست‌های جهان عرب، قاطع‌تر برخورد کرده‌اند. در چند تا از کتاب‌های آن‌ها دیده‌ام که اشکال عمده‌شان این است که اصلاً خطاب قرآن، خطاب به مردان است و این خیلی ناراحت‌کننده است. مثلاً می‌گوید اگر ازواجتان فلان‌طورند، فلان رفتار را بکنید. اگر خطابش فقط مردان نبودند باید می‌گفت زنان اگر مردانشان فلان‌طورند، فلان کار را بکنند و مردان هم اگر زنانشان فلان‌طورند فلان کار را بکنند. اما اینکه بگوئید «با زنانان مهربانانه رفتار کنید» خود این پارادوکسیکال است، چون خود این نسبت به زنان، نامهربانانه است، بلکه جمله قابل قبول برای فمینیست اینست که بگویند: «مردان با زنان خود مهربان و زنان هم با مردان خود مهربان رفتار کنند» یعنی خطایش با طرفین باشد. فمینیسم می‌گوید تمام گزارشات جهان از دید مردان گزارش شده و ما می‌خواهیم گزارش از دید زنان نشان دهیم. مثلاً فمینیست‌های فیلسوف می‌گویند اینکه گفته شده «خدا، قدرت مطلق دارد»، مال اینست که مردان قدرت طلب‌اند. اگر زنان، پیامبر شده بودند و اگر زنان حق داشتند پیامبر بشوند، آن‌ها می‌گفتند «خدا مهربان مطلق است». یک فمینیست می‌گوید چگونه است که می‌گوئید: «اب، ابن، روح‌القدس»؟ چرا زن در این جا کاره‌ای نیست؟ لااقل بجای تثلیث، ترییع درست کنید. الآن فمینیست‌های اسپانیایی معتقدند که بله «مرد بود که توانست به رحم بدمد» [خنده استاد و حضار] لذا معتقد به ترییع شده‌اند، یعنی «اب، ابن، روح‌القدس و مادر» یعنی یک چیزهایی هم برای زنان باشد.

<sup>۱۷۹</sup> - [این قسمت از بحث تا پایان این جلسه، در محفل خصوصی تری طرح شده است و به دلیل ارتباط آن با فمینیسم در این جا قرار

رضا براهنی سالها پیش کتابی به نام «تاریخ مذکر» نوشت و گفت تاریخ ما تاریخ مذکر است و بعبارتی از دید مذکران نوشته شده است. وقتی شما به واقعیت‌ها و ارزشها از دید زنانه نگاه کنید، البته بی‌عدالتی‌هایی می‌بینید که اگر بخواهید این بی‌عدالتی‌ها اعمال شود، مسئله‌اش می‌شود طرفداری از حقوق زنان و منجمله حق آزادی آن‌ها و با این حال منحصر به احقاق این حقوق نیست.<sup>۱۸۰</sup>

۷. گرایش پست مدرنیسم (Post modernism)

### شکوفایی عقل‌گرایی<sup>۱۸۱</sup>

...این نیروی عقل بود که اولین بار «دکارت»<sup>۱۸۲</sup> (Descartes) از آن به «نور طبیعی» (Normal light) تعبیر کرد، در برابر «نور الهی» که در فلسفه توماس اکوینی به معنای وحی تلقی می‌شد. دکارت خودش موحد بود و گرایشات الحادی و کفرآمیز نداشت، اما آنقدر به این نور طبیعی بها داد که دیگر جایی برای نور الهی باقی نماند. او نخستین کسی است که از همه‌ی ما دعوت کرد تا از نور طبیعی فردی خود استفاده کنیم.

البته قبل از او گالیله<sup>۱۸۳</sup> در جریان محاکمات سخن گفته بود و این سخن را طرفداران نور طبیعی یعنی عقل، خیلی تکرار می‌کردند. گالیله این مثال را زده بود که اگر من ساعتی را به شما هدیه کنم، ظاهرش اینست که

---

۱۸۰ - سؤال: پیشنهاد شما درباره معادل واژه «فمینیسم» (feminism) چیست؟

استاد: در معنای این واژه بعضی گفته‌اند «نهضت زنان» و اقوال دیگری هم هست مانند «طرفداری از حق زن»، «طرفداری از آزادی‌های زنان» و «زن‌گرایی» ولی بنظر من فمینیسم هیچکدام از این‌ها نیست، گرچه خالی از این‌ها هم نیست. بنظر من بهترین معادل برای این واژه، «زنانه‌نگری» است، یعنی به جهان به چشم زنان نگرستن.

سوال: [؟...]

استاد: در کتاب‌های معرفت‌شناسی، بخشی داریم به نام «معرفت‌شناسی زن نگرانه» (Feministic Epistemology) در همین پروژه معرفت‌شناسی که در دفتر تبلیغات قم تصویب شده که آغاز شود، یکی از بحث‌ها این بود که آیا از معرفت‌شناسی فمینیستیک هم بحث کنیم یا نه؟ که قرار شد بحث نکنیم...

سؤال: [؟...]

استاد: اخلاق اقتضا می‌کند که اگر این درست باشد، مردان نگرش مردانه‌شان را بر زنان تحمیل نکنند، یعنی دنیایی بسازید حاصل تلفیق دو نگرش مردانه و زنانه که حق هیچ‌کس به سود دیگری تزییع نشده باشد.

۱۸۱ - [اوایل جلسه ضبط نشده است.]

۱۸۲ - Rene Descartes، ۱۶۵۰ تا ۱۵۹۶

۱۸۳ - Galileo Galilei، ۱۶۴۴ تا ۱۵۶۴

من به شما انعام و خدمتی کرده‌ام و از من سپاس گذار خواهید بود. اما اگر بعد از دادن این هدیه به شما گفتم هر وقت خواستی زمان را بدانی به این ساعت نگاه نکن بلکه از فلانی پیرس، در این حالت این به ظاهر هدیه و انعام، چیزی جز وزر و وبال و نقت و دردسر برای شما چیزی نیست. چیزی را با خودم حمل می‌کنم که سنگینی دارد و هیچ فایده‌ای هم برای شما ندارد. گاليله می‌گفت روحانیت مسیحی چنین حرفی را به ما می‌زند؛ اولاً تأکید فراوانی می‌کند که «اعظم نعم الله علیکم العقل» یعنی «بزرگترین نعمت خدا به شما عقل است» و «عقل» همان ساعت است؛ اما وقتی می‌خواهیم جهان، انسان، ماوراء طبیعت، فرد و جامعه را بشناسیم، می‌گویند به کتاب مقدس رجوع کنید و ببینید انجیل و تورات چه می‌گویند. در این صورت این نعمت بزرگ یعنی عقل چه فایده‌ای دارد. گاليله می‌گفت من دست از این ساعت خدادادی برنمی‌دارم؛ من و شما قبول داریم که خدا چنین ساعتی و نوری به ما داده است، پس با این نور طی طریق می‌کنیم.

خطاب گاليله به روحانیت مسیحی است و انصافاً در حق روحانیت ما مسلمانان، اشکال تا این حدّ وارد نیست. این اشکال به روحانیت مسیحی و به‌ویژه روحانیت کاتولیک مسیحی وارد است.

این سخن را بعدها در فلسفه جدید و در فرهنگ جدید ناشی از فلسفه‌ی جدید یعنی فرهنگ مدرن به وفور تکرار می‌کردند که ما خودمان این نیروی طبیعی یعنی عقل را داریم و در وجود هر کسی هست. دکارت مفهوم نور طبیعی را در فلسفه رسمی وارد کرد و با این نگرش، فلسفه جدید با عقل‌گرایی شروع شد. این فلسفه، هم بریده از فلسفه‌ی قرون وسطی است و هم با عقل‌گرایی شروع می‌شود. بعدها کسانی مانند «اسپینوزا» و «لایب‌نیتز» دقیقاً همین نظریه دکارت را بسط می‌دادند و می‌خواستند نشان دهند که عقل در حلّ مسایل نظری و رفع مشکلات عملی کفایت می‌کند و ما نیاز به چیز دیگری نداریم. بعد از این الهیون سؤال می‌شد اسپینوزا، لایب‌نیتز و دکارت هر سه الهی و ریشه‌اش در آثار توماس اکوینی است، این بود که بالأخره عوام‌الناسی هستند که نمی‌توانند از عقلشان خوب استفاده کنند و کتاب مقدس برای راهنمایی همانها است. این حرف قانع‌کننده نبود؛ بالأخره جمع بین اینکه شما همه چیز را در ید عقل بگذارید و در عین حال بخواهید متدین به دین رسمی بمانید، بنظر مشکل است. باید یکدله شد و نمی‌شود هر دو را با هم جمع کرد. یعنی اینقدر تأکید بر مشکل‌گشایی و مسئله‌زدایی عقل کنید و از آن طرف کتاب مقدس مسیحیان هم با عق خیلی ناسازگار باشد.

این جریان، جریان عقل گرایی است. بعدها با ظهور فلسفه تجربه گرایی، عقل بمعنای نیروی نظری غیر تجربی تضعیف شد ولی عقل بعنوان نیروی استدلال گر هم چنان باقی ماند. منتهی سنخ استدلال معتبر از دیدگاه فلسفه‌ی تجربه گرایی و فلسفه عقل گرایی متفاوت بود. لذا می‌شود گفت حتی تجربه گرایی درست مانند عقل گرایی یک نوع عقل گرایی دارد و این در صورتی است که مراد از عقل، نیروی استدلال باشد و نه آن نیرویی که به تعبیر «کانت» (Kant) احکام ترکیبی پیشین صادر می‌کند. تجربه گرایان این نیرویی را که احکام ترکیبی پیشین صادر می‌کند، قبول ندارند، ولی نیروی استدلال را تجربه گرایان و عقل گرایان بطور یکسان قبول دارند.

«مدرنیته» در واقع با این اعتماد بیش از حد و چه بسا مبالغه آمیز به نیروی عقل شروع شد؛ و با این نیروی عقل به سراغ عالم طبیعت، ماوراء طبیعت، گذشته، حال، آینده و همه‌ی چیزهایی که می‌تواند متعلق معرفت قرار بگیرد، می‌رفتند. بله، گاهی همین فیلسوفان به محدودیت عقل هم حکم می‌کردند و آنرا قبول داشتند، ولی این نکته خیلی مهم است که به محض اینکه به محدودیت عقل اعتراف می‌کردند، نمی‌گفتند هر آن چه را که از این محدوده آنطرف تر است، از طریق وحی و کتاب مقدس می‌فهمیم. به تعبیر دیگر کسانی مانند علمای ما که به محدودیت عقل قائلند و می‌گویند آن چه را که ورای این محدوده هست، وحی و الهام در اختیار بشر گذاشته، یک دیدگاه خوش بینانه دارند. یعنی این دیدگاه که انسان علی القاعده باید همه چیز را بداند؛ آن مقداری که با عقلش می‌تواند، می‌تواند و آن چه را که نمی‌تواند از طریق کتاب مقدس و وحی و الهام می‌فهمد، یک دیدگاه خوش بینانه است.

اما دیدگاهی هست که نسبت به این دیدگاه، بدبینانه و بنظر طرفداران خود این دیدگاه، واقع بینانه است که می‌گوید: «عقل» بشر یک محدوده‌ای دارد و این محدود بودن یعنی «علم» بشر محدودیت دارد نه اینکه علم بشر نسبت به همه چیز تعلق می‌گیرد که بعضی از طریق عقل و بعضی با وساطت وحی، نه، ما تا همین مقدار که عقل ما را یاری می‌کند، می‌توانیم بشناسیم. مانند این می‌ماند که من بیشتر از پنج هزار تومان نمی‌توانم به شما قرض بدهم ولی هر چه بیشتر از این احتیاج داری برو پیش فلانی، او می‌تواند به تو بدهد؛ این یک دیدگاه است. اما کسی می‌گوید من تا همین مبلغ می‌توانم به شما قرض بدهم و کس دیگری را هم نمی‌شناسم که به تو قرض بدهد و بیشتر از این از من انتظار نداشته باش.

مدرنیستها در واقع همین را می‌گفتند. بعضی به محدودیت عقل هم قائل بودند، اما نه اینکه منبع و موجود دیگری هم باشد که این محدودیت را تدارک، تمیم و تکمیل کند و نقصان معرفتی ما را از جای دیگر جبران کند.

اما دیدگاه که عقل، قدرت حل مسئله (Problem solving) دارد، کم‌کم در آن رخنه افتاد اگر بخواهیم از دیدگاه معرفت‌شناسی بیانش کنیم این می‌شود که عقل، عالم واقع را چنانکه هست می‌تواند بشناسد و اگر انسان آن را بکار گیرد، می‌شناسد. بعبارت کمی نادقیق‌تر این دیدگاه به مطابقت ذهن با عین قائل است و می‌گوید ذهن می‌تواند صورتی را که در آن نقش می‌شود، با عالم عین مطابقت دهد. بعبارت سوم می‌گوید: عقل خطای سیستماتیک (Systematic) ندارد بلکه خطای رندام (Random) یعنی اتفاقی و عارضی دارد، اما این‌ها را هم منطقی می‌تواند مانع‌شان بشود، ولی خطای سیستماتیک ندارد.

خیلی فرق است بین خطای سیستماتیک و رندام. ساعتها هیچکدام خطای سیستماتیک ندارند. یعنی دستگاهی است برای نشان دادن زمان آن‌چنان که هست اما خطای رندام دارد؛ یعنی گاهی جلو و گاهی عقب می‌افتد. اما می‌شود دستگاهی را ساخت که زمان را همیشه اشتباه نشان دهد که در اینصورت خطایش سیستماتیک است؛ اصلاً سیستم آن بر خطا استوار شده است.

مدرنیستها بر این بودند که عقل خطای سیستماتیک نمی‌کند، بلکه دستگاهی است برای نشان دادن واقع؛ منتهی گاهی خطای رندام دارد که آنهم با منطقی و تفکر نقدی قابل جلوگیری است.

ضرباتی که به عقل وارد آمد

اما کم‌کم متفکرانی آمدند که هر یک ضربه‌ای به این نظریه زدند.

الف. ضربه هیوم (David Hume, ۱۷۱۱ – ۱۷۷۶)

به ترتیب تاریخی در ضربه‌های بارزتر، اولین ضربه را «دیوید هیوم» زد. او رساله‌ای بنام «رساله در طبیعت آدمی» دارد - به فارسی ترجمه نشده - که از کتاب‌های دوران‌ساز فلسفه در غرب بوده است. هیوم در آن‌جا می‌گوید قدما به دو چیز معتقد بودند: ۱) عقل قدرت شناخت واقع را دارد ۲) تمام غرایز، احساسات، عواطف و میول ما باید تحت حاکمیت عقل، عمل کنند تا ما انسان باشیم - این هنوز هم در کتاب‌های اخلاقی ما هست که می‌گویند همه‌ی غرایز را تحت حاکمیت عقل ببرید - او می‌گفت من می‌خواهم در این کتاب اثبات کنم که حاکمیت عقل به غرایز و احساسات نه ممکن است و نه مطلوب. اولاً امکان ندارد زیرا عقل پیرو احساسات و

عواطف است؛ پیرو غرایز است و محکوم آنها است نه حاکم بر آنها. من کار به صدق و کذب سخن او ندارم بلکه می‌گویم این اولین تشکیکات توسط اوست. در واقع آخرین رجل و بزرگترین رجل تجربه‌گرایی غرب که هیوم است، این اولین ضربه را به عقل به عنوان نیروی استدلال‌گر زد. ثانیاً مطلوب هم نیست - که من این جا نمی‌خواهم وارد این بحث بشوم.<sup>۱۸۴</sup>

### ب. ضربه‌ی کانت (Immanuel Kant, ۱۷۴۴ - ۱۸۰۴)

به لحاظ تاریخی دوّمین ضربه را «کانت» زد. او واقعاً یک مسئله‌ی جدّی را طرح کرد که دیگر هیچ کس پس از او نمی‌تواند از آن مسئله تغافل کند. ممکن است کسی ادّعا کند که من به این مسئله پرداختم و جواب هم گفتم؛ اما تغافل از آن امکان ندارد.

او می‌گفت تا زمان من، فلاسفه فرض می‌کردند که ذهن و عقل آدمی آئینه‌ای است که در برابر عالم واقع قرار می‌گیرد و عالم واقع آنچنانکه هست در این آینه انتقال می‌یابد. ما در «منطق کبری» می‌خواندیم که «بدان که ذهن آینه است و در او منتقش گردد صور امور معقوله، چنانکه در آینه منتقش گردد صور امور محسوسه» قدما یعنی علمای قبل از کانت از عقل و ذهن آدمی، تصوّر آینه‌ای داشتند؛ لذا معتقد بودند که غایت فلسفه این است که «صیوره الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العینی» یعنی یک عالم عقلی بشویم که دقیقاً مطابق و مضاهمی و مشابه عالم عینی باشد. بنابراین با پیش فرض مطابقت ذهن با عین کارشان را شروع می‌کردند و از اینرو از همان آغاز بحث‌های فلسفی خود، سراغ عالم واقع می‌رفتند و بحث‌هایی مانند علّت و معلوم، عرض و جوهر، ماهیّت، قوه و فعل، جعل و... مطرح می‌شد. یعنی چون به واقع‌نمایی این آینه (عقل) ایقان داشتند، دیگر کاری به خود آینه نداشتند.

اما کانت می‌گفت از کجا معلوم که ذهن آینه است، شاید عینک باشد. در واقع از این زمان «فلسفه عینکی» شروع شد، اگر شما عینکی به چشم بزنید که شیشه‌هایش سرخ‌رنگ باشد و به کل عالم نگاه کنید، کل عالم را

<sup>۱۸۴</sup> - من مجموعه نظرات هیوم را در این باب، در یک ترم تحصیلی در سال ۷۴ در دانشکده الهیات دانشگاه تهران گفته‌ام؛ در آن‌جا

که دیدگاه هیوم را بطور کلی درباره‌ی نفس و قوای نفس مطرح کرده‌ام؛ به تفصیل نشان داده‌ام که استدلال‌هایش چیست.

سرخ می بینید. «بر دو چشمت داشتنی شیشه‌ای کبود - زین سبب عالم کبودت می نمود» حالا در مثال مناقشه نکنید. بنظر کانت اگر شما آدم منطقی‌ای باشید، درباره اینکه «عالم واقع چگونه است؟» سه احتمال می دهید:

(۱) همان طور که من سرخ می بینم، کل عالم واقع هم سرخ باشد.

(۲) هیچ ذره‌ای از ذرات عالم سرخ نباشد.

(۳) بعضی اشیاء عالم سرخ و بعضی سرخ نباشد.

بنابراین آدم منطقی نمی گوید چون من سرخ می بینم، پس عالم واقع هم سرخ است، بعبارت دیگر سه واقعیت نفس‌الامری با این امر پدیداری بطور یکسان سازگارند:

(۱) اگر همه واقعیت نفس‌الامری سرخ باشد با اینکه به چشم من سرخ بیاید، می سازد.

(۲) اگر واقعیت نفس‌الامری هیچ چیزش سرخ نباشد باز هم با اینکه به چشم من سرخ بیاید، می سازد.

(۳) و نیز اگر بعضی اشیاء نفس‌الامری، سرخ و بعضی سرخ نباشد، با اینکه به چشم من سرخ بیاید، می سازد.

یعنی یک پدیدار با سه واقعیت می سازد. «دیدار» یعنی سرخ آمدن جهان به چشم من این یک «پدیدار» یا «فنومن» (Phenomenon) است، [در مقابل «ناپدیدار» یا «نومن» (Noumenon) = ذات ناشناخته].

حال اگر بخواهیم بدانیم کدام یک از این سه حالت با واقعیت و نفس‌الامر مطابقت دارد، راهش اینست که عینک را از چشمان برداریم. در نتیجه از این سه احتمال یک احتمال صادق خواهد بود. و آندو دیگر کنار می روند.

کانت می گوید یک عینک هم بر چشم روح ما نهاده شده است که «عقل» نام دارد و روح ما با این عینک یعنی عقل با عالم واقع سر و کار پیدا می کند. وقتی با این عینک به عالم واقع نظر می کنیم، آنرا به گونه‌ی خاصی می بینیم و طبق آن مثال باید سه احتمال بدسیم:

(۱) عالم واقع همان طور است که می بینم.

(۲) عالم واقع به هیچ وجه آنطور نیست.

(۳) بعضی از عالم واقع همان طور است و بعضی همان طور نیست.

در آن جا برای دانستن صدق یکی از آن سه احتمال، عینک را از چشم بر می داشتیم؛ اما در این جا دیگر عینک ذهن را از دو چشم روح، نمی توان برداشت. هر وقت روح و نفس می خواهد با عالم واقع مواجه شود از طریق عینکی بنام ذهن مواجه می شود؛ اما ذهن دیگر برداشتنی نیست تا بعد از برداشتن آن ببینیم که عالم چگونه است. پس چه باید کرد؟ کانت می گفت باید سراغ شناخت خود ذهن برویم و ببینیم که عالم چگونه است. پس چه باید کرد؟ کانت می گفت باید سراغ شناخت خود ذهن برویم و ببینیم چه مؤلفه‌هایی دارد تا بلکه پی ببریم که چقدر دارد عالم را کج و معوج نشان می دهد و چقدر درست نشان می دهد؛ باید سراغ عینک‌شناسی برویم، اگر آینه می داشتیم، سراغ آینه‌شناسی نمی رفتیم بلکه سراغ عالم واقع می رفتیم؟ اما حالا که عینک داریم باید بسراغ عینک‌شناسی برویم تا ببینیم که مات، محو و کج و معوج نشان ندهد و خلاصه دخل و تصرفی نکند. بنابراین او می گفت از این پس نقطه آغاز فلسفه، «ذهن‌شناسی» است نه «واقع‌شناسی»

این سخن تا این جا بنظر من هیچ منکری نمی تواند داشته باشد. بله، حرفه‌هایی که کانت بعد از این زد، می تواند منکر داشته باشد؛ مانند اینکه کانت مدعی شد که سراغ این عینک رفته و فهمیده است که این عینک چهارده نوع دخل و تصرف در نفس الامر و نومن (Noumenon) می کند و بعد از این چهارده نوع دخل و تصرف، نومن تبدیل به فنومن می شود یعنی واقعیت برای من و به چشم من. دو مورد از این دخل و تصرفات در تصوّرات یعنی مکان و زمان بود. می خواست بگوید در عالم واقع، مکان و زمان وجود ندارد؛ ذهن ماست که هر تصوّری را همراه با زمان و مکان نشان می دهد. البته اینکه کدام تصوّرات را با زمان و کدام را با مکان نشان می دهد، خود بحث مفصلی است که جایش این جا نیست.

هم چنین ذهن دوازده تغییر در تصدیقات ایجاد می کند که به آن‌ها «مقولات دوازده گانه کانتی» می گویند. این‌ها را می شود کسی بپذیرد و کسی نپذیرد و خیلی‌ها هم نپذیرفته‌اند و خیلی‌ها هم با تغییراتی آن‌ها را پذیرفته‌اند که به آن‌ها «نئوکانتیها» (Neo Kantianists) یعنی «کانتی‌های جدید» می گویند. ولی اصل آن سخن که خود مطابقت ذهن با عین کجا اثبات شده و نکند ذهن، خائن باشد - نه خائن اخلاقی بلکه یعنی عین واقعیت‌ها را به ما گزارش نکند - [سؤالی است که بنظر من جواب ندارد].

پس اینهم خللی بود که توسط کانت در عقل‌گرایی ایجاد شد.

ج. ضربه مارکس (۱۸۱۸ - ۱۸۸۳, Karl Marx)

ضربه و مشکل سوّم را مارکس ایجاد کرد و از زمان او به بعد ما در فرهنگ غرب با مفهوم «تاریک خانه ایدئولوژی» سر و کار داریم. او گفت چیزی بنام «تاریک خانه ایدئولوژی» وجود دارد. «تاریک خانه» همان اصطلاح عکاسان است. در تاریکخانه‌ی عکاسی‌های قدیم، تصاویر وارونه نشان داده می‌شدند.

مارکس می‌گفت چیزی به نام منافع طبقاتی هست که این منافع چه آگاه باشیم و چه نباشیم در ما یک مجموعه اعتقادات بلادلیل ایجاد می‌کند.

من فعلاً کاری به صدق و کذب سخن مارکس ندارم. سخن مارکس تابحال با مخالفت‌های بسیاری مواجه شده و نقدهای عنیفی بر آن نوشته شده؛ حتّی به زبان فارسی نقدهای خیلی مهمّی وجود دارد که مهم‌ترین آن‌ها بنظر من «فراسوی مارکسیسم» از «هانری دومان» است - به فارسی ترجمه شده است - که واقعاً نقد جدّی و عمیقی بر مارکس است.

او می‌گفت هر انسانی در هر مقطع تاریخی که زندگی می‌کند یک سلسله منافع طبقاتی دارد - حالا «طبقه» یعنی چه و انسان چه وقت احساس علقه طبقاتی می‌کند و «منافع طبقاتی» یعنی چه، این‌ها سه مفهوم کلیدی‌اند که الآن با این‌ها کاری ندارم - که این منافع طبقاتی یک سلسله گزاره‌هایی را بلادلیل به او می‌باوراند. مجموعه گزاره‌های بلادلیل او را «ایدئولوژی» آن شخص می‌گوئیم، پس «ایدئولوژی»<sup>۱۸۵</sup> یعنی معتقدات بلادلیل<sup>۱۸۶</sup>؛ البته علّت دارند اما دلیل ندارند. ایدئولوژی بنظر مارکس یعنی مجموعه معتقداتی که من دارم که اگر برای آن‌ها مطالبه‌ی دلیل شود، دلیلی برایشان ندارم. منافع طبقاتی «جهت» ایجاد ایدئولوژی‌اند؛ علّت‌های ثبوتی ایدئولوژی‌اند، یعنی ایدئولوژی را ایجاد می‌کند.

---

<sup>۱۸۵</sup> - «ایدئولوژی» بمعنایی که در زبان فارسی از طریق نوشته‌های کسانی مانند مهندس بازرگان، دکتر شریعتی، مرحوم مطهری و آقای مصباح یزدی در زبان فارسی متداول شده است، اصلاً در فرهنگ غرب وجود ندارد. این لغت غربی در زبان ما یک معنای جدید یافته است؛ اشکال هم ندارد؛ «لامشاحطاً فی الاصطلاح» می‌خواهم بگویم این که ما می‌گوئیم در مکتب‌مان یک ایدئولوژی داریم و یک جهان‌بینی، این ایدئولوژی اصطلاح دیگری است.

<sup>۱۸۶</sup> - جهت دو چیز است: جهت ثبوتی و جهت اثباتی. به جهت ثبوتی «علّت» و به جهت اثباتی «دلیل» می‌گوئیم که فعلاً به این‌ها کاری ندارم.

او سپس می‌گفت انسان با این عینک ایدئولوژی به این عالم رجوع می‌کند و این باعث می‌شود تصویر وارونه‌ای از عالم بدستش بیاید. از این نظر ما همگی در «تاریک‌خانه ایدئولوژی» هستیم.

پس اینکه ما می‌گوئیم با ذهن خالی از پیش‌داوری به سراغ عالم واقع می‌رویم، او می‌گوید ذهن بدون پیش‌داوری مفهوم بلامصداق است. همه ذهنها پُر از پیش‌دوریهای ایدئولوژیک است و این‌ها واقعیت را چنانکه هست، به ما نشان نمی‌دهند. پس آن‌چه را علما «عقل» می‌دانستند، خودش تابع یک سلسله منافع طبقاتی است که وجه مادی دارد -البته وجه «مادی» نه «اقتصادی»، چون وجه مادی اعم از وجه اقتصادی است - یعنی بالأخره عقل هم نوکر سرسپرده‌ی منافع طبقاتی است. همان‌طور که منافع طبقاتی ایجاب و اقتضا می‌کند، عقل عالم را به ما نشان دهد.

پس این هم ضربه‌ای بود که توسط مارکس به عقل زده شد.

د. ضربه‌ی فروید (۱۹۳۹ - ۱۸۶۵، Sigmund Freud)

نظریه فروید در نهضت اول روان‌شناسی یعنی در روانکاوی بود. تا قبل از فروید تصور بر این بود که هر چیزی که در عالم روح و روان انسان می‌گذرد، متعلق آگاهی او هم هست و هرچه متعلق آگاهی اوست، در حیطه‌ی روح و روان است؛ یعنی یک نوع ترابط طرفینی. به تعبیر قدما معلوم بالذات‌ها هم ساکن روح من‌اند. نظریه فروید این بود که گفت هر آن‌چه در ساحت روان انسان می‌گذرد، متعلق آگاهی او نیست بخشی از آن متعلق آگاهی است و بخشی از آن نیست و آن‌چه متعلق آگاهی نیست بمراتب بیشتر از بخش اول است. و از این نظر بود که از تمثیل کوه یخ استفاده می‌کرد. از هر کوه یخی در اقیانوس یک‌دهم آن، بالای آب است و دیده می‌شود و نه دهم آن زیر سطح امواج است. او می‌گفت روح من هم همین‌طور است؛ نه دهم آن از خود من مغفول است و فقط به یک دهم آن علم دارم. یک دهم آن را «ضمیر هوشیار و نه‌دهم را «ضمیر ناهوشیار» می‌گویند و اصطلاحات دیگری هم هست مانند ضمیر لا عن شعور و ضمیر عن شعور یا ضمیر مستشعرها و ضمیر غیر مستشعرها.

البته فروید در یک دوره‌ای از نظریه‌اش، بین این دو ضمیر، ضمیر دیگری بنام «ضمیر نیمه‌آگاه» تصویر کرد که بعدها از آن عدول کرد.

او سپس یک گام جلوتر رفت و گفت ما هر چه می‌کنیم به سائقه آن بخش ناآگاه روان ماست. یعنی همان نهم ناآگاه، ما را الزام می‌کند که چه کنیم و چه نکنیم؛ به چه معتقد باشیم و به چه معتقد نباشیم، از چه خوشمان بیاید و از چه خوشمان نیاید. یعنی در هر سه ساحت روان آدمی که عبارت‌اند از علم، احساسات و عواطف و ارادت و خواست‌های ما، مداخلیت تام دارد. یعنی در واقع ضمیر خودآگاه ما تابع ضمیر ناخودآگاه ما است و ضمیر ناخودآگاه نه تنها به لحاظ حجم آن یکی بیشتر است بلکه حاکمیت بر آن هم دارد در نتیجه من هر طور که زندگی می‌کنم، عقاید و نظرات دارم و همه‌ی سلیقه‌ها، خوش آیندها و بدآیندها، احساسات، عواطف، عشقها و نفرتها، الزامات آن ضمیر ناخودآگاه است، ولی پس از اینکه در اثر الزامات آن ضمیر ناخودآگاه به یک سلسله عقاید باور آوردم، در عرصه ضمیرآگاه هم بدنبال دلیل یافتن برای آن‌ها می‌روم. قدما می‌گفتند اول انسان ادله را می‌بیند و بعد دلیل قوی را و آن‌گاه به مؤدی و مدّعی آن دلیل قوی، معتقد می‌شود و عبارتی اول سراغ ادله می‌رود و بعد انتخاب مدّعا می‌کند. بعقیده‌ی قدما، روش موجود عقلانی واقعاً همین بود.

فروید گفت مطلب عکس اینست؛ اول عقایدت را از ضمیر ناخودآگاه به تو القاء کرده‌اند و بعد در سطح ضمیر آگاه بدنبال مدلل کردن آن عقاید می‌روی. و بعد گفت استدلال چیزی نیست جز دلیل تراشی؛ ما استدلال (Reasoning) نداریم بلکه دلیل تراشی (Rationalization) داریم. پس استدلال مفهوم بلامصداق است.

اینهم یک حمله‌ی عینفی به عقلانیت بود.

گام سوم او، این بحث بود که خود این ضمیر ناخودآگاه از کجا تکون می‌یابد؟ او می‌گفت منشأش «لیبدو» (Libido) یا غریزه‌ی جنسی است. اما این دیگر به بحث ما مربوط نمی‌شود.

فرق مارکس و فروید

۱) مارکس بیشتر جمعی به قضیه نگاه می‌کند و فروید فردی

۲) مارکس می‌گوید ایدئولوژی‌ها بدون دلیل‌اند و دلیل می‌شوند برای سایر دیدگاه‌های ما؛ اما فروید می‌گوید در سطح ضمیر خودآگاه برای الزامات ضمیر ناخودآگاه دلیل می‌تراشیم. ولی بهر حال هر دو در بی‌اعتباری عقل و استدلال مشترک‌اند.

ح. ضربه‌ی نیچه (Friedrich Wilhelm Nietzsche, ۱۸۴۴ – ۱۹۰۰)

ضربه‌ی پنجم بر عقل، از نیچه، فیلسوف آلمانی معروف اواخر قرن ۱۹ و اوایل قرن ۲۰ میلادی بود. او بمعنای عمیق‌تری طرفدار اسپینوزا<sup>۱۸۷</sup> بود و بمعنای روئین‌تری طرفدار شوپنهاور<sup>۱۸۸</sup>، فیلسوف آلمانی متقدم بر نیچه که یک نسل با او فاصله داشت.

اسپینوزا در کتاب «اخلاق» خود – که به فارسی هم ترجمه شده – یکی از ارکان نظریه‌اش در انسان‌شناسی – که بعد به همه موجودات تعمیم می‌دهد – اینست که هر موجودی از لحظه وجود یافتن فقط در پی حفظ و بقای خودش است؛ هر کاری از هر سنخ انجام داد، برای بقاء است. علم، احساسات و عواطف، ارادات و خواستها، ذوقها و سلیقه‌ها و... تابع خواست صیانت نفس و حفظ ذات است. و بعد این را درباره‌ی همه موجودات عالم قائل شد.

نیچه نکته بدیعی را که از این حرف استنتاج کرد این بود که: حیوانی بنام انسان – او در مورد آدمها خیلی کم از لغت «انسان» استفاده می‌کند – در فکر این است که به هر قیمتی بتواند کماً و کیفاً خود را صیانت کند؛ یعنی هم طول زندگی را بیشتر کند و هم آن طول را به بهترین وجه دارا باشد. او تنها وسیله برای این کار را «قدرت» می‌شناسد. قادران می‌مانند و ضعیفان از بین می‌روند. همان قصه ابوالعلاء مُعرّی که درباره‌اش گفته‌اند:

« قصه شنیدم که ابوالعلاء به همه عمر / لحم نخورد و ذوات لحم نیاززد

در معرض موت با اجازت دستور / خادم او جوجه با، به محضر او برد

خواجه چون آن طیر کشته دید برابر / اشک تحسر از هر دو دیده بیفشرد

گفت به مرغ: از چه شیر شرزه نگشتی / تا نتواند کست به خون کشد و خورد

مرگ برای ضعیف امری طبیعی است / هر قوی اول ضعیف گشت و سپس مرد [ایرج میرزا]

هر کس بخواهد بماند باید قدرت داشته باشد.

<sup>۱۸۷</sup> – ۱۶۷۷ – ۱۶۳۲ ، Bartch Spinoza

<sup>۱۸۸</sup> – ۱۷۸۸ – ۱۸۶۰ ، Arthur Schopenhauer

بنابراین بنظر نیچه انسان اراده‌اش معطوف به قدرت است. اراده‌ی معطوف به قدرت یعنی اراده‌ای که به ما توان مقابله با واقعیت‌ها را می‌دهد. حال این توان، فقط توان بدنی نیست؛ من باید از هر چیز استفاده کنم تا خود را قدرتمند کنم. وقتی هم با عقایدی درباره‌ی عالم واقع مواجه می‌شوم، انسان لا عن شعور آن عقیده‌ای را برمی‌گزیند که به او نیرو بدهد تا بتواند بیشتر بماند. مثلاً انسانها معتقداند «خدا وجود دارد» چون اعتقاد به خدا به انسان نیرو می‌دهد، نه به هیچ دلیل دیگری. انسانها معتقداند «انسان جاودانه است» به دلیل اینکه آدم وقتی حس کند که جاودانه است، نیرومند می‌شود. اینکه در قدیم معتقد بودند «زمین مرکز جهان است» دلیلی نداشتند ولی همین اعتقاد به آنها قوت می‌داد. انسانها معتقد بودند «انسان اشرف المخلوقات است» در حالیکه دلیلی نداشتند؛ ولی این عقیده به آنها قوت می‌داد. اگر انسانها موجودی می‌شدند در عرصه خرگوشها، کرهها، خوکها، پلنگها، این به آنها قوت نمی‌داد. عقاید وقتی بر ما عرضه می‌شوند، بجای یافتن دلیل قویتر برای یکی از آنها، بدنبال این هستیم که کدام یک قدرت بخش‌ترند. ما نمی‌خواهیم سخنان، خودشان با ادله، تقویت شده باشند بلکه می‌خواهیم خودشان تقویت کننده باشند. ادله مقوی می‌خواهیم نه ادله مقویاً. اینکه می‌گویند: «آنچه را دین می‌گوید، ملائم با فطرت انسان است»، نیچه برعکس آنرا می‌گوید: یعنی می‌گوید هر چه که ملائم فطرتمان است قبول کرده‌ایم.

این ضربه، مؤثرترین ضربه و ختم ضربه‌ها بود. البته بعدها «میشل فوکو» نظریه‌ای داد که بی‌شبهت به نظر نیچه نبود؛ اما می‌شود گفت نیچه آخرین ضربه را زد. به همین جهت است که گاهی گفته‌اند «نیچه پدر پست مدرنیسم است».

پست مدرنیسم همین بزرگان بودند که به عقل شک کردند و ضعیف‌ش کردند؛ حال چه حق گفته باشند و چه باطل.

دو نکته در باب پست مدرنیسم  
نکته‌ی اول

شما هیچ وقت نباید بگوئید اگر من رفتم و سخنان هیوم، کانت، مارکس، فروید و نیچه را رد کردم و توانستم نادرستی آنها را نشان بدهم، در آنصورت پست مدرنیسم فرو می‌ریزد و شک به عقل از بین می‌رود و اعاده‌ی حیثیت برای عقل می‌شود؛ چرا؟ به دو دلیل:

۱) بعضی نظریات آنان مشمول همین استدلالات خود آنها هم می‌شود. شما می‌خواهید با استدلال این‌ها را رد کنید. در حالیکه بعضی از این‌ها، نظریه‌شان طوری است - که در حین استدلال شما، می‌گویند بله، این استدلال کردن تو در رد ما هم، تقویت ما است. یعنی در این جا یک دور فاسدی لازم می‌آید.

۲) همیشه اینطور نیست که مردم و زمانه به چیزی که مدلل به دلیل است، اعتقاد بورزند. (این دلیل دوم، مؤید بعضی نظریات پست مدرنیستی است). اینست که اگر شما همه‌ی دلایل بزرگان مذکور را هم رد کنید، باز ممکن است پست مدرنیسم به رشدش ادامه دهد... روح زمانه همیشه تابع دلیل نیست؛ الآن روح زمانه اینطور است. نباید گمان کنیم روح زمانه (آنچه که خود را کم کم در نفوس و اذهان مردم می‌گستراند) همیشه تابع استدلال است. انسان که کامپیوتر نیست که همیشه فقط چیزهایی را بپذیرد که پشتش استدلال باشد. اما انسان یک کامپیوتر پیچیده و عظیم تر هم نیست؛ اصلاً یک چیز متفاوتی است. انسان غیر از عقلش، احساسات و عواطف، لذت و آلام، خوف، طمع، عشق، نفرت، منفعت، مصلحت، مفسده و خیلی چیزهای دیگر دارد. این‌ها یک مجموعه از انسان درست می‌کند که این مجموعه نمی‌تواند همیشه فقط تابع استدلال باشد. اکثر امور و معتقدات مردم از این بخش است.

ویلیام جیمز می‌گفت معتقدات ما مناشی گوناگونی دارد از قبیل خوف، رجاء عشق، نفرت، منفعت فردی، منفعت گروهی، القاء دوران کودکی، تلقینات و استدلال. بنظر می‌آید روح زمانه را هم نمی‌شود همیشه با استدلال عوض کرد. البته معنایش این نیست که ما نباید استدلال کنیم بلکه باید توجه کرد که بُرد استدلال محدود است. خود ما اعتقادات، گرایشات و آرائمان همیشه بخاطر استدلال بنفع آن‌ها نیست بلکه بالأخره وضعی پیش آمده که مجموعاً در یک سری باورها و گرایشها شریک شده‌ایم.

نکته‌ی دوم

پست مدرنیسم در همین سی سال اخیر هم که رشد کرده، مخالفان جدی دارد. این مخالفان از دو ناحیه‌اند:

۱) عقل‌گرایان ۲) الهیون مسیحی؛ این‌ها فهمیده‌اند که اگر طبق نظر پست مدرنیسم، عقل برود، دین را هم با خود می‌برد؛ چون دین بدون پشتوانه عقل قابل دفاع نیست.

جریان پست مدرنیستی در ایران، آهسته آهسته وجود یافته است و خود را در مقالات بیشتر نشان می‌دهد تا در کتاب‌ها، در عین حال یک کتاب خوب در این زمینه، مجموعه مقالاتی است با نام «فراسوی نوگرایی» که زیر

نظر آقای «مانی حقیقی» ترجمه شده است - از انتشارات نشر مرکز - که بنظرم بهترین کتاب در این باره است و ترجمه‌اش هم نسبتاً خوب است.

لوازم پُست‌مدرنیسم

۱) انسان به یک معنا دوباره به حدّ حیوانات تنزّل می‌یابد، ولی نه بمعنای منفی‌اش. انسان در قرون وسطی واقعاً تافته جدا بافته‌ای بود؛ با همه حیوانات فرق داشت و قدمای ما این فرق را به عقل او می‌دانستند. اما اگر همین انسان طبق قول هیوم تابع غرایز باشد و بنظر نیچه تابع میل به قدرت باشد و بقول کانت خودش انگاره‌ای داشته باشد که تصویری از جهان را به ما تحمیل می‌کند و بقول فروید عقایدش ناشی از لیبدو (Libido) باشد و به قول مارکس منافع مادی و طبقاتی اینقدر در او تأثیر داشته باشد، این انسان چیزی می‌شود اندکی بالاتر از غرایزی که حیوانات دارند. غرایز حیوانات هم هنرش همین بود که به صیانت ذاتشان کمک می‌کرد.

۲) اگر پست مدرنیسم درست باشد ما دیگر یک فرهنگ جهانی پیدا نمی‌کنیم. فرهنگ جهانی اندیشه‌ای بود که عقل‌گرایی داشت. حجم عظیمی از آثار «لایب‌نتیز»<sup>۱۸۹</sup> درباره ایجاد فرهنگ جهانی است. او تا آن‌جا پیش رفت که برای این فرهنگ جهانی، پیشنهاد زبان جهانی کرد. استدلالش این بود که عقل، واقع‌نما است و اگر حاکمیت بیابد، اختلافات دیدگاه‌ها کمتر و کمتر خواهد شد.

مثلاً اگر در این‌جا ترازویی باشد ولو تمام مردم مشهد درباره وزن تمام اجسام با هم اختلاف داشته باشند و این ترازو اولاً وزن را درست نشان دهد و ثانیاً همه مردم مشهد هم قبول داشته باشند که این ترازو، وزن را نشان می‌دهد، می‌شود پیش‌بینی کرد که مردم مشهد تا دو سال دیگر درباره وزن اجسام متفق‌القول بشوند.

مُدرنیسم (Modernism=نوگرایی) نتیجه‌اش این است که یک فرهنگ جهانی پدید می‌آید و اختلافات هر روز کمتر می‌شود و اگر به صفر نرسد، میل به صفر دارد. اگر انسان همان‌طور بود که مدرنیستها می‌گفتند، انسان واقعاً هم همین‌طور می‌شد. یعنی اگر انسانها یک معیار بیرونی داشتند که اولاً کاشف از واقع باشد و ثانیاً همه به این کاشفیت ایقان داشته باشند، می‌شود گفت تمام فرهنگ‌ها تبدیل به یک فرهنگ می‌شوند؛ اختلاف عقاید دینی، فلسفی، هنر، ادبیات، مکاتب سیاسی، اجتماعی، تعلیمی و تربیتی، اقتصادی و ... آهسته آهسته از بین می‌رود.

---

<sup>۱۸۹</sup> - ۱۸۱۶ - ۱۶۴۶، Gottfried Wilhelm Leibniz

اما وقتی پست مدرنیسم حاکم باشد، فرهنگ واحد جهانی یک آرزوی دست نیافتنی است؛ چون یک ترازو و داور نهایی وجود ندارد.

۳) پست مدرنیسم آینده‌ای را پیش‌بینی می‌کند که افکار و آراء بسیار شگفت‌انگیز در آن ظهور می‌کند. چون یک واگرایی وجود دارد. آینده‌ی جهان هر عیبی از دید مدرنیسم داشته باشد، حسن‌اش اینست که خیل پرتنوع است. مانند باغی که الآن صدنوع گیاه دارد اما پانصد متخصص ژنتیک گیاهی آمده‌اند برای تنوع دادن به این صد گیاه؛ لذا ممکن است از هر گیاهی پنجاه یا صد گیاه دیگر ظهور کند. اما آینده رنگارنگی که انسان نمی‌داند که بر اساس چه معیاری باید زندگی کند. دیگر هر کس هر طور زندگی کرد، کرده است بنظر من در آن‌جا دیگر اخلاق حاکم نیست. البته اینکه می‌گویم اخلاق حاکم نیست به این معنا نیست که اغتشاش حاکم است و مردم همدیگر را می‌خورند. منظور اینست که اینکه می‌گوئیم «راست می‌گوئیم چون باید راست گفت» در کار نیست. کسانی راست می‌گویند چون نمی‌توانند راست نگویند. فرق است بین اخلاقی رفتار کردن و بر طبق موازین اخلاقی رفتار کردن. ممکن است من راست بگویم به این دلیل که معتقدم استدلالی اقامه شده بر اینکه باید راست گفت؛ اما ممکن است بگویم چون غریزه‌ی حفظ بقای من می‌گوید با راست گفتن می‌مانی. در هر دو حال راست گفته‌ام، اما خیلی با هم فرق دارند.

ربط و نسبیت دین با پست‌مدرنیسم

حال این پست‌مدرنیسم با دین چه ربط و نسبیتی پیدا می‌کند؟

اولاً پست‌مدرنیسم با اندیشه آخرالزمانی که عموماً در ادیان وجود دارد، مخالفت دارد. اندیشه آخرالزمانی، لب و لبابش یک فرهنگ واحد جهانی معنوی است. اما پست‌مدرنیسم این امر را منتفی می‌داند.

ثانیاً اگر کسانی دین را دارای پشتوانه عقلانی بدانند، پست‌مدرنیسم ضدّ دین است؛ مگر اینکه کسانی دین را بدون پشتوانه عقلانی بدانند. این بحث مربوط است به آن‌جا که گفته می‌شود «آیا دفاع عقلانی از دین امکان‌پذیر است یا امکان‌پذیر نیست؟»

نکته‌ای در نقد این مکتب

بنظر من پست‌مدرنیسم قابل قبول نیست. (البته آن‌ها از آن بالا به من هم می‌گویند که حرف تو هم از همان نوع حرف‌ها است؛ خوب حالا باشد ما این زیر داریم حرف می‌زنیم [خنده حضار]).

ادّعی خود پست مدرنیسم لاقلاً نباید مشمول حکم خودش باشد؛ ولی پست مدرنیسم نمی‌تواند کاری کند که ادّعی خودش مشمول خودش نشود. بنابراین پست مدرنیسم هر عیبی نداشته باشد، لاقلاً یک عیب دارد و آن اینست که بلاذلیل است.

آن‌چه پست مدرنیستها می‌گویند شامل حرف خودشان هم می‌شود یعنی این‌ها در یک سلسله گزاره‌ها با مدرنیستها تفاوت دارند. در این سلسله گزاره‌ها که مورد اختلاف است آیا من تابع مدرنیستها شوم یا پست مدرنیستها؟ در این جا است که باید گفت مدرنیستها هم، سخنان بلاذلیل است؛ به این سخن که می‌گویند کتش پیدا کرده‌اند. و این نتیجه‌اش این است که پست مدرنیسم چیزی است که اگر متولّد شد، متولّد می‌شود و اگر متولّد نشد، کسی نمی‌تواند متولّدش کند و این برخلاف وقتی است که شما برای عقل اصالت قائل باشید. اگر شما برای عقل اصالت قائل باشید و مثلاً معتقد باشیم که «انسان جاودانه نیست» و من معتقد باشم که «انسان جاودانه است» من ممکن است با استدلال عقلی تو را که بی‌باور به این جاودانگی هستی، مجبور به باور کنم. بنابراین می‌شود گفت بی‌باور را هم می‌شود باورمند کرد و از آنطرف هم می‌توان گفت، می‌شود باورمند را بی‌باور کرد. اما اگر عقلی در کار نباشد، من باید منتظر بمانم تا بینم آیا شما هم مانند من جاودانگی انسان را می‌پذیرید یا نه؛ من برای شما نمی‌توانم کاری بکنم و شما هم باید منتظر بشوید که آیا من معتقد به عدم جاودانگی می‌شوم؛ کاری برایم نمی‌توانید بکنید. یعنی سوق انسان از یک اعتقاد به نقیض آن اعتقاد، یا از اعتقادی به عدم الاعتقاد، امکان‌پذیر نیست؛ خودش باید انجام بگیرد؛ دیگر قابلیت و مامایی نمی‌شود کرد که بچه‌ای را که زن، نمی‌خواهد بزاید، کسی آنرا بزاید؛ باید منتظر بماند تا هر وقت که خودش خواست، بزاید. پست مدرنیسم چنین وضعی دارد و به این لحاظ، عالم فکر در آن تعطیل است. چون عالم فکر کارش اینست که بی‌باور را باورمند و باورمند را بی‌باور کند؛ معتقد به قضیه‌ای را معتقد به نقیض آن و معتقد به قضیه‌ای را غیرمعتقد به قضیه‌ای کند. اگر پست مدرنیسم کارش واقعاً درست باشد، اصلاً عالم فکر تعطیل است. هر کسی که عقایدی دارد - چه با تعبیر کانتی چه هیومی، چه فرویدی و چه مارکسی و... - باید منتظر نشست تا آن عواملی که این عقاید را در او ایجاد کرده‌اند و هیچ کدام از سنخ استدلال نیستند، از بین بروند و وقتی آن عوامل که علّت‌اند، رفت، عقاید هم که معلول‌اند از بین می‌روند؛ ما نمی‌توانیم کاری بکنیم.

از این حیث بنظر من هیچ پست مدرنیستی، پست مدرنیست غیر شرمسار نیست؛ یعنی هیچ پست مدرنیستی نمی‌تواند به جمیع لوازم این گرایش ملتزم باشد.

به هر حال این جریان فعلاً در حال رشد است. بعضی از روشنفکران ما در مقابل این گرایش ایستاده‌اند؛ یعنی هنوز عمدتاً مدرنیست‌اند. این روشنفکران اعمّ از دینی و غیردینی دعاوی پست‌مدرنیستی را نپذیرفته‌اند.<sup>۱۹۰</sup>

۱۹۰ - سؤال: آیا پلورالیسم نتیجه‌ی پست‌مدرنیسم است؟

استاد: پلورالیسم به یک معنایش نتیجه پست‌مدرنیسم است. در این جا پلورالیسم فقط پلورالیسم دینی نیست. انواع پلورالیسم اعمّ از پلورالیسم دینی، اخلاقی، سیاسی، هنری و ادبی، حقوقی و... اقتضای پست‌مدرنیسم است نه فقط پلورالیسم دینی.

سؤال: این گزاره‌هایی که مثلاً کانت یا فروید بیان کرده‌اند، واقعاً یک گزاره‌ی پایه است. یعنی درست است که با تجربه می‌شود شواهدی برایش آورد اما اثبات عقلانی نمی‌توان برایش کرد. در عین حال مبانی پست‌مدرنیسم مبانی‌ای هستند که پذیرفتنی‌اند؛ گر چه نه به آن گستردگی، اما واقعیت اینست که در عمل همان‌طور است.

استاد: این تنها راهش اینست که وقتی کسی گزاره‌ای را می‌شنود به دل خود رجوع کند؛ اگر دید این گزاره در مورد او صادق است، این علامت و اماره است برای صدق آن. مثلاً در روانشناسی خیلی از گزاره‌ها این‌طور است. اگر یک روانشناس یک ادعای خیلی ساده روانشناختی کرد و مثلاً گفت: «هر پدری یا مادری فرزندش را دوست دارد»، صدق این قضیه از کجا معلوم می‌شود؟ صدقش از این جا معلوم می‌شود که وقتی این گزاره به اطلاع همگان رسید و هیچ کس نگفت «من با این که پدر یا مادر هستم فرزندم را دوست ندارم؛ این قضیه صادق است. البته هر چه زمان بیشتری بگذرد و انگشت اعتراضی بلند نشده باشد. صدقش محکم‌تر می‌شود اما در همین حد بیش‌تر و نه آن صدقی که قضیه را با محکمی‌اش مطابقت دادیم و چنین مطابقتی بدست نیامد. بسیاری از گزاره‌ها این‌طورند که وقتی اظهار می‌شوند، بصورت کلی‌اند، اما راه اثباتی برای کلیتشان نیست جز این که هر انسانی که مشمول آن حکم کلی است، به خود رجوع کند و ببیند در مورد خودش این قضیه صادق است یا نه. مثلاً وقتی نیچه می‌گوید این که انسانها گزاره «خدا وجود دارد» را بیش از «خدا وجود ندارد» پذیرفته‌اند، مال اینست که دیده‌اند اگر جهان بدون خدا باشد، احساس ضعف می‌کند و اگر خدا باشد، احساس قوت می‌کند، ما باید در این جا به خودمان رجوع کنیم و ببینیم که آیا این مطلب درباره ما درست است یا نه.

«فمن يعمل مثقال ذرّاً خیراً یره و من يعمل مثقال ذرّاً شرّاً یره» [زلزله / ۷ و ۸] یعنی اگر کسی به اندازه سنگینی مورچه‌ای یا گردی، خوبی یا بدی کند آنرا می‌بیند؛ ماحصل آیه شریفه اینست که نه یک ذره خوبی در عالم گم‌شدنی است و نه یک ذره بدی؛ کار بد که انسان کرده بالأخره گریانش را در دنیا یا بعد از این دنیا می‌گیرد و اگر خوبی هم کرده، این گم‌شدنی نیست. حالا من می‌پرسم بنظر شما اگر کسی معتقد به این گزاره باشد، بیش‌تر احساس آرامش و امنیت می‌کند یا وقتی که احساس کند در یک جهان کاملاً هرج و مرج زندگی می‌کند که خیلی‌ها در آن بدی می‌کنند ولی کیفر نمی‌بینند و خیلی‌ها خوبی می‌کنند اما پاداش نمی‌بینند؟

از نظر نیچه اگر این گزاره بیش‌تر مورد قبول انسانها است، به دلیل اینست که با قبول آن احساس قدرت بیش‌تر می‌کنند نسبت به وقتی که به نقیض آن قائل‌اند یا به آن گزاره قائل نیستند. اکنون ما خود را تست کنیم که آیا واقعاً ما هم این گزاره را به همین دلیل قبول کرده‌ایم؟ یعنی آیا شما واقعاً در این عالم که هیچ خوبی و بدی گم نمی‌شود احساس قوت - و به تعبیر «برگسون»، احساس «الن ویتال» (Elan Vital) یعنی «انرژی حیاتی» می‌کنید یا در عالمی که بزرگترین خوبیها گم شود و بزرگترین بدیها هم کیفر داده

نشود؟

پس همان‌طور که آقای دکتر [ساسان] فرمودند بنظر نمی‌آید که هیچ کدام از این گزاره‌ها، راه اثبات عقلانی -تعبیری که قدمای می‌گفتند- داشته باشد. بله، هر کس می‌تواند به خودش رجوع کند و ببیند که آیا این‌طور هست یا نه؟ مثلاً ببیند انسان آیا انصافاً برای همه عقایدش دلیل دارد؟ کدامیک از دوستان حاضر می‌تواند بگوید من هر چه را در باب ماضی، حال و مستقبل، دنیا و آخرت و انسان و غیرانسان، عوالم بالا و پایین، فرد، جامعه و سیاست، اقتصاد، حقوق و... به آن‌ها عقیده دارم، مدلل به دلیل است و می‌توانم دلیلش را اقامه کنم؟ دلیل ندارید و وقتی دلیل ندارید، کمی به آستانه سخن کسانی نزدیک می‌شوید که می‌گویند این‌طور نیست که ما همه‌ی حرف‌ها و عقایدمان ناشی از دلیل باشد؟ حرفهایمان را از مناشی مختلف گرفته‌ایم؛ استدلال فقط یکی از آن مناشی است. ویلیام جیمز در سخنرانی‌اش در دانشگاه هاروارد آمریکا جمله خیلی جالبی دارد. او می‌گوید: شما حضار گرامی، نخبگان دنیا هستید، من پنج یا شش عقیده را که همه شما قبول دارید، در این جا عرضه می‌کنم. یکی از شما بلند شود و به نفع یکی از این‌ها استدلال، اقامه کند. اول این که «اتم وجود دارد»؟ دوم این که «دموکراسی بهترین شکل حکومت است»؛ سوم این که «صلح بهتر از جنگ است» و چند جمله دیگر؛ یعنی سخنانی که بنظر خیلی واضح می‌آیند. بعد می‌گوید: شما که فکوران دنیا هستید، وضعتان اینست که نمی‌توانید دلیل برای این‌ها اقامه کنید. ادله یکی از مناشی و خاستگاه‌های اعتقاداتمان هستند.

نکته‌ای برای رفع ابهام:

استدلال از دو حیث به انسانی که برایش استدلال می‌شود، بستگی دارد. نمی‌شود گفت: «کل استدلال اما تام او غیر تام؛ اما مقنع او غیر مقنع»؛ و سپس بگوئیم هر استدلالی بیاورید می‌گویم یا تام است یا غیر تام و یا قانع‌کننده است و یا غیر قانع‌کننده. استدلال قانع‌کنندگی و عدم قانع‌کنندگی‌شان بسته به مخاطب استدلال است، از دو جهت:

(۱) استدلال تا بی‌نهایت ادامه نمی‌یابد. در سیر قهقرایی باید استدلال را به دو گزاره‌ای -صغری و کبری- برسانم که دیگر مخاطب برای آن‌ها دلیل نخواهد. قدمای این نقطه را بدیهیات می‌دانستند. حال این دو گزاره بسته به مخاطبان فرق می‌کند؛ بعضی زودتر قانع و تسلیم می‌شوند و بعضی دیرتر. در هر حال این گزاره‌ها را «گزاره‌های پایه» (Basic beliefs) یا (Basic Propositions) می‌نامیم.

(۲) استدلال برای قانع‌کنندگی به معلومات مخاطب هم بستگی دارد. کسی که معلوماتش کمتر است. گاهی زودتر قانع می‌شود و کسی که معلوماتش بیش‌تر است، دیرتر قانع می‌شود.

پس اگر گفته شد «آیا استدلال مقنع است یا غیر مقنع؟» باید پرسید مخاطب این استدلال کیست؟ بنابراین هر استدلالی در آن واحد هم می‌تواند مقنع باشد و هم غیر مقنع؛ یعنی بستگی به مخاطبانش دارد.

اکنون می‌گویم اگر مراد از استدلال که پست‌مدرنیستها بنفع مدعیات خود می‌خواهند بیاورند، استدلالی باشد که برای همه مخاطبان مقنع باشد، بنظر من چنین استدلالی ندارند. اما کسانی می‌توانند آن‌چه را پست‌مدرنیستها و پدران آن‌ها -یعنی هیوم، کانت، نیچه و...- عرضه کرده‌اند، به خود رجوع کرده و با آن‌ها همدلی نشان دهند. مثلاً بنده خودم نسبت به فروید همدلی دارم؛ نسبت به مارکس هم کمی همدلی دارم. نه این که مارکسیست هستم؛ یعنی در رجوع به خودم می‌بینم حرف او یک نحوه صدقی دارد... درباره‌ی هیوم هم همین‌طور است. اگر کسی بگوید فروید اثبات نکرد که روان ناخودآگاه وجود دارد، می‌گویم راست می‌گویی، ولی آیا تو خودت نشده که از چیزی بترسید، اما ندانید از چه می‌ترسید و چرا می‌ترسید؟ آیا این‌طور نیست که خیلی اوقات بی‌جهت به کسی علاقمندید در حالیکه تا بحال هم او را ندیده‌اید؟ بنابراین همه چیزهایی که در ساحت روح من هست، متعلق آگاهی من نیست.

سؤال: آیا این مثال‌های اخیر شما دلیل بر این نیست که ما داریم با الزامات عقل سلیم می‌سنجیم؟

استاد: چرا همین‌طور است. اما قبل از این که به الزامات عقل سلیم برسیم، ممکن است کسانی قضیه‌ای را بخاطر چیزهایی که یا می‌دانند و یا خودشان تجربه کرده‌اند، قبول داشته باشند. یعنی نهایت مطاف استدلال، همیشه الزامات عقل سلیم نیست؛ گاهی نرسیده به این الزامات، تسلیم می‌شویم. مانند این که با دو نفر شیعه هستیم و در بحثی استدلال می‌کنیم؛ من به حدیثی از امام صادق (ع) استناد می‌کنم و شما آنرا می‌پذیرید و درباره‌اش استدلال نمی‌خواهید.

سؤال: آیا نمی‌شود نظرات پست‌مدرنیستی را حداقل با الزامات عقل سلیم رد کرد؟ چه بهر حال این‌ها هم باید ملتزم به الزامات عقل سلیم باشند.

استاد: بنظر من همه‌اش را نمی‌شود با این الزامات رد کرد یا این که این‌ها هم بدون شک ملتزم به الزامات عقل سلیم‌اند. البته التزام از باب [...]؛ بحثی از باب این که «واقع» اینست که نمی‌توانیم از این الزامات مفردی داشته باشیم نه این که «بحق» زیرا بین الزام در واقع و الزام به حق فرق هست. این‌ها الزام در واقع دارند، یعنی گریزی از عقل سلیم ندارند. اما حقی به عقل سلیم نمی‌دهند و نباید هم بدهند.

سؤال: آیا پست‌مدرنیستها در واقع از الزامات عقل سلیم می‌گریزند؟

استاد: اگر بگریزند از بعضی می‌توانند بگریزند نه از همه اجزاء عقل سلیم، هیچ پست‌مدرنیستی نمی‌تواند از علّیت و جوهر و عرض بودن عالم و از ارتباط داشتن اشیاء با هم بگریزد با این که همه‌ی این‌ها را عقل سلیم تأیید می‌کند.

سؤال: یعنی ترجیحی بین گزاره‌ها قائل نیست و از عقل سلیم می‌گریزد؟

استاد: نه، نهایتش اینست که بگوید این ترجیح به موجب عقل سلیم نیست. چون هر ترجیحی را نباید بدوش پست‌مدرنیست گذاشت؛ باید ترجیحی باشد به موجب عقل سلیم. یعنی باید استدلال را آنقدر عقب ببری تا به مقتضیات عقل سلیم برسد و آنوقت می‌گوید من اگر ملتزم به عقل سلیم هستم باید این سنگین‌وزنی این گزاره را نسبت به نقیضش قبول کنم.

سؤال: ... [نامفهوم]

استاد: بله، از این جهت عرض می‌کردم که پست‌مدرنیست بمعنای دقیق کلمه را نمی‌توان داشت غربیها وقتی می‌خواهند بگویند کسی بمعنای دقیق کلمه مارکسیست است، می‌گویند: «مارکسیست غیر شرمنده» یعنی به همه لوازم آن ملتزم است. من می‌گویم پست‌مدرنیست غیر شرمسار نداریم. پست‌مدرنیست نمی‌تواند به جمیع لوازم سخنش ملتزم باشد، ولی می‌تواند بیش‌تر از حدی که مدرنیستها جلو رفته‌اند، جلو برود.

سؤال: [...] از همینجا اگر در استدلال را بستیم، بحث در مورد آن بی‌فایده است؛ یعنی باید بنشینیم تا وقتی که خودش طلوع کند؛ اما این که بخواهیم نفیاً یا اثباتاً درباره‌اش بحث کنیم...

استاد: طلوع یک دوره بمعنای این نیست که همه انسانهای آن دوره بدون استثنا تابع آن هستند. مثلاً وقتی جهان بینی قرون وسطی در غرب از بین رفت و جهان بینی مدرن جایش آمد، معنایش این نبود که هیچ انسانی در غرب با جهان قرون وسطایی یافت نمی‌شود. در این موارد وقتی گفته می‌شود چیزی - بقول هگل - جزء «روح زمانه» شد، یعنی غالب انسانها به آن سو گرائیده‌اند. هم‌اکنون با

...در آن سمینار سالانه که یک سمینار نیم روزه است، گفتند بیا و مطالبت را بگو. <sup>۱۹۲</sup> من هم رفتم و گفتم این کارها را باید بکنیم. بحث من دو قسمت داشت: (۱) بایسته‌های تحقیق حوزوی (۲) شرایط انجام تحقیق. در جلسه اول قسمت اول بحث تمام شد و طبعاً جلسه‌ی دوّمی در کار نبود؛ ولی در طول آن هفته درخواست‌های زیادی از من شد و در نتیجه جلسه‌ای تشکیل شد که از جلسه سمینار هم شلوغتر شد و در آنجا به قسمت دوّم بحث پرداختیم؛ و شرایط تحقیق را به دو قسمت تقسیم کردم: (۱) آن‌ها را که حوزه بعنوان یک نهاد باید اجرا

این که اقتضای فلسفه مدرن، ردّ فلسفه «توماسی» است، در غرب توماسیهای (Thomasis) خیلی قوی داریم مانند اتین ژیلسون، ژاک مارتیون و منبار. «روح زمانه» یعنی وضع غالب بر یک زمانه. و بنظر من می‌شود فلان روح زمانه حاکم باشد، اما بعضی پیرو آن نباشند. بنظر من در آینده هم باید دعوت به دین با همین پیش‌فرض باشد. من قبلاً این را در قم گفته‌ام که بنظر من دو قرن آینده، روح زمانه، دین سنتی را نفی می‌کند؛ اما هنوز هم کسانی که طرفدار دین سنتی‌اند باید استدلال کنند و کسانی را با همین دین سنتی نگه‌دارند، ولی این کسان، غالب و اکثریت نخواهند بود.

پس روح زمانه یعنی روح غالب نه روح عام مردم بدون استثناء. همین‌الآن هم نه تنها در کشور ما بلکه در کشورهای غرب، بعضی هنوز هیئت بطلمیوس را قبول دارند؛ یعنی این‌ها هنوز تابع روح زمانه نشده‌اند و در هیچ زمانی هم، همه‌ی انسانها، تابع روح زمانه نمی‌شوند؛ البته برخلاف هگل که روح زمانه را امری جبری می‌دانست که هیچ کس از آن مفری ندارد.

سؤال: مع‌الأسف مثلاً اگر پست‌مدرنیسم کاملاً ردّ و نقد شود، باز این جبر تاریخی یا روح زمانه، اقتضا می‌کند که ما در آینده با این پدیده مواجه باشیم؟

استاد: بله، بنظر می‌آید اینطور باشد.

سؤال: و هیچ راه حلّ و دوا و درمانی هم ندارد؟

استاد: بله، متأسفانه بنظر نمی‌آید راهی داشته باشد. حالا یا متأسفانه یا خوشبختانه و یا هم متأسفانه و هم خوشبختانه.

سؤال: پس [از توان کار فکری و نظری بیرون است] باید سراغ کار عملی برویم؟

استاد: همین‌طور است که عرض کردم و گفتم اگر نظر پست‌مدرنیستها درست باشد، عالم فکر تعطیل است.

البته در همین جهات تعطیل است و الا در جهات دیگر، مانند تکنولوژی و... می‌تواند کار کند.

<sup>۱۹۱</sup> - [این جلسه، به انتهای بحث «جریان‌شناسی فرهنگی ایران معاصر» ملحق شود. از اینرو صفحات این، ادامه صفحات آن بحث است.]

<sup>۱۹۲</sup> - [این نشست در جمع محدودتر و خصوصی‌تری برگزار شده است.]

کند. ۲) شرایطی که باید در یکایک محققان وجود داشته باشد؛ و عبارتی شرایط اجتماعی و شرایط فردی. مجموع مباحث آن دو جلسه شد «بایسته‌های تحقیق حوزوی».

اما آن چه را در این جا در نظر داشتیم بگویم با آن جا فرق دارد و یک مقدار عمیق تر است. مسئله این است که در دنیای امروز با تحولات شگرفی که در زمینه علوم عقلی و علوم تجربی - اعم از انسانی و طبیعی و خصوصاً انسانی و علوم تاریخی - رخ داده است، چگونه می توان حرفی برای گفتن داشت؟

ما یعنی کسانی که علاقه‌ای به دین خاص و مذهب خاصی از آن دین دارند، می خواهند بعنوان اشخاص متدین آن دین و مذهب خاص، در جهان فکری کنونی، مدافع دین و مذهب خودشان باشند و بگویند ما هم حق حیات و هستی داریم. حق حیات داشتن در این فضا بمعنای داشتن سخن قابل دفاع است. حضور فیزیکی بدون سخن قابل دفاع، حیات نیست. [برای حیات شرایطی لازم است که اهم آن‌ها عبارتند از:]

شرط اول: یا متکلم باشیم یا فیلسوف

باید مشخص کنیم که آیا می خواهیم از حق دفاع کنیم یا از دین و مذهب خودمان. ممکن است بگوئید هر کس که می خواهد از دین و مذهب خود دفاع کند، آن را حق می داند و لذا مال آن دو یک چیز است؟ حق بودن دین و مذهب، مفروض و پیش فرض من است و می خواهم برای خصم خود استدلال و از دین و مذهب خودم، دفاع کنم. اما تلقی و روش دوم فیلسوفانه است که می گوید من چیزی را که به دین و مذهب یا مکتب خاصی تعلق داشته باشد، حق نمی دانم، بلکه مبادی عمیق تر و پایین تری دارم که همان «عقل سلیم» است؛<sup>۱۹۳</sup> البته دیگر برای آن مبادی استدلال نمیکنم، زیرا اولاً: این استدلال به بی نهایت و تسلسل می انجامد و ثانیاً: اصلاً بدون الزامات عقل سلیم استدلال نمی توان کرد. در این روش، ما دین و مذهب خاصی را حق نمی گیریم؛ از فاصله دورتری شروع می کنیم و چه بسا ممکن است به این دین و مذهب خاص برسیم و یا بجای دیگری متمایل شویم و برسیم.

اینکه مشخص کنیم فیلسوفیم یا متکلم، امر سرنوشت سازی است. این برای اینست که به سرگردانی نیفتیم و بدانیم چه چیزی را داریم تا آن‌ها را مصرف و استعمال کنیم. از مشکلات حوزه‌ی ما و دانشجویان متدین دانشگاه‌های ما، اینست که هنوز نمی دانیم متکلم هستیم یا فیلسوف؛ بین این دو حالت در نوسان هستیم.

شرط دوم: از اسلام دو دفاع نکنیم

اکنون فرض می‌کنیم که ما متکلم هستیم، اما آیا از اسلام یک می‌خواهیم دفاع کنیم یا اسلام دو؟ امروز دیگر کمتر کسی است که بخواهد از اسلام سه دفاع کند.<sup>۱۹۴</sup> از مشکلات حوزه که ما را عقب نگهداشته، اینست که هنوز متوجه نشده‌اند که دفاع از دین و مذهب دو نه ممکن است و نه مطلوب.

ممکن نیست؛ زیرا آنقدر زلزله‌های فکری در عالم رخ داده که دیگر از اسلام دو نمی‌شود دفاع کرد؛ یعنی از آنچه علمای کلام، اخلاق، فقه، اصول و... می‌گفته‌اند، دیگر نمی‌شود دفاع کرد. البته منظور نفی آنها نیست بلکه می‌گوییم دیگر دفاع نمی‌توان کرد و عبارتی نمی‌توان تسلیم آن شد. این حسّ خودم است؛ گام به گام دیده‌ام که هی باید عقب نشینی کرد.

اما مطلوب هم نیست؛ چون ما اگر حقّ طلب هستیم باید فقط از آن سخن تا پای جان دفاع کنیم که به حقانیتش مقرر باشیم و ما به سخن هیچ کس دیگری غیر از چهارده معصوم مقرر نیستیم. بنابراین مطلوب هم نیست که از آن دفاع کنیم. اگر بخواهیم دفاع کنیم، کار خلاف اخلاق انجام می‌دهیم.

ما «اخلاقِ باور» هم داریم. عوام‌الناس خیال می‌کنند اخلاق، ناظر به افعال جوارحی است؛ افعال مربوط به چشم، گوش، زبان و... آنها که عمیق‌ترند، می‌دانند که اخلاق شامل افعال باطنی یا جوانحی هم هست.

قدمای ما با اینکه اخلاقی جوانحی را هم قائل بودند، اما گمان نمی‌کردند و غافل بودند از اینکه بر «باور» هم اخلاق حاکم است. یعنی من حقّ ندارم هر باوری را داشته باشم. همان‌طور که حقّ ندارم هر کسی را دوست بدارم (تبری) و حقّ ندارم کسانی را دوست نداشته باشم (تولی) و حقّ ندارم به خدا کفران بورزم - این هر سه اخلاق باطنی هستند. حقّ هم ندارم به هر اعتقادی باور بورزم. اینکه اعتقاد می‌ورزم، حقّ برایم ایجاد نمی‌کند. همان‌طور که من دروغی می‌گویم، نفس دروغ گفتن را به من نمی‌دهد، خیلی از افعال درونی و بیرونی را انجام می‌دهم اما نفس انجام دادن آنها، حقّ انجام دادنش را به من نمی‌دهد. و به همین ترتیب خیلی از چیزها را که به آن باور داریم، حقّ باور کردن آنها را نداریم. این نوع باور ورزیدن، خلاف اخلاق است. پس بعضی جاها باید تعلیق حکم کرد. ما باید این «اخلاقِ باور» را جدّی بگیریم.

<sup>۱۹۴</sup> - [برای دانستن مفاهیم اسلام یک، دو و سه به پاورقی‌های صفحات ۸۳ و ۸۴ (جریان‌شناسی فرهنگی معاصر) مراجعه کنید.]

پس اینکه می‌گوییم دفاع از اسلام دو مطلوب نیست به حیث اخلاق باور است. اخلاق باور یکی از احکامش اینست که باوری را که یقین Subjective به درستی‌اش ندارد؛ حقّ دفاع از آن و القاء آن به دیگران را ندارد. ۱۹۵

۱۹۵ - سؤال: در افعال جوانحی خصوصاً «باور» گاهی اختیاری نیست... کسی که چیزی را باور نکرد، نمی‌شود به او گفت باور نکن... استاد: این سؤال و اشکال خیلی خوبی است. اشکالی است که ویلیام جیمز (William James) به کلیفورد (Clifford)، فیلسوف اواخر قرن ۱۹ می‌کرد. کلیفورد کتابی بنام «اخلاق باور» (The ethic of belief) دارد اولین متفکر غربی که مبحث «اخلاق باور» را پیش کشید، کلیفورد است. بعدها ویلیام جیمز انجام داد و بعدها کتابی به همین نام شد. در اشکال به کلیفورد می‌گوید شما اول نشان بدهید که باور امری است اختیاری تا بعد مشمول احکام اخلاقی بشود؛ ظاهر باور امر اختیاری نیست بلکه باور در ذهن انعقاد می‌یابد؛ ما در مورد باورهای خودمان نقش فعال نداریم. نقش منفعل داریم. بعدها متفکران فراوانی بحث کرده‌اند که دو جواب به اشکال و بیان ویلیام جیمز داده‌اند که من از هر دو آنها - در دروسهای نیمه اول سال ۷۴ در دانشگاه تربیت مدرس تهران - دفاع کرده‌ام.

جواب اول اینست که: فضیلت و رذیلت گاهی به افعال غیر اختیاری هم تعلق می‌گیرد؛ ولی نه بمعنای مذمت کردن شخصی دارای رذیلت غیر اختیاری یا تحسین کردن شخصی که فضیلت غیر اختیاری را دارد؛ بلکه بگویند این که این فضیلت را دارد کاملتر از آن کسی است که این رذیلت را دارد. مثلاً جبن و شجاعت اختیاری نیست، اما با اینهمه روح شجاع، کاملتر از روح جبون است. جواب دوم این است که: بسیاری از موارد یک فعل اختیاری انجام می‌دهید اما پس از علم به این که یک فعل غیر اختیاری را انجام داده‌اید و پس از وقوف به این که فعل غیر اختیاری منقضی است، می‌توانید جلوی مبادی این فعل اختیاری را ببندید؛ «الجبر بالاختیار لا ینافی الاختیار» می‌شود تصور کرد که من اختیاراً مبادی‌ای را اختیار کرده‌ام که حاصلش یک امر جبری است که می‌توان از هم‌اکنون مبادی را ایجاد نکرد.

ویلیام جیمز - او روان‌شناسی تجربی است، بزرگترین روان‌شناس بوده است. - در آن مقاله اعتراف کرده بود که عقاید ما از مناشی مختلفی ناشی می‌شوند که عبارتند از: رجاء، خوف، عشق، نفرت، تلقین دوران کودکی، القاء - که غیر از تلقین است و مقوله‌ای از تبلیغ است -، منافع فردی، منافع جمعی و استدلال یعنی اقامه‌ی چیزی به نفع چیزی - من این مقاله را ترجمه کرده‌ام و انشاءالله در شماره اخیر «نقد و نظر» منتشر خواهد شد. ولی بعدها خصوصاً در نیمه دوم قرن بیستم علی‌الخصوص پس از سال ۱۹۶۰ به این طرف، کسانی سخنان کلیفورد را در این جا تطبیق داده‌اند و گفته‌اند در باب اخلاق باور هر انسانی که از لحاظ اخلاقی درست عمل می‌کند، باید سراغ عقایدش برود و آنچه را از راه استدلال بدست آمده، بپذیرد و آنچه را از راههای دیگر بدست آمده ببیند آیا الآن می‌تواند بنفع آنها استدلال کند یا نه؛ که اگر استدلال کرد آنها را بپذیرد و الا آنها را رد کند و رد آنها هم دو قسم دارد: تعلیق و نفی. پس اخلاقاً فقط باوری را می‌توان داشت که به سودش استدلال وجود داشته باشد. البته این استدلال تا بی‌نهایت ادامه نمی‌یابد بلکه در جایی متوقف می‌شود که همانجا را «عقل سلیم» می‌گوئیم. بنابراین همه استدلال‌ات بر اساس عقل سلیم‌اند. پس این که می‌گویند «کلّ امر مستدلّ فهو مطابق للواقع» اینهم درست نیست. استدلالی بودن نهایتش این است که مطابق عقل سلیم است، اما

بنابراین دفاع از اسلام دو بخاطر پیشرفت معرفتی بشر ممکن و مطلوب نیست. مع الأسف حوزه‌های ما بیشتر دل‌مشغولی‌شان اسلام دو است. یعنی اگر کسی به یک سخن ملاصدرا حمله ببرد، فیلسوفان حساسیت بیشتری نشان می‌دهند و اگر حمله‌ای به یک فقیه و اصولی سابق بشود، فقها و اصولیون حساسیت نشان می‌دهند؛ در حالیکه اگر ضرورتاً کلّ اسلام دو هم فدا شد، هیچ اشکالی ندارد. ممکن است روزی پایه‌های اسلام دو در زمینه‌های فقه، اخلاق، عرفان، فلسفه و... تضعیف شود.<sup>۱۹۶</sup>

---

مطابقت خود عقل سلیم با واقع، استدلالی نیست. اما انسانی که اخلاقاً درست است، حرف مستدل را قبول می‌کند، زیرا کار دیگر دیگری از انسان نمی‌توان انتظار داشت؛ هر کار دیگری از او انتظار داشته باشیم، تکلیف مالایطاق است. سؤال: خیلی از عقاید و باورها هست که نمی‌شود برای دیگران به نفع آن‌ها استدلال کرد. به ایقان می‌رسد ولی قدرت استدلال حتی برای خودش هم ندارد. آیا می‌شود گفت شخصی، اخلاقاً نباید این اعتقادات را باور داشته باشد. استاد: در معرفت‌شناسی گفته‌اند علم عبارت است از: «باور صادق موجه»؛ بعضی عقاید خودشان موجه خودشانند (Self-Justified). مثلاً من معتقدم: «من تشنه‌ام» این را برای شما نمی‌توانم استدلال کنم اما اخلاقاً حق اعتقاد به آن را دارم. لاقلاً دو دسته از گزاره‌ها «خود موجه» (Self-Justified) هستند: گزاره‌های وجدانی و گزاره‌های تحلیلی. ولی خارج از این دو دسته را اگر بگویم باور دارم ولی استدلال هم بنفعشان ندارم؛ دلیلی برای ارائه به دیگران ندارم، اما اگر برای خودم دلیل داشتم مجاز به باور هستم و الا نه. سؤال: اگر دلیل، تجربی باشد یعنی سودمندی آن اعتقاد را دیده باشد، چطور؟ استاد: اگر دلالت تجربه، محرز باشد که محرز هم هست [این دلیل معتبر است].

۱۹۶ - سؤال: [...نامفهوم]

استاد: در جواب شما دو نکته را عرض می‌کنم: ۱) یقین Subjective با یقین Objective فرق دارد. این که گفته می‌شود «قطع، حجیت دارد» منظور یقین Subjective است؛ یعنی یک سکونی که در درون خود نسبت به فلان گزاره احساس می‌کنم. ولی این که در اخلاق باور مورد بحث است، یقین Objective، گاهی خود قضیه این یقین را می‌دهد و گاهی خود قضیه این هنر را ندارد ولی باید منظم کردن یک سلسله گزاره‌های دیگر، این گزاره را هم به یقین Objective برسانیم. ۲) می‌گوئید انسان به قطع خود، حجیت می‌دهد و اصلاً قطع حجیت ذاتی آنست؛ اما حرف اینست که اگر کسی قطع یا یقین Subjective به چیزی دارد و کسی در مقابلش استدلالی می‌کند که قطع او را از او می‌گیرد، آیا این شخص مجاز است در مواجهه با آن کس گوشش را بگیرد یا نه؟ اخلاق باور این را مجاز نمی‌داند. بحث ما این نیست که شیخ مفید و یا هر کسی به آنچه خود می‌دانسته، معتقد بوده است، نه این اشکالی ندارد؛ بلکه بحث اینست که من می‌گویم استدلالی را که مثلاً علامه طباطبایی بنفع مطلبی قائل بودند، وقتی من آن استدلال را تضعیف کردم، دیگر علامه و پیروان او نمی‌توانند بگویند چون تو می‌خواهی آن باور و اعتقاد ما را فروبریزی، ما مقاومت می‌کنیم و همان اسلام دو را رها نمی‌کنیم؛ زیرا این خلاف اخلاق باور است.

سؤال: [...]

شرط سوّم: [معلوم کنیم دفاعمان نظری است یا عملی]

اکنون فرض می‌کنیم که می‌خواهیم از اسلام یک دفاع کنیم، اما آیا دفاع از اسلام یک به این است که در حوزه نظر اثبات شود و بتعبیر ادقّ آیا صدق این گزاره‌ها به این است که به نفع آن‌ها استدلال شود؟ یا دفاع به این نیست و یا دفاع منحصرأ به این کار نیست؟ چه کسی منحصرأ از دین خودش یعنی اسلام یک دفاع کرده؟ آیا کسی دفاع می‌کند که بتواند نشان دهد گزاره‌های اسلام یک مستدلّ‌اند؛ مثلاً بگویند «خدا وجود دارد» مستدلّ است، «جهان هدفی دارد»، «انسان جاودانه است» و... مستدلّ‌اند؟ [اگر بگوئید آری، خود این آری] جای تأمل دارد؛ لا اقل بدی‌هایی دارد.

---

استاد: ما می‌گوئیم این سیره، سیره‌ی خوبی است، ولی اجازه بدهید علمای امروز هم همین کار را بکنند. یعنی علمای امروز هم اقوال علمای سابق را ببینند و هر چه را که قبول است، برگیرند یعنی همان نقد و گزینش در برابر اسلام دو را داشته باشیم. هیچ اسلام مفسّری که بدست شخص خاصی تفسیر شده یا در زمانه خاصی مقبول بوده است، قداست اسلام را ندارد و بنابراین باید بر تفسیرهای نوبر نوقائل باشیم. در آنصورت تفسیر من هم از اسلام یک، خودش اسلام دو خواهد بود. آن‌چه قداست دارد و باید به هر قیمتی از آن دفاع کرد، اسلام یک است. اسلام یک را در هر زمانی باید از آن دفاع نو بر نو کرد. اسلام یک بنحوی فهم می‌شود و از آن فهم، دفاع می‌شود. صدسال دیگر باز کسانی به نحو دیگری اسلام یک را می‌فهمند و «باید» از فهمشان دفاع کنند. این «باید» یک «باید» دینی است، یعنی چون مسلمان شیعی‌اند و الا اگر فیلسوف بودند که چنین «باید»ی را ندارد.

سؤال: ...؟ [نامفهوم]

استاد: عقل سلیم به لحاظ مفهومی [روشن] است ولی به لحاظ مصداقی موارد مشتبه دارد. به لحاظ مفهومی آن‌چه که ما بُدی از آن نداریم، یعنی خود را به ما تحمیل می‌کند، عقل سلیم است. یعنی من نمی‌توانم زندگی کنم و معتقد باشم که این دیوار فلان رنگ را ندارد و این میکروفن مقابل من این ویژگی را ندارد.

«ابهام» مربوط به اشکال در ناحیه مفهومی است، ولی «ابهام» مربوط به اشکال در ناحیه مصداقی است نه مفهومی. اما ما اعتبار عقل سلیم را نمی‌توانیم اثبات کنیم، زیرا هر اثباتی گزاره‌هایی دارد. این گزاره‌ها از کجا آمده؟ نمی‌شود گفت: «کلّ ما یستدلّ علیه فهو حقّ» زیرا نهایتاً در این سیر قهقرایی این گزاره مستدل به چند گزاره رسیده که ناشی از عقل سلیم‌اند ولی چون آن گزاره‌های ناشی از عقل سلیم، مطابقت با واقع بودنشان محرز نیست، نمی‌شود گفت هر چه که مستدل است، مطابق با واقع است.

خوب اگر اینطور نیست پس چرا اخلاق باور از ما استدلال می‌خواهد؟ زیرا ما راهی غیر از این نداریم. بتعبیر دیگر اخلاق باور می‌گوید فقط به عقاید مستدل باور داشته باشید و در این عقاید مستدل، مطابقتشان با واقع لازم نیست؛ چرا؟ چون اگر اینکار را نکنید هیچ عقیده‌ای بر عقیده دیگر رجحان ندارد و فقط قدرت می‌تواند عقاید را حاکمیت ببخشد؛ برای این که دست قدرت بریده شود، باید به امر مشاعی که در همه ما وجود دارد یعنی «عقل سلیم» (Common Sense) رو بیاوریم و هر چه را که مبتنی بر آن شد، بپذیریم.

ممکن است کسی بگوید: دفاع، به مستدل کردن آن گزاره‌ها نیست بلکه به این است که نشان دهیم آثار روانی اعتقاد به آن گزاره‌ها مثبت است؛ و این دفاع پراگماتیستیک (Pragmatistic) است نه رئالیستیک (Realistic). شما نمی‌خواهید نشان دهید جهانی ساختی شده که «فمن يعمل مثقال ذرّاً...» دنبال استدلال به نفع این گزاره قرآنی نروید بلکه به سراغ آثار روانی اعتقاد به این گزاره بروید و نشان دهید که معتقدان به این گزاره، زندگی مطلوب‌تری دارند تا کسانی که به آن معتقد نیستند و یا آن‌ها که به نقیض آن معتقدند. و نیز نروید سراغ «کلّ شیء هالک الا وجهه» بلکه نشان دهید که آثار روانی اعتقاد به این گزاره مثبت است، یا نسبت به آثار روانی مترتب بر عدم اعتقاد به آن یا اعتقاد به نقیض آن، مثبت‌تر است.

دلیل سوم این است کسانی را تحت تعلیم و تربیت خود بگیرید و با اصول این مکتب تربیتشان کنید و نشان دهید که این‌ها با توجه به عقل سلیم، انسانهای والایی هستند. این به دلیل دومی خیلی نزدیک است ولی چیزی دیگری است.

حال باید با بررسی و استدلال فهمید که آیا ما کدام یک از این سه دلیل را قبول داریم و بعد دفاعمان را در همان مجرا بیندازیم.

شرط چهارم: شناخت علوم و معارف زمان ما باید علوم و معارف زمان خودمان را بشناسیم تا بتوانیم دفاعمان را در مجرای اول (حوزه‌ی نظر) یا مجرای دوم (آثار مثبت روانی) یا مجرای سوم (تربیت انسان‌های والا) تقویت کنیم. و در این جا برای مواجهه با کل علوم و معارف، چهار اصل لازم است:

اصل اول: فرصت (Opportunity)

اول شرط لازم برای تحقیق، فرصت است؛ یعنی مجموعه‌ی آنچه که من اگر آن‌ها را نداشته باشم بالفعل نمی‌توانم محقق باشم. پس فقط مسئله زمان نیست؛ مسأله فراغ بال هم هست. اشتغالات مادی نداشته‌ام هم هست؛ تا ما فراغ بال از دل مشغولی‌های مادی را نداشته باشیم، راه بجایی نمی‌بریم. باید تمام فرصت‌ها را در اختیار عده‌ی خیلی بگذاریم که در خدمت این دفاع‌ها برآمده‌اند. ابن سینا خودش می‌گوید: «وقتی هیجده ساله شدم، کتاب مکتوبی نبود که نخوانده باشم»، ولی امروزه برای افراد ما اینطور نیست.

اصل دوم: آزادی بیان

کسی که در حین تحقیق گوشه‌چشمی به ادله و مقتضای آن‌ها و گوشه‌چشمی به مصالح خودش دارد که اگر حرفم را زدم از لحاظ سیاسی یا اجتماعی وضعم چگونه می‌شود، موقف نخواهد بود.

اصل سوم: کار تخصصی کردن

تا بحال حوزه برای جامع‌العلوم بودن و بحرالعلوم بودن ارزش قائل بوده است و این متأسفانه الآن هم هست. تا افراد حوزه قصد بحرالعلوم شدن داشته باشند، ما نقطه‌ای به جلو نمی‌رویم. حوزه باید بمعنای جدی کلمه به تقسیم کار و تخصص ناشی از تقسیم آن ملتزم باشد.

کسی که می‌خواهد فقه، اصول، فلسفه، عرفان، اخلاق، تاریخ، شرح حدیث و تفسیر قرآن بداند، کسی می‌شود که هیچ جا کارآیی ندارد. تازه تخصص بمعنای اینکه بعضی در فقه و بعضی در اصول و بعضی در فلسفه و... کار کنند، تخصص نیست؛ آن‌ها که مثلاً در فلسفه کار می‌کنند، یکی باید در فلسفه‌ی کنش، یکی در فلسفه‌ی ذهن، یکی در فلسفه‌ی اخلاق، یکی فلسفه‌ی دین و... کار کنند و آن کسانی که در کلام کار می‌کنند باید یکی در کلام بین المذاهب، یکی در کلام بین‌الادیان و یکی در کلام بین‌الدین و اللادین کار کنند و حتی تخصصی‌تر از این.

الآن خیلی از ما همه چیز بلدیم و در هیچ جا نمی‌توانیم حرف بزنیم. این بخاط جدی نگرفتن این شرط است. روحیه‌ی فعلی حوزه‌ی ما، تحمّل این شرط را ندارد. این تازه غیر از این است که در حوزه فقط به فقه، اصول، رجال، حدیث و از این قبیل اهمّیت داده می‌شود.

اصل چهارم: ایجاد نظام پاداش و کیفری یا رواج نقد

ما باید نظام پاداش و کیفری داشته باشیم و الاّ پیش نمی‌رویم. یعنی اگر کسی مرتکب خطا در ناحیه معرفت شد او را از غیر مرتکب آن خطا تمییز دهیم. به تعبیر ساده‌تر انسان یا باید از خدا بترسد یا از وجدان اخلاقی حساب ببرد یا از رسوایی نزد مردم و زندان و... بترسد. حوزه‌های علمیه‌ی ما بیشتر روی دو مورد اول و بیشتر از همه روی مورد اول تکیه می‌کرده‌اند، در حالیکه ما باید یک نظام کیفری ایجاد کنیم که روی عامل سوم متمرکز باشد. به این معنا که برای جلوگیری از کارهای تکراری، سطحی، و کم‌عمق، شتابزده، سرقت علمی، گفتن سخن بدون تحقیق و... چاره‌ای از این نیست که محققان ما باید ارزیابی جدی شوند. و این فقط از راه گرم شدن بازار نقد است. هر مقاله، کتاب، سخنرانی و... باید زیر ذره‌بین نقادی دیگران برود و وقتی نشان داده

شد که کسی در دو بیست صفحه کتاب، هشتصد خطا مرتکب شده است، دیگر نمی‌شود گفت انسان جایز الخطا است.

اینکه دنیای غرب رشد کرده است، بخاطر گرمی بازار نقد در آنجاست، در دانشگاه‌های ما سن زیادی مدرس، او را بزرگ می‌کند و مثلاً یکی مربی، دیگری دانشیار، استادیار و یکی هم استاد است. در حوزه‌های علمی هم خیلی‌ها را مرور زمان، و بالا بودن سن و سال بزرگ کرده است.

برای انجام نقد دو پیش‌فرض و نیز دو لازمه وجود دارد:

**پیش‌فرض اول:** هیچ انسانی جمیع سخنانش بر حق نیست و الا نقد آن معنا ندارد.

**پیش‌فرض دوم:** هیچ انسانی جمیع سخنانش باطل نیست، چون اگر همه آن‌ها باطل باشد، بطلانش آنقدر هویدا است که نیاز به نقد ندارد و اصولاً قائل، چنین سخنی را نمی‌گوید، زیرا آنقدر رسوا است که نمی‌تواند جلب مشتری کند. این دو پیش‌فرض را باید بطور جدی داشته باشیم نه اینکه کسانی مصون از نقد باشند. تا وقتی که بازار نقدمان گرم نباشد، هیچ پیشرفتی نمی‌کنیم و همین که هستیم خواهیم ماند

### و اما دو لازمه یا ویژگی نقد:

لازمه‌ی اول: توجه جدی به اینکه آیا «مدعا» دارد نقد می‌شود یا «دلیل» و نباید حکم یکی را به دیگری سرایت داد. دلیل اگر درست است، مدعا درست است ولی دلیل اگر نادرست است، مدعا لزوماً نادرست نیست. از طرف دیگر اگر مدعا درست است، دلیل عموماً درست نیست اما اگر مدعا نادرست است، دلیل آن حتماً نادرست است. و این مطلب مهمی است. مثلاً من خودم تمام دلایل اثبات وجود خدا را که فلاسفه اسلامی آورده‌اند، نقادی می‌کنم و آن‌ها را مخدوش می‌دانم؛ بنابراین همه علیه من تحریک می‌شوند، چون فکر می‌کنند من مدعا یعنی «خدا وجود دارد» را قبول ندارم. بنظر من یک دلیل از دلایل مذکور همانند امکان و وجوب، صدیقین، علیت، حرکت، نظم و... اثبات وجود خدا را نمی‌کنند، اما با این حال ادعا نمی‌کنم خدا وجود ندارد؛ یعنی کاری به مدعا ندارم بلکه فقط دارم ضعف دلیل را نشان می‌دهم.

لازمه‌ی دوم: نقد از آنرو که در حال تخطئه است، بی‌نیاز از دلیل نیست؛ یعنی نقد هم باید مدلل باشد. اگر ما تا بحال این کارهای را کرده بودیم، وضعمان این نبود که الآن هست. غرب بخاطر رعایت همین نکات ریز است که به وضع فعلی رسیده است.

شرط پنجم: نحوه‌ی مواجهه با عقاید

ما در مواجهه با هر عقیده‌ای چهار مطلب و مقام را باید از هم تفکیک کنیم و الاً مشکل ایجاد می‌شود. مثلاً کسی می‌گوید «خدا وجود ندارد» [من با توجه به این مثال مقامها را عرض می‌کنم]:

مقام اول: علت اعتقاد شخص به این گزاره چیست؟ چه چیز رخ داده که این گزاره را قبول کرده است؟ این روان‌شناسی باور است و این جا است که ویلیام جیمز می‌گوید علت آن اعتقاد یکی از عوامل زیر است: خوخ، عشق، رجاء، تنفر، القاء، تلقین، منافع فردی، منافع جمعی و استدلال. بنظر من نباید به این مقام پردازیم به دو دلیل: (۱) تا حد زیادی این پرداختن ممکن نیست و (۲) آن مقدار که ممکن است هیچ مطلوبیتی ندارد.

مقام دوم: علت بیان آن برای دیگران؛ چرا شخصی که به این گزاره‌ها معتقد شده، آنرا برای دیگران بیان کرده است؟ این هم بحثی روانشناختی است و عمدتاً به شاخه‌ی روان‌شناسی اجتماعی مربوط می‌شود نه فردی. در این جا بحث انگیزه‌ها مطرح می‌شود.

مقام سوم: حق است یا باطل؟ آیا این گزاره، مطابق واقع است یا نه؟ و بعبارت دقیقتر، آیا این عقیده، حق است یا حق نیست. شأن ما این مقام سوم است. برای نشان دادن حق و باطل، استدلال به میدان می‌آید. مقام سوم ربطی به مقام دوم ندارد؛ یعنی ممکن است سخنی با کمال حسن نیت گفته شده باشد ولی باطل باشد؛ همان‌طور که ممکن است حق باشد. و نیز ممکن است سخنی با کمال سوءنیت گفته شده باشد ولی حق باشد، همان‌طور که ممکن است باطل باشد. نوعی عموم و خصوص من وجه برقرار است. از دومی به سومی نمی‌شود نقب زد. اما این نکته و مقام در حوزه‌ی علمیه‌ی ما مغفول‌عنه است.

مقام چهارم: آثار رواج این عقیده، اگر این عقیده رایج و دارج شود چه آثار روانی و اجتماعی دارد؟ این مطلب هم ربطی به حق و باطل ندارد و این کاری است که اهل سیاست و جامعه‌شناسان می‌کنند. و بعداً آیا این آثار مثبت است یا منفی؟ این جا یکی از جاهایی است که «واقعیت» با «ارزش» نوعی درآمیختگی می‌یابد؛ زیرا مثبت و منفی در این جا از لحاظ ارزشی مورد نظر است، اعم از ارزش حقوقی، اخلاقی، دینی و مذهبی و... نقد به این مقام هم نباید پردازد مگر اینکه صاحب عقیده در این قسمت هم ادعایی داشته باشد؛ مثلاً گفته باشد آثار فردی و اجتماعی اعتقاد به این عقیده مثبت است و آن‌گاه بررسی می‌شود که آیا خود این حرف هم حق است یا نه؛ که در نتیجه باز به مقام سوم برمی‌گردد.

پس در نقد فقط به مقام سوّم کار داریم و به سه مقام دیگر کاری نداریم. اگر دین و مذهبی گفت من به آثار روانی و اجتماعی مترتب بر رواج این عقیده بهاء می‌دهم، آن‌گاه مدافع یک دین و مذهب که دین و مذهبش را حقّ می‌داند، باید به این حرف توجّه کند؛ مثلاً بگوید دین من گفته است اگر اعتقاد به بی‌خدایی رواج بیابد، هرج و مرج اخلاقی پدید می‌آید. این بحث را من جای دیگر کرده‌ام و گفته‌ام که: آیا مادّیت فلسفی به مادّیت اخلاقی می‌انجامد یا نه؟ و آیا مادّیت اخلاقی لزوماً به مادّیت فلسفی می‌انجامد یا نه؟ آیا اگر کسی معتقد شد که «خدا وجود ندارد» و «زندگی پس از مرگ وجود ندارد» لزوماً در رفتارش با دیگران مؤثر می‌افتد و از لحاظ اخلاقی غیر قابل تحمّل می‌شود؟ اگر اینطور باشد چه بسا دین بگوید با رواج این اعتقادات باید مبارزه کرد. اما اگر خود این قابل اثبات نباشد و پارادوکسیکال [=متناقض‌نما] نباشد؛ یک انسان مادّی فلسفی باشد ولی مادّی اخلاقی نباشد... این دیگر بحث جداگانه‌ای است.