

گفت‌وگو با استاد دکتر عبدالکریم سروش، مبادی معرفتی توجه به آزادی

تفاوت های دو طرز نگاه به امور در دنیای قدیم و جدید
(بخش نخست)

اشاره

آیا آزادی یک فضیلت اخلاقی و انسانی به مفهوم جهانی است یا یک ارزش صرفاً غربی به شمار می‌رود؟ چه شده که غربی‌ها پیش از ما و پیش از ما با این فضیلت آشنا شده‌اند؟ علت بیگانگی‌هایی که در میان ما نسبت به آزادی وجود داشته، چه بوده است؟

ریشه‌های معرفتی توجه غربیان به آزادی چیست؟ چه چالش‌هایی در میان آنها بر سر آزادی به وجود آمده است؟ در طرز نگاه آنان به امور عالم چه روی داده است؟ اینها پارهای از پرسش‌هایی است که در گفت‌وگو با استاد دکتر عبدالکریم سروش به میان افکنده شده است.
گروه اندیشه

اگر <آزادی> یک فضیلت بشری نیست؟ پس چرا ما، این همه با آن بیگانهایم؟

=بسم‌الله الرحمن الرحیم. بله، در این که در فرهنگ غربی بر آزادی به عنوان یک فضیلت تأکید بیشتری شده است، تردیدی نیست. و در این که در فرهنگ شرق و در میان ما ایرانیان در برابر آزادی به معنای مدرن کلمه مقاومتی وجود دارد، سخنی نیست. این دو موضوع از مسلمات و بدیهیات تاریخ ما و تاریخ غرب است. اگر سخنی هست در علل این فرآیند مهم تاریخی است.

مفهوم‌هایی که حضرت‌عالی از آزادی مراد می‌کنید چیست؟

=بدون این که وارد پیچیدگی‌های مفهوم آزادی بشویم، من در این بحث آزادی را به مفهوم <رهایی> در نظر می‌گیرم. چنان که می‌دانیم تفاسیر مختلفی از آزادی وجود دارد، مثل آزادی <منفی>، آزادی <مثبت>، آزادی به معنی <اختیار>، آزادی به منزله <روش>، آزادی به معنای <توانگری>، آزادی به معنای <پیراستگی نفس از رذایل> و... شرح این مفاهیم را من در مقالای به نام <آزادی چون روش> آورده‌ام و در اینجا به آنها نمی‌پردازم و چنان که گفتم آزادی را به معنای <رهایی> در نظر می‌گیرم.

مفهوم لیبرالیستی آزادی چیست؟

=لیبرالیزم هم معنایی غیر از مکتب <رهایی> ندارد. به نظر من آنهایی که لیبرالیزم را به معنای <آزادی خواهی> و <آزاد اندیشی> ترجمه کرده‌اند اگرچه به خطا نرفته‌اند، اما ابهامی در ترجمه آنها بر جای مانده است. چون آزادی هم به معنای آزادی مثبت به کار می‌رود و هم به معنای آزادی منفی. در لیبرالیزم آن چه که مورد تاکید است آزادی منفی است و نه آزادی مثبت و آزادی منفی همان است که ما بدان رهایی می‌گوییم.

یعنی لیبرال ها در درجه اول خواستار رهایی از انحصار و استبداد بوده‌اند و از موانعی که در راه تجارت، معرفت و مشارکت سیاسی بود می‌نالیدند و در جهت رفع موانع موجود می‌کوشیدند. بعدها که به رهایی نسبی دست پیدا کردند به طراحی‌های مثبت دست بردند و در پی آن برآمدند که زندگی را در غیاب موانع، سامان ایجابی و مطلوب بدهند.

ابه هر حال، مشتاقیم که از شما علت بیگانگی ما نسبت به فضیلت رهایی را بشنویم.

=بله، سئوالی که در پیش رو داریم این است که چرا فضیلتی به نام <رهایی> در بین ما چندان که در میان غربیان رواج یافت مطلوبیتی حاصل نکرد و چرا ما با این فضیلت بیگانتریم تا بیگانگان. دیگر این که آیا رهایی را می‌توان یک فضیلت خواند یا نه و آیا درست است که ما آزادی یا رهایی را به معنای بی‌بند و باری لاقیدی و لاابالی‌گری بگیریم یا خیر. چون اگر آزادی را چنین معنی کنیم این پدیده نه تنها فضیلت نخواهد بود، بلکه جزو رذایل به شمار خواهد رفت.

آیا شما به یک رشته فضایل و رذایل جهان‌شمول (ارزش‌ها و ضد ارزش‌های جهانی) قائلید؟ و آزادی را یکی از این فضیلت‌ها می‌دانید؟

=البته این سئوال از جدی‌ترین سئوالات فلسفه اخلاق است. من معتقدم که دو دسته ارزش وجود دارد. ارزش‌های خادم و ارزش‌های مخدوم و این مطلب را در مقاله اخلاق خدایان آورده‌ام که انشاءالله همراه چند مقاله دیگر در یک مجلد به چاپ خواهد رسید. در آنجا توضیح داده‌ام که ارزش‌های خادم نمی‌توانند جهان‌شمول باشند ولی ارزش‌های مخدوم که تعداد اندکی هستند جهان‌شمولند و حسن و قبح‌شان جاودانی و همگانی است.

ارزش‌های خادم ۹۹ درصد ارزش‌های بدنه علم اخلاق را تشکیل می‌دهند. از جمله این ارزش‌ها خوبی <راست گویی>، بد بودن <غیبت>، خوبی <صله رحم> و <حسن خلق> و بالاخره نامطلوب بودن <بدخویی> و دروغ‌گویی و... است. نظایر این اخلاقیات و ارزش‌ها همگی در زندگی نقش خادم را ایفا می‌کنند و برای آن پدید آمده‌اند که زندگی را مطلوب، مطبوع و انسانی بکنند. همه این اخلاقیات استثناء بردار و نسبی هستند. یعنی در مواردی <دروغ>

خوب، قطع رحم <مطلوب و راست‌گویی > نامطلوب < جلوه می‌کند. اما بخشی از ارزش‌های جهان شمول انسانی مانند <عدالت> وجود دارند که همه جایی و همگانی هستند. توضیح این نکته که چرا عدالت، همیشه خوب است و ستم همواره عملی غیرانسانی است باید در فلسفه اخلاق داده شود. می‌دانم که سئوالات فربهی در اینجا مطرح است و فربهترین آنها سؤال درباره معنا، مفهوم و تعریف عدالت است. اما اجازه دهید فعلا این مبحث را در میان نیاوریم و به رونق مقدمه‌ای که ذکر کردم بسنده کنیم تا اگر فرصتی شد به این بحث بازگردیم. پس من سخنم را پی می‌گیرم و به دنبال جواب این سؤال می‌گردیم که چرا ما چندان بر رهایی تاکید نکردیم و دیگران در این عرصه تاکید و توجه بیشتری مبذول داشته‌اند و این که چرا فضیلتی به نام رهایی با ما بیگانگانه‌تر است تا با بیگانگان.

من مایلیم بحث را از اینجا آغاز بکنم که آدمی طالب آزادی است تا کاملا همان باشد که هست، هر چه که انسان را از مدار آدمیت خارج می‌کند یا بر استعدادها و قوای او پرده تحمیل می‌افکند مورد نفرت آدمی است و انسان خواستار رهایی از آن است. به تعبیر دیگر انسان خواستار رهایی از زندان است و این زندان اشکال و انواع مختلف دارد، از زندان دین، زندان طبیعت و یا زندان اجتماع و تاریخ گرفته تا زندان قوه قضاییه و پلیس. همه این انواع زندان‌ها، حصارهایی هستند که انسان خواستار رهایی از آنهاست. لذا همه چیز دایره مدار احساس زندانی بودن است. اگر آدمی حس کند که زندانی است به دنبال شکستن در زندان و به تعبیر مولوی <حفره کردن> آن است. اما اگر احساس زندانی بودن نکند یا زندان را چندان برای خود تزیین کند که دیگر ملالاور نباشد، یا زندان را با خود یکی ببیند. در این احوال از فضیلتی به نام رهایی غفلت خواهد کرد و خواستار آن نخواهد شد.

یکی از تعلیمات بزرگ صوفیان این بود که جهان را زندان بنمایانند و به آدمی بگویند که نه تنها جهان خانه همیشگی شما نیست، خانه موقت شما هم نیست. بلکه زندان موقت شماست و تکلیف آدمی در مقابل زندان چیزی جز رهایی از آن نیست. مولوی می‌گوید:

یکی تیشه بگیرید، پی حفره زندان
چو زندان بشکستید، همه شاه و امیرید
یا در مثنوی می‌گوید که:

این جهان زندان و ما زندانیان
حفره کن زندان و خود را و رهان

تمام سخن عارفان با ساکنان جهان این بود که چرا دیده معکوس بینی دارید و واقعیت را وارونه می‌بینید. چرا زندان را خانه خود می‌پندارید و به جای شکستن در زندان به تزیین درو دیوار آن می‌پردازید.

اعم از این که سخن صوفیان درست باشد یا خیر، این نکته غیر قابل انکار است که همین که انسان جایی را زندان یافت با آنجا سازگاری نخواهد یافت و طالب رهایی از زندان خواهد شد. پس برای این که به سؤال آغازین بحث جواب

بدهیم باید ببینیم که چرا ما تاریخ و دین و جامعه و واقعیات دیگر را به منزله زندان ندیدیم و دیگران دیدند. به تعبیر دیگر مانع‌شناسی، زندان‌شناسی و بیگان‌شناسی اگر رشد بکند، رهایی طلبی هم رشد خواهد کرد. چنین امری را ما در مغرب زمین شاهد بودهایم ولی در اینجا خیر. به همین سبب در آنجا شاهد تولد لیبرالیسم (به معنای مکتب رهایی) بودهایم و در اینجا اثری از آن دیده نشده است.

اریشه‌های معرفت‌شناختی این تفاوت در تاریخ ما و آن‌ها چه بوده است؟

=گذشتگان فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی خود را <طبیعیات> می‌نامیدند، چون این علم پرده از طبیعت اشیاء برمی‌داشت. طبع‌شناسی و طبیعت‌شناسی کار عالمان و حکیمان گذشته بود. در نظر گذشتگان جهان <طبیعی> بود یعنی علی‌الاصول و علی‌الغالب طبایع اشیاء به حال خود و انهاده بودند و کمتر در معرض مزاحمت مزاحمان قرار می‌گرفتند. <قسر>ها به معنی امور ضد طبع و تحمیلی، استثنایی بودند و مطابق تعبیر حکما <القسر لایدوم> قسر، امری دائمی و پایدار نبود.

این مقوله جنبه‌ای عارضی و استثنایی داشت. هر چیز همان بود که هست. پرده و حجابی از قسرها آن را فرا نگرفته بود. اگر هم قسری بود به ندرت عارض می‌شد. درست برخلاف جهان قدیم، جهان جدید در چشم عالمان دین‌جهانی است. غیر طبیعی و آکنده از قواسر، یعنی نیروها و عوامل ضد طبع. با چنین فرضی بود که اساساً تولد علم جدید ممکن شد.

سؤال معرفت‌شناسانه کانت این بود که <شرایط امکان حصول علم برای آدمی چیست؟> و معتقد بود که ذهن بایستی حائز یک سری خصایص باشد تا به شناخت عالم خارج نائل بیاید.

سؤال ما هم سئوالی کانتی است. اما نه از شرایط ذهنی حصول شناخت. سؤال از شرایط خارجی تولد علوم تجربی. یعنی یکی از مهم‌ترین پیش‌فرض‌ها برای تولد علوم تجربی به معنای نوین کلمه عبارت است از قسری دیدن امور عالم به جای طبعی دیدن این امور. اگر کسی بپرسد که چرا علوم تجربی جدید ۱۵ قرن پیش مقوله نشده پاسخ من این است که یکی از علل اصلی آن فلسفای بود که در ذهن فیلسوفان حاکم بود. آن فلسفه به آنان می‌گفت که جهان بسیار طبیعی است و از قسر در او خبری نیست مگر به ندرت.

و اگر بپرسند که چرا علوم جدید در قرن شانزدهم و هفدهم به بعد رونق و رواج یافت در پاسخ باید گفت، برای این که فلسفای که در ذهن عالمان حاکم بود، این بود که جهان بسیار غیرطبیعی است و <قسر> در آن حالت غلبه و قاعده دارد و نه حالت مغلوب و استثناء، با چنین فرضی هم علم جدید متولد می‌شود و هم تکنولوژی جدید. چون تکنولوژی هم دقیقاً استفاده کردن از قسرها، یعنی تکیه بر

نیروهای ضد طبع است. هر جا که عمل تکنیکی انجام می‌دهیم یا پرده از قسری برمی‌داریم یا قسری را بر طبیعت تحمیل می‌کنیم، به همین سبب به گمان من اگر علوم تجربی یا شبه تجربی گذشتگان را طبیعیات می‌نامیم، علوم تجربی امروز را باید <قسریات> نام نهم.

برای مثال از نظر گذشتگان خورشید به دور زمین حرکت می‌کرد. امروز می‌گویند که زمین به دور خورشید می‌گردد. در این جا فقط یک تفاوت مکانیکی بین این دو رای نیست. بلکه تفاوتی تئوریک هم در اینجا وجود دارد به این معنا که در گذشته خورشید به طور طبیعی به دور زمین می‌گشته در حالی که امروز زمین به طور قسری گرد خورشید می‌چرخد. یعنی اگر زمین را به حال خود رها کنند و زنجیرهای جاذبه خورشید را از او بردارند معلوم نیست که باز هم به دور خورشید بگردد. همین‌طور است هوا که به قسر نه بالطبع دور زمین قرار گرفته است.

همین‌طور است سقوط اجسام. در گذشته وقتی سنگ بر زمین می‌افتاد حرکتی طبیعی به وقوع پیوسته بود ولی امروز همان سنگ به نحو قسری به زمین کشانده می‌شود و این امر ناشی از نیروی جاذبه زمین است.

به‌طور کلی حوادث در جهان کنونی این‌گونه هستند که هستند و اگر سامان جهان دگرگون شود این حوادث و قوانین علمی دیگر چنین وضعی نخواهند داشت.

شیرینی شکر، تلخی زهر، محلول و غیرمحلول بودن پارهای از مواد در آب و چرب بودن روغن همگی پدیده‌هایی هستند که در این جهان چنین‌اند. در جهان دیگر وقتی قند در آب حل می‌شود چنان نیست که به قول ابوعلی سینا <صورت خاکی خود را می‌گذارد و صورت مائی برمی‌دارد> بلکه مولکول‌های حلال به آن حمله می‌کنند و آن را پاره پاره می‌کنند. این قسر و تحمیل است.

پس بینش انسان جدید به طبیعت در پرتو علم جدید به‌طور کامل دچار دگرگونی شده است. نسل جدید ما که به علم آموزی مشغولند در پرتو این آموزش، ناخودآگاه جهان را به شکلی غیرطبیعی ادراک می‌کنند. علوم جدید به هیچ وجه طبع‌شناسی نمی‌کند، بلکه طبیعت را <اسیر قسرها> معرفی می‌کند و توضیح می‌دهد که طبیعت <گرفتار> است و نه <رها>.

اشاره کردید که الگوهای توصیفی ما درباره طبیعت عوض شده است. موانع و قسرهایی در آن می‌بینیم و می‌خواهیم از آن رها شویم و از این جا آزادی رشد می‌کند، در حالی که ما با مراجعه به آثار نظریه‌پردازان آزادی در غرب می‌بینیم که آزادی را از راه بازگشت به طبیعت و سرشت عالم و آدم توجیه کرده‌اند. بعدها فقط مارکس بود که گفت تاکنون جهان را تفسیر می‌کردیم، ولی از این پس باید تغییر دهیم. برعکس کسانی مثل جان لاک و جان استوارت میل، آزادی را به عنوان طبیعت و سرشت انسانی در نظر می‌گیرند. بر این مبنا آزادی نه به معنای رهایی از طبیعت، بلکه سازگاری با طبیعت است. طبیعت و سرشت انسانی مایل به رهایی است.

=منظورم این بود که این نوع فلسفه و نگرش به طور ناآگاهانه سوار بر علمی می‌شود که می‌آموزند وارد ذهن آنها می‌شود. بدون این که به آنها گفته شود که این علوم جدید بر چنین فرضی بنا شده است.

البته این ناآگاهی نوعی ناآگاهی فلسفی است. همان مفهومی است که هایدگر می‌گفت: «علم نمی‌اندیشد» یعنی اندیشه‌های پیشین را با مخاطبین خود در میان نمی‌نهد. (هایدگر از علم تصویری پوزیتیویستی داشت و نمی‌دانست که فیلسوفان علم راه بلندی را طی کرده‌اند و از پوزیتیویسم بیرون آمده‌اند. داوری‌های او همه در باب علم پوزیتیویستی بود که متأسفانه در همان بینش هم محصور ماند).

به هر حال کسی که واجد چنین بینشی باشد، خود به خود آن را در داوری‌هایش دخالت می‌دهد یعنی همیشه چنان داوری می‌کند که با فرض غیرطبیعی بودن طبیعت سازگار باشد. یکی از این گونه داوری‌ها در تکنولوژی ظاهر می‌شود. کسی که به دنبال تکنولوژی می‌رود کسی است که طبیعت را اسیر قسر می‌پندارد. آن که طبیعت را طبیعی می‌بیند مانند گذشتگان و ارسطوئیان حتی یک پیچ و مهره هم نمی‌سازد.

نکته‌ای را که درباره توجه به حقوق فطری بشر فرمودید، به وقت دیگر موکول می‌کنم. من الان در مقام بیان این نکته هستم که بشر غربی «قسر آگاه» شد. در حالی که بشر شرقی در پرتو تداوم فلسفه ارسطویی همچنان «طبع آگاه» باقی ماند. «قسر آگاهی» «روش آگاهی» را هم با خود می‌آورد. در حالی که طبع آگاهی روش آگاهی را به همراه ندارد.

شما وقتی که به نیروها و زنجیرهایی که بر دست و پای طبیعت هست آگاه شدید به دنبال شیوه و روشی می‌گردید تا این زنجیرها را از دست و پا باز کنید و این باز کردن را شرط شناختن و در استخدام گرفتن آن می‌دانید. در حالی که در طبع آگاهی مهم‌ترین شیوه‌ای که برای شناختن به کار می‌رود عبارت است از «شهود»، «شکار ماهیات»، «محرم اسرار طبیعت شدن» و «شهودا و وجدانا و ذهن خود را با طبایع اشیاء نزدیک کردن. همان کاری که حکیمان ما می‌کردند. آنها سعی می‌کردند که به درون ماهیت اشیاء نفوذ کنند و تعریف دقیقی از آنها به دست بدهند یا به درون ماهیت و طبیعت انسان نفوذ کنند و تعریف دقیقی از آن به دست دهند. اگر از آنها می‌پرسیدند که شما به چه روش انسان شناسی می‌کنید، پاسخ‌شان این بود که می‌نشینیم، ذهن را تخلیه می‌کنیم و دقت فراوان می‌کنیم تا انسان را چنان که هست در عالم ذهن کشف کنیم، تمام پیرایه‌های او را کنار بزنیم و حقیقت عاری از زواید او را به چنگ بیاوریم. در حالی که وقتی شما یک شیء را اسیر زنجیرهای تحمیلی بدانید، اولاً برای در اختیار گرفتن او کافی است که آن زنجیرها را در اختیار بگیرید و ثانیاً برای شناختن او کافی است که آن زنجیرها را بجنابانید. لذا علم و تکنولوژی شامل علم زنجیرشناسی و زمام زنجیرها را به دست گرفتن است. دقیقاً همین اتفاق در مغرب زمین افتاد، به همین دلیل است که می‌گویند عقل ابزاری در مغرب

زمین حاکم شد. عقل ابزاری پیش فرض اش قسری بودن واقعیات است یعنی چیزی را بتوان به منزله ابزار به دست گرفت و از آن استفاده کرد.

KHORDAD NEWSPAPER, IRAN, 30 OCTOBER 1999

فضیلت آزادی چالش‌های آزادی در غرب و قصه ما

ریشه‌های معرفتی بیگانگی نسبت به آزادی

(بخش دوم)

اشاره:

در شماره قبل پاسخ‌های استاد دکتر عبدالکریم سروش به تعدادی از پرسش‌های ما چاپ شده بود اینک قسمت دوم را می‌خوانید:

گروه اندیشه

س: تحولاتی در غرب روی داد که در مقابل رویکرد معطوف به حقیقت، رویکردی معطوف به قدرت رواج یافت. گویا نخستین بار فرانسیس بیکن بود که این را نظریه‌پردازی کرد و گفت دانایی همان قدرت است (ونه جست و جوی حقیقت). آیا برنامه تحقیق بیکنی بوده که به چنین فرآیندی دامن زده است؟

ج: بله گفتند علم آن است که ما را بر اشیا مسلط و مقتدر کند. مسلط و مقتدر شدن هم بر طبایع اشیا نیست، چون طبایع اشیا همانند که هستند و ما قدرت تغییرشان را نداریم. ما همیشه قدرت تغییر چیزهایی را داریم که غیر طبیعی‌اند و می‌توانیم آنها را پس بزنیم و پیش بیاوریم. لذا علم عبارت شد از تغییر دادن. طبایع را نمی‌توان تغییر داد. بلکه این امور غیرطبیعی است که می‌توان در آنها دگرگونی ایجاد کرد. لذا علم با این معنا دقیقاً مبتنی بر آن طرز فکر بود. جهان از طبیعی بودن خارج شده بود و همه به دنبال این می‌گشتند که بدانند در پس پدیده‌ها چه نیرو و عاملی در کار است و چه می‌کند.

بیکن در معرفت‌شناسی دقیقاً از همین مسیر عبور کرد. بتهای بیکن کاملاً مشهور است. او آمد و خطا را تئوریزه کرد و توضیح داد که ما چگونه دچار خطا می‌شویم. به تعبیر دیگر او راز سیستماتیک شدن خطا را توضیح داد و این را باید «زندانی‌شناسی معرفت‌شناختی» نام نهاد. یعنی او زندان‌های معرفت انسانی را معرفی کرد. به گمان من آغاز اپیستومولوژی و معرفت‌شناسی همین جاست.

شما می‌توانید معرفت‌شناسی را از منظر «خطا‌شناسی» مورد توجه قرار دهید. آدمی اگر به ضربه خورها و مواضع خطای خود آگاه نباشد و تئوری برای خطا کردن نداشته باشد، تئوری برای معرفت هم نخواهد داشت و بیکن در حقیقت خطا‌شناسی را بنیان نهاد و گفت که چند بت هستند که پرستش آنها خطا آفرینست. اگر ما در دین موجودی به نام شیطان داریم که در انسان وسوسه گناه ایجاد می‌کند در معرفت‌شناسی هم شیطان‌هایی داریم که در عالمان وسوسه خطا ایجاد می‌کنند. لذا شیطان‌شناسی در عالم معرفت از کارهای مهم بیکن بود. چنان که می‌دانیم او از بت‌هایی همچون «بت قبیله»، «بت غار»،

حبت بازار > و... نام می برد و منظورش تعصبات فردی، قومی، دینی، زبان و نظایر آن بود. گذشتگان همه به خطای اتفاقی باور داشتند و معتقد بودند که انسان گاه خطا می کند، از جمله عالمان بزرگ. اما آنها توضیح نمی دادند که چگونه خطا سیستماتیک می شود، یعنی عاملی به طور مرتب و مکرر در آدمی ایجاد خطا می نماید.

در خطاشناسی آنچه که به صورت یک پیش فرض وجود دارد این است که ذهن آدمی به حال خود وانهاده نشده است و عقل آزاد نیست بلکه انواع عوامل در ذهن آدمی تاثیر دارد و او را به خطا می افکند. فرض گذشتگان این بود که عقل بالطبع خطا نمی کند اما امروزیان می گویند دریفا که هیچ وقت عقل را نمی گذارند که با طبیعت خود تنها بماند، بلکه نیروهای بیگانه او را در چنگال خود می گیرند، و در او خطا افکنی می کنند، لذا در مورد عقل هم بیگانه شناسی آغاز شد. در اینجا هم <قسر آگاهی> و <روش آگاهی> راه خود را آغاز کرد.

آنچه که در مغرب زمین اتفاق افتاد این بود که جهان، انسان، طبیعت و عقل آدمی، هیچ کدام به حال خود وانهاده نشده اند. و اسارتشان از آزادی شان بسی بیشتر است. آدمی فهمید که هم وقت فهمیدن در زندان به سر می برد و هم وقت زندگی کردن و انسان بودن و طبیعت شناسی کردن. این مساله نرم فکری بشر غربی شد، بنا به توضیح و قاعده های که ابتدا گفتم کافی است که انسان زندان آگاه بشود تا خواستار رهایی از زندان باشد.

لذا به طور بسیار منطقی لیبرالیزم معرفتی - سیاسی و لیبرالیزم معیشتی - اقتصادی در مغرب زمین پا گرفت.

س : علل دیگر این فرایند چه بوده است؟

ج : البته تاریخ را تحلیل تک عاملی نباید کرد اما از حیث تئوریزه کردن منطق تولد فضیلتی به نام رهایی گمان می کنم که این عامل از عوامل بسیار موثر بوده است. وقتی این وضع را با وضع مشرق زمین مقایسه می کنیم این نکته را در می یابیم که در اینجا فلسفه ما همچنان فلسفه طبع آگاه و طبع طلبی است و به دنبال کشف ماهیات و طبایع می رود. می گویند که آدمی فطرتی جاودانه دارد. هنوز هم از طبیعت خاک، آب و نظایر آن حرف می زنند، یعنی دانشمندان سنتی و کسانی که وارثان علوم اوائل اند چنین می اندیشند و با چنین اندیشه های نه علوم تجربی پا می گیرد و نه تکنولوژی. نتیجتاً آزادی خواهی و رهایی طلبی هم در جای خود نمی نشیند. آدمیان خود را در زندان نمی بینند تا طالب رهایی باشند. اگر آدمی خود را رها بیابد، طالب رهایی نمی شود. زمانی خواستار رهایی می شود که خود را اسیر ناخود و بیگانه احساس می کند. علم زندان شناسی ما آن چنان که باید رشد نکرده است، حتی گذشتگان ما استبداد سیاسی حکومت ها را چندان غیرطبیعی نمی دیدند. آنها سلطان را کسی می دیدند که جای طبیعی خود را در جهان اشغال کرده است. حداکثر، سلطان غیرعادل را طرد می کردند ولی نمی گفتند که سلطنت جایی در عالم ندارد.

اینکه جهان مصنوعی دیده شود و نه طبیعی به گمان من از گذرگاه‌های مهم فکری است که بشر از آن عبور کرده است. در غیر این صورت رهایی‌طلبی جای خود را پیدا نخواهد کرد و معنای واقعی خود را نخواهد یافت و ما همیشه آن را به معنای بی‌بندوباری و فساد اخلاق و لابلالی‌گری خواهیم گرفت و از فواید آن هم محروم خواهیم ماند.

س: به فطرت اشاره کردید. این الگوهای قدیمی و سنتی درباره طبیعی دیدن امور و بی‌توجهی به قسرها در فهم دینی و الگوهای دینی ما چه آثاری را برجای گذاشته است. مثلاً درباره همین فطرت.

ج: البته وقتی که ما این درک را از بیرون بیاوریم بر اندیشه دینی ما هم تاثیر می‌گذارد. تاکنون قدمای ما بر مدار فکر ارسطویی حرکت می‌کردند و دین را هم از منظر فلسفه ارسطویی نظر می‌کردند. هر چه بگویند ما اسلام ناب و قرآن ناب را معرفی می‌کنیم، در نزد اهل معرفت این سخن یک شوخی بیشتر نیست. چگونه ممکن است که کسی بدون دیدگاه و بدون منظر، در قرآن و دین نظر کند. عموم مفسرین ما قائل به کلیات بودند. اکثر مفسرین، عالمان دینی و فلاسفه ما قائل به طبایع بودند. و عالم را طبیعی می‌دیدند و نه مصنوعی و اسیر قسرها، و این مفروضات را «مسلم گرفته» در فهم دینی خودشان اعمال می‌کردند. اگر مفسران ما قسر آگاه و قسر اندیش بودند و نه طبع آگاه و طبع اندیش، مطمئن باشید که تلقی دیگری از حقایق دینی پیدا می‌کردند.

درکی که اینان از خدا، تاریخ و انسان داشتند، همگی به نحو تنقیح ناشدهای در آرای دینی و فهم تفسیری خود شان مدخلیت می‌دادند، بدون اینکه نسبت به آنها آگاهی تفصیلی و تحلیلی داشته باشند. از این روست که «رهایی‌طلبی» برای عالمان ما این همه مشکل و معضل ایجاد کرده است. یکی از نقصان‌های مهمی که نزد ما وجود داشته و هنوز مسئله‌آفرین است عبارت است از عدم جدی گرفتن بت‌های معرفت آن‌چنان که «بیکن» معرفی کرده است. حقیقتاً نزد کثیری از عالمان ما «بدهات» هنوز علامت حقیقت است.

آنها معتقدند که اگر چیزی برای آنها بدیهی بود این بهترین نشانه حق بودن آن چیز است. آنها اصلاً فکر نمی‌کنند که چهبسا این بدهات تحت تاثیر عواملی پدید آمده باشد. بدهات هیچ‌گاه بالذات نشانه حقیقی بودن و راستین بودن اندیشه نیست. خود بیکن کسی بود که می‌گفت: «بدیهی است که زمین ساکن است» در حالی که به فاصله یک قرن یا کمتر از آن تاریخ، این بدهات به تزلزل رسید و سپس مطرود و منتفی شد. نزد گذشتگان ما حقیقت آسان‌یاب، و زبان شفاف بود. اما در معرفت‌شناسی جدید نه زبان شفاف است و نه حقیقت آسان‌یاب است. با این توصیف، رهایی‌طلبی و جلوه معنای تازه‌ای می‌یابد.

بمطور کلی حرکت بشر جدید حرکتی است برای دریدن پرده‌ها یکی پس از دیگری. اما انسان گذشته چون پرده‌ای نمی‌دید سریعاً به سراپرده حقیقت نائل می‌شد و لذا کار بشر گذشته عبارت بود از انباشتن حقیقت بر حقیقت و پرکردن

انبان خود از حقایق کثیره و کار بشر جدید عبارت است از دریدن حجاب پس از حجاب و شکستن زندانی پس از زندان دیگر و این همان کنار گذاشتن قسرهاست و همان چیزی که آدمی را دعوت به رهایی طلبی می‌کند. حال این حجاب و زندان می‌تواند حکومت، شرایط اجتماعی، موانع عقلانی و هرچیز دیگری باشد. رهایی طلبی در عالمی که پر از حجاب است یک فضیلت است. کافی است که ما این حجاب‌ها را ببینیم تا به فضیلت بودن رهایی اذعان کنیم. در غیر این صورت رهایی طلبی برای ما یک شعار وارداتی و بی‌معنا و مصنوعی و بی‌ریشه خواهد بود که زود از ریشه برکنده خواهد شد یا دچار تفسیرهای ناصواب خواهد گردید.

قبلا هم در جایی گفتیم که عارفان ما به انفتاح و نماد انفتاح یعنی گل، بسیار علاقه‌مند بودند. گل خنده طبیعت بود. و برای عارفان نمادی بود از شکوفایی شدن روح و برکنار رفتن نمادی حجاب. عارف این جهان و طبیعت را زندان می‌دید. لذا انفتاح برای او یک ارزش بود. کسی که چنین بندگی را نبیند دم از انفتاح نمی‌زند و با گل هم بلبلانه عشق‌ورزی نمی‌کند. مولوی می‌گوید: «هست اشارات محمد المراد / گل گشاد اندر گشاد» یعنی تمام رسالت پیامبر در این موضوع خلاصه می‌شود. که موانع را کنار بزنید، بیگانه‌ها را طرد کنید، زندان‌ها را بکشایید و حجاب‌ها را بدرید. این رسالت و پیام فقط در جان کسی موثر می‌افتد که حجاب و زندان را دیده و چشیده باشد. کسی که خود را آزاد حس می‌کند و مانعی در مقابل خودش نمی‌بیند، این پیام‌ها در جان او نمی‌گیرد: «میان گریه می‌خندم که چون شمع در این مجلس / زبان آتشینم هست اما در نمی‌گیرد».

KHORDAD NEWSPAPER, IRAN, 31 OCTOBER 1999

س: غرب هم اکنون در دنیای جدید به سر می‌برد. آیا ورود به دنیای جدید برای غرب بر اثر کدام عوامل اتفاق افتاده، با چه چالش‌هایی به همراه بوده و همچنین به چه بهایی تمام شده است. از جمله در عرصه دین شناسی، نسبت جامعه ما با این دنیای جدید چگونه است؟

ج: سؤال اگر از چگونگی باشد سئوالی تاریخی-توصیفی است که پاسخ دادنی‌تر است. اما اگر سؤال از چرایی باشد، انصافاً پاسخ آسانی ندارد. چون تاریخ غرب یکبار بیشتر رخ نداده، بنابراین تحلیل همه عوامل دخیل در آن مطلقاً میسر نیست. اگر تاریخ غرب چند بار تکرار شده بود می‌توانستیم با مقایسه دوره‌های تاریخی به شناسایی عوامل و سهم مدخلیت هر عامل اقدام کنیم. در حال حاضر ما از تاریخ غربی بیش از آنکه بتوانیم تحلیلی به دست دهیم و می‌توانیم توصیفی انجام دهیم. علت‌یابی ما در این وضعیت ناتوان خواهد بود. آنچه که من عرض کردم بیشتر به علل معرفتی (یعنی دلایل) مربوط بود. علل غیرمعرفتی را هم باید برای تکمیل تصویر در میان آورد. این دو گروه علت‌ها از یکدیگر قابل انفکاک نیستند.

رسانس و تحولی که در مغرب زمین پدید آمد، پدیده فوق العاده پیچیده‌ای است که ما بیش از آنکه به درون آن راه داشته باشیم باید از بیرون تماشاگر اوصاف کلان آن باشیم. ما اجمالا می‌دانیم که مثلا در مغرب زمین انباشت سرمایه صورت گرفته، رشد جمعیت بیشتر شده و آگاهی نسبت به ملل دیگر افزایش یافته است. آنها ادیان دیگر را بهتر شناختند و به طور کلی حصارهایی که دارالمسیحیه را احاطه می‌کرد به تدریج فرو ریخت. آشنایی با اقوام دیگر برای آنها بسیار موثر و مغتنم از آب درآمد. همراه با اینها مورد تردید قرار گرفتن علم یونانی قدیم و به میان آمدن فرهنگ یونانی به معنای اعم کلمه و جدی گرفتن انسان و دور شدن از استبداد دینی کشف خطاهای معرفتی و آغاز خطاشناسی و معرفت‌شناسی را باید نام برد. و علاوه بر اینها زمینی شدن اخلاق و ظاهر شدن پروتستانسیسم و رونق بورژوازی و عوامل بسیاری از این قبیل بود که فضیلت آزادی را در مغرب زمین به معنای جدید کلمه به دنیا آورد.

س: وضع ما چگونه بوده است. به خصوص چه نسبتی با تجربه‌های غربی در باب آزادی داشتیم؟

ج: اگر ما در میان خودمان شعار رهایی می‌دهیم و اگر رهایی را فضیلت می‌شماریم، باید بدانیم که کار در اینجا تمام نمی‌شود. رهایی همیشه یعنی رهایی از موانع و مزاحمان. ما باید موانع و مزاحم‌های خودمان را بشناسیم. یعنی آن شعار را در عین جهانی بودن، بومی کنیم. جهانی شدن شعار رهایی طلبی به این معناست که بیگانه و ناخود باید طرد شود. بومی شدن آن هم به این معناست که بیگانه و «ناخود» بومی باید شناخته و طرد شود. ای بسا چیزی که در آنجا بیگانه بوده در اینجا بیگانه نباشد. یا چیزی که در آنجا خودی بوده در اینجا خودی نباشد لذا ما به جهد دقیقی نیاز داریم که بیگانگی‌های ویژه خود را کشف کنیم. فقط با طرح شعار رهایی طلبی بار ما بار نمی‌شود.

بعد از رهایی طلبی و به فرض رسیدن به مقصود به طور نسبی، تازه نوبت به آزادی طلبی مثبت می‌رسد. یعنی وقتی ما فارغ از مزاحمت‌ها ماندیم تازه باید تصمیم بگیریم که چه بکنیم و شروع به طراحی کنیم. در این مرحله اگر چه ما از دیگران الگو می‌گیریم اما نمی‌توانیم به طور مکانیکی الگوهای دیگران را در اینجا پیاده کنیم. پس هم در رهایی طلبی به معنای آزادی منفی و هم در آزادی خواهی به معنای آزادی مثبت، در عین استفاده از شعارهای دیگران هیچ راهی نداریم جز این که به عوامل درونی و بومی مراجعه کنیم. در مقام تطبیق مصداق، تقلید بر ما مطلقا ممنوع و حرام است.

س: در تاریخ معاصر ما هم طرز رهانشدن و هم برطرف کردن موانع بیشتر با گرتبرداری از الگوهای مشابه غرب صورت گرفته است. در حالی که چه بسا مسائل و مقتضیات غربی با ما تفاوت داشت. چرا روند بومی کردن این رهایی

در جامعه ما ضعیف بود، آیا فکر نمی‌کنید که علت عدم رشد روند رهایی خواهی در این بوده است که این رهایی برای ما، یک اسطوره و یا یک رویا شده بود؟

ج: مرحوم علامه طباطبایی در مقاله ششم از کتاب روش رئالیسم وقتی اعتباریات را شماره می‌کنند، می‌گویند: یکی از اعتباریات اعتبار <خف اسهل> است. یعنی انسان‌ها کاری را برمی‌گیرند که آن را آسان‌تر و سبک‌تر می‌یابند. این سخن بسیار حکیمانه است و در همه شئون انسانی صادق است.

شعار رهایی طلبی دادن و تقلید کورکورانه کردن همیشه آسان‌تر است از طراحی مثبت آزادی و کشف دقیق مصادیق موانع و مزاحم‌ها. این عمل دوم را کمتر انجام داده‌ایم. برای مثال یکی از اولین ندهایی که در کشور ما برخاست ولی خوشبختانه موفق نبود (و در ترکیه این ندا توفیق حاصل کرد) ندای تغییر خط و زبان بود. این مساله یکی از نمونه‌های تقلید کورکورانه و مکانیکی از راه کارهای دیگران است.

شعار رهایی طلبی شعاری خوب بود ولی در مقام عمل مصداقی کاملاً بی‌ربط انتخاب شده بود. اینها فکر می‌کردند که غربی‌ها مانعی ندارند و تشبه به آنها تنها راه رسیدن به مطلوب است، در حالی که ما اگر مثل غربی‌ها بشویم تازه به جایی رسیدیم که با موانع خاص خود آنها روبرو خواهیم بود. پس آنها باید بیگانگی‌های خودشان را طرد کنند و ما بیگانگی‌های خودمان را. ما نباید با بیگانگی‌ها و موانع آنها بجنگیم به خنده آنها بخندیم و از درد آنها بگرییم...

آغاز تحول در کشورهای مثل ما از جنس ندای تشبه بود نه ندای بومی کردن شعارها و فضیلت‌های دیگران. تشبه به بیگانه هم یا در لباس بود یا در تزیین در دیوار و یا وارد کردن ماشین و ابزارهای صنعتی. هیچ‌کدام از این راه حل‌ها جواب نداد، برای این‌که اصلاً اینها مسائل ما نبودند. لذا با عوض کردن و از میان برداشتن آن موانع موهوم ما به هیچ هدفی نرسیدیم.

در حال حاضر کشف موانع برای ما از اهم فرایض است. ما آنقدر امور را تبدیل به نیندیشیدنی کرده‌ایم که برای ذهنمان مجال تکان خوردن باقی نگذاشته است. باید زنجیرها را از ذهن باز کنیم تا در عمل هم دست ما گشاده‌تر شود.

کارخانه مقدس‌تراشی و مقدس‌بافی در کشور ما فعال‌ترین کارخانه‌هاست. باید حرکت چرخ‌های این کارخانه را کند کنیم تا اجازه رهایی به اذهان (به معنای آزادی منفی) داده شود تا پس از آن آزادی مثبت و غنای فکری حاصل شود.

س: اگر مایل هستید اشاره داشته باشید به مصداق‌های بومی کردن آزادی در ایران. می‌دانید که کسانی همچون شهید مدرس، دکتر مصدق و امام خمینی نمونه‌های بومی‌گرایی در تاریخ معاصر ما بوده‌اند. به‌طور مشخص آیا می‌توان گفت که جمهوری اسلامی و به‌طور کلی جمهوریت در قالب اسلامیت مصداقی از همین بومی کردن برخی از فضایل است؟ این فرایندها با چه پارادوکس‌هایی آمیخته بود. مثلاً مقوله‌های عرفی آزادی و توسعه، با جزمیت‌های ایدئولوژیک آشفته می‌شده است.

ج: البته بومی کردن به معانی بسیار متعددی به کار رفته است. اما آنچه که در این بحث منظور من است، بومی کردن به معنای محدود آن است. من بومی کردن را به این معنا گرفته‌ام: «اخذ شعارهای کلان مقبول و استفاده از تجربه‌های عام بشریت و تطبیق آنها بر مصداق‌های بومی».

براین اساس رهایی اصل بسیار مغتنم است اما وقتی از «رهایی از چه» صحبت می‌کنیم این سؤال ناظر به کشف موانع درونی و بومی خودمان است. مثال سادهاش این است که شما علم خاک‌شناسی و قواعد آن را می‌آموزید که علمی فراگیر و جهانی است اما از آن برای شناختن خاک‌های ایران استفاده می‌کنیم. این یعنی استفاده از یک علم جهان شمول به شکل بومی و داخلی. من فعلاً چیزی شبیه این مورد نظرم است و بومی کردن، در این حد به هیچ وجه به «دگمانیسم»، خشونت و طرد «دگر اندیشان» و امثال این‌ها نخواهد انجامید. بومی کردن به معانی دیگری است که مورد سوءاستفاده قرار می‌گیرد مثل بومی کردن ارزش‌ها و حقوق بشر که در اینجا جهان‌شمولی ارزش‌ها گرفته می‌شود و هر کس می‌خواهد خوراکی مطابق ذائقه خود بپزد. اینجاست که حتی به صدام هم اجازه می‌دهد که بگوید من ارزش‌های قومی و حقوق بشر دست پخت خودم را دارم و همین‌طور حکومت‌های دیگر.

س: آیا دموکراسی دینی می‌تواند مصداقی از این بومی‌گرایی در فضیلت آزادی تلقی شود؟

ج: دموکراسی به منزله شیوه‌ای برای توزیع عادلانه قدرت، شیوه‌ای است که دینداران هم می‌توانند آن را اعمال کنند و تفکیک قوا، مشارکت و امکان فعالیت سیاسی به مردم و نظایر آن را در قالب حکومت دینی فراهم سازند.

س: چه چالش‌ها و خطاهای سیستماتیک در قالب همین دموکراسی دینی به وجود خواهد آمد؟ در بومی کردن دموکراسی آیا مشکلات بعدی باعث نخواهد شد که از ارزش‌های جهان شمول دموکراسی غفلت شود؟

ج: من معتقدم که دموکراسی دینی به معنای نظام حکومتی که طالب توزیع عادلانه قدرت باشد و به دست دینداران تاسیس شده باشد ممکن است، ولی یک پیش‌فرض هم دارد، و آن این‌که دموکراسی در زمینه ذهنی انسان‌های محقق جواب می‌دهد نه در زمینه فکری انسان‌های مکلف. یعنی ما علاوه بر این‌که دموکراسی را به عنوان یک شیوه به کار می‌گیریم، باید بدانیم این شیوه وقتی عمل می‌کند که ما «حق آگاه» باشیم و نه فقط «تکلیف آگاه». از دل یک سرزمین «تکلیف آگاه» حکومت‌های غیردموکراتیک بیشتر می‌رویند تا حکومت‌های دموکراتیک و بالعکس.

س: آیا آزادی و دموکراسی نتیجه توسعه اقتصادی است یا برعکس.

ج: آزادی یکی از اجزاء توسعه است، یعنی توسعه بدون آزادی نداریم. توسعه عبارت است از بنای عالمی که در آن عالم انسان آزاد است و از پاره‌های از مزاحمت‌ها رهاست و برپاره‌های از نیروها سلطه دارد. لذا رهایی و آزادی یکی از اجزاء توسعه است و بدون آزادی توسعه‌ای نخواهیم داشت. این در معنای منفی توسعه است، اما وقتی که از مزاحمت‌ها رها شدیم و خواستیم جهان خود را بسازیم، در آنجا می‌توانیم مختارانه وارد میدان تصرف شویم و با توجه به شرایط بومی عمل کنیم. یعنی توسعه جنبه‌ای جهان‌شمول دارد که رهایی است و جنبه‌ای بومی دارد که تعیین مسلك است.

س: چگونه می‌شود تصور کرد که انسان دیندار که خود را تسلیم خدا می‌داند، آزادی را یک فضیلت بداند. رهایی در الگوی انسان دینی چگونه معنی می‌شود؟

ج: گذشتگان و عرفای ما عمدتاً رهایی را معطوف به رهایی از رذایل یا رهایی از شیطان و رهایی از ارباب (در مفهوم حریت حقوقی) بکار می‌بردند. آنها موانع امروزی را نمی‌دیدند یا به عنوان مانع به‌شمار نمی‌آوردند، لذا در صدد رهایی از آن موانع هم نبودند. این معنای آزادی و رهایی طلبی نزد گذشتگان ماست.

من هیچ منافاتی نمی‌بینم بین فکر دینی و آزادی‌طلبی به معنای جدید کلمه. یعنی امروز هم آزادی‌طلبی همان قدر رواست که در گذشته بود.

تمام پیام انبیا این بوده است که خدا *خودی* است نه بیگانه و ما بندگانیم نه خدایان. واقعاً اگر ما دریابیم که خدا خودی است و نه بیگانه، طالب رهایی از او نمی‌شویم. ولی فلسفه‌ای در مغرب زمین پدید آمده است که می‌گوید خدا هم بیگانه است. لذا در مقام رهایی‌طلبی خواستار رهایی از خدا هم شده‌اند. این بی‌خدایی ربطی به رهایی‌طلبی ندارد. در مقام تعیین مصداق است که بی‌خدایی وارد شده است. ما می‌توانیم رهایی‌طلب باشیم اما طالب رهایی از خدا نباشیم، به شرطی که خدا را از خود بدانیم و این همان پیام اصلی تمام انبیاست.

حافظ می‌گوید: *حفاص حافظ از آن زلف تابدار مباد*

که بستگان کمند تو رستگار اند

یعنی رهایی و رستگی در گرو آن بستگی است.

اگر کسی واقعاً خداوند را بیگانه دانست، همان‌طور که *حسارتر* و *اکزیستانسیالیست‌های ملحد* می‌دانند البته در مقام رهایی‌طلبی خداوند را طرد خواهند کرد. برخلاف مومنان که خداوند را از جمله بیگانه‌ها نمی‌دانند.

س: از شرکت شما در این گفت‌وگو سپاسگزاریم.