

عقلانیت و معنویت بعد از ده سال

بسم الله الرحمن الرحيم. با عرض سلام به محضر همه خانم‌ها و آقایان! در دو ساعتی که در محضرتان هستیم، سعی خواهم کرد که با کمال اختصار اما در عین حال با وضوح، جغرافیای آنچه را که در طرح عقلانیت و معنویت سعی داشتم طرح کنم، ترسیم کنم.

بنابراین دوستان در این جلسه نباید انتظار داشت باشند که آنچه من خواهم گفت تفصیل فراوان داشته باشد و به صورت مفصل آنچه را که در طول این سال‌ها در مقام بیانش بودم را طرح کنم، من به صورت بسیار بسیار مختصر اما واضح و متمایز آنچه را که می‌خواستم بگویم، خواهم گفت؛ تفصیل این مطالب در این سال‌ها در درس‌ها و سخنرانی‌ها و گفت‌وگوها و مناظرات و مقاله‌هایی که نوشته‌ام یا ترجمه کرده‌ام آمده است.

واقعیت این است که من هیچ‌وقت از عقلانیت و معنویت به نام پروژه یاد نکرده بودم؛ * من همیشه می‌گفتم: طرحی درباره‌ی جمع عقلانیت و معنویت؛ البته امروز به وفور تعبیر پروژه در باب بسیاری از اندیشه‌ها به کار می‌رود؛ مثلاً گفته می‌شود پروژه‌ی روشنفکری یا پروژه‌ی روشنفکری دینی یا پروژه‌ی مدرنیته، یا پروژه‌ی ناتمام مدرنیته؛ این تعبیر برای یک رأی خاص به کار می‌رود. اما خود بنده این تعبیر را برای عقلانیت و معنویت به کار نبرده بودم. من همیشه می‌گفتم جمع میان عقلانیت و معنویت. این موضوع را ابتدا گفتم و از اینجا به بعد اگر تعبیر پروژه را به کار می‌برم، از باب این است که دیگران آن را در باب این طرح به کار برده‌اند.

«عقلانیت و معنویت»، پروژه‌ای برآمده از متن روشنفکری دینی

پروژه‌ی عقلانیت و معنویت از متن و بطن روشنفکری دینی بیرون آمد. وقتی که من این پروژه را در سال ۱۳۷۹ در سخنرانی اظهار کردم و در مصاحبه‌ای با مجله‌ی «راه نو» مطرح کردم، آن وقت بنده از لحاظ ناظران، یک روشنفکر دینی محسوب می‌شدم، اگر چه روشنفکری کم‌مایه و حقیر و بی‌ادعا. اما به هر حال روشنفکر دینی به حساب می‌آمدم. بنابراین الان چه این پروژه را در درون روشنفکری دینی بگنجانید یا نگنجانید، در روزهای نخست، پروژه‌ای بود از آن یک روشنفکر دینی محسوب شده. اما به هر حال بسیار فاصله داشت از آنچه روشنفکران دینی قبل و بعد از انقلاب گفته بودند. یعنی فاصله داشت با آنچه که مرحوم دکتر شریعتی، مرحوم بازرگان، مرحوم طالقانی در قبل از انقلاب، دکتر شبستری، دکتر سروش، دکتر کدیور و دیگران می‌گفتند و این فاصله و زاویه خیلی زود واضح شد؛ به خاطر اینکه من سخن را به وضوح

می‌گویم و هیچ وقت دو پهلوی و سه پهلوی و چند پهلوی سخن نمی‌گویم و لذا خیلی زود واضح شد که این سخن با آنچه دیگران می‌گویند، فاصله دارد.

حال در این پروژه، پس از آن که من اجمالاً بگویم که چه می‌خواهد بگوید، بعضی از ویژگی‌هایش در متفاوت است با پروژه‌های روشنفکران دینی در چهار حوزه‌ی فرهنگی جهان اسلام (بخش فارسی‌زبان جهان اسلام (ایران)، بخش انگلیسی‌زبان جهان اسلام (مثل پاکستان و شبه‌قاره‌ی هند و بنگلادش و کمشیر و اندونزی و مالزی)، بخش ترک‌زبان جهان اسلام (مثل ترکیه)، در بخش عرب‌زبان جهان اسلام) و سخنان بنده با همه آن سخنان تفاوت دارد. البته ممکن است اتفاقاً سخن من روی در صواب هم نباشد، نمی‌خواهم بگویم که حقانیتی در آن هست؛ منتهی می‌خواهم بگویم که به هر حال تفاوت هست.

گزارشی از طرح عقلانیت و معنویت

حال الان بعد از ده سال اگر بخواهم این پروژه را طرح کنم، از اینجا شروع می‌کنم و این گزارش، گزارش مطابق با واقعی هم هست از آنچه در این ده سال در ذهن داشته‌ام. این گونه نبوده است که این مطالب در روزهای اخیر برای من پدید آمده باشد.

ویژگی‌های زندگی آرمانی

به گمان من زندگی آرمانی، زندگی است که سه ویژگی داشته باشد: (۱) زندگی خوشی باشد، (۲) زندگی خوبی باشد و (۳) زندگی ارزشمندی باشد. هر زندگی آرمانی را من دارای سه صفت «خوشی»، «خوبی» و «ارزشمندی» تلقی می‌کنم و این را شما می‌توانید بپذیرید و یا نپذیرید، و چه بخواهید بپذیرید یا نپذیرید باید به شهود خودتان عرضه کنید و ببینید که آیا یک زندگی آرمانی چنین زندگی هست یا نه.

مؤلفه‌ی اول زندگی آرمانی: خوشی زندگی

زندگی آرمانی اولین ویژگی‌اش خوشی زندگی است. در یک زندگی خوش، شخص بیشترین لذت ممکن را برای شخص خودش و کمترین درد و رنج را برای خودش طالب است. اگر من چنان زندگی داشته باشم که تا آنچه که در وسع من هست، بیشترین لذت را برای شخص خودم داشته باشم و کمترین درد و رنج ممکن را باز در مورد خودم داشته باشم. در این صورت گفته می‌شود «زندگی خوش». خوشی زندگی به

این است که بیشترین لذت و کمترین درد و رنج را ببرم. به گمان من زندگی آرمانی باید زندگی خوشی باشد. البته شکی نیست که چیزی که من برای زندگی خودم خوش می‌دانم ممکن است شما برای زندگی خودتان ناخوش بدانید و چیزی که من از آن لذت می‌برم، شما ممکن است از آن لذت نبرد.

۳ |

چیزی که درد و رنجی عاید من می‌کند، ممکن است درد و رنجی عاید شما نکند. دراین که چرا من چیزی را لذت‌بخش می‌دانم و شما چیز دیگری را لذت‌بخش می‌دانید، پنج عامل مؤثرند:

۱. مسأله‌ی ژنتیک

۲. مسأله‌ی تعلیم و تربیت و محیط. به خصوص محیط تعلیم و تربیت ۹ سال اول زندگی و علی‌الخصوص محیط تعلیم و تربیت سه سال اول زندگی.

۳. سنخ روانی ما: یعنی درون‌گرا باشیم یا برون‌گرا، کنش‌پذیر باشیم یا کنش‌گر و ...

۴. سن

۵. توانایی‌های جسمی و دماغی آدمی، یعنی میزان علم، تفکر، فهم و تجربه‌های ذهنی آدم.

این پنج عامل البته مؤثرند در اینکه من چه چیزی را لذت‌بخش بدانم یا ندانم و چه چیزی را شما لذت بدانید و ندانید. این عوامل تفاوت ایجاد می‌کند و همین است که راه‌های زندگی ما را متفاوت می‌کند. کسی از شهرت بیزار است و کسی از شهرت بسیار لذت می‌برد. اما به هر حال با وجود این که به خاطر این پنج عامل انسان‌ها همگی از یک چیز لذت نمی‌برند و همه از یک چیز درد و رنج عایدشان نمی‌شود. با این همه، انسانی دارای زندگی آرمانی است که زندگی خوشی داشته باشد. یعنی بیشترین لذتی را که از نظر خود او لذت است، داشته باشد. و کمترین درد و رنجی را که از نظر خود او درد و رنج است، داشته باشد. خوشی زندگی با به تعبیر روان‌شناسان happiness زندگی یکی از سه مؤلفه‌ی اساسی زندگی آرمانی است.

مؤلفه‌ی دوم زندگی آرمانی: خوبی زندگی

اما زندگی آرمانی علاوه بر خوشی، ویژگی‌ی دومی هم دارد و آن «خوبی زندگی» است یعنی علاوه بر goodness, happiness هم لازم است و خوبی زندگی به این است که شخص چنان زندگی کند که کمترین درد و رنج را به دیگران برساند و بیشترین سعی را در کاستن از درد و رنج دیگران داشته باشد، بدون اینکه در این امر ذره‌ای لذت خودش را در نظر بگیرد. به تعبیر دیگر اولاً من باید چنان زندگی کنم که

از ناحیه‌ی زندگی من کمترین درد و رنج عاید دیگران شود و ثانیاً چنان زندگی کنم که تا آنجا که در توان دارم از درد رنجی که دیگران می‌برند بکاهم. زندگی خوب، زندگی است که واجد این ویژگی است.

توجه می‌کنید که در نکته‌ی اول یعنی در خوشیِ زندگی، تکیه‌ی ما به لحاظ روان‌شناختی کاملاً بر «خودگرایی» است یعنی خوشیِ زندگی کاملاً بر *egoism* روانشناختی مبتنی است. ما خودگراییم، خوددوست و خودمحوریم و چون حب ذات داریم، طبعاً خود نگهداریم و چون خودنگه‌داریم، طبعاً می‌خواهیم بیشترین لذت را به طرف خودمان جلب کنیم و بیشترین درد و رنج و آلم را از خودمان دفع کنیم. این انگیزه‌ی خودگرایانه‌ی روانشناختی که هیچ کدام از ما از آن گریز و گزیری هم نداریم، باعث می‌شود که ما به سوی زندگیِ رانده شویم که در آن، بیشترین لذت و کمترین درد و رنج وجود داشته باشد، اما زندگی آرمانی علاوه بر خوشی، باید ویژگی دوم یعنی «خوبی» را هم داشته باشد.

در خوبی، خودگرایی و خودگروی نیست، اگر من به قصد لذت شخصی، سعی در کاهش درد و رنج شما دارم، در اینجا من باز هم در دایره‌ی خوشی سیر می‌کنم و هنوز وارد مرحله‌ی خوبی نشده‌ام. در خوبیِ زندگی است که من همیشه می‌خواهم شما را مثل خودم تلقی کنم و همانطور که می‌خواهم بیشترین لذت و کمترین درد و رنج را در زندگی خودم داشته باشم، می‌خواهم چنان زندگی‌ام را تنظیم کنم که در مورد شما هم، از ناحیه‌ی من همین امر نائل شود، یعنی شما را واقعاً خودم تلقی کنم و بنابراین سعی می‌کنم این کمترین درد و رنج و بیشترین لذت در مورد شما هم مصداق پیدا کند.

در اینجا «نوع دوستی» حاکم است، این «نوع دوستی» که در سرشت و ساختار جسمانی، ذهنی، روانی همه‌ی ما به صورت بالقوه و مستتر موجود است، در کسانی هم به فعلیت درمی‌آید و در کسانی که به فعلیت درمی‌آید، می‌گوییم که زندگی‌شان زندگی خوبی است. این البته در نگاه نخست، «نوع دوستی» است، اما در کسانی متأسفانه دایره‌اش کمتر از نوع دوستی می‌شود و خوشبختانه در کسانی دایره‌اش از نوع دوستی بیشتر می‌شود.

یعنی در انسان‌های عالی، نوع دوستی است. در انسان‌هایی که فروتر از حد عالی هستند، از نوع دوستی به ملت دوستی تبدیل می‌شود، یعنی ملت و جامعه‌ی خودم را دوست دارم و یا اینکه هم‌کیش و هم‌آئین خود را دوست دارم. یا همشهری خودم را دوست دارم. و یا هم محله‌ای خودم را دوست دارم و یا کمتر و کمتر و کمتر. ممکن است به جایی برسد که به گفته‌ی جامعه‌شناسان، فقط خانواده‌ی هسته‌ای‌ام را دوست بدارم یعنی خودم و همسر و فرزندان بلافصل‌ام را. و ممکن است حتی همسر و فرزندانم هم از این دایره بیرون بمانند و می‌تواند تنگ‌تر و تنگ‌تر شود. البته در کسانی هم این «نوع دوستی» اتفاقاً گشاده‌تر از «نوع دوستی» می‌شود و «نوع دوستی» کم‌کم به محبت به حیوانات و از آن به محبت به نباتات و از آن به محبت به

جمادات کشیده می‌شود و نوعی گسترش یابندگی altruism را می‌بینیم. در حقیقت altruism به معنی نوع دوستی بود ولی در اینجا «ماسواء دوستی»، یعنی «هر که جز من است دوستی»، پدید می‌آید.

در نادری از انسان‌ها این حالت وجود دارد. اما این خوبی زندگی از چه چیز برمی‌خیزد. همان‌طور که عرض کردم از نوع دوستی برمی‌خیزد. بنابراین منشاء آن «عشق» است و نه آن چیزی که در مورد «خوشی زندگی» می‌گوییم.

مؤلفه‌ی سوم زندگی آرمانی: ارزشمندی زندگی

اما زندگی آرمانی غیر از خوشی و خوبی، باید ویژگی دیگری هم داشته باشد که اگر این ویژگی را نداشته باشد به نظر می‌رسد که آن زندگی آرمانی نیست.

به چه معنا آرمانی نیست؟ یعنی وقتی شما به شهود خودتان مراجعه می‌کنید، می‌بینید باید عامل سومی هم باشد تا من آن زندگی را زندگی کمال مطلوب و آرمانی بدانم. و آن ویژگی سوم این است که زندگی باید «ارزشمند» هم باشد. یعنی زندگی من باید چنان باشد که به زیستنش بیارزد؛ چون مثل اینکه در مؤلفه‌ی اول و دوم، فرض بر این بود که زندگی به زیستنش می‌ارزد. بعد ما می‌گفتم حالا زندگی که به زیستنش می‌ارزد، باید دارای ویژگی خوشی و خوبی باشد. اما آیا اساساً زندگی به زیستنش می‌ارزد؟

من و شما وقتی بر سر اینکه آیا نان برشته خوب است یا نان خمیر، یا نان نازک خوب است یا نان کلفت، بحث می‌کنیم که اول فرض گرفته باشیم که نان برای زندگی ضرورت دارد و همچنین باید در رژیم غذایی ما وجود داشته باشد و گرنه اگر فرض بر این نگرفته باشیم، چرا نزاع می‌کنیم بر سر اینکه نان چه ویژگی داشته باشد و یا چه ویژگی نداشته باشد؟

در مؤلفه‌ی اول که خوشی زندگی است و در مؤلفه‌ی دوم که خوبی زندگی است، فرض گرفته شده است که زندگی چیزی است که باید باشد. زندگی باید وجود داشته باشد و حال که باید وجود داشته باشد، خوب است که به جای آنکه ناخوش باشد، خوش باشد. و به جای اینکه ناخوب باشد، خوب باشد.

اما در مؤلفه‌ی سوم بحث بر سر این است که اصلاً چرا باید زندگی وجود داشته باشد؟ آیا اصلاً زندگی به زیستنش می‌ارزد یا نه؟ آن وقت اگر به زیستنش می‌ارزد، آن وقت باید بگوییم که چگونه باید زندگی کرد. به تعبیر نیچه، تا «چرای زندگی» را ندانیم، بحث از چگونگی زندگی سودی ندارد. اول باید بدانیم که چرا باید زیست، تا بعد بگوییم که چگونه باید زیست.

ما در خوشی و خوبی زندگی، چگونگی زندگی را بحث می‌کردیم اما یک زندگی آرمانی، زندگی است که برای صاحبان زندگی، چرایی آن زندگی هم جواب داده شده است. چرا خودکشی نکنیم. من برمی‌گردم به زندگی آلبرکامو که می‌گفت مهمترین مسأله‌ی فلسفه، مسأله‌ی خودکشی است یعنی تا فلسفه نتواند به ما پاسخ بدهد، که خودکشی بکنیم یا نباید خودکشی بکنیم، به هیچ مسأله‌ای جواب نگفته است. اصل اصیل در فلسفه این است که به ما جواب بدهد که چرا باید خودکشی کرد یا چرا نباید خودکشی کرد. این به مؤلفه‌ی سوم برمی‌گردد که آیا زندگی ارزش زیستن دارد یا ارزش زیستن ندارد. آمدن مان دست خودمان دست خودمان نبوده است. اما رفتن مان که دست خودمان است. پس چرا نمی‌رویم. کسی که در نزد خود به این سؤال پاسخ نداده است، ولو زندگی‌اش سرشار از خوشی و سرشار از خوبی باشد، باز هم زندگی‌اش آرمانی نیست، زندگی آرمانی به نظر کسی که صاحب آن زندگی است، علاوه بر خوشی و خوبی، باید به زیستن‌اش بیارزد و الا همانطور که شما هر کاری را به محض اینکه شما یقین کردید که هزینه‌اش بیشتر از سودش است، متوقف می‌کنید. اگر هم یقین کردید که هزینه‌ی زندگی بیشتر از سودش است، باید آن را متوقف کنید، خب چرا متوقف‌اش نمی‌کنید. اینجاست که باید بگویم ما انسان‌ها دو دسته‌ایم:

یک دسته متوقفش نمی‌کنیم چون زندگی برایمان ارزشمند است. و هزینه‌اش بیشتر از سودش نیست. اما دسته‌ی دوم که بی‌شماری از ما جزء آن هستیم، کسانی هستند که می‌گویند زندگی برای ما ارزشمند نیست، یعنی هیچ وقت اصرار نکرده‌ایم که سودش بیشتر از هزینه‌اش است. اما جرأت و شجاعت خودکشی نداریم.

حالا بحث من این است که زندگی آرمانی، زندگی است که اگر ادامه یافته است، نه به جهت بزدلی و ترسویی صاحب آن زندگی بوده، که فهمیده است هزینه‌ی زندگی بیشتر از سودش بوده است اما همچنان به زندگی ادامه می‌دهد، چون جرأت خودکشی ندارد. مثل تاجری که فهمیده است ادامه تجارت با فلان شریک به سودش نیست، ولی جرأت اینکه پیشنهاد قطع شراکت را بکند، ندارد. خب این فرد نه تنها به مقتضای عقلانیت عمل نکرده است، بلکه در واقع انسان ترسویی هم هست. پس زندگی آرمانی باید «خوش» و «خوب» و «ارزشمند» باشد. خوشی زندگی ما را به سوی شادکامی و خودگرایی دعوت می‌کند؛ خوبی زندگی ما را به سوی دیگر گرایی و اخلاقی زیستن دعوت می‌کند. و ارزشمندی زندگی هم زندگی را معنادار می‌کند.

زندگی بی‌ارزش، زندگی بی‌معناست. ما زندگی را می‌خواهیم که در آن خوددوستی ما به بیشترین حد خودش ارضاء شود؛ نوع‌دوستی ما هم از راه اخلاقی زیستن به بیشترین حد ارضاء شود و در عین حال زندگی ارزشمندی هم باشد. یعنی واقعاً یقین داشته باشیم که می‌صرفد که به این زندگی ادامه دهیم.

امکان حصول زندگی آرمانی

حصول این زندگی آرمانی، بخش عمده‌اش به دست خودماست. و بخشی از آن در دست خود ما نیست. این مقدمه‌ی دوم سخن من است.

۷ |

آن بخشی که از اختیار خود من بیرون است، باز در درون خود به دو قسمت تقسیم می‌شود، یک بخشی از حصول زندگی آرمانی، از اختیار من بیرون است، چون از اختیار کل بشر بیرون است. و این آن چیزی است که من در بحث‌ها از آن به وجوه تراژیک زندگی تعبیر می‌کنم. وجوه تراژیک زندگی یعنی آن وجوهی که در آن وجوه، ما زندگی خوب و خوش و ارزشمندی نداریم ولی نمی‌توانیم هم داشته باشیم، چون سرشت زندگی بشری به بیشتر از آن اجازه تحقق نمی‌دهد.

بخش دیگر (بخش دوم) هم جزء وجوه تراژیک زندگی نیست، یعنی از وسع بشر بیرون نیست اما به دست نهادهای اجتماعی است که این نهادها در سیطره‌ی من نیستند. بالاخره نهاد خانواده، نهاد اقتصاد، نهاد سیاست، نهاد تعلیم و تربیت، نهاد حقوق، نهاد دین و مذهب هم تا حد زیادی برای ما تعیین تکلیف می‌کنند و بخواهیم یا نخواهیم و آگاه باشیم یا نباشیم، بر زندگی ما آثار مثبت یا منفی دارند.

بنابراین به نظر بنده بخشی عمده‌ای از زندگی آرمانی به دست شخص انسانی باز بسته است، اما یک بخش آن هم به دست شخص انسانی باز بسته نیست. یا از آن رو که اساساً در وسع انسانیت و بشریت نیست، یا اینکه در وسع انسانیت و بشریت هست ولی به نهادهای اجتماعی وابستگی دارد که آن نهادهای اجتماعی مُسلّم است که مثل موم در دست من نیستند.

مدعای پروژه عقلانیت و معنویت

پروژه‌ی عقلانیت و معنویت مدعایش این بود که (من به آن بخشی از زندگی آرمانی که در اختیار تو نیست، یا در اختیار نهادهای اجتماعی است یا اساساً از اختیار همه‌ی انسان‌ها بیرون است، کاری ندارم. اما) آیا می‌خواهید بدانید که چگونه با استفاده از آن قسمتی از زندگی که در اختیار خود شماست، می‌توانید به یک زندگانی آرمانی دست پیدا کنید. آیا می‌دانید یک زندگی خوب و ارزشمند، آن مقدارش که در اختیار شماست، از چه راهی حاصل می‌آید؟

در پاسخ به این سؤال، جواب‌های فراوانی در طول تاریخ شنیده‌ایم. پاسخ این پروژه این بود که دستیابی به زندگی آرمانی از راه عقلانیت و معنویت حاصل می‌شود. عقلانیت و معنویت دو مؤلفه‌ای هستند که زندگی آرمانی را تا آنجا که در توان من صاحب زندگی است، برایم فراهم می‌کند. فقط تا آنجایی که در توان من

صاحب زندگی است، نه آن بخشی که جزء وجوه تراژیک زندگی است و اساساً زدودنی نیست یا آن مقداری که تحصیل شدنی هست، ولی نهادهای اجتماعی مانع دستیابی من به آن می‌شود.

اگر همین سؤال را از دیگری می‌کردی، ممکن بود جواب دیگری به شما بدهد. وقتی از روشنفکران دینی این سؤال را می‌کنید، چه جوابی به شما می‌دهند؟ اگر از روشنفکر دینی بپرسید که تو از آن رو که روشنفکر دینی هستی، برای یک زندگی آرمانی چه راهی پیشنهاد می‌کنی، می‌گوید: پیشنهاد می‌کنم که به دین روی کنید، اما نه هر دینی، بلکه به دین روشنفکرانه و تجددگرایانه رو کنید.

حال اگر از بنیادگرایان دینی بپرسید که تو برای یک زندگی آرمانی چه راهی پیشنهاد می‌کنی، می‌گوید که به دین رجوع کنید اما نه به دین تجددگرایانه و مدرنیستی، بلکه به دین بنیادگرایانه و فوندامنتالیستی.

راه حل سوم در پاسخ به این سؤال این است که می‌گوید: نه به دین تجددگرایانه و نه به دین بنیادگرایانه رجوع کنید بلکه به دین سنت‌گرایانه رجوع کنید. راه حل چهارمی می‌گوید: به طور کلی کاری به دین نداشته باشید. شما تنها با عقل می‌توانید به زندگی آرمانی برسید.

می‌خواهم بگویم جواب دادن به این سؤال در قالب «طرح عقلانیت و معنویت» معنادار است؛ چرا تأکید می‌کنم بر اینکه معنادار است؟ برای اینکه اگر شما سخنی بگویید که هیچ مخالفی نداشته باشد، این سخن هیچ سودی ندارد. اول علامت سودمندی یک سخن این است که مخالف داشته باشد. یعنی کسانی سخنی در برابرش بگویند. وگرنه اگر شما سخنی بگویید که همه با آن موافق باشند، این سخن شما نیست. ما همه با « $2+2=4$ » موافقیم. اما این رأی کیست؟ به این دلیل که همه قبول دارند که دو به علاوه دو مساوی است با چهار. این رأی، رأی هیچ کس خاصی نیست و رأی همه است.

عقلانیت و معنویت، هدف نیست بلکه وسیله است

مقدمه‌ی بعدی سخنم این است که چون عقلانیت و معنویت دو مؤلفه‌ای هستند که ما را به زندگی آرمانی می‌رسانند، نتیجه می‌گیریم که عقلانیت و معنویت، هیچکدام هدف نیستند، بلکه هر دو وسیله‌اند. بنابراین ما باید به این دو به چشم وسیله نگاه کنیم. ما عاشق چشم و ابروی «عقلانیت» و «معنویت» نیستیم. چون می‌بینیم زندگی آرمانی جدای از عقلانیت و معنویت قابل تحصیل نیست، به این دو به چشم دو وسیله نگاه می‌کنیم. البته دو وسیله‌ی گریز ناپذیر. دو وسیله‌ای که به هیچ نحوی از انحاء نمی‌شود از آن‌ها دوری کرد و در عین حال به زندگی آرمانی رسید و البته هر دوی این‌ها برای رسیدن به هدف منحصر به فرد هستند. راه بدیلی - لاقلاً به نظر قائل به این قول - وجود ندارد.

من سال‌ها پیش (سال ۷۹) تعبیری را گفته بودم که با تمام وجود به آن معتقدم و الان هم می‌خواهم در باب عقلانیت و معنویت همان تعبیر را تکرار کنم. چون زمانی که آن تعبیر را گفته بودم، لغت عقلانیت و معنویت را به کار نبرده بودم. اگر یادتان بیاید و دوستان خوانده باشند من در مصاحبه با «راهنو» گفته‌ام که: من نه دل‌نگران ستم، نه دل‌نگران تجدد، نه دل‌نگران تمدن، نه دل‌نگران فرهنگ و نه دل‌نگران هیچ امر انتزاعی از این قبیل. من دل‌نگران انسان‌های گوشت و خون‌داری هستم که می‌آیند، رنج می‌برند و می‌روند.

خب حالا آنجا اسم «عقلانیت و معنویت» را نبرده بودم. «عقلانیت» هم نباید بت جدیدی برای ما بشود، «معنویت» هم نباید بت جدیدی بشود. هیچ چیزی نباید بت باشد، هر چیزی باید در استخدام انسان و کاستن از درد و رنج‌های آدمی باشد. حالا اگر شما نکته‌ای در فرهنگ و تمدن‌تان، در دین‌تان، در مذهب‌تان، در فلسفه‌تان، در عرفانتان، در الهیات‌تان در علم تجربی طبیعی‌تان، در علم تجربی انسانی‌تان، در هنر و ادبیات و علوم تاریخی‌تان، در هر جا هر چیزی که به درد کاستن از درد و رنج این انسان گوشت و پوست و خون‌دار خورد، ما آن را أخذ می‌کنیم.

بنابراین در عین اینکه من نه دغدغه‌ی دینی را دارم و نه کیشی را و نه مذهبی را، نه آیینی را، نه ایسمی، نه مکتبی را، نه فرهنگی را و نه تمدنی را؛ ولی در عین حال، به هیچ کدام از این‌ها پشت نمی‌کنم؛ به دلیل اینکه در همه‌ی این‌ها مؤلفه‌هایی وجود دارند که وقتی آن مؤلفه‌ها را اخذ می‌کنیم، از أخذ آن مؤلفه‌ها مواد خامی بروز می‌کند که از آن مواد خام، مرهم و معجون‌مان را برای درد و رنج بشر درست می‌کنیم؛ مرهمی، معجونی، پمادی، ضمادی که می‌خواهیم از برای کاستن از درد و رنج بشر درست کنیم، از دل همه‌ی این‌ها فراهم می‌کنیم، از دل دین، فرهنگ، کیش، آیین، مشرب و مرام و عرفان و علم تجربی و فلسفه و ادبیات و هنر اخذ می‌کنیم.

از میان همه‌ی این منابع و خاستگاه‌ها که ما مواد خام آن مرهم و معجون را فراهم می‌آوریم، بر سه مورد تأکید فراوان دارم: یکی فلسفه، یکی روانشناسی و یکی ادبیات. اما از همه منابع دیگر ما استفاده می‌کنیم.

بنابراین همین سخن را در باب عقلانیت و معنویت هم تکرار می‌کنیم. جز انسان و درد و رنج انسان هیچ چیزی نباید مطمح نظر ما باشد؛ هر چیز دیگری به نظر من مسأله‌نماست و نه مسأله.

جان یک انسان به همه بناهای تاریخی می‌ارزد

یادم می‌آید که وقتی طالبان آن مجسمه‌ی عظیم و تاریخی و شکوهمند بودا را منفجر کردند، که واقعاً یکی از وحشیانه‌ترین و غیراخلاقی‌ترین کارهایی است که می‌شد کرد و افکار عمومی جهانیان هم به آن واکنش

منفی نشان دادند، من در جایی جمله‌ای را گفتم و البته سوء تعبیر هم شد و الان باز آن جمله را تکرار می‌کنم.

گفته بودم که به نظر من نابود کردن مجسمه‌ی بودا به اندازه‌ی کشته شدن یک افغانی جای تأسف ندارد. به اندازه‌ی کشتن یک افغانی؛ نه اینکه بیست سال شکنجه و کشته شدن افغان‌ها. ارزش جان یک انسان از تمامی بناهای تاریخی بیشتر است؛ بنابراین اگر روزی امر دایر بشود بین اینکه یک انسان کشته شود، یا کل بناهای تاریخی بشر که مفاخر فرهنگی و تمدنی اند، من می‌گویم که جان این یک انسان را باید نجات داد ولو به قیمت اینکه تمام آثار تاریخی بشر نابود شود. چرا؟ به دلیل اینکه آثار تاریخی ارزش انسان را ندارند، همه چیز برای انسان باید باشد.

بنابراین اگر ما برای از میان رفتن آن مجسمه هم متأسفیم، باز به دلیل این است که آن مجسمه، اولاً حاصل کار انسان‌هایی بود که با این انهدام، به آن‌ها بی‌اعتنایی شد و دوماً احساسات و عواطف بوداییان جهان را آزد. یعنی اگر بوداییان جهان آزرده ستمی شدند، باز ما نباید قبحی قائل بودیم از این جنبه؛ بنابراین تأسف و ناراحتی ما باز برمی‌گردد به انسان‌هایی که بدون ضرورت، احساسات و عواطفشان جریحه‌دار شده است. ما بدون ضرورت، احساسات و عواطف یک میلیارد و نیم بودایی جهان را آزدیم، وگرنه سنگ و فلز در مقابل انسان چه وقعی می‌تواند داشته باشد.

من همیشه تأسف می‌خورم که وقتی به یک اثر تاریخی بی‌اعتنایی می‌شود، ما شدیداً واکنش نشان می‌دهیم، ولی در مقابل نابودی انسان‌های گوشت و پوست و خون‌دار و بی‌اعتنایی به آن‌ها، آن مقدار واکنش نشان نمی‌دهیم.

پس عقلانیت و معنویت تنها وسیله‌ای در مسیر کاستن از درد و رنج انسان ارزش دارند.

حالا مراد از «عقلانیت» چیست؟

عقلانیت به «عقلانیت نظری»، «عقلانیت عملی» و «عقلانیت گفتاری» تقسیم می‌شود. (اگر گفتار را از عمل جدا بکنیم). چون در جاهای دیگر این را توضیح داده‌ام اینجا به اختصار عرض می‌کنم.

الف: عقلانیت نظری

«عقلانیت نظری» یعنی اینکه ما میزان پایبندی مان به یک عقیده را با میزان قوت شواهد و قرائنی که آن عقیده را تأیید می کند، متناسب کنیم. هر چه قرائن و شواهدی که یک عقیده را تأیید می کند بیشتر می شوند، میزان دلبستگی و پایبندی ما به آن عقیده باید کمتر شود. البته این مطلب، مطلب واضحی است و بر هر که عرضه شود می پذیرد. اما در عمل ما تقریباً خلاف این عمل می کنیم. و به تعبیر ابوالعلی معری در یک شعر بسیار عالی که می گفت: «وقتی که سخن با دلیلی می گویم با زبان آهسته و زمزمه گونه سخن می گویم، اما وقتی سخنم بی دلیل می شود فریاد می کشم.» ما نیز در زندگی حمیت و غیرتمان معطوف به آن سخنانی است که کمترین میزان شواهد و قرائن به سودشان وجود دارد.

اما نسبت به عقایدی که بیشترین شواهد و قرائن در مورد آنها وجود دارد، هیچ حمیتی نداریم. برای مثال اگر کسی الان در اینجا اظهار کرد که امروز که فی الواقع روز سه شنبه است، گفت که امروز چهارشنبه است، یا امروز دوشنبه است، من گمان نمی کنم هیچ کدام از شما غیرت و حمیتی بورزید، با اینکه حقیقت صریحی را انکار کرده است. اما اگر گفته شود که در پیچ پنجم از پیچ های عالم برزخ، بر خلاف چیزی که برخی گفته اند، فلانی نایستاده است و کس دیگری ایستاده است، آن گاه شما غیرت و حمیت می ورزید.

در زمان پاسکال بین مسیحیان بحثی پیش آمد در باب اینکه بر روی سر یک سوزن چند فرشته جای می گیرد. بعضی از متألهان مسیحی معتقد بودند همه ی فرشتگان جهان می توانند بر سر یک سوزن جای بگیرند. بعضی می گفتند حتی یک فرشته هم بر سر سوزن جا نمی گیرد. و بعضی قول دیگری را انتخاب می کردند. حول این موضوع کشتارهای فراوانی صورت گرفته است. دوستان مراجعه کنند به کتاب آگوست والانس که سال ها پیش به زبان فارسی هم ترجمه شده است. کشتارها فراوانی صورت گرفت بر سر این نکته که چرا تو گفته ای که یک فرشته بر سر سوزن جای می گیرد، یا گفته ای که هیچ فرشته ای جای نمی گیرد یا گفته ای که همه ی فرشتگان عالم بر سر سوزن جای می گیرند. و جالب است که پاسکال هم در این منازعه شرکت کرد و یکی از اطراف نزاع را گرفت.

حال اگر کسی در عالم بگوید: دو بعلاوه ی دو مساوی است با پنج، یا مساوی است با سه، هیچ کشتاری در عالم صورت می گیرد؟ با اینکه فرد حقیقت صریحی را انکار کرده است، ولی ما هیچ حمیت و غیرتی نمی ورزیم. اما حمیت و غیرت را وقتی می ورزیم که کسی بگوید: نه خیر، عالم برزخ با عالم دوزخ فاصله ی زمانی اش فلان است و فاصله ی بهشت با جهنم فلان است، عرض بهشت اینقدر است و ... میزان دلبستگی و پایبندی مان به این باورها کاملاً عکس میزان قوت شواهد و قرائنی است که این باورها را تأیید می کنند. حال شما این را برگردانید به عقایدی که دارید. یعنی یکبار عقایدتان را برای خودتان فهرست کنید و ببینید

میزان پابندی و دلبستگی تان با میزان شواهد و قرائنی که به سود باورهایتان وجود دارد، تناسب دارد یا تناسب ندارد.

[ادامه متن سخنرانی استاد ملکیان به نقل از میزان نیوز]:

۱۲ |

ب) عقلانیت عملی:

عقلانیت، شق دومی نیز دارد و آن عقلانیت عملی است. عقلانیت عملی یعنی متناسب ساختن هرچه بیشتر وسایل با هدف یا اهداف. هر چه این تناسب بیشتر باشد، یعنی عقلانی تر عمل کرده ایم. اگر گفتیم که مثلاً برای اینکه جلوی زلزله گرفته شود باید خانم‌ها حجابشان را بیشتر رعایت کنند، گوینده این حرف به نظر می‌رسد که اصلاً تصویری از عقلانیت عملی نداشته است. گوینده نمی‌داند که آن هدف، وسیله اش این نیست. هر وسیله ای برای هر هدفی نیست و هر هدفی را نمی‌توان با هر وسیله ای به آن رسید. حجاب زنان، اگر سودی داشته باشد در یک جهت دیگر دارد، اما برای وقوع معجزه هیچ ندارد، چون اگر داشت؛ شما بزرگترین خیانت را کرده اید که پس از ۱۴۰۰ سال که از این امر، خبر داشتید و به بشریت خبر ندادید که این همه زلزله رخ ندهد. پس وقتی گفته می‌شود، عقلانیت عملی، یعنی بین اهداف و وسایلمان تناسب وجود داشته باشد. با هر وسیله‌ای نمی‌توان به هر هدفی دست یافت و هر هدفی نیز وسیله خاص خود را لازم دارد.

ج) عقلانیت گفتاری

یک قسم از اعمال ما، اقوال و گفته‌های ما هستند. و گفتار ما یک نوع کردار است. اما با این همه معمولاً عقلانیت گفتاری، جداگانه مطرح می‌شود. در عقلانیت عملی گفتیم که اهداف و وسایل باید متناسب باشند. در عقلانیت گفتاری نیز، هدف (اهداف) باید با وسایل متناسب باشد. هدف گفتار تفهیم ما فی‌الضمیر آدمی است، پس باید وسایلمان را با این هدف متناسب کنیم. با این هدف، ما در گفتار می‌خواهیم آنچه را که در ذهن و ضمیرمان، در دل و جانمان می‌گذرد، آن را به مخاطبمان تفهیم کنیم. پس باید وسایلی در گفتار انتخاب کنیم که ما را بهتر به این هدف برساند و اینجاست که عقلانیت سومی پیدا می‌شود به نام عقلانیت گفتاری. در عقلانیت گفتاری تمام چیزی که باید رعایت کنیم این است که سخن ما هر چه کمتر ابهام، هر چه کمتر ابهام و هر چه کمتر غموض داشته باشد، چرا که ابهام و غموض مانع می‌شوند که ما فی‌الضمیر من درست همان‌گونه که در ضمیر من خلجان دارد به ذهن شما انتقال پیدا کند. این سه شق، مراد من از عقلانیت است.

۲) معنویت چیست؟

وقتی می‌گوییم می‌خواهم عقلانیت را با معنویت جمع کنم، باید مرادم را از معنویت نیز بیان کنم. بارها گفته‌ام که مراد من از معنویت، دین نیست. اما مرادم این نیست که معنویت که من می‌گویم لزوماً با دین منافات یا تضاد دارد. برادر من، خواهر من نیست؛ در این شکی نیست. اما این معنایش این نیست که هر برادر و خواهری همیشه با هم در نزاع هستند. ما نباید فکر کنیم که هر مغایرتی یعنی تضاد. معنویت که بنده می‌گویم، دین نیست. اما از این حرف، بر نمی‌آید که، هر انسان معنوی لزوماً غیر متدین است. البته این هم بر نمی‌آید که هر انسان دینی، لزوماً معنوی است. برخی انسانها معنوی‌اند اما متدین نیستند، برخی دیگر هم معنوی‌اند و هم دین‌دار، گروه دیگری، متدین هستند ولی معنوی نیستند و برخی نه معنوی‌اند و نه دین‌دار. معنویت که من می‌گویم، یعنی این‌که به سه گزاره ذیل قائل باشم.

الف) برای این که انسان معنوی باشم (از نظر بنده) باید معتقد باشم که جهان منحصر به قوانین فیزیک، شیمی و زیست‌شناسی که شما می‌گویید نیست. این به لحاظ وجود شناختی است. انسان معنوی، به لحاظ وجودشناختی (ontology) معتقد است که جهان منحصر به سه علم بزرگ فیزیک، شیمی و زیست‌شناسی نیست. به تعبیر دیگر، فیزیک، شیمی و زیست‌شناسی به من در شناخت جهان کمک می‌کنند، اما در شناخت بخشی از جهان و نه همه جهان. جهان هستی به لحاظ آنتولوژیکی، بسیار بسیار وسیع‌تر از آن است که قوانین فیزیک، شیمی و زیست‌شناسی بر ما عرضه می‌کنند.

ب) به لحاظ معرفت‌شناسی (epistemology)، انسان معنوی معتقد است که جهان منحصر در هرچه عقول آدمیان می‌گویند، نیست. چیزهایی در جهان هست که از حدود عقل آدمی بیرون است. (فراتر از عقل آدمی است). یعنی به لحاظ معرفت‌شناسی اگر معتقد باشیم که جهان هستی، همان است که عقل بشر می‌نمایاند و اگر چیزی از عقل بشر بیرون افتاد از وجود بیرون است و رازی وجود ندارد، انسان معنوی نیستیم. معنویت اپیستمولوژیک، یعنی قائل شدن به وجود راز در عالم هستی. یعنی چیزهایی هستند که راز‌اند و نه معما و مسئله. راز غیر از مسئله و معما است. در مسئله من چیزی را نمی‌دانم، اما هم خود من و هم نوع بشر، بالقوه توانایی دانستنش را دارد. مسئله (Problem)، محکوم به ندانسته شدن نیست. مسئله یعنی ندانستنی که امکان تبدیل شدنش به دانستن هست. در ریاضیات، منطق، در شاخه‌های مختلف فلسفه و نیز شاخه‌های مختلف علوم تجربی طبیعی و انسانی، در دین و مذهب و... مسئله وجود دارد. یک چیز دیگری وجود دارد به نام معما، معما را اگر بخواهم به زبان ساده بگویم، مسئله نیست بلکه مسئله نماست. معما چیزی است که چنان عرضه شده است که ما گمان می‌کنیم مسئله است. اگر درست عرضه شده بود، معلوم بود که مسئله نیست. طرز بیان آن طوری بوده است که برای ما مسئله شده است. انسان معنوی کسی است

که قبول دارد فراتر از اینها، چیزی به نام راز وجود دارد. و راز چیزی است که نمی دانیم و تا زمانی که انسانیم هم نمی توانیم دانست. یعنی ما توانایی دانستن آن را نداریم. اگر به وجود راز معتقد باشیم، آثار و نتایج فراوانی بر روان ما دارد. من مخصوصاً تاکید می کنم که به آثار گابریل مارسل رجوع کنید که وی بیشترین تاکید را بر وجود راز می کرد. به این معنا، گابریل مارسل، انسان معنوی است.

۱۴ |

ج) اما معنویت، شق سومی هم دارد. به لحاظ روان‌شناختی، انسان معنوی معتقد است که روان من، روان مطلوب نیست. روان مطلوب، روانی است که من باید به سوی حصول آن روان بکوشم. در معنویت روان‌شناختی، مراد این است که من به وضع موجود روانی خودم راضی نباشم و معتقد باشم که یک ارتقا معنوی و تعالی روحانی، امکان پذیر است. یک مثال بزنم تا منظورم واضح تر شود. کسانی هستند که استحمام نمی‌کنند و برای اینکه بوی بدنشان دیگران را نیازارد، از عطر و ادکلن، استفاده می‌کنند. راه‌حل ساده را رها می‌کنند و راه‌حل سخت را می‌چسبند. بوی بدن راه‌حل درستش استحمام است. اما کسانی هستند که به جای استحمام از عطر استفاده می‌کنند. من این مثال را از این جهت می‌زنم که کسانی هستند که می‌خواهند درونشان، عوض نشود ولی بیرونشان عوض شود. یعنی می‌خواهند در درونشان هیچ دگرگونی در عقاید، احساسات و عواطف، و هیجاناتشان پدید نیاید. و همان وضع درونی را داشته باشند و در همان حال می‌خواهند بیرونشان عوض شود. در واقع می‌گویند ما همین هستیم! اما با اینکه در درونمان هیچ تغییری را راه نمی‌دهیم و انگار از وضع درونی خود راضی هستیم ولی تمام نارضایتی‌ها را به وضع بیرونی خود مربوط می‌کنیم. این به نظر من، یک دید روان‌شناختی غیر معنوی است. از لحاظ روان‌شناختی، انسان معنوی، انسانی که سعی در ارتقا درونی خود دارد و می‌داند که عقاید بهتر از عقاید او وجود دارند و باید به سمت کسب آن عقاید، احساسات و هیجانات حرکت کند. که به این، معنویت روح‌شناختی نیز می‌گویند. کسانی که می‌گویند در درونمان همین هست که هستیم ولی می‌خواهند مناسباتشان در نهاد خانواده، در نهادهای اقتصاد، سیاست، حقوق، دین و مذهب بهتر شود، چنین انسانی به نظر من از نظر اجتماعی انسانی ماتریالیست است. ولی انسان معنوی، پذیرفته است که باید درونش نیز تغییر کند و به سمت بهتر شدن برود. یعنی یک رشد درونی هم برای بهبود در بیرون لازم دارد. ما در دورن خود سه ساحت داریم، ساحت معرفتی-عقیدتی (cognitive)، ساحت عاطفی-هیجانی (emotive) و سوم ساحت ارادی-خواستی، انسان معنوی همیشه ذره بین اش را روی این سه ساحت قرار داده و از خود می‌پرسد عقاید، احساسات و عواطف، و خواسته‌های؛ بهتر از عقاید، احساسات و عواطف، و خواسته‌های من؛ چگونه امکان حصولش است؟ و به سمت بهبود اینها حرکت می‌کند. توانستی که در درون آن بایستن است.

مراد من از انسان معنوی، کسی است که به این سه ایده قائل باشد. این معنویت را کسانی از راه عرفان حاصل می کنند، کسانی از راه تشرع به دین و شریعت خاصی، کسانی از راههای دیگری که راههای سکولارتری است. این که چگونه این معنویت حاصل می شود، به آن کاری نداریم. آنچه اهمیت دارد قائل بودن به سه ایده ی بالا است.

۱۵ |

وقتی می گویم معنویت و عقلانیت، یعنی معنویت با این سه شقی که دارد و عقلانیت با آن سه شقی که ذکر شد؛ در من جمع شود، آن بخشی از زندگی آرمانی که بدست آوردنش در عهده من است را حاصل می کند. این پروژه البته با پروژه روشنفکر دینی البته تفاوت دارد. این راه حلی است که متفاوت با روشنفکران دینی جهان اسلام (جهان انگلیسی زبان، ترک زبان، فارسی زبان و عرب زبان) ، عرضه شده است.

معنویت و عقلانیت؛ پنج نکته

چنانکه گذشت مدعای پروژه معنویت و عقلانیت، این است که جمع میان معنویت و عقلانیت زندگی آرمانی را برای ما حاصل می کند. همچنین این پروژه با پروژه روشنفکری دینی تفاوت های بنیادین دارد. در بخش آخر این گفتار، پس از نکات تکمیلی، چند نکته ای که پروژه معنویت و عقلانیت بر آن تاکید دارد را بر می شمارم. در پایان نیز انتقادات وارد بر پروژه را به صورت فهرست وار ذکر می کنم که پاسخ تفصیلی این انتقادات در کتاب «عقلانیت و معنویت» که مراحل پایانی نگارش را می گذرانند، و به زودی منتشر می شود، خواهد آمد.

الف) نکات تکمیلی:

۱) نکته اول این است که اگر بخواهیم پروژه معنویت و عقلانیت را، یک پروژه روشنفکری بدانیم، باید دقت کنیم که این پروژه در سنت فرانسوی روشنفکری جای نمی گیرد. سنت روشنفکری فرانسوی وقتی گفته می شود یعنی سنتی که اصل اساسی آن این است که بزرگترین مشکل یک جامعه، یا یگانه مشکل یک جامعه، رژیم سیاسی حاکم بر آن جامعه است. روشنفکری در سنت فرانسوی اش در این نکته خلاصه می شود. از امیل زولا گرفته تا دیگران بعد از او. روشنفکران ایرانی (چه روشنفکران دینی و چه روشنفکران سکولار) عموماً مشرب فرانسوی دارند. یعنی اعتقادشان بر این است که بزرگترین و علت العلل مشکلات جامعه ما، رژیم سیاسی حاکم است. بنابراین همیشه، مخاطبشان قدرت مداران و دولت مندان هستند. آنچه من در معنویت و عقلانیت می گویم، دقیقاً عکس است. من معتقدم که بزرگترین مشکل یک جامعه، یا یگانه مشکل یک جامعه و یا علت العلل مشکلات یک جامعه، فرهنگ جامعه است و نه رژیم سیاسی حاکم بر آن

جامعه. رژیم سیاسی حاکم بر جامعه، میوه‌ای است که بر درخت فرهنگ یک جامعه رشد می‌کند. فرهنگ یک جامعه، وقتی منحنی است، میوه‌ای که بر درخت این فرهنگ رشد می‌کند، یک رژیم سیاسی منحنی است. بنابراین، اصل و اساس، فرهنگ یک جامعه است. مراد من از فرهنگ، درون آدمیان است. بارها گفتم که من وقتی می‌گویم فرهنگ، یعنی عقاید ما به علاوه عواطف و احساسات و هیجانات ما، به علاوه خواسته‌های ما. این سه جزء، فرهنگ را می‌سازد. اگر اقتصاد نابسامان است، میوه‌ای ناسالم است که بر درخت ناسالم فرهنگ رویده است. به همین ترتیب نهاد خانواده، نهاد سیاست، نهاد حقوق، نهاد دین و مذهب و ... ، همه اینها، هر فساد و گندی و عیبی اگر دارند، اینها را باید میوه‌های درخت ناسالم و با ریشه‌های گندیده‌ای دانست که اسمش را می‌گذاریم فرهنگ. بنابراین من برخلاف روشنفکران فرانسوی مشرب، طرف نزاع رژیم سیاسی حاکم بر جامعه نیست. بلکه مردمی هستند که این رژیم را به خاطر عقاید، احساسات و عواطف و هیجانات و خواسته‌هایی که دارند، به وجود آورده‌اند. که این البته با روشنفکری مرسوم در جامعه که روشنفکری امیل زولایی است و همیشه معطوف است به نقد قدرت متفاوت است. روشنفکرانی که نقد قدرت و به ویژه قدرت سیاسی را می‌کنند، از این نظر مجیزخوان مردم هستند و چابلوسی مردم را می‌کنند. من درست عکس این حرف را می‌زنم. من می‌گویم، ما هیچ مجیز مردم را نباید بگوییم. باید به مردم بگوییم که هر چه در بیرون می‌بینید و نامطلوب است، به درونتان رجوع کنید و ببینید که چرا چنین چیزی در بیرون ظهور پیدا کرده است. به درون خود رجوع کنید و عقاید، احساسات و خواسته‌های خود را بازبینی کنید، آن وقت می‌توانید بفهمید که چرا در بیرون استبداد سیاسی، فساد، رشوه، کم‌فروشی، دروغ، تکبر و ... داریم. من در جای دیگری به تفصیل گفته بودم که روشنفکری نمایندگی مردم نیست، داوری کردن نسبت به مردم است. روشنفکر نباید نماینده مردم در برابر رژیم سیاسی حاکم، باشد. بلکه باید داور مردم باشد و بگوید مردم، هر چه هست از درون خود شماسست و این البته به معنای تطهیر هیچ رژیم سیاسی‌ای نیست.

(۲) نکته دومی که باید به آن اشاره کنم، از دل نکته اول در می‌آید و آن اینکه پروژه معنویت و عقلانیت، یک پروژه فردگرایانه است تا جمع‌گرایانه. من هیچ وقت نمی‌گویم نخبه‌گرایانه که بعضی از منتقدین بنده می‌گویند. این پروژه، سراغ تک‌تک افراد می‌رود و نه سراغ چیز موهومی به نام جامعه یا نهاد اجتماعی یا نهاد سیاست و اقتصاد.

(۳) این پروژه، یک پروژه سکولاریستی است. به معنای اینکه تا آنجا که ممکن است، مبنای تصمیم‌گیری‌های جمعی را در ساحت‌های مختلف، مبنای دینی نمی‌داند. یعنی معتقد نیست که ما باید از دین تلقی کتاب قانون داشته باشیم. من در جای دیگر به تفصیل گفته‌ام که سه تلقی می‌توان از دین داشت. تلقی نسخه، تلقی نقشه و تلقی کتاب قانون. تلقی نسخه از دین، تلقی قابل دفاعی است. اما تلقی نقشه و

کتاب قانون از دین، تلقی نادرستی است و سکولاریسم در واقع یعنی اینکه ما دین را به عنوان نسخه می‌پذیریم اما به عنوان کتاب قانون نمی‌پذیریم. سکولارها، مبنای تصمیم‌گیری، عقاید دینی و مذهبی گروه خاصی در جامعه را قرار نمی‌دهند. روشنفکری دینی، به همان مقدار که دینی است، به هر حال باید به دین در تصمیم‌گیری‌های جمعی، بها بدهد که بنده همین‌جا دارم با روشنفکران دینی فاصله می‌گیرم. بنابراین روشنفکر دینی اگر سکولار است، نمی‌تواند به تمام معنا سکولار باشد. البته که روشنفکری دینی نسبت به جریانات اسلام‌شناسانه‌ی بنیادگرا و سنت‌گرا، سکولار است، اما نمی‌تواند به معنای واقعی کلمه، سکولار باشد.

۴) پروژه معنویت و عقلانیت، بیشتر جنبه روان‌شناختی و اخلاقی دارد و نه جنبه جامعه‌شناختی و سیاسی. این را قبلاً هم گفته بودم و می‌خواهم در اینجا باز تاکید کنم. پروژه‌های مختلف اگر بخواهند پروژه‌های موفق باشند، هیچ‌وقت نمی‌توانند ابعادی از وجود انسان را مغفول قرار دهند. انسان همین است که هست و این انسان هیچ چیزش را نمی‌شود انکار کرد، اما می‌توان اهم و فی‌الاهم کرد. می‌شود گفت که در میان ابعاد مختلفی که در زندگی دارد، این بعد، مهم‌تر از آن بعد است و آن بعد کم‌اهمیت از آن بعد است. هیچ بعدی را نمی‌توان فراموشاند اما می‌شود مدرجی درست کرد که بر اساس این مدرج درجه اهمیت نسبی یعنی درجه اهمیت در مقایسه معلوم شود. این پروژه، یک پروژه روان‌شناختی- اخلاقی است. یعنی تمام تاکیدش بر روان‌شناسی و اخلاق است. تاکیدش بر جامعه‌شناسی و سیاست نیست. بنابراین در عین اینکه از ابعاد جامعه‌شناختی و سیاسی غافل نیست، اما بر ابعاد روان‌شناختی و اخلاقی تاکید بیشتری دارد.

۵) نکته دیگری که می‌خواهم در این جا بگویم این است که معنویت با آن معنایی که من می‌گویم، وجه اشتراک همه ادیان جهان است. این ادعا را من بارها گفته‌ام، اما هیچ وقت اثباتش نکرده‌ام و به خواننده واگذار کردم (البته ضروری است که خود این ادعا را اثبات کنم). اما با این وجود، به نظرم می‌آید که اگر تمام ادیان و مذاهب جهانی را، چه ادیان مرده، چه ادیان زنده، چه ادیان ابراهیمی که بر خدای متشخص انسان‌وار تاکید می‌کنند و چه ادیان غیر ابراهیمی که بر خدای غیر متشخص تاکید بیشتری دارد، اگر لب لباب همه این ادیان را بخواهیم بگیریم، به نظر من به آن معنویتی که سه بعدش را توضیح دادم می‌رسیم. یعنی آن سه بعدی که برای معنویت من ذکر کردم، در همه ادیان مشترک است. از این سه نکته که بگذریم، اختلافات شروع می‌شود. به نظرم در این سه نکته هیچ دین و مذهبی با هیچ دین و مذهب دیگری اختلاف ندارد اما به محض آنکه وارد جزئیات شویم، اختلافات شروع می‌شود. ادیان ابراهیمی به معاد معتقدند و ادیان شرقی به تناسخ. ادیان ابراهیمی به خدای متشخص انسان‌وار قائل‌اند ولی ادیان شرقی به این خدا قائل نیستند و ...، یعنی اختلافات وقتی رخ می‌نماید که وارد جزئیات می‌شویم.

ب) موکدات پروژه معنویت و عقلانیت

این پروژه بر چهار نکته تاکید دارد که من تنها به آن اشاره می‌کنم:

۱) نکته اول این است که چون پروژه بر عقلانیت تاکید دارد و مهم‌ترین شاخصه عقلانیت، استدلالی بودن است. بنابراین تمام تاکید بر استدلال است. حالا به تعبیر قرآنی که به بلیغ‌ترین صورت می‌گوید « هاتوا برهانکم، ان کتم صادقین » یعنی اگر صادقید، برهانتان را بیاورید (برهان به معنای ارسطویی منظور نیست) برهان به تعبیر قرآنی یعنی دلیل واضح، دلیل روشن. از هر کس که می‌خواهیم سخنش را بپذیریم باید دلیلش را عرضه کند. اگر قبول کردن حرفی مد نظر باشد، باید با دلیل باشد و برای پذیرفتن باید مطالبه دلیل کرد. استدلالی بودن، سخت مورد تاکید این پروژه است.

۲) نکته دوم مورد تاکید این پروژه، مسئله زندگی اصیل است. زندگی اصیل یعنی زندگی بر اساس فهم و تشخیص خود. یعنی زندگی‌ای که در آن تقلید و تعبد، القاپذیری، تبعیت از افکار عمومی و مدهای فکری زمانه، جایی ندارد. من بر اساس فهم و تشخیص خودم باید عمل بکنم. البته این حرف که بر اساس فهم و تشخیص خود عمل کردن، مورد سوء تفاهم قرار گرفته است. بعضی منتقدین بر من نقد کرده و گفته‌اند اگر بنا است که بر اساس فهم و تشخیص خود عمل بکنیم پس این همه علمی که ما نداریم چه می‌شود؟ بارها و بارها گفته‌ام که بر اساس فهم و تشخیص خود عمل کردن به معنای این نیست که به علمی که شما دارید، رجوع نمی‌کنم. معنایش این است که من هر چهار توانایی که همه انسان‌های دیگر به غیر از من را دارند، به آنها رجوع می‌کنم. شما علم‌هایی دارید که من ندارم، قدرت تفکر، فهم‌ها و تجربه‌هایی دارید که من ندارم. این چهار توانایی در من منحصر نشده؛ همه شش میلیارد انسان روی زمین، بر حسب مراتب خود، از مراتبی برخوردارند که من ندارم. بنابراین من دست به هر کاری که می‌خواهم بزنم باید از آخرین دستاوردهای علم شما، قدرت تفکر شما، فهم شما و تجربه شما استفاده کنم. اما تمام سخن بر سر این است که وقتی به شما رجوع می‌کنم و بر اساس علم، فهم، قدرت تفکر و تجربه شما از شما راه حل برای مسئله خودم، می‌طلبم. حال اگر با رجوع به شما به ۱۰ نظر رسیدم، از میان این ده نظر باید به کدام رجوع کنم؟ اینجاست که چاره‌ای ندارم جز اینکه آن ده پیشنهاد را به درون خودم عرضه کنم. به درون خود رجوع کنم. یعنی به عقل و وجدان اخلاقی خودم. بنابراین ترازو در درون من است. در عین حال که از تمام دستاوردهای بشر در ناحیه علم، قدرت تفکر، فهم و تجربه استفاده می‌کنم، ولی اگر این علم، قدرت تفکر، فهم و تجربه به پیشنهادی مختلفی برای حل مسئله‌ام یا رفع مشکل انجامید، باید تمام آن راه حل‌ها را به درون خود - عقل و وجدان اخلاقی خود - عرضه کنم و آنها میان این راه حل‌ها داوری کنند. بنابراین باز ترازو در درون خود من است. من به هیچ ترازوی بیرونی اعتماد نمی‌کنم. بنابراین هرگونه تقلید، تعبد، القاپذیری، تبعیت از افکار و مدهای زمانه در این اندیشه و طرح مردود است. اینجاست که من با تعبد

مخالفم و گفته‌ام که قوام دین نهادینه و تاریخی و دینداری تاریخی و نهادینه به تعبد است و از این لحاظ من با آن مخالفم. چون معتقدم که با زندگی اصیل منافات دارد. زندگی اصیل، همان‌طور که گفتم، یعنی با فهم و تشخیص خود عمل کردن که ترازوی آن، عقل و وجدان اخلاقی من است. این دو سرمایه درونی یعنی عقل و وجدان اخلاقی را فقط می‌توان با دو فضیلت اخلاقی به آن رجوع کرد. یکی صداقت است و دیگری جدیت. یعنی من باید به عقل و وجدان اخلاقی‌ام رجوع کنم اما با دو ویژگی، یکی صداقت هرچه تمامتر و دیگری جدیت هر چه تمامتر. جدیت یعنی اینکه عقل و وجدان اخلاقی من نباید جزء دکوراسیون و تجملات زندگی من باشد، بلکه باید مثل اکسیژن برای زندگی من باشد. این گونه نباید باشد که همه کاری بکنم، تفریحم سرجایش باشد، شهوتم سر جایش باشد، قدرت و محبوبیت و حیثیت اجتماعی‌ام سر جای خودش باشد، گاهی اوقات هم مطالعه کنم و تفکر کنم. بلکه باید با جدیت هر چه تمام‌تر، دائم با عقل و وجدان اخلاقی‌ام در طرف مشورت باشم. دائم باید این دو مشاور من باشند. دائم باید به این دو رجوع کنم. نه اینکه هر چند وقت یک بار احوال عقل و وجدان اخلاقی‌ام را ببرسم. این همان زندگی نیازموده است که من بر آن تاکید می‌کنم. بارها گفته‌ام که زندگی نیازموده‌ای که سقراط ما را از آن اجتناب می‌داد، یعنی زندگی غیر اصیل. زندگی نیازموده یعنی اینکه ما همین‌طور که رنگ چشم و طول قدمان را از پدر و مادرمان به ارث می‌بریم، عقایدمان، احساسات و عواطف و هیجانانتمان و خواسته‌هایمان را نیز از آنها به ارث ببریم و خودمان هیچگاه این عقاید را نیازموده‌ایم. این با زندگی اصیل منافات دارد. بنابراین کسی نگوید که چرا رجوع به متخصص را شما استثنا می‌کنید. رجوع به متخصص به معنای تقلید و تعبد نیست. اگر من رفتم پیش فلان متخصص که عضو برد پزشکی ۵۰ دانشگاه بین‌المللی است و ناراحتی قلبم بهتر نشد، می‌توانم بگویم این خطا از ماست و این تقصیر قلب بدقلق ماست!! اما باور کنید در جامعه‌ی ما با تقلیدی که ازشان می‌کنیم، هیچ مسئله‌ای را حل نمی‌کنند، هیچ مشکلی را حل نمی‌کنند؛ بعد می‌گویند که شما بدقلق هستید. شماها یک مشکلی دارید، یا در فطرتان دست برده‌اید یا لقمه‌تان مشکلی است یا در خونتان و بالاخره شماها مشکل دارید. بنده تقلید و تعبد را به هیچ صورت نمی‌توانم بپذیرم و تاکید بر این نکته دارم.

۳) تاکید سومی که این پروژه دارد، واقع‌گرایی است. واقع‌گرایی به معنای رجوع به خود واقعیت‌ها است. من بارها و بارها گفته‌ام که به یک معنای دیگری که من مراد می‌کنم، ما ایده‌آلیستیم و نه رئالیست. و آن معنا این است که ما عقاید را با عقاید می‌سنجیم و نه با واقعیت‌ها. یعنی عقاید را با ایده‌ها می‌سنجیم و نه با واقعیت‌ها. بنابراین ما ایده‌آلیستیم. ایده‌آلیستیم یعنی، عقیده‌گرایی، یعنی صحت و سقم عقاید را با عرضه کردن آن عقاید با یک عقاید دیگر می‌سنجیم. من حرفی به شما می‌زنم و می‌گویم آیا قبول داری یا نه، می‌گویی آخر این سخن با سخن حضرت عیسی نمی‌خواند، یا اینکه با سخن کانت نمی‌خواند. خوب نخواند! مگر بناست که سخن با سخن دیگری بخواند؟ سخن باید با واقعیت بخواند و نه با سخن شخص

دیگری. به این معنا ما همه ایده‌آلیستیم. من به تمام معنا به واقع‌گرایی و واقع‌نگری معتقدم، یعنی رجوع به واقعیت. رشد فرهنگ و تمدن غربی به نظر من از روزی شروع شد که آمدند و گفتند که اتوریت‌ها را کنار بگذاریم. هر سخنی باید با رجوع به واقعیت‌ها محک بخورد. از همین جا، یک اتوریت‌زدایی از افراد و شخصیت‌ها صورت گرفت و یک نوع برابری‌گرایی؛ یعنی همه برابرند. به چه معنا؟ به این معنا که همه برابرند که اگر سخنان بی‌دلیل بود از آنها قبول نمی‌کنند و اگر دلیل داشت هم قبول می‌کنند. همه برابرند از این حیث که اگر سخن شان مدلل بود می‌پذیریم و اگر سخنان غیر مستدل بود، نمی‌پذیریم.

۴) آخرین نکته‌ای که مورد تاکید این پروژه است، چیزی است که من به آن می‌گویم حکمت به من چه؟ قبلاً هم روی این مطلب تاکید کرده بودم، و فقط اینجا اشاره می‌کنم که ما در واقع کاملاً باید به «حکمت به من چه» در زندگی قائل باشیم. این اقتضای معنویت و عقلانیت، است. «به من چه»، به این معناست که برای چیزهایی که به ما ربطی ندارد، و قتمان را تلف نکنیم. برای اینکه سوءتفاهم نشود، این را هم باید بگویم که هرکسی برای اینکه اخلاقی زندگی بکند، باید زندگی مستقل داشته باشد و نباید سر بار دیگران باشد. لذا باید درآمد داشته باشد و برای اینکه درآمد داشته باشد باید شغل و حرفه‌ای داشته باشد. برای اینکه شغل داشته باشد، باید در یک رشته‌ای، تخصص داشته باشد. بنابراین، هرکدام از ما باید یک تخصص و حرفه‌ای در زندگیمان داشته باشیم. این را من هیچ وقت نفی نکرده‌ام. اقتضای اخلاقی زیستن، استقلالی زیستن است. بحث بر سر این است که از آن رشته علمی که گذشتیم، بقیه عمرمان را بر سر چه علمی بگذرانیم؟ بقیه عمرمان را باید صرف دانستنی‌هایی بکنیم که به ما ربط دارد. اگر به من ربط ندارد، چرا باید من عمر صرفشان بکنم. اینکه این همه عرفا، ادیان و مذاهب تاکید می‌کردند که دنبال علم نافع برویم، معنایش این نیست که علم غیر نافع، علم نیست. بلکه علم غیر نافع، هم علم هست. ولی واقعیتی را نشان می‌دهد که وقتی در زندگی تو نمایان شود، هیچ تاثیری بر زندگی تو ندارد. علم غیر نافع، جهل نیست، علم است و واقع‌نما است؛ اما تاثیری بر زندگی من ندارد. به زندگیتان رجوع کنید، ببینید اکثر چیزهایی که می‌دانید، از مقولاتی‌اند که هیچ دردی از دردهایتان دوا نمی‌کنند. حکمت به من چه، اقتضای پروژه معنویت و عقلانیت است. فقط باید به سراغ دانش‌هایی رفت که برای ما سودی دارد، این دانش‌ها هم، دانش‌هایی هستند که سه ویژگی دارند، سوالاتی که قبل از اینکه بر ذهن شما طرح بشود با بعد از آن که در ذهن باعث فرق در زندگیتان بشود، سوالاتی که قبل از اینکه جوابی برایش پیدا بکنید با بعد از آن که جوابش را یافتید در زندگیتان تفاوت ایجاد کند و سوالاتی که جواب «الف» را پیدا کند یا جواب «ب» را پیدا کند، در زندگی‌تان فرق ایجاد کند. و اگر نه بی‌نهایت ریاضی به معنای دقیق کلمه، سوال‌های بی‌جواب درعالم وجود دارد، اما عمر ما محدود است و بی‌نهایت نیست.

ج) انتقادات

به این پروژه انتقادات فراوانی شده است. من این انتقادات را به سه دسته تقسیم می‌کنم:

(۱) انتقادات از موضع دین‌گرایی بنیادگرایانه (دین‌داری طالبان و همه طالبان عالم) و سنت‌گرایانه (رنه گنون، سید حسین نصر، اکهارت و شوآن)

(۲) تجددگرایان دینی (روشنفکران دینی)

(۳) متفکران پست‌مدرن

انتقادات بنیادگرایان و سنت‌گرایان: انتقاد دسته اول این است که اگر شما حرفتان این است، اصلاً دیندار نیستید و از دایره دین خارج شده‌اید. معنویت و عقلانیت، با عناصر عقلانیت‌اش و معنویت که از دل عقلانیت بیرون می‌آورد یعنی خروج از دین.

انتقادات روشنفکران دینی: این دسته نمی‌گویند شما از دایره دین خارج شده‌اید، اما می‌گویند که شما به اندازه بایسته به دین بها نمی‌دهید. اینها دو نوع استدلال نیز دارند. یکی استدلال عمل‌گرایانه و دیگر استدلال نظرگرایانه. از بعد عمل‌گرایانه، می‌گویند وقتی که مخاطب شما جامعه‌ای است که اکثریت آنها متدین هستند، باید به دین بیشتر بها بدهید (مصلحت این است که به دین بیشتر بها داده شود، چون مخاطبتان دیندار است، وقتی می‌خواهید با این مخاطب سخن بگویید، باید از همین دین استفاده کنید تا بتوانید به کاری وی را امر نمایید یا از کاری باز بدارید) از نگاه نظرگرایانه، می‌گویند که بعضی از مسائلی که شما می‌گویید با سخنان حقی که در قرآن و یا لسان بزرگان دین آمده است، ناسازگار است. اینجا دیگر بحث مخاطبان نیست، بلکه خلاف بودن سخن بنده با آن سخنان حق است که جای اشکال دارد.

انتقادات پست‌مدرن‌ها: آنها بیشترین نقدشان بر دو نکته است و به نظر من، هر دو نکته جای تامل جدی دارد. یکی اینکه می‌گویند اگر عقلانیتی که تو می‌گویی جدی گرفته شد، دیگر جایی برای معنویت نمی‌ماند. انگار که پارادوکسیکال عمل می‌کنی، عقلانیت جدی جایی برای معنویت نمی‌گذارد. عقلانیت را اگر به جمیع لوازمش ملتزم باشیم، به یک نوع پوچ‌گرایی ارزشی می‌رسیم که دیگر در آن معنویت وجود ندارد. انتقاد دوم این گروه این است که، تو از عقلانیت چنان سخن می‌گویی، گویی عقلانیت فرازمانی، فرامکانی، فراتاریخی، فراتمدنی و فراوضع و حالی وجود دارد. یعنی گویا یک ترازویی وجود دارد که همه آدمیان می‌توانند به آن ترازو رجوع کنند فارغ از این که در چه مکانی و در چه زمانی و در چه فرهنگ و تمدنی زندگی می‌کنند. اما عقلانیت وابسته به مکان، زمان، وضع و حال، تمدن و... است و عقلانیت لخت و عریان

وجود ندارد. به عبارتی، عقلانیت بدون اسم هم وجود ندارد، عقلانیت یا مدرن است، یا پیشامدرن، یا پسامدرن، یا دینی است و یا غیر دینی و...

همان‌گونه که در مقدمه ذکر شد، جواب انتقادات هر سه گروه را به اندازه عقل قاصر، در کتاب عقلانیت و معنویت که مراحل پایانی نگارش را می‌گذراند، داده‌ام.

اما من هیچ وقتی شخصیت خودم را با یک نظریه گره نمی‌زنم که اگر شما به آن حمله کردید فکر کنم که به من حمله شده است و بخوام به هر قیمتی از آن دفاع بکنم. که اگر این گونه می‌خواستم باید در همان افکار هفده هجده سالگی باقی می‌ماندم. من برخلاف برخی معتقدم که باید خدا را و هستی را باید سپاس گفت از این که ما تحول فکری پیدا می‌کنیم. بنابراین من تحول فکری پیدا کرده‌ام و باز هم امکان دارد که تحول فکری پیدا بکنم. دوستان فکر نکنند که حمیت و غیرتی نسبت به این نظریه دارم، اگر روزی استدلال‌ها نشان بدهد که این نظریه، خطایی دارد؛ من سریعاً و صریحاً از آن بر می‌گردم و از قول خود خواهم برگشت و خواهم گفت که اشتباه کرده‌ام.

* متن سخنرانی استاد ملکیان در نشست «عقلانیت و معنویت بعد از ده سال»، به تاریخ ۲۸ اردیبهشت ۱۳۸۹ در تالار شیخ انصاری دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

* توضیح استاد ملکیان در اینجا، مرتبط به سخن مجری در برنامه است که در آن از عبارت «پروژه عقلانیت و معنویت» استفاده کرد؛ آن سخن بهانه‌ای شد تا استاد ملکیان این نکته را یادآور شود که پروژه نامیدن مدعایش در ابتدا از سوی دیگران بوده است.

منبع: سایت فرهنگی نیلوفر