

گفت و گویی درباره اخلاق و عرفان^۱

پرسش: جناب آقای دکتر نراقی! واقعا خیلی خوشحال و ممنون هستم که وقتتان را در اختیار من گذاشتید تا بتوانم در این فرصت کوتاه سؤالاتی را با شما در میان بگذارم. جناب آقای دکتر، شما را در ایران به عنوان یکی از اعضای حلقه‌ی "کیان" ولی البته با نام "احمد نراقی" می‌شناسند. کتابی هم از شما تحت عنوان "رساله دین شناخت: مدلی در تحلیل ایمان ابراهیمی" توسط انتشارات طرح نو (۱۳۷۸) انتشار یافته‌است و همچنین با همکاری یکی از دوستانتان دو کتاب از انگلیسی به فارسی برگردانیده‌اید: *عقل و اعتقاد دینی*؛ *درآمدی بر فلسفه ی دین* (انتشارات طرح نو، ۱۳۷۶)، و *کلام فلسفی* (انتشارات صراط، ۱۳۷۴). بعد از آنکه به امریکا رفتید مقاله‌هایی در سایت شخصی خود منتشر کردید که به نظرم نشان دهنده دو چیز است. اولاً برخی حساسیت‌ها و ملاحظات اخلاقی که شما در مورد برخی گروه‌های آسیب‌پذیر از خود نشان می‌دهید؛ گروه‌هایی که در ایران نه تنها آسیب‌پذیر بلکه غیر قابل قبول اند. مثل هم جنسگرایان، زنان تن‌فروش و یا کسانی که سقط جنین می‌کنند. ثانیاً تأکید خاصی که شما روی عشق‌های رومانتیک-اروتیک و یا زمینی دارید و آنها را یکی از زیباترین تجربه‌های انسانی می‌دانید. سؤال من این است که علت آنکه شما روی چنین مباحثی تأمل کرده‌اید و کوشیده‌اید گفتمان خود را در مقاله‌هایی که منتشر کرده‌اید به این طرف ببرید چیست؟ ضرورت پرداختن به این بحث‌ها چه بوده است؟ آیا این مقالات و گفتارها قطعات و جزءهایی از پروژه بزرگتری است که شما دنبال می‌کنید؟

پاسخ: بله، موضوعاتی که به آن اشاره کردید تا حدّ زیادی از جمله مباحث مربوط به اخلاق کاربردی، خصوصاً اخلاق اجتماعی است. شما می‌دانید که مباحث مربوط به فلسفه اخلاق را در سه شاخه اصلی بررسی می‌کنند:

(۱) عامترین سطح مباحث اخلاق فلسفی را "فرا-اخلاق" (Meta-ethcis) می‌نامند. این شاخه از فلسفه اخلاق عمدتاً معطوف به دو پرسش اصلی است: پرسش متافیزیکی که عمدتاً درباره ی چیستی یا شأن انتولوژیک مفاهیم بنیادین اخلاقی (مثل، خوب، بد، درست، نادرست، تکلیف، وظیفه و امثال آن) است. و پرسش معرفت شناسانه که عمدتاً ناظر به امکان و نحوه شناخت حقایق و اصول اخلاقی است.

^۱ این گفت و گو توسط آقای اکبر داستان پور انجام شده است.

(۲) شاخه دوم فلسفه اخلاق را "اخلاق تجویزی" (Normative ethics) می نامند. در اینجا فیلسوف اخلاق می کوشد پاره ای اصول عام را که مبنای تصمیم گیری های اخلاقی واقع می شود (یا باید واقع شود)، کشف و صورتبندی کند. به طور خاصتر مهمترین پرسش اخلاقی در این سطح (دست کم از نظر بسیاری از فیلسوفان معاصر) این است که "کار درست و شایسته" را چگونه باید تعریف و تعیین کرد. برای مثال، اخلاقیون پیامد گرا (Consequentialist) (مثل جان استیوارت میل) "کار درست و شایسته" را بر مبنای پیامدهای آن فعل تعریف می کنند. از نظر ایشان کار درست آن است که به پیامدهای خوب می انجامد. اما پاره ای از اخلاقیون وظیفه گرا (مثل کانت) معتقدند که درستی یک فعل ربطی به پیامدهای آن ندارد، بلکه پاره ای ویژگیهای خود فعل است که درستی یا نادرستی آن را معین می کند.

(۳) و سرانجام شاخه سوم فلسفه اخلاق را "اخلاق کاربردی" (Applied ethics) می نامند. در این سطح فیلسوف اخلاق با مسائل اخلاقی انضمامی سروکار دارد و می کوشد تا فهمی دقیقتر از مشکلات اخلاقی ای که آدمیان در زندگی واقعی خود با آن روبرو می شوند، به دست دهد، و احیاناً برای حل آنها راههای خردپسندی پیشنهاد کند. برای مثال، یکی از مهمترین مباحث اخلاق کاربردی مربوط به "اخلاق کشتن" است. در ذیل این عنوان مجموعه مباحث مربوط به خودکشی، سقط جنین، اخلاق جنگ، کشتن از سرترحم (Euthanasia)، تروریسم، مجازات اعدام و امثال آن مطرح می شود. یکی دیگر از سرفصلهای اخلاق کاربردی "اخلاق جنسی" است. در ذیل این عنوان می توان از این مباحث یاد کرد: مباحث مربوط به عدالت جنسیتی (خصوصاً مباحث مربوط به فمینیسم)، مسأله اقلیتهای جنسی (همجنس گرایان، افراد دو جنسیتی، و غیره)، مسأله انحراف جنسی، تجاوز به عنف (از جمله در مناسبات زن و شوهر)، آزار و تعرضهای جنسی (Sexual harassment، رفتارهایی مثل متلک گفتن، تقاضاهای جنسی در محیط کار) پدیده تن فروشی (خصوصاً در کشورهای فقیر)، پورنوگرافی، آموزش جنسی به کودکان و نوجوانان، مبارزه با ایدز، و غیره. "اخلاق محیط زیست" از جمله شاخه های دیگر اخلاق کاربردی است. در ذیل این عنوان مباحث مربوط به آلودگی محیط زیست، حقوق حیوانات، اکوفمینیسم، و غیره مورد بحث قرار می گیرد. "اخلاق سیاسی" هم از زیر شاخه های اخلاق کاربردی است: مباحث مربوط به عدالت جهانی، آزادی و برابری، پدیده گرسنگی جهانی، و غیره.

به هر حال، به نظرم طرح این مباحث از جهات عدیده ای برای جامعه ما ضرورت دارد. متأسفانه ما تا حد زیادی از مجموعه مباحث بسیار مهمی که در قلمرو اخلاق کاربردی، و خصوصاً اخلاق اجتماعی مطرح شده است، بی خبریم.

بنابراین، طرح کلی من این است که به سهم خود خواننده فارسی زبان را با گوشه ای از این مباحث آشنا کنم. البته من این کار را با طرح مسائل مربوط به گروههای آسیب پذیر و حاشیه ای آغاز کرده ام، اما به امید خداوند بتدریج به موضوعات دیگر هم خواهم پرداخت. اما اینکه چرا کار را با ملاحظات اخلاقی نسبت به گروه های حاشیه ای و آسیب پذیر آغاز کرده ام، دلایل متعددی دارد.

دلیل اول این است که جامعه به آسانی گروه های حاشیه ای و آسیب پذیر را فراموش می کند، و حساسیت خود را نسبت به رفتارهای خشونت آمیز و غیر انسانی که نسبت به آنها اعمال می شود از دست می دهد. بگذارید زنان تن فروش را مثال بزنم. شمار زیادی از زنان تن فروش در کشورهای جنوب (از جمله ایران) قربانیان نظام اجتماعی ناعادلانه مردسالار، و ساختار اقتصادی ناسالم جامعه هستند. این زنان بیش و پیش از آنکه مجرم باشند، قربانی اند. جامعه بی رحمانه این زنان را ناگزیر به تن فروشی می کند، از آنها سوء استفاده می کند، و سپس آنها را به شنیعترین شکلی تحقیر و از هرگونه حمایت اجتماعی محروم می سازد. در جامعه ما مردانی که به سراغ زنان تن فروش می روند، تقریباً هیچ مجازات اجتماعی مهمی را متحمل نمی شوند، حتی گاهی این نوع مناسبات مایه مباهات و لاف زنی ها در حلقه های "مردانه" است. اما زنان تن فروش که غالباً قربانیان این نوع روابط هستند، حتی از جانب مشتریان خود مورد انواع تحقیر و در بسیاری موارد خشونت فیزیکی واقع می شوند. حتی قتل گروهی این زنان مظلوم (بدون هیچ محاکمه و حکم قضایی) حس همدردی جامعه، و حتی فرهیختگان را بر نمی انگیزد.

دلیل دوم این است که دفاع از گروههای حاشیه ای و آسیب پذیر هزینه های اجتماعی و سیاسی بالایی دارد. امروزه اگر کسی نظریه ولایت فقیه را نقد کند، یا در دفاع از دموکراسی و حقوق بشر (آن هم به نحو کلی، و بدون ارجاع به مصادیق "حساس") داد سخن بدهد، البته در معرض فشارهای سیاسی گاه فرساینده قرار می گیرد، اما در عین حال، جامعه تا حد زیادی شجاعت و جسارت او را ارج می نهد. به بیان دیگر، فرد بیشتر با فشارهای سیاسی- حکومتی روبرو خواهد بود تا فشارهای اجتماعی. اما دفاع از زنان تن فروش، حمایت از حقوق معتادان، دفاع از حقوق اقلیتهای جنسی، نقد تلقی دینی سنتی از زنان به عنوان ابژه های جنسی، دفاع از حقوق مدنی اقلیتهای دینی خصوصاً بهائیان و امثال آنها علاوه بر هزینه های سیاسی، هزینه های اجتماعی بسیار بالایی هم دارد، و لذا کمتر کسی داوطلب می شود باب بحث درباره این مصادیق "حساس" را بگشاید. خصوصاً در ایران مباحث مربوط به حقوق بشر بسیار سیاسی شده است، و گروههای سیاسی مخالف گاه از آن به عنوان ابزاری برای مبارزه سیاسی با قدرت حاکم استفاده می کنند. به بیان دیگر، دغدغه اصلی آنها بیش از آنکه اخلاقی

باشد، سیاسی است. بنابراین، بسیاری از فعالان حقوق بشر در جامعه ما که "صدا" دارند، استراتژی خود را در دفاع از حقوق بشر بیشتر بر مبنای ملاحظات سیاسی تنظیم می‌کند تا ملاحظات اخلاقی. برای مثال، وقتی که بنده مقاله‌ای درباره اقلیت‌های جنسی منتشر کردم، بسیاری از دوستان روشنفکر بنده در ایران معتقد بودند که این بحث "بحث جامعه ما" نیست. این سخن احتمالاً از منظر سیاسی درست باشد. اگر بنا باشد مباحث اخلاقی را تابع ملاحظات سیاسی کنیم، احياناً به نتیجه مورد ادعای ایشان می‌رسیم. (البته من معتقدم که آن دوستان شخصاً و قلباً با مضمون و نتایج فلسفی آن مقاله مخالف بودند، اما برای آنکه از مخاطرات ورود به بحثی فلسفی برای سنجش باورهای سنتی خود پرهیز کنند، کوشیدند راه آسانتری را در پیش بگیرند و بدون بحث محتوایی از محتوا سلب اعتبار کنند.) اما به هر حال، آن استدلال حتی اگر از منظر سیاسی پذیرفتنی باشد، از منظر اخلاقی قابل قبول به نظر نمی‌رسد. در قلمرو اخلاق، این فقط فایده‌گرایان افراطی هستند که "تعداد" قربانیان برایشان نقش اصلی و تعیین‌کننده را دارد. اما از آن طایفه که بگذریم، غالب اخلاقیون بر این باورند که ظلم هر کجا که رخ دهد اخلاقاً مذموم است، و بر هر انسان اخلاقی و شریفی واجب است که اولاً- ناخرسندی خود را از وقوع آن ظلم ابراز کند؛ و ثانیاً- در حدّ توان خود در رفع ظلم و اصلاح حال مظلوم بکوشد. در اینجا شمار قربانیان، دست کم از حیث اخلاقی، اهمیت اصلی و ذاتی ندارد. (البته در این مورد خاص، تعداد قربانیان سر به میلیونها می‌زند.)

دلیل سوم بنده این است که در غالب موارد بحث درباره گروه‌های آسیب‌پذیر و حاشیه‌ای، و خصوصاً "دفاع" از حقوق مدنی و انسانی آنها، به لحاظ اجتماعی و سیاسی نوعی "تابو" و خط قرمز بشمار می‌آید. در جامعه دینی و سنتی ما شما درباره پاره‌ای مسائل حتی نمی‌توانید و نمی‌باید فکر کنید، تا چه رسد به اظهار نظر عمومی. حتی فرض کنید که پاره‌ای از آن مسائل ممنوعه به واقع اخلاقاً قبیح و ناپسند باشند. حتی در این موارد هم اهل نظر باید مجاز باشند جوانب آن مسائل یا پدیده‌ها را بسنجند، سرّ ناشایست بودن آنها را دریابند، و در مقام تعلیم اخلاق به نسل‌های بعدی توجیه خردپسندی درباره ناپسندی آن افعال عرضه کنند. به قول جان استیوارت میل، خصوصاً در قلمرو مسائل اخلاقی باید میدان بحث را گشوده گذاشت تا مبنای و مبادی تصدیق احکام اخلاقی روشن شود. حکم اخلاقی‌ای که بر مبنای عقلی استوار و سنجیده‌ای بنا شده باشد، در مقام عمل نیز نافذتر خواهد بود. برای مثال، ما همه پدیده تن‌فروشی را اخلاقاً قبیح می‌دانیم. اما واقعاً علت قبح آن چیست؟ چه چیزی این پدیده را به لحاظ اخلاقی ناپسند می‌کند؟ ارجاع به حکم الهی به تنهایی و در تمام موارد کفایت نمی‌کند. زیرا فرد می‌تواند بی‌درنگ بپرسد که چرا خداوند این رفتار را تقبیح و نهی کرده است؟ سرّ این تحریم چیست؟ مردان و زنانی که از مبنای تقبیح و تحریم اخلاقی این رفتار آگاه

باشند، در غالب موارد بهتر و مؤثرتر می توانند خود را از ترکشهای آن رفتار ایمن بدارند، و عرضه کننده یا متقاضی چنان متاعی نشوند. به سراغ تابوها رفتن و خطوط قرمز را به محک خرد سنجیدن بخشی از فرآیند سکولاریزاسیونی است که روشنفکران از جمله روشنفکران دینی در پی آن بوده اند. بنابراین، بحث درباره اموری که نه بر مبنای سنجش خردمندانه، بلکه صرفاً بر مبنای باورهای میراثی خط قرمز و تابو محسوب شده است، بخشی از فرآیند سکولاریزاسیون و لذا بخشی از رسالت روشنفکران (از جمله روشنفکران دینی) است. ما می باید و می شاید که تابوها و خطوط قرمز اخلاق سنتی خود را مورد ارزیابی دوباره قرار دهیم.

بنابراین، به گمان من ما باید در مقام طرح و بحث موضوعات اخلاقی دو کار را با هم انجام دهیم: اول آنکه حساب اخلاق را از دین جدا کنیم، و موضوعات اخلاقی را به طور مستقل از دین مورد بحث قرار دهیم، و بکوشیم داورها و رفتارهای اخلاقی خود را بر بنیادهای عقلی مستقل از دین قرار دهیم (این بخشی از فرآیند سکولاریزاسیون است که به گمان من عمدتاً باید در دستور کار روشنفکران دینی باشد).؛ دوم آنکه باید حساب اخلاق را از سیاست هم جدا کنیم. خصوصاً طرح مباحث مربوط به حقوق بشر باید بیشتر از منظر اخلاقی مطرح شود نه سیاسی. یعنی مباحث مربوط حقوق بشر را نباید تابع رقابتها و منازعات سیاسی کرد.

بگذارید حالا که به ضرورت نقد تابوها و خطوط قرمز جامعه اشاره کردم، این را هم بیفزایم که از قضا در جامعه سنتی ما تابوهای جنسی بیش از هر تابوی دیگری در برابر نقد و سنجش عقلی مقاومت می کند. به گمان من تمام کسانی که سنگ مدرنیت را به سینه می زنند، و خواهان یک زندگی سالم (سالم از حیث بیولوژیک، سایکولوژیک و اخلاقی) هستند، باید منتقدانه الگوهای رفتارها جنسی و نیز تعلیم و تربیت مسائل جنسی را در جامعه ما مورد نقد و بازبینی قرار دهند. جامعه ما از جمله روشنفکران و علمای ما درباره مسائل مربوط به سکس و جنسیت تا حد زیادی عوام هستند. نتیجه بی خبری و غفلت ما از پیچیدگیهای مسائل جنسی آن شده است که شمار زیادی از نوجوانان ما (خصوصاً نوجوانان پسر) الگوی مناسبات جنسی را از صنعت پورنوگرافی می آموزند. روابط جنسی در صنعت پورنوگرافی دو ویژگی اصلی دارد: اول آنکه- در این صنعت رابطه جنسی صرفاً برای کسب لذت فیزیکی است. شما می دانید که در طول تاریخ ما سه الگوی مهم در فهم نقش مناسبات جنسی داشته ایم. مطابق مدل یا الگوی سنتی (مدل بیولوژیک) مهمترین نقش مناسبات جنسی تولید مثل است. این مهمترین پیش فرض اخلاق جنسی سنتی از جمله اخلاق اسلامی است. مطابق مدل یا الگوی دوم (مدل سایکولوژیک) مهمترین نقش مناسبات جنسی کسب لذت است. شاید نخستین فیلسوف مهمی که کسب لذت را کارکرد اصلی مناسبات جنسی دانست کانت

بود. او برای نخستین بار در تاریخ فلسفه مدرن غایت مناسبات جنسی را بر مبنای کسب لذت متقابلی که طرفین رابطه از هم می برند، تعریف کرد. (از نظر کانت رابطه جنسی نوعی "استنماء دو طرفه" (mutual masturbation) است، مشروط بر آنکه لفظ "استنماء" را در مورد زنان هم به کار ببریم.) این مدل بعدها در آثار فروید پرورده شد، و رفته رفته بر ذهنیت انسان مدرن غلبه کرد. مدل یا الگوی سوم، "مدل هرمنوتیکی" است. مطابق این مدل مناسبات جنسی، همچون زبان، راهی برای مفاهمه است (برای مثال، بردیایف). صنعت پورنوگرافی شکل تجاری شده مدل دوم است. در پورنوگرافی عمل جنسی مطلقاً کارکرد هرمنوتیکی ندارد، یعنی طرفین رابطه جز تن یکدیگر، و لذت فیزیکی محض پروای دیگری ندارند. ویژگی دوم صنعت پورنوگرافی هم این است که در آن زنان غالباً به "اشیاء جنسی" برای تمتع مردان تبدیل می شوند. به بیان دیگر، زنان غالباً نه به عنوان انسانی کرامت مند، بلکه صرفاً به منزله شیئی که باید از آنها استفاده کرد تا به اوج لذت جنسی رسید، تصویر می شوند. نوجوانی که نخستین بارقه های شور جنسی اش در فضای مصنوعات پورنوگرافیک شکل می گیرد، رفته رفته ذوق جنسی خاصی می یابد و فقط وقتی به لحاظ جنسی تحریک و ارضاء می شود که صحنه های مصنوعات پورنوگرافیک را در حریم مناسبات جنسی شخصی خود بازآفرینی کند. این نوجوان بعدها این الگوی نادرست و غیر انسانی از مناسبات جنسی را به حریم خانواده و مناسبات با شریک زندگی منتقل می کند. بنابراین، وقتی که ما خود کار تعلیم و تربیت جنسی فرزندانمان را برعهده نمی گیریم، در واقع این کار را به صنعت پورنوگرافی می سپاریم. صنعتی که دغدغه اصلی و اولیه آن سودآوری است.

دلیل چهارم من در پرداختن به مسائل اخلاقی مربوط به گروههای انسانی آسیب پذیر و حاشیه ای، دلیلی دینی-سلوکی است. به نظر من حساسیت اخلاقی از مهمترین ویژگیهای روح معنوی است. کسی که نسبت به رنج انسان دیگر بی تفاوت باشد، از معنویت بهره ای نبرده است. شفقت نسبت به انسان واقعی و گوشت و خون دار، یعنی انسانی که رنج می کشد، مهمترین حسی است که یک انسان معنوی در نسبت با انسان دیگر تجربه می کند. روحی که از این شفقت و حساسیت بی بهره است، در موقعیت انسداد معنوی است.

اجازه بدهید در این مورد توضیح بیشتری بدهم: به نظر من گوهر دین ورزی نوعی رابطه خاص میان فرد انسان و خداوند است. این رابطه در ماهیت نوعی رابطه "من-تو" (به تعبیر مارتین بوبر) است. عارفان ما نیز به ما می آموختند که حقیقت ایمان نوعی تجربه عشقی است. و عشق بارزترین مصداق رابطه "من-تو" است. اگر بپذیریم که گوهر دین ورزی و ایمان نوعی رابطه "من-تو" است، در آن صورت هر آنچه که شکوفاننده روابط "من-تو" باشد، به لحاظ سلوکی مطلوب و شکوفاننده است، و هر آنچه روابط "من-

تو" را آسیب بزند، به لحاظ سلوکی و معنوی زیانبار و نامطلوب است. اینکه بسیاری از عارفان تجربه عشقهای زمینی را به لحاظ سلوکی شکوفاننده و راهی برای تجربه "عشق حقیقی" می دانستند، در قالب این تصویر قابل فهم است. در واقع ادعای بنده این است که گسترش روابط "من-تو" در حوزه مناسبات انسانی پیش شرط مهم تحقق و تجربه رابطه "من-تو" در قلمرو تجربه امر مقدس است. اگر این اصل را بپذیریم، در آن صورت می توانیم ادعا کنیم که هر آنچه روابط "من-تو" در مناسبات انسانی را مخدوش کند، از موانع طریق عالم معنا هم بشمار می رود. بنابراین، سالک طریق باید نسبت به هر آنچه انسان را از مرتبه "تو" (یعنی یک موجود متشخص صاحب کرامت) به مرتبه "آن" (یعنی شیئی که تشخص و کرامت خود را از کف داده) تنزل می دهد، عمیقاً حساس باشد.

به نظرم یکی از دلایل آنچه "بحران معنویت" در جهان جدید خوانده می شود، به قول مرحوم فروغ فرخزاد این است که "چراغهای رابطه تاریک است". در جهان مدرن تجربه‌های عاشقانه که ژرف‌ترین و عمیق‌ترین نوع مناسبات انسانی است دچار نوعی بحران شده‌است. به عبارت دیگر آنچه از آن به‌عنوان بحران معنویت نام می‌بریم از یک جهت پژوهش بحرانی است که در مناسبات محرمیت آمیز میان انسانها رخ داده است. پاره‌ای از برجسته‌ترین فیلسوفان جهان جدید معتقدند که عشق ممکن نیست. برای مثال سارتر روابط عاشقانه را درنهایت از نوع روابط سادیستی-مازوخیستی می دانست. از منظر او گوهر روابط انسانی نهایتاً تلاش برای تحمیل سلطه است، و به همین دلیل روابط انسانی نهایتاً به بن بست می انجامد. چرا؟ از منظر او در بن تمام روابط انسانی (خصوصاً روابط محرمیت آمیز از جنس عشق) نوعی پارادوکس نهفته است: به اعتقاد او هویت انسان در نگاه دیگری تعریف و تعیین می شود. برای مثال، تو نمی توانی خودت را هنرمند بدانی مگر آنکه دیگران تو را به عنوان هنرمند به رسمیت بشناسند. اینکه تو به واقع فرد الف هستی یا نه تا حدّ زیادی در گرو آن است که آیا دیگری تو را فرد الف می داند یا نه. سارتر معتقد است که آزادی و استقلال ما در گرو آن است که هویت خود را خود رقم بزنیم. اما دیگری هویت ما را به گرو گرفته است. ما برای آنکه استقلال هویت خود را بدست آوریم با دیگری رابطه برقرار می کنیم. غایت ما از این رابطه این است که دیگری را تحت سلطه خود درآوریم، و از طریق تسخیر نگاه او، خود را آنچنانکه می خواهیم تعریف کنیم. بنابراین، من می کوشم برای مثال، دیگری را دلباخته و مفتون خود کنم تا او مرا آنچنان که من می خواهم ببیند. من برای آنکه هویت خود را از گرو نگاه تو خارج کنم باید تو را یکسره به سلطه خود درآورم، به بیان دیگر، باید استقلال و هویت تو را از تو سلب کنم، تا نگاه تو به فرمان من شود. یعنی نهایتاً رهایی و استقلال من در گرو شیء کردن تو است. و این بنیان رابطه سادیستی-مازوخیستی است. در روابط سادیستی-مازوخیستی طرف سادیست می کوشد تا طرف مازوخیست را به شیء تبدیل کند تا به

اوج لذت برسد. اما البته در اینجا مشکلی پیش می آید: به محض آنکه من دیگری را به شیء بدل می کنم، نگاه او ارزش خود را از دست می دهد. نگاه او تا وقتی مهم و تعیین کننده هویت من است که او موجودی متشخص و صاحب کرامت است. به محض آنکه من او را زیر فشار سلطه خود تسخیر می کنم و از او ابزاری شیءوار می سازم، نگاه او اهمیت خود را از کف می دهد. بنابراین، مطابق رأی سارتر، مناسبات انسانی نهایتاً ناکام و تراژیک هستند. این بدبینی نسبت به مناسبات انسانی محرمیت آمیز را در آرای فمینیستهای رادیکال هم می توان دید. حال اگر شما روابط "من-تو" را در عمیق‌ترین و لطیف‌ترین شکل آن (یعنی روابط عاشقانه) ممتنع بدانید، و از سوی دیگر، این روابط را دروازه تجربه ایمانی و ورود به سپهر عالم معنا تلقی کنید، در آن صورت لاجرم باید نتیجه بگیرید که تجربه های ایمانی دچار امتناع یا دست کم بحران شده است.

من البته رأی سارتر و نکته یابی های فمینیستهای رادیکال را بسیار بصیرت آمیز و روشنگر می دانم، اما به گمانم استدلال ایشان مطلقاً ثابت نمی کند که عشق و روابط انسانی محرمیت آمیز "ممتنع" است. آسیب شناسی هوشمندانه ایشان بیش از هرچیز از دشواریها و آسیب پذیرهای مناسبات انسانی محرمیت آمیز حکایت می کند تا امتناع این روابط.

به گمان من مهمترین خطری که روابط "من-تو" را تهدید می کند و آن را به مرتبه رابطه "من-آن" تنزل می دهد "خشونت" است. در اینجا من "خشونت" را به معنای کانتی آن به کار می برم. می دانید که کانت در فلسفه خود چند قرائت مختلف از اصل بنیادین اخلاق ارائه داده است. یکی از آن قرائتها را "قرائت انسانیت" (The formula of humanity) می نامند. مطابق این اصل "تو باید با انسانیت، هم در خود و هم در دیگران همواره به مثابه غایت فی نفسه رفتار کنی، و نه صرفاً به مثابه ابزار." به بیان ساده تر، ما نباید انسانها را ابزاری صرف برای برآوردن اهداف و تمنیات خود کنیم. این کار به معنای تبدیل کردن "شخص" به "شیء" است، و دقیقاً به معنای نقض کرامت انسانی است. بنابراین، در قلمرو مناسبات انسانی عمیقترین نوع خشونتی که یک انسان می تواند نسبت به انسان دیگر بورزد این است که او را تبدیل به یک شیء یا ابزاری صرف برای برآوردن تمنیات خود کند. شیء واره کردن انسان بدترین نوع خشونت است. به این معناست که گفتم خشونت رابطه "من-تو" را به رابطه "من-آن" تبدیل می کند. بنابراین، نظام سلوکی ای که بر مبنای رابطه "من-تو" بنا شده است، اساساً ضد خشونت است. به این معنا باید سالک طریق معنا را فردی صلح گرا و ضد خشونت دانست.

اگر این تحلیل را اجمالاً بپذیریم، در آن صورت باید تصدیق کنیم که انسان طالب معنا همیشه باید گوشه و کنار جامعه را بپاید و هر جا که حرمت و کرامت انسانی زیر پا نهاده می شود، هر کجا که انسانها قربانی خشونت می شوند، و با ایشان به مثابه

شیء رفتار می شود، از خود واکنش نشان دهد. این واکنش بخشی از وظایف او در مقام سلوک معنوی است.

در يك جامعه و خصوصاً در يك جامعه ديني سه گروه انساني بيش از سايرين در معرض خشونت هستند، يعني اعضاي جامعه بسيار مستعدند كه حرمت و كرامت انساني آنها را نادیده بگیرند، و با ايشان به مثابه يك شیء رفتار کنند. گروه نخست زنان هستند. جامعه سنتی مستعد است كه حقوق و كرامت انساني زنان را نادیده بگیرد. شیءوارگی زنان در اشكال مختلفی ظاهر می شود: گاهی مردان زنان را تبدیل به اشیاء جنسی می کنند. مثلاً دیده اید كه در جامعه ما مردان در خیابان بی محابا به دختران و زنان متلك می گویند. شما از روی حرکت سر مردان در خیابان می توانید حدس بزنید به احتمال زیاد زنی از آن سوی خیابان می گذرد. شكل دیگر این شیءوارگی این است كه مطابق نگاه سنتی مردان به زنان، زن در خدمت مرد، و وسیله ای برای تأمین نیازهای جنسی و تدبیر منزل اوست. به همین دلیل است كه به گمان من کسانی كه به طریق عالم معنا تعلق خاطر دارند باید به چالشهای فمینیستی پاسخ مثبت بدهند. در ساختار اجتماعی مردسالار رابطه "مرد- زن" سرعت می تواند به رابطه "من- آن" تبدیل شود. و این مضمون پاره ای از مهمترین نقدهای فمینیستی بر عشق رومانتيك در روزگار ماست.

طایفه دومی كه در معرض خشونت و شیءوارگی دارد، اقلیتها هستند. در يك جامعه دينی خصوصاً دو دسته از اقلیتها هستند كه بيش از ديگران در معرض آن هستند كه كرامت و حقوق انسانی و مدنی شان از طرف اعضاي جامعه نادیده گرفته شود: یکی اقلیتهای دينی است، و دیگری اقلیتهای جنسی. شما ملاحظه کنید كه در جامعه دينی ما به نام دين و مسلماني چه جفاهای در حق اقلیتهاي دينی، خصوصاً بهائیان روا شده است. ما مي توانيم با باورها و اندیشه‌هاي دينی افراد مخالف باشيم اما اخلاقاً حق نداريم كرامت و حقوق انسانی و مدنی ايشان را مورد تعرض قرار دهيم. بنده به عنوان يك مسلمان از جفايي كه در جامعه ما نسبت به بهائیان شده است، شرمنده ام، و ما به تأسف است كه روشنفكران و عالمان دينی ما از حقوق انسانی و مدنی ايشان (حق حیات، حق اشتغال، حق تحصیل فرزندان، حق احراز مشاغل عمومی، و...) دفاعی نکرده اند. شما می بینید كه جامعه ما نسبت به وضعیت این اقلیتها هیچ حساسيتي نشان نداده است. يك سياستمدار ممكن است بنا به مصلحت سنجی هايی سكوت پيشه كند، اما به گمان من مصلحت سنجی های سياسی تكلیف اخلاقی ما را ساقط نمی كند.

گروه سوم هم حاشیه نشینان و زمین خوردگان هستند: تن فروشان، معتادان، زندانیان، محکومان به اعدام، و به طور کلی کسانی كه به واسطه خطایی كه مرتكب شده اند، درخور سرزنش یا مجازات اجتماعی یا قانونی شده اند.

خوبست به این نکته اشاره کنم که بحث من تاکنون در قلمرو "اخلاق مدنی" یا "اخلاق حرمت" بوده است. اخلاق حرمت کف توقعات و انتظاراتی است که از یک انسان شریف می رود. تأکید می کنم که "اخلاق حرمت" اخلاق حداقلی است، یعنی کمتر از آن نمی شود. مقصود من از "اخلاق حرمت" اخلاقی است که بر مبنای یک قاعده سلبی مهم بنا شده است، و رعایت آن بر هر انسانی از آن حیث که شهروند یک جامعه مدنی است فرض است. آن قاعده سلبی از این قرار است: "هرگز حق و کرامت انسان دیگر را نقض نکن". اما اخلاق مراتب رفیعتری هم دارد که رعایت آن برای عموم مستحب است، اما دست کم بر سالکان طریق واجب است. برای مثال، "اخلاق شفقت" یک پله بالاتر از "اخلاق حرمت" است. اخلاق شفقت بر یک اصل ایجابی بنا شده است: "باید حرمت و کرامت انسانها را پروراند." وقتی من به عنوان یک شهروند در خیابان راه می روم، بر من فرض است که کسی را هل ندهم (این مصداق اخلاق حرمت است)، اما بر سالک طریق علاوه بر آن فرض است که دست افتاده را هم بگیرد، و به او یاری کند تا از جا برخیزد. به هر حال سخن من این است که حداقل وظیفه ما به عنوان شهروندان یک جامعه مدنی این است که حقوق و حرمت و کرامت انسانی گروههای انسانی آسیب پذیر و حاشیه ای را رعایت کنیم، و بالاتر از آن دست کم بر سالکان طریق فرض است که علاوه بر آن مشفقانه از ایشان دستگیری کنند.

پرسش: جناب آقای دکتر، شما در نوشته‌هایتان از رابطه "من - من" نیز نام برده‌اید، لطف کنید در آن مورد هم توضیحی بدهید.

پاسخ: رابطه "من- من" رابطه ای است که شخص با خویشتن دارد. این رابطه محض حضور است. در اینجا به یک معنا "فاصله" ای میان طرفین رابطه نیست. اما در اینجا باید درباره مفهوم "فاصله" تأمل بیشتری کرد. در رابطه "من- تو"، "تو" موجودی خارجی و غیر است؛ بیگانه ای بیرون از مرزهای وجودی "من". "من" می کوشد که در ضمن یک "رابطه" فاصله میان خود و دیگری را کم کند. در رابطه عاشقانه "من" و "تو" نسبت به هم گشوده می شوند، و رفته رفته فضا یا جهانی مشترک در میان ایشان پدید می آید. بنابراین، در اینجا جهت رابطه از بیرون به درون است. رابطه "من- تو" از جهتی مانند پدیده "خوردن" است. "خوردن" از جمله راههای ارتباط ما با جهان خارج است (و ظاهراً در سالهای نخستین دوران کودکی دهان مهمترین راه ارتباطی ما با جهان خارج است). ما شیء خارجی را ابتدا با فاصله و از روی ظاهر دآوری می کنیم. سپس آن را در دهان می گذاریم، در این مرحله نیز از طریق زبان اطلاعات تازه تری از آن شیء خارجی می یابیم، مثلاً مزه آن را می چشیم، نرمی یا سختی آن را احساس می کنیم، و غیره. سپس آن را با بزاق دهان درمی آمیزیم، با پاره ای آنزیمهای دهان مخلوط می کنیم، و پاره ای از عناصر مرکب آن ماده خارجی را به اجزای شیمیایی خرد تر تجزیه می کنیم. وقتی که آن شیء خارجی از این آزمون سرفراز درآمد، آن را قورت می دهیم، یعنی آن را به بخش درونی تر (و البته آسیب پذیرتر بدن خود) راه می دهیم، در آنجا آن شیء خارجی رفته

رفته تغییر شکل و ماهیت می دهد و به عناصر تازه تر که از جنس بدن ماست تغییر ماهیت می دهد، و سرانجام چندان با ساختار فیزیکی و شیمیایی عناصر خونی ما همسان می شود که به درون خون راه می یابد، و به یک معنا بخشی از ما می شود. فرآیند خوردن از جمله مکانیسمهایی است که ما جهان بیگانه را با خود یگانه می کنیم. در مناسبات انسانی هم ما سیری کمابیش مشابه را طی می کنیم تا رفته رفته با فرد بیگانه یگانه شویم. در وضعیت "آشنایی" ما طرف مقابل را صرفاً بر مبنای پاره ای ویژگیهای ظاهری ارزیابی اولیه می کنیم. در وضعیت "دوستی" آن فرد را به حریم خصوصی تر خود راه می دهیم، و سرانجام اگر مناسبات به عشق بینجامد، آن فرد به درونی ترین حریم وجود ما راه می یابد.

اما رابطه "من- من" از جنس رابطه ای است که برای مثال ما با احوال و اندیشه های خود داریم. میان من و احوال من به یک معنا فاصله ای نیست. برای مثال، آگاهی از درد عین حضور درد است. در رابطه "من" با جهان خارج ممکن است شیء الف در حوزه دید من باشد، اما من از آن آگاه نباشم (به قول مرحوم فروغ فرخزاد: "میان پنجره و دیدن همیشه فاصله ای است")، اما ممکن نیست که برای مثال، دردی در پای من وجود داشته باشد، اما من از آن آگاه نباشم. در اینجا حضور درد عین آگاهی از درد است، و "آگاهی" نوعی رابطه است. بسیاری از فیلسوفان ذهن معتقدند که میان آگاهی من نسبت به خودم (از جمله باورها و احوالاتم)، و آگاهی من نسبت به موجودات دیگر (اعم از اشیا و اشخاص) تمایزات مهمی وجود دارد. البته درباره اینکه آن تمایزات دقیقاً چیست، و تاچه حد مهم و بنیادین است، اختلاف نظرهای مهمی وجود دارد. دست کم به نظر می رسد که ما نسبت به محتوای ذهن خود دسترسی ویژه (Privileged access) داریم. بنابراین، دست کم آن فاصله ای که میان من و اشیا و اشخاص بیرونی وجود دارد، میان من و محتوای ذهن من وجود ندارد. بنابراین، رابطه "من- من" در قیاس با رابطه "من- تو" بی واسطه تر است.

اما از سوی دیگر، میان من و محتوای ذهن من "فاصله" ای از نوع دیگر وجود دارد. اما این "فاصله" چیست؟

در فلسفه ذهن آموزه ای وجود دارد که به آن آموزه "شفافیت" (transparency) می گویند. قائلین به این آموزه مدعی اند که محتوای ذهن ما کاملاً بر ما آشکار است. برای آگاهی یافتن به آن محتویات تنها کاری که فرد باید انجام دهد این است که "به درون خود نگاه کند". درون نگری (Introspection) برای کشف و آگاهی به محتویات ذهنی من لازم و کافی است. اما حقیقت این است که آموزه "شفافیت" و تمثیل "نگاه به درون" مورد انتقادات جدی فیلسوفان ذهن معاصر قرار گرفته است. بگذارید ابتدا یکی از انتقادات مشهور به آموزه "درون نگری" و کشف محتوای ذهن بر مبنای "نگاه به درون" را به اختصار بیان کنم: فرض کنید که من از شما بپرسم: "آیا تو معتقدی که جنگ جهانی سومی در راه است؟" شما برای پاسخ دادن به این پرسش چه می کنید؟ شما برای آنکه ببینید آیا واقعاً چنان اعتقادی دارید یا نه، (مطابق تصویر سنتی) به "درون خود نگاه" می کنید؛ اگر به واقع چنان اعتقادی را در خود یافتید، پاسخ مثبت می دهید، و اگر چنان اعتقادی را در خود نیافتید، پاسخ منفی می دهید. آیا شما می توانید در پاسخ من بگویید: "من واقعاً

معتقدم که جنگ جهانی سوّمی در راه است، اما حقیقتاً جنگ جهان سوّمی در کار نخواهد بود" به بیان دیگر، آیا معنا دارد که بگویید: "من به الف معتقدم، اما الف کاذب است"؟ فرد ممکن است در اینجا از شما بپرسد اگر تو می گویی که الف کاذب است، پس چطور به آن معتقدی؟ آیا این عبارت که "من به الف معتقدم اما الف کاذب است" پارادوکسیکال نیست؟ (این پارادوکس را در فلسفه ذهن گاهی "پارادوکس مور" می نامند. ظاهراً جی. ای. مور فیلسوف انگلیسی نخستین کسی بود که توجه فیلسوفان معاصر را به این پارادوکس جلب کرد.) پاره ای از فیلسوفان ذهن مدعی اند که گزاره "من به الف معتقدم، اما الف کاذب است" بی معناست. ظاهراً پذیرش این مدعا پیامدهای پردامنه ای دارد. برای مثال، از منظر این فیلسوفان وقتی من از شما می پرسم: "آیا تو به الف معتقدی؟" شما برای پاسخ به این پرسش لازم نیست به چیزی در درون نگاه کنید. در عوض شما باید به بیرون، یعنی به جهان خارج نگاه کنید و ببینید که "آیا الف صادق است؟" به بیان دیگر، پاسخ پرسش "آیا تو به الف معتقدی؟" در گرو پاسخ به پرسش "آیا الف صادق است؟" است. به بیان دقیقتر، پاسخ پرسش اول در **درون** فرد نیست، آن پاسخ را باید در **بیرون** جست. (توجه دارید که صدق و کذب الف، مثلاً وقوع یا عدم وقوع جهان جهانی سوّم، هیچ ربطی به جهان درون من ندارد، تصدیق یا تکذیب آن در گرو عوامل بیرون از من است.) موضع این فیلسوفان را در قلمرو معرفه النفس جدید "برون گرایی" (Externalism) می نامند.

آموزه "شفافیت" هم خالی از اشکالاتی نیست. همانطور که عرض کردم، مطابق این آموزه ذهن من بر من شفاف است. به بیان دیگر، اگر الف در ذهن من حاضر باشد، من بی واسطه نسبت به آن آگاه می شوم. برای مثال، اگر من دردی در زانو دارم، بی واسطه از آن درد آگاهم. معنا ندارد که کسی بگوید: "درد شدیدی در زانوی من وجود دارد، ولی من هیچ از آن خبر ندارم." اما به نظر می رسد که آموزه شفافیت درباره بسیاری از محتویات ذهنی ما صادق نیست. ما بسیاری احساسات در وجود خود داریم که از آنها بی خبریم. بگذارید مثالی بزنم. فرض کنید که شما دچار نوعی اضطراب روحی مزمن شده اید، و لذا به روانکاو مراجعه می کنید. بعد از جلسات متعدد روانکاو، روانکاو شما به شما می گوید که ریشه اضطراب شما نفرتی است که از دوران کودکی نسبت به پدر خود احساس می کرده اید. فرض کنید که روانکاو شما قرائن و شواهد محکمی در اختیار شما می گذارد که جملگی از احساس نفرت شما نسبت به پدرتان حکایت می کند. اما شما وقتی به احوال خود نظر می کنید، هیچ احساس نفرتی نسبت به پدر خود در خود نمی یابید. در اینجا (به فرض آنکه تشخیص روانکاو صائب باشد) شما نسبت به پدرتان نفرت دارید، بدون آنکه نسبت به آن نفرت آگاه باشید.

غرضم از طرح این مباحث این است که نشان دهم فهم و تصدیق رابطه "من-من" دشواریهای فلسفی مهمی دارد. نحوه ارتباط "من" با محتوای ذهنی "من" که در واقع بنیان رابطه "من-من" است، به آن سادگی که در بادی امر پنداشته می شود نیست. ما حتی اگر موضع "برون گرایی" را هم یکسره نپذیریم، باز هم باید این نکته را جدّی بگیریم که برای برقراری رابطه با خود "درون نگری" به تنهایی کافی نیست. دانش مبتنی بر تجربه هم لازم است. به بیان دیگر، سالک طریق (یا هر انسانی که طالب

شناخت خویشتن، و برقراری رابطه با خود است) باید بداند که صرفاً با سر به زانو نهادن به جایی نمی رسد. دانش روانشناسی تجربی جدید، یافته های علم بیولوژی، انسان شناسی و غیره هم برای وصل کردن "من" به "من" لازم است. از سوی دیگر، جهان درون ما چندان هم شفاف و بی واسطه در دسترس ما نیست. میان "من" و "من" حجابهای زیادی حائل است که فرد باید با دانش و شکیبایی آنها را به کنار بزند. به این معناست که میان "من" و "من" "فاصله" ای، اما از نوع دیگر وجود دارد. ما به آسانی درمی یابیم که آن نوع فاصله ای که میان "من" و "تو" است، میان "من" و "من" نیست، اما در غالب موارد از نوع دیگری از "فاصله" که میان "من" و "من" است غافل می شویم. (همین جا در پرانتز بیفزایم که خودشناسی کاری یکسره نظری نیست، خودشناسی نوعی فعالیت است و مقتضی نوعی زیستن و تجربه وجودی است. مهمترین تجربه وجودی که "من" را بر من آشکار می کند، و فضای رابطه "من-من" را می گشاید، تجربه عشق است. عشق سالم بیش از هر تجربه دیگری ما را با خود متصل می کند.)

باری به نظر می رسد که نزد عارفان، خصوصاً در سنت عرفان انفسی، رابطه میان انسان و خداوند در عالیترین مراتب آن از جنس رابطه "من-من" است نه "من-تو" خدایی که از رگ گردن به آدمی نزدیکتر است، در صمیم جان ما خانه دارد. به تعبیر پیامبر بزرگوار اسلام خداوند نه در زمین است و نه در آسمانها، خداوند در دل مؤمن است. مولانا از معشوقش که خداوند است به "من-من" تعبیر می کند. به تعبیر او در ژرفای روح و روان ما دریای عظیمی نهفته است:

تو یکی تو نیستی ای خوش رفیق
بلکه گردونی و دریای عمیق
آن تو زفتت که آن نهصد توست
قلزم است و غرقه گاه صد توست

این دریای عظیم که نماد و تجلی خداوند است در ژرفای وجود ماست. دل آدمی مفصل عالم ملک و ملکوت است. بنابراین، برای رؤیت خداوند باید نظر را به درون افکند: "من عرف نفسه فقد عرف ربه".