

باور به انسان و «درک حضور دیگری»^۱

مقدمه

[...] جامعه‌ی ما که هنوز در بسیاری از زمینه‌های زندگی اجتماعی، و در مقایسه با دستاوردهای جهانی در این زمینه‌ها، دوران کودکی ذهن را می‌گذراند، طبعاً نسبت به گرایش‌های انسانی در جامعه‌های مترقی نیز عقب مانده است. آن اندیشه‌ها و ارزش‌ها و گرایشی که از قرن هجدهم به صورت دستاوردهای حقوق بشر متبلور شده، و به صورت‌های امروزش تکامل یافته است، هنوز برای ما یک چشم‌انداز رؤیایی است. در نتیجه متعلق به آینده و آرمان است. ما هرگز آزادی و برابری و برادری را در ساخت اجتماعی و تاریخی و فرهنگ ستم‌زده‌ی خود تجربه نکرده‌ایم. اگرچه از برادری، در انتزاع از سیستم اجتماعی زندگی خود، بسیار سخن گفته‌ایم. و نتیجه این شده است که در ساخت ذهنی ما «استبداد و نابرابری» ویژه‌ای برقرار بماند که با ارزش‌ها و نمودهای مبتنی بر آزادی و برابری و حقوق کامل انسانی، مغایرت یا مبادت دارد. دردناک‌ترین این است که آن را گاه خصلت ملی و خاصیت شرقی خویش نیز انگاشته‌ایم. از همین‌روی، در تاریخ معاصر ما کم نبوده‌اند کسانی که در رعایت یا تبلیغ و ترویج آزادی نیز، بیشتر تابع «وقار استبدادی» خویش بوده‌اند! حال آنکه این مسائل، دست‌کم از لحاظ نظری، برای بسیاری از بخش‌های جهان، یک تجربه‌ی به تاریخ سپرده‌شده است. و اگرچه این ارزش‌ها، در بخش‌های پیشرفته‌ی جهان نیز به تمامی در زندگی اجتماعی رعایت نمی‌شود، باز هم جهان در زمینه‌ی نوآندیشی‌هایش، از پیشنهاد حقوق بشر بورژوازی قرن هجدهم بسی فراتر رفته است. و چنانکه خواهیم دید، مرحله‌به‌مرحله به درک تازه‌تری از حضور و قدرت و حق و حرمت و ارزش انسان گراییده است. و می‌کوشد که این گرایش را به صورت یک امر ساختی و نهادی در فرهنگ خویش درآورد. آنچه من از تاریخچه‌ی تکامل عقیده به انسان، از دوره نوزایی به بعد، در می‌یابم، نشانگر این است که می‌توان سه مرحله‌ی اصلی را در آن تشخیص داد:

۱- گرایش به فردیت انسان از دوره‌ی نوزایی تا انقلاب کبیر فرانسه (عصر روشنگری)؛

۲- انسان‌گرایی با تأکیدهای عدالت‌خواهانه و اجتماعی، و برابری حق و وظیفه. از قرن نوزدهم تا نیمه‌ی

اول قرن بیستم (عصر عدالت اجتماعی)؛

۳- درک حضور دیگری از نیمه‌ی قرن بیستم تا امروز (عصر گرایش نو به انسان).

۱. برگرفته از: محمد مختاری، «انسان در شعر معاصر»، فرهنگ نشر نو، ۱۳۹۹ (ص ۵۴-۲۰)

بدین ترتیب گرایش به انسان هر چه پیش تر آمده، موازین و اصول نظری و ساختی خود را تکامل بخشیده است. تکیه و تأکیدهای دوره‌ای خود را به موقع و موضع هماهنگ‌تر و متکامل‌تری هدایت کرده است. بعضی از دشواری‌های ایجاد شده در راه و روش عملی خود را از میان برداشته است. بعضی از اصول خود را تحکیم کرده است. بعضی از آنها را اصلاح کرده است. روش برداشت‌ها را به انعطاف و فاصله‌گیری از جزمیت رهنمون شده است. و در راه عملی شدن دستاوردهای نظری پیش رفته است.

دوره‌ی اول: نوزایی تا روشنگری

مهم‌ترین اصولی که از دوره‌ی نوزایی تا عصر روشنگری، و از آن زمان نیز تاکنون، طی چند مرحله، تصحیح یا تکمیل یا تعمیق شده است، اصول «خرد» و «آزادی» است. این دو اصل، پایه و مایه‌ی گرایش به انسان از دوره‌ی نوزایی به بعد بوده است. که هم معیار و مبنای فاصله‌گیری از مفهوم و مصداق استبداد، است و هم مفهوم ارجمندی انسان را ارائه می‌دهد، و اعتلا می‌بخشد.

در ذهنیت پیش از دوره‌ی نوزایی، امکان و تصور آزادی و رستگاری انسان به دست و اراده‌ی خود او، اندک بوده است. انسان نه در زندگی اجتماعی خود حق حاکمیت داشته است، و نه در زندگی معنوی و درونی خود، بدون واسطه به توفیقی دست می‌یافته است. چنین می‌اندیشیده‌اند که سرنوشت او در تقدیر معین می‌شود، به‌گونه‌ای که این تقدیر و اراده‌ی غیرانسانی، هر کس را می‌خواهد بالا می‌کشد، و هر که را می‌خواهد بر خاک می‌افکند.

پس از رنسانس، کوشش بر آن شد که مفهوم و ارزش گمشده‌ی انسان دریافت شود. رنسانس یا زایش دوباره، در وهله‌ی نخست، بازگشت دوباره به میراث هنری و فرهنگی و اندیشه‌ای و ادبی دوران‌های باستانی یونان و روم بود. این جنبش اندک‌اندک همه‌ی زمینه‌های زندگانی فردی و اجتماعی انسان را فراگرفت. و از درون آن گرایشی فرهنگی و اجتماعی پدید آمد که انسان‌گرایی نامیده شد.^۱

۱. راجع به انسان‌گرایی و تاریخ و منشأ و اصول و مبادی و تحول و مسائش ر.ک:

(ed) Eric Fromm: Socialist Humanism, New York, 1967.

ذیل:

ر.ک:

Human Rights, Humanism, Renaissance, Enlightenment:

The Encyclopedia of Philosophical Sciences, Oxford, 1965.

The Encyclopedia of Religion. Editor in Chief: Mircea Eliade, New York, London, 1987.

(ed) M. Rosenthal and P. Yudin: A Dictionary of Philosophy, Moscow, 1967.

نوزایی به‌طورکلی، و انسان‌گرایی به ویژه، محصول روی گرداندن نیروهای تازه، اجتماعی و پیش از همه بورژوازی بازرگانی و مالی اروپا، از همه‌ی سنت‌های اسکولاستیک سده‌های میانه در حکومت استبدادی کلیسا بود. نمایندگان رنسانس می‌کوشیدند مفهوم تحصیل دانش‌های انسانی را به بیان آورند، که بر پایه‌ی مفهوم انسانیت نهاده شده بود. رهایی از قید حاکمیت کلیسا منجر به رشد فردیت شد. همچنان که به موازات کاهش قدرت کلیسا، قدرت دانش و خرد رو به افزایش نهاد. و این خود سبب تغییر تصور انسان از مقام و موقع بشر در جهان گردید.

هنگامی که انسان‌ها توانستند از وابستگی بی‌واسطه به زمین و تملک انحصاری آن در دست افراد معین آزاد شوند، توانستند احساس فردیت و تشخیص کنند. و دیگر خود را زانده‌ی وجود زمین‌داران فرمانروا ندانند.

خصلت مشخص اقتصاد مالی و کالایی، فردگرایی و احساس استقلال فردی است. گهواره‌ی پرورش این‌گونه اقتصاد، شهرهاست. برای بورژوازی مالی و بازرگانی دوران‌های نوزایی، عقل عملی در کنار عقل نظری در حال چیره‌شدن بود. انسان اندک‌اندک درمی‌یافت که هرآنچه در زندگی هست ساخته اوست. و همچنین تصور می‌کرد که آزاد به جهان آمده است. خواست یا اراده‌ی او در آفریدن شخصیت و جهان اجتماعی خودش آزاد است. دیگر سرنوشت خود را در دست نیروهای ناشناخته یا فوق خود نمی‌انگاشت. بیش از هر چیز، نخست بر خود تکیه می‌کرد، و سپس به جهان طبیعی پیرامون خود. از اینجاست که نخستین ویژگی انسان‌گرایی، خصلت فردگرایی آن است. انسان‌گرایان دوران نوزایی این جمله مشهور در یکی از کمدی‌های تِرتیوس یا تِرنس درام‌نویس کمدی بزرگ رومی را شعار خود قرار داده بودند که «انسانم و هیچ چیز انسانی را با خود بیگانه نمی‌انگارم»^۱.

بدین ترتیب انسان‌گرایی به یک جنبش ایدئولوژیک ممتاز بدل شد تا آزادی فردی بورژوازی را به یاری خرد انسان، در برابر نفی فردیت در گرایش فئودالی بگستراند.

این گرایش به «فردیت» در همه‌ی عرصه‌های ذهنی، و به موازات آن در همه‌ی عرصه‌های زندگی اجتماعی، رو به رشد و گسترش بود. پیش از نوزایی به‌رغم اینکه جنبه‌های اصلی فردیت اخلاق مسیحی رعایت می‌شد، جهان‌بینی غالب زیر استیلای ترکیب مستحکمی از احکام کلیسا و قانون و عرف قرار داشت. عقاید نظری و اخلاق عملی افراد به‌وسیله یک سازمان اجتماعی، یعنی کلیسای کاتولیک، اداره می‌شد. صحت و خوبی مطالب نه از راه تفکر فردی،

The Encyclopedia of Philosophy, Editor in Chief: Paul Edwards, Ernest Cassirer: Individual and Cosmos in Renaissance Philosophy, Trans by Mario Domandi, New York, 1963,

دکتر شرف‌الدین خراسانی: جهان و انسان در فلسفه، ج یکم، انتشارات دانشگاه ملی.

۱. جهان و انسان در فلسفه، ج یکم، ص ۱۷۸.

بلکه با عقل جمعی همان سازمان مسلط معین می‌شد. نخستین شکاف را در این دستگاه، مذهب پروتستان پدید آورد که می‌گفت شوراهاى عمومى ممکن است مرتکب خطا شوند، بدین ترتیب تعیین حقیقت از صورت یک کار اجتماعى به صورت یک کار فردى درآمد.

در این احوال فردیت در فلسفه هم رسوخ کرده بود. ایقان اساسى دکارت «می‌اندیشم پس هستم»، پایه‌ی معرفت را برای هر شخصى متفاوت می‌ساخت. زیرا برای هر کسى نقطه‌ی شروع وجود خود او بود، نه وجود افراد دیگر یا وجود جامعه. از دکارت به بعد قسمت اعظم فلسفه، به درجات کم و بیش، دارای این جنبه‌ی فردیت فکری بود.^۱ احترام به ارزش انسان، سعادت او، حق تعیین سرنوشتش، و طرح آزادانه‌ی خویشتنش، حق او برای لذت بردن و رضامندی از آرزوها و اصول و نیازمندی‌های دنیایی، همه در اصل نشان از رشد اندیشه‌ی بورژوازی داشت، که حول رشد اقتصاد «مبادله» می‌گشت. و طبعاً آنچه را لازمه‌ی اقتصاد بازار و ارزش «مبادله» بود، به صورت تفکری بالنده متبلور می‌کرد، که کم‌کم از آزادی فردی و حق مالکیت تا قرارداد اجتماعى و اصول برابری و مدارا و... را دربر می‌گرفت. و در این راستا لحظه‌به‌لحظه به طبیعت و شناخت آن نزدیک‌تر یا متکی‌تر می‌شد.

بر پایه‌ی چنین انتظاراتی بود که «خرد» و «آزادی» جزء اصول تفکیک‌ناپذیر این گرایش شد. زیرا این دو مشخص‌ترین نمود اراده‌ی فردی و خودمختاری فرد به حساب می‌آمد.

«خرد» از دوره‌ی رنسانس، و به ویژه در عصر روشنگری، بزرگ‌ترین دارو، و تنها معیار سنجش همه‌ی پدیده‌های طبیعى و انسانی بود. و تا به امروز نیز قدرت و کارایی خود را در رشد انسان حفظ کرده است. اگرچه در هر دوره‌ای به مقتضای تأکیدها یا ضرورت‌ها یا تصورات ویژه‌ای، برداشت‌ها یا معانی یا درجه‌بندی خاصی نیز یافته است. مثلاً در ابتدا و انتهای همین مرحله، دو رویکرد متفاوت نسبت به اصل خرد دیده می‌شود. در آغاز یا دوران نوزایی، خرد و اندیشه اساس رهایی انسان است. اما هنوز در رویکرد به علم چندان جزمیتی پدید نیامده است. جزمیتی که در عصر روشنگری تقریباً عمومیت می‌یابد. این دو دوره اگرچه مکمل هم‌اند، اما از بابت تأکید بر خرد و به ویژه علم متفاوت‌اند. مسئله‌ی تأکید بر علم در دوره‌ی دوم یا عصر روشنگری به «مکانیک نیوتونی» و رابطه‌ی علت و معلولی ویژه‌ای می‌انجامد که هرگونه دیدن و شناختن واقعیت را از طریق آن میسر می‌انگارد.^۲ و این امر البته بدون ادراک تضادی است

۱. برتراند راسل: تاریخ فلسفه‌ی غرب، ترجمه‌ی نجف دریابندری، ج ۳، ص ۳-۱۹۲.

۲. برای آگاهی از سیر گرایش به علم از عهد رنسانس تا انقلاب علمى ر.ک:

کالین. ا. رنان: تاریخ علم کمبریج، ترجمه‌ی حسن افشار، فصل هفتم، صفحات ۴۶۰-۳۷۳، نشر مرکز، ۱۳۶۶. همچنین برای اطلاع از نقد دیدگاه علمى این دوران، به ویژه اتکای بی‌چون و چرای آن به «مکانیک نیوتونی» ر.ک: یاکوب برونوفسکی: شناخت عمومی علم، ترجمه‌ی دکتر محمدعلی پور عبدالله، ص ۴۸-۳۱، انتشارات آستان قدس رضوی.

که در خود واقعیت وجود دارد. و به همین سبب نیز ضمن انتقادهایی که در مرحله‌ی بعد بر این گرایش وارد می‌شود، انگلس آن را «ماتریالیسم مکانیک» می‌نامد.

این‌گونه اقبال به علم و خرد، هنوز نه با دید تاریخی توأم است، و نه از «دیالکتیک» بهره دارد. البته با رویکرد رمانتیک‌ها به طبیعت و گذشته، تحولی نسبتاً قابل توجه در این گرایش پدید می‌آید. و از تاریخی شدن آغازین «خرد» خبر می‌آورد. همچنین با ایده‌آلیسم آلمانی هگل، نقد اصل «خرد» بر دیالکتیک متکی می‌شود و کمبود «دیالکتیک» را در عصر روشنگری آشکار می‌کند. اگرچه ایده‌آلیسم هگل روح ملی یا جهانی را بر آن سوار می‌کند.

تا اینکه در دوره‌ی بعد چنانکه خواهیم دید مجموعه‌ی حرکت‌های تحولی در رویکرد به علم دیالکتیک، خرد، آزادی با «آگاهی تاریخی» و... هماهنگ می‌شود، و مرحله‌ای دیگر از تحول اصول «خرد» و «آزادی» در گرایش به انسان نمودار می‌شود.

زمانی کانت گرایش بنیادی دوران روشنگری را در مقاله‌ای به نام «روشنگری چیست»^۱ بیان کرده بود. در بیان او نیز می‌توان پیوند ناگسستنی اصول انسان‌گرایی را بازشناخت. اگر او به دانستن و خرد پرداخته است، تبیین کامل آن‌ها را تنها با «آزادی» به آخر رسانده است. و اگر از آزادی سخن گفته است، ناگزیر بلوغ انسانی را باز یافته است:

روشنگری بیرون آمدن انسان از نابالغی خودتقصیر کرده‌ی اوست. نابالغی ناتوانی انسان است برای اینکه «خرد» خود را بدون رهبری کسی دیگر به کار اندازد. این نابالغی هنگامی خودتقصیر کرده است که علت آن نه در فقدان خرد، بلکه در فقدان تصمیم و جرأت نهفته است، که خرد خود را بدون رهبری کسی دیگر به کار برد. «جرأت کن بدانی»، «جرأت داشته باش که خرد خود را به‌کارگیری». این شعار روشنگری است. اما برای این روشنگری هیچ چیز لازم نیست جز آزادی. و در واقع بی‌آزارترین نحو آن در میان هر آنچه می‌تواند آزادی نامیده شود، یعنی این: از خرد خود در همه چیز آشکارا استفاده کردن.^۲

قربانیت و ارتباطی که بین علم و دموکراسی موجود است نیز خود برآمد همین اصول است. این اصل نیز که خود تکامل یافته و امروز به گونه‌ی تعمیق یافته‌تری مطرح است، گویای آن است که وجه مشترک دانش و دموکراسی این است که مبنای هر دو بر مباحثه‌ی آزادانه و ترجیح نهادن آن بر اطاعت از اوامر است.^۳

ضمناً برای اطلاع از طبیعت اندیشه در این دوران، و راه منتهی شده‌ی منطق به دیالکتیک، به ویژه از فلسفه‌ی اسپینوزا و دکارت تا کانت و فیلخته و شلینگ و سرانجام هگل ر.ک:

E. V. Ilyenkov: *Dialectical Logic (Essays on its History and Theory)*, Moscow, 1977. pp. 11-168.

1. Kant's Political Writings, edited by Hans Reiss by H. N. Nisbet. Cambridge University Press. 1972.

۲. جهان و انسان در فلسفه، ص ۸۲

۳. مجتبی مینوی: آزادی و آزادفکری، ص ۲۹، انتشارات توس. اصل بحث این نوشته از برتراند راسل است.

سرانجام جمع‌بند این گرایش در نخستین ماده‌ی اعلامیه‌ی حقوق بشر، به چنین صورتی درآمد:

۱- انسان‌ها آزاد زاییده شده‌اند و آزاد می‌مانند. و در حقوق برابرند. تمایزهای اجتماعی تنها می‌تواند بر پایه‌ی خیر همگانی بنیاد شود.

۲- هدف همه‌ی سازمان‌های سیاسی، نگاه‌داشت حقوق طبیعی و سلب‌ناشدنی انسان است. این حقوق، آزادی، مالکیت، امنیت و مقاومت در برابر ستم است.

۳- اصل هر فرمانروایی اساساً در ملت قرار دارد. هیچ‌کس و هیچ فردی نمی‌تواند هیچ‌گونه سلطه‌ای را به کار برد که مستقیماً از ملت پدید نیامده باشد.

درست است که آنچه از رنسانس تا انقلاب کبیر فرانسه و پی‌آمدهای آن تحقق یافت، در حقیقت برای اثبات هستی انسان بورژوازی در برابر هستی انسان فئودالی بود، اما همین گرایش، در تداوم خود به اثبات هستی کل آدمی تعمیم یافت. زیرا خود مبنای اندیشیدن به حاکمیت انسان بود. حال آنکه تا آن هنگام از حاکمیت انسان عام خبری و اثری در میان نبود. می‌توان گفت که حتی در همان انقلاب فرانسه نیز، آزادی و برابری برای انسان، چشم‌اندازی بس وسیع‌تر فراهم کرد.^۱ اگرچه تنها در تئوری باقی ماند.

در ایام انقلاب فرانسه مفهوم آزادی با تأکیدی جدید و بی‌سابقه، و به صورت آزادی همگانی به کار رفت. غرض از این آزادی همگانی یک قلمرو درونی نبود که انسان به خواست خود بتواند از فشارهای دنیا به دامان آن بگریزد. یا یک آزادی اراده نبود که آدمی را به انتخاب یکی از شقوق مختلف وادار کند. از این نظر آزادی موهبتی یا استعدادی هم نبود که به آدمی اعطا شده باشد. آزادی فقط می‌توانست در محضر عام وجود داشته باشد، و واقعیتی بود ملموس که به وسیله‌ی انسان برای انسان آفریده شده بود. به بیان دیگر عبارت بود از فضای همگانی ساخته‌ی بشر.^۲

آزادی، مدارا و برابری که اصول انسان‌گرایی آغازین بر مبنای خرد است، حتی اگر در معنای صوری خود نیز تحقق یابد (چنانکه در غرب چنین شده است) به زندگی جامعه ساختاری بنیادین می‌بخشد که نشان‌دهنده‌ی یک پیشرفت قابل توجه است. و نمی‌توان و نباید از آن چشم پوشید، یا به‌سادگی آن را برانداخت.^۳ آزادی در رعایت حق خویش از همان آغاز با رعایت حق دیگری گره‌خورده است. و آزادی هر کس در گرو آزادی دیگری است. تا آنجا که برخی از

۱ در این باره ر.ک: الکسی دُتوکویل: انقلاب فرانسه و رژیم پیش از آن، ترجمه‌ی محسن ثلاثی، بخش اول و ۳ و ۵ و بخش سوم.

همچنین ر.ک:

Liberty, Equality, fraternity, by James. F. Stephen, Edited by: R. J. White, London, 1972.

۲. هانا آرنه: انقلاب، ترجمه‌ی عزت‌الله فولادوند، ص ۱۷۳، انتشارات خوارزمی. درباره‌ی مسائل انقلاب فرانسه ر.ک: به صفحات ۸۲-۱۹۷ همین

کتاب.

۳. لوسین گلدمن: فلسفه‌ی روشنگری، ترجمه‌ی منصوره (شیوا) کاویانی، ص ۱۶۲، نشر نقره.

اندیشمندان آغازین این راه چنین تأکید کرده‌اند: اگر تمامی نوع بشر به استثنای یک تن معتقد به عقیده‌ی واحدی باشند، و آن یک تن برخلاف آن عقیده رود، کوشش تمام نوع بشر برای اینکه آن یک تن را ملزم به سکوت کنند، همان قدر بر خطا و ناحق است که آن یک تن، در صورتی که اختیار و قدرت داشته باشد، بخواهد تمامی نوع بشر را ملزم به سکوت کند.^۱ از همین روست که ولتر که خود چکیده‌ی عصر خرد و روشنگری بود، در نامه‌ی خود به روسو گفته است: با اینکه اندیشه‌های تو نقطه‌ی مقابل اندیشه‌های من است، حاضرم بمیرم تا تو حرفت را بزنی.^۲

دوره‌ی دوم: عدالت اجتماعی

آنچه از قرن نوزدهم تا نیمه‌ی قرن بیستم در سیر تکاملی گرایش به انسان رخ داد، برای این بود که ضمن حفظ پیوستگی جدایی‌ناپذیر میان «خرد» و «آزادی» مفهوم آن دورا در این مرحله تعمیق و اعتلا بخشد. حاصل کوشش‌های نظری، به همراه مبارزه برای عملی کردن آن‌ها این بود که «خرد» را از صورت عصر روشنگری، به «آگاهی تاریخی» اعتلا دهد، و آزادی را از آزادی فردی مبتنی بر حق بورژوازی رابطه و مبادله‌ی آزاد، به عدالت اجتماعی و منافع جمعی و تاریخی موكول کند. در این راستا اعتقاد به قوانین تکامل اجتماعی، و قاطعیت و قطعیت دگرگونی تاریخی، و تعیین سرنوشت بشر از راه انقلاب، سبب شد که خرد و آزادی، در روال و روند تعمیق خود بر عدالت اجتماعی تکیه زند. حق انسان در تعیین سرنوشت خود، به همبستگی توده‌ای بگراید. حقوق برابر انسان از وظایف برابر جدا انگاشته نشود. رفع محرومیت وسیع انسانی در نظام‌های استثمارگر، مبنای گرایش به انسان شود. منافع جمعی نسبت به منافع فردی اولویت یابد.

کوشش اندیشمندان حول این محور متمرکز شد که انسان برخلاف آنچه «روسو» گفته است، آزاد زاده نمی‌شود. بلکه به صورت موجودی که مستقل از خواست خویش در قید اوضاع و احوال اجتماعی است به دنیا می‌آید. اما می‌تواند به واسطه‌ی حیات اجتماعی خود، و قوانین تکامل آن، تدریجاً در عمل اجتماعی، آن توانمندی‌هایی را که سبب آزاد شدن وی می‌گردد تکامل دهد. انسان آزادی را به دست می‌آورد. آزادی فرد پیش از هر چیز دیگر به دستاوردهای مثبت، جامعه و فرصت‌هایی که جامعه برای استفاده از آن‌ها به افراد می‌دهد، بستگی دارد. اگر قرار باشد انسان‌ها آزاد باشند، پس چه در فعالیت اقتصادی‌شان، و چه در هر فعالیتی دیگر، نباید در قید کار، عمل یا فکری

۱. جان استوارت میل: در آزادی، ترجمه‌ی دکتر محمود صناعی.

۲. ویل دورانت: تاریخ فلسفه، ترجمه‌ی عباس زریاب خویی، ص ۲۲۶، چاپ ۱۳۶۲. راجع به مناسبات و اختلاف نظر ولتر و روسو ر.ک: صفحات

خلاف منافع خود، و مغایر با الزام‌های اساسی‌شان باشند، که به‌وسیله‌ی فشار بیرونی، و به خاطر منافع دیگران به آنان وارد می‌شود. حال آنکه در عصر روشنگری، آزادی اراده را از مسئله‌ی آزادی اقتصادی و سیاسی جدا می‌کردند. در جامعه‌ای که مبتنی بر تسلط طبقه‌ای است، تلاش برای برانداختن این تسلط بخش عمده‌ای از تلاش برای آزادی است. در این تلاش است که انسان‌ها با آزادی دست به عمل می‌زنند. خود را آزاد می‌سازند. و مرزهای آزادی انسان را گسترش می‌بخشند.

بدین ترتیب، تمام پیشنهادها و کوشش‌ها و مبارزه‌ها و پیش‌بینی‌ها برای سوسیالیزه کردن آزادی و روابط انسانی، از قرن نوزدهم تا به امروز، از همین سرچشمه آب می‌خورد.

رویکرد به مسائل اساسی و تکامل اجتماعی، روندی بود که به تنظیم نظریه‌ی علمی سوسیالیزاسیون می‌انجامید. همه‌ی گرایش‌های تخیلی و آرمان‌گرایانه‌ی پیشین بر گرایش علمی و قانونمند و علیتی قطعی و قاطع متمرکز شد، تا نقطه‌ی عطفی در تاریخ اندیشه‌ی اجتماعی پدید آورد.

نهادهای اجتماعی که در نتیجه‌ی پیروزی «خرد» به وجود آمده بود، در مقایسه با وعده‌های امیدوارکننده‌ی روشنگران، گاه به صورت کاریکاتورهای مایوس‌کننده‌ای جلوه می‌کرد. کسانی باید پیدا می‌شدند تا این یأس را تبیین کنند. نارسایی‌های نظری با سطح نارسای تولید، و موقعیت نابالغ طبقات اجتماعی، هماهنگ بود. حل وظایف اجتماعی که در اوضاع و احوال تکامل نیافته‌ی اقتصادی نهفته بود، می‌باید از راه اندیشه‌های انسانی تحقق یابد. آنچه جامعه عرضه می‌کرد نابسامانی بود، و حل این نابسامانی‌ها نیز در گرو اندیشه‌ی خردمندانه‌ای بود که بتواند نظم اجتماعی متکامل‌تری را جستجو و مطرح کند.

کوشش اندیشمندانی که ذهنشان به برابری اجتماعی می‌گرایید دم افزون می‌شد. سن سیمون، فوریه، اون تا مارکس و انگلس و... همه از تبدیل دولت از «تسلط سیاسی بر انسان‌ها» به «اداره‌ی اشیا و پدیده‌ها و هدایت روندهای تولید و...» سخن به میان می‌آوردند. کم‌کم درک دیالکتیکی تاریخ جایگزین تفکر عصر روشنگری می‌شد.^۱

به موازات رشد این دیدگاه‌ها، مسائل انسان‌گرایی نیز به گرایش تاریخی و دیالکتیکی پیوند می‌خورد.^۲

1. F. Engels: Anti-Duhring, Moscow, 1978. 309 ff.

درباره‌ی تاریخچه‌ی آراء و عقاید سوسیالیست‌ها ر. ک: رنه سدی‌یو: تاریخ سوسیالیسم‌ها، ترجمه‌ی عبدالرضا هوشنگ مهدوی، نشر نو، صفحات ۳۰۰-

G. D. H. Cole: A History Of Socialist Thought, Vol 2, London, 1954.

2. G. P. Frantsov: Philosophy and Sociology, Moscow, 1975, 64 ff

اعتقاد قاطع به تکامل و پیشرفت و قانونمندی‌های اجتماعی و تاریخی، سبب شد که انسان‌گرایی به صورت سیستمی خود نزدیک‌تر شود. این باورها، صرف‌نظر از بعضی زیاده‌روی‌ها در آن، سبب می‌شد که «خرد» و «آزادی» به سوی تمامیتی همبسته و ناگسستنی بگراید. و توجه از «فرد مجزا» به «فرد پیوسته به نظام اجتماعی» معطوف شود. در نتیجه تناقض‌های موجود در نحوه‌ی رویکرد به خرد و آزادی شناخته شود. و کوشش برای حل تناقض‌های موجود افزایش یابد.^۱

نویسندگان فرانسوی عصر روشنگری می‌گفتند: خرد دست آخر برنده می‌شود. اما تجربه‌ی عملی و نظری دوران بعد نشان داد که این کار را باید به «شناخت» و «آگاهی» تاریخی سپرد، که ناظر بر منافع جمعی و مسائل اجتماعی و عینی است. این جابه‌جایی به ویژه در بررسی مفهوم اجتماعی و آزادی، ضرورت خود را زودتر می‌نمایاند.

بحث و نظر بدین جا کشید که تولید، و در تعاقب آن مبادله‌ی فرآورده‌های آن، شالوده‌ی همه‌ی نظام‌های اجتماعی است. تحقیق در تقسیم اجتماعی کار، طرح حقوق برابر را با وظایف برابر همراه کرد.^۲ برنامه‌ی اجتماعی تنظیم شده، به‌گونه‌ای که هم نیازهای عمومی را برآورد و هم نیازهای فردی را، جایگزین طرح‌های تخیلی و آرمان‌گرایانه‌ای شد که نمی‌توانست آزادی و برابری اجتماعی را برای همگان، با توجه به طبیعت و قانونمندی اساسی کار و جامعه و طبیعت و... بنگرد.

سطح زندگی توده‌های مردم پایه و اساس آزادی و دموکراسی به شمار آمد. با این باور که آزادی و دموکراسی به موازات بهبود وضع زندگی تکامل می‌یابد. هر جا سطح زندگی مردم بهبود یابد، آزادی و دموکراسی نیز پدید می‌آید و برعکس، تنزل سطح زندگی، دموکراسی را به خطر می‌اندازد. و دیکتاتوری به همراه می‌آورد.^۳ اندیشه‌ها بر این قرار گرفت که هرگاه جامعه به‌وسیله‌ی تملک بر ابزار تولید، و استفاده از آن‌ها بر پایه‌ی یک برنامه‌ی کامل، خود و کلیه‌ی اعضایش را از بندگی و رقیتی که در آن گرفتارند، نجات دهد، هرگاه انسان دیگر نه فقط تعقل که تحکم نیز بکند، به رهایی نزدیک می‌شود. و این همه تنها بر اساس شناخت و آگاهی تاریخی انسان نسبت به خود و هستی پیرامونش تحقق خواهد یافت.

۱. برای نقد نظرگاه عصر روشنگری و انسان‌گرایی بورژوازی ر. ک:

Philosophy and Sociology, p. 38 ff, 56 ff.

همچنین ر. ک: فلسفه‌ی روشنگری.

2. K. Marx: Critique of the Gotha Programm, Moscow, P 56.

۳. ژرژ بورژن و پیر ریمبر: سوسیالیسم، ترجمه‌ی منصور مصلحی، ص ۱۰۳.

آزادی من در صورتی که آگاهی ام از آن، با فهم دلایلی که اعمال آزاد همسایگانم را موجب می‌شود، توأم شود، - یعنی اگر بتوانم اعمال آن‌ها را از جنبه‌ی ضرورتش بررسی کنم-، عبارتی توخالی و پوچ از کار در نمی‌آید. همسایگان من نیز درست همین سخن را درباره‌ی اعمال من می‌توانند بگویند. ولی این چه مفهومی دارد؟ این بدان معنی است که امکان فعالیت تاریخی آزاد (آگاهانه) هر فرد، در صورتی که مبتنی بر ضرورتی که برای انجام‌دهنده‌ی عمل قابل درک است نباشد، صفر است.^۱

درک اینکه انسان یک وجود تاریخی است، هرگونه دگرگونی در موقعیت فردی را، چه از بابت حصول آزادی و چه از بابت تحقق برابری و...، به دگرگونی موقعیت اجتماعی موکول کرد. و درک این ضرورت و دگرگونی را نیز به «آگاهی تاریخی» سپرد. زیرا آگاهی به این اعتبار عالی‌ترین شکل بازتاب واقعیت عینی در انسان است. یعنی مجموع روندهایی ذهنی است که به درک انسان از دنیای عینی و وجود شخصی اش می‌انجامد.^۲

انسان دریافت که در تمدن بسیار پیچیده‌ی کنونی، برای جستجوی خوشبختی باید تصور اجتماعی آن را سازمان دهد. و برای سازمان آن باید کوشش‌های جمعی به عمل آورد تا بتواند وجود خود را در قالب حیات اجتماعی به نحو تام و کامل بروز دهد. چنانچه اراده‌ی آزاد انسان به شکل سازمان‌یافته‌ای درآید، هنگامی که جامعه‌ی انسانی سازمان شایسته‌ی خود را در آزادی بیابد، اراده‌ی انسان به نیروی ضرور برای تعیین سرنوشت مجهز می‌شود.

پیش از این «هگل» در فلسفه حقوق خود، کوشیده بود^۳ در نقد نظر «روسو» و آزادی فردی او، به طرح دیالکتیکی آزادی دست یابد. و ضرورت دولت و ساخت ذاتی و بسیار متمایز شده‌ی جدید آن را از ساخت اراده‌ی فردی استخراج کند. به نظر او سرنوشت و ظرفیت انسان برای آزادی، در دولت جدید که به مثابه‌ی جامعه‌ای اخلاقی و خردمندانه سازمان‌یافته، و از نظر سیاسی برتر است، تحقق می‌یابد. بنیاد نظریه‌ی آزادی او بر مفهوم اراده استوار است. و اراده، متمایز از خرد و جدا از توانش ذهنی نیست. اندیشه و اراده دو جنبه یا وجه از خرد است. اراده، طریق خاصی از اندیشیدن است. انسان در انتخاب، تصمیم و عمل می‌اندیشد، واکنش نشان می‌دهد و مفاهیم را به کار می‌برد.

۱. درباره‌ی ضرورت و آزادی ر.ک:

Georgi Plekhanov: Selected Philosophical Works, Vol 1. pp. 426-29, Vol 2, pp. 248-93, Vol 3. pp. 175-181, Moscow, 1977.

2. (ed) M. Rosenthal and P. Vudin: A Dictionary of Philosophy, pp. 31-2, Moscow, 1967.

همچنین ر.ک:

K. Marx and F. Engels: Selected Works, pp. 122-3, pp. 349-57, Moscow, 1977.

3. G. W. F. Hegel: Philosophy of Right. trans by: T. M. Knox, London, 1975

عقلانیت خود را که خصلت مختصه‌ی اساسی اوست بروز می‌دهد یا بیان می‌کند. بدین ترتیب، آزادی به خودآگاهی وابسته است. آزادی حقیقی، متضمن خودآگاهی حقیقی است.

تصور هگل از آزادی را شاید بتوان «ضمنی» یا وابسته به قرائن نامید. این دریافت نشان آن است که او آزادی را همیشه در یک متن و زمینه‌ی اجتماعی یا در متن کنش متقابل انسانی درمی‌یافته است. ساخت این‌گونه کنش متقابل نشان می‌دهد که زمینه‌ی آزادی چیزی ملموس و معین است. بیشتر جنبه‌ی عملی دارد تا اندیشه‌ی محض. بر این اساس چهار نوع اصلی آزادی را می‌توان مشخص کرد که با چهار نوع زمینه یا متن پاسخ‌دهنده یا مدل‌های کنش متقابل انسانی مرتبط است. این چهار نوع عبارت است از آزادی طبیعی، آزادی اخلاقی، آزادی مدنی و آزادی سیاسی.^۱ بدین ترتیب آزادی نه یک مفهوم مجرد، بلکه به معنای خود آیینی و خودسامانی است. به همین سبب تأسیسات اجتماعی مظهر آزادی اراده‌ی انسان‌اند، و قوانین مبین شرایط آزادی‌اند.^۲ این همان معنایی است که هگل در دستگاه نظری خویش توضیح داده، و مفهوم و حقیقت و ضرورت و آزادی را به هم پیوسته است.

در اندیشه‌های پس از هگل، رابطه‌ی میان ضرورت و آزادی جنبه‌ی کاملاً عینی و تاریخی می‌یابد. و با وارونه شدن دیالکتیک او، در اندیشه‌ی مارکس و انگلس بسط می‌یابد. و جای مسئله‌ی قدیمی «جبر و اختیار» را می‌گیرد. بر این مبنا ضرورت به آزادی می‌کشد، و شرط مقدم آن است. عمل قوانین طبیعی و اجتماعی و ضرورت‌های منتج از آن، مستقل از خواست و شعور ماست. از این‌روی فکر یا میل یا تصمیم ما هر چه باشد، اعمال ما همواره طبق قوانین طبیعت و جامعه، به طور اعم، و طبیعت خود ما به طور اخص، تعیین می‌شود. و در جریان انجام آن‌ها و نتایج‌شان با ضرورت هم‌نوایی می‌یابد. انسان یاد می‌گیرد که بر مبنای شناخت ضرورت دست به عمل زند. و از آن برای هدف‌ها و تصمیم‌ها و امیال خود بهره جوید. در نتیجه انسان مقید به پیروی از یک انگاره‌ی از پیش تعیین‌شده‌ی رفتار نیست. بلکه از راه شناخت ضرورت، بنا بر خواستش، محیط را با خود هماهنگ می‌کند و دگرگون می‌سازد. اما این تسلط بر طبیعت، به معنی استقلال از قوانین و ضرورت طبیعی نیست. بلکه به معنای شناخت آگاهانه‌ی آن‌هاست. به همین‌گونه است شناخت قوانین و ضرورت‌های اجتماعی، و در نتیجه امکان دگرگونی آن‌ها. پس تا هنگامی که انسان فاقد شناخت لازم از این قوانین و ضرورت‌های طبیعی و اجتماعی است، در قید است. آزاد نیست. آزادی به معنای بریدن از عمل علیت

۱. راجع به تشریح آرای هگل درباره‌ی آزادی‌های چهارگانه و مبنای آن‌ها ر. ک:

Z. A. Pelczynski: political community and Individual Freedom in Hegel's Philosophy of State. in The State and civil society, ed by: Z. A. Pelczynski, pp. 55-76, Cambridge university press, 1984.

۲. در این باره ر. ک: و.ت. ستیس: فلسفه‌ی هگل، ترجمه‌ی دکتر حمید عنایت، تهران، ۱۳۵۲، صفحات ۱۳۰ ج ۱، ۵۱۸، ۲، ۵۲۲، ۲، ۵۲۷ ج ۲.

نیست. بلکه درک آن است. آزادی رهایی از ضرورت نیست، بلکه شناخت آن است. یعنی شناخت انسانی وسیله‌ای برای آزادی انسان است. اگر شناخت به عمل وابسته باشد، رشد شناخت ناگزیر تأثیر تحول‌زایی بر عمل نیز دارد. عمل مبتنی بر شناخت چیزی، سوای عملی است که بر مبنای شناخت نباشد. چراکه با دانستن خواص و قوانین چیزها، در عمل می‌توانیم بر آن‌ها مسلط شویم. آن‌ها را تابع خود سازیم. نه اینکه اسیر آن‌ها شویم. رشد شناخت که محصولی از کوشش انسان برای تسلط طبیعت و سازماندهی حیات اجتماعی خویش است، گام به گام به تحقق این تسلط و ایجاد شکل‌های عالی‌تر سازمان اجتماعی، و نیز به تحقق امکان یک زندگی آزاد و غنی برای همه، یاری می‌کند.^۱

بدین ترتیب دیدگاه خردمنشانه‌ی نخستین که جزء لاینفک انسان‌گرایی نخستین بود، و اساساً بر مطلقیت دانش و خرد استوار بود، در سیر تکاملی خود به شناخت و آگاهی تاریخی و طبقاتی انسان نسبت به موقعیتش در مجموعه‌ی جامعه‌ی انسانی گرایید.^۲

انسان دریافته بود که اگر دانش، غیرفعال و فاقد گوهر درون‌مایه‌ی تاریخی باشد، بی‌اثر خواهد بود. دیدگاه خردمنشانه‌ی نخستین فاقد درون‌مایه‌ی اصیل معرفت تاریخی بود. یعنی دانش درباره روند تکامل تاریخی خاموش بود. و خود به صورت آگاهی نسبت به تکامل انسان در تاریخ یا به صورت حاصل فعالیت انسانی در نظر گرفته نمی‌شد.

۳

۱. درباره‌ی موضوع آزادی و شناخت ر.ک: مورس کنفورت: نظریه‌ی شناخت، فصل‌های سیزدهم و چهاردهم. و نیز

F. Engels: Ludwig Feuerbach and The End Of Classical German Philosophy, Moscow, 1977.

۲. درباره‌ی نقد «خرد عصر روشنگری» به ویژه در فلسفه‌ی کانت، و مسائل مربوط به علیت و جامعه و آگاهی تاریخی و اجتماعی انسان ر.ک:

G. Plekhanov: Selected Philosophical Works, Vol 1, pp. 456-467.

برای آگاهی از نظر فلسفی کانت درباره‌ی آزادی و ضرورت طبیعی و خرد، به ویژه تبیین مسأله‌ی علیت بر طبق آزادی نیز ر.ک:

ایمانوئل کانت: سنجش خرد ناب، ترجمه‌ی دکتر میر شمس‌الدین ادیب سلطانی، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲، صفحات ۶۲۸-۶۰۸.

یادآور می‌شوم که کانت در این کتاب به تجزیه و تحلیل «خرد ناب» می‌پردازد تا حدود امکانات خرد را نشان دهد. و آن را از معلومات غیرناب که از راه حواس حاصل شده و تغییر شکل داده است جدا سازد، و بالاتر قرار دهد. زیرا خرد ناب عبارتست از معلوماتی که از راه حواس حاصل نمی‌شود، بلکه از هر حس و تجربه‌ای مستقل است، و مربوط به طبیعت و فطرت و ساختمان ذهن ماست.

۳. فلسفه‌ی روشنگری، ص ۴۱.

لوکاج نیز در کتاب یاد شده (Writer and Critic) در صفحات ۹۰ به بعد به نقد آراء و گرایش عصر روشنگری درباره انسان می‌پردازد. به ویژه حل‌ناشده‌ماندن تناقض‌های درونی این گرایش را مطرح می‌کند. و عدم هماهنگی درونی انسان را به رغم فردگرایی آن نشان می‌دهد.

بی‌جا نیست یادآوری کنم که لوکاج سیر اندیشه‌های انسان‌گرایی در رمان معاصر، و مشخصه‌های عمومی ادبیات انسان‌گرا و چشم‌اندازهای آن را از قرن نوزدهم به بعد نیز در کتاب دیگر خود به تفصیل بررسی کرده است:

G. Lukacs: The Historical Novel, trans by Hannah and Stanly Mitchell, London, 1984, 304 fr, 402 ff.

باری این چشم‌اندازها و ادراک‌ها و انتقادهایی که از بابت ارتباط میان دانش و خرد و علیت و عمل و قانونمندی تاریخی، و میان روشنگری و درک دیالکتیکی تاریخ مطرح شد، سبب گردید که شناخت و آگاهی تاریخی، جای کاربرد «خرد» را بگیرد. و خود را برای درک موقعیت تاریخی-اجتماعی یک جامعه، در راستای دگرگونی و آزادی، شایسته‌تر و کارا تر بیابد.

بر این اساس، معنای «انسان بهتر» و «انسان آزاد» وجه مشخص و عملی و معطوف به موقعیت سیاسی انسان‌ها در کل یافت. این معنا نه مجرد است، و نه معطوف به مناسبات شخصی و منتزع از کل. مفهوم چنین انسانی متکی بر برهانی سیاسی است، و نه صرفاً برهانی اخلاقی. یعنی متکی بر برهانی اخلاقی است که مناسبات میان کیفیت‌ها و ارزش‌های فردی شرایط مادی و کلی وجود انسان را در نظر می‌گیرد.

با این همه، تأکید بر اصل عدالت اجتماعی و هویت جمعی تاریخی، به گونه‌ای که نقطه‌ای مقابل فردگرایی عصر روشنگری باشد، در عمل مسائل تازه‌ای پدید آورد. به ویژه که بازجست نظری عدالت اجتماعی و سوسیالیزه کردن در جامعه‌هایی مانند شوروی و چین به نوعی از سازمان‌بندی اجتماعی و دولتی انجامید که از تجربه‌های ارزنده‌ی «آزادی» و ساختارهای دموکراتیک کم‌بهره و یا بی‌بهره بود. و ذهنیتی معطوف به ساخت استبدادی دیرینه بر آن‌ها چیرگی داشت. بدین سبب از یک سو حق و شأن و حضور انسان عام را مرحله‌ای فراتر برد. و از سوی دیگر، تناقض‌های گوناگون میان آرمان‌ها و واقعیت عملی را آشکارتر کرد. و انسان‌گرایان را به چاره‌جویی‌های تازه کشاند.

دوره سوم درک حضور دیگری

اکنون گرایش به انسان در مرحله‌ی سوم خود، در پی بازنگری محدودیت‌ها و مقدوراتی است که طی دو مرحله از عمر خود، تجربه کرده است. به حل تناقض‌هایی ناظر است که به‌رغم دستاوردهای عظیم این دو مرحله، برجای مانده است. یا چه بسا به سبب برخی از همین دستاوردها پدیدار شده است.

آنچه در برابر ماست روندی تکامل یافته در گرایش به انسان است، که هم با نقد اصول و نگرش عصر روشنگری آشناست، و هم دشواری‌ها و کمبودهای ناشی از گذر به دموکراسی جمعی و اقتصادی را، در جوامعی که به تجربه‌ی متناسب دموکراسی فردی و سیاسی دست نیافته بوده‌اند، دریافته است. و نتیجه‌ی اولویت بخشیدن به منافع جمعی، به بهای کم‌رنگ شدن آزادی فردی را، تجربه کرده است. به ویژه که این روند با ساخت بس پیچیده و رشد تصاعدی و دم‌افزون صنعت و فن‌شناسی و واکنش‌ها و کنش‌های پیچیده‌تر و متفاوتی در عرصه‌ی روابط انسانی، چه فردی و چه جمعی، پدیدار شده است. که خود بر هر دو نظام موجود جهانی تأثیر ویژه نهاده است.

دوران ما از یک سو دریافته است که نظام‌های مبتنی بر اصالت فرد، عملاً اصول آزادی و فردیت انسان را تا حد قابل توجهی، از محتوا تهی کرده‌اند و غالباً تنها به شکل ظاهری آن پرداخته‌اند.

از سویی نیز دریافته است که تأکید بر روش و برنامه‌ریزی متمرکز و هدایت شده‌ی دولتی در نظام‌های مبتنی بر اصالت جمع، در عمل با تمرکز ویژه و بوروکراتیک دولتی، «استقلال شعور فردی» را به خطر انداخته، و یا نتوانسته است آن را تضمین کند.

در هر دو سوی جهان، دشواری‌ها و مسائل گوناگونی برای اندیشمندان پدید آمده است، که نه تنها درک و بررسی آن‌ها را یک ضرورت حیاتی شناسانده‌اند، بلکه روش‌شناسی ویژه و متناسبی را نیز برای آن‌ها طلب کرده‌اند. که خواه‌وناخواه، اصل «خرد» و «آگاهی» و روش کاربرد آن‌ها را نیز به مسیر تازه‌ای می‌اندازد.

هر یک از دیدگاه‌های مختلف یا متضاد پیشین، چه در اصول و چه در عرصه‌های کاربردی‌شان، مورد تأمل و تعمیق و ارزیابی مجدد، یا انتقاد قرار گرفته است.

از دهه ۵۰ تا ۸۰ جهان شاهد چنین گرایش‌ها و جنبش‌های فکری و طرح و بحث‌ها و نظریه‌پردازی‌های گوناگون بوده است. این گرایش‌های اساساً انسانی، از یک سو به سرنوشت انسان و آینده‌ی جهان، در برابر گسترش روزافزون تسلیحات هسته‌ای، و حفظ صلح در سیاره، معطوف بوده است و از سویی کل روند صنعتی شدن و پی‌آمدهای تخریبی آن را در نظام‌های استثمارگر، به ویژه با نگرانی خاصی نسبت به شیء‌وارگی انسانی، به پرسش می‌گرفته است.

از یک سو به دشواری‌ها و نارسایی‌ها و جزمیت‌ها و کمبودهای انسانی در نظام‌های شرق می‌پرداخته است، و از سوی دیگر به خشونت‌ها و ریاکاری‌ها و گرایش‌های غیرانسانی غرب می‌اندیشیده است. و سرانجام اقتضای هر دو نظام و کل گرایش‌های موجود را به سمت فروتنی دموکراتیک، و تنظیم نظام متوازن جهانی فراخوانده است. که با همه‌ی مقاومت‌هایی که در برابر آن می‌شود، چشم‌انداز شوق‌انگیزی نیز می‌گشاید.

پیداست که در این راه بسیاری از نظریه‌ها و ارزش‌ها و گرایش‌ها، تعدیل، نفی، تصحیح یا ترمیم شده است. مثلاً پیش از دهه‌ی هفتاد، دو دیدگاه «مونیستی» و «پلورالیستی» تاریخ، برقرار خویش، طالبان و گروندگان خویش را داشت. اگر کسی چشم‌اندازی مبتنی بر درک طبقاتی تاریخ، و علم سیاست انقلابی، و رویکرد جمعی به عدالت، می‌خواست دیدگاه مونیستی یا وحدت‌گرای تاریخ در اختیارش بود، که بنیاد هستی را بر یک اصل تحویل می‌کند. و اگر با فردگرایی فارغ از گرایش طبقاتی، به دموکراسی پارلمنتاریست و به اصطلاح «سپید» خوش بود، پلورالیسم یا کثرت‌گرایی در هستی را داشت^۱، که اجزای هستی را مجزای از هم می‌نگرد.

۱. درباره‌ی دیدگاه مونیستی تاریخ، و سابقه‌ی آن تا تبلور دیالکتیکی و ماتریالیستی اش ر.ک:

اما امروز این پرسش اساسی در میان است که آیا این دو گرایش می‌تواند همیشگی باشد؟ دنیا اکنون به فراسوی این دو گرایش می‌نگرد و با آنکه برخی از صاحب‌نظران، بارها از گرایش به «همگرایی» انتقاد کرده‌اند، باز هم چشم‌اندازها و پیشنهادهاى جدید برای نظامی که برآمد تجربه‌های پیشین، و شق ثالثی در تجربه‌ی بشری باشد، رو به افزایش است. پیداست که هر دو سنت گرایشی پیشین، به پیشرفت و تکامل ظرفیت‌ها و منافع انسانی، در آزادی و دموکراسی آرزومند بوده است. نقطه‌ی عزیمت هر دو نیز، چنانکه دیده‌ایم آزادی و برابری بوده است.

اساساً تاریخ کوشش‌های نظری برای تنظیم روابط سازمان‌یافته‌ی انسانی، چه از راه تعریف دولت، و چه از راه تبیین «جامعه‌ی مدنی» و حقوق انسانی، چه در حوزه‌ی کوشش‌ها و نحله‌های اقتصادی و اجتماعی و... از زمان مکیاولی و هابس تا مارکس و انگلس، در حقیقت تاریخ مناقشه برای برقراری توازن میان حق و زور، قانون و قدرت، حقوق و وظایف انسان‌ها بوده است. از این پس نیز آنچه مطرح می‌شود، بیان یا تصویری از چشم‌اندازها و مفاهیمی است که باید توسعه و تکامل یابد. ترسیم راهی است که بشر پیش پای خود گشوده است یا می‌گشاید. و اگرچه هنوز هم به‌رغم بسیاری از دستاوردها، آن را به یک بزرگراه آماده تبدیل نکرده است، باز هم این راهی است که با هر تجربه آماده‌تر می‌شود. هر تجربه وسیله‌ای است برای تکمیل و به محک‌زدن مفاهیم و خواست‌ها و یافتن پیشنهادها و نظریه‌هایی برای نظام مطلوب که خود شق ثالثی برای هر دو نوع جامعه‌ی کنونی است. و در این راه آنچه مهم است کشاندن بحث به فراسوی مجادلات منفی، و نفی‌های مکانیکی است. به همین سبب نیز اگر زمانی به اندیشه‌ی «همگرایی» مثبت

G. Plekhanov: The Development of the Monist View of History, Moscow, 1972.

همچنین برای آگاهی از نوعی برخورد انتقادی با گرایش تاریخی یادشده در قرن بیستم ر.ک:

آیزابا برلین: چهار مقاله درباره‌ی آزادی، ترجمه‌ی محمدعلی موحد: مقاله‌های «عقاید سیاسی در قرن بیستم» (ص ۱۳۱-۸۱) و «ناگزیری تاریخ» (ص ۱۳۲-۲۳۲)، انتشارات خوارزمی.

به منظور اطلاع از موضع انکاری بعضی از مخالفان گرایش تاریخی ر.ک:

کارل پوپر: فقر تاریخی‌گری، ترجمه‌ی احمد آرام، انتشارات خوارزمی. درباره‌ی دیدگاه پلورالیستی، و چشم‌اندازهای کثرت‌گرا و مفاهیم اساسی اش که معطوف به تحویل ناپذیری اجزای هستی به یک اصل است، و مقایسه‌ی آن با دیدگاه مارکسیستی در دوران معاصر، به ویژه در حوزه ساخت و روابط دولت ر.ک:

Gregor McLennan: Capitalist State or Democratic Polity, Recent Developments in Marxist and Pluralist Theory in: The

Idea of The Modern State ed: G. McLennan, David Held, 80 ff U.S.A., 1984.

جالب توجه است یادآور شوم که پلورالیسم نظری، حتی در آمریکا، پس از دهه‌ی شصت و به ویژه پس از جنگ ویتنام، به چند شاخه و سری از مکتب‌ها و گرایش‌های رقیب تحلیل رفت. و بر سه محور جامعه‌شناختی، روش‌شناختی و ایده‌آلیستی پلورالیسم، نظرگاه‌هایی متفاوت پدید آمد. درباره‌ی تئوری‌های متنوع پلورالیستی کلاسیک که تا دهه‌ی پنجاه و شصت در وضع گسترده‌ای قرار داشت ر.ک:

Robert. A. Dahl: A preface to Democratic Theory, Chicago, 1956.

اقبالی نمی‌شد، امروز در می‌یابیم که چشم‌ها به تحقق وجوه مثبت در گرایش‌های موجود، دوخته شده است. بی‌آنکه از آن نوع «سازش» اراده شود، و با طرح و پیگیری آن، اساس تضادها نفی شود.^۱

از همین جاست که طرح نظر منتقدان مختلف و اندیشمندان و فیلسوفان و نظریه‌پردازان اقتصادی و سیاسی و... همه به یک برآمد نظری و عملی می‌انجامد که چشم‌اندازش ساخت اجتماعی متناسبی است که باید انسان بدان دست یابد. ماجرا تنها به بحث‌های فلسفی و سیاسی و اقتصادی و... موکول و منحصر نیست. بلکه هم رویکردی سیاسی و اجتماعی به قدرت را دربر می‌گیرد و هم تبیین نظری و تشخیص عملی مسائلی را تعهد کرده است که به حل تناقض موجود در جنبه‌های مختلف آزادی و برابری و ساخت‌ها و نظام‌های ضرور برای تحقق آن‌ها می‌انجامد.

این گرایش تازه، پیش از هر چیز به اجتناب از خطرها و محدودیت‌ها و تناقض‌های پیشین اهمیت می‌دهد. و می‌کوشد آزادی و عدالت اجتماعی را ترکیب کند.^۲

از سویی آنچه در نیمه قرن بیستم پیش آمد اساساً حکایت از یک گسیختگی میان خرد و واقعیت بود. این رابطه‌ی میان اندیشه و عمل، همیشه در مراحل گوناگون خردگرایی، مورد نظر بوده است. این رابطه گاه مسلم اما ناپیدا بوده است. زمانی مطلوب و عملی تصور می‌شده است. گاهی نیز پیچیده و غیرقابل تحقق ارزیابی شده است. این تحول در خطوط کلی خود، هم‌ارز تحول طبقه‌ی متوسط است که خردگرایی عمده‌ترین بیان مرامی آن بوده است. بحران جامعه‌ی غربی بر این رابطه تأثیر نهاده است. در حقیقت بحران سرمایه‌داری در راه تأثیر و قدرت عمل اندیشه‌ی فردگرا موانعی ایجاد کرده است. این همان گسیختگی میان خرد و واقعیت است، که در نظریه‌ها و گرایش‌های این نیمه‌ی قرن، بر آن بارها تأکید شده است. به ویژه از این بابت در تقابل با آن رابطه‌ی قانونمند قرار گرفته است که از نیمه قرن نوزدهم به بعد بر آن تکیه می‌شده است. همین گسیختگی است که به‌رغم آنکه در آرای اندیشمندان این قرن، بیش از هر چیز هواداری از جایگاه آدمی، تشویش و نگرانی نسبت به فرجام کار او، و اهمیت بالندگی در سرنوشت او به چشم

1. David Held: Beyond Liberalism and Marxism in: The Idea of the Modern State, 223 ff.

2. Nicos Poulantzas: State, power, Socialism, Trans by Patrick Camiller, 1978, New York, 257 ff

راجع به دموکراسی و مفاهیم جداگانه و انواع لیبرال و غیرلیبرال و توسعه نایافته‌ی کنونی آن ر. ک: سی. بی مک فرسون: جهان حقیقی دموکراسی، ترجمه‌ی مجید مددی، نشر البرز.

این کتاب به ویژه در فصل آخر به آینده‌ی نزدیک دموکراسی و حقوق بشر می‌پردازد. و نویسندگانش معتقد است که اقتدار ملی به امتیازات و شأن اخلاقی بستگی خواهد داشت. راه رسیدن به قدرت ملی به رسمیت شناختن و اعتلا بخشیدن به حقوق انسانی برابر خواهد بود. و تعقیب این هدف‌ها موجب بسط قدرت فردی، نه برای سرکوبی دیگران، و به قیمت تضعیف آنان، بلکه در جهت تحقق و بهره‌گیری بهتر از استعداد‌های انسانی خود افراد خواهد بود. (ص ۱۲۹)

می خورد، یک سمت گیری بحران زده برای در ردیف اشیا قرار گرفتن انسان و از خودبیگانگی او نیز پدید آورده است.^۱ تولید انبوه که شیءوارگی را بر جامعهی مصرفی تحمیل می کند، سادگی اندیشه و فقر ذهنی را نیز گسترش می دهد. بعضی چندان بر این امر پای فشرده اند که گفته اند شکاف گسترش یابنده میان جهان درونی و جهان بیرونی، خصوصیت فرهنگ بورژوازی است. و از این نیز فراتر این که اگر جامعهی بورژوازی در مراحل آغازین خود، آزادمنشی و آزادی خواهی را آیین خاص خود کرده بود، در نیمه اول قرن بیستم، به ساختی اجتماعی رسید که اندیشهی «استبداد تام همه گیر» را نیز در خود پروراند.^۲

پی آمد چنین نارسایی ها و دشواری ها و عملکردهایی گرایش به «انسان تک بعدی»^۳ است که مارکوزه شدیداً نسبت به حضور و گسترش آن دل نگران بود.^۴

با این همه به رغم انواع نگرانی ها و دلواپسی ها، و گاه نومیدی های دردناکی که بعضی از اندیشمندان قرن نسبت به فرهنگ و تمدن صنعتی، و خودمختاری فن سالاری پیدا کرده اند (و ابعاد وسیع این نگرانی ها و نومیدی ها، حتی بیهوده انگاری ها و یا بی مفهومی های جهانی را در ادبیات دهه های اخیر بسیار تجربه کرده ایم)، چیزی نیز در ذات همین جامعه هست که سرود فضیلت انسانی را که با دشواری روبه رو شده است، همچنان زنده نگه می دارد، و زمزمه می کند. و گویای آن است که همه ی مسائل، به ویژه در این نیمه ی قرن، همراه با تحول ویژه ای است که چشم اندازهای شوق انگیزی گشوده است. و از این راه گونه ای همبستگی میان اندیشمندان و نظریه پردازانی که تا چند دهه ی پیش متضاد می نمودند، برقرار می شود.

۱. درباره ی نظریه ی خودبیگانگی به ویژه مفهوم انسان در جامعه ی سرمایه داری که مارکس مطرح کرده است ر. ک:

Bertell Ollman: Alienation, pp. 131-136, 154 ff, Cambridge University Press, 1972.

بحث مختصر اما جالب توجهی نیز در کتاب زیر به ویژه در فصل پنجم آمده است:

Franz Pappenheim: The Alienation of Modern Man, New York, 1959

یکی از بهترین بحث های مربوط به ریشه های مفهوم از خودبیگانگی را نیز کتاب زیر مطرح کرده است:

Ivan Meszaros: Marx's Theory of Alienation, London, 1970

۲. السدر مک اینتایر: مارکوزه، ترجمه ی حمید عنایت، ص ۲۲، انتشارات خوارزمی.

3. Herbert Marcuse: One Dimensional Man, Boston, 1967.

در باب این گونه نگرانی ها درباره ی جامعه ی صنعتی همچنین ر. ک:

Herbert Marcuse: Negations, London, 1969.

و نیز ر. ک: به کتاب «مارکوزه» صفحه ۱۲۲-۱۰۳ و ادامه ی بحث تا ص ۱۴۳.

۴. راجع به عدول از اندیشه ها و آرمان های انسان گرایانه در بخش هایی از جوامع غربی با سیستم های مختلف و متضاد، و نوع ذهنیتی که در آن ها ترویج

می شود ر. ک: چهار مقاله درباره آزادی، صفحات ۱۳۰-۹۸.

اندیشمندان امروز بیش از هر زمان دیگر به جایگاه آدمی می‌اندیشند، و نگران فرجام اویند. به همین سبب نیز در برابر ترقی جامعه‌ای که روزبه‌روز، هم نسبت به امیدهای گوت‌ه و هگل و مارکس، و هم نسبت به دلهره‌های گیر که گور و والرئ و... احساس بی‌میلی می‌کند، به همبستگی فرهنگی می‌اندیشند. و از احساس گسترش‌یابنده‌ی این همبستگی به شوق می‌آیند. زیرا این همگرایی را دارای یک ذات خردمندانه و بشردوستانه می‌شناسند. و اکنون در پایان قرن، این گرایش تقریباً به یک نهضت عمومی جهانی بدل شده است.

از نیمه‌های قرن بیستم، و دهه‌های ۶۰ و ۷۰ ناظر چنین اندیشه‌هایی بوده‌ایم. و اکنون بس فراتر آمده‌ایم. گرایشی پدید آمده است که کارکردش رفع گسیختگی در مناسبات خرد و واقعیت است. این همگرایی جهانی بر محور ارزش انسانی یا همان درک حضور دیگری است.

انسان در برابر تنهایی عظیمی که گاه اندیشمندان بدان دچار می‌شوند، و به‌رغم همه‌چیز، تماس خود را با جهان، از رهگذر خرد، احساس، رؤیا، شعر و هنر... حفظ کرده است. حتی در برابر وحشت بزرگ از نابودی هسته‌ای، به «بیداری در سرخوشی» می‌گراید.

چاره کردن بحرانی که ساخت تمدن امروزی پدید آورده است، اساس این رویکرد را تشکیل می‌دهد. تا اگر مشکل به گونه‌ی صرفاً قانونمند و قطعی و انقلابی قرن نوزدهم، حل نشده است، از راه هدایت آزاداندیشانه و دموکراتیک بتواند حل شود.

در همین راه است که آن سوی دیگر جهان نیز، در پی چند دهه تجربه‌ی پرافت و خیز، دریافته است که حتی با نیت خیر در طرفداری از منافع جمعی، و از راه تمرکز ویژه‌ی دولتی، «جامعه‌ی مدنی» را مخدوش کرده است. حذف خیرخواهانه‌ی «آزادی فردی»! به‌هرحال نشانی از روحیه‌ی استبداد، و انحصار حقیقت برای خود نیز در خود نهفته داشته است. از این رو اکنون اندیشمندان دلسوزش را به تأکید بر این امر واداشته است که تنها امکان واقعی برای کنترل مؤثر جامعه بر ارگان‌های دولت، تقویت جامعه‌ی مدنی، و به صورت نهاد درآوردن روابط بنیانی آن است. دستیابی بر کنترل کامل جامعه‌ی مدنی بر دولت نیز با بهره‌گیری از تمامی ابزارهایی می‌تواند صورت گیرد که در حال حاضر در دسترس چنین جامعه‌ای است، به ضمیمه‌ی آنچه در روند تقویت آن در اختیارش قرار خواهد گرفت، تا در نتیجه از آن سو نیز جامعه‌ی بشری به نوعی خودگردانی و مدیریت مستقل دست یابد، که اصول و موازینش را در مجموعه‌ی معرفت و تجربه‌ی خود به دست آورده، و هنوز به دست خواهد آورد.^۱

1. Patrick Flaherty: Perestroika Radicals, The Origins and Ideology of The Soviet New Left, Monthly Review, vol 4.

No 4., 1988.

درباره‌ی ابعاد دیگری از چنین گرایشی به منابع زیر می‌توان مراجعه کرد: میخائیل گورباچف: پرستریکا، ترجمه‌ی عبدالرحمن صدریه.

کوشش در راه حل تناقض‌ها و مشکلات پیشین، با طرح امکانات تازه‌ای هماهنگ شده است. صاحب‌نظران مختلف را واداشته است که هر یک به‌گونه‌ای طرح و پیشنهادی در این زمینه ارائه کنند. اما گویی حاصل همه‌ی پیشنهادها، حرکت به سوی همان سازمان اجتماعی ویژه است که بتواند ترکیب خاصی از «قدرت و حق» انسان را در چشم‌انداز آینده‌ی «دولت نو» تحقق بخشد.

در این سازمان اجتماعی، دستاوردهای دو مرحله‌ی پیشین، نقطه‌ی عزیمت اندیشمندان، و جنبش‌های عمومی دموکراتیک است. آرزوی عمومی به‌گونه‌ای در جهت مکمل یافتن دستاوردهای پیشین است. تا برابری و آزادی در ترکیب متناسبی پدید آید. یعنی همان‌چه تاکنون کمتر پدیدار بوده است. و به ازای یکی، دیگری غالباً از دست رفته است. پس برآنند که سازمانی اجتماعی فراهم آید تا بتواند ترکیب شک‌گرایی لیبرالیسم را درباره‌ی قدرت سیاسی، و شک‌گرایی مارکسیسم را درباره‌ی قدرت اقتصادی درک و تضمین کند.

الهام از این سنت‌ها، با این خصیصه، یعنی مناسبات آزاد و برابر در میان انسان‌های بالغ بازتاب می‌شود. و بالاتر از همه به تأمین مسائلی از این‌گونه متوجه است، که خود مبنای گرایش به «خودمختاری» یا «خودگردانی» است:

۱- خلق بهترین محیط‌ها برای تمام انسان‌ها تا طبیعت‌شان را تکامل بخشند، و کیفیت‌های متفاوت‌شان را بیان کنند.

۲- محافظت و حمایت از کاربرد اختیاری قدرت سیاسی و نیروی قهری.

۳- درگیری مستقیم و برابر شهروندان در تنظیم زندگی عمومی.

۴- شرط برای موافقت افراد در تصدیق و تأیید یا اثبات نهادهای مقرر و منظم.

۵- گسترش فرصت اقتصادی برای به حداکثر رسانیدن قابلیت منابع.^۱

شوروی به کجا می‌رود. مقالاتی از مانته‌لی ریویو ۸۹-۱۹۸۸، ترجمه‌ی حیدر ماسالی، تهران، ۱۳۶۹ به ویژه صفحات ۲۴-۵، ۷-۱۴۳ و ۱۸۳-۸. و نیز ر.ک:

(ed) Jan. Vladislav: Vaclav Havel. Living in Truth, London, 1990.

هاول در مقاله‌ی *The Power of The Powerless* (pp. 36-122) بحثی آورده است، مربوط به ورطه‌ی عمیق موجود میان اهداف زندگی و اهداف سیستم‌های فراطوتالیت‌ر که از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. او می‌گوید زندگی اساساً به سوی کثرت، تنوع، خودسازی و خودسازماندهی و به طور خلاصه به سوی تحقق آزادی فرد می‌رود. در حالی که این سیستم‌ها همنوایی، هم‌شکلی و انضباط را می‌طلبند. از این رو هاول در بخش دیگری از کتاب همگان را به وجدان و مسئولیت شخصی فرا می‌خواند و یکی از نمونه‌وارترین اندیشه‌های این دوران اروپا را به صورت «مسئولیت به مثابه سرنوشت» ارائه می‌دهد. اما این نو شدن اخلاقی و زندگی در دامان حقیقت و فراخواندن انسان به بازیافت انسانیت خویش، یک خودسازماندهی در جهت اقتضای سیستم‌های اجتماعی است. و نه آنکه صرفاً یک امر معجزا از همه‌چیز و فقط مربوط به درون آدمی و بی‌ضمانت اجرا باشد. به همین سبب نیز در مقاله‌ی «وجدان و سیاست» (136ff) از چنین ترکیب نظام‌یافته‌ای سخن می‌گوید.

1. *The Idea of the Modern State*, 232 ff.

به ویژه به جدولی رجوع شود که در ص ۲۳۸ این کتاب آمده است.

این مجموعه‌ای است که در اهداف دو گرایش پیشین نیز، بالقوه وجود داشته است. و اکنون آدمی در نظام‌های گوناگون اجتماعی‌اش در می‌یابد که چه بازدارنده‌ها و کمبودها و اولویت‌هایی سبب شده است که هنوز با تحقق کامل فردیت خلاق خود فاصله داشته باشد.

هنگامی که بشر بتواند خود را از صورت انسان-کالا، در هر مفهوم و موقع و مقام تاریخی برهاند، آنچه می‌ماند حقیقت وجود انسانی است که در آزادی کامل و رها شده از همه‌ی قیدوبندهای محدودکننده‌ی اجتماعی متحقق می‌شود. غلبه‌ی انسان بر مناسبات اجتماعی تحمیل‌شده، یا بر بیگانگی از خویش، ارزش‌والایی است که بشر همواره در پی آن بوده است.

دریافت چنین توانایی سازنده‌ای، جز درک فردیت خلاق خویش در دل سازمانی اجتماعی که رستگاری، و رهایی آگاهانه‌ی انسان را متصور می‌کند، معنایی ندارد. یعنی در پی کوشش‌های تاریخی بشر برای حفظ بقا و سازماندهی زندگی اجتماعی، سیستمی در حال شکل‌گرفتن است که هر نوع دگرگونی و تحول اجتماعی و سیاسی و اقتصادی را که با طبیعت بشر و جامعه منافات دارد، دیر یا زود رد می‌کند یا کنار می‌زند. در گذشته انسان‌ها در یک جامعه به این نتیجه رسیدند که یکدیگر را درک و تحمل کنند. و امروز به موازات آن ادراک، ملت‌ها و خلق‌ها به چنین نتیجه‌ای نزدیک شده‌اند. و همگرایی بین‌المللی از راه قدرت یافتن سازمان ملل برآمد همین ادراک است.

این همان چشم‌اندازی است که در گرایش‌های نو یا درک حضور دیگری متبلور است. که خود نتیجه‌ی اندیشه‌ها و تجربه‌های دو مرحله‌ی پیشین، و در حقیقت هم نهاده‌ی (سنتز) آن‌ها یا نتیجه‌ی نفی دیالکتیکی آن‌هاست.

فرزانگی فروتن

با توجه به آنچه گذشت گرایش نو به انسان، پذیرش ارزش‌های فردی و جمعی زندگی انسان است. همه چیز را در این زندگی برای انسان می‌خواهد، و همه چیز را به سود انسان می‌طلبد. هم نظام اجتماعی را، و هم ایدئولوژی و آرمان را.

اندیشه‌های تاریخی انسان، سرانجام به این پرسش انجامیده است که «انسان چه می‌تواند بشود؟» و پاسخ این بوده است که: می‌تواند و باید سرنوشت خویش را انتظام بخشد. خود را بسازد. برای خویش زندگی بیافریند.^۱

۱. تفصیل بحث گرامشی را درباره‌ی «انسان» می‌توان در اثر زیر مطالعه کرد:

Antonio Gramsci: The Modern prince and Other Writings, 1975, U.S.A., pp. 76-81.

این حرمت‌گذاری تثبیت قدرت آفریننده و کار او، ایمان به نیرومندی اندیشه‌ی او، و بازشناخت حق او برای تکامل آزاد است.^۱ هم اکنون و هم آینده، هم ایدئولوژی و هم آرمان، هم نظام اجتماعی و هم مبارزه، همه برای خود انسان است و انسان اکنون در یک نظام‌یافتگی منعطف به همه‌ی این‌ها می‌نگرد. و در پی مجهز کردن خود به نیروی ذهنی منعطف‌تر و فراگیرتر و واقع‌نگران‌تری است که پر بی‌جا نیست اگر آن را «فرزانگی فروتن معاصر» بنامیم. فرزانگی فروتنی که می‌خواهد انسان را از هرگونه مطلق‌گرایی و جزم‌اندیشی یا قطعیت‌انگاری و نهایی‌نگری آسیب‌پذیر برکنار دارد. برای این منظور نه در ضرورت تعمیم خودآگاهی و بصیرت تاریخی تردید می‌کند، و نه از خویشاوندی با «نگرش‌های غنایی» غافل می‌ماند. فرزانگی فروتنانه‌ای که برآمد مجموعه‌ی فعالیت‌های ذهنی و اجتماعی آدمی است. و از هنر به همان اندازه مایه می‌گیرد که از دانش. در قبال جهان و تاریخ و انسان، نه چون شکاکیت‌های کهن به انفعال می‌کشد، و نه چون یقین‌مندی‌های قاطع و قطعی گذشته، فعالیت انسانی را تنها در مدار معینی از اندیشه‌های تک‌ساحتی، و تنها بر بخشی از هستی اجتماعی انسان متمرکز می‌کند. در نتیجه نه کلیت جهان را به شکل واحدی تأویل می‌کند. و نه راه ادراک آن را تنها به یک گونه‌ی معین تقلیل می‌دهد یا منحصر می‌داند. چشم‌اندازش از هستی انسانی، تنوع و کثرت و گوناگونی شکوفایی است که برای رسیدن به آن، به هرگونه اراده و فعالیت و گرایش ذهنی انسان‌های مختلف نیاز است.

اراده‌ی انسانی یعنی آگاهی به اهداف خویش، که این نیز به نوبه‌ی خود به معنی شناسایی دقیق از توانایی مشخص و ابزار اعمال و بیان آن دو در عمل است. بنابراین نخستین درجه‌ی مفهوم آن عبارتست از تمیز و تشخیص موقعیت خویش. و این موقعیت نه تنها یک نمود فردی که ضرورتاً یک نمود جمعی نیز هست. و مفهوم آن تشخیص موقعیت اجتماعی است. تشخیص موقعیت انسان‌های چون خویش است، به منظور جهش به سوی مقاصد عالی انسانی.

چنین فرد آگاهی یک استاد زندگی معنوی و اخلاقی و اجتماعی است، نه شبانی چوب‌به‌دست. محرکی است برای تبدیلی فکری، بیدار باشی است برای یادهای نیک که در خواب فرو رفته اما برای مبارزه باید از جای برخیزد. نمونه‌ای است از کار شدید و سخت برای کسب زلال صداقت در اندیشه، و استواری و استحکام در فرهنگ برای پرهیز از لفاظی پوچ و انتزاعی. قالب یگانه‌ای است از بشریت دانا و متفکر که برای تکلم چشم به زبان خود نمی‌دوزد. و برای درک

Antonio Gramsci: Selections From Political Writings (Prison Notebooks) ed and Trans by: Quintin Hoar and Geoffrey Nowell Smith, 351ff, London, 1978.

گرامشی از اندیشمندانی است که اخیراً و در تحول نظری اروپا، دوباره به پیشنهادها و آرای انسانی‌اش اقبال می‌شود. به ویژه از سوی چپ نو شوروی.

1. S. Popov: Socialism and Humanism, Moscow, 1977, p. 5.

احساس تنها دست بر قلب خویش نمی‌گذارد. بلکه سازنده‌ی منطق خردمندانه و درعین حال فروتنانه‌ای است که واقعیت را در جوهر خویش در می‌یابد، و بر آن مسلط می‌گردد. در مغزها رسوخ می‌کند. و رسوب‌های پیش‌داوری و تحجر عقاید را در هم می‌شکند. و بالاخره به خصوصیات اخلاقی استحکام می‌بخشد. بدین ترتیب فرزاندگی فروتن معاصر، هم حاوی درون‌مایه‌ی تاریخی است و هم از ساده کردن رابطه‌ی انسان و تاریخ مبراست.

یعنی آنچه در مرحله‌ی سوم پدید آمده و اکنون در حال گسترش است، به اعتباری رشد انتقادی تمایلاتی است که در مرحله‌ی دوم شناخته و معتبر بود. منتهی در این دوره پیچیده‌تر بودن هستی و روابط پدیده‌ها، و در نتیجه تأمل منعطف‌تر و فروتنانه بر داوری‌های دانش و خرد، و پرهیز از نهایی‌نگری و یقین‌مندی ستیزه‌گرانه‌ی تضادها و... اولویت یافت. شاید به همین سبب نیز هست که «نسبیت»، «عدم حتمیت» و «تئوری سیستم‌ها» و «عدم خشونت» و... همه در جهت چنین تعمیق و مدارا و واقع‌بینی افزون‌تر و خردمندانه‌تری بر حوزه‌های دانش و ذهن آدمی تسلط یافته است.^۲ و در نتیجه به عواملی که در جبهه‌بندی‌های ذهنی و عینی دوره‌ی پیشین ناشناخته مانده، بیشتر توجه می‌شود. درک فراگیرتر و دقیق‌تری از انسان و جهان در حال رشد است.

۱. آنتونیو گرامشی: گزیده آثار، ص ۱۰۸.

۲. برخورد سیستمی گرایش تازه‌ای در تفکر علمی نوین است. برای آگاهی از نظریه‌ی سیستم‌ها با رویکرد به مسائل بنیادی فلسفه و شناخت شناسی ر.ک: I. V. Blauberg, V. N. Sadovsky, E. G. Yudin: Systems Theory, Philosophical and Methodological Problems, pp. 15-40, pp. 92-116, pp. 207-254, Moscow, 1977.

این کتاب در حقیقت تفسیری فلسفی از «نظریه‌ی عمومی سیستم‌ها» و «برخورد سیستمی» همراه با توضیح انواعی از کاربردهای آن در رشته‌های علمی است. همچنین روش شناسی سیستمی را به عنوان یکی از کاربردهای مفاهیم عام روش‌شناسی دیالکتیک در موضوع خاص می‌داند.

ترجمه‌ی روشنی از این کتاب توسط دکتر کیومرث پریانی ارائه شده است. به نام: نظریه‌ی سیستم‌ها، مسائل فلسفی و روش‌شناختی، نشر تندر، ۱۳۶۱. ر.ک: مقدمه‌های کتاب و فصل‌های اول، چهارم، پنجم و هشتم تا دوازدهم.

همچنین ر.ک: لودویگ فون برتالنفی: نظریه‌ی عمومی سیستم‌ها، ترجمه‌ی کیومرث پریانی، نشر تندر، ۱۳۶۶، صفحات ۲۵-۷۵.

کتاب زیر نیز از بعد جامعه‌شناختی با تئوری سیستم‌ها مرتبط است:

Walter Buckley: Sociology and Modern Systems Theory, 1967, New Jersey, pp. 1-6, 41ff.

درباره‌ی رشد علمی جدید، و موقعیت دانش در سال ۲۰۰۰ و آینده‌ی نشاط‌آمیز بشر، با نگاه فلسفی به «نسبیت» و «عدم حتمیت» و «تئوری سیستم‌ها» در موقعیت ذهنی و عینی جهان معاصر ر.ک:

B. G. Kuznetsov: Philosophy of Optimism. Moscow, 1977, pp. 74-177.

ضمناً بحث جالب توجهی نیز درباره‌ی خوشبختی و شادی آدمی و انسانی شدن تمدن و زندگی آینده آورده است: pp. 248-268.

درباره‌ی مسأله‌ی «خشونت» و «عدم خشونت» و رابطه‌ی قدرت و خشونت و چیستی و چرایی و پی‌آمدهای آن ر.ک:

هانا آرنست: خشونت، ترجمه‌ی عزت‌الله فولادوند، انتشارات خوارزمی.

همچنین درباره‌ی مسأله‌ی ضرورت و خشونت ر.ک:

هانا آرنست: انقلاب، ترجمه‌ی عزت‌الله فولادوند، انتشارات خوارزمی.

این نگرش نیز البته مستلزم عینیت و واقع‌گرایی است، یعنی نگرش جهان به همان صورتی که هست و تحریف نکردن آن با آرزوها و ترس‌های خویش. این روش مستلزم فروتن بودن در برابر امور مسلم و واقعیت‌ها، و چشم‌پوشی از همه‌ی امیدبستن‌های مطلق به توانایی و دانش مطلق است. نیاز به تفکر نقادانه، تجربه و آزمایش، دلیل و اثبات، گرایش به شک این‌ها همه ویژگی‌های تکاپوی علمی است. و دقیقاً روش‌هایی از اندیشه است که میل دارد جهت‌گیری خودشیفته را خنثی کند - بی‌تردید این روش تفکر علمی در رشد و نمو گرایش به انسان تأثیر نهاده است.^۱ و اصول آن را انسجام بیشتری بخشیده است. اکنون بنا بر این فرزاندگی فروتن، پرسش «چگونه باید زیست» تنها یک پاسخ ندارد. بلکه از راه‌های گوناگون می‌توان بدان پاسخ گفت. انسان آگاه و برخوردار از آزادی، می‌تواند خود را در جهات بی‌شمار و گوناگون رشد و گسترش بخشد.

یک انسان آزاد آگاه، رهایی‌یافته، خودمختار و فارغ، هم فرض اصلی این نگرش و گرایش است و هم هدف اصلی همه‌ی فعالیت‌های انسانی است. انسان در دنیای عینیت‌ها، موضوع و مبتداست. و همه‌ی آن چیزهایی که به قدرت خلاق او افزوده می‌شود گام‌هایی است که به سوی خودمختاری کامل و یا به سوی «آزادی» او برداشته می‌شود.^۲ این‌گونه خودمختاری هم نقطه‌ی عزیمت علم اخلاق و زیبایی‌شناسی کانت و گرایش عصر روشنگری است، و هم اصلی در گرایش امروزمین به انسان است که با درک تناقض‌های موجود در اندیشه‌های عصر روشنگری، از دوره‌ی «عدالت اجتماعی» نیز مایه گرفته، و اکنون به ارزش روابط انسانی نزدیک‌تر شده است. و در این راه نسبی بودن دانش و خرد یا آگاهی‌اش، او را به فروتنی بیشتری در برابر تمامیت هستی یا کل واقعیت، واداشته است.

از این دیدگاه محرک اصلی انسان سود مادی نیست، بلکه وی آزادی انسان از فشار نیازهای اقتصادی و اجتماعی را می‌جوید، رهایی آدمی را می‌خواهد، بیش از هر چیز به آزاد ساختن انسان به عنوان یک فرد دلبسته است. غلبه‌ی انسان بر بیگانگی از خویش، بازگشت توانایی او برای پیوند بی‌واسطه با انسان و طبیعت را ارزش‌های برتر می‌شمارد.^۳ اکنون آدمی در پی حل تناقض‌هایی است که میان «آرمان آزادی، برابری، برادری و راه و مکانیسم استقرار آن‌ها» از عصر روشنگری تاکنون وجود داشته است، و اگر در مرحله‌های پیشین راه حل را در عرصه‌های معین یا از نگاه خاصی می‌جسته است، اکنون آن را در همه‌ی عرصه‌ها و از همه‌ی زاویه‌های ممکن می‌نگرد.

۱. اریش فروم: دل آدمی و گرایشش به خیر و شر، ترجمه‌ی گیتی خوشدل، ص ۱۰۶.

۲. جرج لیشتهایم: لوکاج، ترجمه‌ی بهزاد باشی، ص ۱۰۶.

۳. اریک فروم، سیمای انسان راستین، ترجمه‌ی مجید کشاورز، ص ۶.

رابطه‌ی بی‌واسطه

گرایش نو از یک سو چشم به انسان و روابط اجتماعی دارد، و رابطه‌ی بی‌واسطه‌ی انسان با انسان را می‌طلبد، که تبلور نهایی آن عشق است. و از سویی چشم به رابطه‌ی بی‌واسطه‌ی انسان با طبیعت دوخته است، که تبلور نهایی آن، یگانگی و این‌همانی با طبیعت است. ضمناً به سبب واقعیت‌های تاریخی، رابطه‌ی انسان و طبیعت را نیز یک رابطه‌ی اجتماعی تلقی می‌کند.

حد نهایی و اوج اعتلای روابط انسانی ایجاد رابطه‌ی بی‌واسطه میان انسان با انسان است. به این معنی رابطه‌ی بی‌واسطه یعنی حل‌شدگی همه‌ی فاصله‌ها، دشواری‌ها، اختلاف‌ها و دفع بازدارنده‌ها و واسطه‌ها، و رفع تضادها و ستیزها. و این‌ها خود یعنی نفی تنهایی، زشتی، درماندگی، ابتدال، کهنگی، دشمنی، فقر، محرومیت، ستم، از خودبیگانگی، استبداد، کیش شخصیت، نابرابری، خودپرستی، اختناق، من‌محوری، زور، ترس، توطئه‌نگری، اضطراب و... زیرا این‌ها همه واسطه‌ها و بازدارنده‌هایی است میان انسان و انسان. میان انسان و جهان. و حتی میان انسان و خویشتن او. این‌ها همه عوامل و پدیده‌هایی است که شأن و حق و حضور آدمی را از او دریغ می‌کند. بخشی از وجود او را از خود او نیز دور می‌دارد. وجود او را از دیگری باز می‌گیرد. مانع رابطه‌ی سالم و سازنده و ساده میان او و دیگری می‌شود. هر نوع رابطه‌ی میان انسان‌ها را به رنگ خود در می‌آورد. و در نتیجه از زلالی و روشنی آن می‌کاهد. رابطه‌ی آلوده به فقر، رابطه‌ی گرفتار بند و اختناق و ستم، رابطه‌ی که از شائبه‌ی خودپرستی و من‌محوری و کیش شخصیت و استبداد و نابرابری و نفی دیگری مبرا نیست، رابطه‌ی که در ترس و اضطراب و پرهیز و بی‌اعتمادی و نابسامانی و آلودگی و توطئه و شی‌ء‌شدگی شکل پذیرد، و هر نوع رابطه‌ی دیگری از این‌گونه، چه فردی و چه اجتماعی، هرگز نمی‌تواند در آزادی و خلوص و یگانگی تحقق یابد. در نتیجه از تمام نیروهای انسانی مایه نمی‌گیرد. بخشی از این نیروها صرف عارضه‌ها و حواشی و زواید و بازدارنده‌ها می‌شود. چنین رابطه‌ی نه از عمق و گسترشی درخور اعتلای آدمی بهره‌مند می‌شود و نه به استواری و انسجام شایسته و سزاوار انسانی دست می‌یابد.^۱

۱. درباره‌ی تأثیر جامعه‌ی صنعتی معاصر بر شخصیت و روابط انسانی به ویژه بر روابط عاشقانه‌ی او. ر.ک:

E. Fromm: The Sane Society, 1955, New York.

در این کتاب توضیح شده است که عشق به منزله‌ی یک پدیده‌ی اجتماعی، فقط در صورتی امکان تحقق دارد که در جامعه دگرگونی‌ها و اصلاحات اساسی صورت پذیرد. مانند فاصله‌گیری از ماشینی شدن آدمی، تبدیل به هدف نشدن وسیله‌ی اقتصادی، در خدمت آدمی بودن اقتصاد، تنظیم سازمان اجتماعی به گونه‌ای که طبع اجتماعی عاشقانه‌ی انسان از زندگی اجتماعی جدایی نگیرد، بلکه با آن یکی شود و... درباره‌ی این‌گونه مسائل همچنین به کتاب دیگر اریک فروم رجوع شود:

E. Fromm: Man for Himself, An Inquiry into The Psychology of Ethics, New York.

آدمی به سادگی قادر است با آدمی رابطه گیرد، و این رابطه را عمق و انسجام بخشد. اما فاصله‌ها و موانع او را از دیگری جدا می‌کنند. تا موانع وجود دارد، چه رابطه با انسان، و چه رابطه با طبیعت و کل هستی، حتی رابطه با درون خویش نیز با واسطه برقرار می‌شود. و به همان نسبت نیز حجاب و کدورت و غش و دوری و بیگانگی و از خودبیگانگی پدید می‌آید.

پس برای آنکه چنین رابطه‌گیری مستقیمی پدیدار شود، از یک‌سو باید بازدارنده‌ها و فاصله‌های درونی و بیرونی را کشف و افشا کرد، و با آن‌ها به مبارزه پرداخت، و از سوی دیگر باید افق‌های رابطه‌ی بی‌واسطه را کشف و تصویر کرد، و شکل آرمانی آن را نشان داد، و پیشنهاد کرد. [...]